

张岱年和冯友兰笔下董仲舒的性三品论之比较 ——以《中国哲学史大纲》《中国哲学史》为例

曹静琦, 李 瑄, 王纪波

昆明理工大学马克思主义学院, 云南 昆明

收稿日期: 2025年4月30日; 录用日期: 2025年5月22日; 发布日期: 2025年5月31日

摘 要

董仲舒承创自先秦以来的类比推理的论证手法, 在《春秋繁露》中大加利用, 将诸多概念与日常生活的事物相类比, 使得许多概念具体化、形象化。“性三品”说之类物言理是其文本类比言说方式的一大鲜明体现。张岱年、冯友兰两位先生在中国哲学史领域造诣深厚, 但在研究范围、研究方法以及对中国传统哲学的继承问题上看法不同。张岱年在《中国哲学史大纲》中, 以问题史为纲, 将性三品论置于人性论与伦理体系的框架下分析, 强调董仲舒以阴阳学说为根基, 通过“性”“情”二分构建人性等级的逻辑结构, 并指出其与孔孟“性善论”的本质冲突。相较之下, 冯友兰的《中国哲学史》以历史分期为脉络, 将性三品论视为汉代儒学融合天人感应思想的关键环节, 着重其政治功能, 即通过人性分等论证封建等级秩序与王道教化的合理性, 并关联董仲舒思想对宋明理学的影响。故而在对董仲舒“性三品”说的阐释上也存在差异。

关键词

董仲舒, 性三品, 张岱年, 冯友兰

A Comparative Analysis of Zhang Dainian and Feng Youlan's Interpretations of Dong Zhongshu's Theory of "Three Grades of Human Nature"

—Taking “A General Introduction to Chinese Philosophy” and “The History of Chinese Philosophy” as Examples

Jingqi Cao, Xuan Li, Jibo Wang

School of Marxism, Kunming University of Science and Technology, Kunming Yunnan

Abstract

Dong Zhongshu inherited the analogical reasoning techniques from the pre-Qin period and extensively utilized them in his book “Spring and Autumn Annals”; by analogizing various concepts with everyday phenomena, he rendered abstract ideas concrete and vivid. The theory of “Three types of human nature” and other material language and reasoning is a prominent manifestation of its textual analogy and expression. Scholars such as Zhang Dainian and Feng Youlan, despite their profound expertise in the history of Chinese philosophy, diverged in their interpretations of Dong Zhongshu’s theory. These differences stemmed from their distinct research scopes, methodologies, and approaches to inheriting traditional Chinese philosophy. In his Outline of Chinese Philosophy, Zhang Dainian, taking the history of problems as the framework, analyzed the theory of the three grades of human nature within the framework of human nature theory and ethical system, emphasizing that Dong Zhongshu, based on the theory of Yin and Yang, constructed the logical structure of human nature hierarchy through the dichotomy of “nature” and “emotion”, and pointed out the essential conflict between it and the “Theory of innate goodness” of Confucius and Mencius. In contrast, Feng Youlan’s “History of Chinese Philosophy” follows a chronological framework and regards the theory of the three types of human nature as a crucial link in the integration of the Confucianism of the Han Dynasty with the thought of the interaction between heaven and humanity. It focuses on its political function, that is; by classifying human nature, it argues for the rationality of the feudal hierarchical order and the soteriological role of the monarch and also links Dong Zhongshu’s ideas to the influence on the Neo-Confucianism of the Song and Ming dynasties. Therefore, there are also differences in the interpretation of Dong Zhongshu’s theory of the “Three types of human nature”.

Keywords

Dong Zhongshu, Three Grades of Human Nature, Zhang Dainian, Feng Youlan

Copyright © 2025 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

董仲舒的“性三品”论作为汉代儒学体系构建的关键命题，通过将人性品级与阴阳五行宇宙相结合，实现了先秦心性论向政治伦理学的范式转换。该理论以天人感应为哲学基石，将人性划分为“圣人之性”、“中民之性”、“斗筭之性”三个等级，在继承孟荀人性论的基础上，创造性地构建了性情二元、质分三等的理论体系。这种以阴阳哲学为方法论的人性分层理论，不仅为汉朝“大一统”政治格局提供了理论支撑，更通过“类比推理”的论证方式，将抽象的人性之论转化为社会的具体治理之策，实现了儒家伦理与政治实践的深度耦合。二十世纪以来，学术界对董仲舒“性三品”论的研究呈现多元视角。冯友兰在其著作《中国哲学史》中强调其政治哲学面向，认为“性三品”论通过天人同构的论证，为封建等级制度提供了形上依据。张岱年则从概念分析入手，在其著作《中国哲学大纲》中指出该理论本质是“变相的性有善有恶论”，着重剖析了性情关系的哲学内涵。近年来在对“性三品”说的阐释路径研究上形成本体论与实践论的双重维度：一类研究聚焦该理论的内在逻辑，通过对“性-情”二元之间的关系的剖析来揭示该理论对于调和孟荀思想的思想特质，强调人性论在天人感应体系中的枢纽作用；一类研究则

从外部视角出发，着重探讨该理论与察举制度、经学教育的实践之间的关联，揭示其作为政治整合工具的功能面向。近年研究虽尝试突破本体论与实践论的二元对立，但在阐释范式上仍面临两重方法论局限：其一，对董仲舒“性三品”理论建构中的“类比推理”论证方法的方法论意义关注不足，未能充分揭示自然喻象与政治话语的转化机制；其二，对现代哲学史书写中不同阐释路径的差异性缺乏系统性反思，尤其忽视方法论选择与价值立场对理论重构的深层影响。聚焦比较阐释视角，本文以张岱年、冯友兰对“性三品”说的差异性解读为切入点，旨在尝试揭示传统命题在现代学术语境中的阐释张力及其生成逻辑。

2. 董仲舒“性三品”说之内涵

2.1. “性三品”说之渊源

性有善有恶之说，源自于战国时期的世硕。世硕是儒家学派的学者，但他的书并没有流传下来，而今已无从考究了([1]: p. 200)。“性三品”说源于对性善论与性恶论的调和，于此有两种学说，一种认为性有善有恶，后发展成为性善恶混论，另一种认为有善的性也有恶的性，后来发展成为“性三品”说。董仲舒的人性论主要体现为综合孟子、荀子人性观而形成了“性三品”说，认为在心理方面有“性”与“情”这两种质，与天之阴阳相当。他在具体理论论证过程中运用生活中的自然物象加以比附，“性三品”说之类物言理是其文本类比言说方式的一大鲜明体现。

2.1.1. 孟子主张人性本善

“人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下”，人性为善乃人之本性，是人内心已然的存在。人性之所以为善，是因为人生来就具有天赋的“四端”之心，即恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心，这四端之心分别是仁、义、礼、智的萌芽。人若能扩充此“四端”，即可成就仁、义、礼、智四种德性([2]: p. 61)。

2.1.2. 荀子则主张人性本恶

“人之性恶，其善者伪也。今人之性，生而有好利焉”，人性生来就是恶的，生来就有七情六欲，天生爱慕富贵、贪图享受，皆是自然本性。若顺着人的本性发展，必然会产生争斗、犯分乱理之事，导致社会混乱。因此，荀子认为人性需要教化来改造，通过“化性起伪”，即人为的努力，来改变恶的本性，以成就善的德行([2]: pp. 74-75)。

2.1.3. 董仲舒主张性善情恶

董仲舒的人性论吸纳融合了孟子、荀子等先秦儒家的人性论观点。他认为性即生，性是生之自然之质。庄子认为：“性者，生之质也”(《庄子·庚桑楚》)，而荀子也认为，“生之所以然者，谓之性。”(《荀子·正名篇》)不难看出，董仲舒的观点与庄子和荀子有些相似，他不赞成孟子的性善论，但他并不完全否定孟子，而是认为作为天生资质的性，有善端并不就是善性。也就是说，董仲舒承认善的因子，但这种善的因子只是善的潜质，并不是现实中真正的善。他用“性禾善米”的比喻来加以说明：“故性比于禾，善比于米。米出禾中，而禾未可全为米也。善出性中，而性未可全为善也。”(《春秋繁露·深察名号》)关于人性非先天有善的原因，董仲舒承认人性中有善质，但并不代表他认为人性中只有善质，而是也存在不善之质：“于善之名，能中之与？既不能中矣，而尚谓之质善何哉？”([2]: p. 163)董仲舒认为人性中有贪仁两性，仁是性的外在表现，贪是情的外在表现。贪仁两性，各数阴阳，阳善阴恶，阳尊阴卑，因而性善情恶。

2.2. “性三品”论之内容

董仲舒将人性分为三等，即圣人之性、中民之性、斗筭之性。他在《春秋繁露·实性》篇中明确指

出：“性善者，谓圣人之性也；性恶者，谓斗筭之性也；中民之性，善恶混。名性者，必以其中者也。”([3]: p. 176) 圣人之性，是天生的善性，不待教化而自能为善。斗筭之性，则是天生的恶性，虽经教化也难以改变其恶。这两种人性，都是少数，不具有普遍性。而中民之性，则是大多数人的天性，他们天生具有善的资质，但需要通过后天的教化才能成就善的德行：“名性者，中民之性。中民之性，如茧如卵。卵待覆二十日而后能为雏，茧待缁以涓汤而后能为丝，性待渐于教化而后能为善。善，教训之所然也，非质朴之所能至也，故曰性待教而为善。”([3]: p. 359) 因此董仲舒尤其强调教化的作用，他认为人性中有善质，但这并不是真正的善性，善性是天生的人性所不能自然产生的，必须通过教化和规训才能产生。此处董仲舒所说的真正的善性，应当指的是同时拥有判断是非善恶的能力和从客观上而言能行善事的能力。社会中具备这样能力的人多了，能够进一步促进社会整体的道德水准提升。董仲舒的这一观点，不仅强调了教化在个人品德塑造中的重要性，也揭示了社会道德风尚改善的内在逻辑。他认为，通过广泛而深入的教育，可以引导人们认识并发现自己内在的善质，进而在实际生活中做出符合道德规范的行为。这种教化理念，对于构建和谐社会、提升国民素质具有重要意义。同时，董仲舒的“性三品”说也为后世的教育实践提供了重要的理论支撑，强调了因材施教、因人而异的教育原则。

3. 张岱年、冯友兰“性三品”说之观点简析

3.1. 张岱年“性三品”说之解析

3.1.1. 人性观

张岱年在《中国哲学大纲》中，对董仲舒的“性三品”说进行了深入的分析。他认为董仲舒的人性论是对孟子、荀子等人的人性论进行批判、分析、综合而形成的。董仲舒以“生”言性，与告子的观点十分相近([1]: p. 201)。告子认为“生之谓性”，“食色，性也”(《孟子·告子上》)，人性无善无不善，关键在于引导。董仲舒也说：“性者，天质之朴也。”(《春秋繁露·实性》)“质朴之谓性。”(《汉书·董仲舒传》)这些都强调了人性是先天的、质朴的。人性虽然质朴，但并不单一。张岱年进一步强调，董仲舒的人性观与先秦儒家的人性论有显著区别。张岱年在书中写道：“周人世子以为人性有善有恶；举人之善性，养而致之则善长，恶性养而致之则恶长。”孔子的弟子宓子贱、漆雕开对于人性论的观点与世子一样“皆言性有善有恶”。而孟子书中有云：“或曰，性可以为善，可以为不善，是故文武兴则民好善，幽厉兴则民好暴。”可见孔孟的人性论实际是将人性视为一种混沌的、善恶不分之物，有善端但也有恶端，就连孟子也认为受到恶的环境影响人就会变成恶人了。他将性有善有恶，论述更为详细，逻辑上也更加严密，认为人性中有善的要素，也有恶的要素([1]: p. 200)。他认为人性包含性与情两方面的素质：“身之有性情也，若天之有阴阳也。言人之质而无情，犹言天之阳而无阴也。”(《春秋繁露·实性》)这是从天人相应的角度，论证性情皆为人身所有，所以人性中不光有仁，而且有贪。他认定：“仁贪之气，两在于身。身之名取诸天。天两有阴阳之施，身亦两有贪仁之性。”(《春秋繁露·实性》)([1]: p. 202)所以人之“质”中有贪有仁，故未可谓其善。质朴的本性待教而善，后天受环境影响。

3.1.2. 性与情的关系

由以上论述我们不免会产生关于性三品论中“性”与“情”的关系的疑惑：既然性善情恶，为什么会说人性中有善质也有不善之质呢？张岱年对此做出了解释，他指出，性与情并非人之质中完全相互独立的两个部分，而是一种包含与被包含的关系。他引用了此句加以论证：“天地之所生，谓之性情。……情亦性也，谓性已善，奈何情何？”(《春秋繁露·竹林》)张岱年指出董仲舒认为性中含情，情是性的一部分，而人之质中非情的部分，也是性([1]: p. 202)。这种性中非情的部分是仁的，而情则是贪的，由于人兼具贪与仁这两种质，因此董仲舒认为仁是性的外在表现，而贪是情的外在表现，所以人之“质”中有贪

有仁，故未可谓其善。所以，人之性兼含善恶。如果说性专指与情相对的“性”，那么就可以说它是善的了，但就整体的性来说，其中包含着不善之“情”，所以就不能说性本身是善的了([1]: p. 203)。从总体上来说，张岱年指出，性善情恶论也可以说是调和孟子性善论与荀子性恶论的一种折中论，说到底只是一种变相的性有善有恶论，只不过认为性中之恶的成分不能称为性而已([1]: p. 210)。

3.1.3. 张岱年关于善的评判标准和对董仲舒强调教化功能的态度的态度

张岱年对董仲舒强调教化功能总体上持肯定态度。张岱年指出董仲舒认为性中有善的要素，还需要受教导后才能成为真正的善，并解释为善有待人为，并非自然。质朴的本性待教而善，后天受环境影响，所以人们要为善去恶，战胜作为贪欲表现的“情”，就必须自觉接受教化。他指出董仲舒强调“今万民之性，待外教然后能善；善当与教，不当与性。”又用茧和卵非丝和雏来进行类比：“或曰性有善端，心有善质，尚安非善？应之曰：非也，茧有丝而茧非丝也，卵有雏而卵非雏；比类率然，有何疑焉？”([1]: p. 201)从以上论述中我们不难看出，张岱年认为董仲舒的“性三品”说虽然将人性分为三个等级，但并没有否定人性的普遍性。相反，通过提倡对中民之性的教化，能够实现人性的普遍提升，这是很值得肯定的，深刻体现出了董仲舒人性论对当时社会治理独特精妙的理论指导作用。张岱年接着指出，董仲舒重视教化的前提是他的“善”和孟子的“善”有着完全不同的标准。孟子认为“善于禽兽，则谓之善”。([1]: p. 201)也就是说孟子讲的“善”是专指人之所以异于禽兽的要素，董仲舒批判他“孟子下质于禽兽所为，故曰性已善”，同时又指出自己视善甚高，认为善字不可轻许：“吾质之命性者异于孟子……吾上质于圣人之所为，故谓性未善。善过性，圣人过善。”(《春秋繁露·深察名号》)([1]: p. 202)如此一来，作为“中民”的绝大多数民众就有接受圣人教化的必要了。但并不是只要向圣人学习就能成为圣人，张岱年由此指出了董仲舒认为人性具有局限性：“人受命于天，有善善恶恶之性，可养而不可改，可豫而不可去，若形体之可肥腴而不可革也。”(《春秋繁露·玉杯》)在此基础上董仲舒进一步指出：“今善善恶恶，好荣憎恶，非人能自生，此天施之在人者也。”(《春秋繁露·竹林》)([1]: p. 202)所以张岱年指出董仲舒认为，人性的等级好坏都是天生的，是不可改变的，而天生是由于上天要这样对人进行规定。至此，董仲舒使性三品论和天人感应说形成了逻辑上的闭环。

3.2. 冯友兰“性三品”说之阐释

3.2.1. 人性观

冯友兰在《中国哲学史》中，对董仲舒的人性观也有自己的见解。他也指出董仲舒的性是相对于人之质而言的，但却是分为广义和狭义的。(删除笔者认为)他在此处实际上指出了董仲舒关于“性”的概念所存在的不足。因为就其广义而言，则“如其生之自然之资谓之性；性者，质也。”但性中又含情，如此一来，那么情也就是人的“生之自然之资”了，既然性与情都是天生而不可改变的资质，那么其用以教化的空间又该如何具体解释和体现呢？董仲舒只是用人的形体天生不可改变来类比，并没有详细说明。这也是冯友兰从侧重于从政治功能的角度来讨论董仲舒性三品论的重要原因。而就其狭义而言，则性与情相对，为人“质”中之阳；情与性相对，为人质中之阴([4]: p. 20)。冯友兰认为这也是董仲舒所谓之性。冯友兰指出，董仲舒的性三品论虽然与先秦儒家的人性论有所不同，但并未脱离儒家传统，他认为，董仲舒将孔子的“性相近也，习相远也”解释为中民之性，将“唯上智与下愚不移”改造为上智的性善和下愚的性恶([4]: p. 22)，二者都是先天所成，不可移易。这一改造的意义在于将知识论意义上的人的智慧与人性论相结合，进而说明人先天的智慧与人性的等级息息相关，这就给封建等级制度提供了坚实的理论基础，为封建统治者带来了便利。冯友兰指出，因为儒家本是以当时君臣、男女、父子之关系，类推以说阴阳之关系，因此董仲舒要以孔子的三纲五纪来作为评判善的标准。冯友兰指出，董仲舒将人性分为圣人之性、中民之性和斗筭之性，这种分类方式实际上是对人性的一种理想化描述，并且指出董仲舒的

人性观与其天人合一思想密切相关。他指出,董仲舒将人性视为天意的体现,通过教化来引导人性向善,是实现天人合一的重要途径([4]: p. 24)。在冯友兰的文本中更多地关注董仲舒人性观在其哲学体系中的地位 and 作用,并认为,董仲舒的“性三品”说体现了他的政治哲学思想。

3.2.2. 性与情的关系

对于性与情的关系方面,冯友兰并未像张岱年那样剖析董仲舒在性与情关系上的,也未从个人角度详细论证它们之间的关系,由于他将性分为广义与狭义之分,因此他在书中指出,为避免混乱起见,文中以董仲舒所谓“质”,替代其所谓广义之性([4]: p. 20)。于是他简单地将性与情对立起来,并指出,董仲舒认为性是仁、义、礼、智、信等道德品质的体现,而情则是喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲等情感的表现,并以五脏六腑进行类比:“人本含六律五行之气而生,故内有五脏六腑,此性情之所由出入也。”(《白虎通义》)([4]: p. 24)因此性与情之间存在明显的对立关系,需要通过教化来调和和引导。冯友兰进一步强调,董仲舒在探讨性与情的关系时,特别注重教化对情的约束作用,并用天来进行类比:“是以阴之行不得干春夏,而月之魄常厌于日光,乍全乍伤。天之禁阴如此,安得不损其欲而辍其情,以应天。天所禁而身禁之,故曰身犹天也。”(《春秋繁露·深察名号》)冯友兰指出董仲舒认为,善的达成需要加以人力,以性禁情,方可使人为善人([4]: p. 21)。从以上论述中可以看出,此处冯友兰是在指出教化可以约束人的情感,使其符合儒家的道德标准“克己复礼”。通过教化,人们可以克服情感上的冲动和欲望,从而实现性与情的统一。笔者分析由于冯友兰并不完全认可儒家对于善的评判标准,因此也对董仲舒的以性禁情持批判态度,他认为董仲舒是刻意从政治哲学的角度来强调教化作用的。虽然如此,董仲舒主张通过圣人教化来培养中民之善性的这一举措,也有不可否认的积极的作用,它可以为封建统治中人的自我定义、上升渠道制定规范和标准,同时树立了对天和圣人精神信仰,进而可实现社会的和谐与稳定、巩固封建统治,因此是有可取之处的。

3.2.3. 冯友兰关于善的评判标准和对董仲舒强调教化功能的态度

冯友兰认为,董仲舒的人性论是在继承先秦儒家人性论的基础上,结合当时的政治和社会背景而形成的。冯友兰将其概括为,惟因人之性未能全善,故需王以治之([4]: p. 27)。

关于善的评判标准方面,冯友兰强调性三品论在个人伦理与社会伦理中的重要作用,并指出,欲发展人质中之善端,使之成为完全善,则须实施诸德。他认为个人伦理中仁义最为重要,在仁义之外,还需要有智慧这种德性,他指出董仲舒盖以仁义智为人之所必备之德,犹《中庸》之以智仁勇为人之达德也([4]: p. 23)。拥有了这些为人所必具之德,才能够发扬人性中的善质。而在社会伦理层面,冯友兰指出董仲舒强调三纲五纪之说。《见(深察名号》篇)“纲者,张也,纪者,理也”(《白虎通义》)([4]: p. 26)。对于传统社会中的三纲,冯友兰是持批判态度的,他认为中国传统伦理社会过于看重三纲,而忽视其他方面。比如,批判人物时大多只关注“忠孝大节”,如果大节有亏,那么其他的可取之处便都忽略不计了,至于批评女人,也多只看贞节问题,只要一失节则一切皆不足论矣。因此,“臣、子、妻”就成了“夫、君、父”的附属品([4]: p. 25)。从这里我们可以看出,冯友兰认为用三纲作为人的善的评判标准是不全面甚至是不公正的。至于五纪是什么,冯友兰指出董仲舒没有具体说明,但《白虎通义》中对三纲进行发挥之后将五纪改为六纪。《含文嘉》曰:“敬诸父兄,六纪道行。诸舅有义,族人有序,昆弟有亲,师长有尊,朋友有旧”([4]: p. 26)。并且《白虎通义》将社会上的一切制度都取法于五行,强调人必须依照这些伦理规律来做,才能够良好地发挥人性中的善质,进而成为真正具备善性的人。由此我们可以感受到,冯友兰的论述体现了董仲舒的重视教化的目的,是以迎合封建等级制度的需要,正是由于人生来不具善性,所以才需要天子圣贤的治理教化;正因为国家、社会对天生的圣人有所需,所以统治阶级就有了理应统治之权。冯友兰认为董仲舒强调教化是出于政治目的,且评判中民之性是否得以提升的

标准也不够完善，但在当时仍具有积极的政治意义和社会意义。

4. 结语

首先，在人性本质的理解上，张岱年更倾向于将人性看作是一个包含善恶的复杂概念，而冯友兰则更倾向于将人性看作是一种中性的、可塑的潜能。张岱年认为，董仲舒将知识论意义上的人的智慧与人性论相结合，进而说明人先天的智慧与人性的等级息息相关。而冯友兰则更注重人性在政治和教育方面的作用和意义，认为教化是实现社会和谐与稳定的重要手段。张岱年与冯友兰在人性论上观点的异同主要体现在对人性本质的理解上。

其次，在对性与情的关系问题的理解上，张岱年更倾向于将性与情看作是一个整体概念的两方面，强调它们是一种包含与被包含的关系；而冯友兰则更倾向于将性与情看作是两个独立的概念，强调它们的相互对立和相互区分。此外，张岱年认为性三品论说到底只是一种变相的性有善有恶论，只不过认为性中之恶的成分不能称为性而已([1]: p. 210)；而冯友兰则指出董仲舒以性禁情是为符合儒家的道德要求。

最后，对于董仲舒强调教化作用的态度上，张岱年对此基本持肯定态度，他虽然也强调了教化的重要性，但更侧重于教化在社会和谐方面的贡献，认为教化是提升人性的一种手段和方法，并且能够使人类社会得到整体的提升。而冯友兰则认为教化是内圣外王的必要手段，虽然也承认教化的重要性，但他强调性三品论在个人伦理、社会伦理的重要作用，更侧重于教化在政治哲学和社会哲学方面的贡献。

参考文献

- [1] 张岱年. 中国哲学史大纲[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1982.
- [2] 张立文, 罗安宪. 中国哲学史教程[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2021.
- [3] 董仲舒. 春秋繁露[M]. 北京: 中华书局出版社, 1975.
- [4] 冯友兰. 中国哲学史[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2000.