

荀子人性论性质反思

——由牟宗三有关人性论的论述说起

赵卫东

中文提要：对荀子人性论之性质，学界历来众说纷纭，但其中牟宗三对荀子人性论的定性深入而富有创见。从荀子对性之规定来看，其人性论无疑属于“性朴论”或“自然人性论”，但其同时又有“人之性恶，其善者，伪也”的说法，牟宗三由此而认为荀子人性论中存在着“性朴论”与“性恶论”的矛盾，但实际上并非如此。荀子虽然有“人之性恶”的提法，但其真正意义并非指“性恶”，而是“欲恶”。结合以上两个方面，荀子人性论之性质应该是“性朴欲恶论”，而不是“性恶论”。

关键词：荀子，牟宗三，人性论，气性论，性恶论，性朴欲恶论

中国哲学史上任何一位哲学家，不管他对人性问题是否有过明确论述，但他所持的人性论立场无疑是其整个哲学体系的根基，要想真正理解一位哲学家的思想，就必须首先弄清其人性论性质。但目前学界对于荀子人性论性质众说纷纭，莫衷一是，这直接影响了对于荀子哲学的理解。本文以牟宗三有关人性论的阐述说起，拟对荀子人性论性质加以反思，希望有助于对荀子哲学的理解。



五学。牟宗三虽然没有专门论述人性论的著作^①，但其人性论研究却非常富有特色。他认为，人性即人之所为人之本质，“人之所以为人，此中之‘所以’，有从‘形成之理’方面说，有从‘实现之理’方面说。这两者决不可混。而‘实现之理’又有从成为人以后或内在于人方面说，有从在其成为人以前或外在于人方面说。这亦不可混。”^②“从在其成为人以前或外在于人方面说”的“实现之理”是西方文化特有的一种理论，中国人性论史上只有从“形成之理”方面说的人性“从成为人以后或内在于人方面说”的属于“实现之理”的人性。牟先生又把从“形成之理”方面说的人性称之为“气性”，把从“实现之理”（此“实现之理”是“从成为人以后或内在于人方面说”的）方面说的人性称之为德性。他在《才性与玄理》中言：“凡言性有两路：一顺气而言，二逆气而言。”“顺气而言，则性为材质之性，亦曰‘气性’（王充有此词），或曰‘才性’，乃至‘质性’。”而“逆气而言，则在于‘气’之上逆显一‘理’。此理与心合一，指点一心灵世界，而以心灵之理性所代表之‘真实创造性’（real creativity）为

① 牟宗三有关人性论问题的阐述散见于其《名家与荀子》、《道德的理想主义》、《才性与玄理》、《心体与性体》、《圆善论》等著作。

② 牟宗三，《道德的理想主义》，台北：学生书局 2000 年 9 月修订版，124 页。

‘性’。此性乃宋儒所说之‘天地之性’，或‘义理之性’，而以孔子之仁，孟子之心性，大学之明德，中庸之中与诚（‘天命之谓性’之性亦在内），程、朱之理与性，象山之心，阳明之良知，戴山之意，以实之。”^①牟宗三把人性论分为两类，即从“形成之理”方面说的气性论与从“实现之理”方面说的德性论。顺气而言性为气性论，所言之性为“气性”、“才性”或“质性”；逆气而言性为德性论，所言之性为义理之性、天地之性或天命之性，专就儒家言，又可以称之为“道德之性”。这种分类方法与宋明理学家如出一辙，很可能受到宋明理学家把人性分为“天地之性”（天命之性）与“气质之性”的启发，牟先生自己也承认，其所言之德性，即是宋明理学家所言之“天地之性”（天命之性）。然而，牟先生这里所谓“气性”却不完全等于宋明理学家所言之“气质之性”。可以说，宋明理学家所言之“气质之性”属于牟先生所言之“气性”，但“气性”不仅仅是“气质之性”，还有许多“气质之性”所不能包括的内容。

《孟子·告子上》言：“公都子曰：告子曰：‘性无善无不善也。’或曰：‘性可以为善，可以为不善；是故文武兴，则民好善；幽厉兴，则民好暴。’或曰：‘有性善，有性不善；是故以尧为君而有象；以瞽瞍为父而有舜；以纣为兄之子，且以为君，而有微子启、王子比干。’今曰‘性善’，然则彼皆非与？”^②以上公都子提到先秦时期的三种人性论，即“性无善无不善”、“性可以为善，可以为不善”、“有性善，有性不善”。在牟宗三看来，这三种人性论都属于气性论，他言：“‘用气为性’，说‘无分于善恶’可，说‘善恶混’可，说‘有善有恶’（有善恶两倾）可，说‘情不独恶，性不独善’，‘性情（善恶）相与为一瞑’亦可。”^③除以上三种人性理论外，荀子的性恶说亦属于气性论。在《才性与玄理》中，牟宗三对“顺气而言性”的“气性论”有一个总结，其中曾提到荀子的性恶说。其言：“【（生之谓性，成之谓性，如其生之自然之质谓

① 牟宗三，《才性与玄理》，台北：学生书局1997年修订八版，1页。

② 本文所引《孟子》皆采用杨伯峻《孟子译注》本，中华书局，1960。

③ 牟宗三，《才性与玄理》，台北：学生书局1997年修订八版，22页。

之性)：中性说→性无分于善恶→‘是什么’之性→定义之性→形成之理→知识概念】【(异质之驳杂性)：善恶两倾→善恶混→性情善恶相与为一→性不独善，情不独恶】【(差异之强度性，强度之等级性)：性分三品说→上智下愚不移】→【(自然之质之性，气性或才性，无论善恶倾向、智愚、才不才，总须被整治节理)：荀子之性恶说→卑性而尊心】。”^①在牟宗三看来，气性论主要包括四种学说，即中性说、有善有恶说、性三品说、性恶说。对于同样的问题，牟宗三在《圆善论》中有更为明确的表述，其言：

中性说直接函蕴着“可以为善，可以为不善”。“天生有善有不善”则是后来所谓“性分三品”说，与中性说不直接相隶属，但亦同属“生之谓性”，不相冲突。盖一个体存在之“自然之质”本有种种姿态也。荀子“性恶”亦是其中之一说。自然之质如生物本能男女之欲，本无所谓善恶，然不加节制，即可流于恶，此即荀子所谓性恶。故性恶亦与中性说及可以为善可以为恶说，相通也。即使后来扬雄之善恶混说亦与此相通也。故此诸说皆赅括在“生之谓性”一原则下。“生之谓性”所抒发之性之实皆属于动物性，上升为气质之性，再上升为才性：综括之，皆属于气也。^②

气性论以上四种观点，虽然都属于顺气而言性，但在性质上并非完全等同。在《心体与性体》中，牟宗三把人性分为三个不同的层面。他言：

大抵性之层面有三：一、生物本能、生理欲望、心理情绪这些属于自然生命之自然特征所构成的性，此为最低层，以上各条所说之性及后来告子荀子所说之性即属于此层者；二、气质之清浊、厚薄、刚柔、偏正、纯驳、智愚、贤不肖等所构成之性，此即后来所谓气性才性或气质之性之类是，此为较高级者，然亦由自然生命而蒸发；三、超越的义理当然之性，此为最高级

^① 牟宗三，《才性与玄理》，台北：学生书局 1997 年修订八版，32 页。

^② 牟宗三，《圆善论》，台北：学生书局，1985，20—21 页。

者，此不属于自然生命，乃纯属于道德生命精神生命者，此性是绝对的普遍，不是类名之普遍，是同同一如的，此即后来孟子《中庸》《易传》所讲之性，宋儒所谓天地之性，义理之性者是。^①

这三个不同的层面，即“自然生命之自然特征”、“气性才性或气质之性”与“超越的义理当然之性”。在这三个层面中，第三个层面属于德性论，而第一、二两个层面则属于气性论。结合牟先生关于气性论四种学说的理论，中性说与性恶说属于第一个层面，而有善有恶说与性三品说则属于第二个层面，且有善有恶说与性三品说高于中性说与性恶说。在牟先生看来，告子中性说与荀子性恶说继承了以往由“生之谓性”以言性的老传统，是以人之动物性为性，虽然亦属气性论，但却是气性论之最低层次。其言：“‘生之谓性’一原则所表说的个体存在后生而有的‘性之实’必只是种种自然之质，即总属于气性或才性的，这是属于自然事实的：最低层的是生物本能（饮食男女）的动物性，稍高一点的是气质或才能：这都属于自然生就的实然，朱子常概括之以‘知觉运动’。”^②牟先生所言的最低层次的气性即本能之性，相对较高级一点的气性则为气质之性或才性。显然，告子、荀子所言之性低于宋明理学家的“气质之性”，也低于玄学家的“才性”。牟宗三在谈到荀子人性论时言：

其论人之性完全从自然之心理现象而言。从好利，疾恶，耳目之欲，方面言，则性是喜怒哀乐爱恶欲之心理现象，是即人欲之私也。从饥而欲饱，寒而欲暖，劳而欲休，方面言，则性是生物生理之本能。自人欲之私与生物生理之本能而言性，是即等于自人之动物性而言性。此尚非宋儒所谓“气质之性”也。^③

① 牟宗三，《心体与性体》第一册，上海：上海古籍出版社，1999，170页。

② 牟宗三，《圆善论》，台北：学生书局，1985，9页。

③ 牟宗三，《名家与荀子》，台北：学生书局，1994，223页。

从牟先生言“气质之性，再上升为才性”来看，在相对较高级的气性论中，“才性”又略高于“气质之性”。因此，宋明理学家所言之“气质之性”不能包括“本能之性”，甚至也不包括“才性”。如此以来，牟先生所言之气性论就分为了本能之性、气质之性与才性三个层面。

总之，牟宗三对人性论的分梳相当细致。他先从“形成之理”与“实现之理”两个方面把人性论分为气性论与德性论，又对气性论进行详细分解，即把气性论分为了中性说、有善有恶说、性三品说、性恶说四种学说与本能之性、气质之性、才性三个不同层次，并把告子与荀子的人性论归属于气性论的最低层次，即以“自然生命之自然特征”的本能之性作为人之本性的气性论。

二

牟宗三对人性问题的梳理，尤其是对荀子人性论的定性，明显优于传统的“性恶论”与“性朴论”。目前，学界对荀子人性论的定性主要有性恶论与性朴论两种观点，性朴论又称之为自然的人性论。在这两种观点中，性恶论产生最早，流行最普遍，至今仍然是学界占主流的观点。最早把荀子的人性论视为性恶论的是刘向，其言：“孟子者，亦大儒，以人之性善。孙卿后孟子百余年，孙卿以为人性恶，故作《性恶》一篇，以非孟子。”^①显然，性恶论的提出，除了《荀子·性恶》有“人之性恶，其善者，伪也”^②的说法之外，还有一个重要原因，即持此观点者往往把孟、荀人性论视为对立，既然孟子主张性善论，荀子当然应该就是性恶论。然而，事实并非如此。张岱年指出：“孟子所谓性，与荀子所谓性，实非一事。孟子所注重的，是性须扩充；荀子所注重的，是性须改造。”

① 王天海校释《荀子校释》附录一《刘向〈孙卿书录〉》，上海古籍出版社，2005，1185页。

② 本文所引《荀子》皆采用王天海《荀子校释》本，上海古籍出版社，2005。下引只注篇名。

虽然一主性善，一主性恶，其实亦并非完全相反。”^①剔除表面上性善与性恶之别，从深层意义考察孟子与荀子人性论，主要有以下两点不同：

首先，对性的规定不同。荀子顺着“生之谓性”的老传统，把人生来具有的先天本能视为人之本性，这是从人与动物的相同点来规定人性；孟子则逆着“生之谓性”的传统，从人与动物的不同点来规定人性，把人之道德性视为人之本性。若按照牟宗三的说法，荀子是顺气而言性，其所言之性为气性；而孟子则是逆气而言性，其所言之性为“超越的义理当然之性”。荀子并不是没有意识到人与动物的差别，相反，他非常强调人与动物的不同，并认为这种不同主要表现在人有义而动物无义，其言：“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。”（《王制》）表面看来，这似乎与孟子关于人与动物之别的理论差不多，但事实并非如此。荀子所谓义并不是人先天具有的内在德性，而是由后天教化得来，所以这个“义”不是“性”，而是“伪”。在荀子看来，善只有一个来源，即来源于“伪”，与“伪”对立的“性”中是不可能存在善的。荀子上面这段话并不是从本性上来比较人与动物的差别，而是从经验层面来描述人与动物的差别，这不是人与动物先天的差别，而是现象上的差别，是把动物与经过后天教化的人相比较而得出的结论。由于动物本身不可教化，故无先天、后天之分，即动物本性不可改变。从这一意义上讲，荀子以上所谓的人与动物之别，实际上是动物之“性”与人之“伪”之别。因此，荀子虽然认识到人与动物之间的差别，但并没有从这一方面来规定人性，而是从人与动物的相同点来规定人性。从人与动物的相同点来规定人性，这是把人视为动物的同类，并从动物普遍的类本质来规定人性。孟子从人与动物的差别来规定人性，是把人之为人的特质视为人性。一个是从普遍性的角度来规定人性，一个是从特殊性的角度来规定人性，孟子与荀子所言之性并不是一个“性”，不具备可比性，更不相互对立。

^① 张岱年，《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社，1982，192页。

其次，对善恶的规定不同。孟子言：

乃若其情，则可以为善矣，乃所谓善也。……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，弗思耳矣。（《孟子·告子上》）

孟子“性善”之善，即仁、义、礼、智四个“善端”，也即恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心、是非之心。与孔子在《论语·颜渊》中以“心之安不安”来指点仁一样，孟子亦从内在本心上来讲“性善”。此善非外在行为之善，而是内在的本心良知之善，外在行为之善不过是内在本心良知的外化。与此相同，孟子所谓恶，亦非外在行为之恶，而是“放其良心”（《孟子·告子上》），即内在本心良知的暂时搁置。因此，孟子对善恶的规定都是围绕着本心来讲的，本心发用即是善，本心搁置即是恶，他所谓的“性善”即是指内在本心良知的纯善无恶。然而，荀子对善恶的规定却完全不同。荀子言：“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。”（《性恶》）在荀子看来，行为符合礼义便是善，行为违背礼义便是恶。这完全是从外在行为与现象上来规定善恶，其衡量善恶的标准是外在的礼义规范。荀子所言之善恶与孟子所言之善恶具有本质不同，孟子是从本体论角度来讲善恶，而荀子则是从现象论角度来规定善恶，两者不仅具有内外之别，而且还有高低层次的不同。孟子“性善”之善是真正的从“性”上讲的，从本源上讲的；而荀子虽然也称“性恶”，但其所谓“性恶”并不具有本源的意义，而只是以礼义作为道德判断标准来衡量“本始材朴”（《礼论》）之性所得出的结果。

除了以上两点不同外，孟、荀子人性论还有一些相同点，由于弄清楚这一点有利于后面的论述，所以这里有必要交待一下。孟、荀人性论的相同点有以下两点：（一）虽然孟、荀对“性”的规定不同，但他们所言之“性”却都是先天

的。实际上，“先天”是“性”最基本的规定，不管这个“性”是顺气而言，还是逆气而言，一言“性”必为先天，后天教化得来的不可称之为“性”。在这一点上，孟子与荀子是没有差别的。（二）孟子与荀子都重视后天教化。孟子虽然认为人性本善，但此“善”非现实的善，而只是“善端”，即善的可能性，“善端”要成为现实，还要经过后天教化。荀子认为人性“本始材朴”（《礼论》），要成为善，就必须经过礼义的后天熏陶。只不过不同的是，后天教化在孟子只是一种助援，起到对本心善性的唤醒作用；而在荀子却是一种塑造，是导人向善必不可缺少的关键性因素。

弄清楚了孟荀人性论的异同，就可以明白孟子性善论与荀子性恶论并非对立，同时也就明白了把荀子人性论称之为“性恶论”是不适合的。因为荀子虽有“人之性恶”的说法，但这个“恶”不是对“性”本身所作出的价值判断，而是“性”与“伪”对比的结果。假若一定要把孟子人性论与荀子人性论加以比较，就应该按照同样的标准来为它们定性。我们之所以把孟子人性论称为“性善论”，是因为孟子把人先天本性视为纯善无恶，按照同样的标准来衡量荀子人性论，荀子就不是性恶论，而应该是性朴论或自然的人性论。他言：

生之所以然者谓之性。（《正名》）

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，本始材朴也。（《礼论》）

由以上荀子对性的规定可以看出，其所谓性即是“生之谓性”的“本始材朴”之性，本无所谓善，亦无所谓恶。他又言：

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，人之性恶明矣，其善者伪也。（《性恶》）

“顺是”二字颇值得注意，若无“顺是”二字荀子必为性恶论者无疑。而由“顺是”二字可以看出，荀子认为，人之性生而具有走向恶的趋向，若不以礼义节制则流向恶，若以礼义教化则导向善。所以，牟宗三言：“荀子所见于人之性者，一眼只看到此一层。把人只视为赤裸裸之生物生理之自然生命。此动物性之自然生命，克就其本身之所是而言之，亦无所谓恶，直自然而已矣。惟顺之而无节，则恶乱生焉。是即荀子之所谓性恶也。”^①荀子所谓的“人之性恶”，并不是“人性本恶”，而是“人性向善”。因此，若单从对“性”的规定来看，牟宗三把荀子人性论视为以本能之性为人之本性的自然人性论，确为的论。然而，牟先生在把荀子人性论定性为以本能之性为人之本性的自然人性论的同时，并没有以此为荀子人性论命名。在文章第一部分曾经提到，牟先生认为气性论有四种主要学说，而其中一种即是荀子的“性恶说”。显然，在给荀子人性论命名上，牟先生并没有按照荀子对性的规定来命名，而是按照传统的命名方式，把荀子人性论称之为“性恶说”。

牟宗三对人性论的阐述还有一个不足，即没把告子、庄子与荀子的人性论区分开来。无容置疑，告子、庄子、荀子的人性论都是气性论，而且按牟宗三的说法，他们都属于以人之本能之性或动物性为人之本性的最低层次的气性论。然而，如此定性却失之简单，因为细细分析起来，他们的人性论仍然是有很大差别的。对于他们之间的差别，唐君毅曾有如下论述：

有单纯的自然生命之欲望之性，而可善可恶者，如告子之所谓生之谓

① 牟宗三，《名家与荀子》，台北：学生书局，1994，223页。

性；有自然生命之欲望之性，而趋向于与心所知之道相违反，亦即趋向于恶，以与善相违者，如荀子之所谓性；又有由自然生命之通之以心之神明，则与天地万物并生而俱适，亦超于狭义之道德上之善恶外之性，如庄子之所谓性；再有克就道德心之生而言其善之性，如孟子之所谓心之性。”^①

抛开孟子人性论不谈，专就告子、庄子、荀子人性论而言，告子与荀子人性论之间的差别比较明显，在对性的规定上，两者大体一致^②，但在对性的价值判断上，却有所不同。告子主张性“无分于善不善”（《孟子·告子上》），即无所谓善亦无所谓恶；而荀子却没有依此来对性进行价值判断，而是把“性”与“伪”相对比，从而得出“趋向于恶”、“与善相违”的结论。两者之别是价值判断之别，告子清晰地以后天之善恶与先天之性作了区分，坚持了以性论性的一贯性；而荀子则混淆了后天之善恶与先天之性，并以后天之善恶为标准来衡量先天之性，从而主张“人之性恶，其善者，伪也”。显然，唐君毅正是意识到了这一差别，才把告子与荀子的人性论作了区分。

若说对于告子与荀子人性论的差别，牟宗三已经意识到，只是没有像唐君毅那样加以细致区分。^③那么，对庄子与荀子人性论的差别，牟先生却没有足够的认识。牟先生言：

道家将气性、自然之质、气、一起融于自然生命中，而就自然生命原始之浑朴以言性，是性亦沉在下者。工夫则在心上作。心亦是超乎性而在性上

① 唐君毅，《中国哲学原论·原性篇》，台北：学生书局1997年全集校订版，534页。

② 这里之所以说“大体一致”而不是“完全一致”，是因为虽然告子与荀子的人性论都属于气性论，但细致分析起来，两者对性的规定并不像牟宗三所认为的那样完全相同。对于这一问题后面还有专门论述，在此不再赘言。

③ 在《才性与玄理》中，牟先生认为，气性论有四种学说，即中性说、有善有恶说、性三品说与性恶说，其中“中性说”的代表人物是告子，而“性恶说”的代表人物是荀子。（牟宗三，《才性与玄理》，台北：学生书局1997年修订八版，32页。）从牟先生把告子与荀子人性论分为两种学说来看，显然他已经意识到告子与荀子人性论是有差别的。

者。惟对性之态度，则在养而不在治。清心静心虚心一心以保养原始浑朴之性而不令其发散，此即所谓养生也。养生即养性。在心上用功，而在性上得收获。^①

牟先生认为，庄子对性之规定与告子、荀子并无二致，他们三人之间的差别不是体现在性上，而是体现在心上，或者是体现在对心性关系的处理上。在心性关系上，荀子主张“以心治性”，庄子主张“养心以保性”，而告子则处于两可之间，“其言心，关联着性说，不归于荀子，即归于道家。”^②牟先生的以上观点是有问题的，问题就出在其对庄子性之规定的认识上。牟先生认为庄子“就自然生命原始之浑朴以言性”，这是没有错的。但他接着又认为“是性亦沉于在下者”、“心亦是越乎性而在性上者”，这就不能说没有问题了。唐君毅认为庄子之性是“超于狭义之道德上之善恶外之性”，这与徐复观的观点相同。徐先生言：

不仅在根本上，德与性是一个东西；并且在文字上，也常用在一个层次，而成为可以互用的。性好像是道派在人身形体中的代表。因之，性即是道。道是无，是无为，是无分别相的一；所以性也是无，也是无为，也是无分别相的一。^③

按照唐、徐二先生对庄子之性的阐述，他们显然认为庄子之性是形而上的，而非单纯形而下的“自然生命原始之浑朴”，这种观点非常正确。因为道家对性的规定是非常特殊的，从表面看来，庄子所言之性是“自然生命原始之浑朴”，若从庄子对“性”字意义的规定来看，这没有错。但在道家那里，最原始的也就是最高的，所以，性既是人最原始的存在状态，同时又是人所追求的最高境界。牟先生仅仅把庄子之性视为形而下的“自然生命原始之浑朴”是不恰当的，真实

① 牟宗三，《才性与玄理》，台北：学生书局1997年修订八版，24页。

② 牟宗三，《才性与玄理》，台北：学生书局1997年修订八版，24页。

③ 徐复观，《中国人性论史》（先秦篇），上海三联书店，2001，332页。

的状况应该如唐、徐二先生所说，庄子之性既是“自然生命原始之浑朴”，又是具有超越意义的“无”或“道”。这与荀子完全不同。荀子是要以“伪”来治“性”，最终达到以“伪”代“性”的目的。而庄子是坚决反对“伪”的，他追求的是无丝毫“伪”的本真状态。

显然，荀子人性论非常复杂。若单从对性的规定来说，荀子无疑是一位性朴论者或自然的人性论者，但与告子、庄子等其他自然的人性论者又不完全相同。若从其主张“人之性恶，其善者，伪也”来说，又可以称其为“性恶论”者，但这个“性恶论”又不是孟子“性善论”的对立面，甚至不能与孟子“性善论”相提并论。所以，单纯把荀子人性论视为性恶论或自然的人性论都是不完备的。^①牟宗三试图调和以上两点，他在为荀子人性论定性时，以荀子对性的规定为依据，把荀子人性论定性为以动物本能之性为人之性的最低层次的气性论。但在对荀子人性论命名时，却又沿用传统方式而称其为“性恶说”。

三

与性恶论相比，牟宗三对荀子人性论的定性，充分认识到了荀子人性论的复杂性，从荀子对性的规定入手，得出荀子人性论是性朴论或自然人性论的结论。而其所谓性朴论与一般泛泛而谈的性朴论又有不同，牟先生在细致分析了气性论三个层次的基础上，对荀子人性论作出相对较为合理的定位，视荀子人性论为以

① 周炽成最近撰文对视荀子为性恶论者的观点进行了批驳。他认为荀子并非性恶论者，而是性朴论者。为了坚持这一观点，他认为《荀子·性恶》篇非荀子本人所作，而是出自荀子后学之手。（《光明日报》2007年3月20日）但他并没有举出《荀子·性恶》篇非荀子所作的有力证据。这一做法，显然是对荀子人性论的简单化处理，没有正视荀子人性论的复杂性，而是凭借缺乏有力证据的猜测而消解了荀子人性论中所存在的矛盾。我们认为，要对荀子人性论有一个恰当定性，就必须正视其中存在的各种矛盾，并对其作出合理的解释，而不是简单的消解或去消矛盾。

人之生物本能为性的最低级层次的气性论。但是，由于牟先生把从“实现之理”来讲人性的孟子“性善论”视为标准人性论^①，这在一定程度上影响了其对荀子人性论的恰当理解。同时，又由于牟先生没有专论人性论的著作，其对荀子人性论的研究缺乏系统性，对一些关键性问题没有进行深入探讨，甚至有的根本就没有涉及，而这些问题却是为荀子人性论合理定性所必须要首先解决的。

首先，关于对荀子所言之性定位的问题。牟先生言：“荀子只认识人之动物性，而于人与禽兽之别以别之真性则不复识。……然荀子毕竟未顺动物性而滚下去以成虚无主义。他于‘动物性之自然’一层外，又见到有高一层者在。此层即心（天君）。故荀子于动物性处翻上来而以心治性。”^②牟先生认为，荀子之“心”与“性”并不是一个东西。性是“人欲之私与生物生理之本能”^③，而心则是对治此性的“智识心”；性是恶之源，而心是由“伪”至“善”的内在根据。他又言：“以智识心，表现思想主体（或知性主体），使人成为理智的存在。而中国文化中之荀子正是与西方文化之主流同其路向。”^④“以智识心”，即是把心理解为智识心。显然，牟先生在处理荀子性、心、智三者关系时，先把性与心二分，又把智归属于心，心、智与性之间只是对治与被对治关系。这样一来，就否定了“知”属于性，从而把荀子所言之性仅仅规定为纯粹的动物性本能。然而，徐复观对此有不同理解。徐先生言：“荀子之所谓性，包括有两方面的意义，一指的是官能的能力；二指的是由官能所发生的欲望。”^⑤所谓“官能的能力”是指人生来就具有的对外在事物的感知与认知能力，它属于“知”的范畴；而其所谓“官能所发生的欲望”则属于“欲”。徐先生又言：

① 参见牟宗三著《道德的理想主义》一书中《论无人性与人无定义》一文，台北：学生书局 2000 年修订版，115—134 页。

② 牟宗三，《名家与荀子》，台北：学生书局，1994，224 页。

③ 牟宗三，《名家与荀子》，台北：学生书局，1994，223 页。

④ 牟宗三，《名家与荀子》，台北：学生书局，1994，225 页。

⑤ 徐复观，《中国人性论史》（先秦篇），上海三联书店，2001，205—206 页。

荀子性论的结构，是以人性另一方面的知与能作桥梁，去化人性另一方面的恶，去实现客观之善。他性论中性无定向的想法，正指人性中官能的能力这一方面而言，正要留此以开出化性而起伪之路。但性恶的判断，又破坏了他性无定向的观点。^①

徐先生认为，荀子所谓性包括“知”与“欲”两方面的意义，先不说“欲”，先来看看“知”的问题。在谈到气性论时，牟先生曾把感性、知性与理性皆归于气性，他言：“即使其中不只是躯壳感性之作用，知性与理性都可包括在内，而知性亦必只是自然的知解活动，随物而转的识别活动，理性亦必只是自然的推比计较活动，诸心理学的作用亦可俱含在内。这些都是‘生之谓性’一原则所呈现的‘自然之质’。”^②又言：

气质还是属于材质的（Material），跟形体走。当然不是跟形体的形状走，而是跟构成形体的内在的物质质素走。光是物质质素亦并不能说明“气质”。“气质”的表现必须牵连着手、情、气。而手、情、气，虽说亦是“材质的”（对“纯道德的心灵”言），但亦有心灵活动含在内，此即含有精神的活动，不纯是构成形体的物质质素的活动。否则，不能说才情气。大体愈低级的才情气，愈接近于物质质素的活动，愈高级的才情气，愈远于物质质素的活动，而近于精神的活动。^③

感性、知性与理性与生物本能并不是一回事，感性、知性与理性虽然有层次高低之别，但却都属于人之认识能力，高于纯粹的生物本能，若把它们划归气性，也应该属于“气质之性”或“才性”。按照这一理论，荀子所言之性若包括“知”，其人性论就可以脱离最低级的以动物性本能为性的气性论层面，而上升

① 徐复观，《中国人性论史》（先秦篇），上海三联书店，2001，225页。

② 牟宗三，《圆善论》，台北：学生书局，1985，9—10页。

③ 牟宗三，《道德的理想主义》，台北：学生书局2000年9月修订版，120—121页。

到以质性或才性为性的较高级的气性论层面。所以，这个问题直接关乎对荀子人性论的定位。那么，荀子所谓“性”到底包不包括“知”呢？

在谈到人与禽兽之别时，荀子言：“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。”（《王制》）又言：“人之所以为人者，非特以其二足而无毛也，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。”（《非相》）荀子认为，人与禽兽的不同主要在于两点：一是“禽兽有知而无义”，而人“有知且有义”；二是禽兽无辨而人有辨。他虽认同人与禽兽都有“知”，但并没有明言禽兽之知与人之知是否相同。若荀子认为禽兽之知等同于人之知，人之性便与动物之性完全一致，而牟先生把荀子所谓性视为纯粹动物性本能就完全没有问题了。但这样以来，就无法说明“伪”是如何产生的？即“伪”在体性学上的内在根据是什么？劳思光显然意识到了这一点，他言：

荀子承认常人（涂之人）皆有一种“质”与“具”，能知仁义法正，能行仁义法正。则此种质具属性乎？不属性乎？恶乎？善乎？何自而生乎？若此种质具非心灵所本有之能力，则将不能说明其何自来；若此种质具是心灵本有，则此固人之“性”矣，又何以维持“性恶”之教？^①

劳先生的质疑非常有道理。若否认禽兽之知与人之知有别，那么，就无法解释为什么人可以通过后天教化成圣成贤，而禽兽却不能。荀子言：“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》）在荀子看来，涂之人皆具有“可以知仁义、法正之质”与“可以能仁义、法正之具”，其所谓“质”与“具”即是人成圣成贤的内在根据，但这种内在根据并不是德性，而是“知”。荀子言：“凡以知人之性也，可

^① 劳思光，《新编中国哲学史》（一），台北：三民书局 2000 年增订二版，321 页。

以知物之理也。”（《解蔽》）又言：“人生而有知”、“心，生而有知”（《解蔽》），还言：

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。（《荣辱》）

以上前三条引文说明，“知”是生而具有的“人之性”，而且“知”存在于“心”中。而从后一条引文言“人之所生而有也，是无待而然者也，是禹、桀之所同也”观之，其所言的亦是性。“饥而欲食”与“目辨黑白美恶”虽同属于性，但并非同类之性，“饥而欲食”等是人与动物皆有的本能之性，而“目辨黑白美恶”则是动物所无，是只有人才有的“知”。荀子又言：“圣人之所以同于众，其不异于众者，性也；所以异而过众者，伪也。”（《性恶》）圣人与众人在性上是一致的，其差别在于“伪”，而实际上“伪”并不是圣人与众人的根本差别，其根本的差别是“知”，正是因为人在“知”上有差别，从而才导致了“伪”的差别。从以上意义上讲，荀子言“人生而有知”、“人之所生而有也，是无待而然者也，是禹、桀之所同也”，这只是从人人皆有“知”的角度言的，荀子言：“凡人之性者，尧、禹之与桀、跖，其性一也；君子之与小人，其性一也。”（《性恶》）此处所言的“其性一”并非是等同意义上的“一”，而是存有意义上的“一”，即在具有“饥而欲食”的本能与“辨黑白美恶”的能力上是统一的。然而，在“知”的程度上却有差别，所以荀子言：“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。”（《性恶》）

因此，牟先生把“心”、“智”与“性”分开，并在此基础上把荀子所谓性视为纯粹的动物性是不恰当的。正如徐复观所言，荀子所谓性包括“知”的内容，其性也不单纯是动物性，而是包括了质性与才性。

其次，关于性恶的问题。牟先生把荀子人性论定性为以人之动物性本能为性的气性论，并在为荀子人性论命名时考虑到了荀子所言“人之性恶，其善者，伪也”的说法，但却没有对荀子何以主张性恶作出深入而合理的解释。荀子与告子同为气性论，他应该如告子一样，主张性无分于善恶才合理。但荀子没有这样做，而是主张“性恶”。牟先生言：“动物性之自然生命，克就其本身之所是而言之，亦无所谓恶，直自然而已矣。惟顺之而无节，则恶乱生焉。是即荀子之所谓性恶也。”^①牟先生认为，单从对性的规定来看，荀子与告子一样，也应该是性无善无恶论者。荀子所谓“人之性恶”并不是指性本身是恶的，而指对性“顺之而无节”导致了恶的产生。这是把荀子所谓恶之来源归于后天，而不是先天。恶若产生于后天，严格讲起来，则不能称之为“性恶”。至于“顺是”到底指的是什么？“顺是”为什么发生？牟先生并没有明言。牟先生之所以对“顺是”没有作出明确说明，原因就在于他没有对性、情、欲三者之间关系进行深入探讨。荀子言：“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。心虚而能为之动，谓之伪。”（《正名》）又言：“性者，天之就也；情者，性之质也；欲者，情之应也。”（《正名》）“人生而有欲”（《礼论》）显然，荀子所谓性并不是静态的、纯粹自然的空灵之性，因为此性中有“情”有“欲”。“情”是“性之好恶，喜怒哀乐”、“性之质”，“情”赋予“性”以动态性。“顺是”说明荀子之性不仅是动态的，而且是有方向性的，这都是“情”的作用。“顺是”其实本亦无所谓善恶，只是“情”之动“顺是而无节”，“情”才化为“欲”，而恶便来源于“欲”。荀子所谓“性恶”真正的意义是“欲恶”，“性”与“情”本无所谓善恶。而这正像《中庸》言：“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。”所谓“未发”即是喜怒哀乐之情未动时的状态，“发而皆中节”则是情虽发而有节，所以，无论是“中”还是“和”仍然是善的。

^① 牟宗三，《名家与荀子》，台北：学生书局，1994，223页。

然而，在荀子哲学中，“性”、“情”、“欲”却是不可分的。或者说，虽然荀子讲性为天之就、情为性之质、欲为情之应，表面看起来，似乎对性、情、欲作了明确区分，但是当其讲“人之性恶”时，又把性、情、欲混为一同。对于荀子性、情、欲三者之间关系，许多学者作出过深入探讨，他们都得出了性、情、欲为一的结论。徐复观言：“荀子虽然在概念上把性、情、欲三者加以界定；但在事实上，性、情、欲，是一个东西的三个名称。而荀子性论的特色，正在于以欲为性。”^①韦政通言：“情性实只是一个东西，故荀子即常以‘情性’相连为词。欲亦然。……欲为性之具，即是说欲乃性本身所具备，欲亦即性具体之呈现。”^②周群振亦言：

荀子所称述与所解释的性、情、欲三个名词，本质上实是交贯互通的一体。……性是抽象地言其总持的根源，情则是具体地言其活动的态势，而欲则为情性之实际的内容。故无论言性、言情，荀子的着眼点，总是落在“欲”上说话的。综合而观，也可说是“即性即情即欲”的。^③

在荀子人性论中，“性”与“情”都不能说是恶的，只有“欲”才是恶之来源，严格讲起来，“欲”本身也不能说是恶的，只是易于导致恶。荀子之所以主张“人之性恶”，实际上源于他对性、情、欲的混同，他把情、欲都归于性，而又认为欲为恶之源，从而得出了“人之性恶”的结论。因此，称荀子人性论为“性恶论”，不如称其为“欲恶论”更为恰当。

最后，关于人性论定性的标准问题。前面谈到孟子与荀子人性论差别时，曾提到孟子“性善论”与荀子“性恶论”不具有可比性，主要原因就是因为它们是按照两种不同定性标准来命名的人性论。称孟子人性论为“性善论”是根据对“性”本身的价值判断来命名，而称荀子人性论为“性恶论”则不是根据对

① 徐复观，《中国人性论史》（先秦篇），上海三联书店，2001，205页。

② 韦政通，《荀子与古代哲学》，台北：商务印书馆，1992，67页。

③ 周群振，《荀子思想研究》，台北：文津出版社，1987，49页。

“性”价值判断来命名的，而是根据荀子所言的“人之性恶”这一说法来命名的。要想使所有的人性论都具有可比性，必须首先要确立一个统一的定性标准，只有有了这个统一的标准，才能最终给荀子人性论进行合理定性。

目前对人性论定性的标准主要有两种。第一种是牟宗三所主张的按照对性的不同规定来定性的方式。牟先生按照这种方式把人性论分为气性论与德性论两大类，气性论又可以分为动物性、质性与才性三个层次，并依此把荀子人性论定性为气性论中的自然人性论。但是，牟先生的定性标准有两个弊端：一是定性与命名不能统一。牟先生把荀子人性论定性为气性论，但在命名时却又把其称之为“性恶说”，这显然是定性与命名采用了两种不同的标准。二是不能凸显不同人性论所具有的个性特征。因此，虽然牟先生为人性论定性的方式很深刻，但却没有得到学界的普遍认同与采纳。第二种是按照对性的价值判断来定性的传统定性方式。除视孟子人性论为“性善论”是按照这种方式来定性的之外，通常所称的“性朴论”或“自然的人性论”或“性无善无不善”、“可以为善，可以为不善”、“有性善，有性不善”等等，亦皆是按照这样的标准来定性命名的。到目前为止，这还是学界普遍认同的为人性论定性命名的标准。但这种定性命名的标准并不是十全十美的。因为仅仅根据价值判断来定性与命名，不考虑性之规定的差异，就易于把问题表面化与简单化，从而虽然有利于对各种不同人性论的命名，但却不能把各种人性论从本质上加以区分。

然而，由于荀子人性论本身具有复杂性，以上两种定性标准都很难完全适用于荀子。牟宗三按照其定性标准，把荀子人性论定性为以动物性本能为人之性的最低级气性论，对于说明荀子对性的规定非常有帮助。并且正视荀子所言的“人之性恶”这一事实，把荀子人性论称之为“性恶说”。牟先生的目的虽然是想调合荀子人性论中的矛盾，但由于他没有对荀子恶的来源进行深入研究，所以产生了“性朴”与“性恶”的矛盾^①。相反，按照第二种定性方式所得出的荀子人性

^① “性朴”是指对荀子人性论的定性而言的，而“性恶”是指对荀子人性论的命名而言的。

“性朴”与“性恶”之间的矛盾，就是由定性与命名的不统一所导致。

论为“性恶论”的结论，只看到了荀子对“性”所作的价值判断，却没有注意到这种价值判断是否真的是对“性”而言的。要想对荀子的人性论作出合理的定性与命名，就必须在充分考虑荀子人性论复杂性的基础上，把以上两种方式给合起来，既要注意到荀子对性的规定，又要重视荀子“人之性恶”的表述。从对性的规定来讲，荀子人性论显然是气性论，但并不是像牟先生所言的是把动物性之本能视为人性的最低级气性论，而是包括了质性与才性在内的较为高级的气性论。从荀子未对性本身作出价值判断而言，其人性论可以称之为“性朴论”或“自然的人性论”。从荀子所作的“人之性恶”的价值判断来讲，荀子所谓“恶”，并不是指“性恶”，而是“欲恶”，由此可以称荀子人性论为“欲恶论”。结合以上两个方面，荀子人性论应为“性朴欲恶论”。

（作者系中国 山东师范大学 齐鲁文化研究中心副教授）

投稿日：2008.10.29，审查日：2008.12.15-31，刊载决定日：2009.1.2

参考文献

- 牟宗三，《道德的理想主义》，台北：学生书局，2000。
- 牟宗三，《才性与玄理》，台北：学生书局，1997。
- 牟宗三，《圆善论》，台北：学生书局，1985。
- 牟宗三，《心体与性体》第一册，上海：上海古籍出版社，1999。
- 牟宗三，《名家与荀子》，台北：学生书局，1994。
- 杨伯峻，《孟子译注》，北京：中华书局，1960。
- 王天海，《荀子校释》，上海：上海古籍出版社，2005。
- 张岱年，《中国哲学大纲》，北京：中国社会科学出版社，1982。
- 唐君毅，《中国哲学原论·原性篇》，台北：学生书局，1997。
- 徐复观，《中国人性论史》（先秦篇），上海：上海三联书店，2001。
- 周炽成，《荀子：性朴论者，非性恶论者》，北京：《光明日报》，2007。
- 劳思光，《新编中国哲学史》（一），台北：三民书局，2000。
- 韦政通，《荀子与古代哲学》，台北：商务印书馆，1992。

周群振，《荀子思想研究》，台北：文津出版社，1987。

A Reflection on the Essence of Xun Zi's Theory of Human Nature

Zhao Weidong

On the essence of Xun Zi's theory of human nature, scholars have different views, among which Mou Zongsan's was profound and original. From Xun Zi's standpoint, human by nature is like a blank tablet, not to be judged by good or evil. But just at the same time he said that human by nature is evil and improvement makes it good. Considering that, Mou Zongsan thought there was a paradox in Xun Zi's theory of human nature, namely, nature as a blank tablet vs. evil humanity. But in my opinion, Mou did not make the point. Xun Zi did propose that human by nature is evil, but his true intention was that human by nature tends to be evil. Thus, taking these two aspects above into account, my conclusion is that the essence of Xun Zi's theory of human nature is that human by nature is a blank tablet and tends to be evil.

Key Words: Xun Zi, Mou Zongsan, Theory of Human Nature, Theory of Evil Humanity, Theory of Human by Nature Is a Blank Tablet and Tends to Be Evil

