

龚自珍人性论思想浅析

潘树国¹,孔苏婧²

(1. 扬州职业大学 科技产业处,江苏 扬州 225002; 2. 扬州大学 外国语学院,江苏 扬州 225000)

摘要:龚自珍以告子的“性无善无不善”论为利器,对儒家先验的“性善论”进行了否定,并在“公私之辩”和“理欲之辩”领域内对程朱理学悖人性非人情的特点进行了深刻揭露,动摇了程朱理学的地位,为即将到来的资产阶级启蒙运动奠定了基础。

关键词:龚自珍;人性;人欲;个性解放

中图分类号:B251

文献标识码:A

文章编号:1008-5092(2008)04-0049-05

在中国封建社会,人性论是大多数道德学说藉以构建的基础。自宋朝以降,程朱理学逐渐成为封建社会的统治思想,其建立的基础正是孟子的“性善论”。十九世纪上半叶,中国封建社会出现了严重的危机,作为统治思想的程朱理学遭遇到了空前的挑战。越来越多的进步思想家对日益僵化反动的程朱理学展开批判,这其中尤以“但开风气不为师”^[1]的启蒙思想家龚自珍最为突出。龚自珍以告子的“性无善无不善”论为利器,对程朱理学构建之基——“性善论”进行了否定,并进而在“公私之辩”和“理欲之辩”领域内对程朱理学悖人性非人情的特点进行了深刻揭露,从而动摇了程朱理学的地位,为即将到来的资产阶级启蒙运动奠定了基础。

一、正统儒家的“公私观”、“理欲观”及其基础——“性善论”

在古代的“公私之辩”、“理欲之辩”中,话语权是操控在正统儒家手中的。当然历史上与儒家意见相左的观念也不绝如缕,但通常被视作异端,不占主流。“公私之辩”又称“群己之辩”,反映了群体与个人这一古老的社会关系的价值观争论,先秦诸子已经有广泛的展开。在而后的主流话语中,“群”的客观内容被隐藏在“公”的名义下,群己之辩变成了“公”与“私”的对立。在程朱理学的价值系统中,肯定的是“大公无私”。“理欲之

辩”又称“义利之辩”,所谓“理”即理性,既指工具理性,又可以指价值理性;所谓“欲”,既指物欲的对象或实现即功利,又指以欲望为代表的非理性的心理要素。因此,“理欲之辩”既在伦理道德方面表现为义理与物欲、德性与功利即“义利之争”,又在心理学方面,表现为理性与非理性(包括情感、意志、欲望等要素)之争。在“理欲之辩”领域,儒家处理这一问题,总体上是持道义论或德性论的,换言之,是反对功利主义的。在人格结构上,主张理性统制情、意志、欲望等非理性因素^[2]。

程朱理学的伦理观是以孟子的“性善论”为基础建构起来的。孟子认为人天生就有“是非之心”、“辞让之心”、“羞恶之心”“恻隐之心”^{[3]332},认为人性善是先验的,生而具之的,“我固有也,非外铄我也”^{[3]332}。程朱理学把孟子的“性善说”加以改造、发展,形成新的人性说。在程朱理学那里,人性被分为天命之性和气质之性两个方面:形而上的天命之性(道心),是天理充塞,纯粹至善的,道心是正义的,代表着家、国的利益,是公;形而下的气质之性(人心),由于人的气禀有清浊昏明之不同,因而有贤愚善恶之分,人心表现为欲,是私,会损害理。在这里,“理欲之辩”与“公私之辩”这两个命题是相通的,程朱理学把“大公无私”纳入“存天理,灭人欲”的轨道,把公解释为天理,把私解释为人欲,认为不是天理,便是人欲,无

收稿日期:2008-09-03

基金项目:江苏省高校2006年度哲学社会科学基金项目“龚自珍伦理思想研究”,编号:06SJD790025

作者简介:潘树国(1976-),男,江苏盐城人,讲师,研究方向:伦理学、思想品德。

人欲即是天理。人要达到至善的道德境界,就必须抛弃一切个人喜恶、欲望,严格遵循“三纲五常”的天理。人的基本生存意义和生命价值,被抛置于严酷的封建伦理道德之下,人变成了自己所立道德法规的奴隶,个体的主动性与选择性被窒息。对此,冯契先生有一个基本的评价:“正统派儒学主张独断论的天命论,实际上漠视了人道原则,把实践理性绝对化,忽视了人性的其他方面,打着‘公’的旗号来束缚个性,这就是权威主义价值体系。”^[4]

二、“善恶皆后起”——龚自珍对“性善论”的否定

要否定程朱理学“存天理、灭人欲”的反动信条,首先就要动摇其理论基础——性善论。在中国历史上,关于人性问题有四种观点,分别是:孟子的“性善论”、荀子的“性恶论”、世硕的“性有善有恶”论、以及告子的“性无善无不善”论。这四种人性论基本上已概括了在这个问题上的全部观点。因此,龚自珍不用另出机杼,他选用了告子的“性无善无不善”论。

告子是中国古代第一个对人性进行界定的思想家,他说:“生之谓性,食色,性也”^{[3]332}。意思是生而具有的叫做性,性的内容是食色,即人性就是与生俱来无待学习的本能,人性是无分善恶的,“性犹湍水也,决诸东则东流,决诸西则西流,人性之无分善恶,犹水之无分东西。”^{[3]332}这是古代自然人性论的发端。龚自珍赞成告子关于人性的说法,认为善恶等道德观念是后天形成的。即他所说的:“龚氏之言性也,则宗无善无不善而已矣。善恶皆后起者。”^{[5]129}他继而发挥道:“善非固有,恶非固有,仁义、廉耻、诈贼、狠(狠)忌非固有”,^{[5]18}“夫无善也,则可以为桀矣;无不善也,则可以为尧矣。知尧之本不异桀,苟卿氏之言起矣;知桀之本不异尧,孟氏之辩兴矣。为尧矣,性不加菹;为桀矣,性不加枯。为尧者,性之桀不亡走;为桀者,性之尧不亡走;不加菹,不加枯,亦不亡以走。是故尧与桀互为主客,互相伏也,而莫相偏绝。”^{[5]129}这就是说,人的善恶皆非天赋,每个人的本性中都蕴含着成“桀”与成“尧”的双重可能性:人为尧时,成为桀的恶的因素并未消泯,而人为桀时,成为尧的善的成分也依然存在。因此,本质相同的人之所以具有不同的品格,完全取决于每个人后天的自由认取。

那么,人性与善恶是什么关系呢?龚自珍借用告子“杞柳”与器具的比喻来说明这一关系。“浸假而已杞柳为门户、藩柢,浸假而已杞柳为虎子、威俞,杞柳何知焉?”^{[5]129}假如用川柳木来做门户、篱笆、溺其等各种不同用途的器具,但杞柳本身不知道自己形状的变化,杞柳仍是杞柳,做成的器具并没能改变杞柳的本性。人性如同杞柳一样,是天生的,可以对它进行后天教育、改造,但教育后所呈现出的为善为恶的表现,也只是人性的外观,人性本身并没有发生改变。对于“无善无不善”的人性与社会环境的关系,龚自珍作了这样的解释:“古圣帝明王,立五礼,制五刑,敝敝然欲民之背不善而向善。攻剽彼为不善者耳,曾不能攻剽性;崇为善者耳,曾不能崇性;治人耳,曾不能治人之性;有功于教者,无功于性。”^{[5]129}告子强调人性在一定教育环境下的可塑性,而龚自珍则认为教育环境能使人人为善或为恶,但它不能改造人性本身。龚自珍的这个见解,同孟子先验的“善端说”划清了界限,也从根本上否定了宋明理学关于“天命之性”的理论。

三、“人性怀私”——“公私之辩”领域内对“大公无私”的反动

在《阐告子》一文中,龚自珍阐述了性与善恶的关系,但对人的本性究竟是什么,似乎并未明说,在《阐告子》中他对人性的说法也含糊其辞,“是故性不可以名,可以勉强名;不可似,可以形容似也。”然而从他的全部著作来看就会发现,实质上他认为人的本性是自私,而就“私”本身来讲,是无所谓善恶的。

在龚自珍之前,明清的思想家就开始认识到“私”的真实价值。明末启蒙思想家李贽借用“穿衣吃饭,即是人伦物理”^[6]命题,论证了人人都应具有追求自身利益的自由。黄宗羲认为,人的自私自利是天经地义、自古有之的,“有生之初,人各自私也,人各自利也。”^[7]顾炎武也认为,“天下之人各怀其家,各私其子,其常情也。”^[8]

龚自珍赞同明末清初思想家的“人性有私”说,认为怀私是普遍现象。“天有日月,以处羸缩之度,气盈朔虚,夏有凉风,冬有燠日,天有私也;地有畸零华离,为附庸闲日,地有私也;日月不照人床闼之内,日月有私也。”^{[5]92}天用闰月弥补漏失的时光,月亮随着时间的变动有圆缺呈现,酷暑偶尔有凉风送爽,严冬偶尔有暖日宜人,这是天徇

私的流露,大地在某处出现繁华都市,在某处有凄零的偏乡,在某处闲田片片,在某处有地可耕,这是大地偏私的表露;同样,日月不光顾居室之内,也有私心。这里批判天地日月的徇私,暴露了天命论的本质,动摇了理学根基。

龚自珍认为天地日月都有私,人情怀私更是自古以来就有的现象“上古不讳私,百亩之主必于其子”^{[5]49}。“怀私者,古人之情也。”^{[5]167}他说:“圣帝哲后,明诏大号,劬劳于在原,咨嗟于在庙,史臣书之。究其所为之实,亦不过曰:庇我子孙,保我国家而已。何以不爱他人之国家,而爱其国家?何以不庇他人之子孙,而庇其子孙?……且夫忠臣何以不忠他人之君,而忠其君?孝子何以不慈他人之亲,而慈其亲?寡妻贞妇何以不公此身于都市,乃私自贞私自保也?”^{[5]92}圣帝哲后,为的是“标彪史册”、“保我国家”、“庇我子孙”,并不是保他国他人;忠臣孝子,忠的是自己的君,孝的是自己的亲;寡妻贞妇,更是私贞自葆,决不能“公此身于都市”。因此他断言:“若人则必有孰薄孰厚之气谊,因有过从宴游,相援相引,牧曲燕私之事矣。今日大公无私,则人耶?则禽耶?”^{[5]92}对道学理论虚伪性的揭露,可谓入木三分,尤其对那些嘴上“至公无私”,实际“拔一毛而利天下不为”的伪君子的批判,更是具有现实力量。

龚自珍认为“怀私”是人性的自然流露,而“私”并不意味着人类的贪婪与道德败坏,私无所谓善恶,而是人类对生存渴望的必然要求。他说:“民饮食则生其情矣,情则生其文矣。”^{[5]41}就是说,饮食生活,乃人之常情。先有经济生活,然后才有礼义制度。这一观点,在当时应该说是进步且比较科学的,正如马克思、恩格斯在《德意志意识形态》一文中指出:“我们首先应当确定一切人类生存的第一个前提,也就是一切历史的第一个前提。这个前提就是:人们为了能够‘创造历史’,必须能够生活。但是,为了生活,首先就需要衣、食、住以及其他东西。”^[9]道德应与人们物质需求的满足相一致的,并不排斥功利欲求。龚自珍的“人性怀私”论打破了道义与功利的二律背反,强调物质利益追求是自我发展的内在向度。他的这一观点与传统的圣人观迥然有别。传统儒家认为圣人是“大公无私”的,具有纯粹的德性;在道义与功利相冲突的时候,择道义而弃功利是君子的高尚之举。

四、“宥情”、“尊情”——“理欲之辩”领域内对“存天理,灭人欲”的反动

历史上“理欲之辩”一直没有停止,对欲的压制是理学吃人的本质所在,“饿死是小,失节事大”^[10],理学实行的是“存天理,灭人欲”的禁欲主义。针对理学这一反对教条,历代的进步思想家都进行了猛烈的批判,李贽指出“穿衣吃饭,即是人伦物理”^[6],把治生产、争温饱视为“百姓日用之途言”、“善言”,将传统伦理说教当作“非民情之所欲”的“恶言”。戴震也猛烈抨击道学“以理杀人”的罪恶实质,“人死于法,犹有怜之者;死于理,其谁怜之?”^[11]他还提出“情平”论,他说:“喜怒哀乐之情,声色臭味之欲,是非美恶之知,皆根于性而原于天下”^[12],意指理不能脱离情感欲望,理存在情欲中,情得到适当满足而无差错就是理。“理者存乎欲者也”,解决理欲关系必须“以情挈情”,使“情得其平”,如此才符合道德原则。“理也者,情之不爽失也;未有情不得而理得者也”,“情得其平,是为好恶之节,是为依乎天理”^[11]。

龚自珍深受戴震“情平”论的影响,坚决反对宋明理学家把“情”看作是万恶的“人欲”的说法。他认为,“情”是属于人的“自然”本性中的东西,是与生俱来的,是一种自然、真实的感情,“民饮食则生其情,情则生其文矣”,^{[5]41}因而也是“无善无不善”的。他认为情是客观世界在人心中的反映,人是无法抗拒的,他描述道:“外境迭至,如风吹水,万态皆有,皆成文章,水何拒之哉?”^{[1]345}人对外界的一切刺激不能无动于衷,也做不到“心如止水”。在他看来,对于这样一种自然的、真挚的感情,不应当抑制它、铲除它,相反应当宽容它,尊崇它。“情之为物也,亦尚有意锄之矣;锄之不能,而反宥之,宥之不已,而反尊之。龚子之为长短言者何为者耶?其殆尊情者耶!”^{[5]232}

龚自珍这些“宥情”、“尊情”的思想在一定程度上包含有尊重个性,解放个性的意义。所以他十分反对对个性的强制束缚,认为这样会严重损害个性,压抑人材的成长。他写过一篇著名的散文《病梅馆记》。文中以梅枝为比喻,说由于一些“文人画士”的癖好,以“曲”、“欹”、“疏”的梅枝为美,并以此标准把好端端的梅枝都加以“斫其正”,“删其密”,“锄其直”^{[5]186},结果使梅枝都丧失了自然的姿态,而成为病态。龚自珍对这种情

况十分不满,于是他买了三百盆这种病态的梅枝,把它们“悉埋于地,解其棕缚”,即解除束缚,而且还“疗之、纵之、顺之”。他宣称:“予本非文人画士,甘受诟厉。”^{[5]186} 龚自珍这种主张尊重和解放个性的思想,在当时具有进步的思想意义。

五、龚自珍人性论思想的历史影响与现代意义

在人性问题上,龚自珍认为人性有私,人欲合理,肯定人的价值与尊严,倡导个性解放与人格独立。这种思想与近代资产阶级提倡“自由、平等、博爱”的思想解放的潮流相契合,龚自珍不自觉地充当了资产阶级改良思想的先驱,开了一代新风。这一点得到了梁启超的充分肯定,他说“晚清思想解放,自珍确与有功焉,光绪间所谓新学家者,大率从皆经过崇拜龚氏之一时期”^[13]。具体说来,龚自珍的人性论思想对后世的影响有:

1. “人性怀私”论的影响

龚自珍公开与程朱理学唱反调,提出“人性怀私”的观点,对龚自珍所倡之私可从以下两个方面理解:首先,龚自珍所倡的私,从群己关系角度讲,涉及的是家族本位主义和个人本位主义之争。龚自珍在他生前尚属于那个时代的异数,半个世纪后,批判家族本位主义,张扬个人本位主义,渐渐成为潮流。20世纪初,许多新学家认为,因为“身者我之身也”,人人莫不“我私我身”,自私利己乃是人类的天性。他们先后说:“人之性也,莫不自私……此自无始以来,受种已然”^[14]。“盖私之一念,由天赋而非人为者也,故凡可以入人类界中者,则无论为番、为蛮、为苗、为瑶,自其生时,已罔不有自私自利之心存。”^[15] 龚自珍虽然否定“大公无私”,但他对“公私并举”、“先公后私”或“先私后公”则是赞同的。至于后来的诸多新学家,虽先后为私字大唱赞歌,但是他们并未鼓吹人们损人利己、损公肥私,置国家、民族、群体的公利公益于不顾,而是力图处理好公私关系,实现己与群的利益调和,既反对以公废私,也反对以私害公。其次,龚自珍所倡的私还指物质私利,从义利关系角度讲,涉及的是道义论与功利主义之争。龚自珍为人的“私(利)”的正当性和合法性做了辩护,认为只有基本的物质利益得到保证,人的道德自律才可能建立。戊戌前后,功利主义成为知识精英的主流意识,利益的原则被视为道德的基础。如康有为就说:“人道者,依人以为道。依人

之道。苦乐而已。为人谋者,去苦以求乐而已。无他道矣。”^[16] 认为人的天性决定了人生来是趋乐避苦的,由此决定善恶,使最大多数人获得最大快乐,就是最大的善^[2]。

2. “尊情”论的影响

近代前夜,龚自珍提出了著名的“尊情论”。近代个性解放的人格内涵主要指向就是情感的解放和意志的自主。赞美人类的纯真情感,肯定意志的自由本性,这正是“五四”弄潮儿极力追求的理想人格的心理起点。鲁迅提倡“致人性于全”,物质上享有科学的“神圣之光”,精神上有“美上之感情,明敏之思想”,呐喊要掀翻“人肉的筵宴”^[17],要争取真正的人的价值。陈独秀、李大钊反对封建的禁欲主义道德,“执行意志,满足欲望是个人生存的根本理由,始终不变的。”^[18] 认为建立在这种自然状态的情感之上的道德才是合乎人性发展的道德,是“自他两利,人人能行”的道德。在近代中国这样大变革的时代,强调人的意志、情感、激情等非理性的重要性,还与西方非理性主义的传播与影响有很大的关系。在世纪的转折点上,纷纷传入中国的叔本华、尼采、弗洛伊德的思想等,大多强调情感意志在人的心理世界中的重要地位,这对中国强大的伦理理性主义一贯以理性为中心的传统,是一个空前的反动^[2]。

龚氏对人性的论证,批判了先验的“性善论”,抨击了程朱理学宣扬“性即理”的观点,揭露了封建道德说教的虚伪性,动摇了理学在人性问题上所占的独尊地位,对当时和后世都有着积极影响。在充分肯定龚自珍人性论思想积极意义的同时,我们也应看到,虽然这种思想在一定程度上反映了当时资本主义萌芽的现实因素,但由于摆脱不了阶级的局限性,对人性问题的探索缺乏新的理论指导,使得龚自珍的人性论思想没有达到应有的深度。从总体上看,龚氏的人性论观点并没有摆脱唯心主义的窠臼,他把人性看成是永恒不变、永无损益的本体,认为各时代各阶级的人性都是一样的,这就使得其所谓的人性成为抽象、空洞的概念,与科学的马克思主义人性观点“人的本质是一切社会关系的总和”无疑是相悖的。

龚自珍人性论思想的核心是对人的重视,他热情讴歌了人的作用,“天地至顽也,得保虫(人)而灵;天地至凝也,得保虫而散,”“谓天地古今之续为虫之为,平心察之弗夺矣。”^{[5]128} 在当前我国社会主义现代化建设时期,从人的主体维度,关注

人的生活实践和人的生活世界,注重对人的理解、尊重和塑造,弘扬人的个性和主体精神,是时代的大势所趋;构建具有现代文化意识和人学意识的

新文化精神和新道德价值观念,是一项时代的使命。在这样的背景下,研究龚自珍的人性论思想,无疑具有重要的时代意义。

参考文献:

- [1] 龚自珍. 龚自珍全集(下册)[M]. 北京:中华书局,1959:519.
- [2] 高瑞泉. 价值观转变:“继往开来”如何可能[J]. 学术月刊,2000(9):98-106.
- [3] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京:中华书局,1983.
- [4] 冯契. 中国近代哲学史(上册)[M]. 上海:上海人民出版社,1989:525.
- [5] 龚自珍. 龚自珍全集(上册)[M]. 北京:中华书局,1959.
- [6] 李贽. 焚书[M]. 北京:中华书局,1974:4.
- [7] 黄宗羲. 明夷待访录·原君[M]. 北京:中华书局,1981:2.
- [8] 顾炎武. 顾亭林诗文集[M]. 北京:中华书局,1983:14.
- [9] 马克思恩格斯选集:卷1[M]. 北京:人民出版社,1972:32.
- [10] 程颢,程颐. 河南程氏遗书:卷二十二[M]. 北京:中华书局,1981:301.
- [11] 戴震. 孟子字义疏证卷上[M]. 北京:中华书局,1982:11.
- [12] 戴震. 孟子字义疏证卷下[M]. 北京:中华书局,1979:48.
- [13] 梁启超. 中国近三百年学术史[M]. 北京:东方出版社,1996:29.
- [14] 康有为. 犬朽[M]. 北京:中华书局,1959:44.
- [15] 辛亥革命前十年间时论选集(第1卷)[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,1978:36.
- [16] 康有为. 大同书(甲部)[M]. 北京:中华书局,1956:5.
- [17] 鲁迅全集(第1卷)[M]. 北京:人民文学出版社,1981:215.
- [18] 陈独秀. 独秀文存[M]. 合肥:安徽人民出版社,1987:126.

A Brief Analysis of Gong Zizhen's Theory of Human Nature

PAN Shu-Guo¹, KONG Su-jing²

(1. Division of Science and Technology Industry, Yangzhou Polytechnic College, Jiangsu Yangzhou 225009, China; 2. School of Foreign Languages, Yangzhou University, Jiangsu Yangzhou 225009, China)

Abstract: Armed with Gao Zi's theory that human beings in nature are neither kind nor evil, Gong Zizhen negated the Confucian transcendental "theory of good nature" and shook the position of Neo-Confucianism by launching a severe exposure of the anti-humanity of Neo-Confucianism in the field of the two relations between "public and private" and "reason and desire". He, therefore, laid a solid foundation for the oncoming bourgeois enlightenment movement.

Keywords: Gong Zizhen; human nature; human desire; personality emancipation

(责任编辑:李开玲;校对:丁 一)