

《孟子》“口之于味”章中的独断论^{*}

——兼谈儒学的方法论特质

庋 永

(厦门大学哲学系,福建 厦门 361005)

摘要: 很多学者认为《孟子·尽心下》“口之于味”章道出了性善论的根基,但这只是一个误解。原因是学者在理解这段话的时候犯了两个错误,一是拿“物欲之小者”与“道德之大者”做比较;二是从事实跳跃到了应当。由此,性善并不能作为一个事实存在,它只是一个假设。于是“悟道”的方法在哲学上便找不到合理根基。但儒学具有很强的宗教性,其很多方法论特质可以从宗教性方面得到合理解释。

关键词: 孟子;独断论;儒学;方法论

中图分类号: B222.5

文献标识码: A

文章编号: 1671-0924(2009)06-0099-02

很多学者认为《孟子·尽心下》中的一段话道出了儒学性善论的根基:

口之于味也,目之于色也,耳之于声也,鼻之于臭也,四肢之于安佚也,性(A)也,有命(A)焉,君子不谓性(B)也。仁之于父子也,义之于君臣也,礼之于宾主也,智之于贤者也,圣人之于天道也,命(B)也,有性(C)焉,君子不谓命(C)也。

对这段话的解释,关键在于其中3个“性”字和3个“命”字的含义。从行文上看,性A和性B的意思是一致的,因为二者都是指孟子不同意的同一种观点。同理,命B和命C的意思是一致的。另外,文中说性中有命,命中有性,所以性和命的含义必有相通之处。于是问题可以简化为性A、性B和性C含义的比较,命A和命B、命C含义的比较,以及性和命相通的含义是什么。

首先考察台湾学者徐复观先生的解释^{[1]145}:

当时一般人把耳目之欲等称为性;孟子以为此类耳目之欲,在生而即有的这一点上,固可称之为性;但当其实现时,则须“求在外”,其权并不能操之在己;所以他宁谓之命,而不谓之性。当时一般人,把仁义理智天道等称为命,孟子以为此等道德理性,在莫之致而至的这一点上,固可称之为命;但当其实现时,是“求在内”,其主宰在人之自身;固孟子宁谓之性而不谓之命。由孟子对于命与性的划

分,不仅把仁义之性,与耳目之欲,从当时一般人混淆不清的观念中,加以厘清;且人对道德的主宰性、责任性,亦因之而确立。

徐复观先生的解释中提到了与性、命相关的4个含义:“生而即有”、“主宰在人之自身”是性的含义;“莫之致而至”、“不能操之在己”是命的含义。“生而即有”与“莫之致而至”的意思是一样的,所以性与命相通的含义就是“生而即有,莫之致而至”。命与性的不同之处在于,称为命的不能操之在己,称为性的主宰在人之自身。可以看出徐复观先生对文本的解释是非常通顺的,然而其中却存在重大问题。性、命所指对象不同的解释见表1。

表1 性、命所指对象不同的解释

指耳目之欲	指仁义道德
性AB: 生而即有	命BC: 莫之致而至
命A: 不能操之在己	性C: 主宰在人之自身

从表1可以发现,同样是“生而即有,莫之致而至”,“耳目之欲”不能操之在己,“仁义道德”却主宰在人之自身,这其中的根据是什么呢?徐复观先生认为,当时的一般观点只看到了性与命含义相通的一面,将二者混用,而孟子对二者进行了划分。这一划分确立了人对道德的主

* 收稿日期: 2009-03-24

作者简介: 庋永(1977—),男,河南南阳人,博士生,主要从事儒家哲学研究。

宰牲。显然,如果这一划分的根据得不到合理的解释,那么所谓人的道德主宰性就无从确立。

下面再考察大陆学者李景林先生的解释^{[2] 23}:

那出于肉身实存性的欲求,与“仁义礼智圣”的道德规定,本皆可称为“性”,亦皆可称为“命”。但孟子却又在二者间作“性、命”的区别。这个区别的根据,正源于孔子上述有关人的意志“自由”之发现。

我们来看孟子对此的说明。《孟子·尽心上》云:“求则得之,舍则失之,是求有益于得也,求在我者也。求之有道,得之有命,是求无益于得也,求在外者也。”《孟子·告子上》说:“仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。故曰:求则得之,舍则失之。”

人对其肉身性实存和功利性要求的满足,不具有直接的决定之权(“求无益于得”,“求在外”),故称之为“命”。与此相反,遵从人道,躬行仁义,却完全可以凭任人心内在的自由抉择,自己来决定自己。其所主在“我”,而不假外求(“求则得之”,“求有益于得”,“求在我”)。此为人之存在所“固有”,故称之为“性”。

李景林先生以非常简练的语句解释了孟子这段话的含义,并直指问题的核心:孟子对性、命作出区分的根据是“意志自由”之发现。既然是“发现”,意味着这一结果是即存之事实。上面引文的最后一段正是李景林先生对这一事实的描述。那么意志自由是否是一事实呢?对于是否存在自由意志的问题这里无法展开论述,只能针对引文中描述的事实进行分析,看其是否为真。

关于“耳目之欲”,文中说:“人对其肉身性实存和功利性要求的满足,不具有直接的决定之权。”就是说,对于肉体的功利性要求,不是人想满足就能满足的。这样的说法在现实中是很容易找到例证的,比如,并不是你想挣多少钱就能挣到的,商业的成功不只取决于你的意愿。关于“仁义道德”,文中说:“遵从人道,躬行仁义,却完全可以凭任人心内在的自由抉择,自己来决定自己。”就是说,对于德性的成就,是人愿意成就便能够成就的。这在生活中也能找到例证,比如,你决定做一个诚实的人,这全在你自己,你只要不说谎那便是诚实了,不需要什么外在的条件。表面看来确实如此,但这个比较中存在着严重的问题。

首先,该比较说到“耳目之欲”时针对的是欲望满足的结果,但说到“仁义道德”时针对的仅仅是欲望本身。比较对象并不是同类的,本不可比较。若按这个逻辑,判断一个人是否为百万富翁,要看他手里有没有一百万。而判断一个人是否孝子,则只要看他心中有没有孝的念头。这显然是不正确的,一个人心中如何想,别人无从知道,只有看到他孝顺父母的行为才能断定他是孝的。当然有人会说,儒家道德修养讲诚,内在的德性不是给外人看的,只要自己内心确认就可以了。此说确实可以解决判断标准的问题,但还有实现技术的问题,德性转化为外在的行为需要技术支持。比如,孝敬父母要懂得老年人身心健康方面的知识,下水救人要懂得游泳,这些东西不是一转念就可以掌握的。仅仅有念头并不是道德活动的完成,而仅仅是其开始。

其次,这里潜在地拿“耳目之欲”中较大的目标与“仁义道德”中较小的目标做比较,而不是比较二者目标的全。因为,较小的肉体欲望也是可以马上得到满足的,比如活动一下手指,闭目修养片刻。较大的道德愿望也是很难实现的,比如毛主席曾说过,做一件好事不难,难的是一辈子做好事。“我欲仁,斯仁至矣”指的只能是单个道德事件,比如一次不说谎,那么不说即可。但如果目标是做一个高尚的人,那就不是一个念头就可以实现的,这个愿望的实现如同较大物质欲望的实现一样,需要外在的条件,并且需要相当的工夫。儒学中包含丰富的工夫理论便是证明,德性如果真的是随叫随到,那又何须工夫呢。孟子曾经明确反对这种本末倒置的比较方法。见《告子下》:

任人有问屋庐子曰:“礼与食孰重?”曰:“礼重。”“色与礼孰重?”曰:“礼重。”曰:“以礼食,则饥而死。不以礼食,则得食。必以礼乎?亲迎,则不得妻。不亲迎,则得妻。必亲迎乎?”屋庐子不能对,明日之邹以告孟子。孟子曰:“于答是也何有!不揣其本而齐其末,方寸之木,可使高于岑楼。金重于羽者,岂谓一钩金与一舆羽之谓哉!取食之重者,与礼之轻者而比之,奚翅食重!取色之重者,与礼之轻者而比之,奚翅色重!”

所以,如此比较是不合理的,其结论自然不够可靠。因此,“我欲仁,斯仁至矣”的道德自由意志并不存在,严格说那种通过念头的转变就可以完成整个道德行为的自由并不存在。这里的所谓意志自由同物质欲望的产生是一样的,仅有愿望本身,而不是愿望的实现。既然道德自由意志并不存在,那孟子对性、命所做的区分便没有根据,只能认为是一种独断。而且,既然我欲仁,仁未必能至,也就很难说“仁义礼智”是内在于我了。

另外,即便道德自由意志是一个事实的存在,依然不能得出人性本善的结论。从“一件事能够做到”到“我应当去做它”,这之间的过渡不是必然的。前者是事实,后者是应当。就算“仁义礼智”内在于我,而且很容易实现,我仍然没有充分的理由一定去实现这些德性。如果因为“仁义礼智”是实存就要去实现它,这反而违背了意志的自由。

总之,“性本善”只能是孟子一个独断。当然这并不奇怪,所有哲学理论的终极原理都是独断的。因为如果哲学理论的终极原理是一个确切的事实,那众多哲学问题早就有了固定的答案。若如此,哲学也就不成其为哲学了。但哲学体系的前提是不是可以随意预设呢?也不是。某些预设我们不能说它是错误的,但可以说它是失败的。评价某个预设是否成功,要看以此建立的哲学体系的实际效果,也就是人们对该理论的接受性。比如西方的“人生而平等”的预设就得到比较普遍的认可,并产生了积极的效果,这个预设就是成功的。那么性善论的假设是否成功呢?这就要看其在中国古代社会的效果,另外要看它在今日中国乃至世界的效果。

到此可以引出另外一个重大问题,就是关于儒学的方法论特质问题。学界普遍认为,中国哲学关注的是完善人的生命本性,由此注重“悟道”的思维方法,通过“道”的把握来表达人的超越性理想和形而上追求。(下转第115页)

了部分拥有自身造血功能的机构外,其它机构的资金来源均存在不确定性。经费短缺几乎是所有草根NGO组织都面临的问题。

第二,劳工NGO的社会身份问题。目前中国尚未出台适合于NGO的民间团体法律体系,这些民间团体在注册问题上既没有完备的法律程序可依,也没有规范的服务部门可寻,而以一种民间自发团体的身份来寻求部门挂靠几乎不可能,民间NGO要取得合法身份非常困难。劳工NGO作为民间NGO的形式之一同样面临这些问题,面对注册难,它们只能选择不注册或者为了有一个存在的合法身份选择工商注册,而这种特殊的身份对它们的存在和正常运作都有很多不便和潜在的威胁。

第三,劳工NGO的管理问题。劳工NGO组织多属于草根机构,多数成立者本身就是原外来务工人员,机构为了实现组织内部的民主和合理,结构多为多方监督、共同决策的理事会负责的“主任责任制”。这就导致在管理上存在着诸如“信息公开不够”、“财务不透明”、“组织不严密”等问题。

第四,劳工NGO的工作定位问题。劳工NGO在工作之初甚至找不到合适的切入点,面对自身的经费问题,几乎所有的劳工NGO都不约而同的选择了为劳工维权。结合劳工群体本身的特点,这些劳工NGO组织大都将工作内容集中在劳工维权、法律宣传、工厂调查、工伤探访、文化娱乐等方面。

4.2 劳工NGO是一种发展趋势

在市场经济和社会发展到一定阶段时,随着政府“守夜人”色彩的日益浓厚,更多过去政府所承担的社会和经济事务,必将被众多NGO职能所替代。从某种程度上讲,一个社会内NGO的发达程度,既是整个社会民主程度的标

尺,也是衡量政府、公民和社会各类组织和谐程度的重要指标。劳工NGO的存在和发展作为一种社会趋势是必然的。劳工群体问题的大量涌现,政府角色转换与职能退位,使得劳工NGO获得了巨大的成长空间。而且随着中国社会改革步伐的进一步深入和完善,劳工NGO组织将获得更大的发展。

参考文献:

- [1] 陈映芳. 农民工: 制度安排与身份认同[J]. 社会学研究, 2005(4): 37- 41.
- [2] 郑广怀. 伤残民工: 不能被赋权的群体[C]. 北大清华人大社会学硕士论文选编. 济南: 山东人民出版社, 2004.
- [3] 刘开明. 边缘人[M]. 北京: 新华出版社, 2003.
- [4] 谭深, 刘开明. 跨国公司的社会责任与中国社会[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2003.
- [5] 陈晓华, 张红宇. 中国农村劳动力的转移与就业[M]. 北京: 中国农业出版社, 2005.
- [6] 陈端计. 构建社会主义和谐社会的中国剩余贫困问题研究[M]. 北京: 人民出版社, 2006.
- [7] 马斯洛. 动机与人格[M]. 许金声, 译. 北京: 华夏出版社, 1954.
- [8] 乔纳森·H·特纳. 现代西方社会学理论[M]. 天津: 天津人民出版社, 1988.
- [9] 帕森斯. 社会体系[M]. 纽约: [s. n.], 1951.

(责任编辑 邱坦励)

(上接第100页) 儒学当然也是如此。但如上所论,“性本善”只是一个独断或预设,那么这种“悟”的方法其效果便很有限,儒学“工夫”论显现本心的目的就很难达到。于是儒家所谓的“天人合一”也就只是一种理论预设,“尽心、知性、知天”也便失去了可能性。如此说来,存在了几千年的儒学难道就只是一个空洞的理论?并非如此。因为儒学具有很强的宗教性,^①“天人合一”作为一种宗教性的诱导在古代中国社会还是有效的,而“悟道”的“工夫”论也是宗教性很强的修身方法。如果注意到儒学的宗教性,那么儒学方法论的很多特质便能够得到合理的解释^[3]。但如果把儒学作为纯粹的哲学来研究,必然会有很多地方难以圆融贯通。

参考文献:

- [1] 徐复观. 中国人性论史·先秦篇[M]. 上海: 上海三联书店, 2002.
- [2] 李景林. 哲学的教化与教化的哲学——论儒学精神的根本特质[J]. 天津社会科学, 2005(6): 23- 24.
- [3] 方朝晖. 从儒学的宗教性谈中国哲学的特点问题[J]. 复旦学报: 社会科学版, 2002(3): 57- 64.

(责任编辑 张佑法)

① 关于儒学的宗教性,学界已经有较多论述,可参看相关著作。