【传统儒学研究】

儒家心性之学的转出

——论子游的思想创造及其道统地位

何益鑫

【摘　　要】子游是孔门后期弟子的代表人物，是儒家心性之学的肇端。从《论语》等记载看，子游得力于礼乐，尤其对乐教有深入领会。他对“本”的重视，源于乐的造诣。他关切人的内心的生存活动与情感状态，将之视作为学工夫的出发点和落脚处，并从人情表达之需要的角度重新理解礼乐制作的意义。由于对内心的意识现象和情感活动的长期关切和反思，在《性自命出》中，子游展示出了一条以人性发生学为根底的，以天、命、性、情、道、义等为逻辑环节的新的思想道路。此道路，贯通天人、内外，融摄《诗》《书》礼乐，经由“心术”的工夫，归于“生德于中”的宗旨。它在继承孔子之学的德教本质的同时，为教化的必要性和方式作出了新的论证，也为后人讨论人性、性情、心性等问题提供了思想框架。它开启了思孟心性论，其具体形态又有别于后者，可称之为“性情-心术论”。如果说《论语》等所见的子游重本的倾向，是子游之学的早期发端；那么，《性自命出》的“性情-心术论”，则是其长期沉潜之后的展开形态。子游由对“本”的关切与思考，转出“性情-心术论”的思想道路，是儒家心性论转向的关键人物。今日若重论道统，在孔子与子思之间，除了曾子之外，还应当有子游的位置。

【关 键 词】子游；性自命出；性情-心术论；道统

【作者简介】何益鑫，复旦大学哲学学院哲学博士，复旦大学哲学学院讲师（上海 200433）。

【原文出处】《复旦学报》：社会科学版（沪），2020.4.105～115

【基金项目】本文是国家社科基金青年项目“孔门成德之学的演进研究”（项目批准号：17CZX033）的阶段性研究成果。

孔子以其典范性的生存，成为七十子后学乃至整个儒学的最高理想。他的思想和言说与其生命实践融为一体，处于一种尚未剥离的完满状态之中。但这种状态不是人人皆可契会的。于是，如何从孔子的学思典范中，引出一条可理解的思想进路，以便更好地理解孔子、阐明孔子，也为了更好地指导实践，这是七十子后学的思想使命。此间，子游可以说是关键性的人物。他的伟大之处，正在于其思想的创造。他擅长文学，尤得力于乐教，故其学重本。他反身向内，关切人的内心的生存活动与情感状态，由此沉潜，转出了一条“性情-心术论”的思想道路，成为思孟心性之学的先导。

子游，姓言，名偃，少孔子四十五岁，[①]与有子、曾子、子夏、子张相仿。《论语》列“德行”、“言语”、“政事”、“文学”四科，共十位代表。前三科的代表，都是前期弟子；唯“文学”（礼乐文章之学）列子游、子夏，是后期弟子的代表。前期弟子重实践，后期弟子重文学。[②]但同是以文学著称，游、夏之间仍有重要的差别。要之，子夏注重传经，《六经》的传承，子夏居功至伟；子游擅长思想，由礼乐文章的沉潜而开显出思想的道路。

关于子游的传世文献，散见于《论语》、《礼记》、《孔子家语》等，不是很多。以往有的学者指出，《礼记·礼运》为子游所作。[③]但思想史的研究表明，《礼运》是战国中期盛行的禅让思潮的“一曲挽歌”，应出于子游学派后期学者之手，而不会是子游的作品。[④]

China Social Science Excellence .All rights reserved. https://www.rdfybk.com/

不过，郭店竹简有一篇《性自命出》，各种证据表明，很可能是子游的作品。因此，我们对子游思想的考察，主要依据两种文献：一是传世的先秦文献，尤其是《论语》；一是郭店竹简《性自命出》。

一、《论语》等所见子游的重本之学

子游、子夏皆擅长于礼乐文章。不同的是，子游有自身得力之处，故不满足于此，而有进一步探寻文章之本的要求。于是，有了子游、子夏的本末之辨。

> 子游曰："子夏之门人小子，当洒扫、应对、进退，则可矣。抑末也，本之则无。如之何？"子夏闻之曰："噫！言游过矣！君子之道，孰先传焉？孰后倦焉？譬诸草木，区以别矣。君子之道，焉可诬也？有始有卒者，其惟圣人乎！"(《论语·子张》)

朱子于此章颇为用力。[5]在《集注》中，他自己先解释了一遍，然后不厌其烦地四引程子之言。反复强调的是，洒扫、应对、进退的下学与高且远者的上达，具有内在的一致性；近者、小者与高者、远者，本末一贯，不可分为两节。如程子说，"洒扫应对，便是形而上者"，"自洒扫应对上，便可到圣人事"。朱子按云："但学其末而本便在此也。"[6]显然，宋儒是站在了子夏的一边，批评子游对子夏的批评。

程朱的说法，在理学系统中不难理解。但这一立论与批评，能否切中此间的核心关切，则未必。这里牵涉到为学宗旨与根据等问题。

其一，宗旨问题。同是做一件事，存心与立意直接决定了它对人而言的可能的生存论效果。子游的本意，未必是说门人不要洒扫、应对、进退，而是批评子夏教门人，根本不立、宗旨不明。故其门人小子之洒扫、应对、进退，也只是洒扫、应对、进退，而难以化为成己成人、自得受用的工夫阶梯。[7]从这个意义上说，子游的批评是对的。子夏为人细谨，从他的角度说，以洒扫、应对、进退为门人小子进学之始，也未可厚非；但问题是，在此之前，门人是否已有一个确切宗旨在？先有宗旨，则一切细谨的活动，皆可在此宗旨之下得以安顿，成为成德之学的内部环节。否则，纵使做的再好，不免深陷细末，于根本无益。

其二，与宗旨相关，还有工夫的落处。为学工夫要有明确的落处。每做一事，都想着把它做好，这也是一个落处，但此落处是离散的、无尽的、逐物于外的，与人的总体生存是不贴的。为学的真正落处，应当在具有总体意义的人的德行。《中庸》云："苟不至德，至道不凝焉。"人的至德，乃是道的凝聚之处，亦即工夫的落脚处。此落处，孔子则谓之"己"。身在孔门，无人不知孔子之学是"为己之学"，只是对"己"的体认与理解不同。为己，不仅是一种发心(为了真己)，更是为学的方向和方法：时时从切己处出来，又时时回到自家身上。如此用功，则一切具体的为学活动，皆可汇入这个"己"，凝结为人的德行。否则，即便不断为学，也没有一个真实的"己"来承纳这一切，活动的意义无处附着。唯有在德的统摄之下，为学的活动才能转化为成德的资粮。这个方面，子夏是有所欠缺的。子夏曰："日知其所亡，月无忘其所能，可谓好学也已矣。"(《论语·子张》)子夏眼中的"好学"，是每天学一点新的东西，同时不忘记已经学会的东西。其着眼点是量上的积累，面向的是一个知识的"己"，而不是德行的"己"。

其三，对"己"、对"德"的理解，又决定了工夫进路的选择。子夏致力于知识和能力的积累，对"己"、对"德"，以及它们所依托的人的内心活动，是缺乏深刻理解的。但子游不同。从《性自命出》看，子游对于人的德行与内心活动的关系，有一种清醒的认识；对于各种要素(包括教化活动)之于人的德行的长成的意义，也有一种清晰的理解。这些认识与理解，是子游思想成熟时期的表达，但这方面的关切，应该是一以贯之的。这就决定了他对为学工夫的进路选择。我们可以推测，子游教门人，也会包含洒扫、应对、进退等内容。只是与子夏相比，他更加注重人的内在性情的宣发、塑造和陶冶，换言之，他可能更加重视乐教。

子游与子夏的这种差异，从孔子对两人问孝的不同回答中，也可以看出端倪。

> 子夏问孝。子曰："色难。有事弟子服其劳，有酒食先生馔，曾是以为孝乎？"(《论语·

China Social Science Excellence .All rights reserved. https://www.rdfybk.com/

为政》)

子游问孝。子曰:“今之孝者,是谓能养。至于犬马,皆能有养;不敬,何以别乎?”(《为政》)

但凡学者问孝,孔子都是应机指点,而不是给出通行的解释。其原因可能有二:一是与孔子对德行的理解有关。他对德目的把握不是诉诸确定的定义,而是在具体的活动中看出、指示出它。二是诸弟子之所以问孝,不是孔子在课堂上不曾讲到孝,而是出于个人特殊的实践要求,孔子是顺此情境给予了具体的指点。子夏问孝,孔子说仅仅服劳奉养是不够的,还得注意由内而外的颜色表现。所谓“色难”,即事亲时的愉色和婉容,这是出于内在的爱意的。[8]子夏细行严谨,奉养有方,但内在的深爱并不充沛,故孔子告诫以此。[9]子游问孝,孔子告诉他不能只是奉养,还要满怀敬意。看上去,这与对子夏的回答相似,都是要回归内心。但仔细看是不同的。子夏的不足,是缺乏内在的深爱。但子游的不足,不是缺乏深爱,而是深爱无节,以至于缺了敬意。一出于深爱,可以发自内心地有好的照料、好的颜色,但未必能够让父母感到尊敬。而事亲之事,须得爱敬兼尽。故孔子告诫他,除了好好奉养之外,还要敬重他们。子夏流于表面的奉养,子游任其内心深爱的表达,这与他们的思想品格是一致的。

子游重“本”,但他没有说“本”具体指什么;或许,它就是一个指向,指示一种与“末节”相反的方向。在“本末之辩”中,它指向为学的宗旨、工夫的落处,以及真正源发性的内心的生存活动。而在问孝的例子中,它指向了内心的深爱之情。这个意义上的“本”,与孔子对“礼之本”的理解是相近的。林放问礼之本。子曰:“大哉问!礼,与其奢也,宁俭;丧,与其易也,宁戚。”(《论语·八佾》)孔子对林放的问很是欣赏,感叹说“大哉问”!孔子的回答也表明,所谓“礼之本”指礼背后所表达的情意或情感。与之相似,子游曰:“丧致乎哀而止。”(《论语·子张》)丧礼只要致极居丧者的哀情即可。这是针对过于注重外在文饰、舍本逐末而言的,与孔子之意相承。丧礼,无论具体的仪程如何,最终是为了表达和抒发丧者的哀情。子游的话,是为了回归到这个宗旨上,这就是“本”。[10]

子游对本的理解,也牵涉了对子张的评价。

子游曰:“吾友张也,为难能也。然而未仁。”(《论语·子张》)

曾子也有类似的评价。曾子曰:“堂堂乎张也,难与并为仁矣。”(《子张》)朱子《集注》引范氏云:“子张外有余而内不足,故门人皆不与其为仁。”[11]的确,子张的为人,志意高广,很有威仪。据《论语》,他学干禄、问十世、问令尹子文、问陈文子、问善人之道、问明、问崇德辨惑、问政、问达、问高宗谅阴、问行、问仁、问从政,皆可谓着眼不凡,但多直接用力于为政。孔子对此了然于心,故其答子张问仁,云“恭、宽、信、敏、惠”(《论语·阳货》),乃是就从政而为言,不是心底的工夫。[12]子张的格局虽大,但问题是较少用力于为己、为仁。然而,仁是个人的修为,是内心的至德,真正的仁道必由此而出。子张于此不足,故子游、曾子乃有如此评论。值得注意的是,作此评论的不是别人,正是特别注重内在德行修养的子游和曾子。[13]其所得如此,故所见如此。

子游对本、对内心的意识活动与情感状态的洞察和关切,使他对人的观察具有一种通透的眼观和敏锐的觉知。

子游为武城宰。子曰:“女得人焉尔乎?”曰:“有澹台灭明者,行不由径。非公事,未尝至于偃之室也。”(《论语·雍也》)

澹台灭明为人低调。何以知之?据《史记·仲尼弟子列传》,孔子曾说:“以貌取人,失之子羽。”这不仅仅是说澹台灭明相貌不好,必也是因为他平日为人低调,故以孔子之智一时也瞧他不出。但子游却识别出了他,依据了两点:路不走小径,没事不到邑宰之室。若就事论事,这两点本身也没有什么。关键是子游从中看出了澹台灭明的为人和用心,而表之以这两个细节。[14]这样一种由外而内的考察方式,与孔子所说是一致的。子曰:“视其所以,观其所由,察其所安。人焉廋哉?人焉廋哉?”(《论语·为政》)看一个人做事的方式,观察他的动机,识别他的内心状态,

China Social Science Excellence .All rights reserved. https://www.rdfybk.com/

便能深入了解一个人。但如此的洞见,源于一颗敏锐的内心,不可着相。

子游的重本,应与乐教有关。子游擅长礼乐,尤得力于乐教。他的好乐倾向,在早年便已显露。

> 子之武城,闻弦歌之声。夫子莞尔而笑,曰:"割鸡焉用牛刀?"子游对曰:"昔者偃也闻诸夫子曰:'君子学道则爱人,小人学道则易使也。'"子曰:"二三子!偃之言是也。前言戏之耳。"(《论语·阳货》)

子游为武城宰,孔子带弟子前去考察。一进城,便听到了弦歌之声。孔子微微一笑,跟弟子开了个玩笑,"割鸡焉用牛刀?"意思是说,治理这么个小地方,也用得着乐教?子游便以夫子素日所言答之。在此,有两点值得注意:其一,何以孔子会说"割鸡焉用牛刀"?试想,若子游只是在武城推行礼教,孔子恐怕不会如此打趣。因为礼在当时是任何为政活动必由的途径,其时效性也强。但乐不同,时间长、收效慢,对于一般的小地方的治理,似乎是非必要的选项。其二,在这种情况下,子游还格外重视乐教,说明他对乐教本身的特别重视。这种重视,必出于自身的体认。乐教关乎人的内心活动,关乎性情的陶冶,"其入人也深"(《礼记·乐记》)。推行乐教,可以由内而外达到民德的风化。它虽不是立竿见影的措施,却是培本固原的方法。

子游关切人的内心情感状态,但并不因此忽视其外在的实现方式。实际上,他试图从人的内心情感之系列变化及外化的过程,来为礼乐之必要提供一种重构式的论证。

> 有子与子游立,见孺子慕者,有子谓子游曰:"予壹不知夫丧之踊也,予欲去之久矣。情在于斯,其是也夫?"子游曰:"礼,有微情者,有以故兴物者。有直情而径行者,戎狄之道也。礼道则不然,人喜则斯陶,陶斯咏,咏斯犹,犹斯舞,舞斯愠,愠斯戚,戚斯叹,叹斯辟,辟斯踊矣。品节斯,斯之谓礼。"(《礼记·檀弓下》)

有子与子游看到一个小孩因为找不到父母而大声号哭。有子见此有感,说他独独不能理解丧礼中对于"三踊"(一踊三次跺脚,三踊九次)的规定,像小孩子那样纵情表达就可以了,何必要有具体的限制?有子之说,着眼于内在情感的抒发,是对"本"的回归,也颇符合子游"丧致乎哀"的主张。对此,子游却说,"丧之踊"的规定是必要的。他指出:有的礼可以节制人情,有的礼可以激发人情,最终是为了使人情得到中道的表达。人情的发生与表现,有一个自然的酝酿和变化的过程。顺着这个自然的过程加以品节,才谓之礼。恣意表现、纵情宣发,那是野蛮人的方式。

可见,子游没有因为对礼之本、对内在情感的强调,忽视外在礼制规定的意义。事实上,子游已经深入了人情的内在运作方式,来为礼制规定的必要性作出了一个新的论证。这一点是孔子所不曾做过的,开启了一个新的思考方向。如果说,孔子的"礼之本",是从个人实践的角度,调动人的情感的参与,以追求礼的最好实现;那么,子游则已经以人情为基础,以其内在的发生及表达为前提,转而从制礼作乐的角度论证礼的产生和存在的必要性。其后,子游学派《礼运》说:"礼义也者……所以达天道顺人情之大窦也","圣王修义之柄、礼之序,以治人情"。公孙尼子《乐记》说:"乐统同,礼辨异,礼乐之说,管乎人情矣。"自此以后,人情明确成了礼的制作的内在根据,也成了礼教的落实之处;圣人缘人情以制礼,成了儒家关于礼的起源和本质的标准学说。这一思想,与子游(或许还有其他同门)从人情角度论证礼乐的思路转变有莫大的关联。

子游在礼乐之教中对"本"的追求和体贴,使他特别关注人的内心活动与情感变化。顺此以往,他逐步发展出了一套系统的"性情-心术论"思想。此思想,又反过来为其礼乐思想建立了更为稳固的基础。从习于孔子的礼乐之教,到以"性情-心术论"的展开,融摄孔子的礼乐之教与成德之学,可以说是子游之学的必然结果。

二、《性自命出》与子游的"性情-心术论"

郭店竹简《性自命出》(上博竹简《性情论》大同小异),讨论了天、命、性、情、道、心等心性之学的核

China Social Science Excellence .All rights reserved. https://www.rdfybk.com/

心概念。其所出的墓葬年代,下限是公元前三百年,则其著作年代还要更早。[15]从现有的资料看,它很可能是儒家对这些问题的最早的主题化探讨。故被视为孔子之后、孟子之前,儒家心性之学的早期形态的代表。

《性自命出》的作者,有人认为是子思,有人认为是公孙尼子,有人认为是子游。主张子思的学者,看到了《性自命出》与《中庸》前三句的"隐括"关系。如姜光辉先生认为,"《中庸》一书反映了子思的成熟的思想,其起首言'天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教',此三语隐括了《郭店楚墓竹简》中《性自命出》的内容。"[16]从思想史的角度说,两个文本具有隐括的关系,并不能推出它们是同一作者的作品。更有可能,是时代之演进和思想之提纯的结果,具有思想史上的前后承继关系。古人著述不易,如果学者的思想有所演进,或对同一命题找到了更为简约或合适的表达,应该会直接体现在最后定本之中。更为重要的是,《性自命出》"道始于情,情生于性","情"是连接"性""道"的核心概念,具有独立的意义,在后续的修学过程中也是关键;但在《中庸》"天命之谓性,率性之谓道"的论述中,"情"字隐入了"性"字之中,未获独立的意义,在后续的论述中也未出现。[17]之所以如此,我认为,《性自命出》的作者,深得于礼乐之教尤其是乐教,由乐教对"情"的体认和陶冶,深入人性与人心的作用原理,从而转出"性-情-道"的主张和基于"情"的教化之道。但据现存的子思文献来看,乐教并非子思的得力之处,或者说子思的思想并非源于乐教对情的蕴藉,故其思想越过了"情"这个环节,而强调道德意识之"诚",这是子思思想的基本特征。所以说,《性自命出》与《中庸》虽然在大思路上相似,但关键处的把握却有重要的不同,不会是同一个人的作品。

主张公孙尼子的学者,看到了《性自命出》与《乐记》的乐论思想,在讨论的议题、使用的概念上的相通之处。[18]但细致的考察会发现,两者无论是思想展开的程度,还是篇章主旨的核心关切,都是不同的。李天虹曾指出三点:其一,《乐记》的乐论,较《性自命出》更为丰富、深刻、明确;其二,《乐记》"知乐,则几于礼矣",礼的地位高于乐,而《性自命出》"乐,礼之深泽也",颇有重乐的意味;其三,《乐记》的政教色彩比较重,而《性自命出》则更注重个人的修养。[19]所以,从思想主旨或核心关切的差异看,我们更愿意将《性自命出》与《乐记》视为不同作者的作品。不过,从概念、议题的相关性看,两者确有一定的继承关系。考虑到讨论的深度、表述的成熟度,以及对礼乐关系的把握方式等等,《乐记》应是在《性自命出》基础之上的进一步发挥。《汉书·艺文志》注明公孙尼子为"七十子之弟子",即孔子的再传弟子。[20]从思想的演进历程看,若《乐记》果为公孙尼子的作品,则它之前,或有另一个文献是其思想的来源。这一作品,可能就是《性自命出》。其作者,则是孔子的直传弟子。

我们认为,《性自命出》的作者更有可能是子游。[21]从思想上看,《性自命出》最得力的地方就在乐教,而孔门七十子尤其是后进弟子之中,子游在乐教方面最为突出。从年代看,子游是孔子弟子,子思、公孙尼子是再传弟子。若《性自命出》出自子游,便可以理解,它一方面影响了子思《中庸》"性-道-教"的思想格局,一方面也影响了公孙尼子《乐记》的思想。故陈来先生的推测:"或许公孙尼子就是子游的弟子";"很可能,子游、公孙尼子、子思就是一系"。[22]我们认为是比较中肯的。大体而言,子思与公孙尼子同得于子游之学,而取舍不同。子游之下,公孙尼子或是子游的直传,由乐教方面的得力,撑开性情论的探讨和礼乐教化的主张。至于子思,在受子游思想的启发之余,也受其他弟子尤其是曾子的影响。他虽接受了子游性情论的进路,但其得力之处终究与子游不同,故修养的核心与思想的形态亦与之相别。

正是由于子思与子游的这一段思想的渊源,荀子在批评思孟"五行说"的时候说:

> 案往旧造说,谓之《五行》……子思唱之,孟轲和之。世俗之沟犹瞀儒嚾嚾然不知其所非也,遂受而传之,以为仲尼、子游为兹厚于后世:

China Social Science Excellence .All rights reserved. https://www.rdfybk.com/

是则子思、孟轲之罪也。(《荀子·非十二子》)[23]

荀子说,子思(和孟子)的“五行说”,乃是根据往旧见闻而自造新说的结果,却自称是孔子之言,后人也以为是传自于孔子和子游。可见,在后世子思之儒、孟氏之儒的自我认知中,“五行说”与子游有一定的渊源。这个渊源,很可能就在子游的性情论,即此篇《性自命出》。

更直接的证据是,郭店本《性自命出》的一段话(上博本缺),与前引《礼记·檀弓下》子游的话基本相同。

喜斯陶,陶斯奋,奋斯咏,咏斯犹,犹斯舞。舞,喜之终也。愠斯忧,忧斯戚,戚斯叹,叹斯辟,辟斯踊。踊,愠之终也。(《性自命出》)

两者的差别在于,《性自命出》分别论述“喜”、“愠”两种情感的发展变化,以“舞”为前者之终,以“踊”为后者之终。而《檀弓下》没有了“舞,喜之终也”和“踊,愠之终也”两句,中间多了一句“舞斯愠”,由“舞”直接过渡到“愠”。这显然不合逻辑。前人对此已有察觉,以为衍文。[24]但这一疏误,当不是《檀弓》原本的问题,可能是后世的流传或汉人的整理导致的。我们认为,两处应该是同一段论述。至于它们的关系,或许并不是谁引用谁的问题,[25]更可能是一个思想的原始表达与成熟表达的关系。可以推测,子游先是在与有子的讨论中阐明了此意。而后在著入《性自命出》的时候,在“陶”“咏”之间加入“奋”、“愠”“戚”之间加入“忧”,以足其意;又加两个“终”字以示区隔,形成了《性自命出》的最终表述。[26]后来,《性自命出》失传,《檀弓下》在流传、整理的过程中,或人误在两层隔断之处增入“舞斯愠”,造成了文义的纠葛。

此外还有一个证据,即“有为”的观念。在《礼记·檀弓上》中,曾子告诉有子,孔子曾说“丧欲速贫,死欲速朽”。有子认定,这不是孔子的话;如果是,那也是“夫子有为言之”。子游确证了有子的判断,并大为感叹:“甚哉,有子之言似夫子也!”与此同时,在《性自命出》中,我们看到了四个“有为”:“有为也者之谓故”,“《诗》,有为为之也;《书》,有为言之也;礼乐,有为举之也”。作者以“有为”来解释“故”,来定位《诗》《书》礼乐。但“有为”的这种用法,在那个时代并不多见。[27]《性自命出》不但接受了这个观念,还大加运用和发挥。可以推测,作者是对话在场者的可能性很大;子游又深为赞叹,其可能性最大。

所以,无论是从思想史脉络看,还是从文本的直接证据看,我们都倾向于认为,《性自命出》的作者是子游。子游以情为本的乐教思想,通过公孙尼子的继承和阐扬,在《乐记》中达到了完美的形式,成为先秦乐论的高峰;其“性-情-道-教”的思想格局,被子思吸收、整合进了以“德-行”为核心的思想系统,导出了先秦儒家道德心性论的大传统。故子游的《性自命出》,在儒学发展史上实具有举足轻重的地位。

竹简《性自命出》的思想形态,不同于思孟的“心性论”,但也不宜限定为“性情论”或“心术论”。[28]实际上,它是以性情发生学为基础的、以“心术”为教化途径的、以“生德于中”为宗旨的成德之学。故严格来说,《性自命出》是“性情-心术论”,它是广义“心性论”的一种具体形态。[29]关于它的内容和意义,我们可以从三个方面来了解:

其一,指明了一条思想的道路。此即从天命谈人性,由人的性情活动谈教化活动的思想道路。这条道路,以往我们是在《中庸》中最先明确看到的。

天命之谓性,率性之为道,修道之谓教。(《中庸》)

由天命而有人性,顺人性而有人道,修人道而有教化。它一方面具有纵贯天人的格局,一方面具有由内而外的层次。以此方式,儒家的教化得以安顿,得以理解。此一结构,到了宋明时代更是成为理学性善论的经典证明。现在我们知道,《中庸》不是这条道路的最初表达。比它更早的《性自命出》就已经建构了这一格局。

性自命出,命自天降。道始于情,情生于性。始者近情,终者近义。知情者能出之,知义者能入之。(《性自命出》)

在此,天-命-性-情-道-义,构成了基本的逻辑环

China Social Science Excellence .All rights reserved. https://www.rdfybk.com/

节。这样一个结构，相比于《中庸》更为细密。一来，天与命有所区分；二来，性与情有所区分。但大体而言，还是可以隐括为三层：天、命；性、情；道、义。最后一句“知情者能出之，知义者能入之”，从由内而外、由外而内两个方面，给出了教化得以施用的可能。

对于《性自命出》而言，这样一个思想结构，不仅仅体现在局部的表述上，更体现在其文章层次的总体安排上。关于文本的结构，学者还有一些争议，主要是无法理解其行文思路所致。根据我们的理解，《性自命出》的义理结构可以分为三个部分：第一部分(1～7章)[29]以“性”为核心，阐述人性的作用原理，以“长性者，道也”为归趣；第二部分(8～12章)以“道”为核心，论述孔门《诗》《书》礼乐之道，以“情”为中心重建了礼乐之道，尤其是其中的乐教；第三部分(13～20章)以“学”为主题，以“心术”为关键，以“主心”或“生德于中”也就是内心的成德为宗旨。[30]这三个部分，可谓前后相因、层层推进，构成一个不可分割的整体。大体言之，第一部分言“性”，第二部分言“道”，第三部分言“学”。从这里，我们更可以了解《中庸》对《性自命出》的内在继承关系。

其二，对人性的存在、活动与作用方式有一系统的了解，并以此定位儒家礼乐教化的意义。

> 凡人虽有性，心无定志，待物而后作，待悦而后行，待习而后定。(《性自命出》)

作者概述了人性从发动到运作，到最后稳定成形的过程(定性)。简文认为，人性的活动，源于外物的感应，取决于内心的好恶，通过操习而稳定下来。人的活动包括教化活动，则在人性发生的过程中，参与了人性的表达和塑造。

> 凡性，或动之，或逆之，或交之，或厉之，或出之，或养之，或长之。
>
> 凡动性者，物也。逆性者，悦也。交性者，故也。厉性者，义也。出性者，势也。养性者，习也。长性者，道也。(《性自命出》)

人性不但可以因物而感动，动了之后，还可以迎合它、交互它、磨砺它、引出它、养护它、增长它。这些影响人性的活动的东西，物、悦、故(即《诗》《书》礼乐)、义、势、习、道，包含了人在后天活动中可能遇到的各种因素。尤其是“故、义、道”，直接指向了后天的教化活动。正是在这里，诗、书、礼乐的后天教化之道，获得了它得以施展的空间。

顺此，简文提出了“道四术”的说法。所谓“道四术”，另三术是诗、书、礼乐，另一术是心术。[32]由于人性的活动，要在人心中表现；且人心相对于人性而言，又有一种相对独立的意义。故说到底，心术是根本，《诗》《书》礼乐之道，最终要归于心术方有着落。由此，简文从心术特别是情的角度，对礼乐之道尤其是乐教作了细密的重构，提出：“教，所以生德于中者也。”意即，孔门《诗》《书》礼乐之教，其宗旨和目的乃是为了内心的成德。德是生于中的，亦即，是成于心的。无论是人性的最初的发端，还是后天的教化活动，最终都凝结于此。由此，孔门的《诗》《书》礼乐之道，在“性情-心术论”的视域下，重新获得了它的表达和实现方式。

其三，继承了孔子的人性论，使之在新的思想视域中得到了表达，所揭示的面向，开启了其后人性之争的可能性。人性论以及人性善恶问题，是孟荀时代的核心问题之一。在此问题上，孔子的主张是很经验的。子曰：“性相近也，习相远也。”(《论语·阳货》)人性是相近的，随后天习俗与教化的不同而拉开了差距。孔子这样说，目的是为了凸显后天为学的重要性。当然，孔子承认人性固有差别。比如，他区分了“生而知之”、“学而知之”、“困而学之”、“困而不学”四等(《论语·季氏》)，认为“唯上知与下愚不移”(《阳货》)；又说，存在一种天生质美的“善人”，[33]他“不践迹，亦不入于室”(《先进》)，[34]而在化民方面则有一定的功效。[35]

《性自命出》出土之后，学者纷纷探讨它的人性论。有人认为，它是自然人性论；有人认为，它已经具有了性善论的萌芽；有人认为，简文前后的人性论观念不一致。其实，在人性问题上，《性自命出》大体继承了孔子的观点，具有经验的品格；只是它将人性的观察经验，在人性的活动方式和作用机制的思路

China Social Science Excellence .All rights reserved. https://www.rdfybk.com/

中,作了新的呈现。

性自命出,命自天降。(《性自命出》)

这是追溯人性的来源。性是出于命的,命是源于天的。这句话与《中庸》"天命之谓性"相近,但区别也很明显。《中庸》"天命"连用,天所命与的就是性;《性自命出》则说,天降而有命,命中蕴含了性。简文的"命",指作为人的存在全体的"生命",[39]"性"则是其中的一个部分。但《中庸》直接把"天命"限定在了人性的范围。后世学者尤其是理学家,又根据孟子的性善论,认为"天命之谓性"指天所命与人的善性,则进一步对"天命"的外延作出了限定,不一定是《中庸》的本义。

喜怒哀悲之气,性也;及其见于外,则物取之也。(《性自命出》)

气是古人追究事物的原初状态或根据时,经常会借助的物象。竹简说,喜怒哀悲之气是人性的潜伏状态;它表现于外,则是外物前来感应、发动的结果。表现于外的,自然是喜怒哀悲之情。但此情感的表现,说到底还是人性固有的内容的一种真实显现。人性感物而动的一个本源的、直接的表现,就是好恶。

好恶,性也;所好所恶,物也。(《性自命出》)

好恶,性也。通常的解释是,好恶是源于人性的。因为好恶是情,此处相当于"情出于性"。[40]但竹简的意思,更准确说,好恶就是人性。在此,需要区分好恶的内在倾向与好恶的具体活动。如果说喜怒哀悲之气以及好恶的内在倾向,是人性的潜伏状态;那么,好恶的具体活动作为人性的原初发见,是人性内容的活生生的呈露。同样,《乐记》云:"人生而静,天之性也;感于物而动,性之欲也;物至知知,然后好恶形焉。"感物而动,是人性的动,其实质的内容,就是好恶的发生。所以说,好恶作为人性面对周遭事物的当下反应,乃是人性之实质内容的最初显示。

此外,还涉及人性的异同,以及善恶问题。

四海之内,其性一也;其用心各异,教使然也。(《性自命出》)

简文说,四海之内的人性是一样的;用心的差别,是后天的教化使然。学者往往将之与孔子"性相近也,习相远也"相比。实际上,两者有一个明显的区别。孔子说"性相近",简文说"其性一也"。后者比前者具有更强的主张。故许多学者认为,简文作者在此提出了一种普遍的人性论。若再结合下文"性善者"的提法,则竹简的人性论,就成为普遍的性善论了。但这显然是不合适的。事实上,简文的"其性一也",是顺着之前对人性的一般的存在与活动方式的阐明而言的(第1、2章),也是对比于万物各有固定的性(其可能性与现实性是一致的)而人性具有种种可能性而言的(第3、4章),并不是主张人性是普遍的、完全的相同。至于人性善恶的问题,简文说:

未教而民恒,性善者也。(《性自命出》)

看上去,简文提出了"性善"的主张。但根据上下文,这句话的意思是:若是百姓未受教化而已经有了恒心,这是因为统治者是"性善者"之故。[41]一来,它不是关于人性的普遍的断语,而是对一个特殊的人的评价;二来,所谓"性善者",不是后来人性善恶的性善,而是指人的资质的美恶。此"性善者",即相当于孔子所说的"善人",指那种天生品性纯良之人。与之类似,简文首章云:

善不善,性也;所善所不善,势也。(《性自命出》)

这句话与"好恶,性也;所好所恶,物也"对举而说。故"善不善"应作动词解。其含义相当于"有善、有不善",即有善的部分、有不善的部分,都是人性之所固有。[42]而"善不善"的差别,可能发生在人际之间,也可能是指个人内部。在人际之间,如上面提到的"性善者"便是"善",若再有"性恶者"便是"不善";在个人内部,则是说人性的组成是复杂的,有善的成分、不善的成分。简文没有指明是哪种含义,从后半句"所善所不善,势也"看,后者更为可取(前者可以视为后者的一种特殊情况)。具体的人性都是复杂的,有善的成分,有不善的成分;究竟哪一部分得以实现出来,成为主导人生的方面,取决于后天的势的作用。故简文云"出性者,势也"。

China Social Science Excellence .All rights reserved. https://www.rdfybk.com/

可以看到，在人性问题上，《性自命出》大体沿袭了孔子的主张，而在“性情-心术论”的视域中、在人性发生学的道路上，作了一种建构式的阐明。它肯定人性资质固有的差别，但更强调人性相同的一面，包括：人性的存在、活动、作用方式，以及生存的可能性；且人性“有善、有不善”的初始条件，皆有待于后天的习养而得以实现。如果说，前者是对孔子“性相近”之义的展开论述；那么，后者实际上是对孔子“习相远”的进一步阐明，代表了孔门七十子的共同见解。[40]《性自命出》的人性论架构，为儒家人性论主张的后续演进和分化奠定了基础。

三、子游的道统地位

在孔门七十子中，子游是非常突出的一位。这不仅是由于他代表后期弟子、位列文学科第一名，更重要的是他在思想上的创发。从《论语》、《礼记》等记载看，子游得力于礼乐之教，尤其对乐教有深入的领会，故其学重本。他关切人的内心的生存活动与情感状态，将之视作为学工夫的出发点和落脚处，并从人情表达之需要的角度重新理解礼乐制作的意义。由于对内心的意识现象和情感活动的长期关切和反思，在《性自命出》中，子游展示出了一条以人性发生学为根底的，以天、命、性、情、道、义等为逻辑环节的新的思想道路。这条道路，贯通天人、内外，融摄了《诗》《书》礼乐，经由“心术”的工夫，归于“生德于中”的宗旨。它在继承孔子之学的德教本质的同时，为礼乐教化的必要性和作用方式作出了新的论证，也为后人讨论人性、性情、心性等问题提供了思想框架。如果说《论语》所见的子游重本的为学倾向，是子游之学的早期的发端；那么，《性自命出》所见的“性情-心术论”的思想道路，则是其长期沉潜之后的展开形态。

《性自命出》所展示出的人性发生学、“性情-心术论”的思考道路，对先秦儒学的后续发展曾有过决定性的影响。一个重要的方式，是通过子思的继承。历史上，由于《礼记·檀弓上》、《孔丛子·居卫》等记载了曾子与子思的问答，且孟子又说：“曾子、子思同道。”(《孟子·离娄下》)后人遂多认定曾子、子思的师生关系。宋明之后，更以二人为道统相传的两环。但是，荀子在批评“思孟五行说”的时候，却提到：“世俗之沟犹瞀儒嚾嚾然不知其所非也，遂受而传之，以为仲尼、子游为兹厚于后世。”(《荀子·非十二子》)根据这一说法，我们可以推断，至少在思孟后学的自我认知中，“五行说”虽是子思所创，却是继承孔子和子游而来的。而从郭店竹简《五行》看，其对人的内心现象及其变化过程的理解，确实比《性自命出》更为细腻。但不可否认的是，两者无论其道路还是宗旨，都有内在的继承关系。故我们可以说，子思虽或与曾子有过师生之谊，但其代表性的思想则是继承和推进了由子游所开创的思想道路。换言之，子游所开创的思想道路，对于先秦儒家思孟学派的发生，对于心性之学的发展，有着至关重要的意义。在此意义上，我们可以将子游视为孔子、子思之间儒学思想发展的中间环节。[41]

但我们不是说，子思传子游，不传曾子。其实，在孔子与子思之间，究竟是曾子还是子游，要从不同方面说。孔子去世之后，曾子长期处于孔门的核心位置，其观念与为人皆有前辈德行科弟子的风范(尤以颜子为榜样)，其对孔子原教的坚守和一定程度的理解性的重述，皆堪称孔门的正宗典范。子思彼时应与曾子有过长期的共处，乃至师生的经历，并深受其为学与为人的影响。若从思想的方面看，曾子以守成为主，而子游以开新为主。子游所开创和提倡的新的思想道路，在当时孔门之内必然引起极大的震撼。子思受其影响，并顺此道路而作了进一步的探索，也是可以想象的。

孔门七十子之中，论德行的修为，颜子自然第一，曾子在后期弟子中可步其后；若论思想的创造，恐无出子游之右者。康有为说：“颜子之外，子游第一。”[42]其依据恐有不妥，[43]但结论未必不是实情。今日若重论道统，在孔子与子思之间，除了曾子之外，也应该有子游的位置。

注释：

①此据《史记·仲尼弟子列传》，一说“少孔子三十五岁”

China Social Science Excellence .All rights reserved. https://www.rdfybk.com/

(《孔子家语·七十二弟子解》)。

②钱穆说:“子游、子夏于此(文学)最所擅长,不惟子贡、宰我、冉有、季路非其伦,即颜、闵、冉伯牛、仲弓视之,殆亦有逊色,故游、夏得于三科之外特标文学一目。”(钱穆:《论语新解》,北京:三联书店,2005年,第277页)

③康有为:《万木草堂口说·礼运》,《康有为全集》第2册,上海:上海古籍出版社,1990年,第316页。另,任铭善认为,《礼运》是子游自记,间有后人窜入者(参见任铭善:《礼记目录后案》,济南:齐鲁书社,1982年,第23页)。王锷认为,《礼运》的主体部分是子游记录,大约战国晚期掺入了阴阳五行家之言(王锷:《礼记成书考》,北京:中华书局,2007年,第241页)。

④梁涛:《郭店竹简与思孟学派》,北京:中国人民大学出版社,2008年,第183、180页。

⑤朱子自谓:“某旧年思量义理未透,直是不能睡。初看子夏‘先传后倦’一章,凡三四夜穷究到明,彻夜闻杜鹃声。”(朱熹:《朱子语类》,《朱子全书》第17册,上海:上海古籍出版社,合肥:安徽教育出版社,2002年,第3432页)

⑥朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第190页。

⑦梁涛认为:“他所理解的‘本’应该就是指礼化民易俗、平治天下的功能和作用。”(梁涛:《郭店竹简与思孟学派》,第181页)按:既是功能和作用,则不为“本”。若说为政之本,当指德教。但这一思路,与此章语脉不同。

⑧《礼记·祭义》云:“孝子之有深爱者,必有和气;有和气者,必有愉色;有愉色者,必有婉容。”

⑨据《礼记·檀弓上》,子夏丧其子而丧其明。曾子历数他的三条罪状,后两条是:“丧尔亲,使民未有闻焉,尔罪二也;丧尔子,丧尔明,尔罪三也。”

⑩朱子曰:“‘而止’二字,亦微有过于高远而简略细微之弊。”(朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第191页)按,从下文可知,子游并没有抛弃丧礼仪程、任意表达哀情的意思。

⑪朱熹:《四书章句集注》,第191页。

⑫若与孔子对颜渊问仁的回答作一对比,就可以看得更加明白。颜渊问仁,孔子告诉他“克己复礼为仁”,并以“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”解释其纲目(《颜渊》)。朱子认为,这是孔子“传授心法切要之言”(朱熹:《四书章句集注》,第132页)。

⑬范氏说“门人皆不与其为仁”,是不察乎此。

⑭不是孤立地看这些行为的表相,直接得出判断。而是从对此人的整体把握中,去理解和体贴这些具体行为的意义。

⑮李学勤:《郭店竹简与儒家经籍》,姜广辉主编:《中国哲学》第二十辑(郭店楚简研究),沈阳:辽宁教育出版社,1999年,第18页。

⑯姜广辉说:“《性自命出》说:‘性自命出,命自天降。’《中庸》‘天命之谓性’一句隐括之。《性自命出》说:‘四海之内,其性一也。其用心各异,教使然也。……道者,群物之道。凡道,心术为主。……教,所以生德于中者也。’《中庸》‘率性之谓道,修道之谓教’二语隐括之。”(姜广辉:《郭店楚简与〈子思子〉——兼谈郭店楚简的思想史意义》,姜广辉主编:《中国哲学》第二十辑(郭店楚简研究),第84页)

⑰蒙培元已有此洞见,他说:“其中最重要的区别是,《性自命出》明确提出‘情’这一范畴,而在《中庸》中这一范畴被隐去了。”(蒙培元:《〈性自命出〉的思想特征及其与思孟学派的关系》,山东师范大学齐鲁文化研究中心、美国哈佛大学燕京学社编:《儒家思孟学派论集》,济南:齐鲁书社,2008年,第17页)

⑱如陈来说:“《性自命出》中有一大段论‘乐’‘声’,还谈到赍、武、韶、夏及郑卫之乐。这与《礼记》中的《乐记》(各篇)最相近,《乐记》之四中论及韶、夏,之九论武。甚至在用语上也相近。……《乐记》以喜怒哀乐论情性,论心,也与《性自命出》相通。”“我更多地倾向于认为《性自命出》这一篇是属于《公孙尼子》。”(陈来:《郭店竹简〈性自命出〉篇初探》,《竹帛〈五行〉与简帛研究》,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年,第33、35页)

⑲李天虹:《郭店竹简〈性自命出〉研究》,武汉:湖北教育出版社,2003年,第119~122页。

⑳《隋书·经籍志》说公孙尼子“似孔子弟子”。我们倾向于《汉志》的说法。

㉑梁涛也认为《性自命出》作者为子游(参见梁涛:《郭店竹简与思孟学派》,第28~31页)。

㉒陈来:《郭店竹简〈性自命出〉篇初探》,《竹帛〈五行〉与简帛研究》,第35页。

㉓句中的“子游”,或认为当作“子弓”。这是考虑到《荀子》此处的语脉,似乎是否定子思的《五行》得了孔子和“某某”的正传。荀子向来推举“子弓”,在他处有三次“仲尼、子弓”并言,又说“子游氏之贱儒”,故此处应是“仲尼、子弓”并称,以表明子思、孟子不得“仲尼、子弓”之真意(参见王天海:《荀子校释》,上海:上海古籍出版社,2005年,第211~212页)。但这一假设不能成立。从语脉上讲,“以为仲尼、子游为兹厚于后世”一句,乃是子思、孟氏之儒的自我认知,与荀子对正统的认定不同。

㉔孙希旦:《礼记集解》,北京:中华书局,1989年,第

China Social Science Excellence .All rights reserved. https://www.rdfybk.com/

271～272页。

㉕李天虹推测,“子游之言”引用了简文(参见李天虹:《郭店竹简〈性自命出〉研究》,第111～112页)。陈来指出,若说子游引用了他人之言,则“子游所可能引述的,就只能是孔子”,而《性自命出》不可能出于孔子(陈来:《郭店竹简〈性自命出〉篇初探》,《竹帛〈五行〉与简帛研究》,第32页)。

㉖考虑到上博本没有此段,所以还有一种可能是:《性自命出》最初成文的时候并无此段,在子游后学的传习过程中,有人补入了师说。

㉗此外,在先秦儒家文献中,此种用法还见于《礼记·曾子问》:“孔子曰:‘吾闻诸老聃曰:昔者鲁公伯禽有为为之也。’今以三年之丧,从其利者,吾弗知也!”(《孔子家语·子贡问》记载相似)。至于《孟子》等的“有为”,多是“有所作为”之意。

㉘“性情论”是最常见的提法,因为“性”“情”是全篇最突出的两个概念。“心术论”的提法,见赵法生:《心术还是心性?——〈性自命出〉心术观辩证》,《哲学研究》2017年第11期。

㉙在儒学语境中,“心性论”从属于成德之学。故在命名上无需强调。

㉚分章以李零本为依据。参见李零:《郭店楚简校读记(增订本)》,北京:中国人民大学出版社,2007年,第136～139页。

㉛陈群认为:“其(指《性自命出》)主旨应当是‘教’或者‘教化’,其讨论的核心是如何通过教来使心产生定志,从而生德于心。教以产生‘定志’的方式,以礼乐为内容,以道、义为准则。以‘教’为简文的主旨,则简1至简14前半部分主要是讨论教化的心性论基础;简14后半部分至简35主要是讨论教化如何以礼乐的方式落实人道;简36至简67主要是对教化的具体展开及其规范作出说明。”(陈群《教而生德于心——以“教”为中心的〈性自命出〉研究》,载《人文杂志》2015年第6期,第65页)此说与笔者有相似之处,可以参考。

㉜关于“道四术”的理解,分歧很大。李零认为,第一术是心术,另三术是“诗”、“书”、“礼乐”,后者从心术派生,并受心术指导(参见李零:《郭店竹简校读记(增订本)》,第153～154页);丁四新也认为,“四术”是指“心术、诗术、书术、礼乐术”(丁四新:《论郭店楚简“情”的内涵》,丁四新主编:《楚地简帛思想研究》(二),武汉:湖北教育出版社,2005年,第155页)。关于“道四术”的义理阐发,参见匡钊:《简书〈性自命出〉中“道四术”探析》,《江汉论坛》2012年第7期。

㉝朱子曰:“善人,质美而未学者也。”(朱熹:《四书章句集注》,第127页)

㉞钱穆说:“善人质美,行事一本天性,故能不践迹,犹谓不照前人脚印走路,即不依成法。此言其未经学问,虽亦能善,而不到深奥处。”(钱穆:《论语新解》,第293页)

㉟子曰:“善人为邦百年,亦可以胜残去杀矣。诚哉是言也!”(《子路》)子曰:“善人教民七年,亦可以即戎矣。”(《子路》)

㊱陈伟、李天虹等都主张,这里的“命”指生命(参见武汉大学简帛研究中心、荆门市博物馆编著:《楚地出土战国简册合集(一):郭店楚墓竹书》,北京:文物出版社,2011年,第102页)。陈来认为,简文的命即“生命”,是一个“独立的存在论环节”,从而与《中庸》“天命之谓性”的“命”(作为活动)相区分(参见陈来:《郭店楚简〈性自命出〉与儒学人性论》,《竹帛〈五行〉与简帛研究》,第87页)。

㊲陈来:《郭店楚简〈性自命出〉与儒学人性论》,《竹帛〈五行〉与简帛研究》,第78页。

㊳简文此句上下文都是类似的意义结构。

㊴关于“善不善”,学界大体有两种理解:一是“有善、有不善”;二是将“善、不善”理解为判断、肯定/否定(参见武汉大学简帛研究中心、荆门市博物馆编著:《楚地出土战国简册合集(一):郭店楚墓竹书》,第103页)。若是第二种,下半句的“势”,成为了判定的对象,其意义是不明确的。根据下文“出性者,势也”,势是使人性得以表现的外在情势。

㊵王充《论衡·本性》云:“周人世硕以为人性有善有恶,举人之善性,养而致之则善长;性恶,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。密子贱、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。”

㊶此前,学者已经主张,思孟之学出于子游。如郭沫若说:“‘子思之儒’和‘孟氏之儒’、‘乐正氏之儒’,应该只是一系。……但这一系,事实上也就是子游氏之儒。”(郭沫若:《十批判书》,北京:东方出版社,1996年,第131页)廖名春说:“上承孔子,下启思、孟的不是颜、曾,而是子游。”(廖名春:《上博楚竹书〈鲁司寇寄言游于逡楚〉篇考辨》,《中华文史论丛》2011年第4期,第10页)

㊷康有为:《万木草堂口说·礼运》,《康有为全集》第2册,第316页。

㊸康有为说:“子游受孔子大同之道,传之子思,而孟子受业于子思之门。”(康有为:《孟子微·自序一》,《孟子微·礼运注·中庸注》,北京:中华书局,1987年,第1页)但如梁涛说,《礼运》及其“大同说”不代表子游本人的思想。

China Social Science Excellence .All rights reserved. https://www.rdfybk.com/