

先秦儒家人性论重释

张炳尉

(北京师范大学 文学院文艺学研究中心, 北京 100875)

摘要 :先秦诸儒的人性理论被不断误解以致聚讼纷纭的重要原因是,他们对人性的定义各不相同,并且从属于道德建构的不同层面。先秦诸儒对道德根源的探索,经历了由天命到天生再到后天人为三次层面选择的演化;与之相应,作为道德建构的重要途径,他们对人性的定义也经历了从生来固有到价值取向、自足无待再回到生来固有的三次演化。对此,后学长期缺乏深解。至宋儒出,始能综合道德建构的各层面与人性诸义,创立新的性命理论体系。考察以朱熹为代表的宋儒在其新体系中,对旧说的安置,可以帮助人们更好地认识先秦人性诸说的理论效力与局限。

关键词 :先秦儒家;人性论;道德建构

中图分类号 :B222 **文献标识码** :A **文章编号** :1000—8691(2012)05—0039—04

历来对先秦儒家人性论的探讨,大都纠缠在善恶之争上。虽有个别学者跳出窠臼,提出新见,却应者寥寥,以致无谓之争延续至今。早在20世纪30年代,张岱年便在《中国哲学大纲》“人性论篇”中针对善恶之说提出了很多令人耳目一新的看法,其中两点尤其具有方法论意义,为后学摆脱无谓纠缠指明了方向:

首先一点是,性善性恶之说的目的并不是追问人性是善还是恶,而是追问善是否从人性而来:“自来论性者,并非专为研究性而研究性,……在形式上是问:性是善的抑恶的?在实际上却是问:善是性抑恶是性?所注意者不在性之实际内容,而在善恶的起源。其目的乃在于探究善是固有的抑是外铄的。”^{[1](P240-241)}孟子、荀子的人性理论历来被称作“性善”说、“性恶”说,这种表述上的主谓结构使人很容易把人性视为讨论的重心。而张岱年的观点则透过字面直探根本,提醒我们成德才是儒学的根本目标,德即善从何而来如何完成才是根本问题。纵观先秦诸儒的回答——从周公的天命到孟子的人性再到荀子的伪,可知对人性问题

的思考从属于对儒学根本问题的思考。并且,“性善”说与“性恶”说的位置有所不同。前者直接论证了善自性出,而后者则是为了论证善自伪出所做的铺垫。从这个意义上讲,与“性善”说对应的,是“伪善”说而非“性恶”说。

另外一点是,各家对人性内容的理解不同,源自他们对人性定义的理解不同:“研讨历来的性论,首先应注意的,是各家所谓性之本义。不先明白一家所谓性之本义,则其理论的真实内容,是必无从了解的。”^{[1](P184)}在张岱年看来,孟子只承认人“生而自然”中贵于禽兽的部分才是人性,故其所谓人性的内容自然是善,而荀子则强调生即完具的部分才是人性,故将孟子所说的有待扩充的善之端排除在外。因此,孟子所谓人性与荀子所谓人性,并非一事^{[1](P185-191)}。张岱年把荀子对人性的定义理解为生即完具,依据的是《荀子·正名》中对性的界定:“生之所以然者谓之性”,他把“所以然”解释为“所已然。”^{[1](P189)}实际上,他在此处的训诂并不正确。虽然“以”可以训为“已”,但把“所以然”解释为“所已然”则于故训无征。尽管张岱年的观点于枝节有

收稿日期:2012-03-11

基金项目:本文是国家博士后科学基金项目“先秦性命思想及其对文论的影响”(项目号:20090450318)的阶段性成果。

作者简介:张炳尉(1975~),男,文学博士,北京师范大学文学院文艺学研究中心讲师。

误,却无损其根本。纵观先秦诸儒对人性定义的理解,生来固有的本义是他们歧见纷出的人性理论进行对话的基础。后来,孔、孟在此基础上建构出价值取向、自足无待的涵义,而荀子则刻意返回到生来固有的本义。相对于善恶的表面差异,先秦诸儒为什么要对人性做不同的定义,才是真正值得深究的问题。

将上述两点融汇贯通并继续深入,会发现先秦儒家对道德根源的探索,经历了从天命到人性再到人为的三次层面的选择,而在每一次选择中,人性论所处的位置、所起的作用各不相同,并且,这些不同正是通过重新定义人性来完成的。在这一阐释图景中,先秦儒家人性诸说的理论效力、相互关系、发展脉络,会得到与以往大不相同的呈现。

一

伴随着周代商而成熟的“天命靡常”(《诗经·大雅·文王》)的思想认为,天命并不固定,得失系于王的道德行为。王道德行为的核心内容是,节制一己的欲望而在最基本的程度上满足众民生来固有的生理需求。这种思想把人的价值建立在对天命的执行之中,使人的行为可以对最高价值的实现产生积极作用。但价值根源于发号命令的天,人性只是王执行天命的行为对象。并且,天命仅降于王,如此价值只是一个人的价值;王完全听命于天,如此价值只是外在价值。在这种思想体系中,人性意识还未觉醒,只是天命观念的附庸。

为了在每个人自身建立化成天下的价值根源,孔子打通了天人沟通的一与众的两个极端——天命与天生。天命提供了价值根源,而天生则使价值根源内化于每个人自身。尽管罕言“性与天道”,但孔子所屡言的“仁”具备了普遍性与超越性,实际上就是他的天命人性论^{[2](P30-39)}。所谓普遍性,是指成就仁德的可能性为人生来所固有,每个人都拥有这种能力;所谓超越性,是指仁为至德,堪与圣并。孔子用人性融合天命,将原本受命于天的外在一人之德根植在每个人的本性中。这样,他的立论就使人性的涵义在生来固有的本义基础上,具有了价值取向的新义。

孔子没能把仁的普遍性与超越性推到极致^{[3](P240-241)},留下了“性相近”这一模糊的说法。至孟子出,标举“仁者无敌”(《孟子·梁惠王上》)、“人皆可以为尧舜”(《孟子·告子下》),才在理论上赋予了根源于恻隐之心的仁以化成天下的无穷力量,使每个人都拥有了完成道德的内在力量。对

于自己的好辩,孟子说是为辟杨、墨而不得已。值得注意的是,《孟子》一书,除了一般性地表明反对杨、墨的立场之外,对墨家的具体批评仅有一处,即在《滕文公上》中对夷子的爱无等差说的批驳。如果说,墨家的人性理论比较贫乏,只是从取法天志的角度解释了兼爱的合理性,故孟子的批驳,着重在唤醒其人内在的道德情感,而并未作太多的理论发挥。那么,《孟子》一书竟然没有一处针对杨朱的人性理论进行直接驳斥,就令人不能不倍感疑惑了。要解开这个疑惑,需要先分析一下杨朱之说对儒家的人性理论究竟构成了怎样的威胁。

尽管一度“言盈天下”(《孟子·滕文公下》),杨朱之书却未能流传下来。除了《孟子》、《韩非子》、《淮南子》等书中的零星记载之外,冯友兰认为,《吕氏春秋》中的《本生》、《重己》、《贵生》、《情欲》、《审己》五篇,集中表达了杨朱学派的观点^{[4](P105-110)}。其主旨是,确立肉体寿命为人性的具体内容,以得自于天来强调它的价值方向,并极力证明这种价值的至高无上。这种养生论的一个鲜明特点是,在处理肉体寿命与感官欲望的关系上,反对放纵而主张适度满足欲望,以此来实现生来固有的寿命。养生论者的入室操戈非常有力,因为寿命或欲望的确比儒家提倡的仁义道德更接近一般人对人性的常识理解。因此,后学要维护、发展孔子的建构,就必须在进一步确立人性的价值取向涵义的同时,对仁义而非寿命、欲望才是人性,做出强有力的论证。从后来孟子的论述来看,他深刻地体认到了来自养生论者的威胁并做出了针锋相对的还击。

二

孟子对论敌的还击,对孔子在人性层面进行道德建构的维护与发展,是分三步完成的。第一步,驳斥告子的人性无定向说,肯定人性具有内在趋向;第二步,针对养生论者的威胁,论证仁义道德根于人性。显然,仅有这两步努力,还不足以击退论敌的挑战。因为孟子只是论证了仁义道德与口腹之欲一样同为生来所固有,还没有进一步论证,只有在道德中,每个人才能拥有实现自身价值的内在力量,而这正是他所要做的第三步努力。对此,孟子是通过性命之辨完成的。

《孟子·尽心下》云:“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。”这段话对性、命进行了反复辨析，对深入理解孟子的人性论有重要意义。历代学者对于其中最关键的“性也”、“有性焉”、“命也”、“有性焉”的解释，见仁见智，莫衷一是。会通诸说，异中观同，或能对冲阐释者的主见，凸出孟子的本意。

综观诸家对《孟子·尽心下》“口之于味”章的解释，都认为两“性”字的涵义有所偏重，“性也”强调生来固有的涵义，“有性焉”则更强调自足无待的涵义。而他们对两“命”字的具体内容的理解虽然大不相同，但都认为“有性焉”、“命也”是指受制于外力。先看对“有性焉”的解释。赵岐、焦循强调欲望的满足受制于外力而无法自主，戴震也认为不可放纵欲望，黄宗羲指出理为气的主宰，则是在强调道德相对于欲望在价值上的优先性。这些说法的一致之处正在于，道德之所以具有优先性，是因为在实现上人可以自主。朱熹的综合理与气以为解，正是这种一致性的体现。再看对“命也”的解释。赵岐、朱熹、戴震、焦循都指出道德的完成受制于外力，黄宗羲所说的天地万物公共之理，也是指理为外在的道德律令。

尽管孔子的尝试，使西周以来对人的价值的探索有了飞跃性的进展，但他的理论建构还不够完善，并遭到了论敌强有力的挑战。对此，孟子先驳告子，维护了人性的价值取向涵义，再针对养生论者，论证了道德如欲望一样，为人生来所固有，最后，建构出自足无待的新义，把欲望排除在了人性之外。这样，通过对人性涵义的建构，孟子在理论上赋予了每个人完成价值的内在道德力量，完成了孔子未能最终完成的人性层面的道德建构。

三

孟子的人性论，习惯上被称为“性善”说。值得注意的是，“性善”一词在《孟子》中仅出现过三次。一次出现在《滕文公上》，即“孟子道性善，言必称尧舜”。另外两次出现在《告子上》，先是公都子引用其他人的人性论，其中包括“有性善，有性不善”的说法；接下来，公都子称孟子的观点为“性善”，并发出“今日‘性善’，然则彼皆非与”的疑问。与孟子有关的两次，都是他人称孟子的观点为“性善”，而孟子本人从不这样表述。

一旦把孟子的观点表述为“性善”，便很容易引起一些误解与混乱。首当其冲的是，“性善”的表述会让人觉得，

孟子认为性中没有恶之端并且已经善。这样就产生了问题：人性果真如此的话，善恶纷纭的实际状况又当如何解释？公都子所引的三种说法，其共同点是，否认人性有统一、固定的方向，因此，在解释善恶纷纭上，似乎更有效力。孟子在生来固有、价值取向的基础上，又建构出人性的自足无待的新义。在三义具备的人性概念中，孟子只承认仁义道德是人性。在此意义上，可以说人性中没有恶之端。但正如孟子所说的“君子不谓性也”、“君子不谓命也”，这样一种人性，只是少数人在性本义的基础上所做的刻意建构，不会被人们普遍理解与接受。因此，当人们守着仅有生来固有一义的人性概念时，人性中没有恶之端便成了问题。至于已经善的问题，孟子反复强调，恻隐之心只是仁之端，扩而充之，达之天下，方为成仁，他从不认为人生来就已经善。

更为重要的是，“性善”的表述会让人觉得“性”是重心所在，孟子的人性论是就人性而讨论人性，从而忽略了人性论建构只是他进行道德建构的工具。在人性层面进行道德建构，其理论局限在于，性自天生，终不能摆脱天的笼罩。在周初天命观中，天固然是价值根源。即便是发展到孔、孟的人性论，主宰力量已被降至最低，但作为人性之所自出，天仍不失为价值的根源。这样，孔、孟建构的道德，距离普遍的人的内在价值仍有一间之隔。至荀子出，他深察先儒在价值根源问题上的未尽之处，通过“天人相分”、“性恶”之说，将天的道德性彻底颠覆，尝试在天命、天生之外的“伪”即后天人为的层面进行道德建构，以使人的价值彻底摆脱天的笼罩。从道德建构的层面选择的序列演进来看，荀子的“性恶”说对于先秦儒家性命思想的发展，有着不可替代的贡献。但是，他在把价值根源由天归于人的同时，又把它归于圣人，如此则价值内于一而非内于众，结果圣人虽无天之名却有主宰之实，反而跌向了法家的专制。与此同时，其贡献也为弊端所掩，长期不为人所察。

四

字面上针锋相对的“性善”说与“性恶”说，根本不是在同一个层面上讨论问题。孟子建构出自足无待的新义，在人性层面进行道德建构，荀子则刻意退回到生来固有的本义，以人为取代天生，在“伪”的层面进行道德建构。尽管选择的层面不同，却有着相同的祈向，即赋予每个人完成自身价值的内在道德力量。对于其间的异同，后学长期缺乏

深透的理解。很多学者只是在生来固有的本义上,简单地视性善说与性恶说为儒家人性论内部的歧见,并试图以经验事实为据,对它们加以整合,而缺乏孟子、荀子在人性定义、层面选择上的自觉。其中,扬雄的善恶混与韩愈的性三品之论最具代表性。在佛家心性论的长期刺激下,至宋儒出,才对人性理论进行了深入的探讨,对先儒的分歧进行了富有思辨力的整合。耐人寻味的是,这些被传统派系之争、现代学科体系分装在不同阵营、赋予了不同名号的人,在对问题的确认上,达成了相当程度的共识。一方面,宋儒普遍认为,性就起点而言,善恶是就终点而言;因此,性不可以善恶论。另一方面,他们还认为,性三品论所说的智慧,与人性的善恶不完全是个问题。王安石在《原性》中已经指出了这一点,苏轼在《扬雄论》中做了更为充分的论述,张、程、朱、陆等人将性与气加以区分,也是有鉴于此。

在解决方案的设计上,按照对人性涵义理解的不同,可以把宋儒的人性理论分为三大类:一类在生来固有的本义上立论,在重教化的立场上,漠视甚至否定人性问题存在的合理性。代表人物是王安石、欧阳修。另一类兼顾价值取向、自足无待、与生来固有之义,反对流行的性体情用之说,试图以“才”的概念来收纳善恶诸说。代表人物是苏轼、陆九渊,可惜他们语焉未详。苏、陆的努力被以程、朱为代表的第三类学者很好地完成。朱熹常常称赞,程子指出论性不论气则不备,论气不论性则不明,极有功于儒教。性即天命之性,气为气质之性,前者是在价值取向、自足无待的涵义上,以义理言性,后者是在生来固有的涵义上,以气禀清浊言性。义理之性本然纯善,不与恶对,这一设置解决了内在道德力量的问题,坐实了性善之说。以此为中心,一方面辅以气质之性的设置,以气禀清浊解释善恶不齐,把性恶、善恶混、性三品诸说收纳进来;另一方面辅以体用、未发已发、心统性情之说,以情的可中节也可不中节,为践履功夫留下空间。在这两方面之间,也做了很好的贯通——气禀的不齐造成了智慧贤不肖的差别,智者过之,愚者不及,皆不中节,但通过性其情,可以变化气质,臻于至善。

比较宋儒的三类人性理论,朱熹等人之说尤能融合多种学术资源,兼顾善、恶、三品诸说,以体用思想为架构进行创造性重构。考察他们在其新体系中对旧说的安置,可以帮助我们更好地认识先秦儒家人性诸说的理论效力与局限。首先,天命层面的道德建构存在着严重的弊端,只能建立外在之德、一人之德。因此,在新体系中,天命在很大程度上被收融在人性之中。天失去了的人格神的涵义,但

天命的形式意味被保留了下来,用以保证道德的至高无上。其次,在具有价值取向、自足无待之义的人性层面进行道德建构,距赋予每个人内在道德力量的目标最近。实际上,新体系的核心是以体用思想对孟子人性理论的创造性重构。把性建构为形上本体,是对性自天生的合理发挥,是以人性为主导的与天命的相互融合;把情作为性的发用,强调对四端的扩充,则解决了性善带来的无处用功的问题。最后,在人为层面进行建构,由于颠覆了先验的道德规范,故而有迷失方向的危险。因此,仅具生来固有之义的气质之性,只能作为义理之性的补充,主要用来解释性恶、善恶混、性三品诸说。

先秦诸儒的人性理论被不断误解以致聚讼纷纭的一个重要原因是,他们的对人性的定义各不相同,并且从属于道德建构的不同层面。先秦诸儒对道德根源的探索,经历了由天命到天生再到后天人为三次层面选择的演化;与之相应,作为道德建构的重要途径,他们对人性的定义也经历了从生来固有到价值取向、自足无待再回到生来固有的三次演化。最初,周代成熟的“天命靡常”的思想,在天命层面进行了道德建构,以天之所命的形式把道德赋予王一人,而生来固有的人性只是王道德行为的对象。在这种思想体系中,人性论只是天命观的附庸。后来,孔子的仁学思想使人性具有了价值取向的涵义,孟子更在此基础上建构出自足无待的涵义,从而以人性融合天命,把成德的内在力量赋予了每个人,完成了人性层面的道德建构。最终,荀子刻意回到生来固有的人性本义,以“性恶”、“天人相分”等说否定了天的道德性,为自己在后天人为的层面进行道德建构扫清了障碍。对先秦诸儒的道德建构的层面选择以及与之相应的人性定义的变化,后学长期缺乏深解。至宋儒出,始能综合道德建构的各层面与人性诸义,创立新的性命理论体系。考察以朱熹为代表的宋儒在其新体系中对旧说的安置,可以帮助人们更好地认识先秦人性诸说的理论效力与局限。

参考文献:

- [1]张岱年.中国哲学大纲[M].南京:江苏教育出版社,2005.
- [2]徐复观.中国人性论史(先秦篇)[M].上海:上海三联书店,2001.
- [3]傅斯年.性命古训辨证[M].桂林:广西师范大学出版社,2006.
- [4]冯友兰.中国哲学史[M].上海:华东师范大学出版社,2000.

[责任编辑:谢雨佟]