

君子固穷:比较视域中的 运气、幸福与道德^{*}

宋 健

(华东师范大学哲学系,上海,200241)

摘 要:“君子固穷”,不仅在摹写道德境遇(“命运”抑或“时运”),而且规范着道德品格(知、情、意的统协)。儒家与康德伦理学深具“道义”色彩,视道德为责任与目的而非谋求幸福的手段;但两者的不同之处在于:就运气而言,康德为求道德的必然性,分别从现实与理想两个层面夹杀运气;儒家则将厄运升华为忧患意识,进而构成道德实践的动力。就幸福而言,康德在现实层面疏离幸福,仅把“德福一致”安放在“灵魂不朽”与“上帝存在”的公设之中;儒家同样承认经验世界的幸福有其偶然性,但“德福一致”并不一定只是抽象的玄谈,可在“成己成物”的人生境界中具体实现。

关键词:君子固穷;运气;幸福;道德

DOI: 10.16382/j.cnki.1000-5579.2015.06.012

一 引言

人类生活容易受到运气的影响似乎是一个众所周知的事实,稍有生活阅历的人都会有此感受:某些事件的发生是在我们的掌控之中,或其发生虽不受控制但运作机理可被人类认识;然而,还有一些事件往往突如其来,在猝不及防的状况下爆发,人们既不明了其产生的原因,对其产生的后果也显得束手无策。后类事件虽不在人类的掌控或预测范围之内,却深刻影响着我们的生活,甚至对生命的意义构成挑战:凡此种偶然性皆被冠以“运气”之名——或好运、或厄运。

较之于运气是否存在,更为重要的是运气有何意义。运气常常左右幸福(感)几乎也是一个不争的事实,即使不对“运气”和“幸福”作学究式的定义与分类,两者之间的功能性关联也是极易被理解的。

微小的好运或不幸当然不足以改变生活。但是重大的有利事件会使生命更加幸福(因为它们本身不仅使生活锦上添花,而且一个人对待它们的方式也可以是高贵的和善的)。而重大频繁的厄运则可能由于所带来的痛苦和对于活动造成的障碍而毁灭幸福。^①

在日常语言中,运气与幸福的关联更加明显:人们总是将好运与“幸”运等同,而视厄运为不幸。“既然无外在的善就无幸福,而外在的善又源于幸运,那么,就正如我们已说过的,幸运应与幸福同在。”^②所谓幸福,不仅指主体的某种体验或感受,同时也蕴涵价值品格^③;就后者而言,幸福在运气与道德之间架

* 本文受到华东师范大学“优秀博士学位论文培育行动计划”资助(项目编号:PY2014001)。

① [古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》,廖申白译注,北京:商务印书馆,2009版,第29页。

② 苗力田编:《亚里士多德选集》(伦理学卷),北京:中国人民大学出版社,1999年,第337页。

③ 杨国荣:“幸福作为广义的‘好’或‘善’(the good),无疑呈现为一种价值的形态:通过潜能的展开而推进人自身存在的完善,幸福同时获得了价值的意义。”(氏著:《伦理与存在——道德哲学研究》,北京:北京大学出版社,2011年,第281页。)

起了桥梁。“世论行善者福至,为恶者祸来。……(引者省)不徒见行事有其文传,又见善人时遇福,故遂信之,谓之实然。”^①然而,自康德以降,伦理学逐渐形成一个强有力的观念:人类生活至少有一事不受运气影响,那就是“道德”:

即使由于命运的一种特殊的不利,或者由于继母般的自然贫乏的配备,这种意志完全缺乏贯彻自己的意图的能力,如果它在尽了最大的努力之后依然一事无成,所剩下的只是善的意志(当然不仅仅是一个纯然的愿望,而是用尽我们力所能及的一切手段),它也像一颗宝石那样,作为在自身就具有其全部价值的东西,独自就闪耀光芒。^②

康德意在指出道德完全取决于善良意志,不论善良意志是富有成就的,还是毫无结果的;运气或许可以影响善良价值的实现,但实现与否(有用抑或无用)并不增添或减损善良意志的价值。^③可是,在亚里士多德看来,好的生活不是品质而是一种实现活动:“幸福不是品质。因为如果它是,一个人一生都在睡觉、过着植物般生活的人,或那些遭遇不幸的人们,也可以算是幸福的了。”^④

孔子同样认为道德需要实践——不只是“德性”,还包括“德行”;不仅“诚于中”,还应“形于外”。如此,德性的践履是否需要运气的配合与支持呢?因为厄运所剥夺的,不仅是作为工具的手段或资源;更有可能是道德实践的主体或接受者,譬如颜回早丧。拙文由此出发,第二节讨论颜回短命与“仁者寿”之间是否构成矛盾;第三节分析康德伦理学对运气的双层夹杀;第四节通过“君子固穷”揭发厄运在道德践履中的积极意义;第五节总结全文要旨。

此外,近年来,中外不少学者用美德伦理学的视角去审视和研究儒家学说;可是,“关于儒家伦理对当代美德伦理的发展能够作出什么样的贡献,这至少也是与之同等重要的问题”^⑤。孔子关于运气、幸福与道德的思考,或许可为美德伦理在当代的发展提供某些值得借鉴的资源。

二 仁者寿夭

孔子有言:“知者乐水,仁者乐山;知者动,仁者静;知者乐,仁者寿。”(《论语·雍也》)此语中所谓的“仁者寿”^⑥,在实质层面上已经触及道德与幸福的关系问题。长寿虽然不是幸福的全部,却可说是幸福的重要表征。如,《汉书·杜钦传》言武丁“享百年之寿”,而《论衡》则改为“享百年之福”。由此不难看出,在观念领域内,“寿”与“福”常被自觉或不自觉地画上等号;反之亦然,人们同样很难将短命视为幸福,不然也不会有“英年早逝”的慨叹。除非在极端恶劣(或痛苦)的境遇中,死亡才会被视为一种“安乐”;而所谓的“安乐”,也仅局限在“相对”意义之中,难以普遍化。

仁者是否一定长寿?不需远求便可找到反例,同在《雍也》篇中就有孔子分外痛惜颜回“短命死矣”的章节。如此一来,颜回短命的事实与“仁者寿”的观念之间明显充斥着张力与矛盾。

孔子门徒七十有余,颜回蚤夭。孔子曰:“不幸短命死矣!”短命称不幸,则知长命者幸也,短命者不幸也。服圣贤之道,讲仁义之业,宜蒙福佑。伯牛有疾,亦复颜回之类,俱不幸也。^⑦奉行圣贤的道德学说,讲论仁义的精神事业,本该得到福佑却遭逢厄运,难道是孔子有意欺瞒后世吗?“孔子称‘仁者寿’而颜渊早夭。‘积善之家必有余庆’,而比干、子胥身陷大祸。岂圣人之言不信,而欺

① 张衡:《论衡·福虚》,见黄晖:《论衡校释》,北京:中华书局,1990年,第261页。

② [德]康德:《道德形而上学的奠基》,李秋零译,见《康德著作全集》第4卷,北京:中国人民大学出版社,2005年,第401页。

③ [德]康德:“有用性仿佛只是镶嵌,为的是能够在通常的交易中更好地运用这颗宝石,或者吸引还不够是行家的人们的注意,但不是为了向行家们推荐它,并规定它的价值。”(《道德形而上学的奠基》,第401页。)

④ [古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》,第331页。

⑤ 黄勇:《当代西方美德伦理学的两个两难》(下),《中国社会科学报》2010年4月6日,第13版。

⑥ 《中庸》亦有类似的观点,称“大德必得其位,必得其禄,必得其名,必得其寿”。

⑦ 张衡:《论衡·幸偶》,第37页。

后人耶?”^①《列子》一书同样借颜回短命发问:“彭祖之智不出尧舜之上,而寿八百;颜渊之才不出众人之下,而寿四八。……若是汝力之所能,奈何寿彼而夭此,穷圣而达逆,贱贤而贵愚,贫善而富恶邪?”^②坏人长寿而好人早亡,圣人穷困而小人显达,贤人低贱而愚人尊贵,善人贫苦而恶人富有:诸如此类的社会乱象是否只能归于“天命”,作为“人力”的道德又有何意义?颜回短命的确构成儒家道德无法回避的难题。

昔者,帝喾已前尚矣,唐、虞、三代,厥事可得略乎闻。自尧至于武王,自稷至于周、召,皆仁人也,君臣之数不为少矣,考其年寿不为夭矣,斯非仁者寿之验耶?又七十子岂残酷者哉?顾其仁有优劣耳。其夭者惟颜回,据一颜回而多疑其余,无异以一钩之金权于一车之羽,云金轻于羽也。^③引文至少蕴含三重思理,不妨先以简表列出,后再申论。

由“短命”入手	特例说	一钩之金 VS 一车之羽。
	未达说	仁有优劣,颜回并未达到仁者。
由“寿”入手	多义说	寿 { 1. 王泽之寿; 2. 声闻之寿; 3. 行仁之寿。

其一,特例说。帝喾以前的事情岁历渺远而不可尽知,只考察从尧到周武王,在此期间不乏仁君贤臣,观其年龄长寿者不在少数,这难道不是仁者长寿的例证吗。只根据颜回一人就否定“仁者寿”,这和拿一个黄金钩带来与一车羽毛相较然后说黄金比羽毛轻的思路没有不同。夏天有时偶尔也会下雪,难道就依此特例否定夏天炎热吗?

姑且不论徐干所言是否属实——尧至周武王这段期间的仁君贤相,究竟是长寿的多还是早夭的多一时很难厘清。“特例说”的根本问题在于将命题的“普遍性”(universal)降格为“高概率”(general)。也就是说,承认“特例”的存在——无论数量寡众,就意味着“仁者寿”不是普遍命题。进而言之,概率来源于经验事实,而事实又可能随着时代的不同而发生变化,如果在过去某个朝代或未来某个时期,仁者早夭多于长寿之人,是否就可以推翻“仁者寿”的说法?

此外,特例说还有一种变形:“譬如一家之事,有子五人焉,三人富贵而二人贫贱,以二人言之则不足,以父母一家言之则有余矣。”^④套用此理,就个人而言,颜回短命固然不幸;但“以大目观之,天地之间无损益,无进退”。此种观点具有极强的整体论色彩,可是典范人物在历史文化中的意义恐怕无法用简单的数量关系加以计算。

其二,未达说。此类思理又可具体分为“内部批评”与“外部批评”两种。后者如道家主张仁义道德违反自然本性,根本不可能有益于身心健康,颜回“迫性拂情”故而早丧。“夫牧民者,犹畜禽兽也,不塞其囿垣,使不野心。系绊其足,以禁其动,而欲修生寿终,岂可得乎?夫颜回、季路、子夏、冉伯牛,孔子之通学也。然颜渊夭死,季路殖于卫,子夏失明,冉伯牛为厉,此皆迫性拂情,而不得其和也。”(《淮南子·精神训》)

儒门内部的批评则通常依据“回也,其心三月不违仁”(《论语·雍也》),认为孔子只是称赞颜回的心可以在长时间内不离开仁德,但并未肯定其为仁者:“‘三月不违仁’,言其久也,然非成德之事。”^⑤颜回未达仁者,故其短命与“仁者寿”之间并无冲突。

颜回是否已是仁者或可商榷,但“未达说”最多只能起到消极辩护的作用。每每遇到勤修仁义却不幸早丧之人,持论者当然可以说此人还不是“仁者”;但究竟谁才是真正“仁者”,总不能“先射箭,后画

① 徐干:《中论·寿夭》,见孙启治:《中论解诂》,北京:中华书局,2014年,第264页。
② 张湛:《列子注释》,台北:华联出版社,1966年,第105页。
③ 徐干:《中论·寿夭》,第281页。
④⑤ [朝]宋时烈编:《程书分类》,徐大源点校,上海:上海辞书出版社,2006年,第245页;第247页。

靶”——在长寿的人中挑选仁者吧?“未达说”在一定程度上消解了颜回早丧与“仁者寿”之间的冲突,但此类思理有可能将仁者引向虚无,该当警惕。

其三,多义说。徐干区分了三种长寿——“王泽之寿”(天生注定的长寿)、“声闻之寿”(美名长存于世的长寿)、行仁之寿(长养万物而获得长寿);并主张“仁者寿”的“寿”是“行仁之寿”而非其他。仁者的确蕴涵“生物之心”,朱熹即有宏论:“‘天地以生物为心者也’,而人物之生,又各得夫天地之心以为心者也,故语心之德,虽其惚摄贯通、无所不备,然一言以蔽之,则曰仁而已矣。”^①可是,长养万物为何就会长寿,徐干并未充分说明,所言失之笼统。

值得注意的是,徐干虽以“行仁之寿”反对荀爽主张的“声闻之寿”,但“美名长存于世即是长寿”的观点对后世影响极大。

仁者寿,其本然也。若帝尧、帝舜、周公、召公也。仁者不寿,其适然也。若颜子也。其适然者不得其寿,则得其名矣,经固别有一义以言之也。经云:“君子去仁,恶乎成名。”盖成名者,必立德也。襄公二十四年,《左传》以“立德”列“三不朽”之先焉,是也。经云:“志士仁人,无求生以害仁,有杀身以成仁。”此仁人又不以寿言也。^②

颜回早丧,就年龄而言,固然可惜;但论其德性,可谓不朽。因此在价值意义上,颜回是长寿而非短命。将“寿”由实际年龄转化为德性价值的诠释思理,不仅在我国经典诠释中常见,就连朝鲜与日本学者也深受影响,多持此论:

仁者短命不能皆寿,行仁非炼丹之类也。仁之为道,可久可长,不动其身而天下化之。其气象久远,故曰“仁者寿”。^③

山水、动静、乐寿,俱极其形容也,岂得体、效别之?且寿犹宜谬称效也。……(引者省)寿谓其安舒从容,有寿征耳,非谓仁者必长命也。^④

综前所述,“特例说”、“未达说”与“多义说”皆有助于化解颜回短命与“仁者寿”之间的张力;可是,三“说”亦各有不足:“特例说”解构了“仁者寿”的“普遍”意涵,视其为一“概率”问题;“未达说”最多只是消极辩护,且有可能将仁者引向虚无;“多义说”中无论荀爽还是徐干,都不同程度地转换了“寿”的意义,此虽不是曲解,却未能直视经验世界中的“短命”现象。

高超的诠释总是蕴含极强的包容性,常常可以调和经文之间的紧张关系,从而彰显经典的一贯性与系统性。现代读者或许更不能容忍经典之中居然存在相互矛盾的思想。如果说《论语》既主张仁者必定长寿,又无法规避仁者短命的事实,这是否表明孔子思想是错误的,或至少是“不究竟”的?倘若我们放弃在经典中寻找确切答案的想法,而将经典视为正在启发人类如何思考问题,那么相互矛盾的思想就有其独特的魅力与价值。简而言之,张力造成的缝隙或许正是心灵思考的窗口。当然,这并不是表示《论语》一定是充满矛盾的,或者说只有矛盾的经典才能启迪智慧。

三 双层夹杀

与如何化解颜回短命与“仁者寿”之间的张力相较,笔者更为关心的是张力所带来的困惑——道德与幸福的不对称性;通俗地说,就是“好人为什么没有好报”。造成“德福不一”的现实原因无疑是纷繁复杂的,但概括言之,总与运气相关。更为确切的说,人们习惯将莫可名状的种种“原因”^⑤统一归结为

① 朱熹:《仁说》,见《朱文公文集》卷六七,上海涵芬楼藏明刊本,第20页。

② 简朝亮:《论语集注补正述疏》,北京:北京图书馆出版社,2007年,第168页。

③ [朝]丁若镛:《论语逢源》,见《韩国经学资料集成》第27册,首尔:成均馆大学出版部,1975年,第230页。

④ [日]中井积德:《论语逢源》,见严灵峰编:《无求备斋论语集成》第二十七函,台北:艺文印书馆,1966年,第180页。

⑤ [古希腊]亚里士多德:“我们没有合适的、专有的词来称谓幸运,但我们经常把它叫做原因,虽然原因与这个词没多大关系。”(见苗力田编:《亚里士多德选集》(伦理学卷),第337页。)

运气。“为善的受贫穷更命短,造恶的享富贵又延年。”(《窦娥冤》)面对此类乱象,运气往往具有极强的解释力,本该予以充分重视;但以康德为代表的“现代道德哲学”,为何竟能忽视甚至是无视运气呢?原因至少有如下两个层面:

就现实而言,康德高扬“道德”而轻疏“幸福”^①——生命的价值和意义不在于享受了多少幸福,而在于做了什么道德。“幸福的概念是一个如此不确定的概念,以至于每一个人尽管都期望得到幸福,却不能确实地一以贯之地说出,他所期望和意欲的究竟是什么。原因在于:属于幸福概念的一切要素都是经验性的,也就是说都必须借自经验。”^②经验世界的幸福在康德看来根本无法保障,某人渴望长寿,但谁又能向他担保这不会是一种长期的苦难呢。所以,重要的不是借由“可能的”或“现实的”意图来说“善”,而是要将道德建立在“必然”的法则之上。

“法则”与“原则”不同,后者是假言命令(hypothetical imperative),只是为了满足某种意图,就其自身而言可以被视为偶然;“法则”却是定言命令(categorical imperative),无需出于任何动机,支配行动的目的就是“目的本身”(end—in—themselves)。因此,道德可以获得幸福的想法是荒谬的。“自身幸福的原则是最该抛弃的,原因不仅在于它是错误的,而经验也与‘福祉在任何时候都依良好品行而定’这种托辞相矛盾;原因也不仅在于它根本无助于道德的确立,因为使一个人幸福和使他成为一个好人完全不是一回事。”^③以幸福言说道德,最终会侵蚀道德、毁灭崇高。既然道德不以幸福为旨归,运气最多只能影响幸福而与道德无关。

就理想而言,康德通过设定“灵魂不朽”与“上帝存在”来保证“德福一致”。道德虽然不是关于如何谋求幸福的学说,但应当关注如何“配享”幸福的问题:“善的意志构成了配享幸福不可或缺的条件本身。”^④也就是说,幸福虽然不构成行善的动机,但亦不能完全游离于道德之外,否则幸运的赐予(或幸福)会使人傲慢。进而言之,倘若道德之人无权配享幸福,终究不能令人感到圆满。“盖缘为了成就至善,还需要加上幸福,这不仅在将自己当作目的的人那有偏私的眼里是需要的,而且在将世界上一般之人视作目的本身那无偏私的理性判断之中也是需要的。”^⑤

德福一致	分析的 (逻辑的连接)	伊壁鸠鲁学派	追求幸福的准则就是德性。
		斯多亚学派	意识到德行就是一种幸福。
	综合的 (实在的联结)	动机说	追求幸福的欲望必须是道德的动机。
		效果说	道德必须是幸福的有效原因。

康德依次否定了上表所列的两类四种“一致性”:道德与幸福是种类上完全相异的元素,所以既不能以分析的方式认知,也不可能由综合的方式得出。两者的一致只能属于纯粹理性的实践关切,而灵魂不朽与上帝存在就是“纯粹实践理性”的两个公设:前者保证了至善中道德的无限进步,“在他延续的无限性中,达到与上帝意志的完全适合”^⑥;后者在存有论的意义上使至善成为可能,因为幸福与否始终是存在的“实然”问题^⑦,只有造物主方可担保。

之所以大费周章地讨论康德,至少有两方面的原因:其一,康德伦理学对运气给予“双层夹杀”。在现实层面,一切偶然因素都不值得关注。道德出自深受理性陶冶的善良意志,而非谋求幸福的意图;是否拥有好运只与幸福相关,而对道德实践没有丝毫影响。在终极层面,康德借由“灵魂不朽”与“上帝存

① 当然需要说明的是,康德也十分关注他人的幸福:“如果关键在于幸福,把幸福当做我的目的来追求应当是义务,那么,这必须是其他人的幸福,我由此也使这些人的(被允许的)目的成为我的目的。”(氏著:《道德形而上学》,李秋零译,见《康德著作全集》第6卷,北京:中国人民大学出版社,2007年,第401页。)可是,“他人幸福”仍然有别于日常经验性的幸福而更具道义色彩。

②③④ [德]康德:《道德形而上学的奠基》,第425页;第450—451页;第400页。

⑤⑥ [德]康德:《实践理性批判》,韩水法译,北京:商务印书馆,2009年,第121页;第135页。

⑦ 牟宗三:“幸福是个体存在之‘存在’方面的事。”(氏著:《圆善论》,长春:吉林出版集团有限责任公司,2010年,第176页。)

在”两个公设,保证了至善是道德与幸福的一致,所以也无须给运气留有余地。自康德始,道德似乎成为人类生活中唯一不受运气影响的活动。“双层夹杀”作为一种理论典范,深刻影响和制约着现代道德哲学关于运气的思考。

其二,儒学尤其是当代新儒家建构的儒学,与康德伦理学有着诸多相似性和可比性。牟宗三先生认为康德发现“道德底”最高原则是“自律”,即主体为自我立法;无独有偶,孟子主张的“仁义内在”说,其基本哲学意涵同样是道德主体的自律问题:可谓东西方圣人“其心同,其理同”。此外,牟先生更借助“自律”予以判教,指出朱熹倡导的是他律道德,故是“别子为宗”^①。可见,康德在儒学的现代转型中深具学理意义。

在康德看来,唯有摆脱运气、幸福等偶然因素的干扰,真正出于善良意志的行动才是道德。意志,既是道德法则的“制定者”,也是主体“能动性”(agency)的核心。然而,也正是缘于对康德式“意志”的不满,引发了当代伦理学关于运气的思考。1976年,《亚里士多德学会会刊》(*Proceedings of the Aristotelian Society*)第50卷刊发了由威廉姆斯(Bernard Williams)和内格尔(Thomas Navel)分别撰写的同题论文——《道德运气》(*Moral Luck*)^②,两人分别代表了不同的研究路径^③。

威廉姆斯指出:某人能否成为圣人至少受到“生成运气”的影响,“道德毕竟仍然屈从于生成运气这个苦涩的真理。”^④内格尔则在“生成运气”(constitutive luck)之外,又提出“境遇运气”(circumstantial luck)、“原因运气”(causal luck)和“结果运气”(resultant luck);将运气纳入道德评价的体系之内。“道德运气”是否如“圆的方”一样本身就蕴含悖论或可商榷,但这一概念的提出有助于对道德作一种“病理学分析”。运气之所以重要,是因为它通常会激发主体的某类情感,使自我感到幸福或不幸。康德对运气、幸福的夹杀与疏离,从根本上说是对“情感”的忽视。

尽管如此,人对道德法则实际还是有一种兴趣。我们把这种兴趣在我们里面的基础称为道德情感,它曾被一些人错误地说成我们的道德判断的标准,其实,它必须被视为法则对意志施加的主观作用,惟有理性才为它提供客观根据。要想实现惟有理性才去规定受感性刺激的存在者应当做的事情,当然还需要理性的一种能力,来引起对履行义务的一种愉快或者满意的情感,因而需要理性的一种因果性,来依照理性的原则规定感性。^⑤

感性与理性的二分架构,将道德主体仅仅视为理性主体,而将感性排除在道德之外。康德虽然注意到“敬重”(respect),却认为“它只听命于纯粹实践理性”^⑥而非一般意义上的感性。如此思理,终使善良意志日趋干瘪,而道德实践动力不足。儒学有关道德的理解展现了与康德相异的面向,不仅关注理性与意志,同样重视情感。

四 忧乐之间

有“德”无“福”,最先引起的似乎是有违公平的情感。^⑦天道固然“无亲”,但人们还是希冀“常与善

① 牟宗三:《心体与性体》,长春:吉林出版集团有限责任公司,2013年,第41页。

② 文章经作者修订后,分别收入各自的文集中,见 Bernard Williams, *Moral Luck*, Cambridge University Press, 1981; Thomas Navel, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1979。

③ 唐文明:“当代西方伦理学界对道德运气的探讨基本上是在威廉姆斯和内格尔所开出的两个方向上展开的,但多少让人感慨的是,内格尔所开出的方向因其在根本立场上对现代以来主流的道德概念持维护态度而获得了更为广泛的共鸣,相反,威廉姆斯的方向因其意在彻底颠覆现代以来主流的道德概念而难免于曲高和寡的境遇。”(氏著:《论道德运气》,《北京大学学报》(哲学社会科学版)2010年第3期,第74页。)

④ [英]伯纳德·威廉斯:《道德运气》,徐向东译,上海:译文出版社,2007年,第31页。

⑤ [德]康德:《道德形而上学的奠基》,第468页。

⑥ [德]康德:《实践理性批判》,第83页。

⑦ 运气对道德的影响,通常是借由人们的情感及反应态度而发生作用的。亚当·斯密称不公乱象引发的情感为“情感不规则性”(irregularity of sentiment)。

人”(《老子·第七十九章》);现实却常背离人愿:“且七十子之徒,仲尼独荐颜渊为好学。然回也屡空,糟糠不厌,而卒蚤夭。天之报施善人,其何如哉?”(《史记·伯夷列传》)诚如韩愈所言“大凡物不得其平则鸣”,有“德”无“福”既然有失公平,“古往今来,人们一直对此多有抱怨,这也是德性的一大障碍”^①,子路就直接向老师提出质疑:

在陈绝粮,从者病,莫能兴。子路愠见曰:“君子亦有穷乎?”子曰:“君子固穷,小人斯滥矣。”

(《论语·卫灵公》)

君子固穷之“固”约有两义:一是,故有;一是,固守。且分而论之:其一,故有之“固”。《礼记·哀公问》有“固民是尽”一语,郑玄注:“固,犹故也。”俞樾据此申论:“是固、故声近义通。君子固穷,犹君子故穷。言惟为君子,故穷困也。明君子不妄干求,宜至穷困,正与‘亦有穷乎’问意相对。”^②君子穷困的原因,其实不只是俞氏所谓的“不妄干求”,更与运气相关:

夫遇不遇者,时也;贤不肖者,材也;君子博学深谋,不遇时者多矣!由是观之,不遇世者众矣,何独丘也哉!且夫芷兰生于深林,非以无人而不芳。君子之学,非为通也,为穷而不困,忧而意不衰也,知祸福终始而心不惑也。夫贤不肖者,材也;为不为者,人也;遇不遇者,时也;死生者,命也。今有其人,不遇其时,虽贤,其能行乎?苟遇其时,何难之有!故君子博学深谋,修身端行,以俟其时。(《荀子·宥坐》)

就儒学而言,运气凸显为两个方面:一是攸关生死的“命”^③,如颜回短命、伯牛有疾,等等;一是影响穷通的“时”,如君子博学深谋而不遇时。因此,俗语常将“命”、“时”、“运”三者并称:“时也,命也,运也”。厄运关乎现实境遇,但不能制约道德实践,“君子之学,非为通也”。行德非为求通,就此而言,儒学与康德伦理学皆有道义论的倾向。“居不隐者思不远,身不佚者志不广。”(《荀子·宥坐》)处境不困顿的人思虑就不高远,没有经受考验的人志向就不宽广。可见,厄运非但不可制约道德,相反更能磨练意志,如此就引出“固”的另外一义。

其二,固守之“固”。“君子固穷者,固守其穷也。”^④程颐此语,在《论语》诠释史上大有转进之功。^⑤当道德理想在现实中遭遇挫折时,孔门弟子难免会流露出情绪上的不满。对于学生的负面情绪,孔子既未高谈阔论,也未粗暴打压,而是以《诗》“兴”发,促其思考。面对相同的问题——既非犀牛也非老虎,却在旷野徘徊。我的主张是否错了,为何会落到如此地步?子路主张“提升”的路径:是不是我们的仁德与智慧还不足以令人信赖。子贡主张“就下”的路径:能不能降低一些我们的理想。惟有颜回似乎没有任何具体主张,只是买空卖空一番:不被世人接受有何妨害,不被接受方显君子本色。^⑥然而,孔子为什么“欣然而笑”呢,仅是知音难觅这么简单吗?颜渊虽然没有任何具体的主张,但洞察到孔子之问的根本——“君子”与“不容”之间的关系。

亚里士多德也曾注意到厄运在某种意义上有助于道德的实践,如果你具有勇敢的美德,但一生之中从未遭遇危险的处境,那么你的勇敢就没有机会实现。“困,德之辨也。”(《周易·系辞》)遭逢困境,易见君子、小人之别,厄运有助于道德的培养:“成汤夏台,文王羑里,危过于绝粮,穷然后见君子,昔人所谓烈火猛焰有补金色,岂不信乎?”^⑦倘若行一分道德得一分福报,又将如何甄别君子与投机分子的不同呢?可是,如果终身修德却无半分福报,是否意味道德只是苦行。

① [英]亚当·斯密:《道德情操论》,余涌译,北京:中国社会科学出版社,2003年,第114页。

② 黄怀信:《论语汇校集释》,上海:上海古籍出版社,2008年,第1360页。

③ “命”兼具必然性与偶然性两个面向。必然与偶然有时并不矛盾,相反可以合流——“当我们对某件事情说它取决于运气时,我并不是想让这个说法具有这样一个含义:那件事情是没有原因的。”(见[英]伯纳德·威廉斯:《道德运气》,第32页。)简而言之,运气(偶然)与宿命(必然)常常互为表里。

④ [朝]宋时烈编:《程书分类》,第320页。

⑤ 朱熹:“但以上文观之,则恐圣人一时答问之辞,未逮及此。”(见黎靖德编:《朱子语类》,北京:中华书局,1986年版,第1148页。)朱熹所言确系持平之论,但亦从反面揭橥程氏注语的深意。

⑥ 事详见于《史记·孔子世家》。

⑦ 黄式三:《论语后案》,张涅、韩岚点校,南京:江苏古籍出版社,2008年,第430页。

子曰:“贤哉,回也!一簞食,一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧,回也不改其乐。贤哉,回也!”(《论语·雍也》)

颜回不但短命,且在有生之年亦生活穷苦,可谓厄运常伴,他却不改其乐。“昔吾受《易》于周子,使吾求仲尼、颜子之乐。要哉此言!”^①“孔颜乐处”自周敦颐明确提出后,贯穿于整个宋明儒学中;具体到颜回“所乐何事”,一般认为是“乐道”,但程颐并不认可此种说法:

鲜于侁问曰:“颜子何以能不改其乐?”子曰:“知其所乐,则知其不改。谓其所乐者何乐也?”曰“乐道而已。”子曰:“使颜子以道为可乐而乐,则非颜子矣。”^②

其实,儒家之“道”往往并非以“乐”的面貌呈现,甚至恰恰相反,是“忧”而非“乐”。徐复观先生率先指出中国文化的深层特质是“忧患意识”:“只有自己担当起问题的责任时,才有忧患意识,这种忧患意识,实际是蕴蓄着一种坚强的意志和奋发精神。”^③不只是广义的“道”,道德的兴发同样与忧患意识相关,“它(忧患意识——引者注)引发是一个正面的道德意识,是德之不修,学之不讲,是一种责任感。”^④

忧患意识对道德具有动力意义,但这并不表示道德的全部意涵只是忧患:“学至于乐则成矣。笃信好学,未知自得之乐,好之者,如游他人园圃,乐之者,则己物尔。”^⑤道德不单是规范的践履,还包括情感的满足;否则就是“以理杀人”或权力主义伦理学——“现代意义上的‘美德’却是一种权力主义伦理学的概念。成为有德性的意味着自我否定或顺从,它是对个性的压抑,而不是其充分的实现。”^⑥美德权力化的原因之一就在于片面重视意志而轻忽情感。“知之者不如好之者,好之者不如乐之者”(《论语·雍也》)道德实践不能仅仅停留在“知而行”,更有待提升为“好而行”、“乐而行”。此处的“好”与“乐”,不只是纯粹心理意义的爱好和快乐(pleasure),而是人生境界的升华。后者以“成己成物”(《中庸》)为旨归,蕴含着更为具体而深刻的幸福(happiness):“将人的存在不断引向完美,亦使人生获得了幸福的规定。”^⑦

五 结语

“君子固穷”,不仅在摹写道德境遇(“命运”抑或“时运”),更规范着道德品格(知、情、意的统协)。儒家与康德伦理学深具“道义”色彩,视道德为责任与目的而非谋求幸福的手段;但两者的不同之处在于:就运气而言,康德为求道德的必然性,分别从现实与理想两个层面夹杀运气;儒家则将厄运升华为忧患意识,进而构成道德实践的动力。就幸福而言,康德在现实层面疏离幸福,仅把“德福一致”安放在“灵魂不朽”与“上帝存在”的公设之中;儒家同样承认经验世界的幸福有其偶然性,但“德福一致”并不一定只是抽象的玄谈,可在“成己成物”的人生境界中具体实现。

进而言之,康德伦理学的核心要义在于彰显道德的必然性,但此种必然太过抽象:“现代道德哲学把道德动机和道德观点从与特殊的人所处的特殊关系的层面中分离出来,以及更一般地从一切动机和知觉的层面中分离出来。”^⑧道德的必然性并非“外延真理”(extensional truth),而是“内容真理”(intensional truth)。^⑨与康德无视偶然相比,儒家关于君子固穷的“慎思”更为丰厚具体。

(责任编辑 付长珍)

① [朝]宋时烈编:《程书分类》,第544页。

② 程颢、程颐:《二程集》,王孝鱼点校,北京:中华书局,2004年,第1237页。

③ 徐复观:《中国人性论》(先秦篇),台中:中央书局,1963年,第21—22页。

④ 牟宗三:《中国哲学的特质》,台北:学生书局,1982年,第15页。

⑤ 程颢、程颐:《二程集》,第127页。

⑥ [美]埃里希·弗罗姆:《自为的人——伦理学的心理探索》,万俊人译,北京:国际文化出版公司,1998年,第10页。

⑦ 杨国荣:《伦理与存在——道德哲学研究》,第280页。

⑧ [英]伯纳德·威廉斯:《道德运气》,第3页。

⑨ 外延真理的普遍性是抽象的普遍性(abstract universality),内容真理的普遍性是具体的普遍性(concrete universality)。有关两种真理的区分,请参阅牟宗三先生的《中国哲学十九讲》一书第二讲。