儒家人性与伦理新论

黄开国 著

陕西人民出版社

需要全本请访问 www.ertongbook.com

儒家人性与伦理新论

黄开国 著

陕西人民出版社

目录

人摇性摇篇

一、儒家人性论发展的正反合 …… (1)
摇摇员性同一说 …… (1)
摇摇圆性品级说 …… (2)
摇摇猿性同一说与性品级说的统一 …… (3)
二、战国儒家人性学说 …… (4)
摇摇员战国儒家人性论的渊源 …… (4)
摇摇圆战国儒家人性论的基本内容 …… (5)
摇摇猿战国儒家人性论的三大特点 …… (7)
三、孟、荀人性论及其比较 …… (8)
摇摇员孟子的性善说 …… (8)
摇摇圆荀子的性恶说 …… (11)
摇摇猿二者的比较 …… (12)
四、董仲舒对儒家人性同一说的总结 …… (13)
摇摇员性、情统一的性概念 …… (13)
摇摇圆善恶对立与王教成善 …… (14)
摇摇猿董氏性同一说的历史评价 …… (16)
五、董仲舒对儒家性品级说的开创 …… (16)
摇摇员性品级说产生的必然性 …… (16)
摇摇圆性多品说 …… (18)
摇摇猿性三品说 …… (19)
摇摇源董仲舒性品级说的意义 …… (19)

六、董仲舒的名性论探析 …… (怨员)
摇摇员援名性论的逻辑错误 …… (怨员)
摇摇圆援错误发生的根源 …… (怨猿)
摇摇猿援问题的症结所在 …… (怨远)
摇摇源援值得注意的方法论问题 …… (怨愿)
七、韩婴的人性论 …… (员园员)
摇摇员援与孟子的联系 …… (员园员)
摇摇圆援对荀子的吸收 …… (员园怨)
摇摇猿援汉代儒家的人性论 …… (员员苑)
八、王符的人性思想 …… (员员怨)
摇摇员援人性品级与人格说 …… (员员怨)
摇摇圆援成善条件与途径说 …… (员圆缘)
摇摇猿援善恶祸福与社会批判 …… (员猿员)
九、李翱的复性说 …… (员猿远)
摇摇员援虚构与现实 …… (员猿远)
摇摇圆援性与情 …… (员源园)
摇摇猿援灭情复性 …… (员缘猿)
十、宋代人性论的源起与发展 …… (员缘园)
摇摇员援源起 …… (员缘园)
摇摇圆援形成 …… (员远员)
摇摇猿援成熟 …… (员愿苑)

伦摇理摇篇

十一、儒家道德主体自觉论 …… (员缘缘)
摇摇员援孔、孟、荀的道德主体自觉论 …… (员缘缘)
摇摇圆援《大学》、《中庸》的道德主体自觉论…… (员愿园)
摇摇猿援对二十一世纪个人道德修养的意义 …… (员愿员)

十二、儒学的思想人格与现代人的人格培养 …… (199)
(一)儒家的理想人格——君子 …… (199)
(二)君子是真善美的统一 …… (201)
(三)君子人格的主要表征 …… (203)
(四)君子人格的二重性 …… (205)
十三、儒家成人理念与社会进步 …… (207)
(一)成人:君子与圣人 …… (207)
(二)学行与修身 …… (211)
(三)学行 …… (211)
(四)修身 …… (214)
(五)成人理念的价值 …… (216)
十四、论儒家的孝学说 …… (219)
(一)孝的含义与价值 …… (219)
(二)孝的践履 …… (221)
(三)儒家孝理论的评价 …… (223)
十五、先秦儒家孝论与《孝经》的形成 …… (225)
(一)孔子的孝理论 …… (225)
(二)两个不同的曾子 …… (227)
(三)孝道派的代表人物与著作 …… (229)
(四)乐正子春的孝道理论 …… (231)
(五)孟子的孝理论 …… (233)
(六)荀子的孝理论 …… (235)
(七)《孝经》的形成 …… (237)
(八)孝道派与孝治派的区别 …… (239)
十六、“和而不同”的永恒社会人生价值 …… (241)
(一)春秋时期的和同之辨 …… (241)
(二)孔子的和同之辨 …… (243)

需要全本请访问 www.ertongbook.com

摇摇猿援和而不同与人类社会 …… (圆缘猿)
十七、汉唐伦理思想概略 …… (圆缘远)
十八、董仲舒的两种义利观 …… (圆缘员)
摇摇员援两种义利观并存 …… (圆缘员)
摇摇圆援义利两有的哲学与人性论依据 …… (圆缘员)
摇摇猿援义利对立的哲学与人性论依据 …… (圆缘苑)
摇摇源援两种义利观的不同意义 …… (圆缘愿)
十九、天人感应论本质上是社会伦理政治哲学 …… (猿园员)
摇摇员援天——拟人化的自然 …… (猿园员)
摇摇圆援天人合一——合于封建伦理政治原则 …… (猿园源)
摇摇猿援天人感应——对封建伦理政治原则的肯定 …… (猿园愿)
二十、扬雄的伦理思想 …… (猿员猿)
摇摇员援孔子至圣论 …… (猿员猿)
摇摇摇 (员) 三种类型的孔子的偶像 …… (猿员猿)
摇摇摇 (圆) 圣人——伦理的绝对人格 …… (猿员苑)
摇摇摇 (猿) 孔子——圣人的极致 …… (猿员怨)
摇摇圆援人论 …… (猿圆缘)
摇摇摇 (员) 人禽之分 …… (猿圆缘)
摇摇摇 (圆) 圣人、贤人、众人 …… (猿猿园)
摇摇摇 (猿) 君子与小人 …… (猿猿怨)
摇摇摇 (源) 修身论 …… (猿源缘)
摇摇猿援儒道兼有的人生观 …… (猿源苑)
摇摇摇 (员) 礼义是人生的准则 …… (猿源苑)
摇摇摇 (圆) 尚智以明哲保身的处世态度 …… (猿源怨)
摇摇摇 (猿) 扬雄人生观的意蕴 …… (猿缘圆)
后摇记 …… (猿缘缘)

上　篇

人性篇

一、儒家人性论发展的正反合

儒家的人性论从先秦的产生到宋代的成熟，经历了一个否定之否定的过程。如果说，先秦儒家的人性论表现为性品版说，是儒家关于人性的正题，汉唐时期以性三品说为代表的性品级说是反题，那么，宋代以后用天命之性（或是天地之性）与气质之性来论说人性，则是儒家人性论的合题。

摇摇员援性同一说

儒家人性论形成于先秦的战国。孟子道性善，荀子言性恶，告子持性无善无恶，世硕、漆雕开诸人讲性有善有恶。众说纷纭，言各一端，相互诘难，势如水火。但恰如班固所说，殊途同归，百虑一致，这些人性论都可归结为性同一说。

性同一说是主张人性具有同一性的人性理论。此说肇端于孔子，孔子在《论语·阳货》中说："性相近也，习相远也。"性训为生。这句话是说人初生都是接近的，由于后天所习的不同，才使人与人之间有了大的差距。孔子对这句话没有具体论说，为后人留下了借题发挥的余地。孟子、告子、荀子诸人，正是在"性相近"的题目下，引申出了各自不同的性同一说。因此，孔子这句话虽然字数不多，但却定下了战国人性论的基调。

孟子从孔子那里所导出的人所共有的人性，表现为仁、义、礼、智四端。他说：

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。①

这一人人所固有的仁义礼智，在人初生时只是一种萌芽，而不是其完成，所以，称之为四端。在他看来，“人之有是四端也，犹其有四体也”。② 孟子以四端为善，因此持性善说。

荀子则认为，人性是自然之质，这质是恶，不是善，人人都毫无例外。他说：

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；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。

凡人之性者，尧、舜之与桀、纣其性一也，君子之与小人其性一也。③

尧舜与桀纣、君子与小人是对立的两极人格，荀子举以为说，不过是要强调恶乃人人生而所具的共性。而耳目声色之欲一类生理需求，则构成恶的内容。

告子亦以食色为人的共性，但他认为人性无善无恶，类似白板说。世硕诸人的性有善有恶说，虽不存其说的具体史料，但从

① 《孟子·告子上》。
② 《孟子·公孙丑》。
③ 《荀子·性恶》。

王充的《论衡·本性篇》所言①，显然是以人初生具有善恶兼有的共性。

或以性善，或以性恶，或以性无善无恶，或以有善有恶为人所同有的共性，构成先秦性同一说的丰富内容。先秦性同一说各种理论之间，呈现出明显的对立与差异。形成了各自理论的特有内涵与独特风貌。但这些不同的人性理论却有一个共同的出发点，就是它们都是从人生之初来讲性的。

先秦各种人性论的出发点相同，但对人的观念却有不同的两派理解。一派是告子、荀子的初生的人与动物没有区别的观念。告子以人与动物共有的食色为性的内容，以生训性，都是这种观念的体现。荀子将食色视为恶，认为恶是禽兽的本质，而非人的本质。人的本质是善不是恶，人要成人，就得化性起伪，积仁义，隆礼乐，否则，“则嫌于禽兽矣”。② 荀子显然也主张初生的人与禽兽没有差别。

一派是孟子的初生的人即是不同于禽兽的特殊的类的观念。孟子一方面讲，人以四端异于禽兽，并批驳告子以人之性即牛之性、犬之性；另一方面，又一再强调人无论如何都是同一的类，“圣人与我同类者”。③ 这些论述都立足于人与禽兽是不同的类上面立论。人是社会的人，社会性才是人的本质属性，是人与动物的区别所在，而道德正是人的社会性的一个重要内容，孟子讲的四端虽只是一种萌芽，毕竟也是道德的规范范畴，从这个意义讲，孟子强调人有四端的本质特性，是在一定程度上抓住了人与

① 《论衡·本性篇》说：“周人世硕以为人性有善有恶，举人之善性，养而致之，则善长；恶性，养而致之，则恶长。”以初生之人皆具善恶兼有的共性，其意甚明。

② 《荀子·礼乐》。

③ 《孟子·告子》。

动物的某种本质区别。但是，人的社会性不是先天与生俱来的，而只能在后天社会实践中获得，离开后天的社会实践，人就无法获得社会性的本质，从这个意义讲，孟子的观念又把后天社会才能获得的本质，当作一种先验的东西了。倒是荀子以人只能在后天化性起伪，才能获得人之为人的本质的观念，较为正确地认识到了人的本质是后天社会的产物。

人又是高级动物，具有与其动物一样的生理欲求，这一生理欲求包括食色在内的自然本能，这是一切动物存在与发展的物质机能。因此，人性还有自然本能的一面。尽管这并不是人的本质所在，却是构成人性的一个重要内容。而人的自然本能的运用，又不同于一般动物自然本性的发泄，它要受到人的社会性的制约。

单纯的自然本能无所谓善恶，自然本能的运用则有个善恶的问题。告子、荀子以食色为性，看到了人的自然属性的一面，孟子不承认食色是人性的内容，则否认了人的自然属性。但荀子将人生来的食色生理欲求赋予恶的社会性，则混淆了人的自然本能与自然本能的运用。唯有告子以人生来的食色为无善无恶，善恶在后天的决引，较为正确地认识到了人的自然本能本身与善恶的区别。

先秦性同一说的各种理论论人，都没有达到区分不同的人的认识水平，都是把人作为尚无区分的整体来认识的。先秦各种人性论都表现为性同一说，实与当时没有深入到人的内部划分这一认识水准有关。这是与中国古代人性论发展的第一阶段相适应的。

性同一说是人性论的平等论。它主张初生人性同一，没有先验的品级之别；它还认为，人人皆有后天成就圣贤的可能，孟子的人皆可以为尧舜，荀子的涂之人皆可为禹，都是讲的这个意思。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

强调人性后天的可变性，是性同一说的最大特点。告子讲人性如流水，引向东则东流，导向西则西去，其发展完全在后天的所为。孟子以人与禽兽的差别只有一点，后天若能扩充四端，人就能完成善性，极尽扩充之能，尧舜亦可成就；相反，放其心而不知返，就失却四端，而堕落为禽兽。荀子认为人后天能化性起伪，服膺礼教，就可成为君子，乃至圣人。总之，性同一说的各种理论都认为人性是可变化的，而变化又取决于人的主观努力。

这是一种人性的平等论，这种人性平等论的产生绝非偶然。春秋战国是奴隶制向封建制转变的历史时期，新兴的地主阶级要求否定西周以来的世卿世禄，以及相应的等级绝对固定化的观念，如果说高岸为谷，深谷为陵的观念，是哲学上对这一历史转变的反映，那么，性同一说的强调人的初生性无差别，后天的人为才具有决定意义的观念，则是在人性论上表现了这一历史转变的要求，它具有在人性方面否定奴隶主贵族高于其他社会成员，论证新兴的地主阶级完全可以取代奴隶主贵族的理论意义。以至秦末陈胜提出的“王侯将相宁有种乎”，实际上也是受到这种观念的影响。

性同一说为后来的人性论提供了发展的基本思想养料。人性从基本方面而论，不外人的社会属性与自然属性两个方面，而性同一说论性，已经从这两个方面建立起了较为系统的人性论。由此决定了其后的人性论必然向性同一说寻求某种思想养料的趋势。自汉以来的人性论无论其说如何不同，都可从中看到先秦人性论的某些思想材料，尤其是孟、荀的人性理论，更成为后来人性理论的两大思想来源。

先秦性同一说对后世人性论影响最大和最深的，莫过于孟、荀人性论的价值取向。孟子言性善，荀子言性恶，其说相异，但在价值取向上，都是以礼义为善，以食色为恶，将是否合于封建

伦常规范作为判定原则的，都主张人性修养的目的是向善去恶，成就君子。这一价值取向，从向善去恶的形式看，反映了社会各阶层的共同追求；从向善去恶的内容看，则代表着封建统治阶级的利益要求。因此，这一价值取向在表面形式上，似是人类社会各阶层对道德作用的共同认定，实质上则是封建统治阶级将其私利凌驾于整个社会之上。很自然地，它一方面会受到当权统治者的倡导，另一方面又会受到一般民众的认可，从而成为整个社会可以接受的通则。

这一价值取向蕴含着两个相反相成的导向，就向善论，因其善的内涵不过是仁义礼智之类的封建伦常规范，就蕴含着一种将仁义礼智不断绝对化的趋向；从去恶讲，因其恶的内涵乃是食色的生理需求，就存在着一种不断否定人的生理欲求的意向。将这两种导向发挥到极致，仁义礼智的封建伦常就会被神化为和宇宙本原同一的神圣东西，受到顶礼膜拜，而食色的生理物质欲求就会被视为万恶之源，受到彻底贬斥。作为儒家成熟的宋代人性论，提出的存天理，灭人欲，实早已蕴含在先秦人性论之中，乃是先秦人性论合逻辑的必然结论。

摇摇圆援性品级说

现实社会的人并不是无差别的混沌的类，在阶级存在的人类社会里，每一个具体的人总是依一定的经济、政治地位归属于某一社会集团，具有与其他社会集团成员相区别的特殊性。随着对人性探索的发展深入，人们就不再满足于把人作为混沌的整体来认识，而必然会注意到人的内部的差异性。于是，在先秦的性同一说之后，又出现了新的性品级说的人性论。

最早提出性品级说的是西汉大儒董仲舒。他在《春秋繁露》中，第一次将人性区分为上品的圣人之性、中品的中民之性、下

品的斗筲之性三个品级。他认为，圣人之性与斗筲之性都不可名性，中民之性才可叫作性。

董仲舒的性品级说的最大特点，是带有强烈的时代烙印。西汉经文景之治，在武帝时达到了空前的繁荣强盛。中央皇权在强干弱枝，铲除和削弱诸侯王的基础上，得到前所未有的强化。皇权绝对化反映在神学上，是凌驾于百神之上的太一神的出现。在董仲舒的人性论中，则表现为圣人之性。他的圣人之性具有天子之性的特定含义。其证据有三：第一，圣人与天子被作为同义语使用，在董著中是一种通则。这在董著中比比皆是，不用枚举。第二，董仲舒认为："王承天意以成民之性为任者也"①，其他人皆无受命教化民性的资格。而从人性品级讲，唯上品的圣人之性，才具有教化民性的品格，在这一点上圣人与天子又是完全同一的，都是民性成善的教化者。第三，董仲舒论圣人之性，皆依天子为说。这更证明董仲舒的圣人之性确指天子之性而言。而纯粹的仁义孝慈则构成圣人之性的具体内容。

董仲舒以仁义孝慈为善，但非一般意义的善可比，"善过性，圣人过善"，② 认为圣人之性的特点是超过一般的善，是一种纯粹的至善，因此，将其规定为上品。

西汉鼎盛的背后，隐伏着严重的社会危机。董仲舒看到了这一点，可是，他不懂得社会危机根源于封建制度本身，而是将其归结为统治阶级中那些"乘富贵之资力，以与民争利于下"③ 的所谓小人。他性品级说讲的斗筲之性正是这类小人的人性反映。

斗、筲本指两种小容量的容器。孔子在《论语·子路》中，曾用"斗筲之人"来称谓当时的当权者，讥刺他们无士行，唯

① 《春秋繁露·深察名号》。
② 《春秋繁露·深察名号》。
③ 《天人三策》。

小器。董仲舒论斗筲，除提到斗筲之性外，只在《玉杯》讲到过一次“斗筲之民”，用来指不讨伐弒君贼子的大臣。董仲舒言斗筲之性，自然也是指统治阶级中的小人而言了。

董仲舒对斗筲之性，从没有作过直接的论述，但在相关的言论中，却曲折地赋予了它内容。在论斗筲之民时，董仲舒曾痛斥他们“弗系人数而已”。因为，“天之为人性命，使行仁义而羞可耻，非若鸟兽然，苟为生为利而已。”① 他认为，人之为人在仁义，禽兽只知为生为利，斗筲之民亦只知为生为利，因此，只能算作徒有人名的禽兽。可以看出，董仲舒所讲的斗筲之性实指禽兽之性，为生为利则是其具体内容。他以斗筲之性的为生为利是绝对的恶，因而将其视为下品。以斗筲为禽兽，似于常理不可解，但这却是先秦以来儒学的通论，是从儒学人禽之分说而来的，毫不足怪。

董仲舒性品级说论述得最多也是最清楚的是中民之性。中民之性是指除天子、统治者中的小人以外的所有人而言的极广泛的一个概念。他认为，唯中民之性可以名性，而性是人生而具有的自然之资，此资不可用善言说，此说似接近于告子。但他更强调，中民之性又包含着善端。这又是孟子之说。善出性中，则需圣王教化。“性者，天资之朴也；善者，王教之化也。无其质，则王教不能化；无其王教，则质朴不能善。”② 这又与荀子之说十分相近。可见，董仲舒论中民之性兼采有告子、孟子、荀子三人的思想。在董仲舒看来，天生万民不仅有义，而且有利。因此，中民之性不唯有善，还有恶。因其善，不同于全恶的斗筲之性；因其恶，又不同于纯善的圣人之性，而只能处于中品的地位。

① 《春秋繁露·竹林》。
② 《春秋繁露·实性》。

依上、中、下三品人性的不同，董仲舒将三性的主体也分为三品，圣人是受天命理所当然的教化者，万民是圣人教化所施的对象，斗筲则是不可教化的对象。这样，就把人性品级与人格品级统一了起来。

王充继董仲舒以后，更为明确地提出性品级说，但它不是像董仲舒那样赋予人性品级以较为具体的历史含义，而只是一般地论述人性的品级。《论衡·本性篇》说：

初禀天然之姿，受纯壹之质，故生而兆见，善恶可察。无分于善恶，可推移者，谓中人也，不善不恶，须教成者也。故孔子曰："中人以上，可以语上也；中人以下，不可以语上也。"告子之以决水喻者，徒谓中人，不指极善极恶也。孔子曰："性相近也，习相远也。"夫中人之性在所习焉。习善而为善，习恶而为恶也。至于极善极恶，非复在习。故孔子曰："惟上智与下愚不移。"性有善不善，圣化贤教，不能复移易也。

以上品人性为上智、为善，下品人性为下愚、为不善，中品人性谓中人，无善无恶。上品、下品人性皆不可变，唯中品人性可有善恶的变化，这就是王充性品级说的基本内容。

在王充以后的性品级说值得一提的，是唐代韩愈的人性论。他的性品级说的特点是主张性与情的统一。他在《原性》一文中说，性是与生俱来的，情是后天接于外物才产生的。性与情都有三品，上品为善，中品可善可恶，下品为恶。性由仁义礼智信五常来表现，情由喜怒哀惧爱恶欲七情来体现。上品的性于五常，以一为主，通行于四；中品的性于五常，其中之一有欠缺，其余之四混而不分；下品的性于五常，反于一，乱于四。上品的情是七者所发皆合于中，中品的情于七者有过有不及，但努力合

于中，下品的情于七者或亡或甚。性、情的品级是统一的。韩愈这一性情品级说，标志着性品级说的最后完成，以董仲舒、王充和韩愈为代表的性品级说，所言各有特点，但都表现为性三品说。人性品级本质上是人的社会等级的反映，作为一门理论的反映，不可能是与封建社会等级一一相符的直接对应，而是具有概括性和抽象性的。中国古代很早就有天、地、人的三才观念，三才的空间位置有上、中、下之分，性品级说主要表现为性三品说，与传统的三才观念的深刻影响是有联系的。而性品级说采三才观念上、中、下之分，论说人性品级的差异，又有其原因。

此外，性品级说是以善恶的不同来区分人性品级的，从肯定方面讲，就只能分为善、恶与善恶兼有三类基本情况，不可能有第四种情况。以善恶不同的三类基本情况论人性品级，只会有上、中、下三品之分。这也是性品级说主要表现为三品说的原因。这说明理论的表现形式，是受建构理论的材料制约的。

性品级说论性，多用孔子的上智、下愚、中庸三个概念，来论说上、下、中三个品级的人性，王充就是如此。其实孔子指中庸为一种最高的德行，用以论说中品人性，与孔子原义相去甚远。上智与下愚，本指才智的高低而言，用以论上品与下品的人性，就将才智与善恶混而为一了。将才智高低与人性善恶等同起来，是性品级说言性的一大特点。王充以后，言人性者大多据以为说，几成定论。

将人性品级固定化，是性品级说的最显著的特点。董仲舒认为人性的品级由天所定，根本无法改变。这是一种绝对否认品级变化的完全固定化的观念。王充、韩愈的性品级说承认中品人性有可上、可下的变化，但却否认上、下两个品级的可变性，因而，基本的思想仍是否认品级的可变性。将人性品级固定化，乃是性品级说的基调，这与性同一说强调人性的可变性，恰好形成

需要全本请访问 www.ertongbook.com