

青少年仁义礼智信释读

Qingshaonian Ren Yi Li Zhi Xin Shidu

| 黄惠英 主编 |

(zhì)

智



西南财经大学出版社

青少年仁义礼智信释读
Qingshaonian Ren Yi Li Zhi Xin Shidu

黄惠英 主编 王翠 陈刚 副主编

(zhì)

智



西南财经大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

青少年仁义礼智信释读·智/黄惠英主编. —成都:西南财经大学出版社,2010.7(2011.11重印)

ISBN 978-7-81138-827-5

I. ①青… II. ①黄… III. ①品德教育—中国—青少年读物
IV. ①D432.62

中国版本图书馆CIP数据核字(2010)第131997号

青少年仁义礼智信释读:智

黄惠英 主编

责任编辑:邹蕊 于海生

封面设计:墨创文化

责任印制:封俊川

出版发行	西南财经大学出版社(四川省成都市光华村街55号)
网 址	http://www.bookcj.com
电子邮件	bookcj@foxmail.com
邮政编码	610074
电 话	028-87353785 87352368
印 刷	四川森林印务有限责任公司
成品尺寸	148mm×210mm
印 张	3.875
字 数	100千字
版 次	2010年7月第1版
印 次	2011年11月第2次印刷
书 号	ISBN 978-7-81138-827-5
定 价	6.50元

1. 版权所有,翻印必究。
2. 如有印刷、装订等差错,可向本社营销部调换。



内容简介

本书为“青少年仁义礼智信释读”之“智”册。孔子认为，智与仁、勇一起共同构成实现人生价值追求的重要推动力。在孔子看来，价值追求的过程，也是理想人格的塑造过程；反之亦然。孔子在充分肯定“智”在价值追求中所发挥的“明道”的重要作用外，也清醒地认识到它若缺乏仁德与礼仪的引导与规节，是极易滋生流弊，陷入偏途邪道。因此，若欲发挥“智”积极的正面作用，就必须摄智归仁，以仁率智。让智者内养仁德，外学礼仪，以期成为“文质彬彬”的君子。我们今人若能细细品味孔子的智慧之道，也一定能从中获益。



前言

“仁义礼智信”是我国儒家学派提出并逐步完善的“五常”。孔子提出“仁、义、礼”，孟子延伸为“仁、义、礼、智”，董仲舒扩充为“仁、义、礼、智、信”，后称“五常”。这“五常”贯穿于中华伦理的发展中，成为中国价值体系中的最核心因素。

两千五百年前，孔子曾将“智仁勇”称为“三达德”，又将“仁义礼”组成一个系统，认为：仁以爱人为核心，义以尊贤为核心，礼就是对仁和义的具体规定。

孟子在仁义礼之外加入“智”，构成四德或称为四端，曰：“仁之实事亲是也；义之实从兄是也；礼之实节文斯二者是也；智之实，知斯二者弗去是也。”

董仲舒又加入“信”，并将仁义礼智信说成是与天地长久的经常法则（即他称为“常道”），号“五常”。曰：“仁义礼智信五常之道”。

以“仁义礼智信”为核心的儒家伦理是中国文化的灵魂，是道德建设的基础，是中国人做人的基础，并且历来都是社会稳定的基础。我们在现代化的过程中，不仅要与西方对话，也要与传统对话、体认传统的价值。中华民族的核心价值“仁、义、礼、



智、信”无疑具有普世价值。仁义礼智信是人类永恒的道德，这是天不变道也不变的东西。

从历史上看，“仁义礼智信”作为一种社会道德，作为中华民族传统文化的一部分，在中国几千年的封建社会里，对于维护民族的团结和统一，维护社会的稳定，形成和巩固中央集权，营造良好的社会道德风尚，推动社会的发展，曾产生过广泛的积极的影响，是中华民族的传统美德、优秀的民族文化的重要组成部分。它使我们成为这个世界上最温文尔雅的民族、最团结友爱的民族、最乐善好施的民族、最宽容大度的民族。

当然，道德的产生与发展都是人类社会生活的需要，并随着社会生活的变迁而变化，这种变化既有基本道德规范数量的增减，也包括每个道德规范在不同历史时期自身内涵的丰富与发展。一些恒久不变的道德规范，是由人类社会生活长久不变的内容决定的，即使这些似乎“千古不变”、相对稳定的道德规范，也是随着社会的发展而不断更新自己的内涵。因此，每个历史时代的中国人，都有继承前人道德智慧的责任，又有“推陈出新”发展中华道德的义务。

儒家人文精神提倡的“仁义礼智信”等价值，是在封建社会的背景下提出的道德规范，是当时占统治地位思想意识的内核，

既有时代的需要性，也有鲜明的时代局限性。但是，在剔除其历史附着的负面性之后，完全可以提炼、转化、活化其合理因素，渗透到今天的社会生活中去，进而作为正面、积极、健康的力量参与现代化建设。提倡以“仁义礼智信”为核心的儒家伦理，有助于明确道德规范，促进社会和谐；有助于传承儒家文化，弘扬民族精神；有助于促进祖国统一，维护世界和平。

本书为“青少年仁义礼智信释读”之“智”册。孔子认为，智与仁、勇一起共同构成实现人生价值追求的重要推动力。在孔子看来，价值追求的过程，也是理想人格的塑造过程；反之亦然。孔子在充分肯定“智”在价值追求中所发挥的“明道”的重要作用外，也清醒地认识到它若缺乏仁德与礼仪的引导与规节，是极易滋生流弊，陷入偏途邪道。因此，若欲发挥“智”积极的正面作用，就必须摄智归仁，以仁率智。让智者内养仁德，外学礼仪，以期成为“文质彬彬”的君子。我们今人若能细细品味孔子的智慧之道，也一定能从中获益。

编者

2010年7月



目 录

一、 什么是 “智”	\ 1
二、 “智” 的由来	\ 2
三、 “智” 的演化	\ 7
四、 “智” 的故事——古代故事	\ 63
五、 “智” 的故事——现代故事	\ 82
六、 我们该有怎样的 “智”	\ 96
参考文献	\ 113

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。
是非之心，智之端也。

——孟子



一、什么是“智”

在中华民族的传统美德中，“智”是最基本、最重要的德目之一。《中庸》中把“智”与“仁”、“勇”并称为“天下之达德”。“智”，也作知，即智慧、理智，所谓智者不惑。“智”的含义，古今基本相同，详而论之，有以下几层意思：其一，聪明；其二，智慧；其三，机智、谋略；其四，知识；其五，聪明、有智慧的人。“智”作为重要的美德，不仅得到人们的广泛认同，而且已经内化为中华民族的一种基本精神品格。

明智或道德智慧，在西方古代和中世纪被当作是四枢德之一，在西方哲人中，柏拉图已经有了四枢德的细目，在智、勇、节、义这四枢德中，柏拉图认为智德第一，他认为智德是理性之德，是指挥之德。亚里士多德在其《尼可马克伦理学》第6卷中，对智德更是进行了更详尽的论述。奥古斯丁认为智德的要义在于分辨善恶。托马斯则把明智定义为“行为的正理”，它协助所有德行而且在其中运作。自托马斯之后，西方对智德从理论上的探讨就不太多了，只是作为四主德之一加以实践。

亚里士多德分析了明智作为一种德性与人的认知上的“聪明”区别，阐明了明智与道德的关系，他认为“离开了明智就没有严格意义的善，离开了道德德性也不可能有明智。”“德性使我

们确定目的，明智使我们选择实现目的的正确的手段。”他还区分了明智与智慧的差别，仔细分析了明智的构成要素，如“好的考虑”、“理解”、“体谅”等。提出“明智是一种同善恶相关的、合乎逻各斯的、求真的实践品质。”

奥古斯丁说过，明智是一种知识，是一种关于追求什么及避免什么的知识。明智不完全等于人的理智即认知能力，但它确实又是人的社会生活理智，它存在于理智中，明智直接地属于认知能力而非欲望能力，一个明智的人能真正的知道什么是好，什么是坏，并且知道了会去做，付诸行动去追求他认为真正所谓的好，避免他认为的坏。因此，明知是一种实践理智。

智德是完善的中庸之德。托马斯说：智德如形式，为一切行为之指南，是所有德行之基础。所有德行无不表现“中庸”之美德，智德作为德行，本身也是一种“中庸”的美德。托马斯跟随亚里士多德的中庸学说，把智德说成中庸的典范。智德因为遵循正直理智而不偏不倚，合乎分寸，使人避免偏激或不及。中庸不是调合两极端，而是将两极端化之问题恰到好处的处理。智德是实践恰到好处、恰如其分之行为。

智在中国儒家的道德规范体系中，也被看作是智、仁、勇的“三达德”之一，以及仁、义、礼、智、信的“五常”之一。《论语·宪问》中说：“子曰：君子道者三，我无能焉：仁者不忧，智者不惑，勇者不惧。”孔子首度将“知（智）”与“仁”、“勇”并称为“君子道者三”，后来，《中庸》则更明白地将三者并称为“三达德”。孟子讲仁义礼智四德包括智，到汉代董仲舒则明确提出了“五常”：仁义礼智信，而智德也是五常之一。



二、“智”的由来

“智”作为美德条目，由孔子、孟子在继承和发展尧、舜、禹、商、汤文王、武王、周公等人的关于认识自我、认识社会、明辨是非、分辨善恶的智慧等思想的基础上，概括出来的一个具有普遍意义的道德标准和价值取向。

在孔子的著作中，“智”这个概念虽然仅仅出现过一次，但是《论语》中大量地出现了“知”。古代“知”与“智”的含义有相似之处，主要是指知识和理性。《论语》中对“知”的论述主要表现在“仁”与“知”的关系上。孔子认为，“仁”与“知”是互为前提的，都是人所应当具有的道德品质，“择不处仁，焉得知”（《论语·里仁》）。意思就是说，如果一个人行为的选择不是以“仁”为标准，那么就不能称他具有“智”。也就是说，“仁”是“智”的前提。《论语·公冶长》又说：“未知，焉得仁？”如果一个人连伦理规则都不知道，怎么会有“仁”的品质呢？可见，“智”也是“仁”的前提。

“智”是我国古代歧义最多的道德范畴之一，不同学派对“智”的看法大相径庭，歧见迭出。有的肯定智，贵智、重智；有的否定智，歧智、反智。大致而言，儒家和墨家对“智”持肯定态度，但肯定中又有所不同，儒家是贵智论，墨家是重智论；

道家和法家则持否定态度，但否定中又有所不同，一般称道家为弃智论，法家为反智论。

儒家是坚定的贵智论者，主张积极地运用智性，尊重知识，这对中国古代政治和社会生活产生了极其深远的影响。儒家贵智论主要表现在：第一，在以“仁义”为核心的道德规范体系中，“智”作为一种道德品质，是孔子首先提出来的。孔子、孟子、荀子三位儒家大师，分别从不同角度给“智”下了定义。孔子认为，“智”就是“知人”（《论语·颜渊》），选拔正直的人，罢黜不正直的人，这样就能使不正直的人归于正直了。在孔子看来，“智”也指实事求是的态度。“知之为知之，不知为不知，是知（智）也。”（《论语·为政》）也就是现在所说的“求真”。孟子认为，人有了是非之心，就知道什么能做，什么不能做，就可以行仁义，施仁政。所以，他认为，“是非之心”就是“智”。荀子给“智”下了一个有见地的定义，认为只有当人的认识与客观事物“有所合”时，方可称之为“智”。第二，在“仁”“智”关系上，主张“仁”“智”统一，建立“仁且智”的理想人格。孔子认为，“仁”不仅是最高的道德规范，也是道德人格发展的最高境界，体现了“崇智求真”的理想人格。“仁”“智”并举，以“仁”为主，就是“德”达到的最高境界。儒家认为，“智”是作为“仁人”的前提条件，没有“智”就谈不上“仁”。孔子对“智”高度重视，提出了“未知（智），焉得仁”（《论语·公冶长》）的著名论断，更是强调了“智”的重要性。

自汉以后，一直到唐、宋、明、清的儒家，都肯定“智”的重要性。董仲舒对“智”也有自己的观点。他说：“何谓智？先言而后当。凡人欲舍行为，皆以其智先规而后为之。”（《春秋繁



露·必仁且智》他讲的“智”，不仅是知识的意思，更是一种分辨道德是非、进行道德选择和判断的能力，同时也是指导人们行为的思想认识。董仲舒还提出“必仁且智”的主张。他说：

莫近于仁，莫急于智。……仁而不智，则爱而不别也；智而不仁，则知而不为也。故仁者所以爱人类也，智者所以除其害也。（《春秋繁露·必仁且智》）

他把“仁”和“智”结合在一起，认为它们都是道德的重要组成部分，各具其用，缺一不可。

清代戴震（1724—1777）在孟子思想的基础上，提出新的解释，认为“智”是对条理的认识，在天有自然之条理，在人有心对条理的认识，义理存在于事物之中，而心有辨别事物中理义的能力，这是“心知”的作用，“心知”就是“智”的基础。他肯定人是有德性的，德性的内容是“仁、智、勇”，认为德性有一个发展的过程，“智”也有一个发展的过程。

墨家虽然在许多方面与儒家的思想有着不同之处，但是在“智”这个问题上，墨家与儒家的思想却相当一致。儒家贵智，墨家重智。墨家重智，表现为重视客观环境和道德教育对人的知识和智力发展的作用。墨子受德治主义的影响，主张智者以“德性之知（智）”治国，这与墨子所说的“闻见之知（智）”是两种不同的关于“智”的区分。他认为，闻见之知是小知（智），德性之知是大知（智）。他说：

知者之事，必计国家百姓所以治者而为之；必计国家百姓之所以乱者而辟之。（《墨子·尚同》）

智慧关系着国家的治理，就是大智而非小智了。根据这一观点，墨子提出智者治国的主张。他说：“吾所以知义之不从愚且

贱者出，而必自贵且知者出也。”（《墨子·天治中》）简言之，“义”是善政，善政由贵且智者实施。墨子由此得出结论，义“自贵且智者出”，其具体的政治主张就是“智者治国”。

道家为弃智论。道家认为，自然淳朴的人性是圆满的，不必再以仁义为人性，仁义是败坏道德、伤害人性的东西，智慧的发展更是道德的倒退。老子说：

大道废，有仁义；慧智出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。（《老子》第十八章）

在老子眼中，“仁义礼智”是社会关系混乱的产物，是社会倒退的表现，是人类日益堕落的结果。庄子继承老子的思想，并进一步走向极端，他把智慧看作是“孽根”，是“凶器”。他说：

德荡乎名，知出乎争。名也者，相札也，知也者，争之器也。二者凶器，非所以尽行也。（《庄子·人间世》）

老庄为什么会这么反对“智”呢？这与他们对当时形势的看法有关。老子认为，政治上的动荡变乱，导致国家和人民的管理失序，这些都是由于“民之难治，以其智多”（《老子》第六十五章）的结果。庄子也认为，天下的大乱是由于人们好“智”的结果，。因此，他们提出弃智说，主张“以愚治国”，也就是让一切都回归自然。他们所谓的弃智，就是要人们将智慧藏起来，做到“上智无智”、“大智若愚”，这是一种彻底的弃智说。老庄的弃智说，是在当时社会动乱的条件下，一种逃避现实并企图回到他们心目中理想社会的梦想，实际上是不可能实现的。同时，在社会已经发生了变化的情况下，不敢承认现实，还幻想使人民愚昧以便于统治者统治，这种观念本身就是违背社会发展规律和人民利益的。



法家为反智论。法家提倡君主专制和愚民政策，这是他们提出反智论的基础。他们认为，智慧是乱法、乱政的根源，于是把“法”提到了一个无以复加的程度，一切以“法”为准绳，把“法”与社会上的所有思想对立起来。在法家看来，“智”不仅不能用来治理国家，而且在很多时候还会成为奸邪的代名词。法家这么做的目的，也是为了政治上的需要，比如韩非认为：“上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力”（《韩非子·五蠹》）。

但法家反对的并不是一切智慧，而是反对别家的智慧、百姓的智慧。对自家的智慧，不仅不反对，还大力大力提倡。他们的反智，是一种政治上的策略，目的在于打击异己，统治人民。因此，这种反智论并不是真正的反智慧，只是片面的、出于政治目的的对智慧的曲解和对人民的愚弄。受法家反智论思想的影响，秦始皇在国内焚书坑儒，企图通过实行愚民政策而巩固统治。一场反秦的农民战争，打破了他们的美梦，人民的智慧并不是统治者的愚民政策可以扼杀的。历史证明，实行愚民政策的统治者，才是最愚蠢的，企图用愚昧人民的方法来维持自己的统治，是行不通的。



三、“智”的演化

(一) 孔子的“智”

孔子认为，人有智愚之别，最聪明者为“上知”，最愚笨者为“下愚”。孔子有时将“知者”与“仁者”比对，如“知者乐水，仁者乐山。知者动，仁者静。知者乐，仁者寿”（《论语·雍也》）。

孔子为何要垂青“智者”呢？一言以蔽之——“知者不惑”。这种“不惑”之智主要体现在明察、慎行、远虑、善权、达命等几个方面。智者懂得从言、行、心等方面综合而深入地考察，从而着眼整体，顾全大局，在不可得兼的情况下果断舍弃小利，在尽人事仍不能遂愿，甚至还遭遇种种不测时，亦能顺时达变，乐天知命。此外，智者还懂得适度原则与中庸之道，善于控制自己的情感，既使其得剥自然而充分的抒发，又能避免走向极端。“乐而不淫，哀而不伤”（《八佾》）；愤怒时不致“忘其身，以及其亲”（《颜渊》），与人争强斗胜，置自己和亲人于不顾；情感转变有常，不致出现“爱之欲其生，恶之欲其死”（《颜渊》）这种



大起大落的极端情形。

孔子认为，要成为智者，条件主要有四：好学、乐思、勤问和笃行。首先要好学，端正学习态度，广开学习途径，注重在生活中学习，以获取广博的知识。“智”从“知”始，只要坚持不懈，就能“下学而上达”（《宪问》）。同时，还要爱思考，在乐思、深思中融会贯通，由博返约，从而“不罔”“不惑”。通过好学、乐思、勤问，明达事理之后，还应笃志力行，在实践中加以坚决而灵活地运用。

孔子认为，智与仁、勇一起共同构成实现人生价值追求的重要推动力。在孔子看来，价值追求的过程，也是理想人格的塑造过程，反之亦然。孔子在充分肯定“智”在价值追求中所发挥的“明道”的重要作用外，也清醒地认识到它若缺乏仁德与礼仪的引导与规节，也易滋生流弊，陷入偏途邪道。因此，若欲发挥“智”积极的正面作用，就必须摄智归仁，以仁率智。让智者内养仁德，外学礼仪，以期成为“文质彬彬”的君子。我们今人若能细细品味孔子的智慧之道，也一定能从中获益。

孔子（公元前 551—公元前 479），名丘，字仲尼，春秋末期鲁国陬邑（今山东曲阜市东南）人。“子”，古代对成年男子的尊称，在春秋战国时期，拥有一定社会地位的成年男子都可以称为“子”，而且都希望别人称自己为“子”，因为“子”还是一种爵位，所谓“公侯伯子男”也。但是，真正能获得别人以“子”相称的，一般是两种人：



孔子
公元前 551—公元前 479

要么在社会上公信力较高的，如“老师”；要么就是较有道德的贵族。孔子、老子属于前者。孔子是我国古代最伟大的政治家、思想家、教育家和军事家，儒家学派创始人，世界最著名的文学名人，与孟子并称“孔孟”，孔子是“至圣”，孟子是“外王”。

据记载，孔子的祖先本是殷商（东夷族）后裔，故为子姓。周灭商后，周武王封商纣王的庶兄，商朝忠正的名臣微子启于宋（夏邑）。微子启死后，其弟微仲即位，微仲即为孔子的先祖。自孔子的六世祖孔父嘉之后，后代子孙开始以孔为氏，其曾祖父孔防叔为了逃避宋国内乱，从宋国逃到了鲁国。孔子的父亲叔梁纥（叔梁为字，纥为名）是鲁国出名的勇士，叔梁纥先娶施氏曜英，生九女而无一子，其妾生一子孟皮，但有足疾。在当时的情况下，女子和残疾的儿子都不宜继嗣。叔梁纥晚年与年轻女子颜征在生下孔子。孔子的伟大思想与孔子母亲有很大关系，其母颜征在和他的外祖父颜襄对孔子产生了深远影响。由于孔子的母亲曾去尼丘山祈祷，然后怀下孔子，又因孔子刚出生时头顶的中间凹下，像尼丘山，故起名为丘，字仲尼（伯、仲、叔、季是兄弟行辈中长幼排行的次第，“伯”为老大，“仲”为第二，“叔”为第三，“季”为最小的。孔子字仲尼，由“仲”字可知他在兄弟中排行第二，但是如果把姐妹也合起来排序，就以孟、仲、叔、季为序了，在兄弟姐妹中，居长的（大哥或大姐）为“孟”。所以孔子在家排行老二，字仲尼，但他哥哥的字是“孟皮”，而不是“伯皮”）。孔子三岁的时候，叔梁纥病逝，之后，孔子的家境相当贫寒。由于身处乱世，孔子所主张的仁政没有施展的空间，但在治理鲁国的三个月中，使强大的齐国也畏惧孔子的才能，足见孔子无愧于杰出政治家的称号。政治上的不得意，使孔子将很大



一部分精力用在教育事业上。孔子曾任鲁国司寇，后携弟子周游列国，最终返回鲁国，专心执教。孔子打破了教育垄断，开创了私学先驱。孔子弟子多达三千人，其中贤人七十二，有很多皆为各国高官栋梁。

孔子生活在我国由奴隶社会向封建社会过渡的春秋末期。那时，封建诸侯统治的政治中心，由于铁制工具的产生与推广，逐渐发展为以工商业为主体的经济城市，商品经济的发展，促进政治上由分割为治向中央集中统一管理转移，地方分权向中央集权转移。五霸争雄，使名义上统一的周王朝，向实质上统一的国家转移。强凌弱，大吃小，生物界的生存竞争法则，促使中华大地处于大动荡、大分化、大改组的进程之中。有的诸侯小国被吞并，有的诸侯大国被分解。新旧制度的摩擦斗争此起彼伏，优胜劣败的淘汰原则，威胁着每一个统治者。因此，设计各种强国保民，争霸称雄方案的代表人物，纷纷出台，百家争鸣，时兴时灭，孔子即其一也。孔子出身贵族之家，但据史载是他父亲叔梁纥与母亲颜氏女在一种非法婚姻状况下所生。他有幸享受贵族子弟才能获得的文化教育，接触上层社会，置身统治阶级。同时，又不幸长期过着平民生活，收徒授业，游说诸侯，乞贷度日。孔子生长的鲁国，位于今山东腹地，北邻经济发达的燕、齐，南界地广物阜的吴、楚。这些四邻发展中的商品经济，冲击着周公建立起来的社会秩序，商人们重利轻义，与夏、商遗裔复辟旧制的两种倾向交织起来，形成破坏周朝统治体制的多种势力。这些内外因素，不能不在孔子的思想上打上深深的时代烙印。家庭教育使他追求富贵，讲究享受，脱离生产劳动；动荡的生活，使他失去依托，终日惶恐不安，同情黎民百姓。在他的学术思想、政治

主张，乃至言行上，都具有二重性的特点，这是时代的矛盾、社会的矛盾、家庭的矛盾、个人生活的矛盾的集中反映。

（二）孟子的“智”

孟子（约前 372～前 289），战国时期伟大的思想家，儒家的主要代表之一。名轲，邹（今山东邹城市）人。约生于周烈王四年，约卒于周赧王二十六年。相传孟子是鲁国贵族孟孙氏的后裔，幼年丧父，家庭贫困，曾受业于子思的学生。学成以后，以士的身份游说诸侯，企图推行自己的政治主张，到过梁（魏）国、齐国、宋国、滕国、鲁国。当时几个大国都致力于富国强兵，争取通过暴力的手段实现统一。孟子的仁政学说被认为是“迂远而阔于事情”，没有得到实行的机会。最后退居讲学，和他的学生一起，“序《诗》、《书》，述仲尼之意，作《孟子》七篇”。



孟子
约前 372～前 289

在孟子生活的时代，百家争鸣，“杨朱、墨翟之言盈天下”。孟子站在儒家立场加以激烈抨击。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”。

孟子继承和发展了孔子的德治思想，发展为仁政学说，成为其政治思想的核心。他把“亲亲”、“长长”的原则运用于政治，



以缓和阶级矛盾，维护封建统治阶级的长远利益。

孟子把伦理和政治紧密结合起来，强调道德修养是搞好政治的根本。他说：“天下之本在国，国之本在家，家之本在身。”后来《大学》提出的“修齐治平”就是根据孟子的这种思想发展而来的。

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，剔除了其中残留的人格神的含义，把天想象成为具有道德属性的精神实体。他说：“诚者，天之道也。”孟子把诚这个道德概念规定为天的本质属性，认为天是人性固有的道德观念的本原。孟子的思想体系，包括他的政治思想和伦理思想，都是以天这个范畴为基石的。

孟子在《公孙丑上》篇所提出的是“仁→义→礼→智”的架构。这里，“智”是一个较为复杂的问题。值得注意的是，在孟子那里，这并不是唯一的问题结构，比如说，他还有这样一种排列结构：

仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也；智之实，知斯二者弗去是也；礼之实，节文斯二者是也；乐之实，乐斯二者，乐则生矣。

——《离娄上》

这是“仁→义→智→礼”、而非“仁→义→礼→智”的问题结构（“乐”详后论）。这表明，“智”在孟子正义论的问题结构中的位置是并不固定的。经过仔细的分析研究，我们可以得出这样一个问题结构：仁→利→知→义→智→礼。“利”这个环节，上文已讨论。而“知”与“智”都包含在孟子的“智”概念中，如果我们加以仔细分辨，那么两者的区别在于：“知”是指的一

种正义直觉、即今天通常所谓“正义感” [15]，孟子谓之“良知”（“仁”是“良能”），它是形成正义原则的前提；而“智”则是指的具体的制度规范设计中所需要的理智、智虑，它是直接指向礼制设计的。孟子之所以没有给“智”一个固定的位置，就是因为他并没有在字面上区分“知”与“智”（孟子只是在语法功能上加以区分，作动词时多作“知”，做名词或形容词时多作“智”）。分别讨论如下：

1. 知——正义直觉、正义感或良知

所谓“正义感”其实是一种“良知”。孟子指出：

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。亲亲，仁也；敬长，义也。无他，达之天下也。

——《孟子·尽心上》

自然地爱亲敬亲、爱兄敬兄，这是良能；自然地知道爱亲敬亲、知道爱兄敬兄，这是良知。显然，良知是对良能的直觉。为此，我们可以再对孟子这段话作一番分析：

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。有是四端而自谓不能者，自贼者也；谓其君不能者，贼其君者也。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》

恻隐→羞恶→辞让→是非，都是本源情感，亦即良能；没有



这些情感，便不成其为人，也就是说，人乃是由这些情感规定的，这些情感是人的存在的先行条件；但现实中的人未必总是知道这一点，亦即未必有良知（孟子谓之“茅塞”），所以孟子才说“有是四端而自谓不能者，自贼者也”。这种“自贼”是一种“心中贼”，所以后来王阳明才提出“破心中贼”，为此而提出“致良知”。但“致良知”而获得正义感，这并不是理智的事情，不是知识可以给予的，因为良知乃是一种直觉、“本质直观”。对这种正义感的“扩而充之”，意味着将这种直觉的正义感转化为一种理性的正义原则。这就是说，正义感作为直觉性的良知之“知”，乃是由仁到义之间的一个转枢。孟子又说：

至于子都，天下莫不知其姣也；不知子都之姣者，无目者也。故曰：口之于味也，有同嗜焉；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。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。

——《孟子·告子上》

这就是说，正义感作为好义之心，正犹如爱美之心，乃是一种类似本能一般的直觉。

这里特别值得注意的是“是非之心”，其实是从良能到良知的一个转枢：是非之心与侧隐、羞恶、辞让之心相并列，表明这是一种良能情感；然而它处在情感系列的最后一个环节上，而且“是非”当然已经意味着一种判断。这就是说，良知其实也是一种良能，然而却是一种特殊的良能，即能直觉地、直截了当地判断是非。总之，良知这种良能源于情感、源于生活，它是关于行为、事物的正当性、适宜性的一种直觉判断。这一点当然同样适

用于对于制度规范的直觉判断。对此良知的“扩而充之”，即其自觉化、原则化、规范化、制度化，完成“义→礼”结构，于是“足以事父母”、“足以保四海”。

这种内在正义感的外在表现，孟子称之为“气”。中国思想传统中的“气”是一个蕴涵非常丰富的观念，但有一个共同点，就是直觉的一种表现。文学中的“气”主要是美的直觉的一种表现，而正义理论中的“气”则主要是“义”的直觉、即正义感的一种表现。所以，周振甫先生曾经指出：孟子“所说的养气就是培养一种正义感”。按照孟子的说法：

（孟子）曰：“我知言，我善养吾浩然之气。”“敢问何谓浩然之气？”曰：“难言也。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。我故曰‘告子未尝知义’，以其外之也。必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长也。无若宋人然。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。”（《公孙丑上》）

关于这种“气”的一些特征、其与“仁”和“义”及“礼”的关系，《礼记·乐记》说：“本之情性，稽之度数，制之礼义，合生气之和，道五常之行，使之阳而不散，阴而不密，刚气不怒，柔气不慑，四畅交于中而发作于外，皆安其位而不相夺也。”孟子之所以说它是“难言”的，是因为正义感及其“气”的表现不是思虑、“助长”的结果，不是知识可以把握的，而是一种直觉的结果。这种“气”是“集义所生”并且“配义”，其实也就



是说：这种“气”是由正义感生发出来的——有“正义”感，才会有“正气”。

2. 智——理智

孟子认为，对于制度规范的建构来说，仅有直觉的正义感，而没有自觉的理智，那是不够的：“行之而不著焉，习矣而不察焉，终身由之而不知其道者，众也”（《告子下》）；“人之有德慧术知者，恒存乎疢疾；独孤臣孽子，其操心也危，其虑患也深，故达”（《尽心上》）。所以，孟子提出“知务”：“知者无不知也，当务之为急；仁者无不爱也，急亲贤之为务。尧舜之知，而不遍物，急先务也；尧舜之仁，不遍爱人，急亲贤也。不能三年之丧，而缙小功之察：放饭流歠，而问无齿决：是之谓不知务。”（《尽心上》）所谓“知务”，其实就是具有孔子所说的“务民之义”（《论语·雍也》）所需的理智。

这种“智”也叫做“虑”，当然不再是直觉层级上的良知，而是经验层级上的理智。比如：“人恒过，然后能改；困于心，衡于虑，而后作。”（《告子下》）又如：

惟仁者为能以大事小，是故汤事葛，文王事昆夷；惟智者为能以小事大，故大王事獯鬻，勾践事吴。以大事小者，乐天者也；以小事大者，畏天者也。乐天者保天下，畏天者保其国。

——《孟子·梁惠王下》

百里奚，虞人也。晋人以垂棘之璧与屈产之乘，假道于虞以伐虢。宫之奇谏，百里奚不谏，知虞公之不可谏而去。之秦，年已七十矣，曾不知以食牛干秦缪公之为污也，可谓智乎？不可谏而不谏，可谓不智乎？知虞公之将亡而先去之，不可谓不智也。时举于秦，知缪公之可与有行也而相之，可谓不智乎？相秦而显

其君子天下，可传于后世，不贤而能之乎？自鬻以成其君，乡党自好者不为，而谓贤者为之乎？

——《孟子·万章下》

子产听郑国之政，以其乘舆济人于溱、洧。孟子曰：“惠而不知为政，岁十一月徒杠成，十二月舆梁成，民未病涉也。君子平其政，行辟人可也；焉得人人而济之？故为政者，每人而悦之，日亦不足矣。”

——《孟子·离娄下》

孟子认为，这种理智本身是价值中性的，并不意味着“善”；因此，在行为、制度规范建构中，“善”是比“智”更为优先的：

鲁欲使乐正子为政。孟子曰：“吾闻之，喜而不寐。”公孙丑曰：“乐正子强乎？”曰：“否。”“有知虑乎？”曰：“否。”“多闻识乎？”曰：“否。”“然则奚为喜而不寐。”曰：“其为人也好善。”“好善足乎？”曰：“好善优于天下，而况鲁国乎？夫苟好善，则四海之内，皆将轻千里而来告之以善。夫苟不好善，则人将曰：‘訑訑，予既已知之矣。’訑訑之声音颜色，距人于千里之外。士止于千里之外，则谗谄面谀之人至矣。与谗谄面谀之人居，国欲治，可得乎？”

——《孟子·告子下》

因此，在行为、制度规范建构中，需要“善”的“智”。这种“善智”，乃以“仁”为本源：

孔子曰：“里仁为美。择不处仁，焉得智？”夫仁，天之尊爵也，人之安宅也。莫之御而不仁，是不智也。不仁不智，无礼无义，人役也。（《公孙丑上》）

爱人亲，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》

这种“智”之所知，乃是人道事物的法则：

《诗》曰：“天生蒸民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。”

孔子曰：“为此诗者，其知道乎！故有物必有则，民之秉彝也，故好是懿德。”

——《孟子·告子上》

这种法则在正义论中，就是指的制度规范之“道”：

圣人既竭目力焉，继之以规矩准绳，以为方员平直，不可胜用也；既竭耳力焉，继之以六律正五音，不可胜用也；既竭心思焉，继之以不忍人之政，而仁覆天下矣。故曰：为高必因丘陵，为下必因川泽。为政不因先王之道，可谓智乎？

——《孟子·离娄上》

此所谓关于“先王之道”之“智”，显然并不是说的恪守现成既有之“礼”不敢“损益”，而是说的“知”先王之所以为道。这就要求：一方面知“仁”、知“义”，另一方面是知“礼”：

仁之实，事亲是也。义之实，从兄是也。智之实，知斯二者弗去是也。礼之实，节文斯二者是也。乐之实，乐斯二者，乐则生矣。

——《孟子·离娄上》

这就是“义→智→礼”的问题结构。

（三）荀子的“智”

荀子（约公元前 313—前 238，）名况，字卿，因避西汉宣帝刘询讳，因“荀”与“孙”二字古音相通，故又称孙卿。汉族，周朝战国末期赵国猗氏（今山西安泽）人。著名思想家、文学家、政治家，儒家代表人物之一，时人尊称“荀卿”。曾三次出齐国稷下学宫的祭酒，后为楚兰陵（今山东兰陵）令。荀子对儒家思想有所发展，提倡性恶论，常被与孟子的性善论比较。对重整儒家典籍也有相当的贡献。



荀子

约公元前 313—前 238 年

《史记·荀卿列传》记录了荀子的生平。荀子于五十年始来游学于齐，至襄王时代“最为老师”，“三为祭酒”。后来被逸而适楚，春申君以为兰陵令，春申君死而荀卿废，家居兰陵，韩非、李斯都是他的入室弟子，亦因为他的两名弟子为法家代表人物，使历代有部分学者怀疑荀子是否属于儒家学者，荀子也因其弟子而在中国历史上受到许多学者猛烈抨击。

在此期间，他曾入秦，称秦国“治之至也”。又到过赵国与临武君议兵于赵孝成王面前。最后老死于楚国。他曾经传道授业，战国末期两位最著名的思想家、政治家——韩非、李斯汉初政治家科学家张苍均为其门下高足。著作集为《荀子》（唐代杨惊为其作注，因为荀子受历代学者的抨击，其注者不多。直至清



代考据学兴盛，注释校订者才增加。现代研究荀子的学者也较古代为多，包括清代王先谦，民国时代的梁启雄。）清末学者谭嗣同，在他的《仁学》中这样评价“（中国）二千年来之学，荀学也，皆乡愿也。”晚年的代表作有《劝学》。

《史记》记载李斯“乃从荀卿学帝王之术”，荀子的“帝王之术”，通过李斯后来的实践，体现出来。北宋苏轼在《荀卿论》中说：“荀卿明王道，述礼乐，而李斯以其学乱天下。”

荀子的思想偏向经验以及人事方面，是从社会脉络方面出发，重视社会秩序，反对神秘主义的思想，重视人为的努力。孔子中心思想为“仁”，孟子中心思想为“义”，荀子继二人后提出“礼”，重视社会上人们行为的规范。以孔子为圣人，但反对孟子和子思为首的“思孟学派”哲学思想，认为子贡与自己才是继承孔子思想的学者。荀子认为人与生俱来就想满足欲望，若欲望得不到满足便会发生争执，因此主张人性本恶，须要由圣王及礼法的教化，来“化性起伪”使人格提高。

荀况是新兴地主阶级的思想家。他的学问渊博，在继承前期儒家学说的基础上，又吸收了各家的长处加以综合、改造，建立起自己的思想体系，发展了古代唯物主义传统。现存的《荀子》三十二篇，大部分是荀子自己的著作，涉及到哲学、逻辑、政治、道德许多方面的内容。在自然观方面，他反对信仰天命鬼神，肯定自然规律是不以人的意志转移的，并提出人定胜天的思想；在人性问题上，他提出“性恶论”，主张人性有恶，否认天赋的道德观念。强调后天环境和教育对人的影响；在政治思想上，他坚持儒家的礼治原则，同时重视人的物质需求，主张发展经济和礼治法治相结合。在认识论上，他承认人的思维能反映现

实。但有轻视感官作用的倾向。在有名的《劝学篇》中，他集中论述了他关于学习的见解。文中强调“学”的重要性，认为博学并时常检查、反省自己则能“知明而行无过”，同时指出学习必须联系实际，学以致用，学习态度应当精诚专一，坚持不懈。他非常重视教师在教学中的地位 and 作用，认为国家要兴旺，就必须看重教师，同时对教师提出严格要求，认为教师如果不给学生做出榜样，学生是不能躬行实践的。

《荀子》的文章论题鲜明，结构严谨，说理透彻，有很强的逻辑性。语言丰富多彩，善于比喻，排比偶句很多，有他特有的风格，对后世说理文章有一定影响。《荀子》中的五篇短赋，开创了以赋为名的文学体裁；他采用当时民歌形式写的《成相篇》，文字通俗易懂，运用说唱形式来表达自己的政治、学术思想，对后世也有一定影响。荀况不愧为我国古代一位伟大的思想家和杰出的文学家、教育家。此外，荀子还是阴阳家的代表人物之一。

荀子在孔孟的基础上，对“智”又做了进一步的发展。

荀子肯定客观事物本身具有被认知的性质，既有“能知”的主体，亦有“所知”的客体，一旦主体有意识的趋向客体，即“以可（以）知人之性，求可以知物之理”（《荀子·解蔽篇》），主客体发生关系，认识作用产生，完成所谓认知，进而形成认知的成果称为“智”，也就是荀子所谓的“知有所合谓之智”（《荀子·正名篇》）。我们认为，“知有所合谓之智”指认知的成果——知识，基本上是在一般知识论的范围内而言的。

荀子说：“是是非非谓之知，非是是非谓之愚。”（《荀子·修身篇》）是非，即对错，是非对错关乎行为，关乎事理。对于正确行为（第二个“是”）的肯定（第一个“是”）以及对于错误行



为（第二个“非”）的否定（第一个“非”），正是“智”（实践智慧）的表现；反之，对于正确行为事理（第三个“是”）的否定（第三个“非”）以及对于错误行为（第四个“非”）的肯定（第四个“是”），正是相反于“智”的表现，称之为“愚”。因此，荀子以“是是非非”作为“智”的定义，除了在认识论上符合实在论的同一律外，还进一步指出对于行为对错的正确认识——伦理认识，正是“智”的恰当表现。在此意义上，“智”作为为求善而求知的实践理性，更确切地说，是一种为求行善（道德实践）而求知的道德理性。对此，詹世友先生指出：“荀子的善来自伦理的应当，个人心灵品质之善就在于能符合这种应然的社会伦理秩序。”这个意义基本上是在以朝向道德实践为目的的道德知识论范围内而言的。

荀子呈现“智”的意义还有一种情形是对反于“愚”，也就是“有智慧者”与“愚昧者”的对比。《荀子》一书约出现 20 次的“智”、“愚”连用。荀子肯定人的本性即有智慧高低不同。每个人对于事物都有其所以为的看法，这是“皆有可”。一个人可否由愚转为智？荀子说：“我欲贱而贵，愚而智，贫而富，可乎？曰：其唯学乎！”（《荀子·儒效篇》）荀子指出“可以”，但唯有靠后天的“学”，也就是靠一点一滴持续努力的“积学”方可。

“智”与“虑”连用，表达出一种既有智慧又深思熟虑的情形，“一个发挥心之‘虑’的功能的人，就会主张对欲望的追求进行合理节制”。如“志意致修，德行致厚，智虑致明，是天子之所以取天下也。”（《荀子·荣辱篇》）这样的情形也出现于“智”与“虑”的并举上，强调思虑对于智者的必要性，如“性不知礼仪，故思虑而求知之也。”（《荀子·性恶篇》）至于“故大

巧在所不为，大智在所不虑”（《荀子·天下篇》）这项引文则是例外，表达为大智慧所展现出的不虑之德。

“智”与“圣”连用，表达出“智”是“为圣”的必须条件，甚至是圣人的极至表现。如“所谓大圣者，知通乎大道，应变而不穷，辨乎万物之情性者也。”（《荀子·哀公篇》）究其实，除了实践上的效法依循外，圣人就是知“道”，包括知“忠信爱敬”、知“礼节文貌”，而且通乎“大道”之人。“圣人是普通人借助外物来改变自己的本性，不断提高自身道德修养，从而在道德上达到了极致的人。”圣人既是智者，就不会采用愚者的计谋，也不会使人难堪。“圣也者，尽伦者也”（《荀子·解蔽篇》），“圣人和常人本性是相通的，但圣人能够充分化性起伪，成就人之所以为人的‘类’性。”“圣”作为伦理人格的总归，而“智”又是“圣”的必要条件，可见“智”在伦理判断上的重要性。

1. “智”德与“仁”德的等量齐观

《荀子》书中也有与“仁”德对举的“智”德，这点可说是沿袭了孔孟儒家的基调。如荀子说：“不知其无益，则不知（智）；知其无益也，直以欺人，则不仁。不仁不知（智），辱莫大焉。”（《荀子·正论篇》）一事之有益或无益与客观事物的价值判断相关，这属“智”之事；然明知其无益却仍以无益之事欺骗他人，这就是动机善恶的道德问题，关乎“仁不仁”了，不仁不智可说是莫大的“辱”了。与此同时，“荀子对战国后期主流社会所崇尚的‘诈’术用国和急功近利的价值取向作了深刻的反省和全面的清算”。荀子在仁与智的关系上强调仁、智并重，故“知而不仁，不可；仁而不知，不可”，必须“既知且仁”。在此点上，荀子与孔孟不同之处在于：“知”并非只是作为辅仁的次



德，而是将“知”（智）高举到与“仁”等同的地位。

2. 智德以“自知”为基础，进而“使人知己”

较高明的“知”在于“自知”，较高明的“仁”在于“自爱”；“自知”是智德的基础，而“自爱”是仁德的基础，二者同等重要，缺一不可。在西方，古希腊哲人苏格拉底也强调“认识你自己”作为认识一切的基础，而亚里士多德的“友谊之爱”以及基督宗教“爱人如己”的诫命也奠基基于“自爱”的基础上。这彰显了一个不能爱自己、与自己和谐共处（身心平衡状态）的人，很难合情合理的对待他人。

荀子引孔子言：“故君子知之曰知之，不知曰不知，言之要也；能之曰能之，不能曰不能，行之至也。言要则知（智），行至则仁；既仁且知（智），夫恶有不足矣哉！”（《荀子·子道篇》）荀子指出“知”关乎“言之要”，“仁”关乎“行之至”，合起来正是言行。“仁且知（智）”就成了荀子心目中圣人之德的必要条件。仁、智之人必是不被蒙蔽之人，而智的重要地位是媲美仁德的，在其道德实践论的建构中是必要的首德。

3. “智”的等级

荀子长于辨析，也好于人品事物中区分高下等第，正符合他所谓的“故知者（圣王）为之分别制名以指实，上以明贵贱，下以辨同异。”（《荀子·正名篇》）在智的问题上，荀子也区分了“圣人之知”、“士君子之知”、“小人之知”和“役夫之知”四种高下不同的等级。其中只有“圣人之知”和“士君子之知”堪称为“君子之知”或“君子之所谓知”。一个君子需要无所不知吗？不可能也没必要。荀子明确表示：“君子之所谓知者，非能遍知人之所知之谓也；君子之所谓察者，非能遍察人之所察之谓也；

有所止矣。”（《荀子·儒效篇》）关键就在“有所止矣”。止于所当止，正是君子眼光中的贤者、知者、辨者、察者的表现。就智者而言，知识并不求多，但一定要审察其认知是否正确（是是非非）。

（1）智德的养成

智作为一种德行——智德，是天生即有？还是靠后天培育？

在中国哲学史上，孔子提出了四种不同的“知”：“生而知之”（上也）、“学而知之”（次也）、“困而学之”（又其次也）和“困而不学”（下矣）。孟子在这个问题上似乎与孔子有不同的诠释。孟子以为智德在人的内部有一本性的基础，这是固有的，是与外在或后天无关的，智德的实质则是“知斯二者（亲亲之仁、敬长之义）弗去是也”（《孟子·离娄上二十七》），即“良知”、“良能”。

至于荀子，与孔子同样看重后天之学。他明确表示：“我欲贱而贵，愚而智，贫而富，可乎？曰：其唯学乎！上为圣人，下为士、君子，孰禁我哉！”（《荀子·儒效篇》）荀子认为，只有透过后天之“学”，才能成为智者。此“学”显然指涉道德之学。荀子的“上为圣人，下为士、君子，孰禁我哉”则与孔子所谓“我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而三十》）有异曲同工之妙。“学”并非盲目之学，而是应有学习效法的对象，荀子借此强调“师法”的重要性，“提出了学习教育、榜样示范、良好社会氛围的塑造等多种具体的道德实践形式”。人有师长、有法度，如果明智，就能很快地通情讲理；如果无师长、无法度，则易流于盗贼以至于乱。在学习窍门方面，荀子有几点提示。例如“壹”，即“专一”，荀子说：“心枝则无知，倾则不精，贰则疑惑。以赞



稽之，万物可兼知也。身尽其故则美。类不可两也，故知者择一而壹焉。”（《荀子·解蔽篇》）荀子的提示简明扼要，对于当今学子仍受用匪浅。

（2）智德的意义与价值

荀子哲学中的“智德”思想与《论语》中的“智德”思想有同有异。主要相同处是二者均将“智”与“仁”并列作为两种类型的道德德行，于此见得荀子沿袭孔子思想之处，这也成为后世儒学的基调。与孔子不同之处在于：《荀子》中的“智”并非只是作为辅“仁”的次德，而是将“智”高举到与“仁”等同的地位，与“仁”并列为二主德，这等于认定“智德”在荀子道德哲学中取得更为重要的地位。

虽然荀子有相当的科学精神与认识真理的求知能力，但就荀子本身作为一个真正的儒者而言，他无意于构作一套严密、有系统的知识论和方法学，他的旨趣在于为人类道德实践提供理论基础。因此，《荀子》中的“智”从“认知能力”、“知识”原本纯属知识论的意涵，转而成为诸如“是是非非”兼具知识论与伦理学的双重意涵。“是是非非”除了“是曰是、非曰非”的客观认识精神外，尤其指涉“肯定应肯定者、否定当否定者”的伦理判断。如何能“肯定应肯定者、否定当否定者”？这就是“智者”具备的“智”，此“智”不在强调求知、求真的智力或智商，而在于为求善而知知的实践理智，因而“智”作为一种德行可以说是实践理智德行——“智德”。《荀子》中的“智”就在荀子的特殊思考风格之中。荀子在整个道德实践论的知识论基础构建中，将“智德”提升到了先秦哲学史上从未应有的高度；换言之，荀子是先秦哲学家中最看重伦理德行（理性因素）的第一人。

（四）董仲舒的“智”

董仲舒（公元前 179～前 104），汉代思想家、哲学家、政治家、教育家。汉族，汉广川郡（今河北省衡水市景县广川镇）人。汉武帝元光元年（前 134）任江都易王刘非国相 10 年；元朔四年（前 125），任胶西王刘端国相，4 年后辞职回家。此后，居家著书，朝廷每有大议，令使者及廷尉就其家而问之，仍受武帝尊重。董仲舒以《公羊春秋》为依据，将周代以来的宗教天道观和阴阳、五行学说结合起来，吸收法家、道家、阴阳家思想，建立了一个新的思想体系，成为汉代的官方统治哲学，对当时社会所提出的一系列哲学、政治、社会、历史问题，给予了较为系统的回答。



董仲舒
公元前 179—前 104

董仲舒将“仁”定义为“天心”。对于“天人之际”的问题，董仲舒作了大量阐释。他所讲的天，一方面具有自然的外貌，也指日月星辰四时风雨等自然现象，但另一方面却也是有意识的，能够监督人类的行为，降下灾异或祥瑞。这样，董仲舒的天，是指以自然为外貌而以至上神为本质；人，指人的行为，特别是指统治者的行为。他的天人关系本质上仍是神人关系。

公元前 134 年，汉武帝下诏征求治国方略。儒生董仲舒在著名的《举贤良对策》中系统地提出了“天人感应”、“大一统”学



说和“罢黜百家，独尊儒术”的主张。董仲舒认为，“道之大原出于天”，自然、人事都受制于天命，因此反映天命的政治秩序和政治思想都应该是统一的。

如果说董仲舒所说“王道之三纲”规定了封建社会的主要人伦关系，那么他提出的“仁、义、礼、智、信五常之道”，便规定了封建社会的主要道德原则。

我们知道，孔子的道德观主要讲仁，仁与义尚未细加分别，同时还讲到忠、恕、敬、孝、悌、礼、智、勇等，特别是还连提恭、宽、信、敏、惠，但却未见“五常”的说法。《中庸》在孔子之后，特别强调了智、仁、勇三达德。此后孟子首次并称仁、义，把仁义作了区分，特别是把仁、义、礼、智列为人之四种善端。荀子亦讲仁、义，但他尤为重礼。只是到了董仲舒，才并提仁、义、礼、智、信，且将其概括为了“五常之道”。这就是在中国哲学史上提出“五常之道”的大致历史过程。

在董仲舒的著作中，除了“三纲”、“五常”的说法，他还有：“三纲五纪”的说法。“三纲”是指：君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲，合称三纲。“五纪”为何？是否就是“五常”？他没有说。《洪范》九畴曾有“协用五纪”之说，但那“五纪”指的是天象和时令，看来董仲舒与“三纲”相配的“五纪”，似与《尚书》“洪范”中的“五纪”不甚相合。从董仲舒所说：“循三纲五纪，通八端之礼，忠信而博爱，敦厚而好礼，乃可谓善”来看，有可能就是“五常之道”；或者即使不是“五常之道”，亦应属人伦道德规范。这一点可从董仲舒之后的纬书《含文嘉》所讲“三纲六纪”中之“六纪”的内容可略资佐证，此六纪为：“诸父、兄弟、族人、诸舅、师长、朋友”。当然，要作出确切的论证，

尚需有新的资料发现。

值得注意的是，董仲舒所提“五常之道”又与天之五行相当，当然亦转而与五官相配，如他说：东方者木，农之本，司农尚仁，进经术之士，道之以帝王之路，将顺其美，匡救其恶，南方者火也，本朝，司马尚智，进贤圣之士，上知天文，其形兆未见，其萌芽未生，昭然动见存亡之机，中央者土，君官也，司营尚信，卑身贱体，夙兴夜寐，称述往古，以厉主意。西方者金，大理司徒也，司徒尚义，臣死君而众人死父。北方者水，执法司寇也。司寇尚礼，君臣有位，长幼有序，

董仲舒为什么要把五常与五行相配呢？这仍是受命于天、取法于天之意的贯彻。他把五常与五行联系起来，这样就又在天那里为五常找到了最后的根据：木—习农—仁；火—司马—智；土—司营—信；金—司徒—义；水—司寇—礼。既然人的“五常之道”符合于天之五行，这样，修饬五常之道，便成为人君行王道的重要内容。

“智”是儒家创始人所提出的，而且与仁有着密切的联系。如孔子说：“知者利仁”。“智者乐水，仁者乐山；智者动，仁者静；智者乐，仁者寿。”这里把智与仁连到了一起，并视智与仁如同水与山、动与静、乐与寿的关系那样，智与仁二德相偕、相映。子贡也正是从智与仁二德上，论证了孔子为圣。孟子则把智与仁、义、礼四者连称，视为人之四种善端。其所谓“智”端，即其所说“是非之心”。

董仲舒正是在继承了孔、孟思想的基础上，在同仁德的联系中，深刻考察了智德的作用。这主要表现于《必仁且智》篇中：

莫近于仁，莫急于智，不仁而有勇力、材能，则狂而操利兵



也；不智而辨慧猥给，则迷而乘良马也。故不仁不智而有材能，将以其材能辅其邪狂之心，而赞其僻违之行，适足以大其非，而甚其恶耳。其强足以覆过，其御足以犯诈，其慧足以惑愚，其辨足以饰非，其坚足以断辟，其严足以拒谏。此非无材能也，其施之不当，而处之不义也。仁而不知，则爱而不别也；知而不仁，则知而下为也。

——《春秋繁露·玉杯》

故仁者所以爱人类也，智者所以除其害也。何谓仁？仁者惻怛爱人，谨翕不争。何谓之知？先言而后当。凡人欲舍行为，皆以其知先规而后为之。其规是者，其所为得，其所事当，其行遂，其名荣，其身故利而无患，福及子孙，德加万民，汤武是也。其规非者，其所为不得其事，其事不当，其行不遂，其名辱，害及其身，绝世无复，残类灭宗亡国是也。故曰莫急于智。知者见祸福远，其知利害蚤，物动而知其化，事兴而知其归，见始而知其终，言之而无敢，立之而不可废，取之而不可舍。前后不相悖，终始有类，思之而有复，及之而不可厌。其言寡而足，约而喻，简而达，省而具，少而不可益，多而不可损。其动中伦，其言当务，如是者谓之知。

这是说，仁者爱人或爱人类；智者则有先见之明。反之，“不仁而有勇力材能”，或“不智而辨慧猥给”，则或为狂而执利剑者，或为迷醉而乘快骑者。总之，不仁不智而有材能，则只是以其材能辅其邪狂之心，助其恒僻违逆之行，“大其非”，而“甚其恶”。当然，也有“仁而不智”和“智而不仁”者，前者是爱而不别是非，后者虽知是非，却又不肯为是而非非。因而，做人必须是仁智兼备，必仁且智。这就是董仲舒对智德的论述。当

然，董仲舒在这里所说的仁与智都不是空洞的、抽象的，而是有实质内容的。他的仁、智，都是从封建地主阶级的立场上来说，不是超阶级的。这是我们必须注意的。

这就是对董仲舒“三纲”、“五常”的简述，有的作了某些简评。这里还有一个对“三纲”、“五常”的一般态度问题。一般他说，对中华民族的文化遗产要采取批判继承的态度，这是没有分歧的。可是，一遇到具体问题，便会发生分歧。例如对有人提出的“抽象继承法”，就曾发生了激烈的争论。“抽象继承法”能否成立，归根结底在于是否存在抽象的伦理道德。对此，马克思主义经典作家早已解决了，从来就没有超阶级、超时代的、抽象的伦理道德。既然如此，那么所谓“抽象继承法”也就失去了存在的根基。不过问题并非如此简单。在今天，如果有谁说，还要我们继承对封建皇帝尽忠的忠德，这显然是荒唐的；如果今天有谁还说，对父母要像封建社会那样行孝，显然也是不现实的。可是，我们今天还要对党和共产主义事业无限忠诚，对我们的父母也不能说就不需要孝了。此外，在今天也还要讲义，也还要讲礼，也还要讲信，也还要讲智，甚至亦要讲仁。这是否可以是对封建社会的“五常之道”，甚至“三纲”的继承呢？或说是抽象继承呢？我以为，不能简单地回答是或否。因为，我们今天所讲的忠、孝、仁、义、礼、智、信，显然也不是抽象的，而是有着自己特定的涵义和内容，因而不能说就是对封建伦理道德的简单继承。但是，这些道德规范又不是我们的创造，它们同旧的道德规范是同一词或同一概念，因而应该说其间有着某种“联系”，这种“联系”其实也就是某种继承的说法。但这种继承显然不是封建伦理道德的照搬，也不是什么抽象继承，而只能说是批判地



继承。所谓批判，显然是指对封建伦理道德的批判；所谓继承是指什么？即继承了什么？这是需要费些笔墨才能说清楚的。无论是孔夫子、孟夫子，或者荀夫子、董夫子，这些历史上的大儒，虽然他们在当时所提出的这些伦理道德规范，都带着极强烈的时代特征和阶级内容，但是其中显然并不仅仅是反映了地主阶级的阶级性，而是还包含着人类社会中一般做人所应遵循的某些伦常、道德原则。例如，为人要忠诚，不能做奸诈之徒；对朋友要讲信义，不能做背信弃义的事；对父母要孝敬，不能像畜类一般；对子女要慈爱，不能动辄训斥体罚；对于长者乃至任何相识的、不相识的路人，要讲礼貌，等等。这些显然不是仅为地主阶级所倡导和遵行，而是在人类社会中一般做人都应遵循的伦常、道德规范。当然，除此之外，还有少数是相近的几个时代所共有的一些道德规范，如不贪污、不偷盗，这显然也不是专属于某一阶级所倡行的。对于上述的这些道德原则，显然不是只对某一阶级有利的，否则，那就很难想像被后一时代的人们所继承。不过，就是这些一般做人的原则，或者是相近的几个时代所共有的伦常道德原则，它们在不同时代，也都渗透或贯彻了当时统治阶级的精神或意志，因而也带有强烈的阶级性。因而在继承这些道德原则时，也必须将其中带有强烈地主阶级色彩、纯属为封建阶级服务的伦常、道德内容剔除掉，而把其中所包含的一般原则或几个时代所共有的普遍原则剥离出来，或说拯救出来，加以改造，为我所用。这些剥离出来、拯救出来的一般原则或共同原则，也并不是抽象的、没有内容的形式，因而也谈不上抽象继承，而只能说是批判地继承。所以，所谓抽象继承法是根本不能成立的。

（五）陆九渊的“智”

陆九渊（1139—1193）号象山，字子静，书斋名“存”，世人称存斋先生，因其曾在贵溪龙虎山建茅舍聚徒讲学，因其山形如象，自号象山翁，世称象山先生、陆象山。江西省金溪陆坊青田村人。在“金溪三陆”中最负盛名，是著名的理学家和教育家，与当时著名的理学家朱熹齐名，史称“朱陆”。是宋明两代主观唯心主义——“心学”的开山祖。明代王阳明发展其学说，成为中国哲学史上著名的“陆王学派”，对近代中国理学产生深远影响。被后人称为“陆子”。



陆九渊
1139—1193年

陆九渊承认王安石英才盖世，不合流俗，但认为王安石学术上没有触及根本，不苟同其政治改革。对“靖康之变”胸怀复仇雪耻之大义，故访求智勇之士，共谋恢复失地。任地方官时，政绩颇著，而不忘教育，常授徒讲学。去官归里后，他在学官内设讲席，贵贱老少都赶来听讲，据《象山年谱》称，“从游之盛，未见有此”。陆九渊出生时，其父因儿子多，打算让乡人抱养，长兄陆九思之妻刚好生有儿子（焕之），陆九思即令妻乳九渊，而将自己的儿子给别人奶喂。陆九渊后事兄嫂如事父母。陆九渊自幼聪颖好学，喜究问根底，提出自己的见解。三四岁时，问其父“天地何所穷际”，父笑而不答，他就日夜苦思冥想。长大后读古



书至“宇宙”二字解说时，终于弄明白了其中奥妙。他初读《论语》，即指出其讹误之处。

乾道八年（1172）中进士，初任隆兴府靖安（今江西靖安）县主簿，后调建宁府崇安（今福建崇安）县主簿，迁国子正、敕令所删定官等职。淳熙十三年（1186），在朝中提出：任贤、使能、赏功、罚罪是匡国“四君子汤”，得到孝宗赞许。绍熙二年（1191），出知荆门军（辖今湖北荆门、当阳两县），政绩显著，社会风气大变。丞相周必大称赞说：荆门之政是陆九渊事事躬行的结果。他慨叹于靖康间北宋被灭的惨痛事件，和四方志士交结，并曾上书陈五论：一论仇耻未复，愿博求天下之俊杰，相与举论道经邦之职；二论愿致尊德乐道之诚；三论知人之难；四论事当驯致而不可骤；五论人主不当亲细事。除将作监丞，因给事中王信反对，落职还乡。九渊当时名望已高，每开讲席，学者群集，“户外履满，耆老扶杖观听”。他自号“象山翁”，学者尊为“象山先生”。光宗即位，他被起用知荆门军。当时荆门是南宋边地，有着重大的战略意义；但是实际防务极差，连城墙也没有。他“乃请于朝而城之”。经过一年左右的认真治理，“政行令修，民俗为变”。绍熙三年腊月，病逝于荆门任上，归葬于金溪青田。嘉定十年（1217），赐谥“文安”。明正德十六年（1521），在金溪县城衙门前为陆九渊建有“百世大儒”坊，两侧镌刻“学苟知本六经皆注脚，事属份内千经有同心”对联。

陆九渊一生的辉煌在于创立学派，从事传道授业活动，受到他教育的学生多达数千人。陆九渊官位不算显要，学术上也无师承，但他融合孟子“万物皆备于我”和“良知”、“良能”的观点以及佛教禅宗“心生”、“心灭”等论点，提出“心即理”的哲学

命题，形成一个新的学派——“心学”。断言天理、人理、物理只在吾心中，心是唯一实在：“宇宙是吾心，吾心便是宇宙”，认为心即理是永恒不变的：“千万世之前，有圣人出焉，同此心同此理也；千万世之后，有圣人出焉，同此心同此理也。”人同此心，心同此理。往古来今，概莫能外。这就把心和理、心和封建伦理纲常等同起来。企图由此证明所谓“天理”即封建等级秩序、封建道德教条，都是人心所固有，是恒久不变的。他认为治学的方法，主要是“发明本心”，不必多读书外求，“学苟知本，六经皆我注脚”。

淳熙二年（1175），应吕祖谦之邀，陆九渊在铅山鹅湖寺与朱熹展开了有关“心”与“理”的大辩论，进一步阐发了他“道德性”和“发明本心”的“心即理”的先验论。朱熹持客观唯心主义观点，主张通过博览群书和对外物的观察来启发内心的知识；陆九渊持主观唯心主义观点，认为应“先发明人之本心然后使之博览”，所谓“心即是理”，毋须在读书穷理方面过多地费功夫。双方赋诗论辩。陆指责朱“支离”，朱讥讽陆“禅学”，两派学术见解争持不下。这就是史学家所说的“鹅湖之会”、“鹅湖大辩论”。但他们友谊极厚，书信往来，论辩不已。九渊曾在朱熹主持的白鹿洞书院讲君子小人喻义利一章，听者泣下。“熹以为切中学者隐微深痼之病。”他的学说，经其弟子傅子云、傅梦泉、邓约礼、杨简等人的发挥，元代赵偕、祝蕃、李存等的继承和明代陈献年、湛若水的发展，经王守仁集大成，成为宋明理学的一个重要派别，影响极大。明代王阳明发展其学说，成为中国哲学史上著名的“陆王学派”，对近代中国理学产生深远影响。陆九渊的思想经后人充实、发挥，成为明清以来的主要哲学思潮，一



直影响到近现代中国的思想界。著名学者郭沫若、马一浮都认为深受陆九渊思想的影响。

陆九渊还热心于讲学授徒，大力发展教育事业。“每开讲席，学者辐辏，户外履满，耆老扶杖观听”，弟子遍布于江西、浙江两地。他在长期的讲学实践中，形成了一套独特的教育思想理论。他认为教育对人的发展具有存心、养心、求放心和去蒙蔽、明天理的作用。他主张学以致用，其目的是培养出具有强烈社会责任感的人才，以挽救南宋王朝衰败的命运。在教育内容上，他把封建伦理纲常和一般知识技能技巧，归纳为道、艺两大部分，主张以道为主，以艺为辅，认为只有通过对道的深入体会，才能达到做一个堂堂正正的人的目的。因此，要求人们在“心”上做功夫，以发现人心中的良知良能，体认封建伦理纲常。陆象山的学生，最著名的是杨简、袁燮、舒璘、傅子云等，其中杨简进一步发挥了其主观唯心主义的世界观。象山学派流传不广、至明代陈献章、王守仁起，始重行得到提倡。在近代有一部分复古主义者还曾经根据陆王唯心主义的教义，企图反对过马克思主义在中国的传播。今南昌城内的象湖相传为陆九渊当年在南昌开坛讲学之处，“象湖”一名由其号（象山先生）而来。

陆九渊能诗。《陆九渊集》中录存诗作一卷二十三首。《鹅湖和教授兄韵》云：“墟墓兴衰宗庙饮，斯人千古不磨心。涓流积至沧溟水，拳石崇成泰华岑。易简功夫终久大，支离事业竟浮沉。欲知自下升高处，真伪先须辨只今”。诗有一定的学究气。其论诗尚允当。如“若乃后世之诗，则亦有当代之英，气稟识趣，不同凡流。……今若但以古诗为师，一意于道，则后之作者又当左次矣。”同江西诗派末流的泥古倾向是不同的。有《象山

先生全集》三十六卷。

陆九渊一生不注重著书立说，其语录和少量诗文由其子陆持之于开禧元年（1205）汇编成《象山先生集》，共计36卷，并由其学生于嘉定五年（1212）刊行。1980年1月中华书局整理为《陆九渊集》出版发行。

为纪念陆九渊，省会南昌有一条街命名为“象山路”。金溪陆坊青田院山的陆九渊墓经过整修，列为省重点保护文物。先后有2000余海内外学者、游人前来拜谒。1993年8月，日本九州大学石浦和夫等4位教授虔诚至墓前以表敬意。1996年4月，金溪成立“陆象山研究会”，北京大学教授张岱年、张世英，中国人民大学教授张立文、中国社会科学院研究员黄宜民等任研究会顾问；杭州大学教授束景南、武汉大学教授官哲兵等任特约研究员。日本九州大学教授福田殖等国外学者也纷纷寄赠研究论文和专著。1999年4月10日金溪县举办“纪念陆象山先生诞辰860周年学术研究会”，众多国内知名学者、教授应邀参加活动。

陆九渊认为，人的立世精世关乎出处大节，学者治学当以此为根本，而不在杜摸什么学术体系。这使他不甚注重文字著述，亦未留下多少系统性的学术著作，却又使他形成具有自身特色而与朱熹理学相异趣的心学思想体系，在儒学史上很有意义。

1. 先立其大

陆九渊信守孟子“先立乎其大”之语，不为别人的嘲讽所动。他曾说：“近有议吾者云：‘除了先立乎其大者一句，全无伎俩。’吾闻之曰：‘诚然。’”陆氏“先立其大”思想主张的具体内涵：

其一，“发明本心”。



孔子所开创的儒学，可以说是“学做人”的学问。它头体上有两方面的内容：一是培养德性，二是学习知识，此即《中庸》所谓“尊德性”与“道问学”。这两者中间，以培善德性更为重要。但孔子教育学生，多是就事上指点，并未探究德性来源这样的理论问题，至孟子“道性善”则已对此问题有所触及。孟子曾论曰：“今人乍见孺子入于井，皆有怵惕惻隐之心。……由是观之，无惻隐之心，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。惻隐之心，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，犹其有四体也。”陆九渊以此为出发点，指出：心之体甚大，若能尽我之心，便与天同。而孟子所说的“四端”只是指示那先验的“心之体”的几个例证，并不是人心只表现为此“四端”。他说：

万物寂然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙，无非此理。孟子就四端上指示人，岂是人心只有这皿端而已。又就乍见孺子入井皆有怵惕惻隐之心一端指示人，又得此心昭然，但能充此心足。

陆九渊所说的“此心”，乃是就惻隐、羞恶、辞让、是非四端来指示本体。他又称它为“本心”，是说它是内在的，本来就有的。它是道德智慧的不竭泉源，是纯善意识的无尽宝藏，诸如同情心、羞耻心、恭敬心、公正心等都是“本心”的表现，“本心”遇到相应的事物就会自然表现出来，见孺子入井便有怵惕惻隐之心，见丘墓则生悲哀之心，见宗庙则起钦敬之心，遇可羞之事见羞之，可恶之事则恶之，是知是为是，非知其为非。凡此种种，皆“本心”之发用。一切道德义理皆自“本心”流出，人同

此心，心同此理，此心即仁义之心，此理即仁义之理。陆九渊由此得出“心即理”的命题：

四端者，即此心也。天之所以与我者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理，心即理也。

陆学被称为心学，实由“心即理”命题完成的。这一命题在陆氏文集中仅一见，它是由一系列推理得出的结论，而不是陆九渊学说的出发点，“心”与“理”同一在仁义之上，因而其含义也是狭义的。此一命题到了明代王守仁那里则成了出发点，具有一切理皆由心流出的意义。

陆学的出发点是“本心”，“本心”与“四端”的关系犹之全体与部分的关系。因为心之广大不可限量，所以只能从“四端”指示体会它。在陆九渊三十四岁时，富阳主簿杨简问学于陆九渊：“如何是本心？”陆氏向他背诵孟子的话：“恻隐，仁之端也；羞恶，义之端也；辞让，礼之端也；是非，智之端也。此即是本心。”杨简对陆九渊说：“您所背诵的这些，我在儿时就已晓得。毕竟如何是本心？”陆氏又背诵了一遍孟子的话。杨简就这样问了几遍，得到的还是同样的回答。这里，陆九渊实际是就“四端”来指示“本心”，但杨简一时未能省悟。这日恰好有人因卖扇之事讼于公堂，杨简断其曲直之后，又向陆九渊问起前面的问题。陆氏说：听你适才判断卖扇讼案，是者知其为是，非者知其为非，这就是你的“本心”。杨简忽然省悟，领会到人心自善，人心自灵，人心自明，人心自神，本无所不通。陆九渊所谓“发明本心”，其情形大体类此。

“本心”之说，并不始于陆九渊，《六祖坛经》已先言之。慧能谓：“不识本心，学法无益，识心见性，即悟大道。”陆九渊强



调先立乎其大，发明本心，与此原理颇相符合。不过，他以仁义之理为“本心”的无尽宝藏，又与禅宗有异。

其二，自作主宰。

陆九渊认为，人之所以为人，在于有此良善“本心”。人于此应深思痛省，理会人之所以为人的道理。因此，他强调学者应先立志，自作主宰。

陆九渊启发学者，首先要认识自己，知道你在宇宙中的地位：“人须是闲时大纲思量；宇宙之间，如此广阔，吾身立于其中，须大做一个人。”天所以与我者，与圣人未尝不同，因此不应该“处己太卑，而视圣人太高”，把圣人当作偶像崇拜；且若能发明“本心”，涵养此心，也便是圣贤一流人。朱济道十分崇拜周文王，说：“文王，圣人。诚非某能识。”陆九渊却对他说：“识得朱济道，便是文王。”对待儒家“六经”，陆九渊也不把它当作必须恪守的教条：“或谓陆先生云：‘胡不注《六经》？’先生云：‘《六经》当注我，我何注《六经》？’”以为人生目标在于如何“做人”而绝非如何“做书”。他说：“若某则不识一个字，亦须还堂堂地做个人。”这表现出他对人格精神的尊崇和对传经事业的轻视。

陆九渊认为，人的先天资禀相近，但各人成长发展相差悬殊，成就大的有两个重要条件，一是自己须先立志，二是要有明师指点。他说：“学者须先立志，志既立，却要遇明师指点”这两个条件，自立尤为重要。陆九渊所谓自立，是指立德。有位呼李伯敏的学生曾问：“如何立？”陆九渊答曰：“立是你立，却问我如何立？”陆九渊居象山多激励学生自立，他说：“女耳自聪，目自明，事父自能孝，事兄自能弟，本无欠阙，不必他求，在自

立而已。”他告诉学者，本心自有明德，学者应先明己德，然后推其明以及天下，不必旁骛外索，作无益之求。自立者亦需自重，不能随人脚后，学人模样。常有人羡慕他人成就，懊悔早不立志，虚度光阴。陆九渊指出：“临渊羡鱼，不如退而结网。懈怠流浪，患不觉耳。觉即改之，何暇懊惜？大丈夫精神岂可自埋没如此！”也常有懒散颓废之人，闻一喜言而振惜越废，陆九渊举出一事例道：“一人恣情纵欲，一知尊德乐道，便明洁白直。”自立要培养宽宏力量，因为风俗影响之力甚大，志易为之所夺，故而陆九渊教育学者要认识、发掘内在的力量，自作主宰。他说：

请尊兄即今自立，正坐拱手，收拾精神，自作主宰，万事皆备于我，有何欠缺？

此理本天所以与我者，非由外铄。明得此理，即是主宰。真能为主，则外物不能移，邪说不能惑。

此种立志修道精神及方法，类似佛教禅宗“放下屠刀，立地成佛”、“勇猛精进”、“颠是净土”的路数。不过，陆九渊所说的修道是指儒家的伦理道德，这与禅宗有本质区别。

其三，先辨义利。

在陆九渊看来，修道之人的道德目标是自我完善，做道德上的完人，故而不应该计较红的得失利害，也不必追求个人的作为。这样就能渐渐断世间的名疆利索，退步思量，而非是胜心进取。他指出：“此道非争竞务进者能知，惟静者可入。”“不曾过得‘私’一关，终难入德。”“凡欲为学，当先识义利公利之辨。今所求果为何事？人生天地间，为人当尽人道，学者所以为学，学为人而已，非有为也。”他注意到世人为风俗驱使，竞争较胜于“声色



臭味”、“富贵利达”、文章技艺场中而放失了“本心”，故批评世人的一切求胜心道：“浅之为声色臭味，进之为富贵利达，又进之为文章技艺，又有一般人都不理会，却谈学问，吾总以一言断之曰：‘胜心’。”“泛然求长进，不过欲以己先人，此是胜心。”理学家认为，道德修养是为己之学，不是为人之学，因而应该暗然自修，而不是与人较竞。这种超拔世俗的道德精神。素来为人所称道。这种思想长期影响着中国人的心理，遇事退步思量，不善竞争。当然，追求声色臭味、富贵利达并不好，但笼统反对“文章技艺”、“以己先人”也不正确。实则求胜心是人之常心，中国人正是少了求性心，才会使得传统中国社会长期缓慢发展，至近世则落后于世界进步潮流。

旧时代，一般士人或求声名而著书立说，期以藏之名山，传之后世；或求富贵而奔竞仕途，期以加官增禄，封妻荫子。在陆九渊看来，这些都是私利。因此，他教育学生入手处就要先辨义利。其弟子傅子渊归家，陈正己问：“陆先生教人何先？”子渊答道：“辨志。”又问：“付辨？”答：“义利之辨。”这番答对，切要地反映了陆九渊的教育次第。陆九渊认为道义之心，人所固有。溺意功利，蔽于物欲，就会失其本心，本心之失则如云翳日。只要人能从利欲中奋拔出来，收敛精神，复其本上心，自作主宰，便可优入圣域。

2. 易简工夫

陆九渊所谓易简工夫，是说发明“本心”，其法简捷，易知易从，非于本体之外别立一种工夫。而他所谓“易简”，乃针对朱熹泛观博览的“支离”而言。

陆九渊多次强调：“平生所说，未尝有一说。”“吾之学问与

吾处异者，只是在我全无杜撰，虽千言万语，只是觉得他底在我不曾添一些。”陆氏之学本源自孟子。孟子提出“四端”说，认为仁义礼智非由外烁，我固有之，主张先立乎其大，提倡大丈夫精神，重视义利之辨，并反对“道在迩而求诸远，道在易而求诸难”等等。此正是陆学的出发点。陆九渊说自己“全无杜撰”，“他底在我不曾添一些”，意即主张要学习孟子的基本观点，毋须另起炉灶、“杜撰”新说、炮制起体系。他说某平时未尝立学规，但常就本上理会，有本自然有末。若全去末上理全，非怕无益。今既于本上有所知，可略略地顺风吹火，随时建立，但莫云起炉作灶。

陆氏未尝告诉人们什么确切的知识，他的思想的真正价值在于为治学者指示一种有深刻反省意义的方法。他本人似乎也无意建立一个什么独立的学派，但当时与后世却有一个实际的陆学学派在同朱学相抗衡，并在学界发生重大影响，推动儒学丰富而又生动的发展着。

文化的发展一代一代承藉，又一代一代开新，书籍作为文化的载体也就越来越多。尤其是中国汉唐以来经学的发展，注经之书汗牛充栋，歧说纷呈，这使后代学者越来越难以承藉董理，而中国文化的精义难免要尘封在这浩如烟海的故纸堆之中了。陆九渊尖锐指出：“乱道之书成屋，今都滞在其间！”他以其宏力对诸儒说经“规矩”一切蔑弃，而对古圣相传的文化精神毅然直接承当。他指点学者很有些禅宗棒喝之风：

临川学者初见，问曰：“每日如何观书？”学者曰：“守规矩。”欢然问曰：“如的规矩？”学者曰：“伊川《易传》、胡氏《春秋》、上蔡《论语》、范氏《唐鉴》。”忽呵之曰：“陋说！”良



久，复问曰：“何者为规？”又顷，问曰：“何者为矩？”学者但唯唯。次日复来，方对学者诵“乾知太始，坤作成物，乾以易知，坤以简能”一章毕，乃言曰：“《乾·文言》云：‘大哉乾元。’《坤·文言》云：‘至哉坤云。’圣人赞《易》，却是个‘简易’学道了。”遍目学者曰：“又却不是道难知也。”又曰：“道在迩而求诸远，事求易而求诸难。”顾学者曰：“这方唤作规矩。公昨日来道甚规矩！”

一般学者治学往往喜好炫耀博识，鹜求新奇。而陆九渊却指出：“学者要知所好。此道甚淡，人多不知好之，只爱事骨董。”“君子之道，淡而不厌，淡味长，有滋味便是欲。人不爱淡，却只爱热闹。”他认为，古圣相传的道理朴实无华，不烦饰说，问题只在在体之于心、见之于行，而不在空发议论，故其将“朴实”与“议论”对立起来。他说：“今天下学者唯两途，一途朴实，一途议论。”他以为，学者通病在好发议论，而议论饰说就会失掉朴实之真。故而凡有议论者，他便说：“此是虚论。”或曰：“此是时文之见。”在他看来，道不远人，“道理只眼前道理，虽见到圣人田地，亦只是眼前道理。”此道人所共由，非甚高远难行之事，愚夫愚妇皆可与知。

陆九渊最为不满的是那些讲学先生杜撰道理，且自神其说，他斥之曰：“最大害事，名为讲学，其实乃物欲之大者，邪说诬民，充塞仁义。”陆氏认为闲言害道，他平素教育学生“不得闲说话”，以免善成“以辞为胜”的毛病。他强调做学问要求实，说：“千虚不博一实。吾平史学问无他，只是一实。”陆九渊所说的“实”，是“实理”、“实事”、“实行”，主要指存心养性的心性修养和人伦日用的道德践履，也包括对社会实际的历练。由于陆

学不须像朱学那样殚精竭力于读书考索上下功夫，故而在心性意志的修养锻炼上较为得力。陆九渊提出“激励奋迅，冲决罗网，火烧荆棘，荡夷汗泽”，表明他在心性功夫上很有一种勇猛稍进的精神。这使陆学学者在操行方面多持守可观，并且有精力做好社会的实际事务。这是陆学的优点，即使与之思想异趣的朱熹也看到了这一点，故多次指出陆门学者多践履之士，能卓然自立。

但是，陆学也有其缺点。虽然陆九渊本人认为“学者大病，在于师心自用”，但由于他沉溺于“本心”之说，因而难免主观自是，师心自用，如其谓：“我无事时，只似一个无知无能底人。及事至方出来，又却似个无所不知，无所不能之人。”此语未免虚骄夸大。此外，陆学提倡闭目涵养，静坐体认，迹近坐禅。他的学生詹阜民记道：

先生谓曰：“学者能常闭目亦佳。”某因此无事则安坐瞑目，用力操存，夜以继日，如此者半月。一日下楼，忽觉此心已复澄莹中立，窃异之，遂见先生。先生目逆而视之曰：“此理已显也。”某问先生：“何以知之？”曰：“占之眸子而已。”因谓某曰：“道果在迩乎？”某曰：“然。昔者尝以南轩张先生所类洙泗言仁书考察之，终不知仁，今始解矣。”

这很有些神秘虚妄的成份。但这又不独陆学为然，凡为理学者，皆所难免。

总之，陆学的观点与方法都很有特色，但其学术内容则无可称述者。陆学之所止人能于朱学相抗衡，并长期影响于后世，恐怕与中国传统文化的自身发展规律及其特点有关。

3. 陆学与道学

陆学是道学的一支，这在陆九渊并不讳言。但他不仅对朱熹



理学不能心服，而且上推而及于程颐之学也不买账。因此，陆九渊与程朱理学既有“道统”之争，复有异同之辨。

先谈陆氏与程、朱间的“道统”之争。

陆九渊对道学所谓的“道统”传衍另有一套说法。他说：“姬周之衰，此道不行，孟子之没，此道不明。千有五百年之间，格言至训熟烂于泛文外饰，功利之习泛滥于天下。”这段话类似于程颐所作《明道先生墓表》“周公没，圣人之道不幸；孟軻死，圣人之学不传”那段话，但程颐所论有道与学对言之义，而在陆九渊这里却不轻言“学”字。这并不奇怪，因为在他看来，圣人道统乃是心传，不是以章句之学传承的。孟子之后，学者把圣人的“格言至训”当作装点门面的饰词，对于圣人明心之道却不晓悟。陆九渊虽然很尊重北宋周、程所开创的理学，但他对洛学是有保留意见的，以为它“草创未为光明”，并以要使理学“大段光明”自任，有驾洛学而上，直承孟子道统之意。他说：

“韩退之言：‘軻死不得其传’，固不敢诬后世无贤者，然直是伊、洛诸公，得千载不传之学，但创未为光明，到今若不大段光明，更干当甚事？”

对于二程，他尊明道，黜伊川。他说：“二程见周茂叔后，吟风弄月而归，有‘吾与点也’之意。后来明道此意却存，伊川已失此意。”又说：“伊川蔽固深，明道却通疏。”“元晦（朱熹）似伊川。”明确排斥程颐、朱熹之学。陆九渊不仅批评他们于学理榛塞不通，而且也批评他们离开日用常行之道，徒事标榜张扬的作风，因而有意与之划清界限，其意似谓：世人不喜道学，是不喜程朱的道学，我所谓的道学与程朱不同。他说：

“此道本日用常行，今日学者却把作一事，张大虚声，名过

于实，起人不平之心，是以为道学之说者，必为人深排力诋。”

“世之人所以攻道学者，亦未可全责他，盖自家骄其声色，立门户与之为敌，哓哓腾口实，有所未孚，自然起人不平之心。某平日未尝为流俗所攻，攻者都是谈语录精义者。程士南最攻道学，人或语之以某，程云：‘道学如陆某，无可攻者。’”

世人攻道学，却不攻陆学，攻击陆氏的都是程朱派学者，即“谈语录精义者”。而陆九渊对他们的所谓“语录精义”并不以为然。他说：“某旧日伊洛文字不曾看，近日方看，见其词多有不是。”“程（颐）先生解《易》爻辞，多得之彖辞，却有鹵突处。”陆九渊不满于程朱之学，俨然以承接道统自任。他死后，他的弟子们也正是把他作为道统的承续者，如袁燮为《象山文集》作序说：“天有北辰而众星拱焉，地有泰岳而众山宗焉，人有师表而后学归焉。象山先生，其学者之北辰、泰岳欤！”高商老为《象山文集》作跋说：

“洙泗之教，愤悱启发；邹鲁之书，因衡作喻。此学久矣无传，独象山先生，得千载之下，最为切要。……先生之书，如黄钟大吕，发达九地，真启洙泗邹鲁之秘，其可以不传耶？”

朱陆之争

陆九渊心学是在与朱熹理学的争辩中形成自身特色的。而朱陆之争显示了陆九渊思想与朱熹理学的同异和分歧，也昭示了陆九渊心学立学的理论基点。为了说明问题，这里还要从人们熟知的鹅湖之会谈起。

（一）鹅湖之会

朱陆之争起于鹅湖之会，因鹅湖之会而使两家分歧公开化。然而鹅湖之会上争论的焦点为所谓“尊德性”还是“道问学”，



这看来只是为学方法问题，似乎并未涉及双方分歧的本质内容。所以黄宗羲也曾在《宋元学案·象山学案》中这样评述说：

先生之学，以尊德性为宗，谓“先立乎其大，而后天之所以与我者，不为小者所夺。夫苟本体不明，而徒致功于外索，是无源之水也”。同时紫阳之学，则以道问学为主，谓“格物穷理，乃吾人入圣之阶梯。夫苟信心自是，而惟从事于覃思，是师心之用也”。两家之意见既不同……于是宗朱者诋陆为狂禅，宗陆者以朱为俗学，两家之学各成门户，几如冰炭矣。……考二先生之生平自治，先生之尊德性，何尝不加功于学古笃行，紫阳之道问学，何尝不致力于反身修德，特以示学者之入门各有先后，曰“此其所以异耳”。……二先生同植纲常，同扶名教，同宗孔、孟。即使意见终于不合，亦不过仁者见仁，知者见知，所谓“学焉而得其性之所近”。

他指出，所谓“尊德性”与“道问学”，只是理学教人入门方法之不同，二者本不能截然分开。况且朱陆在其中虽各强调一面，却同时兼顾另一面，所以他们这种争议，构不成根本的分歧。朱陆“同植纲常，同扶名教”，都以封建伦理为核心发挥理学精义，即使意见有所不同，也只是“仁者见仁，知者见知”，“学焉而得其性之所近”而已。他们在为学中表现了各人性情和道德实践的差别。

既然如此，我们不禁要问，朱陆之争为什么会沿续几百年，成为贯通理学发展的重要线索呢？双方实质性的分歧到底存在于何处？黄氏这里只就朱、陆后学的门户之见来做分析，显然不足以说明问题。他为我们留下了一个疑问。

鹅湖之会发生在淳熙二年（1175年）春天。时吕祖谦访朱熹

至武夷，二人共同读周、张、二程书，编辑《近思录》。后朱熹送吕祖谦至信州鹅湖寺，吕素知朱、陆二人在理学观点上有分歧，意欲调和统一之，所以约陆九龄、陆九渊来鹅湖一会，共同讨论学术问题。据《东莱年谱》记载：“淳熙二年乙未，四月二十一日如武夷，访朱编修元晦，潘叔昌从，留月余。同观关洛书，辑《近思录》。朱编修送公至信州鹅湖，陆子寿、陆子静、刘子澄及江浙诸友皆来会。”这就是后来人们所称的“鹅湖之会”。

鹅湖之会上，二陆主张先发明本心，然后加以博览，认为本心之性千古不变，明心功夫终究久大；朱熹则主张通过问学致知的方法，先博览而后归之约。双方各持己见，陆九龄、陆九渊并赋诗明志，讥讽朱熹格物渐修功夫为“支离”，总不免要泛观。这引起朱熹的不满。双方辩论三天，观点始终未得到统一。与会的还有临川太守赵景明，及所邀刘子澄、赵景昭（《陆九渊年谱》），另据《宋元学案》，陆氏弟子朱亨道及其兄朱济道也参加了此会。

关于鹅湖之会的详情，《语录》中有一段陆九渊的回忆，其中说：吕伯恭为鹅湖之集，先兄复斋谓某曰：“伯恭约元晦为此集，正为学术异同，某兄弟先自不同，何以望鹅湖之同。”先兄遂与某议论致辩，又令某自说，至晚罢。先兄云：“子静之说是。”次早，某请先兄说，先兄云：“某无说，夜来思之，子静之说极是。方得一诗云：‘孩提知爱长知钦，古圣相传只此心。大抵有基方筑室，未闻无址忽成岑。留情传注翻蓁塞，着意精微转陆沉。珍重友朋相切琢，须知至乐在于今。’”某云：“诗甚佳，但第二句微有未安。”先兄云：“说得恁地，又道未安，更要如



何？”某云：“不妨一面起行，某沿途却和此诗。”

及至鹅湖，伯恭首问先兄别后新功。先兄举诗，才四句，元晦顾伯恭曰：“子寿早已上子静船了也。”举诗罢，遂致辩于先兄。某云：“途中某和得家兄此诗云：‘墟墓兴哀宗庙钦，斯人千古不磨心。涓流滴到沧溟水，拳石崇成泰华岑。易简工夫终久大，支离事业竟浮沉。’”举诗至此，元晦失色。至“欲知自下升高处，真伪先须辨只今。”元晦大不怪，于是各休息。翌日二公商量数十折议论来，莫不悉破其说。继日凡致辩，其说随屈。伯恭甚有虚心相听之意，竟为元晦所尼。（《陆九渊集》卷三十四《语录上》）

回忆中详述了鹅湖之会前二陆相互切磋，意见基本达成一致，以及赋诗明志的经过，略述了会上以陆九渊、陆九龄为一方，朱熹、吕祖谦为另一方讨论三天的过程。陆九渊认为，会上，吕祖谦对他与九龄的意见有虚心听取之意，但其观点竟限于朱熹的影响而不能拓展。

又据《陆九渊年谱》，朱亨道书曰：鹅湖之会，论及教人。元晦之意，欲令人泛观博览，而后归之约。二陆之意，欲先发明人之本心，而后使之博览。朱以陆之教人为太简，陆以朱之教人为支离，此颇不合。先生更欲与元晦辩，以为尧舜之前何书可读？复斋止之。（《陆九渊集》卷三十六《年谱》）

二陆主张“易简工夫”，是以确认先天心性为前提的。其所谓“孩提知爱长知钦，古圣相传只此心”和“墟墓兴哀宗庙钦，斯人千古不磨心”的诗句，都是表明先确立“心”本体，以心为一切道德价值根源的观点，主张由“明心”而扩展到读书问学的。二陆把“心”当作人生代代相传、永不磨灭的道德本体，认

为千古圣人只是以心相传，不用传之文字，所以陆九渊更欲与朱熹相辩，以为“尧舜之前何书可读”。这说明他认为朱熹的“支离”，不仅在于方法的不简易，而且在于没有找到道德价值的真正渊源——人心本体。

鹅湖之会后三年，朱熹才和陆诗说：“德业流风夙所钦，别离三载更关心，偶携藜杖出寒谷，又枉篮舆度远岑。旧学商量加邃密，新知培养转深沉。只愁说到无言处，不信人间有古今。”（《陆九渊年谱》）诗中的“只愁说到无言处，不信人间有古今”一句，不仅婉转地批评陆学“脱略文字，直趋本根”（《朱文公文集》卷四十七《答吕子约》十五）的为学方法，也点出了陆氏心学的本体乃“不依文字而立者”[1]。这恰可以看作朱熹对鹅湖之会上二陆所主张的心本体思想，及陆九渊“尧舜之前何书可读”这一问题的回应。说明鹅湖之会及会后，朱陆双方都已开始意识到，在工夫问题背后，他们之间还存在着关于本体的分歧。

（二）“义利之辞”

鹅湖之会以后，朱陆又一次重要的会晤是南康之会。

淳熙八年（1181年），朱熹知南康军，二月，陆九渊访朱熹于南康，朱熹请陆九渊登白鹿洞书院讲习。陆九渊讲《论语》“君子喻于义，小人喻于利”一章，听者都十分感动，至有泣下者，朱熹也当即离座向众人说：“熹当与诸生共守，以无忘陆先生之训。”并再三表示“熹在此不曾说到这里，负愧何言。”（《陆九渊年谱》）又请陆九渊书写讲义，将讲义刻于石以作纪念。

南康之会，陆九渊在白鹿洞书院所讲的核心问题是“义利之辨”，而这正是陆九渊为学的一大宗旨。如《陆九渊集·语录上》曾载这样一段话：傅子渊自此归其家，陈正己问之曰：“陆先生



教人何先？”对曰：“辨志。”正己复问曰：“何辨？”对曰：“义利之辨。”若子渊之对，可谓切要。

傅子渊之对所以重要，就在于他道出了陆九渊为学的要义，这要义，陆九渊在南康之会时于白鹿洞书院借《论语》一章做了淋漓透彻的发挥。他讲道：此章以义利判君子小人……窃谓学者于此，当辨其志。人之所喻由其所习，所习由其所志。志乎义，则所习者必在于义，所习在义，斯喻于义矣。志乎利，则所习者必在于利，所习在利，斯喻于利矣。故学者之志不可不辨也。（《陆九渊集》卷二十三《白鹿洞书院论语讲义》。）

他认为，儒家以义利判君子小人，其核心问题是辨志。人的认识来源于日常生活中的习染，而习染的结果却决定于你的志向如何。志于“利”者，必被“利”所趋，志于“义”者，则以“义”为行为的准则。所以为学之要在于立志。他联系到当时科举取士选拔人才的制度谈到：科举取士久矣，名儒钜公皆由此出。今为士者固不能免此。然场屋之得失，顾其技与有司好恶如何耳，非所以为君子小人之辨也。而今世以此相尚，使汨没于此而不能自拔，则终日从事者，虽曰圣贤之书，而要其志之所乡，则有与圣贤背而驰者矣。推而上之，则又惟官资崇卑、禄廩厚薄是计，岂能悉心力于国事民隐，以无负于任使之者哉？从事其间，更历之多，讲习之熟，安得不有所喻？顾恐不在于义耳。（《陆九渊集》卷二十三《白鹿洞书院论语讲义》。）

多少年来，科举制沿袭下来，使为学问者都不能免此。然而科举取士的标准，是看其做文章的技艺如何，及是否投有司之所好。这样，它引导人们习尚的只是对技艺的追求和唯利是图的风气。像这样，怎么能不使人“喻于利”，又怎么能不与圣贤的教

导背道而驰呢？

他指出，为克服这些蔽害，必须提出“立志”。立志，就是不以科场得失为目标，而以“义利之辨”来决定做人的标准；这就是去名利之念，不徇流俗，以圣贤为志，以治平自任。他以为，以这种态度来问学，才得“正学”。否则，“更历之多”、“讲习之熟”，也只能适得其反。故他说：“为辞章从事场屋，今所未免。苟志于道，是安能害之哉？”（《陆九渊集》卷十九《宜章县学记》）“士而有识，是可以察其故，得其情，而知所去就矣。退不溺其俗而有以自立，进不负所学而有以自达，使千载之弊一旦而反诸其正……。”（《贵溪重修县学记》）只要为“士”者以义利之辨来决定“去就”，就可使科举的“千载之弊”而得“反诸其正”。

陆九渊又以“义利之辨”来讲儒释区别，以说明自己为学的理论根据。他认为，儒释的区别不在于本体的虚无与实有，而在于用这种本体来证明经世或出世的思想。儒家讲人生，讲人道、人事，都是为了“经世”，佛教讲生死、讲轮回，只是为了逃避人生的苦难和烦恼。所以儒家的道德修养即使达到“无声、无臭、无方、无体”的境地，也绝不会与佛教的虚无本体相混同。他说：儒者以人生天地之间，灵于万物，贵于万物，与天地并而为三极。天有天道，地有地道，人有人道。人而不尽人道，不足与天地并。人有五官，官有其事，于是有是非得失，于是有教有学。其教之所从立者如此，故曰义、曰公。

释氏以人生天地间，有生死，有轮回，有烦恼，以为甚苦，而求所以免之。其有得道明悟者，则知本无生死，本无轮回，本无烦恼。故其言曰：“生死事大。”……其教之所从立者如此，故



曰利、曰私。……儒者虽至于无声、无臭、无方、无体，皆主于经世；释氏虽尽未来际普度之，皆主于出世。（《陆九渊集》卷二《与王顺伯》。）

陆九渊讲“义利之辨”，是要人在做人的根本目标上进行一次价值的转换，确立以封建道德为核心内容的人生价值观；并用此价值观去指导读书求知和道德践履。他以为，在这一“本心”的发用下，无论是读书，还是考科举，都是为了义，为了公，而不是为了利，为了私。这样，他便从确立封建道德的价值观方面，找到了维系道问学与尊德性两种方法的共同理论支柱。陆九渊在白鹿洞书院讲学所以得到朱熹赞赏，也正因为这一点。

然而，陆九渊“义利之辨”的讲习，只是在朱陆的不同为学方法上找到了一个统一点，使双方对立的情绪得到了某种程度的缓和。在本体问题上，他们的分歧仍没有得到解决。所以《陆九渊年谱》上有这样的记载：“淳熙八年辛丑……访朱元晦于南康。时元晦为南康守，与先生泛舟乐，曰：‘自有宇宙以来，已有此溪山，还有此佳客否？’”（《陆九渊集》卷三十六）

朱熹这一提问，使人很容易联想到后来《传习录》（下）文中，王守仁的友人对王守仁所曾有过的关于“山中花树”的提问。事实上，朱熹在这里正是以一种可以令人接受的方式，向陆九渊提出陆氏心学所面临的理论难题，这就是：既然人生于天地间，灵于万物，那么人与天地万物之间，到底谁先谁后，有没有个前因后果呢？这个问题，恰为后来朱陆的“无极、太极”之争留下了伏笔。

（三）“无极、太极”之争

“无极、太极”之争是朱陆关于本体的争论，这是朱陆继鹤

湖之会的方法之争以后，又经很长一段时间酝酿所发生的争论，是双方对于争论实质有了进一步认识的表现。

“无极”、“太极”问题，本由陆九渊之兄九韶提出。九韶以为，《太极图说》言“无极”，与《通书》不相类，“盖《通书·理性命章》，言中焉止矣。……未尝于其上加无极字。《动静章》言五行、阴阳、太极，亦无无极之文。”（《陆九渊集》卷二《与朱元晦》一）故他怀疑《太极图说》非周敦颐所为，或是其学未成时所作，“作《通书》时，不言无极，盖已知其说之非矣。”（《与朱元晦》一）他就这一问题向朱熹提问，朱熹作答，双方经两次书信往复，由九韶提出不愿再辩，于是终止。然而这个问题被陆九渊接过，淳熙十四年（1187年）他主动提出再辩，争辩继而转到了陆九渊与朱熹之间。

陆九韶提出“无极”与“太极”，本是就周敦颐《太极图说》质疑，并无借此立说之意。而朱熹在答书中借《太极图说》发挥自己关于“天理”的观点，谓“太极无形而有理”，并把这当作周敦颐本人的思想加以阐释，由此而批评陆九韶“未及尽彼之情，而欲遽申己意”，“轻于立论，徒为多说”（《宋元学案》卷五十七《梭山学案附录》）。这又引起陆九渊的不满，他重新提出这一问题，其实是借此机会阐发关于心与理、天与人关系的观点，给朱熹一个小小的回应。陆九渊在给朱熹的第一封信中，叙述了九韶与朱熹辩论的缘由后，即开宗明义指出：“夫太极者，实有是理，圣人从而发明之耳，非以空言立论，使后人簸弄于颊舌纸笔之间也。”（《与朱元晦》一）他以为，对于“理”，关键不在于发议论、弄纸笔，如何用言辞去表达它，而在于认识它的实在性，并有真切己的体验。陆九渊这一论点，抓住了朱陆双方分



歧的实质，因而朱熹在回信中也不得不先附和他这一观点，说：“若于此有以灼然实见太极之真体，则知不言者不为少，而言之者不为多矣。”

（《宋元学案》卷五十八《象山学案·辩太极图说书》）朱熹认为，现在的问题是，理既未明，则人对于理各有所见，不能取得一致意见，这便会使双方各根据己意取舍对方言语，曲解对方意思。朱陆在辩论开始即暴露的这些观点表明，朱熹强调对“理”的认识与讲明，陆九渊强调对“理”的真实性体验，尽管他们对“理”的问题各有不同的立场，却共同意识到，双方的分歧已不在为学方法，而集中于对“理”（本体）的认识与理解。

再看“无极、太极”之辩中朱陆双方所暴露的观点分歧：

（1）关于无极与太极。双方对“太极”的训解不同，其实表现了对“理”的观点，即界定角度不同。

朱熹训“极”为“至极”，曰：“太极者何？即两仪四象八卦之理，具于三者之先而蕴于三者之内者也。圣人之意，正以其究竟至极，无名可名，故特谓之太极。”（《朱文公文集》卷三十六《答陆子静之五》）太极即是“理”的总汇，天地万物的究竟至极；“本然之理”、“不属有无，不落方体”，无名可名，故又称之为“无极”；“不言无极，则太极同于一物，而不足为万化根本。不言太极，则太极沦于空寂，而不能为万化根本。”（《象山学案·辩太极图说书》）他用“无极”与“太极”的不同称呼，表明了“理”与“物”有形而上与形而下的分别。

陆九渊训“极”为“中”，以为“太极”即是“实理”。曰：“盖极者，中也，言无极则是犹言无中也，是奚可哉？”“夫太极者，实有是理，……其为万化根本固自素定，其足不足，能不

能，岂以人之言不言之故耶？”（《与朱元晦》一）“充塞宇宙，无非此理，岂容以字义拘之乎？”（《与朱元晦》二）他以为“理”所讲的是人生日用之理，圣人所瞩目的是如何践履道德，“言即其事，事即其言，所谓‘言顾行，行顾言’”（《与朱元晦》二），而不是在名称上兜圈子，所以任何语言文字的雕琢都无益于对“理”的认识。他又指出：“‘无极’二字，出于《老子·知其雄章》，吾圣人之书所无有也。”（《与朱元晦》一）《老子》首章便讲“无名天地之始，有名万物之母”，“有生于无”的观点是老氏从始至终的为学宗旨，“无极而太极”正是贯彻了老氏这种观点。

朱熹言“理”，侧重于探讨宇宙自然的“所以然”，陆九渊言“理”，则更偏重于人生伦理，这就是他们对理产生分歧的理由。

（2）关于阴阳与道，表现双方对现象与本体问题的不同认识。

陆九渊以为阴阳即是形而上之道，它概括了宇宙间一切对立的事物和现象。他说：“《易》之为道，一阴一阳而已，先后、始终、动静、晦明、上下、进退、往来、阖辟……何适而非一阴一阳哉？”（《与朱元晦》二）“‘形而上者谓之道’，又曰‘一阴一阳之谓道’，一阴一阳，已是形而上者，况太极乎？”（《与朱元晦》一）因他所谓“理”不分天人、理欲，乃“三极”合一之理，人在此理之中而为理的主宰，所以有“阴阳即是形而上者”之说。朱熹则以阴阳为“形而下”之器，把它看作构成宇宙万物的材料，故针对陆九渊的观点说：“凡有形有象者，皆器也；其所以为是器之理者，则道也。如是则来书所谓始终、晦明、奇耦之属，皆阴阳所为之器，独其所以为是器之理……乃为道耳。”（《象山学案·辩太极图说书》）陆九渊则斥之曰：“以一阴一阳为



‘器’而谓不得为‘道’，此无乃少绌古书为不足信，而微任胸臆之所裁乎？”（《与朱元晦》二）朱陆此一争议涉及了朱熹理气观与陆九渊道器一元论的分歧。

（3）关于对“中”的看法，其实涉及了与本体论相关的“气质之性”的看法。

与本体论的理气观相应，朱熹认为性有“天地之性”和“气质之性”的区分，据此，他在解释周敦颐的《通书》时以“太极”为“理”，而认为“中”是对“气稟发用”，“刚善刚恶”、“柔善柔恶”的气质的调节。他说：“盖其所谓灵、所谓一者，乃为太极；而所谓中者，乃气稟之得中，与刚善刚恶、柔善柔恶者为五性，而属乎五行，初未尝以是为太极也。”又说：“盖此中字，是就气稟发用而言，其无过不及处耳，非直指本体未发、无所偏倚者而言也，岂可以此而训极为中也哉？”（《象山学案·辩太极图说书》）而陆九渊则直以“极”为“中”，认为“中即至理”，“曰极、曰中、曰至，其实一也”（《与朱元晦》二）。

无极、太极之辩，陆九渊一方为主动挑起者，朱熹则视为被动应战。陆九渊主动向朱熹发起争辩的原因，他曾在《与陶赞仲》的书中写道：

《太极图说》，乃梭山兄辩其非是，大抵言无极而太极是老氏之学，与《周子通书》不类。《通书》言太极不言无极，《易大传》亦只言太极不言无极。若于太极上加无极二字，乃是蔽于老氏之学。又其《图说》本见于朱子发附录。朱子发明言陈希夷太极图传在周茂叔，遂以传二程，则其来历为老氏之学明矣。《周子通书》与二程言论，绝不见无极二字，以此知三公盖已皆知无极之说为非矣。（《陆九渊集》卷十五《与陶赞仲》）

《宋元学案·象山学案》在朱陆《辩太极图说书》之后有杨开沅案，其中引用了这一段，以为这是“象山所以反复不已”的原因。而陆九渊所以详细述此，一方面在于讲明朱子思想渊源在老氏而不在儒家，同时他又进一步指出，古人所谓异端者，不专指佛老，“天下正理不容有二。若明此理，天地不能异此……若不明此理，私有端绪，即是异端，何止佛老哉？”（《与陶赞仲》）表明他并不以佛老为辞指摘朱学，而要在“理”的问题上与朱熹争个高下。在《与林叔虎》信中又言：“与晦翁往复书，因得发明其平生学问之病，近得尽朋友之义，远则破后学之疑，为后世之益。”（《陆九渊集》卷九）

陆九渊所言朱熹“平时学问之病”在哪里呢？他在朱陆“无极太极”之辩后不久在《与赵咏道》及《与曾宅之》的书信中表述得最为清楚，这就是：

第一，指责朱熹贩卖老氏“有生于无”的观点，离开了儒家思想传统。

第二，认为理为“实理”，“存心”即是明理，“一意实学，不事空言，然后可以谓之讲明”（卷十二《与赵咏道》二），指出朱熹从事“口耳之学”，是“自为支离之说以自萦缠”（卷一《与曾宅之》），这里表达的是“理”注重体验，注重实行，而不依文字而立的意思。

第三，指出“三极”同此理，天人一理。“此心此理，实不容有二”（卷一《与曾宅之》）；内此理，外此理。认为朱熹以理为外，脱离“实事”、“实德”、“实行”，因此重言辞，“尚智巧”，流弊在于“文貌日胜，事实湮于意见，典训芜于辨说，揣量模写之工，依仿假借之似。”（《与曾宅之》）



朱陆“无极、太极”之辩，双方思考的问题及争议的焦点都集中到“理”上，这使得陆九渊原来并不十分明晰的思想更加明晰，故上两封信可以看作是他对“理”，及“心、理”关系阐述的代表作。

但朱陆这次辩论，在陆九渊一方准备充分，思想明确，因而或直发胸意，或抓住朱熹书中漏洞予以驳斥；而朱熹一方则因对陆九渊挑战姿态没有充分的思想准备，往往只就文辞训释来发挥思想观点，或指出陆九渊的“理”为一己之见，没能正确理解先哲文字。朱陆各站在不同立场上来论“理”，其观点没有很好的交锋，这是朱熹后来主动提出不再争辩，“各尊所离，各行所知”（《象山学案·辩太极图说书》）的原因。同时，这也使得很多研究朱陆之争的学者往往忽视这次争辩的理论意义和重要价值。无极太极之辩是朱陆之争乃至宋明理学发展中的重要事件，透过双方烦琐的辩论言辞，我们不仅可以捕捉到他们争议的真正用意，而且对这一争议的研究，又可以使我们看到，在方法之争的背后，理学与心学确实在哲学宇宙观上存在着分歧。而这，在笔者看来也正是朱陆之争在理学史上表现出长久生命力的原因。

朱陆同作为理学家，他们为学方法的不同如果仅从道德修养上看，确实如黄宗羲在《学案》中所指出的，只是反映了双方在性情与道德实践上的差别，正所谓“仁者见仁，知者见知”，“学焉而得其性之所近”。但是朱陆做为哲学家，他们理论所阐发的伦理法则背后，有着世界观与哲学体系的深刻差别，他们所主张的修养方法是与其本体观，即对于宇宙的本质的思考紧紧相联系。

性)为总枢纽,朱陆言“理”,同以封建伦理为核心,他们的哲学思想、思维逻辑却有着完全不同的内容。朱熹以理为本,意在寻找万物之后决定万物的终极本质。他首先着眼的是自然,意在从自然规律中归结出“所以然”的本体,并把“所以然”推到“所当然”,把“形而上”的当然之理当作人生活活动、道德意识的根源。这样,朱熹实际上是以“物”为认识对象,做出知性的概括,归纳为“理”。故此他重视语言的表达与传授,逻辑的概括与抽象。在方法上则崇尚读书、斟酌文字,要人以读书为穷理的主要方法。

与朱熹相对,陆九渊是把“义利之辨”的价值转换放在首位,而把读书放在次要位置的。陆九渊从他所处的时代中政治的腐败,思考到科举的弊病,以为当务之急是救治人心,转变人的立场。他认为多懂得道理并不能改变人的思想,因为知识的背面,有决定人知识方向的东西,这就是“志”,即为人的根本,做事的动机。

陆九渊以道德主体为本体,他所追求的实际上是一种理性的直觉。他以直觉为本体,而认为这种本体虽超越于人的知识之上,却又不离人的知识。所以他强调尊德性,而又要以求知的手段充实本体,来作为德性的补充。如果说朱熹的知性之“理”论证了封建伦理的根源性、普遍性,那么陆九渊的理性直觉则在于把带有普遍性的伦理规范变为个人的内在体验,这即是他“心即理”的内在逻辑。

朱陆是理学家,又是哲学家,确立理学伦理本体的价值原则是他们的目标,而对于“理”的哲学建构,本体思考,只是他们建构理学的思维手段。对于理学主旨他们是明确的,而对于各自



的思维逻辑、哲学背景却只能处于不自觉的状态中。因此在辩论中他们不可能将为学方法上升到哲学观点上去加以自觉的认识，也不可能从逻辑上对于自己的哲学思想给予圆满的说明。这就是无极太极之辩没有从理论上焕发光彩的原因。尽管如此，作为后来的研究者，我们却不能不尽力去发现他们争论的理论价值，只有这样，才能找到理学发展以及心学产生的内在动因。



四、“智”的故事——古代故事

1. 王安石的另类智慧

北宋庆历七年，江南地区阴雨绵绵，从3月一直下到9月，田里的庄稼颗粒无收，受灾面积达127个县。米价接连上涨，到了10月，米价就由原来的每石400文涨到了1500文，老百姓们苦不堪言。

江南各州府官员一面向朝廷请求援助，一面强力抑制米价惩治奸商。一旦发现有人哄抬米价。轻则没收家产发配充军。重则就地斩首。靠着这种雷霆般的手段，江南地区的米价终于稳定下来，维持在每石500文左右。

但是，在东南沿海，一个当时叫鄞县的偏远小县里（现在的宁波），却有一个很另类的县令，不但不抑制米价，反而发出公文，以政府的名义硬性规定：鄞县境内米价每石3000文！

这位大胆的县令就是历史上鼎鼎大名的王安石。

一时间，宁波境内民怨沸腾，尤其是一些普通百姓骂得最厉害。因为米价太贵，不少人家只好举家食粥。米商们则欢呼雀



跃。发了大财，他们纷纷知趣地给王安石送来金银。对此，王安石来者不拒，一一收下。偶尔有外地的商人忘了敬献金银，王安石就让师爷前去讨要。

时任杭州知府的吕向高，听说了这事，怒不可遏。只因碍着王家世代为官，实力强大，而王安石本人又是海内名士文人领袖。这才暂时没有追究。吕向高心想，等宁波闹得不可收拾，再去发落王安石吧！也免得自己落下妒贤嫉能不能容人的骂名。

没想到，由于陕西一带连年大旱，朝廷已经赈济多年。如今国库空虚，对江南的雨灾，一时无力救助。到了第二年3月，江南市面上几乎已经无米可卖。黑市上。米价出到5000文一石，还常常有价无市。大量饥民开始涌现，不少人举家外迁。每天都有许多人饥饿而死。昔日风景如画的江南，一时哀鸿遍野凄凉一片。

与此形成强烈对比的是，宁波境内却米粮充足，人民生活安定。原来，全国各地的商人听说宁波米价高昂，有利可图，纷纷把米贩到宁波。宁波的老百姓们，虽然一时间将多年的积蓄消耗殆尽，却几乎没有出现饥民：对于无力买粮的人家，王安石就发给银两救助。

后来，宁波的米粮越积越多，渐渐供大于求。商人们已经把米运来，不好再运回去，只好就地降价销售。米价竟然慢慢降回到了1500文一石。

同江南其他地方比起来，宁波简直就是个世外桃源。

原来，江南不同于陕甘等贫弱地区。这里历来富庶，不仅鱼米丰饶，而且商业十分发达。普通人家几十年下来，也小有积蓄。因此，乍遇荒年，人们需要的只是粮食。就算米价高，俭省

一点。也能坚持一年半载。

吕向高这才发现，王安石真有一套，实在是高。他马上嘉奖王安石，并通令江南各地提高粮价，每石 3500 文。

商人们一听，大受振奋，纷纷竭尽所能，马驮驴运水陆并行，从全国各地源源不断把米贩到江南来。江南民众家财散尽，却终于渡过了这一劫。

经此一事，王安石名声大振，从此平步青云，成为北宋一代名臣。

2. 前事不忘，后事之师

据《战国策·赵策一》记载，春秋末年，晋国的大权落到智、赵、魏、韩四卿手中，晋定公实际上成了傀儡。公元前 458 年（已进战国时期），晋定公派使者去请求齐、鲁两国出兵讨伐四卿。四卿得到消息后，联合出兵攻打晋定公。定公无力抵抗，只好被迫出逃，结果病死在路上。

定公死后，宗室姬骄被立为国君，史称晋哀公。智卿智伯独揽了朝政大权，成为晋国最大的卿。其他三卿赵襄子、魏桓子和韩康子都不敢和他抗衡。智伯分别向魏桓子和韩康子要了土地。当他要求赵襄子割地时，遭到了严厉拒绝。智伯非常恼怒，立即派人传令给魏桓子和韩康子，要他们出兵和自己一起去攻打赵襄子。

赵襄子估计智伯会攻打他，忙找谋臣张孟谈商量。张孟谈建议到晋阳（今山西太原西南）去抵抗。到了晋阳，赵襄子发现能



够打仗的武器很少。张孟谈劝道：“这里的围墙是用一丈多高的桤木做的，殿柱是用铜铸的，这些都是制造武器的好材料。”智伯率魏、韩两家攻打晋阳，由于魏、韩不愿为智伯卖命，智伯无法取胜。

晋阳被智伯水淹，围困了整整三年，由于地面积水，老百姓都在树上搭起棚子来居住，城里粮食也快要吃完，很多人冻饿成病，军心也开始动摇了。一天，张孟谈面见赵襄子，说：“魏、韩两家是被迫的，我准备去向他们说明利害，动员他们反戈联赵，共同消灭智伯。”赵襄子听了非常高兴，连连拱手表示感谢。

当天夜晚，张孟谈潜入魏、韩营中，说服了魏桓子和韩康子，决定三家联合起来消灭智伯，事成之后平分智氏之领地。到了约定的那一天，赵、魏、韩三家联合进攻，杀得智军四散逃窜，智伯被擒。从此，晋国成了赵、魏、韩三家鼎立的局面。

一天，张孟谈向赵襄子告别。赵襄子急忙挽留。张孟谈说：“你想的是报答我的功劳，我想的是治国的道理，正因为我的功劳大，名声甚至还会超过你，所以才决心离开。在历史上从来没有君臣权势相同而永远和好相处的。前事不忘，后事之师。请你让我走吧。”赵襄子只好惋惜地答应了。张孟谈辞去官职，退还封地，隐居到负亲丘去，在那里平安地度过了自己的晚年。

后人将“前事之不忘，后事之师”改为“前事不忘，后事之师”作成语，提醒人们记住过去的教训，以作后来的借鉴。

3. 毛遂自荐

在战国的时候，有权有钱的人很喜欢供养一些有才能的人，以增强自己的势力，在有事、需要有人出意见的时候，就让他们策划谋略，替自己解决问题。这样的人被称做食客，也叫门下客。

赵国的宰相平原君势力庞大，家中养了几千名食客。其中有位叫毛遂的食客，待了三年，都没有什么别的贡献，平原君虽然觉得很奇怪，却也没有埋怨，任由他在家中吃住。

后来，赵国的国都邯郸被秦军包围，情势非常危急。于是赵王派平原君到楚国，劝说楚王和赵国合作，共同出兵对抗秦国。平原君回家后，准备从食客中选出二十个文武全才的人一同前往，可是选来选去只有十九人合格，还差一个人。平原君正伤脑筋，毛遂突然走上前对平原君说：“我是最适合的人选，愿意跟从公子前往。”平原君说：“有才能的人在人群中，就好象一把锋利的锥子放在袋子里，立刻就会穿破袋子，显露锋芒。而你在我这三年，却没有杰出的表现，我看你还是留下吧！”毛遂回答：“我是现在才要进入袋子里，不然我这把锥子早就穿破袋子，显露出它的锋利，而且连锥柄都要穿出袋子了。”平原君心想，反正一时之间也找不到适合的人选，于是平原君就带着毛遂等二十人赶往楚国。

见到楚王，平原君说明了局势和利害得失，费尽口舌，却都无法说服楚王，同行的十九名食客也没有办法，想不出好点子。



正当大家不知到该怎么办才好，毛遂这时候手按宝剑，走到楚王前面说：“大王的性命现在掌握在我的手中！楚国有几百万精兵，然而在上次的战役中却被秦国几万人的军队打败，夺去了许多城池与土地，连我们赵国都替你们感到羞愤。赵国提议两国联合抗秦，是在替你们楚国报仇。”楚王听了觉得毛遂说得有理，再加上毛遂拿着宝剑威胁，就同意结盟，订下和约。并立刻发兵支持赵国，解了邯郸之围。

从此，平原君不敢再小看毛遂，而把他当作上宾招待。

4. 王阳明断案

明代哲学家王阳明是中国思想史上一个重量级的人物。他早年在贵州龙场任驿丞时，曾捕获了当地一个罪大恶极的强盗头目。该头目平时明火执仗，杀人越货，无恶不作。在受审时，他很爽快地对王阳明说：“我犯的是死罪，要杀要剐，任你处置，只请你不要和我谈道德良知。像我这种人是从来不谈这个的，甚至连想都没有想过。”

王阳明当即说：“好的，今天我不和你谈道德良知。不过，天气这么热，我看在审案前我们还是把外衣脱了吧。”

强盗头目原来是被捆绑着的，脱外衣意味着松绑。于是，他赶紧说：“好！好！脱。”

脱去外衣后，王阳明又说：“还是热，再把内衣也脱了吧。”

强盗头目当然不会在乎赤膊，于是就脱了内衣。

这时，王阳明再说：“还是热得不行，我们再把外裤也脱了

吧。”

强盗头目也说好……庭上庭下两人身上只剩下一件裤头儿。

而此时王阳明更进一步，说道：“干脆我们把裤头儿也脱了吧，全身赤裸更自在……”

一听说连裤头儿也要脱，强盗头目赶紧说：“这可使不得！万万使不得！”

面对此情此景，王阳明当即来了一番水到渠成的因势利导：“为什么‘使不得’？这是因为在你心中最后还剩有那么一点儿羞耻感。而这儿羞耻感又何尝不是‘道德良知’的某种表现。一个新生儿是决不会在乎自己光屁股的，可见就是像你这样十恶不赦的家伙，我照样可以和你谈‘道德良知’……”

为此，强盗头目口服心服，在王阳明所标举的“道德良知”感召下，全盘将自己的罪行一一如实供出

5. 毕达哥拉斯的智慧

公元前 570 年左右，毕达哥拉斯出生在米里都附近的萨摩斯岛（今希腊东部的小岛），他最先概括“数学”和“哲学”两门学问和推算出“直角三角形斜边的平方等于两条直角边的平方和”定理。

（1）古希腊人热爱运动，崇尚健壮的体魄，欣赏高超的竞技能力。一次，菲罗斯僭主勒翁邀请毕达哥拉斯观看竞技比赛。盛大的竞技场里人山人海，场面恢宏。毕达哥拉斯与勒翁谈天说地，气氛和谐。勒翁很钦佩毕达哥拉斯的知识学问，看到竞技场



里各种身份的人士和竞技台上身怀绝技的勇士，便转身问毕达哥拉斯是什么样的人。

毕达哥拉斯说：我是哲学家（希腊语哲学的意思是爱智慧，哲学家就是爱智慧的人）。这也是人类第一次使用哲学这个词。

勒翁问为什么是爱智慧，而不是智慧？

毕达哥拉斯说，只有神是智慧的，人最多是爱智慧。就像今天来竞技场的各种各样的人，有的是来做买卖挣钱的，有的是无所事事闲逛的，而最好的人是沉思的观众。如同生活中，不少人为卑微的欲望追求名利，只有哲学家寻求真理。

从此，世界有了哲学家，追求真理也成为哲学家永不放弃的目标和信念。

（2）孔子和毕达哥拉斯是同时代的人，也是两种不同文化传统的创立者和代表者（古代中国的儒家学和古希腊的毕达哥拉斯学派）。虽然这两位思想家所在的人文环境和地理环境相差遥远，但他们有关“和”的思想以及对音乐功能的认识却表现出极大的相同点。

有一天，毕达哥拉斯路过一家铁匠铺，听到铁锤打击铁砧的声音，辨听出了四度、五度和八度三种和谐音。他猜想是由于铁锤重量的不同导致了声音的不同，于是通过称量不同铁锤的重量确认了这种关系。

随后，他又在竖琴上做进一步试验。根据不同长度弦的振动，发现了弦的长短与和谐音的关系。证明音乐中蕴藏着数的奥秘，竖琴之所以能发出悦耳的音调，是因为合乎一定数的关系。他甚至认为灵魂就是一种和谐。因此，“毕达哥拉斯是千古第一人表现声音与数字比例相对应，比任何人更早把一种看来好像是

质的现象——声音的和谐——量化，从而率先建立了日后成为西方音乐基础的数学学说。”

(3) 毕达哥拉斯认为数是万物的本源，万物由数构成。

他对数充满敬畏。相信是数创造了世界，通过对数的研究能了解宇宙的奥妙。而‘一’最为基本，既是一切数的开始，又是计量一切数的单位，与理性、灵魂、本体是同一个东西。

他发现任何具体事物都有一定数量的规定性。他第一个把秤和尺介绍给希腊人。

他把音乐中一定数的比例关系构成的和谐，运用到观察天体运动中，各天体之间的距离，大小也是按照数的比例排列组合，宇宙的结构像音乐般和谐，天体像人的灵魂一样和谐有序。

(4) 一天，毕达哥拉斯应邀到朋友家做客。这位习惯观察思考的人，突然，对主人家地面上一块块漂亮的正方形大理石感兴趣。他没有心思听别人闲聊，沉思于脚下排列规则，大小如一的大理石彼此间产生的数的关系中。

他越想越兴奋，完全被自己的思考迷住，索性蹲到地上，拿出笔尺。在4块大理石拼成的大正方上，均以每块大理石的 diagonal 为边，画出一个新的正方形，他发现这个正方形的面积正好等于2块大理石的面积；他又以2块大理石组成的矩形 diagonal 为边，画成一个更大的正方形，而这个正方形正好等于5块大理石的面积。于是，毕达哥拉斯根据自己的推算得出结果：直角三角形斜边的平方等于两条直角边的平方和。

著名的毕达哥拉斯定理就这样产生了。

为了庆贺自己的发现，毕达哥拉斯用了一头公牛祭祀庙宇里的神像。



(5) 毕达哥拉斯衣着朴素，吃简单的食物，大多赤脚走路，说要过一种简朴纯洁的生活。在他的社团里，有男有女，打破了当时禁止妇女出现在公共场所的戒律。而且一切财产归公有，大家共同享受，地位一律平等。对自己和门徒有种种戒律，比如，不准吃心脏，不准吃豆子，不许在灯边照镜子等等。

他招收门徒也极为严格，要想做他的门徒，必须先隔着门帘听他讲课，5年后，他认为达到要求水平才与学生见面，弄得很神秘。

有一个人听了他5年课，最后他还是拒绝与这人见面。心怀强烈的嫉恨，这人放火烧了毕达哥拉斯的房子，克罗内托城对他言行不满的人乘机发起攻击。他本来可以跑脱的，路上他遇到一块豆地就停了下来，他宁愿被抓住也不穿过豆地，违背自己的禁忌，宁愿被杀也不玷污自己学的说。这样，他被追上来的人割断喉管。

毕达哥拉斯死了，他的学派却持续繁荣了800多年，直到公元3世纪融入新柏拉图学派。

6. 狄德罗效应

丹尼斯·狄德罗是18世纪法国著名哲学家。有一天，朋友送给他一件质地精良、做工考究、图案高雅的红色睡袍。他非常喜欢，穿着它在家里找感觉。他发现家具的风格有些不对，地毯的针脚也粗得吓人。于是，为了与睡袍配套，他把旧的东西先后更新，家具终于都跟上了睡袍的档次。然而，他越想越觉得不舒

服了，因为自己居然被一件睡袍指挥了，甚至是胁迫了。后来，狄德罗把这种感觉写成一篇文章，题目是《与旧睡袍离别的痛苦》。

“狄德罗效应”给人们一种启示：对于那些非必需的东西尽量不要。因为如果你接受了一件，那么外界的和心理的压力会使你不断地接受更多非必需的东西。

如何才能摆脱“狄德罗效应”的摆布呢？大哲学家苏格拉底有他的处理方式。

有一天，几位学生怂恿苏格拉底去热闹的集市逛一逛。他们七嘴八舌地说：“集市里的东西可多了，有很多好听的、好看的和好玩的，有数不清的新鲜玩意儿，衣、食、住、行各方面的东西应有尽有。您如果去了，一定会满载而归！”他想了想，同意了学生的建议，决定去看一看。

第二天，苏格拉底一进课堂，学生们立刻围了上来，热情地请他讲一讲集市之行的收获。他看着大家，停顿了一下说：“此行我的确有一个很大的收获，就是发现这个世界上原来有那么多我并不需要的东西。”

随后，苏格拉底说了这样的话：“当我们为奢侈的生活而疲于奔波的时候，幸福的生活已经离我们越来越远了。幸福的生活往往很简单，比如最好的房间，就是必需的物品一个也不少，没用的物品一个也不多。做人要知足，做事要知不足，做学问要不知足。”



7. 蒲松龄智对权贵

一天，新城王渔洋设宴庆寿，蒲松龄身着布衣应邀。宴席上，一些穿绸披缎的权贵想奚落蒲松龄一番。

一个矮胖子怪声怪气地说：“久闻蒲先生文才出众，怎么老不见先生金榜题名呢？”蒲松龄微微一笑说：“对功名我已心灰意冷，最近我弃笔经商了。”

另一个瘦高个子装出吃惊的样子，说：“经商可是挺赚钱的，可蒲先生为何衣着平平，是不是亏了本？”蒲松龄叹口气说：“大人说得不错。我最近跑了趟登州，碰上从南洋进来的一批象牙，大都是用绫缎包裹，也有用粗布包的。我原以为，绫缎包的总会名贵些吧，就多要了些，只要了少许粗布的。谁知带回来一看，唉！绫缎包的竟是狗骨头，粗布包的倒是真象牙。”

有些会意的宾客捂着嘴笑，几个权贵见状也明白了几分，个个面红耳赤，但却无言答对。

8. 断织劝学

“断织劝学”说的是仇掌氏鼓励孟子刻苦读书的故事。仇掌氏平时靠织布维持生计，尽量省吃俭用，把剩余钱留作孟子上学读书之用。孟子少年读书时，开始很不用功，仇掌氏非常焦急。有一天，仇掌氏正在织布，恰好孟子从学堂回来。仇掌氏问孟子

道：“你近来学习怎样了？”孟子有些洋洋自得地说：“还不是跟以前一样，不好也不坏，一般一般啦！”听了孟子这些话，仇掌氏又生气又伤心，随即取来一把剪刀，将刚刚织到一半的布全部剪断了，然后伤心地流泪不止。孟子看到母亲辛辛苦苦把刚织到一半的布就剪断了，心里既害怕，又不明白其中的原因。连忙问自己的母亲出了什么事？仇掌氏含着眼泪，语重心长地说：“儿啊！儿啊！你知道吗？我起早摸黑，日日夜夜辛辛苦苦为的是什么呢！”孟子诚惶诚恐低着小脑袋回答说：“为了我们的生活！”“还有呢？”仇掌氏连忙问道，孟子沉思了一会儿，吞吞吐吐地回答说：“为了我上学读书。”仇掌氏乘机教训孟子说：“你既然知道我们生活这么艰苦，仍然让你去读书认字，你怎么可以不求进取呢？如果你读书读到一半就中途而废，这跟织布织到一半就剪断布匹一样，有什么区别呢？我的辛苦，岂不是白费心神了吗？”孟子看到母亲因为自己不能专心读书认字而伤心流泪，并且剪断了织好一半的布匹，小小的心灵受到了极大的震动。孟子趴在母亲的膝盖上痛哭流涕。孟子向母亲发誓，今后保证好好学习，努力上进，不再贪玩，也不再惹妈妈生气了。从此以后，孟子就牢牢记住妈妈的话，半夜三更起早摸黑，勤奋读书学习。闻鸡起舞的成语，就从孟子勤奋读书引言而来的。

9. 孟子智断白鹅案

公元前333年（东周周显王35年）孟子在齐国当司寇大夫的第二年夏秋季节，有一天中午时分，孟子审理完一宗桂陵乡东头



村庶民因争水源种地而引发的群体打斗致人死亡案。刚要退堂，忽然听到衙门外有人击鼓告状，孟子听到鼓声后，即时叫衙差传唤击鼓人。经了解击鼓告状人，是桂陵乡南山村庶民孔八斤。孔八斤诉说：今天，天蒙蒙亮就进封邑城来办事，并带了10只大白鹅，准备拿给表弟刘三喜结婚时所用，由于刘三喜不在家，带着这些鹅赶集又不方便，我就把10只大白鹅暂时寄放在南狗街一家杂货铺里，并同店主讲好寄放三个小时，给他3文钱寄放费用，谁知等我赶集回来后，到杂货铺里取鹅时，杂货铺店主却一口否认，指着店铺里的20只大白鹅说，这一群鹅都是我养的，哪10只鹅是你的呀？如果你指认得出来，你就捉去？说完要孔八斤指认那10只大白鹅。孔八斤左看右看，20只大白鹅一样雪白，一样个头，一样肥大。哪里能认得出来呢？在毫无办法的情况下，孔八斤只好到衙门来击鼓告状，希望老爷做主。

孟子听完了孔八斤的诉说后，又问了一些暂时寄放白鹅到杂货铺的细节，以及和店主的对话情况。然后，孟子安慰孔八斤，叫他不要着急，事情一定会弄清楚的。接着，孟子从衙门大堂的签筒里抽了一支传令签，命令衙差刘社度和袁世仁到南狗街将杂货铺的店主连同20只大白鹅一起带来。

一个时辰后，衙差刘社度、袁世仁将杂货铺店主连同20只大白鹅都带到了衙门大堂。经调查杂货铺店主叫李光根，李光根一口否认孔八斤曾经寄放大白鹅在杂货铺。并说孔八斤是无赖，想诬告他，企图强占他杂货铺的大白鹅。双方你一言，我一语，僵持不下。于是，孟子说：你们二人，一个说有放鹅在杂货铺，一个说没有放过在杂货铺，但是你们谁都拿不出确定的证据来。本司寇只有请大白鹅来说话了。大白鹅一定会如实招供的。说

着，说着，孟子一拍惊堂木，对着 20 只大白鹅说道，主人喂养了你们几个月，对于主人的恩德，你们是不会忘记的，究竟谁是你们的真正主人，现在本司寇命你们如实招来，不得有半点虚假。说完，孟子就吩咐衙差拿来 20 个罩子，把 20 只大白鹅分开一个一个罩起来。然后在每只罩笼里放上笔墨观台及一块白麻布，叫大白鹅招供。布置完以后，孟子又吩咐衙差们看好大白鹅写出的供司。孟子便一转身，进衙门后堂用午善饭去了。等孟子转身入后堂吃饭时，衙差们都摇头晃脑，有的叽叽喳喳议论纷纷，那有这样荒唐的事，连人都弄不清的事，却叫大白鹅用白麻布来招供。从古至今都没听说过，真是怪事、奇事，无聊之事。

孟子吃午饭到一半的时候，就吩咐一名仆人先到衙门大堂上看一看，大白鹅到底招供了没有。仆人来到衙门大堂一看，20 块白麻布还是白麻布，上面一个字也没有。倒是每块白麻布上多了几摊白鹅粪便罢了。仆人回来告诉了孟子，大白鹅还没有招供。孟子吃完午饭从后堂里走了出来，衙差们都望着孟子，鹅罩里 20 块白麻布还是 20 块白麻布，看孟子大人如何说法。只见孟子走近一个个罩子前，左瞧瞧，右看看，好像十分认真的样子。孟子然后笑着说：“这 20 只大白鹅全都如实招供了。”说完，便指着另外 10 只大白鹅告诉众人，这 10 只大白鹅便是庶民孔八斤的。

衙差们一听，都惊奇得目瞪口呆。他们想，明明是白麻布一块，上面一个字也没有，怎么说大白鹅招供了呢？孟子大人怎么会看得见，而我们却看不见呢？莫非孟子大人是神仙，是千里眼，是圣人吗？正在众人疑惑不解的时候。只听孟子大人解释着说道：“白麻布上的鹅粪污便是大白鹅写下的供词，你们想，乡村养的鹅，吃的都是青草泥沙，粪污自然是青绿色的。而杂货铺



店主喂养的鹅，吃的都是粟米剩饭，所以粪污便肯定是黄白色的！你们想想看，这不是大白鹅，清清楚楚，彻彻底底地招了供吗？”

众人一听此言，都对孟子赞叹不已，齐声说：“判得好，判得妙。”孔八斤听到了孟子的话以后，连忙叩头跪拜谢恩。杂货铺店主李光根却脸色青白，全身颤抖着连声说：“我错了，我错了，请大人从宽处罚，请大人从宽处罚。”孟子责令杂货铺店主李光根将 10 只大白鹅交还给庶民孔八斤，并对李光根重打 20 大板。

孟子这时宣布案件审理完结。

10. 墨子智辩

墨子是我国春秋末期鲁国的大思想家，他主张“兼爱”、“非攻”。

一次，一个名叫巫马子的自以为是的家伙对墨子说：“我与你大不相同，我不能不加分别地爱所有的人。我爱邻近的邹人超过爱远地的越人；爱我们鲁国人又超过爱邹人；爱我同乡又超过爱鲁国人；爱我家族中的人胜过爱同乡；爱我的亲人又胜过爱家族中的人；爱我自己当然又超过爱我的亲人。越离我近的，我越爱他。至于我最爱的，当然是我自己！所以，我可以杀别人而利于我自己，却不能杀我自己以利别人！”他自认为理由充分，气势连贯，他高傲地看着墨子。

墨子从容不迫地说：“如果是这样，那么我告诉您：有一个

人同意您的主张，就有一个人按您的主张杀您以利己；有十个人同意您的主张，也就有十个人杀您以利己；要是天下人都赞同您的主张，则天下人就都想杀您以利己。反过来，有一个人不喜欢并反对您的主张，就有一个人想杀您，因为您教人不善良，他们要杀您除害；十个人反对您的主张，就有十个人想杀您；天下人反对您的主张，则天下人都想杀您。总之，喜欢您的主张的人想杀您，不喜欢您的主张的人也想杀您，看来您是人人得而诛之了！”

墨子这番话说得巫马子面红耳赤，无言以对。

11. 墨子智退楚兵

在战国初年的时候，楚国的国君楚惠王想重新恢复楚国的霸权。他扩大军队，要去攻打宋国。

楚惠王重用了当时最有本领的工匠。他是鲁国人，名叫公输般，也就是后来人们称为鲁班的。公输般使用斧子不用说是最灵巧的了，谁要想跟他比一比使用斧子的本领，那就是不自量力。所以后来有个成语，叫做“班门弄斧”。

公输般被楚惠王请了去，当了楚国的大夫。他替楚王设计了一种攻城的工具，比楼车还要高，看起来简直是高得可以碰到云端似的，所以叫做云梯。

楚惠王一面叫公输般赶紧制造云梯，一面准备向宋国进攻。楚国制造云梯的消息一传扬出去，列国诸侯都有点担心。

特别是宋国，听到楚国要来进攻，更加觉得大祸临头。



楚国想进攻宋国的事，也引起了一些人的反对。反对得最厉害的是墨子。

墨子，名翟，是墨家学派的创始人，他反对铺张浪费，主张节约；他要他的门徒穿短衣草鞋，参加劳动，以吃苦为高尚的事。如果不刻苦，就是算违背他的主张。

墨子还反对那种为了争城夺地而使百姓遭到灾难的混战。这回他听到楚国要利用云梯去侵略宋国，就急急忙忙地亲自跑到楚国去，跑得脚底起了泡，出了血，他就把自己的衣服撕下一块裹着脚走。

这样奔走了十天十夜，到了楚国的都城郢都。他先去见公输般，劝他不要帮助楚惠王攻打宋国。

公输般说：“不行呀，我已经答应楚王了。”

墨子就要求公输般带他去见楚惠王，公输般答应了。在楚惠王面前，墨子很诚恳地说：“楚国土地很大，方圆五千里，地大物博；宋国土地不过五百里，土地并不好，物产也不丰富。大王为什么有了华贵的车马，还要去偷人家的破车呢？为什么要扔了自己绣花绸袍，去偷人家一件旧短褂子呢？”

楚惠王虽然觉得墨子说得有道理，但是不肯放弃攻宋国的打算。公输般也认为用云梯攻城很有把握。

墨子直截了当地说：“你能攻，我能守，你也占不了便宜。”

他解下了身上系着的皮带，在地下围着当做城墙，再拿几块小木板当做攻城的工具，叫公输般来演习一下，比一比本领。

公输般采用一种方法攻城，墨子就用一种方法守城。一个用云梯攻城，一个就用火箭烧云梯；一个用撞车撞城门，一个就用滚木擂石砸撞车；一个用地道，一个用烟熏。

公输般用了九套攻法，把攻城的方法都使完了，可是墨子还有好些守城的高招没有使出来。

公输般呆住了，但是心里还不服，说：“我想出了办法来对付你，不过现在不说。”

墨子微微一笑说：“我知道你想怎样来对付我，不过我也不说。”

楚惠王听两人说话像打哑谜一样，弄得莫名其妙，问墨子说：“你们究竟在说什么？”

墨子说：“公输般的意思很清楚，不过是想把我杀掉，以为杀了我，宋国就没有人帮助他们守城了。其实他打错了主意。我来到楚国之前，早已派了禽滑厘等三百个徒弟守住宋城，他们每一个人都学会了我的守城办法。即使把我杀了，楚国也是占不到便宜的。”

楚惠王听了墨子一番话，又亲自看到墨子守城的本领，知道要打胜宋国没有希望，只好说：“先生的话说得对，我决定不进攻宋国了。”

这样，一场战争就被墨子阻止了。



五、“智”的故事——现代故事

1. 智逃险境

天晚路黑，车破人累。王刚一个人慢悠悠地走在路上，自行车吱吱地响着，前方是一个路口，王刚心想怕对面突然过来一辆快车，那样后果很不好，所以下车推着走。

在转弯处，有几个人冒出来，王刚心想，不好，这么多人绝非良善，所以开始想对策，争取逃过。随即加快速度，冲在那几个人前面，突然，自行车走不动了，转头一看，自行车后架被拉着，有几个人看着他笑，说：“哥们，知道这是怎么回事吧？”王刚答道：“不清楚啊，是不是想借车啊。”其中一个说道：“别装了，哥们，自己动手，别让我们动手。”王刚不说话，只是先看了看自行车，然后看了看手腕。低头想了一下，当然这些只是在几秒钟内发生的。王刚接着大声说道：“你们几个怎么这么慢啊，现在才赶上我，又不说话。”

那几个人同时转头看，王刚拉过自行车，飞快骑上，以最快的速度跑了，几个人在后面追。自行车的加速度没有跑的快，不

过人要是很着急就另当别论了。王刚用他的智慧保护了自己的安全。

2. 智对困境

罗斯福在当选美国总统之前，家里被窃，朋友写信安慰他。

罗斯福回信说：“谢谢你的来信，我现在心中很平静，因为第一，窃贼只偷走了我的财物，并没有伤害我的生命。第二，窃贼只偷走一部分东西，而非全部。第三，最值得庆幸的是：做贼的是他，而不是我。”

美国前总统里根，在任初期，有一次被枪击中，身负重伤，子弹穿入了胸部，情况危急。

在生死时刻，里根面对赶来探视的太太所说的第一句话竟是：“亲爱的，我忘记躲开了。”

英国首相威尔逊，在一次演讲刚进行到一半时，台下突然有人高声打断了他：“狗屎！垃圾！”

威尔逊不慌不忙地说：“这位先生，请稍安勿躁，我马上就会讲到你所提出的关于环保的问题。”

一次，英国首相丘吉尔在公开场合演讲，从台下递上一张纸条，上面只写了两个字“笨蛋”。

丘吉尔神色从容地对大家说：“刚才我收到一封信，可惜写信人只记得署名，忘了写内容。”

有一次，萧伯纳在街上行走，被一个冒失鬼骑车撞倒在地，幸好没有大碍。肇事者急忙扶起他，连声抱歉，萧伯纳拍拍屁股



诙谐地说：“你的运气真不好，先生，如果你把我撞死了，就可以名扬四海了。”

天才幽默大师卓别林曾被歹徒用枪指着头打劫。卓别林知道自己处于劣势，所以不做无谓抵抗，乖乖地奉上钱包。

他对劫匪说：“这些钱不是我的，是我老板的。现在这些钱被你拿走了，老板一定认为我私吞公款。兄弟，我想和你商量一下，拜托你在我帽子上开两枪，证明我被打劫了。”

歹徒心想，有了这笔钱，这个小小要求当然可以满足，于是便对着帽子开了两枪。

卓别林再次恳求：“兄弟，可否在我衣服和裤子上再各补一枪，让我老板更深信不疑。”

劫匪统统照做，6发子弹全部打光了。这时，卓别林一拳挥去，打昏了劫匪，取回钱包喜笑颜开地离开了。

3. 爱因斯坦相对论的智慧

课堂上，大学教授问他的学生甲：“上帝创造了一切吗？”

学生甲勇敢地回答说：“是的，他创造了一切！”

“上帝创造了每一样东西吗？”教授又问。

“是的，先生。”学生甲答道。

？教授继续问：“如果上帝创造了一切，那么邪恶也是上帝创造的了？根据人类的主要行为来判断，上帝也是邪恶的了？”

学生甲沉默不语，无言以对。

教授很得意，自认为再次向学生证明了宗教信仰只是一些虚

幻不实的神话。

这时，另一个学生举手并且说：“教授，我可以问您一个问题吗？”

“当然可以！”教授爽快地答道。

这个学生站起来问：“教授，寒冷存在吗？”

“这是什么问题，寒冷当然存在，难道你感觉不到吗？”教授答道，同学们哄笑起来。

这个学生反驳道：“先生，事实上寒冷并不存在！根据物理学原理，我们感觉到的寒冷实质上只是缺少热度，当热度存在时或者传递能量时，我们的身体是可以感觉到的。热度是可以测量的，寒冷却不能，寒冷这个词只是为了我们描述缺少热度时的感觉。绝对零度（零下 273 度）是热度的完全消失，所有的物质停止一切运动，包括分子原子等所有的范畴，不过这是绝对现象，事实上并不存在绝对零度。”

这个学生又问：“教授，黑暗存在吗？”

教授答：“当然存在。”

这个学生说道：“教授您又错了，黑暗同样不存在！事实上黑暗是因为缺少光亮。光是可以测量的，黑暗却不能。我们可以用牛顿的三棱镜将日光折射出各种各样的颜色，并且可以研究它们各自的波长，但是黑暗是无法去测量的。仅仅是一道光线就可以划破一个黑暗的世界并将它照亮，但是你无法知道一个空间的黑暗是多少。所以黑暗一词只是为了人类描述当光亮不存在的时候是什么样子的。”

最后这个学生问道：“教授，邪恶存在吗？”

这时教授不是很肯定地说道：“当然，我已经说过了，我们



每天都可以看到邪恶，每天都有人类的残忍行为施与生命，世界上到处都有邪恶和暴力的人群。这些事实除了邪恶还能是什么呢？”

这时这个学生说：“教授，您还是错了，邪恶并不存在！邪恶只是心中缺少爱的状态，这就像寒冷和黑暗一样，邪恶是人类用于来描述缺少爱的词语。上帝并没有创造邪恶，上帝只创造了爱，只是当人类偷吃了禁果以后，心中的爱越来越少，邪恶是人们的心中缺少了上帝之爱的结果，这正如寒冷的到来是因为缺少热度，黑暗的到来是因为没有光亮一样。”

这时，教授问：“年轻人，你叫什么名字？”

这个学生回答：“我叫艾尔伯特·爱因斯坦。”

4. 林语堂的智慧

幽默大师林语堂对演讲特别重视。首先，他认为演讲，尤其是对群众演讲，必须像女孩子穿的迷你裙一样，越短越好。其次，他认为。一篇成功的演讲，必须在事前有充分的准备，但在演讲时又让人觉察不到有准备的工夫。因此，林语堂最反对令人措手不及的临时演讲。

有一次，林语堂到一所大学参观。参观之后，校长陪同他到大餐厅和同学们共进午餐，校长深感机会难逢，临时请他对学生讲几句话。林语堂十分为难却又推无可推，于是即景生情地讲了一个笑话。他说：“罗马时代，皇帝残害人民，时常把人投到斗兽场中，活生生地被野兽吃掉，这实在是一种残忍不堪的事。有

一次，皇帝又把一个人投进斗兽场里，让狮子去吃。岂料此人浑身是胆，只见他慢腾腾地走到狮子身旁。在它耳边讲了几句话，那狮子掉头就走，并不吃他。皇帝看在眼里，备感诧异，于是再放一只老虎进去，那人依然无所畏惧地走近老虎身旁，同样和它耳语一番，那只老虎也悄悄走开了，照旧不吃他。皇帝百思不解，就把那人叫出来盘问：‘你到底对狮子和老虎说了些什么，竟使它们不吃你而掉头就走呢？’那人答道：‘简单得很。我只是提醒它们。吃我很容易，不过吃了以后，你得演讲一番。’”讲罢，博得满堂喝彩，然而，那位校长却被弄得啼笑皆非，显得十分尴尬。

另有一次，纽约某林氏宗亲会邀请林语堂演讲。希望借此宣扬林氏祖先的光荣事迹。他深知这种演讲是背儿媳过河——费力不讨好。因为不说些称颂祖先的话，同宗会大失所望；倘若过于吹嘘，又有失学人风范。于是他认真思索，策划了一篇短小精悍的讲稿。他说：“我们姓林的始祖。据说有商朝的比干丞相。这在《封神榜》里提到过；英勇的有《水浒传》里的林冲；旅行家有《镜花缘》里的林之洋；才女有《红楼梦》里的林黛玉。此外，还有美国大总统林肯，独自驾机飞越大西洋的林白，可谓人才辈出。”林语堂这段简单而精彩的演讲，令台下宗亲雀跃不已，禁不住鼓掌叫好。然而，当我们仔细回味他的话时，就会发现他所谈的不是小说中虚构的人物，就是与林氏毫不相干的海外名人，并未对祖先歌功颂德。



5. 拿破仑的回答

拿破仑入侵俄国期间，他的部队在一个无比荒凉的小镇中作战。当他意外地与他的军队脱离时，一群俄国哥萨克人盯上他，并在弯曲的街道上追逐他。拿破仑开始逃命，潜入了僻巷中的一家小毛皮商人人家。当拿破仑气喘吁吁地逃入店内时，他对毛皮商人可怜地大叫：

“救救我！救救我！我可以藏在哪儿？”

毛皮商说：“快点，藏在角落的那堆毛皮底下！”然后他用很多张毛皮盖住拿破仑。

当他一盖完，俄国哥萨克人就已冲到门口，大喊：“他在哪儿？我们看见他跑进来了！”不顾毛皮商人的抗议，他们把他的店给拆了，想找到拿破仑。他们将剑刺入毛皮内，但是没有发现他。不久，他们放弃并离开了。

过一会儿，正当拿破仑的贴身侍卫来到门口时，拿破仑毫发无损地从毛皮下爬出来。毛皮商向拿破仑胆怯地说：“原谅我对一个伟人问这个问题，但是躲在毛皮下，知道下一刻可能是最后一刻，那是什么样的感觉？”

拿破仑站稳身子，愤怒地向毛皮商人说：“你竟然对拿破仑皇帝问这样的问题？警卫，将这个不知轻重的人带出去，蒙住眼睛，处决他。我，本人，将亲自发布枪决命令！”

警卫捉住那可怜的毛皮商人，拖到外面面壁而立，蒙住双眼。毛皮商人看不见任何东西，但是他可以听到警卫的动作，当

他们慢慢排成一列，准备他们的步枪时，他可以听见自己的衣服在冷风中簌簌作响。他可以感觉到寒风正轻轻摇着他的衣摆、冷却他的脸颊，他的双脚正不由自主地颤抖着。然后，他听见拿破仑清清喉咙，慢慢地喊着“预备……瞄准……”在那一刻，他知道甚至这一些无关痛痒的感伤都将永远离他而去，而眼泪流到脸颊时，一股难以形容的感觉自他身上奔泻而出。

经过一段长时间的安静之后，毛皮商人听到有脚步声靠近他，他的眼罩被解了下来。突来的阳光使得他睁不开眼，他可以看见拿破仑的眼睛深深地望着他，似乎想看穿他灵魂里的每一个角落。然后拿破仑轻柔地说：“现在你知道了。”

6. 高度不可能

一位非洲贫困农村的家庭妇女，三十多岁、仅有小学一年级学历、抚养着五个孩子并忍受着身患艾滋病丈夫的家庭暴力，她还能有多少人生追求，多少人生梦想和学业成就？然而特莱艾·特伦恩特（Tererai Trent）颠覆了世上所有童话大师最灿烂的灵感和最狂野的梦想。《纽约时报》报道，2009年12月，44岁的她在美国西密执安大学获得了哲学博士学位。

特莱艾的梦想再简单不过，就是受教育的渴望。1965年生于津巴布韦一个小村落的她只上了一年小学便被父亲打发回家。毕竟家里还有未来能为父母挣钱养老的哥哥需要上学，又何必在终有一日扫地出门的女孩身上花学费呢？

辍学的特莱艾却偷偷地让哥哥教她。在她做功课的石头上，



特莱艾用一张小纸写下了自己的四个梦想——出国留学、读完学士、硕士和博士。然后，她按照非洲人的传统将写着这四个梦想的纸条放进一个瓦罐里，埋在家门口的这块大石旁。

年仅 11 岁。父亲便把特莱艾嫁给了在整个婚姻中不断打她的丈夫。此时此刻。人生机会的缺失让这位渴望受教育的女孩正跻身发展中国家因为贫困辍学而提前荒废的 7500 万中的一员。

时光流逝，一晃十几年，她已经是五个孩子的母亲，年过三十依然贫困。正当梦想将被深埋非洲大地之时，她等来了改变命运的时刻。一个国际援助组织的志愿者团队路过她居住的村庄。在与村妇女交谈中，特莱艾向带头的一位志愿者乔·拉克女士说出自己的四个梦想。

有幸。乔·拉克女士并没有对这位小学一年级文化程度的家庭妇女和这四个“荒谬透顶”的梦想轻描淡写地例行公事，而是告诉女主人公一句鼓舞人生的话——只要你有梦想，你就能实现。

千里之行始于足下，特莱艾从为国际援助组织工作开始。攒下工资攻读函授课程，从小学课程一直补到高中。1998 年在国际援助组织的帮助下。她被美国俄克拉何马州立大学录取进本科学习。怀揣录取通知书迈出国门，对今天绝大多数中国留学生来说是易如反掌的事情，对这位非洲女性而言却异常艰难。

“我不能丢下五个孩子。”特莱艾回忆，“要不，她们很可能就让丈夫给随便嫁人了。”为了不丢下孩子，特莱艾不得不带上丈夫一行七人到美国留学。家里卖牛，邻居们卖羊，凑了 4000 美元放在最贴身的衣袋里，特莱艾的美国留学梦终于成真。

梦想是美好的，现实是残酷的。很快，留学梦变成了噩梦，

非洲的贫困生活变成了美国式的贫穷。微薄的助学金，上学的孩子加上无所事事的丈夫，一家人被迫挤在冰冷、残破的车式房子里。很快，特莱艾开始要到家门前的垃圾桶里找邻居丢弃的食物。丈夫用拳打脚踢发泄着不满，孩子总是饥寒交迫。

她不得不打几份工，利用一切时间学习，缺少睡眠，还要忍受家庭暴力。虽然心知自己身上承载着非洲妇女和众多帮助过她的人们的期望，但特莱艾还是差点就坚持不下去了。所幸，她的善良和才智打动了身边的人们，正当俄克拉何马州立大学因为她交不起学费要开除她时。一位学校官员亲自干预并发动老师学生伸出援助之手。这位官员说：“我看到她身上有一股巨大的才能。”

当地的慈善组织定期捐出食品，国际援助组织提供房租补助，一位好心的沃尔玛超市员工总是用心地将刚刚过期的水果定点放在超市外边留给特莱艾。就这样，她实现了自己的两个梦想——留学美国和完成学士学位。

而故事的女主人公在美国西密执安州立大学开始学业时，不得不重新面对之前因家庭暴力而被美国移民局解递出境的丈夫。这时的丈夫已因艾滋病到生命的最后时分。在近一年的时间里，特莱艾边上学，边照顾孩子，边关照从非洲被接回美国的丈夫直到他去世。

非洲大陆艾滋病的现状激发了她完成了关于非洲艾滋病预防的博士论文，并已经开始为改变她命运的国际援助组织担当项目评估专家。而且，她在改变自身命运的过程中找到了属于自己的爱情。她与俄克拉何马州立大学认识的一位病理学家马克·特伦恩特结为夫妻。



就这样，用毅力和智慧抗拒着生命中的一个个“高度不可能”，特莱艾实现了自己的全部梦想。2009年11月至今她成了美国媒体聚焦的人物。来到美国最著名的日间谈话节目“奥普拉秀”向世人讲述自己的故事，在那个时刻，她感动了非洲，感动了世界。

7. 一休抓老虎

义满将军把一休叫来了，说：“一休，我有一事相烦，你不会推辞吧？”一休问：“什么事啊？”义满将军手指客厅的一个角落，那里放着一张画屏，画屏上画着一只老虎。义满将军说：“照实说吧，这只老虎，成了精了，每天晚上出来骚扰我们。你把它捆起来，管束管束，怎么样？”一休听了，马上站起来说：“可以！”首先，他拿出来一条毛巾，系在自己头上，还在额前打了个结，然后对义满将军说：“请借给我一根绳子。”义满将军命令手下的家臣去取绳子。一休拿着绳子说：“好吧，现在就开始捆，义满将军和家臣们都绕到画屏后边躲躲，省得老虎扑出来伤着你们。”

义满将军照办了，家臣们也在旁边笑嘻嘻地看着。一休岔开腿，拉开架势：“老虎精，奉义满将军的命令，我要把你捆起来，你快出来。”老虎当然不会出来。一休喊了一阵，说：“各位家臣，请你们在画屏后边吆喝吆喝，把老虎轰出来。它不出来，我没法捆啊！”家臣们不知如何是好。义满将军却按捺不住了：“你说什么？画上的虎还想让我们赶出来？岂有此理！”一休说：“这

就奇怪了。刚才义满将军吩咐我的时候，不是说了吗，这只虎每天晚上都出来乱闯。它自己都能出来，轰还轰不出来？”大家都无话可答。这时，义满将军完全服了，说：“好了，我甘拜下风。”

8. 节制的智慧

一天，梁实秋先生和朋友们一起

吃饭。熏鱼端上来了，梁先生说他有糖尿病，不能吃带甜味的东西；“冰糖肘子”端上来，他又说不能碰，因为里面加了冰糖；“什锦炒饭”端上来，他还是说不能吃，因为淀粉会转化成糖。

最后，“八宝饭”端上来了，大家都猜他一定不会碰，没想到梁先生居然开心地说：“这个我要。”朋友提醒他：“里面既有糖又有淀粉”。

梁大师则笑着说他知道，就是因为知道有自己最爱吃的“八宝饭”，所以吃前面的菜时他才特别节制。

“我前面不吃，是为了后面吃啊；因为我血糖高，得忌口，所以必须计划着，把那‘配额’留给最爱。”

许多伟大的人，都因为他们节制自己，集中力量在特定的事物上，才有杰出的成就。



9. 接受已经发生的，改变可以改变的

40岁那年，默默无闻的小人物托马斯·卡莱尔终于完成了自己的第一本书稿，这本书稿穷尽了他前半生的全部心血，他迫不及待地书稿交给了自己的好友、已颇具盛名的哲学家和经济学家穆勒，请他担当书稿的第一读者。

穆勒不敢辜负朋友的重托，他推掉所有的事务，将自己关在雅静的书房，花了整整4天的时间，将全书仔细而完整地阅读了一遍。随着阅读的深入，穆勒越来越强烈地感觉到，这是一本了不起的著作。当他读完最后一页，抑制不住内心的激动，将书稿放在椅子上，走出书房，来到花坛，思考该如何用自己的影响力，使得这本伟大的著作能尽快引起外界的关注。

然而，灾难就在这一刻发生了。当穆勒离开书房后，一阵风吹来，将椅子上的书稿吹落了一地，前来送甜点的女佣看到散落在地上的书稿，以为是被主人丢弃的废纸，便将它们捡拾干净，并顺手将它们投在了火炉里！

1835年3月15日—穆勒一生都无法忘记的日子。怀着巨大的痛苦和内疚，穆勒来到卡莱尔家中，将这个难以启齿的坏消息告诉了卡莱尔，卡莱尔一下子惊呆了，许久，两个人都沉默不语。卡莱尔后来回忆当时的情形道：“我还清晰地记得那一天，穆勒面色惨白，如同一个鬼魂，他的惶恐如此强烈，使我觉得我必须反过来安慰他。”

最终，从震惊中清醒过来的卡莱尔对愧疚难当的好友说道：

“好了，我的朋友，你不必那么痛苦。我已经决定了，从现在起，我将重写这本书。”

穆勒脚步沉重地走了，望着穆勒的背影，卡莱尔对妻子说道：“多么可怜的穆勒。看着他痛苦不堪的神情，我实在是不忍心。我不希望让这件已经发生的事情压垮了他和我，最好的办法莫过于我现在就开始重写这本书。”

然而，重写谈何容易。对一位作家而言，将一部已经完成的著作靠记忆重写一遍，比另起炉灶新写一篇更为吃力和痛苦。卡莱尔顶住巨大的精神煎熬，以罕见的毅力，终于在数月后将书稿重新完成。

在得知卡莱尔重新完成书稿后，穆勒内心的喜悦超过了任何一个人，他终于可以从痛苦和愧疚中解脱出来了。他向好友发问道：“我完全能够想象这项工作的艰巨性，我想知道的是，你的动力究竟来自哪里？”

“我的朋友”，卡莱尔微笑着回答道，“我们没有能力去阻止已经发生的事情，但我们却有能力去改变已经发生的事情对我们现在生活的影响。”

“接受已经发生的，改变可以改变的”。正是这种睿智的人生态度，最终成就了一位伟大的历史学家。



六、 我们该有怎样的 “智”

智是中华民族的传统美德，在政治、军事、经济、文化生活中各个领域，都闪烁着智慧之光。以下从治政之智、用兵之智、理财之智和处世之智四个方面，让我们理解和学习“智”在生活中的重要作用。

1. 治政之智——唐太宗纳谏

唐太宗李世民和他的重臣们，励精求治，开创了我国封建社会历史上的一代盛世“贞观之治”，其治政要略一直为后人所赏鉴。贞观盛世的出现，有着多方面的因素，其中与唐太宗的虚怀纳谏之风是密不可分的。

唐太宗的纳谏之风主要体现在四个方面。一是昭示闻谏之诚，倡导直谏；二是纳谏方法得当，兼听则明；三是注重纳谏效果，择善而从；四是完善制度措施，畅达言路。

第一，倡导直谏。关于纳谏，即所谓“匡正君主，谏诤得失”，我国古代在总结历史经验的基础上，逐渐形成了在一定范围和程度上对君主的言谏制度。《孔子家语·辨政》提出了忠臣

“谏君”的五种方式：一曰诤谏，正其事以诤谏其君；二曰戇谏，戇谏无文饰也；三曰降谏，卑降其体所以谏也；四曰直谏；五曰风谏，唯度主而行之，吾从其风谏乎。到了唐朝，《唐六典》记载，“谏有五：一曰讽谏（风之以言），二曰顺谏（顺其君之所欲，以微动之），三曰规谏（陈其规而正其事），四曰致谏（致物以明其意），五曰直谏（直言君之过失不得已，然后为之者）”。唐太宗即皇位后，十分重视总结隋朝灭亡的原因，鼓励并倡导大臣直谏。但在“尊尊君为首”的封建等级社会，直谏又谈何容易！针对臣子“龙可扰而驯，然喉下有逆鳞”的担心，唐太宗即位之初即从思想上打消群臣的顾虑，显示自己闻言听谏的诚心诚意。他对大臣们说：“人欲自照，必须明镜；主欲知过，必藉忠臣。主若自贤，臣不匡正，欲不危败，岂可得乎？……至于隋炀帝暴虐，臣下钳口，卒令不闻其过，遂至灭亡，虞世基等，寻亦诛死。前事不远，公等每看事有不利于人，必须极言规谏。”唐太宗还大力奖赏敢于直谏的人，鼓励谏诤。贞观元年，一个叫元律师的人犯了罪，被判死刑。司法官孙伏伽不同意这种判法，进谏说：依据现行法律，元律师不该被处死，法官不能因为憎恨而滥加刑罚。唐太宗听后，不仅不怒，反而将价值百万钱的兰陵公主园奖赏给了他。一些大臣表示不理解，唐太宗解释说：我刚刚即位，需要在朝堂上下形成敢于直谏的风气。孙伏伽是我登基以来第一个敢于批评朝政的，所以要重赏。在唐太宗虚心纳下的恳切诚意下，贞观朝出现了前所未见的直谏之风。以直谏闻名的魏徵说：“陛下导臣使言，臣所以敢言。若陛下不受臣言，臣亦何敢犯龙鳞、触忌讳也。”这实在是句真心话。在封建社会中，即便是像魏徵这样的大臣也不是不怕“犯龙鳞”，而是因为他辅佐



的是一位倡导直谏的君主，这才在思想上消除了顾虑。从这个角度上说，唐太宗的确有其他封建帝王不及的一面。

第二，兼听则明。贞观二年正月的一天，唐太宗突然问魏徵道：“人主何为而明，何为而暗？”魏徵对曰：“兼听则明，偏信则暗。昔尧清问下民，故有苗之恶得以上闻；舜明四目，达四聪，故共、鲧、欢兜不能蔽也。秦二世偏信赵高，以成望夷之祸；梁武帝偏信硃异，以取台城之辱；隋炀帝偏信虞世基，以致彭城阁之变。是故人君兼听广纳，则贵臣不得拥蔽，而下情得以上通也。”唐太宗听了非常赞同。目睹隋朝灭亡的唐太宗，深知“明主思短而益善，暗主护短而永愚”的道理。他常向大臣们提起“好自矜夸，护短拒谏，诚亦实难犯忤”的隋炀帝。这位偏信虞世基的亡国之君，在农民起义已经风起云涌之时却什么也不知道，给后人留下了“身不闻过，恶积祸盈，灭亡斯及”的笑柄。前车之鉴让唐太宗更加明白兼听的重要性和偏信的危害性。唐太宗重视“兼听”的事例很多。从贞观初年始，他就诏令五品以上的官员必须轮流在禁中的中书省值宿，以备随时召见。每次召见时，唐太宗都赐坐交谈，详细询问外面的情况，力求掌握朝廷政策对百姓是利还是弊，了解政令的得失与教化的成败。唐太宗认为“天下之广，四海之众，千端万绪”，为避免个人局限性，要“须合变通，皆委百司商量，宰相筹画，于事稳便，方可奏行”。唐太宗主张群臣献策献计，集思广益，目的就是要消除政事“独断一人”可能带来的严重后果。

第三，择善而从。对臣下的谏议，唐太宗“每闲居静坐，则自内省，恒恐上不称天心，下为百姓所怨”。作为一个君王，有这样反省自己错误的心胸和气魄是难能可贵的。贞观元年，太宗

诏令，官员凡假造官阶和阅历的，不自首就处死刑。后来，果然查出有造假的人，唐太宗判他们死刑。大理少卿戴胄认为依照唐律不应该处死刑，反对皇帝一生气就杀人的做法，唐太宗收回了成命。贞观三年，唐太宗下诏“关中免二年租税，关东给复一年”，但不久就变了卦，魏徵批评他“追悔前言，二三其德”，唐太宗虚心接受了魏徵的意见。贞观五年，唐太宗在盛怒之下轻信谗言，错杀了大理丞张蕴古，经房玄龄澄清事实后，十分后悔，随后诏令：“自今有死罪，虽令即决，仍三覆奏乃行刑。”贞观六年，唐太宗欲封禅泰山，魏徵屡次劝说太宗：百姓生活尚未十分殷实，仓廩尚虚，国力尚弱，此时祭告天地，以为帝王功业已就，十分不妥。唐太宗随即打消了封禅的念头。

第四，畅达言路。唐太宗从制度上采取了一系列措施，以保证谏议工作的顺利开展。首先，强化三省职能。唐初继承了隋朝的三省制，中书省负责签署中书舍人的诏敕，然后交门下省封驳，论其得失，最后由尚书省执行。但是中书省、尚书省的部分官员常常碍于情面或拖沓慵懒，并没有就决策正确与否提出意见，而是充当了照抄照转诏令的收发员的角色。为此，唐太宗强调：“中书所出诏敕，颇有意见不同，或兼错失而相正以否。元置中书、门下，本拟相防过误。人之意见，每或不同，有所是非，本为公事。”他要求大臣们要敢于说真话，可以驳回不适当的政令。三省应分别担当的决策、封驳和执行作用的全面发挥，在很大程度上保证了言路的畅通和政令的恰当。其次，重视谏官作用。贞观元年，唐太宗诏令：今后凡是宰相进内廷商议国事时，必须安排谏官跟着一起来，让他们了解政事。谏官发表的意见，一定要虚心听取采纳。唐太宗让谏官听政，从而能够听取朝



中不同的声音，为自己的朝政决策提供了参考依据。此外，唐太宗还将杰出的谏官提拔到重要的岗位上来。比如贞观时期的魏徵、王珪、褚遂良、马周等都是因为敢于直谏而后被委以重任的。

当然，作为一个封建君王，唐太宗的纳谏是具有时代和阶级局限性的。他的纳谏只是迫于“覆舟”的恐惧，臣下进谏也必须以忠君为前提。然而，从治政方法和艺术的角度看，唐太宗的别具特色的纳谏之风，还是值得后人研究和借鉴的。

2. 用兵之智——韩信用兵

韩信（约前 231—前 196），西汉开国功臣，齐王、楚王、上大将军，后贬为淮阴侯。公元前三世纪世界上最杰出的大军事家、大战略家。中国历史上伟大军事家、战略家、战术家、统帅和军事理论家。中国军事思想“谋战”派代表人物。被后人奉为兵仙、战神。

（1）相传韩信创造象棋和风筝

象棋是中国传统棋种。它的来历传说不一，流传最广的说法是始创于西汉统帅百万大军的韩信。刘邦统一西汉王朝后，屡建战功的大将韩信被吕后诱捕入狱。韩信自知寿命快到头了，就打算在狱中写一本兵书传给后人。不料这事被吕后知道，就下了一道懿旨，说他身为犯官，不能擅着兵书。韩信悲愤难忍，仰天长叹道：“这个婆娘太狠毒了！不但要本王的命，连本王的名也要除掉啊！”当时有个狱卒听到他这句话后，跪在韩信面前说：“王

爷！你就把用兵之法传给小人吧！”韩信苦笑了一声说：“本王若不知用兵之道，也不会落到今天这个下场。如今悔之晚矣，怎么能再连累你遭受杀身之祸呢？”狱卒再三恳求，韩信只是不允。一天，这个狱卒给韩信送饭时，眼里的泪花直打转转，好像有啥要事对韩信说，又忍住了。韩信一看他的神色，便感到不妙，就问狱卒：“大哥，那个婆娘是不是要对我下毒手了？”狱卒忍不住哭出声来。韩信大笑道：“打完兔子杀猎犬，射尽飞鸟折良弓嘛！从古至今都是这样，没啥可怕的。”说罢，叫狱卒坐下，韩信取来一根筷子，在地上画了个方框，又在框中画了一条“界河”，河中写了“楚河”、“汉界”四个字。接着又在河界两边各画了三十六个小格，并说：“本王今年刚好三十六岁，一生助汉灭楚，屡立大功，到头来却死在一个女人手里。你平时对我百般照料，今生今世我再没机会报答你了，就把生平所学的奇术传给你吧。”他说着叫狱卒取来纸笔，把纸裁成三十二个小块，布在方框内界河两方。一面的十六块纸片各写着帅、仕、相、车、马、炮、兵等字，另一面的十六块纸片上写着将、士、象、车、马、炮、卒等字。摆好后，韩信边移动纸片边告诉狱卒：“这个方框就是千军万马的大战场，两面各代表一方的军力。用兵之道，贵在主帅多谋善变，通盘筹划、奇正配合，以不变应万变……”并具体地教狱卒如何跳马、出兵等。狱卒边点头边称赞：“奇！王爷真是个奇人啊！”从那天起，韩信每天都和这个狱卒守着方框（棋盘）研究兵法。不久，韩信被吕后杀死，那个狱卒也逃走了。他躲藏在深山，搭了间草棚，开荒种地，全家人自耕自食，一有空闲，就专心研究韩信授给他的奇术。因纸片易烂，就换成了扁圆形小木头坨儿，为好区别又染成红黑两色。又据“奇”的谐音，



把“奇”叫做“棋”，还写了一本《棋谱》传给了他的儿子。后人认为棋虽可布阵，但不是真的两军作战，只是一种象征，所以称它为“象棋”。

风筝的起源与韩信中国是风筝的故乡，南方称“鸢”，北方称“鸢”。相传，风筝的发明人是军事家韩信。垓下之战中，韩信以“十面埋伏”之计将项羽的军队团团包围，为了瓦解楚军的军心，韩信派人用牛皮制成风筝，上敷竹笛，夜晚放到高空，风吹着笛子发出凄凉的声音，汉军和着笛声唱起楚国的民歌来。楚军听到了乡音，都想起故乡来，斗志涣散了。结果，楚霸王一败涂地，在乌江边上自杀了，这就是成语“四面楚歌”的故事。唐朝赵昕也在《熄灯鸢文》中说：垓下之战时，韩信制成风筝，让张良坐风筝上天，高唱楚歌，楚歌传到楚营，动摇了项羽军心。宋朝的《事物纪原》中还记载韩信曾利用风筝测量距离之事。

（2）韩信分油

韩信是中国古代一位有名的大元帅，辅助刘邦打败楚霸王项羽，奠定了汉朝的基业。民间流传着一些以韩信为主角的有关聪明人的故事，下面就是其中的一个。据说有一天，韩信骑马走在路上，看见两个人正在路边为分油发愁。这两个人有一只容量 10 斤（1 斤 = 500 克，下同）的篓子，里面装满了油；还有一只空的罐和一只空的葫芦，罐可装 7 斤油，葫芦可装 3 斤油。要把这 10 斤油平分，每人 5 斤。但是谁也没有带秤，只能拿手头的三个容器倒来倒去。应该怎样分呢？韩信骑在马上，了解情况以后，说：“葫芦归罐罐归篓，二人分油回家走。”说完了，打马就走。两个人按照韩信的办倒来倒去，果然把油平均分成两半，每人

5斤，高高兴兴，各自回家。究竟是怎样倒来倒去的呢？三种容器各自装油斤数的变化过程，可释如下：韩信所说的“葫芦归罐”，是指把葫芦里的油往罐里倒；“罐归篓”是指把罐里的油往篓里倒。通常分油要把油从大容器往小容器里倒，现在却把小容器里的油往大容器里“归”。往油葫芦里倒油，只能得到3斤的油量；把葫芦里的油往罐里“归”，“归”到第三次，葫芦里就出现2斤的油量。再把满满一罐油“归”到篓里，腾出空来，把葫芦里的2斤油“归”到空罐里；最后再倒一葫芦3斤油，“归”到罐里，就完成分油任务了。

3. 理财之智——巴菲特的投资理念

投资大亨巴菲特到华盛顿大学商学院做演讲，当有学生请他谈谈致富之道时，巴菲特说：“是习惯的力量。”巴菲特的投资理念：

（1）把鸡蛋放在一个篮子里

现在大家的理财意识越来越强，许多人认为“不要把所有鸡蛋放在同一个篮子里”，这样即使某种金融资产发生较大风险，也不会全军覆没。但巴菲特却认为，投资者应该像马克吐温建议的那样，把所有鸡蛋放在同一个篮子里，然后小心地看好它。

从表面看巴菲特似乎和大家发生了分歧，其实双方都没有错。因为理财诀窍没有放之四海皆准的真理。比如巴菲特是国际公认的“股神”，自然有信心重仓持有少量股票。而我们普通投资者由于自身精力和知识的局限，很难对投资对象有专业深入的



研究，此时分散投资不失为明智之举。另外，巴菲特集中投资的策略基于集中调研、集中决策。在时间和资源有限的情况下，决策次数多的成功率自然比投资决策少的要低，就好像独生子女总比多子女家庭所受的照顾多一些，长得也壮一些一样。

（2）生意不熟不做

中国有句古话叫：“生意不熟不做”。巴菲特有一个习惯，不熟的股票不做，所以他永远只买一些传统行业的股票，而不去碰那些高科技股。2000年初，网络股高潮的时候，巴菲特却没有购买。那时大家一致认为他已经落后了，但是现在回头一看，网络泡沫埋葬的是一批疯狂的投机家，巴菲特再一次展现了其稳健的投资大师风采，成为最大的赢家。

这个例子告诉我们，在做任何一项投资前都要仔细调研，自己没有了解透、想明白前不要仓促决策。比如现在大家都认为存款利率太低，应该想办法投资。股市不景气，许多人就想炒邮票、炒外汇、炒期货、进行房产投资甚至投资“小黄鱼”。其实这些渠道的风险都不见得比股市低，操作难度还比股市大。所以自己在没有把握前，把钱放在储蓄中倒比盲目投资安全些。

（3）长期投资

有人曾做过统计，巴菲特对每一只股票的投资没有少过8年的。巴菲特曾说：“短期股市的预测是毒药，应该把它摆在最安全的地方，远离儿童以及那些在股市中的行为像小孩般幼稚的投资人。”

我们所看到的是许多人追涨杀跌，到头来只是为券商贡献了手续费，自己却是竹篮打水一场空。我们不妨算一个账，按巴菲特的低限，某只股票持股8年，买进卖出手续费是1.5%。如果

在这8年中，每个月换股一次，支出1.5%的费用，一年12个月则支出费用18%，8年不算复利，静态支出也达到144%！不算不知道，一算吓一跳，魔鬼往往在细节之中。

4. 处世之智——千古一臣郭子仪

郭子仪（697—781），陕西华县人，武举出身，历仕唐玄宗、唐肃宗、唐代宗、唐德宗四朝，在平定安史之乱、解除吐蕃与回纥侵袭关中和首都长安的危机中居功至伟，“再造王室，勋高一代”，出将入相，寿享八十有五，八子七婿皆朝廷重官，因其一身而系国家安危者达20年。史臣称他“权倾天下而朝不忌，功盖一代而主不疑，侈穷人欲而君子不之罪。富贵寿考，繁衍安泰，哀荣始终，人道之盛，此无缺焉”（《旧唐书·列传第七十》），自秦汉以来无人能与之比，可谓千古一臣。郭子仪何以能创造这种奇迹？忠诚、奋勇、恩信、功勋等不过是表象，凝结其中的乃是他过人的处世智慧，在于较好地处理了与皇帝、权臣（奸臣）、袍泽和盟友的关系，具体表现在以下四个方面。

（1）以忠诚换取立功的机会，以无争换得皇帝的无忌。安史之乱时，唐玄宗仓皇逃奔成都，太子李亨避驻平凉，在灵武另立朝廷。这里正是郭子仪的地盘，一个月后，郭子仪与李光弼奉诏率全军五万步骑兵赴灵武护驾。当时朝廷初立，兵众寡弱，对于平叛复国，君臣兵民无不感到希望渺茫。等到郭子仪全军而至，军声遂振，朝野上下才感到复兴有望。郭子仪被任命为兵部尚书、同中书门下平章事，仍兼灵武州大都督府长史、朔方军节度



使，肩负着平叛复国的重任，成为国家的柱石之臣和皇帝的股肱之臣，由此奠定了他在朝廷和军队中举足轻重的地位。但是，从另一角度讲，国家越是衰弱、皇帝实际控制力越差，对臣下的依赖就越强、期望就越高，同时，依托越深，疑忌也越深，股肱之臣也越容易被视为肘腋之患，那么对于臣下的信任就越有限，这是时势使然，不是以人的意志和良好愿望为转移的。

在专制体制下，忠诚不仅是任职的最严酷的法律规制、最庄严的政治承诺、最崇高的道义追求，而且是最大的生存智慧。郭子仪无论功劳多大、地位多么显要，乃至受到朝廷多么不公的待遇，他的忠诚一直都没有动摇。这是他与其他功臣道义上更高尚、智谋上更高超之处。郭子仪处理与皇帝关系的策略概而言之，就是以义来体现忠，不与皇帝形成任何的对抗，不让皇帝对自己存有任何的不放心。如，“将在外，君命有所不受”是孙子兵法上的名言，历代都被统兵者视为圭臬和临敌制胜的法宝。但是，郭子仪则反其道而行之，从不抗旨。这不是郭子仪的愚忠，而恰是他的大智慧。因为他深知，君心难测、佞臣满朝，一旦自己对上意有所违拗，将谗言立兴，自己就会死无葬身之地。因而他“时方握重兵，或方临戎敌，诏命征之，未尝不即日应召，故谗谤不能行”（《旧唐书·列传第七十》）。唐王室一方面对郭子仪赏赐巨多、封以显爵、授以高官，但疑忌之心一直未尝解除。一旦紧迫的军情稍有缓解，就会毫不犹豫地削除他的兵权，肃宗、代宗莫不如此。

唐代宗一即位，就听信宦官程远振的谗言，罢了郭子仪兵马副元帅的职务，让他给肃宗监修陵墓。可以说，郭子仪表面上非常受宠，实则常常蒙冤。对于自己所受冤屈，他没有愤懑言

行，而是将唐肃宗慰勉、奖赏他的一千余首手诏敕书装订成二十卷，呈奉给代宗，巧妙而和婉地辩明自己的忠诚无私。唐代宗感到大为惭愧，下诏说：“朕不德不明，俾大臣忧疑，朕之过也。朕甚自愧，公勿以为虑。”但是，到底还是没有授予郭子仪兵权。直到吐蕃寇乱京师，唐代宗出亡陕州避敌，才不得已又令郭子仪统兵御敌。等到京师收复，唐代宗说：“朕用卿不早，故及如此。”并赐给铁券（免死牌），图形于凌烟阁，表示信任不疑。除了不怨之外，区别于一般忠臣之处就是不针对皇帝的过失而强谏。他唯一一次进谏是针对唐代宗因畏敌而听信佞臣之言想迁都洛阳的，可以说是对事不对人，因为道理阐释得非常明晰、透彻，代宗欣然采纳，并且称赞他说：“子仪用心，真社稷臣也。”

总而言之，郭子仪处理与皇帝关系的准则不是寻常意义上的忠，而是江湖意义上的义。忠偏重于捍卫道，主张“明其义不谋其利，正其宜不计其功”，致力于要匡正主上的过失，容易引起和激化君臣之间的矛盾与冲突，臣下可能因失去主上的欢心而遭至疏弃甚至杀身之祸，以致失去效忠的基础；义则在忠的前提下偏重于忠君，注重事功和结果，旨在不违逆主上之心，成就朝局急务，容易回避某些矛盾，保持君臣之间较为良好的关系，获得建功立业的机会。

（2）超脱忠奸之争，避免和淡化内部倾轧，为报国赴乱赢得机会和余地。忠奸之争是专制王朝久演不衰的连续剧，由于其既充满慷慨激昂、以天下为己任的正气，又充满阴谋和悬念，特别容易触动人性中好斗的动物本性，因而历代的忠臣和奸臣都如飞蛾扑火般血脉贲张地投身到这种血腥的角斗之中。其结果往往是倾轧不断、内耗不止，整个国家也就在这种无休无止的争斗中衰



弱下去并最终灭亡。我国的政治文化往往激发和推崇这种忠奸之争，认为忠奸如“薰莸不同器，冰炭不同炉”，而所谓忠臣往往也有一种天真的想法，即认为主上全是因为奸臣蒙蔽才昏庸，只要除掉了奸臣，才能辅明主、兴伟业，因而总是前赴后继、奋不顾身地与奸臣进行誓死决斗。但是一个具有讽刺意味的结局是，忠臣尽管具有道德上的优势，并有文化、舆论和民意的支持，却往往忠不敌奸，更多时候是忠臣被奸臣斗败，以致人亡政息。

谜底何在？在于奸臣代表了皇帝随心所欲的意志，只要专制制度维护皇帝至高无上的地位，对其个人意志尤其是邪恶意志缺少制度性的有力有效约束，其结果必然是奸臣当道，忠臣受抑。对于这一谜底，许多忠臣看不透，陷身于注定要失败的忠奸纷争之中，其结果虽得到了忠贞的名声，却与国事无补。郭子仪的过人之处或者成功之道，就是超脱忠奸之争，与朝内公认的奸臣鱼朝恩、程元振、元载、卢杞等辈虚于应付、妥于周旋，力求缩小对立面，能忍让处主动避让，不形成直接冲突，不激化矛盾，以达成自己御敌寇安社稷的最大目标。他深知，任奸与任忠是皇帝的专制本性和运权策略，与奸臣斗，不仅难有胜算，而且未有终局，纠缠于忠奸之争，在国家多难的时节，只会加重内耗，迟误国事。而如果奉行江湖共生的原则，彼奸自奸，我忠自忠，鱼行鱼路，蟹行蟹道，或许能为解决国家急务保持某种起码的条件。

对于这一点，史书着墨较多，且描述很生动。如，唐代宗宠信的宦官鱼朝恩为监军（观军容观察使），与郭子仪具有直接的制衡关系，他妒忌郭子仪的平叛之功，多次进谗言，以致郭子仪被解除兵权。但郭子仪仍然与他保持一种礼仪上的交往，防止合作共事关系的破裂。唐代宗永泰元年正月，郭子仪入朝，鱼朝恩

邀请他游览章敬寺。奸相元载恐怕他们二人相互结纳，对自己不利，就派人密告郭子仪说：“朝恩谋不利于公。”并把这话传给郭子仪的一些主要将领。诸将请求带三百甲士护卫，郭子仪不以为意。他说，我是国家大臣，他没有天子之命，怎么敢害我？如果是奉命而来，你们难道还敢抗命吗？于是就只带着几个家童前往。鱼朝恩一见，非常惊讶他的随从这么少，郭子仪就把听到的话告诉他，并说：“恐怕您多心和费心。”鱼朝恩大为感动，拍着胸脯、捧着郭子仪的手流泣说：“若不是您有长者之风，能不产生猜疑吗？”（《资治通鉴·唐纪四十》）

大历二年十二月，郭子仪父亲的墓葬被盗，盗墓者没有抓到，时人多知道鱼朝恩素来嫉郭子仪之功，猜测可能是他指使，郭子仪也听说了这些议论。不久，他从泾阳前线入朝，议者以常情度之他会借机发难，朝局会为此震动，公卿深为忧虑。不料，郭子仪一见皇上提起此事，竟号泣说：“我领兵时不能禁暴，放纵士兵掘人坟墓。这是我的不忠不孝遭到上天的谴责，跟别人的加害无关。”（《旧唐书·列传第七十》）此举不仅反映了郭子顾全大局的心胸，尤其反映了其息事宁人、释解嫌疑的智慧。唐德宗时，卢杞为御史中丞，擅权用事，人皆知其奸。卢杞貌丑，未发迹时，时人多嘲笑轻看他，因而报复心极强。郭子仪平时会见宾客，姬妾不离左右，可是卢杞来探望，他却屏退所有姬妾，单独见他，显得非常庄重。家人问其何故，郭子仪说：“卢杞相貌丑陋而心机险诈，妇人辈见到他必然会取笑。他日卢杞得志，我们全族都将不得幸免！”（《资治通鉴·唐纪四十》）郭子仪善于与奸臣周旋，不以忠奸划线，而唯以利害作为考量，可谓深得江湖生存规则的真谛。



(3) 御下以宽，不拘泥于常法，唯以获取将心兵心、克敌制胜为最大目标。郭子仪的尊崇和实力很大程度上来自于他深得将士之心。在安史之乱后长达二十余年的军旅生涯中，他数次被解除兵权又数度被起用，每次奔赴军营，他都轻身前往，对于虎狼之师都能够随心驾御、指挥如意。像李怀光等老将数十人后来都成为王侯重官，但郭子仪对他们“颐指进退，如仆隶焉”（《旧唐书·列传第七十》）。时论郭子仪与李光弼齐名，威略不及李光弼，但在宽厚得人方面又优于李光弼。将士都喜爱郭子仪的宽厚，而忌惮李光弼的严厉。李光弼每当发布军令时，手下将士都不敢抬头看他。但他军中也因此激起过兵变，弹压不住，最后由郭子仪前往才稳定了军心。御下宽厚，是他治军的最大特点。

治军严明是我国从古到今的主流治军思想，但郭子仪却因时制宜，反其道而行之并取得了事实上的成功。其成功依据在于，当时国家残破，内有反叛，外有强敌，藩镇割据，国家对军队既没有强有力的供给保障和强有力的控制，也缺少道义上的感召力和凝聚力。如果拘泥于常法治军，单靠法令严明，就难以有效激励将士甘冒锋刃，舍身破敌，而必须激之以义、养之以利、酬之以官、待之以宽。具体表现为两方面：一是以爵酬功，提携将才。郭子仪局量宽宏，不嫉部下之才、不掠部下之功，出以公心向朝廷推荐将才，李光弼、仆固怀恩、李怀光等当时名将重臣都有赖于他的推荐，“参佐官吏六十余人，后位至将相，升朝秩贵位”，因而部下都乐于服从他的指挥。二是因时就势，取法乎宽，尽量考虑兵士的基本利益。当时的一个普遍做法是，为激励士卒攻城涉险，往往答应在破城之后可以掳掠财物。这不应是名将治军所为，很不合道义，但郭子仪基于当时的军情军心，也如法炮

制。史臣对此基本作了正面评价：“……临下宽厚，每降城下邑，所至之处，必得士心。”（《旧唐书·列传第七十》）所谓“必得士心”，不过是允许士卒掳掠而已。郭子仪这样做情非得已，因为国家不能养卒，统军已形成行规和陋规，不如此军队就难以统带，为了驱卒与敌死战，就不得不放松某些军纪约束，采取一些不合常法乃至不合军法国法的手段，甚至一些饮鸩止渴的手法，以达到战胜强敌的目的。为筹集军用物资，他还允许军士盗掘墓葬。此外，为克服军粮短缺的难题，郭子仪还带头耕种，于是士卒皆不劝而耕，结果，“河中野无旷土，军有余粮”（《资治通鉴·唐纪三十九》）。他统兵御敌靠的不仅是军事韬略，重要的还有江湖手腕，正道、奇道并用，这是他比李光弼等其他名将更为成功之处。

（4）待盟友以诚，激之以义，邀之以利，化敌为友，以敌制敌。安史之乱时，唐朝北有回纥、西有吐蕃，它们见到唐朝内乱迭起，都有轻慢和袭扰之心。但若与之为敌，必将内外交困，国家会迅速败亡。而假若能与之结盟，甚或能与一方结盟，不仅有助于平定内乱，而且能达到以敌制敌，维护边境安全的目的。唐朝能够平定安史之乱，在一定程度上也在于借助了回纥的力量，郭子仪参与了借兵回纥并与其共同作战的全过程。郭子仪深知与周边少数民族结盟的重要性，着意与其首领进行结交。回纥人重财尚气，他疏财仗义，广与欢饮，结下了很好的人缘。他两次从安史叛军手里收复两京时，带领过借来的回纥兵，在回纥人中有很高的威信，回纥人一向称他为郭令公，表示对他的尊敬。后来，唐朝叛臣仆固怀恩诈称唐朝皇帝和郭子仪已死，结联回纥和吐蕃向唐朝大举进犯时，郭子仪利用先前与回纥人的友谊，仅



带十几人免胄进入回纥军营，说服了回纥首领，于是唐与回纥联兵，在灵武台西原大破吐蕃，斩首 5 万，生擒上万人。

唐德宗建元二年（781 年）六月十四日，郭子仪以 85 岁的高龄辞世。综观郭子仪的一生，其忠义之节令人感佩，卓著功勋令人仰慕，无上荣宠令人艳羡，史臣评价他：“不幸危而邀君父，不挟憾而报仇讎，晏然效忠，有死无二，诚大雅君子，社稷纯臣。”（《旧唐书·列传第七十》）但是，也应看到，他身逢乱世，能够功成名就，靠的不仅是忠贞的品节、雅正的风骨和纯真的心地，关键的还有他处世如用兵，讲究以正合、以奇胜的江湖智慧。强调这一点，只是想揭示历史背景的复杂性，以及由此产生的人的思想动机和行为方式的晦涩性，同时想说明，郭子仪这个历史经典标本在今天具有不可复制性，他的个人荣耀也映衬了一个衰弱王朝可悲可叹的惨淡境况。尽管他的品节和功绩在今天仍值得感怀，但他的江湖智慧和江湖生存方式在今天却不能如法炮制，这是读史者应该着意体会的。



参考文献

1. 康志杰. 信——立身处世的支撑点. 南宁: 广西人民出版社, 1996.
2. 荆惠民. 中国人的美德——仁义礼智信. 北京: 中国人民大学出版社, 2006.
3. 胡寄窗. 中国经济思想史. 上海: 上海人民出版社, 1963.
4. 张岱年. 中国伦理思想史. 上海: 上海人民出版社, 1989.
5. 诚实守信的知行准则. <http://zgrsd.cn/index.php>
6. 黄玉顺. 孟子正义论. <http://www.ica.org.cn/>
7. 魏文华. 柳下惠与董仲舒/“义利”论. <http://www.360doc.com/>
8. 你吃的是第几只鸭. <http://www.xiaogushi.com/>
9. 处世智慧. http://www.lantianyu.net/pdf51/ts071001_2.htm
10. 百度百科. <http://baike.baidu.com/>

责任编辑 邹蕊 于海生

封面设计 

青少年仁义礼智信释读

《仁》

《义》

《礼》

《智》

《信》

ISBN 978-7-81138-827-5



9 787811 388275 >

财经教学资源平台

 [Http://www.bookcj.com](http://www.bookcj.com)

电子图书 | 课件 | 案例 | 视频 | 习题 | 文献

ISBN 978-7-81138-827-5

定价: 6.50元