

从“节性”到“心性”

——先秦儒家道德哲学对“性”的诠释

贺敢硕

(首都师范大学政法学院, 北京, 100089)

摘要:“性”的概念在早期哲学语境中的发生与建构的问题, 仍存在可分析之处。前诸子时代关于“性”的论述是以“节性”为主要特征的规范伦理学, 它表现为契合于“德行”的实践方式, 在这一语境里, “性”没有独立的理论地位。孔子及其后学的论述很难脱离“节性”的范畴, 但经过他们的诠释, “性”逐渐呈现出“内”的意义, 和“心”的观念产生了联系。孟子使逐渐孳乳的“心性”观念发展至成熟的形态, 营造了一种崭新的哲学语境, 让“性”成为一个独立的问题范畴。这是心性学为先秦道德哲学的建构作出的重要贡献。

关键词: 性; 节性; 德行; 心; 心性

中图分类号: B82-092

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2026)01-0208-10

“性”作为中国哲学的核心概念与重要议题之一, 在近百年的学术脉络里对它的研究已经有了很大的进展。不过, 对“性”的概念在早期哲学语境中如何产生、如何建构的问题, 仍存在深入探究的余地。近来, 丁四新便撰文指出当前对“性”的研究仍存在诸多不足, 尤其是“对于‘性’概念出现的问题意识是什么, 学者大多认识不清……对于‘性’概念赖以产生的思想背景, 学者几乎缺乏相应的认识”^[1]。我们发现, 一方面, 春秋中晚期至战国时期逐渐发展的诸子哲学对“性”的阐发与辩论让人性论、心性论成为古代哲学中的公共知识与基本论题; 另一方面, 古代哲学用以阐发人之为人的“本质”属性的一连串语词(诸如“德”“命”“生”“性”“情”“才”“质”等辞例), 却直至战国晚期甚至西汉前期仍处于不固定的状态。因此, “性”的观念的形成折射了先哲探究、表达与解释的努力, 其在思想史中脱颖而出成为古代哲学的核心概念, 绝不是历史的偶然。本文认为, 在先秦儒家哲学的视野中分析这一思想脉络, 将有助于深化对中国哲学中“人性论”这一范式的认识, 并推进对早期儒家伦理思想之复杂性的思考。

清儒阮元已注意到“商、周人言性命者, 祇范之于容貌最近之地, 所谓威仪也”^{[2](217)}, 而且认为此类言说往往是在“威仪所以定命”的“节性”语境里被给出的。这为深入探究“性”的问题意识提供了一些启示, 即早期思想对“性”的言说是伴随“威仪”的礼仪语境赋予的价值导向一同产生的。所以, “性”这一观念的产生蕴含着一种伦理秩序及其道德理论的建构过程, 其最终形成则预示着对这种秩序思考的突破。早期儒学为这一思想史的变化作出了关键的贡献, 而“心性”的整体观念亦将成为理解这条发展路径的重要线索。需要澄清的是, 本文运用的“心性”术语有别于后世儒学尤其是宋明理学中成体系的“心性论”框架, 本文尝试对“心”“性”两个术语在古代哲学语境中发生的结构性连接进行观念考古, 分析“心-性”作为一种整体视野在思想史中为“性”带来的解释力量, 疏通一条理解早期儒家道德哲学建构的路径。

收稿日期: 2025-04-17

基金项目: 国家社会科学基金青年项目“先秦哲学中的状态描述研究”(24CZX014)

作者简介: 贺敢硕, 男, 浙江宁波人, 首都师范大学政法学院哲学系讲师, 主要研究方向: 先秦哲学, 联系邮箱: 7101@cnu.edu.cn

一、节性与德行：前诸子时代的礼仪生命

历经几代学人的研究，我们已经能用比较公允的视野衡量阮元《性命古训》作出的贡献。自阮元举出《书》之“虞性”“节性”、《诗》之“弥性”以说明“言性者所当首举而尊式之，盖最古之训也”起^{[2](214)}，将“性”接纳为一个既定概念的传统心性学思路便遭到了挑战。这就要求我们重新梳理“性”的观念叠置的复杂脉络。从文字学角度出发，“性”字乃是“生”的孳乳，这点毋庸置疑。但傅斯年据此认为“独立之性字为先秦遗文所无，先秦遗文中皆用生字为之”^{[3](173)}，却又失于武断。目前来看，从单纯的“生”出发分析早期思想中的“性”的观念存在以下问题：第一，过分依赖语文学结论而未看到概念本身的历时性，实则是犯了同清儒一样的错误，即从语文学走向了还原论；第二，“生”字的意义仅在语文学意义上被笼统地刻画为“出生”“生命”，但始终未在思想上得到充分澄清，这是局限于语文学视野的弊端；第三，以固定化的目光聚焦在“性”字上，将会救平早期思想未定型的理论形态及哲学语境中相关表达的丰富性和灵活性，“性”字必须从概念化视角里挣脱出来，成为一种解释方式。这三个问题在视野上存在融贯之处，它们皆以今释古地把“生-性”视为一个凝固的、沿着固有路线发展的“定义”，而未能认识到早期思想中的相关概念仍处在“语词”的模糊状态，并不具有精准的理论内涵。古文字形的“生”字会草木长于地之意，从表面上看，它引申的义项和作动词的“出生”、作名词的“生命”基本吻合，但这种思考“生”的方式仍然是固化的。唐君毅认为：“一物生，则生自有所向，即有性。”^[4]这个说法提示了一些内容，即古人在接近“性”的语境里对“生”的思考并不是孤立的，而是处于某种观念语境之中，或者说它是整体思想的构成要素。今毛诗《大雅·卷阿》有“弥尔性”的辞例，傅斯年认为是后人以“性”字改易“生”字的铁证。

伴尔游矣，优游尔休矣。岂弟君子，俾尔弥尔性，似先公酋矣。尔土宇旻章，亦孔之厚矣。岂弟君子，俾尔弥尔性，百神尔主矣。尔受命长矣，蕝禄尔康矣。岂弟君子，俾尔弥尔性，纯嘏尔常矣。^[5]

毛传谓“弥，终也”，郑笺释为“终女之性命”，阮元以为是“周时人所语之性”^{[2](216)}。傅斯年则说“金文中生字之用，虽非一类，要皆不离生字之本义。阮芸台以《诗经》之‘弥尔性’为西周人论性说，乃由后世传本《诗经》之文字误之”^{[3](180)}，认为应读如字，理由在于钟鼎彝铭有不少“弥生”“弥厥生”的用例，这一伪语与《卷阿》辞句显然存在相承关系。傅斯年认为“弥生”之“生”大抵表达生理特性或感官需求的意思。徐复观虽反对傅氏的读法，但也在类似意义上将“弥尔性”释为“满足了你的欲望”^{[6](9-10)}。任蜜林认为《卷阿》诗中的“弥尔性”与《诗经》他处“生”字有别，故认为“性”字的产生与“性”观念的形成应属同时，而且在西周初年就已产生从心从生的“性”字^[7]。但从文字学规律来说，《卷阿》早期传本作“弥生”的概率更大，今本则更像是经典化之后的结果。事实上，我们无法“雅驯”式地固化“生”或“性”的内涵，而是需要将其看作在解释史上彼此纠缠的状态。从观念意义上看，“性”一边构成对“生”的反思，一边又表现为对“生”的凝练，二者的通用现象正说明其状态的模糊不定，而解释性考察则需诉诸文本语境。

有趣的是，《诗》三百中并不乏“生”字的出现，但在经典化过程中被修订为“性”字的文例却仅见于《卷阿》，这或许能够成为澄清“生”“性”作为关系的理论形态的契机。何谓“弥生”？“弥生”首先是一个嘏辞，它与“眉寿”“永命”“霏冬”这些词汇类似，近似今天的吉祥话。徐中舒把“弥”释作“满”，注意到它与“永命”等辞例有联合的现象^[8]，王国维谓“弥生”犹言“永命”^[9]，马瑞辰将其释为“久长”^[10]，杜正胜认为它近似“终其天年”^[11]，都有一定的道理。更重要的是，这种长寿善终的祝愿对于古人与礼乐文化紧密联系的生命节律而言，意味着人生与社会理想秩序的契合，在早

期宗法语境中,这类语汇往往杂糅了天命神学与德行威仪的背景^[12]。姜昆武洞察到“弥生”语“为祝嘏专语,因非泛称终其生,而专以言受天神、祖先之命而得终其生”^[13],换言之,“弥生”的表达正是在“降命”的语境中才得以成立的。鞀铭铭文曰:“用求考命、弥生,肃肃义政,保吾子性。”将“弥生”和“考命”结合在一起^①,而“保吾子性”的“性”应读作“姓”,它指通过血缘长久维系的宗法之“生”,即“子子孙孙永保”。这个含义通过字形刻意地与“弥生”的表述区分开来,即“弥生”可能更强调个体生命的实践。此外,《诗小序》称《卷阿》乃召公诫成王进贤之诗,未必属实,但它至少凸显了“弥生(性)”蕴含的价值取向。诗句中“似先公酋”“百神尔主”“纯嘏尔常”等内容都提示了秩序性的生活,这种秩序与礼乐文明密切相关,即它是一种被礼仪化的生命。

由此,作为嘏辞的“弥生”呈现出以下特点:第一,尽管它在整体的礼仪语境中发挥作用,但更倾向于对个体的判断;第二,其判断标准源自个体合于礼的实践方式和生活状态,即史籍所称“德行”;第三,“天命”构成对这种生命形式的目标和解释。很大程度上这些内容都是“弥生”在经典化过程中被修订为“弥性”,即让“性”区别于“生”的内容的要素。古籍里“性命”二字常并言,蒙文通为这一现象提供了全面的论述:

命与性恒并言之。然《诗》《书》多言命,罕言性。《大戴礼·本命》言:“分于道谓之命。”刘康公曰:“民受天地之中以生,所谓命也。是以有动作礼义威仪之则,以定命也。”以道、以中言命,此命之正义明诂。《书·召诰》曰:“节性,惟日其迈,王敬所作,不可不敬德。”《礼记·王制》言:“司徒修六礼以节民性。”则古之所谓性,犹后世之言情,故曰“节性”。《大戴礼·文王官人》言:“民有五性,喜、怒、乐、惧、忧也。”是古言性之明诂也。《论语》言“畏天命”,曰“知天命”,曰“不知命无以为君子”,此《大戴礼》、刘康公之所谓命也。曰“性相近也,习相远也”,此《召诰》之所谓性也。孔子固尊命,其言性非若后之谓性,原始命、性之说则然。始之言命、性,犹后之言性、情,此说之可求者。^{[14](31)}

蒙文通洞察到,“性”概念内蕴的复杂性恰恰在于它连接了“命”与“情”(近似理学区分的“天命之谓性”与“生之谓性”)两端。徐复观也认为哲学文献中的“命”是“渐从盲目的命运中透出,而成为道德性格的命”^{[6](51)},即“命”事实上构成了性善论的基础。不过,早期思想的“性”仍处在混杂的、未经反省的状态,质言之,在礼仪语境中“命”所包含的伦理道德倾向是通过“弥生”的整体形式体现出来的。因此,“命与性恒并言之”的现象实则彰显了一种以“性(生)”的实践为中心构成的伦理状态,这种状态描绘了在礼仪世界中生活的人的理想价值导向,我们将这种具有实践性的状态标记为“节性”。

通过这种诠释性的说明,我们虽然可以承认孤立的“生(性)”具有类似生理需求或相关机能的朴素含义,但是这种定义在早期思想里没什么实际意义,因为它必然要落入礼仪生活的语境中,在这种语境里它就需要被秩序化、伦理化。由此,阮元认为的“商周人言性命多在事,在事故实,而易于率循”^{[2](235)},仍有值得重视之处。《尚书·召诰》曰:“节性,惟日其迈,王敬作所,不可不敬德。”^[15]我们可从中留意到“节性”和“弥生”彼此贯穿的地方,它们总是与“德行”“敬德”出现在同一语境中。其中,“惟日其迈”确立了“节性”作为一种日常生活样式,凸显其勉力的实践特质。又如《大戴礼记·虞戴德》谓“圣人之教于民也,率天如祖地,能用民德”^[16],所谓“用民德”即指对“民性”的治理,它暗示了早期思想的真相,即“生(性)”的观念在古代文明中缺乏独立的理论地位,而仅是“教民”的一个环节。《左传》言“三事”曰“正德、利用、厚生”^{[17](564)},《国语》作“懋正其德而厚其性,阜其财求而利其器用,明利害之乡,以文修之”^{[18](2-3)}。在此,“生(性)”的意义本身在论述中根本不重要,它只是一项亟待“以文修之”的内容。“文”可以指具体的典章法令,但更多时候指的就是抽象的“礼文”,其作用就是将“生(性)”作为一个元素纳入礼仪秩序之中。又有:

闰以正时,时以作事,事以厚生,生民之道于是乎在矣。^{[17](553)}

天生民而立之君，使司牧之，勿使失性。有君而为之贰，使师保之，勿使过度。[17](1016)

今宫室崇侈，民力雕尽，怨讟并作，莫保其性。[17](1300)

吾闻抚民者，节用于内，而树德于外，民乐其性。[17](1405)

利器明德，以厚民性。[18](350)

我们固然能把引文中的“生”“性”抽取出来予以解释，但要注意它始终是在“正时”“司牧”“抚民”的语境中被表达的，其中关键就在于规范性的“德”。这种语境里的伦理判断的前提便是道德行为的展现，礼仪世界中的主体需要做出符合“德”的实践，即“树德于外”。在此，“德”可以被理解为“节性”“成性”的代名词，它构成一个伦理系统，“弥生”意义上的“生(性)”是表达这种规范伦理学的道德意旨的一部分。

当我们去严格地讨论一种从“生”孳乳的“性”的时候，我们需要认识到它意味着一种观念的突破和思想背景的更新。也就是说，其代表“性”在理论地位上的独立。在早期文献中已能看到一些类似的用法，如《左传》载子产曰“夫小人之性，衅于勇，鬻于祸，以足其性，而求名焉者”[17](1123)。这里“性”的表达方式已经相当接近对小人之“本质”的揭示，它开始脱离“德”所要求的“节性”特质，承担普遍的表达功能。不过，子产的言说仍带有日常言辞的性质，缺乏相关的反思。要分析“性”的辞例在先秦道德哲学中发挥的思想作用，还需进一步诉诸古代儒家的理论诠释。

二、心性之孳乳：孔子及其后学

如何理解“性”从前诸子时期规范伦理学语境中的独立？依照出土文献，与“生”字相区别的独立的“眚(性)”字约孳乳于春秋中晚期，在战国时代得到广泛运用，不过从心从生的“性”字的确立至少要推迟到西汉甚至两汉之际^②。同时，战国时期包括简帛、彝器在内的文字史料显示，其时涌现了一大批添加心旁或从心符的字，它们往往具有关乎心理活动或道德实践的人文动机或表达需求。然而，尚未在早期出土文献中发现从心的“性”字，甚至很多时候未在字形上做出区分，这一点很难在思想史意义上被恰当解释，也让全凭字形证据来刻画从心部的“性”的人文动机的思路变得可疑。但战国以降，“心”和“性”的紧密关系确实反映在诸家的著述中，这意味着“心”与“性”之间建立了某种关联。不过在什么意义上这种关联能构成坚实的理论形态，乃至形成系统的心性论学说，还有待深入探讨。从思想史脉络出发思考“心性”术语的关键在于，“心”为何能进入“性”的独立叙事中，并且完善了“性”的道德解释路径？

作为周礼的继承者，先秦儒家文献固然有“性”字出现，似乎标志着作为概念的“性”已经开始成熟，但事实上，这些文例体现的思考方式大多仍延续“节性”的问题意识，故这些“性”的用例具有的独立地位存在不少可商榷之处。《论语》中“性”字两见，《阳货》曰“性相近也，习相远也”[19](176)，定州汉简《论语》书为“生相近也”，所以“性”字可能出于后儒在经典化过程中的诠释。也就是说，这里的“性”和“生”依然很难区分。从文意分析，此处“性”与“习”的关联接近“节性”“用民德”的表达，它看似是对“性”的独立论说，却仍有礼仪语境的影子。《公冶长》又载子贡曰：

夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。[19](79)

部分古注以“文章”指“六经”，不够准确。朱熹曰：“文章，德之见乎外者，威仪文辞皆是也。”[19](79)这是较合适的理解。“可得而闻”言其“文章”状态可观可见，反之，“性与天道”指不同于德行威仪、如果“不言”便不可明见的内容，这是我们理解此章诠释路向的起点。郑玄释“天道”为“七政变动之占”，钱大昕认为“古书言天道者，皆主吉凶祸福而言……与天命之性自是两事”[20]。这种含义的“天道”实则可看作对礼仪效验的补充，它和“节性”一样，都是“德”的组成部分。在

思想表达中将其刻意解释为“不可得而闻”的形态而与“德行”式的“文章”相区别，就呈现出微妙的态度。“天道”在早期思想中与“天命”表达的意旨是相近的，它们均指向礼仪背景中的那种确定感。由此，“性与天道”作为一种关系性的表述，就与前论“性-命”的关系具有同构性质，而它在儒家哲学的语境里整体性地凸显出不可知见的特质，意味着“节性”代表的“树德”“明德”的思想旨趣的变化。也就是说，“性”以超出“德行”“文章”所赋予的框架的形式，更直接地与“天道”代表的价值感交汇在一起，其不可知见的特质会在此后引向内面性的表达。这一思想转化体现在儒家对此章的诠释上，如《孔子世家》此句作“夫子之言天道与性命不可得而闻”，阮元说“此‘性’字连‘命’字为言，更见性命即关乎天道”^{[21](224)}。在这种解释过程中，“性”“命”已融贯不可分离，让古代思想中以“命”标记的“弥生”“节性”的伦理状态收束到“性(命)”的观念中，促成“性”的独立地位的产生。“性与天道”的表述因此可看作儒家深入探索“性”观念的开端。

孔子后学不乏对人性问题的讨论，总体上看，这些内容还带有规范性的“节性”的影子。从清儒所辑《公孙尼子》佚文可见，其学说大旨乃是基于“天道”规律、以“养气”为主的“修身”之学^[21]。《春秋繁露·循天之道》引“公孙之养气”曰：

裹藏泰实则气不通，泰虚则气不足，热胜则气口，寒胜则气口，泰劳则气不入，泰佚则气宛至，怒则气高，喜则气散，忧则气狂，惧则气慑。凡此十者，气之害也，而皆生于不中和。故君子怒则反中而自说以和，喜则反中而收之以正，忧则反中而舒之以意，惧则反中而实之以精。^[22]

令“气”符合“中和”的标准是“节性”“养性”思想的典型特征。不过，“反中”的论述则让其“养气”论述呈现出回归内面性的意味。今本《乐记》部分可能袭自《公孙尼子》，其中也有关于“性”的言说：

夫乐者，乐也，人情之所不能免也。乐必发于声音，形于动静，人之道也。声音动静，性术之变，尽于此矣。故人不耐无乐，乐不耐无形。形而不为道，不耐无乱。先王耻其乱，故制《雅》《颂》之声以道之。使其声足乐而不流，使其文足论而不息，使其曲直、繁瘠、廉肉、节奏足以感动人之善心而已矣，不使放心邪气得接焉，是先王立乐之方也。……故听其《雅》《颂》之声，志意得广焉。执其干戚，习其俯仰诘伸，容貌得庄焉；行其缀兆，要其节奏，行列得正焉，进退得齐焉。故乐者，天地之命，中和之纪，人情之所不能免也。^{[23](1032-1034)}

这些对“乐”的作用的陈述，仍然是对“树德”的保障，例如“制雅颂之声以道之”就体现出“节性”的特质。但有两点特别之处：第一，《乐记》将“声音动静，性术之变”与“天地之命，中和之纪”之间的关联概括为“人情之所不能免”。这种关联就是“节性”结构的展现。第二，“足以感动人之善心”成为论证这种关联的重要环节。《乐记》又曰：“人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。”^{[23](984)}这就是对“感动”的作用机制的描述。

经以上分析，可发现“性”看似较为广泛地以独立形象出现在儒家相关论述之中，然而“节性”的实践法则依然存在，这让早期儒家言“性”的内涵始终笼罩在规范性、被动性的阴影之中。不过，诸如“好恶无节”的“节性”描述开始深入“内”的层次，“性”就以对于“行”的促成的形式来获得新的理论位置。在这种语境里，“性”的含义与“心”或“情”很难截然区分。简单来说，它们都是有待被“感动”而发之为“行”的内容。这类表述在出土文献里非常明显：

凡人虽有性，心无定志，待物而后作，待悦而后行，待习而后定。喜怒哀悲之气，性也。及其见于外，则物取之也。……凡性为主，物取之也。金石之有声，弗扣不鸣。人之虽有性心，弗取不出。^{[24](135)}

顺乎脂肤血气之情，养性命之政。^{[24](124)}

我们可用“性情”概括这种思考“性”的范式^[25]，即笼统地将“性”视作“喜怒哀悲”的感情发

散的“内在基础”，类似《中庸》对“喜怒哀乐之未发”的设想。这一范式实际上意味着先哲尚无法完全放下“节性”的思路，故还需要在外在表现的意义上安顿“性”的位置。同时，它导向一种以自然情感状态言说“性”的趋向，故有“生之谓性”命题的流行。然而，正是通过这种内在性的联想，“心”作为思维载体才会进入“性”的诠释过程之中，进而初步形成了“心性”的关联整体。此外，“心”由于被认为具有引导善恶的功能，也在“性情”范式中发挥着“节性”的作用。郭店楚简《五行》曰：“耳目鼻口手足六者，心之役也。心曰唯，莫敢不唯。”^{[24](103)}对照《意林》引子思佚文称“君子以心导耳目，小人以耳目导心”，可见“心”在“节性”的语境里发挥了越来越强的理论作用，故能逐渐替代“性—命”的整体描述。这些要素共同指向“心性”观念在早期儒家学说中的孳乳过程。

三、心性之成熟：孟子

在古代儒家心性论的发展脉络里，孟子的作用是突破性的，其学说相较于先秦时期的诸儒之说更是堪称异数。朱熹说：“《论语》之书，无非操存、涵养之要；《七篇》之书，莫非体验、扩充之端。”^[26]这佐证了是否具有显明的内面化理论乃是区别《论》《孟》二书的重要标尺。与上述文本不同，孟子的许多思考均未直接提及“性”字。蒙文通认为：“孟子虽以性善为说，而言性之说少、言心之事多；正以济说性之难而易之以本心也。”^{[14](35)}这是一个可资参考的视角，因为在“性情”“生之谓性”观念流行的境况内言“性”，很容易让它再度落入“德行”的窠臼，而“心”则能在理论表达中更好地彰显出内面化的特质。诚然，《孟子》中也有与《乐记》《性自命出》等文献相似的言说。例如，《告子下》“动心忍性”大约是以“心”控制欲望的意思，呈现以“心”为主导的“节性”模式；《滕文公下》“正人心，息邪说”，将“心”视为有待纠正的内容。不过，在对“性”予以严肃讨论的语境中，孟子所言之“心”往往凸显出迥异的含义。如《孟子·告子上》中公都子枚举诸家言“性”之说以质询孟子论“性善”的合理性，孟子曰：

乃若其情，则可以善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也。恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：“求则得之，舍则失之。”或相倍蓰而无算者，不能尽其才者也。《诗》曰：“天生烝民，有物有则。民之秉夷，好是懿德。”孔子曰：“为此诗者，其知道乎！故有物必有则，民之秉夷也，故好是懿德。”^{[19](334-335)}

孟子的回答无一字言“性”，而是聚焦在“心”上进行阐发，同时，引文还使用了多个在理论含义上类似“性”的术语。首先，“乃若其情”的“情”字并非如旧注解为与“性情”对举之“情”，更应理解为某种实然的状态；其次，“才”字朱熹解释为“材质，人之能”，大约近是，赵岐注曰“所受天才”，则凸显类似“命”的意义。因此，“情”和“才”皆体现出“性”的思考维度，引文里这两个术语在实然状态之外又发掘了作为禀赋的潜能的意义，这种思考和写作上的犹豫凸显出言“性”在孟子哲学语境中的复杂性。“仁义礼智”在早期思想中常作为“德目”出现，故它们多少存在一些“德行”的影子。但通过“心”这一中介，它们被解释为“非由外铄我也，我固有之”的内容，即拒绝了“节性”的模式，因此孟子又称其为“四端”，强调其禀赋性的、有待扩而充之的意义。孟子又曰：“人之有是四端也，犹其有四体也。”^{[19](239)}将“四端”比之于“四体”，也可理解为对周旋起止的“德行”的重塑。此外，相较于“德行”“节性”对整体规范的要求，“心”的凸显则更强调“乍见孺子将入于井”的临时性、情境性，呈现出对一触即发的道德能动性的重视。

在孟子的表述中，“心”的理论内涵构成了对其道德哲学两个维度的连接，即“有物有则”的本来状态与“好是懿德”的能动特性。孟子认为：“富岁，子弟多赖；凶岁，子弟多暴，非天之降才尔

殊也，其所以陷溺其心者然也。”^{[19](335-336)}“陷溺其心”所指即前引“不能尽其才者”，原因就是“弗思耳矣”。作为一种对禀赋予以发挥的要求，孟子不断点明“思”的重要性。如，《孟子·告子上》曰“心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者，先立乎其大者，则其小者弗能夺也”^{[19](341)}，“欲贵者，人之同心也。人人有贵于己者，弗思耳，人之所贵者，非良贵也”^{[19](342)}，“拱把之桐梓，人苟欲生之，皆知所以养之者。至于身，而不知所以养之者，岂爱身不若桐梓哉？弗思甚也”^{[19](341)}。在出土文献《五行》《性自命出》中，“思”的重要性已初见端倪。孟子进一步将“思”的意义拓展为对“先立乎其大者”的发现。换言之，“心”作为“思”的载体天然具有一种洞察到自身禀赋并予以扩充发挥的能力。由此，“心”在其伦理学中的呈现便溢出了“节性”的框架，指向一种更深层次的引导。孟子以推类论证的方式对其进行了说明：

口之于味也，有同耆焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。^{[19](336)}

与通过“节性”获得的“理义”不同，孟子阐释的道德性的“理义”直接内在于“心”，构成对“心”的诠释。这里有两个重要表述：第一，人之所以能遵循“心”之“理义”而实践道德行为，是因为其中存在某种发自内在状态的“悦”。第二，这种道德禀赋的普遍性是通过“心之所同”得到说明的。可以注意到，口、耳、目的渴求都是“节性”的对象，它们需要在礼仪里得到规训。又如，《孟子·尽心上》曰：“饥者甘食，渴者甘饮，是未得饮食之正也，饥渴害之也。岂惟口腹有饥渴之害？人心亦皆有害。人能无以饥渴之害为心害，则不及人不为忧矣。”^{[19](365)}相较于对饮食的节制，对“心”的实践方式则无法呈现为某种节制性的规范，它只能表现为对它自身之“理义”的觉察与维系，令其不至于“陷溺其心”。在孟子看来，“心”极易受到外界环境的影响：

虽存乎人者，岂无仁义之心哉？其所以放其良心者，亦犹斧斤之于木也，旦旦而伐之，可以为美乎？……人见其禽兽也，而以为未尝有才焉者，是岂人之情也哉？^{[19](337)}

这种自觉替代了“节性”含义的“心”被孟子称为“良心”。孟子又强调：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。”^{[19](360)}孟子以“良能”和“良知”分别对应“心”具有的本来状态和能动特性两个层次。“情”“才”在此与“仁义之心”“良心”处于同构关系，它们均可视为对被重新诠释的、代表人之本质的“性”的说明。

孟子哲学这种以“心”加以言说诠释的“性”，便可在呈现出独立理论地位的意义被标记为“心性”。蒙文通发现，自孟子后诸家皆以“心”为言，“此孟子之所以截然划分时代者也”^{[13](35)}。相较于外显的、有待被规训的“节性”或“情性”，“心性”具有内面性、自觉性的特征，能够折射出更加深邃的哲学思考。何益鑫把孟子之前的言“性”传统分为“即生言性”与“即心言性”两种，认为前者表达规范义而后者表达指涉义^[27]。然而，从思想史的角度来看，“心性”不仅是有关“性”的指涉方式或论证形态之一，而且是以“内”的形式构成了“性”作为独立概念的根本，令其具有彻底脱离“节性”框架的思想动力。孟子在写作中同时承认了“生性”与“心性”两种含义，这让“性”在孟子的用语里不免模糊，但孟子的论述时常呈现出与“节性”相区分的意图：

尧舜，性之也；汤武，身之也。^{[19](365)}

尧舜，性者也；汤武，反之也。动容周旋中礼者，盛德之至也。^{[19](381)}

文本的阶次性是比较明显的，赵岐注云“性之，性好仁，自然也。身之，体之行仁，视之若身也”，得其意旨。尧舜乃是孟子用以称述“性善”的典型与榜样^[28]，所谓“孟子道性善，言必称尧舜”^{[19](254)}。其中，“身之”“反之”指的就是“德行”的模式，即躬行、效法“动容周旋中礼”的状态。通过阶次性的论证，“德行-节性”的结构便不再具有价值上的权威性，它以“性之”的驱动为典范，即奠基在“心性”的内容上。故《孟子·尽心上》曰：“君子所性，仁义礼智根于心。其生色也，睟然见于面，

盎于背，施于四体，四体不言而喻。”^{[19](362)}也就是说，被展现的、“树德于外”的层面植根于“心性”之中。《孟子·离娄下》强调舜作为圣人乃是“由仁义行，非行仁义也”^{[19](299)}，即舜的道德行为并不是对“仁义”典范的效法，而是由其内在自发的，其举手投足无不昭示出“仁义”。“行仁义”就是“节性”的表现，通过描述这类实践旨趣的差异，孟子点明了“心性”意义上的“性”与“节性”的观念背景截然不同，前者更隐秘，更难以在具体实践中捉摸。郑开精辟地指出：“从某种意义上说，道德自律性和道德先天性是不可解释的：既不可能取诸社会历史经验，也不可能加以逻辑(例如因果律)论证；它仅仅是一个理论旨趣而已。”^[29]就像孟子说“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之”^{[19](298)}，这个“几希”的、不可知见的內容就是“心性”之所存^③，相对“情性”来说它是一个无形的东西。所以，“心”不仅是单纯的对“性”的指涉，而且是从思想旨趣和实践形态上彻底改变了此前言说“性”的理论范式。《孟子·告子上》曰：“孔子曰：‘操则存，舍则亡。出入无时，莫知其乡。’惟心之谓与？”^{[19](337-338)}孟子的诠释直接发明了“心性”的特性，即“出入无时，莫知其乡”。朱熹解释说“孟子引之，以明心之神明不测”，十分敏锐。换言之，在放弃可知见、可测度的“节性”解释的情况下，“人心其神”就成了不得不然的言说方式。

关于“心”的神秘性，在之后的儒学脉络里存在不同的解释路径。在孟子的哲学语境中，这个问题尚未被充分阐明，不过，孟子仍使用了一些论述来保障“心性”观念的确定性。例如，《论语》称“视其所以，观其所由，察其所安。人焉廋哉”^{[19](56)}，是以“德行”予以判断的思路，而孟子说“存乎人者，莫良于眸子。眸子不能掩其恶。胸中正，则眸子瞭焉；胸中不正，则眸子眊焉。听其言也，观其眸子，人焉廋哉”^{[19](289)}，则给予了更为内面性的诠释空间。相关讨论中最重要的就是对“诚”的阐发：

诚身有道：不明乎善，不诚其身矣。是故诚者，天之道也；思诚者，人之道也。至诚而不动者，未之有也；不诚，未有能动者也。^{[19](287)}

万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。^{[19](357)}

旧注一般将“诚”训为“真实无妄”。吴怡指出，“诚”代表“属于心性自反的一种精神修养”，“诚”字在古文献里晚出，原因便是早期思想世界里心性观念的缺乏^[30]，见解相当深刻。若比对《中庸》“唯天下至诚，为能尽其性”^{[19](33)}和《孟子》“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣”^{[19](356)}的论述，便可认识到“诚”在儒家哲学语境里需要理解为对“尽心”“尽性”状态的诠释，所谓“诚身”与“节性”存在可类比之处。然而，“不明乎善，不诚其身”实则提示“察于人心天命之本然，而真知至善之所在也”^{[9](31)}，即“善”不是外在的集体伦理的规定，而是对自身内在本质的发现，这种内在发现是纯然确定、清楚明白的。换言之，通过“诚”这一理论，原本由“节性”引导的秩序性的确定生活被奠基在“心性”的内在状态中。引文用“思诚”来刻画这种发现，“思”指“心”的功能或天赋，它能对自身善性的确定禀赋予以觉察，并呈现扩而充之的能动性。王夫之认为，“反身而诚”与“强恕而行”的内涵正是“扩而充之”^[31]。鉴于孟子哲学话语之间的联系，“至诚而不动者，未之有也”亦可理解为“心性”的发动，即表现为道德实践。

四、结语

简单来说，前诸子时代以“节性”为主要特征的礼仪生活可以被理解为一种规范伦理学，它以契合“德”“德行”的实践方式为要求，强调道德行为作为外显的第一性，进而对其施加伦理判断。在“节性”的语境中，“生(性)”的理论地位并不是独立的，它始终依附于“德行”的要求，是整体礼仪状态的一个构成部分。“性”之所以能在思想史中发展为一个真正具有独立意义的概念，和先秦儒家

哲学对它的诠释密不可分。孔子及七十子后学的论述尚未脱离“节性”的语境,但正是通过他们的诠释,“性”才逐渐呈现出“内”的意义,并且和“心”的观念产生连接的可能性。孟子哲学让逐渐孳乳的“心性”观念开始发展至成熟的形态,通过使“心”与“性”两个观念彼此贯通,孟子营造了一种崭新的哲学语境,让“性”真正成为一个独立的问题范畴,甚至可能因此推动了“性”在概念世界中的最终确立。

虽然孟子的思想遗产并未被先秦儒家广泛接纳(如荀子其实又回到了“节性”的立场),但是通过“心-性”诠释的先天的道德理性及其在“内”的思想位置,乃是“性”之概念化的关键所在。换句话说,正是由于先秦儒家所推动的“心-性”观念的出现,才意味着“性”的问题能从“节性”的规范框架中挣脱出来,为“性”赋予全新的论域,为后世提供了解释道德行为的新路向。这是心性学为先秦道德哲学的建构作出的重要贡献。

注释:

- ① 《尚书·洪范》有“考终命”语,其含义即“成命”。
- ② 西汉时期的马王堆帛书、银雀山汉简、定州汉简等出土文献中均以“生”字来表达“性”,这有可能反映了秦地文字的特点,不过也从侧面说明西汉初期从心从生的“性”字尚未出现广泛流行的趋势。
- ③ “几希”为孟子言“性”时常强调的内容,又见《孟子·告子上》“其日夜之所息,平旦之气,其好恶与人相近也者几希”,《孟子·尽心上》“舜之居深山之中,与木石居,与鹿豕游,其所以异于深山之野人者几希。及其闻一善言,见一善行,若决江河,沛然莫之能御也”。

参考文献:

- [1] 丁四新. 作为中国哲学关键词的“性”概念的生成及其早期论域的开展[J]. 中央民族大学学报(哲学社会科学版), 2021(3): 24-28.
- [2] 阮元. 擘经室集[M]. 北京: 中华书局, 1993.
- [3] 傅斯年. 性命古训辨证[M]. 台北: 联经出版公司, 1980.
- [4] 唐君毅. 中国哲学原论·原性篇[M]. 北京: 九州出版社, 2016: 8.
- [5] 毛亨. 毛诗传笺[M]. 郑玄笺, 陆德明音义, 孔祥军点校. 北京: 中华书局, 2018: 398-399.
- [6] 徐复观. 中国人性论史·先秦卷[M]. 北京: 九州出版社, 2014: 9-10.
- [7] 任蜜林. 心、生为性: 早期“性”观念的发生学考察[J]. 哲学研究, 2022(11): 68-78, 129.
- [8] 徐中舒. 金文嘏辞释例[J]. 中央研究院历史语言研究所集刊, 1936(1): 1-44.
- [9] 王国维. 观堂集林[M]. 北京: 中华书局, 1959: 82.
- [10] 马瑞辰. 毛诗传笺通释[M]. 北京: 中华书局, 1989: 915.
- [11] 杜正胜. 从眉寿到长生: 医疗文化与中国古代生命观[M]. 台北: 三民书局, 2005: 235.
- [12] 贺敢硕. 祛魅与复魅之间: 试论早期思想中的“灵”[J]. 中国哲学史, 2023(2): 90-98.
- [13] 姜昆武. 诗书成词考释[M]. 济南: 齐鲁书社, 1989: 264.
- [14] 蒙文通. 蒙文通全集: 一[M]. 成都: 巴蜀书社, 2015: 31.
- [15] 孙星衍. 尚书今古文注疏[M]. 北京: 中华书局, 2004: 398.
- [16] 王聘珍. 大戴礼记解诂[M]. 北京: 中华书局, 1983: 174.
- [17] 杨伯峻. 春秋左传注[M]. 北京: 中华书局, 1990.
- [18] 徐元诰. 国语集解[M]. 北京: 中华书局, 1991.
- [19] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局, 2012.
- [20] 钱大昕. 十驾斋养新录[M]. 上海: 上海书店出版社, 2011: 41.
- [21] 叶国良. 公孙尼子及其论述考辨[J]. 台大中文学报, 2006: 25-50.
- [22] 苏舆. 春秋繁露义证[M]. 北京: 中华书局, 1992: 447-448.

- [23] 孙希旦. 礼记集解[M]. 北京: 中华书局, 1989.
- [24] 李零. 郭店楚简校读记[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2007.
- [25] 赵法生. 先秦儒家人性论谱系的历史重构[J]. 世界宗教文化, 2022(3): 29–36.
- [26] 黎靖德. 朱子语类[M]. 北京: 中华书局, 1986: 444.
- [27] 何益鑫. 从“生之谓性”到“君子所性”: 性概念的两重含义及孟子论性的旨趣[J]. 中国哲学史, 2024(6): 37–43.
- [28] 刘全志. 孟子对舜形象的塑造与为士人“立法”的价值追求[J]. 中南大学学报(社会科学版), 2025(4): 209–223.
- [29] 郑开. 试论孟子心性论哲学的理论结构[J]. 国际儒学, 2021(2): 10–26, 164.
- [30] 吴怡. 中庸诚的哲学[M]. 台北: 东大图书公司, 1993: 18.
- [31] 王夫之. 读四书大全说[M]// 船山全书: 第六册. 长沙: 岳麓书社, 2011: 949–950.

From “Jie Xing” to “Xin-Xing”: Interpretation of “Xing” in Pre-Qin Confucian moral philosophy

HE Ganshuo

(College of Political Science and Law, Capital Normal University, Beijing 100089, China)

Abstract: In the early philosophical context, there remains considerable scope for analyzing the emergence and construction of the concept of “Xing” (Nature). In the pre-philosopher era, theories concerning it were predominantly characterized by “Jie Xing” (Regulated Nature), a form of normative ethics manifested as practical methods aligning with “virtuous conduct”. In this context, “Xing” did not possess an independent theoretical status. The statements of Confucius and his subsequent disciples scarcely diverged from the realm of “Jie Xing.” However, through their interpretations, “Xing” gradually began to exhibit an “internal” implication, thereby forging a connection with the concept of “Xin” (Mind). The philosophy of Mencius propelled the evolving notion of “Xin-Xing”(Mind-Nature), towards a mature form, creating a brand-new philosophical context that elevated “Xing” to an independent category of inquiry. This represents a significant contribution of the study of Mind-Nature to the construction of pre-Qin moral philosophy.

Key words: Xing (Nature); Jie Xing (Regulated Nature); virtuous conduct; Xin (Mind); Xin-Xing (Mind-Nature)

[编辑: 胡兴华]