

论宋代道学传统中的善恶统一问题^{*}

郭 潇

摘 要:宋代道学传统不仅将善恶问题视为关乎人事的伦理问题,同时也试图在宇宙论层面追问善恶的源头及其统一性:宇宙秩序的根基如何是善与恶的共同根源。与性论相关联,宋代道学传统有三种典型的回应方案:胡宏等湖湘学者将性视为超越善恶分别的本原,善与恶是作为能力的性所产生的效用或者结果;张载以变化活动的持续性解道,以中解性,并且以中为至善,即善与恶之间的调和状态;程朱一系对前两种思路有系统反思,认为性的本质就是善,恶是对善的背离或者歧出,以此坚持一种“善一元论”,同时避免了拟人论的问题。程朱的方案表明,只有坚持宇宙秩序根基的本然至善,才能真正捍卫伦理世界的秩序,避免滑入历史主义;而将恶视为歧出,则是对伦理世界的复杂性及其与至善根基之间张力的充分考量。

关键词: 善恶; 宇宙论; 性论; 宋代道学; 统一性

DOI: 10. 11714/jssu. sse. 202604013

善恶问题在宋代道学语境中与孟子性善论密切相关。也正由于这一点,现代以来的很多诠释往往将善恶问题的讨论限定在伦理学或道德哲学领域,这种限定本身与道学传统相去甚远。如果认真对待儒家经典中“天命之谓性”“继之者善也,成之者性也”这些表达,那么在人性论上呈现出来的善恶问题也应被放在更广阔的宇宙论视域中予以理解。在宋代道学传统中,首先将这一点明确揭出的是程颢:

天下善恶皆天理,谓之恶者非本恶,但或过或不及便如此,如杨、墨之类。

事有善有恶,皆天理也。天理中物,须有美恶,盖物之不齐,物之情也。但当察之,不可自入于恶,流于一物。

圣人即天地也。天地中何物不有? 天地岂尝有心拣别善恶,一切涵容覆载,但处之有道尔。若善者亲之,不善者远之,则物不与者多矣,安得为天地? 故圣人之志,止欲“老者安之,朋友信之,少者怀之”。^①

程子将“恶”也归属于天理,这当然会引起许多惊疑。但首先需要重视的并非具体如何理解这种归属,而是要看到,程子是在天理的整全视角下来理解善恶问题的,善恶问题在此不仅仅是一个伦理问题,更是一个形而上学的宇宙论问题。具体来说,这里的要点在于,如果天理是存在者整体的根据,那么当然也是那些恶的事物的根据。或者说,天理的整全性内在地要求其能够含括恶的事物,因为后者虽与善相反,但毕竟是某种存在者,而非绝对的非存在;如果天理无法含括之,那么天理显然就无法被称作万物整体的根源。本文将该问题概括为“善恶统一问题”,即善与恶如何由宇宙论层面的共同根基得到解释。

^{*} 收稿日期:2026—02—24

基金项目:教育部哲学社会科学研究重大专项项目“传统伦理的现代转化”(2025JZDZ065)

作者简介:郭 潇,中国社会科学院外国文学研究所古典学研究室(北京 100732)。

① 程颢、程颐:《二程集》,北京:中华书局,2004年,第14、17页。本文所引典籍原文,标点多有调整,以下不再注明。有关第三条语录,牟宗三谓“此条未注明谁语,自系明道语无疑”。见牟宗三:《心体与性体》中册,上海:上海古籍出版社,1999年,第70页。

宋代道学家对善恶问题都有类似的宇宙论关切,但并不一定都使用“天理”话语。本文聚焦于宋代讨论更广的性论(在道学传统中,“性论”话语本身就是宇宙论式的),梳理儒家学者对性与善恶问题加以综合的三种典型方式。本文先讨论胡宏等湖湘学者的“性无善恶”论以及张载“以中解善”的要点,并借助朱子的批评呈现其中的机理,最后讨论程朱对“善恶皆天理”的解释。借由宋代道学,通过三种方案的比较,本文试图表明,对“善恶统一问题”的理解关乎我们如何思索宇宙秩序的根基与伦理世界的复杂性之间的张力:我们既渴求善的秩序,又希望为现实之恶寻求一个统一的解释。

一、性无善恶

第一种方式来自以胡宏为代表的湖湘学派。这种思路总体上将性视为超越善恶分别的“无善恶”之物——即无法用善恶来谓述——以此来实现一种超越性的统合。胡宏在《知言》中提出了对性与善之关系的著名理解:

(1)天理人欲,同体而异用,同行而异情。进修君子宜深别焉。

(2)好恶,性也。小人好恶以己,君子好恶以道。察乎此,则天理人欲可知。

(3)胡子喟然叹曰:至哉!吾观天地之神道,其时无愆,赋形万物,无大无细,各足其分,太和保合,变化无穷也。凡人之生,粹然天地之心,道义完具,无适无莫,不可以善恶辨,不可以是非分,无过也,无不及也。此中之所以名也。^①

(4)凡天命所有而众人有之者,圣人皆有之。人以情为有累也,圣人不去情;人以才为有害也,圣人不病才;人以欲为不善也,圣人不绝欲;人以术为伤德也,圣人不弃术;人以忧为非达也,圣人不忘忧;人以怨为非弘也,圣人不释怨。然则何以别于众人乎?圣人发而中节,而众人不中节也。中节者为是,不中节者为非。挟是而行则为正,挟非而行则为邪。正者为善,邪者为恶。而世儒乃以善恶言性,邈乎辽哉。

(5)或问性。曰:“性也者,天地之所以立也。”“然则孟轲氏、荀卿氏、扬雄氏之以善恶言性也,非欤?”曰:“性也者,天地鬼神之奥也。善不足以言之,况恶乎哉。”或又曰:“何谓也?”曰:“宏闻之先君子曰‘孟子所以独出诸儒之表者,以其知性也。’宏请曰:‘何谓也?’先君子曰:‘孟子道性善云者,叹美之词,不与恶对。’”^②

如果仔细观察胡宏这里的论述,会发现他对“性”的看法似乎有一个难以理解的矛盾。这些论述可分为三组:(1)与(2)为第一组,将性明确理解为好恶,人人秉有之,此之谓“同体”;但是根据好恶的具体原则(天理或人欲)又有善恶之别,此之谓“异用”。在这个意义上我们可以说好恶之性非善非恶。(3)和(4)为第二组,这里显然是根据中和问题作出的区分,性即中,无善无恶,无过无不及,但随其所发而分善恶、正邪。甚至从(4)中可以看到,胡宏似乎在此将众人与圣人共有的情、才、欲、术、忧、怨等人性的自然性质都视为未发之性,以此区别于已发的各种行为。因此从根本上说,这两组对性的理解似乎没有根本不同。(5)为第三组,胡宏根据其父胡安国的看法将性理解为超越性的“大本”,在这个意义上善恶的谓述都不能用来形容“性”本身。但很容易发现,前两组对性的理解明显与第三组不同,前两组将性理解为好恶等自然性质,第三组则理解为超越性的大本。

朱子曾在《胡子知言疑义》中系统分析和检讨了湖湘学的性论,在讨论这几组材料时,朱子将其统一

① 胡宏:《胡宏集》,北京:中华书局,1987年,第329、330、332页。引文序号为笔者所加。《朱子全书》《朱熹文集编年评注》所载均无此段。

② 朱熹:《胡子知言疑义》,郭齐、尹波编校:《朱熹文集编年评注》第9册,福州:福建人民出版社,2019年,第3594、3593页。

看作一种“性无善恶”说,并没有分析这种差异^①。言其均可导向“性无善恶”自然不错,但其导向的方式却有不同:以好恶言性,性乃是一自然性质,本身无法以善恶来评价,可为善亦可为不善,如同告子“食色性也”“生之谓性”之言;但以天地鬼神之奥言性,则是将性看作完全溢出善恶范围的超越性根据。借《孟子·告子上》中的区分,或可称前者为“性可以为善可以为不善”,后者为“性无善无不善”。关于这两个看似矛盾的表述的关联,仍可借助朱子在其他地方的关键判断来进一步分析:

胡氏说善是赞美之辞,其源却自龟山,《龟山语录》可见。胡氏以此错了,故所作《知言》并一齐恁地说。本欲推高,反低了。盖说高无形影,其势遂向下去。^②

显然,这里的“高”与“低”正对应于以超越性的大本言性与以好恶言性,胡宏的问题就在于本欲言高,反而言低。这是何以可能的呢?细绎《知言》,可以看到这个悖论性转换的关键在于“心”:

性譬诸水乎,则心犹水之下,情犹水之澜,欲犹水之波浪。

是故诚成天下之性,性立天下之有,情效天下之动,心妙性情之德。性情之德,庸人与圣人同,圣人妙而庸人所以不妙者,拘滞于有形而不能通尔。今欲通之,非致知,何适哉?^③

胡宏将性比作水,将心比作水流向下,这明显就是朱子所批评的“性体心用”的结构,或者说性为未发、心为已发的结构。这里最值得注意的是,如果以《孟子·告子上》的“湍水之喻”^④来衡量胡宏的比喻,会发现胡宏的理解大异于孟子。孟子以水之就下喻性,胡宏以水之就下喻心,以水喻性。二者的根本差异在于,对于孟子来说,“性”指某物之所是、之目的,湍水的“就下”就是其所是与目的;而当胡宏将性与心的关系理解为未发已发的关系时,“性”似乎仅仅指某物的一种本质性的能力,而心就是这种能力的展现和发挥,如水有流动的能力,水向下流就是能力的发挥。对于孟子来说,目的本身就是善的,而我们正是根据是否合于目的来判断某物的发展是否为善;但是对于胡宏来说,作为能力的性本身无所谓善恶,善恶只是我们对于能力的发挥所引发的效果而作出的评价,如水能向下流动无所谓善恶,润物还是淹物才有善恶。

因此,胡宏对于心与性之关系的理解,可以被概括为“心者,性之效”。由于善恶之分也是在作为性之能力的展现的心的层面的分殊,所以性与善的关系也可谓“善者,性之效”。显然,能力和展现能力之间的关系,就是一种动力意义上的因果关系,故而胡宏说“圣人指明其体曰性,指明其用曰心。性不能不动,动则心矣”^⑤,这迥异于孟子式的目的论理解。

至此便可明了,为何在胡宏对性的理解中有“高”和“低”两面并能结合起来。从“性立天下之有”的

① 不少现代研究者针对朱子的批评作出反驳,但都没有注意到胡宏对性的这两种理解之间的张力。对相关研究的总结评述,参见乐爱国:《朱熹评胡宏〈知言〉“善不足以言性”——旨在批评将“本然之性”与“气质之性”分成两截》,《哲学分析》2020年第5期。

② 黎靖德编:《朱子语类》,《朱子全书》第17册,上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社,2010年,第3395页。所谓“源自龟山”,见杨时《毗陵所闻》:“摠老言经中说十识,第八庵摩罗识,唐言白净无垢;第九阿赖耶识,唐言善恶种子。白净无垢,即孟子之言性善是也。言性善,可谓探其本。言善恶混,乃是于善恶已萌处看。”(《杨时集》,北京:中华书局,2018年,第393页)又《朱子语类》:“然文定又得于龟山,龟山得之东林常摠……龟山问:‘孟子道性善,说得是否?’摠曰:‘是。’又问:‘性岂可以善恶言?’摠曰:‘本然之性,不与恶对。’此语流传自他。然摠之言,本亦未有病。盖本然之性是本无恶。及至文定,遂以‘性善’为赞叹之辞;到得致堂五峰辈,遂分成两截,说善底不是性。若善底非本然之性,却那处得这善来?”(《朱子全书》第17册,第3393—3394页)

③⑤ 胡宏:《胡宏集》,第13、21、336页。

④ “告子曰:‘性犹湍水也,决诸东方则东流,决诸西方则西流。人性之无分于善不善也,犹水之无分于东西也。’孟子曰:‘水信无分于东西。无分于上下乎?人性之善也,犹水之就下也。人无有不善,水无有不下。今夫水,搏而跃之,可使过颡;激而行之,可使在山。是岂水之性哉?其势则然也。人之可使为不善,其性亦犹是也。’”(朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第325页)

天命之性的角度而言,性指称的就是万有自身所具备的天赋能力,这也是胡宏对于“理”的理解。而从心的方面来理解性,指称的就是这种天赋能力的展现。我们必须通过这种能力的发挥或者效用来理解这种能力本身,就像我们需要从水向下流来理解水本身一样。一旦将目光聚焦在能力的效用,就势必会拉低性本身。朱子进一步分析了其中的机理:

《知言》固非以性为不善者,窃原其意,盖欲极其高远以言性,而不知名言之失,反陷性于摇荡恣睢、驳杂不纯之地也……既于未发之前除却“善”字,即此“性”字便无著实道理,只成一个空虚底物,随善随恶,无所不为。^①

之所以对“性”的理解会陷落,就是因为将其与善的本质彻底剥离开了,“性”自身成了一种没有任何规定性的“能力”,为善还是为恶对于这种能力本身来说并无分别。而这种思路关联于善恶问题,就表现为将善与恶都理解成对这种效用的规范与评价,即便这种规范与评价由圣人确立:

“圣人发而中节”,故为善,“众人发不中节”,故为恶。“世儒乃以善恶言性,邈乎辽哉!”此亦性无善恶之意。然不知所中之节,圣人所自为耶?将性有之耶?谓圣人所自为,则必无是理;谓性所固有,则性之本善也明矣。^②

朱子这段对胡宏的批评非常清晰,要点在于,如果性及其效用本身无所谓善恶,那么善恶只能来自人类的自我规范。在朱子看来,即便认为规范的主体是圣人也并不合理,因为圣人只是本性所具之理的阐释者,而不是制作者。

简单总结一下这第一种将善恶关联于性的尝试。一个重要的问题在于,既然孟子明确主张性善说,为什么会出现“性无善恶”的理解?要点在于,这种思路试图让性获得超越性的地位,而能够作为天地万物之超越性本原的不能是任何有分别的相反者,例如善恶、动静、阴阳等。因为善无法兼容作为其相反者的恶,而超越的最终根据必须具有整全性,必须是“一”,因此无法直接以之为“善”。况且善与恶似乎只是人类伦理生活中的规范性表达,以之为超越性的本原,则难免陷入“拟人论”(Anthropomorphism)的指控。因此可以说,这种思路要在善恶分化之先,建立起一种超越的统一性,并且此“一”对于善恶来说是彻底“无差别”(indifferent)的^③。但问题在于,如前所述,这种思路一开始不就是将善与恶理解成人类的自我规范了吗?任何拟人论的指责不正是建立在这个前提之上吗?但我们凭什么作出这个判断呢?为什么不是存在者整体的超越根据的本性就是善的,而人类伦理世界的规范性就是源自这个善的本性呢?对于这一点,朱子有十分有力的反驳:

“五峰言:‘天命不囿于善,不可以人欲对。’”曰:“天理固无对,然有人欲,则天理便不得不与人欲对为消长。善亦本无对,然既有恶,则善便不得不与恶对为盛衰。且谓天命不囿于物,可也;谓‘不囿于善’,则不知天之所以为天矣!谓恶不足以言性,可也;谓善不足以言性,则不知善之所从来矣!”^④

朱子分别反驳了胡宏论述中的两个层次。关于善是否有对(分别)这一点,朱子同时承认了善之无对与有对;而在胡宏这里,善只能是有对的,而所谓“不与恶对”之至善就只能是“叹美之词”,这就是朱子在其他地方反复批评的“本然之性”与“气质之性”的“二性”说。关于天命是否局限于善这一点,朱子反驳的方式是区分“善”与一般的有分别之“物”。我们可以推想,后者指的就是动静、阴阳、清浊之类。天

① 朱熹:《答胡伯逢》,顾宏义编著:《朱熹师友门人往还书札汇编》,上海:上海古籍出版社,2017年,第903—904页。

② 朱熹:《胡子知言疑义》,郭齐、尹波编校:《朱熹文集编年评注》第9册,第3594页。

③ 这一点在丁耘对张祥龙的批评中也被明确提出。参见丁耘:《道体与心性》,北京:三联书店,2024年,第91—97页。

④ 黎靖德编:《朱子语类》,《朱子全书》第17册,第3399页。

命不可以动静言,不同于不可以善恶言。动静之类的分别中没有存在等级的优先次序,但善恶之中善优先于恶^①。只要承认这个差异,朱子的反驳就有效力^②。

二、以中为至善

第二种对于善恶与性之关系的理解来自张载。张载对《系辞传》“继之者善也,成之者性也”作如此解释:

一阴一阳是道也,能继继体此而不已者,善也。善之犹言能继此者也,其成就之者则必俟见性,是之谓圣。仁者不已其仁,始谓之仁;知者不已其知,方谓之知;此是致曲,曲能有诚也;诚则有变化,必仁智会合乃为圣人也。

言继继不已者善也,其成就者性也。仁知各以成性,犹(仁礼以成性)^③勉勉而不息,可谓善;成而存存,在乎性。仁知见之,所谓“曲能有诚”者也。不能见道,其仁知终非性之有也。

性未成则善恶混,故亹亹而继善者斯为善矣。恶尽去则善因以亡,故舍继善而曰“成之者性”。^④

神不可致思,存焉可也;化不可助长,顺焉可也。存虚明,久至德,顺变化,达时中,仁之至,义之尽也。知微知彰,不舍而继其善,然后可以成之性矣。^⑤

张载的这些解释还要参考他对《系辞传》后文“成性存存,道义之门”的理解:

何以致不息?成性则不息。诚,成也,诚为能成性也,仁人孝子所以成身。柳下惠,不息其和也;伯夷,不息其清也;于清和以成其性,故亦得为圣人也。然清和犹是一端,不得完正,不若知礼以成性,即道义从此出。

学不能自信而明者,患在不勉耳。当守道不回,如川之流,源泉混混,不舍昼夜,无复回却,则自明,自得之也。《易》曰“继之者善也”,惟其能相继而不已者,道之善也;至于成性,则不勉而中,不思而得,从容中道矣,《易》曰“成性存存,道义之门”。^⑥

综合来看,张载对于善和性的理解非常独特。首先,他实际上将“一阴一阳”直接理解为“道”,天道自身就是一阴一阳的永不止息的过程。就天道自身而言,严格来说无所谓善恶,而就是以不息为特征的无限性本身。但是人作为有限者,所要做的就是在成德的过程中模仿、继承这种不息的品质。这种在有限的生存境况中继承无限性的行动可被称为“善”,这就是张载对于“继之者善”的基本理解。也就是说,善的发生和彰显并不是天道自身的属性,而是位于天人相继之间。也正因如此,张载才会认为人作为有限者,在天人相继的行动中始终具有“善恶混”的品性。

人的有限性是善的发生条件,但同时也是恶的发生条件,有限者虽然能够通过继承的行动来模仿天道不息的品质,但在此过程中总有偏离与间断,这就是恶的来源。然而张载通过对圣人的引入,打开了一条有限者无限化的可能通道。“成之者性”就是对圣人的描述,此即“纤恶必除,善斯成性”(《正蒙·诚明》)。张载分说“善”与“性”,认为“成性”是从“善恶混”到“纤恶必除”的结果。因为善恶是相对而言的,

① 《朱子语类》:“论阴阳,则有阴必有阳;论善恶,则一毫著不得!”(《朱子全书》第14册,第395页)可见阴阳与善恶不属同类。

② 当然,一种更为激进的观点可以认为善与恶之间没有等级差异,但这显然不是儒家的基本看法。

③ “仁礼以成性”六字,章本(章锡琛整理:《张载集》,北京:中华书局,1978年)依《周易系辞精义》删,林本(林乐昌编校:《张子全书》,西安:西北大学出版社,2015年)保留。今从章本。

④ 章本依《周易系辞精义》改“亡”为“成”,林本非之。结合前后文及船山《正蒙注》来看,当作“亡”。《精义》改“舍曰善”为“舍继善”,章、林本不从。今从《精义》改。

⑤⑥ 张载:《横渠易说》,林乐昌编校:《张子全书》,第210—211,214页。

除恶的同时也无法再言说善,所以《系辞传》只说“成性”而说不说“性善”。就此而言,张载似乎倾向于《系辞传》与孟子之间有张力。因此,当有限者通过持续不已的继承行动而最终达到了“成性”的圣人状态,这就是“时中”。如果说善只发生在有限者持续不已的继承行动中,那么“中”则是超越于善恶的。对于张载的这些看法,朱子有精要的批评:

“‘知崇礼卑则性自存’,横渠之说非是。如云‘性未成则善恶混,当亹亹而继之以善’云云。又云‘纤恶必除,善斯成性矣’,皆是此病。”“知礼成性则道义出”,先生《本义》中引此,而改“成”为“存”。又曰:“横渠言:‘成性’,犹孟子云‘践形’。”此说不是。夫性是本来已成之性,岂待习而后成邪!他从上文‘继之者善也,成之者性也’,便是如此说来,与孔子之意不相似。”^①

朱子批评的要点其实在于对“性”的理解。简言之,朱子以“本来已成之性”反对张载的“习而后成之性”^②。但问题在于,究竟应该如何理解这种差异?朱子无非是想强调本来之性是现成的,人人所秉具,这实际上意味着本来之性是每个人所要追求和回复的永恒目的。然而,如果张载只不过是“成性”理解为一种工夫,强调的是回复这个永恒目的的过程和结果,那么似乎二者的差异只是一个以本体言、一个以工夫言,虽是不同层面,却并不矛盾。那么朱子为何要如此究心于这个差异?

在张载的语境中,所谓“成性”就是达至“顺变化,达时中”的“中道”。朱子对“中”时常保持警惕,特别是当涉及“性”“太极”这些超越性概念时,朱子总是倾向于将其同“中”区分开来。最为清晰的表达当属《皇极辨》:

极者,至极之义,标准之名,常在物之中央而四外望之以取正焉者也。故以极为在中之准的则可,而便训极为中则不可……但先儒未尝深求其意,而不察乎人君所以修身立道之本,是以误训皇极为大中。又见其词多为含洪宽大之言,因复误认中为含糊苟且、不分善恶之意。殊不知极虽居中,而非有取乎中之义。且中之为义,又以其无过不及,至精至当,而无有毫厘之差,亦非如其所指之云也。^③

简言之,如果脱离了“至极”的“标准”义来理解“中”,所谓“中道”就滑脱为“含糊苟且、不分善恶”。张载以“中”来理解所成之“性”,并认为“中”超越善恶,这里隐含的危险就是将“中”与至极的标准义分离。即便张载在某些地方区分了“善”与“至善”,似乎可以说张载所言之“中”是一种“至善”,但问题恰恰在于,我们究竟是以中解至善还是以至善解中?后者即朱子所说的“至精至当”为“中”,而前者则是将“至善”理解为相反者的一种调和状态,此状态就是“中”。这种调和状态正容易落入“不分善恶”的窠臼,如近人钱穆就将善理解为变易中的恒常倾向,认为只有日常所谓“善”的要素(如和平、健康等)也无法长久地持续,因此也可能是不善^④。这显然已经与历史主义相差无几了。

三、善恶皆天理

第三种将性与善恶问题相关联的看法来自程颢。先看著名的“明道论性章”:

“生之谓性”,性即气,气即性,生之谓也。人生气稟,理有善恶,然不是性中元有此两物相对而生也。有自幼而善,有自幼而恶,是气稟有然也。善固性也,然恶亦不可不谓之性也。

盖“生之谓性”、“人生而静”以上不容说,才说性时,便已不是性也。凡人说性,只是说“继之者

① 黎靖德编:《朱子语类》,《朱子全书》第16册,第2539页。

② 关于朱子的“成性”说及其与张载的差异,参见莫天成:《从教法论的视阈看朱子的现成人性论》,《道德与文明》2025年第3期。

③ 郭齐、尹波编校:《朱熹文集编年评注》第9册,第3495—3497页。

④ 钱穆:《湖上闲思录》,台北:东大图书公司,1988年,第43—46页。

善”也,孟子言人性善是也。夫所谓“继之者善”也者,犹水流而就下也。

皆水也,有流而至海,终无所污,此何烦人力之为也?有流而未远,固已渐浊;有出而甚远,方有所浊。有浊之多者,有浊之少者。清浊虽不同,然不可以浊者不为水也。如此,则人不可以不加澄治之功。故用力敏勇则疾清,用力缓怠则迟清,及其清也,则却只是元初水也。亦不是将清来换却浊,亦不是取出浊来置在一隅也。水之清,则性善之谓也。故不是善与恶在性中为两物相对,各自出来。此理,天命也。顺而循之,则道也。循此而修之,各得其分,则教也。自天命以至于教,我无加损焉,此舜有天下而不与焉者也。^①

许多学者据“‘人生而静’以上不容说,才说性时,便已不是性”一句,认为这与胡宏的“性无善恶”说相类^②,但这明显是错误的,因为程子反而要强调善与恶都可以被称作性,这一点与胡宏有巨大差异。也就是说,程子此篇的要点非但不是“性无善恶”,反而是为何善恶皆是性。从程子“才说性时,便已不是性”中已经可以看出两个“性”字一定有不同的指向,因此朱子解释的方式就是更为自觉地作出“本然之性”与“气质之性”的区分。但是在解释为何善恶都可言性时,朱子却有明显的不一致:

所禀之气所以必有善恶之殊者,亦性之理也。盖气之流行,性为之主,以其气之或纯或驳而善恶分焉。故非性中本有二物相对也。然气之恶者,其性亦无不善,故恶亦不可不谓之性也。先生又曰:“善恶皆天理,谓之恶者本非恶,但或过或不及便如此。”盖天下无性外之物,本皆善而流于恶耳。《明道论性说》^③

正淳问:“性善,大抵程氏说善恶处,说得‘善’字重,‘恶’字轻。”曰:“‘善固性也,恶亦不可不谓之性也’,此是气质之性。盖理之与气虽同,毕竟先有此理而后有此气。”(1188年)^④

曰:“既言性善,下却言‘善固性也,然恶亦不可不谓之性’,却是言气禀之性,似与上文不相接。”曰:“不是言气禀之性。盖言性本善,而今乃恶,亦是此性为恶所汨,正如水为泥沙所混,不成不唤做水!”(1191年)^⑤

问:“‘恶亦不可不谓之性’,先生旧做《明道论性说》云:‘气之恶者,其性亦无不善,故恶亦不可不谓之性。’明道又云:‘善恶皆天理。谓之恶者,本非恶,但或过或不及,便如此。盖天下无性外之物,本皆善而流于恶耳。’如此,则恶专是气禀,不干性事,如何说恶亦不可不谓之性?”曰:“既是气禀恶,便也牵引得那性不好。盖性只是搭附在气禀上,既是气禀不好,便和那性坏了。所以说浊亦不可不谓之水。水本是清,却因人挠之,故浊也。”(1198年以后)^⑥

朱子对于此“性”字的解释有气质之性与非气质之性(本然之性)两种说法。根据较早写作的《明道论性说》,恶也可称为性,意思是说即便气质不好之人也兼具本然之性。这一点遭到了学生的质疑,因为如此一来似乎恶只是说气禀而无关乎性。朱子的解释实际上又将“性”的理解引向了气质之性的一边,既然所禀之气有恶,那么受到气质所遮蔽的性也就有恶,因此恶也同样指向性,但此性显然只能是气质之性。若如此,恶也称为性的意思似乎又是在说气质之性有善有恶了。处理这个表面差异的关键在于

① 程颢、程颐:《二程集》,第10—11页。

② 牟宗三即持此说,认为胡宏的“性无善恶”说来自程颢。参见牟宗三:《心体与性体》中册,第382—383页。徐波也认为程子的看法与胡宏更接近,反而朱子对程子有误解。其大致思路是,程子区分了本然之性和气质之性,本然之性不可言说,接近于胡宏的无善无恶说,气质之性有善有恶。他甚至认为程子的论述中“元初水”与“清水”所指不同,一为超善恶之本然之性,一为善性。凡此种种,皆将本然之性与气质之性分裂为二,这正是朱子所批评的。参见徐波:《以“水喻”之解读看儒家性善论的多种面向》,《学术月刊》2017年第10期。另外,也许有人会认为“善恶皆天理”的表达与“性善”说矛盾,由此也可以推论,似乎程子这里的观点与同样反对以善言性的胡宏接近。从后文的讨论可以清楚地看到,“善恶皆天理”绝非不承认性善论,毋宁说程子恰恰是在性善论的前提下进一步解释恶的问题。

③ 郭齐、尹波编校:《朱熹文集编年评注》第8册,第3323页。

④⑤⑥ 黎靖德编:《朱子语类》,《朱子全书》第17册,第3196,3191—3192,3195页。

理解本然之性与气质之性的关系:

问:“《近思录》中说性,似有两种,何也?”曰:“此说往往人都错看了。才说性,便有不是。人性本善而已,才堕入气质中,便薰染得不好了。虽薰染得不好,然本性却依旧在此,全在学者着力。今人却言有本性,又有气质之性,此大害理!”^①

朱子在此清晰地说明了本然之性只是气质之性的原初状态,没有本然之性就不会有气质之性,二者不是人性中的两个不相容的部分。从这个角度来看,朱子的解释并不矛盾,因为恶也可称为性的意思实际就是即便气质之性为恶的人也有本然之性。因此这里的“性”既是气质之性又是本然之性,因为当我们说气质之性时,本然之性已经隐含其中了。

因此,虽然程子区分了本然之性与气质之性,并且前者纯然至善而后者善恶有分,但二者之间并没有分裂,而是通过一种类似于“潜能—现实”的关系形成了统一性。甚至可以说,气质之性就是尚未实现而有待于实现的本然之性,这就是为什么程子会认为浊水经过澄治的复性工夫之后,达到的也只是“元初水”,恰恰是这种“本来曾是”的原初向度为我们提供了面向未来的更新的动力和目的。也正是因为万物本然之性的原初至善,程子才认为“不是善与恶在性中为两物相对”,性本至善,恶为歧出,这就是程子统合善恶的基本看法。

如果说从人的气质之性与本然之性的关系来理解“善恶皆性”还尚可理解,但是从具体的行为或事件来理解“善恶皆天理”,则会陷入一种困难:我们究竟如何理解一件穷凶极恶之事也可以被称为“天理”?至少需要排除一种解释,即认为哪怕是恶事恶行也符合因果秩序。这种将天理理解为因果性的看法绝然不是道学式的。来看朱子的解释:

或问:“‘善恶皆天理也。’若是过与不及,些小恶事,固可说天理。如世间大罪恶,如何亦是天理?”曰:“初来本心都自好,少间多被利害遮蔽。如残贼之事,自反了恻隐之心,是自反其天理。”贺孙问:“既是反了天理,如何又说‘皆天理也’?莫是残贼底恶,初从羞恶上发;淫溺贪欲底恶,初从恻隐上发;后来多过差,原其初发都是天理?”曰:“如此说,亦好。但所谓反者,亦是四端中自有相反处。如羞恶,自与恻隐相反;是非,自与辞逊相反。如公说,也是好意思,因而看得旧一句不通处出。如‘用人之智去其诈,用人之勇去其暴’,这两句意分晓。惟是‘用人之仁去其贪’一句没分晓。今公说贪是爱上发来,也是。思之,是淳善底人易得含糊苟且,姑息贪恋。”

善,只是当恻地底;恶,只是不当恻地底。善恶皆是理,但善是那顺底,恶是反转来底。然以其反而不善,则知那善底自在,故“善恶皆理”也,然却不可道有恶底理。^②

根据朱子的理解,所谓“善恶皆天理”指善与恶就是天理自身一顺一反的两个面向。而具体到行为与事件来说,天理自身就具有善的本性,顺此本性而行即为善;反其道而行之,或者说背离天理则为恶。与因果性的解释不同的是,朱子尤为强调,严格来说是没有“恶底理”的,天理就是善,二者是等价的,恶是善的反面也是对天理的背离。因此可以说“善恶皆天理”,但不可以说“天理有善恶”,前者意味着善与恶的共同根据都是天理,后者则有落入善恶二元论的危险。但是具体如何理解恶的背离,在朱子和学生的讨论中呈现出两种理解:第一,恶者本于善而流于恶,善可“转化”为恶。但需要注意的是,准确来说,这里的语境只是在“四端”之情上谈善恶,性无不善,情可流于恶,这符合朱子的一贯理解。恻隐的仁爱之情本来是善端,但如果不加以节制,则可能流于贪欲之恶。第二,恶可以被理解为善的内在张力失衡的后果。这是一个令人深思的理解,这提醒我们,一方面,恶并不是一种虚无或者非存在,它是一种实实在在的力量,但另一方面,恶又不具备来自其自身的实在性,而是源于善的张力。众所周知,道学对于性理的具体理解就是仁义礼智之性,也就是说,善本身并不是虚空无实的,而是有其具体的内容和纹理。按照朱子的理解,仁义礼智又可依阴阳来分类,既然阴阳可被理解为一种对反,仁义礼智的内部自然也

①② 黎靖德编:《朱子语类》,《朱子全书》第17册,第3199,3270—3271页。

有对反关系,其所发用的四端之情也同样如此。具体来说,恻隐(仁)与羞恶(义)相对,辞让(礼)与是非(智)相对。所谓善的秩序就是这些相对的张力关系的平衡状态,恶就是失衡的状态。

结 论

综合来看这三种方案,其中的差异十分显豁:(1)胡宏等湖湘学者将性视为超越善恶分别的本原,善与恶是作为能力的性所产生的效用或者结果;(2)张载以变化活动的持续性解道,以中解性,并且以中为至善,即善与恶之间的调和状态;(3)程朱认为性的本质属性就是善,恶是对善的背离或者歧出。如果聚焦于对“恶”本身的理解,(1)与(2)实际上都将恶理解为与善平行的另一个独立的组分,由此善与恶的统合只能诉诸二者之外的更高的统一体,即“性”,无论这个统一体被理解为超越于二者之上如(1),还是作为整体包含二者于其中如(2)。这种寻求善恶统一性的方式实际上都试图将宇宙秩序本身与善的属性剥离开来,从而将善与恶都仅仅理解为人之行动本身的属性,这容易错失对伦理世界的规范性来源的探求,导致历史主义的虚妄。

程朱实际上取消了恶的独立本体地位——恶只是善的缺乏,从而维护了一种“善一元论”。这不仅保证了天理的纯粹性,也解释了为什么修养功夫本质上是“复性”而非“改造”。程朱的方案表明,以善言性并非拟人论,而是确认了作为天理的宇宙秩序本身的完满性与优先性。人的行动之所以正当,正因为它是这种宇宙秩序的自觉实现。不是人用自身的善恶去规范宇宙秩序,而是人的善恶本身就是宇宙秩序在人的行动中的显现。

On the Unity of Good and Evil in the Neo-Confucian Tradition of the Song Dynasty

Guo Xiao

Abstract: The Neo-Confucian tradition of the Song Dynasty not only regarded the issue of good and evil as an ethical concern related to human affairs but also sought to explore the origins and unity of good and evil at the cosmological level: how the foundation of cosmic order could simultaneously be the source of both good and evil. In relation to the theory of human nature, the Song Dynasty Neo-Confucian tradition proposed three typical responses. The approach represented by Hu Hong 胡宏 regarded human nature as a fundamental principle transcending the distinction between good and evil, with good and evil being the effects or outcomes produced by nature as a capacity. Zhang Zai 张载 interpreted the Way (Dao) as the continuity of transformative activities and human nature as centeredness, regarding centeredness as the highest good—a state of harmony between good and evil. The Cheng-Zhu 程朱 lineage systematically reflected on the previous two lines of thought and argued that the essence of human nature is inherently good, with evil being a deviation or departure from good. This perspective upheld a “monism of good” while simultaneously avoiding anthropomorphic interpretations. The Cheng-Zhu approach shows that only by adhering to the original and inherent goodness of the foundation of cosmic order can the order of the ethical world be truly defended and a slide into historicism be avoided. Regarding evil as a deviation represents a full consideration of the complexity of the ethical world and its tension with the foundation of ultimate goodness.

Keywords: good and evil; cosmology; theory of human nature; Song Dynasty Neo-Confucianism; unity

【责任编辑:全广秀;责任校对:全广秀,张慕华】