

孔孟论人的两个视域及其内在困难^{*}

◎ 张美宏

内容提要 在孔孟的哲学思想中,“人是什么”不仅取决于人之为人的应然规定,更取决于人之为物的本然基质。以人禽之别为依托可以明确人应然的伦序本质,进而促成人对人化存在的自觉。在本然层面,通过对天人之辨的哲学思考,人作为万物之一分子被归置于天命的宰制之列,以致卷入流行不已的命运大流。基于“死生有命”的必然趋向,“则天”与“事天”分别成为人谋划其于世意义的两种可能形式。前者(“则天”)以对天命基质的理性自觉为契机召唤着人生在世的积极作为,后者(“事天”)则以性天统一为基点指引着本己人性由潜在向现实的转化。较之于应然层面的思考而言,孔孟对人在本然层面的阐发(尤其是孟子的“性善”说)表现出明显的泛道德思辨倾向,由此滋生出其在理解上的内在困难。

关键词 孔孟 人化存在 天人之辨 在世意义

[中图分类号]B222 [文献标识码]A [文章编号]0447-662X(2009)06-0055-05

人是什么?这个看似简单的问题,实则是一个历来为不同哲学家争论不休的话题。在不同的历史场域中,哲学家们总是热衷于以他们各自的立场回答这一问题,这样,使得他们对问题的理解顺理成章地烙上了当下性或情境性痕迹。儒家自孔孟创始之初,就把其哲学的基点锁定在对人的自觉方面,由之而来的是他们对人伦日用的关注,从人所应对的日用常行出发理解人,这是他们回答“人是什么”的一个基本视域。然而,孔孟对人的探讨似乎还不止于此,因为由现实的伦序关系出发,反映的只是人应然具有的社会本质,而未能在本然层面廓清人生在世的多重面相。也正是在这个意义上,天人之辨作为一个主要议题,才被纳入以孔孟为代表的早期儒家的话语世界。

一、在人禽之别中自觉人化存在

哲学来源于人们对现状的惊异,思考古老的哲学问题

不宜避开古人提问的当下境遇。人禽之别之所以能够引起孔孟的广泛关注,在根本上并非出于他们对禽类持怀的认知兴趣,而在更大程度上导源于他们对人的自觉。从儒学发展的历程看,“人是什么”尽管在内涵上一直呈不断扩大的趋势,但从孔孟提问的哲学立场看,这一问题首先以“作为人意味着什么”的形式被提出。在孔孟的思想观念中,“人是什么”取决于人对本己之生存方式的自觉,这里所谓的本己是相对于非本己而言的,从本己与非本己的这种特殊关系出发,人之为人的道理一方面表现为人对人化存在(Humane Existence)的自觉,另一方面则表现为人对非人化存在的超越。于是,“人是什么”在“应该是什么”和“不应该是什”的析别中获得了澄清,人禽之别由此成了孔孟展开这种析别的

^{*} 甘肃省 2008 年度高校创新平台资助计划项目“先秦诸子与中国文化基础研究”。

具体形式。^①

孔子在讲到人禽之别时,无不表露出对兽化存在(Animal Existence)的疏离和对人化存在的倡扬:“鸟兽不可与同群,吾非斯人之徒与而谁与?”(《论语·微子》)基于“鸟兽不可与同群”的视域界说“斯人之徒”,意味着孔子从人禽之别方面对人所作的间接规定。从生存方式上讲,人何以是人不在于人对自身的直接规定,而恰好体现在他与鸟兽的间接反差中,所以“鸟兽不可与同群”是说,人在生存方式上可以通过拒斥兽化存在而彰显自我本己的人化存在。至于人化存在和兽化存在的反差究竟何在?对这一问题,虽然孔子没有给以过多的申论,但在孟子的思考中,这一问题明显趋于细化:

人之所以异于禽兽者几希,庶民去之,君子存之。舜明于庶物,察于人伦,由仁义行,非行仁义也。(《孟子·离娄下》)

按照孟子的意思,人禽之别的关键在于人是伦序化的存在,这是人在生存方式上接纳人化存在的主要表征。展示在价值形态上,人对人化存在的接纳表现为人对“仁义”等价值形态的自觉和认同,此外,“由仁义行”强调着这种接纳在方式上的自觉和自愿。在接纳人化存在的过程中,人作为主体同时接纳了“仁义”等价值形态,并以此为标界把自身从自然状态中超离了出来(“明于庶物”)

不难看出,在孔孟对人的理解上,伦序化存在构成了人之为人的基本规定。人在本质上不同于自然之物(自然自在的存在),他是一种当然的伦序化存在,与之相关的是,人的伦序本质也以“名言”的形式被先在地设定出来。在孔孟看来,“名言”之域规范着人的当然之则,失却对“名言”之域的经验关照,人之为人的道理因此也就不再朗然呈现:

名不正,则言不顺;言不顺,则事不成;事不成,则礼乐不兴;礼乐不兴,则刑罚不中;刑罚不中,则民无所措手足。(《论语·子路》)

言无实不祥。不祥之实,蔽贤者当之。(《孟子·离娄下》)

“名言”是通达人之为人的必由之路,只有立足于“名言”之域厘清当然之则(“名正言顺”),才能使具体的人介入“礼乐刑罚”等事实层面深明其伦序本质,进而在具体的生存境遇中为自己的所作所为有所定位。就“名言”对人的这种规范作用而论,“名言”绝不是抽象的形式,其在内容上具有明确的所指(“祥之实”)。如果刻意把“名

言”抽象化或形式化(“不祥之实”),那么,由此会使人的伦序本质彻底遮蔽起来。

以“名言”为先导界定人的伦序本质,不仅说明了“名言”对于人之伦序本质的逻辑优先性,还映射出“名言”对当然之则的经验承载。那么,在个体当下的日常常行中,先于伦序本质的“名言”又如何宰制到人的言一行?也就是说,在基于“礼乐刑罚”的生存境遇中,个体的人如何担当“名言”之域所承载的当然之则?针对这一问题,孔子主张由“名言”出发澄清人现实的伦序本质,做到真正意义上的“知人”,再以“知人”为契机,实现抽象的“人”向现实的“己”的还原。要顺利实现这种由“人”而“己”的还原,在逻辑上必须经由“知人”而“知己”、“知己”而“尽己”两个环节。

在第一个环节中,“知人”是首要的。一个人只有介入“礼乐刑罚”等事实层面明确其伦序本质(“知人”),才能认清其当然之则,既而对“己”有所要求,为“己”的所作所为有所定位:“不患人之不己知,患不知人也。”(《论语·学而》)从“知”的先后关系上讲,“知人”是“知己”的先决条件,所以人之首患,不在于“不己知”,而在于“不知人”。在第二个环节中,“尽己”是更为根本的。“知己”意味着“己”在“名正言顺”的前提下对其伦序本质的解悟,当然,这种解悟不能仅仅停留在抽象的观念层面,同时还须在“礼乐刑罚”等事实层面获得参验,因为“君子于其言,无所苟而已矣”(《论语·子路》)。这样,在最终指向上,“尽己”(“求为”)无疑更为根本,“尽己”的完成同时意味着“知己”的实现。“不患无位,患所以立也。不患莫己知,求为可知也。”(《论语·里仁》)孔子似乎不是特别重视一个人身居何“位”,相反,他更看重一个人能否“立”于其“位”,也即能否竭尽无余地践行与其“位”相应的当然之则。

在“知人”而“知己”,“知己”而“尽己”的进程中,人不再是抽象的观念化的人,而是和现实的“礼乐刑罚”紧密联系在一起,这是孔孟理解人的一个基本立场。由此立场出发,人被搁置在一个特定的伦序关系中,人生在世无非就是对其当然之则的身体力行,“君君、臣臣、父

^① 其实,从人禽之别角度界定人之为人,不能说是孔孟的专论,亚里士多德在阐述“人的德性”时也持类似的观点:“在伦理方面有三类须避免的事情:邪恶、不自制和兽性。与这三者相反,其中的两类是显然可见的,这就是我们称为德性和自制的品质。与兽性相反最合适不过的是超人的德性或某种英雄和神性的品质。”参看亚里士多德:《尼可马科伦理学》,苗力田译,中国人民大学出版社,2003年,第136页。

父、子”（《论语·颜渊》），“欲为君尽君道，欲为臣尽臣道”（《孟子·离娄上》）便是人践行当然之则的具体映征。排除君臣、父子、夫妇、朋友等这些具体的人伦之序，任何试图在生存方式上追求超越人伦之序的学说，不仅被孟子视作“异端”，而且也被认定为“无父无君，是禽兽也”（《孟子·滕文公下》）。

无疑，在“人是什么”的问题上，孔孟坚信，人之为人的道理体现在生存方式上只能是其对入伦之序的践履。人一旦对其伦序本质缺失自觉，随之也就不再称其为人：“觚不觚，觚哉！觚哉！”（《论语·雍也》）人只有在现实的人伦日用中担当本己的使命，才能够赢得其作为人的资格与尊严。

二、“则天”与“事天”：在世意义的积极谋划

在人禽之别的思维框架下凸显人之为人的道理，依赖于人对自然状态的超离。尽管在这一问题上孔孟拔高了对人的定位，但就此他们并没有把人无限放大，而在本然层面导向“以人灭天”的理论困厄。孔子在强调人的主体性时，似乎有见于主体性的过度扩张会导致人在本然层面忘乎所以，为此，他非常重视对于“命”的思考：

不知命，无以为君子。不知礼，无以立也。不知言，无以知人也。（《论语·尧曰》）

在儒家的话语世界中，“君子”代表着理想人格的范型，所以“为君子”指引是理想人格的成就问题，“知命”作为“为君子”的前提，点出了天人之辨对于成就理想人格的积极意义。相对而言，“知礼”与“知言”仅仅在应然层面对人之为人作了最基本的规划，而不能在本然层面明示人生在世的必然归势。具体来说，“知礼”即便能够使人在“礼乐刑罚”等事实层面获得安身（“立”），但仅此还不足以立命；“知言”虽然能够让人通过“名言”之域的规范作用识清做人的底线，但仅此依然不能照见人生的真谛。所以，要成就儒家所谓的理想人格，仅有“知礼”、“知言”显然不够，还得诉诸于人对天命的先行知解。

从知解的先后次序看，“知命”无疑最为困难。依据孔子本人的经验，“三十而立，四十而不惑，五十而知天命”（《论语·为政》）。三十之“立”意味着“知礼”的实现，由此可在日用常行中为自身获准定位，而五十“知天命”则意味着从本然的层面出发对理想人格的探索与追寻。在成就理想人格方面，“知命”之所以能够有所作为，在一定程度上与孔子对天命的理解密不可分：

子曰：“予欲无言。”子贡曰：“子如不言，则小子何述焉？”子曰：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”（《论语·阳货》）

显然，孔子讲天和其讲人一样，采纳依然是间接讲的理路，即通过对“四时行”、“百物生”等经验现象的言说，间接地引申出他对天命的形上之思。透过这些经验现象，一方面映现出天命基质的流行不已，另一方面也反衬着天命在本然层面对万物的宰制。

关于天命基质的流行不已，孔子在另一场所曾经以“川流”现象作比示：“子在川上，曰：‘逝者如斯夫！不舍昼夜。’”（《论语·子罕》）“逝者”在本意上指示一种流行不已的状态，从“川流”不已到“逝者”无息，一方面说明了天命宰制万物的普遍性，另一方面揭示出天命流行不已的必然性（“不舍昼夜”）。在普遍性向度上，人作为万物之一分子也被归置于天命的宰制之列，而在必然性向度上，天命必然的流行不已随之使人坠入“死生有命”（《论语·颜渊》）的命运大流中。所以，在天命的理解上，孔子并非就天命论天命，而是把它纳入到具体的生存境遇并给人以人化的理解。由天命基质的流行不已，孔子提出了“则天”的构想：“唯天为大，唯尧则之。”（《论语·泰伯》）而由天命在本然层面对万物的宰制，孔子敞开了天命对人的宰制。

人在本然层面上是有限存在抑或无限存在？这既是一切宗教的终极关切，也是诸多哲学的热门话题。基于天命宰制万物的事实，人与万物一道卷入流行不已的命运之流，所以，“不舍昼夜”一方面道出了孔子对天命基质的察觉，另一方面也流露出其对“死生有命”的慨叹。从死的必然性上看，人固有一死，人由呱呱坠地到寿终正寝，期间的时时刻刻都在完成死的事情。纵使在生存方式上，人可以把自身从自然状态中超离出来，但在本然层面，人仍然无法脱免命运之流对其的宰制，因为随着天命基质（流行不已）在时间序列中的必然展开，死亡同时也由潜在转化为现实：

父母之年，不可不知也。| 则以喜，| 则以惧。（《论语·里仁》）

其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔。（《论语·述而》）

面对必然的命运之流，孔子注意到了人在肌体上呈现出的生老病死，所以在本然层面，人只能是有限的存在。即便如此，孔子并没有把有限的生命存在虚无化，进而以消极的态度对待整个人生。恰恰相反的是，他认为人

必须正视死生的问题,并主张通过对生的担当来祛除对死的困顿:“未知生,焉知死?”(《论语·先进》)当然,以对生的担当来消解对死的困顿,和人们对“死生有命”的自觉并不构成抵牾,从某种意义上说,正是后者的达致,才使前者在当下境遇中具有一定的可行性。也就是说,唯有知解了“死生有命”的道理,才能领会“父母之年”、“老之将至”对自我意味着什么,继而以积极不已的行为来珍视父母(他人)与自己。

尽管珍视父母(他人)与珍视自己指向不同的对象,但它们在一定程度上都强化着自我对人生价值的认同。出于对父母(他人)作为有限存在的珍视,自我会更加爱护他们,由此体证了“仁者爱人”的价值原则;出于对自己有限性的珍视,自我在有生之年会更加“尽己”而为,并以具体行动在日用常行中实现自我对生存意义(“义”)的承诺。这样,伴随着“仁义”等价值原则不断走向澄明,通过人伦日用间的积极作为(“发愤忘食”),自我不但在精神上尽享了愉悦,而且也超脱了死生的困扰,真正作到了“乐以忘忧”。

相对于“知礼”与“知言”,“知命”恰好在本原处弱化了人与天命的经验间距,由此深化了人对“死生有命”的切己体察。孟子在意识到天命基质的必然性之后,尤其表现出对有限生命的深切眷注,进而引发了他对生存意义的热切召唤:

莫非命也,顺受其正。是故知命者,不立乎岩墙之下。尽其道而死者,正命也。桎梏死者,非正命也。(《孟子·尽心上》)

既然人在本然层面是有限的存在,那么面对当下发生在自己身上的“方生方死”,人只能“顺受”命运之流的宰制。当然,孟子提议“顺受”并不意味着他主张人在行为上应当无所作为,而是认为,人必须正视命运之流的必然归势,在此基础上,应当以更加积极不已的态度珍视自己有限的人生历程。也就是说,基于有限的在世历程,人不仅要告诫自己尽量避免不必要的“岩墙之灾”或“桎梏之死”,还应当时刻提醒自己积极地践履当然之则(“尽其道”),以期为有限的人生作出完美谋划(“正命”)。

须要指出,在孟子的天人哲学中,其理解天命在本然层面对人的宰制,不限于“死生有命”这一个向度,还延伸在性天统一的人性预设中。在这种性天统一的理论格局中,孟子把人在行为上的积极作为归根于人性本身对“仁义礼智”的本然蕴蓄:

仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。(《孟子·告子上》)

至于人性中“固有”的这种良知良能从何而来,孟子又把它归结为人性对天命基质的直接秉承,以此为基点,孟子认为“存心养性”与“事天”具有内在的一致性:

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。夭寿不贰,修身以俟之,所以立命也。(《孟子·尽心上》)

从理解程式上看,孟子主张的“事天”构想与其“正命”理念并不矛盾,依据其“修身”而“立命”的逻辑,可以把“事天”看作是孟子为践行其“正命”理念而在当下境遇中采取的一种自觉行为。当然,“正命”只能在必要性上为“事天”提供理论担保,但仅此不足以说明“事天”的可行性,要想在根本上理解“事天”的可行性,还须从天命与人性的统一关系入手。

不可否认,通过对性天统一的先行理解,孟子在逻辑上把天性和天命同而为一,从而为他力主的“性善说”给出一个形上学根据。天命何以能够充当人性的根据?孟子对这一问题虽然没有明确申论,但在其关于“上下与天地同流”(《孟子·尽心上》)的言说中似乎不难发现,天命在本然层面对人的宰制同时也促成了人性基质的流行不已。所以,“养性”不仅是不断扩充人性基质的过程,还是人性基质与天命基质复归同流共化的过程。显然,在天命宰制万物的情境下,人性基质的流行不已不再是人之为人的应然规定,而是人作为万物之一分子的本然基质:

是故诚者,天之道也;思诚者,人之道也。至诚而不動者,未之有也;不誠,未有能動者也。(《孟子·离娄上》)

在孟子看来,“诚”指示天命本然的流行不已(“动”),由此“诚”成为“天之道”。既然天命在本然层面宰制了人和万物,那么,流行不已因此也就成了物我之间的共通基质,这似乎是孟子讲“万物皆备于我,反身而诚,乐莫大焉”(《孟子·尽心上》)的一个基本理论前提。立足于天命本然的流行不已,“思诚”意味着人基于当下的日用常行对人性基质在天命层面的领会:人在日用常行中表现出的积极不已取决于人性基质的流行不已,而人性基质的流行不已又归因于天命基质的流行不已。这样,天命本然的流行不已(“至诚之动”),既是促成人在本然层面/死生有命的根本原因,也是人在人性向度上实现/修身正己的固有根据。

可以看出,在以孔孟为代表的原始儒家那里,由领会天命基质的必然性(/知命 0)到领会生命存在的有限性,不但没有使他们在人生态度上陷入宿命论的囹圄,而且更加激起了他们对生存意义的召唤和担当。甚至在生命的终结处,知解 /死生有命 0的人们依然会固守于对善的期待: /人之将死,其言也善。0(5论语#泰伯6)从根由上讲,人在护守生存意义方面表现出的这种至死不已,要么出于其在行为上对天命基质的当下则效(/则天 0),要么出于其在心性上对天命基质的内向反省(/事天 0),这似乎是孔孟关注天人之际的精神指向所在。从事件的成因上看, /则天 0与 /事天 0都建基于主体对天命基质的理性自觉: /则天 0是在主体思慕天命基质(流行不已)的前提下,对天命基质在自我日用常行中的当下则效; /事天 0以性天统一为基点指引着本己人性的现实转化。在 /则天 0与 /事天 0的具体进程中,人以至死不已的热情讴歌着自我本己的生存意义,同时也应和着天命基质的流行不已,从而在具体的生存境遇中展示了天道与人道的 /一以贯之 0(5论语#卫灵公6)。

三、理论意义与内在困难

由人禽之别到天人之际,孔孟不仅基于人之为人之为人之为物的视域阐发了 /人是什么 0,还结合应然与本然两个层面,为 /人如何在世 0给出一个相对整全的答复。分而言之,在对人禽之别的探讨中,孔孟认为,人之为人之应然规定一方面表现为人对人化存在的自觉,另一方面则表现为人对兽化存在的超越。无疑,以人禽之别的界定为先行基底,可以把人应然的伦序本质展示在 /名言 0之域中,然后,通过 /名言 0之域的规范作用,再把抽象的人转化为拥有具体名号的君、臣、父、子,等等。由此不但可以澄清人在伦序本质上的现实所指,而且也为人化存在的彰显提供了理论担保。所以,从问题提出的立场看,孔孟对人禽之别的析厘本身内蕴着对 /人是什么 0与 /人如何在世 0的哲学思考。

在天人之辨的论域中, /死生有命 0与 /则天 0、 /事天 0的并论反映出孔孟天命观中具有 /毁 0与 /成 0的二重性。从 /毁 0的方面看,死亡的临近和天命基质的拓展具有同质性,即随着有限生命在时间序列中的必然绵延,潜在的死亡愈来愈成为现实的事情,而 /畏天命 0(5论语#季氏6)与 /夭寿不贰 0(5孟子#尽心上6)便是人从 /毁 0的方面对天命基质所作的回应。从 /成 0的方面看,无论孔子主张的 /则天 0构想,抑或孟子提出的 /事

天 0理念,它们都在一定程度上映现出知解天命基质对于 /人如何在世 0的某种成就:孔子从人伦日用的应然处着手迎合着天命基质,孟子则从人性基质的本然处始发扩充着天命基质。这样,在 /知命 0、 /知天 0与 /则天 0、 /事天 0的理论背景下,孔孟把这种 /毁 0与 /成 0统一了起来,并主张通过对 /毁 0的生存论论证,来激发人在修养论上对 /成 0的自觉。

毋庸讳言,作为特定历史场域中的哲学思考,孔孟对人的理论阐发依然存在着自身难以克服的困难。尤其表现在天人之际的议题中,他们对天命和人性的认识 /往往与泛道德主义的取向纠缠在一起 0¹。5论语 6中明确记载了孔子的类似言论:

天生德于予,桓魋其如予何?(5 # 6)

从近代哲学的立场看, /天生德于予 0无疑是一个泛道德思辨话语,当然,须要指出的是,这类话语在 5论语 6中仅仅是只言片语,所以,其在整体上也无碍于孔子哲学的大体。相对于孔子哲学,孟子哲学则具有较强的思辨性。在以性天统一为基点的修养论中,为了使人性基质能够充任自我 /修身正己 0的固有根据,孟子结合人当下呈现的一些情感活动(如 /恻隐之心 0、 /羞恶之心 0等等)想当然地把本然的人性基质应然化,提出了 /性善 0的理论构想。就论理程式而言,这种把本然对象应然化的理论构想本身是缺乏逻辑论证的,它在形式上无异于认定本然的天命基质合乎善的目的,所以, /性善 0说最终使孟子哲学在理论上不可避免地堕入泛道德思辨困境。

作者单位:华东师范大学哲学系

西北师范大学哲学系

责任编辑:刘之静

杨国荣:《5善的历程》)) 儒家价值体系的历史衍化及其现代转换 6,上海人民出版社 1994年,第 61页。