

荀子性惡論的四重辨析

魏義霞

中文提要

早在先秦，人性問題就成為中國哲學家津津樂道的熱門話題，荀子便在其中。荀子主張人性惡，並從概念範疇、人之本能、立論標準等不同角度將善從人性中剔除。荀子的性惡論透射出荀子對人性的思考有別於孟子等人。本文擬從人性論證、荀學風采、儒家神韻和先秦特質等四個不同維度辨析荀子的性惡論，進而透視先秦性學說以及中國人性學說的特徵。

關鍵詞：荀子，孟子，人性論，儒家，先秦

* 魏義霞：黑龍江大學哲學系教授。
(weiyixia@hlju.edu.cn)

早在先秦，人性問題就成為中國哲學家津津樂道的熱門話題，荀子便在其中。荀子主張人性惡，並從概念範疇、人之本能、立論標準等不同角度將善從人性中剔除。性惡論是荀子關於人性的基本看法，同時透射出對人性有別於孟子等人的思考。由此，人性論證、荀學風采、儒家神韻和先秦特質便構成了“人之性惡明矣”的四重視界。

一

人性問題是中國哲學的熱門話題，早在先秦就備受關注。在這方面，荀子宣稱：“人之性惡明矣，其善者偽也。”¹ 這個命題不僅開宗明義地發出了人性惡的判斷，而且旗幟鮮明地反對性善說。問題的關鍵是，面對各種人性理論的先聲奪人——特別是孟子性善說的巨大影響，荀子對人性惡的論證顯得尤為必要和緊迫。

(一) 概念之正名

荀子對“人之性惡明矣”的論證擁有堅實的邏輯支援，不僅與正名一脈相承，而且本身就是正名思想的一部分。這是因為，荀子對人性的論證始於概念上對性與偽、善與惡兩對概念的界定。

荀子給性與偽所下的定義是：“生之所以然者謂之性。性之和所生、精合感應、不事而自然謂之性。性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情。情然而心為之擇謂之慮。心慮而能為之動謂之偽。慮積焉、能習焉而後成謂之偽。”² 在荀子的視界中，性是生而自然、與生俱來的，屬於先天的範疇；偽是人心思慮、選擇和作為的結果，屬於後天的範疇。性出於自然之本能，偽出於後天之積習。這表明，性與偽是兩個不同的概念，是不容混淆的。

荀子給善與惡所下的定義是：“凡古今天下之所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也。是善惡之分也已……今當試去君上之勢，無禮義之化，去法正之治，無刑罰之禁，倚而觀天下民人之相與也；若是，則夫強者害弱而奪之，眾者暴寡而噬之，天下之悖亂而相亡不待頃矣。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。”³ 依照荀子的界定，善是符合禮義法度，維護社會安定；惡是違背禮義法度，危害社會安定。

荀子不僅分別對性與偽、善與惡進行界定，而且以這兩對概念的定義為標準，通過對性與偽、善與惡的逐一比對，得出了善與性沒有交叉，人性中沒有善的結論。在他看來，善只是人為，不屬於人性的範疇。這就是說，通過給性與偽、善與惡等概念下定義，荀子不僅證明了善是為，不屬於人性範疇，而且使人性惡成為定局。

1 《荀子·性惡》

2 《荀子·正名》

3 《荀子·性惡》

(二) 行為本能之挖掘

循著生而自然謂之性的思路，荀子從人之行為本能入手挖掘、闡釋人性的具體內容，為“人之性惡明矣”提供證明。對於人生而自然的東西是什麼，他如是說：“饑而欲食，寒而欲暖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹、桀之所同也。”⁴ 依照這個分析，饑食渴飲的各種欲望是人與生俱來的本性，“好利而惡害”是人性所固有。這表明，生理欲望和好利是人性的具體內容。如果對人性中先天固有的這些欲望和本能任其自然、不加節制的話，勢必帶來分爭，影響社會治安。這足以證明人性中先天具有為惡的萌芽，故曰人之性惡。

上述分析促使荀子得出結論：從具體內容來看，人性中先天包含欲、利成分；如果不對之加以節制的話，不僅會給禮義法度之善帶來衝擊，而且會給整個社會造成危害。沿著這一思路，他從各個角度反復論證了性惡這一主題，旨在強調惡不僅為人的先天本性，而且表現為人的行為追求。荀子指出，相反相求，人對禮義的追求不僅不能證明人有向善的本能，反而恰好證明了人性中沒有這些東西。他論證並解釋說：“凡人之欲為善者，為性惡也。夫薄願厚，惡願美，狹願廣，貧願富，賤願貴，苟無之中者，必求於外；故富而不願財，貴而不願勢，苟有之中者，必不及於外。用此觀之，人之欲為善者，為性惡也。今人之性，固無禮義，故強學而求有之也；性不知禮義，故思慮而求知之也。然則性而已，則人無禮義，不知禮義。人無禮義則亂，不知禮義則悖。然則性而已，則悖亂在己。用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也。”⁵

循著相反相求的邏輯，荀子篤信，正如“薄願厚，惡願美，狹願廣，貧願富，賤願貴”一樣，人喜歡追求自己所沒有的東西。富者的最大願望不是斂財，貴者的最大願望不是高升。總之，人們夢寐以求的都是自己未嘗擁有的東西。以此推之，人們對禮義孜孜以求，恰好證明了禮義之善不在人性之中。這就是說，從人的後天追求來看，並不能證明禮義為人性所有，倒是使人之性惡昭然若揭。

荀子的上述議論使人越來越疑竇叢生：既然人性中沒有向善的因素，那麼，禮義法度從何而來？如果承認禮義法度存在，如果承認禮義法度是善，也就等於承認或證明了制定禮義法度之善的聖人性善。既然禮義法度之善不在人性之中，那麼，善從何而來？善與聖人之性是何關係？對此，荀子的回答是：儘管禮義法度出於聖人，儘管禮義法度是善，然而，這些並不能證明聖人性善。秘密在於，善源於聖人之偽而非出自聖人之性，也就是說，禮義法度之善是聖人後天人為的結果，屬於偽的範疇。為了闡明這個道理，徹底堵塞性善的可能性，荀子將善從聖人之性中排除，將聖人制定禮義法度等同於各種工匠製造器皿一樣。因此，對於善與聖人之間的關係，他以陶匠、木匠製造器皿的例子解釋說：

4 《荀子·榮辱》

5 《荀子·性惡》

夫陶人埴埴而生瓦，然則瓦埴豈陶人之性也哉？工人斲木而生器，然則器木豈工人之性也哉？夫聖人之于禮義也，辟亦陶埴而生之也，然則禮義積偽者，豈人之本性也哉？……然則聖人之于禮義積偽也，亦猶陶埴而生之也。用此觀之，然則禮義積偽者，豈人之性也哉？……故人之性惡明矣，其善者偽也。⁶

(三) 言論之標準

荀子從言論必有辨合、符驗的角度論證人性，使“人之性惡明矣”擁有了認識論、真理觀的意蘊和維度。按照他的說法，一種思想或言論要成為真理，不僅要在邏輯上講得通，能夠自圓其說；而且要有現實依據，能够在實踐中可行。在這個前提下，荀子強調，從現實存在來看，聖王、禮義是為了矯正人性之惡的，它們的存在本身就已經證明人性中包含為惡的可能性。他寫道：“直木不待櫟栝而直者，其性直也。枸木必將待櫟栝烝（蒸——引者注）矯然後直者，以其性不直也。今人之性惡，必將待聖王之治、禮義之化，然後皆出於治、合於善也。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。”⁷ 這就是說，櫟栝的產生是由於枸木的存在，繩墨的出現是由於曲線的存在；同樣的道理，君上、師傅和禮義法度的存在是由於人之性惡。這樣說來，正如枸木、曲線證明了櫟栝、繩墨的價值一樣，君上、師傅和禮義法度的價值恰恰在於人之性惡。循著這個邏輯，荀子反問道：如果人性真的如孟子所說的那樣先天就有仁、義、禮、智之善端，能夠自覺地從善如流的話，那麼，聖王、禮義對於這樣的人性又何以複加呢？可見，性善說與現實存在的狀況不符，當然，取消聖王、禮義法度的存在對於荀子來說顯然是無法接受和容忍的。要走出這一困境，必須放棄人性善而主張人性惡；如果承認了人性惡，也就等於證明了聖王和禮義法度的必要性。於是，他反復宣稱：

故善言古者，必有節於今；善言天者，必有征於人。凡論者，貴其有辨合、有符驗。故坐而言之，起而可設，張而可施行。今孟子曰“人之性善”，無辨合符驗，坐而言之，起而不可設，張而不可施行，豈不過甚矣哉？故性善，則去聖王、息禮義矣；性惡，則與聖王、貴禮義矣。故櫟栝之生，為枸木也；繩墨之起，為不直也；立君上，明禮義，為性惡也。⁸

今誠以人之性固正理平治邪，則有惡用聖王、惡用禮義矣哉？雖有聖王禮義，將曷加于正理平治也哉？今不然，人之性惡。故古者聖人以人之性惡，以為偏險而不正、悖亂而不治，故為之立君上之勢以臨之，明禮義以化之，起法正以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治、合於善也。是聖王之治而禮義之化也。⁹

6 《荀子·性惡》

7 《荀子·性惡》

8 《荀子·性惡》

9 《荀子·性惡》

議論至此，荀子的論證層層遞進，在一步步加固性惡觀點的同時，最終排除了有善存在於人性之中的可能性。由於把善從人性中完全剔除，因此“人之性惡明矣”成為鐵案。

二

事實上，人性惡不僅集中體現了荀子的人性主張，而且盡顯荀子思想的風采。拿儒家的思想來說，孟子“道性善”，認定“人之性惡明矣”的荀子主性惡，由此拉開了人性的善惡之爭。正因為如此，“人之性惡明矣”的每次出現，後面緊接著“其善者偽也”。荀子之所以在論證人性惡的同時強調善是人為，目的很明確，那就是：與堅守人性惡一樣，為了反駁孟子的性善說。對於荀子來說，善是人為，可以理解為對人性惡的補充說明。換言之，“人之性惡明矣”不僅表明了荀子對人性有別於告子、孟子等人的判斷，而且是針對孟子的性善說有感而發的，甚至可以說是為了通過駁斥或為了反駁孟子的性善說構建起來的，故而呈現出與孟子人性思想的種種差異。

(一) 側重人之自然屬性

荀子之所以判定人性惡，是由於側重人之自然屬性；基於人生而具有各種欲望，故而聲稱人性中隱藏著作惡的可能性。因此，荀子給性下的定義和對人性的論證都是截取人的自然屬性進行的，把人性限制在自然屬性之內是他的一貫做法。例如，荀子宣稱：“若夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也，感而自然、不待事而後生之者也。”¹⁰ 在此，他把目耳口心肢體和由此而來的物質欲望視為人生而具有的東西，並歸為性之範疇。尤為值得一提的是，荀子將心說成是“好利”的，與對人性的界定著眼於人的自然屬性一脈相承，並與孟子所講的“理義之悅我心，猶芻豢之悅我口”¹¹形成鮮明對照。正由於荀子對人的自然屬性和生理欲望的選取，利和欲成為人性的主要內容：第一，對於人性之利的成分，他宣稱：“今人之性，生而有好利焉。”¹² 這表明，人生來就有好利的本能，對利的追逐是人性的重要方面。第二，對於人性之欲的成分，荀子斷言：“今人之性，饑而欲飽，寒而欲暖，勞而欲休，此人之情性也。”¹³ 在此，他把貪圖物利、饑食渴飲和好逸惡勞說成是人性的基本內容，致使貪利和欲望成為人性的兩個重要方面。

《孟子》書曰：“孟子道性善，言必稱堯舜。”¹⁴ 這表明，與荀子不同，孟子主張性善。性善是孟子對人性的基本判斷和總體看法。對於這一主張，他從兩方面進行了論證：第一，在邏輯推理上，孟

10 《荀子·性惡》

11 《孟子·告子上》

12 《荀子·性惡》

13 《荀子·性惡》

14 《孟子·滕文公上》

子以同類的東西具有相似性為前提，推出了理義之善為人心所固有的結論。在他看來，正如天下人之口、耳、目具有相同的嗜好一樣，理義是天下人之心的共同嗜好。天下人之心都嗜好理義表明，人心都有向善的本能，人性是善的。第二，在行為經驗上，孟子通過“今人乍見孺子將入于井”、“舜之居深山之中”等具體例子證明善出自人的先天本能，為人心所固有。

由此可見，荀子由於側重人的自然屬性，得出了性惡的結論；孟子得出性善的結論，是由於側重人的社會屬性。正是由於切入的視角不同，所以兩人對人性得出了不同的判斷和認定。

(二) 大聲疾呼化性起偽

人性是什麼的回答奠定了對人性做什麼的基礎，甚至可以說，人性是什麼本身就包含著對人性能做什麼、應該做什麼的回答。同時，如果說對人性是什麼的判斷和選取尚屬於理論層面的話，那麼，對人性的態度和作為則落實到了操作層面。因此，後者具有前者沒有的實踐意義。就荀子來說，對人性惡的判斷奠定乃至決定了對待人性的態度和作為，那就是：變化人性。於是，“化性而起偽”，積習臻善成為對待人性的基本要求和主要作為。

孟子宣稱仁、義、禮、智四端與生俱來，並且諄諄教導人盡心養性；與此有別，荀子一再動員人改變本性，對性加以後天的人為：第一，荀子揭示了人性自身的缺陷，在給人性所下的定義中已經包含著利、欲的成分和犯上作亂的可能性。第二，通過論證性偽關係，在性與偽的相互作用中突出“化性而起偽”的重要性。正是在這個意義上，荀子指出：“性者，本始材樸也；偽者，文理隆盛也。無性，則偽之無所加；無偽，則性不能自美。性、偽合，然後成聖人之名，一天下之功於是就也。故曰：天地合而萬物生，陰陽接而變化起，性偽合而天下治。”¹⁵ 在荀子看來，天然的人性是樸素的資質，後天的人為是美麗的華彩；二者既相互區別、不容混淆，又相互聯繫、缺一不可。正如離開人性，人為由於沒有加工的原料而失去用武之地一樣，離開人為，人性便不能自行完美。正是在樸素的人性與華美的人為的相互結合中，成就了聖人。這就是說，在他的視界中，人性自身的欠缺與性偽關係共同指向了改變人性的必要性、迫切性和正當性。

在確定了對待人性的原則之後，荀子進一步闡明了對待人性的具體辦法，那可以歸結為一個字——化，也就是改變人性的本來面目。對人性惡的認定加劇了荀子改變人性的迫切心情，“化性而起偽”的思路和做法更是使後天的人為具有了不容置疑的重要性。他所講的人為，一項重要的內容便是學習。荀子告誡人一刻也不可以停止學習，目的就是以後天的學習改變先天的性惡。《荀子》一書始於《勸學》篇，該篇的第一句話便是“學不可以已”。學的主要內容是義，旨在讓人通過對儒家經典和做人道理的學習，日臻完善，

15 《荀子·禮論》

成為聖人。這用荀子本人的話說便是：“故學數有終，若其義則不可須臾舍也。為之，人也；舍之，禽獸也。”¹⁶ 荀子不否認學習的主觀自覺性，同時重視外部環境對人的影響和薰染。因此，他建議，在良師益友的影響和熏習下“化性而起偽”。與此同時，荀子指出：“人之生，固小人，無師、無法，則唯利之見耳。”¹⁷ 這表明，他重視師法的作用，將學習視為一面在良師益友的幫助、影響下、一面在禮法的威懾下不斷“化性而起偽”，遠離禽獸而完善人格的過程。荀子在對待人性的態度上，是不排除主觀自覺的。總的說來，荀子不像孟子那樣注重內求，而是崇尚外力。

(三) 凸顯禮法的必要性

荀子聲稱“人之性惡明矣”，這凸顯禮法的必要性，體現在統治方案和行政路線上具有崇尚外在強制的特點。在具體貫徹和實際操作的層面上，性惡論著眼於受眾作惡的可能性，信憑外在的威懾——在荀子的“化性而起偽”中，無論是君上、師傅還是禮法都有強制因素。從社會效果和實際功用來看，“人之性惡明矣”不僅使受眾接受教育和統治擁有了十足的必要性，而且使師法成為必不可少的。對於性善說與性惡論對於統治秩序的可行性與必要性的不同側重，荀子本人具有清醒的認識和理解。眾所周知，正如孟子“道性善”是針對告子的人性可善可不善有感而發一樣，荀子堅持“人之性惡明矣”是為了反駁孟子的性善說。荀子之所以堅決反對孟子“道性善”，一個主要理由就是性善說會導致“去聖王，息禮義”的後果——不僅聖王、禮法變成了多餘的，而且淡化百姓接受統治的必要性和迫切性，由此造成不良的社會影響。

三

問題到此並沒有結束，因為儒家對人性論的熱衷與治國平天下的理想息息相關，與此同時，荀子的“人之性惡明矣”與孟子的“道性善”也不例外。荀子與孟子的不同只是由於對人性的不同切入而對人性作出了不同的判斷。因此，兩人關於人性的善惡之爭是就治國平天下的具體方案而言的，背後隱藏著相同的價值理念和訴求。正因為如此，“人之性惡明矣”不僅帶有荀學的個性風采，而且擁有與孟子的性善說一致的儒家神韻。

(一) 對人性的價值判斷

儘管荀子與孟子對人性的看法存在差異，荀子的“人之性惡明矣”與孟子的“道性善”甚至針鋒相對，截然相反，然而，不可否認

16 《荀子·勸學》

17 《荀子·榮辱》

的是，二者都對人性進行價值判斷而非事實判斷。事實層面的探討圍繞人性如何展開，對客觀性情有獨鍾；價值層面的探討圍繞人性為何展開，關心善惡之價值。荀子的“人之性惡明矣”與孟子的“道性善”一樣側重對人性的價值判斷，無論是對人性的鑒定還是對待都圍繞著善惡而展開：第一，在對人性的認定和判斷上，在說明人性是什麼的同時，更熱衷於對人性的善惡判斷。正如《孟子》書中明確記載“孟子道性善”，把性與善聯繫在一起一樣，荀子明確宣佈人性惡，致使“人之性惡明矣”成為名言名句。這表明，兩人對人性的認定和探討屬於價值判斷而非事實判斷。第二，在理論側重和言說方式上，對人性的闡釋始終圍繞著善惡展開。孟子和荀子都有對人性究竟是善還是惡的證明，不僅使性善、性惡成為明確的觀點或著名的命題，而且對之傾注了極大的熱情。孟子對性善的論證邏輯推理和行為經驗同時進行，兩個方面的結論相互印證，可謂用心良苦。荀子對性惡的論證始於對性與偽、善與惡兩對概念的界定，接著又對人性的本然狀態、後天追求進行探究，此外還有聖凡比較等，可謂論證縝密。與對性善、性惡的過分關注和熱衷相對應，兩人對人性具體內容的說明顯得單薄，並且很多時候是作為性善或性惡的證明材料出現的，而不是關注的焦點。第三，不是停留在人性是什麼上，而是對人“應是”什麼上充滿期待。通過對人性的作為而成為道德完善的聖人是孟子和荀子探討人性的初衷，也是兩人的共同理想。

接下來的問題是，由於孟子和荀子對人性進行的是價值判斷，所以兩人或者把人性或者歸於善，或者歸於惡。其實，對人性予以價值判斷是兩人的共識，也代表了儒家的一貫做法，故而與韓非代表的法家呈現出本質區別。例如，在對人性是什麼的認定上，韓非與荀子把饑食渴飲之欲和好利視為人與生俱來的本性，並且每每指出：

好利惡害，夫人之所有也。……喜利畏罪，人莫不然。¹⁸

夫安利者就之，危害者去之，此人之情也。……人焉能去安利之道而就危害之處哉？¹⁹

這些言論出自韓非，不需要太多思考即可發現，它們與荀子的思想別無二致，甚至連話語結構都如出一轍。這就是說，在把人性的具體內容歸結為自然屬性上，荀子和韓非同道，與孟子相去甚遠。然而，由於對人性進行的是價值而非事實判斷，荀子並沒有停留在人性是什麼的層面上，更沒有像韓非那樣放縱人性；而是及時地用惡去判斷人性，接著大聲疾呼通過後天的人為改變人性。荀子的這一做法與韓非南轅北轍，在本質上與孟子相契合。荀子與孟子的一致性共同彰顯了儒家的道德追求。正是受制於這一共同的理論初衷

18 《韓非子·二難》

19 《韓非子·奸劫弑臣》

和價值訴求，兩人在對人性進行價值判斷的基礎上將揚善除惡奉為對待人性的基本原則和人生的奮鬥目標。

(二) 以儒家善惡為判斷標準

荀子的“人之性惡明矣”與孟子的“道性善”用以判斷、匡定人性的善惡標準是一致的。在孟子和荀子對人性的闡發中，善惡比真偽更引人注目，用善惡標準去衡量人性也由此成為兩人的相同之處。事實上，孟子和荀子用善惡來衡量人性、對人性進行價值判斷的做法相同，對善惡的認定、理解也相同。換言之，被孟子和荀子用以判斷人性的善惡標準是一樣的，皆指儒家的仁、義、禮、智之善。

事實上，孟子、荀子不僅同樣秉持儒家的善惡標準，而且用這一共同標準對人性進行善惡判斷。這一致思方向早在兩人對人性的論證中就已經初露端倪：孟子之所以斷言人性善，理由是良知、良能與生俱來，人性中包含仁、義、禮、智之萌芽；反過來，理義的與生俱來本身即證明人性是善的。這表明，孟子所講的善指仁、義、禮、智之道德或符合道德的行為。在荀子對善、惡的界定中，善即正理平治，仁、義、禮、智之道德或符合禮義法度的行為為善；惡即偏險悖亂，利、欲導致的違背禮義法度或不利於社會安定的觀念和行為為惡。可見，在對善、惡的理解上，孟子和荀子的看法一致——善指仁義道德，欲、利則與惡如影隨形。

(三) 聖人情結

荀子與孟子的人性論具有共同的價值訴求和人格理想，那就是：去惡揚善，成為聖人。其實，對人性進行價值而非事實判斷本身就意味著兩人的關注點不在人是什麼上，而是飽含著對人“應是”什麼的渴望和期盼上，目標完全相同：使人臻於善而遠離惡，最後成為聖人。

宣稱人性善的孟子對待人性的根本態度和主要做法是保養本心之善，具體途徑就是擯棄物質欲望、遠離物利。他強調，人心的最大敵人是欲望，養心就應該減少物質欲望，進而得出了“養心莫善於寡欲”的結論。對此，孟子如是說：“養心莫善於寡欲。其為人也寡欲，雖有不存焉者，寡矣；其為人也多欲，雖有存焉者寡矣。”²⁰這從一個側面表明，他之所以提倡養心，是為了用道德來約束人的生理欲望，以免人心被物欲所蒙蔽而喪失善良本性。孟子對人性的論述是始終強化人與動物的界限，這使完善人性還原為遠離人的自然本性，通過修身養性而成為聖人的過程。正是在這個意義上，他反復指出：

20 《孟子·盡心下》

形色，天性也；惟聖人然後可以踐形。²¹

從其大體為大人，從其小體為小人。……耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此為大人而已矣。²²

在孟子看來，人的四肢(孟子稱之為“四體”、“小體”)與四心(孟子稱之為“四端”、“大體”)雖然都與生俱來，但是，它們的功能和作用截然不同。因此，人不可以對四肢與四心等量齊觀，而應該對二者嚴格區別，慎重對待。正是在或為義或為利、或盡心或縱體的作為中，人有了君子與小人之分。面對這兩種迥然懸殊的後果，他讓人“先立乎其大者”，在盡心、知性中成就聖人事業。

荀子之所以斷言人性惡，是因為認定人性中生來具有欲、利等成分。在通常情況下，天然性往往代表著正當性和合理性，荀子卻在宣稱利、欲為人性所固有的同時，不是對欲、利順其自然或予以滿足，而是一面以死而後已的不倦學習改變人性，一面對利、欲加以道德引導和節制。對於欲，荀子指出：“故雖為守門，欲不可去，性之具也。”²³ 欲的與生俱來沒有作為縱欲的藉口，反而促使他對性加以提防。為此，荀子呼籲用禮來節制和引導——以禮“養人之欲，給人之求”。荀子主張“化性而起偽”，就是為了引導人去惡為善，將人生目標鎖定在為聖人上。他這樣為人指點迷津：“學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀《禮》；其義則始乎為士，終乎為聖人。”²⁴ 可見，荀子振臂高呼學習的至關重要，是因為學習是“化性而起偽”的主要手段，也是通往聖人之途。這表明，與其說荀子高呼“學不可以已”是對學習如饑似渴，不如說是對朝聖真情真意切。

至此可見，價值判斷、善惡標準、去惡為善而學為聖人，構成了荀子的“人之性惡明矣”與孟子的“道性善”之間的一致性，也是儒家的道德理想和人生追求在人性領域的具體反映。這表明，兩人的性善惡之爭不僅具有差異的一面，而且具有互補、相通的一面，可謂是殊途而同歸。

四

荀子主張人性惡，在這方面，他聲稱“人之性惡明矣”。這個命題既展示了荀子思想的鮮明特性，又流露出儒家的精神旨趣；前者表現為與孟子性善說的差異性，後者則體現為兩人人性思想的一致性。除此之外，“人之性惡明矣”帶有鮮明的時代烙印，再現了先秦

21 《孟子·盡心上》

22 《孟子·告子上》

23 《荀子·正名》

24 《荀子·勸學》

時期人性學說的思維水準，那就是：認定人在本性或本能上是平等的，人與人之間的所有差別都是後天的作為和引導造成的。

荀子的性惡論屬全稱判斷，發出“人之性惡明矣”的判斷意味著他認為所有人對於性惡概莫能外，人與人在本性上並無不同。為了突出人在本性上是一樣的，荀子宣稱人人性惡——普通人如此，聖人也不例外。對此，他不止一次地強調：

凡人之性者，堯、舜之與桀、跖，其性一也；君子之與小人，其性一也。²⁵

材性知能，君子、小人也。好榮惡辱，好利惡害，是君子、小人之所同也。²⁶

由此可見，既然荀子斷言“人之性惡明矣”，那麼，他便認定人與人在性惡上是一樣的：第一，君子與小人在生理素質和知識能力等各方面都是一樣的，君子也有與小人一樣的欲望。第二，即便是聖人之性也含有與常人一樣的惡的傾向。聖人與凡人一樣，生來就具有對欲和利的追求，與凡人在本性上完全相同；反過來，凡人生來就具有與聖人一樣的耳目口鼻身體器官及認知能力。至此，荀子總結說，人與人是生而平等的，絕無任何差異。為了凸顯人在本性上的平等，他用“一”、“同”來概括、表述君子與小人、聖人與凡人的本性。

沿著這一思路可以想像，既然人人在本性上生而平等是先秦人性論的共同特徵，那麼，這一觀點便不可能只限于荀子一個人，其他人對這一問題的認識亦應如此。被荀子批判的孟子堅信，人在本性上天然平等。在孟子那裡，作為人生而性善的根據和內容，惻隱之心(又稱不忍人之心)、羞惡之心、辭讓之心(又稱恭敬之心)和是非之心人人同具，無有不同；在人生來就有四端、四心上，人人相同，無一例外。同時，為了強調人在本性上是一樣的，孟子特意指出，人的一切差異都是後天形成的，與先天的本性無關。這用他本人的話說便是：“富歲，子弟多賴；凶歲，子弟多暴。非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。”²⁷ 同樣，被孟子作為批判靶子的告子也秉持人性生而平等的原則，並由“食色性也”出發，得出了人性可以為善也可以為不善的結論。值得注意的是，告子用以論證人性可善可不善的證據是“水之就下”，孟子反駁告子，用以證明性善的證據也是“水之就下”。在這裡，論證者和反駁者不約而同地以“水之就下”論證人性，結果卻是一個得出人性可善可不善的結論，一個卻得出人性善的結論。這與其說表明了以“水之就下”論證人性善惡存在致命漏洞，毋寧說雙方選擇“水之就下”論證人性，就是為了凸顯人在本性上猶如“水”一樣“平”。據《孟子》記載：

25 《荀子·性惡》

26 《荀子·榮辱》

27 《孟子·告子上》

告子曰：“性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。”孟子曰：“水信無分於東西，無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過顙；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。”²⁸

在中國文化的語境中，法有準則、水準之義，法家崇尚法便意味著對人性的整齊劃一。事實上，認定人皆自為是法家的傳統，也意味著認為人性自私自利是法家的共識。對於法家而言，在自私這一點上，人性是一樣的。饒有趣味的是，商鞅為了說明人與生俱來的本能無有不同，同樣以“水之於下”為喻，“民之於利也，若水之於下也”²⁹頗有對人性整齊劃一的味道。商鞅的“水之於下”不禁使人聯想到告子、孟子的“水之就下”，所不同的是，由人性之平等引向了對水準之法的敬畏。

綜上所述，荀子的“人之性惡明矣”折射出先秦人性哲學對人性整齊劃一的時代特質，這一特質在與秦後人性哲學的比較中則看得更加清楚、明白：漢唐人性哲學的特點是性分品級，以西漢董仲舒的性分三品為開端，性分品級與人類社會中長幼尊卑的宗法等級相對應，中經南朝黃侃的性分九品，對人性等級愈分愈細；到了唐代，情亦分品級，韓愈、李翱則將對人之性情品級的論證發揮到了極致。宋明理學人性哲學的特徵是人性雙重，儘管作為共性的天地之性（張載）或天命之性（朱熹）人人相同乃至人物相同，然而，一個不爭的事實是，將人與人、人與物區分開來的氣質之性各不相同，並且註定了人與人之間的智愚、聖凡、賢不肖之別。這等於將宗法等級下的名分歸結為人的先天宿命，說成是人與生俱來、不可更改的先天性命。與漢唐、宋明人性學說旨在突出人性之等級迥異其趣，先秦人性哲學包括對漢唐、宋明影響巨大的孟子和荀子主張，人在本性上是相同的，人與人之間之所以有差別都是後天形成的。

■ 投稿日：2015.04.20 / 審查日：2015.05.01-2015.05.22 / 刊載決定日：2015.05.25

28 《孟子·告子上》

29 《商君書·君臣》

參考文獻

- 韓非著，《韓非子》校注組注，《韓非子校注》，南京：江蘇人民出版社，1982。
- 老子著，高亨詁，《老子正詁》，北京：中華書局，1959。
- 孟子著，楊伯峻注，《孟子譯注》，北京：中華書局，1960。
- 墨子著、畢沅校注、吳旭民標點，《墨子》上海：上海古籍出版社，1995。
- 商鞅著，高亨注譯，《商君書注譯》，北京：中華書局，1974。
- 烏恩溥注譯，《四書譯注》，長春：吉林文史出版社，1996。
- 荀子著，王先謙解，諸子集成本，《荀子集解》，北京：中華書局，1996。
- 楊伯峻注，《論語譯注》北京：中華書局，1980。
- 楊天宇撰，《禮記譯注》，上海：上海古籍出版社，1997。
- 莊子著，曹礎基注，《莊子淺注》，北京：中華書局，1982。

A Four Dimensional Analysis of Xunzi's Views on Human Nature

WEI Yixia

Abstract

In the Pre-Qin period, the theory of human nature was a key subject addressed by Chinese philosophers, including Xunzi. Xunzi's theory of human nature showed clear differences from the views held by Mengzi. Xunzi believed that human nature is evil, and draining good from human nature by accepting human instinct and correct standards. The essay will discuss Xunzi's theory of *xingelun* in greater detail, analyzing it in four crucial dimensions, and will also place his views within the larger context of other Pre-Qin Chinese theories of human nature.

Keywords: Xunzi, Mengzi, human nature, the Confucianists, pre-Qin period