

孟子性善说的他者哲学诠释

顾红亮

华东师范大学哲学系

摘要：学术界对性善说大多作先验论或选择论的解释。在这两种诠释的背后，存在着主体性哲学的致思进路，认为孟子肯定主体性原则。如果从他者哲学的角度来解释，可以发现另一条隐性的诠释线索，即“善端”不是先天本然的或被选的因素，而正是在与他者的交往和对话中，自我的善性才被建构起来。与他者的交往关系是先天善性的实践根源。因此，孟子的性善说不是纯粹奠基自我主体性哲学之上，而是奠基他者哲学之上的性善说。

关键词：性善说，他者，先验论，选择论，主体间性，对话

中图分类号：

文献标识码：

学术界对孟子性善说有着不同的解释。笔者试图在不同争论的基础上提出一个新的解释框架。在孟子人性论的解释上，存在着显、隐两条线索，用列奥·施特劳斯（Leo Strauss）的术语来说，存在着俗白教诲（the exoteric teaching）与隐讳教诲（the esoteric teaching）。在显性层面上，对性善说大多作先验论或选择论的解释，凸显主体性原则。在隐性层面上，从他者哲学（philosophy of the Other）的视域解释性善说，强调孟子儒学的他者维度。以前，我们的研究主要侧重在显性层面上，对隐性层面的理解有所忽视。本文试图将隐性的线索揭示出来。当然，为了更好地展示隐性层面上的他者哲学意义，首先必须阐述显性层面上性善说的大体内涵。

一、先验论与选择论

性善说是孟子哲学的中心思想。一般地说，对性善说的解读有两种思路，一是先验论，二是选择论。我们先来看前者。孟子在性善说上提出“孺子将入井”的例子。我们就从这个著名的故事入手。

孟子讲述这个故事的原文如下：“所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心——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。……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。”²大意是：当“我”看到一个小孩将要掉进井里的时候，“我”内心马上闪现恻隐之心，不忍心看到这一幕发生，这一恻隐之心即是善端，是先验的，是所有的善得以生长

发育的基础。这个故事论证了人性是善的。由此出发，将这善端加以磨练、培育和引导，最终将善性发展成善人以至圣人。这里，借以分析孟子性善说的立足点在主体，从主体性这条线来考虑问题。恻隐之心、善端描述的是主体的原初性征，主体人性的原点，包含着善的可能性的原点。这一先验论解释的着重点在说明成圣的可能性在自我（主体），只要自我萌见本心，加强自我的修养和锻炼，每个人都可能成为圣人。

与性善说的先验论分析联系在一起的，是良知良能说。孟子说：“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，及其长者，无不知敬其兄也。”³朱熹解释“良”为“本然之善”。从生物学的角度看，良知良能即属本能之列，是遗传所得。从先验论的视角解释良知，它是先天之知。“人之有是四端也，犹其有四体也。”⁴这里以四体比喻四端，表明仁义礼智就像手脚一样，生来就有，属于先天之物。

第二种思路是选择论，主张性善与否为主体主动选择的结果。如果“我”要成为伦理的人，就必须选择善性。这一点在孟子的人禽之辨上较为明显地体现出来。区分人禽，为的是凸显人之所以为人的特性，即在于善性。只有那些具备了善性的人，才是真正的人，否则就混同于禽兽。具备善性不能仅靠天赋，必须靠人为的抉择与努力。“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”⁵这句话虽然提到善性是人心所固有的，但是也指出，如果没有自觉意识（思），这种善性并不发挥作用，等于是“哑”的。真正的善性不是作为一种纯粹的事实，而是作为价值而存在着，是选择的价值指向，起导引人心的作用。这样，性善说与成人说是紧密相关的。性善说的实质是用善来指引人性，指引的关键含义在于促使人的反省、探索、选择。因此，在实践的层面上，善性是人为选择的结果。

上述两种思路都有合理的一面。先验论从实然的角度分析，揭示仁义礼智是人心本有的，成就理想人格的关键在于重新“发现”本有的善性。选择论从应然的角度分析，揭示仁义礼智乃是人心追求的善性，成就圣人理想人格的关键在于不断地“选择”善性和反省自身的所作所为。这是两种思路的差异点。它们的共同点在于对道德主体力量的充分肯认。正如徐复观所说：“孟子的性善之说，是人对于自身惊天动地的伟大发现。”⁶这个发现指的便是与宇宙万物相通的道德主体，该主体具有“发现”或“选择”善性的能力。牟宗三也有类似的思路：“了解孟子的性善说，才可了解并从而建立人的‘真实主体性’（real subjectivity）。中国儒家正宗为孔孟，故此中国思想大传统的中心落在主体性的重视。”⁷因此，在先验论和选择论的诠释背后，存在着（西方）主体性哲学的致思进路。

二、性善说与他者哲学

学术界大致认同：孟子“孺子将入井”的故事涉及一个伦理学的根本问题：人为什么必须成为一个道德的人？持先验论和选择论的诠释者认为，孟子的回答是善端，因为内心有善性，所以只有稍加培养或选择，不戕贼本性，德性之人就有可能养成。这样的解释把孟子看

作一个强调自我主体性原则的哲学家。但是，从他者哲学的视角看，这个答案只说对了一半。另一半是更为本源的，主体的善性是在自我与他者的互动交往中塑成的。即是说，“我”与他者的交往关系比所谓的先天的善端或选择的善性更根本。

我们从他者哲学的视域看，孟子的人性善这个例子将呈现出新鲜的意义。这里，存在着“我”与他者之间的伦理关系。可以把将要掉进井里的小孩看作他者，这是一个弱者。当“我”看到小孩将要掉而未掉这一幕的时候，“我”与他者之间发生了一种特殊的伦理关系：孩子（他者）可能很害怕面对这种困境，发出哭声，这哭声发出一个强烈的要求或命令，要求“我”为“他”的险境承担起责任（responsibility）来，“命令”“我”去救“他”，保护“他”。在现实生活中，这个孩子是未成年人，在智力、精力、心理等方面都是弱小者，不可能“高”（优）于“我”。然而，在伦理或道德上，处于此困境中的这个孩子（他者）绝对“高”于“我”，“我”不得不服从“他”的“命令”。这是万分紧急的要求。“乍见”两字正说明了此点。“我”只能放弃“我”手头正在做的任何事情，转向他者，回应“他”的要求。回应有多种方式，可以是心理活动，如不忍心在心头的闪现，也可以是行为上的，如直接伸手去救“他”或呼喊众人来救“他”等等。正是因为“我”听到了孩子的哭声，“听到”孩子发出的命令，“我”才生起恻隐之心，因此，“我”的恻隐之心、善端是后来的，是第二位的。他者（孩子）的以“哭声”为象征的伦理“命令”是在先的、是第一位的。

上述分析说明，“孺子将入井”是一个活的而不是静止的事件。“我”看到小孩将要掉进井里这个事件不仅仅是个现象或事实，而且具有伦理的意义，是个伦理的事件。这个事件具有不对等的对话的结构。虽然小孩是弱者，但在伦理上居于高位。“我”不是旁观者，而是事件的参与者之一，但“我”居于低位，接受来自小孩的命令（哭声）。小孩作为他者发话给“我”，“我”“奉命”作出“回答”或“回应”（response），这个“回答”就是负起为“他”的责任来。这样，小孩与“我”之间发生了对话关系，这是命令与服从的对话关系，因而是不对等的关系。这也揭示出这个事件其实是一个伦理性的对话活动。

从“我”与他者之间的伦理交往关系这个视角解释孟子的性善说，将迫使我们重新审视先验论或选择论的诠释。按照先验论的观点，善端是先天既存的，是主体人性本有的。按照选择论的观点，善性是人为选择的。从他者哲学来看，主体的善端恰恰不是先验的或主体选择的，而是后发的，是伦理对话活动的自然结果。主体的善性是在“我”为他者的负责过程中被建构起来的。这个“端”不是先天本然的或被选的“端”，而是在“我”与他者的交往中生发出来的、具有成长性的“端”。

这个解释可以帮助我们更好地理解为什么儒家那么看重这一观点：性善的发展离不开人际环境，离不开与他人的关系，更好地理解为什么道德践履一定而且必须在人际交往关系中展开？从他者哲学的角度来说，这是因为善端在其本源处就是在他者的交往过程中“显现”的。它的培育与发展自然也离不开与他者的关系。“我”终日在他者打交道，他者不断地给“我”伦理“命令”。只有在他者的交往中，只有在为他者的“服务”中，才能真正提

升主体的德性，实现自我。

由此，孟子所谓的人心“固有”的善性或良知良能不应该从生物学而应该从文化学、伦理学的意义上来理解。善性不是自然的，而是文化的、历史的。正是在这个意义上，笔者同意安乐哲（Roger T. Ames）的说法：孟子所说的“性”是文化上的产物或成就，是“一种创造性行为”，因此，用 human nature（人的本性或本质）来翻译它是很不恰当的。⁸虽然在形式上、在显性层面上，善性是以遗传等形式获得的，呈现出先天性。但是，在本源上，善性是历史地积累起来的，进而积淀于人的精神结构或道德结构之中，成为人的天性一部分。如果我们进一步追问，这种文化意义上的善性是如何形成的，对问题的回答将把我们引向伦理实践的境遇，这就是说，正是在与他者的交往与对话中，自我的善性被建构起来。与他者的交往关系是先天善性的实践根源。这样，我们可以得出隐性和显性两个性善说的解释框架，显性的解释框架是先验论或选择论，隐性的解释框架是他者哲学。其中隐性的解释框架是基础性的，在逻辑上先于显性的解释框架。两者结合起来形成一个二阶的解释结构。

三、性善说与主体间的交往

对孟子的性善说作他者哲学的诠释至少为我们理解孟子提供了一个别样的、隐讳的视角。其主要理论意义在于，与其从主体性哲学，不如从他者哲学来理解孟子的儒学。

孟子讲四个善端，列举了恻隐之心、是非之心等内容，这些内容基本上属于善良意志。进一步说，德性之人仅仅在意志上怀有善意是不够的，必须在思维上有个转变。看问题的方式必须从他者出发。如果“我”是按照“我”的想法和思维去看待他者，去同情他者，那么“我”是在对他者下判断，“我”认定自己优先于他者。在这种情况下，善良意志完全有可能被扭曲。例如，当“我”怀着善良意志去同情一个与“我”不同的另一主体的时候，“我”有可能是在折磨“他”，因为或许在“他”看来“我”的善意的同情正是对“他”的一种嘲弄或精神折磨。这里的问题就出在“我”以“我”的主观态度去对待“他”，“我”试图以“我”的知识论架构、价值观尺度去框定他者。然而，真正的他者注定是“超越”于“我”的，是在“我”的存在势力范围之外的，是“我”无法用“我”的善良意志或理性知识抵及的，从根本上说，“他”属于“另”一个世界。

所以，在面对他者的时候，比较可取的态度是转变自己的思维，不是从“我”的想法或立场出发，放弃“我”的“主体性”姿态，而是从他者出发，把他者当作一个具有主体间性的主体。当然，他者的想法和立场，“我”是无法知道的。“我”只能猜测。所以，知识论的立场在这里是第二位的。面对他者，“我”对“他”可能一无所知，但是“我”可以有所行动，可以对他者的行动或命令（如哭声）作出伦理的回应，可以为他者承担起“我”的责任。在此语境里，伦理学的立场优先于知识论的立场。这里涉及伦理学或实践哲学的根本问题。伦理学不是只讲个体修养的，也不是只讲抽象规范的，主体间的交往才是伦理学首先应该关

注的。

有人可能会拿孟子的“独善其身”说来反驳上述观点。“独善其身”不正是突出主体性（“独”）原则而对他人原则有所贬抑吗？请看孟子的原文：“士穷不失义，达不离道。穷不失义，故士得己焉；达不离道，故民不失望焉。古之人，得志，泽加于民；不得志，修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下。”⁹这段话里值得分析的是“独善其身”和“兼善天下”两个说法。这两个说法在表面上看起来是对立的，实际上是相互包含和相互支撑的：两者都表明仁者应该有社会的关怀。“独善其身”固然体现个体性原则，似乎把自我价值的实现放到了首要的地位。但是，这个个体性原则是有限度的。“独善其身”不能在西方的自我（ego）实现的意义上了解。孟子对“独善其身”的说法是有限定的。他指出，穷者在“独善其身”的同时，必须做到“不失义”。“义”无疑包含了大量社会规范的内容。对“义”的注重表明了对社会诉求和他人要求的关切。因此，在最终的意义上，个体性原则是以“义”、以他人的合理要求为取向的。这样，“独善其身”的说法不仅没有弱化他人原则，而且是在更深层次上为他人原则作辩护。这样，“独善其身”与“兼善天下”在深层意义上是一致的。人的修身不是为了自己，而是为了他人（天下）。当然，在为他者担负责任的过程中，自身的主体性也被相应地锻炼起来。

“兼善天下”说也关联到对“天”的理解。当我们从他人的视角解释性善的生成的时候，“天”也可以从他人角度被理解。孟子说：“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。”¹⁰孟子讲天人合一，对“天”的体认与侍奉必须从认识自我开始，而认识自我（“尽心知性”）是在与他人的交往过程中展开的，不仅如此，“事天”也是一个与他人交流的过程，因为“天”也可以被理解为他者。无论是体认自我还是体认“天”，他人是一个不可回避的视角。“我”与他人是可以相通的，但又不完全类似，他人总是保持着“他性”（alterity），超越于自我，但是又与“我”不断发生关系。由此，在孟子的儒学看来，天人合一不仅仅是天人之间融合的关系，更主要的是人与他人之间的建构关系。

总结以上的论述，笔者认为，性善说的他人哲学诠释揭示了伦理学视域下主体间关系的基本内涵：他人给予“我”伦理的要求，“我”必须承担为他人的责任。孟子讲的是德性论（或性善说），但这是在他者哲学基础上的德性论，不是纯粹奠基于自我主体性哲学之上的德性论（或性善说）。在某种程度上，他人哲学的维度比主体性哲学的维度更好地澄清了孟子性善说的隐讳意义。

参考文献：

1. 冯契：《中国古代哲学的逻辑发展》，上海人民出版社 1995 年
2. 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局 1995 年
3. 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，上海三联书店 2001 年
4. 牟宗三：《中国哲学的特质》，上海古籍出版社 1997 年
5. 江文思、安乐哲编：《孟子心性之学》，梁溪译，社会科学文献出版社 2005 年

注释：

1 参见冯契:《中国古代哲学的逻辑发展》,上海人民出版社1995年,第171页;董洪利:《孟子研究》,江苏古籍出版社1997年,第86页;Peimin Ni, A Comparative Examination of Rorty's and Mencius' Theory of Human Nature, 载《罗蒂、实用主义和中国哲学国际学术研讨会会议论文集》(打印本),华东师范大学2004年。

2 杨伯峻:《孟子译注》,中华书局1995年,第79-80页。

3 杨伯峻:《孟子译注》,中华书局1995年,第307页。

4 杨伯峻:《孟子译注》,中华书局1995年,第80页。

5 杨伯峻:《孟子译注》,中华书局1995年,第259页。

6 徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,上海三联书店2001年,第159页。

7 牟宗三:《中国哲学的特质》,上海古籍出版社1997年,第69页。

8 安乐哲:《孟子的人性概念:它意味着人的本性吗?》,江文思、安乐哲编:《孟子心性之学》,梁溪译,社会科学文献出版社2005年,第89、91页。

9 杨伯峻:《孟子译注》,中华书局1995年,第304页。

10 杨伯峻:《孟子译注》,中华书局1995年,第301页。

Mencius's Confucius who said he interpreted philosophy

Gu Hongliang

East

China Normal University

Abstract : Academics right for clarifying that most of choice apriorism or explanation. In both interpretations behind the existence of subjectivity to the philosophical thinking approaches, Mencius sure that the main principle. If he were from the perspective of philosophy to explain, we find another one hidden clues to the interpretation, that the "good end" is not innate or the innateness of the election, and it is with him in the exchanges and dialogue, having inner self-construct. He and the relationships inherent goodness of the practice causes. Thus, Confucius said Mencius is not simply founded on the philosophy of self-subjectivity above, but he who founded on the philosophy of Confucius said above.

Keywords : Confucius said that he, a priori, of choice, the main sexual dialogue

收稿日期: 2007-06-01

作者简介: 顾红亮, 男, 华东师大哲学系副教授