

从类比看人性:早期儒家的案例

李巍

(武汉大学哲学学院,湖北武汉430072)

[摘要] 早期儒家对人性的讨论,不是诉诸抽象的理论语言,而是直观的类比。其中,相关于结构、运动和声音的类比,揭示了人性作为自然本能的意义;关于生长、制作与培育的类比,揭示了人性作为行动条件的意义。因此将儒家的人性学说称为“人性论”,主要来自研究者对理论语言的偏好,但未必能对儒家论性的意项提供切实说明。

[关键词] 类比;人性;儒家

[中图分类号] B222

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-6973(2021)04-0092-08

持续地思考人性,并以此解释人的行动,这是儒家学说一以贯之的主题。而当此主题被引入作为现代学术的中国哲学的论域中时,通常被叫做“人性论”。但相当程度上,这个表达暗示了儒家旨在构造某种关于人性的理论,尤其是,有对某些初始概念下定义并围绕某些初始命题来做演绎。但至少就早期儒家的文本看,如后所见,更为直观的类比才是谈论人性的基本策略。而这,不仅意味着儒家的人性学说不具有显著的理论构造,更意味着他们对性的谈论不依赖抽象的理论语言。因为在类比的线索中,貌似抽象的论述总有其经验领域中的原型。比如,当儒家谈及人性作为先天禀赋的意义时,可以看到(1)人性禀赋的结构被类比于政治上的等级结构,(2)人性禀赋与外在环境的关系则被类比于物理性的触发运动,并尤其是(3)以声音触发回响的运动为其原型。进而,当儒家尝试以人性概念解释人的行动,尤其是如何“为善”的问题时,又能看到(4)禀赋层面的性与行动层面的善的关系被类比于植物的萌芽与长成,或者(4)被类比于产品的原料与制作,亦或(6)被类比于事物的潜质与培育。是故,如果说类比构成了早期儒家论性的策略,则将这种并非基于定义和演绎的人性学说重构为某种抽象的人性理论,就可能对古代思想的一种貌似清晰、实则含混的处理。

因为无论何种形式的理论化,关于概念涵义和命题关系的说明可能只是研究者“追加”给文本而非能以文本证实的东西,此其一;其二是,正因为儒家对人性的言说不是采用“论”或构造理论的方式,就意味着研究者要将之理论化,还必须从其他理论语言中借用资源,比如西方哲学对“nature”的论述。^①而这,将使许多来源复杂、涵义晦涩的舶来词成为言说中国思想的初始术语,并令研究者在根本上受制于学术语言的贫乏。^②但我认为,如果能对理论化的冲动有所克制,仅从具体类比的分析入手,

[收稿日期] 2021-02-10

[基金项目] 国家社科基金重大项目18ZDA019阶段性成果。

[作者简介] 李巍(1982—),男,甘肃兰州人,哲学博士,武汉大学哲学学院教授,博士生导师,主要研究方向:中国哲学。

^① 参见[英]葛瑞汉:《论道者:中国古代哲学论辩》,张海晏译,第147页,北京:中国社会科学出版社,2003年;[美]史华兹:《古代中国的思想世界》,程钢译,南京:江苏人民出版社,2008年。

^② 参见李巍:道家之道:基于类比的观念研究,《深圳大学学报(人文社会科学版)》,2020年第5期;相似、拣选与类比:早期中国的类概念,《社会科学》,2021年第2期。

反而更利于揭示早期儒家的人性概念。比如,根据类比(1)–(3),儒家论性的主要意谓之一可说是人对环境刺激做出即时反应的自然本能,并且既包括生理的,也包括道德的;根据类比(4)–(6),则能认为性概念在儒家文本中的另一主要意谓是塑造行动尤其是道德行动的初始条件,它使得性与善能以特定的方式(内在的、外在的或混合的)结合起来。因此总得说来,这种基于类比的观念研究可能更适合对古代思想进行一种知识性的探索,并因此是设想中国哲学未来形态时应当考虑的重要方式。

一、结构、运动与声音：作为自然本能的性

首先要指出的是,不限于儒家,对整个早期中国思想来说,理解性概念的内涵,要从生的概念着眼,因为至少在文字层面,众所周知的是“性”字孳乳于“生”。当然,文字上的关联不等于概念关联;况且正如早期文本所见,生的概念非常宽泛,包括(1)在事件的意义上表示特定时刻某种事物或情况的出现,^①也涉及人的出生;^②(2)在过程的意义上表示事物或情况在一定时间内的维持,^③与人相关的则是养育、维生;^④(3)在状态的意义上表示生物的活着,^⑤并能引申出生命的意思^⑥;以及将要具体讨论的,(4)在获得的意义上表示天生的禀赋。因此最先要强调的,是对“生”的不同意项来说,“性”所意指的概念上只与(4)相关。

但是,将禀赋义的生描述为“天生”,只是就“天生”表示与生俱来这个现代意思来说。在早期中国,“天生”则主要指天使……维生;^⑦只有“天生德于予”(《论语·述而》)、“惟天生民有欲”(《尚书·仲虺之诰》)或“天生人而使有贪有欲”(《吕氏春秋·贵生》)中所见的形如“天生 B 于 A”或“天生 A 有 B”这种冗长表达,才有与生俱来的禀赋义。且严格说来,此类表达也不仅意味 B 是 A 的禀赋,更意味 B 是作为最高主宰的“天”赋予 A 的,所以其意思更接近早期中国的天命概念,如“天其命哲、命吉凶、命历年”(《尚书·召诰》)，“命”即上天的赋予,并能引申为上天的决定。故前述与性相关的生概念的意项(4),更准确地说,应表述为(4)'来自“天命”的生之禀赋。不过,早期中国的天命信仰中,“天”通常只对少数人(执政者)有所“命”;所以很可能是普遍来说的天对人的赋予成为天命概念的新内涵,才有性概念的出现,如“性自命出,命自天降”(郭店简《性自命出》)或“天命之谓性”(《礼记·中庸》)。那么在文字之外,性与生的概念关联就能表示为:性是禀赋义的生。

现在,基于对性概念的初步梳理,就能着眼于儒家论性的类比。但仍要预先强调,作为禀赋概念的性不是只有儒家才会关心,比如告子主张的“生之谓性”(《孟子·告子上》),就能看成对性作为禀赋义的生的典范断言。然而从孟子的质疑看,这也是个空洞抽象的断言,不足以揭示人性作为先天禀赋的构成,特别是其中与道德相关的成分。因此,正如孟告之辩所见,相比于抽象论述,类比于植物的生长、水流的方向来揭示人性善,更能代表孟子谈论人性问题的方案。而且不止孟子,做类比也是早期儒家论性的普遍策略。其中,人性与政体结构、物理运动和声音现象的类比,最能体现儒家对人性作为先天禀赋的理解。

1. 结构 不过,仅就孟子而言,孟告之辩所见的人性与植物、水流的类比虽广为人知,却并非“孟子道性善”的核心类比。因为孟子的基本思路诚如徐复观概括的是“以心善言性善”,^[1]而文本所见对

① 如卫盂“隹三年三月既生霸壬寅”,中山王壶“唯逆生福,唯顺生祸”。

② 如甲骨文“于七日生”(乙 4678),《书·召诰》“若生子,罔不在厥初生,自貽哲命。”

③ 如《诗·有杕之杜》“有杕之杜、生于道左”,《坤·彖》“至哉坤元,万物资生”。

④ 《诗·生民》“载生载育”;《诗·蓼莪》“哀哀父母、生我劬劳”。

⑤ 如甲骨文的“生鹄”(乙 1052)、“生鹿”(粹 951)

⑥ 如《论语·先进》“未知生,焉知死”、《庄子·大宗师》“死生,命也”。

⑦ 如《诗·烝民》“天生烝民、有物有则”、《孟子·万章》“天之生斯民也”。

“心善”的说明,最重要的类比就是心有道德上的欲求,犹如身体官能具有生理欲求,也即“理义之悦我心,犹刍豢之悦我口”(《孟子·告子上》)。这里,充当连接词的“犹”正是古汉语表达类比的句法装置之一,并主要指两个场合的事物存在关系上的相似性,而此关系相似正是做类比的基础。比如,“理义”与“心”的关系相似于“刍豢”与“口”的关系,都是 x 取悦了 y ;则基于此相似性,就能将“理义之悦我心”类比于“刍豢之悦我口”。而孟子做此类比的目的,大概就在于人的生理欲求是直观的,道德欲求却并非如此,那么用“口”对“刍豢”的喜好比拟“心”对“理义”的喜好,就意味着人性禀赋中的道德成分和生理成分一样真实,如所谓“可欲之谓善,有诸己之谓信”(《孟子·尽心下》),正是强调道德欲求为人固有(“有诸己”)是毋庸置疑的(“信”)。正因此,可以说人性禀赋在孟子眼中是包含生理成分与道德成分的二元结构,类比前者肯定后者,则是揭示这一结构的方式。

将目光转向荀子,同样能发现对人性禀赋的结构理解,但正如《荀子》中《正名》《天论》等篇所见,人性作为“生之所以然”的禀赋是一个三元结构,其成分包括:(1)接受环境影响的输入端,指耳目口鼻等生理官能,这被称为“天官”或“五官”。(2)对环境的影响作出反馈的输出端,主要指情欲上的好恶喜怒哀乐,这被称为“天情”,属于“血气”的范畴。而早期文本中,“血气”除了指好恶喜怒哀乐“六气”(《性自命出》),也被说成喜怒欲惧忧“五气”(《逸周书·官人解》)。此外,(3)在输入端和输出端之间,还有发挥主宰或枢纽作用的心,这被称为“天君”。^①要点是,荀子对上述人性的三元结构的揭示也是诉诸类比,只是涉及的并非禀赋成分的内部类比(如道德禀赋与生理禀赋),而是外部类比,即如上所见的,将耳目口鼻等称为“官”,把心称为“君”,这正是把心与肉身官能的关系类比于政治上的等级关系,或者说,是把禀赋的结构类比于政体的结构。当然,这一结构类比不仅在《荀子》,在其他早期文本中也很常见,并能殊为:(a)用政体结构比拟禀赋结构,因此心被视为人身上的“君”;^②(b)用禀赋结构反过来比拟政体结构,因此君被看做国家臣民的“心”。^③

2. 运动 但在荀子,除政体与人性的类比,将人性描述为一个三元结构,还包含着更重要的类比。按《正名篇》最初的界定:(1)人性是使“生”得以可能的依据(“所以然”),也即与生俱来的禀赋(“所生”);(2)协调“所生”的禀赋,即令人性结构的诸成分处于彼此配合的状态(“和”),就能接受环境的影响(“感”)并作出反馈(“应”);(3)人性为环境所“感”而产生的“应”,首先是好恶喜怒哀乐的情欲(“情”);(4)在“情”的基础上选择如何行动,这是心的思虑(“虑”);(5)“虑”通过能力付诸实施,就是人的行动(“伪”)。很明显,(1)–(5)正是把人性与环境的交互方式描述为外在影响自感官输入,再输出为情欲、思虑和行动的过程;而此输入—输出过程被描述为“感应”,正是类比于触发式的物理运动来说——因为早期文本中,“感应”的另一表达即“感动”,“感”是遭受外力,“动”则为受迫运动,如“感而应,迫而动”(《淮南子·精神》),反之则为“迫而不应,感而不动”(《文子·自然》)。所以尤其值得注意的,是早期中国与感应概念直接相关的,乃是描述物理变化的动静概念,如“静而与阴同德,动而与阳同波,……感而后应,迫而后动”(《庄子·刻意》)、“寂然不动,感而遂通”(《周易·系词上》),说的都是以静止的状态有所“感”,以运动的状态有所“应”。因之,当用“感应”描述人性与环境的关系,也即将人性对环境刺激的反馈类比于静物在外力作用下的受迫运动时,不难看出,“动静”这对描述运动状态

^① 其实,在孟子那里也能看到类似的三元组结构,比如,他谈论“大体”“小体”的关系时指的就是心与作为输入端的感官的关系;谈论“志”“气”关系时则正是指心与作为输出端的情欲(血气)的关系。但差别在于,孟子最终是将生理官能及其欲求排除在人性禀赋的清单之外,将性概念排他性地收缩到道德禀赋或心之性,这等于又取消了人性的结构特征。所以相比之下,上述荀子的观点才更符合早期中国对人性概念的一般性理解。

^② 如“心之在体,君之位也。九窍之有职,官之分也”(《管子·心术上》)、“心,中。处身之中以君之,目、耳、口、肢四者为相”(清华简《心是谓中》)。

^③ 如“君之视臣如手足,则臣视君如腹心”(《孟子·离娄下》)、“民以君为心,君以民为体”(《礼记·缁衣》)。

的语词也能扩展为描述人性状态的术语,即不仅物体有“动”“静”,人性也有“动”“静”,如所谓“人生而静,天之性也;感于物而动,性之欲也。”(《礼记·乐记》)或“人生而静,天之性也;感而后动,性之害也”(《淮南子·原道》),正是把人性的状态变化类比于物理上的动静变化。

而此类比,不仅是荀子,也隐含在孟子的论述中。因为后者眼中的心,作为人性禀赋中道德成分的唯一载体,也存在“动”与“不动”的问题。此外,当孟子宣称心不发挥“思”的作用就会被外物引动,这与《礼记·乐记》“人心之动,物使之然也”的说法相似,是类比于物理运动的修辞。而在荀子,心虽只是人性禀赋的构成之一,但作为诸成分中的主导,也被比拟为运动者,如“心容,……自禁也,自使也,自夺也,自取也,自行也,自止也”(《荀子·解蔽》),这意谓心不仅是“运动”的,而且是“自动”的。因此可以说,无论孟荀,物理上的动静变化构成了谈论人性状态的经验原型。

3. 声音 不过,上述物理原型还能追溯的更为具体,因为感应所代表的触发式运动,在早期中国有一个典型的案例,就是声音触发回响,如“感而后应,……响之应声”(《管子·心术上》)或“感则能动……响之应声”(《说苑·指武》)。是故在儒家的论述中,声与响的动静感应,即声动则响动、声息则响止,又充当了描述人性如何感应环境刺激的经验原型,如“声音动静,性术之变尽是矣”(《荀子·乐论》)或“声音动静,性术之变尽于此矣”(《礼记·乐记》),这些说法就是把人性由环境或外物引起的状态变化(“性术之变”)类比于声音的物理变化,并在《礼记·乐记》中得到详细的描述,即人性禀赋(主要是心)对外物刺激产生好恶喜怒哀乐的欲反应,将分别对应于不同类型的声音;换言之,“声音动静”充当了人性状态的外在象征,也即《乐记》所说的“人心之动,物使之然也。感于物而动,故形于声”。但所谓“形于声”,不是真的主张以心为主导的人性禀赋会对外在刺激报以声音反馈,因为不是所有反馈都像疼痛或惊吓使人喊叫,因此这只能视为类比,是把人性(心)对环境影响的反馈类比于发声——就像今天所说的“心声”,只是类比于真实的声音来说的内在的“声音”。不过,参照儒家的以下说法,即“奸声感人而逆气应之,……正声感人而顺气应之,……唱和有应,善恶相象”(《荀子·乐论》),或“奸声感人而逆气应之,……正声感人而顺气应之……倡和有应,回邪曲直,各归其分”(《礼记·乐记》),可知人性对外在刺激的反馈,作为情欲或血气的表现,不仅是被比拟为发声,更是被比拟为声音的回响,也即今天所说的“内心的响应”。而在儒家,这一类比正服务于其乐教的理念,即倘使“声音动静”能象征人性感物的状态变化,就能通过规范前者来引导后者。

其实,除了儒家,道家也会类比于声音现象来谈论人对环境影响的反馈。一方面,是把对外物刺激的接收类比于对声音的听,如“无听之以耳而听之以心,无听之以心而听之以气,气也者,虚而待物者也”(《庄子·人间世》);而倘使这个过程就是“感”,则人对环境影响的反馈或所谓“应”,就能类比于“响之应声”,如《天下》篇引述关尹的主张是“在己无居,……其应若响”,《淮南子·诠言》则将道家的圣人描述为“金石有声,弗叩弗鸣;管箫有音,弗吹无声。……不为物先倡,事来而制,物至而应”。看起来,这些论述与儒家的观点非常相近,但差别在于,道家以声响感应比拟的仅是宽泛来说人与环境的关系,儒家强调的则是人性与环境的关系,换言之,后者关心的只是与生俱来的人类禀赋在环境影响中的表现。那么,着眼于儒家视为禀赋概念的性,就其始终会对环境刺激构成即时反馈来说,可知性概念很接近今天所说的自然本能。只是,依据孟子,本能作为人身上“不学而能”“不虑而知”的东西,不仅是生理的本能,更是道德上的“良知良能”(《孟子·尽心上》)。当然,人性禀赋中是否存在此类本能,这个问题尚可讨论,如荀子就抱有否定的态度(详见后述),近人冯友兰则认为“良知”是个假设。然而在孟子,至少可以说人性中的道德成分会表现的像自然本能一样,如“今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕惻隐之心”(《孟子·公孙丑上》),“乍见”正是来自环境的视觉刺激,由此激发的“惻隐之心”则正是道德上的本能反应。

但值得注意的是,孟子并未将人性对环境刺激的反馈类比为“响之应声”,而是以声响感应说明人性与行动的关系。如《孟子·万章下》所见,“智”与“圣”就构成了“金声而玉振”的声响感应。并且,“圣”被归于“行”的范畴,这表明金声玉振比拟的实际是后来儒家广泛谈论的知行关系。不过在孟子,因为“智”的因素关联于人性或心性,即“是非之心,智也”(《孟子·告子上》),所以更确切地说,类比为金声玉振的乃是道德本能与道德实践的关系,或者更一般地说,是人性与行动的关系。

二、生长、制作与培育:作为行动条件的性

由此,就会涉及儒家人性概念的另一意项,也是已经提及的,人性充当了行动尤其是道德行动的初始条件。某种意义上,这比前一意项更加重要,因为性作为生而有之的禀赋或本能,不是儒家专有的看法,只是他们更关心本能(无论生理的还是道德的)反馈环境刺激的即时性,并因此才类比为以声响相应为主要原型的感应运动。但人性对环境刺激的反馈,正如前述《荀子·正名篇》的界定(3)——(5)所见,是从情欲、思虑落实为行动。这说明性概念之于早期儒家的意义,不仅是用来解释人的与生俱来的禀赋,更要用来说明人的行动。因此在谈论人性作为行动条件这个意项之前,先要指出一个区分,即早期中国思想对人性问题的讨论包括两种类型,一是针对性的概念本身,不仅限于儒家,其他学派也多有谈及;并且不仅限于人性,还涉及万物的性,因此这些讨论或能被概括为“关于性的学说”。相比之下,另一类型的讨论则为儒家专有,即通常称为“人性论”而我称为“人性学说”的部分,不仅是要谈论性的概念本身,更旨在以性为初始概念来解释人的行动,尤其是解释行动上的善。但如后所述,早期儒家对此类问题讨论仍是诉诸类比。其中,与植物的生长、产物的制作和作物的培育相关的类比,最能体现儒家对人性作为行动条件的基本看法。

1. 生长 还要再次回到孟子,因为儒家将行动上为善的可能归于人性,正是“孟子道性善”开辟的思路。而孟子证成这一思路的类比,最引人注意的莫过于以植物的生长来打比方。如《告子上》所记孟告之辩的第一回合,告子把人性与善的关系类比为柳树和杯子的关系,即类比为材料与产品的关系;但孟子质问他究竟是顺着“杞柳之性”得到杯子,还是砍伐柳树得到杯子,这正是将人性对善的趋向类比为柳树长成柳树的自然趋向,而非告子理解的后天制作。由此,就能更切近地观察孟子对人性作为道德本能的解释,那就是,他以道德本能为“端”的著名比喻,实质就是将“性善”与“为善”类比为植物的萌芽和长成;而所谓“端”,如《说文》所见的“物初生之题也。上象生形,下象其根也”,正取象于植物的萌芽。关键是,基于这个类比,就能在人性与行动之间建立内因层面的关系。所以,《孟子》中同样著名的两个故事,宋人掘苗助长和牛山之木遭遇斧斤(见《公孙丑上》《告子上》),寓意就是从禀赋上的性善到行动上的为善,要避免外力干扰——而此寓意无疑也是将性善与为善的关系类比为生长,即人性善而不能为善,这犹如作物或植物的生长趋势被人为破坏。当然,孟子在谈论人性作为善“端”的实现时,并非类比为植物生长,而是“火之始然(燃)”“泉之始达”(《公孙丑上》)所预示的自然积累,但强调的还是从性善到为善,这一过程不要被外力“打断”。所以从类比着眼,不难发现,性善正是孟子眼中人能为善的初始条件。

当然,初始条件并不等于充分条件,所以孟子也承认,从性善到为善,这一内在趋势仍仰赖外因的辅助,其中之一就是“善”所要求的行动规范,《离娄上》篇则称之为“法”。而孟子对“善”与“法”的关系说明,仍如该篇所见,是将性善与为善的关系类比为工匠的技巧与规矩、乐师的天分与音律,即内在能力与外在约束的关系。因此从性善到为善,孟子以类比说理的原型除了象征内在趋势的植物生长,也有象征外在塑造的人工活动。

2. 关于“制作”的类比 于是也要再次回到荀子,因为他才是用人工制作来比拟性、善关系的典

范。而此种类比在荀子的论说中表现显著,也与他“孟子道性善”的质疑有关。我曾论证,荀子对性善的反对,所否定的并不是孟子对人性状况的判断,而是反对以性为初始概念来解释人的行动,尤其是行动上的善。因为在荀子眼中,正如“性伪之分”的主张所强调的,善属于后天塑造的“伪”或规范化行动的范畴,而与作为先天禀赋的“性”无关。当然,强调人性中没有善,这并不蕴含人性恶的结论,所以我也曾将荀子所谓“性恶”描述为一种修辞。^[2]现在,同样从修辞的观点看,我认为《荀子·礼论》的“本始材朴”更能代表荀子对人性本身的看法。但是,我并不赞同将这种看法概括为“性朴论”,因为“朴”仅是一个来自道家的比喻,意指有待切割制作的原木;^[3]所以在荀子,将“性”表述为“本始材朴”,这不是理论界定,而是类比,是将人性与行动的关系或“性”“伪”关系类比于材料与产品的关系。由此则能看到,《礼论》篇以“朴”喻“性”所暗含的人性有待“制作”的类比,在《性恶》篇中同样显著,即(1)陶器出于陶匠的制作而非其性;(2)木器出于木工的制作而非其性,那么类比于(1)(2),就能说(3)“礼义法度”出于圣人的制作而非其性。注意,“礼仪法度”作为荀子眼中秩序的代名词,就是他所谓“善”的核心意项,因此(3)也能表述为(4)善出于圣人的制作而非其性。而这,不过就是把善比拟为制作所得的产品。至于性,作为“材”或“朴”只能是进行制作或有待加工的原材料。所以,荀子并不承认人性中有孟子意义的本能之善,^①而其论述又见于《礼论》篇的类比:(1)人性若善,就应像眼睛可以看,耳朵可以听,是不用学习的本能;(2)但性善不同于“耳聪而目明”,所以(3)善并非“天之就也”的本能。

但在荀子,这并不意味人性概念之于善的实现是无意义的,它仍是为善的初始条件,只是不同于孟子那种萌芽之于生长的初始条件,而是材料之于制作的初始条件。所以在强调“性伪之分”的同时,荀子也强调“性伪合”,即《礼论》篇说的“无性则伪之无所加,无伪则性不能自美”,这里,“性”作为“伪”之“所加”的东西正是有待加工的“本始材朴”,而所谓“合”——虽是一个抽象术语,却正以材料与制作的结合为其原型。并且,这一原型还能追溯的更为具体,因为荀子所谓“性伪合”的方式即“化性而起伪”(《荀子·性恶》),而所谓“化性”之“化”,作为袭自道家的术语,虽然抽象地意味了事物的变化、转化等,却正以煅烧、铸造或所谓“陶冶”为其原型,^②属于为材料塑形的制作。至于荀子说的“注错习俗,所以化性也”(《荀子·儒效》),若同样抽象地说,是用环境(“注错”)与文化(“习俗”)改造人性,但这种改造的方式,仍能类比于为材料塑形的制作,如《强国》篇中,国家与教化,作为“注错习俗”的主要因素,就被类比于兵器的铸造与打磨。

据此,应该说在人性与行动的关系问题上,只需着眼于相关类比,就足以把握孟荀的思想差异,而不必以抽象的理论语言进行辨析——虽然这种辨析,尤其是关于“性善论”与“性恶论”的比较,至今还很流行。但在我看来,这种“理论化”的讨论方式不仅可能在概念定义与命题演绎的方面引起更多争议,也无法对儒家人性学说的要害问题,即禀赋层面的性与行动领域的善的关系,提供一种充分说明。因为只有回到作类比的经验原型,才能清楚地肯定孟荀把人性看做为善的初始条件,意义并不相同,那就是:(a)将性视为生长出善的萌芽,意味着性内在地关联于善,即便这种关联的实现需要外因辅助,这是孟子的基本观点;(b)将性视为制作出善的材料,则意味着无论怎样谈论性与善的联系,二者本质上在不同领域,这是荀子的观点。因此可以看出,早期儒家关于人性问题的基本思考,就是如何将禀赋之性与行动之善关联起来。不过,孟荀的思考没有穷尽建立关联的全部可能,即性与善的内在

① 亟待指出,这只是相当宽泛的说法,更可能掩盖荀子的性概念在本能层面的复杂性。详细讨论参见东方朔:《差等秩序与公道世界——荀子思想研究》,上海人民出版社,2016年,第44—49页。

② 如《庄子》中的“以天地为大炉,以造化为大冶”(《大宗师》),就是把道对万物的成就,也就是“造化”,比拟为“大冶”的煅铸。因此道家文本中,“造化”“变化”也常与“陶冶”连用,如《淮南子》中的“陶冶万物,与造化者为人”(《俶真》)、“天地之间,六合之内,可陶冶而变化也”(《道应》)、“陶冶万物,游化群生”(《要略》)、“陶”即烧陶、“冶”即冶金。

关联与外在关联之间,还有汉儒设想的混合形式,是认为性与善的关联在某些方面是内在的,在某些方面则是外在的。而如下所见,儒家对此义的论述仍是诉诸类比。

3. 关于“培育”的类比 这就要谈到董仲舒,他是汉儒人性学说的集大成者。而根据《春秋繁露·深察名号》,性与善就存在一种既内在又外在的混合关联,因为(1)“性”所命名或称谓的,不是少数人绝对上乘或绝对下等的禀赋,而是多数人的中等禀赋;(2)中等状态表现为,人性禀赋中有些部分内在关联于善,有些部分并非如此。前者董仲舒仍然称之为“性”,后者则被称为“情”,实际是沿袭了荀子说的“天情”或“情性”,指人性禀赋对环境刺激的情欲反应。因此董仲舒尤其强调,(3)“性”所命名的人的禀赋——作为性、情两部分构成的“生之自然之资”——“善”这个名称并不能完全地应用与它,所以只能说(4)人性中有善的成分却“未可全为善也”。但亟待强调的是,董仲舒对(1)–(4)的论说,其策略还是类比。^①

其中,最值得注意的是所谓“性者质也”,这个表面上的定义实际正是类比,并且,不仅是把人性比拟为被制作的材质,也将之比拟为可发展的潜质。就后者言,董仲舒的立场更接近孟子,并尤其与前述荀子认为性善不同于耳聪目明的观点相左,是把人性中有善的成分类比于眼睛具有视力。但另一方面,董仲舒又将人性之于善的关系类比于眼睛的视力与看见,这是强调,因为有视力不等于实际的看见,所以人性中“有善质”不等于“善”。于是相当程度上,董仲舒又回到了荀子的立场,要将善的实现归结到教化而非人性,因此“性者质也”的“质”除了被比拟为向善的自然潜质,也被比拟为成善的制作材质。问题是,具有自然趋向的“质”(潜质)和有待人工制作的“质”(材质),如何统一到“性者质也”的表述中?在董仲舒那里,值得注意的是一类特殊的类比,即以种稻与织丝为例,将禀赋之性与行动之善的关系类比于禾苗与米或蚕茧与丝的关系。显然,禾苗成为米、蚕茧成为丝,绝不同于用木头、金属制作杯子,因为杯子不必定是木质或金属的,但禾与米、茧与丝却有先天的或内在的联系;但另一方面,从米到禾、从茧到丝也依赖从材质到产品的外在塑造。所以,董仲舒将性、善关系类比于米与禾、茧与丝,实际是令自然趋向与人工制作结合起来的最佳案例。而此案例,在范畴上正属于培育式的活动,一方面要遵循事物生长的自然趋向,另一面又依赖对材料的人工制作。所以,种稻、织丝等活动,正是在“培育”的意义上充当了董仲舒宣称“性者质也”的经验原型。而正因为是以此类原型打比方,所以在谈论人性问题时,董仲舒既能就先天禀赋来谈论为善的行动条件,也能就后天塑造来谈论为善的行动条件。但无论怎么说,不难发现,人们通常认为的董仲舒的人性学说具有综合孟荀的特征,其实并不在抽象理论的层次,而是在选择经验原型来做类比的层次。

三、结语

以上,论述了性概念在早期儒家本文中的两个主要意谓,一是自然本能,一是行动条件——前者用于说明人对环境刺激的反馈,尤其是道德上的反馈;后者用于说明人的行动,尤其是行动上的善的实现。但核心是,正如已经展示的,儒家论性的学说不是基于抽象的理论,而是直观的类比,即关于结构、运动与声音的类比,用于刻画人性作为自然本能的意谓;关于生长、制作与培育的类比,用于刻画人性作为行动条件的意谓。因此对这些类比的分析,我认为,要比诉诸理论语言的抽象论述更适合揭示性概念在儒家文本中的意项;也就是说,“人性论”这一表达所意谓的,与其说是来自儒家的某种“论”,不如说是研究者对“论”的偏好;并且不只“人性论”,中国哲学研究中经常谈及的“……论”,也都基于对古代学说加以理论化的诉求。然而,提出一种学说并不等于建立一种理论,尤其是,并非所有

^① 人们最熟悉的董仲舒的天人同类学说,本质上就是类比,即宣称人性禀赋包含性、情两部分,犹如天有阴、阳二气;进而,断言人应当抑制情部分而培养性部分,这犹如天禁阻阴气而畅行阳气。但要说明性与善的关联,这些类比既太抽象,也不直接。

学说都以定义和演绎为基础。因此中国思想中某些理论特征并不显著的学说要被“重构”为某种“论”,往往要“追加”关于概念涵义与逻辑关系的说明,并因此必须诉诸抽象的理论词汇。但如前述所见,这并不是以哲学的语言谈论中国思想的唯一方式,更不是最有效的方式。

[参 考 文 献]

- [1] 徐复观. 中国人性论史·先秦卷[M]. 上海:上海三联书店,2001:139.
 [2] 李巍. 性伪之分:荀子为什么反对人性善[J]. 学术研究,2018(12).
 [3] 李巍. 道家之道:基于类比的理论研究[J]. 深圳大学学报(人文社会科学版),2020(5).

(责任编辑:谢光前)

Human Nature Through Analogy: a Case Study of Early Confucianism

LI Wei

(School of philosophy, Wuhan University, Wuhan 430072, Hubei)

Abstract: The early Confucianists' discussion of human nature did not resort to abstract theoretical language, but to intuitive analogy. Among them, the analogy of structure, movement and sound reveals the significance of human nature as a natural instinct. The analogy of growth, production and cultivation reveals the significance of human nature as the condition of action. Therefore, the Confucian theory of human nature is called "Theory of Human Nature", which mainly comes from the researchers' preference for theoretical language, but it may not be able to provide a practical explanation for the meaning of Confucian theory of human nature.

Key words: analogy; humanity; Confucianism

(上接第 91 页)

Moral Kingship and Lords-Protector —

A Comparison of Early Confucian and Ancient Greek Views on Political Institutions

SUN Wei

(Institute of philosophy, Beijing Academy of Social Sciences, Beijing 100101)

Abstract: Whether for the early Confucians or ancient Greek philosophers, an ideal political institution is always the core of their philosophies and political thoughts. Based on the moral centralism, both sides endowed the ideal political institutions with their moral and ethical view. For the early Confucians, such ideal institution is moral kingship, while for the ancient Greek philosophers, such ideal institution is aristocracy. Whether the moral kingship or aristocracy, they are the political ideals for the philosophers with moral compassion. However, the realistic political and social circumstances urged the philosophers to consider how to put such political ideals into practice. Thus, the moral kingship might be attained by the approach of lord-protector, and if the aristocracy is hard to be attained in the reality, we must strengthen the laws to achieve a stable and harmonious state.

Key words: moral kingship and lords-protector; aristocracy; governance of law; Xunzi; Aristotle