

● 伦理学

从宇宙论寻找人性论的根据

*——中国古代人性学说的特点

胡 贤 鑫

(中南财经政法大学 哲学政治学系, 湖北 武汉 430064)

[作者简介] 胡贤鑫(1955-), 男, 湖北武汉人, 中南财经政法大学哲学政治学系教授, 主要从事人的哲学、道德哲学研究。

[摘 要] 中国古代哲学家多把人的修为、道德教化乃至治国平天下的基础归之于人性的善恶, 因而研究人性的根据、善恶的起源便成了中国古代人性学说的基本任务。但是, 中国古代的哲学家大多不敢直面社会, 而往往把人性归结为外在于社会的天、天道或天理, 于是形成了中国古代人性学说的一大特点: 从宇宙论寻找人性论的根据。中国古代人性学说的这一特点, 突现了一条基本规律: 人怎样认识自己就怎样认识世界, 怎样认识世界就怎样认识自己。

[关键词] 宇宙论; 人性论; 本体

[中图分类号] B 82-061 [文献标识码] A [文章编号] 1671-881X(2003)03-0301-07

人往往是从自身出发来认识世界, 又以世界为根据来认识自身的。这在哲学上就表现为怎样认识自己就怎样认识世界, 怎样认识世界就怎样认识自己。人的认识的这一特点, 在中国古代人性理论中表现得尤为明显。“世界”在中国古代哲学中称“宇宙”, 中国古代的人性论是以宇宙论为根据的。中国古代哲学家探讨人性, 重点不在人性的具体内容, 而在人性的来源、人性的根据。不同哲学派别、不同人性理论者, 都是将人性的根据归之于宇宙。因此说, 中国古代人性论的一个鲜明特点: 从宇宙论寻找人性论的根据。

一、以宇宙之最大者为人性的根据

中国古代的哲学家很早就开始关注人性, 并以阐释人性作为哲学的基本任务。但是, 他们不是就人性研究人性, 而是为政治与道德教化的需要而研究人性。他们认为, 政治的和道德教化的基础, 在于人的本性善或性恶, 并由此提出了人性善恶的起源问题, 即人性善恶的本体论根据问题。对于性善论者来说, 如果人性本善, 那就必须回答人性何以本善的问题; 对于性恶论者来说, 同样必须回答人性何以本恶的问题。这样的问题, 显然无法从人自身得到解答, 于是, 人性的根据问题便提了出来。先秦时期的哲学家, 大多把人性的根据归之于“宇宙之最大者”。宇宙之大在儒家那里是“天”, 在道家那里是“道”。

儒家最早把天作为人性根据的, 是孟子。孟子认为, 那高高在上的苍苍之天, 是宇宙之最大者, 也是宇宙的最高主宰, 人事成败由于天, 心性义理亦出于天, 故心性与天性相通。他说: “心之官则思, 思则得

之,不思则不得也,此天之所与我者也,先立乎其大者,则小者不能夺也”^[1]《告子》)。又说:“尽其心者知其性也,知其性则知天也”^[1]《尽心》)。因为人的心性与天性相通,所以只要扩充人的心,就能认识自己的本性;从而也就认识了天,即“尽性知天”。这样,孟子便把人性论与宇宙论统一了起来,并把人性的根据归之于天性。天授之于人、使人成其为人的本性是什么呢?孟子认为就是“诚”,也就是善。“诚身有道,不明乎善,不诚其身矣。是故诚者,天之道也,思诚者人之道也”^[1]《离娄》)。“诚”即诸善,天道为诚,即是说天之道、天的本性本来是善的。天将这种本性赋予人,因而人生来便有了种种善端,只要扩充这些善端,人就可以为善。由此可见,孟子以“诚”将天道与人道、天性与人性统一起来,并以“尽性知天”论点,将人性论牢牢地建立在宇宙论的基础上。

荀子是著名的性恶论者,与孟子的性善论相对立。但把人性的根据归之于“天”,二人是相同的。荀子的“天”虽与孟子的“天”大有不同,但撇开对天的具体规定,他们的观点便没有根本差别。荀子认为,宇宙万物皆生成于天,人也是宇宙中的一物——当然是最高贵的一物,同样也生成于天。因此,他把人的耳、目、鼻、口、舌、身等感觉器官叫做“天官”,把人的喜、怒、哀、乐之情叫做“天情”,强调了人的一切都源自于天。荀子还认为,既然人的一切都源自于天,那么,人之所以为人的特性也必然源自于天。于是他说:“凡性者,天之就也”^[2]《性恶》)。“生之所以然者谓之性”^[2]《正名》)。“不事而自然谓之性”^[2]《正名》)。所谓“天之就也”。人性既是天之所就,那么,也必然是“不事而自然者”。这就是说,人性最终源自于自然、源自于天,因此天即是人性生成的根据。可以看出,荀子有关人性的观点虽与孟子多有不同,但在从宇宙论为人性论寻找根据上,则是相同的。

道家对儒家把人性的根据归之于天的观点给予挑战。道家认为,天并非宇宙的根本,先于天的根本是“道”;比天更大而为宇宙之最大者,也是“道”。从道是宇宙之最大者这一观念出发,道家提出了独具特色的人性论。道家认为,宇宙的本体是道,宇宙万物得于道以生者是德;物之既生,其德则表现为性。人也是一物,因此人和宇宙万物一样,也是得道而生;人所得之于道者同样叫做德;人生成以后,德便成了性。可见,道、德、性三者本质上是统一的;道是德之所本,性是德之显现,因此,人性归根到底来自于道,并在本质上与道一致。按照这种观点,人性便必然地决定于道的本性,道的本性是什么,人的本性便是什么。这一本性,即是“自然”。道家的人性论,就其不是从天解释人性的源起这一点来说,有异于孟子和荀子,但就其从宇宙论寻找人性论的根据这一点来说,又与孟子和荀子无别。因此,道家的人性论仍是以宇宙论为依归的人性论。从宇宙之最大者寻找人性根据的这一思维方式,一直延续到了汉代。汉代大儒董仲舒继承了儒家的传统,并立足“天人相类”的宇宙观论说人性。

董仲舒认为,人是受命于天的。因此,人与天在形体、性质上皆相类,天所有者,人亦有之;人所有者,天亦有之。他还强调,人性、人情也同样受命于天。“天地之所生,谓之性情……情亦性也,谓性已善,奈何其情”^[3]《玉杯》)?“身之有性情,若天之有阴阳也,言人之质而无其情,犹言天之阳而无其阴也”^[3]《玉杯》)。在董仲舒看来,人的性情起源于天,所以,人的德行本质,是“化天理而义”;从形式上说,是“副天地”。他还说:“今善善恶恶,好荣憎辱,非人能自生,此天施之在人者也”^[3]《竹林》)。董仲舒的这些说法都表明,人的善恶之性和人辨别善恶的能力,都受命于天,它只能修养而不能改革。

可以看出,董仲舒是从其“天人相类”的宇宙观来研究人性理论的。在他的理论体系中,天不仅是人性的来源,而且是人性善恶的最终根据。可见,董仲舒的人性论尽管与孟子、荀子有种种不同,但就其立足宇宙论研究人性论,并以宇宙之最大者为人性的根据这一点来说,又是与孟子、荀子等人相同的。

二、从宇宙本体论推演出人性论

董仲舒以后,哲学家们不再满足于对天做抽象的解释,而是力图寻找宇宙的本体,并用以说明人性,于是形成了从宇宙本体论推演出人性论的思维模式。从王充到戴震,唯物主义哲学家大多以元气作为宇宙本体,形成了从元气本体论推演出人性论的思维模式。以二程、朱熹为代表的唯心主义哲学家,则

把“理”、“心”作为宇宙的本体,形成了从抽象的精神本体推演出人性论的思维模式。

继董仲舒之后,对人性论做出过重大研究的是王充,他强调“元气”是世界的本体。他认为,历来被诗人和哲学家人格化、神秘化的天和地,实际上都是由元气构成的物质实体;那“苍茫无端末”的元气,在生成天和地的同时,也生成了天地间的万事万物。他还认为,人以及人的本性,与宇宙万物一样,也是禀受元气生成。这样,他就把宇宙本体论和人性论统一了起来,并以其独特的宇宙本体学说对人性做了别具特点的阐释,即性“三品说”。依照王充的观点,由于人所禀受的元气有厚薄之不同,禀受的元气多一些、厚一些,则为善人,为贤者;禀受的元气少一些、薄一些,则为恶人,为愚者;禀受的元气不多不少,则为中人,为不善不恶、不贤不愚者。应当承认,王充的元气一元论的宇宙观是十分彻底的。但他把这种宇宙观推广到人学领域,并用以诠释人性时,其宇宙论就显得十分肤浅了。尽管如此,后来的哲学家还是继承了这一思维方式,坚持从宇宙本体论推演出人性论。

自魏晋以降,至唐代的韩愈、李翱,儒家关于人性的理论,多是在反对佛老的斗争中展开的,其中以韩愈最为典型。韩愈明确地表达了他对人性的起源、人性的根据等问题的看法。他说:“性也者,与生俱生也”^[4]《原性》)。说人性“与生俱生”,实际是说人性乃“生之谓性”之性。“生之谓性”这种观念强调的是人与人性同出一源,人性的根据就是人的根据,人的根据就是人性的根据。韩愈认为人的根据是天,人性亦是天之所命。所以说,韩愈仍是从宇宙本体论推演出了人性论者。

自六朝以来,中国的传统文化一直处在与佛、道相互冲突、相互混杂的状态,人性论亦复如此。唐代文化的开放和包容,使得各种思想得以萌生和发展,因而出现了韩愈、李翱等人的人性学说。这说明,在唐代后期,人性问题又重新引起了人们的注意。尤其是韩愈、李翱等人开始用性、命、动、静、气等观念来解释人性及人性的起源,并在此基础上构筑起新的人性论模式,从而为宋明理学提出“天地之性”与“气质之性”、“天理”与“人欲”等观念开了先河,也同样为宋儒寻找人性的最后根据开辟了道路。唐代以后,经过数百年的动荡,到北宋时终于实现了统一。此时,社会渐趋稳定,用怎样的意识形态来维护社会的稳定,又成为哲学家们关注的中心。正是在这种背景下,产生了中国思想史上体系最为完整的理学。理学家们大多以人性为研究的主题,形成了这一时期丰富多彩的人性学说。

北宋时期的思想家论人性,尽管精彩纷呈,思想各异,但一讲到人性的源起,也大多以宇宙论作为最后的根据,如王安石等人,更是直接从宇宙本体论推演出人性论。王安石宇宙观中的本体,即“太极”,亦即物质性的“元气”。他不仅用太极或元气来说明宇宙万物的形成,而且用太极来说明人性,认为太极既是宇宙的本体,又是人性善恶的本源。王安石说:“夫太极者,五行之所由生,而五行非太极也。性者,五常之太极也,而五常不可以谓之性也”^[5]《原性》)。在以往的人性论中,人们多把“五常”认作人性,认作“善”,认为人的德性只要是符合“五常”,便是善;与“五常”不合,便是“恶”。王安石不同意这种“五常”即性的人性论观念。他把“太极”的概念引进人性论领域,认为在五常之上还有一个“太极”,就像“五行”之上还有一个太极一样;在宇宙论中,五行非太极;在人性论中,五常亦非人性;五行由太极生成,五常亦由太极生成。所以,太极是比五常、善恶更根本的概念。它就是人性的来源,就是仁、义、理、智、信以及善恶等得以形成的根据。可以看出,王安石的人性论本质上是他的宇宙本体论在人性论领域的推广。“太极”,既是宇宙万事万物得以形成的根据,也是人的性情得以形成的根据。

程朱理学形成后,人性问题也变得复杂起来。程朱等人认为,天理是宇宙的根本,也是人性的根本。他们提出“义理之性”纯善、“气质之性”纯恶的著名观点。张载、颜元、戴震等人则从元气本体论的立场出发,一方面对程朱展开坚决批判,一方面阐发了人性与宇宙本体、人性论与宇宙本体论的关系,从而在唯物主义的立场上进一步发展了从宇宙本体论推演出人性论的思想传统。

张载是从唯物主义的元气本体论推演出人性论的一个重要哲学家。他通过对“太虚即气”这一命题的具体阐发,将中国古代哲学唯物主义宇宙观推进到了一个新阶段,即元气本体论的阶段,并在元气本体论的基础上,提出了“天地之性”与“气质之性”范畴,创立了系统的二元论的人性论,完成了中国古代人性学说的第一次大综合。他的人性学说,使得从宇宙本体论寻找人性论根据的这一思维方式更加显

明和具体了。张载认为,世界的本体是元气,人作为宇宙中的一物,也由元气生成,人的生死,不过是元气的聚散。他说:“由太虚,有天之名;由气化,有道之名;合虚与气,有性之名;合性与知觉,有心之名”^[6](《太和篇》)。在这里,张载明确地提出了人性是由“太虚”——清气经过气化而生成的观点,强调了不但人的形体由元气生成,而且人性亦是由元气生成。张载把人性分“天地之性”与“气质之性”。他认为,人和天地万物本是同出一源,因而人的本性也就是天地万物的本性,天地万物的本性也就是人的本性。人的这种本性,就是“天地之性”。他又认为,气既聚而为物,必有特殊形体,物皆因其有特殊形体而有特殊性质。就人而言,每个具体的人有了生命以后,就有了自己的特殊本性,这种本性是和他的生理条件、身体特点密切结合在一起的。张载把这种个人的具体本性叫做“气质之性”。可见,张载所说的天地之性也就是中国古代思想家们所说的人的本然之性,气质之性则是具体个人的具体本性。然而,无论“天地之性”还是“气质之性”,归根到底都产生于气——气既是人的“天地之性”的根据,又是人的“气质之性”的根据。由此可见,在张载那里,人性论仍是以宇宙本体论作为最后的根据。

戴震继承了张载的人性论思想,他也认为人性依附于人的形体,人性与人的形体同出一源,人的形体血气的根据即是人性的根据,人性的根据即是人的形体血气的根据,这个根据就是元气。人的形体血气本是禀气生成,是阴阳五行、“气化流行”的一部分;人性亦是分得一部分阴阳五行而最终得以形成的。戴震说:“大戴《礼记》曰:‘分于道谓之命,形于一谓之性。’言分于阴阳五行以有人物,而人物各限于所分,以成其性”(《孟子字义疏证》)。戴震这里说得很明白,宇宙间的万事万物,包括人在内,都是自然界的一部分,都是因为分有了阴阳五行或分有了道,才得以形成的。同是在《孟子字义疏证》中,戴震表达了相同的观点:“性者,分于阴阳五行,以为血气心知,品物区以别焉。举凡既生以后,所有之事,所具之能,所全之德,咸以是为本”。一句话,阴阳五行是人之为人的根本,是人性得以形成的根本。所以戴震又说:“人之为人,舍气禀气质,将以何者谓之人哉”?戴震把人性的根据归之于气了。他认为,作为宇宙本体的元气有怎样的性质,人便有怎样的性质。这是从宇宙本体论推演人性论的一种典型形态。

从秦汉时代到宋明时期,中国古代人性论有很大变化,其内容和形式越来越精致、越复杂。但是,无论变化有多大,以宇宙本体为人性的根据,从宇宙论推演出人性论这一思维模式,却被一代又一代地继承了下来。

三、人性论与宇宙本体论的合一

北宋时期,如何维护封建统治的问题变得日益严重起来。在程朱理学家们看来,维系社会的根本在于道德的力量,因此,确立封建道德的权威性、至上性便是当务之急。哲学的任务不仅是要寻找人性的根据,更重要的是阐明道德的权威性。于是,阐释封建道德权威性的根据便成了程朱理学最重要的课题之一。正是在这种背景下,二程、朱熹等人在立足宇宙本体论阐释人性论的同时,更进一步将人性上升为宇宙的本体,提出了“性即理,理即性”、“性外无物”等影响极为深远的唯心主义命题。他们一方面认为,人性的根据在于宇宙的本体,另一方面又将人性的内容——封建道德赋予宇宙本体,二者相互论证,于是形成了人性论与宇宙本体论合一的特殊形态的人性理论。

人性论与宇宙本体论合一的观念,早地宋明理学创立以前就已萌芽,较为明确地将之理论化的,是宋明理学的创始人周敦颐。在周敦颐看来,人的本性即是“诚”;诚是至善的,人的一切道德行为都始于诚。而所谓的“诚”,又来自于“天”,来自于“乾元”。周敦颐说:“诚者圣人之本。‘大哉乾元,万物资始’,诚之源也”^[7](《诚上》)。这是说,人和万物都开始于乾元,而这一作为万物开始的乾元又是“诚”的本源;诚是人的本性,说诚开始于乾元,即是说乾元乃是人性的来源,人性的根据之所在,并且,在人性发展的各个阶段,都始终贯彻着“诚”。他把这种情形称做是“立诚”。在乾元之上,还有更为根本的“太极”。太极是宇宙的本体,因此,要对人性的来源作最后的追问,那就可以说,太极是人性的最后根据。

源自于太极的人性何以就是善的呢?周敦颐解释说,那是因为宇宙的法则本来就是善的。如此一

来,宇宙,乃至宇宙本体,也就具有了道德属性。道德属性即是人性,将道德属性上升为宇宙本性,实际就是将人性提升为宇宙本性。这样,人性与宇宙本性便没有了分别,人性论与宇宙本体论便最终合而为一了。周敦颐确立的人性论与宇宙论合一的观念,对于论证封建道德的合理性、权威性来说,的确是所能找到的最好形式。此后,程颐和程颢,作了进一步发挥,使之更加精致和完善。

程颢论人性论与宇宙本体论的合一,主要体现在“性即气,气即性”的命题中。程颢认为人性有二元,即“天命之性”与“气禀之性”。“天命之性”是“上天之载无声无臭”之命于人者,那就是“理”。“理”既是宇宙的本体,也是人的天命之性得以生成的根据。可见,程颢的“天命”之性也就是“理”性。程颢又认为,人性还有另一个方面,即“气禀之性”。“气禀之性”来源于气,或者说,气是“气禀之性”的根据。在程颢看来,理虽然是人和宇宙万物得以形成的最后根据,但这个理还只是“生”,只是“易”。理要创生人和万物,必须有创生的质料,这个质料就是气,因而程颢又提出一个重要命题:“性即气”。这一命题,强调了气是气质之性或气禀之性的来源和根据。

强调以气作为人的气质之性的来源和根据,与以往的诸多人性学说并无根本的不同。程颢理论的特点在于提出“性即气”这一命题的同时,又提出了一个逆命题:“气即性”——“生之谓性,性即气,气即性,生之谓也……”^[8]《语录·一》)。这便是说,作为“生之谓性”之性的“气禀之性”,本质上是气,而气本质上是性。“气即性”这一命题,看起来只是“性即气”命题的简单逆推理,但却表明了一种重要的人性观:人性与宇宙本体的合一,人性论与宇宙本体论的合一;既然性即是气,气即是性,那么,人性与宇宙本体便是同一个东西。一方面,宇宙本体是人性的来源和根据,另一方面,人性即是宇宙本体。由于人性与宇宙本体的同一,因此又可以说,宇宙是怎样的,人便是怎样的;人是怎样的,宇宙便是怎样的。因而,认识了宇宙的本性便是认识了人的本性,认识了人的本性便是认识了宇宙的本性。周敦颐曾力图将人性上升为宇宙本体,并将人的道德属性赋予宇宙本体,形成了以宇宙本性论说人性、以人性论说宇宙本性的思想体系。程颢则省却了许多相互论证的环节,以“性即气,气即性”的命题,将周敦颐的这一思想更加直接、更加显明地表达了出来。这确实是耐人寻味的。不过,程颢将人性论与宇宙论合一的做法是有保留的。在他的体系中,人性与宇宙本体的合一,仅限于“气质之性”与“气”的关系。至于“天地之性”是否即是理,理是否即是性,程颢没有更多的论述。明确认为性即是理、理即是性的是程颐。

程颐首先认为,世界万物各有其理,但在根本上,“万物皆是一理,至如一物一事虽小,皆有是理”^[8]《语录·十五》)。这个“万物一理”的“理”,是宇宙间根本的、惟一的理,它包含一切物之理,同时包含一切人事之理,所以是统摄自然之理与人事之理的大理。正因为理统摄一切人事之理,所以理也是人性的来源、人性的根据,或者说,人性与宇宙之大理本质上一致——在天有理,在人有性;在天为天理,在人则为天命之性。人性与天理的这种一致性,决定了人性本质上就是理。所以,程颐提出了一个著名的命题:“性即理也,所谓理性是也”。由人性与理的本质同一性,程颐又推导出了另一个著名的命题:“理即性”。程颐认为,既然人性与理本质上同一,那么,人性的内容也就是理的内容,理的内容也就是人性的内容,因此,性即是理,理即是性,性与理、理与性便没有什么原则差别了。

从“性即理”到“理即性”,是程颐对性与理的关系在认识上的一个大转折,也是他的人性观与宇宙观的一个大转折。“性即理”还只是关于人性来源的命题,表达的是人性来源于宇宙本体、来源于理的观念。而“理即性”的命题则远远超出了“性即理”的命题,表达的是宇宙本体与人性同一的观念。这一命题的内涵是,宇宙本体的内容也就是人性的内容。这就意味着,程颐所讲的儒家道德——仁义礼智信,不仅是人性的本质,也是整个宇宙的本质。这实际上是将人性上升到了宇宙本体。

可以看出,二程的人性理论较之前人,已超出甚远,同时也将周敦颐倡导的人性论与宇宙论合一的观念表达得更明确了。二程的人性论,尽管十分深邃,但仍有许多不甚明了之处,它也无法解答现实生活中许多尖锐的道德问题,这就导致了体系完整、内容丰富的朱熹人性论的形成。朱熹与二程一样,也是从宇宙本体论推演出人性论,同时又将人性上升为宇宙本体,但他的观点更加明确,理论更加彻底。

朱熹认为,人和人性的形成要以宇宙本体——理为最终的根据。他的这一观念,首先体现在他的人

性构成论中:人性是两元的,有天命之性,有气质之性。按照他的“性主于理”的观念,人的最根本的性——“天命之性”本质上是理,而气质之性则由理气相杂而成。所以说:“论天地之性,则专指理言;论气质之性,则以理与气杂而言之。未有此气,已有此性;气有不存,而性却常在”^[9]《语类·四》。理又名之曰“太极”,故他又说,“人性即太极”。朱熹不但认为人性源自于太极,而且亦像二程那样,将人性上升为宇宙的本体,认为太极也就是人性,并将人性的内容赋予太极,提出了“太极即人性”的观点,从而进一步发展了周、程倡导的人性论与宇宙本体论合一的理论。在《答陈器之》一文中,朱熹说,人性本体与太极本体本是浑沦不分的,太极不可名言,人性本体亦不可名言,但二者中都包含着天下万理,“而纲领之大者有四”,即是所谓仁义理智。这一观点,是朱熹以天道说明人性,以人道说明天道,以宇宙本体阐释人性,以人性本体阐释宇宙本体的典型例证。

以上分析表明,在朱熹的理论体系中,人性论与宇宙本体论实际上是相互论证的。当他为人性论寻找本体论的根据时,他是从宇宙本体论推演出人性论,以证明人性何以有善,又何以有恶。当他论证封建道德的至上性时,他又将人性上升到了宇宙本体,并将封建道德的内容赋予宇宙本体,使作为宇宙本体的太极或理具有了当时所需要的道德属性。这种相互论证的结果,最终使得人性论与宇宙论合而为一了。这样一来,他不仅使人性道德化,而且也使宇宙本体人性化、道德化了。可以说,这就是朱熹人性论的特点,也是周程等思想家的人性论的特点。

程朱以后的思想家,都大体上沿袭了这一思维模式。不管他们对人性的内容、善恶的分析各有什么不同,但从宇宙论寻找人性论的根据,以宇宙本体论阐释人性论,以人性论阐释宇宙论,则成了思维定势。也正是这一点,使得中国古代的人性论具有了显然不同于西方的民族特色。

四、结 语

中国古代的思想家论人性,不乏精彩的思想、深刻的见解,但最终都未能找到正确的答案。其原因,可谓意味深长。如前所述,中国古代的思想家研究人性,其目的,并不在解答人性的秘密,而是为讨论人的修为乃至治国平天下这一根本任务,不得不研究人性。于是,善恶便成了人性论的核心问题。讨论人性的善恶,必然要讨论善恶的起源。在他们看来,人是宇宙万物中的最高贵者。因此,决定人之为人的根据,必定不在宇宙万物之中,而在宇宙万物之上,这便是天、道、理。道和理,本是天道和天理。这就涉及天与人的关系、人与宇宙本体的关系。

中国古代的多数思想家认为,天人原本就是合一的,人生的最高理想,是自觉达到天人合一的境界。而天人之间的联系者就是性:人受性于天,天是人性的根本;人的理想在于尽性,尽性能知天。性是道德原则,是仁义理智。因此,天人之间的联系者,如其说是性,倒不如说是仁义礼智等道德准则。于是,关于人性来源、人性根据的讨论,便归结为人性与宇宙本体、人性论与宇宙论相互关系问题的讨论。他们一方面假定人性受命于天,一方面又将人的道德属性赋予天,于是形成了人性论与宇宙本体论相互论证的特殊思维模式。这样的人性论,尽管博大精深,却有一个致命的局限性,就是离开了人的社会性、离开人了的社会实践,因而把本来形成于社会实践中的人性归结为外在于社会的所谓天、天道或天理了。结果,他们竭尽心力创建的人性理论,成了封建统治阶级的意识形态,成了维护封建统治的理论工具。

中国古代的人性论尽管有种种局限性,但是,它的发展轨迹却揭示了哲学自身发展的一条基本规律,那就是,哲学怎样认识世界就怎样认识人,怎样认识人就怎样认识世界。中国古代人性论的缺陷,主要不在于以宇宙论阐释人性论,而在于它视野中的宇宙是一个远离人类社会实践的宇宙,它视野中的人是远离了社会实践的人。然而,通过宇宙来认识人,通过人来认识宇宙,则是人类正确认识世界、认识人自身必不可少的一个阶段。从这个意义上说,中国古代的人性论或许就是人类正确认识世界、认识人的一个环节,当然,也是整个世界哲学发展的一个环节。这,或许就是今天重新研究中国古代人性论特点的意义所在。

[参 考 文 献]

- [1] 孟 轲. 孟子[M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [2] 荀 况. 荀子[M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [3] 董仲舒. 春秋繁露[M]. 北京: 中华书局, 1975.
- [4] 韩 愈. 韩昌黎全集[M]. 北京: 中华书局, 1991.
- [5] 王安石. 王安石全集[M]. 长春: 吉林人民出版社, 1996.
- [6] 张 载. 张子正蒙[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2000.
- [7] 周敦颐. 周子通书[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2000.
- [8] 程 颐, 程 颢. 二程集[M]. 北京: 中华书局, 1981.
- [9] 朱 熹. 朱子语类[M]. 台北: 影印文渊阁四库全书, 1986.

(责任编辑 严 真)

Searching for the Ground of Human Nature Theory from Cosmology

HU Xian-xin

(Department of Philosophy & Politics, Zhongnan University of Finance & Law, Wuhan 430064, Hubei, China)

Biography: HU Xian-xin (1955-), male, Professor, Department of Philosophy & Politics, Zhongnan University of Finance & Law, majoring in human philosophy and moral philosophy.

Abstract: Ancient Chinese philosophers were most likely to attribute the ground of cultivation, moral build of human beings and even that of ruling a country and bringing the people stability by human beings to the good and evil of human nature. Hence, to study the ground of human nature and the origin of the good and evil becomes the basic task of the theory of human nature in ancient China. But most of ancient Chinese philosophers dared not to face the society directly and always attributed the human nature to the Heaven, Tao or Reason and which afterwards formed a major character of the theory of human nature in ancient China; search for the ground of the theory of the human nature from the cosmology. The character of this theory of human nature in ancient China showing a fundamental law: how man being recognize himself is what the way to recognize the universe, and how to recognize the universe is what the way to recognize the human being himself.

Key words: cosmology; theory of human nature; noumenon