

# 荀子人性论的历时性发展\*

## ——论《富国》《荣辱》的情性 - 知性说

梁 涛

〔摘 要〕荀子一生可分为居赵、游齐、退居兰陵三个阶段，其人性论思想也经历了一个发展变化的过程。《富国》《荣辱》可能为荀子居赵时作品，反映了其前期的人性论思想，其特点是提出了情性 - 知性说，将情感欲望与材性知能都称为性。一方面认为顺从情性或情感欲望会导致争夺、混乱，因而蕴含有情恶的观点，另一方面又认为人的知性可以作出抉择判断，制作礼义，“知者为之分”，实际是将知性看作善的来源。这为后来《正名》《性恶》篇中的性 - 伪说做了理论准备。后荀子通过对性的两重定义，将性主要限定为情性，同时又提出伪的概念，以概括能知和所知，一定程度上消解了前期思想中的矛盾。

〔关键词〕《富国》 《荣辱》 情性 知性 〔中图分类号〕B222.6

人性论是荀子思想的重要内容，也是学术界争论的焦点。在这一问题上存在两种偏向：一是将荀子人性论简单地理解为性恶，二是否认性恶与荀子思想的关系。出现这种情况不是偶然的，一方面《荀子》（下引此书仅注篇名）书中有《性恶》一篇，明确提到性恶；另一方面，除《性恶》之外，《荀子》其他各篇均没有性恶的说法，仅《荣辱》篇提到“人之生固小人”。在对人性的态度上，《性恶》与其他各篇也有所不同，存在着“逆性”与“顺性”的差别。鉴此，笔者认为，将荀子人性论简单理解为性恶固然有失片面，但完全否认《性恶》与荀子的关系，同样不可取。因此，讨论荀子人性论固然不能只限于《性恶》篇，还应考虑其他相关各篇的内容，但也不能无视《性恶》的存在。合理的做法应该将《荀子》中涉及人性问题的各篇作系统考察，从而在宏观上完整地把握荀子的人性论。

需要说明的是，《荀子》各篇关于人性的看法确实存在一定的差异，这可能与荀子的生平以及《荀子》的成书有一定关系。据《史记·孟轲荀卿列传》，荀子五十岁以前主要活动于赵国，而赵所属的三晋乃法家的发源地，有尊崇法家思想的传统，战国法家代表人物慎到即赵国人。荀子长期生活于此，不能不受到法家思想的影响。荀子“年五十始来游学于齐”，在齐湣王执政末期来到当时的学术文化中心齐国，在稷下学宫“三为祭酒”。当时稷下主要流行的是黄老道家思想，《荀子》书中一些明显受到黄老思想影响的作品可能就完成于这一时期。晚年则退居兰陵。兰陵当时虽属于楚国，但历史上是鲁国的封地，故荀子晚年又受到鲁文化和楚文化的影响。因此，荀子与历史上大多数思想家

\* 本文为中国人民大学明德学者支持计划“新出土文献与早期儒学”（编号10XNJ028）的前期成果。

一样,其思想也经历了一个形成、发展、完善的过程,其观点前后不一致也是正常的。另外,《荀子》一书与《论语》《孟子》不同,《论语》《孟子》为记言体,是对孔子、孟子生前言行的记录。《论语》是在孔子去世之后由其弟子编订,《孟子》是在孟子晚年由孟子师生共同编订。而《荀子》则主要为议论体,各篇都是主题明确、内容相对完整的论文,这些文字显然不是在一个时期集中完成的,而是写作于不同时期,有些开始甚至是作为单篇流传的,荀子去世后由其弟子搜集、编订成书。因此,讨论荀子的思想就应有一种历史的眼光,从动态的发展中揭示其思想的轨迹,把握荀子人性论的基本主张和特质。而做到这一点,就要考订《荀子》相关篇章的写作年代。

关于《荀子》各篇的写作年代,已有学者做过考证。(参见金谷治;里西;廖名春,第55-62页)笔者拟将涉及人性问题的篇章根据年代分为四组。其中,《富国》《荣辱》为一组,应完成于“年五十始来游学于齐”之前,其特点是提出情性-知性说,反映的是荀子前期的人性论主张。《礼论》《正名》《性恶》为一组,《王制》《非相》为另一组,两组文献应该都完成于五十岁游齐之后,但在内容上各有侧重,《礼论》等篇提出性-伪说,《王制》《非相》则提出了情性-义/辨说,二者均属于荀子中期的思想。《修身》《解蔽》《不苟》为另一组,该组文字可能不是完成于同一时期,而是时间跨度较长,但都是讨论养心或治心问题,构成荀子人性论的重要内容。限于篇幅,本文主要讨论《富国》《荣辱》的情性-知性说,其余三组文献则另文讨论。

### 一、情性、知性、仁性:先秦儒家视域中的人性

人有基本的生理欲望,故曰“食色,性也”。但人又有更高的精神追求,这是人不同于禽兽之所在,而这也被看作是性。故所谓人性实际包含了生物性和道德性。这一特征便成为儒家人性论的主要内容。至于性善、性恶,不过是对于人性问题的一种简单化的概括而已。

作为儒学的创立者,孔子对人性的看法是:“性相近也,习相远也。”(《论语·阳货》)从孔子生活的时代看,这里的“性”应该指生理欲望;而“习”指积习、习惯,也包括道德品质。人在先天的生理欲望上是大致相同的,而后天的表现则相差很远,既可以为君子,也可以为小人。这无疑是一个需要深入探讨的问题。从孔子的论述来看,积习、习惯的养成显然与后天的修习、实践也就是“习”密切相关,而作为修习、实践的习又与学联系在一起,故说“学而时习之”(同上)。需要说明的是,孔子的学不仅指获取知识,更重要的是指学做人。“子曰:君子食无求饱,居无求安,敏于事而慎于言,就有道而正焉,可谓好学也已。”(《论语·学而》)“哀公问:‘弟子孰为好学?’孔子对曰:‘有颜回者好学,不迁怒,不贰过。不幸短命死矣,今也则亡,未闻好学者也。’”(《论语·雍也》)这里的“学”显然已超出一般认知的范围,而是指塑造道德人格,发明道德主体。学离不开知,故孔子谈学也谈知,孔子的知并非一般地指认识外物,而是以“人事”为主要内容,包括“知人”“知十世”“知礼”“知乐”“知过”“知言”等,是一种伦理性认知。不过,学或知只是说明如何成为善人、君子,而不能解释为何要成为善人、君子。“子曰:君子上达,小人下达。”(《论语·宪问》)其实这句话也可以理解为:“上达者君子,下达者小人。”故人既可以向下堕失,也可以向上提升,而在孔子那里,这种向上提升的力量无疑就是仁了。“子曰:苟志于仁矣,无恶也。”(《论语·里仁》)“无恶”并不是说完全没有过错,而是说仁是一种向上的力量,代表了人生的正确方向,一旦确立起仁,就可以远离过错了。也正是在这种意义上,“子曰:唯仁者能好人,能恶人。”(同上)可见,仁比智更根本,只有具有了仁才能作出是非善恶的判断。仁在孔子那里是内在的,“子曰:仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣。”(《论语·述而》)这里的“至”,不是由外而至,而是由内而至,是由内而外的显现。从这一点看,仁似乎也可以理解为性。只不过孔子的仁还需要在后天的实践中

进一步扩充、完善,需要经过知的补充,仁与知是联系在一起的,故称“仁且智”。因此孔子所理解的性实际包含了情性和德性,而德性又可分为知性和仁性。人在情性上是大致相同的,但由于仁性、知性的实际表现、运用不同,每个人的外在表现也就是习性又相差很远。只不过孔子对仁、知与性(或心)的关系尚未作出明确说明,所谓情性、仁性、知性还只是蕴含在其思想之中,是其分析人性问题时一种潜在的维度和框架,代表了儒家人性论未来可能具有的发展方向。(参见杨泽波,第1-12页)

孔子之后,郭店竹简《性自命出》提出“四海之内,其性一也。其用心各异,教使然也”。这里的“性”是自然人性,是情性,而“心”是知心,是道德认知心,而人不同于禽兽的地方在于学,“牛生而长,雁生而伸,其性使然,人而学或使之也”。(李零,第136页)故实际延续的是孔子的“性相近,习相远”,但又心、性分立,将情(欲)归为性,将知(智)归为心。竹简下文又说“仁,性之方也,性或生之”(同上,第138页),似乎认为仁也属于性,但又不肯定,故用一“或”字。可见竹简实际也涉及情性、知性、仁性三个方面,但主要讨论的是前两者,并将其分别归于性和心。孟子论性虽然以“性善”著称,但实际也涉及情性和仁性两个方面。“孟子曰: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。仁之于父子也,义之于君臣也,礼之于宾主也,知之于贤者也,圣人之于天道也,命也,有性焉,君子不谓命也。”(《孟子·尽心下》)“口之于味也,目之于色也”属于情性,“仁之于父子也,义之于君臣也”则属于仁性(广义的),故孟子所说的性实际包括了两个方面,是一种双重结构,既有生物性,也有道德性。只不过孟子一句“君子不谓性也”,将情性一笔带过,而主要关注的是仁性,认为应将仁性看作是真正的性,并即心言性,提出了性善说。荀子论性与孟子有所不同,主要关注的是情性与知性,一方面对孟子轻易放过的情性着力阐发,大书特书,并就其与社会秩序的关系作深入分析和说明;另一方面又突出知性,对人的道德认知能力作了考察。但就其所讨论的性而言,同样是一种双重结构,而且二者之间具有一种实质的联系。这在《富国》篇中已明确体现出来。

## 二、《富国》情性-知性说的提出

《富国》虽然不是专门讨论人性问题,但实际已涉及情性、知性的问题:

万物同宇而异体,无宜而有用为(于)人,数也。人伦并处,同求而异道,同欲而异知,生也。皆有可也,知愚同;所可异也,知愚分。执同而知异,行私而无祸(患),纵欲而不穷,则民心奋而不可说也。如是,则知者未得治也,知者未得治则功名未成也,功名未成则群众未县(悬)也,群众未县则君臣未立也。无君以制臣,无上以制下,天下害生纵欲。欲恶同物,欲多而物寡,寡则必争矣。……离居不相待则穷,群而无分则争;穷者患也,争者祸也,救患除祸,则莫若明分使群矣。

万物形体各异而同处宇宙之中,虽无一定之宜,却可以为人所用,这是必然的。下文“同求”“同欲”显然指情性而言,而“异道”“异知”则是知性运用的结果。“可”指人的判断能力,其来自智而不是来自欲,《正名》就将可定义为心的功能。人人都有判断的能力,但判断的结果有对有错,智愚由此得以区分。《修身》:“是是、非非谓之知,非是、是非谓之愚。”就是以是非判断定义智愚的。故《富国》实际提出了以“欲”“求”所代表的情性,和以“可”“知”所代表的知性。“求”与“欲”出于先天的本然,故同;“可”与“知”取决于后天的运用,故异。但《富国》将二者都归为性:“同求而异道,同欲而异知,生也。”“生”即性也。不过说“同求”“同欲”属于性固然没有问题,但若说“异道”“异知”也属于性则会引起异议。李涤生说:“此文‘生(性)也’,只指‘同

求’、‘同欲’说，不包括‘异道’、‘异知’；否则，便不可通。”（李涤生，第196页）但从荀子的论述来看，显然是将“异道”“异知”也归为性的。出现这种情况，可能是因为“知”既指人生而具有的认知能力（能知），也可指认知能力的实际运用（所知），而荀子注意到现实中人的“可”与“知”相差很远，但又没作详细分析，一概笼统称为性。后荀子提出“伪”概念，才对“能知”与“所知”做了区分，将前者归为性，后者归为伪，从理论上对“异知”的问题做了说明。《富国》没有使用“伪”字，应是早期的作品，其表述不够准确便不难理解。另外，战国时期的思想家往往不对先天本性和后天习性作严格的区分，因为前者需要受到后者的影响，后者又建立在前者之上。荀子可能受此影响，不对能知和所知作出明确区分。但随着后来“伪”概念的提出，将性严格限定在先天本性，而将后天的思虑、实践活动归为伪，从性-伪的角度对心性作出考察，从理论上对能知和所知等问题作出说明。这时“异知”便不能说是性，而只能是伪了。

“孰同而异知”一句，“孰同”是假设，是假设一个前礼义的原初状态；“异知”是事实，是能知运用的客观结果。孰，同“势”，指身份、地位。如果在原处的状态中人们身份、地位相同，而客观上人们的认识又相差很远，愚者多，智者少，结果必然是愚者裹挟智者，而智者不得治理愚者，人们因此屈从欲望。由于“欲恶同物，欲多而物寡”，最终必然陷于争夺混乱。而要摆脱混乱，最好的方法莫过于“明分使群”了。可见，荀子的人性论与礼法论实际是联系在一起的。

从《富国》可知，荀子从探讨人性之始，便关注到情性和知性两个方面，并从二者的关系思考文明秩序的建立。一方面人有饮食男女的基本欲望，这是基本相同的；另一方面人有“知”，能“可”，可以作是非判断、价值选择，但在实际运用中又有差别。由于欲望不可一味地放纵，客观上也无法得到完全的满足，必须要受到知性的节制，这就需要制定礼义，将欲望控制在适度的范围之内。因此，如何看待、处理情性与知性的关系，进而“明分使群”，便成为荀子人性论的主题。

那么，《富国》是如何看待性的呢？是否已有性恶的观念？这无疑是个复杂的问题。因为《富国》的性本来就包括了情性与知性两方面，知性显然不是恶的，相反倒是善的来源。所谓恶只能是对情性而言，用性恶简单地概括荀子人性论，本来就是不够全面的。就情性而言，是否是恶，也需要具体分析。《富国》认为人都有欲望，如不加节制，“行私而无祸，纵欲而不穷”，必然陷入纷争和混乱之中，“争则乱，乱则穷矣”，这与《性恶》的思路无疑又是一致的。从这一点也可以说《富国》认为欲恶，或至少是恶的来源。不过值得注意的是“害生纵欲”一句，害生即害性。（参见杨柳桥，第224页；蒋南华，第172页）故在《富国》看来，纵欲不仅引起争夺，破坏人与人之间的外在关系，还会伤害到人的内在本性或生理。《正名》：“性伤谓之病。”与此同义。故《富国》的性与欲并不完全一致，其性是一个规范性概念，而非描述性概念，性虽然包括欲，但只有在一定范围内，不伤害人之健康和生理的欲才可称作是性。故荀子一方面批评它嚣、魏牟的“纵情性”，另一方面又反对陈仲、史鳅的“忍情性”，因为二者都会“伤性”。《富国》对性的这种理解是有根据的，《左传·昭公二十五年》记子大叔引子产之言：“气为五味，发为五色，章为五声。淫则昏乱，民失其性。”“五味”“五色”“五声”指自然情感、欲望，但“淫则昏乱”，一旦过度，反而失去本性，不再是性了。子产为法家早期代表，其思想在三晋一带多有流传，其对人性的理解可能代表了当时人们较为普遍的看法，之后又被诸子学者所接受。如《庄子·天地》：“且夫失性有五：一曰五色乱目，使目不明；二曰五声乱耳，使耳不聪；三曰五臭熏鼻，困悞中颡；四曰五味浊口，使口厉爽；五曰趣舍滑心，使性飞扬。此五者，皆生之害也。”又据《吕氏春秋·孟春纪·本生》，“圣人之于声色滋味也，利于性则取之，害于性则舍之，此全性之道也。世之贵富者，其于声色滋味也多惑者，日夜求，幸而得之则遁焉。遁焉，性恶得不伤？”《吕氏春秋》虽成书较晚，但书中内容多取自诸家成说，故实际年代要

更早。荀子的“害性”与其一致，反映的应是当时人们对于性的一种理解。

另外，荀子的知应该如何理解？牟宗三将荀子归为儒家智的系统，认为其知只有认知、思辨的功能，而没有道德创造的能力。此说影响甚大，并由此引出第一个圣人或先王如何制作礼义的难题。其实《富国》对此有明确的说法：“知者为之分也。”在荀子那里，分乃礼的基础，知者既然能“为之分”，故礼义乃起于知，人们凭借智能创造了礼义。虽然现实中只有少数人可以明分、制礼，但知作为一种能力是人人都具有的。既然知的一个重要功能是“明分”，它显然具有道德功能，是礼义得以产生的根据，而不仅仅是一种认识能力。不过荀子的知不能凭空创造，它首先要认知，在已知的基础上“知通统类”推出新知，那么最初的先王是如何明分、制礼呢？《富国》对此没有给出说明，这一问题是在以后的讨论中才逐渐得以明确的。

《富国》为荀子“年五十始来游学于齐”前的作品，这从其称钱为刀布就可以反映出来。战国晚期齐国主要流通的是刀币，有节墨刀、齐大刀、齐明刀等。齐襄王返都临淄后，受秦国的影响，又铸行圜钱，形成刀币和圜钱并行流通的制度。楚国流通的是蚁鼻钱，秦国为圜钱，韩、魏为布币。燕、赵则是刀布并行流通的地区，考古出土的赵国的战国窖藏钱币中，刀币及布币大约各占一半。《富国》与下面要讨论的《荣辱》篇都称钱币为刀布，如“厚刀布之敛以夺之财”（《富国》）、“余刀布”（《荣辱》）等，说明两篇文字是完成于一个使用刀币和布币的国家，这个国家只可能是燕国或赵国，属于荀子前期的作品。另外，从荀子对征收工商税的态度也可以对《富国》的年代作出判断。《富国》称“轻田野之税，平关市之征”，主张要征工商税。《王制》则说“田野什一，关市几而不征，山林泽梁，以时禁发而不税”，明确反对征收工商税，对山林泽梁也不税，只征收单一的农业税。出现这种差别，应该是因为《富国》是荀子在赵国时的作品，受到法家思想的影响，而法家主张对工商征以重税。如商鞅称“重关市之赋，则农恶商，商有疑惰之心。农恶商，商疑惰，则草必垦矣”（《商君书·垦令》）。荀子虽对此有所保留，提出要“平”，不可太重，但并不主张废除工商税。《王制》则是荀子“游学于齐”时的作品，而齐国有重视工商的传统，主张对工商轻税乃至不税，这在《管子》多有反映，如“泽梁时纵，关讥而不征，市书而不赋”。（《管子·霸形》）“乃轻税，弛关市之征，为赋禄之制”（《大匡》），“三会诸侯，令曰：‘田租百取五，市赋百取二，关赋百取一。’”（《幼官》）孟子曾游于齐国，也主张“关市讥而不征，泽梁无禁”（《孟子·梁惠王下》）。荀子可能受此影响，故对工商税态度上前后有所改变。

### 三、《荣辱》对情性－知性说的探讨

《富国》的主旨不在于人性论，而《荣辱》则对人性问题有较为集中的讨论。《荣辱》与《富国》同为荀子前期的作品，除了钱币的称呼外，还可以提出一个证据：二者的观点多有相近之处，如主张“人之生固小人”，提倡师法之教等等，但《荣辱》与《性恶》一个重要的不同是不见使用“伪”字。伪是荀子讨论人性问题时独创的概念，《荣辱》既然讨论人性却不见使用，说明此时伪的概念尚没有形成，其年代要晚于已使用伪的《礼论》《正名》《性恶》等篇。《礼论》等篇为荀子中期的作品，而《荣辱》则应该完成于荀子的前期。《荣辱》称：

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。……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。则君子注错之当，而小人注错之过也。故孰察小人之知能，足以知其有余，可以为君子之所为也。譬之越人安越，楚人安楚，君子安雅，是非知能材性然也，是注错习俗之节异也。

“材性知能”即知性,“好荣恶辱,好利恶害”可归于情性,故《荣辱》与《富国》一样,也是从情性和知性来理解人性的。正如日本学者岛一所说:“荀子认为人的本性有两重属性。其一称之为‘情性’,生而有之,‘不事自然’,肆意放任之则导致社会混乱。其二则被称为‘知虑材性’、‘知能材性’、‘可以知之质,可以能之具’,是朝向既定目的的、人的主体性的、能够认识实践的能力。换言之,荀子的本性论本质上具有二重结构。而后者的‘性’乃是人认识、体认社会规范以及致力于学问的前提条件”。(岛一)这种二重结构可以说是荀子人性论的基本特征。当然,对于人性的理解和表述,《荣辱》与《富国》也有不同之处,最为明显的是《富国》称“异知”,而《荣辱》则说“材性知能,君子小人一也”,一个强调“异”,一个强调“一”。但这只是侧重的不同,而非实质的不同,若细加推敲,二者又是可以调和的。因为君子、小人本身就是“异”而非“一”,若说“君子小人一也”,只能是就“能知”而不是“所知”而言;若指所知,他们实际依然是“异”。后《性恶》称“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”。这说明荀子此时已经意识到,虽然现实中人们的认识水平相差很远,但又具有相同的认知能力,前者是“异”,后者是“一”。以前称“异知”为性可能并不准确,而且会使小人误以为君子“知虑材性,固有以贤人矣”,而“不知其与己无以异也”,这显然不利于激发人们的道德自觉。因此,在知性的问题上,应该强调的是能知的“一”,而不是所知的“异”,故荀子专门提出“材性知能”以表示之。材,“本始材朴”(《礼论》)之意,有时也写作“才”,《修身》即作“才性”。“材性”以“材”加以修订,表示是一种先天的本性,而与后天的习性有别。“知能”加一“能”字,说明知只是一种能力,而不是能力的实际运用。在“材性知能”上,“君子小人一也”,至于后来的表现有君子小人之异,则是因为“所以求之之道则异矣”。这样荀子就从《富国》的“异知”“异道”转变为《荣辱》的“知一”“道异”,在人性理论上无疑是一种完善。不过,《荣辱》的“材性知能”虽然说明了君子小人能知上的“一”,却没有或无法解释其所知的“异”,而现实中人与人的差别不仅在能知,更在所知,故又提出“注错习俗”,试图从风俗习惯来说明人们之间的差别。但注错习俗之所以会产生不同的影响,某种程度上还是由于人们对其有不同的认识、选择和理解。这样,在说明现实中人们的差别时,《荣辱》便要能将能知的材性知能与属于所知的注错习俗联系在一起,而没有对二者的关系和性质作明确辨析,比如下面这段文字:

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,是又人之所生而有也,是无待而然者也,是禹、桀之所同也。可以为尧、禹,可以为桀、跖,可以为工匠,可以为农贾,在势注错习俗之所积耳,是又人之所生而有也,是无待而然者也,是禹、桀之所同也。

前面既言君子小人知性“一”,情性“同”,这里的“一同”也应该包括知性和情性而言。不过说“饥而欲食”之情性是“是人之所生而有也,是无待而然者也,是禹、桀之所同也”,固然没有问题,但若说表示知性活动的“势注错习俗之所积耳”也是“生而有”、“无待而然”,则显然会引起争议。故王先谦认为上文最后三句为衍文,当删去。(参见王先谦,第39页)此说被学者普遍接受,几成定论。但近年冯耀明提出异议,认为“此真可谓对荀学理解的一大错误”。其理由是“此段正是用以说明人之本性中有致善成积之能,是先天而内具者”,而“在势注错习俗之所积”中的“势(注:亦作执)”当“是‘执’字之误抄。所谓‘在执注错习俗之所积’,即以‘注错习俗之所积’之‘积’之成果来自‘执取’之能,亦即由意志抉择而付诸实践之能动性。此能力即《成相》篇所谓‘君子

执之心如结’之定于壹的决意之能。这种能力当然是‘人所生而有’的，是‘无待而然’的，也是‘禹桀之所同’的。”（冯耀明）“执”与“执”在先秦文献中常有“形近混用”的情况，而《荣辱》既然承认“材性知能，君子小人一也”，那么此段的“凡人有所一同”亦应包括之，具体讲就文中的“势”，指“执取”之能。如果删去了上文最后三句，“一同”的“一”就落空，没有了回应。从这一点看，冯说无疑是有道理的。但“在执注错习俗之所积”一句，不仅提到“执”，也说到“积”，甚至落实在“所积”上。说“执”是“先天而内具者”固然可以成立，但“积”显然是后天形成的，笼统说“人之所生而有也”显然不准确。更重要的是，如邓小虎所指出的，荀子可以承认致善成积的能力是“人所生而有”的，但不会认为是“无待而然”的。（参见同上）此正说明情性与知性的不同，情性是“不可学、不可事”，“无待而然者也”，但知性则是“可学而能、可事而成”，必须“有待”而成。荀子在写作《荣辱》时可能对此还没有细致辨析，表述不严谨，后荀子提出“伪”概念，并对伪做了“心虑而能为之动”和“虑积焉、能习焉而后成”（《正名》）的规定，包括了能知与所知两个方面，将二者统一到伪的概念之中，这时才对知性的性质和作用作出了理论化的说明。故对于上文最后三句，无须将其当作衍文处理。如果认为荀子当时对人性问题还处于探索之中，个别表述不尽恰当，这样或许更符合实际。

综上所述，《荣辱》继《富国》之后，从知性与情性两个方面对人性做了进一步探讨，与《富国》一样持一种二重结构的人性论，但在一些具体问题上又有所深化和修正。就知性而言，《荣辱》修正了《富国》以“异知”为性的看法，认为“材性知能，君子小人一也”，较之后者显然更为合理。《荣辱》还对材性知能的特点做了说明，认为其具有在不同事物之间作出是非善恶的判断、选择的能力，可以在“先王之道”与“桀、跖之道”之间作出判断和选择。“然而人力为此而寡为彼，何也？曰：陋也。”（《荣辱》）如果人们见识不广，孤陋寡闻，便会以非为是，以恶为善。这说明材性知能不同于良知良能，只有在经验认知的基础上才能发挥作用。如果认识上存在着“陋”，材性知能同样无法发挥作用。“陋也者，天下之公患也，人之大殃、大害也。”（同上）

就情性而言，《富国》虽然认为欲可以导致恶，但其性是一规范性概念，而非描述性概念，故尚没有性恶的观念，相反提出“纵欲害生（性）”。《荣辱》在此问题上则较为复杂，一方面称“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”（同上）。“人之生”的“生”字或理解为出生，或训为性，若是后者，则其性显然已是描述性概念，指情欲的活动，对性的评价也是负面的，故一些学者往往由此认为《荣辱》已有了性恶的观念。不过从另一方面看，《荣辱》的“情”和“性”还是有一定差别的，荀子说：

人之情，食欲有刍豢，衣欲有文绣，行欲有舆马，又欲夫余财蓄积之富也。然而穷年累世不知不足，是人之情也。今人之生也，方知蓄鸡狗猪彘，又蓄牛羊，然而食不敢有酒肉；余刀布，有困穷，然而衣不敢有丝帛；约者有筐篋之藏，然而行不敢有舆马。是何也？非不欲也，几（岂）不长虑顾后而恐无以继之故也。于是又节用御欲，收敛蓄藏以继之也，是于己长虑顾后，几不甚善矣哉！

“人之情”指情感欲望，其“穷年累世不知足”；“人之生”即人之性，它虽然也以实现、满足欲望为目的，但懂得“节用御欲”，具有“长虑顾后”的特点。此性应是知性，可以节制情性，故《荣辱》中两处“人之生”内涵并不一致。从文义上看，“人之生固小人”的“生”恐怕还应理解为出生，强调的是生而如此的意思，人生而所具的各种情欲，使其表现得像个小人。由于后来荀子提出性恶，实际是以情（欲）言性，不再视性为规范性概念，而只是对情欲活动的描述，《荣辱》虽然还没

有走到这一步,但显然已有向这方面发展的趋向了,故在荀子人性思想的发展中具有重要地位。至于另一处的“人之生(性)”无疑才是荀子所理解的人性,它显然不是恶的,相反荀子称其“几(岂)不甚善矣哉”,这说明由于荀子以情性、知性理解人性,情性中的欲虽然会导致恶,是恶的根源,但由于其性是一个规范性概念,性与欲并不完全一致,所以一开始并没有用恶来概括性,只是后来性与情(欲)合一,才提出了性恶。至于知性则与恶无关,而毋宁是善的来源。由于荀子的人性是一种双重结构,显然就不能简单地用善或恶来概括。如果一定要概括的话,也只能说情性可恶,知性可善。另外,荀子在其早期作品中将情性、知性都称为性,这样也会造成不必要的误解:到底何者才是其所说的人性?《富国》的“害生”应是指规范性的情性,而《荣辱》的“人之性”则是指知性。后来荀子可能意识到这种矛盾,故用性来指情性,而用伪或心指知性及其活动。《富国》《荣辱》都是荀子早期的作品,既用了“异知,性也”“材性知能”来表示知性,又用“欲”“人之情”表示情性,有时又直接称“人之性”,实际则是指知性,在概念的使用上是比较复杂、不够一致的,这也是其思想不够成熟的反映。

此外,《富国》《荣辱》虽然都提到“心”,但还不是严格的哲学概念。《富国》说到“行私而无祸,纵欲而不穷,则民心奋而不可说也”、“严刑罚以戒其心”,《荣辱》也提到“人无师无法,则其心正其口腹也”,这里的心都是经验心,实际指情感欲望。稍显特殊的是《富国》的“上下一心,三军同力”,此心有意志之意。《儒效》也提到“莫不变心易虑以化顺之”,此心指思虑,但都不是作为哲学概念使用。这与后来荀子将其作为一个重要哲学概念的情况大为不同。以往学者谈到荀子人性论时往往称其是“对心言性”或“以心治性”(参见唐君毅,第31-37页;王楷),其实荀子的这一思想也是在探索中逐步形成的,在其早期作品中心、性对举尚没有出现,其所使用的主要是“材性知能”“情性”这样的概念。

#### 参考文献

古籍:《论语》《孟子》《荀子》等。

岛一,2011年:《荀子的本性论——关于其二重结构》,载《国学学刊》年3期。

冯耀明,2005年:《荀子人性论新论——附〈荣辱〉篇23字衍之纠谬》,载《国立政治大学哲学学报》第14期。

蒋南华,2009年:《荀子全译》,贵州人民出版社。

金谷治,1950年:《〈荀子〉の文献学的研究》,载《日本学士院纪要》第9卷第1号。

李涤生,1979年:《荀子集释》,台湾学生书局。

李零,2007年:《郭店楚简校读记》(增订本),中国人民大学出版社。

里西,1990年:《〈荀子〉书重要篇章的写作年代考证》,载《哲学研究》增刊。

廖名春,2014年:《荀子新探》,中国人民大学出版社。

唐君毅,2005年:《中国哲学原论·原性篇》,中国社会科学出版社。

王楷,2011年:《以心治性:荀子道德基础之建立》,载《国学学刊》3期。

王先谦,1986年:《荀子集释》,载《诸子集成》第2册,上海书店出版社年影印版。

徐复观,1955年:《释〈论语〉的“仁”——孔学新论》,载《民主评论》第6卷第6期。

2004年,《中国思想史论集续篇》,上海书店。

杨柳桥,1985年:《荀子诂译》,齐鲁书社。

杨泽波,1995年:《孟子性善论研究》,中国社会科学出版社。

(作者单位:中国人民大学国学院;出土文献与中国古代文明研究协同创新中心)

责任编辑:李登贵