

意志自由与社会正义： 孟子“可欲之谓善”命题阐释

黄玉顺

内容提要 孟子“可欲之谓善”是一个极其深刻的命题，它揭示了意欲与道德之间的关系，特别是揭示了意志自由与社会正义之间的关系。“欲”意味着自由意志，但主观的意志自由并不等于客观的社会自由，前者需要在实际的意志行为中才能实现。而“可”则确定了实现意志自由的条件，即符合社会正义。为此，意志行为必须遵守社会规范，即“礼”。但实际上，既有的社会规范未必是正义的。当社会规范正义时，遵守这种规范是“可欲”的道德行为，否则必将引发意欲之间的冲突，从而导致自由意志无从实现；但当社会规范不正义时，拒斥或废除这种不正义的规范而选择或建立正义的规范才是自由意志的体现，也才是“可欲”的道德行为，否则就是“同流合污”的“乡原”。重建规范的价值根据乃是正义原则，即“义”；而正义原则的内涵是博爱的精神，即“仁”。但是“仁义”并不意味着否定私欲，因为私欲也是一种自由意志，而社会正义的主旨正是为了处理自由意志之间的利益冲突。不仅如此，公域的社会规范建构恰恰出自私欲的“推扩”，即意志行为超越私域的“差等之爱”而诉诸公域的“一体之仁”，亦即在“仁义”的“推扩”中从而在正义的社会规范中实现意志自由。

关键词 孟子 可欲 善 自由意志 正义

黄玉顺，山东大学儒学高等研究院、儒家文明省部共建协同创新中心教授

DOI:10.13858/j.cnki.cn32-1312/c.20230718.001

孟子有一个命题：“可欲之谓善。”^[1]这个命题所蕴含的深刻思想和重大意义，尚未得到足够的重视和揭示。这是一个全称判断，即凡是可以欲求的，就叫作“善”。“欲”(desire)是人类的一种普遍心理，“善”(good)是道德哲学的最高范畴；而“可”(allowed、permitted)则是对“欲”的限定，即实现意欲的条件，亦即道德上的“应然”(ought to)。但要注意，这个命题并不是对“善”的定义，也不是对“欲”的定义，而是对意欲与道德之间关系的揭示，特别是对意志自由与社会正义之间关系的揭示。

一、欲：自由意志的普遍性

孟子所说的“欲”，即意欲、意志。一个人感触外物(包括人)，就会产生情感反应(当下而产生情

[1]赵岐注、孙奭疏：《孟子注疏》，《十三经注疏》，中华书局1980年版，第2777页。

绪,长久而形成感情)^[1],这种情感又会导致对这个人或物“想做什么”的意欲。正如《礼记》所说,“人生而静,天之性也;感于物而动,性之欲也”;于是产生各种情感,诸如“其哀心感者”“其乐心感者”“其喜心感者”“其怒心感者”“其敬心感者”“其爱心感者”^[2]。这种“性之欲”也就是所谓“意志”(will或volition)。如孟子说“亲之,欲其贵也;爱之,欲其富也”^[3],这是指向他人的意欲或意志。至于指向自身的意欲或意志,如孟子说:“拱把之桐梓,人苟欲生之,皆知所以养之者。至于身,而不知所以养之者,岂爱身不若桐梓哉?弗思甚也!”^[4]这是说,“爱身”的情感导出“养身”的意欲或意志。由此可见,意欲或意志并不是什么“理性”(包括康德所谓“实践理性”)的产物,而是情感的结果。正如梁漱溟所指出:“如见好花则向前赏观,闻恶臭则退后掩鼻,虽无所谓意志,而意志已存于其间。”^[5]这里的“向前赏观”“退后掩鼻”,就是“意志行为”(volitional behavior)。这是由情感而意欲、由意志而行动的序列。

在《孟子》中,“欲”与“意”“志”是同义词,均表示情欲、意欲、意志。例如齐宣王说“将以求吾所大欲”,并对孟子表示“愿夫子辅吾志”^[6],这里的“欲”即“志”。又如孟子表示“千里而见王,是予所欲也。不遇故去,岂予所欲哉?……予然后浩然有归志”^[7],这里的“欲”与“志”也是同义词。又如孟子谈道,“说《诗》者,不以文害辞,不以辞害志;以意逆志,是为得之”^[8],这里的“志”指诗人的情感意志^[9]，“意”指读者的情感意志,“以意逆志”是说两者情感意志的吻合。这是汉字“志”“意”的本义,正如许慎所说,“志,意也”,“意,志也”^[10]。

1. 意欲的自由意志性 意欲就是意志,但它是否就是自由意志(free will)?

(1)一般性的“自由意志”观念。这里不必纠缠于自由意志究竟是超验的“实践理性”的产物,还是经验的产物,抑或是神的规定,因为这些永无休止的争议所讨论的都是自由意志的来源问题,而不是它本身如何;更不必纠缠于自由意志是否存在,因为假如不承认它的存在,人们就不必为其行为负责,而这显然是社会公共生活所不能容许的。因此,有学者谈到孟子时指出:“对伦理道德秩序的维护乃儒学之要务,所以即使在‘自由意志’词汇缺席的情况下,儒家也必须明确何为恶之根源,以说明判定究责对象时的根据与标准。”^[11]其实不仅如此,是否具有自由意志,乃是人与动物的一个根本区别。承认自由意志的存在,并不是理性的推论,而是社会生活的要求。

因此,这里只需确定:自由意志本身的根本特征就是意志的“自由”;而“意志自由”(volitional freedom)意味着个人的意欲不受外来干预,亦即朱熹所强调的“非他人所能预”^[12]。意志“自由”的首要内涵,顾名思义,就是“由己”^[13],而表达为“我欲”^[14]。在这个意义上,意欲就是自由意志。

尽管“‘自由意志’是一个现代哲学的概念,它在中国古代的观念世界中似乎处于某种隐伏状态”,“孟子只是具有‘自由意志’的观念,而非提出一个明晰的‘自由意志’概念,更没有对其展开较为详尽的论证”^[15],但这也说明,孟子“隐伏状态”的“欲”“志”“意”虽不是自由意志的“概念”,却无疑

[1]黄玉顺:《爱与思:生活儒学的观念》,四川人民出版社2017年版,第76—94页。

[2]郑玄注、孔颖达疏:《礼记正义》,《十三经注疏》,中华书局1980年版,第2528、2527页。

[3][4][6][7][8]赵岐注、孙奭疏:《孟子注疏》,《十三经注疏》,中华书局1980年版,第2735页,第2752页,第2672页,第2699页,第2735页。

[5]梁漱溟:《人心与人生》,学林出版社1994年版,第16页。

[9]毛亨《诗大序》指出:“诗者,志之所之也;在心为志,发言为诗;情动于中,而形于言。”参见《毛诗正义》,《十三经注疏》,中华书局1980年版,第269—270页。

[10]许慎:《说文解字》,中华书局1963年版,第217页。

[11]冒婉莹:《“自由意志”与孟子伦理究责的心性根据》,《管子学刊》2022年第4期。

[12]朱熹:《论语集注》,《四书章句集注》,中华书局1983年版,第132页。

[13][14]何晏注、邢昺疏:《论语注疏》,《十三经注疏》,中华书局1980年版,第2502页,第2483页。

[15]高瑞泉:《隐显之间:心学历程中的“自由意志”》,《学术月刊》2022年第11期。

是自由意志的“观念”。所以,王国维认为,“孟子之为持定命论者而兼亦持意志自由论者”^[1];李泽厚甚至说,孟子“将个体‘自由意志’提高到与天地相通的神秘又神圣的高度,便抓住了哲学伦理学的核心”^[2]。

这是因为自由意志的观念是社会的伦理生活或道德生活的必然要求。成中英说:“儒家独特的被人性自觉接纳的自由意志,是其自我理念中道德成立的根基。”^[3]确实,自由意志或意欲显然是道德的基础,但并不是道德本身。这就是说,“自由意志”是一个“前道德”(pre-moral)的概念。唯其如此,这种“欲”与道德上的“善”之间的关系才需要“可”来加以确定。

(2)孟子“欲”的自由意志特征。在古今儒者中,孟子的自由意志观念最为鲜明突出。他指出:“以顺为正者,妾妇之道也。居天下之广居,立天下之正位,行天下之大道;得志与民由之,不得志独行其道;富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈;此之谓大丈夫。”赵岐注:“从君顺指(旨),行权合从(纵),无辅弼之义,安得为大丈夫也!”^[4]朱熹集注:“广居,仁也;正位,礼也;大道,义也。”^[5]这就是说,自由意志绝非顺从他人的意志,而是坚持自己的独立意志。孟子自己的意志选择,就是居于仁、立于礼、行于义;为此,既拒绝君主“威武”权力的干预,也排除“富贵”“贫贱”境遇的干扰。

关于“威武不能屈”的意志坚持,孟子谓之“不动心”。“公孙丑问曰:‘夫子加齐之卿相,得行道焉,虽由此霸王不异矣。如此则动心否乎?’孟子曰:‘否,我四十不动心。’”孟子以北宫黜为例说,“不受于万乘之君”,“无严诸侯;恶声至,必反之”。赵岐注,“我志气已定,不妄动心有所畏也”,“无有尊严诸侯可敬者也;以恶声加己,己必恶声报之”^[6]。一个人之所以“威武不能屈”,是因为“志气已定”,即有自己的自由意志。这就是说,真正的“勇气”是“志气”,即自由意志的表现。

只有具备独立的自由意志,才能“威武不能屈”而藐视权力:“说大人,则藐之,勿视其巍巍然。堂高数仞,榱题数尺,我得志弗为也;食前方丈,侍妾数百人,我得志弗为也;般乐饮酒,驱骋田猎,后车千乘,我得志弗为也。在彼者,皆我所不为也;在我者,皆古之制也。吾何畏彼哉?”^[7]朱熹集注:“藐焉而不畏之,则志意舒展。”^[8]有诸侯召见孟子,孟子认为非礼而拒见,并说,“‘志士不忘在沟壑,勇士不忘丧其元。’孔子奚取焉?取非其招不往也”,“枉己者,未有能直人者也”。赵岐注:“人当以直矫枉耳,己自枉曲,何能正人?”^[9]朱熹引用杨氏论述说,“何其不自重也,枉己其能直人乎?古之人,宁道之不行,而不轻其去就”^[10]。所谓“枉己”是说枉曲自己的意志,不能“自重”。孟子认为,如果自己所持的乃是“直道”,那就宁死也要坚持自己的自由意志。因此,孟子说:“吾未闻枉己而正人者也,况辱己以正天下者乎?圣人之行不同也,或远或近,或去或不去,归洁其身而已矣。”^[11]他赞美伯夷:“非其君不事,非其友不友。……是故诸侯虽有善其辞命而至者,不受也。不受也者,是亦不屑就已。”^[12]

关于“富贵不能淫,贫贱不能移”,孟子的类似表达还有:“士穷不失义,达不离道。穷不失义,故士得己焉;达不离道,故民不失望焉。古之人,得志,泽加于民;不得志,修身见于世。穷则独善其身;达则兼善天下。”^[13]朱熹集注,“言不以贫贱而移,不以富贵而淫”,“得己,言不失己也”^[14]。所谓“不失己”,就是不丧失自己的自由意志。

因此,孟子强调“立志”:^[15]“伯夷目不视恶色,耳不听恶声;非其君不事,非其民不使;治则进,乱则

[1]王国维:《原命》,《王国维遗书》第3册,上海书店出版社1985年版,第572页。

[2]李泽厚:《伦理学新说述要》,世界图书出版公司2019年版,第69—74页。

[3]成中英:《儒家的自我理念:论儒家哲学中的修己与自由意志》,《孔子研究》2019年第2期。

[4][6][7][9][11][12][13]赵岐注、孙奭疏:《孟子注疏》,《十三经注疏》,中华书局1980年版,第2710页,第2685页,第2779页,第2710页,第2738页,第2691—2692页,第2764—2765页。

[5][8][10][14]朱熹:《孟子集注》,《四书章句集注》,中华书局1983年版,第266页,第373页,第265页,第351页。

退；横政之所出，横民之所止，不忍居也；思与乡人处，如以朝衣朝冠坐于涂炭也；当纣之时，居北海之滨，以待天下之清也。故闻伯夷之风者，顽夫廉，懦夫有立志。”^[1]伯夷本是君主的嫡长子，然而“伯夷之风”却是自甘为民，不与权力合作，显示了他强大的自由意志。唯其如此，孟子强调“尚志”：“王子垫问曰：‘士何事？’孟子曰：‘尚志。’曰：‘何谓尚志？’曰：‘仁义而已矣。杀一无罪，非仁也；非其有而取之，非义也。居恶在？仁是也。路恶在？义是也。居仁由义，大人之事备矣。’”赵岐注，“尚，贵也”；孙奭疏，“为士者当以志为尚也”^[2]，所谓“尚志”，就是崇尚自己的自由意志，以自由意志为高贵。固然，孟子自己的意志选择是“居仁由义”，但下文讨论“正义”问题将阐明，“仁义”不仅仅是“大人”或“士”的“高尚”事情，也是普通民众的事情，即“居仁由义”其实是公共生活的基本需要、社会正义的基本要求。

2. 自由意志的普遍性 既然自由意志就是意欲，显而易见，自由意志乃是普遍存在的，即任何人都拥有自己的自由意志，因为它是人区别于动物的一个基本特征。关于自由意志的普遍性，孟子有许多论说。例如，“丈夫生而愿为之为有室，女子生而愿为之为有家，父母之心，人皆有之”^[3]；又如，“人亦孰不欲富贵”^[4]。孟子指出，“富，人之所欲”，“贵，人之所欲”，“好色，人之所欲”，“人少则慕父母，知好色则慕少艾，有妻子则慕妻子”。赵岐注，“慕，思慕也”，“艾，美好也”^[5]。任何人都爱富贵、爱父母、爱美女、爱妻子儿女。这些情欲或意欲乃是人的天性：“形色，天性也。”^[6]具体来说：“口之于味，有同嗜焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？”^[7]它们都是“人皆有之”的意欲、普遍具有的意志。

因此，孟子游说诸侯，往往是诉诸其欲望，而劝其施行仁政，即通过满足人民的欲望来满足自己的欲望：“得天下有道：得其民，斯得天下矣。得其民有道：得其心，斯得民矣。得其心有道：所欲，与之聚之；所恶，勿施尔也。”^[8]这里，孟子充分肯定了人民的欲望的普遍性、正当性。例如，齐宣王表示“将以求吾所大欲也”，孟子指出：“然则王之所大欲可知已：欲辟土地，朝秦楚，莅中国而抚四夷也。以若所为，求若所欲，犹缘木而求鱼也。”孟子并未否认，而是承认齐宣王的“欲”本身，即认为“王天下”是“可欲”的，只是指出其实现这个欲望的路径是南辕北辙的，正确的路径是满足人民的欲望：“今王发政施仁，使天下仕者皆欲立于王之朝，耕者皆欲耕于王之野，商贾皆欲藏于王之市，行旅皆欲出于王之涂，天下之欲疾其君者皆欲赴愬于王。其若是，孰能御之？”仁政的具体措施则是：“王欲行之，则盍反其本矣：五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣；鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣；百亩之田，勿夺其时，八口之家可以无饥矣；谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。老者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。”^[9]这些措施，不外乎满足人民生存和发展的欲望和意志。

二、可：意志行为的规范性

前引孟子说齐宣王“以若所为，求若所欲，犹缘木而求鱼”表明，主观的意志自由并不等于客观的社会自由，前者需要在实际的意志行为中实现，而这是有条件的。孟子以“可”(allowed或permitted)确定了实现意志自由的条件。显然，现实的自由不是“为所欲为”。这就要区分主观的自由意志与客观的意志行为。意志行为必须符合正义的社会规范，即“礼”^[10]。为此，笔者曾给出一个普遍的“自由”概念：“‘自由’指个人的意志行为在正义的社会规范内不受他人干预。”^[11]这就是说，当社会规范正义时，唯有遵守这种社会规范的意志行为才是“可欲”的道德行为，如通常所说的“法无禁止即自由”；否则，

[1][2][3][4][5][6][7][8][9]赵岐注、孙奭疏：《孟子注疏》，《十三经注疏》，中华书局1980年版，第2740页，第2769页，第2711页，第2698页，第2734页，第2770页，第2750页，第2721页，第2672页。

[10]黄玉顺：《中国正义论纲要》，《四川大学学报（哲学社会科学版）》2009年第5期。

[11]黄玉顺：《论自由与正义——孔子自由观及其正义论根据》，《四川大学学报（哲学社会科学版）》2023年第1期。

人人为所欲为,必将导致意欲之间的冲突,从而终究谁也无法实现意志自由。

1. 可:意志行为的道德要求 孟子认为,意欲的可与不可,归根到底是出于自己的取舍,即出于自由意志。他说,“可以仕则仕,可以止则止,可以久则久,可以速则速,孔子也”^[1]，“可以速而速,可以久而久,可以处而处,可以仕而仕,孔子也”^[2]。孔子看起来“无可无不可”^[3],乃是自由意志的“自取”：“不仁而可与言,则何亡国败家之有? 有孺子歌曰:‘沧浪之水清兮,可以濯我缨;沧浪之水浊兮,可以濯我足。’孔子曰:‘小子听之! 清斯濯缨,浊斯濯足矣,自取之也。’夫人必自侮,然后人侮之;家必自毁,而后人毁之;国必自伐,而后人伐之。《太甲》曰:‘天作孽,犹可违;自作孽,不可活。’此之谓也。”^[4]这是说“不仁者”也是“可与言”的,关键在于自己取其“浊”还是取其“清”,即在于自己的自由意志的选择取舍:“所以考其善不善者,岂有他哉? 于己取之而已矣。”^[5]

但这恰恰也表明,这种取舍的“应然”并非随意的,而是有标准或准则的,因为“清浊”本身就是一种道德判断,即“考其善不善”,而“作孽”也是一种道德批判。所以,孟子说:“可以取,可以无取,取伤廉。可以与,可以无与,与伤惠。可以死,可以无死,死伤勇。”^[6]显然,这里的选择标准也是道德规范。“公孙丑曰:‘伊尹……放太甲于桐,民大悦。……贤者之为人臣也,其君不贤,则固可放与?’孟子曰:‘有伊尹之志,则可;无伊尹之志,则篡也。’”^[7]这就是说,臣下是否可以放逐君上,这取决于这个臣下具有怎样的“志”。这里所蕴含的同样是道德规范的要求。

这表明,意志自由的实现,即主观的自由意志落实为客观的意志行为,是有道德条件的。孟子讲“可欲之谓善”并不是说“欲”是善,而是说“可欲”是善。这个“可”乃是孟子思想的一个极其重要的范畴,但向来被忽略了。在孟子的思想中,“可”标志着意志行为的道德性。孟子认为,意志行为应当符合道德,否则就是无耻:“人不可以无耻。无耻之耻,无耻矣。”^[8]这就是孔子讲的“行己有耻”^[9]。例如在交友方面,“不挟长,不挟贵,不挟兄弟而友。友也者,友其德也,不可以有挟也”^[10]。

有人根据“士无事而食,不可也”而质问孟子:“后车数十乘,从者数百人,以传食于诸侯,不以泰乎?”孟子回答,“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”,自己乃是“守先王之道,以待后之学者”,“子何尊梓匠轮舆而轻为仁义者哉”^[11]。孟子认为,自己的行为是“为仁义”,乃是道德行为,所以并无“不可”。

(1)礼法之“可”。这里所谓“道”“德”,有具体的“礼法”内涵。在当时的话语中,“法”通常指刑法,而“礼”则泛指一切社会规范,有时甚至包括“法”在内^[12]。孟子认为,意志行为应当符合礼法。“万章曰:‘今有御人于国门之外者,其交也以道,其馈也以礼,斯可受御与?’曰:‘不可。《康诰》曰:‘杀越人于货,闵不畏死,凡民罔不讫。’……夫谓非其有而取之者,盗也。’”赵岐注:“以兵御人而夺之货,如是而以礼道来交接己,斯可受乎? 孟子曰:不可受也。”^[13]虽然行为符合馈赠之礼,但其馈赠之物却是“杀人越货”非法所得,所以“不可”接受。同理,孟子指出,君主如果“无罪而杀士,则大夫可以去;无罪而戮民,则士可以徙”^[14]。君主大权在握,但如果杀无罪之人,就是违法犯罪的行为,这是绝对“不可”容忍的。因此,孟子这样回答“可否杀人”的问题:“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。’”^[15]朱熹集注:

[1][2][3][4][5][6][7][8][10][11][13][14][15]赵岐注、孙奭疏:《孟子注疏》,《十三经注疏》,中华书局1980年版,第2688页,第2740页,第2530页,第2720页,第2752页,第2729页,第2769页,第2764页,第2742页,第2711页,第2743页,第2725页,第2697页。

[9]何晏注、邢昺疏:《论语注疏》,《十三经注疏》,中华书局1980年版,第2508页。

[12]黄玉顺:《“刑”与“直”:礼法与情感——孔子究竟如何看待“证父攘羊”》,《哲学动态》2007年第11期;黄玉顺:《“直”与“法”:情感与正义——与王庆节教授商榷“父子相隐”问题》,《社会科学研究》2017年第6期。

“士师，狱官。”^[1]这就是说，唯有司法官员乃“可”依法杀人。

(2)仁义之“可”。但是，“礼法”并非判断意志行为“可”与“不可”的终极根据，礼法背后的价值根据乃是“仁义”，否则就是在道德上“自暴自弃”：“自暴者，不可与有言也；自弃者，不可与有为也。言非礼义，谓之自暴也；吾身不能居仁由义，谓之自弃也。”^[2]

所谓“仁”，本质上是一种真诚的情感，这是“义”与“礼”的根据。例如，滕定公薨，世子征求孟子的意见之后，“定为三年之丧”，但是“父兄百官皆不欲”，都表示“不可”，于是孟子指出：“孔子曰：‘君薨，听于冢宰，飧粥，面深墨，即位而哭。百官有司，莫敢不哀，先之也。……’”^[3]结果，“及至葬，四方来观之，颜色之戚，哭泣之哀，吊者大悦”。赵岐注：“丧尚哀，惟当以哀戚感之耳。”^[4]朱熹集注，“三年之丧，恻隐之心，痛疾之意，出于人心之所固有者”，“是以至此而哀痛之诚心发焉”^[5]。这就是说，三年之丧并非出自僵死的“礼”的规定，而是出自本真的“仁”的情感，这是礼法规范的本源，也是道德的本源。

举一个极端的例子，在孟子看来，合乎仁义的弑君行为，就是正当的行为：“（齐宣王）曰：‘臣弑其君，可乎？’曰：‘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。’”^[6]当时，臣下诛杀君上，这当然是非礼非法的行为，但是，诛杀暴君的行为却是“可欲”的，因为这种行为是仁义的、道德的。这就意味着，礼法规范并非意志行为“可欲”的终极条件，当合乎仁义时非礼非法的行为也是“可欲”的道德行为。这种“仁→义→礼”之间的奠基关系乃是孟子正义论的理论逻辑（本文第三节将展开论述）^[6]。

(3)天意之“可”。在孟子看来，根据“仁义礼”来决定意欲的“可”与“不可”，这样的“人意”根本上是“天意”，所以，孟子诉诸形而上的“天”：“沈同问：‘燕可伐与？’吾应之曰：‘可。’彼然而伐之也。彼如曰：‘孰可以伐之？’则将应之曰：‘为天吏则可以伐之。’”^[7]赵岐注：“天吏者，天使也。为政当为天所使，诛伐无道，故谓之‘天吏’也。”^[8]在孟子心目中，“天”是具有意志的“上帝”^[9]；而天吏则“是上帝委派到人间来的官吏”^[10]，他的使命是贯彻执行“天意”。这是一个重要的道德原则：人的自由意志不能违背天的意志。

(4)民意之“可”。上述所谓“天意”，实质上是民意，这是孟子关于天人之际的一个基本观点。他指出，“天与之”其实是“人之与”（民与之），并引用《尚书》“天视自我民视，天听自我民听”^[11]来论证。“国君进贤……左右皆曰贤，未可也；诸大夫皆曰贤，未可也；国人皆曰贤，然后察之；见贤焉，然后用之。左右皆曰不可，勿听；诸大夫皆曰不可，勿听；国人皆曰不可，然后察之；见不可焉，然后去之。左右皆曰可杀，勿听；诸大夫皆曰可杀，勿听；国人皆曰可杀，然后察之；见可杀焉，然后杀之。故曰：国人杀之也。”^[12]这就是说，君主与官员的意志，应当取决于人民的意志，这是一个重大的政治道德原则。

人民的最大民意，就是能够拥有恒常的维持生计的产业：“民之为道也，有恒产者有恒心，无恒产者无恒心。苟无恒心，放辟邪侈，无不为已。及陷乎罪，然后从而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可为也？”赵岐注：“恒产，则民常可以生之业也。”^[13]朱熹集注：“罔，犹罗网。”^[14]君主不让人民拥有恒常的产业，却对他们施以刑法，这是对人民设置罗网，是绝对不可为、不道德的行为。因此，孟子强调，君主的欲望“与百姓同”才是可以的：“王曰：‘寡人有疾：寡人好货。’对曰：‘昔者公刘好货。……居者有积仓，行者有裹囊也，然后可以爰方启行。王如好货，与百姓同之，于王何有？’”^[15]这就是说，君主可以有自己的利欲，但前提是让人民满足同样的利欲，这样才是“可欲”的道德行为。

[1][4][14]朱熹：《孟子集注》，《四书章句集注》，中华书局1983年版，第183页，第253页，第211页。

[2][3][5][7][8][9][11][12][13][15]赵岐注、孙奭疏：《孟子注疏》，《十三经注疏》，中华书局1980年版，第2721页，第2701页，第2680页，第2697页，第2690页，第2730页，第2737页，第2679页，第2702页，第2676页。

[6]黄玉顺：《孟子正义论新解》，《人文杂志》2009年第5期。

[10]黄玉顺：《天吏：孟子的超越观念及其政治关切——孟子思想的系统还原》，《文史哲》2021年第3期。

2. 礼:意志行为的规范条件 关于意志行为“可”与“不可”的问题,涉及上述礼法、仁义、天意、民意各个层次,而仅就礼法层面而论,其实是规范伦理学的课题。在中国古典话语中,社会的规范(norm)及其制度(institution)被概称为“礼”。在孟子看来,“礼”是意志行为的规范。孟子指出,意志必有欲求,但需“求之有道”：“求则得之,舍则失之,是求有益于得也,求在我者也;求之有道,得之有命,是求无益于得也,求在外者也。”^[1]这里,“求在我”是内在的自由意志,“求在外”是意志行为的外在规范。孔子也有类似的表达:“富与贵,是人之所欲也;不以其道得之,不处也。贫与贱,是人之所恶也;不以其道得之,不去也。”^[2]这里的关键是“求之有道”。何谓“道”?孟子说:“(国君)欲见贤人而不以其道,犹欲其入而闭之门也。夫义,路也;礼,门也。惟君子能由是路出入是门也。”^[3]这是一种比喻:“道”即“路”,亦即“义”,它通向“门”即“礼”,亦即意志行为的社会规范。

这样的“礼”,孟子谓之“规矩”：“离娄之明,公输子之巧,不以规矩,不能成方员(圆)。……圣人既竭目力焉,亟之以规矩准绳,以为方员平直,不可胜用也。……上无道揆也,下无法守也;朝不信道,工不信度;君子犯义,小人犯刑:国之所存者,幸也。……上无礼,下无学,贼民兴,丧无日矣!”^[4]这同样是一种比喻,“规矩”本义指工匠的圆规和直矩,用以比喻礼法,即行为准则,亦即意志行为的社会规范。例如,婚姻有其规矩:“丈夫生而愿为之有室,女子生而愿为之有家,父母之心,人皆有之。不待父母之命、媒妁之言,钻穴隙相窥,逾墙相从,则父母、国人皆贱之。”^[5]当然,“父母之命,媒妁之言”只是前现代社会的婚姻规矩,但是,现代的婚姻也有相应的社会规范及其制度。又如,市场也有规矩:“季孙曰:‘……人亦孰不欲富贵?而独于富贵之中有私龙断焉。’古之为市也,以其所有,易其所无者,有司者治之耳。有贱丈夫焉,必求龙断而登之,以左右望而罔市利。人皆以为贱,故从而征之。”^[6]所谓“龙断”,今作“垄断”,形容独占市场利益。朱熹集注,“龙断,冈垄之断而高也”,“左右望者,欲得此而又取彼也;罔,谓罔罗取之也”^[7]。显然,在不少情况下,垄断违背了公平交易的规矩,即违反了商品交换的市场规范与制度。

总之,只有“合礼”,即遵守社会规范与制度,才是“可欲”的意志行为。

三、仁-义-礼:意志自由的正义性

但是,既有的社会规范即“礼”未必就是正义的。上文讨论了意志行为“可”与“不可”的问题所涉及的礼法、仁义、天意、民意各个层次,已经表明“合礼”并非“可欲”的终极标准。当社会规范不正义时,恰恰不应遵守这种规范,而应拒斥或废除这种不正义的规范。只有选择或建立正义的规范,才是自由意志的体现和“可欲”的道德行为,否则,就是“同流合污”的“乡原”:

孟子曰:“孔子不得中道而与之,必也狂狷乎。狂者进取,狷者有所不为也。”……万子曰:“一乡皆称原人焉,无所往而不为原人。孔子以为德之贼,何哉?”曰:“非之无举也,刺之无刺也;同乎流俗,合乎污世;居之似忠信,行之似廉洁,众皆悦之;自以为是,而不可与入尧舜之道,故曰‘德之贼’也。孔子曰:‘恶似而非者:……恶乡原,恐其乱德也。’君子反经而已矣……”^[8]

这里说“狂者进取”,正是因为其意欲是“可欲”的;而说“狷者有所不为”,则是因为其意欲是不“可欲”的。至于“乡原”人格,却是“同乎流俗,合乎污世”,顺从世俗的不正义的规范与制度,这其实就是阿伦特(Hannah Arendt)所说的“平庸之恶”(the banality of evil)。

[1][2][3][4][5][6][8]赵岐注、孙奭疏:《孟子注疏》,《十三经注疏》,中华书局1980年版,第2764页,第2471页,第2745页,第2717页,第2711页,第2698页,第2779—2780页。

[7]朱熹:《孟子集注》,《四书章句集注》,中华书局1983年版,第248页。

所以,不正义的“法”不必遵守,就此而论,即可以说,不仅“法无禁止即自由”,而且“法所禁止亦自由”。例如,齐王召见孟子,孟子称病不见。景子认为孟子违礼,因为礼的规定是“君命召,不俟驾”。孟子回答:“岂谓是与?曾子曰:‘晋楚之富,不可及也。彼以其富,我以吾仁;彼以其爵,我以吾义。吾何慊乎哉?’……故将大有为之君,必有所不召之臣;欲有谋焉,则就之。其尊德乐道,不如是不足以有为也。”^[1]在孟子看来,不必遵行“君命召,不俟驾”之礼,因为这种礼所仗恃的是财富(彼以其富)与权力(彼以其爵),而不是仁与义。这就是孟子讲的“非礼之礼,非义之义,大人弗为”,孙奭指出,这是“疑礼”^[2],即对既有的社会规范的质疑。面对不正义的“礼”,孟子主张“反经”,即回到“经”。赵岐注:“归于常经,谓以仁义礼智道化之。”^[3]这是完全正确的解释。这个问题其实是正义论(theory of justice)的课题。

1. 孟子的正义论 真正彻底的正义论,其实也是一种伦理学,但它不是规范伦理学,而是为规范伦理学奠基的“基础伦理学”^[4](foundational ethics)。孟子的正义论,是以“仁→义→礼”理论结构为核心的思想体系^[5]。所谓“反经”,就是回到比“礼”更为根本的“仁义”。《孟子》里有一段著名的对话:“淳于髡曰:‘男女授受不亲,礼与?’孟子曰:‘礼也。’曰:‘嫂溺,则援之以手乎?’曰:‘嫂溺不援,是豺狼也。男女授受不亲,礼也。嫂溺援之以手者,权也。’”赵岐注:“权者,反经而善也。”^[6]这里的“经”,就是比“礼”更为根本、并为之奠基的“仁”与“义”。按孟子的正义论,重建社会规范的价值根据,乃是正义原则,即“义”;正义原则的内涵,乃是博爱的精神,即“仁”。

(1)义:正义原则。按孟子的正义论,“礼”只有在符合某种更为根本的价值原则的时候,才是正义的规范。这种价值原则就是“义”,也就是正义原则(justice principle)。所以,孟子说:“言不必信,行不必果,惟义所在。”^[7]对于“言必信,行必果”这样的行为规范,未必总要遵守,而须视其是否符合正义原则。因此,判定一个人的意欲是不是“可欲”,判断的根本标准不是礼,而是义:“其所取之者,义乎、不义乎?”^[8]具体而言:“非其义也,非其道也,禄之以天下弗顾也,御马千驷弗视也;非其义也,非其道也,一介不以与人,一介不以取诸人。”^[9]

(2)仁:博爱精神。作为正义原则的“义”,背后又有更为根本的价值根据,那就是“仁”。这里所说的“仁”指博爱(universal love),即韩愈所说的“博爱之谓仁”^[10],它是公域(public sphere)中的“一体之仁”,超越了私域(private sphere)中的“差等之爱”。由仁而义,由义而礼,就是孟子所说的“居仁由义”^[11]:“言非礼义,谓之自暴也;吾身不能居仁由义,谓之自弃也。仁,人之安宅也;义,人之正路也”^[12];“礼,门也。惟君子能由是路,出入是门也”^[13]。这就是说,“礼”的前提是“义”即正义原则,“义”的前提是“仁”即博爱精神。

2. 孟子的推扩论 这里还应注意:“仁义”并不意味着否定私欲。上文已讨论过,私欲作为意欲,也是一种自由意志,而社会正义的主旨正是为了处理不同意欲之间的利益冲突,否则“礼”即社会规范的建立就是没有必要、毫无意义的。

(1)孟子对私欲的肯定。孟子并不反对利欲,因为私欲的存在乃是不可回避的生活实情。这种生活情感及其意欲,荀子谓之“爱利”^[14](爱则利之):爱己必欲利己,爱人必欲利人^[15]。《荀子》记载了一段

[1][2][3][6][7][8][9][11][12][13]赵岐注、孙奭疏:《孟子注疏》,《十三经注疏》,中华书局1980年版,第2694页,第2726页,第2780页,第2722页,第2726页,第2743页,第2738页,第2769页,第2721页,第2745页。

[4]黄玉顺:《作为基础伦理学的正义论——罗尔斯正义论批判》,《社会科学战线》2013年第8期。

[5]黄玉顺:《孟子正义论新解》,《人文杂志》2009年第5期。

[10]韩愈:《原道》,《韩昌黎文集校注》,上海古籍出版社1986年版,第13页。

[14]王先谦:《荀子集解》,中华书局1988年版,第292页。

[15]黄玉顺:《荀子的社会正义理论》,《社会科学研究》2012年第3期。

著名的对话：“子路人，子曰：‘由，知者若何？仁者若何？’子路对曰：‘知者使人知己，仁者使人爱己。’子曰：‘可谓士矣！’子贡入，子曰：‘赐，知者若何？仁者若何？’子贡对曰：‘知者知人，仁者爱人。’子曰：‘可谓士君子矣！’颜渊入，子曰：‘回，知者若何？仁者若何？’颜渊对曰：‘知者自知，仁者自爱。’子曰：‘可谓明君子矣！’”^[1]这就是说，仁爱是从自爱开始的。在荀子心目中，自爱不仅是正当的，而且是首要的。其实，孟子也有同样的观念。他反对“自暴自弃”^[2]，指出：“至于身，而不知所以养之者，岂爱身不若桐梓哉？”^[3]所谓“爱身”，就是爱己、自爱。爱己必然导向利己的意欲，这是“情感一意欲”的逻辑：“亲之，欲其贵也；爱之，欲其富也。”^[4]

显然，自爱是博爱的前提，即推己及人的逻辑起点。孟子说：“君子之于物也，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物。”^[5]从对亲人的亲爱，到对人民的博爱，这是仁爱情感的“外推”；这里逻辑地蕴涵着“反推”，其起点必定是自爱、爱己。这也就是孟子的“推扩”思想。

(2)私欲向公域的推扩。孟子不仅不反对私欲，而且进一步阐明：公共生活的社会正义，正是私欲“推扩”的结果。公域的社会规范建构，恰恰出自私欲的“推扩”，即超越私域的“差等之爱”而诉诸公域一视同仁的“一体之仁”，亦即在“仁义”的“推扩”中从而在正义的社会规范之“礼”中实现意志自由。

“推”指由近及远地推己及人。孟子说：“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可运于掌。《诗》云：‘刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。’言举斯心加诸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩无以保妻子。古之人所以大过人者，无他焉，善推其所为而已矣。”赵岐注，“善推其心所好恶”，“敬我之老，亦敬人之老；爱我之幼，亦爱人之幼”^[6]。朱熹集注，“必由亲亲推之，然后及于仁民”，“皆由近以及远，自易以及难”^[7]。所谓“推恩”是说“推爱”，即俗话说说的“将心比心”，亦即将私人的自由意志推广为人人平等、共同享有的意志自由。这就正如孔子所说的“己欲立而立人，己欲达而达人”^[8]，“己欲立”“己欲达”是自爱、私欲的表现，“立人”“达人”是推扩的结果。

“扩”指扩大、推广。孟子说：“人皆有不忍人之心。……所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心。……惻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。……凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然（燃）、泉之始达。”赵岐注，“扩，廓也”，“廓而充大之”，“广大之则无所不至”^[9]。朱熹集注：“扩，推广之意。”^[10]将自己的私欲推广为公共的意志，就是推扩。

私欲向公域的推扩，就是自由意志的普遍化，即承认并尊重他人与我同等的意欲。在孟子看来，社会上有两种人：“仁者以其所爱及其所不爱；不仁者以其所不爱及其所爱。”^[11]前者能够推扩，后者不能推扩。唯有能够推扩之人，才是“仁义”之人：“人皆有所不忍，达之于其所忍，仁也；人皆有所不为，达之于其所为，义也。人能充无欲害人之心，而仁不可胜用也；人能充无穿窬之心，而义不可胜用也。”^[12]这并不是什么高不可攀的高尚境界，而是社会公共生活的基本要求：唯有人人如此推己及人，才是“可欲”的道德行为，由此才能建构公共生活之“礼”，即建立起正义的社会规范及其制度，最终才能使人人实现自己的意志自由。

[责任编辑：洪峰]

[1]王先谦：《荀子集解》，中华书局1988年版，第533页。

[2][3][4][5][6][9][11][12]赵岐注、孙奭疏：《孟子注疏》，《十三经注疏》，中华书局1980年版，第2721页，第2752页，第2735页，第2771页，第2670页，第2690—2691页，第2773页，第2778页。

[7][10]朱熹：《孟子集注》，《四书章句集注》，中华书局1983年版，第209—210页，第238页。

[8]何晏注、邢昺疏：《论语注疏》，《十三经注疏》，中华书局1980年版，第2480页。

Abstracts of Major Papers

The Historical Logic and Dialectical Logic of a New Path of Chinese–Style Urbanization **Zhao Qiang**

The new path of Chinese–style urbanization is China's independent approach to urbanization, breaking away from the "apprenticeship" stage in the field of urbanization which is an important part of modernization. As an integral part of the path to Chinese–style modernization, it aligns with the historical orientation of the new era, follows the materialist conception of history with Chinese logic, and is guided by the principle of spatial justice in Chinese Marxism. In the face of unprecedented global changes and the great rejuvenation of the Chinese nation, China must independently forge a new path of urbanization to address the contradictions and problems of urbanization in the apprentice eship stage and reshape a new global urban system. The novelty of the new path lies in its historical creation, surpassing sequentially the Western path of urbanization, the path of urbanization in the old China, the Soviet path of urbanization, the path of urbanization after the establishment of PRC and before China's reform and opening up, and the path of urbanization at the beginning of reform and opening up. To have a comprehensive understanding of the new path of Chinese–style urbanization, it is necessary to deeply explore the dialectical methods of "negation of negation", "rising from the abstract to the concrete" and "going from simple to complex" inherent in its historical process.

Freedom of Will and Social Justice: An Interpretation of Mencius' Proposition "The Allowed Desire Is Good" **Huang Yushun**

Mencius' proposition that "the allowed desire is good" is an incredibly profound statement that reveals the relationship between desires and morality, particularly the connection between freedom of will and social justice. The "desire" implies freedom of will, but subjective freedom of will does not automatically equate to objective social freedom. The former needs to be realized through actual volitional actions. The term "allowed" (*ke*) sets the condition for achieving freedom of will, which is conformity with social justice. Therefore, volitional actions must adhere to social norms, namely "ritual propriety" (*li*). However, existing social norms are not necessarily synonymous with justice. When social norms are just, conforming to them constitutes morally desirable behavior. Failure to do so leads to conflicts between desires, rendering freedom of will unattainable. In cases where social norms are unjust, rejecting or abolishing such norms and choosing or establishing just norms become an expression of freedom of will and morally desirable behavior, whereas those who conform to unjust norms would be the hypocrites who participate in moral corruption. The value basis of reconstructing norms is the principle of justice, namely "righteousness" (*yi*). The essence of this principle lies in humanity, namely "benevolence" (*ren*). However, "benevolence and righteousness" does not mean denying personal desires, as personal desires are also a form of free will. The purpose of social justice is precisely to address conflicts of interests between different free wills. Furthermore, the construction of social norms in the public sphere arises precisely from the "extension" of personal desires, where volitional actions go beyond the "differential love" in the private sphere and appeal to "unprejudiced benevolence" in the public sphere. It is through this "extension" of "benevolence and righteousness" that freedom of will is realized within just social norms.

The Classical Educational Structure Based on "Innate Goodness" and the Significance of Spiritual Inheritance **Han Fengming**

Traditional education, in its ideal form, is rooted in the interaction between teaching and learning based on