

哲学研究:诸子思想研究

编者按:研究传统文化,目的无非有二:其一是本着“古为今用”的实用主义目的;其二则在于探求理想主义的隔绝时空的真理性智识。前者侧重的是从传统文化中挖掘适合于时代的,或者说是能够为当今社会提供更加美好生活的思想启迪,而后者侧重的则是基于传统文化而冥思人类社会生活的普遍性真理。若舍弃实用性目的,则传统文化便失去其当代的生存与实践价值;而若脱离真理性目的,则传统文化便失去其历史与代际的传承。因此,从历时性角度看,传统文化不会因为时间的更迭而消隐其真理的现实性和实践性;而从共时性角度看,传统文化也不会因为空间的转换而改变其真理的普遍性和理想性。从这一意义来说,孟子的“能”与“不能”思想,实质上是在警醒政治统治者要敬畏自然、敬畏规律、敬畏权力、尊重民权,同时也是在警醒政治统治者要顺应自然,尊重规律,爱惜民生,善启民智,慎取民财(物)。再论及墨子尚同说,若姑且不论其是“民约”抑或“专制”之争议,但揣测论者之真实意图,其实质是反映思想家们为人类理想政治生活而穷经皓首的执著追求以及人类社会对于政治民主的启蒙与祈盼而对于专制统治的沉思与鞭挞。这是不是有利于当今人们澄清民主与专制的利弊呢?为此,组文两篇,以飨读者。

论孟子“能”与“不能”的哲学主张及其政治诉求

胡发贵*

〔摘要〕先秦诸子中,孟子力倡“良知良能”以推崇人的主观意志,因而“能”与“不能”是孟子思想中的重要哲学概念。“能”展现了孟子对人的主体性的体认,对人的主观能性的把握和坚信;而“不能”,则表现了孟子对事物存在的条件性以及客观规律的认知,对人之有限性的冷静觉察,其隐含的逻辑是指向限制人之所“能”的。对此“能”与“不能”之间的紧张与矛盾,孟子有所致思,但他更为着意的是以“能”来要求统治者亟行仁政,以“不能”来为“治于人者”疾呼“恒产”,要求落实人民基本的生存权利。孟子这一诉求蕴含了强烈的现实批判精神,也折射了一位大儒浓郁的仁爱情怀。

〔关键词〕孟子;仁政;良知良能;政治诉求

在先秦儒家中,孟子堪称一位激情四溢的思想家,他高调倡言“万物皆备于我”,宣扬“浩然之气”,主张“良知良能”。诚如李泽厚先生所论:“孟子在主、客观之间,更重视主观精神”。对孟子这

* 江苏省社会科学院哲学与文化研究所研究员,210013。本文是国家社科基金一般项目“中古时期佛教中国化进程中的瑞应及其宗教意义”(14BZJ012)的阶段性成果之一。

种不无高调的思想姿态,荀子颇为不满,斥之为“材剧志大”(《荀子·非十二子》)。近代也有学者认同这一评价,以为孟子这一特性,使其思想言论颇为“夸张”。其实,对孟子思想应作全面理解,他不仅讲“能”,也讲“不能”;更为值得关注的是,孟子讲“能”与“不能”,其背后还有着深切的政治诉求,蕴含了一位智者的良知和人文情怀。

一、“诚不能”的规律敬畏

孟子非常明确地指出过,人是有所“不能”的:“挟太山以超北海,语人曰‘我不能’,是诚不能也。为长者折枝,语人曰‘我不能’,是不为也,非不能也。”(《孟子·梁惠王上》)将泰山搬到北海,显然是超越人的能力,是做不到的;而折枝为老人做拐杖,则是不难做到的。可见在孟子那里,人固然是有其所“能”,也是有所“不能”的,换句话说,人的能动性是有边界的,人并非是无所不能的神。

孟子所以主张人有所“不能”,与其所持的条件论有着紧密的逻辑关联。通观《孟子》一书,我们不难发现,孟子对事物存在与发展的条件非常重视,他有关“牛山之木”的比喻,就颇具代表性。根据这一比喻,孟子推论说:“故苟得其养,无物不长,苟失其养,无物不消。”(《孟子·告子上》)此处的“养”,就是指事物存在与发展的环境和条件。孟子又以种小麦为例申说:地块相同,种植时间也一样,而收获却不同,这是为什么呢?原来是“地有肥硇,雨露之养,人事之不齐也。”(《孟子·告子上》)因此,孟子总结说:“虽有天下易生之物也,一日暴之,十日寒之,未有能生者也。”(《孟子·告子上》)所谓“未有能生者”,即指明条件是事物存在的基础性和先决性因素,是不可或缺的,缺失了,事物的存在就丧失了合理性,就会走向消亡。

不仅事物的存在和发展离不开其相应的条件,孟子还指出,事物都有其客观的、必须遵循的规律。“王知夫苗乎?七八月之间旱,则苗槁矣。天油然作云,沛然下雨,则苗渤然兴之矣。其如是,孰能御之?”(《孟子·梁惠王上》)文中的“孰能御之”一语,意为农植物在适宜条件下的生长,是不可阻止的,是必然的。孟子设喻的宋人“揠苗助长”的故事,则从反面生动说明了这一点。如果无视“苗”生长的客观过程性而欲人为加速,这不仅不能“助长”,反而会使其枯萎,将“苗”害死了。由此孟子强调,只有遵循事物的客观规律,才能有所收获,有所成就。“孟子曰:离娄之明,公输子之巧,不以规矩,不能成方员。师旷之聪,不以六律,不能正五音。”(《孟子·离娄上》)文中的离娄,是远古一位眼睛极为明亮的人;公输子,即鲁班,传称为木匠的始祖,心灵手巧。师旷,古代著名的乐师。在孟子看来,虽然这些人具有极为高超的专业技能,但也同样必须遵循各自领域特有的规律,唯有如此才能有所成就,否则也会一事无成。

人的活动与事物的存在和发展一样,是受其生存环境影响和制约的。孟子曾举学习语言受制于环境的例子来说明,他说:“有楚大夫于此,欲其子之齐语也,则使齐人傅诸?使楚人傅之?曰:使齐人傅之。曰:一齐人傅之,众楚人咻之,虽日挞而求其齐也,不可得矣;引而置之庄狱之间数年,虽日挞而求其楚,亦不可得矣。”(《孟子·滕文公下》)语言学习如此,人的气质、品德塑造也受生活环境影响和制约。孟子“望见齐王之子,喟然叹曰:居移气,养移体,大哉居乎!”(《孟子·尽心上》)何谓“大哉居乎”?对此,朱熹注解道:“言人之居处,所系甚大。王子亦人子耳,特以所居不同,故所养不同,而其气体有异也。”(《四书章句集注·孟子集注》卷十三)揣孟子文意,朱子之解当是达诂。从字面上来看,虽然文中“居移气、养移体”是讲“居”和“养”,但显然,其寓意是说人的道德状态是受到其所生活的环境与条件影响和制约的,因而孟子“大哉居乎”的感叹,实际上是他对此道理的深刻悟解。由此“居移气”的逻辑,孟子指出丰年和灾年人们的道德状况之所以不同,正是人们的社会生存条件出现了变化。“孟子曰:富岁子弟多赖,凶岁,子弟多暴,非天之才尔殊也。其所以陷溺其心者然也。”(《孟子·告子上》)其实不仅普通人受“凶岁、富岁”的影响,即便圣人如尧舜也摆脱不了环境的制约:“舜之居深山之中,与木石居,与鹿

豕游,其所以异于深山野人者几希。及其闻一善言,见一善行,若决江河,沛然莫之能御也。”(《孟子·尽心上》)这段话充分揭示了人的道德层次和水平受环境的决定性宰制作用。

战国诸子中,庄子宣扬并企愿“无待”的绝对自由,但显然孟子是主张“有待”的。之所以“有待”,是因为万事万物都有其不可凌越的必然规律,即所谓“无规矩,不能成方员”,有其特定的不可缺少的条件,即所谓“失其养,无物不消”。在此意义上,万事万物无疑是被决定的,是有所“待”而存在的。人虽为天地间至灵,但孟子认为人也同样受此规律论和条件论的制约,公输子“重规矩”,则能成天下之巧,若漠视此规矩,则不能“成方圆”。换句话说就是,人是有所“能”的,有其高度的主观能动性,但此“能”不可违背客观规律,不可脱离特定的条件,从此“不可”言,则人又多有“诚不能”。因此我们认为,孟子的“诚不能”,体现了其对事物存在条件性的把握以及对事物客观规律的尊重,这也决定了其所主张的“能”,不是迷狂,更不是唯意志能,而体现出一种现实主义的进取态度和理性精神。

二、思诚者,人之道

正如上述,规律不可改变,事物的存在、人的活动依赖于一定的条件,人是有所“不能”的。那么由此“不能”,又如何过度到“能”呢?从孟子的论述来看,其中关键的转戾点正是人的理性能力,即所谓“诚者,天之道也,思诚者,人之道也。”(《孟子·离娄上》)人正是凭此“思”之能力,来认识和把握客观规律,由“不能”而进入到“能”。

1. “乘势”与“待时”。孟子认为,规律固然是不可逾越的,但人并非无所事事,而是可以发挥主观能动性,来认识和利用规律,从而实现自身的目的。就此,孟子有很多生动的描述。如“不违农时,谷不可胜食也;数罟不入洿池,鱼鳖不可胜食也;斧斤以时入山林,材木不可胜用也。”(《孟子·梁惠王上》)文中的“不违农时”,就是尊重农作物的生长规律,“数罟不入洿池”,即是遵循鱼类生物的生长法则,“斧斤以时入山林”,即是尊重森林生长的节律;而这种尊重的结果,则是“谷不可胜食”,“鱼鳖不可胜食”,“材木不可胜用”。显然,在孟子看来,人类在自然规律面前并非是一筹莫展的,而是能够积极有为的。孟子还提出,其中的关键是要在事物存在和发展的关节点上理解并把握其本质与规律,“齐人有言曰:虽有智慧,不如乘势,虽有金兹器,不如待时。”(《孟子·公孙丑上》)文中的“乘势”与“待时”,所言的正是这种关节点;而这种关节点的选择本身,却正说明了人在自然规律面前的一种主观能动性。孟子正是出于对人的“能”的这种高度自信,所以对浪费这种“能”的无所作为,非常痛恨。“孟子曰: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;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。旷安宅而弗居,舍正路而不由,哀哉。”(《孟子·离娄下》)所谓“自暴”与“自弃”,即放弃更高追求,安于现状,过一种本能的、低俗的生活,而不努力实现人性的完美与高尚,孟子“哀哉”之叹,显现出对“有为”的执着与向往。

2. 尽心、知性、知天。人在自然法则面前,为什么能有所作为呢?孟子认为这是因为人具有认识并把握自然规律能力,即人具有“大体之心”。孟子认为,人一身兼具“大体”和“小体”。前者指“心”,后者指耳目鼻口等感觉器官。“小体”缺乏思考、审视的能力,只会“跟着感觉走”,故难免牵于外物而迷失自己,按孟子的说法,只是“物交物引之而已”;但“大体”则不然,它能“思”,而思则得之,意即掌握事物的规律。所以孟子说:“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。”(《孟子·尽心上》)文中所谓“性”,即人的本质;而所谓“天”,意指一种必然性的法则。显然孟子这里强调的是,只要充分发挥人的理性精神,就可以认知事物的本质,进而也就可以把握自然规律。故孟子坚信“万物皆备于我”：“孟子曰：万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。”(《孟子·尽心上》)所谓“乐莫大焉”，显示孟子对人的主体能力是极为自信的。他认为即使一千年后的日食是哪一

天,人只要坐在那里,算一算就可以了。“孟子曰:所恶于智者,为其凿也。如智者若禹之行水也,则无恶于智矣。禹之行水也,行其所无事也。如智者亦行其所无事,则智亦大矣。天之高,星辰之远也,苟求其故,千岁之日至,可坐而致也。”(《孟子·离娄下》)从文意可见,孟子是反对“凿”,即不循规则的玩弄小聪明的,他欣赏的是如大禹治水一样,尊重并善用自然法则,其结果就很好,人免除了水患,实现了人与自然的和谐相处,即“行其所无事也”。孟子认为这才是大智慧,人只要发挥了这种大智慧,自然规律就是可以探询和弄明白的。由此可见,孟子尤其强调理性行事,按规律办事,以求最佳的结果。“孟子曰:莫非命也,顺受其正。是故知命者,不立乎崖墙之下。尽其道而死者,正命也。桎梏死者,非正命民。”(《孟子·尽心上》)文中所谓“崖墙”,即是要倒的危墙,站在这种墙的下面,其危险性是可想而知的。理性的人就应发挥能动性而规避这种风险,也就是不要处于危墙之下,孟子认为这就是“正道”,这也是“知命”的表现。显然,孟子这儿的“命”,有自然法则或符合事物运行的规律之意,而孟子鼓吹“正命”以及“顺受其正”,实际上即是宣扬遵循事物规律,就如不立危墙之下一样,竭力避免盲动蛮干的“非正命”。这一“知命”说,“也体现出了一种自信而积极的豁达”^①。

3. “四端之心”。那么,人的“大体之心”为什么有如此巨大的认识与把握世界规律的能力呢?孟子分析说这是因为其间有一种与生俱来的理性特质,他称之为“良知”与“良能”。“孟子曰:人之所不学而能者,其良之能也;所不虑而知者,其良知也。孩提之童,无不知爱其亲者,及其长也,无不知敬其兄也。”(《孟子·尽心上》)从引文来看,这种“良知”与“良能”,实际上是人在社会生活中所获得的一种社会本能,也是人之为人所表现出的一种优异的先赋本性。如果继续追问:此“良知”与“良能”又具体何指呢?孟子以为它就是根于人心的“仁义礼智”,“君子所性,仁义礼智根于心。”(《孟子·尽心上》)具体说来也就是“四端之心”：“由是观之,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。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。人之有是四端者也,犹其有四体也。有是四端而自谓不能者,自贼者也;谓其君不能者,贼其君者也。凡有四端于我者,知皆扩而充之矣,若火之始然,泉之始达。苟能充之,足以保四海;苟不充之,不足以事父母。”(《孟子·公孙丑上》)文中“人之有是四端者也,犹其有四体也”之比喻,就显示出在孟子看来,“四端”之心是与生皆备的,是一种先验的存在。前面说过,在孟子思想中,人之一身又被化分为“大体”与“小体”。虽然“小体”只知表象,难测规律,但好在人有“大体”,只要充分发挥此“大体”的能力,人是完全可能认识自我与客观世界的。所以孟子宣扬:“非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。故曰:求则得之,舍则失之。或相倍蓰而无算者,不能尽其才者也。”(《孟子·告子上》)“四端之心”是人所本然具有,故孟子说“非由外铄我也,我固有之”;而“心”又具备“思则得之”的强大理性能力,所以孟子疾呼要发挥人的这种能力,实即努力展现出主动性和创造性,用他的话说即“求则得之,舍则失之”;也所以孟子竭力主张,应最大限度地发挥人的主观能动性,即“反求诸己”：“仁者如射,射者正己而后发。发而不中,不怨胜己者,反求诸己而已矣”(《孟子·公孙丑上》);主张“自得”,“孟子曰:君子深造之以道,欲其自得之也。自得之,则居之安,居之安,则资之深,资之深,则取之左右逢其原,故君子欲其自得之也。”(《孟子·离娄下》)不论是“反求诸己”,还是“自得”,都是强调发挥人的主观能动性,同时也显示了对人的这种能动性的高度自信。

孟子虽然不否认人有所“不能”,且事物存在和发展都有其不以人的主观意志为转移的客观规律和条件,这些也划定了“不能”的范围,正如人不能拔苗助长一样;但是,孟子从基于“四端之心”的人的“良知良能”出发,强调人凭恃理性能力,是可以认识事物的客观规律的,而且也是可以由此认知来利用和改造自然的;换句话说,“不能”是客观的,但并非是绝对的,更非是窒息人的主观能动性的籍

^①杨泽波:《孟子评传》,南京:南京大学出版社,1998年,第222页。

口,相反,只要能够充分发挥理性能力,人之所“能”会有更广阔的空间。

三、“能”与“不能”的政治诉求

实际上,孟子力论“能”与“不能”,与其宣扬“仁政”是密切相关的。因此,“孟子代表了儒家的理想主义。”^①所谓理想主义,大概就是特别注重政治的应然性,即设想一个令人满意的社会蓝图,然后以此作为发展和追求的目标。理想主义是超越现实的,但同时又特别强调它是应当追求的。在孟子那里,这一点特别明显。他四处推行“仁政”,以致当权者目之为“迂远而阔于事情”。

1. “王无罪岁”。前引孟子“能”与“不能”之辩,正是在奉劝梁惠王亟行仁政的讨论中申诉的:

孟子曰:有复于王者曰:“吾力足举百钧”,而不足以举一羽;“明足以察秋毫之末”,而不见舆薪,则王许之乎?曰:否。今恩足以及禽兽,而功不至于百姓者,独何与?然则一羽之不举,为不用力焉;舆薪之不见,为不用明焉,百姓之不见保,为不用恩焉。故王之不王,不为也,非不能也。曰:不为者与不能者之形何以异?曰:挟太山以超北海,语人曰“我不能”,是诚不能也。为长者折枝,语人曰“我不能”,是不为也,非不能也。故王之不王,非挟太山以超北海之类也,王之不王,是折枝之类也。(《孟子·梁惠王上》)

这段对话中,孟子的直接目的显然是为动员、鼓励梁惠王等“治人者”,努力实行“仁政”,劝导他们行“仁政”是不难的,只要努力做去,是能够实现的。在孟子看来,这里没有“不能”的问题,只是“不为”!就此孟子又设喻说:“有人于此,力不能胜一匹雏,则为无力人矣,今举百钧,则为有力人矣。……夫人岂以不胜为患哉?弗为耳。徐行后长者谓之弟,疾行先长者谓之不弟。夫徐行者,岂人所不能哉?所不为也。尧舜之道,孝弟而已矣。子服尧之服,诵尧之言,行尧之行,是尧而已矣;子服桀之服,诵桀之言,行桀之行,是桀而已矣。”(《孟子·告子下》)显然,在孟子看来,是行尧舜之“仁政”,还是行桀之暴政,完全取决于你的“所为”;换句话说,行“仁政”并不难,当政者是完全可以有能力做到的。孟子还鼓励当权者,应像“豪杰”那样,充分发挥主观能动性,勇于超越现实的限制,将仁政付诸实践:“孟子曰:待文王而后兴者,凡民也。若夫豪杰之士,虽无文王犹兴。”(《孟子·尽心上》)。正是基于对“良知良能”的坚信,孟子警告当时的统治者,不要以种种理由和借口来推诿和拖延实行“仁政”。为此他提出了一个著名的命题,即“王无罪岁”。他说:“狗彘食人食而不检,涂有饿莩而不知发,人死,则曰:非我也,岁也。是何异于刺人而杀之,曰:非我也,兵也。王无罪岁,斯天下之民至焉。”(《孟子·梁惠王上》)这里孟子强调,统治者不要将社会的苦难和人民的灾难都推给老天爷,而应当主动承担起自己应尽的责任,积极行动起来,纾解人民的痛苦,增进人民的幸福。表面上看,孟子这里讲的是国家的治理,讨论的是政治家的社会责任,但其间所透现的却是对人的主体性与能动性的呼唤和期盼。

2. 与民同乐。“与民同乐”是孟子仁政思想里一项重要内容,它要求统治者节制自己的权力和欲望,与人民同欢乐、共患难。孟子初见梁惠王,就竭力宣扬“与民同乐”:

“(孟子)曰:独乐乐,与人乐乐,孰乐?(梁惠王)曰:不若与人。

曰:与少乐乐,与众乐乐,孰乐?曰:不若与众。”(《孟子·梁惠王上》)

孟子认为,梁惠王虽然有此认识,但实际所行却是“独乐”。为了动员梁惠王与民同乐,孟子给他讲述古代圣王与民有福同享的事实。孟子说,周文王与民同乐,共享游乐的园子,砍柴的、打兔子的老百姓都可以进来。虽然周文王游乐的园子方圆七十里,比梁惠王的方圆四十里的大多了,但人民

^①冯友兰:《儒家的理想主义派:孟子》,《中国哲学简史》,北京:北京大学出版社,2013年,第221页。

并不感觉到大,反而以为其小。为什么呢?因为文王坚持与人民分享,所以他起亭台、修园池,人民都很高兴,并“称之为灵台、灵沼”。孟子因此非常感慨地说:“古之人与民偕乐,故能乐也”、“虽有台池鸟兽,岂能独乐哉!”(《孟子·梁惠王上》)因而,孟子认为要做到与民同乐也是不难的,不是能不能的问题,而是为不为,只要当权者“用恩”,发挥“不忍人之心”就足可做到:“今恩足以及禽兽,而功不至于百姓者,独何与?然则一羽之不能,为不用力焉;舆薪之不见,为不用明焉;百姓之不见保,为不用恩焉。故王之不王,不为也,非不能也。”(《孟子·梁惠王上》)这里再一次显示出,孟子宣扬“能”、鼓吹主观能动性的良苦用心,正为推行“仁政”,增进人民福祉。

3. 恒产与恒心。如果说孟子宣扬“能”是着眼于规劝、游说当权者积极有为,力行仁政,善待人民的话,那么,孟子“不能”中所突出的条件、规则等限制性思想,则是寄意于民生基本问题的关切,借用孟子一句著名的话来表达就是:有恒产者方有恒心。“无恒产而有恒心者,惟士为能。若民,则无恒产,因无恒心。苟无恒心,放辟、邪侈,无不为已。”(《孟子·梁惠王上》)文中“恒产”,是指“五亩宅、百亩田”之类的财产,而“恒心”,是指良心、良知。孟子这一说法的核心,显然是在说明“恒心”取决于“恒产”,即“民之为道也,有恒产者有恒心。”(《孟子·滕文公上》)具备了一定的物质条件,道德培养也因此具有了现实的可行性,人民也就有可能“以暇日修其孝悌忠信”,向善进德了。“是故明君制民之产,必使仰足以事父母,俯足以畜妻子,乐岁终身饱,凶年免于死亡。然后驱而之善,故民之从之也轻。”(《孟子·梁惠王上》)不仅如此,孟子还认为,人民乐于践仁行义的道德状况是与其生活水平成正比的。孟子说:“易其田畴,薄其税敛,民可使富也。食之以时,用之以礼,财不可胜用也。民非水火不生活,昏暮叩人之门户,求水火,无弗与者,至足矣。圣人治天下,使有菽粟如水火。菽粟如水火,而民焉有不仁者乎!”(《孟子·尽心上》)这里,孟子明显透露了这样的意思:只有解决了民生,然后才能谈得上改善民德。也因此孟子特别强调“富民”,“使有菽粟如水火”。如果相反,“今也制民之产,仰不足以事父母,俯不足以畜妻子,乐岁终身苦,凶年不免于死亡。此惟救死而恐不赡,奚暇治礼义哉!”(《孟子·尽心上》)在这样的情况下,如果当政者再苛责人民,就更不应该了,“若民,则无恒产,因无恒心。苟无恒心,放辟,邪侈,无不为已。及陷于罪,然后从而刑之,是罔民也。焉有仁人在位,罔民而可为也。”(《孟子·梁惠王上》)这里孟子实也是在提醒“治人者”,如果人民的基本物质生活都不能保证,那么也是难以治理的,“明君制民之产”,也是维护自身统治的必要基础。这里,孟子的“恒心”决定于“恒产”论,与其“养——长”的条件说是一致的,孟子强调万物得其“养”方能有其“长”,显然为其“恒产—恒心”说奠定了哲学前提。孟子强调条件论,强调“不能”违背事物客观规律,实为其“恒产论”进行了理论的预设,即“制民恒产”有着符合客观规律的合理性,是不可或缺,也不是不能逾越的,是“仁政”所当为、所必为的。显然,从政治意义上解读,孟子的条件论所含的“不能”,实有为人民的生活权利辩护之意。

孟子生当战国,“当今争以气力”,各国以耕战相急,但孟子却力倡“仁义”,还督促执政者力行“仁政”。此诚如李泽厚先生所论,孟子思想中有“某种‘急进的’人道民主色彩。”^①正是凭借这种充满人文主义精神的理想情怀,既使得孟子竭力宣扬“良知良能”,以期鞭策各国当权者积极有为,力行仁政;又使得孟子着意为人民辩护,以条件论的“不能”,为“制民恒产”呼吁。显然,在孟子那里,“天道”是为“人道”服务的,纾解人民的“憔悴”、增进人民的幸福,是其造说立论的最大宗旨。

四、结语

由上述孟子对“能”与“不能”的论述可见,孟子对人的主观能动性是持一种理性的辩证态度的,

^①李泽厚:《中国古代思想史论》,第41页。

“能”与“不能”都是客观存在的,在孟子那里两者不能偏废,即不应以“能”而漠视“不能”,也不应以“不能”而遮蔽“能”,而应是从“不能”中见出“能”,从“能”中把握“不能”。这是先秦哲学中对于人的能动性、对于人与客观世界相互关系的一种新的探索 and 新的思辨结晶。因此,不能因为孟子“大心”、“尚志”,倡导主观能动性而视之为主观唯心论或唯意志论,而应全面的来把握孟子的“能”与“不能”思想,应看到孟子思想的独到建树。

还应指出的是,孟子辨析“能”与“不能”,非仅为纯粹的理论探讨,更意在为其政治理想进行辩护和论证。当然,“仁政”的合理性可由历史和价值的角度进行论证。如从历史的层面说,因为古代圣王尧舜力行爱民之政,所以理当效仿之,实行“仁政”;从价值的意义上说,人为天地间之灵杰,人的至尊性决定了人理应有不同于动物的属人的生活,这就是衣食无憾,安全无忧,尊严无损,一句话,“仁政”是人性的必然要求。孟子“能”与“不能”的辨析,则从哲学义理上说明,“仁政”是“治人者”可以、也应当亟行的,也是完全可以做得到的,更是“治于人者”不可缺少的基本社会条件,也是保障人性和维护礼义文明的起码要求。要之,孟子的“能”与“不能”,为古代社会施行“仁政”,增添了新的理论辩护,亦为古代社会的善治良政,提供了重要的思想资源。

孟子的“能”与“不能”思想,亦为当代中国的全面深化改革和社会治理提供了有益的观念启迪。首先是积极有为,高度发挥人的主体性和主观能动性,这是孟子“能”与“不能”哲学主张中的一大要义。其次是有所为、有所不为的敬畏规则意识。孟子“能”与“不能”思想启迪我们,行为是有规则和底限的,为所欲为必然触礁,尤其是位高权重者,更是不能任性,更应明白规矩与方圆的道理,自觉敬畏法则。最后,人民利益的追求是为最终和最高目的。孟子的“能”与“不能”,实际从积极和消极两个方面强调了“仁政和爱民”:不论是有所为(能)还是有所不为(不能),都不应是机会主义的个人算计,而应是宗旨在争取人民的幸福和社会的进步——顺应于此的,则应“能”;有违于此的,则应属“不能”。

(责任编辑:杨嵘均)

Mencius' Philosophical Thinking on *Neng* and *Buneng* and His Political Ideas

HU Fa-gui

Abstract: Mencius advocated *liangzhi* 良知 (the goodness in conscience) and *liangneng* 良能 (the inborn ability to be good) among pre-Qin philosophers. He believed in the subjective wills of human beings. *Neng* 能 (ability) and *buneng* 不能 (inability) are two important philosophical concepts in Mencius' thought. The notion of *neng* reflects his conviction of human subjectivity, while that of *buneng* gives his insights into the prerequisites for existence and other objective laws, as well as the limitations of human beings. Actually, the underlying logic of *buneng* is related to what limits our ability. Mencius gave his explanations for the conflicts between *neng* and *buneng*, and the political claims behind the two concepts are what he truly cared about. He urged the rulers to govern their countries with benevolent policies and to safeguard people's basic livelihood. Mencius' thought shows his strong criticism of the social reality and profound benevolence towards the common people.

Key words: Mencius; benevolent ruling; *liangzhi* and *liangneng*; political ideas