

“止於至善”：仁與人性內在關係的哲學證明

曾 振 宇

中文摘要

從孔子“仁者安仁”肇始，儒家仁學開啟了綿延流長的一個文化道統：仁與人性有內在關聯，而人性之善又源自道德形上學。孟子從性命論、形式邏輯和生命經驗三大層次證明“仁”為天之所“命”，落實於人心為善端。“命”意味著無條件性和普遍性，普遍性意味著人性平等，無條件性說明仁是“善”，是“應當”，是自由。在中國哲學史上，二程、朱子“仁學”標誌著以仁為核心的儒家道德形上學達到了前所未有的新高峰。在邏輯上，天理之善屬於絕對性的“元善”，“元善”意味著無條件性、先在性。天理之善是至善，不是與惡對立的善，而是超越了善惡對立的善。換言之，天理“元善”是無條件命令。理善，所以“理之性”善；性善，所以仁善！仁在普遍的人性中是無條件的命令，無條件意味著自由，仁是儒家自由意志視域中的自由。因為天理至善，所以仁善。這一思路與康德有點神似之處。經過二程和朱子的創造性詮釋，儒家仁學廣度和深度上都獲得了重大的提升，理論形態趨向成熟與完備，儒家道德形上學臻於巔峰狀態。尋求至善，是儒家一大思想主題。從倫理學意義上的《大學》“止於至善”出發，經周敦頤太極“純粹至善”，一直到道德形上學意義上的程頤天理至善(元善)思想的誕生，歷代儒家探求至善的哲學步履遞進遞佳。二程朱子“仁善由於天理善”思想的誕生與論證，標誌著儒家仁學成為中國自由主義倫理基礎和文化依託得以可能。

關鍵詞：仁，儒家，自由，至善，人性

* 曾振宇：山東大學歷史文化學院教授。
(zengzhenyu39@163.com)

探討與證明“幸福”是西方哲學自古希臘以來的一大哲學傳統。與之相映成趣的是，中國哲學自先秦儒家與道家伊始，就熱衷於討論“樂”，“孔顏樂處”之“樂”就是儒家頗具代表性的幸福觀。“樂”最大特點在於與人性之德有直接關聯。“仁”是儒家標幟性觀念，儒家所追求與證明的生命之樂，往往離不開仁。¹

陳來教授最近撰文指出：“說朱子學總體上是仁學，比說朱子學是理學的習慣說法，也許更能凸顯其儒學體系的整體面貌。”² 陳來教授的這一觀點頗具啟迪意義，有助於我們更加深入分析與評價朱子學乃至程朱理學的特點與本質。此外，近幾年學界對儒家仁學的關注與討論特別多，儒家仁學實際上已形成儒學研究的一熱點。這一學術熱點的出現，除了學術自身原因之外，或許與學人對目前中國社會的現代轉型有所思考緊密相連。本文在梳理儒家仁學源起與演變基礎上，探析歷代儒家如何遞進遞佳地從道德形上學高度證明人性與仁內在關係，由形上本體至善論證儒家之“仁”存在正當性。

一、孔子：“仁者安仁”

在語源學上，“仁”字起源與東夷文化密不可分。羅振玉《殷墟書契前編》2卷19頁的第1片卜辭中收錄一個很像“仁”的字。楊榮國認為，“卜辭中有‘仁’字。”³ 從傳世文獻考證，仁和人、夷，形、音、義皆同，章太炎先生曾經指出：“仁，古文作，與古文夷同，蓋古文仁、夷同字也。”⁴ 王獻唐先生繼而指出，“人和夷是一個字。

1 《宋元學案》中記載了這樣一則故事：程顥、程頤兩兄弟仰慕大儒周敦頤盛名，於是前往求學。周敦頤對前來求學的兩兄弟，劈頭就問：“孔顏樂處，所樂何事？”年少的程顥、程頤兩兄弟不知如何回答這一問題。其實，早在周敦頤青年時代，黃龍南禪師也向周敦頤提出過這一問題。周敦頤思索良久，仍然悟不出其中的道理。無奈之下，他又去求教佛印元禪師。佛印元禪師不作正面回答，只淡淡說了一句“滿目青山一任看。”直到中年，周敦頤與二程兄弟才悟出答案其實只有一個字：“誠”。“誠者，天之道；誠之者，人之道。”誠是精神本體，也是“寂然不動”的生命境界。“寂然不動”是精神作用未發動、無污染的清淨本源狀態，也就是《中庸》所說的“喜怒哀樂之未發謂之中”的狀態，它與道家所講的“道”及其禪宗所談的“真如本性”、“清淨自性”有異曲同工之妙。在有限的生命旅程中，讓受世俗生活污染的精神回歸於這種“未發”、“清淨”狀態，就是“人之道”，只有使精神處於這種無污染的本源狀態，才可以“盡人之性”、“盡物之性”，乃至達到“參贊天地之化育”，並與“天地合參”的境界。這一生命理想境界的人格化載體，就是君子與聖人。既然以追求“誠”為快樂，以成為君子、聖人為孜孜以求的人生目標，人世間的貧富貴賤、得失禍福也就無足繫懷。“孔顏樂處”作為生命的理想境界與真正快樂源泉，在程顥所寫的《春日偶題》中，得到了詩意的表達：“雲淡風輕近午天，傍花隨柳過前川。時人不識予心樂，將謂偷閒學少年。”

2 陳來，《仁學本體論》。

3 楊榮國，《中國古代思想史》，89頁。另參見廖名春，《“仁”字探原》；孟世凱，《甲骨文中“禮”、“德”、“仁”字的問題》；劉文英，《“仁”之觀念的歷史探源》；白奚，《“仁”字古文考辨》。

4 王寧，《章太炎說文解字授課筆記》，329頁。

所謂‘仁道’即是‘人道’，‘人道’又即是‘夷道’，因而秦漢以來，有‘夷人仁’和‘君子國’的記述。”⁵ 龐朴先生觀點與王獻唐類似，他認為從屍從二的古“仁”字，與“屍方”（夷方、人方）文化有關，“古‘仁’字從屍實系從夷，而從夷之所以為‘仁’，當是夷風尚仁，風名從主的緣故。”⁶ 有關“夷風尚仁”、“夷俗仁”的記載，在《論語》、《山海經》、《禮記》、《風俗通》、《世本》、《漢書·地理志》、《說文解字》、鄭玄《儀禮》注等文獻中多有證驗。《後漢書·東夷列傳》雲：“夷者，柢也，言仁而好生，萬物柢地而出。”⁷ 王國維先生嘗言：“故自五帝以來，政治文物所自出之都邑，皆在東方，惟周獨崛起西土。”⁸ 王國維所說的“東方”，就是《後漢書·東夷列傳》所說的“東方曰夷”的“東方”。夏商制度文明不僅多源自東夷，有些核心倫理價值觀（譬如“仁”）也出於東夷。

在儒學史上，孔子貢獻之一在於將“仁”提升為位居諸德之上的上位概念。仁是“全德”，孝、義、忠、信、禮、智等具體德目是仁之精神在不同層面、不同領域的彰顯與證明。在哲學性質上，孔子“仁”之核心為“愛人”。但是，在倫理學與工夫論層面，孔子主張“立愛自親始。”⁹ 孔子仁學進而凸顯出“愛有差等”的根本特徵。“立愛自親始”可從兩大向度解讀：首先，仁愛之心源自何處？歷代儒家對此解釋不一，在孔子思想體系中，仁愛之心源自孝，“孝弟也者，其為仁之本與。”¹⁰ “本”是根、是基，有根才有枝繁葉茂。王弼說：“自然親愛為孝，推愛及物為仁也。”¹¹ 滋生于自然親情之上的孝愛，推而廣之，就呈現為仁愛；其次，“立愛自親始”彰顯出孔子仁學思想體系內在的邏輯方法論：其一，由家至國、家國並舉，家庭倫理放大為社會政治倫理；其二，推己及人。“己所不欲，勿施於人。”¹² 儒家的邏輯方法論可以高度概括為一個“推”字，從己推及他人，從家推及天下。從這一邏輯思維模式出發，家庭倫理自然放大成為社會倫理，對父母親的孝愛自然就擴充為對全社會的仁愛之心。

孔子仁學是“愛有差等”與“愛無差等”的辯證統一。在此基礎上，孔子進一步將仁“向高度提”，¹³ “仁者安仁，知者利仁”¹⁴ 是孔子儒學標幟性命題，是孔子思想所達到的道德形上學最高哲學成就。孔子把“仁”分為“安仁”與“利仁”兩類，《禮記·表記》進而將“仁”細分為三類：“仁有三，與仁同功而異情。與仁同功，其仁未可知也，與仁同過，然後其仁可知也。仁者安仁，知者利仁，畏罪者強仁。”“安仁”也可理解為“樂仁”，《大戴禮記·曾子立事》有“仁者樂道，智者利道”¹⁵ 記載，正好可作佐證。孔子以“仁”為“安”、為“樂”，實質

5 王獻唐，《山東古國考·山東古代的董姓統治集團》，286頁。

6 龐樸，《龐朴文集》二卷，72頁。

7 範曄，《後漢書》卷八十五《東夷列傳》，2807頁。

8 王國維，《殷周制度論》，《觀堂集林》上冊，452頁。

9 《禮記·祭義》，孫希旦，《禮記集解》，1215頁。

10 《論語·學而》

11 王弼，《論語釋疑》，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，621頁。

12 《論語·顏淵》

13 牟宗三，《名家與荀子》三講，133頁。

14 《論語·裡仁》

15 孫希旦，《禮記集解》卷五十一《表記》，1301頁

上是說明仁出自人之普遍本性，仁內在於生命本然，仁不是外在的強制性行為準則。仁是自由意志。正如牟宗三先生所言：孔子之“仁即是性，即是天道。”¹⁶ 仁既然源自普遍人性，就具有普遍性特點，普遍性意味著平等性。人性平等思想，在孔子思想中已有所萌芽。《史記·滑稽列傳》裴駟《集解》雲：“安仁者，性善者也；利仁者，力行者也；強仁者，不得已者也。”¹⁷ 以“仁”為“安”、為“樂”，說明仁是“善”。因為仁善，所以人人安於仁、樂於仁。反求諸己，體悟自性先驗性存有仁心仁德，人性天生有善，無需外假，人生之幸福莫過於此。也正是在這一意義上，君子可以“安仁”、“樂道”。徐復觀先生將孔子人性學說高度概括為“人性仁”，也正是基於這一材料有感而發。既然“仁者安仁”，而非“利仁”，那麼仁就不是手段，而是目的本身。君子行仁，是內在仁心仁德之彰顯，不做作，不虛飾，自然純粹，天然混一。猶如魚不離水，瓜不離秧。“安仁者不知有仁，如帶之忘腰，履之忘足。利仁者是見仁為一物，就之則利，去之則害。”¹⁸ 朱熹的這一訓釋，通俗易懂，切近要害。¹⁹ “上者率其性也，次者利而為之。”²⁰ 盧文弨所說的“率其性”，也就是孟子仁學思想體系中的“由仁義行”。與此相對，“利仁”之仁，是外在於人心的價值規範，“利仁”是孟子思想中的“行仁義”，是朱熹所說的“硬去做。”²¹ “是真個見得這仁愛這一個物事好了，猶甘於芻豢而不甘於粗糲。”²² “利仁”既然是“以仁為利而行之，”²³ 行仁是手段，而非目的，因此智者之仁含有極強的以人為中心的社會功利性。“至若欲有名而為之之類，皆是以為利也。”²⁴ 王夫之“安仁、利人，總是成德境界。”²⁵

二、孟子：仁是“本然之善”

孔子仁學有三大貢獻：其一，把仁提升為位居諸具體德目之上的上位概念，仁是“全德”；其二，仁者“愛人”觀念，涵蓋了人類道德生活的全部範圍，為全人類道德生活提供了普適性原則。恰如牟宗三先生所言，“仁是可以在我們眼前真實的生命裡頭具體呈現的。”²⁶ 仁不離人，仁不離日常之“在”，這恰恰正是儒家仁學具有永恆生命力之奧秘；其三，孔子“仁者安仁”之論，實屬空谷足音，發前

16 牟宗三，《名家與荀子》三講，135頁。

17 司馬遷，《史記》卷一百二十六《滑稽列傳》，3214頁。

18 黎靖德，《朱子語類》卷二十六。

19 朱熹這一表述或受莊子影響，《莊子·達生》篇云：“忘足，履之適也；忘腰，帶之適也；忘是非，心之適也。”

20 王聘珍，《大戴禮記解詁·曾子立事》，77頁。

21 黎靖德，《朱子語類》卷二十六。

22 黎靖德，《朱子語類》卷二十六。

23 程顥、程頤，《二程集·河南程氏外書》卷六，381頁。

24 程顥、程頤，《二程集·河南程氏外書》卷六，381頁。

25 王夫之，《讀四書大全說》卷四，《船山全書》6冊，624頁。

26 牟宗三，《中國哲學十九講》二講，31頁。

人之未發，孔子仁學進而上升到了一個前所未有的道德形上學高度。因為“仁者安仁”命題已經觸及到了一個前人未曾涉及的理論領域：“安仁”何以可能？美中不足的是，孔子雖然已有人性平等思想之萌芽，但對人性平等與“仁者安仁”並未詳細論證。儒學史是一部遞深遞佳往前發展的學說史，孔子沒有完成的哲學問題，留給了“吾所願，乃學孔子”的亞聖。孟子接過思想“接力棒”，從心性論高度深入論證了人性平等與仁存在之正當性，也就是仁者何以“安仁”？通而論之，孟子從三大維度證明“仁”存在之正當性：

（一）證諸人類普遍情感經驗

韋政通對孟子的論證方式評論說：“孟子的性善論，不是經由知識上曲折的論證的過程，所得到的結果，他是直接就當下流露在具體生活中的惻隱、羞惡的德性的表現，而印證到人性普遍價值的存在。”²⁷ 這種“具體的普遍”的例子比較多，我們主要分析其中的一個事例——“孺子入井”：“所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入于井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交于孺子之父母也，非所以要譽于鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。”²⁸ 既然“乍見孺子將入于井”，皆會“誘發”“怵惕惻隱之心”，證明“四心”如同人之“四體”，皆是先驗的存有，與後天人文教化無涉，甚至與知識論也無關。這種形式邏輯上的枚舉推理，其結論真實可靠嗎？王夫之對此提出疑問：“且如乍見孺子將入于井，便有怵惕惻隱之心，及到少間，聞知此孺子之父母卻與我不共戴天之仇，則救之為逆，不救為順，即此豈不須商量？”²⁹ 王夫之的這一反駁失之偏頗。如果因不共戴天之仇而棄孺子入井于不顧，這已經是由後天的倫理價值觀支配其行為。但是，孟子在此力圖要證明的是：人之仁義禮智“四心”，超越後天人文教化與知識。不是“乍見孺子將入于井”會滋生出我的惻隱之心，而是惻隱之心本來就存在於我人性中，孺子入井只不過是觸動、引發了我內在的惻隱之心而已。“稍涉安排商量，便非本心。”³⁰

（二）形式邏輯證明

以杞柳與杯棬之辨為例分析，“告子曰：‘性，猶杞柳也；義，猶杯棬也。以人性為仁義，猶以杞柳為杯棬。’孟子曰：‘子能順杞柳之性而以為杯棬乎？將戕賊杞柳而後以枤棬也？如將戕賊杞柳而以為枤棬，則亦將戕賊人以為仁義與？率天下之人而禍仁義者，必

27 韋政通，《中國思想史》，185頁。

28 《孟子·公孫醜上》

29 王夫之，《讀四書大全說》卷八《孟子》，《船山全書》，943頁。

30 王夫之，《讀四書大全說》卷八《孟子》，《船山全書》，943頁。

子之言夫！”³¹在這一場辯論中，孟子的論點可從兩方面解讀：其一，告子認為，仁義等善端源自後天教化，屬於荀子哲學意義上之“偽”。告子並未討論以杞柳加工成柶棬是否戕賊人性，孟子巧妙地將辯論的主題轉換為因順抑或戕賊杞柳之性而為柶棬。在事實層面上，因循杞柳之性而為，只能是杞柳，而非柶棬。在邏輯意義上，順杞柳之性而為柶棬，恰恰證明告子仁義後出觀點是正確的。實際上，孟子理應從類比推理角度，指明告子以杞柳、柶棬論證人性與仁義犯了“異類不比”的邏輯錯誤。其二，告子並未主張戕賊杞柳之性才能編織柶棬、戕賊人性而成仁義。從前後辯論語境分析，告子的觀點當是順杞柳之性而為柶棬。但是孟子虛設論敵，³²認為告子倡言戕賊杞柳之性而為柶棬，批評告子所言將禍害天下。朱熹曾經一針見血地揭明孟子的內心焦慮：“言如此，則天下之人皆以仁義為害性而不肯為，是因數之言而為仁義之禍也。”³³孟子擔憂告子之言一出，天下人勢必以為仁義本非人性所有、因循仁義有違於人性，芸芸眾生因而棄仁義於不顧，恣意妄為。正因為如此，孟子才會如此猛烈抨擊告子之說。從《孟子》文本保留的幾大邏輯論辯可以看出一大特點：孟子人性學說立論方式在形式邏輯層面確實存在一些不周延之處。有的學者因此指出，孟子論性善並不是主要通過形式邏輯來證明，“而主要是通過生命體驗啟發人們對於自己良心本心的體悟，只要體悟到了自己有良心本心，就會相信良心本心是人所固有的，就會對性善論堅信不疑。”³⁴這使人非常容易地想到格勞秀斯的自然法，自然法的證明有兩種途徑，其中之一就是證諸人之普遍本性。一個普遍的結果往往需要一個普遍的原因，這種原因往往代表了人類的常識。孟子性善說儘管在形式邏輯上不盡完善，但在人類常識意義上卻無法被否認。楊澤波甚至認為，“僅僅依靠形式邏輯是讀不懂性善論的。”³⁵

（三）從“即心言性”到“即天言性”

唐君毅認為，孟子學的本質是心學，孟子人性論特點是“即心言性。”³⁶徐復觀也認為，“性善”兩字，到孟子才明白清楚地說出，“由人心之善，以言性善。”³⁷牟宗三進而認為，中國學術思想可大約稱之為“心性之學”，此“心”代表“道德的主體性。”³⁸孟子“即心言性”目的之一，在於從道德形上學探尋仁義禮智諸善端的源起與正當性。“盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。”³⁹此處之“心”

31 《孟子·告子上》

32 參見楊澤波，《孟子評傳》八章，399頁。

33 朱熹，《孟子集注》卷十一，325頁。

34 楊澤波，《孟子與中國文化》四部分，199-200頁。

35 楊澤波，《孟子與中國文化》四部分，199-200頁。

36 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》一章，14頁。

37 徐復觀，《中國人性論史》六章，99-100頁。

38 牟宗三，《中國哲學的特質》，69頁。

39 《孟子·盡心上》，349頁。

不是認知之心，而是德性之心，“是價值意識的創發者。”⁴⁰ “心”有其具體內涵：“仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。”⁴¹ 仁義禮智作為心之具體內涵，是先驗的存有，是生命的內在自然屬性，所以孟子一再強調“仁義禮智根於心。”⁴² 既然仁義禮智“根於心”，也就證明仁義禮智是“在我者”，而非“在外者。”⁴³ 沿著孟子人性論這一運思路向，我們可以真正讀懂何謂“萬物皆備於我。”⁴⁴ 《經籍纂詁》釋“備”為“豐足。”⁴⁵ 《荀子·禮論》雲：“故雖備家，必踰日然後能殯，三日成服。”“萬物皆備於我”並不是知識論意義上的命題，而是境界論與形而上學意義上的命題。“萬物皆備於我”之“我”，近似於莊子“吾喪我”之“吾”，“吾”是“以道觀之”的“大我”，而非拘泥於主客體認識框架的“小我。”⁴⁶ 陸象山把“萬物皆備於我”解釋為萬物皆備於“吾之本心，”⁴⁷ 是作心學向度的發揮。實際上，孟子“萬物皆備於我”命題旨在表明：君子“所性”源自心，“自我立法，”⁴⁸ 無需外假。尤其值得注意的是，性之善不僅僅是一道德精神，而且也是人生之幸福與快樂，“反身而誠，樂莫大焉。”章太炎評論道：“反觀身心，覺萬物確然皆備於我，故為可樂。”⁴⁹ 善是樂，善是幸福。這一思想與康得哲學深相契合。康德實踐理性中的“善”蘊涵幸福，善不僅僅是道德律，有幸福才是至善。

“心善是否可能？”這一疑問已通過上述“乍見孺子將入于井”等生命體驗與邏輯論辯進行證明。接下來的問題在於：心善何以可能？孟子的回答為“心之官則思，思則得之，不思則不得也。”⁵⁰ “思”即“省察”，“省察”之樞要在於“慎獨”，“慎獨”之義即陸象山所言“不自欺。”⁵¹ 因此，孟子的觀點可梳理為：心能思，“自明誠”，所以心善。天道為“誠”，既真且善；人道當為“誠”，但人需“思”，也就是“誠之”，才能臻至“誠”的理想生命境界，這一境界也就是真善美境界。“大人者，不失其赤子之心者也。”⁵² 赤子之心“純一無偽”⁵³，赤子之心即“誠”。因此，天人在“誠”這一境界維度上，有望通過“思”而臻于合一。東漢趙岐對心善何以可能的探究基本上延續了孟子的思路：“性有仁義禮智，心以制之，惟心為正，人能盡極其心，以思行善，則可謂知其性矣。知其性，則知天道之貴善者也。”⁵⁴

40 黃俊傑，《中國孟學詮釋史論》三章，109頁。

41 《孟子·告子上》，328頁。

42 《孟子·盡心上》，355頁。

43 《孟子·盡心上》，351頁。

44 《孟子·盡心上》，350頁。

45 阮元，《經籍纂詁》卷六十三，1378頁。

46 參見何中華，《孟子“萬物皆備于我”章臆解》。

47 陸九淵，鐘哲點校，《陸九淵集》卷一《書》，5頁。

48 黃俊傑，《中國孟學詮釋史論》三章，109頁。

49 章太炎，《國學講演錄·諸子略說》，175頁。

50 《孟子·告子上》，467頁。

51 陸九淵，鐘哲點校，《陸九淵集》卷三十四《語錄上》，418頁。

52 《孟子·離婁下》，292頁。

53 朱熹，《孟子集注》卷八，292頁。

54 焦循，《孟子正義·盡心上》，517頁。

但是，如果斷言孟子人性論只是“即心言性”，可能陷於偏曲之論。實際上，孟子並沒有停留在“以心言性”的思維階段，而是百尺竿頭更進一步，以“天”論性、“即天言性”，這恰恰正是孟子人性思想卓然高標之處。馮友蘭指出：“孟子因人皆有仁、義、禮、智之四端而言性善。人之所以有此四端，性之所以善，正因性乃‘天之所與我者’，人之所得於天者。此性善說之形而上的根據也。”⁵⁵ 在“盡心—知性—知天”邏輯框架中，天無疑是位格最高的哲學本體。在孟子思想體系中，“天”範疇的含義比較繁複，既有自然之天的表述，也有主宰之天、運命之天和義理之天的成分，但分量最重的還是義理之天。牟宗三認為，荀子之天“乃自然的，亦即科學中‘是其所是’之天”，而孔孟之天是“形而上的天，德化的天。”⁵⁶ “有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。”⁵⁷ 仁義忠信是“天爵”，源自天，“天爵以德，人爵以祿。”⁵⁸ 既然仁義忠信出乎天，孟子進而認為“人人有貴於己者。”⁵⁹ “貴”有“良貴”與“非良貴”之別，公卿大夫是“非良貴”，仁義忠信是“良貴”，“良者，本然之善也。”⁶⁰ 本然之善的仁義忠信，人人皆備，所以孟子說“飽乎仁義。”⁶¹

談及“天”，自然涉及“命”，二者在孟子思想中密不可分。“莫之致而致者，命也。”⁶² 徐復觀認為，此“命”是“法則性質的天命”，有別於“人格神性質的天命。”⁶³ 儒家自孔子“為仁由己”開始，已將命與性相牽扯，“不知命，無以為君子也。”⁶⁴ 繼而演進至楚簡《性自命出》和《中庸》“天命之謂性”等哲學命題的出現，期間已經歷幾代人的哲學思考與努力，孟子性命觀正處於孔子與《性自命出》、《中庸》之間的位置。如果仔細揣摩，我們發現《孟子·萬章》之“命”表面上是“人格神性質的天命”，但孟子要闡釋的一個核心思想為“天與之，人與之。”在“天視”、“天聽”背後，隱藏的是人心。因此，孟子之“命”蘊涵“法則性質的天命”之義項。不僅如此，還需揭示的一點在於：徐復觀的論斷可能也不盡完善，如果把孟子之“命”單純界定為“法則性質的天命”，性善只是外在的“命”。實際上，孟子的“命”與“心”相結合，哲學意涵已經出現了新氣象。“存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。”⁶⁵ “事”之含義為“奉承而不違”，⁶⁶“立命”指“全其天之所付，不以人為

55 馮友蘭，《中國哲學史》六章，101頁。

56 牟宗三，《歷史哲學》，113頁。

57 《孟子·告子上》，336頁。

58 焦循，《孟子正義·告子上》，469頁。

59 《孟子·告子上》，337頁。

60 朱熹，《孟子集注》卷十一，336頁。

61 《孟子·告子上》，336頁。

62 《孟子·萬章上》，308頁。

63 徐復觀，《中國人性論史》，98-100頁。

64 《論語·堯曰》

65 《孟子·盡心上》，349頁。

66 朱熹，《孟子集注》卷十三，349頁。

害之。”⁶⁷ 存諸心之性是天之所命，當因循而不違。全性而生，順命而行，方是“立命”。命已不能簡單理解為“法則性質的天命”，命已內化為生命內在訴求。命是內在的生命本然，而非外在的強制規範。正因如此，在孟子思想中，有“行仁義”與“由仁義行”之區別。韓嬰對孟子人性學說的理解，可謂入木三分：“子曰：‘不知命，無以為君子。’言天之所生，皆有仁義禮智順善之心。不知天之所以命生，則無仁義禮智順善之心。無仁義禮智順善之心，謂之小人。”⁶⁸ 這段話中出現了天、命、心、性四個概念，仁義禮智是天之所“命”，因而具備無條件性、普遍性、絕對性特點。仁義禮智存諸心而顯現為性與情。不知命則不識心，命與心相印證，恰恰正是孟子人性學說精髓之所在。命意味著絕對性，心意味著普遍性。領悟了命與心性的內在關係，才能理解孟子“人皆可以為堯舜”的命題。何以人“為”則可以成為堯舜？趙岐作了很好的詮釋：“言人皆有仁義之心，堯舜行仁義而已。”⁶⁹ “人皆可以為堯舜”的道德與邏輯基礎在於人皆有此“心”，順心而“為”，猶如“掘井”。半途而廢，“猶為棄井。”⁷⁰ 持之以恆，方可見湧泉。具體就孟子本人而言，“四十不動心。”⁷¹ “不動心”方能“養浩然之氣”，作為生命理想境界的“浩然之氣”，“配義與道”于心，方能彰顯這一生生命氣象。仁義內在於人心而成命，仁義不是外在的強制規範。郭店楚簡《五行》有“義形於內謂之德之行，不形於內謂之行”記載，正與孟子“仁義內在”相印證。⁷²

孟子無論是證諸人類普遍情感經驗和邏輯，抑或“以心言性”、“即天言性”，皆旨在闡明一個真理：人性有“善端”。善端即善質，善質不同於善。善端與善質是“未發”，善是“已發”。孟子人性之“善”來源於天，落實於心為命，此命在人性上顯現為“四端”。人性平等觀念，經過孟子的證明，由此躍上一個新臺階。王夫之曾經評論說：“天是神化之總名，四時百物不相悖害之理，吾性亦在其中。”⁷³ 就“盡心—知性—知天”這一運思路向和思想架構而言，天是理論預設，而人性有善端則是真理。需辨明的一點是：孟子人性學說中的“善”是與善惡相對之善？還是絕對之善？宋代程顥的論述值得我們深思：“‘生之謂性’，性即氣，氣即性，生之謂也。人生氣稟，理有善惡，然不是性中元有此兩物相對而生也。有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟有然也。善固性也，然惡亦不可不謂之性也。蓋‘生之謂性’，‘人生而靜’以上不容說，才說性時，便已不是性也。”⁷⁴ 對此段話應作兩方面解讀：其一，在“生之謂性”層面，“性即氣，氣即性，由於氣稟之差異，人有善有惡，善惡皆謂之性。善是道德

67 朱熹，《孟子集注》卷十三，349頁。

68 韓嬰，《韓詩外傳》卷六，219頁。

69 焦循，《孟子正義·告子下》，諸子集成本，477頁。

70 《孟子·盡心上》，358頁。

71 《孟子·公孫醜上》，229頁。

72 劉釗，《郭店楚簡校釋·五行》，69頁。與此觀點相左的記載，可參閱《管子·戒》“仁從中出，義從外作”。

73 王夫之，《四書箋解》卷八，《船山全書》，359頁。

74 程顥、程頤，《河南程氏遺書》卷一，《二程集》，10頁。

之善，善即正當性，善是相對於惡而言之善，善是包涵具體內涵之善；其二，在“人生而靜”層面，乃性之本體。性之本體沒有善惡二物相對而生，“不是性中元有此兩物相對而生”。天命之性為善，善已不蘊涵具體的內涵。對於不合氣而言，更非與惡相對之善。此“善”已是絕對之善，不可以善惡言之善。程顥認為，孟子所說的性是性之本體，告子所言性是氣質之性。因此，孟子之善是絕對之善，是不可以善惡言之善。其後張九成進一步發揮道：“夫孟子之所論性善者，乃指性之本體而言。非與惡對立之善也。”⁷⁵ 宋代學者的這一觀點，很容易使人聯想起柏拉圖的“善”。柏拉圖所謂的“善”不只是一個倫理原則，善作為最普遍的本質是存在之源，因而高於存在，善既超越世間萬物又內在於它們之中。二程和張九成等人論“善”之思想，從形而上高度大大深化了孟子性善說，在儒學史上是一大進步。但是，我們也需指出，二程和張九成等人採用“六經注我”方式得出的觀點，反映的只是宋學的理論高度，並不意味著孟子哲學中的“善”已是絕對之善，已是不與惡相對之善。實際上，孟子人性學說中的“善”還只是一包含具體內容的倫理精神，“善”是與惡相對而言之善，善是道德之善。

孟子的“四心”、“四端”說及其證明方式，從心性論高度證明仁出於天，因而具有“命”之絕對性。仁是善，又具有正當性特點，仁是善與正當性的完美統一。孟子仁論與天、命、心、性相結合，論證了仁的來源和正當性，證明了人性何以平等，在人性平等基礎上進而證明“仁者安仁”是否可能？孔子開創的仁學演進至孟子，以仁為核心的道德形上學基本建立，這是孟子在思想史上所建立的“豐功偉業”。朱熹對此評論說：“孟子發明四端，乃孔子所未發。人只道孟子有辟楊、墨之功，殊不知他就仁心上發明大功如此。看來此說那時若行，楊、墨亦不攻而自退。辟楊、墨，是捍邊境之功；發明四端，是安社稷之功。”⁷⁶ 馮友蘭先生也說：“孟子言義理之天，以性為天之部分，此孟子言性善之形上學的根據也。”⁷⁷ 朱熹、馮友蘭之論，確乎不謬！

三、二程，朱熹：仁善由於天理善

在中國思想史上，真正有獨創性的思想家必定有幾個獨特的範疇。二程兄弟“自家體貼出來”的“天理”，就是“伊洛之學”最具標誌性的範疇。天理是位階最高的哲學範疇，理與氣不再“滾在一起”，⁷⁸ 氣已經從理（天理）這一本體中徹底剝離。在氣漸行漸遠的同時，“性”卻離天理越來越近。“性即理也，所謂理，性是也。”⁷⁹ “性即理”

75 張九成，《孟子傳》卷二十六，文淵閣四庫全書本，484頁下。

76 黎靖德，《朱子語類》卷五十三，1290頁。

77 馮友蘭，《中國哲學史》十二章，217頁。

78 牟宗三，《心體與性體》二冊，164頁。

79 《河南程氏遺書》卷二十二上，程顥、程頤，《二程集》上，292頁。

之“即”不是謂詞“是”，而是“若即若離”之“即”，含有“融和”之義。從人與本體關係視域立論，性是天理在人之彰顯與落實。人作為認識主體，理“夯實”為性理，理才具有活潑潑的意義。由此而來，性自然而然具有“善”的品格：

氣有善不善，性則無不善。人之所以不知善者，氣昏而塞之耳。⁸⁰

自理言之謂之天，自稟受言之謂之性，自存諸人言之謂之心。⁸¹

性，即理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其所賦之理，以為健順五常之德，所謂性也。⁸²

程頤、朱熹皆認為性是天理本質在人之實現，“性者，渾然天理而已。”⁸³ 在朱熹哲學邏輯結構中，有“理之性”和“氣質之性”之分，“理之性”先驗蘊涵“健順五常之德”。具體而言，仁義禮智信忠孝廉恥都是性之固有內涵。“父止於慈，子止於孝，君止於仁，臣止於敬。”⁸⁴ “仁、義、禮、智、信五者，性也。”⁸⁵ “須知天理只是仁、義、禮、智之總名，仁、義、禮、智便是天理之件數。”⁸⁶ 天理渾然不可分，天理與仁義禮智信“五常”的關係不是本體與派生物之間的關係，而是本體與屬性之間的關係。仁義禮智並非由理“旋次生出”，理是人倫道德的“總名”，仁義禮智信則是天理之“件數”。父慈子孝、長幼有序、夫婦有別、兄友弟悌，各有所止，當止其所止則安，失其所止則亂。在社會倫理諸德目中，仁的地位最高，仁是“體”或“全體”，義、禮、智是“支”：“仁者，全體；四者，四支。仁，體也。義，宜也。禮，別也。智，知也。信，實也。”⁸⁷ 在社會倫理體系層面，仁是集合概念，義、禮、智、信、忠、孝、廉、恥等是仁之精神在各個社會關係準則中的具體表現。“學者須先識仁。仁者，渾然與物同體。義、禮、知、信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。”⁸⁸ “仁，渾淪言，則渾淪都是一個生意，義禮智都是仁；對言，則仁義禮智一般程朱哲學中之“仁”，⁸⁹ 猶如周敦頤哲學思想中之“誠”。誠是太極之德，貫通天人上下。仁是“理之性”之德，因此，仁有“公”之品格，“又問‘如何是仁？’曰：‘只是一個公字。學者問仁，則常教他將公字思量。’”⁹⁰ “仁之道，要之只消道一

80 《河南程氏遺書》卷二十一下，程顥、程頤，《二程集》上，274頁。

81 《河南程氏遺書》卷二十二上，程顥、程頤，《二程集》上，296-297頁。

82 朱熹，《四書章句集注》（中庸章句），17頁。

83 《朱子語類》卷九十五，2427頁。

84 程顥、程頤，《二程集》上，王孝魚點校，《周易程氏傳》卷四，968頁。

85 程顥、程頤，《二程集》上，王孝魚點校，《河南程氏遺書》卷二上，14頁。

86 朱熹，《答何叔京》，《朱熹集》卷四十，1885頁。

87 《河南程氏遺書》卷二上，程顥、程頤，《二程集》上，14頁。

88 《河南程氏遺書》卷二十二上，程顥、程頤，《二程集》上，16-17頁。

89 《朱子語類》卷六，107頁。

90 程顥、程頤，《二程集》上，王孝魚點校，《河南程氏遺書》卷二十二上，285頁。

公字。”⁹¹ “公”是仁內含之天理，仁是“公”之具體實現。朱熹對此詮釋說：“要識仁之意思，是一個渾然溫和之氣，其氣則天地陽春之氣，其理則天地生物之心。……這不是待人旋安排，自是合下都有這個渾全流行物事。此意思才無私意間隔，便自見得人與己一，物與己一，公道自流行。”⁹² 天地之理是“公道”，“公道”在人心彰顯為仁。公與私相對，私是人欲、“客氣”，公的基本特點是“克盡己私”，⁹³ 也就是平等、公平、公正，克盡己私方能彰顯天理之中正公平特性。仁是“公”，自然意味著仁是善，仁善的根據來自“至善之源”的性：⁹⁴ “蓋本然之性，只是至善。”⁹⁵

由此而來，性善何以可能？已是水到渠成之勢。“如天理底意思，誠只是誠此者也，敬只是敬此者也，非是別有一個誠，更有一個敬也。天理雲者，這一個道理，更有甚窮己？不為堯存，不為桀亡。人得之者，故大行不加，窮居不損。這上頭來，更怎生說得存亡加減？是佗元無少欠，百理具備。”⁹⁶ 天理是天地萬物“所以陰陽者”，是“事物之所由成為事物者。”⁹⁷ 既是天地自然存在之最終依據，又是人類社會應然法則，所以稱之為“百里具備”。不僅如此，天理還是人性善何以可能之形而上學根據：“天下之理，原其所自，未有不善。”⁹⁸ “蓋天道運行，賦與萬物，莫非至善無妄之理而不已焉，是則所謂天命者也。”⁹⁹ 天理“至善”！程頤、朱熹這一觀點，在中國哲學史上非常重要。尋找並證明“至善”，是自孔子以來歷代儒家孜孜以求的哲學使命。《大學》“止於至善”，還停留在生活倫理的視域論證，尚未上升到形上學的本體論高度證明。周敦頤以誠論太極之德，太極本體已蘊涵“純粹至善”的超越德性，但尚處於發軔時期。一直到程明道、程伊川和朱晦庵，才系統、深入地從哲學形上學高度證明“至善”何以可能。

緣此，程朱是如何從形上學層面證明“天理”至善的呢？粗略分析，似乎可分為兩個層面：

其一，從天理“生生之德”意義上立論。在程頤、朱熹思想邏輯結構中，對“天理至善”何以可能的證明，首先從《易傳》“一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也”論斷中尋求理論資源。“‘生生之謂易’，是天之所以為道也。天只是以生為道，繼此生理者，即是善也。善便有一個元底意思。‘元者善之長’，萬物皆有春意，便是‘繼之者善也’。”¹⁰⁰ “造化所以發育萬物者，為‘繼之者善’，‘各正其性命’者，為‘成之者性’。”¹⁰¹ 《易傳》作者所言“生生”之德，是

91 程顥、程頤，《二程集》上，王孝魚點校，《河南程氏遺書》卷十五，153頁。

92 《朱子語類》卷六，111頁。

93 程顥、程頤，《二程集》上，王孝魚點校，《河南程氏遺書》卷二十二上，286頁。

94 《朱子語類》卷五十九，1388頁。

95 《朱子語類》卷五十九，1387-1388頁。

96 程顥、程頤，《二程集》上，王孝魚點校，《河南程氏遺書》卷二上，31頁。

97 亞里斯多德《形而上學》，88-89頁。

98 程顥、程頤，《二程集》上，王孝魚點校，《河南程氏遺書》卷二十二上，292頁。

99 朱熹，《朱子四書或問》，《論語或問》卷三，《朱子全書》，641頁。

100 程顥、程頤，《二程集》上，王孝魚點校，《河南程氏遺書》卷二上，29頁。

101 《朱子語類》卷七十四，1897頁。

從宇宙生成論視域立論，“天地之大德曰生”。宇宙本原化生萬物，宇宙之間一片春意盎然。雲卷雲舒、花開花落，每一種物體都按照其本性自由自在生長。但宇宙本原從不居功自傲，宇宙本原有“生生”之德，“生生”之德即是善。在傳統思想資源意義上，除了《易傳》之外，程頤、朱熹思想與老子“道”論有幾分相通之處。老子“道法自然”即“道不違自然”。道生成萬物，但道“生而不有，為而不恃，長而不宰”(《老子》十章)，道並不居功自傲，也不干預天下萬物，而是遵循萬物之本性(自然)，讓天地萬物自身如其自身地存在與變化。道不僅是宇宙本原，而且道有大德。換言之，道是價值本源與根據。嚴靈峰認為老子之道有四重義項，其中之一就是道乃人生修身養性之應然法則。¹⁰²唐君毅也認為，老子之道蘊涵“同於德之義”：“道之義亦未嘗不可同於德之義。蓋謂物有得於道者為德，則此德之內容，亦只是其所得於道者；此其所得於道者，固亦只是道而已。”¹⁰³

其二，進一步從超越的意義層面立論。周敦頤《通書》雲：“‘大哉乾元，萬物資始’，誠之源也。‘乾道變化，各正性命’，誠斯立焉。純粹至善者也。”周敦頤以“誠”貫通天人，以宇宙本體之誠，論證人之心性之誠何以可能。宇宙本體已蘊涵“純粹至善”的先在德性。二程思想中“善便有一個元底意思”，應當是對周敦頤思想的“接著講”：

‘一陰一陽之謂道’，道非陰陽也，所以一陰一陽道也。如一闔一辟謂之變。¹⁰⁴

離了陰陽更無道，所以陰陽者是道也。陰陽，氣也。氣是形而下者，道是形而上者。形而上者則是密也。¹⁰⁵

理則一而已，其形者則謂之器，其不形者則謂之道。然而道非器不形，器非道不立。蓋陰陽亦器也，而所以陰陽者道也。是以一陰一陽，往來不息，而聖人指是以明道之全體也。¹⁰⁶

程頤、朱熹在運思路向與觀點上，顯然與《易傳》作者大異其趣：一是以“天理”範疇取代了陰陽氣論，氣是形而下，理是“所以陰陽者”；二是不再局限于從宇宙生成論角度立論，而是從哲學本體論高度證明。¹⁰⁷程朱哲學中的天理或理範疇，與莊子哲學體系中的“道”

102 嚴靈峰《老莊研究》，378頁。

103 唐君毅《中國哲學原論導論篇·原道上》，老子言道之六義，230頁。

104 程顥、程頤，《二程集》上，王孝魚點校《河南程氏遺書》卷三，67頁。

105 程顥、程頤，《二程集》上，王孝魚點校，《河南程氏遺書》卷十五，162頁。

106 《朱熹集》卷四十五，2147頁。

107 本文所用“本體論”一詞，實際上應稱之為“中國哲學的本體論”，而不是西方“本體論(Ontology)”。這是因為西方自柏拉圖以來的ontology，在中國哲學史上嚴格來說並不存在。中國傳統哲學與西方哲學本是兩個性質完全不同的文化形態。西方哲學自柏拉圖以來存在著兩個世界，一個是感性的、現象的、經驗的世界，另一個是非感性的、本質的、邏輯的世界。本體論(ontology)是對邏輯世界的描述，它只存在於邏輯世界之中。從柏拉圖到黑格爾，西方哲學形態一直表現為邏輯世界與經驗世界的兩離性。由於西方哲學劃分出經驗和經驗之外兩大分離的領域，從而產生了本體論(ontology)以及本體論所表述的理性與純粹原理範疇。本體論(ontology)是西方哲學特有的一種哲學形態，其中包含著中國傳統哲學中所沒有的思維方式與敘述模式。中國傳統哲學從來就沒有所謂

有近似之處。理與道都不是對象性存在。在莊子思想體系中，道是“未始有物”的終極存在，道沒有“物”所應具有的空間特性，“道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也。知形形之不形乎！道不當名。”¹⁰⁸ 道是“形形”者，所以具有“不形”之特徵。道之“不形”，在《知北遊》中又表述為“物物者非物”。道通過天地萬物的生滅變化，證明其自身作為萬物存在何以可能的終極根據而確實存在。在程朱哲學中，“無形”¹⁰⁹ 是天理本質的規定。“未有天地之先，畢竟也只是理。”¹¹⁰ 理不僅邏輯在先，也是時間在先。作為非對象性存有的天理，其自身之善天然具有“元”的特性。“善便有一個元底意思”。天理之善是“元善”，“元善”之善屬於至善，“元善”不是與惡對立的善，而是超越了善惡對立的善。天地萬物“無獨必有對”，皆是對象性存在。但是，天理是“獨”，“獨”也就是“元”，“元者物之先也。物之先，未有不善者。”¹¹¹ 如果說“未有不善”還屬於正言反說，以否定句形式表述天理至善（元善）的正面含義，那麼以下師生之間的問答已跨越倫理學高度，直接從本體論視域討論天理何以至善：“或曰：‘《大學》在止於至善，敢問何謂至善？’子曰：‘理義精微，不可得而名言也，姑以至善目之，默識可也。’”¹¹² 《大學》中的“止於至善”還只是倫理學層面的概念，與生命理想境界相牽連。但是，二程於此所回答的顯然已不是倫理學意義上的“至善”，而是本體世界層面的“至善”。天理至善不可以概念、範疇界定，也不可以語言表述與界說，只可以“目之”與“默識”。或許這正是東西方舊形而上學共同面臨的一道哲學之“坎”，所以康得會為人類理性劃定一範圍。人類雖不能認識與證明，但可以信仰。信仰雖不能證明，但可以相信。“目之”與“默識”，既有求諸普遍證明的特點，也蘊含信仰的成分。也正是在這一意義上，天理至善（元善）也是“命”。“理也，性也，命也，三者未嘗有異。窮理則盡性，盡性則知天命矣。”¹¹³ 理是“命”，天理元善也是“命”，這是程朱哲學上接孟子思想的一大命題。此處之“命”，蘊涵兩層義旨：

其一，命意味著普遍性、平等性。“人之於性，猶器之受光於日，日本不動之物。”¹¹⁴ “犬、牛、人，知所去就，其性本同，但限於形，故不可更。如隙中日光，方圓不移，其光一也。”¹¹⁵ 天、理、性、命在朱熹哲學體系中，環環相扣、相互說明。“問：‘天與命，性與理，四者之別：天則就其自然者言之，命則就其流行而賦於物者言之，性則就其全體而萬物所得以為生者言之，理則就其事物物

經驗世界之外還存在著一個相對獨立的邏輯世界的觀點。恰恰相反，在中國傳統哲學形態中，邏輯世界、原理世界是與經驗世界、現象世界不可分割地包容於一體的，用中國哲學固有的命題來表述，就叫“道不離器”、“氣兼有無”。無論“道”學、“理”學，抑或“氣”學，都不是西方哲學意義上的那種在現象世界之外獨立存在的邏輯世界。為避免反向格義帶來的對中國哲學的誤讀與誤解，特別加以說明。

108 《莊子·知北遊》

109 程顥、程頤，《二程集》上，王孝魚點校，《河南程氏遺書》卷二十一下，271頁。

110 《朱子語類》卷一，1-2頁。

111 程顥、程頤，《二程集》下，王孝魚點校，《河南程氏粹言》卷二，1268頁。

112 程顥、程頤，《二程集》下，王孝魚點校，《河南程氏粹言》卷一，1208頁。

113 程顥、程頤，《二程集》上，王孝魚點校，《河南程氏遺書》卷二十一下，274頁。

114 程顥、程頤，《二程集》上，王孝魚點校，《河南程氏遺書》卷三，67頁。

115 程顥、程頤，《二程集》上，王孝魚點校，《河南程氏遺書》卷二十四，312頁。

各有其則者言之。到得合而言之，則天即理也，命即性也，性即理也，是如此否？’曰：‘然。’¹¹⁶ 分而言之，各各不同，在天為命，理落實於人心為性，已發為情。因此，命強調的是天理的“流行”。儒家自孔子“仁者安仁”、孟子“四端之心”肇始，就開啟了人性平等之先河。程頤、朱熹起而踵之，從天理高度論證人性源出於天理，因此天地萬物和人類皆在性理層面存有共同的性，“天命之謂性”，此言性之理也。”¹¹⁷ 自堯舜以至平民百姓，皆本來就具有共同的性理，皆擁有生命的尊嚴，皆具備內在自我超越的道德生命

其二，“命”意味著無條件性、絕對性。“天之賦與謂之命，稟之在我謂之性，見於事業謂之理。”¹¹⁸ “在天曰命，在人曰性。”¹¹⁹ “天所賦為命，物所受為性。”¹²⁰ 程頤、朱熹用性溝通天人，貫通形而上、形而下。在性理意義上，性源自天理，所以又稱之為性命。性命觀念表明：作為“天之賦與”的性命，在本體層面與天理無二，只是在實踐理性領域有本與用的區分。天理與性理恒常自存而遍在，先天地而獨立，即使天地山河塌陷，理、性、命仍然“顛撲不破”。理善不與惡對，善是超越性的、獨立的、固有的、先在性的“元善”。

程朱道德形上學中預設天理至善是極其必要的，因為天理至善的無條件存在，才獲得性善、仁善等觀念存在的正當性。天理至善，在整個程朱理學體系中，無疑起著一個十分重要的“拱心石”的作用。程頤關於天理至善(元善)的思想，後來對胡宏思想產生了深刻影響。“宏聞之先君子曰：‘孟子所以獨出諸儒之表者，以其知性也。’宏請曰：‘何謂也？’先君子曰：‘孟子道性善雲者，歎美之辭也，不與惡對。’¹²¹” 胡宏認為，孟子性善的含義並非指“人性善”或“性是善的”，“善”只是一形容詞，讚歎“性無限美好”，“善”已不能對“性”作任何限定，也非與“惡”相對之“善”。“或問性，曰：‘性也者，天地之所以立也。’曰：‘然則孟軻氏、荀卿氏、揚雄氏之以善惡言性也，非歟？’曰：‘性也者，天地鬼神之奧也，善不足以言之，況惡乎？’¹²²” “性”作為天理在人之落實，善不足以概括、描述性之特質，惡更無從表徵與形容之。性理層面的性已超越善惡對立，因為善惡只能評判後天的“已發”，發而中節則為善，發而不中節則為惡。但本然之性屬於“未發”層面，遠遠超出了善惡能夠評判的畛域。胡宏的善惡“不足以言”性論，通過對孟子人性論的闡發，對程頤天理至善思想有所推進。

緣此，我們不禁要問：惡有獨立的形上來源嗎？程頤、朱熹的回答是：惡不存在形上學的根據，惡與天理本體無關，惡與性命無涉，惡只與氣有關。“氣有善不善，性則無不善。”¹²³ “壽夭乃是善惡之氣所致。仁則善氣也，所感者亦善。善氣所生，安得不壽？鄙

116 《朱子語類》卷五，82頁。

117 程顥、程頤，《二程集》上，王孝魚點校，《河南程氏遺書》卷二十四，313頁。

118 黃宗義，《宋元學案》卷十五，630頁。

119 程顥、程頤，《二程集》上，王孝魚點校，《河南程氏文集》卷九，606頁。

120 《朱子語類》卷五，82頁。

121 胡宏，《胡宏集》附錄一《宋朱熹鬳子知言疑義》，333頁。

122 胡宏，《胡宏集》附錄一《宋朱熹鬳子知言疑義》，333頁。

123 程顥、程頤，《二程集》上，王孝魚點校，《河南程氏遺書》卷二十一，274頁。

則惡氣也，所感者亦惡。惡氣所生，安得不夭？”¹²⁴ 在程頤與朱熹思想體系中，氣只是質料而已，已不是張載哲學意義上的“氣本”。天理是至善無惡，氣有善有惡。惡不存在一個超越經驗世界的形上根源，天理無需對惡負責。“惡專是氣稟，不幹性事”¹²⁵ 惡“不幹性事”，自然更“不幹”天理事。理與氣已經截然相分，氣需對惡負責，惡源自惡氣。純善無惡之天理與有善有惡之氣，成為程頤、朱熹哲學一大主題。

四、結語

從孔子“仁者安仁”肇始，儒家仁學開啟了綿延流長的一個文化道統：仁與人性有內在關聯。孟子“即心言性”、“即天論性”，從性命論、形式邏輯和生命經驗三大層次證明仁為天之所“命”，落實於人心為善端。“命”意味著無條件性和普遍性，普遍性意味著人性平等，無條件性說明仁是“善”，是“應當”，是自由。在中國哲學史上，二程、朱子“仁學”標誌著以仁為核心的儒家道德形上學達到了前所未有的新高峰。陳北溪嘗言：“自孔門後，人都不識仁。”¹²⁶ 陳淳認為二程、朱子以天理論仁，從形上學而非倫理學層面界說仁，才真正抉發出孔孟仁學的內在精神。“人倫者，天理也。”在邏輯上，程朱可能受到了周敦頤思想的影響。“善便有一個元底意思”，天理之善屬於絕對性的“元善”，“元善”意味著無條件性、先在性。天理之善是至善，不是與惡對立的善，而是超越了善惡對立的善。換言之，天理“元善”是無條件命令。理善，所以“理之性”善；性善，所以仁善！仁在普遍的人性中是無條件的命令，無條件意味著自由，仁是儒家自由意志視域中的自由。程朱從倫理學入手（而非知識論）證明：因為天理至善，所以仁善。這一思路與康得有點神似之處。應該說這是儒家哲學一大躍進！二程和朱熹以“天理”論仁，以體用言仁，以生生之意喻仁。通過引入體用、性情、動靜、已發未發等範疇與理論深入探討與開拓儒家仁學新內涵、新境界，而且也使孔、孟仁學中某些模糊不清的概念與表述逐漸明晰、豐富與精確。經過二程和朱子的創造性詮釋，儒家仁學廣度和深度上都獲得了重大的提升，理論形態趨向成熟與完備，儒家道德形上學臻於巔峰狀態。尋求至善，是儒家一大思想主題。從倫理學意義上的《大學》“止於至善”出發，經周敦頤太極“純粹至善”，一直到道德形上學意義上的程頤天理至善(元善)思想的誕生，歷代儒家探求至善的哲學步履遞進遞佳。二程朱子“仁善由於天理善”思想的誕生與論證，標誌著儒家仁學將得以成為中國自由主義倫理基礎。¹²⁷

■ 投稿日：2014.12.17 / 審查日：2014.12.19-2015.01.02 / 刊載決定日：2015.03.26

124 程頤、程頤，《二程集》上，王孝魚點校，《河南程氏遺書》卷十八，224頁。

125 《朱子語類》卷九十五，2429頁。

126 陳淳，《北溪字義》卷上，25頁。

127 由此我想起現代新儒家徐復觀的一大觀點，儒家之“仁”是中國自由主義的倫理基礎。這是“儒家自由主義”代表人物非常重要的一大學術觀點，時至今日，其重要性越來越凸顯。儒家仁學成為中國自由主義倫理基礎是否可能？何以可能？這是學界需從理論高度深入探討的一大課題。

參考文獻

- (宋)陳淳，《北溪字義》，北京：中華書局，1983。
- (宋)程顥、程頤，《二程集》，王孝魚點校，北京：中華書局，2004。
- (南北朝)範曄撰，《後漢書》，北京：中華書局，1965。
- (漢)韓嬰，《韓詩外傳》，許維通校釋，北京：中華書局，1980。
- (明)胡巨集，《胡巨集集》吳仁華點校，北京：中華書局，1987。
- (清)黃宗羲，《宋元學案》，北京：中華書局1986年版，第630頁。
- (魏)王弼，《王弼集校釋》，樓宇烈校釋，中華書局，1980。
- (清)焦循，《孟子正義》，北京：中華書局，2006。
- (宋)黎靖德，《朱子語類》，北京：中華書局，1994。
- (宋)陸九淵，《陸九淵集》鐘哲點校，北京：中華書局，1980。
- (清)阮元撰，《經籍纂詁》，北京：中華書局，1982。
- (清)孫希旦，《禮記集解》，北京：中華書局，1989。
- (清)王夫之，《船山全書》，長沙：嶽麓書社，1996。
- (清)王聘珍，《大戴禮記解詁》，盧文弨注，北京：中華書局，1983。
- (宋)張九成《孟子傳》，曹堯德點校，北京：國際文化出版公司，2007。
- (宋)朱熹，《朱熹集》，成都：四川教育出版社，1996。
- ，《四書章句集注》，北京：中華書局，1983。
- ，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社、安徽教育出版社，2010。
- 陳來，〈仁學本體論〉，《文史哲》，2014年第4期。
- 馮友蘭，《中國哲學史》，上海：華東師範大學出版社，2000。
- 何中華，〈孟子“萬物皆備於我”章臆解〉，《孔子研究》2003年第5期。
- 黃俊傑，《中國孟學詮釋史論》，北京：社會科學文獻出版社，2004。
- 劉釗，《郭店楚簡校釋》，福州：福建人民出版社，2005。
- 牟宗三，《歷史哲學》，臺北：臺灣學生書局，1988。
- 龐朴，《龐朴文集》，濟南：山東大學出版社，2005。
- 唐君毅，《中國哲學原論導論篇》，北京：中國社會科學出版社，2005。
- 王國維，《觀堂集林》，中華書局，1959。
- 王甯，《章太炎說文解字授課筆記》，北京：中華書局，2010。
- 王獻唐，《山東古國考》，青島：青島出版社，2007。
- 韋政通，《中國思想史》，上海：上海書店出版社，2003。
- 徐復觀，《中國人性論史》，上海：華東師範大學出版社，2005。
- 嚴靈峰，《老莊研究》，臺北：臺北中華書局，1966年。
- 楊澤波，《孟子評傳》，南京：南京大學出版社，1998。
- ，《孟子與中國文化》，貴陽：貴州人民出版社，2000。
- 楊榮國，《中國古代思想史》，北京：人民出版社，1973。
- 章太炎，《國學講演錄》，上海：華東師範大學出版社，1995。
- ，《名家與荀子》，長春：吉林出版集團有限責任公司，2010。
- ，《中國哲學十九講》，長春：吉林出版集團有限責任公司，2010。
- ，《中國哲學的特質》，上海：上海古籍出版社，1997。
- ，《心體與性體》，長春：吉林出版集團有限責任公司，2010。

亞里斯多德，《形而上學》，北京：商務印書館，1991。

“Reaching at Supreme Goodness”: Philosophical Analysis of the Intrinsic Relation between Benevolence and Human Nature

ZENG Zhenyu

Abstract

Ever since Confucius claimed that “the benevolent is always content with benevolence”, the concept of benevolence has enjoyed a long-standing importance within the Confucian philosophical and cultural tradition. Within Confucian thought, as seen in the writings of Mencius, for example, benevolence is believed to have an intrinsic connection with human nature, as goodness comes from human nature and enjoys an intrinsic connection with moral metaphysics.

Despite its baseline significance, this paper argues that benevolence reached its peak position as the core of a Confucian moral metaphysics in the thought of the Cheng Brothers and Zhu Xi., who argued that benevolence belongs to the Heavenly principle and is a unconditional impulse shared in common by all humanity.

Following the Cheng brothers and Zhu Xi's creative interpretations, Confucian theories of benevolence have enjoyed significant interest, and seeking for goodness has become one of the great themes of Confucian thought. This article contends that it is largely the Cheng brothers' and Zhu Xi's view of benevolence as “com[ing] from the heavenly principle” which has laid the foundation for the subsequent development of Confucian liberalism and its ethical base.

Keywords: benevolence, Confucianism, freedom, supreme goodness, human nature