

· 中西哲学比较研究 ·

# 关于人性问题的新探索

## ——儒家人性理论与基督教人性理论的比较研究

俞吾金

[内容提要] 本文分别对儒学和基督教的人性理论进行了批评性考察:性善论作为儒学的主导性的人性理论,其优点是立意较高,充分肯定了人身上具有的、可向高尚的道德发展的潜在因素,有利于理想人格的培养和人与人之间的和谐关系的形成;其缺点是必然忽视作为外在强制法律的重要性,也必然会在政治上忽视权力制衡的必要性,从而给民主政治的发生、发展造成了文化心理上的障碍。以“原罪说”的形式表现出来的性恶论作为基督教的人性理论,其优点是倾向于对法律上的权利和义务、对政治上的权力制衡的重视,其缺点是对人性完全失望,从而导致道德和宗教的衰微、人际关系的冷漠。本文认为,人性是人的自然属性,善恶则是文化概念,所以人性不可以言善恶。如果把人性与善恶联系起来,或者会导致对人性的盲目崇拜,或者会导致对人性的彻底失望。只有人的社会本质可以言善恶。应当确立新的人性理论来超越传统的人性理论。

[关键词] 儒学 基督教 人性本善 人性本恶 人的社会本质

我们正在迈向廿一世纪。在这个承上启下的历史时刻,深入反思人类文明与人性之间的关系问题,有其积极的意义。谁也不会否认,迄今为止人类文明的发展已取得了辉煌的成就,但也存在着不少问题,需要我们去思考、去解决。然而,如果我们的思考仅仅停留在当代文明所包含的消极因素上,满足于“头痛医头,脚痛医脚”的治疗方案,那是不会取得显著成效的。德国哲学家恩斯特·卡西尔认为,人之为人的特征就在于他的劳作(work)，“正是这种劳作,正是这种人类活动的体系,规定和划定了‘人性’的圆周。语言、神话、宗教、艺术、科学、历史,都是这个圆的组成部分和各个扇面。”<sup>[1]</sup>这就告诉我们,如果说,语言、宗教、艺术、科学、历史等综合体就是人类文明的话,那末,它正是一个“人性的圆周”,而人类正是通过劳作把自己的本性展示在这一文明中的。要言之,文明是人类在劳作中的对象化。所以,我们的思考不应消散在文明的局部的表象上,而应当深入到其根子——人性上,通过对人性的反思,特别是对有代表性的儒家人性理论和基督教人性理论得失的比较,形成一种新的人性理论,以便促进人类文明沿着健康的轨道向前发展。

### 儒家人性理论的得失

人性是中国哲学中的一个大问题,也是儒学中的一个大问题。有趣的是,作为儒学创始人的孔子却很少谈论人性问题。他曾说过,“性相近也,习相远也。”(《论语》阳货)肯定人的天

性是十分相近的,后来产生差异,是因为学习的东西不同。在孔子之后,思想家告子倡“性无善无恶说”,他说:“性犹湍水也,决诸东方则东流,决诸西方则西流。人性之无分于善不善也,犹水之无分于东西也。”(《孟子》告子)孟子在驳斥告子的“性无善无恶说”时提出了“性善说”,后来的荀子在驳斥孟子的“性善说”时又提出了“性恶说”;在人性问题的探索上,形成了一条引人注目的思考路线。与此不同的是,战国时期的儒学家世硕提出了“性有善有恶说”。这样,在先秦时期已经形成了四种不同类型的人性理论。其中影响最大的还是孟子的“性善说”和荀子的“性恶说”。

孟子对告子的人性论提出了如下的挑战:“水信无分于东西。无分乎上下乎?人性之善也,犹水之就下也。人无有不善,水无有不下。”(《孟子》告子)在孟子看来,人性向善就像水向下流一样确定无疑。他进而发挥自己的思想道:“恻隐之心,人皆有之;羞恶之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之。恻隐之心,仁也;羞恶之心,义也;恭敬之心,礼也;是非之心,智也。仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。”(《孟子》告子)这些论述告诉我们:第一,仁义礼智作为善端“人皆有之”,也就是说,所有人的天性无例外地都是善的;第二,善端在人性中固已有之,“非由外铄我也”;第三,善是人的自然倾向,“人性之善也,犹水之就下也。”这样看来,作恶反而是反自然的。但孟子在其他场合又说,“人之所以异于禽兽者几希。”(《孟子》离娄)如果按照他的性善说,那应该推论出,禽兽的本性也是善的。不然,“几希”又是什么意思呢?众所周知,俄国学者克鲁泡特金的《互助论》就告诉我们,禽兽中存在着大量互助互爱的现象。但在这里,孟子显然是把禽兽作为恶的化身与人对立起来的,请看他下面的论述:“人之有道也,饱食暖衣,逸居而无教,则近于禽兽。”(《孟子》滕文公)这里存在着两个矛盾之处:第一,如果禽兽是恶的化身,而人与其差异“几希”,那孟子坚持的就应该是性恶说,而不是性善说;第二,“无教,则近于禽兽”;“教”即是“从外铄我”,这与上面说的仁义礼智“我固有之也”正好是对立的。在另一处,孟子在举了孺子入井的例子后,又发挥道:“由是观之,无恻隐之心,非人也;无羞恶之心,非人也;无辞让之心,非人也;无是非之心,非人也。”(《孟子》公孙丑)朱子注云:“言人若无此,则不得谓之人,所以明其必有也。”<sup>[2]</sup>孟子和朱子的意思似乎是:如果有些人缺乏四端,也就不是人,而是“非人”。但如果承认有缺乏四端的人存在的话,又与前面说的四端“人皆有之”发生冲突。

荀子看到了孟子性善说存在的问题,从而提出了尖锐的批评:“凡性者天之就也,不可学不可事;礼义者圣人之所生也,人之所学而能所事而成者也。不可学不可事而在人者谓之性,可学而能可事而成之在人者谓之伪,是性伪之分也。”(《荀子》性恶)在荀子看来,仁义礼智并不是天生就有的善端,它们是通过后天的学习和实践获得的。为此,荀子提出了性恶说:“人之性恶,其善者伪也。今人之性,生而有好利焉,顺是故争夺生而辞让亡焉;生而有疾恶也,顺是故残贼生而忠信亡焉;生而有耳目之欲,有好声色焉,是故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性,顺人之情,必出于争夺,合于犯分乱理而归于暴。故必将有师法之化,礼义之道,然后出辞让,合于文理而归于治。”(《荀子》性恶)荀子主张把“性”“伪”区分开来,但他自己也犯了同样的错误。诚然,人的天性中包含着食色方面的自然欲望,但只要这种自然欲望没有超出人们置身于其中的一定的文化所许可的度,我们能说它是“恶”的吗?更何况,“好利”、“疾恶”、“好声色”云云,也已有后天的东西渗入其中,而“恶”的概念与“善”的概念一样,也都是后天的,怎么能够把它与自然的人性联系在一起呢?

在这里,我们暂且把荀孟之争在学理上谁是谁非的问题放到后面去讨论,首先必须注意到的一个不争的事实:在儒家人性理论的发展中,孟子的性善说始终是占主导地位的,特别是通过程朱陆王的弘扬,这一理论对后世产生了重大的影响。如果我们不是从严格的学理上,而是从社会效果上来看待性善论的话,它自有其优点:第一,它塑造了以“善养浩然之气”的圣人贤人为代表的理想人格,从而对世世代代的中国知识分子起着积极的教化作用;第二,它维护人的尊严,主张通过对善端的不断扩充,提升人的精神境界。然而,正像任何一个徽章都有它的反面一样,性善论也有它的消极的方面:第一,它必然导致贤人政治,忽视制度建设的重要性。孟子说,“君仁莫不仁,君义莫不义,君正莫不正,一正君而国定矣。”(《孟子》离娄)按照这样的见解,在治理国家的过程中,重要的不是制度和措施,而仅仅是治理者的道德修养;第二,它必然导致道德意识的强化和法律意识的淡化。道德作为自律强调内在良心的制约作用,而法律作为他律则强调外在暴力的制约作用。这两者用力的方向不同,但共同维系着社会的稳定。但按照性善论的思想逻辑,既然人性本善,那么作为他律的法律也就是可有可无的了。即使制定法律,强调的也只是作为德政辅助手段的刑法,而绝对不可能沿着与现代意义上的、以维护个人的权利为核心的民法的基本精神相契合的方向去制定法律。此外,性善论也必然导致对宗教意识的否定。既然人性本善,只要通过一定的道德教化促使人不断地扩充善端就行了,没有必要诉诸信仰,去设定一个上帝来监督人的行为。梁漱溟先生说,“道德为理性之事,存于个人之自觉自律。宗教为信仰之事,寄于教徒之恪守教诫。中国自有孔子以来,便受其影响,走上以道德代宗教之路。”<sup>[3]</sup>当然,我们既不能说性善论导致的宗教意识的淡化是消极的,也不能说它是积极的。我们只限于指出这个事实,以便加深对中国文化的本质的理解。

## 基督教人性理论的得失

基督教的人性理论是与原罪说联系在一起的。根据圣经旧约“创世纪”的叙述,耶和华在创造了世界后,用地上的尘土造出了亚当,把他安置在伊甸园中,并吩咐他不可吃“知善恶树”上的果子。上帝又从亚当的身上取下一根肋骨造出了夏娃,使她成为亚当的配偶。在化身为蛇的魔鬼的引诱下,夏娃和亚当偷吃了“知善恶树”上的禁果,“他们两人的眼睛就明亮了,才知道自己是赤身露体,便拿无花果树的叶子,为自己编作裙子。”<sup>[4]</sup>耶和华知道他们偷吃了禁果,变得和自己一样能分辨善恶,便把他们逐出了伊甸园,任凭他们在大地上繁衍。后来,他又发现,“人在地上罪恶很大,终日所思想的尽都是恶”<sup>[5]</sup>,甚至“人从小时心里怀着恶念”<sup>[6]</sup>。于是,耶和华后悔了,决定用洪水把人类消灭掉,只把挪亚及其后代保留下来。

夏娃和亚当因偷吃禁果而堕落,这被称作是人类的原罪。从“创世纪”的叙述可以看出,人原先对善恶似乎完全是无知的,只是因为受了蛇的诱惑,偷吃了禁果,才知道了善恶。而人一旦知道了善恶以后,“终日思想的尽都是恶”,甚至“从小时心里怀着恶念”。按照这样的说法,在偷吃禁果之前,人类祖先的本性似乎是无善恶可言的;而在偷吃禁果之后,人性便变成恶的了。其实,原罪只是一个隐喻,它表明:人类作为亚当和夏娃的子孙,从出生的时候起就具有作恶和犯罪的意向。所以,德国哲学家叔本华说:“在新生的婴儿身上已带着原罪,不过要在他成长时才显出来。……亚当不幸,我们所有的人也在亚当中不幸。——实际上原罪(意志的肯定)和解脱(意志的否定)之说就是构成基督教的内核的巨大真理,而其他的一切

大半只是这内核的包皮和外壳或附件。<sup>[7]</sup>显然,叔本华是独具慧眼的,原罪说和解脱说确实构成了基督教教义的最核心的内容。事实上,原罪说也就是基督教的人性理论,而这种人性论是与我们上面提到的荀子的人性论相近的,即主张人性在本来的意义上就是恶的。

如果说,叔本华在上面的论述中没有把原罪说与人性理论直接关联起来的话,那么,另一位以辩证法思想著称的德国哲学家黑格尔则直截了当地点明了这一点:“教会上有一熟知的信条,认为人的本性是恶的,并称本性之恶为原始的罪恶。依这个说法,我们必须放弃一种肤浅的观念,即认原始罪恶只是基于最初的人的一种偶然行为。其实由精神的概念即可表明本性是恶的,我们无法想像除认人性为恶之外尚有别种看法。”<sup>[8]</sup>在黑格尔看来,原罪不是偶然的,而是性恶使然。

从上面的论述可以看出,基督教教义的基础仍是性恶论。事实上,只有假定人性本恶,上帝的存在和他对人类的救渡才是必要的。这种性恶论的优点在于:第一,既然人人都有作恶的自然倾向,制约人的行为的诫律就是必要的,耶稣对他的追随者这样说:“莫想我来要废掉律法和先知,我来不是要废掉,乃是要成全。我实在告诉你们,就是到天地都废去了,律法的一点一划都不能废去,都要成全。”<sup>[9]</sup>这种对诫律的近乎崇拜的肯定极易转化为对维护每个人权利的现代民法精神的认可。所以当我们读到《法国人权宣言》第二条——“任何政治结合的目的都在于保存自然的和不可让与的人权。这些权利就是自由权、财产权、安全权和反抗压迫权”<sup>[10]</sup>时,就一点也不感到奇怪了。第二,既然人性本恶,一切有权力的人按其本性来说就必然会滥用权力,所以在组成政府时,权力必须制衡。这一点后来由法国思想家孟德斯鸠明确地表达出来了:“要防止滥用权力,就必须以权力约束权力。”<sup>[11]</sup>此外,由于假定人性是恶的,所以上帝和宗教是不可缺少的。在西方社会中,基督教之所以起着十分重要的作用,正是性恶论使然。这一点不能说是性恶论的优点或缺点,但却为我们理解基督教和西方文化提供了一把钥匙。

这种性恶论的缺点在于,它包含着一个内在的悖论:一方面,正因为人性本恶,上帝的存在和救渡才是必要的;另一方面,也正因为人性先天地是恶的,所以归根到底人是无法救渡的,而作为救渡者的上帝也是多余的。德国哲学家尼采最清楚地看到这一点。在《查拉斯图拉如是说》中,他这样写道:“这种人是什么?一种众病之集团,众病从他的精神伸出到世界;在那里,它们要得到它们的俘虏。这种人是什么?扭作一盘的许多野蛇,在它们中间没有和平,——所以它们分蹿前进,在世界上寻找食物。”<sup>[12]</sup>与康德不同,尼采认为人不是目的,而是桥梁;人是伸展在动物与超人之间的一根绳子,他的命运就是被超越。既然在超人面前人的存在失去了意义,而上帝作为人的拯救者也相应地失去了存在的理由:“上帝已死:上帝死于他对人类的慈悲。”<sup>[13]</sup>由此可见,人之死(后来法国哲学家福柯强调了这一点)和上帝之死都已蕴含在性恶论的思想逻辑之中。正如歌德笔下的靡非斯陀所说:

我是经常否定的精神,	因此你们叫作罪孽、毁灭等一切,
原本合理,一切事物有成	简单说,这个‘恶’字
就终归有毁;	便是我的本质。 <sup>[14]</sup>
所以倒不如一事无成。	

## 建构新的人性理论

上面,我们对儒家和基督教的人性理论作了简要的考察。这一考察表明,无论是性善论,还是性恶论(以荀子的性恶论和基督教的原罪说所蕴含的性恶论为代表)都包含着严重的消极因素,而且在学理上也是说不通的。告子说,“食色,性也。”(《孟子》告子)性乃是人的自然的、先天的属性,而善恶则是后天的、社会的概念。后天的概念怎么能用到先天的属性上去呢?在这个意义上可以说,性善说、性恶说、性有善有恶说在表达上都是有问题的,那就是把先天的东西与后天的东西、自然的東西与社会的東西混淆在一起了。显然,在人性问题的探索上必须另辟蹊径。

鉴于人性问题的讨论在概念上有许多模糊之处,我们的首要任务就是对其概念系统进行改造。我主张,引入“人的本质”(human essence)这一新概念,使之与“人性”(human nature)对应起来。人性指的是人的先天的、自然的属性,即在“食色”方面的自然的欲望,这些欲望是与生俱来的,就其可能性而言是无限的。我们既不能说人性是善的,也不能说人性是恶的。总之,善恶概念是不能用到人性上去的。人的本质指的是人的后天的、社会的属性,这种属性是有善恶区分的。宋儒,如张载把人性分而为二:一是“天地之性”或“义理之性”,一是“气质之性”,并认为“天地之性”是纯善的,而“气质之性”是有善有恶的。这种“性二元论”实际上把先天的人性与后天的人的本质混淆起来了。所以,要正确地认识人性,必须先把人性与人的本质严格地区分开来。

那么,先天的人性与后天的人的本质之间是否有内在的联系呢?毫无疑问是有的。在说明这些联系前,有必要先澄清一个根深蒂固的误解。人们常常认为,人性就是人异于动物的特性。张岱年先生就为孟子的人性论作过如下的申辩:“孟子所谓性者,正指人之所以异于禽兽之特殊性征。人之所同于禽兽者,不可谓为人之性;所谓人之性,乃专指人之所以为人者,实即是人之‘特性’。”<sup>[15]</sup>我们不认为这个申辩是合理的。其实,人性作为人的自然属性,恰恰应该是人与其他动物相同的特性。我们不要忘记,在旧约圣经的“创世记”中,人是被耶和华创造出来的。这种“创造说”使人的生物学起源被掩盖起来了。正是达尔文的进化论揭示了人和其他动物之间的同源性。所以,认识到人性与其他动物的特性有相同之处,正是人类认识史上的一个巨大的进步。况且,我们不论如何给人下定义,说“人是社会动物”或“人是政治动物”也好,说“人是制造工具的动物”或“人是符号动物”也好,人总是属于动物这个种概念的。人跳不出动物这个种概念,正像他无法拔着自己的头发离开地球一样。所以,人性恰恰是人与其他动物所共有的属性,能够显示人与其他动物之间的区别的,不是人性,而应该是人的本质。

人性与人的本质之间之所以有着内在的联系,是因为人既是高等动物,又是社会存在物。作为高等动物,人仍然保留着“食色”方面的自然愿望;作为社会存在物,人创造出了任何其他动物都无法企及的文化。人性与人的本质之间的互动关系是:一方面,蕴含着人的自然欲望的人性是人在社会生活中进行创造的强大内驱力。由于人的自然欲望在可能性上是无限的,所以才能推动人的历史不断地向前发展;另一方面,作为社会关系总和的人的本质,总是按照一定的社会生活和文化背景创造出道德、法律、宗教、政治等方面的规范,给人性中的自然欲望及这种欲望在人的社会行为中的体现划出一个适度性。个人的社(下转第 59 页)

无论如何,人类不可能倒退到茹毛饮血的原始状态。庄子呼唤“无其人灭天”,却走到了另一个极端,“蔽于天而不知人”(《荀子·解蔽》),他开出来的药方,“彷徨于尘垢之外,逍遥于无事之业”(《达生》),怎么治得了西方病?他所向往的“同与禽兽居,族与万物并”;甚至“堕肢体,黜聪明,离形去智”的“至德之世”(《马蹄》),也是现代人绝不愿意领教的。

但有一点是肯定的,近代技术不可能解决一切自然—社会问题,再高明的科技手段也取代不了社会控制的功能(当然技术批判也取代不了社会批判),而它的有效实施恰恰有赖于人类明智的社会选择。

注: [1][2][3][4][7][14] M. Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, New York, 1977. P. 12, P. 16, P. 20, P. 20—28, P. 32, P. 38. [5][6] M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt, 1950. P. 284, P. 310. [8] M. Heidegger, *Das Wesen der Wahrheit*, Frankfurt, 1961. P. 12. [9] 见《亚里士多德全集》第二卷,中国人民大学出版社1990年版,第52页。 [10] 李约瑟:《中国科学技术史》第二卷,科学出版社,上海古籍出版社1992年版,第138—140页。 [11]《马克思恩格斯选集》第一卷,第256页。 [12][加]威廉·莱斯:《自然的控制》,重庆出版社1993年版,第169页。 [13]《马克思恩格斯全集》第12卷,第4页。

(本文作者: 复旦大学社科基础部副教授)  
(责任编辑: 殷晓蓉)

(上接第53页)会行为只要保持在适度性之内,便被称作“善”;超越适度性的则被称之为“恶”。而人性的发展常常会突破这样的度,迫使人去设定新的适度性,从而促使人类历史不断地向前发展。

坚持这样的人性论,即人性无善无恶,人的本质有善有恶的理论,是有其积极意义的: 第一,避免了性善论和性恶论的逻辑结果。如前所述,性善论必然会导致贤人政治及对利益、法律、权利、权力制衡的忽视;性恶论必然导致对人及救渡人的上帝的否定。如果肯定人性无善无恶,我们既不会陷入性善论者的盲目乐观主义,也不会陷入性恶论者的悲观主义,而会以理性惯有的平常态度去看待人性。第二,我们会将注意的重点移向后天的东西,即人的本质问题。而人的本质又与人所创造的文化或文明所内含的人的行为规范紧密联系在一起。深入地反思并改进这些行为规范,确立与人性的发展相协调的“善”与“恶”的度,将使人类的文明沿着健康的轨道向前发展。

我们正在迈向廿一世纪,历史的教训使我们自然而然地产生一个看法: 改造和超越传统儒家和基督教的人性理论,为在新人性论的基础上塑造一个更适合于人类全面发展的新文明而奋斗。

注: [1] 恩斯特·卡西尔:《人论》上海译文出版社1985年版,第87页。 [2] 朱熹:《四书章句集注》,中华书局1983年版,第238页。 [3] 梁漱溟:《中国文化要义》,学林出版社1987年版,第106页。 [4][5][6]《新旧约全书》,香港1982年版,“创世纪”第三章,第六章,第八章。 [7] 叔本华:《作为意志和表象的世界》,商务印书馆1982年版,第556页。 [8] 黑格尔:《小逻辑》,商务印书馆1980年版,第91页。 [9]《新旧约全书》,“马太福音”第五章。 [10] 戴学正等:《中外宪法选编》,华夏出版社1994年版,第60页。 [11] 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,商务印书馆1994年版,第154页。 [12][13] 尼采:《查拉斯图如是说》,湖南人民出版社1987年版,第39—40页,第104页。 [14] 歌德:《浮士德》,复旦大学出版社1982年版,第69页。 [15] 张岱年:《中国哲学大纲》,中国社会科学出版社1982年版,第185页。

(本文作者: 复旦大学哲学系教授、博导)  
(责任编辑: 殷晓蓉)