

文章编号: 1673-1646(2024)04-0049-07

主体与精神之外：孟子论心的三重层次

何波宏

(北京大学哲学系, 北京 100871)

摘要: 十九世纪以来, 中国本土的部分学者受到西方哲学, 尤其是康德道德形上学影响, 倾向将《孟子》文本中的“心”解读为能动的思维主体或自律自为的道德精神。这些解读在捕捉《孟子》文本中“心”的表面特征并试图将之概念化时, 却忽略了孟子对思想形式化倾向的警惕与拒斥。换言之, 孟子并非不知思想通过自我隔离而抽象为“精神”的可能性, 然而他却自觉回避了这条认识之路, 而诉诸对人生而有之的内在本性具体而普遍的“揭示”。通过这一揭示, 孟子引导人走出对思想形式的固执, 在“行”的层面将代表不言自明的本性的“心”加以发明、扩充。最终, 对心的践行扩充所带来的并非是超越现实经验的“世界精神”, 而是在抹除限制性的“自我”之后对天地万有的周全、贯通。

关键词: 孟子; 主体; 心学; 尽心知性

中图分类号: B222.2 **文献标识码:** A **doi:** 10.3969/j.issn.1673-1646.2023134

引用格式: 何波宏. 主体与精神之外: 孟子论心的三重层次[J]. 中北大学学报(社会科学版), 2024, 40(4): 49-55.

Beyond Subject and Spirit: Mencius's Discourse of the Threefold Level of the Mind

HE Bohong

(Department of Philosophy, Peking University, Beijing 100871, China)

Abstract: Since the nineteenth century, some local Chinese scholars influenced by Western philosophy, especially Kant's moral metaphysics, have tended to interpret the "mind" (心) in Mencius's texts as a dynamic thinking subject or a self-disciplined moral spirit. These interpretations, in capturing the superficial features of the "mind" in Mencius's texts and attempting to conceptualize it, ignore Mencius's high vigilance and explicit rejection of the formalized tendencies of thought. That is to say, Mencius was not unaware of the possibility of the mind being abstracted into "spirituality" through self-isolation, yet he consciously avoided this path of understanding and appealed to the concrete and universal "revelation" of the inherent nature of human beings. Through this revelation, he led man out of his stubbornness to the form of thought and realized the invention and expansion of the "mind" representing the self-evident nature of man at the level of "action". In the end, the practice and expansion of the mind did not bring about a "world spirit" that stood above reality. It is the erasure of the limiting "self" and the consequent connection and completeness of all things in Heaven and Earth.

Key words: Mencius; subject; philosophy of the mind; Jin Xin Zhi Xing

在先秦哲学中, 孟子较早地使用了“心”的概念, 并将其作为人理解自我与践行生命的出发点, 并使“心”成为其哲学论说的核心。在《孟子》文本

中, “心”的特征丰富多样, 如“心之官则思”^{[1]314}, 似乎强调心主动的判断反思功能和其相较于身的根本地位; “乍见孺子将入于井”一处, 似又从心内在

收稿日期: 2023-12-27

作者简介: 何波宏(2000—), 男, 硕士生, 从事专业: 道家哲学、先秦儒学。E-mail: hebohongedward@163.com.

本具的良知恻隐上点明其伦理本质;“尽其心者,知其性也;知其性,则知天也”^{[1]327},又揭示了作为人自身成立依据的心与作为万事万物之极的天本然状态的某种同构性。因此,《孟子》文本中的“心”的种种表征令其可被归纳出诸多特点,进而抽象为类似于精神(spirit)或理性(reason)的思想概念。然而,这样的解读却有违《孟子》文本自身的思想逻辑——孟子未曾对心作出抽象的系统论证,而是将其作为具体语境中的某种契机或揭示。心是一种自明、但却非概念化的存在,因此它难以被形而上的思辨把握,而是随着诸多偏执与阻碍的去除向持存它的人显露,呼唤人通过实践行为对其加以保存、扩充,令原本封闭的生命个体逐渐开放其边界、融入“天”的整体。因此,若不从孟子文本中固有的理解思路出发,梳理其对心的言说,我们便只能对“心”进行外在的观察分析,而无从进入其中、乃至跟随心的运行,看到一种不依托“主体”(subject)或“精神”概念而能令人理解其内在生命的思想之道。

西方思想中缺乏直接对应孟子“心”的概念乃至语言,生理意义的“肉团心”与内在情感往往被“heart”这一外沿模糊的词所收纳;与物理主义还原论相对抗,捍卫意识的特殊性乃至根源性时出现的“心灵”(mind)^①一词是另一历史悠久的概念;“主体”(subject)一词则是思想将流通、发展的现实世界抽象为“客体”后自我封闭,从杂多无定的“质料”(material)中提炼出的自身形式。所有这些具有某种思想倾向(或现代西方哲学所谓“意向性”)并赋予生命以某种可理解性^②的确定概念在解读《孟子》文本中的“心”时多会面临某种失效。在孟子的叙述中,“心”不是一种恒定的、可被理解分析的思想概念,一切对心的言说均导向点到为止的“领悟”与思想之外的实践,各种试图用某种抽象的形式定义“心”的尝试都或多或少违背了孟子的本意。心就其本性难以被归纳为固定的道德律令,亦在指明人性的某种根本倾向后即无法被进一步确证、理解。因此,与其简单地断言孟子对人内在生命的理解停留于经验归纳的层次抑或套用西方的相近概念附会其学说,不如缘着孟子对心的论说打开被西方忽

略的思想褶皱下潜藏的另一条未被思考的生命之路,如实呈现“心”在孟子哲学中丰富而连贯的展开过程。从对本然内在之心的去蔽(off-cover)与领会出发,人顺心之“端”将其“扩而充之”,将心从纯粹的“思”或“悟”中解放,从对这一内在端绪的“尽”中体察贯穿万物之“道”(“道”本身的意涵即代表其须从践行中阐明)。最终,人在心的显明中察觉其内在本性(“知性”)——知性所带来的对万物之极的“天”的明了,使得源源不断展露为伦理行动与自我认知的内在之心“大而化之”。将心推行至此的人因此成为“圣人”而“不测”——一切源出“自我”的先见与立场纷纷瓦解,具有局限性、限制性的自我之心不复存在,因而“不可知之”。正因此心才令人能在更根本的意义上贯通万事万物,实现“万物皆备于我”^{[1]328}的通达自如。

1 欲其自得之:心的内在与自明

无论是心灵(mind)或大脑(brain)在当代心灵哲学中的斗争,还是主体(subject)或客体(object)在哲学史上引发的论辩,都或多或少源自一种外在的凝视与反思。即,思想个体从一事项所涌现出现象与表征中寻求某种可被认知、把握的规律或本质。这种外在视角的根本缺陷在于它忽视了万事万物的内在性,经由它只能“思考”却不能“知道”。海德格尔将哲学的基点从“我思”推回思之先的“在”(dasein),明确“在”这一优先于一切反思的事实,然而他对“在”的明确也仅仅是驱离了外观视角强加于世界的固定性,这一“在”自身却难以在这样的视域中活动起来并自我展现(以至于海德格尔不得不用“非突显的突显性”^[2]来调和“在”出现却难以活动于世的困境)。事实上,孟子早已认识到外在视角对于内在之心的体认发明带来的严重危害,我们可以在文本中明确看到孟子对以内在视角言心言性的强调:

告子曰:“生之谓性。”孟子曰:“生之谓性也,犹白之谓白与?”曰:“然。”“白羽之白也,犹白雪之白;白雪之白,犹白玉之白与?”曰:“然。”“然则

① 本文题目英文翻译采用“mind”一词对译孟子的“心”,然而由于心从根本上不能为“mind”一词所阐明,故在必要时通过括号摘出“心”一字以示不同。

② 此处的“可理解性”(understandable)中“理解”一词的使用与西方长期以来的“还原论”(reductionism)传统紧密相关,即通过对一复杂事件或生命现实的外部观察分析将其还原为某种理性法则、科学规律,并将之视为该被还原之物的“本质”(essence)从而认为其已被思想所掌握。其某种程度是古希腊罗格斯主义的深入,即错过事物属性之下的内在性,而将流变的世界置于实在与虚无之间,而完全的实在(本质)只能为思想所把握且与“无定”的质料相割裂而成为永恒的思想形式(在经验科学中则发展为“科学规律”)。本文之后所提及的对心或物的“理解”均不在此意义使用,而是指去除思想对事物外在现象的把持与对确定性的执着后,从对自身内在性(心)及对此内在性的践行中明了此心及此心发用处含括的事事物物的本然状貌。

犬之性，犹牛之性；牛之性，犹人之性与？”^{[1]305}

在孟子时代，以外在视角理解人性(“尽其心也，知其性也”，心与性的体悟在孟子看来方法一致)的思想已经出现，告子的“生之谓性”便是其代表。在《告子》(上)这一文本中，告子对于“生之谓性”的解释可以从“性犹湍水也”和“食色性也”^{[1]304-305}两个命题中得出。换言之，对性的认识来自对生命活动的观察与分析，这某种意义上是“反思”的结果——通过对运动发展的现象、表征进行归纳抽象以形成某一确定的理解范式。在告子的两个命题中，这样的思想倾向是明确的：“食色性也”是以食色二字含括所有人在自然状态下展现的本能欲求，“性犹湍水也”则对该倾向加以抽象比喻，更进一步突出了“外观”的视角——通过外在观察获取经验现象，在作为表象的事实上得出结论：水的流向无定是人人可见的真实现象，人所表现出的善恶各有不同亦是无可辩驳的经验事实。“生之谓性”正是告子通过命题形式对自己的思想模式做出的总结——所谓“生”，即是生来如是生命表征、外观现象，这种生命的呈现即等同于“性”。

孟子显然清晰意识到了告子的思想逻辑，因此才追问“生之谓性也，犹白之谓白与”——作为颜色的“白”，是对事物外在属性最典型的归纳(白之谓白就在于其纯粹的外在表象)，告子对“性”的理解亦是如此思路。有的学者将其类比为洛克的“性白板说”^[3]，这种类比只看到“性犹湍水”而不见更进一步的“生之谓性”代表的外在视角。在西方哲学史上，当休谟指出并不存在抽象的颜色属性，而只有具体的有颜色之物时，本已由此意识到内在性维度的康德所做的却是将这样一种外观的结果强行纳入人的内在：“我给我自己表象出这些表象中的意识的同一性本身”^{[4]168}。然而，孟子清楚地意识到，对外在性视角的破除不能依靠生成抽象形式的理性思辨，只能让内在性自我“揭示”——“犬之性，犹牛之性；牛之性，犹人之性与？”^{[1]305}若“性”可以通过外在视角被真实理解，则人畜之性亦能在外在视角中被同等地称之为“性”：人畜均是生命现象的呈现者，因此在“生之谓性”的标准下，它们的“性”就如各种不同的物体显现出的颜色“白”一样，是可以等价的。告子此处不能再做出反驳，而是立即在“食色性也”后补充“仁，内也”，表明他经孟子点拨，察觉到自己以外观视角建立起的性论中内在性的缺失——也即“仁”这一人心中自明的内容无法通过对生命外在状态的观察分析崭露(然而告子很

快又以义外说将这一内在状态外在化并加以确定)。事实上，孟子无论是言心抑或言性，都有意回避了任何可能引入外在视角的理解方式，而是将思想导入生命中活跃的内容——首先让思想体会到人本然的存在状态。面对“性犹湍水”的说明，孟子的回应是“人性之善也，犹水之就下也”^{[1]304}，从表达上看，这不过是强调水往下流的普遍趋势。然而，在孟子时代，传统文献对水之性的诠释却不止于此：“水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穡”(《尚书·洪范》)。换言之，滋润渗透万物从而居下并不仅仅是水的外在表征，而是五行中水这一行内在本性如是，它的下是由内而外顺性而行的结果。人性之善与水之下一样，不能从外在现象上把握，而需进入展现该现象的事物本身——进到其中去，因此对心这一内在事实的发明不能凭靠生成固定立场的逻辑分析，而是需要在种种场景中恰到好处地破除遮蔽它的障碍，将其“揭示”于思想的视野中。

我们由此进入孟子最经典的阐明“心”的段落，在其中没有任何外部观察形成的逻辑结论，它通过一个具象场景将外物对人的牵引隔断，让纯然内在的心不受遏制地自我呈现——

今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心。非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。^{[1]220-221}

通过一具象化的场面，孟子消除了任何理论化的叙述可能带来的对心的概念化、外在性解读，而是迫使人进入现实生命体验之中体会心的发端。能否明见此心并对其加以持守扩充，很大程度取决于人在何种意义上体会到内在的心所生发的主动性，及这种主动性在多大程度上被付诸生命实践，并因此祛除种种外在因素对内在体验的剥夺。这一剥夺在《孟子》文本中往往体现为与义相对的“利”，如此处的“交于孺子父母”“要誉于乡党朋友”“恶其声”^{[1]221}，皆是由于人将生命寄托于某种外在于己的物事，从而“蔽于物，物交物，则引之而已矣”^{[1]313-314}。内在之心被不能自主的外物所引、所蔽，人便失去了发动扩充此心的可能。因而此处孟子所做的是一种彻底的“去蔽”，将一切外在性影响扫除以令内在之心毫无遮蔽地显露。“今人乍见”，即排除了一切外在因素加与人的确定属性，只剩随机时间中一任何人均可代入的“人”的角色——然而这一“人”既是随机的亦是全然具体的(未经任何抽象而道出)，他“乍见”一孩童将落入井，短暂的

“乍见”剿灭了一切外在因素可能对人造成的牵引，人在那一乍唯一获取的信息只有孩童将入于井的现实。在这样的现实中，所有的外在牵引都骤然失效，唯一能起作用的只剩由内而发的人之本心——“怵惕恻隐之心”，其普遍性与内在性由此发明。内在的“阐明”与外在的“观看”的根本区别在于——内在的“阐明”要求思想去除有为之确定性而令事实自我呈现，对这一事实的体认与扩大是逐步去除外在的“确证”视角形成的思想立场进而贯通万事万物的过程；外在的“观察”则以建立一个思想命题为目的^③，围绕内在之“心”观察，抓取其运行中的片段并加以固化，却因此无法完整、自然地体会心的功效，孟子所言的“义袭而取”^{[1]215}亦由此产生新的指涉。而内在性视野的获得却让人一步步将自身由封闭变为开放，使内在的生命资源由知到行、贯通于事物——“自得之，则居之安；居之安，则资之深；资之深，则取之左右逢其原”^{[1]273}。由于心是自明而内在的，人想要体认此心即需去除外在视角的束缚而令其在“领悟”中自然显现。伴随着心这一内在性资源的表露，对它的扩充与运用就成为了思想走出封闭，在各种具体的情形与事件之中重新认识自身的必由之路。

2 走出思想去：扩充与行之

亚里士多德在“知德”(intellectual virtue)与“行德”(ethical virtue)中对“知德”根本地位的强调意味着人内在的“幸福”与变化的情结归根结底奠基于思想带来的抽象与确定^[5]。如此，具体而现实的事件(events)被视作等待思想提纯的“质料”及抽象道德法则衍生的附属品。这样一种对思想本身的封锁与确信在康德哲学中被道德主体的“自律”(autonomie)含括，康德隔离服从因果法则的现象界后，意图从人本身的“自由”中导出一种以律令形式展示自我的道德规定——思想由此建立起它的“理性王国”，将亚里士多德与知德并举的行德彻底纳入思想的控制，且其合法性即源出思想。思想丧失对“内在性”的领会，重重思想形式产生的确定性将事物行进中的本然趋势隔离并掩盖。对中国哲学传统中的“本”一字，此前已有学者点明：

“‘本体’的直接含义也就是本然之体”^[6]，弗朗索瓦·于连则进一步指出：“事物并不‘存有’(sont)而是‘倾向’(penchant)，它们随着趋向而分裂，正是这一点使事物‘前进’。”^{[7]3}若思想对一切事物(包括心)的领会始终建立于一个个确定的“存在”之上，那么事物中蕴含着的产生这诸多“存在”的内部源泉便难见天日——相反地，在对内在之心的体会中，心所涌现的本来趋向呼唤人由内而外对其加以贯通与扩大——它不再从属于固定的思想形式，而是具备不断充实自身并贯通事物物的可能：

凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达^{[1]221}。

君子所以异于人者，以其存心也^{[1]278}。

孔子曰：“操则存，舍则亡；出入无时，莫知其乡。”惟心之谓与^{[1]310}？

首先，心排斥一切思想层面的确定解读——“出入无时，莫知其乡”，它既不“有”亦不“无”，其内在的显明程度与效用的呈现与否完全取决于人对内在资源领会与发掘的多少。若人无法从内在本性的意义觉察心的存在，便无从达到“我欲仁，斯仁至矣”^{[1]96}这般对生命内在资源高度透彻的领会与自然地获取。因此，某种程度上，心所代表的是对思想的去除(de-)，通过消解外在视角的遮蔽，令内在之本然浮现并为人所获取、扩充。人们为不善不是他才质的过错，而是他不能尽其道德才能所致^[8]。正是在这一意义上，孟子对告子以外在特征界定人性的做法予以痛斥：“率天下之人而祸仁义者，必子之言夫！”^{[1]304}在内在的领会中，心是作为“端”出现的——孟子用刚刚涌现的泉水与初燃的火星形容此“端”，一言其微弱，二则阐明其非固定性——它并非一经领会即恒久不变，而是不仅可以，且必须为领会到它的人所主动存养、扩充——这一内在端绪一旦显明，便要由内而外表现于人的行动，且成为驱动行为的根源。这与西方目的论传统下的“道德理性”有着根本区别——人的“自由意志”带来的或然性与“道德自律”的应然性相互对抗，最终的决定者仍然是巡游于理性法则外的“意志”(这也直接启发了叔本华一脉的唯意志主义)，该意志去践行一个等待着的“目的”。而心对人之行为的驱动却是全然内在的——只要对这一内在事实的

③ 如笛卡尔“我思故我在”(Cogito, ergo sum)，康德要为形而上学寻找一条科学的道路，探寻先天综合原理成立的根据，乃至海德格尔强调“在”的优先地位，无一不是面对变动不居的外在现实时渴求抓住某个思想的“阿基米德点”进而产生的思想行为。

④ 此处孟子与告子的辩论中，孟子看似是在谴责告子的说法会令人将仁义视作破坏人本性而强加于人价值属性予以排斥(“如将戕贼杞柳而以为桮棬，则亦将戕贼人以为仁义与”)，但从更深层次而言，告子对仁义的外在性解读令其内在性彻底被埋没。仁义成为与其他任何外在属性无异的、无关内部资源的外在表征。这将导致人内在视角的丧失，从而彻底遮盖由内而外的心之仁义。

领悟始终持续(“存心”),人便无所谓“选择”。心并非是一个与人分离的遥远目标存在,它在此刻即是人的内在本性对自我的驱动与实现,它会将外在事物加与自身的阻隔一层层剥落,人越是将此心之倾向与本能通过“行”落实扩充,就越能主动地将一切所接触的事物变为可利用的资源而不为外在于自身的他物所牵引并丧失对内在性的保存。此即孟子所谓“先立乎其大者,则其小者弗能夺也”^{[1]314}。

因此,在孟子对心的言说中,理性思辨之外的另一条道路呈现——对心的确证需要的不是思想,反而是对思想的“去除”,以此让心这一内在于人的资源表露出来。而对这一资源的把握与发挥,导致的结果即是走出思想。思想再也无法通过封闭自身、把握确定的“阿基米德点”以实现自我反思、自我演绎,内在本性的获取与涌现令纯粹的“思”无从立足而导向“行”——也只有在此“行”中,内在之心才真正得以落实因而可被体会、明了(可“知”)。因此在数千年后的《传习录》中,深受孟子影响的王阳明如是阐释知行关系:“知是行的主意,行是知的功夫。知是行之始,行是知之成”^{[10]33}。这也就令人从思想出走而进入了对事实(fact)与生命的明了与践行。

人持存此不言自明的内在本心,走出“自己认识自己”的固局产生的另一结果是:由于人不将自身视作封闭的“主体”(subject)或纯粹的精神存在,内在资源的不断开掘与实现令人得以发现差别中的万物中共通的内在性——这样一种对万事万物的“知”不再是自然科学意义上的经验观察与分析外部属性所产生的还原视角,而是在自身内在性的驱动下发现一切事物内在本性,并以自身的实践不断与之互动以至于贯通,在“尽”此心的工夫中与越来越多的事物相连并明了其由内而外的本性。因此,不仅事物的本性由此展露,在人与人的交往中,这样一种互相约通的内在性也呈现出来。“儒家的普遍伦理是相与之道,是交往之道,它建立在天人关系、人物关系和人与人等一般的关系世界中。”^{[12]23}因此孟子有言:“舜明于庶物,察于人伦,由仁义行,非行仁义也”^{[1]274}。心所导向的“行”是令其获得发明与理会的关键,亦是破除封闭的思辨形式产生的主客之别的关隘所在。正因人走出了封闭自身的思想,物才向人而来并在心“扩而充之”的过程中呈现出其内在性,从行的维度,孟子将心所发起的“仁”及对仁的践履简明地总结为“仁,人心也;

义,人路也”^{[1]312},而从“反身而诚”(操存本然内在的此心)所导向的物我间隔的破除上看,即是“万物皆备于我”^{[1]328}。

3 入于整体之中:“大而化之”

在《孟子》文本中,有一段数千年来诸家语焉而不详的论说。孟子曰:“逃墨必归于杨,逃杨必归于儒。归,斯受之而已矣。今与杨、墨辩者,如追放豚,既入其苙,又从而招之。”^{[1]347}

墨家在其思想文本中较早地建立起系统的逻辑思辨体系,并以朴素的科学视角理解世界。而将分析现象、归纳经验的科学视角推广到对人的认知,即将导向人类外在基本属性的一致。而由此推导恶的成因,自然得到“不相爱”的结论(人与人外在属性一致,所有人应得到同样的爱)。而由此导出“兼爱”时,其立论即忽略了心由微到著、由近及远的内在过程,强行从外在行为上要求人普遍、无差等地爱一切人。这种由外在经验视角建立起的伦理法则对内在性的埋没最为致命。如果意图从这一埋没中挣脱,由外而内,思想定会从无差等的利他转向极端的利己,将自身从重重的外在视角中解放。从这一点看,杨朱的“为己之学”是对墨学的突破。然而,这一“为己”之学之所以成立,仍然依赖外在视角:若从众多外在的他者中返回一个“自我”,该“自我”必然是对一切从属于“我”的外在属性加以确定并把捉的思想结果,这令“我”成为一固定不变、需要主动与威胁其“在”(being)的他者划界并保存自身的对象。因此孟子在评价该学说时说:“杨子取为我”^{[1]334}——“取”意味着生命由内而外扩充自身的倾向被思想封闭在内,思想执取了“我”的一切外在性(如代表着身体的毛发)并对之保护、利益。这种学说抵达了内在之心的所在(自身),却未能将这一内在资源揭露并令其得到践行扩充。之前已有学者提到:“人的存在本身就是一个不断创造的过程。人通过自己的行动、做事的过程来建构现实世界。”^[13]“建构”一词尚残余过多的外在视角,事实上,一旦不再以外在视角审视人的本性,而是明了真正内在于人自身且呼唤人对其加以践行发明的“心”,外在视角所带来的消极自我保存^⑤即为内在之心的践行与扩大所取代。因此,孟子之心学对于杨墨之学正如“追放豚,既入其苙,又从而招之”。

由此可以看出,对心的践行与扩充令人能摆脱一

^⑤ 如杨朱学派著名的“拔一毛以利天下,不为也”,实际上建立在对自我的一种确定性、外在性的理解上。在其看来,最能代表自我重要性的即是人可直观并了解的身体,因此对一个确定的、不为他者所同化的自我的维护必须首先从捍卫身体的不可侵犯开始,此即是“拔一毛以利天下,不为也”的立论基础。

切外在视角预设的固定立场,且深入一切排他性的思想之中看到其局限性。且在主动运用“心”这一内在资源的过程中,“辩论”不再是双方各自占据一个论点展开交锋,而是思想在心的内在发用中自然看到了所有固化视角具有的局限:“谀辞知其所蔽,淫辞知其所陷,邪辞知其所离,遁辞知其所穷”^{[1]216}。对所有排他立场的瓦解并非是思辨的结果,而是在对心这一内在资源的践行中,人获得了真正的“知”(而非仅仅徘徊于心之外的“思”),在此过程中一切阻碍这一内在之心由内而外通顺运行的因素自然暴露其局限:它们均囿于思想的一端而失去了继续前进的可能。

也只有当分析进行到这一步,孟子所说的“予岂好辩哉?予不得已也”^{[1]252}才真正崭露其指向——正是从内在之心的阐明与实现出发,孟子由内而外地明察一切纠结于外在视角的论辩对心性的埋没,因此通过一步步的阐释令各种固定思想立场暴露其局限,进而唤起内在生命的自我说明(“既入其彀,又从而招之”)。而孟子本人不具任何立场,他唯一需要做的即是循内在之心的自然涌现将其不断践行扩大,以至“塞于天地之间”^{[1]215}。因此,孟子本人可以在任何行为与观点中践行此心此性而不受阻碍,不会执着于任何一种外在的立场或成见。哪怕是践行心之“仁”所产生的“义”,也只是随着人对此心的不断理会与充实自然“集”起的,而不能“袭而取之”。也正因此,长期以来被人们视作卫道者的孟子却在文本中展示出惊人的通达:

子莫执中,执中为近之,执中无权,犹执一也。所恶执一者,为其贼道也,举一而废百也。^{[1]334}

伯夷,圣之清者也,伊尹,圣之任者也,柳下惠,圣之和者也,孔子,圣之时者也。^{[1]294}

也即是说,孟子之所以抨击诸家“异端”,除其理论带来的现实弊病外,更根本的原因在于它们皆“执一”——通过对一种外在视角或观念的固执压抑了其他可能的思想之路,更令内在之心无法通顺、全面地在一切事物中展开,因此“举一而废百”。而“中”一字,语出孟子之师子思所纂《中庸》:“喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和。中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物序焉。”^{[1]20}“中”所代表的是“喜怒哀乐之未发”——中不为任何确定的情感或思想立场辖制,它的达成是顺应心之发动自然而然的,它可以将自身实现为任何立场或表征——正因其不含任何私欲偏见,心这一内在资源才自然而然无处不通地涌现。换言之,人从内部贯通了天地万物而入于整体之中——它不再

试图以庞大的思想体系演绎或解读整体,而是入于其中,能通行于整体的每一部分而不受阻碍。伯夷、伊尹固然在人格的某一方面达到极致因而成“圣”,但却始终将自身限制于这一属性之下,孔子则“无可无不可”^{[1]173}。只要内在之心要在生生不息的天地之间令自身得到践行发用,则一切态度、立场都有可能在这一过程中表露实现。此即是说,人所表现的外在属性不是依据某一确定的道德操守或主体立场,而完全是依据“时”的需要而呈现。因此孟子盛赞孔子是“圣之时者”。

“时”字意味着,对心之“中”亦不能采用任何确定性的解读,不能将“中”再次变为一排他性的判断标准。真正的“中”所需的是“权”,“权”与“变”息息相关。正因为人对自身的理解永远从生生不息的内在性出发,所以永不会担心自我的丧失(一切行动实践都是在扩充此心),因而才能思考和运用整体中的每一种可能性而不被其固化。因人已入于整体之中。对于这样一种生存状态,孟子有言:

可欲之谓善,有诸己之谓信,充实之谓美,充实而有光辉之谓大,大而化之之谓圣,圣而不可知之之谓神。^{[1]346-347}

从内在性资源的阐明(可欲)到对其持守不失(有诸己),再到对该内在之心加以充实扩大,操行践履(充实),人的主动性逐步彰显并伴随着此“心”之“尽”贯通于越来越多的事物之间,从而令此心越发透彻明晰(充实而有光辉)。然而,更进一步的视域中,作为人内在根据的“心”却在其“大”中“化”去从而变得“不可知之”——正因心一步步被“扩而充之”,因此每一个扩充实践的过程中与之相关的事物都呈现其内在本性并变得可理解,最终“心”溶解于天地万物的内在本性之中——人通过对内在之心的彻底发明,眼见的不仅是自身的真相,更是内在视角下天地万有的整体存在,是此心周流无碍的过程中万事万物内在本性的运转与易变——“尽其心者,知其性也。知其性,则知天也”^{[1]327},此心穷尽之时,万事万物的内在本性即为人所贯通并皆为此心所具,人由此通达万有之极:天。

4 结 语

审视学界的过往研究,前人实已对“心”在孟子哲学中的意涵作出诸多颇具见地的讨论,并逐渐意识到孟子之“心”与西方理性哲学之间的距离。张岱年已在论述此话题时采用审慎的态度:“孟子以天为一切

之主宰, 又以为天是人的心性之本原, 但无一切唯心之说”^{[14][65]}, 认为孟子并不提倡西学中的“唯心论”, 而是提出作为万物之主的天与人的心性有着同构性。而近年来学界对孟子之“心”的过程性、内在性亦有了一定程度的自觉, 如赵金刚提出“心具有本体的实在——心的内容, 亦有存在的过程——有各种各样的作用”、“‘思’与一般的知觉活动不同, 直接来自本心, 是本心的自我开显与自我回归”^[15]。然而, 仍有学者认为孟子的“心”可以通过孤立的、分析归类的方法获得说明, 如戴兆国认为“我们可以通过分类的方法对其‘心’概念进行分析和注解”^[16]。本文从孟子独特的内在性、过程性哲学入手, 正欲说明孟学中的“心”并非一种可被分析或定义的道德概念、形上准则, 而是代表一种在内在感知、具体实践中创造自我、敞开自我的生命进程。若通过归纳比对、套用西方道德形上学的方式理解孟子之“心”, 则有偏离孟子原本论述逻辑, “以西释中”的危险。而连贯、系统地孟子文本中“心”的性质和运行方式, 则一方面揭示出孟子哲学中的一条诠释生命与实践的内在理路, 另一方面亦有利于凸显中国本土不同于理性主义的另一运思方式。

参考文献

- [1] 朱熹, 撰. 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局, 2011.
- [2] 刘珂舟. 非突显的突显性: 海德格尔的自身世界概念[J]. 哲学门, 2020, 21(2): 247-264.
- [3] 何怀宏. 人性何以为善?: 对“孟子论证”的分析和重释[J]. 北京大学学报(哲学社会科学版), 2022, 59(4): 16-25.
- [4] 康德. 纯粹理性批判[M]. 韩林合, 译. 北京: 商务印书馆, 2022.
- [5] 魏奕昕. 亚里士多德论实践智慧的统一和道德德性的统一[J]. 哲学动态, 2021(12): 96-104.
- [6] 杨国荣. 心学的多重向度及其理论意蕴[J]. 船山学刊, 2021(2): 1-8.
- [7] 弗朗索瓦·于连(Francois Jullien). 从存有到生活[M]. 卓立, 译. 上海: 东方出版中心, 2018.
- [8] 王中江. 什么最值得学习和知晓: 论孔子的“学道”和“知道”[J]. 哲学动态, 2022(1): 61-70.
- [9] 郑开. 试论孟子心性论哲学的理论结构[J]. 国际儒学, 2021, 1(2): 10-26.
- [10] 陈荣捷. 王阳明传习录详注集评[M]. 台北: 台湾学生书局, 1983.
- [11] 托马斯·内格尔. 心灵和宇宙[M]. 张卜天, 译. 北京: 商务印书馆, 2017.
- [12] 王中江. “自我”与“他者”: 儒家关系伦理的多重图像[J]. 北京大学学报(哲学社会科学版), 2022, 59(1): 22-31.
- [13] 杨国荣. 道德本体及其他[J]. 天津社会科学, 2021(5): 101-106.
- [14] 张岱年. 中国哲学大纲[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1982.
- [15] 赵金刚. 从“心之官则思”看孟子心论[J]. 广西大学学报(哲学社会科学版), 2023(1): 60-69.
- [16] 戴兆国. 《孟子》“心”概念辨析[J]. 华东师范大学学报(哲学社会科学版), 2015, 47(1): 26-32.
- (上接第 47 页)
- [4] 王俊秀, 刘晓柳, 刘洋洋. 人民美好生活需要的层次结构和实现途径[J]. 江苏社会科学, 2020(2): 19-27.
- [5] 李明鑫. 新时代人民美好生活的三重逻辑[J]. 理论探索, 2022(1): 37-46.
- [6] 张三元. 论美好生活的价值逻辑与实践指引[J]. 马克思主义研究, 2018(5): 83-92.
- [7] 项久雨. 新时代美好生活的样态变革及价值引领[J]. 中国社会科学, 2019(11): 4-24.
- [8] 马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯文集(第1卷)[M]. 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局, 编译. 北京: 人民出版社, 2009.
- [9] 习近平. 习近平著作选读(第二卷)[M]. 北京: 人民出版社, 2023.
- [10] 胡军良. 新时代“美好生活”的哲学逻辑: 生成根基、观念认知与价值关怀[J]. 山东社会科学, 2019(8): 11-17.
- [11] 林彦虎. 需要的本质与新时代人民美好生活需要的实现[J]. 内蒙古社会科学(汉文版), 2019(4): 8-14.
- [12] 中共中央宣传部. 习近平新时代中国特色社会主义思想学习问答[M]. 北京: 学习出版社, 2021.
- [13] 习近平. 习近平谈治国理政[M]. 北京: 外文出版社, 2014.
- [14] 列宁. 列宁选集(第一卷)[M]. 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局, 编译. 北京: 人民出版社, 2012.
- [15] 马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯文集(第10卷)[M]. 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局, 编译. 北京: 人民出版社, 2009.
- [16] 付海莲, 邱耕田. 如何以劳动创造美好生活[J]. 上海师范大学学报(哲学社会科学版), 2021, 50(2): 36-45.
- [17] 马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯文集(第2卷)[M]. 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局, 编译. 北京: 人民出版社, 2009.
- [18] 邓小平. 邓小平文选(第3卷)[M]. 北京: 人民出版社, 1993.
- [19] 张春敏, 吴欢. 新时代共同富裕思想的理论贡献[J]. 中国社会科学院研究生院学报, 2020(1): 14-24.