

# 荀子人性论之综合考察

——基于墨、法、道、儒诸家比较的视角

任蜜林

**摘要：**对于荀子的人性论，学界提出很多新的看法，如性朴说、性善说、性恶心善说等，试图为荀子的性恶论进行翻案。这些说法虽然推动了荀子的相关研究，但目前还未能取得一致的看法。作为先秦儒家的殿军，荀子的思想具有综合性的特征，其不但继承和发展了孔子以来的儒家思想，而且受到道家、墨家、法家等思想的影响。因此，对于荀子的人性论，除了通过《荀子》本身的相关材料外，还需要在与墨家、法家、道家以及其他儒家等思想比较中来加以研究。通过比较，荀子的人性论与墨家、法家的性恶说、道家的性朴说以及儒家的性善论都不尽相同。其内在理路是基于“性伪之分”的观点，而这一观点又是建立在天人相分的思想基础之上的。从性伪二元对立的角度来看，性恶、性朴的说法并不影响对荀子人性论逻辑结构的认识。

**关键词：**荀子；人性论；墨家；法家；道家；儒家

**中图分类号：**B222.6    **文献标识码：**A    **文章编号：**1003-0751(2025)09-0109-09

众所周知，性恶论是荀子思想的主要内容之一，这也是其自宋以来受到诟病的原因之一。北宋程颐曰：“荀子极偏驳，只一句‘性恶’，大本已失。”<sup>[1]</sup>南宋朱熹曰：“荀、扬不惟说性不是，从头到底皆不识。”<sup>[2]</sup>正因如此，荀子在宋明时期地位一落千丈，甚至被视作法家，一直未能配祀孔庙。近些年来，随着研究的深入，学界对于荀子的人性论提出很多新的看法，试图为荀子的性恶论进行翻案，如性朴说、性善说、性恶心善说等。这些说法虽然推动了荀子的相关研究，但目前还未能取得一致的看法。这些说法之所以要为荀子性恶论进行翻案，其实还未能走出宋儒对于荀子评判的窠臼，即以性善论作为是否是儒家人性论的评判标准。其实，无论从历史记载还是出土文献来看，性善论并非早期儒家人性论的主流。正如陈来所说：“郭店楚简重要的意义之一，就是证明了先秦早期儒学对‘人性’问题的主流

看法，并不是性善论，或者说还没有形成性善论的观念。”<sup>[3]</sup><sup>76</sup>“孟子的性善论，和荀子的性恶论，在儒学的前期发展中反而是较为独特和少有的。”<sup>[3]</sup><sup>77</sup>既然性善论并非早期儒家人性论的主流，那么以性善论来评判性恶论就没有什么道理了。作为先秦儒家的殿军，荀子的思想具有综合性的特征，其不但继承和发展了孔子以来的儒家思想，而且受到道家、墨家、法家等思想的影响。因此，对于荀子的人性论，除了通过《荀子》本身的相关材料外，还需要在与墨家、法家、道家以及其他儒家等思想比较中来加以研究，这样才能对其有一全面深入的认识。

## 一、荀子性恶说与墨、法相关思想之比较

性恶说是荀子明确提出来的，他在《性恶》篇中

收稿日期：2023-08-19

基金项目：中国社会科学院学科建设“登峰战略”资助计划优势学科中国哲学(DF2023YS10)。

作者简介：任蜜林，男，中国社会科学院哲学研究所研究员、博士生导师(北京 100732)。

说：“人之性恶，其善者伪也。”<sup>①</sup>这也是目前见到的最早把恶与性联系在一起的文献。在荀子之前，虽有性恶的思想，但未见性恶连用的说法。据《孟子》公都子所说，当时人性论有三种代表性的观点，即性无善无不善说、性可以为善可以为不善说、有性善有性不善说。这三种观点虽然在内容上有所不同，但都是从价值理性上对人性做出判断的。这里的不善讲的实际就是恶的问题。在中国早期文献中，一般善与不善相对应，恶与美、好相对应，如《尚书·洪范》说：“无有作好，遵王之道。无有作恶，遵王之路。”<sup>②</sup>《老子》第二章说：“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。”<sup>③</sup>《论语·里仁》说：“唯仁者能好人，能恶人。”<sup>④</sup><sup>69</sup>《大学》说，“所谓诚其意者：毋自欺也，如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦”<sup>④</sup><sup>7</sup>。郭店竹简《性自命出》说：“好恶，性也。所好所恶，物也。善不[善，性也]。所善所不善，势也。”<sup>⑤</sup>到了战国以后，恶才逐渐与善对应起来，如《易传·象传》说：“君子以遏恶扬善，顺天休命。”<sup>⑥</sup><sup>131</sup>《易传·系辞下》说：“善不积不足以成名，恶不积不足以灭身。”<sup>⑥</sup><sup>582</sup>王充在叙述他之前的人性论时已经改为善、恶对应了，如他说，“周人世硕以为‘人性有善有恶……’”<sup>⑦</sup><sup>132</sup>，“告子与孟生同时，其论性无善恶之分”<sup>⑦</sup><sup>136</sup>。可以看出，在王充那里恶是与不善相等的。

在荀子之前虽然没有性恶连用的说法，但性恶的思想已经有了。根据刘家和的研究，性恶思想至少可以追溯到《墨子》<sup>⑧</sup><sup>338-339</sup>。《墨子·尚同上》对于人类社会的自然状态进行了描述：

古者民始生未有刑政之时，盖其语“人异义”。是以一人则一义，二人则二义，十人则十义，其人兹众，其所谓义者亦兹众。是以人是其义，以非人之义，故交相非也。是以内者父子兄弟作怨恶，离散不能相和合。天下之百姓皆以水火毒药相亏害，至有余力不能以相劳，腐朽余财不以相分，隐匿良道不以相教，天下之乱，若禽兽然。<sup>④</sup>

在墨子看来，人类社会在初始之时，还未形成任何政治制度，也没有君主等统治阶级，这样就必然形成一个十分混乱的阶段。墨子之所以认为人类社会的自然状态“若禽兽然”，在于他认为在这种自然状态，每个人都有自己的主张，这样势必产生人与人之间的冲突。要解决这些冲突就必须使每个人的主张统一起来。如何把每个人的主张统一起来？墨子认为需要建立国家管理制度，选取有道德的人作为最高

的管理者，这样就能统一各种主张。墨子心目中的最高管理者应该是有道德的，之所以如此，在于其是符合天的要求的，能上同于天。“天欲义而恶不义”，因此君主治国也应该“从事于义”（《墨子·天志上》）。这里的“义”也就是他所讲的“兼爱”。如果君主顺从天的旨意，就会得到天的赏赐，否则，就会遭受天的惩罚。故《墨子·天志上》说：“顺天意者，兼相爱，交相利，必得赏。反天意者，别相恶，交相贼，必得罚。”这样看来，墨子的人性论并非一种普遍的性恶论，而是一种性有善有恶论，因为在其中还能选出一些有道德的人出来担任行政长以推行最高统治者的政治措施。墨子认为并非每个人都可以上同于天，下一级别的人要服从上一级别的人，这样一层一层推至天子，然后天子才能上同于天。按照这个逻辑，天子的道德是上天赋予的，天子以下的道德则是由天子往下层层赋予的。每个人的道德也可以说是由天赋予的，但墨子并没有得出这样的结论。在墨子看来，每个人的主张一开始并不是相同的，因此会造成冲突、混乱。因此，大多数人的本性是恶的，对于这种恶，要靠有道德的政治管理者进行纠正。

真正提出性恶说的是法家，商鞅、韩非子等都有类似的观点。商鞅认为人性的本质是追求欲望、自私自利的。《商君书·算地》说：

民之性，饥而求食，劳而求佚，苦则索乐，辱则求荣，此民之情也。

民之生，度而取长，称而取重，权而索利。<sup>⑤</sup>在商鞅看来，这种自私自利的本性在人类社会的自然状态就是如此。如果任由这种自私自利的本性发展，社会就会产生混乱。在商鞅看来，解决混乱的办法就是通过贤人设立法律，“故贤者立中正，设无私，而民说仁。当此时也，亲亲废，上贤立矣”（《商君书·开塞》）。只有设立中正无私的法律，废除儒家所倡导的亲亲的原则，任用贤人，才能让民众变得仁慈。

商鞅认为自私自利是人性的本质，通过个人修养和外界环境是无法改变的，“民之于利也若水于下也，四旁无择也”（《商君书·君臣》）。人民对于利益的追求就如水往下流一样是天生的、自然的。正因为人类有着这种本性，所以这也是君主治国的基础。《商君书·错法》说：

人君(生)而有好恶，故民可治也。人君不可以不审好恶。好恶者，赏罚之本也。夫人情好爵禄而恶刑罚，人君设二者以御民之志而立

所欲焉。夫民力尽而爵随之，功立而赏随之，人君能使其民信于此如明日月，则兵无敌矣。

这里的“好恶”并非说人性有善有恶，而是上面说的“民之性，饥而求食……此民之情也”。君主可以根据民众的这种追求私利的本性进行治理。具体来说，这种治理体现在赏和罚两个方面，有功则以爵禄赏之，有罪则以刑罚罚之。在商鞅看来，如果君主对于赏罚的手段运用得当，那么国家就会得到很好的治理，“王者刑用于将过，则大邪不生；赏施于告奸，则细过不失。治民能使大邪不生，细过不失，则国治”（《商君书·开塞》）。在赏罚二者中，罚的作用又大于赏。因此，商鞅强调法律的重要作用。《商君书·开塞》说：“夫利天下之民者莫大于治，而治莫康于立君。立君之道，莫广于胜法。胜法之务，莫急于去奸。去奸之本，莫深于严刑。”

在商鞅之后，法家的代表人物韩非子对性恶说也作了论述。韩非子是荀子弟子，其性恶的思想一方面受到荀子的影响，一方面则源自商鞅以来的法家思想。与商鞅一样，韩非子也认为人性是自私自利、趋利避害的：

夫民之性恶劳而乐佚，佚则荒，荒则不治，不治则乱，而赏刑不行于天下者必塞。（《韩非子·心度》）<sup>⑥</sup>

夫安利者就之，危害者去之，此人之情也。（《韩非子·奸劫弑臣》）

在韩非子看来，自私自利是人类的本性，也是人类思考问题和行为方式的出发点。人类之间没有任何情感可讲，只有利益的算计。就连最亲近的父母与子女之间都是如此，其他人就更不必说了。总之，人类的一切活动都出自自私自利，“皆挟自为心也。故人行事施予，以利之为心，则越人易和；以害之为心，则父子离且怨”（《韩非子·外储说左上》）。韩非子把人类的一切行为都用功利主义衡量，因此在他看来，人性是恶的，没有半点善可言，故被称为“极端性恶之论”<sup>[9]</sup>、“彻底的性恶论”<sup>[8]352</sup>。韩非子主张性恶说是为了政治治理，有很强的政治目的性。《韩非子·八经》说：“凡治天下，必因人情。人情者有好恶，故赏罚可用；赏罚可用则禁令可立，而治道具矣。君执柄以处势，故令行禁止。”这与上面商鞅的主张显然是如出一辙的。在这种人性论的基础上，韩非子也强调法治的重要性：“故明主之治国也，明赏则民劝功，严刑则民亲法。”“故治民无常，唯治为法。法与时转则治，治与世宜则有功。”（《韩非子·心度》）

综上可知，墨子、商鞅、韩非子虽然都主张性恶说，但他们的内容和目的并不相同。墨子认为人类在自然状态时期主张各异，因此产生冲突、混乱，这样就需要选立管理者统一思想，改变这种混乱的状态。墨子认为最高管理者的道德是由天决定的，这样看来，墨子虽然主张性恶说，但这并非一种普遍的人性论，因为管理者是由有道德的人担任的。商鞅和韩非子主张性恶说则完全是推行法治治理的需要。这种法治并非依法治国，而主要是以刑罚治国。因此，他们认为人性没有任何善的地方，对于这种自私自利的人性只能以赏罚的手段来治理。他们也不相信通过任何手段可以改变人类的这种性恶的本性。因此，对于儒家的“礼”，商鞅、韩非子都是反对的，如《商君书·去强》说，“国有礼、有乐、有《诗》、有《书》、有善、有修、有孝、有弟、有廉、有辩，国有十者，上无使战，必削至亡”。《韩非子·解老》说：“礼为情貌者也，文为质饰者也。夫君子取情而去貌，好质而恶饰。夫恃貌而论情者，其情恶也；须饰而论质者，其质衰也。”

与墨子、商鞅、韩非子相比，荀子虽然主张性恶论，但内容和目的均不相同。荀子之所以主张性恶论，是因为在他看来，善是人为的，不是自然的，故需要通过礼义的方式来改变人的性恶，使其“化性起伪”，变而为善。与墨子不同，天在荀子那里是自然意义上的，并不是人类道德价值的最高根源。与商鞅、韩非子相比，荀子特别强调礼在“化性起伪”中的作用。

## 二、荀子性朴说与道家相关思想之区别

除了性恶的表述外，在《荀子》一书中还有性朴的说法。这一说法明确见于《礼论》篇：“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。”这里以“伪”与“性”相对，性指天然的、未经人修饰过的自然本性，伪指受到后天礼仪教化影响的人类行为。性是先天的、不可改变的，伪则是后天的、可以改变的。《性恶》说：

凡性者，天之就也，不可学，不可事；礼义者，圣人之所生也，人之所学而能，所事而成者也。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。

根据这一说法，很多学者认为荀子的人性论是性朴

论者而非性恶论者。这一说法始倡于日本学者兒玉六郎,近些年来在国内学界有着较大影响,代表人物有周炽成、林桂臻等。如兒玉六郎说:“荀况认为,人之本性、稟性乃素朴而毫无修饰。而因后天修为的有无,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’,应当更为恰当。”<sup>⑦</sup>周炽成则通过《性恶》篇与《劝学》《礼论》《天论》《正名》《荣辱》等篇的对比,认为“荀子不是性恶论者,而是性朴论者”,并进一步推断《性恶》篇非荀子本人所作,而是其后学所作<sup>[10]</sup>。林桂臻也说:“荀子非性恶论者,而是十足的性朴论者;《荀子》一书‘性不善’字眼讹为‘性恶’约在西汉末年刘向对《荀子》的首次编校整理。”<sup>[11]</sup>抛开所论内容不说,仅说他们通过内容比较就断定《性恶》篇非荀子所作,就难以令人信服。除非有坚定的文献依据,我们不能随便断定《荀子》的某某篇为伪,否则没法进行进一步的研究。

其实从《荀子》一书来看,性朴的说法仅两见,一见上所引《礼论》篇,一见于《性恶》篇:

今人之性,生而离其朴,离其资,必失而丧之。用此观之,然则人之性恶明矣。所谓性善者,不离其朴而美之,不离其资而利之也。使夫资朴之于美,心意之于善,若夫可以见之明不离目,可以听之聪不离耳,故曰目明而耳聪也。

除此之外,“朴”字在《荀子》凡五见,皆与人性未有直接的关系,如《王制》“使农夫朴力而寡能”,《王霸》“农夫莫不朴力而寡能”“农夫朴力而寡能”,《臣道》“若驭朴马,若养赤子”,《强国》“其百姓朴”。如果说荀子是性朴说而非性恶说,那么其应该对此有详细的论述,仅仅两处的说法是远远不够的。如果按照上面《性恶》篇非荀子所作的说法,那么荀子关于性朴的说法实际只有一处,这怎么能说明其是性朴论者呢?

在荀子之前,对于“朴”论述最多的当属道家。在道家看来,朴表示自然、天然,能够反映道的特征。因此,道家常以朴来形容道。如《老子》第三十二章说:“道常无名。朴虽小,天下莫能臣也。”《老子》第三十七章说:“道常无为而无不为。侯王若能守之,万物将自化。化而欲作,吾将镇之以无名之朴。无名之朴,夫亦将无欲。”正因为朴能够反映道的特征,《老子》还常常用朴来形容其所追求的境界,如《老子》第十五章说,“古之善为士者,微妙玄通,深不可识。夫唯不可识,故强为之容。豫兮若冬涉川,犹兮若畏四邻,俨兮其若容,涣兮若冰之将释,敦兮

其若朴”,《老子》第二十八章说,“知其荣,守其辱,为天下谷。为天下谷,常德乃足,复归于朴”。《老子》虽然没有用朴来形容人性,但把朴作为人类追求的目标,说明其认为人性应该是素朴的。《老子》第十九章说:“绝圣弃智,民利百倍;绝仁弃义,民复孝慈;绝巧弃利,盗贼无有。此三者,以为文不足。故令有所属,见素抱朴,少私寡欲。”《老子》第五十七章说:“我无为而民自化,我好静而民自正,我无事而民自富,我无欲而民自朴。”在《老子》看来,民众应该是素朴寡欲的,因此对于圣智、仁义、巧利等人为的东西都应该绝弃。

《老子》之后,《庄子》对于性朴的思想作了深入的论述。《庄子》也认为朴反映了道的特征,其不但是人性的本来状态,而且是人性的追求目标。在《庄子》看来,人类的自然状态最能够体现道的要求。《庄子·缮性》说:

古之人,在混芒之中,与一世而得淡漠焉。当是时也,阴阳和静,鬼神不扰,四时得节,万物不伤,群生不夭,人虽有知,无所用之,此之谓至一。当是时也,莫之为而常自然。<sup>⑧</sup>

人类的自然状态是混沌无知、淡漠无欲的。自然界的一切都处于和平共处、安静有序的状态,人类也没有狡诈竞争的心智,一切都顺其自然,无欲无求。《庄子》把这种自然状态称作“至一”。这种“至一”的状态又被称作“至德之世”。《庄子·胠箧》说:

子独不知至德之世乎?昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陆氏、骊畜氏、轩辕氏、赫胥氏、尊卢氏、祝融氏、伏羲氏、神农氏,当是时也,民结绳而用之。甘其食,美其服,乐其俗,安其居,邻国相望,鸡狗之音相闻,民至老死而不相往来。若此之时,则至治已。

这种“至德之世”也就是《老子》第八十章所讲的“小国寡民”的理想社会。在这种社会状态下,虽然有统治者,但统治者对百姓不加干涉,采取无为而治的方式管理百姓,不推崇贤能之人,不提倡仁义道德,也不使用人类的任何发明,一切都自然无为。《庄子·马蹄》说:“故至德之世,其行填填,其视颠颠……夫至德之世,同与禽兽居,族与万物并。恶乎知君子小人哉!”人类这种自然的状态也就是人的本性,“彼民有常性,织而衣,耕而食,是谓同德。一而不党,命曰天放”(《庄子·马蹄》)。在自然状态中,统治者完全遵从民众的自然本性。这种自然本性也就是无知无欲的素朴状态,“同乎无知,其德不离;同乎无欲,是谓素朴。素朴而民性得矣”(《庄

子·马蹄》)。

与《老子》一样,《庄子》也主张人性是素朴无欲的。在《庄子》看来,儒家所追求的仁义礼乐等都是对素朴人性的破坏,都是应该加以反对的。《庄子·马蹄》说:

故纯朴不残,孰为牺尊!白玉不毁,孰为珪璋!道德不废,安取仁义!性情不离,安用礼乐!五色不乱,孰为文采!五声不乱,孰应六律!

夫残朴以为器,工匠之罪也;毁道德以为仁义,圣人之过也。

如果道德、性情没有遭到破坏,那么就不会有仁义礼乐等的产生。为何素朴体现了人类的本性?因为其体现了道的要求,“夫虚静恬淡寂寞无为者,天地之平而道德之至也。故帝王圣人休焉”(《庄子·天道》)。正因为随着人类欲望、知识的产生,人类的自然状态遭到破坏,人类的本性也相应地受到了破坏,所以回归人类的自然状态以恢复人类的本性也成为《庄子》追求的理想。《庄子·山木》说:“吾愿君剖形去皮,洒心去欲,而游于无人之野。南越有邑焉,名为建德之国。其民愚而朴,少私而寡欲;知作而不知藏,与而不求其报;不知义之所适,不知礼之将……吾愿君去国捐俗,与道相辅而行。”只有去除形体和精神的欲望才能回归到人类的自然状态,人性也才可能真正地实现。

从上可知,以《老子》《庄子》为代表的道家思想认为人性是自然素朴的,这不仅是人性的本来面目,也是人性的理想目标。荀子对于人性的看法却与此不同。荀子虽然主张人性是“本始材朴”的,但却认为这种质朴的人性是不完善的,是需要通过后天矫治的,这也就是他提出“化性起伪”的原因所在。这种对人性的矫治正是道家所反对的,《庄子·马蹄》说:“夫赫胥氏之时,民居不知所为,行不知所之,含哺而熙,鼓腹而游。民能以此矣!及至圣人,屈折礼乐以匡天下之形,县跂仁义以慰天下之心,而民乃始踶跂好知,争归于利,不可止也。此亦圣人之过也。”《庄子》认为圣人提倡的仁义礼智,激发了民众的用智求利之心,破坏了人类的自然素朴之性,这正是圣人给人类带来的最大危害。

### 三、荀子性善说与早期儒家相关思想之辨析

在对荀子人性论的定位中,性善说的看法是最

匪夷所思的。为了反对孟子的性善论,荀子提出了性恶论。无论如何,都很难将性善说与荀子联系起来。那么认为荀子是性善说的看法究竟出于什么根据呢?持荀子为性善论观点的代表性学者有傅佩荣、刘又铭、路德斌等人。傅佩荣认为荀子的“性恶”实为“欲恶”,其潜在的观点实际是“人性向善”。刘又铭认为荀子言“性恶”是“意谓”的表达方式,从“蕴谓”的角度看,荀子的人性论是“弱性善观”。路德斌则把荀子的“人性”分为形上、经验两个层面,同于动物性的情欲属于经验层,异于动物的“辨”“义”等属于形上层,后者是人类通过道德努力达到善的根源所在<sup>[12]</sup>。其实这三种观点虽然论述有所不同,但本质上并无太大区别。他们都认为荀子虽然持有性恶论,但性恶论并非荀子人性论的终极目的。性恶论只是荀子人性论的基础,性善论才是荀子人性论所要达到的最终目标。

在先秦儒家思想中,孔子虽然没有提出性善论的观点,但实际上已经蕴含了性善论的思想。孔子认为“性相近也,习相远也”,实际强调了先天情感和后天学习之间相辅相成的关系。人一出生就处于一种以家庭关系为基础的社会关系之中,因而天生具有孝悌等情感,这也是实现仁的前提和基础。但仁的实现仅仅靠这种天然情感是不够的,还需要通过后天的学习来完成<sup>[13]</sup>。不过孔子对于人性善的看法毕竟是隐蔽的、含糊的,至今对其是否是性善论仍有争议。应该说,孔子以后,性善论并非儒家人性论的主流,《孟子》《论衡》以及郭店楚简的相关材料都可以说明这一点。《孟子·告子上》记载的与孟子同时或之前的人性论皆非性善论。《论衡·本性》所说的世硕、宓子贱、漆雕开、公孙尼子等孔门后学的人性论也大多是性有善有恶论。前引郭店楚简《性自命出》亦云:“好恶,性也。所好所恶,物也。善[不善,性也]。所善所不善,势也。”

到了孟子,儒家才提出明确的性善论。孟子认为人之为人的本质就在于其先天具有的善性,这种善性也就是仁、义、礼、智。这种善性根于人的“四端”之心。《孟子·告子上》曰:

恻隐之心,人皆有之;羞恶之心,人皆有之;  
恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之。恻  
隐之心,仁也;羞恶之心,义也;恭敬之心,礼也;  
是非之心,智也。仁义礼智,非由外铄我也,我  
固有之也……<sup>⑨</sup>

孟子这里讲的性善是就人的实情说的。人类的不善,并非人的本心所造成的,而是后天的环境所造成

的。也就是说,人性先天是善的,不善是后天产生的。仁义礼智“四德”之所以是人固有的,就在于其源于恻隐、羞恶、恭敬、是非“四心”。“四心”是每个人天生固有的道德认知能力,因此,在遇到需要做出道德判断的情景时,人的内心能够自然流露出相应的道德情感并采取相应的道德行动。《孟子·公孙丑上》说:“人皆有不忍人之心……所以谓人皆有不忍人之心者,今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕恻隐之心——非所以内交于孺子之父母也,非所以要誉于乡党朋友也,非恶其声而然也。”这种“怵惕恻隐之心”不受任何外在条件的限制,是人自身内在心理活动的自然呈现。在孟子看来,在这种情景下,如果没有相应内心活动的自然呈现,就不配做人,“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》)。可见,孟子所谓的性善,是人之为人的本质特征。如果不具备这种性善,那么就与禽兽无异了。

不难看出,孟子实际上是从心善推出性善的。人性之所以是善的,在于人心是善的,“恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也”(《孟子·公孙丑上》)。那么人心何以就是善的呢?在孟子看来,心之善是天所赋予每个人的,每个人出生就带有这种善。孟子把这种善又称作“天爵”“良贵”。《孟子·告子上》曰:“有天爵者,有人爵者。仁义忠信,乐善不倦,此天爵也;公卿大夫,此人爵也。”“欲贵者,人之同心也。人人有贵于己者,弗思耳矣。人之所贵者,非良贵也。”如果丧失这种善,孟子认为就如同禽兽,“人之有道也,饱食、暖衣、逸居而无教,则近于禽兽”(《孟子·滕文公上》)。

孟子说的性善实际是以善为性,也就是说,善和人性是相等的,人之性就应该是善的。《孟子·告子上》说:“乃若其情,则可以为善矣,乃所谓善也。”人的性善就如水之下流一样是必然的,“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》)。正因为如此,人的性善是不学而能、不学而知的,“人之所不学而能者,其良能也;所不虑而知者,其良知也”(《孟子·尽心上》)。顺着这种先天的、不学而能的人类本性,就必然能够产生合乎道德的行为,“人能充无欲害人之心,而仁不可胜用也。人能充无穿窬之心,而义不可胜用也”(《孟子·尽心下》)。也就是说,在孟子那里,无论从人性本身还是顺从这种人心(性)的行为来看,人性都必然是与善紧密联系的。

荀子对于人性的论述与孟子完全不同。在荀子那里,顺从人性欲望的发展,必然会带来争夺、残暴、淫乱等恶的行为。《性恶》说:“今人之性,生而有好利焉,顺是,故争夺生而辞让亡焉……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。”也就是说,在荀子那里,善不是人性中先天具有的,而只是人类后天所学而能、所事而成的结果。对治人性的恶,必须要通过后天人为的努力和礼义的教化才能改变,“今人之性恶,必将待师法然后正,得礼义然后治”(《性恶》)。这样看来,无论从哪个角度来定位荀子人性论为性善说的说法,都是与荀子人性论本身的理论不相应的。

#### 四、荀子人性论的内在理路

通过与墨法两家的性恶论、道家的性朴论和儒家的性善论进行比较,荀子的人性论与它们的内容都有所不同。墨家的性恶说是基于其所处的自然状态中人类主张不一所造成的混乱而言的,但墨子最终诉诸的天对人类社会是有道德价值保障的。法家的性恶说可谓一种绝对的性恶说。这种绝对的性恶说认为,自私自利是人天生的本性,这种本性是不可改变的,只能通过外在强制的手段对其加以限制。荀子的性恶论则认为,性恶是人的天然本性,顺着这种天然本性,人类社会必然走向混乱。因此,必须对这种恶的天然本性加以矫治,只有这样才能使人类社会变得合理有序。道家的性朴说认为,朴既是人类的本来面目,也是人类的理想目标。荀子的人性论显然与此不同,性朴只是其基础而非目标。而与孟子的性善论相比,荀子的人性论有着明显的差异。由此可见,荀子的人性论与真正的性恶说、性朴论及性善说都有很大的不同。如果不纠结于性恶、性朴以及性善等名称的使用,那么荀子的人性论有没有其自身的内在理路?也就是说,荀子的人性论在逻辑结构上是不是圆融无碍的?

荀子人性论之所以遭到非议和误解,就在于其对“性”有着独特的理解。荀子所说的“性”与孟子所说的“性”并不相同。孟子所说的“性”乃特指人之所以为人者。张岱年说:“孟子所谓性者,正指人之所以异于禽兽之特殊性征。人之所同于禽兽者,不可谓为人之性;所谓人之性,乃专指人之所以为人者,实即是人之‘特性’。”<sup>[14]</sup>这种性是人所独有者,因此,对于人与动物相似的自然欲望,孟子不称之为“性”。这也是孟子反对告子“生之谓性”的最重要

的根据。告子主张“生之谓性”“食色，性也”，在孟子看来，这无异于把人等同于禽兽。因此，人的口腹耳目等自然欲望并不是真正的人性，“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也”（《孟子·尽心下》）。孟子所反对的自然本性正是荀子所说的“性”。荀子认为人性是天生的、不可改变的。他说：

凡性者，天之就也，不可学，不可事……不可学、不可事而在人者谓之性……（《性恶》）

性者，天之就也；情者，性之质也；欲者，情之应也。（《正名》）

性是人天生而具有的，情是性的内容，欲望是情对于外界事物的反应。这样看来，性本身无所谓善还是恶，只有在接触外界事物之后才有所谓的善恶问题。这有点类似《礼记·乐记》所说：“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。”<sup>[15]</sup>因此，荀子又说“生之所以然者谓之性”（《正名》），“性者，本始材朴也”（《礼论》）。

性本身虽然无所谓善恶，但与外物接触以后，人性就会产生种种欲望。这些欲望如果不加以限制就会产生种种争夺、混乱。《性恶》曰：

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。

人的本性是自私自利、追求欲望的，顺着这种本性和欲望的发展，必然会产生混乱、争夺、嫉恨等恶的行为。这一思想不仅见于《性恶》篇，而且见于《荀子》的其他篇章，如《荣辱》说：“凡人有所一同：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。目辨白黑美恶，耳辨音声清浊，口辨酸咸甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨体肤理辨寒暑疾养，是又人之所常生而有也，是无待而然者也，是禹、桀之所同也。”《儒效》说：“人无师无法而知则必为盗，勇则必为贼，云能则必为乱，察则必为怪，辩则必为诞。”《礼论》说：“故人苟生之为见，若者必死；苟利之为见，若者必害；苟怠惰偷懦之为安，若者必危；苟情说之为乐，若者必灭。”《乐论》说：“故人不能不乐，乐则不能无形，形而不为道，则不能无乱。”这样看来，性恶论的思想绝不是如某些学者所言的仅仅存在于《性恶》篇，从而对其加以否认。人天生具有饥而欲食、好荣恶辱、

好利恶害的欲望，顺着这些欲望的发展必然会产生恶的行为。这一层次上的“性”，也就是《正名》篇说的“性之和所生，精合感应，不事而自然谓之性”。徐复观说这一层次的性是经验中可直接把握的性，类似告子所说的“生之谓性”，也是荀子人性论的主体<sup>[16]</sup><sup>[142]</sup>。

从上可知，荀子所说的性实际上涉及两个方面的含义，一是指耳目口鼻等官能本身具有的能力，如“目辨白黑美恶，耳辨音声清浊，口辨酸咸甘苦，鼻辨芬芳腥臊”等；一是指这些官能所产生的欲望，如饥而欲食、劳而欲息、好利恶害等<sup>[16]</sup><sup>[143]</sup>。不难看出，荀子所说的性恶主要是从后一方面来讲的。

正因为顺着人类自然本性的发展必然会产生恶，因此荀子认为必须对其加以限制，于是就有了礼义的产生。《礼论》说：“人生而有欲，欲而不得，则不能无求；求而无度量分界，则不能不争；争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求……”《性恶》也说：“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。”圣人之所以制定礼义，并不是要彻底去除人类的自然欲望，而是让每个人的自然欲望都得到合理满足，这样就不会引起混乱、争斗等恶的行为。在荀子看来，人类的自然本性和欲望是不可能完全去除掉的，即使圣人也有这种欲望，这是人的本性，“故虽为守门，欲不可去，性之具也。虽为天子，欲不可尽”（《正名》）。圣人和众人、君子和小人在人类的自然本性方面是相同的，其所不同者在于，是否能对这种自然本性加以矫治。《荣辱》说：

材性知能，君子小人一也。好荣恶辱，好利恶害，是君子小人之所同也，若其所以求之之道则异矣。小人也者，疾为诞而欲人之信己也，疾为诈而欲人之亲己也，禽兽之行而欲人之善己也。虑之难知也，行之难安也，持之难立也，成则必不得其所好，必遇其所恶焉。故君子者，信矣，而亦欲人之信己也；忠矣，而亦欲人之亲己也；修正治辨矣，而亦欲人之善己也。虑之易知也，行之易安也，持之易立也，成则必得其所好，必不遇其所恶焉。

既然圣人与众人、君子与小人在人类本性上是相同的，那么圣人、君子何以能够突破自己的自然本性而对其加以矫治呢？这是因为圣人能够“化性起伪”，通过人为的方式制作礼义。《性恶》说：“凡所贵尧、

禹、君子者，能化性，能起伪，伪起而生礼义。”

圣人又是如何制订礼义的呢？荀子认为这是圣人心智思虑长期积累的结果。《性恶》说：

凡礼义者，是生于圣人之伪，非故生于人之性也。故陶人埏埴而为器，然则器生于工人（陶人）之伪，非故生于人（陶）之性也。故工人斫木而成器，然则器生于工人之伪，非故生于人（木）之性也。圣人积思虑，习伪故，以生礼义而起法度，然则礼义法度者，是生于圣人之伪，非故生于人之性也。

礼义产生于圣人之制作，如同陶器产生于陶人之制作、木器产生于工人之制作一样。作为陶器的原料泥土本身并不能自己形成陶器，作为木器原料的木材本身不能自己形成木器，作为本始材朴的人性自身也不能产生出礼义。圣人通过心智思虑的积累，就能逐渐产生出礼义制度。按照这种逻辑，人性实际是恶的、素朴的或善的，都不影响礼义制度的产生。但荀子认为作为人为的“伪”与作为自然的人性是对立的，既然人为是善的，那么作为自然的人性就应该是恶的。因此，荀子所说的人性都是在与人为（伪）、礼义对照下而言的，如《礼论》说：“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。”《性恶》说：“凡性者，天之就也，不可学，不可事；礼义者，圣人之所生也，人之所学而能，所事而成者也。不可学、不可事而在人者谓之性；可学而能、可事而成者在人者谓之伪。是性、伪之分也。”性是形成伪的基础，伪是治性的结果，二者缺一不可。

从这个意义上说，荀子的性是不能单独存在的，只有在伪的作用下其才有存在的意义。《儒效》说：“师法者，所得乎情，非所受乎性，不足以独立而治。性也者，吾所不能为也，然而可化也……”“情”，杨倞注引：“或曰：‘情’，当为‘积’。所得乎积习，非受于天性，既非天性，则不可独立而治，必在化之也。”<sup>[17]</sup>从上文“人物师法则隆性矣，有师法则隆积也”来看，此说可从。性和伪是两个不同的东西，从性中不能得出伪的内容，“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”（《性恶》）。从人性本身追求不到任何礼义的内容，所以人要通过思虑来求得礼义。这种思虑也就是荀子所说的伪，“情然而心为之择谓之虑。心虑而能为之动谓之伪。虑积焉、能习焉而后成谓之伪”（《正名》）。

由上可知，荀子的人性论是建立在“性伪之分”的基础上的，人之为人不在于其性的方面，而在于其伪的方面。《非相》说：

人之所以为人者，何已也？曰：以其有辨也。饥而欲食……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……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。

这里的“辨”也就是荀子所讲的伪、礼义。人之为人并不在于其所具有的天然的自然本性，而在于其有礼义道德。

在荀子看来，虽然人人都有思虑积习的能力，但最先实现这种能力的是圣人，“圣人积思虑，习伪故，以生礼义而起法度，然则礼义法度者，是生于圣人之伪，非故生于人之性也”（《性恶》）。这样看来，荀子之所以强调性伪之分，意在说明圣人的重要性。《礼论》说：

天地合而万物生，阴阳接而变化起，性伪合而天下治。天能生物，不能辨物也；地能载人，不能治人也；宇中万物、生人之属，待圣人然后分也。

这也是荀子提倡性恶论的原因所在：

凡古今天下之所谓善者，正理平治也；所谓恶者，偏险悖乱也。是善恶之分也已。今诚以人之性固正理平治邪？则有恶用圣王，恶用礼义矣哉！虽有圣王礼义，将曷加于正理平治也哉！今不然，人之性恶。故古者圣人以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，故为之立君上之势以临之，明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之，使天下皆出于治，合于善也。

（《性恶》）

在人性中并不具有“正理平治”的善性，圣人的作用就是对治人的性恶，使其最终合乎善的要求。

综上所述，荀子人性论的内在理路是基于其“性伪之分”的观点，而这一观点又是建立在天人相分的思想基础之上的。天与人有着不同的要求，性是天然的、不可改变的，按照其本身的要求不能发展出人类社会的礼义制度、道德价值。因此需要对这种天然的自然本性进行限制，这也就是伪的作用。伪与性是对立的，伪虽然不能完全消除人的自然本性，但可以对其进行限制。从性伪二元对立的角度来看，性恶、性朴的说法并不影响对荀子人性论逻辑结构的认识。从《荀子》本身的说法来看，似无必要

在性恶论之外为其人性论另立一名称。

### 注释

①本文所引《荀子》，均出自王先谦：《荀子集解》，中华书局1988年版，文中仅注篇名。②《尚书正义（十三经注疏）》，北京大学出版社2000年版，第368页。在《尚书》中，善与恶相对应有三处，分别是《说命中》的“爵罔及恶德，惟其贤。虐善以动，动惟厥时”（第298页）、《蔡仲之命》的“为善不同，同归于治。为恶不同，同归于乱”（第535页）、《毕命》的“彰善瘅恶”（第616页）。这三处都出自《古文尚书》，因此，不能作为善、恶相对的文献依据。③本文所引《老子》，均出自王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，中华书局2008年版，文中仅注书名和篇名。④本文所引《墨子》，均出自孙诒让：《墨子间诂》，中华书局2001年版，文中仅注书名和篇名。⑤本文所引《商君书》，均出自蒋礼鸿：《商君书锥指》，中华书局1986年版，文中仅注书名和篇名。⑥本文所引《韩非子》，均出自王先慎撰，钟哲点校：《韩非子集解》，中华书局2003年重印版，文中仅注书名和篇名。⑦见王六郎：《论荀子性朴说——从性伪之分考察》，刁小龙译，《国学学刊》2011年第3期，原刊于《日本中国学会报》1974年第26集。⑧本文所引《庄子》，均出自曹础基：《庄子浅注（修订本）》，中华书局2000年版，文中仅注书名和篇名。⑨本文所引《孟子》，均出自杨伯峻：《孟子译注》，中华书局2014年重印版，文中仅注书名和篇名。

### 参考文献

[1] 程颐. 程颐. 二程集 [M]. 北京: 中华书局, 1981: 262.

- [2] 黎靖德. 朱子语类 [M]. 北京: 中华书局, 1986: 3254.
- [3] 陈来. 竹帛《五行》与简帛研究 [M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2009.
- [4] 朱熹. 四书章句集注 [M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [5] 李零. 郭店楚简校读记 [M]. 北京: 北京大学出版社, 2002: 105.
- [6] 黄寿祺, 张善文. 周易译注 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 1989.
- [7] 黄晖. 论衡校释 [M]. 北京: 中华书局, 1990.
- [8] 刘家和. 史学、经学与思想 [M]. 北京: 北京师范大学出版社, 2005.
- [9] 劳思光. 新编中国哲学史 [M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2005: 273.
- [10] 周炽成. 荀子乃性朴论者, 非性恶论者 [J]. 邯郸学院学报, 2012 (4): 24-31.
- [11] 林桂臻. 论荀子性朴论的思想体系及其意义 [J]. 现代哲学, 2012 (6): 106-111.
- [12] 萧振声. 荀子性善说献疑 [J]. 东吴哲学学报, 2016(34): 61-96.
- [13] 任蛮林. 孔子“性相近”说的历史诠释与思想新论 [J]. 社会科学, 2023(4): 32-42.
- [14] 张岱年. 中国哲学大纲 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1982: 185.
- [15] 尚书正义（十三经注疏） [M]. 北京: 北京大学出版社, 2000: 1262.
- [16] 徐复观. 中国人性论史 [M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2005.
- [17] 王先谦. 荀子集解 [M]. 北京: 中华书局, 1988: 143.

## A Comprehensive Study of Xunzi's Theory of Human Nature

### — From the Perspective of Comparison with Mohism, Legalism, Daoism, and Confucianism

Ren Milin

**Abstract:** Regarding Xunzi's theory of human nature, the academic community has put forward many new viewpoints, such as the theory of “innate simplicity of human nature”, “innate goodness of human nature”, and “innate evil of human nature yet goodness of human mind”, in an attempt to reverse the verdict on Xunzi's theory of “innate evil of human nature”. Although these viewpoints have promoted research related to Xunzi, a consistent conclusion has not yet been reached. As the last great thinker of Pre-Qin Confucianism, Xunzi's thought is characterized by comprehensiveness: he not only inherited and developed Confucianism since Confucius, but also was influenced by the thoughts of Daoism, Mohism, Legalism, and other schools. Therefore, the study of Xunzi's theory of human nature requires, in addition to analyzing the relevant materials in Xunzi itself, comparisons with the thoughts of Mohism, Legalism, Daoism, and other Confucian scholars. Through comparison, it can be found that Xunzi's theory of human nature is different from Mohism and Legalism's theory of “innate evil of human nature”, Daoism's theory of “innate simplicity of human nature”, and Confucianism's theory of “innate goodness of human nature”. Its internal logic is based on the view of “the distinction between nature (xing) and artifice (wei)”, which in turn is founded on the thought of “the distinction between heaven and human”. From the perspective of the binary opposition between nature and artifice, the viewpoints of “innate evil of human nature” and “innate simplicity of human nature” do not affect the understanding of the logical structure of Xunzi's theory of human nature.

**Key words:** Xunzi; theory of human nature; Mohism; Legalism; Daoism; Confucianism

责任编辑: 涵 含