

中西哲学互镜下的人性论探赜

中西哲学互镜下的人性论探赜

○徐 瑾 朱 颖

(湖北大学 哲学学院, 湖北 武汉 430062)

[摘 要] 相对于中国哲学对人性或善或恶的笼统界定, 西方哲学首先对人的灵魂进行理性、欲望、情感的划分, 然后对善恶进行辨析。中国哲学敏锐地觉察到道德对于人性的重要性, 但却没有如西方哲学那样将道德与理性的关系予以厘清。道德与理性成为中西人性论的根本区别。就人性本身而言, 人的本质是理性, 而道德是理性的彰显, 两者是内在统一的关系。对中西人性论的比较有助于推进中国传统文化的创造性转化和创新性发展, 也有助于我们正确认识和客观评价西方文化。

[关键词] 人性论; 道德; 理性; 中西哲学比较

[中图分类号] B2;B5 [文献标识码] A [文章编号] 1002-8129 (2023) 10-0013-07

对中西方文化的比较自近代中国就已开始, 如李大钊曾说: “东西文明有根本不同之点, 即东洋文明主静, 西洋文明主动是也.....一为自然的, 一为人造的; 一为安息的, 一为战争的; 一为消极的, 一为积极的; 一为艺术的, 一为科学的; 一为精神的, 一为物质的。”^[1]在当前继承和弘扬中华优秀传统文化的大背景下, 通过中西文化比较增强文化自信, 进而实现传统文化的创造性转化和创新性发展, 对于实现民族复兴有着重要意义。中西文化比较涉及的内容庞大渊博, 要想把握其中的关键, 就离不开作为文化之灵魂的中西哲学的比较。由于中西哲学同样关涉诸多内容, 因此需要选取中西哲学思想中的典型, 人性论无疑就是这样一种典型。就中国哲学而言, 其对人性的界定非常笼统, 典型者如孟子“人性善”和荀子“人性恶”; 西方哲学则在对人的灵魂进行系统分析之后才作出善恶判断。一般而言, 西方哲学将人的灵魂划分为理性、欲望、情感(激情), 并认为道德的意义在于对理性(逻各斯)的遵从。从人的本质来看, 中国哲学强调了道德的重要性, 但道德与理性的关系却没有厘清; 而在西方哲学看来, 相对于道德, 理性更为本质。由此道德与理性成为中西人性论的根本区别。就人性本身而言, 道德是人之为人的特征(如中国哲学所说), 而道德与理性应是内在统一的关系(如西方哲学

所说)。

一、中国哲学对人性的笼统界定

之所以说中国哲学对于人性是一种笼统界定，是因为中国哲学没有将人性予以系统分析，而是笼统地以“善”或“恶”（或在此基础上加以稍许变化）来加以界定。

中国哲学人性论的典型是孟子的“人性善”和荀子的“人性恶”。《孟子·告子上》记载：告子认为人性是没有所谓善恶之分的，这犹如水流向东或向西的随机性一样；孟子反驳说，就算水流的确没有东西之分，但是有上下之分，“人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下”。荀子则从人性追逐物欲出发，认为“人之性恶，其性者伪也。……从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴”（《荀子·性恶》）。除了孟子和荀子这两种典型主张外，后世思想家在此基础上稍有变化，如董仲舒提出“性三品”说，“圣人之性，不可以名性；斗筲之性，又不可以名性；名性者，中民之性”（《春秋繁露·实性》），这实际上是说，圣人的人性是天然善的（无需教化），斗筲小人的人性是天然恶的（无法教化），只有可以教化的中民才有人性之称。扬雄的“善恶混”也是一种对人性善恶的界定，“人之性也善恶混。修其善则为善人，修其恶则为恶人”（《法言·修身》）。韩愈的“性情三品说”基本上是董仲舒的变种，他在《原性》中认为，“性之品有上、中、下三：上焉者，善焉而已矣；中焉者，可导而上下也；下焉者，恶焉而已矣”，“性之于情视其品，情之品有上、中、下三”。虽然看起来韩愈将人性划分得很复杂，但性情三品归根结底就是善、恶而已。对人性善恶的划分到了程朱理学、陆王心学这里依然没有大的变化，只是名称上有了一些新提法。如朱熹认为人有“天命之性”和“气质之性”，前者源于太极之理，是绝对之善；后者则有清浊之分，有善恶之别。陆九渊和王阳明则都主张“人心（性）本善”，如陆九渊认为“吾心之良，吾所固有”，王阳明在否定“天命之性”“气质之性”之分后认为“心即理”，本心即良知。

中国哲学的人性论之所以如此，是由于中国哲学有着明显的道德指向，这反映到人性论上，就是对人性不加以细致分析，而是直接以善恶来界定。总体而言，即便有“性三品”“善恶混”等思想，但归根结底，传统人性论的主要观点是性善论和性恶论。性善论凸显了道德教化的重要作用，性恶论凸显了礼制（刑罚）的重要作用。不过在传统中国君主集权制社会的发展过程中，性善论逐渐成为主流，这不仅是因为哲学思想相互交流、碰撞的结果，也是统治者维护自身统治的需要。对人性善恶的界定将导致人们对自己和他人态度的不同，如果每个人都认同人性本恶，那么社会秩序的维护将变得困难；相反，如果每个人都乐观地认为人性本善，即使犯下错误也只是人欲对本心的遮蔽（只要改过迁善就

能恢复善良本性），那么社会治理显然会变得容易。所以人性善在传统中国历史发展中逐渐成为统治者支持的主流观点，这种对人性的笼统界定也成为约定俗成的常识。

由上可知，中国哲学对于人性是以笼统的善恶来定义的。与此相似，西方社会自基督教产生以来，“人有原罪”这一思想开始在社会中产生广泛影响；人有原罪意味着人性中有恶的根本性倾向，这类似于荀子所说的“人性恶”。不过就哲学（而不是宗教）来说，西方哲学并没有笼统地界定人性善恶，而是对人的灵魂先进行了深入研究。

二、西方哲学对灵魂的系统分析

西方哲学没有像中国哲学那样一开始就对人性给予善恶判断，而是从对灵魂的研究开始，并在灵魂研究的基础上再对善恶加以辨析。

对灵魂的研究在古希腊就已经非常细致了，这尤其体现在柏拉图和亚里士多德思想中。什么是灵魂？柏拉图不认为灵魂是专属于人的，他这样说：“我们通常所谓的灵魂的本质是自发运动。如果我们观察的物体，它的运动不是内部开始的而是来源于外部，那么我们就认为它没有灵魂；而与此相反，我们如果发现一个物体的运动是自发形成并因此而展开的，那么这个物体就可以说是生命个体，他就是有灵魂的。”[2] 181显然，不仅仅人有灵魂，动物、植物也有灵魂。和柏拉图相似，亚里士多德也认为灵魂就是一种生命形式，被自然界一切生命物所共有。灵魂中最低级的是“营养灵魂”：“营养灵魂寓于一切其他能力之中，它是灵魂最初的、最为共同所有的能力，一切生物靠了它而具有生命”[3] 479。植物具有营养灵魂，动物具有感觉灵魂，人类则具有思维灵魂。显然，柏拉图和亚里士多德对于灵魂的划分完全不同于中国哲学。在中国哲学中，“灵魂”一词似乎专属于人，如《楚辞·九章·哀郢》：“羌灵魂之欲归兮，何须臾而忘反。”中国哲学中还有“三魂七魄”之说，不过带有比较明显的神秘主义色彩，如《抱朴子·地真》：“形分则自见其身中之三魂七魄，而天灵地只，皆可接见，山川之神，皆可使役也。”

灵魂与肉体的关系是西方哲学家的研究重心。柏拉图认为灵魂不朽，他在《斐多篇》中说：“事物死亡的过程就是灵魂从肉体中脱离的过程，其结果就是肉体本身和灵魂实现分离，在此之后灵魂和肉体就处于一种离散的状态，灵魂游离于形体之外，而肉体却会消亡。”[2] 61柏拉图的这种认识与中国哲学较为相似，但亚里士多德则对此不置一词，因为灵魂是否不朽已经超过了他所推崇的逻辑范畴。在对灵魂进一步的研究中，柏拉图和亚里士多德都认为人的灵魂包含理性、欲望、情感（激情）三部分。

柏拉图在《理想国》中认为人的灵魂由理性、欲望、激情（情感）构成，理性对应的德性是智慧，欲望对应的德性是节制，激情对应的德性是勇敢，三者的和谐一致就是正义。在《斐德罗篇》中，柏拉图这样说：“我把每个灵魂划分为三部分，前两个部分像两匹马，剩下的那个部分则作为马的驾驭者。”[2] 182理性是驭马者，激情和欲望则是马。在灵魂的三个部分中，欲望与理性是相对立的，激情则摇摆其间，“当个体的欲望超越理智并主导着它的行为时，个体就会咒骂自身，对控制着自己内心的欲望表示愤怒，反观激情则像在一场派别斗争中作为理智的盟友，是这样吗？但同时理智喃喃自语时，激情也会因为某种共同的原因而与欲望结盟反对理智”[2] 419。在柏拉图看来，当欲望（和激情）听从理性的命令时，这就趋向于善，反之就趋向于恶。柏拉图还认为，最好的状态是灵魂与肉体的均衡，“如果心灵和身体是均衡的，那么这个生物就会是最美、最可爱的”[2] 304。

亚里士多德对于什么是善和柏拉图有着相似的界定，他认为“人的善我们指的是灵魂的而不是身体的善”[4] 32，由于他认为人的本质是理性，所以人的善就是遵从理性的活动。动物也有灵魂，但是动物的善不是人的善（因为动物没有理性）。对于灵魂中的理性，亚里士多德的分析比柏拉图更为细致。他认为人的灵魂中有一个无逻各斯（理性）的部分和一个有逻各斯（理性）的部分。无逻各斯的欲望总是试图抵抗、反对逻各斯的指引；而在一个自制者那里，由于欲望听从了逻各斯，于是就“分有”了逻各斯。由此，亚里士多德认为：“灵魂的逻各斯的部分就是分有两个部分的：一个部分是在严格意义上具有逻各斯，另一个部分则是在像听从父亲那样听从逻各斯的意义上分有逻各斯。德性的区分也是同灵魂的划分相应的。因为我们把一部分德性称为理智德性，把另一部分称为道德德性。”[4] 34在亚里士多德看来，道德善恶的界定在于是否遵从逻各斯（理性）；理智德性是灵魂中有逻各斯部分（即纯粹理性本身）的德性，道德德性是灵魂中无逻各斯的部分（主要指欲望）听从逻各斯指引后获得的德性。

由上可知，西方哲学对于人的分析首先是从灵魂开始的，在基于灵魂分析的基础上才是对善恶的分析，换言之，对于善恶的判断在对灵魂的分析之后。中国哲学对于善恶的判断则没有经过人性的系统分析这一过程，而是直接将人性笼统地界定为善或恶。理性、欲望、情感（激情）这种划分在中国哲学里从来没出现过，看起来似乎有更加复杂的“三魂七魄”也缺乏基本的逻辑依据；西方哲学对灵魂进行研究的过程，也就是基于逻辑推理的理性分析过程。

三、中西哲学对人的本质的不同界定

所谓人的本质，指的是人与其他一切存在物（尤其是动物）区别开来的独有特质。一些人认为人没有

什么特别属性，只是一种高级动物，譬如动物也有群体生活的本能，动物也能够制造简单的工具等等。但是中西哲学都不这样看，不管是将人的本质付之于道德还是付之于理性，这都是动物所不具备的。

中国哲学将人性笼统地界定为善恶，这实际上反映了一种强烈的伦理道德色彩，即以道德来界定人性；这一点反映在人的本质上，就是道德是人之为人的本质。在中国哲学看来，道德是人异于禽兽的根本，“人之所以异于禽兽者，几希。庶民去之，君子存之。舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也”（《孟子·离娄下》）。将人的本质定义为道德，这一传统在中国哲学中得到了良好贯彻。当然也并非所有思想家都赞同这一点，比如杨朱、列子就否定道德，法家、道家对儒家道德也进行了抨击，不过就主流思想而言，道德作为人的本质体现了中国哲学人性论的典型特色。

一般而言，西方哲学将人的本质付之于理性。不管是古希腊柏拉图、亚里士多德还是近代康德、黑格尔都赞同这一点。如康德就这样说：“因为人是他自己的最终目的。所以，根据他的类把他作为具有天赋理性的地球生物来认识，这是特别值得称之为世界知识的，尽管他只占地球上的创造物的一部分。”^[5] 当然在近现代西方哲学中，将人的本质界定为情感、欲望甚至潜意识的学说也有，但将人的本质视之为理性仍旧是主流观点。而且，即便将人的本质界定为情感、欲望或潜意识，其论证方式仍旧是理性的。换言之，无论是否承认理性的本体性，对理性的极端重视都是西方哲学的典型特色。

中国哲学“道德”与西方哲学“理性”有着大相径庭的旨趣，尤其体现在如何看待欲望这一问题上。在中国哲学中，对于人欲（欲望）的看法带有明显贬义，甚至将人欲等同于恶。这是中国哲学的主流观点。天理与人欲的对立从《礼记》就开始了，《礼记·乐记》曰：“人生而静，天之性也。感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外。不能反躬，天理灭矣。夫物之感人无穷，而人之好恶无节，则是物至而人化物也。人化物也者，灭天理而穷人欲者也。”这种观点到了张载这里进一步发展为“君子教人，举天理以示之而已；其行己也，述天理而时措之也……烛天理如向明，万象无所隐；穷人欲如专顾影间，区区于一物之中尔”（《正蒙·诚明篇》）。张载的思想被二程、朱熹继承，最终形成了中国哲学“存天理，灭人欲”的典型命题。很明显，中国哲学中的人欲（欲望）不是无善无恶的东西，更不是追逐的对象，人欲（欲望）就是与纯善的天理相对立的恶；由此，禁欲主义也就成了追求天理、养成道德的必然要求。

欲望与理性的对立之说是西方哲学家普遍认同的，但这并不意味着理性就是善、欲望就是恶。对于欲望的看法，亚里士多德的观点最为经典，即欲望是客观存在的，无所谓善恶，只有欲望的过度才会成

为恶，“在正常的欲望上，很少有人做错，而且只可能有一种错，即过度”[4]

91. 过度的原因来源于人性趋乐避苦的倾向，所以“在快乐方面过度是自我的放纵，是应受谴责的”[4]

92. 而到了后世，尼采甚至认为欲望本身就是生命意志的展现，抛弃理性、追求欲望满足就是正当的；斯宾诺莎也认为欲望是人类的本性，不过他和亚里士多德一样也主张对欲望的节制。康德是西方哲学中比较少见的对欲望持负面评价的思想家，他说：“人按其天生素质（即天性）是善的。但经验也表明，在人身上也有一种极力欲求违禁事物的倾向，即使他知道这是违禁的，即导向恶的。这种倾向是如此不可避免，并且萌动得如此之早，一旦人们运用自己的自由就开始了，因此也可以看作是天生的。”[5] 264康德认为人的欲望是根深蒂固的，如果人们选择服从欲望，那么就会导致道德律的败坏；不过，康德尽管对欲望似乎持有负面评价，但他并不认为欲望本身就是恶，因为恶的产生不在于“欲望”而在于自由意志的“选择”。

由上可知，对于人的本质的界定，中国哲学将其界定为道德，西方哲学将其界定为理性。在对欲望（人欲）的看法中，中国哲学缺乏西方哲学那种客观分析的态度，往往从“天理”的角度直接将其判定为恶。

四、道德与理性的关系：人性论的关键命题

既然中国哲学强调道德，西方哲学强调理性，那么道德与理性究竟是什么关系？这是理解中西人性论之关键。

就中国哲学而言，道德与理性的关系是晦暗的。因为中国哲学没有对人的灵魂或精神进行西方哲学式的系统分析，没有提出“什么是理性”这一命题，所以道德与理性只能表现为某种潜在的关系。在先秦时期，孔子、孟子认为，道德与理性具有潜在的统一性，如孔子的“忠恕之道”就带有明显的理性色彩，“己所不欲，勿施于人”（《论语·颜渊》）时至今日仍旧被当作是道德黄金律。孟子曾说“君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇”（《孟子·离娄下》），这与后世“君要臣死，臣不得不死”是完全相反的，也体现出非常明显的理性精神。这种孔孟时代暗含的道德与理性的统一关系到董仲舒之后便逐渐走向了泯灭，因为董仲舒所提倡的“三纲五常”实际上是儒家道德与谶纬迷信的结合；在与谶纬迷信的媾和中，“道德”还在，但内在的“理性”却逐渐泯灭了。从对待欲望的态度来看也是如此，孔子、孟子虽主张无欲则刚，但并没有完全否定欲望，如孔子主张“君子喻于义，小人喻于利”（《论语·里仁》），但也主张“贫而乐，富而好礼”（《论语·学而》）。《大学》中的“生财有大道”，后世所说的“君子爱财，取之有道”显然受到了孔子思想的影响。孟子主张仁义，但也说“民之为道也，有恒产者有恒心，无恒产者无

恒心”（《孟子·滕文公上》）；即使是主张人性恶的荀子也认为“欲虽不可去，求可节也”（《荀子·正名》）。可见在孔、孟、荀等思想家那里，对欲望的看法是比较理性的。不过到了后世，“天理”与“人欲”的极端对立，使得讖纬迷信、禁欲主义盛行，这种先秦尚存的理性精神最终被淹没在愚民政策之中。离开了潜在的理性精神，中国传统“道德”就只能变成服务于君主集权制的工具，甚至变成了禁锢人性的桎梏。

西方哲学从古希腊开始，道德与理性就是内在统一的；当然在近现代西方哲学中，道德与理性并非等同，但就整个西方哲学史来看，基于理性的德性主义仍旧是主流思想。道德与理性的关系表现为，理性是本体，道德是理性的外在显现（道德意味着对理性的遵循）。需要注意的是，我们这里所说的理性是本体性的，而不是工具性的，这正如康德所说：“在有生命的地球居民中，人与其他一切自然存在的区别可表明为：利用事物的技术性素质（与意识相联结的机械性的素质）、实用性素质（巧妙地利用别人达到他的目的）和在他本质之中的道德性素质（按照法则之下的自由原则来对待自己和别人）。”[5] 261 技术性素质、实用性素质、道德性素质都是理性的体现，不过技术性素质和实用性素质体现的是工具性的理性，只有道德性素质才体现了理性的本体性，才体现了人格的高贵性。在西方哲学看来，欲望是无善无恶的客观存在，只有欲望的过度（脱离了理性的指引）才会倾向恶。人性中既有理性也有欲望，“第一，他是感觉世界的成员，服从自然规律，是他律的；第二，他是理智世界的成员，只服从理性规律，而不受自然和经验的影响”[6] 77 康德认为，当一个人处于感觉世界中时，他的欲望占据了上风，所以他不得不服从自然规律，这是一种他律；相反，如果一个人以理性控制了欲望，他就成为了理智世界的成员，他仅仅服从理性规律，而这个理性规律是他自己的理性所颁布的绝对命令（道德律），所以他是自律的，也是自由的。

由上可知，自先秦以来，中国哲学将人的本质界定为道德，并以笼统的道德善恶来界定人性。与之相比，自古希腊以来，西方哲学将人的本质界定为理性，并以是否符合理性来界定道德善恶。从中西哲学比较来看，西方哲学对人性的看法具有科学色彩，其界定的理性、欲望、情感（激情）以及道德法则等都带有比较明显的逻辑推理意蕴（亚里士多德是西方逻辑学的开创者，康德的道德律源自先天综合判断），对道德与理性的内在统一关系也诠释得很清晰。而中国哲学虽然也认识到了道德对于人性的重要性，但并没有对道德与理性的关系进行明确诠释，甚至萌芽在先秦时期的理性精神在后世也逐渐走向泯灭，道德与理性潜在统一的关系由此也走向了分裂。

不过在文艺复兴之后的西方，道德与理性统一的关系同样走向了分裂。

五、中西人性论比较的现实启示

综上所述，人性论是中西哲学比较的重要内容，也是中西文化比较的焦点。对中西人性论的比较有助于推进中国传统文化的创造性转换和创新性发展，也有助于我们正确认识和客观评价西方文化。

中国传统文化的典型特色是对道德的强调，这一传统影响深远，时至今日，“以德为先”“以德治国”等理念仍旧深入人心。不过，由于封建礼教的影响，道德与理性的统一关系在先秦之后逐渐走向衰落。摈弃传统文化中属于封建礼教的落后糟粕部分，是继承和发展中华优秀传统文化的必然要求。从社会治理的层面而言，理性精神意味着法治，道德传统意味着德治，法治与德治是相辅相成、辩证统一的整体。通过对中西人性论的客观考量，显然，道德与理性的内在统一是人性论的应有之义，这一隐匿在先秦哲学中的关系应当予以明确彰显，以促进中国传统文化的现代转换和创新发展。

对道德与理性关系的深刻认识也有助于我们正确认识和客观评价西方文化。古希腊西方哲学对人性的分析体现了典型的理性精神，并将理性与道德视为内在统一的关系。但是，自文艺复兴以来，理性与道德的统一关系遭到了批判或拒斥，尤其是近代资本主义生产关系形成以后，理性成为追逐利益、满足欲望的工具，道德由此也开始了沉沦之旅。在资本主义生产关系中，人与人之间的关系不再表现为理性或道德，而首先表现为赤裸裸的金钱关系。在这种氛围中，理性屈从于欲望，成为攫取利润、满足欲望的工具，在这种欲望至上、物欲横流的社会中，道德沦丧就成为必然的结果。时至今日，传入当代中国的多是文艺复兴以来的西方文化及其价值观，其人性论的根基看起来是理性，实际上却是欲望或利益，那种忽视道德的利己主义思想大行其道。面对蜂拥而来的各种西方价值观，我们应当予以正确认识和客观评价。对于建立在近代资本主义文化上的道德怀疑主义、道德相对主义、道德虚无主义我们应当警惕和批判，对于古希腊以来的理性精神和科学传统我们应当借鉴学习；而且，即使是那些可以借鉴的西方价值观，我们也要予以现实考量，只有符合中国实际且与中华优秀传统文化不抵触的西方文化才是我们参考借鉴的对象。

中华优秀传统文化是民族之根，对传统人性论的深入分析有助于我们增强文化自信，也有助于传统文化的与时俱进。在中西交流空前频繁的今天，对西方人性论的深入分析和考量，能够让我们对西方文化进行客观批判和正确拣选，并在中西比较和交流中不断增强中华优秀传统文化的国际影响力。总而言之，在这个百年未有之大变局中，对中西哲学（文化）的深入比较和客观评价能够为中华民族的伟大复兴提供有益助力。

[参考文献]

- [1] 李大钊.东西文明根本之异点[J].新青年,1918,(5).
- [2] 柏拉图.柏拉图全集:第1卷[M].王晓朝,译.北京:人民出版社,2002.
- [3] 苗力田.古希腊哲学[M].北京:中国人民大学出版社,1989.
- [4] 亚里士多德.尼各马可伦理学[M].廖申白,译.北京:商务印书馆,2003.
- [5] 康德.实用人类学[M].邓晓芒,译.北京:上海人民出版社,2005.
- [6] 康德.道德形而上学原理[M].苗力田,译.北京:上海人民出版社,2005.

[责任编辑：李利林]

A Probe into the Theory of Human Nature in Both Chinese and Western Philosophy

XU Jin, ZHU Ying

Abstract: In contrast to the broad categorization of human nature as either good or evil in Chinese philosophy, Western philosophy first divides the human soul into rationality, desire and emotion before examining whether it is good or evil. Chinese philosophy is keenly aware of the importance of morality to human nature, but it fails to clarify the relationship between morality and reason as Western philosophy does. The fundamental difference between Chinese and Western views on

human nature lies in the relationship between morality and reason. As far as human nature itself is concerned, the essence of human beings is rationality, and morality is the manifestation of rationality. The two are internally unified. The comparison of Chinese and Western theories of human nature helps to promote the creative transformation and innovative development of Chinese traditional culture, and also helps us to correctly understand and objectively evaluate Western culture.

Keywords: theory of human nature ; morality ; rationality ; comparison of Chinese and Western philosophy

[收稿日期] 2023-07-05

[作者简介]徐瑾（1976-），男，湖北蕲春人，哲学博士，湖北大学哲学学院教授，博士生导师，主要从事马克思主义哲学及伦理学研究；朱颖（1998-），女，湖北蕲春人，湖北大学哲学学院硕士研究生。