

主体与本体的合一 ——孟子“尽心”说新论

唐 娜

[摘要] 孟子思想系统中的“心”是主体与本体的合一,其展开自身意义的活动就是“尽心”的实践——即由德行彰显德性的主体活动。“尽心”的主旨有二:一是人心对天人关系的自觉,二是对自我本心的自觉。正因为如此,孟子的“尽心”说为我们现在所普遍关注的自我实现和“人的全面发展”这一课题提供了不可多得的传统资源。

[关键词] 孟子; 尽心; 心

[中图分类号] B222.5 [文献标识码] A [文章编号] 1671-881X(2008)04-0395-06

一、尽心——主体与本体的合一、由德行彰显德性的主体活动

在孟子生活的时代,哲学家注重对人性善恶的辨析,形成了不同的人性论,“性”和性之“善”、“恶”之类的问题受到广泛关注。“心”这一范畴极其耀眼地出现在孟子的人性论中,使人性问题的讨论进入到了一个新的境界。张岱年先生曾经指出:“孔墨老都没有论心的话;第一个注重心的哲学家,当说是孟子。”^[1](第233页)当“心”这一范畴在传统哲学中尚属一个盲点时,孟子史无前例地提出了“尽心”说,不仅使“心”这一范畴具备了多层面的理论活力与诠释空间,而且建构了儒家道德哲学的思想基础。可以说,孟子的尽心思想是在传统的文化资源中独立地感悟出来的。了解并肯定这一点,对于我们探究孟子与儒家心学传统的相互关系十分重要。

根据杨伯峻先生《孟子译注》的统计,《孟子》一书共有117次出现“心”字。“心”在孟子的思想中有很多含义,为了探讨的方便,在此笔者将“心”解析为三个部分。作如此细致的划分是为了挖掘孟子思想中“心”这个概念所隐含的更深刻的意义,实质上孟子本人并未将“心”肢解得如此破碎。对孟子而言,“心”本身是多种涵义的统一。

(一)作为本体的本心

在“尽心”说中,“心”最为重要的涵义就是人之本心。“本心”一词在《孟子》中仅出现过一次,《孟子·告子上》曾有过“此之谓失其本心”。原文是:“由是则生而有不用也,由是则可以避患而有不为也,是故所欲有甚于生者,所恶有甚于死者。非独贤者有是心也,人皆有之,贤者能勿丧耳。……乡为身死而不受,今为宫室之美为之;乡为身死而不受,今为妻妾之奉为之;乡为身死而不受,今为所识穷乏者得我而为之,是亦不可以已乎。此之谓失其本心。”^[2](第209页)

什么是本心呢?即是指人本有之善心,也就是作为仁义礼智之根的心。人之所以能舍生取义、存义弃利,全在于人有此本心。依孟子的论述,本心是道德判断的标准,是作为一切价值和意义的根源的“心”。他断定,这种本心“人皆有之”,是天赋予人的本质规定。

在孟子的思想体系中,天人同构、天人相通是一个不证自明的前提。正因为这样,才有本心的说法。所以在探讨“心”这个概念之前必须先探讨“天”的概念。在孟子思想中,“天”,它非自然之天,也非主宰神,而是道义之天。“昔者,尧荐舜于天,而天受之;暴于民,而民受之;故曰,天不言,以行与事示之而已矣。”^[2](第 172 页)《泰誓》曰:“天视自我民视,天听自我民听。”^[2](第 173 页)天不言而以其行与事示诸人的客观意志,并且以民之视听为视听。显然,天为道义之天。只有在天人同构的假设下,孟子的“本心”乃至后面的“尽心”说才能成立。由于天人同构,“心”与“天道”、“天命”互不分离,人之“本心”才必然具有道德价值的根源性意义。

在孟子看来,“本心”也就是人的本性。“君子所性,仁义礼智根于心”^[2](第 245 页),君子的本性就在于仁义礼智根植于他的心中,这里的“心”指的就是本心。在这个意义上,人的本心与本性是相等的。在孟子的思想中,“性”本来是一个非常抽象的概念。朱熹言:“性无定形,不可言。”^[3](第 1380 页)从辞源来看:“性”从心从生,实际就是指“心”作为主体对“生”这件事的认同性领悟。所谓认同性的领悟,就是具有相同价值根源的本心,能够领悟自身所禀有的由天所命于人的本性——“君子所性,仁义礼智根于心”。

概言之,孟子思想中,“性”所显示的是人与天的关系:既展现了“天命之谓性”,人的“性”必由天所赋予;也展现了天命之性是人之为人者。也就是说,“性”的具体展开就是天人关系的呈现。

在这里,我们需要特别注意的是:孟子在讲本性、本心的时候,本心和本性所强调的不是个体自我的拥有,而是强调个体中的共性,是人人都具有的东西。否则,它就不可能是裁断是非的标准。“心”和“本心”涵义的复杂微妙,使其中涵有众多的孟子乃至儒家心学的思想基因。“心”作为人自身最活泼、最具生命力的东西,在很多情况下就是人的主体自我。这样,要把握“性”,即完成“人对自我(本性)的审视”,不可避免需要通过心的活动,此即所谓“尽其心者,知其性也”^[2](第 236 页)。“性”离不开“心”,离“心”言“性”,无“性”可言,“性”必须以“心”为依托。“心”之对于“性”的意义就在于:“心”是“性”的直接承载者和具体表现者。“性”的意义需由“心”透显出来。

孟子之论心性的特别之处就在于:以“心”释“性”。而以“心”释“性”之所以能够成立,就在于“心”具有强烈的主体性,所以它能够使“性”的具体内涵——天人关系在现实中步步呈现,使“性”成为能够琢磨的存在。

(二)作为主体存在的“心”

在考察孟子“尽心”说时,我们应注意到孟子的“心”的概念首先是从“人”的概念开出。在孟子的“尽心”思想产生之前,孔子在对天命的敬畏中已经发现了人的自主性,从而赋予了其“仁”的观念以强烈的人文主义色彩。相对于孔子,孟子更强调人的自主性。孟子讲“人皆可以为尧舜”、“祸福无不自己求之者”^[2](第 57 页),“人必自侮,然后人侮之;家必自毁,而后人毁之;国必自伐,然后人伐之”^[2](第 130 页)。人的道德是自主的,统治者的政治是自主的,忧乐祸福也是自主的。在孟子的思想中,人的这种自主性就是由“心”来体现的。人的自主其实就是“心”的自主。这里所说的自主之心,指的就是主体意识。王阳明讲:“身之主宰便是心,心之所发便是意,意之本体便是知,意之所在便是物。”^[4](第 13 页)这就是说,“心”为身之主宰,良知为“心”之本体,而“心”之活动即是“意”——意念、意识。心的活动是认识器官的活动,也是人的意识的能动性的表现。在孟子的思想中,“心”这一概念的重要内涵就是心的活动性:“心之官则思,思则得之,不思则不得也。”^[2](第 213 页)孟子在这里所讲的“思”,不仅仅指认知、思维,而是涵括了“心”所有的活动。其实中国古代“思”字也不仅指知性思维活动,“思”也有思念、思恋义,因此亦指情、意活动。例如《诗经·关雎》“寤寐思服”中,“思”即是一种情感活动,指君子对淑女的思恋。再如《论语·为政》:“子曰:《诗》三百,一言以蔽之曰:‘思无邪。’”显然这个“思”主要不是指思维活动,而是指情、意活动。孟子所说的“心之官则思”的“思”,也是如此,它不仅指知性的思维活动,也泛指心的一切活动。“心之官则思”即是说心是能动的。朱熹说:“心不是死物,须把作活物看”^[3](第 1400 页),“盖心是个走作底物”^[3](第 1404 页),朱子的这一说法是孟子“心之官则思”的确解。心的能动性,正是人作为自为主体的根源所在。

(三)贯通本体与主体之“心”

我们前面把“心”划分为本体与主体两个部分,是对孟子“心”概念的一种疏解。事实上,孟子所说的“心”是把主体义与本体义混在一起说的。我们在分析“心”的主体义或本体义的时候,“心”还是作为一个整体而存在,只不过是我们可以选择性地突出了“心”的某一个方面的性质而已。所以,更确切地说,孟子思想中的“心”是贯通本体与主体之“心”。这样的“心”统摄了知、情、意三个方面。

首先是作为认知的“心”。认知心一方面是指作为认知器官的心——“心之官则思”,在人的所有器官中,只有心才能思。另一方面则是指作为思维结果的心,如“是非之心”、“心之所同然者,何也?谓理也,义也”^[1](第205页)。认知之心固然属于理性的范畴,但它又不完全等同于西方哲学意义上纯粹的理性认知,孟子思想中的认知之心,在内容上更偏向于道德判断,是结合道德本体与思、知之理性活动的“心”。

其次是作为情意的“心”。《孟子》一书中,“心”的概念在很多时候就是指情。例如:“父母之心,人皆有之”^[2](第108页)、“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心,斯有不忍人之政矣”^[2](第59-60页)。这两个“心”皆指情:“父母之心”指父母对子女的亲情,“不忍人之心”指对他人的同情。孟子提出的有名的“四端”亦是如此:“恻隐之心,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。人之有四端也,犹其有四肢也。”^[2](第60页)朱熹说:“所谓‘四端’者,皆情也。”^[3](第1380页)孟子认为人之四心其实就是恻隐、羞恶、辞让、是非之四情。这种“心”游离于本体与主体之间。一方面,它是本体意义上的“心”。“无恻隐之心,非人也;无羞恶之心,非人也;无辞让之心,非人也;无是非之心,非人也。”^[2](第60页)人如果没有这样的心,那他将不成其为人。这种“心”是人之为人的本质规定,它本身就是仁义礼智等价值本身。另一方面,这种“心”又有一种主体的功能。这是因为它们在具备本体意义的同时,又表现出强烈的主体活动、主体能动性的意味。孟子讲:“人皆有不忍人之心者:今人乍见孺子将入於井,皆有怵惕恻隐之心”,这个怵惕恻隐之心就有强烈的活动义,它直接表现为救人的实际行动。同样,“羞恶”、“恭敬”、“辞让”都毫无例外地具有活动义。

最后是作为意或意志的“心”,如“不动心”、“心志”、“志于仁”、“志于道”等。这种心与人的本心有密切的联系,是依据道德本心而表现出的强烈抉择和主宰意识的“心”,这一点孟子给予了详细的说明:

曰:“敢问夫子之不动心,与告子之不动心,可得闻与?”“告子曰:‘不得于言,勿求于心,不得于心,勿求于气。’不得于心,勿求于气,可;不得于言,勿求于心,不可。夫志,气之帅也;气,体之充也。夫志至焉,气次焉。故曰:‘持其志,无暴其气。’”“既曰:‘志至焉,气次焉。’又曰:‘持其志,无暴其气。’何也?”曰:“志壹则动气,气壹则动志也。今夫蹶者趋者,是气也,而反动其心。”^[2](第48页)

所谓“不动心”,字面言是“不受任何外在原因的刺激干扰而动摇其心”。在此之下,告子与孟子可以说都达到了不动心的境地。但实质上,两者达到不动心的途径有根本的差异。告子认为“不动心”就在于“不得于言,勿求于心,不得于心,勿求于气”。孟子认同了“不得于心,勿求于气”这一点,而在“不得于言,勿求于心”这一点,两人有很大的分歧。告子提出“不得于心,勿求于气”,这一思想与其“仁内义外”的观点是相关联的。告子认为仁义外在于心,所以孟子才说“告子未尝知义,以其外之也”^[2](第51页)。这里的“言”不是指语言、言辞,而是指有特定意涵的思想和主张,就像“天下之言,不归杨,则归墨”^[2](第118页)中的言是一样的。告子之不动心就在于“求之在外”:因为道德的价值在于是否有其外在的客观标准,“心”的作用只在于衡量判断各种思想是否符合客观标准,只要相符合,便深信不疑。这样的话,由于心有所守,自然可不受外在因素的影响,而达到不动心。而孟子认为“不得于言,勿求于心,不可”,从根本上反对“求之在外”。从孟子“仁义内在”观点看,道德的价值不在外在的客观对象之中,而在于“心”。此心就是本心,是道德价值的根源。孟子与告子虽同样都达到不动心,但显然途径不同。其不同就在于他们所说的“心”不同:告子的“心”基本上是认知心;而孟子的“心”却是作为道德价值来源的本心。在孟子的思想中,作为意、意志存在的“心”仍然是片刻不离人之本心的。

总体来看,孟子思想中的“心”,其含义往往是混合了主体与本体的两个层面,是集经验与超越于一身之心。我们单独将“本心”(本体的“心”)作为“心”的一种提法出来,并不是以此说明“心”是一个超越

的存在,而是为了更好地了解“心”所具有的超越性。同样,单独讲主体的“心”,也并未将它完全脱离“心”的超越性,而是借其活动性和主体性,将“心”转化为具有无限创造性的载体,从而为其以“心”释“性”的思想奠定基础。事实上,“对于中国传统文化而言,完全脱离现实世界或具体性——换言之,仅具有超越性、而不同时多少具有内在性——的道、理、心或性是完全陌生的。”^[5](第 71 页)因此,孟子思想中的“心”主要以综合的形态存在,是超越而能动的本体与主体合一的“心”。正是基于对“心”作这样的理解,孟子的“尽心”才显得如此生动活泼。

何为“尽心”?“尽心”就是把自己内在的“心”发挥到极致,因为“心”是本体与主体的合一。那么,从主体之“心”来说,它直接面向的是经验世界,因而“尽心”的活动不能脱离具体的实践。故而,从现实看,“尽心”就是尽自己最大努力把“心”的本质要求,也就是道德的善,现实地呈现出来。所以,“尽心”实际上就是一种道德实践。从本体之“心”来看,因为本心的超越性,“尽心”的活动必然不能拘泥于经验范畴,而必须在内在超越方面寻找出路。因此,从形上的角度讲,“尽心”又是人的一种内在超越活动。统合起来看,尽心既是实然的现实层面的道德修持活动,又是一个应然的理想境界、人的心灵超越境界的追求。“尽心”实际上是本体与主体的统一。“尽心”的最终完成就是使人回到自己本真和本然的状态,达到仁与诚的境地,也就是知性、知天的实现。一方面,人回归自身,真正呈现出人的本真的状态,“反身而诚,乐莫大焉”^[12](第 237 页),这就是知性。另一方面,人达到仁与诚的境界,体认到天人一体,“诚者,天之道也;思诚者,人之道也”^[12](第 133 页),这就是知天。知性、知天不能离开“尽心”孤立地获得自身的价值,只有在“尽心”的活动中,“性”和“天”的价值才能步步实现;而“尽心—知性—知天”其实就是“尽心”说的完整展开。孟子的“尽心”思想暗含着一种自我完成的逻辑循环。一方面,它是一种理想的追求,是充实和完善,它是以为天为最高价值的理想之源,对人提出向上挺拔超越和完善的要求,通过“尽心—知性—知天”达到与天道相通的终极境界;另一方面,它是心灵向其本然的回归,内求人之本心的过程,并彰显出人之之为人的本性。这样一种自我完成的尽心活动,在经验上是以当下的经验之心为起点的。因其是理想追求,所以“心”具有超越的性质;因其是向本然的回归,所以“心”又是有根源的。“尽心”是一个从当下实然出发,通向理想同时又回归本然的过程。

孟子的尽心思想在哲学上的意义就在于:一是昭示了心性本体论的逻辑起点;二是指示了儒家道德实践和人生哲学的基本方向;三是以转化的方式解决了本然与实然的内在矛盾。“尽心”的主旨不外乎人心对天人关系的自觉,以及对自我本心的自觉。而无论是“知性、知天”,还是内求人之本心,心灵的自觉在“尽心”的过程中都有着重要的意义。孟子以“心”突出了人的主体性。对人的主体性的强调成为孟子思想的基本品格——“为仁由己,岂由人乎”。这一倾向,和儒家“人者,天地之心,五行之秀气”^[6](第 78 页)的思想是统一的。正是这一点,使得孟子的人生哲学同时又具备了道德形而上学的价值,并长期为新儒家所推崇和褒扬。现代新儒家认为心性之学“乃通于人之生活之内人之与外及人之与天之枢纽所在,亦即通贯社会之伦理礼法、内心修养、宗教精神及形上学等而言一之者”^[7](第 124 页)。

二、德性的彰显与人的全面发展

孟子“尽心”说强调了“心”作为自为主体的一面,它能弥补单纯作为本体的“性”与“天”的外在性。诚如上述,“心”作为主体与本体的贯通,其展开的具有本体意义的活动就是“尽心”的德行实践。“尽心”作为“心”之活动,承继了“心”的本体价值和意义,在经验的道德修持与形上的本体价值之间架起了一个现实的桥梁。就此而论,“尽心”思想在当今社会仍然有着重要的现实意义,可以说,它是我们现在所关注的“人的全面发展”这一课题不可多得的传统资源。

人的全面发展是一古老而常新的话题,不同时代的思想家都深切地关注了这一课题,留下了不少很有见地的思想。比如,西方古典哲学包括着十分丰富的有关人和人性的学说,马克思主义在继承人类以往一切有益的思想认识成果的基础上,进一步科学地阐述了人的全面发展理论。尽管马克思主义是一个不断发展的思想理论,但他关于人的全面发展思想的基本精神是毋庸置疑的。“马克思强调的是人

的全面发展’，实际上是指人的能力的全面发展。马克思这样写道：‘全面发展的个人——他们的社会关系作为他们自己的共同的关系，也是服从于他们自己的共同的控制的——不是自然的产物，而是历史的产物。要使这种个性成为可能，能力(Vermoegen)的发展就要达到一定的程度和全面性，这正是以建立在交换价值基础上的生产为前提的，这种生产才在产生出个人同自己和同别人的普遍异化的同时，也产生出个人关系和个人能力(Faehigkeiten)的普遍性和全面性。’这里的两个德文词 Vermoegen 和 Faehigkeiten 在中文里都可以译为‘能力’。”^[8] (第6页)人的能力当然是指人的才能和才华，包括实践、认知、审美、社交等能力。在马克思和恩格斯看来，一个人的能力和才能的全面发展，并不是一个自然而然的过程，而是在具有异化现象的复杂生产过程和社会交换关系中成长起来的，这样，人们要全面发展，就存在一个怎样在复杂社会中如何建构自己全面发展机制的问题。近些年来，针对片面追求分数和升学率的现象，不少学者提出了素质教育的问题，其所谓素质就既包涵能力，但又是一个在总体精神内涵上更高的概念。要言之，素质也就是一个人在复杂社会关系中如何安身立命的基本品质。我们今天谈人的全面发展，就必然涉及素质和能力。一个人是否具有科学素养和精神固然重要，而是否具有人文情怀，是否拥有崇高的道德理想、高度的政治自觉和强烈的法律意识，也同样重要。

毫无疑问，中国传统哲学为人的全面发展提供了重要资源。传统哲学主要是以人的本性、人与自然、尤其是人与人之间的关系为主题而展开的。人生哲学是其基本内容。基于这种理解，可以发现孟子“尽心”说对当今人们探讨“人的全面发展”有着重要的意义。

首先，“尽心”是本体与主体的贯通，它既强调经验层面的德行修持，也注重形上的本体价值追求。其实，“人的全面发展”也包含形下层面的才能乃至德行修持，也包括形上的价值理想追求。孟子的“尽心”思想，既包括心之思维和认知能力，也包括德行修养，并将德行修养作为德性彰显的基本方式，而且，循着这个理路，“尽心”思想中包涵着将形下实践和形上理想打通的能力和素质，这是有积极价值的思想，值得进一步挖掘。比如，孟子所说的“尽心”，在人际之间展开，就既包括“尽己之心”，也包括“尽人之心”，尽一切之可能“心”。而实现这种可能的就是现实的“推恩”：“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。”^[9] (第11页)这与孔子所说的“己欲立而立人，己欲达而达人”^[9] (第26页)、《大学》所说的“挈矩之道”等思想是一致的。“知性”即是认识自己的本性，是人的自我认识。“知天”则是对本体认识。在这里，对本体的认识、人的自我认识，最终都来于“尽”人和自己之“心”。可见，“尽心”不仅是道德修养，而且是实现人的内在统一、完善自身的一种重要方法和途径。

其次，“尽心”思想作为人的一种形上的价值追求，既是人在道德实践的过程中体验人之所以为人及天之所以为天的根据，也是人自身实现自己的最高价值和人生意义的重要途径。人生在世，总会面临各种境遇、遭遇各种挑战乃至磨难，如果没有超越的理想和意义追求，不仅不能自我完善和全面发展，也不能渡越各种陷阱和障碍。正像海德格尔等人指出的，人是天生的形而上的存在物。孟子“尽心”说讲的就是人由尽心知性而与宇宙之根源相通，是对形上价值的一种追溯。这样一种“尽心”，其目的不是寻求某种“终极答案”（这种答案是不存在的），而是通过对人的本质的不断反思和追问作为人的意义和价值，来建构人的全面发展和自我完善的机制。“尽心”是不断地对生命的终极根源进行反思，回到自身，从而彰显出一种富有启示性的生命智慧，最终达到生命的最高境界。这种境界正是冯友兰先生所说的“天地境界”，“具有这种境界的人，不仅了解人在社会中的‘伦’‘职’，而且了解人在宇宙中的地位和作用，这种人的行为已不是停留在‘行义’，而是‘事天’。‘事天’是以‘知天’为前提的，因此，具有‘天地境界’的人，对于宇宙人生已有完全的了解，这种了解是对宇宙人生的最终的觉解。因此，‘天地境界’可以使人的生活获得最大的意义，使人生具有最高价值。”^[10] (第503页)

当然，由于孟子所代表的儒家心性论突出人的共性而弱化个性，还存在将这种共同性和具体时代特征的道德观念和道德规范之间的差别模糊化的特点，同时对认知的道德意义的重视也略显不够，在道德问题上将理想和底线混为一谈，也是值得检讨的地方。

尽管如此，我们不能否认孟子“尽心”思想对于人的全面发展的意义。“尽心”既是德行修养过程，也是

一个人生意义与价值的追求即自我完善和全面发展的过程。从“尽心”、“知性”到“知性”、“知天”，在天人同构、天人相通这个不证自明的大前提下，充分展示出这样的理路：体认天道本体和实现自我认识最终都是通过德行实践和认知的发展两方面来完成的。

[参 考 文 献]

- [1] 张岱年:《中国哲学大纲》,北京:中国社会科学出版社 1982 年版。
- [2] 《孟子》,广州:广州出版社 2001 年版。
- [3] 朱 熹:《朱子语类》,北京:中华书局 1986 年版。
- [4] 王阳明:《传习录》上,南京:江苏古籍出版社 2001 年版。
- [5] 李明辉:《孟子重探》,台北:联经出版事业公司 2001 年版。
- [6] 《礼记》,崔高维校点,沈阳:辽宁教育出版社 2000 年版。
- [7] 牟宗三等:《中国文化与世界》,台北:台湾时报文化出版公司 1981 年版。
- [8] 俞吾金:《“人的全面发展”问题之我见》,载《探索与争鸣》2002 年第 8 期。
- [9] 朱 熹:《大学 中庸 论语》,上海:上海古籍出版社 1987 年版。
- [10] 田文军:《冯友兰传》,北京:人民出版社 2003 年版。

(责任编辑 严 真)

New Interpretation of Mencius' Theory of “Exerting One's Heart/Mind”

Tang Na

(School of Politics & Administration, China West Normal University, Nanchong 637002, Sichuan, China)

Abstract: Mencius' Heart in thought is the unifying of subject and noumenon, its activity of launching one's own meaning is the “Conscientious Practice”, the activity that morality reflect the virtue. The purpose of Exerting One's Heart/Mind are: first, to comprehend oneself to relation of haven and people; secondly, to comprehend oneself to self-conscience. Because of this, Mencius' Exerting One's Heart/Mind has offered indispensable traditional resources for this subject of human all-around development that we generally pay close attention to now.

Key words: Mencius; Exerting One's Heart/Mind; Heart/Mind