

刘学智 著



儒道释与 中华人文精神

中国社会科学出版社

刘学智 著



儒道释与 中华人文精神



中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

儒道释与中华人文精神 / 刘学智著. —北京: 中国
社会科学出版社, 2012. 12

ISBN 978 - 7 - 5161 - 2656 - 1

I. ①儒… II. ①刘… III. ①古代哲学 - 中国 -
文集 IV. ①B215 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 104268 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 宫京蕾 周小丽
责任校对 王洪强
责任印制 李 建

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 (邮编 100720)
网 址 <http://www.csspw.cn>
中文域名: 中国社科网 010 - 64070619
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京奥隆印刷厂
装 订 北京市兴怀印刷厂
版 次 2012 年 12 月第 1 版
印 次 2012 年 12 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 25
插 页 2
字 数 417 千字
定 价 65.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社联系调换

电话: 010 - 64009791

版权所有 侵权必究

本书为教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目
(项目号: 11JZD005) 阶段性成果之一;
陕西师范大学优秀著作出版基金资助出版

谨以此书献给亲爱的母亲王淑琴！

目 录

儒学与中华人文精神

善心·本心·善性的本体同一与直觉体悟

——兼谈宋明诸儒解读孟子“性善论”的方法论启示	(1)
关于“以德报怨”的几个问题	(13)
孔子“仁学”及其当代开展何以可能	(29)
孔子的教育理念与当代的素质教育	(39)
思孟学派“智”的德性化及其影响	(48)
“三纲五常”的历史地位及其作用重估	(58)
关于“三教合一”与理学关系的几个问题	(71)
关学及 20 世纪大陆关学研究的辨析与前瞻	(82)
张载及其关学研究的方法论与研究走向探析	(94)
张载“和”论探微	(103)
许衡对韩国曹南冥思想和人格的影响	(111)
南大吉与王阳明	
——兼谈阳明心学对关学的影响	(121)
冯从吾的学术思想及其学风	(131)
曹南冥对宋儒“心统性情”说的图式诠释	(147)
曹南冥“圣学 24 图”辨证	(163)
韩国当代哲学家金忠烈哲学思想述评	(171)
关于实学研究方法论的几个问题	(183)
民族精神家园：历史的回顾与当代重建	(191)
“自强不息”与“厚德载物”	(206)

素质教育应注意中国传统文化精神的弘扬	(209)
和谐社会的建构需要感恩意识的培养	(216)
“清明”的嬗变与感恩文化的意义开显 ——兼谈黄帝祭祀的“民族感恩”意义	(227)

道、佛与中华人文精神

《老子》的原创与诠释 ——从“道—自然”谈起	(235)
当《老子》与佛教相遇 ——佛教视角的《老子》诠释	(248)
从场有哲学“根身性相学”看《老子》的“道”论	(261)
黄帝文化与黄老之学	(271)
黄老之学与黄帝的思想文化认同	(279)
简议《老子想尔注》对《老子》的诠释	(286)
老子的“道法自然”与生态文明	(292)
魏晋玄学：本体与境界的合一	(298)
自长安出发的西行求法运动	(318)
菩提达磨来华年代考	(322)
辛亥革命前后的“尊黄”运动及其文化意义	(335)
华山至高，有仙更名 ——提升华山人文价值之断想	(342)
七夕文化源流考论	(348)

附 录

学术、学术史与《中国学术思想编年》	(358)
《四书集注》手抄本序	(375)
《关学学术编年》序	(378)
《教儿经》序	(382)
母亲百日祭	(385)
后记	(390)

善心·本心·善性的本体同一与直觉体悟

——兼谈宋明诸儒解读孟子“性善论”的方法论启示

对孟子“性善”论本身的相关问题其争论一直绵延不断,近年来又被学者们一再提起。其争论不仅涉及孟子所说“善”的界定,也涉及孟子性善说立论的逻辑根据、思维路径等问题,由此也引出孟子所说的“善”是“本善”还是“向善”,抑或“心有善端可以为善”^①等问题。应该说,这些讨论对于深化孟子人性论的研究很有意义。不过笔者以为,其中有些观点在方法论上陷入了某种误区,例如,有的偏离了中国哲学心性同一、体用不二的思维特征,或者以西方的逻辑方法探讨它。笔者以为这里首先要考虑的是,孟子是沿着怎样的思维路径、以何种思维方式来讨论人性问题的?它有没有受到中国传统哲学本体论的思维特征的影响?对于这些问题,宋明诸儒在解读孟子人性论时的方法值得我们借鉴。

一 孟子性善说之理路及其思维特征

性善论是孟子的中心观念,这一点朱熹已经看到了,称“孟子之言性善,……则七篇之中,无非此理”。(《四书集注·滕文公章句上》)但是孟子是主性本善?还是仅主心有善端而扩充为善?或者如有学者所说人只是

^① 傅佩荣认为,善可定义为“人与人之间适当关系之实现”,“如此界说的‘善’当然不可能与生俱有,因此不宜说人性本善,只宜说人性向善”。参看《儒家哲学新论》,台湾业强出版社1993年版,188—189、193页。杨泽波认为,孟子是“心有善端可以为善论”,见《孟子与中国文化》,贵州人民出版社2000年版,第192页。

“向善”而非性善?^① 这些问题的解决,须结合其天人合一的心性论体系加以探讨。从文本来看,孟子没有说过“性善”、“本善”或“善端”等字眼。《孟子》中只有两篇提及“性善”二字,一见于《滕文公上》:“孟子道性善,言必称尧舜”;二见于《告子上》引公都子的话说:“或曰:‘有性善,有性不善’,‘今日曰‘性善’,然则彼皆非与?’”二者都是引述别人的评论,非孟子所说。可以说,“性善论”是后人从《孟子》中解读出来的,但这并不妨碍对孟子性善论思想的认肯。后人主要是通过以下三方面的命题来解读其性善论的:一是“人皆有不忍人之心”(《孟子·公孙丑上》,下只引篇名),“此天之所与我者”(《告子上》)。“人之所以异于禽兽者几希,庶民去之,君子存之”(《离娄下》)。二是“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,智之端也”。“仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣”。(《告子上》)“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣”。(《尽心上》)三是“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”。(《告子上》)

上述命题中,前两方面的话语旨在回答人的本性是什么,其本性从何而来;第三方面则旨在解释人性皆善,而不善的行为其原因在“人”而不在“性”。在孟子看来,“不忍人之心”即不忍害人心,亦即“善心”。“善心”从何而来?曰“此天之所与我者”,即道德之心或道德“本心”来自天。进而,孟子以“不忍人之心”(善心)为基点拓展出“四心”,即“恻隐之心”、“羞恶之心”、“辞让之心”、“是非之心”,在孟子看来,此“四心”正是仁义礼智四种道德之发端:“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,智之端也。”(《公孙丑上》)故体现此本心之“四德”也为人生来本有:“仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。”(《告子上》)“人之有是四端也,犹其有四体也。”(《公孙丑上》)并指出,如果一个人不具有此四德则“非人也”(同上)。此“四端”是说“四德”之端绪在于本心之善,而不是说人仅有其“善端”。值得注意的是,孟子最早使用了“本心”这个概念。他说:“一箪食,一豆羹,得之则生,弗得则死。呼尔而与之,行道之人弗受;蹴尔而与之,乞人不屑也。万钟则不辨礼义而受之。万钟于我何加焉?为宫室之美、妻妾之奉、所识穷乏者得我与?乡为身死而不受,今为宫室之美

^① “向善说”参见傅佩荣《儒家哲学新论》第三章《人性向善论》、第七章《人性向善论的理据与效应》,台湾业强出版社1993年版。

为之；乡为身死而不受，今为妻妾之奉为之；乡为身死而不受，今为所识穷乏者得我而为之，是亦不可以已乎？此之谓失其本心。”在孟子看来，人人本有一种超越生命而能体现其价值和意义的东西，这就是“本心”。本心，朱注：“谓羞恶之心”，也就是道德良心。孟子认为这是“天之所与我”之善的本性。如果一个人不能经受万钟厚禄以及“宫室之美”、“妻妾之奉”的诱惑而放弃礼义，就是“失其本心”。显然，孟子是从人人皆具的道德“本心”这一预设出发，引出“四心”、“四端”、“四德”的，然后以“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣”的心性体验，将心、性、天之间完全贯通。在这里，良心、本心、善性与天命在本体论上被视为本质上同一的概念。汉赵岐注说：“性有仁、义、礼、智之端，心以制之，惟心为正。人能尽极其心，以思行善，则可谓知其性矣。”（《孟子正义》第2册）“尽心”，即人能极其心而扩充之，这种“扩充”不是将所谓“善端”扩而充之，而是努力在生活中“践行”善的道德，并由此而“知性”、“知天”。孙奭疏引《正义》曰：“盖仁、义、礼、智根于心，是性本固有而为天所赋也。尽恻隐、羞恶、恭敬、是非之心，则是知仁、义、礼、智之性。知吾性固有此者，则知天实赋之者也。”（《孟子注疏·告子上》）其所尽之心，是“道德本心”，所知之性，是人本有的善性。人的心性构成人的本质特征：“人之异于禽兽者几希？君子存之，小人去之”。总之，心性同一、心善与性善同一，“天”作为善性的赋予者和超越性根据而与人性合一，是孟子人性论的基本特征。同时，孟子将善性溯源于既超越又不失感性色彩的天，此“天”实则是建立在人的生命体验基础上的形上预设。孟子说：“天与贤，则与贤；天与子，则与子。”“舜、禹、益相去久远，其子之贤不肖，皆天也，非人之所能为也。莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也。”（《万章上》）有善心、有道德的人，乃是天之所为，非人力所为而为，非人力所致而至。显然，孟子是性本善论者。这里所说“本善”有二义：一是善性生来本有；二是善性本来圆满自足，不是自“端”发展而出。至于孟子所举孺子入井皆有怵惕恻隐之心、孩提之童皆知爱其亲等举出的经验事实，并不是性善论的立论依据，而是孟子为说明先验本心的经验例证。此外，孟子得出人性本善，也不是出自形式逻辑的归纳推理，而是出于“尽心知性知天”的生命体验和直觉了悟。但在解释现实生活中不善的行为存在的现象时，孟子确实曾运用了分析的方法，指出“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”。（《告子上》）意即顺着天赋的质性而不戕害，就可成为善人。如果不能行善，并非是才性本质造成的，而是因其在后天“陷溺其心”即放逸

掉道德本心的缘故。可见善心即本心,本心的呈现即为善性,这一善性得之于天、存之于心,性心一体,天人合一,本来如此。故孟子所言心性具有本体论的意义。

总之,我们须在天人合一的心性论体系中来把握其性善论。对这个体系的把握,也只能以生命体验的方法来进行。那种试图寻找孟子确立性善论的思维逻辑或通过探寻其思维逻辑的“缺陷”而否认性善论的做法,一定程度上忽视了中国传统哲学重直觉、轻逻辑以及天人不二、形上与形下未严格界分的思维特征。

二 前理学解读孟子性善论之误区

汉儒受荀学的影响较大,因而偏离了孔曾思孟的心性论体系,而较关注“礼”的意义探寻及其伦理实践,正如张载所批评的“知人而不知天,求为贤人而不求为圣人,此秦、汉以来学者大蔽也”。(《宋史·张载传》)所谓“知人而不知天”,意即只注重社会伦理问题,而不关注人的心性及其与天之关系的探讨,这是秦汉以来儒者的主要弱点。

汉儒董仲舒说:“性有善端,动之爱父母,善于禽兽,则谓之善,此孟子之善。”(《春秋繁露》卷一〇《深察名号》)他对孟子性善论的解读比较混乱,大体说有三层意思:一是认为“孟子之善”仅指人生来有“善端”;二是因为“善端”仅是善的开始,所以人仅“善于禽兽”;三是孟子所说的“善”尚未达到“圣人之善”:“循三纲五纪,通八端之理,忠信而博爱,敦厚而好礼,乃可谓善,此圣人之善也。”即圣人的善是指要通过礼仪的教化而达到善。他认为,人生来都有“善质”,谓“性者,质也”。但“性有善质而未能善,于是为之立王以善之,此天意也”。即“圣人”所主张的善是“性待教而为善”,而不是生来有“善端”。可见,董氏不认为孟子主“性本善”,他也不主张人性“本善”,说“性虽出善,而性未可谓善也”。(卷一〇《实性》)不过,他一面将孟子的性善论理解为人仅有“善端”,一面又在批评孟子非“圣人之性”即通过礼仪教化而“能善”时事实上承认了孟子主性本善。他说,若“万民之性皆已能善,善人者何为不见也?观孔子言此之意,以为善甚难当。而孟子以为万民性皆能当之,过矣”。他认为上品的圣人之性“不可以名性”,下品的“斗筲之性”亦“不可以名性”,只有“中民之性”可以“名性”,因为中民是可以通过礼

仪教化而为善的。受其为社会法治与王者教化之立论目的的制约,他没有理解孟子关于心、性、天同一的思想,所以没有读懂孟子的性善论。

唐代以韩愈的人性论为代表。韩愈非常推崇孟子,但对其性善论却没有接受,甚至提出了批评。他认为孟子只讲中品人性而遗其上、下二品,说:“孟子之言性曰:人之性善。荀子之言性曰:人之性恶。扬子之言性曰:人之性善恶混。夫始恶而进善,与始也混而今也善恶,皆举其中而遗其上下者也,得其一而失其二者也。”(《原性》)故宋杨简谓“韩子不究其所以,遂列为三品,则失之矣”。(《朱子全书·孟子精义》卷一一,第775页)说明韩愈也没有弄懂孟子心、性、天相通为一的基本理路,也没有对至诚本善之天性的生命体验。从一定的意义上说,他的学生李翱倒是对此有所领悟。李翱接受了《礼记》关于“人生而静,天之性也”的观点,认为静的天性是“至诚”的,是善。但是“有静必有动,有动必有静,动静不息,是乃情也”。(《复性书》)情是感于物所生,故“情者,妄也,邪也”。他主张性善情邪论。^①从性善而言,他接受了孟子的善性来自于“至诚”之天的思想,认为人道的善与天道的至诚是合而为一的,与孟子的思想相通。李翱同时吸收了佛教的“净”、“染”二性的说法来解读儒家的性与情,说:“人之所以为圣人者,性也;人之所以惑其性者,情也。”“情既昏,性斯匿”(《复性书》),主张性是绝对超越的至善的境界,但人为情欲所染则“惑其性”,只有“灭情”方可“复性”。李翱对孟子纯善人性论的接受及对性与情关系的新解读,为宋明诸儒解读孟子性善论做了铺垫。

三 宋明诸儒的解读与修正及其方法论启示

宋儒对孟子性善论的解读,以张载、二程、朱熹为代表。张载是“以孔孟为法”(《宋史·张载传》)的,对孟子极为推崇,但在性善论上则有继承、保留和修正。张载一改汉唐诸儒“知人而不知天”之蔽,从宇宙天道的视野讨论“性”,谓“合虚与气,有性之名”,认为太虚之气具有“湛一”的本质,其与气质结合,构成万物之性。从人性来说,“湛一,气之本;攻取,气之欲”。“湛一”的太虚之气与气的“攻取”之性相结合,构成现实的人的本性。由此,张

^① 不过,李翱有时也对情做了分析,认为情有善有不善,说“情有善有不善”。(《复性书》)

载提出了“天地之性”与“气质之性”的说法,“天地之性”即是“湛一”的太虚之气,“气质之性”则是气凝聚而有形质之后的属性。前者是善的本原,后者则与恶有联系,如果“气之偏”就可能形成“刚柔、缓急、有才与不才”之性。因此,张载认为,“性未成则善恶混”(《正蒙·诚明》)。既然人都有天地之性,故谓“性于人无不善,系其善反不善反而已”,“善反之则天地之性存焉”(《正蒙·诚明》)。“善反之”即“反之本而不偏”,亦即纠正气质之“偏”。张载特别强调通过后天的“反本”而“成性”,故谓“恶尽去则善因以成,故曰继之者善也、成之者性也”。(《正蒙·诚明》)张载不赞同告子“以生为性”的说法,称此为“告子之妄”,他是推崇孟子的性善说的。他对性善的解读有两点值得注意:一是性善是指的“本善”而不是“善端”。“天地之性”是人本具有的。人要“养其气,反之本而不偏,则尽性而天矣”。即通过“养气”、“反本”的道德实践,以扩充本有的善性以“尽性”、“成性”,达到“知天”、“事天”而与天为一的境界。这个扩充、“反本”的过程必须通过“大其心”的作用来实现,这叫“心能尽性”,而心又是“合性与知觉”的,这就明确表达了性心一体的观念。这样张载的人性论就与孟子在天人合一的心性论体系中体悟性本善的基本思路相通。张载说得明白:“天良能本吾良能,顾为有所丧尔。明天人之本无二。”(《正蒙·诚明》)这里,既没有逻辑的推论,也没有经验事实的证明,其突出的是“上达”之了悟与“下达”之道德实践,所以,张载是宋代能超越汉唐诸儒而真正了悟和创造性地解读孟子性善论的较早的学者,代表了汉唐人性论向理学人性论的过渡环节。二是他发现孟子虽然没有把人的自然欲望和生理本能归结为“恶”,但却将其排斥在人性之外,只将“天之所与”的纯善视为人的本性的不完整性,于是从天道观的层面提出“天地之性”和“气质之性”的人性说。“气质之性”解决了人性本善又何以生活中有恶行的根本原因以及“变化气质”的成性途径。三是把孟子的性善论与子思的“中和”思想相联系,说:“夫子思之学,惟孟子之传得其宗”,其表现之一就是孟子把子思的“喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和”的“中和”说“推之以为性善之论”。(《朱子全书·孟子精义》卷一一引,第777页)在天人合一、性心一体的基础上,发挥《易》之“继善成性”说,是张载人性论的突出特点,这些都为程朱所接受并做了进一步的发挥。

程朱既主性本善,同时在解读孟子性善论时更突出了在天人合一体系下的心性体验和直觉了悟。程颢是在“仁者以天地万物为一体”的本体之仁的境界中谈人性的,主张“在天为命,在人为性,论其所主为心,其实只是一

个道”。伊川对弟子所问“孟子言心、性、天只是一理否”时,明确回答“然”,并说:“心也性也天也,非有异也。”(见《朱子全书·孟子精义·尽心章句上》,第791页)这是对孟子“尽心知性知天”内在关系的明白揭示。他还明确主张“道与性一也”,并解释说:“性之本谓之命,性之自然者谓之天,自性之有形者谓之心,自性有动者谓之情,凡此数者皆一也。”而此所以有不同的称谓,是古人“因情而制名”的结果,程颐批评后之学者不了解这一点,往往“随文析义,求奇异之说,而去圣人之意远矣”。(同上书,第773页)程颐显然主张要在心、性、天合一的体系中把握人性,并强调对此“不须穷索”,因为其“存久自明,安得穷索?”此仁此善,皆备于我,“须反身诚,乃为大乐”。(《识仁篇》)可见,程氏主张对于此仁此善,要在天人一体的境界中通过内在的心性体验来觉知,这为性善论的解读确立了方法论的基础。关于人性,他与张载的看法基本相同,也认为人生由气禀,其性未成而善恶混,故“善固性也,恶亦不可不谓之性也”。(《遗书》一,《二程集》,第10页),他认为孟子所说的纯善无恶之性,只是天地之理的性,亦即“继之者善”之性而非“成之者性”之性。现实的人性应该是包括气质之性的,“成性”需要“变化气质”。程颐认为孟子所说善性,是讲的“极本穷源之性”,而宇宙的本原是“理”,故“性即理也”。虽然从根本上说,人性无不善,肯定道德性是人的本质所在。但由于气禀的原因,“才则有善有不善”,(《遗书》卷一九,《二程集》第252页)所以讨论人性又不能离开气。他认为孟子的不足就在于没有看到“才不善”与气质的联系,所以他说:“论性不论气不备;论气不论性不明。”(《朱子全书·孟子精义》卷一一,第769页)这与张载讲的“天地之性”和“气质之性”非常相近。

朱熹明确接受了张载的“天地之性”和“气质之性”的说法。他认为,天地之间有理有气,人禀天地之理以为善之本性,又禀气质而有清浊偏正品性之不同,故人有天命之性与气质之性。在他看来,“论天地之性则是专指理言,论气质之性则以理与气杂而言之”。(《答郑子上》,《朱文公文集》卷六一)因此,“天命之性,本未尝偏。但气质所禀,却有偏处”。天地之性是人性的本然状态,是纯善无恶的,故此所谓性恶、性善恶混或性三品,不过都是从气质上言之而已。他认为,孟子论性,只是看到了天命之性而没有看到气质的作用,所以,在解释“不善”的原因时,只说是“陷溺”,这“却似‘论性不论气’,有些不备”。(《朱子语类》卷四)朱子接受了孟子性本善的观念,而对其关于“不才”的原因,则补充了“气质”的说明。

问题在于,朱子如何解读孟子关于人性所以为善的方法呢?当弟子问到为什么孟子“教人乃开口便说性善”时,朱熹说:“孟子亦只是大概说性善。至于性之所以善处,也少得说。”(《朱子语类》卷二八)似认为孟子对“所以善”没有说出多少理由或没有做多少分析。但朱熹又说:“七篇之书,莫非体验、扩充之端。”“孟子言性善,存心,养性,孺子入井之心,四端之发,若火始然,泉始达之类,皆是要体认得这心性下落,扩而充之。”(《朱子语类》卷一九)可以看出,朱熹认为:其一,孟子言性善是与其论“存心”、“四端之发”等问题联系在一起的,不是孤立以性言性。孟子说“四端”,亦多就“四德”的发生处说。朱子说:“盖因其发处之善,是以知其本无不善,犹循流而知其源也。故孟子说‘四端’,亦多就发处说。”(《朱子语类》卷九五)很显然,朱子认为孟子是主性本善,所说“四端”并非只承认有“善端”,而是从“四德”的发端处说。二是孟子得出人性善是通过“本心”的体验达到的,即“体认得这心性下落,扩而充之”。如果过多地去对其进行支离解析,而不懂得孟子强调的是不能分析的本心体验,就难以理解孟子的性“所以善”。故朱子强调“心得其正,方能知性之善”。(《朱子语类》卷一二)并劝弟子读孟子“道性善”、“求放心”两章,必须“著实体察收拾为要”。(《朱子语类》卷一〇四)如果“一日之间,动多少思虑,萌多少计较,如何得善?”所以朱熹主张要“去翦截那浮泛底思虑”(《朱子语类》卷一二),体认本心,即可知人性本善,这一点从朱注所引谢氏的话亦可看出:“谢氏曰:人须是识其真心,方乍见孺子入井之时,其心怵惕,乃真心也。非思而得,非勉而中,天理之自然也。”识真心,亦即认识人之本心,即知其善之本性,这是“非思而得”的“天理之自然”,因为“四端在我,随处发见。知皆即此推广,而充满其本然之量”。(《孟子集注·公孙丑》)故善即人之本心,乃天理之本然,人人皆具,只是要用力扩充。“本心”在《孟子》中虽仅有一句,但宋明诸儒对此却发挥有加,绝非偶然。说明本心、善性、仁德等,于宋儒这里在心性论体系中被贯通了。朱熹对本心有诸多的运用发挥。在《中庸章句序》中,他强调“守其本心之正而不离”。在《论语注·里仁》中释“不仁者不可以久处约”时说:“不仁之人,失其本心,久约必滥,久乐必淫。”朱注《论语》之“颜渊问仁”章说:“言君子所以不忍于亲,而丧必三年之故。使之闻之,或能反求而终得其本心也。”在朱熹看来,本心即善性即仁德,它不是逻辑推理的结论,而是由内在的心性体验而出。诚如其弟子说:“性之本体不可言,凡言性者,只是说性之流出处。”(《朱子语类》卷九五)朱熹肯定了这一说法,谓:“孟子说‘性善’,是就用处发明

人性之善。”(《朱子语类》卷九七)“发明”即发明本心之谓,是一种心性的直觉体验而已。故黄绾《明道篇》谓:“孟子言良知良能,专明性善之本如此,非论学问止如此也。”(卷一)

虽然朱熹也承认本心与善性是相通的,且没有否认心性体验,但朱熹毕竟承认“性即理”,并认为对理的认识须通过“即物穷理”的认知过程方可达到,这在陆九渊看来,仍为“支离事业”。陆九渊认为,善性即本心,此只能由内心体验而得,而非经验认知所能,此即所谓“发明人之本心”^①。陆九渊说:“孟子曰:‘所不虑而知者,其良知也。所不学而能者,其良能也。’此天之所与我者,我固有之,非由外铄我也。……此吾之本心也。”(《与曾宅之》,《陆九渊集》卷一)“仁义者,人之本心也。”如果一个人物欲所蔽则是“失其本心”。陆九渊曾对杨简明确地说,本心即孟子的四端,^②亦即“四德”之端绪。这从陆九龄鹅湖诗“孩提知爱长知钦,古圣相传只此心”也可得知。其提出的“心即理”命题,更明白地把人内心的道德观念及其准则与宇宙之理同一起来。这样,对人性之善的得出亦即对本心的认识,就不能通过“格物致知”的“支离”方法得到,而必须通过“发明本心”的“易简工夫”亦即直觉了悟来达到。陆氏把孟子以体验本心以证性所以善这一点更明白地彰显出来。

陆氏解读性善的理路在明代进一步被充分而明晰地加以展现,其中尤以王阳明为代表。王阳明明确指出,朱熹那种“于事物物上求至善,却是义外也”。他认为“至善者心之本体也。心之本体哪有不善?”(《传习录下》)故“至善只求诸心”。(《传习录上》)他对“善”的解释就是“吾心之处事物纯乎天理而无人伪之杂谓之善”(《与王纯甫》,《阳明全书》卷四)。显然,阳明主张“心外无善”,善即本心,即良知。于是他突出地发挥了孟子的“良知”说,孟子认为“所不虑而知者,其良知也”。(《孟子·尽心上》)“不虑”即对一种先验观念的直觉。此良知即善的本性。阳明说:“心自然会知,见父自然知孝,见兄自然知弟,见孺子入井自然知恻隐,此便是良知,不假外求。”(《传习录》上)他认为本体是至善无恶的道德本心,是良知,对善的体认不过是“发明本心”之类。他对性本善是坚信不疑的。罗近溪引王阳明的话说:“由于性善之信而不疑。性善不疑,由于天人之一而不二。”(《明道录》卷八)此可见王阳明也是在天人一体、心性同一的意义上坚信性善之论

① 《年谱》,淳熙二年条有与会者所记鹅湖之会上“二陆之意”,见《陆九渊集》卷三六。

② 参见《陆九渊集》卷三六《年谱》。

的。不过王阳明在“天泉证道”中提出的“四句教法”中,却有“无善无恶心之体”一句,遂引起其弟子钱德洪与王畿关于本体与功夫的争论。其实,诚如陈来所说,王阳明所谓“无善无恶心之体”,所谈乃“无善无恶”的情绪主体,而与伦理学的善恶主体无关。^①但毕竟这一说法与心体本善的观念相左且易引起误解,故后儒对此争论不休。如明关中大儒冯从吾虽肯定了王阳明的“知善知恶是良知”的说法,但对“无善无恶心之体”一说提出了批评,说:“良知知字即就心体之灵明处言。若云无善无恶,则心体安得灵明?又安能知善知恶邪?其灵明处就是善,其所以能知善知恶处就是善,则心体之有善无恶可知也。”又说:“善字即未发之中,即天命之性,即心之本体,人之所以异于物者正在于此。”(《答黄武皋侍御》)冯氏对王阳明的批评是否正确暂且不论,从中可看出他把“未发之中”、心体、善性之间的内在关联揭示出来并将其贯通了,这在方法论上是与孟子相合的。

总之,宋明诸儒都在用种种努力坚守孟子的性本善说,其对孟子性善论基本是在心性一体、天人合一的心性论体系中解读的,其善的立论根据则是本心体悟和生命体验,与儒家思孟学派的心性论一脉相承,这对我们今天解读孟子的性善论很有方法论的意义。

四 当代启示

当代学者对孟子的性善论有种种解读,^②虽然都有其合理性一面,但是在方法论上不免有就性论性之嫌,也离开了孟子将心、性、天内在贯通、视为一体而没有形上与形下、超越与内在俨然分隔的天人合一理路,更没有关注孟子所用的是本心体悟和生命体验的方法,故往往着力于建立某种逻辑的结构或以形式逻辑寻找其否证的根据。宋明诸儒给我们的启示在于:孟子不是以某种逻辑的方法去“推论”或从经验事实中抽象出人性本善,也不是以严密分析的方法而“证出”人性本善,而是在天人合一的心性论体系中以

① 陈来:“‘无善无恶心之体’所讨论的问题与伦理学的善恶无关,根本上是强调心作为情绪—心理的感受主体具有的无滞性、无执著性。”见《宋明理学》,辽宁教育出版社1997年版,第280页。

② 比较有代表性的如“善端说”,认为孟子不是从人的本能出发言性善,而是从“人之所以异于禽兽者几希”的“几希”处言性善,故仅仅承认人性中有善端而已。这种说法事实上否定了孟子主“性本善”说。又如有学者主张孟子是“向善论”而非“性本善论”,以傅佩荣为代表,等等。