

荀子论“性恶”

——当代港台与大陆研究的一个比较总结

刘旻娇

(复旦大学哲学系,上海 210000)

[摘要] 在儒学历史上,“性恶”论通常被认为是荀学的重要标记,与孟子的“性善”说相比,“性恶”说一直受到诸多扬孟抑荀之学者的抨击。在当代针对“性恶”说的批评中,问题的核心主要集中在“性恶”与“成善”之看似难解的悖论上,即荀子既然认为人之性恶,那么道德的根据与可能性如何解释。以这一问题为主要线索,本文总结了当代港台与大陆一些有代表性的研究成果,从细化分析“性”来解析“性恶”的真正含义,从“伪”和“心”来理解成善的问题,再到如何从道德自主与客观礼义两种不同角度来建构道德礼义,荀学研究在回答善之根据的问题上已经获得了丰富的研究成果。通过这一总结比较,也为未来的进一步研究提出参考和寄予发展之希望。

[关键词] 荀子;人性论;性恶;道德;善

[中图分类号] B222.6

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-6973(2017)02-0016-08

一、引言

一般而言,先秦儒学中,荀子以论“性恶”区别于孟子言“性善”,如汉代王充在《论衡·本性》中所述:“孙卿有反孟子,作《性恶》之篇,以为‘人性恶,其善者伪也’。”“有反孟子”的性恶论被标识为荀子理论的主要特征而一直颇具争议。^①比如二程就曾提出荀子“只一句‘性恶’,大本已失”,^[1]朱熹亦云“不虚理会荀卿,且理会孟子性善。……荀杨不惟说性不是,从头到底皆不识”。^[2]尽管扬孟抑荀之看法自唐宋以来持续至今仍屡见不鲜,然而即便作为“不虚理会”的异端之言却被频繁提及和受到抨击,荀子思想也因此从未离开儒学的历史舞台。“性恶”之问题,无论对于研究荀子,还是研究儒家思想,都是必须予以正视的问题。

在历史上,荀子因言“性恶”而被判为儒家之歧出,这一情况不必赘述。当代学者中,类似的讨论也有许多。比如,劳思光先生的批评就颇为严苛犀利。劳思光先生先提出“性”既然为恶,那么“化性”的工夫则在于“起伪”,而“伪”生于“心”。然而与孟子的心具万德万理不同,荀子的“心”只能关照,却

并不包含万理,如此理在心外。“心”并非道德主体,那么价值之根源也只能旁落在外了。在劳思光先生看来,价值根源的追问只能有四种情况。荀子之道德价值根源既不在“心”之道德主体,又不在“自然”之“天”,那么就只能在“利”和“权威”。根据对《礼论篇》“礼起于何”的追问,荀子的礼义根源只在于“平乱”之要求,从而礼义便只具有工具价值与权威价值。^{[3]334-344}最终劳思光先生得出结论,“荀卿生孟子后,不辨心性之本义。…于是驳杂之荀学再变而为纯否定之法家。……不唯儒学从此走入歧途”。^{[3]344}

牟宗三先生对荀子“性恶”论的说法也十分有代表性。^②牟先生认为荀子将纯智的“心”与自然意义的“性”破裂对反起来。“然经过荀子之破裂,则孔子所彰著之‘仁智之全体’,孟子所彰著之主体精神与绝对精神,俱下降凝聚而为一‘知性主体’,自然成为纯自然,成为被治之负面的,不复涵融于‘道德的精神实体’中。”^[4]仅就荀子论“性”这一问题来看,牟先生对荀子纯从自然主义角度出发论性是有所不满的。然而牟先生也承认,全面理解荀子思想要注意到“心”的重要地位,认为荀子是通过“以心治性”来成善的。然而荀子的“心”毕竟只是“智

[收稿日期] 2016-12-16

[作者简介] 刘旻娇(1984-),女,上海人,复旦大学哲学系博士生,美国犹他大学哲学系访问学者,主要研究先秦儒学。

心”，“荀子于心，则只是认识其思辨之用，故其心是‘认识的心’，非道德的心也；是智的，非仁义理智合一之心也，可总之曰以智识心，不以仁识心。”^[5]既然此心只是认知之心，礼义法度就并非根据内在的仁义而来，而是根据“自然之理”的观察，“以心治性”的内涵仍然是经验论与自然主义的。

徐复观先生也不认同荀子对“性恶”所提出的论证，^③他提出“他(荀子)以求善来证明人性本来是恶，但何尝不可以求善证明人性之本来就是善？……人不因其性恶便不继续为恶，则岂有因性已经是善，便不再求为善之理？”^{[6]216}“他(荀子)的性恶说，实不及告子性无善恶说的完整。”^{[6]232}除了“性恶”说的论证不够严密周到之外，徐复观先生还提出，尽管荀子和孟子一样重视“心”，但荀子的认识之心所成就的知识对于行为的道德性缺乏保证。徐复观先生反驳了荀子之“心”有“道心”的含义这种看法，认为“心与道为二物”，心必须以外在的道为认识的标准方向。道德行为只能外求，这是一种对孔子仁学的背离。“他(荀子)是把仁当作客观的知识去看，而不是通过自己的精神实践去体认，仁便在荀子的思想中没有生下根。”^{[6]234}而这种善的外求式的经验品格将致使的结果是使道德成为一种强制，“缺少精神中的互相含融，而仅靠外在的礼、法、势等，做平面性的规定与安排，势必堕入强制性的权利机括中，使社会有秩序而没有谐和，没有自由；此种秩序，终将演变而为压迫人类的工具。”^{[6]235}

事实上，对荀子论“性”这一问题的诸多来自儒学内部的批评实在不胜枚举。然而通过上述的一些代表性案例，本文想首先提出：上述的批评所指向的问题是否存在着某些共性？东方朔老师在总结古代儒者对荀子性恶说的批评时，将问题分为历

史的理由和逻辑的理由两种。从历史的原因来看，追问的问题是性善说本身是否就是儒家正统与主流？在这一问题上，东方朔老师在对比了先秦其他儒家经典之后，得出结论“我们马上可以指出，在先秦儒家中，除孟子主性善说之外，其他儒者并不以性善说立论，亦并无以性善说为正宗。”^[7]本文在这一点上基本持这种看法，不再赘述。而从义理逻辑的方面说，引述上述三位先生十分具有代表性的批评，旨在指出，其共同特点便汇聚在，如若荀子持性恶论(或至少性不含有善之意义)，那么价值的根源在于何？礼仪法度的根据在于何？道德的保证与标准在于何？^④无论是劳思光先生，牟宗三先生还是徐复观先生通过向荀子追问这一问题，都得出相似的结论，荀子的道德根据不在内在的仁义，从而道德根据就是外在的，那无论是走向权威主义、实用主义、经验主义还是自然主义，而使道德自主成为不可能，道德终成为一种压迫与强制，这一理论后果对于当代儒学恐怕难以接受。^⑤这样，当代荀子研究必须回应这一问题，才能真正厘清荀子思想的逻辑内涵，证明荀子的儒学地位，将荀学与现代价值统一起来。

通过上述的分析，本文认为，荀子的“性恶”论在当代所面临的首要问题事实上在于回应道德根源的问题，而由此衍生出的道德自主的关切，成善之实际效果如何达成都成为在回应这一问题下重要的分析角度。荀学在当代发展至今，许多学者对荀子论“性”问题都给出了丰富而深刻的看法，通过总结这些看法，我认为在回应对荀学批评的问题上，学者们已经做出了卓有成效的发展。而本文的研究目的，则以这一主要问题为线索，比较现今大陆与港台颇具特征的几种研究成果，整理分析在荀子“性恶”论问题的大背

① 尽管也多有学者为荀子翻案正名，认为荀子与孟子间的理论嫌隙并非无力弥补，然而不论在《性恶》篇，还是在《非十二子》中，荀子都明确将孟子作为其理论对手有所反驳。

② 牟先生对荀子思想的理解多有积极意义，就如东方朔老师就牟先生《荀学大略》评论时所说：“牟先生本书所表达的思想与其《外王三书》有着相同的发愿，共同的关怀，今日读之仍让人怦然心动……”。（东方朔，《合理性之寻求：荀子思想研究论集》，台北：国立台湾大学出版中心，2011年，第454页）这里仅就牟先生对“性恶”一问题的看法而论。

③ 徐复观先生尽管总体对于荀子的“性恶”论证有所质疑，然而他对于荀子“性”论的考察实则非常细腻且富有创意，为后来的荀学研究多有看重和继承。这里只暂论他总体的批评与看法。

④ 东方朔老师将荀子与孟子的逻辑分歧最终落实在荀子对孟子性善说的现实效果的不满上，“荀子之性恶说至少在理论上的内在逻辑上主要不在于质询孟子的性善说是否合于人性的本来结构，而在直接指向‘圣王之治，礼义之化’及其所具有的现实效果上。”这种说法尽管有理，但一定程度上规避了当代学者对荀子质疑时所提出的疑难。尽管东方朔老师在后也处理到善何以可能的问题，以及提出了许多与上述问题相关的有价值的看法，后文会再述及。但本文以为，效果考量是一种重要方面，但道德根据的问题仍然是荀学面对批评时的需要回答的核心问题。

⑤ 事实上，笔者并不认为儒学和实用主义、经验主义或自然主义是决然对立而不相容的。至于权威主义为何意义，本文不便深究，但儒学中也存在一定的精英立场已有学者提出。在这里，想强调的绝不是为儒学定位的问题，而是说如果将荀学定义为如上“主义”，最终使得荀学与道德自主矛盾而走向道德强制，这就会使荀学因有悖于儒学所强调的修身成仁的精神而被判为“异端”。

景下,现今荀学的发展进程。

二、“性朴论”的热议

近年来,大陆荀学研究中掀起了一番有关“性朴”论的热议,其中以路德斌、周炽成、林桂榛等几位学者的研究最为典型。周炽成更直斥性恶论让荀子“背了两千多年的黑锅”,主张放弃《性恶篇》,重塑荀子性朴论者的形象。通过改变人们对荀子持“性恶”论的普遍看法,切换荀子论性的角度和思路重建“性朴论”,就荀子在儒学历史中多因性恶说而遭受排挤这一情况而言,这一论点能广受关注实在情理之中。

诚如许多学者所注意到的,性朴论早在1974年就由日本学者儿玉六郎提出。而性朴论的提出又和对荀子《性恶篇》本身的质疑关系密切。相关的研究从日本学者金谷治认为“性恶”出自荀子后学,因而主张“性恶”并非荀子思想之核心;到美国汉学界的孟旦、陈汉生提出《性恶篇》中反复出现的“性恶”语句系后人添篡;再至性朴论如今在大陆学界引发阵阵学术热议,实也有数十年的理论根源了。本文将集中在近几年,以大陆的三位学者的看法为主,间或论及其他汉语学界的研究成果为辅来介绍性朴论思想。

周炽成在其《荀子乃性朴论者,非性恶论者》一文中提出:《性恶篇》让荀子背了两千多年的“性恶论者”的黑锅,他事实上是一位性朴论者。其核心的论据一方面来自《荀子》一书本身,另一方面来自荀子后学与其他文献中对荀子学说的记录。从《荀子》文献本身来看,通过将《性恶》篇与《礼论篇》、《劝学篇》、《天论篇》、《正名篇》、《荣辱篇》、《儒效篇》中相关与“性”的讨论做出比较,周炽成得出结论:“在《荀子》一书中,只有一篇文章《性恶》以人性为恶,而其他篇都不以人性为恶。”^[8]如此,他认为,很可能《性恶篇》为荀子后学所作。而另一方面,他提出荀子的弟子——韩非子、李斯等人,荀子后学西汉韩婴都没有主张性恶,且司马迁《史记》中为荀子作传时,也未提及荀子与孟子在人性问题上的分歧,故而周炽成认为“荀子不可能写《性恶》,他不是性恶论者。”^[8]

林桂榛尽管也赞成荀子为性朴论者的说法,但是他认为仅凭“性恶”断语只出现《性恶篇》,而其他篇章中没有论及“性恶”,就将《性恶篇》推论为伪作,“这种论证‘伪书’的方法或过程过于粗糙,求证不足而假设有余。”^[9]林桂榛的立论主要是从《性恶》论自身论述的矛盾出发。比较重要的论据在于:既然荀子明确区分“性一伪”之分,即先天与后

天之分;善一恶之分,即社会现实后果之分,那么就先天的原初之性如何能说是恶的呢?既然荀子明确提出“可一必”之差异,那么“可以为禹”而未必为禹的意思就在于成为君子与成为小人都仅是可能性,那么又如何能够提出“性恶”的全称判断呢?通过上述的分析,林桂榛认为荀子的“性恶”乃是“性不善”之讹,将“性恶”改为“性不善”就不会发生诸如上述的矛盾了。

针对周炽成对《性恶》论为伪作的判断,本文也认为,仅从“性恶”唯独出现于《性恶篇》就断定整个《性恶篇》为伪作,这有些武断。因为重点实在于考察“性恶”与其他篇章中所出现的“性朴”说法能否兼容,荀子的伦理系统是否完整。另一方面,性恶的这一种说法,在先秦思想中并不比性善说显得更离经叛道,甚至是相当流行可见,那么对于相近时代的人来说,不用常见的说法来标志一种学说,也未必不合情理。而林桂榛的论证,很大程度上,对于“性”也许需要做更为详尽的分析。对于先秦思想家而言,相同的字词在不同的文本中意义有所差别十分常见,因而他们常使用随文定义的做法。因而“性恶”本身的矛盾是否无解?随着文本概念的分析,可否发现统一之处?再者,似乎按照荀子的划分,“正理平治”为善果,与之相反则为“偏下悖乱”之恶果,他并未定义一个中间地带。那么将“性恶”改为“性不善”似乎并不存在巨大差别。这些都是值得进一步思考的问题。

总得来说,周炽成和林桂榛对于荀子“性恶”问题的质疑还是十分有意义的。一方面,因为一定程度上降低了“性恶”的重要性,让荀子也提倡“性朴”这一方面的观念重回大众视野而得到广泛关注,这使得现今的荀学研究,对荀子的人性论有了越来越全面的看法。另一方面,他们所提出的疑难,也指出了可以进一步深化讨论的方向,(1)有关“性”概念进一步分析,特别是所谓“性朴”与“性恶”的具体含义的明晰(2)“性恶”与“性朴”是否能够兼容,(3)通过“性恶”和“性朴”荀子是否完整回答了礼义之统的根据与原因,建立了完整的伦理体系。路德斌对于“性朴论”的相关研究就比较好得回答了(1)和(2)的问题。

究竟什么是性朴论?性朴论意味着什么?路德斌首先就“性朴”含义进行了分析。“性朴”的说法来自荀子《礼论篇》,“性者,本始材朴也;伪者,文理,文理隆盛也。无性则伪之无所加,无伪则性不能自美。”朴,就是未经加工、修饰的原始本材。就本始材朴的“性”而言,含义主要有四层:一、“天生

所有,人所同然”;二,“生命所系,不可或无”;三,“欲不可去,天然合理”;四,“与天同属,无善无恶”。基于以上属性的本始材朴的“性”就是人类生命存在延续的基础,不可或缺。“性朴论”对荀子思想具有奠基作用。因为在“以礼治性”之外,荀子也有“以礼养欲”的一面。因而“‘治性’不是‘灭性’,而是为了更好地‘养性’”。其次,荀子思想并非压制人性克制欲望的学说,“性朴论”的存在说明了荀子认可欲望的实现和满足,因为欲与利对人的生命追求而言是一种天然合理存在。从而,“去欲”,“寡欲”都并非是荀子理想中的实现正理平治的真正方法,“心之所可中理,则欲虽多,奚伤于治,心之所可失理,奚止于乱?”治乱善恶在“心之所可”,而不在去除正当情欲。如此,正是在“性朴论”的基础上,荀子才构建了“性伪和”的理想杰作,所以性朴论对荀学意义非凡。

那么什么又是荀子做出“人之性恶”判断的原因呢?路德斌参照《礼记·乐记》中所言:“人生而有静,天之性也;感于物而动,性之欲也。”^①路德斌将“性朴”之性看作“人生而有静”天然合理,无善无恶之性;而“感于物而动”,顺性自然,则会贪欲无度,“必出于争夺,合于范粉乱理而归于暴”,成为恶果。并且,就荀子所定义的“善”“恶”的概念来说,善恶都是就“正理平治”或“偏险悖乱”的后果所说,善恶是一个后天观念。故而“性恶”是就“性”的经验发用层面而论,而不就“性”之存在而论。“性朴”与“性恶”是从不同维度,在不同层面而立说,故而并没有矛盾。这种说法在与《性恶篇》文本的对照中,也是相符合的。根据《性恶篇》“今人之性,生而有好利焉,顺是,故争夺生而辞让亡焉”等相关文本,路德斌说“‘顺是’以前,乃‘人生而静’;‘顺是’之后,则属‘感于物而动’。‘顺是’以前本始材朴,‘顺是’以后,不受节制之性‘欲多不欲寡’,欲望无所穷尽,如此才导致了‘性恶’。一方面,我们要承认生命存在之基础的自然欲望的权利;另一方面也要承认现实中的‘犯纷乱理’来自于‘欲多不欲寡’的情欲性向,这样性朴论与性恶论就并不矛盾,‘因为这就是事实本身。’”^②

路德斌对于性朴论与性恶论含义的详细解析,

论证了性朴论与性恶论并不矛盾。台湾亦有学者从美国汉学界对《性恶篇》质疑的研究成果出发,论证《性恶篇》不但论证严密且与荀子思想一致。李哲贤的《荀子之性恶说析论:从文本谈起》同样注意到,荀子在《性恶篇》中,有关性恶,必须以“顺是”为前提,并且善恶是从两分之“正理平治”与“偏险悖乱”的结果而反推之说“性恶”,而非说人性本恶。他得出结论荀子之所谓‘性’是无所谓善恶的,所谓‘性恶说’,‘恶’是由‘性’或‘欲望’之流弊所产生。“若无性恶说之建立,礼义或善伪论既无存在之意义,盖性恶说乃荀子之礼义或礼义之统之理论依据。……依此,‘性恶说’在荀子学说中实占有中心之地位。”^③

通过上述分析,我们会发现经过这一番对《性恶篇》的质疑与性朴论的提出,关于荀子论“性”的看法渐渐丰富起来。就现在所有之理论成果,我们可以说,上述几位学者都同意,就荀子而言,天生的自然之性(即自然情欲)并无善恶,而是值得尊重的质朴之性。礼在治性的一面之外,也有滋养情欲的一面。而性恶说也不是指人性本恶或人性必恶的判断,而是说,不加节制之性有流弊之性向,这一性向会造成“偏险悖乱”的后果。此一意义下的性恶说不但与性朴说不矛盾,更是荀子礼义之统的理论依据。如此,在性朴论的争议中,我们带着更丰富全面的对荀子性论的研究成果,又回到了问题的讨论中心,荀子是如何建立礼义之统的整个根据的。而“性恶善伪”与“性恶心善”即是在承认荀子“性恶论”的基础上,分析研究荀子成善学说的进一步研究。

三、“性恶善伪”与“性恶心善”

谈到成善之根据,荀子自己就明确给出过答案:“治乱在于心之所可”。顺着荀子的说法,学者们普遍认可,理解荀子思想之核心在把握“心”。比如唐君毅先生就说:“荀子之思想核心,正全在其言心。”^④据此,唐先生提出“性恶善伪”说来诠释性恶论,并与以“统类心”来实现为善去恶的工夫,其学说在学界产生了重要的影响。而由此,我认为,从唐君毅先生的理论也逐渐发展出从“善伪”和“心善”两个方面来考察礼义根源的理论,^⑤故而在这里

① 在路德斌的论述中,还涉及荀子《正名篇》“生之所以然”之性,和“性之和所生”之性的含义问题。关于《正名篇》这段篇章两种性的诠释的相关研究很多,比如徐复观、梁启雄等都有不同看法。这里暂且不探讨就《正名篇》这两重性的看法的争议。因在笔者看来,就路德斌所提出的性的“及物”与“不及物”的性的说法,应用于“性恶”篇中,顺是前与顺是后,已经可以解释“性朴”与“性恶”相容的问题。

② 就唐君毅先生本身的研究而言,他认为荀子学说尽管重视心,但终不肯言“心善”。然而荀子虽未承认,但“心之合道乃成为必然而定然”却仍是可推而证的。后有学者直言荀子“性恶”而“心善”,我认为此一观点与唐君毅先生的看法不无关系,因而这里归结为唐看法的进一步发展。

将“性恶善伪”与“性恶心善”放在一起总结讨论。

“性恶善伪”，是从“善伪”出发，通过对《性恶篇》文本的逐段分析，得出荀子所论“性恶”是就荀子之理想反照而出者。这种诠释方式认为，“性恶”必须据与“善伪”所求之礼义之统的理想比较而言，方为恶。如唐君毅先生所说：“吾今之意，以为荀子所以言性之恶，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。根据对性恶篇的逐段比较，唐先生总结出，性恶正是和(1)礼义文理之善，(2)君子之善，(3)辞让之善，(4)欲为善而求有之，(5)思虑伪故而起礼义，相比较，而显示出作为所欲转化者之“性”，对照着未实现之道德文化理想，乃为负面被治之“性”。人虽可以为圣贤为禹，然而观人之现实生命之状态，却还未现实善而判断为不善，如此“便仍可谓其性之趋向在为不善，乃为恶”。^{[12]34}这大致是唐先生“性恶善伪”理论的内容。

唐君毅先生认为荀子是通过其“统类心”来为恶去善。首先，唐先生将能创建社会之统类秩序之心称之为“统类心”。“统类心”的特点从《解蔽篇》中“人何以知道？曰心。心何以知？曰虚一而静”段落中分析得出。因心能虚，故而不仅能知一类事物之理，且能兼知各类事物之理，从而综摄之。心之能一，则能赞稽万物而一于道。如此，此统摄数一而贯之之心，能大清明以知道，从而使得万事万物各得其位。在以“长虑顾后而保万事”的心之大虑下，“心”则能权衡各类事物的轻重，即“兼陈万物而中权衡”，对事物做出合理判断。如此，便能知“道”而形成礼义之统。这种对“统类心”的诠释与儒家的差等之爱亦相吻合。由“统类心”，便可以理解礼之三本，即先祖(亲子关系之统)，君师(社会分位之统)，天地(人类与万物，同类之由与生养关系之统)的形成。除此之外，与认为荀子之“心”仅有认知而没有意志的学者不同，毅先生非常强调荀子之“心”的主宰之义，也就是说，“心”不仅能建立社会之统类秩序，而且能自作主宰，“心居中虚以治五官”(《天论篇》)，“荀子之心即为一自己能上升，以求而道而合理之心”。^{[12]78}

通过唐君毅先生上述对荀子“统类心”的分析，似乎很容易引起一个疑问，心一方面通过“知道”的能力建立礼义，而且又能够克制情欲，成为行为主宰的意志之心。这样的“心”的性质不就是善的吗？为何荀子不直言“心善”？在《修身篇》，荀子有论“见善修然，必以自存也；见不善愀然，必以自省也。善自身，介然必以自好也；不善在身，灾然必以自恶

也。”这里，好善恶恶不是在言心之性善吗？再者，如若“心”没有善的倾向，又如何“长虑顾后而保万世”，又如何“权衡轻重”以判是非，又如何坚定意志，以求善为方向呢？按唐先生的分析，一方面来说，荀子之所以不直言心善，是因为心虽能守道行道，但也可不守不行。如此，“在治心养心之工夫历程中，如有一步未及，则善不全尽，而人心犹未善。”

^{[12]36}所以，荀子终不言心之性善。另一方面，唐君毅先生也认为，这是荀子居于自己的道德修养历程之外，客观观察他人与自己之心，在外观心，所以认为心可善可不善。然而若从自身的德性修养来看，荀子未尝不能体会到“以求同于至人圣人之心，则同时为‘求’排去此心之‘不中理合道之可能’之心”。^{[12]37}这即是时刻在去恶为善，坚定向道之心，那么这一向道之心则是必善。然而，在唐君毅先生看来，可惜“在荀子思想中，则终未能进至此一步。”

^{[12]37}

唐君毅先生虽坚持荀子并未由“性恶”而至“心善”之推论，梁涛则更进一步在《荀子性恶论辨正——论荀子性恶、心善说》一文中提出了“心善”说。梁涛首先提出“性恶善伪”中所使用的“伪”字原为“· ·”，意思是心经过思虑后作出的选择、行为。因而，“性恶善伪”可以理解为“人的性是恶的，善则来自心的思虑及行为。”^[13]梁涛认为，荀子的“心”首先是道德直觉心。他提到《强国篇》中所论：“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”；以及《修身篇》“体恭敬而心忠信”，认为荀子之“心”有好治恶乱，好善恶恶的道德判断力。其次，《非相篇》“人道莫不有辨”，“辨”能判断是非善恶。如此，“心”有好善恶恶和有辨之能力，这就使得荀子之心有价值诉求。而后，根据《王制篇》“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。”可以得出：创造、认识并进而实践义，这些都是心的功能和作用。最后，梁涛将性恶、心善说总结道：“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。”^[13]

与唐君毅先生的理论比较而言，在“心”之“知善”、“为善”两方面，“性恶心善”说在理论方面的差异并不大。唐君毅先生所言之“统类心”可能更为详尽地叙述了荀子之心与孟子之心的差异。那梁涛的“性伪心善”说的最大特点，乃是提出了荀子之“心”有道德直觉意思。唐君毅先生所说的“心善”之推论，乃在于站在自身德性修养过程中，所能体

会到的坚定地“为善去恶”的向善之心。这种“心善”是否含有“道德直觉”意呢？荀子思想中是否承认这种“心善”呢？唐君毅先生的论证旨在指出客观之视角与主观之视角的不同，从而“心善”在主观之视角不为荀子所特重，而被客观之视角掩盖。与荀子之“心”有道德直觉的判断所意味的“心善”的论断还是存在区别的。

就道德直觉方面的心，梁涛所给出的证据，（1）在《强国篇》的“人之所好”与“人之所恶”的问答，该段文本并未直接联系到“心”，那么是否也可以说所谓好恶也可以是“性”，这里的好恶还不具有荀子意义上的道德价值？同样，以《非相篇》的“有辨”与《王制篇》的“有知、有义”来论证心的是非判断能力，和创造义、实践义的能力，这些段落也都并非荀子直接就“心”之能力而论。就荀子之“心”是有价值诉求，且能创造实践“义”这方面来说，得出“心善”说虽为合理，然而毕竟荀子确实未言“心善”。唐先生从《荀子》文本的分析中得出，荀子的“心”虽是成就善之关键，然而“心”仍然可能为不善，正因如此，荀子才终不说“心善”，目的就在使人们认识到礼义积习的重要性，以求全尽其善。从文本证据粗看去，似乎还是唐君毅先生的分析更为有力。然而，“性恶心善”说强调了荀子“心”的重要作用，提示学者进一步从“心”来寻找荀子道德之根源与可能性之问题答案，还是很有意义的。

也有学者专就唐君毅先生的“性恶善伪”说作文分析，这里也值得一述。韩晓华在《鹅湖月刊》上发文《论唐君毅先生对荀子‘性恶善伪’的诠释》（上）（下）两篇。此文除更为详细地介绍了上述“性恶善伪”和“统类心”的相关分析，更指出，唐君毅先生的“性恶善伪”的二分法不够精细。此文先引以往学者关于“性”的二分观点：“性”应分为“本始材朴”的未及物之性，和“感物而动”的已及物之性。这样，与伪相对一面的即是及物的“欲性”而非未及物的“情性”。而“伪”也分为依“心虑而能为之谓之伪”的“能伪”和“虑积焉、能习焉而后成谓之伪”的“积伪”。如此与“善伪”所对应的“性恶”实际上有三种含义：（1）“心灵欲望倾向的无序悖乱之‘恶’”，（2）欲转化达至礼义而未转化状态之‘恶’，（3）破坏礼义的后果之‘恶’。^{〔14〕}

上述更为详细的区分给出一种启发。如果聚焦于“性恶善伪”之相关论述本身来看，“正理平治”之“善”的标准是一更高的标准，意味着整体社会生活以及个人生活全面的“正理平治”之后果。在这一前提的论域下，当下的好善恶恶之心，尽管在一般意义下有积极的含义，然而在此语境中，却不能称之为善果。与全面的“正理平治”之“善”相比较，全不受控制“顺是”而为的情欲可以为恶；欲转化而实未至善的状态也为恶；礼义受到破坏，人们走向偏险悖乱之局面更为恶。从整体社会与个人生活全面之“正理平治”之善果来看，荀子论善的客观主义立场（即从现实、从结果、从整体出发）早有预定。唐先生所指出荀子未从德性修养内部之体会说“心善”，实是因为他在这一论题中，对“善”早有界定之故。故而，在“性恶善伪”之相对照的论域内，荀子不可能说“心善”之立场实为合理。

尽管，在《性恶篇》之“性恶善伪”之问题上，荀子从客观现实之立场论成善，但这并非就使得道德自主成为不可能，礼义之统沦为强制。“性恶善伪”和“性恶心善”给荀学指出了研究荀子道德之根据的重点在“伪”与“心”的重要方向。本文随后再简单介绍两种道德建构之学说，分别就主观自主的建构言德性修养与客观规范的建构言礼义之统两方面来进一步研究荀子如何论道德根源之问题。

四、建构之善——自我建构与礼义建构

在《荀子的为己之学——从性恶到养心以诚》一书中，邓小虎十分关切在性恶论的主张下，荀子的道德自主如何可能的问题，他说：“荀子能否在主张性恶的同时，坚持道德自主呢？问题的关键，当然在于‘性恶’的实际意涵，以及何谓‘内在的根源’。”^{〔15〕33}

首先关于“性恶”的问题，邓小虎注意到《性恶篇》中相关段落“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。”^①那么“性恶”就涉及“顺是”前与“顺是”后的差异，“顺是”的具体含义就成为理解“性恶”的关键问题。邓小虎引入 Harry Frankfurt 多层序的欲望的理论来解释“顺是”。根据 Frankfurt 的理论，人们“想吃东西”属于第一序

① 这里，如先前所提到的诸多学者所论，人之性有“本始材朴”的一面，直至“及物”而“感物而动”形成欲性时，放可为善恶。这里好利与好声色显然都是就欲性而言，那么“疾恶”的意思若为嫉妒、憎恶的无理情绪，则本身为恶，这使得学者们根据“顺是”来区分“性朴”与“性恶”两个方面的理论遭受质疑。邓小虎就此问题详细分析后，得出结论认为，疾恶的意思为“讨厌害处”更为合理。从而仍然可以满足“顺是”将性分为两种状态的理论。

的欲望,而针对第一序的欲望制定进一步实现的目标,即“想要实现‘想吃东西’的欲望”则构成第二序欲望。^①第一序欲望是人类的自然情欲,无所谓好坏善恶;而有意志行动力的人可以分析、评价自己的第一序欲望,认同一些欲望而排斥另一些欲望,从而主动建构自己总体的第二序欲望。由此,邓小虎认为,“顺是”的真正含义,就在于人们将自己的自然之性完全放纵,成为了“心”之主宰,也就是说他的第二序欲望全以自然欲望的强弱为主导,故而“欲之所求就变成了‘心之所可’。”^{[15]39}“顺是”就是“其心正其口腹。”

事实上,形成“恶”的过程也同样揭示了修养“善”建构过程,邓小虎提出荀子的道德修养是一种异质生成的创造性过程。“伪”包含了两层含义,即“心虑而能为之动”,也就是说“心之思虑”介入到无序的欲望倾向中,来加以选择与主宰。这时,心也是仍然可能犯错误,但是至少开始了“善”之创造建构。而第二阶段的“伪”在于“成”,“当正确的‘心虑’得到累积,正确的‘能动’得到练习,并成就‘文理隆盛’时,这也是‘伪’。”^{[15]44}与孟子的同质生成不同,荀子的道德修养构成了一种对“性”的重塑,也就是一种异质生成,创造转化的过程。倘若我们能够承认这种异质生成过程,从某人有善的行为,就并不能推出某人有善的质具。通过异质生成的过程,这样一种善的自我建构就大致解释得颇为清晰了。邓小虎继而又发问:如果人性本恶,那么恰当的标准从何而来?他的回答指向了荀子自己给出的答案,即“正理平治”,“这样看来,‘善’的标准至少有两个:就个人而言,是欲的满足;就群体而言,是争乱的平息。”从人自身来说,“‘注措习俗’就是人对于一己之性的诠释和安放”;从社会政治来说,“‘文理昌盛’的‘伪’是人在‘注错’中摸索的累积,也是传统文化的累积。”^②

在荀子《礼论篇》一开始,荀子就讨论到“欲多而物寡”的矛盾,也就是外在有限的物质资源与人内在不能穷尽之欲望之间的矛盾,而“礼”的建立很大程度上就是要解决这一现实矛盾而帮助人们能够更好地“养人之欲,给人之求”,“礼”的创立和人自身对于美好生活的追求是相一致的。故而“礼”

很重要的一方面不仅是为了社会的安定和谐,也是出于个人的生活追求,从这一点来讲,邓小虎所分析的“善”的标准双重含义,很好的包容了个人的要求在其中,使得礼义能为个人所接受,道德自主是为可能。无论在《劝学篇》《修身篇》等,荀子都大量讨论过人如何通过自身抉择与努力来实现德性修养。而在针对“偏险悖乱”、“争则乱、乱则穷”的危险后果,荀子又坚定站在了客观主义立场,提倡圣人之伪,先生之道。因而从社会规范的建构角度来说,荀子之“礼”也有客观化与普遍化的意义。

东方朔老师认为,与孟子之性善说对照而言荀子的性恶说,这种观念是有问题的。因为相较于孟子是就“人之为人”的本质上说人之性,荀子是就“人生而有”的情性欲望说性,两者所言之性层次不同。针对荀子所言之善在人身上不能生根,没有大本的批评,荀子“人之所以为人”的本质规定也许是更好的线索。东方朔老师认为“在荀子那里,人之所以为人之特质在于人质有义、有辨、能群”。作为这样一种社会性的存在,人实际上就是一种“礼义”性的存在。正是通过礼,人之仁心才有实现之场所,“仁心因礼而获得其社会历史内容的客观规定性。”并非是通过反身上提而获得一种先验的保证,而是通过“使世界辩证化的方式赋予自然和历史以一种合理的结构”,这样由礼的具体而丰富的规定,仁心才具有了真正的客观化与普遍化。^{[7]287-299}

事实上,东方朔老师甚至认为,“在荀子言礼、言天、言心、言性等等看似各自独立的理论背后,荀子或许有其更高的内在统一的理论诉求,这种理论诉求即是要籍由建构出来的礼论以为客观化孔子之仁义理想的基础。”^{[7]302}荀子之善之根源,或者说礼义之可能等问题的追问,最后落到了荀子的“礼”之思想的客观化与普遍化的实现。对于荀子之学说而言,由于他不冀求于“先验”之保障,故而也许很难一步找到他的道德根源。但这并不意味着荀子就没有创立客观普遍的善的完整理论之企求。由对“性恶”说批评而引发出“善”之根据的追问,这一问题的答案不仅要从德性修养之自主自治的方向寻找,在荀子客观主义视角下,也许更要结合礼的客观架构之形成与历史文化发展脉络之把握方能

① Frankfurt 的理论多次被学者引入讨论荀子的“性恶”与“心之所可”的问题,原文可参阅 Harry G. Frankfurt: “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, The Journal of Philosophy 68 (1971) 5-20

② 参阅邓小虎,《荀子的为己之学——从性恶到养心以诚》,第47页。邓小虎继而在荀子“诚”的概念上又进一步发挥,提到“整全的自我”与“养心莫善于诚”等问题,更全面回到了荀子思想中如何通过自我建构来实现道德自主的可能等问题,本文出于篇幅有限,不一一展开。这里是为简单介绍在“性恶”背景下,从自我建构的角度如何理解自我转化过程的可能。

回答完整。^①然而,这就非本文所能详细论及全面的了。

五、结语

本文写作之缘由在于一直以来对荀子“性恶”抱有不小的怀疑和好奇。依我以往的看法,人之自然情欲本是合理正当的,人与人之间亦存在真诚的情感以驱动我善待他人,为何荀子却言“性恶”?在上《荀子》课程时,老师曾经发问:倘若荀子说人性是恶的,那么人怎么能够有道德,人为什么要成善呢?这问题成为那一学期里我印象最深的问题。

事实上,通过本文的写作,我发现这一困扰我的问题也是关于“性恶”论研究的重要问题。在“性恶”与“成善”看似难解的悖论之间,无论是新儒家之代表的前辈先生们对荀学的批评,还是当代学者们关于荀子人性问题的探讨,都指向了对道德根据的追问和解答。质疑与回答这一问题构成了荀子“性恶”论研究的主要线索。在这条线索上,学者们丰富了荀子论“性”的具体含义,从“伪”和“心”进一步发展“成善”理论;从个人修养的道德自主的角度与礼义之统的客观建构的角度来细述道德礼义的形成过程。如此,荀学在“性恶”的问题上已经取得了丰富的研究成果,而我也越来越被荀子思想所说服乃至折服。

这篇文章的写作,肯定是难以圆满的。从一开始在搜索框内输入“荀子”、“性恶”等关键字冒出来的好几十页的论文中进行筛选搜集,到许多难以分清先后和细微差别的学说间的比较与归纳,再到最后选取了某些比较有代表性的观点进行分类讨论。这一整个过程中,老实说除了收获很大外,也是觉得颇为愧疚与遗憾。因为写作还是仓促的,许多有价值的学说来不及搞懂与详述,许多相近的理论也没有一一甄别,疏漏自己心中有数。然而,从这一方面来看,也证明了在“性恶”问题上研究的前进脚步之大。对于当代的如此丰厚的成果予以正视和尊重,通过本文的写作,能帮助到我在以后的研究中,不必再在老路上兜兜转转,可以更好地沿着这些成果继续进展下去,花费一些功夫来整理实在不算什么。

一直以来,我都希望寻找到一个善的终极的根

据,然而何尝不能接受也许这个终极根据并不是最为重要的。也许善的标准都是简单而相通的,但是现实却是复杂而多变的。研究之路在学习与更新,成善之路亦是。

〔参 考 文 献〕

- [1] 程颢程颐. 二程集:上册[M]. 北京:中华书局,1981:262.
- [2] 黎靖德. 朱子语类:第八册[M]. 北京:中华书局,2011:3253—3254.
- [3] 劳思光. 新编中国哲学史[M]. 台北:三民书局股份有限公司,2000.
- [4] 牟宗三. 历史哲学[M]. 长春:吉林出版集团有限责任公司,2010:121.
- [5] 牟宗三. 牟宗三全集:第二册[M]. 台北:经联出版社,2003:194—195.
- [6] 徐复观. 徐复观全集:第四册[M]. 北京:九州出版社,2014:216.
- [7] 东方朔. 合理性之寻求:荀子思想研究论集[M]. 台北:国立台湾大学出版中心,2011:137.
- [8] 周炽成. “荀子乃性朴论者,非性恶论者”[J]. 邯郸学院学报,2012,(4).
- [9] 林桂臻. “揭开二千年之学术谜案——《荀子》‘性恶’校正议”[J]. 社会科学,2015,(8).
- [10] 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).
- [11] 李哲贤. “荀子之性恶说析论:从文本谈起”[J]. 哲学与文化,2013,(5).
- [12] 唐君毅. 中国哲学原论? 导论篇[M]. 北京:中国社会科学出版社,2005.
- [13] 梁涛. “荀子性恶论辨正——论荀子性恶、心善说”[J]. 哲学研究,2015,(5).
- [14] 韩晓华. “论唐君毅先生对荀子‘性恶善伪’的诠释”(上)(下)[J]. 鹅湖月刊,第三十九卷一期总号第四五七,第四五八.
- [15] 邓小虎. 荀子的为己之学——从性恶到养心以诚[M]. 北京:北京大学出版社,2015.

(责任编辑:谢光前)

(下转第128页)

① 事实上,荀子回答道德之根源的问题是有不同的角度的,从主观的角度来说,即有“养人之欲”的好生活的诉求,也有“君子之学”以美其身的自我要求;从客观角度说,有“止争”“恶乱”的现实考量,也有寻先王之道的历史继承。当荀子就客观角度而发言论时,说荀子之礼义是对个人自主的压迫是不够公允的。因为无论是从主观角度(即个人)还是客观角度(即群体),荀子始终立准了道德礼义是人类智慧的发明而在历史中创建的立场。所以,道德根源的回答,总应该是既有站在个人角度去理解的层面,又有站在人类群体的角度去理解的层面。从这两个方面的回答,才是荀子心中“正理平治”之善的完整含义。