

南京大学学报(哲学·人文科学·社会科学)

首批国家社科基金资助期刊

ISSN 1007-7278

南京大学学报

JOURNAL OF NANJING UNIVERSITY

哲学·人文科学·社会科学

2020/4

第五十七卷第四期(二〇二〇年)

总第二百五十六期



第57卷 第4期

PHILOSOPHY, HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

南京大学学报

哲学·人文科学·社会科学

编辑委员会

主任：洪银兴

副主任：张异宾

编委：（以姓氏笔画和英文字母为序）

丁帆 王守仁 王浩斌 刘志彪 李友根

李心丹 孙建军 杜骏飞 陈晓律 陈谦平

张凤阳 张异宾 周宪 周晓虹 赵曙明

洪银兴 龚放 赖永海

Terrell Carver (英) David S. G. Goodman (澳)

William C. Kirby (美) Scott Lash (英)

Richard P. Madsen (美) Elizabeth J. Perry (美)

Hans van de Ven (英)

主编：张异宾

执行主编：王浩斌

南京大学学报

(哲学·人文科学·社会科学)

1955年创刊 总第256期

第57卷 第4期 2020年

马克思主义与当代思潮

特约主持人:张一兵教授

历史唯物主义正义观的历史性与实践性内涵 —— 魏传光(5)

论齐泽克的视差辩证法

—— 康德、黑格尔与拉康的视差解读 —— 李西祥(16)

思想史研究

从性情论到性善论

—— 论孟子性善论的历史形成 —— 赵法生(27)

何以为性善?

—— 战国时变下的儒学生态及德性坚守 —— 赵亚婷(38)

文学研究

刘勰对山水诗的创造性误读与中古诗学的转向 —— 余开亮 贾瑞鹏(54)

超越意识形态与乌托邦

—— 反思跨文化形象学解释性范畴 —— 李 勇(63)

期刊基本参数:CN32-1084/C*1955*16*162*zh*P*¥20.00*3500*13*2020-08

本刊不收版面费,欢迎赐稿,稿酬从优

◎中国政府出版奖提名奖期刊
 ◎全国百强社科期刊
 ◎首批国家社科基金资助期刊
 ◎全国高校社科名刊

◎教育部名刊工程首批入选期刊
 ◎全国中文核心期刊
 ◎中国人文社会科学核心期刊
 ◎中文社会科学引文索引(CSSCI)来源期刊

现象学与心性思想研究

特约主持人:倪梁康教授

“先天完成时”与“本质”的表达式

——从海德格尔思想到关于亚里士多德“本质”概念的理解之争

新希平(73)

关系理论的概念与分类

——迈农“观念性关系”与胡塞尔“心理性关系”的比较研究

龚 艳 何浩平(93)

梅洛-庞蒂的表达现象学

高剑婷(102)

民法典评注研究

特约主持人:朱庆育教授

德国法律评注文化的特点与成因

卜元石(110)

日本民法注释的演变对中国的启示

朱 晔(126)

意大利民法典评注的撰写

——以三个条文为切入点的观察

姜爱华(138)

论中国民法评注之本土化

姚明斌(151)

英文目录、摘要译校:邵迎生

本期值班编辑:王浩斌

封面摄影:陈 华 装帧、版式设计:朱 刃

出版日期:2020年8月25日

· 思想史研究 ·

何 以 为 性 善 ？

——战国时变下的儒学生态及德性坚守

赵亚婷

(南京大学 历史学院, 南京 210046)

摘 要: 孟子道性善, 有深层复杂背景。孟子面临战国时变环境中诸家不信任人性及功利思潮所致道德危机这一时代课题, 儒学德性底线深受冲击。而早期儒学对于人性问题立论不多, 彼时倍受诟病, 且以规范解决情欲问题的方式也暗含道德践履难行这一问题, 处境十分被动。诸家基于性恶意识, 诉诸集权威慑及社会规范而无视道德本身, 与早期儒者回应人性问题的无力境况, 均暗示人性善恶问题与时代道德落实问题有深切关联。基于此, 孟子以对性善的宣扬乃至强势规定来探寻解决时代道德问题之新途, 奠定了后世儒学道德践履及德性实有问题的基本方向。

关键词: 人性信任危机; 功利思潮; 孟子; 性善规定

学界对于孟子性善论的研究, 多围绕性有善、即心言性、善性本体等方面进行正向阐发, 而忽视性善论产生的历史背景及问题指向。孟子道性善实有深层复杂背景, 与当时的人性思想风潮及其所指向的道德图景息息相关。性善论乃为应对儒学被动处境及时代道德课题而提出, 不明乎此, “性善”的真实意味究竟如何、何以成为后世儒学德性思想之内核, 便难以真正明晓。检溯性善论的思想背景尤其是人性论辩背景, 是探究此问题的首要步骤。

一、孟子时代人性论思潮及其指向

人性论辩问题是孟子时代的流行问题。《孟子·告子上》: “告子曰: ‘性无善无不善也。’或曰: ‘性可以为善, 可以为不善, 是故文武兴则民好善, 幽厉兴则民好暴。’或曰: ‘有性善, 有性不善, 是故尧为君而有象, 以瞽瞍为父而有舜, 以纣为兄之子且以为君而有微子启、王子比干。’今日性善……”^①可见当时人性论辩已多涉善恶论述, 但对诸家关于性善恶的讨论究竟有何种思想指向及深层影响, 学界鲜有讨论。笔者认为, 这种梳理尤为首要。

(一) 孟子时代主要人性论说

与孟子约同时或在孟子之前^②的人性论说有以下几种。

一是承自西周时代的人性认知传统, 认为人性为追求生命健康等基本生物需求, 徐复观解释

^① 焦循《孟子正义》北京: 中华书局, 1987年, 第803-805页。

^② 笔者此处将孟子之前和几种未确定成书于孟子之前的人性论说均列出, 是为考虑到孟子之前的人性论说在孟子时代可能仍有影响, 而《墨子·尚同》《商君书·开塞》及《管子·枢言》尽管成书不一定在孟子之前, 但其人性论可能承自早期传统, 在孟子时代已有所发迹或体现。

其为“性”的本原意^①。如《诗经·大雅·卷阿》：“弥尔性”^②；《左传》昭公二十五年“则天之明，因地之性……淫则混乱，民失其性……哀乐不失，乃能协于天地之性”^③；襄公十四年“天生民而立之君，使司牧之，弗使失性……岂使一人肆于民上，以从其淫，而弃天地之性。”^④这一传统隐伏在人性争辩话语背后，为各家公认。告子言“生之谓性”，孟子亦承认人有耳目口腹之欲，均为这种传统的存续。直至《吕氏春秋》，仍有“夫水之性清……人之性寿”^⑤，“顺性则聪明寿长”^⑥之论。

二是告子性无善恶说、无名氏之性可以为善可以为不善说、有性善有性不善说。这些论说在《孟子》中均明确体现，且孟子本人直接回应。

三是《孟子》书中所提避世者，暗含以人性为个人“为己”的认知倾向。如杨朱言人应“全性保真，不以物累形”^⑦，“拔一毛而利天下，不为也”（《孟子·尽心上》），追求保全个体生命及独立精神；陈仲子隐居僻匿（《孟子·滕文公下》），宋钘“见侮不辱”（《庄子·天下》），亦有追求个体独立的倾向。

四是庄子未言人性善恶，但其对人类现实表现失望的话语暗示，他认为人有根深蒂固的为我自私之恶，且在任何现实维度内都无法解决。《齐物论》言“大知闲闲，小知间间；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其觉也形开；与接为搆，日以心斗……已乎，已乎！旦暮得此，其所由以生乎！”^⑧这是感慨人无休止地相互争斗，其他篇章亦屡屡提及人之虚伪、争斗、巧诈等，这些正是根植于人执着于“自我”这一深层恶的本质^⑨。《庄子》全篇成书时代不一，但内篇早出，已暗含人性恶的明显认知。庄子之论部分承继老子，后者的人性认知更为隐蔽，但《道德经》中对人之惯常认知的警惕话语均暗示人的封闭、狭隘、自大、偏离自然纯朴等是人固有的倾向。

五是现实主义者未明言人性，但暗含人性不善的认知倾向。如《墨子·尚同》言“古者民始生，未有刑政之时，盖其语‘人异义’。是以一人则一义，二人则二义，十人则十义……是以人是其义，以非人之义，故交相非也。是以内者父子兄弟作怨恶，离散不能相和合。天下之百姓皆以水火毒药相亏害……天下之乱，若禽兽然。”^⑩《商君书·开塞》曰“民知其母而不知其父，其道亲亲而爱私。亲亲则别，爱私则险。民众而以别险为务，则民乱。”^⑪《管子·枢言》：“人固相憎也，人之心悍，故为之法”^⑫，“众人之用其心也，爱者憎之始也，德者怨之本也”^⑬。上述诸篇成书年代学界未有定论，但其中人性论述近于现实派士人中通行的人性认知。且这些论述并非有意提出一种人性论，只是为其提出政治应对措施引述经验事实，这种“随意”引述作为初创人性论的可能性

① 徐复观《中国人性论史·先秦篇》北京：九州出版社，2014年，第6-7页。

② 毛亨传，郑玄笺，孔颖达疏，陆德明音释《毛诗注疏》第十七卷，上海：上海古籍出版社，2013年，第1638-1640页。

③ 洪亮吉著，李解民点校《春秋左传诂》下册，北京：中华书局，1987年，第765-766页。

④ 洪亮吉著，李解民点校《春秋左传诂》下册，第535页。

⑤ 许维通《吕氏春秋集释》上册，北京：中华书局，2010年，第13页。

⑥ 许维通《吕氏春秋集释》上册，第71页。

⑦ 刘文典著，冯逸、乔华点校《淮南鸿烈集解》上册，北京：中华书局，2017年，第524页。

⑧ 郭庆藩著，王孝鱼点校《庄子集释》北京：中华书局，1961年，第57页。

⑨ 庄子论人性恶，参见颜世安《庄子性恶思想探讨》，《中国哲学史》2009年第4期；颜世安《荀子、韩非子、庄子性恶意识初议》，《南京大学学报（哲学·人文科学·社会科学）》2010年第2期。

⑩ 孙诒让著，孙启治点校《墨子间诂》北京：中华书局，2017年，第73-74页。

⑪ 蒋礼鸿《商君书锥指》北京：中华书局，1986年，第51-52页。《墨子·尚同》和《商君书·开塞》均为性恶说或近于性恶的思想，且可能相互影响，参见刘家和《关于战国时期的性恶说》中国社会科学院历史研究所编《华夏文明与传世藏书：中国际汉学研讨会论文集》北京：中国社会科学出版社，1996年，第391页。

⑫ 黎翔凤著，梁运华整理《管子校注》上册，北京：中华书局，2004年，第245-246页。

⑬ 黎翔凤著，梁运华整理《管子校注》上册，第250页。

不大。《左传》中有类似语曰“夫小人之性，衅于勇，鬻于祸，以足其性而求名焉者，非国家之利也。”^①“夫民生厚而用利，于是乎正德以幅之。”^②《逸周书·官人》亦言“民生则有阴有阳，人多隐其情，饰其伪。”^③可见这种说法流行之广，极有可能有原始承继，且为孟子时代现实派诸人的普遍人性认知。

六是儒者亦有相关人性论说，概括下来有性相近、性有善、性有善有恶、无善无恶说等，无论人性如何，均坚信人可为善。儒学论性问题颇复杂，且与孟子道性善直接关涉，后文细论。

(二) 诸家人性关切之现实指向及人性信任危机

诸家之论基本为道出人性自然生存需求、倾向及选择的某一方面，或直以人性有善有恶论人性之别。既非抽象地论人性本质，亦非深入挖掘人性复杂深度。其中值得注意的是墨、法、《庄子》及《管子》中人性易流于恶之论，这些论说并非明言人性论，但暗含以向恶为人之基本倾向甚或本质的意味。除前述所引，诸篇另有更为隐晦的人性现实观察，如《商君书·错法》：“夫人情好爵禄而恶刑罚，人君设二者以御民之志而立所欲焉。”^④《弱民》：“民贫而力富，力富则淫，淫则有虱。……民辱则贵爵，弱则尊官，贫则重赏。以刑治民则乐用，以赏战民则轻死。”^⑤《管子·国蓄》：“夫民者亲信而死利，海内皆然。民予则喜，夺则怒，民情皆然。”^⑥《重令》：“人心之变，有余则骄，骄则缓怠。”^⑦以上均道出经验观察的人性向利取向，并非直言人性本质为恶，更似指出人的某些现实恶之表现，以此提出政治解决办法或利用人性弱点为权力张本。颜世安先生以性恶意识总结墨、法及庄子之现实人性认知^⑧，其中墨、法思想可能有所因袭，均认为人性利己导致社会混乱；庄子则认为人的任何现实目的都掺杂着自私、自利、自我，此为人最深层之恶。这种性恶意识研究对探究孟子人性论背景颇具启发意义。除这种“性恶”认知外，杨朱等避世者以人性为“为己”，宣扬个人主义的生命追求，虽未言人性善恶，但为“己”的追求已暗示其人性抉择。而《慎子·因循》说“人莫不自为也，化而使之为我”^⑨，则是公然宣扬人可以利用各种外部因素达到“为我”目的。可以看到，除庄子追求超绝精神高度外，各家多以人的生物自私倾向为人之本质，而承自西周的“以生言性”传统，则为肯定人的自然生物需求。概言之，诸家论人性多关注人的私己欲求方面，对于人性是否有其他方向则并未明言，甚至并不关注，这是孟子时代诸家论人性的主要表现。

徐复观先生认为，春秋时代已出现探讨人性本质的思想^⑩，这已是学界公论。但早期人性关切的思想指向究竟如何，值得深思。细探这些人性认知不难发现，人性问题在先秦思想中发迹，初始的关注点在人之生命需要或人对生命外求的基本反应上，是对人自然状态的探索。《诗经》和《左传》论“性”之生命需求及“性”与“生”的关联，即是如此。但下逮战国时期，战争扩大，国与国乃至人与人之间争斗加剧，政权更迭、谋弑频生，巧诈之风兴，而良善之守罕，“杀人盈城”，“率土地而食人肉，罪不容于死”，人的内在阴暗面被无限激发。此时人性论已开始考虑人性的社会

① 洪亮吉著，李解民点校《春秋左传诂》下册，第589页。

② 洪亮吉著，李解民点校《春秋左传诂》下册，第604页。

③ 黄怀信、张懋镕、田旭东《逸周书汇校集注(修订本)》下册，上海：上海古籍出版社，2007年，第781页。

④ 蒋礼鸿《商君书锥指》第65页。

⑤ 蒋礼鸿《商君书锥指》第123-125页。

⑥ 黎翔凤著，梁运华整理《管子校注》下册，北京：中华书局，2004年，第1259页。

⑦ 黎翔凤著，梁运华整理《管子校注》上册，第289页。

⑧ 颜世安《荀子、韩非子、庄子性恶意识初议》，《南京大学学报(哲学·人文科学·社会科学)》2010年第2期。

⑨ 钱熙祚校《慎子》，《新编诸子集成》第5册，北京：中华书局，1954年，第3页。

⑩ 徐复观《中国人性论史·先秦篇》第52-56页。

影响方面,但多从负面入手,认为人性现实应为动乱的社会负责并且不信任人性。《尚同》言“人异义”故“天下之乱,若禽兽然”,《开塞》言人“以别险为务”均是这种意味。而隐者力求自保宣扬“为己”及至慎子公然宣称化外势“为己”则是混战现实下个体难求自保、对他人及时代环境均不信任的表现。庄子则直言人的任何生命执着皆为私我,足见其对人性现实十分失望。屈原赋《离骚》感慨时人“众皆竞进以贪婪”^①，“背绳墨以追曲兮,竞周容以为度”^②，“世溷浊而不分兮,好蔽美而嫉妒”^③并视之为普遍现象,不仅仅是对个人遭遇的怆怀,也是对时代人心甚或是人作为类属本身的失望。几乎可以认为,对人的善之方面的失望是战国时代思潮,联系颜世安先生对先秦诸子性恶意识之研究,可以将战国人性论思潮称为性“为己”甚或性“恶”思潮,亦为一种人性信任危机思潮。在此种思潮中,儒学为唯一信任人性者,始终坚持道德负责及终极至善追寻这一道德底线,在当时面临巨大挑战。

(三) 功利思潮与时代道德危机

与此同时,功利思潮作为另一种深刻的思想风向危机与时代人性信任危机并驾齐驱,共同构成孟子时代儒学面临的重要挑战。战国时代,功利是不言自明之事,时人言谈取向处处围绕“利”,政治出发点及个人追求也都以“利”为本。如梁惠王见孟子,直言“叟!不远千里而来,亦将有以利吾国乎?”(《孟子·梁惠王上》)《史记》对廉颇失势际遇的记载最可见当时风向“廉颇之免长平归也,失势之时,故客尽去。及复用为将,客又复至。廉颇曰‘客退矣!’客曰‘吁!君何见之晚也?夫天下以市道交,君有势,我则从君,君无势则去,此固其理也,有何怨乎?’”^④“天下以市道交”点出利益交换是当时社会交往图景的核心。且当时最活跃的纵横游说之徒,言谈之间无一不是为“利”:孟子遇宋牼问其说楚王之方式,对方回答道“我将言其不利也”(《孟子·告子下》);鲁仲连说燕将则曰“吾闻之,智者不倍时而弃利,勇士不却死而灭名,忠臣不先身而后君。”^⑤此外还有权力场中种种以金玉、布帛、美女、城邑等交换个人及政治利益现象,都是公然利用人求“利”的贪婪心理。按刘向描述,当时“道德大废,上下失序……捐礼让而贵战争,弃仁义而用诈谲……力功争强,胜者为右。兵革不休,诈伪并起”^⑥。

在这种情况下,道德伦理被视为利益的对立面而被否弃。苏秦说燕王曰“孝如曾参……廉如伯夷……信如尾生……皆自覆之术,非进取之道也。”^⑦苏代亦言“仁义者,自完之道也,非进取之术也。”^⑧“廉不与身俱达,义不与生俱立。”^⑨二人均活跃于当时政治中心,他们认为仁义道德仅为自我修养,不能用于政治军事决策,否则是“自覆”之障碍,甚至坚守仁义本身也与生存利益相冲突,由此可见当时人对道德之态度。在这种环境下,道德话语虽仍存在,但仅被视为一种习俗规范,而作为道德对立面个人及现实政治利益追求则被称为“进取”和“显达”。《范睢蔡泽列传》载蔡泽论士人之愿曰“夫人生百体坚强,手足便利,耳目聪明而心圣智,岂非士之愿与?”“质仁秉义,行道施德,得志于天下,天下怀乐敬爱而尊慕之,皆愿以为君王,岂不辩智之期与?”“富贵显荣,成理万物,使各得其所;性命寿长,终其天年而不夭伤;天下继其统,守其业,传之

① 刘向辑 王逸注 洪兴祖补注《楚辞》,上海:上海古籍出版社,2015年,第11页。

② 刘向辑 王逸注 洪兴祖补注《楚辞》,第12页。

③ 刘向辑 王逸注 洪兴祖补注《楚辞》,第29页。

④ 司马迁《廉颇蔺相如列传第二十一》,《史记》卷八十一,北京:中华书局,2014年,第2967页。

⑤ 司马迁《鲁仲连邹阳列传第二十三》,《史记》卷八十三,第2988页。

⑥ 刘向集录 范祥雍笺证《刘向书录》,《战国策笺证》第1册,上海:上海古籍出版社,2011年,第1页。

⑦ 刘向集录 范祥雍笺证《战国策笺证》第4册,上海:上海古籍出版社,2011年,第1657页。

⑧ 刘向集录 范祥雍笺证《战国策笺证》第4册,第1698页。

⑨ 刘向集录 范祥雍笺证《战国策笺证》第4册,第1698页。

无穷;名实纯粹,泽流千里,世世称之而无绝,与天地终始。岂道德之符而圣人所谓吉祥善事者与?”^①是则健康聪明、道义功业、富贵显达、长寿令名均为时人所追求。此论尚有道德追求意味在,李斯论士则直言“诟莫大于卑贱,而悲莫甚于穷困。久处卑贱之位,困苦之地,非世而恶利,自托于无为,此非士之情也”^②,直以利禄高位为“士之情”。二人之言虽晚于孟子,但这种追求不能说不是战国士人的普遍认知。对比之下,春秋时期叔向论三不朽曰“太上有立德,其次有立功,其次有立言。虽久不废,此之谓不朽”^③,是以道德实践而非保禄守位为基本追求。《孟子·滕文公下》亦记载景春言“公孙衍、张仪,岂不诚大丈夫哉!一怒而诸侯惧,安居而天下熄”。孟子虽以“妾妇之道”贬之,但仅是儒家立场,于时人而言,荣居高位显达才是“大丈夫”的标准,而这种普通士人理想于儒家只是富利之求。

功利思潮是平民社会到来、民间世俗活力被激起、个人能力在“市交”环境中与其前途命运息息相关之结果。功利风向直接冲击道德环境,儒学作为保守道德之学,与其截然对立。孟子对“利”十分警惕,诸如“王何必曰利”(《孟子·梁惠王上》)、“鸡鸣而起,孳孳为善者,舜之徒也;鸡鸣而起,孳孳为利者,跖之徒也”(《孟子·尽心上》)、“君臣父子兄弟终去仁义,怀利以相接,然而不亡者,未之有也”(《孟子·告子下》)之语,在《孟子》文本中俯拾皆是。

对于当时人性论辩思潮,孟子亦以利总结道“天下之言性也,则故而已矣。故者以利为本。所恶于智者,为其凿也。如智者若禹之行水也,则无恶于智矣。禹之行水也,行其所无事也。如智者亦行其所无事,则智亦大矣。天之高也,星辰之远也,苟求其故,千岁之日至,可坐而致也。”(《孟子·离娄下》)学界对此章首句中“故”与“利”字之义颇有争议,多承朱子说以“故”为“习惯”之义,而“利”为“顺”之义^④。但黄彰健、杨泽波、梁涛、裘锡圭等质疑此解,其中裘锡圭之论最为详密。裘锡圭引《性自命出》“节性者故也”、上博简《性情论》“不同方而交,以故者也”并与传世儒道等诸家文本对比,释“故”为“有为”(有目的)义,并有巧诈、缘故、成例等引申义;且引伪孙奭《孟子》疏及陆象山之论,释孟子此章意为批评天下人言“性”,后者将人性所固有的仁义礼智看作外部规范准则,故难免重利害之功利意味^⑤。裘锡圭释孟子首章为批评意味,及释“故”及“利”义十分贴切。但笔者不同意裘锡圭引《孟子》疏所言认为孟子道天下人言性是“待有为为性”。性待规范而后为定,儒学亦有此论,不能与“天下之言性”混淆。此句之“故”为“有为”之义,但更似有目的之“智巧”意味。黄彰健释“故”为有所事、有所穿凿^⑥,陈慧、廖名春等取《孟子》疏及《性自命出》释“故”为有目的及原因^⑦,更有可取之处。由前述对诸家论人性的梳理亦可见,除庄子外,各家多以人性某一方面的经验观察为视角,将人性讨论统括在自身论证目的之内。隐者言人性“为我”乃为寻生命自由归宿;墨者言“人异义”是为寻社会混乱根源,由此提出以“尚同”“兼相爱”“交相利”实现社会公利。《管子》及《商君书》言民之好利恶害则立足国家政权、利用民性为政权利益服务。在孟子看来,这些都是“所恶于智者,为其凿也”。“故”与“智”“伪”等都是某种人为智识,孟子所驳,是天下人“言性”均站在自身立场卖弄智识,而非为深入挖掘人性

① 司马迁《范雎蔡泽列传第十九》,《史记》卷七十九,第2935页。

② 司马迁《李斯列传第二十七》,《史记》卷八十七,第3084页。

③ 洪亮吉著,李解民点校《春秋左传诂》下册,第567页。

④ 朱熹《四书章句集注·孟子集注》卷八《离娄章句下》言“故者,其已然之迹”,“利,犹顺也,语其自然之势也”。朱熹《四书章句集注》北京:中华书局,2011年,第302页。

⑤ 裘锡圭《由郭店简〈性自命出〉的“室性者故也”说到〈孟子〉的“天下之言性也”章》,《中国出土文献十讲》,上海:复旦大学出版社,2004年,第260-273页。

⑥ 黄彰健《释孟子“天下之言性也”章》,《经学理义文存》,台北:台湾商务印书馆股份有限公司,1976年,第222页。

⑦ 陈慧、廖名春、李锐《天、人、性:读郭店楚简与上博竹简》,上海:上海古籍出版社,2014年,第86-87页。

本身的应有深度，有目的即指向个人自我立场之功利，所以孟子说“故者以利为本”。因此此句之“故”应是“目的”义。孟子在后句推崇“如智者若禹之行水”“苟求其故”，对比前句为话语转折，后者之“智”“故”是他所理解的“大知”，为发掘人性内有深度而非站在自身功利立场的真正智慧。此章前后“故”之义不同，裘锡圭、葛瑞汉及陈慧等人均持此解，笔者亦采此义。

孟子时代除儒家外各家论人性多立足人的生物需求方面，或直取人性某一倾向而非讨论全面人性论，甚至认为人性即是“为己”或性恶。顺着这种思潮，则人欲泛滥、人人视“为己”甚或为“恶”为理所当然，这即是“为己”私之“利”。孟子指斥天下人言性为“故”与“利”，是则他认为这种无视人性深度的思想出发点也是一种向“利”。孟子的标准不无夸大之处，但这恰恰暗示当时人性论辩风潮与功利风潮在道德落实问题上的交汇融合，迫使儒者必须思考两大时代思想课题：一是在现实之恶泛滥的情况下，如何解释“恶”的时代思想来源问题，为达到“善”的目标能否将“恶”归诸人性；二是平民“市交”环境中“利”成为时代风向，直接冲击儒学道德底线，如何吸引人选择为善之路。这正是战国时变下的深刻道德危机，也是儒学要应对的深层思想挑战。

二、主流儒学论人性及其被动境遇

在战国时变环境下，早期儒学人性论说与道德的时代图景息息相关。由文献可见，早期儒学对于人性问题的阐发显得单薄无力，其中首要原因是早期儒学并不重视人性问题。

（一）早期儒学不重人性及实践规范诉求

早期儒家文献中，除《孟子》及《中庸》外，人性问题均非儒者核心议题。这一思路直承孔子，孔子论人性曰“性相近也，习相远也”（《论语·阳货》），“民性有恒：曲为曲，直为直”（《韩非子·说林》），仅为经验人性观察，并无特定人性认知。子贡言“夫子之言性与天道，不可得而闻也”（《论语·公冶长》），不能确定是孔子不言人性还是子贡不理解孔子所论人性问题。不过，如果孔子思想中人性问题十分重要，不论人性的概率应不大。按孔子之意，“我非生而知之者”（《论语·述而》）、“君子上达，小人下达”（《论语·宪问》），可见他认为个体选择“学”与“不学”是导向“君子”与“小人”区分的关键，人性及材质问题并非其着意之中心。

孔子之后，早期儒家关于人性的讨论亦不多。《论衡·本性》载“周人世硕，以为人性有善有恶，举人之善性，养而致之则善长；（恶）性，养而致之则恶长。如此，则性各有阴阳，善恶在所养焉。故世子作《养（性）书》一篇。宓子贱、漆雕开、公孙尼子之徒，亦论情性，与世子相出入，皆言性有善有恶。”^①《申鉴·杂言下》则曰“公孙子曰性无善恶。”^②《申鉴·杂言下》中的“公孙子”似即为“公孙尼子”，其人性论为性有善有恶论还是无善无恶论，抑或他本人持性无善无恶论而其弟子持性有善有恶论并不能确定^③，但可知孔子后学对人性善恶问题有所阐发，但由“善恶在所养焉”可知，后天之“养”较人性本身更为重要。郭店楚简《语丛二》载喜、愠、爱、恶、欲、智、慈等“生于性”^④，《语丛三》有“人之性非与？止乎其孝”^⑤，“父孝子爱，非有为也”^⑥，语亦似性有善有恶

① 黄晖《论衡校释》北京：中华书局，2017年，第156-157页。

② 荀悦著，黄省曾注，孙启治校补《申鉴注校补》北京：中华书局，2012年，第198页。

③ 《论衡·本性》中的“公孙尼子之徒”意为“公孙尼子这群人”还是“公孙尼子等人的徒弟”，学界未有定论，笔者此处姑且存疑。《论衡·本性》中的“公孙尼子”和《申鉴·杂言下》中的“公孙子”学界一般认为是同一人，两处关于人性论的记载不一致，不能作为否定他们为同一人的理由，可能两书文献来源不一或转载有差。由于没有明确的文献佐证，无法全然定论。但以上问题无论结论如何，均不影响后文的论述，故此并不细论。

④ 刘钊《郭店楚简校释》福州：福建人民出版社，2003年，第199页。

⑤ 刘钊《郭店楚简校释》第209页。

⑥ 刘钊《郭店楚简校释》第208页。

论,但话语甚简,且指向不明。《大戴礼记·文王官人》曰“民有五性,喜怒欲惧忧也”^①;《逸周书·官人》载“民有五气,喜、怒、欲、惧、忧”^②,二文成书时间未定,对比《春秋繁露》记公孙《养气》有“怒、喜、忧、惧”^③之论,《语丛一》言“凡有血气者,皆有喜有怒,有慎有庄”^④、《性自命出》言“喜怒哀悲之气,性也”^⑤,似乎以喜怒等血气论性是时人通行做法,但都论述甚简且无道德指向。《性自命出》论人性又言“笃,仁之方也。仁,性之方也。性或生之。”^⑥“爱类七,唯性爱为近仁。”^⑦“未教而民恒,性善者也。”^⑧这是承认性有善;又言“人虽有性,心无定志,待物而后作,待悦而后行,待习而后定。”^⑨这是明确肯定人性问题不如后天之“动”“习”重要。另,《成之闻之》言“圣人之性与中人之性,其生而未有非之。即于儒也,则犹是也。虽其于善道也亦非有择数,以多也,及其博长而厚大也,则圣人不可犹豫惮之。此以民皆有性而圣人不可慕也。”^⑩这是肯定圣人与中人之分在于“博长而厚大”的学习积累,人性问题依然不重要。陈慧、廖名春等认为,孔子后学承春秋时人说法,以气论性,与性善恶无关^⑪,此论甚切。

由此可见在早期儒学人性论述中,人性问题都不是儒者论述的重要问题,这暗示了早期儒学的某种朴素传统,即以踏实向学及修身实践为儒者日常活动、思考之重心。传世典籍关于这种倾向记载很多,如《大戴礼记·曾子立事》言“君子爱日以学,及时以行,难者弗辟,易者弗从,唯义所在”^⑫,又《礼记·曲礼》:“博闻强识而让,敦善行而不怠,谓之君子”^⑬,均以向“学”及行“善”为“君子”之道的基本要求及日常活动重心。这是明言踏实向学的记载,其余文献即便未明言,话语背后也都是这种思路。如《大戴礼记·子张问入官》言“有善勿专,教不能勿播,已过勿发,失言勿踣,不善辞勿遂,行事勿留”^⑭,这是一种对日常行为及追求至善目标的具体要求,是踏实践善之隐证^⑮。其他文献也与此相似,焦点都是踏实为善问题,不论是否提及人性,人性问题都不是思想的核心问题。在这种朴素实践路径下,以“礼”规范行为、调控情欲是基本取向,如《性自命出》“待习而后定”^⑯、《礼记·坊记》“君子之道,辟则坊与?……大为之坊”^⑰、《大戴礼记·礼察》“君子之道譬犹坊与”^⑱等均言以礼规范人;与告子近似的荀子亦直言以礼调节人欲,大小戴《礼记》其余诸篇亦以礼范为修身依归。

儒学这一思路并非偶然,如果检溯春秋传统不难发现,礼制规范及行为实践是儒学直承的文

① 方向东《大戴礼记汇校集解》下,北京:中华书局,2008年,第1025页。

② 黄怀信、张懋镕、田旭东《逸周书汇校集注(修订本)》下册,第778页。

③ 董天工《春秋繁露笺注》卷十六《循天之道第七十七》记“公孙子之《养气》曰:‘……怒则气高,喜则气散,忧则气狂,惧则气慑。’”董天工笺注《春秋繁露笺注》,上海:华东师范大学出版社,2017年,第216页。

④ 刘钊《郭店楚简校释》第181页。

⑤ 刘钊《郭店楚简校释》第88页。

⑥ 刘钊《郭店楚简校释》第90页。

⑦ 刘钊《郭店楚简校释》第90页。

⑧ 刘钊《郭店楚简校释》第91页。

⑨ 刘钊《郭店楚简校释》第88页。

⑩ 刘钊《郭店楚简校释》第122页。

⑪ 陈慧、廖名春、李锐《天、人、性:读郭店楚简与上博竹简》,第66页。

⑫ 方向东《大戴礼记汇校集解》上,北京:中华书局,2008年,第418页。

⑬ 孙希旦著,沈啸寰、王星贤点校《礼记集解》上,北京:中华书局,1989年,第71页。

⑭ 方向东《大戴礼记汇校集解》下,第800页。

⑮ 《曾子立事》《子张问入官》及《曲礼》三篇均不能确定为早出之作,但其论儒学踏实践善之言,近乎早期儒学之朴素认知;即便成篇时间晚,其中所引诸言亦可能为早期先儒之论,或为其弟子所记录存续至后世。

⑯ 刘钊《郭店楚简校释》第88页。

⑰ 孙希旦著,沈啸寰、王星贤点校《礼记集解》下,北京:中华书局,1989年,第1281页。

⑱ 方向东《大戴礼记汇校集解》上,第123页。

化背景及思维、话语结构。自齐桓始建霸政，北方诸侯国创建了一个贵族礼制文化共同体，其中作为天经地义之“礼”是贵族的人生范度和评价标准，规范与实践是当时道德图景之核心。行为事实本身直接关切道德评价，贵族作为道德主体的个人行为与其成就、荣誉、责任践履息息相关，叔孙豹“三不朽”说即建立在这一道德规范共同体背景之上。孔子继承这一传统，但有意将作为纯粹规范的礼仪形式实质化，将其落实到德性真实拥有这一内在要求上去，其首创之“仁”即是诸德实有的终极要求。但“仁”之实践要求及培养模式仍侧重于行为事实，且“礼”被抽象为文化规范是先验的文化图景，故规范成为早期儒学的主要取向。德性内有要求落实到内心自觉，与行为规范取向成为早期儒学对立的两大分野，这也正是后世儒学尊德性与道问学（礼范被进一步抽象为先验文化、知识）的两大分野之来源。早期儒学的这两种分野并不十分明显，我们能看到的重内察者仅为曾子至思孟一系，行为规范作为外在途径是儒学主流，且不论君子修身落实到自治还是治人，规范都是必然路径。问题在于，重朴素行为实践及规范本身不成问题，但在人性信任危机乃至道德践履危机泛滥的战国时代，早期儒学论人性事实上未能直面当时思想危机之根本，因而深处无力境遇之中。

（二）儒学被动境遇及道德问题之急迫

当时儒者陷入了如下两种被动境况：

其一，儒学倍受诟病，为善之“道”的选择难以落实。按儒学朴素实践传统，踏实修身及德性积聚是儒者学习、讨论、思考和实践的基本内容，其核心是君子作为道德主体须考虑的行为、目标及责任取向，而不关涉如何吸引人选择修身这条路。但在文献中不难发现，当时儒者颇受诟病，如墨子指责他们“立命缓贫而高洁居，倍本弃事而安怠傲”^①、“隐知豫力，恬漠待问而后对”^②，《礼记·儒行》记儒者多受高傲、虚伪、迂腐等误解^③，可以想见其艰难处境。《儒行》篇时代未定，但文中所见儒学倍受质疑的问题应由来已久。颜世安先生论早期儒学有“不言”之传统^④，在战国动乱背景下境遇十分被动。其时混战纷纭，百姓处于水深火热之中，奉行默然礼治实践的儒者，于己为坚守儒门高洁品格，于外则易被误解为闭门自封不问民生。这种默然态度本为坚守君子不屈从流俗、静待机会的极高道德标准，但儒学欠缺吸引力是客观事实，如何引人“选择”善“道”成为当时儒者面临的首要问题。《墨子·公孟》载儒者公孟、巫马期面对墨者的强势质问，以“君子若钟，弗扣不鸣”的回应坚守其保守取向，坚持认为“实为善人，孰不知”，正如墨子所驳，“今求善者寡，不强说人，人莫之知也”^⑤，被动待问于事无补。《耕柱》载儒者坚持“君子不作，述而已”的默然实践态度，在墨者看来，“今诛（述）而不作，是无所异于不好遂而作者矣”，只有“善者则作之，欲善之益多也”^⑥，才能主动改变为善艰难的境况。这是文献所见战国初期儒者默然待问的被动境遇，此后儒者似乎对这种被动局面有主动回应，但其回应方式仍显得颇为无力。如《礼记·儒行》对儒者“自立”“容貌”“备豫”“近人”“特立”“刚毅”“宽裕”等雍容气度有很多描述，这既是对儒者倍受质疑的回应也是对自身吸引力的阐发，但结语哀公“终没吾世，不敢以儒为戏”的理想憧憬仍暗示儒者现实处境之艰难。孟子之后，荀子对儒学吸引力做出了规范儒学的典

① 孙诒让著，孙启治点校《墨子间诂》第291页。

② 孙诒让著，孙启治点校《墨子间诂》第296页。

③ 《礼记集解》卷五十七《儒行第四十一》言“今众人之命儒也妄，常以儒相诟病。”孙希旦著，沈啸寰、王星贤点校《礼记集解》下第1409页。

④ 颜世安曾论及早期儒学有“不言”之传统，不主动游说别人，甚至视外向游说为着急乃至自炫之功利取向，儒者这一态度在战国混战情况下十分被动。颜世安《不言与言：早期儒墨之争的一个问题》，《江海学刊》2013年第6期。

⑤ 孙诒让著，孙启治点校《墨子间诂》第450-451页。

⑥ 孙诒让著，孙启治点校《墨子间诂》第434-435页。

型阐释。《解蔽》言“‘何以知道?’曰‘心。’‘心何以知?’曰‘虚一而静。心未尝不臧也,然而有所谓虚……未得道而求道者,谓之虚一而静。作之,则将须道者之虚则入,将事道者之虚则尽,尽将思道者静则察。’”^①这里,荀子以“心”一定选择儒“道”这一近乎诡辩的说法为儒道选择提供理论依据,但“心”何以只选择“道”,是他有意无意避免谈论的。又“凡人莫不从其所可,而去其所不可。知道之莫之若也,而不从道者,无之有也”(《荀子·正名》),试图证明人对“道”的认知必然导向“道”之选择,但其论证理由——“人莫不从其所可”仍为强行论辩,并无太多说服力。荀子之言虽晚于孟子,但他的论述暗示儒学吸引力缺失这一问题十分急迫。荀子的阐释可视为主流规范儒者应对儒学“选择”问题的总结论述,可见这种思路对于改变儒学被动境遇近乎无力。主流规范儒学事实上回避了功利风潮之根源——无视人性深度问题,亦未从根本上对儒学德性底线做出深层阐释。

其二,依靠规范战胜自我情欲易导致“伪”这一问题出现,而与功利风向暗合。以礼规范道德主体的行为取向是孔子思想的重要内容,但孔子不仅倡言外在规范,更有通过内心自觉克制自我以达到道德实有高度的内在要求,外在规范与内心自觉形成两种张力,后学对此双重向度各有偏重。儒学抵制功利的道德标准直击人真实的情欲问题,如果认为人性有善有恶、无善无恶或肯定人性为情欲,追求道德内有高度与通过外在规范战胜情欲在人性觉察这一层面事实上暗含矛盾,其中仅重规范而不重内心觉察者在这一方面尤为明显。礼仪规范仅为外在行为规束,隐藏在行为背后的心理动机不一定为真实的善意,从而缓解了修身主体时刻应对自身私欲的道德紧张感。荀子曾批评子思、孟子、有子对于情欲问题过度紧张“空石之中有人焉,其名曰觥。……是以辟耳目之欲,而远蚊虻之声,闲居静思则通。思仁若是,可谓微乎?孟子恶败而出妻,可谓能自强矣,有子恶卧而焯掌,可谓能自忍矣,……夫微者,至人也。至人也,何强、何忍、何危?”(《荀子·儒效》)子思、孟子均重内心觉察,《檀弓》记有子与子游对“丧踊”之辩,有子言“予一不知夫丧之踊也,予欲去之久矣。情在于斯,其是也夫!”^②可见有子也有意图超越礼仪形式而提倡德性实有的倾向,那么荀子所批评过度紧张情欲的三人都是重德性内有而非重外在规范者。由郭店楚简《五行》篇对“思”的各种描述可见,靠内心思考觉察善道对自我要求极高,而孟子直接否弃情欲为“小体”“贱体”,比单纯内察对于情欲之私更加警惕。荀子本人肯定人性为情欲,但这一肯定正暗示他对情欲的妥协及寻求道德焦虑的缓解。荀子肯定情欲并非儒学独出,告子和《礼运》作者也承认情欲正当,孟子时代可能有其他儒者亦有此倾向。将荀子等人肯定情欲与子思等人未明言情欲是否正当以及孟子摒弃情欲对比可知,是否承认情欲问题与修身中的道德紧张感密切相关。儒者将修身诉诸行为规束,更甚者以承认情欲寻求道德压力的放松,不仅难以应对功利风潮,甚至易导向“伪”这一反向结果。《性自命出》多次提到“凡人伪为可恶也”^③,《语丛一》亦言“人无能伪”“义无能伪也”^④,后《乐记》及《荀子·乐论》均言“著诚去伪,礼之经也”,对“伪”的警觉暗示这一问题在当时十分严重。事实上,越重规范,越易导向“伪”。然而只提倡内察而不对人性问题本身进行深入阐发,也无法从根本上对“伪”这一道德软弱问题提出真正解决办法,这一点在与孟子的对比中可见,后文再详述。

此外,战国主流思想家们对当时道德危机的解决方式亦与儒学道德要求相悖。如前述,当时诸家多持不信任人性见解,其中除杨朱等利己主义者及庄子有意逃离社会组织外,诸家均取积极

① 荀况著,王天海校释《荀子校释(修订本)》下,上海:上海古籍出版社,2016年,第846-847页。

② 孙希旦著,沈啸寰、王星贤点校《礼记集解》上,第270页。

③ 刘钊《郭店楚简校释》,第89-91页。

④ 刘钊《郭店楚简校释》,第182页。

上进的入世态度。墨、法二家认为人性趋利避害是社会混乱的根源，而将恶的解决诉诸集权威慑。但法家对人性持完全不信任态度，且无视道德人情本身，墨家则对道德公义仍抱有乐观的期待。事实上，墨家是当时除儒家外仍致力于解决道德危机的学派。然而我们看到，墨者以功利欲望为道德图景之核心，将人的“爱”“善”行为寄托于权衡利弊，而他们宣扬的“义”是纯粹外在规范；他们根本不关心行为者的真实内心道德意志，甚至以“利”诱导人的行为动机，这对于儒者而言是“率兽食人”，以人的“小体”败坏道德真实高度（“大体”）。墨者主张“兼相爱”以实现“交相利”，同时又以向利争斗为人性出发点，落实到真正行为事实上，个人向利的欲求毫无节制，仍难免相互倾轧算计，而后期墨者只能以强权整合（“尚同”）为最终解决方式，同时以天鬼神秘力量震慑人内心的阴暗。墨家这一功利倾向其实是平民实用主义向度，在战国激荡环境中广得人心，荀子驳其为“役夫之道”，并不过分。事实上我们从墨、法的政治举措中可以看到，如果只承认人性的贪婪自私、向利争斗，则无论是政治整合还是道德期望均不能求诸人心的根本改变，而最终只能走向以外部强制力量控制人欲之乱这一途径。至于天鬼信仰带给人的畏惧，也是一种外部力量。墨、法之外，庄子也对人性十分失望，而对社会结构进行彻底解构。但庄子仍怀有对人精神高度的追求，希冀人最终超脱“自我”乃至人这一生物群体的根本狭隘，然而这一终极追寻已泯灭物我之分，道德本身亦无从立足，故这种解决方式对于儒者而言近于未解。荀子指责庄子“蔽于天而不知人”，正是儒者的一般态度。

由上可见，战国儒者既深受诟病，又面临时代道德危机难解的境况，而自身道德践履方面也暗含深层问题，儒学道德理想在时变环境下与“人性”问题尤其“人性”是否“不善”这一问题直接关涉，继续持不重人性这一思路显然并非积极应对之策，孟子正是在这一背景下以其独特人性论应对儒学乃至整个时代的道德危机及人性信任危机。

三、何以为性善：孟子德性规定及其意蕴

孟子正是坚守并申辩儒学德性底线，以人性只能为“善”这一规定取向探寻解决时代道德危机及儒学内部道德选择、道德践履以及德性实有问题之新途，这是性善论的直接意指乃至深层价值所在。孟子这一人性论探寻，主要有两层意味：一是坚守儒学德性底线并吸引人选择为善之路，意在解决时代道德危机，主要针对非儒群体（尤其国君），这是孟子道性善的直接意指；二是探寻解决儒学内部道德践履及德性实有问题之新途，此为针对儒者自身，是性善论的隐藏意味，但对后世儒学影响最深。

（一）于时代道德危机之解决

孟子深处时代人性信任危机及功利思潮遍布的艰难处境之中，善道选择问题是当时首要且急迫的问题。孟子的应对，有被动及主动两个方面，前者是对儒学德性底线的申辩，后者是善道选择之落实。

1. 性有善底线之申辩

与早期儒者不重人性相较，孟子视人性问题为必须应对和讨论的重心，其论人性不乏强辩及被动意味，但无一不在申辩儒学道德底线——性不为不有善。孟子与告子争辩：

告子曰：“性犹杞柳也。义犹柷椽也。以人性为仁义，犹以杞柳为柷椽。”

孟子曰：“子能顺杞柳之性而以为柷椽乎？将戕贼杞柳而后以为柷椽也？如将戕贼杞柳而以为柷椽，则亦将戕贼人以为仁义与？率天下之人而祸仁义者，必子之言夫！”

告子曰：“性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流，人性之无分于善不善

也 犹水之无分于东西也。”

孟子曰“水信无分于东西,无分于上下乎?人之善也,犹水之就下也。人无有不善,水无有不下。今夫水,搏而跃之,可使过颡;激而行之,可使在山。是岂水之性哉?其势则然也。人之可使为不善,其性亦犹是也。”(《孟子·告子上》)

论辩上部分,告子承认仁义(善)可由人性发展而致,只是否认人性本身为善。孟子则辩驳道人性不可能没有仁义,然而他仅能证明性有善(端)而非性即为善。孟子的论述并不能真正推翻告子的结论,甚至有偷换概念之嫌(告子说性不是善,孟子驳斥的是性不有善)。论辩下部分,告子说人性没有善恶方向,孟子则引水之喻论证性有根本方向,但以水比喻并不能与人性真正对应,所以孟子的论述只是一种立场阐述而非有力论辩回击,且同样只能证明性有善而非性善。两场论辩中孟子看似占上风,实则并无理据,更似情绪化强辩,告子的论述反较孟子更显客观。但孟子坚持认为,告子的说法是“率天下之人而祸仁义”。他显然意识到,如果不去说人性一定有善的方向,就有危险。

孟子为性善则辩护道:

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。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。仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。(《孟子·告子上》)

牛山之木尝美矣。以其郊于大国也,斧斤伐之,可以为美乎?是其日夜之所息,雨露之所润,非无萌蘖之生焉,牛羊又从而牧之,是以若彼濯濯也。人见其濯濯也,以为未尝有材焉,此岂山之性也哉?虽存乎人者,岂无仁义之心哉?……人见其禽兽也,而以为未尝有才焉者,是岂人之情也哉!(《孟子·告子上》)

这种辩护同上,亦只能论证人性并非没有善。由“若夫为不善,非才之罪也”及“人见其濯濯也,以为未尝有材焉”可知,现实所见,为善者极少,大家甚至怀疑人“未尝有材(善性)”(正与当时不信任人性风向暗合)。可见孟子处境十分被动,其论“非才之罪”及“其势则然”,即是为性有善作坚决辩护。孟子坚持性有善这一底线有双重意指:

一是对儒学德性底线的申辩及确认。早期儒学虽不重人性,但追求道德负责这一人生高度而非屈从软弱私意是大家的基本共识,相信人应当且能向善,是儒学的道德底线。人性论辩思潮盛行,儒者的人性申说必然朝着肯定性有善的方向进行。正如孟子所言,不可能“戕贼杞柳而后以为柶椽”,人性无善则道德终极目标根本无从立足,是为“祸仁义”^①。事实上,战国儒者的人性阐述已在或隐或显中有性有善的认知,《性自命出》《语丛二》等即有这种倾向。孟子是在人性论辩风潮中将这一人性底线问题真正提出来且视之为辩护的前提。

二是极力解释当时道德危机不应仅由人性来担负,尚有其复杂的外部环境原因。孟子此意是对当时普遍人性信任危机的应对。在当时人性论辩思潮中,人人视为己之私为理所当然,则为恶、向利借由人性这一借口只会更加肆虐,如杨朱等坚持为我之说,而纵横家们公然持人性贪利之见,利用他人为自己谋利,这对于道德而言是巨大威胁。且公然宣扬时代之恶由人性所致,则

^① 即便宣扬性恶如《荀子》,也有不少学者指出荀子持性有善论。

人的个体精神向度本身也会失去自立的可能。如墨、法诉诸强权泯灭一切个人意志，而庄子以无我追求消泯人文乃至个体的真实存在，由此，道德精神追求再无可能。孟子坚持性有善，即是从人性上为道德（善）的真实可能确立根基，以防人性无善的认知“祸仁义”。

以上暗示孟子所处道德环境之艰难，孟子对于性有善底线的坚守即是在时变危机下为儒学乃至整个时代道德的真实可能问题做出解释，但这种阐述并不能导向“善”道选择的真正落实，“选择”问题仍为儒学面临的急迫问题。孟子的真正解决方式，在于对“性善”的强势规定。

2. 道性善之主动及强势

孟子论性善，在逻辑上仅能证明性有善，且真实辩护亦是性不为不有善，但话语幽隐之间，孟子悄悄对人性做出了自己的选择及规定。这一规定极富强势、主动、强辩及情绪化意味，一切指向都是善道选择之落实。孟子的论述主要有如下两个层面。

其一，孟子极力避免说性为“为己”或“恶”。孟子话语中有一种非常隐秘的倾向，即他明明认识到人极易为恶而难以行善，事实上也承认自私（如耳目口腹之欲）是人的本质，却极力否认这是人的根本本质——“性”。孟子说“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·尽心下》）又说“体有贵贱，有大小，无以小害大，无以贱害贵。”（《孟子·告子上》）可知按其意，只有“大体”“仁义礼智”才是应有之性，耳目口腹欲望则被他斥为“小体”“贱体”，根本不被承认。前文提及孟子斥“天下人言性”是“以利为本”，乍看之下会觉得孟子的标准十分偏颇，如被孟子指斥为“无父无君，是禽兽也”的墨学，始终坚守修己苦行以利他人，本意是追求社会公义，绝非自私之“利”。但孟子规定性地将诸家以“为己”或“恶”论性总结为向“利”，这一规定和他斥责“小体”“贱体”一样，有深层意味：他认为人的任何私己欲望都是屈从“小体”“贱体”的道德妥协，不能公然承认其合理性，所以孟子坚决把他们排除在“人性”这一合法性之外。孟子事实上是指出，一旦承认人性为“为己”或指出人性之“恶”的不可拯救，不承认人自身的“善”可以战胜“恶”，本身就是屈从自我欲望的隐藏私意，是为自己求利。孟子在刻意避免将任何“利”“恶”或“不善”与人性关联，要求人在内心觉察上拒斥“小体”“贱体”，不给任何“利”的动机和行为找寻人性本质的借口。《离娄下》载孟子言曰“言人之不善，当如后患何”^①，对于这一“后患”，陆九渊一针见血地指出“盖孟子道性善，故言人无有不善。今若言人之不善，彼将甘为不善，而以不善向汝，汝将何以待之？故曰‘当如后患何？’”^②，陆氏的解释十分贴切，即孟子担心一旦言性稍有不善（非仅言性不有善），人很容易甘为不善，而忽视人的道德自立这一根本深度。

其二，孟子多以首先发问的方式占据话语主导权，情绪高昂、态度强势且不时充斥着不容反驳的激烈意味，让人在为善的能力及选择问题上无处辩驳，从而承担为善的责任。他说“自暴者，不可与有言也；自弃者，不可与有为也。言非礼义，谓之自暴也；吾身不能居仁由义，谓之自弃也。”（《孟子·离娄上》）这是以强势态度占据道德制高点，让人不得不选择“居仁由义”之路（不选择，就是自暴自弃）。孟子对当权者的质疑与逼迫意味更甚，如孟子劝齐宣王说“挟太山以超北海，语人曰‘我不能’，是诚不能也。为长者折枝，语人曰‘我不能’，是不为也，非不能也。”“王之不王，不为也，非不能也。”（《孟子·梁惠王上》）这里，孟子以“不为”和“不能”而不是本质与非本质界定不为善的原因，即是以强势态度让人在为善的能力上无从找借口。又，孟子质问齐宣王沉迷声色的借口“王曰‘寡人有疾，寡人好货。’对曰‘昔者公刘好货……王如好货，与百姓

① 焦循《孟子正义》第597页。

② 陆九渊《陆象山全集》，上海：国学整理社，1936年，第263页。

同之,于王何有?……王曰‘寡人有疾,寡人好色。’对曰‘昔者大王好色,……王如好色,与百姓同之,于王何有?’”(《孟子·梁惠王上》)可见孟子认为,任何喜好都不能成为不为善的借口。而对于齐宣王的失职,孟子迂回质问“孟子谓齐宣王曰‘王之臣有托其妻子于其友而之楚游者,比其反也,则冻馁其妻子,则如之何?’王曰‘弃之。’曰‘士师不能治士,则如之何?’王曰‘已之。’曰‘四境之内不治,则如之何?’王顾左右而言他。”(《孟子·梁惠王下》)由此孟子直攻宣王之失,态度强硬,不给他留任何借口与余地。此外,孟子以同样的方式质问平陆大夫,致其步步退缩,由借口道“此非距心之所得为”到最终承认“此则距心之罪也”,可谓步步紧逼。后来孟子直接面见宣王,迫使宣王承认“此则寡人之罪也”(《孟子·公孙丑下》),近乎以强势质问逼迫宣王承担责任过失。而对于宋大夫戴盈之以“今兹未能……以待来年”为不愿减税的借口,孟子以攘邻之鸡的故事讽刺他,暗示他不要找任何借口,慢慢来也不行(《孟子·滕文公下》)。由上可见孟子态度十分强硬,不给人留任何逃避的余地,无怪乎其弟子道“外人皆称夫子好辩”(《孟子·滕文公下》)。诚然,这种强硬态度有孟子自身性格及辩论技巧的因素,但他的直接目的和效果都指向以步步紧逼让人对于不为善或不承担责任问题找不到任何回避的空间,并激励人选择为善这条路。这种做法与静默实践的早期儒者不同,是孟子在外部环境及基本人心倾向改变的双重挑战下的主动出击,他的“好辩”,即有不得不去宣扬、辩护、激励,否则担心无人行善的意味。荀子也曾对民众不为善之选择进行解释,“曰‘圣可积而致,然而皆不可积,何也?’曰‘可以而不可使也。故小人可以为君子而不肯为君子,君子可以为小人而不肯为小人。’”(《荀子·性恶》)这种解释与孟子论“不为”及“不能”近似,但没有孟子的强势不容逃避意味,更似某种无奈阐述。对比之下,更能见孟子以强势态度逼迫人选择和承担为善责任这一幽隐动机。

以上是孟子针对儒学善道选择问题做出的解决尝试。由孟子与宣王对话可见,孟子事实上窄化了儒学的德性内涵,他把儒学从君子终身修养实践仍无法成圣的复杂德性学说描述成似乎只要去“为”就能实现的简单学说,善被孟子说得很轻巧,但一切指向都是要人做出“为”这一首要选择。滕文公说自己国力弱小处境艰难,向孟子询问解决办法,孟子两次回复都是要他勉力为善而不考虑滕国弱小的国情本身(《孟子·梁惠王下》),可见孟子对择善而为这一动机的重视。然而,儒家德性之学远非如此简单,孟子将其简单化只是引人为善的策略,是战国现实风气冲击下儒学面临艰难选择问题的被动解决。孟子这一努力在当权者身上收效甚微,“天下方务于合从连衡,以攻伐为贤,而孟轲乃述唐、虞、三代之德,是以所如者不合”^①,儒学仍在备受诟病与被动境遇中艰难行进。

孟子之后,荀子否弃性善说,公然承认情欲正当,寻求与当权者谋和之途径,且极力言礼义是国家建制的应有要求,甚至为儒者安处民间及礼治尝试作妥协辩护^②,从而为儒学寻找新时代集权统治下的自存之路。但他的思想仍未获认可,儒学只能湮没在墨、法强权思想指导的秦政一统之下,处境更加艰难。且荀子倡言礼治及情欲正当,实际上放松了君子德性要求,而持礼法并用之说也背离儒学正统,故荀学对于儒学德性内具问题鲜有裨益。而孟子论性善,虽在当时没有政治成效,却在德性践履及德性实有问题上对儒学德性体系有巨大贡献,这成为性善论在后世的真

① 司马迁《孟子荀卿列传第十四》,《史记》卷七十四,第2847页。

② 《荀子·儒效》载秦昭王问荀子“儒无益于人之国”,荀子答曰“儒者,法先王,隆礼义,谨乎臣子,而致贵其上者也。人主用之,则势在本朝而宜;不用,则退编百姓而恣,必为顺下矣。虽穷困冻餒,必不以邪道为贪;无置锥之地,而明于持社稷之大义。”是为儒学安处民间作辩护。荀况著,王天海校释《荀子校释(修订本)》上,上海:上海古籍出版社,2016年,第266页。又《礼论》言“礼之理诚深矣,……其理诚大矣,擅作典制、辟陋之说,入焉而丧”,则是暗示早期儒学礼制实践应经国家整合,这是一种政治迎合。荀况著,王天海校释《荀子校释(修订本)》下,第768页。

实价值所在。

(二) 性善论对儒学德性体系之深化

孟子道性善，为道德的真实可能寻找根基，然而战乱交纷环境下道德对于现实利益无补，孟子被弃用是时代必然，但这并不意味着性善论对于道德问题的解决是失败的。前文已提及，早期儒学分化为重外在规范与内心自觉两个分支，前者躬行礼治实践，重在治人这一外向路径，战国末期以荀子探求国家礼制及集权妥协为最终依归，虽对于道德实有问题本身并无创见，但这一派是早期儒学的主流；后者则追求内在道德实有，重在君子修身自治这一内向路径，这一派在传世文献中见载甚少。重内察儒家文献如《性自命出》《中庸》《大学》等均承认性有善，这是道德可能的根本。孟子是此派中最独特的，孟子实际上开辟了以人性深度挖掘善的真实可能乃至善道实现之新途，其论仁义内有及存心养性，已然将“以生言性”这一传统扬弃而赋予“人性”作为深层本质的新含义，此论学界著言颇多，这里不再赘述。孟子道性善实有更深层的意义，与儒学道德践履及德性实有问题相关，对后世影响十分深远。

由《荀子·儒效》篇可见，重内察儒者均对修身中的道德意志十分重视，以道德紧张战胜意志软弱及情欲自私是道德落实的必然路径。在此过程中，道德软弱及懈怠是最紧要的问题，直接关切道德能否真正落实。《孟子·尽心上》载：“公孙丑曰：‘道则高矣，美矣，宜若登天然，似不可及也；何不使彼为可几及而日孳孳也？’孟子曰：‘大匠不为拙工改废绳墨，羿不为拙射变其彀率。君子引而不发，跃如也。中道而立，能者从之。’”（《孟子·尽心上》）《论语》中也有类似场景：“冉求曰：‘非不悦子之道，力不足也。’子曰：‘力不足者，中道而废，今汝画。’”（《论语·雍也》）由对话可知，儒者修身路径十分艰难，道德懈怠时有发生。究竟如何解决这种懈怠，孔子并未明言甚至并未关注，只说不能半途而废。由《荀子·儒效》可知，子思、有子、孟子事实上对解决道德懈怠问题做出了一定努力——远离诱感情欲的外物之源，则自然不用苦苦战胜，荀子指责他们是“强”“危”“忍”，正可见他们对于战胜情欲的焦虑及努力。但被动远离只是这一学派努力之一隅，其收效如何不可得知。由《孟子·尽心上》可见，孟子之意是，道德践行不容丝毫妥协。孟子极力避免说性有任何不善之处，甚至视言性不善为向“利”，而对性善作强势规定，话语之间实有巨大的施压及强势意味，这种话语制造的道德紧张感必然比早期儒者更强。与早期儒者仅承认性有善不同，论性善事实上成为儒学内部自我确认以及意志坚守的根本觉察。孟子对“大体”“贵体”“小体”“贱体”的区别，已然在对“性”及内心选择方向上暗示了规范及诫示意味。道德软弱被要求以坚定的意志战胜，否则就是“自暴自弃”，道德紧张伴随修身全过程，这是孟子探寻解决儒学道德践履及德性实有问题的方式。

然而孟子之论亦不乏矛盾之处：他一方面执着于说性即为善，却在事实上反复论证性有善；未否认耳目口腹情欲是人之性，却坚决否认这些是人之本质，背后实有深刻的幽隐意味，即他认为不能触碰善道这一底线——“言人之不善，当如后患何”。这正是孟子论性善的幽隐微妙之处，性善何以为性善，背后有很多复杂方面，不可贸然以一种确定倾向为孟子下定论。但性为善且只能为善一旦提出来，不论在现实政治中收效如何，对于儒学内部即有深切的改变。由后世文献可见，孟子这一道德评判尺度以“性”的形式规定下来，正是其最为独到之处，这种规定性也在事实上成为儒学构建道德体系的核心特质所在。

自宋儒启儒学德性内求之新途，视孟子为儒学正统，性善论成为后世儒学主流，这并非偶然，恰恰暗示性善论对于儒学德性内求体系的根本价值所在。且宋儒继承的性善论恰好摒弃了孟子道性善之论性有善这一模糊未明部分，而视“善”为人生唯一规定性本质及方向，即强化了孟子道性善的规定性意味。理学家的性善论实际上是一种信仰坚守及价值构建内核，是以强制规定将

人限制在只追求“善”这一唯一本质及目标的途径中:人生本质为善,除此道外别无他择^①。性是完满至善,而恶是气禀使然,气禀本为生来必然,但只是人的现实浊气,绝非本质。理学家严守善的底线,以性为唯一绝对本质,此善已具有超验的自体意味。在对善的坚守过程中,理学家对任何私欲之恶都十分警觉,这即是道德紧张所在。人必须直面自己的真实根本私欲,容不得半点为自己考量之“伪”的存在,甚至认为恶难以战胜,也是屈从自身追求放松及软弱的私欲^②。修身之路变得更加严苛、紧张,而明心见性这一内心根本觉察又在时刻加剧这种紧张感:正是对善之本质的贴近,要求修身者时刻只觉察善而不为任何私欲及软弱寻找借口,要求善完全占据周身心灵成为唯一目标。且此种紧张感也被要求以“诚”与“乐”的目标化解^③,而这事实上加剧了心理负担。因此,与现实的黑暗混沌以及恶的难以战胜对比,坚持性善事实上要求君子承担所有现实责任,对善性的觉察与坚守制造了巨大的心理压力,而要求以善胜恶、立定绝对意志以战胜道德软弱也是这一心理负担的实际要求。道德践履及道德实有正是在这种意志坚守及心理紧张中被要求实现,越到后世,这种坚守越明确,善性成为根本道德底线,也成为儒学群体内部自我确认及自我激励的真实坚守。可以说,性善论形塑了后世儒学德性追寻及践履的基本方向。

四、结 语

性善论最深刻的本质即是其对人性的善之规定。按性善论,人深层的内在规定性、善的道德精神高度是人唯一的本质、人唯一应该且只能被承认和坚守的东西,而人的任何脆弱、不堪、自我、私欲等不好的方面都作为小体不被承认,善的高度才是真正的大体。孟子之前的儒家即有此内蕴,但孟子将其以“性”的方式规定和确认下来,令其更具规范和诫示意味,故性善论绝非“性有善”论,而是“作为唯一深层本质之‘性’只能为善”论。

对性善论的这一规定性,学者们亦有提及。如徐复观即言“孟子对性之内容赋予了一种新的限定”^④,“要了解人之为人的本性,只能从这一点点(人禽之辨)上去把握”^⑤;安乐哲亦直言性善论是特定文化、社会、历史中的条件限定——最大限度地扩展其可能性、实现完满道德的规范的人性论^⑥。但是,学者们对性善论规定性的阐发只是从孟子对人性的选择、概念新创或“性”的过程、关系而非本质含义入手,并未深入探究何以孟子有此规定、这一规定有何深层意蕴,甚至直以心善、性有善为性善论的最深本质而对这一规定性很少真正考虑。性善论的规定性实有极深刻之处。就其所处背景而言,春秋战国之际正是战乱纷争下人的内在阴暗面被无限扩大,时人精神混沌而神权失坠、无法提供精神支撑的时代,故有普遍的对人性阴暗面的揭示、对人性的不信任

① 如阳明言“善念存时,即是天理。此念即更思何善?此念非恶,更去何恶?此念如树之根芽。立志者长立此善念而已。”即暗示一切追求目标只是善,以善占据全部身心则无恶存在。王守仁《王阳明全集》上,上海:上海古籍出版社,2011年,第29页。

② 几乎所有理学家都持守严苛的道德紧张,要求以强力意志战胜纤毫私欲之恶,其中尤以阳明之论最详,按其意,人之好声誉、知识、闻见、辞章、记诵及高谈大论的野心都是私欲之伪,情感过度也是私欲,甚至闲杂思虑、生死关注乃至意志软弱都是私欲,诸论甚多,详见王守仁《王阳明全集》上,第18-63页。

③ 如《二程集》载“有人劳正叔先生曰‘先生谨于礼四五十年,应甚劳苦。’先生曰‘吾日履安地,何劳何苦?他人日践危地,此乃劳苦也。’”又《通书》多论修道者不应有心疾。儒者自修之艰辛旁人皆可见,故言其“劳苦”,且普通未达至善儒者极易在这种戒惧紧张之压力下苦思不得,或觉得十分劳苦。但二程坚持强调这种修身之紧张并不苦,若有心疾是自己做得不够,只有“中心悦豫”才是真正德性内有。越是这么强调,越暗示修身艰辛下儒者思虑紧张之现实状况。程颐、程颢著,王孝鱼点校《二程集》北京:中华书局,1981年,第8-17页。

④ 徐复观《中国人性论史·先秦篇》第151页。

⑤ 徐复观《中国人性论史·先秦篇》第148页。

⑥ 安乐哲《孟子的人性概念:它意味着人的本性吗?》江文思、安乐哲编《孟子心性之学》北京:社会科学文献出版社,2005年,第86-124页。

及堂而皇之的逐利为我的自私之风向。这些恰是儒家最警惕和蔑视的东西。孟子身处这一时代，言其“不得不辩”，有深层因素。故笔者认为，孟子正是在普遍人性信任危机背景下指出，人的根本之性正是人最深刻之处、人精神的支撑和善的希望，这是人对自身深度、责任的信奉与坚守。人的本质即人性之善成为人自身的觉察与信仰，人性取代神性^①、要求人自身对人对世绝对负责，人性本身成为人之善与对世道德希望的全部支撑与动力。故性善论的规定性实为在精神混沌现实中以“性善”坚守人心之全部力量，这一点不容忽视。同时，性善论亦是将对儒学原有的对人类脆弱不堪之否弃、对人在精神上自立并承担道德责任这一深层德性高度之追求以“性”的方式规定、确认乃至诫示，这正是儒学道德建基之内核所在，性善论在这个意义上才是儒学确定化了的德性论。既往研究多关注孟子以心善言性善或由性善以践天道性命等表层意蕴，而忽视孟子道性善在普遍人性幽暗意识思潮下的执着坚守及其对儒者深层的规范及诫示这一深层意蕴。后者对探求儒学人性幽暗意识及道德实践问题至关重要，值得注意。

麦金太尔论西方伦理学史，指出人类道德普遍合理之基础有二，一为人的内在美好品格，一为人对善的生活之追求（终极性的目的因），即对人性中善之品质之承认（性有善）及对人生善之目的之规定^②。我们看到，以亚里士多德为代表的西方古典美德理论对人的内在美好品格和人生目的之规定是并列讨论的，人生目的之规定并不伴随对人性之规定而只是对人性美好之肯认。性善论则创造性地将人性规定为通向人生深层德性目的之美好品格，它有一个内蕴是：不承认人性中任何不善倾向的正当性。宋儒承孟子论性善之绝对规定，并借鉴庄子无我论对自我之警惕^③，从而完成了儒学德性体系以善胜恶这一道德真实可能之根本建构，亦成为古典中国美德体系的核心特色所在。在西方美德体系的两大传统中，希腊哲学传统执着于超越人作为自然存在物之受限及万物之流变，而寄托于理性自我超乎万物、绝对真知凌乎一切；按尼布尔的说法，这是自我欲求立法之骄僭^④，而唯理主义与身心二元论则难免视历史现实为毫无意义，且理性与情感欲望的分立亦经常囿于道德意志无力问题之无解。基督教人性论则与性善论一样同为规定人性论，按其信仰的根本预设，人作为受造物生而有罪，同时亦因系上帝所创造而具有通往神性的善的一面。按尼布尔之意，基督教的原罪设定是警惕人的骄僭、让人认识到自我之有限，而肯定神性则是通达道德之可能。这种原罪警示与儒学德性建构正相反，依后者之意，用人不好的一面警示人、令人畏惧正是暴露和鼓吹人的软弱，性善论则视人的道德坚强自立为人生意义及德性通达的深层根基。故无论是希腊哲学还是基督教，抑或兼承二者然而已超越社会共同体、宣扬绝对个人主义的近代人性论，均与性善论有极大不同。性善论的独特善之规定性应是其间区分的关键。

（责任编辑 朱路遥 王浩斌）

① 或者说神的规定、庇佑、责任、与人世的疏离超脱等。

② 麦金太尔在其书《追寻美德》中探讨启蒙运动以来的道德筹划失败之原因，将其归结为错误的人性论前提和对目的论的抛弃，而以亚里士多德美德理论为西方伦理学应有方向，后者即为以承认人的美好品格和人生目的论为基础。麦氏言语之间暗示，只有承认一种本质人性论和目的论才能保证道德之真正可能。A. 麦金太尔《追寻美德：道德理论研究》，南京：译林出版社，2003年，第65-78页。

③ 早期儒家警惕私利已含有此种意味，但不似庄子深刻。

④ 尼布尔《人的本性与命运》，北京：宗教文化出版社，2011年，第5-17页。