

曾振宇◎校注

孟子 诠释

中华经典诠释



山东友谊出版社
Shandong Friendship Publishing House

曾振宇◎校注

中华经典
论解

孟子 论解



山东友谊出版社
Shandong Friendship Publishing House

图书在版编目(CIP)数据

孟子诠释 / 曾振宇校注. - 济南: 山东友谊出版社, 2012.9(2014.05 重印)
(中华经典诠释; 3)
ISBN 978-7-5516-0207-5

I. ①孟… II. ①曾… III. ①儒家②《孟子》-注释
IV. ①B222.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 216728 号

主 管: 山东出版传媒股份有限公司

集团网址: www.sdpress.com.cn

出版发行: 山东友谊出版社

地 址: 济南市英雄山路 189 号 邮政编码: 250002

电 话: 出版管理部(0531)82098756

市场营销部(0531)82098035(传真)

印 刷: 山东临沂新华印刷物流集团

版 次: 2012 年 9 月第 1 版

印 次: 2014 年 5 月第 3 次印刷

规 格: 170mm×240mm

印 张: 58.5

字 数: 890 千

定 价: 126.00 元(全三册)

(如印装质量有问题, 请与出版社出版管理部联系调换)

编 委 会

主 任：庄金兰 杨朝明

委 员：张文科 胡志平 曾振宇 刘振佳 张 斌

总 编：张文科

副总编：胡志平 张 斌

《孟子诠解》

校 注：曾振宇



目 录

孟子生平与思想简介	(1)
例言	(51)
孟子通释卷一 梁惠王章句上(凡七章)	(53)
孟子通释卷二 梁惠王章句下(凡十六章)	(72)
孟子通释卷三 公孙丑章句上(凡九章)	(95)
孟子通释卷四 公孙丑章句下(凡十四章)	(114)
孟子通释卷五 滕文公章句上(凡五章)	(132)
孟子通释卷六 滕文公章句下(凡十章)	(152)
孟子通释卷七 离娄章句上(凡二十八章)	(172)
孟子通释卷八 离娄章句下(凡三十三章)	(192)
孟子通释卷九 万章章句上(凡九章)	(212)
孟子通释卷十 万章章句下(凡九章)	(232)
孟子通释卷十一 告子章句上(凡二十章)	(252)
孟子通释卷十二 告子章句下(凡十六章)	(273)
孟子通释卷十三 尽心章句上(凡四十六章)	(296)
孟子通释卷十四 尽心章句下(凡三十八章)	(322)
作者曾振宇简介	(347)

孟子生平与思想简介

孟子,名轲,战国时邹(今山东省邹城市北)人,约生于公元前372年,卒于前289年。关于他的父母,史料几乎没有什么记载。根据《史记》、《孟子》、《韩诗外传》、《列女传》的相关资料推测,孟子的父亲去世较早,主要由母亲抚养、教育他成人。

韩婴《韩诗外传》和刘向《列女传》记载了很多孟母教子的故事,如“买东家豚肉”、“不敢去妇”、“孟母三迁”、“断机教子”、“孟子去齐”等,其中流传最广的是“孟母三迁”。据《列女传》记载,孟子孩提时代,住所离墓地很近,因此经常看到办理丧事的活动,好奇的孟轲总喜欢模仿大人的样子,玩办理丧事的游戏。孟母看到后非常担心,感觉这种环境对孩子成长不利,于是把家迁到了集市旁边。幼小的孟轲天天目睹商人吆喝卖货物的场景,又开始玩卖商品的游戏。孟母看到后,忧心忡忡,于是又把家搬到学校附近。受学校环境的熏陶,孟子和小伙伴摆设碗盘作为礼器,学习打恭拜揖进退的礼仪。



荀子曾经说：“蓬生麻中，不扶而直；白沙在涅，与之俱黑。”孟母就是因为看到了环境对人的影响，希望孟子能够受到好的熏陶和教育，所以才屡次搬家。后来孟子受母亲的影响，也曾多次强调环境对人修养的重要性，甚至认为居住的环境会影响人的气质和气度。有一次在从范邑去齐都的路上，孟子远远望见齐王的儿子。他问学生：“同为人子，为什么王子在气质上如此与众不同呢？”接着他自问自答说：“王子住的房屋、用的车马、穿的衣物与别的王公大臣差别不大，但他却有如此不凡的气度和王者气质，是因为他居住的环境与别人不同！肉食只可以改变人的体质，但居住环境可以改变人的气度。”在他看来，“仁”是人类最舒适的住宅，“义”是人类最正确的道路，居仁由义是提升气质和道德修养的最有效途径。虽然人的地位和生活条件不能选择，但人们可以选择居住在“仁”这一下天下最舒适的住宅里，来提高自身的道德修养和才能。

现在可知的孟子的生平事迹比较少。孟子之所以伟大不在于他的事功，而在于他的思想。在儒学发展史上，孟子的影响和地位仅次于孔子，是承前启后的重要人物。孟子的思想主要体现在《孟子》一书中。司马迁在《史记·孟子荀卿列传》中指出：“《孟子》七篇”，即《梁惠王》、《公孙丑》、《滕文公》、《离娄》、《万章》、《告子》、《尽心》。但刘歆《七略》考证《孟子》当有11篇。东汉赵岐进而考证其余四篇文章为《性善辨》、《文说》、《孝经》、《为政》。这四篇的真伪问题至今已水落石出，学者一致认为乃明代人伪撰。实际上，在先秦时期的一些著述中，譬如《荀子》，引述《孟子》人性思想的一些重要文句就不见于今本《孟子》。举例来说，《荀子·性恶》所载“孟子曰：‘人之学者，其性善’”、“孟子曰：‘今人之性善，将皆丧失其性故也’”等文句，皆不见于今本《孟子》。周广业《孟子四考》对此多有考证，董仲舒、王充等人皆读过《外书》，当无疑义。或许这已从一个侧面证明通行本《孟子》并非全本或祖本。

以下主要从四个方面介绍与评论孟子的思想。

一、自然之天·主宰之天·义理之天

商人尚“帝”，周人敬“天”。以郁郁“周文”传承者自期的孔子，“天”在其思想体系中至关重要，起而踵之的孟子与荀子亦复如是。中国近现代思想转

型就其本质而言是库恩(Thomas S. Kuhn)所谓的“范式”的转型。但是,近代以来学界在对孔、孟、荀“天”论内涵与性质的研究上,评价不一。随着近几年郭店楚简与“上博简”考古材料的问世,实有必要对先秦儒家“天”论作一次新的探讨。

1. 自然之天

根据先秦各种文献推断,自然之天早在《尚书·盘庚》中就已出现,并非首创于孔子。《论语·阳货》云:“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?”人通过后天道德践履,扩充人之内涵、提升人之境界,最终有望达到哲学意义上的人、天合一。冯友兰认为天“能言而不言”,因此天是“主宰之天”。这一论点有失于偏颇,“天何言哉”只是表明天“不言”这一客观事实,并不隐含天“能言而不言”之意。马王堆汉墓帛书《要》有助于我们进一步讨论这一问题。子贡对“夫子何以老而好”《易》颇感困惑,孔子解释道:“……故《易》有天道焉,而不可以日月星辰尽称也,故为之以阴阳;有地道焉,不可以水火金土木尽称也,故律之以柔刚;有人道焉,不可以父子、君臣、夫妇先后尽称也,故为之以上下;有四时之变焉,不可以万物尽称也,故为之以八卦。”^[1]这是一段有关人与自然关系的论述,《易》涵括天道、地道、人道,以及四季的变化规律。天、地、人相对,天是物质之天,是“是其所是”的科学对象。本杰明·史华兹对此评论说:“我们已经注意到,依据他对天与四季之间关系的认识,和他对宇宙的生生不息过程的通见,孔子宁愿保持沉默。在这里,他似乎展望着这样的人类秩序:与无思无虑而又天真自发的自然秩序相伴运行。”^[2]在孟子天论中,也有自然之天的含义:“天之高也,星辰之远也,苟求其故,千岁之日至,可坐而致也。”^[3]孟子这段话本质上是谈论人性,强调应当顺从人性的本然。在顺从人性基础上,再对人性加以引导。人们厌恶所谓的智者,是因为他们穿凿附会、违背自然之理。如果智者都像禹疏导洪水一样,人们也就不会厌恶他们的聪明了。禹疏导洪水,不过是因势利导。如果智者的行为也是因势利导、顺其自然,那么也就会更加聪明。天如此之高、星辰如此遥远,如果推

[1] 邓球柏:《帛书周易校释》,湖南出版社,1987年,第484页。

[2] 本杰明·史华兹:《古代中国的思想世界》,江苏人民出版社,2004年,第197页。

[3] 《孟子·离娄章句下》,朱熹《孟子集注》本,中华书局,1983年,下同。

求它们的本原,那么千年以后的夏至、冬至也可以坐在家里推算出来。在其他章节中,孟子所说的天,也蕴涵自然之天的色彩。譬如:“天时不如地利,地利不如人和。”^[1]

《荀子·天论》中的“天”范畴内涵繁复,自然之天是其中义项之一:“天行有常,不为尧存,不为桀亡。应之以治则吉,应之以乱则凶……故明于天人之分,则可谓至人矣。”“天”之内涵是“列星随旋,日月递照,四时代御,阴阳大化,风雨博施”,天与人相对,天职与人职相对。^[2]天地自然变化有其内在之规律,与人的意志无涉。“天有常道矣,地有常数矣,君子有常体矣。”^[3]前段文字最易引起歧义的是“明于天人之分”,有些学者据此认为荀子已提出“天人相分”思想:“荀况把天人之分提到哲学高度。他把‘天’和‘人’的界限严格地划分开来。这样划分的一个主要的涵义,就是承认自然、物质和客观世界是第一位的,社会、精神和主观世界是第二位的。荀况的‘明于天人之分’这句话就把唯物主义哲学的一个最主要的命题明确地树立起来。”^[4]引发争议的原因在于对“分”概念的理解。“分”指“职分”、“名分”,而非“区别”、“区分”。郑玄注《礼记·礼运》:“分,犹职也。”先秦时期文献多有这方面的例证:《管子·七臣七主》云:“法者,所以兴功惧暴也;律者,所以定分止争也;令者,所以令人知事也。”《商君书·定分》篇云:“名分已定,贫盗不取”,《慎子·内篇》亦云:“一兔走,百人追之;积兔于市,过而不顾。非不欲兔,分定不可争也。”《尹文子·大道上》:“雉兔在野,众人逐之,分未定也。鸡豕满市,莫有志者,分定故也。”《孟子·尽心上》云:“广土众民,君子欲之,所乐不存焉。中天下而立,定四海之民,君子乐之,所性不存焉。君子所性,虽大行不加焉,虽穷居不损焉,分定故也。”《荀子·富国》也讲“明分”,正好可引以为旁证:“兼足天下之道在明分,掩地表亩,刺中殖谷,多粪肥田,是农夫众庶之事也。守时力民,进事长功,和齐百姓,使人不偷,是将率之事也。”“农夫众庶、将率、天与圣君贤相各有职分,明分方能‘兼足天下’。

[1] 《孟子·公孙丑章句下》。

[2] 除了《荀子·天论》之外,在《荀子》之《君道》、《礼论》、《乐论》、《解蔽》、《荣辱》和《儒效》等篇章中,也包含“自然之天”的内容。

[3] 《荀子·天论》,《诸子集成》本,上海书店,1986年,下同。

[4] 冯友兰:《中国哲学史新编》第二册,人民出版社,1984年,第369页。

2. 主宰之天

“天”字在商代甲骨文中已经出现,甲骨文“天”作“𠂔”或“𠂔”,突出人之头颅。《说文》:“天,颠也。”在甲骨文中,“天”与“上”或“大”字通借,在当时尚无主宰之天或自然之天含义。^[1]陈梦家指出:“卜辞的‘天’没有作‘上天’之义的,‘天’之观念是周人提出来的。”^[2]商人至上神是“帝”或“上帝”,而非“天”。因此,作为宗教哲学范畴的“天”形成于殷周之际,源出于殷人的帝、上帝的观念,是周人改造殷人宗教思想的产物。“天”范畴与“人”范畴发生关系,在金文中已出现:《大孟鼎》:“佳九月,王才(在)宗周令(命)孟。王若曰:‘孟,不(丕)显文王,有天有大令(命)。’”^[3]《师□□》:“王若曰:‘师□,不显文、武,孚(敷)受天令(命),亦(奕)□殷民。’”^[4]在《尚书·周书·大诰》等文献中也有所反映:“予不敢闭于天降威,用宁王遗我大宝龟,绍天明。即命曰:‘有大艰于西土,西土人亦不静。’”又:“天亦惟休于前人。”“天”是指人格化的至上神,“人”是指西周的统治者,天人关系即指至上神与人间君王之间的关系,即神人关系。周人之“天”与殷人之“帝”的最大区别在于:周人之“天”与“德”相牵扯^[5],周人首次直接以德论天,将天与德相联系,因而与殷人的宗教观念形成了原则之区别。正如有的学者所论:“商周世界观的根本区别,是商人对‘帝’或‘上帝’的信仰中并无伦理的内容在其中,总体上还不能达到伦理宗教的水平。而周人的理解中,‘天’与‘天命’已经有了确定的道德内涵,这种道德内涵是以‘敬德’和‘保民’为主要特征的。”^[6]

孔子之“天”,在某种程度上是对“周文”的继承。冯友兰认为:“孔子所言之天为主宰之天;孟子所言之天,有时为主宰之天,有时为运命之天,有时为

[1] 参见于省吾主编:《甲骨文字诂林》第一册,中华书局,1996年,第210页。

[2] 陈梦家:《殷墟卜辞综述》,科学出版社,1956年,第58页。

[3] 郭沫若:《两周金文辞大系考释》,上海书店出版社,1999年,第34页。

[4] 郭沫若:《两周金文辞大系考释》,上海书店出版社,1999年,第139页。

[5] 《尚书·康诰》:“惟乃丕显考文王,克明德慎罚,不敢侮齔寡,庸庸,祇祇,威威,显民,用肇造我区夏,越我一二邦,以修我西土。惟时怙冒闻于上帝,帝休,天乃大命文王殪戎殷,诞受厥命,越厥邦厥民惟时叙。”又,《尚书·召诰》:“我不可不监于有夏,亦不可不监于有殷,我不敢知曰,有夏服天命,惟有历年。我不敢知曰,不其延。惟不敬厥德,乃早坠厥命。”

[6] 陈来:《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》,三联书店,1996年,第168页。

义理之天;荀子所言之天,则为自然之天,此盖亦由于老、庄之影响也。”^[1]在《论语》文本中,“主宰之天”的含义十分明显:“文王既没,文不在兹乎?天之将丧斯文也,后死者不得与于斯文也;天之未丧斯文也,匡人其如予何!”^[2]前有文王,后有孔子,孔子以“礼乐文明”的担当者自许,这种担当使命来自上天,是上天以孔子为“木铎”。在孔子看来,天公正无私,无偏无袒。在基督教文明中,有“选民”之说,选民也就意味着上帝并非公正无私,这与孔子儒家“天”的观念迥然不同。孔子认为天公平无私,所以“不怨天,不尤人”,通过“下学”以求“上达”。天具有惩戒功能,尊天而行者顺,逆天而行者亡,因此孔子感慨“获罪于天,无所祷也”。^[3]

史华兹认为“在作为‘自然秩序’的天和作为宇宙意识的天之间的刚性对立,却从来也没有牢固地确立起来”^[4]。这一观点显然有失于偏颇。孟子侧重于站在民本主义立场上论“天”,宇宙万物由天所生,人是“天民”,应“畏天之威”,否则“必有天殃”。^[5]与孔子相比,孟子更多的是从政治文化的角度论证天之神圣性。天是社会制度的最终设计者、君王位置更迭的决定者,“天与贤,则与贤;天与子,则与子”^[6]。“天不言”,天“以行与事示之而已矣”^[7]。“天视”的本质是“民视”,“天听”的本质是“民听”。在孟子思想逻辑体系中,预设天这一至高无上的人格神极其重要。正因为至上之天的存在,孟子民本主义思想的诸多观点才获得了其存在的正当性。

《荀子·天论》虽说“治乱非天也”,人类社会或治或乱与自然之天无涉,却与主宰之天有关。“礼有三本:天地者,生之本也;先祖者,类之本也;君师者,治之本也。无天地,恶生?无先祖,恶出?无君师,恶治?三者偏亡,焉无安人。故礼,上事天,下事地,尊先祖,而隆君师。是礼之三本也。”^[8]天是生之

[1] 冯友兰:《中国哲学史》第一篇《子学时代》第十二章《荀子及儒家中之荀学》,第355页。

[2] 《论语·子罕》,《诸子集成》本,上海书店,1986年,下同。

[3] 《论语·八佾》。

[4] 本杰明·史华兹:《古代中国的思想世界》,江苏人民出版社,2004年,第123页。

[5] 《孟子·梁惠王章句下》。

[6] 《孟子·离娄章句下》。

[7] 《孟子·离娄章句下》。

[8] 《荀子·礼论》。

本始,“夫天生蒸民,有所以取之”^[1]。郭店楚墓竹简《语丛一》有类似记载:“夫<天>生百勿(物),人为贵。”^[2]荀子这一观点与孟子民本论十分相似,和孟子一样,他也为天设计了“惩戒”功能:“为善者天报之以福,为不善者天报之以祸。”^[3]此外,天同样具备公正无私之品德。“天非私曾骞孝已而外众人也,然而曾骞孝已独厚于孝之实,而全于孝之名者,何也?以綦于礼义故也。天非私齐鲁之民而外秦人也,然而于父子之义,夫妇之别,不如齐鲁之孝具敬文者,何也?以秦人之从情性,安恣孳,慢于礼义故也,岂其性异矣哉!”^[4]正因为天公正无私,又具主宰之义,所以必须尊天、敬天与祭天。“故王者天太祖,诸侯不敢坏,大夫士有常宗,所以别贵始;贵始得之本也。郊止乎天子,而社止于诸侯,道及士大夫,所以别尊者事尊,卑者事卑,宜大者巨,宜小者小也。故有天下者事七世,有一国者事五世,有五乘之地者事三世,有三乘之地者事二世,持手而食者不得立宗庙,所以别积厚,积厚者流泽广,积薄者流泽狭也。”^[5]郊祭天神,社祭土神,天神与土神相对,郊祭天神成为统治者“上事天”的表现之一。“古者天子之礼,莫重于郊。郊常以正月上辛者,所以先百神而最居前。礼,三年丧,不祭其先而不敢废郊。郊重于宗庙,天尊于人也。”^[6]周礼中“郊祭”专门祭祀天神,列于各种祭祀的首位。三年之丧中,其他祭祀都可暂停,但却不可废郊祭。因为天下之政出于天子,而天子又出于天,郊祭是天与人相沟通的纽带:“天子号天之子也,奈何受为天子之号,而无天子之礼?天子不可不祭天也,无异人之不可以不食父。为人子而不事父者,天下莫能以为可。今为天之子而不事天,何以异是?”^[7]“天子”是天之子,“行子道”、“行子礼”就成为天子对天应有之态度,天子必须始终对天存有敬畏之心。除此而外,“上事天”还意味着如何通过“行与事”去揣摩天之意愿,进而修正人

[1] 《荀子·荣辱》。

[2] 郭店楚墓竹简《语丛一》“夫<天>生百勿(物),人为贵”的记载,与《大戴礼记·曾子大孝》“天之所生,地之所贵,人为大矣”非常接近。

[3] 《荀子·宥坐》。

[4] 《荀子·性恶》。

[5] 《荀子·礼论》。

[6] 董仲舒:《春秋繁露·郊事对》。苏舆撰、钟哲点校,《春秋繁露义证》,中华书局,1992年,下同。

[7] 《春秋繁露·郊祭》。

事,以达到“通于神明”的效果。^[1]于此又使人联想起郭店楚墓竹简《五行》的“礼视而知之”：“目而知之谓之进之。喻而知之，谓之进之。譬而知之，谓之进之。礼而知之，天也。‘上帝临汝，毋贰尔心’，此之谓也。”马王堆帛书《五行》对此有进一步解释：“‘礼而知之，天也。’礼也者，赍数也。唯有天德者，然后礼而知之。”“几”与“礼”通假，根据征兆而知天，唯有“天德者”能之。

既然有主宰之天，自然也就存在着“天命”。陈梦家认为，“天命”是西周武王灭纣后才出现的概念：“商人称‘帝命’，无作天命者，天命乃周人的说法。”^[2]唐君毅也持同样的观点：“兹就文籍足征者而言，周人之言天命者亦最多。吾人无妨假定：中国宗教思想中之天命观之具体形成在周初。吾人今论中国后世言命之思想之本源，亦溯自周初而已足。”^[3]细而论之，中国思想史上的“天命”观念实际上存在着两重含义：

其一，“天命”是超自然的神学目的论。《尚书·汤誓》：“有夏多罪，天命殛之。”《诗经·商颂·玄鸟》：“天命玄鸟，降而生商。”毫无疑问，此处所罗列的商朝时代的“天命”，皆指至上神的意志。殷周革命，周人“天命”取代商人“帝命”，周朝伦理政治取代商朝的神权政治，在意识形态上强调敬天修德、以德治政。“周监于二代，郁郁乎文哉，吾从周。”^[4]孔子向往周代礼乐文明，并以周代礼乐文明的传承者自居，周代礼乐文明中的敬畏天命思想在孔子思想中也有所体现：“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。”^[5]“尧曰：‘咨！尔舜！天之历数在尔躬，允执其中。四海困穷，天禄永终。’舜亦以命禹。”^[6]“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”^[7]上博楚简《孔子诗论》也有孔子“畏天命”的记载：“‘怀尔明德’，曷？诚谓之也。‘有命自天，命此文王’，诚命

[1] 高晨阳也认为荀子所说的“天”也带有意志性的特征，并指出“这是荀子哲学体系的一个内在矛盾”。参阅高晨阳：《孟荀天人关系思想异同比较》，载于《孔孟荀比较研究》，山东大学出版社，1989年。

[2] 陈梦家：《尚书通论》，中华书局，1985年，第207页。

[3] 唐君毅：《原命上：先秦天命思想之发展》，《中国哲学原论·导论篇》第十六章，中国社会科学出版社，2005年，第324页。

[4] 《论语·八佾》。

[5] 《论语·宪问》。

[6] 《论语·尧曰》。

[7] 《论语·季氏》。

之也,信矣。孔子曰:‘此命也夫。文王虽裕也,得乎?此命也。’”^[1]这种感兴式的诗歌评论充分显现了孔子对“天命”的态度。孟子也信“天命”:“有王者起,必来取法,是为王者师也。《诗》云:‘周虽旧邦,其命维新’,文王之谓也。”^[2]孟子与墨家一样推崇禅让,郭店楚墓竹简《唐虞之道》也有翔实的“禅而不传”思想:“唐虞之道,禅而不传。尧舜之王,利天下而弗利也。禅而不传,圣之盛也;利天下而弗利也,仁之至也。”^[3]“禅而不传”思想与孟子禅让说存在内在逻辑关联,其旨在说明君王须是大贤、大德、大圣之人,“宜民宜人,受禄于天”^[4]。有德者方有天下,有德者之“德性”上达于天,天“以行与事示之”,授之以命,“作之君,作之师”。

其二,“天命”是“非人之所能为”的一种神秘的外在力量。宇宙间不存在一个所谓的至高无上的主宰之神,但是,自然大化流行又确实彰显出某种无目的之目的。墨家“非命”,并且对儒家的“运命之天”进行了批判:“儒者以命为有,寿夭、贫富、治乱、安危有极矣,不可损益也。”^[5]证诸史实,其言不虚,相信“运命之天”确实是儒家一贯之传统。孔子“五十而知天命”,并且认为“知命”是人有可能成为君子的必要条件,“不知命,无以为君子也”^[6]。知命并非使人无可奈何而消极沉沦,而是在“逝者如斯”的前提下“知其不可而为之”。《孟子》文本多次出现运命之天:“行,或使之,止,或尼之,行止非人所能也。吾之不遇鲁侯,天也。臧氏之子,焉能使子不遇哉!”^[7]“舜、禹、益相去久远,其子之贤不肖,皆天也,非人之所能为也。”^[8]“君子创业垂统,为可继也。若夫成功,则天也。”^[9]运命之天是一种神秘的外在力量,是“非人之所能为也”。荀子之“天”,有时也指命运、时遇。“人之命在天,国之命在礼”,“节遇谓之命”。^[10]

[1] 马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书》(一),上海古籍出版社,2001年。

[2] 《论语·季氏》。

[3] 刘钊:《郭店楚简校释·唐虞之道》,福建人民出版社,2005年。

[4] 朱熹:《四书章句集注·中庸章句》,中华书局,1983年。

[5] 《墨子·公孟》。

[6] 《论语·尧曰》。

[7] 《孟子·梁惠王章句下》。

[8] 《孟子·万章章句上》。

[9] 《孟子·梁惠王章句下》。

[10] 《荀子·天论》。

“自知者不怨人，知命者不怨天；怨人者穷，怨天者无志。失之己，反之人，岂不迂乎哉！”^{〔1〕}尤其值得注意的是《天论》中一段话：“楚王后车千乘，非知也；君子啜菽饮水，非愚也；是节然也。若夫志意修，德行厚，知虑明，生于今而志乎古，则是其在我者也。故君子敬其在己者，而不慕其在天者；小人错其在己者，而慕其在天者。君子敬其在己者，而不慕其在天者，是以日进也；小人错其在己者，而慕其在天者，是以日退也。故君子之所以日进，与小人之所以日退，一也。君子小人之所以相县者，在此耳。”君子与小人的区别之一在于君子知命而日进，小人知命而日退。有的学者据此评论说：“在《荀子》书中，不是所有的‘天’字都可以理解为‘自然’。此处的‘天’便是指‘命运’、‘时遇’。”^{〔2〕}

3. 义理之天

从宇宙本体(本根)高度推论伦理道德之起源，是中国古代哲学一大特点。在古代气学中，作为宇宙本始的“气”具有先在性的伦理特征，而正因为宇宙本根这一逻辑性悬设的存在，仁、义、礼、智等具体德目的存在才具有合法性。在中国古代天论中，其思路向与古代气论如出一辙。牟宗三尝言：荀子之天“乃自然的，亦即科学中‘是其所是’之天”，而孔孟之天是“形而上的天，德化的天”^{〔3〕}。其实“德化之天”、“义理之天”是儒家天论中一以贯之的传统，无论孔子、孟子，抑或荀子、董仲舒，概莫能外。唐君毅对此曾有一段精辟的论述：“故孔子立而后中国之人道乃立，孔子之立人道，亦即立人人皆以‘天子之仁心’存心之人道。天子之仁心，即承天心而来。故孔子之立人道，亦即承天道。近人谓孔子之学非宗教，且不信古代相传之天神之存在，此实无可征。可征者，唯是孔子不重信天之本身，而重信天之所以为天仁道。孔子信天道，中国人之自觉论天道，亦自孔子始，则信而有征者。故孔子以前有人有文化，而人与文化之道未真被自觉，人之道未立，自孔子自觉之而后立。孔子以前亦有天，人亦知信天，而敬天学天之仁等；然自觉天之所以为天之道，

〔1〕《荀子·荣辱》。

〔2〕向世陵、冯禹：《儒家的天论》，齐鲁书社，1991年，第59页。

〔3〕牟宗三：《历史哲学》，台湾学生书局，1988年，第113页。

即是此仁,而唯以仁道言天者,则自孔子始。”^[1]孔子以仁重新建构“天道”,使天重新获得了活泼泼的生命。继而孔子立人道以承天道,使人道之存在获得了形而上的合理性。“天生德于予,桓魋其如予何!”^[2]德源于天,神圣不可侮。孟子进而提出了“天爵”、“人爵”范畴,“仁义忠信,乐善不倦,此天爵也;公卿大夫,此人爵也”^[3]。天爵是人之所以成为人之“几微”之处,也就是人安身立命之“安宅”。根据孟子“尽心—知性—知天”的逻辑思维模式,“修其天爵”是为了证明人心源于天心,人性源于天性,“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。恻隐之心,仁也;羞恶之心,义也;恭敬之心,礼也;是非之心,智也。仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。故曰:‘求则得之,舍则失之。’或相倍蓰而无算者,不能尽其才者也。诗曰:‘天生蒸民,有物有则。民之秉夷,好是懿德。’孔子曰:‘为此诗者,其知道乎!故有物必有则,民之秉夷也,故好是懿德。’”^[4]在孔子思想体系中,孔子侧重于强调“仁如何行”而非“仁是什么”。前者是实践理性,后者则涉及儒家思想存在正当性如何可能这一问题。孟子在儒学史上的最大贡献就在于他开始对儒家思想存在正当性如何可能进行自觉地论证。天道既超越又内在。天道高高在上,天道超越;另一方面天道又是内在的,天道彰显于人心时,又内在于人而为人性。因此在天论基础上,儒家思想与儒家伦理范畴的存在正当性如何可能已有了初步的论证。令人鼓舞的是,郭店楚墓竹简多篇文章涉及儒家伦理存在正当性这一话题:“凡物由亡生。有生乎名。有命有度有名,而后有伦。有适有形有尽,而后有厚。有生有知而后好恶生。有物有繇有纆,而后教生。其生也亡为乎其型。知礼然后知型。型非职也。有天命,有适有形,有物有容,有家有名。有物有容,有尽有厚,有美有善。有仁有智,有义有礼有圣有善。亡物不物,皆至焉,而亡非已取之者。”^[5]“伦”当为伦理道德,郭店楚墓竹简其他文章又称为“民伦”、“人伦”。孔颖达《中庸》疏:

[1] 唐君毅:《中国文化之精神价值》第三章《中国哲学之原始精神》,广西师范大学出版社,2005年,第37—38页。

[2] 《论语·述而》。

[3] 《孟子·告子章句上》。

[4] 《孟子·告子章句上》。

[5] 刘钊:《郭店楚简校释·语丛一》,福建人民出版社,2005年,第180页。

“伦，道也，言人所行之行皆同道理。”“人伦”降自于天，是天道或天命的人间化表现。“性自命出，命自天降”一句话，非常深刻地概括了人伦道德与天之关系：“凡人，虽有性，心亡定志，待物而后作，待悦而后行，待习而后定。喜怒哀悲之气，性也。及其见于外，则物取之也。性自命出，命自天降。道始于情，情生于性。始者近情，终者近义。知情者能出之，知义者能入之。好恶，性也。所好所恶，物也。善不善，义也。所善所不善，势也。凡性为主，物取之也。”^[1]“性自命出”之“性”，并不仅仅指谓“喜怒哀悲”等情感，其实还包含“好恶”等价值判断和“善不善”等伦理价值观。因此，“性自命出”之“性”是一内涵丰富的概念，近似于孟子所说的“大体”与“小体”之别。如果进一步追问：以仁为核心的儒家伦理范畴源出于天如何可能？孟子的回答是天本身就是具有道德属性的精神实体，天赋有至高无上的伦理品德——诚，或者说天就是“诚”之化身。“是故诚者，天之道也；思诚者，人之道也。至诚而不动者，未之有也；不诚，未有能动者也。”^[2]后于《孟子》文本的《中庸》进而说：“自诚明，谓之性；自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣。”《孟子》与《中庸》论“诚”的最大区别在于孟子强调“思”，“思”就是“诚之”，也就是后天修养功夫。而“诚之”的修养功夫的终极目标，则是由“诚之”功夫以求恢复天所赋予自己的“诚”之本性，上达于天德，成为圣人。

儒家德化之天的思想传统凸显出中国古代自然观与西方自然观之区别。西方论自然往往不涉及价值与德性，天是“是其所是”之天。中国儒家的自然观往往与德性、价值相涉。唐君毅称之为“中国式之道德精神”，并且分析说：“中国人之以自然有德性、有价值，其根据则在中国人之道德精神之无私其仁与其德，故能客观化其仁德于宇宙间。中国此种思想，文化史上之渊源，则在中国古代相传之上帝与天皆不超越而外在，而上帝无常处，天道贯入地中，天道内在于万物之宗教哲学思想。此种思想之精神，正通于西方理想主义唯心论之精神。故能不止于人生中言理想价值，于人上言心；而于自然万物，亦言其具人心之德性，神之德性也。”^[3]

[1] 刘钊：《郭店楚简校释·性自命出》，福建人民出版社，2005年，第88页。

[2] 《孟子·离娄章句上》。

[3] 唐君毅：《中国文化之精神价值》第三章《中国哲学之原始精神》，广西师范大学出版社，2005年，第82—85页。