

万光军

内容提要：本文主要节选1998年—2007年期间有关孟子研究的文章。虽然马王堆帛书和郭店竹简分别出土于1973年和1993年，但由于《郭店楚墓竹简》1998年才由文物出版社出版，之后相关的研究著作、论文才大量出现。有关孟子思想，郭店竹简虽涉及很多方面，但最主要的还是思孟学派和五行的问题。2002年起又引发儒家伦理思想的大讨论，其中涉及到孟子的主要是对“舜窃负而逃乐而忘天下”不同理解的问题。大体上，郭店竹简可以说是“古”的问题，儒家伦理的讨论可以说是“今”的问题，期间也有中西角度，这样，古与今、中与西在这十年间把孟子思想研究推向了新的时代高度。

关键词：孟子，研究，思孟，五行，舜

### 一 出土文献作为孟子思想的前奏

关于思孟学派的存在及其思想传承。李学勤认为郭店竹简“简中的一部分是《子思子》，即孔子之孙孔伋一系的作品，这些简的发现对于学术史研究有非常重要的意义”[①]。他确定竹简出土墓葬时间大约在公元前350到公元前300年之间，认为思孟学派的存在是无疑的。对于郭店竹简的地位，庞朴先生将其定位于“孔孟之间”[②]。现在多数学者都认可了思孟学派的曾经存在，而李泽厚则认为“虽有《缁衣》《五行》《鲁穆公问子思》诸篇，却并未显示出所谓‘思孟学派’的特色（究竟何谓‘思孟学派’，其特色如何，并不清楚）。相反，竹简明确认为‘仁内义外’，与告子同，与孟子反。因之断定竹简属‘思孟学派’似嫌匆忙，未必准确”[③]。

五行问题。在马王堆帛书出土时，庞朴最早指出荀子批评思孟的“五行”应是仁义礼智圣，这在很大程度上对长期以来的争论不休的五行问题给出了最新、最为合理的答案。郭店竹简的出土进一步证明了庞朴的观点。李锐认为“荀子的种种说法都是确有其指的”[④]。由于存在两种“五行”，就存在着二者出现先后及思想变化的问题，在顺序上，庞朴以为帛书《五行》有经有说、而竹简《五行》有经而无说，所以竹简《五行》在帛书《五行》之前。陈来继续结合荀子的“子思唱之，孟子和之”，认为帛书《五行》中的“经部为子思所作，说部为孟子所作”[⑤]。在新出土材料基础上，很多人认为儒学传承顺序是孔子、郭店竹简、帛书、孟子，但李存山则认为是孔子、郭店竹简、孟子、帛书[⑥]。多数学者从考古时间上认为竹简在帛书之前，但池田知久以五行顺序等为根据认为帛书在竹简之前。很多学者认为竹简《五行》与帛书《五行》的区别是“圣智”与“仁义”的区别。如邢文认为“较之楚简《五行》，马王堆帛书《五行》已失却了子思《五行》的原貌；楚简《五行》当更近子思之说”，“帛书《五行》失却子思本义最重要的方面，表现在‘圣智’之论。”[⑦]如李存山引用邢文观点“楚简《五行》‘圣智’的线索，在帛书《五行》中已近不存”，并认为帛书“编者不明或有意削弱圣、智的重要性，其结果是提升了仁、义在诸篇中的地位”[⑧]。陈来认为“可以说，帛本总的倾向，是突出仁义说在全篇的优先地位”[⑨]。竹简五

行为仁义礼智圣，帛书五行为仁智义礼圣，《孟子》中是仁义礼智圣，看来五行的讨论还会持续下去。

## 二 孟子思想内部研究

孟子思想体系的先验性必然要涉及到天与命、性与命之间的复杂关系。在孟子思想中有段话被（前贤）梁启超称为“向来难解”[10]，即《孟子·尽心下》中“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也”。（前贤）戴震把此处的命解释为“限制之名”，（前贤）傅斯年以为此处性与命相通，“性中有命，命中有性。”[11]而此处的性与命恰恰是相反、相对的。

关于天，就孟子思想本身而言，张奇伟区分了孟子思想中的几种天，但最终认为“天外在于人”[12]。杨海文看到孟子思想中存在着性与命、天与命的差异[13]。从儒家自身历史来说，杨泽波讲“将孔子、孟子、《中庸》、《易传》连成线，则可以很明显地看到儒家不断为其道德寻找形上基础的意图”[14]。关于先验性的理解，杨泽波指出“天志明鬼是墨子为其思想提供的一种形上保证”[15]。对于儒家思想的先验性，他不同意牟宗三的看法，区分了孔子与孟子，认为“虽然孔子也留有先前思维方式的痕迹，而且这个痕迹成为后来儒家道德形上学发展的源头，但孔子自己并没有直接以天作为道德的终极根据”，指出“孟子为了解决性善的根源问题，不得不重新回到天上，回到殷商天论的源头”[16]。“为了证明天是性善的终极原因，孟子重新启用了《诗》、《书》的天论传统。”[17]随着郭店竹简的出土，《性自命出》中的“性自命出，命自天降”成为解读儒学理论先验性的重要环节。丁为祥指出“《性自命出》正可以看作是孔子到《庸》、《孟》性论的中间环节”；并指出《庸》、《孟》既有对《性自命出》的继承、又有发展，“《性自命出》的以天论性是从现实的人性向天命追溯，而《中庸》则直接以天命规定人性。”[18]杨、丁的合理之处在于有纵向历史感、看到了孔孟差异、看到了墨家有自己的形上系统、并结合出土材料也从儒学自身历史来找到了一个“从《性自命出》到《孟子》再到《中庸》”的发展线索，这使得似乎儒家与墨家各自都有了自己的形上系统；或者说在儒家的孟子看来，根本不需要在为自身理论建立形上根据方面从墨子思想中学习什么、只需要在儒学自身系统内寻找就足够了；但丁原明指出“过去有不少论者将《孟子》书中的‘天’等同于殷周的‘天命’论，这种看法有违于该书的原旨”[19]。这样就基本否定掉了孟子的天主要来源于殷周，那孟子的作为形上的天主要来源于哪里呢？

仅仅在儒家自身系统内寻找形上根据，至少有几个方面需要再思考：一，《孟子·万章上》讲“莫之为而为者，天也，莫之致而至者，命也”，多数学者（论著、论文）大多以此为据认为孟子中的天与命相连，或者认为儒学的天与命区分是到了朱熹时才有的[20]。但这些观点显然不能解释：孔子思想中有多处天与命相连，讲“畏天命”、“知天命”，但孟子讲知天、知命、就是不讲“知天命”；或者说孔子讲“知天命”，到了孟子就变成了“知天”，为什么？二，郭店竹简《性自命出》中的“性自命出，命自天降”虽然可以看出把性与天相连、为人性理论提供形上根据的合理之处，但《性自命出》还可以得出性与命相连、天与命相连的结论，而在《孟子》中，性与命、天与命主要不是相连、相通而恰恰是相反、相对；在《孟子》中除了那一句话中的天与命大体相通之外，再也不会找到天与命相同、相通之处了。如孟子的“尽心知性以知天”、“存心养性以事天”中的天都不允许替换为命，即孟子中的天与命有与郭店竹简相同、相通之处，也有相异、相对之处，仅仅以为孟子的天与命是

继承郭店竹简而来的显然有简单化的倾向。三，就是郭店竹简中虽有天与命，李泽厚也指出“竹简有‘天’、‘命’，却未见‘天命’连用”[21]。简而言之，孔子那里天与命还经常连用，但在孔子之后（包括郭店竹简），天与命却逐渐地基本不能连用，在孟子中天与命还主要是对立的，这其中到底发生了些什么？而这些仅仅在儒家自身纵向系统内来思考显然并不能给出合理答案。杨泽波认为孟子的天是回溯殷商之天而得来的，但丁原明否定了孟子的天等同于殷周的天。或者说，如果孟子的形上天主要不是从殷周之天回溯而来，那么他的形上天很可能是从哪里得来呢？这只要跳出儒学的特定角度，站在哲学的立场上，引入横向的墨子区分天与命、用天而非命的截然不同的处理天与命的态度，就可以有一个非常清晰而简单的答案，即孟子严格区分天与命的做法很可能是从墨子那里学习而来的。进一步，孟子先验的道德理性主义立场决定了他会把性与心、与天相连，而人性的本质就（应）是仁义礼智；与之相对，命与性相对、命与天相对，也就只能与性（仁义礼智）之外的食色、感性生命等因素相连了。孟子以为理性是人性本质、自然四肢感官就不是本质（性）而只能是外在的、次要的了（命）；孟子以道义为本质（性），相对而言感性享受如食色就只能是外在的（命）、而非内在的本质（性）了。如此一旦加上墨子区分天与命、孟子借鉴之并进一步区分了性与命，则“性也，非命也”、“命也，非性也”一段话就会得到非常简单而清晰的理解，即告子的“食色性也”在孟子这里就被调整为“食色命也，非性也，君子（此处君子很可能就是孟子）是不把食色当作性的”；“常人把口目耳鼻四肢的享受当作人性（本质），但还有一个性之外还有命，君子（孟子）是不把口目耳鼻四肢享受当作人性（本质），而是把它们当作外在的、次要的命的”；“常人把仁义礼智当作外在的束缚（命），但在命之外还有性，君子（孟子）是不把仁义礼智当作外在束缚（命）的、而是把仁义礼智当作人内在的本质（性）的。正确理解这段话，其中的关键就在于要跳出儒墨互批的是是非非的简单立场、敢于承认儒墨还有互学（此处主要是孟子学墨子）之处。历史来看，韩愈早就说过应“孔墨互用”；张岱年亦讲过“孟子是以孔子思想为基本，吸取杨墨之长处，而加以改造”。

性善及性质。杨海文把人定位于禽兽与圣人之间[22]，张应杭认为“无论我们如何界定人性，有一点是肯定的，这就是现实的人性中总存在着许多非人性（兽性）的东西，而这种非人性的东西正是人类自身在德性修养中应予以摒弃的。这种摒弃有时会是一个异常痛苦的过程，但也正因为这种痛苦才显示了人格的高尚和尊严。”[23] 辛丽丽从性善的伦理、人性、天道三个方面分析了孟子的思想体系[24]。陈赟通过区分认知与引导，指出孟子性善论不同于告子等理论的原因在于告子等人的理论往往导致“以情代性”，属认知性概念；而孟子的“性善，不是一个可以观察到的经验性事实，也不是一个理论性的规定”[25]。欧阳楨人认为郭店竹简《性自命出》中的“性”与“情”的系统论述“正视了人的原初本质、本性，从主体性的高度，为儒家哲学的理论框架奠定了一个坚实的人性基础”[26]。李有兵等论证了郭店竹简在心与性上形成了心性不二的天人关系框架[27]。郭齐勇把郭店竹简的情、性与孟子的性善论进行了比较[28]。梁涛则结合郭店竹简“节性者，故也”，对《孟子》中的“天下之言性也，则故而已矣”[29]进行了一定解释。

性善四端与仁义。很多人如丁四新指出郭店竹简中的“四行”为仁、义、礼、智[30]。张奇伟认为“整体说来，孔子却未对丰富庞杂的伦理道德概念群进行整理、归类、排序的工作。孟子从孔子那丰富庞杂的概念群中将仁义礼智四个概念提取出来，重新规定，称之为四德，以此作为伦理哲学概念内核，标识道德之善”[31]。李凯指出“仁义是孟子思想中的核心范畴”[32]。陈少明对忍[33]的几个角度进行了分析。由于孟子只解释了仁为恻隐之心，对义相对缺乏解释，梁启超对此曾有过感慨；倪梁康撰文“试图论证‘羞恶之心’甚至也能同

‘恻隐之心’一样构成他所推许的内在道德意识的先天来源”，以至于我们“目前至少可以在自然本能中间找到两个道德意识的来源”[34]。关于义，杨泽波认为“‘义’字的主要含义是‘宜’”[35]。

仁、义之间的关系。（先贤）梁启超讲过“仁义对举，是孟子的发明”。张岱年讲过“孔子哲学的中心观念是仁，孟子哲学的中心观念则是仁义”，并认为孟子“将义与仁并举，大概是受墨子的影响”。庞朴在郭店竹简出土后讲“孟子总是仁义并提，而孔子只是谈仁。这批竹简，也把这一过程给写出了”[36]；徐洪兴提到过仁义连用[37]；冯浩菲提出过仁与义的对释”[38]；罗新慧提出过郭店楚简中“多有将仁、义对举或并举之处”[39]；高丽梅提到过“仁义并举”[40]；刘丰提到过孟子仁义并举[41]；徐克谦指出“在儒家经典中，‘仁义’经常并提”[42]。罗新慧分析了郭店竹简的《唐虞之道》，认为“《唐虞之道》篇的‘仁义’观念已与早期儒家所运用的道德范畴有所不同，这里的‘仁’主要是指血亲之爱，而‘义’主要是有别于血缘亲情的一种伦理原则”[43]。魏义霞区分了孔子之仁与孟子之仁的同与异[44]。

知言养气与浩然之气。杨泽波认为“‘不得于言，勿求于心’谈的是‘知言’，‘不得于心，勿求于气’谈的是‘养气’；‘知言’与‘养气’是两回事，二者之间没有必然的逻辑联系”[45]。白奚认为“孟子的心气论不是上承孔子，而是受到了同时代别家学说的影响。与孟子同时代的《庄子》、《管子》中都有丰富的心气理论。孟子久居齐国，受到齐地学术代表《管子》一书的影响是很自然的事”[46]。张光成也认为“《管子》的精气说是孟子‘浩然之气’范畴的历史来源”[47]。张奇伟在冯友兰关于气的两种定义基础上认为孟子的浩然正气是“心志之气而非生物之气”[48]。晁福林也认为浩然之气是“孟子所提出的在强烈道德感支配下出现的一种至大至刚豪迈无比的精神状态”[49]。

孟子、舜“窃负而逃，乐而忘天下”的大争论。从2002年至今，就涉及孔子的“父子互隐”和涉及孟子的“舜窃负而逃”展开了对儒家伦理的广泛而深刻的讨论，2004年曾结集成《儒家伦理争鸣集一以“亲亲互隐”为中心》（以下引文只注页码者）。首先是刘清平撰文就“舜窃负而逃乐而忘天下”的行为认为“受到孟子赞许的舜的这一举动，几乎从任何角度看，都是典型的徇情枉法”，就舜封弟象于有庠的行为，刘清平认为“受到孟子赞许的舜的这一举动，几乎从任何角度看，都是典型的任人唯亲。”[50]（争鸣集889页）“舜其实是中国历史上第一位有文本记述可资证明的曾经从事某些腐败行为的最高统治官员。”（争鸣集893页）认为孟子“真诚地歌颂了两个无可否认的腐败行为”（争鸣集893-894）。郭齐勇撰文不同意刘清平的观点，认为舜是“儒家的楷模”、“儒家的典范”，“舜父杀人的出现是一个个案而不是普遍现象。”“舜放弃天下，看起来是不负责任，然实际上是负了更大的责任，即不愿意因自己家里的个别问题而损害整个社会伦理，引起伦常秩序的坍塌。”（争鸣集16页）杨泽波撰文认为舜“窃负而逃”事件“只是师弟之间的一种设问，并非史实”（争鸣集64页）。并指出“仁者爱人不等于将爱普泛性地指向任何一个人”（争鸣集75页）。丁为祥指出舜封象于庠是“宽恕之德”（争鸣集203页），认为舜窃负而逃是“尽孝之道”（争鸣集211页）。当然争鸣集中还有多位其他作者，角度也不尽相同，暂不赘述。

其实无论是在争鸣集之前还是之后，关于儒家伦理的反思一直就没有停止过，只不过没有如此集中罢了。争鸣集之前，戴庆康指出“儒家建立在家族血缘关系和家庭人伦秩序之上的社会政治伦理秩序设计”、“导致在中国传统社会中不可能产生规则至上，规则统治的法治主张。”文章还引用了石渚作为法官私放其有罪之父、但却在楚昭王赦罪之后甘愿自刎以积极

承担责任。作者进而认为，“在中国传统社会中，不是需要法治，而是法治根本不可能产生。”[51] 争鸣集之后，如崔大华从私德与公德的角度分析了儒学在公德上的软弱[52]。孙文礼则从家庭与国家关系在历史上的此消彼长、友爱与公正的两难等角度分析了批判与维护舜行为的双方的立场[53]。尤其是争鸣集出版之后，邓晓芒[54] 采取中西、古今对比方法对郭齐勇一方进行了较为严厉的批评，“为了自己家庭的和睦而不惜损人利己、蔑视人权、践踏公义，如果加上利用职权逃避惩罚，那就是地道的腐败”。“如果说，在两千多年前的先秦时代，人们还认为杀个把人无关紧要，舜主动放弃最高公职而将杀人的父亲‘窃负而逃’还可以被某些人认为是‘美德’的话，那么在把人的生命看作具有至高无上价值的现代社会，这种行为就是典型的徇情枉法的腐败行为了。”“按照历史主义的立场，我们固然不能用今天的标准去要求古人，但也不能把古人的标准用来限制今人。”“显然，舜这样的人不适合于当天子，缺乏‘天下为公’的胸怀，至少‘三过家门而不入’的禹比他要合适的多。”“但他的不适合并不是因为他‘有着曾经杀人的父亲’……而是因为他包庇了杀人的父亲。如果他不是包庇、而是听凭法律（皋陶）制裁父亲，他仍然会适合、甚至更加适合当天子。”邓晓芒的文章接着又引发了在《学海》等杂志上一系列后续讨论。

其实，仅就新出土的基本处于孟子之前的郭店竹简来说，庞朴在郭店竹简出土之后针对其中《六德》的排列顺序就曾感慨“好一个窃负而逃！好一个为父绝君！困扰着后儒两千年的忠孝如何两全的苦恼，原来曾是很容易便能解开的”[55]。就问题而言，似乎有几个问题很值得关注：一，为什么《孟子》中两个案例都涉及的是舜而不是其他人，不能换成是孔子或是禹吗？这一问题看似问的不伦不类，其实大有关系。二，郭齐勇认为舜窃负而逃是个案、不是普遍现象？杨泽波指出了这是设问不是史实。历史中舜父没有杀人，舜事实上也没有窃负而逃；问题是在这一问答中孟子却希望舜如此做，在事实上虽不成立，但作为推理，在逻辑上当然可以如此推演；或者说舜只不过是孟子思想的代言人。三，舜（孟子）的两个行为实际上反映了家与国、情与理、仁与义之间的关系，舜（孟子）窃负而逃似乎可以说是个案，但在孟子处理家与国、情与理（在家中）、仁与义时，孟子（舜）的立场一再表现出家优于国（甚至认为家大于国）、（在家中）情优于理（义）、仁优于义（仁大于义）的特征；就孟子思想中家优于国而言，孟子（舜）的行为是孟子一系列行为中的一件，是逻辑的必然；这种立场涉及到舜、周武王、匡章、孟子、禹、纣王、陈仲子等人，这在孟子思想中是非常重要的问题。万光军[56]指出孔子的“君君臣臣父父子子”说明了孔子主要是一种国优于家的集体主义立场，孟子的“无父无君是禽兽”说明孟子主要是家优于国的宗法主义立场，孔孟思想在此有所差异；历史后来的三纲（君臣父子夫妇）在主要立场上纠正了孟子、而认同了孔子，法家批评的家国观主要是孟子的家国观而主要不是孔子的家国观。并且舜既是国中天子、又是家中孝子，舜的双重身份如发生冲突会把孟子与舜推至极为尴尬的境地。大前提：君之视臣如土芥，则臣视君为寇仇。小前提：舜是天子、君主，并且舜视天下悦而归己犹草芥。结论：天下人视舜为寇仇。即虽然孟子视舜为自己心中的完美偶像，但他的思想却会推出舜是天下人寇仇的结论，这恐怕是孟子很难接受的，而这不过是舜双重身份、双重标准的必然产物。

相对而言，郭齐勇等一方注重了传统文化较为积极的一方面，刘清平等一方更多注意到了传统文化较为消极的一方面；郭齐勇等较多看到了传统文化过去曾经存在的方面，刘清平等更多对现在社会发展给与了关注。郭齐勇等更多注意到了中国文化的独特性，刘清平等更多看到了中国文化与其它文化交流的地方。因此这次讨论虽然主要是古与今的争论、也多少涉及到中与西的思考；这次大讨论似乎可以说是五四之后对儒家伦理思想所进行的较大范围、较为深刻的大讨论，恐怕不会一时停止下来。

孟子的理想人格，一般沿用孔子“仁且智”的结构，认为孟子的理想人格也是“仁且智”，如杨海文指出了“孟子以仁且智为成就圣人的内在根据”[57]。但孟子的理想人格是“仁且智”还是“由仁义行”是可以讨论的。万光军[58]分析了《中庸》的“仲尼祖述尧舜，宪章文武”，认为孔子是不会祖述尧舜、宪章文武的，而孟子的立场才是“祖述尧舜、宪章文武”；孟子最高的理想人格不是孔子、而是（尧）舜。在孟子中舜被提及97次，孔子81次。孟子与舜是二而一的关系。在仁义上，舜“由仁义行”；在抽象人性平等上“人皆可以为尧舜”；在人性差等上“尧舜之仁不遍爱人，急亲、贤”；在家国一致时舜是孝子加天子；在家国不一致时舜又“窃负而逃乐忘天下”体现了家对国的优先，即孟子的主要观点都是让舜来代言的。相比较而言，孔子讲“尧舜犹病”、而对禹“无间然”；荀子讲“涂之人可以为禹”，至少孔子、荀子不会把舜置于最高；如果以孔子（或荀子）的标准为标准，舜就很难或不会成为儒家思想的最高典范；但要说舜是孟子思想的最高典范却是再恰当也不过的了。

关于“不孝有三，无后为大”。长期以来大都沿用东汉赵岐在《孟子注疏》中的解释，并多从这句话对传统文化及现代社会所产生的深远影响来分析，如黄镇清等[59]把孟子的“不孝有三，无后为大”与《孝经》的“五刑之属三千，而罪莫大于不孝”相连接，从道德、礼法角度说明传统社会对无后的干预。刘英民[60]看到关于“三”，赵岐的解释并不尽合理，于是把孔子的“生事之以礼，死葬之以礼，祭之以礼”（《论语·为政》）这三部分作为孟子这句话中的“三”的内容。以上赵岐等人的解释都把“三”实体化了、是顺着孟子思想来解释、不曾怀疑孟子观点的合理与否、尤其是未曾涉及到孟子这句话的背景人物、也未把孟子与孔子关于孝的内容进行比较。万光军等提出此处的“三”是虚指而非实指；《孟子》中不但有“不孝有三”还有“不孝有五”，而“不孝有五”中就没有什么“无后为大”，这在逻辑上在孟子思想内部是不允许的；实质而言，孟子这句话的背景是舜、是为辩护舜“不告而娶”的严重（形式上）不顺父母的行为而提出来的；孟子这句话基本上是为辩护舜的临时权变、本质上是不成立的；补足“三”的努力也是不成立的；我们应该用孟子的“以意逆志”的办法、而不应该简单顺着孟子来解释；孟子的这一权变虽然使得舜的行为合法了，但却在历史上产生了严重不良的连锁反应[61]。

### 三 孟子与非儒学派

孟子与管仲。黎业明对孔孟对管仲评价的异同进行了分析，认为“孔、孟对管仲评价的差异，主要由他们的个人性格、自我评价以及所处的历史时代、社会环境不同所导致”[62]。

孟子与杨墨。丁为祥指出“从儒家来看，其所以要以孝弟为本，以亲亲尊尊为原则，关键是为了突出其仁爱意识的发端性、起始性和根源性，并非说其仁爱就仅仅停留于亲其所亲、尊其所尊的范围，但墨子却恰恰从其仁爱之亲亲起始看到了其当下之所未亲，从其尊尊的起始看到了其当下之所未尊，因而正因其亲亲、尊尊指责其陷于‘亲疏尊卑异也’。这说明，墨子对儒家的仁爱说一起始就作了反向的理解。”[63]徐华认为“儒、墨、杨三家之间的分歧与争议，主要体现在对‘忠’、‘孝’问题的不同理解和认识上”[64]。苗润田则指出了杨墨思想“由于‘兼爱’与‘亲亲’相悖而非仁，‘为我’与‘敬长’相抵而非义”。并认为孟子称杨墨为禽兽是“非以禽兽喻杨、墨，它只是一个学理的阐释，一种理论的批判，而不是一时激愤的情感宣泄”[65]。

孟子与告子。关于告子的食色性也。梁涛认为“告子提出‘生之谓性’，显然是源于古代‘以生言性’的传统”[66]。关于告子的学派归属，杨泽波引用梁启超、钱穆等人的观点认

为告子早年学于墨家，应属墨家一派[67]。但学于一派未必忠于一派，墨子就曾学于儒家、孔子，但最终还是“背周道而用夏政”，建立了不同于儒家的墨家；并且告子的“仁内义外”、只爱己弟不爱人之弟与墨子的兼爱相差很大；还有告子的“食色性也”与墨子的“三患”、“七患”似有关联，其实告子是自然人性，墨子是社会人性（只不过是感性人性而非孟子的理性人性）；告子的重食色与墨子生活的粗劣差别非常明显。

孟子与基督教。俞吾金认为“性善论作为儒学的主导性的人性理论，其优点是立意较高，充分肯定了人身上具有的、可向高尚的道德发展的潜在因素，有利于理想人格的培养和人与人之间的和谐关系的形成；其缺点是必然忽视作为外在强制法律的重要性，也必然会在政治上忽视权力制衡的必要性，从而给民主政治的发生、发展造成了文化心理上的障碍。以‘原罪说’的形式表现出来的性恶论作为基督教的人性理论，其优点是倾向于对法律上的权利和义务、对政治上的权力制衡的重视，其缺点是对人性完全失望，从而导致道德和宗教的衰微、人际关系的冷漠”[68]。胡卫青从基督教传教士在孟子性善理论理解的分歧上入手讨论了中西人性论的差异[69]。贺璋榕认为“对人性是德性或罪性的不同看法，导致了以孟子为代表的儒家伦理和基督教神学关于人的道德实践与道德追求的目标的不同”[70]，作者也指出了基督教罪的希腊原文是hamartia，原意是“射箭未射中”。赵杰指出“孟子与保罗代表着两个性质迥异的文化传统”，“一直以来，对于深受儒家传统影响的大多数中国人来说，面对基督教和儒学这样两种不同性质的真理言说，要作出孰是孰非的判断，甚至作出非此即彼的选择，其实并不是一件困难的事情。因为人们更容易接纳儒学的真理，而将‘上帝的真理’纳入思想史的传统按照人思想的逻辑、规律和必然性加以考察和判断的结果，当然是判‘上帝真理’为谬误。但是，如果我们以严肃认真的态度对待‘先知—使徒’传统关于‘上帝真理’性质的言说，就有理由反过头来思考思想观念系统所可能存在的问题。毕竟人是一种有限的存在，而人的存在本性（无论是‘知性’，还是‘德性’）的局限性、被动性和不完美性又始终是人必须加以正视的人生问题。”[71]

#### 四 孟子与政治

关于儒学与政治，杨国荣从孟子的政治思想为中心，从理论上着重分析了儒家政治哲学与近代民主政治理念沟通的可能性[72]。杨泽波指出孟子的王道主义是“理想化的君本论”，“理想政治”与“现实政治”之间保持着巨大的张力[73]。万昌华指出孔子孟子“关于国家政治体制的思想不是专制性的，而是契约性、人民性、民主性与社会公正性”[74]。

道德人格与政治。马振铎指出孟子“藐视大人、权贵的新价值观念与孔子的‘畏大人’在精神实质上是有差别的”[75]。张之锋则对孟子思想中的道统与政统有所分析[76]。王杰则把君臣关系纳入社会分工领域来进行了考察[77]。

孟子与革命，蔡方鹿指出（先贤）蒙文通明确提出过革命学说当导源于孟子，并对于今古文、改制与革命之间的复杂关系进行了历史梳理[78]。万光军则从独夫与民贼、贼仁与贼义、大过与小过、贵戚之卿与异性之卿的区别与联系的角度进行了分析，指出了孟子对革命的出现作出了巨大贡献[79]。

孟子与荣辱观。邓球柏认为“孟子的荣辱观是以仁与不仁为标杆的”[80]。韩东屏则从荣辱心的由来、强化、向导、意义和限度进行了分析[81]。

孟子与环境保护。方克立[82]指出“‘天人合一’是处理人与自然关系的正确思想原则”，

“我们的先哲提出了许多善待自然，保护生物资源的朴素生态智慧，对于解决当今人类面临的日益严峻的生态问题不无启发意义。”张世英指出儒家的天人合一应始自孔子，并且孟子的天人合一讲的是“人与义理之天的合一”[83]。刘学智认为“儒家的‘天人合一’，其主流精神是指建立在道德心性论基础上的主、客未分的‘天人一体’，而非以自然为本和表现为主、客分立关系模式的‘天人和諧’”[84]。杨泽波区分了自然的天人合一和道德的天人合一，认为“在孟子思想中尽管也包含自然天人合一的内容，但那绝不是孟子思想的主导部分，孟子追求的是道德的天人合一”[85]。并认为“不宜将孟子有关环境的论述作为其天人合一思想的主要部分，把孟子打扮成一个战国时代的环境保护主义者”[86]。还指出道家是实有形态的天人合一、而儒家则是道德境界的天人合一[87]。

在近期国学、孔子、论语“热”起来之后，孟子思想也进入了一个热烈讨论的新阶段，古与今、中与西的讨论再一次展开，这非常需要学心与公心的参与，非常需要谦虚与平等的交流。好在这是在孔子、论语热之后，人们对儒家文化有了一定的心理准备；好在讨论虽然激烈、但基本未是在学术范围内的讨论；好在是处在相对稳定的国内、国际环境之下的讨论，人们可以进行相对热烈而充分的讨论，这对全面而正确认识传统文化、积极而合理引导社会向前发展是有很大大积极意义的。

作者：万光军（1973—）男，山东新泰人，山东政法学院副教授，华东师范大学哲学系博士生，主要从事中国古代哲学与中西哲学比较研究，发表文章三十篇。

导师：杨国荣教授

联系地址：上海 中山北路3663

---

[①] 李学勤：“荆门郭店楚简中的《子思子》”，《文物天地》，1998年2期，P28—30。

[②] 庞朴：“孔孟之间—郭店楚简的思想史地位”，《中国社会科学》，1998年5期，P88—95。

[③] 李泽厚：“初读郭店竹简印象纪要”，《中国哲学》21辑，辽宁教育出版社，2000年版，P8—9。

[④] 李锐：“仁义礼智圣五行的思想渊源”，《齐鲁学刊》，2005年6期，P19—25。

[⑤] 陈来：“帛书《五行》篇为子思、孟子所作论”，《孔子研究》，2007年1期，P22—29。

[⑥] 李存山：“从简本《五行》到帛书《五行》”，武汉大学中国文化研究院编《郭店楚简国际学术讨论会论文集》，湖北人民出版社，2000年版，P246。

[⑦] 邢文：“楚简《五行》试论”《文物》，1998年10期，P57—61。

[⑧] 李存山：“郭店楚简研究散论”，《孔子研究》，2000年3期，P33—43。



[9] 陈来：“竹简《五行》篇与子思子思想研究”，《北京大学学报》社会科学版，2007年2期，P5—18。

[10] 梁启超：《清代学术概论·儒家哲学》，天津古籍出版社，2004年版，第205页。

[11] 傅斯年：《性命古训辨证》，广西师范大学出版社，2006年版，P142。

[12] 张奇伟：“‘莫之为而为者，天也。’—孟子‘天’范畴新解”，《中国哲学史》，1999年4期，P46—48。

[13] 杨海文：“孟子的性命之辨及其内圣走向”，《河北学刊》，2001年2期，P110—113。

[14] 杨泽波：“从以天论德看儒家道德的宗教作用”，《中国社会科学》，2006年3期，P39—49。

[15] 杨泽波：“天志明鬼的形上意义—从天志明鬼看道德学说中形上保证的重要作用”，《哲学研究》，2005年12期，P47—51。

[16] 杨泽波：“从孔孟差异看牟宗三的一个阙失”，《学术月刊》，1994年6期，P36—40。

[17] 杨泽波：“孔孟建构道德形上学的差异及引申的两个问题”，《中国哲学史》，2007年4期，P5—10。

[18] 丁为祥：“从《性自命出》看儒家性善论的形成理路”，《孔子研究》，2001年3期，P28—37。

[19] 丁原明：“先秦人学思想的成熟：孟子‘心性学’管窥”，《理论学刊》，2007年1期，P34—38。

[20] 蒙培元，任文利：“儒家哲学中关于‘命’的学说”，《齐鲁学刊》，1998年4期，P4—9。

[21] 李泽厚：《实用理性与乐感文化》，生活读书新知三联书店，2005年版，P334。

[22] 杨海文：“在禽兽与圣人之间—略论孟子的主体定位观”，《东方论坛》，2003年1期，P33—38。

[23] 张应杭：“论孟子的心性说及其现代意义”，《华东师范大学学报》哲学社会科学版，2001年1期，P46—51。

[24] 辛丽丽：“善的形上学追问—孟子善恶观的道德解析”，《齐鲁学刊》，2006年4期，P21—26。

[25] 陈赞：“性善：一种引导性的概念—孟子性善论的哲学意蕴与方法内涵”，《现代哲学》，2003年1期，P82—88。

- [26] 欧阳祯人：“论《性自命出》对儒家人学思想的转进”，《孔子研究》，2000年3期，P58—65。
- [27] 李有兵，卢春红，方哲：“心性不二一从《郭店竹简·性自命出》篇论儒家‘性’论之特征”《复旦学报》社会科学版，2002年4期，P101—104。
- [28] 郭齐勇：“郭店儒家简与孟子心性论”，《武汉大学学报》，1999年5期，P24—28。
- [29] 梁涛：“竹简《性自命出》与《孟子》‘天下之言性’章”，《中国哲学史》2004年4期，P70—76。
- [30] 丁四新：“略论郭店竹简《五行》思想”，《孔子研究》2000年3期，P50—57。
- [31] 张奇伟：“仁义礼智四位一体一论孟子伦理哲学思想”，《吉林大学社会科学学报》，2001年3期，P94—99。
- [32] 李凯：“试述孟子诠释思想的本体论内涵—兼论中西诠释思想之异同”，《孔子研究》，2006年6期，P93—98。
- [33] 陈少明：“忍与不忍—儒家德性伦理的一个诠释向度”，《学术月刊》，2007年1期，P60—65。
- [34] 倪梁康：“‘羞恶之心’与道德意识的来源”，《东南学术》，2007年2期，P27—42。
- [35] 杨泽波：“公与私—义利诠释中的沉疴痼疾”，《中国文化研究》，2002年春之卷，P41—48。
- [36] 庞朴：“古墓新知—郭店楚简的价值”，《湖北职业技术学院学报》，2003年2期，P1—5。
- [37] 徐洪兴：“疑古与信古—从郭店竹简本《老子》出土看本世纪关于老子其人其书的争论”，《复旦学报》社会科学版，1999年1期，P60—66。
- [38] 冯浩菲：“孟子对孔子仁学的捍卫与发扬”，《理论学刊》，2005年12期，P96—101。
- [39] 罗新慧：“郭店楚简与儒家的仁义之辨”，《齐鲁学刊》，1999年5期，P27—31。
- [40] 高丽梅：“孟子‘仁义内在’说浅析”，《华中科技大学学报》社会科学版，2006年2期，P27—30。
- [41] 刘丰：“从郭店楚简看先秦儒家的‘仁内义外’说”，《湖南大学学报》社会科学版，2001年2期，P18—22。
- [42] 徐克谦：“孟子‘义内’说发微”，《孔子研究》，1998年4期，P39—46。

- [43] 罗新慧：“《容成氏》、《唐虞之道》与战国时期禅让学说”，《齐鲁学刊》，2003年6期，P104—107。
- [44] 魏义霞：“仁——在孔子与孟子之间”，《社会科学战线》，2005年2期，P49—54。
- [45] 杨泽波：“孟子气论难点辨疑”，《中国哲学史》，2001年1期，P54—61。
- [46] 白奚：《稷下学研究：中国古代的思想自由与百家争鸣》，三联书店，1998年版，P175。
- [47] 张光成：“孟子‘浩然之气’说再考论”，《河北师范大学学报》哲学社会科学版，2003年2期，P46—49。
- [48] 张奇伟：“孟子‘浩然之气’辨正”，《中国哲学史》，2001年2期，P42—45。
- [49] 晁福林：“孟子‘浩然之气’说探论”，《文史哲》，2004年2期，P38—43。
- [50] 郭齐勇：《儒家伦理争鸣集——以“亲亲互隐”为中心》，湖北教育出版社，2004年版。
- [51] 戴庆康：“伦理优先的儒家社会秩序设计——从孟子的‘窃负而逃’之家说谈起”，《西安电子科技大学学报》（社会科学版），2002年3期，P107—111。
- [52] 崔大华：“儒学的一种缺陷：私德与公德”，《文史哲》，2006年1期，P30—36。
- [53] 孙文礼：“友爱还是公正？——‘舜父杀人’案例分析及其他”，《社会科学论坛》，2007年5期下，P14—19。
- [54] 邓晓芒：“再议‘亲亲相隐’的腐败倾向——评郭齐勇主编的《儒家伦理争鸣集》”，《学海》，2007年1期，P5—24。
- [55] 庞朴：“初读郭店楚简”，《历史研究》，1998年4期，P5—10。
- [56] 万光军：“孟子让舜‘窃负而逃乐忘天下’的寓意”，《孔子研究》，2007年5期，P26—34。
- [57] 杨海文：“‘仁且智’与孟子理想人格论”，《孔子研究》，2000年第4期，P40—49。
- [58] 万光军：“谁在祖述尧舜宪章文武”，《文化中国》，2007年3期，P40—51。
- [59] 黄镇清、林小冬：“从孟子的‘无后为大’看封建社会对婚育行为的干预”，《南方人口》，1999年3期，P27—28。
- [60] 刘英民：“‘不孝有三’考”，《哈尔滨学院学报》，2001年1期，P113—117。
- [61] 万光军、何健雯：“历史的连锁反应——也谈‘不孝有三，无后为大’”，《文化中

国》，2006年3期，P45—47。

[62] 黎业明：“孔子孟子对管仲评价之比较分析”，《深圳大学学报》人文社会科学版，2004年3期，P70—75。

[63] 丁为祥：“从绝对意识到超越精神—孟子对墨家思想的继承、批判与超越”，《人文杂志》，2007年1期，P1—7。

[64] 徐华：“从‘无父无君，是禽兽也’看儒、墨、杨之异”，《文史哲》，2001年4期，P39—43。

[65] 苗润田：“孟子非以禽兽喻杨、墨”，《文史哲》，2007年3期，P75—79。

[66] 梁涛：“‘以生言性’的传统与孟子性善论”，《哲学研究》，2007年7期，P36—42。

[67] 杨泽波：“孟子气论难点辨疑”，《中国哲学史》，2001年1期，P54—61。

[68] 俞吾金：“关于人性问题的新探索—儒家人性理论与基督教人性理论比较研究”，《复旦学报》社会科学版，1999年1期，P49—53。

[69] 胡卫青：“中西人性论的冲突：近代来华传教士与孟子性善论”，《复旦学报》社会科学版，2000年3期，P68—75。

[70] 贺璋榕：“孟子与基督教人性/道德论之比较”，《哲学研究》，2003年5期，P25—30。

[71] 赵杰：“从保罗与孟子的不同职分看基督教与儒学两种不同性质的真理”，《文史哲》，2007年1期，P79—86。

[72] 杨国荣：“儒家政治哲学的多重面向—以孟子为中心的思考”，《浙江学刊》，2002年5期，P31—37。

[73] 杨泽波：“西方学术背景下的孟子王道主义—对有关孟子王道主义一种通行理解的批评”，《华东师范大学学报》哲学社会科学版，2005年4期，P1—7。

[74] 万昌华：“论孔孟的国家政治体制思想”，《齐鲁学刊》，2007年2期，P23—26。

[75] 马振铎：“天爵、良贵、圣人—试论孟子的价值观”，《中华文化论坛》，1998年4期，P89—93。

[76] 张之锋：“孟子笔下的道统与政统”，《江淮论坛》，2004年3期，P101—104。

[77] 王杰：“孟子的社会分工说：以君臣关系为例的个案分析”，《人文杂志》，2006年4期，P37—41。

[78] 蔡方鹿：“蒙文通对晚清《公羊学》及董仲舒的批评—兼论社会转型时期政治对经学

的影响”，《孔子研究》，2006年5期，P45—56。

[79] 万光军：“儒学革命观的逻辑解读”，《中华文化论坛》，2007年1期，P104—109。

[80] 邓球柏：“‘仁则荣，不仁则辱’—孟子的荣辱观”，《长沙大学学报》，2007年1期，P32—34。

[81] 韩东屏：“论荣辱心”，《人文杂志》，2007年1期，P16—19。

[82] 方克立：“‘天人合一’与中国古代的生态智慧”，《社会科学战线》，2003年4期，P207—217。

[83] 张世英：“中国古代的‘天人合一’思想”，《求是杂志》，2007年7期，P34—37。




[84] 刘学智：“‘天人合一’即‘天人和谐’？—解读儒家‘天人合一’观念的一个误区”，《陕西师范大学学报》哲学社会科学版，2000年2期，P5—12。

[85] 杨泽波：“就《孟子大传》与刘鄂培先生商榷”，《复旦学报》社会科学版，2002年2期，P32—38。

[86] 杨泽波：“孟子天人合一思想中值得注意的两个问题”，《浙江社会科学》，2001年4期，P142—146。

[87] 杨泽波：“儒家天人合一思想的道德底蕴”，《天津社会科学》，2006年2期，P48—51。

#### 《学灯》第六期

 [关闭窗口](#)  [发表, 查看评论](#)  [打印本页](#)

发表日期：2008-3-31 浏览人次：648

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。