

## 再论中国传统人性理论的去魅与重建

俞吾金

**摘要:**关于中国传统人性理论的探讨是个见仁见智的问题。俞吾金《中国传统人性理论的去魅与重建》一文发表后,张曙光、杨国荣、陈卫平三位教授就文中的主要见解提出了质询,这篇《再论中国传统人性理论的去魅与重建》是对三位教授的质询的回应。希望这场讨论有助于澄清概念上的混乱,从而实质性地推进这方面的研究。

**关键词:**人性;人的本质;成人;理想人格;阶级性

**中图分类号:**B813 **文献标志码:**A **文章编号:**2095-0047(2013)01-0026-10

自拙文《中国传统人性理论的去魅与重建》在《中国哲学年鉴 2010》发表以来,学界同仁见仁见智,褒贬不一。前面三篇论文,即张曙光教授的《聚焦“人性”论》(以下简称“张文”)、杨国荣教授的《中国哲学中的人性论》(以下简称“杨文”)和陈卫平教授的《如何用马克思主义重建儒家的人性论》(以下简称“陈文”)均就拙文中的某些见解提出了质询,使我获益良多。在深入反思这些质询的基础上,本文也作出了下面的回应,以求正于三位教授及学界其他同仁。

众所周知,人性理论是一个贯穿中国哲学史的基本问题,许多哲学家就此发表过自己的观点。这些观点不仅在视角上,而且在内涵上也迥然各异,仁智互见。拙文《中

---

**作者简介:**俞吾金,复旦大学哲学学院教授。

**基金项目:**本文为985工程第三期项目《后现代视域中的马克思理论》(项目编号:2011RWXKZD011)和国家社科基金重点项目《科学发展观重大问题研究》(项目编号:09AZD008)的阶段性研究成果。

国传统人性理论的去魅与重建》(以下简称《去魅》)并没有纠缠在细节问题上,而是就普遍性层面上存在的共同问题提出了如下的见解:长期以来,中国哲学家们之所以在人性问题上争论不休,难以达成共识,根本性的原因在于,他们没有区分先天的(即与生俱来的)“人性”(human nature)与后天的(即在社会环境中形成的)“人的本质”(human essence)这两个不同的概念,把本来应该从属于人的本质范围的内容统统归并到人性范围内去讨论,从而造成了概念上的混乱和人性理论的魅化。从历史上看,尽管有些哲学家对这种概念上的混乱和人性理论的魅化提出了质疑,却从未对它进行系统的清理和反思。有鉴于此,中国传统人性理论非但没有通过去魅而获得突破性的进展,反而在魅化的道路上渐行渐远。《去魅》认定,只有从理论上返回到人性与人的本质区分这个基本点上,对中国传统人性理论的探讨才能立于全新的起点上,并获得实质性的推进。

《去魅》的第一个主张是:对人与动物的关系作出了明确的界定。传统的研究者们常常谈论“人与动物的根本区别”这一主题。我们认为,这一主题在表述方式上就是不符合逻辑的,因为动物永远是人的属概念,不管人们如何给“人”下定义,如“人是理性的动物”、“人是符号的动物”,等等,其属概念永远是“动物”。也就是说,不管人们如何抬高自己,有一点他们是无法否认的,即人作为高等动物,永远只是动物中的一个门类。由此可见,上述主题应该合乎逻辑地被修正为“人与与人以外的其他动物的根本区别”。我们发现,下列现象总是周而复始地出现在对人性问题的探讨中,即人们总是倾向于无限地拔高人的地位(比如,许多民族的神话传说和宗教故事都肯定人是神的造物),从而夸大了人与其他动物(中国人喜欢称作“禽兽”)之间的区别。然而,假如人们希望准确地理解人性,他们就必须清醒地意识到,不管人与其他动物之间的差异如何被夸大,人的真实角色始终是高等动物。正如恩格斯所指出的:“人来源于动物界这一事实已经决定人永远不能完全摆脱兽性,所以问题永远只能在于摆脱得多些或少些,在于兽性或人性的程度上的差异。”<sup>①</sup>

《去魅》的第二个主张是:把人性与人的本质这两个概念严格地区分开来。事实上,这正是《去魅》的核心主张。在我们看来,人性是指人与生俱来的自然属性。荀子说:“凡性者,天之就也,不可学,不可事。礼义者,圣人之所生也,人之所学而能,所事而成者也。不可学,不可事而在人者谓之性;可学而能,可事而成之在人谓之伪,是性伪之分也。”(《荀子·性恶》)在这段话中,荀子肯定了人性是“天之就也”,即是与生俱来的,因而是“不可学,不可事”的;而礼义则是后天的,是圣人创制出来的,是“可学

<sup>①</sup>《马克思恩格斯全集》(第20卷),北京:人民出版社1971年版,第110页。

而能,可事而成”的。而所谓“伪”,也就是“可学而能,可事而成”的意思。那么,人性作为人的自然属性的基本内容是什么呢?孔子说:“饮食男女,人之大欲存焉。”(《礼记·礼运篇》)。告子也说:“食色,性也。”(《孟子·告子上》)由此可见,“食”(即现代人所说的吃、喝)、色(即现代人所说的性行为)构成人性的基本内容。事实上,没有食,任何个人都无法生存下去;没有色,整个人种就无法延续下去。与人性不同,人的本质是社会属性,是在后天的社会生活中形成并发展起来的。马克思说过:“人的本质不是单个人所固有的抽象物,在其现实性上,它是一切社会关系的总和。”<sup>①</sup>人的本质主要体现在其相应的经济利益、社会身份、政治意识和宗教伦理观念上。显然,先秦儒家提到的仁、义、礼、智、信、恻隐、羞恶、是非、辞让,包括善恶等观念,都是在后天的社会生活中形成并发展起来的。由于关于“性”的讨论始终与“心”、“天”这样的概念纠缠在一起,所以,《去魅》在区分“人性”(自然属性)与“人的本质”(社会属性)的基础上,又区分了“心的机能”(自然属性)与“心的内容”(社会属性)、“原初意义上的天,即自然界”(自然属性)与“引申意义上的天,即宗教、政治、伦理化的上帝”(社会属性)。

《去魅》的第三个主张是:用后天的观念,即上面提到的仁、义、礼、智、信、恻隐、羞恶、是非、辞让、善恶等观念,去规范人性是不合法的,因为人性作为人的自然属性是先天的,即与生俱来的。在人的自然属性中根本就不可能与生俱来地包含着上述后天的观念,尤其是善恶的观念。由此可见,用善恶观念和其他后天的观念去规范先天的人性,正是造成中国传统人性理论混乱、魅化并纠缠不清的根本原因。基于上述思考,《去魅》提出了“人性不可以言善恶”的观念。然而,肯定后天的观念不能规范先天的人性,并不等于说,后天的观念不能对先天的人性产生影响。当然,这种影响是有限度的。我们的观点是:人性,即人的饮食男女的自然属性是不会改变的,但饮食男女在不同社会历史发展阶段上的具体表现形式是可以改变的。众所周知,马克思曾经在《资本论》中说过:“首先要研究一般的人性,然后要研究在每个时代历史地变化了的人性。”<sup>②</sup>在这里,马克思区分了“一般的人性”和“在每个时代历史地变化了的人性”。显然,马克思的上述用语很容易引起误解,因为他似乎暗示我们,存在着两种不同的人性。其实,前者指称的正是我们上面所说的“不变的人性”,而后者指称的则是我们上面所说的“人性在不同历史发展阶段上的可以改变的具体表现形式”。毋庸置疑,如果按照我们的方式加以表述,那么这种表述在逻辑上是融贯的。然而,遗憾的是,不少研究者仍然会把不变的人性与人性在不同历史阶段上的可以改变的具体表现形式混淆起来。比如,人要生存下去就得吃东西,不管人类如何发展,这一点是

①《马克思恩格斯选集》(第一卷),北京:人民出版社1995年版,第56页。

② 参见马克思:《资本论》(第一卷),北京:人民出版社1975年版,第669页注(63),译文有更改。

不会改变的;然而,人类吃什么、用什么方式和什么工具吃,这些具体的表现形式却会随着历史的发展而发生相应的变化。

《去魅》的第四个主张是:用与生俱来的人性(即先天的自然属性)去规范人的本质(即后天的社会属性)同样是不合法的。在考察人类社会时,越往前追溯,就越会发现,人们常常从种族差异、肤色差异、血统差异和性别差异出发去理解并阐释人的本质的差异和各种社会现象。比如,一度在南非等国家实行的所谓“种族隔离制度”就试图用种族、肤色上的差异去规范人的本质及其社会活动的范围。再如,人们记忆犹新的是,在“文化大革命”初期,中国社会还流行过所谓“龙生龙,凤生凤,老鼠生儿打地洞”的“血统论”,而按照血统关系来认定人的本质的贵贱同样是离谱的。当然,尽管用人的自然属性去规范人的本质是不合法的,但这并不意味着,人的自然属性不会对人的本质产生一定的影响。毋庸置疑,这样的影响是存在的,甚至可能深入到人的无意识层面上,从而以自觉的或不自觉的方式在人的行为中表现出来——比如,人们对所谓的“衣冠禽兽”的谴责就蕴含着对这种影响的认可。

《去魅》的第五个主张是:尽管用后天的观念(包括善恶观念)规范后天的人的本质是合法的,但笼统地谈论人的本质的善恶,无非只有以下四种可能:人的本质是善的、人的本质是恶的、人的本质是无善无恶的、人的本质是有善有恶的。抽象地谈论这四种可能性显然是无益的。按照当代存在主义哲学家的观点,人们非但不能轻易谈论“人的本质”的善恶,甚至也不能轻易谈论“某个人的本质”的善恶,因为个人的本质是通过其一连串的行为而表现出来的,而行为又是开放的、变动性的。中国人喜欢说“盖棺论定”,其实,连盖棺也不能论定某人的本质,因为某人死了,并不等于他生前的全部行为都被人们对象化了。假如今后有资料披露出他生前鲜为人知的一些行为,人们就不得不对他的本质重新进行论定。由此可见,人们甚至不应该轻易用善恶观念去规范某个人的本质,善恶观念的适用对象只有以下两个:或者是某个人的某个行为,或者是某个团体的某个活动。然而,由于善恶观念在不同的文化共同体及不同的历史发展阶段是会发生变化的,所以在把善恶观念用到上面提到的两个对象上去之前,必须先澄清以下两个前提。第一个前提是:哪个文化共同体?第二个前提是:这个共同体处于哪个历史发展阶段?只有先把前提确定好了,才能在其基础上对某个人的某个行为或某个团体的某个活动作出善恶评价。总之,以往人们在讨论善恶观念时之所以误入歧途,是因为这类讨论的语境和对象都是不明确的,因而是笼统的、抽象的、游谈无根的。

以上五点是《去魅》的基本观点。先把这些基本观点陈述出来,就有了回应三位教授质询的基础。

## 二

张曙光教授首先认为：“不能简单地把人性归结为人的自然生理属性。如果把人性仅仅归结为人的生理属性，我们就没必要特别讲人性了，人性无非就是吃喝拉撒睡，和动物并没有本质的区别。”然而，正如《去魅》早已阐明的那样，即使就单纯的自然属性来说，人与人以外的其他动物也是存在差别的。马克思关于这一点做过非常精辟的论述。在《1844年经济学哲学手稿》中，他告诉我们：“吃、喝、性行为等等，固然也是真正的人的机能。但是，如果使这些机能脱离了人的其他活动，并使它们成为最后的和唯一的终极目的，那么，在这种抽象中，它们就是动物的机能。”<sup>①</sup>在这段话中，尽管马克思没有把“人”与“人以外的其他动物”这两个概念严格地区分开来，但从上下文可以看出，他使用的“动物”概念实际上指称的是“人以外的其他动物”。在马克思看来，虽然人与人以外的其他动物的自然属性都是“吃、喝、性行为等等”，但根本差异在于：对于人以外的其他动物来说，这些自然属性乃是“最后的和唯一的终极目的”，而对于人来说却不是。对于人来说，“吃、喝、性行为等等”只是其全部活动中的基础性的部分，他还有许多其他的活动，如生产劳动、社会交往、科学研究、艺术创造、宗教信仰、哲学沉思，等等；因而，人不可能把自己的“吃、喝、性行为等等”视为自己“最后的和唯一的终极目的”。由此可见，是否把“吃、喝、性行为等等”理解为“最后的和唯一的终极目的”，正是人与人以外的其他动物在自然属性上的根本区别，因而把人性界定为人的自然属性是完全正确的，因为在自然属性的范围内仍然可以把人与人以外的其他动物严格地区分开来。张曙光教授以为，只要把人性理解为人的自然属性，就会把人贬低到其他动物的水平上。这样的见解显然是站不住脚的。

其次，张曙光教授在会议发言中表示：“‘人的本质’不能是人性之外的本质，只能是人性的本质，它要在人性之中。如果说人的本质（社会本质）是人性之外的东西，就难以理解了。任何事物都有其基本属性，基本属性中有一个根本的性质，我们称其为本质。所以把人性归结为自然属性，与人的本质相互外在，甚至对立起来，可能会产生一个解释不了的矛盾。”在这里，他重复了历史上许多研究者的做法，即把人的本质（人的社会属性）与人性（人的自然属性）混同起来，甚至把人的本质误解为“人性的本质”。其实，《去魅》的动机正是要把人性与人的本质严格地区分开来。前者只指称人的自然属性，后者只指称人的社会属性。也就是说，人性或人的本质是从不同的

---

<sup>①</sup>《马克思恩格斯全集》（第42卷），北京：人民出版社1979年版，第94页。



视角出发来规定人,决不能把人的本质曲解为“人性的本质”。

事实上,马克思早已告诫我们,无论是考察事物,还是考察人,都应该把它(他们)的自然属性与社会属性严格地区分开来。在《雇佣劳动与资本》中,马克思这样写道:“黑人就是黑人。只有在一定的生产关系下,他才成为奴隶。纺纱机是纺棉花的机器。只有在一定的关系下,它才成为资本。脱离了这种关系,它也就不是资本了,就像黄金本身并不是货币,砂糖并不是砂糖的价格一样。”<sup>①</sup>在马克思看来,纺纱机的自然属性是“纺棉花”,社会属性是“成为资本”,人们决不应该把“成为资本”误认作纺纱机的自然属性的本质。同样地,黑人的自然属性表现为黑色的皮肤,而他的社会属性则是在一定的社会生产关系中“成为奴隶”,人们也决不应该把“成为奴隶”误认作黑人的自然属性的本质,仿佛黑人天生就只配做奴隶似的。从上面的论述可以看出,张曙光教授把人的本质理解并阐释为“人性的本质”是站不住脚的,《去魅》和马克思强调的正是同一个主题,即不是把人的本质作为人性的一部分,而是把人性与人的本质严格地区分开来。

最后,张曙光教授强调:“马克思在《1844年经济学哲学手稿》中讲人的异化,最后通过人的异化的克服,回到人的天性。‘天性’这个概念在马克思的1857—1858年经济学手稿中也出现过,即人在符合自己天性的情况下与自然界进行交换。我的理解,这时的人的天性,已经不是原来天然自在的生物性,不是原来那种与生俱来的属性,而是经过人文化成,经过社会化和个体化,经过异化扬弃之后的更高的所谓天性”。显然,在张曙光教授看来,马克思强调的天性是“经过人文化成,经过社会化和个体化,经过异化扬弃之后的更高的所谓天性。”其实,就天性作为人的自然属性来说,马克思既没有把社会属性掺杂进去,也没有把它理解为体现人的自然属性的“更高的”发展阶段,它不过是原来处于异化状态中的自然属性的恢复而已。事实上,在马克思看来,恰恰是资本主义的生产方式造成了工人人性的异化:“结果,人(工人)只有在运用自己的动物机能——吃、喝、性行为,至多还有居住、修饰等等的时候,才觉得自己是自由活动,而在运用人的机能时,却觉得自己不过是动物。动物的东西成为人的东西,而人的东西成为动物的东西。”<sup>②</sup>由此可见,马克思所说的“天性”就是指从资本主义异化状态中恢复过来的人性,即人的自然属性,因为马克思这里谈到的主要是“吃、喝、性行为”等。张曙光教授试图在马克思所说的“天性”中掺杂进后天的、社会性的因素,以证明自己赖以作为出发点的见解,即人性始终包含着人的本质的见解是正确的。事实上,这种见解正是《去魅》竭尽全力加以批评的错误见解。

<sup>①</sup>《马克思恩格斯选集》(第一卷),北京:人民出版社1995年版,第344页。

<sup>②</sup>《马克思恩格斯全集》(第42卷),北京:人民出版社1979年版,第94页。

## 三

与张曙光教授一样,杨国荣教授也没有对我立论的依据和论证过程作出深入的考察,而是认定,以往哲学家们对人性的考察是合理的。杨文指出:“可以看到,无论是从中国哲学的历史来看,抑或就西方哲学的背景而言,谈论人性问题,都涉及人不同于其他存在的根本之点。从而,这一意义上的‘人性’概念,与‘人的本质’概念,也存在相通之处——宽泛而言,人性或人的本质,都关乎人之所以为人的内在特征和内在规定。”从这段话中可以看出:第一,说“人性或人的本质,都关乎人之所以为人的内在特征和内在规定”,这里所说的“内在特征和内在规定”含义不明,显然模糊了人性与人的本质之间的根本区别。按照我们的观点,人性是人的自然属性,是先天的,即与生俱来的;而人的本质则是人的社会属性,是在后天的社会生活中形成并发展起来的。人性是从自然属性的角度出发考察人,人的本质则是从社会属性的角度出发考察人,因而决不能用后天的社会属性去规范先天的自然属性。第二,说人性与人的本质概念存在“相通之处”,这里的“相通”的含义同样模糊不清,究竟是指人性与人的本质会在一定程度上相互影响,还是指凡是可以规范后天的人的社会属性的观念统统可以用来规范人的先天的自然属性?假如仅限于前面的含义,我们也主张两者是相通的;但如果是后面的含义,则正是我们所反对的。因为历史上关于人性理论的混乱皆源于人们把应该在人的本质范围内加以探讨的问题移置到人性中去。第三,杨文说,一谈论人性问题就会“涉及人不同于其他存在(主要是指‘禽兽’——引者)的根本之点”,于是只能引入人的本质加以说明。其实,我们早已阐明,即使单纯就自然属性而言,人与人以外的其他动物(或禽兽)也是根本不同的,因为对于人以外的其他存在者来说,吃、喝、性行为等乃是最高的目的,但对于人来说,只是基本的生存活动——比如,人吃东西是为了活着,但人活着却并不是为了吃东西。由于杨文未对《去魅》作深入的考察,因而在以下几个方面仍然需要竭力为《去魅》早已批评过的观点进行申辩:

其一,杨文在驳斥我对孟子性善论的批评时指出:“这里的关键在于本然和当然的区分。根据孟子的理解,从本然的层面说,人生来都具有‘四心’(道德意识),但是从现实存在形态来看,由于各种原因,人所具有的各种道德意识可能会失落,而一旦失去了这些规定,则人便不再成其为本来意义上的人。正是基于后一事实,孟子指出:‘学问之道无他,求其放心而已矣。’‘求其放心’的前提是心虽然本来具有,但后来失落了,德性修养的作用之一,则在于将这种本来具有、后来失落的东西再找回

来。如果说,人皆有‘四心’属本然,那么,‘求其放心’的过程,便属于当然。”按照杨国荣教授的看法:第一,从本然的层面看,人性本善,因为“人生来都具有‘四心’(道德意识)”。其实,说人生下来就具有道德意识,也就等于说道德意识是天赋的。这与笛卡尔提出的“天赋观念”何其相似乃尔!在我们看来,人生下来时根本就不可能具有道德意识,这种意识是在后天的社会生活中、在受教育的过程中才形成并发展起来的。因而道德意识云云,只能用来规范后天的人的本质,却不能用来规范先天的人性。试想,如果道德意识可以是天赋的,那么,人们同样可以设想,政治意识、法律意识、宗教意识也是天赋的,即与生俱来的。事实上,所有这些意识都是后天的社会生活发展到一定阶段的产物,怎么可能是人性中固有的呢?第二,从当然的层面看,由于各种原因,人的道德意识可能会在社会生活中失落,因而要通过学问之道,即德性修养,把失落的东西再找回来。然而,在我们看来,既然道德意识那么容易从人性中脱落下来,可见它根本不是人性中固有的东西。它与德性修养一样,都只能在后天的社会生活中对人的本质的变化发挥一定的引导作用。第三,孟子关于“四心”和“求其放心”的学说非但不能像杨国荣教授所认为的,用来印证人性本善,反而显露出孟子整个思维方式的秘密,即他把后天的社会生活中形成的某一理想化的人的本质(具有高尚的、完整的道德意识)移植到与生俱来的人性上去。毋庸置疑,自孟子以降,人性问题之所以争论不休,因为孟子把与后天的人的本质相关的理想人格与作为自然属性的人性混同起来了。

其二,杨文又强调:“‘何为人’与‘如何成就人’在逻辑上彼此联系。事实上,由以上所述作进一步考察,便可以发现,人性的问题不仅涉及‘何为人’,而且关乎‘如何成就完美的人’、‘如何达到道德上的完善之境’,后者所讨论的,也就是中国哲学所说的‘成人’问题。”其实,杨国荣教授这里提到的三个问题,即何为人、如何成就完美的人、如何达到道德上的完善之境,都关涉人在社会生活中的道德修养问题,因此只与人的社会属性,即人的本质有关。正如马克思在分析现代社会时所指出的:“个人只有作为交换价值的生产者才能存在,而这种情况已经包含着对个人的自然存在的完全否定,因而个人完全是由社会所决定的。”<sup>①</sup>要言之,“成人”乃是一个社会环境和教化的问题。可见,解决上述三个问题都不可能通过改变人性的方式来达到。正如我们在前面已经指出过的那样,人性的基本内涵(饮食男女)是永远不会变化的,可变的只是饮食男女在不同的历史发展阶段上的具体表现形式。上述三个问题至多涉及人性在不同历史发展阶段上的具体表现形式,却不可能从根本上去改变人性。

其三,杨文又表示:“从理论上讲,孟子强调性善说的根本意义就在于:从人性的

<sup>①</sup>《马克思恩格斯全集》(第46卷上),北京:人民出版社1979年版,第200页。



层面,为成就完美的人格提供内在的根据和前提。人皆可以成尧舜,其前提就是人皆有作为成圣内在根据的本善之性。这也可以从一个方面解释,为什么中国哲学不需要超越的上帝或超验的存在作为超越有限的至上之源——在中国哲学特别是孟子一系的儒家哲学看来,人自身的本性中已经包含这样一种内在根据,只需要把这种根据加以扩充,就可以完善自己,达到人格上的完美。”在这里,孟子思路上的根本问题是,他没有意识到,善与恶是相反相成的。也就是说,在善起作用的地方,一定也存在着恶,所以,与孟子的性善论相伴随并对立的只能是荀子的性恶论,而这两论在理论上都是站不住脚的。所以,《去魅》早已指出,这两论的逻辑结果是杨雄的“性善恶混成论”。杨国荣教授只看到孟子的性善论的积极方面,即它为理性人格的培养提供了人性上的依据,但他没有意识到,性善论同样存在着它的消极的方面:一是忽视法律对人的行为的约束,二是堵塞了分权政治(立法、司法、行政三权分立并相互制衡)得以形成的路径,从而使中国人始终停留在好人政治、贤人政治和圣人政治的幼稚言谈中。

#### 四

比较起来,陈卫平教授更深入细致地解读了《去魅》,并提出了中肯的意见。他这样写道:“我认为这篇文章的主要价值,同样在于提出了一个重要的问题,即如何用马克思主义重建儒家人性论,但同样不能说这篇文章圆满地解决了这一问题。对于这个问题,从《去魅》来看,主要涉及以下三点:一是如何认识儒家性善论的缺陷?二是儒家人性论有哪些珍贵遗产?三是如何认识马克思主义人性理论在中国的失误?”

就第一点来说,陈文指出:“我以为《去魅》以上对于儒家性善论的批评是能够成立的。但我觉得对于儒家性善论的缺陷的揭示,还必须结合其对于人格培养的影响。”接着,陈卫平教授指出,孟子的性善论,发展到宋明理学阶段就成了复性说,并从整体上批评了儒家在理想人格培养方面存在的封闭性、单一性和趋同性。比如,在批评单一性时他这样写道:“根据复性说,人格培养就是修养内在的心性,孟子说:‘君子所以异于人者,以其存心也。’”(《孟子·离娄下》)这种内在的‘存心’是以伦理道德为内涵的。因此,人格的培养就走向了单一的所谓‘内圣’之路。宋明理学将这内圣之路推向极端,理学家区分‘德性之知’和‘见闻之知’,强调德性修养是唯一的,而事功、知识、情感等,都是无足轻重甚至是有害的。于是,复性就是‘无欲’、‘忘情’的道德净化。这无疑会把人格扭曲为只有德性涵养的单面人。”又如,在批评趋同性时他一针见血地指出:“这样的人格培养只能导致泯灭个性的趋同化。其实,‘五四’以来

鲁迅、巴金、曹禺等人的文艺作品对传统礼教的控诉,就是以艺术形象揭露了儒家复性论的上述缺陷对人格的扭曲。”这真是振聋发聩的见解!在《去魅》中,我对孟子性善论所蕴含的理想人格的培养曾表示赞赏,却没有意识到,即使在儒学关于理想人格的培养中,仍然存在着一些值得引起我们高度警惕和反思的倾向。然而,这方面的问题似乎也并未引起杨国荣教授的充分关注,他在论述儒家的“成人”学说时,并未反省到这个层面上。

就第二点来说,陈文批评道:“《去魅》虽然对于儒家人性论的‘优点’有所肯定,但认为其‘即使在某些细节方面不乏睿智之处,但从总体上看,却千疮百孔,乏善可陈。’这个看法值得商榷。因为儒家人性论中蕴藏着不少可以支援马克思主义对其重建的思想资源,其中有些观点与《去魅》所要论证的观点存在着相通之处。”应该说,他这方面的批评对我启发良多,尤其使我震撼的是,陈文通过旁征博引表明,《去魅》中提出的见解历史上早就有人阐述过了:比如,汉代思想家王安石在其《原性》中早已提出了“五常(即仁、义、礼、智、信——引者注)不可以谓之性”、“性不可以言善恶”等独到的见解。尽管王安石还不能从总体上突破儒家人性理论的传统思路和框架,但他提出的上述见解不失为开启后人思绪的重要思想资源。

就第三点来说,陈文强调,马克思主义的主要失误是把人性归结为阶级性,他批评《去魅》尽管注意到了这个问题,但并未对其进行系统的、深入的反思,而“对于儒家人性论的重建必须将对其的‘去魅’和纠正人性即阶级性的失误结合起来”。平心而论,陈卫平教授的上述三点批评立意高远、分析透辟,使我清楚地看到了《去魅》存在的不足,也看到了今后继续研究人性理论的努力方向。

综上所述,尽管三位教授对《去魅》的评论是从不同的角度切入的,且褒贬不一,但为我更深入细致地探索这一问题提供了重要的思想资源。

(责任编辑:韦海波)

## 再论中国传统人性理论的去魅与重建

作者: [俞吾金](#)  
作者单位: [复旦大学哲学学院](#)  
刊名: [哲学分析](#)  
英文刊名: [Zhexue Fenxi](#)  
年, 卷(期): 2013(1)

本文链接: [http://d.wanfangdata.com.cn/Periodical\\_zxfx201301005.aspx](http://d.wanfangdata.com.cn/Periodical_zxfx201301005.aspx)