

【哲学研究】

朱熹对性善论与性恶论的“统合”^{*}

乐爱国

摘要:朱熹既赞同程颐所言“荀子极偏驳,只一句‘性恶’,大本已失”,又赞同程颢所言“有自幼而善,有自幼而恶”,“善固性也,然恶亦不可不谓之性也”以及与之相关的“善恶皆天理”;既讲孟子言性善“论性不论气,不备”,又讲荀子言性恶“论气不论性,不明”,从而建构了兼性与气的人性论。这种对于孟、荀既有吸取又有批评的方式,可以为今人“统合孟荀”所借鉴。

关键词:朱熹;性善;性恶;孟子;荀子

中图分类号:B244.7

文献标识码:A

文章编号:1003-0751(2020)10-0108-07

孟子言性善,荀子言性恶,扬雄则说:“人之性也善恶混,修其善则为善人,修其恶则为恶人。”^①宋代程朱推崇孟子言性善,而对荀子言性恶、扬雄言人性善恶混多有批评。程颐说:“荀卿才高学陋,以礼为伪,以性为恶,不见圣贤。”^②“孟子言人性善是也。虽荀、扬亦不知性。孟子所以独出诸儒者,以能明性也。”^③又说:“荀子极偏驳,只一句‘性恶’,大本已失。杨子虽少过,然已自不识性,更说甚道?”^④“杨子,无自得者也,故其言蔓衍而不断,优柔而不决。其论性则曰:‘人之性也善恶混,修其善则为善人,修其恶则为恶人。’荀子,悖圣人者也,故列孟子于十二子,而谓人之性恶。性果恶邪?圣人何能反其性以至于斯邪?”^⑤朱熹赞同程颐所言,还说:“不须理会荀卿,且理会孟子性善。渠分明不识道理……荀、扬不惟说性不是,从头到底皆不识。”^⑥据此,不少学者以为程朱反对性恶论。然而事实上,程朱对于性恶论并无完全排斥之意;朱熹赞同程颐所言“有自幼而善,有自幼而恶”,“善固性也,然恶亦不可不谓之性也”以及与此相关的“善恶皆天理”,并予以解读,体现了对于性恶论的兼容;同时,朱熹还依据二程所言“论性不论气,不备;论气不论性,

不明”,既讲孟子言性善“论性不论气,不备”,又讲荀子言性恶“论气不论性,不明”,实际上是将性善论与性恶论统合起来。近年来,荀子的性恶论受到重视,并有学者提出“统合孟荀”的口号^⑦,这其实与朱熹的思想是一致的。

一、“人之性皆善,然而有生下来善底,有生下来便恶底,此是气禀不同”

孟子言人性之善,是针对告子所谓“人性之无分于善不善”而言,同进又反对其所言“生之谓性”。据《孟子·告子上》载,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,犹白玉之白与?”曰:“然。”“然则犬之性犹牛之性,牛之性犹人之性与?”以为“生之谓性”将人之性等同于犬牛之性。孟子言性善,讲的是人皆有恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心、是非之心,“恻隐之心,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”^⑧。孟子还强调,无此四心,非人也,“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

收稿日期:2020-04-23

^{*} 基金项目:国家社会科学基金后期重点项目“朱熹《论语》学阐释:问题与新意”(19FZX001)。

作者简介:乐爱国,男,上饶师范学院朱子学研究所特聘教授,厦门大学哲学系教授,博士生导师(厦门 361005)。

之端也。人之有是四端也，犹其有四体也”^⑨。

针对孟子言性善，荀子言性恶，讲的是“生而有好利”，“生而有疾恶”，“生而有耳目之欲”，“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”。^⑩比较孟子言性善与荀子言性恶可以看出，二者不仅有性善与性恶之对立，而且各自所谓性也有重大的差异：孟子言性善，是就人的固有本性而言，讲的是应当具有，有之为人，无之非人，反对“生之谓性”；荀子言性恶，是就生而具有而言，讲的是与生俱来，而且又言“生之所以然者谓之性”^⑪，类似于“生之谓性”^⑫。

程颢认可告子言“生之谓性”，说：“告子云‘生之谓性’则可。凡天地所生之物，须是谓之性。皆谓之性则可，于中却须分别牛之性、马之性。是他便只道一般，如释氏说蠢动含灵，皆有佛性，如此则不可。”^⑬显然，程颢在认可告子言“生之谓性”的同时，又强调应当将天地所生之物的性区别开来。于是，程颢又通过分析《中庸》“天命之谓性，率性之谓道”加以说明，说：“天降是于下，万物流形，各正性命者，是所谓性也。循其性而不失，是所谓道也。此亦通人物而言。循性者，马则为马之性，又不做牛底性；牛则为牛之性，又不为马底性，此所谓率性也。”^⑭可见，程颢所谓性，有“天命之谓性”之性，有循其性而各有不同的“马之性、牛之性”之性，即“生之谓性”之性。

程颐也不否定告子言“生之谓性”，说：“孟子言性，当随文看。不以告子‘生之谓性’为不然者，此亦性也，彼命受生之后谓之性尔，故不同。继之以‘犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性欤？’然不害为一。若乃孟子之言善者，乃极本穷源之性。”^⑮认为孟子之言性善是指“极本穷源之性”，而告子“生之谓性”是指“彼命受生之后谓之性”，二者只是所指不同。程颐还认为，孔子言性相近，“只是气质之性”，“此言性者，生之谓性也”。他还说：“凡言性处，须看他立意如何。且如言人性善，性之本也；生之谓性，论其所禀也。孔子言性相近，若论其本，岂可言相近？只论其所禀也。告子所云固是，为孟子问佗，他说，便不是也。”^⑯也就是说，孟子言人性善，是就性之本而言；孔子言性相近，告子“生之谓性”，都是就气禀而言，即气质之性。程颐还对“生之谓性”与“天命之谓性”的异同作了分析，说：“性字不

可一概论。‘生之谓性’，止训所禀受也。‘天命之谓性’，此言性之理也。今人言天性柔缓，天性刚急，俗言天成，皆生来如此，此训所禀受也。若性之理也，则无不善，曰天者，自然之理也。”^⑰在程颐看来，“天命之谓性”之性，为性之本，为性之理，无不善；“生之谓性”之性，则为与生俱来、气禀而成，有善有恶。

与二程不同，朱熹对于告子“生之谓性”予以批评。他注告子所言“生之谓性”，说：“生，指人物之所以知觉运动者而言。告子论性……语虽不同，然其大指不外乎此，与近世佛氏所谓作用是性者略相似。”又说：“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，形之下者也。人物之生，莫不有是性，亦莫不有是气。然以气言之，则知觉运动，人与物若不异也；以理言之，则仁义礼智之禀，岂物之所得而全哉？此人之性所以无不善，而为万物之灵也。告子不知性之为理，而以所谓气者当之……盖徒知知觉运动之蠢然者，人与物同；而不知仁义礼智之粹然者，人与物异也。”^⑱认为告子“生之谓性”不是以形而上之理言性，而是以形之下之气言性，因而将人之性与物之性混同在一起。朱熹又说：“告子不知理之为性，乃即人之身，而指其能知觉运动者以当之，所谓生者是也……告子之所谓性者，固不离乎气质，然未尝知其为气质，而亦不知其有清浊贤否之分也。”^⑲认为告子不知理之为性，所谓“生之谓性”是把性等同于气质，并且也不知气质各有不同。朱熹还说：“他合下便错了。他只是说生处，精神魂魄，凡动用处是也。正如禅家说：‘如何是佛？’曰：‘见性成佛。’‘如何是性？’曰：‘作用是性。’盖谓目之视，耳之听，手之捉执，足之运奔，皆性也。说来说去，只说得个形而下者。”“‘生之谓性’，只是就气上说得。盖谓人也有许多知觉运动，物也有许多知觉运动，人、物只一般。却不知人之所以异于物者，以其得正气，故具得许多道理；如物，则气昏而理亦昏了。”^⑳因此，朱熹并不赞同二程对告子“生之谓性”的认可，说：“告子说‘生之谓性’，二程都说他说得是，只下面接得不是。若如此说，却如释氏言‘作用是性’，乃是说气质之性，非性善之性。”^㉑朱熹明确认为，告子“生之谓性”只是气质之性，而不是天命之性，而如果二程认可告子“生之谓性”，就可能只讲气质之性，不讲性善之性。

朱熹与二程,虽然对于告子“生之谓性”有着各自不同的观点,但都认为气质之性有善有恶。程颢说:“人生气禀,理有善恶,然不是性中元有此两物相对而生也。有自幼而善,有自幼而恶,是气禀有然也。”^②朱熹赞同程颢所言,并说:“水之清者,性之善也。流至海而不污者,气禀清明,自幼而善,圣人性之而全其天者也。流未远而已浊者,气禀偏驳之甚,自幼而恶者也。”^③朱熹还说:“孟子说性善,但说得本原处,下面却不曾说得气质之性,所以亦费分疏。”^④也就是说,孟子只是说人之性皆善,并没有说出生后人的气质之性之善恶,而程颢言“有自幼而善,有自幼而恶,是气禀有然也”,朱熹言“有生下来善底,有生下来便恶底,此是气禀不同”,即是就气质之性而言。

显然,无论是在二程还是在朱熹,人之性是简单地用性善或是性恶来表达的。程颢说:“才说性时,便已不是性也。”^⑤朱熹解释说:“程先生说性有本然之性,有气质之性。人具此形体,便是气质之性。‘才说性’,此‘性’字是杂气质与本来性说;‘便已不是性’,这‘性’字却是本然性。”^⑥人之性,就其“本然之性”而言,是“天命之谓性”之性,为善;但是,“才说性时,便已不是性也”,也就是说,通常所言人性,并不是“本然之性”,而是气质之性;至于气质之性,则是与生俱来、气禀而成,有善有恶,“有自幼而善,有自幼而恶”,“有生下来善底,有生下来便恶底”。

二、“善固性也,恶亦不可不谓之性也”,此是气质之性

程颢不仅说“有自幼而善,有自幼而恶,是气禀有然也”,而且还说,“善固性也,然恶亦不可不谓之性也”^⑦。对此,朱熹作了深入的分析。

朱熹曾言:“‘然恶亦不可不谓之性’一句,又似有恶性相似。须是子细看。”又针对有人说“‘善固性也,然恶亦不可不谓之性也’,疑与孟子抵牾”,朱熹说:“这般所在难说,卒乍理会未得。某旧时初看,亦自疑。但看来看去,自是分明。今定是不错,不相误,只着工夫子细看。莫据己见,便说前辈说得不是。”^⑧朱熹这段话表明,他对程颢所言“然恶亦不可不谓之性”的理解,是有前后不同的。

朱熹曾撰《明道论性说》,解程颢所言“人生气禀,理有善恶,然不是性中元有此两物相对而生

也……善固性也,然恶亦不可不谓之性也”,说:“所禀之气,所以必有善恶之殊者,亦性之理也。盖气之流行,性为之主,以其气之或纯或驳而善恶分焉,故非性中本有二物相对也。然气之恶者,其性亦无不善,故恶亦不可不谓之性也。先生又曰:‘善恶皆天理,谓之恶者,本非恶,但或过或不及,便如此。’盖天下无性外之物,本皆善而流于恶矣。”^⑨在朱熹看来,程颢所言“善固性也,然恶亦不可不谓之性也”,其意在于“本皆善而流于恶”,也就是说,性本善,因气禀而性流于恶,所以,“恶亦不可不谓之性”。朱熹还在《胡子知言疑义》中赞同所谓“人之为道至善也,至大也”,并说:“若性果无善恶,则何以能若是耶?……但明道所谓‘恶亦不可不谓之性’,是说气禀之性,观上下文可见。”^⑩既认为性有善恶,又认为程颢所言“恶亦不可不谓之性”是就气禀之性而言。

据《朱子语类》所载,黄齧戊申(1188年)所闻,正淳问:“性善,大抵程氏说善恶处,说得‘善’字重,‘恶’字轻。”曰:“‘善固性也,恶亦不可不谓之性也’,此是气质之性。盖理之与气虽同,毕竟先有此理而后有此气。”^⑪然而,据郑可学辛亥(1191年)所闻,曰:“既言性善,下却言‘善固性也,然恶亦不可不谓之性’,却是言气禀之性,似与上文不相接。”曰:“不是言气禀之性。盖言性本善,而今乃恶,亦是此性为恶所汨,正如水为泥沙所混,不成不唤做水!”^⑫

当然,朱熹晚年大都讲“‘善固性也,恶亦不可不谓之性也’,此是气质之性”。欧阳希逊针对程颢以水流而浊以说明“恶亦不可不谓之性”,说:“既是初流出时无浊者,则后来虽有浊者,或是泥沙溷之,外物汨之,不是元初水里面带得浊来,到此方见也。此则孟子所谓‘陷溺其心’者也,岂得以恶为不可不谓之性哉。”对此,朱熹明确说:“此所谓泥沙、外物,正指气禀而言。”^⑬

据《朱子语类》所载,林夔孙丁巳(1197年)以后所闻,又问:“‘人生气禀,理有善恶云云,善固性也,然恶亦不可不谓之性也。’看来‘善固性也’固是。若云‘恶亦不可不谓之性’,则此理本善,因气而鹮突;虽是鹮突,然亦是性也。”曰:“它原头处都是善,因气偏,这性便偏了。然此处亦是性。如人浑身都是恻隐而无羞恶,都羞恶而无恻隐,这个便是恶德。这个唤做性邪不是?如墨子之心本是恻隐,孟子推其弊,到得无父处,这个便是‘恶亦不可不谓之

性也’。”^⑳

据《朱子语类》所载，沈侗戊午（1198年）以后所闻，问：“‘恶亦不可不谓之性’，先生旧做《明道论性说》云：‘气之恶者，其性亦无不善，故恶亦不可不谓之性。’明道又云：‘善恶皆天理，谓之恶者，本非恶，但或过或不及，便如此。盖天下无性外之物，本皆善而流于恶耳。’如此，则恶专是气稟，不干性事，如何说恶亦不可不谓之性？”曰：“既是气稟恶，便也牵引得那性不好。盖性只是搭附在气稟上，既是气稟不好，便和那性坏了。所以说浊亦不可不谓之水。水本是清，却因人挠之，故浊也。”^㉑

对于程颢“恶亦不可不谓之性”，朱熹高足黄榦也有过解释。他说：“盖天地之间，只是个阴阳五行，其理则为健顺五常，贯彻古今，充塞宇宙，舍此之外，别无一物，亦无一物不是此理。以人心言之，未发则无不善，已发则善恶形焉。然原其所以为恶者，亦自此理而发，非是别有个恶，与理不相干也。若别有个恶，与理不相干，又却是性外之物也……人性本善，气质之稟一昏一明、一偏一正，故有善恶之不同；其明而正者则发无不善，昏而偏者则发有善恶。然其所以为恶者，亦自此理而发也，故曰‘恶亦不可不谓之性’也。然人性本善，若自一条直路而发，则无不善，故孟子不但言性善，虽才与情亦皆只谓之善。及其已发而有善有恶者，气稟不同耳，然其所以为恶者，亦自此理而发，故‘恶亦不可不谓之性’。”^㉒显然，与朱熹一样，黄榦也是以气质之性解程颢“恶亦不可不谓之性”。

需要指出的是，程颢不仅讲“善固性也，然恶亦不可不谓之性也”，而且还说：“天下善恶皆天理，谓之恶者非本恶，但或过或不及便如此，如扬、墨之类。”^㉓“事有善有恶，皆天理也。天理中物，须有善恶。盖物之不齐，物之情也。”^㉔对于“善恶皆天理”，朱熹最初说：“程子谓善恶皆天理，此句若甚可骇。”^㉕后来，朱熹对此作了解释。

如上所述，据《朱子语类》沈侗戊午以后所闻，朱熹认为，程颢讲“善恶皆天理”与“善固性也，然恶亦不可不谓之性也”一样，其中所谓“恶”，都是就气稟而言，“既是气稟不好，便和那性坏了”，讲的是气质之性的恶。与此同时，朱熹还认为，气质之性的善与恶是相互转化的。

据《朱子语类》所载，问：“程子曰‘天下善恶皆天理’，何也？”曰：“恻隐是善，于不当恻隐处恻隐即

是恶；刚断是善，于不当刚断处刚断即是恶。虽是恶，然原头若无这物事，却如何做得？本皆天理，只是被人欲反了，故用之不善而为恶耳。”^㉖也就是说，人性本是善，但反转过来则是恶，比如恻隐是善，但对坏人恻隐则是恶。朱熹又说：“本是天理，只是翻了，便如此。如人之残忍，便是翻了恻隐。如放火杀人，可谓至恶；若把那去炊饭，杀其人之所当杀，岂不是天理，只缘翻了。道理有背有面，顺之则是，背之则非，缘有此理，方有此恶。”^㉗为此，朱熹还说：“善，只是当恻地底；恶，只是不当恻地底。善恶皆是理，但善是那顺底，恶是反转来底。然以其反而不善，则知那善底自在，故‘善恶皆理’也，然却不可道有恶底理。”^㉘“看《遗书》中‘善恶皆天理’及‘恶亦不可不谓之性’，‘不可以浊者不谓之水’等语，及《易传》‘阳无可尽之理’一节，即此义可推矣。更以事实考之，只如鸱枭、蝮蝎、恶草、毒药，还可道不是天地阴阳之气所生否？”^㉙这是就善与恶的相互转化而言。

显然，朱熹既强调人性本善，又用天命之性与气质之性的相互关系以及善与恶的相互转化来解读程颢所言“有自幼而善，有自幼而恶”，“善固性也，然恶亦不可不谓之性也”以及与此相关的“善恶皆天理”。

对于程朱论性与性善论、性恶论的关系，清代戴震作了深入分析。戴震以气言性，说：“性者，飞潜动植之通名；性善者，论人之性也。如飞潜动植，举凡品物之性，皆就其气类别之。人物分于阴阳五行以成性，舍气类，更无性之名。”^㉚对于程颢所说“有自幼而善，有自幼而恶，是气稟有然也。善固性也，然恶亦不可不谓之性也”，戴震说，“此与‘有性善，有性不善’合，而于‘性可以为善，可以为不善’亦未尝不兼；特彼仍其性之名，此别之曰气稟耳”。因此，在他看来，“宋儒立说，似同于孟子而实异，似异于荀子而实同也”。^㉛也就是说，程朱论性，从天命之性讲人性本善，又从气质之性讲“有自幼而善，有自幼而恶”，“恶亦不可不谓之性”，“善恶皆天理”，看似讲人性本善，同于孟子而异于荀子，实际上与孟子异而同于荀子。

事实上，程朱既讲天命之性，又讲气质之性，二者不可分离，“非判然两物”^㉜。无论是讲天命之性，还是讲气质之性，都是讲二者的相互结合、相互统一，而不是将二者分离开来，或只讲天命之性，或

只讲气质之性。因此,他们从天命之性讲人性本善时,包含了从气质之性讲性之有善有恶;从气质之性讲性之有善有恶时,又是以从天命之性讲人性本善为前提,因而既不完全同于孟子性善论,又不完全同于荀子性恶论。这就是朱熹所谓孟子言性善“论性不论气,不备”,荀子言性恶“论气不论性,不明”。

三、孟子言性善“论性不论气,不备”,荀子言性恶“论气不论性,不明”

二程论性,既讲天命之性,又讲气质之性,二者不可分离,因此明确讲:“论性不论气,不备;论气不论性,不明。”^{④7}也就是说,不能将性与气分离开来,“二之则不是”。对此,朱熹多有解释。

朱熹说:“论性不论气,则无以见生质之异;论气不论性,则无以见理义之同。”^{④8}又说:“‘论性不论气,不备;论气不论性,不明。’盖本然之性,只是至善。然不以气质而论之,则莫知其有昏明开塞,刚柔强弱,故有所不备。徒论气质之性,而不自本原言之,则虽知有昏明开塞、刚柔强弱之不同,而不知至善之源未尝有异,故其论有所不明。须是合性与气观之,然后尽。”^{④9}认为“论性不论气”,只论本然之性而不论气质之性,就不能知晓人性的差异,所以“不备”,而“论气不论性”,虽知晓人性的差异,但不能知晓人性的差异来源于共同的本然之性,所以“不明”,只有既讲本然之性,又讲气质之性,二者合而观之,才能对人性有完整的把握。

重要的是,朱熹依据二程所言“论性不论气,不备;论气不论性,不明”,对孟子言性善与荀子言性恶作了具体而深入的分析,并予以评判。他说:“孟子言性,只说得本然底,论才亦然……然惜其言之不尽,少得一个‘气’字耳。程子曰:‘论性不论气,不备;论气不论性,不明。’盖谓此也。”“孟子说性善,但说得本原处,下面却不曾说得气质之性,所以亦费分疏……明道云:‘论性不论气,不备;论气不论性,不明,二之则不是。’且如只说个仁义礼智是性,世间却有生出来便无状底,是如何?只是气禀如此。若不论那气,这道理便不周匝,所以不备。若只论气禀,这个善,这个恶,却不论那一原处只是这个道理,又却不明。”^{⑤0}又说:“孟子说性善,他只见得大本处,未说得气质之性细碎处。程子谓:‘论性不论气,不备;论气不论性,不明,二之则不是。’孟子只论性,不论气,但不全备。论性不论气,这性说不尽;

论气不论性,性之本领处又不透彻。荀、扬、韩诸人虽是论性,其实只说得气。荀子只见得不好人底性,便说做恶。”^{⑤1}还说:“孟子说性善,是‘论性不论气’也。但只认说性善,虽说得好,终是欠了下面一截。自荀、扬而下,便只‘论气不论性’了。”“‘论性不论气,不备;论气不论性,不明。’孟子终是未备,所以不能杜绝荀、扬之口。”“若只论性而不论气,则收拾不尽,孟子是也。若只论气而不论性,则不知得那原头,荀、扬以下是也。”^{⑤2}显然,朱熹不仅讲荀子言性恶“论气不论性,不明”,而且讲孟子言性善“论性不论气,不备”。据《朱子语类》载,朱熹曰:“论性不论气,孟子也;不备,但少欠耳。论气不论性,荀、扬也,不明,则大害事!”可学问:“孟子何不言气?”曰:“孟子只是教人勇于为善,前更无阻碍。自学者而言,则不可不去其窒碍……至他人,则须先去此碍后可。”^{⑤3}

重要的是,朱熹多讲二程与孟子的差异。对于孟子以为人性善而认为才无不善,朱熹《孟子集注》引二程所言“性即理也,理则尧舜至于涂人一也。才禀于气,气有清浊,禀其清者为贤,禀其浊者为愚”,“论性不论气,不备;论气不论性,不明,二之则不是”,说:“程子此说才字,与孟子本文小异。盖孟子专指其发于性者言之,故以为才无不善;程子兼指其禀于气者言之,则人之才固有昏明强弱之不同矣……二说虽殊,各有所当,然以事理考之,程子为密。盖气质所禀虽有不善,而不害性之本善;性虽本善,而不可以无省察矫揉之功,学者所当深玩也。”^{⑤4}朱熹还说:“孟子之说自是与程子之说小异。孟子只见得是性善,便把才都做善,不知有所谓气禀各不同……须说到气禀方得。孟子已见得性善,只就大本处理会,更不思量这下面善恶所由起处,有所谓气禀各不同。后人看不出,所以惹得许多善恶混底说来相炒。程子说得较密。‘论性不论气,不备;论气不论性,不明,二之则不是’,须如此兼性与气说,方尽此论。”^{⑤5}

因此,朱熹非常强调二程对于孟子的完善,说:“孟子之论,尽是说性善。至有不善,说是陷溺,是说其初无不善,后来方有不善耳。若如此,却似‘论性不论气’,有些不备。却得程氏说出气质来接一接,便接得有首尾,一齐圆备了。”^{⑤6}又说:“天命之性,若无气质,却无安顿处。且如一勺水,非有物盛之,则水无归着。程子云:‘论性不论气,不备;论气

不论性,不明,二之则不是。’所以发明千古圣贤未尽之意,甚为有功。”^{⑤7}

朱熹反对荀子言性恶,赞同程颐所言“荀子极偏驳,只一句‘性恶’,大本已失”,又说“不须理会荀卿,且理会孟子性善”,以为荀子言性恶“论气不论性,不明”,“大害事”,同时又不满于孟子言性善,以为孟子言性善“论性不论气,不备”,“但少欠耳”,其目的在于引出二程兼性与气的人性论,以发展孟子言性善。而且朱熹认为,他所推崇的、与孟子言性善不同的、兼性与气的人性论,与他的太极阴阳之理气说相一致。他说:“孟子是剔出而言性之本,伊川是兼气质而言,要之不可离也,所以程子云:‘论性不论气,不备;论气不论性,不明。’而某于《太极解》亦云:‘所谓太极者,不离乎阴阳而为言,亦不杂乎阴阳而为言。’”^{⑤8}

需要指出的是,朱熹推崇二程兼性与气的人性论,其中性与气并不是并列的二物,而是不离不杂融为一体,亦即太极阴阳之理气关系。其中天命之性,即本然之性,为未发,为本,为“继之者善也”,为人性之共同本原;气质之性,为已发,为用,为“成之者性也”,有善有恶,各有不同。它不同于孟子只就天命之性言性善,而是又言气质之性有善有恶,也不同于荀子只就气质之性言性恶,而是又言天命之性为善。这就是兼性善与性恶于一体,是对孟子言性善与荀子言性恶的统合。

四、余论

对于孟子言性善与荀子言性恶,程颢反对将性善与性恶对立起来,强调善与恶的相互转化,讲“有自幼而善,有自幼而恶”,“善固性也,然恶亦不可不谓之性也”以及与此相关的“善恶皆天理”,可以兼容孟子言性善与荀子言性恶;程颐则明显推崇孟子言性善而反对荀子言性恶,讲“孟子言人性善是也。虽荀、扬亦不知性”,“荀子极偏驳,只一句‘性恶’,大本已失”。朱熹言心性,虽从二程而来,但也略有差异。对于孟子言性善,朱熹既有吸取,将之定格为天命之性,又有批评,以为“论性不论气,不备”;同样,对于荀子言性恶,也既有吸取,将之定格为气质之性,又有批评,以为“论气不论性,不明”。然而,在程朱人性论的理论结构中,由于孟子言性善被定格为天命之性,占主导地位,因而其所受到的批评被忽略,程朱人性论甚至被等同于孟子的性善论;与此

不同,由于荀子言性恶被定格为气质之性,居次要地位,因而其所受到的批评被夸大,程朱人性论甚至被视为与荀子的性恶论截然相反,尤其是程颐所言“荀子极偏驳,只一句‘性恶’,大本已失”,被看作程朱排斥荀子性恶论的重要证据。

儒家言“大本”,可见《中庸》所言“喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和。中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也”。对此,郑玄注曰:“中为大本者,以其含喜怒哀乐,礼之所由生,政教自此出也。”孔颖达疏曰:“‘喜怒哀乐之未发谓之中’者,言喜怒哀乐,缘事而生,未发之时,澹然虚静,心无所虑而当于理,故谓之‘中’……‘中也者天下之大本也’者,言情欲未发是人性初本,故曰‘天下之大本也’。”^{⑤9}朱熹《中庸章句》注曰:“喜、怒、哀、乐,情也。其未发,则性也,无所偏倚,故谓之中……大本者,天命之性,天下之理皆由此出,道之体也。”^{⑥0}朱熹还说:“情之未发者,性也,是乃所谓中也,天下之大本也;性之已发者,情也,其皆中节,则所谓和也,天下之达道也。皆天理之自然也。妙性情之德者,心也,所以致中和,立大本,而行达道者也,天理之主宰也。”^{⑥1}既然“大本”即天命之性,那么孟子言性善,即就天命之性而言,就是“大本”;而荀子言性恶,只言气,只是就气质之性而言,而不言性,不言天命之性,这就是所谓“荀子极偏驳,只一句‘性恶’,大本已失”。因此,朱熹对孟子言性善与荀子言性恶的统合,不是并列地将孟子性善论与荀子性恶论相加起来,而是纵向地由孟子言性善方有荀子言性恶。

与此同时,在程朱那里,孟子言性善与荀子言性恶不是截然对立的,二者的差异只在于“论性不论气,不备”与“论气不论性,不明”的差别,而且性与气并不是并列的二物,而是不离不杂融为一体,所以,性善与性恶是统一的。从这个意义上看,程朱所建构的兼性与气的人性论,实际上消解了孟子言性善与荀子言性恶的对立。

因此,在程朱人性论的理论结构中,虽然孟子言性善占主导地位,荀子言性恶居次要地位,由孟子言性善而有荀子言性恶,但是,无论是荀子言性恶,还是孟子言性善,都是吸取与批评的对象和材料;也就是说,朱熹的统合,并不是调和,而是既有吸取又有批评,并通过这一途径而有所创新,这可以为今人“统合孟荀”所借鉴。

当今对于传统思想文化的解读与传承,学者多采纳吸取的方式,回避批评的方式;其实吸取与批评是不可分割的,缺乏批评的统合,只能导致调和。因此,今人借鉴朱熹对孟子言性善与荀子言性恶的统合,既可以借鉴其对于孟、荀的吸取,也可以借鉴其对孟、荀的批评;既不要忽视朱熹对于孟子言性善的批评,也不要夸大朱熹对于荀子言性恶的批评,尤其要看到程朱在言“荀子极偏驳,只一句‘性恶’,大本已失”的同时,又讲“人之性皆善,然而有生下来善底,有生下来便恶底,此是气禀不同”,“‘善固性也,恶亦不可不谓之性也’,此是气质之性”以及与此相关的“善恶皆天理”等对于荀子言性恶的兼容,从而真正理解朱熹依据二程所言“论性不论气,不备;论气不论性,不明”,在对孟子言性善与荀子言性恶的吸取和批评中,实现“统合孟荀”。

注释

①[汉]扬雄:《法言》卷二《修身篇》,中华书局,1985年,第7页。②[宋]程颢、程颐:《河南程氏外书》卷十,《二程集》,中华书局,2004年,第403页。下引《二程集》仅注页码。③⑩《河南程氏遗书》卷十八,《二程集》,第204、207页。④《河南程氏遗书》卷十九,《二程集》,第262页。⑤《河南程氏遗书》卷二十五,《二程集》,第325页。⑥[宋]黎靖德:《朱子语类》第八册卷一三七,中华书局,1986年,第3254页。下引《朱子语类》仅注册数、卷数和页码。⑦梁涛:《统合孟荀,创新儒学》,《宗教与哲学》第七辑,社会科学文献出版社,2018年,第75页。⑧⑨《孟子·告子上》。⑩《荀子·性恶篇》。⑪《荀子·正名篇》。⑫朱熹说:“告子言人性本无仁义,必待矫揉而后成,如荀子性恶之说也。”参见[宋]朱熹:《四书章句集注》,中华书局,2012年,第331页。唐君毅说:“荀子以生之所以然者谓之性,与告子言生之谓性,庄子言性者生之质也,又相似。”参见唐君毅:《中国

哲学原论·原性篇》,中国社会科学出版社,2005年,第31页。徐复观说:“荀子对于性的规定,与告子‘生之谓性’,几乎完全相同。”参见徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,九州出版社,2014年,第208页。⑬⑭⑮⑯《河南程氏遗书》卷二上,《二程集》,第29、30、14、17页。⑰《河南程氏遗书》卷三,《二程集》,第63页。⑱《河南程氏遗书》卷二十四,《二程集》,第313页。⑲⑳㉑[宋]朱熹:《四书章句集注》,中华书局,2012年,第332、331、18页。㉒[宋]朱熹:《四书或问》,朱杰人等编:《朱子全书》第六册,上海古籍出版社、安徽教育出版社,2002年,第979—980页。下引《朱子全书》仅注册数和页码。㉓㉔㉕㉖《朱子语类》第四册卷五十九,第1376—1377、1377、1387—1388、1388—1389、1386页。㉗㉘㉙《河南程氏遗书》卷一,《二程集》,第10页。㉚㉛《晦庵先生朱文公文集》卷六十七《明道论性说》,《朱子全书》第二十三册,第3276、3275页。㉜㉝㉞㉟㊱《朱子语类》第一册卷四,第70、71—72、70、78、65、66、67页。㊲㊳㊴㊵《朱子语类》第六册卷九十五,第2431、2429、2429—2430、2426、2429页。㊶《晦庵先生朱文公文集》卷七十三《胡子知言疑义》,《朱子全书》第二十四册,第3558页。㊷《晦庵先生朱文公文集》卷六十一《答欧阳希逊》,《朱子全书》第二十三册,第2957页。㊸[宋]黄榦:《勉斋集》卷七《复辅汉卿主管书》,《景印文渊阁四库全书》第一一六八册,台北商务印书馆,1986年,第74页。㊹《晦庵先生朱文公文集》卷四十《答何叔京》,《朱子全书》第二十二册,第1842—1843页。㊺㊻㊼《朱子语类》第七册卷九十七,第2487、2487、2488页。㊽《晦庵先生朱文公文集》卷六十二《答甘吉甫》,《朱子全书》第二十三册,第2992页。㊾㊿[清]戴震:《孟子字义疏证》,中华书局,1982年,第34—35、34页。④⑤《晦庵先生朱文公文集》卷四十四《答方伯谟》,《朱子全书》第二十二册,第2012页。④⑥《河南程氏遗书》卷六,《二程集》,第81页。④⑦《晦庵先生朱文公文集》卷四十一《答连嵩卿》,《朱子全书》第二十二册,第1856页。④⑧《朱子语类》第四册卷六十二,第1493页。④⑨[汉]郑玄、[唐]孔颖达:《礼记正义》,〔清〕阮元校刻:《十三经注疏》第三册,中华书局,2009年,第3527—3528页。④⑩《晦庵先生朱文公文集》卷六十七《太极说》,《朱子全书》第二十三册,第3274页。

责任编辑:涵 含

Zhu Xi's Integration of the Theory of Good and Evil Human Nature

Le Aiguo

Abstract: Zhu Xi agreed with Cheng Yi's saying that "Xun Zi only speaks of "evil human nature", which shows that he is extremely biased and has lost the original version." He also agreed with Cheng Hao's saying that "some are good from childhood, while others are evil from childhood". "Good is human nature of course, but evil can also be called human nature", and the related "Good and evil are Heavenly principles". For this reason, he not only thought that Meng Zi's theory of good human nature is "on nature regardless of Qi, incomplete", but also thought that Xun Zi's theory of evil human nature is "on Qi regardless of nature, unclear", thus constructing the theory of human nature that stresses both nature and Qi. This way of absorbing and criticizing Meng Zi and Xun Zi can be used for reference by modern people in "Integrating Meng Zi and Xun Zi".

Key words: Zhu Xi; good human nature; evil human nature; Meng Zi; Xun Zi