

• 日常生活的哲学思考 •

善“不与恶做对”

陈嘉映

摘要：若把善恶视为完全主观的评价，将退回到善恶完全相对的立场，也就无所谓善恶。而以上下来理解善恶，以大地为参照，由现实生活提供坐标，则善恶不只相对待。向善成就事物之本性，赋予生活以意义。仅仅从形式上探讨善恶并不能回答实质上何为善何为恶的问题。道德相对主义和道德虚无主义仍然纠缠着我们。

关键词：善恶；向善；善好；意义

中图分类号：B94 文献标志码：A 文章编号：2095-0047(2014)05-0077-08

—

告子主张人性无分善不善，“性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流”。孟子主张性善，“人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下”（《孟子·告子》）。告子用东西来喻善恶，孟子用上下来喻善恶，初看上去两人各取所需，似乎各有各的道理，我们该孰择而从？其实，各有各的道理，也不妨说都不成道理，阿瑟·韦利（Arthur Waley）就认为《告子》中全部讨论都“是一堆离题的类比，其中很多能同样用来推翻他们（各自）试图证明的东西”^①。

作者简介：陈嘉映，首都师范大学哲学系教授。

① 参见葛瑞汉：《论道者》，张海晏译，北京：中国社会科学出版社 2003 年版，第 141 页。

告子的比喻中出现的是东西这对反义词,孟子的比喻中出现的是上下这对反义词。反义词是一种重要的言说工具,没有它们简直无法说话。天热了,用到了冷热中的热,向前走,用到了前后中的前。评价词更都是一对一对反义词,有好就有坏,有高尚就有鄙俗,有智就有愚。反过来看,反义词多半包含评价,好坏、智愚、高尚鄙俗,显然是在评价。有些反义词是在描述,却也包含评价——大小、冷暖、短长、上下、高下。恢弘大气好,小肚鸡肠不好;我们说上智下愚,不说下智上愚。这些评价凝结在语词中,俗人学说话时连带学会了这些,例如,善在上而恶在下。超凡脱俗之士偏要拧着来,偏要主张上善若水上德若谷,“江海之所以能为百谷王者,以其善下之”,但善在上的观念根深蒂固,跟语言拧着来只能是局部的,老子这样的脱俗之人别处仍免不了说到“上德”,说到“知不知,上矣”,说到“柔弱居上”,其实“上善若水”,善还是在上。

多半时候,一句话里用上的是一对反义词中的一个,两个同时用就不成话——我们不说天冷热了,向前后走。直接说出来的是反义中的一端,反义的对称性在台后给予语义支撑。这种不在现场的(in absentia)语义联系,索绪尔称之为联想关系(rapports associatifs)。^①但在忽冷忽热、又爱又恨这些话里,一对反义词同时露面,这就把原在台后的反义结构摆上前台。穷理者,本来在于反思深一层的道理,自然不会放过或在场或不在场的反义结构。说到有,接着必拎出无来,说到善,必拎出恶来。老子和黑格尔更是处处借明述反义结构立论。

大小多少上下来往,反义词两两对称,这个显著的特点抓住了我们的眼光,忘记深究对称背后的种种区别。告子用东西为喻,孟子以上下为喻,东西与上下这两组反义词,看似半斤八两——东西相反做对,上下也相反做对。然而,东西和上下做对的方式并不完全一样。东西以不东不西的中间点为参照,^②这个中心点本身没有一个固定的位置。与东西相仿,左右也是完全对称的。固然,左右似乎有一个无关左右的参照,即我,然而,这个我随时都在移动,所谓以我为参照,无非是以左右的中点为参照而已。

上下以什么为参照呢?上下有时以人的身体构造为参照,头在上,脚在下,这时,上下的结构与左右的结构有相似之处。但上下通常另有一种参照,那就是地面。你睡上铺我睡下铺,这上铺下铺不是以两铺的中间点也不是以谁的头谁脚为参照,而是以地面为参照。这时,上下与东西、左右不同,它有一个天然给定的、稳定的参照,什么在上什么在下,不是全然相对的。有一个地面,这是上下这对概念的语义条件——我们要理解上下,就得有一个地面,如果抽去地面,例如在太空中,就无所谓上下,在这

^① 索绪尔:《普通语言学教程》,高名凯译,北京:商务印书馆1999年版,第171页,第174-176页。

^② 东西以日出日落为参照,但这一事实与眼下的讨论无关。

样的“抽象空间”中,上下就跟东西左右一样是完全相对的,或者说,把什么定义为上是任意的。

二

在一个意义上,上下对称,在另一个意义上,上下并不对称。凡与上下相连的反义词组都是这样,如善恶、快乐与痛苦、赢与输。输赢与上下相连,这一点无须多论,总赢棋的是上手,总输棋的是下手。下棋,有赢家就有输家,就此而言,输赢是相对的,但无论赢家输家,都以赢棋为目的,就此而言,输赢不是相对的。惟赢棋的努力能造就一局棋,也就是说,一步一步棋才连成一个整体,每一步棋在这个整体中才是可理解的;如果棋手不在意是否赢棋,我们就看不懂他的棋,因为一步棋与整个棋局没有联系。如果棋有棋性,棋的本性或本质,那么,惟有把棋下好才体现得出棋性。

我们还可以从这个角度来讨论真假、苦乐、梦与醒、自然与不自然、自由与不自由。这些反义词在一个意义上是相对的、对称的,但在另一个意义上却不是。在一个意义上,真品与摹本相对,但在另一个意义上则非是:真品独立于摹本存在,摹本却不独立于真品——非得先有真品,才能有摹本。真币与假币亦如是,真假一般也大致如是。自然与人为亦相仿:曾经有一个没有人没有任何人工制品的自然世界,人却无法独立于自然世界存在,也不会出现一个没有自然事物只有人工制品的世界。不明这些反义词何时做对,何时并不做对,人们在讨论真假、梦与醒、自然与不自然时生出一丛丛无谓的纠纷。不过,眼下我们回到善恶这组概念。

在孟子和告子的辩论中,告子以东西说事儿,孟子以上下说事儿,初看上去不过是各取所需。然而,孟子和告子的比喻并非完全平行。水决诸东方则东流,决诸西方则西流,但不管决诸东方还是决诸西方,水总是下流。用东流西流为喻,善恶被解为相对之事,用水就下为喻,则提示出善恶并不只是相对而已。无须什么眼光,我们人人都能看到善恶相对,但须有相当眼力,才能洞见善恶的不对称。东西上下初看是“一堆离题的类比”,孟子和告子初看上去各取所需,实则有见识上的高下。初级反思一向拘囿于平面上的善恶对照,错并不错,却只是流俗之见。孟子从平面上的东西转向纵深上的上下,揭示出与善恶之为性相配的是上下隐喻,这是哲人所需的眼光。这两种“看法”,不是对错之争,而是深浅之辨。后世亦有其他哲人有此眼光。王船山说:“性里面有仁义礼智信之五常,与天之元亨利贞同体,不与恶做对。”陈来对这句话做了如下说明:“船山认为,性之本体不与恶对,也就是说,如果说人性是‘善’,那么,这

种‘善’并不是和‘恶’相对立的。”^①

近人之中,梁漱溟也见到这一点。他说:“恶是善的负面,它不但不是本性,并且不算是个倾向。倾向是积极的,而恶则是消极的,故不能算是一个倾向。如动是倾向,而不动不算倾向。积极是要怎样,而消极则不要怎样……,是要没有,即没有这个‘要’。故恶是没有自己而为善之缺乏,故善恶非对待之物也。”^②可惜梁漱溟对这个要点未多做解说,实际上恐怕也未能想得更加透彻——他一方面提到善恶未尽做对,一方面又把善恶视作“完全主观的评价”:“如我持一个静观的态度,从旁边去看人的生活,不从主观来说,则人的心理自无善恶之可言,因为他就只是一个生生灭灭,就是这一个变化流行……但我们应是一个非静观的态度,不是想要知道客观事实是如何如何,所说的善恶全是主观的评价,权衡完全在我……若不把定此点而就客观去说话,则非乱不可。”^③然而,善恶若是“完全主观的评价”,“权衡完全在我”,我们就重新退回到善恶完全相对,就像左右总以我为参照,从而是完全对称的。我们在这里须追随孟子,坚持用上下来喻善恶。上下不只是相对待,因为大地提供了一般的坐标;善恶不只相对待,因为我们的现实生活提供了一般的坐标。善恶未尽做对,由此,善恶就不会只是“主观的评价”。实际上,若善恶只是相对,也就说不上善恶了。

我们能不能跳出地面的参照系呢?我们生活在大地上,这不只是个偶然的事实吗?思想的意义不就在于能够超脱于事实吗?——正因为人类理解能够超脱于事实,我们才能够理解事实世界,并最终把人送进太空,在那里,没有上下。的确,地面是天然的坐标,但不是绝对的坐标,实际上,即使没有宇宙飞船,人们也早就能够想象“上下未形”的太空。人类理解能够超脱于事实,然而,理解总是从某些基本事实所组成的世界图景开始的。我们生活在大地上,是基本事实中最基本者,“大地的中心是坚固的/在草地岸边已经燃起/火焰和共同的元素”^④,围绕我们生活在大地上这一事实,水往低处流,树往高空长,食物要送进嘴里,否则就掉到了地上。“我有一幅世界图景,并非因为我让自己信服它是正确的,也非因为我现在确信它是正确的。而在于,它是传承下来的背景,我依托这个背景来分辨真伪。”^⑤思想的确可以带我们跳离大地进入太空,超出善恶之分,但这跳开,仍是从地面跳开。前面已经说到,即使你提倡甘居

① 陈来:《诠释与重建——王船山的哲学精神》,北京:北京大学出版社2004年版,第165-166页。王船山进一步的意思是不宜说性是善,而应说命是善,这是另一个话题。又,据陈来,最早提出孟子之善不与恶相对的是南宋胡宏(同上书,第194页,注4)。

② 梁漱溟:《梁漱溟先生讲孔孟》,桂林:广西师范大学出版社2003年版,第129页。

③ 同上书,第123页。

④ 荷尔德林:《希腊》,转引自海德格尔:《荷尔德林诗的阐释》,孙周兴译,北京:商务印书馆2000年版,第188页。

⑤ 维特根斯坦:《论确定性》,§94。

下流,居众人之所恶,结果还是要称之为“上善”,把上和善连在一起。^①

三

好,让我们承认上下善恶不是完全对称的,善居上,恶居下,我们何以认定向善而非向善是人之性呢?水性就下,这有证据,人性就上,证据何在?人有向善的,也有向善的,向善好像还容易不少:从善如登,从恶如崩,如果把社会纲纪比作水坝,那么,一旦决口,人似乎像水一样,也是就下的。

上面说,输赢不是完全对称的,惟以赢棋为目标,一步一步棋才连成一个可理解的整体。推广开来说,惟把一件事情做好的努力才使得目的与过程内在地联系在一起,才使得目的赋予整个过程以及每一步以意义。向善赋予生活——日复一日的生活过程——以意义。把善恶视作对待之物,难以看到这一层。扬雄曰:“修其善则为善人,修其恶则为恶人。”乍一想,既然张三可以要做个有德之人,李四就能够要做个缺德之人。然而,只有孝弟忠信需要修也可以修得,“修恶”却不成话。从善如登,从恶如崩,登和崩,登才能是目的,指导并组织攀登的过程,崩无法成为目的,而是目的的瓦解,在崩解中,当事人失去了对过程的把握、理解和控制。为恶是生活整体的涣散。正如梁漱溟所言,善是努力,“是要怎样”,恶则不是努力,而是偷懒,“是要没有,即没有这个‘要’”。“要做……”包含一种努力。赢棋需要努力,输却不需要。由于我们生活在大地上,上进需要努力,堕落则不需要。善恶之不对称最能够从我们只能有意为善而不能有意为恶透露出消息。正是在这段辩证之后,梁漱溟作结说:“故善恶非对待之物也。”惟当人求善,生活才是可理解的,有意义的。

四

以上阐论,并不是在主张一种性善理论,我也不认为孟子有什么伦理学理论。把向善称作性,是在一个特定方向上诠释性和善。像荀子那样把性理解为类似于本能的固有的东西,像程颢那样把性理解为固有的气质,都没有什么错,这些意思也都明显地包含在性这个字之中。基于这种理解,我们自然会把善理解为与恶对待的概念,而人性当然有善有恶。但我们还是愿意追随孟子,不愿把性理解为“固而已矣”,因为这种浅俗的理解没多大意思,不能揭示性、善、修为、自然等等概念之间的深层联系。而

^① 孟子说:“人无有不善,水无有不下”,“民之归仁也,犹水之就下也”(例如《离娄》),只是申明人和水都有性,并不是在主张善就下。

揭示性这个概念中有向善这个维度,可使我们更清楚地看到善恶非完全对待之物,看到性与自我的联系——性不是固有不变的东西,而是在不断自我完成的过程中所成就者。崩解、堕落、下流谈不上完成,惟登临可谓完成。

亚里士多德《尼各马可伦理学》开篇即云:“善好乃万物之所向(或所欲)。”(NE, 1094a1-3)孟子说:“可欲之为善。”《孟子·尽心下》善好在于万物完成其本性,这是他们关于善好的核心思想。亚里士多德最喜欢的比喻是种子长成大树。庄稼熟了,成了;盖房子,打地基、垒墙,平地而起,最后上茅,完成了;人长大了,从在地面上爬行到直立起来,从依赖于家长到自己独立做主的成人。有生命的物事,动物、植物,从种子到幼弱到长成,这个过程明显可见。推而广之,水积而成江海,土积而成丘山。纷纷万物,各有其所成。万物之所成就即是善好。

五

我们出于各种各样的目的做事,只有把事情做好才能是目标,才是性。人性是要把生活过好。然而,我们不能成心把人生过得失败吗?我们一定要以赢棋为目标吗?我们不能成心输棋吗?

有这种时候,我无心恋战,不在乎输赢,随手乱走;也有这种时候,我反正赢不了这局棋了,破罐破摔,瞎走乱走。这些都不是成心输棋,实际上,这盘棋根本就不成其为一盘棋。成心输棋大概就是说,我跟皇帝或领导下棋,我知道他输了会不爽,事先想好要把棋输掉。这时,我不能随手乱走,而是要输得不留痕迹。这当然可以成为一个目标,像赢棋一样,需要用一番心思。

成心输棋有一个目标,只不过这个目标不是赢棋,而是讨好对手等等,要达成这个目的,你还是需要能力和努力,其中,最重要的是赢棋的能力——惟当你能赢下这局棋,才谈得上你把它成心输掉。

输棋和失败则是另外一回事——你有一个目标,向这个目标努力,却没有成功。当然,我的目标可以与你不同,你们认定为成功的人生,你们的赢棋,我顾不上眼,我成心不走这条“成功之路”,以此表明另一种生活的可能性。这种“失败”不是破罐破摔,反倒比“成功”还难一层——我有获得你们所谓成功的能力是这种“失败”的一个条件。就此而言,“成心选择失败”还可以隐隐约约带来一种优越感。当然,同时也带来一种危险,因为,一般说来,输棋无须费力,我不用成心,只须不用心,自然而然就输了。以输为目标,久而久之,只怕丧失赢棋的能力,我再输棋就谈不上成心输棋了。

没谁能够成心把人生过得失败。我们应当在这个方向上理解“无人有意为恶”这

个命题。一个人固然可能为了达到自己的目的、为了获得他想要的东西而不惜作恶，例如为了劫人财货而伤人，这固然是明知其恶而为之，却并非有意为恶。若坚持认为这就叫有意为恶，那么，为了挽救生命而截肢，不也是知其恶而为之吗？当然，歹人伤人以劫财货与医生为救人性命而做截肢手术大有区别，只是两者的区别并不在于前者有意为恶。

由于丧失了把人生过好的信心，破罐破摔，也是明知其恶而任由之，并非为作恶而作恶。这种情况更接近于梁漱溟所言，善“是要怎样”，而恶是“没有这个‘要’”。如上文所申论，把棋下好，把生活过好，需要修为，破罐破摔却不需要修为。

六

亚里士多德所称“善好乃万物之所向”，孟子所称“可欲之为善”，都是从形式上讨论善好概念，也就是通常所称的辨名析理。这种辨析工作并不直接告诉我们什么是实质的善好——建功立业好还是太太平平过小日子好？后天下之乐好还是穷当年之乐好？小布什好还是本·拉登好？我们固不妨从形式上声称“善好乃万物之所向”，但从实质上说，这里却有一个重大的困难：此一物之所向，非彼一物之所向。天地开辟那阵子是否出现过“害无所避利无所争……各从其命以度相守，明者不以智胜暗者不以愚败”（阮籍，《大人先生传》）的和谐局面，今天已难确知，而自可考的时代开始，情况始终是，一物完成它自己之际，很可能伤害另一物。猎豹的天性是捕食瞪羚，常有瞪羚肉吃，猎豹便完成了它自己，继此生理者即是善也。然而瞪羚的本性是从小瞪羚长成大瞪羚，不是小小年纪就被猎豹吃掉。从这里想下去，善好在于万物自成其性这个命题要得到维护，其实还需要另一个命题，那就是，冥冥之中有一个总的善好在安排一切，例如上帝，例如宇宙精神，例如“一体之心”。

性善论者往往也主张心都是相同的。在与伯敏的一段对话里，陆象山说：“心只是一个心，某之心，吾友之心，上而千百载圣贤之心，下而千百载复有一圣贤，其心亦只如此。”这还只说到吾友，那小人之心呢？王阳明说：“虽小人之心，亦莫不然……而其一体之心，犹大人也。”形骸是各自区分的，心却只是一个心，见孺子入井时，“其仁与孺子而为一体也”，“若夫间形骸而分尔我者，小人矣”。^①更进一步，这个心与天地之心也是同一个心，接着上引那一句，陆象山说：“心之体甚大，若能尽我之心，便与天同。”王阳明说：“以天地万物为一体”，达乎“一体之仁”，是之谓尽性。

^① 冯友兰：《中国哲学史》（下），重庆：重庆出版社 2009 年版，第 299、312 页。

众所周知,亚里士多德的伦理学以一个总体目的论作为支撑。“善好乃万物之自然所向”这话,似乎有两种意思。一种是,每一物之自然所向即是善好,一种是,万物合成的共同所向即是善好。在亚里士多德那里,两种意思都成立。橡树种子要长成橡树,这是橡树的善好。芸芸万物组成的宇宙,有个总体的所向,整个大宇宙有个大善好。

近世伦理学家几乎每一个都指出,我们今人不再持也无法再持宇宙目的论。然而,“善好乃万物之自然所向”这话的两种意思是连在一起的,一旦不再持有宇宙目的论,每一物之自然所向即是善好这话就要落空。小瞪羚的善好是长成小瞪羚,而猎豹的善好是捕食小瞪羚。本·拉登之所向是摧毁双子塔,奥巴马之所向是击毙本·拉登。如果没有超出一事一物的善好,“一物之所向是其善好”就成了字面上的定义。善好若还有任何实质意义,就只剩下单纯手段上的意义。把棋下好是善好,但下棋这种活动是否善好?本·拉登之所向是摧毁双子塔,他干得漂亮,然而,我们怎能说这个所向是善好?

据余英时考量,“宋代理学家……似乎确实相信宇宙间有一个‘能为万象主’的‘道体’,也相信上古三代曾存在过一个‘道统’秩序。换句话说,‘道体’和‘道统’是他们的真实信仰或某种基本预设:离开了这一信仰或预设,他们关于人间世界的意义系统便解体了”^①。也有论者如牟宗三者试图从宋明理学那里“开出”仁体来,但在字面上开出这东西实在不是什么难事,麻烦在于,这个仁体只是宋明理学的一个翻版,并没有回答当代人面临的真实困惑。

看来,关于善恶的形式探讨不能回答实质上何为善何为恶的问题。在有些人看来,小布什代表善好,本·拉登代表邪恶;在另一些人看来,正好相反;在另一些人看来,也许本·拉登和小布什都不怎么样。这些看法中,也许有的是正确的看法,有的则大错特错,然而,其中并没有哪一种是不言自明的真理。我们不一定认为猎豹捕食瞪羚是恶,日本人不一定认为捕食鲸鱼是恶,亚历山大大帝的时候,人们不一定认为征伐或侵略是恶,商代不一定认为人殉是恶,伊斯兰激进主义者不一定认为自杀式袭击是恶。然而,照这么说,我们不是完全陷入到了道德相对主义乃至道德虚无主义之中?这个纠缠了尼采一生的问题,一百多年以后仍然在纠缠我们。

(责任编辑:张琳)

^① 余英时:《朱熹的历史世界》,北京:生活·读书·新知三联书店2004年版,第28页。

Key words: analytic; synthetic; intension; constructions; concepts; pragmatics

• The Conceptual Analysis of Kant and Frege

YANG Hai-bo

Abstract: Kant first points out clearly that all narrative sentences can be divided into analytic sentences and synthetic sentences. He puts forward at least two criteria for this distinction at the same time. In his opinion, the analytic sentences do not extend our knowledge. Frege accepts and develops the basic ideas of Kant's distinction. He puts forward a new characterization of analyticity in his book *Foundations of Arithmetic*. Frege's characterization is superior to Kant's definition of analyticity and is able to avoid several problems brought out by Kant's definition. Frege does not agree with Kant that the analytic sentences do not extend our knowledge, but points out that they do extend our knowledge in one sense.

Key words: analyticity; Kant; Frege; conceptual analysis; formation of concept

• Good as Not Opposed to Evil

CHEN Jia-ying

Abstract: If good and evil were considered as subjective judgments, morality would reverse to relativism which annihilates good and evil. Viewing good and evil from the idea of "up" and "down", by referring to "the ground" and real life, we could find that good and evil are not relative terms. Pursuing the good fulfills the nature of things, and thus realizes one's meaning of life. Examining good and evil only through analyzing the terms fails to answer what good is and what evil is by nature. Humans are entrapped in moral relativism and moral nihilism.

Key words: good; evil; pursuing good; goodness; meaning

• On Rawls's Distinction Between the Reasonable and the Rational

SHU Nian-chun

Abstract: John Rawls distinguished the rational and the reasonable clearly in *Political Liberalism*. This distinction is the key of understanding Rawls's whole theory of justice, especially his intellectual transition. In his senior thesis, he made a distinction between the natural and the personal through which ethics was rightly located. In this location, the object of ethics was the personal relation, which was closely connected with theology and religion. This article deals with three aspects. Firstly, this article, based on *Political Liberalism*, tries to show the meaning of the distinction between the rational and the reasonable. Secondly, it explicates further the meaning with the help of the distinction between the natural and the personal. Finally, the author intends to explain the reasons of Rawls's distinctions.

Key words: the rational and the reasonable; the natural and the personal; naturalism; ethics

• Justification of Friendship: A Thomistic Answer

ZHAO Qi

Abstract: In the area of modern moral philosophy, "friendship" is a key issue that concerns ethicists of different schools. Contemporary academia generally agrees that true friendship is a relationship that one loves each other for other's own sake. Since the nature of friendship is altruistic, why one ought to