

性命之辨：儒家思想中的道德运气问题

吴先伍

摘要：性命之辨是中国哲学中的一个重要议题，不仅具有浓郁的道德意蕴，而且与现代道德运气问题内在相通。儒家虽然承认命运对人生具有重要的影响甚至是决定作用，但是将其限制在如贫富、寿夭等向外追求的领域，而坚决否认运气对于道德品性的决定作用。从德性生成的角度来说，所有人都具有仁心善性，因此并不存在所谓生成运气的问题；从德性养成的角度来说，虽然德性养成的过程中会遭遇原因运气、环境运气、结果运气，但是儒家认为这些运气因素都是外在于内在德性的，它们只会影响人们的行为，不能影响更不能决定人们内在的道德品性。因此，儒家在道德运气问题上实际上与西方伦理走上了一条不同的道路。

关键词：性命之辨；道德运气；性善论；成性论

中图分类号：B821 **文献标识码：**A **文章编号：**1003-0751(2024)11-0094-09

在中国哲学中“性”和“命”是两个非常重要的范畴，因为这关系到人之为人、安身立命等相关问题，而这些恰恰是中国哲学中的核心问题。以儒家为核心的中国哲学在一定意义上就是“成人”之学、安身立命之学。在中国哲学史上，“性”与“命”联系非常紧密，《中庸》中说“天命之谓性”，王充说“天命，犹性也”（《论衡·命禄篇》）。“性”与“命”之间紧密的联系导致人们往往将二者混而为一，从而走向了宿命论、命定论。后来朱熹就直接将“性”看作“天命”，主张复性说：“命，犹令也。性即理也。天以阴阳五行化生万物，气以成形，而理亦赋焉，犹命令也。于是人物之生，因各得其所赋之理，以为健顺五常之德，所谓性也。”^{[1]17}

实际上，早在先秦时期，孟子为了防止儒家人性论走向宿命论、命定论，就专门在“性”“命”之间进行了分辨，澄清二者之间的差别。孟子曰：“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也。有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也。有性焉，君子不谓命也。”

（《孟子·尽心下》）因此，在中国古代，性命之辨构成了中国哲学中的一个重要内容。顺着内涵侧重和目的指向，性命之辨又分化出性习之辨与力命之争，强调人定胜天，强调后天修养、人力的重要作用，重视人的主观能动性的发挥。对于这些问题，已经有学者做了大量的研究工作，取得了非常丰硕的研究成果，本文不再赘述。不过笔者以为，这些研究相对单一化，只是侧重于古代文献的梳理和理论阐述，没有与中国的社会现实和现代西方哲学有效接轨，从而忽略了其中所隐含的运气问题。本文主要以西方的道德运气研究为参照，以儒家文献中的相关论述为核心，揭示儒家性命之辨的道德运气内涵。

一、顺受其正：儒家天命论对运气的接纳

虽然“运气”这一概念在中国古代早已有之，但是道德运气则是一个起源于西方的概念。美国哲学家内格尔对道德运气的解释是：“凡是某人所做之事有某个重要方面取决于他所无法控制的因素、而

收稿日期：2024-08-02

作者简介：吴先伍，男，南京师范大学公共管理学院哲学系教授、博士生导师（江苏南京 210023）。

我们仍然在那个方面把他作为道德判断对象之处，那就可以称之为道德上的运气。”^{[2]29}内格尔的解释实际上包含两个部分：第一部分“凡是某人所做之事有某个重要方面取决于他所无法控制的因素”，是对于运气的界定，这里的核心是强调人们所做的事情在重要方面往往不是取决于人们自身，而是取决于“他所无法控制的因素”，实际上也就是各种各样偶然性的外在因素，也就是所谓的运气因素；第二部分则是“我们仍然在那个方面把他作为道德判断对象之处”，将运气与道德连接起来，强调一旦我们对与运气相关的各个方面展开道德判断，那么这个运气就成了道德运气，这就意味着，道德行为的某些重要方面往往也是取决于人们“所无法控制的因素”。因此，道德运气不过是将运气运用于道德领域而已，是诸多运气当中的一种，与其他运气之间没有本质区别。

西方的道德运气论者之所以重提道德运气，是为了纠正西方传统道德论者彻底否定运气之偏。古希腊著名哲学家亚里士多德虽然也谈到运气，但是他否定运气在伦理学中的地位，认为伦理学追求的是幸福生活，尽管幸福生活需要外在运气作为补充，但是幸福最终与德性联系在一起，真正能够决定幸福的是德性而非运气。“幸福和不幸并不依赖于运气”^{[3]28}，“幸福的人不会因为运气的变故而改变自己”^{[3]29}。尽管康德号称在伦理学领域开展了一场哥白尼式革命，但是他在运气问题上仍然沿袭了西方的传统观点。在康德看来，道德的行为必须是出自善良意志的行为，而善良意志是一种绝对的善，不受偶然性运气的影响，如果某人由于运气不佳而使自己的行为受挫，那么这并不会对善良意志造成任何伤害。“他竭尽自己最大的力量，仍然还是一无所获，所剩下的只是善良意志（当然不是个单纯的愿望，而是用尽了一切力所能及的办法），它仍然如一颗宝石一样，自身就发射着耀目的光芒，自身之内就具有价值。”^[4]

正是基于对传统的全面认识和深刻反思，英国哲学家威廉斯指出，在传统的道德理论中运气没有任何地位，“不仅是道德可以不受运气的影响，而且也是他自己可以通过道德部分地不受运气的影响”^{[5]31}。传统道德理论排除运气的依据在于对自我圆满自足的盲目坚持，传统道德论者认为一切都在自我控制之内，人们既可以控制自己的道德行为，也可以控制自己的道德水平。道德运气论者则对此持一种怀疑态度，认为人无论道德与否，都不可能完

满自足，人作为世界中的人，生存发展、立身行事都必然会依赖于外部条件，“这些大都由不受控制的因素所决定”，“归根结底，一个人所做的事情没有一件或几乎没有一件是由他控制的”^{[2]59}。正是因为我们的生活中存在着大量不可控制的因素，甚至我们的生活也往往被这些不可控制的因素所控制，所以道德运气论者强调，我们的道德生活在一定程度上是被运气所决定的，“运气对于道德生活来说都具有很重要的意义”^{[5]57}。运气与道德密不可分，运气决定了我们的道德行为和道德水平。

通过对西方道德运气问题发展史的简单梳理我们可以看出，道德运气论中隐含着一种决定论，道德生活乃至整个生活都被偶然性运气所决定，这实际上就是一种命定论，而这与儒家“命”的概念具有高度的重合性。儒家的“命”虽然常被理解为命运，但往往被赋予了一种必然性，从而内含决定论、命定论。

在中国哲学中，“命”或“命运”是一个非常复杂的范畴，含义非常丰富。在有关性命之辨的论述中，孟子主要是从自然欲望、自然本能的角度来谈论“命”，如目好美色，耳好美声，口好美味，鼻好香气，四肢好安逸，这些都是人的自然本能。自然本能实际上就是一种天赋，天赋乃是天之所赋予，它是由上天所决定的，是一种偶然性的天命，这也就是董仲舒所说的“臣闻命者天之令也”^[6]。天赋本身就具有强烈的命定论色彩，具有偶然性运气成分，因为它不是人们自身所能控制的。人们不能决定自身的天赋，不能根据自己的好恶进行取舍，如有人天生耳聪目明，有人天生耳目残疾，纯粹是天命使然，受制于偶然性运气。同时，自然本能的满足同样需要偶然性的运气，如有的人出生于官宦之家，从小就能遍赏美色、遍尝美味；而有些人则出身贫寒，从小过着衣不蔽体、食不果腹的生活，即使尝遍艰辛，也无法满足感官的基本欲求。这与个人的努力无关，而与命运有关，因为“命”和运气有好坏之分。

不过需要注意的是，孟子在这里只是用自然本能作为例子来说明什么是“命”，并不是说“命”就是自然本能。实际上就像内格尔所说的，“凡是某人所做之事有某个重要方面取决于他所无法控制的因素”，我们都可以将其看作“命”，无论是政治上的权力与地位，还是个人的贫富、寿夭，都是命运使然。如商纣王说：“我生不有命在天？”^[7]商纣王就是在强调自己能成为帝王是禀受了天命，具有“命祚”。后来子夏说“死生有命，富贵在天”（《论语·颜

渊》),就是强调人的寿命长短、富贵与否都是由天命所决定的,是“命遇”使然。孔子朋友原壤虽然小时候就不遵守礼仪规范,长大了也没有长进,没有值得称道的地方,但是他命运较好,能够“老而不死”;而孔子弟子颜渊与冉耕虽然注重道德修养,并在孔门“四科”的“德行”一科中名列前茅,但是他们却遭受贫困疾病等种种不幸,并且最终英年早逝,因而孔子只能将其归为命运的不公。孔子在看望病重的冉耕时感叹地说:“亡之,命矣夫!”(《论语·雍也》)由此可见,在传统社会里,“命”渗透于人类现实生活的诸多方面,对于人们的功名利禄及贫富、寿夭等外在方面具有深刻的影响作用。

运气本来是偶然性的,而儒家却将偶然性运气归结为天命,从而使得运气获得了一种必然性解释。这样一来,人们日常生活中的一些偶然性的意外事件,也就是好运与厄运,最终都被归结为天命,并认为这是上天早已设定好的,与个人努力与否、与个人的所作所为都没有关系,这就是人们常说的宿命论、决定论,一切皆由天注定。墨家认为儒家讲天命会导致人们否定个人努力,放弃社会责任,如“上不听治,下不从事”(《墨子·非命上》)。实际上,墨家的评判有些偏离儒家天命论的本来面目,因为儒家并不是要通过将偶然性运气必然化为天命从而帮助人们逃避残酷的社会现实,而是要求人们坦然面对挫败,增强抵御挫败打击的能力。既然“死生有命,富贵在天”,这些都是命运使然,那么,我们就完全可以坦然地面对生死、贫富,没有必要为生死、贫富而愁肠百结。就像孔子学养深厚,德行高尚,但是始终怀才不遇,终生颠沛流离,孔子就将自己的挫败归结为时运不佳,缺乏天命垂青,“道之将行也与,命也;道之将废也与,命也”(《论语·宪问》),从而减轻了自己的内在压力,保持一种积极乐观的心态,坦然接受自己的失意,“不怨天,不尤人”(《论语·宪问》),安贫乐道,自得其乐。

不过需要注意的是,儒家并没有因此而滑向道家,从而像道家一样彻底被动地顺天俟命。因为儒家并没有把世界上所有的一切都纳入“命”的范围之中,像“性”就在命运之外,不受天命或偶然性运气控制。孟子在自己的论述中说“性也,有命也,君子不谓性也”,“命也,有性也,君子不谓命也”,是将“性”“命”对举。这也就是说,“命”并不是无限性的,“命”不是至大无外、涵括一切的,而是具有自己的范围和阈限的,而“性”就超出了“命”的范围之外,“命”并不能涵括“性”。孟子说:“莫之为而为

者,天也;莫之致而至者,命也。”(《孟子·万章上》)意思就是自己什么事情都没做,但是有些结果却会莫名其妙地降临到自己的头上,自己不得不接受它,这就是“命”,而这也就是道德运气论者所讲的运气,因为“莫”就强调了“无法控制的因素”,人们无法控制那些行为及其结果。

不过在儒家看来,“命”的范围是有限的,不是无限的。孟子说:“求之有道,得之有命,是求无益于得也,求在外者也。”(《孟子·尽心上》)儒家把一切受到外在条件影响的事都归入了“命”的范围,承认在这个范围中个人的努力是徒劳的,要接受命运安排的一切,要顺命、配命、俟命,从而给予运气以生存的空间,像前文所说的贫富、寿夭皆是如此。反过来说,那些不受外在条件影响、完全受自我控制的事情就在“命”的范围之外,也就与运气无关,从而在命定论上打开了一个缺口,为人的主观能动性的发挥、为“性”保留了地盘。不过,即使在“命”的范围之中,虽然儒家说“死生有命”,但同时也强调要“顺受其正”,也就是要顺理而行,不能胡作非为,不能故意去伤身害命。“莫非命也,顺受其正;是故知命者不立乎岩墙之下。尽其道而死者,正命也;桎梏死者,非正命也。”(《孟子·尽心上》)因此,儒家也不接受墨家所说的无所作为的命定论,还是为人的主观能动性的发挥留下了空间,即使在受命运控制的领域,人类也仍然可以有所作为。

通过上文对儒家“命”的分析我们可以看出,儒家承认运气对人的影响乃至决定作用,并且要求人们顺命。不过儒家又限制了命运的范围,认为运气的影响力只存在于具有条件性的外在追求,从而为内在的“性”保留了地盘,为人们主观能动性的发挥提供了可能,人们可以“顺受其正”。

二、性善论:儒家对生成运气的拒绝

儒家对“命”做了范围限制,强调人们只有在“求在外者”的领域中才会遭遇无法控制的因素,才会被偶然性运气所支配。人们一旦进入“求在我者”的领域,一切就开始由自我决定,就不再受制于外在条件,也就可以免受偶然性运气的影响。这就是孟子所说的“求则得之,舍则失之,是求有益于得也,求在我者也”(《孟子·尽心上》),这个“求在我者”的领域就是“性”的领域。孟子的意思就是说,“性”是由自我所决定的,而不是被“命”或偶然性运气所决定的。

在中国古代，“性”的首要含义就是人之为人的本质规定性，也就是“生之质”。对于儒家来说，人之为人的本质规定性不是别的，而是仁义道德，或者说是“仁”。孔子说“仁者人也”（《中庸·二十》），孟子说“仁也者，人也”（《孟子·尽心上》），都是把“仁”看作人的本质规定性，都是以“仁”来规定人。实际上，有关这点，我们也可以从儒家经常将“仁”与“人”混同使用中得到佐证，如《论语》中说：“观过，斯知仁矣”（《里仁》），“井有仁焉”（《雍也》），其中的“仁”字都是作“人”解。正是因为“仁”构成了人之为人的本质规定性，所以儒学作为成人之学，实际上就是要“成仁”“成人”，“仁”因此成了儒学的核心。孟子所说的“求在我者”中的追求对象实际上就是儒学的核心——“仁”，就是“成仁”“成人”。

“仁”在儒家那里，有广义和狭义两种用法：狭义的“仁”是指具体的德目，与义、礼、智并列；而广义的“仁”则是指总括性的德性，将德、仁、义、礼都包罗其中。无论是哪种用法，“仁”都与道德有关，“仁人”都是指道德高尚的人。由于“仁义”道德构成了人之为人的本质规定性，所以，“成人”与“成仁”之间具有内在的统一性，儒家的终极追求我们既可以说是“成仁”，也可以说是“成人”，儒家既是“成仁”之道，也是“成人”之道。对于儒家来说，是否“成仁”或者是否“成人”，都不是由天命所决定的，而是取决于自我的追求。孔子说：“为仁由己，而由人乎哉？”（《论语·颜渊》）孟子说：“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》）他们都认为仁道的追求只需反身向内，执行忠恕之道就可以达到，而无须向外乞求命运的垂青。

既然儒家以“成仁”“成人”作为自己的终极追求，那么，仁义道德这个本质规定性是先天就有的还是后天养成的呢？如何来实现人的本质规定性？这就涉及中国历史上争论不休的人性论问题。

人性论与天命论问题在中国古代密切相关，因此对人性问题的理解实际上也就关涉儒家对于道德运气问题的看法和态度。在先秦时期，人性问题的探讨是一个普遍性的问题，涌现了各种各样的人性论，既有性善论，也有性恶论，还有性无善恶论、善恶混论等。不过在这些纷繁复杂的人性论背后，人们普遍接受了一个比较流行的观点，那就是告子的“生之谓性”。根据学者们的考证，在先秦遗文中只有“生”字而无“性”字，汉语中的“性”字是以“生”字为母字发展演变而来。徐复观说：“性之原义，应

指人生而即有之欲望、能力等而言，有如今日所说之‘本能’。”^[8]从“生而即有之欲望、能力等”“本能”等表述中我们可以看出，徐复观实际上认为人们在最初把人性看作一种自然的禀赋，是天生如此的，而这就与“命”具有高度的类似性。当我们将“性”解作“生”，将其看作天赋本能的时候，实际上就已经非常接近道德运气论者所说的生成运气。因为生成运气就是一种天生的禀赋，是一种与生俱来的气质、潜能，而这种潜能和气质对于人们未来的发展将会产生决定性的影响。“一种现象是生成的运气：你是这样一种人，这不只是你有意做什么的问题，还是你的倾向、潜能和气质的问题。”^{[2]31}

按照道德运气论者的观点，一个人的行为是否道德，不仅与其天赋联系紧密，甚至直接被天赋所决定。就像在威廉斯所举的高更不顾亲朋好友劝阻而执意离家学习绘画的例子中，如果高更本身具有绘画天赋，进而在绘画方面卓然成家，那么他抛弃亲朋好友学习绘画的行为就会得到道德辩护，他的行为就是道德的；如果他缺乏绘画天赋，从而导致他在绘画上一事无成，那么他的行为就无法得到道德辩护，他的行为就是不道德的。在这里，道德运气论者不仅认为一个人的行为是否道德取决于他的生成运气，而且认为一个人成为什么样的人同样取决于他的生成运气。虽然儒家承认“性”与“命”有时相互交织，但是反对以“性”为“命”，反对将具体技能方面的天赋认作人性，认为这是“命”而非“性”。儒家承认人与人之间在具体的技能方面（如音乐、绘画、体育等）存在天赋差异，天赋决定了人的发展极限，否认人类存在超越天赋极限而自由发展的可能性。孟子说“挟泰山以超北海”就超出了人的天赋极限，这是任何人接受任何锻炼都无法完成的任务，这就是人的天命。

总而言之，人的生成运气也就决定了人们在技能方面、事功方面所能达到的极限，因此在现实生活中，每个人在天赋方面都会存在差异，人们在技能、事功方面所能达到的高度、所能取得的成就也必然会有所不同，这都是命运使然，是不可强求的。

不过需要指出的是，道德不是技能，更不是运用技能所取得的成就与功业。譬如，孔子说：“君子不器。”（《论语·为政》）对此朱熹的解释是：“器者，各适其用而不能相通。成德之士，体无不具，故用无不周，非特为一才一艺而已。”^{[1]56}“器”代表的就是一种功能、功用，“君子不器”就是反对从功能、功用方面来理解君子；对于君子来说，起决定性作用的当

属道德品质,道德品质才是人们评价君子的根据和标准。“君子不器”告诉人们,儒家旗帜鲜明地反对将道德看作某些特定的技能、技艺。既然道德不是技能、技艺,那么,我们就不能将技能、技艺对于天赋或生成运气的依赖应用于道德身上,道德不受制于偶然性的生成运气。

虽然儒家强调道德与技艺、技能方面的差别,但这并不意味着儒家认为道德与天赋无关,而是说儒家认为人与人之间在道德上的天赋并不像技能方面的天赋那样存在较大的差距,从而否认天赋会对人们道德水平的高低产生决定性影响,这主要表现在三个方面。

第一,所有人都拥有道德天赋。在儒家看来,仁心善性就是人在道德方面的天赋,而这并不是某些人所拥有的特殊禀赋,而是所有正常人都拥有的天赋。孟子说:“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》)“人皆有不忍人之心。”“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。”(《孟子·公孙丑上》)孟子的这些观点明确地肯定道德天赋不是某些人的特权,而是被所有人拥有,因此将其看作人类的天德、天爵。

第二,道德天赋之间的差异可以忽略不计。孟子明确指出,人在出生的时候与动物之间的差异非常微小,“人之所以异于禽兽者几希”(《孟子·离娄下》),而这种“几希”的差别就是仁心善性。人与动物之间的差异是质的差异,而人与人之间的差异则是量的差异,因此由动物进化到人是一个经由量变到质变的发展过程,人与动物之间的差别显然大于人与人之间的差别。既然人与动物之间的差别都非常微小,那么人与人之间的差别就更加微小,这种微小的量的差别完全可以忽略不计,这种可以忽略不计的差异不可能一锤定音地决定人们道德品性的高低。

第三,真正决定道德品性高低的是后天的扩充存养。“几希”的仁心善性被儒家称为“四端”,而且这种“四端”是所有人都先天具有的。“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。人之有是四端也,犹其有四体也。”(《孟子·公孙丑上》)所谓“端”乃是发端、萌芽之意。人有“四端”也就意味着人天生就有良知良能,就具有培育道德品性的萌芽、胚胎,就具备成为道德之人的可能性。不过,由可能变为现实不是自然而然就能实现的,也不是一蹴而就的,而是

需要经历一个漫长的扩充存养的过程,否则,人们就无法在道德养成的过程中架起一座由可能性通往现实性的桥梁。“凡有四端于我者,知皆扩而充之矣,若火之始燃,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》)因此,对于儒家来说,真正决定人能否成为道德之人的不是生成性运气或“能”的问题,而是后天的扩充存养或“为”的问题,个人努力才是决定人们能否养成良好的道德品性,决定人们能否“成仁”“成人”的关键所在。就像孟子批评齐宣王借口自己具有性格缺陷(好货、好色、好勇等)不愿“保民而王”一样,“王之不王,不为也,非不能也”(《孟子·梁惠王上》)。“不能”是生成运气问题,“不为”则是主观态度与后天努力问题,与运气无关。正是基于此,孟子将“性”与“命”区分开来。他说:“仁之于父子也,义之于君臣也,礼之于宾主也,知之于贤者也,圣人之于天道也,命也,有性焉,君子不谓命也。”(《孟子·尽心下》)孟子指出,之所以要将仁、义、礼、知、圣看作“性”而非“命”,就是因为它们都不是不受人类自身所控制的偶然性因素,不是“求在外者”的命运,而是“求在内者”的道德品性,只要我们愿意付出努力,我们就可以获得、做到。

上文所讲的实际上也就是儒家的性善论。儒家的性善论虽然同样强调人的自然禀赋,但是儒家既不认为人所有的自然禀赋都是人性,也不认为人天生就是道德高尚之人,而是认为只有人区别于自然万物的禀赋或仁心善性才构成了人之为人的本质规定性,而且这种自然禀赋或仁心善性并不是处于一种完成状态,而是处于一种发端、萌芽状态,它只是为人成为道德高尚之人提供了倾向和可能性。这也就是说,儒家的性善论不是一种先天本善论,而是一种自然向善论,人并不是一出生就道德高尚,而只是具有向善的自然倾向,而这种倾向为人们成为道德高尚之人提供了潜在的可能性。因此,一个人能不能成为一个道德高尚的人,不是取决于带有偶然性运气的天赋或生成运气,而是取决于后天的努力,也就是自己“为”与“不为”的问题。如有子说:“孝弟也者,其为仁之本与!”(《论语·学而》)孟子说:“乃若其情,则可以为善矣。”(《孟子·告子上》)他们都特别强调人们的所作所为及后天努力的道德养成在成就道德高尚之人过程中的重要性。既然所有人都具有仁心善性,都具有成为道德之人所需要的自然禀赋,那么,只要我们对其加以扩充存养,我们就会培养出道德的人性,就会成为道德高尚之人。

因此,道德运气论者所讲的生成运气在道德养成过程中根本就不具有决定作用,它不能决定人们是否成为道德高尚的人。总而言之,人们只能将自己不能成为道德高尚之人的原因归结于自身不够努力,而不能将其归结于偶然性的生成运气。

三、成性论：儒家对三种运气的拒绝

儒家的性善论实际上不是一种命定论,而是一种成性论。人性是一个生成的过程,需要人们不断地加以扩充存养,这也就是《周易·系辞上》中所说的“成性存存,道义之门”。上文所讲的内容主要是从人性本善的角度讨论了人性养成的前提,从而否定了生成运气在道德品性形成中的决定作用,下面我们再从人性养成的其他方面讨论与运气相关的问题。按照内格尔的区分,道德运气主要分为四种:生成运气、环境运气、原因运气和结果运气。环境运气自然与环境相关,它所指向的就是人们在特殊情境中所面临的特殊问题,而人所置身于其中的环境具有偶然性运气成分;原因运气则是指人们先前所处的环境对于行为的影响和决定作用;结果运气则是人们行动受到外部环境影响所产生的特殊结果的运气^{[2]31}。我们下面从人性养成的角度来讨论儒家对除生成运气之外的其他三种运气的处理。

虽然先天的禀赋为道德人性的形成提供了重要基础,但是先天的道德禀赋不会自然而然地成长为道德的参天大树,它需要人们的精心培育,需要人的扩充存养之功,否则就会枯萎死亡。由于仁心善性的扩充存养是一个多方面综合作用的结果,其既受到个人努力的内在影响,也受到成长中生活环境的外在影响,因此,我们不能仅仅考虑个人努力在人性养成中的重要作用,而不考虑外在环境在道德人性形成中的重要影响。这也是道德运气论者所强调的原因运气,他们认为这构成了道德人性形成的一个重要原因。

实际上,中国古人已经注意到了原因运气问题。在孔子之前,晏婴在面对楚王指责齐人在楚国为盗时就说:“橘生淮南则为橘,生于淮北则为枳,叶徒相似,其实味不同。所以然者何?水土异也。今民生长于齐不盗,入楚则盗,得无楚之水土使民善盗耶?”(《晏子春秋·内篇杂下》)晏婴实际上是借南橘北枳的例子来说明生活环境对于人的品行的重要影响作用。儒家学者同样重视环境对于人的影响作用。孔子说自己之所以博学多能,并不是因为自己

天赋异禀,而是因为“吾少也贱,故多能鄙事”(《论语·子罕》),就是强调小时候贫困的生活环境对自己人生发展的影响,正是在环境逼迫之下,他才成了一个博学多能之人。如果说孔子所言还比较隐晦,那么孟子对于环境的影响作用就说得比较直白。孟子曾经举过一个楚人学齐语的例子:“一齐人傅之,众楚人咻之,虽日挞而求其齐也,不可得矣;引而置之庄岳之间数年,虽日挞而求其楚,亦不可得矣。”(《孟子·滕文公下》)“庄岳”是齐国都城临淄下面的一个集镇,也就是一个众人皆说齐语的环境。如果一个楚人被置于众人皆说齐语的环境中,那么,在环境的逼迫之下,他必然抛弃母语(楚语)而说齐语,否则,他就不能与别人进行正常的交流。孟子通过这样一个例子,生动地诠释了良好的社会环境对于一个人的道德养成所能起到的重要作用,一个置身于道德环境中的人,想不成为道德之人都很困难,因为外在的道德环境对于人们的言行举止就会产生同化作用,催逼人们去做道德之事,成为道德高尚之人。

虽然儒家承认环境在人性形成过程中具有重要的影响作用,但是并不会像墨家所认为的那样将其看作不可移易的命运,从而走向命定论、宿命论。外在环境虽然重要,但是环境并不能决定生活于其中的人们的道德品性,环境的好坏与人们道德品性的好坏之间并不存在必然的联系。就像同样生活在礼崩乐坏的先秦时代,既有杀人越货的盗跖,也有济世救民的伊尹;既有独善其身的伯夷,也有兼济天下的孔孟。因此,环境虽然为人们提供了成为道德高尚之人所需要的外在条件,能为人们成为道德高尚的人产生积极或消极的影响,但是它并不能决定人们能否成为道德高尚之人。这是因为人在某种程度上又可以超然独立于环境之外,不与世俗同流合污,拒绝接受环境的影响,就像荷花可以“出淤泥而不染”,屈原可以做到“世人皆醉而我独醒”。

更为重要的是,我们生活的环境本身也是可以选择的,就像上文所举孟子所讲的楚人学齐语的例子,实际上不仅是强调环境的重要性,同时也是强调对于环境选择的重要性,是选择继续待在楚国学齐语,还是选择到齐国去学齐语,这两种不同的选择将会产生截然不同的结果。“选择”强调的则是自我的主观能动性,而环境本身则是我们选择的结果,它具有被动性。因此,在环境与选择之间,选择居于更加重要的地位,是选择决定了我们所处的环境,而不是所处的环境决定了我们的选择,儒家更加重视的

是选择而非环境。就像孔子告诫人们要选择与道德高尚的人生活在一起,从而为自己创造良好的道德氛围。“里仁为美。择不处仁,焉得知?”(《论语·里仁》)后来孟母或许正是受到孔子的启发才屡次迁移居所,竭力为孟子创造良好的生活学习环境。因此,儒家虽然承认环境能为道德的养成提供助力,但是并不将环境看作道德形成的决定因素,而是注重主观能动性的发挥,强调学习的决定作用,主张人是学以成人,学以成圣。《论语》和《荀子》都以讨论学习问题开篇,就足以体现学习在儒家“成仁”“成人”过程中的重要地位,而这才是决定一个人是否能够成为道德高尚之人的原因,从而否定了原因运气的决定作用。如孔子在总结自己一生的道路时就以学习贯穿整个人生,他并没有为原因运气保留一席之地。

实际上环境不仅会影响人们的性格、能力和气质,也会影响我们所处的情境和所面临的问题。就像内格尔所说,一个人由于运气不佳而生活在纳粹德国,从而面临着是否与纳粹同流合污的两难处境,而其他国家的公民则因为置身于德国之外而幸运地避免了这一尴尬处境,这就是道德运气论者所说的环境运气。对于儒家来说,这并不是一个真正的道德问题。道德涉及我们如何对待处理问题,而不是取决于我们不得不处于其中的情境和所面临的问题,除非这个情境和问题是我们所造成的,否则我们所处的情境和面临的问题都与我们的道德品性无关,我们并不能根据一个人所处的情境和所面临的问题来对其展开道德评价。例如,对于一个普通的德国民众来说,他并不能决定纳粹是否出现,纳粹的出现与普通德国民众之间缺乏必然的联系,而且一个人出生、生活在纳粹德国也不是由他的道德品质所决定的,所以我们不能说出生、生活在纳粹德国的德国人都是道德卑下之人。又如,孔子和孟子都生活在礼崩乐坏的春秋战国时代,但我们并不能因此所以说孔子和孟子都是道德败坏之人。礼崩乐坏不是孔子和孟子造成的,孔子和孟子不仅没有做出违反礼乐制度的行为,而且是礼崩乐坏社会环境的积极改造者,因此礼崩乐坏与孔子和孟子的道德品质无关。当代美德伦理学家赫斯特豪斯曾经举过一个相反的例子:一个人因为婚外情导致情人怀孕,他面临着为情人负责还是为妻子负责的尴尬处境,这种处境由于是其不道德行为造成的,那么,我们就可以依据其所处的情境和所面临的问题说他是一个道德卑下之人。如果我们是卑劣处境的创造者,那么我们

就是不道德的;如果卑劣处境不是我们造成的,那么它就与我们的道德品性无关。因此,无论是哪一种情况都不存在运气的问题,环境都不是形成人们特定道德品质的原因。

儒家真正将环境与人的道德品性联系起来的就是人们对待环境的态度。有些人为了自己的功名利禄,为五斗米折腰,一味地迎合环境,就像第二次世界大战期间被称为“死刑执行者”的艾希曼,这种人就是不道德的。面对恶劣的社会环境,儒家将其看作是对于人的道德品性的一个考验,一个真正道德高尚的人要不为环境所迫,不为艰难处境所摇撼,坚定地坚持自己的操守,做到安贫乐道,“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈”(《孟子·滕文公下》)。对于儒家来说,环境并不是决定人们道德品性的因素,而恰恰是检验人们道德品性的“试金石”。儒家认为我们处于恶劣的环境之中并不是命运的不公,而是上天对于我们的磨炼。“故天将降大任于斯人也,必先苦其心志,劳其筋骨,饿其体肤,空乏其身,行拂乱其所为,所以动心忍性,曾益其所不能。”(《孟子·告子下》)因此,环境对于人们德性的养成固然重要,但更重要的是自己是否与世俗同流合污,是否能够坚持自己的仁心善性。就像在孔子时代,“互乡难与言”,但是“互乡”也有人希望打破环境的限制,希望进步,孔子觉得这种人才是值得赞赏的,生于“互乡”只是运气不佳使然,但是他有一颗向善之心,愿意成为道德之人,我们应该给予他关怀,帮助其实现愿望。

虽然结果运气并不能全部归结于环境,但是有些结果确实与环境之间存在着密切的联系。就像在威廉斯所举的违规的卡车司机的案例中,司机所受到的处罚是由结果所决定的:如果他发生了碰撞行人的恶性交通事故,那么这个司机就会遭受严厉的法律惩罚;如果没有发生交通事故,司机所受的处罚就会相对较轻甚至免受法律处罚。威廉斯据此而将其应用于道德领域,进而认为,对于行为的道德评估取决于受偶然性运气支配的结果,结果决定了一个行为道德与否。正如前文所言,行为本身是受环境影响的,而结果在很大程度上也与环境有关,因此,结果运气与环境很难截然分开,二者之间存在紧密的联系。对于这个案例我们需要注意两点:一是威廉斯在这里实际上犯了将道德与法律混为一谈的错误,二是结果运气是否会影响道德判断。道德与法律之间存在着重要的差异。对于法律而言,对一个犯罪行为的认定,结果是最为重要的判断依据,这是

因为结果具有客观公开性,所以根据结果来判罪量刑更容易把握,更容易做到客观公正,这抑制了主观性发挥的空间,从而有利于避免人情案等冤假错案的发生。对于道德恰恰不是如此,道德更关注的是自觉、自愿问题,更加关注自我主观能动性问题,这就要求由外在的结果走向人的内心。二者之间的差异性决定了我们不能以法律判决来代替道德判断,我们必须从道德品性出发来思考结果运气到底是否会影响道德判断。

在道德判断问题上,道德运气论者与儒家之间存在一个重要的差异:道德运气论者实际上是要评判道德行为,而儒家则要评判道德品性。如果对行为进行道德评判,那么这个评判就高度依赖运气,行为结果本身就是行为的一个重要组成部分,而行为本身是受环境影响的,摆脱不了偶然性运气,道德评判就具有高度的或然性。尽管儒家高度重视行为及其结果,认为一个道德高尚的人必定会做出道德的行为,并期待其取得良好的效果,但是儒家反对以行为及其结果作为标准来进行道德评判。

第一,行为并不能真正反映一个人的道德品性。同样一个行为,既可以从仁心善性出发的“由仁义行”,也可以“行仁义”。在儒家看来,只有出自仁心善性的行为,才是一个道德高尚的行为,它是人们自觉自愿的行为,而“行仁义”的行为是出于道德规范的强制性而迫不得已做出的行为,缺乏内在仁心善性的支持,这种行为仅仅是形式上合乎道德。由此可见,行为与道德品性之间不存在必然的联系,一个行为既可以真实地反映内在的道德品性,也可以只是碰巧或者故意与道德品性之间保持外在的一致性。

第二,行为结果与道德品性之间不具有对应性。正如第一点所言,具有不同道德品性的人可以做出同样的行为,同理,具有不同道德品性的人也可能得到同样的行为结果。另外,行为结果由于受偶然性运气的影响,同样一个行为也可能得到不同的结果。在中国古代,结果往往用“功”来表示。如墨子在回答鲁君如何识人的提问中就说:“吾愿主君之合其志功而观焉。”(《墨子·鲁问》)这里的“志”表示动机,而“功”表示结果。孔子的弟子中子贡、冉有、子路等在“事功”方面都非常突出,都在颜回之上,而颜回早夭,并未在“事功”方面取得突出的成绩。然而在孔门“四科”的排名当中,颜回却在德行一科中高居榜首。颜回的过人之处就在于严格要求自己,即使在穷困潦倒、颠沛流离之际他仍然坚守自己的

仁心善性。通过颜回与孔门其他弟子的对比我们就能看出,儒家并不是以行为结果来衡量一个人的道德品性的。对于儒家来说,真正决定一个人道德品性的是隐藏在行为背后的仁心善性,是孝亲敬长的仁爱之心,是时时处处严格要求自己的怵惕惻隐之心,是随时随地都要对他人生死存亡承担责任的奉献精神。道德运气论者所列举的违规卡车司机和将孩子遗忘在浴缸中的粗心父母,在儒家看来都是缺乏仁心善性的人,他们都没有承担起为他者的责任,即使他们的行为没有造成任何伤害的后果,也理应因为在道德品性上存在不足而遭受道德谴责。总而言之,一个人并不会因为其行为侥幸取得成功或不幸遭受失败就能改变其道德品性,道德品性与行为及其结果之间并不存在严格的对应关系,道德评价是对其道德品性的评价而不是对于其行为及其结果的评价,因此所谓的结果运气并不会影响对一个人的道德评价。

当然,有人可能会说,虽然行为结果并不影响对于道德品性的评价,但道德品性培养的结果难道也不会影响对道德品性的评价吗?难道这里也不存在结果运气吗?确实,道德修养作为一种行为,同样也会产生结果,那就是一个人有没有“成仁”“成人”的问题。但道德修养这种行为与其他行为之间的区别在于:其他行为的结果往往受到人们所不能控制的因素影响,从而导致行为与结果之间并不存在直接的对应关系,这就是所谓的“求之有道,得之有命,求无益于得也,求在外者也”,而道德则并非如此。道德不受外在偶然性运气的影响,是人所能够控制的,是“求则得之,舍则失之,求有益于得也,求在我者也”,因此孔子说:“我欲仁,斯仁至矣。”(《论语·述而》)正如前文所言,道德的根基是与生俱来的,只要我们愿意加以扩充存养就会发展壮大,就会成长为道德的参天大树,就会取得良好的结果。这也是孟子所说的,道德修养是“为长者折枝之类也”,“非挟泰山以超北海之类也”(《孟子·梁惠王上》)。因此,道德养成不是能不能的问题,而是愿不愿为的问题,只要愿意去做,我们就能取得良好的结果,而这也是后来王阳明说“一念发动处,便即是行了”^{[9]96}、“满街人都是圣人”^{[9]116}的原因之所在。由此可见,成为一个道德高尚之人并不需要结果运气的加持,其结果是人类本身完全能够加以控制的。

总而言之,儒家反对将人性的养成交给外部偶然性的命运,反对以运气的好坏来评价人们道德水

平的高低。儒家认为真正反映人们道德水平的不是被运气所包裹的行为,而是内在的道德品性。对道德品性的养成而言,外部环境运气只是助因,不起决定性作用,而真正起决定性作用的是个人的自觉、自愿以及个人主观能动性的发挥。

结 语

性命之辨是中国哲学中尤其是儒学中的一个重要议题,其在一定程度上反映了儒家对于道德运气问题的思考。“命”的一个重要内涵就是命运,这就免不了承认运气的影响和决定作用。不过儒家与道德运气论者的一个重要差别在于,儒家对于命运进行了严格的范围限制,认为它只适用于贫富、寿夭等受外部因素影响较大的领域,反对将其应用于与内在人性相关的道德领域。在儒家看来,善性作为一种天生的禀赋,是人人都具有的,而且作为一种道德的萌芽,它并不是道德品性本身,对于人们道德水平的高低也不具有一锤定音的决定作用,道德品性的高低是人们后天扩充存养等自身努力的结果,从而否定了生成运气的决定作用。虽然在扩充存养德性的过程中人们也会遭遇环境等偶然运气的影响,但

运气只能影响存养行为,不会影响道德品性本身。实际上,偶然运气不仅不会影响道德品性,反而是对道德品性的一种考验,反映了道德品性的成熟、坚定程度。因此,性命之辨反映了儒家高度重视人的主观能动性在道德品性养成过程中的重要性,儒家不仅反对道德问题上的命定论,而且有效地封堵了借助运气、命运为自己不道德进行辩护的借口,从而呼吁人们为提升自己的道德水平而努力,这对于现代社会中总是借口命运不公、运气不佳而自我放弃的人也具有重要的警醒作用。

参考文献

- [1]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983.
- [2]内格尔.人的问题[M].万以,译.上海:上海译文出版社,2004.
- [3]亚里士多德.尼各马可伦理学[M].廖申白,译.北京:商务印书馆,2003.
- [4]康德.道德形而上学原理[M].苗力田,译.上海:上海人民出版社,2002:9.
- [5]威廉斯.道德运气[M].徐向东,译.上海:上海译文出版社,2007.
- [6]王继如.汉书今注[M].南京:凤凰出版社,2013:1486.
- [7]顾颉刚,刘起鈇.尚书校释译论[M].北京:中华书局,2018:1113.
- [8]徐复观.中国人性论史·先秦篇[M].上海:上海三联书店,2001:6.
- [9]王阳明.王阳明全集[M].上海:上海古籍出版社,1992.

The Discussion of Xing and Ming: The Issue of Moral Luck in Confucian Thought

Wu Xianwu

Abstract: The discussion of Xing and Ming is an important topic in Chinese philosophy, not only with rich moral implications but also intrinsically connected to modern moral luck. Confucianism, while recognizing that fate had a significant impact on, or even played a decisive role in one's life, limited it to external pursuits such as wealth and longevity, and firmly denied that luck had a determining role in one's moral character. From the perspective of virtue generation, all people possessed benevolent hearts and good natures, so there was no phenomenon of the so-called generated luck; from the perspective of virtue cultivation, although moral character cultivation may encounter causal luck, circumstantial luck, and resultant luck, Confucianism held that these luck factors were external to one's inner moral character, which only affected people's behaviors, and can't exert effect on or determine people's inner moral character. Therefore, Confucianism actually took a different path from Western ethics on the issue of moral luck.

Key words: the discussion of Xing and Ming; moral luck; doctrine of good human nature; cultivation of human nature

责任编辑:思 齐