

性善: 本善与向善

——孟子性善论的两种诠释进路及其当代省察

○ 张 新¹, 黄玉顺²

(1. 复旦大学 哲学学院, 上海 200433;

2. 山东大学 儒学高等研究院, 山东 济南 250100)

〔摘 要〕孟子性善论的本善论诠释与向善论诠释之间存在着深刻的差异性。前者是在本体论视域下言说孟子的性善论, 而后者立论的根基则是“事实”与“价值”的二分。本善论诠释的理论缺陷在于其形而上的先验化诉求所导致的对生活世界中的本源性实存经验的褫夺及其对人的本真能在的遮蔽; 而向善论诠释则由于过分注重经验性的内容一方面无法给予道德失败以合理说明, 另一方面则是斩断了孟子性善论所蕴含的“亲—民—物”之间的存在论意义上的连续性。“恻隐之心”作为本源情感是对天地万物一体共在的本真领会。孟子性善论的真实意涵既非论证人之为先验善性, 亦非指明生命的事实是经验性的向善过程, 而是在本源情感与本真领会的基础之上提供一种指引性的哲学, 进而开启一种不断超越自身旧有主体性的“性善”之路。

〔关键词〕孟子; 性善; 本善; 向善; 恻隐之心; 本源情感

DOI: 10.3969/j.issn.1002-1698.2017.07.010

孟子的性善论虽然对中国哲学乃至整个中国文化产生了巨大的影响, 但其自提出之时便引起巨大的争议与批评。自先秦至宋代之前一千多年的历史进程中, 孟子的性善论从未获得广泛的认可。^{〔1〕}然而, 由于宋明理学家着眼于儒学本体论的建构以及由此而来的对孟子思想的重新诠释, 宋明以来逐渐形成了将孟子性善论理解为本善论这样一种传统。^{〔2〕}即使是致力于儒学第三期发展的港台新儒家^{〔3〕}依然是在这一本善论传统下规划儒学的未来及其发展。然而, 近来形成的关于孟子性善论的向善论诠释可谓是对本善论诠释提出了质疑与挑战。遗

作者简介: 张新(1991—), 复旦大学哲学学院博士研究生, 研究方向为儒家哲学、中西比较哲学; 黄玉顺(1957—), 山东大学儒学高等研究院教授、博士生导师, 研究方向为儒家哲学、中西比较哲学。

憾的是，学术界对于孟子性善论的向善论诠释与本善论诠释之间的张力乃至矛盾，要么是采取一种调和论姿态，认为两者统一于孟子的性善论，本善与向善只不过是孟子性善论的不同维度；^[4]要么是站在本善论传统上批评向善论诠释背离了中国哲学的思维特征而陷入了某种误区。^[5]本文认为，上述两种观点既缺乏对孟子性善论的向善论诠释的“同情之了解”，更没能在世界哲学批判与反思传统本体论的时代思潮下对孟子性善论的本善论诠释进行必要的反思。^[6]因此，本文的目的即是首先结合当下批判与反思传统本体论的时代思潮指明本善论诠释所可能遭遇的理论困境，进而考察向善论诠释的致思进路及其理论缺陷，最后从孟子性善论的基点“恻隐之心”出发给出一种关于孟子性善论的生存论阐释。

一、本善：先验性的本体论解读

关于孟子的性善论，有一个基本的文本事实需要澄清，即《孟子》一书中从未出现“本善”一词，即使是“性善”一词亦不是孟子本人的直接表述而是对孟子主张的一种描述性转述。^[7]而传统观点之所以认为孟子主张“性本善”，这乃是以朱熹为代表的宋明诸儒在构建儒学本体论的过程中重新诠释孟子性善论所造成的理论结果。根据当今的诠释学观点，文本一旦形成便脱离作者而成为独立的意义源，文本的意义是读者带着其理解的“前结构”诠释文本的结果。在这个意义上，孟子的性善论（包括《孟子》一书）的意义绝不是封闭的而是始终敞开着，在历时性的维度上不断地生成。孟子性善论的本善论诠释与向善论诠释所体现出的正是其意义的敞开性与开放性。事实上，正是基于儒家经典意义的敞开性与开放性特征，儒学才能够不同的历史时段生成适应其时代使命的儒家观念形态。因此，问题的关键绝不是探寻关于孟子性善论的客观的、现成的惟一理解，而是在实质的意义上切中两者的致思进路及其所可能存在的诠释缺陷，从而更切己地体知孟子的性善论的真实意涵。

在先秦至宋代之前这一千多年的时间里，孟子的性善论从未在真正的意义上获得广泛认可的原因有两个：（一）孟子的性善论背离日常的经验事实^[8]，其言说人性的基本范式不同于当时流行的告子式的“生之谓性”传统；（二）与此相应，孟子并没有给出关于恶的产生或者道德失败的完备性解释。而真正在宇宙一本体论的高度上诠释孟子的性善论并给予恶的产生或者道德失败以完备性解释的无疑是宋明诸儒，而其中最典型的代表就是朱熹。朱熹通过“理”与“气”这两个范畴来构建其宇宙一本体论，而理与气是“不离不杂”的关系。在由其宇宙一本体论下贯到心性论时，朱熹在“性即理”的基本架构下通过继承张载的“天地之性”与“气质之性”这一对概念来构建性本善论。然而，需要注意的是，在张载那里，“天地之性”与“气质之性”构成对反的概念，而在朱熹的思想中“气质之性”乃是“天地之性”堕入形气之后所使用的称谓；因此，张载那里“天地之性”与“气质之性”的对反在朱熹这里被转换成“天地之性”与“气质”的对反。“天地之性”（理）指向由天道而来的普遍而绝对的道德本体，正所谓“性者，人所稟于天以生

之理也，浑然至善，未尝有恶”^[9]；而“气质”（气）则指向具体的生理素质与官能欲望，即告子所谓“生之谓性”。前者用以说明性本善，后者用以解释恶的产生或道德失败的原因。朱熹在注解孟子与告子关于人性问题的辩论时，指明：

性者，人之所得于天之理也；生者，人之所得于天之气也。性，形而上者也；气，形而下者也。人物之生，莫不有是性，亦莫不有是气。然以气言之，则知觉运动，人与物若不异也；以理言之，则仁义礼智之禀，岂物之所得而全哉？此人之性所以无不善，而为万物之灵也。告子不知性之为理，而以所谓气者当之，是以杞柳湍水之喻，食色无善无不善之说，纵横缪戾，纷纭舛错，而此章之误乃其本根。所以然者，盖徒知知觉运动之蠢然者，人与物同；而不知仁义礼智之粹然者，人与物异也。孟子以是折之，其义精矣。^[10]

因此，根据朱熹的观点，人性善恶问题绝非仅仅是一个伦理学或者道德哲学问题，而首先是一个宇宙一本体论问题。从此视域出发，以往学者在论述人性时所存在的问题就是二程所说的：“论性，不论气，不备；论气，不论性，不明。二之则不是。”^[11]故而，孟子性善论的缺陷在于前文所提及的他并没有给道德失败或者恶的产生以完备性解释从而产生了“论性，不论气”的问题，而告子、扬雄以及韩愈等人在论述人性问题时的缺陷则在于没能在实质的意义上切中人之本性。^[12]可以说，朱熹对孟子人性论的诠释是在宇宙一本体论的高度上立意的，其宇宙一本体论为性本善奠定了形而上的基础。在此意义上，朱熹认为：“气质所禀虽有不善，而不害性之本善；性虽本善，而不可以无省察矫揉之功，学者所当深玩也。”^[13]事实上，朱熹关于孟子人性论的本善论诠释及其宇宙一本体论的致思进路成为后世理解孟子人性论的基本范式。即使是陆王心学所主张的“心即理”，依然是在“性即理”的基本架构下展开言说的。向世陵指出：“‘性即理’的蕴含是性完具理，其大目为仁义礼智，其细目则具体落实为不同的善德条目。这样的德目界定，不仅对朱学，对理学其他各家也是普遍有效的。”^[14]这也就是“接着心学讲”的港台新儒家无一例外地主张孟子的性善论是本善论的深刻原因所在。

事实上，港台新儒家的代表人物牟宗三虽然将朱熹判定为儒学中的歧出，但他依然继承了朱熹用理、气两个范畴言说人性论的基本范式。牟宗三指出：中国哲学言性有两个传统，顺着孔孟传统是以理言性，顺着“生之谓性”传统是以气为性；孟子的性善论所说的“性”就是宋儒所说的义理之性。^[15]牟宗三借用西方哲学中的“分析”与“综合”两个概念来阐释孟子的性善论，认为孟子所谓性善是分析的，此分析的性善必然蕴含着人性向善的必然性。^[16]这就意味着牟宗三认为孟子的性善论是性本善，是一种超越于变动不居的经验之外的先验善性。对于孟子性善论的基本进路，牟宗三指出：“在孟子，性固然是理，而这个‘性’之理从心见、从心来的。孟子是从心说性。”^[17]所谓“从心说性”，即是孟子所谓“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣”（《孟子·尽心上》）。对于孟子所给出的“尽心→知性→知天”这一形上学进路，牟宗三指出：

“在儒家的系统里，尽心知性知天，主观地说是心、性，客观地说是天道，

天道就是绝对的普遍性。‘绝对’就是不单单对着人，连天地万物都在内。它就是价值之源。这是一步一步往里逼而凸显出来的，推到最后，性就是价值之源泉”。^[18]

很明显，牟宗三依然继承了宋儒在宇宙—本体论的视域下诠释孟子性善论的基本思路。与朱熹从天地之性下贯到性善论不同，牟宗三更加注重孟子“尽心→知性→知天”这一形上学进路，由代表主观性的心进至于客观的普遍而绝对的天道（性、天）。^[19]心是主观性原则，性是客观性原则，“尽心→知性→知天”的最后结果就是心性的合一。正是因为这个原因，牟宗三认为以“恻隐之心”为首的四端之心绝非形而下的心理学意义上的情感（气），而只能理解为形而上的理。因此，牟宗三在《心体与性体》中指出：“恻隐、羞恶、辞让、是非等是心，是情，也是理。理固是超越的、普遍的、先天的，但这理不只是抽象的普遍的，而且即在具体的心与情中见，故为具体的普遍的；而心与情亦因其即为理之具体而真实的表现，故亦上提而为超越的、普遍的、亦主亦客的、不是实然层上的纯主观，其为具体是超越而普遍的具体，其为特殊亦是超越而普遍的特殊，不是实然层上的纯具体、纯特殊。”^[20]事实上，在牟宗三的思想架构下只有对以“恻隐之心”为首的四端之心作出上述本体论意义上的解释，才能在实质性的意义上贯彻孟子“尽心→知性→知天”的基本进路。

上述内容分析了朱熹与牟宗三对孟子性善论所作出的本善论诠释，尽管他们的本体论的具体内涵不同甚至存在形态上的差别^[21]，但其共同特点即是在本体论的视域下理解孟子的性善论从而将其理解为一种先验善性。然而，问题的关键是，在当今日形而上学的时代思潮中，朱熹与牟宗三的本体论诠释又会存在何种程度上的理论缺陷？海德格尔认为，传统的形而上学以存在论—神学的二重性进路为表征，前者所探寻的是存在者之为存在者的先验本质，后者所探寻的则是大全或最高存在者。^[22]事实上，这形而上学的二重性进路往往在同一哲学家的思想系统中深度关联在一起。不过，根据海德格尔的观点，传统形而上学的二重性进路无疑都着眼于存在者而遗忘了存在本身。不管是朱熹的天理还是牟宗三的心体、性体，都可以在上述形而上学的二重性进路中获得理解。天理、心体与性体一方面构成存在者之为存在者的先验本质，另一方面同时又是大全或最高的存在者本身。其最终的理论后果都是对生活世界中的本源性实存经验的褫夺，进而忽略人之本真能在。传统儒学本体论所采取的用形而上之“性”为形而下之“情”奠基的二级观念架构恰恰遗忘了在孔孟儒学中作为存在本身的仁爱情感；而这种本源性的仁爱才是儒学的终极性奠基观念。

具体而言，朱熹是将性善的具体内容置换为天理，其理论后果必然导致以先验的天理褫夺人的本真情感与合理欲求。原因在于，作为绝对的形而上者的天理是纯然至善的，是一个“洁净空阔”而远离实存经验的世界。杨国荣指出：“朱熹虽然力图以理散为物、物本于理来沟通二者，但由于他一再强调理的超验性，因而始终未能真正在理论上把这两重世界统一起来。正是这一点，在一定意义

上构成了朱熹理学体系的致命痼疾。”^[23]先验性的天理与个体的具体实存始终处于张力甚至冲突之中,而天理的规范性意涵则决定了其对个体生存领会的救平,这正是戴震批评“程、朱乃离人而空论夫理”^[24]的原因所在。而牟宗三的本体论是众所周知的“道德的形上学”,其所采取的由心体到性体的形上学进路虽然是立足于人的具体实存,但由于其绝对的道德理想主义的形上诉求,同样会产生先验善性褫夺生活世界中的本源性实存经验这一理论后果。袁保新在反省牟宗三的“道德的形上学”时认为:在本心性体的实践中,一切我与非我的存在者并未存在化,道德界事实上变成附加在现实界之上的实践理性的无限的精神世界;道德的形上学依然是海德格尔所说的存在论—神学范式,所不同之处在于儒学中的本心性体取代了康德哲学中的上帝。^[25]牟宗三的道德形上学中的本心性体依然属于海德格尔所批评的传统本体论所着眼的存在者而非存在本身,其所着重阐发的心体与性体的先验性在客观效应上恰恰遮蔽了原始儒学所要彰显的生活世界的本真性与本源性。事实上,当牟宗三认为孟子的四端之心可以“上下其讲”的时候,其真实意图是“上讲”而不是“下讲”,即将恻隐之心提升到先验层以彰显其超越指向。而问题的关键恰恰是:当牟宗三将孟子那里的恻隐之心通过“上讲”而提升到先验层的时候,“也就实际上让本然与自然情感被超越的道德情感所取代了”^[26]。其最终后果只能是以先验的道德本体宰制活泼泼的生存论意义上的情感感应与情感领会,从而产生儒家久被诟病的良知的傲慢问题。孟子性善论的本善论诠释的上述问题在根本的意义上乃是由传统本体论所采取的基础主义的致思进路所致;而向善论诠释恰恰是在反基础主义的态度下言说其具体主张的。

二、向善:经验性的过程论解读

事实上,对于孟子性善论的本善论诠释必然蕴含着人性向善论这一维度,因为本善论诠释在逻辑上必然蕴含着给出一套修养功夫论以使得处于现实生活中的个体通过“变化气质”从而“返本复初”。问题的关键是,本善论诠释所蕴含的向善论维度并不是当今向善论者的真实指向。向善论者明确否定孟子的性善论是本善论,傅佩荣与杨泽波皆持这一立场。傅佩荣明确指出:“儒家(孟子)的性善论无论如何解释,即使借用西方的心理学理论与哲学架构,也无法证成人性本善的结论。”^[27]杨泽波亦指出:“性善论并不是‘性本善论’、‘性善完成论’,而是‘心有善端可以为善论’。”^[28]可见,否定孟子性善论的本善论诠释才是向善论者的真实意图所在。持调和论姿态的论者很明显没有注意到本善论与向善论这两者之间的实质张力与冲突,而仅仅是在性本善的前提下进一步揭示本善论诠释所蕴含的功夫论意义上的向善维度。

不过,本善论者与向善论者对孟子性善论的言说理路存在着基本的共识,即“从心说性”“以心善言性善”。在这一基本共识下两者对“心善”与“性善”的具体内涵及其来源产生了深刻的分歧。向善论者所采取的致思进路是经验性的过程

论,这主要表现在向善论者对“性善”的规定及其对“心善”的性质与来源的解释上。傅佩荣指出:“‘善’作为一种价值,绝对不是一个人天生即立具完备,人之初生,只具有生物性的潜能,此种潜能,在他的成长过程中,萌发为特定的心理状况,此种心理状况会在具体情境下出现‘不安’、‘不忍’的情态,而使他进一步要求在社会上设定伦理规范,使其‘不安’与‘不忍’能获得恰当的表现形式,使社会整体的伦理情感得以互通,维持共识,达致和谐。”^[29]很明显,傅佩荣是立足于人的生物学与心理学事实,在此基础上强调恻隐与不安乃是具体情境下的心理情态,而伦理规范则是适应此心理情态之需要而达成的社会共识。而傅佩荣对《论语》中宰我问三年之丧的解释,更可以清晰地展现其致思进路。他认为:“宰我问丧这一段,孔子将‘善’价值的根本依据分为三个层次:先是伦理、次为心理、再次为生理。表面上看起来,社会上有各种伦理规范,事实上,伦理规范来自于心理的要求,更来自于生理上漫长的幼儿依赖期。”^[30]由生理到心理再到伦理构成了一个发生学意义上的“向”善过程。由此,以“恻隐之心”为首的四端之心就必然被解释为经验性的心理状态或心理情感,这种实证式的诠释方法不需要任何本体论的预设以说明其形而上的基础。

就诠释孟子性善论的方法而言,傅佩荣更多地是借助当代生物学与心理学的基本事实,而杨泽波则更多地受到诠释学理论的“前结构”与皮亚杰的“发生认识论”的影响。在此基础上,他创造性地提出了“伦理心境”这一概念用来解释孟子的恻隐之心以及良知良能。“伦理心境是伦理道德领域中社会生活和智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。”^[31]而“伦理心境”的特点则是“后天而先在的”^[32]。“后天而先在”所指向的是内容来源上的后天性与道德判断发生上的时间先在性。“根据我的理解,良心本心是一种伦理心境,来自社会生活和智性思维,就其来源而言,是典型的‘后天的’,但非常微妙的是,这种来自‘后天的’伦理心境却早在人们处理伦理道德问题之前就已经存在了。”^[33]“良心本心”既然是后天形成的,就绝对不是本善论者所主张的先验善性,而其微妙之处仅仅在于其道德判断发生上的时间先在性。

当向善论者将恻隐之心或良知良能还原为生物学—心理学上的基本事实与社会性内容时,其理论结果自然是消解了孟子性善论所可能蕴含的本体论指向。在这一意义上,本善论者对向善论的批评乃至反对都是可以理解的,但问题的关键是,向善论者为何要突破传统本善论的诠释理路而另辟蹊径呢?虽然向善论者没有明确地指明原因所在,但这种进路无疑与后形而上学时代对传统本体论的批判与反思相关。前文已经说明,宋儒是在宇宙一本体论的视域下通过“天地之性”与“气质”的二分来解决孟子性善论所存在的理论困境:天地之性是性本善的本体论根据,而气质则是现实生活中恶的来源或道德失败的原因。但傅佩荣认为,宋儒的做法显然是混淆了事实与价值的区分。^[34]而牟宗三对孟子性善论的本善论诠释同样不被傅佩荣所认可。^[35]虽然朱熹与牟宗三的思想系统在内容乃至形态上都存在差异,但毫无疑问他们都采取了形而上学的致思进路。海

德格尔认为：“哲学即形而上学。形而上学着眼于存在，着眼于存在中的存在者之共属一体，来思考存在者整体。”^[36]在西方形而上学的历史中，本体论所寻求的是为诸多形而下的存在者奠定根据的“一”，比如柏拉图的“善”、亚里士多德的“第一实体”、黑格尔的“绝对精神”以及尼采的“强力意志”等都是这种本体论上的“一”的不同表征形式。朱熹思想中作为“理一”的“太极”“天理”，牟宗三思想中作为绝对的形而上者的“心体”与“性体”，都是为诸多形而下的存在者奠定根据的“一”。而傅佩荣对孟子性善论的向善论解读的基本出发点却不是这种本体论上的“一”，而是“事实”与“价值”相分离的“二”。他对宋儒以及现代新儒家的指责在根本上可以归咎为这一点，而其深层原因就是这种观点背后所默认的反基础主义态度。“‘事实’是与生所具，‘价值’则须个人自觉及自由选择之后才可呈现。进而言之，天地之间的生化现象只是自然界的均衡作用，与善恶无关。”^[37]由此出发，我们可以比较容易地了解其向善论的三个基本方面：首先，人与植物、动物乃至于万物的根本差别在于“人有自由选择的能力”，而人的本性就表现在自由选择的可能性上；其次，“向善”之“向”所强调的正是人性的可能性，人性是一种趋向；最后，“善”就是“人与人之间适当关系的实现”，“善”只用来描述人与人之间的关系而不能用来描述人与万物、人与天的关系。^[38]傅佩荣对人的自由选择能力的强调与其向善论的基本出发点“事实”与“价值”的二分相一致，因为如果没有意志自由，就不存在所谓的善恶等道德问题。他对“善”的基本定义则是价值之维的进一步凸显，而其将“善”定义为“人与人之间适当关系的实现”则是向善论由生理到心理再到伦理这一致思进路的最终的结果表征。

然而，需要反思的是：如果说本善论的致思进路存在着褫夺生活世界中的本源性的实存经验这一理论缺陷的话，那么向善论者的观点是否存在缺陷？其对孟子性善论的向善论诠释又与孟子的思想诉求存在多大程度上的思想间距？事实上，当向善论者将恻隐之心和良知良能还原为生物学—心理学意义上的心理情感、心理状态和社会性内容从而消解掉性善的本体论依据的时候，依然需要在逻辑与实践的双重维度上追问何以恻隐之心或良知良能会给人以足够的动力超克其他的生理—心理欲望以及消极情感。经验性的事实告诉我们的往往是告子式的“生之谓性”压倒孟子所谓的恻隐之心与良知良能，从而导致所谓的道德无力或道德失败。杨泽波在《孟子性善论研究》的修订版中已经意识到向善论所存在的这一理论缺陷，他进而指出：“既然社会生活中的道德内容与不道德的内容都会对人有影响，那么人们应该平均面对这两种内容才对，至少不应该过多偏向于道德的内容。”^[39]正是为了解决这一问题，杨泽波提出了“人性中的自然生长倾向”作为补充内容以解决向善的原始动因及伦理心境在主体之中的“挂搭”根据，从而在较弱的意义上承认了性善的先验根据。然而，杨泽波亦承认“人性中的自然生长倾向”仅仅是出于理论需要而不得不预设的一个前提，无法在人性中得到确证。^[40]更为关键的是，他在修订版中完全放弃了其前期寄希望于自然科学以证明其主张的合理性这一进路，原因在于这一方法在逻辑上会产生论证的恶性循

环问题。^[41]因此,这一补充在理论的完备性诉求上有其必要,却在道德实践的层面上依然无法有效解决道德无力或道德失败问题,毕竟儒学的终极关切是在人伦日用中实质性地提升个体的道德修养。尤为重要的是,向善论者这种仅仅停留在道德领域论述孟子性善论的思路,无疑从两个方面将孟子的思想矮化为一种道德哲学:(一)没有注意到孟子思想的核心关切“尽心→知性→知天”这一进路,从而遮蔽了孟子在论述恻隐之心与良知良能时所蕴含的存在之思;(二)与此相应,强行斩断了孟子思想中“亲—民—物”之间的存在论关联,忽略了“亲亲而仁民,仁民而爱物”所蕴含的存在论意义上的连续性。向善论所导致的这种理论后果正是由于其立论视域之狭隘以及过分注重经验性的社会内容所造成的。

三、作为本源情感的恻隐之心

通过以上分析可知,孟子性善论的本善论诠释与向善论诠释都存在着一理论缺陷:前者由于其形而上的先验化诉求而褫夺生活世界中的本源性的实存经验与人的本真能在;后者由于过分注重经验性内容一方面无法给予道德失败以合理说明,另一方面则是斩断了孟子性善论所蕴含的“亲—民—物”之间的存在论意义上的连续性。如此一来,问题再次回到了原点:究竟该如何理解孟子的性善论?

事实上,前文已经表明:本善论者与向善论者对于“孟子道性善”的基本理路存在着共识,即:以心善言性善。“心善”所指向的即是孟子所谓“恻隐之心”。因此,对“恻隐之心”的理解构成切中孟子性善论的实质内涵的关键所在。就《孟子》一书而言,本善论者与向善论者都可以找到具体的文本作为自己的立论支撑。孟子在论述恻隐之心时所使用的“人皆有之”“我固有之”“非由外铄”等判定性词语易于让读者作出本善论的理解,而仁义礼智“四端”与“扩而充之”以及“人性之善也,犹水之就下也”等具体论述又构成向善论者的重要文本依据。然而,不管是本善论者还是向善论者都忽视了孟子言说恻隐之心的情境化原则。孟子对“恻隐之心”的论述是在具体的情境中给出的。

孟子曰:“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心,斯有不忍人之政矣。以不忍人之心,行不忍人之政,治天下可运之掌上。所以谓人皆有不忍人之心者,今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕恻隐之心。非所以内交于孺子之父母也,非所以要誉于乡党朋友也,非恶其声而然也。由是观之,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。”(《孟子·公孙丑上》)

孟子对恻隐之心的论证是通过“今人乍见孺子将入于井”这一情境给出的。

陈少明将孟子的论证策略称为“想象的逻辑”，意即：通过情境性(或图像式)的假设呈现其观念结构。^[42] 孟子给出的这一经典案例既不是立足于逻辑推演，亦不是立足于经验事实，而是采取了一种还原论的方式。通过“乍见”的时机化与当下化还原掉现实生活所附加给人的功利心与计算心(“内交于孺子之父母”“要誉于乡党朋友”“恶其声而然”)从而找回已被遗忘的本源情感。在这个意义上，“恻隐之心”绝非向善论者所认为的是一种心理学意义上的经验性情感，亦非本善论者所宣称的抽象化意义的先验情感。因为前者乃是隶属于某一具体的主体的，而后者则意在对恻隐之心进行一种现成化、对象化的把握。真正的“实一情”绝非是两个现成化的存在者的相遇从而萌生了经验性的情感，而是本源的存在情感给出了新的主体性存在者。“就本源性的事情来看，既不是‘孺子将入于井’决定了这个‘人’，也不是这个‘人’决定了‘孺子将入于井’，而是：‘乍见’这件事情本身生成了这个特定的‘人’、特定的‘孺子’、‘井’等等。”^[43] 在这个意义上，孟子所给出的是一种即感即应的情感生存论。“感应”本身并不预设任何现成化的存在者，而是一种前主体性、前心一物对待的事情，唯有如此，才会给出一种新的主体性从而导向新的道德实践行为。唐君毅指出：“孟子指证恻隐之心之存在，即就‘今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心’上说。此中由乍见而有恻隐之心，即见此恻隐之心，为我对孺子入井之直接感应。又如孟子之指证羞恶之心之存在，即就‘呼尔而与之，行道之人不(弗)受，蹴尔而与之，乞人不屑也’说。‘呼尔’、‘蹴尔’与‘乍见’，乃是突如其来之事。对此突如其来之事之直接的心之感应，就是这个恻隐、羞恶。”^[44] 正是基于此，才会有齐宣王因“见”牛之觳觫而“易之以羊”；“上世”之人因“见”亲人的尸体被狐狸等兽蚁撕咬、蚕食而“其颡有泚，睨而不视”，进而马上掩埋亲人的尸体。因此，“恻隐之心”在首要的意义上绝不仅仅是道德情感，而是先于道德情感的对存在(天道)本身的生存论领会。正是在这种生存论领会的基础上，才敞开了人之为本真能在的可能性，从沉沦于“小体”的“小人”变成从其“大体”的“大人”，进而开启一种不断超越自身旧有主体性的“性善”之路。也只有在这个意义上，才能真正理解孟子所说的“亲亲而仁民，仁民而爱物”所内蕴的存在论意义上的连续性。心学的集大成者王阳明对作为本源情感的恻隐之心有着切己的领会。他在《大学问》中指出：“是故见孺子之入井，而必有怵惕恻隐之心焉，是其仁之与孺子而为一体也；孺子犹同类者也，见鸟兽之哀鸣觳觫，而必有不忍之心焉，是其仁之与鸟兽而为一体也；鸟兽犹有知觉者也，见草木之摧折而必有悯恤之心焉，是其仁之与草木而为一体也；草木犹有生意者也，见瓦石之毁坏而必有顾惜之心焉，是其仁之与瓦石而为一体也。”^[45] 在阳明的论述中，“恻隐之心”“不忍之心”“悯恤之心”“顾惜之心”是对孺子、鸟兽、草木、瓦石等天地万物一体共在的本真领会。只有在此本源情感与本真领会的基础上，才有所谓“孟子道性善”。而孟子之所以不直言性善，意在否定对于性善的现成化与认知性把握。因为孟子的性善论根本就不是一个认识论意义上的命题，而只能是生存论意义上对于天地万物一体共在的本真领会。因此，

孟子道性善的真实意涵既非论证人之为人的先验善性,亦非指明生命的事实是经验性的向善过程,而是在恻隐之心的基础之上提供一种指引性的哲学:“一方面是引导吾人获得存在转化与提升的自觉,一方面是为存在的转化提供一种根本性的方向”^[46]。

注释:

[1]在孟子所处的时代,对于人性的传统看法是告子式的“生之谓性”。《孟子》一书中所记载的“性无善无不善”“性可以为善,可以为不善”以及“有性善,有性不善”这三种观点在实质上都是在这一传统下展开言说的。正因为孟子跳出了这一言性的传统,所以其性善论才会引起告子乃至其弟子的批评与质疑。孟子之后,荀子专门批判了孟子的性善论,并立足于“生之谓性”的传统提出了“性恶论”。荀子之后,哲学史上出现的比较著名的人性理论有董仲舒的“性分三品”、扬雄的“善恶混”、王充的“性三品”以及韩愈的“性三品”等。可见,孟子的性善论在先秦至宋代之前并没有获得广泛认同。

[2]将孟子的性善论理解为本善论这样一种传统的确立与“孟子升格运动”深度关涉,甚至可以说,性本善传统的确立构成“孟子升格运动”所蕴涵的最重要的维度。关于“孟子升格运动”的详细考察,可参见徐洪兴:《唐宋间的孟子升格运动》,《中国社会科学》1993年第5期。

[3]本文主要指“第二代新儒家”。“第二代新儒家”这一说法源自刘述先先生关于现代新儒学“三代四群”的基本划分。具体分析参见刘述先:《现代新儒学发展的轨迹》,《杭州师范学院学报(社会科学版)》2008年第1期。

[4]代表性的论文可参见赵法生:《孟子性善论的多维解读》,《孔子研究》2007年第6期;陈永革:《人心向善与人性本善——孟子心性论的伦理诠释》,《中国哲学史》1996年第4期。

[5]代表性的论文可参见刘学智:《善心、本心、善性的本体同一与直觉体悟——兼谈宋明诸儒解读孟子“性善论”的方法论启示》,《哲学研究》2011年第5期。

[6]对传统本体论或形而上学的反思并不是西方哲学的专利,当代中国哲学界亦不乏对传统本体论作出深刻省察以及系统回应的学人。故而,本文所说的“世界哲学”并不仅仅指西方哲学,同时亦包括中国哲学在内。在此意义上,本文认同杨国荣先生的观点,他指出:“中西哲学在历史上曾经各自作为一种相对独立的系统,然而,在历史已经超越地域的尺度而走向世界这一背景下,仅仅限定于地域性的视野,显然是狭隘的。与世界历史的观念相应,我们也同样需要一种世界哲学的观念。以世界哲学为视野,中国哲学、西方哲学无疑都是广义哲学之域的共同财富,都应该被理解为延续、发展世界哲学的一种普遍资源。这种世界哲学的视野是哲学回归真实形态的基本要求。”参见杨国荣:《存在之维——后形而上学时代的形上学》,北京:人民出版社,2005年,自序第2—3页。

[7]“性善”一词在《孟子》一书中共出现3次,其中2次与孟子性善论有关,但都不是孟子本人的直接陈述。一次是《滕文公上》的“孟子道性善,言必称尧舜”,另一次是《告子上》的“今日‘性善’,然则彼皆非与?”孟子虽然没有直陈性善,但根据《孟子》一书的相关论述可知孟子的确主张性善论。

[8]荀子对孟子性善论的批评即是立足于日常生活的经验事实,荀子在《性恶篇》中指出:“凡论者,贵其有辨合,有符验,故坐而言之,起而可设,张而可施行。今孟子曰‘人之性善’,无辨合符验,坐而言之,起而不可设,张而不可施行,岂不过甚矣哉!”事实上,两宋之前关于人性的代表性观点就其实质而言皆是立足于日常生活的经验事实而推导出的。

[9][10][13]朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第251、326、329页。

[11]程颢、程颐:《河南程氏遗书》(卷六),《二程集》(上),北京:中华书局,1981年,第81页。

[12]牟宗三先生认为,告子的“生之谓性”、荀子的“性恶”、董仲舒与王充的“性分三品”、扬雄的“善恶混”都是“以气为性”。具体分析参见牟宗三:《〈孟子〉讲演录》(一),《鹅湖月刊》第29卷第11期。

[14]向世陵:《宋代理学的“性即理”与“心即理”》,《哲学研究》2014年第1期。

[15]牟宗三:《〈孟子〉讲演录》(一),《鹅湖月刊》第29卷第11期。

[16] 牟宗三:《〈孟子〉演讲录》(二),《鹅湖月刊》第30卷第1期。

[17] 牟宗三:《〈孟子〉演讲录》(五),《鹅湖月刊》第30卷第4期。事实上,“从心说性”“以心善言性善”是牟宗三、徐复观、唐君毅三先生解读孟子性善论的共同进路。

[18] 牟宗三:《〈孟子〉演讲录》(三),《鹅湖月刊》第30卷第2期。

[19] 事实上,牟宗三先生亦十分重视由客观的道体、性体进至主观的心体这一进路。他认为宋明儒之大宗是五峰、蕺山一系与象山、阳明一系,二者构成一圆圈的两来往:“前者是从客观面到主观面,而以主观面形著而真实化之;后者是从主观面到客观面,而以客观面挺立而客观化之。”具体分析参见牟宗三:《心体与性体》(上),长春:吉林出版集团有限责任公司,2013年,第39—53页。

[20] 牟宗三:《心体与性体》(上),长春:吉林出版集团有限责任公司,2013年,第113页。

[21] 劳思光先生在《新编中国哲学史》中用“主体性”这一概念来区分程朱理学与陆王心学,具体分析参见劳思光:《新编中国哲学史》(三卷上),桂林:广西师范大学出版社,2005年,第38页。事实上,我们亦可以用这一概念区分朱熹理学与牟宗三“道德的形上学”的不同,前者属于典型的宇宙—本体论,后者则是主体性形而上学。

[22] 关于海德格尔对传统形而上学存在论—神学的二重性进路的分析及其哲学史考察,具体分析参见陈治国:《形而上学的远与近:海德格尔与形而上学之解构》,济南:山东大学出版社,2014年,第51—80页。

[23] 杨国荣:《王学通论——从王阳明到熊十力》,上海:华东师范大学出版社,2009年,第16页。

[24] 戴震:《孟子字义疏证》,《戴震集》,上海:上海古籍出版社,1980年,第302页。

[25] 袁保新:《从海德格尔、老子、孟子到当代新儒学》,武汉:武汉大学出版社,2011年,第176页。

[26] 陈迎年:《感应与心物——牟宗三哲学批判》,上海:上海三联书店,2005年,第355页。

[27][34][35][37] 傅佩荣:《儒家哲学新论》,北京:中华书局,2010年,第133、132、133、132页。

[28][31][32][33][39][40][41] 杨泽波:《孟子性善论研究》(修订版),北京:中国人民大学出版社,2010年,第43、71、74、74、78、83、81页。

[29][30][38] 林安梧、傅佩荣:《人性“善向”论与人性“向善”论——关于先秦儒家人性论的论辩》,《鹅湖月刊》第19卷第2期。

[36][德] 海德格尔:《面向思的事情》,陈小文、孙周兴译,北京:商务印书馆,1996年,第67页。

[42] 陈少明:《想象的逻辑:来自中国哲学的经典例证》,《哲学动态》2012年第3期。

[43] 黄玉顺:《爱与思——生活儒学的观念》,成都:四川大学出版社,2006年,第70页。

[44] 唐君毅:《中国哲学原论·导论篇》,北京:中国社会科学出版社,2005年,第50页。

[45] 王守仁:《大学问》,《王阳明全集》(三),吴光、钱明等编校,上海:上海古籍出版社,2014年,第1066页。

[46] 陈赞:《性善:一种引导性的概念——孟子性善论的哲学意蕴与方法内涵》,《现代哲学》2003年第1期。

[责任编辑:刘 臻]