

荀子的人性理论:一个存在逻辑矛盾的体系^①

张宽政

(湖南工业大学 财经学院,湖南 株洲 412007)

摘要:荀子的人性理论,是一个关于人与动物存在区别和人性本恶理论构成的矛盾体系。荀子在2000年前认识到“人有义”、人“善假于物”、“人能群”是很可贵的,但他将人性归结为“人欲”,并断定人性本恶则是错误的。

关键词:荀子;人性;人性论

中图分类号:B222.6

文献标识码:A

文章编号:1674-117X(2011)01-0042-04

Human Nature Theory of One Logical Contradiction System from Xunzi

ZHANG Kuanzheng

(School of Finance and Economics, Hunan University of Technology, Zhuzhou, Hunan, 412000)

Abstract: The theory of human nature is a logical contradiction system about the differences between human being and animals and the theory of human are savage in nature. 2000 years ago, Xunzi realized that it is valuable for the human being with dispassion, resorting to others and living in groups. But it is wrong if we summarize the human nature to be human desire.

Key words: Xunzi; human nature; theory of human nature

学界一般认为,荀子的自然观、认识论是唯物主义的,其人性理论则是与唯心史观相联系的性恶论^[1]。笔者以为,这样判定荀子的人性论有失偏颇,荀子的人性理论事实上是一个存在逻辑矛盾的体系,或者说,他的人性论包含两个体系:一是关于人与动物存在区别的理论体系,一是性恶论的体系。本文就此谈谈笔者的管见。

一 评判一种理论必须解决方法、尺度问题

正确评判任何人的任何理论,都必须解决方法问题、尺度问题。以什么样的方式、依据什么去观察事物和处理问题等,属于方法论范畴。被评判理论的深度、理论性、全面性,换句话说,其真理的价值空间或深浅度,则属于评判尺度范畴。每一种理

论都可以多种形式(如专著、论文、诗歌、小说,甚至只言片语)表达或表现出来。因此,我们评判一种理论,固然首先要研究其专著,要以其专著所阐述的思想内容为依据,但不能局限于专著,而是应以其全部著述所阐述的思想内容为依据。评判某个学者的思想,不能只看其专著,更不能以其是否有专著或专题论文为根据。这个道理是每个学者都懂得的;或者说,这个法则是每个学者都应当遵守并运用的。就荀子的人性论研究来说,我们同样必须坚持这个法则。

第一,人性是人的属性和特征,认识人性必须认识人;反之,认识人必然讨论人性,关于人性的理论也必然是关于人的理论。人性论的存在形式或表达形式可以是著作,可以是文章;可以是长篇大

^① 收稿日期:2010-10-12

作者简介:张宽政(1953-),男,湖南望城人,湖南工业大学教授,主要从事马克思主义理论研究。

论,也可以是三言两语,其核心是“人性”这个概念。估摸其价值和真理度,我们不能以文章长短,也不能以是否有完整体系为尺度,而只能以是否论到人、论到人性及其正确与否为尺度。马克思、恩格斯、列宁、毛泽东都没有写专论人、专论人性的著作,我们不能因此说马克思、恩格斯、列宁、毛泽东的著作中没有关于人、关于人性的理论。《荀子·性恶篇》,是荀子论人性的专著,但不是他的唯一论人和人性的著作,他的其他著作还谈论了人和人性。因此,判定荀子人性论的性质不能仅以《性恶》为据,而应以整个《荀子》为据。如果我们能这样看问题,就不会沿袭前人的观点仅将荀子的人性理论判定为性恶论。

第二,人性论是关于人性问题的理论,每一种人性理论,都有其独特的理论体系和思想内容;但是,一个人对于人性的认识在其一生的不同阶段,是可以有所不同的,因而其不同阶段的人性理论是有差别的。《性恶》是荀子在其人生某个阶段对人性问题的探讨。荀子的其他著作同样是有成文时间的,因而同样可以视为其人生某个阶段或某几个阶段的人性认识。这种客观情况决定我们要从整体上正确评判荀子的人性论,必须以他的全部著作为依据,而不能仅以《性恶》为依据。

第三,人是一个与动物不同的特殊客观存在,人性也是一个与动物性(兽性)不同的特殊客观存在。这应当是我们讨论人性、人性问题的基本前提。从这个前提出发的人性论,其真理性如何,是我们给出正确判定的根本依据。换言之,一种人性论的真理性或真理度,是由所达到的理论高度或所完成任务决定的。人性论的任务有两方面,一是正确认识人的属性、特征及来源,二是为人性立法,正确确定人之为人标准。一种人性论完成这双重任务达到怎样的境地,应是对其做出正确评判的基本依据。

二 荀子人性论所达到的理论高度

从一定意义上可说,《荀子》是论人和人性的著作。其《性恶》固然是人性论专著,但《王制》作为人性论著作所达到的成就更高。下面,我们主要以《王制》为据来分析一下其人性论的成就。

荀子说:“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。力不若牛,走不若马,而牛马为用,何也?曰:人能群,彼不能群也。人何以能群?曰:分。分何以能行?曰:义。故义以分则和,和则一,一则多力,多力则强,强则胜物。”^{[2]48}

第一,比较,是科学研究的重要方法。将人与动物进行比较,将人性与动物性进行比较,是正确认识人和人性的基本思路和基本方法。这段经典性的文字表明:荀子将人与动物做了比较分析,既讲了人与动物的共性,同时也讲了人与动物的区别,其认识人、认识人性的思路和方法在整体上是正确的。

第二,荀子已经认识到人与动物有三个方面的区别:一是人“有义”,二是人“善假于物”,三是“人能群”。荀子将人与世间万物的物质基础归结为“气”这种具体物质形态,是不科学的,但认识到人和世间万物有其共同的物质基础则是正确的。荀子将“有气”归结为世间万物的共性未必科学,但将“有生”视为植物(草木)、动物(禽兽)和人的共性,将“有知”视为动物和人的共性,则是比较科学的。荀子认为植物和动物的区别在于植物无知、动物有知,认为动物(禽兽)与人的区别在于人有义,动物(禽兽)无义,也是比较科学的。荀子将人与世间万物的区别归结为“有气有生有知亦且有义”未必正确,但认识到人“最为天下贵”则是正确的。荀子说:人“力不若牛,走不若马,而牛马为用,何也?曰:人能群,彼不能群也。”^{[2]48}荀子这三言两语很简单,指出了人与动物两方面重要区别:一是人“善假于物”,二是“人能群”。人在某些方面确实比不过动物,不如动物,如力不如牛,行走速度没有马那么快,但人能驯养牛马,能使牛马这样的动物为人所用,甚至能够驯养所有动物。人的这种“善假于物”的能力,是其他动物没有的。除人之外,世界上没有一种动物能驯服另一种动物,也没有一种动物能役使另一种动物。荀子在2000多年前,就看到人与动物的这一区别,就认识到人有“善假于物”的能力,是很了不起的。荀子将人能“善假于物”的原因归结为“人能群”,也是正确的。所谓“人能群”,不是“人要群”,而是指人具有一种动物没有的能力,即指人通过社会组织或组织社会形成互相合作,形成社会生产力,实现“善假于物”和“制天命”的目的。“人能群”确是人与一般动物的一个重要区别。

第三,荀子对人能群的原因做了探讨。人何以

能群? 荀子的回答是人能“分”。“分”的含义是什么? 从《荀子》看,是指人们基于社会分工的社会地位、职责、物质利益分配等方面的差别。“分”的依据是什么? 荀子的回答是“义”。“义”是什么? 一般认为,荀子讲的“义”是指反映社会发展规律的礼仪法度和道德准则。笔者认为,荀子讲的“义”包括正确反映自然规律和社会规律的礼仪法度和道德准则。荀子说:“圣王之制也,草木荣华滋硕之时则斧斤不入山林,不夭其生,不绝其长也。”^{[2]48}意思是说,春天夏天不准斧斤入山林的制度是对自然规律的正确把握。他认为,社会制度规定龟鳖鱼鳬孕育时节不准鱼网、毒药进入江湖,也是为使这些水生动物能够“不绝其长”,同样是对自然规律的正确把握。他还说:“春耕、夏耘、秋收、冬藏四者不失时,故五谷不绝而百姓有余粮也;污池渊沼川泽谨其时禁,故鱼鳖优多而百姓有余用也;斩伐养长不失其时,故山林不童而百姓有余材也。”^{[2]48}意思是说,部分社会制度即所谓礼仪法度也必须遵循自然规律。荀子关于“虽王公士大夫之子孙,不能属于礼义,则归之于庶人。虽庶人之子孙也,积文学,正身行,能属于礼义,则归之卿相士大夫”;“听政之大分:以善至者持之以礼,以不善至者持之以刑”等论述,则是说社会制度除要把握自然规律外,还要把握社会规律。^{[2]43}其“两贵不能相事,两贱不能相使,是天数”一说,虽然不正确,是违背历史唯物主义的,但其“分均则不偏”,“公平者职之衡也”等观点,^{[2]43-44}则是对社会规律的正确把握。^{[2]43-44}

“群”之所以必须,荀子的理由有二:一是“制天命”的需要,二是防止社会动乱的需要。荀子说:“义以分则和,和则一,一则多力,多力则强,强则胜物。”“故人生不能无群,群而无分则争,争则乱,乱则离,离则弱,弱则不能胜物。”^{[2]48}这就是说,人有了社会组织,有了礼义制度,就能以群的力量胜过自然界的动物,反之,没有社会组织,没有礼仪法度,没有“分”,没有“义”,社会就一定要乱,社会就处于无序状态。

“群”是需要人组织领导的,是需要协调指挥的,没有组织领导,没有协调指挥,“群”就会乱。谁来领导指挥协调呢? 荀子认为是君王。君王用什么来进行领导协调指挥呢? 荀子认为是礼义法度。他说:“先王恶其乱也,故制礼义以分之,以养人之欲,给人以求。”^{[2]44}这就是说,礼义法度是为“分”服

务的,目的则是“养人之欲,给人以求”。这“养人之欲,给人以求”里就有社会制度规定人性、决定人性的含义。

三 荀子人性论的缺陷

荀子人性论体系存在着明显的缺陷,对其缺陷可分别从《王制》篇和《性恶》篇进行分析。

(一)《王制》

其一,荀子没有将“人有气有生有知有义”看成一个不可分割的整体并视为人的本性,同时也没有认识到人之气不同于水火之气,人之生不同于草木之生,人之知不同于禽兽之知,是令人遗憾的。人之有气、有生、有知、有义,本是一个不可分割的整体。人之“生”与草木之生、动物之生,是有区别的;人之“知”与禽兽之知,也是有区别的。荀子没有认识到这些,是荀子走到真理面前不能继续前进的一个重要原因。

其二,荀子虽然认识到人有“善假于物”的特点,但没有将“善假于物”归结为人的特性之一,且没有进一步探讨人之“善假于物”开始于何时,也是令人遗憾的。“善假于物”是人的重要特性,是人之所以为人的重要原因。人之“善假于物”开始于何时? 是开始于牛马为人所用还是开始于“人猿相揖别”? 笔者认为,人之善假于物是开始于“人猿相揖别”的,“几个石头磨过”标志人开始了“善假于物”,牛马为人所用等则是“善假于物”的发展。人类社会进步的基础是物质资料生产,而“善假于物”则是社会生产力发展的重要内容。人类社会的发展历史,也就是人“善假于物”的发展历史。

其三,荀子虽然认识到人与动物的重要区别是“人有义”,但没有对“义”认识清楚,也没有将“人有义”规定为人的特性之一。所谓人有义,应指人的分辨能力,尤其是具有分辨是非、善恶、美丑的能力。荀子曾认为人之所以为人是因为人“有辨”,但没有将这个“有辨”的含义以及与“有义”的关系讲清楚。他说“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。然则人之所以为人者,非特以二足而无毛也,以其有辨也。”^{[2]21}此外,荀子对“人有义”开始于何时,是开始于春秋战国时代还是开始于“人猿相揖别”等问题没有进行讨论,也是令人感到遗憾的。

其四,荀子虽然认识到“人能群”这一人的重要特点,却没有将其归结为人性之一,而且对于“人能群”开始于何时也没有进行研究,对于“分”开始于何时也没有进行探讨。这也不能不令人感到遗憾。

荀子理论的这些缺陷,历史唯物主义理论都基本上克服了。

(二)《性恶》

其一,荀子以天生的东西才能称为“人性”,后天的就不能称为“人性”为前提,限定人性概念的内涵,使人性概念内涵贫乏。告子说:“生之谓性”。^{[3]189}荀子则说:“生之所以者然者谓之性。”^{[2]128}“凡性者,天之就也,不可学,不可事。不可学,不可事而在人者谓之性;可学而能,可事而成之在人者,谓之伪。”^{[2]135}显然,荀子继承了告子的观点,为后人的“人性只有欲”的观点,^[4]奠定了理论前提。

其二,荀子认为,对人而言,天生的东西只有食欲性欲。荀子说:“君子生非异也,善假于物也。”^{[2]3}意思是说,君子出生时与一般人没有什么区别,其“善假于物”的能力不是天生的,而是后天经过学习才能获得的。“人能群”的特性和能力也不是天生的。荀子说“人生不能无群”,意思是说人的生存发展离不开社会组织,不是说“能群”是人的天性或本性。“人有义”的特性也不是天生的。荀子认为,“义”即礼仪法度是君王创造出来的。那么,什么是天生的呢?荀子认为,只有“欲”才是人生来就有的。人一出生就要吃要喝。告子的“食色,性也”,^{[3]190}也是基于这种事实的。但是,告子、荀子都没有认识到这样的事实:人之所以不止食欲性欲,不限食欲性欲,是因为人之需要。人之所欲即人的需要,人之所欲是多方面的,乐欲、胜欲、求知欲、创造欲、改造自然之欲、改造社会之欲、利欲、名欲等等,都是人之所欲。人之所欲有先天后天、正当不正当之分,所以也就有善恶之分。食欲性欲属于生理反应,也就是生存需要,利欲名欲则属于社会赋予的,是社会制度的产物。2000多年前的告子、荀子未能认识这些,而将全部人之所欲归为天性是错误的,但是可以原谅的。今人仍将人之所欲全部归结为天性则无疑是错误的,是不可原谅的。

其三,荀子认为,人欲就是人性,人性本恶。告子认为,食欲性欲就是人性,食欲性欲是人生来就有的,但无善恶之分。荀子则认为人之所欲使人性

恶。他说:“今人之性,生而好利焉,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。然则从人之性,顺人之情,必出于争夺,合于犯分乱理而归于暴……人之性恶明矣”。^{[2]134}在这里,荀子认为,好利、疾恶、好声色,都是人生来就有的属性,而对这些人欲任其自然发展不予控制就必然产生恶。荀子这样说是讲道理的,也有许多事实为根据,但并未证明人欲、人性本恶。因为:人的食欲性欲作为生理反应,是无善无恶的。当人的食欲与他人无关时,用植物动物来满足人的食欲与动物用植物、动物满足其食欲的性质一样,也是没有善恶问题的。当人的食欲性欲与他人有关联时,则是有善恶问题的,但即使如此也不能将人的生理反应归结为恶。比如,当人之食欲指向他人碗里的食物时,当人之性欲指向他人之妻时,其食欲性欲虽然可做是非善恶评价,但食欲性欲作为生理反应还是无善无恶的。人的利欲、名欲无疑是有善恶之分的。人之所欲还可分为客观需要和主观需要。主观需要是客观需要的反映,主要是社会制度和文化使然。因此,人的主观需要是有善恶之分的。既然人之所欲,特别是人的利欲名欲有善恶之分,则判定人之所欲善恶并存是符合客观事实的,将人之所欲归结为恶就是不符合事实的。人之所欲是人之行为动力,但人之所欲既可导致恶行也可导致善行,仅将人欲视为恶源是片面的。把人等同于动物,同样不能得出人性本恶的结论。因为我们不能对动物的食欲性欲做善恶评价,也不能对动物为满足所欲的本能行为做善恶评价。所以,以人有欲作为人性本恶的根据是不正确的,以人有欲为出发点的人性本恶论是不能在事实上证立的。

其四,荀子认为,社会有善的存在是圣人化性起伪的结果。所谓“伪”,就是人为。荀子说:“性者,本始材朴也;伪者,文理隆盛也。无性则伪之无所加,无伪则性不能自美。”^{[2]113}荀子这样说是讲道理的,但是他的论证则有问题。他以陶人制作陶器来论证善的产生,属于打比方的证明方法。这种证明方法的科学性是有限的。荀子说陶土成为陶器,是人为即“伪”的结果没有错,但说不是“生于人之性”则有问题。陶土成陶器,一是因为陶土有为陶器之性,即不是任何泥土都可以做成陶器的;二是因为陶人有为陶之技。陶人仅有为陶之技,没有陶

土,是不能做成陶器的。相反,仅有陶土没有为陶之技,也是做不成陶器的。荀子只讲陶土的作用,而不讲陶技的作用,更不讲陶技作为人的属性之一就是其善假于物的表现,也是片面而错误的。事实上,人之所以能为善为恶,固然有“人为”的原因,但“人为”是要以人性为基础的。荀子只讲“人为”不讲人的属性可为善也可为恶,仅将善归为人为的结果,却将恶归结为人的本性是缺乏说服力的。

其五,荀子将社会制度文化产生的原因归结为人性恶。他说:礼义法度,是生于圣人之伪,而非生于人之性。而圣人之所以要创造礼义法度则是因为人欲、人性本恶。这既是不懂历史唯物主义的表现,也是不懂历史唯物主义的结果。历史地看,礼义法度即社会制度及文化既是以人性既善又恶为基础的,同时又是使人性善恶并存的原因。正是因为有了资源、财产属于谁所有的制度,才有基于此制度的是非善恶观念和尺度,也就才有对人之所以欲、所为进行是非善恶的评判。正因为有了这样的评判,人性才有善恶之分。因此,与其说人性恶是社会制度产生的原因,倒不如说人性善恶是社会制度和文化作用的结果。

其六,荀子说“古者圣王以人之性恶”,^{[2]134}是没有事实根据的。在荀子之前,老子没有讨论人性善恶问题。孔子只说“性相近,习相远”。^[5]再往前,尧舜禹,周公等“古者圣人”更是都没有说过人性恶。告子是不是提出人性问题第一人,^[6]权且不论,但告子是主张人性无善无恶的。孟子反对告子,认为人性善。从这些事实可知,荀子的这一人性本恶的论据是子虚乌有。

四 荀子人性论缺陷的原因

从上述可知,荀子认识人性本来是有一条正确路线的,可是他后来却又走到错误路线去了,掉进了性恶论的泥坑。荀子为什么会犯这个错误呢?笔者认为,根本原因是荀子不懂得历史唯物主义,不懂得人性、人的本质是“一切社会关系总和”^[7]的道理,其具体原因则有以下四个方面:

第一,荀子的立场存在问题。荀子的立场是“王者之师”或“君王幕僚”的立场。这就是说,荀子的理论是为统治者实现有效统治服务的。他的《王制》篇所要论证的核心思想是,君王是伟大的,礼义法度是君王制定的,是为实现天下太平服务的。他

的《性恶》篇同样是为实现君王有效统治服务的,所要论证的核心思想是,普通老百姓的本性是坏的,没有统治者的有效统治,就必然要导致天下大乱。

第二,荀子当时所处时代的历史条件决定荀子在当时还不能提出后人才能提出的问题,认识后人才能认识清楚的问题;而且,即使到今天人性论的问题也并未全部认识清楚。因此,荀子未能完成正确认识人性的任务,以至掉进性恶论的泥坑,都是不足奇怪的。

第三,荀子没有建立贯穿整个理论体系的原理和概念。荀子有“三不知”:一是不知人性论的任务是要将人性这一特殊客观存在认识清楚,要将人性认识清楚就必须将人与动物进行全面的比较分析,而荀子没有将人与动物的区别,人性与动物性的区别这条总纲贯彻于其人性论体系的始终;二是不知人性作为“现实人”的客观属性,首先应是其根本的属性,人的方方面面的性质和特点是由这一根本的人之属性规定的,人与动物的区别来源于人的根本属性,这所谓人的根本属性就是马克思主义所揭示的——劳动;三是不知人与动物的区别即所谓人性的生成有一个历史过程,这个历史过程是一个“自然历史过程”^[8]——人性是至少200万年人类历史的产物。人性生成发展的原因在人类社会,人性不能简单地归结为人欲,也不能归结为人欲的自然发展。

第四,荀子没有认识到人性概念的内涵在人性理论中的重要地位,也没有正确把握科学的研究方法。这有三个方面的表现:一是在荀子的人性理论中存在逻辑矛盾,存在概念的不一致。比如,他一方面说:“不可学、不可事而在人者,谓之性;可学而能,可事而成之在人者,谓之伪。是性、伪之分也。”另一方面,他又说:“无性则伪之无可加,无伪则性不能自美”。^{[2]113}这里的逻辑矛盾是:既然性是不能通过学、事来改变的,那又何来“化性起伪”?既然人性可化,那又为什么说不可学、不可事的东西才叫人性呢?事实上,任何事物的性质和特征,都是可以在一定条件下改变的。没有什么事物的性质和特征是不可改变的。所以,荀子关于“性”不可改变的观点,是错误的。二是荀子《性恶》篇研究人性的方法,是寻求所有人共同性、共同特征的方法。这方法本是人们进行科学研究、认识事物常用的方法。但是,这个方法如果不能正确把握,同样是不能导致正确结论的。食欲性欲,还可加上乐欲、知

欲,再加上“善假于物”,“能群”,有是非善恶美丑辨别能力,人对自己的行为具有反思的能力等,本都是所有人的共同特征。而荀子却有时候又将其说成只是一些人(君子)才具有的特征,另一些人则不具有这些特征,这就不能最终确认人的共同特性了。荀子说:“夫乐者,乐也,人情之所必不免也,故人不能无乐。”^{[2]117}这意思是说,乐欲也是人之共性。他还说:“凡以知,人之性也”。^{[2]126}这意思是说,知欲也是人的天性。荀子虽然有此认识,却不能将这些认识贯彻到全部人性论中。三是荀子没有界定“人性主体”。人性属于人,人是人性的主体,这没有错。但是,作为人性主体的人,是指什么样的人呢?是否包括婴儿、白痴和严重精神病患者呢?荀子没有考虑此问题,是可以原谅的。但是,他没有考虑此问题则使他不能认识到这样的事实:婴儿、白痴、严重精神病患者作为医学的研究对象是人,作为人文关怀的对象也是人,但其属性和特征却基本上与动物无异。因此,作为人性主体的人,只能是正常人。所谓人之所欲、人之所行的善恶,只能是正常人的善和正常人的恶。而正常人的善性恶性,都不是天生的,而是后天从社会获得的,是社会赋予的,是社会制度和文化教育以及自主学习的产物。正如毛泽东所说:“自从人脱离猴子那一天起,一切都是社会的,体质、聪明、本能一概是社会的,

不能以母腹中为先天,出生后才算后天……人的五官、身体、聪明、能力本于遗传,人们往往把这叫作先天,以便与出生的社会熏陶相区别,但人的一切遗传都是社会的,是在几十万年社会生产的结果,不指明这点就要堕入唯心论。”^[9]

参考文献:

- [1] 任继愈. 中国哲学史简编[M]. 北京:人民出版社, 1973:226.
- [2] 荀况. 荀子[M]//中国古典名著百部. 呼和浩特:远方出版社,2004.
- [3] 杨伯峻,杨逢彬. 孟子注释[M]. 长沙:岳麓书社,2000.
- [4] 鲍鹏山. 新读诸子百家[M]. 上海:复旦大学出版社, 2009:144.
- [5] 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京:中华书局,1980:181.
- [6] 易中天. 我山之石[M]. 桂林:广西师范大学出版社, 2009:165.
- [7] 马克思恩格斯选集:第1卷[M]. 北京:人民出版社, 1995:56.
- [8] 马克思恩格斯选集:第2卷[M]. 北京:人民出版社, 1995:101-102.
- [9] 毛泽东文集:第3卷[M]. 北京:人民出版社,1996:83.

责任编辑:骆晓会