

荀子人性观非“性恶”说辨

颜世安

摘 要：“性恶”说只见于今本《荀子·性恶》。其他各篇关于人性观的论述或无“性恶”的内涵，或重在从正面肯定情欲。各篇偶尔有近于性恶的说法，但不能代表荀子的基本人性观。荀子政治思想的基础不是性恶说，而是儒家传统的性善意识及荀子正面肯定情欲的独特观点。《性恶》游离于各篇之外，不是荀子人性观的最终总结，它的目的在于确立一个与性善说相对立的异说。《性恶》的作者可能是荀子后学。

关键词：荀子 人性观 性恶

《荀子》有《性恶》一篇，提出著名的“性恶”说。学术界对这一说法有不同的理解和评价，但以“性恶”说为荀子人性思想的基本论说，一直是荀学研究领域的主流观点。值得注意的是，传世本《荀子》提到“性恶”的只有《性恶》篇。相比而言，《孟子》“性善”说虽主要集中于《告子上》、《尽心上》，但其他篇讲述人性或政治问题时也常论及性善问题。^①思想家对人性问题的主张应该在谈论政治社会问题时经常表达出来，因此《孟子》“性善”说的分布是比较合乎常理的现象；相反，《荀子》的“性恶”说唯独见于《性恶》篇，而不见于其他各篇，倒是令人匪夷所思。从逻辑上讲，应有两种情况需要考虑：第一种情况是，如果《性恶》篇系荀子本人所撰，则或者《性恶》篇写作晚于其他各篇，荀子的“性恶”说形成较晚，所以未见于此前所著各篇；或者荀子是为特别的目的写作《性恶》，该篇并不代表他的基本人性主张。从《性恶》篇内容看，这个“特别目的”就是为了与孟子争辩，在人性说上提出对立的主张。第二种情况是，如果《性恶》非荀子所著，而是其弟子后学的作品，则《性恶》以外各篇不提“性恶”就容易理解了。

上述几种可能中，最易引起注意的是《性恶》非荀子作。但从荀子思想研究角度看，问题

^① 如《孟子·梁惠王上》以“见牛未见羊”说齐宣王有不忍之心；《公孙丑上》说：“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。”《滕文公上》批评墨家夷子之“二本”，又说有不葬其亲者“其颡有泚……中心达于面目”。《离娄上》说：“今有仁心仁闻而民不被其泽，不可法于后世者，不行先王之道也。”《离娄下》说：“大人者，不失其赤子之心者也。”性善心性问题的讨论较多集中在《告子上》、《尽心上》，其他篇多谈论政治问题，但其中常见以性善说论仁政，足见性善是孟子贯穿始终的人性观，并且是其政治思想的基础。

的关键是《性恶》篇究竟能否代表其他篇的人性主张？如果各篇谈论人性问题时都已经有了性恶的认识，只是尚未明确提出“性恶”的概念，那么《性恶》的写作就是荀子基本人性观的一个概括表述。但是，如果各篇谈论人性问题并无明确的性恶意识，那么《性恶》的写作就只是出于在人性论上争立异说的特别目的，不能代表各篇观点。因此最重要的问题不是《性恶》是否为荀子所作，而是该篇是否可以代表各篇的人性主张。这个问题的实质是：荀子的基本人性观究竟是什么？

一、《性恶》以外各篇人性观：轻视人性作用与肯定自然情欲

要说明“性恶”说是否为荀子基本人性观的概括，关键不在于分析《性恶》篇，而在于分析《性恶》以外各篇的论说。《性恶》篇认为人生而有“好利、疾恶（忌妒仇恨）”的天性，因此是恶的；只有通过礼义教化来矫正人性，人才能向善。那么，《性恶》以外各篇是否也持这样的观点？如果各篇确以某种方式表达了人性恶，要以礼义矫正人性的观点，那么即使没有明确提到“性恶”，也可以认为“性恶”说是对各篇人性主张的概括。如果各篇的观点不是这样，那么“性恶”说就是一种游离于各篇之外的观点。荀子基本人性观是什么，则要重新理解。

传世本《荀子·性恶》以外各篇的人性论说颇为驳杂，不是十分明确，但仍有若干重要观点前后反复出现。有一种观点就是荀子多次说到人性天然生就，每个人的天性都一样，人与人的差别来自后天行为，如《荣辱》：“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。”《修身》：“彼人之才性之相悬也，岂若跛鳖之与六骥足哉？然而跛鳖致之，六骥不致，是无他故焉，或为之，或不为尔。”《正名》：“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。”这些篇章主张人性是天然生就的，并未说天然生就的性好还是不好。可是有些学者认为，人性天然生就的意思就是性恶。这样理解的原因之一可能是，《性恶》篇在辨析人性恶，善来自“伪”（后天教化）时，也强调人性只是天然生就。可是《性恶》篇以人性天然生就来论证人性恶，不代表各篇讲人性天然生就，都包含性恶的意思。在各篇有关论述中，其实无论如何也看不出“生之所以然者谓之性”一类说法中有性恶的意思。这里提示了一个问题，即研究荀子人性思想时，把《性恶》篇与各篇混在一起解读很容易因为“性恶”说观点鲜明，使我们阅读其他篇的人性论说时被先入之见引导。所以明确研究方法很有必要：各篇相关论述中是否包含性恶的意思，需要客观审慎辨析；但对各篇人性论说的解读必须不受“性恶”说先入之见的引导，客观地理解各篇人性论说原有的含义。

荀子说人性天然生就，却很少讨论天然之性有何内涵，对人性作用究竟是正面还是负面不置一词。这是《性恶》以外各篇谈论人性的一个重要特点。荀子为何常常这样蜻蜓点水地论说人性？笔者认为这本身就代表荀子对人性的一种看法，即在人的品格形成过程中，人性如何根本不重要。君子和小人天性原本一样，决定性的因素是后天行为，即荀子反复提到的“伪”。^①也就是说，荀子讲人性是天然生就，不进一步讨论人性好还是不好，是在一种“性”与“伪”对照的结构中突出后天对人的决定性意义。重视后天作为的思想也可以说是来自儒家传统观念，几乎所有先秦儒家文献都认为一个人品格怎样，关键在于是否修身，就连主张性善说的孟子，

^① “伪”即“为”，荀子有时直接称作“为”，如上引《修身》篇“或为之，或不为尔”。

也坚持这一点。^①但是荀子把“性”与“伪”对照起来,明确说天性在人的品格形成中不起作用,这就是一种特别的主张。这一主张的背景,应该是在此前的儒家思想发展中,关于人性特征以及人性作用已有愈来愈多的讨论。^②荀子的“性”、“伪”关系说,表达了一种新的人性见解。这种人性观可以称为轻视人性作用的人性观。也许这未必是荀子系统、周延的人性观,但确实是荀子对于人性问题的一种重要见解。而且值得注意的是,这一见解与荀子思想的一种基本观念是相通的,就是轻视天然生成的东西,重视后天的加工提炼。这一观点除了表现于人性观之外,还表现于其他问题的论说。

如《劝学》篇讲学习,开篇就说:“学不可以已。青,取之于蓝,而青于蓝;冰,水为之,而寒于水。”这是讲学习才能培养美德,但同时也表达了一种哲学观,即天地间一切优秀的东西都不是天生,而是来自后天加工。“积土成山,风雨兴焉;积水成渊,蛟龙生焉;积善成德而神明自得,圣心备焉。”“骐骥一跃,不能十步;弩马十驾,功在不舍。”天生鲁钝还是天生聪明根本不重要,重要的是后天能否作出踏踏实实努力。这样在学习上轻视天赋,与在品格形成上轻视天性,想法是一样的。

《天论》篇谈天人关系也表达了同样的观念。《天论》的主导思想是天、人相分,如同人性思想说性、为相分,即自然的东西与人事努力相分。天、人相分,是强调天地万物的演化有自身规律,不为人们的好恶而有所改变。他说:“不为而成,不求而得,夫是之谓天职。如是者,虽深,其人不加虑焉;虽大,不加能焉;虽精,不加察焉。”天地如何演化固然深奥,但那是天地自己的事,人不能干预,也不用了解,这就叫“唯圣人为不求知天”。荀子无意于判断世界本原,只在意天地呈现的规则,认为最重要的是辨明人的职分。人无力改变天之所为,也不用深入了解天之所为,人的责任是在天地演化、水旱寒暑往来的基础上“应之以治”,建立人文的秩序。这就是天、人相分。荀子显然认为,对于建立人类生活世界,重要的不是天地运行的自然过程,而是“治”的人事努力。

“不求知天”是荀子天论最有特色的观点,由此也可反观荀子的人性观。《荀子》各篇谈人性,往往不讨论它有何内涵,其实就是有“不求知性”的意思。为何“不求知性”?因为对于品格修养而言,讨论人性内涵不重要,重要的是后天的学习与教化。这个在《荀子》各篇多次出现的不求探究人性内涵的观点,与性恶观当然有相当距离。

《性恶》以外各篇有关人性问题还有一种比较常见的说法,是把人性界定为情欲,或从情欲入手说人性。如《正名》篇说:“性者,天之就也;情者,性之质也;欲者,情之应也。”

荀子谈论情欲最有代表性的论述见于《礼论》篇。这段论述从礼对于情的节制说起,先说明礼不仅节制情,而且恰当地表达了情,然后指出:“两情者,人生固有端焉。若夫断之继之,博之浅之,益之损之,类之尽之,盛之美之,使本末终始莫不顺比,足以为万世则,则是礼也。”^③情是天生就有的,礼义的作用是节制地表达情,但目的不是要抑制情。礼义之于情欲,不是扭转和压抑,而是节制和表达,这是荀子对于情欲主要的看法。接着这一段“情”的论述,荀子说到“性”与“伪”的关系:“故曰:性者,本始材朴也;伪者,文理隆盛也。无性则伪之

① 如《孟子·告子上》:“从其大体为大人”,“求其放心”。《离娄下》:“庶民去之,君子存之。”都是说虽然人性本善,德性的培养仍离不开修身的努力。

② 《孟子·告子上》即提到若干种人性见解,“性无善无不善”,“性可以为善,可以为不善”,“有性善,有性不善”,加上孟子的性善说,近年出土战国儒家文献的“性自命出”说,等等。

③ 这里“两情”是说吉与凶,忧与愉,没有说到欲,但《礼论》是从“人生而有欲”说起,《正名》篇又定义说:“情者,性之质也;欲者,情之应也。”可以理解“两情”即包含欲。

无所加，无伪则性不能自美。性伪合，然后成圣人之名，一天下之功于是就也。故曰：天地合而万物生，阴阳接而变化起，性伪合而天下治。”（《礼论》）人性本是“材朴”，没有“恶”的意思。人性不会自然而然变善，这是说品格形成的关键在“伪”不在“性”。从全部上下文看，荀子基本上是肯定人性，认为天生的情欲是人类生活的起点，也是礼义教化的基础。

《礼论》篇论人性与礼义相互关系，与《天论》篇论天人关系有一个关键处很相似。荀子论天人关系，先把天与人相分，说天有天的规则，人有人的职分，人不可越界干预天，也不用深入了解天。但天人相分确定以后，人的职分与天的规则是相互配合的，而不是相互对抗：“天有其时，地有其财，人得其治，夫是之谓能参。”“能参”就是天人相互配合。荀子也说“制天命而用之”，不是说人事与天地规则对抗，而是要利用天地规则，最终还是说人事与天地规则相互协调。《礼论》篇的性伪关系也是类似的结构，首先把性与伪相互区分，性是“本始材朴”，伪是“文理隆盛”，认为对于品格形成和人文秩序建立来说，“伪”远比“性”重要，但是二者的关系则是相互配合而不是相互对抗，这就是“性伪合而天下治”。

在《荀子》各篇中，以正面眼光看情欲，认为礼义教化和政治安排不是要扭转情欲，而是要节制情欲，引导情欲，是一个反复申述的论点：

凡语治而待去欲者，无以道欲而困于有欲者也。凡语治而待寡欲者，无以节欲而困于多欲者也。……则欲虽多，奚伤于治？（《正名》）

夫人之情，目欲綦色，耳欲綦声，口欲綦味，鼻欲綦臭，心欲綦佚。^①此五綦者，人情之所必不免也。养五綦者有具，无其具，则五綦者不可得而致也。万乘之国，可谓广大富厚矣，加有治辨坚固之道焉，若是则恬愉无患难矣，然后养五綦之具具也。（《王霸》）

好恶喜怒哀乐臧焉，夫是之谓天情……财非其类以养其类，夫是之谓天养；顺其类者谓之福，逆其类者谓之祸，夫是之谓天政。暗其天君，乱其天官，弃其天养，逆其天政，背其天情，以丧天功，夫是之谓大凶。圣人清其天君，正其天官，备其天养，顺其天政，养其天情，以全其天功。（《天论》）

礼义与情欲正面协调的观点，在各篇论述中反复表达。传统见解相信荀子政治思想的基础是性恶论，可能是惑于一个表面现象：《性恶》篇也讲性、伪相分，以情欲界定人性，认为善不来自天性，而是来自后天教化；这些都与《礼论》等篇的说法一致。但我们必须注意，《性恶》与《礼论》等篇有一根本不同。《性恶》是以负面眼光看情欲，着眼于情欲的恶；《礼论》及上引各篇文字则是以正面眼光看情欲，着眼于情欲的发展和潜力。《性恶》着眼于情欲的恶，所以讲性、伪关系，就讲成以“伪”来矫正“性”。正如该篇把人性比作“枸木”，说“枸木必将待櫟絜絜然后直”。然而，把性、伪关系说成礼义矫正“枸木”的关系，只是《性恶》篇的观点，决不是《荀子》各篇的观点。这是荀子人性思想中一个关键之处。古人注释《荀子》已经看到这一问题。唐杨倞《荀子注》释荀子文中的“伪”为“矫”，清郝懿行批评其说不确，指出：“性，自然也。伪，作为也。伪与为，古字通，杨氏不了，而训为矫，全书皆然，是其蔽也。”^②“伪”是“矫”还是“作为”，确实是荀子“性”“伪”关系思想的一个关键问题。杨倞训“伪”为“矫”并非全无根据，此说合于《性恶》篇，人性是恶的，“伪”当然是“矫”。但郝懿行释“伪”为“作为”，合于《性恶》以外各篇大多数“性”“伪”关系论。“伪”是品格形成的

① “綦，极也。”（王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第211页）

② 郝懿行：《荀子补注》，四库未收书辑刊编纂委员会编：《四库未收书辑刊》第6辑第12册，北京：北京出版社，2000年，第28页。

关键,但“伪”并非否定“性”,也不是要矫正“性”,而是要协调和引导“性”。“伪”的价值很大程度上就体现在“性”的协调和实现中,这是《性恶》以外各篇主流的意见。“性伪合而天下治”就是这一意见的概括表述。

以上讨论《性恶》以外各篇人性观,说到两种前后多次出现、比较重要的观点。一是轻视人性在品格形成中的作用,只说人性天然,不讨论人性内涵,有近于“不求知性”的意思;一是以情欲界定人性,着眼于情欲的正面发展和潜能,认为礼义教化节制并充分实现人性。这两种说法出现频度高,而且与荀子道德思想政治思想的结合紧密,可视为荀子基本的人性观。这两种说法彼此之间可以相互配合,但也有一点不协调(一者不讨论人性内涵,一者以情欲界定人性),正表明荀子对人性问题的理解尚未系统化。但有一点可以肯定,这两种说法都没有“性恶”的意思,不可理解为荀子此后概括出“性恶”说的基础。

二、《性恶》以外近于性恶和近于性善的说法

《性恶》篇表述人性恶有两个基本观点:一是人生而有情欲,情欲是负面和危险的;二是要以礼义矫正人性,人才能向善。《性恶》以外各篇皆未说到“性恶”,但有时会有接近上述两种观点的说法。各篇近于性恶的观念,最常被人引述的有两段话,一段话见于《儒效》篇:

人无师法,则隆性矣;有师法,则隆积矣。而师法者,所得乎情(“情”当为“积”),非所受乎性,(性)不足以独立而治。性也者,吾所不能为也,然而可化也。情(“情”当为“积”)也者,非吾所有也,然而可为也。注错习俗,所以化性也;并一而不二,所以成积也。……故人知谨注错,慎习俗,大积靡,则为君子矣。纵性情而不足问学,则为小人矣。

这段话把“隆性”与“隆积”相对,“积”指后天作为对人格的影响,与“伪”意思相似。把“隆性”与“隆积”相对,就是把人性倾向与礼义教化相对,认为二者指向不同。顺着这个思路,后者对前者就是矫正的关系。后面荀子接着又说“纵性情而不足问学,则为小人矣”,这样前后联系起来看,这段文字表达了一种“近于性恶”的认识,是可以肯定的。

有必要说明的是,这段话文字颇有错讹。“人无师法,则隆性矣;有师法,则隆积矣”,宋刻本原作“人无师法,则隆情矣;有师法,则隆性矣”。清代卢文弨认为不合“性恶”之旨,据元刻本改。^①卢文弨的改定是否正确,后来学者是有争议的。^②若按照宋刻本的说法,此句话并无性恶意义,“有师法则隆性”是肯定人性的意思。但按宋刻本之说,无师法“隆情”有师法“隆性”,把“情”与“性”相对立,荀子文中少见这样的说法。荀子文中“情”与“性”含义接近,常可以互换,把这两个概念用作相反意义的对照是很罕见的。而荀子文中“性”与“伪”(“积”意同“伪”)对照则比比皆是。就此看来,宋刻本以“隆情”与“隆性”相对似有误,元刻本以“隆性”与“隆积”相对可能是古本原文。卢文弨据元刻本改定,王先谦集解本又循卢文弨改定文字,是有道理的。^③

① 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第143页。

② 下文引姜忠奎《荀子性善证》一文,就坚持宋本原文,认为此段话表达了“性善”意识。

③ 后面的一句,“而师法者,所得乎情,非所受乎性”,也是意不可通。学术界一般接受王念孙的意见,认为“所得乎情”当为“所得乎积”,“不足以独立而治”前当有“性”。下文“情也者”当为“积也者”。故引文中用括号说明。

另外一段话见于《礼论》篇：“礼起于何也？曰：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。使欲必不穷乎物，物必不屈于欲。两者相持而长，是礼之所起也。”这段话没有提到“性”概念，但所说无疑涉及人性问题。这段话说到人生而有欲，如果没有“度量分界”就会相争、混乱、穷困，似乎有近于性恶的意识。其实从上下文看，这里主要的意思并不是戒备欲望的危险，而是全面论述情欲与礼义的关系。情欲是人生的起点，如果没有节度，情欲的自发生长会导致相争混乱；因此圣人制定礼义节度来引导情欲，最终养育和满足人的情欲。从完整的意思看，情欲和礼义的基本关系不是对立，而是相互配合。但是这里毕竟提到欲望自然发展的危险，可以认为表述了一种近于性恶的意思。其实准确地理解荀子何以在这里提到情欲的危险，要从荀子在先秦儒家礼学传统中第一次正面谈论情欲与礼义的关系入手，涉及荀子思想与此前儒家的比较，这一问题后面详论。

上述两段话之外，还有一些文句表达近似的意思，但含义比较模糊。如《修身》：“凡用血气、志意、知虑，由礼则治通，不由礼则勃乱侵慢；饮食、衣服、居处、动静，由礼则和节，不由礼则触陷生疾……”又如《荣辱》：“人之生固小人，无师无法则唯利之见耳。”前一句以相互对比的方式说“血气、志意”与礼义，隐约有二者相对立的意思。后一句直指“人之生固小人”，似乎含义明确。^①但是该章后面的叙述，却说人天生有辨识是非善恶的能力（后详），所以从全章看，还是含义模糊，不是明确地谈人性危险。除以上所引文句外，《性恶》以外各篇基本再无近于性恶的说法。荀子判定人性只是天然生就，道德来自后天，却很少说到天然情欲不好，更多地是说情欲是礼义的基础，礼义引导情欲，满足情欲，反对“去欲”“寡欲”等等。这不能说荀子的主导人性观是性恶。荀子文中少量出现近于性恶的说法，只是一种非主流的观点。这表明荀子对人性问题的看法不够系统周延，还没有把不同倾向的、彼此之间不一致的说法协调起来。因此，在不同的前后文叙述中，会表现不同的认识倾向，遂使《荀子》文中偶有近于性恶的说法。

荀子人性观有近于性善的认识，以往曾有学者注意到。姜忠奎就曾撰文指出，荀子的人性观实际上是“主性善”。他说：“孟子曰：知其性，则知天矣。荀子曰：性者，天之就也。盖皆以为性原于天理，具于人元善无亏至中之道也。”^②这位有独特见解的研究者在《荀子》各篇（包括《性恶》）采荀子论性 22 则材料，以证其说。实事求是地说，该文的论断有些勉强，说荀子主性善，证据是不充分的。姜文所引荀子论性 22 则材料，有一些并无性善的意思。例如最前面三则，第一则：“彼人之才性之相悬也，岂若跛鳖之与六骥足哉？然而跛鳖致之，六骥不致，是无他故焉，或为之，或不为尔。”（《修身》）第二则：“材性知能，君子小人一也。”（《荣辱》）第三则：“小人莫不延颈举踵而愿曰：‘知虑材性，固有以贤人矣。’夫不知其与己无以异也。”（《荣辱》）这三则引文，都是说君子小人材性并无分别，决定一个人成为君子还是小人的是后天的行为习惯。这些说法固然隐含下述意思，小人心性中也有成为君子的种子。但这种意思并未明确说出，就不能认为是“主性善”的意思。^③这些说法表达的只是轻视人性中天然的东西

① 在先秦儒家文献中，“小人”未必都是坏人恶人，常常指庶民、普通人。这句“人之生固小人”似乎也是这样。所以此句虽有近于性恶的意思，但并不很强。

② 姜忠奎：《荀子性善证》，严灵峰：《无求备斋荀子集成》第 38 卷，台北：成文出版社，1977 年，第 3—12 页。

③ 研究古人思想的本意，不宜把推论的意思加到原话里面去。实际上，这与另外的学者把“生之所以然

西,重视后天“为”的意思。

这22则引文,有一些确实包含性善的意识。如《正论》:“上以无法使,下以无度行;知者不得虑,能者不得治,贤者不得使。若是,则上失天性,下失地利,中失人和。”《正名》:“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……性伤谓之病。”《解蔽》:“圣人纵其欲,兼其情,而制焉者理矣;夫何强!何忍!何危!”“凡以知,人之性也;可以知,物之理也。以可以知人之性,求可以知物之理,而无所疑止之,则没世穷年不能遍也。”这些说法都不是明确的性善说,但认为好的政治不可“失天性”,不可“伤性”;认为圣人无须忍情性;认为人性有知物理之能力等等,则确实是有“人性本是好的”这层意思。值得注意的是,这种认识倾向与荀子肯定情欲的观点是内在相关的。正因为从正面看情欲,认为礼义政治的目标是引导和满足情欲,荀子才会说出不可“失天性”、“伤性”、“背其天情”这样的话。

《荀子》近于性善的观点在姜忠奎文所引22则以外还有表达,其中一个重要表现,是多次说到人天生有辨识是非善恶的能力;教化不是把外面的东西强加于人,而是引发人内在的潜能。如《荣辱》篇写道:

人之生固小人,无师无法则唯利之见耳。人之生固小人,又以遇乱世,得乱俗,是以小重小也,以乱得乱也。君子非得势以临之,则无由得开内焉。……今使人生而未尝睹刍豢稻粱也,惟菽藿糟糠之为睹,则以至足为在此也。俄而粲然有秉刍豢稻粱而至者,则矐然视之曰:此何怪也?彼臭之而嗟于鼻,^①尝之而甘于口,食之而安于体,则莫不弃此而取彼矣。今以夫先王之道,仁义之统,以相群居,以相持养,以相藩饰,以相安固邪。以夫桀跖之道,是其为相害也,几直夫刍豢稻粱之愚糟糠尔哉!然而人力为此,而寡为彼,何也?曰:陋也。

这段文字有一个特点首先要注意,就是近于性恶的认识和近于性善的认识混合在前后文中。这段话首先说“人之生固小人”,这是近于性恶的说法。后面接着说:“君子非得势以临之,则无由得开内焉。”何谓“开内”?该文接下去的比喻说得很明白:人天生能辨识“刍豢稻粱”是比“菽藿糟糠”更好的美味,因为没有见过“刍豢稻粱”,所以只认“菽藿糟糠”。同理,人天生能辨识“先王之道”是比“桀跖之道”更好的治道,之所以行“桀跖之道”是因为“陋”,也就是没有见识过先王之道。“无由得开内”是说,人民内在的辨识是非好坏的能力没有得到开发,因此始终是小人。这就是一种类似性善的意识。孟子讲性善有“四端”,其中一端是“是非之心人皆有之”。荀子这里说的就是“是非之心人皆有之”。“开内”一词,反映了荀子对人性的一种看法。所以后文接着又说,仁者在位教化人民:“则夫塞者俄且通也,陋者俄且侔也,愚者俄且知也。”所谓“塞者”能通,是与“开内”一致的说法。教化并不是教给人本来没有的东西,而是去掉堵塞,接通本来已有的东西。

值得注意的是,“塞者”能通,与孟子的说法很相似。《孟子·尽心下》孟子谓高子曰:“山径之蹊,间介然用之而成路。为间不用,则茅塞之矣。今茅塞子之心矣。”人心被“塞”,如茅草

者谓之性”理解成性恶方法上有些相似。“生之所以然者谓之性”并没有说到性恶,可是从逻辑上说,“生之所以然”只有自然情欲,任其发展就是恶。这就是把原本没有,只是逻辑上隐含的意思替古人推论出来了。荀子说“生之所以然者谓之性”,本意是把性与“伪”分开,没有性恶的意思。同样,荀子说“材性知能,君子小人也”,是说君子小人原本天性一样,也没有性善的意思。由以上例可见,姜忠奎文引《荀子》22则,原文并非都有“性善”的意思。

① 原文为“彼臭之而无嗟于鼻”。王先谦《荀子集解》引王念孙曰:“‘无’,衍字也。”(第65页)

塞路，这当然是性善论的比喻。人性本来是好的，只是被堵塞了才变得不好。荀子也说“塞者俄且通”，与他的基本人性观并不相洽。他的基本观点不是人性本有道德种子，而是人性只是自然情欲，道德来自后天教化。荀子说“开内”，说“塞者俄且通”，我们不能因此认为荀子就是主性善，但他的人性观中有近于性善的认识是肯定的。

荀子人性观与孟子虽不一样，却并不针锋相对。荀子叙述人性问题或多或少受到孟子影响，应该是有可能的。除了“塞者俄且通”，上一段引文中还有一种说法与孟子文相似。荀子说，人天生能辨识“先王之道”比“桀跖之道”好，就如同能辨识“刍豢稻粱”比“菽藿糟糠”可口美味一样。我们来看《孟子·告子上》的说法：“口之于味，有同嗜也，易牙先得我口之所嗜者也。……口之于味也，有同嗜焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。”孟子说理义悦我心，如刍豢悦我口，与荀子拿“刍豢稻粱”比喻“先王之道”思路完全一样。当然荀子主性善说，不像孟子的话那样明确，但是他相信人天性就有辨识是非的能力，在表述这个问题时受孟子比喻的影响，是完全可能的。

对于人有辨识是非的能力，荀子文中不止一次说到，如《非相》：“故人之所以为人者，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。”《王制》：“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。力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。”《正名》：“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。心虑而能为之动谓之伪。”第一段说人之所以为人是能“辨”，知父子之亲，男女之别，第二段说人区别于禽兽是合群，能群是因为知“分”和“义”，这都是说人有辨识能力。当然也可以争辩说，荀子这里说的是教化以后的能力。但从原文看，荀子是在比较人与动物异同时，说人有某种能力，应该是指人本来就有的能力。最后一段话在对性、情、虑、伪等概念“正名”的讨论中，把后天的“虑”的能力植根于先天的“情”，也可以说是一种肯定人性能力的说法。所有这些肯定人有辨识是非能力的说法都是片段的表达，没有展开的论证。但由这些说法可以看出，荀子相信人在本性上就有某种正面的能力。这种认识与他的性、伪相分的基本观点颇有不合，后者强调道德没有天然基础，完全来自后天“作为”。但荀子人性思想不周密，有时表现出不同的观念倾向，是可以理解的。如果相比的话，近于性善的观点，比近于性恶的观点在荀子文中显然还要更强一些。

姜忠奎把荀子文中近于性善的观点认定为主要人性观，没有被学术界接受。但同样是非主流的近于性恶的观点，为何就被普遍认可为荀子主要人性观呢？原因无他，当然是因为有《性恶》篇。可是如果把《性恶》篇放在一边，还能认为“性恶”是荀子的主要人性观吗？问题就在于如何看《性恶》与《荀子》的关系：是以《性恶》为纲领解读《荀子》各篇人性观，还是去除“性恶”先入之见，客观地理解各篇人性观的本来含义？前一种阅读法似乎已是学界的惯常方法，可是如果能够证明各篇人性观与《性恶》说有实质区别，这种习以为常的《荀子》文本阅读法还有理由坚持吗？

《性恶》篇以外近于性恶的说法只是偶尔出现，可以证明一点：荀子基本人性观不同于性恶说，《性恶》的写作不是荀子晚期对自己人性观的归纳，也不是荀子后学对老师人性思想的归纳。这一篇是为特殊目的（提出与孟子性善说对抗的观点）而作，其论点不能代表荀子的基本人性观。

三、荀子政治思想的基础不是性恶说

长期以来,学术界相信荀子主性恶,不少人还认为荀子的政治思想以性恶说为基础。其实,如果我们警惕《性恶》篇带给我们的先入之见,客观地看各篇的政治论述,便不难看出荀子谈论政治,基本上与性恶的见解没有关系。

荀子谈政治问题的主要篇章,是《王制》、《富国》、《王霸》、《君道》、《礼论》等篇。在这些篇章中找不到一处“性恶”的概念,近于性恶的说法也几乎没有。各篇的政治论述,就人性意识而言,还是以儒家传统的“性善”说为主,即相信人民可以教化,而且愿意向善。如上一节讨论《儒效》篇,荀子说君子教化人民是“开内”,是使人民“塞者俄且通也,陋者俄且隅也,愚者俄且知也”。这样的说法在荀子政治问题论述中不太容易引人注意,因为太接近儒家一般的老生常谈。然而正是这些老生常谈,表明荀子政治思想的基本思路仍与传统儒学一致,没有很大的改变。

荀子政治思想当然有比较特别的论述,就是他的礼论。荀子礼论的独特之处在于从人的情欲说起,以情欲为基点论述礼的起源,并且说到情欲自发倾向的危险。因为这一点,有人就认为荀子礼论是从性恶说出发。《礼论》:“礼起于何也?曰: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……”礼治思想是荀子政治思想最有新意的部分,其中确实说到欲望的危险。可是有一点非常重要:提到欲望的危险,与以警戒这一危险为政论的基础,不可混为一谈。在《礼论》篇,荀子提到了欲望的危险,可是前后文贯通起来看,荀子礼治思想的要点显然不是否认人的欲望,也不是警戒欲望的危险,而是全面讨论欲与礼的关系。荀子以欲为礼义教化的起点,以欲为礼义教化的对象,最终以欲的满足为礼义教化的目标。礼义是引导和规范欲望的“度量分界”,与欲望的关系不是否定与对抗,而是引导与协调。正因为如此,荀子在上述人们常引的“求而无度量分界则争,争则乱,乱则穷”后面接着说:“先王恶其乱也,故制礼义以分之,以养人之欲,给人之求。”明确说礼最终是要满足人的欲求。与这个基本思路一致,《礼论》后面的章节说到情与礼的关系、性与伪的关系,都是说两者是配合、协调的关系,不是后者否定前者、戒备前者的关系。

《礼论》开篇说到欲的危险,要放在先秦儒家礼学思想的发展中看。首先我们要注意,戒备情欲之恶其实是儒家自始就有的想法。《论语》中那么多君子小人之别的说法,一个主要含义就是要戒备小人的情欲。礼是要训练高尚的品性,抑制低等的情欲,这在儒家礼学可谓不言而喻的原则。所有关于礼的议论,包括设置礼仪制度(如《仪礼》诸篇),讨论礼仪细则(如《礼记·曲礼》上、下),议论礼的起源和意义(如《礼记·礼运》等篇),无不遵循这一原则。荀子与前人的区别是,他把欲的危险说出来了,把礼的功能是防止欲的危险指出来了,以前文献没有明确说到这一点。荀子明确指出欲的危险,原因是荀子以欲为起点讨论礼的问题。这样的话,就要全面论述欲与礼的关系,其中自然要说到欲的自然发展的危险。欲的危险只是荀子讨论欲、礼关系的一个环节,决不是要把这个问题作为礼论的基础。荀子礼论的基础是肯定欲,以欲为人类活动的起点,在此基础上讨论欲与礼的全部关系(包括人生而有欲,没有度量分界就有危险,礼是以度量分界限制和引导欲,最终满足欲)。把欲与礼的全面关系丢在一边,单把欲的危险抽出来作强化的理解,由此论证性恶观是荀子礼制思想的基础,可以说完全不合《礼论》篇原意。

荀子的礼论,是先秦礼学思想的一次大胆推进。传统儒家不否定人有私欲,也不主张灭欲,但从认为规范人际关系、提升人类品质的礼,应以欲为起点建立起来。荀子礼学的大胆突破,就是不仅肯定情,而且肯定欲。荀子说到的情,常常与欲有关。《正名》篇直接定义说:“情者,性之质也;欲者,情之应也。”因为正面肯定欲,以欲为起点讨论礼,荀子所说的礼就与以往有不同含义。礼不仅是社会分层和道德规范,而且是协调欲望和分配利益的准则,即所谓“度量分界”。以往学界讨论荀子礼制思想,常会提到荀子礼制思想中有法的含义,不是狭义的刑法,而是广义的社会规范法理。^①礼融合了协调利益的法理关系,一方面保留了传统礼论训练和提升人类品质的意义,另一方面加进了养育和协调人类物质欲望的意义。荀子礼论在先秦礼学思想史上的大胆突破应该如何理解,这是另一个问题,这个思想突破以面对情欲、肯定情欲为起点,而不是以戒备情欲为起点,却是没有问题的。这样面对情欲、肯定情欲的新型礼论,仅因其中的一个论述环节说到欲的自然发展的危险,就被夸张成以性恶说为整个礼学思想的基础。这样的夸张如果只是从《礼论》篇看,显然属于扭曲文意。可是这样的夸张竟然能提出,而且被许多学者接受,显然是另外的因素起了作用,那就是《性恶》篇带来的先入之见。

细读《礼论》篇,有两点可以确定。第一,写作该篇时荀子肯定没有形成明确的“性恶”观念,否则在说欲而无度量分界必导致争、乱、穷时,不会不提及这个观念,后文的叙述也不会说“性者,本始材朴也”以及“性伪合而天下治”。第二,荀子曾提到欲的危险,可以理解为偶尔闪现近于性恶的意识,但这不是荀子人性观的主要观念。前文已经论证,荀子的主要人性观,一是认为人性天然生就,人的品格形成主要来自后天作为,与天然品性关系不大;二是认为天然生就的东西主要是情欲,对于情欲荀子的看法基本是正面的、肯定的,而不是戒备的、否定的。这两种观念倾向既是荀子主导的人性观,也是荀子政治思想的人性意识基础。所以不仅《礼论》的叙述从正面看待情欲,建立情欲与礼义之间相互协调的关系,而且各篇的政治论述,反复说到礼义政法与性情欲望的协调关系。如第一节引文即提到的反对“去欲”、“寡欲”(《正名》),大国之道要养人的“五綦”(《王霸》),政治违背人的“天情”就是“大凶”(《天论》)等等。

礼论是荀子政治思想最有新意的部分,通过分析我们可以确信,这个最有新意的部分不是以性恶观为基础,而且是以正面肯定情欲为基础。正是这个新的思想基础使荀子礼论在先秦儒家礼学思想史上形成重大突破。此外我们还要注意,讨论荀子政治思想的人性观基础,不能只看礼论。荀子重要的政论文,除了《礼论》,还有《王制》、《富国》、《议兵》、《王霸》等,结合这些篇目的政治论述看,荀子政治观离性恶说更是相去甚远。

儒家传统政治思想的仁爱、德治观,主张爱民,以德化民,其人性观基础其实正是性善意识。这种性善意识,是主张统治者善待人民,以德化民,人民一定会以善意报答,这是一切政治原则中最根本的一条。孟子把这种意识提升为性善论。^②荀子完全认可和继承这种儒家共同认知,对善政德治观内含的性善假定没有任何质疑。如:

① 萧公权曾指出:“荀子之理论,颇有接近法家之处。……礼法间之界限本微细而难于骤定。法有广狭二义,与礼相似。狭义为听讼断狱之律文,广义为治政整民之制度。就其狭义言之,礼法之区别显然。若就其广义言之,则二者易于相混。”(萧公权:《中国政治思想史》,沈阳:辽宁教育出版社,1998年,第104页)按荀子礼治思想之近于法,便是含有“治政整民”的制度设想。

② 孟子性善论主要是讲道德修养的根据在人的内心,但同时也讲到统治者以仁政待民,人民必然乐于向善。后者也是孟子性善论的一个重要组成部分。

上莫不致爱其下，而制之以礼。上之于下，如保赤子，政令制度，所以接下之人百姓，有不理者如豪末，则虽孤独鰥寡必不加焉。故下之亲上欢如父母，可杀而不可使不顺。（《王霸》）

彼王者不然：仁眇天下，义眇天下，威眇天下。仁眇天下，故天下莫不亲也；义眇天下，故天下莫不贵也；威眇天下，故天下莫敢敌也。（《王制》）

故古人为之不然……（施政爱民），事成功立，上下俱富；而百姓皆爱其上，人归之如流水，亲之欢如父母，为之出死断亡而愉者，无它故焉，忠信调和均辨之至也。（《富国》）

凡兼人者有三术：有以德兼人者，有以力兼人者，有以富兼人者。彼贵我名声，美我德行，欲为我民……是以德兼人者也。……以德兼人者王，以力兼人者弱，以富兼人者贫。古今一也。（《议兵》）

礼乐则修，分义则明，举措则时，爱利则形。如是，百姓贵之如帝，高之如天，亲之如父母，畏之如神明。（《强国》）

荀子也曾说到对无法教化之人要施用刑法，但他认为这样的人是极少数。当时有人认为仁德在政治上无用，证据是尧舜那样的仁君，尚有“朱、象不化”。他在《正论》篇中反驳说：“是不然也。尧、舜，至天下之善教化者也，南面而听天下，生民之属莫不振动从服以化顺之。然而朱、象独不化，是非尧、舜之过，朱、象之罪也。尧、舜者，天下之英也；朱、象者，天下之嵬，一时之琐也。……何世而无嵬？何时而无琐？”人类社会参差不齐，什么时候都会有少量“嵬”、“琐”，这是有时要用刑法的理由。这是性恶论吗？当然不是。荀子对主流人性的判断显然是乐观的，在尧舜仁政之下，“生民之属莫不振动从服以化顺之”。这虽是老生常谈的赞誉，其中包含的却是对人性的乐观期待。如上所言，这种期待不是荀子独有，而是儒家共有。唯荀子完全继承这一观念，丝毫不加质疑，正可见荀子综合性政治思想的人性观基础，其实就是延续传统儒家的看法。

在先秦政治思想史上，韩非才是以性恶观为政治思想的基础。从韩非学说中我们能看到，所谓以性恶说为基础考虑政治问题，就是认为人性本恶，所以善待人民的政治根本无效，期待人民的善意回报根本不合人的天性。韩非批评儒家与墨家说：

今儒、墨皆称先王兼爱天下，则视民如父母。……人之情性，莫先于父母，皆见爱而未必治也，虽厚爱矣，奚遽不乱？今先王之爱民，不过父母之爱子，子未必不乱也，则民奚遽治哉！

今有不才之子，父母怒之弗为改，乡人谏之弗为动，师长教之弗为变。夫以父母之爱，乡人之行，师长之智，三美加焉，而终不动，其胫毛不改。州部之吏，操官兵，推公法，而求索奸人，然后恐惧，变其节，易其行矣。故父母之爱不足以教子，必待州部之严刑者，民固骄于爱、听于威矣。（《韩非子·五蠹》）

儒家主仁爱，墨家主兼爱，二家之说不同，但是在韩非看来，二家基本观点是一样的。韩非认为这样的政治思想，在出发点上对人性的判断就是错误的。韩非以父母爱子，子常不肖为喻，说明人性并非如儒、墨所设想的那样，能为爱所感化顺从。人性普遍情形是“民者固服于势，寡能怀于义”，只能用威势强压，所以必须施以严刑峻法。韩非对仁爱政治的批评涉及人性评估，不止这一处，兹不具引。这里要指出的是，韩非从人性观批评儒、墨，才是先秦政治思想中性善观与性恶观的大分野。荀子的政治思想，认为君主爱民，人民一定“归之如流水，亲之欢如父母”，正是被韩非批评的性善观类型。

荀子政治思想的新见解肯定人性中的情欲，这与爱民政治思想背后的人性估计并不矛盾。

与传统儒家相比，荀子不仅继续认定爱民政治能赢得人心，而且进一步肯定人民的物质欲望是正当的，良好政治就是为了协调人民欲望，不至于因为欲望相争引发冲突。可以说，与此前的儒家观念相比，荀子对人性中正面因素的估计，不是转保守而是更乐观。仅仅因为荀子在论述欲望与礼义关系时，说到欲望的自发倾向有危险，就说荀子礼义思想甚至整个政治思想的基础是性恶说。这样偏颇的解读显然十分不妥。不妥的解读而能长期流行，就是因为《性恶》篇的观点起了先入为主的误导作用。

四、对《性恶》篇作者的怀疑

本文开始就指出，从常理可以判断，荀子如果是认真思考人性问题写作《性恶》篇，表达他对人性问题的理解，那么写作其他各篇不可能不提“性恶”。如果《性恶》确实是荀子本人所写，其他篇不提“性恶”，则只有两个可能：一是《性恶》写作晚，写其他各篇时“性恶”观念尚未提炼出来；二是荀子写《性恶》是为了特别的目的，即为与孟子“性善”说相争，立一个相反的异说。这两个可能区别很大，对于理解荀子人性思想会导致完全不同的结论。如果是第一种可能，荀子晚年总结自己对人性的看法写《性恶》，那么“性恶”就是荀子基本人性观最后的概括。如果是第二种可能，荀子写作《性恶》是为了提出与“性善”相匹敌的异说，那么“性恶”就不可视为荀子人性观的概括，而是一个游离在荀子思想系统之外的独特观念。

以上讨论已经证明，第一种可能不成立。荀子各篇基本的人性观不是性恶说，也不是近于性恶的认识，他不可能最后总结自己人性见解而写出《性恶》。那就只有一种可能，即写作《性恶》是为了立一个新奇异的异说。郭沫若早年研究荀子思想时，注意到“性恶论”论证的勉强，且与其心理说、教育说都无有机联系，就曾怀疑：“大抵荀子这位大师与孟子一样，颇有些霸气。他急于想成立一家言，故每每标新立异，而很有些地方出于勉强。他这性恶说便是有意地和孟子的性善说对立的。”^① 笔者完全同意《性恶》篇是为与孟子学说相争而作，并且“有些霸气”的说法，但倾向于怀疑，这位“急于想成立一家之言”“有意地和孟子性善说对立”的作者并不是荀子本人，而是他的弟子后学。这样的怀疑现在并无确切证据，但出自文献分析的理由有二。

第一，《性恶》的主旨是与孟子性善说相争辩，立相反的异说。这个与孟子相争，并严厉批评孟子的态度，《荀子》各篇皆不见，唯有《非十二子》中非思孟一节态度与此相似。可是这一节文字早已有人提出怀疑。王先谦《荀子集解》“考证上”引王应麟《困学纪闻》说：“《荀卿·非十二子》，《韩诗外传》四引之，止云十子，而无子思、孟子。愚谓荀卿非子思、孟子，盖其门人如韩非、李斯之流托其师说以毁圣贤，当以韩诗为正。”^② 王应麟怀疑荀子本来未曾批判思、孟二子，这一问题非常重要，不仅关系到《非十二子》，而且关系到《性恶》。王先谦在引王应麟说以后，又引《四库全书总目》，否定王应麟的观点。但是《总目》的否定理由十分勉强。^③

① 郭沫若：《十批判书·荀子的批判》，北京：科学出版社，1956年，第194页。

② 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，第8页。

③ 王先谦《荀子集解》“考证上”引《四库全书总目·子部》儒家类：“王应麟《困学纪闻》据《韩诗外传》所引，卿但非十二子，而无子思、孟子，以今本为其徒李斯等所增，不知子思、孟子后来论定为圣贤耳。其在当时，固亦卿之曹偶，是犹朱、陆之相非，不足讶也。”（第9页）按《总目》说子思、孟子在荀子的时代尚未被尊为圣贤，荀子批评二人很正常。这当然是对的。但用以否定王应麟的怀疑却无力量。王应麟怀疑的理由并不是荀子不可能批评亚圣，而是《韩诗外传》只引十子。因此《总目》批评根本不在点子上。

从《荀子》各篇对孟子以及儒家前辈的态度看,王应麟的说法是有道理的。虽然非思、孟者未必是韩非、李斯之徒,但不是荀子本人,是其后学的可能甚大。按《荀子》各篇,除《性恶》和《非十二子》外,其他各篇皆无点名批评孟子,有两处提到孟子:

空石之中有人焉,其名曰般。其为人也,善射以好思。耳目之欲接则败其思;蚊虻之声闻则挫其精。是以辟耳目之欲,而远蚊虻之声,闲居静思则通。思仁若是,可谓微乎?孟子恶败而出妻,可谓能自强矣……辟耳目之欲,可谓能自强矣,未及思也。蚊虻之声闻则挫其精,可谓危矣,未可谓微也。夫微者,至人也。至人也,何强!何忍!何危!(《解蔽》)

孟子三见宣王,不言事。门人曰:“曷为三遇齐王而不言事?”孟子曰:“吾先攻其邪心。”(《大略》)

第一例认为子思、孟子有所长,只是未达“至人”的境界。后一例是以孟子为儒家前辈而引述其言行。从这两例看,荀子对孟子的态度是温和而尊重的。不仅如此,荀子对所有儒家前辈,大体都是温和而尊敬的。荀子在儒学内部尊子弓,有一定的派别立场,有时会批评儒家的某些派别,如《儒效》批评“俗儒”,《劝学》批评只重《诗》、《书》的一派,《正论》批评主禅让的一派等等,^①但语气都比较平和,而且从不点名。这与荀子文章理性温雅的风格相一致。《荀子》各篇多有点名批评战国诸子,但向来不提儒家。如《解蔽》:“墨子蔽于用而不知文,宋子蔽于欲而不知得,慎子蔽于法而不知贤,申子蔽于势而不知知,惠子蔽于辞而不知实,庄子蔽于天而不知人。”《天论》:“老子有见于诎,无见于信;墨子有见于齐,无见于畸;宋子有见于少,无见于多。”《成相》:“慎、墨、季、惠百家之说诚不详。”《非十二子》除思、孟以外,其他十家是它嚣、魏牟、陈仲、史鳢、墨翟、宋钐、慎到、田骈、惠施、邓析。荀子对儒家不同意见的派别虽有批评,但向持温和态度,而且不点名,却于《非十二子》中点名批评思、孟,而且言辞激烈,确实颇为可疑。^②《韩诗外传》只引十子,当然有可能是引述者因某种原因删去思、孟,但更大的可能是荀子原来就只批评十子,例同《解蔽》、《天论》等篇点名批评儒家以外诸子。

王应麟的怀疑很少有人注意,其实这一怀疑很重要。如果王应麟的怀疑能够证实,《韩诗外传》所引批评儒家外十子确实是荀子原文,那么《性恶》点名批评孟子的做法,大体就可相信是荀子后学某个分支所为。这个分支与《非十二子》中点名批评思、孟的分支还不一样,后者没有批评“性善”,可知其批评孟子以扩张荀学门户的心思同,批评的侧重却不同。如果《性恶》和《非十二子》批思、孟一章都出自荀子本人之手,后者却又不批评性善说,也是难以索解的现象。

第二,《性恶》的论证比较粗陋,与《王制》、《礼论》、《解蔽》、《正名》等篇相比大失水准。首先,该篇提出“性恶”的重要观念,却未作认真论证。只有第一章提到人生而有功利、疾恶、耳目之欲,顺是则有争夺、残贼、淫乱,算是对性恶的论证。但是这个论证是一种常识见解,谈不上对人性之恶有什么特别观察。类似见解前人就提过,如《墨子·尚同》和《商君书·开塞》。^③不仅如此,即使这样常识性的论证,也只在《性恶》第一章提到,以下各章不再说起。似乎“性恶”这样的大论断,轻而易举就可确定,剩下的问题就是以此论断证明善来自

① 荀子批评“禅让”说,原先一般认为是批评墨家。郭店楚简《唐虞之道》出土,才明确儒家确有主张禅让的一派。

② 后面还有批评子夏等人,语言刻薄,尤不类荀子各篇风格。

③ 刘家合的《关于战国时期的性恶说》早已指出这一点(参见氏著:《华夏文明与传世藏书》,北京:中国社会科学出版社,1996年,第391—409页)。《尚同》和《开塞》的具体说法有不同,没有明确说“性恶”,但都认为人的天性只顾自己,由此相互敌视、仇恨。实际看法同《性恶》是相似的。还有一个问题:有人可能认为,《墨子》和《商君书》编纂较晚,不一定早于《性恶》。但此二书编纂虽晚,

后天教化,以及证明“性善”说错误。

其次,人性既然恶,为何能够变善,这对于“性恶”说是个至关重要的问题,《性恶》篇竟然不予回答。过去有学者认为,没有回答“性恶”为何可以教化向善,是荀子学说在理论上的一个漏洞。其实这是《性恶》篇的漏洞,而并非荀子学说的漏洞。《荀子》中其他篇没有“性恶”说,像“性者,本始材朴也”、“生之所以然者谓之性”这样的说法,认为人性质朴无文,这样的理解无需解释何以能教化变善,质朴之性与向善没有矛盾。只有明确主张“性恶”,又认为人可以教化向善,才需要解释教化如何可能,因为二者是矛盾的。

在诸子中,商君、韩非子、庄子揭示了人性中的恶,但他们不认为人可以教化变善;^①孔子、孟子相信人可以教化向善,但不认为人性恶。只有《墨子·尚同》、《兼爱》和《荀子·性恶》,既认为人性恶,又认为可以教化向善。墨子没有明言“性恶”,却认真解释了自私的人为何愿意“兼爱”。^②其解释是否合理是另一回事,尝试作出解释本身却表明一种讲道理的态度。《性恶》篇对人性恶何以能教化向善却不作说明,好像只要有教化,向善是没有问题的。该篇典型的论述是:“人之性恶,其善者伪也。”“(人之性恶),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。”这就是说,关键是要有礼义,只要有礼义,人一定向善。这个转变如何可能,本性恶的人何以能向善,则不必解释。这种论述给人的感觉就是俗语所说的“强词夺理”,只管提出独断性的话,却不准备说理。

《性恶》篇有一段话,也许有人会认为是人性恶却能变善的解释:“凡人之欲为善者,为性恶也。夫薄愿厚,恶愿美,狭愿广,贫愿富,贱愿贵,苟无之中者,必求于外。”这句话的意思是说,正因为人性恶,才想要善,因为人总是渴求自己没有的东西,就如“贫愿富,贱愿贵”那样。这样不通的类比,也算说道理吗?丑愿美,贫愿富,贱愿贵,这是合于日常经验的,是所谓人之常情;“恶愿善”却是根本挑战日常经验。有谁见过性情凶恶的人反而特别愿意变善?或许有这样的特例,但怎能类同于“贫愿富,贱愿贵”的常情?这样的类比,真是给人轻侮文字的感觉,好像文字是一种怎么摆弄都可以的东西。“恶愿善”与“贫愿富”排在一起,整齐好看,问题就糊弄过去了。荀子的《解蔽》、《正名》差不多代表先秦诸子理性分析的最高水准,《性恶》与《解蔽》的作者是同一个人,可能性有多大?

怀疑《性恶》非荀子作,以上提出的分析尚非确证,目前只能存疑。但《性恶》确有可能是后人所作,这也不是什么惊人的事。先秦诸子文献,多是学派著作的汇集,挂在一位宗师之名下。《荀子》32篇可理解为荀子学派的著述,其中有些篇是弟子所作,是正常现象。^③《性恶》

其中许多单篇却流传甚早。孟子说“杨、墨之言盈天下”便是证明。如果没有特别证据证明《尚同》、《开塞》晚出,应该认为此二文早于《性恶》。

- ① 商君说到人性“爱私则险”,实质就是认为人性恶,参见《开塞》。韩非子主性恶是学界公认的。庄子主性恶则不大有人注意(参见颜世安:《庄子性恶思想探讨》,《中国哲学史》2009年第4期)。
- ② 《兼爱中》和《兼爱下》的解释可以归纳为如下几点。1. 君主政治动员的力量巨大,一些比让天性自私的人相互“兼爱”更困难的事(如攻城杀身),在国君命令动员之下都能做到;所以只要国君倡导兼爱,人民一定能做到。2. 人们能意识到兼爱的结果是交利,对大家都有好处;爱人者人必爱之,利人者人必利之。人们会选择对大家都有好处的做法。3. 古代圣王已经实行过,事实证明可以做到。
- ③ 余嘉锡《古书通例》说:“周、秦、西汉之人,学问既由专门传授,故其生平各有主张,其发于言而见于文者,皆其道术之所寄……承其学者,聚而编之,又以其所见闻,及后师之所讲习,相与发明其意者,附入其中,以成一家之学。”(余嘉锡:《目录学发微(含〈古书通例〉)》,北京:中国人民大学出版社,2004年,第216页)

不论是否为荀子所作，有一点是可以确定的，即它的目的不是总结荀子基本的人性观，而是旨在提出一个游离于各篇之外的特别观点。当然，《性恶》观点也有与各篇相通之处，如性、伪相分，道德来自后天学习教化，不来自天性。但《性恶》与各篇有一决定性的不同：以负面眼光看人的情欲，把情欲与礼义相对立，认为教化是“矫”人性，如同矫正“枸木”。与荀子主流观念相比，这是一个走偏锋的独特观念。

综上所述，自汉代以来，古代儒生一直相信荀子“主性恶”。20世纪20年代以后的学者仍然相信荀子人性观是性恶说，并认为性恶是荀子政治思想的基础。虽然此间曾有学者陆续提出对“性恶”说的怀疑，但始终没有被学术界采信。对性恶说的怀疑之所以不受重视，似有两个原因：一是对《性恶》以外各篇人性观的内在脉络缺乏细致分析；二是对“性恶”说的怀疑往往变成对《性恶》作者的怀疑，这一怀疑又证据不够，无法确定。本文认为“性恶”问题的关键并非辨析《性恶》作者，而是辨析“性恶”说与其他各篇人性说的关系，主要是辨析各篇人性说的内在脉络能否以“性恶”代表。这个问题虽然比较复杂，但通过对各篇思想的细致分析，是可以解决的。《性恶》是否为后人所作，这一点至今无法确定；但是“性恶”说游离于各篇之外，不是各篇人性观的总结，现已可以确定。也就是说，学术界长期以来以性恶为荀子基本人性观的主流意见应该被否弃。

附识：三位匿名评审人提出建设性意见，在此谨致衷心感谢！

〔作者颜世安，南京大学历史系教授。南京 210093〕

（责任编辑：晁天义 责任编辑：路育松）

CONTENTS

Talks on Paper

Mao Zedong and Mao Zedong Thought from the Perspective of History

Editor's notes: 2013 is the 120th anniversary of the birth of Comrade Mao Zedong. On October 18th, the editorial board of *Historical Research* held an academic forum entitled "Mao Zedong and Mao Zedong Thought from the Perspective of History" in Beijing. The Secretary-General of CASS and Editor-in-Chief of Social Sciences in China Press, Gao Xiang, gave an address. More than forty scholars, including the ~~Vice-President~~ ^{former} of CASS, Research Fellow Zhu Jiamu, the ~~former~~ ^{former} Director of the Marxism Study Institute of the National Defense University of the PLA, Huang Hong, the ~~Vice-President~~ ^{former} of Peking University, Professor Liang Zhu, and Professor Chen Xuewei from the Party History Research Department of the Party School of the Central Committee of the CPC, delivered papers. The Director of the Party History Research Center of the CPC Central Committee, Ouyang Song and former Vice-President of CASS, Li Shenming, also sent papers to the forum. We have selected and edited five of these to be published as talks on paper in *Historical Research*. After selection and editing, other papers are to be published in *Social Sciences in China* and *China Social Sciences Today*. As Gao Xiang pointed out in his address, Comrade Mao Zedong has performed immortal feats for national independence, state unity and people's liberation. If it was not Mao's historical contribution, the Chinese people would have been fumbling in the dark for longer, at the least. Mao Zedong is the inaugurator of the sinicization of Marxism and the pioneer of the path of socialism with Chinese characteristics. We hope the talks on paper help people understand Mao Zedong and Mao Zedong Thought scientifically, starting from the commanding heights of history and the times, thus have more confidence in our path, in our theories and in our system in building socialism with Chinese characteristics and in our struggle for the Chinese dream of the great rejuvenation of the Chinese nation.

Mao Zedong and the Realization of the First Historical Mission of the Great Rejuvenation of the Chinese Nation Li Jie(4)

The Three Dimensions of Mao Zedong's Choice of "Ism" Li Weiwu(9)

Mao Zedong and the Strategic Decision to Open the Sino-US Relationship Gong Li(14)

Mao Zedong and Research on the History of the Communist Party of China Chen Shu(18)

Mao Zedong's Thought on Cultural Construction and its Historical Place Yang Fengcheng(22)

Research Articles

The Case for Saying that that Xun Zi's View on Human Nature is not that Man's Nature Is Evil

Yan Shian(28)

The statement "Man's nature is evil" is seen only in the eponymous chapter in the *Xunzi*.

The other chapters in the *Xunzi* either say nothing about human nature being evil or take a positive attitude to emotions and desires. They may have expressions that veer towards suggesting human nature is evil, but these are not representative of Xun Zi's view of human nature. The basis of Xun Zi's political thought is not the theory that human nature is evil, but the traditional Confucian consciousness that human nature is originally good plus his own distinctively positive attitude to emotions and desires. The chapter "Man's Nature is Evil" in the *Xunzi* is free-floating; it does not represent the culmination of Xun Zi's view of human nature, but rather is an attempt to set up a heterodoxy contrasting with the idea that "human nature is good". The author of "Man's Nature is Evil" may have been a later scholar; it cannot represent Xun Zi's view of human nature.

A Study of the Site of the Western Regions Protectorate from the Perspective of Archeology

Lin Meicun(43)

The Western Regions Protectorate is located not in Yeyungou, Chadir, or the ancient city of Zhuoerkute (卓尔库特), Luntai County, but in Koyuk Shahri, in the southeast of Luntai County. This ancient city was encircled by two walls around the circular urban center of Wulei [lei 垒 fortress]. Wulei City, the capital of Wulei State, was one of the 36 states in the Western Regions. The state may have been named after the elevated platform in the round city. Outside the circular city was a square city of a kind common in the western regions after Han culture was introduced into the Tarim Basin. In the second year of the Shenjue reign period of Emperor Xuan in the Han dynasty, Zheng Ji set up the Western Regions Protectorate in this city. After Wang Mang's reforms, the name Wulei City was changed to "Lielou City". As Protector-General Chen Mu died in this city, it was also called "City of Chen Mu". In the Northern Wei Dynasty, Wulei City was still in use. In *History of the Northern Dynasties: Biography of Tang He*, it was called "Liulü City", from Wang Mang's renamed Lielou City.

The Change in the Thousand Immortals Cave: Research into the Historical Traces of the Quanzhen School's Conversion of Buddhas in Mount Cha

Jiang Sheng(59)

The Thousand Immortals Cave in Mount Cha, Rongcheng, Shandong, got its name because it was re-cut on the basis of the Thousand Buddhas Cave, a Buddhist temple. The cross-validation of historical data and fieldwork material has helped clear up the untrue story that the Thousand Immortals Cave was originally dug by a Quanzhen Taoist, Wang Yuyang, to reveal the historical truth: the Thousand Buddhas Cave was taken over and made into the Thousand Immortals Cave by the Quanzhen school of Taoism in the 7th year of the Tianqi reign period of the Ming Dynasty. The Buddha-converting Cave discovered near the Thousand Immortals Cave offers valuable evidence for the ceremonial process which turned the Thousand Buddhas Cave into the Thousand Immortals Cave. Disputes between the two faiths have gone on for generations, but what happened in Mount Cha was unique: using a ceremonial process to seize the temple property of another religion and moreover preserving those ceremonial elements for centuries.