荀子人性论辨证

赵 法 生

在儒家人性论史上，荀子是性恶论的代表，“人之性恶”（《性恶》）是荀子本自然性以论人性的结论，也代表了他对人性自身的价值判断。但是，打开《荀子》一书，依据荀子关于性的定义去查找，会发现其中关于性的内涵要广泛得多，而被置于性恶论的价值判断之下的只是其广义人性内涵的一个组成部分而已。辨析荀子论性的诸般内涵，以及它们与性恶论之关系，不但有助于理解荀子人性论面向的复杂性，也有助于清理和揭示其性恶论的历史脉络和深层意蕴。

一、情性：对原始儒家性情论的承接

王充在《论衡·本性》中指出：“周人世硕，以为‘人性有善恶，举人之善性，养而致之则善长；性恶，养而致之则恶长’。如此，则性各有阴阳，善恶在所养焉。故世子作《养书》一篇。宓子贱、漆雕开、公孙尼子之徒，亦论情性，与世子相出入，皆言性有善有恶”。世硕、宓子贱、漆雕开乃孔子弟子，公孙尼子为七十子弟子，王充的这一段论述事关七十子及其弟子们的人性观。按照王充的说法，他们皆论情性，而且主张性有善有恶，说明七十子及其后学的人性论中，情占有重要地位。由于世硕等人的著作均已佚失，他们论情性的具体内涵已经无法确知。但上世纪九十年代末期出土的郭店楚简中的《性自命出》和《五行》篇等中的人性论，则透露出其间性情论发展的重要思想线索。

《性自命出》认为“道始于情，情生于性”，又说“喜怒哀悲之气，性也，及其见于外，则物取之也”，明确将情视为性之所发，以喜怒哀悲之气作为性的具体内涵。楚简《五行》篇更从安、乐、悦、戚、爱、亲等各种情感入手挖掘道德的心理机制，将这些与《中庸》的“喜怒哀乐之未发谓之中，发而中节谓之和”结合起来，便可以发现人性与情感之间具有不可分割的内在联系。孟子以心论性，他的心主要是道德情感之心，四端之情正是人性善的确证。将《性自命出》、《中庸》、《五行》和《孟子》中的有关性与情的论述联系起来，可以发现孔子之后先秦儒家人性论的发展，贯穿着一条基本线索，就是以情论性，故性情论构成了原始儒家人性论的基本形态。那么，荀子的人性论与此前的性情论有何关系？

《荀子》是使用情字最多的先秦典籍，情字单字出现了94次，“情性”17次，“性情”2次，“天情”2次。相比之下，同样十分重视情的《庄子》中情字作为单字出现了54次，另有“情性”2次，“性情”1次，“人情”2次，“情欲”1次，不论是情的单字还是复合字的数量都远远低于前者。《荀子》一书中情字的内涵也十分丰富，凡是先秦儒家情字曾经有过的义项，《荀子》中基本都有。综合起来，《荀子》中的情字有五种涵义。一是情实，如“君子不下堂而海内之情举积此者，则操术然也”（《荀子·礼论》。下引该书只注篇名），其中的情是情实之意。二是真诚。《修身》中的“体恭敬而心忠信，术礼义而情爱人”，其中的情是真诚的意思。三是指事物的属性，与“性”同义。

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

“敬人有道：贤者则贵而敬之，不肖者则畏而敬之；贤者则亲而敬之，不肖者则疏而敬之。其敬一也，其情二也。”（《臣道》）这里的情是质性的意思，是说两种敬的性质并不一样。四是指主观情感，如“不事而自然谓之性。性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情”（《正名》），以及“祭者，志意思慕之情也”（《礼论》）。五是指欲望，《荣辱》篇说：“人之情，食欲有刍豢，衣欲有文绣，行欲有舆马，又欲夫馀财蓄积之富也；然而穷年累世不知不足，是人之情也。”

情字的上述义项并非毫无关联，其中情实是情字的本义，性质的意义是在情实意义的基础上发展而来，由事物的客观情况提升到事物本身的客观属性，情字便获得了性的意义。在实际运用中，作为性的情字，往往同时也具有情实的潜在含义，比如“故千人万人之情，一人之情是也”中的情是指人性，同时表明人性是一种客观存在的真实。情的真诚和情感两个义项也密切相关，当情实专指人的内心情感时，便成了“诚”。从《诗经》《尚书》到《左传》《国语》一直到《性自命出》和《礼记》的文献证明，情字义项的发展大体经历了一个从客观到主观，从情实、属性、真诚再到主观情感的发展过程，今天最为广泛运用的情感义，在情字语义学发展史上反倒是相对后起的。

另外，在《荀子》中，性与情的关系也极为密切，如下面两段：

> 散名之在人者：生之所以然者谓之性。性之和所生，精合感应，不事而自然谓之性。性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情。情然而心为之择谓之虑。（《正名》）
>
> 性者，天之就也；情者，性之质也；欲者，情之应也。（同上）

前一段话表明，性是生的依据，性的特征就在于“不事而自然”。“性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情”表明了人性的具体内涵，也表明好、恶、喜、怒、哀、乐是属于性的，是性的表现。后文“性者，天之就也；情者，性之质也”同样说明性是自然形成的，情就是其具体内涵。荀子是将情视为性的内涵之呈现，情又是指“性之好、恶、喜、怒、哀、乐”，这与《性自命出》的“喜怒哀悲之气，性也。及其见于外，则物取之也”的性情观是颇为相似的。不过，荀子对于性与情的名理辨析之精微细致要远超《性自命出》。

《荀子》一书中，性与情不仅从涵义上密切相关，在语法运用上同样是如此，性与情的用法表现为以下三种情形：首先，性与情在前后文中并列出现并相互诠释。《性恶》篇说：“从人之性，顺人之情，必出于争夺。”王先谦引《论语·八佾》篇《集解》曰：“从，读曰纵”（王先谦，第 434 页），则“从人之性”就是“纵人之性”，而“顺人之情”就是“从人之性”的具体内涵，因为性是恶的，放纵性的结果必然是彼此争夺，情则是性的具体内涵。《性恶》又说：“所贱于桀、跖、小人者，从其性，顺其情，安恣睢，以出乎贪利争夺。故人之性恶明矣，其善者伪也”，桀、跖与小人之“从其性”，也就是“顺其情”，因为“顺其情”，所以才贪婪争斗，“顺其情”同样是对“从其性”的具体说明。《大略》篇的“不富无以养民情，不教无以理民性”中情与性的关系同样也是如此。上述三种用法中，“顺其情”都是“从其性”的具体实现形式。如果说性的特征是不事而自然，性的内容就是情，因为“情者性之质也”。性与情之前后并列出现，说明前者只能通过后者来展现自身。

其次，以情代性而“性”“情”互用。

> 人之情，食欲有刍豢，衣欲有文绣，行欲有舆马，又欲夫余财蓄积之富也；然而穷年累世不知不足，是人之情也。（《荣辱》）
>
> 夫贵为天子，富有天下，名为圣王，兼制人，人莫得而制也，是人情之所同欲也，而王者兼而有是者也。（《王霸》）
>
> 尧问于舜曰：“人情何如？”舜对曰：“人情甚不美，又何问焉？妻子具而孝衰于亲，嗜欲得

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

而信衰于友，爵禄盈而忠衰于君。人之情乎！人之情乎！甚不美，又何问焉！”唯贤者为不然。（《性恶》）

上述引文中的“人之情”、“人情”，实质是指人的自然欲望，具体来说分为两种：一种是感官享受的欲望，如同第一条引文所说的“食欲有刍豢，衣欲有文绣，行欲有舆马，又欲夫余财蓄积之富也”的自然欲望；另一种是对于权力的欲望，即“制人而不制于人”的欲求，也就是第二条引文说的“夫贵为天子，富有天下，名为圣王”。这两类欲求加起来，大体就是荀子所说的人性的基本内涵。显然，上述引文中的人情就是指人性。所以同样的内容，荀子又直接称之为人性：“今人之性，饥而欲饱，寒而欲暖，劳而欲休，此人之情性也”（同上）。从内涵来讲，上述引文中的情字兼有情实和质性两方面的涵义，其中的性情代称和互用，表明二者已经可以看做是一个概念了。

再次，情与性直接组合为一个概念。

今人之性，饥而欲饱，寒而欲暖，劳而欲休，此人之情性也……故顺情性则不辞让矣，辞让则悖于情性矣。（同上）

然则礼义法度者，是生于圣人之伪，非故生于人之性也。若夫目好色，耳好声，口好味，心好利，骨体肤理好愉佚，是皆生于人之情性者也。（同上）

夫好利而欲得者，此人之情性也。（同上）

以秦人之从情性，安恣睢，慢于礼义故也，岂其性异矣哉？（同上）

顺性情则不辞让矣。（同上）

纵情性，安恣睢，禽兽行，不足以合文通治；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众，是它嚣、魏牟也。（《非十二子》）

性与情连用组合成的概念，极少数为“性情”，如“顺性情则不辞让矣”，但绝大数称之为“情性”，情被置于性之前。荀子所言的“情性”，多是指“饥而欲饱，寒而欲暖，劳而欲休”的自然欲望，“情性”一词在《性恶》篇出现最多，而本篇是反映荀子人性论的主要篇章，可见其重要性。

比较下一下荀子有关性、情和情性三个概念的具体用法是颇有意义的。“今人之性，饥而欲饱，寒而欲暖，劳而欲休，此人之情性也。”（《性恶》）这段话表明，性即是情性，荀子将二者等同看待；荀子又说：“夫人之情，目欲綦色，耳欲綦声，口欲綦味，鼻欲綦臭，心欲綦佚”（《王霸》），则自然欲望又被说成是“人之情”。可见情、性、情性在荀子那里经常是被作为同义词使用的，它们具有共同的内涵。从性与情并列出现，到二者相互代用，再到二者合称为一个范畴，表现了性与情的关系逐渐密切、深化而合一的过程。

以上有关性与情的关系表明，荀子的人性论同样是性情论，是性情论的发展，因为性与情的关系在这里达到了密不可分甚至等而同之的程度。在《性自命出》《易传》和《孟子》中，情都没有荣膺过如此的地位，它在那里或者是作为性的内涵，或者是与性合为一词而屈居于性之后（《易传》：“利贞者，性情也”），但现在，它不但可以作为性的代称，甚至在合成词中也跃居于性字之前了。

荀子人性论与性情论的历史关系，不但体现在性与情这两个概念的密切联系上，还体现在有关情感的论述上。如前所述，荀子之“情”的内涵丰富，包括情实、真诚、情感、性质和欲望等义项，情感是其重要内容之一，他说：“性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情”（《正名》），将好、恶、喜、怒、哀、乐等情感看作人性的表现。人的“好、恶、喜、怒、哀、乐之情”，荀子又称之为“天情”：“天职既立，天功既成，形具而神生，好恶、喜怒、哀乐臧焉，夫是之谓天情。”（《天论》）所谓“天情”，就是不事而自然之情，可见荀子所说的情感主要指人的自然情感。正如他将性看作是“不

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

事而自然”的结果一样。另外，“夫民有好恶之情而无喜怒之应则乱”（《乐论》），这里的情也主要是自然情感。这里情的规定性与《性自命出》和《中庸》较为接近而与孟子有所不同，孟子很少提到好恶以及喜怒哀乐，他立论的基础是四端这类道德情感。

《荀子》不仅正视情感在人性中的地位，也论及情感在道德中的作用，这主要体现在《礼论》和《乐论》两篇。《礼论》说：

> 凡礼，始乎棁，成乎文，终乎悦校。故至备，情文俱尽；其次，情文代胜；其下，复情以归大一也。

这一段文字同时见于《大戴礼记》，王聘珍《大戴礼记解诂》解释说：“礼者，因人之情而为之节文，德盛者神化，故情文俱尽……复，反也。复情以归太一，谓反本修古，不忘其初者也”。（王聘珍，第 20 页）王氏用“因人之情而为之节文”解释“情文俱尽”，甚合文义。《礼记·坊记》曰：“礼者，因人之情而为之节文，以为民坊者也”，《礼运》也说：“故礼义也者，人之大端也……所以达天道顺人情之大窦也”，同样强调礼义是顺从人情而起，情感是礼的基础，礼义与情感并非矛盾。对此，《礼论》篇还有更详尽的说明：

> 故说豫娩泽，忧戚萃恶，是吉凶忧愉之情发於颜色者也。歌谣傲笑，哭泣谛号，是吉凶忧愉之情发於声音者也。刍豢、稻粱、酒醴、餰鬻，鱼肉、菽藿、酒浆，是吉凶忧愉之情发於食饮者也。卑絻、黼黻、文织，资粗、衰绖、菲繐、菅屦，是吉凶忧愉之情发于衣服者也。疏房、檖貌、越席、床第、几筵，属茨、倚庐、席薪、枕块，是吉凶忧愉之情发於居处者也。两情者，人生固有端焉。

这里告诉我们，礼仪中的容色、声音、饮食、服饰、起居等，都是吉凶忧愉两种内在感情的外化和表现。那么，吉凶忧愉是从何而来？答案是“两情者，人生固有端焉”，杨倞解释说：“两情，谓吉与凶，忧与愉。此言两情固自有端绪，非出于礼也”。（王先谦，第 365－366 页）也就是说，人心本具的忧伤与愉悦两种情感正是礼的根源。《礼论》又论三年丧曰：

> 三年之丧何也？曰：称情而立文，因以饰群别，亲疏、贵贱之节而不可益损也。故曰无适不易之术也。创巨者其日久，痛甚者其愈迟，三年之丧，称情而立文，所以为至痛极也……今夫大鸟兽则失亡其群匹，越月逾时则必反铅过故乡，则必徘徊焉，鸣号焉，踯躅焉，踟蹰焉，然后能去之也。小者是燕爵，犹有啁噍之顷焉，然后能去之。故有血气之属莫知于人，故人之于其亲也，至死无穷。

在以理性思辨著称的《荀子》一书中，这样饱含深情的文字并不多见。这里解释三年之丧的依据是“称情而立文”，三年丧的设立是因为父母之亡使儿女“至痛极也”。连鸟类都知道感伤亡类，人若朝死而夕忘，则是连鸟兽也不如了。这同样是将礼建立在情感基础上。

除了《礼论》外，《乐论》开篇即说“夫乐者，乐也，人情之所必不免也……使其曲直、繁省、廉肉、节奏足以感动人之善心，使夫邪污之气无由得接焉。是先王立乐之方也”，同样是从情感世界中寻找乐的起源，所谓好的乐曲能够“感动人之善心，使夫邪污之气无由得接焉”，因为它能够唤起人心中美好的感情，而此种感情不过是“喜怒哀悲之气”，善良的情气已然被唤醒，邪污之气自然无处藏身了。又说：“且乐者，先王之所以饰喜也；军旅斧钺者，先王之所以饰怒也。先王喜怒皆得其齐焉。是故喜而天下和之，怒而暴乱畏之”，这里“饰喜”、“饰怒”之说，与《礼论》篇之“称情而立文，因以饰群别，亲疏、贵贱之节而不可益损也”的说法一样，都是以礼乐作为情感之缘饰。

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

乐舞与斧钺不过是表现的手段而已，喜与怒才是所要表达的内涵。

上述“情文俱尽”，“两情者，人生固有端焉”和“称情而立文”的说法，都将情感视为礼义之基础，礼文是顺着情感而非背着情感，这正是原始儒家性情论的核心思想，其中“两情者，人生固有端焉”的提法，与孟子的四端说的理路近似；而鸟类感伤亡类的一段描述，甚至可以看做是性善论的一个生动例证，放到《孟子》书中也会相得益彰。指出这一点并非毫无意义，它意味着，如果单就上述内容看，荀子的人性论并非性恶论，反倒是接近于性善论。如此说来，上述所引内容中的论性趋向与荀子的性恶论岂非矛盾？

这种矛盾是客观存在的。通观《荀子》全书，除了《礼论》《乐论》两篇中出现过以亲情作为礼义基础的思想外，同样的思想在其他篇章再也没有出现过。在《性恶》《富国》《王制》《王霸》等表现其社会思想的主要篇章中，礼义的基础并不是伦理亲情，而是现实的等级名分，这就是他反复强调的“礼者，贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也”。(《富国》) 对于礼作为外在性、强制性规范的强调意在突出其化性起伪功效，这显然与性恶论相表里，而过于强调亲情作为礼乐的基础实际上会为性善论打开方便之门。所以，荀子对于它的论述只是点到为止，没有进行过多发挥，更没有作为其人性论的立论基础。那么，从论证人性恶的角度看，回避情感是儒家礼乐之基础这一点岂不更为有利？但是因为以情感作为礼乐基础的思想肇始于孔子，经过七十子及其弟子的发展已经成为儒家思想的成说与共识，所以荀子自然不能完全回避。

以往研究荀子人性论，对于其中的情感部分的内容不甚重视，其实它是荀子广义上的人性观的构成部分，因为，按照荀子在《正名》篇关于人性的定义，情感无法排除在人性的内涵之外。但是，一个思想家已经考察过的内容，未必会成为其立论的基础，这恰恰是感情在荀子人性论中所遭遇的情境。他从礼乐角度注意到了情感的重要，显示了他对以往性情论的历史继承，但是这显然并非荀子所独创的思想，更没有被他选为人性之本质性规定，真正在荀子人性论建构过程中发挥了重要作用的是作为事物之性质的“情”，在此种意义上，他将人之“情”等同于人之“欲”，于是，欲望被界定为人性的本质规定。这是我们下面要论述的。

二、欲性：对原始儒家人性论的转进

荀子重情，以至于将情作为性的代名词，但是，如果我们将荀子的情等同于此前儒家性情论中的情，就要犯莫大的错误。实际上，在将情的重要性提到前所未有的程度的同时，情的内涵已经悄然转变，此一转变将儒家人性论引向了一个完全不同的方向。

荀子在《正名》中提到了“好恶喜怒哀乐”，在《天论》中将其称为天情，但在集中阐述其性恶论的《性恶》篇中，我们却没有发现情感的影子。《性恶》篇开头说：

> 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。故必将有师法之化，礼义之道，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。

这是一段开宗明义的话，人天生就是好利、疾恶、好色的，这些生而具有的自然欲望就是人性的内涵；如果顺着人性本身发展，人类必然会归于暴力和战乱，唯有依靠师法和礼义才会有道德的产生。这正是《性恶》通篇所论述的思想，这一类的说法在《性恶》中比比皆是。如果将上述观点与前述《礼论》和《乐论》中的相关观点比较，我们便在《荀子》一书中发现了两种相反的关于道德基础

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

的学说：在《礼记》《乐记》的相关论述中说礼乐之形成是顺着人情而发展的产物，是“因人之情而为之节文”；可是，在《性恶》篇中，荀子反复强调礼义是与人的性情相悖的，“故顺情性则弟兄争矣，化礼义则让乎国人矣”（《性恶》），于是，人情与礼义的关系就由顺而悖，由和谐转向对立，情也由礼乐的基础转而为征服之对象。

这一转变和矛盾之关键在于荀子对于“情”的定义发生了重大转变，在《礼论》和《乐论》中，情是指人的感情尤其是与吉凶相关的哀乐之情；可是，在荀子的关于人性论的其他论说尤其是在系统阐述其人性观的《性恶》篇中，情已经不再是人的情感而是另外一种不同的情：“人之情，食欲有刍豢，衣欲有文绣，行欲有舆马，又欲夫余财蓄积之富也；然而穷年累世不知不足，是人之情也。”（《富国》）这里的情，其实是欲的代名词。《性恶》篇中七个情字，有六个是指人的欲望，其中的性字都是指自然欲望，而其中的九个情性，一个性情，也统统是指自然欲望。于是，情、性和欲三个概念，便在其内在含义上达成了一致：“性者，天之就也；情者，性之质也；欲者，情之应也”（《正名》），对于性的规定、情的叙说，最终落实到了欲上。前面已经分析，荀子的情，情性（或者性情）与性往往是同意互换的，其原因就在于它们在内涵上都指向欲，都是欲的不同表达而已。由于他将性的内涵看作是情，而情的内涵则是欲，于是，与此前的性情论相比，性的规定不可避免地发生了根本性变化，由此而导致了性恶论的诞生。

荀子以前的儒家具有鲜明的贵情倾向，《性自命出》所谓“凡人情为可悦也。苟以其情，虽过不恶，不以其情，虽难不贵”。（李零，第 138 页）另外，郭店楚简《五行》篇，《中庸》以及《小戴礼记》中的《乐记》《礼运》《礼器》《坊记》《三年问》等众多篇章，同样显示了贵情的思想取向。但是，以欲释情意味着贵情思想的终结，因为欲望被看作是恶的。所以，在荀子那里，单从语言学的角度看，情受到的重视是空前的，然而物极则反的规律在思想史中同样起作用，如果说性善论是性情论的历史巅峰，性恶论则是传统意义上的性情论的终结。性恶论形成之后，性与情的价值判断也从肯定转向了否定。

在性恶论中，情与礼义的关系由和谐转向对立，荀子对于礼义起源的解释也发生了相应的变化。在荀子之前，儒家都从人的内在感情中探寻礼乐的基础。可是，在欲望成了情的内容以后，礼的起源也有了新的解说。荀子在《性恶》篇说：“古者圣王以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，是以为之起礼义，制法度，以矫饰人之情性而正之，以扰化人之情性而导之也。始皆出于治、合于道者也。”这与《礼论》篇中“先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求”一样，都强调礼义乃是圣王针对性恶而采取的外在强制性约束。与思孟学派相比，道德的基础、动力和目的都发生了根本性变化了，而此一转变并非毫无意义。

此前的儒家从人情中寻找道德的基础，进而以情感作为性的主要内涵，情感问题几乎吸引了他们全部的注意力，以至于欲的问题基本被排除在人性论的视野之外。情感不同于欲望，情感是在某种特定情境下的情绪反映，是社会成员的可以彼此交流或者共享的精神感受，不管是喜怒哀乐还是四端之情，并不直接以占有外在对象为目标。但是，欲望就不同了，它有明确的外在的追求目标，这些目标是功利性的，只有占有了对象方才满足，目标的实现是排他性的。但人之不可缺少欲望，就如同人之不可缺少情感；无欲之人和无情之人都不再是人，所以，欲望是人性探究无法回避的重要内容。

但是，荀子之前的儒家对于欲望的问题关注较少。孔子的“君子有三戒”（《论语·季氏》）是主张节欲，孟子则主张“寡欲”，所谓“养心莫善于寡欲”。（《孟子·尽心下》）先秦儒家提及欲望问题的还有《礼运》《乐记》。《礼运》说“何谓人情？喜怒哀惧爱恶欲，七者，弗学而能……饮食男女，人之大欲存焉。死亡贫苦，人之大恶存焉。故欲恶者，心之大端也”。将饮食男女看做“人之

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

大欲”，将死亡贫苦看做人之“大恶”，又将欲恶视为“心之大端”，说明《礼运》充分意识到欲望在人心中的作用。但是，欲只是作为情的内容之一而被置于七情之末，说明它尚未从情中独立出来。《礼运》主张“人情以为田”“礼义以为器”，强调的仍然是情感在道德培育中的基础作用。

《乐记》指出：“人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。夫物之感人无穷，而人之好恶无节，则是物至而人化物也。人化物也者，灭天理而穷人欲者也。”《乐记》意识到了好恶无节所导致的物化危险，进而将天理与人欲的对立揭示了出来。但是，欲望在《乐记》中并未成为心性论的基础，也没有能够动摇对于内省反躬式的道德修养的信心。欲望的潜在威胁不过凸显了内在德性人格成长的紧迫性，而“不能反躬，天理灭矣”，正反映了性情论以内在德性自觉来限制化解欲望的负面作用的理路。在此一理路下，道德修养的关键不在于驱邪而在于扶正，扶正的要点在于培育扩充人内在的道德情感，以达到“正气存内，邪不可干”的目的。

荀子也不主张去欲而主张节欲，他说：“故虽为守门，欲不可去，性之具也。虽为天子，欲不可尽。欲虽不可尽，可以近尽也；欲虽不可去，求可节也。”（《正名》）就此而言，他对欲望的态度与思孟学派并无大的不同。但是，在如何判断欲望与人性的关系以及如何判断欲望的善恶上，二者出现了重大分歧。七十子的性情论和孟子人性论，都将性的内涵落实在在情（情感）上，这使得他们很难得出性恶的结论，因为从情感更容易走向人与人的感通和谐。既然亲情被设定为人性自我完善的出发点，成德的途径就在于将此种“美情”（《性自命出》）尽力扩充，而容易导致纷争和冲突的欲望则须尽力节制。但是，荀子在建构其人性论时，舍弃了情感而是以欲望作为人性的本质，并从顺从欲望必然导致纷争祸乱的经验出发，顺理成章地得出了性恶论，由此从性善论转向了性恶论。

三、知性：心知在道德形成中的作用及心性关系

既然人性为恶，道德是如何形成的？这就涉及荀学中知性的作用。荀子对于人的认识能力问题进行了细致研究，他将认识归结为感官和心灵综合作用的结果，他说：

> 心有徵知。徵知则缘耳而知声可也，缘目而知形可也，然而徵知必将待天官之当簿其类然后可也。五官簿之而不知，心徵之而无说，则人莫不然谓之不知，此所缘而以同异也。（《天论》）

“天官”各有所接，获得了对于认知对象的感性认知，然后经由“天君”——心的察辨综合，方能形成对于事物的知识，单纯的感官印象本身尚无法构成知识。荀子认为，尽管“心有徵知”，但认识的路途绝不是一帆风顺的。

荀子对于感官认识的可靠性抱有高度的警惕，他曾在《解蔽》篇中遍举感官被蒙蔽诱导而发生的认知错误，认为人时常处于“凡观物有疑，中心不定，则外物不清；吾虑不清则未可定然”（《解蔽》）的状态，所以如此，是因为“凡人之患，蔽于一曲而暗于大理”，而人心之蔽又是如此之多：“欲为蔽，恶为蔽，始为蔽，终为蔽，远为蔽，近为蔽，博为蔽，浅为蔽，古为蔽，今为蔽。凡万物异则莫不相为蔽，此心术之公患也”（同上），几乎认识的每一个方面都存在真理的屏障，这就是“心术之患”。怎么办？荀子提出的解决办法是“虚一而静”，使得心灵保持在虚明宁静，淡然若一的“大清明”状态，从而清除干扰认识的各种蔽障，而保持“大清明”的途径在于“故导之以理，养之以清，物莫之倾，则足以定是非，决嫌疑矣”（同上），只有顺从理义的引导，消除欲望的干扰，才是保持心灵清明的必由之路。这里的“定是非”表明，正确认知的最终目的并非仅仅是客观知识，它与价值密切相关，这就引出了荀子认识论的另一个重点：认识的重点在于“知道”。

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

荀子认为“以知人之性，求可以知物之理而无所疑止之，则没世穷年不能遍也”（《解蔽》），认识的对象是无穷无尽的，认识的蔽障又是如此之多，怎么办呢？荀子提出了如下解决方案：

> 圣人知心术之患，见蔽塞之祸，故无欲无恶，无始无终，无近无远，无博无浅，无古无今，兼陈万物而中县衡焉。是故众异不得相蔽以乱其伦也。何谓衡？曰：道。故心不可以不知道。心不知道，则不可道而可非道。入孰欲得恣而守其所不可，以禁其所可？以其不可道之心取人，则必合于不道人，而不知合于道人。以其不可道之心，与不道人论道人，乱之本也。夫何以知！曰：心知道，然后可道；可道，然后能守道以禁非道。以其可道之心取人，则合于道人，而不合于不道之人矣。以其可道之心，与道人论非道，治之要也。（同上）

显然，他的“衡”就是道，而他所谓的道，“非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也”（《儒效》），他所谓的人之道就是礼义。荀子认为，以心合道乃是消除众蔽的有效法门，也是尽伦尽制的关键所在，所以说“心不可以不知道”。如果人心没有对于道的认知和自觉，就会否定道而认可非道，人人否定道而认可非道，则必然天下无道，正是动乱之根源。在设定了认识的目标后，对于那些与人道无关的奇辞异说，他都毫不留情地予以排斥。

人心对于道的认知功能，对于荀子礼义之统的完成至关重要，它是化性起伪的前提：“心虑而能为之动谓之伪。虑积焉、能习焉而后成谓之伪”。（《正名》）因为情欲本身为恶，善的实现依靠伪，而伪的达成要依靠心的辨识功能，荀子称之为“虑”，心虑后再落实到行动，积虑成习才是伪，才有了善。可见，在性和伪之间，存在着心的认知作用（虑）和道德修行的实践这两个环节。

心的辨识选择功能，荀子又称之为“辨”，他说：

> 人之所以为人者，何已也？曰：以其有辨也。饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所生而有也，是无待而然者也，是禹、桀之所同也。然则人之所以为人者，非特以二足而无毛也，以其有辨也……故人道莫不有辨。辨莫大于分，分莫大于礼，礼莫大于圣王。（《非相》）

荀子在这里将“辨”提高到了人禽之辨的高度，作为人和动物区分之所在，辨的目的在于把握礼义，只有辨别把握了礼义，才能够践行礼义。但是，荀子的心不仅具有认识功能，它还有另一种重要功能即支配五官：“耳目鼻口形能，各有接而不相能也，夫是之谓天官。心居中虚以治五官，夫是之谓天君”（《天论》），五官各自有其特定认知功能但却互不统属，对于五官的调控指导要靠被称为天君的心的作用，“天君”这一称谓本身已经表明心对于五官的主宰性。最早提出心的主宰性的并不是荀子，郭店简《五行》篇即有“耳目口鼻手足，心之役也”的说法，表明心的主宰性在战国中期的儒家那里已经得到确认。但是，荀子对于心的主宰性的阐发更为系统，他对于心之主宰与道德关系的理解也十分不同于郭店简的《五行》篇和孟子。荀子论心的功能说：

> 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，心不可劫而使易意，是之则受，非之则辞。（《解蔽》）

心被称为“神明之主”，它是超越形体之上的，它只发布命令而不接受命令，是完全自由、自主、自为的，它只按照自己的是非标准行事。心能够“自行也，自止也”，说明它不仅具有认识的自由，而且具有充分的行为自由，这种自由主要体现在心对于欲望的制约作用上，荀子在《正名》篇指出：“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！欲不及而动过之，心使之

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

也。心之所可失理，则欲虽寡，奚止于乱！故治乱在于心之所可，亡于情之所欲。”可见对于礼义的实现而言，欲望本身并非难以逾越的障碍，问题在于天君（心）如何辨别抉择，只有这一选择“中理”而不“失理”就会有善的产生，对于那些过度的欲望，心可以通过“出令”而制止它们，免于由此而引起祸乱，“治乱在于心之所可，亡于情之所欲”，说明心知才是天下治乱的关键所在。

上述心的“知”、“虑”、“辨”、“止”等功能，分别从不同角度阐发了心在道德形成过程中的作用。人的知性功能不但足以知道，还能通过思虑进行选择和辨证。在此基础上，进一步发挥心对于感官欲望的驾驭控制功能，克制不合理的欲望，师法圣人的榜样，遵从礼义的要求，就能达成矫饰人的情性从而化性起伪的目标。这也就回答了既然性是恶的，道德是如何产生的这一重要问题。

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

物的，并没有将内心的道德感知纳入所知的范畴。第二段话指出，认知能力是人本身具有的，他称之为“知”，“知有所合谓之智”，只有当认知能力与特定认知对象相合后才能称之为“智”，知是材性能力，而智才是道德范畴，二者具有质的不同。荀子这些细致的名相辨析绝非无关紧要的，似乎是有意和孟子划开一道界限，对于知和智的分辨清楚表明他的知性并非道德良知。

其次，关于《强国》篇“恶汙漫争夺贪利，好礼义辞让忠信”，《性恶篇》“人之欲为善者，为性恶也”能否证明人有好善恶恶的道德感情。上述说法肯定人有好善之情，但是荀子对于善的本质的规定不同于孟子，他说：“凡古今天下之所谓善者，正理平治也；所谓恶者，偏险悖乱也。是善恶之分也矣”（《性恶》）。所谓“正理平治也”是社会治理状态，而非内在的道德情感，荀子认为人之所以追求此种善是出于合理分配社会资源以保证人类福利的功利考量，而非出于人本身固有的好善恶恶的道德情感。

再次，关于在荀子那里人有没有为善去恶的道德意志问题。荀子的确赋予了人心以驾驭感性欲望的意志力，但这种意志力本身并不具有道德属性。孟子认为道德本质是：“由仁义行，非行仁义也”（《孟子·离娄》），道德意志的指引使得为善的过程如同“若决江河，沛然莫之能御也”。（《孟子·尽心》）但是，荀子并未完全赋予心知以道德方向的力量，因为价值的源泉和尺度都不是来自内心而是外在的圣王。荀子的之心更像是方向盘而非驾驶员，它具有操控车辆方向的能力，但驶向何方却需要来自驾驶员的命令。对于荀子而言，驾驶员就是圣王。因此，可以说荀子的心是有意志力的，但它并没有决定意志方向的力量，因而并不属于道德意志。

总之，荀子的知性既非道德良知，又非道德意志，其中并没有价值的源头，价值在于外在的圣王。因此，知性本身无法保证它一定沿着正确的方向前行，它必须“道之以理”且“养之以清”方能知道；同样，意志也无法保证方向的正确，它必须“有所合”也就是与圣王发明的礼义相合。因此，人的知能本身是中性的，它们是先天的材性而不具备价值属性，它们必须接受外在价值规范的指引，价值是外在的而非内生的，这也是荀子一再强调的性伪之分的意义之所在。

尽管知能材性本身不是价值，但是，它对于价值的形成发挥了关键作用。按照荀子本人有关性的定义，知能是人的本始材朴，应该属于性。但是，荀子没有将它列入性的外延之中，而是将其放在了性和伪之间，这就是荀学给心的定位。知与虑是天生的材性，却不属于欲望，因而不属于性；它们是伪的主要依据，是伪之源但又不是伪。所以，荀子的心是从性到伪的一座桥梁，是性伪之间的转化器，而不是性本身。这种处理显然与荀子对于性的价值判断有关，因为性本身是恶的，而人的知性材能作为人的本始材朴不可能是恶的。

正因为如此，他将价值形成的最终指望放到了“术”上：“故相形不如论心，论心不如择术。形不胜心，心不胜术。术正而心顺之，则形相虽恶而心术善，无害为君子也；形相虽善而心术恶，无害为小人也。”（《非相》）术的涵义是径、路，它应该通向师法圣人。心不胜术表明了术对于心的优先性，成为君子还是小人的关键不在于心而在于术，只有选择了正确的术，心顺从术的要求，方能成为君子，达到始乎士而终乎圣人的修养目标。蒙文通说：“荀卿所言之心非本心，而实并放心言之。则其所谓心，惟觉知之明，无德性之实。”（刘梦溪，第521页）这一结论是符合荀学实际的。

四、结 论

在先秦思想史上，荀子向来被当做性恶论的代表，但是，言不尽意，一位著作家的思想往往比他的结论本身更加复杂，对于那些富有创造性的思想家尤其如此。荀子的性恶论是在与思孟学派的激烈论辩中形成的，学术论争激发了荀子对于人性问题的反思和创造，但由此而得出的结论却往往对其人

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

性思想的本来面目发生了一定程度的遮蔽，使后来人或囿于性恶二字而忽视其论性的丰富内涵，或为其中人性思想的不同面向而深感迷惑，因此，对荀子人性论的整体思想做一种鸟瞰式的综合分析是十分必要的。

在定义人性概念时，荀子重视的是性伪之分，性乃“天之就也”，凡“不可事”“不可学”“不事而自然”（《正名》）者即为性。按此一标准，荀子论性的内涵应当包括情感、欲望和认知三个方面，而与此相对应，其广义人性论便涉及情性、欲性和知性三个层面。由此可见，荀子人性思想之丰富性（情、欲、知）几乎统括了先秦儒家论性的主要历史内涵，即使宋明理学论性的内容也没有超出这个范围，而只是在这三者之间进行辨析组合；其中，朱熹的“心统性情”和刘蕺山的性情之辨都是如此。（参见《刘宗周全集》第2册，第549页）但是，在确立其人性观的结论时，荀子实际上只选取了欲望作为立论基础，情性和知性则没有被纳入。究其原因，与荀子对于人性的价值判断、甚或与其政治思想密不可分。也就是说，荀子的性恶论是对其自定义下的人性内涵进行有意识选择的结果，表现了他对人性的价值取舍，却不足以概括其人性论的全部内容。仔细阅读《荀子》一书，我们就会发现，其论性的内涵与论性的价值判断之间的不对称性：如果坚持其关于性的定义与内涵，便难以得出性恶的结论；而如果坚持其性恶的结论，又无法容纳他客观上所展开的人性论的全部内涵。后来的学者们多言及他们不得而解的荀子人性论中的矛盾或者“不周衍”之处（参见徐复观，第225页），盖因于此。在本文看来，只有将荀子关于人性定义所覆盖的内涵与其人性价值判断之间的差异揭示出来，才能对其人性论有一个客观和全面的把握，并进而发现其人性思想不同面向之间的复杂关系。

首先，荀子对此前原始儒家的性情论这一主流的人性论传统进行了有选择的吸收。他肯定血缘亲情和人类的同情感是礼乐形成的基础，这自然是对孔子以降儒家一以贯之的性情思想的历史承接。但是，他不是为了继承而继承，而是在承接中有创建。战国末期的政治形势和思想大势都在孕育着新的突破，这不能不体现在诸子时代最后一位思想大师荀子的学说中。从语言学的角度看，“情”字在荀学中出现的频率达到了先秦时代的最高峰，但是，一方面，荀子将亲情的意义严格限定在一定范围之内；另一方面，经由他的创造性诠释，情的内容已悄然转向，其义项从情感转向了情欲，欲望成了荀子人性的主要内涵。此一转向将此前一直被原始儒家所有意无意忽视了的欲望问题推向了人性论的前台，这在先秦儒家人性思想史上具有转折性意义。荀子虽然注意到了伦理亲情和同情感的存在，但是，在社会利益关系发生剧变和列强角逐已趋白热化的战国末期，他发现欲望才是人类更为内在、深刻和有力的行为动机，而亲情和同情心的作用则是有限的，这使得他对于孟子基于道德理想主义的性善论深表怀疑，并在性恶论的基础上展开了自己的制度设计。

其次，尽管荀子将欲望设定为人性的主要内涵，但他却不能不回答如下的问题：善是如何形成的？由于荀子同样高度推崇孔子的修身思想并坚信“涂之人可以为禹”（《性恶》），这使他将善的达成赋予了人的知性，即他所说的“天君”的功能；心不但能够分辨、认知和掌握圣人之道，而且能够控制和指引感官欲望，调整其运行方向，使之最终符合礼义的要求，完成化性起伪的目标。如此一来，荀子最终依然将自我完善的潜能赋予了人本身：与孟子不同的是，荀子将善的达成看作道德本心外推的过程，而荀子依靠的则是知性的力量。按照荀子本人对人性的定义，知性也是其人性的构成部分。这样一来，虽然他基于欲望对人性作出了负面的价值判断，但通过知性的引入和分析，他依然从整体上给予了人性以正面的肯定——人固然是自私自利的，但其知性却能够超出单纯的私利约束而完成道德的提升。比较一下孟荀对于人性中的积极和消极面的处理方式是十分有益的：孟子对于人作了大体和小体的划分（参见《孟子·告子上》），并将道德修养看作大体指导和转化小体的过程；荀子则

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

将人性分解为情性、欲性和知性三部分，成德的过程被说成是知性调控和转化欲性而使其合于道的过程。因此，尽管孟荀人性论表面上水火不容，但其整体建构却有几分相似，即都是企图用人性中的积极因素去转化人性中的消极因素以实现人性的提升。从情性转向欲性体现了荀子对于传统儒家人性论的扬弃，而从欲性到知性则是荀子从人性内部为道德寻找到了新的基础和出口，这使荀子在实际上肯定了人本身同样具有向善的潜能，保持了对于人性较为乐观的看法，并最终将自己的人性论与法家的人性论区分开来。

总的看来，荀子的人性论由一条主线和两条辅线构成：主线即是以欲性为基础的性恶论，这是荀子人性论与思孟学派人性论的分水岭；辅线则是不那么醒目的情性论和知性论，它们代表了荀子对于人性正面力量的肯定。这三条线索反映了荀子对人性不同层面的认识，也体现了他对人性探索的深化，其中的主线固然因其政治取向而高耸突显、令人瞩目，但它并不是凭空而来，更不是孤立存在的；没有两条辅线的作用，其道德观无以为立。主辅之间，一隐一显，彼此交错，相互关联，共同构成了荀子人性论的全景图；而这一全景图需要我们跳出单纯性恶论的窠臼才能窥见其真貌。荀子人性论的这一整体思想最终使荀子完成了与儒家道德的接榫工作，其中既有殚精竭虑的辨析，又有视野开阔的综合，显示了他罗综百家的视野和独特的思想建构能力，这使他无愧于先秦时期最后一位富有创造力的思想大师的声誉。

就儒家内部而言，如果说孔子的人性论包含了人的自然性、道德性和超越性三种正面性向（参见赵法生），那么，荀子的人性论则涉及了人性中积极与消极之两面，这与孔子的人性论相比，虽然相对缺少了超越性维度，却更加贴近了现实生活，将人性论引向了更加合理和理性化的方向；其中，对人性中欲性的分析使过去一向被忽视的人性阴暗面得以揭示，而对于知性的认识又将儒家的认识论推向了一个新的高度。可以说，荀子对于欲性和知性的深入开掘是对先秦儒家思想史的独特贡献，遗憾的是这在过去儒家道统论的语境下是被忽视的。我们知道，人性恶是近代西方宪政民主制度的重要人性预设，荀子的性恶论因其时代的局限不仅没能走向对权力的制衡，反而显示出了强烈的集权倾向。但是，在今天儒家思想和中国社会面临新的转型的时代背景下，荀子的人性论或可为中国当代的政治现代化提供有益的思想资源。

参考文献

古籍：《庄子》《论语》《孟子》《告子》《礼记》《乐记》等。

李零，2007 年：《郭店楚简校读记》，中国人民大学出版社。

刘梦溪，1996 年：《中国现代学术经典·廖平 蒙文通卷》，河北教育出版社。

《刘宗周全集》，1996 年，戴琏璋、吴光主编，台北中央研究院中国文哲研究所。

唐端正，1985 年：《荀子价值根源问题的探讨》，载《台湾哲学年刊》。

王聘珍，1983 年：《大戴礼记解诂》，中华书局。

王先谦，1988 年：《荀子集解》，中华书局。

徐复观：2001 年：《中国人性论史（先秦篇）》，上海三联书店。

赵法生，2010 年：《孔子人性论的三个向度》，载《哲学研究》第 8 期。

（作者单位：中国社会科学院宗教所）

责任编辑：罗传芳

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

ABSTRACTS OF MAIN ESSAYS

In What Sense Is *Das Kapital* Clear?

Shen Fei

Most of distortions and slanders to Marx stem from the misunderstanding of the methodology of *Das Kapital*. It's also true in Raymond Aron. Although he is closest to Marx by criticizing Sartre and Althusser, he still can't understand the uniqueness of the method of *Das Kapital*: materialist dialectics. Marx applies the materialist dialectics in his research of *Das Kapital* and forms a unique method of internal negativity of capital, that is, an idea of capital's self-denial and aufheben. *Das Kapital* is not "ambiguous" as said by Raymond Aron, but a distinct clarity expressed by the internal negativity of capital. Because the clarity in *Das Kapital* is not static and single dimensional, but fluctuant and tridimensional, is not an identification of subjective and objective in common sense, and not a definitude of meaning in analytical philosophy, but an unity of the dialectical theory system and its reaction of economic life with self-contradiction.

A Dialectic of Master Xun's Theory of Human Nature

Zhao Fa-sheng

Master Xun's theory of human nature has always been understood as the theory of the evil of human nature. In fact, the theory of the evil of human nature reflects the opinion of the value of human nature by Master Xun, but it does not sufficiently represent all substance of the theory of human nature of Master Xun. According to Xun's definition of human nature, his theory contains three aspects, which are emotion、lust、cognitive ability, and the profound research on lust and cognitive ability is his unique contribution to thoughts of human nature of Confucianism. However, Master Xun has a value judgment of human nature that human nature is evil, and uses the evil of human nature as the starting point of social political philosophy, but emotion and cognitive ability cannot be correspondent to this value judgment, so he finally excludes emotion and cognitive ability out of the connotation of the theory of human nature. So we find a non-correspondence between the connotation and value judgment of human nature in Master Xun's theory of human nature, and the contradiction of the thoughts of Master Xun's theory of human nature, which scholars often say, is the result of this non-correspondence.

The Forking Paths of Time

Zhao Ting-yang

This paper begins with Borges'story of the forking paths of time, analyzes carefully the situation of time in the forms of past, presence and future. The author argues that future is the fundamental problem underlying all meaningful ontological questions, and the cogitation of future that could not be cogitated makes the always contemporariness of existence, that is, to be as to create while being in hesitation. In this sense, the pursuit of philosophy should be the creation of possibilities rather than the knowledge of necessity. The conclusion: Ontology would make no sense if it is not a creationism at the same time.

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net