

北京市法學會中國法律文化研

[首页](#)[关于我们](#)[学会活动](#)[会员关注](#)[学界动态](#)[民族法文化](#)[法史春秋](#)[名](#)[首页 >> 名作佳文 >> 佳作一览](#)

早期儒家人性观（一）

2011-12-04 访问量: 访问量: 462

苏力

一、问题和方法

本文试图对早期儒家，主要是孔子与孟子的人性观做一个梳理，并予以论证，儒家对一般人性的看法其实是非常现实的，与现代社会科学的人性观一致，尽管孔孟有自己的理想人格追求和规范。

关于人性，如今人们日常实际上大致有两种基本用法。一种是传统哲学上人同其他事物或物种的根本区别（“本质”或英文的“essense”），因此孟子说人性善、批评他人“禽兽不如”，我们说“侵略者灭绝人性”，大多更多是伴随着社会科学发展起来的，是对人生来就有、稳定不变的自然特性概括，英文的说法是nature，一般不带有道德意味。但这两种用法的区分可能质完全可能是对人的某一特性的概括；在日常生活中，人们也经常混淆这两种意义上的的人性。这就决定了这一研究的进路与之前许多这类研究有异于孔子首创、并被后代学者习惯沿用的那种侧重于伦理（善、恶）分析的视角。人性的多维度考察，特别是经验的考察，结果常常沦为关于“何为儒家的理想人格”“何为我（作者）的理想人格”的争论；这种争论往往没有——也不会有——“理想人格”没有稳定且公认的参照系。也因此，第二，我并不十分关心理论、断言和讨论，而是试图从孔、孟对诸多日常具体问题的分析、判断和推论于人性的一般判断。换言之，我不试图建构一个本质主义的儒家的哲学的、实践的的人性观。

这样处理的理由在于，如果仅仅关注直接有关人性的评论或论战，首先有些学者未直接讨论人性或“性”而认定他们没有自己的人性理论或观点。于此而称韩非没有提出抽象的人性论。参见冯友兰：《中国哲学史新编》（1983年版，第564页。但在该书的1983年版中，冯友兰先生删去了这一论断。）论辩双方全力追求精确，论辩的问题和表达仍然会因互动的语境而相互限定。双方争点不一致（例如告子谈的人性大致是人的自然特性，而孟子谈的更多是而且很容易说过头话（例如当告子以水比喻人性时，孟子接茬说“人性之善这个回应看似有力，却断然削弱了孟子后面赞美的“舍生取义”（《孟子·是天性，如大河东流，那么舍生取义还那么崇高并值得赞扬吗？可见，力

免有情感和意气。但这并不是指责孟子。只有这种激情才可能引发理性的论战，因为“理性是激情的奴隶”；[1] (P453) 没有激情的人不会持久思考或不能当饭吃的问题。但受制于这种论战，后来的学者在理解和构建这些前系时，很容易局限于前人的命题，难以跳出他们的问题，有时还会放大双如，许多学者都曾指出，孟子的性善论和荀子的性恶论之间并不存在善恶对立。）因此，尽管系统考察学者在理论论战中的表述可以并将继续是思想但这既不是唯一的进路，也不是没有风险的进路。从孔、孟对日常诸多具体言中来考察他们对人性的具体、现实、日常和细腻的理解，至少是一个补

此外，还有其他的理由。基于对唯理主义和本质主义的不信任，我认为用的、因此也更值得考察的是一个学者或学派的人性观，而不是他们系统为世界很少有完全或仅仅依据理论命题或结论行动的学者，而且，尽管可以称孔、孟是哲学家，但他们并不是近现代意义上的非常强调论证的哲学的时代，根本就没有哲学的概念，中国的先秦思想家也没有这种自觉的体面向学人或今天的教授写作，他们更多的是行动者和改革家。（这也是西思想家之间的一个重大差别。相关的分析，参见Richard A. Posner, *Public Study of De-cline*, Harvard University Press, 2001, pp. 26-27.）来构建他们的人性论或道德哲学，尽管也是一种重要的研究方式，却更可能

由此切入也有可能。因为，即使是伟人，也不可能一天到晚说着高度他们的日常言论一般都是具体的，有针对性的。在《论语》或《孟子》中，是有条件的，只是因语境，往往省略了这些条件的表达。因此，在一定程度上考察这些条件，从中发现其中隐含的关于人性以及其他的理论预设。例如，的命题，背后就有一个关于人的学习和认识能力和/或偏好不同的判断或程度的判断。由于没有论敌，并不刻意论争，这些日常生活中的评论更容易修辞的个人看法，更多反映言说者的真性情，反映其实际持有的人性观。

本文的主要目的却不是开拓理解孔、孟人性观的研究方法，我有更务先，在当代中国法学理论研究中基本不讨论人性问题，尽管任何法律理论对一般人性的理解判断，因为人性永远是法律制度的一个基础，并构成制此在法学研究中引入对这个问题的讨论。其次，中国法学界有些学者在分度和政法思想之际，往往认定中国传统政治法律制度的理论预设是儒家的性善论。他们还（错实践和法律理论的前提是性恶论。这种理论观点显然错误，错误在于它假理论都是从某个天才或伟大学派的假定、概念或命题中严格演绎出来的；一制度及其实践就会出问题。他们解决问题的办法，就是追求真理，发现真正确的理论基础上发展现代法律制度，毕其功于一役。这种唯理主义和唯识者的狂妄，其产品也注定是意识形态，而不是言之成理的法律理论，更政治法律制度。

这类观点其实完全没有证据（历史材料）支撑。历朝历代，再伟大的开是那些伟大开明的君主或重臣，那怕嘴上说着人性善，也没有谁真的按着看看各个朝代的军队、暴力、严刑峻法就可以了。而如果任何朝代都不是的，那么在什么意义上又能说儒家的性善论是中国传统政法制度的理论前

于是，法学界有了一种更为流行的表述：“儒表法里”、“儒法互补”一点在中国法律史学界是一种共识。许多历史学家也持这种观点，参见许《导》，生活·读书·新知三联书店1994年版，第53页；秦晖：《传统十论》年版，第168-247页。）这些说法并不等同，它们是从不同视角描述或概括度和实践。但描述和概括本身不是理论；甚至是否认了理论。“表里”、法只承认两者一体或同在，但没有指出为什么两者可能一体或同在。由于的理论逻辑，隐含地也就否认了儒家（或法家）本身作为一个有解说力之理

导致对“儒表法里”等概括的政治伦理解说，即这完全是历代统治者的权力所致历史虚无主义，把中国学术带入恶性的道德主义循环。要突破这个循环，解，必须使儒家成为一种理论，足以解说这种看似完全不能兼容的现象，乐观就是这样的一个努力。

但本文也针对近代以来一直存在、却长期边缘化的另一种我认为同样过度强调中国思想文化、特别是儒家在本质主义层面上的独特和伟大，试图建现代中国文明，以增强中国社会的软实力，以期对人类有更多的思想、对人同情也赞同这种追求。但从思想方法上，这类努力与上面贬斥儒家的观点图在本质主义和基础主义层面强调儒家文化与所谓西方文化的不同，包括作为一种言说策略，适度的标新立异有时难免甚或必要；只是夸大了，就是某个文化传统有更多错误，或某些人比较傻；而这样一来，东西方又如何的知识又如何可能成为天下之公器？

有比较和参照才能有鉴别，才便于理解。因此，以儒家的孔、孟为核心法家的人性观也会有适度涉猎。我试图通过比较表明，在这四派学说中，（不是分析和阐述）是最经验和现实的，而并非先验的和理想的；也因此，体现了儒家思想决非偶然——不是因为孔孟的人格或思想本身的伟大，而是理解深刻和现实以及以此为基础的建设的可行和有效。

本文注意利用当代西方社会科学对“人性”的一些研究发现，试图在重新解读儒家的一些看似与人性无关实际有关的判断。我以此表明，哪怕表明儒家与西方现代学术对人性的经验考察结论并无根本区别。而如果这一点相通就是可能的；执着于概念术语上的差别来演绎、强调中西人性观乃至政治是误导人的。

这一研究肯定问题多多，因为我不是古代中国思想史专家，阅读的经验对墨、道、法人性观的了解和理解肯定会有许多错漏之处。另一方面，我的问题要是来自西方的社会科学的影响。我不仅可能没“进入”中国文化传统，而是曲解儒家思想，是文化的“自我殖民”。我坦承所有这些或其他不可能在此一怕风险，人最好别来到这个世界。我承认有权威的理解，但不承认有本真的解。我还认为，洞察力未必来自精细的文献梳理和追根溯源；坚守中国传统有其长处，但视角的转换更可能拓展经典的现代意味和启示。在这个意义上示以及可能由此而来的判断力和行动力。因此除了希望得到学者的批评指正的宽容。

二、人性的利益维度

通常认为，儒家（特别是孟子）主张人性（向）善，因此重义轻利，强调儒家对一般人性的看法吗？或更多是儒家对社会精英的一种规范要求，因此是治理规范？我认为，太多的学者对孔、孟经典的解释夸大了儒家的理想性。

若从儒、墨、道、法四家关于利益对人的行为的影响的评论来看，并排序，大致是法家、儒家、道家 and 墨家。法家将人视为纯粹受利益——奖励此是极端功利的动物。儒家乍看起来比较理想主义，强调教化，强调仁义礼之心，强调爱人，泛爱众，强调推己及人，强调己所不欲，勿施于人，强调理解充满了温情和幻想。但只要稍微仔细一点，就可以看出，儒家与法家有重大的差别。儒家同样认为人或至少绝大多数人是为功利驱动的，“富与贵，是人之所欲也”（《论语·里仁》），“欲贵者，人之同心也”（《论语·述而》）至孔子自己也说“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之”（《论语·述而》）的追求，从事比较低贱的职业而获得财富。孔子称“未见好德如好色者也”不仅把天下人都看扁了，而且也包括了自已。由此，孔、孟认为人们“贫

棺，则欲人之夭死也。非與人仁而匠人賊也，人不贵则與不售，人不死则棺在人死也。”（《韩非子·备内》）“人为婴儿也，父母养之简，子长而骄，父母怒而诮之。子父至亲也，而或讙或怨者，皆挟相为而不周于为己也。”（《韩非子·左下》）以及“且父母之于子也，产男则相贺，产女则杀之，此俱出父母之杀之者，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，而况无父子之泽乎！”

儒家相比，法家的观点反倒是过于简单了，明快却不深刻。法家相信“奖赏做任何事情，（“凡治天下，必因人情。人情者有好恶，故赏罚可用；赏罚，国之利器也。”（《韩非子·八经》））这完全否认了人的多种和多维感受能力，人的感受能力，完全否定了其他种种非货币的利益，否认了人的差别和人的家庭的差别还不只是利益群体的大小或利益的分类，差别还在于儒家的功利标准即同一物品在不同人心中会有不同的价值，而法家测度功利的标准是极端的产品对所有人价值相同。这种客观价值论必然导致否认人有不同的偏好，进一步的选择自由。

相比起来，道家和墨家的人性观不很现实，甚至很不现实。不现实并非利避害；他们都看到了。不现实在于他们过多寄希望于自我约束和知识（包括此可能改变人的利益追求。“不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；无为而治，天下将自正。是以圣人之治，虚其心，实其腹；弱其志，强其骨。恒使民无知无欲，则无不治矣”（《老子·三章》）；“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，盗贼无有”（《老子·十九章》）。道家主张通过减少社会中的利益创设来减少发生的争执。这种哲学，可能对极少数个体有效，但作为治国的方针，作为做人的原则，显然不行。庄子可以不在乎官职，视荣华富贵为粪土，可绝大多数普通人做不到。道家思想不可能成为一种普遍实践的政治哲学和理想，最多只能成为极少数人的自我安慰，而未必可能自生至死一以贯之。

墨家同样看到了人受利益影响，因此其核心主张之一就是“交相利”。墨家提出了“兼相爱”，要求“爱无差等”，这就超出了我将在下一节分析的人性的限度，超出了人性可能提升的程度，从而失去了现实的可行性。孟子抨击墨家“无父无君”（《孟子·滕文公下》），看似是基于道德的批评，其实这既是逻辑严密的反驳，也是基于经验的反驳。墨家主张“视人之家，若视其家；视人之身，若视其身”（《墨子·兼爱中》），否认生命个体对自己的父母、兄弟和孩子有任何特殊之爱。即使这是可欲的，也是墨家的根本弱点：指望通过规范教育和宣传最终让人同等地爱所有其他人。这隐含了一个关于人性的经验判断：人在任何时候都是一种更关心“自我”的个体。

三、人的自然情感维度

这个自我并不是现代社会的个体，而可以包括基于血缘甚至地缘（严格地说，血缘和地缘是完全不同的。但在古代社会中，一般可以大致推定，有地缘关系的人们之间也有血缘关系。）的群体，这是一种自然情感，甚或已成为一种遗传的本能。尽管古代生物学的知识，不了解基因的群体选择以及由此带来的人总是更看重血缘关系。在秦思想家中，似乎只有儒家深刻地洞查到这一人性的自然情感维度，并把这一洞见纳入了理论思考和制度设计之中。在充分理解、尊重人性的功利倾向之际，儒家比法家更注重功利、个体与群体、情感与理性以及经验与理论之间保持某种平衡，尽管这种平衡是否得当。

儒家的一个重要特点是强调家庭成员分享了某些共同利益，并试图在家庭内部重视和依靠这种自然情感来形成一种制度，一种基于“爱有差等”的社会和制度。当涉及偷羊这类并非重大的社会不公之际时，孔子主张“父为子隐，子为父隐”

种情感不仅自然，而且维护这种自然情感在某些特定情况下，确实比抽象的要重要，因为维护这种自然情感本身就是社会的重大利益——即使今天，也在所有他人关系同等亲密和疏远的社会中，那意味着没有“爱”、“友谊”、

近代以来，儒家的这种观点和基于这种人性观的制度受到很多批评，普遍人权和普世价值的政治正确，这些批评有合理的一面。但若从经验上来看，社会生物学的研究发现来看，儒家的所谓狭隘观点其实是非常深刻的洞察。发现，基因是“自私的”（有不断自我复制的自然倾向），[5]由于家庭成员（父母和兄弟）或通过（夫妻）合作来复制基因，因此，生物群体并不是在单个人进行自然选择，分享基因的个体相互间有一种天然的包容性和利他性。为分享基因的个体会采取一种最有利于基因整体最大化的战略，包括牺牲自己。生物学关于合作的解释，参见[美]里德雷：《美德的起源——人类本能与协作》（中央编译出版社2004年版。）这种基因之间的包容性和利他性，在经验上，可以观察到尽管强烈程度和表现形式不同的那种亲子之爱、兄弟情分、家族伦理学上的“差序格局”。（费老和许多人都倾向于这一点概括为中国文化的特征。你看，这其实是人类的一般特点，想想基督教的教诲“爱你的邻人”，想想殖民主义对本民族或本国同胞，以及侵略军往往更为野蛮残酷的现象。也许只是由于欧洲国家都更大，更多是一个文化的共同体，缺乏西方国家的政治共同体传统，中国传统政治社会关系中才出现了更显著的“差序格局”。参见费孝通：《乡土中国》（北京大学出版社1998年版。）

早期儒家从大量日常生活中直觉察知了这种倾向，并将之归纳升华为孝、兄恭弟悌等一般性的社会规范；这些规范在功能上大致可以回应中国社会的秩序和国家秩序问题。[6]尽管这种归纳升华从逻辑上看有一个“休谟问题”，但在实践中，也一定会产生道学或理学杀人的个别现象。但从总体上来看，社会生活以及常规的政治生活中，（其实孔、孟从没有把这一点以及由此衍生的绝对化；孟子的“民为贵、社稷次之、君为轻”（《孟子·尽心下》）以及“民为贵，社稷次之，君为轻也”（《孟子·梁惠王下》）就是典型例证。）这些规范的基本内容对于绝对现实的人性基础。在此基础上形成的规范与人性的自然倾向更少背离，总在实践中。

相比之下，法家几乎完全忽视了人类这种自然道德情感，也就忽视了