

《左传》、《国语》中的“性”“人性”思想考释

朴永镇

中文提要：“性”和“人性”的问题在春秋战国时代是争论颇多的问题，先秦儒家的许多典籍中也记载并论述了儒家的“性”和人性观念。

本文以春秋战国时典籍《左传》、《国语》为主要研究对象，考察各书中的“性”字之含义，而且力求进一步推求其中蕴含的哲学意义。《左传》中的“天地之性”、“民性”、“小人之性”、“足性”、“保性”、“乐性”等“性”字为人之天性。《国语》中的“人性”、“厚性”、“膏粱之性”、“体性”的“性”字是指人之性情。

在《左传》、《国语》中，“性”、“人性”的思想内涵逐渐变化发展，从天地人之性的含义演变为性情之含义，又进一步发展为人性之含义，这是一个发展演变的过程，但书中只有对人性的观念或思想片断，并没出现对人性的系统化之论述，也没有成系统的理论体系。

关键词：《左传》，《国语》，天性，性情，人性

一、导言

人的本性和本质的问题，即人性的问题是古代思想家们十分喜欢探讨且争论颇多的问题之一。人性论到战国时代（公元前 475—公元前 221），以性善论、性恶论、性有善有恶论、性无善无不善论等价值判断为主有了很大发展。这些观点主要集中在儒家，但据《论语》记载，孔子（公元前 551—公元前 479）并没多说性，^①只提到：“性相近也，习相远也。”（《论语·阳货》）^②在人性思想方面，孔子也有相关的描述：“中人以上，可以语上也；中人以下，不可以语上也”（《论语·雍也》）^③；“生而知之者，上也，学而知之者，次也，困而学之，又其次也。困而不学，民斯为下也”（《论语·季氏》）^④；“唯上智与下愚不移”（《论语·阳货》）^⑤。孔子把人天生地定格为“中人以上”、“中人以下”，“上智”、“下愚”，而且认定他们之间，是不可能转化的，这明显是主宰性的天命观的体现。但是，孔子并没有局限于以往的天命观，他提出了一个在人性思想史上划时代的思想，这就是“性相近也，习相远也。”这里的“性”是“人性”的简称，是与“习”相对立的一个概念。而“习”泛指人在后天所受的各种影响以及自身有意识的活动，与后来荀子（约公元前 298—约公元前 238）所讲的“伪”有相通之处，^⑥因为这里的“性”的涵义明显地是指天生的资

① 《论语·公冶长》中，有个弟子即子贡云：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（阮元校刻，《十三经注疏》，中华书局，1980，2474 页。）

② 阮元校刻，《十三经注疏》，2524 页。

③ 阮元校刻，《十三经注疏》，2479 页。

④ 阮元校刻，《十三经注疏》，2522 页。

⑤ 阮元校刻，《十三经注疏》，2524 页。

⑥ 关于“性”和“伪”的关系，集中体现在《荀子·性恶》中，比如“凡性者，天之就也，不可学，不可事；礼义者，圣人之所生也，人之所学而能，所事而成者也。不可学、不可事而在人者谓之性，可学而能、可事而成之在人者谓之伪。是性、伪之分也”（王先谦，《荀

质或先天禀赋。所有人的天生之性都是差不多的，只有通过后天的学习、习染，来修正他的性，加强人之所以为人的精神意涵，进而以一个人性的好与坏、道德修养之高与低、掌握知识的多与少来决定他生命的质量以及在社会上的地位。并且孔子以前的儒家经典《尚书》^①中有一些论说：“兹乃不义，习与性成”（《尚书·太甲》）^②；“节性，惟日其迈”（《尚书·召诰》）^③。这里，“习与性”、“节性”等的“性”字，不但有天人之际性的含义，而且与道德修养密切相关。尤其是“习与性”与其后出现的孔子“性相近，习相远”之思想，有相承之关系。如此，孔子思想一方面是对历史的继承，另一方面又是对历史的超越，可以说，过去与未来、保留与创新的各种因素在孔子身上是紧密结合在一起的。孔子的性说并不限定在性是善或恶的价值判断，而是重在对性的事实性描述。

到目前为止，对于先秦儒家人性理论的研究通常以《论语》、《孟子》、《荀子》为主进行的，它们有各种关于人性之论述，但只以孔子、孟子（约公元前 385—约公元前 304）、荀子为主进行对儒家人性思想的研究，这还不够充分。“性”作为表示事物的内在本质属性的概念，在其它先秦儒家典籍中也出现了。如果研究其它的儒家典籍的话，研究对象范围可以更广，其内容可以更丰

子集解》，中华书局，2007，425—426 页）：“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，合于犯分乱理而归于暴。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”（王先谦，《荀子集解》，434—435 页。）。

① 古时称《书》、《书经》，至汉（公元前 206—公元 220）称《尚书》，意为上代之书。《尚书》保存了商（约公元前 16 世纪—约公元前 11 世纪）、周（约公元前 11 世纪—公元前 221）特别是西周（约公元前 11 世纪—公元前 771）初期的一些重要史料，是第一部上古历史文献和部分追述古代事迹著作的汇编。

② 其文为“兹乃不义，习与性成。予弗狎于弗顺，营于桐宫，密迩先王其训，无俾世迷。王徂桐宫居忧，克终允德。”（阮元校刻，《十三经注疏》，164 页。）

③ 其文为“王先服殷御事，比介于我有周御事。节性，惟日其迈；王敬作所，不可不敬德。”（阮元校刻，《十三经注疏》，213 页。）

富，所以《论语》、《孟子》、《荀子》以外的先秦儒家典籍中的“性”思想值得研究。

相传为春秋战国时（公元前 770—公元前 221）鲁国史官左丘明（约公元前 556—约公元前 451）所作的《左传》^①和《国语》^②，将天地之性和人性并论，提出了因天地人之性治国和正德厚性的思想，赋予了“性”更为深广的涵义。本文拟以先秦儒家典籍中的《左传》和《国语》为主要研究对象，试考释其中出现的“性”字及其相关论述，因为，《左传》和《国语》中“性”字多见并有对其的论述。^③

二、《左传》中的“性”：性为人之天性

《左传》中“性”字共出现九处，傅斯年（1896—1950）认为这些“性”字原本为“生”字。^④实际上，这些“性”字都可理解为“天性”，即天赋特点或

① 《春秋左氏传》的简称，或称《春秋左传》、《左氏春秋》。春秋战国时代左丘明撰，又有鲁国史官编著之异说，是配合《春秋》的编年体史书。此书虽然按鲁国的历史年代记事，但因为涉及这个时期许多诸侯国的历史，所以人们称之为“春秋时代”。

② 《国语》亦为《春秋外传》，相传为春秋时鲁国左丘明著。此书记录了周代王室和鲁国、齐国、晋国、郑国、楚国、吴国、越国等诸侯国的历史。书中分为周语、鲁语、齐语、晋语、郑语、楚语、吴语及越语。记事起自周穆王征犬戎，止于韩、赵、魏灭智氏。所载西周末年史实较少，而以东周即春秋战国及各诸侯国史实为主，言详事略，诸国皆录，晋语独详。

③ 关于春秋时代思想研究的叙述方式，陈来先生在《古代思想文化世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》中说：“一般思想史研究以人物和历史发展为线索，而本书则依照问题为线索；这是因为，虽然春秋时代的思想相当活跃，但思想家的思想多属片段，少有系统，不便于以一般思想史的叙述方式来呈现。”（陈来，《古代思想文化世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》，三联书店，2002，1页。）陈先生的研究方式对本文创作颇值得参考。

④ 傅斯年，《性命古训辨证》，载刘梦溪主编，《中国现代学术经典·傅斯年卷》，河北教育出版社，1996，49页。

天生资质。

《左传》论性，一般包括天地之性和人性这两重基本含义。就天地之性来说，指的是天地的自然本性，也即天地宇宙形成之本初具有的原始特性。这主要是指天地的自然性以及运行之道的不易性。按照《左传》的观点，天地自形成时起即有其永恒常性，按其固有的规律运行，天地之性和天地之道是体用如一、运行不息的，不随人的主观意志而改变。天地化育生长人类万物，其天性显天地之性，其发动亦体现着天地之道。治国安邦，必须则天之性、因地之道、通人之情才能成功。《左传》襄公十四年说：

“天生民而立之君，使司牧之，勿使失性。……天之爱民甚矣，岂其使一人肆于民上，以从其淫，而弃天地之性？必不然矣。”^①

前一“性”字就是后人所讲的“天命之谓性”或“天性”，后来汉儒释为五常之性，也就是先天所禀受或天然成就的那些特性。^②“勿使失性”就是不要失去其常性，普通之人难以做到这一点，所以上天要设立君主来管理他们；同时为君主设立辅佐，教育他，不使其恣纵过度。上天这样做，完全是出于爱护人民的考虑，不会让一个人在人民头上肆意妄为，放纵其邪恶而失去“天地之性”。这里的“天地之性”显然指天地之常道或意志，但它与人之性相通，如《周易·系辞下》说“天地之大德曰生”，^③因为人之性即来自天地之性，二者是一致的。^④

① 阮元校刻，《十三经注疏》，1958 页

② 按徐复观（1902—1982）的看法，这里的性就指人生来具有的“欲望”。但他的看法尚待商榷。（徐复观，《中国人性论史 先秦篇》，上海三联书店，2001，50—51 页。）

③ 阮元校刻，《十三经注疏》，86 页。

④ 需要指出的是，有学者认为古代存在“生之谓性”和“天地之性”两种不同思想，前者是天赋人性，后者是义理之性。（牟宗三，《心体与性体》第一卷，台北：中正书局，1969，179—205 页。）这其实是一种误解。因为人由天生，乃是古代早期思想家的一个基本观念，不论谈及与否，生作为动词都是指天生。所以从性的来源说，“生之谓性”也就是“天地之性”，而从性的表现来看，“天地之性”也就是“生之谓性”，二者都是指天赋人性，并无根本差别。

由于古代早期思想家以气言生，那么运行于身体中的气便构成人之生，也就是“性”，这种性主要是一种天赋人性，表现为五味、五色、五声等感性需要以及好、恶、喜、怒、哀、乐之情。正如气在身体中的运行应当是通畅、平衡的一样，性也具有自身的规律、自身的常态，是不可违背，不可失去的。《左传》中还有一次用到“天地之性”。《左传》昭公二十五年说：

“夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。天地之经，而民实则之。则天之明，因地之性，生其六气，用其五行。气为五味，发为五色，章为五声。淫则昏乱，民失其性。是故为礼以奉之……乃能协于天地之性，是以长久。”^①

这里的“地之性”和“天地之性”是天和地固有的或内在的特性，如天经地纬之物理特性；“民性”则是人民的天性或生来就有的特性。^②人民应该效法天之明和依循地之性，天地派生出五行、五味、五色、五声以养人。如果人民对这些东西享受过度，其心智就会昏乱，丧失其固有的天性或生来就有的特性。如果人民的哀乐不失中正，就能与天地所具的特性相协调，因为天地的天性特征就是中和。原始儒家经典《尚书》中有一些关于“性”的论述，如“若有恒性，克绥厥猷惟后”（《汤诰》）^③、“习与性成”（《太甲》）^④、“不虞天性，不迪率典”（《西伯戡黎》）^⑤、“节性，惟日其迈”（《召诰》）^⑥以及“犬马非其土

① 阮元校刻，《十三经注疏》，2107—2108页。

② 徐复观以“民失其性”的性为“欲望之性”。（徐复观，《中国人性论史 先秦篇》，51页。）但是，如果依照他的看法，上下文意义不顺。因为前面已出来现“欲望”意思的“淫则昏乱”的文章，如果“民失其性”的“性”有“欲望”的意思，这两篇文章都有“欲望”的意思，意思重复，文义不顺畅。所以，“民失其性”的“性”应指“天性”或“本性”。

③ 其文为“惟皇上帝，降衷于下民。若有恒性，克绥厥猷惟后，夏王灭德作威，以敷虐于尔万方百姓，尔万方百姓，罹其凶害，弗忍荼毒。”（阮元校刻，《十三经注疏》，162页）

④ 参见上面脚注。

⑤ 其文为“惟王淫戏用自绝。故天弃我，不有康食，不虞天性，不迪率典。”（阮元校刻，《十三经注疏》，177页。）

性不畜”（《旅獒》）^②。如果仔细对照上面《左传》的引文就会发现，《尚书》中“性”论与其在思想本质上是完全一致的，这正是《尚书》“性”思想合乎逻辑的发展。

《左传》昭公二十五年引文所述是在当时生产力发展水平的基础上，广泛吸收了天文、音乐、阴阳五行的思想，以“礼”为修习之由，以“协于天地之性”为终极目的。可见，作为人学概念的“性”，这时期已经发展得非常成熟了，它内在于天地万物，象天之明、因地之性，法天经、则地义，从四时、制六情，哀乐不失，天人合一。特别是它把“礼”与“性”作为一个矛盾的统一体提了出来，尤为引人注目。这里的“礼”并不是束缚人的桎梏，而是由《尚书》中《召诰》“节性，惟日其迈”的“节”发展而来的“和”。制礼作乐的依据不是个人或集团的好恶，而是要法则天地之性，从顺天地之道，防邪僻而近中正，使人民安土重迁，永葆天性，以天合天，天人合德，达到天人合一的太和境界，最终实现国家的长治久安的政治理想。

上面《左传》的两段引文表明早期儒家的“性”思想是与天人之学、伦理学互相影响、彼此渗透的。理论形态的混沌性、互渗性，使我们看到在早期儒家思想主导下的社会形态中，“性”思想是以重视社会政治、敦行伦理教化归宿的。把丧失“天地之性”看成是国家败亡、人民离散的关键因素，把人的生死、好恶、哀乐全部与天地之性相结合，丰富了人之所以为人的精神内涵。

“性”之所以为“性”，是因为它是人生而具有的特性，如饮、食、声、色、欲等。人被认为“天地之心，五行之秀”，是生而有血气者，趋利避害以求生存是其本能。然而，人的社会性要求人不能只以个体的生存为唯一目的，而且要求个人欲望同他人欲求、群体要求、国家利益之间有一个大致平衡的关系。这种平衡，通过调节个人、群体、国家之间的利益关系来实现。《左传》襄公二十

① 参见上面脚注。

② 其文为“犬马非其土性不畜，珍禽奇兽不育于国，不宝远物，则远人格；所宝惟贤，则迹人安。”（阮元校刻，《十三经注疏》，195页。）

六年载，是年八月楚王伐郑，郑子产就此事评论说：

“夫小人之性，衅于勇，嗇于祸，以足其性而求名焉者，非国家之利也。”^①

杨伯峻（1909—1992）注说：“衅即衅隙之衅，见有衅隙，则凭血气之勇，应曰勇于衅，此倒其句，言曰衅于勇。嗇，贪也。小人惟恐不乱，……故嗇于祸即贪祸之义。”^②孔颖达（574—648）疏说：“郑国勇夫皆贪欲御寇败楚，以成己名，故子产为此言以破之。夫此郑国欲得战者，小人之性奋动于勇，贪于祸乱，冀得战斗以足满其性，而自求成武勇之名焉。欲得御寇者，皆自为其身，非国家之利也。”^③从这里可以知道，“足其性而求名焉”的“性”字是欲望的意思。《左传》作者把不考虑国计民生，而一味争强斗狠以成武勇之名的人的性视为“小人之性”。从国家的长治久安来衡量人性的正与偏，归根结底，仍然是在论述人性在调整欲望、情感与外物的诱惑之关系时如何摆正自己的位置。这里的“性”就是天性或本性，只不过这里明显地有小人天性恶的论调。前段话可以解释为：“那些小人的天性，好勇斗狠，贪起祸乱，以满足其天性欲望。”人有小人、君子之别。君子之性，效法天道，遵循德义，衡量于礼，自觉协调个人与群体、国家之间的关系，因而人己之性都得到满足。小人则不然，不识天道，不知礼义，一有机会便逞其血气之勇，甚至在祸乱中贪图私利，以满足自己的利欲本性。这种只顾满足一己之私的“小人之性”，不利于群体和国家。因此，便需要制定礼乐刑法来加以制约调整，将之限定在一定的秩序之内。

《左传》昭公八年载，是年春天，传言晋的魏榆有一石头能讲话，晋侯问师旷，师旷就此事评论说：

① 阮元校刻，《十三经注疏》，1992页。

② 杨伯峻，《春秋左传注》（修订本），北京：中华书局，1990，1123页。

③ 阮元校刻，《十三经注疏》，1992页。

“今宫室崇侈，民力雕尽，怨讟并作，莫保其性，石言不亦宜乎？”^①

杜预（222—284）注说：“性，命也。民不敢自保其性命。”^②这里以命释性，而命的本义是天之所赋，命对于人之所禀受来说，就叫做性。因此，这里的“性”仍指人的天赋或禀赋，也就是通常所说的天性。“性”，用在“怨讟并作”之后，讲的是人民面对统治者搜刮民财、骄奢淫逸的状况，不能按捺心中的愤怒，因而没有人能保其天性之常。愤怒之极，自然就会丧失天生的恒性。“怨讟”到极点，就是反叛，在统治者看来，主要就是丧失天性。可见，《左传》并不是在生活或生命的层面上来探讨性。

《左传》昭公十九年说：

“吾闻抚民者，节用于内，而树德于外，民乐其性，而无寇仇。今宫室无量，民人日骇，劳罢死转，忘寝与食，非抚之也。”^③

这里的“性”字，用在“节用于内，而树德于外”的“节用”与“树德”内外双修的语境中，讲的是由修养内外德行，以达到移风易俗、“民乐其”“天性”之“性”的目的。“乐其性”就是乐其天性，因为只有君主行德政，人民自然的或天然的本性才能不受伤害，从而顺畅享受其天性之乐。^④

根据以上引文可知，《左传》涉及人性之处的“性”字都是指人的天性，就是人天然的或本来固有的特性。《左传》的思想前提是，人的性命是由天而降的，因此，人的性也是上天规定的。上天不仅生民，造就了人的生命、筋血骨肉，而且也随之赋予其自然的天性，这种性是人的天生之质。上承天命，担负着

① 阮元校刻，《十三经注疏》，2052页。

② 阮元校刻，《十三经注疏》，2052页。

③ 阮元校刻，《十三经注疏》，2088页。

④ 徐复观把“乐其性”的“性”字解为“生”字。他说：“生性是否互用，只能由上下文的意义来加以决定。”（徐复观，《中国人性论史 先秦篇》，51页。）他的看法有一定的道理。

治理教化国家的人民的君师、有司之首要任务就是以身作则，“勿使失性”，以礼化成天下，体察民情，广泛地实行教化，进而使人民“乐其性”，“乃能协于天地之性”。这是治国安邦、长治久安的不二法门。

三、《国语》中的“性”：性为人之性情

与《左传》一样，《国语》也有对人的本性的论述，但《国语》比《左传》对其进行了深入的论述。《国语》中“性”字出现了五次，都是指人性。

在《国语》中，人性是人为了生存发展而产生的基本要求，人的这种生存发展的欲求是不可遏止和压抑的。国君要实现国家的长治久安，就应该尊重人民的这种需要并努力去满足人民的正常要求，而不是粗暴地压制、否定这种基本需求。如果国君居于人民之上而多行不义、残天下以为一身，必然出现失道寡助，众叛亲离的局面。因此，《国语·周语中》强调说：

“君子不自称也，非以让也，恶其盖人也。夫人性，陵上者也，不可盖也。求盖人，其抑下滋甚，故圣人贵让。”^①

徐元诰（1876—1955）说：“如能在人上者，人欲胜陵之也，故君子尚礼让而天下莫敢陵也。”^②欲掩盖人之美者，人民必弃其君而陵上，这是人性的必然。《周语中》又说：“故王天下者必先诸民，然后庇焉，则能长利。”^③顺从人民的欲求，先安定人民后庇护自己，使人民都乐生足性，只有这样，国君才会福利长存。徐元诰又说：“先诸民，先求民志也。庇，犹荫也。言王者先安民，

① 徐元诰，《国语集解》，中华书局，2002，74—75页。

② 徐元诰，《国语集解》，75页。

③ 徐元诰，《国语集解》，75页。

然后自庇荫也。长利，长有福利也。”^①对于人民的基本生活要求必须去引导，去满足，而不是无视它的存在，去压抑它。一味的压抑人民的正常生活欲求，就必然会使人民乘陵君上，这是人性川壅溃决的必然结果。

人性不能压抑和堵塞，但也不能完全放纵。为了防止出现这种放任、纵容欲望自然发展的现象，《国语》不仅重视礼乐法制的教化作用，而且强调人文道德的“厚性”功能，表达了“正其德而厚其性”的思想。《国语》认为，人有追求华服、美味、好音的天生欲求，这些欲望属于人的“膏粱之性”。这种“膏粱之性”，有它合乎人性正常发展的一面，也存在放任无度的可能。通过重农富民、利其器用的途径可以满足其自然合理的欲求，而对其穷奢极欲的一面，则应采用施行德教、厚其情性的方法进行疏导，这就是《国语·晋语四》中所说的“利器明德，以厚民性。”^②按照《国语》的观点，与强制约束的刑法礼制相比较，“利器明德”能够从更根本上来解决问题。如果说刑法礼制是从外部来规范社会秩序，那么利器明德则是从人心内部进行的教导，让人民从内心自觉地意识到德性义理在人生命历程中的作用，从而让礼与义的思想真正以人性的自然状态体现在生活中。《国语·晋语七》说：

“夫膏粱之性难正也，故使惇惠者教之，使文明者导之，使果敢者谗之，使镇静者修之。惇惠者教之，则遍而不倦；文明者导之，则婉而入；果敢者谗之，则过不隐；镇静者修之，则壹。”^③

“膏粱之性”固然难以化正，但是只要对各种不同的人性特征“因材施教”地进行劝导教育，就能使其德性发展均衡而不致囿于一隅而不自见。

《国语》关于“利器明德，以厚民性”、“膏粱之性”的思想，更具有深刻的启示意义。《国语·周语上》祭公谋父谏周穆王说：

① 徐元诰，《国语集解》，75页。

② 左丘明，《国语》，齐鲁书社，2005，181页。

③ 徐元诰，《国语集解》，407页。

“先王之于民也，懋正其德而厚其性，阜其财求而利其器用，明利害之乡，以文修之，使务时而避害，怀德而畏威，故能保世以滋大。”^①

傅斯年引《左传》文公七年“正德、利用、厚生，谓之三事”等文证明“‘厚其性’者厚其生也”，^②但没说明“厚生”是什么意思。古代早期思想家认为性源于生，是生命的内在本质和核心，这种性虽然是一种先天的禀赋，但同时需要后天的培养，需要用德以及器来“厚其性”，也就是养性。所以，这里的“性”字仍应为“性”字而不应改成“生”字。因为“厚其性”与前面的“懋正其德”为果和因的关系，应该从道德教育论的角度去理解“厚其性”。“阜其财求而利其器用”讲的是丰富或改善人民生活的问题。“懋正其德而厚其性”应理解为“勉励、端正人民的德行以发展他们的本性或天性。”即是说，从性的本义或本性、天性的角度去理解“厚其性”比从“厚其生”的角度去理解“厚其性”更合逻辑和文义。这里的“性”字即指本性、天性。《国语·晋语四》又说：

“公属百官，赋职任功。弃责薄敛，施舍分寡。救乏振滞，匡困资无。轻关易道，通商宽农。懋穡劝分，省用足财。利器明德，以厚民性。举善援能，官方定物，正名育类。”^③

“性”虽然与“德”相对，但主要还是一种天赋人性，周人所说的德主要是对德行、人事而言，它是一种外在行为而不是内在善性。徐元诰注“懋正其德而厚其性”说：“懋，勉也。性，情性也。”又注“利器明德，以厚民性”说：“明德，明德教。厚民性，厚其情性。”^④可见，引文中的“性”，包括《晋语七》的“膏粱之性”，都是性情的“性”。

① 徐元诰，《国语集解》，3页。

② 傅斯年，《性命古训辨证》，49页。

③ 左丘明，《国语》，181页。

④ 徐元诰，《国语集解》，2、350页。

《国语》中“性”有时指人的身体。楚灵王在国都以外建筑大城时，大夫范无宇列举实例，劝谏灵王不能违反古制，预防国家危险，但灵王不听，果然被杀身死。《国语·楚语上》说：

“且夫制城邑若体性焉，有首领股肱，至于手拇毛，大能掉小，故变而不勤。”^①

这里的“性”，显然是指人的身体。战国末年人吕不韦的《吕氏春秋·壅塞》说：“夫登山而视牛若羊，视羊若豚。牛之性不若羊，羊之性不若豚，所自视之势过也，而因怒于牛羊之小也，此狂夫之大者。”^②汉代高诱（生卒年不详）注：“性，犹体也。”^③徐元诰引高注来解释这里的性。^④

根据以上引文可知，《国语》对人性的阐释是比较深入和全面的，作者认为欲“厚民性”，首先要满足人民基本的生活要求，统治者必须“救乏振滞，匡困资无”，人民才有可能“懋穡劝分，省用足财，利器明德”，在此基础之上，人民“厚性”才成为可能。在“厚性”的基础上，“善”与“能”，才能够真正“举”、“援”得起来。而且，引文的思想中，都摆脱不了“懋正其德”的教化模式，“懋正其德而厚其性”，“利器明德，以厚民性”，最终的归宿只能是以仁义礼智信的道德原则取代性情的原始质朴内涵。“夫膏粱之性难正也”，但作者“教之”、“导之”、“谕之”、“修之”的教化路径已经设计得相当精密，提出了对教者、导者的德性要求，对修养性情过程中的微妙心理也刻画得比较准确。这就是先天之质朴、淳厚与后天之道义的统一。

① 徐元诰，《国语集解》，499页。

② 吕不韦，《吕氏春秋》，上海古籍出版社，1989，208页。

③ 吕不韦，《吕氏春秋》，208页。

④ 徐元诰，《国语集解》，499页。

四、结束语

从上面论述可以看出,《左传》、《国语》根据天地之性和人之性情来解释性这一概念,虽然不能说是尽善尽美,但是“性”的内涵得到了深入的拓展。性内在于天地万物,无论是无知的花草木石还是秉血气而生的灵性生物——人类,乃至天地万物都有其独特的性,这是对性的认识的重要进步,预示着性已成为天地间广泛使用的概念,因此基本上具有了形而上的哲学意蕴。^①

总而言之,春秋战国时儒家典籍《左传》和《国语》所讲的“性”、“人性”的基本涵义都是一致的,即“性”一般指人或物天然的、自有的特点、特征或性质;人性是指人天然的、自有的东西、特点、特征,即指人的天生资质或天赋素质。因而,那些认为人性是指人区别于其它事物的本质,人的自然属性和社会属性的总和,或各人所讲的人性所代表的认识对象不同等说法都不确切或不正确。这样,性和人性皆有其确定的本义。在《左传》、《国语》中,人性思想的内涵逐渐变化发展,从天地之性的含义演进到性情的含义又发展为人性的含义,这是一个扩展深化的过程,但书中只有对人性的观念或片断思想,并没出现对人性的系统化的哲理。《论语》对性的“性相近也,习相远也”的思想,可能与《左传》、《国语》有同样的理论背景,但孔子承上启下,提出了被哲理化的儒家人性思想之新模式。

(作者系中国 北京大学 哲学系博士生)

投稿日:2008.12.1, 审查日:2008.12.15-31, 刊载决定日:2009.1.2

参考文献

陈 来,《古代思想文化世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》,北京:三联书店,2002。

^① 张立文主编,《性》,中国人民大学出版社,1996,24页。

刘梦溪主编，《中国现代学术经典·傅斯年卷》，石家庄：河北教育出版社，1996。

吕不韦著，高诱注，《吕氏春秋》，上海：上海古籍出版社，1989。

牟宗三，《心体与性体》第一卷，台北：中正书局，1969。

阮元校刻，《十三经注疏》，北京：中华书局，1980。

王先谦著，沈啸寰、王星贤点校，《荀子集解》，北京：中华书局，2007。

徐复观，《中国人性论史 先秦篇》，上海：上海三联书店，2001。

徐元诰著，王树民、沈长云点校，《国语集解》，北京：中华书局，2002。

杨伯峻，《春秋左传注》（修订本），北京：中华书局，1990。

张立文主编，《性》，北京：中国人民大学出版社，1996。

左丘明著，鲍思陶点校，《国语》，济南：齐鲁书社，2005。

A Study on the Thought on Nature and Human Nature in Zuozhuan and Guoyu

Bahk, Yeong-jin

There had been many arguments on nature and human nature in the Spring and Autumn Period and the Warring States Period. Confucian ideas on the nature and human nature were recorded and discussed in many of the pre-Qin Confucian classics.

Zuozhuan and Guoyu, which were the classics written in the Spring and Autumn Period and the Warring States Period, will be the main objects of study in this article. The implication of the Chinese character “Xing” (nature) mentioned in the Zuozhuan and Guoyu will be studied, and the philosophical implication of it will be further derived. The Zuozhuan contains the Chinese character “Xing” (nature) which refers to man’s heaven-conferred nature, for example, the Chinese character “Xing” (nature) in “nature of heaven and earth”, “nature of the people”, “nature of mean persons”, “gratify the nature”, “preserve the nature”, “enjoy the nature”, etc. The Guoyu also includes the Chinese character “Xing” (nature) which means man’s instinctive nature, for instance, the Chinese character “Xing” (nature) in “human nature”, “cultivate the nature”, “nature for rich food”, “realize the nature”, etc.

The connotation of the nature and human nature mentioned in Zuozhuan and Guoyu had gradually changed from the connotation of the natures of heaven, earth and man to the connotation of the instinctive nature and further to the connotation of human nature, which was an evolution. However, these classics only had concepts or thought pieces on human nature. They had neither the systematic discourse on human nature nor

systematic and theoretical systems on human nature.

Key Words: Zuozhuan, Guoyu, Heaven-Conferred Nature, Instinctive Nature,
Human Nature

