

从“独善”到“兼善”：孟子的推己及人思想

于素月 张鑫

儒家重视推己及人，从孔子开始就既强调“己欲立而立人，己欲达而达人”的忠道，又倡导“己所不欲，勿施于人”的恕道。忠道是从正面讲，关注的是善的推廓；恕道是从反面讲，关注的是恶的止抑。扬善与止恶形成一个循环，成为儒家推己及人的实际内容与目标指向。但问题在于，由己到人的“推”是如何可能的？善又如何能够成为具体的善行？“孟子的全部思考是从一种情感出发的，那就是对人民水深火热处境的深切关怀。”（黄玉顺：《天吏：孟子的超越观念及其政治关切——孟子思想的系统还原》，《文史哲》2021年第3期）这种关怀促使孟子更加注重阐发推己及人思想，倡导“穷则独善其身，达则兼善天下”（《孟子·尽心上》）。从“独善”到“兼善”，孟子对上述问题均有着深入的思考。

一、推己及人的心性论根基

推己及人从本质上说是道德行为，对人如何能够做到推己及人的疑问实际上也是在追问人如何能自觉并持续地践行道德。对此，孟子给出的答案是性善。“只有坚持人性为善，人们才有根据去行

善，去成就道德。”[杨泽波：《孟子与中国文化》（修订本）]众多学者已经指出，孟子是以心善来论证性善的，性善是因为心善。在孟子看来，人人于生俱来地拥有道德本心，也就是恻隐、羞恶、恭敬（辞让）、是非之心，“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之”（《孟子·告子上》）。道德本心是善的，而且也是仁、义、礼、智之性的端始，“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”（《孟子·公孙丑上》），因此只要将道德本心扩而充之就可以发展为完整的善性。

由于道德本心为性之端始，所以性是本善的；因为道德本心能够扩充，所以性又是向善的。孟子的性善论兼含性本善与性向善双重内涵，前者从先验的角度将人之本然定义为道德的存在，后者则从直觉的角度对人之应然作出道德的规定。在推己及人的语境中，孟子的性善论旨在说明，人自身即道德的主体，道德本心便是人成就道德的内在根据和动力。更为重要的是，道德本心对人践履道德的要求是自然而发、不假思索的。

这点在孟子所举的“乍见孺子将入于井”的示例中表现得尤为明显。

孟子说：“所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心，非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。”（《孟子·公孙丑上》）看见将要坠井的小孩子，任何人都会骤然产生一种紧张情绪，并顿生抢救他的念头，而且其中不掺杂救人以外的其他想法。这就是道德本心之于人当下即为的道德命令。“孟子举出此例，其目的是让每个人置身其中，设身处地，反省到自己亦必生‘怵惕恻隐之心’，并援之以手，更进一步反省到自己以往的生活中亦有过众多类似的经历，从而洞见不忍人之心的存在。”（梁涛：《孟子解读》）

孟子非常重视恻隐之心，一方面是因为恻隐之心是发自生命深处的爱心、同情心，是人与人之间最基本的共情心。另一方面是由于恻隐之心为仁之端，孟

子视“仁，人心也”，因此恻隐之心可以包举羞恶、辞让、是非之心。这也就是朱熹所讲的：“恻隐是个脑子，羞恶、辞逊、是非须从这里发来。若非恻隐，三者俱是死物了。恻隐之心，通贯此三者。”（黎靖德编：《朱子语类》卷五三）

孟子还指出恻隐之心的两个特征，一是作为成就道德的内在动力，恻隐之心的发用不受环境的制约，显达者有之，身遭横逆者同样有之。对此，孟子举了舜的例子：“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。”（《孟子·尽心上》）舜居住在深山之中，虽与木石相处、鹿豕往来，但等到他听到一句善言，看到一件善行，善性便如江河决口一般，浩浩荡荡无所阻挡。孟子认为，其中的原因就在于舜有不同于野人的“几希”，这“几希”就是恻隐之心。二是恻隐之心的施用对象具有普遍性，不独局限于



孟苑孟子像

人。孟子指出恻隐之心也可以推及动物，从而表现出仁慈的感情和行为。《孟子·梁惠王上》记载，有一次齐宣王本拟用牛做供品来祭祀，后来看到牛临死前恐惧和颤抖的样子，于心不忍，就临时换成羊。孟子对齐宣王的做法表示赞许：“无伤也，是乃仁术也……君子之于禽兽也，见其生，不忍见其死；闻其声，不忍食其肉。是以君子远庖厨也。”这里的“仁术”是由对动物生存处境的悲悯而引起的对动物的一种保护行为，其背后反映的是恻隐之心施用的普遍性，能够引发人珍视一切生命的情感。

能够推及禽兽的恻隐之心，自然能够推及于人，而推及于人的恻隐之心的发用又不受环境的制约。由此，孟子也从心性论的角度，对推己及人的必然性作了自洽的说明。

二、价值评判标准的重构

在孟子看来，推己及人不能仅是理论的，还应当是实践的。心性上的共情固然是推己及人的前提，但善性落实为善行还需要实实在在的付出。这就必然涉及两个问题，一是如何对待私利心，二是如何看待并运用财富、爵位。事实上，两个问题又是合而为一的，因为在私利心的驱使下，财富与爵位极易变成个人私物，而不能有所“推”；同时，财富的积累与爵位的提升又容易激发更大的私利心，而不能有所“及”。对此，孟子从两方面入手对价值评判标准进行了重构。

首先是义利之辨。

朱熹讲：“义利之说乃儒者第一义。”（朱熹：《与延平李先生书》，载《朱子全书》第21册《晦庵先生朱文公文集》卷二四）在义利观上，孔子确定了四条基本原则：一是承认追求利是人的本能，“富与贵是人之所欲也”（《论语·里仁》）；二是不排斥追求合理的利，“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之”（《论语·述而》），但在追求利的同时要“见利思义”“见得思义”；三是当利与义发生冲突时，要以义为先，“不义而富且贵，于我如浮云”（《论语·述而》），“不以其道得之，不处也”（《论语·里仁》）；四是在如何看待义利上能够区分君子与小人，“君子喻于义，小人喻于利”（《论语·里仁》）。从逻辑上讲，孔子的义利观已相当周延，有学者指出，孟子在其基础上所作的进一步推进就是区分了不同向度。而其中最为重要的就是将义利之辨引向政治领域，将其聚焦于为政者这一关键人群。

孟子虽然承认求利是人之本能，“欲贵者，人之同心也”（《孟子·告子上》），但认为作为个体的人应当追求符合“义”之要求的“利”。孟子与陈臻的对话即为一佐证。孟子在齐国时，齐王送金百镒，他没有接受，但在宋国和薛国时，分别接受了七十镒和五十镒的赠金，陈臻对此疑惑不解，孟子解释说：

当在宋也，予将有远行，行者必以赙；辞曰：“馈赙。”予何为不

受？当在薛也，予有戒心；辞曰：“闻戒，故为兵馈之。”予何为不受？若于齐，则未有处也。无处而馈之，是货之也。焉有君子而可以货取乎？（《孟子·公孙丑下》）

面对“利”，君子有所取，有所不取，取之有义，用之有道。由此，在个体层面，孟子同样不否定为政者的私利心。当齐王承认自己好“世俗之乐”时，孟子不但没有对其进行批评，反而讲“王之好乐甚，则齐其庶几乎！今之乐犹古之乐也”（《孟子·梁惠王下》）。不过，为政者不仅具有个体这一面向，其还是权力的拥有者和施用者，因此，在政治生活中就不能单纯地从私利的角度去制定治国方略，而应考虑到大多数民众的利益。孟子不否定为政者个体层面的私利心，原因就是只有从人同此心的角度去启发、引导为政者“与民同之”“与民同乐”，政治生活中的“义”也就是仁政才会成为可能。

孟子虽然是道德理想主义者，但也是政治上的权变者。在他的道德理念中，仁义是人的内在天性，道德本身即为目的，但为了说服君主实行仁政，他也会向君主反复说明政治上的“义”可以转化为实际的“利”。梁惠王东败于齐，西丧地于秦，南辱于楚，富国强兵之心不可谓不迫切，然而孟子见到梁惠王还是讲“何必曰利，亦有仁义而已矣”（《孟子·梁惠王上》），这是因为孟子从根本上看到只有实行仁政，满足民众的

利益诉求，民众才会主动守护自己的国家，最终实现仁者无敌。“推恩足以保四海，不推恩无以保妻子。”（《孟子·梁惠王上》）在仁政的语境中，为政者的私利心成了推己及人的端始，由己达人，再由人达己，在作用力与反作用力的朴素认知里，构成一个受益循环。由此，孟子在将私利心作了转进与升华的同时，也揭示了义与利的统一性。

再者是“天爵”“人爵”之辨。

私利心通过引导可以成为推己及人的端始，然而，推己及人在私利心那里仍旧只是手段，目的是借助推己及人获得更大的利益。富与贵是人之所欲，因此要让推己及人成为实实在在的付出，还需要揭示财富和爵位的本质。对此，孟子首创了“天爵”与“人爵”的概念：

有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵从之。今之人修其天爵，以要人爵；既得人爵，而弃其天爵，则惑之甚者也，终亦必亡而已矣。（《孟子·告子上》）

“天爵，是价值世界中的道尊德贵；人爵，是感觉世界中的位尊爵贵。”（蔡仁厚：《孟子的价值、伦理观》）两者的差别在于：人格上的尊贵不假外求，反身而得，是永恒的、不变的；权势上的尊贵是求在外者，是暂时的、可变的。两者的关系，在孟子看来，人爵是天爵的附属

品，用心于仁义忠信，天爵朗现，人爵自然随之；而心思外驰，以天爵为获得人爵的工具，人爵既得便弃其天爵者，人爵亦终将不保。所以，孟子又讲：

人人有贵于己者，弗思耳矣。
人之所贵者，非良贵也。赵孟之所贵，赵孟能贱之。（《孟子·告子上》）

孟子在这里的逻辑是清晰的，公卿大夫的官职既能被赐予便能被剥夺，因此人人热衷追求的人爵并非“良贵”，真正的“良贵”只能是人与生俱来的天爵，其既为天所赋予便终生不会被剥夺。但问题是，修其天爵，人爵真能从之吗？这一问题的实质关乎德福是否一致。

常识与逻辑告诉我们，“在现实的人间社会，有德者未必即有福；‘德’与‘福’是综合关系，而不是分析关系”（蔡仁厚：《孟子的价值、伦理观》）。然而，孟子还给出了另外一种可能：“苟为善，后世子孙必有王者矣。君子创业垂统，为可继也。若夫成功，则天也。君如彼



周大王（古公亶父）陵

何哉？强为善而已矣。”（《孟子·梁惠王下》）孟子以古公亶父受到狄人侵扰，被迫迁往岐山而终有文王、武王这样的子孙和宗周基业之事例说明，“成功”虽然受到客观条件的制约，但从更长的时空背景来看，为善为德，修其天爵一定会获得现实的厚报。

对此，我们不能简单地认为孟子在偷换概念或者强词夺理，因为其创制“天爵”这一概念的目的并非专为论证德福关系，也并非要对人的境界高低进行分判，而是旨在通过调转天爵与人爵的从属地位，对人的价值观念和价值评判标准进行重塑。借由这一重塑，他试图将世俗的功利世界改造成为道德的世界，从而为人正确看待富贵、爵位，摆脱私利之心，践行道德提供充分的形而上的价值自信。

如果说孟子的义利之辨是继承中的创新性发展，那么天爵人爵之辨就是其原创性思考。前者旨在将私利心在现实世界进行引导、改造，使之成为仁政的端始；后者则意欲在道德世界的建构中将私利心悬置于后，以突显仁义道德的优先性。二者共同为推己及人由理论变为现实奠定价值观上的基础。

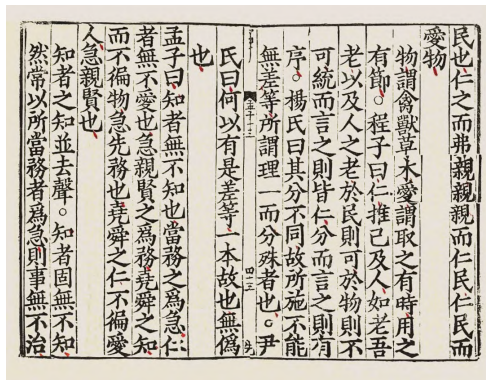
三、推己及人的实践路径

推己及人从理论变为现实还关涉实践路径的问题。对此，孟子一方面强调推己及人以仁爱为表现形式，为其落实提供最为可行的“中道”路线；另一方面又对士人群体提出希冀与要求，为推己

及人指明引领者与推动者。

仁爱是普遍之爱，同时又是差等之爱，有亲疏远近、先后次第之别。推己及人以仁爱为表现形式，“由己推人，由近及远，以自己为起点，而渐渐扩大；由近远之程度，而有厚薄”（张岱年：《中国哲学大纲》），既注重了恻隐之心遍润一切的普遍性，也兼顾了推己及人落实为实践的差等性。普遍性保证推己及人能够充其极，差等性保证推己及人能够可行，从而最大程度地契合人伦之道。可以说，“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有叙，朋友有信”（《孟子·滕文公上》）的人伦之道，决定了推己及人的实践必须由近及远。孟子讲：

君子之于物也，爱之而弗仁；
于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，
仁民而爱物。（《孟子·尽心上》）



《孟子》书影

对于“物”和“爱”，朱熹解释说：“物，谓禽兽草木。爱，谓取之有时，用之有节。”（朱熹：《四书章句集注》）人只有先孝敬自己的父母双亲，关爱自己的

兄弟姐妹，关心自己的亲朋好友，而后才会去关爱其他人、同情陌生人，进而才会善待禽兽草木。在孟子看来，这不仅符合人之常情，是“推己”的应有之义，而且是区别于杨墨极端思想的“中道”之举：

杨子取为我，拔一毛而利天下，不为也。墨子兼爱，摩顶放踵利天下，为之。子莫执中。执中为近之。执中无权，犹执一也。所恶执一者，为其贼道也，举一而废百也。（《孟子·尽心上》）

杨朱“为我”是极端的利己主义，墨子“兼爱”是极端的利他主义。极端的利己主义破坏的不仅是出入相友、守望相助的群己关系，而且戕害人所本具的恻隐仁爱之心；极端的利他主义一味强调造福于所有人，却忽视差异，导致实践工夫没有抓手可言。孟子批评“杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也”（《孟子·滕文公下》）。无君是因为不承认“义”的存在，“未有义而后其君者也”；无父是因为消除“亲”的差别，“未有仁而遗其亲者也”（《孟子·梁惠王上》）。两者既不符合实情，也不符合中道的要求，因此孟子称他们是“执一”。推己及人所强调的仁爱是将“老吾老”“幼吾幼”的情感“以及人之老”“以及人之幼”，出发点在己，落脚点在己，是有一分热发一分光，也是能力越大责任越大，因此孟子称之为“执中”。执中便不拘泥，也

不强制，可随情况变化而做调整，正如《颜氏家训》所讲：“墨翟之徒，世谓热腹，杨朱之侣，世谓冷肠。肠不可冷，腹不可热，当以仁义为节文尔。”（王利器：《颜氏家训集解·省事第十二》）推己及人的实践路径便在这种“执中”下得以展现。

此外，孟子还强调推己及人需要专门群体的引领与推动，他将目光投向的是士人。

孟子选择士人作为推己及人的引领者和推动者，有其历史原因：从地位上看，士人居贵族之末，同时又是士农工商四民之首，处于可上可下的位置；从构成上看，士人由阶级地位下降的贵族和阶级地位上升的庶民组成，成员庞杂；从数量上看，战乱频仍导致贵族子弟没落，工商致富导致庶民子弟升格，使得士人数量增多；从教育程度上看，士人群体大都接受过专属于贵族的教育。但与之相比，孟子更看重的是士人“无恒产而有恒心”的品质，因为其充分“突出了士能够超越环境限制（包括经济条件）而安贫乐道的志趣”（杜维明：《孟子：士的自觉》）。而超越个人得失，有恒心为全社会争取利益的士人精神，恰恰与推己及人的精神高度相契。

为此，孟子向士人提出了“尚志”的要求。所谓尚志，按照孟子自己的解释即“仁义而已矣”（《孟子·尽心上》），也就是崇尚仁义之道，做到居仁由义。看似简单的要求背后实际上大有深意，一方面士要成为推己及人的身体力行者，

需要时时修身，反身而诚，做到“穷不失义，达不离道”（《孟子·尽心上》）；另一方面，士要成为推己及人的推动者，既要“格君心之非”（《孟子·离娄上》），又要“使先知觉后知，使先觉觉后觉也”（《孟子·万章上》）。在孟子那里，士已然成为仁义之道的自觉者，同时也是王者之师、万民之师的觉他者。可以说，在推己及人实践路径的思索上，孟子不仅有着何种表现形式最佳的深度考量，而且也为这条路径指定了最为坚定的卫道者——士人。

综上所述，孟子的推己及人思想在充分考虑人我、群己、知行、义利等关系的基础上由性善论出发，通过重建价值评判标准，规划现实路径，以保证理论是能够实践的，实践是可行的，从而最大限度地使善性落实为善行。他的这些思想在后世产生了深远影响，成为中国古代慈善思想的重要源头，对我们今天从事公益慈善事业仍具有重要的启发意义和理论价值。故而，在新时代构建人类命运共同体，深入挖掘和弘扬孟子的推己及人思想当为题中应有之义。

〔于素月：尼山世界儒学中心（中国孔子基金会秘书处）基金管理部负责人，一级调研员，高级会计师；张鑫：山东大学易学与中国古代哲学研究中心博士研究生，孟子研究院助理研究员。本文为山东省2024年度人文社会科学项目“齐鲁家风家训中的慈善思想对新时代推进公益慈善事业的意义研究”阶段性成果，项目编号：24BWS171〕