郭店儒家简与孟子心性论

郭 齐 勇

(武汉大学人文科学学院,湖北 武汉 430072)

作者简介 郭齐勇(1947-),男,湖北武汉人,武汉大学人文科学学院哲学系教授、博士生导师,主要研究儒家哲学。

内容提要 郭店儒家简有较丰富的人性天命说的内容。人的性情,禀赋自天。神秘的天道天德是人道人性的终极根据。肯定人的情气和内在生命有为善的趋势,以情言性,即心言性,是楚简与《孟子》的相同之点。在存心养性、“仁内义外”的问题上,二者有所区别。孟子对他以前的心性论作了理论的提升和推进。理解“情”与儒家道德形上学的内在关系是至关重要的。“四端七情”恰恰是天人之际的纽带。性善论既是道德理性普遍主义的提扬,又不排斥情、才、气性。在心志的引导下,道德情感可以成为道德行为的力量。

关键词 郭店楚简 孟子 心性论 情

中图分类号 B 22 **文献标识码** A **文章编号** 1000-5374(1999)05-0024-05

郭店楚简大大丰富了先秦心性论的资料,因此格外引起学术界的重视。但目前有一种说法,似乎郭店楚简是主情的,而《孟子》是排情的,孟子至当代新儒家的“天命”的道德形上学的阐释,需要重新考虑等等。^①本文不同意这一看法,而将郭店楚简心性论看作是孟子心性论的前史,其间存有内在联系。

一、楚简之人性天命说

郭店儒家简诸篇并不属于一家一派,将其全部或大部视作《子思子》^②,似难以令人信服。笔者不是把它作为某一学派的资料,而是把它视作孔子、七十子及其后学的部分言论与论文的汇编、集合,亦即某一时段(孔子与孟子之间)的思想史料来处理的。

《孟子·告子上》记载的告子“生之谓性”、“仁内义外”的主张,孟子弟子公都子总结的彼时流行的人性论的诸种看法,例如告子之“性无善无不善”论,可能是世硕的“性可以为善,可以为不善”论,无名氏之“有性善,有性不善”论,在楚简中都得到充分反映。前述第二种看法所以说可能是(或接近于)世硕的,根据是王充的《论衡·本性》。王充说世硕主张“性有

善有恶”,至于人趋向善或恶,取决于所养,即后天的环境、教育的影响。据王充说,宓子贱、漆雕开、公孙尼子等都主张性有善有恶。世硕“所养”之说,在楚简与《孟子》中都有反映。

楚简中除了强调后天人为教育的内容外,还有很多关于以血气、爱欲、好恶等来描述人性的说法,认为喜、怒、哀、悲、乐、虑、欲、智等皆源于性。以上均得到各位论者的充分注意,故不赘引。

但是,楚简中是不是完全找不到“性善论”的根芽、资源呢?楚简中是不是完全没有涉及“性与天道”的问题呢?

人们现在很看重《性自命出》以情气释性的内容,这无疑是重要的。但该篇在以“喜怒哀悲之气”和“好恶”来界定“性”的同时,申言此性是天命的,是内在的,实际预涵了此能好人的、能恶人的“好恶”之“情”即是“仁”与“义”的可能,“仁”“义”是内在禀赋的内容。如此诠释,会不会犯“诠释过度”的毛病呢?不会。请看《性自命出》是怎么说的:“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。始者近情,终者近义。知

情者能出之，知义者能入之。好恶，性也。所好所恶，物也。善、[不善]，□也，所善所不善，势也。凡性为主，物取之也。”^⑧这里所脱的三字，裘锡圭先生补了“不善”二字，剩下一字，疑是“性”。

这里的确有“性有善有不善”的意思，至于经验事实上、人的行为表达上究竟是善还是不善，依赖于客观外在力量的诱导、制约等。但这里并没有完全排斥“情气”好恶中的“善端”。这就为后世的性善论埋下了伏笔。以上整句的意思是说，人性的禀赋来自天之所降的命。此与生俱来的好好恶恶的情感偏向，就是人之所以为人的特质。好恶是内在本能，也就是内蕴的喜怒哀乐之气。人的情绪情感的表达，是由对象化的事物引起的，是表现在外的。质朴的好恶之心所引发、所牵动、所作用的对象虽然是外在的客观的物事、现象、力量、动势等等，但内在的主宰或主导，还是天命所降之人性。人性脱离不了情气，且附着于情气之上，但性与情气仍有区别。请注意，情气不仅仅指自然情欲，也指道德情感。尔后孟子着力发挥的，正是天赋的道德情感，并由此上升为道德理性。

《性命自命出》强调通过观看《大夏》、《韶》、《大武》之舞乐，听闻古乐之声，陶冶情操，修养自己，庶几可以“反善复始”！从反善复始、原始反终的立场回过头去看前引该篇的“始者近情，终者近义，知情者能出之，知义者能入之”，则不难体会此处两“情”字即是“仁”这种情，此处的“始终出入”，其实即是指的仁与义的对举。本始的、最贴近人之禀赋的、能表达、推广出来的性情是什么呢？恰恰是爱亲之仁！达成的、实现出来的、能使之进入的是什么呢？恰恰是“恶不仁”之义。以下紧接着说的“好恶，性也”，在一定的意义和范围之内，是说的能好人，能恶人，“好仁而恶不仁”。天所赋予的初始之善，人之自然的切近之情是亲爱亲人！该篇接着说：“笃，仁之方也。仁，性之方也。性或生之。忠，信之方也。信，情之方也。情出于性。爱类七，唯性爱为近仁。智类五，唯义道为近忠。恶类三，唯恶不仁为近义。所为道者四，唯人道为可道也。”这里很明显地把“好恶”之性点醒了出来。

在众多的爱中，笃诚的爱、真情真性是仁爱。当下的、发自内心的爱近乎仁，此即“好好”；当下的、厌恶不仁的情感或行为近乎义，此即“恶恶”。仁义忠信是人道之最重要的内涵，盖出之于天赋的性情。《语丛三》：“爱亲则其方爱人。”“丧，仁也。义，宜也。爱，仁也。义处之也，礼行之也。”“丧”为仁之端，这也是以情来说性，说仁，犹如孟子以“恻隐”说仁之端。可

见，在先秦自然人性论之中，“情”的内涵之一，指的是仁爱之情。这也是人性之一，而不在人性之外。

让我们再来看一看《五行》：“不悦不戚，不戚不亲，不亲不爱，不爱不仁。”“颜色容貌温，变也。以其中心与人交，悦也。中心悦[焉，迁]于兄弟，戚也。戚而信之，亲[也]。亲而笃之，爱也。爱父，其[攸]爱人，仁也。”“攸”在这里是“进”或“继”的意思。这也是性情学说。如果说郭店儒简是所谓“主情”，那么此处人心之“悦、戚、亲、爱、仁”正是其所主之“情”。它是从哪里来的呢？按《五行》终始德圣之说，人道来自天道，人善来自天德：“[君]子之为善也，有与始，有与终也。君子之为德也，[有与始，无与]终也。金声而玉振之，有德者也。金声、善也；玉音，圣也。善，人道也；德，天[道也]。[唯]有德者，然后能金声而玉振之。”按，“德”“善”之论是《五行》的中心和主线，是抽象的、高层次的。相应地，其下一层次是“圣”“智”之论。^⑨《孟子·万章下》的“金声玉振”的“智圣”之论，即来源于此。孟子仁义礼智四端之说，与《五行》有直接联系。

就“德”、“善”这一层说：《五行》开篇即分别指出“仁、义、礼、智、圣”，“形于内谓之德之行”，“不行于内谓之之行”。“形于内谓之德之行”，属于“德，天道也”，是神性意义的天德流行，形之于、贯注于人心的内容，也即是人的禀赋。“不行于内谓之之行”，属于“善，人道也”，是人的道德行为。楚简《五行》又说：“德之行五，和谓之德；四行，和谓之善。善，人道也；德，天道也。”这也是分成两层说的。仁、义、礼、智、圣，是人心得之于天道的，或者说是天赋于人的、内化于人心之中的，可形可感，可以实现的。这五种德行内在地和谐化了，就是天道之德。其表现在外的仁、义、礼、智之行为，相互和合，就是人道之善。这里有天与人之分，分而后合。

就“圣”“智”这一层说：“闻君子道，聪也。闻而知之，圣也。圣人知天道也。知而行之，义也。行之而时，德也。见贤人，明也。见而知之，智也。知而安之，仁也。安而敬之，礼也。圣、智，礼乐之所由生也，五[行之所和]也。”“聪明圣智”之说见于《中庸》。圣智之论源出于子思，当不会有误。楚简《六德》也以“圣、智、仁、义、忠、信”为核心。就一般情况而言，听德为聪，视德为明。由“聪”出发，闻而知君子之道为“圣”；由“明”出发，见而知贤人之德为“智”。按马王堆帛书《五行》：“道者圣之藏于耳者也。闻而知之，圣也。闻之而[遂]知其天之道也，是圣矣。圣人知天之道。”^⑩“圣、智”是相对于前述之“德、善”来说的。通

过闻之于圣人来接近天道。帛书《五行》略为修改竹简,曰:“[君子]无中心之忧则无中心之圣,无中心之圣则无中心之悦,无中心之悦则不安,不安则不乐,不乐则[无]德。”^⑥可见君子内心之中忧乐好恶、道德情感(它可以化为道德实践的力量),是源于闻而知之之“圣”,源于天道、天德的。《五行》德、善、圣、智之说,完全是道德形上学的内容,自然成为孟子的思想来源。其中:天道——德——圣——五行之和,是先验的道德哲学层面;人道——善——智——四行之和,是经验的伦理学层面。

就世俗伦理层面而言,郭店楚简《六德》、《成之闻之》诸篇,仍不忘天、天德和圣的依托,以寻找其最终的根据。如《六德》把父德称为“圣”,子德称为“仁”,“父圣,子仁,夫智,妇信,君义,臣忠。圣生仁,智率信,义使忠。”血缘伦理有其天命根据。《成之闻之》:“天降大常,以理人伦。制为君臣之义,著为父子之亲,分为夫妇之辨。是故小人乱天常以逆大道,君子治人伦以顺天德。”此处以上天的普遍法则作为君臣、父子、夫妇三伦,即社会秩序的依据与背景。该篇亦认为,君子之道可近求之于己身而远证之于天德:“唯君子道可近求而可远措也。昔者君子有言曰:‘圣人天德’曷?言慎求之于己,而可以至顺天常矣。”圣人天德不远乎吾人,近从修己中理会,远则符合于天常。这就是天上秩序与人间秩序的关系。

《语丛一》在“凡物由无生”之后,不断重复“有天命,有物有名”。又曰:“有生有智,而后好恶生。”“有天命,有地有形,有物有容,有家有名。”“有物有容,有口有厚,有美有善。”“有仁有智,有义有礼,有圣有善。”这一系列的散文诗完全可以与《老子》媲美。而我所关注的是道德的天命论的内容。

总之,楚简有较丰富的人性天命说的内容,是孔子“性与天道”的发展。仁义礼智,来自人与生俱来的好恶之情(好仁与恶不仁)。人性的获得性遗传,与神秘的天道有关。天人之间,情为枢纽。此种性情,禀赋自天。天道天德是人道人性的终极根据。“性自命出,命自天降”,“始者近情,终者近义”,“反善复始”,“丧为仁端”,仁义礼智圣“形于内谓之德之形”,“德之行五,和谓之德”,“德,天道也”,“善,人道也”,“天降大常,以理人伦”,“有天命,有仁有智,有义有礼,有圣有善”,等等命题,毋宁是由《诗》、《书》、孔子走向孟子道德形上学的桥梁。

二、楚简与《孟子》的思想联系与区别

上节其实已经说了二者的主要联系与区别,本

节再说三点。首先,“情气为善”。如上文所说,楚简主张情气有为善的趋势,如前引《五行》由颜色容貌温,谈到中心悦,进而戚、亲、爱、仁的一段,又如《语丛二》:“爱生于性,亲生于爱”等,即是从情出发,以情气之善言性。《性自命出》视真情为真性、性善:“凡人情为可悦也。苟以其情,虽过不恶;不以其情,虽难不贵。苟有其情,虽未之为,斯人信之矣。未言而信,有美情者也。未教而民恒,性善者也。”不言而信,不教而恒,指民众生来就有的淳朴的美情、善性。孟子从来不排除情、才、气性。《孟子·告子上》:“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。”孟子认为照着人的特殊情状去做,自可以为善。他肯定天生资质,情、才、气性的为善,主张“可欲之谓善。”至于人在现实上的不善良,不能归罪于他的禀赋、资质。孟子主张善在情才之中,生命之中。《孟子·尽心下》:“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。”这里讲的是实然之性,孟子承认之,但指出实然之性能否实现,自己作不了主,依赖于命运,因此君子不认为这是天性的必然,不去强求。相反,在另一层面上,仁、义、礼、智、圣之于父子、君臣、宾主、贤者、天道来说,在现实性上虽仍属于命运,但在应然层面却是具有普遍性的天性之必然,君子不认为“仁之于父子,义之于君臣”等是属于命运的,而应努力顺从天性,求得实现。孟子强调了人性之当然,区别了人之所以异于禽兽的性征,对包括楚简在内的孟子之前的人性论论说,是一次巨大的飞跃。

其次,“即心言性”“存心养性”。这是楚简诸篇与《孟子》的又一条可以联系的纽带。楚简文字构造十分奇特,心字旁很多,如“身心”为“仁”、“我心”为“义”、“直心”为“德”、“既心”为“爱”、“各心”为“欲”;“沂心”为“慎”等等。不仅如此,楚简有大量言心的资料。《性自命出》开篇就说:“凡人虽有性,心亡莫志,待物而后作,待悦而后行,待习而后奠。”奠即定。这是强调以心来衡定情绪,心志定,性则不为外物所诱动。又说,人虽然有性,但如心不去作用,性情也不能表现出来,而心又依赖于“志”。又说,天生的好恶,其发于外则是情,情合于度就是道。“君子身以为主心。”“其性相近也,是故其心不远。”“四海之内其性一也,其用心各异,教使然也。”故该篇又讲“心术”：“凡道,心术为主。”此为人道根本,而内容则是以《诗》《书》《礼》《乐》之教来调治,来养心、怡情、养性。该篇又提出“求心”这一命题:“凡学者求其心为难,从其所为,近得之矣,不如以乐之速也。”“虽能其事,

不能其心，不贵。求其心有伪也，弗得之矣。”这里讲通过乐教求心，求心要诚不能伪等等。关于求心之方，以下还讲了很多，都具有理性主义的趋向。

孟子以心善言性善，以“心”来统摄自然生命的欲望，超越了告子的“生之谓性”之说。楚简之中，既有告子的“生之谓性”之说，又有“即心言性”、“存心养性”的萌芽，为孟子作了思想准备。如简书关于心志静定的看法，与孟子“志壹则动气，气壹则动志”的“志一气”统一观就有一定的联系。孟子不仅不排斥气，反而提出“善养”其气的观念，以意志为统率，使志与气相辅相成。楚简提出“养性者，习也”，虽然强调的是习行实践有益于养性，但毕竟提出了“养性”的观念，为孟子“存其心、养其性，所以事天也”作了铺垫。楚简“求其心”的思想与孔子“操则存，舍则亡”和孟子“求则得之，舍则失之”，“求其放心”相近，均强调心的自觉，以礼乐养心养性。无论是以习行来养性还是以存心来养性，其实都肯定了内在生命的善，禀赋的善，并以此为前提。禀赋的善，当然与人们经验事实上的善恶行为完全属不同的层次，但楚简的作者与孟子都肯定心的主导，以此“求”“存”与生命才情在一起的善，从应然落实到实然中来。孟子更强调了“性由心显”。

第三，“仁义内在”与“仁内义外”的纠缠。“仁义内在”是孟子思想的主脑。孟子的“仁义礼智根于心”，“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣”的思想，在楚简《五行》“仁、义、礼、智、圣”五德学说中可以找到根芽。如前所述，“形于内”的“德之行”与“不形于内”的“行”是有区别的。那么，与“仁”一样，“义”作为禀赋，是天生的，是内在的；作为行为，则是外显的。楚简《五行》又把仁视为义、礼的源头，指出：“仁，义礼所由生也。”仁为内容，义礼是仁的展示和表现。在楚简中，多处提到“仁内义外”的思想。如《六德》：“仁，内也。义，外也。礼乐，共也。内立父、子、夫也，外立君、臣、妇也。”意指宗族之内讲仁德，宗族之外讲义德。《语丛一》：“仁生于人，义生于道，或生于内，或生于外。”“人之道，或由中出，或由外入。由中出者，仁、忠、信；由外入者，□、□、□。”（后三字疑为义、智、礼。）同样讲“仁内义外”，《六德》讲的是伦理的层次分别，《语丛一》中的上述语录讲的是道德哲学的问题，但只是限于“人之道”的层次，并没有涉及“天之道”的层次。

检视孟子与告子关于义内义外的论辩，告子认为，人的自然本能的情欲、爱悦中，不包含“义”的普遍性规定。孟子则相反，认为人的道德普遍性的规

定，例如“义”，乃内在于“敬长”等等人的自然爱悦的本能；仁义等“达之天下”的普遍性道德原则，源于人的自然情感的本能生活。^⑦孟子心性论的高明处及其与楚简的区别就在这里。

二者的联系还有很多，例如孟子的“大丈夫”精神，孟子论“时”、论“禅让”、论“五伦”等，都可以从楚简中找到源头和根据。孟子关于“大体”与“小体”的思想，与帛书《五行》有密切的关系。例如帛书《五行》之《说》的部分，提出“心贵”，视心为“人体之大者”、“君”，即先验的道德本体，四行之和则为“小体”等等。^⑧帛书《五行》较竹书《五行》更接近于《孟子》。

三、余论：“情”与道德形上学

郭店简诸篇所透露出来的继《诗》、《书》、孔子之后的“性与天道”的学说，是孟子心性论的先导和基础。天为人性之本，是道德行为之所以可能的终极根据和价值源头。至于以情释性、指性为情之说，更是孟子前的主要传统，不唯告子、世硕如此。“生之谓性”、“仁内义外”说，为孟子的道德形上学提供了论辩前提和背景，为孟子学的登台预作了准备。孟子以扬弃的方式继承了告子学说。

理解“情”与儒家道德形上学的内在关系是至关重要的。郭店楚简提到“七情”，也有了“四端”的萌芽，孟子进而以“不忍人之心”释仁，以恻隐、羞恶、恭敬（或辞让）、是非等“四端之心”诠释、界定道德理性仁、义、礼、智。“四端七情”，尔后成为宋明及其后中朝日儒家讨论的焦点。儒家道德形上学是建立在道德情感之上的，而不是排情的，相反，它力图使道德情感成为道德实践的内在动力。孟子的性善论既是道德理性普遍主义的提扬，又不排斥情、才、气性，当然，他强调大体与小体的关系，强调道德主体、道德意志的引导，调节并转化情、才、气性。这是儒家道德形上学既超越又内在的反映与表现。孟子心性论，乃至宋明心性论，统摄了先验的与经验的两层。东方道德哲学家都注意“四端”“七情”的关系及情感的作用与调节，讲志与气的培养，是极有意义的。同样是目的论的、义务论的伦理学，与西方大不一样。现代西方哲学界有反本质主义思潮，因此，美国汉学家安乐哲等人讨论孟子性善论，反对将西方本质主义的解释强加给孟子，指出孟子之“性”是一个关系的、力动的、创造性活动的“成就”概念，这就重视了孟子人性的重“情”等非本质主义的一面。卜爱莲不太同意安乐哲的说法，强调孟子肯定了“共同人性”。孟子其实也有“人心之所同然”之说，并不否定“共同人性”和

道德理性的普遍性。相反,非常成功地建树了道德形上学体系。刘述先教授在评论这场讨论时指出:中国思想不必非此即彼,人在成就上的殊异、情感上的多姿多态与禀赋上的共同,并不构成必然的矛盾。孟子也不否定人在经验、实然层面的善善恶恶现象,只是他的思想高于前人一筹,提升到先验、应然层面讲性善。^⑨在一定意义上,孟子的性善之“善”,不与“恶”对,而是超乎善恶对待之上的。郭店楚简丰富了我们对孟子心性论之前史的理解,实在是重要的思想史料。由此我们也更能感受到孟子的伟大,对孟子心性论亦可以作出更多、更深入的诠释。

注 释:

- ① 李泽厚:《初读郭店竹简印象记要》,载《世纪新梦》,安徽文艺出版社1998年10月版,第201—210页。
- ② 姜广辉:《郭店楚简与〈子思子〉》,载《哲学研究》1998年第7期。

- ③ 本文所引郭店楚简内容,据荆门市博物馆:《郭店楚墓竹简》,文物出版社,1998年5月第1版。引文中,方括号内为补字,圆括号内为前字的正读,据裘锡圭先生按语。以下不再另注。有个别字句和标点略有改动。
- ④ 详见邢文:《〈孟子·万章〉与楚简〈五行〉》,载《郭店楚简研究》(《中国哲学》第20辑),辽宁教育出版社1999年1月第1版。
- ⑤⑥ 《马王堆汉墓帛书》(壹),文物出版社1980年版,第21、17页。
- ⑦ 参见李景林:《教养的本原》,辽宁人民出版社1998年6月版,第228—229页。
- ⑧ 参见魏启鹏:《德行校释》,巴蜀书社,1991年版第95—96页。
- ⑨ 参见刘述先:《孟子心性论的再反思》,载《当代中国哲学论:问题篇》,美国八方文化企业公司1996年12月版。

(责任编辑 严 真)

Confucian Bamboo-books in Guodian(郭店) and Mencius Doctrine of “Xin-Xing(心性)”

Guo Qiyong

(School of Humanities, Wuhan University, Wuhan 430072, China)

Author: Guo Qiyong(1947-), male, Professor, Doctoral Supervisor, School of Humanities, Wuhan University, majoring in Confucian philosophy.

Abstract: This article holds that the Confucian bamboo-books in Guodian(郭店) are rich in the contents concerning human nature and Heaven. Human nature and feeling originate from Heaven, and mysterious ways and virtues of Heaven are the ultimate being of human nature and human ways. Both the Bamboo-books and the book Mencius have some common points in making good out of human feeling or inner life, in talking about human nature by human feeling, and understanding human nature in human mind. However, they are different in the views of mind persistence and human nature cultivation, whether benevolence or righteousness is innate or outnate. All in All, Mencius improved the doctrine of “Xin-Xing(心性)” before him, and made a good progress, especially showed in the theory of four beginnings of mind and seven feelings, and the theory that human nature is good.

Keywords: the Bamboo-books in Guodian(郭店); mencius; the doctrine of “Xin-Xing 心性”; feeling