



“性善”与“性本善” 孟子朱熹人性论的两条理路*

陈 林

(厦门大学 哲学系, 福建 厦门 361005)

摘要: 中国哲学是关于人生命的学问, 非常重视对人性的探讨。孟子“性善”和朱熹的“性本善”思想, 在中国人性论史上具有重大而深远的影响。孟子和朱熹对于人性的诠释走的是两条不同的路径。孟子的“性善”是即心言性, 强调性由心显, 以心善言性善, 走的是一条逆觉体悟的道路; 朱熹的“性本善”是即性言心, 强调天理下贯为人性, 以性善言心善, 走的是一条顺思论证的道路。“性善”与“性本善”的内涵存在一定差异。从“性善”发展到“性本善”, 实质是人性论的一种理论模式转化。

关键词: 性善; 性本善; 孟子; 朱熹

中图分类号: B222.5

文献标识码: A

文章编号: 1004-0544(2014)02-0038-07

从某种意义上说, 中国哲学就是关于人生命的学问。

①中国哲人大多重视对人性的探讨, 为人寻求安身立命之道。毫无疑问, 孟子“性善”和朱熹的“性本善”思想, 在中国人性论史上具有重大而深远影响。而朱熹的“性本善”思想显然是秉承和发扬孟子的“性善”思想而来, 同时孟子的“性善”思想也正是通过朱熹的阐发才得以彰显。朱熹推崇孔孟, 竭其一生精力发扬孔孟思想, 然而在阐述孔孟思想过程中, 朱熹亦将自己的为学态度与思想模式带进去了, 形成了具有他自己特色的解释模式。应该说, “性善”与“性本善”的内涵是有一定差异的。笔者认为, 从“性善”发展到“性本善”, 实质是人性论的一种理论模式转化。本文即尝试从孟子和朱熹关于“性善”和“性本善”的论证出发, 来分析两者人性论的内在理路及差异。

一、孟子的“性善”——以心善言性善

如何理解孟子的“性善”思想, 自古至今一直是个备受关注 and 颇有争议的问题, 但无论如何理解, 孟子主张“性善”, 却是不容怀疑。一般认为, 孟子反对以告子为代表的传统的言性方式, 认为传统的言性方式只是平面描述人的某些现象, 并没有揭示出人存在的价值和意义。《孟子·

离娄下》言:

天下之言性也, 则故而已矣。故者, 以利为本。

这句话的意思是, 世人习惯把人的本性理解为人在现实生活中呈现出来的固有状态; 而一旦把人的本性理解为人在现实生活中呈现出来的固有状态, 则容易把情感欲望和利益需求(“利”)等以自利为目的的思想或行为作为人的本性。②显然, 孟子批评的“故”是指告子的“性无善无不善”以及当时流行的“性可以为善, 可以为不善”、“有性善, 有性不善”等人性思想。

《孟子·告子上》有:

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。’今日‘性善’, 然则彼皆非与?”孟子曰:“乃若其情则可以善矣, 乃所谓善也。若夫不善, 非才之罪也。”

从公都子的言语中可知, 持“性可以为善, 可以为不善”和“有性善, 有性不善”观点的人是以历史上出现的善恶之人为例来论证自己的人性观点。这种论证方法显然

* 基金项目: 教育部哲学社会科学重大课题攻关项目 (12JZD007)。

作者简介: 陈林(1982—), 男, 湖北黄冈人, 厦门大学哲学系博士生, 助理研究员。

① 牟宗三指出: “中国哲学, 从它那个通孔所发展出来的主要课题是生命, 就是我们所说的生命的学问。它是以生命为它的对象, 主要的用心在于如何来调节我们的生命, 来运转我们的生命、安顿我们的生命。”参见牟宗三: 《中国哲学十九讲》, 长春: 吉林出版集团有限责任公司, 2010年, 第14页。

② 徐克谦在《〈孟子〉“天下之言性也”章探微》(《南京师范大学学报》, 2011年第3期)一文中对“以故说性”有详细论述, 可参阅。



是从现实生活中的经验现象出发来论证人性善恶。公都子在此处虽没有解释告子持“性无善无不善”的原因,但《孟子·告子上》其它地方对告子持“性无善无不善”的原因进行了详细的阐释。告子拿杞柳和水做比如,认为“性,犹杞柳也;义,犹杯棬也。以人性为仁义,犹以杞柳为杯棬”、“性,犹湍水也,决诸东则东流,决诸西则西流,人性之无分善恶也,犹水之无分东西也”。在告子看来,杞柳成为杯棬是由外在力量使然,人之为仁义乃是人之后天所为;杞柳不是杯棬,仁义亦不是人之本性。所以人性就像无确定方向之水流,无所谓善恶,引之向善则为善,引之向善则为恶。显然,这也是从现实生活中的经验现象来思考人性善恶。孟子此处虽然没有直接批评这三种人性思想,但从其“乃若其情则可以善矣,乃所谓善也”的回答中可以看出孟子实不认同公都子所言的三种人性思想,而认为人性应该是善的。

问题是,为什么孟子反对传统的“故”的言性方式呢?孟子此处并没有给出明确的回答,但我们可以从文中找到答案。前文说到“性无善无不善”、“性可以为善,可以为不善”、“有性善,有性不善”的思想都是从现实生活中的经验现象来思考人性善恶,既然孟子反对这三种人性思想,那么,我们可以说,孟子实质是反对这种从现实生活中的经验现象来思考人性的方式。此处,我们可以进一步追问——孟子为什么反对从现实生活中的经验现象来思考人性呢?这个问题涉及到孟子的人禽之辨思想。我们知道,孟子十分强调人禽之辨,肯定人不同于动物,“犬马之与我不同类也”(《孟子·告子上》)。虽然“人之所以异于禽兽者几希”(《孟子·离娄上》),但正是这“几希”处把人同动物区别开了。因此,在孟子看来,“人性”不同于“物性”,认识“人性”的方法亦不同于认识“物性”的方法。从经验现象来思考人是什么,所把握的只是经验中的人的生存状态,并没有触及到真正的人性,更没有指点人追求本真的生命。

既然孟子认为对“人性”的研究应该采取一种不同于对“物性”的研究的方法,那么其对人性的解读就必然采用一种不同于“故”的新方法。这种新方法又是什么呢?从孟子强调人禽之辨就可知,孟子实主张对人性的思考应从人之不同于动物的类本质之处着手,把人和动物区分开来,以凸显人存在的价值和意义。这从孟子同告子关于人性的辩论中即可看出。《孟子·告子上》有:

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,白雪之白犹白玉之白欤?”曰:“然。”“然则犬之性犹牛之性,牛之性犹人之性与?”

可见,孟子之所以反对告子“生之谓性”的言性方式,就是认为这种言性的方式并没有把人和动物区分开来。那么,对孟子而言,人之类本质之处又是什么呢?

人之所以异于禽兽者几希,庶民去之,君子存之。舜明于庶物,察于人伦,由仁义行,非行仁义也。(《孟子·离娄上》)

君子所以异于人者,以其存心也。君子以仁存心,以礼存心。(《孟子·离娄下》)

这说明,孟子认为人与禽兽之别、君子与小人之异,在于各自所存守之东西不同;人与动物之不同的“几希”处就是人的心,正是人心的一点灵明才使得人从动物中超脱出来,而使人成为真正的人。孟子又直接指出,正是由于人具有“恻隐、羞恶、辞让(恭敬)、是非”之“四心”才使得人是人,而不是动物。他说:

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》)

此处,我们如做进一步思考,可以追问一个为什么——人的生命是“身一心”一体的整体存在,孟子为什么把人与动物的区别定位在心上而不定位在身上呢?这是因为,孟子认识到人的心具有“结构的优位性”,心能主导身,而不是相反;相较于身之被动存在,心乃是一主动的存在,具有思虑的功能,能明人伦、践仁义。《孟子·告子上》言:

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。

耳目易逐物而流,时时都有昏昧的可能;心则能思能虑,自主自觉,自断是非,当其所行。故心是一有价值之主动存在,能主宰耳目等感觉器官。

正是基于对心具有“结构的优位性”的认识,孟子把身、心做了大小之别。《孟子·告子上》有:

公都子问曰:“钧是人也,或为大人,或为小人,何也?”孟子曰:“从其大体为大人,从其小体为小人。”曰:“……先立乎其大者,则其小者不能夺也。此为大人而已矣。”

“大体”者指心,“小体”者指耳目之感官。依“大体”而为者为“大人”,依“小体”而为小人。君子小人之别就在于心之思虑与否,故人理应先立乎其大者”。

孟子还认为,每个人本然具有此“四心”。他说:

恻隐之心,人皆有之;羞恶之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之。(《孟子·告子上》)

在孟子看来,“四心”中恻隐之心是最根本的,其是羞恶之心、恭敬之心、是非之心的基础。孟子对人本然具有“恻隐之心”进行了论证。其言:

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。(《孟子·公孙丑上》)

人在见到孺子将入井时必然会生发出一种原始的生命觉情,进而援之以手,更重要的是此行为之动机“并非有待于生理欲望之支持,而完全决定于此一呈露之自身,无

参见陈赞:《性善:一种引导性的概念——孟子性善论的哲学意蕴与方法内涵》,《现代哲学》,2003年第1期。

参见袁保新:《试论孟子心身观在其人性论上之蕴含》,《当代新儒学论文集(内圣篇)》,台北:天津出版社,1991年。



待于外。”^[1]在孟子看来,人的这种怵惕惻隐之心实质就是仁心善性。值得注意的是,孟子用“孺子入井”之例来论证人皆有惻隐之心,似乎如告子般以后天的经验来论证人性。如何理解这一问题呢?事实上,孟子的论证方法与告子有本质的区别,“孺子入井”是“面临冲突临界点的例子,”是“‘启发性的例示’,其用意在邀请他的读者通过设身思考的假想情境参与,反省其自身道德意识的跃动,从而洞见到内在的道德理则,”^[2]不能简单等同于经验事实。孟子是“要将学者逼到意识的死角,要他在各种经验的解释都不足以证成其状况后,直下认取本心的呈现。”^[3]故孟子此论证非由逻辑论证推理而得,而是自我之觉悟而有。孟子于此处实要强调,当他人有危难痛苦的时候,每个人都会生发出不忍不安的仁心,并且此仁心完全是当下的纯粹的自然流露,其中不夹杂任何动机与目的,且此仁心皆为每个人不得不具有之存在,不能不承认之实有。

孟子进而认为,人之所以会自然流露出“四心”是由于人本具有“仁义礼智”四种德性,“仁义礼智”之“四德”向外发就表现为“惻隐、羞恶、辞让(恭敬)、是非”之“四心”。《孟子·告子上》中,孟子在公都子问“人性”后紧接着说:

惻隐之心,仁也;羞恶之心,义也;恭敬之心,礼也;是非之心,智也。仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣!

《孟子·公孙丑上》亦有:

惻隐之心,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。

孟子把“惻隐、羞恶、辞让(恭敬)、是非”之“四心”与“仁义礼智”之“四德”联系起来,表明其认识到:作为一种由心所显发的外在的可感的情感必然有内在的根据。“惻隐、羞恶、辞让(恭敬)、是非”之“四心”是“仁义礼智”之“四德”现实化的表现,“四德”即内具于此心而为人所本有。

孟子进一步认为,内具于人心而为人所本有的“仁义礼智”之“四德”就是人区别于动物的特有之处。《孟子·告子上》有:

告子曰:“食色性也。仁内也,非外也。义外也,非内也。”孟子曰:“何以谓仁内义外也?”曰:“彼长而我长之,非有长于我也。犹彼白而我白之,从其白于外也。”曰:“白马之白也无以异于白人之白也。不识长马之长也无以异于长人之长与?且谓长者义乎?长之者义乎?”曰:“吾弟则爱之,秦人之弟则不爱也,是以我为悦者也,故谓之内。长楚人之长,亦长吾之长,是以长为悦者也,故谓之外也。”曰:

牟宗三认为,孔子“仁”的特质之一就是“觉”。所谓觉就是惻隐之感,即是孔子所言的“不安”之感、孟子所讲的惻隐之心或不忍人之心。人唯有有觉才有四端之心,不觉就是麻木。“麻木不仁”就指出了仁的特性是“有觉”而不是麻木。(参见牟宗三:《中国哲学的特质》,长春:吉林出版集团有限责任公司,2010年,第14页)

参见杨儒宾:《“性命”怎样和“天道”相贯通的——理学家对孟子核心概念的改造》,杭州师范大学学报(社会科学版),2010年第1期。另,此种事例在《孟子》中多有存在,如《孟子·滕文公上》:“盖上古尝有不葬其亲者。其亲死,则举而委之于壑。他日过之,狐狸食之,蝇蚋姑嘬之。其颡有泚,睨而不视。夫泚也,非为人泚,中心达于面目。盖归反藜藿而掩之。掩之诚是也,则孝子仁人之掩其亲,亦必有道矣。”《告子上》:“鱼我所欲也,熊掌亦我所欲也,二者不可得兼,舍鱼而取熊掌者也。生亦我所欲也,义亦我所欲也,二者不可得兼,舍生而取义者也。”

“耆秦人之炙无以异于耆吾炙,夫物则亦有然者也,然则耆炙亦有外与?”

孟子于此处实要强调,“仁义”内具于人且又是普遍客观的存在。告子所谓“仁内”是指“吾弟则爱之,秦人之弟则不爱也,是以我为悦者也,故谓之内”。这就意味着,告子的仁与孟子的仁在本质上是不同的,告子的仁是自然情感,是一种感性的爱,无所谓善不善,而孟子的仁固然也是感情,但这种感情是一种理性的爱,是具有价值意义的美好德性,虽落实在具体人物上有差等,但却不表示仁心有偏私。告子所谓的“义外”是指“彼长而我长之”“长楚人之长,亦长吾之长”。此即谓,义只是外在的普遍的法则,对他人行义只是外在的规定,非人之心自我生发的。孟子反对告子这一思想,主张仁义皆内在。孟子认为,义如仁一样内在于人之心,义之行为是由主体自主决定的;正是由于本心之觉,故人面对长者必生起敬意,而有敬长之举,若人无敬长之心,则敬长之行为便难以出现,即使有敬长之举动,此亦是被动的行为。孟子言“且谓长者义乎?长之者义乎”正是对“仁义内在”之透彻指点。

孟子亦有直接表达人之性的实质内容就是仁义礼智的论述。

广土众民,君子欲之,所乐不存焉。中天下而立,定四海之民,君子乐之,所性不存焉。君子所性,虽大行不加焉,虽穷居不损焉,分定故也。君子所性,仁义礼智根于心。(《孟子·尽心上》)

“所”即呈现、表现之意。“君子所性,仁义礼智根于心”意思就是,君子所表现出来的性,就是将仁义礼智这类的德性根植于心中。这里虽然是强调君子应该把仁义礼智诸德性根植于心,其中潜在的意思就是人之本性应是内在于人心的仁义礼智等德性。

另外,孟子也有关于“性”与“仁义礼智”关系的论述。《孟子·告子上》中,在公都子问“人性”后,孟子紧接着说:

乃若其情,则可以为善矣,乃所谓善也。若夫为不善,非才之罪也。惻隐之心,仁也;羞恶之心,义也;恭敬之心,礼也;是非之心,智也。仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣!

“乃若其情,则可以为善矣,乃所谓善也”是孟子对“善”的定义,“其”是指“性”,“情”乃“实”。这句话的意思就是,人若顺着本有之性之实而行,则所发动之行为就是善的,这就是所谓的善。“若夫为不善,非才之罪也”的意思是,如果人之行为为不善,则并不能归罪于人所本有之资



质(性)。值得注意的是,在阐述了自己对“善”的理解后,孟子紧接讲仁义礼智。这样的论述,多少显得有些突然。如明白“乃若其情”就是要告诉人们——人皆有的仁义礼智即是人性所在,那么孟子在“乃若其情”后转而讲仁义礼智就很好理解了。这说明,在孟子看来,仁义礼智外显出来就是善,仁义礼智就是人性之“实”。“仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也”即此之谓。

孟子更由“性命分立”来阐述这一思想。他说:

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,智之于贤者也,圣人之于天道也,命也,有性焉;君子不谓命也。(《孟子·尽心下》)

理解此段,关键是对“命”之理解,孟子继承和发扬孔子“义命分立”的思想,提出了“性”与“命”分立的思想,以突出人之性之应有内容。孟子认为,口目耳鼻之欲虽是人生而具有(“性也”),然此欲望之求皆是求之于外,且求之非必得,其得之与否乃是受偶然因素影响,并不能由自己做主(“有命焉”),所以“君子不谓性也”;仁义礼智在现实生活中虽时常被环境所限定而无法圆满实现(“命也”),但人能否行仁义礼智乃是自己自由自主决定的,是不假外求的,故仁义礼智实为人内在之性之所在(“有性焉”),所以“君子不谓命也”。由是观之,孟子实以能自我做主宰、体现人之意志自由者为性,故其认为仁义礼智才是人应有之性。孟子正是通过“性命分立”的方式,将仁义礼智等德性价值摄入人性中,强调人应该以仁义礼智为性,而不能以自然欲求为性。既然仁义礼智才是人之真性,那么人性就是善的。

综上可知,孟子从“人禽之辨”出发,突破了传统的“生之谓性”的言性方式,认为人性是指人之所以为人的类本质规定,强调只有道德生命才能使人成为真正意义上的人。由此,孟子认为人的心是人区别动物的“几希”处,仁义礼智根于心,为心所固有,仁义礼智外显就表现为“四端”之心,“四端”之心所发动的行为就是善行。如是,由人之善行就可以看到人之善心,由人之善心就可以看到人之善性。这就是孟子的“以心善言性善”。

二、朱熹的“性本善”——以性善言心善

朱熹对人性的思考直承孟子而来,他在注《孟子》中对孟子性善思想进行了创造性地诠释,直接用“天理”来诠释“性”,强调“性即天理,未有不善者也”,^[4]明确提出人性本善。我们通过朱熹对《孟子》中两处言“性善”的注释就可以发现这种创造性的诠释。朱熹把《孟子·滕文公上》“孟子道性善,言必称尧舜”一句注释为:

道,言也。性者,人所稟于天以生之理也,浑然至善,未尝有恶。人与尧舜初无少异,但众人汨于私欲而失之,尧

舜则无私欲之蔽,而能充其性尔。故孟子与世子言,每道性善,而必称尧舜以实之。欲其知仁义不假外求,圣人可学而至,而不懈于用力也。门人不能悉记其辞,而撮其大旨如此。(《四书章句集注》,孟子集注卷五)

而对《孟子·告子上》“今日‘性善’,然则彼皆非与?……乃若其情则可以善矣,乃所谓善也。若夫不善,非才之罪也”中“乃若其情则可以善矣,乃所谓善也”一句,朱熹解释为:

乃若,发语辞。情者,性之动也。人之情,本但可以为善而不可以为恶,则性之本善可知矣。(《四书章句集注》,孟子集注卷十一)

从这两个注释中我们可以发现两点:一是思想内容的转化——直接把“性”解释为“人所稟于天以生之理”,明言“性之本善”“浑然至善”,明确提出人性本善的思想。二是诠释方法的转变——当言“性者,人所稟于天以生之理也”时,实质是强调性之本源不仅是天之“生”,也是天之“生理”。这中间就透显处一种宇宙本体论的思维方式。

事实上,朱熹对《孟子》这两处的诠释内容和方法就奠定了朱熹对孟子性善思想诠释的基本框架。朱熹对人性本善的思考并不是如孟子般从人有“四端”之心反思逆证而来,而是从宇宙本体论的角度来立论,通过“天理即是人性”的正思顺取的方式把天理作为人之价值之本,而视“性善”为天公理,把人的善良本性提升到宇宙本体的高度,以树立道德价值的必然性,重建人对于仁义礼智的肯定与信服。

我们知道,朱熹是运用理气论的架构来谈论事物的存在状态,把万物看成是理气同构的产物。在朱熹看来,宇宙万物均由理和气共同构成,理既是物之所以为物的本体根据,也是物之所以为此物的价值根源,为万物生成运化之根本;气则是使物构成具体可见可感形态的材质,为万物生成运化之质料。

既然万物的形成都是理与气之聚合,人作为万物之一当然亦是理与气共同构成。朱熹说:

人之所以生,理与气合而已!天理固浩浩不穷,然非是气,则虽有是理而无所凑泊。故必二气交感,凝结生聚,然后是理有所附著。(《朱子语类》卷4,性理一)

这即是说,人亦是稟受理和气得以有生命,人之受生是天理下贯与气化流行共同作用的结果。

朱熹进一步认为,人之性亦是受之于天的,人性亦是由天理和气化流行而来。

命者,天之所以赋予乎人物也;性者,人物之所以稟受乎天地。然性命各有二。自其理而言之,则天以理命乎人物谓之命,而人物受是理于天为之性;自其气而言之,则天以是气命乎人物亦谓之命,而人物受是气于天亦谓之性。(《朱文公文集》卷56,答郑子上十四)

天赋予人物者为“命”,人稟受于天者为“性”。这即是

关于“义命”分立的思想可参阅劳思光《新编中国哲学史》(卷一)(桂林:广西师范大学出版社,2005年)中孔孟部分。



其所谓“在天则曰命，在人则曰性”（《朱子语类》卷4，性理一）。进一步分析，性命各有两个方面，从理言，天以理命于人，人受理以为性；从气言，天以气命于人，人受气以为性。因此，朱熹把人之性分为两种，一种禀受天理而来的“天命之性”，一种禀受气质而来的“气质之性”。

虽然朱熹常以本原之“天命之性”与后天之“气质之性”之对照来谈人性，但他认为“天命之性”才是人的本质之性。因此，他更多是从人之本原处，即“理”的层面来谈论人性。其言：

宇宙之间，一理而已。天得之而为天，地得之而为地，而凡生于天地之间者，各得之以为性。（《朱文公文集》卷70，读大纪）

性者，人之所得于天之理也；生者，人之所得于天之气也。性，形而上者也；气，形而下者也。（《四书章句集注》，孟子集注卷十一）

理既为万物之本原，人之初生便是顺承此理而来，而此理落实在人身，便就是人之性。这就是说，天理是人之性的本原，人之性是天理下贯而来的，故性的本原就是天理。由此，朱熹认为在本然上天人并无间隔，“天人本是一理”（《朱子语类》卷17，大学四或问上）。

天即人，人即天。人之始生，得于天也；既生此人，则天又在人矣。凡语言动作视听，皆天也。只今说话，天便在这里。（《朱子语类》卷17，大学四或问上）

既然人之性是禀自天理而来，那么人之性的内容理应就是天理之内容。天理又是什么呢？朱熹继承发展了《周易》的“生生之谓易”、“天地之大德曰生”的思想，认为天理就是生生之德。其言：

天之生物，便有春夏秋冬，阴阳刚柔，元亨利贞。以气言，则春夏秋冬；以德言，则元亨利贞。在人则为仁义礼智，是个坯朴里便在这底。天下未尝有性外之物。（《朱子语类》卷20，论语二）

以天道言之，为元亨利贞，以四时言之，为春夏秋冬；以人道言之，为仁义礼智。（《朱子语类》卷68，易四）

天地宇宙乃是一个生生不息、生化流行之大生命体，宇宙生化之理就蕴藏在万物之中。从天道言，理为元亨利贞；从四时言，理为春夏秋冬；从人道言，理为仁义礼智。无论是元亨利贞、春夏秋冬，还是仁义礼智，都是天之生生不息之理在天地人物中的体现。万物禀受宇宙之生理而有元亨利贞、春夏秋冬之自然运化规律，人类禀受此宇宙之生理则有仁义理智等美好德性。

朱熹进一步把作为人道之理的具体内容规定为“仁”，赋予理以道德价值，认为仁义礼智等德性就是天理。他说：

天地生物自是温暖和煦，这个便是仁。所以人物得之，无不有慈爱惻隐之心。（《朱子语类》卷53，孟子三）

天地以生物为心者，而人物之生，又各得夫天地之心

“伊川‘性即理也’，横渠‘心统性情’二句，颠扑不破！”（《朱子语类》卷5，性理二）；“伊川‘性即理也’，自孔孟后，无人见得到此。亦是自古无人敢如此道。”（《朱子语类》卷5，性理二）

以为心者也。（《朱文公文集》卷67，仁说）

天地生物之心是仁。人之禀赋，接得此天地之心，方能有生。故惻隐之心在人，亦为生道也。（《朱子语类》卷95，程子之书一）

天地创生宇宙万物是天之美好德性之显露，此德性就是天之仁。人亦是由天地所创生，故人亦有此仁之德，此仁之德发而为惻隐之心；同时，惻隐之心之发用又体现了天之生生之仁。换言之，天地以创生万物为心，人得天地之心以为人心，因此人心就是天心；而天心为仁，故人心亦为仁。当朱熹把天地生物之理规定为生生之仁时，此仁已不只是伦理道德规范，而具有宇宙论和本体论的意义。因此，当人发挥本有的仁义礼智之心来对待天地万物之时，其所体悟到的就不只是现实生活中经验的德性，而是一种万物一体的天地境界。此即是儒家所谓“天人合一”。

当朱熹从宇宙本体论的高度把天之理规定为仁时，就从理论上为人性本善奠定了坚实的基础。所以，朱熹十分推崇程颐的“性即理”之说，认为是颠扑不破之理。由此，朱熹进一步把性和理直接等同，认为人的性就是天理之仁的具体化和内在化。

性只是理，万物之总名，此理亦只是天地间公共之理，秉得来便为我所有。（《朱子语类》卷117，朱子十四）

性是理之总名，仁义礼智皆性中一理之名。（《朱子语类》卷5，性理二）

人之有是生也，天固与之以仁、义、礼、智、之性。（《朱文公文集》卷14，甲寅行宫便殿奏札二）

在朱熹看来，理是宇宙的本体，天地间只有一理，而万物禀受此理成为性，性为万物之理之总名，因此，性就是天理。而理是仁义礼智，所以性就是仁义礼智；性既为仁义礼智，性就为善。值得注意的是，“性只是理”中的“只是”就是强调性之本体是纯粹无杂的，是纯然至善的，本体之性中只有仁义礼智等天理，无一丝一毫之人欲。因此，人人皆具有纯然至善的本性。纯粹之善的本体之性就是人在现实生活中由“气质之性”向“天命之性”复归的实践依据，人都有此本体之性，故人皆能成圣成贤。

与此同时，朱熹认识到，性理是无形无迹，是以性理之表现，必须通过心方能彰显。作为本然存在之性理，只有通过心的发动才能显现为道德情感，生起为道德活动。故朱熹进一步探讨了性理与心之关系，以充分地说明道德活动之可能。

朱熹认为，心与性不一不二，“不可无分别，亦不可太说开成两个”（《朱子语类》卷5，性理二）。一方面，心性有别，心是心，性是性；另一方面，心性虽然有别，但心性不二，本然之性需经由心来表现，心性本一体贯通。其言：

心是理之所会处，理无心则无着处。（《朱子语类》卷5，性理二）

问：“心是知觉，性是理。心与理如何得贯通为一？”曰：



“不须去着实通,本来贯通。”“如何本来贯通?”曰:“理无心,则无着处。”(《朱子语类》卷5,性理二)

所谓“心是理之所会处”“理无心,则无着处”,就是强调性理不可能离开心单独存在,性理必须依心而显发,无心则性理就无现实存在性。朱熹更以太极、阴阳之喻来言心性一体。其说:

性犹太极也,心犹阴阳也。太极只在阴阳之中,非能离阴阳也。然至论太极,自是太极;阴阳自是阴阳。惟性与心亦然。所谓一而二,二而一也。(《朱子语类》卷5,性理二)

太极不能离开阴阳而存在,太极只能存在于阴阳中;同样,性不能离开心而存在,性只能于心中呈现出来。因此,“心也、性也、天也,一理也。”(《四书章句集注》,孟子集注卷十三)

既然“心是理之所会处”,那么理必为心所含蕴。故朱熹常言“心具理”。

一心具万理。能存心,而后可以穷理。(《朱子语类》卷9,学三)

心包万理,万理具于一心。不能存于心,不能穷得理;不能穷得理,不能进得心。(《朱子语类》卷9,学三)

所谓“一心具万理”、“心包万理”,就是言天理原具于心,性理是作为心的内容而具于本心之中。需要强调的是,朱熹所谓的“心具理”是指心本具理,仁义礼智内在于心,不是指心把外在的理摄入到内心而具有。他说:

心与理一,不是理在前面为一物。理便在心之中,心包蓄不住,随事而发。(《朱子语类》卷5,性理二)

大凡理只在人心中,不在外面。只为人役役不必之利名,故本原固有者,日加昏蔽,岂不可惜!(《朱子语类》卷118,训门人六)

同时,朱熹还强调,性理必须由心之发动才能生发出来,心的功能就是将性中之理生发出来,使之由潜在变成现实。其言:

性是理,心是包含该载,敷施发用底。(《朱子语类》卷5,性理二)

康节所谓“心者,性之郭廓”是也。包裹底是心,发出不同底是性。心是个没思量底,只会生。(《朱子语类》卷5,性理二)

性虽是实理,但却是无形的存有;心虽是虚灵,但却能涵括实理。性自身无法彰显自己,必须依靠心之敷施发用,才能具体呈现出来;性理经由心之展现,其价值意义也就得以彰显。

朱熹进一步认为,此性理由心展现出来就是情,情是性在现实生活中活泼泼的展现,由这活泼泼的情就可以见到人性之善。

理便在心之中,心包蓄不住,随事而发。……恰似那藏相似,除了经函,里面点灯,四面八方皆如此光明灿烂,但今人亦少能看得如此。(《朱子语类》卷5,性理二)

有这性,便发出这情;因这情,便见得这性。因今日有这情,便见得本来有这性。(《朱子语类》卷5,性理二)

性不可言。所以言性善者,只看他恻隐、辞逊四端之善则可以见其性之善,如见水流之清,则知源头必清矣。四端,情也,性则理也。发者,情也,其本则性也,如见影知形之意。(《朱子语类》卷5,性理二)

内具于心之性理有一不容己之动力,必然会显发出来而为可见可感之情气。有什么样的性理就会显发出什么样的情气,通过外显的情气亦可以知道性理的本来面目。心若不为气质遮蔽,此纯然至善之性理显发出来的自然就是善的恻隐、辞逊之情;同时,正是通过现实生活中活泼泼的恻隐、辞逊之情,亦可反过来知性之本善。这就是说,性是体,情是用,性由情显,由情知性;性既善,心若无遮蔽,则所发之情亦应为善;由人有纯善之情亦可逆知人有纯善之性。

性如水之源,情如水之流。既然心具纯善之性理,发用而为善的恻隐、辞逊之情,则此善的恻隐、辞逊之情在现实生活中转化为行动就表现为善的行为了。就此一动态的生发历程来看,心、性、情可以说是一。

总之,朱熹是把天理作为宇宙万物包括人的存在根据,天理在人则为人性,人性是天理下贯为人的本质规定。天理为纯然至善,因此人性亦本然为善。这种本然之善性具体内在于人之心,为心所包涵具有,外发就为情。若人心无所遮蔽,则此本心所发之情自然亦是纯然至善之情,此至善之情转化为行动就是善行了。如是,由人之善性就可以看到人之善心,由人之善心就可以看到人之善行。这就是朱熹的“以性善言心善”。

三、从“性善”到“性本善”——两种不同的诠释路径

从前面两节的论述我们可以发现,孟子和朱熹对于人性的诠释是走的两条不同的路径。孟子是即心言性,强调性由心显,以心善言性善,走的是一条逆觉体悟的道路;朱熹是即性言心,强调天理下贯为人性,以性善言心善,走的是一条顺思论证的道路。“性善”到“性本善”的转化体现的不仅仅是对人性更圆融的解释,更是一种哲学思维模式的转换。朱熹的论证方法更多的是一种先天分析的方法,孟子则是一种后天综合的方法。孟子这种后天综合的方法使得其很难从形而上学的高度为人性寻找一个本体论根据。这也是导致后人对孟子性善论有“性向善”和“性本善”两种解读路径的重要原因。孟子所讲的“尽心知性

近代以来,认为孟子的性善论是“性向善”者以傅佩荣为代表,认为是“性本善”者则以牟宗三为代表。关于“性向善”的相关论述可参阅傅佩荣《存在与价值的关系》(《台湾大学哲学评论》第15期,1992年)一文,关于“性本善”的论述可参阅牟宗三《圆善论》一书。



知天”亦是一种境界的形而上学,而不是道德的形而上学。

从哲学理论上讲,朱熹这种以宇宙本体论的方式对人性本善的论证,才是从根本上肯定人性为善。正如朱熹自己所说:“孟子亦只是大概说性善,至于性之所以善处也少得说。须是如说‘一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也’处,方是说性与天道而。”(《朱子语类》卷28,论语十)从理论效力看,朱熹这种从宇宙本体论的角度对人性作本体上的说明的论证路径比孟子那种从心性论的角度由心善向上推出性善的论证路径更加精密细致,更具理论效力。孟子的性善论在宋代以前没有得到普遍认同不能不说与其思想本身的理论效力没有关系。

应该说,从“性善”到“性本善”的转化是思想发展的逻辑必然。正如孟子所言:“予岂好辩哉?予不得已也!”(《孟子·滕文公下》),其言性善的根本目的是希望君王“以不忍人之心行不忍人之政”(《孟子·公孙丑上》)。《孟子》一书总的来说是一本政治著作,如何施行仁政、如何使社会实现正理平治,才是孟子念兹在兹的根本问题。孟子言性善的直接出发点是要辟杨墨之言,正人心之危,是为了使人尤其是君王相信尧舜与自己同性,每个人都有行仁义之能力,进而证明仁政可行且可行。这实质是一种把仁政建立在仁心基础上的政治思想。正是由于孟子关心的根本问题是如何实现社会之正理平治,其对性善的阐述在某种意义上说就是一个附带的理论产物了。当然,就孟子“道性善”本身之哲学意义而言,实是为了揭明“人皆有善性;人应当以此善性为性;人的价值、意义即在于其扩充、实现自己的性。”^[5]“性善”思想对后世影响之大恐怕连孟子本人也意想不到。隋唐以来,佛教盛行,儒学走向衰落。如何同佛教精致的义理思辨相抗衡,创造性的发展先秦

儒家思想,是宋代儒者面临的重大挑战和必须承担的重大任务。正是在这种背景下,理学家们吸收了佛教的本体论思维方式,从宇宙本体论的高度对天道性命、人心善性进行新的诠释,丰富和发展了先秦儒学的义理规模,使儒家思想在理论上更具思辨性,在哲学形态上更精致,进而把儒家文化推到了一个新阶段。这也是宋明理学被称为“新儒学”的根本原因。具体到《孟子》一书,《孟子》中的外王理想就被理学家们所淡化,而其中有关天道性命的思想则成为他们关注的核心,朱熹关于人性本善的思想正是这一变化的重要体现。朱熹的“性本善”思想正是从宇宙本体论的高度为人性至善确立普遍的、必然的根据。

站在儒学发展史来看,我们可以说,“性善”与“性本善”分别是儒家在不同的历史时期面对不同的问题做出的对人的生命的思考,而从“性善”到“性本善”的转化正是儒学在发展历程中自我更新与创造或者说自我调适与发展的体现。

参考文献:

- [1] 徐复观. 中国人性论史·先秦篇 [M]. 上海:上海三联书店, 2001.149.
- [2] 袁保新.“孟子道性善”的厘清与辨正[J]. 鹅湖学志, 1991, (7).
- [3] 杨儒宾.“性命”怎样和“天道”相贯通的——理学家对孟子核心概念的改造[J]. 杭州师范大学学报(社会科学版), 2010, (1).
- [4] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京:中华书局, 2003.325.
- [5] 梁涛. 孟子“道性善”的内在理路及其思想意义[J]. 哲学研究, 2009, (7).

责任编辑 文 嵘

关于此论述可参阅冯达文、郭齐勇《中国哲学史新编(上)》(北京:人民出版社, 2004年)中关于孟子思想部分。

在牟宗三看来,虽然宋明理学家都以道德的形而上学来构建自己的哲学体系,但其中走的理路并不一样。朱熹的“理”只超越的,而不内在,“只存有而不活动”;“性”即是理,亦只是理,不是道德本心,心性横列相对为二,心只是一颗不具理的认知心,心不是性亦不是理。周濂溪、张横渠、程明道至胡五峰、刘羲山一系则是言天道下贯为性,在存有论意义上肯定道体与性体,然后言以心著性、尽心成性,以明心性通为一,贯通天道性命,上下通流。相较之下,濂溪羲山一系之理路更为圆满通达,是儒学之正宗。牟宗三认为朱熹的“理”“只存有而不活动”的观点亦遭到不少学者的质疑,如杜保瑞在《朱熹形上思想的创造意义与当代争议的消解》(《台湾大学哲学评论》第33期, 2007年)一文中对此进行了详细的反思。至于朱熹在宋明理学中的定位的问题超出了本文所讨论的范围。本文认为,相较只有道德实践工夫论而缺少道德本体论的孟子,朱熹关于人性本善的宇宙本体论证明的理论效力更高。