

信念如何解决荀子道德动力问题

杨泽波¹, 李宗宜²

(1. 山东大学 易学与中国古代哲学研究中心, 山东 济南 250100; 2. 复旦大学 哲学学院, 上海 200433)

摘要:引入西方行为哲学的研究成果,以信念为核心说明道德动力问题,是近年来荀子研究的一个重要进步。信念可以分解为“信”和“愿”两个部分。“信”与认知相关,指对道的认识,重点在真。“愿”与情感相关,指乐意行善,重点在心甘情愿。荀子重视“信”,重视认知,但对“愿”过于乐观,理解不透,“信”与“愿”有一间之隔,致使其学说有道德无力之弊。以为“信”自然能够派生“愿”,只要加强认知,给足行动的主观理由和客观理由,就可以解决道德动力问题的想法,尚有进一步讨论的空间。儒家生生伦理学以三分法为基础,将“信”纳入智性范畴,将“愿”纳入仁性范畴。智性是认知,可以认识道,信任道,达到真。仁性是伦理心境,伦理心境有先在性,决定人本身就有道德的要求,自愿行善。如是,信念才能真正落实,由知到行才有充足动能,荀子道德动力问题才能得到解决。

关键词:荀子;信念;三分法;道德动力;儒家生生伦理学

中图分类号:B222;B82 **文献标识码:**A **文章编号:**1001-022X(2024)03-0005-011

近年来荀子研究有了长足进步,各种新观点、新理解层出不穷。对荀子学理内在困难的理解是一个重要的方面。过去人们常常将好的礼法如何产生,第一个圣人如何出现作为荀子学理的内在困难。现在这种观点很少有人谈了,更多的是从道德动力的角度审视这个问题,认为荀子学理的最大问题是道德动力不足,无法保证由知到行的转换^①。

当然,学界对这个问题的理解并不完全一致。2023年11月25—26日华侨大学哲学与社会发展学院举办了“荀子哲学的新开展国际学术研讨会”,东方朔提交的与会论文名为《认知、信念与行动——对荀子“知道”、“可道”到“守道以禁非道”的分析》。该文最大的特点是引入信念概念,认为借助对这个概念的分析,可以解决荀子的道德动力问题。全文主题明确,观点新颖,加上借鉴了西方哲学的研究成果,有很高的学术含量,显示出作者良好的哲学素养,与只是争议《荀子》文本的某些具体材料乃至个别文字大做文章的成果全然不同,令人耳目一新。我拜读后,深受启发,但对信念何以能够解决荀子道德动力问题,仍有一些不同理解。

收稿日期:2024-02-26

作者简介:1. 杨泽波,男,山东大学易学与中国古代哲学研究中心讲席教授,复旦大学哲学学院教授;

2. 李宗宜,男,复旦大学哲学学院博士研究生。

① 参见杨泽波:《性恶论的根本困难——从“道德动力学”角度审视荀子学理的内在不足》,《管子学刊》2021年第5期,第5-12页。在该文中,我特别强调,性恶何以产生礼法其实不是一个很大的问题。荀子性恶论的根本困难是无法保障其学理的活动性。休谟早就证明了“理性是完全没有主动力的”,牟宗三批评朱子的核心理由也是嫌其学理“只存有而不活动”。休谟和牟宗三的这些论述告诉我们,在一门道德学说中,除智性外,一定要有仁性,有了仁性,才能有动能,没有仁性,智性只能是一个死理。性恶论的根本困难当从这个意义上理解。

一、信念的引入：“信”与“愿”

《认知、信念与行动——对荀子“知道”、“可道”到“守道以禁非道”的分析》一文开篇即指出，“知与行”是儒家思想的一个核心问题。这个问题可作广义和狭义两种理解。就广义来说，“知”与“行”涉及人的正确认识是从哪里来的，知先于行，还是行先于知，检验知识真伪的方法等问题。就狭义来说，“知”和“行”主要涉及理论如何激发行动，即“知”如何过渡到“行”的问题。这两个方面荀子都有详细说明，而后者更为重要。荀子特别强调心的认识作用，认为心经由“虚壹而静”的工夫，认识道，认可道，从而可以依道而行。“心知道，然后可道；可道，然后守道以禁非道”（《荀子·解蔽》），讲的就是这个道理。

东方朔进而认为，从行动理论或道德心理学角度看，荀子这一说法并非是自明的，还需要进一步加以解释。“假如我们把荀子此处的‘守道以禁非道’大略地了解为‘行道’的话，那么很明显，在‘知道’与‘行道’之间，‘可道’扮演着一个不可缺少的中间环节，虽然学者在理解荀子的这一说法中也注意到‘可道’的问题，但‘可道’的独立意义似乎并未得到应有的阐释，以致在理解荀子的‘知、行’问题上尚存一间未达之病。”^①也就是说，荀子相关论述可细分为“知道”“可道”“行道”三个部分，“可道”是“知道”和“行道”的中间环节，但这个环节是如何运作的，尚不特别清楚，还需要进一步梳理。

为此，东方朔详细分析了《解蔽》和《正名》篇关于“知”和“行”的论述，将相关的说法分为两组：一是“心知道然后可道”，“心之所可中理”，“可道而从之”；二是“欲不待可得，而求者从所可”，“以所欲为可得以求之”，“凡人莫不从此所可，而去其所不可”。这两组说法最大的不同在于，第一组关键词是“可”，第二组关键词是“欲”。如果把这里的“可”了解为心的认知活动或理智判断，把这里的“欲”了解为性的自然反应的话，那么心认知所可的对象便是“欲”。

既有“可”，又有“欲”，二者当中“可”居于首位，而“可”表示的是一种信念。由此东方朔引出了“信念”这个关键词：“理论上，一个满心‘肯、信’的人，其所‘肯’所‘信’已远超越了一个单纯的认知的观念对象，而赋予了该观念以情感意志并在此基础上将该观念确立为自己所追求的目标。至此，我们可以说，假如我们把‘知’看作是表达某种观念的话，那么，‘可’即意味着呈现某种信念。”^②一个人认识某物并相信某物，这种相信的对象不再是一个简单的观念，而带有某种情感意志，这种情感意志可以成为自己追求的目标。这样一来，由“可”引出的一系列内容就上升为信念，而这也进一步证实了“可道”的重要。

东方朔将“可道”分疏为三个步骤：

- A. 我们所“可”（相信）的“道”是否为“真”？如何为“真”？
- B. 如果“道”为真，我们是否应该相信和遵循“道”？
- C. 如果应该，“可道”的信念如何为我们的行动提供动力？^③

A 指荀子对“道”的理解以及“道”何以为“真”，B 指如果“道”为真，我们是否应该相信并遵循“道”，

^① 东方朔：《认知、信念与行动——对荀子‘知道’、‘可道’到‘守道以禁非道’的分析》，“荀子哲学的新开展国际学术研讨会”会议论文，2023年，第13页。

^② 东方朔：《认知、信念与行动——对荀子‘知道’、‘可道’到‘守道以禁非道’的分析》，第18页。

^③ 东方朔：《认知、信念与行动——对荀子‘知道’、‘可道’到‘守道以禁非道’的分析》，第20页。

C指“可道”的信念如何为我们的行动提供动力。按照我的理解,这三个步骤若进一步收缩可归并为两个方面:A和B讲的是“信”(belief,东方朔称为“可”),它与认识有关,意即认识的对象是不是真理以及是不是应该相信真理;B讲的是“愿”(desire,东方朔称为“欲”),意即如果认识的对象是真理,是不是愿意将其付诸实施,变为实际的行动。在这个区分中,“信”指认知的真理性,意即认知是真实的,不是虚假的,这层含义比较清楚。“愿”的含义则需要再加说明。它不是一般的“愿”,而是道德的“愿”,是人的一种道德欲望,带有强烈的情感性。一个是“信”,一个是“愿”,信念即由这两项内容构成。

有了“信”和“愿”,就有了信念;有了信念,就做到了“可道”;做到了“可道”,由“知道”到“行道”就有了中介,知变为行就有了保障:

“知道”需进至“可道”,而“可道”作为一种评价性信念(evaluative beliefs)亦即关于什么是善或正确的信念(如前所述,荀子有关“道”的性质的理解),因其本身具有的“应被追求性”(to-be-pursuedness),因而足以激发行动:由于这种信念自身会产生某种派生性的欲望,与信念结合后对于激发(人的行动)而言是充分的(are sufficient to motivate)。^①

对于道德学说而言,仅有“知道”远远不够,还必须“可道”。“可道”之所以重要,是因为它带有评价性,本身即有“应被追求性”,因为有“应被追求性”,所以足以激发人们的行动。换言之,“可道”内含信念,信念可以派生欲望,这种信念对于激发人的行动而言,是充分的。

东方朔进而将这种分析引入荀子研究之中,这样写道:

依荀子,“可道”以“道”之“真”为前提和目标,而“道”作为一种已经被实践证明了的的历史理性真理包含着强烈的规范性和评价性,一个人对“道”的所可意味着一个人对“道”的心肯意肯的心灵状态,而这一心灵状态本身便具有激发人的行动的动机效力。^②

在东方朔看来,荀子的“可道”有深刻的内涵。它不是一般性的“可”,而是建立在相信“道之真”基础上的“可”。这种“可”不仅有规范性,而且有评价性。这种评价性意味着一个人“心肯意肯”的心灵状态,这种状态足以激发人们的行动动力。

二、“信”能否直接派生“愿”:一个极有争议的问题

引入信念概念,对其详加诠释,以解决荀子道德动力问题,这是东方朔这篇重要论文的主旨。东方朔持这种看法,根据上一节的分析,是因为信念可分疏为“信”和“愿”两个部分,而他认为“信”本身包含着评价性内容,可以派生“愿”,以激发人的道德动机。为此,东方朔引用了内格尔(T. Nagel)的研究成果,特别是其内在论的观点。按内格尔的说法——“内在论是这样一种观点:道德地行动的动机的出现是由伦理命题本身的真值来保证的。根据这种观点,动机必定是与伦理陈述的直值或意义这样联系在一起的,以至于在一种特殊的情形中,当某人被从道德上要求(或仅仅是相信他被这样要求)做某事时,就能得出他有做这事的动机”^③。意思是说,伦理命题本身是否为真非常重要,它直接影响到动机能否产生的问题。如果伦理命题既有主观理由又有客观理由,本身为“真”,那么它就可以成为行为的动机。

^① 东方朔:《认知、信念与行动——对荀子‘知道’、‘可道’到‘守道以禁非道’的分析》,第26页。

^② 东方朔:《认知、信念与行动——对荀子‘知道’、‘可道’到‘守道以禁非道’的分析》,第27页。

^③ [美]托马斯·内格尔:《利他主义的可能性》,应奇等译,上海:上海译文出版社,2015年,第7页。

这个问题与西方学术界对休谟伦理学的反思有关。休谟伦理学是西方伦理学的重要一支,其重要特点是以情感解释人行为的可能性。一段时间以来,西方一些学者将休谟伦理学列入怀疑论的阵营,提出了严厉批评。他们认为,仅仅以情感说明行动动机是肤浅的,道德行为离不开理性认知。内格尔为此举了一个生活中的例子:我口渴;我身边有饮料机;我投币喝了水^①。这个例子可以换成:A口渴;A相信把钱投入饮料机可以取水解渴;所以A想把钱投入饮料机。东方朔引用了这个例子,用以说明“我投币喝了水”不仅决定于口渴这个条件,更决定于对货币和饮料机的认识。“就像很多信念需要‘通过决定和思虑以后’(by decision and after deliberation)才取得的一样,很多欲望也是在决定和思虑后才有的。”“口渴让A有理由把钱投入饮料机,因为这个理由中包含了‘目的-手段’的关系,而正是对这种‘目的-手段’的关系激发了A的上述行动的动机。”^②也就是说,情感不能完全离开理性认知,建立在理性认知基础上的情感才是行动的真正动力。道德行为不能只讲“愿”,还必须讲“信”。道德动机不能离开理性认知,必须建立在理性认知的基础之上。

内格尔认为,道德行为不能只讲情感,还必须讲理性认知,以此来批评怀疑论,这自然有其合理性,但这一看法也引发了一个更为复杂的问题:理性认知能否直接引生情感?“信”能否直接派生“愿”?仍以饮水为例,这个例子中,投币喝水的行为离不开两个条件,一是知道并相信投币可以取水解渴,二是口渴,有喝水的意愿。前者可以说是“信”,后者可以说是“愿”。这两个条件缺一不可,否则其逻辑关系就不是有效的。内格尔认为,休谟过分强调了情感,忽视了对钱币和饮料机的认知,有失片面。正确的做法是将情感与认知联系起来,将情感建立在认知的基础上。这种说法当然有一定道理,但问题在于,由理性认知决定的“信”能直接派生“愿”吗?具体来说,知道并相信投币可以取水解渴的道理能够直接引生喝水的意愿吗?这才是问题的关键。如果A不口渴,没有喝水的意愿,即使他对钱币和饮料机有再多的了解,也未必有投币喝水的行为。

这个例子同样可以说明道德问题。观察社会生活,我们可以注意到一个重要的现象。在日常生活中,思维健全的人对社会的行为规范都有基本的了解,知道并相信这是正确的,但很多人并没有这样去做。比如,就现在的道德水准而言,绝大多数人都知道尊老携幼是合理的社会行为规范,A是人,完全了解这一行为规范,但A如果没有道德的意愿,也未必会做尊老携幼的事情^③。这种情况再次提醒我们,道德行为当然离不开理性认知,必须有“信”,但只此不够,还必须有“愿”,而这个“愿”不是由理性认知直接生成的,不能认为只要真诚相信某些行为规范合于道,是真的,就一定会生“愿”。这就好像A知道并相信投币可以取水解渴的道理,但真要投币喝水,还必须有口渴希望喝水这个条件,而特别重要的是,知道并相信投币喝水的道理并不能直接引发口渴希望喝水的意愿。一言以蔽之,“信”不是“愿”的充分条件。

① [美]托马斯·内格尔:《利他主义的可能性》,第37页。

② 东方朔:《“真知必能行”何以可能?——朱子论“真知”的理论特征及其动机效力》,《哲学研究》2017年第3期,第75页。在这篇文章中,东方朔对内格尔的这个例子作了详细分析。

③ 东方朔看到内格尔也注意到了这种情况,并将这种情况与朱子作了比较。他说:“当然,Nagel也注意到,‘我应当行孝’作为一个实践判断可以提供行动的理由,但这个理由却未必能导致行动,也就是说,知道规范未必能行道德规范,如是,则实践判断的理由顶多只能支持信念而不必然能触发行动,对此,Nagel认为,‘有关个人有理由去做某事的判断,包含着接受做此事的辩护,而这就是判断的动机内容’。然而,动机内容并不一定导致动机效力,某人可以某种行动的理由,却并不一定有相应的行动,这就是朱子所说的知而不行的非真知情况……”(东方朔:《“真知必能行”何以可能?——朱子论“真知”的理论特征及其动机效力》,第75页)

荀子的问题正在这里。认知是荀子学理的重要内容。在荀子看来,人天生有物质欲望,此为物欲之性,顺其发展必然产生争夺,致使天下失序,故人性为恶。同时人天生还有认知能力,此为认知之性,依此可以认识礼义法度,从而按其要求去做,保证社会达到平治。荀子这样讲,主要是为了反对孟子的性善论。在荀子看来,人天生只有物欲之性和认知之性,没有善的属性,善是后天教化积习即所谓“化性起伪”的结果。荀子重视“化性起伪”,强调认知在“化性起伪”过程中的重要作用,对于纠正孟子过于偏重内心的思想倾向有重要意义,这也是近代以来很多学者特别喜欢荀子的原因。但从另一个方面看,荀子没有想到,如果人性为恶,行善之“愿”来自何处呢?

荀子没有意识到这个问题的严重性,表现出一种不应有的乐观态度:

凡人莫不从其所可,而去其所不可。知道之莫之若也,而不从道者,无之有也。假之有人而欲南无多;而恶北无寡,岂为夫南之不可尽也,离南行而北走也哉! (《荀子·正名》)

人们无不顺从自己认可的而抛弃自己否定的。既然明白了没有比道更好的,却不顺从道,天下没有这种人。这就好像有人不想去南方,但更厌恶去北方,难道他因为南方的路太远而放弃南行而去北方吗?东方朔引用了这段材料,以此强调在荀子学说系统中,只要真正懂得了道,便没有不去行的,这就叫“无之有也”。比如,按照人的本性,饿了就要食,寒了就要暖,累了就要休,但现实生活中,“见长而不敢先食者,将有所让也;劳而不敢求息者,将有所代也”(《荀子·性恶》)。生活中人们知道“所让”“所代”的道理,所以定会有“所让”“所代”之行动。这种“所让”“所代”的现象,就是对“无之有也”的最好说明。

然而我们也可以在荀子文本中找到相反的材料:

故小人可以为君子而不肯为君子,君子可以为小人而不肯为小人。小人、君子者,未尝不可以相为也,然而不相为者,可以而不可使也。故涂之人可以为禹则然,涂之人能为禹,则未必然也。虽不能为禹,无害可以为禹。(《荀子·性恶》)

荀子承认,在现实生活中,小人可以成为君子但不肯为君子,君子可以成为小人但不肯为小人。这里主要讨论前半句。为什么小人可以为君子而不为君子?按照荀子的学理,小人可以为君子,是因为有认知能力,可以认识圣人制定的礼义法度。但他们明明知道了礼义法度却可能不照着去做,所以事实上无法成为君子。这就叫“可以而不可使”。将荀子这段材料和前一段材料放在一起,很容易看出这里的矛盾:前一段说“无之有也”,这一段则说“可以而不可使”。为此似乎只能有一种合理的解释,即“无之有也”是荀子设想的理想状况,“可以而不可使”则是荀子要表达的真实情景。现实生活中是不是真的“无之有也”,以荀子学理特重客观性的品格来说,他无论如何是不能打这个保票,夸这个海口的。

扩展开来看,这种矛盾的情况与康德所说的“根本恶”有一定相似之处。康德非常重视道德法则问题,因为只有道德法则才能保证道德学说的普遍性和绝对性。如果人们始终以道德法则为行为标准,那就只有善没有恶了。但现实生活中的人并非只有理性,还有感性,不可能时时处处遵从道德法则,这就决定了现实生活中一定有恶。为此康德提出了一个十分有趣的概念,这就是“根本恶”:“‘人是恶的’这一命题无非是说,人意识到了道德法则,但又把偶尔对这一原则的背离纳入自己的准则。”^①意即,人了解道德法则,但有时偏要把与法则相违背的原则当作自己的准则。中国人

^① [德]康德:《纯粹理性界限内的宗教》,李秋零主编:《康德著作全集》第6卷,北京:中国人民大学出版社,2007年,第32页。

常讲的“不学好，偏学坏”与此颇为相似。中国人这样讲，意在表明，我知道什么是好什么是坏，原本也可以做好不做坏，但在现实中不仅不做好反做坏而且还找理由为自己辩护。“根本恶”和“不学好，偏学坏”的说法来源不同，但告诉了我们一个相同的道理：人认识什么是好什么是坏并不困难，难的是要有意愿实实在在做好不做坏，如果没有良好的意愿，再完善的认知也无济于事。

荀子学理中的这个问题学界早就注意到了，但一般仅仅是将其归咎于行为者的意志软弱。“所谓的‘意志软弱’只是表明一个行动者‘在失禁行动的瞬间’(at the moment of incontinent action)并不知道什么是最好的，因而他所谓的‘可道’的信念因不知而不成为信念或为假信念。”^①这就是说，人之所以意志软弱，是因为他们“不知道什么是最好的”，其所认可的信念不是真信念，而是假信念。既然是假信念，那么当然就没有办法保证将认识到的正确道理变为具体的行动了。

东方朔认为，要解决荀子学理中的这个问题，首先要将这些意志软弱的人排除在外。“按亚里士多德的说法，一个意志软弱者(不自制者)在失禁行动的瞬间所具有的的知之所以不能实现，是由于不适当的嗜好、欲望或其他情绪的干扰，是灵魂对欲望的妥协(NE1145b)，因而这样的人是一个非理性的人。然而，在荀子‘可道’的理论中一个如此这般的非理性的人是被排除在外的。”^②意志软弱的人是非理性的人，无法完成由知到行的转变，既然如此，就需要把他们排除出去，只保留理性的人。于是，在荀子学理中留下来的就都是理性的人，因为理性的人有真信念，由“知道”到“可道”再到“行道”就一气打通，没有阻碍了。对于这种做法，我是持怀疑态度的。在现实生活中，圣人寥寥无几，绝大多数或多或少都有意志软弱的问题，在特定意义上都是上文所说的“非理性的人”。如果为了解决道德动力问题，将这些非理性的人排除在外，只留下理性的人，那么这种学说就成了极少数“道德贵族”的游乐场，还有多少实际意义呢？

当然，东方朔想的更多的还是加强理性认知，保证人们能够慎思明辨，去除假信念，坚守真信念。他说：

荀子认为，一个有理性的人不会这样做，因为在荀子看来，人都有主观上对最强理由的慎思。“欲不待可得，而求者从所可。欲不待可得，所受乎天也；求者从所可，受乎心也。”(《荀子·正名》)而“可道”作为一种评价性信念其自身也足以产生对理由加以回应的驱动能力，当一个理性的行动者真诚地持有“可道”的信念时，我们就有理由期待这个信念持有者将信念本身化为行动，其中的原因不是因为他“应该”这样做，而是他“会去”这样做。^③

此段开头部分说的“不会这样做”，是指“不去做他认为最有理由去做的事”。在现实生活中，非理性的人可能会受到各种因素的干扰，出现知道什么是正确的却不去行的情况。理性的人则不然，他们“有主观上对最强理由的慎思”，这种“慎思”可以成为他们的信念，从而化为行动，应该去做的，就是实际去做的，即所谓“将信念本身化为行动”。于是“信”就转化为“愿”，知就变身为行，问题由此就得到了解决。

然而，照我的理解，情况恐怕没有如此简单。前面讲过，在现实生活中，一些人没有道德行为，不是因为他们不知道什么是对的，什么是错的，不是没有“最强理由的慎思”，不是不知道什么是“最好的”，而是明明知道却不去做，没有这方面的意愿。请允许再次回顾前面喝水的例子。投币喝水

① 东方朔：《认知、信念与行动——对荀子‘知道’、‘可道’到‘守道以禁非道’的分析》，第25页。

② 东方朔：《认知、信念与行动——对荀子‘知道’、‘可道’到‘守道以禁非道’的分析》，第25—26页。

③ 东方朔：《认知、信念与行动——对荀子‘知道’、‘可道’到‘守道以禁非道’的分析》，第26—27页。

的行动当然需要认识并相信投币喝水的道理,有这方面的理性认知,但除此之外,还要有口渴希望喝水的条件,没有这个条件,对投币喝水的道理了解得再详细再透彻再真切,也未必会投币喝水,在特殊情况下(如之前被迫喝了很多水,或生了病不想喝水)甚至还会对水有厌恶情绪。道德领域更为复杂。道德行为与一般行为不同。一般行为只要知道它是对的就可以去做。道德行为则不然,在很多情况下,知道它是对的,但真要去很多时侯必须付出代价,做出牺牲,用日常话语讲,就是还要吃亏。既然如此,那为什么还要去做呢?设想一个儿童不慎落入水里了,在这种场景下,我要不要去救?我思维正常,有这方面的“慎思”,知道这样做无论对社会还是对个人都是“最好的”,作为一个人理应如此。这属于“信”。但天气寒冷,救人一定会受风寒,影响自身健康,加上体力有限,水性不是很好,万一不小心,还可能危及自己生命。受此影响,我很可能不想吃这个亏,没有前去救人的意愿,悄悄溜走。这属于“愿”。如果“信”是“愿”的充分条件,“信”能够直接派生“愿”,既然我相信救人是“最好的”,有这个“信”,那么就应该有去救人的“愿”,但事实是,我从现场溜走了,并没有这个“愿”。如此说来,人在现实生活中知而不行,并非像内格尔所说的那样,是没有提供充足的主观理由和客观理由,是提供的理由缺少非历时性,是没有经过审慎的思考,不知道它是真理,符合人类的长远利益,而是清清楚楚地知道,却没有意愿,不肯去做。

有人可能提出反驳,说这不能证明你没有救人之“愿”,你其实是有这个“愿”的,只是你意志软弱,没有做出正确的选择而已。这不得不又回到前面的问题:如何看待意志软弱?如上所说,克服意志软弱方法无非有二,一是将意志软弱定性为非理性的人,排除在道德学说之外。这个办法已经证明不可行。二是加强理性认知,确保行为者有真信念。人们会强调说,你之所以没有救人,还是知得不够真,没有真信念,如果知得真了,知到了彻心彻髓处,就会有真信念,就会去救人了。东方朔也持这种看法。他在另一篇文章中这样写道:“‘知而不能行’只是浅知,而真知则必能行;一个人在特定情境下对何为最好的知道得越深,他就越可能依其判断去行动,当一个人之知达到了最高程度,他便完全会依知而行。”^①意即,如果认知达到了“最高程度”,做到了真知而非浅知,就会依知而行,而不会知而不行。真知浅知是宋明儒学常用的词语,认为知而不行只是浅知,真知则一定会行。我一直不赞成这种说法。仍以救人之事为例。我没有救人不是不知道溺水者的痛苦(此前我游泳呛过水,亲眼见过溺水身亡者,更为重要的是,我有一个与之差不多大的孩子),也不是不知道作为一个人理应这样去做。我不前去救人,只是怕感受风寒,怕危及自己的生命,没有勇气做出物欲方面的牺牲,甚至只是想多一事不如少一事。不仅如此,如果将知而不行归因于没有真知,没有真信念,将解决问题的希望寄托于“最高程度”的认知,势必造成理论的无限回退:认知决定“信”,“信”决定“愿”;“愿”不足,进至更高的“信”,更高的认知;更高的认知决定更高的“信”,更高的“信”又生新的“愿”;新的“愿”依旧不足,再进至新一层更高的“信”,新一层更高的认知,新一层更高的认知再决定更新的“信”,如此等等,无穷无尽。这个论证中有一个核心问题:什么是“最高程度”的认知?因为这个问题这在理论上是无法确定的,所以希望通过达到“最高程度”的认知,以加强“信”,克服意志软弱问题,就成了遥远的地平线,可望而不可及。以真知浅知分辨知之必行与知而不行,不是一个好办法。

如此一来,我们不得不重新思考“信”与“愿”的关系。任何一门道德学说都必须建立在真的基

^① 东方朔:《“真知必能行”何以可能?——朱子论“真知”的理论特征及其动机效力》,第66页。虽然这篇文章讲的是朱子,但同样适用于荀子,道理并无二致。

基础上,必须对真持信任的态度,这一点没有问题。困难在于,“愿”来自何处?是不是有了“信”就一定有“愿”?是不是“信”达到一定程度后就能自然生“愿”?一句话,“信”是“愿”的充分条件吗?这的确是一个极有争议的问题。

三、“信”与“愿”在三分法中的位置:儒家生生伦理学的解读

在这方面儒家生生伦理学有自己的优势^①。儒家生生伦理学最显著的标志是它的三分法。理性和感性之两分是西方哲学的基本方法。在这种模式中,理性是好的,感性是不好的,道德学说的根本目的,是用理性克服感性,走向好走向善。自西方哲学传入中国后,人们也将这种方法用于儒学研究。但我很早就意识到,这种方法不适合儒学。

在孔子思想中,与成德成善相关的内容不是两个,而是三个,即智性、仁性、欲性。智性指人学习认知的能力,仁性指孔子仁的思想,欲性指对于物欲的看法。这三者中,智性和欲性与西方哲学的(道德)理性和感性有一个对应关系,智性相当于理性,欲性相当于感性。孔子思想特殊之处是多了仁性。所谓“多了仁性”不是说西方哲学完全没有这方面的因素(柏拉图灵魂三重区分就包含这方面的内容),而是说儒家与仁性相关的内容丰富,成熟极早,俨然成为了一个庞大的系统,这是西方哲学不可比拟的。这种将与成德成善的因素划分为智性、仁性、欲性三个部分,以区别于西方理性、感性的方法,就是三分法。

智性和仁性总的说来都可以归于西方哲学道德理性的范畴。我把它们区分开来,是因为它们有着完全不同的特性。比如智性是逻辑,仁性是直觉,智性是进行时,仁性是完成时,智性不能讲情感,仁性包含丰富的情感因子,等等。如果固守于两分法,智性和仁性的这些不同特性容易混在一起,从而被遮盖。正因如此,我建构儒家生生伦理学的一项基础性工作,就是把通常所说的道德理性打开来,划分为智性和仁性两个部分^②。

将智性和仁性区分开来,对于合理处理“信”和“愿”的关系有直接帮助。智性是一种认知能力,运用这种能力可以认识社会的行为规范,一旦确认这种行为规范是合理的,合于道,就会对其抱有一种相信的态度。仁性是孔子所说的仁,孟子所说的良心。仁和良心最大的特点是遇事必然表现自己,不仅告知行为者什么是对,什么是错,同时还会提供动力,要求自己必须按它的指令去做,心甘情愿去行善。简言之,“信”属于智性,“愿”属于“仁性”。

在这种区分中,将“信”归属于智性没有多少新意,因为“信”原本就与认知相关,就是相信认识

^① 儒家生生伦理学是我结束孟子研究和牟宗三儒学思想研究后集中精力做的一项重要工作,主要成果见于《儒家生生伦理学引论》(北京:商务印书馆,2020年)和《儒学谱系论》(北京:人民出版社,2023年)之中。

^② 在西方两分法的背景下,人们也注意到了理性内部存在着一些不同的因素,进而将这些不同因素分别称为理性 I 和理性 II。刘闯在《自然理性内化与心智因果起源的哲学研究》(《中国社会科学》2023年第4期,第141页)中指出:“笔者认为动物和人类理性应该分为两类,一类是近乎快思维那样的系统,而另一类则是慢思维系统那样的。第一类之所以可以被视为‘理性 I’系统,是因为它所用的低级认知方法和结果均为‘近似真’和‘近似正确’。它们对动物和人类的生存和繁荣起着不低于第二类‘理性 II’系统的作用。称‘理性 I’为准理性也可以,或者,如果相信贝叶斯主义,那么贝叶斯大脑赖以运转的贝叶斯原理(自然规律)是‘理性 I’的基本原理,而人们做科学研究所用的贝叶斯定理(科学方法)则是‘理性 II’的基本原理。”根据我的理解,这里所说的“快思维”“自然规律”大致就相当于儒家生生伦理学所讲的仁性,而“慢思维”“科学方法”大致就相当于儒家生生伦理学所讲的智性。在这个意义上,我们不妨也可以把仁性称为理性 I,把智性称为理性 II。

对象是真理。将“愿”纳入仁性的范畴,则大有文章。“愿”按其本义是指对于善的标准的自愿服从,也就是心甘情愿去行善。仁性之所以有这种神奇的力量,与其特殊构成密不可分。仁性即是孔子之仁,孟子之良心。历史上,人们对孔子之仁,孟子之良心一般只是强调其重要,凸显其作为道德本体的意义,很少对其进行刨根问底的探究。自我从事儒学研究伊始,便没有止步于这种方式,而是希望对其做出彻底的哲学式的说明。我的研究是从注意人的现实生活开始的。人不能离开社会而独立生活,社会生活作为既成的事实,一定有自己的行为规范,这些行为规范会对人的内心产生潜移默化的影响。与此同时,随着智性的成熟,人也会用这种能力思考问题,这一活动的过程也会对内心产生影响,留下痕迹。社会生活和智性思维对内心影响的结晶物,我称为“伦理心境”。但是光有这一步还不行,还必须找到伦理心境最原初的基础,没有这个基础,伦理心境就没有附着地。这个基础我称为“生长倾向”。一个是伦理心境,一个是生长倾向,将它们分开说只是为了研究的方便,在现实生活中二者是浑然为一的,伦理心境一定要以生长倾向为基础,生长倾向也一定会发展为伦理心境。包含生长倾向为伦理心境之广义,反之则为伦理心境之狭义。一言以蔽之,仁性就是建基于生长倾向之上的伦理心境^①。

伦理心境有一个非常神奇的特点,就是具有先在性。先在或先在性是我非常重视的一个概念。所谓先在性简单说就是先于问题而存在。伦理心境(狭义)和生长倾向都有先在性。伦理心境有先在性,是因为虽然从来源上说,它来自社会生活和智性思维对内心的影响,是后天的,但它在处理伦理道德问题之前就已经存在了,这称为“后天而先在”。生长倾向有先在性,是因为它来自天生,是人来到这个世间的那一刻就具有,在处理伦理道德问题之前当然也已经存在了,这称为“先天而先在”。无论是伦理心境还是生长倾向,都有先在性,这种先在性中包含丰富的道德内容,从这个意义上我们可以说人是一个先在的道德存在。

人是一个先在的道德存在是一个重要命题,它告诉我们,人原本就有道德的要求,原本就会对道德法则感兴趣。人何以会对道德法则感兴趣,曾是历史上的一个重大难题。康德清楚看到了人对道德法则有敬畏之情,但无法解释其原因,又因为情感是个体的无法保障普遍性,最后不得不将其赶出了道德自律的阵营。以伦理心境和生长倾向对孔子之仁,孟子之良心加以解读,确定人是一个先在的道德存在这一命题后,这个问题随之也就有了答案。既然人是一个先在的道德存在,那么自身就有道德的要求;既然有道德的要求,那么自然就会对道德法则感兴趣。对道德法则感兴趣一点都不神秘。为此我常举植物和动物的例子。植物需要土壤、阳光,其根系自然就会向肥沃的地方发展,叶面自然就会向阳光充足的一面生长。动物需要食物、配偶,自己就会主动寻找,甚至不惜长途跋涉,历经艰险。人也一样,人有道德要求,自然会有满足这种要求的动力。在这方面阳明有真体会说得最好:“《大学》言诚其意者,如恶恶臭,如好好色,此之谓自谦。曾见有恶恶臭,好好色,而须鼓舞支持者乎?”^②此处“谦”字须特别小心。谦是满意之意,自谦即是自我满足。成德成善之所

^① 以伦理心境解说仁性最有意义的地方,是合理说明了道德根据是如何实现内在化的,这是理论研究中一个非常重要的问题。刘闯认为:“人类的心智因果是真实、自然的因果解释关系,它是大自然的目的因果通过内在化,在大脑中起着至关重要的作用的因果关系,它是超乎物理的动力因果过程之上的一种‘二阶’因果过程,它的‘意向性’或‘目的’就体现在对‘最小值’或‘极值’原理的遵循。”(刘闯:《自然理性内化与心智因果起源的哲学研究》,《中国社会科学》2023年第4期,第139页)该文的主题与本文不同,但都涉及了道德根据是如何内在于人心的这一问题。

^② 王阳明:《传习录中》,《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,2002年,第73页。

以会自我满足,就是因为人是先在的道德存在,有道德的要求。“万物皆备于我矣,反身而诚,乐莫大焉”(《孟子·尽心上》),讲的就是这个道理。成就道德的所有根据我都具有,遇事只要逆觉反求这个根据,听从它的命令,不欺骗它,就可以得到一种快乐,而且是最高级的快乐。这是以孟子、阳明为代表儒家心学动力十足,特别吸引人,最深厚的学理基础^①。

通过上面的分析,我们对“信”和“愿”的关系就有了新的理解。在儒家生生伦理学的系统中,“信”属于智性的范畴,“愿”属于仁性的范畴。人有智性,可以认识道,达到真理,由此形成“信”。但“信”只是一种理念,不能直接派生“愿”,进而决定行动。“愿”是由仁性提供的,因为仁性的本质是伦理心境,伦理心境的先在性决定人是一个先在性的道德存在,一旦认识到什么是正确的,自己就会向善而趋。仍以上面救人之事为例。我知道救人是“最好的”,由此生成信念的第一项内容,这就是“信”。但“信”不能直接派生“愿”,我之所以愿意救人,是因为我有仁性,有道德的要求。换言之,“愿”尽管与“信”也有关联(因为“愿”决定于伦理心境,而伦理心境的形成离不开认识社会既有的行为规范,离不开人们相信这种行为规范是合理的),但伦理心境作为道德根据,是以既成之物的面目出现的,是一个独立的系统。

由此出发,孟子与荀子思路的差距就显现出来了。孟子学理的基础是仁性,仁性自身有动能,所以孟子学理不会在道德动力问题上遇到困难。孟子曾将善区分为六个层次:“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,圣而不可知之谓神。”(《孟子·尽心下》)这里尤为重要是第一个层次“可欲之谓善”。在孟子看来,对人而言,善是可欲的东西。换言之,因为人有善性,所以不需要外力强迫,天生就有“欲善”的特点。

荀子就不同了,为了批驳孟子,他提出了性恶论,虽然目的也是求善,但性恶这个前提还是对其造成了极大的影响。既然人天生没有善的属性,那么人为什么要心甘情愿去行善呢?有人可能会为其辩护说,荀子虽然主张性恶论,但他更加重视“化性起伪”,随着这个过程的不进行,人们会改变之前的状况。在荀子这叫“长迁而不返其初”(《荀子·不苟》)。“长迁而不返其初”的说法有很高的学理价值,但其中有两个问题需要细加分辨。第一,“长迁而不返其初”的结果是否具有先在性?是否需要逆觉?教化自然是重要的,但必须清楚看到,儒家所说的道德本体不是教化本身,而是教化对内心影响的结晶物,这种结晶物尽管来自后天,但在处理伦理道德问题之前就已经存在了。荀子重视教化没有错,但他不明白教化的结果在处理伦理道德问题就已经成形了,已经先在了,要得到它必须通过逆觉。孔子讲“内省”,孟子讲“反求”,最重要的理据即在于此。非常可惜,荀子并不明白这个道理^②。第二,“长迁而不返其初”有没有纯粹是人性的基础?荀子主张性恶,认为人天生是一张白纸,上面什么都没有,这种做法在理论上会留于一个巨大的缺口,人们会说,我承认“长迁而不返其初”这一现象,但这一现象如果没有更深层的纯粹为人性的基础,“长迁而不返其初”不就成了没有根基的水中花月了吗?我在肯定伦理心境之后一定要再讲一个生长倾向,就是考虑到这个问题是根本无法回避的,否则一定会留下一个巨大的理论缺口,造成诸多问题难以解决。

这其实就是我一直关注的“自觉”与“自愿”的问题。我关注这个问题,最初是受到了冯契的影响。冯契认为,要真正实现自由,道德行为必须合乎规范,而要知道规范必须有理性认知,这是“自觉”原则。与此同时,道德行为还必须是个人心甘情愿的,这是“自愿”原则。根据这种区分,冯契进

^① 参见杨泽波:《儒家生生伦理学引论》第三十三节“心为什么有活动性”,北京:商务印书馆,2020年,第233—238页。

^② 杨泽波:《先在性与逆觉性的缺失——儒家生生伦理学对荀子论仁的内在缺陷的分析》,《哲学研究》2021年第2期,第48页。

一步确定“自觉是理智的品格,自愿是意志的品格。”^①没有“自觉”,我们无法知道什么是道德规范,而没有“自愿”,我们又不能将这些道德规范变成自己心甘情愿的行为。从“自觉”和“自愿”的角度出发,特别有利于说明荀子学理的不足。荀子重视认知,由此可以达到“自觉”。但荀子不接受性善的主张,完全将希望寄托于认知,寄托于“信”,无法解决“自愿”的问题。

综上所述,儒家生生伦理学同样讲信念,但与学界一般观点不同,它将“信”和“愿”区分开来,以智性讲“信”,以仁性讲“愿”。以智性讲“信”,因为智性是认知,由此可以认识道,相信道。以仁性讲“愿”,因为仁性是伦理心境,有强烈的先在性,这种先在性决定人是一个先在的道德存在,自身就有道德的要求,乐意行善^②。这种做法打破了仅以认知讲信念的惯例,不再将“信”作为“愿”的充分条件。我相信,这样讲信念,信念才能落实,由知到行才有动能,荀子道德动力问题才能得到解决。

责任编辑:张方玉

How Does Belief Solve the Problem of Moral Motivation in Xunzi

YANG Zebo¹, LI Zongyi²

(1. Center for Zhouyi and Ancient Chinese Philosophy, Shandong University, Jinan 250100, China;

2. School of Philosophy, Fudan University, Shanghai 200433, China)

Abstract: In recent years, introducing the research results of Western behavioral philosophy to explain the problem of moral motivation with belief as the core is an important progress in Xunzi's research. Belief can be broken down into two parts: "believing" and "willing". "Believing" is related to cognition, which refers to the recognition of the Dao, focusing on truth. "Willing" is related to emotion and refers to the willingness to do good works, focusing on willingness. Xunzi attaches importance to "believing" and cognition, but he is too optimistic about "willing" and does not understand it well. There is a certain difference between "believing" and "willing", which makes his doctrine lack of moral motivation. The idea that "believing" can naturally give rise to "willing", and that as long as the cognition is strengthened and sufficient subjective and objective reasons for action are provided, the problem of moral motivation can be solved, still requires further discussion. Shengsheng Ethics of Confucianism is based on trichotomy, which puts "believing" into the category of Zhixing and "willing" into the category of Renxing. Zhixing is cognition, which allows one to recognize the Tao, believe in the Tao, and attain truth. Renxing is the ethics, which is prior and determines that people themselves have moral requirements and are willing to do good. In this way, belief can be truly realized, and there is sufficient kinetic energy to transfer cognition into action, so that Xunzi's problem of lacking moral motivation can be solved.

Key words: Xunzi; belief; trichotomy; moral motivation; Shengsheng Ethics of Confucianism

① 冯契:《人的自由和真善美》,上海:华东师范大学出版社,1996年,第222页。

② 这也是我不赞成以心善解读荀子人性论的主要原因。有学者认为,荀子虽然有性恶之说,但其目的是向善,而向善的根据是人的道德认知之心,通过道德认知之心,人完全可以走向善,因此荀子的人性理论严格讲其实是“心善说”。另一些学者进而从态度的角度诠释荀子的人性理论,认为性恶只是荀子人性论的起点,其目的是向善,这种向善特指不满于恶而希望走向善的态度,因此荀子人性论其实是一种态度论道德哲学。我不接受这些说法,因为依据三分法,仅靠道德认知之心,没有扎实的内心基础,只有智性,没有仁性,是无法保证心向善的,哪怕只是一种向善的态度。