

性善与性恶各自的得失

——儒家生生伦理学基于三分法的考察

杨泽波^{1, 2}

(1.山东大学 易学与中国古代哲学研究中心, 山东 济南 250100; 2.复旦大学 哲学学院, 上海 200433)

摘要: 性善与性恶是孟子和荀子不同的人性主张, 对中国文化的发展产生了深远的影响。如何处理这两种不同人性理论的关系, 早已成为儒学研究的重要话题。三分法提供了一种新的诠释可能。所谓三分法是儒家生生伦理学基于对孔子思想结构的分析, 将与成德成善相关的因素梳理为欲性、仁性、智性三个部分, 突破感性、理性两分模式束缚的一种方法。在这种新方法的视域下, 孟荀二子的不同主张各有其得失。性善论之所得是发展了孔子的仁性, 但失之于忽视了智性, 从孔子整全的思想结构中脱离了出来, 难以处理特殊境遇下如何成德成善的问题。性恶论刚好相反, 其所得是推进了孔子的智性, 而失之于丢掉了仁性, 致使学理缺乏道德动力, 不得不将希望寄托于隆礼重法。要正确处理性善论与性恶论的关系, 应该打通孟子和荀子的壁垒, 从仁性和智性两个层面看待人性, 最终形成仁智双全, 善恶齐备的理论格局。舍此而求其他路径, 最多是小修小补, 纵有局部之效, 但终究难成根本之法。

关键词: 儒家生生伦理学; 三分法; 性善; 性恶

中图分类号: B222.6 **文献标识码:** A **文章编号:** 1673-2030(2024)01-0013-12

收稿日期: 2023-11-30

作者简介: 杨泽波(1953—), 男, 河北石家庄人, 山东大学易学与中国古代哲学研究中心讲席教授, 复旦大学哲学学院教授、博士生导师, 主要从事先秦哲学与现代新儒学研究。

孔子之后, 孟子和荀子分别提出了自己的人性理论, 展开了人性善恶的大讨论, 对中国文化的发展产生了深远的影响。近年来, 我在建构儒家生生伦理学的过程中, 以三分法为依据对这个问题重新进行了梳理。三分法是基于对孔子思想结构的分析, 将与成德成善相关的因素梳理为欲性、仁性、智性三个部分, 突破感性、理性两分模式束缚的一种方法^①。由于有了这种新方法, 我对性善论与性恶论的理解与传统有了很大的不同。此前我分别围绕性善论和性恶论写过一些文章^②, 本文再着

^①三分法是我从事孟子研究的一项重要收获, 多年来一直坚持不弃。见杨泽波:《孟子性善论研究》(再修订版), 上海:上海人民出版社, 2016年。而这种方法也成为我后来建构儒家生生伦理学的一个重要基础。见杨泽波:《儒家生生伦理学引论》, 北京:商务印书馆, 2020年;《儒学谱系论》, 北京:人民出版社, 2023年。近年来有学者注意到, 舍勒的思想也可以从三分法的角度来理解。这种情况告诉我们, 在西方哲学内部, 感性、理性的两分模式其实已经开始动摇了。当然, 我的三分法不是从舍勒入手的, 而是基于对孔子思想结构的细密分疏, 有着鲜明的中国特色。

^②关于性善论部分, 详见杨泽波:《性善之谜——破解儒学研究的哥德巴赫猜想》, 上海:上海古籍出版社, 2023年。关于性恶论部分, 分别详见杨泽波:《性恶论的根本困难——从“道德动力学”角度审视荀子学理的内在不足》, 《管子学刊》2021年第5期, 第5-12页;《“性朴说”商议——儒家生生伦理学对荀子研究中一个流行观

重从相互对比的角度综合性地谈一谈孟荀二子各自的得失。

一、孟子性善论的得失

孟子性善论的所得，主要体现在推动和发展仁性方面。创立仁的学说，将其作为行礼的内在基础，是孔子对中国文化最大的贡献之一。“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《论语·八佾》）这一论述所要表达的就是这个意思：如果人做不到仁，再好的礼再好的乐也不能发挥作用^①。孔子关于仁的论述非常多，但这些论述多是对弟子的随意指点，看到弟子缺什么就给补什么，有两个问题留了下来一直未能解决。它们分别是：第一，仁究竟是什么？第二，仁来自何处？

要将仁的学说贯彻到底这两个问题必须解决。孟子清醒地意识到这项任务的重要性，不拘常规，以极大的魄力，创建了性善论，以此来解决上述问题。“性”字源于“生”字。性善论按其本意就是生善论，意即人生下来就有善的属性。为说明这个道理，孟子使用了一个重要概念，这就是“才”：

若夫为不善，非才之罪也^②。

故曰：“求则得之，舍则失之。”或相倍蓰而无算者，不能尽其才者也。（《孟子·告子上》）

“才”指草木之初。草木有其“初”，人亦有其“初”。只要顺着它的方向发展，不加破坏，就可以成德成善。

孟子又将“才”称为“端”：

恻隐之心仁之端，羞恶之心义之端，辞让之心礼之端，是非之心智之端。人之有是四端也，犹其有四体也。（《孟子·公孙丑上》）

“才”和“端”是同等的概念。由其字义可知，性善论不能解读为“性本善论”或“性善完成论”，而应理解为“心有善端可以为善论”。从严格的意义上说，“人之初，性本善”的说法并不合性善论的基本精神，若改为“人之初，有善端”，可能更贴近孟子原意^{[1]46}。

由“才”和“端”展开来，孟子提出了一组概念，成为了一个概念群，主要包括“良心”“本心”“良知”“良能”，其中“良心”最为有名。孟子提出这组概念旨在说明，道德根据不是从外面取得来的，就在自己心内，不学而能，不虑而知，是生而即有的。这样一来，孟子就以性善论的方式解决了孔子留下来的两个问题。仁究竟是什么？孟子回答：“仁者，人心也。”（《孟子·告子上》）这是说，仁就是良心。仁来自何处？孟子回答：“天之所与我者。”（《孟子·告子上》）这是说，仁来自天生^③。经过这种努力，孟子很好地继承和发展了孔子仁的学说。

点的批评》，《哲学动态》2021年第11期，第50-57页；《我为什么不接受“性朴说”》，《衡水学院学报》2023年第3期，第1-7页；《“性恶心善说”献疑——对荀子研究中一种新观点的检讨》，《探索与争鸣》2023年第4期，第84-90页。

①孔子的另一段话也可以置于这个背景来理解：“知及之，仁不能守之；虽得之，必失之。”（《论语·卫灵公》）智可以达到的，如果没有仁守卫，也必将失去。扩展开来，这其实谈的就是智性和仁性的关系问题。智性属于认知，它能得到一些东西，达到某种程度，但如果没有仁作为基础，这些东西、这种程度也不可能真正落实。本文《论语》引文统一引自杨伯峻：《论语译注》，北京：中华书局，1980年。

②本文孟子引文统一引自杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2008年。

③这里有一个重要问题需要加以澄清。孟子主张良心是生而即有的，乃至将其规定为“天之所与我者”，其用心须细加分辨。孟子如此说，其起点是对人的观察，是通过“反求”找到自己内在的道德根据。在此之后，孟子必须解决良心来自何处的的问题。为此他提出了“才”和“端”的概念，但“才”和“端”也必须有其来源。对这个问题做出终极回答是一项非常困难的任务。虽然当时中国大地已经经历了一次启蒙运动（我将这种启蒙称为早期启蒙，详见杨泽波：《儒家生生伦理学引论》第29节“早期启蒙：中国文化的一个奇特现象”，北京：商务印书馆，2020年，第210页），但原始宗教的影响尚在，天还没有完全退出历史舞台。受历史条件的限制，孟子只能将这个来源挂到天上，讲“天之所与我者”。但孟子这样做的本质是以人来说天，而不是以天来说人。换言之，孟子将良心的来源归给上天，属于“借天为说”的性质，是顺着之前天论思想的惯性，为道德根据寻求一个

在此期间，孟子还特别注思想方法问题。孔子仁的学说中有一项重要内容，这就是内省。“内省不疚，夫何忧何惧？”（《论语·颜渊》）“见贤思齐焉，见不贤而内自省也。”（《论语·里仁》）在孔子看来，要成为君子最重要的是要做好内省的工夫。孟子很好地领会了这一思想，沿着相同的方向，进一步讲“反求诸己”：

仁者如射，射者正己而后发。发而不中，不怨胜己者，反求诸己而已矣。（《孟子·公孙丑上》）

仁者如同射手一样，首先将自己的事情做好，即使超不过别人，也应“反求诸己”，不能抱怨。孟子强调，成德成善最重要的不是向外取，而是向内心求，而人也有这个能力，完全可以把握住自己的良心本心。由孔子的“内省不疚”到孟子的“反求诸己”是一个重要进步，标志着儒家内省路线的正式成形，为后来的心学奠定了坚实的理论基础。

同任何一门学说一样，性善论也有其失。历史上人们谈性善论所得者多，谈性善论所失者少，因此，我们的分析当在这方面多加注意。在我看来，性善论有两个所失。第一个所失是只以“才”论性善，不了解善性主要来自后天的教化。上面讲了，“才”是一个价值度很高的概念。人作为有生命的类的一员来到世间，不是空无所有的，原本就带有特定的内容，这些都可以包含在“才”这个概念中。为了加深理解，我进一步将“才”诠释为“生长倾向”^{[2]32-36[1]88-97}。生长倾向主要有两个所指：其一，它可以决定人成为自己；其二，它有利于人这个类的绵延。孟子看到了“才”的重要性，将其规定为善之端倪，是一个重要的进步。遗憾的是，孟子到此就止步了，不了解要彻底说明人何以有善性，还必须讲到社会生活对人的影响。人生存于世间，必与周围的人发生联系，受到他们的影响。随着智性的成熟，又会不断思考问题，而思考的过程不会完全溜走，也会在内心留下一些痕迹。我将这种情况称为“伦理心境”。这里说的“伦理心境”是指社会生活和智性思维在内心形成的心理的境况和境界。一个是生长倾向，一个是伦理心境，二者虽有不同，但不可截然分割。伦理心境必须以生长倾向为基础，生长倾向在正常情况也一定会发展为伦理心境。所谓良心，所谓本心，所谓仁性，本质都一样，都是建基于生长倾向之上的伦理心境^①。

性善论的不足于是就显现出来了。孟子提出“才”的概念是一个了不起的进步，但他不了解“才”虽不可缺，但人之善性主要还是来自社会生活和智性思维对内心的影响。也就是说，要化解性善之谜，既要讲“生长倾向”，又要讲“伦理心境”，而“伦理心境”才是最重要的，才是性善的主干部分，其意义远非“生长倾向”可以相比。孟子显然不明白这个道理。他完全以天生论善性，将其归为“天之所与我者”，归为“我固有之”。这些说法在历史上虽有很大影响，但内部却隐含着严重的矛盾。比如：

孩提之童，无不知爱其亲者；及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也。无他，达之天下也。（《孟子·尽心上》）

孟子举了两个例子，一是孩提之童无不知爱其亲，二是及其长无不知敬其兄，以此证明人天生

终极的保证。虽然受之前天论的影响，人们愿意以“认其为真”的方式相信它，从而大大增强了这种学理的力量，但其进路已经与原始宗教有了本质之别。（“借天为说”和“认其为真”是我诠释先秦儒家天论传统的两个重要概念，详见杨泽波：《儒家生生伦理学引论》第七章“天的地位与作用的重新审视”，北京：商务印书馆，2020年，第176-224页。）我们切不可因为孟子有“天之所与我者”的说法，就认为孟子是以原始宗教的方式谈道德，是神秘主义，进而否定其思想的合理性。

^①详见杨泽波：《孟子性善论研究》（再修订版），上海：上海人民出版社，2016年，第72-87页。一段时间以来，不少学者不能理解我的这种做法，批评它仍然是经验主义或唯物主义。为此我在不同场合多次讲过，仁性虽然来源于社会生活和智性思维对内心的影响，但它有明显的先在性，在处理伦理道德问题之前就已经存在了，正是这种先在性决定仁性可以成为道德本体。另外，我的这种做法的逻辑起点是“我觉故我在”，我承认社会生活的存在，是以“内觉”为起点，在发现并确定自己的智性后，一步步推论出来的，这与经验主义或唯物主义将社会生活作为首出要素，将其作为整个学说的逻辑基础完全不同。详见杨泽波：《儒学谱系论》，北京：人民出版社，2023年，第41-47页。

有善性。但孟子没有意识到这两个例子相互关联存在的瑕疵。问题不在第一个例子。孩提之童都知道亲近自己的母亲，不仅人是这样，很多动物也是如此。第二个例子就不幸运了。“及其长无不知敬其兄”意思是说，人到了一定年龄都知道尊敬自己的兄长，但既然是到了一定年龄，就很难说明善性完全是天生的了。“及其长”由此成了一个大漏洞：因为是“及其长”，所以敬兄之悌心是不是生而即有的，已经说不清楚了。

性善论的第二个所失，是只以仁性作为道德根据，不承认智性对于成德成善的意义。这个问题涉及面更深更广。如上所说，孔子既讲仁，又讲智，讲仁为仁性，讲智为智性，仁性和智性都是成德成善的根据。孟子未能很好地继承这种仁智双彰的思路。他的一些非常有名的论述，表面看非常深刻，但很难禁得起细致的推敲。比如下面两段：

仁义礼智，非由外铄我也，我固有之。（《孟子·告子上》）

万物皆备于我，反身而诚，乐莫大焉。（《孟子·尽心上》）

头一句是说，仁义礼智我原本就有，不是从外面取得来的。据我推测，孔子是不会这样说的。在孔子那里，仁和义可以说是内在的，但礼和智明显不能这样说。礼是周代的礼乐之制，只有学习才能掌握，学习属于智，怎么能说“非由外铄我也”呢？次一句也是一样。这里的“物”指成德成善的根据。孟子认为，成德成善的所有根据我都具有，要成德成善只须反身去求，真诚不欺就可以了，就能体验到最大的快乐了。据我分析，这话孔子也是不会讲的。成德成善离不开外在的礼，不学习就不能掌握，怎么能说“万物皆备于我”呢^①？

之所以有这种情况，是因为孔子和孟子的思想并非完全一致。孔子思想中有欲性、仁性、智性三个要素，其中仁性和智性都是成德成善的根据；孟子思想中则只有欲性、仁性两个部分，仁性成了成德成善的唯一根据，智性失去了应有的位置。我将这种情况称为“孔孟心性之学的分歧^②”。孟子的历史地位前后变化较大。先秦一般是周孔或孔颜并称，直到宋代孟子升格运动后，才开始把孔孟捆在一起，孔孟之道的说法才广泛流行开来。受此影响，人们习惯性地认为，孟子全面继承了孔子的思想。但从三分法的角度看，孔子思想全面，孟子思想则偏向了一边。别的暂且不谈，仅以上面引述的两段材料来说，如果孟子是孔子亲炙弟子，当面向孔子汇报，相信一定会受到孔子批评的^③。这足以说明，孟子虽然立志全面继承孔子的思想，但他只以仁性作为成德成善的根据，智性在其学理系统中没有实际的地位，也就是说被丢掉了。这种差异直接影响着儒学发展的进程。孔孟心性之学的分歧是儒学发展的头等重大事件，再没有哪个因素的重要性可以与之相比了^{[3]10-16}。

性善论的这两个不足，造成的影响不完全一样。第一个方面，即只以“才”论性善，未能着重从社会生活的角度解说善性的原因，其影响并不大。因为受历史条件的制约，当时人们的思维水平

①出于孟子之口而孔子不会说的话，我共找到四处，分别是：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。”“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。”“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”“学问之道无他，求其放心而已矣。”为节约篇幅，这里只分析了第二和第三个例子。这方面的详细情况请见《儒学谱系论》，北京：人民出版社，2023年，第48-49页。

②发现孔孟心性之学分歧是我从事孟子研究的重要收获之一。另外还有两个重要收获分别是：一，以伦理心境解读良心；二，还原先秦义利之辨的真精神。这两点均是发前人之未发，而后人很难改易的。详见杨泽波：《性善之谜——破解儒学研究的哥德巴赫猜想》“序言”，上海：上海古籍出版社，2023年，第2-3页。

③这里有一个实际的例证。子路让子羔做费县宰，孔子说这是害了别人的儿子。孔子为什么这样说，从下文看，似乎与影响其学习有关。子路却说：“‘有民人焉，有社稷焉。何必读书，然后为学？’”意思是说，那个地方有百姓管理，有社稷祭祀，既如此，何必非要读书为学呢？孔子随即回应道：“是故恶夫佞者。”（《论语·先进》）孔子批评子路表面是嫌其强嘴利舌，但结合上文可知，其间也包含着不同意子路轻视为学的态度。姚海涛《“学宗”荀子论“学”思想发微——以孔荀之道的名义》（2023年中国哲学史学会年会论文）一文对孔子之后的“废学”现象有详细疏，认为其表现有三：一是不必读书，然后为学，将读书与为学析离为二；二是认为孔子学问之道高妙深远，在学习上有畏难倦怠情绪；三是仅措意于“学”之细枝末节，不顾及大本大源。可以参考。

有限，能达到这一步已经不容易了，这种说法可以在一定程度上满足人们的需要。但我们今天不能止步于此。随着时代的进步，哲学思维水准的提升，我们已经可以清楚看到社会生活和智性思维对人性的影响，完全有理由从“伦理心境”的角度深入解读良心本心。如果还像孟子那样，只以“才”论性善，只谈“天之所与我者”，只谈“我固有之”，不谈后天教化对人性的重要作用，那两千余年的发展不是白费了吗？何谈进步呢？而这也是我认为虽然近些年来孟子研究有了很多新成果，但仍有进步空间的一个重要理由。

第二个方面的不足，即只有仁性作为成德成善的根据，忽视智性的作用，其影响则要大得多。孟子创立性善论，以良心本心作为成德成善的唯一根据，窄化了孔子的思想，直接引起荀子的反弹，由此展开了孟荀之争（详见下文）。更为重要的是，按照孟子的说法一些现实问题很难得到合理的解释。嫂溺是否援之手是一个典型的例子：

淳于髡曰：“男女授受不亲，礼与？”孟子曰：“礼也。”曰：“嫂溺，则授之以手乎？”曰：“嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不亲，礼也；嫂溺，援之以手者，权也。”（《孟子·离娄上》）

此章常被引用，从理论深处说，是因为它涉及了如何处理伦理道德领域中普遍原则和特殊情况的关系。孟子主张，良心本心是成德成善的唯一根据，遇事只要反身求得自己的良心本心即可。这种说法有一定的道理。因为良心本心的本质是伦理心境，伦理心境来自社会生活和智性思维对内心的影响。这种影响在形成过程中，也将社会生活的一般原则带了进来，作为结晶物，早就存在于内心了。一旦社会生活遇到类似的问题，这种结晶物就会显现自身，告知何者为是，何者为非。只要向内心去求，就可以知道何者当行，何者不当行。但遇到特殊情况，就没有这样简单了，就需要对各种情况加以总结，权衡利弊，以决定自己的行动方案。嫂溺是否援之以手，就属于这种情况。嫂溺是一种特殊情况，不是生活常态，没有统一固定不变的答案。遇到这种情况必须想一想，权衡各种利弊，才能得出结论。尽管这种“想一想”有时非常短暂，只在一刹那之间，但它已不再是直觉，而是一种推理，不再属于仁性，而上升到智性的范畴了。孟子将仁性作为成德成善的唯一根据，否定了智性的作用，所以他对这个问题的回答很难自圆其说。

二、荀子性恶论的得失

与孟子相反，荀子性恶论走的是孔子智性的路线，极大地发展了智性。性恶论的起点是对于性的界定：“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。”（《荀子·正名》）^①人生在世必有物质欲望，这种物质欲望是生之所以然者，是不事而自然者。这种性可以叫作“物欲之性”。物质财富有限，物质欲望则没有止境。任由物质欲望无限度发展，必然引出争夺，导致天下动荡。荀子将这种情况称为“顺是”：

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。（《荀子·性恶》）

这是说，人生而有“好利”“疾恶”“好声色”等物质欲望，顺着这些欲望发展，定会“辞让亡”“忠信亡”“礼义文理亡”。这种结果是不好的，所以人性为恶。历史上人们将荀子的人性理论概括为性恶论，主要是从这个角度展开的。

性恶只是荀子学说的起点，其目的还是成德成善。荀子将这个过程叫作“化性起伪”。“伪”

^①本文荀子引文统一引自王先谦：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年。

字现在写作左“人”右“为”。庞朴从新出土材料中发现了一个上“為”下“心”的“𢇛”字，认为荀子所说的伪，应该是这个字，代表的是心的活动以及这种活动的结果。这个看法经过梁涛等人的努力，近年来已广为人们接受^{[4]71-80}。经过这些努力后，人们普遍认识到，荀子凸显“伪”字，目的是强调，善不是天生的，而是后天养成的，用荀子的话说即为：

今人无师法，则偏险而不正，无礼义则悖乱而不治。古者圣王以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，是以为之起礼义，制法度，以矫饰人之情性而正之。（《荀子·性恶》）

任由物质欲望发展，不加礼法的限制，一定会引生社会的混乱。圣人不忍心这种局面，制定礼义法度以矫饰人的情性，由“不正”归为“正”。这个过程即为“伪”。“人之性恶，其善者伪也”（《荀子·性恶》），将这个道理讲得清楚而明白。简言之，“伪”是受到圣人制定的礼仪法度矫饰后的结果。

荀子这方面的思想不仅清楚明白而且严密有序。细读文本可知，性恶论内部有两极，一是人生而有的物质欲望，任其发展，必然天下大乱，故为恶；二是圣人制定的礼义法度，通过礼义法度，人可以把原本不好的性变成“伪”，成为善。如果仅有这两极，性恶论的体系仍不够完整，因为它尚未说明由前一极是如何过渡到后一极的。为此，荀子在这两极中间事先预设了一个条件，这就是人有认知能力。这种认知能力也是人之性，可以称为“认知之性”。预设“认知之性”非常必要。如果不肯定人有这种能力，无法认知礼义法度，再好的礼义法度也没有用。荀子想得很周全，一定要预设这个条件，以保证自己理论的完整。荀子性的概念中既包括“物欲之性”的内容，又包括“认知之性”的内容，二者缺一不可，道理就在这里。荀子思想缜密的特点在这些环节上得到了充分的展现。

荀子非常重视“认知之性”。我曾把相关内容分疏为四个环节，即：“人心有辨”“知礼知义”“虚壹而静”“知道守道”。这四个环节逐一相连，形成了一个严密的系统，极大地细化了孔子学习认知的思想。前面讲了，在孔子思想中，学习认知是成德成善的重要因素，我将相关思想称为“智性”。荀子重视“认知之性”明显源于孔子智的思想。抛开政治因素不谈，仅就心性而言，性恶论的意义不在于以善或恶来界定人性，而在于以恶为起点，以认知为中介，最终达到“化性起伪”的目的，在于对于“认知之性”的重视及多方面的精辟论说。先秦时期，在认知问题上，荀子思考最深，论说最详。不管受多少诟病，有多大委屈，荀子在儒家发展史上始终占有一席之地，难以抹杀，根本原因就是继承了孔子的智性，并有极大的拓展。

历史上，关于荀子性恶论的认识虽然也有一些差异，但总的看较为一致。近年来，随着荀学研究的深入，在这方面有了一些新的理解。其中影响力较大的是周炽成、林桂榛力推的“性朴说”。周炽成认为，《性恶》篇与《荀子》其他各篇在内容上多有不合，实为后人伪作。荀子并没有性恶的明确说法，其真正要表达的是一种性朴的主张^①。林桂榛与周炽成的思路相近，但认为推定《性恶》篇全系伪文，在方法和材料上尚有可商榷之处。《性恶》篇中的“性恶”当为“性不善”之讹，而“性不善”也就是“朴”。西汉末年刘向等整理荀书时受“善恶”对说观念的影响，将“不善”改为“恶”，铸成大错^{[5]276}。要正确理解荀子，必须回归“性朴说”。

我对“性朴说”持保留态度。从现象上看，《荀子》文本中“朴”字多见，如“性者，本始材朴”“今人之性，生而离其朴，离其资”（《荀子·性恶》），等等。这些论述说明，在荀子看来，人天生为“朴”，没有善性，善性是后天教化的结果。因此，从“性朴”角度解说荀子的人性论亦有其根据。而我之所以不赞成“性朴说”，主要是基于三个方面的考虑。

^①自2007年以来，周炽成围绕这个问题发表了多篇文章，这些文章后结集为《荀韩人性论与社会历史哲学》，广州：中山大学出版社，2009年。该书业已成为了解性朴说起源与主要观点的必读书目。

首先，当时告子已经有了“性无善无不善”的说法。从孟子与告子辩论中所转述的告子的一些言论，如“性犹杞柳也，义犹柤棿也。以人性为仁义，犹以杞柳为杯棬”“人性之无分于善不善也，犹水之无分于东西也”“生之谓性”（《孟子·告子上》）等来看，告子的这些说法其实就是一种“性朴”的主张，意即人生下来是一张白纸，没有善与没有恶，善恶皆源于后天的影响。孟子与告子有如此多的争辩，至少说明告子的主张在当时已经有了较大的影响。荀子在稷下多年，猜测其对告子的思想有所了解，当有一定的合理性。如果荀子以“性朴”作为自己人性理论的标志，那与告子就没有区别了。以荀子喜好非议他人的性格，他不应止步于此，只是简单重复他人的思想。

其次，这种说法不利于彰显荀子的政治主张。荀子介入人性问题的讨论，有着强烈的政治关怀，并非单纯出于理论兴趣。在战国末期，如何合理地重建社会秩序，是最为重要的任务。荀子认为，最有效的途径是“贵礼义”，而要实现这一目的，必须以性恶论为基础，承认人性是恶的。如果按照孟子的说法，人人都有善性，那么礼义就没有必要了。“性善则去圣王，息礼义矣；性恶则与圣王，贵礼义矣”（《荀子·性恶》）讲的就是这个道理。要之，荀子既以“朴”论性，又以“恶”论性，其思想重点显然在后者。以“恶”论性，不仅可以与当时相近的思想（如告子）区别开来，以彰显自己的特色，而且有利于强调“贵礼义”的政治主张，为合理安排社会秩序打下坚实的根基。

最后，更为重要的是，我不赞成“性朴”更接近真理的这种理念。持“性朴说”的学者普遍有这样一种看法：性善论强调善是天生具有的，打破了当时人们对于性的一般理解，不仅“析辞擅作，以乱正名”^①，而且带有明显的唯心主义倾向；“性朴说”强调善性并非生而即有，而是来自后天教化，不仅符合孔子“性相近，习相远”的主张，而且更接近唯物主义，更接近真理。换言之，在这些学者心目中，“朴”是人性的真实状态，孟子不明白这个道理，所以讲性善，荀子准确把握住了这个道理，所以讲“性朴”。后人不明其故，将“性朴”误读为“性恶”，不仅在文本上造成了诸多困难，也极大地掩盖了荀子学理的价值。要正确理解这个问题，一个必须的步骤，就是重新将荀子的人性论界定为“性朴”。

我认为，这里有两个问题必须予以澄清。第一，人性原本是不是为朴？根据前面的分析，人天生就有“才”，就有“生长倾向”，儒家所强调的爱亲敬长等内容，就是在这个基础上逐步发展起来的。看不到这一点，儒家的道德内容就成了空中楼阁，既无法得到好的解释，更无法正确看待人与动物的关系，延续旧式“人禽之辨”的弊端⁶¹³⁵⁻³⁹。另外，社会生活和智性思维对内心的影响虽然是后天的，但它在面对新的伦理道德问题时作为结晶物早就存在了，有强烈的先在特性。人们只要通过“内省”“反求”，就可以找到它，以它作为道德的根据，一般不再需要新的学习。在处理新的伦理道德问题之前，人性并不是一张白板。由此出发，我们可以清楚看到，人性原本就不是“朴”的。第二，“性朴”的看法是不是更接近真理？在持“性朴说”的学者心目中，朴是人性最为真实的状态。如果能够把荀子学说重新界定为“性朴”，就可以光明正大地将荀子纳入真理的阵营，列为“新的正统”了。这种看法亟待商榷。应该清楚看到，唯物主义不代表唯一真理，唯心主义也不尽是垃圾。我们对于唯物主义的肯定过于盲从，完全不了解其弊端在何处；对于唯心主义的批判又过于武断，全然不知道其价值所在。“那种希望以‘性朴说’借道经验主义、唯物主义抬高荀子，达到‘扬荀抑孟’之目的，不客气地说，仍然是对经验主义、唯物主义和先验主义、唯心主义这些概念的不加反省的滥用，是之前浅薄唯物心态的变形产物。”¹⁷¹⁵⁴非常遗憾，这个问题似乎并未引起相关学者的充分重视。

^①引用荀子“析辞擅作，以乱正名”之语，批评孟子不顾约定俗成的原则另搞一套，是路德斌文章中的一个提法。详见路德斌：《荀子：“心伪”与“大本”——从清儒荀学研究的不足看当下荀学复兴所要解决的一个根本问题》，《邯郸学院学报》2017年第3期，第12-22页。

也有学者不赞成“性朴说”，仍然坚持性恶说法的，但其理据与我不同。这些学者指出，荀子明言“好利”“疾恶”“好声色”是人的情性，这三个方面都是不好的，是恶端，所以不宜将荀子人性论界定为“性朴”，而应坚持传统的“性恶”的称谓，只不过这种恶不是指本恶，而是指恶端。意即，人的物质欲望为恶端，所以人性为“恶”，而不为“朴”。我对这种观点也持保留态度。在荀子学理中，“好利”“疾恶”“好声色”与“争夺”“残贼”“淫乱”彼此相对，前者为因，后者为果。荀子并不以“好利”“疾恶”“好声色”这些原因论恶，而是以“争夺”“残贼”“淫乱”这些结果论恶，是有精心考虑的。“纵其欲，兼其情”“养其欲而纵其情”（《荀子·解蔽》）之类的说法，在《荀子》全书中多次出现，说明荀子并不否定物质欲望。如果荀子将“好利”“疾恶”“好声色”视为恶端，以此界定性恶，必然引出否定物质欲望的结论，走向禁欲主义。荀子准确预见了一种风险，所以不以“好利”“疾恶”“好声色”论恶，只以“争夺”“残贼”“淫乱”论恶，^{[7]54}当然，在“好利”“疾恶”“好声色”中，“疾恶”又有一定的特殊性。“疾”指嫉妒，“恶”指憎恶。有人认为这已经明显属于恶的范畴了，故为恶端。在我看来，“疾恶”虽然不完全同于“好利”“好声色”，但荀子将其放在一起讲而不是分开处理，是因为“疾恶”是物质欲望的必然属性。同样是人的生物本能。如果将“疾恶”视为恶端，势必会对物质欲望持否定态度，背离荀子“纵其欲”“养其欲”的思想精神。由此可知，“疾恶”与“好利”“好声色”属于同类概念，都是人的自然本能，谈不上恶与不恶，不宜将其视为恶之端。在荀子学理中，只有物质欲望不加限制导致的不好结果才为恶。“所谓恶者，偏险悖乱也。是善恶之分也已。”（《荀子·性恶》）荀子这一表述，已经将问题表达得十分明确了。牟宗三的一段话也可以为此提供证据，他说：“（荀子）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，是即荀子所谓性恶也。”^{[8]194}

荀子在建构性恶论的过程中，受各种条件的影响，对仁性的理解不深不透，这是性恶论最在的所失。仁字在当时已成为一个常用语，因此，荀子关于仁的论述并不少。比如，“信信，信也；疑疑，亦信也。贵贤，仁也；贱不肖，亦仁也。言而当，知也；默而当，亦知也。故知默犹知言也。故多言而类，圣人也；少言而法，君子也；多言无法而流湎然，虽辩，小人也。”（《荀子·非十二子》）相信应该相信的，这为信，怀疑应该怀疑的，这同样为信。尊敬贤可之人，这为仁，鄙视不贤可之人，这同样是仁。言说得当，这是知，不言而得当，这同样是知。这段文字中明确用到“仁”字，说明荀子同样讲仁。

但需要强调的是，与孔子、孟子不同，荀子讲的仁不具有先在性。先在性是我非常重视的一个概念。简单说，先在性就是先于问题而存在。先在性又可细分为两种情况，一种是“先天而先在”，一种是“后天而先在”。此处先说“先天而先在”。人有“才”，有善之“端”，有“生长倾向”，这些都是生而即有的，这些生而即有的内容在处理伦理道德问题之前已经存在了，这就叫“先天而先在”。荀子也讲仁，但他从性恶论立场出发，不承认仁有天生的因素，不承认人生而有善端，只重后天教化，只讲“积伪”，等于否定了仁的这种先在性。

一些学者不同意这种理解，认为荀子性恶论系统中同样承认人有善端。他们多引述下面一段材料为证：

凡生乎天地之间者，有血气之属必有知，有知之属莫不爱其类。今夫大鸟兽则死亡其群匹，越月踰时则必反铅，过故乡则必徘徊焉，鸣号焉，踟蹰焉，踟蹰焉，然后能去之也。小者是燕爵，犹有啁噍之顷焉，然后能去之。故有血气之属莫知于人，故人之于其亲也，至死无穷。（《荀子·礼论》）

这些学者认为，荀子明言“有知之属莫不爱其类”，这里的“有知之属”指人，既然“有知之属”都知道爱其类，那就等于承认人原本就有爱的属性。爱属于善，所以人天生就有善端。更有学

者指出，“不难想见，‘凡生乎天地之间者，有血气之属莫不有有^①知，有知之属莫不知爱其类’，若在此下一转语，‘恻隐之心，仁之端也’（《孟子·公孙丑上》）的讲法则将呼之欲出”^②。这个问题须认真推敲。细读文本可知，“莫不爱其类”的基础是“有知之属”。这个“有知之属”的“知”就是“认知之性”之“知”。人天生有认知能力，但它只是一种能力，不带有内容，内容是这种能力与外物相接，不断学习得到的。这可能是“荀子到底没有下此一转语，其间原委颇耐人寻味”^③的深层原因。因此，“爱其类”的“爱”不宜理解为天生的爱，只宜解读为通过认知而学会的爱。换言之，“有知之属莫不爱其类”是说，人有认知能力，通过这种能力可以学会爱其类，不宜理解为人天生就知爱其类。这种理解还可以验之于荀子思想的逻辑关系。荀子创立性恶论，目的是反对孟子的性善论，而性善论的核心是说善是天生的；如果荀子承认人天生就有善端，就知“爱其类”，那与孟子就无法区分了，还怎么反驳孟子呢？以荀子思想之缜密来说，他不会在这个根本环节上有如此重大的疏漏，自己打自己的脸。以“有知之属莫不爱其类”证明荀子承认人天生有善端，无论在文本上还是在逻辑上，都有很大困难^④。

再谈“后天而先在”。这个概念难度较高，不易把握，其大意是说，虽然善性来自后天的养成，但在处理伦理道德之前已经在了。我提出这个说法，主要是为了解说“伦理心境”的特点。按照儒家生生伦理学的理解，“才”是仁性的一个来源，但不是其全部，仁性更重要的来源是伦理心境。伦理心境来自社会生活和智性思维的影响，当然是后天的，但它作为一种结晶物在处理伦理道德问题之前已经存在了，有明显的先在性。“后天而先在”说明的就是这种现象。

常见有人对此不解，批评说，你以伦理心境解说仁性，荀子同样认为善来自后天的教化，在于“注错习俗之所积”，这两者当有一致性，为什么你要以此反对荀子呢？这里的关键即在于是否承认“注错习俗之所积”的结果具有先在性。在我看来，伦理心境虽然来自后天，但它具有先在性，正是这种先在性保证它可以成为成德成善的根据。荀子的认识显然远没有达到这个程度。他重视后天环境对人的影响，强调只有通过“积伪”，斫木才能生器，埴埴才能成瓦，最终达到“化性起伪”的目的。这本身是对的。可惜他不了解，“积伪”的过程并不能成为成德成善的根据，只有“积伪”的结果成为结晶物，具有先在性，才具有这一功能。换言之，人确实有学习认知的能力，以此可以接受社会环境的影响，学习行为规范，但仁性作为道德本体不是这个学习认知的过程，而是这个过程的结果，是这个结果的结晶物。结晶物与过程最大的区别就在于它在一定程度上已经固化成形了，在面对新的伦理道德问题之前已经存在了，有明显的先在性。荀子思想的不足在这里就显现出来了。荀子重视后天教化，以此强调“积伪”的重要，这没有问题。但他不明白后天教化只有上升为结晶物，具有先在性，才能成为成德成善的根据。只承认“积伪”，未能看到“积伪”的结果有先在性，荀子论仁在这个关键点上差了分寸，掉了链子。

荀子论仁不仅不明白其“先在性”，更不重视其逆觉性。逆觉性与先在性直接相关，由先在性必然引出逆觉性。前面讲了，“内省不疚”是孔子论仁的重要内容。孟子发展了这一思想，进而讲“反求诸己”。无论是“内省”，还是“反求”，其方向都是向内的，其思维方式都是直觉。这种情况牟宗三称为“逆觉”：

逆觉者即逆其汨没陷溺之流而警觉也。警觉是本心自己之震动。本心一有震动即示有一种

^①此处后一个“有”字似为衍文。

^②荀子所说的“有义”与这种情况相似。荀子讲：“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。”（《荀子·王制》）一些学者强调，荀子明言人不仅有气、有知，而且有义，可见荀子同样承认人生有善端。我的理解有所不同。“有义”有两种可能，一是天生即有，一是后天才有。验之于荀子，他明显是说，人是有义的，但这种义来自后天的教化，是“积伪”的结果，而不是讲这个义是天生，是生而即有的。否则必然与其整体思想发生根本性矛盾，性恶论大厦就会从内部完全垮掉了。

内在不容己之力量突出来而违反那汨没陷溺之流而想将之挽回来，故警觉即曰逆觉。逆觉之中即有一种悟。悟即醒悟，由本心之震动而肯认本心之自己即曰“悟”。悟偏于积极面说。直认本心之谓悟。^{[10]138-139}

逆觉不是眼光向外求，而是向内收。良心本心遇事自己会震动，与此同时，人还有一种能力了解这种震动，以便能够将自己心收回来，这就叫“逆觉”^①。逆觉是成德成善必不可少的工夫。

荀子论仁没有这种逆觉性。他的一些说法表面看似与孔孟一致，其实不然。这里举两个例子。一个是“内自省”：

君臣上下，贵贱长幼，至于庶人，莫不以是为为隆正。然后皆内自省以谨于分，是百王之所同也，而礼法之枢要也。（《荀子·王霸》）

君臣上下，贵贱长幼，以至于普通百姓，均是为了平正天下。不仅如此，而且还需要中“内自省”，这也是君王与百姓相同的，是礼法必不可少的环节。这里虽然讲到了“内自省”，但其含义较为一般，并没有明显的向内心反求的意思，与孔子说的“内省不疚”，孟子说的“反求诸己”有明显的区别，切不可因为用了同样的字眼，而混淆其间的差异。

再一个是“思仁”：

空石之中有人焉，其名曰觥，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？（《荀子·解蔽》）

觥善射好思，但耳目可以败其思，蚊虻可以挫其精。只有不受影响，闲居静思才可以通。这里的“思仁”，从文脉上看，指的是一般性的思考，可以理解为思考自己的德性，并没有孔子和孟子文中那种明显的逆觉的意思。

由此可知，先在性和逆觉性是仁性的两个核心特征。孔子讲“内省”，孟子讲“反求”，根本用意是要凸显这种先在性和逆觉性。荀子则不同，他不接受性善论，不承认人天生就有善的倾向，这等于否定了仁性“先天而先在”的一面。另外，虽然他重视“注错习俗之所积”，没有看到“积伪”的结果具有先在性，这等于又否定了仁性“后天而先在”的一面。这个不足直接影响到逆觉问题。先在性是逆觉性的前提，没有先在性就谈不上逆觉性。荀子否定了仁性的先在性，自然不会承认仁性的逆觉性了。

荀子这一失误，对学理产生了根本性的影响。在荀子研究中，关于恶性何以产生礼法的问题，第一个圣人如何出现的问题，一直多有讨论。其实这些都不是很大的问题。荀子性恶论的根本困难是无法保障其学理的活动性，无法解决道德动力问题^{[11]15}。我提出这一看法的理据一是休谟，二是牟宗三。“休谟伦理难题”之所以重要，是因为它涉及理性能否充当道德根据的问题。休谟承认理性对道德有一定的影响，但不认为理性是道德的根据，因为“理性是完全没有主动力的，永远不能阻止或产生任何行为或感情”^{[12]498}。牟宗三梳理宋明儒学，判朱子为旁出，一个根本性理由，就是认为朱子学理缺乏动能，是“只存有而不活动”，而非“即存有即活动”^{[13]531}。休谟和牟宗三，一个在西，一个在东，前后相差两百多年，却分别从不同角度谈到了理论的活动性问题，堪称为奇，可见这个问题的重要。所谓“活动性”问题从三分法的角度看，实际是说，智性没有办法提供动力，只有仁性有此功能，要保证一门道德学说活起来，不沦为死理，必须保证其学理中有仁性的位置。为了便于阐述，我把这一理论进一步概括为“道德动力学^②”。我提出这一命题意在表达这样一个意

^①牟宗三论逆觉多从负面进入，强调当本心陷溺时，自己有所醒悟，不甘心陷溺，要求将其挽救回来。但根据我自己的体会，逆觉也可以从正面进入，意即在生活境遇中，本心给予命令，要求如何去做，我们通过逆觉可以知道本心的要求。这个过程不一定是负面的，不一定非要从陷溺的角度讲。

^②“道德动力学”是我受牟宗三影响，在建构儒家生生伦理学过程中提出的一个说法。详见杨泽波：《儒家生生伦理学引论》第三十二节“‘道德动力学’：一个有重大学术价值的问题”，北京：商务印书馆，2020年，第230-233页。

思：在一门完整的道德学说中，智性是死的，仁性是活的，要让其真正动起来，成为活理，成为人们的“自愿”^①行动，用牟宗三的话说，必须有孟子的“本心”义^②。

性恶论的根本困难当从这个角度来理解。因为荀子学理的基础是智性，未能充分看到仁性的意义，所以无法解决认知之心认识礼义法度后自愿而行的问题。有学者提出不同的看法，认为荀子的认知之心不是一般意义的，而是“道德智虑心”，既然如此，活动性就不再是一个问题了。我想申辩的是，休谟和牟宗三所谈的认知问题，本身就是道德意义的，就是“道德智虑心”，而不是一般意义的认知，不是纯粹的理论理性。他们有力证明了，道德意义的认知之心是没有“主动力”“不活动”的。这个问题必须认真对待，除非我们能够证明休谟和牟宗三说错了，活动性根本就是一个伪问题，我们就必须认真反省荀子学理的困难，不能视而不见，否则只能回到休谟和牟宗三之前，在旧有框架中打转^③。

三、性善论与性恶论的融合汇通

综上所述，孔子自创立儒学起，思想内部与成德成善便有欲性、仁性、智性三个要素，其中后两个方面都是成德成善的根据。孔子之后，孟子为了解决仁究竟是什么以及仁来自何处的问题，创立了性善论，提出“良心”“本心”“良知”“良能”等概念，将其作为成德成善的根据，一举解决了孔子留下来的那两个问题。遗憾的是，在此过程中孟子发力过猛，不重视智性对于成德成善的作用和意义，不自觉丢失了智性。要而言之，孟子性善所得在仁性，所失在智性。

荀子敏锐地发现了这个问题，以性恶论加以反驳。性恶论最有意义之处，是在肯定“物欲之性”的同时，预设了“认知之性”，承认人可以通过学习认知以掌握圣人制定的礼义法度，按其要求而行，从而达到“化性起伪”的目的。同样可惜的是，荀子虽然也讲仁，但他不了解仁一定具有先在性和逆觉性，所谈之仁是空的，无法解决动力问题，无法必然走向善。要而言之，荀子性恶论所得在智性，所失在仁性。

性善论有所得亦有所失，性恶论同样有所得亦有所失，双方都是偏而不是全。如何将双方融合起来，便成了一个亟待解决的问题。目前荀子研究中有一种“以荀摄孟”倾向，认为荀子性恶论内部包含着善端，只要将这些因素发掘出来，就可以实现以荀统孟的目的了。我不同意这个看法。前面讲过，荀子性恶论的根本精神是反对孟子善源于天生的这一主张，强调善只能来自后天的教化。如果认为荀子的性恶论系统也包含善端，那不仅势必与其学理的根本精神相违背，而且在材料的解读方面也会面临诸多困难。在我看来，既然孟子和荀子分别走了仁性的路线和智性的路线，要将双方融合起来，合理的办法自然是将他们纳入三分法的框架中，在孟子性善论的基础上补足智性，或在荀子性恶论基础上补足仁性，回归到孔子欲性、仁性、智性三者齐全的思想结构之中。以此为基础，我们便有希望打通双方的思想壁垒，形成一个仁智双全，善恶齐备的学理系统。除此

①我关注“自愿”问题，最初是受到了冯契的影响。详见杨泽波：《“自觉”与“自愿”——关于冯契先生伦理思想的一段往事及其感想》，载于《追寻智慧：冯契哲学思想研究》，上海：上海古籍出版社，2007年。

②牟宗三批评朱子，一个重要理由，就是认为朱子论心“并无孟子之本心义”。牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，《牟宗三先生全集》第8卷，台北：台湾联合报系文化基金会、联经出版事业公司，2003年，第7页。

③在2023年11月25-26日华侨大学哲学与社会发展学院举办的“荀子哲学的新开展国际学术研讨会”上，东方朔作了“认知、信念与行动——对荀子‘知道’‘可道’到‘守道以禁非道’的分析”的主旨报告。该报告借鉴西方汉学界荀子研究的新成果，将荀子“心知道，然后可道；可道，然后能守道以禁非道”的著名论述划分为“知道”“可道”“行道”三个部分，认为由“知道”到“行道”必须经由“可道”这个环节，“而‘可道’作为一种评价性信念其自身也足以产生对理由加以回应的驱动能力，当一个理性的行动者真诚地持有‘可道’的信念时，我们就有理由期待这个信念持有者将信念本身化为行动，其中的原因不是因为他‘应该’这样做，而是他‘会去’这样做……”这个报告有很强的学术前沿性，材料充实，分析细密，给人以很强的启发，但我读后仍然难以消除内心的疑虑。我的疑虑集中在如何理解信念上，这个问题涉及较深，受文章主题所限，此处无法展开，容当另文详述。

之外，其他办法只能是小修小补，纵有局部之效，终究难成根本之法^[14]26-32。

这再次说明了三分法具有极高的学理价值。我一再强调，儒学最明显的特点是在生成之初就没有受西方哲学的影响，没有感性、理性的两分模式，内部贯穿的是欲性、仁性、智性的三分结构。在这种结构中，欲性负责对于物欲的看法。智性是一种学习认知的力量，由此可以认识礼义法度，掌握是非标准。这方面的内容西方也有。儒学最可贵的地方是多了仁性（准确地说是仁的内容极为丰富，俨然成为一个系统，远远超过了西方哲学）。人之所以有仁性，既源于“先天而先在”的生长倾向，又源于“后天而先在”的伦理心境。儒家历史上常说不断的仁或仁性乃至仁体，不过是建基于生长倾向之上的伦理心境而已。仁性最大的好处，是可以提供动力，保证智性不沦为死理，要使一门道德学说完整有效，不能只有智性，没有仁性。但反过来说，一门完整的道德学说也不能只有仁性，没有智性。智性担负着对仁性加以再认识的神圣职责，不仅要明了仁性的来源、特性，更要在仁性出现弊端的时候，对其加以调整，使之重新回到正确的道路上来。这项工作在当前特殊的历史条件下，更为重要，更为宝贵，更为不可或缺。以三分法统合孟子和荀子，乃至心学与理学，是一项艰苦的工作，道路曲折，阻碍重重，但拥有极为广阔而光明的前景，只要砥砺前行，不断前行，就有希望见到胜利的曙光。

参考文献：

- [1]杨泽波.孟子性善论研究：再修订版[M].上海：上海人民出版社，2016.
- [2]杨泽波.论人性中的自然生长倾向——关于性善论诠释的一个补充性说明[J].中国哲学史，2010(2).
- [3]杨泽波.孟子达成的只是伦理之善——从孔孟心性之学分歧的视角重新审视孟子学理的性质[J].复旦学报(社会科学版)，2021(2).
- [4]梁涛.荀子人性论辨正——论荀子的性恶、心善论[J].哲学研究，2015(5).
- [5]林桂榛.天道天行与人性人情——先秦儒家“性与天道”论考原[M].北京：中国社会科学出版社，2015.
- [6]杨泽波.新“人禽之辨”[J].云南大学学报(社会科学版)，2017(3).
- [7]杨泽波.“性朴说”商议——儒家生生伦理学对荀子研究中一个流行观点的批评[J].哲学动态，2021(11).
- [8]牟宗三.荀学大略[M]//牟宗三先生全集：第2卷.台北：台湾联合报系文化基金会、联经出版事业公司，2003.
- [9]王楷.生命的感通与荀子道德主体的证成[J].邯郸学院学报，2019(1).
- [10]牟宗三.从陆象山到刘蕺山[M]//牟宗三先生全集：第8卷.台北：台湾联合报系文化基金会、联经出版事业公司，2003.
- [11]杨泽波.性恶论的根本困难——从“道德动力学”角度审视荀子学理的内在不足[J].管子学刊，2021(5).
- [12]休谟.人性论[M].关文运，译.郑之骧，校.北京：商务印书馆，1980.
- [13]牟宗三.心体与性体：第三册[M]//牟宗三先生全集：第7卷.台北：台湾联合报系文化基金会、联经出版事业公司，2003.
- [14]杨泽波.三分法视域下孟子与荀子、心学与理学的有机融合[J].中原文化研究，2019(4).

（责任编辑：苏红霞）