# 才与德：论儒家道德中的生成运气

吴先伍

**[摘要]** 生成运气主要是强调天生的性向、潜能和气质上的差异，也就是天生的才具、才干上的差异。儒家的命、性、情、才等概念实际上就包含了生成运气，它们对人们的贫富寿夭、功名利禄等方面具有非常重要的影响甚至决定作用。不过儒家对于生成运气的领域进行了严格的限制，将生成运气排除在道德领域之外。儒家认为，不仅每个人都具有仁心善性，都具备天生的道德性向、潜能和气质，而且在仁心善性上并不存在显著的差异，因而人们道德上的差异与后天的所作所为有关，而与天生的生成运气无关，与天生才具无关。既然在儒家那里，道德构成了人之为人的本质规定性，那么，人们就对道德负有责任，这不仅意味着人们要扩充自己的仁心善性，把自己培养成道德高尚之人，而且也意味着要对他者承担责任，在成己的同时成物；如果人们没有承担起自己的责任，没能成己成物，那么，这只能怪罪于自身，而不能怪罪于生成运气。

**[关键词]** 儒家；生成运气；道德；才；责任

**[作者简介]** 吴先伍，南京师范大学公共管理学院教授（南京，210023）。

生成运气（constitutive luck）是一个来自西方的概念，伯纳德·威廉斯在《道德运气》一文中率先使用，“一个人是否是圣贤或者是否能够成为圣贤却取决于我们称为‘生成运气’的那种东西”[1]29。在该文中，威廉斯不仅强调生成运气的客观性，而且强调生成运气对于道德的重要性，“道德毕竟仍然屈从于生成运气这个苦涩的真理”[1]31，并因此进而消解道德的重要性。不过威廉斯在自己的论文中既没有界定道德运气，也没有界定生成运气，相关界定是由托马斯·内格尔给出的。内格尔说：“凡在某人所做之事有某个重要方面取决于他所无法控制的因素，而我们仍然在那个方面把他作为道德判断对象之处，那就可以称之为道德上的运气。”[2]29 因此，道德运气实际上就是超出人们控制范围，既会影响人们做事，又会影响人们对其所做之事进行道德评价的因素。按照内格尔的说法，生成运气就是这些因素当中的一种，“大体上有四种情况，使道德评估的自然对象令人不安地受运气摆布。一种现象是生成的运气：你是这样一种人，这不只是你有意做什么的问题，还是你的倾向、潜能和气质的问题。”[2]31 “有意”是指受意志指使，然而问题在于，有些人天生具有某种特殊的倾向、潜能和气质，如生性贪婪、妒忌、怯懦、冷酷、吝啬、刻薄、自负等，从而导致他们在某些特定情境中就会不由自主地受到这些天生倾向、潜能和气质的影响，不受控制地做出一些有违善良意志的行为，从而影响该行为的道德评判。威廉斯之所以提出生成运气，是为了说明道德并不是纯粹的，而是有条件的，它会受到天生的倾向、潜能和气质的影响，进而说明道德并不完全受制于人们的自由意志，因而人们并不能为自己的行为承担道德责任，从而在一定程度上消解了道德。虽然我们不必完全赞同

威廉斯的观点，但他无疑提出了一个非常重要的问题，而且是道德必须面对的问题：人既然受到生成运气的影响，那么，人做道德之事，成为道德之人，是否超出了人类控制？人是否需要为自己道德败坏承担道德责任？本文并不打算直接回答这个问题，而是探讨儒家道德中所潜藏的答案，从而为人们回答这一问题提供思想资源。

**一、命、性、情、才：儒家对生成运气的肯认**

虽然生成运气是一个出自西方的概念，但是这并不意味着儒家就不讲生成运气，实际上儒家经典中也不乏关于生成运气的表述，因为天生的倾向、潜能和气质对于任何人来说都是客观存在的。虽然在现代社会中，人们普遍强调后天教育的重要性，但是人们并不否认天赋的重要性，科学的发展也证明人类的基因对于人类各方面的发展都会产生重要的影响作用。由此可见，我们无法否认生成运气的客观存在。

对于儒家来说，最接近生成运气的大概要数命、性、情、才这些概念。这些概念在儒家那里，有时分说，有时总说，其间的区分是比较模糊的。像孟子说：“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，性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。”[3]333 这就是将性与命分开来说。《中庸》中说“天命之谓性”[4]17，就是将性与命合而为一。后来朱熹在自己的著作中对于性、命、情、才做了严格的区分，如他说“性如水，情如水之流。……才则可为善者也”[5]1881，便是分说。陆九渊则对朱熹的做法提出了严厉的批评：“如吾友此言，又是枝叶。……今之学者读书，只是解字，更不求血脉。且如情、性、心、才，都只是一般物事，言偶不同尔。”[6]444 这又是总说，反对在它们之间进行区分。按照陆九渊的说法，命、性、情、才都是内在相通的，实际之所指并不存在根本性的差别，只不过是人们在不同场合使用上存在一些差异罢了：我们在此场合称之为命，在彼场合就可能称之为性，在另一场合也可能称之为情，而在其他场合又可能称之为才。从整体上说，笔者比较同意陆九渊的说法，它们之间虽有差异，但是具有内在的统一性，在大多数时候，它们可以通用。不过笔者在这里所关注的并不是它们之间的同异及使用问题，而是它们都在一定程度上反映了人的生成运气。

儒家对于“命”高度重视。孔子曾经说过，“不知命，无以为君子也”[7]211，由此可见，“命”在儒家学者心目中非常重要。在儒家那里，“命”是指天命，按照孟子的解释，“莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也”[3]222。“命”就是上天所赋予人的，“性自命出，命自天降”[8]179，因此，上天在某种程度上就成了人类命运的掌控者、决定者，大到国家的治乱，小到个体的生老病死，无不在上天的掌控之中，人类却对此无能为力。

孔子生活的春秋时代，大道不行，礼崩乐坏，尽管孔子为之东奔西走却收效甚微，孔子就将其归结为天命，“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也”[7]157。在孔子弟子中，颜回和冉伯牛都是德行高尚之人，在孔门四科“德行”一科中位居前列。然而不幸的是，他们都好人不长命，一个英年早逝，一个身染恶疾而亡。孔子将德行与寿命相悖的情况归

之于天命：“亡之，命矣夫！”[7]58 孔子对于颜回英年早逝曾经反复说：“不幸短命死矣。”[7]55 “幸”是幸运，也就是运气好，而“不幸”则是运气不佳，因此，孔子认为颜回的死亡是由于运气不佳。正是因为儒家将社会人生的所有方面都纳入了命运的范围，所以人的性向、潜能、气质这些生成运气当然也会被“命”所包含，像孔子的弟子高柴愚笨、曾参鲁钝、颛孙师偏激、仲由鲁莽都是由天所命，都是一种天生的性向、潜能和气质，都是一种人们所不能控制的生成运气。“命”不仅决定了人们的性格特征，而且也在一定程度上决定了人生发展的路径。正是因为包含生成运气的“命”对于人生如此重要，儒家不仅要求人们“畏天命”，而且要求人们“知命”，要尽心知命知天。

尽管“性自命出”，但“性”与“命”有所不同：“命”更加强调上天的主体性，“命”是上天赋予人的；“性”则更加强调世间万物所得于天者，这也就是说“性”主要是就世间万物的禀受而言。《中庸》中说“天命之谓性”。因为世间万物都受天命而生，都接受了天之所命，所以，世间万物不仅都有自己的“性”，牛有牛之性，马有马之性，人有人之性，而且由于禀受有所不同，世间万物在本性上也各有不同。当然，这主要是就本质属性而言，事物之间存在本质上的差别，而人与世间万物之间的差异主要表现在人有仁义道德。孔子说“仁者人也”[4]28；孟子说“仁也者，人也”[3]329；荀子说“人有气、有生、有知，亦且有义，故最为天下贵也”[9]164，都无一例外地将仁义道德看作人之为人的本质规定性，从而将人与世间万物区别开来。实际上，“性”不仅包含本质属性，还包含非本质性属性。同样生而为人，尽管天生都会具有仁义道德这种本质的属性，但是在智力水平、性格气质这些非本质属性上还会表现出巨大的差异，有些人天生勇猛，有些人天生怯懦；有些人天资聪慧，有些人却生来愚钝，这些都是天性使然。后来宋明理学据此而将“性”分为天命之性和气质之性，天命之性是纯然至善，就是仁义道德之性，而气质之性就是人的非本质属性。由于气有清浊，这就决定人天生就有贤愚之别、圣凡之分，从而更加突出了人在生存运气上的差别。当然，这种理解模式与先秦儒家之间出现了一定的差别，使得生成运气在成圣成贤的过程中发挥了决定性的作用，从而将生成运气的重要性拔高了，不过就他们都讲生成运气而言，则是一脉相承的。

过去人们在讲到儒家经典中的“情”字时，多以“情实”解之，后来《郭店楚墓竹简》出土，《性自命出》中说“道始于情，情生于性。始者近情，终者近义”[8]179，而这里的“情”都作情感解。这就说明，先秦儒者并不像后世儒者那样贬低情感，而是给予情感以高度关注，并将情与性关联起来，统一起来。先秦儒家不仅认为“情”以“性”为根基，而且认为“情”本身就体现了人性，否则，《性自命出》中也不会说，“喜怒哀悲之气，性也”[8]179。由于“性”字从心从生，所以人们以生解性，与孟子同时代的告子就说“生之谓性”[3]254，后来董仲舒也说，“性之名非生与？如其生之自然之资谓之性”[10]291，都是认为人性具有天生的成分。既然人性具有天生的成分，那么，以性为根基、与性具有统一性的“情”也就具有天生性。《礼记·礼运》中说：“何谓人情？喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲，

七者弗学而能。”[11]298 “弗学而能”就告诉人们：情感是人的一种自然禀赋，是生而即有的良知良能，孔子和孟子都认为爱亲敬长就是人的天然情感。虽然情感是人生而即有的良知良能，但这并不意味着人与人的情感之间完全同一。既然情感是一种能力、潜能，那么，能力就会存在大小多少的差异：有些人天生比较敏感，有些人天生比较麻木；有些人天生容易发怒，有些人天生比较温和。因此，人们在情感上就会存在个体性差异，情感差异体现了生成运气。

“才”谓才具、才干，也就是才能、能力。按照许慎的解释，“才：草木之初也。从丨上贯一。将生枝叶也。一，地也。凡才之属皆从才。”许慎是从字形出发，认为才主要是指大地之上草木的初始状态，而草木正是从这一最初状态开始抽枝长叶。因此，段玉裁在注释该文的时候指出，“才者，初生而枝叶未见也”，不过，虽然枝叶未见，但是枝叶已经被包含其中，“草木之初而枝叶毕寓焉”。这也就是说，草木在初生的时候虽然还没有长出枝叶，但是就已经包含了长出枝叶的倾向和能力，因此，“才”实际上就是喻指世间万物中所包含的一种能力。才就是才能，“生人之初而万善毕具焉。故人之能曰才。言人之所蕴也”[12]274。从才能的角度来说，显然存在着天赋上的差异，有高下之别。王充在论及人性的时候所说：“人性有善有恶，犹人才有高有下也。高不可下，下不可高。谓性无善恶，是谓人才无高下也。”[13]47 他明确指出：就像人性有善恶之别一样，人才也有高下之分。这种高下之分有些是天赋使然，像孔子说“如有周公之才之美，使骄且吝，其余不足观也已”[7]82，就是强调周公在其初生之顷，就已经具备了高出常人的才能。像周公这样的人大概能够算得上孔子口中的“生而知之者”和孟子所言的先知先觉者，他们生来就天赋异禀，具备了常人所不具备的特殊能力，这些都可以归结为上天的垂怜，可以称其为“天才”，也就是生成运气使然。有些人可能生来资质平平，就没有什么过人的才能，这只能归结于生成运气不佳。

如果遵从陆九渊“言偶不同”和许慎的“人之能曰才”的说法，那么我们可以将命、性、情、才都称作“才”，它们都是一种天生的才具。从上文的分析中我们可以看出，儒家承认生成运气的存在：虽然人们在初生之时都被赋予了才具、才能，都具有一定的性向、潜能、气质，但是人与人之间在才具上还是存在差别的。不过值得注意的是，儒家虽然承认存在生成运气，但是将生成运气严格地限制在非道德领域，没有像西方道德运气论者那样将其应用于道德领域，进而认为道德会受到生成运气的影响。在儒家看来，道德是独立于生成运气的，一个人的道德品行并不取决于天生的才具。

## 二、“非才之罪”：儒家道德对生成运气的拒绝

儒学思想的核心乃是成仁成人，也就是成为道德高尚之人，因此仁义道德乃是其追求的终极目标，儒家学者始终是“仁以为己任”的。既然人要做道德之事，成为道德之人，那么，人就必然会遭遇生成运气的问题。按照道德运气论者的说法，人不是一张白纸，每个人都具有天生的性向、潜能和气质，这些不仅构成了人们做道德之事的前提条件，而且

会影响人们道德行为的结果，从而最终影响社会对其道德评价，这就将生成运气置于道德成就过程中的一个非常重要的位置。既然儒家承认生成运气的存在，那么儒家如何看待生成运气对人们成德的影响？

西方的道德运气论者讨论生成运气主要集中于道德领域，而对于儒家而言，虽然包含生成运气的命、性、情、才这些概念也牵涉道德领域，但是主要关涉的是非道德领域，也就是与生老病死、功名利禄密切相关的世俗领域。在儒家那里存在着大量有关义与利、大体与小体的论争，而这些论争就是围绕着道德与非道德而展开的。实际上“利”与“小体”更多地涉及非道德领域，因为“利”是用来满足“小体”的，而“小体”主要与身体需求、物质欲望相关，是一种自然需求，只要它被限制在合理的范围之内，就无所谓道德与不道德的问题。不过，身体需求的满足程度在一定程度上依赖于自然天赋。例如，有些人天生身体强健，长寿的概率就相对较高；有些人天生智力超群、精于算计，事业上获得成功的机会也更多——而这些与道德之间并无必然联系。就像在孔子弟子中颜回、冉有德行高尚，然而，他们却命运不佳，不幸早逝。颜回德行高尚，却屡遭穷困，子贡在德行上显然不及颜回，但是他富有生意头脑，“货殖焉，亿则屡中”[7]115，因此，他不仅“常相鲁、卫”，而且“家累千金”，最终名利双收。[14]2350

实际上，对于人们来说，要想取得成功，智力水平往往起到非常重要的作用，而智力水平所能达到的高度往往取决于天赋。孔子并不否认人与人之间存在“上智”与“下愚”的区别，因而将人按照智力水平分为“生而知之者”“学而知之者”。孔子否认自己是“生而知之”，坚持自己是“学而知之”，这就说明他承认人在学习能力、智力水平上是存在生成运气的，这也就是子夏说“死生有命，富贵在天”的缘由。[7]125

值得注意的是，虽然才能天赋上的差异确实会影响甚至决定人们在功名利禄这些世俗方面所能取得的成就，但这并不能决定人们在道德修养上的成就。孟子举了有力人和无力人的例子说明这种生成运气是与道德无关的，人们不会以此作为道德高下判断的标准，不会在他们之间进行道德高下的比较，“有人于此，力不能胜一匹雏，则为无力人矣；今曰举百钧，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”[3]276。这种力量上的差异是一种客观的差异，力量具有天赋的成分，受到生成运气的影响，力量天赋在一定程度上决定了人们所能举起重量的上限，乌获这种大力士一定是天才型选手，即使普通人通过刻苦锻炼也无法企及。道德就并非如此，道德并不需要独特的天赋，孝悌不仅是两种重要的德行，而且在道德中非常重要，是“为仁之本”，任何普通人都能做到孝悌，“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”[3]276-277。这也就是说，对于功名利禄这些高度依赖天赋的世俗成就，不是人们想做就能做到的，这在一定程度上被生成运气以及其他各种运气所决定；而对于道德而言，则不受生成运气的的影响，只要人们愿意就能做到，

这也就是孔子所说的：“我欲仁，斯仁至矣。”[7]74

从上文的对比中我们就能看到，成为大力士这种非道德成就往往比较依赖于生成运气，这与人天生的潜能有关，与天生的才具有关：天生神力的人就为他日后成为大力士奠定了坚实的基础；一个天生无力之人即使后天加倍努力训练，成为大力士的可能性也微乎其微。道德则不是取决于先天的禀赋，而是取决于后天的努力，也就是“为”的问题。孟子说：“乃若其情，则可以为善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也。”[3]259 在这里，我们需要关注的是“为善”和“为不善”，这里的“为”是做、行的意思，这也就是说，你是成为一个道德高尚的人还是成为一个道德败坏的人取决于你的所作所为，而不是取决于你天生的性向、潜能和气质：你做高尚的事情，你就是道德高尚的人；你做卑劣的事情，你就是道德败坏之人，因而道德是“为”出来的，而不是“生”出来的。这实际上就把善性的养成看作后天努力的成果，而不是将其看作先天的禀赋。这涉及对儒家性善论的理解问题。在《论语》当中，孔子及其弟子反复地提到“为仁”。孔子说：“为仁由己，而由人乎哉？”[7]123 这里的“为仁”，指的是成为道德高尚的人。成为道德高尚的人这一事实表明，道德高尚并非源于先天禀赋或偶然运气，而是自我努力的结果。人需要通过自身的言行——也就是践行仁道——才能成为仁人。这里说得还比较隐晦，在“子贡问为仁”的时候，孔子就说得比较清楚明白：“居是邦也，事其大夫之贤者，友其士之仁者。”[7]163 这里孔子所讲的都是具体的所作所为，人正是通过“事”“友”这些具体的作为行道德之事，成为道德高尚之人。尽管孔子与孟子相距百余年，但是他们都同样强调仁或善不是天生如此，而是后天人为的结果，既然如此，仁义道德并不直接取决于生成运气。

虽然儒家否定了仁义道德直接源自生成运气，但这并不意味着仁义道德就完全不受生成运气的影响。实际上道德运气论者也不赞同道德完全被生成运气所决定，但是他们强调生成运气在某种程度上构成了人们行为的“前提条件”，道德会受到这些前提条件的“影响”。因此，儒家道德如果要想拒绝生成运气，那么它要么彻底否认前提条件的存在，要么否认这些条件之间存在差异，从而剔除这些前提条件中的生成运气成分。儒家采取的是后一种做法。

在儒家看来，道德并不是无源之水，无根之木，道德并不是一种外在的强加，而是人身上具有的先天基础。孔子说“天生德于予”[7]72，“孟子道性善，言必称尧舜”[3]112，都是强调人天生就具有道德基础，具备做道德之事、成为道德之人的的可能性；如果不具备这些基础，那么人们就可能对于他者的悲惨处境视而不见，拒绝对他人施以援手，从而见死不救。有子将这种基础称作“为仁之本”，而这个“本”就是孝悌：“孝弟也者，其为仁之本与！”[7]2 孝悌具有天生性，不虑而知，不学而能，是人们与生俱来的一种良知良能：“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。”[3]307 孟子对于孝悌的阐发，清晰地告诉人们，仁义是建立在内在孝悌的基础之上的，仁义的养成是对于孝悌推广扩充的结果。孟子特别重视仁义道德的内在性，

将其看作一种先天的禀赋——“秉彝”，“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也。……《诗》曰，‘天生蒸民，有物有则。民之秉彝，好是懿德’”[3]259。因此，孟子特别重视寻找仁义道德的人性基础，而这在孟子那里有时被表述为“四端”之心，有时被表述为“不忍人之心”，这实际上也就在某种程度上肯定了道德具有生成性，具有天生的根基。

既然道德具有生成性，人一生下来就具备了道德的禀赋，那么，这种禀赋当中怎么会不包含运气的成分？儒家如何来解决这个问题？首先，儒家认为，这种禀赋并不是某些人的特殊禀赋，而是所有人都具有的。就像前文所提及的儒家有关孝悌的论述中，“无不”一词就清晰地表明，爱亲敬长的孝悌之心是所有人都具有的，人们只要扩充存养这种孝悌之心就可以成为道德高尚之人。当然，自古以来受到命运论的影响，人们将世俗生活中的运气因素移植到道德领域，认为有些人天赋异禀，从而将成圣成贤当作某些人的特权，而绝大部分人则缺乏成圣成贤的能力或潜能。冉求就曾经对孔子说，自己在追随儒家之道、成就道德之路上存在能力不足的问题，而孔子则批评道：“力不足者，中道而废。今女画。”[7]59 孔子以行路与行德作为对比，行路会因为能力不足而无法抵达终点，而行德则不存在能力不足的问题，不能抵达目标不过是画地为牢，自己止步不前罢了，“譬如为山，未成一篑，止，吾止也。譬如平地，虽覆一篑，进，吾往也”[7]93，从而肯定所有人都有成仁成德的潜能。如果说孔子关于这一点说得还比较隐晦，那么孟子就说得直接明白。孟子以眼耳鼻口具有共同的本能偏好，说明人心当中对于仁义也具有本能偏好，所有人莫不如此，“口之于味也，有同耆焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口”[3]261。孟子的这一思想同样体现在另一段文字之中，“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”[3]259。从“人皆有之”我们就都能看出，仁义礼智之端是所有人都生而具有的，是与生俱来的良知良能。因此，道德的禀赋与身体的禀赋有所不同：在身体上，有些人在某些方面具有特殊的禀赋，而有些人则根本不具有这些禀赋，就像有些人天生耳聪目明，有些则先天丧失了视觉听力；在道德上则不是这样，仁义礼智之心是“人皆有之”，因而儒家否认道德上存在决定性的生成运气，道德不是少数人所独揽的潜能。

其次，尽管儒家认为所有人都具备道德潜能，但这并不能否定生成运气的存在，因为潜能也有可能存在大小多少的区别，如果是这样的话，那么，在道德上仍然存在着生成运气。在儒家看来，这种道德潜能上大小多少的差别即使不说彻底不存在，至少其差别也没有到能够决定人们道德水平高低的程度。在世间万物当中，人无疑是一个独特的存在，西方人说人是“宇宙之精华，万物之灵长”，而中国子也说“天地之间人为贵”，都是强调人高出于世间万物之上，人与世间万物之间存在巨大的差距。不过值得关注的是，孟子认为这种看似巨大的差距实际上是非常微小的。孟子说：“人之所以异于禽兽者几希。”[3]191“几”是几微，“希”是稀少，人与禽兽之间的区别是非常微小稀少的。人与禽兽之间的

区别是种类上的差别，其间的差异是比较大的，尚且“几希”，而人与人的同属一类，因此，人与人之间的差别更是可以忽略不计。孟子将人与动物之间的区别形象地称为“四端”，“端”是发端、萌芽，它是非常脆弱、微小的。在“端”的问题上，人与动物是“有”与“无”的本质性的区别，而对于人而言，则是“大”与“小”的量上的差别。即使如此，孟子仍然认为这种比较是没有意义的，因为发端、萌芽只是提供了一个前提，其后发展如何主要依靠后天的培养，就像一棵树苗是否成材，苗木能否丰收，都依赖于后天培壅灌溉之功。人就像苗木一样，即使是圣人与凡人之间在道德天赋上也高度相似，“故凡同类者，举相似也，何独至于人而疑之？圣人，与我同类者”[3]261。实际上，儒家否认天生圣人的说法，像子贡说孔子是“天纵之圣”，而孔子就对此断然拒绝，强调自己不是“生而知之者”，而是“学而知之者”。当然，人们可能会认为，这不过是孔子的自谦之辞，既然人们在道德禀赋上并不存在根本性的差别，那么，现实生活中为什么会有圣凡之别？在儒家看来，这不能归结为禀赋上或生成运气上的差异。孟子举例说，同样一批少年弟子，如果遭遇丰收之年，就会多半懒惰，而遭遇灾荒之年，则多半强暴。这就说明“非天之降才尔殊也，其所以陷溺其心者然也”[3]260，人们在才能上并不存在差异，而是有些人受到外部环境的影响，不能够正确地发挥他的潜能，从而使得潜能受到压抑，偏离了为善之正途。因此，我们不能将做不道德之事、成为不道德之人归罪为天赋或生成运气，“若夫为不善，非才之罪也”[3]259

最后，人虽然普遍具有仁心善性，其间的差别非常微小，但毕竟还是存在差异。那么，这种差异如何能够不影响道德的养成呢？我们之所以会在道德之间进行大小多少的比较，是因为我们习惯了一种世俗的比较方式，我们总是喜欢以一种量化的方式来对事物进行比较，从而将事物同质化。道德不能同质化，道德之人也不能同质化，每一个人都是一个特殊的个体，人与人之间都会存在这样那样的差异，就像世界上不存在两片完全相同的树叶一样，世界上也不存在两个完全相同的人，我们没有办法在两个不同的人之间进行同质化的比较。就像在捐款活动中，一个富人捐了千万，一个穷人捐了几元，我们不能简单地以捐款的多少来比较二者道德水平，因为千万可能只是富人财产的一小部分，而几元却可能是穷人的全部所有。因此，道德并不是才能上的比拼，而是个体才能的适当发挥，一个尽自己所能去帮助别人的人就是道德高尚的人。在中国古代，射礼是道德的一个完美展现，人们通过射礼来观德。在射礼当中则有个规定，“射不主皮，为力不同科”[7]29，这实际上就是不以生成运气作为道德判断的标准，因为力气是天生存在差别的，这不是人们所能决定的，也很难加以改变，而人们则能够通过锻炼来提升射箭的准度，这就说明射礼实际上照顾到了人与人之间的差异性。这是一个方面，就是说道德并没有同一化的要求，不同能力的人竭尽所能都能成为道德高尚之人。另一方面，道德并不需要高超的能力，道德是愚夫愚妇都能达到的。面对齐宣王以自己能力不足为自己不行仁政、不保民而王寻找借口，孟子指出，行仁政并不需要特殊的能力，只需将自己的“不忍之心”加以推广扩充就可以

了，“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。天下可运于掌”[3]16。不行仁政、不保民而王不是能力问题，而是主观上的不愿为而已，只要愿意去为，就能够做到。孟子说：“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’，是不为也，非不能也。”[3]15 “不能”是生成运气的问题，而“不为”是主观意愿的问题，“为长者折枝”是道德之事，这是在人的能力范围之内的，只要愿意就能做到，不存在生成运气问题。能为之辨实际上就杜绝了人们以生成运气而拒绝行道德之事、成为道德之人的借口。

总而言之，在儒家看来，虽然道德的养成需要以内在的仁心善性作为基础，但是仁心善性是人们普遍具有的，而且仁心善性作为一个发端处于一种萌芽状态，其间并不存在根本性的差别，它并不能决定人们是否会成为道德高尚之人。真正起决定性作用的是人们之所为，只要愿意，人们就能做道德之事，成为道德之人，从而排斥道德养成中的生成运气。

**三、谁之罪：生成运气不能消解道德责任**

在道德运气论者看来，一个人是否能够成为圣贤取决于生成运气。这实际上就成了决定论，也就是说，一个人是道德败坏还是道德高尚完全由生成运气所决定，运气最终决定了人们的道德生活，“不管运气是否是生成性的，是否影响了一个人的决定与道德的关系，或者只是影响了一个人的行为的最终结果，运气对于道德生活来说都具有重要的意义”[15]57。既然道德深受运气的影响，那么道德的纯粹性和道德本身就将遭受质疑：“道德被认为摆脱了运气的影响。然而，一旦我们对这个观点持一种怀疑的态度，那么那个道德概念就不可能处于它原来所处的位置了。”[15]32 在西方传统道德理论当中，道德超越运气，道德只能寄生于努力之中，而不能寄生于成功之中，因为努力是人可以控制的，成功则不受控制，因为成功受到各种运气的影响。然而在道德运气论者看来，这同样也是成问题的，因为即使努力的能力本身也可能是一种幸运，努力本身也可能是源于其天生的性向、潜能和气质。这样一来，道德运气论者实际上就否定了传统道德论的自由意志根基，从而使得建立在自由意志基础上的道德责任摇摇欲坠。按照传统的道德观念，一个人只对自己在完全自由情况下所采取的行为负责；如果一个人不能自由地采取行动，就像一个人患有精神疾病，或者受到外部胁迫，那么他就无需对他的行为负责。按照道德运气论者的观点，人的行为在某种程度上是由生成运气所决定的，人们不能自主行动，因此，人们对于自己的行为就不应当负有道德责任，而这必然会动摇道德的权威。既然儒家一方面承认生成运气的存在，另一方面又在道德中拒绝生成运气，那么儒家如何看待生成运气与道德责任之间的关系，就是我们所必须直面的一个问题。

正如前文所言，虽然儒家承认存在生成运气，但是儒家主要是将其与贫富寿夭这些非道德领域联系在一起，认为生成运气会对人们的行为及其结果造成重要的影响。在道德领域中，儒家基本上否定了生成运气的存在。不过这里需要注意的是，西方学者不论是传统道德论者，还是道德运气论者，他们所关注的道德评价都是对于行为的评价，而行为是直

接受制于条件的，其条件对于结果往往会产生决定性的影响。譬如中国俗语说“巧妇难为无米之炊”，就说明一个心灵手巧的妇女能不能做出一份美味可口的米饭直接受制于有没有大米。同样道理，一个人要想为贫困儿童捐款同样会受制于其经济实力。实际上在道德领域中，儒家也经常强调行为，因为道德不是空头的理论，道德必须落实于实践之中，一个真正践行了仁义之道的人才是真正的道德高尚之人，所以，儒家特别重视人的行为或道德实践。孔子告诫学生评判一个人不能仅仅“听其言”，更要“观其行”；在道德养成的过程中居于首要地位的不是理论而是行动，“行有余力，则以学文”；即使在学习理论的时候，也不是拘泥于理论，而是要通过实践来加深对于理论的理解，要“学而时习之”，通过反复地践行促使其进一步内化，做到生死由之。[7]45、5、1 虽然道德要通过行为得到落实，道德要通过行为得到反映，但这并不意味着行为就是道德本身。实际上，行为并不都是道德的，有时即使是看上去道德的行为也并不道德。因为在现实生活中，有些人出于对道德规范的盲目遵守而做出看似道德的行为，实际上并无道德之心，他们不过是在“行仁义”，而非“由仁义行”；道德卑劣的“乡原”实际上不过是打着道德的幌子而谋一己之私，他们貌似道德的行为实际上与道德背道而驰：“居之似忠信，行之似廉洁，众皆悦之，自以为是，而不可与入尧舜之道，故曰‘德之贼’也。”[3]341 既然儒家认为行为不足以作为道德评判的标准，那么，一方面，在儒家那里就有道德评判的其他标准，而这个标准不是别的，就是仁心善性，就是德性；另一方面，依据行为而划分责任的做法在儒家那里也就不再成立，儒家责任的依据就不在于行为，而在于仁心善性。既然儒家不再以行为作为道德评判的标准，不再以行为作为承担责任的依据，那么道德运气论者所强调的作为行为前提条件的生成运气在道德当中也就失去了其重要性，我们不能再将自己的不道德归罪于生成运气不佳。

儒家认为责任不在于行为，而在于仁心善性，在于德性，也就是强调“仁以为己任”。“仁以为己任”实际上包含了两个方面的责任：一是成仁的责任，也就是培养自己的仁心善性，把自己培养成道德高尚之人，这是成己的责任；一是行仁的责任，也就是将仁心善性应用于他人，关爱他人，这是成人、成物的责任。

对于儒家而言，虽然仁义道德构成了人的本质规定性，但这并不意味着人天生就是道德高尚之人，人在刚出生的时候不过是获得了仁义道德的种子、萌蘖。在古代汉语中，“仁”不仅有道德的含义，还有种子的含义。《汉语大字典》就引用《字汇·人部》当中“果实中核曰仁”的说法，将“仁”解释为“果核或果壳最里头较柔软的部分”[16]45，因此，在汉语当中存在着杏仁、桃仁、果仁等词汇。“仁”作为种子并不等于杏树、桃树等树木，它不过是一种发端、萌芽，为成长为树木提供了潜能。因此，孟子将其形象地称为“端”，“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”[3]80。不过“端”只是提供了一种潜能，而潜能不是现实，善端也不是善性，因此，我们不能把“孟子道性善”的“性善”变成先天本善。孟

子讲“性善”一方面是把仁义道德看成了人的本质规定性，另一方面这种本质规定性不是外在的强加，而是在人生之初就具有内在的根基，也就是具有了“善端”，从而使得人们具备了成为道德高尚之人所需要的性向、潜能和气质，人只要顺着这种性向、潜能和气质加以扩充存养，那么潜能就会变为现实，“四端”就会成长为仁义礼智的参天大树，“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”[3]80。在儒家看来，仁义道德构成了人之为人的本质规定性，人有责任实现自身人之为人的本质规定性，也就是说，人就有扩充存养内在仁心善性的责任。这就像一个农民，他不仅要通过种树、种庄稼等农耕活动来实现自己的农民属性，而且要通过把树种好、让庄稼丰收来证明自己是一个合格的农民，否则他就不是一个真正的农民，种好树、种好庄稼是一个农民必须承担的责任。同样道理，一个人要想成为一个真正意义上的人，他就必须存养扩充自己的仁心善性，让“四端”成长为仁义礼智的德性，否则，他就不是一个真正意义上的人。不过值得注意的是，这里的“扩充存养”不是自我的强作妄为，而是顺应发挥人本身具有的性向、潜能和气质，否则就是对于人性的违逆，对于人性的破坏，就没有尽到扩充存养的责任。这也就是孟子在反对告子时所说的：“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！”[3]253 因此，对于人们来说，尽管人们都具有仁义礼智“四端”，但是人们在扩充存养的功夫上有所差异，导致有人成为道德高尚之人，有人成为道德卑劣之人，这也就是孔子所说的“性相近也，习相远也”[7]181。因此，人们既要承担起把自己培养成道德之人的责任，也要承担自己没有成为道德之人所应当承担的责任，人们不能笼统地将其归因于生成运气，不应将自己道德败坏归罪于“天之降才尔殊也”[3]260

就像一个农民就必须发挥耕种的特长，一个战士就应该发挥保家卫国的本领，否则，他们就不是一个真正的农民、真正的战士，就不配称作农民、战士；人也应该发挥人之为人的本质规定性，否则人也就不成其为人。在儒家那里，人之为人的本质规定性是“仁”，孔子将其解释为“爱人”。“樊迟问仁。子曰：‘爱人’。”[7]131 这也就是说，只有“爱人”之人才是真正的人，因此，仁爱他人就是人之为人的责任。既然人要爱人，那么，人就要为他者的生死存亡、吉凶祸福等承担起责任，就不能陷民于水深火热之中，更不能置他者于不顾，任由他者在悲惨的处境中独自挣扎。为此，人们就必须承担起为他人操劳、教化他人的责任：“爱之，能勿劳乎？忠焉，能勿诲乎？”[7]147 通过教化等活动，帮助他者改善其与社会、他人的关系，从而推动他者实现自我，过上幸福的生活。像伊尹就坚持认为，自己作为先知先觉者就负有“觉后知”“觉后觉”的责任，故而认为自己负有拯救黎民百姓于水深火热之中的责任：“天之生此民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉也。予，天民之先觉者也；予将以斯道觉斯民也。非予觉之，而谁也？”[3]225 既然儒家将他者过上幸福生活看作自身所应当承担的责任，那么，他者如果没有过上幸福的生活，那就说明自

我没有尽到自身的责任，自我是存在过错的，自己就需要为自己的过错承担责任，因此伊尹“思天下之民匹夫匹妇有不被尧舜之泽者，若己推而内之沟中。其自任以天下之重如此，故就汤而说之以伐夏救民”[3]225。这当然不是伊尹一人的高风亮节，而是所有道德高尚之人的共同的责任意识，“禹、稷、颜回同道。禹思天下有溺者，由己溺之也；稷思天下有饥者，由己饥之也，是以如是其急也。禹、稷、颜子易地则皆然”[3]199。正是出于强烈的责任意识，孔子始终心忧天下，“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也”[7]67，在不辞劳苦地周游列国的同时，讲学授徒，删订古籍，为推行仁道而尽心竭力，努力承担成人、成物的责任。

从上文分析中我们可以看出，儒家认为所有人都具有天生的道德禀赋，都具备仁心善性，人与人之间并不存在生成运气上的差别。之所以在现实当中出现了圣凡之分、道德高尚者与道德卑劣者之别，那是后天努力不同的结果。因此对于儒家而言，如果一个人没能实现自己的善性，没能变成道德高尚之人，其责任不在于生成运气，而在于自身的无所作为或胡作妄为，从而导致天然本具的仁心善性没能发荣滋长为道德的参天大树。因此，人们需要为自己没能成为道德高尚之人承担责任。

## 四、结　　语

虽然生成运气是一个来自西方的概念，但是它所描绘的则是社会中普遍存在的一个客观事实，因此，儒家同样承认现实中存在生成运气，像儒家所使用的性、命、情、才等概念中就包含着生成运气的成分。不过，不同于西方道德运气论者的地方在于，儒家严格地限制生成运气的适用范围，认为它只能适用于功名利禄、生老病死这些世俗领域，反对将其应用于道德领域。尽管做道德之事、成为道德之人，也依赖于一定的前提条件，如需要一定的道德天赋；不过在儒家看来，道德天赋不仅是所有人共同具有的，而且人与人之间并不存在明显的差异。因此，一个人是否做道德之事，是否成为道德之人，并不取决于生成运气，而是取决于人们自身，取决于人们自身的意愿、努力程度和所作所为。儒家通过在道德上否认生成运气，实际上就把道德从外部决定论中解放出来，变成了人们自觉自愿的结果，道德不再取决于外在的偶然性，而是具备内在的必然性。人们不能将自己不做道德之事、不能成为道德之人的责任推脱给生成运气，而是自己必须为此负责。儒家的这种自负其责的思想对于现代社会具有重要的启示意义，因为现代人比较习惯于将自己的过失推脱给社会、他人，而不太注重反思自身的过失，在怨天尤人的同时而不反躬自省。

**参考文献：**

［1］[英]伯纳德·威廉斯：《道德运气》，徐向东译，上海：上海译文出版社，2007.

［2］[美]托马斯·内格尔：《人的问题》，万以译，上海：上海译文出版社，2004.

［3］杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2005.

［4］朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983.

［5］朱熹：《朱子全书》第 16 册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002.

［6］陆九渊：《陆九渊集》，北京：中华书局，1980.

［7］杨伯峻：《论语译注》，北京：中华书局，1980.

［8］荆门市博物馆：《郭店楚墓竹简》，北京：文物出版社，1998.

［9］王先谦：《荀子集解》，北京：中华书局，1988.

［10］苏舆：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，1992.

［11］王文锦：《礼记译解》，北京：中华书局，2001.

［12］段玉裁：《说文解字注》，北京：中华书局，2013.

［13］王充：《论衡》，上海：上海人民出版社，1974.

［14］司马迁：《史记》，长沙：岳麓书社，2021.

［15］[美]伯纳德·威廉斯：《道德运气》.

［16］汉语大字典编辑委员会：《汉语大字典》（缩印本），武汉：湖北辞书出版社、成都：四川辞书出版社，1992.

## Talent and Virtue：On Constitutive Luck in Confucian Morality

Wu Xianwu

**Abstract**：The concept of “constitutive luck” mainly emphasizes the differences in innate tendencies,potentials, and temperaments, that is, the differences in natural endowments and capacities. In Confucianism, fate, nature, emotion and natural endowments actually contain constitutive luck, and these elements have a very significant influence or even a decisive role in people’s wealth,longevity,fame,and fortune. However, Confucianism strictly limits the scope of constitutive luck,excluding it from the moral domain. Confucianism holds that everyone possesses a benevolent heart and good nature,and innate moral tendencies potentials, and temperaments；moreover,there are no significant difference among people as for as benevolence and goodness is concerned. Therefore, the moral differences among people are related to later acquired actions and deeds rather than innate constitutive luck or natural endowments. In Confucianism, people are responsible for morality,because morality constitutes the essential human nature. This not only means that people should expand their benevolence and goodness and cultivate themselves into morally noble individuals,but also implies taking responsibility for others. In other words,one should attain both self-cultivation and the cultivation of

others. If people fail to fulfill their responsibilities or attain self-cultivation and the cultivation of others,they can blame only themselves, not constitutive luck.
**Keywords :** Confucianism, constitutive luck, morality, talent, responsibility