

梅珍生

孟子（约公元前372年——前289年），名轲，字子舆，邹（今山东邹城东南）人，受业于子思的门人，一度任齐宣王的客卿。他生活于战国中期，他从事政治活动的主要场所是齐、梁。在他生活的时代，各诸侯国借助于变法、军事扩张等手段已完成了向封建地主阶级统治的转变，但在社会意识中，古代氏族社会各种礼的温情依然残留着，并且作为一种意识形态还在一定层面上规范着人们的行为。虽然它不必直接地以礼的面目出现，如孟子思想中最核心的观念就是“仁”，但他依据孔子的以“仁”释“礼”的思路，对“仁”进行了理论抽象，把“仁”不仅仅看作是礼的内涵，而且也进一步论证“仁”是礼的先验依据。

—

礼作为一种文化规范，它将人与禽兽区别开来。孟子以为：“人之有道也，饱食、暖衣、逸居而无教，则近于禽兽。”[1]（《孟子·滕文公上》）孟子强调的教，不是别的什么内容，而是指礼乐文化，教的内容是教以人伦。孟子称，礼乐文化是人在渴求与动物相区别的基础上建立起来的。从生物学的意义上看，“人之所以异于禽兽者几希”（《离娄下》），但从社会文明的意义上看，正是这种“几希”的差异，才得以使人与动物区别开来，它是人所以异于禽兽的根由。孟子以为“礼”产生于远古时圣人对人的自在状态的忧虑，“圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有叙，朋友有信。放勋曰：‘劳之来之，匡之直之，辅之翼之，使自得之，又从而振德之。’”（《滕文公上》）人与动物相区别的一个基点就是在群体生活中，人能自觉地不期然地结成五种基本的社会关系，即父子、君臣、夫妇、长幼以及朋友之间的关系。人作为群居的动物，在人与人相处过程中，已摆脱了动物界的自在性，于是便产生了调节人与人之间关系的规范，有了“应当如何”与“不应当如何”的观念，这就是礼文化观念的直接起源。

在孟子看来，社会生活中的这五种关系，除了“父子有亲”带有血缘的自然因素外，（同时，这种自然因素也是人类所独有的，尽管在其他动物中，它们或许知其母，有舐犊情深的母子依赖关系，但是，知道“父子有亲”的，必然是人类发展到对偶婚阶段的产物。）其他四种关系，也纯为人类所独有，而且这种关系，不会在百姓中自动地产生，并保持下去，它需要先知先觉们不倦地督促、纠正、帮助众庶，使他们各得其所，然后加以提携和教诲，才会存在于社会生活之中。

在孟子的礼学体系中，这种人伦关系居核心地位的是父子、君臣关系。父子关系体现了家的范围内以“亲亲”为主的原则，君臣关系则体现了国或社会公共空间中的“贵义”原则。它们分别代表了家、国的两个方面，它们神圣不可侵犯。对于宣传动摇这两个方面的任何理论的人，孟子都不惜斥之为禽兽。“杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言不归于杨，则归墨。杨氏为我，是无君也；墨氏兼受，是无父也。无父无君，是禽兽也。”“杨墨之道不息，孔子之道不著，是邪说诬民，充塞仁义也。仁义充塞，则率兽食人，人将相食。”（《滕文公下》）杨朱为我，废弃君臣关系，被孟子痛斥为禽兽。但是，按照孟子自身的理论，所谓

“将大有为之君，必有所不召之臣”（《公孙丑下》），从表面上看，这种“不召之臣”似乎也表现了一种“无君”的踞傲，但他并不象杨子那样一味地“为我”，他要求建立一种新型的君臣关系，认为“有为”的君主，必是那种“尊德乐道”之人，他们对待“不召之臣”的态度是礼贤下士，做到“欲有谋焉，则就之。”（《公孙丑下》）孟子所谓的不召之臣，只不过是自贵其德而向君主叫价的救世者，而非是“拔一毛利天下而不为”的自利之徒。相反，一旦为君主所赏识，他必然汲汲于“正人心，息邪说，距诐行，放淫辞，以继三圣”（《离娄上》）的宏伟事业。

同样，在被孟子视为“无父”的墨者看来，儒家的差等之爱，若作彻底的推论，也会成一种“无父”的为我说。《墨子》里有段话就对“差等之爱”作了一个恶意的推论，儒者巫马子对墨子说：“我不能兼爱。我爱邹人于越人，爱鲁人于邹人，爱我乡人于鲁人，爱我家人于乡人，爱我亲于我家人，爱我身于吾亲。”[2]最后一句“爱我身于吾亲”，这本是儒家差等之爱的应有之义，经墨家推到极至，却使它与儒家强调的孝道不合。从思维方式上看，儒家的差等之爱是一种外推，是以自身与亲的关系作为基点的，是一种爱的逐渐扩张，是在保持“亲亲”之爱基础上的扩张，而不是一种内敛式的爱的递减，否则，就会走向“为我”，由此可见，儒家的差等之爱，是不具备可逆性的。儒墨的差别是一种普世之爱与差等之爱的区别，它们反映倒不是文明与野蛮的对立，相反，它们倒构成了文明发展史上“先进”与“后进”的两个阶段。

在“人禽之辨”的讨论中，孟子将“仁”内化为一种心理感受，竟而升华为道德的自觉意识。孟子认为人之所以为人，人高于动物的地方在于礼乐道德规范背后的心理差别，“无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。”（《公孙丑上》）但是单纯的心理差异，还不足以将人与动物区别开来。现代动物学研究表明，在体现恻隐之心的爱幼方面，不仅猿类，而且其他种类的许多动物都会表现得“义无反顾”，因为爱幼完全是自然界赋予动物的求生本能，这种“爱幼”的恻隐之心，利于个体求生与族类生命的延续，也符合动物界的自然法则。同样，动物界中还存在着一种动物群体在对抗另一种动物群体的进攻中所表现出的“是非之心”、动物界中所存在的对偶婚所表现的羞恶之心，以及道德家们有时为了论证“名教出于自然”，指出“蜂蚁犹有君臣，犹有父子”等等。这些都证明高等哺乳动物的群体生活、伦常秩序、同类相助、亲子之爱等，并不比人类逊色多少，有些方面甚至还胜过了人类：狼不吃狼。相反，人类从蒙昧时代起就自相残杀，西方人说一部人类史就是一部战争史，中国人说一部二十五史就是一部“相斫史”，[3]这说明单纯的动物式的心理差别，不足以将人与动物区分开来。事实上，在先秦的儒道相难中，《庄子》记载：“商大宰荡问仁于庄子。庄子曰：‘虎狼，仁也。’曰：‘何谓也？’庄子曰：‘父子相亲，何为不仁？’曰：‘请问至仁。’庄子曰：‘至仁无亲。’”[4]显然，庄子所理解的“仁”及其所体现的恻隐之心，不是人所特有的社会品性，而是动物所共有的自然本性、本能。对这种自然本性返归、实现得越彻底（“至仁”），也就是摆脱人为的、社会道德规范的“仁”越彻底，从而在自然人性复归的目标下，否定了儒家以“仁”为核心的礼乐文化的独特性。

孟子虽然调强“仁”作为礼的内在先验依据，竟而在一定程度上，将恻隐之心、羞恶之心、是非之心、辞让之心看作是人与动物界的区别之一，但他的认识并不就此止步。他认为：“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。”（《离娄下》）这样，能否将此“恻隐”之类的心理感受，常存于心，并发自内心的去实行，是“人所以异于禽兽”的根源，也是文化精英与一般众庶的差别，人能自觉

地创造礼乐文化规范是人与动物界的差别。人所具有的这种道德自觉，并不是为了刻意地用一些条条框框来限制自己，相反，构造“明于庶物，察于人伦”的礼乐文化，正是为了把自己从动物界的限制中解放出来，是对人性的一种提升，也是人优越于动物的证明。

卡西尔说，“对于统辖一切其它有机体生命的生物学规律来说，人类世界并不构成什么例外。然而，在人类世界中我们发现了一个看来是人类生命特殊标志的新特征。[与动物的功能圈相比]，人的功能圈不仅仅在量上有所扩大，而且经历了一个质的变化。在使自己适应于环境方面，人仿佛已经发现了一种新的方法。”“人不再生活在一个单纯的物理宇宙之中，而是生活在一个符号宇宙之中。语言、神话、艺术和宗教则是这个符号宇宙的各个部分，它们是织成符号之网的不同丝线，是人类经验的交织之网。人类在思想和经验之中，取得的一切进步都使这个符号之网更为精巧和牢固。”[5]孟子将人禽之别定位于对礼乐文化的构造，与卡西尔的观点，确有异曲同工之妙。其实，在人禽之别方面，人除了用礼乐文化文饰人的生活关系之外，人在适应自然界的方式上，也与动物迥然有别，这方面的差异我们在《周礼·大司徒》中可以看到。

在辨析人与禽兽差异的过程中，孟子首先是从人的“类”属性入手的，认为人作为一个统一的物类是有共性的：“尧舜与人同耳”（《离娄下》），“圣人与我同类者”（《告子上》），这种共性是圣凡所共一、共有的。那么，人的共性何在？孟子以为：“故凡同类者，举相似也，何独至于人而疑之？圣人与我同类者。故龙子曰：‘不知足而为屨，我知其不为蒞也。’屨之相似，天下之足同也。……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。”（《告子上》）在这里，孟子把人的共同点归结为三点，一是体貌相似，所谓“天下之足同”；二是感觉相同，易牙认为是美味的东西，我也会认为是美味；三是心对理、义的认同，这是人性中最重要的一点，能否保持它，是自为的人与自在的人差别，也是圣凡的区别；在这种“类”的共性基础之上，孟子从制度、心理、以及道德自觉等方面，进一步将人与禽兽区别开来。而这些与禽兽相区别的内容，可以内敛地反映在“礼”这一概念上来。

人禽之辨也体现在人的交往态度中，孟子对人与人的交往，强调必须注重礼的实质性内容。孟子说：“食而弗爱，豕交也；爱而不敬，兽畜之也。恭敬者，币之未将者也。恭敬而无实，君子不可虚拘。”（《尽心下》）强调恭敬之心，是在送礼之前就具备了。就是说，在人与人的交往关系中，有几种迥异的态度。一种仅是让别人像猪一样地活着，这就是“豕交”的态度；一种是“兽畜”，这是一种爱而不敬的态度，他可以像宠爱小狗小猫一样地畜养你，但他并不将你看作是人；而真实的合于人的尊严的交往，只能是发自内心的“恭敬”。

存心，才能真正有礼；礼非徒仪节，必以敬人为本。孟子曰：“君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心。仁者爱人，有礼者敬人。爱人者，人恒爱之；敬人者，人恒敬之。”（《离娄下》）如果一个人以仁心、以礼、以忠对待别人，依然遭受他人的蛮横无礼，那么，我们只能遗憾地说，这种不能识别仁、礼、忠的人，与禽兽无异。因为没有仁、礼、忠教养的人，是不可能识别别人的文化教养的。因此，文明与野蛮的分野，就在于一个人是否具有敏感的心灵，是否把人当作人来尊重，以及在对待人事方面，是否具有尽心尽力的认真精神。礼作为文明的表征，是与人的心灵相联系的，它要求对人的尊重是发自内心的，而不仅仅是徒有其表的。

孟子不但将“礼”内化为情感心理，而且，还将赋予它以形而上学的先验性质。孟子以为“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。”（《公孙丑上》）这种四端说，也即是孟子性善论的基础，它认为人先验地具有“仁、义、礼、智”这种内在的道德品质。这种“四端”说，在一定时候，被孟子认为是善的可能性，是向善的萌芽，它并不必然地使人为善，人的人格发展，还要受到外在环境的影响，环境可以使先验的“四端”向其它方面转化，比如，“富岁，子弟多赖；凶岁，子弟多暴，非天之降才尔殊也，其所以陷溺其心者然也。”（《告子上》）这种承认“人皆有之”的四端能否健全地发展，主要取决于是否让尘世的物欲“陷溺其心”。

同样，人的善性能否得到正常发展，还要受到工具理性的制约。孟子说，“矢人唯恐不伤人，函人唯恐伤人，巫匠亦然，故术不可不慎也。”（《公孙丑上》）正是每一种职业有其各自的要求，使得它并不去考虑源于手下的技术工具可能带来的社会后果，甚至在多数时候，它的直接目标就是为了从事不义的事业，或从事违背人的本性的工作，这是导致人们“陷溺其心”的根本原因。这种工具理性的膨胀，在《韩非子》那里，是人心为利益所遮蔽的必然结果。所谓“医者善吮人之伤，含人之血，非骨肉之亲也，利所加也。故與人成與则欲人之富贵，匠人成棺则欲人之夭死也，非與人仁而匠人贼也，人不贵则與不售，人不死则棺不卖，情非憎人也，利在人之死也。”（《韩非子·备内》）这样说来，“若非不为善，非才之罪也。”（《告子上》）以仁、义、礼、智为代表的四种善性固然根植于人性，它能否畅然表现于外，则要受到外在因素的制约。

孟子讲“四端”还有另一种说法，以为“恻隐之心，仁也；羞恶之义，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也。”（《告子上》）这是径直将仁义礼智等同一种心理感受，它们各自之间不存在内在萌芽的感受与外推的成长过程，所谓“恭敬之心，礼也”，说明礼不是外在的节文，礼的内核是恭敬之心。孟子讲“四端”说，能否就此认为它们就是孟子的礼学思想的核心内容呢？我认为关键是要弄清这四个范畴的内涵及其之间的关系。我们知道，孟子的四个范畴中，他更多是强调仁义，仁义并称的时候，远远多于仁、义、礼、智四者并提的说法。

孟子对于“仁”这个范畴，首先是把它当作一种心理情感。所谓“恻隐之心，仁也”（《告子上》）；“恻隐之心，仁之端也”（《公孙丑上》）；“仁，人心也”（《告子上》）；“君子所性，仁义礼智根于心”（《尽心上》），这些说法都将仁归结为一种心理情感，但又不是纯粹的心理情感，它是超感性的先验本体与感性的心理的相统一。李泽厚将孟子的这种认识归结为是“普遍的道德理性不离开感性而又超越于感性，它既是先验本体同时又是经验现象”。[6]其次，孟子还在社会伦理关系的层面来使用“仁”这一概念。“人之不学而能者，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，及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也；无他，达之天下也。”（《尽心上》）孟子将仁义作为最根本原则，但仁义并不是什么抽象的原则，它们表现在我们的日常行为之中。他平实地宣称，亲爱父母便是仁，恭敬兄长便是义。这与《礼记》中“门内之治以恩断义，门外之治以义断恩”是很不相同的，但孟子的仁义又不以“门内”为限，他要求以“门内”为基点，并以外推，推到社会生活中去，“强恕而行，求仁莫近焉。”（《尽心上》）在推己及人的“充其义”的过程中，仁德也最容易体现出来的，也最为容易成就个人的“仁德”，

所以说是“求仁莫近焉”的捷径。

除以心理因素释“仁”外，孟子说：“仁也者，人也。合而言之，道也。”（《尽心下》）这说明仁的感情或道德，只在人群之中产生。《说文》：“仁，亲也，从人二”。仁心也只有指向自己之外的他者，才会表现出来。但是基于仁的这种情感关系，是特定的宗法关系的产物，从本源的意义讲，“仁之于父子，义之于君臣，礼之于宾主，知之于贤者，圣人之于天道，命也。”（《尽心下》）这是说仁这种情感关系源于父子之爱，是一种必然的安排，这也是生物学意义上的血缘亲近所致，我们高于动物的地方，儒者不同于墨家的分野，就在于他既不把“仁”变成一种父子之间的私情，也清楚地知道“仁者无不爱也，急亲贤之为务”，“尧舜之仁不遍爱人，急亲贤也。”（《尽心上》）“急亲贤”是“仁”这种情感外推的基点，同时，又是普遍之爱中的重点。这也就是在礼与法之间，儒者何以守护的是父子之间的亲情，以“亲亲”为最大的伦常的原由。在孔子那里，“吾党之直者异于是：父为子隐，子为父隐。直在其中矣。”[7]在孟子那里，从亲亲的伦常关系出发，很轻易地化解了舜为天子，瞽瞍杀人的难题。所以，“桃应问曰：舜为天子，皋陶为士，瞽瞍杀人，则如之何？”孟子曰：“执之而已矣。”“然则舜不禁与？”曰“夫舜恶得而禁之？夫有所受之也。”“然则舜如之何？”曰：“舜视弃天下犹弃敝屣也。窃负而逃，遵海滨而处，终身欣然，乐而忘天下。”（《尽心上》）

在这个法与情的著名假设中，孟子以为舜会离开社会，“遵海滨而处”，以与瞽瞍相处。作为天子，舜一是允许皋陶去拘捕，从维持社会秩序的角度承认法的合理性；二是从个人的角度，不废亲戚，不忘父母，以事亲为最高原则。这种亲亲之爱决定了他首先考虑的是亲爱者的利益，而不是社会的整体公正，这也是历来儒家最为人们所病诟的地方。针对舜对其弟，“至不仁”的象，以庖之国来封他，孟子的弟子万章不解地问道：“仁人固如是乎？在他人则诛之，在弟则封之？”对此，孟子的解释则是：“仁人之于弟也，不藏怒焉，不宿怨焉，亲爱之而已矣。亲亲，欲其贵也；爱之，欲其富也。封之有庖，富贵之也。”（《万章上》）否则，自己身为天子，弟弟却为匹夫，那是不符合“亲爱”之道的。其实，这种亲爱亲者的感情，正是每个正常人所具有的一种普遍心理感受。比如，当一个与己无关的人，被越人“关弓而射之”的时候，我们可以笑谈此事；但一旦被射者是自己的兄弟时，人们就只会痛哭流泪地陈述它，因为被射者是自己的亲人的缘故，所谓仁，不过是对亲人的爱罢了。这种普通的感情，正是人具有相同本性的证明，它恰如“口之于味也，有同嗜焉；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。”（《告子上》）

“仁”除了含有“门内”的亲亲之义外，它还有社会意义，就是对他人的爱，对生命的重视。“杀一无罪非仁也，非其有而取之非义也。居恶在？仁是也；路恶在？义是也。居仁由义，大人之事备矣。”（《尽心上》）但这种对生命的重视，依然是由内外推而来。对待生命的态度，恰恰可以看出一个人道德水准的高下，它可以通过正确地使用外推原则表现出来，“仁者以其所爱及其所不爱，不仁者以其所不爱及其所爱。”（《尽心下》）

既然仁义是内在的，根源于人的本性的，是人的一种自然感情，那它理所当然地要成为君臣、父子、兄弟之间伦理关系的准则。从构造完美社会关系的角度讲，“为人臣者怀仁义以事其君，为人子者怀仁义以事其父，为人弟者怀仁义以事其兄，是君臣、父子、兄弟去利，怀仁义以接”（《告子下》），这种仁义学说，其实不过是“礼”的别名而已。人们通常称孔

子是以仁释礼，那么，在孟子这里，我们则可以看到他是以礼来释仁义，他突出仁义，但仁义却是以“亲亲”、“敬兄”为内核的伦理规则[8]。

由此，孟子探讨了人与自然、人与他人、人与亲者，以及人与身心的四种情感关系。在人与自然也即是人之于物的关系中，孟子以为是“爱而弗仁”，爱惜它，却不用仁德对待它；对于百姓，也即是与他人的关系中，他以为应取的态度是“仁之而弗亲”，用仁德对待他，却不亲爱他；对于亲者，是“亲亲”，是发自内心的真挚之爱，然后将这种“亲亲”之爱外推，就可以对人民仁慈；将仁慈的感情外推，可以遍爱万物。这种爱的差等，由“亲亲”开始，没有“亲亲”之爱，也可以说是对于人伦的“不知务”。（《尽心上》）同样，在处理身心关系中，孟子提出了“夫仁，天之尊爵，人之安宅”（《公孙丑上》）的理论，认为人心的安顿，必须以仁的道德意识为基准，没有这个自觉的道德意识，“莫之御而不仁”，也即是没有人阻碍你为仁，你却要自甘堕落，远离仁义，就是“不仁、不智、无礼、无义”（《公孙丑上》），这种人只能成为外界物质力量或别人的奴仆。从这个意义上讲，一个人格完满的人，就是能够做到仁、义、礼、智统一于心的人。

由于仁义的内敛性，使得它作为一种美德并不天然地畅达于四体，它与人们的实践构成了一种“求则得之，舍则失之”（《告子上》）的正向关系。因而，在历史实践中，仁义的实施就有三种形式：一是发自内心的本性去推行它，比如尧舜就是如此；二是身体力行，努力向善，比如汤武就是如此；还有一种是假借，“五霸，假之者也。久假而不归，恶知其非有也。”（《尽心上》）把内在的仁义，当作相对外在的形式，加以借假，总是依此而说，弄假成真，变成了自身所有的东西，本性中没有的东西可以通过“外铄”而变成固有的东西。

注释：

[1] [清]焦循：《孟子正义》，上海：上海书店，1986年7月版。本文所引孟子的文句均出自该版本，以下只注篇名。

[2] 王焕镛：《墨子校释》，杭州：浙江古籍出版社，1987年11月版，第342页。

[3] 许苏民：《人文精神论》，武汉：湖北人民出版社，2000年5月版，第88页。

[4] 郭庆藩辑：《庄子集释》，北京：中华书局，1961年7月版，第497-498页。

[5] [德]卡西尔著，甘阳译：《人论》，上海：上海译文出版社，1985年12月版，第32-33页。

[6] 李泽厚：《中国古代思想史论》，北京：人民出版社，1986年3月版，第46页。

[7] 杨伯峻：《论语译注》，北京：中华书局，1980年12月第2版，第139页。

[8] 梅珍生：《晚周礼的文质论》，武汉：湖北人民出版社，2004年3月版，第173页。

 关闭窗口  发表,  查看评论  打印本页

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。