

我为什么不接受“性朴说”*

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: 破除传统观念, 将荀子之“性恶”重新界定为“性朴”, 业已成为近年来荀子研究中的一股重要力量。但这种做法在材料是不是足够、向善是不是可能、孟子是不是擅作等方面, 都有诸多可商榷之处。此外, 它还涉及一个根本性问题, 即人性究竟是不是为朴? 孟子认为仁义礼智来自天生, 固然有不严格之处, 但“固有”这一说法包含着道德根据是先存在的意思, 有重要理论意义, 而孟子论性善必讲善之“才”和善之“端”, 其学理价值更不容低估。荀子则认为人生下来只是一张白纸, 不了解道德根据的先存性和逆觉性, 在学理上有重大缺失。我敬佩相关学者的探索精神, 尊重他们的努力, 但仍坚持传统的“性恶论”, 不接受“性朴”的说法。

关键词: 荀子; 孟子; 性善; 性恶; 性朴

DOI: 10.3969/j.issn.1673-2065.2023.03.001

作者简介: 杨泽波, 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。

中图分类号: B221 **文献标识码:** A **文章编号:** 1673-2065(2023)03-0001-07

收稿日期: 2023-04-16

主张荀子是“性朴说”现已成为一个重要趋势, 且声势浩大。近年来我在以儒家生生伦理学原理重新梳理儒学发展脉络, 撰写《儒学谱系论》^①的过程中, 也涉及了荀子, 并分别发表了几篇文章^②。下面即以此为基础, 结合会上各位同仁的发言, 把话题串起来, 讲四个问题: 第一, 材料是不是足够? 第二, 向善是不是可能? 第三, 孟子是不是擅作? 第四, 人性是不是为朴? 讲得不清楚或不准确的地方, 敬请大家批评。

一、材料是不是足够?

对于荀子人性论的理解, 在历史上有过偏差。伊川将与性恶相关的“伪”字释为“虚伪”, 是一个明显的例子。但经过多年的努力, 这种错误已经得到了纠正。人们普遍认为, 荀子之“性恶”是说人生而即有物质欲望, 这些欲望没有止境, 而社会资源有限, 任由物质欲望发展必然产生争夺, 天下大乱, 这个结果不好, 故为恶。按照这种理解, 荀子思想的内在架构可以有效铺展开来。换言之, 只要正确理解荀子“恶”字的确切所指, 性恶的说法并不妨碍对荀子整体思想的准确把握^③。然而近些年来, 以周炽

* 这是我在2023年4月8-9日于青岛召开的“荀子性朴论章句学研讨会”大会主题发言专场的讲话, 经录音整理扩充而成。感谢《衡水学院学报》魏彦红主编很好的建议以及为此做出的大量工作。

① 《儒学谱系论》(人民出版社, 2023年)是继《儒家生生伦理学引论》(商务印书馆, 2020年)后, 我的另一部重要作品。该书旨在以儒家生生伦理学原理对两千年儒学发展谱系重加梳理, 其中第三章“沿着智性道路前进的荀子”, 专门讨论荀子, 敬请参阅。

② 这些文章主要包括:《先在性与逆觉性的缺失——儒家生生伦理学对荀子论仁的内在缺陷的分析》(《哲学研究》, 2021年第2期)、《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)、《“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)、《“性恶心善说”献疑——儒家生生伦理学对荀子研究中一种新观点的检讨》(《探索与争鸣》(待刊))。

③ 就此而言, 我不赞成性有恶端的看法。一些学者不同意“性朴说”, 仍然坚持传统性恶论的说法, 只是强调这个恶

成、林桂榛为代表的一些学者要翻这个历史旧案，重新将荀子的“性恶”界定为“性朴”。于是，如何评价这些学者的努力，就成了一个无法避开的问题。应当看到，荀子确实曾经直接以“朴”论性，如：“性者，本始材朴也；伪者，文理隆盛也”（《礼论》），“今人之性，生而离其朴，离其资，必失而丧之”（《性恶》），等等，这方面的论述很多。一些学者以此为据，提出“性朴说”，努力打破传统旧说，希望将其作成“千年铁案”^①，并非完全无据。

但这种做法首先要过材料这一关。《荀子》其他篇章鲜有性恶的说法，多是以朴论性。《性恶》篇则多次直接讲到“性恶”，如“人之性恶，其善者伪也”，“今人之性恶，必将待师法然后正，得礼义然后治”，“用此观之，然则人之性恶明矣”。两者之间有着明显的冲突。为了化解这个矛盾，周炽成和林桂榛付出了很大的努力。周炽成的办法是推定《性恶》篇为后人伪作。在他看来，西汉末年刘向整理《荀子》时，未能注意到《性恶》篇与荀子整体思想的内在矛盾，将后人撰写的《性恶》保留在《荀子》全书之中，造成了两千年的学术冤案，致使人们误以为性恶是荀子的主张。林桂榛有所不同，他认为，《性恶》篇关于“性恶”的说法原本为“性不善”，在西汉末年简书编校缮写过程中改为了“性恶”。为此，他做了大量考证工作，细致而全面。

虽然这些努力其志可嘉，所做工作（尤其是一些新的考证）也有一定学理价值，常给人以新的启发，但始终难以摆脱材料方面的困难，令人心悦诚服地相信《性恶》篇或是后人伪作或是后人擅改。不少学者对他们的成果持一定的怀疑态度，这是一个主要原因。昨天廖名春的大会报告《〈性恶〉篇非“非荀子作”——由“安-伪-纂”三字特殊用法谈〈性恶〉篇真伪》，说的也是这个问题。这个报告很有分量，水准很高。在我看来，不需要其他研究成果，仅此即足以证明《性恶》篇出于后人伪作的可能性极小。林桂榛的情况与此类似。为证明“性恶”乃“性不善”之擅改，他矢志不移，做了多方面的努力，但我读下来，始终觉得他未能寻得铁证，说服力不够强大，而将希望寄托于新的出土文献的做法，也过于理想化了。以我个人的经验而论，在理论研究中，大胆假设固然重要，但如果找不到非常充分的材料，为了坚持一个观点而擅自改动材料，一条道走到黑，不见得是好的办法。

二、向善是不是可能？

在主张“性朴说”的一些学者看来，一旦推翻性恶的成见，将荀子人性理论界定为“性朴”，不仅可以洗白荀子的冤案，更可以将荀子人性理论的意义充分彰显出来，打开一片新的天地。然而，他们似乎没有想到，这样做其实并不能完全消除荀子学理的困难。如我所说，荀子学理的真正困难不是性恶如何产生礼法的问题，而是向善是不是可能的问题^[1]。这样说旨在阐明一个道理：既然人性为朴，那么人何以能够向善呢？这些学者的想法很简单。在他们看来，在荀子那里，性有两个所指：一是物质欲望，即吃喝拉撒睡，这叫“物欲之性”；二是人有认知能力，可以辨义，这叫“认知之性”。重视人的认知能力是荀子思想的重要特色，精彩论述很多，如：“所以知之在人者谓之知。知有所合谓之智。智所以能之在人者谓之能。能有所合谓之能”（《正名》），“心知道，然后可道；可道，然后守道以禁非道”（《解蔽》）。既然人有认知能力，可以辨义，那么完全可以利用这种能力学习圣人为我们制定的礼法，这样一来，人们就可以向善进而成善了。然而，这里有一个很大的学理漏洞。人有认知能力，可以辨义，这一点没有问题。问题在于，人们凭借自己的认知能力认识了礼义法度之后，能不能自觉向善成善？

我之所以提出并特别重视这个问题，明显是受到了两个人的影响。

首先，是休谟。休谟在西方哲学史上始终占有重要位置，与他善于提出问题有关。他一生提出了两

指的是物质欲望之端，因为任由物质欲望发展必然导致社会争夺不止，所以物质欲望为恶之端。我不赞成这种看法，主要是因为这样做有否定物质欲望之虞。而先秦儒家无论是孔子，还是孟子、荀子，对物欲的看法都很客观，不像其他宗教那样主张禁欲。因此，不如老老实实按照传统的说法，既不以物质欲望本身为恶，也不以物质欲望之端论恶，而是以物质欲望无限度发展的不好结果论恶。恶没有独立的来源，只是善的缺乏，是我长年始终坚守不放的观点。参见杨泽波《“性恶心善说”献疑——儒家生生伦理学对荀子研究中一种新观点的检讨》（《探索与争鸣》）（待刊）。

^① 这个说法出于周炽成。在这次大会上，强中华回忆，周炽成曾鼓励其好好努力，共同把荀子的人性论界定为“性朴说”，“做成千年铁案”。

个特别有意义的问题，一个是因果问题，一个是伦理问题。前者与本文无关，暂且不论，这里只谈后者。伦理问题的本质是何为道德根据的问题。休谟发现理性无法充当道德根据，仅凭理性人们无法完成具体的善的行为，道德根据只能是情感。休谟有这样的判断，是因为他发现理性是死的，没有活动性，这就是他所说的：“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。”“理性是完全不活动的，永不能成为像良心或道德感那样，一个活动原则的源泉。”^[2]这是一个极有意义的发现，至少从休谟开始，理性本身是否有活动性，就成了一个重大学理问题。

另一个人物是牟宗三。牟宗三花了极大气力研究宋明儒学六百年的发展，著成《心体与性体》（三册）以及《从陆象山到刘蕺山》。这两部重要著作的核心是将朱子从“正宗”的宝座上拉下来，判其为“旁出”。牟宗三这样做，从表面看，是认为朱子学理是道德他律，而不是道德自律。我的研究对此作出了重要的澄清，强调牟宗三此举的真正的理由，是认定朱子学理没有“兴发力”。“兴发力”是牟宗三新拟的一个说法，意思是说一种理论是死的，没有活动性^①。由“兴发力”引出了现在大家都很熟悉的一对概念，这就是“即存有即活动”和“只存有而不活动”。这对概念的关键词是“活动”。所谓“活动”是说一种理论必须有内在动力，能够动起来。如果有内在动力，像儒家心学那样，就叫“即存有即活动”；反之，如果没有内在动力，像儒家理学那样，就叫“只存有而不活动”。这是朱子学理的最大问题。朱子思想的重点在于格物致知，格物致知是一种认知活动。认知不可或缺，不能不讲，但其本身没有动力，无法决定道德之知必然达到道德之行。牟宗三敏锐地看到朱子学理的这个缺陷，远不及心学一系合理，故定其为“旁出”。

休谟和牟宗三，一个西一个东，过去人们很少把他们连在一起。但我的研究发现，他们之间有一个共性，都涉及了道德理论的活动性问题。这个问题的学理价值很高，它提示我们，人有认知能力，但这种能力本身没有活动性，无法决定其必然向善。之所以会如此，是因为人的认知能力虽然可以认识礼义法度、道德原则，但自身没有力量决定必然按其指定的方向而行。道理说来其实不难理解：我有认知能力，可以认识规章制度，了解道德原则，但这样做很可能会给自己带来不便，甚至还会在物质方面吃亏，既如此，我为什么非要这样做呢？这就是活动性问题。单凭理性认知，无法提供活动性，休谟称为“完全没有主动动力”，牟宗三叫作“只存有而不活动”。荀子学理的困难就隐藏在这背后。“在荀子的理论系统中，人依礼义而行明显缺乏内在的根据，在内在的物质欲望和外在的礼义法度之外，没有一种东西提供动能，依礼义法度而行无法成为人们的自愿行动”^②。正因如此，荀子不得不隆礼重法，将希望寄托于外在的强制之上。主张“性朴说”的学者似乎没有意识到这个问题的严重性，天真地认为只要肯定人有认知能力，可以辨义，其学说就完善有效了。据我观察，这是目前荀子研究中普遍存在的问题。休谟和牟宗三为此给我们很好地上了一课。大人物之所以是大人物，是因为他们提出的问题重要，不能轻易绕过去。你绕过去了，看起来很轻便，很简单，其结果只能是不断造成低端的学术重复。

三、孟子是不是擅作？

主张“性朴说”的学者对孔子与孟子、孔子与荀子关系的理解，与传统也大为不同。这些学者中普遍有这样一种看法：孔子很少谈性，只说“性相近也，习相远也”（《阳货》）。孟子创立性善论，破坏了约定俗成的原则，从孔子思想中叉了出去，走偏了路。这种情况用荀子的话说，就是“析辞擅作，以乱正名”，不仅无益于概念的明晰和思想的传达，反而导致了名实的混乱，即“使民疑惑，人多辨讼”^[3]。与孟子的路向不同，荀子以朴论性，更接近孔子论性的原义。破除性恶旧说，重新将荀子人性理论界定

^① 牟宗三指出：“理义悦心，心悦理义（心之所同‘然’，‘然’是动字），纯粹理性就能是实践的，而悦理义之心与情必须是超越的本心本情，如是它自然非悦不可，即这‘悦’是一种必然的呈现。它自给法则就是悦，就是兴发力。”见牟宗三《心体与性体》第一册，《牟宗三先生全集》第5卷（台湾联合报系文化基金会、联经出版事业公司，2003年）第172页。

^② 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）。近年来我在建构儒家生生伦理学过程中提出的“道德动力学”的概念，就是为了解决这个问题的，参见杨泽波《儒家生生伦理学引论》（商务印书馆，2020年），第三十二节“‘道德动力学’：一个有重大学术价值的问题”，第230-233页。

“性朴”，就是要彰显荀子学理的这种合理性及内在价值，达到扬荀抑孟的目的。

我完全不认可这种做法。在我看来，孟子的性善论不是“析辞擅作，以乱正名”，而是对孔子思想的重大推进。创立仁的学说，是孔子对儒学发展最重要的贡献，也是儒学之所以成为儒学的一个重要标志。虽然孔子关于仁的说法很多，但没有说明仁来自哪里。这个问题非常重要。既然仁是成德成善的根据，对其来源自然要有明确的交代。历史也正是朝着这个方向走的。孔子之后百余年间，社会上出现了多种不同的人性理论，有“性无善无不善论”，有“性可以为善，可以为不善论”，还有“有性善，有性不善论”。究其原因，就是因为要把仁的来源问题交代清楚，在当时的思想背景下，一个有效的出路，就是从性的角度入手。这样一来，我们就可以明白孟子的性善论何以重要了。孟子创立这一理论，一个重要用心，就是要阐明人有良心，而之所以有良心，是因为“天之所与我者”，是“我固有之”。因为性字原本来自生字，于是，孟子就以性的方式（也就是生的方式），解决了孔子留下来的仁来自何处的问题。

然而，不少学者没有从这个角度理解孔孟关系，没有看到孟子思想的重要贡献，反而认为孟子是“析辞擅作，以乱正名”。这个问题不容小觑。我们不妨想象一下，如果孟子不从性的角度出发，他怎样回答孔子留下来的问题呢？有人可能会说，他可以从教化的角度讲仁呀，就像荀子一样。从特定意义上看，这样做也不无道理。如后面所说，仁在很大程度上确实来自后天的教化。但必须清楚看到，孔子所说的仁不是教化本身，而是教化的一种结晶物，这种结晶物在处理伦理道德问题之前，就已经存在了，是先有的。更为重要的是，因为仁是先有的，能不能得到它，必须依靠逆觉。一个是先在，一个是逆觉，这是正确把握孔子仁的学说的基本路径。荀子讲教化，这本身没有问题，问题在于他没有看到仁具有的先在性，更不承认仁的逆觉性，所论之仁与孔子有着很大的差距。这还不够，尤为迫切的是，我们还必须认真思考这样一个问题：除了教化之外，人的道德根据是否有天生的因素？如果完全排除这方面的因素，那如何回答仁以什么为基础的问题，如何回答人向善的最初动因问题呢？孟子创立性善论，就是为了解决这个问题。尽管他的思想也有不足，但向这个方向做出的努力极有意义，必须予以充分的肯定。“因此，由孔子的‘性相近’到孟子的‘性善论’是一个重大的历史进步，切不可因为这种做法不符合约定俗成的原则，而批评其远离了孔子的路线，走错了方向”^{[4]57}。那种通过重新评估孔子和孟子、荀子和荀子关系，以期达到扬荀抑孟之目的做法，表面看是翻历史的旧案，其实是在逆历史而动，前景不仅让人担忧，而且着实令人生畏。

四、人性是不是为朴？

前面所谈的内容虽然也很必要，但尚未进入问题的中心。要彻底解决这个问题，必须对人性有全面而准确的理解。据我观察，提倡“性朴说”的学者内心有这样一个基本的逻辑关系：人性原本就是朴的，荀子即是这种主张，所以必须努力阐明这个道理，一旦这个道理清楚了，一来可以澄清荀子是性恶论的历史误判，二来可以对人性有一个更为准确的理解。面对这一逻辑关系，我们就必须认真思考这样一个问题：人性究竟是不是为朴？它涉及的理论层次较深，需要多占用一些时间。

上面讲了，荀子确实曾以朴论性，这种朴很大程度上是指人天生即有的物质欲望，即所谓“生之所以然者谓之性”（《正名》）。从这个角度看，以性朴诠释荀子人性论可以得到材料的支持（只是荀子并不以物质欲望本身为恶，而是以其无限制发展的不好结果为恶）。但问题在于，除了物质欲望之外，人天生是否还有其他内容。在这个问题上，孟子与荀子的看法有原则性的区别。孟子不否认人天生有物质欲望，但他不以此为性，只以此为命，即所谓“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”（《尽心下》）。孟子坚持认为，除物质欲望外，人天生还有道德的内容，这些道德内容就是仁义礼智。因为仁义礼智是生而即有的，所以人性为善，不为朴，更不为恶。“天之所与我者”“仁义礼智，我固有之”，由此也成了孟子论性善最有代表性的论述。

孟子这些说法大家都很清楚，但要准确加以评判，并不容易。“天之所与我者”“仁义礼智，我固有之”，这些说法意在强调作为仁义礼智的道德根据是人生而即有的。但如果严加分析，则不难发现，这里有明显的瑕疵。为此，我曾分析过孟子的一段名言：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲者，及其长也，无不知敬其兄也。”（《尽心上》）孟子这样

讲是要指明，良知良能是生而即有的。以“孩提之童无不知爱其亲”作证明，这一点没有问题，不仅孩提之童是这样，很多动物小的时候也是如此。问题出在“及其长无不知敬其兄”。“这个例子是说，人到了一定年龄都知道尊敬自己的兄长，敬兄之悌心同样生而即有。但是‘及其长’这一说法中有一个‘长’字，意即敬兄之心是‘长’到一定岁数才有的，既然如此，它已经无法证明良心是人生下来那一刻就有的了”^[5]。换言之，敬兄之悌心很难归为天生。一些学者正是看到了这里的问题，认为仁义礼智并非来自天生，而是来自后天的教化，“是后来搞出来的”^①，进而对孟子性善论提出批评，转而相信并宣扬荀子的“性朴说”的。

虽然孟子这方面的论述有值得检讨的地方，但并不能代表他的说法完全没有道理。这个问题较为缠绕复杂。一方面，孟子将良知良能完全归为天生固然不够准确，但他讲良知良能“我固有之”又有其合理性。这是因为，不管良知良能来自何处，它在处理伦理道德问题之前就已经存有了。这就是我在前面说的仁具有先在性的特征。这种先在性从特定意义讲就是一种“固有”。如果否定这种“固有”，也就等于否定了良知良能的先在性，进而否定了良知良能之本身。另一方面，更为重要的是，孟子在创立性善论过程中，特别强调一个概念，这就是“才”。“若夫为不善，非才之罪也”，“或相倍蓰而无算者，不能尽其才者也”（《告子上》），都用到了这个概念。“才”的本义是草木之初。孟子强调，正如草木都有“才”一样，人天生也有“才”。与“才”相通的概念是“端”。孟子指出：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。”（《公孙丑上》）恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心，分别是仁义礼智之“端”。将“才”和“端”结合着读，可以明显体验到孟子是在凸显这样一种主张：人天生不是一张白纸，上面早就有了内容，这些内容即是“才”、即是“端”。按照“才”和“端”方向去发展，就可以成为完整的善性，而“才”和“端”也有发展完善自己的内在力量，只要不被破坏就可以完善自己。我一再强调，“性善论并不是‘性本善论’，‘性善完成论’，而是‘心有善端可以为善论’”^[6]，就是这个道理。

我能得出上面的结论，得益于我长年的孟子性善论研究。自我从事孟子研究以来一直坚持认为，人之所以性善，是因为人有良心，而人之所以有良心，又可细分为两个来源：一是来自社会生活和智性思维对内心的影响。人生活在社会中，自然会受到社会生活的影响；同时人也要通过智性思考问题，这种思考同样会对内心产生影响。一个是社会生活的影响，一个是智性思维的影响，这两个方面合起来会在内心形成某种结晶物一类的东西。我把这些东西叫作“伦理心境”。所谓“伦理心境”，简单说即是社会生活和智性思维在内心形成的一种心理的境况和境界。但仅有这一步还不行，因为如果只有伦理心境，我们既无法解决伦理心境以什么为基础的问题，也无法回答人最初向善的动机问题。为此我不得不承认，人天生不是一张白纸，内心早就有了东西，我把这个东西叫作“生长倾向”。从一定意义上说，生长倾向就相当于孟子所说的“才”和“端”。它有两个基本内涵：第一，它可以决定成为自己。在生活中，树长大自然成为树，狗长大自然成为狗，人长大自然成为人。这些都由生长倾向决定。如果不去破坏生长倾向，万物都可以按照自己原本的样子去成长去发展，不用担心树长着长着变成了狗，狗长着长着变成了人。第二，它有利于人这个类的绵延。有生命的类都会不断绵延，而这种绵延的最初原因，即来自生长倾向。雌性动物有保护自己后代的习性，同类动物也常有彼此相惜的特点，这些习性和特点都有利于它的那个类的绵延。人作为一个独立的类，虽然与其他动物不同，但也不能完全违背这种情况。由此说来，孟子讲“天之所与我者”，讲“仁义礼智，我固有之”，将道德根据完全归于天生，确实不够准确，但他讲“才”讲“端”，则含有很深的道理，难以反驳。

从这个角度出发，荀子思想的不足就显露出来了。首先，荀子不了解道德根据的先在性和逆觉性。荀子非常重视教化，在这方面有很多好的论述，但遗憾的是，他不了解教化的结果作为道德根据一定是先在的。在这方面，荀子与孟子完全不同。孟子顺着孔子的思路走，论仁一定讲先在，讲逆觉。因为荀

^① 此话出自林桂榛。在大会上，林桂榛无论是正式发言还是相互辩论中都特别强调“仁义礼智是后来搞出来的”。据我观察，这是他反对性善论、支持“性朴说”最根本的理据。

子不了解仁的先在和逆觉性，所以尽管也讲仁，但这种仁没有任何活力。其次，荀子完全否认善之“才”和善之“端”，认为人天生只是一张白纸。虽然荀子也讲“才”，如“性者、本始材朴也”，但他讲的“才”不包含道德的属性，不包含善的端倪。这个问题非常严重。根据上面所说，如果性是朴的，天生没有任何内容，只是一张白纸，那么后天教化的基础在哪里，人最初向善的动因来自何处，我们又如何解释自然界的发展呢（如树长大自然成为树，狗长大自然成为狗，人长大自然成为人，以及雌性动物保护自己的后代，动物界同类相惜的现象）？

往深处看，这还涉及如何看待道德与自然的关系问题。常听主张“性朴说”的学者讲，人天生之性什么都没有，不含道德的内容，道德内容是后天教化出来的，所以荀子的“性朴说”最合乎自然。这样理解自然这一概念，似乎过于狭隘了。前面讲过，孟子性善论中“才”和“端”的概念非常重要。这种“才”和“端”也是一种自然。我提出“生长倾向”这一说法，就是要对“才”和“端”加以理论的说明。这个问题有很强的现实意义。如果一门道德学说没有“才”和“端”的基础，没有生长倾向的基础，逻辑上一定会引出一个荒谬的结论：道德是外力对自己的强制。当儒家劝人们对父当孝、对兄当悌的时候，他们完全有理由加以反驳，说这不是他们自愿的，是外力对他们的压制，是对他们的自然的破坏。要解决这个问题，必须接受“才”和“端”的概念，接受“生长倾向”的概念。果如此，我们会明白，虽然不排除道德行为也会出现违逆人性的情况，但从总体看，道德行为都有“才”和“端”的基础，都是对“生长倾向”的发展。这样一来，道德就有了一个可靠的自然基础，“道德即自然”这一古老命题也就得到了新的诠释。“如果上面关于‘道德即自然’的证明可以成立的话，那么我们完全有理由用这个框架融合双方学理，以儒家为基础吸收道家自然学说的合理因素，或以道家为基础吸收儒家道德学说的合理因素，形成一个新的理论形态，结束儒道两家不通不联，互为分割的局面。这种新的理论可名之为‘自然道德学’或‘道德自然学’。这种努力的意义十分深远，对于中国哲学整体发展而言，无论如何评价都不为过”^[7]。

众所周知，在儒学发展史上，孟子与荀子的地位不是固定的。先秦时期荀子的地位甚至要高于孟子。但经过宋代的升格运动后，孟子地位大大上升，由于入经，人们普遍认可了孟子的性善论，对荀子的性恶论多有微辞。这种情况已经延续了千年之久。令人奇怪的是，在这种背景下，为什么有人要翻历史旧案，重新将“性恶”界定为“性朴”，以扬荀抑孟呢？为此我困惑了很久，直到认真阅读了周炽成的代表作《荀韩人性论与社会历史哲学》，才找到了答案。该书第十三章第三节的标题为“唯物主义视野下的荀韩学：新的正统”。在这一节中，周炽成这样写道：“在 20 世纪，荀韩之学的影响越来越大，到了 50 年代，它开始成为新的正统。这一正统贴上了来自西方的标签：唯物主义。”^[8]由此不难看出，周炽成这样做，一个重要理由是认为荀子思想中真理的成分更高，更合于唯物主义，是“新的正统”。林桂榛的态度更为鲜明，甚至明言荀子的人性理论是“迄今为止中国思想史上人性说的最高成就”^[9]。他有这样的说法，同样是基于这样一个主张：荀子的人性理论是经验主义，孟子的人性理论是先验主义。与先验主义相比，经验主义显然更接近真理。这个问题关系甚大。且不说以经验主义和先验主义这种方式研究儒学是否合适，即使暂时接受这种做法也必须明白，经验主义不代表真理，先验主义也不代表糟粕。“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”^{[4]55}。不首先澄清这个问题，不打破对经验主义和先验主义的陈旧观念，不打好这个思想基础，而只是热衷于重新将荀子人性理论界定为“性朴”，翻历史旧案，则很难将荀子研究推向应有的高度。

五、几点结语

最后做一个简要的小结。

第一，要化解《荀子》各篇多以朴论性，《性恶》篇则明确以恶论性的矛盾，较好的办法是对“恶”字做正确的解读，强调此处的恶只是就物质欲望无限度发展的结果而言，既不是指物质欲望本身，也不是将物质欲望作为恶之端。这也是传统的做法。这种做法虽然不新颖，但已经够用了，足以帮助读者准确把握荀子的思想系统。将荀子相关思想重新表述为“性朴”，不仅没有太强的学理意义，而且还会引生材料和内容方面的诸多

麻烦。我敬佩相关学者的探索精神，尊重他们的努力，但不为所动，仍然坚持传统的“性恶说”。

第二，人天生有物质欲望，这是一种自然，可以由此论性，这是荀子性恶论的思路。人天生还有善之“才”和善之“端”，这也是一种自然，同样可以由此论性，这是孟子性善论的思路。荀子重视认知有重要学理意义，对孟子的批评也并非全无道理，但他不承认人天生有善之“才”和善之“端”，更不了解这种“才”和“端”的自然性，使其道德学说失去了自然的基础。这一做法的负面效应很大，必须引起足够的重视。

第三，将荀子人性理论界定为“性朴说”，目的是扬荀抑孟，这是我坚决反对的。孔子之后，孟子建立性善论，牢牢把握住了仁的先在和逆觉性，大大发展了孔子的思想，是一个重大的历史进步，意义不可小觑。荀子提倡性恶论，在认知方面有重要的推进，但他将人性视为一张白纸，不了解仁的先在和逆觉性，致使其学说缺少动能，没有活动性，只能走隆礼重法的道路。宋代之后，荀子历史地位赶不上孟子，受人诟病，并非无因。

第四，要而言之，我之所以不接受“性朴说”，一是坚信人性原本就不是朴的，二是不赞成这种做法所要达到的扬荀抑孟的目的。必须郑重申明，我这样做不是以孟解荀，而是基于对于人性的整体思考。我一再强调，从事人性论研究，不应单纯从孟子或荀子的立场出发，也不应简单以孟攻荀或以荀抑孟，而应该立足于对人性的全面考查，接受孟荀各自好的方面，检讨各自不好的方面，取其长，补其短，形成一个性善与性恶兼备的更为完善的人性系统（这是一个与汉人善恶混之说不同的全新系统，这里环节较多，篇幅有限，容后再议）。

参考文献：

- [1] 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):5-12.
- [2] 休谟.人性论[M].关文运,译.郑之骧,校.北京:商务印书馆,1980:497-498,498-499.
- [3] 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[J].邯郸学院学报,2017(9):12-22.
- [4] 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):50-57,127.
- [5] 杨泽波.儒学谱系论[M].北京:人民出版社,2023:26.
- [6] 杨泽波.孟子性善论研究[M].再修订版.上海:上海人民出版社,2016:45.
- [7] 杨泽波.“道德即自然”新证——儒家生生伦理学对道德与自然关系的思考[J].社会科学战线,2022(2):1-9,281.
- [8] 周炽成.荀韩人性论与社会历史哲学[M].广州:中山大学出版社,2009:179.
- [9] 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.

Why Don't I Accept "Innate Nature Theory"

YANG Zebo^{1,2}

(1. Yi Study and Ancient Chinese Philosophy Research Center, Shandong University, Jinan, Shandong 250100;

2. School of Philosophy, Fudan University, Shanghai 200433, China)

Abstract: Breaking away from traditional beliefs and redefining Xunzi's "evil nature" as "innate nature" has become an important force in Xunzi's research in recent years. But there are many debatable aspects to this approach, such as whether the materials are sufficient, whether it is possible for human beings to be kind, and whether Mencius is good at it. In addition, it also involves a fundamental question, namely, is human nature purely natural? Mencius believes that benevolence, righteousness, propriety, and wisdom come from nature. Although there are some shortcomings, the term "inherent" implies that moral basis is pre-existing and has important theoretical significance. Mencius' theory of good nature emphasizes the "talent" and "end" of good, whose theoretical value cannot be underestimated. While Xunzi believes that life is just a blank sheet of paper, without understanding the primacy and anti-consciousness of moral basis, where there is a significant deficiency in academic theory. I sincerely admire the exploratory spirit of relevant scholars and respect their efforts, but I still adhere to the traditional "evil nature theory" and do not accept the statement of "innate nature".

Key words: Xunzi; Mencius; good nature; evil nature; innate nature

(责任编辑: 耿春红 英文校对: 杨 敏)