

# 孔子的人性世界述论

陆建华

(安徽大学 哲学系, 安徽 合肥 230039)

**[摘要]** 孔子人性学说要么只传授于颜回, 要么没有传授于任何弟子, 造成其人性学说的失传。孔子论性, 仅存“性相近也, 习相远也”之语, 不过, 通观《论语》可知, 孔子认为人性本质上是人所具有的、与生俱来的属性, 是人的共性; 孔子认为人性的内容客观上虽为物欲、食色, 但是, 其主观上希望其为仁、德; 从孔子关于天人关系的论述来看, 人性的根据在于天、天道; 由于孔子未有明言人性的内容, 在人性内容方面的不确定性, 造成其未能明言人性的价值指向。

**[关键词]** 孔子; 人性; 物欲; 仁; 天

**[中图分类号]** B222.2

**[文献标识码]** A

**[文章编号]** 1671-6973(2021)02-0013-07

## 一

子贡曰:“夫子之文章, 可得而闻也; 夫子之言性与天道, 不可得而闻也”(《论语·公冶长》), 认为孔子的学问包括“文章”以及“性与天道”, 也即包括诗书礼乐等形而下的学问以及人性与天道等形而上的学问, 但是, 关于孔子人性与天道的学说, 孔子至少没有传授给他。孔子没有将人性与天道的学说传授给子贡, 是否传授给了别的弟子呢? 从子贡上述言论来看, 是有可能的。子贡的上述言论也隐含有对于孔子的“抱怨”。

子贡是孔子著名弟子, 孔子未将其人性与天道的学说传授给他, 可见孔子对于自己人性与天道的学说的重视, 也可见其人性与天道的学说相对于“文章”之深奥。因为重视自己的人性与天道的学说, 连子贡这样优秀的弟子都不传授, 那么, 会传授给谁呢? 只能是颜回。原因在于颜回是孔子最欣赏、最看重的弟子。孔子也有意培养之为自己的继承人, 为儒家未来的领袖。还有, 因为孔子的人性与天道的学说之深奥, 当然就不是普通人所能理解的。既然“中人以上, 可以语上也; 中人以下, 不可以语上也”(《论语·雍也》), 只能将人性与天道这种深奥的学问传授给“中人以上”者, 子贡虽为孔子著名弟子, 深得孔子赏识, 在孔子看来毕竟也只是“中人以下”者, 在孔子的心中, “中人以上”者唯有颜回。

孔子弟子在孔子看来多为“中人以下”者, 子贡之流之所以能成为孔子著名弟子, 主要在于“德”, 而不在于“智”。《论语·先进》虽曰:“德行: 颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓。言语: 宰我、子贡。政事: 冉有、季路。文学: 子游、子夏”, 将孔子著名弟子分为四类, 这仅是就各自的特长而言的, 颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓等以德行见长, 宰我、子贡、冉有、季路、子游、子夏等也是道德的践行者, 只不过相比较而言, 宰我、子贡还擅长于辞令与外交, 冉有、季路更擅长于政治事务, 而子游、子夏更擅长于诗书礼乐等

**[收稿日期]** 2020-07-15

**[基金项目]** 本文为2019年度安徽省哲学社会科学规划项目“先秦儒家的人性世界——对‘性朴论’的反思”(项目批准号: AHSKY2019D108)的阶段性成果。

**[作者简介]** 陆建华(1965—), 男, 安徽长丰人, 哲学博士, 安徽大学哲学系教授, 博士生导师, 主要研究方向: 先秦哲学。

文献。再说,宰我、子贡的辞令与外交应对,冉有、季路的为政治国,子游、子夏对诗书礼乐的精研,都是奠基于各自的“德”的基础之上的,都是对“德”的践履。

正因为孔子著名弟子之所以成为著名弟子主要在于“德”,而不在于“智”,在“德”的层面孔子著名弟子是没有本质区别的,颜回超越于其他弟子就不太可能是“德”,就算是“德”,也不仅仅是“德”,虽然孔子曾云:“回也其心三月不违仁,其余则日月至焉而已矣”(《论语·雍也》),对颜回之“德”大加赞赏。这么说,颜回超越于其他弟子的就不仅是“德”,还应该是“智”。相对于其他弟子的“中人以下”的智慧,颜回应具有“中人以上”的智慧。

《论语·雍也》载“哀公问:‘弟子孰为好学?’孔子对曰:‘有颜回者好学,不迁怒,不贰过,不幸短命死矣。今也则亡,未闻好学者也’”;《论语·先进》载“季康子问:‘弟子孰为好学?’孔子对曰:‘有颜回者好学,不幸短命死矣,今也则亡’”。此两处所言,虽是从学习态度、学习的主动性的角度评价、赞扬颜回超越其他弟子,乃是最为“好学”者,其他弟子虽然“好学”,相比于颜回就不算“好学”了,也隐含有从“智”的层面对于颜回的赞扬。再说,“学得好”者未必“好学”,但是,“好学”者一定是“学得好”者,要想“学得好”,仅仅依靠“好学”是绝对不够的,必有智力的因素,必定是智力超群。相反,“学得不好”者,即便积极进取、勤奋刻苦,也不被看作是“好学”。

学习需要智力因素,学习态度、学习的主动性同样至关重要。姑且不谈颜回在“智”的层面高于其他弟子,仅就学习态度、学习的主动性而言,颜回作为孔子心中唯一的“好学”者,在学习态度、学习的主动性的层面同样高于其他弟子。这也是孔子把自己关于人性与天道的学说传授给他的原因。

检索《论语》,孔子直接表达其人性学说的话语就一处:“性相近也,习相远也”(《论语·阳货》);检索《论语》,没有记载孔子关于天道的言论,只有孔子关于“天”、关于“道”的言论。这也意味,知晓孔子人性与天道的学说的弟子只有颜回,而且颜回未能将孔子关于人性与天道的学说的言论记录并整理出来。究其原因在于颜回命短,死于孔子之前,同时又没有自己的弟子,而《论语》是由孔子的二传弟子整理出来的。至于有这一处孔子关于人性学说的话语,可能是颜回向其他弟子提及,而被其他弟子记住,最后经由其他弟子传下来的,也可能是孔子向弟子讲授“文章”之类内容,在论及“文章”同“性与天道”的关系时偶尔提及,而被颜回之外的其他弟子传下来的。

当然,还有一种情形,那就是孔子没有将其人性与天道的学说传授给包括颜回在内的任何弟子。究其原因大概有二:一是孔子觉得自己所有的弟子都属于“中人以下”,颜回也不例外,所谓优秀的弟子也仅仅是在师门之内比较优秀而已,真正优秀的弟子是可遇而不可求的,这些弟子不可能懂得人性与天道的学说的,因此,不宜向弟子传授;二是孔子始终觉得自己人性与天道的学说并不成熟,尚在艰难的建构过程中,因此,不宜向弟子传授。这里,不同于关于颜回优越于孔子的其他弟子,孔子只将人性与天道的学说传授于颜回,而颜回又早死等的分析与推论,有直接的史料根据,而对孔子没有将其人性与天道的学说传授给包括颜回在内的任何弟子的讨论,则没有直接的史料根据,至少表面上看猜测的成分更大一些。尤其是,认为颜回也属于“中人以下”的猜测,似乎显得难以令人信服。不过,如果孔子人性与天道的学说没有传下来属于以上的原因,也就是孔子没有将其人性与天道的学说传授给包括颜回在内的任何弟子,那么,孔子言及“性与天道”就只能是其向弟子讲授“文章”之类内容,在论及“文章”同“性与天道”的关系时偶尔提及,而被弟子们传下来的。

由于孔子人性与天道的学说要么只传授于颜回,而未曾传授给其他弟子,要么没有传授给包括颜回在内的所有弟子,造成其人性与天道学说的失传,使后人只知其“文章”而不晓其“性与天道”,更不知其“文章”同“性与天道”的关系。这是令人扼腕的。不过,相比于孔子天道学说在《论语》中的难见痕迹,我们循着孔子的“性相近也,习相远也”(《论语·阳货》)之语,还是能够捕捉到孔子人性学说的

相关信息的。

## 二

人性的本质是什么？孔子没有直言，更没有作定义式的界定。从孔子“性相近也，习相远也”（《论语·阳货》）来看，孔子认为“性”是与“习”相对的存在，也即人性是与人的习惯相对的存在。由于人的习惯是后天所形成的，并且因此而可以改变的，与此相对，人性则是先天的、与生俱来的，并且因此而是不可以改变的。由于人的习惯的形成源于各种内外因素，特别是受制于外在的因素，习惯的改变因而也受制于各种内外因素特别是外在因素，与此相对，人性的形成则是先天的，并且因此而不受任何内外因素的干扰，特别是不受任何外在因素的干扰。由于人的习惯的可以改变，极有可能导致人与人的习惯的不同、差异以及奠基于此的人与人的其他方面的不同、差异；由于人性的不可改变，极有可能导致所有人的人性的相同、无异。从“性相近也”来看，孔子确实认为人性是相似乃至相同的；从“习相远也”来看，孔子确实认为人的习惯是不同的、人奠基于此的其他方面也是不同的。这样，从人性的维度审视人，人因为人性的相似、相像而“相近”；从人的习惯的维度审视人，人因为习惯的不同、差异而“相远”。

由此可知，孔子不是单纯地从人性的维度讨论人性，而是从人性与人的习惯的比較的维度讨论人性，以人的习惯为参照点而论述人性。在孔子看来，人性本质上是人人都先天具有的、不可改变的存在，所有人的人性在本质层面都是相同的，也就是说，人性是同一的。这些，无疑是对人性的本质的深刻认识。

另外，孔子“性相近也，习相远也”（《论语·阳货》）的表述还论及人在人性层面的平等以及人的平等的先天性，论及人的差异的后天性以及造成人的差异的后天因素。这为人们追求进步、提升自己、改变现状，尤其是为人的人生炼养以及理想人格的培育，提供了人性论基础。既然从人性之维审视人，人是先天平等的，就应该从先天的平等入手追求后天的、现实之维的平等；既然人的差异源于“习”，那么，从“习”入手就可以改造自己、重塑自己，就可以成就君子乃至圣人人格。

孔子对于人性的先天性、人性乃人之与生俱来的基质的界定，确定了人性的本质，同时也确立了儒家人性论的基石。后世儒家的人性学说无论怎样变化，无论呈现多少种式样，在人性的本质层面都是一样的，都没有越出孔子对于人性本质的界定。而且，孔子从“性”“习”之别或者说从“性”“习”对照的维度讨论人性本质的手法也为后世儒家所继承，其中最明显的莫过于荀子。荀子的“性”“伪”之分显然出自于孔子的“性”“习”之别。只是在荀子看来，不仅“习”这种后天的行为方式与“性”相对，一切后天的、人为的行为或东西都与“性”相对，而这一切后天的、人为的行为或东西皆可以用“伪”也即“人为”概括之。

## 三

孔子的“性相近也，习相远也”（《论语·阳货》）仅讨论了人性的本质，而没有论及人性的内容。换言之，孔子没有论及人的先天的、与生俱来的基质是什么。但是，我们透过孔子关于“欲”与“德”的论述还是能够推测孔子所谓人性的内容的。

孔子曰：“富与贵是人之所欲也，不以其道得之，不处也；贫与贱是人之所恶也，不以其道得之，不去也。君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是”（《论语·里仁》）。其所关注的虽然是“仁”，是“君子”，是君子之于仁的孜孜追求与积极践行，但是，其“富与贵是人之所欲也”与“贫与贱是人之所恶也”的表达，还是透露物质追求是人的根本欲求，只不过物欲的实现需要通过正确的途径、方法而已。至于“仁”的追求仅仅是君子的诉求，仁既是追求物质、实现物欲的正确途径、方

法,同时也是君子人生追求的目标。这里,人作为自然的存在,物欲是先天的、内在的、根本的,很可能在孔子看来就是人性的内容。可是,人作为社会的存在,又不可以是单纯的欲望的存在,人的行为在涉及人与人的关系、人与社会的关系时必然受到道德和礼、法的约束,其中,礼、法属于外在的强制力量,道德则属于人的自我约束。作为人的自我约束的道德,可以是外在的,也可以是内在的。将道德看作内在性的存在,很可能在孔子看来这道德也是人性的内容。可惜的是,从孔子“君子去仁,恶乎成名?君子无终食之间违仁,造次必于是,颠沛必于是”来看,孔子只是将“仁”、德看作君子的本质、部分人的本质,而未将其看作所有的人的本质,从而制约了孔子将其深化、扩充为人性的内容的思索。孔子的“君子而不仁者有矣夫,未有小人而仁者也”(《论语·宪问》),更是明确将“小人”剔出“仁”之外。孟子的高明之处恰在于将孔子心中的作为君子本质的“仁”扩充为所有人的本质并将其深化为人性的内容。

由于孔子在此并没有将道德视作内在性存在,因此,在孔子的心中人性的内容客观上只能是人的物质欲望或曰物欲。朱熹注解“性相近也,习相远也”之时,引二程之语:“此言气质之性,非言性之本也。若言其本,则性即是理”<sup>[1]</sup>,认可二程以“气质之性”解读孔子之“性”。可见,在二程、朱熹那里,孔子之“性”的内容主要是物欲、食色之类,而不是仁、德。

关于在孔子的心中人性的内容客观上只能是人的物质欲望或曰物欲,而不可能是仁、德,我们还有如下证据:

在孔子那里,仁是最高之德,也是一切具体道德的总和。可以说,仁就是德,德就是仁。从孔子以下诸语来看,孔子认为仁是外在于人的存在。孔子曰:“求仁而得仁,又何怨”(《论语·述而》),“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣”(《论语·述而》),“有能一日用其力于仁矣乎?我未见力不足者。盖有之矣,我未之见也”(《论语·里仁》)。这里,仁虽然距离人很近或者说不“远”,但是,毕竟存在于人之“外”,因而是需要通过后天的人为也即“求”、用“力”等才可能获得的。

正因为仁之于人的外在性,即便“民之于仁也,甚于水火”(《论语·卫灵公》),仁对于作为社会存在的人所具有的价值超越水火对于作为自然存在的人所具有的价值,并且,“水火吾见蹈而死者矣,未见蹈仁而死者也”(《论语·卫灵公》),仁之于作为社会存在的人是绝对有利无害的,而水火之于作为自然存在的人却是有利也有害,但是,除却圣人君子、志士仁人,大多数的普通人依然不愿意践行仁,以至于孔子感慨道:“我未见好仁者,恶不仁者”(《论语·里仁》)。

正因为仁之于人的外在性,孔子曰:“吾未见好德如好色者也。”(《论语·子罕》),“已矣乎!吾未见好德如好色者也。”(《论语·卫灵公》),感叹人们在“好德”与“好色”之间选择“好色”、在“德”与“色”之间追逐“色”。而物欲最重要的是食色之欲,人之“好色”、追逐“色”,恰是人之本性使然。至于孔子所云“君子喻于义,小人喻于利”(《论语·里仁》),并非是说君子仅仅懂得义而小人仅仅懂得利,而是说,君子与小人皆懂得义与利,只不过在义利取舍上君子选取义而以义为人生实践的准则,小人选取利而以利为人生实践的准则。在此,小人选取利,出于人性;君子选取义,出于道德。

由于君子的选择不是从人性出发,而是着眼于道德的考量,这意味这种选择是“克己”(《论语·颜渊》),是对人性的压抑,同时也意味人性与道德的分立乃至对立。至此,孔子心中的君子形象、孔子对颜回的赞美以及孔子的自我刻画等等虽然都是安贫乐道的形象,表面上看起来完美、快乐、自然、自得,其实,也都是对人性的压抑。例如,孔子言君子曰:“君子食无求饱,居无求安,敏于事而慎于言,就有道而正焉,可谓好学也已”(《论语·学而》),言颜回曰:“贤哉回也,一簞食,一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧,回也不改其乐。贤哉回也”(《论语·雍也》),言自己曰:“饭疏食饮水,曲肱而枕之,乐亦在其中矣。不义而富且贵,于我如浮云”(《论语·述而》)。其中的“食无求饱,居无求安”,“一簞食,一瓢饮,

在陋巷”，“饭疏食饮水，曲肱而枕之”，并非出于自然、发自本性，而是对物欲的克制、对人性的压抑。也正因为此，孔子心中的君子是需要后天的修炼的，孔子自己以及孔子心中的颜回就是修炼成功者。孔子自谓平生，以“七十而从心所欲不逾矩”（《论语·为政》）为最高境界，也只是一种习惯成自然的心理描述，一种对“克己”的美化，而不是顺性而为的真正自由。“不逾矩”的“从心所欲”还是有“矩”管束的。

在孔子看来，人性的内容客观上是物欲、是食色，可是，孔子对于物欲、食色虽然没有明确否定，而且也承认追求物欲、食色的正当性，但是，孔子重义轻利，对于物欲、食色的负面价值是警惕的，对于物欲的实现、食色的满足对仁、对德所造成的伤害是否定的，例如，孔子曰：“不义而富且贵，于我如浮云”（《论语·述而》），“邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也”（《论语·泰伯》），“君子喻于义，小人喻于利”（《论语·里仁》），就是如此。这使得孔子不愿意明言人性的内容是物欲、食色。另一方面，孔子对于仁、德是绝对肯定的，例如，孔子曰：“民之于仁也，甚于水火”（《论语·卫灵公》），“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁”（《论语·卫灵公》），就是如此。这导致孔子希望将仁、德列为人性的内容，但是，仁、德毕竟是外在于人的存在，毕竟仅仅是君子的“德”、君子的本质，将其列为人性内容缺乏学理上的依据，这又使得孔子不敢明言人性的内容是仁、德。此外，从上也可知，孔子有将义与利、道德与物欲置于对立的位置的意味，这导致物欲、食色与仁、德不能共存、共处，导致人性的内容不可能同时包括二者。也许正因为此，孔子终其一生未将其人性学说传授给弟子。这么说，原来孔子未将其人性学说传授给弟子，还有另外的原因——其人性学说有其缺憾、并不成熟。这另外的原因，也许才是真正的原因。

由此可以看出，从“性”字的结构来看，“性”包括“心”和“生”，孔子以物欲、食色为性的内容，抓住的是“性”中的“生”，却又不愿意承认；孔子还试图以仁、德为性的内容，试图抓住“性”中的“心”，但是，没有成功，所以，不敢承认。在人性内容方面的纠结乃至挫败，一直是孔子心头挥之不去的阴影。孔子之后，直至孟子才真正抓住“性”中的“心”，以“心”论“性”，并取得成功。<sup>[2]</sup>

此外，从后世儒家人性学说来看，“性”中的“心”包括“德”与“智”，孟子“心之官则思”（《孟子·告子上》），就是将“智”纳入“心”之中。孔子是否主观上有将“智”纳入“心”中并列为人性的内容的企图呢？从其“唯上知与下愚不移”（《论语·阳货》）之语可以判断，其所谓人性内容主观上不包括“智”，因为“性相近”，而人的智力却是有本质差异的。

#### 四

人性是人先天具有、与生俱来的本性，其内容是人的欲望特别是物质欲望，其核心无外乎食色。那么，人性从何而来？换言之，人性的内容从何而来？孔子没有言及。不过，从孔子关于天人关系以及天人关系的具体化——天与孔子本人的关系等方面的论述来看，似可推论孔子的人性根源于天，人性的内容物欲乃天之所赋。

我们先看孔子关于天人关系的论述。孔子曰：“唯天为大”（《论语·泰伯》），认为在天与人之间天是最为高贵而伟大的存在，对于人具有绝对主宰性，因此，一方面，“获罪于天，无所祷也”（《论语·八佾》），必然受到天的惩罚；一方面，人的一切都是天之所赋，比如“死生有命，富贵在天”<sup>①</sup>（《论语·颜渊》），不仅人作为自然存在，其“死生”决定于天之所“命”，而且作为社会存在，其“富贵”同样决定于天。由此，人之所有、人之遭际皆是天的“安排”，都可以从天那里找到根据。这样，子贡便认为孔子之所以是圣人，并且“多能”，是天意：“固天纵之将圣，又多能也”（《论语·子罕》）；“仪封人”便认为孔子

① 子夏曰：“商闻之矣：死生有命，富贵在天”（《论语·颜渊》）。这虽为子夏之语，体现的则是孔子的思想。

之所以四处传道,是天意:“天下之无道也久矣,天将以夫子为木铎”(《论语·八佾》)。

既然人之所有、人之遭际都是天意,都可以从天那里找到根据,那么,人性作为人所具有的本性,也应是天意,也应是天的“安排”。这么说,人性的根据就是“天”,人之物欲、人之食色就是天之所予。

关于天与孔子本人的关系,孔子作过多方面的论述。这些论述都是其关于天人关系思想的具体化。孔子在面临桓魋可能要加害于己的险情时曰:“天生德于予,桓魋其如予何”(《论语·述而》),谓自己的道德乃天之所赋予的,自己传布道德的使命也是天所赋予的,至于桓魋,是无法抗拒天意,加害自己的。孔子在面对自己最得意的弟子颜回之死的痛苦时曰:“噫!天丧予!天丧予!”(《论语·先进》)这是在明明知道颜回之死是天之所“命”、是天意的情形之下,依然将颜回之死归结为天惩罚自己、要自己的命。孔子在面对被“匡人”拘禁的险境时曰:“文王既没,文不在兹乎?天之将丧斯文也,后死者不得与于斯文也;天之未丧斯文也,匡人其如予何”(《论语·子罕》),谓天让其成为周代礼乐文化的传承者、传播者,匡人是无法违背天意而加害于己的。孔子在面对不被他人理解的窘境时曰:“不怨天,不尤人。下学而上达,知我者其天乎”(《论语·宪问》),谓只有天能够真正理解他。

既然孔子认为自己所具有的一切包括道德与使命等等都是天意,那么,其人性作为其本来就具有的本性,也应是天意,也应是天的“安排”。这么说,孔子的人性根据是“天”,扩而言之,所有人的人性的根据都是“天”。

另外,孔子有以仁、以德为人性内容的想法,只是苦于无法确证仁、德之于人的内在性而不敢明言。如果孔子的人性内容是仁、是德,那么,意味孔子对人性的根源或曰根据是有明确说明的。孔子曰:“天生德于予”(《论语·述而》),就是言其德源于天、言其性源于天,扩而言之,人之德皆源于天、人之性皆源于天,天为人性之形上根据。

由此可知,孔子的人性内容无论是物欲、食色,还是仁、德,抑或包括物欲、食色与仁、德二者,其人性的形上依据、根源都是天。这可以说是孔子天人关系的思想在人性与天的关系上的体现。

最后,让我们再回到子贡之语:“夫子之言性与天道,不可得而闻也”(《论语·公冶长》)。子贡将孔子人性的学说与天道的学说连在一起说,也许是认为孔子的“性与天道”有着内在联系。由于“性”是“人”之性,“天道”是“天”之道,而“人”之一切又源于“天”,“性与天道”如果存在内在联系,只能是人性源于“天道”。这样,人性的根据就是天道。

## 五

人性是人所先天具有的,人性的发显体现于人的外在行为之中,体现于自我与他者的关系之中。从道德之维审视人性,或者说将人性纳入道德境域,于是,人性问题便成为道德问题,人性就有其价值指向问题。就人性的价值指向而言,无外乎人性的善恶判断,包括人性善、人性恶、人性无善无恶、人性有善有恶、有性善而有性不善等等。就人性的善恶判断而言,是以人性的内容为基点,以人性的实践对他者是否有益或者说对他者有无伤害为依据的。那么,孔子的人性究竟是指向善还是指向恶呢?

我们知道,孔子没有直接言其人性内容,从孔子的相关言论可以大体推论其人性内容乃是物欲、食色。这意味顺性而行,人性的实践,就是物欲的实现、食色的满足,而物欲的实现、食色的满足常常对他者造成伤害,并因此而违逆道德仁义,孔子由此应该判定人性的价值指向恶,而这是孔子所不愿意看到的。另外,孔子有以仁、以德为人性内容的想法、愿望。如果孔子的人性内容被确定为仁、德,那么,顺性而行,人性的实践,就是道德的践履,而道德的践履对他者必然有益。这样,孔子由此应该判定人性的价值指向善,而这又是孔子所无法证明的。当然,如果孔子认为人性的内容既包括物欲、食色,又包括仁、德,那么,其人性的价值指向就具有善恶两面,这更是孔子所无法调和的。基于此,孔

子不曾明确指出人性的价值指向。

徐复观先生在没有确证孔子之“仁”之于人的先天性、内在性的情形下就说：“孔子既认定仁乃内在于每一个人的生命之内，则孔子虽未明说仁即是人性，……实际是认为性是善的”<sup>[3]</sup>。认为孔子之“性”即是“仁”，因而孔子判定人性的价值指向善。徐先生的观点虽然有一定的代表性，却又是没有学术依据的。

由于孔子在人性内容方面的不确定性，导致其人性的价值指向的不确定性，以至于有的学者认为“孔子不以善恶讲性，只认为人的天性都是相近的”<sup>[4]</sup>。这给后世儒家带来迷茫，也带来机遇。孔子之后，孟子将人性的内容理解为仁义礼智，理解为道德，并由此判定人性善；荀子将人性的内容理解为物欲，理解为食色，并由此判定人性恶；孔子之后，孟荀之外的儒家后学讨论人性的无善无恶、有善有恶以及人性的有善有不善等问题。可以说，都既是对孔子人性学说的透彻解悟，又是对孔子人性学说的发挥、发展。

由上可知，孔子有其人性学说，可惜没有流传下来。究其因可能是孔子只将其人性学说传授给颜回，而颜回早亡，也可能是孔子没有将其人性学说传授给任何弟子。孔子之所以未将其人性学说传授给任何弟子，可能是因为其人性学说并不成熟。孔子论性，虽仅存“性相近也，习相远也”（《论语·阳货》）之语，但是，通观《论语》，我们还是能分析、推断其人性学说的基本内容的。在孔子看来，人性是人所与生俱来的属性，是人的共性；人性的内容客观上是物欲、食色，但是，最好是仁、德；人性的根据是天、天道，这是天人关系在人性中的体现。由于孔子不愿意明言物欲、食色是人性的内容，又无力证明人性的内容是仁、德，孔子对于人性的价值指向、人性的善恶没有明确说明。

## [参 考 文 献]

- [1] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局, 2012: 177.
- [2] 陆建华. 以“心”论性与以“生”论性——孟、荀人性论的分别[J]. 孔孟月刊, 2009(11、12): 10—12.
- [3] 徐复观. 中国人性论史·先秦篇[M]. 上海: 上海三联书店, 2001: 87.
- [4] 张岱年. 中国哲学大纲[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1982: 183.

（责任编辑：谢光前）

## Confucius' Theory of Human Nature

LU Jian-hua

(Department of Philosophy, Anhui University, Hefei 230039)

**Abstract:** Confucius' theory of human nature was either taught only to Yan Hui or not to any of his disciples, resulting in the loss of his theory of human nature. The only thing Confucius said about human nature is that “man's nature is inborn resemblant, while diversifies distinctly thereafter, submissive to his surroundings”. However, according to Analects of Confucius, Confucius believed that human nature is essentially the inherent attribute of human beings and the universal nature of human beings, and although the contents of human nature were objectively material desire, physiological and psychological requirements, they were subjectively hoped to be benevolence and virtue. From Confucius' view on the relationship between heaven and man, the essence of human nature lay in heaven and the tao of heaven. Confucius failed to articulate the value orientation of human nature due to his lack of explicitness and the uncertainty in the content of human nature.

**Key words:** Confucius; human nature; material desire; benevolence; Heaven