

荀子人性论:性恶论,还是性朴论*

周炽成

(华南师范大学政治与行政学院,广州 510631)

摘要:以荀子为性恶论者是一种强大的历史惯性。刘念亲、金谷治和兒玉六郎等早已挑战此惯性。刘念亲以“性者本体材朴”来作为荀子本人对人性看法的关键。兒玉六郎则明确说荀子是性朴论者,但是,他以性朴论来解释《性恶》,则大有问题。《性恶》事实上不出自荀子本人而出自其后学。刘向在编《荀子》时把《性恶》夹在《子道》和《法行》之间,而这两篇以及《宥坐》、《哀公》、《尧问》等都被公认为不出自荀子之手。《性恶》不是一篇完整的、前后一致的论说文,而是荀子学派对人性不同看法的汇集。多种证据表明:荀子不是性恶论者,而是性朴论者。

关键词:性朴论;性恶论;荀子

中图分类号:B222.6

文献标志码:A

文章编号:1001-862X(2016)05-0082-008

DOI:10.16064/j.cnki.cn34-1003/g0.2016.05.014

以荀子为性恶论代表的主要依据是《荀子》全书中的一篇《性恶》,研究荀子人性论的人,一般也都聚焦于该篇。但是,全书除本篇之外还有很多地方讨论人性。上个世纪20年代,刘念亲详细考察《荀子》一书中在《性恶》之外对人性的大量论述,发现它们全无性恶之意。他最为注意的是《正名》的“生之所以然者谓之性”、“性伤谓之病”、“性者天之就也,情者性之质也”等说法,另外还注意到《礼论》“性者,本始材朴”的说法,并以多此说法为荀子对性的“本体”的论断。^[1]到了50年代,日本学者金谷治根据在刘向编辑的《荀子》版本中《性恶》放在倒数第七篇等事实而断定它属于“杂撰类”,是荀子后学的作品。^[2]到了70年代,兒玉六郎根据《礼论》中的“性者,本始材朴”,把荀子的人性论定为性朴论,并以之解释《性恶》,认为该篇不主张先天之性恶,而只是主张后天之性恶。^[3]当然,以荀子为性恶论代表的人是多数派,而刘念亲、金谷治、兒玉六郎等人则是少数派。本文支持刘念亲、金谷治的看法,并为之提供新的论证。本文也支持兒玉六郎以荀子人性

论为性朴论的说法,但不支持他的《性恶》显示性朴论之看法。性朴论与性恶论不可协调。《性恶》不是荀子本人的作品,而是荀子后学对人性的观点或与人性相关的观点的汇集。荀子持性朴论而不持性恶论。

一、《性恶》之外《荀子》各篇对性朴的说法

荀子性朴论的典型论述是《礼论》中的话:“性者,本始材朴也;伪者,文理隆盛也。无性,则伪之无所加;无伪,则性不能自美。性伪合,然后圣人之名一,天下之功于是就也。故曰:天地合而万物生,阴阳接而变化起,性伪合而天下治。”这里非常明确地以“朴”来说人之与生俱来之性。从其本义来说,“朴”是指未加工的木材。这与“璞”指未加工的玉石很相似。两者是指一种最初、本然的、未受人为影响的状态。郝懿行解释它时说:“朴者素也,言性本质素。”^{[4]366}这样的解释是恰当的。“朴”比较中性,不带褒贬倾向。从“无性,则伪之无所加”来看,朴之性似乎含有符合善的

本刊网址·在线杂志:www.jhlt.net.cn

* 基金项目:国家社会科学基金重大项目“中国人性论通史”(15ZDB004);国家社会科学基金项目“荀学新探:以性朴论为中心”(13BZX043)

作者简介:周炽成(1961—),广东郁南人,华南师范大学政治与行政学院国学研究中心教授,主要研究方向:中国哲学。

潜质，但从“无伪，则性不能自美”来看，朴之性显然不够完美。简单地以善或恶来说朴之性都不行。将朴之性的不够完美说成为恶，那是言过其实；将朴之性隐含着向善发展的潜质说成善，那也名实不符。因此，性朴论当然不同于性善论、性恶论，也不同于性有善有恶论，这种人性论肯定有现成的善和恶这两面包含在初生的人性之中，而性朴论却不作这种肯定。性朴论倾向于承认初生人性中包括着向善（或恶）发展的潜质，但不承认其中有现成的善（或恶）。另外，性朴论与性无善无恶论有接近的地方，因为两者都以比较灵活的态度看待人性，都承认人性之或善或恶的不固定性。不过，性朴论倾向于承认朴之性有符合善的潜质，而性无善无恶论则没有这种倾向。性朴论承认人性有不完美的地方，需要“伪”来完善之，而性无善无恶论则没有这种明确主张。性朴论并未对人性采取纯自然主义的态度，而性无善无恶论则似乎有这种态度。

在《荀子》全书中，主张人性恶的，只有一篇，即《性恶》，而显示人性朴的，则有多篇，除《礼论》之外，还有《劝学》、《荣辱》、《儒效》、《大略》等。徐复观曾指出：“性恶的主张，散见于全书各处。”^[5]但是，他能列出《荀子》一书中具体的论述来证实这种看法吗？该书除《性恶》之外的各篇均无性恶的明述或暗示，但该书有很多显示性朴或接近性朴的说法，兹述之于后。

《劝学》为《荀子》一书的首篇，很多人都未注意到它对人性的看法。事实上，该篇含有丰富的性论思想。篇中所说的“蓬生麻中，不扶而直；白沙在涅，与之俱黑”在精神上很接近《礼论》的“性者，本始材朴”。王念孙在解释前者时指出：“此言善恶无常，唯人所习。”^[4]这一解释很中肯。《劝学》此话表明人之善恶并非固定不变，而是随着周围环境之改变而改变。王充指出：“人之性，善可变为恶，恶可变为善，犹此类也。蓬生麻间，不扶自直；白沙入涅，不练自黑。”^[6]王充这里说的意思，正是《劝学》所说的意思，也正是性朴论的意思。《劝学》还说：“干越夷貉之子，生而同声，长而异俗，教使之然也。”这当然也显示性朴论，而不是性恶论。“生而同声”可以让我们联想到孔子所说的“性相近”，“长而异俗”可以让我们联想到他所说的“习相远”。“生而同声”之性是既说不上善，也说不上恶的，用“朴”来形容再恰当不过了。

整篇《劝学》贯穿性朴论的思想，而没有留下任何性恶论的痕迹。但是，不少论者并不认同这一判断。例如，王博认为，荀子在《劝学》中看到人性的根本缺陷（人性恶），所以才强调学；持续不断地学的过程，就是转化人性之恶的过程。^[7]如果我们客观地读《劝学》文本，能找到任何显示人性恶的论述吗？如果我们在读《劝学》之前从未听说过荀子是性恶论者，我们会肯定该篇有性恶的思想吗？

《荀子》里的其他篇如《荣辱》、《儒效》也显示性朴论的思想。《荣辱》有言：“越人安越，楚人安楚，君子安雅，是非知能材性然也，是注错习俗之节异也……可以为尧禹，可以为桀跖，可以为工匠，可以为农贾，在孰注错习俗之所积耳。”这里的看法与前面说过的《劝学》的看法一致，而与《性恶》的看法绝不一致。能说这里讲的“知能材性”是恶的吗？以“朴”来说“知能材性”不合理吗？《儒效》也有类似的说法：“居楚而楚，居越而越，居夏而夏，是非天性也，积靡使然也。”这里显示了人性之可变性和后天作为、环境之重要性。如果有人认为此话中的“天性”是恶的，这肯定很荒唐吧。

《大略》也显示性朴论的思想。它是荀子弟子对老师的话的记录，故虽然它不是荀子自己所作，但也是属于他的可靠言说。该篇有言：“不富无以养民情，不教无以理民性。故家五亩宅，百亩田，务其业，而勿夺其时，所以富之也。立大学，设庠序，修六礼，明七教，所以道之也。诗曰：‘饮之食之，教之诲之。王事具矣。’”理民性与养民情并列，这当然意味着性不是恶的，不需要如《性恶》所说的那样对之进行脱胎换骨的改造。以教来“理”的性跟《礼论》、《劝学》、《荣辱》等篇所说的性一样都是朴的，不能说纯粹地善，但可以说含有善质；不能说纯粹地恶，但可以说离完善还有一定的或较大的距离。理的本义是加工、雕琢玉石。《说文解字》说：“理，治玉也。”《韩非子·和氏》说：“王乃使玉人理其璞而得宝焉，遂命曰：‘和氏之璧。’”玉来自玉石，玉石含有玉的材料，而一块普通的石头无论如何不能被加工为玉。与此相似，人性中含有善的素材，若无此素材，就无法成就现实中的人的善。不过，正像玉石含有杂质一样，人性也不是十全十美的，而“教”则可以去掉其中的不完美成分。《大略》明确指出：“人之于

文学也,犹玉之于琢磨也。《诗》曰:‘如切如磋,如琢如磨。’谓学问也。和之璧,井里之厥也,玉人琢之,为天子宝。”用性朴论来说《大略》这些看法合理,还是用性恶论来说它们合理?答案不言而喻。

性为与生俱来的、非人为的东西,故《性恶》之人性恶的判定显然表明恶之先天性。但是,《荀子》一书的《劝学》、《礼论》、《荣辱》、《儒效》等篇都未明述或暗示恶是天生的。这些篇都认为恶是后天的作为和环境带来的。《劝学》说:“兰槐之根是为芷,其渐之滫,君子不近,庶人不服,其质非不美也,所渐者然也。”滫为泔水。芷喻人之性,芷之变味喻人之变坏。泔水之环境改变了芷的本性。与此相似,人性本不恶,而坏的环境会使人变恶。在《荀子》一书中,只有《性恶》主张恶来自天性,而其他篇都未有此主张。如果我们承认《礼论》、《劝学》、《荣辱》、《儒效》等对人性的看法是荀子本人的看法,那么,我们还坚持他主张人性恶,这是很难说得通的。合理的说法应该是:《性恶》不是荀子所作,而是其后学所作。下面我们会提供更多可靠的证据以支持这一说法。

二、《性恶》出自荀子后学之手

以某子命名的先秦子书,一般不全为某子所写。例如,《庄子》不是庄子一人的作品,而是庄子学派的代表作。该书含内篇、外篇和杂篇,内篇为庄子本人所写,而外篇、杂篇为庄子后学所写。《荀子》也不是荀子一人的作品。注该书的唐代学者杨倞把《大略》、《宥坐》、《子道》、《法行》、《哀公》、《尧问》放在书的最后,意识到它们不出自荀子本人之手。杨倞在注《大略》时指出:“此篇盖弟子杂录荀卿之语,皆略举其要,不可以一事名篇,故总谓之《大略》也。”^{[4]485}他在注《宥坐》时又说:“此以下皆荀卿及弟子所引用记传杂事,故总推之于末。”^{[4]520}《大略》、《宥坐》等篇的独特性很明显,在标题、内容、言说方式等方面都确实不同于该书前面的论说文。汉代刘向所编辑的《荀子》版本中,这些篇也是后置的,这种位置显示了它们的特殊性。最值得注意的是,在刘向版本中,《性恶》也是后置的,但杨倞却把它前置了。

根据刘向的编辑,《荀子》中最后的9篇为:《宥坐》、《子道》、《性恶》、《法行》、《哀公》、《大略》、《尧问》、《君子》、《赋》。《性恶》被夹在《子道》

和《法行》之间。《性恶》前面的《宥坐》、《子道》不是论说文,而是对话或短论的汇集。《性恶》后面的《法行》、《哀公》也同样如此。《性恶》前、后的四篇都不是论说文,只要认真研究刘向所编《荀子》的篇目顺序,就肯定会得出这一结论。进而言之,如果认为《宥坐》、《子道》、《法行》、《哀公》这些非论说文不是荀子本人所作,还会认为与之排在一起的《性恶》是荀子本人所作吗?显然,刘向如此编排《性恶》不是随意而为,而是有意而为。

到了唐代,杨倞注《荀子》时把刘向版本篇目的先后之序作调整,其中最突出的是:将《性恶》提前,从第二十六篇提升至第二十三篇。杨倞解释道:“旧第二十六,今以是荀卿议论之语,故亦升在上。”^{[4]434}我们由此不难反推:刘向应该是把《性恶》看作非“荀卿议论之语”。杨倞一语泄露天机!在他看来,《性恶》是荀子自己写的论说文,而在刘向看来,它属于杂言杂语,不是荀子自己的作品。面对刘向与杨倞的分歧,我们应该相信谁呢?刘向生于距荀子去世不到两百年的时间,而杨倞则生于距之近千年的时间。由这种时间的差异来看,我们当然应该相信刘向。从刘向所处的汉代到杨倞所处的唐代,经历了太长的历史。在如此漫长的历史中,人们逐渐接受作为性恶论代表的荀子,而荀子不作《性恶》的实情则被遮蔽。古书没有标点,“作为书的荀子”和“作为人的荀子”,都同样写成“荀子”。既然如此,人们把《荀子》全书中的全部看法(包括《性恶》的看法),都作为荀子本人的看法,这就不奇怪了。作为专家,杨倞不同于一般人,他注意到了该书中有些篇不是荀子所作的,但是,他也跟一般人一样接受了作为性恶论代表的荀子。

在笔者看来,刘向的编排比杨倞的合理得多。根据刘向的编排,我们可以看到:荀子本人的作品始于《劝学》而终于《礼论》,共23篇,而最后9篇则为后学的作品。在荀子本人的作品中,首篇为纲要,终篇为总结,分别突出荀子之重学与重礼,这两者是荀学最有特色的议题。这23篇的顺序大体上是:从个人(《修身》、《不苟》、《荣辱》等)到国家(《富国》、《王霸》、《君道》、《臣道》等),到天地万物(《天论》),附之以思维方法(《解蔽》、《正名》等)。这个思路很顺,很清楚,也很有系统。性朴论是荀子本人思想系统的一个重要组成部分,而性恶论则与这一思想系统格格不入。

支持荀子非性恶论者的证据，除以上所述者外，还有其他更多的证据：荀子的知名弟子韩非子、李斯、浮邱伯、张苍等都没有说老师主张人性恶，司马迁在《史记·孟子荀卿列传》中也没有说荀子有此主张，西汉中期的《韩诗外传》大量引用《荀子》但未引《性恶》，西汉时讨论人性最有名的思想家董仲舒明确地批判孟子的性善论，但完全没有说到所谓荀子的性恶论，如此等等。^[1]

三、不能以性朴论解释《性恶》

以荀子为性朴论者，并非笔者首创。日本学者兒玉六郎在上个世纪70年代就认为荀子不应该是性恶论者，而是性朴论者。受金谷治等人影响，他充分注意到了《礼论》中的话“性者，本始材朴”的深意。六郎肯定这话才典型地体现了荀子对人性的看法。他指出：“荀况认为，人之本性，禀性乃素朴而毫无修饰，因后天修为的有无，乃化为后天的善、恶……将荀况人性论的本质理解为‘性朴说’而取代‘性恶说’，应当更恰当。”^[3]

既然兒玉六郎主张荀子持性朴论，那么，他如何解释《性恶》呢？他的做法是：千方百计地以性朴论来解读《性恶》，认为该篇并不以先天之性为恶，而只是以后天之性为恶。他说：“好恶喜怒哀乐即所谓天情，其自身正是‘性’，而性乃无所谓善、恶……以好利、疾恶、好色之情欲等存在作为《性恶》篇开头一段论述先天性恶论的根据，并不恰当……肆意放任性情的结果，造就了桀跖、小人等恶，这也是后天性恶的论调非其他……先天性恶、先天性善二说若皆不见于荀况思想，那么，先天性相关的论述则只能见于《礼论》篇中‘性者，本始材朴也’的先天性朴。因此，只能将荀况性论理解为由先天性朴发展出分为二歧的结果：即以枸木、钝金等比喻的后天性恶论与以直木、锐金等比喻的后天性善论……若将由先天性朴进至后天善、恶之结构与性伪之分二者关联起来略作说明，即：具备了天所成就、体用之别、万人同性、化性可能的五种属性的素朴之性，在其心（天君）与才能（天养）修为的结果作用之下，产生出文理隆盛之善性——或可称之为职业特性之矫性。”^[3]兒玉六郎将《性恶》所说的性一分为二：先天之性与后天之性。他认为，先天之性恶的思想不是《性恶》的思想，该篇只主张后天之性

恶。在他看来，《性恶》与《礼论》一样主张先天之性朴。他事实上是以《礼论》对人性的看法来解释《性恶》对人性的看法。六郎的解释起码有两个关键的问题：

第一，六郎的“后天之性”的说法很难成立。他并未具体说明什么是先天之性，什么是后天之性。在春秋战国的语境中，与生俱来的东西属于性，它与习相对。孔子说的“性相近、习相远”显然表明了这一点。如果我们回到春秋战国的语境中，六郎所说的“后天之性”，事实上就是习，而不是性。如果我们遵循《性恶》的性伪之分的逻辑，六郎所说的“后天之性”显然属于伪，而不属于性。

第二，六郎忽略了《性恶》的针对性。《性恶》的主体部分显然是针对孟子的性善论的。如果《性恶》真的主张性朴的话，它应该明确地以性朴论来批评性善论。但是，它没有这样做，而确实是以性恶论来批评性善论。该篇以开门见山的写作方式开头：“人之性恶，其善者伪也。”在后文中，“人之性恶明矣，其善者伪也”出现9次。如果《性恶》的作者真的是以性朴论来批评性善论，他会如此不厌其烦地说这句话吗？显然，兒玉六郎以为《性恶》不主张先天之性恶，这是很难说得通的。以性朴论来解读《性恶》，实在无法令人心服口服。笔者认可六郎以荀子为性朴论者的看法，但不认可他以性朴论解释《性恶》。在笔者看来，性朴与性恶是无法协调的，主张性朴论的荀子不可能是《性恶》的作者。

与兒玉六郎的看法相似，国内也有一些论者设法协调性恶与性朴。例如，路德斌说：“从‘人生而静’看‘性’，‘性’即朴也，天然合理，无善无恶；从‘感于物而动’看‘性’，顺性自然，贪欲无度，‘必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴’，故‘性’乃恶矣。也即是说，荀子所谓‘性朴’是从存有、本原的意义上讲的，而所谓‘性恶’，则是从发用、经验的层面说的……‘性朴’与‘性恶’绝不可以矛盾、不兼容视之，相反，不论是在事实上还是在荀学的理路中，二者圆融无碍，逻辑一贯，可以同时成立而并存。”^[8]依路德斌之见，存有、本原意义之性（“人生而静”之性）是朴的，而发用、经验层面之性（“感于物而动”之性）是恶的，两者圆融无碍，毫无矛盾之处。存有、本原意义之性非常接近于兒玉六郎所说的“先天之性”，发用、经验层面

之性非常类似于他所说的“后天之性”。我们前面对六郎说法的质疑,也适用于路德斌的说法。如果路先生遵照《性恶》性伪二分的逻辑,他能合理地把“发用、经验的层面”之性归为性,而不是归为伪吗?

千方百计以性朴论来解释《性恶》的人忽略了性恶说是针对孟子的性善说的。《性恶》显而易见的宗旨是批评孟子的性善论。读《孟子》,当然可见:孟子主张的性善,既是“存有、本原的意义上”之性之善,也是“发用、经验的层面”之性之善。其实,这种两层之人性的分开,很可能是我们现代人的观念而不是孟子的观念。不过,就算假定孟子有这样的观念,他肯定会坚持“存有、本原的意义上”之性是善的。这是性善论的本意。《孟子·告子上》说:“乃若其情,则可以以为善矣,乃所谓善也。”在孟子看来,善是与生俱来的,而不是外铄的。现实中人之不善,是违背了与生俱来之善性的结果。他举过一个有名的例子来说明之:有人看到一座光秃秃的山,就以为它原来就是如此,其实,原来它有茂密的森林覆盖,但因砍伐、放牧等而变样了。有茂密的森林覆盖的山,就是“存有、本原的意义上”的山,它用来比喻“存有、本原的意义上”的人性。人之自暴自弃,就像在山上砍伐、放牧一样,改变了善的本性。孟子反复要求人们设法回到这种本性。

性恶论当然不同意上述看法,《性恶》的作者就是要批评这种看法。其“人之性恶,其善者伪也”的反复申说,要表达的肯定是:与生俱来之人性是恶的,善是后天人为的结果。“性”与“伪”相对,前者先天,后者后天,昭昭然也。这种性就是“存有、本原的意义上”之性,也当然是“发用”之性。《性恶》作者以木之直曲来比喻人性之善恶:“直木不待矐栝而直者,其性直也。枸木必将待矐栝烝矫然后直者,以其性不直也。今人之性恶,必将待圣王之治,礼义之化,然后皆出于治,合于善也。用此观之,然则人之性恶明矣,其善者伪也。”人之性恶,就像木之曲一样,是一种本然的、原初的状态。“矐栝烝矫”就是要改变这种状态。木之曲当然是就“存有、本原的意义上”说的,人性之恶也同样如此。性之“本原”与“发用”的二分,无法解释“枸木与性”之喻。木曲,显然是本来就曲,而不是所谓“发用”后才曲。事实上,根本不存在所谓“发用”状态的木曲。由木曲而理解性恶,就

能很清楚地明白《性恶》的意图:人性本身就是恶的。性善论指明人性本身就是善的,而性恶论则与之针锋相对。由性善论而理解性恶论,能更清楚地明白这种意图。把曲木之喻与上述孟子的山之喻比较,可一目了然地看到:双方都是就人之性的本然状态展开论战的。

《性恶》开头的名言大家都很熟悉:“今人之性,生而有好利焉,顺是,故争夺生而辞让亡焉;生而有疾恶焉,顺是,故残贼生而忠信亡焉;生而有耳目之欲,有好声色焉,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……用此观之,然则人之性恶明矣,其善者伪也。”性之“本原”与“发用”的二分,用于这里,似乎有点说得过去。路德斌指出:“‘顺是’以前,乃‘人生而静’;‘顺是’之后,则属于‘感物而动’……在‘人生而静’层面还是无善无恶的‘性’,到了‘感物而动’层面后,若顺其所是,便会自然而然地趋向于‘恶’……在荀子的观念中,情欲本身并不是恶(是‘朴’),但不受节制的情欲必然导致恶。”^[8]他以“顺是”为界把性分为二:之前的性属于“本原”之性,之后的性属于“发用”之性。前者朴,无善无恶;后者导致恶。这真的是《性恶》作者的本意吗?如果真的是这样,他怎么与性善论者展开论战呢?性善论者认为,与生俱来之人之性为善,也就是“本原”之性善,而不只是“发用”之性善。在上引《性恶》开头的名言中,《性恶》正是要用“发用”之性所带来的恶来论证“本原”之性的恶。这一点很关键。他要用“顺是”之后的恶果来表明“顺是”之前的恶因。如果《性恶》认为“本原”之性无善无恶,怎么与性善论者针锋相对呢?如果真的是这样,它就应该用性无善无恶论来批评性善论,而不是用性恶论批评之。如果以为《性恶》主张“本原”之性无善无恶,就无法理解性恶论与性善论的真正分歧。

我们今人总会说“人性”就是“人的本质”,但先秦的人不会这样说,那时说“性”,是指与生俱来的东西、与后天的习得相对的东西。人的本质可以后天养成、形成,但先秦人所说的性却是先天的。孔子“性相近也,习相远也”的名言明示这一点。因此,虽然《性恶》作者与孟子对“性”之具体内容有不一致的看法,但双方都承认:性是天生的。他们对此不可能有分歧。他们的分歧只在

于：一方认为天生之性是善的，另一方认为它是恶的。这种天生之性，只能是“本原”之性，而不是“发用”之性。显然，“感物而动”的“发用”之性是后天的，而不是先天的。

四、《性恶》为荀子学派杂言之汇集

研究荀子人性论的绝大部分人，把注意力过分集中于《性恶》的主体论述，即人性恶的论述。他们还以这种论述解释《荀子》一书其他的论述。一般来说，他们不太注意“荀子学派”这一概念。而我们则非常重视此概念，并把它与另一个概念“荀子”区别开。《荀子》是荀子学派的作品，而不能被看作荀子一人的作品。大体而言，依刘向版本，从《劝学》至《礼论》的23篇，是荀子写的或主要是荀子写的。荀子后学可能对老师写的这23篇作品略有增、删，例如，《非十二子》之对子思、孟轲之非就是后学所加。不过，笔者就目前所掌握的材料而言，还是相信这23篇的主体部分应该出自荀子本人之手。但最后9篇（从《宥坐》至《赋》）则不是他写的。这9篇，包括其中的《性恶》，是荀子学派的作品，而不是荀子本人的作品。

在《性恶》中，荀子学派中人对人性的看法也不是只有一种。该篇后面肯定人人皆可以为禹，并明确以人人皆有“知仁义法正之质”和“能仁义法正之具”来作为人人皆可以为禹的根据。此“质”、此“具”显然属于“性”，而不属于“伪”。如果肯定此质、此具的人同时坚持人性恶，这实在不可思议。合理的解释是，他或他们与性恶论者不同。更令人惊讶的是，《性恶》最后还说“人虽有性质美而心辩知，必将求贤师而事之，择良友而友之”，这里对性质美的肯定，与前面对人性恶的反复申说是完全相反的。如此肯定的人，与坚持人性恶的人，不可能是同一人。短短的一篇《性恶》事实上汇集了多种对人性的看法。如果我们把它看作一人的作品，实在无法理解它。《性恶》之篇名，给后人带来太多的先入为主。它事实上不是对全篇内容的概括。本篇的命名方式，接近《宥坐》等的命名方式，即以开头的话来命名，而不接近《劝学》、《礼论》等论说文的命名方式。明白这一点，可以帮助我们打开难解的结。

《性恶》不是一篇完整的、前后一贯的论说

文，而是荀子学派对人性或与人性相关的不同看法的汇集。它事实上是由7个不同的模块拼凑起来的，不同的模块极可能有不同的作者。^[9]性恶的说法太吸引人的眼球了，以致于太多论者不注意该篇的“知仁义法正之质”、“能仁义法正之具”、“性质美”等论述。有些论者注意到了这些论述，但不能发现其与人性恶之主张不相容。还有个别论者以这些论述为荀子本人的论述，因而以他为性善论者。例如，民国时代的学者姜忠奎在上世纪20年代写成《荀子性善证》，把荀子的人性论说成性善论。^[10]他把《荀子》所有关于性的论述全部列出，比刘念亲列的完备得多，这是有贡献的。但是，他受宋儒的影响太大，对这些论述都作性善论的解释，这就太牵强了。姜忠奎不能区分荀子与荀子学派，无法解释《性恶》主体部分的主张。当代学者曾振宇在研究荀子人性论时指出：“仁内在于人性，是人性固有的、先在性的、绝对的本质规定，人性具有先验性‘性质美’。”^[11]这事实上是把荀子对人性中善的潜质之承认或暗认夸大为对现成的、完备的善之承认。如果荀子真的有这种承认，就肯定应该称他为性善论者了，但曾振宇却不敢像姜忠奎那样明确称他为性善论者。其实，荀子对性中善的潜质的承认或暗认，以性朴论来概括没有问题，而以性善论来概括则大有问题。

以荀子为性恶论者是一种强大的历史惯性，以《性恶》为完整的论说文也同样如此。唐代杨倞认为它与《大略》等杂语不同，是“荀卿议论之语”，这也就是以《性恶》为荀子的论说文。现代论者几乎也都如此主张。在这种主张之下，有人作出了一些奇怪的解释：“他的《性恶》篇，就是以专论人的本性生来就是坏的这一观点而著称的。但就其所论，则不能不指出，尽管他一再力图证明人的本性是恶的，善是人为的，然而在事实上却是把善和恶都当作人性里面本来就有的。荀子这种前后不一的矛盾，表明他只是注重性恶的一面，但很难说他就是性恶论……与其说他是性恶论，莫如说他是人性有善有恶的二重论，更为贴切。这个结语，也许不合荀子的本意，但也绝非没有根据……荀子在这里所说的普通人，‘皆有可以知仁义正法之质’……是人性里面本来就有的。”^[12]这位论者明确指出荀子有“前后不一的矛盾”。不过，经过他的解释，荀子就应该是性有善

有恶论者,而不应该是性恶论者了。自己指责别人前后矛盾,这当然是可以的。但是,指责者自身不应该前后矛盾,而遗憾的是,这位论者在这里显然前后矛盾:一方面不否定传统的说法(荀子是性恶论者),另一方面又想否定这种说法;一方面认为以荀子为性有善有恶论者“也许不合荀子的本意”,另一方面又极力表明荀子的本意是人性中有善恶的“二重性”;一方面承认荀子“只是注重性恶的一面”,另一方面又承认荀子主张人性中有恶和善的两面。笔者不想过多地指责这位论者,因为他的困境事实上是传统的以荀子为性恶论者的困境。陷入类似困境的人很多,难以一一细说。

面对前人的解释困境,梁涛先生独辟蹊径,试图寻找新的突破。在他看来,《性恶》有两方面的主张:性恶与心善。他根据郭店竹简而将“伪”解释为“心为”。这与一般人把《性恶》中的“伪”解释为“人为”不同。梁先生将“伪”与“心”联系起来,目的在于说明心善。他指出:“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……《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,‘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。”^[13]梁涛将《性恶》全文分为两部分:以“涂之人可以为禹”为界,前一部分着重说性恶,后一部分着重说心善。他把“知仁义法正之质”、“能仁义法正之具”、“性质美而心辩知”这些出现在后一部分的话都作为心善的根据。梁先生的说法,有一定的启发性,但还面临太多问题:

首先,在文字上把“伪”作为“心为”不能令人心服口服。《性恶》对性与伪之最集中、最明确的解释是:“不可学,不可事而在人者,谓之性;可学而能,可事而成之在人者,谓之伪。是性伪之分也。”这里的“伪”理解为“人为”合理,还是理解为“心为”合理呢?显然理解为前者合理。先天的、与生俱来的就是“性”,而后天的、经验习得的就是“伪”,这当然就是指人为、人为的作用、人为作用的结果。性伪之分,是指先天与后天之分,而不是指性与心之分。以“心为”解释《荀子》一书中《性恶》之“伪”就更不合理。例如,《礼论》中的“性者,本始材朴也;伪者,文理隆盛也。无性,则伪之无

所加;无伪,则性不能自美。性伪合,然后圣人之名一,天下之功于是就也”,这里的“伪”当然就是指一般的人为。性伪合就是指先天与后天之合,而绝不可能是指性与心之合。这里的“伪”一点也不注重心和心的活动。

其次,《性恶》前半部分明确以后天人为的作用来说明如何得善,而不是以心的作用来说明。所谓“化性起伪”,就是后天的作为改变先天之性恶,这种作为,用今天通俗的话来说就是实践、做、学习等。在实践、做、学习等过程中,心当然起作用,但《性恶》作者不会认为所谓心之善改变了性之恶。我们在《性恶》前半部分很容易看出“先天恶—后天善”的逻辑,而看不出所谓“性恶—心善”的逻辑。

再次,《性恶》后半部分也未说到心善。“知仁义法正之质”可以说属于心,而“能仁义法正之具”不可以属于性吗?至于说“性质美”,就明确地属于性了。“性质美而心辩知”之说首先肯定的是性善。如果问“心辩知”是否也是善的?作者很可能作肯定的回答。如真有这种回答,那显示的是性与心一致的善,而不是所谓性恶心善。在我看来,性恶心善之说,是梁涛个人的看法,而不是《性恶》的看法。

总之,把《性恶》作为一篇前后一致的论说文,实在说不通。《性恶》汇集了荀子学派不同的人对人性的不同看法。其第一部分或主体部分是性恶论者的看法。持此看法的人将老师的性朴论变异为性恶论。这是荀后学中的激进派。当然,该篇也保留了一些温和的荀子后学对人性的看法。说“人虽有性质美而心辩知,必将求贤师而事之,择良友而友之”的人,就属于温和派。他或他们与老师在《劝学》中对人性的看法比较一致。《劝学》的话“兰槐之根是为芷,其渐之滫,君子不近,庶人不服,其质非不美也,所渐者然也”可用以比喻人之“性质美”。《性恶》中对“性质美”的肯定,显然继承了《劝学》的看法。老师和温和派不张扬“质美”或“性质美”。老师明说这种质美可以变坏,而温和派则强调性质美需磨炼而不可自满自足。但孟子那样的性善论者则可以说高扬天生的性质美,鼓励人们回归天生的、完备的性质美。显然,像姜忠奎那样把“性质美”等说法作为性善论的说法,是不成立的。以之为性朴论的说法,则比较合理。

区分荀子其人与《荀子》其书很有必要。《荀子》是荀子及其后学作品的汇集。很难把该书有名的《性恶》看作荀子本人的作品。荀子是性朴论者，而不是性恶论者。

注释：

- (1) 详见：周炽成：《荀子韩非子的社会历史哲学》，广州：中山大学出版社，2002年，第22—46页；周炽成：《荀子非性恶论者辩》，《广东社会科学》2009年第2期；周炽成：《荀子乃性朴论者，非性恶论者》，《邯郸学院学报》2012年第4期；周炽成：《荀子非性恶论者新证——兼答黄开国先生》，《广东社会科学》2015年第6期。

参考文献：

- [1] 刘念亲. 荀子人性的见解[N]. 晨报副刊, 1923年1月16、17、18日.
[2] 金谷治. 荀子の文献学的研究[J]. 日本学士院纪要(第九卷第一号), 1951(3).
[3] 兒玉六郎. 论荀子性朴之说——从性伪之分考察[J]. 刁小龙, 译. 国学学刊, 2011, (3). (原刊于《日本中国学会报》第二十六集, 1974年)

(上接第81页) 俱下的情况。现实中有些不好的苗头，甚至跟儒学没有什么关联，甚至可能是反儒学的那种观念或倾向，也都打着儒学的旗号招摇过市，这对儒学就不是弘扬，而是伤害。对学者而言，他们对儒学的知识掌握得比较系统，很重要的社会责任就是要有一种清醒的、理性的眼光，不能完全对民间的东西没有鉴别，完全随顺着潮流走。他们应该扮演批判者的角色，要发挥这种文化功能，历史上的儒者就是这样的，对民间的东西不是一味地凑热闹，而是有自己的一些基本价值尺度，有一些标杆。如果说民间现象跟儒学的东西正好是悖谬的，或者是相反的，那就应该出来指正，甚至对它有一种批判，这也是我们今天所面临的一个问题。很多学者对民间儒学有清醒的认识，我觉得这是有道理的，我们应该秉持一个比较客观的、有分际的态度，而不是说只要是打着儒学旗号就都是好的，那就失去了儒学所追求的“正道”。

注释：

- (1) 社会学家贺雪峰最近的调查数据显示，当前的农

- [4] 王先谦. 荀子集解[M]. 北京：中华书局，1988.
[5] 徐复观. 中国人性论史·先秦篇[M]. 上海：上海三联书店，2001：206.
[6] 北京大学历史系《论衡》注释小组. 论衡注释[M]. 北京：中华书局，1979：105.
[7] 王博. 论《劝学》在《荀子》及儒学中的意义[J]. 哲学研究，2008，(5).
[8] 路德斌. 性朴与性恶：荀子言“性”之维度与理路——由“性朴”与“性恶”争论的反思说起[J]. 孔子研究，2014，(1).
[9] 周炽成. 《性恶》出自荀子后学考：从编辑与文本结构等方面看[J]. 中山大学学报，2015，(6).
[10] 姜忠奎. 荀子性善证[M]. 台中：文听阁图书有限公司，2010(据民国15年铅印本影印).
[11] 曾振宇. “性质美”：荀子人性论辩证[J]. 中国文化研究，2015，(1).
[12] 李经元. 荀子的人学思想[J]. 管子学刊，1988，(2).
[13] 梁涛. 荀子人性论辨正——论荀子的性恶、心善[J]. 哲学研究，2015，(5).

(责任编辑 吴勇)

业人口结构已经发生了重大改变，农村户籍人口大致可分为4种情况：进城户、半工半耕户、纯农户和老弱病残户。以上4种农户比例为，完全在城市生活、纯农业、老弱病残各占10%，而候鸟式的占了70%。也就是说，完全扎根在农村、以农业为生、与城市生活不发生联系的人口，目前只占到农村户籍人口的20%左右。参见其《农村社会结构已发生重要变化》一文，载《北京日报》2015年10月26日。

- (2) 有关这方面的情况，可参见《儒家文化的根在乡村——专访乡村儒学发起人赵法生》(《瞭望东方周刊》，2014年9月)、《颜炳罡：背着干粮给孔子打工 乡村儒学落地需“三化”》(“凤凰网国学网”，2016年4月)等对谈和专访。

参考文献：

- [1] 胡适. 诸子不出于王官论[M]//胡适学术文集·中国哲学史(上册). 姜义华, 主编. 北京：中华书局，1991.
[2] 郭齐勇. 民间儒学的新开展[J]. 深圳大学学报(人文社会科学版)，2013，(2).

(责任编辑 吴勇)