

为什么性善论是唯一的人性论

张晚林

(湘潭大学碧泉书院,湖南 湘潭 411105)

摘要:要理解性善论,须切就天而言,“善”意味着人性自身具有足够的潜能从物质欲望中超拔出来,展现自我作主、自我立法的力量而祈向超越的自体——“天”,这一过程自身即有绝对价值,故曰善。“善”是对作为超越本体的赞叹辞,而不是伦理学的衡定语。同时,性善论内在地隐含着“宗教动力学”的开启,从而证成了“人禽之辨”,守住了人的尊严,且开启了人的宗教维度。若我们承认人是区别于动物的理性存在,则人性论只能是孟子这种讲法,不可能有别的讲法。任何不切就“天”而言人性的理论,无论其形态如何,都逃不出性恶论的窠臼。而“恶”意味着人性不能贞定自己,随境迁移而不能自我作主、自我立法而祈向“天”,故人性不可能具有绝对价值,故曰恶。若欲由性恶论而求善,必然暗含着一条通向性善论的隐线,不然,善即不可能。由此证明了性恶论之不可通与性善论的唯一性。

关键词:性善;性恶;性善论;人性论;宗教动力学

中图分类号:B 21

文献标识码:A

文章编号:1000-260X(2019)04-0005-08

一、引言

在中国哲学史中,孟子标举性善论,是众所皆知的共识。但荀子是不是标举性恶论与孟子相对抗,却并非学界共识。周炽成在《荀子乃性朴论者,非性恶论者》一文中,林桂榛在《荀子性朴论的理论结构及思想价值》一文中,都认为荀子并非性恶论者,而是性朴论者^[1](P44-68)];有的学者认为,荀子乃性恶、心善论者^[2];还有的学者认为,人性只是天生就,荀子并不欲对这样一天然事实作好还是不好的讨论^[3]。此类说法不一而足,表明这些学者对于荀子的性恶论未能深刻地理解,由此,对于孟子的性善论未能有同情的理解,而且主要是因为未能同情地理解孟子的性善论,而未能深掘人性之大义,以至于对荀子的性恶论亦未能深刻地理解,更未能检视荀子思想的价值及其限度。

我们在此先总言大义。若我们承认以下两点:其一,人是一个不同于动物的理性存在者;其二,对于人,还存在不是现实中的功用或利益的善。关于第一点,我们在经验中就可以证实:我们常言,人依道德生活,动物则依本能生活。但有人说动物亦有道德,君不见元遗山《摸鱼儿》词中之雁乎?然即便如此,人依然又超出动物之上者,那就是,动物固可于类之生活中表现道德原则,但于类之生活以外则麻木。人则不然,可为与自己毫无牵连之人物或事件潸然涕下,乃至为一草一木之摧折而恻恻缠绵、泪浪滔滔。此则为人类所独有,这是人类理性的最高表现。关于第二点,若我们不承认,则人类的善皆是工具论的,人的尊严就无法证成。这两点若能达成共识,则人性就只有一种讲法,那就是孟子性善论的讲法,不可能有其他的讲法。人性中的任何其他讲法,无论是性恶论、性朴论,还是性有善有恶

收稿日期:2019-01-10

基金项目:国家社会科学基金项目“先秦儒学宗教性内涵演进之脉络研究”(17ZXB048)

作者简介:张晚林,哲学博士,湘潭大学碧泉书院教授,主要从事儒家哲学研究。

论、无善无恶论、可善可恶论等等,在孟子的讲法看来,其差别都不大,一间而已。且这些讲法,若还欲去追求善,要么根本自相矛盾,要么暗含着一条通向性善论的隐线。也就是说,性善论是唯一的人性论。何以会有这样的结论?要回答这个问题,须从以下两点切入:一是“天”与性善论之关系;二是“恶”之义与性恶论自身之矛盾。

二、“天”与性善论的证成及其大义

在古今中外思想史上,人性问题都是一个重要的论题。人性,若只是一种物质性的存在,与动物之性无异,那么,我们就没有必要特别地把人性拿出来讨论。我们之所以把人性拿出来特别讨论,说明人性是与动物性不同的存在。动物性是一种物质性存在,则人性一定是超越的价值存在。中国古代的圣者与西方的哲人不一样,不去哲学地辩说人性,而是践履地去体会人性。西方人常常以“理性的动物”定义人,人性即理性。但“理性”是什么东西呢?我们确实无法直接在生命中了悟,需要阅读哲人的辩说,知晓其大义。这是西方思想的辩说路数。但中国的圣者常不如此,只讲“尽”、“明”,如《中庸》“自诚明,谓之性。自明诚,谓之教。诚则明矣,明则诚矣。唯天下至诚,为能尽其性。”又,《大学》“大学之道在明明德。”又,《孟子·尽心上》“尽其心者,知其性也。”这些皆是践履的工夫路数。程明道“体贴”二字,最能得践履工夫路数之内蕴,“吾学虽有所受,‘天理’二字却是自家体贴出来。”(《二程外书》卷十二)践履的工夫路数是直接面对自家生命而来的了悟,它不是一个理论把握、辩说知解问题,而是一个道德实践问题。它唯一的要求是,人要在道德践履的路上作无穷已的工夫,故曰“唯天下至诚,为能尽其性”。只要人“尽”了践履工夫,人性就一定会在践履工夫中被“体贴”出来,被照射出来,故曰“是以圣人不由,而照之于天”(《庄子·齐物论》)。人性,作为一种超越的价值存在,它总是安居在那里。但要把人性明确地彰表出来,却依赖圣者生命的觉悟与践行。对于人性的彰表而言,圣者智慧的契悟远比经验的观察或理论的推证更重要,因为这是“圣人怀之”的事,而不是“众人辩之以相示”的事。对于人

性,恰如庄子所言“辩也者,有不见也”(《庄子·齐物论》)。孔子以其圣者生命之践行,对于人性就有明确的彰表。孔子曰:“为仁由己,而由人乎哉?”(《论语·颜渊》)又曰:“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣。”(《论语·述而》)这表示,人可以绝对自我作主而行善,丝毫不会受到外在环境的影响。至子思,讲“仁者,人也”,又讲“天命之谓性”(《中庸》);迨及孟子,道性善,四端固有,则人之性德大义之彰表终完成。也就是说,孟子的性善论,意味着人之性德大义的贞定与完成。但无论是子思还是孟子,他们并没有像荀子标举性恶论那样,反复辩说,彰显性善之主旨,而只说“操则存,舍则亡”、“思则得之,不思则不得”(《孟子·告子上》)。这正是告诫我们,只有开实践的证悟之路,方能直达人性善之事实。程子曰:“人生而静以上不容说,才说性时,便已不是性也。”(《二程遗书》卷一)程子可谓得孟子之心也。

即便如有的学者指出的那样,“性善论在先秦儒学发展中并非主流思想”^[4],那么,孟子是不是自创异说呢?或既然孔子并未明言性善,而只说“性相近也,习相远也”(《论语·阳货》),那么,是否就如有的学者指出的那样,“在人论上,遵孔子之道路以演进者,是荀卿而非孟子”^[5]呢?人类意识的觉醒,固有待于历史的机缘,不只是纯粹的思想发展问题,对于人性这种超越的存在来说,尤为如此。孟子壁立千仞地说出性善论,固然在思想发展中显得突兀,但是孟子践行工夫中体认出来的,历史机缘已到由他说出在孔子那里“不可得而闻”的“性与天道”(《论语·公冶长》)的时候了。若以思想史中并无凭据,就判断孟子之性善论乃个人主观之意见,并非人性之实。这就表示,持此论者即未能同情地看待人性,复未能深掘人之所以为人的大义。

子思讲“天命之谓性”,孟子讲性善,并不是为了讲人性而讲人性,而是通过对人性问题的探讨,要在人身上开启宗教的维度。孟子曰:“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。”(《孟子·尽心上》)正是这种意图的完美表达,而恰恰正是这一点,现代研究人性的学者几乎都没有看到,至少是很少看到。由此,他们就既不能同情地理解孟子的性善论,也不能深刻地理解荀子的性恶论。若我们只是经验地、现象学地看人性,很

难断定人性是善的还是恶的,因为人只是一个肉体性的物质存在。这正如我们看一块石头,很难说它是善的还是恶的。一言以蔽之,经验世界所有的东西,我们都无法断定它一定是善的还是恶的,除非我们功利主义地来看待它,或伦理学地去规定它。这就是“休谟定律”所说的,不能从“是”引出“应当”。既然经验世界中存在着的東西不能直接引出善,那么,善一定是人外在给予的。人凭什么给予经验世界的东西以善呢?功利主义的约定原则是不可免的,这是其最后价值底据。而约定,既可如此,亦可如彼,原则上是可变的。既然如此,则人最终不过是秉持机会主义原则的功利性存在者。那么,人的尊严何在?人存在于世界上是否还有绝对价值?孟子的性善论正好可以回应这些问题,尽管孟子对这些问题可能还没有明确的意识,但我们正可由此诠释出其深刻内涵。

要证成人的尊严,必须在人身上找到具有绝对价值的东西。绝对价值意味着无条件的善的东西。孟子讲人性,其祈向就是如此。程子曰:“论性不论气,不备;论气不论性,不明。”从人生哲学的角度看,只论形上的性而不论形下的气禀(肉体生命之气),固然不完备;然不论形上的性而只关注形下的气禀,则根本不明人之为人的大义,人生的方向就会出问题。体认人性,在孟子看来,是“先立乎其大者,则其小者不能夺也”(《孟子·告子上》)之大关目,焉可忽耶?

但这个无条件的绝对善的性到哪里去寻找?若我们只是停驻在人的气禀生命中,确实找不到,于是,形上的领域显现了出来。子思讲“天命之谓性”,孟子引诗“天生蒸民,有物有则”而谓“仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也”(《孟子·告子上》)。这是圣者的生命以其智慧之明直接洞开了一个吉祥朗澈的形上领域,契悟了一个绝对至善的形上本体。人的生命既然可直接契悟这个形上本体,则这个形上本体与人的生命本是不隔的;不但不隔,且根本就是人性本身。这是子思、孟子壁立千仞而得出的结论。这个结论,直到宋明儒者那里才有笃实的契合。张横渠曰:“形而后有气质之性,善反之则天地之性存焉。”(《正蒙·诚明》)“反”乃逆觉体证之意,非经验观察也。若能“善反”,定能开显一个超越之

实体于生命中,以为人之性,名曰“天地之性”,而与“气质之性”以区别。黄震曰:“所谓天地之性是推天命流行之初而言也,推性之所从来也。”(《黄氏日抄》卷二《读论语》)王阳明日:“性是心之体,天是性之原。”(《王阳明全集·语录一》)人之性一定要契合着天来讲,才能有绝对至善的可能性,才能证成人的尊严与绝对价值,决不可只就气禀之肉体生命而论之。因为气禀之肉体生命只不过是一种物质形态的存在,在孟子看来,以此为人性,就会“蔽于物,物交物,则引之而已矣”(《孟子·告子上》);此时,人性随物迁移,不但善保不住,人的尊严与价值亦随之而泯灭。

人乃承袭了超越的实体——天——之性德而为性,对于人性的理解一定要上升到这个高度才算圆满完成。这个性,我们说它善,这个“善”不是伦理学意义上的,而是存在论意义上的。说这个性“善”意味着:这个性自身具有绝对的价值,同时,有足够的潜能从物质欲望中超拔出来而展现自我作主、自我立法的力量而祈向“天”。宋儒胡五峰对此有深透的理解,他说:“性也者,天地鬼神之奥,善不足以言之,况恶乎?”并引其父胡文定之言曰:“孟子道性善云者,叹美之辞也,不与恶对。”(《胡宏集》附录一)孟子所说的这个性是一种超越的绝对存在,其性德很难用一个价值性的词语来描述,权且用“善”字来叹美而已。这样的“善”字与平素我们所说的善人恶人之为善恶是绝对不同的。是以南宋朱子高弟陈北溪曰:

孟子道性善,是专就大本上说来,说的极亲切。……孟子不说到气禀,所以荀子便以性为恶,扬子便以性为善恶混,韩文公又以为性有三品,都只是说得气。……胡氏看不彻,便谓善者只是赞叹之辞,又误了。(《北溪字义·性》)

陈北溪以为孟子之性善乃就本体之性言,而非气禀之性言,亦亲切精到。若从气禀上言,则性恶、善恶混或性有三品都可以成立,若从本体之性言,则只能有孟子一种讲法。但他对于胡文定赞叹之辞表示非议,则是陈北溪自己误了,非胡文定之误也。说“善”是个赞叹之辞,并非说“善”用得不好,而是说“善”不足以名之,但亦权且只能如此用之。总之,“善”乃是赞叹本体之大能不得已而用之之辞,可谓

强字之曰“善”。人性之善,正是契合着这个本体而言。

不唯人也,世间的万事万物,除了功利意义或伦理学意义的善以外,我们要说它们是善的,亦必须契合着本体而言。比如,一棵树,除了把现实中的有用说成善以外,我们如果无条件地说它是善的,则必须就本体而言才是可理解的。儒学于此早有甄别与衡定,陈北溪曰:

夫子系《易》曰:“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也。”所以一阴一阳之理者为道,此是统说个太极之本体。继之者为善,乃是就其间说;造化流行,生育赋予,更无别物,只是个善而已。……此夫子所谓善,是就人物未生之前,造化原头处说,善乃重字,为实物。若孟子所谓性善,则是就“成之者性”处说,是人生以后事,善乃轻字,言此性之纯粹至善耳。其实由造化原头处有是“继之者善”,然后“成之者性”时方能如是之善。则孟子之所谓善,实渊源于夫子所谓善者而来,而非有二本也。(《北溪字义·性》)

本体不但纯粹至善,而且是创造实体,世间万物皆源于此,故由本体之善,才能有继之而生者之万物之善。不过,前者乃就本体而言,后者乃就发用而言,因万物之善源于本体之善,故是一本,非有两个善也。实则,若去掉本体之善,则万物之善就无法证成而不可理解。是以本体之善“重”而万物之善“轻”,盖二者乃源与流之关系故也。总之,万物之善必须切就本体之善方能证成。

由本体之善虽可证成人与万物自身即无条件地是善的,但因唯有人有心而万物无心,故只有人能觉悟此善。性乃静态的形上存在,要觉此性,唯依赖心。故张横渠曰:“合性与知觉,有心之名。”(《正蒙·太和》)知觉,非谓感官知觉也,乃人念念即与本体之善合一,所谓虚灵不昧、感而遂通者也。此即是儒学所说的心,即道心,非识心也。识心,随物造形而蔽于物之小体;道心,主宰一身而灵现至善之大体。所以,孟子讲性善,一定要讲到心之四端,才算完成。心之四端,不但保证人之纯粹至善,且能虚灵不昧,总有从沉陷堕退中超拔而出的力量。纯粹至善、超拔皆不是伦理学意义的,而是本体论意义的,

是形上超越的。这是人的良知良能,人人固有。所以,心之四端足以保证人人可觉知本体形上之善,从而保证善的庄严性、神圣性。外此,现实中的善俱是相对的、或功利主义的,而本体形上之善是绝对的、宗教性的。孟子以“天”名此种本体形上之善,且曰“尽心知性而知天”、“存心养性以事天”,此乃人人可至者,亦必至者。唯有至此,人之尊严才能实现,人之为人的圆满义才能完成。人之为人的圆满义一旦完成,则人必然是一种宗教性的存在。“宗教的种子根深蒂固地存在于所有人心中。”^[6]这虽然是加尔文就基督教而言的,但孟子通过性善论,意在说明,人人具有宗教意识,且人人皆有践行宗教性至善的先天能力,故与加尔文所言会归于一。孟子由性善讲到心之四端,又讲“学问之道无他,求其放心而已矣”(《孟子·告子上》),复至“尽心知天”、“养性事天”的修身工夫,无非意在开发人人固有的达于宗教至善的潜能。这也是孔孟所说之“学”的根本义。孔子曰:“下学而上达。”(《论语·宪问》)岂虚言哉?!这一“上达”之过程,我们权且称之为“宗教动力学”。儒学的性善论必隐含有一个宗教动力学,这是性善论的根本义与究竟义,对性善论的理解至此方能圆满完成。宗教动力学意味着,人人都有宗教性至善的祈向、愿力与禀赋。天地生人,即把这种祈向、愿力与禀赋置于我们的本性之中,这意味着,无论在什么情况下,人(即使最邪恶的人)都不会以仿佛叛逆的方式放弃这种祈向、愿力与禀赋。毋宁说,这种祈向、愿力与禀赋凝炼成人性,不可抗拒地强加给了人。而且,即使有别的相反的动机起作用,人也会把这种祈向、愿力与禀赋当作行为的充分根据,纳入自己的最高准则,而为这最高准则在现实中没有抵抗得住那相反的动机而感到羞愧,也就是说,人性自身即是善的。孟子曰:“君子所性,虽大行不加焉,虽穷居不损焉,分定故也。”(《孟子·尽心下》)说的就是这个意思。正是依靠这种祈向、愿力与禀赋,宗教性的至善迟早会实现于现实世界之中。我们对善的理解,必须要到这个程度,方能算究其极,不然,任何善都是相对的或功利性的,不但善保不住,人的尊严亦随之崩塌。

三、“恶”之义与性恶论自身之矛盾

我们颇费周章地论述了性善论的大义。性善之义既明,我们再来看什么是人性之“恶”?人性善不是伦理学意义上的,同样,人性恶也不是伦理学意义上的。人性之恶意味着,人性不能贞定自己,随境迁移而不能自我作主、自我立法而祈向那宗教性至善。正是从这个意义上,我们说无论是性恶论、性朴论,还是性有善有恶论、无善无恶论、可善可恶论俱无甚区别。

周炽成与林桂臻俱主张荀子乃性朴论者。性朴论意味着,“人性的可变性和后天作为、环境的重要性,从而反衬了天性之朴,天性之不恶,都意味着人之或善或恶要从环境中找原因,而不是从人的本性中找原因。”^[1](P50)深研这一段话,似乎是说,人性在原初处只是朴,不善亦不恶,但一旦发用而进入现实中,极有可能变坏,当然,也有可能变好,而其原因端在外部世界与环境,人性原初处并没有贡献一丝一毫善的因素或恶的因素。但是,既然承认人性是可变的,表明人性无法贞定住自己,而展现自我作主、自我立法的大能,从而没有自己的祈向、愿力与禀赋。没有人性自身的祈向、愿力与禀赋,“善”如何规定?作为外部环境的经验世界乃一因果系列,只有“因”之事与“果”之事之关系,若我们一定要把其中的哪件事名之为善,那一定是功利主义或约定论的,俱是相对而变化的,人不可能展现其绝对价值。既如此,那请问,人的尊严何在?人与动物的区别在哪里?性朴论企图把人性还原成无色的白板,没有任何性德与价值取向,这不但在经验上无法证实,而且可能导致极其恶劣的后果,那就是人放弃了善恶的责任。所以,性朴论实质就是性恶论。人性,要么持性善论,要么持性恶论,并不存在一个中间状态的性朴论。

梁涛认为把荀子定格为性恶论者是不准确的,因为荀子揭示了人生中的两种力量,以性为代表的向下堕失的力量,和以心为代表的向上提升的力量。由此,它提出荀子乃性恶、心善论者。梁涛的论证颇为曲折,但依然逃不出性善、性恶必居其一的窠臼。若性恶是主导性原则而置于心善之上,则荀

子依然是性恶论者;若心善(权且不管梁涛所说的心善是什么意义上讲的)是主导性原则而置于性恶之上,则荀子就是性善论者。不可能性恶、心善是平行并列的原则。

通过上面的论述,我们可以得出结论,学界之所以对荀子的人性论的认识出现分歧,其根本问题在于对性善论之为“善”未能有同情之理解,以至于对于性恶论之为“恶”亦不能深刻把握,纷争于是出焉。实则,在荀子的系统中,性恶论是必然的。尽管有的学者认为《性恶》篇非荀子所作,而谓性恶论非荀子之主张。实则,不管《性恶》篇是不是荀子所作,即便不看《性恶》篇,荀子依然是十足的性恶论者。尽管除《性恶》篇外,其余各篇并未出现“性恶”二字,因为这是义理的分判而不是文献的征引问题。从义理分判而言,正如徐复观所言:“性恶的主张,散见于全书各处。”^[7]尽管周炽成质疑道:“徐先生能列举出《荀子》一书中在《性恶》之外的任何一句话来证明他的说法吗?”^[1](P53)徐复观是义理分判,如此说大体不错,但周炽成却由文献征引而质疑义理分判,实则大误。而一旦认定荀子是性恶论者,则发现性恶论是根本行不通的,因为荀子希望通过性恶论而求善,自身即含有不可克服的矛盾;而一旦求善,一条通向性善论的隐线总是潜存在荀子那里,乃至潜存在任何性恶论者那里,因为只驻足于性恶是无法求善的。尽管这两点,荀子乃至别的形态的性恶论者都没有明确的认识。

前面说过,人性之善不能基于经验界的材质的人而讲,一定要进至人的超越的形上之性,即贯通着天而论性,故儒学讲“天乃性之原”。人不只是一个经验界的材质肉体,亦是一个价值界的形上存在,故人性一定要切就形上的天而言,才能讲善。子思与孟子正是这个理路,但荀子似乎接不上这个理路。要接上这个理路必须通过体证工夫进至超越界,但荀子只是一个停驻于经验界的学人,自然接不上这个理路。荀子接不上这个理路的显著表现就是刊落了“天”,认为“天”乃是与人无关的纯自然存在。我们知道,《论语》、《孟子》里,孔子、孟子常常言及宗教意义上的天,但在《荀子》一书中很少言及,荀子言“天”字,大多是在“天地”、“天下”这样的词语中提到,作为实体义的“天”,在《天论》篇中进行

了专门的解释,而且与孔孟之言天大异其趣。

天职既立,天功既成,形具而神生,好恶、喜怒、哀乐臧焉,夫是之谓天情。耳目鼻口形能,各有接而不相能也,夫是之谓天官。心居中虚以治五官,夫是之谓天君。(《荀子·天论》)

天地生人,让人有了好恶、喜怒、哀乐之情感,耳目鼻口之官能,以及心灵之思考作用。至于上天为什么让人有这些情感,耳目鼻口之作用为什么各异而不能相互取代,心灵为什么能有思考能力,这些都不必去深究,我们只要承认这个事实,且顺应善待这种事实就可以了,所谓“顺其类者谓之福,逆其类者谓之祸,夫是之谓天政”。在荀子看来,一种好的政治就是顺应、善待、导持人的自然生命体的政治。荀子就是停留在自然的肉体生命来看人,并无多少形上兴趣去探讨较为玄远的人性问题。尽管荀子说过“性者,本始材朴也”(《荀子·礼论》),这只是表示生命体的基质是原始物质材料,因此,才需要文理雕琢于其上,并不是要深入地探讨人性问题。我们甚至可以怀疑,人性问题根本没有进入荀子的思考之中,“人性”二字根本没有出现在《荀子》之中,尽管《性恶》篇反复出现“人之性恶,其善者伪也”,但这只是一个经验性的笼统的说法,即就人的生命体之自然表现来看,其性质、情态是恶劣的,但人的生命体却常常表现善良,这乃是人为教化的结果。“其”是指人的生命体却常常表现善良这种事实,而不是指人性,那么,同样,“人之性恶”也是指人的生命体之自然表现常常恶劣这种事实。这都是经验地就生命体的现实行为来看,而不是由生命体的现实行为翻上来,批判地分解出一个抽象的人性加以探讨。学者颜世安认为,在荀子那里,对于现实的政治教化与治理而言,人性的探讨不是一个很重要的问题,直接切就人的经验品性与现实行为而施以礼法之规制与疏导才是更为重要的问题^[8]。这种看法是有道理的。

以荀子那种重经验又无宗教热情的生命形态来看,要么人性根本没有进入其思考,要么认为根本不是一个重要的问题。但尽管如此,这并不表明荀子的人性论是模糊的,荀子自身可能是模糊的,但我们从价值论的衡定来看,却是非常清楚的,即荀子的人性论只能是性恶论。因为荀子以其经验性

的生命形态斩断了人与天的价值联系,由此,无论荀子是否思考人性或如何思考人性问题,都会落入性恶论的彀中。推而广之,无论是谁,只要他斩断了人与天的关联,他对人性的考察一定是性恶论的。简言之,若把人性与天关联起来,即是性善论;反之,即是性恶论。因此,世间只有性善论与性恶论两种,不可能有第三种人性论。一旦承认在性善性恶之外还有第三种人性论,那么,为什么不可以有第四种、第五种,乃至第N种,果尔,则人性必沦为一个无法讨论的问题。

但是,荀子乃期由性恶论而使人走向善,然若不预设人性本有的先天的善的祈向、愿力与禀赋,要使性恶的人走向善是根本不可能的。荀子尝言:

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。(《荀子·性恶》)

颜世安指责这句话道理不通。“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?”^[9](P41)其实这个道理并非不通,荀子无非是说,就如现实中贫穷的人总有求富足的心愿一样,现实中作了恶的人,其依然有向善的心愿。“恶愿美”,荀子在这里无意中向我们透露了一个必然的预设,即人性本是善的,尽管荀子本人并不自觉意识到。

荀子屡言“人之性恶”,但其目标却是“涂之人可以为禹”,这与孟子讲的“人皆可以为尧舜”(《孟子·告子下》)的意思是一样的。既然荀子有此目标,完全秉持人性恶是无法证成的。

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。今以仁义法正为固无可知、可能之理邪?然则唯禹不知仁义法正,不能仁义法正也。将使涂之人固无可知仁义法正之质,而固无可能仁义法正之具邪?然则涂之人也,且内不可以知父子之义,外不可以知君臣之正。今不然,涂之人者,皆内可以知父子之义,外可以知君臣之正,然则其可以知之质,可以能之具,其在涂之人明

矣。今使涂之人者,以其可以知之质、可以能之具,本夫仁义之可知之理、可能之具,然则其可以以为禹明矣。(《荀子·性恶》)

这段话的意思是,禹之所以是禹,乃因为能够践行“仁义法正”,但一般人也同样能够,因为从客体来看,“仁义法正”有可以被他人认知、可以被他人践行的特质;从主体来看,人有认知“仁义法正”的能力,有践行“仁义法正”的资具。所以,人人可以践行“仁义法正”,也就是“涂之人可以为禹”。在荀子看来,“仁义法正”有可以被他人认知、被人践行的特质,是能够被证明的,因为若根本没有这种特质,那么,禹也不能践行“仁义法正”,但事实上,禹已经践行了“仁义法正”,故从反面证明了“仁义法正”的可知性与可行性。同样,人有认知“仁义法正”的能力,有践行“仁义法正”的资具,也是可以证明的,因为人若没有这种能力与资具,就不会知父子之义、君臣之正,但事实上,人已经知晓并践行了父子之义、君臣之正,故从反面证明了人有认知与践行“仁义法正”的能力。这样,客观方面的“可”与主观方面的“能”,使得荀子认为“涂之人可以为禹”的目标没有任何问题。

但若我们仔细分析,要达到这个目标,荀子有一个先天的预设,那就是“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”,若无此,则目标无法达成。那么,这个“质”与“具”是什么呢?荀子并没有说,但从荀子的论述中可以看出,这是人生而固有的,而非后天学来的。实际上,就是孟子所说的“人之所不学而能者,其良能也。所不虑而知者,其良知也”(《孟子·尽心下》)。只不过,荀子以其经验性的学人性格,没有进一步往前追索,只是一般地提到这一点,而没有像孟子那样以“良知良能”名之,更没有以此作为人性的根基。尽管荀子没有孟子那样的明确意识,但无论如何,他的理论必然要有这个预设,表明由性恶论而求善,必然有一条通向性善论的隐线。基于此,陈来说:“在荀子哲学里,理性隐藏着,但作用无所不在。”^[9]正是在这个意义上,我们说性善论是根本不可反对的。若荀子由此而深思上去,他绝对不应该反对孟子的性善论。

但荀子的经验性格太强,使得他没有作慎密的思考。于是,他的理论出现了一些矛盾,或留下永

不可解决的问题。

然则礼义积伪者,岂人之本性也哉!凡人之性者,尧、舜之与桀、跖,其性一也;君子之与小人其性一也。今将以礼义积伪为人之性邪?然则有曷贵尧、禹,曷贵君子矣哉!凡贵尧、禹君子者,能化性,能起伪,伪起而生礼义。(《荀子·性恶》)

外在的礼义积伪不是人之性,但人之所以能制定礼义积伪,必然有善的根基,这个根基一定属于人性。但荀子认为,人的本质,尧舜、君子与桀跖、众人并无区别,即“性”上无区别,其区别端在“伪”上,尧舜与君子可以制定礼义积伪,而桀跖与众人则不能;若以礼义积伪是所有人之性,则“性”等同于“伪”,那么,尧舜、君子与桀跖、众人的区别彻底泯灭。在荀子看来,这是不可能的,因为现实中,尧舜、君子与桀跖、众人的区别确实很大,若泯灭其差别,我们凭什么去尊敬尧舜、君子呢?而尧舜、君子凭什么可以制定礼义积伪呢?荀子并没有审问,他的经验性格让他止于此了。这就留给了后人一个千年的问题,即若众人性恶,不能自我完善,需要圣人制定的礼义来教化,但若圣人与众人一样性恶,那么,第一个圣人是如何制定善的礼义来教化俗众的?荀子的性恶论的系统若不走向性善论,这个问题是永远不得解决的。这就回到了前面的结论,即如果我们承认人类总是要求善的,那么,人性就只有一种讲法,那就是孟子的性善论,不可能有别的讲法。

因此,荀子的性恶论并不是一种精审的人性理论,他的经验性格使他总是止步于经验界,或许他以为,礼义已经制定出来了,还去思考“第一个圣人是如何制定善的礼义”的问题,无异于“吹皱一池春水,干卿何事?”荀子的经验性格决定了他不可能对此感兴趣,也契合不到那超越玄远的人性论问题。所以,他的人性论对于他关心的现实政治治理问题是适合的,至少是暂时适合的,但若以此来讲人生哲学却是极其糟糕的,因为他完全盲视人的超越维度,进而不能开发人的“宗教动力”而不见“道”。故程子谓荀子“性已不识,更说甚道”(《性理大全书》卷五十八),更不允其为道统人物,说明荀子对于人生哲学的开发确实不足而不见道。

四、结 语

孟子的性善论乃基于人是一种宗教性的存在,而包括荀子在内的各种形态的性恶论(可善可恶、善恶混等俱归之于此名义之下)乃基于人是一种肉体性的存在,通过本文的疏解,二者的区分是非常清楚的。学界之所以多年来在性善与性恶之间纠缠缴绕,乃因为没有区分二者。由此可总结文义,若我们承认人是一种宗教性的存在,人总会去追求那绝对的而不是工具性的善的话,那么,性善论就是唯一的人性论,且善是本体论的而不是伦理学的;若我们只承认人是一种肉体性的存在,只追求经验性的可欲生活,那么,性恶论是比较有效可行的人性论,但此时的善仅仅是伦理学的。当然,这种有效可行乃就经验而言,若作进一步的追问,必然依靠人性善才能最终成立。也就是说,伦理学的善最终依赖于本体论的善。

参考文献:

- [1] 康香阁,梁涛.荀子思想研究[M].北京:人民出版社,2014.
- [2] 梁涛.荀子人性论辩正——论荀子的性恶、心善说[J].哲学研究,2015,(5):71-80.
- [3] 颜世安.荀子人性观非“性恶”说辩[J].历史研究,2013,(6):28-42.
- [4] 陈来.郭店楚简《性自命出》篇初探[J].孔子研究,1998,(3):52.
- [5] 傅斯年.傅斯年全集[M].长沙:湖南教育出版社,2003.640.
- [6] 加尔文.基督教要义[M].钱曜诚等译.北京:三联书店,2010.12.
- [7] 徐复观.中国人性论史·先秦篇[M].上海:上海三联书店,2001.206.
- [8] 颜世安.肯定情欲:荀子人性观在儒家思想史上的意义[J].南京大学学报,2015,(1):60-78.
- [9] 陈来.荀子政治哲学的人性公理[A].中国社会科学辑刊(2009年夏季卷)[C].上海:复旦大学出版社,2009.54.

【责任编辑:来小乔】

Why Is the Theory of Goodness the Only Theory of Human Nature

ZHANG Wan-lin

(Biquan Academy of Xiangtan University, Xiangtan, Hunan, 411105)

Abstract: To understand the theory of goodness of human nature, we must start from its relationship with “Tian”(天, heaven). “Goodness” means that humans are innately able to rise above material desires to show the power of self-determination and self-legislation and to aspire to the transcendence noumenon, “Tian”. This process itself has absolute value, so it is “goodness”. “Goodness” is a word of praise for “transcendent noumenon”, not an attribute in ethics. At the same time, the theory of goodness of human nature implies the beginning of “religious dynamics”, thus confirming the difference between humans and animals, safeguarding human dignity and opening up the religious dimension of humans. If we admit that humans are rational beings different from animals, then Mencius’s theory of human nature is the only theory of human nature. Any theory that does not discuss human nature in relation to “Tian”, in whatever form it is, inevitably falls into the abyss of the theory of original evil. “Evil” means that humans cannot control themselves, but go with the flow and that without self-determination and self-legislation they cannot aspire to “Tian”. Therefore, human nature cannot have absolute value and is thus evil. If the theory of evil includes the possibility of being good, then it must imply a clue leading to the theory of goodness. Otherwise, “Goodness” is impossible. This proves that the theory of evil is wrong, and the theory of goodness is the only theory of human nature.

Key words: good by nature; evil by nature; theory of goodness; theory of human nature; religious dynamics