

## 论性善恶混论的产生年代与理论来源\*

沈 顺 福

[摘 要] 学术界通常认为先秦时期便有了性善恶混论，其代表是世硕的观点以及《孟子》文本中的相关主张。这种说法值得商榷。孔子的人性论其实属于性善恶未分论，而非性善恶混论。而世硕的观点及《孟子》引文中的观点都与孔子的人性论相近，均可通过性善恶未分论而得到解释，而非必定是性善恶混论。性善恶混论认为人的天生材质包含善恶两类材质，善质论吸收了孟子的性善论，恶质论吸收了荀子的性恶论，两者合成便成就了性善恶混论。准确来说，汉代董仲舒并不是性三品论者。从狭义来说，董仲舒持性善论；从广义来说，董仲舒持性善恶混论。性善恶混论由此成为中国传统人性论的主流观点。从思想发展的历史与逻辑来看，性善恶混论应该出现于荀子之后、汉代之前，而不可能出现于先秦时期。性善恶混论是性善论与性恶论发展的必然产物。

[关键词] 人性论 性善论 性恶论 性善恶混论

[中图分类号] B222.2

人性是中国传统哲学的基本问题。早在先秦时期，中国便已经产生了不少人性论，如性善论、性恶论、性无善无恶论以及性善恶混论，等等。其中的性善恶混论主张“性有善有恶之说，始于战国时期的世硕”（张岱年，第200页）。这也成为学术界的共识。这一观点的主要文献证据有两项，一项证据来自于《论衡》，另一项出自《孟子》。《论衡》曰：

周人世硕，以为人性有善有恶。举人之善性，养而致之则善长；性恶，养而致之则恶长。如此，则情性各有阴阳善恶，在所养焉。故世子作养一篇。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。（《论衡·本性》）

这大概是最直接、最有力同时也是最主要的证据：世硕是周人，曾作《养性书》，其观点是人性有善有恶，养人之善性而致之则善长，养人之性恶而致之则恶长。人们一般据此来判定世硕的观点是性善恶混论。

第二条证据出自《孟子》：

或曰：“性可以为善，可以为不善。”是故，文、武兴，则民好善；幽、厉兴，则民好暴。

\* 本文系国家社会科学基金后期资助项目“传统儒家心灵哲学研究”（编号20FZX A005）的阶段性成果。

或曰：“有性善，有性不善。”是故，以尧为君而有象；以瞽瞍为父而有舜；以纣为兄之子，且以为君，而有微子启、王子比干。今日性善，然则彼皆非与？（《孟子·告子上》）

这段文献列举了若干种关于人性的说法。其中“性可以为善，可以为不善”的观点，我们称之为“或曰一”；“有性善，有性不善”的观点，我们称之为“或曰二”。有学者如孔广森便以为此说属于公都子的观点（参见《孟子正义·告子章句上》），为性善恶混论。

以往学术界常常依据上述文献，认为先秦时期已经有了性善恶混的理论，其代表人物是世硕（儒）、公孙尼子，如王充认为，“世硕儒、公孙尼子之徒，颇得其正”（《论衡·物势》）。学术界大都接受这一观点，如黄佐曰：“孔、孟之后，周人世硕乃曰‘性有善有恶’，荀卿则为‘性恶，其善者伪也’，则又甚于世硕矣。”（《明儒学案》卷五十一）孔孟之后不仅有荀子之性恶论，而且还有世硕的性有善有恶论等。汪荣宝亦指出：“是善恶混之说，实本世硕。《艺文志·世子》二十一篇。注云：‘名硕，陈人也，七十子之弟子。’则此说出于七十子。故宓子贱、漆雕开之徒，其论并同，明必孔门之旧闻也。”（汪荣宝，第65页）世硕是性善恶混论的代表，此派观点属于孔门旧说。当今有学者甚至以为孔子实质上是持“善恶混存的人性观”（冯兵，第76页）。这似乎再次印证了性善恶混论存在于先秦时期。值得思考的是，上述结论果正确吗？通过分析上述两段文献资料，本文认为：这些证据不足以完证先秦时期已经出现了性善恶混论；从思想史发展的逻辑来看，性善恶混论产生于性善论与性恶论之后。

### 一 孔子的人性论及其传承

传统儒家的人性说开始于孔子。集中记载孔子主要思想与言行的文献是《论语》。《论语》中总共两次提及“性”字，分别是“性相近也，习相远也”（《论语·阳货》）和“夫子之言性与天道，不可得而闻也”（《论语·公冶长》）。其中第一句话，对于我们理解性的内涵，能够提供不少线索。那么，根据这些文献，我们能不能认定孔子的人性说是善恶混论呢？答案是否定的。在笔者看来，孔子的人性论是一种性无善恶论，也可以称作性善恶未分论。该人性论包含生之为性、性为气质以及性不分善恶等三项基本观念。

性即初生之性，这是“性”字的首要内涵。近人傅斯年对先秦遗文进行了统计后提出：“后人所谓性者，其字义自《论语》始有之，然犹去生之本义为近。”（傅斯年，第9页）傅斯年认为古时只有“生”字而无“性”字，至孔子时方有“性”字，其内涵近似于“生”。这意味着性即生，或者说，出生之初便是性。这既是“性”字的本义，也应该是其首要内涵。“性”字的这一基本内涵得到了包括孟子和荀子在内的几乎所有中国古代哲学家的认可。其次，作为初生存在的性是一种物质实体或“材质”（参见沈顺福，第109页）。孔子提出“性相近也”，认为人生之初所禀赋的性是相近的，之间没有什么区别。这种初生之性便指材质，即由气所构成的东西。皇侃指曰：“性者，人所禀以生也；习者，谓生后有百仪常所行习之事也。人俱禀天地之气以生，虽复厚薄有殊，而同是禀气，故曰‘相近也’。”（程树德，第1181页）性指人所禀赋的，由气质所形成的材质。《朱子语类》记载曰：“孔子言‘性相近’，是气质之性。”（《朱子语类》卷四）这里所说的性属于气质之性。这种性兼含气质与天理。故，孔子所言之性含有气质，属于气质之物。今人往往将“性”字抽象化，以为性是抽象的性质，殊不知此性最初应该属于一种气质之物。至少，孔子所说的性主要指由气所形成的物质实体。由此可知，“性”字的第二个内涵即气质之物。

那么，这个初生的气质之物是善的、恶的还是善恶混呢？这涉及到孔子所言之性的第三个内涵。孔子之所以提出了“性”的概念，与其天人观密切相关。在孔子看来，自然之性乃是天给予人的实

体。这便是后来所说的“天命之谓性”（《礼记·中庸》），其中的性代表了天的命令。此时，孔子关心的是，如何摆脱天对人类命运的掌控呢？一方面，孔子不得不承认苍天对人类的主宰性，包括天生万物与人，人性与生命来源于天，等等；另一方面，孔子又提出“习相远”，以为后天的学习与教化才是决定人生历程的主要因素，从而淡化天的作用。在这一理论中，来自于天的对人性的作用不大。因此，孔子几乎不关注它，以至于性的内涵、性质等，孔子罕言之。对于人性是善还是恶、抑或人性善恶混等的问题，自然很少进入孔子的视野中，故他很少讨论这些问题。既然孔子没有明确提出这些观念，我们便没有证据断言孔子有性善恶混的观点。现有的材料仅仅表示，孔子并没有讨论人性的善恶问题，也可以说，在孔子那里，人性善恶未分。这便是孔子所言性的第三个内涵，即性无善恶。或者说，孔子未分辨人性的善恶。《孟子》文献中所出现的告子观点可以被视为孔子人性论的传承代表。告子曰：“生之谓性。”（《孟子·告子上》）这几乎是孔子人性论的标准表达：人天生的气质之体便是性。至于这个气质之体是善还是恶，虽然没有明确提出，但从《孟子》这一文献来看，告子的立场还是比较鲜明的，即性无分善恶。这种人性论和孔子人性论完全一致。关于这一点，学术界几乎没有人否认，故在此不作详细论述。

善恶未分之性，从其后来的发展来看，既可以为善，也可以为恶。这便是《孟子》文献中的几种不同解读方向，具体为前文所说的“或曰一”与“或曰二”的观点。“或曰一”例证道：在文王和武王的时代，政通人和，百姓都是好人，故性可以为善；反之，在幽王和厉王时代，横征暴敛、百姓民不聊生，故而都喜欢反抗、暴乱，百姓似乎都喜欢做坏事，似乎都是恶人，故性可以为恶。这两句话合起来的意思是“性可以为善，可以为不善”，关键要看其时机和条件。这是不是善恶混论呢？乍看起来，这一说法似乎有道理。不过仔细推敲来看则不然。从上下文来看，“或曰一”的观点是为了反驳孟子的性善论——人皆可以为尧舜。对此，“或曰一”反驳说，有民好暴，暴民自然性恶，从而证伪了孟子的立场。这个反驳的理论基础可以有性善恶混与性善恶未分论两种。性善恶混理论支持上述推论，而性善恶未分论也支持上述观点：人性不分善恶，故而为善人为暴民皆有可能。这段文献完全可以理解为性善恶未分说。有学者说：“公都子所述第一个‘或曰’认为人性‘可以为善，可以为不善’，这并不一定必为人性有善有恶的主张。因为它不是从人性内在的方面（本体）来判断其是善是恶的，而是从作用的方面来判断其为善或为恶的，下文说‘是故文武兴，则民好善；幽厉兴，则民好暴’，就是明证。”（丁四新，第44页）因此，“或曰一”既可以被理解为性善恶混论，也可以表达性善恶未分的立场。这种两可的结论证明，若仅将“或曰一”理解为善恶混论，证据不足。相反，它和孔子的性无善恶论基本一致。因此，在笔者看来，将“或曰一”解释为性无善恶论更合理。

《孟子》引文中的“或曰二”主张“有性善，有性不善”，并举例说，有的人生来如尧舜，本性善良，有的人生来如桀纣，天生邪恶。这种例证的理论基础是人生而不同，或为善良或为邪恶。这种天生有差等的等级观与孔子的学说相关。孔子曾提出：“生而知之者，上也；学而知之者，次也；困而学之，又其次也；困而不学，民斯为下矣！”（《论语·季氏》）孔子把人分为差等，只有中等的人可以通过学习而得到改造，而“唯上知与下愚不移”（《论语·阳货》）。有的人为“上知”者，性善者如尧舜；有的人为“下愚”者，性恶者如桀纣。实际上，这种等级观仅仅强调人的等级差别，与性善恶混论无关。性善恶混论是说人类天生一样的本性，这种相同的本性，其中不仅有善端，而且有恶端，是善恶混杂之性。这显然与“或曰二”无关。准确地说，此处的“性”应该理解为“生”，即有些人生而为善，有些人生而为恶。

《论衡》所记载的世硕的观点也是“人性有善有恶”。这或许是世硕的原话。对比一下，此话与

《孟子》中的“或曰二”几乎一致。“或曰二”所述“性”字作“生”字解，此段话的意思是有些人人生而为善，有些人人生而为恶。《论衡》之文也可以作如此解释。这种解释完全符合孔子的差等论。或者说，这段话印证了孔子的差等说，与孔门思路一致。《汉书》曾明确指出：“《世子》二十一篇。名硕，陈人也。七十子之弟子。”（《汉书·艺文志》）这表明世硕是孔子的再传弟子。这从法统（形式传承）的角度陈述了二者的关联，即世硕学习并继承了孔子思想，包括人生有差等说等。其实，将世硕之言理解为差等说完全符合思想史的发展过程。按照这个推理，它与人性善恶混并无关联。王充依据自己的性善恶混论对世硕的相关文献进行了解读，认为人生之性善恶混杂，养人之善性而致之则善长，养人之恶性而致之则恶长。然而，王充的这种解读或许与原始文献的内涵不符。

告子、“或曰一”、“或曰二”的观点，与孔子的观点基本一致。故梁启超认为它们“离孔子原意最近。拿去解释性相近习相远的话，都可以说得通”（梁启超，第136页）。我们甚至可以说，告子的观点本身便代表了秉承于孔子的、传统的、流行的人性论，而“或曰一”与“或曰二”的观点仅仅是立足于告子人性善恶未分论而展开的，对孟子性善论的论辩或反驳：人性善恶未分，或可以为善、或可以为恶。最初的本性应是善恶未分，至于区分性善性恶则是后来的事情。从认识的逻辑来看，性先未分，再分为善恶完全符合逻辑。由此，认定先秦时期便有了性善恶混说的观点，其证据明显不足。相反，从哲学发展史的逻辑与真实历史的双重角度来看，性善恶混论大致出现于汉代则显得合情合理。

## 二 性善与性恶：性善恶混论的理论基础

性善恶混论的基本观念是人性之中不仅有善质，而且还有恶质，因此是善恶混杂的气质之性。支持这种观念的理论前提至少有两个——性善论与性恶论。这两种不同的人性论正好出现于战国时期，其代表人物分别是孟子和荀子。二人分别揭示了人性的不同内涵，并因此形成了各自的人性论。他们的人性论其实包含了两种表述体系，一种是观念体系，另一种是概念体系。观念体系指言说者有意或无意地接受了某些观念内容，但是自己却未必有意识；概念体系则指某些哲家用特定的符号来表达自己的特定观念并因此而形成了特定的概念。前者我们可以称之为广义内涵，后者可以称之为狭义内涵。这种广义的观念和狭义的概念合作而形成了相对完整的思想体系。孟子和荀子的人性论同样都由广义人性内涵和狭义人性内涵所组成。

我们先看孟子的人性论。一方面，孟子相信并接受传统的性是初生之体的观念，从而形成了广义人性论；另一方面，孟子开始对这个初生之体进行了属性辨别，如分别为大体和小体，最终形成了以大体为基础的狭义人性论。孟子将人的初生之体（古人所说的性）分为两个部分，即善的部分和恶的部分。孟子曰：“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。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。”（《孟子·尽心下》）人生之初分为两类，即口味之性和仁义之性。按照传统生之谓性的立场，这些都属于性。这便是孟子的广义人性论。

不过，孟子并不满意这种传统定义。他将初生之体中善、恶两部分分别开来，以为只有能够成就大人、圣人的大体才可以被定义为性。或者说，孟子仅仅将人的初生之体中的、善的部分称作性。这种初生之体不仅是气，而且属于浩然之气。孟子认为，“君子所性，仁义礼智根于心”（《孟子·尽心上》），主张仁义之心即性。心是心脏，是气质之体。性自然也是气质之体。孟子和公都子论辩性善时说“乃若其情”（《孟子·告子上》）。孟子以情言性，认为情是气质之物体的活动，性自然便是这个活动的气质载体。孟子论牛山之性时，多次说到“夜气”（同上），主张性即夜气。故孟子曰：“我

知言，我善养吾浩然之气。……其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁矣。是集义所生者，非义袭而取之也。”（《孟子·公孙丑上》）在孟子那里，性即“浩然之气”构成之体，养性即养“浩然之气”。与孔子、告子等人的人性论相比，孟子所论之性特指某类能够引人向善、成圣成贤的气质之体。至于人性中恶的部分，孟子也承认其存在。这种考量构成了他的广义人性论。这样，孟子的人性论便分别为广义和狭义两种。这两种人性论分别对他其他方面的思想产生了影响，如对待欲，孟子便有两种形式上截然不同的立场。一方面，孟子曰：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美。”（《孟子·尽心下》）在此，孟子认可欲。另一方面，孟子曰：“养心莫善于寡欲。其为人也寡欲，虽有不存焉者，寡矣；其为人也多欲，虽有存焉者，寡矣。”（同上）孟子又主张克制欲。其实在中国古代哲学中，欲不仅指心欲，而且指性之欲，如《礼记》曰：“人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。”（《礼记·乐记》）此处欲即人性之欲，孟子在这里将孔子所说的性分成了两类，即善性与恶质。对于善的材质所构成的人性及其所产生的欲，孟子自然是赞同的，这便是“可欲”。这也符合其狭义人性论。但是，从广义人性论来看，人天生禀赋的材质包括恶的材质。对于由此恶质之性所引发的欲，孟子则主张予以克制，这便是其狭义人性论。孟子的这一狭义人性论重新定义了性，在哲学史上具有重要的意义。一方面，它由人性来定义人的本质，开启了对人的本质的探索；另一方面，它以仁义为性，开始对初生之性进行了善恶辨别。在确定了仁义之性之后，孟子也确定了性的决定性作用与地位。在他看来，人性是仁义之道的基础与根据，率性而成道，成性便可成仁成圣。从此，儒家形成了自己的性本论传统。

性善恶混论的第二个理论基础是性恶论。和孟子一样，荀子的人性论也分为广义和狭义两种。荀子将人的天生材质分为两类，即善与恶。与孟子性善论不同的是，荀子将自然禀赋中恶的部分定义为性：“今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。”（《荀子·性恶》）顺性由情会导致灭亡，故荀子以为这种材质是恶之性，具有“不好底”（《朱子语类》卷四）属性，这便是荀子的狭义人性论。在恶性之外，荀子并不否认人性同时天生有善的材质。荀子曰：“凡以知，人之性也；可以知，物之理也。以可以知人之性，求可以知物之理，而无所疑止之，则没世穷年不能偏也。”（《荀子·解蔽》）人类具有认知能力，这种能力是成圣成贤的基本素质，因此是善的。荀子曰：“性伪合，然后圣人之名一，天下之功于是就也。”（《荀子·礼论》）“性伪合”指人为的努力和先天的材质（此处主要指好的材质）相结合才能够成为圣人。这些能够成圣的天生材质也是人的自然禀赋。或者说，人的自然禀赋也包含了某些善的材质，这便是荀子的广义人性论。就其广义人性论来看，人天生不仅有恶质，而且藏有善质。为了区别于孟子并纠正孟子狭义人性论之偏，荀子走向了另一端，仅仅将天生材质中的坏的部分定义为性，并据此强调规范、制约与教化的重要性。在他看来，乐教的基础之一便是人天生有善心：“先王恶其乱也，故制雅颂之声以道之，使其声足以乐而不流，使其文足以辨而不谀，使其曲直繁省廉肉节奏足以感动人之善心，使夫邪污之气无由得接焉。”（《荀子·乐论》）乐教便是感动人的“善心”。这种“善心”便是善的气质之体，类似于孟子所论的狭义之性。如果没有这些善的气质之体，教化便是不可能的事情。由此可知，荀子并不排斥善体。而对善体的默认则构成了荀子的广义人性论。

事实上，已经有不少学者注意到《荀子》文本中两种人性观并存的现象。如廖名春指出，这种现象“充分说明荀子固然强调人性有恶的一面，但他并没有说人性的全部内涵皆为恶。因此，将荀子的‘人之性恶’这一命题，理解成‘人性皆恶’‘人之性便全部是恶’，显然是错误的”（廖名春，第72页）。假如我们将人性理解为生之谓性，那么，荀子并未否认那些善的潜质或资质。这便是荀

子的广义人性论。但是，如果从荀子的狭义人性论来看，性恶则是确定无疑的。有不少学者否定这种传统说法，如“儿玉六郎……认为荀子人性论的核心是‘性朴’而非‘性恶’”（林桂榛，第107页）。他们提出荀子是性朴论者，“性朴论倾向于承认初生人性中包括着向善或向恶发展的潜质，但不肯定其中有现成的善或恶”（周炽成，第123页）。实际上，这些性朴论观点忽略或混淆了人性概念内涵的变化，它们的问题在于将性概念的部分内容视为其唯一的内涵。毫无疑问，荀子当然坚持天性说，以为生之谓性。正如有学者指出，“人性本质上就是人之本、人之始、人之材、人之朴，是人之最根本的、初生的、本来就具有的资质”（陆建华，第201页）。或者说，荀子并不反对性朴观及由此而形成的广义人性论，但是他并不限于这一传统立场。荀子将人性初生之体作了进一步的缩小或限定，以为只有其中的恶的材质才是性。至于其余的部分，在荀子看来，不能称作性。性仅仅是天生的恶质，这便是荀子的狭义人性论。“荀子的人性论从人性本质的层面看可以说是‘性朴论’，从人性内涵的层面看则是情、欲论，从人性的价值指向、从道德层面看才是性恶论。”（同上，第205页）上述学者的判断或许并不合适。荀子仅仅以天生部分材质当作人性，然后定性为恶。这是对早期孔子人性论的深化与进步。性朴论混淆了这两个性（孔子所言之性与荀子所言之性）的内涵。更重要的是，他们千方百计想削弱或去除荀子的恶性论，这其实完全违背了荀子的本意。荀子的本意在于突出学习与教化等人为活动的重要性，而性恶论正是这种人本论的基础。在此之外，对于广义人性论，荀子也是接受的。

从狭义人性论来看，孟子的人性论是性善论，荀子则是性恶论。就思想史而言，性善论和性恶论的出现均具有重大的意义。性善论不仅揭示了仁义之道与人性的关系，而且将仁义与人的本质相关联，从而开启了思想史上的人禽之辨。性恶论的出现则进一步揭示了人的本质，主张人不仅是生物存在，更是一种以人文为主要生存方式的生物体，强调人即人文，人文才是人的本质之所在。这些观念将先秦儒家对于人的理解大大地推进了一步。更重要的是，性善论与性恶论直接为性善恶混论的产生提供了理论基础。也就是说，性善论与性恶论之后，性善恶混论的出场便是必然：善性与恶性合并自然形成善恶混性，即性善恶混论。

### 三 性善恶混论的产生

孔子将人的天生禀赋不加区别地称作性，孟子和荀子则分别从善、恶两个角度对性重新进行了界定，形成了性善论与性恶论。然而，二人各有所长，亦有所短。“仲舒之言，谓孟子见其阳，孙卿见其阴也。处二家各有见，可也。”（《论衡·本性》）孟子仅看到了其善性（“阳”）的一面，荀子仅看到了其恶性（“阴”）的一面。二人均仅仅看到了人性中的一面而忽略了另一面，从而对人性的认识各有偏执，其各自建构的狭义人性论也存在着明显的不完备。这便是先秦儒家遗留给汉代儒家的问题：如何吸收二人的合理因素并克服二人思想的不足？性善恶混论便应运而生。

性善恶混论的主要代表人物是董仲舒。对于董仲舒的人性论，学术界通常将其界定为性三品论。其主要根据是这段文献：“圣人之性不可以名性，斗筲之性又不可以名性，名性者，中民之性。”（《春秋繁露·实性》）从字面来看，董仲舒认为人性不包括圣人之性和斗筲之性，而仅仅限定于中民之性。多数学者由此而断定董仲舒人性论属于性三品说（参见侯外庐等，第100页；任继愈主编，第351页；徐复观，第379页）。可是，这种观点有一个问题：如果圣人之性和斗筲之性不叫作性，那么，所谓的性便不是一个通名。黄开国指出：“由于董仲舒本人没有意识到自己的人性论所言之性，有性同一说之性与性品级说之性这两方面的内容，而不自觉地常常将中民之性与人人同一之性混淆在一起，还有名性以中、不以上下之类的费解之说，人们又不知董仲舒人性论两种性概念的差异，

以致对董仲舒名性以中的混淆一直不得其解，这也是董仲舒人性论异说纷纭的一个原因。但只要明白董仲舒的人性论有性同一说与性品级说的内容，这个问题也是不难解答的。”（黄开国，第38页）也就是说，在董仲舒这里，人性观念有点自相矛盾。这是字面解释的必然结果。如果性不包括圣人之性和斗筭之性，它便失去了作为通名的意义。这显然是一种理论上的倒退。因为在孟子那里，性便已被理解为一个通名，到了董仲舒这里反而倒退了，这似乎说不通。简言之，如果将董仲舒的观点解读为性三品说，从思想发展史的角度来说，似乎站不住脚。

事实上，董仲舒的人性论也有广义人性论和狭义人性论两个组成部分，其狭义人性论是性善论。董仲舒曰：“性之名，非生与？如其生之自然之资，谓之性。性者质也。”（《春秋繁露·深察名号》）在他看来，人性即人之自然禀赋的材质。这种自然禀赋之质，董仲舒称之为“中民之性”或“万民之性”。（参见同上）所谓“中民之性”，在董仲舒这里至少具备两个性质：其一，它是开端或未成；其二，它是好的。二者合起来，“中民之性”乃是人天生既有的、善良的、未成的材质。董仲舒将其称作“善质”：“性有似目，目卧幽而瞑，待觉而后见。当其未觉，可谓有见质，而不可谓见。今万民之性，有其质而未能觉，譬如瞑者待觉，教之然后善。当其未觉，可谓有善质，而不可谓善，与目之瞑而觉，一概之比也。”（同上）人性是“善质”，如丝之蚕、米之禾、鸡之卵。正如蚕可以出丝、卵可以成鸡、禾可以结米，“善质”也是成材的基础。这便是董仲舒的狭义人性论，即性善论。性善论仅仅将人性视为善的开端与未成。人性需要得到抚养和维护，需要教化以达至善。“今万民之性，待外教然后能善，善当与教，不当与性，与性，则多累而不精，自成功而无贤圣，此世长者之所误出也，非春秋为辞之术也。”（同上）善产生于后天的教化，修善端为圣人。“行天德者谓之圣人。”（《春秋繁露·威德所生》）在董仲舒看来，圣贤是后天修行的结果，而不是天生即为圣贤。既然无人是天生圣贤，便不存在圣贤之性。因此，董仲舒明确反对圣人之性与斗筭之性等说法，主张没有天生的圣人。对于众人来说，人自然禀赋善端、善性，修养本性自然成就圣贤。主张性是善的、未成的材质，这便是董仲舒的狭义人性论。它的基本精神和孟子的性善论基本一致。所不同之处在于未成与已成。孟子以仁义为性，人性内含已然之体。但董仲舒并不同意这一观点。如果将人性视为开端，董仲舒则完全同意孟子的性善论。

董仲舒人性论的另一个部分是其广义人性论。实际上，董仲舒完全接受告子以生谓性的立场，其曰：“是正名号者于天地，天地之所生，谓之性情，性情相与为一瞑，情亦性也，谓性已善，奈其情何？”（《春秋繁露·深察名号》）人不仅天生有善性，而且有恶情。作为自然禀赋的恶情也可以称作性，情即性。这样，人的自然禀赋兼具善恶两种材质，这正好对应了天的两种属性。天有阴阳之性，人便有善性与恶情，其中的恶情便是恶性。董仲舒曰：“人之诚，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，身亦两有贪仁之性。”（同上）在他看来，人副天数，天有阴阳，人便有贪仁之气共在于一身。善导于仁气便为善人或圣人，反之则为小人或恶人。阳气、善气构成善性，阴气形成恶质或恶性。这种恶性，董仲舒不把它称作性，而是称作情。此情亦是性，故人的自然禀赋同时具备善恶两种材质。这种自然禀赋论便是一种广义人性论。董仲舒曰：“臣闻命者天之令也，性者生之质也，情者人之欲也。或夭或寿，或仁或鄙，陶冶而成之，不能粹美，有治乱之所在，故不齐也。”（《汉书·董仲舒传》）从广义人性论来看，人性不是纯粹为善之物，而是善恶混杂之体，因此需要予以教化与改造。教化不仅需要以性善论为基础，而且也需要性恶论的理论支撑。性善使教化成为可能，性恶则使教化成为必要。因此，人性善恶混论构成了董仲舒的广义人性论。如李宗桂说：“董仲舒的人性论，在继承孟荀的基础上，将其纳入阴阳两分的天人哲学体系之中，并明确地提出性情二元、质分三等的理论。”（李宗桂，第66页）事实上，学术界有不少学者持类似立场。（参

见施忠连，第10页；王琦、朱汉民，第44页；任蜜林，第32页）

自董仲舒之后，性善恶混论便成为中国传统哲学的主流观点。汉代哲学家大多持性善恶混论。如扬雄明确提出：“人之性也，善恶混。修其善则为善人，修其恶则为恶人。气也者，所以适善恶之马也与？”（《法言·修身》）人性中既有善质（气），也有恶质（气），性是善气与恶气的混合体。王充也赞同此说，曰：“论人之性，定有善有恶。其善者，固自善矣。其恶者，故可教告率勉，使之为善。”（《论衡·率性》）人天生的材质里既有善材，也有恶质，或者说，人天生秉性乃是善材与恶质的混合。“人之善恶，共一元气。气有多少，故性有贤愚。”（同上）人性是善质与恶质的混合体，其中的成分的差异造成了天生材质的差异。王充据此对先秦至两汉的人性论做了总结并指出：“实者，人性有善有恶，犹人才有高有下也。”（《论衡·本性》）最终，只有性善恶混论才是恰当的人性论。这也是汉代哲学家们的共同立场。这意味着性善恶混论的出现在汉代并不是一种偶然的现象，而是历史发展的必然，即便没有董仲舒的出现，也会有别的思想家提出此类观点。

### 结语：性善恶混论的产生是思想史的必然

性善恶混论的出现是思想史发展的必然。中国传统哲学开始于追问生存的本源即性。在儒学史上，孔子首次将人的初生之体称作性。这种初生之体，在孔子那里，仅仅被视为一个混沌的存在体，而缺少对它的识别。这也直接体现了孔子人学思想的局限性，即对人性在人类生存进程中应有的作用缺乏合理认识。第一位正确地认识了人性的性质、作用与地位的哲学家应是孟子，他对初生之性作了属性分类，将其一分为二。孟子将其中善的部分称作性，并将其视为仁义等的本源，甚至直接叫作仁义之性，将其视为人的本质，从而确定了它在人的生存过程中的主宰性地位。这便是孟子的狭义人性论。这一理论的出现是思想史上的一个巨大进步。至于自然禀赋之中恶的部分，孟子也是知晓并承认的。这便是孟子的广义人性论。随后，荀子反其道而行之，将被孟子所忽略或小视的恶的部分拾起来（甚至有点儿放大），称之为性，并由此提倡人文教化。性恶论因此成为倡导人文教化思想的理论基础。这便是荀子的狭义人性论。至于人天生之体中善的部分，荀子也是知晓并承认的。这便是荀子的广义人性论。从广义人性论来看，孟子和荀子都将人的天生材质分为两类，二人其实都主张人性之中既有善性亦有恶质。但是，他们并没有对其进行理论处理并形成理论，这最终导致他们并没有形成性善恶混的人性理论。他们仅仅偏重于一面，或善或恶，并最终建构了各自的狭义人性论。

从狭义人性论来看，先秦时期的孟子的性善论与荀子的性恶论分别代表了两个阵营，其后各自又形成了不同的传统，即孟子的性本论传统和荀子的人本论传统。这两个传统分别关注于人性中的两个部分：性本论依善性，人本论重恶质。或者说，性本论传统关注于人身上积极的力量与部分，人本论则主要关注于人身上消极的品质。这两种人性论的依次出现为性善恶混论的产生奠定了理论基础。正是在性善论和性恶论的基础之上，汉代儒家才能够形成影响巨大的性善恶混论。如果没有先秦时期的性善论与性恶论的理论准备，性善恶混论的出现便不可思议。在汉儒看来，人性不仅包含了仁气、善气，而且包含贪气、恶气，人性是善恶之气或气质的混合体，这便是性善恶混论。性善恶混论是性善论与性恶论发展的逻辑必然，并逐渐成为中国古代人性学说的主流观点。

钱穆曰：“今世子则谓‘性有善有恶’，盖出三说之外，两取孟荀以为说。其书应出荀卿后。《春秋繁露·俞序篇》亦引《世子》，其书据《春秋》发议，尤为晚出一证，殆与公孙尼子同时耳。班《注》以为陈人，陈亡远在前。《论衡》谓之周人，不知谓周代人耶？抑周地人耶？与班异，无可定。”（钱穆，第573页）所谓的周人可能不是周代人，而是周地人。若没有周代人世硕，先秦便有

性善恶混论之说就失去了其理论依据。从思想史的逻辑来看，性善恶混论的产生应是性善论与性恶论出现之后的产物。从历史的角度来看，这应该是荀子之后乃至汉代的事情了。因此，性善恶混论不可能产生于先秦时期。

#### 参考文献

- 古籍：《春秋繁露》《法言》《汉书》《礼记》《论衡》《论语》《孟子》《孟子正义》《明儒学案》《荀子》《朱子语类》等。
- 程树德，1990年：《论语集释》，中华书局。
- 丁四新，2006年：《世硕与王充的人性论思想研究——兼论〈孟子·告子上〉公都子所述告子及两“或曰”的人性论问题》，载《文史哲》第5期。
- 冯兵，2008年：《论孔子善恶混存的人性观》，载《哲学研究》第1期。
- 傅斯年，2012年：《性命古训辨正》，上海古籍出版社。
- 《傅斯年全集》第2卷，2000年，欧阳哲生主编，湖南教育出版社。
- 侯外庐等：2011年：《中国思想通史》第2卷，人民出版社。
- 黄开国，2014年：《董仲舒的人性论是性朴论吗？》，载《哲学研究》第5期。
- 李宗桂，1992年：《董仲舒人性论析要》，载《齐鲁学刊》第5期。
- 梁启超，2010年：《儒家哲学》，北京大学出版社。
- 廖春春，1992年：《荀子人性论的再考察》，载《吉林大学社会科学学报》第6期。
- 林桂榛，2012年：《论荀子性朴论的思想体系及其意义》，载《现代哲学》第6期。
- 陆建华，2017年：《性朴、情欲与性恶：荀子人性论的三个层面——兼及先秦儒家人性论》，载《学术界》第10期。
- 钱穆，2015年：《先秦诸子系年》，商务印书馆。
- 任继愈主编，1985年：《中国哲学发展史》（秦汉卷），人民出版社。
- 任蜜林，2016年：《董仲舒王道视野下的人性善恶论》，载《哲学动态》第6期。
- 沈顺福，2015年：《试论中国早期儒家的人性内涵——兼评“性朴论”》，载《社会科学》第8期。
- 施忠连，1986年：《董仲舒主张性善情恶论》，载《北方论丛》第1期。
- 王琦、朱汉民，2014年：《论董仲舒的人性论建构》，载《北京大学学报（哲学社会科学版）》第5期。
- 汪荣宝，2021年：《法言义疏》，陈仲夫点校，凤凰出版社。
- 徐复观，2014年：《两汉思想史》第2册，九州出版社。
- 张岱年，1994年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社。
- 周炽成，2014年：《儒家性朴论：以孔子、荀子、董仲舒为中心》，载《社会科学》第10期。

（作者单位：山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨儒学高等研究院）

责任编辑 李芙蓉