

孟子与拉康“性”的对比

WU Rui

据许多研究者考证，“性”字的本字是“生”，“生”的本义是草木生出土上，从而引申为发生和生育，又引申为生命的存在【16】。那么从“性”字出发，我尝试着讨论一下孟子的“性”是什么，并和拉康的“性”进行一个对比。

一、性

性，本性。对于孟子来说，人类的本性是天生就具有的，而且对所有人都一样【1】。对于这个天生的本性，孟子认为，这个本性并不是混沌没有规则的，相反，我们的本性具有规则，并且被分成了身体和精神两个维度。孟子说，人对于口的美味、眼的美色、耳的乐音、鼻的芬芳、四肢安逸的爱好，都是天性，但是这是身体的维度，孟子不主张追求【2】；同时，天性还包含了精神的维度：仁义礼智。孟子主张我们要追求本性精神的维度。那么，什么是“仁义礼智”呢？

孟子说：“仁”的主要内容是侍奉父母；“义”的主要内容是顺从兄长；“智”的主要内容是明白这两者的道理而坚持下去；“礼”的主要内容是对这两者既能合宜地加以调节，又能适当地加以修饰【3】。

那么，对于我们的本性，如果说天生大家都是一样的，为什么每个人会有这么大的差别呢？孟子以丰收年和荒灾年中少年子弟不同的表现作为例子，提出，并不是天生的本性不同，而是由于环境使得他们变坏了【1】，也就是说，后天的环境对于发展我们的本性来说也是至关重要的，能不能充分地发展本性，人与人的差距就显露出来了【4】；并且我们的本性虽然天生就包含了“仁义礼智”这几个要素，但是它们并不是自动地发展起来，而是需要我们后天努力才能获得的。问题是怎样才能获得？用什么方法呢？

孟子说，我们的眼睛和耳朵不会思考，它们会被外物所迷惑。但是我们的“心”这个器官在思考人的善性，一思考我们就可以得到它，不思考便得不到它。这个器官是“天”特意给我们人类的，是我们重要的器官，我们要将之树立起来，这样次要的器官便不能将善性给夺去了【5】。也就是说，我们如果要将自己本性中的“仁义礼智”发展起来，就必须通过“心”思考它，而且仅仅只能通过反思才能获得这些是本性的要素。

孟子还谈到“如果我们充分扩张善良的本心，那么就获得了人的本性【6】”、“同情之心属于仁，羞耻之心属于义，恭敬之心属于礼，是非之心属于智【7】”，在这里孟子提到了“心性”，那么这个“心性”和“本性”有什么关系呢？孟子说，心性是什么呢？是理和义【1】。

“理”原本的意思是：按照玉石自身的纹路将其打磨成玉【说文】。也就是说人类一方面遵守自然规律，一方面按照人类的规则来打磨玉石。后来，“理”延伸出另外两个意思：

- (1) 物质本身的纹路、层次，客观事物本身的次序（包含人类与自然界）：例如“心理”、“事理”。
- (2) 事物的规律，是非得失的标准（包含人类与自然界）：例如“道理”、“理智”。

也就是说，“理”既具有自然的规律，又具有人类的法则，两者并不矛盾。对于孟子来说，他强调“心（心性）”和“本性”之间具有一致性，但是“本性”包含躯体和两个精神维度，因此“心性”应该是属于“本性”的精神维度，即“仁义礼智”这些道德规范的维度，而这些道德规范既是天生的，也是后天我们作为人类而必须遵守的、独属于人类的规则。

因此，“心性”是“本性”的一个子集：{本性 {心性} }。

二、性善

性善，即本性是朝着善良而发展的。孟子的理论服务于国家和政治，他强调人性是善良的，同时也强调国君要施行仁政，将家庭和国家之间的关系统一起来，巩固政权。孟子在和告子进行“性善”的辩论时，孟子以水为例子，水虽然没有东西的定向，但是是有上下的定向的；人性的善良正如水的本性向下流一样，人没有不向善的，水没有不向下流的；纵然拍打水可以使其跳起来高过额头，用器具可以使水倒流，引向高山。但是这不是水的本性，是形势使它如此的。人的本性也是如此，你可以使他做坏事，但这不是他本性发展的方向【8】。

和讨论“本性”时的逻辑一样，孟子一方面强调我们有一个天生的本性，它具有向善的特质，另一方面他也注重本性实现的外部环境。但是，如果本性没有向善，不能说这个人恶，而是他所处的环境没有让他将其向善的本性充分发挥出来。

同理，要发展我们向善的本性，也是需要后天努力的，孟子提倡“养心”，即修养心性。而在修养心性的过程中，孟子强调了“心性”与“欲望”之间的关系：孟子认为，修养心性的方法最好是减少物质欲望，如果欲望不多，那么即使善性有所丧失，也不会多；如果欲望很多，即使善性有所保存，也很少了【9】。而一旦达到“善性”，同样也就具有了“仁义礼智”，因此，修养“心性”和获得“本性”之间是协调一致的【4】。

那么，达到“性善”和获得“本性（仁义礼智）”之后，将是怎样呢？孟子提出了两个命题：

1. 天命与本性。孟子说，如果我们充分扩张善良的本心，那么就懂得了人的本性。懂得了人的本性，就懂得了天命。保持住人的本心，培养人的本性，这就是对待天命的方法。不管是短命还是长寿，我都不三心二意，只是培养身心，等待天命，这就是安身立命的方法【6】。

什么是天命？“天命”是指上天的意志，也指上天主宰之下人们的命运；同时天命也是自然的规律和法则，同“理”。中国的哲学认为，“天”决定了

自然界和人的规律，从而人和自然界的法则是具有一致性的，所以孟子引用《诗经》：“天生育了众民，每一样事物都有它的规律。百姓把握了那些不变的规律，于是喜爱优良的品德【4】”这句话来阐述自然规律和人类的道德法则具有的一致性。

进一步，孟子在这里阐述了一个循环：天命决定本性，本性包含“仁义礼智”四个道德规范的维度，首先我们要将这四个维度充分地发展起来，然后再对通过这四个道德规范的维度进行思考来理解本性，从而等待天命，也就是说，“天”决定了自然界和人类的本性和法则，我们只能通过后天发展并获得我们的本性，但是“天”始终是我们可以推测却不可知的。

2. 君子。孟子强调君子的品质，为人们树立了道德的典范和理想。孟子首先认为那些通过后天思考获得了我们本性的人就是成为了君子的人【5】，然后孟子说，君子的本性不会因为外部条件的改变而改变，不会因为实现了自己的理想而增加自己的本性，也不会因为穷困隐居而减少，因为本分已经固定了。君子的本性，仁义礼智根植在他的心中，从他的神色和行动中体现出来，不用说话，别人一看便知【2】。孟子在这里认为，君子不但获得了自己的本性，同时他的本性固定下来，同时具有一个独立性，不会因为外部条件的变化而变化。

对于孟子来说，获得“本性”和达到“性善”之间是协调一致的，他有给出了我们行为规范的理想——君子，那么对于孟子来说，认识到本性、成为君子就是我们做人努力的目标，但这并不意味着我们便可以获得社会上的功名利禄，而且前者是后者的基础【10】。

三、孟子与拉康

拉康在讨论班中着重讨论了孟子“天下之言性也，则故而已矣”这句话，来证明自己“言在之性”的观点，其实这句话对于中国的语言学家来说也是难以定论，在这里我们尝试从这句话出发，再来讨论拉康和孟子关于“性”的论述。

孟子曰：“天下之言性也，则故而已矣。故者，以利为本。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。天之高也，星辰之远也，苟求其故，千岁之日至，可坐而致也。【11】”

“天下之言性也，则故而已矣”的前半句没有异议，即是“天下的人谈论性”，但是后半句中的“故”则存在很大的争议，其意思一直没有定下来。1998年在湖北荆门出土的郭店竹简中，有《性自命出》一篇，其中提到“交性者，故也”，将“性”、“故”联系在一起，并对“故”字作了解说。《性自命出》年代在孟子以前，反映的正是当时“天下之言性也”的情况，为澄清《孟子》“天下之言性”章提供了重要材料。

竹简上说：凡动性者，物也；逆性者，悦也；交性者，故也；厉性者，义也；出性者，势也；养性者，习也；长性者，道也。（【12】《性自命出》第9-12简）

解读的学者指出，重视“学”、“教”对人性的塑造、培养，是竹简的一

个重要特点，值得注意的是，竹简中有“交性者，故也”一句，与孟子“天下之言性也，则故而已矣”显然有某种联系，需要重点讨论。参考梁涛和裘锡圭先生的训释，“交性者”中的“交”可以释为“节制”中的“节”【12】，意思是指塑造、培养性的活动和行为；至于“故”，经过梁涛的考证，有两个意思：一个是指有意的人为；另一个意思中，“故”和“智”相连，那么这里人为和思虑、谋划联系在一起，所以有“故”也就有“智”的意思【12】。同时梁涛参考裘锡圭先生的文章，经过自己考证指出，“故”与“伪”的意义相近，包含有积习、习惯的意思【12】。

因此他将竹简中上面那段话翻译成：对于人性来说，感应、触动它的是外在之物，迎合、顺应它的是欢悦之事，节制、完善它的是礼义典故，磨砺、锤炼它的是行为之义，使它表现、展示出来的是客观情势，培养、塑造它的是后天的修习，增长、统率它的是人之道。

竹简看重性的塑造、培养，是古代人“性论”的一个基本特征。古人认为“性”是生命之成长的倾向、过程和规定，此性需要经过后天的塑造和培养，养性乃是古人的一个重要观念，之后孟子继承和发扬了这样的观点。竹简中的7-9简也阐明了：人不是本能的受到本性的支配，却是因为“学”而成其为人，因此孟子以前，人们往往是将“性”和“习”联系在一起的，认为“性”是上天的赋予，先天的禀赋，但还需要经过后天的塑造和培养——学，这可以说是当时的一个普遍观念，孟子也是这样认为的。所以“天下之言性者，故而已矣”是说：人们谈论的“性”不过是指习惯、积习而言。

接下来的一句话“故者，以利为本”中，对比梁涛和裘锡圭先生对竹简的考证，看来“利”应为“顺”【12】，那么这句话的意思是：积习的塑造、培养要顺从人的本性，即是仁义之性为根本。这是符合孟子的观点和看法的。

孟子又说道“所恶于智者，为其凿也。”因此，“故”、“利”又和“智”联系在了一起，不过孟子这里所谓的“智”，不同于他平时所说的“是非之心，智也”，不是指良知判断，而是指经验认知。在战国时期的孺子百家中，有些派别就认为对于我们运用认知是不利于“性”的发展，孟子则认为，问题并不在于智本身，而在于人们如何看待、运用智，他以大禹治水为例，说，如果我们从事物本身出发，顺应事物的本性才是运用“智”的关键所在。

所以孟子将“性”看作一动态、发展的过程，而不是固定的抽象本质，他的“人性论”与“修习论”便具有一种内在的联系，二者构成一个有机整体。孟子对后天积习很重视，他所说的“故”，就是一种积习、习惯，这种积习是和“学”等认知活动密切相关的【12】。所以这一段可以重新翻译成：

人们所谈论的性，往往不过是指积习而已。积习的培养要以顺从人的本性为根本，人们之所以厌恶智，是因为用智的人往往穿凿附会，[不从事物本身出发]。如果用智的人能像大禹治水一样，那么人们就不会厌恶智了。大禹治水，[顺从水的本性，采用疏导的办法]，不有意多事。如果用智的人也不有意多事，那么智的作用就大了。天极高，星辰极远，如果了解它们的运行规律，千年之内的日至，坐着都可以推算出来【12】。

同时我们前面说过，孟子谈论我们要让自己的本性发展起来，还有一个重要的手段，就是用“心”来“思”，这里的“思”指的是“思考”；孟子强调

我们要通过思考来获得自己的本性。值得注意的是，之前我们讨论的是“性”与“积习及认知活动”的关系，是见闻之知和行为；而孟子强调通过“思”而发展的本性，则是德性之知，即道德——仁义礼智【5】。

因此，孟子谈论的“性”可以分为三个维度：

1. 认知之性——认知活动；
2. 道德之性——仁义礼智；
3. 将上面二者精神维度结合到实际生活中的积习——身体的维度。

对于拉康来说，当他在《精神分析四个基本概念》中将主体描述为“实在的主体”的时候，标志着他放弃了在第一个讨论班中定义的“符号的主体”，在这个意义上说，拉康意义上的“性”即“实在”；但是，拉康仍然强调，虽然主体是实在的主体，但是一旦离开客体小a 这些洞口，主体唯一的命运就是进入语言的规则之中，所以，主体也即“言说的主体”。

在强调内部冲动冒起的同时，另一方面，拉康进一步强调了语言的优先性：正是因为语言的插入，在平面上打洞，才使得精神的结构得以形成，同时也让精神产生了缺失，从而创造了主体，而这是一个缺失的主体。可以说，对于拉康来说，没有语言的进入就没有主体，而只要主体要离开实在界，就只能依附语言的规则之下，所以“性”虽然是“实在之性”，但是我们只能通过语言中间接表达的“性”来猜测“实在之性”。

对比孟子与拉康的理论，我们不难发现，他们的论点有很大的差异：

1. 先天与后天。孟子的“性”是先天的，而且是上天赋予的、本身就是具有编码的，我们后天的任务就是通过思考和行动将其充分的发展起来，并且最终保持对“天”的顺从，他更强调“性”的内容；而拉康相反，拉康认为，如果没有语言的插入就没有主体，也没有“性”，所以拉康的“性”是后天之“性”。进一步，孟子认为我们后天的所有思考和行动都应该符合“性”发展的需要，极端地说，孟子认为符号界应该顺应“性”的发展需要；而拉康则是相反，拉康认为符号界决定了主体，主体仅仅只有依赖语言的编码才得以表达己身，所以主体是“言说的存在”，而且不管怎样，主体只能在大彼者的地点登陆，同时依附于语言的规则，这导致拉康更多的讨论“性”的形式。

2. 压抑与无意识。对于拉康来说，压抑是辞说建立的一个结果，因为建立了辞说，使得精神得以分层，形成了意识和无意识，“性”总是通过隐喻和换喻间接地表达出来；而孟子由于没有无意识的概念，所以在谈论“性”的时候自然没有涉及压抑和无意识。从另一个角度来看，孟子没有必要谈论无意识，因为孟子的理论是给国君统治的建议，因此他的视角始终围绕外部现实中规则的建立，虽然孟子也提倡“思”，但是最终还是要通过外部的行为表达出来，所以可以说孟子给出了“性”现实的命题：

是 ←—— 否

孟子陈述了，“性”是什么，在现实中怎样充分的发展“性”，那么，按照这样的要求做的行为我们可以总结为“是”命题，而那些没有按照要求做、没有充分发展“性”的行为都可以总结为“否”命题；孟子的命题结构是横向的，因为他认为所有“否”命题都是因为“是”命题没有条件满足的时候出现

的，同时这些“否”命题的发展趋势都是朝向“是”命题，所以通过陈述这样一个横向、外部现实的命题结构，孟子希望自己的理论能够为国君统治有所帮助。

精神分析的诞生来自于无意识的发现，不管是弗洛伊德还是拉康，都强调压抑的作用，因此我们也可以给一组命题结构来与上面对应：

否
—
是

如果意识的命题是“否”，那么无意识的命题就是“是”。这两个命题都依赖于外部语言的结构才得以形成，同时结构中的横线代表压抑，这指示着分层的精神结构；另一方面，和孟子不同，精神分析临床处理的命题是“精神现实”。

对比孟子和拉康“性”的命题结构我们可以进一步发现，虽然两者“性”的命题都是“是”命题，但是有着几点不同：

1. 孟子的命题包含了精神和身体的维度，他提倡不仅仅通过思考来获得“性”，更是要表达在行为上；而拉康的命题则是一个语言领域的命题，这是因为主体是“言说的主体”，所以分析家仅仅是在语言的维度内工作。

2. 孟子处理的是外部现实，精神分析处理“精神现实”，因此孟子“性”的“是”命题是一个外部现实标准，而拉康“性”的“是”命题精神现实中的命题，而且相对来说更具有主体的特点，不是一个绝对的命题。

3. 孟子“性”的命题结构是一个横向结构，“是”命题是一个绝对的命题，“否”命题是附属命题，而且朝向“是”命题；拉康的命题结构是纵向命题结构，“否”命题是一个绝对的命题，“是”命题是相对于“否”命题而存在的，同时也依附于“否”命题而构成。

4. 但是，孟子和拉康“性”的命题之下都有一个实在。实在对于孟子来说是“天”，而对于拉康而言则是客体小a，虽然“天”在我们外部，客体小a在我们精神内部，但是孟子和拉康又具有结构上的共同点，他们都是在符号界中思考其边界，从而提出自己的命题结构。

【1】富岁，子弟多赖；凶岁，子弟多暴，非天之将才而殊也，其所以陷溺其心者然也。…故凡同类者，举相似也，何独至于人而疑之？圣人，与我同类者。故龙子曰：‘不知足而为屨（ju），我知其不为蕢（kui）也。’屨之相似，天下之足同也。口之于味，有同嗜（shi）也；易牙先得我口之所嗜也。如使口之于味也，其性与人殊，若犬马之于我不同类也，这天下何者皆从易牙之于味也？至于味，天下期于易牙，是天下之口相似也。惟目亦然。至于子都，天下莫不知其姣也。不知子都之姣者，无目者也。故曰，口之于味也，有同嗜焉；耳之于声，有同听焉；目至于声也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。（260）

【2】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，知之于资者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。（333）

【3】孟子曰：“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也；智之实，知斯二者弗去是也；礼之实，节文斯二者是也……”（183）

【4】乃若其情，则可以善矣。乃所谓善也，若夫为不善，非才之罪也。恻隐之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞耻之心，义也；恭敬之心，礼也；是弗思耳矣。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。诗曰，‘天生蒸民，有物有则。民之秉彝（bing yi），好是懿德。’孔子曰：‘为此诗者，其知道乎！故有物必有则；民之秉彝，故好是懿德。’（259）

【5】耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者。先立乎其大者，则其小者不能夺也。此为大人而已矣。（270）

【6】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。殀寿不二，修身以俟（qi）之，所以立命也。（301）

【7】人皆有不忍之心。…所以谓人皆有不忍之人心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心——非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。…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。人之有四端也，犹其有四体也。（79-80）

【8】水信无分于东西，无分于上下乎？人性之善也，犹水之就下也。人无不善，水无有不下，今夫水，搏而跃之，可使在山。是岂水之性哉？其势则然也。人之可使为不善，其性亦犹是也。（254）

【9】养心莫善于寡欲。其为人也寡欲，虽有不存焉者，寡矣；其为人也多欲，虽有存焉者，寡矣。（339）

【10】有天爵者，有人爵者。仁义忠信，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵从之。今之人修其天爵，以要人爵；既得人爵，而弃天爵，则惑之甚者也，终亦必亡而已矣。（271）

【11】孟子曰：“天下之言性也，则故而已矣。故者，以利为本。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。天之高也，星辰之远也，苟求其故，千岁之日至，可坐而致也。”

【1】—【11】杨伯峻，《孟子译注》，中华书局，1981年

【1】—【11】Mencius, Traduit par André LEVY, Editions You-Feng Libraire Editeur, 2003

【12】梁涛，《竹简《性自命出》与《孟子》》，《清华简帛会议》，2002年

【13】梁涛，《竹简《性自命出》与《孟子》》，《清华简帛会议》，2002年

【14】梁涛，《竹简《性自命出》与《孟子》》，《清华简帛会议》，2002年

【15】梁涛，《竹简《性自命出》与《孟子》》，《清华简帛会议》，2002年

【16】葛兆光，《中国思想史》，第一卷，P161，复旦大学出版社