

山东社会科学院 主办 · 2016 年创刊 ·

国际儒学论丛

主编 孙聚友

孟子和庄子之心性论的特征

〔韩〕辛正根

李泽厚之『情本体论』与儒家哲学

〔韩〕郑炳硕

四种世界观及其价值建构

董平

儒家婚姻观中的智慧

王心竹

孟子思想研究与孟学史研究如何相得益彰？

杨海文
张兴

INTERNATIONAL TRIBUNE OF CONFUCIAN STUDIES



2018 年第 2 期
总第 6 期

山东社会科学院 主办 · 2016 年创刊 ·

国际儒学论丛

主编
孙聚友



INTERNATIONAL TRIBUNE OF CONFUCIAN STUDIES

2018 年第 2 期 总第 6 期

编委会

主 任 张述存

副 主 任 王兴国 王志东 袁红英

委 员 (按姓氏笔画排序)

庄维民 孙聚友 李述森 李善峰

杨金卫 张卫国 张凤莲 张清津

郝立忠 秦庆武 涂可国 崔树义

主 编 孙聚友

执行主编 石永之

编辑部主任 石永之

编 辑 李 玉 李文娟 郭 萍

International Tribune of Confucian Studies

Editorial Committee

Director of the Editorial Committee:

Zhang Shucun

Vice-Director of the Editorial Committee:

Wang Xingguo; Wang Zhidong; Yuan Hongying

Editorial Committee Member:

Zhuang Weimin; Sun Juyou; Li Shusen; Li Shanfeng;

Yang Jinwei; Zhang Weiguo; Zhang Fenglian; Zhang Qingjin;

Hao Lizhong; Qin Qingwu; Tu Keguo; Cui Shuyi

Editor-in-chief:

Sun Juyou

Executive Editor-in-chief:

Shi Yongzhi

Director of Editorial Office:

Shi Yongzhi

Editorial Office Member:

Li Yu; Li Wenjuan; Guo Ping

目 录

(2018年第2期 总第6期)

· 儒家思想 ·

- 孟子和庄子之心性论的特征 [韩] 辛正根 / 003
李泽厚之“情本体论”与儒家哲学 [韩] 郑炳硕 / 015
孔子思想中“好学”的重要性与意义 [韩] 李致億 / 033
“明明德”与“新民”的关系
——兼论“新民”的内容及朱子的改动依据 张 兴 / 039

· 儒学讲坛 · 珞珈山空中杏坛 ·

- 四种世界观及其价值建构 董 平 / 057
儒家婚姻观中的智慧 王心竹 / 071
学宫文化的历史及时代价值 常会营 / 085

· 国际儒学 ·

- 从修辞角度看荀子的礼法结构
——以比喻与同义连用为中心 [韩] 金汝珍 / 125
王阳明的情论 [韩] 朴吉洙 / 138

· 儒学史 ·

- 隋唐五代时期的《孟》学 唐明贵 / 147



- 张栻社会治理思想的历史意蕴…………… 陈寒鸣 刘 伟 / 179
论仁战在孟子天下“定于一”中的地位 …………… 潘德清 / 198
延伸与重建：明代中后期朱子学派理气新论…………… 张倩茹 / 211

· 儒学史 · 荀学史专题 ·

- 汪缙《绳荀》：申论荀子的治国理政思想 …………… 石永之 / 223
南北朝时期的“荀文重见”现象 …………… 李 玉 / 230

· 国际儒学动态 ·

儒家文化与东亚文明

- 第四届中韩儒学交流大会学术综述…………… 郭 萍 / 245

为了孟子思想与东亚儒学的共同发展

- 第五届中韩儒学交流大会学术总结…………… 杨海文 / 250

旧学与新知的承接

- 读唐明贵《宋代〈论语〉诠释研究》…………… 刘 星 张少恩 / 255

· 儒者访谈录 ·

孟子思想研究与孟学史研究如何相得益彰？

- 泰山学者杨海文教授访谈录…………… 杨海文 张 兴 / 265

《国际儒学论丛》征稿启事 …………… / 279

儒家思想

孟子和庄子之心性论的特征

〔韩〕辛正根*

摘要

孟子与庄子是战国时期诸子百家中对心最为关注的思想家。这是为对抗国家隶属性不可避免的选择。心并不隶属国家，是国家意志不会自动运作的未开拓地带。他们把心设为哲学的核心议题后，已有的主题也开始与心相联系重新被探讨。例如，在心以哲学语言出现之前，天充当着一种华丽的角色。孟子努力将心向特定的方向即性极大培养，使其变成一种自律的道德世界。庄子关注心无法统治变化无端的情，想要完全切断外部介入。孟子与庄子找到的心被后代压缩成为性情之论，引起了活泼的探讨。

关键词

孟子 庄子 修己安人 尽心 淡心

一 问题提出

在对战国时代的思想家分类时，笔者喜欢使用“Mengzhuangxun”这一词。第一次听说“Mengzhuangxun”此词，人就会把它当作一位女性的名字。此词用汉字写出是“孟庄荀”，是孟子、庄子、荀子的简称。

笔者为何把这三个人结合在一起？他们所处的时期相同，一方面对同一个问题用心思考，另一方面激烈批评对方。读取心争论的流向，孟子批判杨朱和墨翟，还开启心主题，庄子则批判孟子，荀子把批判孟子的庄子也批判了。他们关于“心”主题源源不绝地展开了争论。笔者认为可以把这三位

* 辛正根，韩国成均馆大学教授，博士生导师，儒学院院长。



放在一起进行论议。^①

第一次接触“孟庄荀”这一词的人可能会感到困惑，是因为笔者把孟子、庄子、荀子当作一整体进行研究。如何能知道此命名是否妥当？在读解庄子的内篇时，若不读孟子的《告子》与《尽心》，这只不过是读一半而已。在读荀子的《解蔽》时，若不读庄子的内篇，这也不过读一半。就是说，我们把孟子的《告子》与《尽心》、《庄子》内篇与荀子的《解蔽》互相比较阅读，从中可以了解这三者互相多么强烈意识到对方，也可以猜出每个人为了解决对方提出的问题拼命思考。正如笔者前面提到的这种读法只有通过“Reading of cross check”方式才能得到理解。

三位的大概论点如下。孟子注目心的特定的倾向性，他认为把它扩大、外化到行动，必须会伸张个人的人格或者社会的共通善。庄子则认为把心分别为特定的方向性是不可能的，还会歪曲心的生动力。他认为不能规定心走到哪个方向，如能规定它，是把不可能的加工为可能的。荀子跟庄子都认为心很多样复杂。但是，这样心理现象虽然错综，从客观上讲心理的再分类也不是不可能的。

其实笔者在分别阅读这三种册时根本没看出这个事实，把三种册一边单独读一边一起读，自然会比较，渐渐连接，笔者才发现“孟庄荀”这种概念。不读了数十次就不可能得到这一概念。现在让我们简单地观察一下孟庄荀对心议论的过程。

二 中国哲学的最初质问

汉族占13亿中国人的大部分。“汉族”一词源于秦亡之后刘邦在与项羽的对决最后建立的汉帝国。由此居住在黄河、淮水和长江流域一带的所有种族统合为汉族。如果我们把孟子和庄子称呼为汉族人，他们也许会目瞪口呆。是因为他们从来没听说过汉族这个词。这类似于韩半岛新罗统一三国后所有人成为新罗人的例子。

如今中国哲学的文献包含周族殷族等的故事。其传说和神话可以回溯到黄帝、神农等。在中国初期文献《诗经》和《书经》上周族的重点放在他

^① 参见辛正根《中国古典是什么？》，东亚出版社，2012，卷末图表。

们面对别的种族的挑战和反抗最终能够建立稳定的世界秩序。一般来说他们探究“如何和睦相处”即柔远能迩。

因此初期文献以“德”和“力”为中心进行论议。力以武力压服他者，培养压倒性的力量让对方不敢挑战。但是力量既可以增加，也能减少。支配势力的力量可能由强盛变弱化，被支配势力的力量却会由虚弱变为强盛。因此力量有助于掌握主导权，可是不能永远保障。历史上这种例子发生了无数次。把势力扩张到印度的亚历山大大帝、扩张到欧洲的成吉思汗也未能享受永远的帝国，最后只能走上灭亡之路。

如此德是从力的极限出发的。力能够以物理力为基础把我的意志强加于对方，对方也无论何时摆脱强迫或者反过来不断试图强求我。因此世界不可避免物理力的冲突。

德的追求不是强要和压迫，而是通过怀柔和说得的共同的世界。有德者不把自己的意志强加对方。有德者认定自我与对方的意志互相相同的可能性，从而不再把对方视为榨取的对象。有时从力的立场上看，德甚至乐得受用损失和损害，比我优先考虑对方的处境。其结果是虽然自我的力量变得衰弱，对方仍不把我当作打倒的对象。从此，自我和对方脱离战争与暴力能够实现共存与和平。

可是初期文献上德不是任何人都具有的一般的力量和特性。此词主要用于“王德”，所以与能够形成社会秩序的男性指导者有关。这不是“孩子的德”“庶民的德”“女性的德”。后来德的使用与女性有关，但是这不是女性本身，而是妻子身份的德。此妇德只停留在辅佐男性指导者的角色，不能向他挑战。德比力难以理解。力不仅可以交换，而且可以观察变动和变化事物的过程，能够确认因果关系。相反德不能交换因此也不能观察。尽管如此我们完全不能忽视德的存在。

今日德在日常语言中特指有着一种不敢侵犯的气势的人物经常用于光环（aura）、感召力（charisma）、氛围、气品、气运、气势、强烈的形象等。例如，平时与人善处，可是我们在特定人面前往往说话磕巴、举止羞涩。我们说他具有不敢无礼的能量（energy），这能量就是德。

这样的德不是只从支配者的位置出来的。它具有地位再加上专门性、卓越性、实力、经历、业绩、创意性、先见之明等多种多样的能力。中国哲学初期文献显示为了获得德要做些什么、能量应该怎样处理。他们终归是有德者也是圣王。因此上天赐予他们委任世界的支配权的天命。



三 修己安人，孔子设定的新问题

孔子所处的时代是天子之国周朝时期。取而代之，拥有压倒性军事力的霸者出现轮流坐位维持国家秩序。在这样的情况下诸子百家面对现实的社会问题，比如，其时期的大动荡是一时的还是长期的？一片混乱可以收拾还是会被别的秩序取代？在激烈的竞争中能坚持到最后吗？为什么出现混乱？他们为各种问题试图寻找解决方案。

诸子百家根据时代提出自己的解决方案。其中孔子属于前辈，他从小人的登场与势力化、指导者的腐败与堕落看出时代问题。他提出的解决方案的核心就是修己安人。

弟子子路向孔子提问：君子具有能领引自身的时代的理想的人格，那么君子应该成为什么样的人？孔子头一次回答：修养自己保持严肃恭敬的态度。子路认为此回答局限于个人，因此再次提问。孔子又回答：修养自己，使周围的人们安乐。这意味着其范围超越个人扩展到周围人们。子路反复提问。孔子最后回答：修养自己使所有百姓都安乐，尧舜还怕难于做到呢？^①

通过子路和孔子的对话，我们可以分别了解这两个人要走上的方向。现实上的指导者却不“修己”，连感情也不能调节，认知应对问题的能力也没有。如果这样的人物坐在领导者的位子上，不仅是为难自己，也是为难周围所有的人，还不如不登上领导者的地位。他们只会摆架子，实际上昏庸无能，仍不知反省。即不分公私，只为了供自己玩乐耗费了国富，实际上为了解决共同体的问题未能发挥聪明才智。

修己安人一词从字面上来看只不过是一般的词语，可是从社会的脉络上来看此语意味着正确诊断时代的弊病，指明要前进的方向。甚至等于给领导者致命的一击的核爆弹发言。他根本不能控制自己的情绪做国王，作为国王的身份使老百姓安乐，到底是多么可笑！如今想要当领导者一定要修己后安人。此命题在当今如孔子当时一样恰当，还适用于公职者、社会各个领域的人们。如我们面试公职候选人，应该向他提出“您已修己了吗？”这样的问

^① 《论语·宪问》：“子路问君子，子曰：修己以敬。曰：如斯而已乎？曰：修己以安人。曰：如斯而已乎？曰：修己以安百姓。修己以安百姓，尧舜其犹病诸？”

题。如他对这个问题都没能给出像样的答案，那么他自己退出或者我们不需选他。至少也可谓同意孔子的意见。

根据对安人和安百姓的解释，目标会有所不同。“便安”此语相当于生命的安全、充足的基本物质条件、地域共同体的和平、丰足的物质生活、社会纠纷的解决、高的心理满足、世界和平等状态。连尧舜那样的圣王也都担心做不到“安百姓”因此充足“安”条件的基准不是初步的水平而是相当高的水平。如果这一推论正确的话，那么“安”指的是达到最高的福祉水平的状态。由此我们可以了解孔子所追求的理想方向。

四 轻物重生，杨朱的方向转换

孔子之后，墨子出现了，他基本上同意孔子的修己安人。可是他主张修己安人既然以血缘为基础就不能接近普遍爱。他判断孔子的修己安人此词中，人指的不是所有的人而是以血缘为纽带的人。据此修己安人能强化血缘纽带关系，可是不能调整氏族之间的纠纷。

墨子为了显示自己与孔子的立场差异使用了“别爱”和“兼爱”这种图式。虽然在“爱人”这一点上两者有着共通之处，但是在限制爱人的范围这一点上有很大的区别。即别爱建立在血缘关系之上爱与自己有关系的人，兼爱则不分亲疏厚薄，不分人我彼此爱所有的人。其实孔子的志向也不是别爱而是兼爱，这是因为仁和文等这样的价值不限定于血缘。

可是孔子仁爱思想的开始点就是血缘关系，所以难以超越这一关系。墨子提出了这个问题的。平时我们说到不但有家族爱而且有人类爱。虽然我们跟非洲饥饿儿童毫无关系，但也向他们伸出温暖的援助之手。可是假如我们处于下面的情况。在无能的自己孩子和有能的隔壁家孩子之间应该支援谁？在这样的情况下我们容易选择自己的孩子。墨子认为孔子平时说人类爱，可是现实上难以摆脱家族爱。所以墨子从一开始强调跨越家族的兼爱。

如此墨子以别爱与兼爱的图式和孔子对峙。可是两者也有共同点，他们的焦点都放在不是个人而是集团试图解决社会问题。他们都把个人当作构成团体的成员，不当做独立的个人。杨朱则认为孔子和墨子两者的方向都是颠倒的。他认为个人和其生命重于任何价值和目的。这就是“轻物重生”的善言。即他否定名誉和物质等事物化现象，主张要鼓吹旺盛的生命力。当时的人们对



这样的思维的转变十分陌生，所以他们不能理解反而误会杨朱的命题。

杨子取为我，拔一毛而利天下，不为也。（《孟子·尽心上》）

杨朱为我，是无君也。墨氏兼爱，是无父也。无君无父，是禽兽也。（《孟子·滕文公下》）

今有人于此，义不入危城，不处军旅，不以天下大利易其胫一毛，世主必从而礼之，贵其志而高其行，以为轻物重生之士也。（《韩非子·显学》）

孟子根本不了解杨朱的命题，甚至使用禽兽这一粗话。韩非则委婉地赞同轻物重生的学人。杨朱认为连自己的一根毛也属于自身的一部分，从而自己比任何利益和价值更有价值。若我们从表面上接受这一事实，那么可以说“唉，是的！杨朱那东西是个坏蛋！”这句话，就会对他进行人身攻击。这一极端的反应是理所当然的。是因为我们没想过个人和团体的分离。这么一来，像杨朱一样拥有革命思维方式的人很少见。

五 孟子的尽心

孟子不得不考虑杨朱提出的“轻物重生”命题。若赞同这一命题，道德价值将会受到威胁。因为杨朱认为，道德有害于生命。但即便孟子不接受此命题，他也不得不澄清道德与生命如何协调的问题。

这么一来，孟子面临了困境。他认为，已有的天、上帝、礼等概念无法解决这一问题。因此，孟子把“心”虽已存在但还不怎么受到关注的概念带入哲学领域。在那之前，人只是按照天子之令、传统规范或天子的命令去行动的修行者。人们只是按已有的答案去修行，而不是自己思考“要做什么”。可以说在很多情况下，人只是一种执行命令的存在，而不是思考的存在。这导致了人们关注身体表现出来的特定行为。就是说，在心与身之间，身是重点。“身”字形呈身中又有一身，表示身体与再生产相关联。

孟子采取了结合“心”谈谈“身”的扩展方法，正面挑战杨朱的命题。如果人们通过自觉感受和思考去实践，那么它就不是依赖外在的价值发生，而是由“我”这一自身而起。

孟子的主张从人的行为与心相关的观点出发。鞋匠虽不知人脚有多大，

人们穿鞋亦合脚，因天下之足相似；好厨师做的菜好吃，因天下之口相似；人们喜欢优秀的音乐家演奏，因天下之耳相似。孟子的结论是对这些事例的归纳。^①

在此之前人们关注的是口耳目做出相似反应这一点。同时认为他们喜欢这道菜，是因为那是优秀的厨师。对于这种惯性思考，孟子从两方面提出了反论。

(1) 虽然也有厨师实力很强的原因，更重要的是人们的口味相似。因人们的口味相似，对厨师做的菜能尝出相似的味道。就是说，人们的口味并非完全主观，而带有某种客观结构。孟子以此将原本对厨师、音乐家和美人的视线转移到人们的客观结构。

(2) 孟子首先找出能让人们做出相似反应的客观结构，并将此扩展到心上。人们具有一种客观的结构，使人们在口、耳、目上做出相似的反应，那么人们的心也同样有可能具有的某种客观结构。孟子以此为基础，提出了人们对道理或道义也有相同反应的主张。

这样的主张并非很难理解。假如，看到有人辱骂我的父母、不公平对待我和他人，或把我关起来强制劳动。几乎所有人碰到这些状况都不会袖手旁观或忍气吞声。我们会去讲理抗议、要求对方道歉，或要求通过法律去惩罚对方。当我们看到新安盐田的奴役劳动，我们都会有“这是错的！”等反应，然后去付出行动要求其做出改正，这就是孟子捕捉的视角。

孟子主张人们具有眼睛求美丽之人的结构，心具有向往道理与道义的结构。不过，相同的反应并不保证同样的行为。性格内向的人即便看到需要帮助的人有可能不好意思去帮忙。若政府贪污腐败，国民虽会想要参加集会示威，但有可能因为怕各种麻烦而选择不参加。

孟子并非不懂这种现实情况。有着同样的客观结构不代表会做出同样的行动并不能成为对孟子这一主张很好的批评。

孟子认为，人类做出相同反应的客观结构为性善。但这不代表每个人活着都会顺从自己的性善。人们如何能够依照性善而行动？这并非只是被动依赖拥有性善这个事实来实现。为了让性善能够发出，人们仍有事情要做。这要重回到“心”开始。

^① 《孟子·告子上》：“口之于味也，有同嗜焉；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。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。”



孟子曰：“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。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”（《孟子·尽心上》）

人心时而有相同反应，时而又会有不同反应。孟子并不考虑相异部分，而认为能够做出相同反应的倾向为本性。那么，本性只是人心数万倾向中的最普遍的倾向。人们要关注从心看出本性，并努力保持不使它消失，做出符合本性的行为。孟子将此课题叫作“存心养性”。存心养性进入轨道，我们将能见到自己内心中的天，并借此与他人沟通。

那么，要让心处于满状还是空心状态？孟子认为，本性之心只有充实才不会动摇，本性能够自然付诸行动。因此，人们要尽可能提升心的力量，这就是尽心。孟子先说到尽心，看得出这一概念的重要性。

六 庄子的淡心

孟子想要通过极大化心之倾向，解决个人与社会的问题。众所周知的“浩然之气”即这种特性最典型的表现。浩然之气不仅是充满人身体中的气象，更是充满全宇宙中的气息，是一种能够完全排除其他可能性的充满状态。

然而，庄子的想法与孟子不同。他用“淡”与“虚”的术语描写“心”。淡指食物味道淡，无论对是食物或是人，没有很强的味和欲望，因此完全没有方向与目的。

虚指空空的状态。把人心比作空间，心并非用特定的倾向充满，而是空心，不使任何倾向性占主导。心从此并非一种特性的器官，而是无法定义的空虚空间。

孟子和庄子所提出的有关心的特征可以比作宝箱与垃圾箱。孟子认为心是需要好好利用的器官，相比之下，庄子把心看成是经常闹事，拖累他人的孩子。

淡与虚的术语可以综合为把心描述为枯木死灰的形象。^① 枯木死灰是完全干枯，没有水分的树和火苗完全熄灭，无法取火的残灰。如果心是一种枯木死灰的状态，那么心不会有任何行为的欲望，也不会有方向。这是一种与

^① 《庄子·齐物论》：“形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？”



孟子的尽心完全相反的观点。用庄子的说法，就是谈心、虚心。

可进一步查看淡心的内容，庄子通过拟人比喻等方式说明事物概念来传达自己的主张。天根偶遇无名人，遂向无名人请教所谓的治理天下之事。面对天根如此毕恭毕敬的请教，这位无名人却显得相当不屑与蔑视。无名人说自己的心思不用在所谓治理天下，并说明了自己的道路。《庄子·应帝王》有：“汝游心于淡，合气于漠。顺物自然，而无容私焉，而天下治矣。”

庄子对心的倾向性的认识可以说与孟子处于对立。他主张要空心，使其成为无任何志向的无之状态。我们可能反问，到达无之状态人们会不会就失去了方向舵。庄子像是考虑到了这种反论，在谈心，即无心之状态时提出了顺物自然。

足球比赛中经常会出现对方球门前接到漂亮的传球，但没能把握这绝好机会的情况。这种情况甚至会被说成“门前处理不到位”。不过，此时，最想让球进对方球门的应该正是这位选手。但是，他为什么会错过，或踢飞只要轻轻一碰就能进门的球？

也许是因为他的心中充满想要帅气一脚把球踢进门的想法也说不定。这就是在“公”中加入私人愿望，即容私。就是说，脚硬要球进，球才会往奇怪的方向跑偏。也许把心腾空，自然会改变球的轨迹，也许球就自然进入了对方的球门。

如此一看，庄子并非关注心具有的特定倾向性，让人主导状况。人包括自身在内，进入联动在一起而运动的整体中，顺从和接受这种流动。不过接收只在当前的这一状况有效，不会持续到接下来的状况。《庄子·应帝王》曰：“无为名尸，无为谋府，无为事任，无为知主。体尽无穷，而游无朕。尽其所受乎天，而无见得，亦虚而已。至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤。”

名谋事知是心层层叠起而积满的记忆蓄积物。庄子希望我们若不是为此付出行动，首先不要试图让心记忆什么。即便如此，我们无法不与外部联络，也无法不与人接触。庄子要求即便是在接触的情况也只去反应，而不是去主导，只是呼应而不是期待。他再三强调彻底空心。从中也能看出他对心的切入点与孟子不同。

七 孟子和庄子对心的异画，性与情

战国时期，中央集权国家与百姓缔结了一种新的义务与权利关系，他们