

荀子人性论辨正*

——论荀子的性恶、心善说

梁 涛

【摘要】《荀子·性恶》的主旨是“人之性恶，其善者伪也”，其中“伪”据郭店竹简应作“慧”，指心之思虑活动、心之作为。这既点出性恶，又指出善来自心之思虑活动，揭示了人生中以“性”为代表的向下堕失的力量、以“心”为代表的向上提升的力量，并通过善恶的对立对人性作出考察，实际是提出了性恶、心善说。荀子的心乃道德智虑心，心好善、知善、为善，具有明确的价值诉求，故心善是说心趋向于善、可以为善。荀子的人性论在先秦儒家思想中无疑是较为特殊、较为完备的，值得充分重视。

【关键词】荀子 性恶 心善 伪（慧） [中图分类号] B222.6

《荀子·性恶》（下引《荀子》仅注篇名）乃荀书中的名篇，其学说却历来受学者的误解和诟病。宋人已有“荀子极偏驳，只一句性恶，大本已失”（《二程集·河南程氏遗书》第19卷，第262页）、“不须理会荀卿，且理会孟子性善”之说（《朱子语类》第137卷，第3254页），当代港台新儒家学者牟宗三称：“荀子虽为儒家，但他的性恶说只触及人性中的动物层，是偏至而不中肯的学说。”（牟宗三，第74页）哲学史家劳思光也说：“就荀子之学未能顺孟子之路以扩大重德哲学而言，是为儒学之歧途。而尤应注意者是一学说之归宿。荀子倡性恶而言师法，盘旋冲突，终堕入权威主义，遂生法家，大悖儒学之义。”（劳思光，第249-250页）但也有学者注意到，性恶并不足以概括《性恶》的主旨。唐端正说：“《荀子·性恶篇》所要论证的论题是：‘人之性恶，其善者伪也。’‘性恶’与‘善伪’是《性恶篇》所要同时证明的。但通观《荀子》全书，它所能证明及所要证明的，不在性恶，而在善伪。因此，我们与其说荀子是性恶论者，不如说他是善伪论者，或性无善无恶论者。”（唐端正，第71-72页）不过说荀子主张“善伪”，含义依然不明，这是因为今人所谓“伪”与荀子之“伪”已有较大差别，故善伪究竟何意，其与性恶又是什么关系，仍需作进一步的辨析和说明。唯有此，方可廓清两千年的迷雾，揭示荀子人性论的真实面貌。

一、“人之性恶，其善者伪也”释义

《性恶》开篇称“人之性恶，其善者伪也”，之后反复申说，计有八次，故荀子的人性主张实际有二：一是性恶，二是善伪或伪善。前者说明人性为恶，后者则解释人何以有善。《性恶》接着说：

* 本文系中国人民大学明德学者支持计划“新出土文献与早期儒学”（编号10XNJ028）的阶段性成果。

今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾（同“嫉”）恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲有（当为“又”）好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理，而归于暴。故必将有师法之化，礼义之道（通“导”），然后出于辞让，合于文理，而归于治。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。

荀子认为人有“好利”“疾恶”“好声色”之性，这里的“生”应是指出生，“生而有”即生而具有，不过“生”也有产生、发生之意，生而所具之好利、疾恶、好声色在人性中起初只是潜存的状态，还需进一步产生、表现出来，而“顺是”则会产生争夺、残贼、淫乱，导致辞让、忠信、礼义的消亡。这是荀子对人性的基本判断，也是其性恶论的基本内容。

关于“人之性恶”，学术界的一般看法是，荀子以生理欲望言性，而生理欲望本身并不为恶，只不过人之欲望“欲多而不欲寡”（《正论》），现实中则“欲恶同物，欲多而物寡”（《富国》），这样顺从人的欲望（“顺是”）而不加节制，则会导致恶。因此，“性”本身不是恶，性的表现超出了礼义的规定、限度方为恶。（参见路德斌，第135-154页）此说虽十分流行，其实颇有疑问。荀子对性的理解，实较为复杂，后面专门讨论。就其言人性，所列举者主要有：1. 上文中的“生而有好利”“疾恶”“好声色”。2. 生理欲望。“今人之性，饥而欲饱，寒而欲暖，劳而欲休，此人之情性也。”（《性恶》）3. 生理机能。“今人之性，目可以见，耳可以听。”（同上）其中生理欲望无所谓善恶，而生理机能则不涉及善恶。荀子言此主要是类比，而不是论证，其言“人之性恶”主要是落实在“好利”“疾恶”“好声色”上。据荀子的规定，“所谓恶者，偏险悖乱也”。其中偏险指偏颇、危险，强调原因；悖乱指悖谬、混乱，突出结果。以此衡量，好利有贪婪、不知满足之意，疾恶指对他人的嫉妒憎恶，好声色属于不合理的欲望，三者不可不说是偏险，“顺是”必然导致悖乱。故好利、疾恶、好声色是恶因或恶端，而残贼、淫乱、强暴是恶果，荀子的“人之性恶”可理解为性有恶端可以为恶说，荀子之所谓性并非没有恶。

值得注意的是，《荀子》三十二篇中，只有《性恶》篇以好利、疾恶、好声色言人性，其他各篇则主要是以生理欲望言性；《荀子》一书中也只有《性恶》篇提出“人之性恶”，其他各篇均无性恶之说，自然也不以人性或生理欲望为恶。《性恶》完成于荀子的晚年，其对人性的看法与之前已有所不同，其思想有一个发展的过程。学者对此不加辨析，将《礼论》《正名》人性主张与《性恶》等量齐观，甚至以前者否定后者，不可取。

再看“其善者伪也”。

关于“伪”，杨倞注：“为也，矫也，矫其本性也。凡非天性而人作为之者，皆谓之伪。”（《荀子集解》，第289页）不过，训“伪”为“为”，释为作为，并没有真正揭示荀子的思想，反而引出新的问题：既然人之性恶，为何人之作为又会导致、产生出善呢？凡作为必有其根据和原因，除非作为之根据和原因为善或趋向善，否则作为不可能导致、产生出善的结果。故作为本身并不能成为善之根据，相反只有以善为根据才能成为善的作为。故说善是来自人之作为，实际是含混不清、自相矛盾的，还需作进一步的解释：伪到底是什么样的作为？

其实，只要回到荀子的思想，就不难发现在荀子那里善的根源自心。李泽厚先生说：“人为的改造活动（‘伪’）必须有对象（‘性’），这没有问题。问题在于，这种改造（‘伪’）又是如何可能的呢？就是说，恶的自然（‘性’）又如何可能接受改造呢？……荀子认为这是由于人有心知，再积以学的缘故，是由于‘心’知‘礼义’，才能节制情欲。”（李泽厚，第117-118页）此言甚是。所不足者，是李先生与多数学者一样，仍将伪与心分开来看，似乎认为是分别的二物。实际上，伪需要

结合心来理解，要落实在心之上。伪并非一般的作为，而是心之作为，是心的思虑活动及引发的行为，具有明确的价值内涵和诉求。至于圣人与众人，只是先知与后知、先觉与后觉的差别，是用心不同的结果，而在他们都具有心、“心生而有知”（《解蔽》）上，则是一致的。

在郭店简中有一从为从心的“𡗗”字，以表示作为之意。《老子》脍炙人口的“绝仁弃义，民复孝慈”一句，在竹简《老子·甲》中却写作“绝𡗗弃虑，民复孝慈”（荆门市博物馆，第111、113页；另见裘锡圭，第230-241页），透露出早期儒道关系的重大信息。庞朴先生认为，“‘伪’字原作为下心，它表示一种心态，为的心态或心态的为，即不是行为而是心为。”（庞朴，1999年，第11页）裘锡圭先生说，“郭店简中，表示一般的‘作为’之义的‘为’字极为常见，都不加‘心’旁。此句的‘𡗗’显然不是用来表示一般的‘作为’之义的。”“‘绝𡗗’之‘𡗗’所指的，应即‘用己而背自然’的作为。”（裘锡圭，第235、236页）

那么，表达“心为”的“𡗗”为何会用来表示不自然的作为呢？这当然与道家对心知的态度有关。在道家看来，智本身是道德衰落的产物，过分用智会使人失去本性，故主张“知生而无以知为也”。不过，思虑、“心为”虽为道家所反对，在儒家看来却是必不可少，荀子说“圣人积思虑，习伪故”（《性恶》），然后“生礼义而起法度”（《礼论》），可谓“弗虑胡获，弗为胡成”（《尚书·太甲》），故道家在消极意义上使用的“𡗗”，儒家却可在积极的意义上表达自己的主张。庞朴先生说，《荀子·正名》篇“‘心虑而能为之动谓之伪’句中的‘伪’字，本来大概写作‘𡗗’，至少也是理解如𡗗，即心中的有以为……只是由于后来𡗗字消失了，钞书者不识𡗗为何物，遂以伪代之”。（庞朴，2000年，第39页）可谓有见。

“伪”在《荀子》中也用作诈伪之意，如“端恣生通，诈伪生塞”（《不苟》），“不可欺以诈伪”（《礼论》）等，这些伪都是负面的，是需要禁绝的，与荀子正面主张的伪是根本相对的。很难想象荀子会用同一个字去表达两个相反的概念，合理的解释是两个概念是用不同的字来表达的，一个做“伪”，指虚伪、诈伪；一个做“𡗗”，指心经过思虑后作出的选择、行为。这不仅于文字有据，也符合荀子“心虑而能为之动谓之伪”的定义。故“人之性恶，其善者伪也”可理解为：人的性是恶的，善则来自心的思虑及行为。

二、荀子道德智虑心发微

关于荀子的心，学术界一般认为是认识心或智识心，其与孟子之心的最大不同在于，孟子是以仁识心，其心是德性道德心，此心具有良知、良能，具有道德直觉，可作道德判断，引发道德行为，故是善之根源，善之“生起因”。而荀子则是以智识心，是一种理智性的认识心，就其以礼义法度为主要认识对象而言，也可以说具有德性的内涵，但主要表现为认知的形式。其心虽然也可以引发道德实践，但需要先认识、认可礼义，然后以礼义来治性（矫性、饰性、美性），故是道德实践中的“凭依因”，而不是“生起因”。^①按照这种理解，荀子的心只能认识，不能创造，只能在礼义已经产生的情况下去识礼、知礼，而无法创造礼义，无法成为善之根源，只能说明众人认识、实践礼义之“𡗗”，而无法解释圣人制作礼义之“𡗗”，无法说明礼义的产生。

其实，在荀子那里，圣人与众人只有同一个心，圣人与众人的差别也不是来自心本身，而是用心之不同，是后天的结果，而非先天的差异。只不过荀子的心并非人们所认为的认识心，而是一种道德

^① 牟宗三说：“孟子之心乃‘道德的天心’，而荀子于心则只认识其思辨之用，故其心是‘认识的心’，而非道德的心也；是智的，非仁义礼智合一之心也。可总之曰以智识心，不以仁识心也。”（牟宗三，第224页）

智虑心，不仅能认知，也能创造，具有好善恶恶、知善知恶和为善去恶的能力，荀子的心首先是道德直觉心。

《强国》说：

人之所恶何也？曰：污漫、争夺、贪利是也。人之所好者何也？曰：礼义、辞让、忠信是也。

这里虽然没有点出心字，但所好所恶者显然指心，所谓“体恭敬而心忠信”（《修身》），故在荀子看来，心好治恶乱，好善恶恶，具有道德判断力，这是心的一个重要特点，也是荀子对于心的一个重要规定。正是凭借着这种心，人类才走出“从人之性，顺人之情”而导致的“偏险悖乱”，走向由礼义法度之“正理平治”。如果说荀子通过“性恶”而揭示了人性中的一股逆流的话，那么又通过“心”发现了人生的一座灯塔，引领人生的航船逆流而上，抵达善之彼岸。

《非相》说：

人之所以为人者，何已也？曰：以其有辨也。……夫禽兽有父子而无父子之亲，有牝牡而无男女之别，故人道莫不有辨。

“辨”即辨别是非善恶，也就是辨“礼义、辞让、忠信”之是，辨“污漫、争夺、贪利”之非，这显然是心的作用和能力。这种辨是人的族类规定性，是“人之所为人者”，因而也应是生而具有的。当然，说人生而有辨，并不是说人生而就可以辨别具体的是非善恶，而是说具有这样的能力或可能性。这种能力一开始还是潜在的，需要在后天进一步去学习、实践、完善、丰富之。这就好比人生而具有使用语言的能力，但人真正掌握语言，具有表达能力，则还需要经历一个后天的学习过程。虽然从根源上讲，语言是人的创造，是心的产物，但语言并不是从心“扩而充之”的，不是凭借一己之力就能够创造、发明的。语言是千千万万个心灵探索、尝试的结果，是在自生、自发中形成的，是约定俗成的结果，在这一过程中少数杰出人物发挥了突出的作用，产生了深远的影响，甚至规定了以后语言的发展方向。但归根结底，语言的产生是由于人具有使用语言的能力，只是这种能力还需在后天的实践中得以实现而已。对于荀子的“辨”也可以这样去理解，虽然心生有辨，但仍需在后天的实践中实现其辨。

这正是荀子之心与孟子之心的不同。

孟子的心具有善端，可以由内而外表现出善的行为，故主张“由仁义行，非行仁义”（《孟子·离娄下》），其心是“实心”，是有内容的；荀子的心虽然有辨，有好治恶乱、好善恶恶的价值诉求，但在如何实现善、完成善上还需要后天的求索、实践，需要经过“师法之化，礼义之道”，故荀子论心同时也论术，“论心不如择术。形不胜心，心不胜术”（《非相》），术指心术，指运用思想的方法。心固然重要，但决定心的是术，“术正而心顺之”，“心术善，无害为君子也……心术恶，无害为小人也”（同上）。其心是“虚心”，心之内容和结果取决于后天的选择。虽然有这些差别，但在二者都具有道德直觉、道德判断上则是一致的。孟子的心适用于道德领域，适合解释“居仁由义”的道德行为；荀子的心则适用于政治领域，适合说明“隆礼重法”的政治活动。在荀子看来，人道或礼义之道就在对是非善恶的不断辨别、探讨中建立起来的，故说“人道莫不有辨”。

《王制》说：

水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气、有生、有知，亦且有义，故最为天下贵也。

人的独特、尊贵之处是“有义”，即可以创造、认识并进而实践义，这当然是心的功能和作用，只不过义和辨一样，虽然是心生而具有的能力，但仍需要在后天得以实现和完成。人“力不若牛，走不若马，而牛马为用”，就是因为“人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义”。（《王制》）分指职分，即个人在群体中的位置、职责，而划分职分的根据则是义。在荀子那里，义与礼意义往往相近，所谓“行义以礼，然后义也”（《大略》），故义也好、礼也罢，都是来自心，是心的创造，是心出于好治恶乱、好善恶恶的目的制作出来的。明白了这一点，荀子研究中所谓的“第一个圣人如何制作礼义”的难题便迎刃而解了。（参见梁涛）因此，在荀子那里，最早的善或礼义乃是心的产物，是“慧”，是心之作为。而心之所以能制作礼义，是因为荀子的心本来就是道德直觉心，有辨、有义，具有道德判断力，不仅好善，更能知善、为善，可进行道德创造，尽管与孟子的心有所不同。这本来在“其善者慧”一句中是十分清楚的：善来自慧，来自心之作为。此心显然是道德心，其作为是道德创造之行为，否则何以会产生出善呢？只不过后来“慧”被写成了“伪”，“其善者伪”被理解成善来自人的作为，这种作为只能被解释为实践礼义的作为，而礼义又来自圣人之作为，至于圣人何为能制作出礼义，或认为是圣人具有特殊的才能，或认为是荀子根本没有回答的问题，是荀子研究中所谓的“第一个圣人如何制作礼义”的难题。凡此种种，都是因为不了解“伪”本来是“慧”，实际与心有关，因而造成误解，这不能不说是十分遗憾的。

在荀子那里，最早的礼义或善来自心，是“圣人积思虑，习伪故”的结果，同时又成为后人学习、认识的对象。一代代的人们通过学习、接受、实践前人创造的礼义，进而把握其共理，推求其统类，处常而尽变，推导、制作出适应其时代需要的礼义，由此形成“本末相顺，终始相应”的礼义之道，也就是人道。故荀子特重视心的认知义，强调心要知道，荀子的心也是道德认知心。

《解蔽》说：

故心不可以不知道。心不知道，则不可道而可非道。……心知道，然后可道；可道，然后能守道以禁非道。……故治之要在乎知道。人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虚壹而静。

荀子的心乃“虚心”，虽有道德直觉，能作道德抉择，但需要以道为标准。“道者，古今之正权也；离道而内自择，则不知祸福之所托。”（《正名》）故荀子强调首先要知道。心知道，然后才能可道、守道进而行道；心若不知道，没有价值标准，反而会不可道，而认可非道。那么，心如何知道呢？荀子认为要“虚壹而静”。其中，“心未尝不臧也，然而有所谓虚……不以所已臧害所将受谓之虚”（同上），心能接受感官产生的一切观念、知识，这是认识能力上的“虚”；不以旧知（“所已臧”）为成见或偏见而排斥新知（“所将受”），这是荀子所强调的认识态度上的“虚”。“心未尝不满（当为‘两’）也，然而有所谓一……不以夫一害此一谓之壹”（同上），心可以同时兼知不同的事物，但应有所专一，不可彼此妨碍，分散心力。“心未尝不动也，然而有所谓静……不以梦剧乱知谓之静”（同上），心无时无刻不在活动，但应有所专注，不让梦幻、烦杂的思虑等扰乱心知。故“壹”是心的专一，而“静”是心的专注。求道者做到了“虚”就可以得道，行道者做到了“壹”就可以穷尽道，思道者做到了“静”就可以明察道。需要说明的是，“虚壹而静是求道者应具的心境，是知道、可道的先决条件，是强化心知的三条指导原则。”（李涤生，第472页）它不是心知道的根本原因，心知道是因为心有道德判断能力，有知善知恶的能力。只要去除成心、成见，保持心灵的开放，用心专一、专注，就能对道与非道作出抉择，就能知道、守道乃至行道。

荀子的心并非如学者所认为的，只是“纯智的”“逻辑的”认知心，而是一种道德心，具有价值选择、道德判断的能力；荀子的知道，也不仅仅是反映一客观事实，而同时是作道德抉择，知道什么

是有价值的道，什么是没有价值的非道，有价值的道则认可之，没有价值的非道则否认之，并在知道的基础上，进一步去丰富、发展道，“人能弘道”。

《儒效》说：

先王之道，仁之隆也，比中而行之。曷谓中？曰：礼义是也。道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。

“天之道”“地之道”乃自然之道，其自古已存，“不为尧存，不为桀亡”，是外在于人的客观之道。荀子关注的不是这种道，而是人之道，也就是礼义之道。这一礼义之道是“人之所以道也”，是众人日用不知而有所遵循的；是“君子之所道也”，是君子成就、开创的。一个是“所以道”，一个是“所道”。道，训为导，导引、开导之意。竹简《性自命出》：“道者，群物之道。凡道，心术为主。道四术，唯人道为可道也。其三术者，道之而已。”（荆门市博物馆，第179页）众物皆有道，道需要心去认知，故心术很重要。道有四种，只有“人道为可道”，即可根据一定的目的有所创造，至于其他三种道，也即天道、地道、神道，只是客观的道而已。《性自命出》认为“唯人道为可道”，与荀子主张“君子之所道也”，在认为道都是人的创造上是一致的，只不过荀子将“可道”的范围限定为君子。众人只能遵循道，而君子则能发展道、开创道。“天地者，生之始也；礼义者，治之始也；君子者，礼义之始也。”（《王制》）“无道法则人不至，无君子则道不举……君子也者，道法之总要也，不可少顷旷也。”（《致士》）“凡所贵尧禹、君子者，能化性，能起伪，伪起而生礼义。”（《性恶》）“礼义之始”或“生礼义”既可以从礼义的产生去理解，也可以从礼义的制作去理解。在前者，君子参与了最初的礼义制作，在“思虑”“伪故”上有所贡献，是创制礼义的重要力量，这与前面分析的先王并非凭一己之力创制礼义是一致的。在后者，君子又可在前人礼义的基础上“知通统类”，推求礼义的原则、共理，顺应时代的变化，符合人心的需要，“以类行杂，以一行万”，“有法者以法行，无法者以类举”（《王制》），进行礼义制作了。“类”有类比、类推之意，由已有的礼义法度可以比附、类推出未有的法，如后世所谓“若今律其有断事，皆依旧事断之，其无条，取比类以决之”（《周礼注疏》下册，第909页），故类也有法之意，《方言》：“类，法也。”不过它是由礼义之统类比附、类推出的法。“一”指礼义法度的原则、原理，也就是荀子所谓的“法之义”，“不知法之义而正法之数者，虽博，临事必乱”（《王制》）；相反，若在“法之数”的基础上又能知“法之义”，“依乎法而又深其类”（《修身》），就可以处常尽变了。

因此，在荀子这里，心与道（也就是礼义之道）呈现一种复杂的关系。一方面从实践上说，“心小而道大”（《不苟》），心需要知道、可道，才能守道、行道，才能发挥心之实践作用；另一方面，从根源上说，道毕竟是心的产物，是心的创造，“心也者，道之工宰也。”（《正名》）“礼乐之统，管乎人心矣。”（《乐论》）“工宰”即主宰，故心对于道并非只是消极服从，而是具有创造性、能动性，只不过在荀子这里，创造者被限定为圣人和君子，其所谓创造也是一种凭依性的创造，即需要根据前人的成就、凭依前人的成果而创造，与孟子将创造的根源归于道德本心，认为人人可扩充本心，人人皆可道德创造有所不同罢了。不过，荀子虽然对圣人、君子与众人做了区分，不认为众人可以参与礼义的制作，但认为众人可以认知礼义，实践礼义，故又有“涂之人可以为禹”之说：

凡禹之所以为禹者，以其为仁义法正也。然则仁义法正有可知可能之理，然而涂之人也，皆有可以知仁义法正之质，皆有可以能仁义法正之具，然则其可以为禹明矣。（《性恶》）

“仁义法正”即礼义法度，正，通“政”。法政，即法制也。仁义是抽象原则，法政是具体内容，仁义需落实在法政上，故与礼义法度是一致的。“知之质”指心的认知能力，“能之具”指心的行动能

力,“仁义法正”虽外在于心,是圣王、君子的制作,但圣人、君子制作礼义法度,本来就是顺应个体好治恶乱的价值诉求,是为了“养人之欲,给人之求”,满足个体的生命需要,其所制之礼义并非一不近情理、非理性的外在权威或自古固存的形上实在,而是“以顺人心为本”。(《大略》)对于这样的礼义法度,“涂之人”既可认知之,又可实践之,内具成圣之质具,外有成圣之依据,“其可以为禹明矣”。因此,虽然性恶,但由于心好善、知善,具有自主性,心不仅不屈从于性,反而可以支配、改造性,荀子的心也是主宰心。

心者,形之君也,而神明之主也,出令而无所受令。自禁也,自使也,自夺也,自取也,自行也,自止也。故口可劫而使墨云,形可劫而使诎申(通“屈伸”),心不可劫而使易意,是之则受,非之则辞。(《解蔽》)

心是形体和精神的主宰,它发布命令,而不接受命令,一切行为举止都是由其决定。口言说还是沉默、身弯曲还是挺立都是被决定的,唯独心的意志不可以被改变。是的说它是,非的说它非,是的才接受,非的便推辞,具有不可劫持的强烈的道德意志。心的主宰作用甚至可以使人克服对于死亡的恐惧而慷慨赴难:“人之所欲,生甚矣;人之所恶,死甚矣;然而人有从生成死者,非不欲生而欲死也,不可以生而可以死也。故欲过之而动不及,心止之也,心之所可中理,则欲虽多,奚伤于治!”(《正名》)就突出人的尊严和自主性而言,荀子的这段言论,与孟子“生亦我所欲也,义亦我所欲也;二者不可得兼,舍生而取义者也”(《孟子·告子上》)完全是一致的。所不同者,孟子是通过扩充本心确立自主性的,而荀子的自主性则建立在“知道”之上。但这也表明,在荀子那里,只要心“知道”、“所可中理”,就可主宰一切行为,可以自我规范,在道德上自觉自主而无需依赖外在的权威。

心的这种自主性,“权利不能倾也,群众不能移也,天下不能荡也。生乎由是,死乎由是,夫是之谓德操。”(《劝学》)从这一点看,我们也可以说荀子提出了心善说,只不过荀子不以主观能力言善,而以正理平治的客观效果言善,虽然善来自心,来自心的思虑活动,但心本身还不能说是善,只能说“其善者_心也”,善来自_心,来自心之作为。故所谓心善实际是说心趋向于善、心可以为善。而心向善、心可善是由于荀子的心是道德智虑心,具有好善、知善、为善的能力,好善乃心之直觉义,知善乃心之认知、创造义,为善乃心之主宰义,故心善也可以理解为心好善、知善、为善。

三、《性恶》性恶、心善说释疑

根据以上的分析,《性恶》实际揭示、说明了人生中的两种力量:以“性”为代表的向下堕失的力量,以“心”为代表的向上提升的力量,并通过善恶的对立对人性作出考察,实际是提出了性恶、心善说,这就是《性恶》“人之性恶,其善者_心也”一句反复表达的思想。这一思想在先秦儒家人性论中无疑是较为特殊也较为完备的,值得充分重视。只不过由于《荀子》一书各篇均以二字命名,因此该篇只能取篇首的“性恶”二字,加之“_心”后又抄写成“伪”,使人们自觉不自觉地只记住了“人之性恶”一句,而忽略了另一句“其善者_心”,或不明白其究竟何意,将荀子的人性论片面地理解为“性恶论”,这不能不说是十分遗憾的。

由于儒家是一种积极入世、追求内圣外王的思想学说,它主要不是从人生负面之罪或恶进入,不是将罪或恶归于人,将善归于神,以信仰得救赎,而是从人生的正面入,做道德政治实践的功夫,尽伦、尽制以成圣成贤。成就圣贤,其根据在内不在外,依自不依他,故所突出者乃人之主体性与道德性,这就决定了儒学必然是以性善为取向的。“夫子以仁发明此道”,主张“为仁由己,而由人乎哉”

(《论语·颜渊》),便已奠定了这一方向。后孟子提出“仁,人心也”(《孟子·告子上》),将仁落实于心,并即心言性,而有性善之说,实际是从人性论的角度将孔子的仁学思想明确化。性善立,则人之主体性立,人之价值与尊严得以保证,“浩然之气”、“大丈夫”人格、“人皆可以为尧舜”由此得以阐发。而只讲性恶,则人之主体性不明,成圣之根据在外不在内,善或礼义非性分中所具,只能是圣王之制作,在人身上不能生根,没有大本,成为空头无安顿的外在物。众人只能被动接受师法、圣王的教化,需要圣王“明礼义以化之,起法正以治之,重刑罚以禁之”(《性恶》),至于圣王为何具有超出众人的能力,又是一个解释不清的问题,结果必然走向法家式的权威主义。故后世选择性善而不是性恶论,称赞孟子“道性善”,“功不在禹下”,“孟氏醇乎其醇也”,主张“不须理会荀卿,且理会孟子性善”,不能说是没有原因的。但正如我们前面所分析的,《性恶》的主旨并不只是性恶,而是性恶、心善;不只是揭示了人性之负面,也点明了人心积极向上之正面。是从心、性的对立来考察人及其行为,不是将人生看作一团漆黑,只能被动接受圣王的教化,而是强调以心治性,肯定心对性的主导作用,赋予人一定的道德自主性,故以往人们对荀子的苛责,实际是建立在对《性恶》的误读之上,“大本已失”之评不能不说是十分偏颇的。

在以往的研究者中,唐君毅先生是少数对荀子性恶论作出正面评价的学者:“荀子所以言性之恶,乃实唯由与人之伪相对较,或与人之虑积能习、勉于礼义之事相对较,而后反照出的。”“唯人愈有理想,乃愈欲转化现实,愈见现实之惰性之强,而愈与理想成对较相对反……故荀子之论性恶,不能离其道德文化上之理想主义而了解。”“在此人已有此一道德文化理想之情形下,对此理想之实现,必待于人对于其现实生命之状态能有所转化之义,荀子之所认识者,实较孟子为深切。”(唐君毅,第32、34页)唐先生认为荀子是从性伪之对较反照关系而言性恶,可谓有见。不过,与其说荀子不承认人性本身为恶,而是从礼义之善、道德文化理想对现实生命之转化言性恶,不如说荀子是在正视了人性之恶后而进一步言善,这恐怕才是荀子的深刻之处。

《性恶》说:

凡人之欲为善者,为性恶也。夫薄愿厚,恶愿美,狭愿广,贫愿富,贱愿贵,苟无之中者必求于外。故富而不愿财,贵而不愿势,苟有之中者必不及于外。用此观之,人之欲为善者,为性恶也。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。然则生而已,则人无礼义,不知礼义。人无礼义则乱,不知礼义则悖。然则生而已,则悖乱在己。用此观之,人之性恶明矣,其善者伪也。

人们追求善,恰恰是因为性恶,是恶激发了善,而不是善反衬出了恶。这是荀子性恶、心善说的核心观念,也是荀子的独特思想。但以上文字历来受人们的误解和诟病,认为完全是荒唐、主观的论述。之所以如此,就是因为没有理解以上文字的逻辑关系,误将“苟无之中者必求于外”,“苟有之中者必不及于外”当作大前提,将“今人之性,固无礼义,故强学而求有之也”当作小前提,将“人之性恶明矣,其善者伪也”当作结论。如郭沫若说,“(荀子)想从心理上来证成性恶说的合理。这项根据更简单,便是‘苟无之中者求于外’,‘苟有之中者必不及于外’……‘无之中者求于外’,可以说是例外比较少的原则。‘有之中者必不及于外’,便差不多只是变例。……用这样一半以上缺乏原理性的假说来做大前提以导出性恶说,那是大成问题的。”(郭沫若,第219-220页)徐复观也认为“荀子对性恶所举出的论证,没有一个能完全站得住脚的。……我们可以看出荀子的性恶主张,并非出于严密地论证,而是来自他重礼、重师、重法、重君上之治的要求”。(徐复观,第209页)李晨阳推测“一向逻辑性强的荀子在这里栽了跟头,一时混乱了头脑,出了败笔”(李晨阳,第84

页),可以说都是基于这种理解。

其实,以上文字的逻辑前提并非是什么“苟无之中者必求于外”、“苟有之中者必不及于外”,而是《性恶》反复强调的“人之性恶,其善者**惑**也”。由于荀子主张性恶、心善,一方面性有恶端可以为恶,另一方面心好善、知善、为善,二者形成一种张力关系。因此当人们“从人之性,顺人之情”滑向恶时,由于心好治恶乱、好善恶恶,于是开始发挥作用,“欲为善”了。正是在这种意义上,荀子提出“人之欲为善者,为性恶也”。这就好比,学生都是希望有好的成绩,当考试失误,成绩不理想时,必然会促使其发愤为学;相反,当成绩较为优异时,反而会有所满足了。这一看法蕴涵于“人之性恶,其善者**惑**也”的命题之中,是以上命题的本有之意。

至于“薄愿厚,恶愿美”等文字,不过与我们前面所举的例子一样,是对其做了具体说明而已。而“苟无之中者必求于外”,“苟有之中者必不及于外”,不过是对善、恶这种张力关系的概括,是说当心无礼义、处于偏险悖乱时,必然向外求索;相反,当心知礼义、处于正理平治时,反而不必向外探求了。荀子的表述是否恰当、准确,还可讨论,但其推理过程则无疑是清楚的。

同样,上文“今人之性,固无礼义,故强学而求有之也”一段,也是从“人之性恶,其善者**惑**也”而来。以往人们读到这段文字时,往往不理解既然性无礼义,为何又会“强学而求有之”,不明白二者是什么逻辑关系,故认为是荀子自证其说的主观论述,是根本不能成立的。其实荀子这段文字,还是从心、性的张力关系来立论的。虽然“性固无礼义”,“不知礼义”,但由于“善者**惑**也”,心好善、知善、为善,“故强学而求有之也”,“思虑而求知之也”,二者的关系已蕴涵于《性恶》反复陈述的“人之性恶,其善者**惑**也”之中。只不过后来由于“**惑**”被抄写成“伪”,人们已不理解荀子的真实主张,读不懂《性恶》的相关论述了。相反,若是了解“伪”本作“**惑**”,指心之思虑活动,尤其是对善的思虑活动,则以上文字的逻辑关系便清晰可寻,豁然贯通了。

《性恶》的主旨是性恶、心善论,核心观点是“人之性恶,其善者**惑**也”。全文可以“涂之人可以为禹”一段为界,分为前后两个部分。前半部分虽然也在论证性恶、心善说,但重点在“人之性恶”和“人之性固无礼义”;后半部分随着提出“涂之人也,皆有可以知仁义法正之质,皆有可以能仁义法正之具”,论说的重心则转向了“其善者**惑**也”。文章的前半部分提出“枸木”“钝金”之喻,以说明“人之性恶,必将待师法然后正,得礼义然后治”;后半部分则提出“良弓”“良剑”“良马”之喻,以说明“人有性质美而心辩知”。

以往学者读到这段文字时常常感到奇怪,为何讨论性恶却提出“性质美”的论断?其实只要明白《性恶》的主题并非性恶,而是性恶、心善,以及文章前后内容侧重的不同,这一疑惑便迎刃而解了。这里的“性质美”乃是针对“心辩知”而言,“而”表示一种并列关系。“心辩知”属于“其善者**惑**也”的范围,称其“性质美”便是自然合理的了。良弓、良剑、良马虽然质地优良,但还需要后天的加工、砥砺、培养。同样,虽然“心辩知”,心具有好善、知善、为善的能力,但还需要“求贤师而事之,择良友而友之”,才能得以真正实现。虽然理论上“材性知能,君子小人一也”(《荣辱》),但现实中人们的所知、所辩又是不同的。“有圣人之知者,有士君子之知者,有小人之知者,有役夫之知者。”“有上勇者,有中勇者,有下勇者”。(《性恶》)知指理智,勇则可理解为意志,《性恶》下半部分提出知和勇,即是对心之功能的说明。不过由于荀子心的特点,虽然心好治恶乱、有知有勇,但没有具体内容,是“虚心”,由于“用心”不同,既可能“心知道”(《解蔽》),也可能“心正其口腹也”(《荣辱》);既可能有“圣人之知”、“有上勇者”,也可能有“役夫之知”、“有下勇者”。

孟子和荀子都持心善说,只是具体类型有所不同而已。孟子即心言性,故又有性善说;荀子则

心、性对治，故持性恶、心善说。

不可否认的是，《性恶》的内容也存在着片面和不足，“其最显著者，区别人与圣人为二是也”。一些论述显然夸大了圣人的地位和作用，似乎圣人凭一己之力便可制作礼义，又被看作引领人们走出偏险悖乱、走向正理平治的唯一希望。“常人待圣人出，礼义兴，而后出于治，合于善。”（王国维，第8页）确乎有走向法家权威主义的趋向。不过，荀子夸大圣王，是战国后期历史背景下的认识和选择，是特殊、具体的。而荀子的性恶、心善说，则是一种普遍的人性理论，其从善、恶的对立对人性作出的考察，“凡人之欲为善者，为性恶也”的思想命题，至今仍散发着思想魅力，具有深刻理论价值。既然“其善者**勳**也”，善来自心之思虑活动或作为，而人人皆有心，故人人皆有求善之根据和动力。如王国维所说，“所谓礼义者，也可由欲推演之。然则胡不曰人恶其乱也，故作礼义以分之，而必曰先王何哉？”（王国维，第8页）礼义的产生本是为消除由欲望、争夺导致的混乱，故人人皆“恶其乱”，而非先王一人“恶其乱”；人人皆“积思虑”，而非先王一人“积思虑”；人人皆“习伪故”，而非先王一人“习伪故”；人人皆参与礼义的制作，而非先王一人决定礼义的制作。这样由荀子的性恶、心善说，又可以引申出不同于《性恶》的观点和看法。毕竟，理论较之由其推导出的某种观点更具有生命力，也更值得关注。

参考文献

- 古籍：《论语》《老子》《孟子》《二程集·河南程氏遗书》《尚书》《荀子》《荀子集解》《朱子语类》《周礼注疏》《诸子集成》。
- 郭沫若，1982年：《十批判书·荀子的批判》，载《郭沫若全集·历史编》第2卷，人民出版社。
- 荆门市博物馆，1998年：《郭店楚墓竹简》，文物出版社。
- 劳思光，2005年：《新编中国哲学史》第1卷，广西师范大学出版社。
- 李涤生，1979年：《荀子集释》，台湾学生书局。
- 李晨阳，2007年：《荀子哲学中“善”之起源一解》，载《中国哲学史》第4期。
- 李泽厚，1986年：《中国古代思想史论》，人民出版社。
- 梁涛，2013年：《荀子对“孟子”性善论的批判》，载《中国哲学史》第3期。
- 路德斌，2004年：《荀子“性恶”论原义》，载《东岳论丛》第1期。
- 牟宗三，1979年：《名家与荀子》，台湾学生书局。
- 庞朴，1999年：《古墓新知：漫读郭店楚简》，载姜广辉主编：《郭店楚简研究》，《中国哲学》第20辑，辽宁教育出版社。
- 2000年：《郢燕书说》，载武汉大学编：《郭店楚简国际学术研讨会论文集汇编》，湖北人民出版社。
- 裘锡圭，2004年：《纠正我在郭店〈老子〉简释读中的一个错误——关于“绝伪弃诈”》，载裘锡圭：《中国出土文献十讲》，复旦大学出版社。
- 唐端正，1977年：《荀子善伪论所展示的知识问题》，载《中国学人》第6期。
- 唐君毅，2005年：《中国哲学原论·原性篇》，中国社会科学出版社。
- 王国维，2009年：《论性》，载《王国维全集》第1卷，浙江教育出版社。
- 徐复观，2001年：《中国人性论史·先秦卷》，上海三联书店。

（作者单位：中国人民大学国学院；出土文献与中国古代文明研究协同创新中心）

责任编辑：李登贵