

从心之所生为性到“生之所以然者谓之性” ——论荀子对孟子人性论的因革

高正伟

(宜宾学院文学与新闻传媒学院, 四川宜宾, 644000)

摘要: 孟子承认万物皆有其性, 但不以生理现象与欲望等作为性的本质, 而从心之所生来规定人性。荀子受传统即生言性论影响, 沿着孟子开拓的路向对性作了更为明确的界定。其“生之所以然者谓之性”说是对孟子观点的理论概括与提升, 也是在传统“即生言性”说基础上的一次质的飞跃。荀子把性与伪相对而言, 否定心具有自我立法、自我完善的功能, 但认为心可以接受后天习染而趋善。

关键词: 孟子; 荀子; 人性论; 因革

中图分类号: B222.6

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2012)05-0132-04

凡提及孟荀人性论, 世人把关注的焦点自然投向他们的善、恶之说, 而少有论及他们对“性”本身的探讨。虽然二人对何为“性”的界说并不详细、系统, 有时甚至显得含混模糊, 但它们却是孟荀人性善、恶说之基础。而且, 荀子对“性”以及人性的看法, 实际上是对孟子观点的沿袭与拓展。以下对此略加论说。

子贡云:“夫子之言性与天道, 不可得而闻也。”^{[1](184)}孔子言性不多, 但也讲过“性相近也, 习相远也”^{[1](676)}的话, 只是他并没有对性的本质作出细致的判断。孔孟之间的哲人们, 其持论虽与孔子有一致之处, 如说:“四海之内, 其性一也。其用心各异, 教使之然也。”^{[2](136)}但在“生之谓性”(《孟子·告子上》)这一传统观念基础上, 他们对何为“性”本身已有了较多的讨论, 对性表现出的道德价值也形成了几种较为流行的看法, 如:“性无善无不善”;“性可以为善, 可以为不善”;“有性善, 有性不善”(皆见《孟子·告子上》)。在此基础上, 孟荀相继提出了对“性”以及人性的看法。

孟子首先承认万物皆有其性, 如同人有其性一样。杞柳有杞柳之性, 犬有犬之性, 牛有牛之性, 山有山之性。至于什么是性? 犬、牛之性与人之性有何本质区别? 孟子没有给出明确的界定, 但是我们可以通过

他对告子性论的批评, 来推测他的看法。告子对性有两个前后相承的命题, 一是“生之谓性”, 二是“食色, 性也”(《孟子·告子上》), 后一个命题是对前一个命题的举例式解释。“生之谓性”属于传统的即生言性论, 它至少形成于郭店楚简之前, 因为在《性自命出》中已有“牛生而长, 雁生而伸, 其性使然”^{[2](136)}的说法, 后来刘向把它说成“性, 生而然者也”^{[3](140)}。孟子反对告子的说法, 认为此说会混同人之性与犬之性、牛之性。这表明孟子不以生而具有的生理现象、生理欲望以及外在表现作为性, 或者说作为性的本质。所以他又批评说“天下之言性也, 则故而已矣”(《孟子·离娄下》), 意思是说, 天下所谈论的性, 往往不过是指人的积习、习惯而已, 并非人之为人之核心。如果再结合孟子以心之官为“大体”, 以耳目鼻口四肢为“小体”的划分来看, 他对人性的理解是以心作为主要依据的, 即从心之所生来规定人性。正如唐君毅先生所言:“仁义礼智之心、与自然生命之欲, 不特为二类, 一为人之所钟, 一为人与禽兽之所同; 而实唯前者乃能统摄后者。”“唯曰此‘心’之能统摄‘自然生命之欲’, 孟子之‘即心言性’之说, 乃能统摄告子及以前之‘即生言性’之说; 而后孟子之以‘即心言性’代‘即生言性’, 乃有其决定之理由可说也。”^{[4](13)}故孟子云:“尽其心者, 知其性也。知其性, 则知天矣。”“君子所性, 仁、义、礼、智根于心。其生色也晬然, 见于面、盎于背、施于四体, 四体不言而喻。”(《孟子·尽心上》)只有尽心方可知性, 知性则可以知天,

收稿日期: 2012-05-05; 修回日期: 2012-09-03

作者简介: 高正伟(1974-), 男, 四川宜宾人, 华东师范大学中文系博士, 宜宾学院文学与新闻传媒学院副教授, 主要研究方向: 先秦两汉诸子学。

性与心密切相关。据此我们可以再进一步推测：孟子的人性主要是指仁、义、礼、智四端根于心这一状态。

孟子还说：“形色，天性也。惟圣人然后可以践形。”（《孟子·尽心上》）此处的形色，是仁、义、礼、智根于心后所流露出来的外在表现，它已不再仅仅是生理现象了，故孟子说它是天性。焦循也疏解说：“惟其为人之形、人之色，所以为人之性。圣人尽人之性，正所以践人之形。苟拂乎人性之善，则以人之形而入于禽兽矣，不践形矣。”^{[5](938)}可见，孟子所理解的人之性，已经超越、发展了即生言性传统，由宽泛、表象的形式判断趋向于本质判断，人之性与犬、牛之性，也因否定了“生之谓性”这一标准而有了本质的不同。而荀子正是这一趋势的完成者。

二

荀子对性的理解虽然主要受到传统的即生言性论的影响，但他还是沿着孟子开拓的路向对性作了更为具体明确的界定。《荀子·正名》篇云：

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。性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情。情然而心为之择谓之虑。心虑而能为之动谓之伪。虑积焉、能习焉而后成谓之伪。^{[6](412)}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。性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情。情然而心为之择谓之虑。心虑而能为之动谓之伪。虑积焉、能习焉而后成谓之伪。^{[6](412)}

荀子把性与伪相对而言，性指人的自然天性，伪指人为。荀子首先对性作了两次前后相连的界定。第一个是“生之所以然者谓之性”，第二个是“性之和所生，精合感应，不事而自然谓之性”。这两个命题使人立即想到告子对性的两个命题：“生之谓性”与“食色，性也”。荀子第一个命题显然是对告子“生之谓性”的拓展，它不再局限于生之表现、生之欲望，而是推求其之所以如此的原因——“生之所以然者”。如果说“生而然者”、“食色”还只是人性之表象的话，那么，荀子的“生之所以然者”则已是求人性之根本，是“生之所然的那个道理”^[7]，“是求生的根据”^{[8](141)}，“是一生命物之所以生长为该生命物的内在倾向、趋势、活动和规定”^{[9](323)}。荀子的这一命题是对孟子所理解的性的理论化总结。孟子不满告子对人性的表面化理解，在批驳告子时把性与心相连，努力探求性的本质。

虽然他已经意识到了人性有更为深层的所指，但是他又仅作了一些轮廓性的分析，没能给出清晰而简洁的界定。荀子同孟子一样，也不满告子对性的理解，他沿着孟子所理解的发展方向，在告子命题的基础上深入一步，提出了“生之所以然者谓之性”说。这一命题是对孟子观点的理论概括与提升，也是传统“即生言性”说的一次质的飞跃。当然，在对性本身的看法上，荀子与孟子有一致性，但是，在人性呈现出的道德形态的判断上，二人的恶善之分却又有天壤之别。荀子对性的第二个命题与告子的“食色，性也”有内在的一致性，都是对人性呈现出的物质状态的判断，也是对第一个命题的补充。荀子充分吸收了告子的“食色，性也”说，把生理现象、生理欲望也作为人性的主要内容之一，就如同孟子一方面批评告子的“生之谓性”说，另一方面又说“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”（《孟子·尽心下》），也把人的生理欲望作为性^①。荀子第二命题所说的性，主要是指心与万物相感应后的自然显现，包括人生而具有的种种特征，即“天之就也，不可学，不可事”^{[6](435)}的部分，如“目明而耳聪”^{[6](436)}以及“若夫目好色，耳好声，口好味，心好利，骨体肤理好愉佚”^{[6](437-438)}之类。有时荀子又把性的这类表现称为情性或性情，《性恶》篇云：

今人之性，饥而欲饱，寒而欲煖，劳而欲休，此人之情性也。今人饥，见长而不敢先食者，将有所让也；劳而不敢求息者，将有所代也。夫予之让乎父，弟之让乎兄，子之代乎父，弟之代乎兄，此二行者，皆反于性而悖于情也。然而孝子之道，礼义之文理也。故顺情性则不辞让矣，辞让则悖于情性矣。^{[6](436-437)}

荀子把“饥而欲饱，寒而欲煖，劳而欲休”这种生理需求称为“情性”，而把子弟之让父兄这种礼义行止看作是悖于人的情性，认为“顺情性则弟兄争矣，化礼义则让乎国人矣”^{[6](439)}，可见情性与礼义相对，与人性所指相同。所以《性恶》篇又云：“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，以扰化人之情性而导之也。”^{[6](435)}“若夫目好色，耳好声，口好味，心好利，骨体肤理好愉佚，是皆生于人之情性者也，感而自然，不待事而后生之者也。”^{[6](437-438)}情性就是“感而自然”，“不待事而后生之者”，正如荀子在第二个命题中所说的“不事而自然谓之性”，突出了其自然天成的特征。情性有时又被荀子称为性情，《儒效》篇云：“故人知谨注错，慎习俗，大积靡，则为

君子矣；纵性情而不足问学，则为小人矣。”^{[6](144)}
《性恶》篇也云：“纵性情，安恣睢，而违礼义者为小人。^{[6](435)}”性情与习俗相对而言，强调的也是其先天性。

荀子有时又把情与性分言，并赋予情不同的内涵。《荀子》中情字主要有两种用法：一是指实情。如“危削灭亡之情举积此矣，而求安乐，是狂生者也”^{[6](235)}，“内外上下节者，义之情也”^{[6](305)}，二是指人性之一部分。这个含义与郭店楚简《性自命出》中部分情字的使用法，特别是《孟子》中部分情字的使用法相通。《性自命出》云：“喜怒哀悲之气，性也。……道始于情，情生于性。始者近情，终者近义。”^{[2](136)}这里的情虽然是从性里生发出的，属于“始者”，即天然部分，但与性似乎有了些区别。孟子把情看成是人先天的禀性，其语云：

乃若其情，则可以善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也。（《孟子·告子上》）

人见其禽兽也，而以为未尝有才焉者，是岂人之情也哉？故苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消。（《孟子·告子上》）

孟子这里讲的情与才，应是指人性之不同表现，朱熹云：“情者，性之动也。”“才，犹材质，人之能也。”^{[10](328)}戴震也云：“情，犹素也，实也。”“性以本始言，才以体质言也。”^{[11](41)}情侧重于身体官能的本能欲望，才侧重于身体官能的固有作用，二者与性是一而非二，所以赵岐注云：“性与情，相为表里，性善胜情，情则从之。”孟子舍性而言情与才，可能是因为后者更易于人理解。荀子对《性自命出》《孟子》中情字的这类用法，进行了明确的表述，使之与性的关系更为清楚。如前引《正名》篇云：“性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情。”就是说，人性具有的“好、恶、喜、怒、哀、乐”等行为就是情，“好恶、喜怒、哀乐臧焉，夫是之谓天情”。^{[6](309)}情是人之官能的天然部分，“夫人之情，目欲綦色，耳欲綦声，口欲綦味，鼻欲綦臭，心欲綦佚。此五綦者，人情之所必不免也”。^{[6](211)}目、耳、口、鼻、心之欲就是情的表现。荀子还对性、情、欲之间的关系作了逻辑性的表述，他说：“性者，天之就也；情者，性之质也；欲者，情之应也。”^{[6](428)}杨倞注曰：“性者成于天之自然，情者性之质体，欲又情之所应。”就是说，性、情、欲都是人天生具有的属性，情是性的实际内容，欲望又是情的反应。荀子又进一步判断人之性与情本恶，要化之以礼法，所以他说：

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。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。故必将有师法之化，礼义之道，然后出于辞让，合于文理，而归于治。^{[6](434-435)}

在荀子看来，好利、争夺、嫉恶、耳目之欲、声色之好等，既是人之天性，又是人之天情，如任其发展，则会丧失辞让、忠信、礼义文理，最终导致残暴。因而荀子要求化之以师法，道之以礼义。荀子和孟子都视性、情为一体，但在定性它们呈现出的道德形态上，二人的善恶之分以及由此而来的外化与内省修养方法，却显示出荀子对孟子性情说的全力改造。

三

荀子还把性与伪相对而言，进一步突出了性天然自存的特征。《性恶》篇云：

凡性者，天之就也，不可学，不可事；礼义者，圣人之所生也，人之所学而能，所事而成者也。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。今人之性，目可以见，耳可以听。夫可以见之明不离目，可以听之聪不离耳，目明而耳聪，不可学明矣。^{[6](435-436)}

何为伪呢？荀子曾在《正名》篇与性的两个命题相对应，对伪也作了两次界定：“情然而心为之择谓之虑。心虑而能为之动谓之伪。虑积焉、能习焉而后成谓之伪。”前一个伪是就其本质而言，指人心思虑选择而行动的结果，与“天之就也”的性相对；而后一个伪则是就其状态而言，指心虑聚积、后天学习的人为，即“可学而能，可事而成”的部分，如“子之让乎父，弟之让乎兄”^{[6](437)}之类，与“不可学、不可事”的性相对。性与伪截然相反，而又紧密相连，正如《礼论》篇云：

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。性伪合，然后圣人之名一，天下之功于是就也。故曰：天地合而万物生，阴阳接而变化起，性伪合而天下治。^{[6](366)}

在荀子看来，无性则伪无从施加，无伪则人性不能由恶变善，只有把人之本性与后天之人为完美结合，圣人的名声才能纯一，天下大治的功业才可成就。荀子还分析了从性到伪的转化过程：“性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情。情然而心为之择谓之虑。心虑而能为之动谓之伪。”^{[6](412)}性之外化即为情，情加上心

的选择即为虑，心有所虑而付诸于行动即为伪。

在性与心的关系上，荀子对孟子有继承更有发挥。孟子所讲的心主要是实践主体能够实现一切道德价值的源泉和基础，具有自我立法、自我完善的功能。因“心之官”为“大体”，能“思”（《孟子·告子上》），“仁、义、礼、智根于心”（《孟子·尽心上》），故心与性往往合二为一。荀子一方面把心看作是与耳目口鼻四肢一样的官能，赋予它自有的生理欲望，所谓“目欲綦色，耳欲綦声，口欲綦味，鼻欲綦臭，心欲綦佚”^{[6](211)}，“若夫目好色，耳好声，口好味，心好利，骨体肤理好愉佚”^{[6](437-438)}，另一方面，他又赋予了心可以接受后天习染的功能，其能“择”，能“虑”，能“知”。他说：

人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虚壹而静。心未尝不臧也，然而有所谓虚；心未尝不满也，然而有所谓一；心未尝不动也，然而有所谓静。……心者，形之君也，而神明之主也，出令而无所受令。自禁也，自使也，自夺也，自取也，自行也，自止也。故口可劫而使墨云，形可劫而使诘申，心不可劫而使易意，是之则受，非之则辞。故曰：心容其择也，无禁必自见，其物也杂博，其情之至也不贰。^{[6](395-398)}

唐君毅先生称荀子这种心为“统类心”，他说：“荀子此处所言之统类心，所以能统摄多类事物，而制割大理，为道之工宰；其关键正在荀子之心，一方为能依类以通达之心，一方又为至虚之心。以其心能虚，故能知一类事物之理，又兼知他类事物之理，而综摄之，心乃成能统诸类之心。”^{[12](76)}荀子的“统类心”是“形之君”，不仅能统摄人之百体，还能统摄万物。“形之君”说乃源自孟子的大体说；心之“择”、“虑”、“知”以及具体表现出来的“自禁”、“自使”等意志行为，类似于孟子所讲的“思”；“心未尝不满也”，也类似于孟子的“万物皆备于我矣”（《孟子·尽心上》）。与孟子相比，荀子所讲的心与性已经相分离，也不再具有自我立法的地位和自我完善的特点。但在性——情——伪的转变过程中起着积极的作用，它能够通过自身的认知力与理智，上体道而下矫饰人性，使性逐渐脱离恶而趋于善，这就是心“化性起伪”的能力。但是，与孟子把“思”作为心生而具有的天然能力不同，荀子虽然承认心先天有其性，如“好利”，如能“虑”、“择”、“动”，但他并没有赋予心先天性的可以矫饰人性趋善的能力，而是把这种能力作为后天习染的结果。这就是荀子对孟子心性关系的发挥。唐君毅先生所说：“荀子言性恶，似对孟子而发；然荀子中心之思想，则在言心而不在言性。其所谓心与孟子不同，尊心则与孟子同。孟荀之异，在孟子即心言性，而荀子分心

与性为二，乃与庄子之别一般之心知于性有相似处。”^{[4](31)}唐先生对孟荀心性关系的概括可谓恰如其分，也准确地反应了荀子对孟子心性观的发展。当然，孟荀尊心看似相同，但荀子尊心其实是为了落实学以及教化的根基性问题和可行性问题，与孟子把心作为自足完满的道德体而尊之还是有不小差别。

综上所述，我们认为，荀子在性上的第一个命题虽然完善了孟子对性的理解，也更符合性的本质特征，认识也更加合理，但是他说得最多的却是性的第二个命题的含义，即性体现出来的生而具有的种种表现，包括生理现象、生理欲望等。这也许是他认为，人性本质的种种外化表现更易于把握的缘故。

注释：

- ① 唐君毅先生说：“孟子有大体小体之分。此中大可统小而涵摄小，小则不能统大而涵摄大。故以心言性之说，亦可以统摄以生言性之说。此方为孟子之必以仁义礼智之根于心者，为君子所性，而不即此自然生命之欲以谓之性。”见唐君毅《中国哲学原论·原性篇》，北京：中国社会科学出版社，2005年，第15页。孟子此处强调的，确如唐先生所说，以仁义礼智为大体，是重道德伦理而轻自然生命之欲，但孟子似乎并不是一味反对“即生言性”传统，因为他在后面接着说“有命焉，君子不谓性也”，就是说，只有君子才不把口目耳鼻四肢等自然生命欲视为性，似乎有勉励人争做君子的意味。

参考文献：

- [1] 刘宝楠. 论语正义[M]. 北京：中华书局，1990.
- [2] 李零. 郭店楚简校读记[M]. 北京：中国人民大学出版社，2007.
- [3] 黄晖. 论衡校释[M]. 北京：中华书局，1990.
- [4] 唐君毅. 中国哲学原论·原性篇[M]. 北京：中国社会科学出版社，2005.
- [5] 焦循. 沈文倬点校. 孟子正义[M]. 北京：中华书局，1987.
- [6] 王先谦撰，沈啸，王星贤点校. 荀子集解[M]. 北京：中华书局，1988.
- [7] 黄彰健. 孟子性论之研究[J]. 台湾“中央研究院”历史语言研究所集刊，1955(26).
- [8] 徐复观. 中国人性论史[M]. 上海：华东师范大学出版社，2005.
- [9] 梁涛. 郭店竹简与思孟学派[M]. 北京：中国人民大学出版社，2008.
- [10] 朱熹. 四书章句集注·孟子集注[M]. 北京：中华书局，1983.
- [11] 戴震. 孟子字义疏证[M]. 北京：中华书局，1982.
- [12] 唐君毅. 中国哲学原论·导论篇[M]. 北京：中国社会科学出版社，2005.

(下转第 246 页)