

孟子人性发展观及其法理意义

王凌皞*

内容提要：每一种法律与政治理论都以对人性的根本看法为起点，孟子的自然主义性善论提供了不同于“理性人”的人性学说。结合认知科学的最新进展，由孟子自然主义人性论道德哲学中可尝试提炼儒家规范美德法理学主张。这种规范美德法理学不同于传统的伦理自然法和自由主义权利法理学，它把公民美德的发展与实践作为法律的核心价值，主张国家应当通过法律为公民个人美德发展与实践提供良好的制度支持。它不但批评了通行的现实主义人性观，更为寻找自由法理学和伦理自然法之外的第三条道路提供了理论启示。

关键词：孟子人性论 自然主义人性发展观 儒家美德法理学

包括法学在内的当代社会科学已经在很大程度上把“理性人”、“经济人”视作普遍有效的人性通说。在理性人假设下，自利是人性的根本；而在更极端的现实主义作家如霍布斯的笔下，人性在本质上不但自利，更是贪婪与暴力。^{〔1〕}在法律与政治领域，这种现实主义的人性论构成了法律制度设计的基础：制度的设计应当以“坏人”为主导标准，讲究约束与制衡；法律主体在外在制度约束和内在自利动机的驱动下做出决策，因此法律视野中的社会交往和商业交易以效用最大化为分析模型；法律的根本目标在于协调每一个理性自利主体的行为并解决纠纷，底线伦理才是法律应当追求的妥当道德目标。与这种人性论相呼应的政治法律思想构成了古典自由主义法律思想传统，并最终促成了自由主义规范法理学在当代西方的兴起。这种自由法理学以权利概念为核心，主张国家的法律与政治制度设计应以个人自由和权利的保障为根本目标，认为法律制度的正当性基础不在于公民个人品格的完善或社群对良善生活方式的追求，而是对个体选择自由的保障。^{〔2〕}

* 厦门大学法学院讲师。

〔1〕 See Thomas Hobbes, *Leviathan*, Cambridge, 1996, pp. 60 - 63.

〔2〕 其中最具有代表性的是密尔的功利主义论证，See John Stuart Mill, *On Liberty*, Yale University Press, 2003, p. 80.

和上述人性观及其政治法律学说相比,古典思想家孟子的人性善学说带着更多理想甚至浪漫主义的色彩。他一再强调人性善的一面,把同情、合作而不是贪婪、暴力看作人性的根本,将政治社群成员的美德树立为政治与法律制度追求的重要目标,认为国家的政治与法律制度正当性的基础在于对人类至善的追求。基于儒家政治治理传统与现代西方法治治理传统的历史对比,有当代法律学者把孟子的上述道德和政治学说比作“一幅海市蜃楼式的政治幻景”,“充斥迂腐与漏洞”,“必须清理这些颇为弱智的文化遗产”并“从中引出深刻的历史教训”。〔3〕

孟子的人性论是否真“充斥着漏洞”?基于这种人性论的政治与法律理论是否“海市蜃楼式的政治幻景”?本文将从孟子对人性的论说入手,以当代伦理学、法理学的视角来解读孟子的人性学说,从自然主义的角度捍卫其浪漫主义的人性观,并在此基础上提请法理学者思考孟子人性论的法理意义。本文目标不在于探寻历史或文本的忠实解读,相反,将以当代理论视野批判性地重构孟子的人性发展观主张,以同情的态度将孟子的人性论解释为“自然主义”的道德和政治哲学,并在此基础上尝试提出以美德概念为核心的规范法理学。此外,以孟子人性论为基础的儒家美德法理学还试着展示一种中国式法理学的方法论探索:这种法理学面对当代理论问题,又立足于经典作家与古典思想,从我们自身智力传统中获得理论与制度想象力;同时,它又有现代自然科学、社会科学的经验研究与实证材料作为支撑,力图在现实主义的事实和理想主义的理论之间寻找最佳的平衡,垂直整合,相互诠释。

一、人性概念的初步厘清

作为古典儒家传统中仅次于孔子的“亚圣”,孟子创造性地发展并继承了孔子的伦理与政治思想:在伦理学上,他提出人性善的命题并系统地发展出以情感为核心的美德伦理学;在政治哲学上,他倡导仁政和民本主义,提出以人民的福祉和美德为规范性目标的政治学说。在这一点上,他与同处轴心时期的西方古典哲学家亚里士多德有共同之处。他们大体上都认为政治制度的安排应当贯彻道德目标,政治结合的本质是为了追求个体依赖其自身无法实现的人类价值。〔4〕

和西方传统中的古典哲学家不同,孟子的道德政治理论并非建立在严格与细致论证之上。古典作品《孟子》有着散文式的文学气质,其中的论述固然包含着严格的论证,但更多却是雄辩的修辞。孟子论人性的部分主要运用了类比修辞,本文将逐一检验这些类比说理,从当代伦理学的角度对它们进行理论提炼与阐释。

与古希腊哲学家苏格拉底相似的是,孟子也经常通过对话与论辩来展开他自己的观点和思路,在人性论问题上也不例外。孟子与他同时代的哲学家告子就人性善恶展开过一系列的论辩,其观点分歧贯穿了孟子人性论的始终。

〔3〕 参见杨师群:《孟子政治法律思想批判》,《中国政法大学学报》2010年第1期。

〔4〕 关于外在因素与个人美德的成就, See Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Roger Crisp trans., Cambridge University Press, 2000, 1099b.

“人性”是个抽象的概念，要对人性进行善恶评判，首先必须对“人性”这个概念作必要的厘清。告子和孟子的分歧首先在于一个本体论问题：“人性是什么”。〔5〕告子主张人的自然与生物属性即为人性，因此人性无所谓好与坏。按照这种看法，人性就在于人具有生命，就如白色的属性之于白色的羽毛、白雪和白玉。

人是一种高级生物，有生命确实是人的必要属性之一，但这是否就是“人性”？探究一类事物的本性，目的是想找出使这种事物“是其所是”的“本质属性”。换句话说，本性就是令这一种或这一类事物区别于其他相近事物的重要属性。这种方法即逻辑学上常见的属加种差定义法，比如“人是能够劳动的生物”。在这个定义中，“具有劳动的能力”就是人类具有但其他生物不具有的独特属性。正是“具有劳动能力”将人区别于其他生物。然而，根据种加属差定义法，“生”这个属性并非人所具有的独特属性。从这个思路入手，孟子以反问轻松地反驳了告子提出的人性本体论：既然牛也有生命，那么牛的本性就是人的本性了？从这里，可以抽离出孟子对“人性”概念的初步界定：人性是人之所以为人的、区别于其他事物的独特属性。

二、人性的发展观

在界定了“人性”的概念之后，孟子与告子在接下去的论辩中对人性的实质内容展开了争论。

在论辩中，告子提出他“无分于善不善”的人性中立观，将人的本性类比作水的液体属性。液体没有固定的形状与流向，外界环境塑造了水的形状与流动方向。对于告子来说，人性就如同水的液体属性一样，也是中立的，善与恶都依赖于外界环境的影响。就此孟子指出，水固然不分东西南北，但都有向下流的趋势。〔6〕两位先秦哲学家争论的焦点并非事物的独特属性，而是争论类似于水这样容易受到外界影响的事物是否具有稳定的运动趋向。告子提出人性善变，本身无所谓善恶，外部环境的影响决定其善恶，而孟子则通过水向下流的趋势来类比人有稳定的发展趋势和潜在能力。

“人性”是一个抽象概念，理论家可以用不同的理论构想对这个概念给予具体的阐发。〔7〕荀子和霍布斯倾向于从生物学上自我保存的本能来探讨人性，马克思从历史主义的角度界定人性是社会关系的总和，而孟子的角度迥异于以上几种人性观。简单来说，孟子所展现出的人性观是一种发展的人性观。〔8〕人是一种生物，同其他生物一样，人类

〔5〕“告子曰：‘生之谓性。’孟子曰：‘生之谓性也，犹白之谓白与？’曰：‘然。’‘白羽之白也，犹白雪之白；白玉之白，犹白玉之白与？’曰：‘然。’‘然则犬之性犹牛之性；牛之性犹人之性与？’”《孟子·告子上》

〔6〕“告子曰：‘性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分于善不善也，犹水之无分于东西也。’孟子曰：‘水信无分于东西，无分于上下乎？人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。今夫水，搏而跃之，可使过颡；激而行之，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。’”《孟子·告子上》

〔7〕概念与构想的差别，See W. B. Gallie, *Essentially Contested Concepts*, 56 Pro. Aris. Socie. (1956).

〔8〕See Eric Schwitzgebel, *Human Nature and Moral Education in Mencius, Xunzi, Hobbes, and Rousseau*, 24 His. Phi. Quart., 148 - 150 (2007).

个体的成长与发展过程也有其稳定的趋向。在这一点上,水和生物体具有相似性,水可以在外界的影响下改变位置,但这无法改变水向下运动的固有趋势。据此,可以概括出孟子发展观人性论的根本看法:人的本性是人自然发展过程中表现出来的稳定趋向和潜在能力。

那么,外界的影响在人性塑造中又扮演着怎样的角色?告子将人性类比作树木,而将人性的善比作木碗,提出人性向善就如同“伐木制碗”,进而主张人性的善是外界强力对中立的人之本性进行强行改造的结果。与告子针锋相对,孟子则坚持人性的善并非源自外界强力对道德主体的改造,而是道德主体自主发展的结果。“木碗”并未包含在树的本性之中,它是人砍伐树木之后对树的改造,就如道德上的善良品质(仁义)不能来自外界强权对道德主体的强制改造一样。〔9〕

在这一回合的论辩中,孟子依然贯彻了人性的发展观。对于一个生物体来说,它的“性”是自然生发的趋势与能力,这种趋势必须是生物体自身具有的。如果某种性质是来自外部的强加,比如碗的形式,那么这种性质就不能称之为性。据此,可以概括出孟子对于外界强制和自我发展关系的看法,也是发展人性观的第二个主张:人的本性是人自然发展过程中,在没有受到外界强力干扰情况下,表现出来的稳定趋向和潜在能力。

在上面三组孟子和告子的对话中,孟子初步提出了发展观的人性概念。然而,对“人性善”论题最常见的批评莫过于现实主义的指责,批评者可以简单地指出现实中各种不道德行为的存在。孟子人性论的质疑者告子也采取了这个批评的策略,“性无善无不善也”。首先,如果人性指的是人们本原的属性,那么“性可以为善,可以为不善;是故文武兴,则民好善;幽厉兴,则民好暴”。其次,现实中的人“有性善,有性不善;是故以尧为君而有象,以瞽瞍为父而有舜;以纣为兄之子且以为君,而有微子启、王子比干”。〔10〕为了回应这种现实主义的批评,孟子提出了著名的牛山类比。〔11〕

孟子讲述了一座山的自然史:过去的牛山草木茂盛、风景秀美,后来有个都城建在了山脚,城里的人们上山伐木取材,破坏了牛山整体的生态平衡,牛山美景不再。随着时间的推移,草木在阳光雨露的滋养下重又萌发生息,山峦恢复生机。但人们又开始在山上过度放牧,在这种脆弱的生态环境下,牛羊的啃食践踏最终使得整座山只剩下荒芜的山脊。牛山是一个生态系统,生态系统和生物体类似,也有发展与变化的自然趋势。通

〔9〕“告子曰:‘性犹杞柳也;义犹杯棬也。以人性为仁义,犹以杞柳为杯棬。’孟子曰:‘子能顺杞柳之性而以为杯棬乎?将戕贼杞柳而后以为杯棬也?如将戕贼杞柳而以为杯棬,则亦将戕贼人以为仁义与?率天下之人而祸仁义者,必子之言夫!’”《孟子·告子上》

〔10〕“公都子曰:‘告子曰:‘性无善无不善也。’或曰:‘性可以为善,可以为不善;是故文武兴,则民好善;幽厉兴,则民好暴。’或曰:‘有性善,有性不善;是故以尧为君而有象,以瞽瞍为父而有舜;以纣为兄之子且以为君,而有微子启、王子比干。’今曰‘性善’,然则彼皆非与?’”《孟子·告子上》

〔11〕“牛山之木尝美矣,以其郊于大国也,斧斤伐之,可以为美乎?是其日夜之所息,雨露之所润,非无萌蘖之生焉,牛羊又从而牧之,是以若彼濯濯也。人见其濯濯也,以为未尝有材焉,此岂山之性也哉?虽存乎人者,岂无仁义之心哉?其所以放其良心者,亦犹斧斤之于木也,旦旦而伐之,可以为美乎?其日夜之所息,平旦之气,其好恶与人相近也者几希,则其旦昼之所为,有梏亡之矣。梏之反覆,则其夜气不足以存;夜气不足以存,则其违禽兽不远矣。人见其禽兽也,而以为未尝有才焉者,是岂人之情也哉?故苟得其养,无物不长;苟失其养,无物不消。”《孟子·告子上》

过这个类比，孟子试图指出一个生物的自然发展趋势可能与它的现状相背离。“人见其濯濯也，以为未尝有材焉，此岂山之性也哉？”在正常的自然条件下，草木茂盛是牛山的本性，但在人类外力的破坏下，牛山成了秃山，然而“秃山”并非它的本来面貌，尽管“秃”的属性是一种现实属性，但这种现实属性是外在强力作用的结果，并非牛山生态系统在正常环境下的发展趋势。通过这个类比，孟子清楚地展现了他针对现实主义批评的反驳思路：一种生物体目前的属性并不必然等同于它的本性，它的本性是内在的发展趋势。据此，可以进一步归纳出孟子人性发展观的第三个主张：人的本性表现在其内在的潜在发展能力，并不必然等同于一部分人所展现出来的现实性或现实属性。

人性发展观内涵的第二个主张和第三个主张是人性发展观的拓展和衍生，其侧重点不同，但其内容并无实质的差别：第二个主张突出了人性是免于外在强力干涉的发展趋势，第三个主张进一步指出人的现实属性并不等同于人在正常环境下的内在发展趋势，在概念的层面上直接回应了现实主义人性论的挑战。

根据上面的讨论，可以将孟子的人性论概括为：人性就是在没有受到外界强力干扰的前提下，人类个体在自然或正常发展过程中表现出来的为人类这一种群所独具的稳定发展趋势或能力。这是一种发展观的人性论，强调人的自然道德发展过程中的潜在发展趋势和内在秉性，而不是在某个时间点上人所展现出来的现实属性。当然，发展趋势的最终结果将以现实属性的方式来体现，但这种现实属性本身并非孟子所谓的“人性”。

三、发展观人性论的自然主义基础

在发展观的人性论的诸多类比中，孟子预设了一种自然主义的立场：首先，他预设了“自然”相对于“善”或“好”的优先性；其次，他主张“自然”的属性与“社会”的属性存在着延续性。

在上述牛山一例的讨论中就隐含着这种自然主义的优先性论题：牛山的自然发展趋势这一自然事实优先于“美”这种美学上的评价性判断，当牛山作为一个生态系统得到充分的发展时，就说牛山是“美”的。在这里，不存在一个独立的关于牛山是否“美”的先验标准。把这种思路沿用到道德判断上，“善”或“好”的标准并不能脱离人类的自然属性来加以规定，人类的道德标准在根本上取决于人的自然属性：人类个体在正常或自然发展过程中展现出来的属性和特征就是好或善的，在不正常或不自然的发展过程中展现出来的属性或特征就是坏或恶的。^[12]在医学领域，人们正是如此来界定身体与精神的健康状态。人们不会先验地规定何谓“健康”，相反，健康的概念是通过那些符合自然发展过程的生理与精神属性来界定的。医学领域如此，道德领域也如此。那些道德上的良好个人品质不是先验规定的，所谓的“美德”在很大程度上就是人类在正常社会环境下发展出来的人格或性情的趋向。

但是，何谓“自然”？什么又是“正常”？

[12] 参见前引〔8〕，Eric Schwitzgebel文。

何谓“自然”?人类是一种社会化的生物,除了“狼孩”或者“鲁滨逊”这样的极端个例之外,大多数终其一生都生活在社群或社会之中,人类的个体之间有着复杂的互动:组成家庭、社会,以群体的方式生活在一起;建立国家,制定法律,惩罚那些反社会的行为;组成政府,发展市场,分工协作,分配收益和负担。作为人类,我们展开社会交往,许多行为都富有社会意义,而不仅仅是满足吃喝拉撒等纯粹狭义上的生物性要求。换言之,“自然”与“社会”似乎存在一定的区别,每一个人类个体都不是纯粹“自然”的个体,而是“社会化”之后的个体。从这个角度来说,如果把“人性”界定为“社会化之前的自然属性”,再以日常的道德标准来评价这些自然属性,那么人性不但不会是善,甚至有可能是恶。在先秦思想家中,荀子就持这样的看法。

荀子在《性恶》开篇就提出“人之性恶,其善者伪也”。^[13]人的自然属性是自利、贪婪,是社会化的改造让人趋向于利他、合作。在这里,荀子与孟子人性观的分歧有两部分构成:首先是人性概念的初始界定不同。荀子将人性界定为未经社会化之前的静态自然秉性,而孟子的人性概念是一种道德发展与社会化过程中的性情与行为的趋向。其次,两位思想家对“自然-社会”关系的看法不同。孟子从自然主义的立场出发,认为自然属性与社会属性不可分割,社会属性属于广义上“自然”的一部分,所以个体社会化的过程是人整体自然发展过程的一部分。荀子则明确地拒绝这一点,认为社会属性可以与自然属性清楚地区分开来,社会化的过程是对人类个体自然属性的矫正。^[14]荀子将人类个体社会化之前的“好利”、“疾恶”、“耳目声色之欲”视作人的自然秉性,而社会化的过程“师法之化,礼义之道”矫治这些道德上负面的秉性(“善者伪”),将本性恶的道德主体改造得“出于辞让”、“合于文理”,最终成为合格的社会成员——“归于治”。在这个过程中,道德上的“善”是“社会”对“自然”的矫正。这一点也体现在人性论类比的对象上。^[15]孟子使用生物体(湍水、杞柳、牛山)的发展来说明人类自然发展的过程也具有一定的稳定趋向,而荀子多以工匠加工器物的过程来作为例子。例如木材的加工,“枸木必将待櫜括、烝矫然后直”,或者兵器的磨砺,“钝金必将待砉厉然后利”。^[16]器物的生产总是涉及对物体本身自然属性的改造,虽然这样的改造未必是完全外在强加的。^[17]

在此,孟子与荀子关于人性的分歧有两个层面。首先是理论分歧,来自于对“人性”概念的不同概念化方式,主要的争议在于社会属性究竟可否在理论上被看做自然属性的

[13] 《荀子·性恶》

[14] “今人之性,生而有好利焉,顺是,故争夺生而辞让亡焉;生而有疾恶焉,顺是,故残贼生而忠信亡焉;生而有耳目之欲,有好声色焉,顺是,故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性,顺人之情,必出于争夺,合于犯分乱理,而归于暴。故必将有师法之化,礼义之道,然后出于辞让,合于文理,而归于治。用此观之,然则人之性恶明矣,其善者伪也。”《荀子·性恶》

[15] 参见前引[8], Eric Schwitzgebel 文。

[16] 《荀子·性恶》

[17] 在儒家的传统之中,这种个体社会化或者说道德人格的养成很大程度上来自于道德行动者自身的自我提升与修为。例如,荀子在提到道德发展的过程时也运用了木料与兵器的加工,但紧跟着把这种改造视作一种自我修炼与提升:“木直中绳,絜以为轮,其曲中规,虽有槁暴,不复挺者,絜使之然也。故木受绳则直,金就砺则利,君子博学而日参省乎己,则知明而行无过矣。”《荀子·劝学》

延续。其次是事实分歧，在于对人类道德发展实际过程的不同观察：作为一个事实，人类个体的道德发展究竟在多大程度上取决于先天的生理、心理因素？后天的教化、引导与社会化过程又有何等影响？

晚至一个世纪以前，关于人性中的自然（先天）与社会（后天）关系的问题仍然困扰着当时的思想家。当1893年赫胥黎在牛津作以《进化与伦理》为题的演讲时，他不无悲观地认为“社会的伦理进步并不来自于对宇宙原理的模仿，也不只是摆脱它，而是与它搏斗”。^[18]时至今日，荀子与孟子对人性中自然与社会因素的事实分歧已经在当代自然与社会科学中得到了比较满意的解答。

当代的道德心理学、认知科学研究在经验基础上证明人类的道德发展很大程度上是一种自然生物禀赋，脑部与神经系统的结构与活动为人类的道德发展与实践提供了先天的物质架构，道德发展的潜质与能力在某种程度上是与生俱来的。^[19]从进化生物学的角度来看，脑部与神经系统硬件上的这种“道德”设计本身就与人类进化过程中社会合作和社会组织的形成息息相关，^[20]社会中的复杂组织和协作需要复杂的生理结构作为生物层面的前提条件——比如黑猩猩的大脑就决定了其不可能组织人类政府，而生理结构本身又是通过漫长的社会合作和组织形态演化过程中被逐渐选择出来的。换言之，道德直觉与道德实践很大程度上是人类社会合作进化过程中“生物属性—社会作用”双向影响的结果，在“先天因素”和“后天教化”之间并没有清晰的界分。实际的过程常常是这样的：人类生物学层面的器质进化为某种复杂的社会实践提供了生物基础，而这种社会实践本身又同时选择出那些具体的生物学特质，这是一种“生物—文化共进化”的过程，自然（生物）的过程与社会（文化）的过程很难分割开来。

另一方面，如同蚂蚁的社会属性分工合作同时是一种自然属性“群居的生存方式”一样，如果以生物学家的眼光看，人类的很多社会属性在根本上就是一种自然属性：人际互助和大规模合作基础上的物资生产和消费是人类的生存方式。既然将蚂蚁群居的社会化生存繁衍方式看作关于蚂蚁这种生物的自然事实，那么人类的生存繁衍方式也可以看作一种自然事实，与这种特定生存方式相适应的“自然的”正义观、道德直觉和道德情感同样也是一种自然事实。^[21]由于荀子不承认“自然—社会”的延续性，他的人性理论无法对上述看法给予充分的理论阐释，但在这一点上，孟子的自然主义伦理学却能够提供融贯、深刻且富有意义的解读。^[22]

除了何谓“自然”之外，另一个无法回避的问题是如何界定人类“正常”的发展过

[18] T. H. Huxley, *Evolution and Ethics*, Princeton University Press, 1989, p. 83.

[19] See Laurence Tancredi, *Hardwired Behavior: What Neuroscience Reveals about Morality*, Cambridge University Press, 2005.

[20] See Richard Joyce, *The Evolution of Morality*, MIT Press, 2006.

[21] Eric Schwitzgebel认为判定人类的道德属性是否自然应该看是不是生物体自己“自发的”、“内在的”属性，参见前引[8]，Eric Schwitzgebel文。

[22] 对人性的自然主义阐释，可以参见Mary Midgley, *Beast and Man: The Roots of Human Nature*, Cornell University Press, 1978; Frans de Waal, *Good Natured: Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Harvard University Press, 1996.

程? 对于这个问题的回答可能隐含着乞题的危险, 虽然孟子并未细致解释“正常”的标准在哪里, 但从当代诠释的角度看, 可以给予它一种合理解释: 只有某些人类的特征或趋向在很大范围内为正常环境中的正常个体所拥有时,^[23] 才可以说该特征或趋向是“人性”。“正常”是一个统计学标准, 而“正常”的前提是该物种已经形成了稳定的生存方式。对于人类来讲, 这种生存方式就是组织社会生活、开展合作、运用理性来反思和决策等, 在这种稳定的生存方式中大多数人类个体所展现出来的发展趋向与潜质就是孟子所谓的“人性”。

这种自然主义思路并不惟孟子所独有, 类似的思考线索同样体现在新亚里士多德主义的美德伦理学中。在美德伦理学当代复兴的过程中, Philippa Foot、Rosalind Hursthouse 等当代哲学家受到亚里士多德对生物学和伦理学关系学说的启发,^[24] 也把人类个体和群体的正常生物与社会机能作为道德评价的基础。^[25] 一把“好”的刀是适合切割功能的刀, 因此“锋利”的属性对于刀来说是“好”的。锋利与否是一个事实或自然属性, 但“锋利”对于刀来说又是决定刀“好”与“坏”规范性评价的关键所在。这种功能论也可以拓展到对人类自身的分析: 对于人而言, 亚里士多德认为个人的卓越品质就是使人成为一个“好”人的属性。这种功能论也表现在不同社会角色的角色伦理之中: 一个律师的能言善辩对于这个律师来说是一种美德, 但对于服从军官命令的士兵来说则未必是一种美德, 因此这种属性对于律师来说是“好”的, 但对于士兵来说却未必如此。

孟子的人性论与新亚里士多德主义的人性论共享着自然主义的理论前提, 它们都预设了自然对于善的“优先性论题”和自然与社会的“延续性论题”。但两者在着眼点上又有着关键的不同, 亚里士多德式功能主义的人性论强调静态的机能, 而孟子的发展观人性论注重动态的发展趋向。

为了将自然主义运用到道德领域, 孟子设计了一个精巧的思想实验。“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。”^[26]

通过这个实验, 孟子试图抽离出人们在生物学意义上的直觉道德反应, 以此来佐证他的发展观人性论。婴儿即将坠入井中这个事件发生在刹那之间, 需要旁观者作出快速的反应。目睹这一事件的人无从探究整个事情的来龙去脉, 也没有深思熟虑的机会。孟子之所以如此来设计这个实验, 就是为了检验人与生俱来的“自然”反应。孟子要求每个人扪心自问, 当一个无辜婴孩即将坠井之时, 自己会有怎样的情感反应与行动趋向。孟

[23] 前引 [8], Eric Schwitzgebel 文。

[24] See Philippa Foot, *Natural Goodness*, Clarendon Press, 2001; Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, 1999.

[25] Hursthouse 把对人类个体个人品质的道德评价看作动物行为学的延续, 她将人的社会属性与道德属性看作更广泛的自然属性的一部分。社会性动物最重要的机能是生存、繁衍, 以该种生物典型的方式避免痛苦并享受愉悦, 以及生物个体和整个群体的正常运转或繁衍兴盛。从这个角度看, 在一个狼群中从不捕猎但总是分享猎物的狼就不是“好”狼, 蚁群中那些体格不够强健或性情不够凶悍的兵蚁也不是“好”蚂蚁。人类和动物共享着这四种重要的机能, 而动物不具有的重要机能则是“理性的运用”。新亚里士多德主义美德伦理学的人性论以这种自然主义的机能论为基础提出所谓人的美德。同上书, 第9章。

[26] 《孟子·公孙丑上》

子的答案是每个人都会生起“怵惕恻隐之心”，也就是产生害怕、警惕、怜悯、同情的心理。孟子还进一步排除了这种同情心理的几种慎思考量：你的这种怵惕恻隐的自然情感反应并非基于结果而进行的深思熟虑——不是因为和婴孩的父母认识或有交情而心生同情与怜悯，不是因为想通过拯救孩子来博取他人的赞誉，更不是因为预料到孩子落井后啼哭的声音会很刺耳。

从这个思想实验中，孟子提出，与道德相关的人类所具有的独特特征或者能力就是“恻隐之心”，“由是观之，无恻隐之心，非人也”。^[27]孟子将每个人都具有的这种自然的情感反应与个人的道德发展联系在一起。恻隐之心给予每个人类个体在正常的自然与社会环境中进行道德发展的潜质，它构成了美德“仁”的生物学前提。“恻隐之心”这种情绪反应的心理学机制是“仁之端”，反过来，美德“仁”则是这种潜质充分发展的结果。同时，孟子还概括出仁义礼智四种美德：“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”。

结合他的发展观人性论，孟子又进一步提出“凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达”。^[28]在此，孟子将火和泉的运动与发展过程与个人的道德发展进行类比，恻隐、羞恶、辞让和是非这四种道德情感为道德发展的最终成就，即“仁”、“义”、“礼”和“智”四种美德提供了自然基础。虽然没有类似于“孺子将入井”这样的思想实验来论证羞恶、辞让和是非这三种情感的普遍性，但孟子在此依然贯彻了他的自然主义人性发展观：人性是人在正常社会与自然条件下表现出来的人所独具的稳定发展趋向或者潜质，我们把这种稳定趋向与潜质的实现和表达叫做“善”。

孟子将情感作为驱动道德选择的关键因素，而行动者的道德美德就表现在情感的适当表达。当代认知科学与伦理学的前沿研究成果契合并支持孟子对道德推理与道德实践的基本看法。在微观层面，除了同理心/同情心的生物学基础“镜像神经元”的发现之外，^[29]道德心理学家通过实验发现情感在道德判断占据着支配地位，^[30]在面对他人苦难的时候，每个人都有一种天生的“情感机制”发生作用。在更宏观的道德心理学层面上，跨地域跨种族的大规模心理学研究还揭示，人类作为一个生物种族具有与生俱来的普遍共享的道德直觉。John Mikhail等当代研究者将这种普遍的道德直觉称作“普遍道德语法”。和著名语言学家乔姆斯基语言学上的“普遍语法”先验语法学类似，普遍道德语法以先天的方式嵌入人类的心智系统，而无需后天培养。^[31]虽然这些道德直觉的内容未必完全契合孟子的仁义礼智四个范畴，^[32]但Mikhail的实证研究成果在理论上支持了孟子的自然主义人性论主张：人类的道德能力与直觉是与生俱来的，并且为整个人类种族所共享。

[27] 前引 [26]。

[28] 同上。

[29] See A. Stamenov and V. Gallese, ed., *Mirror Neurons and the Evolution of Brain and Language*, John Benjamins Publishing Company, 2002.

[30] See J. D. Greene, et., *An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment*, 293 *Science* (2001).

[31] See John Mikhail, *Elements of Moral Cognition: Rawls' Linguistic Analogy and the Cognitive Science of Moral and Legal Judgment*, Cambridge University Press, 2011.

[32] 在理论主张上，古典儒家美德伦理学的许多论题得到了当代认知科学在经验上的印证，See Edward Singerland, "Of What Use Are the Odes?" *Cognitive Science, Virtue Ethics, and Early Confucian Ethics*, 61 *Phi. E. & W.* (2011).

上述道德心理学的证据表明孟子的自然主义美德伦理学在整体上具有较强的理论说服力。如果承认孟子的人性论与道德哲学有坚实的经验基础,^[33]那么这种道德哲学也将对规范法理学或法律价值论产生深远的影响。规范法理学讨论法律应当具有怎样的内容,追求何种立法目标。道德理论上不同的立场会导致规范法理学上的不同取向:道义论伦理学提倡权利道义论的规范法理学,^[34]结果论(功利主义)伦理学提倡法律经济学,^[35]而自然主义的美德伦理学也会辐射并影响规范法理学的讨论。^[36]

四、自然主义视野中的道德运气和个人美德

法学背景下的读者或许对政治法律理论中的“自然—社会”延续观点略感陌生。实际上,自然主义的思路并不仅仅局限于道德领域,当代分析法律哲学奠基人哈特就曾经讨论过自然法与自然主义之间的关系。在论述最低限度自然法的内容时,哈特提出“人的脆弱性”是法律规定不得杀人的自然依据:倘若人类作为一种生物天然地覆盖着厚厚的甲壳,那么法律就无需禁止残杀同类;^[37]倘若人类无需外在资源来维持生存,那么财产规则也将不再必要。^[38]法律是一种典型的社会建制,但这种社会建制的根本解释却必须依赖于对人类自然属性的说明,这些基于自然必然性的法律规定就是哈特所谓“最低限度的自然法”。哈特在此处所讨论的正是“自然主义的人性论”与“规范法理学”的关系,最低限度自然法理论在人类的自然属性与法律的规范性内容之间建立起了内在的联系。

孟子的人性论对于人的自然属性与道德发展趋势提供了一个形式化的说明,沿着类似的思路,在孟子自然主义人性论的基础上也可以得到一个具体的规范法理学主张:公民的个人美德应当成为法律或立法所追求的目标。关于人性善恶的理论首先是个道德哲学问题。道德哲学关注作为道德行动者的个体应当如何做出道德选择,政治哲学探讨一个社群或政治体做出公共决定所依循的正当性要求或合理基础,^[39]法理学则探讨以法律形式做出的公共决定之内容与形式。

[33] 有研究者认为,在结果论、道义论与美德伦理学这三种实质性的规范伦理学流派中,美德伦理学能够为现有的道德心理学与认知科学提供最契合的理论说明。儒家美德伦理学与认知科学的讨论,参见上引文;亚里士多德美德伦理学与认知科学的通论,参见 William D. Casebeer, *Moral Cognition and its Neural Constituents*, 4 N. Rev. Ne. S (2003).

[34] 当代法理学代表人物 Ronald Dworkin 提出基于权利平等保护的规范法理学。See Ronald Dworkin, *Law's Empire*, Harvard University Press, 1986.

[35] 例如波斯纳法官的法律经济学就是一种结果主义的规范法理学, See Richard A. Posner, *Economic Analysis of Law*, 8th Edition, Aspen Publishers, 2010.

[36] 这个主题中晚近比较引人注目的有 Solum 的新亚里士多德主义美德法理学,强调立法的重要目标是公民的美德。See Lawrence B. Solum, *Virtue Jurisprudence: A Virtue-Centered Theory of Judging*, 34 *Metaphilosophy*, (2003).

[37] See H. L. A. Hart, *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, The Clarendon Press, 1983, pp. 79 - 80.

[38] See H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, The Clarendon Press, 1994, pp. 193 - 196.

[39] 本文用到的“政治”概念是一个理想主义、规范取向的概念,古典传统中的孟子、亚里士多德和当代的罗尔斯等政治哲学家持有这种规范意义上的政治概念,它不同于政治现实主义者,比如施密特(Carl Schmitt)的政治概念。对于这种现实主义的“政治”概念, See Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, George Schwab trans., Rutgers University Press, 1976.

由此，道德、政治与法律哲学之间有着内在的联系，道德哲学为政治与法律哲学设定了规范性的目标。孟子的自然主义人性论在表面上属于道德哲学的范畴，它探讨作为人类个体的行动者何谓根本的“善”——善就是个人的潜在道德潜质与能力的自然发展。但究其本质，人性论与政治秩序、法律秩序之间也存在着深刻的关联：如果每个道德个体的自主、自然发展趋势在最根本的意义上界定了何谓“善”，那么作为自然秩序的延续，政治、社会与法律制度安排也应当在最大程度上促成每个社群成员的道德发展。在政治理论层面，国家有政治义务以正式制度的方式推进公民的道德发展，^[40]这是一种积极的义务，即国家不应当对公民的美德实践袖手旁观。而在法律层面，法律作为现代社会最重要的社会控制手段和正式制度，必须以公民的美德为价值目标，努力创造一个公民能够自由实践其美德的外部制度环境。

孟子多次强调教育制度、税负制度、土地制度与社群成员个人道德发展的内在关联。^[41]他延续了自然主义发展人性观立场，以大麦的生长比喻个体的道德发展。^[42]在地力、雨水和阳光都合适的环境下，大麦的收成就会很好；大麦收成的差异，主要是因为外部环境的变化而造成的。个人的道德发展也是如此，在丰收之年，少年衣食无忧，性情温良，乐于行善；而在食不果腹的荒年，少年大多性情横暴，道德沦丧。

是什么造就了个人迥异的道德品质与行为方式？孟子的回答是物质与社会环境的差异塑造了截然不同的个人品格。在此，孟子所探讨的是行动者自身控制之外的因素对其道德选择所造成的影响。若以当代的道德哲学术语来概括这一议题，不妨称之为“道德运气”。^[43]在孟子所举的这个例子中，人们用“赖”、“暴”来评价丰年和荒年中少年的个人品质。然而，就像孟子所讲的，“非天之降才尔殊”，决定这些少年的个人品质差异的因素是外界物质生活条件因素，而非他们的天赋道德发展的“本性”。在物资充沛、生活稳定的时代，人们能够追求个人道德发展并且有物质上的余力来帮助他人；在物质匮乏、自顾不暇的生活条件下，占有稀缺资源以求自保成为了每个人的必需的生存策略，无暇顾及礼义廉耻。

在特定时期内，物质生活条件是给定的，作为道德评价对象的行动者无法自由控制或者选择他们的物质生活条件，是外在的“运气”而非道德主体的自由选择造就了他们的个人品性。从这个角度来看，对他们进行道德评价在某种程度上来说是武断和片面的：道德行动者怎么能为她自由选择所能控制事态范围之外的结果负责？道德运气现象的普遍存在使得道德上的可责性概念陷入了困境。

直觉上看，道德行动者只需为她自己能够控制的事态负责。精神病人无需承担刑事责任，因为他们无法控制自己的行为，不具有道德可责性和法律可责性。对于某个主

[40] See Shun Kwong-loi, *Mencius and Early Chinese Thought*, Stanford University Press, 1997, pp. 163 – 164.

[41] 同上。

[42] “富岁，子弟多赖；凶岁，子弟多暴，非天之降才尔殊也，其所以陷溺其心者然也。今夫粃麦，播种而耰之，其地同，树之时又同，淳然而生，至于日至之时，皆熟矣。虽有不同，则地有肥磽，雨露之养，人事之不齐也。故凡同类者，举相似也，何独至于人而疑之？”《孟子·告子上》

[43] See Thomas Nagel, *Moral Luck*, in Daniel Statman ed., *Moral Luck*, State University of New York Press, 1993, pp. 57 – 72.

体来说,类似于此的不道德行为并不是“她的行动”,而是在她可控事态之外的运气带来的结果。在一个正常社会秩序下善良宽容的公民到了纳粹的暴政下可能就成为暴虐残忍的种族主义者,而暴政这种社会秩序不是她个人能控制的。〔44〕如果将美德或个人品质界定为做出合道德行为的那种稳定的性情趋向,那么有一些个人品质的决定因素也在个人的控制之外,我们同样无法苛责道德品质不完美甚至低劣的个人。在这个道德主体的人格形成过程中,完全不受到道德主体控制的外在事态以“构成运气”的形式塑造并决定了一个行动者的个人品格,〔45〕而行动者自身对此并不应负有多少责任。

五、规范的美德法理学

两千多年前孟子并不着眼于解决道德运气与道德评价的协调问题。他没有直接讨论个人的道德责任,而将目光放到社群统治者的政治责任上:不管“子弟”的个人品质是否应当受到道德苛责,国家或政府的政治责任都是无法回避的。国家或政府应当对其经济政策所造成的后果负责。〔46〕孟子在这里所传达的思想是,个人在道德上的自我实现和成就在很大程度上取决于其所处的经济、物质与社会条件。倘若整个社会中大多数成员都要担忧他们的生存问题,“救死而恐不赡”,人们又哪里有闲暇去顾及“仁义”等道德追求?外在的经济与政治制度构成了影响公民道德表现的运气因素。

但是人类和其他生物不一样,学会了运用知识和技艺来控制运气:发展农业与耕种技术以控制食物供给上的运气,发明气象预报以控制气候带来的运气,创造保险制度和期货制度以控制生活与经济上的运气,甚至政府的基本社保福利制度在某种程度上也可以看作对个人生存条件上的运气控制。孟子告诉我们,政府和国家具有控制“道德风险”的能力,国家也有义务以间接的方式控制道德运气所带来的风险。在严苛的经济与物质条件之下,个人只能消极地受到道德运气的摆布,无法超越这种外在力量。国家与政府则不同,“利维坦”拥有个人所不具有的强大资源和政治权威。国家与政府有能力同时也有职责来通过其拥有的巨大公共权力来控制社会保障上的风险,提供最必要的公共品,改善每个社群成员的生活品质。正是在这一点上,政治结合具有了必要性,个人无法完全摆脱外在运气对自身品格的影响,而组织起来的政治社群却能够帮助个体去更好地实现社群整体的道德目标和价值。

孟子清楚地意识到正式的道德教育对于个人道德发展的重要性——“庠序学校”的设立与良好的道德教育有助于培养人们良好的道德品质。〔47〕与此同时,影响到个人品格形成的各种正式与非正式制度因素还有很多,既包括学校中的教育,也涵盖更为广泛的家

〔44〕 同前引文。

〔45〕 同上。

〔46〕 “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。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·梁惠王上》

〔47〕 “设为庠序学校以教之:庠者,养也;校者,教也;序者,射也。夏曰校,殷曰序,周曰庠,学则三代共之,皆所以明人伦也。人伦明于上,小民亲于下。”《孟子·滕文公上》

庭、社团、社区等各种社会制度潜移默化的外界影响。就像身兼脑科学家与哲学家双重身份的 Patricia S. Churchland 所说：“尽管我们的道德官能在胚胎时期就已经具备雏形，但这些官能在婴儿出生时并未得到完全发展。一个人所处的社会与文化环境以及各种制度深刻地塑造了其在成年时期的道德实践。这些制度包括家庭和部族中的伦理标准、主导性的刑事司法体系、政府、学校、社团、宗教与职业协会的组织与形态。”〔48〕

在孟子生活和思考的先秦时代，法律主要涉及刑罚的运用，而非社会治理和公共政策的主要方式和载体，法律不过是正式社会制度的一小部分。至少在孟子所举的这个例子中，涉及“制民之产”的有财产法、税法等，而关系人们“救死而恐不赡”的则有劳动法、社会保障法等。孟子还深刻意识到政治社群中资源分配制度对于社群成员美德实践的影响。同罗尔斯式“正当”优先于“善”的当代自由主义政治哲学不同，孟子的道德政治理论把制度本身的“正义性”视作公民美德实践的实现方式，而不仅仅是政治制度追求的根本目标。〔49〕换言之，对孟子而言，社会制度的“正义”同时也应该服务于“美德”这个最高伦理目标。法律在这里有着举足轻重的作用，因为法律是国家实现社会正义最强有力的手段。

在现代政治制度中，孟子所论证的国家对于公民道德发展的这种积极政治义务在根本上都要依靠法律来实现。因此，孟子的自然主义人性论法理学可以概括为美德立法理论或美德的法律价值论：国家的法律制度应当为公民美德的发展与实践提供正式制度上的支持。法律对公民美德发展与实践所能提供的支持主要有两个方面。

首先，法律通过为美德实践提供良好的外情境来控制“情境运气”。〔50〕大众心理学上的一系列实验表明，人的行动与选择很大程度上取决于外在环境，在极端的制度环境下，每个人都可能泯灭人性，成为暴虐凶残之徒。〔51〕纳粹法西斯等人类文明史上的悲剧也一再地证明，制度会令人性泯灭，即使有良心上的抵抗，作为个体的道德行动者在强大的制度机器面前几乎无能为力。一系列的心理实验的经验证据也在雄辩地确证，美德的实践需要特定的外环境来支持。〔52〕从美德法理学的角度看，法律制度要构建一个良序的社会环境，在这个环境中公民能够自由地实践美德。

其次，法律也应当为公民的良好个人品质的发展提供正式制度上的支持并控制“构成

〔48〕 Patricia S. Churchland, *Moral Decision-making and the Brain*, in Judy Illes ed., *Neuroethics: Defining the Issues in Theory, Practice and Policy*, Oxford University Press, 2005, p. 3.

〔49〕 这一点体现在孟子对井田制产权制度安排的讨论中。正义的土地制度在这里不是作为目的本身来讨论的，而是实现或支撑“出入相友，守望相助，疾病相扶持”这些美德实践的制度支持。“夫仁政，必自经界始。经界不正，井地不钧，谷禄不平，是故暴君污吏必慢其经界。经界既正，分田制禄可坐而定也。夫滕壤地褊小，将为君子焉，将为野人焉。无君子莫治野人，无野人莫养君子。请野九一而助，国中什一使自赋。卿以下必有圭田，圭田五十亩。馮夫二十五亩。死徙无出乡，乡田同井。出入相友，守望相助，疾病相扶持，则百姓亲睦。”《孟子·滕文公上》

〔50〕 参见前引〔43〕，Thomas Nagel 文。

〔51〕 比较引人注目的有探究权威与服从问题的 Milgram 实验，See Stanley Milgram, *Behavioral Study of Obedience*, 67 *J. Ab. & Soc. Psy.* (1963).

〔52〕 社会心理学上的“情境主义”强调外在情境对个人选择的影响。See Gilbert Harman, *Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford University Press, 2000, pp. 165 - 178; John Doris, *Lack of Character: Personality and Moral Behavior*, Cambridge University Press, 2002.

运气”，^[53]也就是影响个人品质的形成与发展的运气。公民道德发展中的构成运气也是孟子讨论的重点，孟子着力讨论的是国家的赋税与社会保障制度对于公民道德品格的重要影响。这一讨论也可以拓展到其他许多公共政策议题上：国家不但应当通过法律来控制赋税、为公民提供必要的社会保障体制，更需要以正式制度的方式给予公民以平等的教育、择业与发展的机会，过上有尊严的生活，^[54]让每一个公民都能有正常的人格发展空间和成就个人美德的机会。

归结起来，孟子人性发展观对于法理学的意义主要有两点：首先是对现实主义人性论的批评，其次是对规范法理学上两种现有立场的调和或超越。

不论是在霍布斯式的社会契约论、霍姆斯式的现实主义法理学还是波斯纳的实用主义法律经济学中，现实主义的“经济人”、“理性人”人性观是当代法理学预设的通行观点。这种人性观在我国也有相当的影响，不但两千多年前的先秦思想家荀子持有类似的想法，当代学者更是将人性的“幽暗意识”视作近现代西方自由主义政治传统得以成功的必要条件。^[55]在现实主义的人性论视野中，对人性阴暗面的制度性约束成了法律与政治制度设计的核心目标，从而放弃了对公民个人道德品质的提升。然而，从孟子自然主义人性发展观的角度来看，这样的看法并不全面。它过度强调了个体在不完善制度框架内的现实道德表现，将人性在某种制度约束下的现实表现当作人性的全部发展潜力，未能发掘人类个体在道德领域的潜在实践可能性。孟子的人性论不但能为当代认知科学对于人性的实证研究成果提供充分的理论解释，更区分了人的现实性与可能潜力，要求规范法理学不但关注底线伦理，抑制人性的阴暗面，更提出国家的政治与法律制度必须建立在提升公民道德能力的正当性基础之上。在更大的理论视野中，孟子的人性发展观更为消解规范法理学上“自由法理学”和“伦理自然法”这两种根本对立的理论立场冲突提供了值得尝试的思路。

启蒙运动之后兴起的自由主义法理学在立法理论上着重强调法律对公民个人的基本权利与自由的保障，康德的“自治”理念和密尔的“伤害原则”为法律的内容设定了限度，国家不得通过公共权力强制执行道德标准。在另一个更为久远的传统中，古典时代“伦理自然法”的倡导者如亚里士多德和阿奎那，认为法律应当以强制力促进公民美德的发展与实践，追求至善的道德目标。^[56]政治法律理论中的古典传统和现代传统发生了不可消解的冲突，并对当代社会提出了难以回避的理论难题：国家对道德标准的强制实施固然不正当，但难道应当放弃对至善的追求吗？

孟子自然主义的法理学可以在最大程度上兼顾“自由法理学”和“伦理自然法”各自追求的根本价值，同时还试着提供一种不同于这两者的第三条道路。尽管“自由法理

[53] 参见前引〔43〕，Thomas Nagel文。

[54] 张千帆在当代宪政语境下对古典儒家人的尊严思想进行了富有开拓性的当代阐发，参见张千帆：《为了人的尊严：中国古典政治哲学批判》，民主法制出版社2012年版，第2章。

[55] 最具有代表性的观点，参见张灏：《幽暗意识与民主传统》，新星出版社2005年版，第23页以下。

[56] 伦理自然法传统中的讨论，See Robert P. George, *Making Men Moral: Civil Liberties and Public Morality*, Oxford University Press, 1993.

学”也可以通过复杂的方式与至善论的政治哲学相兼容，^[57]但它在实践中却常常仅以保全底线伦理为其现实目标，力求保障个体选择的多样性与个人自主性，放弃对公民个人道德提升的追求。“伦理自然法”以实现和提升个人的道德能力为根本追求，但它追求这种目标的手段却失于偏颇。^[58]孟子自然主义美德法理学所提出的方案，在保全了个体选择多样性和个人自主性的同时，也在最大程度上实现了对个人道德能力提升的终极伦理要求。

和古典儒家传统的开创者孔子一样，孟子也认为道德评价的着眼点不仅仅在于行为合乎道德规则，更在于行动者内在道德动机与情感。^[59]从美德法理学的角度来看，如果通过法律强制实现的目标是个人品质的道德转化，把公民从恶习的持有者提升为具有美德的高尚者，而不是调整行动者的外在行为，那么伦理自然法的强制手段无助于实现这个目标。在这一点上，孟子人性论的规范伦理学立场避免了古典伦理自然法的法律道德主义对个人选择自由的直接强制性限制，转而追求以一种间接的方式来发展和实践美德，提高公民的道德能力。

孟子的自然主义人性论尊重道德主体自我发展的趋势，他的第二个人性观主张隐含着对个人自主性的尊重，反对外界强力对个人自主道德选择的干涉。就此而言，孟子的美德法理学可以与自由主义权利法理学兼容，美德法理学并不会主张限制公民的基本自由。在法律保障公民的基本权利与核心自由的基础之上，孟子的美德法理学强调法律制度经由道德运气影响个人道德选择与道德品质的功能。国家的政治义务在于通过法律方式提供制度支持，控制道德风险，但它并未限制公民的核心自由与基本权利。

由于主题与篇幅所限，本文并未全面系统地讨论儒家（孟子式）美德法理学立场的具体内容，^[60]及其在法理学与部门法中的进一步展开和运用。但孟子的自然主义人性论确实为进一步的法理学讨论奠定了重要的理论前提。它拓展了对人性本身的认识，并且借助“自然主义”的思考路径，将实证的道德心理学与规范法理学的核心议题联系到一起。相比于哈特较弱意义上的最低限度自然法立场，孟子式美德法理学的法律价值论有更为丰富和厚实的内涵。它修正了法理学界通行的人的形象：不管是“理性人”、“经济人”还是更为极端的处在“敌我关系”中的“政治人”形象，都只看到人性的一个基础

[57] 除了“规范法理学”和“规范道德理论”这种显而易见的关联之外，法律理论和道德理论还有更为复杂的相互关系。这种复杂的相互关系体现在边沁对功利主义道德理论和法律实证主义的看法上，参见前引[38]，Hart书。当代哲学家 Joseph Raz 在法理学、政治哲学上的工作也试图展现这样的一种复杂关系。Raz 试图论证依循于强有力的权威（法律的权威）来行事是实践合理性（或至善主义立场）的内在要求。See Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, 1986.

[58] 这种偏颇体现在两个层面。首先，伦理自然法的许多主张并未建立在成熟的道德心理学基础上，它认为法律强制可以提升个体的道德品质，而这是非常可疑的。其次，道德行为预设了行为自由的要求——只有在各种选项都开放的情况下才可能把某个行为看作是“道德”的行为，因此，伦理自然法通过法律提升道德能力的设想在概念与理论上似乎也有欠缺。后一种自由主义立场的批评，See Jeremy Waldron, *A Right to Do Wrong*, 92 *Ethics*, (1981).

[59] 对于孟子以及古典儒家来说，一个道德上正确的行动不但在外在的行为上要符合规则，更要求行动者在如此做的时候带着正确的动机与情感：孝顺父母的时候带着孝心，帮助他人的时候带着同情心。

[60] 除了立法理论之外，儒家法理学还包括美德裁判理论、美德职业伦理、公民守法理论等。关于儒家美德法理学的整体架构与主要论题，See Linghao Wang & Lawrence Solum, *Confucian Virtue Jurisprudence*, in Alalia Amaya, Ho Hock Lai, ed., *Law, Virtue and Justice*, Hart Publishing, 2012.

侧面或者说人性在具体制度约束下的现实表现，而未能给出一个更全局、更综合，又具有认知科学（道德心理学）基础的人性预设。同时，孟子的人性论不但给出了相较现实主义人性观更为全面的人性观点，也为“自由”和“美德”兼顾的规范法理学立场提供了可能的思路。传统的托马斯主义伦理自然法仅仅看到法律应当追求至善的道德标准，设定的是一个“高标准”的法律价值论。近当代自由主义权利法理学因为对人类基本自由和尊严的重视，仅仅立足于“低标准”的法律价值论。以孟子人性论为基础的法律价值论将美德看作法律追求的根本目标之一，但又尊重每个人的基本自由，保障每个公民的基本权利，可以看作兼顾高低标准（自由与美德）的两全之策。

Abstract: Fundamental conceptions of human nature are essential for any intelligible legal and political theory. The dominant view of human nature in contemporary context of legal and political theory adopts a realistic position, which takes human beings as basically rational agents (or *homo economicus*) that always try to advance their own interest. Thus, aside from promoting personal liberty, legal and political institution should also aim at controlling the dark side of egoist human nature and facilitate the minimum level of social cooperation. The ancient Confucian philosopher Mencius, however, held a naturalistic conception of human nature that is distinct from the “rational person” view. For him, human nature is the moral capacities or potentialities that people have when they are situated in appropriate natural and social environments. Mencius tries to show that the state should pursue fundamental values other than mere enabling the minimum level of social cooperation. In his view, the legal institution is supposed to provide appropriate natural as well as social environments that could support the development of citizens’ moral capacity and facilitate their exercise of virtues by controlling bad moral luck.

By incorporating recent empirical studies of cognitive moral psychology, this essay tries to develop a contemporary Confucian virtue theory of law based on Mencian naturalistic conception of human nature. This version of virtue jurisprudence has a distinctive position and thus differentiates itself from more familiar positions like ethical natural law or liberal right-based theory of law. It claims that the development and practice of citizens’ virtues are one of the central values of law. Legislation should provide institutional supports for the realization of human nature and aim at the cultivation of virtuous citizens. This Mencian virtue jurisprudence could be seen as an endeavor to reconcile the conflict between liberty and virtue.

Key Words: Mencian theory of human nature, naturalistic conception of human nature, Confucian virtue jurisprudence
