

## 第一章 儒家的人学思想

“人学”是相对于自然哲学而言的关于人的哲学。以人为核心是中国哲学的特点，在儒家身上，这一特点表现得更为明显。在一定意义上说，儒学就是人学。儒家人学的内容包括：人道观（修身之道和安人之道）以及为人道观提供理论基础的关于“性与天道”的哲学，即人性论和天道观。

### 一、儒学为什么是人学

孔子是儒学的奠基人，他用来为儒学奠基的就是关于“修己”和“安人”的人道观。孔子为什么不探索自然的本原问题，而把人道作为自己的哲学课题，这是研究儒家人学时无法回避的问题。

今天一位哲学家是选择自然，还是以人作为自己的课题，多少与个人的兴趣有关。但孔子把儒家学说确定在人学方位上，主要不是出于个人的兴趣，而是由他生活于其中的文化环境决定的。黑格尔在《哲学史讲演录》的《导言》中指出，一个民族只有在其精神生活发展到一定阶段时，哲学才会产生。哲学开始于“思想之思想”（见该书中译本第一卷，三联书店1956年版，第92页）出现之时。黑格尔的这一思想是非常深刻的，是历史上关于哲学产生的最有价值的论点之一。何谓“思想之思想”？我的看法是：这句话中前一个“思想”指蕴涵于文化之中的理性原则或精神，后一个“思想”则指哲学家的“反省和理解”（同上书，第54页）。所以，“思想之思

想”，即哲学家对其时代的文化之精神实质的反思，哲学则是其反思的成果。中国历史上最早出现的哲学体系——儒学的产生亦如此。儒学是孔子通过对春秋时期文化之精神实质进行反思而建立的思想体系，而春秋时期的文化则是西周初年正式形成的礼乐文化的延续。礼乐文化是儒学产生的土壤，它决定儒学只能是人学，不可能是自然哲学。

为什么在礼乐文化这块精神土壤上产生的儒学只能是人学？这个问题与礼乐文化的性质有关。荀子在《富国》篇中说：

人之生，不能无群。群而无分则争，争则乱，乱则穷矣。礼乐文化就是使人“群”而有“分”、“分”而能“群”的文化，也就是既能使人们保持等级差别，同时又能维持社会共同体的统一，不致因为人们分成若干等级而破裂的文化。《荀子·乐论》说：

且乐也者 和之不可变者也 礼也者 理之不可易者也。乐合同，礼别异。礼乐之统，管乎人心矣。

礼乐文化的这一根本性质和社会功能在《礼记·乐论》中有更明确的表述：

乐者为同 礼者为异。同则相亲 异则相敬 乐胜则流 礼胜则离。合情饰貌者，礼乐之事也。礼乐立，则贵贱等矣；乐文同，则上下和矣。

从总体上说，礼乐文化中，礼的主要作用是“别异”，乐的主要作用是“合同”。礼的“别异”作用具体表现在下述几个方面：

### （一）明份

礼的根本作用是将混沦无别的人群分别开来，并明确其等级身份，故荀子说：“辨莫大于分，分莫大于礼。”（《非相》）《礼记·哀公问》说：“非礼无以辨君臣、上下、长幼之位也；非礼无以别男女、兄弟之亲，昏姻疏数之交也。”《礼记·曲礼》说：“君臣、上下、父子、

兄弟，非礼不定。”礼的明份作用是通过对不同等级的人使用何种衣饰器物，享受何种待遇作出非常具体的规定实现的。如“公问羽数于众仲。对曰：‘天子用八，诸侯用六，大夫四，士二。’”（《左传》隐公五年）“天子衽褙衣冕，诸侯玄褙玄冕，大夫裨冕，士皮弁服。”（《荀子·富国》）“天子棺槨十重，诸侯五重，大夫三重，士再重。”（《荀子·礼论》）

## （二）立威仪

人群分化为等级之后，还需要下者对上者、贱对贵、卑对尊有所尊敬畏惧，即“尊尊”、“畏大人”。礼中的“威仪三千”就是用来为尊者、贵者树立威严的：“有威而可畏谓之威；有仪而可象谓之仪。君有君之威仪，其臣畏而爱之，则而象之，故能有其国家，令闻长世。臣有臣之威仪，其下畏而爱之，故能守其官职，保族宜家。顺是以下皆如是，是以上下能相固也。”（《左传》襄公三十一年）

## （三）为民设防

对于庶人来说，礼的作用是使其知道有所为、有所不为，“礼者，同人之情而为节文，以为民防者也。”“夫礼者，所以章疑别微，以为民防者也。故贵贱有等，衣服有别，朝廷有位，则民有所让。”（《礼记·孔子闲居》）

乐的特点是和谐，因此乐能起到使人们和合的作用。乐的“合同”作用表现为：

### 1 感发人们和谐的志意

乐具有巨大的感人力量，“其感人深”（《礼记·乐记》），这也就是孔子所说的“诗<sup>①</sup>可以兴”（《论语·阳货》），所谓“兴”即“感发

① 中国古代的诗是乐的组成部分。

志意”(朱熹《论语集注》卷九)由于“和”是乐的本质,所以乐“感发”出的“志意”也必然是和谐的,而和谐的“志意”又造成人际关系的和谐,故孔子认为诗“可以群”(《论语·阳货》),即“和而不流”(《论语集注》卷九)

## 2 化怨

等级的划分必然造成民众对贵族的怨恨。乐则可以使怨逐渐宣泄出来,最后达到化解。故《乐记》说:“乐至则无怨”。

## 3 安德善民

在乐的审美功能之中蕴涵着潜移默化的教化功能。统治者通过观赏乐,可以达到心灵的平和;“君子听之,以平其心”(《左传》昭公二十年)统治者心灵平和,就会以德待民,这是乐的“安德”(《乐记》)作用。对于民众来说,乐则“可以善民心”(同上)从而易为统治者所使。

## 4 心灵沟通

乐是有上下共同观赏的性质,不同等级身分的人在对乐的共同观赏中可以达到心灵的沟通。因此,“乐在宗庙之中,君臣上下同听之,则莫不和敬;在乡长乡里之中,长幼同听之,则莫不和顺;在闺门之中,父子兄弟同听之,则莫不和亲。”(《乐记》、《荀子·乐论》)

总之,“乐合同,礼别异”二者作用互补,相反相成,共同起到既维护等级差别,又使不同等级的人相敬相爱、和睦相处的作用。

从上述对礼乐文化的性质和社会功能的分析可以看出,礼乐文化与科学(包括自然科学和社会科学)技术等智能文化不同,礼乐文化不是一个知识体系。构成礼乐文化的,不是理性通过对自然和社会规律的探索而得到的认识。礼乐文化本质上是一种规范人生、整合社会的规范性文化。为了生存和发展的需要,社会全体成员的意志经过复杂的合成,最后形成为统一的意志,并形式化为

每个人必须遵守的律则，这就是礼乐。《周易·贲卦·彖传》云：

观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下。

礼乐文化一方面使混沌未分的原始人群有了君臣、上下、尊卑、贵贱、父子、长幼之别，从而使人类群体有了文理秩序，另一方面使个体情貌得到文饰：“合情饰貌者，礼乐之事也。”所以礼乐文化也可称为人文文化。

礼乐文化既然是一种人文文化，那么蕴涵于其中的显然只能是人道。虽然中国古代也有思想家（如子产）把礼说成是“天之经也，地之义也”（《左传》昭公二十五年），但这只是对礼的有意神圣化，我们不能因此认为礼是以对天道的认识为根据的。事实上子产也不是真正地认为礼乐与天地之道之间有什么必然联系，所以他又说：“天道远，人道迩，非所及也，何以知之？”（《左传》昭公十八年）

孔子生活的春秋时期的文化就是这种规范性的人文文化，即礼乐文化。虽然春秋时期出现了“礼坏乐崩”现象，但这时尚未出现一种新的文化形态取代礼乐文化，礼乐文化仍是春秋时期中国社会的主体文化。而且“礼坏乐崩”恰好给孔子“反省和理解”礼乐文化，把握其底蕴提供了方便。当礼乐文化尚未发生崩坏时，人们只能遵守它，不敢对之加以反思。试图以理性的态度对它加以反省和理解，意味着对礼乐神圣性和权威性的亵渎，这正如基督教在中世纪占统治地位时，人们不敢以理性的眼光审视它一样。“礼坏乐崩”现象的发生，一方面使礼乐失去昔日的权威，人们敢于以理性的精神去认识它，另一方面使礼乐的底蕴暴露出来，为人们认识它提供了条件。所以当春秋发生“礼坏乐崩”时，中国哲学的繁荣时期反而到来。

儒学是孔子通过对已经崩坏的礼乐文化进行反思而建立起来的思想体系。由于礼乐文化是一种人文文化，孔子从中所能把握

的道，只能是人道，不可能是天道。这是孔子把儒学定位在人学上的根本原因。

## 二、人道观

儒家人学是一个在历史中逐步展开的思想体系。孔子的思想只是人学的发端，而不是其完成形态。不过孔子已把人学的基本问题，即人道是什么的问题，明确地提了出来。他说：“朝闻道，夕死可矣。”（《论语·里仁》）这里的“道”即人道。这人道是什么，孔子以毕生的精力、死而无悔的执着精神寻求其答案。孔子的思想就是探究这一问题的思想成果，故孔子的思想亦可称作人道观。

孔子认为，所谓人道是人生必由之路：“谁能出不由户，何莫由斯道也。”（《论语·雍也》）“斯道”究竟是什么，显然它与人的本质密切相关，人的本质决定着人生必由之路的方向和途径。这样，孔子为解决人道是什么的问题，必然要先解决人的本质是什么的问题。

在提出和解决人的本质是什么的问题时，孔子不是把人当作自然物对待的，他没有从人生而具备的形体特征或行为特征去定义人，而是怀着对人生价值的崇高追求，把并不是生而具备的东西规定为人的本质：“仁者，人也”（《中庸》引）所谓“仁者人也”即仁是人所以为人的本质特征。而仁（即等差之爱）则是礼乐精神（有等级区分的和谐）的抽象和概括。孔子把在礼乐精神熏陶之下而形成的君子人格定为人的标准。

以仁为人的本质，不是孔子从对现实的人之分析中得出的，而是对人的一种规定。周敦颐说：“圣人定之以中正仁义而主静，立

张岱年先生认为：“在《论语》中所谓‘道’即专指‘人道’。”（《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社，1982年版，第254页。）

人极焉。”(《太极图说》)这句话道出了孔子以仁为人的本质的实质：孔子是按自己的理想规定人的本质和作人的标准的。孔子对人的这种理想主义的看法必然要引出一个问题：尚未达到作人标准的人算不算是人？孔子对这个问题未做明确的回答，但从孔子的整个思想倾向看，他只是在具备人的形骸这一意义上称他们为人，而不是在已达作人标准意义上称他们为人。孔子把某些人称作“小人”，可能就出于这些人只是人的形骸尚未达到作人标准这一考虑。一个具备了人的形骸的人要想成为真正的人，需经过艰苦的努力才可完成。故孔子有“成人”之说：

子路问成人。子曰：“若臧武仲之智，公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐，亦可以为成人矣。”曰：“今之人者何必然，见利思义，见危授命，久要不忘平生之言，亦可以为成人矣。”(《论语·宪问》)

“成人”至少降格以求其次的“成人”才算真正达到作人标准的人，即人的完成形态。所以在孔子看来，人不仅是天地“生就”的，而且是人自我“成就”的。一个仅具人的形骸的人成就自己为真正的人，有一条必由之路，这条路即修己之道。关于修己之道的论述是孔子人道观的核心。

由于孔子以仁为人的本质规定，因而修己的关键在于求仁。陈淳说：“孔门教人，求仁为大。”(《北溪字义·仁义礼智信》)在孔子以及整个儒家学派那里，修己之道实质上也就是求仁之道。

那么如何求仁呢？孔子把求仁之道扼要地概括为“克己复礼”：

颜渊问仁。子曰：“克己复礼为仁，一日克己复礼，天下归仁焉。”(《论语·颜渊》)

“克己”即克制和超越自己的生理本能；“复礼”即按社会典章制度和行为规范行事。孔子认为，如此反复多次，礼中所包涵的原则精神，就会以潜移默化方式内化为人的本质——仁。

“克己复礼为仁”是孔子人学思想中最深刻、最有理论价值的命题。其深刻之处在于孔子比较合理地解决了伦理学中一个非常重要的问题：个人按其自由意志作出的行为，何以会符合社会规范并能得到社会普遍的肯定性评价？“克己复礼为仁”把个体和群体统一起来，认为作为人之本质的仁是由作为群体意志体现的礼的精神内化而来的，因此个体从仁心出发作出的行为，表面上是体现了个体的自由意志，实则也体现了社会群体意志，故能得到社会的普遍肯定。

孔子认为 求仁要靠主体自身的努力 即“为仁由己”(同上)，“仁远乎哉 我欲仁 斯仁至矣。”(《论语·述而》)一个人只要有求仁要求并发挥自己主观能动作用，就可以求仁而获仁。由此孔子提出一系列修己的自律方法，如“见贤思齐焉，见不贤而内自省焉”(《论语·里仁》)；“见其过而内自讼”(《论语·公冶长》)；“躬自厚而薄责于人”(《论语·卫灵公》)。同时 孔子又认为 在修己时光靠主体的努力是不够的，必须接受外在礼的约束，故他又强调“非礼勿视 非礼勿听 非礼勿言 非礼勿动。”(《论语·颜渊》)这是修己之道的他律方面。孔子以求仁为中心的修己之道是内外、主客统一之道、自律和他律并重之道。后世儒家从不同侧面继承和发展了孔子这一思想。孟子着重于继承和发展孔子修己之道的自律方面 提出“反身而诚”、“存心”、“养性”即自我扩充的修养方法；荀子则侧重于孔子修己之道的他律方面，提出化性起伪、以礼教为主的修身方法。孟子和荀子的分歧，最后导致了性善、性恶之辨。

修己之道，是孔子人道观的核心。孔子认为，修己的目的仅仅是为了使自己成人，获得崇高的人格和人生价值，此外别无他求。故他说：“古之学者为己。”(《论语·宪问》)所以“修己”之道也就是“为己”之道。但作为人之本质的仁具有一种突破自我的特点，它要求获仁之人不能独善其身：“克伐怨欲不行焉 可以为仁矣？”子

曰：‘可以为难矣 仁则吾不知也。’”(《论语·宪问》)在孔子看来，洁身自好并不是仁。仁是一种推己及人的德性：“樊迟问仁。子曰：‘爱人’。”(《论语·颜渊》)“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。”(《论语·雍也》)仁的这一特点决定修己有成者即获仁之人必须去成全他人，即安人：

子路问君子。子曰：“修己以敬。”曰：“如斯而已乎？”曰，“修己以安人。”曰：“如斯而已乎？”曰：“修己以安百姓。”(《论语·宪问》)

这里有必要澄清一下孔子“修己”和“安人”的关系。有人认为“修己”是为了“安人”，“安人”是“修己”的目的。这种理解是错误的。其实在孔子那里，“修己”的目的只有一个，即“为己”，亦即实现自己作人的价值，“安人”并不是“修己”时的预设目的，而是“修己”后的自然结果。认为“修己”是为了“安人”，有混淆儒、墨之嫌。

正如“修己”有道，“安人”亦有道，安人之道也就是经世之道、为政之道。在孔子和儒家学说中，安人之道是由修己之道派生的。孔子的“修己以安人”、“修己以安百姓”已透露出“安人”以“修己”为本的意思。《大学》则把这一思想表述得更为明确：

物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，身齐而后国治，国治而后天下平。自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。其本乱而未治者否矣，其所厚者薄，其所薄者厚，未之有也。

虽然在本末关系上，修身为本，经世、为政为末，但这决不等于后者不重要。孔子和先秦儒家都反对闭门修养，主张治国安民、经世济时。他们对安人之道也很重视：“人道政为大”(《礼记·哀公问》)。安人之道是孔子和儒家人道学说的重要组成部分。

那么，安人之道又是什么呢？

首先，孔子认为，安人是修己有成者，即仁者，对同类必须承担

的一种义务或责任。这种义务感出自仁。所以当孔子遭到隐者们讥笑时说：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒而与谁与？”（《论语·微子》）从仁心出发，以关心爱护自己的同类为义务，是安人之道的根本。

第二 孔子训“政”为“正”，“政者，正也。”（《论语·颜渊》）因此安人、为政之道也就是正人之道。孔子认为，正人必须以己正为前提，己正者才能正人：“苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何？”（《论语·子路》）这也就是说，只有通过修己获仁之后的仁人才有安人、为政的资格。

第三 所谓“安人”不是压制人民群众，使之服服帖帖。孔子认为“压而使之服帖”不是真正的“安”，“道之以政，齐之以刑，民免而无耻。”（《论语·为政》）“安人”是己欲立而立人，己欲达而达人，所以“安人”之道也就是行仁、践仁之道。出于对安人、为政的这种理解，孔子赋予政治更多的道德教化意义，所谓“为政以德”（《论语·为政》）所谓“道之以德，齐之以礼”（同上）都反映了孔子为政之道的这一特点。

总之，修己之道是求仁、获仁之道，安人之道是获仁之后的行仁、践仁之道。安人以修己为根本，修己以安人为归宿。孔子的人道观即是修己与安人的统一。

孔子关于修己与安人的人道观的建立，对儒学后来的发展方向具有决定性影响。后世儒家学说实质上也都是关于修己与安人的学说。孟子的存心养性与仁政，《大学》的明明德和新民、修身和齐家治国平天下，《中庸》的成己和成物，《易传》的“敬以直内”和“义以方外”以及宋儒鼓吹的“内圣外王”（实际上是窃取道家的提法），都与孔子的修己安人一脉相承。但是后世儒家也并不是简单地重复孔子的人道观，他们一方面发展和充实了孔子的人道观，另一方面又在人道观的基础上把人学推向新的理论层次。

### 三、人道观的理论基础： “性与天道”哲学

孔子以修己和安人为主要内容的人道学说的建立，是儒家人学诞生的标志。但是由于没有人性论和天道观作为理论基础，孔子人道观中很多重要思想都停留在主观论断层次上。比如说，孔子认为“修己”也就是求仁，而能否获仁，一方面在于主体是否“欲仁”（“我欲仁，斯仁至矣”），另一方面在于主体是否接受礼的约束。可是人为什么会“欲仁”？为什么必须接受礼的约束？如果以人性论作为理论基础，这些问题是不难回答的。然而由于时代和理论思维水平限制，孔子对“性与天道”等形而上问题不感兴趣，未能为人道学说提出一个坚实的理论基础，以致他的一些重要论点，只是主观论断。子贡说：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（《论语·公冶长》）子贡是孔门弟子中思想较为敏锐者，他已看出孔子思想的缺陷。战国初期，儒学式微，“杨朱、墨翟之言盈天下，天下之言不归杨，则归墨”（《孟子·滕文公下》）。与孔子未能从性与天道层次为其人道观提供坚实的本体论基础有一定关系。孔子初步建立的人学，有待于向性与天道层次深化，战国时期儒学正是这样发展的。

孔子之后先秦儒家学说的深化，大致分为两步，一是孟子和荀子提出了人性论；一是义理性天道观的确立，这后一步主要是由战国后期两部重要的儒家著作《易传》和《中庸》<sup>①</sup>作出的。

关于《易传》、《中庸》成书时代众说纷纭，本文采取战国末期成书说。另注：荀子在提出性恶说的同时，也建立了自己的天道观体系，但荀子的天道观是为明于天人之辨而提出的，而不是为人性论提供理论根据的，故本文略而不论。

### （一）人道观向人性论的深化

孟子继承和发展了孔子关于修己和安人的人道观，不过他对儒家学发展的最主要贡献不在这里，而在于他提出了性善说。由孔子探讨人道问题到孟子探讨人性问题，是儒家学思想上的一次重要理论飞跃。

孟子性善说的提出，是孔子“为仁由己”思想的逻辑深化。正是为回答在修己时主体为什么会有能动性的问题孟子才探讨人性问题的。孟子所要解决的问题的性质决定了他把人先天中与主观能动性之发挥无关的东西排斥在人性之外：

口之于味也 目之于色也 耳之于声也 鼻之于臭也 四肢于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。《《孟子·尽心下》》就是说，声色之好，也是人与生具来的心理倾向，从这一意义说，声色之好也可谓之“性”。但声色之好乃一切有生命的物类的共性，与禽兽的生理需要没有本质的差别；同时它们能否得到满足由天命决定。声色之好既与成德无关 又是不‘由己’的 故不可谓之性（人性）。

孟子所谓的人性因此涵义颇为狭窄，仅指人类独具其他物类不具的先天因素。出于对人性的这种狭义理解，孟子反对告子“生之谓性”的观点：

告子曰：“生之谓性。”孟子曰：“生之谓性也 犹白之谓白与？”曰：“然。”白羽之白也 犹白雪之白 白雪之白 犹白玉之白与？”曰：“然。”然则犬之性 犹牛之性 牛之性 犹人之性与？”《《孟子·告子上》》

告子以生为性 即把与生具来的一切都看作“性” 势必要把一切有生命的物类的共性都包括在“性”概念之下。孟子认为，告子的这一观点把“性”看得太宽泛了 看不出物类 如犬与牛 之间的差异。

孟子认为，所谓性应仅指一种物类区别其他物类的特性，所谓人性也仅指人类的特性。

孟子认为，人性虽是人类区别其他物类的特性，但对人来说，却又是共性，人性是人类全体先天具备的东西，在人性问题上人与人之间不存在我有你无、此多彼少的差别。所以，孟子也反对“有性善有性不善（同上）”的观点。

那么孟子所说的人性究竟指什么呢？从内涵上说，孟子所说的人性也就是“人之所以异于禽兽者”（《孟子·离娄下》）何谓“人之所以异于禽兽者”？“人之所以异于禽兽者”不同于“人异于禽兽者”。“人异于禽兽者”是指人具有仁义礼智等道德而禽兽没有。“人之所以异于禽兽者”则是“人异于禽兽者”的根据。这也就是说人性不是仁、义、礼、智本身而是尚未成为仁、义、礼、智但可以成为仁、义、礼、智的先天胚芽所以孟子又称人性为“端”：

恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。 《《孟子·公孙丑上》》

把“人之所以异于禽兽者”同“人异于禽兽者”仁义礼智之“端”同仁义礼智本身区别开来，是理解孟子人性的关键。孟子所说的人性指前者而不是后者。对此不作区别，认为孟子的人性指仁义礼智，孟子的人性论是先验主义道德论，是不符合孟子本来思想的。

由于孟子不是以仁义礼智等道德本身为人性，他所谓的“性善”也有特定的涵义。性善之“善”不是见之于观念或行动的已经实现了的善，而是一种潜在的为善能力。他在与告子的辩难中表述了这一思想：

告子曰：“性犹杞柳也，义犹柷椽也。以人性为仁义，犹以把柳为柷椽。”孟子曰：“子能顺杞柳之性而以为柷椽乎？将戕贼杞柳而后以为柷椽也？如将戕贼杞柳而以为柷椽，则亦将戕贼人以为仁义与？率天下之人而祸仁义者，必子之言夫！”<sup>20</sup>

## 《孟子·告子上》

告子对孟子的诘难有曲解孟子思想之处，即孟子并不“以人性为仁义”而是以人性为仁义之“端”因此“以杞柳为柶椽”这一比喻不能反映孟子的思想。告子的诘难更重要的是他的立论不同于孟子。他认为，人性虽有，却没有任何确定性：“性无善无不善（同上）”。孟子在反驳告子时指出，按这一观点必然会把善看作是自外对人的强力扭曲，这是对人类尊严的践踏和对仁义等道德之价值的贬抑。孟子认为，正如杞柳之性可以使其成为柶椽一样，人之性虽不是仁义本身，但可以存养扩充为仁义。

告子的“性无善无不善”说，其实也是“性可以为善可以为不善”说，故他说：“性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。”（同上）孟子的性善说则主张，人性始终如一、固定不移地指向善，人性是人心固有的向善趋势，人性之善，一如水之性趋下一样，“水信无分于东西，无分于上下乎？人性之善也，犹水之就下也。”（同上）孟子承认现实生活中存在着善恶之别，但恶的存在不是由于人性造成的，“若夫为不善，非才之罪也”（同上）；不能尽其才也（同上）。

被孟子视作人心固有的向善趋势，也就是对理、义的认同和爱好：

口之于味也，有同嗜焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理、义之悦我心，犹刍豢之悦我口。（同上）

心天生具备一种喜悦理义的能力，这是孟子对性善本质的最终揭示。

性善说的提出，使孔子提出的人道观有了一个比较坚实的基础，从而成为具有理论形态的东西。譬如说，孔子在修己之道中提

出“为仁由己”的论断，但为什么“为仁由己”对此孔子没有提出证明，在孔子那里“为仁由己”只是孤立的断言，但有了孟子的性善说，“为仁由己”便成为一种从人性善推导出来的理论。其他如安人之道中的“导之以德”也是如此。

在性善说基础上，孟子着重发展了孔子修己之道中的自律原则，提出了反身而诚、存心养性、自我扩充的修养方法。他认为，修己是一种无需外求的活动，一个人只要能反身而诚，发现自我心性之中固有的善端，好好加以存养，不使其放失，不为物欲所伤，并扩而充之，使之“若火之始然，泉之始达”，他就可以成为“大人”、“君子”。在安人之道方面，孟之则着重强调安人者要启发被安者的自觉，即“先觉觉后觉”，从而把孔子的德政思想发展为仁政思想。

荀子的“性恶”是孟子“性善”的反命题：“人之性恶，其善伪也。”（《荀子·性恶》）但荀子提出性恶说的目的与孟子相同，也是为孔子的人道观提供理论基础。二者的区别在于荀子着重于解决修己中为什么要“克己复礼”、“约之以礼”；安人中为什么要实行强制性的礼乐教化。

与孟子不同，荀子把人生而具备的本能称之为性，“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》）“生之所以然者谓之性，……不事而自然谓之性。”（《荀子·正名》）从荀子对性的界说可以看出，他恰好把孟子排斥在人性之外的叫作性。荀子认为，人生而具备的有：“生而有好利焉”、“生而有疾恶焉”、“生而有耳目之欲，有好声色焉”（《荀子·性恶》）这些也就是人性。顺从人性，“必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴。”（同上）因此荀子认为，人之性恶。

在性恶说基础上，荀子发展了孔子修己之道和安人之道他律原则。在修身方面，荀子强调不能“从人之性，顺人之情。”（同上）他认为，道德观念是自外注入的，因此在修身中，外在礼法的约束

君师的管教起决定性作用；礼者 所以正身也 师者 所以正礼也。无礼何以正身？无师吾安知礼之为是也？礼然而然，则是情安礼也 师云而云 则是知若师也。”（《荀子·修身》）荀子把修身之道归结为“礼然而然”“师云而云”完全否定了修身中的主观能动作用，把人变成自外加工才能成形的木石一样的东西。在安人即为政方面，荀子从性恶说出发，必然强调刑政的作用，他说：

古者圣人以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，故为之立君上之势以临之，明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之，使天下皆出于治，合于善也。（《荀子·性恶》）

荀子把孔子的安人之道发展成为带有明显的君主专制主义性质的政治理论。后来从荀子那里派生出韩非的法治思想不是偶然的。

从理论上说，荀子的性恶说贯彻到底，必然会出现悖论。性恶说不可避免地要遇到最初的善自何而来的问题，这个问题在人类范围内是不能解决的，彻底的性恶说只能从人类之外即神那里引入最初的善，主张原罪说的基督教就是如此。荀子是一位无神论者，他只能在人类范围内解决这个问题，认为性恶之人能成为道德的人是君、师以礼乐刑政进行管束教育的结果。荀子在这样论述时，无疑是把君、师作为善人的，那么他们的善又自何而来？这样推溯上去必然要有一个最初的善人。但这与人性皆恶矛盾。性恶说还有一个理论缺陷：性恶说比较成功地论证，为什么要实行礼教的问题，但为什么人能接受礼乐教化成为善，而禽兽却不能？性恶说对此是无能为力的。

由于上述理论缺陷，同时也由于性恶论过份强调修身中他人自外强制性的模塑，有悖人的自尊，因而后来荀子被排斥在道统之外。事实上荀子的思想也只能算儒学发展的一个旁支，孔子的人道观向人性论的深化主要是由孟子完成的，而儒学的下一步发展，即由人性论向天道观的深化也是沿着孟子性善说方向进行的。

## （二）人性论向天道观的深

孟子性善说的提出也带来新的问题，即人性之所以善的问题。孟子已意识到这一问题的存在，并试图把性与天道联系起来，“尽其心者 知其性也 知其性 则知天矣。存其心 养其性 所以事天也。”（《孟子·尽心上》）在这里，孟子已隐约地以天道为人性的根据。但总地说，孟子未能解决人性之所以善的问题，朱熹曾指出孟子这一理论缺陷：“孟子只是大概说性善 至于性之所以善处 也少得说。”（《朱子语类》卷二十八）人性为什么善的问题是由《易传》和《中庸》通过建立义理性天道观解决的。

《易传》认为，天道是一个由阴阳两种对立力量鼓动的生生不息 日新月异的生化过程，化生万物是天道的本质，“生生之谓易”，“夫乾 其静也专 其动也直 是以大生焉 夫坤 其静也翕 其动也辟 是以广生焉。”《易传》的作者把天地视作两个巨大的生殖器 因此天地之道也就是生物之道。

《易传》的作者又以泛道德主义的观点看待天地生物功能，认为天地的“大生”、“广生”是一种崇高的德性：“天地之大德曰生”。“显诸仁 藏诸用 鼓万物而不与圣人同忧 盛德大业至矣。”“日新之谓盛德”。在《易传》作者那里 天道和天德是同义语 天道也就是天地生物之德。

《易传》认为 人为天地所生 在人的化生过程中 人也禀受了天道即天德。天道或天德在人即为人性：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”（《系辞上》）人既然继天道而成性，那么人也禀受了天地好生之德。《易传》以天道人性不二的天人合一理论论证了人性之所以善的问题。

《中庸》作者同样以泛道德主义观点看待天道 但与《易传》作者不同 他不以“大生”、“广生”作为天道 而是把天道看作真实无