

• 哲学传统研究 •

仁者为何应当爱人

——兼论哲学的形而上发问的意义

陈嘉明

摘要：孔子提出仁者爱人的思想，但他本人与后来的儒家却未能追问仁者为何应当爱人。未能追问这一根据直接关涉并影响到儒家哲学与中国传统文化的一些根本性问题，包括孔子哲学的经验性思维方式、儒家伦理的义务论性质、公私观与权利意识缺位，以及中国法律史上的民法缺失的问题，等等。哲学的形而上发问的意义也由此可见。

关键词：孔子；儒家伦理；义务论；权利

中图分类号：B22 文献标志码：A 文章编号：2095-0047(2011)03-0037-08

作为一种人文主义，孔子最经典的、也是最为人所熟知的话语是“仁者爱人”。^①不过，去爱人可以出于不同的动机，比如说同情、怜悯乃至施舍。因此这里就有一个为什么应当爱人的问题。遗憾的是，孔子本人以及后来的儒者并没能就此发问，去追寻仁者爱人的根据。在笔者看来，未能追问这一根据关涉并影响到儒家哲学与中国传统文化的一些根本性的问题，包括孔子哲学的思维方式、儒家伦理的义务论性质、公私观与权利意识缺位，以及中国法律史上的民法缺失的问题，等等。

一、孔子的经验性思维方式

这里，我们主要以《论语》为依据来谈论孔子的思维方式与叙事方式，即它是一种经验性的方式。之所以这么说，并不因为它是一种语录性的记述，而是由于它所体

作者简介：陈嘉明，厦门大学哲学系特聘教授、博士生导师。

基金项目：本文为国家社科基金项目“‘元哲学’研究”（项目编号：10BZX047）；教育部人文社科研究规划基金项目《经验与先验——知识论的基础问题研究》（项目编号：09YJA720017）；福建省社科规划项目《内在主义与外在主义》（项目编号：2008B061）的阶段性成果。

^①《论语·颜渊》。

现的思考方式,并不追寻事物的根据,包括认识的根据。例如上面提到的“爱人”这样的命题的提出,孔子并不追问为什么应当爱人,并不给出它的根据。假如追问这一根据的话,就势必涉及“人是什么”的问题,就像康德哲学所提出的那样,而这样一来,就恰恰进入了形而上的思考,进入某种“形而上学”。因为“人是目的”之类的回答,并不是经验性的命题,而是形而上学的。这里的“形而上学”一语,是在康德的意义上使用的,具体说来,是在康德哲学的思考与发问方式上使用的,即探寻“人是什么”,以及探寻“纯粹数学如何可能”、“先天综合判断如何可能”之类问题的意义上使用的。这类探寻方式的特点,在于对已存在事物(人,纯粹数学、先天综合判断等)的可能性的根据进行发问,探寻出它们的根据之所在。

我们可以举出其他的依据来佐证孔子的经验思维方式。《论语》中有“子不语怪、力、乱、神”,亦即孔子不谈论诸如鬼怪、神灵之类的东西。在近代欧洲,类似灵魂不朽、上帝(神)存在之类的话题,正是形而上学的谈论对象。当然,这种意义上的形而上学是非科学的,所以才有康德等哲学家对其的批判,要建立“科学的形而上学”。同理,也正是在这一意义上,孔子不谈怪力乱神的经验论倾向是一种好的、反对非科学的形而上学的倾向。

再者,庄子给出过一个论断:“六合之外,圣人存而不论。”^①句中的“圣人”一词,《论语译注》的作者杨伯峻先生认为无疑指的是孔子,理由在于这句话的下文“春秋经世先王之志,圣人议而不变”。^②《春秋》乃孔子这一圣人所作、所议,所以上文的圣人当指孔子。此外,庄子的这一论断也与孔子的不语怪力乱神的思想精神相符。

“六合”在古汉语中,泛指“天下或宇宙”。详细辨析起来,“六合之外,圣人存而不论”,很有点为思想和知识划界的味道:凡是超出宇宙范围的东西,都是不可谈论的、都应当保持缄默。可以为这种近乎实证精神作印证的,是孔子明白宣示的知识观:“知之为之,不知为不知,是知也。”^③总之,概括起来,孔子的思考方式是一种经验性的。可经验范围内的东西是可思想的、可知的,而超出这一范围之外(“六合之外”)的东西则是不可思想、不可知的。

不过对于本文来说,关心的则是问题的另一方面。我们说孔子的思考方式是经验性的,具有反对坏的形而上学的倾向。但是,它的不好的一面则在于不追寻事物的根据。从神或“天”那里寻求事物的根据的做法固然不科学,但是这种探求的形而上思考方式本身则是可取的,因为它是哲学的一种必须的思考方式。只要探寻的方向得当,它就是有益的。上面提到的康德给出的“人是目的”这样的形而上学根据,就是一个有力的例证。

①《庄子·齐物论篇》。

②杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局1980年版,第9页。

③《论语·为政》。

孔子之后,儒家逐渐趋向于形而上学的思考,逐渐淡化其经验性的成分,增加了先验论的色彩。在孟子那里,哲学的思考方式开始有所变化。孟子要回答的一个问题是:为什么说人性是善的,其根据是什么?所以反过来看,这也等于是孟子的发问方式。孟子对此做出了“四端”说的解释,即“仁”的根源,在于“恻隐之心”;“义”的根源,在于“羞恶之心”;“礼”的根源,在于“辞让之心”;智的根源,在于“是非之心”。孟子的“四端”说表现出他具有形而上学的意识,开始追寻人性善的根据。这种形而上学性质的探寻之所以有益,在于它把问题深化了,而不是像孔子那样停留于经验的层面。到了宋明理学那里,这种对“根据”的探寻达到了高峰。朱熹在“理”那里找到了万物之“源”,即事物存在的本体论根据。这种根据是先验性的,用他的话来说属于“形而上之道”。^①王守仁则秉承了孟子的思想,以“心”作为道德的根据,把“天理”归之为心所本有的“良知”。不过虽然有此分歧,朱熹与王守仁在思考方式上的一个共同点在于,他们都以形而上学的方式探寻事物与道德的根据(先验的“理”或“心”)。与当时的西方哲学相比,其问题思辨的深度可说是毫不逊色。朱熹与王守仁所达到的这类哲学思考,足可构成对“中国没有哲学”论的有力批驳,证明中国古代哲学具有自己的特殊形态。

不过可惜的是,朱熹与王守仁的这种本体论探寻,并没能走向对“人是什么”的发问。

仁者为什么要爱人的问题仍然没有被提出。一直到清朝末期,西方的有关哲学思想被启蒙思想家传播进来后,这样的问题才为国人所知晓,才逐渐成为一个受关注的话题。

与这一问题的缺失相关,作为中国传统文化核心的儒家哲学,孕育出的是一种义务论的伦理,强调的是人的道德伦理义务,而缺乏对人的权利的关注。进而,作为一个完整的文化系统,反映在法律文化上的则是中国民法的缺失,反映在政治文化上的是民众的权利的缺失,以及总的社会形态上的专制社会形态。权利的缺失,构成了中国传统文化从观念到现实的一个根本缺陷,构成了这一文化的一个基本特征。

二、儒家的义务论伦理及其义利观

之所以断言儒家的伦理在性质上是义务论的,这可以从它的核心价值观念上得到印证。

在儒家伦理里,“忠孝仁义”即是它的核心价值观念,它们所规范的都是某种义

^①《朱子文集》卷五十八,答黄道夫二书之第一书。

务。其中,“忠”主要是对君王应当忠诚的义务^①，“孝”是对父母、长辈应当孝顺的义务;“仁”是处世做人的义务、应当去关爱他人的义务;“义”同样也是一种义务,是行为必须符合某种正当的道德规范的义务(“义者,宜也”)。既然这些核心的伦理价值规范的都是人们的义务,而不是权利,因此可以说儒家的伦理是一种“义务论”的伦理。

或许有人会说,义务往往是与权利相对的,规范了一方的义务,等于同时也规范了另一方的权利,因此不能说在儒家伦理那里权利是缺失的。这一说法似乎听起来有理,但如果加以分析,则不难看出问题。首先,正面地规范权利与隐含地涉及权利毕竟是不一样的。假如是前者的话,那么整个价值观念就会以权利为基础,并且在此之上生长起以权利认可与保障为本质内容的文化系统。但中国传统文化恰恰与之相反。其次,“忠、孝”这样的义务所派生的权利,是君王、父母(长辈)对臣民、子女等的权利,这样的权利恰恰是等级制的,是不平等的,它们为宗法制的社会提供了伦理的基础。至于作为现代宪政社会基础的基本权利,如生命、财产与自由的权利,这些恰恰是儒家伦理缺乏认识的。

围绕着忠孝仁义这样的义务论,儒家还形成了一种“义利”观,把“利”界定为“私利”,将追求利益或功利视为“小人”的行为而加以贬斥。这方面孔子的说法最为典型:“君子喻于义,小人喻于利。”^② 孟子的思想也是如此。他把义与利对立起来,并把后者看作是无需具有的东西。“王何必曰利?亦有仁义而已矣”。^③ 荀子也主张一种讲“义”而不讲“利”的荣辱观:“先义而后利者荣,先利而后义者辱。”^④

这种义利观的要害之处在于,“利”被单纯作为一种“私”的东西,而“私”则被看作是某种“恶”而加以排斥,这对中国文化的影响是致命的。本来,追求个人的利益或功利的行为,只要它是正当的,就是合理的;而且这种行为构成社会发展的一种动力。但传统儒家在把“利”等同于“私”,并与“公”截然对立起来之后(例如,程颐说:“义与利只是个公与私也。”^⑤),“私”成了“恶”的代名词,成了伦理讨伐的对象。朱熹甚至把有关义利的伦理上升为“儒者第一义”。^⑥

虽然儒家的“利”的概念一般指的是利益、功利,而不是“权利”。但就中国古代哲学而言,最贴近权利概念的,也就是“利”这个概念。“权利”本来也属于人的一种利益,它是人所应得利益的道德上的诉求或法律上的享有。但在传统儒家那里,个人利益既在道德上被贬斥、否定,个人的权利自然也就无从诉求,无从产生相关的观念,

① “臣事君以忠。”(《论语·八佾》)

② 《论语·里仁》。

③ 《孟子·梁惠王上》。

④ 《荀子·荣辱》。

⑤ 《河南程氏遗书》卷十七。

⑥ 朱熹:“义利之说乃儒者第一义。”参见《朱子大全集·与延平李先生书》。

进而无从得到保障。相应地,由于缺乏权利意识和概念,因此这在政治、法律等领域造成的结果,同样是人的权利状态的缺失。

三、儒家义务论伦理的影响

中国古代法律的一个明显特点,在于它是儒家伦理的法律化的结果,也就是使儒家的伦理观念转化为具体的法律规范。古代法律的“十恶不赦”罪基本上直接与伦理上所谴责的不忠、不孝有关,如“谋反”(试图推翻朝廷)、“谋大逆”(毁坏皇帝的宗庙、陵寝、宫殿的行为)、“恶逆”(打杀祖父母、父母以及姑、舅、叔等长辈和尊亲)、“大不敬”(对君主的人身及尊严有所侵犯的行为)、“不孝”(咒骂、控告以及不赡养自己的祖父母、父母,祖、父辈死后亡匿不举哀,在丧期内嫁娶作乐)、“不睦”(亲族之间互相侵犯的行为)、“不义”(殴打、杀死地方长官,丈夫死后不举哀并作乐改嫁等),等等。

中国古代法律的上述性质,使得它与儒家伦理一样是以“义务”为本位的,而不是以“权利”为本位。这造成的一个直接严重的结果,是“民法”在中国法律史上的缺失。中国的成文法中只有刑法,基本上没有“民法”,或至少说是民、刑法不分,并没有一部单独编撰的形式上的“民法”。在晚清时期政府有关部门提出的《编撰民法之理由》(草稿)中,对此事实进行了如下的陈述:“夫规定私法上法律关系之法令古来中国亦存在,然多散见于各处,于实际上既为不便,又多系不成文法,终无法确知。”^①美国著名的汉学家费正清也指出:“中国很少甚至没有发展出民法保护公民;法律大部分是行政性的和刑事的,是民众避之犹恐不及的东西。”^②

清末开始的法律改革首次系统地引进西方的法律制度,民法是其中的重要内容之一。不过,这一改革最终也没能颁行一部《民法典》,只是产生了一个阶段性的过渡成果——大体上仿照德国与日本民法的《大清民律草案》。但随着清王朝很快被推翻,这部《民律草案》也没能付诸实施。

民法作为“私法”在中国古代社会一直未能制定,应当说与儒家伦理对“私”的贬斥有关。由于“私”被看作是某种“恶”,不加分别地成为要被灭除的对象,自然也就谈不上对“私”有的东西进行保护。早自先秦起即已有“以公灭私”^③、“废私立公”^④之类的命题,致使在法律上没有“主体人”的观念和规定,没有独立性的“私”和“己”的地位。与此相应,由于“私利”、“私有”没有足够独立的合法地位,因此私人的生活空间被严重挤压,独立的市民社会自治空间从来不曾存在。法律体系成为维护王朝统治

^① 原载中国第一历史档案馆藏档案《修订法律馆全宗》(五二四一十一一),第七档,《编撰民法之理由》(草稿)。转引自柴荣:《清末中国民法思想形成分析》,载《江海学刊》,2007年第4期,第160页。

^② 高道蕴等:《美国学者论中国法律传统》,北京:中国政法大学出版社1994年版,第3页。

^③ 《尚书·周官》。

^④ 《管子·正》。

的一种手段,独立的私法因而也就无从产生。

有一种辩解认为,中国古代虽无形式上的民法,但有实质性的民法。这种辩解其实是不对的。例如,刑律规定杀人者当诛,表面上看,似乎可以解释为被杀者有生命的权利,而且这种权利得到保护。但实际上,刑律处罚的只是杀人者违背了“不得杀人”的义务。因为,假如刑律保护的是人的生命的权利,那么这一权利就是任何人皆不得侵犯的。但事实上却不是如此,因为至少“君要臣死,臣不得不死”,这意味着臣民并没有法定的权利;反之,这种权利是可剥夺的,只是一般人剥夺不了而已。假如是在法治的、权利真正得到认可与保护的社会,那么要剥夺某个人的生命的权利,是要经过法律程序的,是不允许任意剥夺的。因此,不能从刑律上有杀人者偿命之类的规定,来反推出所谓有民法的存在、有权利的存在,等等。

四、哲学的形而上发问的意义

文化是一个系统,其伦理、政治、法律、社会诸因素相互影响,因此难以说中国历史上权利缺位的根源究竟在哪里。这就像到底是先有鸡、后有蛋,还是先有蛋、后有鸡的问题一样。但法律的条款为什么要这样规定而不那样规定,是有其理念方面的根据的。因此,我们说儒家的义务论伦理影响着中国古代的法律,这是能够成立的。

从伦理学的角度看,缺乏对“人是什么”的问题的发问与思考,造成了对人的权利的认识的不足,至少构成一个认识方面的原因。而缺乏这种发问与思考的原因,则与儒家的祖师孔子的缺乏形而上学的思考方式有关。孔子的哲学是经验性的,它关注于事物“是”什么,而不追问事物的形而上根据。讲仁者爱人,而不追问为什么应当爱人,不追问人是什么,就是一个典型的事例。

“形而上学”一语在现代经过实证主义等思潮的批判,往往被等同于思辨性的、背离科学方法的标志。这种看法实际上是科学主义思潮的一种偏见。在20世纪上半叶,科学主义思潮曾对哲学产生了猛烈的冲击,一时间“哲学的终结”的声音不绝于耳。属于科学主义范畴的逻辑实证主义者自不用说是以清除形而上学为使命,甚至那些不属于这一范畴的哲学家们,包括海德格尔、后期维特根斯坦、罗蒂,等等,也都以不同方式声称哲学的终结。海德格尔晚年以《哲学的终结与思的任务》为题专门撰写了文章,将哲学等同于形而上学^①,并断言“哲学在现时代正在走向终结”,取代它的是一种对“存在”的“思”。后期维特根斯坦则断言哲学得了“病”,表现为语言的混乱,因此需要对它进行治疗。罗蒂也认为“大写”的哲学(即追问“真理”、“善”、“合理性”这类规范性观念的本性问题的哲学^②)已经消亡,柏拉图的传统已经非常古老,我们

^① 海德格尔:《哲学即形而上学》,载孙周兴编:《海德格尔选集》(下卷),上海:上海三联书店1996年版,第1242页。

^② 参见罗蒂:《后哲学文化》,黄勇编译,上海:上海译文出版社1992年版,第3页。

不再需要像柏拉图那样的发问。罗蒂比实证主义走得更远,他甚至指责实证主义还在从事大写的哲学。

作为实证主义哲学思潮的产物,法律实证主义排除法律与正义的关系,将正义的观念以及“自然法”学说贬斥为一种“形而上学”,认为它们属于主观的价值判断,无法像自然科学那样确认其内容。在法律实证主义看来,法学只能是“纯粹的法学”,是经验性的科学,其客体是现实的法律,而不是正义。法律实证主义的错误在于,它试图将法律与正义割裂开来,但这实际上是不可能的。法律属于文化,而文化本身是价值观念(包括正义)的产物。人类之所以形成这样或那样的文化与法律,是他们追逐或排斥某种价值观念(首先是善、恶的观念)的结果。举一个简单的例子。“亲亲相隐”、“为亲者讳”在传统儒家伦理里得到认可,这样的行为在法律上也就得到保护,历代王朝的司法实践都规定父子之间可以相互包庇犯罪。但在现代,这样的伦理观念则是争议的,为亲属隐瞒犯罪的行为相应地在法律上不仅得不到保护,而且行为人还要被追究刑事责任。刑法上的这种变化,实际上是伦理观念变化的结果。对于革命伦理来说,犯罪者属于“罪犯”、“阶级敌人”,甚至包括亲属都应当与之划清界限,乃至“大义灭亲”。

假如法学不关正义问题的话,其结果势必是“恶法亦法”,“恶法”亦有其合理性。如此,现存的“恶法”如何能够得到改变?就像任何事实实际上都有其需要遵循的规则一样,法律本身也有其需要遵循的最高规则,这就是正义的原则,它们构成法律的出发点,不论这类规则以何种名目和方式(自然法、神法等)出现。

以自然科学的思考方式来取代哲学思考方式的错误在于,自然科学的对象是“物”,它们是没有意识、没有理性、没有激情的,从而也没有目的取向、没有价值观念。而人则相反。因此,要理解人的行为,就不能像解释物一样来进行。“主观性”构成人的行为的基本特征。物的运动可以用精确的数学公式来刻画,但人的行为在根本上需要从其目的性和价值性方面来理解。因此,自然科学以数学为其基本工具,而人文社会科学却以哲学为指南。对于“仁者为何应当爱人”的命题,数学并不能给予描述和刻画,它需要的是哲学上的诠释。尤其是人类是需要面对未来的,在这一基本的时间维度上,经验只能告诉我们现在的事实如何,却不能告诉我们将来应当如何。因为对于人类而言,重要的是要改变世界,使将来比现在更美好。这意味着归纳法在这里是无效的;人类行为的特征是有意识的选择,是自由意志的决定。而对于自然的事物而言,将来与现在之间是同一事物的重复或无意识的进化。

明白了这些基本点的不同,就不难理解“仁者为何应当爱人”这类发问的意义。人之为人的特点决定了我们需要进行这样的发问,需要有启发我们进行发问的哲学、形而上学。如果缺乏这样的哲学和形而上学,只能表明我们的智慧还不够、认识还不够,还未达到应有的水平。如果说古代的先贤没有上升到这样的层面是由于时

代的局限,那么今天如果我们还否认这一发问的意义,特别是在哲学史上曾经出现的发问,那显示的只能是自己的愚昧。

从形而上学的意义上说,权利是一种“目的论”的东西,一种形而上学的设定。认识本来是以客观性为依据的。一个认识如果是客观的,意味着它与外部事实的相符。但在人的行为领域,特别是对于时间上属于未来的事物,例如某种理想的社会,则不存在现成的东西能够让行为去符合。因此在这种状况下,主观的概念、理念,反倒成了行为的根据,成了客观性的标准。以“幸福”问题为例。什么是“幸福”?它实际上取决于人们对幸福的理解。在当今社会里,评价某个地方(如城市、地区)的生活是否幸福,是依靠某种“幸福指数”来进行的。在这种情况下,本来是主观的、由人所制定的“幸福指数”,反倒成了客观的幸福标准,成了社会所追求的目标。

这样的道理对于法学也是一样的。实证主义把法律看成是某种事实。然而这种法律“事实”的存在却是人们主观规范的结果。法律之所以规定某种权利需要保护,是来自于人们对这种权利存在的必要性的认识,然后才有可能作出相应的规范。因此,“自然法”之类的法学理念先于法律,它是法律规范的源泉。就像“幸福指数”的指标规定,构成社会幸福的依据一样。在道德哲学的意义上,权利是一种“诉求”,一种“应得”。假如仅仅把权利看作是在法律上得到规定的东西,那就会造成这样的结果,即法律上没有规定的东西就不成其为权利。如此形成的结果将是,一旦“应当”的问题(公平、正义等)从法学中消失,那么被“恶法”统治的社会、缺乏法治的社会,将永远也无法改变其法律现状。

回到文章开头的问题本身。假如孔子、孟子及后来的儒家能够对仁者为什么应当爱人的问题发问,那么它就可能会涉及“人是什么”的问题,涉及人的权利的问题。假如能够这样的话,不仅我们哲学的历史将改写,或许我们的伦理、法律、政治与文化也将改写,历史也将改写。

(责任编辑:肖志珂)

(middle) and so on, to properly understand its specific meaning. In different contexts, the interpretations on *De* by the ancient Chinese thinkers always contain interrelated but different metaphors, but this point has not been sufficiently paid attention to by scholars. *De* is frequently paired with *Dao*. Lao Tzu and Chuang Tzu used a metaphor “still water” to describe that the heart/mind, which is the receptacle of *De*, was like a pond of water. Early Confucian emphasis on the internal relation between *De* and *Xing*, that “sprouts of virtue” implies an image of sprouts growing in the mind/heart. Besides the Neo-Confucian interpreted the “conscience” and “illustrious virtue” as interconnected, so the minds/hearts of human beings were described as orifices for light (*Dao*). Therefore the ancient Chinese thinkers often said, that merely human beings are the most intelligent (of all beings), because merely they are given birth in the middle (of Heaven and Earth).

Key words: *De* (Virtue); *Dao* (Way); *Xing* (nature); water; tree; light

• Why the Benevolent Ought to Love the Others? Also on the Significance of the Metaphysical Questioning in Philosophy

CHEN Jia-ming

Abstract: Confucius put forward the thought that the benevolent loves the others, but he himself and the later Confucians did not make a detailed inquiry into the reason why the benevolent ought to love the others. Being unable to inquiry this ground directly influenced some fundamental issues in Confucianism and traditional Chinese culture, including the empirical way of thinking in Confucius' philosophy, the deontological feature of Confucian ethics, the ideas of public and private interests, the absence of the idea of rights and civil law in Chinese legal history. Thus the significance of metaphysical questioning in philosophy can be seen.

Key words: Confucius; Confucian ethics; deontology; rights

• Work and Communication: The Latitude and Longitude Lines for Creating Human History

LU Pin-yue

Abstract: The work of production of man in nature and human communication constitute the human practice as a whole. These two factors intertwine alternately and form the human history. The interpretation of human history only by the social relationship of labor will lead to technological or economic determinism of history. The material force of production and the ability of communication are two aspects of capability of human practice, and both of them are important measures of the degree of social development. Social culture is the main carrier of such communicational