

董仲舒人性论的思想结构论析

闫利春

【摘要】董仲舒人性论的思想结构体现在思想基础、运思方法和思想旨归三个层面。其思想基础通过天人同构、善恶同源、人贵于物的逻辑理路表现出来。天有阴有阳,阳善阴恶,人亦有阴阳,阴阳之中亦各有阴阳,故而人性之中既有善质又有恶质。人有“达知”能“为仁义”、人能循天之理以“偶天地”以及人有伦理价值取向、能够化物的属性决定了人贵于物。深察名号是董仲舒人性论的运思方法,他通过反性之名,指出性有情、身、心之目,只有通过性之目,才能辨明人性的本质;通过对情、身、心之名的辨析指出人性之中既有善质又有恶质,并进一步指出人性中的善质并非圣人(孔子)所名之善;通过对君、王、大夫、士、民之号的辨析,指出只有未觉未化的中民之性才是本源之性的直接体现,圣王之性与斗筭之性是本源之性改变后的结果。因性而施王教之化是董仲舒人性论的思想旨归。他认为人性是天人相与的落脚点,化民之性是天赋予君王的责任,君王体现的是责任伦理而非权力伦理。董仲舒认为“王教”应当因循人性中的情、身、心,安情而不禁情、执中以反中和、以利养体更要以义养心。与先秦人性论相比,董仲舒的人性论不仅具有理论上的突破性,而且具有强烈的现实意义。

【关键词】董仲舒;人性论;情;身;心

【作者简介】闫利春(1983-),男,河南信阳人,河南科技大学马克思主义学院副教授,哲学博士(河南 洛阳 471000)。

【原文出处】《衡水学院学报》,2022.2.53~61

【基金项目】国家社科基金项目(19BZX053)。

董仲舒作为影响先秦儒家思想发生全面转折^[1]的西汉大儒,他的人性思想一直受到学界的广泛关注,各种论点层出不穷^①。纵观诸论能够发现,近年来学者不再致力于通过定性的方式概括董仲舒的人性思想,而是试图深入董仲舒论性的内在逻辑以揭示其思想理路^[1-3]。如果我们不把董仲舒贴上诸如性善论者、性恶论者或性三品论者的标签,而是从思想基础、运思方法以及思想动机三个方面加以分析的话,那么将有助于把握他的人性论的思想结构。

一、天人同构、善恶同源、人贵于物:董仲舒人性论的思想基础

凡讨论人性话题,必然涉及人性的来源问题。郭店楚简《性自命出》称:“性自命出,命自天降。道生于情,情生于性。”间接指出天是人性的终极来源。《中庸》所谓“天命之谓性”则直接肯定性乃天之所命于人。在这两处中,作为人性来源的天既是自然之天,又是价值之天。此后的发展中,孟子把天视

为人性的价值之源,而荀子则将天视为自然之源,因此有性善论与性恶论的分歧。董仲舒的人性论是在先秦人性话题的基础上展开的,在人性的来源问题上,他有更加细致的论述。

首先,董仲舒论证了为人者天、天人同构的思想,他说:

为生不能为人,为人者天也。人之为人本于天(为字原缺,凌曙本据卢文弨说补),天亦人之曾祖父也,此人之所以乃上类天也。人之形体,化天数而成;人之血气,化天志而仁;人之德行,化天理而义;人之好恶,化天之暖清;人之喜怒,化天之寒暑。人生有喜怒哀乐之答,春秋冬夏之类也。喜,春之答也;怒,秋之答也;乐,夏之答也;哀,冬之答也。天之副在乎人,人之情性,有由天者矣。《春秋繁露·为人者天》,下引只注篇名)

人有生命与结构之分,生命由父母给予,结构由

天为之。结构先于生命,所以“天亦人之曾祖父也”。人之结构包括形体、血气、德行、好恶、情感,既有物质结构,又有性情结构,而董仲舒统称为情性。可见,董仲舒对人性的探讨是基于他的天道观而展开的,人性应合天道,天之所有亦人之所有。董仲舒进一步从“数”的层面指出天之为入不是神意的显现,而是造化自然流行的结果。他说:

天地之符,阴阳之副,常设于一身,身犹天也,数与之相参,故命与之相连也。……于其可数也,副数;不可数者,副类。《人副天数》

故气同则会,声比则应,其验皦然也。……非有神,其数然也。美事召美类,恶事召恶类,类之相应而起也。《同类相动》

求天数之微,莫若于人。《官制象天》

从“数”的角度寻找天地万物之间的内在关联是先秦两汉时期非常流行的学术思想,甚至成为“当时人们的一种思维方式”^[4]。“数”具有宇宙本体的意义,数同则气同,气同则理同。然而经验世界中的所有物并不能完全在“数”上相副,董仲舒则以“类”副之,同类则同理。天人同数相类,审天可以知人,察人亦可知天。因此,通过“数”与“类”的关联,董仲舒为天人同构的思想找到了本体依据,人性源自天的思想也得到更加细致的阐释。

其次,董仲舒从阴阳的角度进一步对人性做出规定。他说:

天道之大者在阴阳。《汉书·董仲舒传》

天道之常,一阴一阳。……天亦有喜怒之气,哀乐之心,与人相副。以类合之,天人一也。《阴阳义》

天有阴阳,人亦有阴阳。《同类相动》

恶之属尽为阴,善之属尽为阳。《阳尊阴卑》

身之名取诸天,天两有阴阳之施,身亦两有贪仁之性。《深察名号》

从天人同构、人副天数的思想出发,一方面,天道有阴有阳,人之身亦有阴有阳;另一方面,天道,阳善阴恶,人之身亦兼具善恶。需要特别指出的是,董仲舒提出了“阴之中亦相为阴,阳之中亦相为阳”《阳尊阴卑》的阴阳观,即阴、阳亦各有上、下之分。阴之上者相对于阴之下者为阳,阳之下者相对于阳之上者为阴。天道之阴阳如此,人身之阴阳亦

是如此,这是研究董仲舒人性论需要注意之处。天既有自然义,又有价值义,则人性也是如此,人性的价值追求当然应该是善的,而人性的自然之质又不必然是恶的。

最后,董仲舒通过分辨人与他物的区别以说明人性的特征。他说:“天者,万物之祖也。”《顺命》既然天是万物之祖,那么万物也定然与天同构,亦必然有阴阳之性。在这种意义上,同源于天、类于天的人与他物有何区别呢?这个问题关系到人之为本质的规定。董子从人能“为仁义”“偶天地”及人有伦理价值取向两个方面作出回答。

一方面,他说:

莫精于气,莫富于地,莫神于天。天地之精所以生物者,莫贵于人。人受命乎天也,故超然有以倚(据卢文弨说,倚当作高物),物疵疾莫能为仁义,唯人独能为仁义;物疵疾莫能偶天地,唯人独能偶天地。……观人之体,一何高物之甚,而类于天也!物旁折取天地之阴阳以生活耳,而人乃烂然有其文理。是故凡物之形,莫不伏从旁折天地而行(天地二字疑衍),人独题直立端向,正当之。……是故,人之身,首姁员,象天容也;发,象星辰也;耳目戾戾,象日月也;鼻口呼吸,象风气也;胸中达知,象神明也;腹胞实虚,象百物也。《人副天数》

在秉气的意义上,人秉天地之精气而生,这是人与他物的本源之别。这种本源之别进一步体现在人能够“为仁义”与“偶天地”两个方面。“为仁义”涉及为什么能“为仁义”与如何分辨仁义两个问题。人缘何能“为仁义”呢?董子曰:

察于天之意,无穷极之仁也。人之受命于天也,取仁于天而仁也。《王道通三》

因为“天数右阳而不右阴”《阳尊阴卑》,仁属阳,“右阳”不仅是情感上的偏向,更注重实践意义的行仁。人之受命于天,亦取法于天之仁,故而能“为仁”。由此看来,人之能“为仁”的关键在于能察于天之仁,即人能够分辨仁义。人之所以能够察仁、辨仁,是因为人之“胸中达知,象神明也”。理论上讲,人具有与天之“神明”相类的“达知”,即人具有能察、能辨的能力。但是人之“达知”能否在实践上被激活,则另当别论,董子云:“天地神明之心与人事成败

之真,固莫之能见也,唯圣人能见之”(《郊语》),人具备“达知”的可能性,这是人之贵于物者,但这并不意味着在现实层面上凡人皆能突破种种障蔽而让“达知”显现于外,这就为圣人因人之性而施化的理论留下了空间。

而人为什么又能够“偶天地”呢?董子论曰:

天、地、阴、阳、木、火、土、金、水,九,与人而十者,天之数毕也。……圣人何其贵者?起于天,至于人而毕。……人,下长万物,上参天地。(《天地阴阳》)

从“数”的意义上来说,因为人的参与而有天数之全,天数即天道,天道蕴含人道,人道阐发天道。如果没有人的参与,那么天、地、阴、阳、木、火、土、金、水九者就仅停留在自然层面,其义理层面则难以声张,而有了人的参与,天的义理性方被揭示出来。需要说明的是,人之“偶天地”不是盲目的、随意的,而是要循天理而为之:

唯人道为可以参天。天常以爱利为意,以养长为事,春秋冬夏皆其用也。王者亦常以爱利天下为意,以安乐一世为事,好恶喜怒而备用也。然而主之好恶喜怒,乃天之春夏秋冬也,其俱暖清寒暑而以变化成功也。天出此四者,时则岁美,不时则岁恶。人主出此四者,义则世治,不义则世乱。是故治世与美岁同数,乱世与恶岁同数,以此见人理之副天道也。(《王道通三》)

人道只有副天道才能“参天”“偶天地”,天道亦必须有人道之“参”“偶”才能尽其数。就此而言,天之数,起于天,终于人,贯通天人之间的是圣与王。这里再一次给圣王的功用留出了空间。“天德施,地德化,人德义”(《人副天数》),义者,宜也,合理之谓也。天地的施化之德表现为自然的大化流行,人之德乃在于使自然臻于合理。因此,人之“参天”“偶天地”的意义在于使自然的成为合理的,而合理的又必然是自然的,在自然与合理之间实现一种动态的平衡。

董子认为人之贵于物的另一方面在于人有现实的伦理价值取向,他说:

人受命于天,固超然异于群生,人有父子兄弟之亲,出有君臣上下之谊,会聚相遇,则有耆老长幼之施,粲然有文以相接,欢然有恩以相爱,此人之所以贵也。生五谷以食之,桑麻以衣

之,六畜以养之,服牛乘马,圈豹槛虎,是其得天之灵,贵于物也。故孔子曰:“天地之性人为贵。”(《汉书·董仲舒传》)

从现实层面来看,人之贵体现在:其一,人有父子、君臣、长幼、夫妻之伦,每一伦又有相应是“德”,也即人有伦理道德规范。其二,人既能以五谷、桑麻、六畜养其体,又能“服牛乘马,圈豹槛虎”,即人能够基于“用”而改造他物,这就是荀子所谓“善假于物也”。在“用”的意义上,人能化物,使物具有价值意蕴。

人有“达知”,能“为仁义”,能循天之理以“偶天地”,这是从本源意义上肯定人相对于万物的高贵性。人有伦理,人能化物,这是在现实意义上肯定“天地之性人为贵”。从本源之可能到现实之实有,需要圣与王的参与。这是董仲舒论证人性高于物性的逻辑所在。从本源来看,人之有“达知”,能“为仁义”是人性的范畴;从现实层面来看,人之有伦理,有价值取向是人道的范畴。“人道者,人之所由乐而不乱,复而不厌者”(《天道施》),人道是人之尊严的挺立处,是人好善恶恶之道德情感的恒常表现。人性具有生发人道的可能性,但人性并不必然走向人道。

二、深察名号、反性之名:董仲舒人性论的运思方法

既然人性并不定然表现为人道,那么属于人性本源的善与人道之善就必然有所区别。而这种看似学理上的区别如果不能厘清的话,那么就会影响王道教化的实施,也就关系到人性的修养问题。王道教化是因循人之所本有(本源之性)而发,至于人之所应有(人道)而止。因此,人性是施化的对象,而人道是施化的结果,混淆二者必然导致教化之乱象。要避免这种乱象,就必须对本源之性详加审察,还人性之真面目。在这种意义上,董仲舒对人性展开了剥茧抽丝的辨析。

首先,他从名号之辨入手论证性有名有目曰:

号凡而略,名详而目。目者,徧辨其事也;凡者,独举其大也。享鬼神者号,一曰祭。祭之散名,春日祠,夏曰禘,秋曰尝,冬曰烝。猎禽兽者号,一曰田。田之散名,春苗,秋蒐,冬狩,夏猕。无有不皆中天意者。物莫不有凡号,号莫不有散名,如是。是故事各顺于名,名各顺于天。天人之际,合而为一。同而通理,动而相

益,顺而相受,谓之德道。《深察名号》)

天生万物皆有名号,名号由天而定,由圣人而发。天人合一因名号而成,名号乱则天人乱。号,举其大略而言之,名则详而有细目,因名之目能够辨名之事。如祭之名下,有祠、禴、尝、烝四目分别对应春夏秋冬之祭。以此类推,性是名,性亦有目,通过性之目亦能辨察人性之实质。而性之目又有哪些呢?董子云:

柢众恶于内,弗使得发于外者,心也。故心之为名柢也。人之受气苟无恶者,心何柢哉?吾以心之名,得人之诚。人之诚,有贪有仁。仁贪之气,两在于身。身之名,取诸天。天两有阴阳之施,身亦两有贪仁之性。天有阴阳禁,身有情欲柢,与天道一也。……是正名号者于天地,天地之所生,谓之性情。性情相与为一瞑。情亦性也。谓性已善,奈其情何?故圣人莫谓性善,累其名也。身之有性情也,若天之有阴阳也。言人之质而无其情,犹言天之阳而无其阴也。《深察名号》)

可以看出,若以性为名,则心、身、情三者皆是性之目,亦性之散名。心之名从其“柢”的功能而命之,无恶则无所“柢”,亦无心之名,因此从心之目可以证得人性的实际情况,即人有贪仁之性。身犹天也,天有阴阳,身亦有阴阳,从身之名亦可证得人性之中善恶兼具。天生性情,性情相瞑,情亦性,情有喜怒哀乐之发,情不独善,从情之名同样可以证明人性并非独善而无恶。因此,如果要详细辨明性是什么,则需要审察性之目,而通过辨析性之目,则不难推知,在本源的意义上,善恶兼具于性。在这种意义上,气质之性说、性为善论、天赋善恶论、性有善质恶质论、兼宗孟荀论皆有可通之处,而性善论、性恶论、性朴论则所言非是。

从性之名目入手,还可以对学界有关董仲舒性情思想的争论做进一步地辨析。东汉王充批评董子性情论曰:

董仲舒览孙、孟子之书,作《情性》之说,曰:“天之大经,一阴一阳;人之大经,一情一性。性生于阳,情生于阴。阴气鄙,阳气仁。曰性善者,是见其阳也;谓恶者,是见其阴者也。”若仲舒之言,谓孟子见其阳,孙卿见其阴也。处二家

各有见,可也;不处人情性情性(下一“情性”,衍文,当删)有善有恶,未也。夫人情性,同生于阴阳;其生于阴阳,有渥有泊(薄)。玉生于石,有纯有驳;情性(生)于阴阳,安能纯善?仲舒之言,未能得实。《论衡·本性》)

根据《情性》篇,性与情是相对待之二物,不能以性之名、目而论。这与《深察名号》的思想有失吻合。通观《春秋繁露》,虽然阳善阴恶、阳尊阴卑的思想贯穿其中,但是以性属阳为善、以情属阴为恶的思想却无迹可寻。相反,王充所谓“夫人情性,同生于阴阳;其生于阴阳,有渥有泊(薄)。玉生于石,有纯有驳;情性(生)于阴阳,安能纯善”则与董仲舒“阴之中亦相为阴,阳之中亦相为阳”的思想有相通之处。天之道,有阴有阳,阴阳之中亦各有阴阳。根据王充的分别,性中有阴阳、情中亦有阴阳。董仲舒认为情是天之寒暑、自然之冷热在人身上的体现,因此情亦非全然是恶的。更为重要的是,董仲舒不做性情对待之分,董子在辨性时必然涉及情,性与情是名与目的关系,而非互相对待的关系。那么如何看待王充所引《情性》之说呢?这很有可能是因为王充所见的《性情》乃是纬书系统托言董子所作^②。通过这个辨析,可以认定“性善情贪”之类的说法不符合董子人性论的思想实际。

如果从名与目的关系来看,那么董子“情亦性也”的思想就很好理解,这并非他“人性思想的一个夹杂”^[5]。而冯友兰从广义、狭义的角度所作的区分,虽然与名目之论比较接近,但是他所说的“就其狭义言,则性与情对,为人‘质’中之阳;情与性对,为人‘质’中之阴”^[6]则又偏离了董子人性论的实质。

其次,在确定了情、身、心与性的关系之后,董仲舒进一步从生质的意义上对人性做出规定。他说:

性之名非生与?如其生之自然之资谓之性。性者质也。诘性之质于善之名,能中之与?既不能中矣,而尚谓之质善,何哉?性之名不得离质。离质如毛,则非性已,不可不察也。《深察名号》)

“性之名不得离质”,生是性之质,生即自然之资。因此,人之形体、气血、德行、好恶、喜怒哀乐之情皆是自然之资,亦即性之质。人的这些自然之资显然不全是善的,故而不能将善定义为性之质。正

是在生质之谓性的意义上,董子通过禾米之喻、瞑觉之喻而指出性“可谓有善质,而不可谓善”(《深察名号》)。董子此论显然是针对孟子性论而发:

或曰性也善,或曰性未善,则所谓善者,各异意也。性有善端,动之爱父母,善于禽兽,则谓之善。此孟子之善。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。是故孔子曰:“善人吾不得而见之,得见有常者斯可矣。”由是观之,圣人之所以谓善,未易当也,非善于禽兽则谓之善也。使动其端善于禽兽则可谓之善,善奚为弗见也?夫善于禽兽之未得为善也,犹知于草木而不得名知。……吾质之命性者异孟子。孟子下质于禽兽之所为,故曰性已善;吾上质于圣人之所为,故谓性未善。善过性,圣人过善。(《深察名号》)

在对孟子人性论的批判中,有关善的名实问题凸显出来。按照循名责实的原则,董子认为既然名是圣人所发之天意,近世以来的圣人非孔子莫属,那么孔子对善的界定当具有确定无疑的权威性。如果以孔子所名之善为标准的话,那么孟子所谓的“善端”并不能称作善,而只有人道之善才能当善之名。不难看出,孟子的“善端”思想相当于董子认为人能“为仁义”的思想。这与孔子所谓的“善人”之善有本质的区别,即孟子所谓的“善端”是潜在的、不确定的,而孔子所谓的善则是现实的、确定的。这足以体现董子对人性概念之理解的深刻之处,即他“将人性论中潜在与现实、未然而已然、或然与定然的对立关系揭示出来,初步显示了理性与气质之性之间的张力”^[7]。

最后,在论证了性与善的关系之后,董仲舒提出“名性者,中民之性”的主张。他说:

民之号,取之瞑也。……今万民之性,有其质而未能觉,譬如瞑者待觉,教之然后善。当其未觉,可谓有善质,而不可谓善,与目之瞑而觉,一概之比也。……名性,不以上,不以下,以其中名之。(《深察名号》)

圣人之性不可以名性,斗筭之性又不可以名性,名性者,中民之性。(《实性》)

董子同样从深察民之号起论,民即瞑之义,瞑待觉而能视,民待教而后善。此处涉及“名性者,中民之性”究竟作何理解的问题。董子是不是性三品论

者?抑或是他有“人”之性与“民”之性两种说法^[8]?这仍然需要通过“反性之名”来回答。其一,董子把生质作为性的规定,则形体、血气、德性、好恶、情感皆是性,生质之性既有善质,又有恶质。这是对所有人而言的,即使是圣人的生质之性也如此。圣人之性,不但对生质之性的超越,而且是对人道之善的超越,此即“性未善。善过性,圣人过善”之谓也。所谓“斗筭之性”,是指遗弃生质之性中的善质,而“安于鄙细者”^{[9]312},这已属现实层面的表现,而非生质之性的表现。因此,以生质论性,则圣人之性与斗筭之性皆是后天所为而成,并非生之即有。其二,董子所谓的“中民”,即“庸民”^{[9]312},泛指一般的民众。而如何理解他以“中民之性”名性呢?董仲舒从名号入手,指出现实中的人有:

故号为天子者,宜事天如父,事天以孝道也。号为诸侯者,宜谨视所侯奉之天子也。号为大夫者,宜厚其忠信,敦其礼义,使善大于匹夫之义,足以化也。士者,事也;民者,瞑也。士不及化,可使守事从上而已。(《深察名号》)

天子、诸侯、大夫是已觉者,已觉者可以觉醒未觉者,即天子、诸侯、大夫皆能通过教化唤醒民性中之善质。士之能事,乃“民之秀者”^{[9]286},处于已觉而未尽觉的状态。尽管士之性尚未尽觉,但已经开始超离生质之性。因此,五者之中,只有民之性实处于未化未觉之中,也只有民之性才是生质之性的直接表现。综合而论,只有遵从董子反性之名、生质之谓性的逻辑才能切实地把握他“名性者,中民之性”的真实意涵,而那种以三品说释之的观点实为不察,而以“人”之性与“民”之性相区别的新论其实并没有跳出性三品说的窠臼。

三、安情养心成王化:董仲舒人性论的思想旨归

董仲舒之所以循名责实为性正名,是因为只有澄清人性的本源状态,才能因人所有而实现人道之善。人道之善,只能是由人性开出的善,而不是与人决然分离之善。在由人性开出人道的过程中,“王”具有不可或缺的作用。这在《深察名号》中有明确的说明,以往研究亦无不论及,此不赘论。尽管董仲舒提出王道教化在人性修养中的重要意义,但是其中亦有非常值得详察的地方能够体现他的修养论的逻辑层次。

首先,董仲舒通过深察“王”之名号而凸显君王的教化责任。

今案其真质,而谓民性已善者,是失天意而去王任也。万民之性苟已善,则王者受命尚何任也?其设名不正,故弃重任而违大命,非法言也。《深察名号》)

所谓“天意”就表现在通过确立君王以善民之性方面。如果民性已善,那么“王”的教化将无所施加,“王”之于万民的责任亦无从体现。而“王”之责任的显现,即是王道之实现。相反,“王”若失去善民之任,则亦失去王道,失去王道的结果是“道不能正直而方,则德不能匡运周遍,德不能匡运周遍,则美不能皇”(《深察名号》)。因此,在董仲舒看来,一方面,社会的失序、纲常的紊乱、灾异的发生不是百姓的行为所致,而是在位者失之教化使然。另一方面,由于人性之中固有“为仁义”的潜质,所以“王”之教化应体现在生长善质,德化万民,避免不教而诛的现象发生,即王者之道“任德不任刑”(《天人三策》)。综合而论,王者通过教化、德化而善民之性,既是天之意,又是天人相与之处。董子云:

性者,天质之朴也;善者,王教之化也。无其质,则王教不能化;无其王教,则质朴不能善。《实性》)

天人之际,合而为一。《深察名号》)

天之道,有所止,生质之性即天之所止。天之所止即人道之始,也就是王道的发力之处。尽管“天志仁,其道也义”(《深察名号》),天之意要人“行仁义而羞可耻”(《竹林》),但是天不能使人“为仁义”,只有“王教”能使人“为仁义”以完成人道之善。而“王教”亦必须因“天质之朴”而化,不能另起炉灶。因此,天之所止,即“王教”之所施,天人相与于万民之性。依此可知,在修养论上,董仲舒强调人的本源之性是“王教”施化的对象,也是天人相与的落脚点。

其次,在“王教”因人之性而施化的基础上,董仲舒明确提出“王教”是“禁天所禁,非禁天也”(《深察名号》)。天道禁阴,亦即天道禁恶。董子认为王道教化的实质在于禁止人性之中恶质的生长,而不是禁止人性的全部内容。人性中有情、有身、有心作为性之目,“王教”就是因循人之情、身、心,使之向善,避免就恶。董子论道:

夫喜怒哀乐之发,与清暖寒暑,其实一贯也。喜气为暖而当春,怒气为清而当秋,乐气为太阳而当夏,哀气为太阴而当冬。四气者,天与人所同有也,非人所能蓄也,故可节而不可止也。节之而顺,止之而乱。《王道通三》)

在“气”论的层面,喜怒哀乐之情与天是一贯的,人之情感是天命于人的,而非人所自有。“王教”只能因循天所命于人的自然情感而施于教化,即“王教”是以人助天,而非以人禁天、灭天。只有因循人的自然情感,加以节制,才能实现天下大顺。相反,如果要禁灭人的情感,那么就会导致人道之乱,人道之乱意味着教化的失败,也标示君王的失责。因此,从政治哲学的立场来看,顺情或是禁情与君王的合法性问题密切相关。由此可以看出,董子不是灭情论者,在他看来,情并不全是恶的。董子进一步论道:

民之情,不能制其欲,使之度礼。目视正色,耳听正声,口食正味,身行正道,非夺之情也,所以安其情也。变谓之情,虽持(疑作特)^[9470]异物亦然者,故曰内也。变变(疑作变情)^[9470]之变,谓之外。故虽以情,然不为性说。故曰:外物之动性,若神之不守也。积习渐靡,物之微者也。其入人不知,习忘乃为常,常然若性,不可不察也。纯知轻思则虑达,节欲顺行则伦得,以谏争隅静为宅,以礼义为道则文德。是故至诚遗物而不与变。……与万物迁徙而不自失者,圣人之心也。《天道施》)

情并非全恶,但如果人完全放任情欲之流,那么情欲就会吞噬人性中的善质,而人最终也沦为斗筲之辈。因此,“王教”主张以礼制欲,“王教”使人视之以礼、听之以礼、食之以礼、行之以礼。这并非使人放弃视、听、食、身之欲,而是让人的自然欲望发乎情、止乎礼。人性有情有欲,这是天之道,而以礼正情、以礼节欲是人之道。此处,董子提出了“安情”的概念。所谓“安情”,就是安于正情,正情既可以让人的通过正常的情感显发生命的本真,又可以让人的情感在“道”的意义上得到提升,从而激发生命的尊严。董子认为人性中的自然之情会因外物的诱引而迁变,这叫“变情”,“变情”虽然由情而出,但已经不是本性之情,因此董子认为“变情”不是“性说”,而是外物动性的结果。如果人对于受外物牵动而产生的

“变情”积习渐靡,那么就会导致错把“变情”当作人性之中的固有之情。“变情”是人自失的关键因素,而只有做到“纯知轻思”“节欲顺行”“以礼义为道”“躬宽无争”,才能“至诚”,“至诚”才能遗物而不被物役,才能“与万物迁徙而不自失”。

最后,既然董子通过“禁天所禁,非禁天也”的教化原则提出“安情”的修养思想,那么情至何处方为安呢?董子提出了“中和”的思想。董子云:

成于和,生必和也;始于中,止必中也。中者,天地之所终始也;而和者,天地之所生成也。夫德莫大于和,而道莫正于中。《《循天之道》》

中和既是天地之道,也是人之道,人性的修养当然要秉承中和之道。从人性修养的结果来看,必然是“成于和”“止于中”。此处的关键在于,董子认为人性是“生必和”“始于中”的,这意味着本源之性是处于中和状态的。这与《中庸》“喜怒哀乐之未发,谓之中”的思想有相通之处,即情未发动时的生质之性是一种中和状态,而情一旦发用即有“和”与“不和”之别。在这种意义上,后天的修养其实就是向人性本来之中和状态的回归。董子云:

公孙之《养气》曰:“里藏。泰实则气不通,泰虚则气不足,热胜则气耗,寒胜则气滞,泰劳则气不入,泰佚则气宛至,怒则气高,喜则气散,忧则气狂,惧则气慑。凡此十者,气之害也,而皆生于不中和。故君子怒则反中,而自说以和;喜则反中,而收之以正;忧则反中,而舒之以意;惧则反中,而实之以精。”夫中和之不可不反如此。《《循天之道》》

反中和,即是向中和回归,只有反中,才能和、能正、能舒意、能实精。理论上讲,人在修养的过程中,偶尔反中和易,而恒久地反中和难。因此从修养实践上说,只有将偶尔之中和升进为恒久之中和,做到合乎时宜的“时中”^③,才是修养的完成。而如何才能做到“时中”呢?董子论道:

然而人事之宜行者,无所郁滞,且恕于人,顺于天,天人之道兼举,此谓执其中。天非以春生人,以秋杀人也。当生者曰生,当死者曰死,非杀物之义待四时也。而人之所治也,安取久留当行之理,而必待四时也。此之谓壅,非其中也。人有喜怒哀乐,犹天之有春夏秋冬也。喜

怒哀乐之至其时而欲发也,若春夏秋冬之至其时而欲出也,皆天气之然也。《《如天之为之》》

天有和有德。……天之序,必先和然后有德。……我虽有所愉而喜,必先和心以求其当。……喜怒之有时而当发,寒暑亦有时而当出,其理一也。《《威德所生》》

教化之道、修养之道既要顺于天道,又要顺于人道,这就是“执中”,“执中”的枢要在于“时”,天以“时”而有春夏秋冬之变,人以“时”而有喜怒哀乐之发。然而,如果喜怒哀乐之情完全顺应春夏秋冬之变而发,就不是“执中”,而是“壅”。“壅”,阻塞之义,亦郁滞义。所谓喜怒哀乐以“时”而发的“执中”指的是,当喜之时,自然而喜,这是顺天,而喜情之发,要与心和,也就是说既要使喜之情得到抒发,而又不至于以喜伤心,这是人道。“执中”是天人之道,也是中和之道。

因为情必然会发之于外,情又要与心和方能反中和,所以在董子的修养论中,心是修养的落实处。他说:

民皆知爱其衣食,而不爱其天气。天气之于人,重于衣食。衣食尽,尚犹有间,气尽而立终。故养生之大者,乃在爱气。气从神而成,神从意而出。心之所之谓意。故君子闲欲止恶以平意,平意以静神,静神以养气。《《循天之道》》

董子通过心、意、神、气的流转关系指出气乃由心所出,所以爱气就要养心。养心须平意静神。这与孟子的“持志”思想颇为近似。孟子云:“志,气之帅也;气,体之充也。夫志至焉,气持焉。故曰:‘持其志,无暴其气。’”(《孟子·公孙丑上》)“志”,朱子注云:“心之所之。”^[10]与董子对“意”的解释相同。“持其志”亦有平意静神的意思。爱衣食,是养其体;爱气,是养其心,养体固然重要,而养心则更为重要。董子曰:

天之生人也,使人(之)^{[9]263}生义与利。利以养其体,义以养其心。心不得义不能乐,体不得利不能安。义者心之养也,利者体之养也。体莫贵于心,故养莫重于义,义之养生人大于利。《《身之养重于义》》

至此,董子的人性修养的逻辑可以总结如下,“王”必须要担当化民之性的责任,这是天人相与的内在要求。教化因人性而发,经过“安情”、防“变情”、反中和、持中和的逻辑阶段,以凸显以义养心是

人性修养的至关重要环节。由此可以看出,虽然董仲舒十分强调外在教化对人道之善的重要意义,但是他又把代表主体道德意志的心作为修养的落脚点。很显然,董仲舒从未否定,而是十分认同能动之心体在为善成德中的实践意义。然而与强调人人自觉“万物皆备于我”的道德主体意识相比,董子所处的时代更需要能够保证万民由“瞑”至“觉”的政治、社会环境。因此,董仲舒的人性论不仅具有理论上的突破性,更具有强烈的现实意义。

四、结语

从中国古代哲学中人性观念的演变与发展来看,董仲舒可谓是自先秦以来人性思想的集大成者。他从反性之名入手,尤其对孟子的人性论展开批判并有所吸收。不仅是孟子,从他的人性论中几乎可以看到先秦所有人性思想的痕迹。在此意义上,我们不能简单地认为董子的人性思想受到某人某派的影响,而是应依循他的逻辑发现他人性论的深刻之处。如果我们把人性论还原到董仲舒的整个思想框架中,就会发现他对人性的理解是建构其思想大厦的基石。《汉书·董仲舒传》载汉武帝问贤良文学曰:“三代受命,其符安在?灾异之变,何缘而起?性命之情,或夭或寿,或仁或鄙,习闻其号,未烛厥理。”其中第一个问题是关于帝王受命的思考,第二个问题则是对天道的反思,第三个问题乃是对人性的追问。这三个问题看似分离,其实彼此互相联系。董仲舒的《天人三策》就是对此三个问题的具体阐发,而他的全部思想亦不出此三个问题之外。《循天之道》载:“夫损益者皆人,人其天之继欤?出其质而人弗继,岂独立哉!”天的事情只能由人来完成,天道亦只能由人道体现。因此,在一定程度上说,只有在天人相与之际才能发现董仲舒的思想精髓,偏离了人性与人道,就偏离了董仲舒思想的主旨。

注释:

①学界论述董仲舒人性论的观点有:气质之性说,参见苏舆《春秋繁露义证》(中华书局1992年版,第292页);性善论,可参见徐复观《两汉思想史》第二卷(华东师范大学出版社2001年版,第247-250页),又如冯友兰《中国哲学史新编》第二册(人民出版社1965年版,第112页),再如陈玉森《董仲舒的“性三品”说质疑》(《哲学研究》1980年第2期);性恶论,参见金春峰《汉代思想史》(中国社会科学出版社2006年版,第155页);性

未善论,可参见周桂钿《董学探微》(北京师范大学出版社2008年版,第89页),亦可参见治平《唯天为大——建基于信念本体的董仲舒哲学研究》(商务印书馆2003年版,第172页);性善情恶论,参见施忠连《董仲舒主张性善情恶论》(《北方论丛》1986年第1期);性三品说,参见侯外庐等《中国思想通史》第二卷(人民出版社1957年版,第118页);性有善质恶质论,可参见王永祥《董仲舒评传》(南京大学出版社1995年版,第247页),又可参见陈静《如何理解董仲舒的人性思想——从“人……有善善恶恶之性”的断句谈起》(《中国哲学史》1997年第3期);天赋善恶论,参见曾振宇、范学辉《天人衡中——〈春秋繁露〉与中国文化》(河南大学出版社1998年版,第111页);兼宗孟荀论,参见张实龙《董仲舒学说内在理路探析》(浙江大学出版社2007年版,第99页),亦可参见刘国民《悖立与整合——论董仲舒对孟子、荀子之人性论的解释》(《衡水学院学报》2009年第3期);民性说,参见陆建华《“中民之性”:论董仲舒的人性学说》(《哲学研究》2010年第10期);性朴说,参见周炽成《性朴论与儒家教化政治:以荀子与董仲舒为例》(《广西大学学报(哲学社会科学版)》2015年第1期)。

②之所以作此论,是因为:其一,王充《论衡·实性》所引典籍有真有伪,如其引《孟子·性善》篇即《孟子外篇》篇名,赵岐以为是后世依托者所为。其二,纬书《孝经·援神契》有“性生于阳以理执,情生于阴以系念”之说,与王充所引《性情》之思想旨趣相同。

③《周易·蒙·彖传》云:“蒙,亨。以亨行,时中也。”

参考文献:

- [1]商聚德.试论董仲舒人性论的逻辑层次[J].中国哲学史,1998(2):81-88.
- [2]强中华.正名·时间·人性论——董仲舒人性论的逻辑层次及理论困境[J].孔子研究,2012(2):4-11.
- [3]王琦,朱汉民.论董仲舒的人性论建构[J].北京大学学报(哲学社会科学版),2014(5):44-52.
- [4]李维武.《六德》的哲学意蕴初探[J].中国哲学史,2001(3):64-67.
- [5]徐复观.两汉思想史:第二卷[M].上海:华东师范大学出版社,2001:249.
- [6]冯友兰.中国哲学史:下册[M].上海:华东师范大学出版社,2000:13.
- [7]丁四新.“人性有善有恶”辨——王充、世硕的人性论思想研究[G]//丁四新.玄圃畜艾——丁四新学术论文选集.北京:中华书局,2009:10.
- [8]陆建华.“中民之性”:论董仲舒的人性学说[J].哲学研究,2010(10):47-50.
- [9]苏舆.春秋繁露义证[M].北京:中华书局,1992:312.
- [10]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983:230.