

Hangzhou, Zhejiang U, 2018

孟子的「性  
之伦理学」  
中的关键概  
念

肯庸学院 (Kenyon College)

萧 阳

【内容摘要】当我们提到孟子哲学中的关键概念时，往往立即想到《孟子》一书中如下关键词及其所对应的概念：“人性”或“性”，“性善”“心”“四端”“仁”“义”“礼”“智”，等等。在这里，关键的概念词与关键的概念之间有直接的、一一对应的关系。“以显明概念词为根据”而对概念所做的研究，就是以假定这样一种关系之存在为基础的。这些有“概念词”与之——对应的“概念”，我将称之为“显明的概念”。“以显明概念词为根据”的概念研究当然是很重要的，但是有其局限性，那就是，它会使我们忽视那些在《孟子》中并没有概念词与之直接对应的概念。我将称之为“隐藏的概念”（hidden concepts）或“蕴含的概念”（implied concepts）。本讲试图关注的几个隐藏的概念是孟子行动哲学中的关键概念。由于它们在《孟子》中并没有关键词与之直接对应，因此经常被忽视。比如，我们可以证明孟子其实是有我们今天所谓的“目的性的行动”“无目的性的行动”（老子所谓的“无为”），“理性的行动”“非理性的行动”等概念的，尽管我们在《孟子》中找不到相应的关键词。当孟子需要说“某人的行动是（在工具理性的意义上）非理性的”这句话的时候，他通常是用一个具体的典范（“缘木求鱼”）来做到这一点的。本讲试图关注的另外一个关键概念，“无为”（无目的性的行动，acting non-purposively），通常被认为是专门属于“道家”的一个关键概念，我们大概有额外的理由不会想到“儒家”的孟子也有这个概念。本讲试图证明孟子有这一概念，而且可以用来说明孟子伦理学中的其它关键词及概念（比如“诚”“心服”“由仁义

我的演讲最初题目是“孟子哲学中的几个经常被忽视的关键概念”，我这次在整理实录稿时改为一个更加具体的题目；我将主要关注孟子的“性之伦理学”中的关键概念。“性之”是孟子伦理学中的一个关键概念，我后面会解释为什么称孟子的伦理学为“性之伦理学”。

萧 阳



学者简介

中国社会科学院研究生院硕士生导师，纽约社会研究新学院博士，曾任中国社会科学院哲学所助理研究员，现为肯庸学院哲学系教授。编有英文著述《道德相对主义与中国哲学》（与黄勇合编）、《孟子哲学研究指南》等。目前从事中国哲学与伦理学的研究。曾被选为国际中西哲学比较研究学会主席。

行”“行仁义”“性之”“性善”），以及《孟子》中许多极其难解的章节与段落。

【关键词】孟子 性之伦理学 研究概念的方法 设置 隐藏的概念 作为概念体系的中国哲学 作为灵修的中国哲学 目的性行动 无目的性行动（无为行动） 理性行动 性之 行仁义 由仁义行 性 人性 性善 水

大家好。我首先想感谢一下高研院。感谢两件事情。第一个是高研院的考勤制度。我们可以将考勤看做是一种“设置”（set-up）。我这里将“设置”做非常广义的理解。它可以指你的手机中的“设置”，也可以指一种“制度的安排”意义上的设置。我们可以对手机中的“设置”作如下一个简约的定义，“设置”是使得一些行动成为可能，而使得另外一些行动成为不可能的某种机制与安排。如果我们将“机制与安排”作非常广义的理解，这个定义，尽管来自对手机的设置的描写，显然也适用于其它的“社会制度”意义上的“设置”。

我认为考勤制度就是一个设置。而且高研院的考勤制是一个好的设置，它使我们每天到之江校区高研院的办公室来工作这件事“礼仪化”（ritualization）了。由于“礼仪”在本质上来说应当理解为是一种制度，在这种意义上很多与时间相关的礼仪也可以说是一种制度的、关于时间的“设置”。考勤制度可以使得我们一天的时间有了某种结构。时间有了某种结构的好处是它使得我们觉得时间是有意义的。这一点人类学家早已洞见，那就是，礼仪有对世界给予意义的功能。比如说，从现代物理学的角度来看，时间上的每一个点或时段都是一样的，物理学家认为我们不可能说某一天比另外一天更有意义。这就是为什么“物理时间”是不同于“生活世界中的时间”的。其中最重要的区别之一是，在生活世界中存在有“节日”。节日其实就是一种礼仪的、制度的、关于时间的设置，它使得有些日子有了特殊的意义。元旦，春节，中秋，端午，重阳等等节日，使得中国人的“一年”的时间有了某种结构与意义。比如说，重阳那天我们会去之江附近的六

和塔登高，思念亲人。此外，成人礼，结婚纪念日，生日，大学毕业日，以及孔子的著名的人生阶段论（“三十而立”等等），使得一个人的“一生”有了某种结构与意义。

再举一个例子，学术界也有自己的各种各样的设置。我今天在这里说的话是有其特别的设置的，那就是，这是一个在“大学”与“高等研究院”这类现代学术机构里举办的学术讲座。听众也是设置的一部分。今天这里的听众是和我一样的，具有相互平等地位的学者。这和孟子当年说话时的设置是非常不一样的。那时没有今天意义上的“学术界”，孟子的听众通常也不是今天意义上的“学者”，孟子经常是在与一个高高在上的统治者说话。这个统治者也是孟子说话的设置的一部分。我们后面会看到，我们必须考虑孟子的听众的诸多特点才可能理解孟子为什么会在何种设置中说何种的话，以及他如何说话的策略（我们会看到他的策略非常像佛祖的“方便”法门，针对不同的人说不同的话，针对同一个人的不同的心理说不同的话）。如果我们不注意孟子所说的话有其特有的“设置”，我们就极有可能误读孟子。“设置”这个概念非常重要，我希望在演讲中对此加以进一步的澄清。我们后面将要讨论的一个重要话题是，由礼仪所构造的设置所特有的一个功能，就是使得“无目的性的行动”成为可能。

第二个要感谢的是高研院给了我一个机会理清我的思路。这个演讲的材料来自我多年来一直在撰写的一本英文书，我相信长期写作一本书的人或许都会遇到同样的问题，由于有太多不同的时间段写的不同的版本，想要把这些不同的版本整合成一个最终的定稿，不是一件容易的事。准备高研院的演讲的过程对我帮助很大，使我抽丝剥茧理清了思路，今天很高兴有机会和大家交流，也希望大家多提意见。

### 1. 如何研究哲学家的概念？

我在这个演讲中将主要关注孟子哲学中的几个关键概念。它们是如下这些非常具体的概念：“目的性的行动”，“无目的性的行动”或“无为”<sup>1</sup>，

<sup>1</sup>在这里我用“无目的性行动”或“无为行动”，而不用“非目的性行动”一词。后面我还会解释为什么用“道家”中的无为概念来谈论孟子，以及无为的意思到底是什么。



从这两个前提,得出如下一个关于孟子的特殊结论:

(G1)孟子不可能有“理性行动”的概念。

我们对这种研究方法的回应是,它其实并没有避免任何诠释。它依赖对这些种类(“古代思想家”“现代思想家”“中国思想家”)的一种诠释,而且是一种明显成问题的、“本质主义”的诠释。那就是,它假定它们具有如下特点:所有属于某一个种类的成员必定有一些共同的本质特性,而凡是不具有这些本质特性的就不可能属于这一种类,就像每一滴水必定是H<sub>2</sub>O,而任何不是H<sub>2</sub>O的就肯定不是水。我们知道,水是“自然种类”,因此它是有本质的。

但是,“古代思想家”“现代思想家”“中国思想家”等等种类不可能是“自然种类”,因此不可能有本质特性或意义。这是因为这些种类是在长期的、复杂的、变动的、混乱的、充满偶然性的历史过程中形成的,我们应当称它们为“历史种类”,它们不可能有不变的、整齐划一的本质特性与意义。上面针对种类名所说的一切也适用于“西方”“中国”这些地域名。由于它们不是一般的地域名,而是充满历史与文化意义的地域名,而这些意义是在长期的、复杂的、变动的、混乱的、充满偶然性的历史过程中形成的,我们因此不应当期待它们有不变的,整齐划一的本质意义。

我在几篇英文文章中中对这种“以地域种类名为根据”的研究路径有过批评,这里就不多说了。<sup>1</sup>我只想就如下问题做一个评论:为什么“以地域种类名为根据”的方法在今天如此流行?我相信,其原因不止一个。这里只讨论其中的一个较为特殊的原因。<sup>2</sup>这就是由这种方法得出的“结论”有时候碰巧是成立的。比如说,我们同意如下结论:孟子没有“个人权利”(individual rights)这一概念。但是不同意对这一结论所作的如下论

<sup>1</sup> 参见 Xiao 2007 “How Confucius Does Things with Words: Two Paradigms of Hermeneutic Practice in the Analects and Its Exegeses” (孔子如何以言行事: 中国经学史中的二種詮釋范式), *Journal of Asian Studies*, Vol. 66, No. 2 (May 2007): 497-532; 以及 Xiao 2011 “Holding an Aristotelian Mirror for Confucian Ethics? On Yu Jiyuan's *The Ethics of Confucius and Aristotle: Mirrors of Virtue*” (给儒家伦理学树一面亚里士多德之镜? 评余纪元的新书《德性之镜: 孔子与亚里士多德的伦理学》), *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, volume 10, No. 3, 2011: 359-375.

<sup>2</sup> 一个较为一般的原因是我们今天生活的时代是一个“历史主义”流行的时代。我在高研院的第二次演讲中对此有进一步的讨论。

证:“个人权利”(individual rights)这一概念是一个“现代的”“西方的”概念,我们不应当期待在孟子这样一个“古代的”“中国哲学家”那里找到。在得出这一结论的论证过程中,由于用到了地域种类名(“西方”“现代”“中国哲学家”),这一论证本身是有问题的。其实,我们得出这一结论,真正的论证过程肯定应当是这样的:当我们用“个人权利”这一概念来诠释《孟子》时,结果发现我们不可能对《孟子》给出合适的诠释。在这一论证过程中,我们不必提到那些地域种类名。

“个人权利”与“理性行动”两个概念之间的真正的区别,应当用它们在诠释文本与他人时的地位与作用来加以刻画,也就是说,它们之间的区别在于是否可以被用来对《孟子》给出合适的诠释。我们可以证明,他们之间的真正的区别是:我们完全可以在不用“个人权利”概念的条件下对《孟子》作出合适诠释;但是,当我们试图在不用“理性行动”这一概念的条件下来诠释《孟子》中的某些段落时,我们不可能对它们给出合适的诠释。<sup>1</sup>

与“个人权利”这个地方性的概念不同,“理性行动”是人类行动的一个基本的、普世的概念,所有的人,只要他们有“行动”的概念,他们就应当有“理性行动”的概念。这是因为一个人不可能有“行动”的概念,而同时却没有如下的概念:如果我想要达到目的A,而我又知道做行动x可以使我达到目的A,那么我应当做行动x,或者,做x是一个理性的行动。

我相信,错误地假定“理性行动”是一个地方性的、“西方的”概念,应当是它一直被许多研究孟子的学者所忽略的一个主要原因。另外一个相关的原因是错误地假定孟子是一个地方性的、“中国的”哲学家,而不是一个“哲学家”,因此不愿意承认孟子也可能对“理性行动”这一人类行动的一个基本的、普世的概念加以使用与说明。克服这一错误的一个策略是,我们应当应用我们下面将要讨论的第三种研究方法研究《孟子》中的个别段落,其中孟子在那里是在实质的意义上谈论理性行动,尽管他没有“显明地”使用可以直接对应“理性行动”这一概念的语词。这就将我们引向第二

<sup>1</sup> 这里用的方法就是我们下面会讨论的第三种方法,也就是“以个案文本诠释为根据的方法”。下面会对此作进一步的说明。当然,有些人依然会坚持认为,这不是一个与诠释必然相关的问题。比如,他们往往会说,我们一眼就可以“看出”,《孟子》中明显没有“个人权利”的概念。我下面会对此给出回应。此注为改定实录稿时补加。

种研究方法,就是“以显明概念词为根据”而对关键概念来做研究的方法。

#### (1b) “以显明的概念词为根据”的研究方法

这里不可能详细讨论这一方法及其历史。我们在这里只关注它的一个特点,就是它显然也可能使学者忽略孟子行动哲学中的那些隐藏的概念。这是因为这种研究方法有一个明显有问题的假设,那就是它假定在“概念”与“概念词”之间必定存在一个严格的、直接的、一一对应的关系。但是,在有些哲学家那里可能存在一些概念,他们是没有概念词与之——对应的(我们所谓的“隐藏的概念”)。这种研究方法因此不可能将这些哲学家的“所有的”概念一网打尽,它只能捕捉“显明的概念”(那些有概念词与之对应的概念),而“隐藏的概念”则会成为漏网之鱼。比如说,孟子哲学中有一个“隐藏的”关键概念,就是“目的性的行动”这一概念(以及一系列的与之相关的概念,比如“理性行动”的概念)。由于在《孟子》中并没有一个字或词可以直接地翻译为“目的性的行动”(或“理性行动”),我们如果采纳“以显明概念词为根据”的研究方法,我们就可能忽视这个概念。

如何克服“以显明概念词为根据”方法的这一限度?这里至少可以建议两个可以在研究中采纳的策略。一个策略是,我们不应当局限于“以显明概念词为根据”的方法,应当同时也采纳我们提到的第三与第四种研究概念的方法。对此下面会作进一步的说明。另外一个策略是,即使在“以显明概念词为根据”的方法这一框架内,我们依然可以做不少事情来改进这一方法。比如说,我们不应只关注那些看上去像概念词的“语词”。我下面会谈到孟子中的“非所以”“非所以要”“以要”“性之”“行仁义”“由仁义行”等语词。这些词看上去并不像概念词。但是,如果我们研究它们是如何在具体的语境中被使用的,就可以看到,它们几乎直接就蕴含着“目的性的行动”与“无目的性行动”这一对概念。

这里顺便提一句,与此类似的问题也出现在对孟子的政治哲学的研究当中。我们对孟子的政治哲学的了解有误差与缺陷,其主要原因可能是因为我

们只关注《孟子》中那些“显明的”关键概念,比如“仁政”“王”“霸”等等。孟子政治哲学中“隐藏的”关键概念,比如“权威”“宪法权威”“宪法秩序”“宪法危机”“不同宪法秩序的转型”(如何从“霸道”转型到“王道”)等等,由于在《孟子》一书中并没有直接的关键词与之对应,因此经常被忽视。

研究某个哲学家的概念的方法不止这两种,下面我只能简单讲一下第三与第四种方法。它们两者都有一个优点,就是它们不是一定会遗漏“隐藏的”或“蕴含的”概念。

#### (1c) “以个案文本诠释为根据”的研究方法

“以个案文本诠释为根据”的研究方法为什么能够使自己不同于前两种研究方法?我认为,这是因为它的出发点非常不一样。它认为我们应当首先问下面这个问题:当我们说

(A)某个人A有概念x

这句话时,我们到底是什么意思?而这是前两种研究方法都没有问的问题。从“以个案文本诠释为根据”的研究方法的角度来看,这句话应当理解为如下的意思:

(A1)当我们用概念x来对A所说的话进行诠释时,我们能够对A作出合适的诠释。

或者如下这个更强的命题:

(A2)当我们不用概念x来对A所说的话进行诠释时,我们不能对A作出合适的诠释。

与此类似,下面的这句话:

(B)某个人A没有概念y。

其意思应当作如下的理解:

(B1)当我们用概念y来对A所说的话进行诠释时,我们基本上无法对A做出任何合适的诠释(或者我们甚至无法给出任何诠释,也就是说,我们无法理

<sup>1</sup>我在这里不可能讨论如下问题:在这个定义中,我们到底应当选择(A1)还是(A2)?有些人显然会觉得(A1)太弱,它使得x成为A的概念这件事变得太容易。还有一些进一步的问题是,如何判断一个诠释是否是“对A做出合适的诠释”?谁来对此进行判断?我在Xiao 2011中对此有讨论。

解A)。

但是, 很多人有一个幻觉, 以为判断某个人(或某个文本)是否有某个概念不是一个与诠释必然相关的问题。比如, 他们往往会说, 我们一眼就可以“看出”, 《孟子》中明显没有“个人权利”(individual rights)的概念, 或者, 《老子》或《道德经》中明显没有“上帝”(God)的概念, 这里的“上帝”(God)是指一神教(犹太教, 基督教, 伊斯兰教)中的“上帝”。我在纽约的一家旧书店曾经买到过一个《老子》的英译本, 是一个传教士译的。它把“道”译为“上帝”(God)。很多人想说, 我们一眼就可以“看出”这明显是错译。不过, 我认为, 这句话(“我们一眼就可以‘看出’这明显是错译”)的实际的意思只可能是, 当我们用“God”来翻译“道”时, 我们没法对《老子》给出一个合适的诠释。我不认为, 这里的“看出”可以被理解成一种“理智的直观”, 一种不必依赖任何诠释的理智直观, 借助于它, 我们能够以某种神秘的“心眼”一眼看穿上帝的本质与老子思想的本质, 并且发现两者没有交集。

我们之所以觉得这是“明显的”, 仿佛可以一眼“看出”, 那是因为今天我们几乎所有的人都可以对此非常“快速地”作出“同样的”判断。那就是说, 当我们用“个人权利”这一概念来理解《孟子》时, 我们非常“快速地”就可以达成如下“共识”: 我们无法用这个概念对《孟子》给出合适的解释。与此类似, 当我们今天用“God”来翻译“道”时, 我们明显没法对《老子》给出一个合适的诠释。也就是说, 这是两个非常特别的个案, 其特别的地方正是, 当我们对它们做判断时极其容易达成共识。当然, 这不排除还存在许多别的个案, 对它们诠释的判断会是“仁者见仁, 智者见智”。<sup>1</sup>

“以个案文本诠释为根据”的研究方法有一个重要的优点, 就是它不接受前两种方法中那些有问题的假设。首先, 相对于第一种方法, 它的不同之处在于, 它避免使用“西方”“中国”“古代”“现代”“中国思想家”这些地域名或种类名。因此它避免使用任何关于这些地域或种类的具有高度概括性的、本质主义的一般命题。相反, 它对每一个特殊的单个案例分别对

待, 一个案例一个案例地(case by case), 根据对文本证据的诠释直接进行判断。<sup>1</sup>

相对于第二种方法, 它不接受第二种方法中对概念与概念词之间的一一对应关系所做的假定。因此, 它在原则上不是必然会漏掉隐藏的概念。

#### (1d) “以典范、兴象与故事为根据”的研究方法

最后, 研究概念还可以有第四种方法, “以典范、兴象与故事为根据”的研究路径。其基本想法是, 《孟子》和许多中外哲学文本一样, 不仅有“概念”与“论证”, 也有“兴象”或“比喻”(images, metaphors), “具体的典范”(paradigms), 以及“故事”(stories, narratives)。尽管我们不可能把它们完全还原为概念, 但是, 他们蕴含(imply)或暗示(intimate)了许多概念。为了搞清楚它们蕴含或暗示什么概念, 我们通常的做法是需要对它们出现于其中的段落作出合适的诠释。因此我们的一般方法是第三与第四种方法的结合。

这里就不再对概念研究的四种方法继续作抽象的讨论(我在下面的第三节中对第四种方法会说更多一些)。另外, 在演讲的后面部分我们会“挽起袖子”来从事“以个案文本诠释为根据”与“以典范、兴象与故事为根据”的具体实践。这比抽象的讨论更有意思。

### 2. 作为研究中国哲学的方法的“概念研究”本身的局限性

在上面的这一小节中, 我们一直在讨论研究《孟子》中的概念的各种不同方法的局限性。现在, 我想简单讨论一下作为研究中国哲学的方法的“概念研究”本身的局限性。这也是我的这个演讲本身的局限性。由于我在这里所做的是对孟子哲学中的概念做分析与研究, 我们的问题因此就是, 什么是“概念研究”本身的局限性?

将概念研究当作“学”(或者“哲学”)的一部分, 当然是非常重要的, 而且它在中国有一个很长的历史。似乎没有人专门研究过这段历史。我

<sup>1</sup>我在一些英文文章中, 对有进一步的深入讨论。参见Xiao 1997 “Trying to Do Justice to the Concept of Justice in Confucian Ethics” (《儒家伦理中的正义概念》), Journal of Chinese Philosophy, Volume 24, No. 4 (1997): 521-51, 以及Xiao 2007.

<sup>1</sup>进一步的讨论见Xiao 2011.

们不知道谁是始作俑者，但是我们知道一些著名的例子。比如说，《墨经》中有些段落似乎是对一些概念加以定义与疏离。《朱子语类》中的一些部分是用关键词（或关键概念）来分类与组织的，其中记载了朱熹对各种概念的分析、梳理与解疑。陈淳是朱熹晚年的学生，他的《北溪字义》是他的一个学生记录其讲学而成，更是完全根据关键词（或关键概念）来分类与组织的，我认为有可能是在模仿《朱子语类》。有人称《北溪字义》为中国最早的“哲学辞典”是有道理的。

戴震是根据显明概念词（以及它们所对应的关键概念）来做他的孟子研究的。他明确地、有意识地强调，研究孟子的唯一正确的方法是以《孟子》中显明出现的概念词的字面意思为根据的方法，也就是我们前面所谓的第二种研究概念的方法。戴震甚至还有一个更为极端的看法，那就是，如果一个词x在《孟子》中没有出现；或者尽管出现过，但是出现的次数很少，或者没有被当作概念词来使用，那么孟子就不可能有与这个词相对应的概念x。基于这个理由，他反对宋代理学家对孟子的诠释。比如说，戴震声称由于“理”这个字在孟子中出现次数极少，因此宋代理学家用“理”这一概念来刻画孟子的思想是一个错误。

近代有很多学者（最早的有傅斯年、梁启超）模仿戴震的以显明概念词为根据的方法。感谢高研院最近请了两个三联书店的编辑来访问，有幸看到三联刚出的王汎森的新书《执拗的低音》，其中提到宋育仁对梁启超的这种方法提出的批评：“拆散便错”。其大概的意思是，我们不当将古代文本拆散开来然后再根据关键概念来重新编排。我近二十年来搜集了不少孟子研究的二手材料，其中有一本是在台北的一个旧书店买到的，是一个台湾学者编的《孟子》，大概是五十年代出版的。里面的每一句话都来自《孟子》，但是原书被彻底拆散，然后按概念与主题重新编排组织。

为了证明中国有“哲学”，大陆学术界自八十年代以来有好几位学者出版了专著，按照关键概念的思路来重新讲中国哲学史。<sup>11</sup>这些书的题目中往

<sup>11</sup>这里只列举一部分较为著名的专著。葛荣晋所写的一系列的书：《中国哲学范畴集》《中国哲学范畴史》《中国哲学范畴道论》；张云勋、张礼勋《中国哲学基本范畴与传统文化》；孙照国《先秦哲学的意蕴：中国哲学早期重要概念研究》；张岱年《中国古典哲学概念范畴要论》；张立文《中国哲学范畴发展史（天道篇）》与《中国哲学范畴发展史（人道篇）》。张立文还主编了一套中国哲学范畴精粹丛书，如下六个概念，每一个概念有一本书加以处理：道、性、心、气、理、知。

往有“哲学范畴”“哲学概念范畴”或“哲学范畴系统”这类词，也就是我们这里所谓的“关键概念”的意思。其中张岱年的《中国古典哲学概念范畴要论》后来被译为英文，由耶鲁大学出版社出版，英文版的书名是Key Concepts in Chinese Philosophy，回译成中文就是“中国哲学中的关键概念”。这是“中国哲学”或“中国哲学史”这一现代学科被发明以来（胡适、冯友兰为始作俑者）所共有的一个方法：中国古代文本被彻底拆散，然后按概念与主题重新编排组织。

几乎所有这些学者都采纳了我们所称之为“以显明概念词为根据的方法”。因此他们共同拥有的一个成问题的特征是，他们经常忽视那些“隐藏的概念”（这是我们上一节的话题）。不过，我们在这一节所关注的是任何以概念为中心的对中国哲学所做的研究，其中包括我们提到的所有四种研究概念的方法。我们想知道它们所共有的局限性，也就是，任何以概念研究为中心对中国哲学的研究之局限性。

我们可以以朱熹为例来讨论这个问题。上面提到的这些中国学者似乎有一个共同的假定，那就是，“哲学”等同于“哲学理论体系”，后者又被进一步等同于“哲学概念范畴系统”。他们在这一点上其实与朱熹有很大的差异。当然，一方面，当朱熹与学生论学时，以及在对“四书”（包括《孟子》）作评注时，他的确经常对关键概念进行讨论与分析。大多数现代学者往往依据这些材料来重新建构朱子的“哲学理论体系”。但是另一方面，对朱熹来说，这并非“学”的全部重点与主课。读经（包括读“四书”），而且是作为一种旨在“改变气质”的，作为“修身”“灵修”或“精神训练”（spiritual exercises）的读经，依然是主课。它并没有被“对‘四书’中的概念的讨论与分析及哲学理论体系的重构”这一“作为理论的哲学”所取代。我在几篇文章中对此有更为详细的讨论。在一篇文章中我引了程颐的一段话，他说，当你在念《论语》的时候，应该把自己与其中的学生相认同，把孔子对学生说的每一句话都看作是对你所说的，然后，身体力行孔子叫学生去做的事情。<sup>1</sup>朱熹与程颐心目中的“读经”不同于我们今天的“读书”。读经的目的是要改变气质，它与我们今天为了学术研究与理论建构而去读书

<sup>1</sup> Xiao 2007, p. 522.

的目的是截然不同的。

我认为我们需要区分“作为理论的哲学”与“作为一种生活方式和灵修的哲学”。法国一个思想史家阿多 (Pierre Hadot) 作了这一区分。<sup>1</sup> 他还说, 哲学是到了现代才堕落成了一种纯理论的活动, 我们现在应该重新发掘古代哲学对作为一种生活方式与灵修的哲学的看法。由于我在这个演讲中所做的是理论的概念重构, 我必须说, 尽管它是中国哲学的“一部分”, 但不是“全部”。我的这个演讲漏掉了作为一种生活方式和灵修的中国哲学。

顺便提一句, 我在肯庸学院教哲学 (包括西方哲学与中国哲学) 时, 要求我的美国学生模仿程颐的读书方式, 身体力行所读的书中的教导, 还要写灵修日记, 记载自己将哲学当作生活方式和灵修加以实践时的经验与感受。我在多年以后见到这些学生时, 这依然是他们所学过的课程中印象最深刻的部分。

### 3. 用一个故事来引进几个关键概念

在这一小节, 我将用来自禅宗公案的一个故事来引进几个重要的关键概念。这也可以看作是对我前面提到的第四种方法, “以典范、兴象与故事为根据”的研究方法, 所作的一个导论。我们后面将要用这个方法来处理《孟子》中的故事。

一个禅宗大师想教他的一些学生禅宗的精髓, 他带他们来到一个草房前, 说: “我现在要进去, 然后点燃这个房子, 你们必须说一句正确的话, 否则我不会出来。”接着大师就进去, 把房子点着了。学生们立即开始大声地说各种各样他们认为是正确的话, 希望能使得大师出来。但是大师就是不出来。比如其中一个学生说“人皆有佛性”, 大师也没有出来。这时一个小和尚路过这里, 突然看见 (“乍见”<sup>2</sup>) 一群人聚在一个燃烧着的草房外面, 就问“怎么回事?” 学生们答“有人在房子里”, 小和尚应了一声: “唉呀

<sup>1</sup> Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault* (Blackwell, 1995); 又见 *What Is Ancient Philosophy* (Harvard University Press, 2002)。参见我在Xiao 2007中对阿多的讨论。

<sup>2</sup> 这里的“突然看见”, 对应于古汉语中的“乍见”一词。我们后面会看到它也是孟子在2A6中用来描写一个类似的设置时所用到的词语。

我的妈呀!” 听到小和尚的这句话, 大师出来了。

我们应当问的第一个问题是, 小和尚的话与那些学生的话到底有什么差异, 因此大师会有完全不同的反应? 首先, 不应当是他们所说的话的“内容”之间的差异。其中一个学生说“人皆有佛性”这句其内容是完全正确的, 大师没有因此而出来; 而小和尚说的话并没有任何具体内容, 大师反而出来了。那么, 显然应当是他们说话的“方式”之间的差异。当大师说, “你们必须说一句正确的话”, 他的意思显然不是 (不只是) 一句其内容是正确的话。“正确”还包括说话的方式应当是正确的。由于他们所处的“设置”, 学生们所说的每一句话都有一个目的, 那就是他们想要使大师从燃烧着的草房里出来。事实上, 是大师故意把他们放在了这样的一个“设置”里面, 当大师对他们说“你们如果不说一句正确的话, 我不会出来”, 大师就创造了一个“设置”, 在这个设置中, 无论学生们说什么, 他们的言语行动都有想要大师出来这一“目的”。这个设置使得身处其中的人不可能做“无目的性的”行动。它是一种“使得无目的性的行动成为不可能”之设置, 我们将它简称为“使无目的性不可能”或者“无为-不可能”之设置。<sup>1</sup>

当然, “无为”一词在这个公案中并没有出现, 它在《孟子》中也没有出现。但是, 我们不当因此而得出结论, 我们完全不可以用这个概念来诠释这个公案或《孟子》。在先秦文本中, “为”至少有两层意思: “行动”与“目的”。“无为”因此也有至少两层意思: “不行动”与“无目的”。比如说, 在《道德经》当中, “无为”有时是“没有行动”“不行动”的意思, 但是有时却是“无目的”的意思。这是需要通过个别的段落进行诠释而加以论证与判断的。另外一个证据来自《吕氏春秋》中的一章, 其标题是“慎为”, 这个标题太短, 难于知道它的意思是什么。至少有两种可能的意思: “对行动要审慎”或者“对目的要审慎”。幸运的是, 我们只要看一下这一章的内容, 就可以看到, 里面包括了很多具体的例子, 都是关于人们应当非常审慎小心地设立他们行动的“目的”的例子。

<sup>1</sup> 我在这里对这一禅宗公案的理解是可以在《坛经》中找到根据的: “见性之人, 立亦得, 不立亦得, 去来自由, 无滞无碍, 应用随作, 应语随答, 普见化身, 不离自性, 即得自在神通、游戏三昧, 是名见性” (顿渐品第八)。“游戏三昧”是一个关键词, 它的意思是play in sam ā dhi, 它是与正在游戏中的人的认知状态相类似的一种状态。游戏中的人的一个关键性的特点是“无目的性”: 为游戏而游戏。如果有目的, 那就不是游戏了。



但是,当大师给学生们创造出那个“无为-不可能”设置时,小和尚不在场。因此小和尚所处的设置是完全不一样的。在此设置下,他是有可能做“无为”行动的,我们将称之为“无为-可能”之设置。小和尚的“哎呀我的妈呀”这句话是一个无目的的、无为的、自发的行动,是佛性自发地呈现自己而表现出来的一个行动。正是在这个意义上小和尚的言语行动是“正确的”。这就是为什么大师听见了之后就出来了。

我们甚至可以说,小和尚的言语行动具体地“体现”出来了(embodied)那个学生所说的“人皆有佛性”那句话。诗人叶芝(Yeats)曾经说过,“真理不可能被说出来,只可能被体现出来”(The truth cannot be stated, it can only be embodied)。

为什么“被体现出来的真理”(the embodied truth)好过“被说出来的真理”(the stated truth)?大师想要表达的另外一个重要的想法是,被说出来的真理由句子构成,而句子常常误导人。“人皆有佛性”这个句子听上去像是在说,每个人都“有”一个东西,叫做“佛性”,它是最为真实的东西,是一个“实体”。但是大师想说的是,佛性不是一个“实体”,因为没有任何东西是实体。“一切皆空”中的“一切”包括佛性。佛性也是空的。佛性也是关系,不是实体。“人皆有佛性”的意思不过是指任何人都会17有小和尚对于“有人在燃烧的房子”这一事物所作的反应。

说小和尚“有佛性”听起来像是在说小和尚的“主体性”,像是在说小和尚的“主体性的,提供行动之动力的集合”(subjective motivational set)。<sup>1</sup>但是,这不是唯一的一种看世界的方式。这其实是从“研究者的角度”,而非从“当事者的角度”或“行动者的角度”来看世界时,所看到的

<sup>1</sup>我后面的这一术语来自Bernard Williams的著名的“理由内在主义”(reason internalism),其基本想法是人们行动的理由必然是“内在的”,必然来自“主体性的,提供行动之动力的集合”(subjective motivational set)。参见他的1980年发表的文章“Internal and External Reasons”,收入Williams 1981, *Moral Luck* (Cambridge University Press, 1981)。不过Williams的这一“理由内在主义”的立场不是没有预设与条件的。其条件就是,只有当我们采纳“从科学研究者的外部的角度”来看行动者时,我们才会所看到行动者的理由必须来自行动者的内心。我们如果不采纳这一特殊的看世界的方式,理由内在主义并不一定为真。Williams在八十年代写这篇文章时,似乎忘记了他自己在六十年代做过的重要的观察。他说到,当一个行动者“从行动者的内部的角度”来看世界时,他看到的行动的理由来自“外部”;参见他的1965年的文章“Morality and the Emotions”,收入Williams 1973, *Problems of the Self* (Cambridge University Press, 1973)。

世界。研究者的角度是现代心理学的、“科学的”看世界的角度。当代伦理学,尤其是当代道德心理学,也接受了这一看世界的方式:他们将行动的理由看作是来自小和尚,来自他的“内部的”“主体的”自我。现代心理学的看世界的方式因此是“主体主义的”“主观主义的”“内在主义的”。与此类似,当我们把孟子中的兴象与故事翻译为理论命题时,我们很容易像牟宗三那样将《孟子》中的“性善”这一真理作同样的诠释,“性善”的意思因此而被理解为是在说有“性体”存在,而且它是善的。牟宗三的大作《心体与性体》主要讲的就是这一观点。我们后面可以看到,对“性善”可以有另类的诠释。

我们当然不想否认,从研究者的、外部的角度来看,行动的源头的确是在小和尚那里。我们只是想说,不过,这不是唯一的看世界的方式,还有另外一种看世界的方式,就是从行动者的、内部的角度来看世界。<sup>1</sup>在这里,小和尚是行动者,从小和尚的角度来看,是世界中发生的事件(有人在燃烧的草屋中)“召唤出”(called for)他的言语行动。小和尚为外部世界中的“事物的意义”(物色)所感应,作出了一个自然的、自发的回应。在这个意义上他的行动的理由,行动的源头,也可以说是在世界中。或者说,是在他与他人与世界之间,在“人间世”。

也就是说,小和尚的行动不是没有“理由”的行动。他的行动来自他对世界中的理由(有人在燃烧的房子)所作的自发的回应。这是因为他“在世界中”,他对世界是“开放的”缘故。为了更好地理解这一点,这里我们应当想象一下另外一个人,他完全没有世界,或者他对世界是彻底封闭的。比如说,想象他身处在一个完全黑暗的、没有任何感官刺激的屋子里。在这一设置下,他的任何行动都完全来自他自身,没有一个行动是对外部世界的回应。我们可以把他的行动称之为“非目的性的”。正是在这一意义上,它不同于“无目的性的”行动。我用“非目的性行动”(aimless actions, reasonless actions)来指那些任意的、无任何理由的行动。与之不同,“无目的性的行动”(purpose-free actions)不是任意的、无理由的行

<sup>1</sup>这个区分来自Bernard Williams 1965年的文章“Morality and the Emotions”;参见上一个注。

动。它都是有它的“理由”(reason)的,因为它都是性或人性对世界中的事与物、场景或设置,有所感应而自发地出现的行动,而且在这里是有规律性的(patterns)。孟子的性或人性概念不是独立于这些规律性的(patterns)而加于定义的。这些patterns大概就是宋明道学家所谓的“理”:某些特定的情景或设置,必然会在一个有人性的人那里感应某些特定的自发行动。我们应当在这一意义上理解“性即理”的说法。我们一直在用“无目的性的”来刻画小和尚的行动。它的意思不过是指,此行动是小和尚的佛性对外部世界的自发回应,它不是小和尚的自我中的做理性计划、做决定(包括对目的做决定)的那一部分所制造的一个“目的性的行动”。

这个公案值得讨论的地方还有很多,这里也许就再提一点。这个故事中值得注意的另一件事情是,大师是人为地、有意识地给学生们创造出了一个“无为-不可能”的设置。我们因此可以想象,应当也可以人为地创造出“无为-可能”的设置。大师想要用这个公案表达的另外一个意思似乎是,在我们生活中的大部分时候,我们都会发现自己所处的设置是“无为-不可能”之设置。也就是说,我们生活中的大部分时候,所做的事情都不得不是有目的性的、工具性的行动。比如说,为了评审而做哲学研究与写作,为了研究与写作而申请高研院,等等等等。大师似乎想说,有时我们必须想办法改变自己的生活中的这些无为-不可能的设置,使它们变成与小和尚的设置相类似。当然,如何做到这一点是一件很困难的事情。我们后面还会看到,礼仪的一个重要功能恰好是,它常常是一个可以使得无为行动成为可能的设置。也就是说,通过人为地、有意识地、有目的地把自己放到礼仪设置当中,一个人可以在生活中创造出更多的“无为-可能”之设置。值得注意的,这里有两个行动,必须把它们严格区分开来。第一个是在先的行动,称它为A:

(A)“我把自己放到某个设置s中”这一有意识的,有目的性的决定及其行动。

第二个是在后的行动,它发生在A之后。称它为B:

(B)“我在这个设置s中对于外部世界有所感应而出现的,自发性的,无目的性的行动”。

我们后面会看到这个区分对于我们理解《孟子》3A2中滕文公的故事至关重要。

#### 4. 孟子的三种美好行动概念(I)

我在这一小节以及下一小节将要“挽起袖子”来从事“以个案文本诠释为根据”与“以典范、兴象与故事为根据”的具体诠释实践。在对《孟子》中个别段落做诠释时,我们关注其中的具体典范与故事以及一系列的语词,形象与比喻,它们全都“指向”孟子的一个极其重要的关于道德心理学(行动哲学)的洞见。由于“性之”是其中的中心概念,我将把这一洞见称之为孟子的“性之伦理学”“性之心性之学”“性之行动哲学”,或“性之道德心理学”。

科学哲学家曾经作过一个有用的区分,“发现的逻辑”与“论证的逻辑”。牛顿是如何“发现”万有引力定律的,这是科学史研究的问题。它不同于牛顿自己在《自然哲学原理》中对万有引力定律的“论证”。我在这里先讲几句我是如何发现孟子的“性之伦理学”的。这应当属于发现的逻辑。九十年代后期我在加州大学伯克利分校,信广来教授对我说,我应当看他的老师倪德卫(David Nivison)刚出的论文集, Ways of Confucianism。其中关于孟子的几篇文章完全改变了我对中国哲学尤其是对孟子的看法。我以前是充满各种偏见的。当我开始认真看《孟子》后,我一直为一个问题所纠结,我认为这是孟子研究中最困难的问题。我称之为“孟子哲学中的二律背反”:一方面,我们在《孟子》中可以找到许多段落,其中孟子说美好行动必须是无目的性的、自发性的“性之”行动;但是另一方面,甚至有更多的段落孟子又说,美好行动是最有效的、最有力的工具性的行动。大概花了有十多年的时间,我才逐渐找到一个解决方案,那就是,在《孟子》中我们至少可以找到三类不同的美好行动,都是孟子所赞赏的。一旦我们意识到,孟

人在不同的地方是在谈论不同的美好行动，孟子哲学中的所谓的二律背反里面的矛盾就消失了。<sup>1</sup>我下面首先给出孟子的三类美好行动的一个纲要性的描述，然后我会对这一解读给出文本证据。

（第一类与第二类美好行动）“由美德行”行动：“由仁义行”或“性之”行动

孟子用“性之”或“由仁义行”来同时指称我们所谓的第一类与第二类美好行动。我们将它们统称为“‘由美德行’行动”或“‘由仁义行’行动”。自我中的“人性”部分是这两类美好行动的源头。当一个人的自我中的“人性”部分（人心中的“仁义礼智”等）自发地表现自己时，它就呈现为“由美德行”行动。

第一与第二类美好行动，它们两者的区别在于：在第一类美好行动中，行动者是一个有美德的人（比如，圣王尧舜）。此时“性之”中的“性”是达到了它的极致的人性，“由仁义行”中的“仁义”是作为美德的“仁义”。而在第二类美好行动中，行动者是尚未成为有美德的人的普通人。此时“性之”中的“性”是尚未达到极致的人性，“由仁义行”中的“仁义”是尚未成为美德的“仁义”。孟子的伦理学与标准的美德伦理学之间的一个主要差异正在于孟子坚持认为，一个尚未成为有美德的人的普通人，也可能在适当的设置下有“由美德行”行动。孟子有一句著名的话，“人人皆可以为尧舜”。其中的“为”一字至少可以有两个意思：“成为”或“做”。大部分学者通常理解它为“成为”，在这一解读下，孟子是在说，任何人都可以通过修养，学习与实践而获得美德，从而“成为”像尧舜那样的有美德的人。然后，就可以做第一类美好行动。但是，我们有很强的文本证据显示，孟子有时将“人皆可以为尧舜”中的“为”理解为“做”或“做尧舜做的事情”。尧舜可以“性之”，普通人也可以“性之”。每个人都有基本的人性“不忍人之心”“恻隐之心”，在适当的设置下由此而自发地流出的行动，正是我们所谓的第二类美好行动。此时，这个普通人，尽管还不是一个

有美德的人，可以有“由美德行”行动。

这两类行动都不是为了某个目的而制造出来的；它们是无为的，无个人性的行动。一个人的自我中的那个“做工具理性计算，做决定的部分”，不可能是这两类美好行动的源头。

（第三类美好的行动）“行美德行动”：“行仁义”行动

一个人的自我中的那个“做工具理性计算，做决定的部分”，尽管不可能是第一与第二类美好行动的源头，有时也可能决定做一件符合美德或仁义的行动。孟子用“行仁义”来指称这一类由工具理性的自我制造出来的，有目的性的、个人性的美好行动。《孟子》一书中所记载的孟子与统治者的对话中，大部分时间是孟子试图说服统治者，他们应当“行仁义”或行仁政，孟子的理由是，当他们如此做的时候，这是一个（在工具理性与审慎理性的意义上）理性的行动。

第三类美好行动低于第一与第二类美好的行动。这是因为第三类美好行动的动机是为了达到某个目的，因此它是一个为了达到某个目的而被制造出来的一个工具性的行动。其行动的源头是自我中的那个“做工具理性计算，做理性决定的部分”。而在第一与第二类美好行动中，其动机与源头是人性本身。它不是一个为了达到某个目的制造出来的工具性行动。

人的行动的源头有两个，对应于每一个人的自我中的两个部分，一个是理性的部分，其中包括对目的的欲望，算计达到目的的工具和手段的能力，以及审慎地判断利害关系的能力等，然后做出决断，这是属于人的理性的，做决定的那一部分；但是还有一部分，就是所谓的人性的部分，孟子说过“君子所性，仁义礼智根于心”。

对孟子来说，有两类美好行动是尚未拥有美德的人有可能做的：第二类与第三类美好行动。

我将要在这一小节与下一小节对这一解读给出文本证据，同时用一些具体的例子说明为什么孟子的观点是一个普世为真的，人类道德心理学的深刻洞见。

<sup>1</sup>我在一些地方对此有过讨论，参见 Xiao 2005b “When Political Philosophy Meets Moral Psychology: Expressivism in the Mencius”（当政治哲学遇见心理学：孟子中的性理主义），*Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol. 5, No. 2 (2006): 257-71.

首先，我们可以注意到孟子用“江河决堤”的兴象来形容圣王舜的行动：

舜之居深山之中，与木石居，与鹿豕游，其所以异于深山之野人者几希。及其闻一善言，见一善行，若决江河，沛然莫之能御也。（7A16）

我们可以用上面这个相对来说比较长的一段话来理解孟子关于圣王舜说过的两段太短的话：

舜[...]由仁义行，非行仁义也。（4B19）

尧舜，性之也。（7A30）。

我们首先将第一段译成现代汉语：舜的行动是从仁义那里流出来的，他并不去有目的地去“做仁义”。

然后来看第二段。在《孟子》中，“性”在这一类的语境中通常是指“人性”，是“人性”一词的简称。“之”在这里是作动词用的。“性之”究竟是什么意思呢？这是我琢磨了很久的问题。我想“性之”的意思似乎就是，人性（其内容为根于人心中的仁义礼智），一旦被善言善行所感应（“及其闻一善言，见一善行”），它立即自发地表达它自己，表现为“由仁义行”行动（“若决江河，沛然莫之能御也”）。也就是说，“由仁义行”行动是人性的自发的表达。人性是其主语。它不是目的性的或工具性的行动；它不来自人的自我中工具理性的那一部分，它不是由人的理性的积极活动所制造出来的。在此意义上我们可以说，它是一种“被动的”（passive），“无个人性的”（non-personal）行动。

我们对“性之”的这一诠释可以在下面这一段落中得到证实：

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。君子所性，仁义礼智根于心。其生色也，睥然见于面、盎于背。施于四体，四体不言而喻。（7A21）

与我们的话题相关的部分是，得到天下（“中天下而立，定四海之民”）是君子会对之感到高兴的事（“乐之”），但是它不是君子的自我中的人性那一部分所关心的，不是“所性”。性之所发，性之所生（“性

之”）是在君子心中的美德（“仁义礼智根于心”）。

说“由仁义行”行动是“被动的”，听起来很可能引人误导。但是，它的意思不过就是说这些行动是自人性或仁义流出来的，它与欲望和目的无关，它的出现与人的自我中那个选择目的，做决定的理性部分无关。由于自我中的理性部分是主动的，积极的，所以这种与它无关的行动给人的印象就好像是“被动的”。另外，如果人的理性部分想要参与、控制或者制造“由仁义行”行动，结果就会是类似孟子所说的宋人拔苗助长：

宋人有闵其苗之不长而揠之者，芒芒然归，谓其人曰：“今日病矣，予助苗长矣。”其子趋而往视之，苗则槁矣。（2A2）

我们知道有智慧的农夫的行动在如下意义上的确是“被动的”：“苗性之”或“由苗性行”。也就是说，他会让苗本身的生命力自己来生长，他的积极的理性自我部分不会去“拔苗助长”。对于孟子的这一洞见，可以用一个非常有意思的例子来说明，它是托尔斯泰的小说《安娜·卡列尼娜》中的“采蘑菇”故事。我们可以用孟子的基本想法对它作出很好的解释。其中的关键概念是，“爱之”或“由爱行”。

第三类的“行仁义”行动，与此形成鲜明对照，它是“有个性的”，是有“我”的，是我用这个工具去达到我的目的。“由美德行”行动是非个性的，是无我的，无心的。“无心”不是孟子的词，是道家与佛教的词，但可以用来形容孟子，它是说“由美德行”行动的人对其行动没有自我意识。我们可以用两个例子来说明“无个人性”与“无心”。

想像一个母亲，她的婴儿生了病，母亲全神贯注地照顾这个婴儿的一举一动就是一种“性之”行动。这些行动是母爱这一美德真诚地表达自己时，自然而然地出现的。这个母亲的“个人性的”自我，作理性计算与决定的自我，以及她的自我意识，隐退了，消失了。也就是说，“无个人性”的意思不过就是说，母爱是这些行动的源头。

再举一个例子，假设在座的熊老师、邓老师和我三个极好的朋友。有一天熊老师出了车祸被送到了医院。邓老师和我都接到通知。邓老师听到消

息之后，二话没说就去了医院；我听到之后，我有如下的这一“念头”（thought）：如果我不去看熊老师，我们之间的友谊就可能受到损害，所以我就决定去医院看熊老师。假设我们两个人最后都去了医院。这两个行动在外表上看是一样的（都是“朋友去医院看望朋友”），但是背后的动机却是不同的。邓老师的行动是“友爱”这一美德自发地表达自己，我们甚至可以说，一听到消息邓老师就“发现”他自己已经在去医院的路上，他的行动在这种意义上，是无目的性的、无个人性的、无自我意识的，他没有任何“念头”。你甚至可以说他的行动是“无念的”（thought-free）行动。而我的行动则是一个典型的工具性的、目的性的、有自我意识的、“有念的”行动。首先，我有一个目的，就是我不想我与熊老师之间的友谊受到损害。然后，我意识到去医院看熊老师是一个可以使我达到这一目的的一个工具，我因此决定去医院看熊老师。我的这一行动的源头来自我的理性的、计算的自我。这一部分自我可以称之为我的“rational agency”（理性行动的源头），它与“moral agency”（道德行动的源头），也就是“友爱”没有关系。因此，我的行动是一个“个人性的”“有意识的”“有目的性的”“理性的”行动。我的行动的问题可以用Bernard Williams的一句著名的话来表达，“one thought too many”（一个念头都嫌多）。

为什么“性之”行动是“被动的”还有另外一个理由。“性之”行动通常是真诚的行动，而真诚的行动不太可能通过做一个决定而制造出来。真诚的行动的另外一个特点是它能感动他人。我举一个例子，几年前在纽约一个游客用手机记录下了这样一个场景：圣诞节当天，一个纽约警察为一个光脚的流浪汉买了两双皮鞋，并为他亲自穿上，很多人看到这个视频十分感动，我也是眼泪在眼眶里打转。一个人的自我中那个做理性决定的部分所制造出来的一个主动行动，是不可能感动他人的。谁会为一个理性行动所感动？只有真诚的行动才能感人：

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。（4A12）

这是一个非常重要的观点。我们后面讨论3A2中滕文公如何通过感动他的政治敌人而克服一场政治危机的故事时，会再次提到这一点。

由于类似的理由，有目的性的行动不可能感人或服人，只有无目的性的行动才可能：

以善服人者，未有能服人者也。以善养人，然后能服天下。天下不心服而王者，未之有也。（4B16）

把这段话翻译为现代汉语，就是，如果我做善事是为了服人，也就是说，如果我是利用善事为工具以便达到服人的目的（“以善服人”），那么，我反而不能使人服我（“未有能服人者也”）。人们不会被我为达到我的目的而做的理性行为所感动。只有当我真心做善事时，只有当我“由善行”时，天下的人才服我。由于孟子说过“性善”，所以，“真心做善事”的意思就是“（善的）性之”或“由善的性行”。善的性自发地自然地表达自己，呈现为“善事”。也就是说，我是以无为的方式做善事，为做善事而做善事。

关于孟子相信“由美德行”行动是“无目的性的”与“非工具性的”这一解读，另外一个有力的文本证据是孟子在谈到孺子入井时那段。同时，我认为我们还应当将这一段落看作是在表明，孟子认为任何人都可能在适当的设置下有“由美德行”行动：

今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心；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。（2A6）

我们前面曾经提到过，以显明概念词为根据的方法是有它的局限性的。我们提到克服其限度的一个策略是，我们在寻找概念词时，不应当只注意那些看上去像概念词的“哲学语词”（比如“心”“性”等），还应当关注那些看上去不太像概念词的“普通语词”。“非所以”或“非所以要”就是这样的概念词，尽管它们看上去不太像是哲学的专门词汇，它们后面其实隐含了一个哲学概念，就是“目的性行动”或“工具性行动”这一概念。

“以”的字面意思就是“用”，“非所以”的字面意思就是“不是要用

它[作工具]以[达到某个目的]”。“非所以”可以有一个很合适的，直截了当的英文翻译：“not in order to”。“x非所以要y”的意思就是“做x不是为了要y”（doing x not in order to get y）。孟子在这里说得很明白，“由美德行”行动不是“工具性的”“目的性的”行动。它不过是人性，在突然看见小孩将要掉到井里去这一事件时，为其所感应，呈现自己，自发地表达自己的恻隐之心。

孟子在这一段的开头部分说：“今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心”，其中的一个关键词是“乍见”（突然看见），我们前面在描写小和尚的设置时，也用到了这个词。这表明孟子在这里描写的是一个类似的“无为-可能”之设置。

孟子用的另一个关键词组是“人……皆”，这很清楚地表明，他是在说，任何人（其中包括尚未拥有美德的普通人）在这一设置下都会有恻隐之心。另外，我们可以假定，恻隐之心通常会具体地呈现为行动。孟子在这里说的是，这一行动不是为了要用它来（“非所以”）赢得村民与朋友的称赞。相反，它是在没有人的理性部分的参与下，自发地自人性“流出的”行动。在这个意义上，它与小和尚的行动是非常类似的。

当一个人说一个东西不是p的时候，她当然得有p这一概念才行。也就是说，孟子当然得首先有“目的性行动”或“工具性行动”之概念，这样他才可能说美德行动不是“目的性行动”或“工具性行动”。我在下一节还要专门讲孟子的目的性行动之概念。我会提供更多的文本证据。

当然，孟子并不否认行动是有后果的，他甚至也不否认这些后果有时也可能被看作是行动的目的。他所否认的是，这些后果应当是“由美德行”行动的直接目的。当他坚持说，“由美德行”行动必须是“无目的性的行动”，他不否认这些后果可以是无目的性行动的“副产品”。在下面的段落中，孟子强调当官（人爵）不应当是君子的行动的（直接）目的，而只能是一种副产品，只能是修身及修美德（天爵）的一种副产品：

有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也。公卿大夫，此

人爵也。古之人，修其天爵而人爵从之。今之人，修其天爵以要人爵。既得人爵而弃其天爵，则惑之甚者也，终亦必亡而已矣。（6A6）

其中的一个关键词是“以要”，它的字面意思就是“其目的是要”。可以给出一个直截了当的英文翻译：in order to。另一个关键词是“从之”，其字面意思就是“副产品”（by-product）。人爵（儒者之做官）只能是修身及修美德（天爵）的一种副产品。“修其天爵”应当是一个“无目的性的”（purpose-free）行动。一个人不应当为了任何外在的目的而修其天爵，应当是“为修天爵而修天爵”。不应当“为人爵而修其天爵”，不应当把修身变成工具性的行动。我们平常语言充满着“以便”“所以”“为……而……”这些词，这些词都是跟目的、工具相关，这是不可避免的。所以，如果我们用这些词来描写无目的性、非工具性行动的话，我们不得不用这样的一些说法：“为艺术而艺术”“为文学而文学”“为学术而学术”。

当然，由于儒家把“学”看作修天爵的一个重要部分，“学”的目的也不应当是为了人爵（做官）。这和孔子所说的“学”的目的应当是“为己”（for the sake of oneself）而不应当是“为人”（for the sake of others）是一个意思。学术职称当然也是一种人爵，做官或者做长江学者，都不应该是“学”的目的。我认为这是孟子对于“学而优则仕”的态度，“仕”应该是“学”的副产品。这和孔子的态度是一致的。孔子要表达副产品的时候，是用“在其中矣”这句话来说的：

子曰：“君子谋道不谋食。耕也，馁在其中矣；学也，禄在其中矣。君子忧道不忧贫。”（论语，15.32）。

我们由此可以知道，孔子与孟子对于后来出现的科举制度应当会持反对的态度，他们不会同意今天某些学者（如贝淡宁、白彤东等）将科举制度说成是一个“儒家”的制度，说成是所谓“儒家贤能政治”（Confucian meritocracy）的题中应有之义。事实上，科举制度是一个“反儒家”的“无为-不可能”设置，因为它使得“学”不可能成为“无为的行动”。

与此类似，我们不应当“做哲学”，而应当“由哲学行”。“做哲学”

意味着我们没有将哲学当作“实践”(praxis),而是“制造”(poesis)。当我们把哲学当作制造时,我们有一个外在于哲学实践的目的,就是制造哲学理论与哲学著作这些产品。相反,我们应当“为哲学而哲学”,将哲学实践本身当作其目的。更具体一点,我们应当“由惊奇行”,让你对世界的惊奇带着你,让哲学问题带着你,哲学理论与哲学著作等等不能是直接的目的,而只能是副产品。

最后,举一个来自佛教的例子来进一步说明“无目的性行动”这一概念。一个越南和尚(释一禅师)曾经在一个佛寺里居住,每天每个人都要干活,他的任务是洗碗。这是一个大寺,他每次大概要洗几百只碗。某一天,他的一个美国朋友来看他,对他说“让我也来跟你一起洗碗吧。”释一禅师说:“可以。不过,你应当知道有两种洗碗的方式,你必须以正确的方式来洗碗。一种是现在洗碗是为了以后去喝那杯等着我的热茶。洗碗是为以后的事所做的一个工具性的行动。但是还有一个洗碗的方式,是正确的方式,即为洗碗而洗碗。洗碗在此刻。”

释一禅师用这个例子来说明一个更为一般的想法,只有生活在此刻的人才是在充分地,真正地生活。也就是说,这两种洗碗的方法也代表了两种不同的时间观。以第一种方式洗碗的人,由于没有生活在此刻,并未真正地生活过。只有以第二种方式洗碗的人才真正地在生活。

顺便说一句,我们或许可以说,在佛教那里,孟子的“性”为“佛性”所取代,“佛性”是指佛性是主语,是它在表达自己。我们在这里也可以看到,宋朝的道学家们(理学家们)之所以在先秦诸子中重新发现孟子,尊其为亚圣是有道理的。他们当时面临的一个主要挑战是必须回应佛教的心性之学或道德心理学。我们看到,孟子的心性之学可以被用来做一个非常直接有力的回应:“人性”(仁义礼智等),而非“佛性”,才是行动的源头,才是真正的、真实的自我。

##### 5. 孟子的三种美好行动概念(II)

在先秦文本中,英语世界研究中国哲学的学者对《孟子》情有所钟,有许多深入细致的研究与讨论。而其中又对一个段落着墨最多,那就是1A7的上半部分。在英语世界几乎所有对中国哲学略知一二的人,都知道1A7的上半部分所记载的齐宣王看见一只牛要被牵走杀掉用于祭祀,起了同情心,以羊取而代之以的故事。在上半部分,孟子试图利用这个故事来说服齐宣王是有能力实行仁政的。齐宣王只需要将他对于牛的同情心“推”到百姓身上,然后他的行动就会自然而然地从对百姓的同情心流出来,表现为仁政。也就是说,当他有了对百姓苦难的“不忍人之心”时,他只需要“由不忍人之心行”,它就会呈现为“不忍人之政”。这时出现的行动正是我们前面提到的所谓的第二类的美好行动,即一个尚未成为有德行的人所做的“由美德行”行动。

我认为,英语世界二手文献中对1A7的上半部分的讨论有两个比较严重的问题。第一,很多学者事先将孟子定性为“美德伦理学家”,假定孟子在《孟子》中的每一个地方所做的都是“美德伦理学”,他们在解读1A7时,因此就假定孟子在这里是在试图教齐宣王如何成为一个有美德的人。有些学者(比如P. J. Ivanhoe等)根据1A7以及《孟子》中的相关材料建构出了非常有意思的孟子关于如何成为有美德的人的理论。我认为,对孟子的这种诠释是有其独立价值的,是对“美德伦理学”的贡献。但是,它是对《孟子》1A7的误读。孟子在这里不是在做“伦理学”,他是在处理属于“政治哲学”的一个非常具体的,有其特有的紧迫性的实际问题:如何说服这个统治者(齐宣王)采纳某种政策,即仁政。学者们在这里没有注意到两个非常重要的事实:(a)孟子在与齐宣王对话时有一个目的,那就是,说服齐宣王立即采纳仁政。1A7后面大部分是孟子关于仁政十分具体的、充满细节的设想,其中包括土地政策,对老人的福利政策等等。(b)孟子知道实际政治问题有它的紧迫性。他知道齐宣王不是一个有美德的人,此外,从《孟子》中其它地方我们可以知道,孟子也认为一个人需要通过长期的修养才可能成为一个有美德的人。因此孟子在这里不可能对齐宣王有如下的设想:他首先

帮助齐宣王成为一个有美德的人，然后，他就可能去做我们所谓的第一类美好行动。从实际政治的角度来看，这会太晚了。

第二，英语世界二手文献中对1A7上半部分的讨论还有一个比较严重的问题，就是，学者们普遍忽略1A7的后半部分。他们没有看到，在上半部分的结束处，孟子其实意识到他引导齐宣王将同情心推到百姓身上的努力失败了，齐宣王因此不可能去做第二类的美好行动，即“由仁义行”行动。我们前面已经提到过，对孟子来说，有两类美好行动是尚未拥有美德的人有可能去做的，第二类与第三类美好行动。学者们没有注意到，1A7并未结束在这里。意识到他没能说服齐宣王去做第二类美好行动之后，孟子并没有放弃，他换了一种策略，试图说服齐宣王去做第三类美好行动，即“行仁义”行动。孟子对他说，如果他不“行仁政”，他的行动就是“非理性的”。1A7的后半部分记载了孟子与齐宣王的第二轮对话，仅就其字数衡量，其分量超过第一轮对话。

我们现在仅就第二轮对话的开头部分做一个细读。孟子在这里，首先引导齐宣王重新诠释他的欲望：

孟子曰：“[...]抑王兴甲兵，危士臣，构怨于诸侯，然后快于心与？”

王曰：“否。吾何快于是？将以求吾所大欲也。”

曰：“王之所大欲，可得闻与？”

王笑而不言。

曰：“为肥甘不足于口与？轻暖不足于体与？抑为采色不足视于目与？声音不足听于耳与？便嬖不足使令于前与？王之诸臣皆足以供之，而王岂为是哉？”

曰：“否，吾不为是也。”

曰：“然则王之所大欲可知已。欲辟土地，朝秦、楚，莅中国而抚四夷也。”(1A7)

孟子成功地引导齐宣王承认他有“王天下”的大欲。接下来，孟子将引导他承认如果想通过武力来达到他的目的，实现他的王天下的大欲，是不可能的：

曰：“邹人与楚人战，则王以为孰胜？”

曰：“楚人胜。”

曰：“然则小固不可以敌大，寡固不可以敌众，弱固不可以敌强。海内之地，方千里者九，齐集有其一；以一服八，何以异于邹敌楚哉？”

(1A7)

孟子紧接着说，“行仁政”能帮助齐宣王达到他的目的，实现他的大欲：

今王发政施仁，使天下仕者皆欲立于王之朝，耕者皆欲耕于王之野，商贾皆欲藏于王之市，行旅皆欲出于王之涂，天下之欲疾其君者，皆欲赴愬于王。其若是，孰能御之？(1A7)

上面的这类关于仁义的工具性的强大力量的论断在《孟子》中出现次数极其频繁。在《孟子》中搜索上面的引语中的最后一句，“孰能御之”，就可以找出不少这类段落。搜索“然而不王者，未之有也”，或者“仁者无敌”，也可以找到许多相关段落。孟子著名的“尽信书，不如无书”这句话，说的也是这件事。他认为《尚书》中关于圣王打战血流成河的记载不可信，因为圣王靠的是仁政而非暴力来服人的。在其它地方，孟子将这两种不同的，使人服从的方式分别称之为“力服”与“德服”，后者有时也称为“心服”“诚服”。

在上面所引的这段之后，孟子紧接着说，如果齐宣王不行仁政，那就是非理性的：

以若所为，求若所欲，犹缘木而求鱼也。[在工具理性的意义上是非理性的]

殆有甚焉。缘木求鱼，虽不得鱼，无后灾；以若所为，求若所欲，尽心力而为之，后必有灾。[在审慎理性的意义上是非理性的](1A7)

在《孟子》中不太容易找到一个概念词可以直截了当地说是在表达“理性行动”或“非理性行动”概念。但是，我们不当由此得出结论说孟子没有“理性行动”或“非理性行动”的概念。每当他说某个人的行动是一个“非理性行动”时，孟子每次都用一个具体的非理性行动的典范来表达“非



理性行动”这一概念，上面出现的“缘木求鱼”是大家比较熟悉的。把我收集的类似的范例列举如下：

(11) 缘木而求鱼 (1A7) .

(12) 恶湿而居下也 (2A4) .

(13) 恶醉而强酒 (4A3) .

(14) 执热而不以濯也 (4A7) .

(15) 欲其入而闭之门也 (5B7) .

注意每一个条目中都有“而”字。其意思应当是“但是却”：不喜欢湿的地方，但是却决定住在很涝洼的地方；不喜欢喝醉的感觉，但是却要喝很多酒；不想要很热的东西，但是却把一个很热的东西放在手上；想要让一个人进你家，但是却把门在他面前关上了。这都是一些在工具理性的意义上的非理性的行为的典型范例。

孟子说完齐宣王不行仁政是缘木求鱼之后，接着说：“缘木求鱼，虽不得鱼，无后灾；以若所为，求若所欲，尽心力而为之，后必有灾。”这是在说齐宣王是在“审慎理性的意义上”是非理性的。审慎理性跟工具理性在具体说法上略有不同，但其实是一个硬币的两面。我们通常讲花钱上要审慎，要理性，是指不要把你的全部储蓄这个星期全都花完，那叫不审慎。为什么它是不好的，是非理性的？这是因为我们假定每一个人都有（或应当有）保护自己的全体福利的欲望或目的。孟子对齐宣王说，不行仁政会带来“灾”。我们不喜欢灾，是因为“灾”的意思就是“那些损害与摧毁人的福利的事情”。把你的全部储蓄这个星期全都花完，可以看作是一种“灾”，因为它显然会使你达不到保护自己全体福利的“目的”。因此这个“在审慎理性的意义上”非理性的行动，同时也是“在工具理性的意义上”非理性的行动。

还可以举更多的例子。以小害大，这也是很典型的不审慎的行为，又比如以贱害贵。“马老师，我把我的手机给你，你把那个茶杯给我。我们来交换。”这显然是一个很不审慎的、非理性的行为，这叫做以贱换贵。这种例

子孟子给出不少。比如涉及到身体，整天保养你的小拇指头，却忘掉了保养身体中更重要的部分，如肩和背等等。把《孟子》中提到的“在审慎理性的意义上”非理性的行动的具体典范列举如下：

(P1) 以小害大，以贱害贵 (6A14)

(P2) 舍其梧楨，养其棘棘 (6A14)

(P3) 养其一指，而失其肩背 (6A14)

(P4) 安其危而利其菑，乐其所以亡者 (4A8)

(P5) 以一杯水救一车薪之火 (6A18)

(P6) 舍其田而芸人之田 (7B32)

孟子甚至还有一个关于审慎理性原则的抽象表述。他并不只有具体的典范例子：

人之于身也，兼所爱；兼所爱，则兼所养也。无尺寸之肤不爱焉，则无尺寸之肤不养也。所以考其善不善者，岂有他哉？于已取之而已矣。体有贵贱，有小大。无以小害大，无以贱害贵。养其小者为小人。养其大者为大人。今有场师，舍其梧楨，养其棘棘，则为贱场师焉。养其一指，而失其肩背，而不知也，则为狼疾人也。饮食之人，则人贱之矣，为其养小以失大也。饮食之人，无有失也，则口腹岂适为尺寸之肤哉？ (6A14)

或许更有意思的是，孟子在这里还给一个“在审慎的意义上”非理性的人加以命名，叫他“狼疾人” (a wolf-man, a sick man, a muddled man, or prudentially irrational man)。很可惜，他没有给“在工具理性意义上”非理性的人加以命名。或许他也作了命名，学生没有记载下来？另外一种可能性是，我们在1A7已经看到，孟子将这两种非理性行动并举。或许他也会用“狼疾人”来命名一个在工具理性的意义上非理性的人。<sup>1</sup>

在此我们可以总结一下我们在上面这两个小结中所讨论的孟子的行动哲学。我们前面将孟子的三类美好行动作了一个“大划分”：他的第一类与第二类行动，“性之”行动或“由美德行”行动，可以看作是一大类，而他的第三类美好行动，“行美德”行动可以看作是另外一大类。这两者有许多非

<sup>1</sup> 我在一些文章中有进一步的讨论，参见Xiao 2009 “Agency and Practical Reasoning in the Analects and the Mencius” (《论语与孟子中的性与实践推理》), Journal of Chinese Philosophy, Volume 36, No. 4 (December 2009): 629-641, 以及Xiao 2013 “Virtue and Rationality in the Mencius” (《孟子中的德性与理性》) Virtue Ethics and Confucianism (《德性伦理学与儒家》), ed. Stephen Angle and Michael Slote, Routledge.

常不同的特性。“由美德行”行动是无目的性的，是“被动的”，不是“制造出来”的。它是人性被世界中的某个情景所感应后，自发地表达出来而出现的行动。“行美德”行动则是有目的性的、工具性的行动。它是“主动的”，是由理性的部分积极制造出来的。

当然，我们对这三种美好行动还可以有另一种“大划分”：第一类行动是一大类，而第二与第三则可看作另一大类。前者是关于“有美德的人”，而后者是关于“尚未拥有美德的人”。我们已经看到，在1A7孟子对他所处的设置有非常清醒的认识，他是在和一个尚未拥有美德的统治者谈话，试图说服他采纳仁政。

### 5. 作为政治哲学的“性之伦理学”

近几年来，英语世界的中国哲学研究对先秦儒学的最为流行的解读是“美德伦理学的解读”。我在别的地方对此有过批评。<sup>1</sup>这里只简单讨论其中的三个观点。我只提及第一点，主要关注后面的第二与第三点。

第一点，学者们对当代英美伦理学流行的伦理学理论之分类系统或类型学 (typology) 中许多成问题的预设没有注意，基本上毫无批判地接受了这些预设，并且毫无批判地将它的三大类分类系统 (后果论，康德义务论，美德伦理学) 应用于“中国伦理学”：也就是说，在接受这一分类系统的前提下，给中国伦理学中的各种不同派别加以定位。比如说，墨家被划分为后果论，儒家则是美德伦理学 (或康德义务论)。更具体一点来说，我们本来应当用中国的材料来批评与挑战英美伦理学主流的分类系统。我们会看到，它是一种特殊的分类系统，它是根据“伦理学理论的整体结构”来对它们加以分类的。我在别的地方论证过，这一分类系统不适合用来刻画孔子与孟子的思想，我们应当寻找另类的分类系统。比如说，不是以“理论的整体结构特点”，而是以“概念的重要性”为根据，来对伦理学加以分类。

第二点，如果我们称孟子的思想为“美德伦理学”，我们必须对此加上许多限定。西方美德伦理学自亚里士多德起就有一个非常重要的区分。它将

<sup>1</sup> 见Xiao 2011 以及Xiao 2015 “Virtue Ethics as Political Philosophy: The Structure of Ethical Theory in Early Chinese Philosophy” (作为政治哲学的美德伦理学：早期中国哲学中的伦理学理论的结构)，Routledge Companion to Virtue Ethics (劳特利奇美德伦理学指南)，ed. Michael Slote and Lorraine Besser-Jones.

美好行动分为两类。David Ross是一个重要的伦理学家，又是亚里士多德的伦理学的翻译者，他称这两种行动分别为：

- (1) “acting virtuously” (由美德行)；
- (2) “doing a virtuous action” (行美德，做一个美德行动)

这里的(1)“acting virtuously”是指一个有美德的人A做一件美好行动，其行动的源头来自A的美德，它对应于孟子的第一类美好行动，“由美德行”，“性之”或“由仁义行”行动。而(2)“doing a virtuous action”则是一个没有美德的人可能做的美德行动。这对应于孟子的第三类美好行动，“行美德”行动。我认为孟子伦理学中最有意思的地方就是他假定一个人必须在成为有美德的人之后，才可能“acting virtuously”。一个没有成为美德的人在有些设置下也有可能做出“性之”行动。这就是孟子的第二类美好行动。我认为，这是孟子著名的“性善”说的一个主要意思。

我们前面已经看到，有不少文本证据支持这一解读。这里还可以加上1A7的前半部分。孟子一开始就知道齐宣公不是一个有美德的人。我们从其它地方也可以证实这一点。但是，孟子依然试图引导齐宣王将对牛的同情心“推”到百姓身上。为什么？这是因为孟子假定当齐宣公有了对百姓苦难的“不忍人之心”时，它就可能呈现为“不忍人之政”或“仁政”，也就是说，“不忍人之政”可能从他对百姓苦难的“不忍人之心”自然地流出来。这时所出现的行动正是我们所谓的第二种美好行动，出现在尚未拥有美德的人身上的“性之”或“由仁义行”行动。也就是说，孟子之所以试图引导齐宣王发现他自己身上可以有“不忍人之心”是因为，孟子相信一个没有美德的人也可能有“性之”行动或“由美德行”行动。很可惜，1A7的前半部分中的这一段故事是以失败而告终的 (不过，我们后面会讨论3A2中滕文公的故事，那是一个成功的故事)。

第三点，我们最终或许不应当称孟子的思想为“美德伦理学”，因为它不是我们今天通常意义上的“伦理学”(ethics)。在孔子与孟子的思想中没有我们今天哲学家所做的“伦理学”与“政治哲学”的区分。我有一篇文

章的题目叫virtue Ethics As Political Philosophy (《作为政治哲学的美德伦理学》)就是想要表达这一层意思(Xiao 2015)。如果我们继续用“伦理学”一词,我们必须对它加以限定。我们必须是在黑格尔的“伦理生活”(Sittlichkeit)的意义上理解它。在黑格尔的这个更为广阔的概念下,伦理学包括政治哲学。当代英美伦理学界对“ethics”(伦理学)的理解过于狭隘,“伦理学”只关注个人层面(个人美德的修养,个人道德原则等等),通常不包括政治哲学。

孟子的政治哲学中的一个中心问题是“权威”或“服从”问题。孟子反对“力服”,他反对统治者利用暴力(或者威胁将要使用暴力)来使人服从。孟子如何看待“言服”或“说服”,也就是使用言语,利用修辞,提供理由的办法来使人服从?根据倪德卫(David Nivison)对《孟子》中某些段落的解读,我们可以说,孟子认为“言服”不如“心服”(也可称之为“德服”或“诚服”)。

当孟子对德服做论证时,他给出的是一个目的性的、工具性的论证:“德”或“美德行动”是最有力、最有效的使人服从的“工具”:

以力假仁者霸,霸必有大国,以德行仁者王,王不恃大。汤以七十里,文王以百里。以力服人者,非心服也,力不赡也;以德服人者,中心悦而诚服也,如七十子之服孔子也。《诗》云:‘自西自东,自南自北,无思不服。’此之谓也。(2A3)

我们知道,孟子中其实有三种美好行动。我们前面已经看到,孟子有时候是在谈论第三种美好行动,“行美德”行动。由于孟子自己明确地认为“行美德”行动本身就是“工具性的”“目的性的”行动(比如在1A7的后半部分),这时候孟子说“行美德”行动是一个有效的工具,是完全没问题的。这里不存在任何“二律背反”。

但是,孟子有时候的确会说“由美德行”行动(第一与第二类美好行动)如何是最有力的(“仁者无敌”等等),由于孟子强调这两类行动都必须是无目的性的“非工具性的”,我们就必须问孟子是否在此时是自我

<sup>1</sup>尤其是2A2:“告子曰:‘不得於言,勿求於心;不得於心,勿求於氣。’不得於心,勿求於氣,可;不得於言,勿求於心,不可。”(2A2)

矛盾的。比如说,在3A2中,孟子是在讨论第二类美好行动。我们当然应当问孟子在这里是否有自我矛盾的地方,我的结论是孟子没有自我矛盾。我们现在就来对3A2作一细读。

滕文公在还是世子时,他的父王滕定公死了。他派了他的老师然友去找孟子,问孟子应该怎么办?孟子说应该实行三年之丧:

滕定公薨,世子谓然友曰:“昔者孟子尝与我言于宋,于心终不忘。今也不幸至于大故,吾欲使子问于孟子,然后行事。”然友之郟,问于孟子。孟子曰:“不亦善乎!亲丧固所自尽也。曾子曰:‘生,事之以礼;死,葬之以礼,祭之以礼,可谓孝矣。’诸侯之礼,吾未之学也。虽然,吾尝闻之矣:三年之丧,斋疏之服,饘粥之食,自天子达于庶人,三代共之。”(3A2)

这个老师回来之后,滕文公就决定要实行三年之丧,但是遭到很多人“父兄百官”的反对:

然友反命,定为三年之丧。父兄百官皆不欲也,故曰:“吾宗国鲁先君莫之行,吾先君亦莫之行也;至于子之身而反之,不可。且《志》曰:‘丧祭从先祖。’”曰:“吾有所受之也。”谓然友曰:“吾他日未尝学问,好驰马试剑。今也父兄百官不我足也;恐其不能尽于大事。子为我问孟子。”(3A2)

在中国经学史上对《孟子》的各种注释者当中,赵岐比较重视从政治的角度来进行解读,他在这里对3A2的注释是最为准确的。他说,由于父兄百官不信任世子,他所面对的是一个政治危机与冲突。用我们的术语,是一个宪法危机时刻。这是因为每当一个统治者去世时,往往会是最危险的时刻。

“父兄百官”当中很有可能有人想取世子而代之,不让他继位。这里值得注意的是,世子对自己所做的描写与评价,他承认自己不是一个“有美德的人”,因为他年轻时是个花花公子,没有好好学习。他承认这大概是因为别人不信任他的原因。世子不知道该如何处理这一政治冲突,他再次派他的老师然友去问孟子应该怎么办:

然友复之郟,问孟子。孟子曰:“然,不可以他求者也。孔子曰:‘君

菟，听于冢宰，歌粥，面深墨，即位而哭。百官有司，莫敢不哀，先之也。上有好者，下必有甚焉者矣。君子之德，风也；小人之德，草也。草上之风，必偃。’是在世子。”（3A2）

我想强调在孟子的这段话里有很多没有明说的东西，但是我们可以根据孟子在别的地方明确说过的话，把它们补充在这里。首先，孟子没有建议世子采纳“力服”，比如说，把他的这些政治敌人全都杀掉。这是因为他在别的地方明确地表示反对力服。其次，与此类似，孟子也没有建议世子采纳“言服”。孟子非常明确地建议，世子应当采纳“德服”，就是利用他的美德行动来感动他的政治敌人。在他的论证中，孟子引用了《论语》中的一句话，“君子之德，风也；小人之德，草也。草上之风必偃。”这是一个典型的工具性论证：你的美德行动是感动他人的有效的工具。

孟子在这段话的开头时说，“不可以他求者也”，在结束的时候又说“是在世子”。对此可以有两种不同的解读。一种解读是，孟子的意思是，你是否选择用德服来感动你的政敌，是只可以由你自己来决定的。另一种解读是，美德行动的源头在于你。我认为，也许这两种解读都是可能的。孟子有可能两者都相信。我在这里将只关注第二种解读。我们的任务是搞清楚“是在世子”到底是什么意思。

在这里我们需要考虑3A1（紧靠3A2之前的段落）：

滕文公为世子，将之楚，过宋而见孟子。孟子道性善，言必称尧舜。世子自楚反，复见孟子。孟子曰：“世子疑吾言乎？夫道一而已矣。成睨谓齐景公曰：‘彼丈夫也，我丈夫也，吾何畏彼哉？’颜渊曰：‘舜何人也？子何人也？有为者亦若是。’公仪仪曰：‘文王我师也，周公岂欺我哉？’今滕绝长补短，将五十里也，犹可以为善国。《书》曰：‘若药不瞑眩，厥疾不瘳。’”（3A1）

值得注意的，孟子与世子在3A1讨论的中心话题是“孟子道性善，言必称尧舜”。我们或许可以假定孟子在3A2对世子所说的“是在世子”这句话与“性善”以及“人皆可以为尧舜”有关。孟子在另外一个地方也谈到“人皆可以为尧舜”：

曹交问曰：“人皆可以为尧舜，有诸？”孟子曰：“然。”“交闻文王十尺，汤九尺；今交九尺四寸以长。食粟而已，如何则可？”曰：“奚有于是？亦为之而已矣。有人于此，力不能胜一匹雏，则为无力人矣。今日举百钧，则为有力人矣。然则举乌获之任，是亦为乌获而已矣。夫人岂以不胜为患哉？弗为耳。徐行后长者，谓之弟；疾行先长者，谓之不弟。夫徐行者，岂人所不能哉？所不为也。尧舜之道，孝弟而已矣。子服尧之服，诵尧之言、行尧之行，是尧而已矣。子服桀之服，诵桀之言、行桀之行，是桀而已矣。”曰：“交得见于邹君，可以假馆，愿留而受业于门。”曰：“夫道若大路然，岂难知哉？人病不求耳。子归而求之，有余师。”（6B2）

6B2非常明确地在说，任何人都可以做尧舜做的行动。把3A1、3A2与6B2放在一起来看，再加上我们前面的相关讨论，我们似乎可以论证，孟子同时相信（a）任何人都可以“成为”有美德的人，（b）任何人都可以“做有美德的人做的行动”，其中包括“性之”行动。在这里，不太可能进入论证的细节，但是，一个主要的想法是，关于一个人如何成为有美德的人，任何美德伦理学都应当有一个说明。孟子似乎很容易给出一个说明：人们是通过（b）而成为（a）的。他的性善之说似乎就是为此而发明的。也就是说，正是因为任何普通人都可能有第二类的“性之”行动，他们才可能逐渐成为“有美德的人”，继而可以有第一类的“性之”行动。这似乎就是孟子所说的“性善”的意思。孟子的“是在世子”这句话因此必定包含有两层意思。其中对3A2故事中的世子直接相关的那一层意思就是，尽管世子不是一个已经有美德的人，他依然可以有“性之”行动。

非常有意思的是，在3A2的最后部分，当世子说“是诚在我”时，他是在重复孟子的“是在世子”这句话。3A2的最后部分，尤其是故事的结局，证实了我们的解读：

然友反命。世子曰：“然，是诚在我。”五月居庐，未有命戒。百官族人，可谓曰知。及至葬，四方来观之。颜色之戚，哭泣之哀，吊者大悦。（3A2）

这个故事的结尾明确地表明这是一个成功的故事。那些“大悦”的人当中显然包括故事开头时提到的那些反对世子的“父兄百官”。世子的“性之”行动显然感动了他们。一场政治冲突终于被克服了。我们知道世子后来确实继位成功，成为滕文公。

让我们现在回到最初的问题，为什么在这里没有真正的二律背反？看清楚这一点的关键是，我们应当区分两个先后发生的，不同的行动。当孟子在说服世子采纳德服的策略来克服政治冲突时，他的论证是，这是达到克服政治冲突这一目的的一个有效的工具。此时他所谈论的行动是：

“我把自己放到某个设置s中”这一有意识的，有目的性的决定及其行动。

在3A2的故事中具体来说，就是：

“世子把自己放到丧礼设置中”这一决定与行动。

这是发生在先的一个决定与行动。是由世子的自我中做工具理性决定的那一部分作出的一个决定与行动。

我们前面已经说明过，有目的的、主动的理性行动不可能感人或服人。世子所做的A当然不可能感动人，使人“大悦”。我们必须将发生在先的A这一行动区分于另外一个，发生在后的行动B：

我在这个设置s中对于外部世界有所感应而出现的，自发性的，无目的性的行动。

在3A2的故事中具体来说，就是

(B)世子在丧礼开始之后的礼仪行动。

我们可以想像世子在丧礼尚未开始或刚刚开始的时候，还可能对自己说（还可能意识到），我现在把自己放在这里，不过是因为我做了一个决定，为了克服这场政治危机我必须做这件事。

但是，在丧礼开始之后发生的事情更为重要。我们应当记住，世子在丧礼中所做的事包括“听于冢宰，歆粥，面深墨，即位而哭”（3A2）。最为重要的是，孟子的性善说在这个例子中有了一个十分具体的含义：一个没有

美德的像世子这样的人，也依然有对他的父亲的爱与亲情。也就是说，我们必须假定，当丧乐奏起时，世子必定从某个时刻开始，忘记了他最初的决定，忘记了他把自己放在这个丧礼设置中是有其目的的。此时，世子对他的父亲的爱成为他的礼仪行动的源头。世子悲从中来，他的丧父的悲情自然地自发地流出来，呈现为无目的性的礼仪行动。它们是人性的真诚的自然表达：“颜色之戚，哭泣之哀”（3A2）。这就是为什么他的政敌为之而感动。

这里一个重要的结论是，礼仪设置是一种无为-可能的设置。《孟子》中尽管没有“设置”这个词，他每次说到“势”这个词通常就是我们的“设置”的意思。把世子放在丧礼这一设置中，就相当于把水放到山上，它会自然地自发地往下流：

告子曰：“性，犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分于善不善也，犹水之无分于东西也。”孟子曰：“水信无分于东西，无分于上下乎？人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。今夫水搏而跃之，可使过颡，激而行之，可使在山，是岂水之性哉？其势则然也。人之可使为不善，其性亦犹是也。”（6A2）

《孟子》中关于“性善”与水这一兴象的关系还有许多充满洞见的想法。这里，由于时间关系，只引用一个段落：

徐子曰：“仲尼亟称于水曰：‘水哉！水哉！’何取于水也？”孟子曰：“源泉混混，不舍昼夜，盈科而后进，放乎四海；有本者如是，是之取尔。苟为无本，七、八月之间雨集，沟浍皆盈；其涸也，可立而待也。故声闻过情，君子耻之。”（4B18）

水在这里应当是指大河。孔子为什么赞叹大河？孟子的解释是，这是因为大河有源头，有本。的确，有永不枯竭的源头活水的大河，奔流不止的大河是性善的最恰当的兴象。最后说一句，我这本文书的题目是The Art of Observing Water《观水有术》。这个词语也来自《孟子》。

（本篇实录由施红琳、连昊昱据录音整理，已经演讲人审阅）

## 交流环节

熊明: 孟子认为性善, 从性善的意义上讲, 性是否也需要一个发展学习的过程?

萧阳: 关于孟子的性或人性这个概念, 以及孟子的“性善”说应当如何理解, 从宋明理学开始就存在争论, 大概可以说有两派, 一派以朱熹为代表, 认为性需要一个学习培养与发展的过程, 要从四端发展成仁义礼智等美德。礼在这一过程中起很重要的作用。现代英文文献称为“发展说”(developmentalism)。另一派以陆象山与王阳明为代表, 认为人性一直存在, 只是被私欲所覆盖, 去掉私欲, 发现良知就可以了。后面这一派不太强调礼的重要性。我在这里给出的解读与这两派都不太一样。

熊明: 孟子说的这个“性”, 是不是也承认后天培养?

萧阳: 我认为这两派都可以在《孟子》中找到文本根据。发展说认为性是一种成就, 是通过修炼形成的。这是有很多文本证据支持的解读。孟子对礼的强调十分重要。研究中国哲学的现代学者受到西方新教改革以及现代启蒙运动的影响, 认为礼是外在的、机械的, 他律的, 是与天主教类似的不好的东西。所以这些学者往往不愿意强调礼的重要性。

熊明: 是否可以得出这样一个结论, 性也包含理智的东西。

萧阳: 有的人把理性定义得比较狭窄, 就是理性等于工具理性。西马中一支重要学派, 法兰克福学派, 以哈贝马斯为代表, 批评资本主义社会全是工具理性, 是我们许多问题的根源所在。需要通过“交流理性”(communicative reason)来加以克服。我关心孟子是否有“工具理性意义上的”理性行动的概念。其实, 几乎所有人都应当有这个概念。你只要有行动的概念, 就肯定有“行动的目的”的概念。你然后也肯定有如下的概念: 如果我去做这一件事p它能使我的目的得到实现, 那么我应当去做p。这里的这个“应当”就是“工具理性意义上的”应当。去做p是一件“理性的”行动。在工具理性的意义上的“理性的”行动。

詹文杰: 您说性是修养的结果, 但是您前面举了母亲和婴儿的例子, 婴儿生病母亲会自发地照顾她。这恰恰是非修炼的, 类似于本能。基于此, 您对性的理解可能就有两种截然不同的表达, 一种是自然而然的性, 类似母亲跟婴儿之间的关系; 另一种是通过修养达到的性, 这两者完全不同。

萧阳: 这个问题极好。我的确前面回答性是个人成就。关于母爱, 我想你可以说它是人性中与生俱来的本能。但是, 我们还是可以讲一个进化论的故事的。在人类由猿到人的进化过程中, 有一些直立人, 没有母爱, 他们最后没有生存下来。生存下来的智人是拥有母爱的直立人, 因此, 母爱也可以说是一种人类的成就。还有一种是个人成就, 当我在前面说, “作为美德的性是一种成就, 需要从四端为起点加以培养”, 我是在“个人的成就”的意义上说的。不过, 四端应当是一种“人类的”成就。

詹文杰: 各种各样的动物, 是否没有母爱也能存活下来?

萧阳: 是的。小象一生下来, 就基本上可以自立。

詹文杰: 性善论, 不能和后天的修养联系在一起。要达到“由仁义行”而不是“行仁义”。“由仁义行”是修养的一个很高的成就。如果默认性善, 相当于不用修养, 自发性地就可以性善。

萧阳: 我认为您问得很好, “性”这个字, 英文译为nature。不过有的时候, nature又被译为“大自然”, 但是大自然与修养没有关系。所以把性译为nature是有问题的。Nature怎么可能修养出来。因此性不应当理解为大自然的“自然”, “与种类不相关的自然”(kind-neutral nature), 而是应当理解成“与种类相关的自然”(kind-specific nature)。后者通常可以表达为: x的性, x之性, the nature of x(其中x是一个种类)。人性就是“the nature of humans”, 就是使得人之为人的特性, 牛性就是使得牛之为牛的特性。孟子对此说得很明确。

詹文杰: 说到理性, 这个概念特别混乱。您将工具理性和目的理性混为一谈。实则合理性和理性是一个分类, 工具理性和目的理性是另一个分类。这会导致理性概念在褒义和贬义中摇摆不定, 这就比较乱。

萧 阳：您说的“合理性”应当是指reasonableness。很多人，比如说罗尔斯，认为合理性（reasonableness）与理性（rationality）不一样。我关心的是“理性行动”（rational action）这个概念，是在工具理性和审慎理性意义上的“理性行动”这一概念。我所说的不过是，由于孟子所处的“设置”，他不得不在说服君王行仁政时，有时采纳工具与审慎理性的意义上的理性行动的说法。比如说，由于齐宣王已经有了王天下的欲望，孟子下一步只需要证明行仁政可以满足这一欲望，那么他就证明了，不去行仁政，同时还想要王天下，显然是非理性的，我认为“理性行动”是一个如此基本的概念，几乎所有的人，只要他们有“行动”的概念，他们就应当有“理性行动”的概念。这是因为一个人不可能有“行动”的概念，而同时却没有如下的概念：如果我想要达到目的A，而我又知道做行动x可以使我达到目的A，那么我应当做行动x（做x是理性的行动）。在有了这个最基本的行动概念之后，所有这些人可以再针对“理性是否可以决定目的”这一问题有各种不同的立场。也就是说，我认为，孟子可以有，也可以没有，其它的理性的概念，比如说，“目的理性”或哈贝玛斯的“交流理性”的概念。你说的“目的理性”可以在康德那里找到。他认为理性能够决定目的（ends），这是他对休谟的反动，因为休谟认为理性只能决定工具（means），不能决定目的。所以休谟不承认有“目的理性”，他认为只有“工具理性”。他认为只有感情（passion）能够决定目的。他有一句著名的话，理性是并且应当是感情的奴隶。我不知道孟子对于这个问题的立场是什么。

马迎辉：我有两个问题。一个是关于欲望的。我个人倾向将本欲理解为本性的层面，若本性里面也有欲望，可能就不存在二律背反，而是内在建构的东西。总体的欲望结构里面，在Trieb里面有Instinct的东西；另一个是，儒家的四端使得中国人压力很大，一个人做错事就会被说成是没有人性，但错误甚至是根本的错误有些都是难免的，其中是否会有更为丰富的内涵？

萧 阳：先回答您第二个问题。这个问题很好，很重要。我的演讲不涉及对孟子的思想体系的评价，主要是在梳理孟子的思想。其实，我非常认同

你的批评，但这里面涉及到很多细节，比如说，我认为孟子对于“诚”的看法很天真。他似乎对自欺的可能性没有注意。一个人不只是可能伪装“诚”来感动他人，这个人还可能自己相信自己是诚的，尽管他是在欺骗自己。孟子提到过“伪喜”，但他没有考虑过“伪悲”。比如说，滕文公是否可能是伪悲。孟子也没有讨论是否伪悲也可能感动人。

你的第一个问题也非常好，用现代汉语讲中国哲学和用英语讲中国哲学，好处是无法敷衍，你必须把孟子的原话翻译为现代汉语或者英文，但是坏处在于我们不得不用很多来自两个不同体系的词语。根据我们今天的用法，现代汉语里的“人性”其实是英文的“human nature”的翻译，因此它是应当包括欲望的。但是，我们这里是在讲《孟子》的“人性”概念。在“性”或“人性”出现的那些段落里，它有一个相当狭隘的内容，就是仁义礼智等美德，或者同情心与羞耻心等等最基本的人类情感。因此孟子对“人”以及“人性”的用法是有价值判断的，这和我们现代哲学家的价值中性的用法不一样，后者说到“人”时，指的是某个生物物种智人（homo sapiens）的一个成员。孟子“人”的概念是一个“厚概念”，现代哲学家是“薄概念”。所以，当某个人没有基本的同情心或羞耻心时，孟子会说这个人“非人也”，“不是人”或者“没有人性”。必须指出，大部分现代普通人也会这样来描写与评价一个人，他们都站在孟子一边，不站在现代哲学家一边。因此，我认为孟子的“人性”与我们今天哲学家的human nature不一样，它不包括欲望。在孟子那里，欲望属于一个人的自我中作理性计算的，作决定的那一部分。我们不知道孟子是否有你所说的“本欲”的概念。他讲的是“大欲”。孟子慢慢引导齐宣王，使他看到他不是只有“小欲”，吃好的，喝辣的这一类欲望。他也有王天下的“大欲”。孟子的理性行动论证这时候才可能拿出来。实现你的大欲的最好的工具就是仁政。你不行仁政就是非理性的，是缘木求鱼。因此，孟子的理性行动论证是也有限度的。遇到只有小欲的君王，就没办法了。当然，这不只是孟子的限度。所有的哲学家都拿他没办法。柏拉图也没办法，《理想国》中试图论证“行正义”是一个理性的行动，最终也不成功。