

儒家人性论的理论构架和思考方式

张庆熊

内容提要：本文以探究儒家思想的文化根源为起点，阐明儒家人学的理论构架和思考方式，以便使我们更清楚地看到儒家和基督教在这个问题上的本质差别。中国儒家的人学的源头在《易经》。《易经》中关于天道与人际事务关系的思想模式对于儒家人学的发展起着制约性的作用。儒家的主流相信天人合一，并以人的良心与天道的对应关系为形上基础建立他们的伦理和政治的学说。

关键词：人性，文化的源头，儒家，基督教

对于中国思想传统中的人性论的基本观点，我们大都比较熟习，在此我不想赘述。我想把思考的重点集中在有关儒家人性论的理论构架和思考方式的问题上。我认为这种理论构架是天人关系，是天命、天理和天道与人性、人伦和人生的关系。中国哲人通过对自己的良知的体悟和对个人、家庭、国家的盛衰兴亡的事实考察，不断反思天人之间的关系，以建构和实践他们的人性论。

一、《易经》的源头：对天意和人事的占卜和应验

中华的儒家文化和西方的基督教文化都是有原典的文化。“原典”在此指一种类型的文化的原创性经典，它像种子一样决定了该文化的基本特征和发展样式。《圣经》可谓是基督教文化的原典，儒家的《易经》、《书经》、《诗经》、《论语》等是儒家文化的原典，其中《易经》占群经之首的地位。

基督教思想家在阐述他们的人性论的时候，常引证《圣经》，以《圣经》为依据。他们在谈论人性的时候有一个神学的理论框架，这就是神人关系的三步曲：（1）上帝创造人，（2）人犯原罪而受苦，（3）上帝拯救人。

我觉得中国儒家的人性论的源头在《易经》。《易经》中关于天道与人际关系的结构及其演变规律的思想模式制约了儒家的人性论的理论构架。《易经》的那种重视应验的传统也极大地影响了中国儒家通过对人事的实际考察解释天道和人性的关系的思想方式。

《易经》本是一部有关巫术或算命的书，上古先民关心自己的命运，通过举行祭祀仪式而算卦，以卜吉凶。占卜者不但想预知吉凶，而且还想知道如何趋吉避凶，于是他们自然要关注算卦后所采取的行动的成功和失败的经验。

从殷墟发掘出来的甲骨文看，它们刻有占卜的记录。这包括占卜的时间、地点、贞问的问题、应验的结果等。一套完整的占卜记录包括以下各项：

- （1）前辞：占卜的时间，负责贞问的贞人的名字；
- （2）命辞：命龜之辞，即问卜的问题；
- （3）占辞：即占卜的结果，通常是由商王指定的官员或巫师根据占兆做出的预言；
- （4）验辞：实际应验的结果。

由于有了验辞，人们自然会考虑为什么有些占辞正确，有些占辞不正确。人们会把是否应验的问题与人的性格、行为以及周围环境等问题联系起来。由于占卜的内容十分广泛和长年累月的记载，就使得从事占卜的人能根据以往积累的经验总结出一些具有规律性的东西。《易经》大概就是在这个基础上形成的。可以设想，负责占卜的官员或巫师根据卦爻的

象数，对占卜的内容和所记录的相关的生活经验进行分类和总结，找出对他们影响最深刻、最典型、最富有象征意义的词句，厘订出卦爻辞，组成《易》的经文。

《易》的经文不是一下子形成的，而是凝结了上古先民世代代的经验教训。《周礼·春官》记载：太卜“掌三易之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》，其经卦各八，其别（卦）各六十有四。”据传，《连山》为夏代的易书，《归藏》为商代的易书。由此可以推想，《周易》可能是建立在夏代易书和商代易书的基础之上的，但包含了殷周之际的朝代变换（革命）的深刻经验。《易经》主要是供占卜用的，但卦爻的具有象征意义的分类和所记录的相关的生活经验可以供人借鉴，并为激发哲理思考提供了活生生的源泉。

如果说《易》的经文是巫师的用语的话，那么《周易大传》的诠释则是哲人的话语了。易传认为，圣人与天（天道、天理、天命）处于一种特殊的关系中。圣人能观天道，察地理，知民用，通神明。“天生神物，圣人则之。天地变化，圣人效之。天垂象，见吉凶，圣人象之，河出图，洛出书，圣人则之”。（易·系辞上）

尽管《周易大传》为孔子作之说不可信，但从孔子的“韦编三绝”到战国时代的各位吸纳了儒家和道家思想的注家的诠释表明，《周易大传》完成了一个破解神话（demythification）的过程，更确切地说，一个破解巫术的过程。它并不彻底否定“天帝”和“天命”，但对“怪”、“神”采取存疑的审慎态度，把关注的重点转向“天道”与“人事”的关系。

中国儒家在讨论人性善恶的问题时，基本上是围绕着天人关系的轴心来进行的。《周易大传·系辞上》云：“一阴一阳之谓道。继之者，善也。成之者，性也。”这段话可视为中国儒家的性心理论的经典论断。这段话一方面谈到道，另一方面谈到人事，善和性的问题是与道结合起来考虑的。继承道的人，被认为是善的人，并且也会具有善的结果。道所成的东西，是本然的东西；依道而成就事业者，是完成了合乎其本性的东西。人的本性的善与天道的本体融合贯通。

基督教的人性论着眼于上帝与人的关系。上帝是创造者，人是所造者，因此上帝与人之间存在着无限大的区别。这也就是说，人是有限者，上帝是无限者。人由于其有限性是不能认识有关上帝、世界和人生的根本道理的，因此需要靠上帝的启示和拯救。

《易经》不谈人和万物是怎样“被造出来”的问题，而谈人和万物是怎样“化生”的问题。《周易大传·系辞上》云：“乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物”。《系辞下》云：“天地氤氲，万物化醇，男女媾精，万物化生”。在易传的别的篇章中，我们也可读到用父母来称呼天地的句子，但并没有明确的人格神的意思。如《说卦》云：“乾，天也，故称乎父。坤，地也，故称乎母”。

儒家像基督教一样，肯定人是世间最伟大的存在者。但是儒家并不是像基督教那样用“上帝按照自己的肖像造人”来说明人在世间的崇高地位，而仍旧是通过人之化生的方式来说明这一点。人禀阴阳、五行之精纯、灵秀之气而生，故有道德，有意识，因而成为宇宙万物中的伟大卓越者。

儒家用“化生”而不用“创造”来说明人和万物与道的关系，表明了儒家与基督教的一个重大差别。“化生”可表明人和万物出自道这个本体，这为作为万物之灵者的人通过返观自己的本心体悟天道奠定了理论的基础。

二、对天道的不同理解决定了对人性的不同看法

那么天与人之间的关系是怎么样的呢？由于儒家认为人是由天地化生的，要说明这一关系势必依赖于对天地的性质的理解。对于天地的性质，存在很大的解释空间。在中国传统的儒家哲学中，大致存在以下三种模式：

(1) 天是有意志的，天关注地上的事情，对于人间违背天意的行为，要进行警告和惩处。在此，儒家特别强调天与地上的君王的关系。天保佑君王建国立业；天也会因君王的罪孽而抛弃他们，这导致改朝换代。这种对天人关系的理解表现在中国上古夏商周的经典《尚书》的一些篇章中，也表现在汉代董仲舒的《春秋繁露》和经由班固整理的《白虎通德论》中。

(2) 对天作自然化的解释，认为自然现象与人事无关。这以荀子的观点为典型。他指出：“天行有常，不为尧存，不为桀亡”（《天论》）。这是说天运行的规律是不以人类社会政治的好坏为转移的。他还指出：“天不为之恶寒也，辍冬；地不为之恶辽远也，辍广”（《天论》）。他想以此说明各种自然现象的出现不由人的愿望决定。

(3) 虽然天不说话，不用文字语言对人直接发布命令，但在天命、天道、天理和人事、人心、人伦之间存在一定的对应关系，人心和天地的本心是相通的。由于天不直接把天意告知人，因而人不能直接从天那里知道天命、天道、天理。但另一方面，由于相信天命与人事相关，天理与人伦对应，人心与天地之心相通，发展出了一套从人心、人事、人伦方面体悟天命、天道、天理的学说。

这第三种表述天人关系的模式，是中国传统的儒家思想的主流意识。它发轫于孔子，在子思和孟子的著作中得到系统阐发，宋明理学是沿着这一思路发展出来的，其中王阳明的“致良知”之说，与《孟子》和《中庸》的尽心率性之说一脉相承。

以上第一种模式与第三种模式都肯定天人之际的某种对应和贯通的关系，都有从天到人，从人到天往复的过程，用现代的哲学用语来说，就是“超越而内在，内在而超越。”其差别在于，前者是通过“算卦”和“讖纬”来完成这一天人之间的关系的过渡的：卦象加上讖记和纬书以隐语的方式传达天意，预决吉凶。后者对有意志的天问题持更加审慎的态度，强调从人际关系和人间事务的发展规律来体悟天道。这第一种模式与基督教的思路较为接近。基督教是通过“先知神学”来完成这一过渡的，先知受上帝的感召说出上帝的话（启示）。尽管如此，基督教所描述的神人关系与董仲舒所描述的神人关系仍有差别。前者的神人关系是一种对话的关系，其高峰是神道成肉身化为人；而后者说的是天对人的感应。

第二种模式与第三种模式的区别在于：前者否定了天道的运行与人间事务的兴衰的关系，后者尽管重视人的作为，但仍然不否定天人之际本体上的统一。前者只承认天的自然属性和人的自然属性，导致“性恶论”。后者肯定天人之际本体上的统一，导致“性善论”。持性恶论者并非主张每个人都是恶的，而是说，既然人是自然化生的，那么就要从自然的属性来谈人的属性。“目好色，耳好声，口好味，心好利，骨体肤理好愉佚”。（《荀子·性恶》）“饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所生而有也，是无待学而然者也，是禹、桀之所同也。”（《荀子·非相》）这些都是自然而然的事情，是人的自然属性。每个人的自然属性是相同的，人的道德观念是后天学习得来的，人行善是师法教化不断积累的结果。因此，“圣人者，人之所积而致也”。“涂之人可以为禹”。（《荀子·性恶》）孟子持性善论，也并非说他主张每个现实的人都是善的，而是说每个人都有“恻隐之心”、“羞恶之心”、“恭敬之心”、“是非之心”的善端。为什么人人都有这样的善端呢？这是因为人心和天地之心是相通的，天道和人道的本质都是诚。因而不需外铄，只要反求诸己，把自己的善的本性发挥出来，人皆可为尧舜。

性善论者和性恶论者的出发点虽然迥然不同，但是他们都强调要通过人自己的努力达到道德上的完善。他们在此的方法论上的差异是，前者把重点放在个人自己的道德修养上，后者把重点放在社会的教化功能上。

三、孔子对天人关系的理解

有关孔子对天人关系的理解，我觉得在《论语》的“尧曰第二十”中有着最经典的论述。它由三章组成。第一章，孔子先引用或转述《尚书》所记载的尧、舜、禹、商汤、周武王的重要言论，然后发表自己简短评论。这里谈到了“天之历数”、国之兴亡和“罪”的问题。第二章，孔子回答子张关于如何从政的问题，这里谈到了“五美”和“四恶”。第三章，孔子把“天命”与“人为”统一起来，可看作是对前两章的总结。这三章有机地联系在一起，含义深刻，回味无穷：

（一）尧曰：“咨！尔舜！天之历数在尔躬，允执其中！四海困穷，天禄永终。”舜亦以命禹。

曰：“予小子履，敢用玄牡，敢昭告于皇天后帝：有罪不敢赦，帝臣不蔽，简在帝心！朕躬有罪，无以万方；万方有罪，罪在朕躬。”

“周有大赉，善人是富。”“虽有周亲，不如仁人；百姓有过，在予一人。”谨权量，审法度，修废官，四方之政行焉。兴灭国，继绝世，举逸民，天下之民归心焉。

所重：民、食、丧、祭。宽则得众，信则民任焉。敏则有功，公则说。

（二）子张问於孔子曰：“何如，斯可以从政矣？”子曰：“尊五美，屏四恶，斯可以从政矣。”子张曰：“何谓五美？”子曰：“君子惠而不费；劳而不怨；欲而不贪；泰而不骄；威而不猛。”子张曰：“何谓惠而不费？”子曰：“因民之所利而利之，斯不亦惠而不费乎？择可劳而劳之，又谁怨！欲仁而得仁，又焉贪！君子无众寡，无小大，无敢慢，斯不亦泰而不骄乎！君子正其衣冠，尊其瞻视，俨然人望而畏之，斯不亦威而不猛乎！”子张曰：“何谓四恶？”子曰：“不教而杀谓之虐；不戒视成谓之暴；慢令致期谓之贼；犹之与人也，出纳之吝，谓之有司。”

（三）子曰：“不知命，无以为君子也。不知礼，无以立也。不知言，无以知人也。”

仔细玩味这三章的文字，已经可以看出中国儒教与基督教在人性观点上的重要相似之处和区别。

在《尚书》中，王权受命于天的思想相当突出。王朝的寿命和君王的禄位来自天帝的安排，是上天所命定的。只要上天不终止这样的授命，一个王朝的统治就可以延续下去。一旦上天终止了对某一个王朝的授命的话，那就意味着这个王朝的末日就要到了。这时天帝就要改变其授命的对象，这就是“革命”，这就要导致改朝换代。《周易·彖传》在诠释“革”卦谈到“革命”：“天地革而四时成。汤武革命，顺乎天而应乎人。”这表明，天命是可以改变的，而接受天命和执行天命并不是一件容易的事情。用《诗经·大雅·文王》中的话来说，就是“天命靡常”，“骏命不易”。怎样才能保持天命呢？这是贤明的君王时时考虑的问题。

《论语·尧曰》第一章中的第一句话，就是尧对如何保持天命的经验总结，并以此经验告诫他的继承人舜，而舜也以此经验告诫他的继承人禹。用现代汉语来表达，这段话的大意如下：

尧说：“啧啧！你这位舜啊，按照上天安排的次序，天命就要落在你身上了，你要真诚地执行正确的治国方针。如果天下人陷于穷困之中，上天赐给你的禄位就会永远终止。”舜在传位给禹的时候，也用这同样的话告诫禹。

在这里，治国方针的正确与否，是与天下人的生活是富裕还是穷困联系在一起的。而君王所受的天命能否维持，也与人民的生活处境相关。接受天命者要承担使天下人安居乐业，生活富裕的责任。如果天下人穷困，人民起来造反，革命就发生，这是顺乎天意合乎民心的事情。

《论语·尧曰》第一章中的第二段，根据朱熹的注解¹，这是商汤在战胜夏桀后，回商

¹ 参看朱熹：《论语集注》，83页；蔡沈《书经集传》，45~46页。《四书五经》，上册，世界书局，1

的国都豪时，对来朝覲的诸侯所发布的文告中的一段话。该文告一则说明讨伐夏桀的理由，二则说明天下更始后新天子的治国方针。因而，“有罪不敢赦，帝臣不蔽”是说“桀有罪，己不敢赦，而天下贤人，皆上帝之臣，己不敢蔽。”我觉得这一解说较牵强，因为这句话中要添加上“桀”和“己”两个关键词。而且，这一注解的理由在于这段话与《商诰》中文字大同小异，但朱熹所见到《商诰》已属于“伪古文经”，是东晋学者梅赜所献，据清代学者考证，是依据散见于先秦诸子所引用的尚书的文字编造出来的，可信度不高。据《墨子》和《吕氏春秋》中的有关叙述，这段话是商汤在战胜夏桀后，遭逢大旱，商汤向上天祈祷求雨之词。我觉得这个说法是可取的，我的以下译文把着重点放在商汤向天帝祈祷之上，从商汤面对天帝的角度来理解文意：

商汤说：“我小子履大胆地用公牛来祭祀，明白地禀告最伟大的天帝：凡是对你所犯下的一切罪行，我是决不敢擅自赦免的；在天帝面前，下臣的一切所作所为都是无法遮蔽的，它们清清楚楚地记在天帝的心上。我自己有罪，不要牵连天下万方，天下万方有罪，应该归在我身上。”

这里出现“罪”这个概念，像基督教的《圣经》中一样，这里的“罪”是指人对上帝所犯下的罪，上帝对此一清二楚，并通过降下灾害等方式来加以惩罚。夏桀“灭德作威”，“敷虐于万方百姓”，所以上帝“降灾于夏，以彰厥罪”。现在，商已经灭夏，天命已经落在商朝的君主身上，但是所遭逢的大旱还没有结束，这时商汤向上天祈祷求雨。商汤以天子（上帝的儿子）的身份向天求雨，“履”是商汤的名字，“予小子”是商汤的自谦之词。“朕躬有罪，无以万方；万方有罪，罪在朕躬”体现了商汤崇高的精神，宁愿自己来承担罪责，使得天下万方免于灾害。这在一定意义上可以与耶稣基督的以自己在十字架上的死为世人赎罪的精神相比拟。当然，这里存在重要的差别。首先，在中国的儒家思想中没有“原罪”的观念，因而谈不上除解全人类受苦根源的问题。其次，商汤认为自己是天子，其理由是他认为自己接受了天命，而耶稣也认为自己是上帝的儿子，但这是三位一体的圣子。最后，商汤讲“我自己有罪，不要牵连天下万方，天下万方有罪，应该归在我身上”，是出于责任感，而不是出于“赎罪”的意识。商汤认识到，君王有罪非民所致，而民有罪实君王治理无方所为，现在自己掌握着管理天下万方的大权，权重者责任也重，因此自己要承担最大的责任。这表现出他意识到接受天命后的重大责任和义务，以及厚于责己薄于责人的精神。

孔子接下去谈为什么周武王能取商而代之，禀承天命，建立一个得民心的新王朝：

首先，周武王赏罚分明，用人得当。“周有大赉，善人是富”是说，对于善人，周武王大加赏赐，使他们富裕起来，激励他们为周王朝建功立业。“虽有周亲，不如仁人”是说周武王在用人的时候，任用仁人，而商纣王则任用至亲，其结果当然是前者胜于后者。其次，周武王严以律己，宽以待人，像商汤一样认识到禀受天命者的重大责任，此所谓“百姓有过，在予一人”。最后，周武王谨慎地修订和执行一系列经济、法律和政治制度，采取了一系列安抚民心的措施。“谨权量，审法度，修废官，四方之政行焉”是说周武王谨慎地统一度量衡，公平合理地进行交换和税收，认真审订法律礼乐制度，修复废弃的官制，让在位者各尽其职；这样，政令就在天下行得通了。“兴灭国，继绝世，举逸民，天下之民归心焉”是说周武王封黄帝、尧、舜、夏、商之后，释箕子之囚，复商容之位，这些做法是得民心的。“所重：民、食、丧、祭”是说周武王关心民生问题，重视人民、粮食、丧葬和祭祀。这表明中国古代贤明的政治家早就认识到，人民是国家的根本，粮食是人民的生命，丧祭可以使民德归厚，民衣食足，德行厚，就国泰民安。以上这几段话在《尚书·武成》篇中都可以找到依据。

该章最后的一段话“宽则得众，信则民任焉，敏则有功，公则说”，可视为孔子本人对他评述尧舜汤武等古代圣君治国方针的总结。孔子认为，当政者应有宽厚、诚信、勤敏、公

平这四种美德，因为宽厚就会得到民众的拥护，诚信就会使人民安心地完成所委派的任务，勤敏就会取得成功，公平就会使人心悦诚服。寥寥数语，画龙点睛，说出了上古几千年政治得失成败的要害。

孔子在“尧曰”的第一章回顾和总结了古代君王治理国家的经验教训，在第二章中，孔子谈君子应该如何从政的问题。这通过子张与孔子间问答的方式来表述。与上一章相比，文义相当清楚。这里谈到美和恶，但这里谈的美和恶不是指自然界和社会的美和恶，而是指政治和道德上的美和恶。“尊五美”指君子应该尊奉五种好的政策和德行，即：1.使老百姓得到实惠，而自己不要费财；2.使唤老百姓，而老百姓不怨恨；3.有进取心而不贪图名利；4.性情安宁而不骄傲；5.态度威严而不凶猛。孔子进一步给子张解释如何才能实现“尊五美”：让老百姓因地制宜地利用自然资源和所拥有的经营手段而获利，不就是使老百姓得到好处而不要自己费财吗？选择老百姓可以干的时间（农闲）而叫他们服劳役，还有谁会怨恨呢？追求仁义而得到仁义，还贪图什么呢？无论人多人少，无论势力大小，君子都不敢怠慢，不就是安宁而不骄傲吗？君子衣冠整齐，目不斜视，态度端正，使人望而生敬畏之心，不就是威严而不凶猛吗？最后，孔子给子张解释什么是“四恶”：不进行教育而杀戳叫虐；不事先告诫而要求立即成功叫做暴；政令下达缓慢而要求下属限期完成叫做贼；同样是给人财物而又舍不得拿出来叫做吝嗇。

在此，孔子所说的恶完全是从政治上说的，这也可从他的一句名言“苛政猛于虎也”看出。孔子是不是意识到自然界中也存在恶呢？我想孔子当然是意识到这一点的，孔子当然知道洪水猛兽对人民造成的困苦，但相比之下，苛政对人民造成更大的困苦。在《尚书》中，我们可以看到中国上古的先民把灾荒看作是上帝对所犯的罪行的惩罚，这与《圣经》，特别是旧约的“摩西五经”所描绘的上帝降灾于不义之人、烧他们的城、灭他们的国，没有什么区别。但孔子肯定也已经注意到，自然灾害在平常的日子里，甚至在贤明的君主当政的时候，也会发生。我们完全可以设想出现这种情况：商汤起兵伐夏桀时，正值夏王朝境内发生旱灾，于是他宣告天下，上帝“降灾于夏，以彰厥罪”，论证他的做法上应天意下顺民心。但是在商汤灭夏后，旱灾并没有结束，反而扩大到更大的区域中去了，于是商汤在灭夏后要祭天求雨。孔子看到这些情况，所以他对自然界的恶（天灾）与人的罪的关系持审慎态度，“子不语怪、力、乱、神。”对同样问题的反思也出现在旧约圣经的较晚期的作品中，如在“约伯篇”中，约伯反思一个虔诚的义人为什么也会遭受极大的苦难。对此约伯没有得出明确的结论。在新约中，特别是在保罗的书信中，对此有了一个解释，即把人间的苦难与“原罪”挂钩，“因一人的悖逆，众人就成了罪人。”（罗马书 5：19）因此只能靠耶稣基督的拯救（赎罪），才能克服恶。在中国儒家的思想中，不是这样来解释恶的问题的。儒家没有原罪的观念，儒家不用原罪来解释仁善之人也会受苦的问题，儒家也不用灵魂不死和末日审判来解释最终的公正性的问题。恶包括天灾人祸两个方面。对于天灾是否是上帝对人间恶行的警告和惩罚的问题，在儒家中没有统一的想法：孔子持审慎的态度，荀子持反对的态度，董仲舒持赞成的态度。毋庸否认，与《尚书》中所表述的中国上古先民对天与人的关系的看法相对照，董仲舒的看法更接近古人，而孔子和荀子则根据他们各自对自然和社会现象的观察在不同程度上有所修正和偏离。

从总体上说，孔子没有否定天命。这集中表现在《论语·尧曰》第三段的总结性话语中：“不知命，无以为君子也。”在这里，孔子把“知天命”作为判别是否是君子的标准。在《论语·季氏》中有类似的论断：“君子有三畏，畏天命，畏大人，畏圣人之言；小人不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言。”在此，孔子把畏不畏天命的问题作为区分“君子”和“小人”的准则。由此可见，孔子虽然没有谈到性善性恶的问题，但已经把“君子”和“小人”与畏否天命的问题相关联。君子无疑可归为善的一类人，“小人”无疑属于恶的一类人。这样，孔子已经为儒家往后的人性理论打下了“天命”的形上基础。

四、从孟子到宋明理学的儒家传统的人性观

从孟子到宋明理学的儒家传统的人性观是沿着孔子的思路发展的。其特征为一方面超越而内在，论述“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”（《中庸》），另一方面，内在而超越，论述“尽其心者知其性也，知其性则知天矣”（《孟子·尽心上》）。我不认为子思和孟子的立场相矛盾，正因为他们视“天命”和“人性”是统一的，所以才能从天命到人性，再从人性到天命。孟子说：“诚者天之道也，思诚者人之道也”。（《孟子·离娄》上）《中庸》中的类似的话为：“诚者天之道也，诚之者人之道也”。他们都认为，“诚”既是天道，也是人道。因此只要把这种诚的本性发挥出来，就可以与天地之道合一。“君子所过者化，所存者神，上下与天地同流”。（《孟子·尽心》上）用《中庸》的话来说则是：“唯天下至诚为能尽其性，能尽其性，则能尽人之性，能尽人之性，则能尽物之性，能尽物之性，则可以赞天地之化育，可以赞天地之化育，则可以与天地参矣”。有了“天命”、“天道”与“人性”、“人心”相统一的本体上的基础，以下看法才顺理成章：要知道什么是天命，就从人性中发掘；顺着这种人的本性寻找，就可以知道什么是道。孟子虽然强调发掘人的内在本性的重要性，但他并没有否定天的主宰地位：

万章曰：尧以天下与舜，有诸？孟子曰：否！天子不能以天下与人。然则舜有天下也，孰与之？曰：天与之。天与之者，谆谆然命之乎？曰：否。天不言，以行与事示之而已矣。（《孟子·万章上》）

按照孟子的看法，天子是天之所命，天是君权的依据。尽管天不说话，但以行和事展示它的意图。孟子像孔子一样，论述君王应谨承天意，以天道天理为施政原则，建立伦理和法律的制度，教化和制约臣民，维持社会秩序。

宋代理学的思路与子思、孟子相一致。朱熹引用程颢、程颐的话来解释为什么“不知命，无以为君子也”：程子曰：“知命者，知有命而信之也。人不知命，则见害必避，见利必趋，何以为君子？”²二程还说：“在天为命，在义为理，在人为性。主于身为心。其实一也。”³

明儒王阳明倡导“致良知”，把道德休养方面的主观能动精神提到空前高度，但其学说仍然以“天人合一”的思路为基本构架。正因为“良知即本体”，“天地万物与人原是一体”，所以“仁者”才能“以天地万物为一体”。当王阳明被问及何以“仁者以天地万物为一体”时，他从孟子的“四端之心”出发进行论证：人见孺子入井有“忧惕测隐之心”，闻马兽的哀鸣有“不忍之心”，见草木摧折有“悯恤之心”，见瓦石的毁坏有“顾借之心”。从此“四心”可见人的仁与孺子、鸟兽、草木、瓦石为一体之呈现。“四心”贯通人与鸟兽、草木、瓦石，而此“四心”即是“良知”。“人的良知，就是草木瓦石的良知。若草木瓦石无人的良知，不可以为草木瓦石矣。岂惟草木瓦石为然，天地无人的良知，亦不可为天地矣。盖天地万物与人原是一体”（《传习录》下，《王阳明全集·知行录》）。

有人认为，既然良知是主观的东西，而良知又被王阳明认为是天地万物的共同根据，那么套用西方哲学的划分法，王阳明的“致良知”说应被归结为纯粹的主观唯心主义学说。我觉得这一看法值得商榷。我认为，王阳明不是说天地万物没有本体或本心，只有人的主观的“四心”或“良知”才是本体或本心，而是说天地万物与人有着共同的本体或本心，并且这种本体或本心是通过人的良知而表征出来的。

² 参看朱熹：《论语集注》，83页；《四书五经》，上册，世界书局，1936。

³ 程颢、程颐：《遗书》，卷18。

总而言之，在从孔子到宋明理学的儒家传统中，“知天命”、“循天理”与“君子”、“性善”、“良知”等问题结合在一起，因而儒家的重视主观道德修养的伦理学说是以超越的天命或天理为基础的，在一定意义上可以说是以宗教精神为支撑的。

五、当代新儒家论人性与本体的关系

对人性与本体的关系看法，中国当代新儒家的代表人物有不尽相同的看法，但其主流观点还是与从先秦的孔孟到宋明的朱熹和王阳明的传统相一致的。

熊十力曾发表文章否定儒家的宗教性。但是他所理解的宗教与后来唐君毅、牟宗三所理解的宗教有不同的含义。我认为熊十力所理解的宗教主要指一种“出世”的人生态度，如佛教追求涅槃，基督教追求天国。以儒家为文化主流的中国人在日常生活中寻求“高尚、和乐、恬淡、闲适、肃穆、宽大、坦荡之情怀”，“日常生活皆顺其天则，畅其至性，则自一饮一食以及所接之一花一木乃至日星大地，无在非真理之显现，故不必呵斥人间世而别求天国。”中国人之主流不脱离日常生活而专求出世，所以“中国民族之特性，即为无宗教思想。”“唯中国人一向无宗教思想，纵云下等社会不能说为绝无，要可谓其宗教观念极薄弱，此为显著之事实。”⁴

唐君毅、牟宗三之所以倾向于肯定儒家的宗教性，乃在于他们认为儒家的人文精神具有形上的基础，儒家的伦理准则是以天人合一为本体上的根据的。这也就是说，他们不是像熊十力那样把是否追求出世作为判别是否是宗教的标准，而是在一个更加宽泛的意义上看待宗教，他们的宗教定义有点类似于蒂利希（Paul Tillich），以是否肯定“终极实在”和“终极关怀”为判据。

在当代新儒家中，徐复观倾向于否定儒家的宗教性。这与他对儒家的天的观念的理解有关。他认为孟子以来的中国儒家主张：“天是从自己的性中转出来；天的要求，成为主体性的要求；……仁以外无所谓天道……性与天道的贯通合一，实际是仁在自我实现中所达到的一种境界。”⁵这一看法与李泽厚的观点基本相同。李泽厚认为中国儒家的性善论，是建立在“内在的欲求和自觉意识”⁶的心理基础上的。

我认为，从孔子、孟子经朱熹、王阳明到熊十力、牟宗三这样的儒家大师都没有把超越的“天命”、“天理”、“天道”、“天地之心”还原为人的内在的心理属性，毋宁说他们主张人的本心不是主观化的心理学意义上的人的心，而是本体化了的人的心。“天地之心”与“人的本心”不二，即“天人合一”。因而，返观自己的“良知”、“良能”、“良心”能知“天命”、“天理”、“天道”；“天地之心”与人的本心能相“感应”和沟通。对此熊十力做了十分明确的论述：

中庸曰：“天命之谓性”。“之谓”二字可玩。非天命之外，别有性也，亦非性与天命可判层级也。无声无臭曰天，流行曰命。（诗云：“维天之命，如穆不已”。不已即流行义。）流行者，即无声无臭之真体显成大用也，（比如大海水举体成众沓，非众沓外别有大海水在。）非可如佛氏真如不生灭，种现自为生灭，其生灭流行与不生灭不流行之真如体截成二片也。（非可，至此为句。）大用流行，人禀之为性，故性即命也，即天也。孟子言尽心则知性，知天，此了义语也。天命在人则名性，以其主乎吾身则曰心，（此本心也，非心理学所谓心。心理学之心，固非离本心而别有源，但不可以此为即是本心，此义非反省功深者不能自知也。）故心、性、天、命，名异而其实则一，是以尽心，则

⁴ 熊十力：《十力语要》，中华书局，1996，141页。

⁵ 参见徐复观：《中国人性论史》，先秦篇，台湾商务印书馆，1984，99页。

⁶ 参见李泽厚：《中国古代思想史论》，北京，人民出版社，1988，20~21页。

知性知天也。⁷

（作者简介：复旦大学哲学系基督教研究中心教授，博士生导师。主要研究领域为西方哲学，基督思想思想及宗教比较）

⁷ 熊十力：《十力语要》，北京，中华书局，1996，259~260页。