文章编号: 2095-0365(2010)04-0031-05

扬雄人性思想本义

郭君铭

(河北省委党校 哲学社会学教研部, 河北 石家庄 050061)

摘要:扬雄的人性论思想应该置于儒家道德修养论的历史背景下加以考察。孔子勾勒出了道德修养的框架,《中庸》试图为之作形而上的论证,孟荀从不同角度整合修养理论。扬雄超越了人性善恶的争执,从人性平等的意义上强调了后天学行的重要性。扬雄思想是对孔子人性论的回归。

关键词: 儒学; 修养; 人性论; 扬雄

中图分类号: B234 **文献标识码:** A

扬雄是汉代儒学的重要代表人物,他在《法言》中提出了“人之性也善恶混”的人性论思想。虽然不少学者以扬雄的人性论为孟、荀的综合,但也有人提出异议。如郑文认为扬雄的性论实为荀子之性恶论^[1];李英华撰文认为扬氏人性论思想是儒道结合的产物^[2];也有人以为,扬雄的观点与董仲舒的性三品说大致相仿。笔者以为,以上诸论都值得商榷,因为仅就文献字句推敲扬雄的人性论思想,难免偏于一曲。现就此问题略陈陋见,以就教师友。

一、扬雄之前儒学人性论的演化轨迹

儒家所说的修养,是培养道德信念、成就完善人格的一系列理论和方法。作为成就道德的功夫,“修养”包含两方面的内容:一为“修”的方面,指在道德实践中对不符合伦理要求的习行反复加以修正,使自己的外在言行符合道德标准,而且还要在日常生活中实践道德准则;另一方面是“养”的功夫,即在道德生活中对主体内在道德源泉加以巩固、培育,使之存有不失,并不断扩充。把“修”和“养”两种功夫统一起来,就是“修养”^[3]。先秦和汉初的儒家文献中,有着丰富的人性论思想。扬雄关于人性的理论,即是建立在这些理论基础之上。

《论语·阳货》记载:“子曰:性相近也,习相远也”。孔子把“性”和“习”作为一对概念提出来,“性”是人性的简称,指人人都具有的先天的资质,是人后天发展的起点;“习”泛指人后天所受环境、教育等方面的影响。这段话在思想史上的意义,是指出了人的先天本性具有可塑性,既有可能成为有道德的君子,也有可能成为险恶的小人。孔子对待人性问题的态度很谨慎,子贡曾说:“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》)从《论语》中有关修养的内容看,孔子对外在方面的“修”和内在方面的“养”都有所述,“克己复礼”这一命题,就是要求人们“修”正自己的言行,以符合“礼”的标准。同时,“我欲仁,斯仁至矣”(《论语·述而》),主体的自觉意向在道德形成过程中非常重要。孔子中对道德修养的一些基本问题都有所涉及,但未深入展开。其后的《大学》、《中庸》在建构修养理论框架方面,对《论语》有所补充。

《大学》凸现了“修养”的重要性:“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本”,“修身”是实现儒家理想的枢纽,正如胡适所言:“格物、致知、正心、诚意,都是修身的功夫,齐家、治国、平天下,都是修身的效果,这个身,这个人,便是一切伦理的中心点。”^[4]《中庸》首先确立了“性”的根基地位,为道

收稿日期: 2010-10-14

作者简介: 郭君铭(1968-),男,博士,教授。研究方向:中国哲学与传统文化、易学哲学。

德的修养提供了一个本体论依据。“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，作为道德依据的“性”来源于天，“道”与“教”都以“性”为根基。其次，《中庸》指出成德可以有外向的“修”（自明诚，道问学）与内向的“养”（自诚明，尊德性）两种路径。对修和养的兼重，意味着这样的一个论断：由道德本源的內养可达于外在的道德实践，外修也可內化，巩固道德本原。这里留下了一个问题：“性”之作为道德本体，其善恶性质并未明确。“性”为善，则“明”、“诚”自然贯通。如“性”恶，“性”之“诚”则不合道德之“明”，修习之“明”也不符恶“性”之“诚”。为解决这一困窘，孟子和荀子试图从逻辑上完善儒学修养理论。

孟子持鲜明的性善论观点，认为“人皆有不忍人之心”，人与生俱有“四端”是一切道德行为的源泉（《孟子·公孙丑上》）。先天的道德源泉“求则得之，舍则失之”（《孟子·告子上》），“存其心，养其性”，便能“事天”、“立命”（《孟子·尽心上》）。荀子与孟子相对立，以性恶论为立足点，充分论证了“修”的功夫在成德中的作用：“人之性恶，其善者伪也”（《荀子·性恶》）。虽然如此，与道德本性相悖的自然人性与道德准则却是能够贯通的，因为后天的环境影响和主观努力对人成善还是成恶起着决定性作用。荀子形象地比喻说：“枸木必将待櫟括柔然后直；钝金必将待砢厉然后利”（同上），所以必须以“礼义”为标准对人加以约束、矫正，使人向善。

荀孟虽然在人性的定性上迥异，但在最终成德目标上却是殊途同归，他们分别论证了“修”和“养”这两种成德功夫的可能性和必要性。但性善论与性恶论都面临着进一步的困惑：性善论因现实生活中充斥着种种“恶”的习行而缺乏足够说服力，也不能有效说明现实中的个体差异；性恶论虽可补此不足，但立足于性恶，对道德行为“伪”的定位难免有损道德准则的神圣性。秦汉儒家人性论就是在这一理论困窘的基础上展开，试图弥合孟荀之间的对立。综合来看，汉儒强调道德修养中“修”的方面更多一些，这显然和汉代儒学礼乐教化的大背景有关，但扬雄的人性理论却有其独到之处。

二、扬雄人性论中的“混”与“气”

扬雄在《法言·修身》中说：人之性也善恶混；修其善则为善人，修其恶则为恶人。气也者，所以

适善恶之马也欤？这段材料非常简要，没有进一步展开的论述，因而显得费解。费解之处有二，一是善恶相混的“混”，二是“适善恶之马”的“气”。

如何理解人性“善恶混”的问题。李轨说：“混，杂也。荀子以为人性恶，孟子以为人性善，而杨子以为人性杂。”汪荣宝认为“混”当读为“溷”，并举《说文解字》和《汉书·五行志》颜师古注文为据，指出“溷”是杂乱之意^{[5]88}。汪荣宝虽然提出了和李轨不同的训读，但他们对扬雄“人之性也善恶混”的理解其实是一致的，都以为人性不是纯粹单一的善或恶，而是既有善的成分又有恶的成分，善恶混杂在一起。关于扬雄的善恶相混之说的思想来源，汪荣宝认为是先秦思想家世硕，他的根据是《论衡·本性》篇中的一段材料：周人世硕以为人性有善有恶，举人之善性养而致之，则善长；恶性养而致之，则恶长。如此则性各有阴阳，善恶在所养焉。故世子作《养书》一篇。宓子贱、漆雕开、公孙尼子之徒亦论情性，与世子相出入，皆言性有善有恶。如果不细加推究，扬雄的表述和世硕的说法确实相似。但是从晋代李轨以来，人们更多地认为扬雄的思想是对孟子和荀子人性论的综合，其中以司马光的评述最为详尽，他在对孟荀人性论思想做出评述后说到：

故杨子以为人之性善恶混。混者，善恶杂处于心之谓也，顾人所择而修之何如耳。修其善则为善人，修其恶则为恶人，斯理也，岂不晓然明白矣哉！如孟子之言，所谓长善者也；如荀子之言，所谓去恶者也。杨子则兼之矣。^{[5]85-86}

司马光以为扬雄综合了孟子性善论和荀子性恶论，其意义在于纠正二者各自的偏颇。后世学者肯定扬雄人性论，也多从这一意义上着眼。如蔡元培认为：“雄之言性，盖折衷孟子性善、荀子性恶之二说而为之”^{[6]65}。

如果进一步推究“混”的含义，就会发现问题。古汉语中的“混”有两个意思，一是异物相杂，李轨、司马光和汪荣宝等人即是如此理解“混”的含意。除此之外，“混”还有混淆无别的含义，如《荀子·非十二子》中的“使天下混然不知是非治乱之所存者有人矣”，杨倞注曰“混然，无分别之貌”；又《老子·十四章》：“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，博之不得名曰微，此三者不可致诘，故混而为一”。不管是“无分别”还是“混而为一”，都是指一种未分化，不易辨别性质的状态。如果按照“混”的这个含义来理解，“人之性也善恶混”应该

是说人性中只有还处于潜存状态、处于混沌之中的善和恶,善和恶的分化是在人的后天修为中形成的。换言之,人性本无所谓善恶,善恶之别是后天产生的。这样看来,扬雄的人性论就不再是对孟荀的简单综合,而是在孟荀善恶分疏的基础上,有了向孔子“性相近,习相远”回归的意味。

如此训解“混”字,并非向壁虚造的臆测。来看《法言序》中的一段话:“天降生民,倥侗颡蒙,恣乎情性,聪明不开,训诸理”。倥侗颡蒙,蒙昧无知的意思;恣,放纵;训,训导,引导。这段话的意思是说:上天降生百姓,他们最初是愚昧无知的,如果放纵他们的性情,他们的心智就不会得到开化,所以要对他们加以引导。这段文字有力地证明,上文对“混”字的解读符合扬雄本义。

再看如何理解扬雄人性论中的“气”。扬雄说“气”是引导人走向善或者恶的一匹马,决定人后天的善恶趋向。但“气”究竟指什么,他没有界定和说明,显得有些突兀。蔡元培就曾感叹:“扬雄之学说,以性论为最善,而于性中潜力所由以发动之气,未尝说明其性质,是其性论之缺点也。”^[6]⁶⁶

当代学者对这个“气”的理解也不尽相同。徐复观先生认为:气是指“人由生理各部分所发生的综合力量而言”。按照徐氏的理解,扬雄所说人性中的善与恶,都处于潜存状态,由潜存状态转为动机,由动机再加以实现,需要人生命所发出的力量^[7]。黄开国先生认为:这里所说的“气”,不是精气,元气一类的物质性的东西,而是一种功能性的东西,类似现在讲的“志气”,即人的主观精神意向^[8]。徐黄二人的理解显然是考虑到了“气”和“修其善则为善人,修其恶则为恶人”之间的逻辑联系,自有其可取之处,但遗憾的是都缺乏相应的材料支持。郑万耕先生认为:扬雄所谓适善恶之马的“气”,和《太玄》中的宇宙演化思想相一致,人也是元气自身演化的产物,内涵阴阳之气,所以这个“气”是“指人性的物质承担者或物质基础”^[9]。郑先生的这一理解,符合两汉时期人们对人性的普遍认识。我们考察两汉时期的人性论思想,可以发现用“气”来说明人的性情是一个普遍现象。董仲舒在《春秋繁露·深察名号》中说:“身之有性情,若天之有阴阳也。言人之质而无其情,犹言天之阳而无其阴也。”又说:“人诚有贪有仁。仁贪之气,两在于身。身之名取诸天。天两,有阴阳之施;身亦两,有仁贪之性,于天道一也。”《白虎通·情性》说:“性情者何?性者,阳之施;情者,阴之化

也。人禀阴、阳气而生,故内怀五性、六情。情者,静也。性者,生也。此人所秉六气以生者也。故《钩命决》曰:‘情生于阴,欲以时念也。性生于阳,以就理也。阳气者仁,阴气者贪,故情有利欲,性有仁也。’《汉书·礼乐志》中也有“人函天、地、阴、阳之气,有喜、怒、哀、乐之情”的说法。汉代人这些明显带有经验主义色彩的认识,意在说明性和情的来源,并以气有阴阳之分来解释善和恶的对立。

需要进一步补充的是,扬雄所谓“适善恶之马”的“气”,也受到了孟子思想的影响,突出了主体的自觉在道德修养中的作用。《孟子·公孙丑上》:“夫志,气之帅也;气,体之充也。夫志至焉,气次焉。故曰:‘持其志,无暴其气。’”赵岐解释“志”和“气”说:“志,心所念虑也。气,所以充满形体为喜怒也。”他把“志”和“气”看作是内在思想活动和外在情感表现的关系:内在的“志”要由“气”所构成的身体的喜怒之情表现出来,要认识“志”就要通过“气”;人表现于外的情感处于内在的意志的支配下,所谓:“言志所向,气随之。”因为“志”的指向决定“气”的趋向,所以主体的意向性在道德修养过程中就起着决定性的作用。扬雄在《法言》中多次强调了立志在道德修养中的作用,如:《修身》篇:“有意哉!孟子曰:‘夫有意而不至者有矣,未有无意而至者也’”,强调立志是达到目的的必要条件;《学行》篇说:“学者,所以求为君子也。求而不得者有矣,夫未有不求而得之者也”,同样是说明立志努力是成为有德君子的前提;《修身》篇还说:“公仪子、董仲舒之才之邵也,使见善不明,用心不刚,侏克尔?”公仪休和董仲舒在当时是为世人所推崇的人物,扬雄认为这样的人也不是天生的,同样需要明确向善的志向,并以坚定的态度从事于道德修养,否则也不会成为才德出众的人。这就是扬雄讲“修其善则为善人,修其恶则为恶人”的根据所在。这在一定意义上是孔子“我欲仁,斯仁至矣”的另一种说法。

扬雄虽然同意孟子的说法,认为“鸟兽触其情者也,众人则异乎”(《法言·学行》),但他对修养的理解却不同于孟子。他说:“天之肇降生民,使其目见耳闻”(同上);又说:“视、听、言、貌、思,性所有也。”(同上)视听言是器官的能力,貌指人的面部表情,思是思维器官的能力,这些都是人与生俱来的,属于“性”的范畴,而“修性”的目的就是使这些人的器官的外在表现归于“正”,避免其陷入

“邪”的泥潭。在具体修养方法上,扬雄有“取四重,去四轻”的说法:

或问:“何如斯谓之人?”曰:“取四重,去四轻,则可谓之人。”曰:“何谓四重?”曰:“重言,重行,重貌,重好。言重则有法,行重则有德,貌重则有威,好重则有观。”“敢问四轻。”曰:“言轻则招忧,行轻则招辜,貌轻则招辱,好轻则招淫。”(《法言·修身》)

所谓“四重”和“四轻”指的人的言语、行为、仪表和嗜好,一个人在这四个方面的表现不仅与个人吉凶荣辱有关,同时也能据以判断他的道德人格。《法言》中的这些论述和扬雄在《太玄》中的有关提法是一致的,《太玄·玄掇》说:“维天肇生民,使其貌动、口言、目视、耳听、心思,有法则成,无法则不成。”眼、耳、口、心等身体器官的应用,需要遵循一定的法则,符合法则的行得通,不符合法则的行不通。基于这些认识,扬雄提出了“强学力行”的道德修养方法。

三、扬雄人性思想的特质所在

唐君毅对比先秦和秦汉时期的人性论说:“秦汉之时,学者言性之思路与先秦学者不同,在其渐趋向于为成就客观政教之目的而言性,而不同于先秦学者之多为成就人之德性生活、文化生活、精神生活而言性。”^[10]扬雄强调人的言行必须符合道德规范,似乎和汉代其他儒家没有什么区别。但是,如果和董仲舒的学说相比,就会看到扬雄人性论思想的还是别有旨归的。

董仲舒认为性仁情贪,但他并没有进一步推出性善或者性恶的结论。他有一个形象的比喻:“善如米,性如禾。禾虽出米,而禾未可谓米也。性虽出善,而性未可谓善也。”(《春秋繁露·实性》)周桂钿先生把董仲舒的人性论概括为“性未善论”^[11]是非常贴切的。所谓“未善之性”,指的是董仲舒性三品中的“中民之性”。董仲舒说的很清楚:“圣人之性,不可以名性,斗筭之性,又不可以名性。名性者,中民之性。中民之性如茧如卵。卵待覆二十日而后能为雏;茧待繅以涓汤而后能

为丝;性待渐于教训而后能为善”(《春秋繁露·实性》)。圣人之性和斗筭之性是不可变的,可变的是“中民之性”,所谓“今万民之性,其有质而未能觉,譬如瞑者,待觉教之然后善”(《春秋繁露·深察名号》)。为此,他认为“民之号,取之瞑也。”“瞑”就是古代的“眠”字,以“瞑”训“民”,意在说明民处于类似睡眠的待教化状态,“民之号取之瞑也。使性而已善,则何故以瞑为号?以瞑言者,弗扶扶则颠陷猖狂,安能善?”(同上)承担起教化民众任务的就是封建体制下的君王,《春秋繁露·深察名号》中的一段话把这一玄机暴露无遗:

天生民性,有善质而未能善,于是为之立王以善之,此天意也。民受未能善之性与天,而退守成性之教于王。王承天意以成民之性为任者也。今案其真质而为民性已善者,是失天意而去王任也。万民之性苟已善,则王者受命尚何任也?

可见,董仲舒的人性论是服务于他“屈民伸君”的理论宗旨的。他所关注的是政治教化的必要性;而扬雄人性论所关注的,是作为社会个体的个人何以可能成为一个道德完美的君子,如何通过道德修养成为一个君子,进而向圣人的目标挺进。在扬雄的思想里,没有圣人、中人和斗筭之人的区别,所有的人都在“善恶相混”的同一人性起点上。董仲舒反复强调的词是“教化”;扬雄多次申述的是“治己”(《法言·修身》),“铸人”(《法言·学行》)。扬雄的人性论思想,有着更多的对人自身的尊重,以及人人平等的思想成分。这在思想家们着力为封建统治秩序进行理论论证,极力挖掘等级制存在的合理性根据的汉代,显得尤其难能可贵。

综上所述,扬雄的人性论思想和修养观,不是对孟荀思想的简单调和,而是在孟荀的基础上,比孟、荀更进一步认识到人性问题的复杂,从而克服了孟荀理论的片面性,在更高的层次上向孔子的思想回归。和秦汉时期人性论思想主流相异,扬雄承认人后天转化的可能,使圣人成为可以企及的目标,这就把为善成圣的希望给予了更多的人。

参考文献:

- [1] 郑文. 扬雄的“性善恶混”论实际是荀况的性恶论[J]. 西北师大学报, 1997(7).
- [2] 李英华. “第二部论语”——法言述评[J]. 孔子研究,

1997(2).

- [3] 郭君铭. 试论儒家修养学说[J]. 北京行政学院学报, 2001(4): 73-75.

- [4] 胡适. 中国哲学史大纲[M]. 北京: 东方出版社, 1996: 151.
250.
- [5] 汪荣宝. 法言义疏[M]. 北京: 中华书局, 1987.
- [6] 蔡元培. 中国伦理学史[M]. 北京: 东方出版社, 1996.
- [7] 徐复观. 两汉思想史[M]. 第二卷. 华东师范大学出版社, 2001: 315.
- [8] 黄开国. 扬雄思想初探[M]. 成都: 巴蜀书社, 1989: 151.
- [9] 郑万耕. 扬雄及其太玄[M]. 蓝灯文化事业股份有限公司, 1992: 174.
- [10] 唐君毅. 唐君毅全集[M]. 第十三卷. 台湾: 学生书局, 1989: 107.
- [10] 周贵钿. 秦汉思想史[M]. 石家庄: 河北人民出版社, 2000: 178.

The Original Implication of Yangxiong's Theory on Humanity

GUO Junming

(Philosophical and Sociological Research Department, Provincial Party College of the Hebei Committee of the CPC., Shijiazhuang 050051, China)

Abstract: We should study Yangxiong's theory on humanity with reference to the history of Confucian ethics cultivation. Confucian produced the basic Confucianism humanity theory and Zhongyong attempted to prove it. Mencius and Xunzi consummated the theory in different ways. Yangxiong discussed the problem in another way. He emphasized nature equality of humanity. Yangxiong's thought was the recurrence of Confucian humanity theory.

Key words: Confucianism; cultivation; theory on humanity; Yangxiong

(上接第10页)

Influence of Stateshares Holder and Institutionshares Holder on Dividend Policy

CAI Min, LIU Mingliang

(School of Economic & Management, Shih ezi University, Shih ezi 832003, China)

Abstract: We take the Shanghai and Shenzhen A-share listed year 2006–2009 as the sample companies to research about the Stateshares holder and the institutionshares holder effect to the corporate governance from the perspective of dividend policy, and the interaction of state-controlled and institution shares in the dividend policy. The research shows that cash dividends distributed by non-state holding companies are significantly lower than state-owned holding companies. The institution has a positive impact to the shares dividend policy in the non-state-owned holding company, but it has no effect in the state-owned holding company.

Key words: state-owned shares; institutional ownership; cash dividend; agency costs