

性善论的两个缺陷与弥补之道

——儒家生生伦理学对孟子性善论的再思考

杨泽波

(山东大学 易学与中国古代哲学研究中心, 济南 250100; 复旦大学 哲学学院, 上海 200433)

摘要:性善论对中国文化作出了重大贡献,但隐含着两个缺陷。一是只以“才”论性善,不了解性善的主干部分是伦理心境。二是只以仁性作为道德根据,不重视智性的作用。这两个缺陷对儒学发展产生了深刻的影响。前者致使其对道德本体的认识不够全面,不了解在特殊情况下道德本体也会出现问题;后者致使其对道德根据的理解有失狭隘,引发了正宗与旁出之争。要克服这两个缺陷,一个有效的办法是对性善论进行新的诠释,既讲生长倾向,又讲伦理心境,既讲仁性,又讲智性。儒家生生伦理学在这方面作出了有益尝试,预示着一个颇具潜力的发展方向。

关键词:孟子;性善论;儒家生生伦理学;三分法

中图分类号:B244.6;B262

文献标志码:A

文章编号:1002-3828(2024)02-0079-08

国际数字对象唯一标识符 DOI:10.19321/j.cnki.gzsk.issn1002-3828.2024.02.07

性善论是孟子的代表性理论,深刻地影响着中国文化的发展,学界相关研究较多。但这些研究多集中于阐发其理论意义,探讨其理论缺陷的极少。多年来,我在不同场合对性善论的缺陷作过说明,近来在建构儒家生生伦理学的过程中对此进行了更为深入的思考^①。本文即是这种思考的系统表达。

一、只以“才”论性善,不了解性善的主干部分是伦理心境

“才”是性善论中的一个重要概念。据《说文解字》,“才”的本义是草木之初。草木

之初叫作“才”,人初生之质也叫作“才”。由于初生之质含有发展义,又引申为才能,再由才能引申为有才能的人。在性善论中,“才”字的重要意义在下面一段论述中阐述得尤为清楚:

乃若其情,则可以为善矣,乃所谓善也。若夫为不善,非才之罪也。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

收稿日期:2023-01-22

作者简介:杨泽波(1953—),男,河北石家庄人,山东大学易学与中国古代哲学研究中心讲席教授,复旦大学哲学学院教授、博士生导师,研究方向为先秦儒学、现代新儒学。

^①建构儒家生生伦理学,是我结束孟子研究和牟宗三儒学思想研究后所做的一项重要工作。相关成果参见杨泽波:《儒家生生伦理学引论》,北京:商务印书馆,2020年;杨泽波:《儒学谱系论》,北京:人民出版社,2023年。

曰：“求则得之，舍则失之。”或相倍蓰而无算者，不能尽其才者也。^①

在孟子看来，就实际情况而言，人可以为善，这便是他所说的性善。至于有些人不善，不是因为缺乏善的初生之质，缺乏这种潜能。“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。”恻隐之心即是仁，羞恶之心即是义，恭敬之心即是礼，是非之心即是智。仁义礼智不是外在给予的，是人原本就有的，不过不曾切己反思而已。所以说，“如果求它，便会得到；如果放弃，就会失掉”。人与人之间的秉性相差一倍、五倍以至无数倍，就是因为不能充分发挥其“才”的缘故。

另一段也是此意：

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。今夫稊麦，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。^②

年景好的时候，年轻人多懒惰；年景不好的时候，年轻人多暴虐，这不是天降之“才”有所不同，而是不好的环境使他们的的心思变坏了。好比种大麦，播种、耨地，如果土地一样，种植时间一样，就会蓬勃生长，到了夏至就成熟了。即使有所不同，那也是由于土地之肥瘦，雨露之多少，干活人之操作不同所致。所以，一切同类的事物无不大体相同，为什么一讲到人就怀疑了呢？圣人与我也是同类的。

与“才”相近的概念为“端”。

无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。有是四端而自谓不能者，自贼者也；谓其君不能者，贼其君者也。凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。^③

人都有恻隐、羞恶、辞让、是非之心，它们分别为仁、义、礼、智之端。人有四端，犹如人有四体。有四体却认为自己不行，那是自暴自弃；若认为他的君主不行，那是暴弃君主。凡具有四端的人，若明白地把它扩充起来，就会像点燃的火苗，终成燎原之势；像刚涌出来的泉水，终必汇成江河。如果能够扩充，足以定天下；如果不能扩充，连父母也将无法奉养。

以上所引充分说明，在孟子看来，人初生就有善之“才”，就有善之“端”，扩而充之即可成德成善，直至达成完整的善性。这种情况如同树木之初即有参天的潜能，充其发展即可成为参天之本是同样道理。有人不能成德成善，不是因为缺乏“才”，没有“端”，没有这种初生之质，而是这种初生之质没有得到好的发展。孟子这一思想在今天仍有重要的启发意义。按照儒家生生伦理学的理解，人作为一种有生命的类的一员来到世间，不是空无所有，不是一张白纸，他原本就带有特定的内容。这些内容主要包含两个方面。首

①杨伯峻：《孟子译注》（典藏版），北京：中华书局，2016年，第286页。

②杨伯峻：《孟子译注》（典藏版），第288页。

③杨伯峻：《孟子译注》（典藏版），第84页。

先,它可以决定人成为自己。凡有生命的类都有生长倾向,受生长倾向的影响,草长大自然成为草,树长大自然成为树,猫长大自然成为猫,狗长大自然成为狗,人长大自然成为人。如果没有生长倾向,我们无法合理说明这种情况。其次,它有利于人这个类的绵延。凡有生命的类都有自然绵延的能力,如果不加以破坏,其类就可以有效绵延下去。这种能力不是后天学习得来的,是生而具有的。综合起来,为了更好地说明这两种情况,我将孟子说的“才”和“端”界定为人性中的自然生长倾向,简称生长倾向。此处的“人性”有两个涵义:一是生,指生而具有;二是性质,指生而具有的性质。此处的自然生长倾向特指一种不需要外力强迫,自己就能生长发展的倾向。合而言之,人性中的自然生长倾向,就是人天生具有的一种不需要外力强迫、自己就能生长能发展的倾向^①。

孟子发现了“才”和“端”有重要意义,但其思想并不完善。因为,他把人之所以有善性的原因归结为“才”和“端”。这里的问题很大。且看下面一章:

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。^②

孟子举了两个例子,一是“孩提之童无不知爱其亲”,二是“及其长无不知敬其兄”。这两个例子乍一看没有问题,实则隐含着重大瑕疵。问题不在前一个例子。孩提之童都知道亲近自己的母亲,不仅人是这样,很多动物也是如此。问题出在后一个例子。孟子讲“及其长无不知敬其兄”,意思是说,人到了一定年龄

都知道尊敬自己的兄长,以此来证明敬兄之悌心也是生而即有的。但这种证明很难成立。“及其长”是说到一定的岁数便有了敬兄之悌心,但既然是“及其长”,就说明敬兄之悌心是在成长过程中逐渐形成的,很难说是生而即有的。

如果我们认真观察社会生活,可以清楚地看到:人之所以有善性,除天生有善之“才”、善之“端”外,主要还是由于受到了社会生活的影响。人不能孤立存在,从生下来的那一刻起就必然同周围的人产生联系,从而受周围人一言一行、一举一动的影响。这种影响反复进行,会在内心留下一定的痕迹。另外,人还有智性思维能力,运用这种能力可以学习、认识外部对象,这个过程同样会在内心留下一定的印迹。一个是社会生活,另一个是智性思维,它们都会对人产生影响,从而在内心留下某种类似于“结晶物”的东西。我将这种“结晶物”称为伦理心境。伦理心境是我在研究孟子性善论时提出的一个概念。我提出这个概念,主要是想说明这样一个道理:人只要活着就会受到社会生活和智性思维的影响,这种影响就会使人的内心充满内容,有了这些内容,人就有了辨别是非的标准,就有了不断向上的动力。

性善论的不足于是就显现出来了。孟子较早提出“才”和“端”的概念,这自然是很重要的。但受时代条件所限,他不了解人之善性最重要的不在于“才”,也不在“端”,而在于社会生活和智性思维对内心的影响,在于伦理心境。换言之,要真正理解性善论,不能

^①参见杨泽波:《论人性中的自然生长倾向——关于性善论诠释的一个补充性说明》,《中国哲学史》2010年第2期,第32-36页。

^②杨伯峻:《孟子译注》(典藏版),第340-341页。

只讲生长倾向,还必须讲伦理心境,生长倾向只是一个基础,伦理心境才是道德根据的主干。性善必须从生长倾向和伦理心境两个方面来理解。生长倾向相当于孟子所说的“才”和“端”,它是善性的底子;伦理心境是生长倾向进一步的发展,是善性的最重要的部分。孟子看到了“才”,看到了“端”,相当于看到了生长倾向,但受历史条件所限,他未能真正了解伦理心境才是善性的主干^①。这是性善论的第一个缺陷。

二、只以仁性作为道德根据,不重视智性在成德过程中的作用

性善论另一个重要的概念是良心。这个说法在《孟子》中仅出现一次,见《告子上》:

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?^②

这段话的意思是,在有些人身上难道没有仁义之心吗?人之所以丧失良心,是因为不善于保养。孟子在这里将仁义之心与良心联系在一起,用词虽然有别,但本质无异。

良心又叫本心:

万钟则不辩礼义而受之。万钟于我何加焉?为宫室之美、妻妾之奉、所识穷乏者得我与?乡为身死而不受,今为宫室之美为之;乡为身死而不受,今为妻妾之奉为之;乡为身死而不受,今为所识穷乏者得我而为之,是亦不可以已乎?此

之谓失其本心。^③

本心即原本固有之心。人人都有本心,君子能存,小人不能存。万钟之禄不合礼义宁死而不受,因为心知道不能接受。如果经不住物质条件的引诱而接受,就是失去了本心。在这种情况下,起作用的道德根据是原先就有的,所以叫本心。人要成德成善,必须守住本心。

孟子提出良心、本心的概念,意义深远。我们知道,创立仁的学说是孔子为中国文化做出的重大贡献,也是儒家之所以成为儒家的重要标志。孔子为了恢复周礼付出了极大努力,但屡受挫折。这些教训使他明白了一个道理:行礼必须有坚实的内心基础,否则再好的礼也没有用,即所谓“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”^④虽然孔子非常重视仁,与之相关的论述也很多,但有两个问题一直未能解决:第一,仁究竟是什么?第二,仁来自何处?孔子之后,为了解决这两个问题,人们纷纷从性的角度加以探讨,并尝试给出答案。孟子的性善论就是沿着这个路子发展而来的。孟子公开宣称:“仁,人心也。”^⑤什么是仁?仁就是人心,就是人的良心、本心。仁来自何处?仁是“天之所与者”,“我固有之”。这样,孟子通过性善论解决了孔子思想中存在的两个问题,儒家学说随即也由孔子之仁进到了孟子之心的阶段。

尽管孟子对孔子思想有重要推进,宋代“孟子升格运动”后又“由子入经”,并尊其为

^①参见杨泽波:《“积淀说”与“结晶说”之同异——李泽厚对我的影响及我与李泽厚的分别》,《文史哲》2019年第5期,第130-137页。

^②杨伯峻:《孟子译注》(典藏版),第290-291页。

^③杨伯峻:《孟子译注》(典藏版),第293-294页。

^④杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局,2006年,第25页。

^⑤杨伯峻:《孟子译注》(典藏版),第295页。

“亚圣”，但这并不能掩盖其与孔子思想的差异。多年来，我一再强调，自孔子创立儒家学派伊始，其思想内部与成德成善相关的有三个要素，即欲性、智性、仁性。欲性涉及对物欲的看法，智性负责学习认知，仁性特指孔子仁的思想。这三个方面缺一不可，由此形成了一种特殊的思想结构，进而衍生出一种特殊的思想方法，我称为“三分法”：“所谓三分法，就是将社会生活中现实的人分为感性、智性、仁性三个层面。”^①有了“三分法”这个独特的视角，以此梳理两千年儒学发展史，对孟子的历史定位会有全然不同的理解。这个问题应当从两个方面来看：一方面，孟子大大发展了孔子仁的学说，将儒家思想推进到了心性之学的阶段，功莫大焉；另一方面，孟子不重视学习认知在成德成善过程中的作用，不了解智性的意义，留下了很大的缺憾。

发现孟子不重视学习认知在成德成善过程中的作用，并不容易。我为此详细分析过孟子的一些论述。比如，孟子讲：“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”^②按照孟子的说法，仁是恻隐之心，义是羞恶之心，礼是恭敬之心，智是非之心。四心全在自己身上，不是从外面取得的，关键是要去思去求。求就能得到，不求就会失掉。这一说法问题很大，而其关键在于“礼”字。在孔子那里，礼是周公制定的治理国家的主要制度规

范，写在典籍中，不学习就不能了解，怎么能说“我固有之”呢？^③又如，孟子还讲：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。”^④“万物皆备于我”是成德成善的根据我都具有的意思^⑤，因此，成德成善最重要的工作就是反身求得自己的良心，真诚地按照它的要求去做。如果真的这样做了，就能体会到最高级的快乐。这一说法问题同样很大。在孔子看来，要成圣成贤必须向外学礼、学乐、学《诗》，学习的这些内容都在外不在内，怎么能说“万物皆备于我”呢？

孟子之所以这样讲，从“三分法”的角度分析，是因为他只以仁性作为道德的根据，不了解智性的重要意义。前文已述，自孔子创立儒学开始，其思想内部便有欲性、智性、仁性三个因素。孟子不同，在其性善论系统中与成德成善相关的因素只有两个，这就是欲性、仁性。就欲性而言，孟子与孔子并无差别；就仁性而言，孟子更是大大发展了孔子的思想，纳仁入心，以心释仁，解决了孔子思想中仁究竟是什么以及仁来自何处的的问题。这也是历史上人们多喜欢孟子，对其评价甚高并尊其为“亚圣”的根本原因。

然而，孟子思想在智性方面就不乐观了。在孔子学说中，智性是通过学习和认知而成德成善的一种能力。人要成德成善，必须依

①杨泽波：《牟宗三道德自律学说的困难及其出路》，《中国社会科学》2003年第4期，第69页。

②杨伯峻：《孟子译注》（典藏版），第286页。

③这里的“礼”字和“智”字需要细加分辨。既有外在的礼，又有内在的礼。外在礼是礼法制度，内在的礼是礼义、礼貌。孟子不自觉地将外在的礼法制度转化为内在的礼义、礼貌，这是他讲“仁义礼智，我固有之”的深层原因。智的问题也是如此。孟子将“仁义礼智”合并而称，说明孟子并非不讲智。但他讲的智与“是非之心”直接相连，这个“是非之心”在孟子学理系统中是“我固有之”的，而不是孔子讲的学习认知。切不可因为孟子也用“智”字，就认为孟子同样重视智性，与孔子思想无异。

④杨伯峻：《孟子译注》（典藏版），第335页。

⑤参见杨泽波：《孟子性善论研究》（再修订版），上海：上海人民出版社，2016年，第87页。

礼而行,而要依礼而行,必先学礼,所以学习和认知是成德成善必不可少的条件。与此不同,在孟子看来,仁义礼智是不学而能、不虑而知的良知良能,非由外铄,原本固有,关键在于思与不思。思就能得到,不思就不能得到。在这一过程中,学习认知之智性是否有作用,有什么作用,不是孟子关心的问题。换言之,孔子心性之学有欲性、智性、仁性三个部分,除欲性外,智性和仁性都是成德成善的根据,对外通过学习合于礼,对内通过内省合于仁。而孟子心性之学只有欲性、仁性两个部分,仁性成了成德成善的唯一根据,凡事只求反归己身,合于良心足矣,智性不再起实质性的作用。总之,孟子在继承孔子思想的过程中,只以仁性作为道德的根据,智性在其学理系统中没有实际的位置。这是性善论的第二个缺陷。

三、性善论缺陷对后世的影响以及今后一个很有潜力的发展方向

性善论的上述两个缺陷对儒学发展产生了深远的影响。能否正确面对这两个问题,如何解决这两个问题,是儒学今后发展面临的重大课题。

先看第一个问题。只以“才”论性善,不了解性善的主干部分是伦理心境,致使对道德本体的认识不够全面,不了解在特殊情况下道德本体也会出现问题。仁性在历史上一直被称为本体。按照孟子的思路,以仁和良心为代表的道德本体来自天之所与,纯真至善,人们只要真诚地听从它的命令,不为物欲所干扰,就可以成德成善了。这种说法在今天需要重新加以考量。根据上面的分析,仁

性有两个来源:一个是生长倾向,另一个是伦理心境。生长倾向即是孟子说的“才”或“端”,它是天生就有的,是人的一种自然属性。但必须清楚地看到,生长倾向只是仁性的一个底子,仁性的主干部分是伦理心境。伦理心境是社会生活和智性思维对内心影响的“结晶物”,伦理心境的这一性质决定了它在特殊情况下也会出问题。这其实并不难理解:因为伦理心境来自社会生活和智性思维,一旦社会生活和智性思维出现了偏差,其“结晶物”当然也就会出问题。我在《儒家生生伦理学引论》中将这种情况分为三类,分别为仁性失当、仁性保守、仁性遮蔽。仁性失当指仁性本身不够合理,其正确性有待讨论;仁性保守指仁性落后于社会生活和智性思维本身的发展;仁性遮蔽指受到外部环境的影响,仁性有所扭曲,发生了变形,受到了掩盖^①。

要杜绝上述情况的发生,一个有效的办法是对性善论进行新的诠释。儒家生生伦理学在这方面有自己的优势。如上所说,我一直坚持主张仁性有两个方面的来源:一个方面是生长倾向,另一个方面是伦理心境。生长倾向是人来到这个世间的那一刻就有的,伦理心境则来自社会生活和智性思维对内心的影响。对仁性如此诠释最大的意义是可以帮助人们明白,如果社会生活出现问题,自己内在的道德根据也可能变形,甚至完全走向其反面。我曾多次举例讲过,学生都有仁,都有良心,都有善性,但在特殊条件下,他们或许会因一时冲动做很多错事,而自己却以为这样做完全是正确的。之所以会发生这种荒唐的情况,从理论上分析就是因为当时社会生活出现了问题,受其影响,人们的道德根据

^①参见杨泽波:《儒家生生伦理学引论》,第281-287页。

也出现了严重的偏差。这个惨痛的教训告诫我们,如果只以“才”和“端”讲道德,不了解社会生活和智性思维对仁性的重大影响,不了解所谓道德本体并非想象的那般崇高,在特殊情况也会走偏方向,甚至完全走向自己的反面,类似的教训或许就会重演,在尚未痊愈的伤口上再次给予重重一击。

再看第二个问题。只以仁性作为道德根据,不重视智性在成德过程中的作用,对儒学最大的影响是导致人们对道德根据的理解过于狭隘,进而引发荀子与孟子、理学与心学之争。孟子提出良心的概念,将其规定为唯一的道德根据,这直接招致了荀子的批评。在荀子看来,人生而有物质欲望,任其发展必然导致争夺不止,天下大乱。但人同时还有认知能力,通过这种能力可以学习圣人制定的礼义法度,对内而言可以使人成德成善,对外而言可以使天下得到治理。在这种争论中,荀子的主张大大彰显了智性的作用,弥补了孟子思想的不足。到了宋代又有了理学与心学之争。朱子顺着伊川的思想建构了庞大的思想系统,特别强调格物致知的意义。象山不满意这套系统,批评其“支离”,大力提倡“易简工夫”,主张重新回到了孟子的立场。虽然象山光大孟子思想大有功劳,但其学理的实质是以仁性作为唯一的道德根据,不重视智性的作用。三百年后,又出了一个阳明,他重新高扬心学大旗,提倡知行合一,大讲“致良知”,扭转了“朱强陆弱”的局面。但阳明心学同样源于孟子,依然有严重的缺陷。近代以来,牟宗三重新拾起这个话头,对儒学发展脉络进行了新的梳理,立象山、阳明为正

宗,定伊川、朱子为旁出,在学界产生了深刻的影响。然而,这种做法从本质上说仍然是以孟子为标准,以仁性作为成德成善的唯一根据。近年来,人们重新重视阳明心学,努力接续其血脉,甚至誓言以心学救天下者大有其人。这种做法对补救社会时弊当然有其意义,但若从学理上判断仍然是陷于一偏而不自知。

要结束这种无谓的纠缠,小修小补无济于事,必须在方法上来一个大的改变。儒家生生伦理学寄予希望的便是“三分法”。上面反复讲过,自孔子创立儒学之始,其思想就有欲性、智性、仁性三个部分,其中智性和仁性都是道德的根据。但孔子这一思想后来发展得并不顺利,后继者往往只能得其一翼,沿着两个不同的方向各自发展,形成了“同源两流”^①的奇特现象。“同源”指孔子,“两流”指孔子之后两个不同的发展方向:孟子顺着仁性的路线创立性善论,将仁性作为成德成善的唯一根据,不重视智性的作用;荀子创立性恶论,沿着智性的路线将智性作为成德成善的唯一根据,不了解仁性的意义。宋代之后,孟子代表的仁性与荀子代表的智性又有了新的发展:仁性进化为心学,代表人物是象山、阳明;智性变形为理学,代表人物是伊川、朱子。在两千多年儒学发展的整体脉络中,无论是孟子、象山、阳明,还是荀子、伊川、朱子,都是流,都是偏。真正有资格称为源,称为全的,仅孔子一人而已。因此,合理的做法是认真发掘孔子“三分”思想的意义,用仁性涵盖心学,代表人物是孟子、象山、阳明;用智性涵盖理学,代表人物是荀子、伊川、朱子,而这就

^①“同源两流”是我对儒学发展整体脉络的集中概括。参见杨泽波:《儒学发展—主—辅两条线索概览》,《哲学研究》2023年第4期,第44-51页。

是我所说的“立法三分,聚合两流”^①。

由上可见,性善论隐含的两个缺陷对儒学发展的深刻影响不可低估。不了解性善的主干部分是伦理心境,导致人们不明白道德本体的真正来源,进而对道德本体在特殊情况下可能走偏方向缺少警觉;不重视智性在成德过程中的作用,导致荀子对孟子、理学对心学的批评,为夺取儒学正宗的宝位争来争去。儒家生生伦理学相信,如果能够对性善

论加以新的诠释,既承认生长倾向的意义,又重视伦理心境的作用;既承认仁性的意义,又重视智性的作用,我们就有可能对两千余年儒学发展史形成一种全新的理解,甚至解决历史上很多难以解决的问题。这是一个非常有潜力的研究方向,儒学今后的发展在一定程度上取决于对这个问题的认识程度。

(责任编辑:耿芳朝)

A Remedy for Two Deficiencies in the Theory of Innate Goodness: A Reconsideration of Mencius' Theory from the Perspective of Confucian Shengsheng Ethics

Yang Zebo

Abstract: The theory of innate goodness is found to have inherently two deficiencies in spite of its significant contributions made to Chinese culture. For one thing, this theory only views “talents” as the basis of innate goodness while neglects the ethical disposition as the core component; for another, it treats benevolence as the sole moral basis while overlooks the role of wisdom. These two deficiencies have influenced profoundly the development of Confucianism: the former leads to an incomplete understanding of morality ontology (which might cause a problematic understanding of morality ontology); and the latter a narrow understanding of moral basis (gives rise to debates over orthodox and heterodox interpretations). An effective approach to overcome these two deficiencies is to interpret this theory in a different way: by encompassing both growth tendency and ethical disposition; by combining benevolence and wisdom. To address this issue, Confucian Shengsheng ethics is making valuable attempts and is proving itself to be a promising direction for further development.

Keywords: Mencius; theory of innate goodness; Confucian Shengsheng ethics; threefold categorization

^①参见杨泽波:《儒学谱系论》,第477页。