·本土化与中国学术转型·

DOI:10. 20004/j. cnki. ujn. 2024. 06. 002

孔子伦理思想与孟子道德形而上学的结构性差别

张　松

(山东社会科学院 哲学研究所,山东 济南 250002)

[摘　要]在孔子的伦理思想与孟子的道德形而上学之间存在着一种一直被有意回避的差异。与孟子不同,孔子从来没有试图将人性问题专题化为一个形而上学的主题。孔子所关注的并非是个人的道德自我,而是个人如何在社会伦理关系系统中过一种合理而恰当的伦理生活。因此,他不会像孟子那样通过一种关乎道德本心和人性的道德形而上学把思想的关注点集中在个人的道德内在性中。孟子把仁义礼智等具体德性提升到人性层面,用以对其善恶属性做出形而上学的规定,这些具体德性因而作为其实质性内涵直接构成人性之善,成为最高的善。这样,他就在一个价值坐标系中对善做了价值定位从而使其价值化了。价值在自身中包含着追求实现的内在趋向,在价值领域内,一切与价值实现不相适应或相互冲突的其他实践取向都会作为无价值的东西被否定和排除。正是出于价值的这种存在逻辑,孟子的道德判断和行为选择都是专断且极度自信的,对人和事的道德要求也从来都是相当严厉的。相反,对孔子来说,重要的不是某种追求实现的价值,不是这种价值的实现,而是一个稳定的社会与政治秩序中的生命存在及其尊严;他的道德判断以及在实践取向上的取舍也是真正着眼于生命存在及其尊严来进行的。这是孔子真正伟大的地方,他的思想也因此而比孟子及其他儒家知识分子要蕴藉宽和得多。

[关键词]孔子;孟子;伦理;道德;价值

[中图分类号]B80-1　　[文献标识码]A　　[文章编号]1671-3842(2024)06-0017-14

孔子的伦理思想和孟子的道德形而上学具有某种内在差异,这一基本事实在今天已经得到普遍承认。然而有意思的是,这种差异却从来没有被认真对待并得到有效的理解与澄清。实际上,在韩愈出于其实际的政治考虑在思想学术领域提出儒家道统论之前,孟子并没有受到太多重视。他很突然地成为了直到韩愈时代的儒家传统中唯一继承孔子道统的人物,因而他的思想与孔子思想之间的根本差异也恰恰因此从一开始就没有得到充分的关注。到了宋代,为了对抗当时作为官方意识形态理论的王安石新学,或者说为了与新学争夺作为国家意识形态的思想地位,程灏、程颐开始在思想上,尤其是在政治思想方面诉诸个人道德的主观内在性,从而真正把围绕着心性学说展开的孟子道德形而上学提升为儒家传统的思想核心。为了维护孟子道德形而上学的正统性,进而维护二程兄弟在前者基础上开创出来的理学传统的正统性,两宋时代以及后世的理学家们也一直都在努力抹平孔孟之间的差别。然而事实是,两人思想之间的差别是一种深层的结构性差别,并且这种差别本身已经有了它自己的思想史后果。在哲学层面深度剖析这一结构性差别,不仅是在处理一个历史遗留问题,它实际上也是对两位思想家的伦理与道德思想之内在结构的深度理解和把握。

通常,讨论两位思想家之思想差别的最方便的切入点就是人性论问题。众所周知,孟子思想最

[作者简介]张松,山东社会科学院哲学研究所研究员,邮箱:songzhang1967@163. com。

具影响力的就是他的人性论以及围绕着人性论展开的道德哲学。他在历史上最先对人性之善恶作出形而上学规定,并将仁义礼智等经验层面的具体德性理念化,以使其成为这种人性之善的实质性内涵,最终在形而上学层面上构筑起一个善的知识系统。与此相反,孔子则从来也没有试图这样做。关于人性,他只是说,"性相近也,习相远也。""唯上智与下愚不移"①。由此可见,对孔子来说,人性是可塑的和可变的,因而也是历史性的。这意味着,孔子不会承认那种非历史的形而上学的人性规定。而且严格地说,孔子关于人性的说法甚至还不能称之为人性论;他对在哲学层面构建形而上学人性论不感兴趣。这里表现出他与孟子的根本差别,而这种差别的背后是两种完全不同的思考方向。

从历史上看,孟子之前的儒家传统中固然已经有了几种关于人性的看法,但人性问题并没有因此而在一种明确的问题意识中成为一个真正的思想主题。只有孟子,才首次把它作为一个严格意义上的形而上学问题来看待,并试图对人性之本质进行形而上学规定。但是,他用"水之就下"这一与人性之善恶并无关系的经验事实来论证人性之善,这在逻辑上是不严谨的,也是不成立的。同样,他的全部论证中最著名的"四端"说,也存在着严重的不足。"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"②。这段曾让古人无比醉心的论述实际上仍然无法论证人性之善,经验性的心理事实本身并不能从形而上学层面证明人性的某些先天属性。因为就经验性的心理事实而言,人性中也潜藏着诸多"恶端"。斯坦福大学的那场著名的心理实验就清楚地表明,在没有政治和法律约束的情况下,这些"恶端"便会直接转化为实际的恶行。但是,这种情况似乎并不能阻碍孟子最终对人性之本质做出形而上学规定。他将一个抽象的心设定为良善人性的实体,并将这种人性与"天""天命"或"天道"之类的形而上学之物联系起来:"尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。"③通过这样一番操作,孟子就成功地将善作为基本人性规定形而上学化了。根据前面这段话来看,他的设想是,只要让潜藏在这个本心之中的"四端"得到充分的实现,也就是让这个本心得到充分地展开,这本身同时也就意味着对人性之善、亦即对由心的实质性内涵构成的善的知识的整体性的觉悟和把握。"人之所不学而能者,其良能也;所不虑而能知者,其良知也"④。良能良知这个说法也从另一个方面表明了,对孟子来说,人们完全可以在尽心见性的直觉中从整体上把握善的知识,并无条件地将这种整体性的善的知识直接适用于一切具体的生活场景。尤为重要的是,孟子由"四端"出发进而将仁义礼智设置为那个本心或人性之善的实质性内涵,从而让这些本身具有其特定历史规定性的具体德性,变成了一种完全超历史的最高的善,尤其是成了一个用来标志人性之善的人格特征。而《告子》上篇中"求其放心"这个说法则更进一步表明,这种标志性的人性之善,其实也是人的意志所追求的最终目标。

孟子没有意识到,在他的这些宏大且美好的道德论述中实际上潜藏着某种道德风险。这是因为,与那些可以作为欲求之客体的非道德性的善不同,道德性的善作为一种人格之善只能存在于实现着它的行为中,因而它根本就无法在实现着它的行为中被意指,无法在真正的意义上成为欲求的客体或对象。道德无法在这种意义上成为一种积极欲求之目标。从根本上说,道德意味着践行道德义务的律己和自律。因此,道德义务一般都具有某种否定性的意义,即它涉及到我不能做什么。律己自律涉及的就是这种否定性意义。康德将道德法则看作是一种律令,其根本原因也正在于

①《论语正义》,《诸子集成》(第1册),北京:中华书局,1988年版,第367-368页。

②《孟子正义》,《诸子集成》(第1册),北京:中华书局,1988年版,第446页。

③《孟子正义》,《诸子集成》(第1册),第517页。

④《孟子正义》,《诸子集成》(第1册),第529页。

此。当然，事实上也存在所谓正向的义务，比方说信守承诺，言而有信，再比方说对所遇到的处于危难中的人施以援手。但是，这种正向的义务从根本上说也仍然是一种反向的律令，即不可不信守承诺，言而无信；面对处于危难境地中的人不能袖手旁观无所作为。而即便是正向地理解和表达这种义务，它们也远远不到成为积极的目标这种程度。只有当某种特定的德性在经过理念化处理后被当成用来标识人性之善的人格特征或标志物的时候，这种道德意义上的善才可能成为一种积极的追求目标。但这样一来，伪善就几乎是不可避免的，因为人们完全可以为了在他人面前显得善良而利用这种标志。在这个问题上，马克斯·舍勒关于价值哲学说过的一段话是特别令人警醒的："任何试图在价值本身的领域之外为善与恶设置某种公共标志的做法，都不仅会在理论上导致错误的认识，而且还会导致最为严重的道德欺骗。在这种做法中，人们错误地以为善或恶是与这样一种存在于价值领域本身之外的记号——不论这种记号是与人的一些身体或心灵的气质特征，还是一个阶层或团体的成员资格——联结在一起的，并据此来讨论'善与公正'或'恶与不公正'，就像是在讨论一种可以客观地规定和定义的种类一样，这时，人们就必然沉溺于某种法利赛式的伪善中。"①

当然，这并不是说孟子的道德形而上学在有意识地鼓动一种道德伪善。存在这种问题的也不仅仅是孟子一个人。事实上，历史上凡是那些试图通过某种理念化处理而将某些特定德性设置为善的标志性存在的道德思想，都在其内在结构中潜藏着这种可能在人的实际道德生活中导向伪善的机制。就整个道德思想史而言，直到康德，才在他的《实践理性批判》中首次发现了这个问题。为此他严厉地拒绝道德意义上的善作为意志所欲求的对象即所谓质料的可能性，严厉地拒绝质料伦理学或目的论伦理学，并在道德形而上学问题上坚持形式主义。这是一个深刻的思想教训。

反过来从孔子这方面看就完全不存在这类问题。总体而言，孔子最基本的思想关怀是社会伦理和政治秩序的重建。他固然说过"为仁由己，而由乎人哉"②，这样的话以表明仁是个人层面的事情，但另一方面，仁在他那里也总是与礼联系在一起，尤其是与礼在具体生活场景中的有效贯彻联系在一起。而且，礼对于孔子来说并非像其在孟子那里一样仅仅意味着主观方面的恭敬之心，而是规定了伦理和政治秩序的实际的制度化存在，是真正客观的伦理实体。正是因为如此，他不会像孟子那样在一种关乎人性或道德本心的道德形而上学中把关注点集中在个人道德的内在性中，更没有像让孟子思想全面兴盛起来的宋明理学那样言必称心性和内心工夫。因而即使从个人层面上讲，孔子所关注的也并非是个人的道德自我。他真正关注的是，个人如何在社会伦理关系中过一种合理而恰当的伦理生活。

因此，孔子没有兴趣将某些具体德性提升到形而上学层面，以便将它们设定为人性之善亦即某种最高善的实质性内涵，设定为某种整体性的善的知识。事实上，他甚至几乎没有像孟子那样谈论过德性。即便是仁这个核心概念，在他那里也很少是作为一种具体德性来谈论的。诚然，孟子以后的几乎所有儒家后学都仅仅把仁理解为恻隐仁爱之类的具体德性和用以标志人性之善的人格特征，但是，对孔子来说，尽管在樊迟问仁的时候他的回答是"爱人"，但仁的意义仍然不主要是指这种人格特征。相反，在他在对仁这个概念的唯一的定义性的解释中，仁指的是，在一种自我约束的律己状态中贯彻礼法规定，以重建和恢复在当下已经彻底崩溃的礼制秩序："克己复礼为仁。"③而他关于仁的其他大多数言论也都以不同的方式与礼有关。同样地，他反过来则认为，如果不是人们进入仁的状态，礼也是无法得到有效贯彻的："人而不仁如礼何？"④"仁远乎哉？我欲仁，斯仁至

---

①SCHELER M. ，*Der Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*，Halle a. d. S. : Verlag Max Niemeyer，1916，p. 9.

②《论语正义》，《诸子集成》（第1册），第262页。

③《论语正义》，《诸子集成》（第1册），第262页。

④《论语正义》，《诸子集成》（第1册），第44页。

矣”[①]这句话则表明,对孔子来说,仁并非一种需要靠艰苦的,甚至是玄奥难言的内心工夫才能达到的道德目标。而结合它与礼的关系来看,仁在这里其实就是,一种只要愿意进入礼制所规定的特定伦理系统中就可以过上的伦理生活。反过来,“仁以为己任,不亦重乎;死而后已,不亦远乎。”[②]这句话则又从反方向说明,仁并非是某种可以让道德主体得到满足的目标,而是贯穿一生的事情。

关于仁,孔子有一句话应该特别加以注意。“唯仁者能好人,能恶人。”[③]这表明,仁在孔子思想中还意味着一种进行道德选择和道德判断的基本的道德反思能力。或许正是这一点让史华兹坚持从个人的道德内在性方面理解孔子的仁。在他看来,仁就是一种“个人的内在道德生活”,而“这种生活中包含有自我反省和自我反思的能力”[④]。其实,严格说来,道德生活不只是包含着自我反省能力,而是,自我反省构成了道德之存在的根本本质。根据黑格尔的说法,正是在其以自身为对象的自我反思中,个人意志才首次进入道德层面,并由此而作为道德行为的主体对其个人行为负有道德责任。更为重要的是,也正是在这种自我反思中,个人意志才首次超越其存在的直接性而实现其自在自为的自由本质。就孔子的仁来说,它当然也包含有道德内在性方面的意义。而且也不可否认,这种道德反思能力实际上也构成了“好人恶人”以及“为仁由己”的可能性基础。但是,仁在孔子这里却并没有固守在这种道德的内在性中,与礼的这种本质关联,说明它已然实质性地延伸到了客观的伦理领域。相应地,反思也不仅只是以自我为对象的自我反思,它更包含着一种事关道德判断和道德选择的真正思考,这种思考关乎在特定生活情境中适用何种具体的礼制规定的判断和选择。而如果说,仁在孔子这里就意味着礼制在具体的个人行为中得到恰当而有效的贯彻,那么,这种基于思考的选择和判断就必定是其中应有之义。

从《论语》中不难看到,孔子非常重视这种关乎选择与判断的思考。他对那种在行事之际不假思索的人是相当鄙视的:“不曰如之何如之何者,吾未如之何也已矣。”[⑤]而孔子同叶公子高关于“子证父攘羊”这件事的讨论,则更是清楚地表明,对孔子来说,具体的礼制规定在实际生活场景中的适用并非是可以不假思索地完成的,这种适用的恰当性以及相应的正义性也完全不是无条件的和不言自明的。孔子的合理性首先在于,礼作为一种形式化的制度存在,不可能涵盖无限多样的生活情境。另一方面,由于人的有限性本质,就像在具体的特定情境中诸多道德价值可能处于价值冲突状态一样,各种具体的礼制规定也同样会以这样那样的方式处于二律背反式的相互抵触状态。这其实就使得基于反思性思考的选择和判断无可避免地成为仁的构成性内涵。而由于孔子拒绝为人性作出形而上学规定,并且拒绝为这种人性设置一个可以在存心见性中整体性把握到的所谓本心,因而他也就没有那种可以不言自明地适用于一切生活场景的整体性的善的知识,来免除在具体礼制规定的适用问题上进行判断和选择的思想劳烦。也正是因为这一点,他才在他以仁为核心概念的思想中不断地强调不断学习的重要性:向古典文献学习,向历史记载中的前人的行事学习,学习对礼制规定的适用,而《春秋》“一字褒贬”这个可能并非全然是空穴来风的说法则在一个侧面说明,这其中也包括学习对适用礼制规定之恰当性与否进行判断。而由于生活场景的无限多样性和不可复制性,这种学习当然不会是一种无思想的机械学习,更不是对前人成例的一种照搬挪用,而是通过借鉴前人,在当下生活场景中对所适用的礼制规定作出独立的思考和自主的判断与选择。这或许就是“学而不思则罔,思而不学则殆”[⑥]这句名言的真正意义。而在孔子这里,这种意义上

①《论语正义》,《诸子集成》(第1册),第150页。

②《论语正义》,《诸子集成》(第1册),第160页。

③《论语正义》,《诸子集成》(第1册),第75页。

④本杰明·史华兹著,程钢译:《古代中国的思想世界》,南京:江苏人民出版社,2008年版,第98页。

⑤《论语正义》,《诸子集成》(第1册),第341页。

⑥《论语正义》,《诸子集成》(第1册),第31页。

的学，就像其所伴随着的“死而后已”的仁一样，是一种没有尽头的事情。荀子说：“学不可以已。”[①]又说，礼是学习的终极目的：“学至乎礼而止矣。”[②]这些话可谓是真得孔子之衣钵。

清代理学家陈确在他的《大学辨》一文中对“至善”这个概念和“止于至善”这个说法提出过质疑，认为圣人的思想中并不存在这种作为目的并可以让人的意志得到最终满足的最高的善，因此，不断地学习对于获取具体的善的知识来说，也就是说，对于获取那种就特定的具体生活情境中的个人行为而言何为善何为不善的道德知识来说，是至关重要的，因而对个人的善的人格塑造来说也是至关重要的：“至善，未易言也；止至善，尤未易言也。古之君子，亦知有学焉而已。善之未至，既欲止而不敢；善之已至，尤欲止而不能。夫学，何尽之有！有善之中又有善焉，至善之中又有至善焉，固非若邦畿丘隅之可以息而止也。……君子之于学也，终身焉而已。则其于知也，亦终身焉而已。故今日有今日之至善，明日又有明日之至善，非吾能素知之也，又非可以一概而知也，又非吾之聪明知识可以臆而尽之也。”[③]值得注意的是，在这段话的后半部分，陈确同时也明确否定了那种超历史的、超越当下生活场景规定的整体性的善的知识，尽管《大学》并没有提到这种整体性的善的知识。而基于上述这些原因，他拒绝承认《大学》首章作为儒家文献的经典性。他认为，“大学首章，非圣经也”[④]。自宋代朱熹以来，曾子便被确认为《大学》的作者，但陈确对此也不予认同。然而，“止于至善”之说固然与孔子思想不相符合，但认为儒家思想家根本不会提出这个思想却是有问题的。要知道，《大学》一篇自朱熹的《四书集注》以来一直都是作为儒家经典发挥作用的。而且，它作为经典起作用是与孟子的心性之学在理学中兴盛起来相始终的。陈确没有意识到，朱熹之所以会将曾子确定为《大学》的作者，正是因为，根据传统的说法，孟子思想本来就是曾子、子思一系的，而孟子的道德形而上学中则真的存在至善之类的道德目的论设置。他把仁义礼智提升为形而上学的人性规定，这就已经意味着这些东西成了目的论意义上的最高的善即所谓的至善，而仁义礼智作为这种人性之善的实质性内涵本身则构成一种可以在“尽心知性”的当下以直觉的方式一次性把握到的整体性的善的知识。孟子说：“心之官则思，思则得之，不思则不得也。”[⑤]这里的思是对心性的思，也就是“求其放心”的思。而一旦思而得之，从而从根本上把握到了那个最高的善，知晓了人性之善的整体性知识，则具体生活情境中何为善何为不善的问题就成为不言自明的。与此同时，人们在诸多不同的道德原则之间，尤其是在道德与各种其他生存取向之间所做的各种选择也是不假思索的。只要人们的行为在总体上与充分实现他的本心的善的本质这一目的相符合，则这种整体性的善的知识本身就可以保证人们无须思考和判断便可自然而然地正确行事，因而在道德上都是没问题的。于是孟子对他自己的任何行为的道德性也都是充满自信的，因此，他才有理由说他的行为是“集义”，是“养浩然之气”。但是另一方面，转向道德之内在性的宋代以后的儒家知识分子的那种“偏执害事”的人格特征，其原因也在于此。

著名的美国汉学家、中国思想史家史华兹最早发现了孟子道德形而上学中的这一内在的哲学结构。他对于孟子思想的这一结构特征持赞赏和肯定的态度。他这样理解他从孟子那里发现的东西：“我们在此发现了一条线索，可以解释为什么在大多数中国思想家那里，自由从来也没有被作为最高价值提出的原因：这里说的自由，是指在善恶之间作出选择的自由，在《孟子》那里当然是有意识能力的心灵之不必说明的特性。圣人生活于这样的世界，该世界的每一层面的存在形态都与宇宙保持着和谐。他们自觉的‘心’总能与他们自发的‘心’保持一致。他们的感官完全听从他们的

①《荀子集解》，《诸子集成》（第2册），北京：中华书局，1988年版，第1页。

②《荀子集解》，《诸子集成》（第2册），第7页。

③陈确：《陈确集》，北京：中华书局，2009年版，第553-554页。

④陈确：《陈确集》，第552页。

⑤《孟子正义》，《诸子集成》（第1册），第467页。

‘心’的控制,他们滋养得很充分的生命元‘气’的能量在体内完全保持平衡,并与宇宙之‘气’保持和谐。此类圣人超越了因自由带来的非确定性的困扰。最终的价值毕竟在于善自身,而不在于追求善的自由。”[①]尽管说出这些话,史华兹却没有办法说明,什么是那个善本身,以及,如果有一个善本身,那么,为什么追求善的自由不能就是那个善本身。作出自主选择的自由意志本身就是道德行为的主体,而具体个人的一切道德行为,本质上就包含着行为者出于他的自由意志对特定情景下的善与不善做出自己的思想判断并在此基础上进行选择。没有行为主体的自由意志之参与,因而在很大程度上缺乏主体性的行为,比方说,被动地接受某个特定的政治社会的权力者炮制出来的道德观念并机械地依照与前者相适应的那些外在的道德规范行事,则很难被看作是一种真正的道德行为。问题还不止如此。更为严重的是,如果在一种高度自信状态中不假思索地依据自己主观内心所认为是道德的原则行事,这种行为就包含着更为严重的道德风险。而孟子思想本身的上述这种独特的内在结构,就让孟子对他自己的行为的道德性抱有强烈的自信,以至于他的浩然之气油然而生。从《孟子》一书中也不难看到,他的思想的这种内在结构实际上也让他在其现实生活与政治活动中的所有道德判断都是不容置疑的,因而也是相当专断的;他的任何实际的道德选择,相对于其他无关乎道德的生存实践取向,甚至相对于道德选择的其他可能性,都具有一种绝对的优先性。与他基于最高的善及相关的善的知识所做出的道德选择相比,各种与道德无关的其他生存取向是无须考虑的,而道德选择的其他可能性也根本就是可以忽略不计的。

为了进一步理解孔孟之间的这种本质差异,更清楚地说明孟子何以能够做到在道德上如此自信,这里不妨从《论语》和《孟子》中引入一个实证性案例。《论语·子路》中记载了子贡与孔子的一场对话。对话中子贡问孔子如何才能称得上是士。子贡之问分为三个层次,孔子分别给予回答。“子贡问曰:‘何如斯可以谓之士矣?’子曰:‘行己有耻,使于四方,不辱君命,可谓士矣。’曰:‘敢问其次。’曰:‘宗族称孝焉,乡党称弟焉。’曰:‘敢问其次。’曰:‘言必信,行必果,硁硁然小人哉,抑亦可以为次矣。’”[②]问题集中在孔子对最低层次的士的评价上,因为孟子曾说过与之相关的话:“大人者,言不必信,行不必果,惟义所在。”[③]通常一般都认为,孟子这段话的思想意义与孔子的那段相对应的话是相通的。然而事实上,孔子的意思与孟子的意思是完全不同的。孔子认为,最低层次的士的那种不顾具体情境规定下事情是否可行、其结果是否符合道德预期而固执地坚持凡事都要“言必信,行必果”的行事风格,其实已经近乎一般的平头小民了,即所谓“硁硁然小人哉”。“硁硁然”一般用来形容一种固执浅薄的样貌。而从他与子贡的整个对话来看,他之所以会做出这种评价是因为,有如此行事风格的人一般都缺少对具体情境规定下的善恶做出自主思考的思想能力。他们通常只是教条化地全盘固守流传下来道德观念,并无反思地奉行社会要求他遵守的全部规范,而不论这种要求在特定条件下是否合理。不仅如此,事实上,恰恰是这种人,对其行为之道德性的自信往往达到了偏执的程度。但是,这个层次的人毕竟要好过那些由于缺少自律能力而通常总是把自己交付给存在本能来统治并听命于自然欲望冲动的一般小民。孔子因此虽然对之并不甚满意但最终还是把他们看作是最低层次的士。然而不管怎样,孔子本质上并不是基于某种更高的原则而认为可以完全不拿作为一种具体的道德原则或道德义务的“言必信,行必果”当回事。他与子贡的对话恰恰表明,对孔子来说,作为一个士,人们至少要做到“言必信,行必果”。只是他认为仅仅这一点还远远不够。在他看来,“行己有耻”,也就是对具体情境规定下的是非善恶做出自主的思考与判断,拒绝去做那些自己认为可耻的事情,这才是对于一个士来说最高的道德要求。在这里,道德对于孔子来说始终都不是某种积极的追求目标,而只是一种建基于自我反思之上的反向的自我约束和自我

①本杰明·史华兹著,程钢译:《古代中国的思想世界》,第374页。

②《论语正义》,《诸子集成》(第1册),第293页。

③《孟子正义》,《诸子集成》(第1册),第327页。

克制。

与此相反，在孟子这里，“言必信，行必果”并不是对一个士的最低要求。对他来说，只要行为者的行为符合更高层次的道义，也就是说，对于那种在道德上抱有更大抱负的所谓“大人”来说，只要他的行为与他的道德抱负相符合，则可以“言不必信，行不必果”，也就是说，“言必信，行必果”这一具体道德原则在这种情况下完全是可以忽略不计的。《中庸》说，“义者，宜也。”在这里，所谓义指的就是道德上的正当性，即行为主体的具体行为在道德上是正确而恰当的。严格地说，言而有信，行必有果，这本身就构成一种具体的义。而能够让这种具体的义，或者说，让“言必信，行必果”这个道德原则变得无所谓的，只能是与某种更高的道德原则和义务及与之相符合的更高的义。“惟义所在”这个说法表明，在这里让具体的义变得可有可无的义不仅是更高的，与此同时也是超越了一切具体的义的一种总体上的义，这种总体上的义意味着一个人的行为——在孟子的意义上就是所谓“大人”的行为——在总体方向上与那个最高的善、与实现最高的善这个终极目的相和谐。总而言之，对孟子来说，让最高的善在个人的道德实践中得到全面的实现，也就是让包含着仁义礼智这四端的心在各个相关方向上通过具体的道德行为得到充分的展开和实现，即所谓的“尽其心”，乃是人性的终极目的。而只要在总体上与这个目标保持一致，则具体到“言必信，行必果”之类的道德细则是否得到践行这样的问题就是可以不必在意的。至于那些在实际的道德生活中可能与这一被提升到形而上学高度的抽象的总体目标不相符合甚至在特定条件下还可能与之发生冲突的任何其他具体的道德原则，以及基于这些原则的行为选择，都自动失去了它的道德性，因而干脆就可以当作是不存在的。

其实，这其中真正应当引起关注的是这样一种结构特征，即：在最高的善的立场上看，在个人道德行为中，各种道德原则之间的真正冲突本质上是不存在的。但事实是，出于人类存在的有限性本质，在具体生活情境中及其特定的条件规定下，各种道德原则在适用上处于相互竞争或冲突状态，这种情况不仅是可能的，而且还是会经常遇到的，有时候甚至是非常极端的。这种冲突往往会让个人处于非常难以抉择的两难境地。正如玛莎·C. 纳斯鲍姆在她的伦理学经典《善的脆弱性》中所说的：“我必须经常在相互匹敌而又不可比较的善之间做出选择，而这些境况又可能使我处于一种不得不犯错误、不得不做错事情的位置。”[①]埃斯库罗斯的经典悲剧《阿伽门农》的事例就充分证明了这一点：阿伽门农遵从众神之王宙斯的意志率领舰队远征特洛伊，但亲特洛伊的阿尔忒弥斯女神在愤怒中让东风阻止阿伽门农的舰队前行。先知卡尔卡斯告诉阿伽门农，阿尔忒弥斯女神给出的唯一的补救方法就是用阿伽门农的女儿伊菲革涅亚来献祭。而如果不满足女神的条件，则阿伽门农和他的舰队的所有成员以及他的女儿伊菲革涅亚最终都难逃一死。这让阿伽门农无论做出怎样的选择都会对其中一方犯下严重的罪错：拒绝女神的要求，则不仅所有的人都难免一死，更为严重的是，这将让舰队的远征彻底泡汤，而阿伽门农由此也就严重违背了宙斯的旨意，因而在虔敬问题上犯有不可原谅的罪责；而如果他选择牺牲自己的女儿，他就在人伦方面具有不言而喻的罪错。从积极的方面来理解这个问题，则不论他选择虔敬还是选择人伦，他在道德上都是有所亏欠的，因而远远不是无懈可击的。阿伽门农最后选择牺牲自己的女儿。这是不得已的选择，但舰队最后还是谴责了他。然而谴责他并不是因为他选择牺牲自己的女儿，而是因为他在把女儿献祭之后的心态发生的根本的转变。他从刚开始知道自己不得不做出这种艰难选择的时候的震惊、愤怒和悲痛，变得释然，豁然开朗，心安理得。之所以这样乃是因为他把对宙斯、对神的虔敬看作是一种比人伦亲情更高的道德原则和更高的价值，牺牲人伦亲情在这里是为了这种更高的价值而必须付出的代价，他于是便认为自己在道德上是无所亏欠的了。事件的悲剧性由于阿伽门农的心态的转变而丧失殆尽，而它的道德性也发生了根本的转变。其中的真相是，阿伽门农只不过是在事情的道德

①玛莎·C. 纳斯鲍姆著；徐向东，陆萌译：《善的脆弱性》，南京：译林出版社，2018年版，第7页。

性方面对事情做了有利于自己的解释。纳斯鲍姆就一针见血地指出了这一点:“我们看到的是合理性和一致性的规范被巧妙地用来为有利于自己的观点服务。”①

当然,在特定情景规定下各种具体的道德原则之间的可能冲突通常不会这样极端。但埃斯库罗斯的悲剧依然具有重要的借鉴意义。它清楚地说明了这种情况下的行为的道德性是相对的。但是,在孟子这里,作为代价被牺牲掉的道德选择的其他可能性是无须顾惜的,因为正如刚才所说的,它们已经由于与最高的善以及与实现这种最高的善的总体方向的冲突失去了道德性。与最高的善及其实现相适应的行为的道德性因此就是绝对的,对这种道德性的自信则是完全无所保留的。但是,这既与孔子的思想不相符合,同时也不符合基本的道德事实。从阿伽门农的教训看来,这其中其实也包含着深刻的道德风险。

其实,在阿伽门农征战特洛伊的进程中,女神的作梗以及她提出那个必须得到满足的条件,这些事情作为一种不受阿伽门农掌控的外在必然性让其处于那种道德的两难处境。这个事实说明,在现实的生存实践中有无限多的情况作为不受个人控制的外在必然性对个人行为的道德性产生着极其重要的影响,以至于一个人如果在事关道德品行的行为中较少遇到受这种外在必然性摆布的情况,或者说较少遇到被这种外在必然性带到必须做出艰难抉择的两难处境中的情况,那这实在是一种幸运。从本质上说,这涉及到伯纳德·威廉斯所说的那种“道德运气”。作为20世纪最重要的伦理学家,威廉斯所提出的“道德运气”概念,可以称得上是上个世纪最重要的伦理学成就。他用这个重要概念深刻地说明了,道德行为的诸多外部因素或外部情况,作为一种外在必然性,总是对个人可能取得的道德成就亦即对其道德品质的塑造和养成具有决定性的影响和制约作用。否认这一点将会在道德上导致严重的不宽容,而威廉斯则坚定地认为,否认这些东西的存在因而认为道德完全无关乎运气,是一种严重的道德幻象:“人的优势,人的可羡品质,落在这些人身上而不是那些人身上,多数情况下,即使不说不公平,至少说不上公平,而有时不过是有些人比较幸运罢了。……但若以为有一种超越一切运气的价值,那只是幻觉。”②可以说,这种不可取消的影响力和制约性对所有个人来说构成了一个最基本的道德处境。根据这一基本的道德处境,现实道德生活中的个人通常不会也不应该产生那种无所保留的道德自信。

熟悉《论语》的人不难发现,《论语》中的孔子就没有这种近乎浮夸的道德自信。总的说来,他的行事在道德上要平实得多。由于没有最高的善作为支撑,他在他的行为之道德性方面的自信就远远没有达到孟子那种可以养“浩然之气”的地步。他自己都坦然承认,他尽管有能力对善恶做出有效的思考与判断从而获得何者为善的正确知识,但却无法做到每次都按照他知道是善的原则行事,所谓:“躬行君子,则吾未之有得。”③实际上,孔子欲应公山弗扰和佛肸之召以及他与南子的会见,这些事情都表明了,在许多情况下,为了自己的政治理想和政治抱负,孔子有时候甚至不得不通过牺牲自己的道德信念来做出某种程度的妥协。总体上看,历史上的孔子的道德运气似乎总是不那么好。从他一生的行道经历来看,或许他最能体会到,诸如鼓励与遏制、接受与拒斥等等这些跟性情和欲望有关的外部活动以及各种实际的生存取向之类的外在的东西,不仅决定了他如何在诸多道德原则之间做出选择,更多的时候,这些东西甚至决定了他是选择依据道德原则和个人的道德信念行事,还是依据道德之外的其他原则和其他实践考量行事。不过,这对孔子来说并不构成严重的问题。由于在他那里并不存在某种作为人生之终极目的的最高的善需要实现,因而他只需要考虑他更在意的是什么:是他个人的道德修为和道德名声,还是以世界和苍生为指向的政治抱负?而与他完全不同的是,在孟子这里,似乎除了依据最高的善的原则行事,除了达到实现最高的

①玛莎·C. 纳斯鲍姆著;徐向东,陆萌译:《善的脆弱性》,第53页。

②伯纳德·威廉斯著,陈嘉映译:《伦理学与哲学的限度》,北京:商务印书馆,2017年版,第234-235页。

③《论语正义》,《诸子集成》(第1册),第152页。

善的这个目的，人生好像就不再有其他要紧的事情。尽管孟子承认，就普通百姓而言，只有当其有基本的生活保障之后才能对其施以道德教化，而在活命都不是一件容易的事情的情况下，道德是不可能的。他自己就说过，“救死而恐不赡，奚暇治礼仪哉！”[①]但是，尽管如此，他原则上还是把道德看作是与生存欲望无关的事情。而这一点则在他对人性概念所做的限定中有其形而上学根源。

这里涉及到孟子如何解释这样一个他必须面对的思想难题，那就是，既然人的天然本性是良善的，那么，他激烈批评的那些世间之恶和社会与政治的黑暗又是从哪里产生的？既然人性是纯粹的至善，那么，实际生活中的人们又怎会让他的本心处于自我放逐中以至于还要通过某种思想努力来“求其放心”“耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引之而已矣”[②]。孟子的这句话或许可以被直接看作是对上面的问题的解释。它的意思是，人的感官本身没有思考功能，故而会受到外在事物的遮蔽。当作为感性存在的人通过其感官与外部事物发生感性接触的时候，就容易受到它们的强烈诱惑，而心志作为所谓的“气之帅”在这种情况下就无法掌控作为天然欲望的“气”的自然冲动，以至于人们在其实际生活中通常总是把自己的本心放逐外在，驰骛于对外在事物的追逐中并因此而为外物所制。

但是，在对告子所提出的“生之谓性”的反驳中，孟子明确反对从自然禀赋的角度来理解人性。“告子曰：‘生之谓性。’孟子曰：‘生之谓性也，犹白之谓白欤？’曰：‘然。’‘白羽之白也，犹白雪之白；白雪之白，犹白玉之白欤？’曰：‘然。’‘然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性欤？’”[③]“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之”[④]。孟子的这两段话意味着，对他来说，只有唯有人才有的东西才能用来规定人性，而那些在他看来为人与动物禽兽所共有的自然禀赋是根本不能用来说明人性的。然而在这里，孟子陷入了两个误区。首先，动物禽兽是受其自然本能的驱使而行动的，因而根本就无所谓什么“为外物所蔽”。其次，人之所以作为有意志的人而异于动物就在于，他在存在论结构上是把自己作为对象来贯彻和维护的，而且也正是这种存在论意义上的自我对象化，自由才构成了意志的本质规定，而人才从根本上说是生而自由的。这其中的真正关键在于，哪怕只是把人作为一个理念来理解，这个理念中也包含着这样的结构，即：自由意志作为个体在本质上必须在一个外部世界中贯彻自身，也就是说，这个外部世界乃是意志的一个基本存在论处境。这种在外部世界中的自我贯彻构成了对外物的最原初的占有，而意志则在这种存在论意义上的占有中完成他以自身为对象的自我对象化和自我贯彻，从而实现他的自由本质。正如黑格尔所说“人为了作为理念而存在，必须给予他的自由以外部的领域”[⑤]。“我作为自由意志在占有中成为我自己的对象，并以此而初次成为现实的意志”[⑥]。总而言之，只是因为人是有意志的，只是因为意志必须在一个外部世界中贯彻自身并因此而形成对外物的原初占有，人才可能在他的自我贯彻中沉溺于外物。同样的，只是因为人是有意志的，只是因为在那种原初的占有中完成的自我对象化构成了意志的自由本质，人才能在一种以自我为对象的自我反思中进入道德层面。在外物中的自我沉沦永远都只是人的可能，而这背后的另一个基本存在论事实是，人的存在具有一种不可去除的肉身性和有限性。这一点从根本上决定了，人的世界永远都是不确定和不完善的，因而人性也具有不可取消的不确定性和

①《孟子正义》，《诸子集成》（第1册），第57页。

②《孟子正义》，《诸子集成》（第1册），第467页。

③《孟子正义》，《诸子集成》（第1册），第434-435页。

④《孟子正义》，《诸子集成》（第1册），第334页。

⑤HEGELG. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rcchts: Werke7*, Frankfurt am Main: Verlag Suhrkamp, 1989, p. 102.

⑥HEGELG. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rcchts: Werke7*, Frankfurt am Main: Verlag Suhrkamp, 1989, p. 107.

不完善性。就此而言,当孟子把人的人性规定为纯粹的善并因此把一切恶与黑暗都归因于某种动物性因素的时候,他就在原则上把这种肉身性和有限性排除在人性之外。

至此,将道德限制在心性的内在性中的孟子就彻底割裂了道德与现实的生存需求和欲望的实际关联,进而使这两者处于相互对立状态。在这一点上,孟子与康德颇为相似,尽管后者并没有在其道德哲学中发展出一种形而上学的性善论。在康德看来,如果道德原则是以关乎幸福快乐的生命欲求为根据的,那道德就成了他律。因此,他坚持认为,构成道德义务的道德法则乃是出自于理性自身、因而无关乎人的实际的存在需求与欲望的理性法则。比方说这样一些康德式的道德法则:不得杀人;不得妨碍他人的自由;不得侵害他人的个人财产,等等,这些康德式的道德法则之所以是出于理性自身的,乃是因为,否则,则自己的生命、自由与财产就是可以并可能受到侵害的。因此,这些道德法则乃是任何有理性的人或意志纯粹出于自身理性的思维原则而必须同意的、因而是立场最为公正而无偏私的法则。但是,生命的存在、自由和财产构成了最基本的个人利益,而任何个人的生命存在、他的自由与财产,以及由这些东西构成的最基本的个人利益,都是独一无二的。因此,对康德来说的问题就是,如果按照道德法则行事乃是最高且唯一的实践必然性,而特定个人在其实际生活中必须总是根据这样的道德律令来进行自律,也就是说,个人总是必须站在这种完全没有偏私的道德立场上行事,那么,他又如何来表达并满足他自己的个人利益?伯纳德·威廉斯就对康德式的思路提出过严重的质疑:“一个采取无偏私视角的我怎样还能保留足够的个人身份去过一种尊重自己利益的生活?如果道德是可能的,它还会留下任何空间让我保持为个殊者吗?”①

威廉斯的质疑的核心要害在于,如果不尊重个人的基本利益,道德法则还有什么意义?如果不是出于对每一个独一无二的个人的基本利益的尊重,就没法解释,人们为什么还要履行道德义务,为什么还要依据道德法则来行事。在这个问题上,威廉斯就康德原则上否认道德与人的实际生存欲求之间的关系这一点所说的话,对于孟子来说也同样适用:“他所说的不适用于实践审思,也无法把某种必须是无偏私的立场强加到实践审思上,因为实践审思是第一人称的,而且从根本上就是如此;实践审思包含的我与我的欲望之我紧密相连,这种联系肯定比康德式阐论所认可的更加紧密。”②事实上,即便那些康德式的道德法则最终也都植根于人的实际存在需求中。不论人们如何理解道德义务的纯洁性,所谓道德义务的根基都在于人的社会化存在对于某些基本且必需的生存之可靠性的需求,亦即,人的实际生存无时无刻都需要不遭杀害、不遭无端干涉、不遭非法侵害,他需要这些方面都是可靠的。伦理生活是提供这种可靠性的基本途径,而道德义务以及构成道德义务的道德法则的任务就是保障这种可靠性,其存在的根源也正在于此。

然而真正的问题是,只要道德植根于人的存在本身,亦即植根于意志的生命存在,只要道德因此而植根于人的基本的存在需求,那它就无法成为超越前者并凌驾于前者之上的东西。而只要作为意志的人的生命存在连同其基本需求一起构成了一切道德的存在论根源,那么,道德就不会是人的生存实践的唯一取向。这就意味着,如果“必须做什么”构成实践的必然性,那么必然性并不只是存在于伦理的或道德的领域,它同时也广泛存在于生存的其他领域中。正如威廉斯所说:“实践必然性绝非单单属于伦理领域。一个人可能得出结论说,他或她必须无条件地做某事,其理由可能是审慎、审美或艺术方面的关切,或仅仅是为了自我肯定。”③这之外可以列出的决定了实践必然性的实际的生存关切还有很多,比如对生命的自我保护即自卫的关切,对政治稳定、对所在意的政治或经济事业成功与否的关切,等等。如果一个人坚持要把道德与实际的生存欲求分割开来,那么上

①伯纳德·威廉斯著,陈嘉映译:《伦理学与哲学的限度》,第86页。

②伯纳德·威廉斯著,陈嘉映译:《伦理学与哲学的限度》,第83页。

③伯纳德·威廉斯著,陈嘉映译:《伦理学与哲学的限度》,第225页。

述所有这些都在告诉他，道德取向并不是唯一的人生向度，在面对包括道德在内的各种实际取向的时候，道德，尤其是个人的道德修为以及与道德相关的内心安宁，并不是唯一的必选项。实际上也存在有许多不仅与道德考量不相冲突甚至根本就无关乎道德义务和个人道德品质的人生取向，而即便是这些取向在某个特定的生活情境中与诸如履行道德义务之类的道德取向存在某种程度的竞争关系或冲突，在许多实际的人生场景中，道德问题在考量中也不总是最受重视的；也就是说，道德考量往往不是最重要的因而在选择中一定要胜出的考量。比方说，一个人正要履行承诺去看望朋友，突然发生了一件他必须处理的事情，如果他不及时处理这件事情，将会对一个对他来说十分重要的事业产生不利影响。在这种情况下，人们通常会选择去处理这件事情，但选择这样做的人却并不因此就是一个不道德的人，也就是说，人们只能对此感到遗憾，就像他做出另一种选择也同样会替他感到遗憾一样，但却不能对他进行道德谴责。

在这个问题上，最值得一提并且最有说服力的例证就是，为了更重要的事情，孔子有时候宁可牺牲自己的道德信念。他自己从来没有表示过他要把成为一个道德上的完人作为人生的目标。增进个人的道德修为，珍惜并维护自己的道德声望，这些都不是他为之努力的事情。他有更重要的事情要做；为苍生计，他一生都努力在他的政治现实中寻找重建政治和伦理秩序的机会。为了这项对他来说至关重要的伟大事业，他有时候还不得不牺牲自己的道德信念。前面提到“子见南子”以及他欲应公山弗扰和佛肸之召这几件事，都清楚地表明了这一点，而他的弟子也无一例外地对他的做法提出过明确的反对和质疑。更能说明问题的是孔子对管仲的评价。齐公子小白即后来的齐桓公在与公子纠争夺君位的过程中杀死了后者，而作为公子纠门客的管仲不仅没有守义死节，反而做了齐桓公之相。这在当时应该算是严重的节操问题，而且孔子自己也批评过管仲“不知礼”。但是，当孔子弟子就其节操问题质疑管仲的时候，孔子却完全撇开管仲的个人节操问题，完全着眼于他的政治成就来评价他，对其“九合诸侯，不以兵车”“霸诸侯，一匡天下”维持政治秩序而保全百姓生命的政治成就大加赞赏，甚至直接就以“仁德”许之：“如其仁，如其仁！”[①]这个情节不论在道德哲学领域还是在政治哲学领域都是非常值得注意的，史华兹甚至因此而不无遗憾地感叹：“但在这里，他猛烈地朝国家理性倾斜。”[②]史华兹没有认识到，孔子之所以能够这样行事乃是因为，他没有像孟子那样把道德局限在所谓“心性”的内在性中，没有把道德看作是不仅无关乎实际的生活欲望，甚至在某种意义上还是与之相对立的事情。因此，他可以赞赏身处乱世而退守在自己的道德内在性中的蘧伯玉为怀德自守的真君子，但与此同时，他自己则反其道而行之，知其不可为而为之，去探寻重建社会秩序的可能性。在这样的孔子眼中，怀德自守与积极寻求参与现实政治的机会，这两者在个人于特定的情境规定下进行选择时表现出的某种程度的竞争关系，并非是道德上的一种原则性的非此即彼的绝对对立，而只是一种个人在存在取向上的差异。

另一方面，从孟子这方面看，只要他把人的实际的生存欲求排除在人性之外并且把这两者看作是在大多情况下甚至是相互冲突的东西，他的意义上的那种与人性相关的个人道德就成了全部生存实践中唯一重要的事情。这样，他就可以在“尽其心”以充分实现人性之良善本质这个人生终极目的与各种实际的生存取向在某些特定情境中处于竞争和冲突状态的时候，以一种没有任何道德疑难的绝对的道德自信把后者作为必须付出的代价舍弃掉。“鱼，我所欲也，熊掌，亦我所欲也；二者不可得兼，舍鱼而取熊掌者也。生，亦我所欲也，义，亦我所欲也；二者不可得兼，舍生而取义者也”[③]。通过鱼与熊掌不可兼得这个著名典故，孟子把他的这一立场推向了极致：一切有碍于人性之充分展开实现的事情都要被去除，不仅是与这个这个终极目的不相协调的其他可能的道德选择，

①《论语正义》，《诸子集成》（第1册），第311页。

②本杰明·史华兹著，程钢译：《古代中国的思想世界》，第148页。

③《孟子正义》，《诸子集成》（第1册），第461页。

不仅是其他可能在特定处境中与之相互冲突的生存取向,哪怕是生命的保全,如果在某种情形下与这一终极目的形成冲突,也都会毫不犹豫地被舍弃,并且这种舍弃本身还不会因此而存在任何道德亏欠。按照通行的理解,这种舍生取义具有无可置疑且无比崇高的道德性:“人的这种崇尚仁义道德,甚至把仁义道德看得比生命更重要的做法既是人们最理性的选择,又是人类社会正义得以彰显的重要体现。”[①]而在所有这种类似的通行理解中,从来没有人意识到,这里的问题恰恰就在于,舍弃生命在这种情况下居然成了不存在任何道德疑问的事情。而事实是,在某种大义与生命存在之间做出选择,这无论如何也是一个两难的选择,而哪怕舍弃生命是为了某种大义并且所舍弃的是行为者自己的生命,其在伦理上也不可能完全不存在任何值得讨论的地方,这是因为,即便是在这种情况下,舍弃生命的道德性也同样会受到诸多现实的伦理条件和具体的情境条件的限制。而且,尽管某个特定个人在特定的极端处境下的“舍生而取义”是崇高的,但这种意义上的“舍生取义”却不能是一种可以对所有人提出普遍要求的道德义务,它超出了义务的范围和人类道德的限度,也从根本上超出道德植根于其中的生命存在的终极处境,因而非常人所能为。而这里的关键是,就像他在实践取向上的总体的取舍原则一样,孟子的“舍生而取义”尽管是以第一人称说出来的,但在他的思想语境中,它实际上是在实践取向上对所有有人性的人提出的一个构成道德义务的道德原则。也就是说,这是对所有有人性的人的道德要求,即要求所有人在两者发生冲突的时候勇于舍弃生命,而这种要求本身则由于“舍生取义”的崇高性而在道德上是无可指摘的。然而事实上这却是很成问题的。

总之,最高的善的确立以及把人性限制在道德的内在性中,让孟子的这种思想脉络成为可能,而这其中的决定性的内在机制就是,当他以自己的方式让人性之善成为一种包含着自我实现这一内在要求的最高的善的时候,他就已经把道德和道德之善放在一个价值坐标系中做了价值定位从而使其价值化了,并且与此同时,他也让所有一切其他非道德性的东西都作为非价值而被价值化了。事实上,也正是基于价值自身的存在逻辑,他自己的道德判断、他在实践取向上的取舍,才是专断而极度自信的。

说到价值,尽管这个经济学的术语是在十九世纪才被用于哲学并迅速发展出一种价值哲学,但是道德哲学里的价值化趋向却是很早就已经出现了。尼采就出色地揭示了基督教道德中的价值结构以及这种结构在柏拉图形而上学中的根源。而这恰恰意味着,正是十九世纪道德哲学的兴起,对自古以来的某些道德哲学中的那种价值化结构的发现才成为可能。众所周知,价值哲学是为了对抗随着价值中立的自然实证科学的全面兴盛而出现的欧洲虚无主义才兴起的。这种虚无主义意味着,终极的形而上学存在或上帝这样的人们过去用以理解自身存在的东西逐渐失去了它们的约束力,以这些终极存在作为思想核心的哲学-形而上学也因此而走向终结。于是在价值哲学中,价值便代替过去的形而上学存在成为人们理解自身存在的根本依据。人的生命存在在价值中保存了它的根本尊严。海德格尔说:“价值和类价值的东西成为形而上学之物的实证主义的替代物。”[②]这句话说的就是这一情况。与“事物有价值,个人有尊严”的过去相比,变化在于,尊严由此而成了价值,而价值这个以往只是经济学术语的概念则因此而得到升华。正如卡尔·施米特不无讽刺地指出的:“今天则相反,尊严甚至变成了一种价值。这是价值地位的明显提高,可以说,价值升值了。”[③]施米特这句具有明显讽刺意味的话中的“价值升值了”这个经济学的说法隐晦地指出了这样一个事实,那就是,看似价值保存并保护了人的存在的尊严,实则是,在过去不可被利用的尊严现在成了可利用的和可计算的。

①刘星:《中华优秀传统文化传承发展研究》,北京:中国社会科学出版社,2024年版,第55页。

②HEIDEGGER M. , *Holzweg*, Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann, 2003, p. 227.

③SCHMITT C. , *Die Tyrannei der Werte*, Berlin: Verlag Duncker & Humblot, 2020, p. 35.

更具讽刺意味的是，20世纪初的价值哲学对价值自身的内在逻辑的发现让价值处于十分尴尬的境地。客观主义价值哲学最重要的思想家尼古拉·哈特曼在他的论述客观价值的经典著作《伦理学》中揭示出，价值并非一种实体性存在，毋宁说它是一种以“理想自在物的存在方式”存在的，因此它必须与真实的存在发生关联，以便在人那里形成一种决定了价值判断的价值意识，并最终在人的行为中被实现。价值只有在这种自我实现中才是现实的价值，因而价值自身天然地就包含有追求实现的内在趋向。然而这却导致众多不同的趋向自我实现的价值同时挤入现实生活以求得到实现，而不能同时得到实现的诸多价值于是就不得不处于冲突状态，以至于力求实现自身的价值就必须将同时趋向实现的其他价值作为没有价值的非价值或低价值的东西排除掉。这其中应当引起关注的是，无论如何，价值是在人的价值意识和价值判断的推动下走向实现的。因此，这其中先天地包含着一种权力机制，而通过消灭和压制被认为是非价值或低价值的东西以获得自我实现的这种现实化方式，则显现出一种为价值所特有的僭政结构。哈特曼用“价值的僭政”这个著名的术语对此做了精彩的概括。他说：“任何价值，只要获得支配一个人的权力，便趋向于自命为整个人类特质的独一无二的统治者，代价是牺牲其他价值，甚至是那些与它并没有实质性对立的价值。……价值的这种僭政清楚地表现在通行道德的片面类型中，表现在人（甚至那些一向都谦卑顺从的人）对异类道德的那种众所周知的不宽容中。”①

卡尔·施米特曾对哈特曼关于“价值的僭政”的论述深表赞赏，并在他那篇反响强烈的以《价值的僭政》为题的演讲中对之做了更为深入的阐发。在其中，他进一步把价值理解为一种在作为主体的个人那里作为观念和立场得到规定的效用，一种在自身中包含着强烈的追求实现之冲动的效用。在他看来，否认推动价值走向实现的过程中的权力机制就是在撒谎：“如果说效用不应被消解为空泛的表象，那么它就必须不断被实现，即产生效用。谁言说价值，谁就想产生效用和得到实施。……谁维护价值的效用，谁就必须使它产生效用。谁要是说价值在没有对人产生效用的情况下就在产生效用，那他就是打算进行欺骗。”②“没有人能够在做价值评估时不贬低、抬高和利用某种价值。谁在规定价值，谁便是在借此突出自己与非价值的对立”③。在施米特这里，力求得到实现，并且以消灭和压制非价值和低级价值作为这种实现所必须付出的代价，这就是价值自身所特有的一种需要高度警惕的存在逻辑。任何价值，其价值的大小，都是从某个立场和观念出发得到规定的，也就是说，价值的存在涉及到一个决定性的价值定位，而每个价值都是价值坐标体系中的定位值。在整个价值的坐标系中，没有价值的东西就是非价值，而在最高价值面前，甚至在那个只是在价值冲突中获胜的价值面前，低级价值就相当于没有价值：“在价值面前，非价值是没有权利的，而为了贯彻最高价值，任何代价都不为过。”④就此而言，在为了保护人的存在的尊严而出现的价值哲学中，个人的尊严作为价值，其本身是否被贬低为低级价值进而成为没有价值的非价值，是否作为某个其他价值在对它进行贬低压制进而在对它的消灭中实现和贯彻自己的工具手段来利用，这取决于它在价值坐标系中的定位，亦即取决于它是否被定位为最高价值。如果它不是最高价值，而只是被定位为低级价值进而在面对最高价值时成为没有价值的非价值，对它的否定和消灭就是实现最高价值时所必须付出的最高代价。“对于最高价值来说没有什么代价是过高的，并且任何代价都是必须付出的，这种价值逻辑必须始终都在运行”⑤。

因此，如果实践取向上的取舍是依据价值逻辑进行的，那么，这种取舍以及背后的道德判断必

①HARTMANN N. , *Ethik*, Verlag Warter de: Gruyter & Co, 1962, p. 576.

②SCHMITT C. , *Die Tyrannei der Werte*, Berlin: Verlag Duncker & Humblot, 2020, p. 41.

③SCHMITT C. , *Die Tyrannei der Werte*, Berlin: Verlag Duncker & Humblot, 2020, p. 46.

④SCHMITT C. , *Die Tyrannei der Werte*, Berlin: Verlag Duncker & Humblot, 2020, p. 51-52.

⑤SCHMITT C. , *Die Tyrannei der Werte*, Berlin: Verlag Duncker & Humblot, 2020, p. 50.

定是专断而决绝并且充满道德自信的,因为根据价值的内在逻辑,在取舍中被排除的取向在价值坐标系中是作为无价值的非价值被定位的。对于那个在取舍中胜出的价值来说,它在胜出中实现它作为价值的价值本质,这本身就是对其他价值的一种让其真正成为没有价值的东西的舍弃,这是那个实现其价值本质的价值所先天地要求的必须付出的代价。因此,这种依据价值逻辑的取舍不论怎样都是合理的,因为这种合理性出自于价值之所以为价值的内在逻辑和存在本质。在价值系统之外,人们不能为了目的而不择手段,不能用目的解释手段,但是在价值系统中,为了价值的实现,一切都是合理的。正如施米特所揭示的,"在价值的等级制度中适用的是其他一些关系,这些关系为价值消灭非价值、高价值贬低低价值进行辩护"①。

可以说,孟子道德判断以及他在实践取向方面的取舍所依据的就是这种价值逻辑,否则他就无法在做出取舍的时候对于他的选择,尤其是对于被他舍弃掉牺牲掉的东西没有丝毫的道德疑虑。此外,他对非儒家的其他学派的道德理念即哈特曼所谓的异类道德所表现出来的那种极端的不容忍,也说明了他的道德思想内部的价值逻辑。在他那里,那个最高的善作为最高价值,在人的行为中实现其自身的价值本质,乃是出自于它作为价值的本质性内在趋向。面对这个在自身中包含着追求实现之冲动的最高价值,其他一切都是没有价值的因而是可以被无所顾惜地作为代价舍弃掉的,即便作为代价的是性命也在所不惜。其实,也只有基于这种价值逻辑,孟子的"舍生而取义"才可能在理学家那里演变成"饿死事小,失节事大"这样一种极端扭曲的东西。

很显然,孔子永远都不会说出"饿死事小,失节事大"这样的话,因为他从来就不是按照价值的逻辑进行思考的。在前面提到的事例中,对于管仲在对待公子纠之死的事情上个人节操有亏的问题,孔子不仅没有予以谴责,相反,他倒是斥责那种把个人的所谓节操看得高过一切的人是"匹夫匹妇"态。在他看来,与管仲在"礼崩乐坏"的乱世维持了国家间的政治秩序从而在很大程度上拯救了乱世百姓这种政治成就相比,那点个人节操问题根本就是不值一提的。在他这里,善不是抽象的价值观念,而是别的东西。对他来说,重要的不是某个追求在人的行为中得到贯彻实现的抽象价值,不是这个价值的实现,而是一个稳定的社会与政治秩序中的生命存在及其尊严。

总的说来,价值哲学的视点有助于深入理解孔孟之间的差别。与依据价值逻辑来进行道德判断的孟子不同,孔子在实践取向和行为选择上的取舍才是真正着眼于生命存在及其尊严来进行的,而这些才是孔子最为在意的事情。也正是因为这样,孔子在现实生活中所进行的行为选择和是非判断并非是根据某个价值观念做出的,相反,它们总是基于孔子对人的存在的理解、基于他对人伦关系的考量和他对当下实际人性的深刻洞察而进行的。悲天悯人的他对人的关怀不是通过将良善人性确立为最高价值从而将人的尊严保持在价值中来实施的,相反,他的关怀是对人的真实存在的真正的生命关怀,是真正最根本的存在层面的关怀。这是孔子真正伟大的地方,他的思想也因此比任何儒家人物都要蕴藉宽和得多。在儒家传统全面复兴的今天,为了避免心性理学兴起以来产生的许多备受争议的负面问题继续产生影响,人们更应该回归到孔子这里,认真倾听他的思想道说。

[责任编辑:杨　旻]

①SCHMITT C.,*Die Tyrannei der Werte*,Berlin:Verlag Duncker & Humblot,2020,p. 51.