

孟子思想与儒家伦理的思考

宋玉波

(西北大学 中国思想文化研究所,陕西 西安 710069)

摘要:针对人性问题,告子与孟子进行了多次论辩,对论辩内容所涉及的儒家伦理进行分析论证,来探索孟子学说在具体的生活实践中所具有的原则和策略。研究认为,孟子从仁义内在的立场出发,对告子人性论观念提出批评,其主要凸显的是意向关联性与非观察者姿态的人之存在的本质,这一看法是儒家学说的人文内核;孟子用道德本能将自然与人文有机地统一在一起,否定告子认为的人性无确然的定体观点,王夫之将孟子这一思想进一步阐释为“天命自然之理”,孟子对自然观念的深度改造与汲取,奠定了中华文化中强调态势、关系性的发展基调;孟子用仁义礼智表示人性固有的道德本能,以“嫂溺援之以手”表达恻隐之心优先原则,用道德情感优先能够给予人的良知良能以一以贯之的实现,这与西方哲学中特殊情境下注重优先原则有同样深远的考虑。告子与孟子等历史时期的儒家伦理争鸣表明,儒家学说强调人文化成的意义,在更高的层面对自然观念加以升华悉收,这是中国文化能够稳定平衡发展的关键所在,当前需要对儒家思想进行更为深刻全面的把握,对孟子以及儒家思想加以契合时代要求的反思与改进。

关键词:人性;人文;自然;优先原则;道德本能

中图分类号:B222.5

文献标志码:A

文章编号:1671-6248(2017)03-0015-09

Reflection on Mencius' thoughts and Confucian ethics

SONG Yu-bo

(Institute of Chinese Ideological Culture, Northwest University, Xi'an 710069, Shaanxi, China)

Abstract: Gaozi and Mencius debated a lot of times on human nature. This paper analyzed Confucian ethics involved in the content they debated, aiming to explore the principles and strategies of Mencius' thoughts in specific life practice. The results show that Mencius' criticism on Gaozi's thought of human nature from the perspective of righteousness highlights intention relevance and the nature of

收稿日期:2017-04-01

基金项目:陕西省教育厅项目(16JZ076)

作者简介:宋玉波(1975-),男,山东沂水人,副教授,硕士研究生导师,历史学博士。

existence as a non-observer, which is the humanity core of Confucianism. Mencius uses moral instinct to unify nature and humanity organically, and negates Gaozi's idea that human nature is uncertain. This point of view is interpreted by WANG Fuzhi as the natural principle of the mandate of heaven. Mencius' improvement on the idea of nature set the keynote for Chinese culture on the emphasis of development situation and connectivity. Mencius uses four cardinal virtues to interpret the moral instinct in human nature, including humanity, justice, propriety and wisdom, expresses the priority principle of compassion by use of "lending a helping hand", and gives priority to moral sentiment to realize the innate goodness and ability instinct of human beings. Such profound consideration is consistent with the principle of priority in special situation in western philosophy. The debate on Confucian ethics between Gaozi and Mencius suggests that Confucianism emphasizes the significance of humanization, sublimates the idea of nature in a higher level, which is the key to ensure that Chinese culture develops stably and evenly. Currently, there is a great need to grasp the core of Confucianism more comprehensively and profoundly, and to reflect on and improve Mencius' thought and Confucianism, making them satisfy the requirement of the time.

Key words: human nature; humanity; nature; priority principle; moral instinct

人性问题,乃中国思想史上一大问题。孟子人性善说地位尤为重要。如何对这一学说加深认识,学界已有众多的成果。史华兹认为:“孟子似乎认为,儒家代表着在完全自爱与完全没有等差的‘利他主义’之间的符合常理的中介。”^[1]这可以说是孟子思想的主要思潮背景。史华兹还说:“孟子在处理人的问题时,其问题意识的中心实际上并不是本性(性)而是人心/心灵(心)。”^[1]从内在(分析的相关)性看孟子的人性善说,并将这种论辩置于更具广泛影响的自然与人文论辩思路下,进而探索孟子学说在具体的生活实践中所具有的原则与策略,是本文主要思索的问题。

一、如何认识人性善:(仁义) 内在与外在

告子在人性的认识上,认为“义”为外在。他采取了一种置身事外的中立观察者立场,人性仿佛如杞柳、流水一般,可以对之进行属性的描述,而孟子所说的善,在他眼中仿佛也是一种属性一般。也正是因为这样,告子才会说,“性,犹杞柳也;义,犹栢棬也。以人性为仁义,犹以杞柳为栢棬。”当然,在

这里,实体与属性的描述思路还不是很明显,只能说类似于质料与具体制作物的关系^①。接下来的论辩中,属性的意思则越来越明显。

试看流水的比喻。一池春水,决之于东方则流向东方,决之于西方则流向西方。告子认为,这就是自然界事物对于人性本质的一种启示。人性并无定性,也就是说,人性并没有目的指向,人为介入后,其无定的本来样子更是展示无遗。告子在这里为避免正面论说,只留下一个含混而神秘的壳子。

在孟子的逼问下,告子将人性界定为“生之为性”。这里的“生之为性”就告子对于“仁内”的认可来看,是强调所谓“天然性”的一面。这种对于天然性的认识,实际上是将人类社会生活中的内在关系加以排除的结果。换句话说,很容易流向动物本能的层面。庄子曾讽刺说,“虎狼,仁也……至仁无亲”。属性的论调,因孟子的追问而流露出来,“白”作为一个事物的属性,可用于羽毛、雪花、玉石上,这个问题本是属于性质团结(参见陈康对柏拉图的解读)的问题。告子却认为“牛之性”与“人之性”的

^① 正如王夫之所言,“告子曰:‘……故性者,质也;犹之杞柳也,有其材而初未有用也’”,也是指出了告子的想法。

“性”,如同“白”色一样,可以与诸种事物加以团结,适而构成具体的某物。从“生”作为共同属性来看,告子的这一命题也不能说错了,但认为牛性与人性相等同,则属于荒诞了。

在基本的人性论辩中,孟子展示出与告子完全不同的视角,他认为,人性并非某种具体之物,也并非某种抽象实体,似乎人们好像进而可以在上述基础上,对其属性做出描述。孟子认为,告子为代表的思路不仅是对仁义的巨大伤害,也是对人性的巨大伤害(人成为工具)。孟子特别将此种认知思路的危害加以勾勒。他说,“如将戕贼杞柳而以为桮棬,则亦将戕贼人以为仁义与?”告子以为“义”纯粹是人类社会中某些人刻意造作的结果,因而是外在的而不是内在关系。所谓不是内在关系,依据告子的话语可以看出,意思就是非本质的。按照康德学说,不是一种分析性的相关,只是一种综合性的相关。不是本质的,就不能说是人性的真实。告子只认可“仁”的内在一面,因为每个人都有自己的亲人,这一点不需要更多的质疑。这一点,告子应是从自己对于亲人本能的爱出发而所作出的判断,就如虎狼也爱其子女一样,人也很天然地爱自己的亲人。因此,告子所认为的“仁”内,与孟子所认为的内在性大概也有不同的理解。孟子的逼问层层递进,既然告子不能承认人性是外在刻画的结果,因而告子采取了逃避的路线,认为人性根本上是无定性的。那么,在流水之喻中,孟子就指出了流水相对于漫无目的的流淌方向而言更为深刻的一面:水往低处流。其意思是说,人性之善如同流水往低处流淌一样是基本的,人性不是无定性的。而所谓的不善,则在于人为。

在接下来的“白”与“性”的论辩中,告子显然不能再继续回答下去,王夫之认为,“于此可见羞恶之心不容昧,而彼特不能自体以充之也”^[2]。也就是到这里为止,我们可以看到,孟子对于仁义内在的人性观点,不是像告子那样,认为自己能够做一个客观中立的观察者,如同认知某一现象一般,对人性加以认知把握的。但是,孟子在流水之喻中所暗示的不善在于人为,是否意味着,就人性而言,人类

的所有作为都是非本质的组成部分呢?

这一问题引领我们走向更为深入的一面,这就是孟子与告子在仁义内在问题上的进一步论辩。在这里,孟子将“仁义”的意向相关性问题的展示出来,也是对上面问题的细致化论说。

在“长者”问题上,这一看法有鲜明的展示。告子的意思是说,“爱主于我,故仁在内;敬主于长,故义在外”^[2]。我们首先要认识到,撇开内在外在的争论,告子显然还是承认那个时代“仁义”的外在展示的,他知道爱自己的弟弟,而且是一种本能的爱,他也知道尊敬作为他者的长者,只不过他认为后者是外在的规定,不具有针对于我们人类本性而言的内在规范地位。正如我们前面所提到的那样,告子在视角上有别于孟子。他认为“长”类同于“白”这样的属性,因而对于长者的尊敬只是一种人际属性的抽象表达而已。在这个时候,长者在其中只是现象的长者,而非康德意义上作为“本体”的长者,即作为本体的人。孟子的思想中对于所谓“本体”的人,虽然没有康德那样明确的表达,但他是通过另一种途径来展示的。宗教哲学家约翰·希克这样说,“并不是主语作为给定者而被赋予各种谓形容词,在这里,描述性词语反倒是建构的砖石,想象力把它们聚集起来,以建立它的构想”^[3]。也就是说,我们对于人性(在希克那里是“神”)的认识,是不同于我们对于具体事物的认知。

在孟子看来,“爱”与“敬”是与主体内在相关的,而非取决于外在相关的“长”性。仁义作为人性的主要内容,其主要特点就在于这种通过意向相关性所展示出来的内在或分析的相关性。同样,告子也不能离开或者隔绝意向的相关性,他对于弟弟的爱就是如此,是取决于他对于弟弟的爱,是内在相关的^①。但是他说,“是以我为悦者,故谓之内”,这显然是其自我中心主义的表达。假如他的弟弟知道自己是造就哥哥幸福快乐工具的话,估计他的弟弟心里就会不快乐,假如其弟弟也是一个彻底的利

① 当然,这也是论辩的一个阶段而已。真正的本质应该是分析的相关进而无条件性的,中国文化中就用“自然”来说明。

己主义者的话。孟子认为,是“长之者义”而非“长者义”,就将这一意向相关性的思路在人性认识上展示出来。仁义的存在、人性的内容,是与这种意向相关性息息相关,且是根本性的。正如明代大儒王阳明所言,“且如事父,不成去父上求个孝的理……交友、治民,不成去友上、民上求个信与仁的理”^[4]。这些德目不是所指向相关者的属性,而是立足于主体的意向相关性上。这一意向相关性不能被看作某一对象的属性,虽然不能说它是科学认知意义上的客观存在,但也不能说它是纯粹主观臆断的、任性的事物。用孟子与告子论辩中的话来说,这就是仁义的内在于性。

经由仁义内在性的辩论,孟子顺而得出人性善的结论。孟子说,“乃若其情,则可以善矣,乃所谓善也”,对人性来说,勉强是要不得的。正如我们在孟子与告子的论辩中看到的那样,“善”的表达就在于,“仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳”,内在于我,内在于人,近于无条件地属于人。恻隐、羞恶、辞让、是非之心作为呈现仁义礼智的道德端倪,是一些属于主体却非主体故意造作的人性萌芽。如恻隐之心中孺子落井一事,只要人们静下心来细细思考一番,就知道人的内心所产生的这种同情心,找不到功利主义的依据,也找不到神授的依据^①,它就如同人的饮食本能一样,是人的道德本能,是人之所以为人的特殊体现,此即孟子所说的“人之异于禽兽者几希”。此即人性善。如果确立了人性善的指向,那么作为一个人来说,作恶是没有根本依据的,虽然在现实的生活中恶从来不会缺位^②。

就这一问题来说,人们自然就会提出这样的疑问,熙熙攘攘的人世中,人类如何才能从根本上认识到人性善,又如何在实践中去实现之?这一问题,在孟子看来,就是“心之官则思”的问题。我们结合王夫之对这一主题的进一步阐发,应当有更明确的认识。然而,对这一问题的进一步追问,使得我们对仁义内在抑或外在问题之更为深厚的思想史背景及其核心思路进行梳理,就变得顺理成章。这一问题在历史时期是人们在思路上的主要面向,

用当时的话语来讲就是自然与人文的问题;用现在的术语来说,可能就是自然与自由等相关问题的统一性问题。这就从命题的合理与否进一步递进到思路的合理与否的问题。

二、自然与人文:彻底的“自然”与彻底的“人文”

孟子认为,四端及仁义礼智所彰显出的人的良知,是人所固有的,也就是对人来说,是内在相关的,而非某些事物属性那样是外在相关的^③。在做出这种明确表述时,孟子认为,人们之所以认识不到这种内在性,关键在于“弗思耳”。

“在具体的情境中,人们必须在善和恶之间作出抉择,而这是一种具有意向性的意志和深思熟虑的行动。为感官带来了秩序,为‘气’带来了和谐并对‘气’加以补充的,并不是自发地承载‘善良本性’的‘心’,而是作为意志和起思考作用的意向性器官的‘心’”^[1]。心的深“思”是人的特点之最为深刻的体现。也就是说,孟子认为“思”极为重要。换句话说,“心”不能是无动于衷式的。王夫之这样说,“夫舍其田以芸人田,病矣,而游惰之氓往往然者,则以芸人之田易于见德,易于取偿,力虽不尽,而不见咎于人,无歉于己也。今使知吾心之才本吾性之所生以应吾性之用,而思者其本业也,则竭尽无余,以有者必备、为者必成焉,又何暇乎就人田而芸也乎?”^[5]此处凸显孟子对于“思”的重视和解说,与王阳明的某些解释是相仿的,如王氏戏子之论那样。实际上就是说,表现给别人看是容易的,内在自我的强大则不是那么容易:强大源于深思。

① 正如刘易斯·贝克在论述康德学说时指出的那样,“不管怎样,信仰都不能先于道德作为其前提,并且,信仰所包含的超出道德实践所需的东西之外的剩余物就是迷信和狂热。宗教史就是基督教以伪装的方式,用所包含的理性信仰的内核逐渐替代历史信仰的过程”。(刘易斯·贝克《〈实践理性批判〉通释》,黄涛,译,上海:华东师范大学出版社,2011年第317页)

② 宋明时代的学者对于这一问题,有很多思考。在我看来,善恶可以说是意志自由的溢出物。

③ 现在模态逻辑中对于必然性、可能性等问题有思考,我想这样来理解:中国古代以来的国家甚至世界的概念,与西方尤其是近代以来民族国家的认识不同。按照唐德刚先生的看法,中国是宇宙国家的意识,所谓“普天之下”也。

而这一“思”的意义表达,与《中庸》里面所说的“择”密切相关,“学者须于同中显异,方能于异中求同,切忌劈头便从同处估量去,则直不知择。所以《中庸》吃紧说一‘择’字,正人心、道心之所由辨也”^[5]。人与禽兽最要紧的差别,或许就在这个“思”“择”上。人作为天地间一类物,当然具有满足生存的本能,这种本能是具有自发性的,是带有不可思议性一面的。在孟子以及儒学里,一方面,我们既不能将这种本能的自发性加以夸大或普遍化,因为这样一来的话,人与禽兽就等同了;另一方面,人的最突出之处在于能够基于因果关系等脉络去思考并作出选择,然而这种思考与选择并非类似于本能一般且又完全取决于因果性的必然。王夫之指出,齐宣王看见牛穀觫就想把牛换掉,这是“目交物而心从目,非思所得,以不思故终不得也”,“物引不动,经纬自全,方谓之思……今人但不能于形而上用思,所以不知思之本位,而必假乎耳目以成思,则愚先言尽天下人不识得心,亦尽天下人不会得思也”。所谓“思之本位”,就是指出承载人性之人心,其最为本质之处在于其“自律”的精神,或者说是“思”所体现的自由性,而这也正是“人文”精神很核心的所在了。只有人们认识到每个人所固有的这种自由自律的本性,人们才能够理解“舍身取义”的超越性格之高贵。能否承认自由意志的存在,是一个大的分水岭。“你以为你在挤人”,“其实你在被人挤”,刘易斯·贝克对宿命论者或决定论者的批评是,“我们只有一种直接的和无例外的义务去采取特定的准则并根据它而行动,而拒绝与之矛盾的那些准则和行动,甚至这一思想也表明了一种不是从自然中产生的理性立法,因为自然无法展示任何‘应然’”^[6]。他继续说道,“甚至出自本能的行动自身也并非恶的,只是把它作为某人的行动准则并且使感性冲动不服从理性冲动——这种不服从自身是自由的和自发的,并且作为一种原则性的事件——才是道德恶的根源”^[6]。

孟子善于从日用百姓的生活中表达这一观点。在他与夷之的对话中,关涉到儒家对于葬礼起源的看法。上古的时候,有人不埋葬自己的父母,当父

母去世后就将他们“举而委之于壑”,然而有一天路过该地的时候,发现父母的尸首为野兽所食,为蚊虫叮咬。这个时候,这种人就会禁不住地面红耳赤、汗流浹背,“非为人泚,中心达于面目”,赶紧回家拿起工具,将父母的尸首掩埋。孟子举埋葬这个例子,就是为了说明,此行动所彰显出的“不忍人之心”,是一种近乎本能的显示,这种显示所彰显的是某种不可忽视的关系,是一种道德本能,也可以说是道德能力的自然发生。这种天然的内在关系,将其上升到葬礼的地位,就是人类道德本能的展示。用儒家学者取乎那一时代的哲学术语来说,这就是不可更改的、真正意义上的“自然”。儒家学者所称许的“由仁义行,非行仁义”,就是最高的境界,或者说就是真正“自然”的行为。

正如孟子所言,“乃若其情,则可以为善矣,乃所谓善也”,朱熹认为这个“情”字是指四端之情,这种自发性的道德情感,可以在自发的程度上实现为某种意义上的自然情感。进而,“仁义,天理之自然也,居仁由义,循天理而不得不然者也”^[7]。在这一句比较重要的话语上,王夫之的见解更为透彻。他认为,“若情固由性生,乃已生则一合而一离。如竹根生笋,笋之与竹终各为一物事,特其相通相成而已。又如父子,父实生子,而子之已长,则禁抑他举动教一一肖吾不得。情之于性,亦若是已。则喜怒哀乐之与性,一合一离者是也”^[5]。此种看法更为辩证,更为自觉地将“人文”性与“自然”性统合在一起了。

反过来说,王夫之认为,告子的学术“大抵以守其无思无为之冥念,不为物所动者为宗”^[2]。告子认为“义”外,其原因在于“不知义因事而见”。王夫之认为,“人之情无不乐于顺而难于逆”^[2],将仁义作为尽性之事,对于“思”的深刻一面有相当体认的儒者来说,本应是顺当的事情。但老实说来,容易是干不成事情的,不操心是不行的。也正如王夫之所言,“若云王者虽不操此心,而其转移灵妙,即此即彼,自无取与之劳,则与释、老之徒所赞仙佛功德相似。而试思禹、汤、文、武之以经理天下者,曾有的是哉?”^[5]

告子以流水为比喻,认为人性无确然的定体,本无确然的目的指向,所谓的善与不善,不如两忘之,岂不正可“保其虚涵之本体”?但是,就这一流水的隐喻来说,王夫之针锋相对地指出,开掘流水虽可以东西南北四方皆可,但若任一方为高山拦截,水流不会自然流到山上去。这就是“天命自然之理,实有其然”^[2]。

我们看王夫之的评注,的确能够感受到告子思想中“自然”观念的展示。告子的诸多比喻,不过是强调其自然观念的蕴涵,“生而知者,非有所学也;生而能者,非有所勉也。为知、为觉、为运、为动,天机之不容已,则性亦惟此而已;其他皆后起之为,非天然之固有也”^[2]。告子的学问,大概是守着这个“天然”或者“自然”的观念,以此为最高的价值与依据。其所说的一切,大概就是以自然的观念为起点,并且以自然的观念为最终目标的。

但是,这种自然的观念是一种近于本能的产物。如果我们说本能是第一自然的话,并且坚持除此以外的一切都是人为造作,因而在价值层面上落到第二层,那么这就是人与禽兽不分的地步了。这里仍旧涉及到“自然”与“人文”观念的时代纠葛。

在王夫之看来,告子的思路是将“生机”混淆于“生理”的思想结果,其结局当然就是“则固混人禽于无别”^[2]。在战国时代的这一番辩论中,孟子实际上是针对着当时盛行的“杨墨”学说进行的。按照陈荣捷的看法,“仁在合同方面不可少,而异于别异层面则不可缺”^[8]。可见,以孟子为代表的儒家学说,不是以孤立的眼光来看待个体的存在,仁义原则就表明了人的关系性存在、人的社会性存在。从某种意义上来说,可以这样认为,孟子所讲的仁义乃某种弹性社会组织原则的表达。一方面,人伦(人际关系)不能太紧张,另一方面,人伦不能太涣散。墨家所主张的兼爱,认为爱无差等,反对儒家的爱有等差之说。孟子认为,这种认识或者这种爱太紧张。社会关系如果立足于此种认识基础之上,爱就会变味,就会成为一种捆绑。庄子或许就是对于这种认识提出了批评,认为此种如胶似漆的爱很有可能变成刻骨铭心的恨。而对于杨朱学派的利

己主义,人伦作为关系只能体现为一种综合相关性,涣散性由此可见。

在孟子的批判视角下,墨子学派的兼爱原则有可能导致“无父”的后果。何以如此?我想,应该以反面论说的方式来看。仁爱是普遍的精神,虽然这种普遍的精神可能是虚拟的。我们爱路人就像爱自己的父亲那样,人们也许不会有太多的微词。但是,如果我们把父亲视为路人一般,则是人们一般都不能接受的,也是不应该的行为。而孟子对于杨朱的批评是“无君”。人们现在一听到君主,内心可能就涌起一股封建社会时期的帝王形象。但是在孟子那里,他既然没有把君主放在国家的首要位置上,因而就不会遇到太大的难题。君主与臣民之间也存在其“义理”,即君臣关系。作为君主,是在一种贤能民主制的语境下,将各种不同的意见加以平衡并最终做出抉择者。因此,这样意义上的君主或许根本不可能是黑格尔所说东方社会中唯一“自由”的一人。很显然,人类要生存,社会要发展,单凭利己主义是无法实现的,一以贯之于社会整体之中的利己主义也是不可行的。在中国传统社会中,无君论的乌托邦思潮经常出现,甚至有无政府主义的论调,这些方面的思想可能都与杨朱学派的思想相关。在孟子看来,这也是过于极端的想法,只有纯粹的可能性,而不具有现实性。

“自由和无条件的法则相互包含,后者是前者的认识理由,而前者是后者的存在理由”^[6]。在康德哲学那里,对于自然与自由关系的探讨,总是涉及条件性与无条件的关系思考。条件性也可以称之为因果性,或者是康德眼中的“自然”,而无条件性则蕴涵着“自由”性,无条件性于自由的意义就在于自由是能够发起某一因果序列即条件性的能力。在康德那里,这两者当然是不能割裂的,自由本身就预设或者涵摄了自然因果性。我们借康德他山之石,来攻错孟子哲学之玉,当然是可以的。正是从这种借用中,我们看出中西文化中两种思路上的分歧。康德虽说过,立足于宗教之上的道德是不道德的,但其哲学要为上帝的信仰留下位置,以此来保证道德。他所强调的无条件、无限、无限定性等

系列概念,都是与此相关的^①。但是在中国文化中,由于西周以来人文理性精神的奠定,人们不会轻易地将视角引向上帝的方向。相反,人们一定要将视角在形上提升后再落地,落到人世间。这就是在思想中势必要采纳“自然”这一丰富概念的原因。

“他们自觉的‘心’总能与他们自发的‘心’保持一致”,“他所有的分别作出的判断,就像一支旋律中的正确音符一样,是从他那从不出错的整体主义的‘无为’直觉中流溢而出的”^[1]。史华兹认为,这就是为何大多数中国思想家那里,“自由”没有被作为最高价值提示出来的原因。这里反映出中西哲学上一个很大的差异。中国文化中多强调态势、关系性的思考,对思想家来说,说一个人是自由的,意义不太醒目。而当自然这个词用于评价时,才更贴切。正如庄子所说的,“绝迹易,无行地难”,谈论上帝好办,不在人间生活很难。

在王夫之看来,“自由”也就是那时的话语“自然”一词,并非空洞的。“潜室以不是血气做成的心为辨,语极肤浅。圣贤言心,皆以其具众理而应万事者言之,岂疑于此肉团之心哉!孟子言此具众理而应万事者,则仁以为之德,而非能知能觉之识即可具众理,能运动之才即可应万事。不然,则物之有其知觉运动者,何以于理昧而于事舛也?此远不御而近自正者,则义以为之制,而非任运自由之可以达于天下而无所碍”^[5]。此处之意在于人是有意向的自由体,但这种意向不是“任意”而是有目的指向一面,否则与动物无别。“人文”与“自然”交织,才是孟子的意图所在。但是,这种意向性如何将目标指向展示于生活实践之中,则必定要考虑一贯性与优先选择性的关系问题。

王夫之指出,“天道自天也,人道自人也。人有其道,圣者尽之,则践形尽性而至于命矣。圣贤之教,下以别人于物,而上不欲人之躐等于天。天则自然矣,物则自然矣。蜂蚁之义,相鼠之礼,不假修为矣,任天故也。过持自然之说,欲以合天,恐名天而实物也,危矣哉!”^[5]我们知道,在王夫之看来,老子所开启的道家学说存在一些问题,这就是他所总结的,“天下之言道者,激俗而故反之,则不公;偶见

而乐持之,则不经;凿慧而数扬之,则不详”^[9],老子所宣扬的“自反”精神固然是对儒家一贯之道的批判,进而借着“自然”的话语,对人为性因素有更多的批评,以为靠着“自然”的力量就能够回复正道。儒家荀子固然不会认同这一点,而孟子大概也不会认同这一点。

正如康德在《判断力批判》的审美判断力批判中所指出的那样,主观形式的合目的性,就是在审美(感性)活动中将自己的美感表述为“自然”般的,或者说“自然”就像一种艺术品一样。这当然是很美好的事情。由此带给我们的启发是,我们需要认识到,以“礼乐”为代表的“人文”——即“自然”之规范性意味的外在表达形式,也是有其限度的。正如庄子所讲的那样,当我们行走在大路上的时候,我们并未感受到选择的必然性要求和困难性,面对这条道路,我们几乎可以随心所欲的行走,而不必在落脚前进行有意识的选择。但是,如果将所走过的这条道路视为唯一的、必然的道路,则问题就会显现出来。庄子说,假设掘地十丈,只留此足迹所到之处,试问还有人能够坦然地行走吗?礼乐的人文性,或者说人为性,可能就只是与心性之自发的道德意识相联系的一条道路而已,或许并非全部。

三、四端的优先次序与儒家伦理争鸣问题

孟子从四端出发,推演出人性固有的道德本能,并且以仁义礼智四德目表示出来,以此来引导人们在人性问题上的致思。然而我们要知道,这种人性论的提法不可仅限于理论的论说与维护上,它还必须能够在道德实践中给予人们以具体应用上的指导,才能算是一种真正成熟的理论。这一问题所引发的困惑,某种程度在孔子时代就已经出现,在当代就表现为儒家伦理争鸣的问题^[10]。

在孟子与告子的争论中,对于“敬义”的问题

^① 笔者以为,此问题不仅与二律背反的探讨相关,而且与康德三大批判都有密切的关系。

上,孟子提出了经权的原则。其后也涉及到“嫂溺援之以手”的问题,更有“桃应问”的难题。王夫之指出,“潜室以‘权度’言‘义内’,亦未尝知义也。若专在权度上见义,则权度者因物之有长短轻重而立,岂非外乎!……盖唯有事于集义者,方知义内;若非其人,则但见义由物设,如权度之因物而立,因物者固不由内矣。有物则权度用,无物则无用权度处。两物相衡则须权度,一物独用则不须权度……当初者权度是何处来底?……人心之则,假于物以为正……而为此合理之数者,人心之义也”^[5]。“学者须于叔父未当前、弟未为尸之时,看取敬叔父、敬尸之心何在,方知义之在内”^[5]。可见,这一问题在中国思想史中的探讨不绝如缕。

美国学者约翰·罗尔斯 1971 年出版的《正义论》在全世界有较为广泛的影响。在这一本著作中,作者首先虚拟出一个“自然状态”——即“无知之幕”,进而从这一前提出发,构设公正合理的社会构建基本原则。在基本原则的构想中,罗尔斯非常注意优先原则的问题,也就是在不同的情境下诸基本法则的优先采用问题。比如说,就公平正义的原则来说,在某些情境下不一定就放在我们价值观的首选地位。举例言之,假如我跟自己的孩子去必胜客吃匹萨,服务员已经均匀地分成若干份了。如果我的孩子希望多吃一些,是不是就意味着侵犯了蛋糕分配的公平正义法则呢?然而,我们大人对于孩子的爱,就使我们超越了这一法则,公平正义暂且放在一边。没有人会认为这里发生了不公平的、不正义的事件。这大概就是优先原则的具体运用了。

因此,作为影响中国传统社会如此深远的儒家学说,如果其中没有一种可供参考的优先选择原则的话,那些信奉儒学的人们是无法恰当地处理各种社会关系的。这一优先选择的原则也就是一项策略,能够给予人的良知良能以一以贯之的实现,能够保持其稳定的性格。贝克在论及康德的实践理性学说时也认识到这一点的重要性,“自愿的行动之所以不同于冲动的行动,是因为在它内部存在一种通过策略而来的支配,这种策略据说是建立在对自身、周边环境以及行动之结果的知识基础上

的……在这些规则中或者诸规则的观念中所表达的策略,为复杂的生活提供了方向和稳定性,倘若依赖于激情的反复无常,这种生活就无法持久下去”^[6]。可见,中西大哲在重大问题上皆有深远的考虑,绝非仅为理论的炫耀而已。

借助孟子以及儒家学说中的几个案例可以对这一优先原则加以思考。首先是“嫂溺援之以手”的问题。男女授受不亲,传统社会中特别重视这一伦常规范。但常人都能理解的是,嫂嫂溺水若不施以援手,是禽兽的行径,孟子自然也这样看。这就是所谓的经权原则。为何要如此?如果我们联系到孟子所讲的四端来看的话,这里面就是恻隐之心优先的问题。孟子的四端说是否有一种轻重缓急的排序意图在里面,笔者认为是有。为何要这样排序,或许就与哪一种道德情感最为原始、最为本能相关,即最为“自然”相关。而且在不同的关系情境下,这种原始的道德情感相应就存在优先选择或优先进发的问题。在总体或一般意义上,恻隐之心,即同情心,是人类最为优先的道德情感。它是一种无条件的道德情感,是天然的因而是最自然的情感。这种最为自然的情感的迸发,如果加以反思,或许就能够给予人一种涵摄并超越于因果性关系之上的自由感。一个人,在儒家学者看来,也会因此而感受到人性的尊严与尊贵。孟子从正反的诸多方面都谈到了这一点。在“嫂溺援之以手”问题中,“授受不亲”的原则并未遭到否定,而是在优先性上居后了。这样,孟子并未违背一以贯之之道,而是丰富了一以贯之之道。

在关于尧身上,也存在过这样的难题。赵宋时代的学者仍旧在探讨这一问题,即尧在知道鲧的能力不行的前提下,仍旧听从四岳的建议,任命鲧去治水,结果水也没治好,鲧最终也被杀掉。宋代学者提出的困惑是,既然尧已经清楚了鲧的能力不行,为何还要那样去做?即便是为民生考虑,也不能那样做。宋代学者争论到后来,对这一问题似乎也是不了了之,认为尧是圣王,不可能有根本的错误。这个问题我觉得也和孟子所讲的四端之优先原则有关。在君臣之间,其义理不可能从属于恻隐

之心的主导。宋代学者大概认为,尧在大是大非的是非原则上出了问题,可是尧的身份可能决定了他不会以是非原则为优先原则,去拒绝四岳的专家建议。他只是在大臣的意见之间进行选择并作出决断而已,这是君臣的义理原则。

在关于“桃应问”的虚拟问题中,或许也存在类似的优先问题。朱熹在谈到这个问题时这样说,“桃应之问,孟子之答,皆非以为真有是事也。盖特相与极论圣贤之心,以为皋陶知有法,而不知有天子之父,舜知有父,而不知有天下,各尽其道,而不相悖焉耳”^[7]。朱熹认为,即便真的发生这样一件事情,皋陶也不会徇私舞弊,而舜也不会去祈求皋陶的。“法非天降地出,亦生于人情而已矣”,朱子也并未再进行细说,而是认为,人们如果对这件虚拟的事情加以深思的话,“天下无难处之事矣”^①。我想,儒家学者所强调的,还是要在事情面前,本着不容置疑的精神,听从内心最为自然的召唤,以应对不同的情境。

其实,在当代有关的哲学思考中,也有类似的解决方案。比如说,同心圆理论这种整体论的思路。从最为密切的圈子开始,我们的“爱”心或道德关切不断向外围的圈子扩张,或许从亲人,到乡党,到国人,到世界人类;再到动物界、植物界、无生物界。但这里面并非没有优先选择的策略。当发生车祸时,是保护一个人的生命还是几只羊的生命,当然有选择了。在荒野的世界中,是将狼猎杀,以保护几只“可怜”的驯鹿,还是任由狼群去捕杀驯鹿,自然也是很清楚的。土地伦理的告诫,也是在说明着这种优先选择的策略不是空言,不仅对于人类,还是对于大自然,都有其“自然”的价值。

四、结语

正如谢阳举所言,“文化不能脱离自然的根基,文化要从自然中不断汲取活水源头”^[11]。以孟子为代表的儒家学说,对自然的观念是有深度吸收的,这一点,在宋明新儒学有关圣人观以及孔颜乐处等问题的看法中更有突出的表达。可以说,儒家学说

不但强调人文化成的意义,而且也在更高的层面上对自然观念加以升华吸收,这是中华文化能够稳定平衡发展的关键所在。但不可否认的是,孟子所代表的儒家文化也有其可能的不足,比如说,博弈论的思想。现时代的挑战固然不需逃避,孟子学说以及儒家思想籍此也将迎来进一步的发展。

参考文献:

- [1] 本杰明·史华兹. 古代中国的思想世界[M]. 程钢, 译. 南京: 江苏人民出版社, 2004.
- [2] 王夫之. 四书训义[C]//船山全书: 第八册. 长沙: 岳麓书社, 1996.
- [3] 阿尔文·普兰丁格. 基督教信念的知识地位[M]. 邢滔滔, 译. 北京: 北京大学出版社, 2004.
- [4] 王守仁. 王阳明全集[M]. 吴光, 编. 上海: 上海古籍出版社, 1992.
- [5] 王夫之. 读四书大全说[C]//船山全书: 第六册. 长沙: 岳麓书院, 1996.
- [6] 刘易斯·贝克. 《实践理性批判》通释[M]. 黄涛, 译. 上海: 华东师范大学出版社, 2011.
- [7] 朱熹. 四书或问[C]//朱子全书: 第六册. 上海: 上海古籍出版社, 2002.
- [8] 陈荣捷. 中国哲学文献选编[M]. 杨儒宾, 吴有能, 朱荣贵, 等, 译. 黄俊杰, 校阅. 南京: 江苏教育出版社, 2006.
- [9] 王夫之. 老子衍[C]//船山全书: 第十三册. 长沙: 岳麓书社, 1996.
- [10] 郭齐勇. 儒家伦理争鸣集[M]. 武汉: 湖北教育出版社, 2004.
- [11] 谢阳举. 道家文化对自然和文化相互异化问题的诊治[J]. 暨南学报: 哲学社会科学版, 2012, 34(10): 11-18.

① 当然, 朱子认为无难事矣, 但就当代的儒家伦理争鸣来看, 事情似乎并不那么容易。