

RESEARCH CENTRE FOR CHINESE
PHILOSOPHY AND CULTURE, CUHK

中国哲学与文化

THE JOURNAL OF CHINESE PHILOSOPHY AND CULTURE

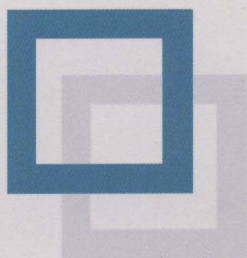
第九辑

NO.9

伦理、推理与经验科学

Ethics, Reasoning and Empirical Science

刘笑敢 主编



漓江出版社

RESEARCH CENTRE FOR CHINESE
PHILOSOPHY AND CULTURE, CUHK

中国哲学与文化

THE JOURNAL OF CHINESE PHILOSOPHY AND CULTURE

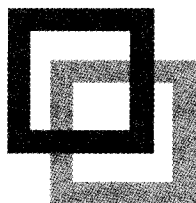
第九辑

NO. 9

伦理、推理与经验科学

Ethics, Reasoning and Empirical Science

刘笑敢 主编



漓江出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国哲学与文化(第九辑)/刘笑敢 主编. —桂林:漓江出版社,2011.12
ISBN 978-7-5407-5543-0

I. ①中… II. ①刘… III. ①文化哲学—研究—中国 IV. ①G02

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 274279 号

组 稿:郑纳新

责任编辑:刘 鑫

封面设计:李星星

出版人:郑纳新

漓江出版社出版发行

广西桂林市南环路 22 号 邮政编码:541002

网址:<http://www.lijiangbook.com>

全国新华书店经销

销售热线:021-55087201

山东临沂新华印刷物流集团印刷

(山东临沂高新技术产业开发区新华路 邮政编码:276017)

开本:650mm×960mm 1/16

印张:23.5 字数:350 千字

2011 年 12 月第 1 版 2011 年 12 月第 1 次印刷

定价:45.00 元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与承印单位联系调换。

(电话:0539-2925659)

学术顾问 Academic Advisory Board (按中文姓氏笔画排列)

刘述先 (Liu Shu-hsien) 汤一介 (Tang Yijie) 余英时 (Yu Ying-shih)
劳思光 (Lao Sze-kwang) 杜维明 (Tu Wei-ming) Donald J. Munro (孟旦)

主编 Editor

刘笑敢 (Liu Xiaogan)

副主编 Associate Editors

郑宗义 (Cheng Chung-yi)

编辑委员会 Members of Editorial Committee (按中文姓氏笔画排列)

王德有 (Wang Deyou) Chris Fraser (方克涛) Rudolf G. Wagner (瓦格纳)
冯耀明 (Fung Yiu-ming) Philip J. Ivanhoe (艾文贺) Stephen C. Angle (安靖如)
庄锦章 (Chong Kim-chong) 朱鸿林 (Chu Hung-lam) 李明辉 (Lee Ming-huei)
李晨阳 (Li Chenyang) 杨儒宾 (Yang Rur-bin) 陈来 (Chen Lai)
陈少明 (Chen Shaoming) 林镇国 (Lin Chen-kuo) 信广来 (Shun Kwong-loi)
黄慧英 (Wong Wai-ying) 颜世安 (Yan Shi'an)

执行编辑 Executive Editor

曾诵诗 (Esther Tsang)

编辑助理 Assistant Editor

陈孝龙 (Leo Chan)

编务 Editorial Assistant

李宁君 (Jessica Li)

通讯编辑 Corresponding Editors (按中文姓氏笔画排列)

张丰乾 (Zhang Fengqian) 陶乃韩 (Tao Naihan) 梁涛 (Liang Tao)

主办

香港中文大学哲学系中国哲学与文化研究中心

Research Centre for Chinese Philosophy and Culture

Department of Philosophy, The Chinese University of Hong Kong

地址

香港新界沙田香港中文大学冯景禧楼 G1 室

Room G1, Fung King Hey Building

The Chinese University of Hong Kong, Shatin, N. T., Hong Kong

电话 Tel: 852 - 3943 - 8524

传真 Fax: 852 - 2603 - 7854

电邮 E-mail: rccpc@cuhk.edu.hk

网址 Website: <http://phil.arts.cuhk.edu.hk/rccpc>

—目录—

主题论文:伦理、推理与经验科学

特邀专栏编辑:柏啸虎(Brian Bruya)

- 孟子的理由及类比推理 黄百锐(David B. Wong) 1
- 迈向经验上可信赖的伦理学:认知科学、德性伦理,与中国早期
思想里的“不费力注意” 森舸澜(Edward Slingerland) 35
- “无为”的认知科学研究 柏啸虎(Brian Bruya) 77
- 因小得大:情境论于道德哲学的困难与可能
沙启善(Hagop Sarkissian) 113
- 新自然主义哲学与中国哲学研究 郑宗义 135
- 古代中国为什么没有理论科学 孙卫民 155
- 五行观滥觞的历史过程 王爱和 181

专论

- “四书”系统的论说结构 陈少明 219
- 对话与自得:以曾国藩日记为中心的探讨 蒋义斌 253

观潮屿

- 从中国哲学的内在逻辑到多元的中国哲学 梅约翰(John Makeham) 279

学思录

- 走在学思的路途上 冯达文 293

新叶林

- 《庄子》中的化与死 郑泽绵 329

会议录

香港中文大学“2010 简帛研究工作坊”侧记	曹 峰 345
------------------------	---------

回音谷

浅谈中国哲学的研究取向和方法——答庄易轩先生	刘笑敢 351
------------------------	---------

编后语

开拓中国哲学研究的新视野	刘笑敢 355
--------------	---------

友刊目录

<i>Dao: A Journal of Comparative Philosophy</i>	360
---	-----

稿约

《中国哲学与文化》稿约	364
-------------	-----

孟子的理由及类比推理*

黄百锐(David B. Wong)**

内容提要:本文旨在辨析,孟子示范了一个不以一般原则作推导的类比推理模式。这个模式为在道德生命中进行实际的推理提供了一合理解释,可说是西方主流的、从上而下的推导模式以外的另一选择。本文也指出,孟子式的类比推理与处于萌芽状态的感受产生互动,这种互动显示了一个合理的情况:在道德发展中,感受和推理是互为转化的。

关键词:孟子,类比推理,萌芽,扩充,感受

一、并非所有伦理推理都是从上而下的推理

康德主义者和功利主义者虽然存在着差异,但二者皆认为,以从上而下方式决定着伦理推理的,是最一般、最抽象的种种原则。根据所谓的“从上而下的推理”,伦理判断可从一般原则中推导出来,或者说,伦理判断之间的一致性起码可以通过那些原则而被视为有效,但绝不能反过来说。康德的定言命令先验地应用于一切理性存在者的纯粹实践理性的种种理解,尽管定言命令并不涵蕴任何具体实质的行动准则(maxims)

* 笔者感谢2001年于圣克拉拉大学(Santa Clara University)举行的“道德教化”(Moral Cultivation)会议的多位参与者,并要感谢Owen Flanagan、Martin Golding、何艾克(Eric L. Hutton)、艾文贺(P. J. Ivanhoe)、柯若贤(Jack Kline)、刘修生(Xiusheng Liu)、万百安(Bryan Van Norden)、文哲(Christian Wenzel)诸位先生对本文初稿所提出的重要建议。

编按:本文译自David B. Wong, "Reasons and Analogical Reasoning in Mengzi," in Xiusheng Liu and Philip J. Ivanhoe, eds., *Essays on the Moral Philosophy of Mengzi* (Indianapolis: Hackett, 2002), pp. 187-220. 蒙Hackett出版社慨允本刊中译,谨此致谢。特别感谢柏啸虎(Brian Bruya)教授慷慨允诺担当本辑专栏的特邀编辑,邀约了本文及另外三篇文章:森舸澜(Edward Slingerland)的《迈向经验上可信赖的伦理学:认知科学、德性伦理,与中国早期思想里的“不费力注意”》,柏啸虎的《“无为”的认知科学研究》,以及沙启善(Hagop Sarkissian)的《因小得大:情境论于道德哲学的困难与可能》。

** 美国杜克大学(Duke University)哲学系教授。(电邮:dbwong@duke.edu)

of action),然而那些准则唯有与定言命令相一致,才会是道德上可容许的^①。对于密尔(John Stuart Mill)来说,具体道德判断可从一些更为普遍的目标中推导出来,而最终则可从促进社会功利这一最为普遍的目标中推导出来。他把伦理证立的方向与科学证立的方向加以对比,前者从普遍目标走向个别判断,后者则从个别观察走向普遍理论^②。

各种从上而下的道德推理模型主导了现代西方道德哲学。然而,把这些模型等同于西方的伦理推理理解,则是错误的。在西方传统之内,存在着这一伦理推理理解之外的其他替代方案,以亚里士多德的“实践智慧”(phronesis)观念为开端,后者在很大程度上依赖于通过经验而获得的个别实事知识。这种知识对于把中庸教导付诸实践来说具有关键作用,按照中庸教导,有德性的行动和感受在于避免“过”和“不及”这两个极端。这个教导并不涵蕴一个原则,即我们总是应该以中庸的方式、以中庸的感受来行动。亚里士多德说,中庸是“相对于我们而言的”,并且提出了一个类比以作说明:同样分量的食物,对于米洛(Milo of Croton,古希腊摔跤手)来说太少,对于初参加运动的人来说则太多^③。考虑到行动者和场景,某些行动和感受仍可是合宜的,尽管在其余大多数人来看可能是极端的。中古哲学,尤其在托马斯·阿奎纳那里,亚里士多德对实践智慧的重视得到了继承,而这一实践智慧并不是以从上而下方式推导出来的。

就算把古代及中古的传统束之高阁,把各种从上而下模型等同于现代西方的理解,这也是错误的。基于一个合情理的解读,布特勒(Joseph Butler)主教认为,一般原则是个别判断的总结,在道德推理中不是严格来说有需要的^④。布鲁姆(Laurence Blum)为梅铎(Iris Murdoch)的断言提供了一个强而有力的辩护,后者主张,道德主要涉及对具体的个人具

① Immanuel Kant, Preface of *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.

② John Stuart Mill, *Utilitarianism*, 4th ed. (Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1871), p. 205, University of Toronto edition.

③ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, II, 6.

④ Golding 提到关于布特勒的这个解读,引起了笔者的注意。这个解读的辩护,可见于: Austin Duncan-Jones, *Butler's Moral Philosophy* (Harmondsworth: Penguin Books, 1952)。

有一种带有关切的同情心,具有一种爱的关注^⑤,这并不牵涉那些要求以一种非个人化方式关切所有人的康德主义原则或者功利主义原则^⑥。在另一个略有不同的脉络下,麦道维尔(John McDowell)则强调对凸显某个特定处境的道德现实之种种方面的重要性;依循亚里士多德,他主张说,可以言述的规则无法把握一个具有良好道德性格的个人的道德性情^⑦。最后,尽管罗尔斯(John Rawls)显然深受康德影响,然而他放弃了从上而下模型的单向性。他的推理理解致力追求具体判断与最普遍原则之间的一种“反思平衡”,据此,具体若与普遍发生冲突,则以具体为先^⑧。也就是说,具体判断的可信性独立于其与普遍原则的一致性,若与那些普遍原则发生冲突,则以具体判断的可信性为优先。

因此,虽然从上而下模型在现代西方传统之内获得了最多关注,但这一传统也包含了其他重要的替代方案,把不从一般或普遍中推导出来的个别视为重要。将伦理推理等同于从上而下模型,就会忽略一个重要问题:这些替代方案会否更准确地把握伦理推理,无论已是如此,还是应该如此。进一步说,将伦理推理等同于各种从上而下模型,对于比较伦理学来说会有不良后果。这或会鼓励一种倾向,把一种不存在的想法读入中国思想家之中,以为他们接受一种从上而下模型,但其实不然。另一方面,就算人们正确地注意到,某个中国思想家并没有接受一种从上而下模型,他们仍有可能结论说,这个思想家根本没有任何道德推理,这同样是错误的。在前一种情况下,结果是错误地把中国思想同化为西方传统中某种有偏颇的推理模型。在后一种情况下,结果是错误地把西方与中国加以对比,以为西方有的是彻彻底底地理性主义的抽象推理,而中国有的则是一些原始质朴的直觉。在本文中,笔者希望论证,在孟子那里,存在着一种关于伦理反省的理解,把证立上的优先地位归给具体

⑤ Iris Murdoch, *The Sovereignty of the Good* (London: Routledge & Kegan Paul, 1970); Laurence Blum, *Moral Perception and Particularity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

⑥ Blum, *Moral Perception and Particularity*, p. 18.

⑦ John McDowell, "Virtue and Reason," *The Monist* 62 (1979): 331-350.

⑧ 它允许了一些情况,在其中,必须调整原则以适应判断,而非相反;判断肯定无须从普遍原则中推导出来,才获得其保证。见 John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), pp. 29-32.

事物,而且这种理解是关于一种伦理推理的形式的,涉及具体事物之间的细心比较。此外,笔者将会论证,这种理解对我们关于伦理推理的理解有实质贡献。笔者将会对一场环绕着《孟子·梁惠王上》第七节而展开的论争重新检讨,从而展开这些结论。

二、人如何“扩充”他自然的同情心?

在《梁惠王上》第七节那里,孟子向齐宣王提及一桩旧事,有位国王解救了一头正被牵去宰杀祭祀的牛。国王承认,不太肯定自己的动机是什么,而孟子则使他相信,是他对那头牛的同情心驱使他这样做。国王记得,它的眼神使他想到一个无辜之人要被拉去杀掉。孟子结论说,国王不把和平带给百姓,不是因为不能为之,而是因为纯粹不为^⑨。孟子解释,国王现在所要做的事,就是“举斯心”(为牛感到同情)和“加诸彼”(为百姓感到同情)^⑩。因此,齐宣王的段落表明了人心的“扩充”,而对于孟子来说,这种“扩充”是道德自我教化的一个核心维度。

孟子式扩充的部分意义,则来自孟子另一个教导,是关于我们道德知识及动机之来源的。德性有四个来源,即“四端”,皆来自于天。这些开端体现在感受反应之中,例如恻隐、羞恶、辞让、是非之心。这些反应并非盲目感受,而是看来涉及具有规范意义的判断的。是非之心显然是规范性的、判断性的。恻隐、羞恶、辞让,皆为感受,但亦涉及关于自身或者关于何为正当合宜的价值判断。比方说,羞恶之心涉及一种感觉,自知做了羞耻之事。在主张四端之说的同时,孟子并不认为,我们天生就具备整套正确判断,以至于能够在任何处境中判断何为真正羞耻之事,何为辞让之事、谦虚之事,何为对错。实际上,根据孟子的观点,人有可能穷尽一生时间来寻找那种周全知识,但仍找不着。毋宁说,四端所涉

⑨ 把这个段落理解为把“不能为之”与“纯粹不为”加以对比,笔者是受到倪德卫(David Nivison)的著作和万百安的翻译的引导的:David Nivison, *Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*, ed. Bryan Van Norden (Chicago: Open Court, 1996), p. 95; Van Norden, *Readings in Classical Chinese Philosophy*, ed. Philip J. Ivanhoe and Bryan Van Norden (New York: Seven Bridges Press, 2001), p. 116。

⑩ 《孟子·梁惠王上》第七节,另参万百安的译本,页117。

及的是某些在道德上正当的感受和判断,作为对具体处境的反应。也就是说,四端所涉及的是知悉在某些处境中何为羞耻之事或者何为对错,但不要求在所有处境中,甚至不要求在多数处境中有此知识。同样地,可以发展成“仁”之德性的侧隐之心,涉及在某些处境中感受到侧隐,但不要求在理应感受到侧隐的其他许多处境中有此感受。孟子相信人在其中自然会感受到侧隐的其中一个处境,就是乍见孺子将入于井。国王对那头牛的同情,或是侧隐之心的另一个显现。孟子式的扩充,看来涉及从个别判断和感受出发,作为四端之体现,然后“扩而充之”,也就是说,在新处境中以恰当方式作此判断和有此感受,哪怕我们在其中未必出于自然本性而有此判断和感受。在《梁惠王上》第七节那里,孟子尝试诱导国王,把他自然的侧隐之心扩充到对待百姓的事情去。

在解读孟子时,一个绝对关键的问题是,我们要如何实现这种扩充。倪德卫(David Nivison)就《梁惠王上》第七节提出了一个关键问题^①。倪德卫问道,孟子如何能够建议国王,只要“举起”他对那头牛的同情心,加诸其他对象——他的百姓。国王没有把同情心扩充到百姓那里去,他的不为有着某种不一致性,但孟子肯定认识到看见人应该有某种感受与实际上有那种感受之间的差别。倪德卫表示,孟子成功做到的事情,就是确立一点,即国王应该由于一致性的缘故也感受同情,但这并不确立一点,即国王之所以对百姓缺乏明确的同情心,是因为忽略而不为的缘故,而不是因为能力缺乏的缘故。孟子如何能够要求国王直截了当地改变自己的行为 and 感受,如果他仅仅使得国王通过一个逻辑论证而看见他应该感到同情?我们可以这样表达倪德卫的问题:孟子式的扩充既是判断的扩充,又是感受的扩充,判断如何可以通过推理而扩充,这个问题或不令人感到困惑,然而感受未尝不能以同样方式扩充。

在关于倪德卫的提问以及用以回应信广来提出的解读的一篇文章中^②,笔者反对把孟子式扩充解读为纯粹通过诉诸逻辑一致性而产生感

^① David S. Nivison, "Mencius and Motivation," *Journal of the American Academy of Religion* 47 (1980): 417-432.

^② Kwong-loi Shun, "Moral Reasons in Confucian Ethics," *Journal of Chinese Philosophy* 16.3-4 (1989): 317-343.

受的一个过程^⑬。在笔者称之为“逻辑扩充”(logical extension)的解读中,我们可以理解,关于国王应该感到同情的判断是一个关于逻辑一致性的判断,但我们将无法解释,逻辑如何帮助他去感到同情。在光谱另一端上的另一个解读则假定,国王在与孟子谈话之前,便已具备为百姓感到同情的能力,他所要做的事就是以足够鲜明的方式觉察到一个事实:他的百姓正生活在水深火热之中。我们天赋具有的种种情感能力并不需要显著的改变、扩展或培养。笔者称之为“情感扩充”(emotive extension)的解读,认为国王的感受需要“扩充”到百姓那里去,这一说法要求他要以足够的力度和鲜明性感受到百姓需要怜悯同情。

万百安(Bryan Van Norden)对《梁惠王上》第七节的理解接近这一解读,尽管他对孟子式扩充的整体解读远较复杂^⑭。井原敬(Craig K. Ihara)的理解也相近,他认为,孟子在《梁惠王上》第七节那里所要做的,就是请国王检视自己的内心:鲜明地看见他人受苦,感受到百姓受苦,就如他看见那头牛一样,他其实于心不忍^⑮。任满说(Manyul Im)则明确为某个类似情感扩充解读的理解作辩护^⑯。这一解读实际上是明儒王阳明主张的。

情感扩充解读具有一个优点,就是解释为何孟子可以期望国王为百姓感到同情,为何他会把国王的不为,亦即不按同情心去行动,看作是单纯的忽略,而非无能为力。然而,这个解读跟一些段落并不协调一致,那些段落提到,道德发展所涉及的不仅仅是单纯发现或者巩固那天赋具有

^⑬ David B. Wong, "Is There a Distinction between Reason and Emotion in Mencius?" *Philosophy East & West* 41.1 (1991): 38.

^⑭ Bryan Van Norden, "Kwong Loi Shun on Moral Reasons in Mencius," *Journal of Chinese Philosophy* 18.4 (1991): 353-370. 万百安认为,有一种颇为简单的扩充在《梁惠王上》第七节那里发生,显著地改变自然情感能力不被要求,但在较为困难的例子下,他则认为某种程度上的纯化是需要的。见:"Mengzi and Augustine on Evil: A Test Case for Comparative Philosophy," in Bo Mou, ed., *Two Roads to Wisdom? Chinese and Analytic Philosophical Traditions* (Chicago: Open Court, 2001), pp. 313-336.

^⑮ Craig K. Ihara, "David Wong on Emotions in Mencius," *Philosophy East & West* 41.1 (1991): 51.

^⑯ Manyul Im, "Emotional Control and Virtue in the Mencius," *Philosophy East & West* 49.1 (1999): 1-27.

的东西。例如在《梁惠王上》第七节那里,孟子视为德性培育的条件加以强调的是恒常的支持手段以及恰当的教育,包括教导儿子和弟弟特有的一些义务。此外,倪德卫提到了《尽心下》第十一节那里的一个关键段落,并且指出,孟子观察到,一个仅仅希望别人赞美自己轻视财富得失的好名之人,会很愿意放弃一个千乘之国,但“如果不是那种人,就算只是要放弃一斗米、一碗汤,心不甘情不愿的样子也会无法掩饰”^⑦。在赋予“天赋具有的道德之善需要显著发展”这个论题一个严格理解的同时,我们必须在逻辑扩充与情感扩充之间留下一些概念空间。一方面,我们不能把孟子解读为有此主张,即恰当的、有感摄力的道德感受能够纯粹通过诉诸逻辑一致性而产生;但另一方面,我们不能认为他在主张,各种天赋具有的道德感受皆得到了完全发展,而且已经包括了所需要具有的一切内容以指引行动。

让笔者把第三种方案称为“发展扩充”(developmental extension),据此,孟子式扩充所涉及的是各种情感能力的显著改变、扩展或培养,而这一改变不能仅仅通过认识到逻辑一致性而发生。这第三种方案具有好几种可能变化。根据其中一个版本,我们情感能力的发展并不涉及实质推理。例如,孔子和孟子显然相信,正当的音乐对于道德教化来说是有必要的,而我们则会倾向认为,音乐对于情感能力所可能发挥的任何扩展作用或陶养作用,都是通过一些心理过程而非通过推理而达成的。发展扩充解读的第一个版本认为,孟子式的扩充仅仅在于那些非理性过程。

孟子认识到有些发展道德感受的方式并不依赖于推理,这是相当合情合理的,但关键的问题是,他是否认为,这种非理性发展对于整全的自我教化来说是充分的。笔者将要论证,发展扩充解读的非理性版本,无法解释孟子对公允地处理同类事情的理性关注,亦不能解释,孟子理解到就什么事情在相关方面是同类而作决定是殊不简单的。另一方面,主张推理本身对于情感能力所需要的发展而言是充分的,这一观点只会把逻辑扩充解读所要面对的那个棘手问题重新提出。我们需要一种关于情感发展的解释,能够表明推理如何对于完整的孟子式扩充来说是必要的,但不是充分的。

^⑦ Nivison, "Motivation and Moral Action in Mencius," p. 113.

在先前一篇文章中,笔者着手发展那样一个能够解释这些事情的发展扩充解读,并且提到,我们必须把天赋的道德感理解为在很大程度上是可塑而不确定的本能感受。笔者是根据这些感受只具有部分形成的意向对象(intentional objects)这一点来理解可塑性和不确定性之观念的。说这些道德感受具有意向对象,笔者就是要否认这些感受纯为原始质朴的感觉。毋宁说,它们指向某个现成处境的某些被感知的特征。不同道德感受,在一定程度上是通过它们所关注的一些特殊的被感知特征而得到区分的。那么,例如天赋具有的同情心,它一如以往地所关注的就是有感受的生灵——动物或者人类——的受苦。说天赋具有的同情心之意向对象是在一定程度上不确定的,这是对应于以上提到的一点的:在某些时候对某个受着痛苦折磨的人有所反应(例如在《公孙丑上》第六节那里的故事,就提到人在乍见孺子将入于井时所具有的本能反应),而不是在应有反应的任何情况下都有所反应,是属于我们天赋的本性的。就算我们并不出于自然本性而有所反应,我们也可以理智地认识到应该有所反应,但除非对有关情况作出反应是属于同情心意向对象的一部分,否则理智上的认识并不会把我们带得很远。说天赋的同情心是可塑的,就等于说,同情心意向对象的进一步规定能够带出恰当的情感反应。也就是说,这一感受的“力量”,可以通过对其意向对象作进一步规定而以某种方式发挥出潜能。

让我们考虑一个处境,有一种感到同情的潜能在其中存在着,但尚未得到发展。假定我们在乍见孺子将入于井时毫不困难地感到同情,但在街上遇到无家可归之人向我们讨个小钱时却无此感受。我们接近那一个人,与他眼神相遇,知道他要什么,在这时候,我们或会感受到一种模糊的不安之感,一种情感上的困扰。但让我们进一步假定,在这一刻,我们并不知道感受到什么:或是因为陌生人的搭讪而感到烦扰,或是因为担心受到攻击而感到害怕,或是因为他不事生产而感到愤怒,或是为他感到同情。在这些感受当中,我们很可能感受到不只一种感受的开端,而其中一个可能性就是同情心的开端。我们所感受到的那种模糊的困扰之感,可能是他人受苦作用于我们意识的一个事实。那种感受尚且不是同情心。他人的受苦,或许不会清楚地标明我们以情感去回应的那一处境的一个显著特征。或者说,我们或会觉察到他人受苦,但并不肯定想要怎样去回应。我们可能想要尝试以某种方式施以援手,但亦可能

对他人受苦无动于衷,继续上路。然而,我们现正投向孺子的那种感受,也能够投向那个无家可归之人,这看来也是正确的。这正好表明了笔者的意思:不管我们天生具有什么感受,它们都在一些重要方面是不定而可塑的。我的描述已经涵蕴了一种分析,以说明我们所感受到的情感如何才能以更为确定的方式化成同情心。我们起初的感受的意向对象,需要获得同情心特有的某种形式,而非例如烦扰特有的某种形式。同样地,齐宣王对百姓受苦的感受,可能是不定而可塑的。孟子尝试使他聚焦于百姓,不仅仅要认识到某种逻辑一致性,而且要如此聚焦,以至于他投向那头牛的感受,也可以投向百姓。

为使这些观念以更坚实的方式扎根于孟子教导的框架之中,笔者想要提到《公孙丑上》第二节,孟子在那里把“志”描述为“气之帅”。“智”之德性主要关系到心志的恰当引导。孟子就人的行为所刻画的一般图像,就是“志”引领着“气”,而“志”则为“气”所支持。在此得到辩护的解读,通过情感(诸如同情心)之意向对象的观念,为孟子图像提供了一个更为具体的实现。正是通过以某种方式聚焦于我们处境的一些特征,例如百姓受苦,通过对感受的意向对象作进一步界定,心志才“指向”为气所构成的感受之力量,但另一方面,若非气提供了动力,心志的指向将无法成就任何行动。

也是在《公孙丑上》第二节那里,孟子提到,他“知言”,而且“善养浩然之气”。当被问及何谓浩然之气时,孟子说,它“至大至刚,以直养而无害,则塞于天地之间”。是气“配义与道”——万百安译为“把义与道结合起来”(unites righteousness with the Way)¹⁸,而理雅各(James Legge)则译为“义与道的伙伴助手”(the mate and assistant of righteousness and the Way)¹⁹。万百安认为,这句意味着浩然之气把人的义与道两者结合起来,然而他也观察到,他的解读和理雅各的解读都是可能的。这一观察显然有理,因为人正是通过行义而使义与道得以结合。人的气使之可能,只要气受到志的引导而指向义,从而在这一意义上是义与道的伙伴助手。

当被问及何谓知言时,孟子回答说,如果某个人的言辞是片面的,他

¹⁸ Van Norden, translation of *Mengzi*, p. 123.

¹⁹ James Legge, *The Works of Mencius* (New York: Dover, 1970), p. 190.

就知道其如何遮前掩后。如果某个人的言辞是过分的,他就知道其如何陷入错谬。如果某个人的言辞是邪曲的,他就知道其如何偏离于道。如果某个人的言辞是闪缩的,他就知道其如何理屈词穷^②。那么,知言看来就涉及心志执行着分析评估他人言辞的功能。这些言辞可以用来表达道德、社会、政治方面的学说,孟子接着说:片面的、过分的、邪曲的、闪缩的言辞,一旦“生于其心”,就会“害于其政”。一旦“发于其政”,就不但“害于其政”,而且“害于其事”。孟子结论说:“圣人复起,必从吾言矣。”这个复杂段落表明,心志起码在一定程度上通过一些反省过程而引导气,这些反省过程使孟子得以对其他人的学说加以评价,并且阐明及采纳他自己的学说。这些过程的结论会是规范性的判断。可是,这些判断如何可以引导气呢?

让我们回到同情心的例子去。笔者想要指出,即根据孟子的理解,倘若人觉察到当下处境给出了予人帮助的一个理由,他就会引导他的气,使它指向同情心。在这里,笔者使用“理由”(reason)一词,意味着“使人有意做某事的某个原因”。给出某人(自己或别人)做某事的理由,就是或者为此提供一个理据,或者为他何以认为有理据作解释,或者两者皆是。在古汉语中,“故”即有此用法,例如“是故”(为此理由),或者“无他故”(没有别的理由)。同情心一般来说涉及觉察到别人有苦恼或者有需要,但就“理由”的这一熟悉的意义而言,同情心也涉及判断自己有理由去帮助别人。笔者想要指出,只要植根于同情心的意向对象之中,这一判断就会给予心志一种引导——以某种方式有所反应的一种倾向,例如感同身受或者施以援手。这一判断并不要求人在意识中对作了此一判断有所觉察,尽管有同情心的人在被问及何以有此感受或行动时,一般来说是能够表达这一判断的。判断行为与孟子式行动者的动机状态相应,在其中,同情感受的意向对象涉及行动者以那么一种方式聚焦于别人身上,以至于他乐意随时帮助别人,而这则是与觉察到有理由去施以援手相应的。然而,与觉察到这个理由相应的,不仅仅是一种乐意帮助别人的态度。还有的就是对帮助别人有否理据的一种关注,倘若别人问及因由的话(笔者重申,这一关注无须在意识中

^② 参照万百安的译本。《孟子》原文为“谀辞知其所蔽,淫辞知其所陷,邪辞知其所离,遁辞知其所穷”。

得到觉察,只须是一种乐意以恰当方式回应的态度,一旦别人问及因由)。有理由去施以援手,这一规范性判断就是那以独特方式引导着同情之气的东西。

笔者认为理由在同情心中发挥着一定功能,这引起了一些争议。井原敬曾质疑,如此觉察到有理由,是否某一感受之所以能够成为同情心的一个必要条件。根据我的理解,他的想法是,与觉察到有理由相比,同情心可以是一个有着较少反省性而较多直觉性的事情。笔者现在不肯定,先前给井原敬的回应是否充分^②。无论如何,现在于笔者看来,关键的问题是:觉察到他人受苦,作为施以援手的一个理由,是否属于孟子关于有同情心的人的道德理想的一部分。换言之,无论觉察到有理由去施以援手是否属于在道德发展任何阶段(或者发展不足)中的任何一个人的同情心的一部分,孟子解读中的核心问题是:他的道德理想人格,“君子”,在感受到同情心的同时,会否觉察到这么一个理由。君子确会觉察到——而且正确地觉察到——这么一个理由,而这就是为什么,只要施以援手是正确的话,这么一个人就不会推搪。

让我们回到井原敬的质疑去。一般人的同情心,或许无须涉及觉察到有理由去施以援手。这里可能只有一种想要帮助别人的冲动。然而,在孟子关于道德行动者的理想那里,那种冲动必须是一种理智上的冲动,为洞察及反省所引导。就如以上所说,善的天然开端涉及规范性判断。此外,在《告子上》第十四节那里,孟子说:“养其小者为小人,养其大者为大人。”在第十五节那里,他被问及,何以有人成为大人,有人成为小人,他则回答说:“从其大体为大人,从其小体为小人。”他继续说,差别在于心志之“思”:“思则得之,不思则不得也。”“思”有时被翻译为“think”,但万百安指出,它有一个更为具体的含义,近乎“将专注力集中于……”(fixing one's attention)^②。根据我的解读,专注力是集中于那些内在于人天赋的道德感受之理由的,而通过这一专注,人学会把那些理由扩充到新的个案去。这就是人如何养其大体的方式。

② 笔者当时的回应是,这不是一个必要条件,而是同情心的种种范例个案的一个显著特征。见:“Response to Craig Ihara's Discussion,” *Philosophy East & West* 41.1 (1991): 56-57。

② 见:Van Norden, translation of the *Mengzi*, pp. 147, 360。另见:Arthur Waley, trans., *The Analects of Confucius* (New York: Vintage Books, 1938), p. 45。