



以善说性抑或以性说善

——孟子性善说新解

廖晓炜

摘要: 孟子的性善说并非“以善说性”,亦即对人性的全部内容作价值性的评判,而是“以性说善”,亦即说明本真性的善的可能性条件。孟子性善说的基本意涵可作如下诠释:源于人性的四端之心,先天本具为善的充足能力;作为情感与理性的内在统一,在本真的状态下,四端之心之为善能力的发用具有自发性和直接性。换言之,作为道德主体的四端之心的为善不涉任何功利性的考量,同时四端之心也不以任何外在的规范作为道德实践的准则,毋宁说,四端之心本身即是善的“决定因”。以上可说是对孟子性善义较为完整的揭示。

关键词: 孟子;性善说;以性说善

中图分类号: B222.5 **文献标识码:** A **文章编号:** 1671-881X(2017)03-0087-08

性善说历来都是孟学研究最为关注的议题。由于诠释者所持理论立场的差异,有关孟子性善说的解读存在多种不同的形态。因此,有关孟子性善说之理解上的争论,本质上可视为不同哲学立场之争。本文不打算对各种版本的性善说作全面的析论,而以孟子所处的思想史脉络为背景,在细致梳理《孟子》相关文本的基础上,尝试对孟子性善说的基本意涵作创造性的诠释。

一、性善说的提出

按照惯常的理解,孟子所谓的“性善”即指“人性是善的”(human nature is good)^①,但这必然引出的一项质疑是,孟子的性善说是无法成立的,因其抹杀了人性的复杂性(如忽视了人的耳目口鼻之欲),而仅将“性”理解为一个道德的观念^②,有学者甚至认为孟子并未否定人性中有“恶端”^③。如此一来,孟子何以主张“性善”便成为一件十分可疑的事情。清儒陈澧因此强调,“孟子所谓性善者,谓人人之性皆有善也,非谓人人之性,皆纯乎善也”^④。这类质疑主要是基于上述惯常看法对孟子性善义的错误解读,孟子的性善说首先并不是对人性中的全部内容作价值性的评判。如果说孟子的“性善”主要不是指“人性是善的”或者说“以善说性”,那么,其根本旨趣何在呢?简言之,孟子所谓性善是要在人性中找到“善”的可能性条件,亦即“以性说善”。关于这一点,我们可以透过具体分析孟子对告子、杨朱思想的批评来加以说明,由之不难确定孟子提出性善说的根本动机。

孟、告之辨所涉甚繁,这里不能详论。但由之我们不难把握告子思想的核心要点:

① 参见 CHAN W. A Source Book in Chinese Philosophy. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1963: 54; Mencius, translated by BLOOM I. New York: Columbia University Press, 2009: 124.

② 参见 MUNRO D. The Concept of Man in Early China. Ann Arbor: The Center for Chinese Studies (University of Michigan), 2001: 72.

③ 参见曾振宇.“遇人便道性善”:孟子“性善说”献疑.//文史哲,2014,(3):104-110.

④ 陈澧.东塾读书记.上海:上海古籍出版社,2012:32.

1. 仁义或善与人性无涉,其完全是后天人为建构的结果;2. 道德法则或道德价值的根源只可求之于外在对象^①,此即告子的“义外”之说。孟子对告子的批判正集中在这两点。当然,这两者之间有其内在关联,前者排除了善源于人性的可能,后者则进一步说明善于人性之外的根源何在。

孟子对杨朱的批判主要集中在其“为我”之说:“杨子取为我,拔一毛利天下,不为也”(《孟子·尽心上》)、“杨氏为我,是无君也”(《孟子·滕文公下》)。依唐君毅先生之见,杨朱“为我”说的宗旨即《淮南子·泛论训》所谓:“全性葆真,不以物累形,杨子之所立也。”《列子·杨朱》则载有杨子的如下说法:“忠不足以安君,适足以危身;义不足以利物,适足以害生。”综合这些表述不难见出,杨朱之所以倡“无我”之论,根本原因在于:作为“身外之物”的习俗性的(conventional)善,会对人的自然天性或生命构成束缚乃至伤害^②。

告子的“义外说”与杨朱的“为我论”之间有其内在关联,事实上,前者距离后者仅一步之遥。换言之,只有善是完全外在于人性的,那么善与人性之间的紧张乃至冲突才可能出现。由孟子对告子“杞柳之喻”的质疑,不难明白这一点:“子能顺杞柳之性而以为杯棬乎? 将戕贼杞柳而后以为杯棬也? 如将戕贼杞柳而以为杯棬,则亦将戕贼人以为仁义与? 率天下之人而祸仁义者,必子之言夫!”(《孟子·告子上》)孟子的意思非常清楚,如果善只是纯粹外在的人为建构,那么为善与人的自然天性之间的紧张关系将无法免除,进一步,即可引致杨朱为捍卫人的自然天性而否弃善的基本立场。是以朱子注曰:“言如此,则天下之人皆以仁义为害性而不肯为,是因子之言而为仁义之祸也。”^③告子与杨朱之间的差别在于,后者完全否认善的价值,而前者虽也主张善是外在于人性的,但其仍承认善的价值。

孟子认为杨朱之说在当时影响至巨,事实上,《庄子》一书亦有不少类似说法:“自虞氏招仁义以挠天下也,天下莫不奔命于仁义,是非以仁义易其性与?”(《庄子·骈拇》)“夫子亦放德而行,循道而趋,已至矣;又何偃偃乎揭仁义,若击鼓而求亡子焉? 意,夫子乱人之性也。”(《庄子·天道》)孟子欲拯救仁义或善,则不能不对杨朱否弃善的立场予以有力回击。当然,孟子的回应如果只是简单地肯定仁义或善的意义,显然无法竟其功。正如告子之说虽包含对善的肯定,但在孟子看来,“义外说”乃是杨朱“为我论”的思想前提,很容易即滑向“为我论”。因此,孟子要真正地批判杨朱之说,进而捍卫仁义或善,则不能不对“义外说”或仁义与人性无涉的立场,予以彻底地批判。换言之,只有在善与人性之间建立起内在的联系,更准确地说,将善视为人性活动的自然表达,方可真正消解杨朱对善的否弃。事实上,这正是孟子性善说所要回应的根本问题之所在,亦即在人性中确立起善之所以可能的根据,此即上文所谓“以性说善”^④。

必须说明的是,孟子所谓的“善”已非一般意义上的习俗性的善,而是不以功利目的为考量且不以任何外在的权威(习俗、客观自存的理则等)为准则的“本真性的善”。此所以孟子有所谓“义利之辨”或“善利之辨”^⑤,并认为真正的为善乃是“由仁义行,非行仁义也”。性善说所要说明的正是:上述本真性的善是何以可能的。以下即详细阐述孟子性善说的具体意涵。

二、性善说的实义

《孟子》全书仅一处具体论及性善的意涵,即《告子上》孟子针对公都子“今日‘性善’,然则彼皆非与”之质疑所作出的回应:

乃若其情,则可以为善,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。故曰:“求则

① 参见李明辉. 孟子重探. 台北:联经出版事业有限公司,2001:24.

② 有关杨朱思想的讨论可参考:罗哲海. 轴心时期的儒家伦理. 陈咏明,瞿德瑜,译. 郑州:大象出版社,2009:311-316.

③ 朱熹. 四书章句集注. 北京:中华书局,1983:325.

④ 事实上,明儒冯从吾即已认识到这一点,其曰:“如告子以人性为仁义,庄子以仁义为残生伤性之类,不是天生来自然的,故孟子不得已,指点出个‘见孺子而怵惕’、‘视亲骸而颡泚’、‘不忍觳觫之牛’、‘不屑噍躄之食’之类,见得这个理字,也是天生来自然的,无思无为,寂然不动,感而遂通,何思何虑?”参见黄宗羲. 明儒学案(修订版). 沈芝盈,点校. 中华书局,2008:985.

⑤ 《孟子·尽心上》:“鸡鸣而起,孳孳为善者,舜之徒也。鸡鸣而起,孳孳为利者,跖之徒也。欲知舜与跖之分,无他,利与善之间也。”

得之，舍则失之。”或相倍蓰而无算者，不能尽其才者也。《诗》曰：“天生蒸民，有物有则。民之秉夷，好是懿德。”孔子曰：“为此诗者，其知道乎！故有物必有则，民之秉夷也，故好是懿德。”

《公孙丑上》另有论及“四端之心”的一段表述，与性善说关系密切，故征引如下：

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。由是观之，无惻隐之心，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。惻隐之心，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。”

“乃若其情，则可以为善，乃所谓善也”一句，是孟子对性善的正面诠释。就字面意思来看，孟子的意思不过是说，若就人性之实而言，人是可以为善的，这就是所谓的性善，或如有论者所言：“实现价值的能力内在于性之实质中。”^①但如此界定孟子的性善说显然太过宽泛，不能尽性善说的全部意涵。因就人可以为善或者说人有为善之能力这一点而言，即便是主张性恶论的荀子也必然赞同。因此，为更透彻地阐明孟子性善说的基本意涵，我们必须对孟子陈述性善义所涉及的诸重要观念作具体而深入的解释。

就上引第一段文献的整体脉络来看，“乃若其情，则可以为善”这一论断的根据在于“才”，“才，犹材质，人之能也”^②，亦即孟子所谓的“良能”。“才”源于人所共有的惻隐、羞恶、恭敬、是非之心，亦即上引第二段文字所谓的“四端之心”。换言之，四端之心所具有之“才”或能力，乃人“可以为善”的根据之所在。是以孟子曰：“惻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。”孙奭有如下解释：“盖以惻隐、羞恶、恭敬、是非之心，人皆有是心也，人能顺此而为之，是谓仁、义、礼、智也，仁、义、礼、智即善也。”^③可见，四端之心所具有的为善的能力，乃孟子论说性善的理论基石，此即通常所谓的孟子乃“即心善以言性善”或“即心言性”^④。

再看“可以为善”中“可以”的具体意涵。为说明“可以”的意思，我们有必要引入《荀子·性恶》篇中的一项重要区分：“可以”与“能”的区分。《性恶》篇对这两个概念的内涵有清楚的说明：“故涂之人可以为禹，然则涂之人能为禹，未必然也。虽不能为禹，无害可以为禹。足可以遍行天下，然而未尝有能遍行天下者也。夫工匠农贾，未尝不可以相为事也，然则未尝能相为事也。用此观之，然则可以，未必能也；虽不能，无害可以为。然则能不能之与可不可，其不同远矣，其不可以相为明矣。”荀子所谓的“可以”，基本上仅指“逻辑上的可能性(logical possibility)”，而不具有“真实的可能性(real possibility)”^⑤。“能”则主要就“现实性”而言，指的正是牟宗三所谓的“真实的可能性”。

然而，孟子似乎并未在“可以”与“能”之间作出区分。信广来即明确指出，在道德的脉络中，孟子并未区分“可以”与“能”^⑥。事实上，孟子以“不能”与“不为”的区分来回应齐宣王对自己是否“可以”“保民而王”的疑问时，即将“可以”与“能”等同使用。此外，孟子在回答曹交“人皆可以为尧舜”之问时，也是将“可以”与“能”等同使用的。孟子在论述性善时曰：“乃若其情，则可以为善”，其于讨论“四端之心”处则曰：“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。”这说明，就四端之心所具有的为善的能力而言，我们既可以说四端之心可以为善，也可以说四端之心能为善。

孟子基本上也是在荀子的意义上来使用“能”这个概念的，其“不为”与“不能”的区分可以很好地说明这一点。孟子曰：“挟太山以超北海，语人曰‘我不能’，是诚不能也。为长者折枝，语人曰‘我不能’，是

① 劳思光. 新编中国哲学史(一). 台北: 三民书局, 1987: 167.

② 朱熹. 四书章句集注. 北京: 中华书局, 1983: 328.

③ 孟子注疏. 赵岐, 注, 孙奭, 疏. 北京: 北京大学出版社, 1999: 302.

④ 参见黄宗羲. 明儒学案(修订版). 沈芝盈, 点校. 北京: 中华书局 2008: 1538.

⑤ 参见牟宗三. 中国哲学十九讲. 上海: 上海古籍出版社, 2005: 191.

⑥ 参见 SHUN K. Mencius and Early Chinese Thought. Stanford: Stanford University Press, 1997: 218.

不为也,非不能也。”(《孟子·公孙丑上》)可见,人所“能”者,一定在其能力范围之内,亦即人具有充足的能力以实现之,这显然是指现实上的“真实可能性”而言。

循此,当孟子以四端之心为基础,主张“乃若其情,则可以为善”时,他首先要强调的是:若就人性之实而言,四端之心本具为善的充足能力,或者说,由于人皆有四端之心,因而其为善的能力乃是完满自足的^①。因为“乃若其情,则可以为善”中的“可以”,等同于上文所谓的“能”,指涉的是现实上的“真实可能性”。而使得为善在现实中具有“真实可能性”的条件,即是四端之心具有完满自足的为善的能力。当孟子说“若夫为不善,非才之罪也”时,他的意思是说,人之为不善,并非因其所本具之四端之心的为善的能力有何不足或缺,根本上只是因其未能“尽其才”罢了。而所谓“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”,表达的也是同样的意思,也就是说,四端之心的存在,蕴含了其必然“能”为善。孟子“人皆可以为尧舜”以及“以不忍人之心,行不忍人之政,治天下可运之掌上”等主张,也都以四端之心“本自具足”为善的能力为前提。事实上,当孟子得知齐宣王不忍见牛之被杀而有以羊易牛之举时,即曰:“是心足以王矣。”关于这一点,我们也可以在孟子的另一表述中得到印证:

孟子曰:“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,皤然见于面,盎于背,施于四体,四体不言而喻。”(《孟子·尽心上》)

孟子在人性论上持普遍主义的看法,其特别强调四端之心,人皆有之,人之为善的能力(moral ability)并无不同,此所谓“非天之降才尔殊也”,因此这里的论述显然并非仅限于君子。正因为所有人皆有四端之心,且其为善的能力是完满自足的,亦即四端之心具有“自足性”,因此才可以说,“所性”不因大行或穷居而有所增损^②。其实,《庄子》一书也有视人之性为完满自足的看法,不过其所谓性并非从为善的能力来讲,而主要是从“人所受之于天的自然本真之性”而言^③。因此,一些西方学者将四端之心理解为彻底境遇化的、关系化的、随机的人“性”的体现,显然不合孟子的本意^④。此外,不少学者在诠释孟子性善说时,对其作“弱化”的处理,认为孟子该说不过是强调人性中具有自发的为善的趋向,而这尚只是德性的“种子”而已。顺此,有学者质疑孟子未能明确说明道德何以可能的问题,因为,尽管我们“应当”发展人性中为善的种子,但我们是否“能够”做到这一点呢^⑤?显然,这一质疑也是出于对孟子性善说的误解。事实上,孟子的性善说比这些学者的理解要“强”得多,作为人性的四端之心先天具足完满的为善的能力,而非只是为善的“种子”而已^⑥。一定意义上,正如有论者指出的,孟子哲学能够更好地说明“应当蕴含能够”^⑦这一伦理学原则。

当然,必须说明的是,主张人先天本有为善的充足能力,并不表示所有人的“才力”都是一样的。是以,王阳明在解释“人皆可以为尧舜”说之具体意涵时有以下说明:“圣人之所以为圣人,只是其心纯乎天理而无人欲之杂,犹精金之所以为精,但以其成色足而无铜铅之杂也。人到纯乎天理方是圣,金到足色方是精。然圣人之才力,亦有大小不同;犹金之分量有轻重。尧、舜犹万镒,文王、孔子犹九千镒,禹、汤、武王犹七八千镒,伯夷、伊尹犹四五千镒。才力不同,而纯乎天理则同,皆可谓之圣人;犹分量虽不同,而足色则同,皆可谓之精金。”^⑧阳明的解释合乎孟子的本意,对孟子而言,某一行为是否为善的依据只在于其是否顺乎四端之心的本真状态而发,而不在于该行为在结果上所成就之“事功”的大小。因而,所谓

① 参见 CHONG K. Xunzi's Systematic Critique of Mencius. // Philosophy East and West, 2003, 5(2): 226.

② 参见陈特. 伦理学释论. 台北: 东大图书公司, 1996: 284.

③ 参见廖晓炜, 朱燕玲. “穷”、“通”之道——《庄子》与先秦儒学“命”论的比较分析. // 淡江人文社会科学, 2011, 48: 41.

④ 参见安乐哲. 和而不同: 中西哲学的会通. 温海明, 译. 北京: 北京大学出版社, 2009: 94.

⑤ 参见 HUANG Y. Cheng Brothers' Neo-Confucianism Virtue Ethics: The Identity of Virtue and Nature. // Journal of Chinese Philosophy, 2003, 30(3&4): 455.

⑥ 刘学智教授亦曾撰文强调这一点, 参见刘学智. 善心、本心、善性的本体同一与直觉体悟. // 哲学研究, 2011, (5): 30-36.

⑦ “应当蕴含能够”是康德伦理学的一个公式, 其基本含义可参考 STERN R. Does 'Ought' Imply 'Can'? And Did Kant Think It Does?. // Utilitas, 2004, 16(1): 42-61.

⑧ 王阳明. 传习录注疏. 邓艾民, 注. 上海: 上海古籍出版社, 2012: 63.

圣人主要是指其能不让四端之心“陷溺”，进而达致事事皆随四端之心自然而发的境界。

由上所述，我们可以概括出孟子以“乃若其情，则可以为善”说“性善”的第一层含义：人所先天本有的四端之心（孟子以“此天之所与我者”说之），本自具足为善的能力。进一步，四端之心之为善或其表现有何特征呢？这也是我们要说明性善说的全部意涵必须回答的问题。

四端之心的为善之能或才，孟子又以“良能、良知”说之：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。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。”（《孟子·尽心上》）所谓不学而能，指的是为善之能的“先天性”，因此，牟宗三认为“良”乃“本有”之意^①。由“孩提之童，无不知爱其亲者，及其长也，无不知敬其兄也”一句不难见出，所谓“良知”并非概念性的思考或反思性的自我意识，而是对“良能”的“本然的自觉”^②。循此我们可以说，四端之心的表现具有直接性和自发性，或者说具有一种“自然而然”的特点。

由前引第二段文献“见孺子入井”的“思想实验”，我们可以很好地说明四端之心之表现的自发性和直接性特征。其中所谓“乍见”意在说明怵惕惻隐之心的生起是“不容思虑”的、当下直接的；“非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也”，则说明怵惕惻隐之心的生起不涉任何功利性的考量，或者说是“无条件的”。“非恶其声而然也”一句，赵岐、孙奭均认为应解作“非恶有不仁之声名故怵惕也”^③，但此解似与前句“非所以要誉于乡党朋友也”有重复之嫌，因此解为“非厌恶孺子的哭声而然”应更好^④。如此，则怵惕惻隐之心的生起亦不能等同于生物本能的直接反应。明儒方学渐对此有很好的解释：“孟子以不虑之知、不学之能为良，亦指不学不虑之最善者而言。凡惻隐羞恶辞让是非之心，卒然而感，自然而应，皆不假于虑学，从理根而发，是良知良能，爱亲敬长，乃其发现之真切者。至于耳目口鼻四肢之欲，亦非虑而知、学而能，但从欲根而发，不得为良知良能。”^⑤可见，表面看来，良知良能或四端之心的表现与生物本能的直接反应，同样具有感而自然、自发而直接的特点，但两者完全处于不同的层次，后者属感性欲望的层次，前者则属超越感性层次之上的理性层次。孟子这段论述固然是希望以某种极端状态或“理想状态”证明“惻隐之心，人皆有之”。不过，一定意义上，如万百安所言，惻隐之心之作用的前反思的性格表明这是人性的一种本真的表达^⑥。由于惻隐、羞恶、辞让、是非不过是同一个心的不同方面，因此我们也可以说这是对四端之心在本真状态下之表现特征的一般性说明。

综上所述，四端之心的表现与作用，乃是不涉利害考量或曰无条件的，且具自发性和直接性。在无外在条件干预的情况下，四端之心的直接表现产生的行为即上文所谓的本真性的善，此即孟子所谓“由仁义行”。

四端之心的表现之所以具有上述特征，当然是由其本质结构所决定。四端之心不同于一般意义上以反思性的自我意识为基础的道德理性或价值意识，本质上，四端之心是情感(ontological feeling)与理性的内在统一。正因其是理性的，所以四端之心之作用的直接性不能等同于生物性的本能反应，而因其是情感的，是以四端之心的作用具有当下性和自发性。信广来分析认为，孟子论及“能”时，隐含了人已具有恰当的情感倾向作为基础^⑦。而正如前文所述，“乃若其情，则可以为善”中的“可以”正指“能”而言，因此这里所谓的“可以为善”亦应以恰当的情感性倾向为其基础。结合上文的分析，“可以为善”的根据在于四端之心的为善之能，而四端之心本质上是情感与理性的统一，那么“可以为善”当然是以恰当的情感倾向作为基础的。

此外，四端之心的情感面向也为说明为善的动机问题奠定了基础。正如有学者指出的，四端之心同

① 参见牟宗三.《孟子》演讲录(九). 鹅湖月刊, 2005, 357:8.

② 参见廖晓炜. 良知与良能——从孟子到王阳明. //冯天瑜. 人文论丛(2014年第一辑). 北京: 中国社会科学出版社, 2015:34.

③ 孟子注疏. 赵岐, 注, 孙奭, 疏. 北京: 北京大学出版社, 1999:94-95.

④ 参见谭家哲. 孟子平解. 台北: 唐山出版社, 2010:155.

⑤ 参见黄宗羲. 明儒学案(修订版). 沈芝盈, 点校. 北京: 中华书局 2008:842.

⑥ 参见 VAN NORDEN B. *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2007: 218.

⑦ 参见 SHUN K. Mencius and Early Chinese Thought. Stanford: Stanford University Press, 1997:217.

时是道德或为善的“决定因”与“动力因”^①。情感的自发性和直接性乃为善的直接动力。不止于此,孟子更由心之悦善、好善的情感倾向来说明这一点,此其所以在前引论述性善的一段文献的最后,引孔子之说论证《诗经》“民之秉彝,好是懿德”之说为“知道”,进而论证性善说的合理性。孟子同时更以心悅理、义,乃人心之所同然者,加以说明。《孟子·离娄上》的一段文字更为清晰地陈述了这一点:“仁之实,事亲是也。义之实,从兄是也。智之实,知斯二者弗去是也。礼之实,节文斯二者是也。乐之实,乐斯二者。乐则生矣,生则恶可已也。恶可已,则不知足之蹈之,手之舞之。”这可以说是在心之好善的基础上突出为善之乐,是对为善之动机的具体说明。

析论至此,我们不难见出,孟子以“乃若其情,则可以为善”说性善的第二层含义:四端之心之为善之能的表现具有自发性和直接性,也就是说“可以为善”或“能为善”以相应的情感倾向为基础。

最后仍有两点需要说明。第一,四端之心与仁、义、礼、智四德或善之间的关系。孟子于上引具体论述性善一段文献,直接将两者加以等同,所谓“恻隐之心,仁也;羞恶之心,义也;恭敬之心,礼也;是非之心,智也”。这也就是说,四端之心在具体情境中的直接呈现所引生的行为,即仁、义、礼、智之德,也就是善,孙奭注即持这一看法^②。不过,不少学者强调四端之心的“端”表示其仅只是一种萌芽、端倪,尚非完美成熟之德^③。前引两段文献之间的差异,后文将以“端”与“扩充”为中心作具体分析。单就孟子“恻隐之心,仁也;羞恶之心,义也;恭敬之心,礼也;是非之心,智也”的说法来看,其显然是以四端之心作为善的“决定因”,亦即具体的德行或善不过是四端之心在特定情境中的具体呈现所引生的行为而已,这也是孟子主张仁、义、礼、智之善,“非由外铄我也,我固有之也”的原因所在。第二,关于“乃若其情”的“情”字。赵岐、朱熹等均以“情”作“情感”解,当代亦有学者持相同的看法^④。不过,由于《孟子》一书所出现的“情”字皆作“实”讲,因此“乃若其情”中的“情”解作“实”似更为妥当^⑤。作为代词的“其”自然是指“性”而言,具体来说即四端之心,那么所谓“其情”当指四端之本然或本真状态而言。

综上,我们应对孟子的性善义作出完整的描述:人所生而本有的四端之心(因此可归诸人之性),皆本具完满自足的为善的能力,并且在本真的状态或者说无外在因素干预的情况下,四端之心乃随特定情境自发、直接地引发善行。这应该是孟子以“乃若其情,则可以为善,乃所谓善也”解释“性善”的真实意涵。孟子此说的意义有二:第一,由于善是作为人性之一部分的四端之心的自然而然的自我表达和流露,换言之,善乃是深深地植根于人性之中的,因此我们当然也就不能以“善外在于人的生命因而会束缚、压制人的生命”为由来否弃善;第二,由于所有人生而本有四端之心,因而本自具足为善的能力,是以我们也不能借口“力不足”而不为善,在孟子看来,这不过是“自暴自弃”或“自贼”。

三、“端”与“扩充”

前文所述,均力求以具体的文献分析为基础。然当代不少学者,特别是英语世界的学者强调从一个完全不同的立场来解读孟子的性善说。与前文认为四端之心本自具足为善的能力的看法不同,当代不少学者强调,孟子不过是认为人先天地具有一些趋向善或德行的初始性向(incipient dispositions toward virtue),这些性向要成长为成熟的德性需要后天的修养工夫^⑥。之所以存在这一分歧,与前引孟子论述性善及四端之心两段文献之间的差别有很大关系。《孟子·告子上》论“性善”章,直接将恻隐、羞恶、恭敬/辞让、是非之心与仁、义、礼、智之德或善等同:“恻隐之心,仁也;羞恶之心,义也;恭敬之心,礼也;是非之心,智也”。而《孟子·公孙丑上》论“四端之心”章,则曰:“恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义

① 参见陈荣灼. 孟子哲学新探. 当代儒学研究, 2011, (10): 19.

② 参见孟子注疏. 赵岐, 注, 孙奭, 疏. 北京: 北京大学出版社, 1999: 302.

③ 参见 CHONG K. Early Confucian Ethics: Concepts and Arguments. Chicago: OPEN COURT, 2007: 52.

④ 参见李景林. 伦理原则与心性本体: 儒家“仁内义外”与“仁义内在”说的内在一致性. 中国哲学史, 2006, 4: 32.

⑤ 参见陈大齐. 孟子待解录. 上海: 华东师范大学出版社, 2012: 7-8.

⑥ 参见 VAN NORDEN B. *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2007: 217.

之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。”分歧的关键在于如何理解“端”？

除《公孙丑上》外，《孟子》一书仅《离娄下》出现过“端”字：“夫尹公之他，端人也，其取友必端矣。”这里的“端”应作“正”解^①，比较确定。“四端”的“端”又应如何理解呢？朱子解为“绪”^②，但由于朱子哲学预设了心、性、情三分的理论架构，与孟子之说存在一定的距离，是以本文不取其说。主张四端之心不过是初始性向的学者倾向于将“端”理解为萌芽、sprout^③。参照前文对孟子哲学中“能”这一观念的分析，将“端”解为“萌芽”，似与该章“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”的说法相冲突，此说显然预设了“四端”并非仅是趋于善的初始性向，而是已含具为善的充足能力。

如果我们假定孟子的思想有内在一致性的话，那么，“四端”之“端”解释为“本”似更合乎孟子的整体思想。事实上，古人确有解“端”为“本”者，如孙奭注曰：“以其仁者不过有不忍恻隐也，此孟子所以言恻隐、羞恶、辞让、是非四者，是为仁、义、礼、智四者之端本。”^④日本德川时代的儒者伊藤仁斋在所著《孟子古义》中即明确认为：“端，本也。”^⑤而古典文献中亦不乏作“本”讲之“端”字的用例，如《礼记·礼器》曰：“礼器，是故大备。大备，盛德也。礼释回，增美质，措则正，施则行。其在人也，如竹箭之有筠也，如松柏之有心也，二者居天下之大端也，故贯四时而不改柯易叶。”郑玄注曰：“端，本也。”^⑥而所谓恻隐、羞恶、辞让、是非之心，为仁、义、礼、智之本的意思是指，四端之心乃仁、义、礼、智诸德行之根源、本源，陈勋武将“端”译为“the original cause”^⑦，正符合这里说的根源、本源诸义^⑧。就此而言，上述两章的表述之间并不存在任何根本差异，仅言说角度略有不同而已。“恻隐之心，仁之端也”等强调的是仁义礼智诸德行本于恻隐、羞恶、辞让、是非之心。由于四端之心，人皆有之，而四端之心本具为善的充足能力，是以人之为善及君之行不忍人之政，均无“不能”。这是《孟子·公孙丑上》论“四端之心”章的核心要旨。“恻隐之心，仁也”等则更为强调，恻隐、羞恶、恭敬、是非之心的直接呈现，即引发仁、义、礼、智诸德。因此也就可以说，仁、义、礼、智之善乃人心人性所“固有”，因之以证“人之性善”，《孟子·告子上》论“性善”章言说的重点在此。

如此一来，孟子所谓“扩充”又该如何理解呢？既然四端之心本具完满自足的为善之能，扩充显然不是就四端之心自身而言的，因四端之心并不存在发展或是否完成的问题。由孟子与齐宣王有关后者是否可以保民而王的讨论，我们可以把握孟子对“扩充”的理解。我们看孟子对齐宣王的回应：“今恩足以及禽兽，而功不至于百姓者，独何与？然则一羽之不用力焉，舆薪之不见，为不用明焉；百姓之不见保，为不用恩焉。故王之不王，不为也，非不能也。”（《孟子·梁惠王上》）在孟子看来，齐宣王完全具足“保民而王”的能力，因其对牛之觳觫亦能表现出“不忍”，而所谓“保民而王”不过是将不忍牛之觳觫之心作用于民身上而已，相比之下，后者更容易被做到，此所以孟子回应齐宣王曰：“是心足以王矣。”由此可知，当孟子说：“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》），以及“推恩足以保四海，不推恩无以保妻子”（《孟子·梁惠王上》）时，他所指的并非四端之心之为善能力的培养与发展，用孟子自己的话来讲，所谓“扩充”或“推恩”不过是“举斯心加诸彼而已”。

依孟子的看法，四端之心本就具有感通关怀他人乃至动物的能力，齐宣王不忍牛之觳觫即是例证。所谓“扩充”，就是让四端之心的作用能够层层外扩，及于自我以外的一切人与物，此所谓“亲亲而仁民，仁民而爱物”（《孟子·尽心上》）。“举斯心加诸彼”指的就是让四端之心的作用能及于他者。既然心之为善或感通关怀他者的能力本就是完满自足的，那么又何以有“扩充”之必要呢？在孟子看来，作为小体的

① 参见孟子注疏，赵岐，注，孙奭，疏，北京：北京大学出版社，1999：229。

② 参见朱熹，四书章句集注，北京：中华书局，1983：238。

③ 参见陈嘉映，何为美好生活：行之于途而应于心，上海：上海文艺出版社，2015：219。

④ 孟子注疏，赵岐，注，孙奭，疏，北京：北京大学出版社，1999：95。

⑤ 伊藤仁斋，孟子古义，//关仪一郎编，日本名家四书注释全书，东洋图书刊行会，1926：69。

⑥ 郑玄注，孔颖达正义，礼记正义，吕友仁，整理，上海：上海古籍出版社，2008：955。

⑦ 参见 CHEN X. The Problem of Mind in Confucianism. //Asian Philosophy, 2016, 26(2): 166-181.

⑧ 一位匿名审查人认为，似可由本和末这对范畴来理解四端之心与仁义礼智诸德行之间的关系，笔者基本同意这一看法，事实上，这与本文以根源、本源解释“端”的意涵是一致的。

“耳目之官”常为外物所蔽,因而逐物不返,此所谓“耳目之官,不思而蔽于物,物交物,则引之而已矣。”(《孟子·告子上》)感性欲望对外物的无穷追逐,遂导致心之“陷溺”与“放失”,其本有的为善的能力也因之被遮蔽而无法正常地发挥作用。因此,孟子认为“养心莫善于寡欲”(《孟子·尽心下》)。循此我们可以说,孟子所谓的“扩充”应包含两层意思:1.使心之为善的能力不被欲望所陷,能够随感而应,真正地作用于他人、他物,是以明儒李谷平曰:“四端在人本无增添,孟子所谓扩充者,只是无间断耳。”^①2.使四端之心的作用范围,能够层层地扩大,因而李明辉说:“这种扩充并非在质(纯度)上的提升,而是在量(应用范围)上的拓展。”^②朱子亦有相同的看法:“扩是张开,充是放满。恻隐之心,不是只见孺子时有,事事都如此。今日就第一件事上推将去,明日又就第二件事推将去,渐渐放开,自家及国,自国及天下,至足以保四海处,便是充得尽。”^③

由上所述,以“本”解“端”,视恻隐、羞恶、辞让、是非之心为仁、义、礼、智之德的根本、根源,这与孟子的整体思想基本一致。如此解读,也使得前引《公孙丑上》论“四端之心”章与《告子上》论“性善”章在表面上的冲突得以消解。相较之下,将“端”理解为萌芽、sprout,似乎很难真正化解上述两段文字之间的矛盾。同时,经由上述梳理,我们也很好地说明了,孟子何以在肯定四端之心本自具足为善之能力的前提下,仍强调“扩充”之必要^④。

对孟子而言,所谓性善,首先并非“以善说性”,亦即对人性的全部内容作价值性的评判,而是试图说明本真性的善的可能性条件,亦即“以性说善”。在孟子看来,源于人性的四端之心,先天本具为善的充足能力;作为情感与理性的内在统一,在本真的状态下,四端之心之为善能力的发用具有自发性和直接性。换言之,作为道德主体的四端之心之为善不涉任何功利性的考量,同时四端之心也不以任何外在的规范作为道德实践的准则,毋宁说,四端之心本身即是善的“决定因”。以上可说是对孟子性善义的较为完整的揭示。

Interpreting Human Nature with Goodness or Interpreting Goodness with Human Nature:

New Examination of Mencius' Theory of Human Nature

LIAO Xiaowei (Huazhong University of Science and Technology)

Abstract: Through analyzing the meanings of some important concepts in Mencius' thought, such as *xin* (心), *cai* (才), *keyi* (可以), *neng* (能), *duan* (端) and *kuochong* (扩充), this paper maintains that Mencius doesn't intend to give an evaluation of human nature by giving the proposition that "human nature is good", but to interpret goodness with human nature, in other words, to inquire the condition of possibility of authentic goodness. Mencius's proposition can be interpreted as follows: the moral resources are already complete within each person's heart-mind, which is innate and combines cognitive and affective aspects; in authentic conditions, the moral ability of heart-mind can realize goodness spontaneously.

Key words: Mencius; human nature is good; interpret goodness with human nature

● 收稿日期: 2016-11-03

● 作者地址: 廖晓炜, 华中科技大学哲学系; 湖北 武汉 430074。Email: xwliaow@hust.edu.cn

● 基金项目: 教育部人文社会科学研究青年基金项目(16YJC720012)

● 责任编辑: 涂文迁

① 黄宗羲. 明儒学案(修订版). 沈芝盈, 点校. 北京: 中华书局 2008: 1268.

② 李明辉. 耿宁对王阳明良知说的诠释. 哲学分析, 2014, 5(4): 47.

③ 朱子语类(二). // 朱熹. 朱子全书(15). 上海: 上海古籍出版社, 合肥: 安徽教育出版社, 2010: 1773.

④ 唐君毅亦曾论及人性之自足性、同一性, 以及道德实践上“扩充”何以必要的问题, 参见唐君毅. 道德自我之建立. 桂林: 广西师范大学出版社, 2005: 127, 129.