

“性自命出”与“天命之谓性”

— 《性自命出》、《中庸》、《孟子》的比较研究 —

许抗生*

“性自命出”出自荆门郭店楚墓竹简《性自命出》篇，其篇名是竹简整理者根据该篇中有“性自命出，命自天降”这一提法而加的。“天命之谓性”，是大家都熟知的《中庸》首句的文字。而《孟子》则讲“尽心知性知天(天命)”。

它们三者都是先秦儒家的典籍，都把性看作为来自天命的，就这方面说，它们的思想是相通的，但由于它们对“性”各有不同的解释，因此它们三者的思想，又有其各有不同的思想特点，对它们三者作一次分析比较的研究，确实是很有必要，也是很有意义的。从性、命思想上来看，《性自命出》与《中庸》比较接近，而与《孟子》则差异较大。

因此我们首先对比分析《性自命出》与《中庸》的思想，然后我们再来分析《性自命出》、《中庸》与《孟子》思想的同异，这样我们就能把三者的关系看得更清楚些。

* 北京大 哲学系 教授，成均馆大 BK21 东亚儒教文化圈教育研究团 招聘教授

I. 《性自命出》与《中庸》思想的比较

要作《性自命出》与《中庸》思想的比较,自然首先要能读懂这两篇文章。一篇是刚出土的古代典籍,一篇是富有哲理性的著作,都比较难读。《性自命出》通过竹简整理者的整理和注释,大概的思想尚是可以把握的。而《中庸》的思想,尤其是带有纲领性的首章的文字,很不好理解。《中庸》首章是它的哲学思想的高度概括,如果不理解首章,恐怕整个《中庸》的思想也就难以弄清了。所以,在这里,我们还是先从《中庸》的首章谈起吧!

以往我读《中庸》首章总感到不好读,翻阅了古人的一些注释也感到不能满意。前些日,我读到了我的朋友方尔加教授撰写的论文《中庸索隐》一文,提出了自己的新解释,但我仍然不以为然。那么《中庸》首章到底应该如何理解呢?现在我把首章的文字转抄下来,然后我们再加以分析讨论。

《中庸》首章说:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。道也者不可须臾离也,可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹,恐惧乎其所不闻。莫见乎隐,莫显乎微,故君子慎其独也。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。致中和,天地位焉,万物育焉”。很明显这是讲的一套儒家的哲学世界观,具有纲领性的一段文字。所以,朱熹说:“杨氏所谓一篇之体要是也”。这么一段中庸的哲学文字,由於太概括简略,叫人确实很难来理解它的深刻涵义。

读懂这段文字的关键是如何理解“性”与“道”两个概念。东汉的郑玄对此作注说:“天命谓天所命生人者也,是谓性命。木神则仁,金神则义,火神则礼,水神则信,土神则知”。这是用汉代的五

行说(木、金、水、火、土)解释性(仁、义、礼、信、智)。这显然是汉代人的思想,并不是《中庸》的原义。

至於宋代理学家用理学思想来解释《中庸》的性与命,虽在历史上影响很大,但也是不见得符合《中庸》原义的。如朱熹说:“命,犹令也。性即理也。天以阴阳五行化生万物,气以成形,而理亦赋焉,犹命令也。於是人物之生,因各得其所赋之理,以为健顺五常之德,所谓性也”。¹⁾这是用理学家的天理来解释性,性即理(理的主要内容是仁义礼智信五常之德)。这显然是宋代理学的解释。

但不论东汉的郑玄也好,还是南宋的朱熹也好,他们的共同点是皆用五常(仁、义、礼、智、信)来释性的。其实五常说是后起的东西,在先秦儒家有五行说,自马王堆出土《五行篇》之后,我们才知道先秦儒家五行说是指仁义礼智圣,并不完全等同於后来的五常说的,那么《中庸》所说的“天命之谓性”的性是否就是五常或五行说呢?在这一点上我是有怀疑的。如果“性”是五常或五行,那为甚么《中庸》接着又要谈情之未发与已发呢?朱熹的注释是:“喜、怒、哀、乐情也。其未发,则性也,无所偏倚,故谓之中。发皆中节,情之正也,无所乖戾,故谓之和。大本者,天命之性,天下之理,皆由此出,道之本也”。²⁾这就是说,喜、怒、哀、乐是情,其未发为性。这无疑是说,仁、义、礼、智、信五常为性,而发出来则为喜、怒、哀、乐之情,而《中庸》只是讲情之未发与已发,未发之情怎么变成五常之性呢?我感到困惑。

大概我的朋友方尔加先生也不满意这样的解释,他在《中庸索隐》中提出了一个新说。他说:“既然人由万物之精华所构成,人命定中注定应顺应自然之法则。《中庸》起始有三句话:‘天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教’。天命之性,率性之道,修道之教

1) 《中庸章句》。

2) 《中庸章句》。

的具体体现就是礼乐。《礼记》认为,礼乐是自然秩序的体现,自然与社会是同构的,人类文化的准则与自然规律是一致的,所谓‘圣人作则,必以天地为本’,‘夫礼,先王承天之道,以治人之情’,‘大乐与天地同和,大礼与天地同节’,‘乐者,天地之和也;礼者,天地之序也’。人之善德均原自天地自然,取法于天地自然。中庸之德亦不例外。”方氏之解不同於朱熹。朱熹的注解并无先秦文献根据,是自己的创造发挥,按冯友兰先生的说法,他是“接着讲”的,是哲学家的做法。方氏的解法有古代典籍《礼记》中的根据,是想按照《中庸》的原义讲的,按冯先生的说法是“照着讲”的。方氏的解释,是以礼乐来解性解道的。礼,孟子有“辞让之心,礼之端也”的说法,但古代典籍中没有把“乐”当作“性”的。音乐是心声,是表达人的感情的,感情是内在的,音乐是外在的,所以不能把音乐作为内在的性。这样《中庸》首章仍然没有得到满意的解释。

前年公开地出版了湖北荆门廓店出土的一批有关儒家的著作。按照李学勤教授的看法,这些著作主要是子思学派的著作。确实,其中就有一篇有关鲁缪公与子思对话的文字。可见这些儒家著作可能与子思学派关系较大。其中还有一篇现取名叫《性自命出》的文章,我读后感到它与《中庸》首章的思想比较相似或相近。《中庸》讲“天命之谓性”,《性自命出》讲“性自命出,命自天降”,两者都讲了“性”来自“命”,思想基本一致。所以裘锡圭教授在《性自命出》的注中说:“《中庸》天命之谓性,意与此句相似”。这是说得很正确的。以此我按照这一思路对比了《性自命出》的基本思想与《中庸》首章的思想,发现它们之间有不少的思想相同之处。因此,我从《性自命出》的思想中得到了启示,可以用《性自命出》的有关思想来解读《中庸》首章。我感到这一解读要比前人的解读更符合《中庸》原义些。

《性自命出》的思想特点是:以情来释性。它用“喜,怒,哀,

悲未发之气”来释性,以已发来释情。它提出了“喜、怒、哀、悲之气,性也”和“性发现於外,则为喜、怒、哀、悲之情”,即所谓“情生於性”的思想。何谓“喜、怒、哀、悲未发之气”呢?用我们现在的的话来说,即是指情之未发时一种情感上的心理,生理状态,它是产生情感的根据。这种状态是天生就有的,天赋的,是人的本有的天性。这种天性为外物所动则生成喜怒哀乐之情,这就是“情生於性”说。但这样发出来的情是否能符合社会礼义道德规范的要求呢?显然是不可能保证的。所以《性自命出》又强调了要以“道”来教化的必要。它说:“四海之内,其性一也;其用心各异,教使然也”。这即是说,人们的本性是一样的,但用心不同,发出的情就可不一样,这是不同的教化使之然也。所以在这里教化就显得十分重要了。如何教化呢?这就要以“道”(即儒家的道德原则)来教化,通过教化使“德”生于心中(“教,所以生德於中者也”)。可见,人是离不开“道”的,要用“道”来教化,要以“道”来修养自己的性情的。以上就是《性自命出》的基本思想。

《性自命出》以情释性,那么《中庸》首章是否也可用以情来释性呢?《中庸》说的“天命之谓性”的“性”究竟应作如何理解呢?这还是要靠《中庸》自己来回答。《中庸》说:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。……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。致中和,天地位焉,万物育焉。”这里讲的是性命,却又谈了喜怒哀乐之情的未发与已发,那么性命与喜、怒、哀、乐之情又是甚么关系呢?这就有一个首先要弄清楚如何理解“中”与“和”的问题。“中者,天下之大本”,朱熹注说:“喜、怒、哀、乐、情也。其未发则性也,无所偏倚,故谓之中。发皆中节,情之正也,无所乖戾,故谓之和。大本者,天命之性,天下之理皆由此出。”³⁾朱熹讲得很清楚,大本即

3) 《中庸章句》。

是天命之性,即是喜、怒、哀、乐之未发之中。所谓“中”就是未发之情的无所偏倚。可见,如果按照这样解释,《中庸》是与《性自命出》相类似,皆是以情释性的。性就是指未发之情的无偏倚状态(“中”),然而朱熹并没有作出这样的结论,而仍然是用理学家的性即理来解释的。其实,性即天理(主要指五常之德),完全是朱熹加上去的。在这里《中庸》只是讲了情之未发与已发,情之未发而无所偏倚(“中”),这就是“性”。无所偏倚就是未发之情处于平衡的状态,也可以说是处于静止状态。正如《礼记·乐记》说:“人生而静,天之性也;感物而动,性之欲也。”情欲是以物感而发的,受物的影响,因此已发之情有中节与不中节的问题。“中节”就是符合社会各种制度和道德规范而言的,也就是喜、怒、哀、乐之情与社会节度相和谐,所以说“发而皆中节谓之和”。

根据以上的分析,我们就可以对《中庸》首章,尤其是开头的几句难以理解的文句,作这样的解释:所谓“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”,这即是说,在人的喜、怒、哀、乐之情未发时,情处于不偏不倚的“中”态,这就是人的本性,这种本性是天生的天赋予人的,所以说“天命之谓性”。“率性之谓道”是说,遵循着这个性而行,这就是“道”。遵循性行,也就是遵循着中道而行,所以这个“道”就是指的中道(中庸之道)。这个“中道”是须臾不能离的(“道也者,不可须臾离也”)。离开了中道就会走偏出错。因此,《中庸》第二章紧接就讲“君子之中庸也,君子而时中”。朱熹在此注说:“君子之所以为中庸者,以其有君子之德,而又能随时而处中也。”⁴⁾君子随时随地都能处中,小人则不能,“小人而无忌憚也”。至于“修道之谓教”,则是对一般人说的,进修中庸之道还得靠道德的教化才成。如何教化呢?《中庸》说:“修身以道,修道以仁”。修中庸之道还须有仁爱的思想,所以要进行仁爱的思想教育。但圣人与一般人不同,

4) 《中庸章句》。

他能“率性”而行，做到“不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也”。圣人的喜、怒、哀、乐之情可以自然地“发而皆中节”，一般人的情感则容易为物所引，而不能皆中节，所以对一般人来说，教化与修养就显得十分重要的。所以《中庸》十分重视道德的教化与慎独的修养工夫。

最后，再谈一下“中”与“和”的关系问题。“中”其实已经包含有“和”。正如朱熹所说：“中庸之中，实兼中和之义”。《中庸》的意思是，只要按照中道去行，不偏不倚，保持中正，喜、怒、哀、乐之情发出来就能皆中节，而“发而皆中节，谓之和”。可见，和是中的结果，由“中”才能达到“和”。中是天下之大本，和是天下之达道，所以《中庸》首章的最后结论是：“致中和，天地位焉，万物育焉”，从而把中和之道提到宇宙的根本法则的高度。

以上是我们对比了《中庸》首章与《性自命出》思想的相似或相通的地方。至于《中庸》与《性自命出》之间的不同或差异的方面，也还是很明显的。其不同处至少有以下几个方面：

- (1) 《性自命出》用“喜、怒、哀、悲之气”来释性，性发现於外则为情，而《中庸》不讲“喜、怒、哀、悲之气”，只是强调“喜、怒、哀、乐”之情的未发，处於不偏不倚的“中”为之性，即为“天下之大本”。这里虽说都是以情释性，然而一个主“气”（喜、怒、哀、悲之气），一个主“中”（“喜、怒、哀、乐未发谓之中”）。“中”即指情之未发处於不偏不倚的“中”态，这是人们很容易理解的。然而“喜、怒、哀、悲之气”的“气”，就使人不容易把握。这是因为“气”这一概念比较含混，不是一个很确定的概念。在战国中期思想界上，既有把“气”看作是物质性的“气”，也有把“气”看作是精神性的“气”，气的思想比较复杂。如孟子讲“浩然之气”，此

气为“集义所生”，所以“浩然之气”是一种精神性的道义之气。而《管子》中《内业》，《心术》中所讲的气，则主要是指物质的气，它能“此则为生”，“下生五谷，上为列星”。⁵⁾很明显这种气，大不同於浩然之气。那么《性自命出》所讲的“喜、怒、哀、悲之气”，应作如何看待呢？它是物质性的还是精神性的，这里就很难确定，因为一个人的情感，情绪的产生，既与心理的因素有关，亦与生理的因素有关。因此，能产生喜、怒、哀、乐之情的“气”这一概念就很难以把握，很抽象，很含混，是不明确的。《中庸》似乎看到了这一点，它抛弃了“气”这一概念，而明确地提出了“喜、怒、哀、乐之未发谓之中”的思想，这个“中”即是指喜、怒、哀、乐之情之未发处於不倚不偏的中庸状态（中正常态）。这样就明确了“性”的内容，“喜、怒、哀、乐之未发谓之中”，即为天下之大本（“性”）。“中”即为“性”。这就克服了《性自命出》中“气”的不确定性。同时，《中庸》还强调“喜、怒、哀、乐发而皆中节谓之和”，提出了“中和”概念，并把“中和”思想提升到“致中和，天地位焉，万物育焉”的整个宇宙法则的高度，为《中庸》思想奠定了哲学理论基础。所有这些在《性自命出》中皆未论及到。由此我们可以作这样的推断：在时间上，《中庸》很可能晚於《性自命出》。如果《性自命出》是战国中期前的作品的话，《中庸》则只能是战国中晚期的著述。

- (2) 《中庸》与《性自命出》在对“道”这一概念的理解上，也有所不同。《中庸》明确地提出了“率性之谓道”的思想，而所谓“性”就是喜怒哀乐未发之“中”，因此“率性之谓道”，就是讲的中庸之道。这样就把道与性密切地联系

5) 《管子·心术》。

了起来,由性而自然地推出道。在这里思维的逻辑性亦很强。然而《性自命出》中并没有把“喜、怒、哀、悲之气,性也”与“道”较密切地联系起来,它所讲的“道”内容也较宽泛,也并没强调中庸之道,强调的是“道者,以心术为主”,当然这里的心术(心法)主要是指众多的儒家的伦理道德原则。至於《性自命出》中,也讲了“道始於情,终於义”的思想,但这里的“道始於情”,并不是《中庸》所说的“率性之谓道”。“道始於情”是指道从“情”出发,有了情之后才会有“道”的教化的。这是因为“喜、怒、哀、悲之气”发见於外的情,并不能保证符合社会典章制度和伦理规范的要求,即可以为善的,也可以为恶的,所以要用“道”来引导。所谓“道始於情,终於义”,是指情中有近仁近义的东西(“唯性爱为近仁”,“唯恶不仁为近义”),以道来教化使其达到仁与义。所以说:“四海之内,其性一也。其用心各异,教使之然也”。又说:“教,所以生德於中者也”。这些都是说明,道的教化始出于情的,没有情也就用不着“道”。有了情必须要有“道”的教化,最终才能使情合於道义。这就叫做“道始於情,终於义”。由此可见,《性自命出》的“道始於情”说与《中庸》的“率性之谓道”说,两者显然是不一样的。

- (3) 在修养功夫上两者亦有不同:《中庸》提倡“慎独”的功夫说:“道也者不可须臾离也,可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹,恐惧乎其所不闻。莫见乎隐,莫显乎微,故君子慎其独也”。可见,“慎独”功夫是与“道”密切联系着的。道是不可须臾离的,因为“道”就是“率性”而行,性即是情之未发之“中”,是内在于心中的中庸之德,所以不可须臾离,必须时刻反省自己,做“慎独”的功夫。因此,朱熹注说:

“是以君子之心，常存敬畏，虽不见闻，亦不敢忽，所以存天理之本然，而不使离於须臾之顷也。”⁶⁾当然朱熹在这里讲的天理仍然主要是指“五常”之德，而《中庸》其实只是讲的本然之性即中庸的思想。而《性自命出》并不强调“慎独”，亦不强调反省内求，这是因为它把喜、怒、哀、乐之情当作性，而情是自然的，并不具有伦理道德的属性，所以修养并不需要内求。《性自命出》也讲独，但讲的是“独处而乐”和“独处则习父兄之所乐”，强调的是“独乐”。所以，一个强调“慎独”，独处而敬慎不离中庸之道，一个强调的是独自快乐，去掉忧愁伤感之情，还是从情上出发的。这样就在修养方法上，有了明显的不同。

以上我们讲的是《中庸》与《性自命出》思想之异。当然这个“异”，只是它们的“同中之异”。它们之间的“同”也还是明显的。两者之间都主张“情”来自“天命”，两者皆以情释性，两者又都强调“道”的教化作用等方面，决定了它们两者思想有着不少的相同点。可以说，《性自命出》与《中庸》的思想两者是比较接近的。

II. 《性自命出》，《中庸》思想与 《孟子》思想的比较

自荀子在《非十二子》一文中，把子思、孟子放在一起加以批

6) 《中庸章句》。

评之后,人们常把子思、孟子看作是儒家中的一个学派,即所谓“思孟学派”来看待的。荀子批评他们两人说:“略法先王而不知其统,然而犹材剧志大,闻见杂博。案往旧造说,谓之五行,甚僻违而无类,幽隐而无说,闭约而无解。”⁷⁾又说:“子思唱之,孟轲和之”,一唱一和,当然就是一个学派中的人了。所谓“案往旧造说,谓之五行”,应作何理解呢?以往人们都把“五行”看作是中国古代的阴阳五行说的五行,即指金、木、水、火、土五种物质元素而言,但《孟子》书中找不到有这种“五行”的思想。自1973年湖南长沙马王堆汉墓出土了帛书《五行》篇之后,人们才弄清楚先秦儒家所说的“五行”并不是金、木、水、火、土的五行,而是仁、义、礼、智、圣的五行,是指道德观念上的五行。现查《孟子》一书,并未发现有“五行”这样的概念,但有关五行(仁,义,礼,智,圣)的思想还是有的,孟子强调的是“四端”,指的是仁,义,礼,智。然而荀子明明说“子思唱之,孟轲和之”,由此人们作如此推断说,儒家的五行说应是子思学派的思想。这似乎也就顺理成章的了。那么子思是否真的讲五行说呢?子思的思想与孟子的思想是否完全一样呢?又如何理解所谓“思孟学派”呢?所有这些问题,现在看来,皆需要作重新的研究,作重新的认识。

从上文的分析中,我们已经看到,子思学派的《中庸》一书和接近子思思想的《性自命出》一文,是与孟子的思想有着较大的区别的,思想并不完全一样。正如《韩非子·显学》所说:“自孔子死后,有子张之儒,有子思之儒,有颜氏之儒,有孟氏之儒,有漆雕氏之儒,有仲良氏之儒,有孙氏之儒,有乐正氏之儒。……取舍相反不同”。这就是孔子死后,“儒分为八”的说法,并认为这八派思想之间是“取舍相反不同”的。在这八派中既有子思派,亦有孟子学派,可见它们两派之间的思想,也应是“取舍相反不同”的。那么

7) 《荀子·非十二子》。

子思派与孟子派思想之间最大的不同又何在呢？在这里我们是应当很好地加以分析后给予回答的。

《性自命出》和《中庸》思想的最大特点，就是以情释性。《性自命出》以“喜、怒、哀、悲之气”释性，有时甚至直接把情当作性（“好恶，性也；所好所恶，物也”）。《中庸》则以喜、怒、哀、乐之情的未发之“中”谓之性（“天下之大本”）。这就与孟子的人性论有着很大的不同。孟子以道德心释性，孟子说：“仁、义、礼、智、非由外铄我也，我国有之也”。又说：“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。”⁸⁾因此，“孟子道性善”，认为人性是善的，“君子所性，仁、义、礼、智根於心。”⁹⁾仁、义、礼、智是人心中所本有的。由此可见，《性自命出》与《中庸》皆是以情释性的，而与孟子以心（道德心）释性，两者是有着根本上的区别的。可以说，以喜、怒、哀、乐之情释性，实际上是以人的自然性释性，喜、怒、哀、乐是人的自然生理的表现，可以属之於“生之谓性”的范围，其与告子的“食色，性也”，以生理欲望（物欲，情欲）为性是处於同一层面上的。而孟子强调的是人的社会伦理性为性，是以道德心释性的典型代表。由此可见，《性自命出》，《中庸》与《孟子》在人性论上有着很大的不同。不过虽说《性自命出》，《中庸》与《孟子》有着很大的不同，但它们之间又有着异中之同的。尤其是《中庸》与《孟子》更有着密切的联系。《中庸》所说以喜、怒、哀、乐未发之“中”释性，基本思路上是情释性的。但“中”（中庸）早为孔子所提倡，并把它看作为至德的表现（“中庸之为德，其至矣乎，民鲜久矣”）。不偏不倚的中庸之道，本来是一种思想方法，《中庸》把它看作是性，即未发之情的平衡

8) 《孟子·告子上》。

9) 《孟子·尽心上》。

状态,但儒家早已把它当作为一种德目。所以《中庸》中的中庸之道,也具有道德性,为君子之德,圣人之德。所以孟子也提倡中庸之德,孟子说:“中也养不中,才也养不才,故人乐有贤父兄也。”¹⁰⁾就《中庸》与《孟子》都提倡中道来说,他们的思想是相一致的。

《中庸》与《孟子》更相近的地方是两者皆讲“诚”,皆把“诚”看作是人性的重要内容。《中庸》说:“诚者,天之道也;诚之者,人之道也。”¹¹⁾又说:“自诚明,谓之性;自明诚,谓之教。诚则明矣,明则诚矣。”¹²⁾诚是天道,是天生的本性;由明乎善而达於诚,则是人的教化的作用,是人道。何谓“诚”呢?诚者实也,“真实无妄之谓”,真实而无欺妄,实实在在。这是一个人天性所本有的。“诚”这一字,本来是指实在实有,也与中庸一样,本不具有道德属性。正如王夫之所说:“诚也者,实也,实有之,固有之也。”¹³⁾又说:“夫诚者实有者也,前有所始,后有所终也。实有者,天下之公有也,有目所共见,有耳所共闻也。”¹⁴⁾但“诚”也可作道德品性解,讲诚实不虚伪。《中庸》中也把“诚”当作道德性来看待,所以说:“诚身有道,不明乎善,不诚乎身矣。”那么诚与中庸是什么关系呢?诚者实有,固有者也,“中庸”是人性本有的,是天赋的,那么从诚实出发,也就要从“中庸”(或中道)出发,不能有所虚假。孟子接过《中庸》的思想,也讲“诚”,也讲“是故诚者,天之道也;思诚者,人之道也。”¹⁵⁾又说:“诚身有道,不明乎善,不诚其身矣。”¹⁶⁾孟子的讲法,几乎与《中庸》的讲法一样。但从孟子以仁、义、礼、智解性来看,“诚者,

10) 《孟子·离娄下》。

11) 《中庸》20章。

12) 《中庸》21章。

13) 《尚书引义》卷四。

14) 《尚书引义》卷三。

15) 《孟子·离娄上》。

16) 《孟子·离娄上》。

天道”的真实无妄的内容应是指仁、义、礼、智四端之性。由此可见,《中庸》与《孟子》在这方面的思想是有相通一面的。《中庸》已带有用道德观念释性的倾向,孟子则进一步发挥了这一思想,以仁、义、礼、智的道德性来释性。所以荀子把子思,孟子看作为一个派别,“子思唱之,孟轲和之”,是有道理的。但《中庸》并不讲五行(仁、义、礼、智、圣),而孟子则继承了五行的思想(关于孟子的五行思想下文再谈),因此,把子思当作儒家五行说的唱导者,看来是不符合实际情况的。

III. 先秦儒学在人性论上的两条不同的发展路向

在人性论上,先秦儒学有着明显的两条不同的发展路数。以往我们只是注意了孟子和荀子在人性论上的分歧,而对孟荀以前,自孔子至战国中期儒家思想的发展,皆不甚了了。自郭店楚墓出土了一批战国中期的儒家著作之后,我们就可能对孔子之后孟子以前的这一段时间里儒家思想的发展作一探索。尤其在儒家哲学基础人性论上,我们似乎可以看到一些发展的轨迹。孔子讲性讲得不多,孔子只是说:“性相近,习相远”,¹⁷⁾肯定人们的“性”大多是相近的,只是后天的习行使人性有了区别。孔子重视“命”,但也尚没有把“命”与“性”相联系起来。之后,子思学派的著作《中庸》(《中庸》一书可能成书较晚,但可以说其思想还是反映了战国中期的子思学派思想的),马王堆和郭店出土的《五行》篇和郭店出

17) 《论语·阳货》。

土的《性自命出》篇，皆应是孟子以前集中讨论儒家人性论，尤其是性、命问题的著作。从《性自命出》与《五行》篇比较来看，显然是儒家内部两种不同的思想路数的产物。《性自命出》用情释性，以喜、怒、哀、悲之气释性，即以人的自然情感作性，并认为这种性来自天，是天赋的自然本性（“性自命出，命自天降”）。而《五行》篇讲五种道德的德行，《五行》说：“五行：仁形于内，谓之德之行，不形于内，谓之行；义形于内，谓之德之行，不形于内，谓之行；礼形于内，谓之德之行，不形于内，谓之行；智形于内，谓之德之行，不形于内，谓之行；圣形于内，谓之德之行，不形于内，谓之行。德之行五和，谓之德。四行和，谓之善。善，人道也。德，天道也。”是用仁、义、礼、智、圣释性，即以社会道德性释性，显系是不同於《性自命出》的。《五行》还把形于内的五种德行称作为天道，是天赋予的，而行於外的行为即是人道。在这里把形于内的五种德行与天道联系了起来，德行是来自于天道的。就此可见，孟子与《五行》篇有着直接的承继关系。虽说孟子只强调四端，以仁、义、礼、智四端释性，但四端也是五行中的四种德行，同时孟子也谈了五行的内容，虽没有点出五行这一概念。如《孟子·尽心下》说：“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。”这即是说，仁、义、礼、智、圣五者皆是天命所授，是人的本性，但君子不强调它们是天命决定的，而强调它们是性，目的是为了强调人的修养德性。可见孟子是讲了五行内容的，但《五行》中的“圣”解释为五种德行之一。《五行》说：“未尝闻君子道，谓之不聪。未尝见贤人，谓之不明。闻君子道而不知其君子道也，谓之不圣。见贤人而不知其有德也，谓之不智。见而知之，智也。闻而知之，圣也。”可见，圣并不等同圣人。在此指五德行之一，而孟子则把圣解释为圣人，这应当说是孟子对《五行》思想的解释。由此可见，孟子讲五行的内容，并把五行的

内容看作天命的本性,他的这一思想是与《五行》思想有着直接承继和发挥的关系。至于《性自命出》的以情释性的思想,则为孟子同时的告子所发挥,告子讲自然人性论,以“食色”释性(“食色,性也”),即以人的自然生理欲望(物质欲望和男女情欲)为性。应当说,以自然情感释性和以物质情欲释性,都是讲的自然人性说(“生之谓性”),都是处于同一层面的思想。当然孟子也并没有否定这些自然人性,但孟子强调的是人的社会道德性。正如《孟子·尽心下》所说:“孟子曰: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。”孟子承认,人的物质欲望是人的本性,也是天赋的(天命定的),但君子不强调它是人的本性;孟子强调的人的本性是区别于禽兽的社会道德性。《性自命出》与告子的人性学说,最后为战国末年的荀子集了大成,并顺此提出了人性恶的理论,以此与孟子性善论相抗衡。荀子继承了《性自命出》与告子的“生之谓性”说,把人的生理欲望和自然情感当作人性的主要内容。《荀子·性恶》说:“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,合于犯分乱理而归於暴。……由此观之,然则人之性恶明矣。”人生而有物质之欲望,有疾恶之感情,有好声色之情欲,当然这些都是天生就有的,但对这些如果不加节制,而是完全顺从它发展下去,则必然产生争夺,残贼,淫乱的恶果,必然会走到犯分乱理而归之于暴。由此可见,人性是恶的,“从人之性,顺人之情”是不可取的。人的本性中并没有什么辞让,礼义,忠信等社会道德性,所以“必将有师法之化礼义之道,然后出于辞让,合于文理而归於治”¹⁸⁾可见,人之善完全是道德教化的结果和以法治理的结果,所以说:“人之

18) 《荀子·性恶》。

性恶明矣，其善者伪也”，成为善人是后天人为所造成的。在《性自命出》和告子那里，虽主张以自然情感和欲望释性，但并没有得出人性恶的结论。人的自然情感和欲望本身确实并没有善恶之分，也不带有社会道德性。在这一点上，荀子也是看到的。荀子强调的是，“从人之性，顺人之情”，如果这样发展下去，则必将产生争夺残酷犯分乱理的结果。因此，荀子得出了人性恶的结论。这显然是对《性自命出》和告子的思想，作了进一步的推论和发挥了。正由于人性中没有什么社会伦理道德性，所以要使人有善心，成为善人，必须要进行道德的教化。在这一方面《性自命出》与荀子的思想是完全相通的。

通过以上的分析，我们可以看到，孔子之后，儒家在人性论上有两条发展路向：一条主张自然人性说，从《性自命出》·告子到荀子；一条主张社会伦理人性说，从《五行》篇到孟子。《中庸》则处于这两条人性论路向之间，它接受了《性自命出》的以情释性说，同时又把“中庸”和“诚”当作人性中的道德性来看待，因此又倾向于主张社会伦理人性说。子思思想并对孟子发生了很大的影响，最后受到了荀子的批评。

以上就是先秦儒学在人性论，或称性命论上两条的基本发展的路向。当然其中还有许多复杂的关系，尚待作进一步的研究。我在这里只是讲了一个大概而已。如有不妥之处，望时贤们批评指正。

