

试论孟子所谓“性”

张云清

杭州师范大学公共管理学院哲学系, 浙江 杭州

收稿日期: 2024年5月4日; 录用日期: 2024年5月24日; 发布日期: 2024年5月31日

摘要

孟子之“性”是中国哲学史上一个难解的范畴, 古来学者对此争论不休。引起争论的根本原因在于误用带有理智主义和功利主义色彩的“则故”之法来言“性”。本文尝试跳出“则故”的思想视域, 以孟子“行其所无事”为切口, 借助梁漱溟对孟子思想的精微阐释, 对孟子的“性”论思想进行简要的梳理与解读。

关键词

孟子, 性, “言性章”, 梁漱溟, 性善论

A Test of Mencius' So-Called "Sexuality"

Yunqing Zhang

School of Public Administration, Hangzhou Normal University, Hangzhou Zhejiang

Received: May 4th, 2024; accepted: May 24th, 2024; published: May 31st, 2024

Abstract

Mencius' "nature" is a difficult category in the history of Chinese philosophy, which has been debated by scholars throughout the ages. The root cause of the controversy lies in the misuse of the method of "reason" with rationalism and utilitarianism to speak of "sexuality". This paper tries to jump out of the ideological field of "Zegu", takes Mencius' "doing what he did not do" as an entry point, and makes use of Liang Shuming's subtle interpretation of Mencius' thought to make a brief sorting and interpretation of Mencius' thought on "sexuality". With the help of Liang Shuming's subtle interpretation of Mengzi's thought, we will briefly summarize and interpret Mengzi's idea of "sexuality".

Keywords

Mencius, Sexuality, "Chapter of Words on Sexuality", Liang Shuming, Theory of Sexual Goodness



1. “则故”之学对“性”的误解

“性”不仅是孟子之学的核心范畴，更是整个儒学的核心范畴。古来学者虽曾对“性”做出过诸多阐释，却都不免落于孟子所批评的“则故”之学。孟子说：“天下之言性也，则故而已矣。故者以利为本。所恶于智者，为其凿也。”（《孟子·离娄下》）所谓“故”直指墨家三大范畴之“故”而言，指事物得以产生的原因和条件；“则故”可简单理解为运用理智对事物产生的原因和条件进行逻辑推演。从孟子此话不难看出，早在孟子之时，“天下人”谈“性”便已普遍持有“则故”的方法论倾向，其中隐含了两层要点：第一，“则故”之学以理智为基础，是典型的理智主义；第二，孟子进一步点出“故者以利为本”，在“则故”的背后挖出了埋藏在其理智主义深处的功利主义本质。因此我们至少可以知道的是，孟子之所以作此言论，其目的不在阐明“言性”的方法是“则故”，而恰恰在于澄清“言性”不能取法于“则故”，因为孟子是最反理智主义和功利主义的。

值得注意的是，孟子否定的是理智主义和功利主义，并非“理智”和“功利”本身。在孟子看来，“理智”和“功利”不过是作为工具的外物而已，尚不足以成为“所恶”的对象。“功利”作为工具较易理解，孟子说“周于利者凶年不能杀，周于德者邪世不能乱。”（《孟子·尽心下》）前半句就身说，后半句就心说。就身而言，倘若在利益方面协调充分——“周于利”，在灾荒之年则不致饿死。于此可见，“利”对于孟子来说非但不排斥，反而可以做灾荒之年用以“救命”的工具。然而更须明白，孟子对“利”的“不排斥”也仅止于“工具”。相对于“功利”而言，“理智”作为工具便不免令人有些难以理解。在多数人看来，“理智”是人区别于动物的特征，“工具”如何与之相提并论？对此，梁漱溟先生曾做出过十分精妙的阐释：“从生活方法上看，人类的特征无疑是在理智……但这里不经意地早隐伏一大变动，超过一切等差比较大变动，就是：一切生物都盘旋于生活问题（兼括个体生存及种族蕃衍），以得生活而止，无更越此一步者；而人类却悠然长往，突破此限了。我们如不能认识此人类生命本质的特殊，而只在其生活方法上看，实属轻重倒置” [1]。可见，从生活方法来讲“理智”是人类的特征，本身就是就其工具义说，并不涉及人之为人的生命本质——梁先生所说的“大变动”。孟子引齐人之语“虽有智慧，不如乘势；虽有磁基，不如待时”（《孟子·公孙丑上》）最能看出“理智”在孟子语境下的工具义：从文法上看，“智慧”对应“磁基”，“乘势”对应“待时”。赵岐训“磁基”为“田器耒耜之属”，其工具性含义昭然可见，因此与之对应的“智慧”，也应以工具义训；从内容上看，孟子此言着重强调“乘势”和“待时”，此为《周易·系辞上》所谓“《易》与天地准”之手眼，“势”、“时”都是合乎天地之变，非“智慧”、“磁基”可控，孟子此处所说的“智慧”，与我们现在说的“理智”大致相同。就此而言，“理智”在孟子语境下的工具义更加明晰。

实际上，理智主义和功利主义的问题不在“理智”、“功利”而在“主义”。以二者的工具性质来看，“理智”和“功利”都可以协调地应用于我们的生活，孟子举大禹行水的例子说明“无恶于智”之意，正是肯定“理智”自身作为工具的意义；但倘若我们僭越二者的本性，企图令其占据主导地位以成为“主义”，那么它们同时便也将成为我们“所恶”的对象。“则故”之学即本此而来，它过分强调了功利主义和理智主义等工具对“性”的僭越，反而忽略了真正应该占据主导地位的“性”本身。因此，以“则故”之学言孟子之“性”，无异于盲人摸象。

2. “行其所无事”对“性”的揭示

由此可知，“则故”之学的理智主义视角不足以言孟子之“性”，要真正理解孟子之“性”，还需另觅他途。在“言性章”中，孟子反驳了“则故”之学后曾提出相应的理解视角：“如智者若禹之行水也，则无恶于智矣。禹之行水也，行其所无事也，如智者亦行其所无事，则智亦大矣。”（《孟子·离娄下》）在这一部分中，“理智”在孟子语境下的工具义更为明显：“智”在此不得不给“行其所无事”让位。在孟子看来，真正的“大智”是以“行其所无事”为根基的“智”，因此孟子在本章中所昭示的区别于“则故”的“言性”视角正是就“行其所无事”的状态而言，虽然这一状态是孟子用以形容古圣人禹的境界，但其中却隐含了孟子启发学者思考“性”之本义的机锋。

按照朱熹在《四书章句集注》中的理解，“行其所无事”指“因其自然之势而导之，未尝以私智穿凿而有所事，是以水得其润下之性而不为害也”^[2]，大概朱子认为“行其所无事”的内涵在于遵循事物固有的客观规律而不以私意参与其中。这诚然是“行其所无事”的应有之义，然却不是其根本精神所在。归根到底，“遵循事物的客观规律”和“不以私意参与其中”都根源于“行其所无事”的根本精神，倘若忽略这一根本精神而单就“不以私意参与而遵循客观规律”一层看，仍然不免于“则故”之学的理智主义和功利主义倾向。

于此当辨明：何以遵循客观规律便是理智主义倾向，何以“不以私意参与”而仍有功利主义倾向？第一个问题前已备述，“遵循客观规律”本质上是理智的运用，属于工具义范畴，倘若对其过分强调而忽略了其背后“行其所无事”的根本精神，便不免会趋向理智主义；关于第二个问题，朱子所说的“不以私意参与”是就其“遵循客观规律”的理智运动而言，在理智领域内的一系列思维活动，看似无所为，实则仍然是功利的。梁漱溟先生曾说：“发乎身体，然当其进达顶点，却变为理智冷静，恍若无所为，冷静本为犹豫之延长，虽若无所为，其实还是功利。”此为极尽精微之论。我们固然知道，真正纯粹的理智活动是可以不含私意的，如爱因斯坦、霍金等终其一生奋斗于理论研究的科学家。然而，即便是不含私意的理智活动仍然有其目的在，没有目的便不成其为理智活动。我们试以理智活动之运用最为发达的数学研究为例，数学研究中决不存在毫无目的的情况，研究者在写下每一个符号、算式的那一刻都带有其特定的目的，每一个步骤的书写都是为了得出或证明某种结果(无论是否预设)。理智活动的目的性于此见明，这种目的性必然带来企图达成此种目的的一系列思索——梁先生所说的“犹豫”，在此意义下，冷静也不期成为了一种为思索服务的目的——“犹豫之延长”——为实现足够的“犹豫”而冷静，其目的在于理智倾向最终所归趋的结果(无论是否预设)，因而仍然是功利的。因此，“行其所无事”作为孟子的言“性”视角，对其自身的解读必须首先从“则故”之学中脱离出来。进一步用梁先生的话说即是“无对”。

“无对”是相对“有对”而言。所谓“有对”，即“人类本于其生物之要求(个体生存及传种)，其一切活动恒不出乎有所利用与有所反抗；而利用之中每含反抗，反抗之中每含利用，利用反抗正自难分。”究其根本而言，“有对”即是指以感觉和理智共同作用外物，将人与物对分。而“无对”则“超于利用与反抗，而恍若其为一体也。”在此，则一切浑然从心发出，超然于理智“有对”的种种计较而以心为其主，人与物由此遂不再相隔。因此我们在“有对”状态下所说的“事”在“无对”之中便成了“无事”，这种“无对”才是真正超越“则故”而切入言“性”问题的关键，于此我们方可以尝试研究孟子之“性”。

不得不承认的是，我们论“性”，通常会存在一种误区，即将“性”认成某种静态的、呆板的东西，进而通过对这种静物的捕捉来解释其现象、推测其来源。虽然在抽象程度上，这种论“性”方法相较于“已然之迹”的考察有了一些理论推进，但归根到底，它仍然属于“有对”的“则故”范畴。诚然，孟子之“性”的问题涉及孔孟儒学的精要所在，倘若没有相当程度的生命修炼功夫，即使明白所谓“有对”、

“无对”的道理，也仅仅是静态的知识，以此对“性”之义理的揭示与阐发仍不免有偏。因而我们在此须要借助梁漱溟先生对孟子之“性”的理解来阐释孟子之“性”，梁先生论孟子性善曾有一段非常精彩的话，虽然我们此刻不及性的善恶之论，仍不妨摘录于此以昭明孟子之“性”的真意：

孟子所说的性善，不是已然的善，不但不是已然的善，且不是未然的善。故一则非已然的善，二则非未然的善，而只是一个将然的善。将然的意思很容易误会成一个未然，故说非未然，就是说现在就好，因为他好像是未然，但是现在就向着好是将然，就是现在一个倾向。……因为说他是一个倾向，故说他是将然，将然并不是未然，将然即是指性，即指此活的倾向。若指定一个呆板的东西，无论怎样主张，都不能贯彻到底，对于旁的方面，都不能解释[3]。

梁先生言孟子之“性”，重点在“将然”二字上。所谓“将然”，即：即时性意义上的“将发未发”。由此来看，“性”便不再落于“已然”的形迹和“未然”的推测，而是流动于念念相续之每一特定时空的当下显现，只有从当下言“性”，才能真正把捉其所谓“活的倾向”，正因它是一种“活的倾向”而非“死的局面”，它才能真正称得上“人之所以为人”。这便是孟子所谓“性”的真意。

3. 孟子的“性善论”

谈到“性”，便不免涉及性的善恶问题。既然我们此前说“性”是一种“活的倾向”而非已成或未成的固定局面，这便意味着“性”具有无限的可能性，其中便自然包含善、恶两种因素，因而可得出：性是可善可恶的。然而孟子却明确说“性善”又是何意？这仍然须就“性”本身来看。“性”是人之为人的生命基础，于体而言，“性”时时活泼，刻刻灵动；于发用处而言，则是梁漱溟先生所谓“向上之心强，相与之情厚”。自体达用，这种活泼灵动的“性”始终表现为一种“人生向上”的生命力，生命力越强奋，“性”的发用就越充分。就此而言，生命是向上的，因而称之为“善”，言“性”没有不善，统统是善。简言之，“善”无他意，“性”即是“善”。梁先生说：“性即是指现在人性的倾向。这个倾向即是善，不但圣人是性善，即暴虐如桀纣亦是性善，就是说人人现在的倾向是善，现在就是，故不是未然性善，是彻始彻终的没有人不是性善，因人人倾向是如此。……本来说一个‘性’，则‘善’的意思已见，说一个生命，则活的意思已见。说生命是活，说性是善，已经是画蛇添足，多余了的。但说性善，并不妨碍人之有恶事。即使一个好人没有，性还是善。因本来是倾向，故不妨害后来的事实。”由此可见，之所以不能以“则故”为方法论“性”，因为“则故”所讨论的只能是后天经验意义上的现象或是根据现象作出的逻辑推理，都不是性之为“性”最原始的真面目本身。想要知其真面目所在，必须从发端处说，而发端只有一个倾向——善的倾向。所谓“性恶”、“性无善无恶”、“性可善可恶”之论，大多是就经验结果一面归纳推理而忽略“性”之发端的“则故”之论。既然从发端上看，性即是善，那么经验结果上所发生的一切“恶”便不能归咎于“性”本身，“性恶”诸论于此便可谓失却了根基。

即便如此，我们在论“性善”的时候仍然不可避免谈论“恶”的问题。实际上，恶不是一种倾向，因人的倾向本来只有善。孔子说：“道二：仁与不仁而已矣。”（《孟子·离娄上》）就性而言，即是“善”与“不善”之分，梁漱溟先生指出，所谓“恶”不是在善之外别有一个“恶”在，“恶是没有自己而为善之缺乏”。因此“性”中本无恶可言，“恶”恰恰产生于“性”的遮蔽——生命软弱无力的时候。就此而论，“不善”本身是否也能被当作一种倾向？换言之，生命作为生命，其向上活动本身是善的，而在它之中是否有一种“不向上”活动的倾向？倘若有，那便造成了善恶的分途，性可善可恶论由此便可成立。

首先，不可否认的是，我们的生命中的确存在某种容易陷于固定的“省力气的路子”，可姑且称之为“倾向”，然而其与善所谓“活的倾向”根本不同，不能称之为本性。善的“活的倾向”是生命之为

生命本来的动因，有此活动才有生命的生成，才有“性”可论，因此“性”只有唯一的善的倾向；而沦为所谓“恶”的“省力气的路子”产生于对生命原有动向的压抑，就此而论，它是后天的。进而，我们需要探讨的是，既然我们承认生命原有之“性”只有“善”而无“恶”，那么后天产生的易流于“恶”的“生命偷懒”是如何产生的，产生于自身还是外物？多数情况下，我们在进行善恶等价值判断时往往以事物发生的结果为标靶，结果是已成之物，因此我们的种种价值判断多不免以“则故”之学为方法论基础，由此得出的价值判断，无论善恶都是生命作用的效果而非生命本身。解释“生命偷懒”的产生，必须就动机来说。动机是特定时空下“性”的自然发用，因此它本质上是善的，然而倘若动机在“性”自然发用的过程中遭受压抑而有所迟疑，“性”的发用就会受到阻碍，生命的自然流动便会遭受压抑——生命偷懒，“恶”便由此产生。由此可见，虽然生命本性是“善”，然而由于生命懈怠所造成的“恶”同样来源于自身，梁先生把这种生命的懈怠称之为“忍”。这一点“忍”即是作恶的源头，所谓“大恶小恶”乃就效果说，自心上言，大小由外部因缘而定，非我能择取，“恶”即是那一点“忍”，无论大小皆从“忍”上来，亦只归咎于“忍”，亦即生命于当下的懈怠。

综上所述，我们当可明白：孟子所谓“性”并非单纯地讲述一个客观抽象的概念，而是就生命本身而言。因此我们在探究孟子之“性”的过程中不能取法专精于客观事物研究的“则故”之学，而应就孟子所说的“行其所无事”，以“无对”为视角活看，以此我们便可知孟子所谓的“性”是一种“活的倾向”，这种“活的倾向”是生命流动的唯一倾向，其本质为善。既然孟子的性善论由生命本然之动而立，那么所谓的“恶”便不成其为“本性”，而归因于“善的缺失”。孟子所谓“性”的基本要旨大略如此。

参考文献

- [1] 梁漱溟. 梁漱溟全集第3卷[M]. 济南: 山东人民出版社, 1992: 125.
- [2] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局, 1983: 297.
- [3] 梁漱溟. 梁漱溟全集第7卷[M]. 济南: 山东人民出版社, 1992: 950.