

先秦儒家人性论及其演变

韩丽华

(苏州大学政治与公共管理学院,江苏苏州 215123)

[摘要] 先秦儒家人性论多从单方面强调性无善恶或是性善、性恶,这种单一性的人性论不能从根本上合理地解释人作恶的原因和修善的可能性。但是先秦儒家人性论开启了人性本善和向善修养的人性论之先河。先秦儒家人性论经汉唐三品人性论、唐代李翱性善情恶的复性人性论,发展为宋明时期的“心统性情”的一心二门人性论,具有其必然性。儒家人性论的发展中,先秦儒家人性论具有性善论起源的启蒙作用。

[关键词] 先秦儒家; 人性论; 演变; 修善; 启蒙; 起源

[中图分类号] B222 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1673-0755(2011)06-0024-04

一 先秦儒家人性论的基本内涵

儒家思想以求仁向善的心性、人性论为根本思想,人性修养论融合于心性论的探讨之中。《论语》表达了孔子对“仁”的提倡和尊崇,其中多处提到“仁”、“爱”的观念。“仁者,爱之理、心之德也。”(《论语·学而》)《论语》中“仁”、“爱”的观念可以看做儒家仁爱观念的起源。《论语》中很少涉及心性、人性论,但突显了孔子“仁”、“爱”的思想,对儒家人性德性伦理思想的发展起了重要的启蒙作用。先秦儒家人性论以告子性无善恶论、孟子性善论、荀子性恶论为主。

告子认为性无善恶,人性如水,无自己的本性,随地势的变化而变化。这说明了人的本性如白板,无善无恶,关键在于外部环境的影响。俗语说,近朱者赤,近墨者黑。人的作恶或向善修养在于外部环境的影响。

孟子主张性善论。他讲到,人具有先天的恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心、是非之心,此四心为仁、义、礼、智四种善端。而仁、义、礼、智的善端,按孟子的说法,是人先天具有的。“非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。”孟子认为人性本具善端,不需外力施加。“仁者,心之德,爱之理。”(《孟子·梁惠王上》)孟子把“仁”看做人心之德与天然之理。“人皆有所不忍,达之于其所忍,仁也。人皆有所不为,达之于其所为,义也。”(《孟子》)孟子认为“仁”、“义”是人之不忍人之心扩充而施于别人,将仁爱之心施于行动的表现。孟子的性善论表明人性本善,且可以通过扩充人性的善端和反身自省培养善的人性。

荀子的性恶论认为人具恶性,具恶性的原因在于人的善性被不合理的“外欲”所蔽,故需“解蔽”,以“虚一而静”的心性修养方式,回复人的仁善之性。荀子的性恶论虽淡化了人

本具的仁善性,但荀子强调通过“化性起伪”的努力回复人的仁爱之性,所以荀子还是承认人具有仁爱之心,只是认为心灵之善性在心性修养之前被私利蒙蔽。所以荀子的性恶论也是以向善修养为目的。

孔子的“为仁由己”、孟子的四个善端、荀子的“化性起伪”,不论是认为人性的仁善是本具的,还是修养所致,都是以人性修养作为道德实践的根本任务。

人性善恶论是人性修养论的根本内容。先秦儒家人性论以孟子性善论为中心,肯定了人性中的善端和扩充善性推己及人的可行性。告子的性无善恶论说明了环境、教育的作用及向善的可能性。荀子性恶论讲明了人作恶的原因及教育教化向善的必要性。这些人性论都表明了人性具有向善性和修养向善的必然性。

二 关于先秦儒家人性论的辩证分析

(一)告子性无善恶论——人性白板说,环境决定论的片面性

告子提出性无善无恶之说。“性无善无不善也。”(《孟子·告子上》)他作比喻说:“性,犹杞柳也;义,犹柷桮也。以人性为仁义,犹以杞柳为柷桮。”(《孟子·告子上》)“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。”^{[1]2748}(《孟子·告子上》)告子的性无善恶说,实则把人之本性看做一块没有任何标记的心灵白板,有待于后天的实践活动去填写。如同英国经验哲学家洛克的“白板”说:人的心灵原是一块没有任何印记的白板,只是由于后天的经验,心灵中才有了印记,所以实践经验是观念的唯一来源。告子的性无善恶论认为人的本性无善无恶,遇善则从善,遇恶则作恶,人性的善恶完全取决于人

的后天经验和外部环境的影响,如水的流向取决于地势的方向。按这一观点,则人为善或为恶并非取决于人的自身本性,而是环境使然,这样强调了外部环境条件的作用。“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;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。”^[2]2749(《孟子·告子上》)告子的性无善恶论把环境条件及人的后天经验提到了重要位置。如格言“近朱者赤,近墨者黑。”从这一方面看,若使人向善而少做恶或不做恶,就必须加强对人的生存环境的调控,减少恶的影响,使人尽可能多地接近善的环境。从这一意义上考虑,就需要通过教育教化改善社会风气,优化社会道德氛围。

告子的性无善恶的不合理性在于其否定了人的内在向善本性,削弱了人的主观作用。这样的人性论具有消极的片面性。但是,告子的性无善恶论强调了环境的影响,这样可以通过实施教育、优化社会环境加强对人的善性教育,以实现改变人性使其向善。所以告子的性无善恶论表明了教育教化对改善人性的作用。告子的性无善恶论对王阳明的四句教有所启示:“无善无恶心之体,有善有恶意之动,知善知恶是良知,为善去恶是格物。”^[2](《王文成公全书·传习录》)无善无恶是最初的心体,经过教育教化的作用,便有了有善有恶的良知之动,然后是为善去恶的格物之行。

(二)孟子性善论——善良动机论,表明了人性本善,但不能合理地解释人作恶的原因

在先秦儒家人性论中,孟子的性善论占有重要地位。孟子性善论作为重要的德性伦理思想在中国源远流长,成为中国伦理思想的重要源泉和基础。孟子以人具有先天仁义之心的善端,确定了其性善论思想。他的“人皆有不忍人之心”将人的本性之善、人先天的恻隐之心置于人性伦理的至上位置。“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。”^[1]2691(《孟子·公孙丑上》)孟子认为人具有先天的良知良能。“人之所不学而能者,其良能也;所不虑而知者,其良知也。孩提之童,无不知爱其亲者;及其长也,无不知敬其兄也。亲亲,仁也;敬长,义也。”这一思想后来成为王阳明良知论的重要渊源。孟子认为“人皆可以为尧舜”,因为人具有先天的仁义之善心。“孟子道性善,言必称尧舜。”(《孟子·滕文公上》)“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。”(《孟子·告子上》)若人不善,不在于人的本性不善,而是被外欲所蔽,不能发挥人的善端本性。所以,人需要通过“求放心”来回复人的善端。“学问之道无他,求其放心而已矣。”(《孟子·告子上》)

孟子性善论的至理名言有他的四心说:“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。恻隐之心,仁也;羞恶之心,义也;恭敬之心,礼也;是非之心,智也。”^[1]2749(《孟子·告子上》)恻隐、羞恶、恭敬、是非四心对应于仁、义、礼、智四德,这四种德性是人先天具有的,内在于人的本心的善性。“仁义礼智,非由外铄我

也,我固有之也,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。民之秉夷,好是懿德。’”人的本性在于追求美的德性,善的美德内在于人的本心。孟子认为由于人本具善性,而人对外物不加以思索,善性往往被外物遮蔽,所以要发动心官之思,“先立乎其大”,则不会被外物所蒙蔽了。在“先立乎其大”的基础上,将仁、义、礼、智四德扩充,则可以放之于四海。“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》)孟子提出“尽心知性知天”说法,以心性为中介,以尽心为出发点,把心、性、天合为一体,达到天人合一境界。

孟子的性善论不同于告子的性无善无恶论。告子的性无善恶论取消了人的本有善性和主观努力及自觉性,使人似浮萍随波逐流,一切取决于环境的影响。孟子的性善论肯定了人的本性先天具有的仁义和善端、良知。人由于善性和良知的存在,能够自觉地去弃恶从善,进行发掘良知的行动。由于具有善性和良知,人能够抵御恶的诱惑,自觉从事善的实践活动。由于善性存在,所以德性伦理才能够成立,作为伦理学基础的德性和良善伦理体系才能够建构。孟子性善论成为中国人性伦理思想的渊源和理论基础,对王阳明的良知论产生了重要影响。但是,性善论也有其缺陷。性善论肯定了人性为善,这是人自觉从善的先天条件。但是,既然人性为善,人所做的一切皆知向善,人为何还要作恶?孟子讲由于人“耳目之官不思,而蔽于物”,被外欲所蒙蔽,所以要动用心官,“先立乎其大”,“求放心”,把被蒙蔽了的心收回。依孟子之言,外欲蒙蔽是人作恶之因,所以要存心养性。但是既然人性为善,人知道向善、求善,就不应该被外欲蒙蔽而应保持善性。为什么善的人性却受外欲蒙蔽而失去善性?孟子的性善论对此不能做出很合理的解释。

(三)荀子性恶论与化性起伪——解释了人作恶的原因及道德教化的作用,但具有矛盾性

与孟子的性善论相对立,荀子提出了性恶论。“人之性恶,其善者伪也。”(《荀子·性恶》)这里包含“性”和“伪”两方面,一是先天之性恶,一是以后天之“伪”对先天之恶性进行改造。荀子认为人由于本有的私欲,人希望满足欲望,而对欲望的追求使人互相争夺相互侵犯。“今人之性,生而有好利焉,顺是,故争夺生而辞让亡焉……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。”^[3]289(《荀子·性恶》)由于人追逐欲望而产生争执和动乱,所以必须制定礼仪法度来限制人的无度行为。“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,人之性恶明矣,其善者伪也。”^[3]289(《荀子·性恶》)荀子认为人本性为恶,私欲导致了人违法作乱,偏险不正,所以制定礼仪法度以规范人的行为,使人向善而不作恶。由此观之,人之本性为恶,善是后天之“伪”的结果。礼仪法度的制定使人“化性起伪”。

荀子认为“化性起伪”在于发挥心的主宰作用,对蒙蔽人心的恶性进行“解蔽。”“心者形之君也,而神明之主也”(《荀

子·解蔽》)“形具而神生”,“心有征知”,五官为“天官”,心与“天官”接触时能“薄其类”,故“缘天官”可以发挥心的作用。荀子以“虚一而静”的方式作为人性修养之法。“人何以知道?曰心。心何以知?曰虚一而静。”(《荀子·解蔽》)

“凡人之性者,尧舜之与桀跖,其性一也;君子之与小人,其性一也……用此观之,然则礼义积伪者,岂人之性也哉!所贱于桀跖小人者,从其性,顺其情,安恣孳,以出乎贪利争夺。故人之性恶明矣,其善者伪也。”^{[3]294-295}(《荀子·性恶》)荀子认为君子与小人本性一样,皆出于私心和恶性。君子没有特别的善性,在于能够化性起伪,以礼仪法度来“积伪”。既然可以通过“积善”、“积伪”来成为圣人和君子,则为何很多小人存在?荀子的理由是:“可以而不可使也。故小人可以为君子,而不肯为君子;君子可以为小人,而不肯为小人。小人君子者,未尝不可以相为也,然而不相为者,可以而不可使也。”(《荀子·性恶》)君子可以积善而为君子,而不为小人。但小人不愿意去积善、“积伪”,故不能成为君子。非不能也,是不为也。“足可以遍行天下,然而未尝有遍行天下者也。夫工匠农贾,未尝不可以相为事也,然而未尝能相为事也。用此观之,然则可以以为,未必能也;虽不能,无害可以以为。然则能不能之与不可,其不同远矣,其不可以相为明矣。”^{[3]296}(《荀子·性恶》)小人可以为而不为,故不能成君子。可以为,未必能亲自躬行。君子与小人之分,在于能否躬行去“积伪”、积善。

荀子的性恶论并不是只讲性恶不讲修养,他是“以化性起伪”来对性恶进行改造。这里的“伪”是以礼仪法度来改造先天之性。孟子性善论强调先天和内在,荀子性恶论强调后天之为。孟子的性善论关键在于扩充本源的善端,“人皆可以为尧舜”。荀子的性恶论强调后天之为,尤其是礼仪法度对“伪”的保证作用。荀子性恶论从法度礼仪方面强调了社会环境教化的作用,突出了后天之努力对改造先天恶性的作用。这样从客观法度方面对主观人性施加作用从而达到改善人性的目的,这是有其积极意义的。但是,荀子的性恶论认为人性为恶,否定了人的先天善性,向善完全取决于人后天人为的努力。既然人性本恶,则人为何能通过后天之为修养向善?这就使人性之恶与人主动向善修养产生矛盾。并且,性恶论抹杀了人性中的内在本源善性,完全依赖于礼仪法度的教化作用和后天人为。这样,把人的本性完全交给社会教化,成为外因决定论、教育决定论。教育的本质在于外部条件影响和人自身内部的积极努力相结合,内外因素相互作用促使受教育主体提升心灵境界。这样要求受教育者自身必须具有向善的主观愿望,也就是具有本然的善性。如此看来,荀子所讲的君子之所以为君子在于其自身努力向善,如果君子本身不具向善之性又如何去积善?如果君子本身具向善之性,说明君子本性中具有善性。无善性则只会作恶,不会从善。这样就说明性恶论之说与人可以修养向善之论是有矛盾的。

三 先秦儒家人性论的历史演变

(一)对三品人性论之合理性的评析

先秦人性论具有片面单一性,不能合理地说明人作恶的

原因和人回复善性的可能性。汉唐时期出现了三品人性论。把人性分为上中下三个等级,并把上下品人性视为不可改变,认为能通过修行改变人性的只有中品之性。这继承和发展了先秦儒家人性论的善恶人性,但也存在很多弊端。

西汉时期的董仲舒提出性三品说。“性三品”说发展了先秦儒家的仁善思想并加以改造。有先天性善、不教而善的圣人之性;有先天性恶,教亦不能从善的下品之性,即斗菑之性;有亦善亦恶,教而后能从善的中民之性。上品之性为本善的,下品之性为本恶的,中民之性有善有恶,可以加以改造为善去恶。(《春秋繁露·实性》)圣人之性相当于性善,斗菑之性相当于性恶,此二性对应于孔子的“唯上智与下愚不移”,是不可改变的。这里的“中民”指上智与下愚之外的可以教化而从善的中民。董仲舒针对中民之性提出了教化理论,指出了教化的作用,发展了荀子的化性起伪理论。

王充根据人与生俱来的元气的禀赋不同也提出性三品说。上品之性具善性,下品之性具恶性,此二者不可改变。只有中品之性本具善恶,可以通过后天环境习染而改变,因而可以进行教化。(《论衡·率性》)

韩愈的性情三品将人性分为上中下三品之性,并将与性相对应的情分为上中下三品之情。他也以上品之性与下品之性为先天不变,将中品之性看做可以通过学习和教化改变。虽上下品之性不易改,但教化与学习仍是必须的,使上品之性发扬,下品之性顺服。(韩愈《原性》)韩愈以上品之善性为德性修养目标,以教化中民之性情为根本,以进行德性修养努力为宗旨。韩愈的人性论提到“性”与“情”的区分,并且把“性”视为先天之本,将“情”视为因“性”的不同而有区分的后天之用。

董仲舒、王充、韩愈等人的性三品说将上品与下品人性看做不变的至善和至恶,唯有中品之性可以通过教化和学习改善,这样把人分为三等,并且将下品人看做不可救药的,这抹杀了人的主观努力和道德修行,否定了下层劳动人民的善性和向善修养的可能,这是不合理的。但是三品人性论认为中品之性可以通过教化和个人修养改变人性使之向善,这继承和发展了先秦儒家人性的向善性,有利于人们的德性修养。

西汉末的扬雄在三品人性论的基础上提出人性善恶混的思想。这种说法有其合理性,但也有所片面。人性中有善恶两种因素,但是这两种因素不是齐平的,而是人性先天本善,人性中恶的因素是后天之情追逐外境而起的妄念。所以人性的善恶因素是一心基础上的本末、体用关系。这种性善恶混思想比三品人性论要合理些。它对后来李翱的性善情恶论有所启示。

(二)由唐代李翱开启至宋明高度发展、明清转衰的一心二门人性论

合理的人性论应该肯定人性中既有本源的善性,又有作恶的倾向性,能合理解释人性中的善性与恶性,能说明人作恶的原因和修养向善的可能性。唯有如此,才能为人性修养提供可能性和必要性的理论依据。因此,合理的人性论应该是一心开二门式的在一心基础上包含先天之善性和后天之

恶性二因素的人性论,是能说明后天恶性向先天善性复性的人性论。“心统性情”、“性善情恶”、“天地之性”和“气质之性”的人性论就是这种一心二门式的复性人性论。

唐朝的李翱著有《复性说》表达了他的“性善情恶”复性论思想。他认为一心之体包含性情二门。先天人性本善,而后天之性为人心受外界诱惑而产生的善恶混杂的“情”。性善情恶,性本情用。李翱认为本善的“性”被外界所“惑”的恶“情”遮掩而不能显示其善性,故他以“寂然不动”、“感而遂通”的复性为去恶情回复善性的途径。李翱的复性论主张通过复性去掉不善之情以避免邪“情”对善“性”的遮蔽。李翱复性思想吸收了《大乘起信论》的“一心开二门”思想。“一心”包容了清净的“真如门”和杂染的“生灭门”。从现象起现的流转到归本回真的还灭,真如门与生灭门互通无碍。复性,由恶情返还善性,相当于生灭门归入真如门。李翱的性善情恶的人性论具有承接先秦、汉唐人性论、开启宋明人性论的过渡作用。由唐代李翱性善情恶的复性论过渡到宋明时期道学家“心统性情”、“天地之性”和“气质之性”的一心二门复性人性论具有必然性。

北宋的张载以“天地之性”和“气质之性”承接了李翱一心开二门式的人性复性论,将人性分为先天善性的天地之性和后天善恶混杂的气质之性。他以“变化气质”为回复本有善性的途径,以此进行“善返”的道德努力。张载还有“心统性情”之说,把先天之性与后天之情统一于一心,以心为主宰。二程承接此论,由一体之心出发,亦将人性分为先天之善性的天命之性和后天禀气而成善恶混杂的气禀之性。二程主张以“主敬”、“集义”为修养手段,进行“操存”、“涵养”的人性修养努力,从而“养浩然之气”。由此实现由气禀之性向天命之性的复性。

南宋朱熹承接了张载和二程的一心二门式的人性复性论,也将人性分为天地之性和气质之性,先天之性为人本具的善性,后天之性为人因禀气不同而生的善恶混杂之性。朱熹承接了张载、二程的心性、人性思想,主张“心统性情”、“性本情用”、“人心”与“道心”、“性即理”等说法,把心、性、理结合起来。“性本情用”是由一心开出的性情二因素,通过

格物致知的努力,由迷惑之情向本有的善性复归。

南宋陆九渊的“发明本心”、“剥落物欲”的心学力求从内心用功,把人心与宇宙合为一体,达到天人合一境界,从而进行“存心养性”、“反而求之”的涵养复性功夫。明代王阳明有感于先天之性与后天之情区分的裂痕,把心学推向极致,以“致良知”的简易功夫致力于人心上的努力,倡导知行合一,把心性、人性功夫体现在善良动机上。心学家的心、性、理合一思想虽不同于理学家的性、理二分,但它是把一心之性情合为一体,直接通过向“心”致良知的复性努力,力求由善恶混杂之“情”向纯善的良知善性复归。

儒家复性人性论在王阳明之后发展到明末清初的泰州学派,出现了对王学的反动,空谈心性之风盛行,空疏心性之风膨胀到极致。而此时,作为对宋明道学空谈心性之风的反面对面,出现了实学和考据学。黄宗羲、顾炎武、王夫之等儒家学家致力于经世致用的实学和考据学,倡导合理的理欲观。儒家心性人性论思想在目的上实现了向原始儒学的回归。

先秦儒家人性论开启了中国儒家心性、人性论思想的探讨。汉唐三品人性论继承了先秦儒家人性论的向善性,但具有较大的不合理性。唐代李翱性善情恶的人性复性论承上启下,继承并改造了先秦儒家人性论,同时推动了儒家人性论的发展,使其发展为宋明时期“心统性情”的一心二门人性论。在儒家人性论的起源和发展中,先秦儒家人性论具有开启性善论和修养向善的人性论之先河的作用,在儒家人性论的起源中起了重要的启蒙作用。

[参考文献]

- [1] 孟子. 孟子注疏;十三经注疏;下册[M]. 北京:中华书局,1980.
- [2] 王阳明. 传习录;卷第三[M]//王文成公全书,四部丛刊初编. 上海:商务印书馆再版影印本,1922.
- [3] 荀子. 荀子集解;诸子集成;第2册[M]. 北京:中华书局,1954.

XianQin Confucian Theory of Human Nature and Its Evolution

HAN Li-hua

(SooChow University, Shu zhou 215123, China)

Abstract: XianQin Confucian theory of human nature mostly stress from a single aspect that human nature is no good and evil or good or evil. This single human nature can not fundamentally reasonably explain the cause of human evil and the possibility of rehabilitation. But XianQin Confucian theory of human nature open the first of its kind that human nature is originally good and the cultivation of good deeds. XianQin Confucian theory of human nature developed from Han and Tang's theory of human nature of three Grades by Tang Li Ao's refolding theory which human nature is good and emotion is evil to Song and Ming's theory of human nature that "one heart open two doors" and "heart consociate nature and emotion", with its inevitability. In the development of Confucian theory of human nature, Xianqin Confucian theory of human nature has enlightenment fuction of origination of good nature.

Key words: Confucian; human nature; evolution; rehabilitation; enlightment; origination