

# 文学伦理学批评：人性概念的阐释与考辨

聂珍钊

---

**内容摘要：**人的形式是人的定义的前提。在人、天性及人性的关系中，人是天性及人性的载体，天性是人的肉体部分的属性，是人的生理学特征，而人性是人的灵魂部分的属性，是人的伦理学特征和道德属性。天性（human naturality）是人的自然性或自然本性，它同人性（human nature）相对。天性是人与生俱来的自然特性。天性不是人所独有的，而是人同其它动物都拥有的特征。人性是人的道德属性，是一个伦理学概念。人性是人独有的，其他动物不能同人共有。人性不是天生的，而是后天获得的。天性可以遗传，但人性不能遗传。人性在特定的伦理环境中形成，在道德教诲中完善。现在有关历史上性善性恶的讨论，在大多数情况下都存在对人性概念的误读。我们需要给人、本能、自然性、天性和人性等概念进行正确定义，这样才能对它们有正确的理解，也才能真正理解什么是人性。

**关键词：**人性；人的自然性；伦理选择；斯芬克斯因子；人性因子；兽性因子

**作者简介：**聂珍钊，华中师范大学文学院教授。本文系国家社科基金重点项目“文学伦理学与文本研究”【项目批号：13AWW001】和重大项目“文学伦理学批评：理论建构与批评实践研究”【项目批号：13&ZD128】的阶段性成果。

---

**Title:** Ethical Literary Criticism: The Exposition and Textual Research on the Definition of Human Nature

**Abstract:** Human form is the premise to define human beings. Amongst the relationships of man, human naturality and human nature, man is the carrier of the other two; and human naturality refers to the corporal property of human beings, which is man's biological feature; and human nature is the spiritual attribute of human beings, which is man's ethical and moral feature. Human naturality is the counterpart of human nature. Mankind is born with human naturality. It is not exclusive to man, but shared by other creatures. However, human nature is man's moral property, which is an ethical term. Human nature is only used to define human beings. Other creatures cannot have it. Moreover, human nature is acquired rather than innate. Human naturality can be inherited, but human nature has to be formed in a certain ethical environment, and perfected via moral teachings. The existing discussions on the issues of whether man is born good or evil show more or less misreading and misunderstanding of the definition of human nature. It is not until we clearly define the concepts of man, instinct, naturality, human naturality and human nature that we are able to completely understand what human nature is.

**Key words:** human nature; human naturality; ethical choice; the Sphinx factor; human factor; animal factor

**Author:** Nie Zhenzhao is professor at School of Chinese Language and Literature, Central China

人性是一个伦理学术语，属于道德的范畴。人性体现道德，由于不同时代、不同民族和不同地区的道德存在差异性，尽管人性也存在差异性，但人性的本质是一样的。道德不同于科学，道德的前提也同样不是科学，而是多数人或者社会的价值认同。人的行为和思想无论是否符合科学，只要多数人或者社会认同，就是道德的。因此，在不同的民族、地区、时代即不同的伦理环境和不同的伦理语境中，决定了道德价值有可能不同。例如某些民族的风俗及习惯可能并不符合另一些民族的道德，但是对于认同这些风俗和习惯的民族来说却是道德的。再如某些民族过去某个时代的风俗及习惯在当时是符合道德的，但是已经不符合我们今天的道德了，但这并不改变我们对过去这些风俗习惯的道德评价。因此，无论过去的道德同今天的道德存在多大的差异，但它们的性质都是一样的。

在伦理学中，道德始终是同人性联系在一起的，然而无论在中国或西方传统上的伦理观念中或者在现代学术观念中，有关人性概念的理解一直仁者见仁，智者见智。长期以来，为什么学界在讨论人性这个伦理学、哲学、文学、社会学等学科共有的核心问题时众说纷纭，莫衷一是，其根本原因就在于给人性下定义的时候，没有把人、人的天性、人的人性这几个基本概念区别开来，而是把人、天性和人性混合在一起给人性下定义；也没有把天性和人性所定义的对象区别开来，而是把不同的定义对象混同在一起给天性和人性下定义。在人、天性及人性的关系中，人是天性及人性的载体，天性是人的肉体部分的属性，是人的生理学特征，而人性是人的灵魂部分的属性，是人的伦理学特征和道德属性。因此，人性同人及人的天性所定义的对象是不同的，因而它们也是性质不同的概念。

### 一、关于人的观点

讨论人性问题，首先就需要讨论有关人的定义。人（man）是什么或者什么是人，都是有关人的定义问题。这似乎也是一个不言自明的问题，但实际上迄今为止并未真正解决。一般而言，往往把人定义为由类人猿进化而来的，能制造工具并使用工具进行劳动，以及能运用语言进行交际的动物。也有人把人定义为哺乳动物的一种，是具有道德属性、能够使用语言、具有复杂的社会组织与科技发展的生物，尤其是能够建立团体与机构来达到互相支持与协助的目的。人类同其他动物相比，大脑高度发达，具有自我意识和解决问题的能力，能够通过语言进行交流。人类同动物相比能够直立行走，有灵巧的双手使用工具，能够通过自己的智慧发展出强大的劳动能力和创造性。这是关于人的普通观点。

#### 1、马克思关于人的定义

就人的定义而言，马克思的观点在目前最具代表性。马克思从三个方面给人的本质下定义：一是劳动或实践是人的本质；二是人的本质是一切社会关系的总和；三是人的需要即人的本质。根据马克思有关“劳动创造了人”的论述，可以看出他关于人的定义的观点是以劳动为核心的观点。

马克思说：“有意识的生命活动把人同动物生命活动直接区别开来。正是由于这一点，人才是类存在物”（《马克思恩格斯选集》1：56）。有意识的生命活动就是指劳动。马克思又说：“通过实践创造对象世界，改造无机界，人证明了自己是有意识的类存物”（《马克思恩格斯选集》1：56）。马克思把劳动对于人的价值看得特别重要。他还在注释中解释说：“这

些个人把自己和动物区别开来的第一个历史行动不在于他们有思想,而在于他们开始自己的生活资料”(《马克思恩格斯选集》1:146)。由此可见,马克思把劳动或生产实践看作人的一般本质,人与动物的根本区别就在于人通过劳动创造生活资料。

恩格斯也说:“动物仅仅利用外部自然界,单纯地以自己的存在来使自然界改变;而人则通过他所做出的改变来使自然界为自己的目的服务,来支配自然界。这便是人同其他动物的最后的本质区别,而造成这一区别的还是劳动”(《马克思恩格斯选集》3:997)。恩格斯的论述表明,劳动是人区别于其他动物的本质。马克思在劳动的基础上,又在《关于费尔巴哈的提纲》中进一步扩展了对人的定义:“人的本质并不是单个人所固有抽象物。在其现实性上,它是一切社会关系的总和”(《马克思恩格斯选集》1:135)。按照马恩的观点,简而言之,人就是劳动创造的,人是一切社会关系的总和,以及人能够通过劳动满足自己的需要。

## 2、目前有关人的多种解释

关于人的定义,实际上一直随着人对自身认识的加深而不断变化。时代不同,对人的认识则不同。在中国,古人早已开始有关人的探讨。先哲们指出:“惟天地万物父母,惟人万物之灵。”<sup>①</sup>这种类似的表达也出现在英国戏剧家莎士比亚的悲剧中,那就是哈姆雷特所说的“人是万物之灵长”(莎士比亚 127)。在这种理解中,人被看成是所有生物中最有灵性的动物,因此也成为后来人类中心主义的思想基础。

但是,对人的解释一直是多种多样的。在古希腊,唯物主义哲学家一般把人、自然和社会看成一个统一的实体,认为人身上包含了宇宙的全部要素,人是宇宙的一部分。例如德谟克利特认为,肉体是由灵魂所推动的,灵魂是由原子组成的,生命是从原始的泥土里发展出来的,因此人含有各种各样的原子,是宇宙的缩影。亚里士多德从伦理学的立场解释人。他说:“于人而言,我们大家所最熟悉的,恰正是他的动物性”(《动物志》33)。在亚里士多德看来,人能够超越一切其它动物,首先就在于他的身体结构的特殊性,在于他在形式上同其它动物不同。以头为例,“一切动物的头,对于它们的躯体而言,也可说是在上的;但惟有一长成了的人挺立在这物质宇宙之间,才确乎可说是头在上面”(《动物志》43)。他还说:“人是天生的政治动物”(《政治学》4)。在西方宗教中,基督教把人看成上帝的造物,人是上帝按照自己的形象用泥土创造的。这些解释从不同的立场去认识人,理解人,力图对人下定义。

直到19世纪,英国博物学家达尔文才用进化的理论科学地解释了人类的起源,认为人是从古猿进化而来。马克思在达尔文的解释的基础上又具体通过劳动解释了人,认为劳动创造了人,劳动是人的典型特征。到目前为止,在人的来源上,大家基本上都认同达尔文的观点,即人猿同祖,人是通过进化而来,是自然选择的结果。

同其他有关人的定义相比,达尔文主要解决了人从哪儿来的问题。马克思在达尔文的基础上通过劳动解释人的进化,从而把达尔文的进化理论向前大大地推动了一步。马克思通过劳动解释人的观点在中国被广泛接受,但仍然没有完美地解答人是什么的问题,也不能把人同其他动物完全区别开来。例如,科学家已经发现,除了人而外,自然界中还存在其他动物能够进行自主劳动。就劳动的方式和目的而言,动物捕猎同早期人类的狩猎并无本质的不同。因此,劳动并不是人类所独有的生存活动。就社会关系而言,许多动物如蜜蜂、猫鼬、狮子等也同人类一样,有着复杂的社会关系和分工。至于通过劳动满足生活需要,动物在这一点上更是与人类没有什么两样。

### 3、人的形式是人的定义的前提

关于人的定义，尽管古往今来的中外哲学家、伦理学家和思想家们做出了种种努力，也取得了重要进展，但是他们在给人下定义的时候，却往往忽视了人的形式这个基本前提。人能够制造和使用工具，能运用语言进行交际等，只是就人的能力和属性进行的解释。而且就所谓的人的这些特点而言，科学家们已经在除人之外的动物中发现不少能够制造和使用工具以及表现出道德特点的实例。不少科学家在他们的论著中一再指出，道德并不是人所独有的。而且，人在婴儿阶段既没有制造和使用工作的能力，也没有通过语言进行交流的能力，更不能表现出道德的特点，但是在人的定义中，是不能把婴儿排除在外的。

人的定义准确与否，关键在于这个定义能否真正把人同其他动物区别开来。我们不禁要问，首先是什么特点把人同其他动物区别开来的？其实是人的形式，是人所特有的、独一无二的形式把人同其他动物区别开来的。达尔文和马克思在他们的著作中已经反复论述了人的形式上的这个最基本特征，如五官分布、直立行走等这些从形式上把人同其他动物区分开的特征。

按照达尔文的理论，人的形式是在漫长的进化过程中自然选择的结果。就人而言，动物界进化和自然选择给人类带来的最大成果，就是人获得了不同于其他动物的形式，这使得人首先很容易从形式上把自己同其他动物区别开来。形式上的区别不仅对于人重要，对于所有其他物种也同样重要。无论是动物还是植物，它们的不同首先是形式上的不同，我们区别它们也是首先从形式上区别它们。即使人类之间的区分，如亚洲人种（黄种人）、高加索人种（白种人）、非洲人种（黑种人）、大洋洲人种（棕种人）这四种人种的区分分类，也是根据人种的外部形式划分的，而不是就他们的属性划分的，因为就这些不同人种的属性而言，实际上没有本质上的不同。在古希腊、埃及、中国等国家的一些古代文学作品中，对不同“种族”的区分也是以人的不同外观为根据的，如荷马史诗、古埃及的《地狱之书》、古希伯来的《圣经》、中国的《山海经》等。

这充分说明就人的定义而言，无论是婴儿还是成人，亚洲人还是欧洲人，中国人还是美国人，人的形式是对人下定义的先决条件。离开了对人的形式特点的描述，我们根本无法把人同其他动物分别开来。最为重要的是，人的形式是人获得人性的前提。因此在文学作品的描述里，我们看到的大多数从动物、植物形态变化而来的妖魔鬼怪，它们的出现都有一个重要的特征，就是首先要获得人形，即人的形式，然后才能通过进一步修炼，争取最终变为人。至于最后是否成人还是成妖，那是最后修炼的结果。在修炼中，人性因子越来越多，野兽获得人形之后就会因为获得人性而最终变为人，如中国文学中的白素贞以及西方文学中的美人鱼等形象。如果兽性因子越来越多，尽管获得了人的形式，也会最终因为兽性而无法真正变成人。

人的形式的区别只是人的外部特征即外观的区别，而不是人的本质属性的区别，因此关于人的定义除了人的形式上的区分而外，还需要对人的属性进行描述，也就是对人的属性进行定义。如果人没有自己的属性，人仍然只是动物中的一类，同其它动物的区别只是形式上的区别而已，如鸡不同于兔，狗不同于马，猪不同于羊，仍然不能从本质上把人自己同其它动物区分开来。

确定了人的形式之后，才能讨论人性。一个人具有了人的形式，还不能称之为人类，例如雕塑、绘画、科学时代的机器人等，虽然也具有人的形式，却没有人的本质，因此雕塑、绘画和机器人还不能归入人类。只有具有人的形式而且也具有人的属性的人，才是真正的人。因此，人的形式是人的外部特征，是人存在的前提条件，人的属性即人性是人的内部特征，是决定

人之所以为人的本质特征,它是人的伦理属性。

#### 4、人是一种斯芬克斯因子的存在

人是一种斯芬克斯因子的存在,这是自然选择的结果。经过进化,人完成了从猿到人的自然选择过程,并在伦理选择中逐渐获得了人性<sup>②</sup>。人通过自然选择获得人的形式,尔后又通过伦理选择获得了人性,但是人仍然还保留着其他兽类的特征。因此,最初出现的人的形象是人同兽结合在一起的形象。这种人实际上就是人面兽。西方传说中的人头马、人面狮身兽,中国传说中的人首蛇身的伏羲、女娲和共工,实际上都是对人身上还保留有动物性一面的象征性表达。《山海经》里记载说:“轩辕之国,人面蛇身。”<sup>③</sup>统一华夏教化万民的黄帝就出于人面蛇身的轩辕之国。这说明从传说和文献两个方面,都证明了人类在起源上是人兽同祖的。

在古代传说中,希腊神话中人面狮身的斯芬克斯对于人的定义很有意义。斯芬克斯是一个长着女人头、雌狮躯体、鹰的翅膀和蛇形尾巴的怪兽。它守候在通往忒拜城的十字路口,向进城的人出一个谜语:“什么东西早晨用四条腿走路,中午用两条腿走路,晚上用三条腿走路?”许多人猜不出谜底,被斯芬克斯杀死。但是,为了躲避杀父娶母预言而从科林斯来到忒拜的俄狄浦斯,不仅猜中了斯芬克斯的谜语,而且还对谜底“人”做了解释:人在婴儿时期用手脚爬行,所以用四条腿走路。成年后直立行走,所以用两条腿走路。老年后需要借助拐杖,所以用三条腿走路。“斯芬克斯之谜”常被用来比喻复杂、神秘、难以理解的问题,但是其中却蕴藏着更深刻的含义,即对人的定义的追问。俄狄浦斯说出的谜底实际上是给人下的定义,即人是人兽一体的,是由代表人的头和代表兽的身体组合而成的。

人面狮身的斯芬克斯形象从两个方面阐释了人的基本特点:一是通过人头强调人在形式上最重要的特征,而人的人头实际上是人类经过长期进化而出现的理性,它是决定人之所以为人的决定性因素。二是通过狮身强调人身上的存在的动物性特征,象征性地说明人是从兽进化而来的,人的身上还同时保留着兽的动物性本能。即使人类文明经过伦理选择发展到了今天,人身上仍然还带有斯芬克斯的残留,从根本上保留着斯芬克斯特点,即动物性本能的特征。我们可以把这个特点称为斯芬克斯因子。

斯芬克斯因子对我们现实社会中人的基本特点做出了说明,即现实中的人在客观上无法割裂同其他动物的联系,也同样具有同其他动物类似的特点。正是人身上具有的这个特点,我们可以把人称为斯芬克斯因子或斯芬克斯因子的存在,用斯芬克斯因子来解释现实中的人,解释人身上共存的不可分割的道德性和动物性特征。在文学作品中,例如王尔德的《道林·格雷的画像》、伊塔洛·卡尔维诺的《分成两半的子爵》等,就是对人身上这两种特性同时共存的文学性描写。

人身上理性和兽性并存的特点是由斯芬克斯因子决定的。斯芬克斯因子由人性因子和兽性因子两部分构成,因此它也是人性因子和兽性因子的总称。斯芬克斯因子中的人性因子是高级因子和主导因子,兽性因子是低级因子和从属因子,因此前者能够控制和约束后者,从而使人成为伦理的人(《文学伦理学批评导论》275-277)。

兽性因子(animal factor)即人的动物性本能,与人性因子相对。兽性因子体现人的动物性本能,是人在进化过程中的动物性残留。兽性因子属于人身上非人的一部分,不仅说明人是从兽进化而来,而且说明人即使脱离野蛮状态之后变成了文明人,身上也还保留有动物的特性。兽性因子的表现形式是自然意志或自由意志。自然意志是动物性本能的表现形式,由于自然意志是自发产生的,因此自然意志也是一种自由意志。自然意志产生于人的天性。用亚里士多德的话说:“凡符合天赋本性的事物,动物便引以为快,这就是各种动物在宇宙间

乐生遂性的共同归趋”（《动物志》240）。人的自然意志或自由意志受到理性意志的制约，使其转变成为理性意志。人同兽的区别，就在于人具有通过理性分辨善恶的能力，能够通过人性因子控制人身上的动物性本能，从而使人成为有理性的人。同兽相比人有伦理意识，只有当人的伦理意识出现之后，人才能通过理性意志控制自然意志或自由意志。

斯芬克斯因子从人同兽的结合点上说明人同兽之间只是一步之遥或一墙之隔。在《俄狄浦斯王》这部常常被人们解读为表现古希腊人命运主题的悲剧中，我们透过命运的面纱看到人类在做兽还是做人之间进行选择的艰难过程。这部悲剧借助斯芬克斯以及它的谜语提出的问题是，人同兽的区别究竟在哪里？俄狄浦斯通过自己的理性解答了斯芬克斯之谜，回答了如何在人兽之间做出正确选择的问题，这就是理性选择的价值。在文学作品中，由于每一个人都是善恶并存的生物体，因此人实际上就是一个斯芬克斯因子的存在。文学作品的价值就在于通过人性因子同兽性因子的不同组合与变化揭示人的伦理选择过程。人性因子的表现形式是理性意志，兽性因子的表现形式是自然意志或自由意志或非理性意志。在文学作品中，斯芬克斯因子的不同组合导致文学作品中人物的行为和性格复杂化。斯芬克斯因子的不同变化导致不同的伦理冲突，体现出不同的道德教诲价值。

## 二、关于人的天性与人性

在古今中外的伦理学、哲学与心理学解释里，人性和天性这两个没有厘清的概念始终纠缠在一起，人的天性与人的本性没有完全区别开来，从而导致对人的天性与人性的误读，进而造成对人性的定义不清。因此，要完全理解人性并给人性下定义，首先需要把天性和人性区别开来。

### 1、人的天性

要讨论人性，就需要对人的天性下定义。天性（human naturality）就是人的自然性或自然本性，它同人性（human nature）相对。在一些学者看来，人的天性和人性似乎是一回事，都是讲人的本质。按照这种观点，人的自然性（human naturality）即人的本质（human nature）也就混淆了人的动物性特点同人作为人存在的本质特征之间的区别。人的本质即人的性质，因此人的本质也就是人的本性，它应该与人的自然性完全不同。因此，我们在讨论人性的时候，就应该把人的自然性同人的本性完全区分开来，前者讲人的天性，后者讲人的本性。

首先要给人的天性下定义。天性不是人的本质，而是人的本性，是人与生俱来的自然特性，也就是人的动物性。我们常常追问：“人生来是善的还是恶的（Are humans naturally good or bad）？”或者说，“进化论认为我们本质上是善的还是恶的（Does evolution say we are basically good or basically bad）？”这不是对人性的追问，而是对人的天性的追问，其目的是企图弄清楚人的善恶的来源，即人的善恶是先天的还是后天的。但是，这种对人的善恶是否为天生的讨论，实际上是坚持的进化论立场，即认为人的善恶也是进化的结果。显然，这种观点把人在形式上进化的物质形态特征同人在精神上通过教诲得到的道德特性混淆在一起了。

天性就是人的天然性质，不是后天的非自然特点。天性有两大特点，一是天性是先天的，是与生俱来的。二是天性不是人所独有的，而是人兽共有的，即天性是人同其它动物都具有的特征。人具有的与本能相关的特性如饿了想进食，困了想睡觉，渴了想喝水等，都是人的天性。一个刚出生的婴儿能够啼哭、发笑、吃奶、睡觉，这都是与生俱来的天性，是人生来就有的自然特性。婴儿生来就有的这些特点都是天性而非人性。而且，这些特点也并非是具有人的形式的婴儿所独有的，其他动物也有。所以，仅凭这些特点是不能把婴儿作为

人同其他动物区别开来的。或者说,作为人的形式存在的婴儿,仅凭这些特点,我们还不能说婴儿已经获得了人性。仅就人的天性而言,我们只能说人同其他动物都有共同的特点。人虽然在属性上属于人的分类,但是人只是一种人形动物的存在,只是无数动物中的一种,就天性而言,人同其他动物并没有本质的区别。随着婴儿慢慢长大,婴儿的伦理意识通过后天的教诲才开始出现,才能逐渐通过伦理选择而获得人性,才能把自己同其它动物区别开来。也就是说,“婴儿在完成自然选择后是在伦理选择的过程中逐渐成熟而成为一个人的。所以,人只有在伦理选择的过程中,才能逐渐消除动物性即兽性而获得人性”(聂珍钊 黄开红 58)。从人的起源来说,每个人都要经过这两种选择。

因此,我们要把天性(human naturality)同人性(human nature)区别开来,给它下一个明确的定义:天性是人的自然属性,即人的动物性特征。天性也可称之为兽性,兽性是动物性的同义词。

## 2、人的人性

所谓人性,就是人的道德性,或者说是人的道德属性。一个人是否为有道德的人是由其道德属性决定的。一个人可以作为人的形式存在,但是只有当这个人具有道德属性之后才能被称之为是一个具有人性的人。因此,我们平常理解的人,其实是在人的形式的前提下理解的具有道德属性的人,即一个有道德的人。一个有道德的人就是一个有人性的人。

人性是一个伦理学概念,它是对人的属性趋善的描述。人性的内涵就是善、就是道德。或者说,人性是人的善的规定性,是人的善的集中体现。人性是一元的,不是二元的。因此,人性是一个绝对概念。有关性善、性恶以及性不善不恶的争论,其实是在对一个人的属性的争论而不是对人性的争论。这种讨论是有关一个人是善的还是恶的问题,而不是有关一个人的人性是善的还是恶的问题。也就是说,讨论的是人的善恶问题而不是人性的善恶问题。这是两个性质截然不同的问题。就一个人说,他可能性善,也可能性恶,也可能不善不恶,但是就一个人的人性说,无论什么人,只要是人性,无论人性有多少,人性本身必然是善的,是好的。因此,人性既是一种价值体现,也是一种价值判断,而且就其性质说人性只体现一元价值,没有多元价值。

人性不等同于人,而是指人的道德属性。一般情况下,人是就人的形式而言的,当我们指称某一个人的时候,往往是对这个人做出的形式上的判断,凡是符合人的形式标准的生物,我们都将其称为人。即使那些通过科学技术制造出来的具有人的形式和功能的机器,我们也将之称为机器人。在一定的伦理环境中,例如在一定的社会、民族、群体之中,对人的形式的判断已经发生了改变,变成了对人的形式的价值判断,即这个具有人的形式以及被我们称之为人的生物是否具有道德价值的判断。只有当他们具有道德价值的时候,我们才将其称之为为人。对那些没有道德价值的人,我们往往会否定他们的人的属性,将他们排除在有道德的人之外,称他们是不道德的人,也就是缺乏人性的人。道德的主体只能是人,机器人不能成为道德主体,因此机器人就不属于人,也就无所谓是否有道德了。

我们讨论人,一般都是指称有道德的人,而并非指称形式上的人。因此,一个人没有道德,就没有了人性。没有了人性,就不符合人的定义。孟子在他所谓的恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心“四端说”的基础上,对人与非人的区别做了解释:“无恻隐之心,非人也;无羞恶之心,非人也;无辞让之心;非人也;无是非之心,非人也”(《孟子·公孙丑上》72)<sup>④</sup>。孟子的非人论讲的是人的道德同人的关系,同时也是从道德层面给人下的定义。

有关什么是人性的问题,可谓见仁见智,古往今来产生了多种观点。但是从人性是人的

道德属性的观点出发考察人性，一般而论，人的人性有三大特点。

第一，人性是人独有的，其他动物不具备人性。人是人性的唯一主体，只有人才有可能获得人性，除开人之外的其他动物由于其非人的形式都不可能获得人性。尽管在某些动物身上如狗、海豚身上，也可能找到某些类似人的道德的特点，但由于其主体的形式不是人，所以不能因为有这些类似的特点而认为这些动物就有了人性。

第二，人性不是天生的，而是后天获得的。天性可以遗传，但人性不能遗传。遗传可以赋予人以人的形式，但是不能赋予人以人性。也就是说，人性不是进化的结果，进化可以改进人的形式，可以为人性提供更好的载体，但是进化不能让人获得人性。人的人性只能通过后天的教诲获得，因此教诲是人获得人性的根本途径。

第三，人性是在特定的伦理环境中形成的，是在道德教诲中完善的。伦理环境发生变化，人性也会因伦理环境的变化而发生改变。人性不是天生的而是后天的，因此人性是一种价值判断，不同民族、社会及地域有各自不同的价值标准，因此也就有不同的道德，同时也就有了不同的人性。但是，尽管这些道德和人性因为价值判断标准的不同而不同，但并不能改变人性的属性。

人性的完美有程度之分，但人性的性质无好坏之别。人性是一元的，因此人性的性质是不能分好坏的；人性是在伦理选择的过程中通过教诲形成的，因此人性的完美有程度上的差别。但这种差别只是好与更好之间的差别，而不是好与坏的不同。人的道德修养在伦理选择中不断提升，人的人性也会不断地接近完美。

### 三、人性的误读与考辨

人性是就人而言的，即人的人性，它与兽性相对。人性的核心是善，因而人性是人的道德体现。人性是人的美德，人可以分善恶，但人性不能分善恶；人可以分好坏，但人性不能分好坏。

#### 1、被误读的人性

人与人性是两个完全不同的概念，但是这两个概念往往被混淆在一起，或者在讨论中把人性的概念换成了人的概念，造成人性被误读，对人性的讨论往往也因此变成了对人性的善良与邪恶讨论。这种现象在翻译中并不鲜见。例如戴尔·卡耐基那本以《人性的弱点》为中文译本书名的书，就是对人性的误读。这本书的书名是《如何赢得友谊和影响他人》（*How to Win Friends and Influence People*），但是被译者武断地译成了《人性的弱点》。显然译者并没有真正理解人性，而是把人的弱点理解成了人性的弱点。再如美国小说家菲利普·罗斯的小说《人的污点》（*The Human Stain*）被译成《人性污点》或《人性的污秽》，英国小说家的《人的枷锁》（*Of Human Bondage*）被译成《人性枷锁》等，尽管只是一字之差，而意义则有了本质的不同。

在学术研究中，也有大量讨论所谓“人性的罪恶”的论文，把人的罪恶同人性联系起来，把人的罪恶看成人性的罪恶。目前流行的一些说法如“人性的弱点”、“人性的罪恶”、“人性的邪恶”等，都把人和人性混为一谈，造成概念混乱。对人性的误读与误解，是把人、人的本能、人的天性、人的人性等概念混同在一起而不加区别的结果。

#### 2、此“性”非人性

现在有关对历史上性善性恶的讨论，在大多数情况下都存在对人性概念的误读。在这些学术讨论的关键词中，“性”是最重要的学术概念，然而这个“性”被理所当然地理解成了



人性并在学术研究中加以讨论。

历史上有关“性本善”和“性本恶”的争论,实际上是对先贤哲思的误读。无论是孟子的性本善观点,还是荀子的性本恶观点,或者是告子的性不善不恶的观点,他们所说的性这个概念基本相同,大体上都是指人的自然性,即人的先天的特点,所不同者仅仅在于他们的解释和评价各不相同。

孟子说:“水信无分于东西,无分子上下乎?人性之善也,犹水之就下也。人无有不善,水无有不下”(《孟子·告子上》235)。孟子这里所说的人性,并非指我们今天所说的人性,而是指人的性,即人的自然性或人的天性。告子通过对人之性无所谓善恶的诘问,企图说明人的天性是向善的特点。尽管人的天性向善,但是也会因为外界条件的影响而发生变化。所以他又说:“今夫水,搏而跃之,可使过颡;激而行之,可使在山。是岂水之性哉?其势则然也。人之可使为不善,其性亦犹是也”(《孟子·告子上》235)。显然,孟子此处所说人之不善,指的是人的天性在外力影响下出现的结果。

孟子也认为人的人性不同于人的自然性。他在将狗性、牛性和人性进行类比的时候,强调的是人性与兽性的不同。孟子说:“人之所以异于禽兽者几希,庶民去之,君子存之。明于庶物,察于人伦,由仁义行,非行仁义也”(《孟子·离娄下》176)。孟子在这里讨论的是人性,但是他把人性同人伦等同起来,所以孟子说人之所以异于禽兽,就在于人伦。人伦就是伦理。人伦是人在后天形成的人区别于禽兽的本质,实际上就是人性。因此,孟子强调人要“存其心,养其性”(《孟子·尽心下》278)。这里的性指的就是人性,人性则要靠后天培养。

告子和荀子也讲人之性,但他们所说的性同样是天性即人的自然性。告子说:“生之谓性”(《孟子·告子上》235)。告子又说:“食色,性也”(《孟子·告子上》236)。告子明确把人的食欲和性欲看成人之性,但这里所说的性都是指人的自然特性,即人的与生俱来的天性、本能。荀子也说:“今人之性,饥而欲饱,寒而欲暖,劳而欲休,此人之情性也?”(《荀子·性恶》939)<sup>⑤</sup>荀子所说人之性,也明显是人的天性。他又说:“凡性者,天之就也,不可学,不可事”(《荀子·性恶》938)。在荀子看来,饿了想吃饱,冷了想穿暖,累了想休息,这些都是人的自然特性,认为人的这些特性都是先天造就的。告子说:“人性之无分于善不善也,犹水之无分于东西也”(《孟子·告子上》235)。荀子说:“人之性恶,其善者伪也”(《荀子·性恶》934)。表面看二人似乎讨论的是人性,实则不然,他们讨论的都是人之性,即人的自然性。他们有关人之性的不同观点,实际上是对人的自然性即天性的不同评价。

### 3、中国古人理解的人性

关于人性,孟子讲人伦,告子讲仁义,荀子讲礼义。告子说:“性犹杞柳也,义犹杯棬也;以人性为仁义,犹以杞柳为杯棬”(《孟子·告子上》234)。告子此处所说仁义,即人的人性。荀子说:“今人之性,固无礼义,故强学而求有之也;性不知礼义,故思虑而求知之也。然则性而已,则人无礼义,不知礼义。人无礼义则乱,不知礼义则悖。然则性而已,则悖乱在己”(《荀子·性恶》943)。此处所说礼义,即为人性。

从天性上说,人是不懂礼义的,因为礼义不是出于天性,而是后天努力的结果。“凡礼义者,是生于圣人之伪,非故生于人之性也”(《荀子·性恶》942)。无论性善还是性恶,天性都是一样的:“凡人之性者,尧、舜之与桀、跖,其性一也;君子之与小人,其性一也”(《荀子·性恶》950)。所不同者,在于经过后天的学习与道德修养,天性就可以转化为人性:“凡

所贵尧、禹、君子者，能化性，能起伪，伪起而生礼义”（《荀子·性恶》950）。此处所说，仍是人性与天性之不同以及教化对于人性的重要性。所以，荀子对如何修身养性的论述甚多，如《劝学》、《修身》、《不苟》等篇，都是讲修身进学和道德教化的。

由此可见，上述古人所说的人之性并不是人性概念，而指的是人的天性。今人所说的人性，并非说人的天性，而是指人区别于动物性的本质特征。子曰：“性相近也，习相远也。”<sup>⑥</sup>孔子说人的天性是相近的，但修养能使人大不相同。荀子说：“今之人，化师法、积文学、道礼义者为君子，纵性情、安恣睢而违礼义者为小人”（《荀子·性恶》935）。西汉时代的杨雄也说：“修其善则为善人，修其恶则为恶人。”<sup>⑦</sup>先哲所论，都是强调后天道德修养会导致人的不同。显然，我们只有给人、本能、自然性、天性和人性等概念进行了正确定义，才能对它们有正确的理解，也才能真正理解什么是人性。

### 注解【Notes】

- ①《尚书·泰誓》，参见《尚书译注》，李民 王健撰（上海：上海古籍出版社，2004年）192。
- ②参见拙文“文学伦理学批评：伦理选择与斯芬克斯因子”，《外国文学研究》6(2011): 1-13。
- ③参见袁珂校译：《山海经校译》（上海：上海古籍出版社，1985年）。
- ④文中所引《孟子》均据《孟子译注》，杨伯峻译注（北京：中华书局，1960年）版本，随文标明篇目及页码。
- ⑤文中所引《荀子》均据《荀子校释》，王天海校释（上海：上海古籍出版社，2005年）版本，随文标明篇目及页码。
- ⑥《论语·阳货》，参见皇侃：《论语义疏》，高尚榘校点（北京：中华书局，2013年）444。
- ⑦《法言·修身》，参见汪荣宝：《法言义疏》，陈仲夫点校（北京：中华书局，1987年）85。

### 引用作品【Works Cited】

- 亚里士多德：《动物志》，吴寿彭译。北京：商务印书馆，2013年。
- [Aristotle. *History of Animals*. Trans. Wu Shoupeng. Beijing: The Commercial Press, 2013.]
- ：《政治学》，颜一 秦典华译。北京：中国人民大学出版社，2003年。
- [---. *Politics*. Trans. Yan Yi and Qin Dianhua. Beijing: China Renmin UP, 2003.]
- 《马克思恩格斯选集》。4卷本。北京：人民出版社，2012年。
- [*The Collected Works of Marx and Engels*. 4 vols. Beijing: People's Publishing House, 2012.]
- 聂珍钊：《文学伦理学批评导论》。北京：北京大学出版社，2014年。
- [Nie Zhenzhao. *Introduction to Literary Ethical Criticism*. Beijing: Peking UP, 2014.]
- 聂珍钊 黄开红：“文学伦理学批评与游戏理论关系问题初探——聂珍钊教授访谈录”，《江西师范大学学报（哲学社会科学版）》3（2015）：53-61。
- [Nie Zhenzhao and Huang Kaihong. “The First Exploration of Literary Ethics Criticism and Game Theory—An Interview with Prof. Nie Zhenzhao.” *Journal of Jiangxi Normal University(Social Sciences)* 3(2015):53-61.]
- 莎士比亚：《莎士比亚经典悲剧》，朱生豪译。北京：京华出版社，2006年。
- [Shakespeare. *The Classical Tragedies of Shakespeare*. Trans. Zhu Shenghao. Beijing: Jinghua Publishing House, 2006.]

责任编辑：杜娟