

中国
社会科学
博士论文
文库

孟子性善论
研究

杨泽波 著

孟子性善论研究

杨泽波 著

导师 严北溟
潘富恩

审稿 王俊义

中国社会科学出版社

1995·北京

(京)新登字 030 号

图书在版编目 (CIP) 数据

孟子性善论研究/杨泽波著. —北京: 中国社会科学出版社, 1995. 5

(中国社会科学博士论文文库/胡绳主编)

ISBN 7-5004-1671-7

I. 孟… I. 杨… III. 孟轲—性善论—研究 IV. ①B222.5
②B82-069

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (95) 第 00488 号

中国社会科学出版社出版发行

(北京鼓楼西大街甲 158 号)

中国科技信息研究所印刷厂印刷 新华书店经销

1995 年 5 月第 1 版 1995 年 5 月第 1 次印刷

开本: 850×1168 毫米 1/32 印张: 11.125 插页: 2

字数: 290 千字 印数: 1-2000 册

定价: 19.50 元

《中国社会科学博士论文文库》
编辑委员会

主 编:胡 绳

副主编:丁伟志

编 委:(按姓氏笔画为序)

丁伟志	王叔文	汝 信	邢贲思
任继愈	朱德熙	李泽厚	李慎之
余顺尧	吴家珣	林甘泉	郑文林
胡 绳	董辅弼	谢 韬	

此书得到中国社会科学院出版基金资助

责任编辑：冯广裕

责任校对：陈 可

封面设计：张慈中

版式设计：王智厚

《中国社会科学博士论文文库》

出版说明

一、中国共产党十一届三中全会以来，我国社会科学事业得到了很大发展，社会科学人才的培养也走上了轨道。几年来，我们已培养了一批社会科学各学科的博士研究生。他们是我国社会科学战线上的一支新生力量。他们的博士学位论著，有的发表后已在国内外学术界中产生了影响。我社过去也出版过几本博士学位论著，受到好评。为了进一步发展我国的社会科学事业，培养我国社会科学各学科的学术带头人，改变目前我国社会科学学术带头人青黄不接的状况，我们决定编辑、出版这套社会科学博士论文文库。

二、文库的选题、审稿和定稿，由《中国社会科学博士论文文库》编辑委员会负责。编委会由我国社会科学界的有关专家组成。

三、文库所收博士学位论文，是从已通过学位答辩并获得博士学位者的论文中选出的（有的论文作者作了增补）。编委会要求这套文库具有较高的学术质量，所收博士学位论文，能代表现时中国社会科学博士学位论文的水平。因此文库的选稿和出版方针是少而精、宁缺勿滥。文库面向全国征集文稿，从征集来的文稿中加以精选，然后编辑出版。《中国社会科学博士论文文库》将长期出版下去。

2196/54

四、本文库选稿的标准是：能运用马克思主义的基本观点对本学科的重要问题作出创造性研究的；能突破前人结论得出新的科学结论从而推动了本学科发展的；开拓了新的研究领域，对学科建设作出了较大贡献的；对我国社会主义建设中的重大问题和当代重大问题作出了开创性研究的。文库遵循“百花齐放、百家争鸣”的方针，在坚持四项基本原则的基础上，选用不同学派、不同观点和风格的论著。所选博士学位论文，应具有严谨的学风，资料的搜集和运用，观点的取得和论证，都应是十分注重其科学性。编委会希望通过这一文库的出版，在我国社会科学研究生和年轻学者中，能倡导一种扎扎实实地进行学术研究而不哗众取宠的好学风。

五、《中国社会科学博士论文文库》在组织过程中，得到了我国各大学科有关专家的支持，也得到了我国社会科学博士研究生有关培养单位、研究生导师和研究生们的热情支持，我们谨此表示感谢。我们希望今后继续得到他们的支持和帮助，尤其希望加强联系，给我们推荐和投寄好书稿。虽然我们力求把这项工作做好，但由于我们经验不足和学识水平的限制，在文库的选稿、审稿、编辑、装帧设计以及印制上，难免有这样那样的不足和失误，敬希读者给予批评和帮助。

序

杨泽波同志在复旦大学哲学系攻读博士期间,在严北溟教授和潘富恩教授指导下,经过数年探索,写成了论文《孟子性善论研究》。1992年在进行论文答辩时,我去主持了会议,与会专家和外地学者的评审意见都给以肯定的评价,认为这是一篇颇有特色的优秀论文,已达到博士学位学术水平,所以很顺利地就通过了。现在这篇论文经作者修改后,被收入《中国社会科学博士论文文库》即将正式出版,这是很令人高兴的。

关于本书的内容、特色与作者在探索过程中的甘苦,潘富恩教授已写了序,作了详细说明。杨泽波同志要我也为他的书写篇序,我感到义不容辞。在这里就谈谈我的读后感吧。

我认为杨泽波同志这本书的显著特色,就在于提出了若干他自己有亲切体会的独立见解;如他以“伦理心境”读解性善说;认为通过生命体验启发人们对自己伦理心境的体悟,是孟子性善说立论的奥秘所在;并指出孔孟心性之学的分歧,孟子仁性伦理与康德理性伦理的本质差别,等等。尽管这些见解都还可以继续讨论,但作者敢于提出自己的独立见解,表现了创新精神,这是可贵的。

黄宗羲说:“学问之道,以各人自用得着者为真。凡依门傍户,依样葫芦者,非流俗之士,则经生之业也。”(《明儒学案发凡》)所谓自用得着者,是自己在生活实践中有亲切体验的真知灼见。治哲学,若不求真切的独立见解,不能自开生面,而只是依傍门户,人云亦云,那是决不能作出创造性贡献的。杨泽波同志此书,无流俗市侩之气,亦非经生诵习教条之作,而力求自辟蹊径,谈自己的真切

见解，所以使读者感到新颖可喜。

在研究方法上，作者特别强调“从儒学本身研究儒学”，虽借鉴了一些西方的方法，但不是以之作为框子往中国传统上套。如“第四部分”讨论“性善说的影响”，作者力求如实地遵循历史的次序，把孟子性善说和整个儒学自先秦经宋明以至近代的演变联系起来进行了系统的考察，便是运用了上述方法论原则。当然，孟子性善说对民族传统具有非常深远的影响，这是需要研究再研究的。民族哲学传统是有机的整体，所谓“从儒学本身研究儒学”，既要看到儒学在不同历史阶段上有不同的形态、不同的学派，而且也不能离开诸子百家、特别是道家、佛家之说，来孤立地考察儒学。因此，我就这“第四部分”作点补充。

在先秦，“儒分为八”，孟氏之儒是其中之一。在汉代，荀子在传经方面的影响，比孟子更大一些。在人性论上，董仲舒性三品说、扬雄性善恶混说、王充性有善有恶说，都具有折衷各派的倾向。孟子性善说成为儒学心性论的主流，其实是宋代以后的事，而这同中国哲学经历了玄学阶段、佛学阶段的发展是分不开的。魏晋玄学家如王弼、向秀、郭象等人都主张儒道为一，力图论证名教出于自然。原来老庄主张“绝仁弃义”，认为儒家讲仁义是违背人的天性的。而郭象注《庄子》却说：“夫仁义自是人之情性，但当任之耳。恐仁义非人情而忧之者，真可谓多忧也。”（《庄子·骈拇》注）这颇有点像孟子的口气了。南北朝至隋唐，佛学盛行，并经历了玄学化、儒学化的发展过程。印度佛学原来主张性寂说，以至虚无生为第一原理，以涅槃寂灭为最高境界，这同中国传统思想颇有牴牾。佛学在中国化过程中，用性觉说来取代性寂说。禅宗以为人生来具有灵明觉知，此即佛性，经过定慧双修，转识成智，一念顿悟，即可成佛。这显然是主张性善说了。所以柳宗元说慧能“其教人始以性善，终以性善，不假耘锄，本其静矣。”（《曹溪第六祖赐谥大鉴禅师碑》）可见，正是经过了玄学、佛学的发展，在理论上为孟子性善说的复兴作了准备，而到了宋代，《孟子》便由“子”升格为“经”，并成为“四书”之一，于

是性善说才真正成为儒学心性论的主流。

在宋明时期，程朱、陆王两派都持“复性”说，当然都主张性善，而各有所发展。这在本书中已作了详细论述。但值得注意的是，另有一些哲学家持“成性”说（成性说本是荀子一派学说），也明显受了孟子的影响。如王安石说“礼始于天而成于人”，“然圣人舍木而不为器，舍马而不为驾者，固亦因其天资之材也”（《礼论》），这显然吸取了孟子“顺杞柳而为桮棬”的思想。而张载依据“天良能本吾良能”来建立“知礼成性，变化气质”之说，则是对《易传》“继善成性”说的发展；后来王夫之又进而把“成性”了解为天与人、性与天道交互作用的过程，提出“命日受，性日生”，“性日生而日成”的著名论点，使“继善成性”说，取得了更完备的形态。这种富于辩证法精神的“继善成性”说，显然包括有孟子性善说的合理因素在内。至近代，熊十力倡“性修不二”说，固然取阳明心学的“同一路向”，却也充分肯定船山的“命日受，性日生”之说（见《新唯识论·明心上》）。

以上拉杂所说，无非是讲“从儒学本身研究儒学”，也可以把视野更扩大些。治哲学者，往往是从钻研某一家、某一派入手而获得亲切体会、真切见解，于是便进了哲学之门。若能进一步从这点真切见解扩展开去，扩大视野进行比较和分析批判，于是触类旁通，自我超越，便形成更新更深刻的见解。杨泽波同志已经有了一个好的开端，相信他将继续努力，在不断扩大视野和作更深入的探索中取得更多的成就。

冯 契

一九九四年七月

序

杨泽波同志的博士论文《孟子性善论研究》即将由《中国社会科学博士论文库》出版,他希望我能为他的论文写个序。作为他硕士和博士的导师,我想这是责无旁贷的。

1986年,杨泽波同志来考我的硕士研究生,当时我还有所疑虑:一个没有大学本科学历,完全靠自学拼杀出来的考生,基础会怎么样呢?我劝他还是考代培,因为代培比较好考。但考下来一看,他的考分竟在整个专业中占了第一。由于考分比较高,哲学系也取消了原来的代培计划,给了他一个正式名额。“进门”之后,我问他有什么打算,他说能进入复旦大学学习十分不易,一定要好好珍惜,表示要淡泊名利,积而不发,埋下头来好好读书。当时青年学生大多心气比较躁,他能有这样的志向和态度,我很高兴。读硕士的三年,他果然按他说的去做了,学习之艰苦,毅力之顽强,在同学当中是人所共知的。1989年,他通过了以性善论为课题的硕士论文答辩,直升为博士,转到严北溟先生名下,不久严先生仙逝,转来继续跟着我学习。在这之后不久,他来找我,说对自己的硕士论文发生了怀疑,将论文的基本观点全部推翻了,博士期间要继续研究性善论,写一篇全新的关于性善论的博士论文。我很高兴他能够勇于否定自己,预感到这将是思想的一个重要转折,鼓励他大胆按自己的想法去做。随后他不断问学于我,我们之间也常有切磋,经过了两年多的时间,终于完成了博士论文。虽然论文的主要观点我事先有所了解,但读完论文之后,论文的内在质量还是超出了我的预料,为他肯在一个非常具体的课题上花六年苦功,心不急,气不躁,

不畏反复，研磨考索，终于取得了比较满意的成果而感到由衷的高兴。

学术界普遍认为，性善论虽然很重要，但有关的材料不多，很难深入展开研究。杨泽波同志却能够围绕这个具体题目写成二十五六万字系统有致的学术专著，实为难得。我觉着这篇博士论文在学术上的新意是多方面的：

首先，以“伦理心境”读解性善论。孟子性善论的核心，是以良心本心论性善。但良心本心究竟是什么，两千多年来没有一个确切的解释。杨泽波同志几经反复，确定了以“伦理心境”读解性善论的基本思路，为解开这个千古之谜找到了一把钥匙。他认为，所谓“伦理心境”，“就是在伦理道德领域中，社会生活和理性思维在内心的结晶，是人处理伦理道德问题时特有的心理境况和境界”。人生下来就要同周围的人发生联系，周围人的一言一行、一举一动都会对他发生影响，久而久之就会在内心形成某种结晶物；人在具备一定思维能力之后，理性思维的过程也必然会在内心留下某些痕迹，形成某些类似认识图式的东西；这就是“伦理心境”。孟子对良心本心有深切的把握，但他并不了解为什么会有这种东西，才用性字中“生”的涵义，推之为“天之所与我者”。如果详细分析孟子关于性善论的论述，不难发现，孟子性善论所要表达的正是伦理道德领域中这种特殊的心理境况和心理境界。

“伦理心境”可以说是杨泽波同志博士论文的立论基石。虽然这个问题还可以进一步探讨，但以“伦理心境”读解性善论确实可以解决很多过去难以解决的问题。比如，学术界过去对孟子讲的良心善性“我固有之”有不少误解，认为是“先验论”。如果从“伦理心境”来看，“我固有之”只是说当人们处理伦理道德问题的时候，社会生活和理性思维在内心的结晶体已经“先在”了。再比如，心学的一个重要特点是强调直觉，强调对本心的领悟。过去受僵化模式的束缚，加上对心学之“心”没有确切的解释，对于直觉方法多有微辞，往往讥之为神秘主义。这种情况甚至在一些有相当学术价值的

著作中也不能避免。如果以“伦理心境”看待这个问题,就会发现,所谓直觉,所谓“悟”,其实就是对于“伦理心境”的体认;由于人们在处理伦理道德问题的时候,“伦理心境”早已形成,是“先在的”、“现成的”,对它的体认就是直接的,其间不再需要逻辑推理、分析论证,可以直接得到,所以就表现为一种直觉。用“伦理心境”可以解决的问题还有不少,这里不一一例举了。学术界有人曾把心性难题比作中国哲学史中的哥德巴赫猜想。虽然还不能说用“伦理心境”读解性善论已经证实了这个“猜想”,但用这种理论确实可以解决不少心性难题。所以,如果说杨泽波同志的博士论文为最终证实这个“猜想”提供了一个思路,向这个方向迈进了一步,我想可能是不过分的。

其次,用“生命体验”理解性善论。杨泽波同志的博士论文有一个很明显的特点,这就是虽然他也重视概念分疏(在这方面下了不小的功夫),但更注重通过对生活的实际观察和对内心的体验来理解性善论,他把这叫做“生命体验”。过去研究性善论往往多是就词句研究词句,就逻辑研究逻辑。当人们看到性善论中在形式逻辑上有很多疏漏和不合法的地方,便认定性善论不能成立,是错误的。但是建立在错误逻辑基础上的性善论是怎样使人们相信,以至最终得到确立的,这种研究方法没有办法回答。于是,这便成了“性善论立论之谜”。杨泽波同志强调,不能只是依靠形式逻辑来读性善论,否则是读不懂性善论的。因为性善论不是一种知识,不能仅仅对它作对象性的了解,更重要的是进行“生命体验”,体验自己“先在的”“伦理心境”。孟子通过各种方法论性善,固然有为性善论作正面论证的因素,但主要还是通过各种途径诱导人们对自己良心本心的认识,对于自己“伦理心境”的体认。这种办法也确实有效,因为儒家历来轻于逻辑思维,重视“生命体验”,当人们切己自反,求于良心本心的时候,的确会体察到自己的良心本心,由此也就真的相信起性善论来了。总之,性善论立论的奥秘是通过“生命体验”启发人们对于自己“伦理心境”的体悟,这一环清楚了,“性善

论立论之谜”也就自然解开了。

再有，注重儒家心学与康德理论的不同。杨泽波同志在论文中说，他发现了一门与康德理性伦理有本质区别的伦理学说，他将此称为“仁性伦理”。这种说法看似过于大胆，但不是没有道理的。孟子性善论的基础是良心本心，良心本心是一种“伦理心境”，而康德道德哲学的基础是理性。这就决定了尽管孟子性善论与康德道德哲学在形式上有某些相似，但还是有本质上的区别。比如，现在往往泛说道德自律，但孟子是良心本心自律，根据是自己的良心本心，康德是理性自律，根据是理性对于道德规律的认识，只此一点就足以说明孟子与康德是不同的。依据这个基本看法，他还对孟子与康德的不同从伦理是不是源于对规律的认识，是不是抽象的形式，是不是包含情感，是不是运用逻辑推理等方面作了分疏。

在这个基础上，杨泽波同志进一步检讨了牟宗三心性之学的不足。牟宗三是现代新儒家的重要代表人物，因其思想富有创见，体系庞大完整而著称。经过“先入牟门，后出牟门，再返牟门”的曲折过程之后，在充分肯定牟宗三贡献的基础上，杨泽波同志初步分析了其心性之学的缺失。他认为，康德和孟子分别代表了西方和东方两种不同的伦理道德学说，其路数迥然不同：康德是理性伦理的路子，孟子是仁性伦理的路子，所以在道德自律，道德形上学，圆善等一系列问题上都有鲜明的不同特点。以康德的思路研究孟子，势必造成不同理论、不同层面的交叉比较，造成很大的混乱。牟宗三极力反对别人照搬西方的东西，但与此同时，自己不自觉地以其他形式犯了同样的错误。这是言之有据的。

最后，强调孔孟心性之学的分歧。孟子是孔子的嫡系真传，自宋明以来，这已成为定论。但杨泽波同志通过对性善论的分析，以及由此与孔子进行的比较，发现了孔孟心性之学存在着重大分歧，对这个传统定论提出了挑战。他认为，孔子心性之学有欲性、仁性、智性三个不同的层面，共同组成孔子的心性结构。欲性就是食色利欲；欲性之上是仁性，也就是“伦理心境”；仁性之上是智性，是在人

之为人过程中通过学习而成就道德的一种性向。这种情况到孟子有了一个暗中的转折。由于历史条件的变迁,孟子将周礼转化为仁政,将礼制淡化为礼义,仁政和礼义的根据就在自己心中,毋需外学,这样孔子外学于礼的智性层面就见不到了,孟子心性之学只剩下欲性、仁性两层,并不全面。

杨泽波同志还初步分析了孔孟心性之学的分歧对后世的重要影响。他认为,荀子不满意于性善论,顺孔子礼学之智性发展,欲性、智性完备,但少了仁性,于是欲性无限度发展之恶,只能通过外在的法律来治理,开出了法家。朱子虽说欲性、仁性、智性兼顾,但对仁性一层的理解有欠深透,仁性一层软弱无力,无法承担连接欲性和智性的重任,从另一个方面重复了荀子的过失。象山、阳明看到朱子的不足,重新接上孟子心学的血脉,但他们同样不全面,重演了孟子的失误。现代新儒家牟宗三,以孔子之仁和孟子之心划线,高扬陆、王、戴山,贬抑小程、朱子,实际上再次陷入片面的泥坑。这些看法虽然不无进一步推敲的余地,但由于敢于打破陈见,独立新说,读来确有新鲜之感。

以上这些,在我看来,颇多发前人之未发之处。除以上几个方面之外,这篇论文中关于“不是性本善,而是心有善端可以为善论”的看法,关于“孔子不曾自觉建构道德形上学”的看法,关于“孟子义利观三重向度”等看法,好象也不同于或不完全同于目前学术界普遍认同的观点。

杨泽波同志之所以能有这些新观点、新看法,很大程度上得益于他的一种新的研究方法,这种新方法他称之为“三分方法”。“所谓‘三分方法’,是在坚持人是整全的完整的基础上,把人划分为欲性、仁性、智性三个层面。”他认为,欲性是负责人物质生存的层面,其本身不是恶,只有贪多无厌,无限度发展,突破了义的限度才是恶;仁性是孔子关于仁的思想,实际上是人在伦理道德领域中特有的心理境况和境界,即“伦理心境”;智性是在人之为人的过程中,通过学习而成就道德的一种性向。这三个层面互有分工,各司其

职。在中国哲学史上,关于如何才能成就道德有两种不同的理论,即心学和理学。心学认为,道德的根据只在本心;理学认为,要想成就道德必须向外学习。平心而论,心学和理学都有正确的方面,要成就道德这两个方面都是不可缺少的。但由于种种条件的限制,人们或讥对方为禅,或讥对方为支离,不能把这两方面有机地综合起来。近代受西方哲学两分方法的影响,这种局面仍然在继续。时至今日,我们完全没有必要再把心学理学继续对立下去了,只是还没有一个好形式把这项综合工作做好。杨泽波同志认为,有了“三分方法”,我们便可以用仁性涵盖孟子、阳明一系的心学,用智性涵盖荀子、朱子一系的理学,在这样一个完整的心性学说面前,再为孰是孰非而纠缠争论便显得没有任何意义了。

哲学史的发展必然伴随着哲学方法的变革。从这个意义上说,杨泽波同志提出来的“三分方法”尽管还不很成熟,但颇有意义,相信面世后一定会产生应有的影响。在我看来,这是杨泽波同志博士论文颇具价值,值得称道的部分。

当然,这篇博士论文还有很多不够完善的地方,比如“伦理心境”的阐释还比较薄弱,所涉及到的宋明理学部分还比较粗糙,有待进一步商榷,等等。但总的说来,这是一篇功夫扎实颇具创见的优秀的博士论文,我高兴地推荐给大家,并希望杨泽波同志在这个良好的基础上继续努力,学有所成。

潘 富 恩

一九九四年七月,序于复旦大学

前 言

自古有言，心性难明。我刚开始研究性善论的时候，心里想，《孟子》满打满算只有三万五千来字，与性善论相关的，充其量不过几千字，别说读懂，背也背熟了。但万万没有想到，读懂性善论谈何容易！这个看似简单的任务，几经反复，竟然不知不觉耗去我整整六年的心血。

1986年，我结束了漫长而坎坷的自学历史，满怀喜悦之情跨进复旦大学高耸的大门，成为哲学系中国哲学史专业的硕士研究生，开始了正式研究中国哲学史的历程。复旦大学良好的学习条件和宽松的学术气氛，使我有机会广泛接触到各种有较高学术价值的书籍。这个阶段我最大的收获，是开始对自己过去的研究方法进行反思。这种反思的一个重要收获是懂得了，以前受西方哲学界的影响，以西方哲学史的模式研究中国哲学史的路子，从根本上说是错误的，是一种时代的失误。要想登堂入室，了解中国哲学史的本来面目，必须首先摆脱这个僵死的模式。但新的方法是什么呢？我一时还不清楚，一片迷惘。这时现代新儒家第二代代表人物，如徐复观，唐君毅，方东美，特别是牟宗三，对我的吸引力很大。他们的著作把我带进了一个全新的世界，我懂得了，传统儒学从本质上说是一种伦理道德哲学，即所谓心性之学，从心性之学入手才是研究儒家哲学的正路。于是征得导师同意，我以性善论作为研究课题，完成了硕士论文的写作，取得了硕士学位。

1989年，我继续攻读博士学位。昨日之是，今日之非。书读多了，疑问也就多了。不久我对自己的硕士论文发生了怀疑。这种怀