

中国传统文化再诠释

# 从“恻隐之心”到“天人合一”

——儒家道德本体论逻辑演化的唯物史观解析

尉迟光斌

**【提要】**孟子用类比的思维方式提出人人皆有同感,再以“心之官则思”,论述“恻隐之心”,论证性善论。孟子以客观自然世界的原貌“诚”关联人类道德世界的本体“诚”,揭示“天道”“人道”的“天人合一”。后世儒者借此不断升发,使道德本体论与宇宙本体论统一而同一,完成儒家道德本体论的证明。从马克思主义唯物史观的视角,儒家抽象的人性善论有社会历史的客观存在基础,中国传统文化的深刻内涵凸显出来。

**【关键词】**恻隐之心 性善论 天人合一 唯物史观

**【中图分类号】**B222 **【文献标识码】**A **【文章编号】**1000-2952(2016)03-0017-06

朱熹说:“恻隐是个脑子,羞恶、辞逊、是非须从这里发来。若非恻隐,三者俱是死物了。恻隐之心,通贯此三者。”<sup>①</sup>朱说表明恻隐之心是孟子性善论的基点和核心。孟子以“恻隐之心”为基点发展了孔子的“仁”,开启心学先河。随后,“恻隐之心”被升发至“天人合一”而汇成心学体系,儒学的道德本体论证明得以建立与完成。儒学传统因之渊源不断,绵延不绝,影响中国两千多年,奠中华文明之基。如今,中国特色社会主义事业蓬勃发展,民族复兴在即,儒学作为中国传统文化精神的代表亟需承接时代呼唤,与作为社会主义指导思想的现代文明成果马克思主义互读互释,在民族与时代、历史与现实的辩证统一中交融发展。中国社会科学院王伟光院长曾提出儒家学说经世致用的进取精神,与马克思主义研究关注当今中国的实际问题和改造世界的旨归有契合性。<sup>②</sup>传统儒学在中国马克思主义理论和实践视域下

实现“创造性转化、创新性发展”是时代的要求。

## 一、“恻隐之心”之“同感”

“恻隐之心”最先出自《孟子·公孙丑上》篇:“所以谓人皆有不忍人之心者。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。由是观之,无恻隐之心,非人也。”孟子用小孩落井的生活情景说明:恻隐之心,人人皆有。孟子采用的是一种类比的思维逻辑。宋人王阳明分析孟子恻隐之心时用“仁”指出人与“孺子”、“鸟兽”、“草木”、“瓦

<sup>①</sup> 朱熹:《朱子全书》第15册,上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版,第1766页。

<sup>②</sup> 王伟光:《坚信马克思主义,学习马克思主义,发展马克思主义》,《中国社会科学院研究生院学报》2014年第3期。

石”的相同之处。王阳明的论述有两个前提：一是这个世界是道德世界，二是这个道德世界的本体是“仁”，这个世界统一于“仁”。这只是站在人的立场从人的意义世界来分析，先验地确立了“仁”的本体地位。

现代国学大师冯友兰说：“人不仅是人，而且是物，是生物，是动物。所以凡是一般物，一般生物，一般动物，所同有之性，人亦有之。”<sup>①</sup>冯先生此处借鉴了近代自然科学的分类逻辑，从人、物、生物、动物等的逻辑范畴把握人性问题，体现了马克思主义的世界物质统一性原理，而非单纯局限于人类世界的道德哲学或伦理学。

这实际上契合了马克思主义关于世界统一于物质的基本原理。冯友兰的“同有之性”，从“共性”的意义上讲，就是构成客观物质世界的共同构成，是世界的客观存在。在马克思主义看来，世界的客观存在物都是对象性的存在物，世界是普遍联系的。对此，马克思说：“一个存在物如果在自身之外没有对象，就不是对象性的存在物。……非对象性的存在物是非存在物。”<sup>②</sup>这里，马克思强调世界的物质性，与宋儒王阳明“仁一体”单纯从人的道德世界的角度论述客观世界的论点不同。马克思说：“人作为自然的、肉体的、感性的、对象性的存在物，同动植物一样，是受动的、受制约的和受限制的存在物。”<sup>③</sup>“物本身是对自身和对人的一种对象性的、人的关系，反过来也是这样。”<sup>④</sup>从马克思主义哲学上讲，在互为对象中人并不必然是主体的，如果我们把动物与人、动物与动物、动物与植物之间产生的感应反应都看作是与人相同的同情心的话，那么可能就会造成“同情心”一词的滥用，使我们无法清晰把握“同情心”的真正含义。鉴于此，在这个层次上，就客观存在而言，孟子的“恻隐之心”此时应为同感或同类之感的含义。

## 二、“恻隐之心”之“同情心”

同感不等于同情心，同情心不仅对同类他者有感觉或者感受，而且经过思考和想象，把

自己投射到对方的位置，既在自己心理上引起同感，又引起对对方的关心和怜悯。

《孟子·告子上》曰：“恻隐之心，人皆有之；……仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：‘求者得之，舍者失之。’”一般我们只注意到“人皆有之”、“我固有之”，而没有注意到“弗思耳矣”。首先，孟子确实表达了人都有恻隐心，但同时，孟子说“弗思耳矣”，强调“恻隐之心”之思的重要性。孟子还说：“耳目之官不思，而蔽于物……心之官则思，思则得之，不思则不得也。”（《孟子·告子上》）这里孟子表达了思考或者反思是同情心产生的必要条件，耳目不能思考所以被物蒙蔽，心能思考则可得善心，不思不得，也就是说人皆有恻隐，这是同情心产生的基础，第一部分论述“恻隐之心”之“同感”，再加上“思”则可产生同情心。

然而，如果认为同感是同情心的第一步，同情心只为有一定思维能力的人所有，那么如何理解孟子的“恻隐之心人皆有之”、“仁义礼智我固有之”呢？这里问题的关键是对“人”的理解。孟子所说的“人”无疑是指社会中的人，这样的人其实已经在社会上生活很长时间。根据马克思主义，社会是人的社会，人的物质生产实践是社会存在的基础，社会是由人的物质生产实践交往而形成的共同体，社会人的实践交往必然形成交往的行为规范，否则社会共同体无法形成，这种规范就是调解实践交往利益冲突的，从而生成社会的道德规范。在论述人的眼睛与非人的眼睛、人的耳朵与野性的耳朵的不同，以及人的特性时，马克思说：“只有当对象对人来说成为社会的对象，人本身对人来说成为社会的存在物，而社会在这个对象对人来说成为本质的时候，这种情况才是可能的。”<sup>⑤</sup>

① 冯友兰：《冯友兰谈哲学》，当代世界出版社2006年版，第65页。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第210页。

③ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第209页。

④ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第190页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第190页。

马克思曾明确指出个人是社会存在物，个人的生命表现，即使不采取共同的、同其他人一起完成的生命表现这种直接形式，也是社会生活的表现和确证。“人就是人的世界，就是国家，社会。”<sup>①</sup>就是说，在唯物史观的意义上，人的本质在现实性上是一切社会关系的总和，社会中的人必然是有些许道德，孟子所谓的“恻隐之心人皆有之”是正确的，但那是以物质生产实践为基础的人类社会历史发展的结果，而非儒家所认为的人的自然本性使然。“已经生成的社会创造着具有人的本质的这种全部丰富性的人，创造着具有丰富的、全面而深刻的感觉的人作为这个社会的恒久的现实。”<sup>②</sup>这是历史唯物主义对“我固有之（同情心）”和“人皆有之”的哲学把握。

### 三、“恻隐之心”之“人性善”

孟子说“人皆有不忍人之心”、“恻隐之心仁之端也”、“恻隐之心仁也”、“恻隐之心人皆有之”、“仁义礼智我固有之”、“尽其心知其性则知天”等等，孟子确实提出人性善论。与孟子相反，荀子提出性恶论。孟子荀子的性善论性恶论实际上提出了一个最根本的问题，即何为人性。只有回答了这个问题，我们才能对性善论性恶论作出明晰判断。

马克思说，“一个种的整体特性、种的类特性就在于生命活动的性质，而自由的有意识的活动恰恰就是人的类特性。……有意识的生命活动把人同动物的生命活动直接区别开来。”<sup>③</sup>“人的本质不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”<sup>④</sup>“一当人开始生产自己的生活资料，即迈出由他们的肉体组织所决定的这一步的时候，人本身就开始把自己与动物区别开来。”<sup>⑤</sup>“以一定的方式进行生产活动的一定个人，发生一定的社会关系和政治关系。”<sup>⑥</sup>这是马克思分别在《1844年经济学哲学手稿》、《关于费尔巴哈的提纲》和《德意志意识形态》三本著作中关于人性问题的主要论点。概言之，马克思表达了四个观点：一，种的类特性在于种的生命活动的性质。马克思

这里所说的种类是指有生命的动物和人，从马克思自身的思想发展逻辑，我们知道这是马克思在《1844年经济学哲学手稿》时期的思想，这一时期马克思在总体上还处在费尔巴哈的“类”抽象概念的逻辑上。二，人的本质在现实上是一切社会关系的总和。在《提纲》时期，马克思就开始对费尔巴哈的“类”概念进行批判，指出“类”概念的抽象性，开始强调人的现实性，社会关系才是人的现实本质，把《手稿》时期对存在物的“对象性”强调具体化到“社会关系”上，表明由哲学批判转向社会批判。三，人与动物的区别在于劳动，或者生产物质生活资料的活动。四，人的物质生产活动是形成人的社会关系的基础。在《德意志意识形态》中，马克思通过对费尔巴哈、布·鲍威尔和施蒂纳等所代表的德国现代哲学的批判，用“感性的对象性活动”实现了对德国古典哲学以来所形成的意识内在性范式的突破，基本形成唯物史观，对人性问题的理解更加科学，明确把生产物质生活资料的活动与人的本质规定联系起来，“物质生产劳动”体现了人类社会历史发展基础的“一般”之“类”，但同时又是在具体社会历史条件下的“这种生产”，它是一般与特殊的统一、“类”与“个体”的统一。马克思在对人的本质问题的解答中发现了无产阶级和人类解放的现实路径，“环境的改变和人的活动或自我改变的一致，只能被看做是并合理地理解为革命的实践。”<sup>⑦</sup>

马克思曾批判黑格尔把人变成自我意识的人而不是把自我意识变成人的自我意识，不是把人的自我意识变成现实的人即生活在现实的实物世界中并受这一世界制约的人的自我意识。“当思辨在其他一切场合谈到人的时候，指的都不是具体的东西，而是抽象的东西，即理念、

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，第3页。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷，第192页。

③ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第162页。

④ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第501页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第519页。

⑥ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第523~524页。

⑦ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第500页。

精神等等。”<sup>①</sup> 针对人的“类”本质概念，马克思曾批判费尔巴哈说：“他只能把人的本质理解为‘类’，理解为一种内在的、无声的、把许多个人纯粹自然地联系起来的普遍性。”<sup>②</sup>

马克思主义强调在现实的感性的物质生产生活条件下谈人的问题，人的意识就是现实的客观存在在人脑中的反映。人“不是处在某种虚幻的离群索居和固定不变状态中的人，而是处在现实的、可以通过经验观察到的、在一定条件下进行的发展过程中的人”，<sup>③</sup> 人的理性作为人的意识的内容，不是自足自为的抽象先验存在，不过是被意识到的社会存在在人的头脑中的反映。关于人性，马克思既强调人的社会存在的物质条件基础，更强调人的社会历史发展性。“他们是什么样的，这同他们的生产是一致的——既和他们生产什么一致，又和他们怎样生产一致。因而，个人是什么样的，这取决于他们进行生产的物质条件。”<sup>④</sup> “每一个单个人的解放的程度是与历史完全转变为世界历史的程度一致的。至于个人在精神上的现实丰富性完全取决于他的现实关系的丰富性。”<sup>⑤</sup> 在人性问题上，通常我们只看到了人的一般社会道德性，即社会善性，认为这就是人的天性，大多数时候，我们说人性善即为此意。但是这种人性只看到了人类社会抽象的人道一面，没有认识到社会发展基础和动力所决定的具体社会条件，更没有注意到人性的辩证动态生成性。马克思主义的人性观强调社会发展积淀下来的一般道德属性，强调反映社会生产关系本质的阶级属性以及由此而形成的具体道德属性，强调“类”与“个体”的辩证统一性、具体的历史条件性、互动生成变革性。

综上，孟子的性善论是从抽象化或者说自然化的同类情感上着眼的，荀子的性恶论侧重于个体的自然欲望。孟荀都有从自然属性来讲人性的一面。但是，自然属性是中性的，无所谓善恶，从这个角度讲，不管性善论性恶论都不能成立，因为善恶只在社会中。性善论不能作为我们规范和认识人的行为活动的基础假设，尤其当我们涉及到试图依靠外在规则来强化道德规范、建立社会秩序时，性善论不能作为理

论根据。更重要的是，从马克思主义唯物史观的视角看，人性社会善性论也是相对抽象的，没有看到反映社会生产关系本质的阶级性，这样就会造成改变社会的诉求只局限在道德层面，而认识不到阶级革命改变社会的积极意义。

#### 四、“恻隐之心”之“天人合一”

孔子以周礼为基点，提出“仁”，以仁言礼，以孝悌为仁之本，开创了儒家仁学思想体系，期冀为当时社会建立一套道德规范和道德准则，使百姓道德践履有范可依，有则可循。然而，孔子的仁学是以血缘亲情为基础的，从“亲亲”到“爱人”，再至“泛爱众”，推己及人，问题是作为“亲亲”的血亲依据无法作为“泛爱众”的依据，比如父子相隐“直在其中”，这里的“直”就是自然血缘亲情，这是亲亲的依据，那么何为“泛爱众”的依据？孔子没有对此问题给出明确的逻辑论证。孟子在孔子仁学基础上，以“心”言“仁”，“恻隐之心，仁之端也”，明确指出恻隐之心即同情心是仁德的源头，仁德即那个时代的道德，孟子以人类同有的心来解释道德的根据，奠定了道德本体论的基础。“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”，“亲亲而仁民，仁民而爱物”，由亲而人，由人而物，无所不至，无所不包，爽朗仁健。不仅如此，孟子还说，“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也。”（《孟子·告子上》）“人之有四端也，犹其有四体也。……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》）“心之所同然者何？为理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。”（《孟子·告子上》）孟子以恻隐心为“仁之端”，以“仁”引出义礼智，仁德饱满圆润，而且若能扩而充之，则如火燃泉涌，绵绵不绝，

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，第265页。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷，第505页。

③ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第525页。

④ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第520页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第541页。

足以事父母保四海。他认为人之同心同理而通理，圣人先得我后得，“人人皆可为尧舜”。至此，孟子以人人皆有恻隐之心导出“仁”，以“仁”导出“仁义礼智”，仁德即理，心同此理，人人尧舜，人人皆同，逻辑上形成了一个小的圆圈，建立了道德的普遍根据。从道德哲学讲，孟子对道德本体论的证明，使儒家仁学向前迈开一大步。但是，这不单是道德本体论问题，而且涉及世界观和宇宙论。

孟子说，“诗曰：‘天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。’孔子曰：‘为此诗者，其知道乎！故有物必有则，民之秉彝也，故好是懿德。’”（《孟子·告子上》）显然，孟子认为万物有则，德是其一，人之德可及可通万物之则。那么万物之则如何与人之“则”即“德”联系起来？孟子曰：“悦亲有道，反身不诚，不悦于亲矣。诚身有道，不明乎善，不诚其身矣。是故诚者，天之道也，思诚者，人之道也。”（《孟子·离娄上》）孟子又曰：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。”（《孟子·尽心上》）孟子认为万物包括人都是有道的，“诚”就是这个道，“诚”把人与物、人与天联系起来，但是“诚”如何实现这种沟通？如何由“诚”者“天之道”，即宇宙本体论，关联儒学道德本体论的同情心，通向“人之道”，实现两种本体论的统一，从而达成“天人合一”？

这是理解整个性善论的关键，也是心性之学的关键。从第一部分论述可看出，“我”作为世界之存在，“我”与人同人体，与禽兽同知觉体，与植物同感受体，与非生命之物同存在体。因此，在广泛的意义上，“我”与天地万物同存在，一切皆自然构造使然，孟子说“不学而能”、“不虑而知”，实为此因，后升发至道德层面。“我”有同类之感即同感，非我独有，万物皆有，所以，同感是本然世界或自然界的一个同构性的客观存在特性，同感就是自然界的本然构成原貌，周遭万物，不矫不饰，若自然般原貌，若“诚”般坦荡。人是其中的构成部分，人之“同情心”的底就是自然的本然原样，“同情心”就是“诚”，由此，“诚”原本为自然世界的客观特性就与人的意义世界的道德善性的

根基“同情心”关联起来。“诚”既是“天之道”也是“人之道”。因此，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》）尽心是指用心思考，就是发觉内心自然真实之“诚”，尽心而知性，就是心“诚”而后理解自己的本性，而后可以知天事天，天道人道皆是“诚”，“天”“人”得以相通。相比前论“人”“人”同心而同理、“仁”包“义理智”的小圆圈，孟子在此形成一个包含“人”、“万物”、“天”的大圆圈，浑然圆润而一体。孟子用宇宙本体论联通道德本体论，实现自然世界和意义世界的统一，从而达成了儒家道德本体论建基在自然界和宇宙的客观存在之上。至此，孟子性善论圆满完成，回答了孔子的“天何言哉”的问题。孔孟基本建成儒家心性之学完整伦理思想体系，此后儒学得以渊源不断，绵延不绝，影响中华两千多年，奠中华文明之基。

后世儒者哲人多藉此升发，使之更加丰满、更加圆润，更加朗健。宋张载提出“民胞物与”、“性者万物之源”；程颐提出“仁者浑然与物同体”，是世界本体论和道德本体论的融合，“天”“人”合一，“天”“人”都还在；陆九渊提出“宇宙便是吾心、吾心便是宇宙”；王阳明提出“心外无物”、“心外无理”、“仁者与天地万物为一体”；至现代新儒家牟宗三提出“无限智心”“觉润”万物。至此，万物同理，万物同心，心生万物，“人”犹在，“天”已不在，此时“人”实现了有限的超越，有限即无限，具体即普遍，相对即绝对，现象即本体，反之亦然，“天”“人”完全融合而一。这就达到了宇宙本体论和道德本体论因统一而同一。

马克思在《1844年经济学哲学手稿》中说：“自然界的人的本质只有对社会的人来说才是存在的，因为只有在社会中，自然界对人来说才是人与人联系的纽带，才是他为别人的存在和别人为他的存在，只有在社会中，自然界才是人自己的合乎人性的存在的基础，才是人的现实的生活要素。只有在社会中，人的自然的存在对他来说才是人的合乎人性的存在，并且自然界对他来说才成为人。因此，社会是人同自

然界的完成了的本质的统一，是自然界的真正复活，是人的实现了的自然主义和自然界的实现了的人道主义。”<sup>①</sup>可以看出，马克思认为自然界、人和社会在本质上是统一的，不能单独探讨人的本质，自然之“天”只有与“社会”之“人”结合才是具体的历史的客观存在，才能达成真正的“天人合一”，才能成为儒家道德本体论的哲学基础。更重要的是，马克思认为只有“共产主义，作为完成了的自然主义，等于人道主义，而作为完成了的人道主义，等于自然主义，它是人与自然界之间、人与人之间的矛盾的真正解决，是存在与本质、对象化与自我确证、自由与必然、个体与类之间的斗争的真正解决。”<sup>②</sup>马克思在对资本主义社会的生产关系批判基础上论述了未来社会的新生产方式对于人类解放的根本意义，在这样的生产方式构建的社会里，自然主义是包含了人的和谐发展的自然主义，人道主义是内含了自然根基的人道主义，它们就成为一种唯一的主义，即共产主义，一切社会历史所形成的革命性矛盾真正得以解决。因此，“天人合一”作为儒家的最高理想，真正地只有在共产主义社会才能实现。

因此，我们可以得出结论：恻隐之心即同

情心单在自然界层面讲是没有意义的，只有从马克思主义唯物史观视角，在社会中，才能谈到人的本质问题，故恻隐之心或同情心就社会中人受社会的或多或少的善道德的影响而言是存在的。就这一点而言，人性善是能够成立的。但是实际的道德践履并不必然受人性善的支配，人是社会关系的总和，具体社会历史的生产关系才是道德生成和发展的逻辑基础。而且，抽象地讲一般社会善性，不能揭示道德的本质，把社会的改变仅仅诉求于道德的呼唤，无法理解实现人类解放的现实可行路径。这正是中国传统文化需要积极呼应时代需求，与作为中国特色社会主义指导思想的马克思主义对话而实现交融发展的意义所在。

本文作者：湖北医药学院马克思主义学院  
讲师，中国社会科学院马克思主义学院  
2014级博士研究生

责任编辑：周勤勤

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，第187页。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷，第185页。

## **From Sense of Compassion to Unity of Nature and Humanity in the Perspective of Historical Materialism**

*Yuchi Guangbin*

**Abstract:** By putting forward human empathy with each other by analogy and the *sense of compassion* based on the idea that *the office of the mind is to think*, Mencius established the theory of original goodness of human nature. What's more, he used *genuineness* to describe both the original appearance of the objective world and the being in human moral world, and hence revealed the *unity of the laws of Nature and that of Humanity*. Later generations of Confucians explored and enhanced this idea continually, and completed consolidating moral ontology by unifying morality and cosmology. In the perspective of Marxist historical materialism, it is clear that the abstract Confucian theory of original goodness of human nature developed from the concrete social and historical conditions, and that the rich connotations of traditional Chinese culture have been prominent.

**Keywords:** *sense of compassion*; the theory of original goodness of human nature; unity of Nature and humanity; historical materialism