



孔孟学研究丛书

孟子研究论文集

孔孟学研究丛书编辑委员会主编

王兴业 编

山东大学出版社

孟子研究论文集

孔孟学研究丛书编辑委员会 主编

王兴业 编

山东大学出版社

孟子研究论文集

孔孟学研究丛书编辑委员会主编

王兴业编

山东大学出版社出版

山东大学印刷厂印刷 山东省新华书店发行
开本 850×1168 1/32 16.5 印张 428千字
1984年11月第1版 印数：7000 1984年11月第1次印刷
统一书号：2338·1 定价：2.50

目 录

孟子的思想·····	杨向奎 (1)
孟子思想述评和探源·····	梁启雄 (15)
试论孟子的“性善”论·····	王葆芸 (36)
论孟子对孔子伦理思想的继承和发展·····	刘坚承 (48)
孔孟伦理思想初探·····	罗世烈 (61)
关于孟子的阶级划分论	
——与杨荣国同志商榷·····	李荫农 (81)
论“民氓”、“野人”、“草莽之臣”的阶级	
地位及孟子政治思想	
——与李荫农同志商榷·····	彭殷雄 (99)
孟子思想的阶级实质·····	王德裕 (116)
论孟轲的阶级属性·····	周乾藻 (135)
孟子的政治观点和哲学思想·····	刘毓璜 (146)
孟子的哲学思想·····	汤一介 (173)
孟子的认识论·····	张德钧 (194)
孟子认识论的唯心主义本质	
——谈哲学史的方法论兼与张德钧先生商榷	
·····	王之榜 冯贵贤 (210)
孟子认识论的唯心主义本质·····	包遵信 (220)
略论孟子对认识论的贡献·····	王棟棠 (238)
从评价孟子谈哲学的党性问题·····	严北溟 (250)
也谈孟子哲学的评价问题	
——与严北溟先生商榷·····	束景南 (266)
再谈孟子评价与哲学党性问题·····	严北溟 (277)

关于孟轲哲学思想的几个问题·····	乔长路 (288)
孟子天道观若干问题初探·····	翟廷晋 (302)
论孟轲哲学思想中性善论与天命论的矛盾·····	吴 琼 (314)
孟子哲学思想体系研究·····	王思宇 (321)
试论孟子的历史观·····	王棣棠 (335)
孟子的庶民观·····	王兴业 (356)
论孟子的朴素辩证法思想·····	王国炎 (368)
孟子哲学思想十题·····	商聚德 (379)
孟子关于美和美感的认识·····	于 民 有崙 (413)
孟子教育思想试评·····	陈增辉 (425)
孟子经济思想初探·····	张寿彭 (435)
孟子重商思想应于肯定·····	刘坚承 (448)
怎样评价孟子的“劳心劳力”说·····	尹建章 (456)
孟子的“仁政”思想及其在中国古代文学上的影响 ·····	董治安 王佩增 (466)

附录:

梁启超论孟子遗稿·····	梁启超 (483)
---------------	-----------

编后记

孟子的思想

杨 向 奎

（一）孟子的身世

孟子名轲，本鲁邑邹人。他的先世不可考，赵岐的孟子题词说：“或曰，孟子，鲁公族孟孙之后，故孟子仕于齐，丧母而归葬于鲁也”；这种说法是可信的。到了他的时候，已经是贫寒的居民了，韩诗外传曾经有“孟子少时诵，其母方织”的话；但他有过受教育的机会，史记本传说，“受业子思之门人”，足见他是孔门的嫡传。虽然他是一个早已没落了的贵族，在当时的游士阶层中他变成一个显赫的人物，他经常是“后车数十乘，从者数百人”^①并曾经一度为齐卿，孟子公孙丑篇记载一个故事道：

孟子为卿于齐，出弔于滕，王使盖大夫王驩为辅行，……

未尝与之言行事也。公孙丑曰：“齐卿之位，不为小矣，齐滕之路，不为近矣，反之而未尝与言行事，何也？”

这很明确地指出他曾为齐卿，但同时孟子又曾经说：“我无官守，我无言责”。^②可知他是一个并无职守的卿，因为没有职守，所以也“仕而不受禄”，关于这一段的进退过程，孟子公孙丑篇曾经有过交代：

孟子去齐，居休。公孙丑问曰，“仕而不受禄，古之道乎”？曰，“非也，于崇吾得见王，退而有去志，不欲变，

^①见孟子滕文公。

^②见孟子公孙丑。

故不受也。继而有师命，不可以请，久于齐，非我志也”。当他看到齐王以后，就不打算久留，既仕而后也不受禄，因为战争的原故，没有立时就走，然而是不不得已的。虽然仕而不禄，但接受馈赠，公孙丑篇有：

陈臻问曰，“前日于齐，王馈兼金一百而不受，于宋馈七十镒而受，于薛馈五十镒而受。前日之不受是，则今日之受非也，今日之受是，则前日之不受非也”。

可知他的生活费用是有来源的。随时在接受馈赠，随时在想为官，有时不得已而去，也是留连不舍。这种态度曾经引起时人的议论，尹士对他的“三夜而后出昼”的濡滞行为，就曾经表示不悦。^①总之孟子属于劳心的统治阶级，站在贵族的立场，强调了阶级区别，强调了劳心与劳力的分工，他属于统治阶级的代言人。

根据孟子本书的记载，可以说明他生存的时代，他见过梁惠王，梁襄王和齐宣王，史记本传又说他和商君，吴起，孙子，田忌之徒同时。元程复心的孟子年谱以为他生于周烈王四年（公元前三七二年），卒于赧王二十六年（公元前二八九年），或者以为他生于安王十七年（公元前三八五年）到二十年（三八二年）之间，而卒于赧王十二、三年之间（公元前三〇三——三〇二）。^②这也许是没法论定的，但相对年代是明确的了。

（二）孟子的性命之学

孟子发展了孔门的心性之学，是一个主观唯心主义和客观唯心主义结合在一起的论师，他的思想体系完整，脉络分明，少有自相矛盾的地方，除了政治思想中有唯物观点的一些倾向。他提出性善说，这是一个在本学派以外，从来没有提出来的问题。

① 见孟子公孙丑。

② 参考周广业孟子四考。

过去只是在天与上帝问题上兜圈子，而很少注意到个人的问题，从孔子开始注意到人与人的关系安排，因为社会关系变化的剧烈，人与人的关系不得妥善安排，就会氾滥而不可能收拾，于是有孔门的伦理学的体系。到孟子的时代，旧的宗法封建关系究竟不可维系了，人与人的关系，不能以血缘的纽带束缚，也不能以暴力来剋制，在伦理上孟子提倡交友之道，更主要的他提出人性的问题。人性本来是良善的，社会关系本来不是复杂的，所以变坏而牵涉到社会问题，是环境影响的结果，孟子一再强调这一点，他说：

富岁子弟多赖，凶岁子弟多暴，非天之降才尔殊也，其所以陷溺其心者，然也。今夫粢麦，播种而耰之，其地同，树之时又同，淳然而生，至于日至之时，皆熟矣，虽有不同，则地有肥磽，雨露之养，人事之不齐也。故凡同类者，举相似也，何独至于人而疑之？圣人与我同类者。……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！（孟子告子）

同是子弟，在丰年和凶年表现不同，并不是他们的“才”有区别，而是环境起了决定影响，好比同是粢麦，种下去结果不同，主要也是后天的环境不同。下面他又说：

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，则其旦画之所为有梏亡之矣。梏之反复，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？（孟子告子）

在这里他提出“才”的问题。当人们失掉良心以后，行同于禽兽，但不能说他本来无才，这好比童山濯濯，是由于斧斤之伐，也不能说它们本来无材。“才”的原义是“草木之初也”，^①后来朱熹说“才犹材质，人之能也”。^②两种解释不相远，全是指着人们原有的才质和本能。原有的才质、本能在没有发展之前，是萌芽状态，这正当于“草木之初”，如果得不到培养而遭受摧残，以致行为不善，不能归罪于原来无“才”。人们全有恻隐之心，羞恶之心，恭敬之心，是非之心，也就是说人们全有仁义礼智四种美德的萌芽，这是我们所固有的，不是由外面强加进来的。^③人们所固有的美德就能够不学而能行，不虑而知。不学而能之能，不虑而知之知，就是良知良能，孟子曾经发挥这种论点道：

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）

有这种善良的萌芽得不到充分的发展，依孟子的说法叫作“不能尽其才”，因为是人们所固有的东西，我们可以“求则得之”，也可以“舍则失之”。求是求人们固有的才，或者说是追求人们失掉了的良心，所以孟子说：

学问之道无他，求其放心而已矣！（孟子告子）

这种求之之道，需要一定的修养工夫，心性学派的教育学说，就是以此为出发点。^④“放心”是不能强求的，必须因势利导，求其自然，不是这样而加以外力的干预，那就是“揠苗助长”，结果是萌芽枯槁，善良的心无法追求了。孟子曾经用一个有趣的比

①徐铉本说文解字六。

②见孟子告子注。

③参考孟子告子。

④虽然说孟子把客观唯心论和主观唯心论结合在一起，但基本上还是主观唯心论者。

喻说明这种过程道：

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。（孟子 公孙丑）

对于培养良心的幼苗，不能放任不管，如果那样，是不耘苗的懒汉；也不能拔苗助长，那是芒芒然的愚人。既然要耘苗，又不能操之过急，所以在教育学说上，最理想的方法是善于开导，善于启发，活泼泼地如箭在弦，也正如孟子尽心篇所说“引而不发，跃如也！”这种方法对于人的培养，效果最好，是：

有如时雨化之者。（孟子 尽心）

朱熹以为孔子之于颜回曾子就是用这种方法。“时雨化之”的方法也就是因势利导的方法，也就是在其原有的基础上加以培养的方法。如果是人们所没有的东西，强迫加上去要他实行，那等于“揠苗助长”，孟子时常在强调这一点，用他的话来说，叫作“由仁义行，非行仁义也”。①仁义为人身所固有，由此出发，自然会“左右逢原”，如果我们本无仁义，而是找着仁义去作，那是“无本”，孟子曾经打个比方道：

原泉混混，不舍昼夜，盈科而后进，放乎四海，有本者如是。是之取尔。苟为无本，七八月之间雨集，沟澮皆盈，其涸也可立而待也。故实闻过情，君子耻之。（孟子 离娄）
凡是惯于虚声过实的人，全是放失了他的根本，也就是迷失了他的本性，这样不会发挥长久的，好象一阵暴雨，虽然水大，但立刻就会流完的。所以孟子强调从根本处出发，从培养我们已有的幼苗开始，他说：

仁，人心也；义，人路也；舍其路而弗由，放其心而不

① 孟子离娄。

知求，哀哉！（孟子告子）

我们能够从根本出发，逐渐培养，会养成我们的“浩然之气”，这是一个新的概念，他的弟子们也不明白，孟子解释道：

其其为气也，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。（孟子公孙丑）

这是一种精神状态。这种精神的养成是“集义所生者”，它可以充塞于天地之间。用中庸的话来解释孟子，这也就是“诚”的具体表现，因为“诚”也是充塞于天地之间的，看中庸的描写道：

至诚无息，不息则久，久则征，征则悠远，悠远则博厚。博厚则高明。博厚所以载物也，高明所以复物也，悠久所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久无疆。如此者不见而章，不动而来，无为而成。

这样“至诚无息”，可以载物，复物，成物；相反，则并无物的存在，所以说“不诚无物”。物是由精神产生，没有精神就没有物质，假使我们人也具备这种精神的话，人们也可以备有万物的本质，孟子说：

万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉。（孟子尽心）
“诚”和“充实”是同义语，从这个角度出发则是：

充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之谓神。（孟子尽心）

也只有君子（圣人）才能达到神圣的境界，所以孟子说：“夫君子所过者化，所存者神，上下与天地同流”^①。这已经是全能的教主，不仅是人间的圣人，他们是可以前知的，因为他们掌握住五行的规律。董仲舒正是由这条路发展下来的人。

以上我们说到孟子以为人们全有“良心”，因而人们之“性善”，同时，孟子也经常提到命。究竟这“心”“性”和“命”

^①孟子尽心。

的关系如何？它们的区别如何？在尽心章内孟子同时谈到这三个命题，他说：

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。夭寿不貳，修身以俟之，所以立命也。朱熹引程子的话解释道：“心也，性也，天也，一理也。自理而言谓之天，自禀受而言谓之性，自存诸人而言谓之心”。天代表天理，人自天理处有所禀受是谓性，从人的立场言，原存于人者谓之心；原来本是一个。这虽然出自宋人，但和孟子的原义不远，天理和人心不二，使主观唯心主义和客观唯心主义结合在一起，而形成在中国历史上起过许多作用的所谓“天人之学”。程子这里没有谈到“命”，孟子之所谓“命”是什么？他有几次把命和性合在一起谈，除上面所引一段外，还有：

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。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。（孟子尽心）又说：

孟子曰，尧舜性者也，汤武反之也。动容周旋中礼者，盛德之至也。哭死而哀，非为生者也，经德不回，非以干禄也，言语必信，非以正行也。君子行法以俟命而已矣。

他特别谈到“命”时说：

莫非命也，顺受其正，是故知命者，不立乎巖墙之下，尽其道而死者，正命也，桎梏死者，非正命也。（孟子尽心）

又说：

求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求无益于得也，求在外者也。（同上）

关于上引第一节解释，也是朱熹引用程子话是正确的，他说：

五者（指“味”，“色”，“声”，“臭”，“安佚”——作者）之欲，性也，然有分，不能皆如其愿，则有命也。不可谓我性之所有，而求之必得之也。

又说：

仁义礼智天道，在人则赋于命者，所禀有厚薄清浊，然而性善可学而尽，故不谓之命也。

根据这种分析，性是本性，而命是命运，本性是人们所固有，而命运是天理之自然。本来根据孟子的理论，天理也就是人心，为什么又有性命之别？因为人们并不能完全遵循着固有的本性去发展，蔽于物欲后，善良的心得不到应有的发挥，也就没法掌握自己的命运。当然君子（圣人）可以除外，他们能够遵循着性来发展，所以说：“尧舜性之也”，汤武虽然下了一层，他们还是能够“反之”的，就是说，他们能够恢复失掉了的本性。这样作也是“行法”，“法”是天然的法则，天然的法则应用到人们的身上就是命运。能够掌握住天然法则的人，也是能够掌握自己命运的人，能够掌握自己命运的人就是争取主动，这样可以“俟命”了。这样说还是空洞的不具体的，不具体的东西如何来掌握，仔细研究的话，我们就知道思孟学派之所谓“天命”具体的表现就是五行学说。这在本书第一章论五行时已经谈到，为了明白起见，下面不妨再重复一次。

前面我们谈到孟子认为天是义理的天，这天是与人性互相沟通的。义理的天也有其运行的法则，这就是命运的天。信仰上帝的人全是信仰天命的人，而唯心论者即使是不相信上帝也必是宿命论者，人和万物全不能为自己作主，另外还有为其作主的命运存在。不过客观唯心论者，把人们完全看作傀儡，认作是有所待的人，而主观唯心论者则承认人们可以完全主动来掌握命运，在这种思想体系中孟子有他的天道循环说，实际也就是以唯心论的观点来解释五行学说，从此后唯心论的五行说变成统治阶级的正统信仰，变成封建社会的上层建筑，作为剥削阶级巩固政权的工具，

什么也逃不出五行说的范围，而只有君子能够掌握它，所以中庸说：

仲尼祖述尧舜，宪章文武，上律天时，下袭水土。

“上律天时”即指五行说的天时，因为只有五行说的天时为可律，吕览月令的五行律，正由此出发。在论语尧曰篇内也有五行说，比如：

尧曰“咨尔舜，天之历数在尔躬，允执其中，四海困穷天禄永终”。

这同时也见于伪古文尚书大禹谟，伪孔传以为历数即天道，是说“按着历运之数应当归之于舜了”。什么是历运之数，它以为五纪，可以叫作“五运”，而通称之为“五行”，这是天道循环运行的法则，掌握住这种法则，正确的掌握这种法则，舜就可以是天子了。孟子中的“天时”也是五行的运转率，对于一般人来说这是一种命运的支配。对于君子来说，却是：

所过者化，所存者神，上下与天地同流，岂曰小补之哉？

（孟子尽心）

朱熹以为君子指圣人，他们的“德业之盛，乃与天地之化，同运并行”，他们不是完全被命运支配的人，是能够掌握命运的人，能够掌握住命运，就会左右逢原，孟子说：

君子深造之以道，欲其自得之也。自得之则居之安，居之安则资之深，资之深则左右逢其原，故君子欲其自得之也。

（孟子离娄下）

于是在道德学上，君子与小人分野，虽然他们全有善性的萌芽，但：

庶民去之，君子存之。（孟子离娄下）

去掉了善性的庶民，就是“异于禽兽者几希”了。结果是只有大人“不失其赤子心”！

（三）政治思想

孟子的时代是阶级分化厉害的时代，农民受的压迫越发严重

阶级的矛盾也越发深了，所以他说：

王者之不作，未有疏于此时者也，民之憔悴于虐政，未有甚于此时者也。（孟子公孙丑）

在这种情形下他主张有节制的剥削，他说：

民之为道也，有恒产者有恒心，无恒产者无恒心。苟无恒心，放僻邪侈，无不为已，及陷乎罪，然后从而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可为也？是故贤君必恭俭礼下，取于民有制。（孟子滕文公）

他主张给农民以必需的生产资料，使他们能够有安定的心情，不然他们会动起来的，那就麻烦了。在梁惠王篇他更发挥这种理论道：

明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡，然后驱而之善，故民之从之也轻。今日制民之产，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，乐岁终身苦，凶年不免于死亡，此惟救死而恐不赡，奚暇治礼义哉！王欲行之，则盍反其本矣，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，八口之家，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。老者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。

这到是从唯物的观点出发。他以为不能抛开物质条件而谈“仁政”，必使人们能够饱食暖衣，老幼各得其所，这样也就是“仁政”，是“王者”之所为，而可以无敌于天下。他所谓“取于民有制”，他所谓“薄税敛”，也有一定的限制，不能因为“有制”，而削减统治阶级的收入，使统治阶级不能够维持他们的开支，当有人提出是否可以二十取一的时候，他是极力反对的，孟子告子篇记载一段故事道：

白圭曰，“吾欲二十而取一，何如”？孟子曰，“子之道貉道也。万室之国，一人陶则可乎”？曰，“不可，器不

足用也”。曰，“夫貉，五谷不生，惟黍生之，无城郭宫室宗庙祭祀之礼，无诸侯币帛饗殂，无百官有司，故二十取一而足也。今居中国，去人伦，无君子，如之何其可也？陶以寡，且不可以为国，况无君子乎？欲轻之于尧舜之道者，大貉小貉也；欲重之于尧舜之道者，大桀小桀也”。

孟子从统治阶级的立场出发朦胧地知道阶级社会和无阶级社会的分别。在没有阶级区别的原始社会里，没有政府没有官吏，没有一切礼义制度，当然也就免去维持这些制度的开支。在阶级社会中，这些全是不能免除的，过轻的税收，比如说二十分之一，如何能够维持？不能从阶级社会退转到没有阶级的社会，也就不能采取过轻的税收，致使政府不能维持。在先秦诸子中孟子是认识阶级区别的人，他始终强调这种区别，虽然他仅是从分析分工的问题出发。他说，“有大人之事，有小人之事”，而小人之事中也有着不同的分工，他说：

“有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所为备，如必自为而后用之，是率天下而路也。故曰，‘或劳心，或劳力，劳心者治人，劳力者治于人，治于人者食人，治人者食于人，天下之通义也’”。

在有了阶级的社会上，社会上层浮出一批不从事体力劳动的劳心者，孟子从统治阶级的立场说明了这种分化的过程，他说尧舜有尧舜的工作，禹契有禹契的工作，不能要他们来耕田，各有各的工作，各有各应当考虑的问题“尧以不得舜为己忧，舜以不得禹皋陶为己忧，夫以百亩之不易为己忧者，农夫也”。①

从统治阶级的立场出发，孟子的确看出阶级分化的事实，虽然他没有从生产资料的占有，从生产者的人身占有出发来考虑问题，但通过分工问题考查，他认识了阶级的分化，有治人者，有治于人者。这个时候土地国有制的制度逐渐崩溃，农村公社的共

① 孟子滕文公。

耕形式也趋于瓦解了，农民失掉了土地现象已经产生，在这种情形下，孟子又呼吁恢复这种公社的共耕制度，他认为这是维持社会秩序的保证，是实行王政的具体条件，所以他说：

夫仁政必自经界始，经界不正，井地不均，谷禄不平是故暴君污吏必慢其经界。经界既正，分田制禄，可坐而定也。

夫滕壤地褊小，将为君子焉，将为野人焉，无君子莫治野人，无野人莫养君子。请野九一而助，国中什一使自赋，卿以下必有圭田，圭田五十亩，余夫二十五亩。死徙无出乡，乡田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，则百姓亲睦。方里而井，井九百亩，其中为公田，八家皆私百亩，同养公田，公事毕然后敢治私事，所以别野人也。此其大略也”。

（孟子滕文公）

根据他的古史知识，加上丰富的想象力，他描绘的社会内容，是一个普遍存在着农村公社形式的阶级社会。八家各耕一百亩田，共耕一百亩，作为对国家的赋税，以维持那些治人者的俸禄，而“出入相友，守望相助，疾病相扶持”，还最大程度保留了公社制的纯朴风俗。他说由于土地兼并的结果，“经界”已经不正了，朱熹还清楚这种道理，他说，“经界谓治地分田，经画其沟涂封植之界也，此法不修，则田无定分，而豪强得以兼并”。^①这是正确的，也是合乎历史实际的，孟子希望有一个没有地主阶级的阶级社会，在这个社会内主要劳动力是从事农业生产的农民。他看出来，在当时的社会主要的劳动生产者也是农民，他充分地知道农民在社会上的地位，所以他说：

民为贵，社稷次之，君为轻！（孟子尽心）

国君是可以变置的，社稷也是可以变置的，唯独农民不可以变置，没有他们的生产，一切全谈不到，农民的地位是重要的！即使他从统治阶级的立场出发，这种言论也是可取的，不能对农民过

^①见孟子滕文公注。