



朱熹与王夫之在气禀说与性习论上的分歧来源:孔子2000

<http://www.firstlight.cn> 2007-12-12

朱熹与王夫之在气禀说与性习论上的分歧来源:孔子2000作者:郭齐勇朱熹与王夫之在气禀说与性习论上的分歧来源:孔子2000作者:郭齐勇关于人性物性的不同,人之道德善恶、智慧高下的区别,程朱以“气禀”之说加以解释。就人而言,朱子说:“人所禀之气,虽皆是天地之正气,但袞来袞去,便有昏明厚薄之异。盖气是有形之物。才是有形之物,便自有美有恶也。”(《朱子语类》卷四)人所禀之气有昏明清浊的差别,“故上知生知之资,是气清明纯粹,而无一毫昏浊,所以生知安行,不待学而能,如尧舜是也。其次则亚于生知,必学而后知,必行而后至。又其次者,资禀既偏,又有所蔽,须是痛加工夫,‘人一己百,人十己千’,然后方能及亚于生知者。及进而不已,则成功一也。”“有是理而后有是气,有是气则必有是理。但禀气之清者,为圣为贤,如宝珠在清冷水中;禀气之浊者,为愚为不肖,如珠在浊水中。所谓‘明明德’者,是就浊水中揩拭此珠也。”(《朱子语类》卷四)“气质之性”是合理与气而说的。朱子认为,一说到性,就落于气,就不是本原的“性”了,即不是理想的、本体的“理”了。“天命之性”或“本然之性”指我们今天所说的理想的人,或人的理想状态;“气质之性”指我们今天所说的现实的人,或人的现实状态。人有此形体,有知觉感应,有现实功利的要求。现实中人既因“天命之性”有道德的要求,又因本身即感性物质的存在而有现实的种种需要和欲求,这是混杂在一起的。从本体理境来说,人之理想的、本体的状态并无不同。但人在现实上的善恶、智愚的区别,在一定意义上是由于人之“气禀”的不同造成的。朱子指出,气禀的多样性、复杂性,尚不是“清浊”二字可以概括的,例如有清而不醇者,有醇而不清者等等。他又说:“‘死生有命’之‘命’是带气言之,气便有禀得多少厚薄之不同。‘天命谓性’之‘命’,是纯乎理言之。然天之所命,毕竟皆不离乎气。但《中庸》此句,乃是以理言之。孟子谓‘性也,有命焉’,此‘性’是兼气禀食色言之。‘命也,有性焉’,此‘命’是带气言之。性善又是超出气说。”(《朱子语类》卷四)朱子把圣贤愚不肖、贵*、贫富、死生、寿夭等归结为禀气之不同,不免有“命中注定”的意思,因而遭到王夫之的批评(详下)。关于“继善成性”,朱子说:“才说性时,便有些气质在里。若无气质,则这性亦无安顿处。所以继之者只说得善,到成之者便是性。”(《朱子语类》卷四)关于“性相近也,习相远也”,朱子说:“此所谓性,兼气质而言者也。气质之性,固有美恶之不同矣。然以其初而言,则皆不甚相远也。但习于善则善,习于恶则恶,于是始相远耳。”关于“唯上知与下愚不移”,朱子说:“人之气质相近之中,又有美恶一定,而非习之所能移者。”(《论语集注》卷九)朱子认为,“性相近”,是从气质之性上说,通言善恶智愚之相近。但“上智、下愚”是指人之中相隔悬绝者说的。如尧舜与桀纣,是不可移者。但程朱都肯定“无不可移”。朱子所谓“气质相近之中,又有一定而不可易者”,容易造成误会,门生亦提出怀疑。朱子解释说:“盖习与性成而至于相远,则固有不移之理。然人性本善,虽至恶之人,一日而能从善,则为一日之善人,夫岂有终不可移之理!当从伊川之说,所谓‘虽强戾如商辛之人,亦有可移之理’是也。”(《朱子语类》卷四十七)这就留有一定的余地,表明朱子并不是把人之气质之性执定为初生之顷的。王船山对程朱的“气禀”说,特别是对朱子的“有生之初,气禀一定而不可易者”之论提出异议。他在《读四书大全说》中指出:“先儒言有气禀之性。性凝于人,可以气禀言;命行于天,不可以气禀言也。如稻之在亩,忽然被风所射,便不成实,岂禾之气禀有以致之乎?气有相召之机,气实召实,气虚召虚;禀有相受之量,禀大受大,禀小受小。此如稻之或早、或迟,得粟或多、或少,与疾原不相为类。风不时而粟虚于穗,气不淑而病于身,此天之所被,人莫之致而自至,故谓之命,其与气禀何与哉!谓有生之初,便裁定伯牛必有此疾,必有此不可起之疾,唯相命之说为然,要归于妄而已矣。”“天无一日而息其命,人无一日而不承命于天,故曰‘凝命’,曰‘受命’。若在有生之初,则亦知识未开,人事未起,谁为凝之,而又何大德之必受哉?”“只此阴变阳合,推盪两间,自然于易简之中有许多险阻。化在天,受在人。其德,则及尔出王游衍而为性;其福,则化亨生杀而始终为命。(自注:德属理,福属气。)此有生以后之命,功埶生初,而有生以后之所造为尤倍也。”“天命无心而不息,岂知此为人之初,而尽施以一生之具;此为人之后,遂已其事而听之乎?又岂初生之顷,有可逐命之资;而有生之后,一同于死而不能受耶?一归之于初生,而术数之小道由此兴矣。”(《读四书大全说》卷五)船山借《论语·雍也》“伯牛有疾”章,诠释了如此一大篇文章,直接批评了“气禀”说、“命定”论的错误,指出人或物在自身的发展中,遇到诸多客观因素的制约,也有一些发展的契机。其中,有偶然的灾异的降临,是人无法预料、抗拒或规避的,这可以称为“命”,但这于人、物之初所禀之气毫无关系。天地之气变化日新,人受天地之气的影晌,与天地之气相感通,不仅仅在初生之时,亦在已生之后。人的德性、知识、福命也在不断变化之中,绝不是固定不变的。在《尚书引义·太甲二》中,王夫之说:“习与性成者,习成而性与成也。使性而无弗义,则不受不义;不受不义,则习成而性终不成也。使性而有不义,则善与不善,性皆实有之;有善与不善而皆性,气禀之有,不可谓天命之无。气者天,气禀者禀于天也。故言性者,户异其说。今言习与性成,可以得所折中矣。”“夫性者生理也,日生则日成也。则夫天命者,岂但初生之顷命之哉!但初生之顷命之,是持一物而予之于一日,俾牢持终身以不失。天且有心以劳劳于给与

人，而人之受之，一受其成形而无可损益矣。”“夫天之生物，其化不息。初生之顷，非无所命也。何以知其有所命？无所命，则仁、义、礼、智无其根也。幼而少，少而壮，壮而老，亦非无所命也。何以知其有所命？不更有所命，则年逝而性亦日忘也。”

“形化者化醇也，气化者化生也。二气之运，五行之实，始以为胎孕，后以为长养，取精用物，一受于天地产之精英，无以异也。形日以养，气日以滋，理日以成；方生而受之，一日生而一日受之。受之者有所自授，岂非天哉？故天日命于人，而人日受命于天。故曰性者生也，日生而日成之也。”“生之初，人未有权也，不能自取而自用也。惟天所授，则皆其纯粹以精者矣。天用其化以与人，则固谓之命矣。生之后，人既有权也，能自取而自用也。自取自用，则因乎习之所贯，为其情之所款，于是而纯疵莫择矣。”“周子曰：‘诚无为。’无为者诚也，诚者无不善也，故孟子以谓性善也。诚者无为也，无为而足以成，成于几也。几，善恶也，故孔子以谓可移也。”“有在人之几，有在天之几。成之者性，天之几也。初生之造，生后之积，俱有之也。取精用物而性与成焉，人之几也。初生所无，少壮日增也。苟明乎此，则父母未生以前，今日是已；太极未分以前，目前是已。悬一性于初生之顷，为一成不易之形，揣之曰：‘无善无不善’也，‘有善有不善’也，‘可以为善可以为不善’也，呜呼！岂不妄与！”（以上均见《尚书引义》卷三）王夫之批评告子、世硕等人的人性论，坚持孟子的性善论，但他是从“气”与“习”的角度加以论证的。也就是说，他把一个终极性的、形而上的、先验的、理想的人性论问题，坐落在气化日生、天命流行的宇宙论背景上和现实性的、形而下的社会人生之中，从而对程朱的“气禀说”提出挑战。既然气禀是禀于天的，那么人的气质之性也就不断地接受变化着的天的指令，从而不断地积累、习行，趋而之善，改恶从善。从这个意义上说，人不断地接天地氤氲之气，人性不断地在后天习行实践中生成养，因而突破了初生时的状态，日生而日成。气质之性本来就与天命之性相即不离，“变化气质”也就促成了人性的理想性的不断实现。王夫之的“习与性成”“性生日成”论并未脱离宋明学术的主潮，只是他以一种“尊生”“明有”“主动”“率性”的立场来讲存心养性[1]，其目的是道德理性的与日俱进，直到至善的境界。所以他说：“天命之谓性，命日受则性日生矣。目日生视，耳日生听，心日生思，形受以为器，气受以为充，理受以为德。取之多、用之宏而壮；取之纯、用之粹而善；取之驳、用之杂而恶；不知其所自生而生。是以君子自强不息，日乾夕惕，而择之、守之，以养性也。于是有生以后，日生之性益善而无有恶焉。”（《尚书引义》卷三）王夫之使程朱的人性论带来了生机活泼的气象，而更忠实于儒家自强不息的理念与刚健有为的精神。在解释孟子的“集义”时，王夫之说：“义，日生者也。日生，则一事之义，止了一事之用；必须积集，而后所行之无非义。气亦日生者也，一段气止担当得一事，无以继之则又馁。集义以养之，则义日充，而气因以无衰王之间隙，然后成其浩然者以无往而不浩然也。”（《读四书大全说》卷八）足见气的参与，善的积累，后天的实践，对于人性养育具有莫大的意义。船山批评程子把人性分作两截说，把人之有恶，举而归之于气禀。“孟子说性，是天性。程子说性，是己性，故气禀亦得谓之性。乃抑云‘性出于天，才出于气’，则又谓气禀为才，而不谓之性矣。天惟其大，是以一阴一阳皆道，而无不善。气禀唯小，是以有偏。天之命人，与形俱始。人之有气禀，则是将此气禀凝著者性在内。孟子所言，与形始者也。程子所言，气禀之所凝也。《易》云‘成之者性’，语极通贯包括，而其几则甚微。孟子重看‘成之者’一‘之’字，将以属天，然却没煞‘继之者善’一层，则未免偏言其所括，而几有未析也。（自注：孟子英气包举，不肯如此细碎分割。）程子重看一‘成’字，谓到成处方是性，则于《易》言‘成之者’即道成之，即善成之，其始终一贯处，未得融浹。”（《读四书大全说》卷八）王夫之在这里也批评了孟子没有重视“继之者善”一层。比较孟子与程子，船山认为，程子把气禀属之人，主张人一受成形而莫能或易，而孟子以气禀归之天，主张“莫非命也”，由此也可以诠释为“终身而莫非命也，莫非性也”，时时处处成性，时时处处继善。船山指出：“后天之性，亦何得有不善？‘习与性成’之谓也。先天之性天成之，后天之性习成之也。乃习之所以能成乎不善者，物也。夫物亦何不善之有哉？（自注：如人不淫，美色不能令之淫。）取物而后受其蔽，此程子之所以归咎于气禀也。虽然，气禀亦何不善之有哉？（自注：如公刘好货，太王好色，亦是气禀之偏。）”（《读四书大全说》卷八）王夫之认为，“物”“习”均有正面价值与负面价值。人的后天行为，如果得其正位，则“物不害习”，“习不害性”，“物”“习”反而可以促成“性”的养育；如果不得正位，则“物以移习于恶而习以成性于不善”。不善不能归咎于气禀，不能归咎于我之形色，也不能归咎于外物之形色，而应归咎于我之形色与物之形色往来相遇的“时”、“地”、“几”之不当。也就是说，船山重视主客、物我交往的时间、空间、契机之“当”否、“正”否。这就从心性论走向了社会学，考虑到正当性的问题。他的结论是：“故唯圣人为能知几。知几则审位，审位则内有以尽吾形、吾色之才，而外有以正物形、物色之命，因天地自然之化，无不可以得吾心顺受之正。如是而后知天命之性无不善，吾形色之性无不善，即吾取夫物而相习以成后天之性者亦无不善矣，故曰‘性善’也。呜呼，微矣！”（《读四书大全说》卷八）在“气化日新”的论域里，船山把“性善论”扩而充之为形上形下两层：（1）天命之性（天所成就的先天之性，或天所赋予人的道德理性）无不善，这是孟子学的道德形上学的原始意义；（2）形色之性（或气质之性，即习行所成就的后天之性，或人的实践理性）无不善，这是在程朱的人性论、工夫论基础上的一个歧出或飞跃。但由性善言情、才善，是从形上纵贯到形下，由超越层到经验层；相反，由情、才善，进而由气善，由形色善而反过来讲性善，这在理论上尚值得探讨。人的现实性，或经验事实上的人有善有恶，是孔孟都承认的。孟子也提供了“尽心知性知天”，“存心养性事天”，“志壹则动气，气壹则动志”，“存夜气”，“善养吾浩然之气”，“践形”的思路。程朱为区别告子至韩愈的人性论，并合理地说明人之性善和在现实上的不善，采用“性善”与“气禀”，或“天命之性”与“气质之性”的两层说法，但这些说法，特别是气禀之说，难以圆融而易流于宿命论。船山的“形色之性无不善”之论亦有理论漏洞，但平心而论，其所张扬的是儒家“日新之谓盛德”“生生之谓易”的变化日新的精神，在人性论之变革、实践上具有积极意义。王夫之肯定知几、审位、践形，强调人性养成的动态性、历史性、实践性，在道德养成与实践的理论上更具有开放性与可行性。在“性习论”上，他以犀利的、灵光四射的笔触，刷新了儒家的实践伦理学，打开了返虚为实的外王学径路。

[存档文本](#)

