

康有为人性论的理论逻辑与文化政治意义

杨天奇

(南通大学 文学院, 江苏 南通 250100; 中国社会科学院大学 人文学院, 北京 102488)

[摘要] 身处新旧交替时代的康有为,试图以西方自然人性论的视角来看待告子的“生之谓性”,他在批判以理学为代表的人性论基础上,明确指出:“人生而有欲,天之性哉”,认为欲是“天性”的表现,大同之世人人可得。在康有为看来,圣人只会顺乎人情,不会逆乎人情,更不会绝乎人情,那些力倡“义理之性”的儒者之所以反驳他,究其根本是没搞清楚真正的圣人之道。但这并不是说康有为完全倒向了道家的性“素朴”论而要“比于赤子”“复归于婴儿”。事实证明,与荀子、班固一样,康有为仍很看重“伪”的作用,他不仅赞成孔子“性相近,习相远”之论,更将“逆乎常纬以为学”作为治学的基本态度,主张“勉强为学”。康有为认为荀、孟的人性论是就不同的历史阶段而论的,荀子言“性恶”,面向的是礼崩乐坏的“乱世”;孟子言“性善”,面向的是人人皆为尧舜的“平世”。但相较而言,晚年的康有为更加偏爱得孔子精微之学的孟学。为此,他将“性善”当作与生俱来之“天理”、对长幼尊卑纲常伦理否定的武器、人类社会不断发展而走向大同社会的起点。康有为标榜自己是孔子“真传”,其人性论虽精纯于传统,却自有创见,始终尝试在现实与历史的语境中构筑“自然人性”的神庙;在“激进”与“保守”的双重变奏中探询人性的未来。其关于人性与社会的思考,既开拓了人性觉醒的新境界,更开启了后世对人性圆善与未来政治文明关系的思考。

[关键词] 康有为; 人性论; 自然人性; 人性圆善

[中图分类号] D258

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-6973(2019)06-0053-12

人性论是中国思想史上的核心问题之一,不但关乎人对自身本质的认识,而且对传统纲常伦理乃至社会制度体系的形成产生了重要影响。先秦孟子提倡“性善”,荀子主张“性恶”,西汉董仲舒结合天人感应说认为人性分为上、中、下三等,东汉王充据禀气多少将人性划为善、中、恶三类,荀悦持“性三品”论并将人分为君子、中人、小人,唐韩愈主张“性情三品论”,宋代张载把人性分为“天地之性”与“气质之性”,二程、朱熹等宋儒则在建构完备心性体系的基础上明确提出“义理之性”。儒家人性论的发展,在一定程度上反映了传统伦理学说对人本质认识不断深入的历史进程。但不能否认的是,宋以后的人性论明确把“人性”规定为“理”,由于过分追求修养功夫,最终发展成为十足的“道德人性论”。这种人性论强调通过对人性的调节、约束为封建统治营造良好稳定社会秩序之功能,久而久之,沦为

了维护皇权、禁锢思想、扼杀人性的形式与工具。近代社会的急剧转型,导致传统人性观念发生变化,出于对民族生存危机乃至文化传统赓续等问题的考量,康有为在对传统人性论批判吸收的基础上,对人性与自然、人性与社会、人性与政治、人性与文化、人性与人类未来等问题进行了重新梳理与探讨,试图赋予儒家人性论以新的时代内涵,这些有关人性的论说不仅开当时风气之先,而且对近代思想启蒙乃至社会政治改革产生了异乎寻常的影响。

一、“性”禀受于天

董仲舒曾言:“为人者天也。人之为人本于天,天亦人之曾祖父也。”^{[1]282}“天”虽为“百神之大君”“王者之最尊”,但与人确为先祖与后代的关系。在董仲舒看来,天人同类,人本于天,取化于天,“人之身,首竅而圆,象天容也;发,象星辰也;耳目戾戾,象日月也;鼻口呼吸,象风

[收稿日期] 2019-09-12

[基金项目] 2019 河北省社会科学基金项目 HB19ZW007:康有为文化思想研究。

[作者简介] 杨天奇(1989—),男,甘肃兰州人,文学博士,中国社会科学院大学博士后,南通大学校聘副教授,主要从事近代思想史、比较诗学研究。

气也；胸中达知，象神明也；腹胞实虚，象百物也”，^{[1]327}不仅如此，就连人的五脏六腑、四肢关节亦与“天数”相合，“身犹天也，数与之相参，故命与之相连也。天以终岁之数，成人之身，故小节三百六十六，副日数也；大节十二分，副月数也；内有五脏，副五行数也；外有四肢，副四时数也。”^{[1]327}人能够副昼夜、副冬夏、副阴阳、副五行数、副四时数，无论是肉体还是精神，人都是天的副本。

康有为承袭了董子的观点，同样认为：“人副天数，自贵于物。”^{[2]386}“人副天数”是人比其他事物要显得尊贵的主要原因，而至于“性”，亦是天的产物，持有天的体性和气质：

性者，人之灵明，禀受于天，有所自来，有所自去。《礼》曰：“体魄则降，知气在上。”……若君子所性，从无始来，积仁积智而习成，经历万变而不坏。^{[3]423}

“性”受于天，是人与生俱来的自然属性，不会随身体的生死而变灭。又其《长兴学记》曰：

夫性者，受天命之自然，至顺者也。不独人有之，禽兽有之，草木亦有之，附子性热，大黄性凉是也。^{[4]341}

又《内外篇·爱恶篇》曰：

夫性者，气质所发，犹一子也，但于气质中别名之耳，安所谓不备哉？譬如附子性热，大黄性凉，气质之为也。^{[5]100-101}

人、禽兽、草木皆有皆有“性”，性受天命之自然，而人之性由气质所发，即是自身气质的自然属性。

在此基础上，康有为指出朱熹“以性为理”的做法有失妥当，他说：“朱子以为有（生）气质之性，有义理之性，非也。”^{[6]203}有关“气质之性”，朱熹曾阐述到：“论天地之性，则专指理言；论气质之性，则以理与气杂而言之。”显然，朱熹是从理的角度阐发张载的“天地之性”，在朱子眼中，“性即理也，当然之理，无有不善也。”^{[7]2688}“理”是纯善的，“天地之性”亦是如此，而“气质之性”是“理”和“气”相杂而成，故有“善”亦有“恶”。朱熹从理气关系讨论“性”，把“天地之性”即“义理之性”归于“理”，将“气质之性”视为“气”。“气”是恶的来源，有清有浊，一个人所禀赋的气不同，其“气质之性”便不同，“天地间只是一个道理。性便是理。人之所以有善有不善，只缘气质之禀各有清浊。去伪人所禀之气，虽皆是天地之正气，但羁来羁去，便有昏明

厚薄之异。盖气是有形之物。才是有形之物，便自有美有恶也。……气质之性如杀些酱与盐，便是一般滋味。”^{[7]2755}在朱子的理学视域中，“天地之性”“天命之性”就是“义理之性”，与“气质之性”相对。如果说气质之性有善恶之分，那么“义理之性”则蕴含仁、义、礼、智、信，是至高纯善的。人的“义理之性”受气质影响，造成圣愚贤不肖之别，为此，朱熹主张“去其气质之偏，物欲之蔽，以复其性，以尽其伦。”^{[7]692}换句话说，这一主张就是“明理见性”，即摒除蒙蔽自性的各种私欲去体验内心与天地共同所依存的“理”。

与朱熹完全不同，康有为认为，性只有“气质之性”，根本不存在所谓的“义理之性”，“程、朱分性为二，有气质，有义理，研辨较精，仍分为二者，盖附会孟子。实则性全是气质，所谓义理自气质出，不得强分也。”^{[4]341}“性”是人与万物的自然属性，而非“理”，较“气质”而言，“理”应当从属于“气。”^{[4]341}“性”只有“气质之性”，是天生的，没有所谓的善恶。康有为认为，“以礼、信为性，是不识性也”，^{[4]101}因此他从自然人性论的角度出发，从根本上否定了礼仪框架下的道德人性论，旨在使“性”从传统束缚中挣脱出来，走向顺乎自然的发展之路。

在众多关于人性的论说中，康有为认为“告子‘生之谓性’，自是确论”；“凡论性之说，皆告子是而孟非，可以孔子为折衷”；“告子之说为孔门相传之说，天生人为性。”^{[6]186}告子其人，赵歧曾考证他是孟子的弟子，也有人认为告子纯属后人杜撰。有关告子的学说，仅有一鳞片甲记录在《孟子·告子》《墨子·公孟》篇中，真实性已不可考。康有为屡言告子，无非是看中了告子的“生之谓性”论。告子曰：

食色，性也。^{[8]233}

生之谓性。^{[8]232}

性犹杞柳也，义犹杯棬也；以人性为仁义，犹以杞柳为杯棬。^{[8]231}

性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。^{[8]231}

告子以杞柳喻人性，以杯棬喻仁义，认为杞柳可以做成杯棬，但也可以做成其它器具，可见人性不一定为善，也不一定为恶，善恶皆由后天熏习所致。而告子对人性的湍水之喻亦在表明，人性好比急流之水，从东方决口便向东流，从西方决口便向西流，无必然之善，亦无必然之恶。告子以杞柳、湍水为喻，意在探询未被习染、不

曾有善恶的“原初之性”。这种原初之性其实就是“生之谓性”，是与生俱来的，在现实生活中的具体表现为饮食男女之性，即“食色，性也”。

康有为为了证明自己“天赋人性”“生之为性”观点的合理性，也十分赞同告子的“性无善恶”论，他说：

凡论性之说，皆告子是而孟非，可以孔子为折衷。^{[6]186}

性者，生之质也，未有善恶。^{[6]166}

性只有质，无善恶。^{[6]188}

性无善恶，善恶，圣人所主也。^{[6]186}

康有为认为，“性”本质朴，受天命之自然，未有善恶，善恶只是后天“习”之所成。对此，《韩诗外传》亦有相似表述：“茧之性为丝，弗得女工繅以沸汤，抽其统理，则不成为丝。……夫人性善，非得明王圣主扶携，内之以道，则不成为君子。”^{[9]50}孟子主张性善论，强调“人皆可以为尧舜”，韩婴则认为人性先天如“丝”，即便为“善”，也仅是成为君子的可能条件。“君者，民之源也。源清则流清，源浊则流浊”，^{[9]45}在韩婴看来，开明的政治，圣主的教化扶携，才是个人成就善性的重要前提。显然，韩氏有意对孟荀人性论做一统合。康有为确信，韩婴以茧丝喻人性具有一定道理，于是他在阐述人性之论时，也借用了这一比喻：

尝试譬之，性则丝帛也，善则冕裳也，织之、染之、练之、丹黄之，又复制之，冕裳成焉，君子是也。弗练，弗织，弗文，弗色，中人是也。污之粪秽，裂为增结，小人是也。^{[5]101}

康有为将人性比作丝帛，意在说明人的天性正如丝帛，洁白污染，并无差异，差异只是后天熏习所致的观点。康氏的丝帛之论无非是想证明此前“生之为性”观点的正确性，当然也是为了更进一步论说“性无善恶”做铺陈。

孟子主“性善”，讲究存善而养性；荀子主“性恶”，提倡化性而起伪；告子主“性无善恶”，以为习成则性成。上述三种观点，其论证焦点皆为人性之善恶，而对于人性本身内涵却语焉不详。事实上，人性为善抑或为恶，仅仅是价值上的判断，而究竟什么才是人性，则属事实判断。

身处新旧交替时代的康有为，实际是以西方自然人性论的视角来看待告子的“生之谓性”，他在批判以理学为代表的人性论基础上，肯定情、欲是人性原本具有的，并明确指出：“人生而有

欲，天之性哉”。^{[10]32}认为欲是“天性”的表现，大同之世人人可得：

欲无可尽，则当节之，欲可近尽，则愿得之。近尽者何？人人之所得者，吾其不欲得之乎哉！其不可得之也，则耻不比于人数也；其能得之也，则生人之趣应乐也。生人之乐趣，人情所愿欲者何？……精神洋洋，览乎大荒，纵乎八极，徜徉乎世表，此人之大愿至乐，而大同之世人人可得之者也。^{[10]32}

康有为认为人欲就是自然天性，应该得到肯定甚至尊重，倘若人类没有了性欲，人种便会灭绝，世界又要倒退到草木禽兽遍及的时代，“虽有万亿婆罗门、佛、耶稣欲救之而欲绝其欲，而必不能使全世界人类绝交合之欲也……不数十年而尽绝矣，则莽莽大地复为草木禽兽之世界矣。”^{[10]179}他极力反对“灭人欲”的种种行为，始终认为人的“性欲”是再合理不过的自然现象，“人之生而有生殖之器，则不能无交合性欲之事者，天也。”^{[10]179}人欲得到满足，人才会快乐，社会才能够安定繁荣。

对于上述诸论，不少保守派士大夫认为康有为无疑是要将人与禽兽等同起来，如御史大夫叶德辉斥言：“《论语》性相近也，习相远也，自来注疏家及诸家之书，说之累千万言而不能尽，惟《中庸》‘天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教’数语，为得孔氏真传。盖天命为性，所以相近；不能率性，则习而相远。……今日说经之书汗牛充栋，诚有如古人所讥博而寡要者，然未有以平等为相近，以人与禽兽为无别者也。”^[11]但在康氏看来，那些力倡“义理之性”的儒者之所以反驳他，究其根本是没搞清楚真正的圣人之道：“夫天生人必有情欲，圣人只有顺之，而不绝之。……尽圣人之制作，不过为众人持情而已。……圣人之礼，无往非须乎天地，顺乎人情，顺乎时宜。”^{[12]569}圣人只会顺乎人情，不会逆乎人情，更不会绝乎人情。

既然“欲”不能避免，因此人道绝不能对其“禁而去之”，只能“因而行之”。康有为发现，孔教原本就少有神权之内容，是顺人之情的阳教；而佛教、耶稣等教皆出乎人情，是阴教，其《康子内外篇》曰：“凡地球内之国，靡能外之。其戒肉不食，戒妻不娶，朝夕膜拜其教祖，绝四民之业，拒四术之学，去鬼神之治，出乎人情者，皆佛氏之教也。耶稣、马哈麻、一切杂教皆从此出也。圣人之教，顺人之情，阳教也；佛氏之教，

逆人之情，阴教也。”^{[5]103}是否顺乎人情恰恰是顺乎人道的标尺，真正的圣人之教只会顺人之情，绝不会像宋儒那般提倡“灭人欲，存天理”。

圣人以天道为根据构筑人道，具体表现为对人类幸福的追求，即“去苦求乐”。^①所以说，顺乎人情便是顺乎人道，顺乎人道的本质便是求得“乐”道。而宋儒逆乎人情的主张，导致“动以死节责人，而不施仁望天下。立义狭隘，反乎公理，悖乎圣意，而世俗习而不知其非，宜仁义之日微，而中国之不振。”^[13]在这里，作为政治家的康有为将人性、人情、人道与政治联系了起来，明确指出人的情欲不能禁而去之，只能周而行之，一旦竭力绝之，势必导致社会衰败。他在《日本书目志》中明确写到：

后世儒者，不明大道之统，礼乐之原，根佛氏苦行之义，蹈墨学太殷之风，王者因以束缚士人。……自唐以后，城市敝陋，宫室尘湫，道路不治，秽恶易覩，疫疾相踵，民不得安其生命，长其寿年。^[14]

政教的好坏取决于是否符合人情，而人情乃至人性并非空洞无物，其实质内容就是“求乐免苦”的人道趋向。执政者如“发挥舒畅其质”，则“民乐利”，社会便能进步；如“绝之逆之”，则“民苦怨”，社会就会退化。为此，康有为希望以勇礼义智仁五运论世宙，以三统论诸圣，以三世推将来，以仁为主，奉天合地，以合国合种合教一统地球，最终“致诸生于极乐世界。”^[15]他反复强调“普天之下，有生之徒，皆以求乐免苦而已，无他道矣”，^{[10]7}以为远人便不可以为道，圣人千方万术，无非是想更好地助人免苦求乐，“尽诸圣之千方万术，皆以为人谋免苦求乐之具而已矣，无他道矣。能令生人乐益加乐，苦益少苦者，是进化者也，其道善。”^{[10]184}康的这一观点不仅将人性、人情、人欲摆到了亘古未有的至高地位，甚至将其与政治得失、宗教关怀、社会进化联系在了一起，不得不说是中国思想史上的一大进步。

二、从“性无善恶”到“人性修养”

其实，对于“性无善恶”论，康有为并非一

直认同，如其在《春秋董氏学》中所述：“性善性恶、无善无恶、有善有恶之说，皆粗。若言天有阴阳之施，身亦有贪仁之性，与《白虎通》同，可谓精微之论也。”^{[2]385}在这里，康有为明确指出性善性恶、无善无恶、有善有恶之说十分粗略，皆不如《白虎通》中的人性论精微准确。在《万木草堂口说》中，康亦表达了同样观点：

孟子传孔子之学粗，荀子传孔子之学精。

孟子言扩充，大指要直指本心。荀子则条理多，孟子主以魂言，荀子主以魄言。二者皆未备，《白虎通》所说更精。^{[6]184}

康有为所言《白虎通》，即《白虎通义》。汉章帝建初四年，儒生、博士于白虎观讨论古今文经之异同，讨论结束后，班固等人将此次经学辩论内容撰集成书，取名《白虎通》。无论是召开白虎观会议，还是编纂《白虎通》，朝廷的主要目的其实是为了统一今文经义而使谶纬具备国家法典的地位。《白虎通》承继并发展了董仲舒天人感应的世界观，擅以阴阳、五行之说解释自然社会和日常生活中的种种现象，就“人性”而言，其释说亦未能摆脱这种框架。《白虎通》认为，人乃天所生，为“天之贵物”，而人的性、情，也要分开讲：

性者，阳之施；情者，阴之化也。人禀阴阳气而生，故内怀五性六情。情者，静也，性者，生也，此人所禀六气以生者也。故《钩命决》曰：情生于阴，欲以时念也；性生于阳，以就理也。阳气者仁，阴气者贪，故情有利欲，性有仁也。^[16]

以阴阳论性情当发端于董仲舒，这一观念基本奠定了两汉对于性情的看法，如许慎《说文解字》在解释性情二字时就曾讲到：“情，天之阴气，有欲者。性，人之阳气，性，善者也。”^[17]汉代公羊学家常以天人相副、阴阳五行之论阐释性情，《白虎通》也认为性、情分别由阳气、阴气所造，因此人禀阴阳二气而生。性属阳，情属阴，阴阳不仅是性情的根本，也是其特征。就道德层面而言，性属仁，情属贪，如董子《春秋繁露·深察名号》曰：“仁贪之气，两在于身。身之名，取诸天。天两有阴阳之施，身亦两有贪仁之

① 在康有为眼中，人道的目的不是压抑、禁绝个人的欲望，而是不懈地去追求“乐”：“人道者，因天道而行之者也，有以发挥舒畅其质则乐，窒塞闭抑其欲则郁。”具体见康有为：《大同书》，《康有为全集》（第七集），第25页。康有为认为，个体生命的最高境界是“乐”，梁启超曾在《康南海之哲学》一文中指出，康有为哲学“质而言之，则其博爱、主乐、进化三大主义所发出之条段也。”具体见梁启超：《南海康先生传》，《康有为全集》（第十二集），第432页。“主乐”是康有为以一以贯之的。其实，康有为所倡导的“乐”不仅有儒家之“乐”的审美理想，亦有佛教之“乐”的审美境界。乐的梵语为“sukha”，是“苦”之对称，为三受之一，又称乐受；为五受根之一，二十二根之一，又作乐根。于身之适悦感为乐受，于心欢喜感则为喜受。参见宽忍主编：《佛学辞典》，中国国际广播出版社1993年，第385页。

性。”^{[1]266}这当中的“性”为“五性”：仁、义、礼、智、信；“情”即“六情”：喜、怒、哀、乐、爱、恶。“情，天之阴气，有欲者。性，人之阳气，性，善者也。”董氏这一观点，被《白虎通》附会为“性善情恶”：

五性者何？谓仁、义、礼、智、信也。仁者，不忍也，施生爱人也；义者，宜也，断决得中也；礼者，履也，履道成文也；智者，知也，独见前闻，不惑于事，见微者也；信者，诚也，专一不移也。故人生而应八卦之体，得五气以为常，仁、义、礼、智、信是也。六情者，何谓也？喜、怒、哀、乐、爱、恶谓六情，所以扶成五性。性所以五，情所以六者何？人本含六律五行气而生，故内有五藏六府，此情性之所由出入也。（《白虎通·情性》）

不难看出，这种“性善情恶”的论说与荀子“性之好恶喜怒哀乐，谓之情”之论十分相似。荀子认为，“无性，则伪之无所加；无伪，则性不能自美。”“伪”即人为，性与伪虽对立，但伪却能够化恶性为“善”。而《白虎通》一书恰恰也十分看重“伪”，其中《礼乐篇》有云：“人无不含天地之气、有五常之性者，故乐所以荡涤反其邪恶也，礼所方淫佚、节其侈靡也。”不但强调到礼乐的教化功能，还有意凸显“经”的作用：“孔子所以定《五经》者何？以为孔子居周之末世，王道陵迟，礼乐废坏，强陵弱，众暴寡，天子不敢诛，方伯不敢伐。闵道德之不行，故周流应聘，冀行其圣德。自卫反鲁，自知不用，故追定《五经》以行其道。”（《白虎通·五经》）《五经》乃圣人象五常之道而成，其功用在于教人成其德。可见，无论是荀子还是《白虎通》，皆很重视后天荡涤教化之效用。

康有为早年虽多次强调“性者，生之质也，未有善恶”“性只有质，无善恶”等此类观点，但这并不是说他完全倒向了道家的性“素朴”论而要“比于赤子”“复归于婴儿”。事实证明，与荀子、班固一样，康有为仍很看重“伪”的作用，并在《长兴学记》中讲到：

孔子曰，性相近也。夫相近，则平等之谓，故有性无学，人人相等，同是食味、别声、被色，无所谓小人，无所谓大人也。有性无学，则人与禽兽相等，同是视听运动，无人禽之别也。^{[5]341}

“有性无学”虽然能够保障“人人相等”，却

无法消弭人与禽兽之间的区别。即便康有为主张“生之谓性”，但这其实只是为了否定人与人贤愚贵贱的先天性，在他眼中，“性”作为“受天命”之产物，必须具有神圣庄严的存在意义，绝不能“听之任之”。

康有为援引孔子“性相近，习相远”之论，指出人与人的区别皆源于后天之学，为此，他将“逆乎常纬以为学”作为治学的基本态度，主张“勉强为学”：“学也者，由人为之，勉强至逆者也。不独土石不能，草木不能，禽兽之灵者亦不能也。鹦鹉能言，舞马能舞，不能传授扩充，故无师友之相长，无灵思之相触，故安于其愚，而为人践弱也。犀象至庞大，人能御之；虎豹鸷猛，人能伏之。惟其任智而知学也，顺而率性者愚，逆而强学者智，故学者惟人能之，所以戴天履地而独于万物也。”^{[4]101}在康氏看来，顺着本性发展则“愚”，逆而强学则“智”，犀牛、大象、虎豹虽然强悍，却终究被人降伏，主要原因在于人能通过逆而强学获得智慧。足见，康有为虽一再强调“人生而有欲，天之性哉”，却并不意味着他要作一名纵欲主义者，相反，他希望在对人性、人欲肯定的基础上要对“人欲”加以制约，目的是让人不因沉湎于声色而走向“异化”。

“顺而率性者愚，逆而强学者智”，相对于孟子的“率性”而言，康有为似乎更倾向于荀子的“强学”。不止如此，作为公羊学家的他还提出了著名的“以魂制魄”论，以为“学者能以魂制魄，君子也。若以魄夺魂，小人也。”在康有为看来，孟子主以“魂”言，荀子主以“魄”言，孟荀皆不如《白虎通》所论精妙。至于“魂”“魄”，《白虎通》曰：“魂魄者，何谓也？魂犹𠂔云𠂔云也，行不休于外也。主于情。魄者，迫然著人主于性也。魂者，芸也，情以除秽；魄者，白也，性以治内。”康有为认为，“心思之官者，魂灵也”，^{[3]437}“五官百骸，肌肤血液。身之体也，魄者”。^{[12]558}心灵属于“魂”的范畴，身体则属“魄”的范畴。“魂”清明光洁，能抽绎事理、辨别是非；“魂”役于声色臭味之中，能遮蔽人的自性。“使魂能制魄则君子，使魄强挟魂则小人”，^{[3]430}而君子与小人的区别就在于能否“以魂制魄”，以心灵、理性、意志之魂制约耳目感官、役于物欲之魄。

康有力倡“以魂制魄”，无非是希望世人能够能够摒除“体魄之气则贪”而心魂不沉溺于外物，以此养成心无挂碍、心胸开阔的君子品格。通过以上分析不难看出，康有为似乎又成了荀子

人性论的支持者，一再强调“伪”的重要性，这与此前大力倡导自然人性论的行为形成了较大反差。据此，学者黄俊杰指出康有为的人性观“实近荀子，而远于孟子。”^[18]黄俊杰的看法并非毫无实据，在万木草堂讲学期间，康有为对荀子的推崇之词确不在少数：

荀能通心学之本，发礼学之精。以此论之，虽谓之具体可也。^{[6]184}

荀子详言礼学，而《解蔽篇》则就心学发挥，直过于孟子。^{[6]183}

开广智识，二千年学者皆荀子之学也。^{[6]186}

荀子之言学，最有次第。言修身，最有条理。^{[6]186}

在康有为看来，荀子之论不仅“内之于己”，而且“外之于人”，是内圣外王、贯通内外之学。因此，荀子的建树也就要比儒门其他学派略高一筹：“孟天分高，荀工夫深”，“孟子高流，荀子正宗”。^{[6]183}在这里，孟子之论似乎成了“出世”的学问，荀子则显得更加直面社会人生。

就“内圣”而言，康有为认为“荀能通心学之本，发礼学之精。以此论之，虽谓之具体可也。”^{[6]186}即荀学其实是阳明心学的根柢，尤其《解蔽篇》“虚一而静”一句，旨在强调宇宙的道理在内心虚静的时刻会自动显现。他甚至指出：“《解蔽篇》‘不以梦剧乱知’一句，可以扫尽一部《明儒学案》。”^{[6]184}当他读到《修身篇》时，更将荀子与张载做了比较，认为：“言养心莫如《解蔽篇》，言治身莫如《修身篇》。读《修身篇》觉张子《东铭》浅矣。”^{[6]186}

就“外王”而言，康有为认为“荀子《解蔽篇》甚佳，《礼论》《乐论》亦精。”荀子擅礼学，对周礼的承袭远胜于孟子，此外康有为还讲到：“荀子有《正名篇》，董子有《深察名号篇》，皆孔子大义。荀子谓：后王之成名，刑名从商，爵名从周，文名从礼，教名之加于万物，则从诸夏之成俗曲期。”^{[6]150}荀学有礼学之用，又通修身之本，是内圣外王之学，与《论语》义同证，而且是对孔子思想的详尽化。

再者，就“人性”而言，康有为赞誉荀子并不是为了给“性恶论”正名，而是为了阐扬荀学中“伪”的重要性，他说：“孟言性善扩充，不须问学，荀子言性恶，教人变化气质，勉强学问。《论语》多勉强学问，天下惟中人多，知荀子可重”，^{[6]182}希望通过“变化气质”“勉强学问”的手

段塑造与完善人性。

康有为力倡化诚起伪之学，足以表明他已不再是纯粹的自然人性论者，然这也并不能充分说明他因此便成为了道德人性论的追随者。他对于“荀学”态度的变化，表面看来的确让人费解，不过他所论的“善”与“恶”与“天”无关，而是后天人为形成的人格特征与道德准则，故其所做的种种努力，无非是想促成从“天理人欲”向“天欲人理”的转变。

时至康有为，“理”与“欲”的地位发生了倒置，原本“形而上”的“理”成了“形而下”的日常准则，原本谈之色变的“欲”却成了绝对的“天”。在康有为看来，“理”只有“人理”，无所谓“天理”；“欲”只有“天欲”，无所谓“义理之性”，而倡导“变化气质”“勉强学问”，实际上是为了避免人类只因追逐外物而成为利益的奴仆，亦是对“天之性”的尊重与维护。在肯定人性、人欲合理绝对的基础上对其进行规范，这种人性论主张既不是简单的自然人性论，亦非十足的道德人性论，而是具有现代意味的人性修养论。

中世纪基督教统治时期，受奥古斯丁“原罪论”的影响，西方人认为在世界能做的一切，除了对上帝的膜拜外，就只有永无停歇的忏悔了。礼拜、忏悔成为规范人们道德行为的主要方式。在教会看来，人消除罪孽得到上帝宽恕的首要途径就是使自己的欲望最小化。长此以往，欲望被压抑，人性被扭曲，思想被固化。文艺复兴以降，资产阶级启蒙思想家高举人性的大旗，认为对肉体快乐的追求、对现世幸福的向往是人之为人的最根本、最合理之特性，非但不能对其压制，更应得到褒扬。然而，这一自然人性论发展的结果导致西方宗教道德严重破坏而不得不宣布“上帝已死”。于是，众多思想家开始积极寻求解决日益严重的道德危机，试图在道德废墟上进行重建。生活在晚清时代的康有为，受历史与现实政治条件的严格限制，当然不敢高呼“上帝已死”，但却通过倒置“天理”与“人欲”的手段在无形中却宣示了“天理已死”，这也难怪会迅速招来众多传统士大夫的反对甚至是“辱骂”。与欧洲思想家相比，康有为生活在一个寡言宗教的国度，他的优势在于可以完全回避上帝、神、god的问题，而直接采取“托古改制”的办法将西方的自然人性论、道德修养论与中国的告子、荀子人性论思想进行调和而进行重建，这样一来，一则可以促成“理”与“欲”的并行不悖，再者能够借助宣扬“变化

气质”“养心治身”等论说而不致传统伪纂。

早在两千多年前，孔子本人也没有断言人的自然属性是善还是恶，只是简简单单地讲到“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”（《论语·阳货》）人作为“百物”之一，不可避免地带有自然属性，即便孔夫子强调：“君子有三戒：少之时，血气未定，戒之在色；及其壮也，血气方刚，戒之在斗；及其老也，血气既衰，戒之在得。”（《论语·季氏》）在这些“戒条”中，不难看出夫子对“血气”、欲望等人类自然属性的认同。不过在孔子看来，人不可与鸟兽同群，人之所以成人，完全在于拥有比自然属性更为本质的东西——社会属性，因此他认为“生而知之者，上也；学而知之者，次也；困而学之，又其次也；困而不学，民斯为下矣。”人的自然本性中的仁德因素很少，只有通过后天的“学”才能对抗人自身的诸多非仁德因素。

康有为曾一度标榜自己是孔子“真传”，因此他极力使自己与孔子的人性论主张相合。他虽精纯于传统，却自有创见，始终尝试在现实与历史的语境中积极寻求调和西方与中国传统人性论思想的可行方案；在原有的土壤上构筑“自然人性”的神庙；在“激进”与“保守”的双重变奏中探询人性的未来。其关于人性与社会的思考，无疑是对人类文明远景的展望。

三、通往圆善论

戊戌政变失败后，康有为对此前的人性之论进行了全面省察，俨然成了一名孟子“性善论”的忠实维护者。对此，魏义霞教授指出：“康有为对荀子的肯定集中在早期（万木草堂时期），因此只代表康有为早期的看法，在思想发生转变之后，他对荀子的态度发生根本性的逆转，对孟、荀的评价也随之相去甚远。此时，孟子依然被康有为奉为孔门之龙树、保罗，荀子却被边缘化，甚至成为孔学内部的异端。”^[19]

1900年后，康有为开始对《论语》《礼运》《孟子》等儒家经典进行逐一注解，完成了《论语注》《礼运注》《孟子微》等著作，其对“人性”的讨论，则主要集中在《孟子微》一书。此时的康有为明确指出，孟子的性善论远比荀子性恶论高明得多，并表示要将性善论发扬光大：

孟子以扩充性善为学，荀子以文饰质朴为学，道各不同。孟子主“直养”，故本原深厚，气力完实，光焰飞扬，宜其光大也。^{[3]483}

何谓“直养”？“直养”就是要坚持不懈地以

正义培养“浩然之气”，不可中断也不可急于求成，需要长年累月、不骄不躁。在孟子看来，“直养”的最大特点是“配义与道”，与大仁大义相合。唯有如此，才能在关键时刻不顾个人安危，挺身而出、舍生取义。“直”不仅合乎至正之道，而且历久弥新、足以经得起时间的检验。康有为非常欣赏孟子的“直养”，为此还将孟子与荀子做了一番比较，指出：

盖孟子以人人之性皆有善质，考验于人皆可得，但当扩充之，而不必矫揉之，故言宜养而无害。又言顺杞柳之性，以为杯棬，皆行所无事之义。盖孟子专主养魂灵，使明德常明，妙圆自在也。……此孟子之自得，而导入入圣之直路也。如水然，但得有源，则浩浩流去，屈曲以赴遂成江河于以波澜灏漫，绝无涯涘矣。若荀子槩括之说，则终日筑堤以防涨溢，而河之决堤如故也。故孟子之言性，如禹之治水，专主濬浚疏，排而利导之。荀子之言性，若贾让、王景之治河，专主筑堤而迁民以防捍之。^{[3]433}

康有为认为，孟子主直养，直养贵在养魂，使人明德常明；但孟子亦主张顺其魄，希望人身体俱畅，因此孟子的人性论更容易“导”人人入圣之直路。康有为所言之“导”即是“導”，有疏浚、疏导之意。孟子言性专主浚疏，由此塑造的人格如流水波澜灏漫，没有边际；而荀子言性专主防捍，其方法就像西汉贾让、东汉王景治理黄河一样，讲究“筑堤”以防患于未然。

在康有为眼里，孟子性善论的高明之处在于“探原于天”，将“性”等同于“天”，他说：“孟子探原于天，尊其魂而贱其魄，以人性之灵明皆善，此出于天生，而非稟于父母者。厚待于人，舍其恶而称其善，以人性之质点可为善，则可谓性为善。推之青云之上，而人不可甘墮于尘土也。”^{[3]413}这种阐说与他早期的“天赋人性”论得以相合，这当然也是康有为的高明之处。荀子明《礼》学，以制魄为主；孟子明性学，以养魂为先，而“以魂制魄”与“养魂贱魄”的区别就在于，前者强调以后天之伪克制魄质，后者强调用直养的方式扩充内在善质。

王夫之《读四书大全说》曾言：“君德可言新，于民不可言明。明明德于天，固如朱子所云‘规模须如此’，亦自我之推致而言，非实以其明明德者施教于民也。新则曰‘作新’，则实以日新之道鼓舞之矣。明是复性，须在心意知上做工夫。

若民，则勿论诚正，即格物亦断非其所能。新只是修身上，止除却身上一段染污，即日新矣。”^[20]“明”为复性，要在“心”上下功夫，而对于普通百姓来讲，格物都有困难，岂能轻易言“明”，故只能从“新”上着眼，以此去除其身上一段染污，做到日新以修身。

康有为亦有同感，认为“孟子以扩充普度，直捷放下，……气势滔滔浩浩，此仍为上根人语，为太平世说，粗下之人，乱世之时，不易承当耳。然直证直任，可谓无上法门也。”^{[3]431}即孟子性善论的对象是太平世的“上根人”，而据乱世的“粗下之人”则难以接受。

不难看出，康有为并没有像梁启超所说那样完全排斥荀子，而是对孟、荀都采取了肯定的态度。梁启超十分欣赏老师康有为所描述的大同世界，但康有为本人却十分清楚“方今为据乱之世，只能言小康，不能言大同，言则陷天下于洪水猛兽”，^[21]因此，他主张应该在历史的维度中去思考人性：

荀卿传《礼》，孟子传《诗》《书》及《春秋》。《礼》者防检于外，行于当时，故仅有小康、据乱世之制，而大同以时未可，盖难言之。《春秋》本仁，上本天心，下该人事，故兼据乱、升平、太平三世之制。子游受孔子大同之道，传之子思。而孟子受业于子思之门，深得孔子《春秋》之学而神明之……传平世大同之仁道，得孔子之本者也。……荀子以人性为恶，而待隐括之，传小康、据乱之道，盖得孔子之粗末者也。^{[3]411}

孟子、荀子皆为孔子之真传，不过孟子深得孔子《春秋》之学传平世大同之仁道，荀子得孔子之粗末传小康、据乱之道。康有为认为，荀子与孟子的人性论是就不同的历史阶段而论的，荀子言“性恶”，面向的是礼崩乐坏的“乱世”；孟子言“性善”，面向的是人人皆为尧舜的“平世”。

可以看出，康有为一生并未“排荀”，但相比较而言，晚年的他还是更加偏爱得孔子精微之学的孟子：“盖言性恶者，乱世之治，不得不因人欲而治之，故其法检制压服为多，荀子之说是也。言性善者，平世之法，令人人皆有平等自立，故其法进化向上为多，孟子之说是也。各有所为，而孟子之说远矣，待人厚矣，至平世之道也。”^{[3]414}在康有为眼中，“孟子之道，一切出于孔子”，^{[3]425}“明太平大同之微言，发平等同民之公理，著隶天独立之伟义，莫如孟子。”^{[3]412}而，孟子之“性善

论”不仅符合人类好懿德的本性，更是社会不断走向文明而至太平之世的根基：

盖惟人人有此性，而后得同好仁而恶暴，同好文明而恶野蛮，同好进化而恶退化。积之久，故可至太平之世、大同之道、建德之国也。若无好懿德之性，则世界只有退化，人道将为禽兽相吞食而立尽，岂复有今之文明乎？此孟子探天则而为言，推人道于至贵，令人不自暴弃，以为太平之基者乎！^{[3]426}

康有为之所以有如此见解，是因为他眼中的“性善”已和传统的“善”以及他早期所论的“善”有本质上的不同。此时康有为所论的“善”，更像上天赋予的“权利”，具有平等、独立、独立等价值。康有为认为“人人性善，尧、舜亦不过性善”，人人平等恰恰是孟子的特义所在。康有为的“性善”与宋儒所言的“天理”一样，具有先验性，也正是这个原因，他再三强调“人人皆天所生，无分贵贱，生命平等，人身平等。”^{[3]460}“性善”不仅决定了人与人之间的平等关系，而且说明人的欲望与性善一样，与生俱来，不能横加干涉。

康有为认为孟子探冥冥之本原于天生之性，孟子就是希望通过性善来构想人类社会的未来秩序。为此，康有为始终试图构建一个完整的人性论体系，而他在后期倡言“性善”，首先即是为了与此前“生之为性”“天赋人性”的观点相呼应，明确求乐免苦是人的本性；其次，将“性善”视为与生俱来之“天理”，很大程度上能够为个性解放、个人自由提供理论基础；第三，在“天地生人，人人平等”的公理下，“性善”其实就是对长幼尊卑纲常伦理否定的武器；第四，“性善”推人道于至贵，能令人不自暴弃，亦是人类社会不断发展而走向大同社会的起点。至此，康有为基本完成了其人性论体系的构建，既开拓了人性觉醒的新境界，更开启了后世对人性圆善与未来政治文明关系的思考。

四、康有为人性论继续与发展

1958年元旦，张君勱、徐复观、牟宗三、唐君毅于联合发表《为中国文化敬告世界人士宣言》，强调“心性之学”，从此儒学研究进入到新的阶段。所谓“心性之学”，其实就是人性之学，新儒家第三代中的牟宗三、唐君毅，对人性之学进行了较为深入的研究，希冀以此解决“后工业文明”人类所面临的种种问题。与周作人、沈从文等五四文人不同，迈入现代社会的新儒家更倾向在传统文化的沃土中，寻求中西文化的契合点，从某种意义来讲，新儒家的探赜路径更接近于康有为。

1939年3月,马一浮在创办复性书院时,向国民政府行政院正式提出《书院之名称旨趣及简要办法》,他写道:“书院,古唯以地名,如鹅湖、白鹿洞是也。近世始有以义名者,如诂经尊经之类是也。今若取义,鄙意可名为复性书院。”^{[22]749}他之所以命名其书院为“复性书院”,盖因学术、人心纷歧,皆溺于所习而失之,故希望复其本性。在马一浮看来,“乾元是性,坤元是命,合德曰人。资始者理,资生者气,总为一理。”^{[22]465}性因命而显,性即是理,是天道。因此不能用客观方法求之,更不能用分析、计算、推理的方式求得,只能通过自己的内心去会体悟。至于复性,马一浮认为:“如下一番功夫,将泥沙滤净,则水清明,还是原来的水。学者用力,要在去蔽复初。”^[23]在他看来,气质之偏,物欲之蔽,皆非其性,而是“杂于气、染于习而后有也。”^{[22]105}也就是说,在为人过程中,人的率性即本性被社会纷繁复杂的事物浸染。因此,他主张在变化气质的基础上以心遍摄一切法,由本体论进入修养论。马一浮所处的时代,社会动荡,礼崩乐坏,在这种情况下,倡导人性的复归,首先是为了拯救日益沉沦的人心,再者便是为了以道德人心为基础重塑国民精神挽救国家危亡。足见,马一浮人性论的背后仍有其隐而不显的政治理想。

现代新儒家重镇的牟宗三则认为人性兼具“神性”和“物性”,由实然之性和道德之性两方面构成,如他所说:“性有两方面:一是实然之性……一是自道德创造之真己之性。”^{[24]131}在他看来,孟子所言之“性”不是实然之性而是应然之性:“生之谓性所呈之性本就是实然之性,而不是道德创造之应然之性……但孟子心目中所想之性却正是道德创造性之性……孟子是就人之内在道德性、道德创造之真几说人之性。”^{[24]131}人性是实然本性与应然本性的统一,而应然本性是人性的积极面,而才性、气质之性等都属于实然之性的范畴,是消极的。可见,牟氏的观点很接近孟子,孔孟之性是以仁为根本的,应然本性是仁,也是天道。为此,牟宗三直接将性与天道直接联系了起来:“为人之性即为人之本体。它为你的本体,我的本体,亦为宇宙万物的本体。……儒家叫人尽性,不尽性就下堕而为禽兽。尽性即充分实现此创造性之意。这创造性本身落在人处,为人之性。若从宇宙大化流行那里看,就是天道。性是主观地讲,天道是客观地讲,此由仁那个观念而确定。此两面皆为仁所涵,贯通起来是一个观念。但创造性本身,就是生命的真几。我们讲恢复性,即恢复创造性本身。如何恢复呢?此就是孔

子只是要人践仁成仁者,在孟子则要人心尽性,尽性就是尽仁。尽性尽仁即可知天。”^[25]人性即为人之本体,而人以创造性自身为性,所以人之体,扩而充之,又是宇宙万物之体。孟子讲究尽性,尽性就是尽仁,也就是说,性、仁、天道是一个等值系统。因此在牟宗三眼中,性与天道由仁衍生,与此同时,性及天道归于仁,以仁为鹄,这不仅是性、仁、天道三者的关系,也是生命宇宙的奥妙所在。

牟宗三曾指出,“在全幅人性的表现上,从知识方面说,它缺少了知性这一环,因而也不出现逻辑数学与科学;从客观实践方面说,它缺少了政道之建立这一环,因而也不出现民主政治,不出现近代化的国家政治与法律。”^{[26]191}中国文化往往“综和尽理”还是“综和尽气”,由于缺少“分解的尽理之精神”,所以未能出现逻辑数学与科学,所以综和的尽理之精神,综和的尽气之精神,与分解的尽理之精神,“此三者,自整个文化言,缺一不可”。^{[26]196}牟宗三把全幅人性的表现与中西文化的异同放在了一起,得出中国不出现民主政治的原因在于中国文化重“德性之知”,轻“闻见之知”,缺少“分解的尽理之精神”,但绝不能因此而放弃既有的文化传统,在牟宗三看来,让良知“自我坎陷”,便可以从道德内圣中开出民主政治的新外王来。

康有为曾希望超越“体用之辨”,而牟宗三的“良知坎陷”说意在消弭“内圣”与“新外王”的关系。“坎陷”只针对“心”,而针对“物”,而“良知坎陷”,是对现代社会“心物”分离、事实与价值分离的积极回应。“良知坎陷”不但能够帮助道德主体开显出认知主体,重构价值与现象的关系,而且可以从自身道德理性中开出民主科学的新传统。牟宗三认为,如果处理好了“内圣”与“新外王”之间的关系,便可以实现“道统之肯定”“学统之开出”“政统之继续”,即道统、学统、政统的“通三统”。

与牟宗三的观点十分相似,唐君毅也认为心性本体即为宇宙之本体,而这一观点也是对阳明心学的赓续。为了论证心性本体的恒久性,最初认为性有善亦有恶的唐君毅逐渐放弃了此前的看法,开始服膺于孟子的性善论。在唐君毅看来,“超越现实宇宙之心之本体中必须具备无尽之善,无尽之善都从它流出。”^{[27]86}具有形上本体的地位的“善”对人的思维、意识具有统摄作用,而人卑微、鄙陋的心念最终都可以流向善。

康有为曾试图构建一个与时俱进、无所不包的“仁学”体系,“仁”不仅是本体论范畴,也是道德论范畴,而唐君毅试图构筑的是以“善”为本原的

道德本体,可以说,二者的出发点和落脚点是比较相似的。在唐君毅看来,“善”是无尽的,恒常永久、真实不虚,一切道德价值皆由善产生。为此,唐君毅对片面强调理性的做法感到不满,认为黑格尔的“理性设计”忽视了“情”的存在,这是对人性的不尊重。唐君毅认为,情恰恰是社会关系产生的媒介:“康德言道德只以理性为本,而忽人之情,遂以凡人由他人之情感所引起之同情共感,皆非人之道德之所存。其意乃以此皆出于被动,非出于理性之主动。此则不知此他人之情感之引起我之同情共感,只是外缘;我之同情共感,亦出自我之道德主体,而其中亦有我之自我之超升之义存乎其中,以为康德所言人之能敬我外之他人之“敬”之本者在也。此外,人对人之感恩报德,以及忠信之相结,亦同出于情。人对人不视为手段,而相视各为一目的之相尊相敬,其中亦有情在也。”^{[28]393}情在整体上是“向善”的,是主动自发的,而“感物而动”并不是说人的性情会必然沉溺其中无法自拔,相反,以“善”为本原的性情恰恰有自己的内在追求,可以帮助人超越具体的实在而独立存在,“超越于我个体之主观,而涵盖他人与外物于其内之一客观性的或宇宙性的心情。”^{[29]107}可见,性情本身就是超越实然之物的本体的显现。

唐君毅呼吁世人要深信人性本善这一事实,并希望能将这种善由自身扩充开去,他曾这样讲到:“我们说人性根本是善的。我想任何人只要把我们上所论者会通来看,便都会相信人性是善的。我们必需相信人性是善,然后人之不断发展其善才可能。我们必需相信人性是善,然后了解人类之崇高与尊严,而后对人类有虔敬之情。我们必需相信人性是善,然后我们对于人类之前途之光明有信心。我们必需相信人性是善,然后相信人能不断的实践其性中所具之善,而使现实宇宙改善,使现实宇宙日趋于完满可贵。人性是善的,我们可深相信。”^{[27]130}只有相信人性是善,才能意识到人类的崇高与尊严,才能对人类前途光明怀有信心,才能现实宇宙日趋于完满可贵。

唐君毅宣称自己构建的是“性情形而上学”,以性情构筑哲学体系,这其实也在无形中体现了以康德为代表的理性主义哲学过分忽视情感与经验而陷入了形式主义的窘境。唐君毅曾言:“康德唯拘拘于言人依理性之自定一普遍规律,自遵行,为道德,而不知人若不能先在其现实生活中,而对他人之存在,而先有彼此之同情共感,于共同生活之事中,实感此我外之他人之存在,则人未必能依其自

觉理性,自定规律,以平等待人,其自定者固亦可选自舍之,自定者亦可自不奉行之也。”^{[28]393}在唐君毅看来,无论是黑格尔的“绝对精神”,还是康德的“物自体”,往往将感情脱离于道德之外,忽视了道德主体的内在价值,而这正是西方哲学走向衰落的重要原因之一。唐君毅认为,道德心理的共性就是“自己超越之心理”,道德价值之所以未表现,“唯由于现实的自我之遮蔽”。所以,首先要承认一切道德价值包含于超越的自己之心之本体中,“又以一切道德价值均表现为自己超越之心理,而此自己超越之心理是一切道德心理之共性,故一切道德价值亦必有其共性。此即名之为善。”^{[27]32}由此达成的性情之至善,对人的活动起着鼓励支持的作用,使我们能够在自性中找到尊严与价值,最终抵达完满可贵的生命境界。

五、结语

无论是康有为、章太炎、梁启超,还是现代新儒家,其文化构想都曾试图从人性作为着眼点来探讨人与天地、社会、政治的关系。毋庸置疑,张扬“人性”实际就是对“人文主义”的凸显,唐君毅曾指出中国文化的最大特点在于“通天地、成人格、正人伦”的人文主义精神,而所谓人文精神,“即指对于人性、人伦、人道、人格、人之文化及其历史之存在与其价值。”^{[29]2}文化如能获得人性话语的关照、彰显人文精神,才能把人作为存在的主体,把生命视作神圣之物,最终引导人在自由解放中达成与天地宇宙的和谐。

“结庐在人境,心远地自偏”强调的是一颗“诗心”,即以诗的态度去生活。“诗乃是对存在和万物之本质的创建性命名”。^[30]从这个角度来看,不去关注人性,不探询生命本身所蕴含的真义,不寻求诗学关怀的诗学就不是真正意义上的诗学。童庆炳先生曾指出,文化是一个完整的系统,有物质文化、有制度文化,有精神文化,当这种三种文化形态它发展不平衡,出现一种畸形的时候呢,那么社会文化道德失范的问题有就产生了。^{[31]360-380}现代工业经济的发展,使人性被压抑甚至扭曲,这就需要深度的精神文化的引导,要体现人本关怀,“如果经济的发展不利于人的建设,不利于人性的完善,这个让人们感到机器的压迫,环境的污染,文物的破坏,信仰的失落,欲望无穷地膨胀的话,那么这种经济发展对人们生活的意义就有了很大的局限。因此么文化诗学的基本诉求首先是提倡人文关怀,提倡诗意的追求,以人为本,尊重人,关心人,爱护人,保证人的心里的健康,关怀人的情感的世界,促进人

的感性,知性和理性的全面的发展。”^[32]追求健康和谐的人性,让每一个个体恢复创造性本身,与自然世界达到和谐统一,使冲突、矛盾化解,达至生命宇宙的乐境,或许,才是文化追寻的永恒价值。

[参 考 文 献]

- [1] 董仲舒.春秋繁露今注今译[M].赖炎元译注.台北:台湾商务印书馆,1984.
- [2] 康有为.春秋董氏学[M]//康有为全集:第二集.姜义华,张荣华编校.北京:中国人民大学出版社,2007.
- [3] 康有为.孟子微[M]//康有为全集:第五集.姜义华,张荣华编校.北京:中国人民大学出版社,2007.
- [4] 康有为.长兴学记[M]//康有为全集:第一集.姜义华,张荣华编校.北京:中国人民大学出版社,2007.
- [5] 康有为.康子内外篇[M]//康有为全集:第一集.姜义华,张荣华编校.北京:中国人民大学出版社,2007.
- [6] 康有为.万木草堂口说[M]//康有为全集:第二集.姜义华,张荣华编校.北京:中国人民大学出版社,2007.
- [7] 朱熹.朱子全书:第二十三集[M].上海:上海古籍出版社,2002.
- [8] 金良年.孟子译注[M].上海:上海古籍出版社,2004.
- [9] 韩婴.韩诗外传[M].北京:学苑音像出版社,2004.
- [10] 康有为.大同书[M]//康有为全集:第七集.姜义华,张荣华编校.北京:中国人民大学出版社,2007.
- [11] 苏舆.翼教丛编[M].上海:上海书店出版社,2002:98-99.
- [12] 康有为.礼运注[M]//康有为全集:第五集.姜义华,张荣华编校.北京:中国人民大学出版社,2007.
- [13] 康有为.论语注[M]//康有为全集:第六集.姜义华,张荣华编校.北京:中国人民大学出版社,2007:493.
- [14] 康有为.日本书目志[M]//康有为全集:第三集.姜义华,张荣华编校.北京:中国人民大学出版社,2007:269.
- [15] 梁启超.南海康先生传[M]//康有为全集:第十二集.姜义华,张荣华编校.北京:中国人民大学出版社,2007:432.
- [16] 班固.白虎通义[M].上海:上海古籍出版社,1992:51.
- [17] 许慎.说文解字[M].北京:中华书局,1963:217.
- [18] 黄俊杰.中国孟学诠释史论[M].北京:社会科学文献出版社,2004:337.
- [19] 魏义霞.孟、荀在康有为视界中的不同命运及原因[J].河北师范大学学报,2015(2).
- [20] 王夫之.读四书大全说:上[M].北京:中华书局,1975:13.
- [21] 梁启超.清代学术概论[M].北京:中华书局,2013:123.
- [22] 马一浮.马一浮集:第一册[M].杭州:浙江古籍出版社,1996.
- [23] 马一浮.马一浮集:第三册[M].杭州:浙江古籍出版社,1996:1135.
- [24] 牟宗三.心体与性体:中册[M].上海:上海古籍出版社,1999.
- [25] 牟宗三.中国哲学的特质[M].上海:上海古籍出版社,2007:90.
- [26] 牟宗三.历史哲学[M].台北:学生书局,1988.
- [27] 唐君毅.道德自我之建立[M].桂林:广西师范大学出版社,2005.
- [28] 唐君毅.生命存在与心灵境界[M].北京:中国社会科学出版社,2006.
- [29] 唐君毅.中国文化之精神价值[M].桂林:广西师范大学出版社,2005.
- [30] 海德格尔.荷尔德林诗的阐释[M].孙周兴译.北京:商务印书馆,2002:46.
- [31] 童庆炳.文化诗学:理论与实践[M].北京:北京大学出版社,2015.
- [32] 童庆炳.美学与当代文化讲演录[M].桂林:广西师范大学出版社,2007:223.

(责任编辑:谢光前)

Theoretical Logic and Cultural Political Significance of Kang Youwei's Theory of Human Nature

YANG Tian-qi^{1,2}

(1. School of Chinese Language and Literature, Nantong University, Nantong, Jiangsu, 250100;

2. College of Humanities, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing, 102488)

Abstract: Kang Youwei, who was in the transition between the old and new eras, tried to examine Gao Zi's opinion that "man's inherent character is human nature" from the perspective of western natural human nature theory. On the basis of criticizing the human nature theory represented by Neo Confucianism, Kang Youwei clearly pointed out that "human beings have innate desires, which is the human nature", and

maintained that desire is the expression of “nature”, which is available to everyone in the world of great harmony. In Kang Youwei’s view, saints should consider human feelings rather than violating them. The reason why the Confucians who advocated the nature of justice and reason refuted him was that they did not understand the real way of saints. But this is not to say that Kang Youwei has completely fallen back to the Taoist theory of “simplicity” of nature, and maintained the theories of “comparison with the child” and “returning to childhood”. In the same vein as Xunzi and Ban Gu, Kang Youwei still attached great importance to the role of “fake”. Not only did he agree with Confucius’s theory of “close nature and distant learning”, but also he regarded “violating the rule of Chang Wei” as the basic attitude of learning, and advocated “forced learning”. Kang Youwei believed that theory of human nature of Xunzi and Mengzi was based on different historical stages. Xunzi’s theory of “evil nature” was aimed at the “turbulent times” of the collapse of rites and music; Mencius’s theory of “good nature” was aimed at the “peaceful times” of Yao and Shun. In contrast, Kang Youwei preferred Mencius in his last years, which was the refined learning of Confucius. For this, he regarded “goodness of nature” as his inborn “natural principle”, the weapon of negating the ethics of respect for the elders and children, and the starting point of human society’s continuous development towards Datong society. Kang Youwei boasted that he was the real supporter and follower of Confucius. Although his theory of human nature was related to tradition, he had his own original ideas. He had always tried to build a temple of “natural human nature” in the context of reality and history and explored the future of human nature in the dual variations of “radical” and “conservative”. His thoughts about human nature and society not only opened up a new realm of human awakening, but also opened up the thinking about the relationship between human goodness and future political civilization.

Key words: Kang Youwei; theory of human nature; natural human nature; perfection and virtue of human nature

(上接第 30 页)

Research on Rural Land System Based on Path Dependence, State and Structure Dependence

WANG Jian-hua¹, YANG Cai-yuan², XIE Yu-mei¹

(1. School of Business Jiangnan University; 2. School of Law Jiangnan University, Jiangsu Wuxi 214122)

Abstract: The article analyzes the rural land system since the 70th anniversary of the founding of the People’s Republic of China. First of all, the history of the development of the rural land system in China is reviewed and the basic development of the rural land system is defined. Second, the dynamic mechanism of the change of China’s rural land system is explored from the institutional changes and the game of various stakeholders. Third, by constructing relevant economic models, the paper analyzes the economic performance of China’s rural land system at various stages of change. Finally, the rural land system is established. The effect function of the system explores the internal evolution logic of the change of rural land system in China. The research shows that the change of China’s rural land system results from a game between the parties of various interests. It is affected by the industrial, economic, and social forms at various historical stages. It has undergone a process from a mandatory system change to an induced system change, which reflect national development strategies at all stages.

Key words: rural China; land system; 70th anniversary of the founding of the PRC; institutional change