

“可欲之谓善” ——孟子的道德动机论

李朋

(中国药科大学, 江苏省南京市, 210000)

摘要: 道德的行为要求人约束自己满足他人, 至少从表象上看这违背了人类行为的一般规律。坚持道德为上者和强调自身利益者均将道德与利己视为本质上相异的东西。而孟子认为“可欲之谓善”, 也就是说道德的行为同时也是最利己的行为。他从“善行”的直接目的“可欲”和以“善”为原则本身“可欲”这两个方面证明了道德的行为有其深植于人性的动力基础。

关键词: 孟子 道德动机 可欲之谓善

中图分类号: B82 **文献标识码:** A

引言

道德首先表现为对人的约束, 它要求人为他者的利益而让渡自己的利益, 正如肖群忠所说: “在常识的意义上, 所谓一个人有道德, 就是一事当前先替别人打算, 动机和行为有利于他人和群体。……这实际上是一个人有道德的最根本的试金石。”^[1] 孟子认为以道德为上的具体做法是拒绝“杀一无罪”和“非其有而取”(《孟子·尽心上》), 这也意味着道德要求人约束自己, 满足他人。但人类行为的过程是“欲望——紧张——动作——满足——愉快”, 推进机体有所动作的动机是“缺乏”引起的“紧张状态”需要发泄^[2]。显然, 至少从表象上看, 道德的行为违背了这种一般规律, 于是任何关于道德的理论都需要回答道德动机何在的问题。

孔孟之后的儒家多忽视这个问题。他们把恪守道德原则, 战胜自我欲望作为不证自明的理论前提。“天理”成了与“人欲”完全对立的东西。这种片面的道德型人格缺乏动力结构, 对它的追求会导致人格的抽象化和异化^[3]。更重要的是, 由于“天理”的内容缺乏人性依据, 它往往由拥有话语权的人依自己的意愿决定, 因此极易为既得利益者利用, 成为他们钳制思想, 压抑和剥夺他者合情合理的利益实现的工具。

当下学界对这一问题最为典型的回答是道德是一种必要的恶, 因为虽然道德压抑和侵犯了人的一部分欲望和自由, 但它的调节功能能够保证社会生活的正常运行因而也就保障了每个人的根本利益; 而个人对道德的遵守虽导致了自己部分欲望与自由的牺牲, 但他会受到社会的赏识并可望因此而获得更大的利益。这种持续不断的强化作用可能使本属外在的规范内化成内在的稳定品质^[4]。这样一来, 道德便成了达成欲望之满足的手段, 而不是动作的原动力。当使用异于道德的手段可以更容易地达成欲望之满足时, 人就没有理由坚持受道德的约束, 特别是在“生”与“义”发生冲突的关键时刻。按照这个逻辑发展, 必定会导致对道德的彻底否定, 正如尼采所说: “……一切伤害、暴虐、剥削、毁灭均不可能是‘非正义的’, 因为在本质上生命……是通过伤害、暴虐、剥削、毁灭的方式运作的。”^[5]

于是坚持道德规范至上者和坚持实现自身利益至上者都认为“义”与“利”在本质上是水火不容的。但在实际生活当中, 人必然既利己而同时又要以道德约束自己。这样一来, 无论人视哪种生活方式为人性之当然, 都免不了导致对自己“人性之当然”的部分剥夺。心

理利己主义者霍布斯对自己施舍给乞丐钱的解释是这样做可以缓解乞丐的困难并且缓解自己见乞丐时的忧郁^[6]。前一个理由显然违背了利己主义原则，而后一个理由不能解释既然人“心理利己”为何见到他人困难时会忧郁。而相信只有完全出于责任的行为才具有道德价值的康德最终也不得不承认“我们不大能指望着以义务作为动机而没有爱的参与”^[7]，从而在自己的德道理论体系里为幸福原则提供了一席之地。

由上可以看到，人为何会让渡自己的利益以实现他者利益的满足这个问题似乎并没有得到令人满意的回答。孟子坚持性善论，高举以义制利的大旗，因此这个问题在他的理论体系中处于核心地位。考察孟子对这个问题的回答对理解孟子伦理思想有着关键作用并且能够为我们解决问题提供思路。

一、“可欲”：“善”本身成为动力

孟子对于道德是什么有着明确的回答，即：“可欲之谓善”（《孟子·尽心下》）。对这句话的解释可谓众说纷纭，最有代表性和影响力的当属赵岐和朱熹说法。朱熹认为：“其为人也，可欲而不可恶，则可谓善人矣。”^[8]如此一来，人的行为是否符合道德原则要看他人是否接受甚至爱戴自己。这显然是不符合孟子的精神的。为周围人所称道的“乡愿”虽然“可欲而不可恶”，但他恰恰是同流合污的“德之贼”（《论语·阳货》）。赵岐认为：“己之可欲，乃使人欲之，是为善人。己所不欲，勿施于人也。”^[9]然而孟子所说的是“可欲”本身就是“善”，而不是“可欲乃使人欲之”才是“善”。“己所不欲勿施于人”的解释更是脱离了文本。当代学者李景林对“可欲”的解释是“可以求得的”，道德原则“求则得之，舍则失之”而“利”则“求之有道，得之有命”^[10]。然而“可欲”与“可求”显然不是同一概念，而他没有对“善”为何“可欲”做详细的说明。如果我们将孟子在论及人的道德修养时提到“欲”并将其与道德原则比较的地方做一番考察，可能对回答这一难题有所帮助：

天下之士悦之，人之所欲也，而不足以解忧；好色，人之所欲，妻帝之二女，而不足以解忧；富，人之所欲，富有天下，而不足以解忧；贵，人之所欲，贵为天子，而不足以解忧。人悦之、好色、富贵，无足以解忧者，惟顺于父母可以解忧。（《孟子·万章上》）

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。生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也；死亦我所恶，所恶有甚于死者，故患有所不辟也。（《孟子·告子上》）

欲贵者，人之同心也。人人有贵于己者，弗思耳矣。人之所贵者，非良贵也。赵孟之所贵，赵孟能贱之。《诗》云：‘既醉以酒，既饱以德。’言饱乎仁义也，所以不愿人之膏粱之味也；令闻广誉施于身，所以不愿人之文绣也。（《孟子·告子上》）

“顺于父母”比“人悦之、好色、富贵”更能解忧；“义”与“生”相比前者更加“可欲”，就像“熊掌”比“鱼”更可欲一样；通过“仁义”之心获得的满足和荣誉比得到权贵封赏更加可贵。于是我们就不难看出孟子“可欲之谓善”的含义，即：使行为符合道德原则比“人欲”之满足更加“可欲”。其间包含两层意思。第一：使行为符合道德原则与“人欲”都是人的自然欲望，并且两者是同质的，因为同质才可比，它们的实现都能带来某种满足；第二：与一般的“人欲”比起来，使行为符合道德原则是更大、更强烈的“欲”，它的实现也带来更大的满足。于是人选择使行为符合道德原则并不是让渡自己的利益，而是在两种利

益当中选择更能使自己满足的。另外，“可欲之谓善”的说法把一般的“人欲”也包含在了“善”的范围之内，只是它们不是一个人最大的“善”。张岱年认为将“善”定义为“可欲”表明孟子不排斥“欲”^[11]，但他并没有进一步指出这实际上意味着道德原则和幸福原则的统一。

值得注意的是这一点似乎并不难从孟子的言论中发掘出来，但古今很多学者对此却视而不见。究其原因，是他们仍习惯于把道德作为“人欲”的高高在上的对立物，默会地将二者视为根本异质的东西，并且越来越看重“明天理，灭人欲”。梁漱溟也在此传统之列，他认为：“本来说感情附于欲求没有错，但此是单就气质一面来看的，所谓人类原来的心，超乎气质习惯的心，他所发出的情，不是附于欲求而来的。”^[12]但情是“需要是否得到满足的心理体验”^[13]，是“人之阴气有欲者”（《说文》），不附于“欲求”的情是难以想象的。他的这种论断，符合了理学家们将人性划分为“气质之性”和“义理之性”（他们使用的概念虽有不同，但实质是一样的）的做法。虽然这种做法把“善”定为人的内在，但仍旧免不了使人陷入非整合的状态。并且这种做法有循环解释之嫌（人为何为善——因为人性善——为何说人性善——因为人为善），依此思路人可以将任何自己认可的行为定为人的内在以证明其合理性。即便是与理学对立的心学也做了“物欲”与“良知之本体”的区分并要求人们去“物欲之昏蔽”（《传习录中·答陆原静书》）。义与利、理与欲的冲突作为中国文化传统中的集体无意识，是多么根深蒂固由此可见一斑。蔡元培批评孟子“既立性善说，而又立欲以对待之，与无意识间，由一元论而嬗变为二元论，致无以确立其论旨之基础”^[14]。如果他批评的对象不是孟子，而是中国儒家后来发展的主流，这种批评是很中肯的，但他恰恰以儒家的整体面貌去推论被作为儒家最重要代表之一的孟子，这种做法是武断的。孟子显然意识到只有把道德动机还原为生命内在的与其它“欲”相统一驱力他的学说才能有生命力和“论旨之基础”；这正是他努力的主要目标之一。

孟子是从两方面来说明使行为符合道德原则为何“可欲”的。其一、符合道德原则的行为其直接目的“可欲”；其二、坚持使行为符合道德原则本身就“可欲”。这里的第二点是它不同于一般“人欲”的地方。以求富贵为例，它的直接目的——富贵——显然“可欲”，但求富贵的行为本身并无所谓“可欲”。以下我们便考察孟子是如何论证“善”的双重“可欲”的

二、“人溺由己溺”：“善行”直接目的的“可欲”

道德的行为，即“善行”，“是有利于他人和社会的行为”^[15]。他的直接目的是使他者获利。也就是说这里所说的“‘善行’直接目的‘可欲’”的具体意思是他者的获利对“善行”主体来说“可欲”，即：他者获利其实就是我获利并且是对我来说最大的利。这如何可能？

孟子对此问题最集中的回答在他与各国国君的对话中。原因有二：其一、说服国君对他来说具有非凡的意义，因为只有如此他才能得君行道，实现自己的政治理想，为此他不得不认真对待这个问题；其二、国君们是最大的既得利益者，他们心中最大的关切是如何维护并扩大自己的利益，孟子要说服国君约束自己、利益他人就不得不更详尽地说明这样做为何“可欲”。于是，考察孟子与国君关于为何利他的对话有助于我们理解孟子对此问题的解答。

齐宣王可谓多欲，好乐、好货、好色、好勇等等，并且他感到这些与“善”格格不入，是他行“王政”的阻碍；而孟子则认为这些与“善”不但不冲突，反而是“王天下”的动力源泉；这就意味着说一个压抑正常“人欲”并且认为他人也应该压抑正常“人欲”的人是不

可能将天下带入其理想的应然状态的。“人欲”成为“王天下”的动力源泉的原因何在？

曰：“独乐乐，与人乐乐，孰乐？”曰：“不若与人。”曰：“与少乐乐，与众乐乐，孰乐？”曰：“不若与众。”（《孟子·梁惠王下》）

既然“独乐乐”不如“与人乐乐”而“与少乐乐”不如“与众乐乐”，说明“与人乐乐”在导致“乐”的愉悦刺激之外还带来了另外的不同的愉悦，且这种愉悦与一同“乐乐”的人数成正比。反过来说，既然“与众乐乐”比“与少乐乐”更令人愉悦，而“与少乐乐”比“独乐乐”更令人愉悦，说明被排除在“乐”之外的人越多愉悦就越少而痛苦就越多。孟子为解释此现象提供了线索：

今王鼓乐于此，百姓闻王钟鼓之声、管籥之音，举疾首蹙頞而相告曰：“吾王之好鼓乐，夫何使我至于此极也，父子不相见，兄弟妻子离散。”……今王鼓乐于此，百姓闻王钟鼓之声、管籥之音，举欣欣然有喜色而相告曰：“吾王庶几无疾病与，何以能鼓乐也？”（《孟子·梁惠王下》）

在前一种情况中，王乐乐之时，既不能阻止周围呈现的痛苦景象进入自己的知觉和意识，又不能不意识到他者与我的对立。前者带来了不愉悦，后者带来维持自我存在方式的压力与焦虑。这种情况下他怎能尽情享受音乐呢？而后一种情况中，不但音乐，而且整个世界都一体呈现出愉悦的景象；并且他者与我的对立消失，这就意味着自我的存在与世界的存在合二为一，压力与焦虑消失了，取而代之的是自我边界的消融。这种情况下王怎能不尽情享受音乐呢？

如果不选择利他，人得到前一种满足的方式只能是自我封闭，“以其所不爱及其所爱”（《孟子·尽心下》），这是人本心理学家马斯洛论及的和尚达到内在宁静的方式。但这只能带来自己世界的萎缩，并且这种阻止周围痛苦进入自己的知觉和意识的做法显然是掩耳盗铃。因此马斯洛认为使自己获得内在宁静的基本条件是保证他人的宁静^[16]。而如果不选择利他，人得到后一种满足的方式只能是一直保持比他者的力量更强大以期将他者限制在可控范围内。而这是不可能的，因此孟子告诫齐宣王勿动天下之兵（《孟子·梁惠王下》）。即便这是可能的，以这种方式所征服的世界依然是异己的世界。因为“以力服人者，非心服也，力不赡也”，而只有利他才能使人“中心悦而诚服也”（《孟子·公孙丑上》）并因此“乐其乐，忧其忧”（《孟子·梁惠王下》），也才能创造真正的自己可以作为归属的道德共同体。由此可知，选择利他是王能真正享受音乐的必然选择，否则享受音乐就只能成为自欺欺人的假象。因此王如果能面对自己真实的内心，即做到“诚”，他自然会认识到与民同乐才是唯一的出路。依此思路推论下去则可知：使天下万物各得其所、各尽其性是王淋漓尽致地享受音乐的必要条件。如此，正常的“人欲”就成为“王天下”的动力源泉。

不仅如此，如果王调动了自身的资源促成了世界的满足，那么新的更能使万物各尽其性的世界就是王参与实现的，也就是说王帮助了“天地”实现了它们对世界的创生，这就给王的生命赋予了更高的神圣性和更高的意义与价值——王成为“天”造就的“民之君”、“民之师”（《孟子·梁惠王下》）。在这个世界里享受音乐当然能得到更大的愉悦。与之相反，如果王为了小我之利促成了世界的不满足，那么新的万物不得尽其性的世界就是王造成的，于是王就阻碍了“天地”对世界的创生，成了“残贼之人”（《孟子·梁惠王下》）。“残贼之人”当然天地不容，人人得而诛之，被世界抛弃，且永世蒙羞，生命的价值降到了低谷。很难想象在这样的世界里王还能够真正地享受音乐。

内隐的利他动机在外显心理上表现为对成就他者的不可抗拒的责任感。此责任感遵循

如下规律：

一、他者满足自己需要的能力越小，人对他者的责任感越强烈，这就是孟子强调对“老”和“幼”的责任的原因。

二、他者越被人视为美的、纯洁的、可贵的、可敬的等，人对他者的责任感越强烈，这就是孟子强调“德”为天下达尊之一（《孟子·公孙丑下》）的原因，也是国君会以君子死于其土地为耻（《孟子·告子下》）的原因。电影《天下无贼》中本来的贼却成了维护主人公心灵净土的勇士，其原因也在此。

三、他者越能走进人的知觉和意识，越能被看成可作为人的归属的道德共同体的一部分，人对他者的责任感越强烈，因此齐宣王要以羊易牛（《孟子·梁惠王上》），也因此孝悌才是仁之本¹（《论语·学而》），这就是孟子强调“以其所爱及其所不爱”的“推”法的原因。颜子当乱世时，人心迷失，人人为己，道德共同体无法建立，因此他独善其身不改其乐是贤的做法；而禹、稷当平世，天下为一，天下人均在他们可视为归属的道德共同体内，因此天下人遭饥饿和洪水的迫害被他们视为是由自己没有尽到责任引起的（《孟子·离娄下》）。显然，颜子的做法是人尽心后仍无法达成目标的无奈之举，他不能将仁推到极致是因为“有之御”（《孟子·公孙丑上》）。

四、人的行为对他者的需要是否能满足的作用越大，人对他者的责任感越强烈。各诸侯国的国君们有丰富的资源和巨大的影响力，而贤者有治国平天下的才德，因此他们对天下负有更大的责任。

于是，他者获利便成为我的“欲”。这种欲得不到满足便会产生羞耻感、负疚感等强烈的紧张状态并促使我有所行动，因此文王武王以天下之乱为自己的耻辱并且奋起行动以安天下之民（《孟子·梁惠王下》）。这样一来，不因自己而使他者陷入不满足的状态并进而增益他者的满足的“善行”便有了深植于人性的动力基础。

三、“人之安宅”：以“善”为原则本身的可欲

所谓以“善”为原则，是指坚持使自己的动机和行为有利于他人和社会。所谓其本身“可欲”，是指能够自觉地以此为生活准则本身对人来说就是利益。王海明认为：“道德的需要是一种手段的需要……一个人最初把道德和美德作为利己的手段。逐渐地，他便会因道德和美德给他带来莫大利益和快乐而深深爱上道德和美德，深深迷恋上道德和美德。”^[17]而孟子恰恰认为道德和美德不是一种手段的需要，而是一种目的的需要。他的理由为何？

我们先来考察孟子对不以“义”为动机而以“利”为动机的人的存在状态的描述：

卒之东郭墦间，之祭者，乞其余；不足，又顾而之他，此其为餍足之道也。

（《孟子·离娄下》）

滕，小国也，间于齐、楚。事齐乎？事楚乎？（《孟子·梁惠王下》）

若民，则无恒产，因无恒心。苟无恒心，放辟邪侈无不为已。（《孟子·梁惠王上》）

赵孟之所贵，赵孟能贱之。（《孟子·告子上》）

¹ 爱妻爱子不被作为“仁之本”是因为这种爱被当做了动物与人皆有的本能之欲。这也是在《孟子》中为何照顾“老”的利益被反复强调而照顾“幼”的利益却较少被提及的原因。之后的儒家把“天理”与“人欲”的对立推向极致，于是就出现了在兄、弟与妻、子的利益发生冲突时要毫不犹豫地牺牲妻、子的道德观念，而母亲与幼子的利益发生冲突时舍弃幼子生命的郭巨埋儿事件竟成了“善”的榜样。

依照马斯洛对人的需要的划分，餍足之道，主要是生理需要的反映；小国国君的表现，主要是安全需要的反映；对恒产的欲求，是要满足生理、安全乃至归属和自尊的需要；求贵之心，主要是自尊需要的反映。为了这些需要的满足，人屈服于施食者、大国、贫困、权贵等等环境因素，让渡了自己作为人的独立性。因此以“利己”²为主要的动机甚至唯一动机的人，一定摆脱不了向环境低头、为环境役使的状态，人心也免不了因环境的千变万化而患得患失。所以孟子说：“不仁、不智，无礼、无义，人役也。人役而耻为役，由弓人而耻为弓，矢人而耻为矢也。如耻之，莫如为仁。”（《孟子·公孙丑上》）即便是表象上看对环境有着重大影响力的人，也不得不通过向环境屈服来实现自己的富贵：

景春曰：“公孙衍、张仪岂不诚大丈夫哉？一怒而诸侯惧，安居而天下熄。”

孟子曰：“是焉得为大丈夫乎？子未学礼乎？丈夫之冠也，父命之；女子之嫁也，母命之，往送之门，戒之曰：‘往之女家，必敬必戒，无违夫子！’以顺为正者，妾妇之道也。……”（《孟子·滕文公下》）

朱熹认为“二子阿谀苟容，窃取权势，乃妾妇顺从之道耳。”^[18]即二人的行为是以独立人格换富贵，这正好与“大丈夫”的做法相反。

不仅如此，以“利己”为主要动机甚至唯一动机的人不但为环境役使，还为自己的“人欲”役使，因此开启和终结行为的主动权不掌握在自己的手中。齐宣王虽认识到多欲是他行王政的障碍，却不能停下来调整自己。他把这种现象称为“疾”。所谓“疾”，也就是部分地失去了控制自己机体的能力。

于是，“利己”使人生活在“人欲”与环境的双重控制之下，因此孟子说“耳目之官不思，而蔽于物，物交物，则引之而已矣。”（《孟子·告子上》）与此相反，以“善”为原则则让人摆脱被役使的状态，其原因有四：

首先，“善”使人摆脱了利己所带来的不稳定的心理状态，给人以心理的安定。孟子为宋勾践演说游说的道理：

孟子谓宋勾践曰：“子好游乎？吾语子游：人知之，亦嚣嚣；人不知，亦嚣嚣。”曰：“何如斯可以嚣嚣矣？”曰：“尊德乐义，则可以嚣嚣矣。故士穷不失义，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。”（《孟子·尽心上》）

“人知之”则能得君行道，使他者获利的目的得以实现，当然是自得的样子。但“人不知”，不能得君行道，目的得不到实现，为何还能是自得的样子呢？原来，当需要得不到满足的时候，人往往因环境未青睐自己而怨愤；而当需要得到满足的时候，又往往自鸣得意；但“善”者始终以约束自己，满足他者为己任，因此目的实现时以约束自己，满足他者为乐，目的未实现时心中仍然想着如何约束自己，满足他者。因此无论是处在实现还是不实现的状态，主体都是安定自得的。这就摆脱了患得患失的存在状态，因此“仁”是“人之安宅”（《孟子·离娄上》）。

其次，由于以“善”为原则的人所想的是他者的需要，因此他对待他者的态度和与他者相处的方式有着稳定性。大人即使有得天下这样的最能满足自己利他需要的机会，他也不会通过“行一不义，杀一不辜”（《孟子·公孙丑上》）的方式得到。士所做的事永远是尚志，

² 此处以及后文中的“利己”指的是一般意义上的“利己”，并不包括本文所讨论的“利他”意义上的“利己”。

他的志的内容就是以“善”为原则，即约束自己，满足他人：“杀一无罪非仁也，非其有而取之非义也”。于是坚持以“善”为原则就帮助人走出了“爱之欲其生，恶之欲其死。既欲其生，又欲其死”（《论语·颜渊》）的摇摆状态，使他无论在心理状态还是在行为方式上都获得了坚实的一致性。因此义是“人之正路”（《孟子·离娄上》）。

再次，以“善”为原则让人看到了理想世界的景象，因此这个景象在现实中虽未实现，但它已经在人的心中。“孔子登东山而小鲁，登泰山而小天下”（《孟子·尽心上》），人心中有这样的境界，就获得了超越现实缺憾世界的力量，于是这个世界中的得失进退就不能在根本上影响他的精神世界，所以“先立乎其大者，则其小者不能夺也”（《孟子·告子上》）。马斯洛认为：“如果我们不能够带着永恒世界的高峰价值回到这个匮乏性世界，那么我们的行为将是荒谬、琐碎和愚笨的。”^[19]这更印证了孟子理论中“善”的超越性价值。

最后，由于以“善”为原则带给人心心理的安定、行为的一致性和精神上的崇高境界，这种满足使机体处于更健康，功能更顺畅的状态，于是它产生出更健康的神色和表现：

君子所性，仁义礼智根于心，其生色也；晬然见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。（《孟子·尽心上》）

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，则不知足之蹈之舞之。（《孟子·离娄上》）

由于以“利己”为主要动机或唯一动机的人没有这种安定、一致性和崇高，因此其机体也就没有这样的神色和表现。观察人的机体表现也就能分辨他到底生活在哪种动机之中：

存乎人者，莫良于眸子。眸子不能掩其恶。胸中正，则眸子了焉；胸中不正，则眸子眊焉。听其言也，观其眸子，人焉廋哉？（《孟子·尽心上》）
不仅如此，这种机体状态的积累还会最终影响人的身心健康以至寿命^[20]。

结语

经过以上分析可知，孟子把自己的伦理学思想牢牢建立在了人类行为的一般规律上。他的道德动机论指明：道德的行为不符合人类行为的一般规律只是表象，而且我们也无须将其解释成获得其它欲望满足的手段，因为利他本就是人的自然欲望，足以引发相应的求满足的行为。在此，利他和利己实现了真正的统一。

如果我们把“善”之“可欲”的原因综合起来看，就会发现，人之所以不忍见他者的苦难、不愿孤立地面对完全异己的世界、不甘在环境与“人欲”的摆布之中丧失自己作为独立存在的意义，是因为人心有体察自己和他者乃至整体世界的存在状态的功能，而这三种体察到的状态显然是它所不满意的，因此它希望将其改造成理想状态。从这个意义上看，心之好理义和口之好刍豢便有着相似的作用机制。

但事实是，心的功能易失而口的功能却相对稳定地发挥作用。这是因为它们发挥作用的机制并不完全相同。口能发挥作用是靠直接的刺激反应性，而心要发挥作用则需要人先对自己或他人或世界的状态有一个有意识的全局性的把握。做到这一点的难度在于这要求人出离当下的生活情境以保持“心”的敏锐的感知力：

饥者甘食，渴者甘饮。是未得饮食之正也，饥渴害之也。岂惟口腹有饥渴之害？人心亦皆有害。人能无以饥渴之害为心害，则不及人不为忧矣。（《孟子·尽心上》）

杨伯峻将“人能无以饥渴之害为心害”解释为“如果人们（能够经常培养心志，）不

使它遭受口舌肚皮那样的饥饿干渴”^[21]。这说明人心正常发挥作用要靠有意识的修养。马斯洛认为其原因是高级需要由于不与生存直接相关所以可能被长期延迟甚至永远消失^[22]。而这种修养达到的较高境界正是“无恒产”而能“有恒心”，即能在甚至生存需要都难以满足的情况下依然保持相对于情境的高度，保持“志”的独立性。孟子以为最好的修养方法是“寡欲”（《孟子·尽心下》），这是因为“人欲”越多，越强烈，人就越容易受各种动机的支配，于是就越不容易从支配中摆脱出来以获得独立的全局性的视野。

因此“善”虽最“可欲”，却最不容易被人了解与接纳。马斯洛说：“了解自己的真正需要，这是一个罕有的高境界……”^[23]因此使行为符合道德原则虽是人合情合理的动机，但它同时也需要人终生的坚守。

参考文献

- [1] 肖群忠. 伦理学基本问题新论[J]. 道德与文明, 2007, (1).
- [2] 费孝通. 乡土中国[M]. 上海: 上海世纪出版集团, 2007: 77.
- [3] 曾红. 儒道佛理想人格的融合: 中国文化心理结构[M]. 济南: 山东教育出版社, 2012: 184.
- [4] [13] [17] 王海明. 人性论[M]. 北京: 商务印书馆, 2005: 240—249, 57, 238-239.
- [5] Friedrich Nietzsche, *Genealogy of Morals*, Walter Kaufmann, trans. & ed., *Basic Writings of Nietzsche*, New York: The Modern Library, 1992, p. 512.
- [6] 程炼. 伦理学关键词[M]. 北京: 北京师范大学出版社, 2007: 9.
- [7] [德] 康德. 历史理性批判文集[M]. 何兆武, 译. 北京: 商务印书馆, 1990: 93.
- [8] [18] 孟轲. 孟子[M]. 朱熹, 集注. 金良年, 导读. 胡真, 集评. 上海: 世纪出版集团、上海古籍出版社, 2007: 191, 70.
- [9] 孟轲. 孟子注疏[M]. 赵岐, 注. 孙奭, 疏. 北京: 北京大学出版社, 1999: 394, 395.
- [10] 李景林. 论“可欲之谓善”[J]. 人文杂志, 2006, (1).
- [11] 张岱年. 中国哲学大纲[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1982: 459.
- [12] 梁漱溟. 梁漱溟先生讲孔孟[M]. 李渊庭、阎秉华, 整理. 桂林: 广西师范大学出版社, 2003: 147.
- [14] 蔡元培. 中国伦理学史[M]. 北京: 北京大学出版社, 2009: 34.
- [15] 朱贻庭, 等. 伦理学大字典(修订本)[M]. 上海: 上海世纪出版股份有限公司、上海辞书出版社, 2011: 39.
- [16] [19] [美] 马斯洛. 洞察未来: 马斯洛未发表过的文章[M]. 爱德华·霍夫曼, 编. 许金声, 译. 北京: 华夏出版社, 2004: 30, 97.
- [20] 汪凤炎. 中国心理学思想史[M]. 上海: 上海教育出版社, 2008: 412—414.
- [21] 杨伯峻. 孟子译注[M]. 北京: 中华书局, 2005: 314.
- [22] [23] [美] 马斯洛. 动机与人格[M]. 许金声, 等, 译. 北京: 中国人民大学出版社, 2007: 72,

148.

“The Desirability of Moral Behaviors”: On Mencius’ Ideas about the Motivation of Morality

Li Peng

(China Pharmaceutical University, Nanjing, Jiangsu, 210000)

Abstract: Moral behaviors, because of their seeming violation of the universal law of human behaviors, *i.e.*, self-regard, are considered by both those who emphasize the importance of morality and those who stick to the significance of self-interest as basically incompatible with other wish-fulfilling behaviors. But according to Mencius, they are as desirable as, or even more desirable than, other wish-fulfilling behaviors, which he supported with two points-the desirability of the aim of moral behaviors and the desirability of sticking to moral principles-and thus found a solid ground for them in natural human motivations.

Keywords: Mencius; Motivation of Morality; The desirability of Moral Behaviors.