



再论陈确的人性论

陈 屹

摘要:陈确的人性论思想将家庭日用的身心工夫视为人最根本的存在方式,通过对工夫域中“性一教”、“能一为”、“知一行”等系列互生互成“天人交相用”维度的阐释,说明人性或性善即是活生生地构成、维持并发展充实于身心力行工夫域中的人性或性善。由此,陈确的人性论思想既不是先天形上学的预成论或后天工夫复性论,也不是经验主义的后天发展论,而是以身心力行工夫为中心的人性生成论。这种思想是明清之际儒学回归日用事为,向即“身”、“行”以明道方向的发展,可称作“形而中学”和“行而中学”。

关键词:陈确;人性;工夫;尽心;成性

DOI: 10.13734/j.cnki.1000-5315.2022.01.010

10.3969/j.issn.1000-5315.2022.01.010

收稿日期:2021-03-09

基金项目:本文系国家社会科学基金后期资助项目“王夫之人性生成哲学研究”(17FZX005)的阶段性研究成果。

作者简介:陈屹,男,四川彭州人,哲学博士,西南医科大学医学人文研究中心副教授,研究方向为明清哲学,

E-mail:chenyi5965@163.com。

关于陈确的人性论思想,学界研究颇多。一种视野从理学的道德形上学架构来解释和批评陈确的人性论,或认为陈确的人性论缺乏形上学建构,从而走上了经验主义人性观的路子,袁尔钜、张学智、郑宗义等学者大体持此观点;或认为陈确的人性论既强调人性的先验超越性,又重视人性在实践经验中的展现和完成,王瑞昌、詹海云、邓立光、蔡家和、汤建荣等学者大体认同此观点。另一种视野认为陈确的人性论从宋明儒形上玄远的性理之学走向了重视日用伦常力行实践的人性论,蒙文通、王汎森、张丽珠、申淑华等学者或多或少持此种看法。蒙文通还特别指出陈确开启了人性“发展论”思想,足以救宋明儒先天论之偏^①。日本学者马渊昌也通过区分人性论的“本来圣人一性善说”和“非本来圣人一性善说”,认为陈确的人性论属于“非本来圣人一性善说”的“后天形成论”思想^②。汪学群指出,陈确强调人性发展的可能性,这种人性发展“不仅存在着量的变化,也存在着质的变化”^③。

上述两种研究视野其实都隐含有宋明儒道德形上学“本体—工夫”、“天—人”二分的架构,而陈确从根本上就反对这种形上学区分的思维模式。笔者认为,陈确的人性论思想既不是先天形上学的预成论(包括后天工夫复性论),也不是经验主义的后天发展论,而是以“天与人交相用”^④的身心工夫域为中心的人性生成论。

一 “自其诱于人而言谓之教”——“道性善”之“教”

陈确认同并坚持孟子的性善论。他认为孟子性善说秉承孔子“性相近”之说而来,“子言相近,本从善边

①蒙文通《先秦诸子与理学》,广西师范大学出版社2006年版,第332页。

②马渊昌也《明代后期“气的哲学”之三种类型与陈确的新思想》,杨儒宾、祝平次编《儒学的气论与工夫论》,华东师范大学出版社2008年版,第134页。

③汪学群《明代遗民思想研究》,中国社会科学出版社2012年版,第99页。

④《陈确集》,中华书局1979年版,第549页。

说,即孟子道性善之意”。孔子所言“性相近”,其实就是说人性相近于善^①。这样,陈确认为孟子“道性善”是“本孔子之意言之耳”,孔、孟都以人性为善。同时,他强调孟子“道性善”又是“大有关民彝物教”^②的立言。于是,陈确首先从圣人“立言布教”的角度,以圣学一以贯之“道性善”之“教”的意义来论证性善论的合理性。他说:

告子之说似中正,然大有便于愚不肖;孟子之说似偏执,然大不便于愚不肖。此圣学异学之别也。

然孟子之说,实至正无偏,与孔子之旨吻合。^③

无论从历史还是从现实而言,既有善人,也有恶人。因此,告子等人提出的人性观更“似中正”,而孟子认为“善人之性固善,虽恶人之性,亦无不善”的人性皆善观就显得“偏执”了。但陈确认为,孟子性善之说“实至正无偏”,正体现出圣学与异学的差别所在。从消极的层面看,“道性善”之“教”堵住了人“不为善”而归咎于“不能善”(非不为也,是不能也)的借口和托辞,避免了“使天下之为不善皆得诿之于性”^④的逃避本己责任情况;从积极的层面,此“教”不仅肯定了每个人为善成圣的根据和可能,“教”的意义更在于引导天下人“为善”,在“为善”中显现和成就本己的“能善”,并将“成性”的责任归于人本身。陈确说:

孟子兢兢不敢言性有不善,并不敢言气、情、才有不善,非有他意,直欲四路把截,使自暴自弃一辈无可藉口,所谓功不在禹下者。

君子立言,务使贤者益勤于善,而不肖者咸悔其恶,斯可耳。胡乃旁引曲证,以深锢不肖之路?若曰“皆天之所限,人何与焉”,不亦冤甚矣哉!孟子道性善,正为象、虎一辈言之,直是大不得已。向使普天下无一不善人,孟子何故又道性善,何不晓人意也!

孟子道性善,是欲人为善,若但知性善而不能为善,虽知性善何益?^⑤

上引第一段材料中,陈确认为孟子一再地强调原本于天的人之性、情、才、气皆善,正是要“四路”截住自暴自弃之徒“不能为善”的藉口,人身中没有恶的根源和依据,天生人的一切即在“善”之中,从而说明“能善”而不是“能恶”才是人最本己的可能性。第二段材料通过展现“性善”和“性恶”两种“立言”的巨大差异,说明“君子立言”的宗旨和意义。如果仅以现成的“形据”^⑥立言性恶,不仅“大有便于愚不肖”,使其“不责心而责性,不罪己而罪天”,为其恶行推脱自我的责任,更为严重的是“深锢不肖之路”。“人性恶”之“教”就是说人性最本己的可能性是“能恶”,故对于不肖之恶人而言,“为恶”是不可避免且无法改变的,而“为善”则是无根据的,也是不可能的,所谓此“皆天之所限,人何与焉”。而孟子“道性善”之“教”,非但不是对现实中恶人的存在视而不见,恰好是“为自暴自弃一辈而发”,“正为天下多不善人,故为此言唤醒之,俾亟反于善耳”。陈确认为,孟子立言“性善”,既“不便于愚不肖”,“使自暴自弃一辈更无处躲闪”,又能唤起每个人内在的责任心和主动性,使善人益勤于善而恶人改过迁善。这方面,孔孟是完全一致的,“孔子言‘性相近’,亦正为善不善之相远者而言,即孟子道性善之意”^⑦。第三段材料则进一步说明“道性善”之教的积极意蕴,“教”不仅要教育使人知晓、感化触动人的灵魂,更要诱导勉励世人由触动成意志、化知识为行动,立言“性善”的知识层面最终是要落实到“为善”的实践层面。“教”不虚言,“道性善”就是要教化引导天下人在孜孜不倦的力行中去成就善,从而成己成物、参赞天地的化育。可见,立性善之教,能匡扶世道人心,这正是圣学的根本特征。

一言兴邦、一言丧邦,立言可不慎乎?“古圣贤不苟立言,必大有关民彝物教,然后不得已有言”,故孟子立言性善,绝不是单纯的理论思辨或经验归纳问题,而是关乎世道人心,关乎民彝物教。由此,陈确认为,孟子“道性善”之“教”本是不得已而为言,正因应他所处的那个人心沦丧、邪说泛滥、霸道横行的时代风潮,而具

①认为孔子“性相近”即是说人性善,陈确之师刘宗周就有此观点。将“性相近”解释为“相近于善”也是明清诸大家如顾炎武、黄宗羲、王夫之等人的共同观点。

②《陈确集》,第447、442页。

③《陈确集》,第452页。

④《陈确集》,第451、442页。

⑤《陈确集》,第452、451、456页。

⑥陈确云:“告子固云‘以尧为君而有象’,凡此形据,孟子岂不知之!”参见:《陈确集》,第450页。

⑦《陈确集》,第451、591、456、447、451页。

有强烈责任担当、价值关怀、王道诉求和实践指向的立言。不清楚孟子立言的深意，“与孟子争性善，直是醉人言事，喃喃不了，自谓无一错，却何止于错也！”^①言“性”只能是性善之“性”，而没有其他意义上的“性”，否则，败坏世道人心。这样，陈确就从“教”的意义上论证了孟子性善说的正当性和必要性。

但仅从“教”的角度论证性善是不够的，即使能理解孟子立言之意，也会怀疑孟子道性善是“姑诱人于为善而无其实者”^②。此“教”毕竟是关于“性”的，“道性善”之“教”除了诱导人改过迁善、积极为善、大有益于世道人心外，它是否道出了人性的真实呢？陈确已经明言，性善之教既是“物教”，又关“民彝”，“教”本身就显现了“性”。他说：

自其得于天而言谓之性，自其诱于人而言谓之教。要之，性不合于教，则性鲜不失矣；教不本于性，则教鲜不伪矣。^③

此段材料，陈确意在说明“性”与“教”的统一关系。人性原自于天，教则诱人去成性。如果人性不合于“教”，即不能促使引导人去实现“性”本身，那么人性终将丧失；而“教”如果不能揭示人性的真实，让“性”如其所是地展现出来，那么“教”就是外在于“性”而成为戕贼“性”的“伪”。圣贤之“教”本原于“性”而彰显成就“性”，“性”则实现于“教”而使“教”成其为可能。陈确认为，“性”以生“教”，“教”以成“性”，“性—教”之间就是本原地互生互成关系。那么，性善之教就不是姑诱人为善的虚言，它在言说人性本身，自然开示了“道性善”之“实”。

二 “性岂有本体、气质之殊”——对两种人性观的批评

“道性善”之“实”，简单而言，是要说明人性或性善到底意味着什么。这就涉及陈确对孟子性善论的理解和阐释。他认为，至少有两种关于人性的看法阻碍了我们对于真实人性的理解：一种是混淆性与习，以“习”为“性”论；一种是天命之性与气质之性二分的人性二元论。“道性善”之“实”，就必须首先打破这两种人性观的束缚，才能回到真实的人性中去。

关于人性的观点，一种是从现实经验的、已然成形的结果来推论人性。从现实和历史经验出发，“以尧为君而有象”，圣人之世，同父母所生的兄弟之间，舜为善人，象却是恶人，于是推出人性“善恶之不齐，判然婴孺”；从史书记载的丹朱、叔虎等人的恶行，就认为“性有不善，昭于前册”。从行为的结果推论，“敬肆殊功，而曰生民之性之有善恶”，以人们不同行为选择所造成的或好或坏的结果，就认为人性不只有善，也存在已然而不可变的恶。陈确认为，凡此种种，都是以现成的“形据”论性，从而就会得出性恶或性有恶的观点。但是，人性是不能从经验现成的“形据”而言的，由“形据”而言的“恶”，恰好不是“性”使然，而是“习”导致的结果。陈确秉承孔子“性相近，习相远”的观点，认为“人之性，一而已，本相近也，皆善者也”，人性皆善，至于现实经验中人之善恶相差玄远的原因则在于“习”而无关于“性”，“善恶之分，习使然也，于性何有哉”；人性中没有恶的可能或根源，“有不善，乃是习耳”，“恶”只是“习恶”而不是“性恶”。陈确主要是从“习惯、习染”的意义上论“习”，即“习”是一个经验的概念，“习恶”既意味着染于恶、习惯于恶，也意指“习”所导致的现成恶的状态，所谓“形据”。从经验现成的角度，存在“恶人”，存在“下位之士”、“一节之士”，由此而论定人的性命即“止于此”，恰好是混淆了“性”与“习”。^④因此，告子、荀子、扬雄等人认为人性恶或有恶的看法，都是从经验现成的“形据”出发，犯了以“习”为“性”的错误。陈确意在表明，人性不是一个经验的、现成的概念，“恶”只能从“习”上言，而经验现成意义上的习于恶甚至习于善都还没有触及到“性善”的真实意蕴。

另一种将人性区分为天命之性与气质之性的观点，陈确认为更加偏离孔孟的人性论。孔孟皆未有“天命之性”（陈确也称作本体之性、本然之性，义理之性）与“气质之性”的说法，当然也不存在这种区分。按照陈确的观点，孔孟言性只有一个，即是性善之性，二性之说始自宋儒。他说：

人岂有二性乎！二之，自宋儒始。既分本体与气质为二，又分气质之性与义理之性为二，不惟二之，

①《陈确集》，第442、451页。

②《陈确集》，第456页。

③《陈确集》，第548页。

④以上见：《陈确集》，第450、448、458、455、448页。

且三之矣。若谓孔、孟皆见其偏,而张、程氏独见其全,尤极狂悖。^①

陈确这段话主要批评的是程朱理学的观点。理学中本体、气质的二分,其实是理、气二分的必然结果,也自然就有义理之性与气质之性的二分。引文中的“三之”是指本体、气质、义理的三分,陈确认为理学家的人性二元论实质上导致了“性”、“身”、“理”的分离,“性”和“理”仿佛都是不同于“身”的两“物”,并将三者都“对象”化或“物”化。下文将论及到,陈确则主张“身即性”、“身即理”(或者说气质即性、气质即义理)。按照理学家的观点,孟子“道性善”,只在“理”上言性,故只看到本然之性,本然之性自然无不善;告子“生之谓性”专指气质之性,气质之性则有善有恶。只有如张载、程颐那样,调和孟子和告子,既言本然之性,又论气质之性,才能看到人性的全部,才能正确地解释人性的善与恶。至于孔子所言“性相近”亦不过只论及气质之性,不涉及本然之性。所以,程颐才说“论性不论气不备,论气不论性不明”,这种观点经朱子阐发后,为大多数理学家所接受。在朱子的理论系统中,“天命之性”与“气质之性”的区分其实是强调理、气的不离不杂,而且理一气、理一事、本体一工夫、本体一气质、天命之性一气质之性之间的关系是不平等的,大致都是一种体用关系^②,理、本体、天命之性相对于后者都具有绝对的优先性和本真性,代表在逻辑上可以独立存有的终极实在。如此而言,孟子“论性不论气”还只是言性不完备,而孔子“论气不论性”则尚未明晰人性的真谛了。所以,陈确批评上述观点“尤极狂悖”,痛心疾首地指出“惟是世儒习气,敢于诬孔、孟,必不敢倍程、朱”。那么,程朱理学人性二元论的问题何在?陈确认为,“诸儒言气质之性,既本荀、告,论本体之性,全堕佛、老”^③。理学家的“气质之性”说本自荀子、告子,按照陈确的观点,宋儒所谓的“气质之性”实际指的就是“习气”而不是人性;至于他们所言的本体、本然或天命之性,则完全落入到佛老的“空”、“无”学说之中。陈确说:

性岂有本体、气质之殊耶?孟子明言气情才皆善,以证性无不善。诸子反之,昌言气情才皆有不善,而另悬静虚一境莫可名言者于形质未具之前,谓是性之本体,为孟子道性善所自本。孟子能受否?援儒入释,实自宋儒,圣学遂大泯丧。

盖孟子言性必言工夫,而宋儒必欲先求本体,不知非工夫则本体何由见?孟子即言性体,必指其切实可据者,而宋儒辄求之恍惚无何有之乡。如所云平坦之气,行道乞人之心,与夫孩少赤子之心,四端之心,是皆切实可据者。即欲求体,体莫著于斯矣。

宋儒分本体、气质以言性,何得不支离决裂乎?性即是本体,又欲于性中觅本体,那得不禅……不知家庭日用,处处有尽心功夫,即处处是尽性功夫,吾辈只是当面错过耳。今学者言道,并极精微,及考其日用,却全不照管,可谓之道乎?^④

上述三段材料,陈确分析出宋儒人性论的症结所在。一是在人的形质未具之先、气情才之外寻性善本体;二是抛开切实可据的工夫而抽象谈论性体;三是脱离家庭日用而虚悬论道。这样的观点,或将“本体”或“本体之性”视为“未生之前”、“人生而静以上”的不可形、不可言的先天之“物”;或将其看作抽离于日用伦常、不经由身心事为的过程,就已然存在的超越之体。陈确认为,这恰好是佛老那种脱离人的现世实际生活而在先天、超越的形上学意义上论人性的观点。他进一步考证,“‘本体’二字,不见经传,此宋儒从佛氏脱胎来者”^⑤,质疑“本体”一词本来就不是儒学传统的说法,而恰是宋儒“援儒入释”。儒家即使言天道、本体、性善之体,也只能植根于人真实的生命和生活之中,“即欲本体,体莫著于斯矣”。没有在“气情才”、“工夫”、“家庭日用”之先、之上、之外而已然存在的性善本体或天道。因此,陈确坚决反对本体与气质之性的二分,反对在

①《陈确集》,第458页。

②理学家论体用关系,“体”都是第一位的、更根本的,“用”是不可缺的、但是第二位的。王夫之则强调“体”、“用”互相为体,所谓“形色与道互相为体”、“理气互相为体”等,凸显“用”的重要性。后文将论及,陈确则直接颠倒了理学家的体用关系,将“用”提到了“体”的地位,“用”才是最根本最真实的,“体”只能在“用”中生成和维持。

③以上见:《陈确集》,第147、442页。

④《陈确集》,第442、457、620—621页。

⑤《陈确集》,第466页。

先天、超越的形上学意义上论人性^①。

综上,陈确认为,人性或人的善性既不是现成经验意义上的“习性”,也不是脱离身心日用而超越存在的“本体之性”或“天命之性”。这两种人性观都将人性对象化、现成化,漏过了人的善性得以显现、生成和维持的真实鲜活的生命和生活体验。因此,按照陈确的理解,孟子“道性善”之“实”,不是说人性是先天化、对象化、现成化的性善“实”体,而是说人性即是投身于“实”际生活的“实”行中所显现成就的善性。下文分别从即身言性言善和即工夫言性言善展开论述。

三 “天命之性即不越才、情、气质而是”——“道性善”于“气情才”

陈确认为,孟子性善论“说得有根据,非脱空杜撰者”^②,这个“道性善”之“实”就体现在切实可据的身体、工夫、家庭日用之中。但“身体”不是指生物学意义上的“躯体”,而是自身即具有价值和意义,通过切身“工夫”本然融入“家庭日用”的身体活动。

“道性善”之“实”,首先“实”在从身体活动言性言善。陈确认为,“孟子言心言情言才言气,皆是言性,分之无可分”^③,人性不是某个现成“物”,寄居于身体之中,与身体形成外在的关系,而是内在于心、情、才、气的身体活动而生成。所以,气质性生命之外是不可以言性的,心、情、才、气就是人性原本的体现。但儒家经典讲“维皇降衷”、“天命之性”,皇降天命与人性、气情才是何种关系呢?陈确认为,理学家没有正确理解这种关系。周敦颐“性通极于无”,程颢依据《乐记》而言“‘人生而静’以上不容说,才说性时,便已不是性也”^④等说,恰好割裂了天命与气质的内在联系,贱身孤性,将人性从气情才的生命活动中抽象出来,成为绝对超越、独立恒存的“天性”。如此,导致两个结果:一是“气、情、才而云非性,则所谓性,竟是何物?非老之所谓无,即佛之所谓空矣”,不即身言性,至少在思维方式上类同于佛老的空无之说;更为严重的后果是,裂天命与气质“已将天与人判然分作两橛”^⑤,背离了儒家的天人不二之说。陈确说:

一性也,推本言之曰天命,推广言之曰气、情、才,岂有二哉!由性之流露而言谓之情,由性之运用而言谓之才,由性之充周而言谓之气,一而已矣。

知才、情、气之本于天,则知所谓天命之性,即不越才、情、气质而是,而无俟深求之玄穆之乡矣。^⑥

上述材料中,陈确认为“天命之性”、“维皇降衷”是一种推本溯源的说法,仅是表明人性原“本”于天,并不是说人性“远”于身而成为另外一物,“盖推本言之则可,推而远之则不可”^⑦。由此可知,本于天的人性是不能从身体整体分离出去而独立持存或显现出来。从天生人的角度,人的身体、气情才都源于天,性又体现于身,故无论何时何地天命之性被体验到,它都必须是在气之充周、情之流露、才之运用的身体活动中实存,“所谓天命之性,即不越才、情、气质而是”。当我们抽象谈论“人性”或“天命之性”时,就会把人性当作可以离开身体基础而独存、显现和理解的某种实“体”,甚至是先于身体而存在的超越“物”。于是,就产生生理与气、本体与气质、天命与身体、性与气情才之间如何“凑泊”的伪问题。因为,从一开始我们就绝不应该把性与实际的身体活动分开,把“性”视作在时间上或逻辑上可先于身体而独存的“本体”。按照陈确的观点,“性”体现了天命、气情才在身体上的统一性。只有同一个奠基于身体之“性”,从不同的着眼点可以称作天命之性或气质之性。事实上,所谓气质之性即是天命之性,我们甚至可以直言“身即性”、“气情才即性”。不过,需要澄清的是,这样的说法并不意味着“性”无差别地等同于或者可还原于身体或气情才,而是说“性”不是一个已然现成之“物”,它只有在身体气情才的活动中当场被构成、被呈现。前文论及陈确将恶归入“习”,认为人性只是善,

①陈确反对形上学人性论思想,从他批评程颐仁为体、孝弟为用的观点中也可明显看出。他说“程子曰‘论性则以仁为孝弟之本’,而谓‘仁是性,孝弟是用,性中止有仁义礼智,何尝有孝弟’,甚误。孝弟而非性,将悖逆反是性乎?孩提知爱,少长知敬,不学虑之知能反不是性,更指何者为性?此等皆是程子言性大错处也。孟子曰‘仁之实,事亲是也;义之实,从兄是也’,分明是孝弟为仁义礼智之本矣。”详见:《陈确集》,第539页。

②《陈确集》,第447页。

③《陈确集》,第466页。

④程颢、程颐《二程集》第1册,中华书局1981年版,第10页。

⑤《陈确集》,第454、473页。

⑥《陈确集》,第451—452、472页。

⑦《陈确集》,第473页。

此又即身言性,于是可合理推出“性善即身善”。他说:

性之善不可见,分见于气、情、才。情、才与气,皆性之良能也。天命有善而无恶,故人性亦有善而无恶;人性有善而无恶,故气、情、才亦有善而无恶。^①

上引材料中,陈确从“天命”—“人性”—“气情才”统一于身体的角度,说明天命之善、人性之善并不是指形质未具之前的先天超越的性善本体,性善只能表现为身善,性善即是指气、情、才皆善。宋儒割裂天命与气质,将“恶”归罪于气情才的观点,陈确是坚决反对的。一方面,人性不是一个现成的“善体”,性善不可见,“分见于气、情、才”;性之善无可指,“恒指情、才、气言之”。另一方面,“性”体现于“身”,“恶”的“身”如何能生成“善”的“性”呢?“情、才、气有不善,则性之有不善,不待言矣”,身恶则性有恶,性善论将不复成立。至于刘灼等人质疑“止就气质言,便万有不齐,安得遽谓之善”,陈确认为,气质的不齐是指人生气禀清浊的不同,只是表现为“聪明材辨”或“迟钝拙呐”的才质差异,而无所谓善恶的差异,“以清浊分善恶,不通甚矣”。事实上,无论何种气禀或才质都本于天、皆体现性、都能在“尽其才”中成就善,所以,“气清者无不善,气浊者亦无不善”。宋儒从气质言善恶区分的观点,根本上是将“气质”等同于“习气”,即孔子所谓的“习相远”。气禀或清或浊皆有可能习染成恶,但此习成之恶“却与性何预?且于才何预?”按陈确的观点,气以显性,说气质有恶就是说性有恶,“诬气即是诬性”。故理学家“变化气质”之说是“变化吾性也,是杞柳之说也”,极为不妥,而只能言“变化习气”。陈确感言“大抵孔、孟而后,鲜不以习为性者”^②。宋儒既裂天命与气质言性,又混“习气”于“气质”,且以“习”为“性”,便有了天命气质的人性二分、气情才有恶、气质之性有恶的观点。陈确即身言性,天命之性即是气质之性;性又只是性善之性,恶仅在于习而无关系与身,故气质之性无不善、气情才皆善、气质即义理^③。

以上,陈确论证了“道性善”之“实”就在于即身言性言善。不过,他做了进一步的分疏,将“身之善”界定为“情、才与气,皆性之良能也”,气情才是体现性善的本原能力,或者说人性最本己的可能性就是“能善”。陈确引用孔子“我欲仁,斯仁至矣”、“有能一日用其力于仁矣乎?我未见力不足者”两句话,认为作为“心德之全”、“圣功之极粹”的“仁”,孔子却“恒易言之”,只能说明“人性无不仁”,是“孔子之言性善更有直捷痛快于孟子者”;而其中“欲”是“兼才情言”、“力”指“才”^④。由此说明,“仁”或“善”对于人的切身性和属己性(欲仁得仁、为仁由己),每个人都有成仁的本原能力(未见力不足者),气情才体现的“能善”就构成“性善”的必要维度。但为何人的人气情才皆善,即都具有能善的本原能力,而仍然有人习染于恶?原因在于,“不为也,非不能也”,人性只有“能善”的维度是不够的,还必须“为善”。气情才当然是“能善”,但必须在“力于仁”、“尽其才”的“为善”过程中才能真正实现“善”。陈确认为,孟子“道性善”之“实”是表明人性具有即身而言的“能善—为善”互成一体的结构。他说:

性善自是实理,毫无可疑。今人只是不肯为善,未有为善而不能者。惟其为善而无不能,此以知其性之无不善也。夫徐行者,岂人所不能哉,所不为也。旨哉!孟子之言。故凡人之为善,皆徐行之类也……今之为不善者,皆自弃其所可能,而强为其不可能,以自诬而诬天下。^⑤

这段材料中,陈确引孟子“徐行”之例,从“能”与“为”论性善。性善是真实无疑的,“善”是人性本有的“可能”,可体现为身体能为善的本原能力(良能),而“恶”无关乎性与身,是人性的“不可能”。“能善”是“为善”得以可能的根据,所以,“未有为善而不能者”;这样的“为善”也就不是“义袭”或“伪善”,而是让“能善”自身生发出来。“为善”方能显现并成就“能善”,正因为人总能“为善”便可知人性本是“能善”,“惟其为善而无不能,此以知其性之无不善也”。陈确举例说:“不能孝弟,将能不孝弟乎?”世人似乎可以说“不能孝弟”,事实上是每个人都“能孝弟”,只是“不为孝弟”而已;但绝不可以说“能不孝弟”,“不孝弟”之“恶”是人性的“不可能”。人

①《陈确集》,第452页。

②以上见:《陈确集》,第546、452、465、455、453、466、454、458页。

③沟口雄三以“恶归入习”这一线索,认为陈确以“习气变化”的人性论超越了对宋明以来的“气质变化”和“气质整正”人性论。详见:沟口雄三《明清时期的人性论》,刘俊文主编《日本学者研究中国史论著选译》第七卷,许洋主等译,中华书局1993年版,第169页。

④以上见:《陈确集》,第457、453页。

⑤《陈确集》,第456—457页。

性本原的是“能善”(能孝弟)而不是“能恶”(能不孝弟),之所以不能善,原因只是在于人性虽是“能善”却不“为善”(为孝弟)。故“今之为不善者,皆自弃其所可能,而强为其不可能”,“为善”顺应了人性本原的“可能”(能善)，“为恶”则戕贼人性习成“不可能”(能恶)。人性自是“能善”，其本原的“可能”是通过“为善”而实现“能善”，但也会“不为善”而背弃人性的“能善”，但无论为善与否，并不妨碍人性具有能善的本原能力，只是“不为善”则“能善”无以显现。如此看来，“为善”是“能善”所牵动指引的“为善”，而“能善”一定是生成维持于“为善”之中的“能善”，“能善”与“为善”就构成人性中互生互成的两个维度，缺一不可，它们共同作用才实现了真正的“性善”^①。

身即性、气情才是“性之良能”或“能善”，但惟有在“尽其才”(才)、“欲于仁”(情)、“直养无害”(气)的“为善”中实现“能善”，“为善”其实就是投身于天地之间、家庭日用的“工夫”，身体“能善—为善”的结构就将人性置于工夫的动态生成过程之中。

四 “天、命、性皆不越吾身吾心之外”——“道性善”于“尽心”、“成性”

“道性善”之“实”，在陈确的视野里，“实”在投“身”于“家庭日用”的“工夫”中，换句话说，“性善”只能在人的身心力行、日用事为中构成、显现并维持住“性善”本身。陈确认为，儒家的立场就在于以“现世的工夫”作为人最根本、最真实的存在方式。“佛氏喜言未生之前、既死之后的道理，吾儒只晓得有生以后、未死之前的工夫”^②，与佛家在现世人生之外(未生之前、既死之后)抽象探讨宇宙和人生的真谛不同，儒家所追求的“道”、“理”或者“天命”一定生成于现世人生(有生之后、未死之前)的工夫当中。天道、性命、本体与人的生命和生活密切相关、不可分离，它们绝不是人的日用伦常生活之外、可以“非工夫”地被把握的现成对象物，而是必须在身心力行、日用事为的工夫中被鲜活地构成和显现。他说：

存养不二，尽心之全功也，而天、命、性在其中……穹然而高者，非吾之所为天也，反之吾心与性，而天在矣。皇然而对者，非吾之所为事天也，密之存心养性，而事至矣。^③

上述材料中，表明“知天”、“事天”、“天命”之“天”既不是指自然意义上高远的上天，也不是指需要侍奉崇拜的对象化之天，天、命、性不是现成地摆在某处的一物，而是生成并维持于人道的尽心、存养工夫中的终极价值和意义。由此，陈确才言“孔、孟之言性，本天而责人；诸家之言性，离人而尊天。离人尊天，不惟诬人，并诬天矣，盖非人而天亦无由见也”。正是尽心尽才的“工夫”沟通了天人，使天成其为天、性成其为性、人成其为人，故“天、命、性皆不越吾身吾心之外”。在陈确的哲学视野里，“工夫”就不仅仅是手段和途径，工夫即是本体，“盖工夫即本体也，无工夫亦无本体矣”。工夫具有了本原的地位，它构成了天人互生互成的意义生成域。陈确说：“自其自然者而言谓之天，自其勉然者而言谓之人。究之，自然者不可不勉，而勉然卒归自然……是故择执之中必有从容，从容之中不废择执，天与人交相用之谓道。”工夫本然具有“天人交相用”的两个维度(即诚者与诚之者)，具体表现在“自然—勉然”之间、“从容—择执”之间、“学问思辨—笃行”之间、“性—教”之间、“能—为”之间、“诚—明”之间。“言诚而明在其中，言明而诚在其中”，工夫表征的诚明、天人两个维度对生互成、先后无端、缺一不可，它们构成最本原的意义域，性、道、天命、本体都生成并维持于其中。^④

对于性或性善而言，天命之“性”即是在人道身心工夫中生成的“性”。“工夫”在孟子的话语系统即是“尽心”。“孟子本知性于尽心……尽心于善，自知性善”^⑤，“知性”首先不是一个认识性善的知识论问题，而是性善如何得以呈现的工夫论问题，即性善只能在没有穷尽地尽心工夫中构成性善本身^⑥。因此，陈确说“‘尽

① 黄宗羲曾比照陈确的逻辑说“惟其为不善而无不能，此以知其性之有不善也”，以质疑陈确的观点。详见：黄宗羲《与陈乾初论学书》，吴光主编《黄宗羲全集》第10册，浙江古籍出版社2012年版，第159页。事实上，黄宗羲一方面没有理解陈确论人性“能善—为善”互成一体的结构，单论一方都没有完整理解性善论；另一方面，陈确认为“恶”是人性的“不可能”，“为恶”不能推出“能恶”，“恶”归于习成。

② 《陈确集》，第467页。

③ 《陈确集》，第550—551页。

④ 以上见：《陈确集》，第448、584、467、548—549、584页。

⑤ 《陈确集》，第443页。

⑥ 关于“知性”与“尽心”之间关系问题，朱子以知性先于尽心，先“知”得性、才“见”的性尽，从“知见”的角度将“尽心”理解为尽知得心中的性理。陈确对此甚为质疑，他说：“朱子解《尽心章》，以尽心由于知性，故尝以物格即是知性，知致即是尽心为说。以弟观之，则未有不尽心而能知性者。”参见：《陈确集》，第583页。朱子的解释既有割裂知行的问题，更是将尽心的工夫论问题当作认识论问题来处理。

心’二字,是合知行、彻始终工夫”^①。尽心是贯穿终生的知行合一工夫,知、行亦即是工夫中对生互成的两个维度,“道性善”之“实”就意味着人性始终处在“知一行”一体的工夫域中成性成善。他说:

孟子非空空道个性善,实欲胥天下皆为善耳。若但知性善,而又不力于善,即是未知性善。故阳明子亟合知行而一之,真孟子后一人……言性善,则天下将无弃人;言知行合一,则天下始有实学。然孟子、阳明非姑为是言以诱人为善者,要之,性体与知行之体原自如此,圣人复起,不能易也。非然,则性非性,知行非知行矣。^②

陈确这段话,将孟子“道性善”与阳明“知行合一”统一起来,赋予了性善论新的意蕴。他所谓的性善论,在“教”的意义上是性教统一,在“身体”活动意义上是能善与为善统一,“道性善”则“天下将无弃人”,肯定人人皆有为善的本原能力,“欲人为善”则非“空空道个性善”;在尽心“工夫”意义上则是知行统一,如此“天下始有实学”。究其实,修道之教、尽才、尽心都是指投身于家庭日用中的成性工夫,陈确强调的是成性成善的尽心工夫原本具有知、行一体的结构,“性体与知行之体原自如此”,性善本原地成就于知行合一的动态生成工夫域中。工夫中的“行”是“身心力行”,身心即良知良能,身“行”中总已经有“知”的引导;这个身“知”不是工夫外现成的“天理”或“命令”,而正是在“行”中使“知”成其为“知”。工夫中的“知”则是“身知”,“知”本来就生成并维持在“行”之中;这个身“行”不是生物学、心理学上的肢体运动或行为,而是自身就具有价值和意义,由良知良能所引发构成的“行”。知行“先后之间,如环无端”^③,所以,“不知必不可为行,而不行必不可为知,知行何能分得”。陈确进而认为,“‘由仁义行’是倒句法,精神全在上‘明察’二句内”,“由仁义行”与“行仁义”是知行之间不可分,统一于明物察伦的“兢业”工夫中,“行”是“仁义”所自然导向的“行”,“仁义”是“行”中所成就的“仁义”。^④知行都是在身心工夫中的知行,所谓知行合一、“知行之体”,就是表明工夫具有“知一行”对生互成的结构,这种对生互成的结构活生生地构成了性善,构成了终极体验的天道或本体。

由上可知,所谓的知性、知善,都必须置于知行对生互成的日用工夫域中才能获得真切的理解。陈确认为,世儒的错误一在于脱离日用工夫言性命,“学者惟不肯切实体验于日用事为之间,薄素位而高谈性命”,他提倡素位诚身之学,投身于实际生活境遇(无论富贵、贫贱、患难、疾病等)的切实工夫,则“吾素位之学尽,而吾性亦无不尽矣”。错误二在于,即使重视工夫,然“犹未离语言文字间”,工夫没有落到身心实处。“即灼见得性无不善,气情才无不善,知行合一,知行并进,知行无先后,言甚凿凿,顾不知自反之身心力行,果何如也!”这些错误的根源仍在于割裂知行,从而废弃切实工夫,学问仅仅停留在“徒知解及之”,而真正的学问“毋徒以口讲,而以心讲,亦毋徒以心讲,而以身讲,乃得也”^⑤。“身讲”正是指在日用事为、身心力行的工夫,在生命和生活实践的“尽心”、“力行”工夫中才有真正意义上的知行合一,真正意义上的知行合一才能成性成善。

“尽心”工夫不仅“合知行”,还是“彻始终”,这意味着工夫成性的过程不是一次性的,而是需要在无止境的工夫实践中不断地构成性善,人性就展开为一个生成和发展的意义空间。于此而言,“所谓尽心,扩而充之是也”^⑥,尽心工夫就是指扩充四端以“成性”的过程。陈确说:

无论人生而静之时,黜然穆然,吾心之灵明毫未间发,未可言性;即所谓赤子之心,孩提之爱,稍长之敬,亦萌而未达,偏而未全,未可语性之全体。必自知学后,实以吾心密体之日用,极扩充尽才之功,仁无不仁,义无不义,而后可语性之全体。故曰“成之者性也”,曰“尽其心者,知其性也”。^⑦

以上材料中,陈确认为,“灵明毫未间发”的生命和身心活动之外是不可以言性的,没有一个“人生而静之时”就完满现成的人性本体;同时,人初生时也没有完备的善性,即没有当下已经完成的现成人性。孟子所说

①《陈确集》,第551页。

②《陈确集》,第442页。

③《陈确集》,第560页。

④以上见:《陈确集》,第592、547—548页。

⑤以上见:《陈确集》,第470、429、465、460、594、592页。

⑥《陈确集》,第443页。

⑦《陈确集》,第467页。

的“赤子之心,孩提之爱,稍长之敬”,只是人性善的萌芽或开端,初生之性“萌而未达,偏而未全”,它不仅是未完成的,也是未完备的。“然爱亲敬长,犹性而未全,必须学问;恻隐、羞恶、辞让、是非之心,亦性而未至,必须扩充”,良知良能、四端之心表明人性既不是“不善”、也不是已经“全善”的现成状态,而是处在一种原初的“善而未全善”的居间生发状态。这种居间生发状态使人的“学问”、“扩充”等工夫实践成为可能和必须,每个人正是通过“体之日用”的学习、“教养成就”、“扩充尽才”的工夫来成就自我的人性之“善”。这种人性之“善”不是一种简单的现成知识的学习,某种既有道德规范的践履,或对所谓先验本体的回归、证成和体悟,而是让“尽心”工夫本身构成它当场鲜活的性善,并因无止境的“力行”工夫不断地维持住性善,更通过“极扩充尽才之功”来充实和发展性善。在工夫中生成、维持和发展充实性善,即陈确所谓的“成之者性也”。人性是生成的,故“一端之心,不足以明大备;底乎躬修之粹,而后知天地民物之所由赅”,“尽”、“极”、“至”、“底”都是强调工夫的彻底性和终身性,“实以身尽之至之”,“终身焉而已”,随切身工夫的不断深入和精熟,人性的善也就不断充实和发展;工夫必至仁至义尽、成己成物、位育天地万物,方可“语性之全体”,方可语“至善”。因此,人性的“善”是一个原本地置身于工夫中的生成过程,在这个过程自身当中不断地构成维持着“善”,不断地发展创造着“善”。这里,需要指出两点。一是正确理解工夫和人性的关系,陈确明言“非教养成就能有加于生民之性,而非教养成就,则生民之性不全”,“虽仁至义尽,岂于天命之性有加毫末耶”^①,所强调的是工夫作为人性意义生成和发展的构成域,人性不能“非工夫”地抽象把握,但工夫不能等同于其构成的人性意义本身^②。二是“全性”、“至善”都是工夫所致的理想境界,事实上“道体本无穷尽”,“至善之中又有至善焉”^③,工夫无止境,人性也永远处在善的生成途中。

综上,陈确的人性论可称为人性生成论,他所理解的孟子“道性善”,无非是说“性善”即是在人道日用工夫中去生成的“性善”。

五 结论

陈确的人性论扬弃了宋明儒的道德形上学,强调投身于日用事为的工夫中成性。他认为终极实在(无论天道、本体,还是性理、善体)并不是先天的某种现成对象“物”,可以脱离现世鲜活的家庭日用、非身心工夫式地把握。天道、本体、性理即是“能一为”、“知一行”、“诚一明”等对生互成身心力行工夫域中生成的天道、本体、性理。“涵养熟而后君子之性全”^④,人惟有投身于实际生命体验中,投身于力行实践中,才能活生生地生成至真至善至美的终极体验,即所谓全性。陈确的这种人性论思想,在方法论上可称作“形(身)而中学”和“行而中学”,它代表了明清之际儒学回归日常生活世界,向即“身”、“行”以明道方向的一个典型发展。

[责任编辑:帅 巍]

①以上见:《陈确集》,第473、550—551、473、554、450、473页。

②黄宗羲曾批评陈确的人性生成论,认为“夫性之善,在孩提少长之时,已弥纶天地,不待后来。后来之仁至义尽,亦只还得孩提少长分量。故后来之不尽,在人不在性也。”参见:黄宗羲《陈乾初先生墓志铭(二稿)》,吴光主编《黄宗羲全集》第10册,第366页。这种批评是因其持先天人性完满论的立场,而没有理解陈确工夫成性的思想。

③《陈确集》,第554页。

④《陈确集》,第448页。