



# 性本自然：扬雄人性论的定性

赵卫东 伦凯升

**摘要：**对于扬雄人性论的性质，目前学界有性善论、性恶论和性善恶混论三种主要的观点。这三种观点皆是就扬雄某一方面的言论而作出的判断，而非对其整体哲学进行考察后所得出的结论。通过对扬雄人性的来源、善恶论的来源和教化理论的形式三个方面的深入探析，可以发现，扬雄的人性论乃是自然的人性论，除与荀子特别强调人性中恶的倾向这一点不同外，其与荀子的人性论性质基本一致。

**关键词：**扬雄；人性论；《太玄》；《法言》

**DOI：**10.13734/j.cnki.1000-5315.2025.0203

**收稿日期：**2024-05-09

**作者简介：**赵卫东，男，山东寿光人，山东大学儒学高等研究院教授，研究方向为儒道哲学，E-mail: zwd@126.com；  
伦凯升，男，山东寿光人，山东大学儒学高等研究院博士研究生。

对于扬雄人性论的研究，学界虽已有丰硕成果，但对于扬雄人性论的性质，却众说纷纭，莫衷一是。关于扬雄人性论的性质，目前主要有三种观点。第一是性善论，问永宁认为“就人性论本身，扬子更近于孟子”<sup>①</sup>。第二是性恶论，郑文认为“扬雄‘善恶混’实际是荀子性恶论的继承”<sup>②</sup>。第三是善恶混论。扬雄《法言·修身》云：“人之性也，善恶混。修其善则为善人，修其恶则为恶人。”司马光注云：“夫性者，人之所受于天以生者也，善与恶必兼有之，犹阴之与阳也。”<sup>③</sup>在司马光的基础上，李悦宁、姚春鹏进一步指出，扬雄的“性善恶混”、“人性之修”与孔子的“性相近”、“习相远”有内在的契合，从某种意义上讲，扬雄的人性论是向孔子人性论的回归<sup>④</sup>。以上三种关于扬雄人性论性质的观点，虽然各有其合理性，但只是根据扬雄论人性的只言片语而下的判断，未能从扬雄哲学的整体出发来探讨其人性论性质。本文以扬雄的《太玄》、《法言》为主要文本，从“玄为人性之源”、“阴阳为善恶之源”以及“教化为修身之本”三个方面，对扬雄人性论性质加以进一步探讨。

## 一 玄为人性之源

人性的性质与人性的来源有直接关联，人性的来源在某种程度上决定了人性的性质。“天生人成”<sup>⑤</sup>无疑是先秦儒家普遍认同的“共法”，而作为人与人性来源的“天”，往往可以决定人性的性质。正因为孟子认为天乃道德之“天”，所以他认为人之为人的本质即人的本性，也是道德的，因此有“人性本善”之说。荀子认为天乃“不为尧存，不为桀亡”<sup>⑥</sup>的自然之“天”，所以他认为人之本性也是自然的，这也就是所谓的“自然人性论”或“性朴论”<sup>⑦</sup>。按照以上逻辑，只要能够确定扬雄人性之来源，就可以获知其人性之性质。

“天生人成”是一种宇宙论的表述，即天地万物包括人类皆由天所产生与成就。但这只是儒家的说法，对

① 问永宁《从〈太玄〉看扬雄的人性论思想》，《周易研究》2002年第4期，第31页。

② 郑文《扬雄的“性善恶混”论实际是荀况的性恶论》，《西北师大学报(社会科学版)》1997年第4期，第6页。

③ 汪荣宝撰《法言义疏》上册，陈仲夫点校，《新编诸子集成》第一辑，中华书局1987年版，第85页。

④ 李悦宁、姚春鹏《扬雄人性论思想辨正——向孔子“性近习远”的回归》，《德州学院学报》2022年第3期，第7页。

⑤ 这是牟宗三在《名家与荀子》的《荀学大略》中所提到的概念。参见：《牟宗三先生全集》2，(台北)联经出版社2003年版，第184页。

⑥ 王先谦《荀子集解》下册，沈啸寰、王星贤点校，《新编诸子集成》第一辑，中华书局1988年版，第307页。

⑦ 周炽成《儒家性朴论：以孔子、荀子、董仲舒为中心》，《社会科学》2014年第10期，第129页。

于道家来说,他们并不主张“天生人成”,而是主张“道生人成”,即道乃天地万物之来源。显然,无论是儒家还是道家,皆以宇宙本体作为人性的来源,深受儒道思想影响的扬雄也不能例外。《太玄》云:“玄者,幽摛万类而不见形者也。”<sup>①</sup>按照刘韶军的理解,“摛”为舒张之意,“幽摛万类”即在幽而不显的状态下舒张万类<sup>②</sup>。“摛”又可以引申为“主宰”,而“幽”则是指在不被人所知、不被人所见的状态下发挥作用。这个在万物背后,暗暗操控万物,且只见其用而不见其形的“玄”,就是产生并主宰万物的宇宙本体。《太玄》又云:

资陶虚无而生乎规,关神明而定摹,通同古今以开类,摛措阴阳而发气。一判一合,天地备矣。

天日回行,刚柔接矣。还复其所,终始定矣。一生一死,性命莹矣。<sup>③</sup>

陈本礼解释这句话道:“神明者,玄之枢机也。古今者,过化之迹也。阴阳者,玄之关键也。生定开发者,玄之作用也。”<sup>④</sup>陈本礼虽然认识到神明、古今、阴阳是玄的关键,却未进行更为详细的探究。实际上,“神明”是指风雨雷电与日月星辰等神秘不可测之物,“古今”是指事物的发展历程,“虚无”是指玄化生万物的场所,“阴阳”是指玄的作用,神明、古今、阴阳低于玄,而生、定、开、发是指它们各自的功用。扬雄这是在说宇宙形成的过程,即神明、古今、阴阳皆生于玄,并通过生、定、开、发等作用,形成天地万物乃至人类。正是在这一意义上,问永宁将“玄”阐释为天地万物的本原:“玄超乎虚无与阴阳之上,以气为材料和动力,造分天地,运转万有,同时,也是性命的根据。玄在这里具有本原的意义。”<sup>⑤</sup>

此外,扬雄还提到:“玄生神象二,神象二生规,规生三摹,三摹生九据。”<sup>⑥</sup>叶子奇曰:

玄一理也。神兼理言,象以气言,规言神气二者圆而不滞也。规者径一围三,已具三数,故生三摹。摹者,言其形象可摹索也。九据,九赞之位可依据也。此虽改名换说,不过一生二,二生三,三生九之理耳。<sup>⑦</sup>

叶子奇认为,玄为一,神象归于玄且为二,规为东汉《周髀算经》赵爽注所说“圆径一而周三”<sup>⑧</sup>,本身自有“三”数,故可成为“三摹”,“三摹”依据探索万物之理且根据《太玄》九赞之位的体例形成万物。刘韶军认为,此句是在说“天、地、人”三分结构<sup>⑨</sup>。首先,此句出现在《太玄告》。郑万耕认为:“告,《太玄掇》云:‘其所由往也。’《太玄告》申明《太玄》图式的形成及其所蕴含的天地、人事的道理,以告示《太玄》所要达到的根本目的。”另外,所谓的“三摹”即为“玄一摹而得乎天,故谓之有天;再摹而得乎地,故谓之有地;三摹而得乎人,故谓之有人。天三据而乃成,故谓之始中终。地三据而乃形,故谓之下中上。人三据而乃著,故谓之思福祸”<sup>⑩</sup>。玄通过一摹形成天,二摹形成地,三摹形成人。按照“三据”之理,天分为始、中、终,地分为下、中、上,人分为思、福、祸,以形成“九虚”。可见,扬雄在这里提到他所理解的宇宙衍生过程,即前引“玄生神象二,神象二生规,规生三摹,三摹生九据”,这与《老子》第四十二章所说的“道生一,一生二,二生三,三生万物”<sup>⑪</sup>有诸多相似之处。

显然,扬雄与孟子、荀子以天作为人性的来源不同,他认为天地万物皆产生于玄,并受到玄的主宰,玄才是天地万物的真正来源。蒙培元认为:“玄不仅是自然界的根源和客观法则,而且是性命之源……其决定论的原则,具有本体论的特征。”<sup>⑫</sup>而人作为天地万物中之一物,自然也是来源于玄,玄乃人之形体与本性的来源。

①扬雄撰、郑万耕校释《太玄校释》,《新编诸子集成续编》,中华书局2014年版,第255页。

②刘韶军《扬雄与〈太玄〉研究》,人民出版社2011年版,第165页。

③扬雄撰、郑万耕校释《太玄校释》,第255页。

④陈本礼《太玄阐秘》,刘保贞点校,凤凰出版社2017年版,第197页。

⑤问永宁《从〈太玄〉看扬雄的人性论思想》,《周易研究》2002年第4期,第26页。

⑥扬雄撰、郑万耕校释《太玄校释》,第367页。

⑦叶子奇《太玄本旨》,《景印文渊阁四库全书》第803册,台湾商务印书馆1986年版,第214页。

⑧《周髀算经》,赵爽注,甄鸾重述,李淳风释,《周髀算经及其他一种》,商务印书馆1937年版,第1页。

⑨刘韶军《扬雄与〈太玄〉研究》,第305—306页。

⑩扬雄撰、郑万耕校释《太玄校释》,第369、367页。

⑪王弼注、楼宇烈校释《老子道德经注校释》,《新编诸子集成》,中华书局2008年版,第117页。

⑫蒙培元《中国心性论》,台湾学生书局1990年版,第162页。

扬雄在阐发玄之特征时,提出“玄象天”的理论。《太玄》云:“驯乎!玄,浑行无穷正象天,阴阳此参,以一阳乘一统,万物资形。”<sup>①</sup>陈本礼解释说:“不言天而言玄者,取天玄之义也……玄之理即天之理也。”<sup>②</sup>陈本礼认为,在扬雄那里,玄即是天,其之所以不用天而用玄来解释万物的生成,是因为玄有“浑行无穷”的特点,即运行顺畅且无穷无碍。扬雄又言:“夫玄也者,天道也,地道也,人道也。兼三道而天名之,君臣父子夫妇之道。”对于这一句话,司马光与陈本礼各有自己的理解。司马光认为:“极君臣父子夫妇之道而与天合。”<sup>③</sup>陈本礼则解释道:“玄之道即天之道,天之道即人之道,天统万物,故以天名之,而道即人之道也。一理万殊,万殊一本,可类推也。”<sup>④</sup>扬雄认为,玄兼三道,“三道”即天道、地道、人道,而天道即地道、人道,所以又可以以天道代三道,从这一意义上讲,玄即天,这就是其“玄象天”的理论。扬雄对于“天”有自己的理解。《法言》云:“或问‘天’。曰:‘吾于天与,见无为之为矣!’或问:‘雕刻众形者匪天与?’曰:‘以其不雕刻也。如物刻而雕之,焉得力而给诸?’”<sup>⑤</sup>在扬雄看来,天道无为,天生成万物,并非刻意为之,而是“无为之为”、“不雕之雕”,即是一个顺其自然的过程,自然无为乃天之品性。既然“玄象天”,玄之道即天之道,而天道自然无为,那么玄道也必然以自然无为为其本性。

作为严遵的弟子,扬雄无疑深受道家思想的影响,其所崇尚的“玄”,便来源于《老子》第一章的“玄之又玄”<sup>⑥</sup>。扬雄曾云:“玄有二道,一以三起,一以三生。”<sup>⑦</sup>司马光解释为:“一生二,二生三,配而三之,以成万象。”<sup>⑧</sup>在司马光看来,扬雄的这句话实际上脱胎于《老子》的“道生一,一生二,二生三,三生万物”<sup>⑨</sup>。扬雄的挚友桓谭在其《新论》中也曾说:“扬雄作玄书,以为玄者,天也,道也……老子谓之道,孔子谓之元,而扬雄谓之玄。”<sup>⑩</sup>可见,扬雄的“玄”即等同于老子的“道”。《老子》第二十五章云:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”<sup>⑪</sup>“道法自然”,即道性自然。既然扬雄以玄为道,那么玄之本性必然等同于道之本性,所以有玄性自然。

综上所述,扬雄把儒家的“天生人成”转变为“玄生人成”,认为天地万物包括人类皆由玄产生和主宰,玄为天地万物之本体。同时,“玄象天”,玄即道,既然天道无为、道法自然,那么玄也应该以自然为性。按照“玄生人成”的模式,扬雄以玄为人之本性的来源,且人性又等同于玄性,玄性自然,人性也必为自然,其人性论应该是自然的人性论。

## 二 阴阳为善恶之源

人性的性质与善恶的来源有必然联系,人性的性质在某种程度上决定善恶的来源。先秦儒家对善恶来源的思考离不开对人性性质的探求。孟子主张人性本善,认为人生来就具有仁、义、礼、智四个“善端”,所以善的来源是先天的,而恶的来源则必然是后天的。周炽成认为,荀子的主张是一种“性朴论”,荀子认为人之先天本性是无善无恶的,所以善恶只能来源于后天教化<sup>⑫</sup>。以此推之,通过对扬雄人性论中善恶来源的考察,可以反推出其人性论的性质。

汉代是一个气化宇宙论流行的时代,学者往往以“气禀说”来解释人性的来源,而其中最著名的代表便是董仲舒。董仲舒认为,“性之名非生与?如其生之自然之资谓之性,性者质也”,且“性者宜知名矣,无所待而起,生而所自有也”<sup>⑬</sup>。在董仲舒看来,人性即是人生而具有的“自然之资”,其“无所待而起,生而所自有”。对此,蒙培元认为:

① 扬雄撰、郑万耕校释《太玄校释》,第1页。

② 陈本礼《太玄阐秘》,第53页。

③ 扬雄撰、司马光集注《太玄集注》,刘韶军点校,《新编诸子集成》,中华书局1998年版,第212页。

④ 陈本礼《太玄阐秘》,第226—227页。

⑤ 汪荣宝《法言义疏》上册,第114页。

⑥ 王弼、楼宇烈校释《老子道德经注校释》,第2页。

⑦ 扬雄撰、司马光集注《太玄集注》,第212页。

⑧ 扬雄撰、司马光集注《太玄集注》,第1—2页。

⑨ 王弼、楼宇烈校释《老子道德经注校释》,第117页。

⑩ 桓谭著、白兆麟校注《桓谭新论校注》,黄山书社2017年版,第106页。

⑪ 王弼注、楼宇烈校释《老子道德经注校释》,第64页。

⑫ 周炽成《儒家性朴论:以孔子、荀子、董仲舒为中心》,《社会科学》2014年第10期,第125页。

⑬ 苏舆《春秋繁露义证》,钟哲点校,《新编诸子集成》第一辑,中华书局1992年版,第291—292、312页。

董仲舒虽然提出天人感应、天人相副、天人同类相应以及“天地之精所以生物者，莫贵于人”等天人合一思想，但在人性问题上，恰恰是从自然之天出发的。就是说，他把人性归结为自然的资质、素质，即生理和心理学意义上所说的经验存在。<sup>①</sup>

如前所述，既然董仲舒认为人性来源于自然之天，那么其人性论也应该是自然的人性论，但事实并非如此。因为董仲舒进一步说，“天有阴阳，人亦有阴阳”，“恶之属尽为阴，善之属尽为阳”，“身之名，取诸天，天两有阴阳之施，身亦两有贪仁之性”<sup>②</sup>。在董仲舒看来，人性虽来源于自然之天，但善恶却来源于天之阴阳二气，阳气为善，阴气为恶，稟阳气多则善多，稟阴气多则恶多，并由此而提出著名的“性三品说”。

董仲舒以“气禀说”解释人性来源的理路，对扬雄产生了重要影响，他也以“元气说”作为人性论的基础。扬雄认为，玄是大者含元气，玄包含元气，天地万物自元气始化。元气说的宇宙形成论来源于《淮南子》<sup>③</sup>。《淮南子·精神训》云：“古未有天地之时，惟像无形……有二神混生，经天营地……于是乃别为阴阳，离为八极，刚柔相成，万物乃形”<sup>④</sup>。王步贵认为：“元气是最原始最根本的气，是阴阳二气尚未分化的混沌状态。《淮南子》进一步认为，天地形成之后，又含有阴阳二气，分别形成各种各样的自然界万事万物。”<sup>⑤</sup>与《淮南子》一样，扬雄所说的“元气”也是“阴阳二气尚未分化的混沌状态”。

人的本性来源于玄，善恶则来源于阴阳，玄与阴阳之间的关系如何？司马光在解释前引“驯乎玄，浑行无穷正象天”一句时说：“扬子叹玄道之顺，浑沦而行，终则复始，如天之运动无穷也。”<sup>⑥</sup>显然，司马光认为，扬雄的“玄”是一种浑沦的状态，此处不分善与恶。扬雄深受道家思想影响，“玄”有时是作为本体的存在，相当于道家的“道”，但有时也当作“道生一”中的“一”（“元气”），指阴阳未分的状态。另外，扬雄仿《周易》作《太玄》，其“玄”相当于《周易》中的太极，对这种观点陈本礼有详细描述：“太极生阴阳，阳中有阴，阴中有阳，比而参之，故成三也。三三相乘为九，乃能尽乎玄之理，而天下万事万物之情见矣。”<sup>⑦</sup>“玄”既是阴阳一体的存在，又是事物运动流行的过程，且扬雄提到的“阴阳毗参”中的“毗”“参”也有特殊含义。“毗”通“比”，“比，密也”<sup>⑧</sup>。“参”通“三”，有相间、夹杂之义，阴阳之间具体的关系则为“阳中有阴，阴中有阳”，且阴阳二者都浑行于“玄”中而密不可分。从这些特点可以看出，“玄”是阴阳浑沦不分的状态，其中不分善恶，但又有走向善或走向恶的可能。

扬雄在《太玄》中也曾谈到人之善恶的来源：“神战于玄，其陈阴阳。《测》曰：神战于玄，善恶并也。”司马光解释说：“神者，心之用也。‘人以心腹为玄’。阴主恶，阳主善。二在思虑之中而当夜，其心不能纯正，见利则欲为恶，顾义则欲为善，狐疑犹豫，未知适从，故曰‘神战于玄，其陈阴阳’也。”<sup>⑨</sup>陈本礼解释此句为：“神也者，阴阳之灵气也。玄也者，窈冥冲漠之府也。陈者，未战而排列其卒伍也。阴阳者，善恶分争之象也。”<sup>⑩</sup>郑万耕《太玄校释》引叶子奇注云：“二为下之中，在思反覆未定之时，故言战。思而未定，故杂陈。曰阴阳，亦言其杂也。可善可恶，思未定也。”<sup>⑪</sup>根据以上释义，“神”指阴阳二气，玄为“窈冥冲漠之府”，是阴阳未分的状态，玄包含阴阳，“战”是因为“思反覆未定之时”，思虑不定则为杂，也就是善恶“并”，即人有向善向恶的可能，但尚未成善成恶。扬雄以比喻的方式，把阴阳善恶纷争之象比成两军交战，两者在对阵之中，并未分出胜负，即善恶只为可能，非为现实。

① 蒙培元《中国心性论》，第149页。

② 苏舆《春秋繁露义证》，第360、326、296页。

③ 扬雄撰、郑万耕校释《太玄校释》，郑万耕《前言》，第14页。

④ 何宁《淮南子集释》，《新编诸子集成》第一辑，中华书局1998年版，第503—504页。

⑤ 王步贵《讖纬与元气》，《甘肃社会科学》1991年第6期，第50页。

⑥ 扬雄撰、司马光集注《太玄集注》，第1页。

⑦ 陈本礼《太玄阐秘》，第56页。

⑧ 许慎撰、陶生魁点校《说文解字》上册，中华书局2020年版，第262页。

⑨ 扬雄撰、司马光集注《太玄集注》，第5页。

⑩ 陈本礼《太玄阐秘》，第56页。

⑪ 扬雄撰、郑万耕校释《太玄校释》，第7页。



值得注意的是,扬雄的人性论中还提到一句话,“修其善则为善人,修其恶则为恶人”<sup>①</sup>。这句话有两种解释的可能。一种为人性是善恶混的,阴阳已经分化出善恶,培养人性中本有的善性即为善,培养人性中本有的恶性即为恶;另一种为人性是自然的,此时阴阳还是一种浑沦的状态,阴阳未分则善恶不定,教化为善即为善,教化为恶即为恶。第一种解释是目前学界的普遍看法<sup>②</sup>,但我们认为,从气的角度来看,扬雄确实是继承了董仲舒的观点,认同阳为善、阴为恶,善恶来源于阴阳二气。表面看起来,这似乎是很合理的,但事实并非如此。因为正如前面我们已论述的,在扬雄的哲学中,善恶虽然来源于阴阳二气,但人性却是来源于玄,既然玄道自然,那么人性的性质也必然是自然的。善恶的来源与人性的来源并不是一回事,比如,孟子主张性善论,认为善性来源于道德之天,而恶却来源于后天教化;同样,荀子主张自然的人性论,而善恶则皆来源于后天教化。假若按照第一种解释来理解,那么人性就会有两个来源,即阴气与阳气,这在逻辑上是不通的。人性的来源只能是一个,不可能是两个,若是两个,那么在这两个之上必然还有一个更为根本的来源。既然在扬雄哲学中,玄与元气是同等层次的概念,元气是对阴阳未分之状态的实体化描述,而玄则是对阴阳未分之状态的作用化描述,所以扬雄哲学中的人性只能来源于阴阳未分之浑沦状态的元气或玄,而不可能来源于阴阳二气。因此,扬雄所说的“修其善则为善人,修其恶则为恶人”,只能理解为人性自然,既具有向善的可能,也具有向恶的可能,向善的方面教化则为善,向恶的方面教化则为恶。

### 三 教化为修身之本

教化理论往往以人性论为基础,有什么样的人性论,就有什么样的教化理论。儒家的教化理论,主要有两种不同的类型。一种是以孟子为代表的开发式教化理论。孟子认为,人性本善,善是先天的,仁、义、礼、智四个“善端”,“非由外铄我也,我固有之也”<sup>③</sup>。既然人性中本有善的萌芽,只需要加以开发与培养就可以导人向善,后天教化的作用,不是去塑造出善,而是去开发出善。这是一种开发式的教化理论,其以先天的人性论为前提,只要是持先天人性论者,必然在教化理论上是开发式的。另一种是以荀子为代表的塑造式教化理论。荀子认为,人性“本始材朴”,无所谓善恶,善恶皆需从后天教化中塑造出来。因为持自然人性论者认为,人之本性中无善亦无恶,善恶皆非先天本有,必须要从后天教化中塑造出来,即善恶来源于后天教化。大凡主张自然人性论者,其在教化理论上无不是塑造式的。按照以上理论,我们可以通过扬雄的教化理论来逆推出其人性论的性质。如果扬雄的教化理论是开发式的,则其人性论必然是先天的人性论;如果其教化理论是塑造式的,则其人性论必然是自然的人性论。

第一,扬雄十分强调后天教化。《法言》云:“吾见玄驹之步,雉之晨雉也,化其可以已矣哉!”<sup>④</sup>惊蛰之后,蚂蚁出行;黎明之时,雉鸡鸣叫。动物能够根据自然的变化而改变自己的行为,作为万物之灵的人,也会受到所处环境的影响,如果不进行后天教化,就会出现“以黄帝、尧、舜为疣赘”<sup>⑤</sup>的现象。《法言》又云:“雌之不才,其卵鰕矣;君之不才,其民野矣。”<sup>⑥</sup>扬雄认为,人性本于自然,如果人君不能像圣人一样去教化百姓,百姓就会“修其恶者为恶”,形同野人一般;这就好比雌鸟产卵之后,却不知如何去孵化出小鸟一样,这样的卵迟早会坏掉。扬雄用比喻的方式来原因教化的重要性,即如果不对百姓进行教化,他们就会顺其本性发展,容易出现“修其善则为善人,修其恶则为恶人”的现象,为了达到去恶向善的目的,就必须对百姓进行教化。这与荀子的教化理论基本一致。荀子认为,“从人之性,顺人之情,必出于争夺,合于犯分乱理而归于暴”<sup>⑦</sup>,因此需要通过后天教化来导人向善。

第二,扬雄尤其重视礼教的作用。《法言》云:“川有防,器有范,见礼教之至也。”李轨注:“川防禁溢,器范

①汪荣宝《法言义疏》上册,第85页。

②在《法言义疏》中,汪荣宝总结了从司马光至朱熹对扬雄人性论的看法,并用元气分化成善恶后的善恶混这个视角对各个观点进行了评析。

参见:汪荣宝《法言义疏》上册,第85—88页。

③朱熹《四书章句集注》,《新编诸子集成》第一辑,中华书局1983年版,第328页。

④汪荣宝《法言义疏》上册,第299页。

⑤汪荣宝《法言义疏》上册,第117页。

⑥汪荣宝《法言义疏》上册,第303页。

⑦王先谦《荀子集解》下册,《新编诸子集成》第一辑,第434—435页。

检形,以谕礼教人之防范也。以旧防为无所用而坏之者,必有水败;以旧礼为无所用而去之者,必有乱患也。”<sup>①</sup>在李轨看来,扬雄认为礼教能起到规范人行为的作用,如果没有礼教,社会就会混乱。扬雄还以礼来区分人禽,并特别强调圣人教化的作用。《法言》云:“圣人之治天下也,碍诸以礼乐,无则禽,异则貉。”又云:“由于情欲,入自禽门;由于礼义,入自人门。”<sup>②</sup>在扬雄看来,禽兽只会依照自己的情欲做事,不会区分善恶;而人之所以称之为“人”,是因为人具有礼义,礼义可以导人向善。但是作为人,仅仅具有礼义是不够的。汪荣宝注曰:“纯无礼乐,则禽兽之行;或虽有礼乐,而异于圣人之所制,则亦夷狄之俗也。”<sup>③</sup>在汪荣宝看来,扬雄这句话的意思是说:人如果没有礼乐,就跟禽兽无别;如果有礼乐,但所奉礼乐非圣人所制,则与夷狄无异。

第三,扬雄特别强调为学的重要性。其《法言》开篇第一章即为《学行》,这与《荀子》开篇即为《劝学》思路基本一致,都是在强调学习的重要性。扬雄认为:“学者所以修性也,视、听、言、貌、思,性所有也。学则正,否则邪。”<sup>④</sup>汪荣宝注曰:“子云但言性善恶混,不言性恶。而此文所云‘学则正,否则邪’者,乃谓性必修而后能长善而去恶,非谓性本恶,而不学则不善也。”<sup>⑤</sup>在汪荣宝看来,扬雄的人性论是善恶相混的,为了能长善去恶,就必须修性,而修性即“为学”。但扬雄在提到其撰写《学行》篇的原因时却说:“天降生民,倥侗颡蒙,恣乎情性,聪明不开,训诸理,课《学行》。”<sup>⑥</sup>天生人成,蒙昧无知,放纵性情,聪明未开,需要通过后天的学习与教化来开发智慧,陶冶性情,所以扬雄撰写《学行》篇以启迪后世。通过以上两段话可以看出,扬雄认为性中有视、听、言、貌、思,而没有提到性中有善恶,汪荣宝之所以认为扬雄“言性善恶混”,乃是因为扬雄在《法言·修身》中曾提出“人之性也,善恶混”<sup>⑦</sup>,并将其“善恶混”理解为了有善有恶所致。但实际上,按照本文前面两部分的分析,扬雄所谓的“善恶混”主要还是“善恶浑沦不分”之意,而非有善有恶、善恶混杂之意。只有这样理解,才能与扬雄整体的思想相一致。因此,扬雄之所以重视为学之道,乃是因为人初生之时,善恶未分,智慧未开,即处于自然的状态,需要通过后天的学习与教化来开慧塑性,这也就是其所说的“修其善则为善人,修其恶则为恶人”之意。

通过以上三个方面的分析可以看出,扬雄的教化理论丝毫没有开发式的痕迹,反倒与荀子“礼义之化”的教化理论多有契合之处。荀子云:“今人之性恶,必将待圣王之治,礼义之化,然后皆出于治,合于善也。”<sup>⑧</sup>荀子认为,如果任由人性自由地发展可能会导致恶,为了使人们的行为合于善,就需要进行“礼义之化”。因此,无论是从扬雄对后天教化的重视,还是他对礼教、为学的强调,皆可以发现扬雄与荀子在教化理论方面的一致性。这说明扬雄的教化理论认为善需要后天教化来塑造,即属于塑造式的教化理论,而扬雄的人性论性质也与荀子一致,即属于自然的人性论。

#### 四 结论

无论是从人性的来源、善恶的来源,还是从教化理论的形式,皆可以证明扬雄的人性论是一种自然的人性论,除了没有像荀子一样特别强调人性中恶的倾向外,其与荀子的人性论基本一致。问永宁所认为的性善论,郑文所讲的性恶论,司马光等所主张的性善恶混论,皆与扬雄人性论的性质不太相符。其中需要特别说明的是,虽然郑文认为扬雄的人性论同于荀子的人性论,表面看起来与我们的观点相同,但实际上并非如此。郑文认为,扬雄的人性论,虽然标的是“善恶混”,实际是性恶论<sup>⑨</sup>。笔者认为,荀子人性论是一种自然的人性论,而郑文却认为荀子是性恶论者,在同于荀子这一点上我们是一致的,但在对荀子人性论性质的认定上却是完全不同的。

另外,目前学界对扬雄的两句话的理解存在争议,而对这两句话的不同解释又直接影响到对扬雄人性论

①汪荣宝《法言义疏》上册,第279页。

②汪荣宝《法言义疏》上册,第122、104页。

③汪荣宝《法言义疏》上册,第122页。

④汪荣宝《法言义疏》上册,第16页。

⑤汪荣宝《法言义疏》上册,第17页。

⑥汪荣宝《法言义疏》下册,第566页。

⑦汪荣宝《法言义疏》上册,第85页。

⑧王先谦《荀子集解》下册,《新编诸子集成》第一辑,第441页。

⑨郑文《扬雄的“性善恶混”论实际是荀况的性恶论》,《西北师大学报(社会科学版)》1997年第4期,第6页。

性质的认定。其一为：“或曰：‘《玄》何为？’曰：‘为仁义。’”<sup>①</sup>扬雄在《法言》中将《太玄》定义为“仁义”之书，这就给人一种他认同性善论的错觉，问永宁主张扬雄的人性论是性善论，这也是主要的证据。在扬雄的哲学中，玄为天地万物的本源，天、地、人三才皆可以称之为玄，但又各为玄之一个面向的表称，并不能视为玄之根本意义。《太玄》云：“天以不见为玄，地以不形为玄，人以心腹为玄。”<sup>②</sup>《法言》中之所以称玄“为仁义”，乃是就“人以心腹为玄”而言，即扬雄认为人道以仁义为尊，这只是玄之一个面向，而非玄之根本意义。其二为：“一阳乘一统。”<sup>③</sup>就其表面来看，确实有重阳轻阴的倾向，因此很多学者将其作为扬雄人性论有向善倾向的证据。对这句话，学界向来有两种不同的理解。其一认为“是阳主阴从、阳强阴弱”<sup>④</sup>；而另一种理解认为，“一阳”为一段之阳，其中阴阳并存<sup>⑤</sup>。笔者认为，虽然在中国哲学史上确有重阳轻阴、阳主阴从的倾向，而这一点在汉代哲学又体现得尤为明显，但就扬雄哲学深受《周易》的影响而言，恐怕第二种理解更符合其整体的思想。首先，扬雄在《太玄·图》中把阴阳变化融入始、中、终这样一个三分结构中，这个过程始终是一个阴阳消长的过程。在这个过程中，扬雄主要描述的对象虽为阳气的盛衰，但里面也包含着阴气的变化。其次，在《太玄》体例“家”这一层，八十一首的序数，扬雄也是按照奇数为阳、偶数为阴来分布的，赞词则呈现出阴阳交错的特点。因此，扬雄虽然深受汉代阳主阴从思想的影响，但并没有彻底割裂阴阳，即阳中有阴、阴中有阳、孤阳不生、孤阴不长，是其一直遵循的原则，不能因为“一阳乘一统”有重阳的倾向，就认为其人性论是性善论。

[责任编辑：何毅]

①汪荣宝《法言义疏》上册，第168页。

②扬雄撰、司马光集注《太玄集注》，第215页。

③扬雄撰、郑万耕校释《太玄校释》，第1页。

④沈相辉《阴阳五行与〈太玄〉之生成》，《周易研究》2021年第5期，第67页。

⑤刘韶军《扬雄与〈太玄〉研究》，第149页。