

孟子「牛山之木」章的深度解读：性善论与心性修养之核心



本文以孟子《告子》篇中的“牛山之木”章为核心文本，结合先秦诸子百家文献，深入剖析了人性本善的论证结构、外在环境对心性的戕害机制，以及性善论的哲学根基与修养工夫。

玄机编辑部 · 2026-02-07

孟子

性善论

牛山之木

心性修养

先秦哲学

目 录

——先秦人性论、心性修养与天道观的深度研究

总 序

上编：文本精读与逐句疏解

第一章 "牛山之木尝美矣"——山木之喻的原初意象

第一节 牛山考辨：何山？何地？何以为喻？

第二节 "木"之象征：先秦文献中的草木意象

第三节 "美"字之义：先秦审美与道德之统一

第二章 "以其郊于大国也，斧斤伐之，可以为美乎"——外在戕害之论

第一节 "郊于大国"：环境对人性的影响

第二节 "斧斤伐之"：戕害的方式与力度

第三节 "可以为美乎"——反诘之力

第三章 "是其日夜之所息，雨露之所润，非无萌蘖之生焉"——生机不灭之论

第一节 "日夜之所息"与"雨露之所润"——天道之养

第二节 "非无萌蘖之生焉"——善端不可灭

第三节 为什么"非无"而不说"有"——孟子的谨慎措辞

第四章 "牛羊又从而牧之，是以若彼濯濯也"——二次伤害与彻底丧失

第一节 "牛羊又从而牧之"——善端再次被摧毁

第二节 "牛羊"意象之深意

第三节 "若彼濯濯也"——彻底丧失的景象

第五章 "人见其濯濯也，以为未尝有材焉，此岂山之性也哉"——认知的错误与性之辨正

第一节 "以为未尝有材焉"——从结果推断本性的谬误

第二节 "此岂山之性也哉"——"性"的概念辨析

第三节 先秦诸子对"性"的不同理解——对照与比较

第六章 "虽存乎人者，岂无仁义之心哉"——从山木之喻到人心之论的转折

第一节 "虽存乎人者"——过渡之关键

第二节 "岂无仁义之心哉"——仁义四端之回顾

第三节 "仁义"概念在先秦的深层含义

第七章 "其所以放其良心者，亦犹斧斤之于木也"——放心之论

第一节 "放其良心"——良心何以放失

第二节 良心之"放"与斧斤之伐——比喻的精密对应

第三节 "良心"概念之考辨

第八章 "旦旦而伐之，可以为美乎"——日常侵蚀之论

第一节 "旦旦而伐之"——每天都在砍伐

第二节 "可以为美乎"——再次反诘

第九章 "其日夜之所息，平旦之气"——夜气之论

第一节 "日夜之所息"——重复与深化

第二节 "平旦之气"——黎明时分的清明

第三节 "其好恶与人相近也者几希"——善端之微弱

第十章 "则其旦昼之所为，有梏亡之矣"——日间行为的桎梏

第一节 "旦昼之所为"——白天的行为

第二节 "梏亡"——束缚与消灭

第三节 "梏之反覆"——恶性循环的形成

第十一章 "夜气不足以存，则其违禽兽不远矣"——人禽之辨

第一节 "违禽兽不远"——人何以沦为禽兽

第二节 先秦"人禽之辨"的思想脉络

第三节 为什么"人见其禽兽也，而以为未尝有才焉者"——认知谬误的再批判

第十二章 "故苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消"——养与不养之总论

第一节 "苟得其养，无物不长"——养的力量

第二节 "养"之概念在先秦的多重含义

第三节 先秦典籍中"养"之思想的系统考察

第十三章 "孔子曰：'操则存，舍则亡；出入无时，莫知其乡。'惟心之谓与？"——引孔子之言以证心论

第一节 孔子此言之出处与含义

第二节 "操则存，舍则亡"与先秦修养论

第三节 "出入无时，莫知其乡"——心之不可测度

第四节 "惟心之谓与"——心的哲学地位

中编：核心思想专题探究

第十四章 性善论的形上根据——天道与人性

第一节 天命与人性之关系

第二节 天道之"生生"与人性之"善"

第三节 "生"之哲学：从《尚书》到《孟子》

第十五章 放心与求心——修养工夫论

第一节 为什么良心会被"放"——放心之原因的深层分析

第二节 "求放心"——修养工夫的核心

第三节 历史案例：善端之保养与丧失

第十六章 夜气与平旦之气——先秦气论的脉络

第一节 "气"在先秦哲学中的地位

第二节 "夜气"之含义

第三节 "平旦之气"与修养工夫

第十七章 人性论与政治论——从牛山之喻到王道之治

第一节 性善论的政治含义

第二节 仁政与养民

第三节 暴政与伤民——"斧斤伐之"的政治隐喻

第四节 先秦政治史上的"养民"与"伤民"

第十八章 "操则存"的工夫论——先秦修养实践

第一节 "操"之工夫的多层面

第二节 "舍"之危险——不修养的后果

第十九章 先秦心性之学的整体图景

第一节 从孔子到孟子——心性之学的发展

第二节 "心"与"性"的关系

第三节 先秦心性之学的多元面向

下编：深层哲学问题探究

第二十章 性善论的根本困难与孟子的回应

第一节 最根本的问题：如果性善，恶从何来？

第二节 孟子的回应："几希"与"耳目之官"

第三节 先秦其他思想家对"恶之起源"的回应

第二十一章 个体修养与社会环境的关系

第一节 个体修养能否超越社会环境的限制？

第二节 孟子与环境决定论的对抗

第二十二章 "牛山之木"章的宇宙论背景

第一节 天地之道与人心之道的同构

第二节 阴阳消长与善恶交替

第三节 "复"卦与"夜气"——从最低点回归

第二十三章 "苟得其养"——养之哲学的全面展开

第一节 "养"之为道——从生存到生命到生活

第二节 "养"的条件与方法

第二十四章 "出入无时，莫知其乡"——心之奥秘

第一节 心的不可把握性

第二节 先秦对"心"之不可测度性的论述

第二十五章 结语：牛山之木章的永恒意义

第一节 此章在孟子全书中的地位

第二节 此章的深层启示

第三节 回到文本本身——重新体味全章之美

附编：先秦两汉相关文献汇编与简释

第二十六章 赵岐注疏选释

第二十七章 董仲舒性论与“牛山之木”章的关联

第二十八章 《吕氏春秋》相关论述

第二十九章 综合反思：先秦人性论的意义与局限

第一节 意义

第二节 局限

第三十章 总结

对于孟子「牛山之木」章的解读与探究

——先秦人性论、心性修养与天道观的深度研究

作者：玄机编辑部

总序

孟子一书，七篇之中，论心性者莫精于《告子》。而《告子》上篇之中，论心性者莫深于“牛山之木”一章。此章以山木为喻，以斧斤为象，以牛羊为况，以夜气为证，以日昼为验，层层递进，环环相扣，将人之本心、良知、善端、放失、梏亡、养存之理，一一道尽，可谓孟子心性之学之总纲、性善之论之核心。

然自古及今，读此章者众，而真能深入其堂奥者寡。何也？盖此章所涉，非仅一“性善”二字所能概括。其中蕴含着先秦哲学中最根本的几个问题：人之性究竟为何？心与性之关系如何？善之根源何在？恶之缘起何故？修养之工夫当如何着手？天道与人道之贯通何以可能？此数者，皆为先秦诸子百家争论之焦点，亦为上古圣王治天下之根本。

本文拟从先秦视角与上古视角出发，以孟子“牛山之木”章为核心文本，广泛征引《尚书》《诗经》《周易》《论语》《左传》《国语》《礼记》《大学》《中庸》《荀子》《老子》《庄子》《管子》《吕氏春秋》及两汉赵岐注、董仲舒说等先秦两汉文献，对此章进行全面、深入、细致之解读与探究。全文力求多问“为什么”，并试图从先秦思想体系内部寻求解答；力求结合历史案例与先贤解读，使论述不落空疏。

上编：文本精读与逐句疏解

第一章 "牛山之木尝美矣"——山木之喻的原初意象

第一节 牛山考辨：何山？何地？何以为喻？

孟子开篇即言"牛山之木尝美矣"。此一句，看似平常叙事，实则蕴含深意。

首先，牛山何在？赵岐《孟子章句》注曰："牛山，齐之山也。在临淄之南。"临淄者，齐国之都城也。齐国，春秋战国之大国、强国、富国也。《左传·襄公二十五年》记崔杼之乱，"齐棠公之妻，东郭偃之姊也"，皆言齐事。齐都临淄之繁华，《战国策·齐策一》载苏秦之言曰："临淄之途，车毂击，人肩摩，连衽成帷，举袂成幕，挥汗成雨。"可见其人口之稠密、都市之繁盛。

牛山在临淄之南，郊于大国之都，此其地理位置之特殊。为什么孟子不选别的山，偏选牛山？为什么不以泰山为喻，不以嶧山为喻，不以会稽为喻，而独选牛山？此中必有深意。

第一，牛山"郊于大国"。所谓"郊"者，城外之地也。《周礼·地官·载师》曰："以廛里任国中之地，以场圃任园地，以宅田、士田、贾田任近郊之地。"郊者，城邑与野鄙之交界也。牛山正处此交界之位，既近人烟，又属山林。此其"被伐"之根本原因——距人太近。

为什么距人太近就会被伐？因为人之欲望最直接施加于其最近之物。人之用材、用柴、用地，必先取诸近者，然后及于远者。此犹人之良心，最先被日常之欲望、外物之引诱所侵蚀者，正是那些最直接、最表层的善端。孟子以牛山"郊于大国"而被伐，暗喻人之良心处于声色利欲之包围之中，日日受其侵蚀。

第二，牛山之名曰"牛"。为什么叫"牛山"？虽无确考，然以"牛"名山，或因此山形似牛，或因此山多牧牛。无论何因，"牛"这一意象，在后文中确实出现了——"牛羊又从而牧之"。此是否为孟子有意之选择？牛山之名本身就暗含了"被牧"的命运，正如人之良心本身就处于被"桔亡"的危险之中。

第三，"尝美矣"三字极为关键。"尝"者，曾也。"美"者，茂盛也。"尝美"者，言其本来是茂盛的、美好的，而今已不复如此。此一"尝"字，将时间维度引入，建立了"过去之美"与"现在之不美"的对比张力。这恰恰是孟子性善论的基本逻辑结构——人之性本善（"尝美矣"），而今之不善，非性之本然，乃后天所致。

第二节 "木"之象征：先秦文献中的草木意象

在先秦文献中，以草木喻人，以林木喻德，是极为常见的手法。理解此背景，方能深入领会孟子之喻。

《诗经·小雅·斯干》曰："如竹苞矣，如松茂矣。"以竹之丛生、松之茂盛，喻宗族之兴旺。

《诗经·周南·桃夭》曰："桃之夭夭，灼灼其华。之子于归，宜其室家。"以桃花之盛美，喻女子之德容。

《诗经·卫风·淇奥》曰：“瞻彼淇奥，绿竹猗猗。有匪君子，如切如磋，如琢如磨。”以绿竹之修美，喻君子之文德。

《诗经·小雅·小弁》曰：“维桑与梓，必恭敬止。靡瞻匪父，靡依匪母。”以桑梓之树，喻父母之恩。

《诗经·大雅·旱麓》曰：“鸞飞戾天，鱼跃于渊。岂弟君子，遐不作人？”此虽非直接以木为喻，然“作人”之意，犹如培植草木。

更为重要的是《管子·权修》之言：“一年之计，莫如树谷；十年之计，莫如树木；终身之计，莫如树人。一树一获者，谷也；一树十获者，木也；一树百获者，人也。”此以“树人”与“树木”并论，正与孟子以山木喻人心之逻辑相通。

为什么先秦之人如此频繁地以草木喻人？这恐怕与上古先民的生存经验密切相关。先民生活于山林之间，对草木之荣枯、生长、凋零有着最直观的感受。草木之生长需要土壤、雨露、阳光，此犹人之成长需要教化、环境、养育。草木之凋零因于斧斤、旱涝、虫蚀，此犹人之堕落因于物欲、恶友、暴政。此种“生命与生命之间的类比”，是先秦思想最朴素也最深刻的思维方式之一。

而孟子在此章中以“山木”为喻，尤有其特殊之处。他不是以“一棵树”为喻，而是以“一座山上的所有树木”为喻。此意味着什么？意味着他所关注的不仅仅是个体的善端，而是人心中全部善性的整体状态。山木之茂盛，是整体的茂盛；山木之濯濯，亦是整体的濯濯。人之良心之存与亡，亦是整体性的存与亡。

第三节 “美”字之义：先秦审美与道德之统一

“牛山之木尝美矣”之“美”，赵岐注为“茂美”。然此“美”字在先秦语境中，绝不仅仅是外在形态的描述，更蕴含着深层的价值判断。

在先秦思想中，“美”与“善”往往相通。《论语·八佾》载：

子谓《韶》：“尽美矣，又尽善也。”谓《武》：“尽美矣，未尽善也。”

此处孔子区分“美”与“善”，然正因其可并举，说明二者之间有着内在关联。《韶》乐之“尽美又尽善”，是形式与内容、外在与内在的完美统一。

《孟子·尽心下》亦有言：

“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。”

此处“美”被定义为“充实”——内在善性的充分实现。“充实之谓美”，这恰恰说明，在孟子的思想体系中，“美”的根本含义就是内在善性的饱满呈现。

因此，"牛山之木尝美矣"之"美"，表面上说的是山木之茂盛，深层里说的是人性之本善。山木之"美"是可见的、直观的，人性之"美"（善）是内在的、隐微的。孟子以可见之美，喻不可见之善，这是他论证的精妙之处。

为什么孟子要用这种"以可见喻不可见"的方法？因为人性之善不善，是一个极难用直接经验证明的问题。告子言"性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流"，意谓人性无善无不善，可善可不善。此说看似有理，实则是将"性"理解为一种中性的、未定的潜能。孟子要反驳此说，必须找到一种让人直观感受到"本然之善"的方式。山木之"尝美"便是此种直观——你看到一座光秃秃的山，能否想象它曾经是茂盛的？你看到一个不善之人，能否想象他本来是有善心的？前者容易想象，后者便也可以理解了。

第二章 "以其郊于大国也，斧斤伐之，可以为美乎"——外在戕害之论

第一节 "郊于大国"：环境对人性的影响

"以其郊于大国也"一句，点明了山木被伐的外在原因——地处大国都城之近郊。此一句包含着极为深刻的思想：环境对本性的戕害。

何为"大国"？在先秦语境中，"大国"不仅指疆域之大、人口之众，更意味着欲望之盛、消耗之巨。《左传·隐公元年》载郑庄公之事，"大都不过参国之一，中五之一，小九之一"，可见大国之都城规模之大。大都需要大量的木材来营建宫室、制造器物、供给燃料。

《诗经·大雅·灵台》载文王建灵台之事："经始灵台，经之营之。庶民攻之，不日成之。"虽言文王之台不劳民，然建台必用材，用材必伐木，此理不可易也。

《尚书·梓材》一篇，其名便与"木材"有关。"梓材"者，治木之材也。此篇以治材喻治民，其曰："若作梓材，既勤朴斫。惟其涂丹雘。"意谓治民犹如治木，先须勤劳砍削，然后涂以丹漆。然此喻亦暗含一个问题：对木材的"治"（砍削加工），本身就是对木之本然状态的改变。

大国之都，人口稠密，欲望繁多。人们需要木材建房，需要木材造车，需要木材为薪。牛山之木，距都城最近，首当其冲，自然最先被伐。此犹人生于声色利欲之中，其良心最先受到侵蚀。

为什么说"郊于大国"是一个不幸？因为"大国"代表的是文明的高度发达，而文明的高度发达恰恰是对自然的最大消耗。这里有一个深刻的悖论：人类文明越发达，对自然（包括人的自然本性）的戕害就越严重。

此思想与老子的观点有着惊人的相似。《老子》第八十章曰：

"小国寡民。使有什伯之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。"

老子之所以向往"小国寡民"，正因为他看到了"大国"对人之自然本性的侵蚀。大国之中，器物繁多，欲望丛生，人之朴素本性便在这些器物和欲望的包围中渐渐丧失。此与孟子"郊于大国"之喻，在深层逻辑上是相通的——虽然孟子与老子的哲学立场不同（孟子主张积极的道德修养，老子主张回归自然的素朴），但他们都看到了外在环境对人之本性的戕害。

《庄子·马蹄》篇更是将此论述发挥到了极致：

"马，蹄可以践霜雪，毛可以御风寒。齧草饮水，翘足而陆，此马之真性也。虽有义台路寝，无所用之。及至伯乐，曰：'我善治马。'烧之，剔之，刻之，雠之，连之以羁鞅，编之以皂栈，马之死者十二三矣。饥之，渴之，驰之，骤之，整之，齐之，前有楛饰之患，而后有鞭策之威，而马之死者已过半矣。"

庄子以伯乐治马为喻，论述人为的"治理"（文明的干预）对马之"真性"的戕害。马之真性是"齧草饮水，翘足而陆"，而伯乐的"治"却使马死过半。此与孟子以斧斤伐木喻外在环境对人之良心的戕害，在思路上一致的。

然而，我们必须注意孟子与庄子的根本区别。庄子认为，一切人为的文明（包括仁义礼智）都是对人之真性的戕害；孟子则认为，仁义礼智恰恰就是人之真性，外在环境所戕害的不是"自然"的人性，而是"道德"的人性。此区别极为关键，将在后文详论。

第二节 "斧斤伐之"：戕害的方式与力度

"斧斤伐之"四字，描述了一种暴力的、直接的、人为的破坏。

"斧"者，大斧也。"斤"者，小斧也。《说文解字》曰："斧，斫也。""斤，斫木斧也。"斧斤者，伐木之工具也。以斧斤伐木，是一种有意识的、有目的的行为——人们不是无意中踏坏了树苗，而是有意识地拿着工具去砍伐。

为什么孟子要强调"斧斤"而不是其他破坏方式（如火烧、水淹、风摧）？因为"斧斤"代表的是人为的、有意识的破坏，而非自然的灾害。山木之被伐，不是天灾所致，乃人祸所为。同理，人之良心之丧失，不是天性本无善端，乃后天人为所致。

此点在先秦思想中有着重要的回响。《尚书·泰誓》曰："天作孽，犹可违；自作孽，不可活。"天灾可以躲避，人祸则无从逃脱。牛山之木若遭雷电焚烧，或可再生；而日日被斧斤砍伐，则终至濯濯。人之良心若偶受外物之动摇，或可恢复；而日日被物欲所侵蚀（"旦旦而伐之"），则终至"违禽兽不远"。

"斧斤伐之"还暗含了一个重要信息：伐木之人本身也是人。也就是说，是人（的欲望）在戕害人（的良心）。这就构成了一个自我矛盾的悲剧：人性中的善端，被人性中的欲望所侵蚀。外在环境之所以能戕害人之良心，归根结底是因为人自身有着声色利欲的需求。牛山之木被伐，不是山自己砍了自己，而是人来砍的——但人为什么要砍？因为人需要木材。同理，人之良心之丧失，不是良心自己消亡的，而是被物欲所侵蚀——但物欲从何而来？从人自身而来。

此一自我矛盾，恰恰是孟子性善论面临的重大理论挑战：如果人性本善，为什么人会自我戕害其善性？如果人本有良心，为什么人会"放其良心"？此问题将在后文"放心"一节中详论。

第三节 "可以为美乎"——反诘之力

"可以为美乎？"此一反问句，是全章的第一个设问，也是全章论证的逻辑起点。

"可以为美乎"意谓：（在这样日日砍伐的情况下）还能保持茂盛吗？答案显然是否定的——不能。然而，不能保持茂盛，并不意味着山本来就没有茂盛的能力。关键区别在于："不能为美"的原因是外在的砍伐，而非山本身的贫瘠。

此一反问句的逻辑力量在于：它将"结果"（不美）与"原因"（被伐）区分开来，从而为后文的论证——将"人之不善"（结果）与"人之本性"（原因）区分开来——奠定了基础。

这是孟子论辩的一贯手法。《孟子·公孙丑上》载：

孟子曰："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。所以谓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，非所以要誉于乡党朋友也，非所以恶其声而然也。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。人之有是四端也，犹其有四体也。"

此处孟子以"孺子入井"之喻证"人皆有不忍人之心"，其论证方式与"牛山之木"章如出一辙——都是通过一个具体的、可感知的事例，来揭示一个抽象的、不可直观的道理。"孺子入井"揭示的是"人有善端"，"牛山之木"揭示的是"善端何以丧失"以及"丧失后如何恢复"。二者互为表里，共同构成了孟子性善论的完整论证。

第三章 "是其日夜之所息，雨露之所润，非无萌蘖之生焉"——生机不灭之论

第一节 "日夜之所息"与"雨露之所润"——天道之养

此节是全章最关键的转折点之一。孟子在描述了山木被伐的惨状之后，笔锋一转，指出：即使山木被伐，只要有日夜的休息、雨露的滋润，仍然会有新芽萌生。

"日夜之所息"——"息"者，生也、长也。《周易·复卦·彖传》曰："复，其见天地之心乎！"又曰："反复其道，七日来复，天行也。"天地之间，有一种生生不息的力量，日往月来，寒来暑往，万物在这种节律中不断地生长、休息、再生长。山木被伐之后，到了夜间，没有人来砍伐了，残存的根系便在这安静的夜晚中悄悄地积蓄力量，准备萌发新芽。

此"日夜之所息"直接对应后文"夜气"之论。"夜气"者，即人在夜间睡眠、远离物欲干扰时，良心所得到的休养与恢复。孟子的论述有着极为精密的对应关系：

山木之喻	人心之实
日夜之所息	夜气之养
雨露之所润	平旦之气
萌蘖之生	好恶与人相近
牛羊又从而牧之	旦昼之所为有梏亡之
濯濯也	违禽兽不远

"雨露之所润"——雨露者，天之所降也。《诗经·小雅·甫田》曰："琴瑟击鼓，以御田祖，以祈甘雨，以介我稷黍，以穀我士女。"雨露是天赐之恩泽，非人力所能为。山木之萌生，固然需要根系自身的力量，但若无天降之雨露，萌芽亦无从生长。此喻之深意在于：人之善性的恢复，不仅需要人自身的努力（"操则存"），也需要某种超越人力的天道之助。

为什么孟子要在此处引入"日夜"与"雨露"这两个意象？因为它们代表的是自然界的节律和恩泽——一种不以人的意志为转移的、客观的、恒常的力量。日夜交替是天道的节律，雨露降临是天道的恩泽。孟子以此暗示：人之善性的根基是天道所赋，是自然而然的，不是人为造作的。即使良心被物欲侵蚀殆尽，只要天道之节律尚在（人还在日夜交替中生活），天道之恩泽尚存（人还有感受善恶的能力），良心就有可能重新萌发。

此思想与《中庸》首章之论相通。《中庸》曰：

"天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。道也者，不可须臾离也，可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也。"

"天命之谓性"——人之性（善性）是天所命、天所赋的，此犹"雨露之所润"——天道之恩泽。"不可须臾离"——道无时无处不在，此犹"日夜之所息"——天道之节律无时或止。而"慎独"之功，恰恰就是在"隐""微"之处（即无人注意的夜间、独处之时）保守其善端——此犹山木在夜间、在无人砍伐时悄悄萌芽。

第二节 "非无萌蘖之生焉"——善端不可灭

"萌"者，草木之初生也。"蘖"者，树木被伐后从残根上重新长出的新芽也。"萌蘖"二字，精确地描述了一种被破坏之后的再生现象。

为什么孟子要用"萌蘖"而非"种子"？因为"种子"是从无到有的开始，而"萌蘖"是被破坏之后的再生。山木被伐之后，根还在土中，生机未绝，只要条件合适，便会从残根上长出新芽。此喻的深意是：人之良心被物欲侵蚀之后，并非完全消失，而是退缩到了更深层的地方（犹如残根在土中），只要条件合适（日夜之息、雨露之润），便会重新萌发。

此"萌蘖"之喻，包含着孟子性善论的一个核心主张：善性是不可彻底灭绝的。无论外在的戕害多么严重，只要人还是人，其善性的"根"就还在。此主张的理论基础是什么？

《孟子·告子上》载孟子与告子之辩：

告子曰："性犹杞柳也，义犹柤棬也；以人性为仁义，犹以杞柳为柤棬。"孟子曰："子能顺杞柳之性而以为柤棬乎？将戕贼杞柳而后以为柤棬也？如将戕贼杞柳而以为柤棬，则亦将戕贼人以为仁义与？率天下之人而祸仁义者，必子之言夫！"

此段论辩中，孟子的核心论点是：仁义是"顺"人性而非"戕贼"人性的结果。杞柳之性是生长，若要以为柤棬，必须戕贼其生长之性——此犹告子之说，将仁义视为外加于人性的东西。而孟子认为，仁义是人性本有的，犹如杞柳的生长是杞柳本有的。

又：

告子曰："性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分于善不善也，犹水之无分于东西也。"孟子曰："水信无分于东西，无分于上下乎？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。"

此段更为关键。孟子以水之就下喻人性之善——水的自然趋势是向下流，这是水之本性；人的自然趋势是向善，这是人之本性。水可以被“搏”而“跃”过额头，可以被“激”而流到山上，但这不是水之本性，而是外力所迫。同理，人可以被物欲驱使而为不善，但这不是人之本性，而是外在环境的影响。

回到“萌蘖”之喻：水之就下的本性不会因为被“搏”“激”而改变，山木之生长的本性不会因为被“斧斤伐之”而改变，人之善性也不会因为被物欲侵蚀而改变。这就是为什么即使山木被伐殆尽，仍然有“萌蘖之生”——善性之“根”不可灭也。

第三节 为什么“非无”而不说“有”——孟子的谨慎措辞

值得注意的是，孟子在此处用的是“非无萌蘖之生焉”，而非“有萌蘖之生焉”。“非无”是双重否定，意为“不是没有”，语气比直接说“有”要弱一些、含蓄一些。

为什么孟子要用这种谨慎的措辞？

第一，“非无”暗示萌蘖之生虽然存在，但并不显眼。新芽刚刚冒出，细小柔弱，不仔细看看不到。此喻人之善端虽然存在，但在被物欲侵蚀之后已经非常微弱，需要仔细体察才能发现。

第二，“非无”是一种论辩策略。孟子面对的是“以为未尝有材焉”的普遍看法——人们看到光秃秃的牛山，就断定山上从来没有过好树木。孟子不急于正面肯定“山上有很多新芽”，而是用“并非没有新芽”这种温和的方式来反驳“从来没有材”的断言。此犹面对“人性无善”的论断，孟子不急于宣称“人人都是善的”，而是先说“不是没有善端”，让人自己去体察。

第三，“非无”包含着一种对现实的清醒认识。孟子并不否认牛山确实已经濯濯了，也不否认很多人确实已经丧失了良心。他只是坚持指出：即使在这种糟糕的状况下，善的种子（萌蘖）仍然存在，只是被遮蔽了、压制了，没有被彻底消灭。

此种思想方式，在《论语》中已有端绪。《论语·阳货》载：

子曰：“性相近也，习相远也。”

孔子说人的本性是“相近”的，而后天的习染使人“相远”。注意“相近”二字——孔子没有说“相同”，而是说“相近”。这也是一种谨慎的措辞，暗示人性虽然有着共同的趋向，但并非完全相同。孟子的“非无萌蘖之生焉”继承了孔子这种谨慎而深刻的态度。

第四章 “牛羊又从而牧之，是以若彼濯濯也”——二次伤害与彻底丧失

第一节 “牛羊又从而牧之”——善端再次被摧毁

如果说“斧斤伐之”是第一次伤害，那么“牛羊又从而牧之”就是第二次伤害——而且是更为致命的伤害。

山木被伐之后，新芽（萌蘖）虽然冒出，但还非常幼小、柔弱。此时，如果人们在这座山上放牧牛羊，牛羊就会将这些幼小的新芽啃食殆尽。新芽连长大的机会都没有，就被消灭了。于是山便“若彼濯濯也”——变得光秃秃的，一棵树都没有了。

此喻的对应关系是：

- 斧斤伐之 → 物欲对良心的初次侵蚀（将已经成长的善性砍伐）
- 萌蘖之生 → 良心在夜间的恢复（夜气之养，使善端重新萌发）
- 牛羊牧之 → 白天的行为再次将刚刚恢复的善端消灭（旦昼之所为有桔亡之）

为什么“牛羊”的破坏比“斧斤”更为致命？因为斧斤是砍伐已经长成的大树，大树被砍之后，根还在，可以萌发新芽。而牛羊是啃食刚刚冒出的新芽，新芽被啃之后，连生长的机会都没有，久而久之，根也会因为无法得到光合作用的滋养而死去。

此喻的深意是：对人之良心最致命的伤害，不是一次性的巨大打击，而是反复的、持续的、在善端刚刚恢复时就立即将其消灭的日常侵蚀。一个人偶尔犯一次大错，事后悔悟，良心尚可恢复。但如果他每天都在做不善之事，每当良心稍有复苏（夜间之“夜气”），白天又立即将其消灭（“旦昼之所为有桔亡之”），如此反复，良心终将彻底丧失。

第二节 “牛羊”意象之深意

为什么孟子选择“牛羊”作为第二次伤害的意象？“牛羊”在先秦文献中有着丰富的象征意义。

《论语·八佾》载：

子贡欲去告朔之饩羊。子曰：“赐也！尔爱其羊，我爱其礼。”

此处“羊”与“礼”相关。告朔之礼需要用羊，子贡想省去这只羊，孔子认为羊虽可省，礼不可废。然此处的“牛羊”不是祭祀之牲，而是放牧之畜。放牧牛羊，是一种日常的、功利的、以满足人之饮食需求为目的的行为。

在先秦农牧社会中，牛羊是财富的象征。《诗经·小雅·无羊》曰：“谁谓尔无羊？三百维群。谁谓尔无牛？九十其牯。”以牛羊之众多来描述富庶。人们放牧牛羊，是为了满足物质需求。而牛羊在山上啃食新芽，则是物质需求对精神生长的直接破坏。

此处有一个极为精妙的隐喻：放牧牛羊的人与砍伐山木的人可能是同一群人，也可能是不同的人。砍伐山木的人是为了取材，放牧牛羊的人是为了养畜。他们的目的不同，但对山的破坏是叠加的。第一群人砍了大树，第二群人的牛羊又吃了新芽。

此喻在人心层面的对应是：侵蚀人之良心的力量不是单一的，而是多元的、叠加的。大的物欲（如贪财、好色、慕权）是“斧斤”，砍伐人之已成的善性；小的习气（如日常的怠惰、苟且、随波逐流）

是"牛羊", 啃食人之新生的善端。大的物欲容易被人察觉和警惕, 小的习气却因为太过日常而被忽略——然而恰恰是这些被忽略的小习气, 才是最终导致良心彻底丧失的根本原因。

《论语·子张》载:

子夏曰: "大德不逾闲, 小德出入可也。"

子夏认为"小德出入可也"——在小节上有所出入是可以容忍的。然而从孟子"牛羊牧之"的角度来看, 恰恰是"小德"的不断"出入", 才导致了善端的不断被啃食、最终彻底丧失的后果。大德之"闲"(大关节处)或许没有逾越, 但小德的持续放纵, 就像牛羊日日啃食新芽, 终将使山(人心)变得"濯濯"。

此处孟子与子夏的观点形成了有趣的对比。子夏偏重于大节大义, 认为小处可以通融; 孟子则深刻地看到了"小处"的积累效应——千里之堤, 溃于蚁穴。

第三节 "若彼濯濯也"——彻底丧失的景象

"濯濯"者, 光秃秃也。赵岐注: "濯濯, 无草木之貌。"一座曾经茂密的山, 如今光秃秃的, 寸草不生——这是一幅触目惊心的景象。

为什么孟子要用如此强烈的意象? 因为他要让人们直面现实的严峻。人之良心丧失后的状态, 就像一座光秃秃的山——空空如也, 毫无善性的痕迹。这就是为什么旁观者会"以为未尝有材焉"——认为这座山从来就没有过好树木, 也就是说, 认为这个人从来就没有过良心。

"濯濯"这个词在先秦文献中还有别的用法。《诗经·大雅·崧高》曰: "崧高维岳, 骏极于天。维岳降神, 生甫及申。"虽不直接用"濯濯", 但描述高山之貌的传统由来已久。而《诗经·大雅·旱麓》曰: "瞻彼旱麓, 榛桔济济。岂弟君子, 干禄岂弟。"以山麓草木之繁茂喻君子之德行充盛。"榛桔济济"与"濯濯"形成鲜明对比——前者是山林茂盛之美, 后者是山林尽毁之惨。

值得深思的是: 一座光秃秃的山并非不能恢复。如果停止砍伐, 停止放牧, 经过多年的休养生息, 山上的植被是可以重新生长的。此犹人之良心虽已丧失殆尽, 若能停止物欲的侵蚀, 经过长期的修养工夫, 良心是可以恢复的。然而, 恢复的前提是"停止破坏"——如果斧斤不停, 牛羊不撤, 山永远无法恢复。同理, 如果物欲不止, 不善之行不断, 良心永远无法恢复。

此即孟子后文所言"故苟得其养, 无物不长; 苟失其养, 无物不消"的具体体现。

第五章 "人见其濯濯也，以为未尝有材焉，此岂山之性也哉"——认知的错误与性之辨正

第一节 "以为未尝有材焉"——从结果推断本性的谬误

此句是全章论证的一个关键转折。孟子指出了一种极为常见的思维错误：人们看到牛山光秃秃的现状，就断定"这座山从来就没有过好树木"。

此种思维错误的本质是什么？是从"现状"（结果）逆推"本性"（原因），而忽略了"过程"（外在的干预和变化）。人们只看到了"濯濯"的结果，却没有追问"为什么会濯濯"——是因为斧斤的砍伐和牛羊的啃食，还是因为山本身就不长树？

此种错误在日常生活中极为普遍。人们看到一个人行恶，就断定此人"天性凶残""本来就没有良心"；人们看到一个民族落后，就断定此民族"先天愚昧""缺乏文明的基因"。此皆是"以为未尝有材焉"式的谬误——从结果推断本性，而忽略了导致结果的外在过程。

孟子的深刻之处在于：他不仅指出了这种错误，还揭示了这种错误的危害。如果人们真的相信"山本来就没有材"，那就不会有人去植树造林了——既然天生不长树，种了也白种。同理，如果人们真的相信"人性本无善"，那就不会有人去教化修养了——既然天性不善，教了也白教。此种思想的危害是消解了道德修养的必要性和可能性。

故孟子以一句铿锵有力的反问"此岂山之性也哉"来破除此种谬见。"此岂山之性也哉"——这难道是山的本性吗？当然不是！山的本性是"尝美"的，是能长出茂密树木的。光秃秃只是外在戕害的结果，不是山之本性。

第二节 "此岂山之性也哉"——"性"的概念辨析

"性"字是此章乃至整个先秦人性论的核心概念。孟子在此处以"山之性"引出对"人之性"的讨论，此举深合《中庸》"天命之谓性"之义。

在先秦文献中，"性"字的含义经历了丰富的演变：

一、《尚书·召诰》曰："节性，惟日其迈。"此"性"字，赵岐之前的传统多理解为"生"——人之天生的禀赋。《左传·襄公十四年》载师旷之言曰："天生民而立之君，使司牧之，勿使失性。"此"性"亦为天生之性。

二、《论语·阳货》孔子曰："性相近也，习相远也。"此处"性"是与"习"相对的概念——"性"是先天的、未受外在影响的状态；"习"是后天的、受外在影响而形成的状态。孔子只说了"性相近"，没有说"性善"或"性恶"，留下了巨大的诠释空间。

三、《孟子·告子上》孟子与告子的辩论中，"性"的概念得到了最充分的讨论：

告子曰："生之谓性。"——以"生"（生理本能）定义"性"。

孟子反驳：“生之谓性也，犹白之谓白与？”——如果一切“生来就有的”都叫“性”，那人性与犬性、牛性有何区别？

告子曰：“食色，性也。”——以食欲和性欲定义人性。

孟子的回应是：人之“性”不同于犬牛之“性”，人之性在于仁义礼智，而非仅仅是食色。

此处涉及一个根本问题：什么才是“性”？是一切先天禀赋都叫“性”，还是只有那些使人之所以为人的独特禀赋才叫“性”？孟子的立场很明确：只有那些使人区别于禽兽的独特禀赋——仁义礼智——才是真正的“人性”。食色等生理本能虽然也是先天具有的，但它们是人与禽兽所共有的，不是人之所以为人的关键。

回到“此岂山之性也哉”：山之“性”是什么？是“尝美”——能够长出茂密的树木。光秃秃不是山之性，正如不善不是人之性。山之性是“美”，人之性是“善”。外在的戕害可以使山变得濯濯、使人变得不善，但不能改变山的本性和人的本性。

四、《左传·昭公二十五年》记郑国子大叔之言：“夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。”又曰：“民有好、恶、喜、怒、哀、乐，生于六气。是故审则宜类，以制六志。”此处将人之情志（好恶喜怒哀乐）归于“六气”，属于天地自然之赋予。然此“六气”或六志之说与孟子所言之“性”又有不同——孟子之性重在仁义礼智之善端，而非好恶喜怒之情志。

五、《礼记·中庸》曰：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”“性”出于“天命”，“道”出于“率性”。“天命之谓性”这一命题，既为性之来源提供了终极说明——性来自天命，也为性善论提供了形上根据——天命之所赋必善，故性亦善。

孟子在“牛山之木”章中以“山之性”为引子讨论“人之性”，其思路与《中庸》相通：山之性是天赋的（山本来就有生长树木的能力，这不是人赋予的），人之性也是天赋的（人本来就有仁义礼智的善端，这不是后天学来的）。外在的戕害可以遮蔽天赋之性，但不能消灭之。

第三节 先秦诸子对“性”的不同理解——对照与比较

为了更深入地理解孟子的“性”概念，有必要将其与先秦其他思想家的观点进行对照。

（一）孔子：性相近，习相远

如前所述，孔子只说了“性相近也，习相远也”（《论语·阳货》），没有明确判定性善或性恶。然而，孔子的思想中包含着丰富的性善的暗示：

《论语·里仁》：“子曰：‘我未见好仁者、恶不仁者。好仁者，无以尚之；恶不仁者，其为仁矣，不使不仁者加乎其身。有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者。盖有之矣，我未之见也。’”

此处孔子说“有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者”——只要人愿意用力于仁，没有人力不足的。这暗示着人人都有行仁的能力，此能力是天赋的、先天的——这不就是性善论的雏形吗？

《论语·述而》：“子曰：‘仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。’”仁不远，欲之即至——这说明仁是人本有的，不是从外面求来的。

（二）告子：性无善无不善

告子是孟子最主要的论辩对手。告子的核心主张是“性无善无不善”——人性是中性的，可善可不善，全看后天的引导。告子的几个比喻：

“性犹杞柳也”——性如同杞柳的木材，可以做成任何形状的器皿，本身无所谓善不善。

“性犹湍水也”——性如同湍急的水流，可以流向东也可以流向西，本身无所谓善不善。

“生之谓性”——凡是天生具有的都叫性，包括食色等本能。

告子的思路代表了一种“白板论”——人性是一张白纸，善恶都是后天书写上去的。此说的问题在于：如果性真的是中性的，那么善恶的标准从何而来？如果人性中没有善的种子，善从何处生长？如果人性中没有对善的先天倾向，为什么人会“乍见孺子将入于井”而“皆有怵惕惻隐之心”？

（三）世硕、宓不齐之说：性有善有恶

赵岐注《孟子》时提到：“昔周人世硕以为人性有善有恶。举人之善性养而致之则善长，性恶养而致之则恶长。”又提到宓不齐、漆雕开、公孙尼子等人对人性问题的不同看法。此说认为人性中既有善的成分也有恶的成分，善恶之长消取决于后天的培养。此说看似折中，实则理论上面临一个困难：如果善和恶在性中并列存在，那么它们的关系是什么？是等量的还是不等量的？是同源的还是异源的？此说未能回答这些根本问题。

（四）荀子：性恶

《荀子·性恶》篇曰：

“人之性恶，其善者伪也。今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴。故必将有师法之化，礼义之道，然后出于辞让，合于文理而归于治。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。”

荀子的“性恶”论与孟子的“性善”论形成了先秦人性论的两大对立阵营。荀子认为，人之天性是好利、疾恶、好声色的，如果顺着这些天性发展，必然导致争夺、残贼、淫乱——因此性是“恶”的。善（辞让、忠信、礼义文理）不是天性本有的，而是后天人为（“伪”）——师法之化、礼义之道——的结果。

为什么同为大儒，孟子和荀子对人性的判断如此对立？关键在于他们对“性”的定义不同。孟子所谓“性”，是指人之所以为人的独特禀赋——仁义礼智之善端；荀子所谓“性”，是指人生而即有的自然欲望——好利、疾恶、好声色。二人所谈的是“性”的不同层面。如果以自然欲望为性，则性可谓“恶”（因

为顺自然欲望发展的结果是恶的)；如果以道德禀赋为性，则性可谓"善"（因为人天生具有道德感知的能力）。

孟子在"牛山之木"章中，实际上隐含了对荀子式思路的回应（虽然荀子时代略晚于孟子，但类似荀子的思想在孟子时代已有萌芽）。孟子以牛山之木为喻说明：山之"不美"（濯濯）不是山之"本性"，而是外在戕害的结果。同理，人之"不善"不是人之"本性"，而是物欲侵蚀的结果。如果有人因为看到了人之不善就断定人性本恶，那就犯了与"以为未尝有材焉"相同的错误——从结果推断本性，而忽略了导致结果的过程。

（五）老庄：性超善恶

《老子》第五章曰："天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。"

《老子》第十八章曰："大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。"

《老子》第三十八章曰："故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首。"

老子的立场是：仁义礼智等道德范畴本身就是道之衰落的产物。真正的"道"是超越善恶之分的。因此，老子不会赞同孟子以仁义定义人性的做法——在老子看来，仁义本身就不是"性"之本然。

《庄子·骈拇》曰：

"是故骈于明者，乱五色，淫文章，青黄黼黻之煌煌非乎？而离朱是已。多于聪者，乱五声，淫六律，金石丝竹黄钟大吕之声非乎？而师旷是已。枝于仁者，擢德塞性以收名声，使天下簧鼓以奉不及之法非乎？而曾、史是已。"

庄子认为，仁义之于人性，犹如骈指之于手——是多余的、不自然的。曾参、史鱼之"仁义"，在庄子看来，正是"擢德塞性"——拔高德行、堵塞本性——的结果。

然而，庄子的此种批评是否适用于孟子？需要注意的是，孟子的性善论强调的不是后天习得的仁义规范，而是先天本有的善端。孟子的"仁义礼智"不是从外面加给人的，而是人心本有的；不是人为造作的"伪"，而是天赋本然的"性"。此与庄子所批评的"枝于仁者"——以仁义为外在附加物——有着本质的区别。孟子或许会说：庄子所批评的那种仁义，确实是外在的、人为的，那不是真正的仁义；真正的仁义是内在的、天赋的，是"性"之本然。

第六章 "虽存乎人者，岂无仁义之心哉"——从山木之喻到人心之论的转折

第一节 "虽存乎人者"——过渡之关键

"虽存乎人者，岂无仁义之心哉？"此句是全章由"喻"入"论"的关键转折。前半章以牛山之木为喻，此处开始直接论述人心。

"虽存乎人者"——"存乎人者"即存在于人心中的东西。"虽"字有"即使"之意，含有让步的语气。整句意谓：即使是人心中（已经丧失良心的人），难道真的没有仁义之心吗？

此一问法与前文"此岂山之性也哉"完全平行：

- 牛山之濯濯，岂山之性哉？→ 人之不善，岂人之性哉？
- 山非无萌蘖之生 → 人岂无仁义之心？

为什么孟子在此处用"仁义之心"而非"仁义之性"？因为"心"比"性"更加具体、更加可感。"性"是抽象的、形上的，难以直接体验；"心"是具体的、实际的，可以在日常生活中被感受到。孟子的思想特点就在于从"心"入手论"性"——通过对具体心理经验（恻隐、羞恶、辞让、是非）的分析，来证明抽象的"性善"命题。

《孟子·告子上》载：

"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。"

此处孟子明确指出"仁，人心也"——仁就是人的心。"放心"即良心的放失。"学问之道无他，求其放心而已矣"——一切学问修养的目的，不过是找回那丧失了了的良心。此与"牛山之木"章的主旨完全一致。

第二节 "岂无仁义之心哉"——仁义四端之回顾

"仁义之心"具体指什么？《孟子·公孙丑上》有最为系统的阐述：

"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。"

此段揭示了几个关键信息：

第一，"四端"是人人本有的——"人之有是四端也，犹其有四体也"。正如人人都有四肢一样，人人都有仁义礼智之善端。此为性善论的基本主张。

第二，"四端"是需要"扩充"的——"知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达"。善端不是完成的善，而是善的种子、善的萌芽。它需要被培养、被扩充，才能成长为完整的德行。此犹牛山之萌蘖——萌蘖不等于参天大树，但萌蘖是参天大树的起点。

第三，"扩充"与"不充"导致截然不同的结果——"苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母"。善端被扩充，可以成就圣王之德；善端不被扩充（或被戕害），连孝亲之行都做不到。此犹牛山之木——"苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消"。

回到"牛山之木"章："岂无仁义之心哉"——当然有！只是被"斧斤"（物欲）砍伐了、被"牛羊"（日常不善之行）啃食了，所以看不到了。但看不到不等于没有。

第三节 "仁义"概念在先秦的深层含义

"仁"与"义"是先秦思想中最核心的两个道德范畴。在此有必要作一深入考察。

（一）仁

"仁"字之造字，《说文解字》曰："仁，亲也。从人从二。"人与人之间的亲爱关系，即为"仁"。

然"仁"在先秦的用法远不止"亲爱"一义。

《论语·颜渊》载：

颜渊问仁。子曰："克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？"

此处"仁"是"克己复礼"——克制私欲、恢复礼的规范。

《论语·雍也》载：

子贡曰："如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？"子曰："何事于仁！必也圣乎！尧舜其犹病诸！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。"

此处"仁"是"己欲立而立人，己欲达而达人"——推己及人。

《论语·里仁》载：

子曰："里仁为美。择不处仁，焉得知？"

此处"仁"似指一种生活环境和氛围——住在仁厚的邻里中是"美"的。

《孟子·尽心下》载：

孟子曰："仁也者，人也。合而言之，道也。"

此处孟子将"仁"与"人"直接等同——仁就是人之所以为人的本质。此定义极为深刻，意味着：脱离了仁，人就不是真正的人。

(二) 义

《说文解字》曰："义（義），己之威仪也。从我，从羊。"

然"义"在先秦的用法同样远超"威仪"之义。

《论语·里仁》载：

子曰："君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比。"

此处"义"是判断是非、决定取舍的标准——君子不固定地趋向什么或排斥什么，只以"义"为依归。

《孟子·告子上》载：

"义，人路也。"

"义"是人应当行走的道路——正当的行为准则。

《孟子·公孙丑上》载：

"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。"

此处"义"与"浩然之气"相关——浩然之气需要"义"与"道"相配，是"集义所生"的。此意味着"义"不是一次性的行为，而是长期积累的结果。

"仁义"合称，在先秦多指道德的总体。孟子以"仁义之心"来概括人之善性，意在表明：人的本心是道德的、向善的。此"仁义之心"不是后天习得的道德知识，而是先天具有的道德直觉——恻隐之心（仁之端）和羞恶之心（义之端）。

第七章 "其所以放其良心者，亦犹斧斤之于木也"——放心之论

第一节 "放其良心"——良心何以放失

"其所以放其良心者，亦犹斧斤之于木也"——人之所以丧失良心的原因，就如同斧斤之于山木一样。

"放"者，失也、失去也。赵岐注曰："放，失也。"良心之"放"，不是主动地"放弃"，而是被动地"放失"——在不知不觉中丧失。

为什么用"放"字而非"丧""亡""灭"等字？"放"字有一种"散逸"的意味——良心不是被一刀砍断的，而是像水一样慢慢流失的，像羊一样悄悄走散的。

《论语》中有"放"字的重要用法：

《论语·里仁》："子曰：'放于利而行，多怨。'"此"放"通"仿"，意为依据。然另一种理解：以利为行事之准则（放纵于利），则多招怨恨。

《孟子·告子上》更有著名的"放心"之论：

"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。"

此段将"放心"（丧失良心）与"放鸡犬"（丢失鸡犬）作类比。人丢了鸡犬，知道去找回来；丢了良心，却不知道去找回来。孟子感叹"哀哉"——这是多么可悲的事情！

为什么人丢了鸡犬知道找，丢了良心不知道找？因为鸡犬是可见的、具体的，其丢失是一目了然的；良心是不可见的、抽象的，其丧失是渐进的、隐微的。人们对有形之物的关注远胜于对无形之心的关注——这本身就说明人之心已经被物欲所遮蔽了。

第二节 良心之"放"与斧斤之伐——比喻的精密对应

孟子以"斧斤之于木"比喻良心之放失，此比喻有着极为精密的对应：

斧斤 → 物欲：斧斤是用来砍伐树木的工具，物欲是用来侵蚀良心的力量。斧斤不是天然之物，而是人造之器；物欲不是人性之本然，而是外物之引诱与人心之放纵相结合的产物。

砍伐的过程 → 丧失良心的过程：砍伐不是一下子就完成的——需要一斧一斧地砍。良心的丧失也不是一瞬间的事——需要一次又一次的放纵、一天一天的侵蚀。

伐木者的目的 → 追逐物欲者的目的：伐木者砍树是为了取得木材——他的目的不是"破坏山"，而是"获取材"。追逐物欲者侵蚀良心也不是有意为之——他的目的不是"丧失良心"，而是"获取利益"。然而，客观结果却是：山木被伐尽了，良心也丧失了。

此中蕴含着一个深刻的哲理：人之所以“放其良心”，往往不是出于邪恶的动机，而是出于对利益的正常追求——只是这种追求如果不加节制、不知回头，就会在不知不觉中蚕食良心。正如伐木者一开始只是砍几棵树取材，并没有想把山砍秃，但日复一日的砍伐最终导致了山木殆尽。

此思想在先秦文献中有着广泛的回响：

《尚书·大禹谟》曰：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”

“人心惟危”——人之欲心是危险的、不稳定的。“道心惟微”——人之道心（良心）是微妙的、容易丧失的。此两句精辟地概括了孟子“放心”论的核心洞见：道心（良心）之“微”，使其极易被人心（欲心）之“危”所侵蚀。

为什么“道心惟微”？因为良心如同刚萌发的新芽，柔弱细小，一不留神就会被啃食殆尽。为什么“人心惟危”？因为欲望如同锋利的斧斤，强大有力，稍一放纵就会对良心造成不可挽回的伤害。

“惟精惟一，允执厥中”——要保持精专、统一，诚实地执守中道。此即孟子所主张的修养工夫：不让“人心”（欲望）放纵，保养“道心”（良心），使其不断生长、壮大。

第三节 “良心”概念之考辨

“良心”一词，在孟子之前似未见于文献。《论语》中没有“良心”一词，《尚书》《诗经》中也没有。孟子可能是“良心”概念的创立者。

“良”者，善也、好也。《说文解字》曰：“良，善也。”

然“良”字在先秦还有一个重要的含义——“本然”。所谓“良知”“良能”，都有“本然的知”“本然的能”之意。

《孟子·尽心上》载：

“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。”

“良能”是不学而能的，“良知”是不虑而知的。这说明“良”的核心含义是“先天的”“天赋的”“不需要后天学习和思虑的”。

因此，“良心”的准确含义应当是“人天生具有的、不需要后天培养就已经存在的善心”。此善心的具体表现就是恻隐、羞恶、辞让、是非之心——这些道德情感不是学来的，而是天生的。

“良心”之为“良”，还有一层含义：它不是一般的心理状态，而是人心最好的、最本真的状态。人心有各种状态——有贪欲之心、有恐惧之心、有嫉妒之心、有愤怒之心——但“良心”是人心最根本的、最本真的状态。其他的心理状态都是在“良心”的基础上因外在因素的影响而产生的变体。

此思想与《大学》中的"明明德"相通。《大学》曰：

"大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。"

"明德"即人之本有的光明之德——此犹孟子之"良心"。"明明德"即彰显人之本有的光明之德——此犹孟子之"求放心"。"明德"之所以需要"明"，是因为它被遮蔽了（犹如牛山之木被伐尽，良心被放失）。但"明德"本身并未消亡，只是被遮蔽而已，故可以通过"明"（修养工夫）来重新彰显。

第八章 "旦旦而伐之，可以为美乎"——日常侵蚀之论

第一节 "旦旦而伐之"——每天都在砍伐

"旦旦而伐之"——每天每天都在砍伐。"旦旦"者，日复一日也。此四字描述了一种恒常的、不间断的破坏。

前文说"斧斤伐之"，虽言砍伐，但未强调频率。此处"旦旦而伐之"则明确指出：砍伐是每天都在进行的。此一补充极为重要——它将"偶然的破坏"升级为"持续的破坏"，将"一次性的损失"升级为"累积性的丧失"。

为什么"旦旦而伐之"比"偶尔伐之"更为可怕？因为偶尔的砍伐给了山木恢复的时间——伐了之后停下来，萌蘖有机会生长。而每天的砍伐则不给任何恢复的机会——昨天萌发的新芽，今天就被砍掉了。

此犹人之良心：如果物欲的侵蚀是偶尔的，良心尚有恢复的余地；如果物欲的侵蚀是日日不断的，良心便永无恢复之日。

"旦旦而伐之"还暗示了一种"习以为常"的状态——伐木的人每天伐，已经成了习惯，不觉得有什么不妥。同理，追逐物欲的人每天放纵，已经成了习惯，不觉得自己在丧失良心。

此与《论语·阳货》孔子所言"性相近也，习相远也"之"习"字相呼应。"习"者，反复的行为所形成的固定模式也。好的习惯形成美德，坏的习惯形成恶行。而坏的习惯之所以难以察觉和改变，正因为它是"旦旦"的——每天都在进行，已经融入了日常生活之中，如同呼吸一样自然，以至于当事人根本意识不到它的存在。

第二节 "可以为美乎"——再次反诘

"可以为美乎？"此一反问句在全章中第二次出现（前文已有"斧斤伐之，可以为美乎"）。同样的问句出现两次，但语境不同。第一次是在山木之喻中，第二次是在人心之论中。

第一次的"可以为美乎"问的是：山木在日日砍伐下还能茂盛吗？第二次的"可以为美乎"问的是：良心在日日侵蚀下还能保全吗？

答案都是否定的。然而，否定的意义不在于让人绝望，而在于让人认清原因——“不美”不是因为性之本不美，而是因为“旦旦伐之”所致。认清了原因，就有了解决的方向：停止“旦旦伐之”，给予良心恢复的机会。

第九章“其日夜之所息，平旦之气”——夜气之论

第一节“日夜之所息”——重复与深化

“其日夜之所息”一句，在山木之喻中已经出现过（“是其日夜之所息”）。此处再次出现，但语境从“山木”转移到了“人心”。山木有“日夜之所息”——夜间的休养使萌蘖得以生长；人心也有“日夜之所息”——夜间的静默使良心得以恢复。

此“日夜之所息”与天道的运行节律密切相关。《周易·系辞传》曰：

“一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。”

阴阳交替是天道的基本节律——日为阳，夜为阴；动为阳，静为阴。人之生活也遵循此节律——白天活动（阳），夜间休息（阴）。在白天，人处于各种人事交往和物欲诱惑之中，良心容易被侵蚀；在夜间，人远离了这些干扰，良心得以安宁、恢复。

《周易·复卦·象传》曰：

“复，其见天地之心乎！”

复卦（☳上☷下，地雷复）象征阳气的回复。一阳在下，五阴在上——阳气虽微，但已开始从最底部回复。此象与孟子“夜气”之论极为契合：人之良心在白天被物欲侵蚀殆尽（五阴），但在夜间（一阳来复），良心之阳气开始从最底层慢慢恢复。

《周易·复卦·象传》曰：“雷在地中，复。先王以至日闭关，商旅不行，后不省方。”至日（冬至），阳气初复，先王闭关休息，不让商旅行走，不巡视四方——为的是让那微弱的阳气得到充分的养护，不被打扰。此与孟子的“夜气”之论完全一致：夜间（阳气初复之时），应当让良心安静休养，不被外物干扰。

第二节“平旦之气”——黎明时分的清明

“平旦之气”是此章中最重要的概念之一。

"平旦"者，天将明未明之时也。赵岐注曰："平旦，平明时也。"此时刚刚从睡眠中醒来，夜间的休养已经完成，白天的纷扰尚未开始——这是人心最为清明、最接近本然状态的时刻。

为什么"平旦之气"特别重要？

第一，"平旦"是阴阳交替之际。夜属阴，日属阳。平旦正是由阴转阳的时刻——阴的静默已经完成了对良心的养护，阳的活动尚未开始对良心的干扰。此时的心理状态是最纯净的。

第二，"平旦"是睡眠与清醒之交。睡眠中，人不与外物接触，不受声色利欲的诱惑，良心得以回归本然。刚刚醒来时，昨日的物欲已经消退，今日的物欲尚未生起，此时的心灵状态最接近"良心"的本来面貌。

第三，"平旦之气"的"气"字值得注意。为什么不说"平旦之心"，而说"平旦之气"？"气"在先秦哲学中是一个极为重要的概念。

《孟子·公孙丑上》载：

"我善养吾浩然之气。" "敢问何谓浩然之气？" "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。"

浩然之气"至大至刚，以直养而无害"——需要正直的养护。"配义与道"——需要与义和道相配。"集义所生"——是长期积累义行的结果。

"平旦之气"与"浩然之气"有何关系？"平旦之气"是人在平旦时分所自然具有的清明之气——它是"浩然之气"的种子和基础。如果说"浩然之气"是充分扩充、完全实现了的善性之气，那么"平旦之气"就是善性之气在最微弱、最初始状态下的存在。"浩然之气"是参天大树，"平旦之气"是刚刚萌发的新芽。

"气"在先秦还有一层重要含义——它是联结身心的中介。"心"是精神的，"身"是物质的，"气"则介于二者之间。人之善性要在现实生活中发挥作用，需要通过"气"来实现。"平旦之气"的清明，意味着身心在此时处于和谐统一的状态，善性得以自然流露。

《管子·内业》篇对"气"有着深入的论述：

"凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以为人。和乃生，不和不生。察和之道，其精不可见，其征不可察。平正擅胸，论治在心，此以长寿。忿怒之失气也；心忧恐，精乃央；精央则自下，是谓精央。嗔怒之萌也，气在於下。是以上焦之病也。"

此段论述了气与心的关系：心平正则气和，怒忧恐则气乱。"平旦之气"之所以清明，正因为此时心平正、无忿怒忧恐，故气和而明。

又《管子·内业》曰：

"凡道，无根无茎，无叶无荣。万物以生，万物以成，命之曰道。……敬除其舍，精将自来。精想思之，宁念治之。严容畏敬，精将至定。得之而勿舍，耳目不淫，心无他图，正心在中，万物得度。"

"敬除其舍，精将自来"——恭敬地清扫心灵的居所，精气就会自动到来。此犹孟子所言：在夜间让心灵安静（"日夜之所息"），良心之"气"就会自然恢复（"平旦之气"）。

第三节 "其好恶与人相近也者几希"——善端之微弱

"平旦之气，其好恶与人相近也者几希"——平旦之时，人的好恶取向与正常人（善人）相近的程度，已经很少了。

此句是全章中最难解的句子之一。赵岐注曰："平旦之气，尚有秋毫之善心也，其好善恶恶与善人相近者几希矣。"

为什么说"几希"——很少？因为孟子此处论述的是一个已经严重丧失良心的人。此人在白天日日为恶（"旦旦而伐之"），良心在夜间虽然有所恢复，但恢复的程度极为有限。到了平旦时分，此人确实能感受到一丝善意——好善恶恶之心微弱地存在着——但这一丝善意与一个正常善人的好善恶恶之心相比，已经"几希"了。

"几希"二字极为精确。"几"者，微也、近也。"希"者，少也。"几希"合在一起，表达的是一种极度微弱但尚未完全消失的状态。此犹牛山上最后一点残存的新芽——几乎看不见了，但还在。

为什么孟子要强调这个"几希"？因为他要做两件事：

第一，承认现实——确实，一个长期为恶的人，其良心已经非常微弱了。孟子不是一个不顾现实的理想主义者，他正视了人心堕落的严重程度。

第二，坚持原则——虽然"几希"，但"几希"不等于"无"。只要还有一丝一毫的好善恶恶之心存在，就证明善性未曾彻底泯灭，就说明人性本善的命题依然成立。

其中蕴含的哲理是：善性的存在不取决于其量的多少，而取决于其质的有无。即使只有"几希"之善，也足以证明善是人性之本然。正如一座光秃秃的山上只要还有一棵萌芽，就足以证明这座山有生长树木的能力——哪怕全世界的人都说"这座山从来不长树"。

《论语·子罕》载：

子曰："譬如为山，未成一篑，止，吾止也。譬如平地，虽覆一篑，进，吾往也。"

孔子以堆山为喻论学问：差一筐土就堆成一座山了，如果停下来，那是自己停的；在平地上刚倒了一筐土，如果继续往前，那也是自己往前的。此喻说明：起点的低不是问题（“几希”也无妨），关键在于是否继续。哪怕只有“几希”的善心，只要从这“几希”出发，不断扩充，终能恢复良心的全体。

第十章 “则其旦昼之所为，有梏亡之矣”——日间行为的桎梏

第一节 “旦昼之所为”——白天的行为

“旦昼”者，白天也。“所为”者，所做之事也。“旦昼之所为”即白天所做的各种事情。

为什么白天所做的事情会“梏亡”良心？因为白天是人与外物接触最频繁的时间——工作、交际、追求利益、应对竞争、面对诱惑——所有这些活动都可能侵蚀良心。

前文说“平旦之气，其好恶与人相近也者几希”——经过夜间的休养，良心有了一丝恢复。然而，一到白天，人又开始了各种追逐物欲的活动，这一丝刚刚恢复的善心立即被消灭。

此处的逻辑结构与前文“萌蘖之生”→“牛羊牧之”完全平行：

- 夜间（日夜之所息）→ 善心微弱恢复（平旦之气）
- 白天（旦昼之所为）→ 善心再次丧失（梏亡之）

这就形成了一个恶性循环：夜间恢复一点，白天消灭一点；夜间恢复的量小于白天消灭的量，净效果是负的。日复一日，良心越来越少，最终趋于零。

第二节 “梏亡”——束缚与消灭

“梏”者，手铐也。赵岐注曰：“梏，械也。”以“梏”形容良心的丧失，含有两层意思：

第一，“束缚”——良心被外在的行为和欲望所束缚，无法自由发挥。良心本来是活泼的、有力的，但在物欲的包围下，它被捆绑住了，动弹不得。

第二，“消灭”——“亡”者，死也、灭也。被束缚的良心如果长期得不到释放，最终就会死去。“梏亡”是一个从束缚到消灭的过程——先是被捆住，然后慢慢窒息而死。

为什么孟子用“梏”而非“杀”“伐”？因为“梏”描述的是一种缓慢的、渐进的、间接的消灭方式，而非一刀两断的直接杀害。良心不是被一击致命的，而是被日复一日的束缚慢慢窒息的。此与前文“旦旦而伐之”的“旦旦”相呼应——强调的是持续性、渐进性的破坏。

“梏”字还有另一层含义：它暗示了外在力量的强制性。手铐是刑具，是用来限制犯人自由的。人之物欲对良心的束缚，犹如手铐对犯人的限制——良心在物欲面前，犹如被戴上手铐的犯人，失去了自由。

此意象在先秦文献中有着深远的回响。《庄子·逍遥游》描述了各种形式的“不自由”：

"蜩与学鸠笑之曰：'我决起而飞，抢榆枋而止，时则不至，而控于地而已矣，奚以之九万里而南为？'"

蜩与学鸠不理解大鹏为什么要飞九万里——因为它们自身受到了能力的限制，只能在榆枋之间飞翔。它们的"不理解"恰恰来自于它们的"被束缚"。同理，一个良心被"梏"住的人，不理解善人为什么要行善——因为他自身受到了物欲的束缚，无法体会到良心的自由。

第三节 "梏之反覆"——恶性循环的形成

"梏之反覆，则其夜气不足以存"——束缚了一次又一次（反覆），夜间的清气就不足以保存了。

"反覆"者，来回反复、一次又一次也。白天梏亡→夜间恢复→白天又梏亡→夜间又恢复→白天又梏亡……如此循环反复。每一个循环中，白天的梏亡都比夜间的恢复更强——因为白天的活动时间长、物欲引诱多，夜间的休养时间短、恢复力量弱。

此恶性循环的结果是：夜气越来越弱。一开始，经过一夜的休养，平旦之时尚有"几希"之善心。但随着日间梏亡的反覆累积，连这"几希"的善心也无法维持了——"夜气不足以存"。

为什么会"不足以存"？因为善心的恢复需要一定的基础。就像植物的再生需要残留的根系一样，善心的恢复需要残留的善端。如果日间的梏亡太过严重，连残留的善端都被消灭了，那么夜间的"气"就无从依附，无法发挥恢复的作用。

此犹牛山之木：如果只是砍伐大树，根还在，萌蘖可以再生。但如果连萌蘖都被牛羊啃食殆尽，根因为长期无法进行光合作用而枯死，那么即使有日夜之息、雨露之润，山上也长不出任何东西了。

"夜气不足以存"描述的就是这种彻底丧失的临界状态——善端的"根"已经几乎死去了，夜间的"气"（天道的恩泽）无法再唤醒它。

此处有一个深刻的哲学问题：善端真的会彻底死去吗？如果善端可以彻底死去，那么孟子的性善论岂非失去了根基——有些人真的"天性就是恶的"（因为善端已经彻底没了）？

对此，孟子的回答是含蓄而坚定的。他说"夜气不足以存"，但没有说"夜气已无"。"不足以存"是说夜气太弱，不足以维持善端的存在，但并没有说夜气已经完全消失。即使在最糟糕的情况下，只要人还活着，只要人还有"日夜之所息"（还在日夜交替中生活），就总会有一丝一毫的"夜气"——虽然可能微弱到几乎感觉不到，但在理论上它永远不会为零。

此与孟子的另一段论述相呼应。《孟子·告子上》载：

"虽有天下易生之物也，一日暴之，十日寒之，未有能生者也。吾见亦罕矣，吾退而寒之者至矣。吾如有萌焉何哉？"

"一日暴之，十日寒之"——给一天阳光，又给十天严寒。即使是天下最容易生长的植物，在这种条件下也长不出来。此喻说明：修养之功如果不能持续，即使偶尔努力也无用。"一日暴"犹如夜间的休养，"十日寒"犹如白天的枯亡——休养少而枯亡多，善端当然无法存活。

然而，"未有能生者也"不等于"永远不可能生"。只要改变条件——不再"十日寒之"，而是持续地"暴之"——植物还是可以生长的。同理，只要改变行为方式——不再"旦旦而伐之"，而是持续地保养良心——善端还是可以恢复的。

第十一章 "夜气不足以存，则其违禽兽不远矣"——人禽之辨

第一节 "违禽兽不远"——人何以沦为禽兽

"夜气不足以存，则其违禽兽不远矣"——如果夜间的清气不足以保存善端，那么此人与禽兽就没有多大差别了。

"违"者，离也。"违禽兽不远"即"离禽兽不远"——与禽兽相去不远。

为什么丧失了善端（夜气不足以存）就"违禽兽不远"？因为在孟子的思想体系中，人之所以为人、区别于禽兽的关键，就在于"仁义之心"——恻隐、羞恶、辞让、是非之善端。如果善端丧失殆尽，人就失去了人之为人的根本特征，在行为和心理上便与禽兽无异。

此"人禽之辨"是孟子思想中极为重要的一个主题。《孟子·离娄下》载：

"孟子曰：'人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。'"

"人之所以异于禽兽者几希"——人与禽兽之间的差别是很少的。这个"几希"与前文"其好恶与人相近也者几希"的"几希"相呼应，形成了一个深刻的对应：

- 人与禽兽的差别本来就"几希"（很少）
- 一个丧失良心的人，其好善恶之心与正常人相比也只剩"几希"（很少）
- 当后一个"几希"趋于零时，前一个"几希"也趋于零——人就真的沦为禽兽了

"庶民去之，君子存之"——一般人将这"几希"的差别丢掉了，君子将其保存下来。此"去"字犹"放其良心"之"放"，此"存"字犹"操则存"之"存"。

"舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也"——舜了解万物、审察人伦，他的行为自然而然地合于仁义，而不是刻意地去"行仁义"。此句揭示了修养的最高境界：不是勉强自己去做善事，而是善端充

分扩充之后，善行自然而然地流露出来。此犹牛山之木在充分得到养护之后，不需要人为地催促生长，自然就会茂盛。

第二节 先秦“人禽之辨”的思想脉络

“人禽之辨”——人与禽兽的根本区别是什么——是先秦思想的核心问题之一。

（一）《尚书》中的人禽之辨

《尚书·泰誓上》载武王之言曰：

“惟天地，万物父母；惟人，万物之灵。”

“人，万物之灵”——人是万物之中最灵明的。此“灵”不仅指智力上的聪明，更指道德上的灵觉——人能知善恶、辨是非，此为禽兽所不能。此正与孟子之“是非之心，智之端也”相通。

（二）《论语》中的人禽之辨

《论语·微子》载：

长沮、桀溺耦而耕。孔子过之，使子路问津焉。长沮曰：“夫执舆者为谁？”子路曰：“为孔丘。”曰：“是鲁孔丘与？”曰：“是也。”曰：“是知津矣。”问于桀溺。桀溺曰：“子为谁？”曰：“为仲由。”曰：“是鲁孔丘之徒与？”对曰：“然。”曰：“滔滔者天下皆是也，而谁以易之？且而与其从辟人之士也，岂若从辟世之士哉？”耒而不辍。子路行以告。夫子怃然曰：“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。”

“鸟兽不可与同群”——孔子断然拒绝与禽兽为伍。他选择留在人群之中，即使这个世界“滔滔”（混乱不堪），也要尽力去改变它。此句表达了孔子对“人”的身份的坚守——人就应该与人在一起，做人应该做的事情。

此与孟子“违禽兽不远”的警告相呼应：如果丧失了良心，人就“违禽兽不远”了——也就是说，丧失良心的人已经不配称为“人”了，因为他已经失去了人之所以为人的根本特征。孔子说“鸟兽不可与同群”，孟子说丧失良心的人“违禽兽不远”——两人的关切是一致的：维护人之为人的尊严和标准。

（三）《礼记》中的人禽之辨

《礼记·曲礼上》曰：

“鹦鹉能言，不离飞鸟；猩猩能言，不离禽兽。今人而无礼，虽能言，不亦禽兽之心乎？”

鸚鵡和猩猩虽然能说人话，但仍然是禽兽——因为它们没有"礼"。同理，人如果没有礼（广义地说，没有仁义礼智），虽然外表是人，但内心实际上已经是禽兽了。此与孟子"人见其禽兽也"的说法完全一致。

（四）荀子的人禽之辨

《荀子·王制》曰：

"水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气、有生、有知，亦且有义，故最为天下贵也。"

荀子以"义"为人区别于禽兽的关键——禽兽有知觉（能感知痛苦和快乐），但没有"义"（道德判断能力）。人有知觉，也有义，故"最为天下贵也"。

虽然荀子主张"性恶"，认为义是后天人为的结果，但在"义是人之所以为人的关键"这一点上，荀子与孟子是一致的。区别在于：孟子认为义是性之本有的（"羞恶之心，义之端也"），荀子认为义是后天习得的（"其善者伪也"）。

第三节 为什么"人见其禽兽也，而以为未尝有才焉者"——认知谬误的再批判

"人见其禽兽也，而以为未尝有才焉者，是岂人之情也哉？"

此句的结构与前文"人见其濯濯也，以为未尝有材焉，此岂山之性也哉"完全平行：

山木之喻	人心之论
人见其濯濯也	人见其禽兽也
以为未尝有材焉	以为未尝有才焉
此岂山之性也哉	是岂人之情也哉

"材"与"才"——前者指山木之材（树木），后者指人心之才（善端）。二字音同而义通，形成了精妙的呼应。

"性"与"情"——前者指山之本性（能生长树木），后者指人之实情（人之本然状态）。"情"字在此处不是"情感"之意，而是"实情""本来面貌"之意。赵岐注："情，实也。"《庄子·齐物论》曰："是其真是乎？是其不真是乎？"此"真"犹此处之"情"。

孟子再次批判了那种从现象推断本性的谬误。人们看到一个人行为如禽兽，就断定此人"从来就没有善端"——这犹如看到一座光秃秃的山就断定"这座山从来就不长树木"。二者犯的是同一种错误：将外在因素导致的结果当作本性。

"是岂人之情也哉"——这难道是人的实情（本来面貌）吗？当然不是！人的本来面貌是有善端的、有仁义之心的。禽兽般的行为不是人之本性的体现，而是良心丧失之后的堕落状态。

第十二章 "故苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消"——养与不养之总论

第一节 "苟得其养，无物不长"——养的力量

此两句是全章的总结性命题，将"山木之喻"和"人心之论"提升到了普遍性的哲学高度。

"苟得其养，无物不长"——只要得到适当的养护，没有什么东西不能生长。此一命题适用于一切生命体：植物得其养（土壤、雨露、阳光）则长，动物得其养（食物、水源、栖息地）则长，人之善端得其养（修养工夫、良好环境、日夜之息）则长。

"苟失其养，无物不消"——只要失去了养护，没有什么东西不会消亡。此命题是前一命题的反面：植物失其养则消，动物失其养则消，人之善端失其养则消。

此两句的哲学意义极为深远：

第一，它们确立了"养"的核心地位。在孟子的思想体系中，"养"是比"性"更根本的概念。性善固然重要，但如果善性得不到养护，善性也会消亡。因此，仅仅知道"性善"是不够的，还必须知道如何"养"善性。

第二，它们将善恶问题从"本性"层面转移到了"养护"层面。善恶的关键不在于本性是善还是恶（孟子已经论证了性善），而在于善性是否得到了养护。同一个人，得其养则善，失其养则恶——区别不在于性，而在于养。

第三，它们包含了一种乐观的信念：只要"得其养"，善性可以恢复。一个已经"违禽兽不远"的人，只要开始养护其善端（"苟得其养"），善端就会重新生长（"无物不长"）。这为道德修养提供了永恒的希望。

第二节 "养"之概念在先秦的多重含义

"养"字在先秦文献中有着丰富的含义：

（一）养生之"养"

《老子》第五十章曰："出生入死。生之徒十有三，死之徒十有三，人之生，动之死地亦十有三。夫何故？以其生生之厚。盖闻善摄生者，陆行不遇兕虎，入军不被甲兵。"

"善摄生者"——善于养护生命者。老子之"养"侧重于保全生命的自然状态，不过度使用、不过度消耗。

（二）养德之"养"

《周易·大畜卦·象传》曰：“天在山中，大畜。君子以多识前言往行，以畜其德。”

“畜其德”即养其德。君子通过学习前人的言论和行为来积累（养护）自己的德行。

《周易·蒙卦·彖传》曰：“蒙以养正，圣功也。”

“养正”——在蒙昧之初就养成正确的品行，这是圣人的功业。此与孟子“得其养”之论相通——善端需要从小就开始养护。

（三）养心之“养”

《孟子·尽心下》载：

“养心莫善于寡欲。其为人也寡欲，虽有存焉者，寡矣；其为人也多欲，虽有存焉者，寡矣。”

此处孟子明确提出了“养心”的具体方法——“寡欲”。欲望越少，良心保存得越多；欲望越多，良心丧失得越多。此与“牛山之木”章的逻辑完全一致：减少“斧斤”（物欲）的砍伐，山木（良心）自然能够恢复生长。

（四）养气之“养”

《孟子·公孙丑上》载：

“我善养吾浩然之气。”

养气与养心密切相关。“气”是心与身之间的中介，养心必须通过养气来实现。“浩然之气”是善性充分实现时的精神状态——“至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间”。

第三节 先秦典籍中“养”之思想的系统考察

“养”之思想在先秦诸子中有着丰富而多元的展开：

《尚书·无逸》：

“周公曰：‘呜呼！君子所其无逸。先知稼穡之艰难，乃逸。则知小人之依。相小人，厥父母勤劳稼穡，厥子乃不知稼穡之艰难，乃逸乃谚。既诞，否则侮厥父母曰：昔之人无闻知。’”

周公告诫成王不要安逸。安逸是对德行的最大威胁——人一旦安逸，就不再勤勉修养，善端就会消亡。此犹牛山之木在无人砍伐时可以生长，但如果山上的人不再照管山林，任由牛羊啃食，山木同样会被毁。“养”不仅仅是“不去破坏”，更是“积极地照护”。

《诗经·大雅·假乐》：

"假乐君子，显显令德。宜民宜人，受禄于天。保右命之，自天申之。"

"保右命之，自天申之"——天佑善人，使其德行更加充盛。此处的"保"即"养"之义——天保养着善人的命运和德行。此与孟子"雨露之所润"相通——天道对善性的养护是一种恒常的恩泽。

《左传·昭公元年》载子产之言：

"侨闻之：君子有四时——朝以听政，昼以访问，夕以修令，夜以安身。于是乎节宣其气，勿使有所壅闭湫底，以露其体。兹心不爽，而昏乱百度。今无乃壹之，则生疾矣。"

子产论君子之养生，强调一日之中有四时之节律——朝、昼、夕、夜各有其功用。"夜以安身"——夜间是安养身体的时间。此与孟子"日夜之所息"的思想完全一致。子产还提到了"节宣其气"——调节疏通气的运行，不使其壅闭。此与孟子"平旦之气"之论亦可相互参证。

《管子·内业》：

"凡人之生也，必以其欢。忧则失纪，怒则失端，忧悲喜怒，道乃无处。爱欲静之，遇乱正之。勿引勿推，福将自归。彼道自来，可藉与谋。恬愉则静，躁忽则亡。"

"爱欲静之，遇乱正之"——欲望太过则用静来调节，心乱则用正来匡正。"恬愉则静，躁忽则亡"——恬静愉悦则道存，躁动疏忽则道亡。此与孟子"苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消"的论断完全一致——得其养（恬愉静正）则道存，失其养（躁忽忧怒）则道亡。

第十三章 "孔子曰：'操则存，舍则亡；出入无时，莫知其乡。'惟心之谓与？"——引孔子之言以证心论

第一节 孔子此言之出处与含义

孟子在此章的结尾引用了孔子的一段话："操则存，舍则亡；出入无时，莫知其乡。"并以"惟心之谓与？"作结。

此言在今本《论语》中不见，或出于孟子所见之《论语》别本，或出于孟子所闻之孔门传授。赵岐注曰："孔子言心也。"

此言的含义是：

- "操则存"——把握住它（心/良心），它就存在。

- "舍则亡"——放开它，它就消失。
- "出入无时"——它的出没有固定的时间。
- "莫知其乡"——没有人知道它去了哪里。

此四句精确地描述了"心"（良心）的特性：

第一，心的存亡取决于"操"与"舍"。"操"者，执持也、把握也。"舍"者，放弃也、放开也。心不是一个固定的、不变的实体——它随时可能存在，也随时可能消失。关键在于人是否主动地"操"（把握）它。此与全章的主旨完全一致：良心的存亡不取决于先天的有无（人人都有善端），而取决于后天的"操"与"舍"（是否养护）。

第二，心的出入没有固定的时间。"出"犹"放""亡"，"入"犹"操""存"。良心的存在与丧失不遵循固定的规律——它可能在任何时刻被唤醒，也可能在任何时刻丧失。此特性使得修养变得格外困难：你不能说"我每天只需要在某个固定时间修养良心就够了"，因为良心的出入是不可预测的。

第三，心去了哪里是不可知的。"乡"者，向也、去处也。良心丧失之后，去了哪里？不知道。它不像鸡犬——鸡犬跑了，可以沿着足迹去追找。良心"跑了"，你甚至不知道它跑到了哪里。此特性使得"求放心"变得格外艰难：你不知道从哪里去找回丧失的良心。

第二节 "操则存，舍则亡"与先秦修养论

"操则存，舍则亡"这一命题，是先秦修养论的核心要义之一。

此命题意味着：道德修养不是一劳永逸的事情，而是时时刻刻都需要保持警觉的持续工夫。你不能说"我已经修养到了某个程度，从此以后就不会再丧失良心了"——因为"舍则亡"，任何时候放松警惕，良心都可能丧失。

此思想在先秦文献中有着广泛的回响：

《论语·学而》曰：

曾子曰："吾日三省吾身——为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？"

曾子每天三次反省自己——此即"操"的具体做法。"日三省"意味着修养是每天都要做的事情，不是一次性的。

《论语·述而》曰：

子曰："德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。"

孔子的忧虑是：德行不修养、学问不讲究、听到正义不能跟从、有错误不能改正。此忧虑的根源正在于“舍则亡”——修养一旦松懈，德行就会退步。

《论语·子罕》曰：

子曰：“逝者如斯夫！不舍昼夜。”

时间如流水，不分昼夜地流逝。此句常被解读为对时间流逝的感慨，但从修养论的角度看，它也可以理解为：道德修养应当如流水一样持续不断——“不舍昼夜”。此与“操则存”的精神一致。

《大学》曰：

“汤之盘铭曰：‘苟日新，日日新，又日新。’”

商汤在自己的洗澡盆上刻了铭文：“如果今天是新的，那么明天也应该是新的，后天还应该是新的。”此“日新”之义，即道德修养要每天不断地更新、提升，不可一日懈怠。

第三节 “出入无时，莫知其乡”——心之不可测度

“出入无时，莫知其乡”描述了心的另一个重要特性：不可测度性。

心不像身体那样有固定的位置，不像物质那样有确定的形态。心是无形的、流动的、变化不定的。它的“出”（丧失）和“入”（存在）没有固定的时间表——你不知道什么时候会突然丧失良心（一念之差就可能犯错），也不知道什么时候良心会突然回来（在某个瞬间你可能幡然悔悟）。

此种“不可测度性”使得修养变得极为困难，也极为紧迫。因为你永远不知道下一刻会发生什么——良心可能在你不注意的时候就溜走了。

此思想与《中庸》的“慎独”之论密切相关：

“道也者，不可须臾离也，可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也。”

为什么要“慎独”？因为心的“出入无时”——良心可能在你独处时、在没有人监督时、在最隐微的地方悄悄溜走。因此，君子不仅要在公开场合修养德行，更要在独处时、在隐微处保持警觉——这就是“慎独”的深层原因。

又《周易·坤卦·文言》曰：

"积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣，由辩之不早辩也。《易》曰：'履霜，坚冰至。'盖言顺也。"

"其所由来者渐矣"——大的灾祸不是突然发生的，而是渐渐积累来的。"由辩之不早辩也"——因为没有在早期就加以辨别和阻止。此与孟子所论完全一致：良心的丧失不是一朝一夕的事，而是"旦旦而伐之""梏之反覆"的结果。如果能在早期——在"萌蘖"刚被啃食时、在"夜气"刚开始减弱时——就加以警觉和修养，就不至于沦落到"违禽兽不远"的地步。

第四节 "惟心之谓与"——心的哲学地位

"惟心之谓与?"——（孔子这段话）说的恐怕就是心吧？

此一结语，将全章的主旨归结于一个字："心"。

在孟子的思想体系中，"心"具有无与伦比的重要地位。《孟子·告子上》载：

"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。"

"心之官则思"——心的功能是思考、反省。"此天之所与我者"——心是天赋予人的最珍贵的能力。"先立乎其大者"——首先确立心（大者），则耳目等感官（小者）就不会被外物所夺。

此段揭示了孟子心学的核心主张：心是人之主宰。心能思，能辨善恶，能觉是非——此为天赋。如果心能"先立"（坚定不移），则外物无法侵蚀。但如果心不能"先立"（放其良心），则外物便会趁虚而入，导致良心丧失。

"牛山之木"全章，从头到尾，论的都是"心"——良心之本有、良心之放失、良心之恢复、良心之养护。最终以"惟心之谓与"作结，可谓画龙点睛。

中编：核心思想专题探究

第十四章 性善论的形上根据——天道与人性

第一节 天命与人性之关系

孟子的性善论不是一个孤立的道德主张，而是建立在深厚的形上学基础之上的。此形上学基础就是"天道"与"人性"的贯通。

《中庸》开篇三句奠定了此形上学的基本框架：

"天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。"

"天命之谓性"——人性来自天命（天的赋予）。此一命题将人性的根源上溯到了天道，意味着：人性之善不是偶然的、人为的，而是天道必然的、自然的。天以其生生之德赋予人以善性，此犹天以雨露滋润万物——都是天道之自然流行。

为什么天命（赋予人的性）必然是善的？因为天道本身就是善的。

《周易·系辞传》曰：

"一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。"

"继之者善也"——继承天道的就是善。"成之者性也"——成就天道的就是性。天道通过善来延续自身，善通过性来具体实现。天道→善→性，三者构成一个连续的链条。

《周易·乾卦·彖传》曰：

"大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。"

乾元（天道的创生之力）使万物开始生长，使云行雨施、万物流布。天道的本质是"创生"——不断地赋予万物以生命。此"创生"之性就是"善"——天道不断地创造、养育万物，这不正是至善吗？

人之性既然来自天命，而天命的本质是创生之善，那么人性自然就是善的。此即孟子性善论的形上根据。

在"牛山之木"章中，此形上根据以"日夜之所息，雨露之所润"的方式体现。日夜交替是天道的节律，雨露降临是天道的恩泽——它们使被伐之木得以萌发新芽。此犹天道通过其恒常的运行不断地养护人之善性——即使善性被侵蚀殆尽，只要天道的节律（日夜之息）和恩泽（雨露之润）尚在，善性就有恢复的可能。

第二节 天道之“生生”与人性之“善”

“天道之生生”是先秦哲学中最核心的命题之一。

《周易·系辞传》曰：

“生生之谓易。”

“生生”即不断地创造生命、延续生命。天道的本质就是“生生”——永不停息的创造和养育。此“生生”之德，落实到人身上，就是“善端”——恻隐、羞恶、辞让、是非之心都是“生生”之德在人心中的体现。

恻隐之心——看到他人受苦而不忍，此即“生生”之德的感受。因为天道以“生”为本，人心感受到此“生”之德，自然会对一切损害生命的事情产生不忍之感。

羞恶之心——对不善之事感到羞耻和憎恶，此亦为“生生”之德的体现。因为不善之事损害生命（物质的生命和精神的生命），与“生生”之德相违背，故人心自然会对之感到排斥。

辞让之心——谦让恭敬，使人与人之间和谐共处，此亦为“生生”之德的延展。和谐共处有利于生命的共同发展，而争夺相残则有害于生命。

是非之心——能够判断善恶是非，此为“生生”之德的最高体现。有了是非之心，人才能够自觉地选择善、拒绝恶，从而主动地参与天道的“生生”之业。

在“牛山之木”章中，“生生”之德以“萌蘖之生”的方式体现。萌蘖的不断萌发，正是天道“生生”之德在山木上的具体表现——即使被砍伐、被啃食，生命的力量仍然在不断地尝试恢复。此犹人之善端——即使被物欲侵蚀，良心仍然在不断地尝试萌发。此种不屈不挠的生命力，正是天道“生生”之德赋予一切生命体的最珍贵的礼物。

第三节 “生”之哲学：从《尚书》到《孟子》

“生”的概念在先秦文献中有着深远的发展脉络。

《尚书·盘庚》曰：

“汝万民，乃不生生。暨予一人猷同心，先后丕降与汝罪疾。”

“不生生”即“不以生为生”——不珍惜生命。此处“生”被用作动词和名词的叠用，表达“以生命为生命”之义——珍惜生命、爱护生命。

《尚书·泰誓》曰：

"天佑下民，作之君，作之师，惟其克相上帝，宠绥四方。"

天佑护下民，为他们设立君主和导师——此即天道"生生"之德在政治层面的体现。天不直接治理人民，而是通过君主和导师来养护人民——犹如天不直接使山木生长，而是通过雨露和日夜之节律来养护山木。

《诗经·大雅·烝民》曰：

"天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。"

此段极为重要。"天生烝民，有物有则"——天生众民，赋予他们各种事物，也赋予他们各种法则。"民之秉彝，好是懿德"——人民所秉持的常性（彝），是喜好美好的德行。

《孟子·告子上》引用了此诗，并加以阐发：

孟子曰："……故曰：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。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。"

口之于味有共同的偏好，耳之于声有共同的偏好，目之于色有共同的偏好——那么心难道没有共同的偏好吗？心的共同偏好就是"理"和"义"——理义令心愉悦，犹如美味令口愉悦。此论证方式极为巧妙：既然人的感官有共同的自然倾向（好味、好声、好色），那么人的心灵也应该有共同的自然倾向（好理、好义）。此自然倾向就是"性善"的具体体现。

而《诗经》所言"民之秉彝，好是懿德"——人民秉持的常性就是喜好美德——正是对此的最有力的佐证。"秉彝"即天赋的常性，"好是懿德"即此常性的内容是"喜好美德"——这不正是"性善"吗？

《孟子》更记载了孔子对此诗的高度评价：

孟子曰："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。'"

孔子赞叹作此诗的人"知道"——深知天道。天生万物，各有其则；天生人民，其秉彝就是好懿德。此与孟子"天命之谓性"的命题完全贯通。

第十五章 放心与求心——修养工夫论

第一节 为什么良心会被“放”——放心之原因的深层分析

良心既然是天赋的、本有的，为什么会被“放失”？这是性善论面临的重大理论挑战。

在“牛山之木”章中，孟子提出了放心的几个原因：

第一，外在环境的侵蚀——“以其郊于大国也，斧斤伐之”。

牛山之木被伐，是因为山处于大国之近郊，人们为了取材而砍伐。同理，人之良心被侵蚀，是因为人处于声色利欲的包围之中，外在的诱惑不断地侵蚀善端。

为什么外在环境能够侵蚀内在的良心？因为人不仅有“心”（道德主体），还有“耳目之官”（感官欲望的载体）。

《孟子·告子上》载：

“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。”

“耳目之官不思，而蔽于物”——耳目等感官不能思考，容易被外物遮蔽。“物交物，则引之而已矣”——外物与感官相接触，就会把感官（以及通过感官把人）引向外物。此即“放心”的直接机制：耳目被外物吸引→人追逐外物→良心被忽略、被遮蔽→良心渐渐放失。

第二，日常行为的累积侵蚀——“牛羊又从而牧之”“旦旦而伐之”。

良心的放失不是一次性的，而是渐进的、累积的。每天的不善之行（“旦昼之所为”）都在一点一点地消灭善端。此种累积效应使得良心的丧失在不知不觉中完成——当事人直到最后才发现自己已经“违禽兽不远”了。

第三，恢复与破坏之间的不平衡——“梏之反覆，则其夜气不足以存”。

夜间的恢复（“夜气”）弱于白天的破坏（“梏亡”），导致净效果为负。日复一日，善端越来越少，最终趋于零。此种不平衡的根源在于：人生活在社会中，白天的活动时间长、与外物接触频繁、物欲诱惑多；夜间的休养时间短、与外物隔绝有限。因此，除非人主动地、有意识地修养良心（不仅仅依靠夜间的自然恢复），否则善端的丧失是不可避免的。

第二节 “求放心”——修养工夫的核心

孟子提出的修养方法，一言以蔽之，就是“求其放心”——找回那丧失了了的良心。

“求放心”的具体方法有哪些？综合孟子全书及先秦相关文献，可以归纳为以下几个方面：

（一）寡欲

《孟子·尽心下》：“养心莫善于寡欲。”

减少欲望是养心（养良心）的最好方法。欲望是“斧斤”，欲望越少，对良心的砍伐就越少，良心就越容易恢复和保持。

然而，“寡欲”不是“无欲”。孟子没有要求人完全消灭欲望（那是老子或杨朱的路径），而是要求减少不必要的欲望、控制过度的欲望。此犹管理山林——不是禁止一切砍伐（那不现实），而是限制砍伐的数量，使砍伐不超过山木的自然恢复能力。

（二）反求诸己

《孟子·公孙丑上》：“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·离娄上》：“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。”

“反求诸己”——遇到问题时不怨天尤人，而是反省自己。此即“操”心之具体做法——通过反省，将注意力收回到内心，察看自己的良心是否还在。

（三）集义

《孟子·公孙丑上》：“是集义所生者，非义袭而取之也。”

“集义”——积累义行。浩然之气是“集义所生”的——通过持续地做正当的事情来积累道德力量。此犹持续地植树造林——不是一次性地种一片森林，而是日复一日地种植、养护，使山林逐渐恢复。

（四）存心养性

《孟子·尽心上》：“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。”

“存心养性”是修养工夫的总纲。“尽心”——充分发挥心的功能（思考、反省、辨别善恶）。“知性”——通过尽心来认识自己的本性（善性）。“知天”——通过知性来认识天道（因为性来自天命）。“存心”——保存良心不使丧失。“养性”——养护善性使其不断生长。“事天”——通过存心养性来事奉天道。

此一系列概念构成了孟子修养论的完整体系：尽心→知性→知天→存心→养性→事天。起点是“尽心”（充分发挥心的功能），终点是“事天”（与天道合一）。

（五）慎独

《中庸》：“莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也。”

《大学》：“所谓诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦，故君子必慎其独也。”

"慎独"——在独处时、在无人监督时保持道德自觉。此与孟子"夜气"之论密切相关：夜间是人独处的时间，也是良心恢复的时间。如果在夜间（独处时）也不能保持道德自觉，反而放纵欲望，那么连"夜气"都无法恢复良心，人就真的"违禽兽不远"了。

第三节 历史案例：善端之保养与丧失

先秦历史中有许多案例可以印证孟子"放心"与"求心"的理论。

（一）商纣王——良心彻底丧失的典型

《尚书·泰誓上》载武王之言：

"今商王受，弗敬上天，降灾下民。沈湎冒色，敢行暴虐。罪人以族，官人以世。惟宫室、台榭、陂池、侈服，以残善于尔万姓。焚炙忠良，刳剔孕妇。"

商纣王沉湎酒色、暴虐百姓、焚炙忠良、刳剔孕妇——其行为已经远远超出了人伦的底线。以孟子"牛山之木"章的理论来分析：纣王并非天生就是如此暴虐之人。他最初也有善端、也有良心，但在权力的腐蚀和欲望的放纵下（"斧斤伐之"），善端被一步步侵蚀。每一次的暴行（"旦昼之所为"）都进一步消灭了残存的善端（"梏亡之"）。日复一日（"旦旦而伐之"），良心最终彻底丧失（"夜气不足以存"），变成了"违禽兽不远"的暴君。

《尚书·西伯戡黎》载祖伊告纣王："天既讫我殷命。格人元龟，罔敢知吉。非先王不相我后人，惟王淫戏用自绝。故天弃我。"

祖伊警告纣王：天已经终结了殷商的命运。纣王的回应是什么？"呜呼！我生不有命在天？'是何能为！"——纣王说：我的命运难道不是天定的吗？此即良心彻底丧失后的状态——人不再能听进任何劝谏，不再能感受到善恶的区别，完全麻木了。

以"牛山之木"章的比喻来说：纣王此时的状态就是"若彼濯濯也"——山上一棵树都没有了，一点萌芽都长不出来了。旁观者确实会"以为未尝有材焉"——认为纣王从来就是一个暴君、从来没有过良心。然而孟子会说："此岂人之情也哉？"——这不是纣王的本性。纣王之所以变成这样，是"斧斤"（权力欲望）"旦旦而伐之"的结果，不是其天性本然如此。

（二）齐宣王——善端尚存但受遮蔽的典型

《孟子·梁惠王上》载孟子与齐宣王的著名对话：

王曰："寡人有疾，寡人好色。"对曰："昔者大王好色，爱厥妃。……王如好色，与百姓同之，于王何有？"王曰："寡人有疾，寡人好货。"对曰："昔者公刘好货。……王如好货，与百姓同之，于王何有？"

齐宣王自承“好色”“好货”——这是他的“斧斤”，侵蚀着他的良心。但孟子没有否定这些欲望，而是引导齐宣王将个人的欲望与百姓的需求结合起来——“与百姓同之”。这就是“养”的方法之一：不是彻底消灭欲望，而是将欲望引向善的方向。

更重要的是，孟子发现齐宣王尚有善端：

王曰：“吾力足以举百钧，而不足以举一羽；明足以察秋毫之末，而不见舆薪。”则王许之乎？……曰：“臣闻之胡龀曰：王坐于堂上，有牵牛而过堂下者，王见之，曰：‘牛何之？’对曰：‘将以衅钟。’王曰：‘舍之！吾不忍其觳觫，若无罪而就死地。’对曰：‘然则废衅钟与？’曰：‘何可废也？以羊易之！’”……曰：“是心足以王矣。百姓皆以王为爱也，臣固知王的不忍也。”

齐宣王看到牛将被杀以衅钟，不忍其“觳觫”（恐惧颤抖），命人以羊易之。此“不忍”之心，正是孟子所说的“恻隐之心”——仁之端也。齐宣王虽然好色好货，但恻隐之心尚在——他的良心虽然被“斧斤”砍伐了很多，但“萌蘖”尚在。孟子的工作就是帮助齐宣王认识到这一点（“是心足以王矣”），并引导他将此善端扩充到治国理政中去。

此案例完美地诠释了“牛山之木”章的核心思想：人之良心虽然被侵蚀，但只要尚有“萌蘖之生”，就有恢复的可能；关键在于“得其养”——找到合适的方法来养护和扩充善端。

（三）舜——善端充分扩充的典型

《孟子·离娄下》载：

“舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。”

舜之所以成为圣人，不是因为他的天性比别人好（“人之所以异于禽兽者几希”——人与人之间的差别本来就很小），而是因为他的善端得到了充分的养护和扩充。

《孟子·尽心下》载：

“舜之居深山之中，与木石居，与鹿豕游，其所以异于深山之野人者几希。及其闻一善言，见一善行，若决江河，沛然莫之能御也。”

舜居深山之中时，与野人相去“几希”——差别很小。但舜有一个关键的品质：一旦听到善言、看到善行，善端就如同决堤的江河一样奔涌而出、不可阻挡。此即“苟得其养，无物不长”的最好例证——善端一旦得到触发和养护，其生长之力是无穷的。

以“牛山之木”章的比喻来说：舜就像一座虽然处于深山之中但水土极佳的山——一旦有了种子（“闻一善言，见一善行”），立即就生长出茂密的森林。而那些丧失良心的人则像牛山一样——虽然水土也不

差（“非无萌蘖之生焉”），但因为日日被砍伐、被啃食，无法长出任何东西。

第十六章 夜气与平旦之气——先秦气论的脉络

第一节 “气”在先秦哲学中的地位

“气”是先秦哲学中最核心的概念之一，上至天地之运行，下至人身之生死，无不与“气”相关。

《老子》第四十二章曰：

“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”

万物由“冲气”（阴阳二气的交冲融和）而生。“气”是构成万物的基本要素。

《左传·昭公元年》载医和之言：

“天有六气，降生五味，发为五色，征为五声，淫生六疾。六气曰阴、阳、风、雨、晦、明也。分为四时，序为五节，过则为灾。”

天有六气（阴、阳、风、雨、晦、明），六气调和则生化正常，六气过度则成为灾害。此说明“气”的平衡对于天地万物的健康运行至关重要。

《管子·内业》曰：

“精也者，气之精者也。气道乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣。凡心之形，自充自盈，自生自成。其所以失之，必以忧乐喜怒欲利。能去忧乐喜怒欲利，心乃反济。”

此段揭示了气与心的密切关系：精是气之最纯粹者，气通则生，生则思，思则知——气是生命和思维的基础。心之所以“失”（丧失其本然状态），是因为忧乐喜怒欲利等情绪的干扰。去除这些干扰，心就能“反济”（恢复平正）。

此思想与孟子“夜气”“平旦之气”之论高度一致：夜间远离了忧乐喜怒欲利的干扰，气得以恢复清明，心得以恢复平正。“平旦之气”之所以清明，正因为夜间的休养使气从忧乐喜怒欲利的干扰中解脱出来了。

第二节 “夜气”之含义

“夜气”一词是孟子独创的概念，在此之前的文献中未见使用。然其内涵可以从先秦气论中得到充分的理解。

"夜气"有几层含义：

第一，夜间之气——与日间之气相对。 夜间属阴，主静、主收、主藏。夜间之气是安静的、内敛的、收藏的——这正是养护善端所需要的条件。日间属阳，主动、主发、主散。日间之气是活跃的、外发的、散放的——这容易导致善端被消耗。

第二，清明之气——与浊乱之气相对。 白天人与外物接触，受各种情绪（忧乐喜怒）和欲望（利欲声色）的影响，气变得浑浊、混乱。夜间远离外物，气得以沉淀、澄清，恢复为清明之状态。此清明之气就是"夜气"。

第三，善性之气——与欲望之气相对。 "夜气"不仅仅是一种生理上的气，更是一种与善性相关的精神之气。它是善端在气的层面上的体现。当人远离物欲干扰时，善端自然流露，表现为一种清明、温和、纯净的"气"。

第三节 "平旦之气"与修养工夫

"平旦之气"是"夜气"养护的成果——经过一夜的休养，到了黎明时分，气最为清明。

为什么孟子特别强调"平旦"这个时刻？

在先秦的日常生活中，"平旦"是一天中最为清静时刻。城市尚未喧嚣，人们刚从睡梦中醒来，头脑清明，心灵宁静。此时最容易觉察到内心深处那微弱的善端——"好恶与人相近也者几希"。

先秦的修养实践也重视清晨的功夫。《论语·学而》载曾子"吾日三省吾身"——此"日三省"之始，恐怕就在清晨。清晨反省一天之始的心理状态，察看良心是否安在，此即"操则存"之具体做法。

《礼记·内则》曰：

"凡为人子之礼：冬温而夏凊，昏定而晨省。"

"晨省"——清晨省察（问候父母安否）。虽然此处"省"指的是问候父母而非反省自身，但"晨"作为一天中最重要的时刻被强调，本身就说明先秦之人对清晨的重视。

《诗经·齐风·鸡鸣》曰：

"鸡既鸣矣，朝既盈矣。匪鸡则鸣，苍蝇之声。东方明矣，朝既昌矣。匪东方则明，月出之光。"

此诗描写妻子催促丈夫起床上朝的场景——鸡鸣（平旦）是一天活动的开始。从"牛山之木"章的角度来看，这个时刻也是良心从夜间的恢复转入白天的考验的临界点——是善端能否被保存的关键时刻。

第十七章 人性论与政治论——从牛山之喻到王道之治

第一节 性善论的政治含义

孟子的性善论不仅仅是一个道德哲学命题，更有着深远的政治含义。

如果人性本善，那么政治的根本任务不是“使人向善”（如荀子所主张的“化性起伪”），而是“不使人丧失善性”——或者说，创造一个有利于善性保存和发展的社会环境。

以“牛山之木”章的比喻来说：好的政治不是在一座光秃秃的山上强行植树（用外在的法律和刑罚强迫人行善），而是停止砍伐、撤走牛羊（消除导致人丧失善性的外在因素），让山木自己恢复生长。

此即孟子“仁政”的核心思想。《孟子·梁惠王上》载：

“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。”

注意此处出现了“斧斤以时入山林”——与“牛山之木”章中的“斧斤伐之”形成鲜明对比。“斧斤伐之”是无节制的砍伐，导致山木殆尽；“斧斤以时入山林”是有节制的砍伐，使“材木不可胜用”。二者的区别在于“以时”——按照时节、有节制地使用自然资源。

此处蕴含的政治哲学是：“牛山之木”的悲剧源于无节制的砍伐和放牧——政治治理的失败源于对人民的过度剥削和对道德环境的破坏。王道之治则是有节制的、顺应天时的、养护生命的治理方式。

第二节 仁政与养民

孟子的“仁政”思想的核心是“养民”——养护人民的物质生活和精神生活。

《孟子·梁惠王上》载：

“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。”

此段描述了“仁政”的具体内容：

1. 物质层面：保障人民的衣食住行（五亩之宅、百亩之田、鸡豚之畜）。
2. 精神层面：提供教育和道德引导（谨庠序之教，申之以孝悌之义）。

物质层面的保障是为了消除"斧斤"——如果人民衣食无忧，就不会被物质匮乏所迫而丧失良心。精神层面的教育是为了"养萌蘖"——通过教育来培养和扩充人民的善端。

以"牛山之木"章的比喻来说：

- "五亩之宅，树之以桑"犹如在山上植树，主动增加植被。
- "勿夺其时"犹如不在不当的时节砍伐，保护植被的自然生长。
- "谨庠序之教"犹如安排护林员，防止牛羊啃食新芽。

此即"苟得其养，无物不长"在政治层面的具体实现。

第三节 暴政与伤民——"斧斤伐之"的政治隐喻

反过来，暴政就是"斧斤伐之"的政治实现。

《孟子·梁惠王上》载：

"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。'王无罪岁，斯天下之民至焉。"

暴政下，权贵的猪狗吃着人吃的粮食，路上却有饿死的百姓。统治者不反省自己的施政，反而说"不是我的错，是年景不好"——这犹如说"牛山光秃秃不是砍伐的错，是山本来就不长树"。

孟子一针见血地指出：百姓之所以饥寒、之所以堕落，不是百姓本性不好，而是暴政的结果。暴政就是那把"斧斤"，日日砍伐着百姓的善端。

《孟子·离娄上》载：

"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。"

"得其心"——赢得人民的心。而赢得人民之心的方法是"所欲与之聚之，所恶勿施"——人民想要的就给他们，人民厌恶的就不要施加于他们。此即"养"的政治化——养护人民的善心。

而桀纣之所以失天下，正是因为"失其心"——不仅没有养护人民的善心，反而以暴政戕害之。此犹如"斧斤"日日砍伐牛山之木，终至山木殆尽（人心尽失、天下大乱）。

第四节 先秦政治史上的"养民"与"伤民"

（一）尧舜之治——养民之典范

《尚书·尧典》载：

"曰若稽古帝尧，曰放勋。钦明文思安安，允恭克让，光被四表，格于上下。克明俊德，以亲九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，协和万邦。"

尧帝"克明俊德，以亲九族"——先修明自身之德，然后推及九族。"九族既睦，平章百姓"——九族和睦之后，进而平正百官之事。"百姓昭明，协和万邦"——百官各尽其职之后，万邦协和。

此即由内而外、由近及远的"养"的过程。尧帝先养自身之德（"操则存"），然后养家族之德，然后养百官之德，然后养万邦之德——犹如一座大山从山脚开始种树，逐渐蔓延到山腰、山顶，最终整座山都郁郁葱葱。

（二）周文王之治——养民之典范

《诗经·大雅·灵台》曰：

"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，麀鹿攸伏。麀鹿濯濯，白鸟嚯嚯。王在灵沼，於物鱼跃。"

文王建灵台，百姓自愿前来帮助，不需催促就完成了。文王的灵囿中，鹿安详地伏卧，鸟洁白地飞翔，鱼在沼中跃动——一派生机盎然的景象。

此即"苟得其养，无物不长"的政治体现。文王的仁政创造了一个生机勃勃的环境，在这个环境中，不仅动物安然自得，人民也自愿效力——这就是善端得到养护后的自然结果。

注意，此诗中出现了"濯濯"一词——"麀鹿濯濯"。但这里的"濯濯"是形容鹿的肥美，与"牛山之木"章中的"濯濯"（光秃秃）形成了有趣的对比。在文王的灵囿中，"濯濯"是生命饱满的象征；在牛山上，"濯濯"是生命殆尽的象征。同一个词汇在不同语境中的截然相反的含义，恰恰揭示了"得其养"与"失其养"的天壤之别。

（三）桀纣之暴——伤民之典型

《尚书·汤誓》载：

"夏王率遏众力，率割夏邑。有众率怠弗协，曰：'时日曷丧？予及汝皆亡。'夏德若兹，今朕必往。"

夏桀王阻遏百姓的劳力，剥削百姓的财富。百姓怠惰不合作，甚至说："这个太阳什么时候灭亡？我愿意和你一起灭亡！"百姓以桀王比太阳，宁愿与之同归于尽——此即人心尽失的状态。

以"牛山之木"章的理论分析：桀王的暴政如同无节制的"斧斤伐之"，将百姓的善端、信任、忠诚全部消耗殆尽。百姓的良心已经不再对桀王有任何感情——"夜气不足以存，则其违禽兽不远矣"。当然，此处

的"禽兽"不是指百姓变成了禽兽，而是指桀王与百姓之间的关系已经退化为了"猎人与猎物"——百姓不再视桀王为君父，而是视之为仇敌。

第十八章 "操则存"的工夫论——先秦修养实践

第一节 "操"之工夫的多层面

"操则存"——把握住心（良心），它就存在。此"操"字，包含着丰富的修养内涵。

（一）"操"的身体层面——正容体

修养从身体开始。身体的端正有助于心的端正。

《论语·乡党》详细记录了孔子在各种场合的容止之仪：

"入公门，鞠躬如也，如不容。立不中门，行不履闑。过位，色勃如也，足躩如也，其言似不足者。摄齐升堂，鞠躬如也，屏气似不息者。出，降一等，逞颜色，怡怡如也。没阶，趋进，翼如也。复其位，蹑蹑如也。"

孔子入公门时恭敬谨慎，过君位时面色庄严、步伐小心，升堂时鞠躬屏气——此皆以身体的端正来保持心的恭敬。此即"操"的身体层面——通过规范外在的容止来守护内在的良心。

（二）"操"的情感层面——正情志

《礼记·乐记》曰：

"人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。夫物之感人无穷，而人之好恶无节，则是物至而人化物也。人化物也者，灭天理而穷人欲者也。"

"人生而静，天之性也"——人天生的状态是静的、纯净的，这是天赋之性。"感于物而动，性之欲也"——与外物接触之后产生欲望，这是性的动态表现。"好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣"——如果好恶之情不加节制，认知被外物诱惑，不能反省自身，天理（善性）就会消灭。

此段的论述与"牛山之木"章的逻辑完全一致："感于物而动"犹如"斧斤伐之"——外物的诱惑侵蚀善性。"好恶无节"犹如"旦旦而伐之"——不节制的欲望日日消耗善端。"天理灭矣"犹如"夜气不足以存"——善性最终消亡。

因此，"操"的情感层面就是"节情"——调节好恶喜怒之情，使之不至于无节制地泛滥。

（三）"操"的思维层面——正思虑

《孟子·告子上》：“心之官则思，思则得之，不思则不得也。”

心的功能是“思”。“操”心在思维层面就是保持正确的思考——思仁义、思善恶、思是非，而不是思利欲、思声色。

《论语·为政》：“子曰：‘学而不思则罔，思而不学则殆。’”

“学而不思则罔”——只学不思就会迷惑。“思而不学则殆”——只思不学就会危险。学与思必须结合。此处的“思”，在道德修养的意义上，就是对自身良心的反省和觉察。

第二节 “舍”之危险——不修养的后果

“舍则亡”——放弃对良心的把握，良心就会消失。

“舍”的方式有很多种：

（一）主动的放弃——追逐利欲

最直接的“舍”就是主动追逐利欲，放弃道德操守。

《孟子·告子上》载：

“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，故患有所不辟也。”

孟子论“舍生取义”——在生与义不可兼得时，应当舍弃生命而选择道义。此处的“舍”是一种主动的、有意识的选择。然而，大多数人在面临利与义的冲突时，选择的是“舍义取利”——主动放弃道义而追逐利益。此即“舍则亡”的最典型表现。

（二）被动的放弃——随波逐流

更为常见的“舍”是被动的——不是主动地追逐利欲，而是因为环境的影响而不知不觉地放弃了对良心的坚守。

《论语·里仁》：“子曰：‘里仁为美。择不处仁，焉得知？’”——如果选择住在不仁的邻里中，就不算明智。此句暗示：环境对人的影响是巨大的。一个人即使本性良善，如果长期处于不善的环境中，也会在不知不觉中被同化。

此犹牛山之木——山的本性是“尝美”的，但因为“郊于大国”（处于不利的环境中），日日被砍伐、被啃食，终至“濯濯”。

（三）间歇性的放弃——曝十寒

《孟子·告子上》：“虽有天下易生之物也，一日暴之，十日寒之，未有能生者也。”

“一曝十寒”——偶尔修养一下，然后长时间松懈。此种间歇性的修养等于没有修养——善端在短暂的修养中刚有一点恢复，就在长时间的松懈中被消灭了。

第十九章 先秦心性之学的整体图景

第一节 从孔子到孟子——心性之学的发展

孔子开创了以“仁”为核心的道德哲学，但孔子本人较少直接论述“性”的问题。《论语·公冶长》载：

子贡曰：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”

子贡说：老师的文章（可见的学问）是可以听到的，但老师论性与天道的话，却不常能听到。此说明孔子虽然有关于性与天道的思想，但很少公开宣说——或因其过于深奥，不便于向所有弟子公开讲授。

孟子继承了孔子的思想，并将其中关于“性”与“心”的部分大大发展和明确化了。孔子说“性相近也，习相远也”，孟子进一步明确指出“性善”；孔子说“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣”，孟子进一步阐释“仁义礼智根于心”；孔子说“操则存，舍则亡”，孟子进一步展开为“牛山之木”的完整论述。

从孔子到孟子，心性之学经历了从“隐微”到“显明”的发展过程。孔子播下了种子，孟子使之开花结果。

第二节 “心”与“性”的关系

在孟子的思想中，“心”与“性”是密切相关但又有所区别的两个概念。

“性”是人之天赋本性——善性之根源。“性”是形上的、静态的、不变的。人人之性皆善，此为定论，不因个人修养之高低而改变。

“心”是人之心理活动的主体——良心之所在。“心”是动态的、活泼的、可变的。心可以“操”而“存”，也可以“舍”而“亡”。心是性在现实生活中的具体体现和表现者。

打一个比方：如果说“性”是山之本然（土壤肥沃、适合生长树木的地质条件），那么“心”就是山上的树木（性之具体表现）。土壤始终是肥沃的（性善不变），但树木可能茂盛也可能被伐尽（心可存可亡）。

《孟子·尽心上》曰：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”

“尽心”→“知性”→“知天”——这是一个由具体到抽象、由现象到本体的认识过程。通过充分发挥心的功能（尽心），可以认识到心所体现的性（知性）；通过认识性，可以认识到赋予人性的天道（知

天)。此即从树木认识土壤、从土壤认识天地之造化——由表及里、由近及远。

第三节 先秦心性之学的多元面向

先秦心性之学不是单一的，而是多元的。除了孟子的性善论之外，还有告子的性无善无不善论、荀子的性恶论、老庄的自然人性论等等。这些不同的观点构成了一个丰富的思想光谱。

如果我们将这些观点置于“牛山之木”章的框架中来理解：

- **孟子**：山之本性是美的（性善），濯濯是外在戕害的结果（性善而后天导致的不善）。修养之道在于恢复山之本然之美（求放心、得其养）。
- **告子**：山之本性无所谓美不美，可以长树也可以不长树，全看外在条件（性无善无不善）。教化之道在于提供合适的外在条件。
- **荀子**：山之本性是不美的——如果不加人为干预，山上长的只会是杂草荆棘（性恶）。教化之道在于用人力的力量（礼义法度）来改造山的面貌（化性起伪）。
- **老庄**：山之本然状态就是最好的状态——不管是长树还是不长树，都是自然的（性超善恶）。人为的干预（无论是砍伐还是植树）都是对自然的破坏。修养之道在于回归自然（无为而治）。

这些不同的观点各有其理论根据和实践价值，但从先秦儒学的立场来看，孟子的性善论最为深刻和完整——因为它既正视了善性的天赋性（“尝美矣”），也正视了善性被侵蚀的现实（“若彼濯濯也”），更提出了恢复善性的具体方法（“操则存”“得其养”）。

下编：深层哲学问题探究

第二十章 性善论的根本困难与孟子的回应

第一节 最根本的问题：如果性善，恶从何来？

性善论面临的最大理论挑战是：“如果人性本善，为什么世间有如此多的恶行？”

这个问题可以被更精确地表述为：如果善是人性之本然，那么恶就是非本然的、外来的。但“外来”从何而来？如果恶来自外在环境（社会、物欲），那么外在环境中的恶又从何而来——它不也是由人创造的吗？如果创造恶的环境的人也是性善的，那么他们为什么会创造恶的环境？

此即"恶之起源"问题的循环论困境：性善→人应该行善→但人实际上创造了恶的环境→恶的环境又使人丧失善性→人变得不善→不善之人创造更恶的环境……如此循环，最初的那个"恶"到底从哪里开始的？

第二节 孟子的回应："几希"与"耳目之官"

孟子并没有直接正面回答"恶之起源"这个问题（此或为先秦思想之局限），但他的思想中包含着隐含的回应。

第一，"人之所以异于禽兽者几希"——人与禽兽之间的差别本来就很小。

此"几希"意味着：人虽然性善，但善性在人之全部禀赋中只占很小的比例。人的大部分禀赋——食欲、性欲、趋利避害的本能——是与禽兽共有的。这些与禽兽共有的禀赋虽然不是"恶"，但如果不加节制，就会侵蚀那"几希"的善性。

换言之，恶的起源不在于人性中有"恶"的成分，而在于人性中"善"的成分太过微弱——善端如同刚萌发的新芽，而欲望如同已经长成的牛羊。新芽自然抵挡不了牛羊的啃食。

第二，"耳目之官不思，而蔽于物"——感官的被动性导致了良心的被遮蔽。

耳目等感官是被动的——外物一来，感官就被吸引。此种被动性使得人在面对外物时不自觉地追逐外物，从而忽略了内在的良心。恶不是从某个恶的源头"生出来"的，而是在善被遮蔽的过程中"形成"的——犹如黑暗不是一种实体，而是光明被遮蔽后的状态。

第三，"牛山之木"章本身就是一个回应——恶是"过程"的产物，不是"本性"的产物。

山之濯濯不是因为山性不美，而是因为被砍伐和啃食的过程。同理，人之不善不是因为性不善，而是因为被物欲侵蚀的过程。"过程"比"本性"更能解释恶的存在——恶不需要一个形上学的起源（如某种"恶的本性"），它只需要一个经验的过程（外物的诱惑→感官的追逐→良心的遮蔽→不善行为的产生）。

第三节 先秦其他思想家对"恶之起源"的回应

（一）荀子的回应

《荀子·性恶》："今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉。"

荀子的回应简单直接：恶来自人的自然欲望（好利、疾恶、好声色）。如果顺着自然欲望发展（不加礼义之约束），必然产生恶行。

然而，荀子的回应面临另一个困难：如果性恶，善从何来？荀子说"其善者伪也"——善来自后天的人为（礼义教化）。但谁创造了礼义教化？荀子说是圣人创造的。但如果圣人也是性恶的，他怎么能创造出善的礼义？荀子的回应是："圣人化性而起伪，伪起而生礼义。"——圣人通过改变本性而产生人为，人为而产生礼义。但"化性"本身就需要一种超越本性的力量——这种力量从何而来？荀子未能彻底回答此问题。

（二）老子的回应

《老子》第十八章：“大道废，有仁义。”

老子的回应是：恶来自“道”的偏离。当天下合于道时，无所谓善恶；当天下偏离道时，善恶之分就出现了。而偏离道的原因是人的智巧和欲望的增长。

然而，如果“道”是完美的、自足的，为什么会被偏离？如果偏离道的是人的智巧和欲望，那么智巧和欲望从何而来——它们不也是“道”的产物吗？此问题老子同样未能彻底回答。

（三）对比分析

三种回应各有优劣：

孟子的回应（恶是善被遮蔽的过程性产物）最能维护“善”的本原地位，但无法解释“遮蔽过程”最初是如何开始的。

荀子的回应（恶来自自然欲望）最符合常识经验，但无法解释“善”（礼义）的终极来源。

老子的回应（恶来自道的偏离）最具形上学深度，但无法解释“偏离”为什么会发生。

从“牛山之木”章的角度来看，孟子的回应虽然不完美，但最具实践指导意义：不管恶最初是如何产生的，关键在于如何“得其养”——恢复善性、保养良心。正如一个医生不需要知道疾病最初是如何在人类历史中产生的，他只需要知道如何治疗眼前的病人。孟子的关切是实践的、当下的、面向修养工夫的。

第二十一章 个体修养与社会环境的关系

第一节 个体修养能否超越社会环境的限制？

“牛山之木”章提出了一个深刻的问题：如果一个人处于恶劣的社会环境中（“郊于大国”），他能否仅凭个人的修养来保全良心？

孟子的回答似乎是肯定的——“操则存”，只要你“操”住良心，良心就在。然而，全章的论述又表明：在恶劣的环境中（“旦旦而伐之”“桔之反覆”），“操”是极为困难的，甚至几乎不可能——“夜气不足以存”。

此一矛盾如何理解？

《孟子·滕文公下》载：

"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。"

"富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈"——此即在任何环境下都能坚守良心的"大丈夫"。然而，能做到此程度的毕竟是极少数人。对于大多数"庶民"来说，环境的影响是决定性的——"庶民去之，君子存之"（人与禽兽之间的"几希"差别，庶民丢掉了，君子保存了）。

因此，孟子的答案是双层的：

对个体而言：修养工夫在理论上可以超越环境的限制（"操则存"），但在实践中极为困难——需要极大的意志力和智慧。

对社会而言：仅靠个体修养是不够的，还需要良好的社会环境（"仁政"）来养护人民的善端。这就是为什么孟子不仅仅是一个道德哲学家，更是一个政治思想家——他深知，如果没有仁政的社会环境，大多数人的善端是无法得到养护的。

第二节 孟子与环境决定论的对抗

虽然孟子承认环境的巨大影响力，但他绝不是一个环境决定论者。他坚持认为：人有主动选择的能力，可以选择"操"或"舍"良心。

《孟子·公孙丑上》载：

"矢人岂不仁于函人哉？矢人唯恐不伤人，函人唯恐伤人。巫匠亦然。故术不可不慎也。孔子曰：'里仁为美。择不处仁，焉得知？'"

此段论述了职业选择对品德的影响：造箭的人唯恐箭不能伤人，造铠甲的人唯恐铠甲不能保护人——不是因为造箭的人比造铠甲的人更坏，而是因为职业本身的性质使然。因此，"术不可不慎"——选择职业要谨慎。

此处的关键词是"择"——选择。人可以选择住在仁厚的邻里（"里仁为美"），可以选择从事有益的职业（"术不可不慎"）。此种选择能力本身就说明人不是被环境完全决定的——人有主动性，可以在一定程度上选择自己所处的环境。

然而，选择能力的前提是良心尚存——如果良心已经完全丧失（"夜气不足以存"），人就失去了做出正确选择的能力，也就真的被环境所决定了。这就形成了一个关键的临界点：在良心尚存时，人有自由；在良心丧失后，人就沦为了环境的奴隶。

此临界点的存在使得"及早修养"变得至关重要——趁良心尚存时"操"住它，不要等到"夜气不足以存"时才后悔。此犹《周易·坤卦·文言》所言："积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。……臣弑

其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣，由辩之不早辩也。”——如果不在早期就加以辨别和阻止，等到恶行已经积累到临界点，就为时已晚了。

第二十二章 "牛山之木"章的宇宙论背景

第一节 天地之道与人心之道的同构

"牛山之木"章不仅仅是一篇道德哲学论文，更蕴含着深层的宇宙论意涵。孟子以自然界的现象（山木的生长与毁灭）来类比人心的善端与放失，这种类比的基础是什么？是天地之道与人心之道的同构——天道与人道遵循着相同的法则。

《周易·系辞传》曰：

"天地之大德曰生。"

天地的最大德行就是"生"——创生万物、养育万物。此"生"之德落实到自然界，就是万物的生长（山木之美）；落实到人心，就是善端的萌发（仁义之心）。山木之生长与人心之善端，是同一个天道之"生德"在不同层面上的表现——它们具有共同的形上学根源。

因此，当孟子说"日夜之所息，雨露之所润，非无萌蘖之生焉"时，他不仅仅是在做一个比喻，更是在揭示一个宇宙论的事实：山木之萌发与善端之恢复，都是天道"生生"之德的具体表现。天道永不停息地创造和养育万物，此力量无时无刻不在——即使在被破坏得最严重的地方（光秃秃的牛山、丧失了良心的人心），天道的"生"之力量仍然在默默地发挥作用。

此宇宙论背景赋予了孟子性善论一种形上学的坚固性：善不仅仅是人为的价值判断，更是宇宙本身的基本性质。天道以"生"为德，故天道是善的；人性出于天命，故人性也是善的。此即"天命之谓性"的终极含义。

第二节 阴阳消长与善恶交替

"牛山之木"章的论述结构——日间之伐（恶）与夜间之息（善）的交替——与阴阳消长的宇宙节律完全对应。

日为阳，夜为阴。动为阳，静为阴。伐为阳（主动的破坏力），息为阴（被动的恢复力）。物欲之侵蚀属阳（积极的外向力），良心之恢复属阴（消极的内收力）。

在正常的宇宙节律中，阴阳是平衡的——日与夜等长，动与静相当。然而，在"牛山之木"的情况下，阳（破坏力）强于阴（恢复力）——白天的砍伐超过了夜间的恢复，导致净效果为负。此即阴阳失衡的状态。

修养的目标就是恢复阴阳的平衡——减少阳（物欲）的过度，增强阴（夜气）的养护，使善端得以恢复和生长。此犹《周易·泰卦》之象——天地交而万物通，上下和而志同。泰卦（☰上☷下，地天泰）象征阴阳和谐、万物通泰的理想状态。修养的目标就是在人心中实现这种“泰”的状态——善端充分生长、物欲适当节制、阴阳和谐平衡。

反之，如果阴阳严重失衡——阳（物欲）极度膨胀而阴（善端）极度萎缩——就会出现“否”卦之象（☷上☰下，天地否）。否卦象征天地不交、万物不通的闭塞状态。人心若处于“否”的状态——善端完全被遮蔽、良心完全丧失——就是“夜气不足以存，则其违禽兽不远矣”。

第三节 “复”卦与“夜气”——从最低点回归

前文已提到《周易·复卦》与孟子“夜气”之论的对应关系。此处作进一步的深入探讨。

复卦（☰上☷下，地雷复）：五阴在上，一阳在下。阳气在经历了完全被阴所掩（坤卦，纯阴）之后，开始从最底部回复。

此象与孟子所描述的“夜气”恢复良心的过程完全对应：

- 坤卦（纯阴）= 良心完全丧失的状态（“若彼濯濯也”）
- 复卦（一阳来复）= 良心开始微弱恢复的状态（“平旦之气，其好恶与人相近也者几希”）

复卦的一阳虽然微弱，但它代表着转机——阳气开始回升了。同理，“平旦之气”虽然只有“几希”的善心，但它代表着良心开始恢复了。只要这一点点恢复能够得到保护和养护（不被“旦昼之所为”所枯竭），它就会逐渐壮大，最终完全恢复。

《周易·复卦·彖传》曰：“反复其道，七日来复，天行也。”

“七日来复”——经过七天（一个完整的周期），阳气回复。此意味着：恢复需要时间。急不得。善端的恢复也需要一个过程——不是一朝一夕就能完成的，需要持续的、耐心的养护。

“天行也”——这是天道的运行。阳气的回复不是人力所为，而是天道的自然节律。此犹孟子所言“日夜之所息，雨露之所润”——善端的恢复有赖于天道恩泽的自然降临。人的责任是“操”（保持觉醒、不让善端再次被侵蚀），天道的责任是提供“日夜之息”和“雨露之润”的恩泽。

第二十三章 “苟得其养”——养之哲学的全面展开

第一节 “养”之为道——从生存到生命到生活

“苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消。”此二句将全章的主题从“心”的层面提升到了“万物”的层面，具有了普遍性的哲学意义。

"养"作为一种哲学概念，可以在三个层面上理解：

第一，生存层面的"养"——养身。 此为最基本的层面。万物需要适当的物质条件才能存活——植物需要水土阳光，动物需要食物栖息地，人需要衣食住行。此层面的"养"是一切其他层面之"养"的基础。

《孟子·梁惠王上》所论仁政的物质内容（五亩之宅、百亩之田、鸡豚之畜），就属于此层面。

第二，生命层面的"养"——养生。 此层面超越了单纯的生存，关注的是生命的质量和 health。

《老子》第七十六章曰："人之生也柔弱，其死也坚强。草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱生之徒。"

此处老子以草木之柔弱与枯槁为喻，论述了生命的养护之道：柔弱是生的状态，坚强是死的状态。养生之道在于保持柔弱——不过度使用、不过度消耗。

第三，生活层面的"养"——养德、养心、养气。 此为最高层面。此层面的"养"不仅仅关注身体的健康，更关注精神的完善——道德的修养、心灵的纯净、气质的充实。

孟子的"养"主要在此层面展开。"养心莫善于寡欲"——养心。"我善养吾浩然之气"——养气。"存其心，养其性"——养性。

此三个层面是层层递进的关系：养身是基础（身体不存，心性无所依附），养生是中介（生命健康，修养工夫方有可能），养德是目标（道德的完善是人生的终极目的）。

第二节 "养"的条件与方法

"苟得其养，无物不长"——那么"养"的具体条件是什么？

第一，时间——持续性。 养需要时间，不能急功近利。"一曝十寒"式的间歇性养护是无效的。正如山林的恢复需要多年的时间一样，善端的恢复也需要长期的、持续的修养工夫。

第二，环境——适宜性。 不同的植物需要不同的生长环境，但所有植物都需要适宜的环境。人之善端的生长也需要适宜的环境——远离物欲的过度诱惑（"里仁为美"）、有良好的教育和引导（"谨庠序之教"）。

第三，方法——正确性。 养不是随意的，而是需要正确的方法。

《孟子·公孙丑上》载"揠苗助长"之喻：

"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。"

此寓言揭示了"养"的两种错误方式：

一是"不耘苗者"——完全不修养，放任自流。此即"舍则亡"。二是"揠苗者"——过度修养，急于求成。此不仅无益，反而有害。

正确的"养"应当是"以直养而无害"——按照善端自身的节律，正直地、自然地养护它，不强迫、不扭曲、不急躁。此犹护林员对山林的管理——不砍伐（不破坏）、不过度干预（不揠苗助长）、提供基本的保护（防止牛羊啃食）——然后让山林自己生长。

第四，主体——自觉性。最终，"养"的主体是自己。他人可以提供帮助（教育、引导、良好的社会环境），但"操"心的人只能是自己。"为仁由己，而由人乎哉？"（《论语·颜渊》）——行仁取决于自己，不取决于别人。

第二十四章 "出入无时，莫知其乡"——心之奥秘

第一节 心的不可把握性

"出入无时，莫知其乡"描述了心最令人困惑的特性：它是不可完全把握的、不可完全预测的。

为什么心有此特性？

从先秦哲学的角度看，心介于形而上与形而下之间——它不是纯粹的物质（如身体），也不是纯粹的理念（如天道）。它是天道在人身上的具体体现，但又受到物质条件的限制和影响。此种"介于之间"的位置，使得心既有超越性（可以领悟天道、觉知善恶），又有有限性（容易被外物遮蔽、受情欲影响）。

正因为此，心的行为是不完全可预测的——你不能确定它什么时候会"出"（丧失），什么时候会"入"（存在）。有时你以为自己已经修养到了很高的境界，突然一个诱惑来了，良心就动摇了；有时你以为自己已经完全堕落了，突然一件事触动了你的恻隐之心，良心就复活了。

此种不可预测性既是修养的困难，也是修养的希望。困难在于：你永远不能放松警惕（"莫知其乡"——你不知道良心会在什么时候从什么地方"跑掉"）。希望在于：即使在最绝望的时刻，良心也有可能突然回来（"出入无时"——良心的回来也不遵循固定的时间表）。

第二节 先秦对"心"之不可测度性的论述

《庄子·应帝王》载：

"南海之帝为儵，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。儵与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。儵与忽谋报浑沌之德，曰：'人皆有七窍以视听食息，此独无有，尝试凿之。'日凿一窍，七日而浑沌死。"

浑沌（混沌）是没有七窍的——他的心没有被感官所“开窍”，因此他是完整的、纯净的。儵（倏）和忽为他凿七窍，结果浑沌死了。此寓言说明：心一旦被感官“打开”（与外物接触），就失去了本然的纯净。

此与孟子“耳目之官不思，而蔽于物”的论述相通：感官将外物引入心中，遮蔽了心的本然清明。“出入无时，莫知其乡”——心之所以不可把握，正因为它时时刻刻都在被感官所传入的外物信息所影响、所改变。

《管子·心术上》曰：

“心之在体，君之位也。九窍之有职，官之分也。心处其道，九窍循理。嗜欲充益，目不见色，耳不闻声。故曰：上离其道，下失其事。”

心如君主，九窍如百官。君主行道，百官循理；君主被嗜欲所充满，则耳目失去正常功能。此再次强调：心的状态取决于它是否被嗜欲所遮蔽。

第二十五章 结语：牛山之木章的永恒意义

第一节 此章在孟子全书中的地位

“牛山之木”章可以说是孟子性善论的“总喻”——它用一个完整的、生动的、层次丰富的比喻，将孟子关于人性、心性、修养、政治的全部思想融为一体。

从结构上看，此章包含以下层次：

1. **本性之善**（“牛山之木尝美矣”）→ 性善论的基本主张
2. **外在之害**（“斧斤伐之”“牛羊牧之”）→ 善性被侵蚀的原因
3. **善端之微**（“非无萌蘖之生焉”“几希”）→ 善性虽被侵蚀但未彻底消亡
4. **恢复之途**（“日夜之所息”“平旦之气”）→ 善性恢复的条件
5. **丧失之危**（“牯亡”“违禽兽不远”）→ 善性彻底丧失的危险
6. **认知之误**（“以为未尝有材/才焉”）→ 从现象推断本性的谬误
7. **养护之要**（“苟得其养，无物不长”）→ 修养的必要性和可能性
8. **操心之功**（“操则存，舍则亡”）→ 修养工夫的核心

此八个层次环环相扣、层层深入，构成了一个逻辑严密、内容丰富的思想体系。

第二节 此章的深层启示

启示一：善是人的本来面目，不善是后天的歪曲。

此启示的实践意义在于：面对人之恶行，不应绝望，因为恶不是人的本性；面对自身之过失，不应自弃，因为良心尚可恢复。

启示二：善端之微弱不等于善端之不存在。

"几希"不等于"无"。在最黑暗的时刻仍然有一丝光明，在最堕落的人心中仍然有一点善端。此一信念是一切道德修养的出发点。

启示三：修养是一项终身的事业，不可一日懈怠。

"操则存，舍则亡"——良心的保持需要时时刻刻的警觉。没有一劳永逸的修养——今天修得好，明天放松了，良心照样会丧失。

启示四：环境极为重要，但不是决定性的。

"郊于大国"的不利环境固然加剧了善性的侵蚀，但"操则存"的主体能动性提供了超越环境限制的可能。个人的修养工夫和社会的仁政环境应当相辅相成。

启示五：养比教更根本。

"苟得其养，无物不长"——关键不在于教人多少道德知识，而在于为人的善端提供适宜的生长条件（即"养"）。过度的说教（如"揠苗助长"）反而有害；真正有效的教育是创造一个有利于善端自然生长的环境。

第三节 回到文本本身——重新体味全章之美

让我们最后完整地重读一遍这段不朽的文字：

孟子曰：「牛山之木尝美矣，以其郊于大国也，斧斤伐之，可以为美乎？是其日夜之所息，雨露之所润，非无萌蘖之生焉，牛羊又从而牧之，是以若彼濯濯也。人见其濯濯也，以为未尝有材焉，此岂山之性也哉？虽存乎人者，岂无仁义之心哉？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？其日夜之所息，平旦之气，其好恶与人相近也者几希，则其旦昼之所为，有梏亡之矣。梏之反覆，则其夜气不足以存；夜气不足以存，则其违禽兽不远矣。人见其禽兽也，而以为未尝有才焉者，是岂人之情也哉？故苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消。孔子曰：『操则存，舍则亡；出入无时，莫知其乡。』惟心之谓与？」

此段文字，以不到三百字的篇幅，涵括了人性论、修养论、认识论、政治论的全部要义。其文辞之简练、比喻之精当、逻辑之严密、情感之深沉，实为先秦散文之绝品、中国哲学之珍宝。

从"牛山之木尝美矣"的平淡开始，到"惟心之谓与"的深沉结束，此章经历了一个从具体到抽象、从自然到人文、从描述到论证、从外在到内在的完整思维旅程。读者跟随孟子的笔，从齐国临淄南郊的一座光秃秃的山开始，一步步深入到人心最隐微的深处，最终抵达了关于"心"的终极体悟——"操则存，舍则亡"。

此章之美，不仅在于其思想之深刻，更在于其表达之方式。孟子不是以抽象的概念来论述抽象的道理，而是以具体的、可感知的、来自日常生活的意象（山木、斧斤、牛羊、萌芽、雨露、夜气、平旦）来呈现最深邃的哲学真理。此种表达方式使得深奥的道理变得可以体验、可以感受——读者不仅是"理解"了性善论，更是"感受"到了良心的存在与丧失。

附编：先秦两汉相关文献汇编与简释

第二十六章 赵岐注疏选释

赵岐（？—201），东汉末年轻学家，所著《孟子章句》是现存最早的《孟子》注释，对理解孟子原文具有不可替代的价值。

赵岐注"牛山之木"章的要点：

- 一、"牛山，齐之山也。在临淄之南。"——确定了牛山的地理位置。
- 二、"美，茂美也。"——确定了"美"字的含义为茂盛。
- 三、"濯濯，无草木之貌。"——确定了"濯濯"的含义为光秃秃。
- 四、"放，失也。"——确定了"放"字的含义为丧失。
- 五、"平旦，平明时也。"——确定了"平旦"的含义为天亮时分。
- 六、"梏，械也。"——确定了"梏"字的含义为刑具（引申为束缚）。
- 七、"情，实也。"——确定了"情"字的含义为实情（而非情感）。

赵岐注的特点是简洁明了，不作过度引申。他忠实于孟子的原文，以最少的文字解释最关键的 concept，为后世的深入解读奠定了基础。

第二十七章 董仲舒性论与"牛山之木"章的关联

董仲舒（前179—前104），西汉大儒，其人性论在孟子与荀子之间取了一个折中的立场。

《春秋繁露·深察名号》曰：

"性者，天质之朴也；善者，王教之化也。无其质则王教不能化，无王教则质朴不能善。……天生民性，有善质而未能善，于是为之立王以善之，此天意也。民受未能善之性于天，而退受成性之教于王。王承天意，以成民之性为任者也。"

董仲舒认为：人性中有"善质"（善的潜质），但"未能善"——还没有完全实现为善。需要王者的教化才能使善质成为善。此说可以用"牛山之木"章来理解：

- "善质"犹如牛山的土壤——具有生长树木的潜力。
- "未能善"犹如土壤虽好但树木尚未长成。
- "王教之化"犹如合理的护林管理——通过教化使善质得以实现。

董仲舒的立场比孟子更为强调"教化"的作用——他认为仅有"善质"是不够的，还需要王者的教化才能使之"善"。此与孟子"苟得其养，无物不长"的精神相通——"善质"需要"养"（教化）才能"长"（实现为善）。

然而，孟子更强调"性"本身的善（善端是已经存在的，不仅仅是潜质），而董仲舒则更强调"教化"的必要性（善质需要被开发才能成为善）。二者的区别在于：孟子认为善端是"已实现的微小的善"（恻隐之心是一种已经存在的道德情感），董仲舒认为善质是"尚未实现的善的潜力"。

第二十八章 《吕氏春秋》相关论述

《吕氏春秋》成书于秦统一前夕，杂采诸家之说，其中多处论及人性与修养，可与"牛山之木"章互参。

《吕氏春秋·本性》曰：

"人之性善也，犹水之趋下也。莫不有善心也，莫不有善志也。恶乃后起也。"

此说明明确主张性善，且以水之趋下为喻——与孟子《告子上》完全一致。"恶乃后起也"更是对"牛山之木"章的最佳概括——恶（不善）不是本性，而是后天产生的。

《吕氏春秋·先己》曰：

"凡事之本，必先治身，成其身而天下成。"

"先治身"——先修养自身。此与孟子"操则存"的精神一致。

《吕氏春秋·贵生》曰：

"圣人深虑天下，莫贵于生。"

"莫贵于生"——没有什么比生命更珍贵。此与孟子"苟得其养，无物不长"的精神相通——"养"的终极目的是保全和发展生命。

第二十九章 综合反思：先秦人性论的意义与局限

第一节 意义

先秦人性论（特别是孟子性善论）的最大意义在于：它确立了人的尊严和道德主体性。

人之所以有尊严，是因为人具有善性——人不仅仅是一个生物体，更是一个道德主体。人之所以有道德主体性，是因为善性是天赋的、内在的、不可剥夺的——没有任何外在力量可以从根本上消灭人的善性。

"牛山之木"章以一种极为生动的方式表达了这一信念：即使在最恶劣的环境下、即使在善性被侵蚀得最严重的情况下，人之善性的"根"仍然存在，仍然有恢复的可能。此信念是一切道德修养、一切政治改革、一切社会进步的出发点。

第二节 局限

先秦人性论（包括孟子的性善论）也有其局限性：

第一，对"恶之起源"的解释不够彻底。如前所述，孟子虽然指出了善性被侵蚀的过程，但未能从根本上解释"侵蚀过程"最初是如何开始的。

第二，对不同人的善性差异关注不足。孟子主张"人人皆有善端"，但不同人的善端似乎有强弱之别——有的人（如舜）善端极强，"闻一善言"就"若决江河"；有的人善端极弱，日日行恶而不自知。此差异的原因是什么？孟子未予充分说明。

第三，修养工夫的具体操作有待细化。"操则存，舍则亡"固然是深刻的原则，但如何"操"？在什么情况下"操"？用什么方法"操"？这些具体的操作问题，孟子虽有所论述（如"养心莫善于寡欲""集义""存心养性"等），但尚不够系统和详尽。

然而，这些局限不应成为否定先秦人性论价值的理由。先秦思想家在两千多年前就提出了如此深刻的人性论，此本身就是人类思想史上的伟大成就。后世学者的任务是在先秦思想的基础上继续深化和完善，而非推翻和否定。

第三十章 总结

本文从先秦视角与上古视角出发，对孟子“牛山之木”章进行了全面、深入、细致的解读与探究。

通过逐句疏解，我们厘清了此章的文本含义和逻辑结构。通过核心思想专题探究，我们将此章置于先秦人性论、修养论、政治论、宇宙论的宏大背景中加以考察。通过深层哲学问题探究，我们追问了性善论的理论困难及其可能的回应。通过先秦两汉相关文献汇编，我们为此章的理解提供了丰富的参照资源。

全文的核心结论可以概括为以下几点：

一、“牛山之木”章以山木之喻，完整、深刻地论述了孟子性善论的核心主张：人性本善，善之丧失是外在戕害的结果，善之恢复需要持续的养护。

二、此章的论证结构极为精密：山木之美（性善）→斧斤之伐（物欲之害）→萌蘖之生（善端不灭）→牛羊之牧（二次伤害）→濯濯之惨（良心丧尽）→以为无材（认知谬误）→得其养则长（修养之要）→操存舍亡（心之奥秘）。每一环节都与前后环节紧密衔接，构成了一个逻辑严密的论证链条。

三、此章的思想根基在于“天道”与“人性”的贯通——天道以“生生”为德，人性秉受天道之“生德”，故人性本善。天道之恩泽（日夜之息、雨露之润）恒常不断，故人之善性虽被侵蚀，终有恢复之可能。

四、此章的实践指向在于“操心”与“养性”——“操则存，舍则亡”是修养的根本原则；“苟得其养，无物不长”是修养的最大鼓励。修养既是个人之责任，也是社会（仁政）之责任。

五、此章所蕴含的问题意识（为什么性善之人会行恶？善端何以丧失？善端如何恢复？个人修养与社会环境的关系如何？）不仅是先秦思想的核心问题，也是一切时代、一切文明中人类所面临的永恒问题。

孟子以一座齐国近郊的小山为喻，道出了关于人性最深刻的真理。牛山的树木早已不在，但孟子的话语将永远回响在每一个思考人性问题的心灵之中。

“故苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消。”

此之谓也。

参引文献（先秦两汉部分）：

- 《尚书》（《尧典》《泰誓》《汤誓》《盘庚》《召诰》《无逸》《大禹谟》《梓材》《西伯戡黎》）
- 《诗经》（《周南·桃夭》《卫风·淇奥》《小雅·斯干》《小雅·无羊》《小雅·甫田》《小雅·小弁》《大雅·灵台》《大雅·旱麓》《大雅·假乐》《大雅·烝民》《大雅·崧高》《齐风·鸡鸣》）
- 《周易》（乾卦、坤卦、复卦、泰卦、否卦、蒙卦、大畜卦及《系辞传》《文言》《彖传》《象传》）
- 《论语》（《学而》《为政》《里仁》《公冶长》《雍也》《述而》《八佾》《子罕》《乡党》《颜渊》《阳货》《微子》《子张》）
- 《孟子》（《梁惠王上》《公孙丑上》《滕文公下》《离娄上》《离娄下》《告子上》《尽心上》《尽心下》）
- 《左传》（隐公元年、襄公十四年、襄公二十五年、昭公元年、昭公二十五年）
- 《国语》
- 《礼记》（《曲礼上》《中庸》《大学》《内则》《乐记》）
- 《荀子》（《性恶》《王制》）
- 《老子》（第五章、第十八章、第三十八章、第四十二章、第五十章、第七十六章、第八十章）
- 《庄子》（《逍遥游》《齐物论》《马蹄》《骈拇》《应帝王》）
- 《管子》（《权修》《内业》《心术上》）
- 《战国策》（齐策一）
- 《吕氏春秋》（《本性》《先己》《贵生》）
- 赵岐《孟子章句》
- 董仲舒《春秋繁露》（《深察名号》）
- 《周礼》（《地官·载师》）
- 许慎《说文解字》

（全文终）

玄机编辑部 撰

原文链接：<https://profound.fate-craft.com/blog/mengzi-niushan-wood-interpretation>

天问 · 先秦文化研究 | profound.fate-craft.com