

价值与秩序:从孟子出发的思考

杨立华

内容提要 通过梳理儒家与其他思想的冲突,可以把握儒家对人的本质的理解:人始终是与他人有本质关联的、有牵挂的、有分别的存在者。儒家关于人性的讨论意在探寻符合人的本质的生活道路。儒家提倡的“普世性”在于人要正确地领会和承担自己的责任,即知分、安分。“分”、“位”由礼规定。礼的秩序以对物质世界的合理安排为基础,其中最重要的是如何衡量人的劳动价值的问题。孟子认为,精神活动与物质活动有一样的劳动性质,且价值更大,也应参与物质的分配。物的分配秩序是量化的,无法安顿人的文化和精神的存在维度,因此必须在人的生活中寻找不可量化的质。德是不可量化的,是人的高贵所在,儒家精神之关键在于由主体性自觉而生的高贵的节制。然而,恪尽本分不是对一切不公正的默认,当社会的不公正在整体上超过了可容忍的限度,革命就具备了正当性。本文从儒家对人的本质的一般理解出发,对儒家的基本价值及奠基于此的秩序的建立做了深入的思考,在此基础上,探索儒家思想对当代美好生活建构所能提供的可能进路。

关键词 人的本质 “分” “位” 礼

杨立华,北京大学哲学系教授 100871

一、“义,人路也”

如果将思想或文化间的冲突理解为生活道路选择上的分歧,那么,儒家的生活构想意味着怎样一条道路呢?至少在中国传统思想的脉络里,儒家对人性问题的关注和讨论,是最为突显的。如果我们不再将关注点放在人性善恶的问题上,我们将可以看到:关于人性的讨论最终指向的是对符合人的本质的生活道路的思考和探索。诚实地站在人的立场上,而不是超越人的立场去想像更好或更坏的生活可能,恐怕正是儒家的真意所在。从孟子开始,儒家就始终纠缠在与各种思想传统的论争当中。而所有这些论争的实质,都以其对人的本质的理解为基础。在这里,儒家拒绝从所有经由曲折的思辩过程达到的“哲学基础”出发,而是试图直观地照察人的本质。

个体与他人之间是有着本质的内在关联的,而不是先有个完整现成的个体,然后再将各种外在的关联组装上去。正是要摆脱以个体的自我为出发点的主体化哲学的思路,海德格尔特别强调人的“在世界中存在”,并将其与水在杯子中的那种“在…之中”区别开来。孟子对杨朱式的前现代个人主

义思想的批驳,就是建立在这种对人的理解之上的。人是有限的存在,而不是拥有无限能力的完美者。僭居完美者的位置、并以此为出发点的思想,将因错解人的基本处境而成为“穷途”。墨家的兼爱思想试图让具体有限的个人承担起抽象无疆的大爱,以此为信念的理想主义人生将成为无休无止的苦行。终有一死的人试图通过种种技术手段达到不朽,这是道教执迷的梦想。张载说“徇生执有者,物而不化”^[1],可谓知言。

人的在世总有各种各样的牵挂,因牵挂而在意,因在意而烦恼。程子说:“有生便有死,有乐便有苦”^[2],本是自然而然的。因生了解脱的心,遂认牵挂为幻妄。“天地之间只有一个感与应而已,更有甚事”^[3],感与应是普遍存在的。以遍在的感与应为幻相,致程张之评讥,不亦宜乎?有了“这儿”和“那儿”的区别,就生出是非;有了存在与不存在的分界,就有了哀乐。庄子以逍遥为目的而齐物,忘是非,冥死生。以矫情为自然,最终不免陷文明于混沌。以此自处,或可高尚其志、栖神冥累,但终不可以之作为一条可能的社会生活道路。

在世的种种处境展开为具体的情感,情感和情绪揭示出人与其生活之间关系的各种样态。情感的积郁会流为歌咏、形诸乐音,艺术的存在依据即在于此。法家、墨家以彻底功利主义的态度,斥逐一切与物质生产无关的行为。在他们构想的“刻苦”的理想国当中,儒家“乐”的精神里所涵盖的属于艺术的丰富世界完全没有存在的价值。此种前现代的“异化”思想,将使人成为没有任何精神性的纯粹物质性存在。

梳理思想史上儒家与各种思想的冲突,让我们从整体上看到了儒家对人的本质的理解:人始终是与他人有本质关联的、有牵挂、有分别的有限存在者。如果将这样的理解作为基础,我们能够为今天的世界构想一条也许更符合人的本质的生活道路吗?

二、“物之不齐,物之情也”

像孟子那样把差异作为前提,“普世”又是如何成为可能的呢?如果可以将人理解为桌椅之类的现成的存在者,那么,我们可以从功能意义上寻找人的共同的属性。然而,人显然是向着可能性开放的存在者。未来的可能性对于每个人来说,都是其当下的存在状态的决定性要素之一。对于桌椅之类的存在者而言,可能性意味着潜能,潜能总是低于现实的。人则是向着可能性存在的,未来的可能性与当下的存在状态一起展开出每个个体的生存境域。即使我们撇开总是开放着的可能性,完全着眼于人的当下的存在,人也与现成的物有本质的不同。哪怕仅是出于维持自身存在的目的,人也总不断地“否定”周遭的物。从吸入第一口空气开始,人就开始向着这个世界去赢得自己的生存。在这个意义上,人可以说是一个彻头彻尾的动词。

作为动词的人的存在,总是依靠现成的事物,来维持自己“名词性”的存在。如果我们从需求的角度来理解“普世”,那么,这种“普世”将只能建立在最低的共通性上。这种最低的共通性将无法满足我们建立一个普遍适用的衡量“好的”或“坏的”标准的要求。同时这也就意味着,从最低限度的人的行动范围这个角度来构建“普世”,也同样不能从根本上解决问题。从人的行动着的在世出发,“普世”的具体内涵应界定为“可普遍化的”和“应普遍化的”。“可普遍化的”和“应普遍化的”不仅可以包涵需求意义上的物的共通性,也可以涵盖对人的行动的普遍规范和要求。

三、“权,然后知轻重”

价值之所以重要,即在于根源性衡量标准和尺度的确立。一个社会的善恶、是非、美丑、贵贱,都

[1]张载:《张载集》,〔北京〕中华书局1978年版,第7页。

[2][3]程颢、程颐:《二程集》,〔北京〕中华书局1984年版,第152页,第152页。

要依此种根源性标准来衡度。如果我们脱离特定的社会历史语境,一般性地讨论某一行为的善恶,我们将会发现这种全无凭依的判断毫无意义。《孟子·公孙丑下》有这样一段:“今有杀人者,或问之曰‘人可杀与’?则将应之曰‘可’。彼如曰‘孰可以杀之’?则将应之曰:‘为士师,则可以杀之。’”^[1]不考虑任何具体的条件,杀人这样的行为也是完全无法评判的。但如果完全没有“自然权利”或“自然正当”这样的基础,将一切都归诸具体的社会历史条件,那么,我们似乎就不可避免地落入到历史主义或习俗主义的窠臼。超越“自然正当”和历史主义这两个极端,寻找“可普遍化的”和“应普遍化的”价值是否是可能的?对这个问题的探索在今天显得尤为迫切。

每个人都有“自然-社会-历史”赋予他的位置。这一“自然-社会-历史”的位置,在儒家的哲学话语中,是以“分”、“位”来强调的。“分”、“位”是对每个人的权利和责任的明确界定。“分”、“位”的内容显然是“名词性”的,是人的“名词性”存在的内涵。然而,这些“名词性”的内涵在具体的历史当中总是随时代的变化而变化。“分”、“位”当然有其自然的基础,但不同的社会历史条件总会为这样的自然基础赋予不同意涵。这样一来,如果以“分”、“位”为基础来构建基础的价值观,似乎无论如何摆脱不了历史主义或习俗主义的基调。而儒家的价值观又显然是以“分”、“位”为核心的。

在这里,我们似乎陷到了无法解决的理论困境中。然而,这种困境其实是表面上的。由于我们习惯性地把作为“动词性”的人扁平化为“名词性”的存在,才会试图从“名词性”的内涵方面寻求价值的基础。而“名词性”的内容总是历史性的。如果我们把人还原为动词性的,我们将会发现衡量善恶的标准并不在于“分”、“位”的内涵,而在于人们对待自己的“分”、“位”的态度。我们甚至可以说:没有普世的内容,只有普世的态度。善与恶的区分端在于人们对待自己的“分”、“位”的态度。所谓的善其实不过就是做自己该做的,承担自己该承担的,收获自己该收获的,享受自己该享受的。而这里所有的“该”都以“分”为基础。

仁、义、礼、智、信讲的不是别的,就是这种“可普遍化的”而且“应普遍化的”的态度,就是人的知分、安分和尽分。仁者,觉其分也;义者,宜其分也;礼者,履其分也;智者,知其分也;信者,实其分也。指爱为仁之所以是错误的,即在于脱离了具体“分”、“位”的抽象的爱,廉价且空洞。“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”,具体的爱总是建立在对自己的本分的自觉之上,饱满而深沉,“任重而道远”。

《大学》里面说:“物有本末,事有终始,知所先后,则近道矣。”又说:“其本乱而末治者,否矣。其所厚者薄,而其所薄者厚,未之有也。”^[2]《孟子》也说:“于所厚者薄,无所不薄也。”儒家特别强调厚薄、轻重、先后的区别,原因在于这样的区分其实就是价值的具体体现。人作为有限的存在者,如果将有限的关切投入到无限的疆域,其结果只能是人的存在的抽象化。人无处不在,又哪儿都不在。该薄的地方不薄,到了应该厚的地方也就无从厚起。人的种种颠倒恍惚,究其根源皆在于厚薄、轻重、先后的倒错。以“分”、“位”为基础,构建起每个人在社会生活中厚薄、轻重、先后的明晰秩序,并以此来衡量善恶和是非。而厚薄、轻重的判断取决于人们对自己的“分”的领会和理解。正确地领会并承担自己的“分”,是善的本质内涵。

朱子在解释《大学》的“格物致知”时,以“众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明矣”^[3]为目标。“众物之表里精粗无不到”,则事物的秩序得到了明晰的确认;“吾心之全体大用无不明”,则心灵的秩序也以最为具体的方式确立起来。王阳明将理视为“心之条理”,人心的确有厚薄、轻重、先后的范畴,但这些范畴只有在经验世界中才能得到恰当的具体化。王阳明所讲的良知就像一把没有刻度的标尺,心体似乎浑然纯粹,但发用处的分寸却全无着落。

每个人在社会中的“分”、“位”是由礼来规定的。而这样一来,礼的秩序的来源也就成了问题的

[1][2][3]朱熹:《四书章句集注》,〔北京〕中华书局1983年版,第246页,第3页,第7页。

关键。礼的秩序显然是有其历史性的。虽然礼的秩序的历史性并不意味价值的历史性,因为,如前所述,善恶的分判取决于人们对待自己“自然-社会-历史”的位置的态度,但合理的社会秩序仍然应该被设想为前提。

四、“治地莫善于助”

合理的礼的秩序从来不是悬空建立的,而必须以对物质世界的合理安排为基础。孟子论政,必以“制民之产”为先:“是故明君制民之产,必使仰足以事父母,俯足以畜妻子,乐岁终身饱,凶年免于死亡。”^[1]物的生产难免有“乐岁”“凶年”之变,要想让人们无论在何种情况下都能维持基本的生存、整个社会维持起码的运作,合理的物的分配秩序是不可或缺的。如果没有合理的分配秩序,无论怎样努力增进整个社会的物质生产和积累,也无法使整个社会的成员得到恰当的安顿。

正是基于这样的考虑,儒家的制礼原则,才总是将物的分配秩序放在首位。《礼记·礼器》论及制礼的一般原则时,有这样一段论述:“礼也者,合于天时,设于地财,顺于鬼神,合于人心,理万物者也。是故天时有生也,地理有宜也,人官有能也,物曲有利也。故天不生,地不养,君子不以为礼,鬼神弗饗也。居山以鱼鳖为礼,居泽以鹿豕为礼,君子谓之不知礼。故必举其定国之数,以为礼之大经。礼之大伦,以地广狭;礼之厚薄,与年之上下。是故年虽大杀,众不匡惧,则上之制礼也节矣”^[2]。这里,物的分配秩序要考虑天时之生、地理之宜、物曲之利,而且要以“定国之数”、即一个国家的物质生产的总量为基本准则。其中,最为复杂的就是“人官有能”。如何衡量人官之能,换言之,如何衡量人的劳动价值,是构想合理的物的秩序时最难解决的问题。

在孟子与农家的辩论中,对劳动的不同理解是论辩的核心。农家“贤者与民并耕而食,饗殍而治”的狭隘劳动观念,虽然是一个极端的特例,但对劳动的狭隘理解却是很多思想传统共有的问题。《韩非子·五蠹》、《墨子·非乐》都是这方面的典型。在韩非子的世界里,学者和商工之民也在社会蛀虫之列,原因在于这些人不仅不从事直接的物质生产,还以不同的方式破坏国家的秩序。墨子并非以钟鼓琴瑟、刻镂华章为不美,但从社会物质的积累上看,这些装点性的东西毫无价值。在“治天下独可耕且为与”的反问中,孟子提出了“劳心者治人,劳力者治于人”的主张。在孟子看来,政治分工先于一切社会分工。对“劳心者治人,劳力者治于人”历来颇多误解,实际上,“劳心”与“劳力”的区别在《孟子》具体文本中是由后面“忧”来规定的。“劳力者”忧的是“百亩之不易”,即私人的产业,而“劳心者”是“忧民”者。

《孟子·滕文公下》有一段涉及劳动价值的对话,有助于我们把握理解相关问题的儒家思路:“彭更问曰:‘后车数十乘,从者数百人,以传食于诸侯,不以泰乎?’孟子曰:‘非其道,则一簞食不可受于人;如其道,则舜受尧之天下,不以为泰,子以为泰乎?’曰:‘否。士无事而食,不可也。’曰:‘子不通功易事,以羨补不足,则农有余粟,女有余布;子如通之,则梓匠轮舆皆得食于子。于此有人焉,入则孝,出则悌,守先王之道,以待后之学者,而不得食于子。子何尊梓匠轮舆而轻为仁义者哉?’”^[3]这里彭更的疑问与陈相基于农家的立场提出的质疑异曲同工,都是出于狭隘的劳动理解对不直接创造物质价值的精神活动的批评。孟子在回应质疑时,提出了“通功易事”的原则,即建立在必要的社会分工基础上的等量的劳动交换。在孟子看来“为仁义者”的精神活动显然与梓匠轮舆的活动同样具有劳动的性质,且比后者具有更大的价值。

“劳动陶冶事物”,贺麟在翻译黑格尔《精神现象学》里有关“劳动”的论述时,显然想到了《孟子》当中的“以粟易械器者,不为厉陶冶;陶冶亦以其械器易粟者,岂为厉农夫哉”^[4]。作为行动着的在世

[1][3][4]朱熹:《四书章句集注》,〔北京〕中华书局1983年版,第211页,第267页,第258页。

[2]郑玄、孔颖达:《礼记正义》,上海古籍出版社2008年版,第957页。

者,人存在着就要不断地否定周围的物。人对物的否定并没有在质料的层面上消减或增加物,而只是改变了物的形式,亦即物的结构和分布状态。凡符合社会生活的整体需求当中的某个领域或部分的物的形式的改变,都应属于劳动,也就都有劳动价值。工人和农民由于是物的形式改变的直接承担者,他们的生产活动属于劳动,这是显而易见的。商人改变了事物在时空中的分布格局,比如将某地多余的作物转运到其它地方,其实也是一种劳动。从事精神劳动的人通过改变人们对自我与他人和世界的关系的理解,从而给人与人的关系和人与物的关系带来了调整 and 改变,当然也有其劳动的价值。狭隘化的劳动理解,将使得剥削的概念被过度地放大,从而使社会的合理分工的可能性受到极大的限制。

合理的物的分配秩序应该建立在劳动价值的基础之上。然而,劳动价值到底应该如何来衡量呢?即使是最简单的社会劳动,也很难建立起真正公平的量化的标准。衣食皆人所必须,但如何建立二者之间的公平的等价关系呢?也许我们应该从每一种劳动在社会生活的整体当中的不可或缺性上来界定其劳动的价值,并“举其定国之数,以为礼之大经”,即在社会财富总量的基础上确定每一种劳动的单位劳动量和价值。而各种生产组织者的劳动价值,则可以以有组织的社会劳动与分散的社会劳动所创造的价值之间的差额为基准来确立衡量的尺度。

五、“天下有达尊三”

物的分配秩序是量化的秩序,既是可以量化的,也是应该量化的。但如果一个社会只有量化的秩序,那么,无论这一量化的标准是什么,无论其是否合理,都将导致单向度世界的出现。在这样的单向度的世界里,拥有的或可支配的物的数量将成为尊严的唯一尺度。人的文化和精神的存在维度将无法得到安顿。在一个鼓励道德追求的社会当中,尊重的秩序必须与物的分配秩序适度地区分开来。而要想构建起不取决于物的分配秩序的相对独立的尊重的秩序,就必须在人们的生活当中寻找到拒绝量化同时也不可量化的质。不可量化的质是人的不可剥夺的尊严的根基所在。

孟子有这样一段话:“欲贵者,人之同心也。人人有贵于己者,弗思耳。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。”^[1]“良贵”是人人固有的尊严,没有人可以剥夺。这种不可量化的尊严在孟子那里又被称为“天爵”。孟子说:“有天爵者,有人爵者。仁义忠信,乐善不倦,此天爵也;公卿大夫,此人爵也。”^[2]在孟子所讲的“达尊三”当中,只有德这一个维度是拒绝量化的。

仁义忠信无不指向人们的“自然-社会-历史”的位置,指向每个人各自的“分”、“位”。能否觉知自己的“分”、“位”,并以此为准则来判别、选择和期许,是一个人是否有德的标尺。只有在这个意义上,孟子所说的“人皆可以为尧舜”才不会是一个空洞的许诺,而是可以实现的切实的目标。“非其道,则一簞食不可受于人;如其道,则舜受尧之天下”^[3],这里道与非道是有其客观标准的,而这一客观的标准就是由每个人的“分”、“位”所规定的明晰的限界。

能否持守住自己的“分”、“位”,取决于人的主体性的觉醒。“清斯濯缨,浊斯濯足,自取之也”,“夫人必自侮,而后人侮之”^[4]。“自”这个字在儒家典籍中俯拾即是,可以说是理解儒家精神的关键词之一。孔子答颜渊问仁时说:“‘克己复礼’为仁。为仁由己,而由人乎哉?”^[5]主体性的自觉是人的意志自由的基础。在儒家的语境里,自由不是一个他人可以赐予或褫夺的行动范围,而是人的真正的自我主宰。只有真正做得自己主的人,才能在所有的诱惑和威迫面前持守高贵的节制。作为人的不可量化的质的仁义忠信,其之所以是不可量化的,就在于由主体性自觉而生的高贵的节制,高于一切可

[1][2][3][4][5]朱熹:《四书章句集注》,〔北京〕中华书局1983年版,第336页,第336页,第267页,第280页,第131页。

量化的东西。

尊重的秩序不取决于社会地位的高下。尊重指向所有克尽本分的人。公平的物的分配秩序无疑有利于人们对自己的本分的克守,但如果没有人的欲望的自我节制,再公平的分配秩序也无法满足所有人的欲求,也可以被一部分人视为恶的秩序。即使完全从功利的角度看,克守自己分位的德,也是一个社会能够正常运作的基本条件。“君子素其位而行,不愿乎外”^[1],有德者总是扎根于自己的生活并承担自己的生活来。如何面对自己现在的位置和处境,体现出一个人道德水准的高下。“德者,得也”,在这个意义上,儒家可以被理解为一种珍惜的智慧。珍惜握在手中的一切,而不是掂着脚尖去够不属于自己的东西。这既是智慧,也是道德。

当然,克尽本分不是意味着对一切不公正的默认。当社会的不公正在整体上超过了可容忍的限度时,革命也就具备了无可辩驳的正当性。忽视儒家思想的革命性格,可以说是对儒家的莫大误解。

六、“闻诛一夫纣矣,未闻弑君也”

“革命”一词出自《周易·革卦·彖传》:“汤武革命,顺乎在而应乎人。”^[2]虽然这里的“革命”与今天的语义有很大的不同,但颠覆不公正的旧秩序、重新构建合理的新秩序的指向却是一致的。在回答齐宣王“汤放桀,武王伐纣”是否算“弑君”的质疑时,孟子将这种精神发挥到了极致:“贼仁者谓之贼,贼义者谓之残,残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣,未闻弑君也。”^[3]

司马光曾质疑孟子的这一主张,以为这是为乱臣贼子提供了借口。司马光用他那个时代的狭隘君臣大义来批判孟子,既是一种时代的错位,也是其保守主义性格极端化的表现。孟子的“贵民”思想,根源于《尚书·泰誓》的“天视自我民视,天听自我民听”^[4]。一个社会正义与否,是以底层百姓的感受为根本的。要求底层的百姓在“仰不足以事父母,俯不足畜妻子,乐岁终身苦,凶年不免于死亡”的处境里克守本分,这本身就是极端不道德的。

孟子一再提醒:“若民,则无恒产,因无恒心。”^[5]哪个社会人为地制造出大量的无产者,也就等于制造出了革命的主体——这个不义的社会掘墓者。然而,生活在战国那样一个不义的时代,孟子却并没有选择成为一个今天意义上的革命者。他只是寄望于寻找到或教化出一个汤、武意义上的“革命者”,一个通过天命的变换而赢得重建秩序的机会的人。这也许就是所谓的时代局限性吧。或者,也与儒家的固有性格不无关联?以这样的方式质疑孟子,对于思考今天的世界没什么意义。也许更值得我们思考的是,孟子究竟在顾虑什么。

革命如何才能不转变为无秩序的颠覆,这也许是首先应该考虑的问题。而更根本的问题则在于,革命了以后怎么办?革命的目标如果是新秩序的建立,那么革命者自身的品质就至为关键了。而且,人作为行动着的存在者,行动取决于人的品质,行动也改造着人的品质。孟子说:“无为其所不为,无欲其所不欲,如此而已矣。”在具体的行动中,什么样的人才能始终保持自己“不为”、“不欲”的初衷呢?

推翻一个旧秩序是很容易的,真正艰难的是如何建构一个更好的新秩序。我们以《中庸》第二十八章的话作为此文的结尾。孔子曰:“非天子,不议礼,不制度,不考文。今天下车同轨,书同文,行同伦。虽有其位,苟无其德,不敢作礼乐焉;虽有其德,苟无其位,亦不敢作礼乐焉。”^[6]这里当然有其深思熟虑的审慎。但也许是太过审慎了?

[责任编辑:曾逸文]

[1][3][5][6]朱熹:《四书章句集注》,〔北京〕中华书局1983年版,第24页,第221页,第211页,第36页。

[2]王弼、孔颖达:《周易正义》,北京大学出版社1999年版,第203页。

[4]孔安国、孔颖达:《尚书正义》,北京大学出版社1999年版,第277页。