

• 中国哲学 •

孟子的伦理选择论

——从“可欲”到“能”和“为”

王 中 江

【摘 要】为了促成人们的伦理实践，孟子提出了一个比他的性善论更为复杂的伦理选择论。这一伦理选择论既有抽象的一般性的正当选择原则，也有比较具体的可欲之善和更具体的作为“良贵”的仁义等价值；既有对人性的相似性和人能够做什么的说明，也有如何实践伦理的方法。在层层推论和类比中，孟子令人信服地向人们证明，在不同的价值选择中，伦理选择是最好的选择。它不仅是可欲的最高的善，而且也是人完全能够获得的价值。

【关键词】伦理选择 可欲 能 践行 [中图分类号] B222.5

谈论人的相似本性是什么和人先天具有什么能力，同谈论它实际上表现出了什么品格、履行了什么美德，一般来说两者是有区别的。孟子是伦理学中高度相信人先天具有伦理禀赋和道德能力（即一般所言的孟子的“性善论”）的象征性人物。不可否认，人的先天道德能力为人的道德生活提供了一定的伦理基础和可能，但也仅此而已。因为孟子没有承诺一个人在现实中自然而然就一定或必然是有善行的人，是有美德的人。我们知道，孟子在不同的地方提醒和告诫人们，人（先天的善端的相似性）同禽兽之间的差别，只有微小的不同（“几希”）；我们还知道，孟子对人们弃置本心（“放其心”“失其本心”）的可能和现实也十分清楚。

因此，对孟子来说，人实际上成为什么样的人，实际上是否运用他的道德能力并表现出道德行为，最终取决于他究竟愿意和希望成为一个什么样的人，取决于他实际上作出了什么样的选择。人只有在现实中作出伦理选择、形成伦理意志并产生伦理行为，才算实现了他的道德能力。为什么具有先天道德能力的人，不能自然而然就是有道德的人，部分原因是人的先天禀赋中还有别的性情和能力，这些东西不同于他的道德能力。面对错综复杂的社会生活现实，面对不同的可能和选项，特别是在面对彼此相互冲突的价值的时候，人们如何考虑、如何选择并最终如何行动，其结果当然大不一样。这是人的复杂性所在，也是人的道德选择和行动遇到的困难之处。孟子很清楚这一点，正是因为如此，他用大量篇幅从不同方面、用不同方式提出的论辩，都是想方设法教导人们在不同的可能性和选择中，关键要作出的是伦理选择和决断，是努力去实现自己的道德能力，是坚持不懈地去成就自己的美德。这才是人真正“可欲”的东西，是人完全能够（“能”）做得到的事情，也是人应该去力行和践履（“为”）的事务。由此孟子构建起来的伦理选择论和模式，就像他的其他思想（包括“性善论”）那样重要，从这个角度去探讨孟子的伦理学显然也是需要的。

一、什么是“可欲的”？

只要认识到孟子的“性善论”仅仅是说人先天具有一定的道德禀赋和在现实中成善的可能，而不是指在现实中自然就会有现成的善行；只要认识到孟子的“天”和“命”的观念（有关这方面后面将涉及）也不是指人如何作出选择和行动是被决定的，那么人要过一种什么样的生活，要成为一个什么样的人，就完全是自由的。事实上，孟子从不怀疑人的意志是自由的，这也包括人的道德意志。孟子的许多言行证明，他信奉人的独立、自尊、自主和自由精神。正是由于人的意志是高度自主和自由的，同时也由于人有着不同的“自我”并面临着各种不同的实际情景，他就可能会作出不同的选择。但这不等于说人只要作出了选择，他的选择实际上就一定好的选择。因此，人自由选择并能够作出好的选择，首先就要认识清楚什么是真正的好，什么是值得选择和从事的事务，一句话，什么是可欲的和可取的。

孟子对这一问题的回答，有不同的方式。其中一个方式是抽象性的。在这一方式中，孟子没有指明具体是什么好的东西，是什么好的价值，它又好在哪里。以下是孟子在这方面有代表性的几个说法：

人有不为也，而后可以有为。（《孟子·离娄下》）

无为其所不为，无欲其所不欲，如此而已矣。（《孟子·尽心上》）

于不可已而已者，无所不已；于所厚者薄，无所不薄也。（同上）

这三个说法的共同之处在于，它们都是谈论人的选择的，但又在抽象的意义上说的。从孟子使用的“不为”“有为”“无为”“不欲”“不可已”“厚者薄”等词汇来看，他只是在最一般的意义上说出了人们应该如何作出选择，并没有告诉人们要选择的具体“事物”和“价值”是什么。

在第一个说法中，人的“不为”是“有为”的条件，人只有不去做某些事情，放弃某些事情，他才能去做另外的一些事情，他才能在这些事情上有所作为。这就等于说，有一些事情不值得人们去选择和做，有的事情才值得人们去选择和做。不管是出于什么理由和原因，人们如果去选择不值得选择的事情和去做不值得做的事，那么他们就无法再选择值得去选择和值得去做的事。这与通常说的人要有所不为才能有所为、有所失才能有所得的理性选择论原则上有一致的地方。

孟子的第二个说法，是对第一个说法“人有不为”的立场的强化。“人有不为”是规劝人们放弃某些事情，虽然这些事情也不是完全不可以做，但人们为了做更想做的、更值得做的事而且还要将它们做好，那他们就只能割舍这一部分事情。第二个说法扩大了“不为”的范围，其扩大的不做的事情，性质上也发生了变化。“人有不为”的“不为”有“想为”的含义，而“无为其所不为，无欲其所不欲”的“不为”和“不欲”，同它明显不同，两者都有不想、不情愿（行为和结果）的含义。

要说人们不情愿去做什么事，不希望得到什么东西，他不去做、不去求不就可以了吗？但实际上并没有这么简单。孟子为什么要这样规劝，因为他知道人们实际上难免去做他们不想做的事，难免去要他们不想要的东西。这是违心的，看起来也是矛盾的。但要知道，如果说这是违心，那并非外在强迫的结果，而是一方面他不情愿实际上他又做了的结果。朱子把它解释为人的私心的抬头，我们也可以用无奈等来解释。孟子的“无为其所不为，无欲其所不欲”，既有“不想为”“不欲欲”的意思，也有“不应为”“不应欲”的意思。这是下面我们很快就要谈到的。孟子以伦理和道德为根本价值，他规劝人们不要去做他不想做的事，不要去取他不想取的结果，不仅是基于人们自己“不情愿”，而且也基于对人来说这是“不应该”的。反过来说，人不仅要去做他想做的事，要去求他想求的东西，

这才是应该的和正当的。在孟子那里，应该的和正当的东西主要是伦理和道德上的。

孟子的第三个说法，是用不应该停止、不应该菲薄（“薄”）的这一“否定式”来表达一个“应该”的“肯定式”（要“不已”和“厚”），而且是必须的（“不可已”）。在人面临的选择中，有的事情看似是可做也可不做，但比较起来，两者之中仍有做何者是更好一些的选择的不同。孟子给出了这方面的一个例子：“可以取，可以无取，取伤廉；可以与，可以无与，与伤惠；可以死，可以无死，死伤勇。”（《孟子·离娄下》）但有的事情是人应该去做也必须做的，对于这样的事情，人不仅要去做，而且还要坚持做。孟子的第三个说法，把人必须做而不做、必须厚待而不厚待的推论说到了极致——他没有什么要做的，也没有什么要厚待的。当然，实际上不是这样。孟子这样推论只是要强调，人们只有选择最重要的事物和价值，这才是最好的选择。

人应该做而且必须做的事情到底是什么呢？孟子的伦理选择论给出的第二种回答比第一种回答要具体一些，那就是他引入了“善”的价值观念。这是孟子回答齐国人浩生不害的问题而提出的。浩生不害问孟子“乐正子是一个什么样的人”，孟子说乐正子是一位善人和可信的人。浩生可能觉得孟子对乐正子的评价过高，他就进一步问孟子所说的“善”和“信”是指什么。孟子回答说“可欲之谓善，有诸己之谓信”。我们要关注的是孟子的“可欲”和“善”的观念。孟子这里说的“善”同他在有的地方说的“善”有类似性，它是指“好”的事物和东西。撇开孟子“性善”的“善”不说，这里我们举几个孟子在其他地方用“善”的例子：

苟为善，后世子孙必有王者矣。君子创业垂统，为可继也。若夫成功，则天也。君如彼何哉！强为善而已矣。（《孟子·梁惠王下》）

诚身有道，不明乎善，不诚其身矣。（《孟子·离娄上》）

鲁欲使乐正子为政。孟子曰：“吾闻之，喜而不寐。”公孙丑曰：“乐正子强乎？”曰：“否。”“有知虑乎？”曰：“否。”“多闻识乎？”曰：“否。”“然则奚为喜而不寐？”曰：“其为人也好善。”“好善足乎？”曰：“好善优于天下，而况鲁国乎？夫苟好善，则四海之内皆将轻千里而来告之以善；夫苟不好善，则人将曰：‘弛弛，予既已知之矣。’弛弛之声音颜色距人于千里之外。”（《孟子·告子下》）

这三个例子中的“善”，都是指好的事物和价值，都是指人们值得和应该去从事和追求的东西，只有这些东西才是“可欲的”。“可以”希求、欲求的东西才是“善”，反过来说，就是只有“善”才值得人们希求和欲求。与之对立，人们不应该去做和求的，则是“不善”。“可欲”的是“善”的东西，在孟子那里也是真正“可贵”的东西。《孟子·告子上》指出，人们有一个共同的心理事实，那就是希望高贵“欲贵者，人之同心也。人人有贵于己者，弗思耳矣。”但人要达到“高贵”，他就必须拥有真正高贵的东西。

二、为什么是伦理选择？

从抽象的“不为”“不欲”和“有为”“不可已”，到比较具体的“可欲之善”“可贵”，这是孟子伦理选择论的一个模式。按照这种选择论和模式，我们还看不出它要选择的更具体的东西究竟是什么。如同上面引用《孟子·告子上》说的那样，人人都有共同的“欲贵之心”，人人自身都有“可贵的东西”，但人心中这种“欲贵”“贵于己”的东西具体是什么，孟子没有明确指出。孟子的选择论根本上是伦理选择论，因此，孟子追求的有为、可欲之善和可贵，具体来说就是“仁义”等伦理价值。在下面这段话中，孟子正是将真正“可贵”的东西同“仁义”价值结合在一起：

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；今闻广誉施于身，所以不愿人之文绣也。（《孟子·告子上》）

从《孟子·告子上》说的“仁义忠信，乐善不倦”来看，作为伦理道德的“善”是“仁义忠信”；而“仁义忠信”就是“善”的伦理道德价值。

“可欲”的“善”就是“可贵”的，“可贵”的就是仁义的，也是可为的。上述我们谈到孟子的“可以有为”，现在我们可以说，孟子说的“可以有为”具体所指的是“善的”“贵的”，更具体所指的是“仁义”。《孟子·尽心下》：“人皆有所不忍，达之于其所忍，仁也；人皆有所不为，达之于其所为，义也。”这里的“所不为”类似于“人有不为也”中的“不为”，“所为”类似于“而后可以有为”中的“有为”，它们就是“仁”和“义”。

好、善或价值都可以在广泛的意义上使用，就如同亚里士多德所说的“良好生活”意义上的“善”那样，它有“外物诸善”“躯体诸善”和“灵魂（性灵）诸善”三个方面的所指。（参见亚里士多德，1965年，第339-340页）但亚里士多德对“善”也有狭义的伦理道德上的用法。如他说：

凡能成善而邀福的城邦必然是在道德上最为优良的城邦。人如不作善行（义行）终于不能获得善果（达成善业）；人如无善德而欠明哲，终于不能行善（行义）；城邦亦然。一个城邦必须由相同于人们所由称为义士、为达者、为哲人的诸品德，惟有勇毅、正义和明哲诸善性，才能达成善业〔而导到幸福〕。（亚里士多德，1965年，第342页）

孟子所说的人的“可欲的善”，类似于亚里士多德的狭义的用法，它是指伦理和道德意义上的“善”。只是，对亚里士多德来说，善的美德主要是勇敢、节制、公正、中道等。对孟子来说，善的美德主要是仁、义、礼、智、忠、孝等等。

在孟子那里，伦理的、道德的价值往往同非伦理、非道德的价值相区别（虽然一般情况下是同反伦理、反道德的东西相对照，如善与恶等）。孟子的伦理选择论和模式又是在它们的对比中展开的。下面我们将它们分成两组分别来考察一下。

第一组是孟子在“天爵”与“人爵”、人的身心的“大体”与“小体”及“贵”与“贱”（或“大”与“小”）之间作出的区分和选择。“天爵”与“人爵”的区分见于《孟子·告子上》：

古之人修其天爵，而人爵从之。今之人修其天爵，以要人爵；既得人爵，而弃其天爵，则惑之甚者也，终亦必亡而已矣。

“天爵”孟子又称“天之尊爵”，指伦理道德价值——仁义等。如孟子在《孟子·公孙丑上》中说“夫仁，天之尊爵也，人之安宅也。莫之御而不仁，是不智也。”相对于“天爵”的“人爵”，是指人的社会地位、权势、财产等方面。孟子认为过去的人修身养性，一心一意追求的是伦理道德价值，他们由此也受到了人们的称赞并获得了相应的社会地位和物质利益。但时下人们的做法却相反。对他们来说，社会地位和利益是首要的和根本的，伦理和道德不过是实现这些利益的工具和手段。他们一旦获得了利益，就放弃伦理道德价值的学习和培养。孟子说，没有比这种人更“迷惑”的人了。他断定这种人在社会上最终站不住脚。

孟子区分身体为“大体”与“小体”、“贵”与“贱”、“大”与“小”的方式，也见于《孟子·告子上》：

体有贵贱，有大小。无以小害大，无以贱害贵。养其小者为小人，养其大者为大人。

从其大体为大人，从其小体为小人。

按照这里的区分，人的整体性的生命主要包括两大方面：一方面是“身”，另一方面是“心”。身指人的形体和耳、目等感官；心指人的精神、自我认知和道德反思能力。在人的生命中，两者不是对等、平等性的存在。“身”和“形”卑贱、轻微、不重要，“心”是尊贵的、重要的。这是儒家意识中的“身心”二元论。其实这种二元论很难成立。身、形体、感官总是同心分不开的。身、形和耳目等的反应，都离不开意识和心灵的作用。两者的不同，归根到底是“心”的不同，正如希腊哲学家区分“灵魂”有不同的方面那样。

孟子作这种区分，不是一般地否定人对于身体、形体和感官方面的需求和满足。问题在于，有的人只选择感官欲望的满足，而忽视了伦理道德价值。他们不懂得人同时或首先要养护的是他的心灵和美德。对人来说，这才是根本性的价值。人的善与不善，他是有美德的大人，还是没有美德的小人，区别就在于他是不是培养了自己的美德。

为了说明人在现实中区分贵贱和轻重的重要性，孟子使用了类比，这是他喜欢的一种论证方式。他用的一个类比，是将人是否选择伦理道德价值类比为林场师是否选择良木。很显然，林场师清楚地知道为了保护良好的树木和木材（“梧楨”），他就要伐掉荆棘（“枳棘”）。他决不会愚蠢地“舍其梧楨，养其枳棘”；同样，一个人爱护和养护他的身体，也决不会不知轻重、因小失大，“养其一指而失其肩背，而不知也，则为狼疾人也”。（《孟子·告子上》）对于人们不懂得轻重、贵贱而作出不好的选择，孟子使用的另一个类比，是将人重视自己的“手指头”同重视他的心灵进行对比。孟子说，一个人重视自己的“一个指头不若人”，却轻视自己的“心灵不若人”，这是“不知类”：

今有无名之指屈而不信，非疾痛害事也。如有能信之者，则不远秦楚之路，为指之不若人也。指不若人，则知恶之；心不若人，则不知恶，此之谓不知类也。（同上）

人的心灵显然比人的一个手指头重要，既然人们都懂得养护他的手指，他就更应该养护他的心灵。这一类比也很有说服力。人的身体作为完整生命体当然是重要的，但在不得不作出取舍的无奈选择时，人们都知道何轻何重、何取何舍。

第二组是孟子在“义”“礼”与“利”“生”“食色”之间作出的区分和决断。在孟子的诸多论辩中，他的“义利之辨”最著名，也最为人熟知。如何在义与利之间作出好的选择，孟子也使用了类比。《孟子·告子上》把义与利的轻重类比为鱼与熊掌的轻重。对许多人来说，鱼和熊掌都是可欲的，如果两者不能兼得，人们就应选择稀少的熊掌而不是选择常见的鱼。同样，在孟子看来，道义与生存也都是可欲的；人们也知道，道义比生存更重要。因此，在两者不能兼得的情况下，人们就应该勇敢地“舍生而取义”，就像孔子提倡的“杀身以成仁”那样。这一选择的可行性，关键在于人们是否认为道义比生存更重要。不管如何，这是孟子的信仰，他希望人们也有这种信仰。孟子相信，人有比生更重要的欲求，也有比死更可恶的东西。在这两种情况下，他就会不避祸患，选择更值得追求的东西。在实际生活中，生死与道义不能兼得，只是在特殊情况下才会发生，它不是伦理世界中的常态。

如何在礼义与食色之间作出选择，这原是一位不知名的任国人对孟子的弟子屋庐子提出的问题。他问屋庐子礼义与食物和婚姻何者更重要。当时的社会价值标准是否认为礼义比食物和婚姻更不好说，人们一般也不会提出这样的问题。屋庐子作为孟子的学生，他应该认同孟子的价值观，相信礼义重于食物和婚姻。他正是这样回答任子提出的问题的。任子大概不满意屋庐子的回答，于是引入了更多的条件，将问题变成了生死、两难的选择，即人如果遵守礼义他就得不到食物并将饥饿而死，否

则的话他就能活下来；同样，人如果遵守礼义，他就可能无法结婚，否则，他就能结婚。这难住了屋庐子，他无言以对。他见到孟子时，就求教于他的老师。按照孟子“舍生取义”的立场，他会干脆地回答说，人宁可没有食物饿死，宁可遵守礼义而不结婚，也不能违犯礼义而获得食色。但在这里孟子没有这样回答，他首先对任子附加、加重一边的条件提出了批评：

不揣其本，而齐其末，方寸之木可使高于岑楼。金重于羽者，岂谓一钩金与一舆羽之谓哉？
取食之重者与礼之轻者而比之，奚翅食重？（《孟子·告子上》）

在通常情况下，说礼义重于食物和婚姻，并不等于说尊重礼义就会饿死和不结婚。既然任子将问题推到了极端，那孟子也加重了一方的行为来使任子陷入困境。他让屋庐子回去这样反问任子：

衅兄之臂而夺之食，则得食；不衅，则不得食，则将衅之乎？逾东家墙而搂其处子，则得妻；不搂，则不得妻，则将搂之乎？（同上）

虽然孟子有相对于“经”的“权”的伦理境遇论，但这只是在非常特殊的情况下才可以使用。类似于康德的伦理义务论，孟子整体上是奉行伦理至上主义的。

在孟子那里，义与利等不同价值的选择不只是义理模式，它也是历史上不同人物的不同选择。孟子举的一个例子是舜和他的信徒同跖和他的信徒的相反做法“鸡鸣而起，孳孳为善者，舜之徒也；鸡鸣而起，孳孳为利者，跖之徒也。欲知舜与跖之分，无他，利与善之间也。”（《孟子·尽心上》）孟子举的第二个例子，是将曾子同他人进行比较。在孔子的弟子中，曾子以孝著称。对孟子来说，曾子更是一般意义上的伦理典范“普楚之富，不可及也；彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾义；吾何慊乎哉！”（《孟子·公孙丑上》）除了过去的例子，孟子还以自身来期许。如他对如何面对权势和权贵作出了设想。在这种设想中，孟子表现出了强烈的自尊精神：

说大人，则藐之，勿视其巍巍然。堂高数仞，椽题数尺，我得志，弗为也；食前方丈，侍妾数百人，我得志，弗为也；般乐饮酒，驱骋田猎，后车千乘，我得志，弗为也。在彼者，皆我所不为也；在我者，皆古之制也，吾何畏彼哉？（《孟子·尽心下》）

从以上的讨论可知，孟子伦理选择论的第二种模式，是直接肯定仁义等具体的伦理价值，并从天爵与人爵、体的贵与贱和大与小，从义与利和生，从礼与食和色等两组的关系中来论证伦理价值是最值得选择的。其选择的双方都是“可欲的”的东西，都是“值得”和应该具有的东西。但由于一方属于伦理价值，另一方则不属于伦理价值，因此，在两者不能兼得的情况下，人就应该选择伦理价值而舍弃非伦理的东西，不管自己会因此失去多少好处和利益。孟子的伦理学不同于功利主义，它不以功利的大小、多少和是否有助于人的快乐和福祉来权衡行为的正当。从他说的“杀一无辜得天下而不为”可以看出，人即使失去再多的实际利益，也不能去做违背伦理的事情。对于认为目的正当可以不择手段的人来说，这无疑巨大的清心剂。

三、人的相似性和能力 “能”和“为”

伦理价值是“可欲”和“善”，是最值得人们去选择和追求的价值。这是孟子作出的清晰而又肯定的回答。但人能做到吗？他能成为一位有美德的人吗？对此，孟子也作出了果断的承诺：完全可能，而且不难。人间有许多美好的事物和价值，人们往往求之不得。伦理价值是最高的“善”，它不是更难求得吗？孟子不这样认为。对他来说，我们想要的最好的东西也是我们最容易得到的东西。美德就是这样的东西，它是所有的善中最好的东西，同时它又是最容易得到的东西。在《孟子·尽心

上》中，孟子辨别“求在我者”与“求在外者”两者何以不同。“求在外者”是不属于自己的各种好的事物。“求在我者”是在我自身中就能够得到的东西，是他自己只要想做、想得到他就能够做、能够得到的东西。孟子认为这就是每个人自身都拥有的潜在的道德能力和价值。孟子的承诺虽然可能有些乐观，但这正是他的根本信念。孟子伦理选择和模式中的“能不能”“为不为”之分，就是要证明并说服人们接受这样一种信念：伦理选择和行动对于人来说是完全能够做得到的事情。

人为什么能够作出伦理选择和行动，在孟子看来这首先是因为人先天就具有仁义礼智等伦理道德的能力。他说这些东西不是从外面渗透到他身上的，而是他自己固有的东西。他说这是人们不用学习就会的“良能”和不用思虑就知的“良知”。孟子举例子说，小孩、儿童没有不知道爱他们父母的；等他们长大以后，他们没有不知道尊敬自己的兄长的。先不说孟子举的这个例子是否有效，严格来说，“知道”和“能够做到”不是一回事。在这一点上，孟子同苏格拉底（“知识就是美德”）类似，也同后来继承他的思想的王阳明（“知行合一”）类似。对他们来说，一个人真正知道的就是他能够做到的，对每个人来说都是如此。

人人都能够实践伦理价值，首先是因为人心都是相似的，是因为人人都具有道德能力。孟子对此的论证，也使用了类比的方法。他使用的一个类比是，人有“四端之心”就像他们都有“四肢”（“四体”）那样。只要你承认人都有四肢，你就得承认人都有“四心”。（见《孟子·公孙丑上》）孟子使用的第二个类比是，人的耳目口鼻具有同听、同美、同味、同嗅等共同的嗜好；同样，人心则都具有对“理”和“义”等伦理价值的共同嗜好。美德能够让人心灵愉悦，就像美味使人的鼻口愉悦那样（“理义之悦我心，犹刍豢之悦我口”）。这个类比在《孟子·告子上》中。孟子使用的第三个类比，是从贤人、圣人都是人，推出每个人都可以成为圣人。人们一般可能会认为，贤人、圣人同自己不是一类人，他们所以了不起是因为他们比我们自己的能力强。孟子说不是这样，圣人和我是“同类”：“圣人，与我同类者也”。（《孟子·告子上》）因此，人人都可以成为圣人。

孟子的这几个类比，是通过人自身的不同部分、通过人与人进行类比来说明人具有伦理能力。除此之外，孟子还使用了一个类比，这是从“牛山”有树木并需要爱护来类推人心具有的道德能力也需要保护。人人都有“仁义之心”，就像牛山本来就有茂美的树木那样。牛山的树木如果被不断砍伐，它就会变成光秃秃的山。不能因为看到眼前光秃秃的山，就说它原来就没有树木。人的仁义之心如果不能得到保护和养护，它也会被破坏和失去。同样，不能由此就说人原本就没有仁义之心。

对于人的道德能力的论证，孟子还用了人的真实性（“情”）和才能（“才”）这两个概念。原本的人可以“为善”，也有能力为善。他如果不为善，那不是因为他的能力（“才”）不足，而是由于他“不能尽其才”。只要他“能”尽其“才”，他就可以具有美德：

人能充无欲害人之心，而仁不可胜用也；人能充无穿逾之心，而义不可胜用也；人能充无受尔汝之实，无所往而不为义也。（《孟子·尽心下》）

有是四端而自谓不能者，自贼者也；谓其君不能者，贼其君者也。凡有四端于我者，知皆扩而充之矣。若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。（《孟子·公孙丑上》）

既然人都是相似的，既然人都具有伦理和道德的能力，那么人实际上奉行不奉行伦理道德，这就不是他“能不能”的问题，而是他“为不为”的问题。《孟子·梁惠王上》记载了孟子同齐宣王的一段对话，其中孟子向齐宣王辨别了“能不能”与“为不为”为什么不同，这是他的著名论辩之一。齐宣王对他是否能够成为一位“保民者”缺乏信心。孟子告诉他说，他完全能够做到。孟子听说齐

宣王不忍心从他面前经过的一头牛被带去杀掉，以祭祀刚落成的一座大钟。他就用这个故事向齐宣王说明，这种不忍之心就是他能够成为圣王的善良之心。孟子推论说，既然齐宣王能将这种仁心延伸到禽兽身上，他就更能将它用在对待百姓上。孟子的称赞虽然触动了齐宣王，但他还是不能理解人的不忍人之心为什么有那么大的作用——能造就圣王。为了说服齐宣王，孟子先向他作了一个假设推论：一个人说他的力量可以举起百钧重的东西，却说他举不起一根轻轻的羽毛；他的明目可以察看到细微的秋毫，却看不见很大的车和木柴，这显然是不可能的。齐宣王当然也不会接受这样的逻辑。

孟子的这个假定里隐含着什么才是我们能够做到的这个一般性的问题。按说，困难的事情能做到，容易的事情就更能做到。因此，孟子指出，人们不去做容易的事情，这就不是“能不能”的问题，而是属于“为不为”的范围。一羽不举，车薪不见，这是用不用力气、用不用目明的问题，而不是他能不能的问题。同样，一位君主不能为百姓带来福祉，这也不是他做不到的问题，而是他不去做的问题。在现实中，有一部分事情人们无能为力，但在人力所及范围内的事情，如果人们没有做，这是因为他不愿意做而不是他做不到。做不到的“不能”与能够做到的“不为”不难分别。但齐宣王还是向孟子询问“不为”与“不能”两者到底有什么不同。孟子又向他作了一个类推：

挟太山以超北海，语人曰“我不能。”是诚不能也。为长者折枝，语人曰“我不能。”是不为也，非不能也。故王之不王，非挟太山以超北海之类也；王之不王，是折枝之类也。（《孟子·梁惠王上》）

孟子的这个类推用的例子很夸张，他大概觉得巨大的反差更能产生说服人的效果。他从“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”推出“天下可运于掌”，同样如此。治理天下决不会像孟子所说的那样，只要有一个善良的动机和愿望并将它推广出去那样简单。政治需要美德，但它又不是单纯运用美德的场所，它还需要理性、眼光、智谋等复杂的能力。但对孟子来说，伦理是良好政治生活和秩序的根本，君主又完全能够做得到，他从这里出发去治理天下就非常容易。

不管孟子如何坚信人能够为善，如何相信人具有伦理道德能力，他都要面对现实中的不道德和小人，要面对历史上的一些恶人。这就产生了一个十分尖锐的问题：人都一样，人都有伦理道德能力，人都能够成为有美德的人，能够成为贤人、君子和圣人，为什么他们不愿意这样做，甚至还作出了相反的选择？或者按照孟子的说法，人们将会问，人能（“能”）实践伦理，他也认识到应该做、值得做，而他为什么没有去做（“不为”）呢？

儒家虽然有命运的思想，但正如我们一开始就指出的那样，在人的伦理是否能够实现上，儒家没有命定论的思想。在伦理和道德选择上，儒家坚信人的意志是自由的、自主的。从孔子说的“为仁由己”（《论语·颜渊》）、“我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》）和“人能弘道，非道弘人”（《论语·卫灵公》）等言论中，我们可以清楚地看到孔子是道德意志自由论者。孟子同样，他的几段话大家都很熟悉：

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》）

口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。（《孟子·尽心下》）

祸福无不自己求之者。《诗》云“永言配命。自求多福。”（《孟子·公孙丑上》）

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》)

孟子这几段话中说到的“命”，一是指正义之命和天义，它同人的伦理自由选择是统一的（第一、第三、第四段中的“命”）；一是指客观外在的某种人力无法决定的神秘性力量（第二段中的“命”），后者同人的伦理自由选择没有关系。

排除伦理上的命定论，人是否能够成就伦理上的自我，就完全取决于自己。孟子的弟子公都子向孟子提出了一个很好的问题。他不是直接问孟子人为什么“能而不为”，而是问孟子既然大家同是人（隐含了孟子所说的人都具有伦理道德能力），为什么有的人成了有美德的大人，有的人则成了没有美德的小人。孟子回答说，人如果按照伦理的欲求而生活他就能成为“大人”，人如果按照生理感官的需求和享受而生活就会成为小人。孟子的这一回答，还没有触及问题的要害，因此也没有解除公都子的疑惑。于是，公都子进一步问，同是人，为什么有的人按照伦理价值而生活，有的人却按照感官欲求的满足去生活。孟子回答说：

耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者。先立乎其大者，则其小者不能夺也。此为大人而已。(《孟子·告子上》)

这可以说是孟子对人为什么“能而为”和“能而不为”提供的最终答案。按照这个答案，人的耳目等感官没有“思虑”的能力，它们一旦受到外物的影响就会被外物诱惑、蒙蔽和左右。心灵能够思考、衡量，它能认识到人自己固有的伦理良知。人只要确立了对他来说根本的东西——伦理价值，那么耳目等欲求就不能影响他，他就能成为有美德的人。

上述我们说过，人的耳目等感觉同心的意识有所不同，但不能将它们完全分开。耳目之求同时也是心之求。在孟子的辨别中，我们同样看到，他将耳目之官及机能同心之官及机能完全二元化。同样，在孟子的说法中，我们还能看到，“心”本身也有着不同的可能，即“心灵”有着思虑、思求与不思虑、不思求这两种相反的情形。正如“思则得之，不思则不得也”那样，“不思虑”也是“心”的作用，它不是“耳目之官”的作用。因此，“能而不为”实际上也是“心”的作用，只不过它不是孟子所期待的作用。这说明“能而不为”同人的“耳目之官”只是看起来有关系，而实际上关系不大。耳目之官想享受美的色彩，想听好听的音乐，它们也是心的作用。包括孟子在内的子学家们往往将耳目感官与心灵看成各有“好求”的两种官能，显然是表面的。“能而为”是“心”的作用，“能而不为”同样也是“心”的作用。《孟子·告子上》说：

故苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消。孔子曰：“操则存，舍则亡；出入无时，莫知其乡。”惟心之谓与？

这段话同“思则得之，不思则不得”的意思完全一致。“养”还是“失其养”，“操”还是“舍”，都是出自于“心”。因此，如果我们继续往下追问的话，要问的就是，为什么“心”有“能而不为”或者是“知而不为”的不幸现实？

孟子的“能而不为”问题，按照戴维森的解释就是人的“意志薄弱”。（参见牟博选编，第462—492页）“能而不为”“知而不为”或明知故犯，在一般所说的意志自由之下，它们同人的“能而为”“知而为”等一样，皆是出自“心灵”的作用。希腊哲学家将灵魂分为本能、情感、理性（参见朗，安东尼，第107—127页），弗洛伊德将一个人的“我”分为“本我”“自我”和“超我”（参见弗洛伊德，第193—258页），都是要表明人的心灵不是单一的东西。人在选择取舍的时候，可选择的情况越多，越不一致，他同时就会倾听到心灵的好几个声音。它们有的微弱，有的强烈，有的同时都很强

烈。只有更强、更大的声音最后决定了他的选择。这个声音就代表了他的心灵的某一倾向，正是他的这一倾向发出了决定性的指令。按照孟子的义理，这是他的主要“思虑”。

四、伦理实践和操练

如何使人追求伦理道德的声音强而有力并成为决定性的呼唤呢？如何使人“能而为”而避免“能而不为”呢？由于孟子整体上将人的“能而为”与“能而不为”归之于人的“思不思”“养不养”“充不充”“求不求”“操不操”的问题，因此，人要去“为”，要诉诸行动。孟子接下来进行的论证是，人们需要深思熟虑，需要坚持不懈地进行道德的实践、修行和修炼，要不断地去避免和克服他的不思、不养、不求和不操等习性：

仁，人心也；义，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有鸡犬放，则知求之；有放心而不知求。学问之道无他，求其放心而已矣。（《孟子·告子上》）

人在“放其心”的时候，他已经误入了歧途，因此，他的“求其放心”只能说是一种补救性措施。因此，更重要的是，人一开始就要去培养、发展和实践他的伦理道德能力并促成他的美德“君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心。”（《孟子·离娄下》）这可以叫作孟子的“成善论”。如果说孟子说的“性善”是人心的一颗种子，那么“成善”就是如何让人心的这颗种子发芽、开花、结果。正如亚里士多德所说“我们的德既非出于本性而生成，也非反乎本性而生成；自然给予了我们接受德性的能力，而这种能力的成熟则通过习惯而得以完成。”（亚里士多德，1990年，第25页）亚里士多德强调，人的美德是在履行德性的现实活动中获得的，正如人的各种技能（建筑、音乐）是在学习和试做的过程中学会的一样“我们做公正的事情，才能成为公正的人；进行节制，才能成为节制的人；有勇敢的表现，才能成为勇敢的人。”（同上，第26页）人具有伦理道德能力固然重要，但更重要的是，他只有去行动和实践，他才能成为有美德的人。人不仅要有美好的道德愿望，他更必须将它转化为道德意志和行动。道德责任需要人的意志自由，但人要有道德行为更需要他有“道德的意志”。没有伦理志向和行动的人，他就是自暴自弃者。孟子说：

自暴者，不可与有言也；自弃者，不可与有为也。言非礼义，谓之自暴也；吾身不能居仁由义，谓之自弃也。仁，人之安宅也；义，人之正路也。旷安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！（《孟子·离娄上》）

如同上述，儒家相信人有伦理意志自由，但它更主张人必须确立起自己的道德意志，这是孟子说的人特别是士人的“立志”问题。孟子说的“先立乎大”，就是要人先确立起追求伦理道德的根本志愿。而且，他还必须“专一”于此，“专心”于此。对此，孟子使用了两个类比。比如，对于天下易生之物，如果一日曝之十日寒之，它就不能生存下来。同样，建立自己的美德，也不是一朝一夕的事；再比如，射箭虽说是一种小的技能，但如果人不专心致志，他就掌握不了这一技能。（参见《孟子·告子上》）同样，学习美德和实践美德，也必须坚持专一和专心。

为什么人学习和修炼美德的历程必须连续下来，不能中断，在孟子看来，因为他只有这样做才能产生明显的效果，否则他将前功尽弃，一无所获。为了说明这一道理，孟子使用的类比有以下几个。一个是，孟子将求仁的努力能够胜过非仁的冲动类比为水能胜过火。人如果求仁的志愿和努力不够强烈和坚决，他就不能战胜不仁。仁战胜不了不仁，那是因为为仁的意志太弱了，就像用一杯水去救一车干柴的火势那样，火不能熄灭，那不是因为水不能胜火，而是用的水太少了。再一个是，孟子将不断培养“仁”类比为“五谷”的成熟。人培养仁的价值，在于让它成为自己的道德意志和习惯

(“夫仁，亦在乎熟而已矣”)，否则就没有结果，这就像五谷是非常好的种子，种植好了就会五谷丰登，如果它们都没有成熟，那就还不如野草。(以上两个类比见于《孟子·告子上》)第三个类比是，孟子将追求伦理价值的有为者只有坚持才能产生出良好的结果，类比为挖掘一眼井不到一定的深度就不会有水。人们去挖掘一眼水井，只有挖出了井水才算有结果，如果挖了九尺深不见水就停下来，那仍然是一口废井。同样，求仁也必须有结果才行。这个类比见于《孟子·尽心上》。第四个类比是，孟子将人志于道类比为流水“流水之为物也，不盈科不行；君子之志于道也，不成章不达。”(《孟子·尽心上》)

建立伦理意志和修炼身心，孟子的“不动心”“集义”和“浩然之气”等概念引人注目。这几个概念都是在公孙丑和孟子的一次问答中出现的。(参见《孟子·公孙丑上》)孟子同时还讨论到了志和气的概念，两者也很重要。“不动心”指坚守自己的信念，它不会因其他东西的影响而被改变。孟子说告子先于他做到了不动心，他到了四十岁才做到“不动心”。但他的不动心不同于告子。《孟子》中引用告子的话说“不得于言，勿求于心；不得于心，勿求于气。”告子这段话要说的是，一个人对于别人说的话不理解，那就干脆置之不理，不要再去多想；同样，一个人对别人的用心不清楚，那就不要意气用事。告子的这种“不动心”，简单说就是，人不要受他人言语和心思的影响，要保持自己的心志如一。对于告子的这种不动心，孟子评论说“不得于心，勿求于气，可；不得于言，勿求于心，不可”。孟子的“不动心”，是“志”和“气”的统一体。在这种统一体中，“志”是统帅性的精神，“气”是充实自己身心的能量(气力)。人只有做到了不动心，他才能坚守自己的志愿，才能不损害自己的气力。公孙丑不能完全理解孟子所说的“志”与“气”的关系，孟子进一步向他解释说，志和气是统一的，意志专一就会带动它的气力，气力专一也会带动他的志愿(“志壹则动气，气壹则动志也”)。但在这两者之中，“志”是根本的，如果失去了志的统帅性，“气”就没有目的了，就会对人心产生不良影响。

孟子培养出来的“浩然之气”，可以说是他的“不动心”和“志气”统一的具体表现。“浩然之气”可以解释为“刚正盛大的精神和正气”，它类似于孟子所说的“大丈夫”精神“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。得志，与民由之；不得志，独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。”(《孟子·滕文公下》)孟子说他“善于”培养“浩然之气”，他所说的“善于”，一是对浩然之气的培养必须使根本性的人的“正直”和“道义”之心同他的“气力”统一起来，就像上述统帅性的“志”与“气”的统一那样。“浩然之气”不是私人之情中的“侠气”“义气”之类的东西，它是人对伦理和道德的信仰，没有这种信仰作为基础，人的气力就容易用错地方。二是培养浩然之气必须以修炼这种“气”为志愿，必须通过连续不断的积累去实现它(“是集义所生者”)，不能中途变卦、中止(“必有事焉，而勿正，心勿忘”)，因为它不能通过孤立的一件事、不能通过偶然的的一个行为取巧而获得(“非义袭而取之”)。孟子说的“强为善而已矣”(《孟子·梁惠王下》)、“强恕而行，求仁莫近焉”(《孟子·尽心上》)等，同他这里说的“集义”类似。“集义”是循序渐进的过程，是从自己的良知和才性出发，从内心里自然而然地去培养它，而不是勉强。否则它就像宋人的拔苗助长那样“非徒无益，而又害之。”(《孟子·公孙丑上》)从这里出发，我们也容易理解《孟子·离娄下》所说的“性”“故”“利”和“智”的关系：

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。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。天之高也，星辰之远也，苟求其故，千岁之日至，可坐而致也。

“故”有原因、缘故、法则的意思，也有作为副词使用的类似于“固”的“本来”“原来”的意思。

人们容易放弃应该做的事意味着坚持它不容易。但对承诺了伦理价值并以此为偏好和使命的人，他同时就应该做好经受各种考验的准备。这说明选择美德和坚持伦理的价值，又不是轻而易举的事情。人们熟知下面孟子的这几段话，它们非常重要：

故天将降大任于是人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，曾益其所不能。人恒过，然后能改；困于心，衡于虑，而后作；征于色，发于声，而后喻。（《孟子·告子下》）

人之有德慧术知者，恒存乎疢疾。独孤臣孽子，其操心也危，其虑患也深，故达。（《孟子·尽心上》）

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。（同上）

这样，伦理选择的能和为的问题，又变成了人要经受住考验的问题。按照克尔凯戈尔的看法，尼采也表达了类似的立场，一个人对真理的认识和把握的程度同他对生活的感受和遭受痛苦的程度相对应。

孟子的伦理选择论具有复杂的义理，也有多样的选择模式。从最抽象的原则宣示，到比较具体的“可欲”之善和贵；从更具体的仁、义、礼、智等伦理价值，到事物不同等级的比较；从人的相似性和人心具有共同的道德能力（“能”），到成善之作为；从身心修炼到实践和行动，等等，这些层层关系和环节都是孟子伦理选择论的不同方面和模式，它比孟子的“性善论”和一般所谓的“工夫论”都复杂。孟子的伦理选择论，也可以说是伦理论辩。其中孟子使用了大量的类比法，它作为孟子伦理选择论的方法论，特色鲜明，引人入胜。孟子被称为“好辩者”，《孟子·滕文公下》记载公都子的话，说“外人皆称夫子好辩”，对此，他不以为然“予岂好辩哉？予不得已也”。对他而言，论辩决不是通过析辞离意而胜人一筹，它是为了追求真理，为了复兴伦理价值。

参考文献

古籍 《论语》《孟子》等。

达尔文，2009年 《人类的由来》，潘光旦、胡寿文译，商务印书馆。

道金斯，1998年 《自我的基因》，卢允中、张岱云等译，吉林人民出版社。

弗洛伊德，2011年 《自我与本我》，林尘等译，上海译文出版社。

江文思、安乐哲编，2005年 《孟子心性之学》，社会科学文献出版社。

焦循，1987年 《孟子正义》，中华书局。

朗，安东尼，2015年 《心灵与自我的希腊模式》，何博超译，中国人民大学出版社。

牟博选编，2008年 《真理意义与方法——戴维森哲学文献》，商务印书馆。

《四书章句集注》，1983年，中华书局。

亚里士多德，1965年 《政治学》，吴寿彭译，商务印书馆。

1990年 《尼各马科伦理学》，苗力田译，中国社会科学出版社。

杨泽波，1995年 《孟子性善论研究》，中国社会科学出版社。

（作者单位：北京大学哲学系）

责任编辑：冯国超

ABSTRACTS OF MAIN ESSAYS

A Reconsideration of Marx's Theory of Communication

Hou Zhenwu & Yang Geng

Marx's category of communication points to relationships among people, and the two core concepts in Marx's theory of communication are communicative forms and communicative relations. In this theory, communicative relations include productive relations but are not equal to the latter; communication and production are mutually premised, that is to say, communication is born within production, and production can only be carried out in communication. Marx's concept of labor thus inherently contains communication. When communication develops into global communication, the derivative and transcendental forms of social development become universal phenomena, and the road to social development becomes diverse. Habermas has conducted a deep and comprehensive discussion of spiritual communication, however, due to his misunderstanding of labor and its relationship with communication, his criticism of Marx's theory of communication is fundamentally problematic, and his communication theory thus deviates from the principles of historical materialism.

Re-raising the Question: What Are the Dialectic Methods of Marx's *Das Kapital*?

Wu Meng

The precondition for properly grasping the dialectical methods of *Das Kapital* is properly grasping Marx's dialectics. If we understand the concept *Verständnis* in Marx's famous definition of dialectics as judgment about the concrete situation in which changing things are posited, then dialectics means the discovery of historical negation in the era of capitalism. The procedure of this discovery is precisely what are called the dialectic methods of *Das Kapital*, which unceasingly goes from the given abstract ideas of political economics to the concrete historical situation, and keeps touching its limits.

Mengzi's Theory of Ethical Choice: From "Desirability" to "Ability" and "Action"

Wang Zhongjiang

In order to promote people's ethical practice, Mengzi puts forward a theory of ethical choice which is more complex than his theory of the goodness of human nature. This theory includes not only an abstract and general principle of proper choice, but also such specific values as "such specific values as the desirability of goodness and, more concretely, the worthiness of amiability." Moreover, it provides a way of ethical practice as well as an explanation concerning the similarity of human nature and what people can do. By inference and analogy, Mengzi convincingly proves that ethical choice is better than any other value choices, making it the highest goodness that is desirable and a value that people can obtain.