

《性自命出》“性善”倾向和“性”“情”关系的哲学解释与来源

王小虎

【摘要】《性自命出》中“自然人性论”和“性善”倾向的不同,不足以成为其被划分为两个独立篇章或部分的充分条件,关键要看这两者是否有内在的联系,是否符合孔孟之间儒学发展之心性论转向的思想特征和趋势。答案是肯定的。《性自命出》正是在“心”之哲学地位提升的基础上区分“性”“情”并主张“情生于性”：“性”根植于“命”，而“命”源自“天”的大化流行。因此，生而即有的“性”具有普遍性和同一性，可以为善也可以为恶，但需借助于“情”才能呈现于外；“情”则是“性”由于“物取”或“心取”而于“心”上的形著和证显；承继孔子“为仁由己”的思路，故有“仁，性之方也，性或生之”的“性善”倾向。

【关键词】性自命出；思孟学派；性情论；命；心术

【作者简介】王小虎，南昌大学人文学院国学院。

【原文出处】《哲学动态》（京），2023.12.70～80

【基金项目】本文系中国博士后科学基金面上资助项目“先秦儒家气论的发生、发展与形成研究”（编号2020M670576）的阶段成果。

孔子罕言心、性，孟子却强调“四端之心”和“性善”。孟子自认为私淑于“诸人”，“予未得为孔子徒也，予私淑诸人也”（《孟子·离娄下》），则“诸人”就成为孔学向孟学转变的重要环节。《性自命出》就是这个环节的主要代表文献之一。^①《性自命出》不必因为上半部分主张“自然人性论”而下半部分体现“性善”倾向就必须分篇或者分成两部分，因为其所反映的正是孔孟之间儒学心性论转向的动态过程，本身就是进行思想的探索，故而用语朴实、细致，与《中庸》的高概括性不同。换言之，由于《性自命出》的作者处于儒学心性论转向的突破期，出现思想的起伏变化是可能的。这与孔子一方面说“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也”（《论语·宪问》），一方面又说“我非生而知之者，好古敏以求之也”（《论语·述而》）相似。最重要的是“自然人性论”，与“性善”倾向是否真的是独立并行、主次有别的两条思

路？惟其如此，《性自命出》才有必要分成两篇或两部分。

诚如梁涛所言，竹简《性自命出》的内容主要是“自然人性论”但已出现向“道德人性论”的转化（参见梁涛，2008年，第148页），竹简上篇的心是“认知心”“理智心”，而下篇则具有了“道德心”的含义（参见同上，第155页），这与它“性善”的主张一致（参见同上，第154页）。这种过渡不是偶然的，而是竹简成书处于儒学分化、过渡时期的反映。（参见梁涛，2002年，第69页）“性善”倾向与“自然人性论”不但不是独立并行的两条思路，反而是先秦儒学人性论史上前后相即、内在相承的逻辑链条，不必言主次之别，即竹简下半部分并非对上半部分的否定而是补充和发展，故“性善”倾向并非凭空突现，而是延续“即生言性”传统对“自然人性论”的反思和超越，是“自然人性论”发展的必然结果之一。（参见王小虎，

第332-341页)这从“性”字的意义演变可得辅证,“性”字由“生”字演化而来,且“性”字之所以从心,正是从“性”字生而即有之欲望、能力等本义引申出来(参见徐复观,第4页)。这是孔孟之间提升“心”之哲学地位的思维逻辑在《性自命出》中的集中反映,且所以提升“心”之哲学地位正是由于“自然人性论”对“心”的掩盖遮蔽。所以简文主张“自然人性论”并表露“性善”倾向,与孔孟之间提升“心”之哲学地位并追寻其“贵”和“发用”之所以然的思想演进趋势是相符合的。“性”源出于“天”,故而有着普遍性和同一性;“情”则由于“物取”或“心取”的缘故,因人而异随时变化。“性”之发用流行必须借助于“情”,“性”由“情”显;“情”则依赖“性”之发用形著于“心”,“情”生于“性”。两者统一于“心”,皆依赖“心术”即“心”的活动和流行得以发用证显,因此“心”的主体性被突显出来。

一、分篇与“性善”倾向

对于《性自命出》的人性论思想,学术界有着基本的共识:全篇存在着“自然人性论”和“性善”两种倾向或论调。据笔者初步统计,主要有四种代表性看法:第一种看法认为《性自命出》主张“自然人性论”,以李泽厚(参见李泽厚,第414页)、陈来(参见陈来,1999年,第304页)、李锐(参见李锐,第255页)为代表;第二种看法认为《性自命出》主张“性善论”或包含“性善论”的思想,属于思孟学派的重要代表作,是孟子心性思想的主要来源,以郭齐勇(参见郭齐勇,第24-28页)、欧阳楨人(参见欧阳楨人,2000年,第362-370页;2010年,第223-259页)为代表;第三种看法认为《性自命出》的人性论是一种“性有善有不善”的二重构造,是前孟荀时代儒家人性论中重要的一种,以王中江(参见王中江,第181-186页)为代表;第四种看法认为《性自命出》分为上下两部分,上半部分是“自然人性论”,下半部分又表现出强烈的“性善”倾向,为孟子道德人性论的前驱,以梁涛(参见梁涛,2008年,第142-148页)为代表。各家言之凿

凿,皆有可证可据之理。应该说,要想说清楚《性自命出》的人性论问题,先要解决其由内容差异而引起的分篇问题。

关于《性自命出》的分篇,如李学勤认为简1到简36以论乐为宗旨,简37到简67以论性情为宗旨,前后不一致,可能表明其是一书中独立的两篇文章(参见李学勤,1999年,第23-24页);李零和梁涛则持不同意见,他们都认为《性自命出》不是独立的两篇,但应从简35开始分为上下两部分,简35及以前为上篇(参见李零,第136-139页;梁涛,2008年,第135页)。此外还有更多如钱逊、梁立勇、周凤五、陈伟、林素清、刘昕岚、李天虹、余谨等诸学者对《性自命出》的分篇和具体竹简的位置提出自己的看法。(参见廖名春,2000年,第14-21页)

《性自命出》虽然上半部分谈“自然人性论”,下半部分表现出强烈地“性善”倾向,但这不能作为两者为独立文献的充分依据,相反,这正反映了其所处时代的剧烈的思想变迁及其动态过程。换言之,《性自命出》作为一篇完整的文献同样有其正当性,理由有四:

第一,《性自命出》时代的思想创作和写作大不同于现代,写作《性自命出》这样一篇文献是长时间交流和创作的过程,作者在这个过程中出现思想的波动和变化是很正常的,甚至可能与其他大多数先秦文献一样不是同一个作者所书写。

第二,《性自命出》本身就处于孔孟之间心性论的转向中,则其在长期的创作过程中,先主张“生之谓性”(古无“性”字,“性”字是从“生”字孳乳而来,所以人性论的早期理论形态皆逃不过“即生言性”),后提升“心”的哲学地位,表露“性善”倾向,正符合孔孟之间儒学发展的趋势。

第三,“即生言性”(自然人性论)与“性善”倾向并没有本质矛盾,因为两者皆依于气论而成,前者依形气主要讲论身体气质,后者依“情气”“德之气”主要讲论道德心性,故此两者应是一脉相承的关系而不

是对立或并行的两种传统,就如同先秦儒大多不专论气化宇宙观但依然以此作为自己思想的宇宙论基础一样^②,即“自然人性论”既不独立于先秦儒家“即心言性”之“性善”思路之外而为其他学派独有^③,也不是先秦儒家相对于“即心言性”之“性善”思路的“消极面”“非正宗处”或“暗流”(牟宗三,1999年,第185页),更不是先秦儒家正宗本质之外的内容,而是先秦儒家讨论人性问题的共同基础和一贯传统。

正因为有了“自然人性论”才有了“性善”倾向,同时“性善”倾向正是“自然人性论”发展的自然而然,故说两者是同一人性论传统发展的两个阶段:前者是后者的理论基础,后者是对前者的进一步探索和升华,能且只能以“性善”思路所表露之“仁义礼智”乃能统摄“自然人性论”所表露之“自然生命之欲”^④。这从《五行》的“德之气”、孟子的“志气之辩”和“浩然之气”、荀子的“性之所以然者”可以看出。要之,先秦儒讲人性并没有完全否定“生之谓性”,而是在此基础上实现的超越,不然就无法解释现实人性对“四端”的遮蔽,如此才有宋明儒“天命之性”和“气质之性”之分,以及两者只是一个“性”的说法。^⑤

第四,若上半部分的“自然人性论”与下半部分的“性善”倾向皆为成熟论调,则在一篇文章所有段落都用“凡”字开头的有限论述中出现两种对立或并行的成熟论调是不符合常理的。相应的,《性自命出》下半部分只是表现出思想的倾向性,并非成熟的论调,只是用一种猜测的语气。如“仁,性之方也,性或生之”(李零,第138页),不但没有否定上半部分的“自然人性论”,而且沿着上半部分的思路试着向前探索了一步,即追问“生之所以然者”并试图解释之,这一思想进一步发展才有了后来的孟子和荀子之说,这是“性”字演化的必然,也是人性论思想发展的必然,不能算是完全不同的两种成熟论调。

故此,不必非得将《性自命出》人为的分成两篇

或两个部分,而应该将其当作一个整体来看,即主要主张“自然人性论”,但有了“性善”的倾向,而非“性善”的正式提出和完成。因为《性自命出》正面提“性善”只有一处即“未教而民恒,性善者也”(同上,第139页),但这里的“性善”与“善不善,性也;所善所不善,势也”(同上,第136页)一致,仍然是“自然人性论”的思路,即“性”可以为善也可以为不善,但在第13条简文“仁,性之方也,性或生之……爱类七,唯性爱为近仁”(同上,第138页)即有所保留地提出了“性”之善,其犹疑的语气如“或”“近”则表明了作者的倾向性。同时也说明“性善”的倾向指向的是天赋之善,这是继承发扬孔子“为仁由己”思路的必然趋势。因为孔子的“仁”在于“克己复礼”,讲究的是后天的努力,即简文“教所以生德于中者也”(同上,第137页),《性自命出》要更进一步就必然要超越后天的学习而将“仁”的品德内化为“心”之本然或为其找到更加根本的人性根据(这正是孟子“四端之心”和“性善”的思路),而“心”之中更加根本的是“性”(《性自命出》的“性”已然突破了孔子的“性相近”的“性”而与作为生命存在之本源根据的“天”有了直接的联系)，“情生于性”(同上,第136页),则“性”生“仁”就成为必然思路,这与“喜怒哀悲之气,性也”(同上,第136页)并不矛盾,反而可以看到《五行》中“仁之气”的影子。

然而,整篇简文并没有完全突破“自然人性论”的桎梏而达到本体的思维高度,而只是在思维的突破期作出探索性的思考,如“性或生之”(同上,第138页)。这样的思路确实与“自然人性论”有差异,但如果从动态的先秦儒家之整体的角度去看孔孟之间的思想发展过程,则“即生言性”之传统本是人性论讨论的共同基础,只是在经历了心性论的转向后才有了“性善”的传统。《性自命出》正处于这个转变过程中,由此出现前后部分不完全一致的思想倾向也属正常,且若将《性自命出》作为一篇正在创作过程中的学术文章,而非完全成熟的作品,则其前后的不一

致更可以理解。

综上,《性自命出》是一篇完整的文献,主要表现的仍然是一个“自然人性论”系统。只是经过长时间的思考后,尤其是“心”的哲学地位提高,作者意识到人性论问题的复杂,并作出探索性的思考,表现为将人性内在化的倾向,这便是《性自命出》上半部分讲“自然人性论”下半部分表露“性善”倾向的原因。

二、“性”的普遍性及其发动

《性自命出》开篇曰:

凡人虽有性,心无定志,待物而后作,待悦而后行,待习而后定。喜怒哀悲之气,性也。及其见于外,则物取之也。性自命出,命自天降。道始于情,情生于性。(同上,第136页)

“凡人虽有性,心无定志”实际上是一个转折表达,意思是虽然人人都有“性”,但“性”在“心”之中,即“性”的显现依赖于“心”的活动及其流行,且“心”之活动和流行由其“志”主宰,然而“志”却不定。“凡人虽有性”说的是凡人都有“性”,这种“性”是普遍的人人生而即有的,“性自命出,命自天降”体现的是人与人之间的同一性,即“四海之内,其性一也”(同上,第136页);“心无定志”则体现的是人与人之间现实人性的差别性,因为“性”会借助于“心”的活动与流行“见于外”,可“志”所主宰的“心”的活动是因人而异、因“物”而异的,即“待物而后作,待悦而后行,待习而后定”。要之,虽然最初的“性”是同一的、普遍的、生而即有的,但“性”的发动或说现实的人性却是千差万别的,人人都有得之于天的“喜怒哀悲”以及“好恶”的本能之“性”。这种本能之“性”会因为后天习染的不同和“心”的活动流行而各有不同的表达,如“养性者,习也”(同上,第136页),“其用心各异,教使然也”(同上,第136页)。

然则本能之“性”究竟是被动静止还是主动发用的呢?应该说,不可以执守动静任何一端,因为“性”源出于“天”,且“道始于情,情生于性”,无论“天”还

是“道”又都是自然而然的,所以“性”的发动本是一个自然的过程。又因为人生活在一定的环境中,必然会与外在之“物”接触,所以“性”之“见于外”的自然过程逻辑地先表现为“物取”的过程,“及其见于外,则物取之也”。但随着人类思维的发展(特别是《性自命出》正处于心性论转向的突破期),外在的“物”并不能成为主导人生人性的决定力量。只有通过人自身的学习和“由己”的行“仁”才有出路,这是先秦儒家自孔子推翻人格神之“天命”“命定”思想后开启的“求诸己”的价值追寻。孔孟之间儒者在延续这条思路的基础上更进了一步,找到了“心”的主体性并提升其哲学地位,从而使得笼罩人生的外在的主宰力量转向内在的心性修养成为可能。

《性自命出》第一简就将外在的“天”内化为人之“情”“性”,提出“性自命出,命自天降。道始于情,情生于性”,后面又说“凡道,心术为主。道四术,唯人道为可道”(同上,第136页),这样就将“物取”的过程纳入“心术”之中。又因为“心术”就是“心”中之“情”的发用流行及其所以然和思维相应对(“情”之发用主要讨论“情生于性”,“情”之流行主要讨论“道始于情”),故而与“情”一样有着外在和内在两个动因。其中外在动因即“物取”(“物取”虽然有着“性”之自然发动的原因,但两者是相即相成、互为原因的关系),“道者,群物之道”(同上,第136页);内在动因即“心取”,“凡性为主,物取之也。金石之有声,弗扣不鸣。人之虽有性,心弗取不出”(参见李天虹,第139页;丁四新,第174页)^⑥。“物取”和“心取”虽然不同^⑦,但都是“道”的反映。更重要的是,这里的“心弗取不出”指的是“性”的自然发用必须依赖“心”这个载体,即“物取”必然要引起“心取”的过程才能最终完成“性”的自然发用。但“心取”则可直面“性”而不必然要有“物取”的原因,因为“心”中之“志”才是“作”“行”“定”的主宰。故而,就“性”之“见于外”的源头来说,“心取”与“物取”有所不同^⑧;若就

“性”之“见于外”的过程来说,则“心取”与“物取”是同一个整体过程的不同阶段。一言以蔽之,“性”之“见于外”必须要凭借“心术”,凭借“心”中之“情”的发用流行。

可见,《性自命出》在这里主张的是人人生而即有的“自然人性论”而非有天赋的“善端”,所以“心无定志”。其所提升的“心”的哲学地位主要体现在反思的知觉功能,“性”也更多体现的是气聚而为万物的神妙变化,而不是宇宙间的终极之善的价值和意义。“心”中之“志”当然寄托的是儒家向“善”的追寻,但由于其在“心”中没有本体的依据,现实之人又各不相同,所以只能依赖后天环境的习染养成。就此而言,其与孟子的“良知”和“良能”之先后关系一目了然。

三、“性”由“情”显与“心”之主体性的突出

“性”之“见于外”必须要凭借“心术”,而“心术”就是“心”中之“情”的发用流行和思维应对,所以“性”之发动及其外显实际上就是经由“物取”或“心取”而形著“心”中之“情”的过程。“性”“情”由此区别开来,“性”是天生而即有的人的本性,而“情”则是“性”发动后所产生的,是所谓“情生于性”。换言之,“心”之所发即为“情”,喜怒哀乐皆是也,故简文说“喜怒哀乐之气,性也”,就等于说“心”之所发之情有着气聚万物的功能性、身体性及生成性的原因,这个原因就是生而即有的“性”。可见,《性自命出》主要是基于“自然人性论”角度区分了“性”“情”,主张“情”是“心”之情感活动和欲求,属动态的现象层面,可因时因地因环境不同变化;“性”则就人生而即有的本性而言,具有同一性和普遍性。前者是后者的表显,后者是前者的来源且必经前者才能显现出来,“性”由“情”显。顺着先秦儒家“性”“情”连用互为注脚的思路,如《礼记·乐记》说:“先故王本之情性,稽之度数,制之礼仪,合生气之和。”《礼记·礼运》言:“何谓人情?喜怒哀乐惧爱恶欲,七者弗学而能。”《性自命出》提出了“以情论性”的思路。

所谓“以情论性”者,正在于展现“性”由“情”显的动态过程。这是由于“情”之结果,如喜、怒、哀、悲、好、恶之状态,并不是“性”本身。因为人“情”多变,即使同一人面对同一环境下的同一对象也可能喜怒不一。若仅仅依此结果和状态论“性”,则“性”也必然千变万化无可捉摸,就必然违背其同一性、普遍性的本质,所以只能就“情”之所由发的内在根据及其流行过程谈“性”。又因为“气”本身就是变动不居的功能性概念,它不只是被赋予描述人之身体性的质料含义,同样被赋予描述人之心理和精神活动的含义。(参见丁四新,第175页)所以“喜怒哀悲之气,性也”可以理解为:“喜怒哀悲”之“情”源自“性”,或“性”的“喜怒哀悲之气”是“喜怒哀悲”之“情”由以发的内在根据。这应该被理解为“情生于性”的思路,则“好恶,性也”指的就是好恶之情“根于性”并由此显现“性”,而不是具体的“好恶”之情就是“性”。

追寻“以情论性”的深层次根由,主要在于“心”之主体性的突出。《性自命出》认为“性”具有同一性,借由“情”发显现于外,“情”的产生途径有两种,一者是“物取”,即当“性”被外物刺激时便借助于“心”之流行及活动而表显于外,“凡性为主,物取之也”(李零,第136页),“凡动性者,物也”(同上,第136页),“凡性,或动之,或逆之,或交之,或厉之,或出之,或养之,或长之”(同上,第136页);一者是“心取”,依赖于心之思,“咏思而动心”(同上,第137页),“凡忧思而后悲,凡乐思而后忻,凡思之用心为甚”(同上,第136页)。无论是“物取”还是“心取”,都不过是“心术”,是以“心”的流行及活动非常重要,成为“性”之外显的决定者,而其本身也是“情”之源头,心之所发皆是“情”,所以简文特别重视“心”的作用,强调“心”为身之主,“君子身以为主心”(同上,第139页)。

“志”又为“心”之主,“凡心有志也,无与不[可,性不]可独行,犹口之不可独言也”(参见同上,第136页;梁涛,2008年,第149页),则人的一切肢体和精神

活动都取决于“心”及其“志”，足见“心”的作用已经上升到“道”的层面，“凡道，心术为主”（李零，第136页）。这便意味着“心”的感受和活动决定了“性”之外显发用的善恶，“善不善，性也；所善所不善，势也”（同上，第136页）。此句意思是：“性”是生而即有的，其善恶是一定的，所有人都一样，其之所以表现出来时，人之善恶各有异，是因为后天的情势。何谓后天的情势？这取决于两个方面：一个是外在的“物取”及由此引发的“心志”对于“物取”的感受、反应及其流行与活动，一个是“心取”。无论哪一种或者兼而有之，后之情势都非常复杂，足够成为决定人各有异的根本原因，“四海之内，其性一也，其用心各异，教使然也”（同上，第136页）。

如此，则上文之“心无定志”即可理解为：“心”之“志”并不如“性”一般具有普遍的先天同一性，而是后天习养形成的，自然的人各有异，故而只能“待物”“待悦”“待习”才能“作”“行”“定”。所以“心”所发之“情”是关键，“性”之显全赖于“情”^⑨，则《礼记·中庸》“率性之谓道”就可以一定程度上理解为：“率性”就是努力做到让“情”显现“性”的过程，且“情”之发而皆中节，简文说“道始于情，情生于性”，即此之意。

关于“情生于性”的思想，先秦时期并不是《性自命出》的专有之论。如《大戴礼记·文王官人》说：“民有五性，喜怒欲惧忧也。喜气内畜，虽欲隐之，阳喜必见。怒气内畜，虽欲隐之，阳怒必见。欲气内畜，虽欲隐之，阳欲必见。惧气内畜，虽欲隐之，阳惧必见。忧悲之气内畜，虽欲隐之，阳忧必见。五气诚于中，发形于外，民情不隐也。”此段文字同时见于《逸周书·官人解》，除个别字不同，大意没有变化。与《性自命出》一同被发现的《语丛二》，更有明确地说明：“情生于性……欲生于性……爱生于性……喜生于性，乐生于喜……愠生于性……惧生于性”（李零，第220-221页）。可见在先秦时期，“性”“情”关系从互为注脚到相互区别的讨论已经逐渐成为儒家学者

们的共识，甚至是当时的流行观点。

推而广之，“性”之自然发用必须要形著于心中之“情”，而“情”属于“心”之已发，“心感于物”而成。朱子所说“既发为情”（《朱子语类》卷五）就是对《性自命出》“情生于性”的最好注脚。可见，“性”“心”“情”三者虽各有不同，却通过“心”被联结起来：“性”自然的通过“心”发用流行为“情”，“情”根于“心”中之“性”。无论“性”还是“情”，其发用都是通过“心”的活动和流行才能证显，“心”的哲学地位由此更加重要。虽然这里的“性”非宋儒所谓“性”，但其与“心”“情”之间关系似可在一定程度上看作张载和朱熹之“心统性情”思想在先秦时期的萌芽。^⑩

四、作为“性”之来源的“天”“命”辨正

“情”生于“性”，则“性”从哪里来？简文曰：“性自命出，命自天降”，这与《中庸》首章所论“天命之谓性”很相似，意思是“性”由“命”生，“命”由“天”成。要回答“性”从哪里来的问题就必须先理解“天”“命”是什么。

关于“天”的理解，在先秦时期，主要有三种含义，即“主宰之天”“义理之天”和“自然之天”。^⑪

首先，可以排除“主宰之天”。因为自西周“以德配天”的观念出现后，作为至高主宰的“天”的观念已经开始动摇。到春秋时期，“自然之天”的观念已经兴起，更进一步冲击了“主宰之天”的地位。虽然这种有意志的人格神的“天”依然存在，但以孔子为首的儒家学者开始以道德的伦理的德行观念替代“天”之主宰性。及至孔子后学转向心性论、性情论，“天”在儒家中完全被转变成“道德之天”^⑫，而成为儒家心性道德的理论来源。于是“主宰之天”除了被宗教神学继续沿用外，便慢慢淡出了哲学的视野，继之以形成“自然之天”和“道德之天”双重含义的结构。

其次，可以排除“义理之天”而代之以“道德之天”。《性自命出》作为孔孟之间的过渡阶段的文献，并没有真正形成孟子的“性善”思想是学术界的共

识,故而其“天”不能解释为“义理之天”。但其道德的属性和价值的意义却被学者所认同,如蒙培元说:“天绝不是在人之外、高高在上、主宰人的命运的绝对主体,而是通过命授人以性,使人成其为人的。对人而言,天是亲切的、亲近的,是有价值意义的。”(蒙培元,第37页)梁涛也认为:“这里的天主要是外在礼仪、伦常的制定者。”(梁涛,2008年,第144页)需要说明的是,“道德之天”作为“义理之天”的来源,两者有本质区别,“道德之天”只认为“天”有道德的属性和价值的意义,是人伦道德的终极根源,自“天”至于“人”,其“天人合一”的思路是由外而内的,并不必然导出“性善论”;而“义理之天”是以心性论为前提,以“性善论”为根据,由内而外的从本体论角度得证“天人合一”。所以两者虽都是“天人合一”的思路,但尚有距离,前者是后者的基础,后者是前者的延续和完成。如西周时期提出“敬德保民”“以德配天”之思想,实即认为“天”有道德的含义,君王只有“以德配天”才能永保长久。盖先贤皆认为“天”是最有德行的,因其生长万物不为已有,化育宇宙万物、为生民立命也不居功,《诗经·大雅·烝民》说:“天生烝民,有物有则;民之秉彝,好是懿德。”《左传·襄公十四年》说:“天生民而立之君。”郭店竹简《成之闻之》也说:“天降大常,以理人伦。制为君臣之义,著为父子之亲,分为夫妇之辩。”此皆其证。

最后,“道德之天”也可以排除。因为从哲学的层面看,“性自命出,命自天降”主要体现的是一种生成关系而非体用关系。盖先秦儒家在解释宇宙生成的方面,仍然是遵循气论思想的思维逻辑的,即以阴阳(天地)的和合变化为万物化生之根本内在动力,所以万物相生即是阴阳(天地)的自然运行,“天地之大德曰生”(《周易·系辞下》)。而“道德之天”作为早期儒家对“主宰之天”超越的结果,只是象征性的价值意义上的“天”,只是说“天”有道德的属性,既未达到孟子之“天”的概念那般必然为人之根本的价值来源

的思维程度,如“义理之天”;也不是宇宙生成论意义上的“天”,如“自然之天”。所以在孔孟之间的心性论、性情论思想的发展过程中,“道德之天”作为人性本原的思想已然不够成熟,或者说难以作为“心”之哲学地位持续提高的哲学依据,这点从《中庸》即可看出。孟子正是受此启发,从而将“道德之天”进一步提炼为“义理之天”,并作为“性善”的本体依据和价值来源,从而打通“尽心”以“知性”进而“知天”的思路。

所以,确切地说,“命自天降”的“天”更适合作“自然之天”解释。这也是《性自命出》主要主张“自然人性论”的根本原因。

故此,“命”也当相应的只有一个含义,^③与“自然之天”相对,“命”可解释为生命,即由气聚而形成的现实的生命个体,也就是《荀子·王制》所讲的“生”：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义；人有气、有生、有知，亦且有义，故最为天下贵也。”宇宙万物皆由“气”聚而成，所以说“水火有气”，但只有草木、禽兽和人类才有“生”。“生”即生命，因为只有有生命之后才可能产生“知”，但不必然有“知”，所以在解释“性自命出，命自天降”时，陈来强调：“这里的命，我觉得也具有生命(如后世道教所说的命)的意思。‘性自命出，命自天降’的意思是：性根于生命躯体，而生命是天所赋予的。这就与全篇以生论性，以气论性的思想一致了。”(陈来,2009年,第88页)为突出“命自天降”的含义,可以借鉴朱子的说法^④,将“命自天降”理解为生命正是在天之大化流行的过程中自然生成的。如此一来,“性自命出,命自天降”可解释为人性根植于生命,生命是在天之大化流行过程中自然生成和流行,人性亦随着生命的不断流行而呈现。换言之,生命的自然延续就是“性”顺遂气化的过程自然发动和呈显的过程,而“性”的发用流行就是“情气”的发用流行,如此便与简文“以气释性”“以情论性”的思维路径相一致。

结语

综上所述,“以气释性”“以情论性”可以说是《性自命出》重大的理论特点,其意义有二。第一,其所反映的是孔子后学转向心性论的理论趋势和动态过程,呈现了孔子后学到孟子“性善”的思维逻辑的演变历程,即从孔子的罕言性命到孔子后学的心性论和性情论,从而开出孟子“性善”和荀子“性恶”两种儒家人性论的传统,使得二人的人性论和性情思想不至于出现的太突兀而丧失思想史的连续性。第二,这也反映了先秦“性”字意义演变的轨迹和“心”之哲学地位的提升,充分体现了先秦由心性分言到心性合一论之思维发展的逻辑历程。当然,心性合一论在《性自命出》中并没能最终完成。

《性自命出》一方面强调“自然人性论”,一方面又表现出“性善”倾向,尤其是从理论上区别“性”“情”,并主张“情生于性”和“性”由“情”显,不但充分说明了“性”的普遍性和同一性,也指明了“性”之由来,似暗含了“心统性情”的思路。这些不仅填补了孔孟之间思想史、哲学史的部分缺失,更是孟子的“性善”和“浩然之气”思想的直接逻辑前提,对先秦心性论思想的发展具有重大的推动作用。正如王博所说:“我透过《性自命出》这个文献,看到了一个很强烈的讨论人性的角度,这个角度如果用最简单的话来说就是以气论性……像告子‘生之谓性’这样一个说法……基本上也可以纳入以气论性的这样一个传统中来。”(杜维明等,第92-93页)

《性自命出》处于先秦儒家思想转变的转折期和突破期,其所表现的素朴的“自然人性论”与体现“性”之内在化的“性善”倾向并不矛盾。这正好反映了当时思想转变和萌发时复杂多变的动态特征。对于《性自命出》的成书时间,我们似可以作出这样的推测:《性自命出》可能是晚于《五行》的作品,是沿着《五行》的思路进一步探索的作品,《中庸》又继之。^⑮因为帛书《五行》提出了明确的“心贵”论,“‘耳目鼻

口手足六者,心之役也。’……心也者,悦仁义者也。此数体者皆有悦也,而六者为心役,何也?曰:心贵也”(庞朴,1980年)。但《五行》无明确人性论,即在提升“心”之哲学地位的思潮下尚未找到“性”,而《性自命出》已然在“志”的基础上强调了“心”的重要性,提出“虽能其事,不能其心,不贵”(李零,第137页),并明确找到了“性”,所以比《五行》更进一步。但《性自命出》却陷入“自然人性论”与“性善”倾向的漩涡中,没能最终找到本体的“心”和“性”,而《中庸》不但找到了“性”,更是开宗明义就说“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”,直接指出了“性”之本原、内涵和去处,更以“诚”作为天人之道和“心”之根本,这比《性自命出》的“道始于情”又进了一步。换言之,《性自命出》的“情生于性”只是素朴的总结“情”之根于“性”和显性的自然和必然,所谓的“性善”也只是一倾向,与《中庸》凝练总结出“情”之“发而皆中节”的“致中和”不同,更不要说“自诚明”和“自明诚”的本体和工夫指向。故《性自命出》可能作于《五行》和《中庸》之间(参见廖名春,1998年;姜广辉),则其找到的“性”主要体现为“即生言性”的传统和“性善”倾向就更好理解了。

注释:

①关于《性自命出》的作者有许多争论,如子游、子思、世硕、公孙尼子、子夏,等等。(参见李天虹,第107-125页;丁四新,第189-209页;朱心怡,第129-140页)更多相关论述可参见《郭店楚简研究》(参见《中国哲学》编辑部)。

②气化宇宙观应是先秦诸子主流的共识。对于儒家来说,不必作长篇说明,可以直接运用,所以孟子有“气,体之充”(《孟子·公孙丑上》)、荀子有“水火有气”(《荀子·王制》)等说法。

③唐君毅、徐复观、牟宗三、梁涛等皆称孟子所代表之先秦儒家强调“四端”和“性善”的传统为“即心言性”,此“心”即为道德心和情性心。

④荀子虽不是“性善”思路,但同样以“仁义礼智”为道德根本并统摄“无义”“无知”之禽兽、草木。

⑤如罗钦顺在《困知记》中说：“但曰‘天命之性’，固已就‘气质之性’言矣；曰‘气质之性’，性非天命之谓乎？”（《困知记》卷七）王夫之也说：“是气质中之性，依然一本然之性。”（《读四书大全说》卷七）

⑥李零断本句为“人之虽有性心，弗取不出”（李零，第136页），陈伟与此同（参见陈伟，第6页），李天虹和丁四新则断句为“人之虽有性，心弗取不出”。一语孔孟之间心性论转向的思想趋势，“心”的主体性被凸显的逻辑，笔者赞成后者的意见。

⑦学者于此处常认为“心取”与“物取”是同一过程，即“心”感于物而“动”。（参见赵建伟，第36页；李天虹，2002年，第140页）郭齐勇则认为两者形式相同性质有别（参见郭齐勇，2000年，第49页）。笔者以为“心取”应该不同于“物取”，所体现的是“心”的反思和知觉能力，即“心”之活动流行不必然只有外因，只是被动的接受“物”之“动”，“凡动性者，物也”（李零，第136页），因为从“心有志”及其“作”“行”“定”以及“咏思而动心”（同上，第137页），“凡用心之躁者，思为甚”（同上，第138页），“君子身以为主心”（同上，第139页），可以看出“心”的主动反思和知觉能力。

⑧“心取”与“物取”的不同应表现在前者不需要外在之“物”去“动”性，即“性”之“见于外”不必然依赖外在的“物”，而只是从人自身的内心出发。然《性自命出》主张的是“自然人性论”，其对于“心”的哲学地位还没有提升到足够高度，所以没有完全突破先秦儒家如《礼记·乐记》云“人心之动，物使然也”的思想牢笼，更强调“物取”，而对于“心取”的讨论不多，如其只讨论了“志”，而没有发挥讨论“意”“诚”以及“意”所涉着的“物”乃至“物”与“事”的关系等。换言之，《性自命出》对于“心取”的思路更多是在“物取”的视野下进行讨论而没有单独予以强调。只是承认“心取”有一定的可能和空间，这便是其在下半部分表露“性善”倾向的原因之一。只有当“心”的哲学地位被进一步提升，独立且有了本体的意味，“心取”才能顺理成章地独立于“物取”之外。

⑨李景林认为郭店楚简的《性自命出》篇若命名为“性情论”更加合适，因为此篇着重讨论的便是心性和性情问题，用“性情论”更能突出该篇特点，从而提请学者关注先秦儒家的心性和性情论。（参见李景林，第91-95页）

⑩张载提出心统性情的思想，朱子深为赞同，称其“颠扑不破”，并说：“在天为命，禀于人为性，既发为情……唯心乃虚

明洞彻，统前后而为言耳。据性上说‘寂然不动’处是心，亦得，据情上说‘感而遂通’处是心，亦得。”（《朱子语类》卷五）

⑪关于天的意涵，学者有多种不同见解，远超三种。潘志峰统计共有一义、二义、三义、四义、五义、六义等说法。（参见潘志峰，第226页）笔者通过比较几种说法，发现只要三种及以上意涵，则主宰、自然、义理三意涵皆在，且这三种意涵的说法也并非始于张岱年（参见张岱年，第1页）。朱子在回答问者关于“天”的含义时已有明确说法，“也有说苍苍者，也有说主宰者，也有单训理时”（《朱子语类》卷一）。笔者以为，“苍苍者”即自然之天，从道家为代表；“主宰者”即主宰之天，从古代宗教（包括墨家）为代表；“理”即义理之天，从儒家为代表。可以说，“天”之三义源于中国传统文化源头的三家。其后，随着儒、道两家与宗教思想（包括墨家）的不断融合，致使三义交融产生出更多微妙的意义，如四义、五义说即是如此。但若论最原初的本原意义，“天”合当只有自然、主宰、义理三个基本义项。

⑫“天”自孔子开始就已经有“道德之天”的意涵，但此时与老学的“道德之天”有相似且似乎“同大于异”，到孔子后学渐渐与老学的“道德之天”区别开来。因为其致学的思路转向了心性的层面，于性情上用功区别于老学的“无为”“无欲”；而到孟子后，一般认为“道德之天”始发展成为较成熟的“义理之天”，这主要是孟子“性善论”开辟了本体论思路的缘故。所以“道德之天”一开始并无儒道的区分，而是“六经”原始的说法，故为“义理之天”的来源。

⑬“性自命出，命自天降”中的两个“命”字应该是相同的意思，两个短语也应该是一个连续的整体。所以“天”与“命”的意思应该是一一对应的关系才解释得通，而不能割裂的看，这从《语丛三》的“有天有命有生”可得证明。但实际上，学术界关于“命”的解释有多种，除了“生命”之外，还有带宗教神学色彩的“天命”一说，如刘钊就认为“性自命出，命自天降”应该解释为“天性来自天命，天命从天而降”。（参见刘钊，第92页）李天虹则认为“命”有“天命”和“生命”双重含义：“性由天之命所派生而来。能够衍生自然人性的命，应该具有生命的内涵。但是，这样的命又是由天降达的。考虑到一般情形下天命之命的含义，这里的命可能具有双重含义：就天而言，它是天的意旨，天的命令；就人而言，它确实是纯粹的生命。”（李天虹，第63-64页）

⑭朱熹在解释《中庸》的“天命之谓性”时把“命”看作天

赋,他说:“天以阴阳五行化生万物,气以成形,而理亦赋焉,犹命令也。”(《四书章句集注·中庸》)

⑮廖名春认为《性自命出》距孔子、《中庸》最近,可备一参。(参见廖名春,1999年,第59-60页)

参考文献:

[1]古籍:《大戴礼记》《读四书大全说》《困知记》《礼记》《论语》《孟子》《诗经》《四书章句集注》《荀子》《逸周书》《中庸》《周易》《朱子语类》《左传》等。

[2]陈来,1999年:《荆门竹简之〈性自命出〉初探》,生活·读书·新知三联书店。

2009年:《竹帛〈五行〉与简帛研究》,载《儒林》第1辑,山东大学出版社。

[3]陈伟,2000年:《郭店简书〈人虽有性〉校释》,载《中国哲学史》第4期。

[4]丁四新,2000年:《郭店楚墓竹简思想研究》,东方出版社。

[5]杜维明等,2012年:《“出土文献与古代思想记忆的新方位论坛”纪要》,载《中国儒学》第7辑,中国社会科学出版社。

[6]郭齐勇,1999年:《郭店儒家简与孟子心性论》,载《武汉大学学报(哲学社会科学版)》第5期。

2000年:《郭店楚简〈性自命出〉的心术观》,载《安徽大学学报(哲学社会科学版)》第5期。

[7]姜广辉,1998年:《郭店楚简与〈子思子〉——兼谈郭店楚简的思想史意义》,载《哲学研究》第7期。

[8]李零,2007年:《郭店楚简校读记(增订本)》,中国人民大学出版社。

[9]李锐,2021年:《新出简帛的学术探索》,北京师范大学出版社。

[10]李景林,2002年:《读〈上博简〉性情论的几点联想》,载《吉林大学社会科学学报》第6期。

[11]李天虹,2002年:《郭店竹简〈性自命出〉研究》,湖北教育出版社。

[12]李学勤,1999年:《郭店简与〈乐记〉》,载《中国哲学的诠释与发展——张岱年先生九十寿庆纪念论文集》,北京大学出版社。

[13]李泽厚,1999年:《初读郭店竹简印象纪要》,载《道家文化研究》第17辑,生活·读书·新知三联书店。

[14]梁涛,2002年:《竹简〈性自命出〉的人性论问题》,载

《管子学刊》第1期。

2008年:《郭店竹简与思孟学派》,中国人民大学出版社。

[15]廖名春,1998年:《郭店楚简儒家著作考》,载《孔子研究》第3期。

1999年:《荆门郭店楚简与先秦儒学》,载《中国哲学》第20辑,辽宁教育出版社。

2000年,《郭店简〈性自命出〉的编连与分合问题》,载《中国哲学史》第4期。

[16]刘钊,2005年:《郭店楚简校释》,福建人民出版社。

[17]蒙培元,2008年:《〈性自命出〉的思想特征及其与思孟学派的关系》,载《甘肃社会科学》第2期。

[18]牟宗三,1999年:《心体与性体》,上海古籍出版社。

[19]欧阳桢人,2000年:《在摩荡中弘扬主体——郭店楚简〈性自命出〉认识论检析》,载《郭店楚简国际学术研讨会论文集》,湖北人民出版社。

2010年:《从简帛中挖掘出来的政治哲学》,武汉大学出版社。

[20]潘志峰,2003年:《近20年关于“天人关系”问题的研究》,载《社会科学战线》第4期。

[21]庞朴,1988年:《帛书五行篇研究》,齐鲁书社。

[22]阮元,1993年:《擘经室集》,中华书局。

[23]王夫之,2010年:《船山全书》第6册,岳麓书社。

[24]王小虎,2018年:《“新子学”视域下的“即生言性”与“即心言性”关系再探讨》,载《诸子学刊》第16辑,上海古籍出版社。

[25]王中江,2011年:《简帛文明与古代思想世界》,北京大学出版社。

[26]徐复观,2005年:《中国人性论史》,华东师范大学出版社。

[27]杨庆中,2004年:《中国古代天人论之真能解决当今人类面临的危机吗?》,载《河北学刊》第5期。

[28]张岱年,1985年:《中国哲学中“天人合一”思想的剖析》,载《北京大学学报(哲学社会科学版)》第1期。

[29]赵建伟,1999年:《郭店竹简〈忠信之道〉、〈性自命出〉校释》,载《中国哲学史》第2期。

[30]《中国哲学》编辑部,1999年:《郭店楚简研究》,载《中国哲学》第20辑,辽宁教育出版社。

[31]朱心怡,2004年:《天之道与人之道——郭店楚简儒道思想研究》,台湾文津出版社。