

试论孔子哲学中“性”字的涵义

——兼评朱熹与牟宗三对此字之歧解

吴 疆

在儒家哲学中，“性”是个极为重要的概念。从历史上看，历代儒家都对这个概念的涵义争论不休。战国时期就有孟子、告子和荀子关于性善、性恶的辩论；汉初又有董仲舒“性三等”之说；宋明时期的新儒家更试图调和性善、性恶的对立，将“性”进一步分为“义理之性”与“气质之性”两个层面。现代新儒家则紧承宋明儒者论“性”之大旨，认为“性”即是我们的道德性，是道德内在而超越的形上根据。孔子被儒家奉为“至圣先师”，他是原始儒家的创始人，他的哲学思想奠定了后世儒家思想的学思主脉。所以孔子对“性”的解释对以后的儒家产生了巨大影响。历代注释家对这个字的涵义不断解释。一方面是因为“性”这个概念本身的重要性，另一方面也是由于《论语》中提到“性”的地方只有两处，而且语焉不详。历代儒学大师对这个字的说法很多，有些从自己的哲学观点出发加以主观解释，因而也不能尽合孔子原意。本文试图从《论语》这一原始文本出发，对孔子哲学中“性”这一概念的涵义加以澄清，并纠正朱熹与牟宗三对此字的错误解释。

《论语》中言及“性”字的地方只两处，其一是记载孔子的原话：

性相近也，习相远也，惟上智与下愚不移。（《阳货》第二）

其二是子贡的回忆或转述。子贡是孔子的忠实弟子，《论语》中记载他与孔子的对话最多。孔子死后，他守墓三年才离去，因此子贡的回忆

大抵是可靠的。他说：

夫子之文章，可得而闻也。夫子之言性与天道，不可得而闻也。（《论语·公冶长》）

《论语》中没有其它的直接材料断定“性”的确切含义，也没有别的旁证，只有根据这两处文字和孔子的基本思想推断“性”的涵义。确定“性”的涵义主要是确定如下两点：第一，从性善、性恶的角度来看，孔子所说之“性”是善还是恶；第二，从“义理之性”的划分来看，孔子所说之“性”是就形上义理层面说还是就形下气质层面说。实际上，这两点又是互相联系的，如果在形上义理层面说“性”，那么性无不善；若从形下气质上说性，那么“性”是可善可恶，这里的“性”也可以说是善的，因为人性与禽兽不同，人具有“善端”，也就是善的可能性。

《论语》各注家大都是循着《说文解字》的解释。“性”字，从构词法上说，是“从心从生”。“从生”表明“性”有“生之谓性”的意思，也就是说“性”是人生来具有的；“从心”表示“性”是内在于人的本质。说文曰：“性，人之阳气性善也。”（段玉裁句读为“人之阳气性，善者也。”似不通。）《说文》解“性”为“阳气”，是与“情”之阴气相对，《说文》曰：“情，人之阴气有欲者。”许慎对“性”的这种解释实际上是源于董仲舒的性情之说。董仲舒所谓的“性”有广义狭义之分。就广义来说，“性者，生之质，质朴之谓性。”（《春秋繁露·深察名号》）。“性”做“质”解，包括狭义的“性”和“情”两个方面。狭义的“性”与“情”相对，

“性”为阳气，是善。“情”为阴气，是恶。《论衡·本性篇》曰：“董仲舒览孙孟之书，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。’”董仲舒的“性阳情阴”之说是他的创见，但就《论语》中“性”的涵义来看，还是广义的“性”，也就是说包括狭义的“性”和“情”两个方面，因此，“性”是从“质”上说，也是包含“善恶”两个方面。

传统的注释家，包括邢昺、刘宝楠、颜师古、宋翔凤等都是这样认为的。按照这种观点来看，“性相近也，习相远也”这句话的意思是孔子告诫人们要“慎所习”，要人们重视后天所学习的东西，因为“性”是可善可恶的气质，习善则性为善，习恶则性为恶。“性相近”一句是指人是由血气之性构成，与禽兽相区别，所以称“相近”；又因为性是气性，所以气性之善不是义理上的必然之善，因而才会“习相远”。

朱熹也认为这里的“性”应从气质的角度加以解释。朱注“性相近”云：“此所谓性，兼气质而言也。”并引程子曰：“此言气质之性，非言性之本也。若言其本，则性即是理，理无不善，孟子言性善是也。何相近之有哉。”（《四书集注》）程朱是把“相近”作为根据断定“性”为“气质之性”。他们认为“气质之性”，有“清浊偏正，刚柔缓急”的不同，有善有不善，它不是“性之本”即“义理之性”，所以“只是不能善，则偏于一边为恶”（朱熹《性图》）。如果孔子“性相近”之性是指人之本性，那么人所具有的本性都相同，就不会有“性相近”之说了。朱熹的这种观点是把“相近”解作相类似，而非相同。从这一点看，朱熹是言之成理的。于是这整个一句话的意思就是人的先天气质之性都是相近似的，但后天的学习、习惯使人的道德品性拉开了差距。朱熹的说法与其他注家大致相同，只是不认为这个“性”也是善的，所以需要教化。

然而牟宗三颇不同意朱子训“性”为“气质之性”的看法。这是因为牟氏把“相近”解作“相同”。他认为古人用字并非那么严格，并引孟子论“相近”之处指证《论语》中“相近”的意义。《孟

子·告子上》有这样一句话：

其日夜之所息，平旦之气，好恶与人相近者几希。

牟氏认为这里的“相近”是“相同”的意思，所以孔子“性相近”中的“相近”也应该训为“相同”，这样一来，这句话中的“性”就可以解释成“义理之性”了。因为在“理”的层面上说，“性”都是相同的^①。牟宗三引出孟子作为旁证似乎很充分，但并不很周延。首先，孔孟相距百年之遥，语义、词义难免有引申、变化或背离原文。一般地说，后出的新义肯定是原义的引申。是原词所不具有的。牟氏用后人词义指证前人词义似乎不妥。

其次，按照牟氏的意见，“性相近”这前半句讲为：先天义理之性善，人皆相同，那么后半句“习相远”意思就是由于后天“习”的作用，所以有人为善，有人为恶，这实际上是解释“恶”的原因。这样“习”就只能作负面的“习惯、习俗”之意讲，而这又与《论语》中“习”的涵义不相符合。

孔子《论语》中言“习”之处有三：

1. “学而时习之”（《学而》第一）；
2. “传不习乎”（《学而》第四）；
3. “习相远也”（《阳货》第二）。

同一部书中这三个“习”字的意义应该是一贯的。朱注“习”字云：“习，鸟数飞也。学之不已，如鸟数飞也。”（《四书集注》）说文曰：“习，数飞也。”段玉裁注曰：“数，所初切，月令。鹰乃学习。引申义为习熟。”“学而时习之”与“传不习乎”之“习”都作“学之不已”或“习熟”讲，由此可证，“习相远”之“习”也是“习熟”之意，这完全是正面的含义。若“性”作“义理之性”讲，就必然把“习”解释成负面的涵义，这与《论语》中“习”字的本来用法不符，上下文就讲不通了。而且“性相近也，习相远也”这一句式，含有转折的语气，转折的重点在后句“习相远”上，这一句的意思就是肯定“学习”对人的品性的改造，也和《论语》中孔子一贯重视“学”和“习”的作用相一致。再者，联系下句“惟上智与下愚不移”来讲，似乎孔子也有“性三品”之说。既然“上智”与“下愚”是不可能通过后天改变的，那么“习”就只能对

那些介乎上下,可善可恶的人起作用,这样解释“习”就是“善”的原因,而不是“恶”的原因。所以这一句中的“性”字也就指这些人所禀赋的可智可愚之“性”。由此可见,传统注释家将“性”解作“气质之性”,大抵是正确的。而牟宗三的解释是不可靠的。

牟宗三之所以把“性”解作“义理之性”,还有另一根据,那就是《论语》中另一处谈到“性”的地方:

子贡曰:“夫子之文章,可得而闻也。夫子之言性与天道,不可得而闻也。”《公冶长》

牟宗三认为这里的“性”是“义理之性”。孔子将“性”与“天”并提,恰恰显示出“性”与“天”相通、内在道德性与超越的宇宙相通的本体意识。但是为什么子贡又说:“夫子之言性与天道,不可得而闻也”?顾炎武曾经认为孔子根本就不曾谈到“性与天道”,所以子贡根本“不可得而闻”。他说:“性与天道,夫子之所不言,子贡之所以不可得而闻。”(《日知录》卷七“夫子之言性与天道”条)顾炎武之所以这样作结论是借此反对宋明儒空谈心性之弊,并将“性与天道”与孔子的“人事言行”看做一回事。牟宗三根本不同意顾炎武的说法,他认为孔子不言“性与天道”是有极幽远的含义的。对于“不可得而闻”他提出如下解释:

1. “子贡不可得闻,自是子贡之事”,并不妨言孔子于“性与天道”有真实的契悟。

2. 孔子“不能一时俱言”积极面之性(义理之性),要留待后继者们的积极发扬。

3. “性与天道”是“自存潜存”,是“客观的实体性的第一序的存有”,孔子不象希腊哲人以“智测”(理智)观此存有,而是暂时撇开,开辟“仁、智、圣”,将“智测”归于“德行”,“践仁以知天”,所以子贡不可得而闻^⑨。

显然,牟宗三这里是借对“不可得而闻”的分析,推断“性”是在形上义理的层面的含义。这样解释也符合朱熹对这句话的解释。

朱注云:“性者,人所受之天理;天道者,天理自然之本体。其实一理也。言夫子之文章,日

见乎外,固学者共闻;至于性与天道,则夫子罕言之,而学者有不得闻者,盖圣门教不躐等,子贡至是始得闻之,而叹其美也。”又引程子曰:“此子贡闻夫子之至论而叹美之言也。”(《四书集注》)朱子用“理”来解释“性与天道”,性是人之理,天道是天之理,理是同一的。所以孔子将“性与天道”相提并论。至于为什么“不可得而闻”,是因为孔子很少言及,只对少数程度较高的学生谈及,子贡是其中之一,所以子贡发出这样的感叹,赞美孔子学问的高深。

朱熹将此处的“性”字解释为“义理之性”,显然是根据自己理论体系的需要。这样解释有一个明显的缺陷,那就是与朱子对“性相近”之“性”的解释相矛盾。在那里,他把“性”解释做“气质之性”,而这里又解释作“义理之性”,对同一个文本中的同一个概念做两种不同的解释。这显然不符合孔子思想的实际。

可以看出,此处牟氏与朱子对“性”的解释是基本一致的。但牟氏看到了朱熹解释中的矛盾之处,为了保持解释的统一性,他把两处“性”的涵义都解作“义理之性”,虽然避免了矛盾,但这样的诠释是从自己的理论体系出发,难免违背孔子的原意。事实上传统注释家对“性”字的解释基本上是有道理的。

传统观点认为:这句话的“章”是“明”的意思,也就是朱子所说“日见乎外”,“文”指的是“诗书礼乐”,而“性与天道”则是“易”、“春秋”的主要内容。注释家们都认为孔子将“性”和“天道”并提,意义是极其幽远的。但却不象朱子将“性与天道”在义理的层面上讲,而是用《易经》中的阴阳和五行的观念解释“天道”,再将“性”从“气质”的层面加以解释。由于天道是“元亨日新之道”,它深微而幽隐,而性是因“天道”阴阳血气而生成,也是深微而幽隐的,所以子贡也就“不可得而闻”了。

《易经》和《易传》中确有许多关于“天道”的论述。例如,系辞上传:“一阴一阳之为道,继之者善也,成之者性也。”又曰:“成性存存,道义之门”。文言传:“利贞者,性情也。”说卦传:“穷理尽性,以至于命。”但如果把《论语》中“性与天

道”的涵义用“易”来解释,似乎仍不充分。从史料上来说,将“性与天道”和《易经》相联是出于《史记·孔子世家》的记载:“孔子晚而喜易,……读易韦编三绝,曰:‘假我数年若是,我于易则彬彬矣。’”这段记载也不能证明孔子这里的“性与天道”与《易经》有直接的联系。虽然如此,他们把“性”从“气质”的层面来理解,思路是正确的,是大抵上符合当时人们思维发展的水平的。因为孔子时代,人们的形上思维还不发达,还不可能具有那么高的思维能力将“天”与“性”在义理的层面上理解,他们只有在原始的宇宙生成论的基础上将“性”理解为“气质”、“血气”,而这样理解已经比原始宗教有神论要进步多了。

综上所述,我们认为传统注释家将孔子哲学中“性”这一概念从“气质”方面加以解释是有说服力的,是比较符合孔子那个时代人们的思想水平的。而朱子把其中一个“性”解释为“气质之性”,另一个解释为“义理之性”,这是矛盾的,因为同一文本中同一概念的内涵应保持一致。牟宗三为了弥补朱子的这个缺陷,将“性”都解释为“义理”层面的“性”,又有些失实。因此孔子哲学中“性”这一概念应该解释成“气质之性”,朱熹和牟宗三的解释是不符合实际情况的。

[注]

①②牟宗三:《心体与性体》第1册,正中书局1973年版,第217、218页。

“实名”“虚名”的出现

“实字”“虚字”名称,现在一般认为出现于宋代(见郑莫斐梅翘《古汉语语法学资料汇编》,中华书局,1964)。读唐代来华日人高僧弘法大师(774—835)撰《文镜秘府论》(王利器校注,中国社会科学出版社,1983),发现其中已出现“实名”“虚名”名称。

本书《二十九种对》第一种“的名对”分析“日月光天德,山河壮帝居”诗句说:“有虚名实名,上对实名也。”两句诗是陈后主从隋文帝东巡,登芒山所作(见《南史·陈后主纪》)。弘法大师是说,“日月”“山河”是实名,二者相对。

《文镜秘府论》是弘法大师于唐德宗贞元二十年(804)到唐宪宗元和元年(806)在长安留学归国后所作。一个日本人的著作中都出现“实名”“虚名”,可以想象两个名称在当时中国学者中使用之广泛。这又可说明,宋代及以后所说的“实字”“虚字”,原是来自唐代的“实名”“虚名”。当然,唐、宋时代的“实名”“虚名”、“实字”“虚字”跟我们今天说的“实词”“虚词”概念、范围不同;不过我们也实在感谢日僧弘法大师为我们研究中国古代诗学、中国古代语法学保存了这样一份宝贵资料。

(子朗)

再谈“训诂”一词的最早出现

本刊1994年第1期“补白”《“训诂”一词的最早出现》说“训诂”最早见于东汉何休(129—182)《春秋公羊经传解诂》。近读书,发现“训诂”早在西汉末即已以固定词的形式出现。

一见于刘歆《与扬雄书》:

歆先君(按:指其父刘向)数为孝成皇帝言,当使诸儒共集训诂。

再见于《汉书·扬雄传》:

雄少而好学,不为章句,训诂通而已,博览无所不见。

又按现版《辞源》《辞海》未注出“训诂”成词的这样出处。

(子朗)