

# “性恶心善说” 献疑

——对荀子研究中一种新观点的检讨

杨泽波

**【内容摘要】**“性恶心善说”是近年来针对荀子人性理论提出的一种新的诠释。这种诠释于“性恶”和“心善”两端似都有可商榷之处。以物质欲望本身的特点为恶，还是以物质欲望无限度发展的结果为恶，这是关于“性恶”需要讨论的问题。缺乏仁性的有力支撑，单靠智性的认知之心唱独角戏，能否保障心必然为善，这是关于“心善”需要讨论的问题。而是否有必要将《不苟》确定为荀子晚期作品，立荀子晚年定论说，以证明荀子晚年有向思孟回归的迹象，在一定程度上实现了孟荀会通的问题，同样有待进一步讨论。

**【关键词】**儒家生生伦理学 荀子 性恶 心善

**【作者】**杨泽波，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。（上海 200433）

**【基金项目】**国家社会科学基金重点项目“儒家生生伦理学引论”（18AZX013）；教育部哲学社会科学研究后期资助（重大）项目“儒家生生伦理学研究”（16JHQ001）

近年来，荀子研究是一个重要热点，有很多新的成果，令人欣喜。梁涛提出的“性恶心善说”就是其中之一。笔者在以儒家生生伦理学<sup>①</sup>原理为基础重新梳理儒学发展脉络的过程中，对这个问题进行了新的思考，有一些不同的理解，特提出来与其商榷，以共同推动荀子研究不断向前发展。

## “性恶心善说” 大义

“性恶心善说”集中体现在《荀子人性论辨正——论荀子的性恶、心善说》<sup>②</sup>一文之中。该文主要围绕《性恶》篇“人之性恶，其善者伪也”这一论述展开，指出这一语句当从两个方面分析：一



是性恶；二是心善。前者说明人性为恶，后者解释人何以为善。

首先是性恶。在“性恶心善说”看来，荀子认为人有好利、疾恶、好声色之性，这里的“性”指出生，荀子所说的“生而有”指生而即有。很长时间以来，人们往往将荀子的性恶论简化为“人性本恶”。<sup>③</sup>这种理解近年来受到了很大冲击，不少人认为，荀子以生理欲望言性，生理欲望本身不为恶，只有不对其加以节制，超出礼义的规定，其不好的结果才为恶，这其实是一种性朴的主张，性朴说由此大为流行。<sup>④</sup>“性恶心善说”持不同看法，认为荀子明言“生而有好利”“疾恶”“好声色”，这些都是人的情性。好利有贪婪之意，疾恶指嫉妒憎恶，好声色为不合理的欲望，这三个方面都是不好的。“所谓恶者，偏险悖乱也。”“偏险”指偏颇、危险，“悖乱”指悖谬、混乱。好利、疾恶、好声色是恶端，悖谬、混乱是恶果，而荀子的“人之性恶”即指这种恶端而言，所以不能说荀子之性只是朴，没有恶。简言之，人的物质欲望为恶之端，荀子正是在这个意义上讲性恶的。

其次是心善。“性恶心善说”提出了这样一个问题，即性既然为恶，人何以会产生善呢？这涉及对于“伪”字的理解。“伪并非一般的作为，而是心之作为，是心的思虑活动及引发的行为，具有明确的价值内涵和诉求。”在郭店竹简中有一从“為”从心的“𡗗”字。庞朴认为：“‘伪’字原作上‘为’下‘心’，它表示一种心态，为的心态或心态的为，即不是行为而是心为。”<sup>⑤</sup>接续庞朴这一看法，梁涛发现“伪”在《荀子》中既有负面诈伪之意，又有正面“心为”之意。出现这种矛盾，很可能是因为荀子分别是用两个不同的字来表达这两层意思的：一个是“伪”，指虚伪、诈伪；另一个是“𡗗”，指心经过思虑后的选择、行为。梁涛进而得出结论说：“《荀子·性恶》的主旨是‘人之性恶，其善者伪也’，其中‘伪’据郭店竹简应作‘𡗗’，指心之思虑活动、心之作为。这既点出性恶，又指出善来自心之思虑活动，揭示了人生中以‘性’为代表的向下堕失的力量、以‘心’为代表的向上提升的力量，并通过善恶的对立对人性作出考察，实际是提出了性恶、心善说。”一言以蔽之，所谓心善即“心趋向于善，可以为善”。<sup>⑥</sup>

之后梁涛又撰写了一组文章，具体考察荀子人性论的历时性发展，按照荀子居赵、游齐、退居兰陵的三个人生阶段，将《荀子》中的各篇分为四组，以证明荀子晚年修正了之前的观点，有向思孟回归的倾向，进一步为其“心善说”提供证据。

第一组是《富国》《荣辱》。这可能是荀子居赵时期的作品，提出了情性一知性说。在这一阶段，荀子将情感欲望和材性知能都称为性。一方面，顺从情性会导致争夺不止，天下大乱；另一方面，人的知性又可以选择判断，制定礼义，服从礼义。这一思想为后来《正名》《性恶》篇中的性一伪说打下了基础。但《富国》《荣辱》与《正名》《性恶》又有不同，前者既没有提出明确的性恶观念，在性概念使用上也存在含混之处，将情性、知性都称为性，并将生而即有的认知能力（能知）与后天获得的认知结果（所知）都归为性。<sup>⑦</sup>

第二组是《礼论》《正名》《性恶》，代表荀子中期的思想。这一时期的特点是提出了性一伪说，不再将知视为性，而是提出了伪，以伪统一能知和所知。《礼论》提出了性朴说，但从语境上看，其性主要是指吉凶忧愉之情以及对亲人的爱，伪主要指礼义之节文；《正名》通过对性、伪的两重定义，明确了性、伪的内涵，标志着荀子性一伪说的成熟；《性恶》则利用性一伪说对人性做了探讨和分析，提出了性恶善伪说。<sup>⑧</sup>

第三组是《王制》《非相》。这一组在时间上较第二组可能同时或略晚，它不像前两组从知性或者伪来说明人的道德主体，而是提出了“辨”和“义”以表达心或者知性的实质功能，以情性为人的生理属性，以辨或者义为人的本质规定或人之为人者，实际上提出了情性一义/辨说，是



对前两组文献中关于知性、伪等问题讨论的深化。<sup>⑨</sup>

最后一组是《修身》《解蔽》《不苟》。这一组中的各篇时间跨度较长，并非完成于同一时间，但都是讨论养心或治心问题，构成荀子人性论的一个重要内容。其中，《解蔽》提出“思仁”，《不苟》提出“养心莫善于诚”，皆受到思孟之学的影响，说明荀子后期自觉向思孟回归。这种回归并非殊途同归，而是保持着高度的理论自觉，是在吸收和借鉴思孟思想的同时，试图建构不同于思孟的更为完备的人性学说。但这一工作没有真正完成，实是未定之论。<sup>⑩</sup>

这四组文章中，第四组最为重要，其中《不苟》又居于核心地位。梁涛认为，《不苟》提出以诚养心的观点，甚至认为“致诚则无它事”，较之以往的思想有了较大的变化，不可能是荀子前期的作品，而应完成于荀子的晚年，代表了荀子的“晚年定论”。它说明荀子后期出现了明显向思孟之学回归的倾向，“一定程度上突破了情性、知性的二重结构，开始向情性、知性、仁性的三重结构发展。继《解蔽》的‘思仁’之后，《不苟》提出‘守仁’，在情性和知性之外，强调了仁在道德实践中的地位和作用。而不论是‘思仁’，还是‘守仁’，都是‘意志修’，是对意志的塑造和培养，属于治心或养心的内容”。<sup>⑪</sup>虽然荀子对于仁是否属于性，仁与心是什么关系没有明确说明，但他晚年向思孟的回归则是清楚明白的，他特别重视心的作为，这一点应引起足够的注意。

### “性恶说”献疑

梁涛借鉴出土文献研究成果对“伪”字进行新的解说，提出荀子性恶论当为“性恶心善说”，又借助荀子的历时性研究为“心善说”提供证据，给人以新的启发，在学界有较大影响。在充分肯定其努力的同时，笔者也有一些疑问，希望提出来进行讨论。

“性恶”的具体所指为何？梁涛认为，荀子看到了人生而有“好利”“疾恶”“好声色”等特性，这些特性必然导致“争夺”“残贼”“淫乱”的结果，引生社会动荡。“以此衡量，好利有贪婪、不知满足之意，疾恶指对他人的嫉妒憎恶，好声色属于不合理的欲望，三者不可不说是偏险，‘顺是’必然导致悖乱。故好利、疾恶、好声色是恶因或恶端，而残贼、淫乱、强暴是恶果，荀子的‘人之性恶’可理解为性有恶端可以为恶说，荀子之所谓性并非没有恶。”<sup>⑫</sup>按照梁涛的理解，在荀子学理系统中，人生而有各种物质欲望，这些物质欲望会导致不好的社会结果，是恶之端，所谓性恶即指这种恶之端。因此，不宜将荀子的人性理论解读为性朴，而应该如实解读为性恶，意即人的物质欲望为恶之端或恶之因，所以人性为恶。

梁涛这种看法可能是受到了廖明春的影响。廖明春之前即持类似的观点。他认为，“争夺”“残贼”“淫乱”这些大家公认的恶行，在荀子看来，并非人性变异后的现象，而是“从人之性，顺人之情”的结果。既然是“顺”是“从”，人的情欲之性没有异化，所以荀子认为“人之性恶”。“此‘恶’不但包括了‘争夺’‘残贼’‘淫乱’，也当包括了人生而有之的‘好利’‘疾恶’之心，‘好声色’的‘耳目之欲’……荀子的情欲之性肯定具有恶的价值内容。”廖明春还将这种情况与孟子相比较，指出：“孟子的仁义礼智是善，荀子的争夺、残贼、淫乱是恶；孟子的‘恻隐之心’‘善恶之心’‘是非之心’是善端，荀子的‘好利’‘疾恶’之心，‘好声色’的‘耳目之欲’就是恶端；孟子的‘扩而充之’就是荀子的‘从’‘顺’。所以，只要我们承认孟子的性善说是先天的性善说，势必就得承认荀子的性恶说是先天的性恶说。”<sup>⑬</sup>这即是说，“好利”“疾恶”“好声色”是恶之端，“争夺”“残贼”“淫乱”是恶之果，所以荀子之性恶理当包含恶之端在内。

能否以物质欲望之端倪论性恶,涉及问题较多。要准确理解这个问题,对荀子所说“好利”“疾恶”“好声色”与“争夺”“残贼”“淫乱”的关系需要细加分辨。如上所说,在荀子学理系统中,“好利”“疾恶”“好声色”与“争夺”“残贼”“淫乱”属于因果关系,“好利”导致“争夺”,“疾恶”导致“残贼”,“好声色”导致“淫乱”。但必须注意的是,荀子是以“争夺”“残贼”“淫乱”这些结果论恶,而不是以“好利”“疾恶”“好声色”这些原因论恶的。荀子强调“所谓恶者,偏险悖乱也”,<sup>⑭</sup>即是此意。荀子这样做,用心深远。荀子对于物质欲望的看法相当平实,并没有禁绝之意,“纵其欲,兼其情”<sup>⑮</sup>“养其欲而纵其情”<sup>⑯</sup>之类的说法,在全书中多次出现。如果荀子将“好利”“疾恶”“好声色”视为恶之端,以此界定性恶,逻辑上必然推出否定物质欲望的结论,最终走向禁欲主义。荀子清楚预见到了这种危险性,所以从一开始就牢牢把住了这一关,不以“好利”“疾恶”“好声色”这些“因”论恶,只以“争夺”“残贼”“淫乱”这些“果”论恶。<sup>⑰</sup>

据此不难得知,荀子论性恶与孟子论性善的思路不应同等看待。在孟子看来,人天生即有四心之端倪,这为“才”,顺此发展,扩而充之,即可以达成完整的善性。荀子同样是以“好利”“疾恶”“好声色”作为恶之“因”,而这些因必然引出“争夺”“残贼”“淫乱”这些恶之“果”。从表面看,两者的逻辑关系是一样的,其实不然。孟子以四端之心论性善,不会导致不好的社会效果。荀子如果直接以“好利”“疾恶”“好声色”作为恶之端界定性恶,则一定会导致否定物欲的结论,进而与自己以礼养欲的主张相违背。荀子对这个环节的分寸拿捏得非常精准:绝不以物欲本身为恶或恶之端,只以物欲无限度发展的不好的结果为恶。这样既不影响性恶论的建立以反驳孟子,又不会将自己的理论引向禁欲主义。<sup>⑱</sup>在先秦儒家中,无论是孔子,还是孟子、荀子,都是不禁欲主义者。因此,虽然我与梁涛同样坚持传统的性恶的说法,不认可“性朴说”,但我是以物质欲望无限度发展的结果为恶,梁涛则直接以物质欲望本身的特点为恶。两者的区别敬请读者细辨。

### “心善说” 献疑

“心善说”能否立得住?梁涛提出“心善说”,意在强调荀子论性有两个所指,既指物质欲望,又指认知能力。物质欲望为恶之端,任其无限度发展必然导致不好的社会结果。但人还有认知能力,有道德认知之心(梁涛称之为“道德智虑心”),通过运用这种能力,人们可以认识圣人制定的礼义法度,并按其要求而行,使个人达成善,使社会达到治,此即为“化性起伪”。这个过程刚好符合“愚”字的原义,因而以“愚”字为基础,提出了“心善说”。

近年来,学界持类似主张的不少。刘又铭即认为:“荀子所谓的心是一个具有有限道德直觉的心。虽然它不能直接创造、生发道德,它往往要经过困惑犹豫、尝试错误才能做出恰当的道德抉择,但是基于这样的心,荀子的致知论还是能够说明成圣、成德的可能。事实上,这种形态的说明,比孟学更贴近人类道德生发开展的真相。”<sup>⑲</sup>邓小虎的思辨更为细密。他在分析荀子性和伪的内在结构后指出,荀子对人的理解其实含有三重结构:第一重结构是人的自然生命;第二重结构是人的思虑能力;第三重结构是规范价值。荀子的一个重要贡献是明确区分了自然生成和价值生成:自然活动不含价值,价值生成必须和思虑反省相关。这个问题关系到由士到君子再到圣人的转化。“由‘士’到‘君子’的转变,其关键在于从行为层面上升到心灵层面,即不仅仅着眼于外在行为,而更着意于行为背后的义理。而从‘君子’到‘圣人’的转变,其关键则在对于义理是否有全面透彻的了解,即是否能‘知通统类’,并能以此指导一切的言行举止。”<sup>⑳</sup>这意味着人的结构中既有自然生命,又有思



虑能力，还有规范价值，自然生命无法直接产生规范价值，但思虑能力可以。人借助思虑能力可以生成规范价值。由士到君子再到圣人即是这个过程的生动显现。如果有的人思虑能力特别强，对于义理把握特别透，以此指导自己的言行，便可以完成由士到君子再到圣人的转化。换言之，人能不能成为一个好人，做到“心善”，完成“化性起伪”，关键在于他的思虑能力是否对于义理有全面透彻的了解。如果答案是肯定的，那么他就可以完成这个过程。<sup>④</sup>

我对这种看法一直持怀疑态度。在儒家生生伦理学系统中，作为道德根据的心有两种，一是仁性之心，二是智性之心。仁性之心即良心，智性之心则是一般所说的道德认知之心。道德认知之心可以认识甚至建构社会的礼义法度，依此而行即可实现社会的平治，达成善。但在讨论这个问题之前必须明白，休谟、牟宗三早已充分证明了道德认知之心本身没有动能。休谟所说“理性自身在这一点上是完全无力的”，牟宗三批评朱子学说“只存有而不活动”，这些著名论断促使我们明白了一个道理：智性可以发现善，了解什么是正确的，但它自身没有动能，使其一定能够变为现实。休谟、牟宗三的大量论述摆在那里，我们不能视而不见，简单地认为只要承认人有道德认知能力，以此认识道德法则，就可以达至“心善”，并“化性起伪”了。这个问题在目前对荀子的研究中普遍存在，智性（道德认知之心）是否有动能，能否直接引出善行，似乎并未引起人们足够的重视。这个问题如果不解决，必然会回到休谟之前，回到牟宗三之前，导致低端重复。

要解决智性的动能问题，根据儒家生生伦理学的三分法，必须有仁性作为保障。荀子学理的缺陷于此就显现出来了。荀子也谈仁，相关的论述不少，但他所谈的仁既没有先在性，又没有逆觉性，没有本体的意义。这一缺陷对荀子有非常严重的影响。根据孟子的理论，良心是道德本体，遇事必然发用呈现，人通过内觉的能力，可以知道它在呈现。更为重要的是，良心此时还会涌现强大的动能，迫使人们按它的要求去做，善的必须行，恶的必须止，一点马虎不得。荀子就不同了。因为仁性缺位，荀子思想系统无力解决道德认知之心认识礼义法度后行动的动力问题。也就是说，荀子“化性起伪”之“伪”虽然可以解释为“愚”，意即“心为”，但因其学理中缺失了仁性，“道德智虑心”不能保证其一定为善，“好善、知善、为善”只有可能性，没有必然性。从更为严格的意义上讲，这种“心为”甚至连“向善”都说不上。“向善”必须有基础，孟子讲的善端担负的就是这一功能。因为荀子不认可孟子的性善论，不承认人生而有善端，所以他的“心为”是空的，没有办法真正落实。这充分说明，“心善说”能否立得住，关键在于是否有仁性：有仁性，“心善说”可以成立；无仁性，则“心善说”将面临重重困难。荀子的问题正在于此，他重视“积伪”，但却看不到“积伪”的结果具有先在性和逆觉性，单凭道德认知之心唱独角戏。这种学理结构既无法保证心必然趋向善，也无法阻止心走向恶，以此为基础，心善是无法得到保证的。既然如此，将荀子人性论重新界定为“心善说”有多大意义，就是一个不得不认真考虑的问题了。

### “晚年定论”献疑

最后还有一个问题需要讨论，那就是立“荀子晚年定论”有无必要？梁涛顺着庞朴的思路，将“伪”字解读为“愚”，凸显其是心的活动，并通过对荀子思想历时性的研究，发现荀子晚年有向思孟学派回归的倾向，将其概括为“荀子晚年定论”。梁涛围绕这个问题做了大量工作，详尽具体，超越前人，但我反复研读这些材料后，有两个疑问始终难以消除。

疑问之一,是否有充分材料证明《不苟》是荀子晚年的作品?关于《荀子》各篇的时间顺序,学界有不少研究。廖明春曾将《不苟》定为早期作品,理由有三。其一,《吕氏春秋》也有《不苟论》,不仅篇名同,内容也相近。《吕氏春秋·不苟论》的作者一定看到或听到过《荀子·不苟》。《吕氏春秋》编成后,于公元前239年公布于咸阳市门,《不苟》篇的写作下限,一定在此之前相当一段时间。其二,《不苟》篇批评了惠施、邓析的“齐秦袭”之说,认为齐秦边界不可能相合。但公元前286年齐灭宋,公元前242年秦攻魏,建立东郡后,齐国地界已与秦国相接,“齐秦袭”已成为现实。因此《不苟》的上限当在前286年。其三,《不苟》中大量关于诚的论述明显受到《中庸》的影响,而《非十二子》中对子思有严厉批评。这说明,《不苟》在前,《非十二子》在后,“《不苟》的写成,在《荀子》诸篇中,当是最早的”。<sup>②</sup>张涅的看法则刚好相反,认为《非十二子》是早年作品,《不苟》是荀子晚期作品,根据有四。第一,《非十二子》篇称“假今”(“当今”),说明当时“十二子”尚在世,至少仍有很大影响。第二,荀子早年热衷社会政治,到稷下才成为传经大师,战国初子夏在传经方面影响最大,而《非十二子》却斥责“子夏氏之贱儒”,由此可以看出荀子早期到晚期思想变化的痕迹。第三,荀子在稷下综合各家学说,建立起以礼治为中心的思想体系。离开稷下到兰陵后,思想重点转向心性之学,由此推知其后期思想与鲁学有相合之处。第四,《大略》中有不少与孟子相近的内容,这明显是受到孟子的影响,说明荀子后期对孟学的态度已有转变。<sup>③</sup>对古代文献做历时考证有不同结论,实属正常。但这也说明,在缺乏更为有力材料的情况下,这些考证大多很难成为定论,有关的讨论会长期争论下去。梁涛最早接受廖明春的观点,<sup>④</sup>后来又转换了立场。<sup>⑤</sup>这个过程本身即说明,将《不苟》篇定为荀子晚年作品,以此为基础立出“荀子晚年定论说”,在材料方面尚显薄弱,进一步讨论的余地还比较大。

疑问之二,更为重要的是,确立“荀子晚年定论说”能否达到预期目的?梁涛这样做,是为了说明荀子晚年吸收了思孟学派的思想,其学理内部已包含“情性”“知性”“仁性”三个因素,合理性大为增强,在一定程度上实现了孟荀的会通。然而,根据上面所说,即使可以认定有一个荀子晚年定论的现象,其论诚包含了“心善”的内容,这个“心善”能否保证其必然性,仍然有待讨论。如上所述,既有仁性之诚,又有智性之诚。仁性之诚以仁性为主导,是真诚相信、服从仁性要求和命令之诚。智性之诚以智性为主导,是真诚运用智性求德向善之诚。因为荀子学理中仁性缺位,其所说的诚哪怕再详尽,也只能是智性之诚,而非仁性之诚。讲不讲“诚”是一回事,在何种意义上讲“诚”,这种“诚”能不能支撑起仁性这个部分,从而为智性提供动能,是另一回事。将《不苟》确定为荀子晚年作品,将荀子论诚简单视为向孟子的回归,无论在材料方面还是观点方面,似乎都还有欠稳定。这种情况与阳明立“朱子晚年定论说”有一定相似性,而历史早已证明阳明这样做效果并不好,反倒因为主观性过强,饱受后人批评。<sup>⑥</sup>有鉴于此,我坚持认为,与其强行把荀子拉向孟子,将荀子学理孟子化,证明荀子晚年有向孟子回归的现象,其学理已经包含“情性”“知性”“仁性”三个因素,在一定程度上实现孟荀的会通,似乎不如老老实实承认荀子思想中没有独立的仁性,恰如孟子思想中没有独立的智性,保持孟子与荀子的张力更为合理。要实现孟荀会通,有其他更好的办法,<sup>⑦</sup>将荀子强行拉向孟子,立一个“荀子晚年定论说”,在我看来,意义似乎并不太大。

注释:

① 参见杨泽波:《儒家生生伦理学引论》,北京:商务印书馆,2020年。

②⑥⑩ 梁涛:《荀子人性论辨正——论荀子的性恶、心善说》,《哲学研究》2015年第5期。

③ 傅斯年即是如此,他认为:“荀子以为人之生也本恶,



其能为善者，人为之功也。从人生来所禀赋，则为恶，法圣王之制作以矫揉生质，则为善。”傅斯年：《性命古训辨证》，广西桂林：广西师范大学出版社，2006年，第145页。

④ 关于我对性朴说的看法，请参见杨泽波：《“性朴说”商榷——儒家生生伦理学对荀子研究中一个流行观点的批评》，《哲学动态》2021年第11期，《我为什么不接受“性朴说”》，《衡水学院学报》2023年第3期。

⑤ 庞朴：《古墓新知：漫读郭店楚简》，《庞朴文集》第2卷，济南：山东大学出版社，2005年，第13页。

⑦ 梁涛：《荀子人性论的历时性发展——论〈富国〉〈荣辱〉的情性-知性说》，《哲学研究》2016年第11期。

⑧ 梁涛：《荀子人性论的中期发展——论〈礼论〉〈正名〉〈性恶〉的性-伪说》，《学术月刊》2017年第4期。

⑨ 梁涛：《荀子人性论的历时性发展——论〈王制〉〈非相〉的情性-义/辨说》，《中国哲学史》2017年第1期。

⑩⑪ 梁涛：《荀子人性论的历时性发展——论〈修身〉〈解蔽〉〈不苟〉的治心、养心说》，《哲学动态》2017年第1期。

⑬⑭ 廖明春：《〈荀子〉新探》，北京：中国人民大学出版社，2014年，第85—86页，第57页。

⑮ 王先谦：《荀子集解·性恶》，北京：中华书局，1988年，第439页。

⑯ 王先谦：《荀子集解·解蔽》，北京：中华书局，1988年，第404页。

⑰ 王先谦：《荀子集解·正名》，北京：中华书局，1988年，第431页。

⑱ 就此而言，我认为路德斌的理解可能更为准确一些。他说“在荀子看来，欲的多少与义不义、善不善，归根结底，与治乱并无必然的关联，善恶治乱的关键不在‘欲’而在‘心’，在心之所可是否‘中理’”。“在荀子的观念里，行义不仅不必去欲和寡欲，相反，‘义’之作用和目的恰恰就是要去满足人的欲望、实现人的功利。”路德斌：《荀子与儒家哲学》，济南：齐鲁书社，2010年，第225页。

⑲ 参见杨泽波：《孟子性善论研究》（再修订版），上海：上海人民出版社，2016年，第260—270页；另参见杨泽波：《儒家生生伦理学引论》，第82—84页。

⑳ 刘又铭：《一个当代的、大众的儒学——当代新荀学论纲》，北京：中国人民大学出版社，2019年，第14页。

㉑ 邓小虎：《荀子的为已之学：从性恶到养心以诚》，北京：北京大学出版社，2015年，第128页。

㉒ 强中华近期发表的文章《性有恶端 心能择善——荀子心性论发微》（《孔子研究》2021年第5期）持类似的观点，文中将荀子的人性理论概括为“性有恶端，心能择善”。

所谓“性有恶端”是说欲望具有趋恶的端倪，易于自发膨胀，导致恶的结果。所谓“心能择善”是说人生而有思考功能，心的活动是有意识的、自觉的、主动的，可以选择不同的价值，其中就包括正面的价值。这种价值并非来源于个体自身的心，而是来源于人类的积累、社群公认的文明成果。文章的分析十分详细，但如何保证人的思考功能趋向善，仍未引起作者的足够重视。

㉓ 张涅：《荀学与思孟后学的关系及其对理学的影响》，《东岳论丛》2003年第1期。

㉔ 梁涛曾接受廖明春的主张，指出：“有学者推定，《解蔽》一篇写于荀子在稷下学宫为祭酒之时。此时荀子受到思孟后学及稷下道家的影响，故吸取了其重视内在体验、重视‘思’的思想。而到其晚年写《非十二子》时，由于思想已经成熟，势力已经坐大，又见各派互相指责，争论不休，故以学界泰斗的身份，对包括子思、孟子在内的‘十二子’进行批驳，展开清算。以前曾暗中接受的内容，现在也成为批评的对象。”参见梁涛：《郭店竹简与思孟学派》，北京：中国人民大学出版社，2008年，第231页。

㉕ 当然，梁涛不是完全照搬张涅的看法，他补充了一条新材料：《不苟》与荀子前期作品《富国》《荣辱》的内容明显不同，而与在稷下学宫晚期的《解蔽》篇有一致的地方，都受到了思孟之学的影响，“这也说明《不苟》不可能为荀子前期的作品，而应完成于荀子晚年，代表了荀子的‘晚年定论’”。参见梁涛：《荀子人性论的历时性发展——论〈修身〉〈解蔽〉〈不苟〉的治心、养心说》，《哲学动态》2017年第1期。

㉖ 刘悦笛对梁涛的做法提出过批评，认为梁涛将荀子心学化了。“梁涛更多是‘以孟统荀’，当他接受庞朴先生对‘伪’字的解读以阐释荀子‘化性起伪’之伪为‘心伪’之时，也就把荀学‘心学化’了，这就是把荀子向孟子那边拉：如果荀子的‘人为作伪’皆为‘心伪’，那么，荀子就不成其外王之道了。”参见刘悦笛：《以“心统情性”兼统孟荀——孟子“天性情心”与荀子“天情性心”统合论》，《孔学堂》2020年第2期。刘又铭也有类似的看法，认为：“梁涛虽然提议‘回到子思’‘统合孟、荀’，但在他这个统合里头，那作为内核的还是孟子思想，所以一样是孟学的自我补强或孟学一路中的孔学。”刘又铭：《一个当代的、大众的儒学——当代新荀学论纲》，第67页。

㉗ 杨泽波：《儒家生生伦理学引论》第十二章“孟子与荀子、心学与理学的终极会通”，第358—384页。

编辑 张蕾

and appeal of Chinese civilization, as well as building modern Chinese civilization, are important topics of concern in the academic community. This group of articles explores the transformation and dissemination of exploration achievements, the origin of civilization and the study of ancient Chinese history, and the integration of digital technology and museums to study the exploration project and the construction of modern Chinese civilization. We hope that it will inspire further research and insightful discussions in this field.

### Political Communities and Political Power: Deepening Understanding of the Family-State Relationship

Xu Yong & Li Minhao

**Abstract:** “Family” has increasingly become a focal point of research in the academic community, generating debates primarily due to the differing interpretations of the attributes of the “state”. The “state” possesses dual attributes of being a political community and a governing entity, and the emphasis on these attributes determines the distinct position and influence of the “family”. In the progression of Western civilization, the understanding of the “state” leans towards comprehending it from the perspective of public power, where the state is a special form of public power that originates from society and stands above it, resulting in the separation of the family from the state. Conversely, in China, greater emphasis is placed on understanding the “state” as a political community, where society as a collective and the state as a wielder of public power are intertwined, leading to the unity of the family and the state. The construction of the modern state involves the dual construction of both state power and the modern political community. On one hand, it requires differentiating the private nature of the “family” from the “state” as a form of public power; On the other hand, the “family” is recognized as an essential organizational resource for the construction of the modern political community. Only by comprehending the family-state relationship through the dual attributes of the “state” can the “family” be properly positioned.

**Keywords:** family-state relationship; political community; state political power; construction of the modern state

### Superior Control, Territorial Autonomy and the Occurrence of “Excessive” Emergency Actions

—Discussions with Ding Huang and Zhang Shaofei

Wu Xinye

**Abstract:** Emergency management is a global challenge due to its inherent vulnerability and uncertainty. Superficially, the “excessive” emergency phenomenon observed in current governance practices in China is attributed to local officials’ choices. However, fundamentally, it stems from the issue of power and responsibility in the implementation process of territorial management, primarily characterized by an imbalance between superior control and territorial autonomy. Legally, the principle of territorial management defines the boundaries of power, but variations in intensity persist during implementation. To refine the legal aspects of territorial management, a balance between control power and autonomous power is required. This entails strengthening the “super mechanism” of Party leadership, further standardizing power and responsibility, and introducing knowledge-based power and third-party mechanisms.

**Keywords:** emergency; “excessive” emergency; superior control; autonomous power; power balance

### Doubts on the Theory of “Bad Nature and Good Mind”

—A Critical Review of a New Perspective on Xunzi

Yang Zebo

**Abstract:** The theory of “Bad Nature and Good Mind” is a new interpretation of Xunzi’s theory of human nature that has emerged in recent years. However, there are debatable aspects to both the notion of “bad nature” and “good mind”. The question arises as to whether the evil lies in the inherent characteristics of material desires themselves or in the unrestrained development of these desires. This pertains to the discussion on “bad nature”. Moreover, without the strong support of humaneness, can the mind be guaranteed to be inherently good by relying solely on intellectual cognition? This is a matter that needs to be addressed in the discussion on the “good mind”. Furthermore, it is worth considering whether it is necessary to designate the work *Bu Gou* as a later work of Xunzi in order to support the argument that Xunzi’s later years witnessed a return to the teachings of Zisi and Mencius, thereby achieving a certain level of integration between the two schools. This issue also requires further exploration.

**Keywords:** Shengsheng Ethics of Confucianism; Xunzi; bad nature; good mind

### The Real Challenges and Future Risks of GPT

—From a Human Perspective

He Huaihong

**Abstract:** One fundamental contradiction between humans and technology lies in the stark contrast between the rapid development of human control capabilities and the lagging self-control abilities. This contradiction may eventually lead to a scenario where a new form of intelligence suddenly surpasses human intelligence, rendering it obsolete. As