

“见”的伦理困境及其反思

——从《孟子》“以羊易牛”说起

陈 林

(厦门大学 哲学系, 福建 厦门 361005)

[摘 要] 孟子以“见牛未见羊”来论证“以羊易牛”合法性的做法,给后世学者解读“以羊易牛”带来了不少困扰。朱熹从“仁术”、“理未形”、“人物有别”等角度替孟子进行辩护。“见牛未见羊”实质是强调“见”中蕴含的恻隐之情在推动人为善中的作用。从这个意义上,我们可以把“见牛未见羊”中所蕴含的伦理问题归约为如何认识道德情感在人类的伦理道德生活中的作用。我们认为,现代社会不能把人类的伦理道德生活建立在恻隐之情上,而必须建立在一套理性完善的伦理道德规范体系基础上。因此,道德教育必须重视后天的人为教化,通过系统的教化把道德理性加入道德情感之中,以使人形成以道德理性为主的良知。

[关键词] 以羊易牛;见;道德情感;道德理性

[中图分类号] B222.5

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-6973(2015)01-0011-06

《孟子·梁惠王上》中有段孟子和齐宣王关于“以羊易牛”的对话:

齐宣王问曰:“齐桓、晋文之事可得闻乎?”孟子对曰:“仲尼之徒无道桓、文之事者,是以后世无传焉。臣未之闻也。无以,则王乎?”曰:“德何如,则可以王矣?”曰:“保民而王,莫之能御也。”曰:“若寡人者,可以保民乎哉?”曰:“可。”曰:“何由知吾可也?”曰:“臣闻之胡龀曰,王坐于堂上,有牵牛而过堂下者,王见之,曰:‘牛何之?’对曰:‘将以衅钟。’王曰:‘舍之!吾不忍其觥觫,若无罪而就死地。’对曰:‘然则废衅钟与?’曰:‘何可废也?以羊易之!’不识有诸?”曰:“有之。”曰:“是心足以王矣。百姓皆以王为爱也,臣固知王之不忍也。”王曰:“然。诚有百姓者。齐国虽褊小,吾何爱一牛?即不忍其觥觫,若无罪而就死地,故以羊易之也。”曰:“王无异于百姓之以王为爱也。以小易大,彼恶知之?王若隐其无罪而就死地,则牛羊何择焉?”王笑曰:“是诚何心哉?我非爱其财。而易之以羊也,宜乎百姓之谓我爱也。”曰:“无伤也,是乃仁术也,见牛未见羊也。君子之于禽兽也,见其生,不忍见其死;闻其

声,不忍食其肉。是以君子远庖厨也。”

从这段对话中,我们很容易知道,孟子的目的是试图通过齐宣王“以羊易牛”的举动来向齐宣王证明其看见牛而产生“不忍其觥觫”的情感就是仁心善性,进而劝谏齐宣王发动此仁心善性而广施仁政。基于孟子的这一目的,“以羊易牛”这一事例就常被后世学者用来证明孟子认为人性本善。与此同时,不少学者对“以羊易牛”是否符合伦理规范进行了思考探究。因为,从伦理学上看,“以羊易牛”并不是一个“三全齐美”的办法——衅钟之礼保住了,牛得救了,羊却牺牲了。这里就存在一个伦理问题——羊是不是该杀?本文即尝试以“以羊易牛”为切入点,分析探讨其中隐含的相关伦理道德问题。

一

从伦理学上看,“以羊易牛”实质是一个价值问题。在“以羊易牛”这件事情上存在着齐宣王、老百姓和孟子三个不同的价值主体。这三个价值主体对“以羊易牛”行为的评判并不一致。齐宣王当然是肯定自己的这一行为,因为从“以羊易牛”这件事情的结果看,他的选择可谓上策:一是维护了衅钟之礼;二是其

[收稿日期] 2014-10-20

[作者简介] 陈林(1982-),男,湖北黄冈人,厦门大学哲学系博士研究生,助理研究员,主要从事中国哲学研究。

“不忍其觫觫”的情感得到了满足,不会承受可能有的道德负罪感;三是保全了牛的性命。

老百姓则对齐宣王“以羊易牛”的行为持否定态度。在老百姓看来,齐宣王做出“以羊易牛”的选择并不是出于对牛的同情,而是吝啬的表现,因为牛比羊贵重。但正如齐宣王自己所说——“齐国虽褊小,吾何爱一牛”,这说明在齐宣王眼里牛和羊确实没有贵重之分。既然对齐宣王而言牛和羊并没有贵重之分,为什么老百姓还是对齐宣王的行为表示怀疑呢?其实,要化解老百姓的怀疑也很简单,只要齐宣王既不杀牛,也不杀羊,老百姓自然会认为齐宣王真的有恻隐之心。然而,齐宣王并没有选择牛羊都不杀。由是,我们能不能因为齐宣王选择牺牲羊来代替牛就判定齐宣王没有恻隐之心呢?答案显然是否定的,因为谁都不能否认齐宣王确有可能真的对牛生发出了恻隐之心。如果齐宣王确实不是因为吝啬,而是真的出于恻隐之心而释放了牛,为什么他的恻隐之心会遭到老百姓的质疑呢?老百姓的质疑至少说明“以羊易牛”的行为容易引起人们的误解,或者说齐宣王的这种恻隐之心是值得怀疑的。

齐宣王当然意识不到问题之所在,所以对于老百姓的质疑其亦感到困惑。孟子则敏锐地意识到问题的症结,他一方面肯定齐宣王“以羊易牛”的行为,另一方面则企图通过诱导的方式让齐宣王认识到“以羊易牛”的行为中存在着伦理悖论。在齐宣王表示自己做出“以羊易牛”的决定确实是对牛生发出恻隐之心后,孟子说了一句画龙点睛的话——“王无异于百姓之以王为爱也。以小易大,彼恶知之?若隐其无罪而就死地,则牛羊何择焉?”可见,出于劝善的需要,孟子一方面肯定齐宣王做出“以羊易牛”的决定是出于对牛的恻隐之心,一方面劝导齐宣王应不分牛羊,对羊亦生发出恻隐之心,而不是选择用羊来代替牛。齐宣王当然明白孟子的意思,所以笑着说道——“是诚何心哉?我非爱其财。而易之以羊也,宜乎百姓之谓我爱也。”这里,齐宣王实要强调,自己当时确实没有意识到应该考虑羊的存在,但自己当时确实是因为对牛生发了恻隐之心才做出用羊来代替牛的决定。面对齐宣王的回答,孟子进一步表现出了高超的劝善策略,他安慰齐宣王,说其“以羊易牛”的举动是一种“仁术”,并没有伤害到本有的仁心善性。孟子还从理论上替齐宣王进行了辩护,认为齐宣王之所以选择用羊来代替牛,是因为“见牛未见羊”。在孟子看来,齐宣王之所以没有对羊生发出恻隐之心,是因

为羊没有具体呈现在他眼前,所以他就无法感受到羊的痛苦,而牛活生生地呈现在他眼前,所以他切身感受到了牛的痛苦。显然,这中间蕴含的意思是,如果齐宣王也亲眼见到了羊,同样会对羊生发出恻隐之心。

不难发现孟子替齐宣王的辩护存在一个值得探讨的问题。正如对话所言,也许齐宣王做出“以羊易牛”的行为真的不是因为牛比羊贵重,而是如孟子所言——齐宣王确实感受到牛的痛苦,而没有亲眼看到羊的痛苦,也就是“见牛未见羊”。这里就出现了一个新的问题:“见牛未见羊”能否成为“以羊易牛”的充足理由?如果“未见羊”能成为“以羊易牛”的充足理由,那么,牛羊谁该杀,就全在谁被看见谁未被看见。问题是,何以“见”与“未见”能成为决定牛羊命运的决定性因素?孟子并没有进一步解释原因,但我们可以从对话中推测出答案。显然,“见牛未见羊”的意思是,齐宣王亲眼看见了牛,所以他能对牛生发出恻隐之心,进而发动了释放了牛的行为;而羊由于未被齐宣王亲眼见到,所以其未能对羊生发出恻隐之心,进而也就无法发动释放羊的行为。如此,整个问题的焦点就集中在“见”与“未见”上,而所有的问题都可规约为——“见”是不是人产生恻隐之心的必要条件。显然,“见牛未见羊”肯定“见”是人产生恻隐之心的必要条件。

此处又出现了一个新的问题:“‘见’是人产生恻隐之心的必要条件”符合伦理法则吗,或者说能不能把恻隐之心的产生建立在“见”的基础上?答案应该是否定的。因为,如果把“见”作为人的恻隐之心显发的必要条件,则表明人在“未见”之时可以不用产生恻隐之心;而一旦人在“未见”之时不用产生恻隐之心,就意味着人只要处于“未见”状态就不用承担道德责任,且这种“未见”状态有可能是人主动选择“不见”。而一旦一个社会肯定“人只要处于‘未见’状态就不用承担道德责任”,或者社会生活中出现大量人主动选择“不见”以逃避道德责任的现象,这个社会将是一个非常可怕的社会。另外,我们知道,人作为理性的动物,具有道德移情和道德联想能力,人在“不见”的情况下应该且有能力推知到他人的痛苦。如果人的道德情感的生发,仅仅是因为“见”,这在某种意义上可以说是一种“道德无能”的表现。^[1]一旦人类表现出的都是一些“道德无能”的行为,我们还能在多大程度上把人和动物区分开来。这些是我们不得不面对和回答的问题。

二

后世大儒朱熹推崇孟子之学,对孟子思想多有

阐发。我们可以看看朱熹是怎样看待上述问题,也许可以从中得到一些启迪。

《朱子语类》中有多条朱熹关于此问题的言论:

术未必便是全不好。且如仁术,见牛之觳觫,是仁心到这里;处置不得,无术以处之,是自家这仁心抑遏不得流行。故以羊易之,这是用术处。有此术,方得自家仁心流行。(《朱子语类》卷51,孟子一)

“术”字,本非不好底事。只缘后来把做变诈看了,便道是不好。却不知天下事有难处处,须着有个巧底道理始得。当齐王见牛之时,恻隐之心已发乎中。又见衅钟事大似住不得,只得以所不见者而易之,乃是他既用旋得那事,又不抑遏了这不忍之心,此心乃得流行。若当时无个措置,便抑遏了这不忍之心,遂不得而流行矣。此乃所谓术也。(《朱子语类》卷51,孟子一)

朱熹抓住“仁术”这个概念大做文章,认为齐宣王“以羊以牛”的举措是一种方便巧妙之法,孟子如此回答齐宣王表现出了高超的劝善策略。在朱熹看来,“天下事有难处处”,“仁术”则是处理“难处”的高明智巧之法。齐宣王见牛之觳觫,已经生发出了恻隐之心,但如为了维护衅钟之礼而选择杀牛,则齐宣王对牛生发的恻隐之心就会窒塞而不得流行。以未见之羊来替代牛则是解决这一矛盾的好办法:一方面维护了衅钟之礼,另一方面确保了恻隐之心流行发用出来。

值得注意的是,当朱熹说“术未必不全好”、“‘术’字,本非不好底事”时,就已经透显出在世人眼中“术”并不全好,行“术”并不是上上之策。一般说来,“术”含有算计、变诈、阴谋等负面涵义。“仁术”就意味着所施行的行为可能并不是纯粹的道德行为,有可能附加上了功利算计。针对世人对“术”的这一看法,朱熹强调,“‘术’字,本非不好底事。只缘后来把做变诈看了,便道是不好”。然而,朱熹并没有从理论上论证为何“术未必不全好”,他的这种辩解只是个人观点的表达,并没有理论说服力。

朱熹自己也意识到仅仅在“仁术”做文章并不能很好的解决此问题,因此他又试图从理论上为“以羊易牛”寻找依据。朱熹在《孟子集注》中把“无伤也,是乃仁术也,见牛未见羊也”一句注解为:

术,谓法之巧者。盖杀牛既所不忍,衅钟又不可废。于此无以外处之,则此心虽发而终不得施矣。然见牛则此心已发而不可遏,未见羊则其理未形而无所妨。故以羊易牛,则二者得

以两全而无害,此所以为仁之术也。(《孟子集注》卷二)

朱熹在这里提出了一个新的关于“以羊易牛”的解释。朱熹试图用“理”这个理学家常用的概念来从理论上解释“以羊易牛”的合法性。此处,朱熹巧妙的把“见”与“不见”的问题转化为“心已发”与“理未形”的问题,认为“见”与“不见”是理形成与未形成的体现,“见”则理形成了,“未见”则理未形成。因此,对于为何能用“见牛未见羊”来解释“以羊易牛”,朱熹认为,“未见羊则其理未形成而无妨”。这就是说,由于齐宣王见到牛了,感受到了牛的痛苦,所以其本有的仁爱之理就由潜在变成了现实,于是其就做出了“以羊易牛”的举动;齐宣王没能对羊生发出恻隐之情,是因为羊并没有被齐宣王亲眼看见,故其对羊的仁爱之理就处于一种潜在状态,也就无法显发为具体可见可感的恻隐之情。显然,其中隐含的意思是,齐宣王并不是对羊没有仁爱之情,只是这个情在未见羊之时以理的形式潜藏在心中;如果齐宣王看见了羊,其对羊的仁爱之理就会由潜在变为现实,对羊的恻隐之情自然就能显发出来。

朱熹的这种解释“避开了不忍之心是否依赖于‘见’才存有的难题,而将问题拉到‘理’有没有化成现实这一点上来”,^[1]可谓别出心裁,似乎成功的化解了矛盾。但仔细推敲,就会发现即使用“理”是否形成来解释“以羊易牛”的合法性,这种中间也存在理论和实践上的困难——难道人非要在空间和时间上亲眼见到“羊”这个实体时才能使“理”显发出来,或者说“理”的显发必须借助于经验现象?如果人必须借助于可见可感的经验现象才能产生道德情感,这在某种意义上更是一种“道德无能”的表现。更可怕的是,这种把道德情感的生发规定为必须借助于经验现象的思想极容易导致了一种主动的“掩目不见”甚至是“视而不见”的道德灾难——面对一个正在遭受灾难的人时,当我转过头去,是否意味着我就可以心安理得呢?再者,如果必须见到经验现象中的实体才能产生恻隐之心,那么恻隐之心就有外在和偶然之疑了。我们可以把“孺子入井”这个事例作为一个小小的改动——当某个人听第三者讲述“孺子入井”的故事(而不是亲眼看见)时,这个人是否应该产生恻隐之心呢?如果以必须在空间和时间上亲眼见到小孩子为标准,答案显然是否定的。

朱熹在讨论孟子“求放心”时亦提及到齐宣王见牛之事。值得注意的是,朱熹在这里则提出人不

必须借助于经验现象亦能产生恻隐之心。《朱子语类》有：

放心，只是知得，便不放。如鸡犬之放，或有隔一宿求不得底，或有被人杀，终身求不得底。如心，则才知是放，则此心便在这里。五峰有一段说得甚长，然说得不是。他说齐王见牛为求放心。如终身不见此牛，不成此心便常不见！只消说知其为放而求之，则不放矣。“而求之”三字，亦剩了。（《朱子语类》卷 59，孟子九）

或问“求放心”。曰：“知得心放，此心便在这里，更何用求？适见道人题壁云：‘苦海无边，回头是岸。’说得极好！《知言》中或问‘求放心’，答语举齐王见牛事。某谓不必如此说，不成不见牛时，此心便求不得！若使某答之，只曰：‘知其放而求之，斯不放矣。’‘而求之’三字，亦自剩了。”（《朱子语类》卷 59，孟子九）

从朱熹的言语中可知，胡五峰认为“求放心”即如齐王见牛而知其本有良知良能。朱熹不同意胡五峰这种理解，其理由是“如终身不见此牛，不成此心便常不见”。在朱熹看来，“只消说知其为放而求之，则不放矣”、“知其放而求之，斯不放矣”。这就是说，“求放心”的关键在于“觉”“知”而不是“见”，即关键是向内反省思索，“觉”“知”自己的心是否丢失了，而不是像“见”到鸡犬不在家才想到要去找回那般在外在的事事物物上求之。因此，对朱熹而言，一个人只要意识到自己的心放失了，便一定会去“求放心”，把放失的心找回来。此处朱熹虽然没有直接用此理论去解释“见牛未见羊”，但其中潜藏的意思很明显：人不一定要见到牛才能生发出恻隐之心，只要人明白“对觳觫之牛要生发出恻隐之心”这个道理即能对牛生出恻隐之心，“放心，只是知得，便不放”即此之意。

朱熹这一思想同西方苏格拉底“美德即知识”的思想颇相似，强调能知必能行。然而，朱熹这一“能知必能行”的思想同样不能很好的解决“见牛未见羊”的问题。因为，如果按照“能知必能行”的理论，齐宣王只要明白“对觳觫之牛要生发出恻隐之心”这个道理就可以在不見牛的情况下对牛生出恻隐之心，那么其亦应该对未见之羊生出恻隐之心，而现实情况是齐宣王并没有意识到要去考虑羊的生死。这表明，要么齐宣王并不是真正明白“对觳觫之牛要生发出恻隐之心”这个道理，要么“能知必能行”的理论是错误的。

朱熹在另外一个地方又从“人物有别”的角度

来阐述这个问题。

曰：所谓见牛未见羊者，岂必见之而后有是心耶？曰：心体浑然，无内外动静始终之间未见之时，此心固自若也，但未感而无自以发耳。然齐王之不忍，施于见闻之所及，又正合乎爱物浅深之宜，若仁民之心则岂为其不见之故而忍以无罪杀之哉！（《四书或问》，《孟子或问》卷一）

此处，朱熹转变了思路，直接肯定“未见到羊，所以对羊无法生出恻隐之心”是应该的。朱熹认为，人和动物并不是等量齐观的，而是有价值上的差别，人是不是“见”之后才能生发出恻隐之心要根据见的对象是人还是物而定。由于动物比人卑贱，所以人对牛羊等动物“必见之而后有是心”；与此相对应，由于人比动物高贵，所以人对人无论是在“见”还是在“不见”的情况下都能生发出恻隐之心。这就是说，“‘见’才能生发出恻隐之心”只适用于动物，而不适用于人类。在朱熹看来，这正是儒家爱有先后等差的体现，“正合乎爱物浅深之宜”，符合儒家伦理规范。

朱熹这一方法不是从理论上进行辩解，而是对“见”的适用范围进行限定，亦可谓十分巧妙。从学理上说，这一解释是能成立的，但成立的前提是认定人在价值上比动物高贵。而认为人比动物高贵，就是一种人类中心主义思想了。另外，“仁民之心则岂为其不见之故而忍以无罪杀之”只是朱熹个人的观点，人对人在“不见”的情况下能否生发出恻隐之心实有待理论论证或实践检验。事实是，朱熹既没有用分析的方法从理论上对此观点进行论证，也没有用归纳的方法列举现实生活的事例来检验。

综上可知，朱熹基本上是站在维护孟子的立场上，煞费苦心的替孟子进行辩护。但其无论是从“仁术”、“理未形”的角度还是从“人物有别”的角度都不能很好地解决这些问题。那么，如何才能解决这些问题呢？

三

显然，无论是孟子的辩护，还是朱熹的解答，问题的关键即在“见牛未见羊”能不能成为“以羊易牛”合法性的“法律”依据。我们知道，“见”是人的视觉的基本功能，是人的重要生存方式之一。“见”表示的是我和他者在同一时空中的“相遇”和“碰撞”。在“见”的过程中，我通过感觉和思维器官与他者建立起了某种“体知”关系。所谓“体知”，“乃是人置身于周遭物事之中，为之所触、所动而生的基本生存感受。这是一种前反思的、前述谓的、主客未分

的浑然在世的生存体验。”^[2]而在主客未分的“体知”中,我的生存与他者的生存体验就发生了通感,一方面他者的生命“注入”到我的心理体验之中,另一方面我亦将自己“投射”到他者的生命体验之中去,此时我与他就成了一个大生命体。一旦我与他人是一个大生命体,我就会生发出人我、物我相通的生命觉情。这种生命觉情是什么呢?我们知道,人类无论多么伟大,永远都不可能完全脱离自然,身体的痛苦是一种原始性、永久性的痛苦,人时时刻刻都面临着生老病死等痛苦,人随时随地都有可能因某种意外而失去生命,人类永远不可能完全避免痛苦。因此,对他人危难痛苦的“见”就是生命觉情最原始的表现。人在“见”到他者处在危难痛苦时,人的“体知”就表现为对这种危难痛苦的相似感受,由此人就生发出恻隐同情之心,并进一步外化为某种行动以使他者能摆脱危难痛苦。所以,从伦理学上说,恻隐之情正是人的生命觉情最本源的显现,“见”所体现的伦理意义就是强调“见”中蕴含着一种表现为恻隐之情的道德情感。因此,把“见”作为人的恻隐良知显发的条件,实质是强调道德情感在发动道德行为中的作用。孟子所谓的“见牛未见羊”亦是强调“见”中蕴含的恻隐之情在推动人为善中的作用。正是从这个意义上,我们可以把“见牛未见羊”中蕴含的伦理问题可以普遍化为“道德情感能不能成为人类社会生活的基础”这一问题。

一般说来,人的道德品质由道德情感、道德认知、道德意志、道德行为四部分组成。道德情感是道德认知、道德意志和道德行为形成的根源和基础。人的道德认知、道德意志、道德行为中都渗透着道德情感,脱离道德情感的道德认知、道德意志和道德行为是不存在的。缺乏道德情感的道德认知只是一种外在于人的道德规范,这种道德认知亦不可能真正内化为人的道德意志,并外化为坚定长久的道德行为。现代心理学认为,在通过感官获取的信息中,视觉获取的信息高达80%。因此,人通过“见”可以生产一种最强烈、最直接的道德情感。从这个意义上说,我们确实要以“见”的形式积极投入到社会实践中去,在社会实践中培养自己的道德情感,做一个道德情感充沛的人。

在看到道德情感在人的道德生活中的重大作用的同时,我们也要意识到,道德情感虽然是一种高层次的情感,但其毕竟还是一种情感,具有一般情感所具备的基本特征,道德情感的功能也不是无限的和无条件的。道德情感先天具有变动性、情境性。一个人的道德情感总是随着社会生活变化而

变化,社会生活的多变性就决定了人的道德情感的多变性。另外,人当下的道德情感总是在某个具体的情境中产生的,良好的情境会激发起人积极向上的道德情感,不良的情境则会引起人低劣庸俗的情感体验。道德情感的变动性和情景性特征,使得人的道德情感具有两面性,很容易从一个极端走向另一个极端。一般说来,一个情感丰富的人在受到正面刺激时,较情感不丰富的人更容易形成一种正向的情感;但与此同时,一个情感丰富的人在受到负面刺激时,较情感不丰富的人亦更容易形成一种负向的情感。

道德情感的这种特性决定了人不能仅仅停留在道德情感上,人类的生活也不能仅仅建立在道德情感上。虽然人需要有道德情感,但是仅仅斥诸于道德情感的人并不是一个理性的人,斥诸于道德情感的社会也不是一个理性的社会。如果人类的道德生活仅仅建立在道德情感上,人们在生活中做出的各种道德行为就具有偶发性,这样的生活就不是一种必然的生活,而是一种偶然的生活。更有甚者,把道德仅仅建立在情感上,既可能一种福音,也可能是一种灾难。正如前文所说,自然情感在生活中既可能发展为正向的情感,也可能发展为负向的情感。一般说来,当一个人处在一种人人为善的环境中,他“见”到的就都是“善”;此时,他容易产生一种正向的情感,进而做出符合社会规范的道德行为来。而当一个人处在一种人人为恶的环境中,他“见”到的就都是“恶”;此时,如果这个人缺乏道德理性,其就很难正确认识这些“恶”,进而容易形成一种负向的情感,并可能做出一些不道德的行为来。

恻隐之心所揭示的伦理意义就是强调人的惻惻不安之情是道德的源头。因此,我们常把人的恻隐之心作为人区别于动物的“几希”处。诚然,恻隐之情是人类最原始的道德情感,对于把人类往上提升,使人类不至于堕入野蛮具有巨大的意义。但是,我们也不能过分夸大恻隐之情在人类道德生活中的作用。正是由于恻隐之心是标示人区别于动物的“几希”处,所以从某种意义上说,恻隐之情只是一种最低级的道德情感。因此,人不能满足于拥有恻隐之情,如果人仅仅停留在恻隐之情上,那么人就永远只比动物高出那“几希”处。从恻隐之情的伦理指向看,恻隐之情关注的只是人类的痛苦,是希望他人免除痛苦和灾难。然而,伦理道德的更高指向应该是人类的爱,是希望人类过上幸福的生活,而不仅仅使人免除苦难。

又,恻隐之情作为一种道德情感,具有一般道

德情感的基本特征,其蕴含的道德力量也是有限的。在面对他人遭受痛苦和灾难时,在场的人也许都会心肠一软,生发出恻隐之心,但是否每个人都能将自己的恻隐之心外化为具体的行动呢?答案有四种可能:一是义无反顾的伸出援助之手;二是当机立断,选择离去;三是经过一番思想斗争后,选择悄然离去;四是伸出援手,但事后希望得到物质奖赏或社会赞誉。事实上,除了第二种选择外,无论这个人选择哪种行为,我们都不能否认这个人最初确实生发出了恻隐之心。这就是说,这个人只要选择第一种、第三种或者第四种行为,都不影响判定他最初是否具有恻隐之心。尽管第一种选择比第三种和第四种选择更具道德性,但某人即使选择第三种或第四种行为也不能否认他最初确实生发出了恻隐之心。这告诉我们,恻隐之情并不必然产生纯粹的道德行为,不纯粹的行为中也可能蕴含着恻隐之情。“在大多数情况下,单纯恻隐之心可能只是会促使主体在自己无生命危险的情况下救助别人,一般说来,要形成舍己救人的坚强持久的动机,还需要有道德义务感、道德信念等来巩固和加强其力量。”^{[3]87-88}这四种可能的选择证明:建立在道德情感上的生活只能是一种充满各种可能性的生活,而不是一种必然的生活。正是在这个意义上,我们说,“最根本,也是最明显的使人区别于动物的标志,还是人类的理性,是人类的整个道德体系。”^{[3]58}因此,“在现代只有很小范围的事情可以直接诉诸良心,其他更多只能诉诸道德的公共制度。”^[4]这即意味着,现代社会不能把人类的伦理道德生活建立在恻隐之情上,而必须建立在一套理性完善的伦理道德规范体系基础上。

“伦理学主要应立足于说服而不是震撼。”^{[3]42}诚然,一个从来没有被恻隐之心“震撼”过的人,很难说他是一个心智健全的人,但是人不可能整天生活在“震撼”之中,人在被“震撼”之余,能否把这种“震撼”转化为一种理性的道德认知、坚定的道德意志和持久的道德行为才是现代伦理学应该主要关注的问题。现代伦理学应该关注普通大众的日常生活,通过建立一套具有普遍化价值的道德原则和伦理规范以使社会实现最大化的公平正义,而不能把社会的伦理道德建设寄希望于人的恻隐良知的永久显现。而要使恻隐之情不至于永远停留在“震撼”层面,就必须在原始的恻隐之情中注入后天的伦理规范,用道德理性来统摄道德情感,实现“由情感为主的良心向以理性为主的良知的转折”^{[3]99}。

“恻隐只是道德意识(良心)的直接源头,它要作为道德行为或道德知识的源头,却显然要经过其他意识成分尤其是理性的中介。”^{[3]90}因此,要实现道德情感与道德理性的结合,就必须重视后天的道德教育,通过系统的道德教育使情感加入理性的成分。

回到“以羊易牛”这个问题上,我们可以说,齐宣王做出“以羊易牛”的选择不是建立在道德理性基础上,而是斥诸于一种原始的道德情感。这也是齐宣王无法由牛的痛苦而推知到羊的痛苦的根本原因。而朱熹为了维护孟子的地位,一味想方设法论证“以羊易牛”合法性。这种先入为主的态度直接导致他无法抓住问题的关键处。这也是朱熹无法圆满解释“以羊易牛”中蕴含的伦理问题的根本原因。

再回到现实生活中,当前一些学者提出“生活德育”的主张,宣扬一种去知识化的德育模式。诚然,“生活德育”有其理论基础和实践诉求——道德教育必须植根于生活,脱离生活的道德教育只能是空洞的说教。但道德作为人类生活的价值追求,有其相对独立性和超越性。道德的这种特性决定了道德教育不能仅仅停留在日常生活之中,道德教育必须既不脱离日常生活,又要从日常生活中超拔出来。唯有如此,道德才能作为形上的价值取向指导人类的生活。当前社会出现的道德滑坡问题,从理论上分析,并不是我们的道德教育脱离了现实生活,恰恰是我们的生活太“现实化”,我们的精神缺乏形上的超越追求。问题中就蕴含着解决问题的方向。工夫实践和知识学习齐头并进方是德性修养的“中庸”之道。正如朱熹所说:“涵养须用敬,进学在致知。此两言者,如车之两轮,如鸟之两翼,未有废其一而可行可飞者。”(《朱子文集》卷63,《与孙敬甫第一书》)也唯有如此,我们才能真正成为一个情感与理性完美结合的人。

[参 考 文 献]

- [1] 方旭东. 为何儒家不禁止杀生——从孟子的辩护谈起[J]. 哲学动态, 2011(10).
- [2] 陈立胜. 恻隐之心:“同感”、“同情”与“在世基调”[J]. 哲学研究, 2011(12).
- [3] 何怀宏. 良心论[M]. 上海:上海三联书店, 1994, 87—88, 58, 42, 99, 90.
- [4] 陈少明. 心安, 还是理得? ——从《论语》的一则对话解读儒家对道德的理解[J]. 哲学研究, 2007(10).

(责任编辑:谢光前)

(下转第22页)