

中国传统人文思想解读

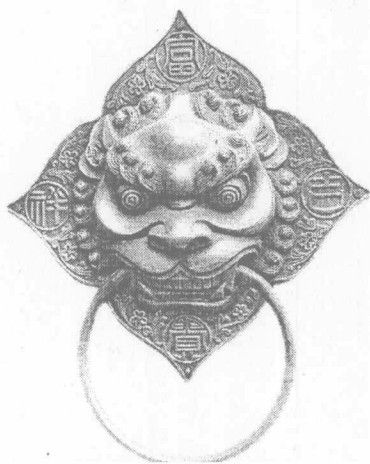
杜喜荣◎著



石路社

中国传统人文思想解读

杜喜荣◎著



中国文联出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国传统人文思想解读/杜喜荣著.

北京:中国文联出版社,2007.7

ISBN 978-7-5059-5611-7

I. 中… II. 杜… III. 思想史-研究-中国 IV. B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 094537 号

书 名	中国传统人文思想解读
作 者	杜喜荣
出 版	中国文联出版社
发 行	中国文联出版社 发行部(010-65389152)
地 址	北京农展馆南里 10 号(100026)
经 销	全国新华书店
责任编辑	刘 旭
责任校对	潘传兵
责任印制	李寒江 刘 旭
印 刷	北京振兴源印务有限公司
开 本	787×1092 1/16
印 张	13.75
版 次	2007 年 7 月第 1 版第 1 次印刷
书 号	ISBN 978-7-5059-5611-7
定 价	25.00 元

您若想详细了解我社的出版物

请登陆我们出版社的网站 <http://www.cflacp.com>

前言

什么是人文？我国《辞海》（缩印本·1989年版）中这样解释：“旧指诗书礼乐等。今指人类社会的各种文化现象”。人文作为一种文化现象，应该是人类文化中的先进部分和核心部分，其集中体现是重视人、尊重人、关心人、爱护人。简而言之，人文，即重视人的文化。人文的核心是“人”，就是以人为本，关心人，爱护人，尊重人。

而就中国传统文化中是否具有人文思想、人文精神，学术界的观点不一。有少部分学者持反对意见，认为中国传统文化没有人文精神。如王蒙就认为，中国从来就没有人文思想、人文精神。在他看来，以“内仁”、“外义”为基本构架的中国传统文化既无感性生命的勃发，又无个体独创的高扬，不是走向整体主义，就是走向禁欲主义，是最缺乏人文向度的。但大多数学者认为中国传统文化有人文思想、人文精神。在主张中国传统文化具有人文精神的学者中，张汝伦先生把儒家的“仁义”观念与人文精神等同起来，认为中国传统人文精神的主要内涵是“仁义”。张斌峰先生则认为，博爱即广泛平等地爱一切人是中国传统人文精神的基本内核与规定，其中墨家的“兼爱”思想就是它的突出表现。李继凯先生则认为，中国传统人文精神的基本内涵是集体主义，其主要表现为家族本位主义、皇权本位主义、国家本位主义；中国人民大学张立文教授则提出，“和合学”是中国传统文化的主要内核，“和合”精神是中国传统人文精神的精髓等等。由此可见，对中国传统人文思想的解读是仁者见仁、智者见

智的。

笔者认为,中国传统文化中有丰富的人文思想,概括地说体现在以下几个方面:

1. 提倡“以人为本”,探求“人之为人”的独特规定性。不把人安放在“神”的护佑之下,这一认识在儒、道学派的观点中最为显明。

2. 主张“天人和谐”,在人与自然的关系上,倡导人与自然的和谐,并利用自然,为人造福。

3. 在人的价值追求中,确立了人生价值的积极进取和独善其身的互补性原则,使人生价值可以呈现为多元。

4. 在人的社会生活中,强调人性,并以人性为基础推演社会的治理原则。

5. 在人与人的关系中,揭示了多种人际关系对人生的不同影响,确认了人的多层次性。等等。

基于这样的认识,笔者试图在前辈、学者的研究基础上,对中国传统人文思想作一粗浅的解读,以求教与同仁。

因学识水平有限,不当之处望朋友们不吝赐教,将十分感谢。

作者于2007年3月

目 录

第一章 “人之为人”的本性探讨	/ 1
一、“人性为善”的历史渊源	/ 1
二、自然人性的理智分析	/ 11
三、关于“人性”的多方探讨	/ 18
附 儒家理想人格的现代价值探讨	/ 27
第二章 “人之为人”的价值追求	/ 32
一、人生价值的积极探讨	/ 32
二、人生价值的本然追求	/ 51
附 再论儒家修身观的现代价值	/ 83
第三章 “人之为人”的理想目标	/ 88
一、君子人格型态	/ 88
二、志士仁人的目标	/ 105
三、入世智者的理想	/ 129
四、出世逍遥的人格追求	/ 133
附 论庄子的理想人格极其影响	/ 149

第四章 “人之为人”的相互关系	/ 158
一、“以己为贵”的理性分析	/ 159
二、“忠恕之道”的为人总则	/ 167
三、“不争之道”的见解	/ 181
附 儒家思想学说中对“人”的界定	/ 187
第五章 “人之为人”的处世原则	/ 193
一、“中庸”思想的内容	/ 193
二、“中庸”的实际应用	/ 196
附 传统文化与人文教育	/ 211

第一章

“人之为人”的本性探讨

中国传统文化始终关怀人自身、探讨人是什么的问题。但要回答“人是什么”的问题，首先要回答“什么是人性”的问题；因为人性是人所以为人的特性。强调你是一个人，你就应该会做人，做一个好人，这就是哲学上的人性和人的本质问题。关于这个问题，中华民族渊源流长的传统文化，总是围绕着道德起源和道德修养而展开的。在古代《列子·黄帝》一书指出：“有七尺之骸，手足之异，戴发含齿，倚而食者，谓之人。”人类内在的需求和感觉，发泄出来，便表现成种种行为，而行为的结果，常常影响于别人。凡能有益身心，给人以满足和畅快的情绪，大都获得人们的赞美，常常被称为善良的行为。反之，凡有损身心，给人以怨恨和痛苦的感觉，大都引起人们的厌恶，常常被称为罪恶的行为。人类行为的表现，不免和他人发生联系，便常常被认为善良或者罪恶。而行为的善恶，又常被认为代表人类的本性，所以在伦理哲学上，产生了人性善恶的问题。中国哲学史上关于人性善恶的争论，已有二千余年。人性是善还是恶的思想，首先在儒家那里得到深入探讨和展开。

一、“人性为善”的历史渊源

1. “性相近，习相远”的启蒙

孔子（前 551—前 479）生活于春秋末期，是儒家学派的创始人。古

代人性问题的讨论与现实需要有着紧密的联系,自西周以至春秋,道德政治思想得到发展,孔子集其大成,提出了系统的道德、政治学说。至战国时期,经百家争鸣后,人们的认识更深入了,争论从应该如何做,进到为什么应该这样做,人性问题于是被提了出来。在先秦儒家中,孔子最早论及人性问题。孔子论性,因时代限制比较简略,但具有创造性。《论语·阳货》载:“子曰:性相近也,习相远也。”这里所谓性,指人类天生的本性。孔子认为,人性本来是相近似的,并不存在根本的差异。人们的善恶智愚差别,是由于后天习染不同而形成的。孔子的哲学思维触及了两个问题:一是人类普遍共同的人性问题。人作为异于禽兽的智慧生灵,具有不同于禽兽之性的人性。从相对于禽兽之性来说,人性是普遍近似的。“性相近”是对人的类本质的抽象。二是从人性出发的心性修养问题。人性是自然天生的,而人的道德精神却是可以通过后天的学习实践来塑造的。孔子这里所说的学习,不仅指日常生活中的耳濡目染,更指人生有目的的习教明道。由于后天的学习实践不同,人既可以向善,成为君子贤士,也可以学恶,成为乡愿小人。

孔子的哲学思想重人道,特别是重视人之为人的道理。他努力阐明应如何做一个品德高尚的人。《礼运》指出:“人者,其天地之德,阴阳之交,鬼神之会,五行之秀气也。”儒家认为,人是道德的动物,“人者,仁也,人而不仁,非人也。”孔子认为,人如果能学习仁的思想、礼的观念,并在实际行动上践履恕道、忠信、孝悌、恭敬、礼义等一系列的道德规范,便可以成为道德高尚的君子贤人。他非常强调自觉学习,因为自觉学习是使人成为高尚之人的途径和方法,他赞扬“笃信好学,死守善道”的仁人君子,斥责不学无术,无所事事的斗筭小人。

孔子虽然认为人“性相近”,但同时也认为人有善恶之别。他说:“唯上智与下愚不移”。这里,“上智”含有善的意思,“下愚”则有恶的含义。这上下两种极端的人几乎不可转化,他们是极少数。这样,要习教明道而达去恶向善的便是占大多数的中人。由于孔子重人道而少论及性与天道,故他虽提出“性相近,习相远”的创造性命题,却并未说明“性相近”究竟近于什么,是近于善,还是近于恶?正是由于他提出命题,又未作具

体论述,所以自他以后,引出了人性是什么,有无共同人性、人性是否可以改变等一系列基本的理论问题,促使后人不断深入去探索和解答。后来各家各派不同的人性学说,实际上都是对各种政治学说提供理论上的论证,但从道德学说方面看,则是对道德起源问题的讨论。通过对道德起源的广泛探讨,才可能深刻揭示出人的本质,再以相应的成善途径和修养方法,最终实现人之为人和治国之道的现实需要。由此可见,孔子的“性相近,习相远”命题,既奠定了儒家哲学性论的基础,又在一定程度上规范了中国哲学性论的价值取向,对整个中国哲学思维的发展产生了极其深远的影响。

2. “人之初,性本善”的定论

孟子(前 372—前 289)生活于战国中期,是孔子学说的继承者,孔子被称为圣人,他被称为亚圣。孔子虽未明确说明“性相近”究竟近于善还是恶,但从孔子的总体思想倾向看,其“性相近”是隐含着近于善的。孟子沿着孔子的思想,对人性作出了深入的探讨和规定,系统提出人性善的理论。

首先,孟子提出性为“天之降才”。孟子论性,重在人性。他论人之性,直指人性是什么的问题,这是孔子所未探究的。他认为,人性是人的天性,是人的“天之降才。”才即才质,就是指人天生的本初才质。人的本初才质,在孟子看来主要表现在两个方面:一是天生的生命本能。“形色,天性也。”形质神貌,是人类天生具有的生命本能,因而是人性的内在涵义。具体如口嗜味,目好色,耳听声,鼻嗅气,四肢求安,这些都是人不待教而知、不待学而能的,都是人天生形质生命本能的表现。孟子曰:“口之于味也,目之于色也,耳之于声也,鼻之于臭也,四肢之于安佚也,性也。”(《孟子·尽心下》)二是天生的良知良能。孟子认为,人不同于禽兽,人是智慧动物,不仅生有形质神貌的生命本能,更重要的是生有聪明智慧,生来便有善心,能够明达人伦物理,具有良知良能。“人之所不学而能者,其良能也;所不虑而知者,其良知也。孩提之童,无不知爱其亲者;及其长也,无不知敬其兄也。亲亲,仁也;敬长,义也。”(《孟子·尽心

上》)这里的良知良能,就是指人别于禽兽所特有的道德良心。孟子认为人所具有的良知良能是“不虑而知”、“不学而能”,所以也是人性的内容。人天生具有的生命本能和良知良能构成了人的本初才质,这便是人性。

其次,孟子提出人性善。人的言行既有善恶之别,这就自然促使哲人从人的内在本质中探究其因。孟子从人的本初才质出发,认为人性善。“孟子道性善,言必称尧舜。”孟子是在批驳告子“性无善恶论”中阐述自己人性善的理论的。他认为,如果照告子“生之谓性”,“食色性也”的说法,那么人性自然无所谓善恶,而这么一来就取消了人和禽兽之间的根本差别。而人与动物禽兽显然是有本质区别的,这本质区别正在于人为“万物之灵”的人性,它先天具有所谓“四端”。孟子说:“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,仁之端也;羞恶之心,义之端;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。”“人之有是四端也,犹其有四体也。”“仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也。”(《孟子·告子上》)认为性善是自然的现象,至于人有时为恶,乃是受到环境的影响,并非出于人类的本性。孟子以善规定人性,表明他已初步认识到人的本质具有社会性的一面。

孟子人性善的论断,深化了对人的社会本质的认识。也正因如此,他特别反感于告子不肯定人的善性。告子不给人性作善与不善的规定,成为孟子重点批判的目标。与告子的“性无善无不善”之说相比较,世硕的“有性善有性不善”说,以及“性可以为善可以为不善”说,毕竟都承认了人有善性及为善的可能,因此,孟子只批评他们不正确,没有作更多的批驳。

再次,孟子强调应该尽心知性知天。孟子认为,人天生具有仁义礼智的道德善端,这是人“心之所同然者”,因而“人皆可以为尧舜”。但在现实社会中,人的言行善恶差别为什么如此之大呢?孟子指出,这并不是人天生所致的必然结果,而是由于后天环境的影响造成。也就是说,人所先天具有的“四端”,只是人性善的潜在状态,而要将人性善由潜在转化为现实,要成长为仁、义、礼、智四德,还有待于自己尽心去“扩而充之”,



即有待于行为者的扩充和存养。人的善性，“乃若其情，则可以为善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也……故曰‘求则得之，舍则失之。或相倍蓰而无算者，不能尽其才也。’”（《孟子·告子上》）在孟子看来，恻隐、羞恶、辞让、是非四心，既可以生成仁、义、礼、智四德而完成善，也可能因得不到存养而丢失而趋于恶，甚至变成禽兽一样的恶人。

他比喻善心存养、扩充与否，犹如一座山，无论是远山还是近山，依其本性，都可以生出茂盛的树林。可是临近国都的山却很少有树木，这不是山不能生长树木，而是经常有人砍伐它，又有人放牧牛羊吃掉草木，这样久而久之，怎能不变成光秃秃的山呢。人性亦然，仁义礼智，这是人的道德良心的四个良好开端，如果不去扩充、发展自己的善性，反而不断地践踏摧残善性，当然不可成为仁德之人。山上的林木在于保护，人的善性良心在于培养。否则，山梁便秃，言行便丑。可见，孟子是将人性作为一个过程来认识的。善是四端成长的结果，而恶则是四端丧失的结果。

孟子强调，人都应该认识自己的善性，培养内在的善端，扩充天生的良心，使自己成为高尚仁德的人。这要从两方面努力：一是认识人性善的道理。“天下之言性也，则故而已矣。故者，以利为本。”讲人性，就要知其所以然之故，只有明白人性之所以善的道理，才能顺其自然有利的方向加以发展。二是自觉保存善心，培养善性。“存其心。养其性，所以事天也。天寿不貳，修身以俟之，所以立命也。”（《孟子·尽心上》）保持自己善良的本心，培养自己内心的善性，坚持不懈地修养身心，便可以使自己的道德符合天道，从而找到安身立命之所。这便是尽心、知性、知天。“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣。”（《孟子·尽心上》）孟子的“尽心、知性、知天”的思想，突出了人的自觉能动性，倘能全体努力于这种自觉能动性，个个扩充自己的良心善性，便可以“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼”。这是孟子对中国哲学人性论的一大贡献。后世研究人性的学者，大多受到孟子的影响。

3. 人“可以为善”的教化

荀子（约前 313—前 238）生活于战国末期，是孔子学说的另一派的

重要继承人。他有详论《性恶》的专篇，在篇首便开宗明义地说：“人之性恶，其善者，伪也。”他探讨人性，走了与孟子殊途同归的另一条路。

首先，他论证：性者本始材朴。他认为，人性是“人之本性”。“性者，本始材朴也”。（《荀子·礼论》）性是人出生具有的才性、质性。这种才性、质性是人先天生成的，而不是后天外加的。“凡性者，天之就也，不可学，不可事……不可学，不可事，而在人者，谓之性。”（《荀子·性恶》）不需经过学习而固有，不靠人为而天就，人的这种天生才质便是性。

荀子认为，人天生而有的本性，主要指人的利欲之心。他说：“今人之性，饥而欲饱，寒而欲暖，劳而欲休，此人之情性也。”又说：“若夫目好色，耳好声，口好味，心好利，骨体肤理好愉佚，是皆生于人之情性也；感而自然，不待事而后生之，都也。”（《荀子·荣辱》）耳目口腹肌肤骨体之欲，以及由此形成的好利之心，都是人体人心感而自然的东西，因而它是人的不得加工而有的天性。这种利欲之心，促使人以追求物质利益作为其活动的目的。

荀子认为，人的天性除了利欲之心，还有天生的有辨有知之能。“人之所以为人者，非特以二足而无毛也，以其有辨也。”（《荀子·天论》）“辨”即认识判别的能力，人之为人，在于生来具有认识分辨事理的能力。人既有利欲之心，又有感觉分辨的认知功能，就使人不仅能像动物一样去追求饱暖安逸，而且能够感知外物，辨别物理。这种认知功能，来自人的心知，心为人体神明之主，“心生而有知”，心的这种“知虑材性”也是人的天性。总之，荀子认为，人性包括与生具来的利欲和知能的材性。

人人皆有人性。“凡人有所一同：饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害……是禹桀之所同也。”“好荣恶辱，好利恶害，是君子小人之所同也。”（《荀子·荣辱》）利欲之心，人所同有，君子小人，概莫能外。“材性知能，君子小人也。”由此他得出结论：“凡人之性者，尧舜与桀跖，其性一也；君子之与小人，其性一也。”（《荀子·荣辱》）正因为人有共同的人性，才能同为人类，人性便是人类共有的利欲和知能的材性。荀子这样认识和规定人性，显然侧重于人的自然属性，而把人的社会本质视为后天人为，这与孟子对人性的认识和规定有很大的区别。

其次,荀子主张:人之性恶。荀子从侧重人的自然本性,将人性规定为利欲和知能材性,从这样的认知出发,必然得出人性本恶的思想。他说:“今人之性,生而有好利焉,顺是,故争夺生而辞让止焉。生而有疾恶焉,顺是,故残贼生而忠信止焉。生而有耳目之欲,有好声色焉,顺是,故淫乱生而礼义文理止焉。然则从人之性,顺人之情,必出于争夺,合于犯文乱理,而归于暴。故必将有师法之化,礼义之道,然后出于辞让,合于文理,而归于治。用此观之,则人之性恶明矣,其善者伪也。故枸木必将隐栝矫然后直,纯金必将待砢厉然后利;今人之性恶,必将待师法然后正,得礼义然后治。”(《荀子·性恶》)社会的教化、礼义、法度,是为了防止和节制人性之恶,使人向善以便共同生活而制定操作的。善是后天人为,所以,人的天性是恶。

再次,荀子主张:人性可化。人性既恶,为什么又会讲求道德,立志向善?荀子作如下解释:“凡人之欲为善者,为性恶也。夫薄愿厚,恶愿善,狭愿广,贫愿富,贱愿贵,苟无之中者,必求于外。故富而不愿财,贵而不愿势,苟有中者,必不及于外。用此观之,人之欲为善者,为性恶也。”(《荀子·性恶》)人性之求善,就是有礼义,知礼义。人性本无礼义,不知礼义,所以才求之于外部的教化。

人性可化,即能够加以改造。“性也者,吾所不能为也,然而可化也。”人性为天生而来,不是人为造成,但这并不是说人注定要为恶,会成为恶人。人可以通过后天的主观努力来改变自己恶的本性,这是因为,人除了利欲之心,还有辨知之能。可以发挥自己的辨知之能,学习圣人所制定的礼义法度,来节制自己的利欲之心,使自己的心思行为合于天人之道。合于仁义礼智,从而成为善人。“注错习俗。所以化性也。并一不二,所以成绩也。习俗移志,安久移质。并一不二,则通于神明,参于天地矣。”人的善德,是通过学习“化性”而积累起来的,这种后天的产物就叫“伪”,即人为的意思。故性为恶,而伪为善。性和伪的关系是:“性者,本始材朴也;伪者,文理隆盛也。天性,则伪之无所加;无伪,则性不能自美。性伪合,然后成圣人之名,一天下之功于是就也。”(《荀子·礼论》)性伪二者的结合,就叫“化性起伪”。唯有化性起伪,善德积累到至高至



大,便成为圣人,便成圣人之名,划一天下之功。因此,荀子非常重视学习,认为只有学习礼义道德,才是人类克服性恶,成为善人的唯一途径。

荀子主性恶,孟子主性善,然而他们都是为仁义道德寻找根据,其根本的出发点和最后归宿,都是教人为善。其根本精神是对人抱有乐观和信任的态度,相信人都可以为善。孟子曾提出:“人皆可以为尧舜”,荀子亦提出“途之人可以为禹”。这是理想的善和对善的追求与现实中的恶存在矛盾。善与恶是相对而存在的,有善必有恶,有恶才有善。但他们对主体人的本质的探索,却走着迥然异趣的路向。

韩非子(约前280—前233)生活于战国末期,是法家思想的集大成者。韩非“与李斯俱事荀卿”,“喜刑名法术之学,而归其本于黄老”。韩非子继承了荀子以生理本能为性的观点,把荀子的性恶论推向极端。

首先,法家认为:性是人的“天性”,是本能。韩非子说:“性命者,非所学于人也。”人不学而能的天性,包括利欲之心和聪明睿智两个方面。从利欲之心来说,“人无毛羽,不衣则不犯寒;上不属天而下不着地。以肠胃为根本,不食则不能活,是以不免于欲利之心。”(《韩非子·解老》)人作为生物体,生来便有饮食穿衣的客观需要,不然就会因饥饿寒冷而死亡。故以追求衣食生活为内容的“利欲之心”,是人与生俱来的天然本性。再从聪明睿智来说,“聪明睿智,天也。动静思虑,人也。人也者,乘于天明以视,寄于天聪以听,托于天智以思虑。”人与动物不同,人具有听觉、视觉、智慧、思虑等感知思维能力,这也是人生而俱来的本能。有了这种自然本性,人能在后天发挥聪明睿智而动静思虑,进行认知活动和其他活动。人也正是在利欲之心和聪明睿智为本性驱动下,才有人的耕织田猎、营室造屋、奸巧争利、刑法赏罚等各种各样的追求天性满足的活动;其次,韩非子十分强调,人性欲利。韩非认为,以欲利之心和聪明睿智为内涵的天性,集中地表现为人心。“天生也者,生心也,故天下之道尽之生也。”(《韩非子·解老》)欲利之心和聪明睿智,都存在于人心,由此而演化出各种人生道理。欲利之心与聪明睿智虽在人性中是不可或缺的两方面,但处于核心地位的是欲利之心。“利”是人生存在发展最基本的前提和内容,人的聪明睿智以及由此而产生的动静思虑活动,都是



围绕着“利”而发挥和展开的。“人有欲则计会乱，计会乱而有欲甚，有欲胜则邪心胜，邪心胜则事经绝。”韩非由此认为这种“欲利”的人心本身就是恶的。既然人之生理本能本身就是恶的。“故王良爱马，越王勾践爱人，为战与驰。医善吮人之伤，含人之血，非骨肉之亲也，利所加也。非与人仁而匠人贼也，人不贵则舆不售，人不死则棺不买。情非憎人也，利在人之死也。”（《韩非子·六反》）从君王到庶民，利成为人们思想行为唯一的价值取向。

人性欲利，人心趋利，人们之间莫不以利害相交。比如，雇工与主人之间结成的雇佣关系。“夫卖庸而播耕者，主人费家而美食。调布而求易钱者，非爱庸客也。曰：如是，耕者且深，耨者熟耘也。庸客致力而疾耕耘者，尽巧而正畦陌者，非爱主人也。曰：如是，羹且美，钱布且易云也。”（《韩非子·六反》）雇主给雇工工钱和美食，不是心爱雇工，而是为了使雇工为自己的田地精耕细作，多收获粮食。雇工干活那么卖力，不是心爱主人，而是为了从主人那里获得更多金钱和更好食物。

君臣之间的关系，同样以利害相交。“君以计畜臣。臣以计事君，君臣之交，计也。害身而利国，臣弗为也；害国而利臣，君不行也。臣之情，害身无利；君之情，害国无亲。君臣也者，以计合者也。”（《韩非子·扬权》）君臣之合均是出于私利。君主以富贵之计诱买臣子，是为了让臣子尽忠；臣子以计效力君主，是为了从那里取得富贵，以利身养家。

君民关系亦是利害相交。“君上之于民也，有难则用其死，安平则尽其力。亲以厚爱关子于安利而不听，君以无爱利求民之死力而令行。明主知之，故不养恩爱之心，而增威严之势。”（《韩非子·扬权》）

民有私利，其为君所使，并非出于爱君，而是为自身之利。故君使民，不能以恩爱之心待民，而要加强威严之势。总之，君民有利害之交，而无相爱之情。

人之亲无如父母与子女，但在父母与子女间，亦不免以计算之心相待。“父母之于子也，产男则相贺，产女则杀之。此俱出父母之怀衽，然男子受贺，女子杀之者，虑其后便，计之长利也。故父母之于子也，犹用计算之心以相待也。”（《韩非子·六反》）父母子女之间的关系，尚且建立在

利害计算之上。可见,人无分亲疏贵贱、上下尊卑,都因求利的天性而彼此以利害相交。正是出于求利的生理本能,故人人唯利是图。只要有利,就什么也顾不得了。妇女本来是胆小惧怕蠋(蝴蝶、蛾等的幼虫)的,但蚕似蠋,又泰然拾蚕。人们通常是惧怕蛇的,但螭似蛇,渔者却坦然持螭。故“利之所在,皆为贲诸”。只要有利,人人都成为勇士,韩非充分揭露了人性的弱点,看到了恶在社会发展中的杠杆作用。但应注意,韩非的人性恶是不符合荀子性恶论的本意的。以韩非为代表的法家,其根本精神和出发点是不相信人可以自觉为善,不认为人与人之间的相爱之道。从人的欲利本性出发,他们主张因性而任法,认为只有用法治的办法,使人不能作恶。法家的人性恶与儒家的人性论是两种根本对立的价值取向。

在中国传统人性论中,性恶论和性善论一样,都是极其重视后天的道德修养。因而这两种基本倾向的影响是相当深远的,这在后世的性善情恶论、性三品论,以及天命之性和气质之性的性二元论里,都可以看到他们的影响。

4. “性可三分”的提出

到了汉代的董仲舒(前179—前104),则在当时阴阳五行学说的浓厚气氛下,认为天有意志、有主宰人间吉凶赏罚的属性。“人之为人本于天。天亦人之曾祖父也。”(《董仲舒·春秋繁露》)故人之一切言行皆当遵循“天”之法则,凡人之行为有不合天意而异常者,则“天出灾害以谴告之”。不过,董仲舒的“天”决非基督教的“上帝”意义下之人格神。“天、地、阴、阳、木、水、土、金、火,九;与人而十者,天之数毕也”。这句话中的最后一个“天”字,即“人本于天”之“天”,它是包含“天、地、阴、阳、木、火、土、金、水和人”等“十者”在内的自然万物之全体,人就是本于这个全体。董仲舒认为“天”亦有“喜怒之气,哀乐之心,与人相副。以类合之,天人一也”。(《董仲舒·春秋繁露》)所以这种以人为副本之“天”,不过是具有人的意志之自然全体,而非超越于自然全体之上的、超时间的、超验的基督教之上帝。基于天人相副,董仲舒认为,人和天具有相同的道德属性。天与人交相感应,故人之道德与不道德会受到天之赏罚。人的道