

张栻的“性善”论说^{*}

向世陵

(中国人民大学 哲学院, 北京 100872)

[摘要] 孟子与告子关于人性善恶的争论和由《礼记·乐记》而来的“人生而静”以上容说不容说,成为宋明理学性论的基本资源和中心的课题。程颐和张栻都主张性善,但是如何解释性善,在湖湘学却有自己独特的见解。张栻对性善的解说及其援太极说入性论的理路,与朱学有着明显的差异,仍坚守了湖湘学以性为本的基本立场。

[关键词] 性善;性不容说;太极;仁义

[中图分类号] B244.99

[文献标识码] A

[文章编号] 1008—1763(2014)01—0015—05

Zhang Shi's Discussions about the "Goodness of Nature"

XIANG Shi-ling

(School of Philosophy, Renmin University of China, Beijing 100872)

Abstract: The debates about the good and evil of human nature between Mencius and Gao Zi and the idea whether can man discuss the nature before him coming into being from the *book of Rites* are the basic sources and core subjects of theory of nature of Neo-Confucianism in the Song-Ming Dynasty. Both of Cheng Yi and Zhang Zai recognize that nature is good, however, to which there is a special interpreting in the school of Huxiang. Zhang Shi's opinions of goodness of nature and the theory introducing the *Taiji* into of nature are obviously different from Zhu Xi's and Zhang Shi still persist in the basic stand which nature is the substance in the School of Huxiang.

Key words: goodness of nature; nature cannot be discussed; *Taiji*; benevolence and righteousness

儒家性论的发展,先秦是奠基的阶段。在文献的层面,《孟子·告子上》所载孟子与告子有关性善与否的争论,开启了哲学史上人性善恶争辩的源头;同时,由于《礼记·乐记》提出了“人生而静,天之性也”的观点,这就促使人们对如何认识人生而静“以上”、“以下”之性及其善恶判断问题,有了进一步思考的必要。至于告子为阐明自己观点而提出的多样性的比喻,则成为后来学者探讨人性善恶不可能绕过的话题。

一 从程颐到张栻论荀、扬之说

程颐在人性论上是明确肯定孟子性善说的,故对于非难性善的论点给予了严肃的批评。他并将荀子和扬雄之说都联系到了告子的论点,以为二者均可由此而引出。程颐言:

“杞柳”,荀子之说也。“湍水”,杨子之说也。

杨子,无自得者也,故其言蔓延而不断,优游而不决。其论性则曰:“人之性也善恶混,修其善则为善人,修其恶则为恶人。”荀子,悖圣人者也,故列孟子于“十二子”,而谓人之性恶。性果恶邪?圣人何能反其性以至于斯耶?^①

一方面,告子的“杞柳”之喻,要害是切割人性与仁义的内在关联。人性是随人生而有,所谓“生之谓性”,仁义则是后天人为或教化的结果,就像将杞柳编成杯棬一样。告子的“以人性为仁义”,在荀子则主张通过“察乎性伪之分”而“化性起伪”,借助于圣人教化和主体的学习活动,最终能够抑制欲望而走向善。然而,程颐认为,荀子的“反性悖情”说完全违逆于圣人,而且,荀子还将孟子置于了“饰邪说,交奸言,以臯乱天下”的“十二子”之列而予以声讨,以便宣扬自己的性恶之说。

另一方面,告子的“湍水”之喻表明,“人性之无分于善不

^{*} [收稿日期] 2013-11-19

[作者简介] 向世陵(1955—),男,四川仁寿人,中国人民大学哲学院教授,哲学博士,研究方向:中国哲学。

^① 程颐:《遗书》卷二十五,《二程集》,王孝鱼点校,北京:中华书局,1981年,第325页。

善也,犹水之无分于东西也”。相对于“杞柳”之喻是说人性的内外或先后天关系,“湍水”之喻强调的,则是对人性自身无法作先验的价值认定。不过,对于善恶“无分”的本身,还可以抽绎出多方面的意蕴:譬如“无分”可以是本来无善无恶或没有确定的善恶走向,以致无法区分;也可以是本有善恶但因处于潜在而没有表现出来,所以还谈不上区分;当然,还可以是善恶交织共生,故不应当硬性地贴上或善或恶的标签等。此类引究竟何者为告子真实的心中所想,其实并不重要,重要的是程颐认可的是第三种推论,所以将扬雄视为告子的后继者。

在这里,以“湍水”之喻为扬雄之说,在词义解说上其实是存在问题的。因为还原告子“湍水”之说的语境,只能是由外在的圣人或恶人来决口和引导,从而或向东或向西流(或向善或向恶);但按扬雄自己的观点——“修其善则为善人,修其恶则为恶人”,走的却是内在的自我道德扩充之路,在方法上与孟子相类似。不过,在程颐自身,根本立场是必须有一个先天的本性作为基点,儒家全部的后天修养功夫——复返本性之善才有实现的可能。

程颐的观点在张栻得到了继承。这也是张栻论证人性善的基本出发点。他说:

伊川先生曰:“荀子之言性,杞柳之论也;扬子之言性,湍水之论也。”盖荀子谓人之性恶,以仁义为伪;而扬子则谓人之性善恶混,修其善则为善人,修其恶则为恶人故也。告子不识大本,故始譬性为杞柳,谓以人性为仁义。今复譬性为湍水,惟无分于善不善。夫无分于善不善,则性果何物邪?论真实之理,而委诸茫昧之地,其所害大矣。善乎!孟子之言曰:“人无有不善,水无有不下。”可谓深切著明矣。^①

张栻所说,重要的不在于对程颐及荀、杨等观点的复述和评论,而是提出了“性果何物邪”的关键性质问,由此引出了他将性与善相关联的人性论基本立场和他所认为的真实之理。告子和荀、杨人性论之不善,就在于他们完全不明白人性善的道理,从根本上丢弃了儒学的“大本”。这个“大本”或真理,就是孟子论定的人性无不善。

但是,张栻又不是严守孟子指责告子的立场,而是也有自己的理论辨析。一是他认为告子以杞柳为杯棬之喻是可用的,因为“曲直者,木之性也,非有使之曲直也,木固有曲直之理也,以是而论性则可矣”^②。就是说,可以顺杞柳之性为杯棬,而不必导致“戕贼人以为仁义”的情形。这里的关键在曲直正是木性之本身,而不是外力强使所致。二是由此推开,本性是善还是不善,唯一的标准就看是不是“有以使之”。张栻云:

性之本然,孰使之邪?故水之就下,非有以使之也。水之所以为水,固有就下之理也。若有以使之,则非独可决而

东西也,博之使过颍,激之使在山,亦可也,此岂水之性哉?搏激之势然也。然搏激之势尽,则水仍就下也,可见其性之本然,而不可乱矣。故夫无所为而然者,性情之正,乃所谓善也;若有以使之,则为不善,故曰“人之可使为不善”。然虽不善,而其秉懿终不可殄灭,亦犹就下之理不泯于搏激之际也。^③

孟子提出了搏激之势的比喻,以说明外力对水流方向的改变,并不影响水之就下的本性。但他之“人之可使为不善”,尚停留于具体的外部作用的描述,张栻则将此一问题提高到一般的原则,即将“有以使之”与“性之本然”直接对应,是否“有以使之”,成为了判定是不是性之本然以及是善还是不善的最根本的标准。

借助于“有以使之”,张栻实际从逻辑上排除了人性不善的可能——即凡不善者,皆有以使之也。有以使之自然不属于性之本然,故不善便与本性无关。孟子的“乃所谓善也”,在张栻已成为“无所为而然”的结果,如果“有所加益于其间,则亦害于天理矣”^④,也就不可能保持性情之正了。在这里,主张扩充本心而尽其才的积极德性修养的张栻,所以否定“有以使之”,重点在倡导“顺”的工夫基础上维护性善的原则,“谓循其性之本然而发见者也,有以乱之而非顺之谓,是则为不善矣”^⑤。

然而,“孟子道性善”及其所提出的理论,长期以来却一直受到质疑,在张栻之前实际上没有获得普遍性的认同。告子、荀子、扬雄辈自不用说,就是在北宋理学产生的同时,社会的主流思潮亦不是性善的基调,或者如欧阳修认为性不必究善恶,其后王安石、苏轼都走向了性无善恶论;司马光、张载则选择了性善恶混的立场;而程颢往往言“生之谓性”,像程颐明确宣称性善者,在当时实际居于少数派的行列。那么,张栻想要来声援性善,他就必须对此问题进行更多的思考,提供更为充分的理论解答。

二 从程颢、胡宏到张栻的性“不容说”

作为胡宏之后湖湘学派的主要代表,张栻对人性的看法,也受到他老师的影响。但他对胡宏的观点又并非完全认同,而是有所取舍。他的性论主张,实际上带有兼顾二程和胡宏观点的特色。

二程言性,有一段名言,它长期影响着后来理学性论的走向。所谓:

盖“生之谓性”,“人生而静”以上不容说,才说性时,便已不是性也。凡人说性,只是说“继之者善”也,孟子言人性善是也。夫所谓“继之者善”也者,犹水流而就下也。^⑥

① 张栻:《孟子说·告子上》,《张栻集》,邓洪波校点,长沙:岳麓书社,2010年,第343页。

② 张栻:《孟子说·告子上》,《张栻集》,第342页。

③ 张栻:《孟子说·告子上》,《张栻集》,第343页。

④ 张栻:《孟子说·告子上》,《张栻集》,第352页。

⑤ 张栻:《孟子说·告子上》,《张栻集》,第348页。

⑥ 程颢:《遗书》卷一,《二程集》第10页。

这一段话,朱熹认为是程颢所言。程颢是认同“生之谓性”的说的。就命题的层面看,“生之谓性”其实说得非常准确,因为“生”之前,由于静而不容说的缘故,根本无法去揣摩这个所谓的性;“性”实际上是“生”而有的,这就是孟子所说的现实人性。孟子说人性“善”,也就只限于后天人性,此性继天地生生而来,故“继之者善也”,这就如同水流就下一样是客观必然。

程颢这段话,经胡宏到张栻,又有不同的理解。张栻同门,胡宏侄子胡伯逢(大原)因“守其师说甚固”,与张栻颇有辩论^①,其所说虽不可得,但从张栻的答书中可以臆测,胡伯逢应是从胡宏《知言》出发,维护的是胡安国、胡宏的性为“天地鬼神之神”而“善不足以言之”^②、亦即程颢以来的性不容说的原则。从后面的分析可知,这一原则张栻实际上并不反对。如何恰当理解程颢之言以及协调同门子弟之间的争论,张栻做出了自己的努力。他称:

垂喻性善之说详程子之言,谓“人生而静”以上更不容说,才说性时便已不是性;继之曰凡人说性,只是说“继之者善”也,孟子言人性善是也。但请详味此语,意自可见。大抵性固难名,而惟善可得而名之,此孟子之言所以有根柢也。但所谓善者,要人能名之耳。若曰“难言”而遂不可言,曰“不容说”而遂不可说,却恐渺茫而无所止也。《知言》之说,究极精微,故是要发明向上事,第恐未免有弊,不若程子之言为完全的确也。某所恨在先生门阑之日甚少,兹焉不得以所疑从质叩于前,追恨何极!然吾曹往复论辩,不为苟同,尚先生平日之志哉!^③

这一大段文字,可以说有多层含义:首先,胡伯逢观点的引述。胡伯逢认为讲“性善”应严守程颢之言,即先天本性不容说善而只能说后天人性之善,并将其转引给张栻进行质正。其次,张栻认可程颢之言,并以为十分精准。但其理解却与胡伯逢不同。张栻认为,性之“难言”或“不容说”,并不等于不能言说,正是“善”之一字可以称谓。“善”附着在“性”上,性能够被发明,而善也才有根柢,孟子言人之“性善”就是非常恰当的表述,剩下的只是如何发明这个善。反之,如果不言性善,儒家自觉的道德实践便会没有了根基即“无所止”也。

张栻看到,他对程颢之言做这样的解说,在形式上与其师是有差异的,所以他需要说明其中的究竟。按张栻的理解,胡宏因要发明“向上事”即形而上的先天本性,所以“究极精微”而认为无法以善言性;但性不仅有先天性还有后天性即现实人性,这就必须要明言。程颢讲了先天性与后天性两面,既有性“不容说”也有“性善”之说,故比之胡宏的只讲一面来说,自然就更加“完全的确”。张栻虽然以为胡宏所说有不足,但他的态度仍是诚恳的,希望自己的理解能够获得老师的认可。他以为,他与胡伯逢及其他同门子弟的往复论

辩,本身就体现了胡宏往日教诲的精神。的确,要求弟子能够独立思考,“不为苟同”,是为师者最重要的精神遗产。

恰当理解程颢之言及评论胡宏的观点,不仅在同门师弟中有讨论,更在学派外有争辩。在朱熹编集的《胡子知言疑义》中,他与张栻、吕祖谦围绕《知言》各抒己见,对于胡安国、胡宏“善不足以言性”的观点,张栻在其中有长段的评说。如谓:

论性而曰“善不足以名之”,诚为未当,如元晦之论也。夫其精微纯粹,正当以至善名之。龟山谓“人欲非性也”,亦是见得分明,故立言直截耳。《遗书》中所谓“善固性也,恶亦不可不谓之性也”,则如之何?譬之水,澄清者,其本然者也,而或浑焉,则以夫泥滓之杂也。方其浑也,亦不可不谓之水也。夫专善而无恶者,性也,而其动则为情。情之发,有正有不正焉。其正者,性之常也;而其不正者,物欲乱之也。于是而有恶焉,是岂性之本哉!其曰“恶亦不可不谓之性”者,盖言其流如此,而性之本然者,亦未尝不在也。故善学者,化其滓以澄其初而已。^④

所谓“元晦之论”,即朱熹以“性无善恶”的观点归结的胡安国、胡宏之说。张栻这里虽认为“善不足以名性”有不足而主张性善,但他的性善仍然区别于朱熹,即性作为本体是如此精微纯粹,亟需要有一个恰当的词去形容,从而遂有以善“名”性的必要。正因为如此,“善”在这里就是修饰语,属于虚指,实质上维护的仍是师门以性善为“叹美之辞”的立场。故而所谓“未当”之说,就不是完全否定之意,而是只说了一方而不全面。事实上,《朱子语类》中记载:

又问:“胡氏说‘性不可以善恶名’,似只要形容得性如此之大。”曰:“不是要形容,只是见不明。若见得明,则自不如此。敬夫向亦执此说。”^⑤

问:“南轩与先生书,说‘性善者,叹美之辞’,如何?”曰:“不必如此说。善只是自然纯粹之理。今人多以善与恶对说,便不是。”^⑥

郑可学与李辉这两条语录的记载时间均在朱熹晚年,上距张栻去世已一二十年了。这不但说明,湖湘学对“性善”乃是对性本体这一“大体”的“形容”的观点仍然在发生影响,而且表明,在“善”是实词(理之实体)还是虚词(修饰性体)的根本点上,张栻仍坚守了性本论哲学的基本立场。

至于杨时所谓“人欲非性也”,则是相对于“天命之谓性”而言,即人欲不属于本性的范畴。那么,又如何来看待程颢的恶亦谓性呢?张栻之解,是依本程颢论水之浑清的观点再加发明。即水虽受外来因素而由清变浑,但这并不能改变水体本来状态的澄清性质,而且,更重要的是,要看到浑浊之水仍然是水。就这两点说,前者即纯善无恶之性,后者则有善

① 黄宗羲、黄百家、全祖望:《五峰学案·胡大原传》,《宋元学案》,陈金生、梁运华点校,北京:中华书局,1986年,第1386页。

② 胡宏:《知言》卷四,《胡宏著作两种》,王立新校点,长沙:岳麓书社,2008年,第30页。

③ 张栻:《南轩先生文集·答胡伯逢》,《张栻集》,第724页。

④ 见朱熹:《胡子知言疑义》所引,《朱子全书》,第24册,上海:上海古籍出版社;合肥,安徽教育出版社,2002年,第3558页。

⑤ 朱熹:《朱子语类》,王星贤点校,卷九十五,北京:中华书局,1986年,第2427页。

⑥ 朱熹:《朱子语类》,卷一百零三,第2606页。

有恶之情(圣人例外)。由于水流的浑浊事实上难以避免,性被物欲扰动也相应具有必然的意味,所以,恶也不能不叫做性。但即便在此时,精微纯粹的本然之性仍常在不混,这也是人作自觉的道德修养最根本的依据。所谓“化其滓以澄其初”,可以联系到程颢所说的人通过自觉用力的“澄治之功”而复归到澄清的“元初水”的功夫^①。

不过,由于程颢恶亦谓性说的深刻影响,学者对此还是有不少疑问的,张栻也就需要再加解释:

或曰:程子谓“善固性也,恶亦不可不谓之性也”,然则与孟子有二言乎?曰:程子此论,盖为气禀有善恶言也。如羊舌虎之生,以知其必灭宗之类,以其气禀而知其末流之弊至此。谓恶亦不可不谓之性者,言气禀之性也。气禀之性,可以化而复其初。夫其可以化而复其初者,是乃性之本善者也,可不察哉!^②

张栻要解决恶亦谓性的问题并与孟子道性善相协调,气禀之性的加入就是必然的。气禀之性对人生的意义,就在于它决定了后来人实际的善恶禀赋。所以叔向母亲听闻杨食我(羊舌氏,非羊舌虎)出生时的哭声,便推定其将来会导致羊舌氏灭宗的灾难^③。在这里,由于杨食我系其母(叔向之妾)禀赋恶气而生,恶谓之性也就不难理解。但从张栻之“气禀之性,可以化而复其初”来看,气禀非“初”非“本然”,属于后天的范畴,假定杨食我一辈子能够变化气质而复其初始本性,是可能避免后来的灾患的。

在张栻,性之本善为人变化气质而复初提供了最根本的支撑,所以他需要有所强调。但“本”善同样也是可以从叹美之辞的意义上理解的。张栻之说本从程颢而来,程颢复其初的“元初水”之喻,结合其全段的文意来看,仍归属“继之者善也”和“孟子言人性善”的范畴,并非直接言说先天本性,本性在程颢是“不容说”的。那么,性本体容说不容说,善能言不能言,都需要相对于具体情况而论,不可以执着地判定一切。

明清之际,颜元总结批评理学,对张栻所采撮的程颢之说,作出了较为中肯的评判。颜元说:

张南轩答人曰:“程子之言,谓‘人生而静以上更不容说,才说性时,便已不是性。’继之曰:‘凡人说性,只是说继之者善也。’”玩程子云:“凡人说性,只是说继之者善也”,盖以《易》“继善”句作已落人身言,谓落人身便不是性耳。夫“性”字从“生心”,正指人生以后而言。若“人生而静”以上,则天道矣,何以谓之性哉?^④

张栻之解程颢,是认为程颢的性不容说不等于不能说,关键看如何恰当去说,其实最好的途径就是自师门传承而下的以“善”之叹美之辞去说性。在此语境之下,说性善就可以

不只是讲性之现实,也可以去描绘性之本然。颜元则进一步认为,从《易传》到程颢,“继之者善也”落脚点都在现实人身,既然是现实人身,也就离开了性之本然。而且,从“性”字的构造上讲,性是“生心”而成,这就只能是在人生之后。“人生而静”以上或以前,则属于天道本身,又何能以“性”称之呢?颜元的评说,又回到了程颢和胡氏父子的性不容说的立场,但张栻自己对师说与孟子性善的折中,以及对程颢模式的兼容,也具有积极的理论价值。

三 张栻性善论的理论基础与学派特色

张栻阐释人性善,其理论依据是他的性、仁义和太极的一体说。仁义从太极化生而来,构成为人性的实质,所以性是善的。张栻说:

有太极则有两仪,故立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。仁义者,性之所有,而万善之宗也。人之为仁义,乃其性之本然。……若违乎仁义,则为失其性矣。而告子乃以杞柳为杯棬为喻,其言曰:以人性为仁义,则失之甚矣。盖仁义,性也。而曰以人性为仁义,则是性别为一物,以人为矫揉而为仁义,其失岂不甚乎!^⑤

“善”不仅可以赞叹先天本性的美好,也可以确指后天真实的德性,这就是仁义。仁义依存于性,是一切善德的源头,而仁义的发现,就是善的行为。由于太极化生带来的动能,内在的仁义可以自然地扩充展开。告子以人性为仁义,并以杞柳为杯棬来解,实际上是把仁义与性分割了开来,仁义变成了非性所有的人为加工的产物,性善的根基也就保不住了。

在张栻,性善的普遍必然是建立在性的普遍必然基础上的:“故太极一而已矣,散为人物而有万殊。就其万殊之中,而复有所不齐焉,而皆谓之性,性无乎不在也。”^⑥以一与殊的关系发明本体与万象的关系,自周敦颐、邵雍以来已成为理学家普遍性的思维方式。张栻通过此一结构说明,人物万象虽然表现不一,但同样都是禀赋太极性体而生,所以,物的普遍存在本身就是性无处不在的现实证明,以性为本的湖湘学的基本立场也由此得到昭示。

以性为本的理论,从存在的架构说,基本点就是性物一体、道器不离。所谓“有太极则有物,故性外无物;有物则有则,故物外无性。斯道也,天下之所共有,所共由,非有我之得私也”^⑦。性外无物的观点最先由程颐提出,在胡宏则成为其性本论的基本主张。由于一切都是太极化生而成,本体论中的性无处不在,进入到人性论的领域,就成为仁义善性

① 程颢:《遗书》卷一,《二程集》第11页。

② 张栻:《孟子说·告子上》,《张栻集》,第343~344页。

③ 《国语》卷十四《晋语八》记载:“叔鱼生,其母视之,曰:‘是虎目而豕喙,鸢肩而牛腹,谿壑可盈,是不可覆也,必以贿死。’遂不视。杨食我生,叔向之母闻之,往,及堂,闻其号也,乃还,曰:‘其声,豺狼之声,终灭羊舌氏之宗者,必是子也。’”

④ 颜元:《存性编·性理评》,《颜元集》,王星贤等点校,北京:中华书局,1987年,第5~6页。

⑤ 张栻:《孟子说·告子上》,《张栻集》,第342页。

⑥ 张栻:《孟子说·告子上》,《张栻集》,第345页。

⑦ 张栻:《孟子说·告子上》,《张栻集》,第349页。

的生而共具。至于《易传》明言只有人道才能“立”仁义,张栻解释说:

物之始生,亦无有不善者。惟人得二气之精,五行之秀,其虚明知觉之心有以推之,而万善可备,以不失其天地之全,故性善之名独归于人,而为天地之心也。^①

由于性物一体和善附着于性,可以容易地由性的普遍性推出善的普遍性。孟子所以只就人言性善,是因为只有人可以自觉推广扩充,尽性参天,保有天命之性的全体。由此,也就真正实现了天地生生的本性。那么,性善就不仅仅是一种禀赋,更是一种责任,这或许正是张栻主张性善的最根本的理由。

张栻主张性善,以为由此才能保有“天地之全”。“天地之全”是湖湘学的一个重要概念,也是性本论的基本立场。胡宏曾在给其晚辈的题词中阐明,如果能“一见天地之全、古人之大体,庶几学成有立”^②。学业是否成立,就看是否抓住了天命“全体”和为学的“大体”。推而广之,这种“全体”和“大体”意识也可以说是湖湘学“学成有立”的重要标志。但在胡宏,是基于本体论言性命之全;而在张栻,注重的是通过虚明灵觉之心的自觉扩充,去实现道德论上的“化其气禀之偏而复全”,从而突出了自张载、二程以来的变化气质而复性的工夫。

那么,性善就有本性善与人性善之别,二者的联系,张栻在解读孔子“性相近也,习相远也”的观点时认为:“原性之理,无有不善,人物所同也”;但性既存乎气质,人因其禀气清浊厚薄之不同,习于不善而渐行渐远,于是复性就成为必要。故曰:“善学者,克其气质之偏,以复其天性之本,而其近者,亦可得而一矣。”^③人禀气而有自己的人身,但气质的清浊厚薄是先于人主观选择的客观前提,人不可能否定作为自己生命载体的气质。但不能否定不等于就不能改变,人可以通过自我的努力,最终改变清浊厚薄的气质,复还原初的天命之性。人性善也就成为本性善(好)的现实证明。

张栻的性善论说,《孟子》一书是最基本的理论资源。但他又不满足于《孟子》,于是引来了《易传》的太极论予以补充,而这却不为朱熹所赞同。朱熹认定张栻的《孟子说》是未经最后修改的未完稿。他称:

南轩《论语》初成书时,先见后十篇,一切写去与他说。后见前十篇,又写去。后得书来,谓说得是,都改了。《孟子说》,不曾商量。

南轩后来只修得此书(按指《论语解》)。如《孟子》,竟无

工夫改。

若《孟子》,则未经修,为人传去印了,彼亦自悔。出仕后不曾看得文字,未及修《孟子》而卒。盖其间有大段害事者:如论性善处,却著一片说入太极来,此类颇多。^④

就这三条记载来看,朱熹的意见一致,但也引出了值得思考的问题:

首先,对《论语解》,朱熹认为张栻完全吸收了自己的意见,并且“都改了”,但究竟改动的是文字的训诂、词义的解说还是思想的发挥,已无从得知。

其次,张栻撰《论语说》的动因和目的,按他自己在《序》中所说,是“辄因河南余论,推以己见,辑《论语说》,为同志者切磋之资”,即所著乃是继二程学脉而推以己见的结果,“为同志(当含朱熹在内)切磋之资”乃是成书之后之事。那么,究竟是今传本《论语解》为未吸收朱熹意见前的“初成书”,还是朱熹意见并不涉及重要问题而张栻在《序》中完全无须提及,事实上是值得研究的。

第三,对《孟子说》,朱熹明言未曾商量过。原因是他认为张栻政事繁忙而无暇顾及修改。但这其实是大有疑问的。按张栻《序》中所说,《孟子说》本为他在家塾的讲稿,并早在戊子年(公元1168年)便“缀所见为《孟子说》”。辛卯年(公元1171年)张栻遭排挤后,返长沙并主教岳麓,他有充裕的时间来修订旧著,如谓:“辛卯岁,自都司罢归,秋冬行大江,舟中读旧说,多不满意,从而删正之,其存者盖鲜矣。还抵故庐,又二载,始克缮写。”尤其是他在《序》之最后称:“岂敢以为成说以传之人哉?特将以为同志者讲论切磋之资而已。题曰《癸巳(公元1173年)孟子说》云者,盖将断此而有考于异日也。”^⑤

由此来看,朱熹所说并不属实:一是张栻出仕后仍然在“看文字”;二是张栻不但有工夫修改,而且改得面目全非,“其存者盖鲜矣”;三是张栻对此书非常慎重,从书之初成到最终缮写有五年多时间,且最后两年专事教学著述,并未从政。所以,他能以自己所著为“成说”而传之学者。

从而,《孟子说》既然是张栻的“成说”,其以太极说入性善论之类的“大段害事者”,就不是他未及修改而留下的缺陷,而恰恰是张栻自觉地保有和体现了有别于朱学的湖湘学自己的特色。张栻虽然在若干具体观点上有认同朱熹的意见并与其同门多有争论,但在以性为本等学派核心理念上,仍然坚守了湖湘学的基本立场。

① 张栻:《孟子说·告子上》,《张栻集》,第343页。

② 胡宏:《题大学》,《胡宏著作两种》,第175页。

③ 张栻:《论语解·阳货篇》,《张栻集》,第145~146页。

④ 朱熹:《朱子语类》,卷一百零三,第2606、2607页。

⑤ 张栻:《孟子说原序》,《张栻集》,第173页。