

子思的观点一样，也是把人性看成是一个体用的关系。人性之体是情感之未发，人性之用是情感之已发；未发是静，是“中”，已发则有善有不善。这种思想被孟子改造和发挥，演变成为历史上影响最大的性善论。

2. 孟子的性善论

在孟子之前，已有许多人探讨过人性问题，并提出了不同的人性思想，这就给孟子准备了丰富的思想材料。孟子正是在总结前人思想的基础上提出他的性善论思想体系的。

在孟子的时代，以生释性是思想界一个极为普遍的现象。性字，从心从生，本来就是与人的生命紧密地联系在一起的。在古书中，“性”字与“生”字常常混用不分。与孟子同时的告子曾经明确地提出了“生之谓性”的命题，《庄子·庚桑楚》篇也提出“性者，生之质也”的思想。这足见用生来解释性是当时的思想潮流。然而，从道德倾向上说，作为人性之基本内涵的“生”字是一个含义极不确定的概念。孟子以学孔子、平治天下为己任，而试图推行仁义之道，所以就有必要论证仁义之道与人性的契合。孟子是一个极其好辩的人，他要反一反人所共知的常识，要把人性与“生”分离开来，要在当时充满着“恶人恶行”的社会中找出另一个纯粹至善的世界。

孟子的人性理论，正是在与动物区别的意义上讲的。人与动物根本上的区别点在什么地方呢？孟子认为就在于道德。他说：

恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。（《孟子·告子上》）

由是观之，无惻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。惻隐之心，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。人之有四端也，犹其有四体也。
(《孟子·公孙丑上》)

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。亲亲，仁也；敬长，义也。无他，达之天下也。(《孟子·尽心上》)

在孟子看来，人与动物的区别实在是“几希”。人之有生，动物也有其生；人有四体，动物也有其四体；人有食色，动物也有其食色。那么，人与动物的区别也就只能到“心”里去找了。孟子在人的心之官中“发现”了这“四心”。关于这“四心”，孟子讲了三个意思：其一，这“四心”是与仁义礼智四种社会道德相一致、相契合的，或者说它们也就是社会仁义礼智四种道德规范的萌芽和端始；反过来说，就是社会的仁义礼智道德是根于人心的，而不是强加给人的。其二，这“四心”是天生的，为人生而所固有的，人生而有这“四心”就像人生而具有胳膊腿一样。其三，孟子这里用的是全称判断，既然人人生而有四体，当然人生而有“四心”，也就是说，无论怎样的一种人，他生下来的时候或者说他本来的人性都是善良的；如果他做出了恶的事情，那也不是由于他的本性所导致的。

要立一说，必须要有论证。孟子显然很清楚这个常识，所以，他对其性善论做了一番论证。第一个论证：

人皆有不忍人之心。……所以谓“人皆有不忍人之心者”，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心。非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。（《孟子·公孙丑上》）

孺子，即是未孩之婴儿。要，通邀。这段话的意思是说：假如人们看到一个天真烂漫的婴儿向井边爬去并且即将要掉到井里去的时候，人人都会不由自主地产生一种担心、吃惊、怜悯的心情。人为什么要产生这样一种心情，而不是产生一种幸灾乐祸的心情呢？难道是为了想结识孺子的父母才产生这样的心情吗？难道是为了想博得父老乡亲朋友的称赞才产生这种心情吗？难道是因为讨厌孺子掉下井去时将要发出的凄惨的哭声才产生这种心情的吗？当然都不是。在孟子看来，只有一个结论，因为人人天生都有一颗“不忍人之心”，一颗善良的、不愿人受苦受难的心。孟子认为，有这种心的人是人，没有这种心的人是禽兽；因为禽兽是不会对孺子将入井而产生丝毫惊诧惻隐之心的。

第二个论证：

今夫粢麦，播种而耰之，其地同，树之时又同，淳然而生，至于日至之时，皆熟矣。虽有不同，则地有肥硠，雨露之养，人事之不齐也。故凡同类者，举相似也，何独至于人而疑之？圣人与我同类者。故龙子曰：“不知足而为屨，我知其不为蒺也。”屨之相似，天下之足同也。口之于味，有同者也，易牙，先得我口之所同者也。如使口之于味也，其性与人殊，若犬、马之于我不同类也，则天下何者皆从易牙之于味也？至于味，天下期于易牙，是天下之口相似也。惟耳亦然，至于声，天下期于师旷，是天下之耳相似也。惟目亦然，至于子都，天下莫不知其姣也；不知子都之姣者，

无目者也。故曰：口之于味也，有同耆焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。（《孟子·告子上》）

这就是说，同类的东西都是相似的。大麦种下去，长出来的和收获的都是大麦，因为大麦种子和新出产的大麦是一个类；即使不知别人的脚的尺寸而做鞋子，也不会做成一个草筐，因为天下人的脚是相似的；天下之人都喜欢吃烹调大师易牙做的菜，都喜欢音乐大师师旷所喜欢演奏的音乐，都知道子都是天下第一美男子，是因为天下人的口、耳、目都相似的缘故。大麦如此，脚如此，口耳目如此，难道人心就不如此吗？人心也应当是如此。脚、口、耳、目都喜欢好的东西，人心也自然喜欢好的东西，即喜欢理和义。人心喜欢理义，就好像人的嘴喜欢各种美味一样。

第三个论证：

水信无分于东西，无分于上下乎？人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。（《孟子·告子上》）

这三个论证，对于当时的人们来说，是有相当大的说服力的。然而，它们却不算是很高明的论证。“孺子将入井”的论证，的确是一个事实，谁碰到了这样的事情，恐怕都不可能无动于衷。事实归事实，但它实际上是不能证明人性本善的。为什么？因为孟子所说的乍见孺子将入井的人并不是孺子了，而是有一定知识、有一定社会经验、有一定的社会道德观念的人，这种人见孺子入井而生怵惕恻隐之心，焉知不是社会道德教育的结果？怎能武断地说其就有先天的善性呢？如果孺子见孺子将入井，谁能保证他会产生怵惕恻隐之心呢？再者，人见孺子将入井会生怵惕

恻隐之心，而见一个狐狸入井却未必生怵惕恻隐之心。同是见一个生命将丧于一旦，而心情不同，又怎能证明人的心一定是善良的？至于孟子的第二个“同类相推证明法”就又一次一等了。即使用脚、口、耳、目之所同能证明人心之所同，又怎能证明天下人的心喜好的是理义？视理义为桎梏，视利益如甘饴的人何其多也！孟子的第三个“水性证明法”就更是不成样子了。水与人不同类，即使水性一定是向下的，也不能证明人性一定是善的，两者可谓风马牛不相及。

为什么孟子性善论的证明是如此地没有力量？原因只有一个，因为人性本来就不能说是善的。善和恶，是一种后天的道德判断，是一种根据后天的、人为的社会伦理道德标准而做出的判断，而孟子所谓的人性是指先天的、生而固有的特质，用后天的社会伦理道德善恶标准，怎么能评价尚没有进入社会的人的心性呢？

孟子既然研究人性，当然是知道人性的自然欲求的。人的这种自然欲求，是不是性？孟子必须予以回答。他指出：

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。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也。有性焉，君子不谓命也。（《孟子·尽心下》）

这一段话虽然费解，却是理解孟子何以建立性善论的关键。在这里，性与命是两个十分关键的字眼。照我的理解，性与命在孟子那里实际上说的是两种必然性，性是指受人的身体生理功能驱使的内在的必然性，命是指受外在社会关系和条件而决定的必然性。口甘于美味，目喜好美色，耳之乐音声，鼻之喜芬芳，四肢

求安佚而不愿劳苦，都是人性本来所欲求的，然而，这种人性所追求享受却不是人人都能够求到的，而是由各种社会关系和社会条件也就是孟子所说的命运所决定的。有道德的君子虽然知道这些是人性本有的内涵，但不肯顺着人性的这种欲求而去追求声色安佚，而是追求人之间的仁爱、社会的正义和秩序。对于君子来说，因为这种所谓的人性的欲求不值得去追求而不去追求，当然也就不能算作是性了。所以说，只是君子不把它们叫做性罢了。父子之间有亲，君臣之间有义，宾主之间有礼，贤者以智认识事理，君主以大道治理天下，都是一种客观的必然性。离开了亲，则无父子之伦；离开了义，则无君臣之伦；离开了礼，也就没有宾客主人之序；离开了智，也就没有贤者之名；离开了大道，也就没有天下的治理。所以说，这是一种不与人的身体相联系的外在的社会必然性，也就是说它们是命。但是，人如果不去主动地追求它们，实践它们，它们也就不能很好地存在下去。从这个意义上说，它们必须为人所追求，又似乎人性中本来就有这些东西。君子因为它们为人类社会的存在所必须，所以不得不去追求它们。既然不得不去追求，所以说，君子不把它们当成是命，而是当成是性。由此看来，孟子之所以硬把人性说成是善的，实在是出于一种客观的社会需要。

既然孟子确定了人性本善的理论，他就必须解决世上何以有恶人和恶行的存在这一棘手的问题。孟子对于这一问题的解决，极其简单，他首先是把一切恶人恶行归之于后天社会之势的影响。他说：

今夫水，搏而跃之，可使过颡；激而行之，可使在山。是岂水之性哉？其势则然也。人之可使为不善，其性亦犹是也。（《孟子·告子上》）

在孟子看来，人性本善，而人之所以会产生恶行，其主要原因就是坏的客观环境的影响。当人的生存受到威胁的时候，就什么都会去干，这时人们的善良本心也就丧失了。

孟子对于人的恶的来源的解释，与其说是为其人性善理论打圆场，倒不如说是其性善论的退却。孟子说外部环境的逼迫，可以使人违逆自己的本性而做出恶行，这是第一个退却。我们也用孟子的这个“水证明法”，完全可以得出相反的结论。假如先肯定水的性是向下的，给之加以外力的逼迫，它就会改变其向下的本性逆向而流，或激而过额，或使之在山。但是，由于水之性本来是向下的，所以当水越过额角而外力尽时，它必然又会向下落；水被逼迫逆向而行上山，最后还会向下走，这都是其性向下的缘故。人呢？人受环境所迫而做恶事，假如其本性真的是善的话，那么，在做了坏事之后而迫其作恶的外势消除时，他就应该继续做善事了，可是事实却不然，一个人常常是在作恶的道路上越走越远。不仅如此，还有的人没有环境逼迫，吃穿不愁，他也常常作恶。按照孟子的性善理论，他是没有作恶的理由的呀！不仅如此，如果古往今来的人的本性都是善良的，那么人类社会理应就是非常完满的，何来恶的外部势力的逼迫？再退一步说，如果说善真是人的本性的话，即使有外力的逼迫，人也不会变坏的。人们常说，“种瓜得瓜，种豆得豆”，断不会种瓜而得大麦，种豆而得茄子。何以如此？因为这是由它们的本性所决定的。天旱之旱，水之涝，土地之贫瘠，可以使瓜豆不生，而不可以使瓜豆改变其原有的本性。在个体的人身上，如果外力一加逼迫，他就放弃自己的善的本质而去为恶，显然是说不通的。真如孟子所说，“本性难移”这句成语就得改成“本性善改”了。

孟子似乎也意识到了这个问题，所以他便进行了第二次退却：他又把人之为不善的原因说成是人自己放纵自己、自己残害自己、不尽自己之才的缘故。他说：

乃若其情，则可以为善矣，乃所谓善也。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。（《孟子·告子上》）

富岁子弟多赖，凶岁子弟多暴，非天之降才尔殊也，其所以陷溺其心者然也。（《孟子·告子上》）

牛山之木尝美矣，以其郊于大国也，斧斤伐之，可以为美乎？是其日夜之所息，雨露之所润，非无萌蘖之生焉；牛羊又从而牧之，是以若彼濯濯也。人见其濯濯也，以为未尝有材焉，此岂山之性也哉？虽存乎人者，岂无仁义之心哉？其所以放其良心者，亦犹斧斤之于木也，旦旦而伐之，可以为美乎？其日夜之所息，平旦之气，其好恶与人相近也者几希。则其旦昼之所为，有梏亡之矣。梏之反覆，则其夜气不足以存；夜气不足以存，则其违禽兽不远矣。人见其禽兽也，而以为未尝有才焉者，是岂人之情也哉？（《孟子·告子上》）

这就是说，上天赋予人的固有的善质（才）是完全一样的，人之所以变恶，不在于其天生的材质，而是由于其自己主观上不能发挥自己的才质或善性，自己把自己的良心丢失了。这也就像牛山上的草木一样，它本来十分茂美，但不断地砍伐、践踏，牛山也会变成光秃秃的了。人不断地追求物欲，肆意残害自己的善良本心，就像用斧头不断地砍伐树木一样。这样不断地砍伐，不断地把自己萌生的良心搅乱，人的良心也就丧失殆尽了，就与禽兽相差不远了。

孟子的这一说法，实际上是把人是否最终拥有善性，与人的

主观努力、主观作为紧密地联系在一起了。人如果主观上努力了，尽自己的才质了，不砍伐自己的善良本性了，也就拥有了善性；如果人不能发挥自己的天赋才质，自己放任自己，也就不能拥有善性。这样，就把人的实际道德本性的决定权交给了人本身，而不是交给天赋。这一观点，可以说基本上是正确的。然而，对于孟子性善论的理论论证来说，就是帮倒忙了。本性之为言，应该是决定人的思想行为的。狗的本性决定狗的行为，狼的本性决定狼的行为，跳蚤的本性决定跳蚤的行为，而不是相反。如果说，人可以把自己善的才质发挥出来成为一个善人，又可以自己损毁自己善的本性而成为一个恶人，即可以靠自己而决定自己的道德本性，这岂不与其天赋性善说自相矛盾？在孟子的这个论证中，不是本性决定行为，而是行为决定本性。这个理论上的退却，退却得实在太大了，差不多是一种变相的逃跑。

孟子的人性本善论，并不是一种科学的道德人性论，所以，无论怎样进行理论的论证，都不能堵住其理论上的漏洞。它虽然不是关于人性的科学，却是一种十分有意义的伦理学假设。正是由于孟子有这个理论假设，所以他的伦理学成为一个完整的体系。关于性善论对于孟子伦理学说的意义，概而言之，有这样四个方面：

其一，性善论为其伦理道德规范体系提供了理论根据。既然人性本善，人性之中有仁义礼智四种善端，那么，儒家提倡的以仁义礼智为核心的社会道德规范体系，就是建筑在人性的基础之上的，就是最符合人性的，最符合人性的当然就是最合理的。

其二，性善论为其道德修养论提供了理论根据。既然人性的道德本质是善的，而这又是人与禽兽区别的关键所在，那么，人自觉地修养自己，克服自己的欲望，发挥自己的天赋善性就应该是一必然的。这样，其道德修养学说也就有了一个比较坚实的依据。同时，遵循仁义礼智等社会伦理道德，完全变成为一种自己

为了实现自己本性的行为，如此也就完全掩盖了儒家伦理学为封建宗法等级制服务的社会本质。

其三，性善论为其社会政治论提供了理论根据。孟子曾经说：“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，其有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，天下可运于掌上。”（《孟子·公孙丑上》）在孟子那里，政治不过是良心的发挥而已。严刑峻法、谋己之利的政治是邪政；发乎良心，道之以德、行之以仁的政治才是好的、没有弊端的善政。

其四，孟子的性善论也是其道德自由观的理论基础。既然讲人的本性是由上天所赋予的，人性是善的，上天的本质当然也是善的；既然人性与天是相通的，那么，人们超脱小我，获得至上的自由，与天地同流，则可以通过日常的修身养性、日日为善来达到。

孟子的性善论，虽然不是一种科学的人性学说，却是一种反映人类美好精神的学说。孟子道人性本善，实际上就是对于人类自身在道德方面的先天肯定。它肯定人自身具有向善的能力，肯定人能够自己管理好自己，肯定人类通过自己的努力必定有一个光明的前途。孟子的性善论，从本质上说是反宗教蒙昧主义的。在这里，不承认有什么人类的主宰，不承认外在于人的权威，它所承认的主宰仅仅是人自己和人的良心。从性善论的本性上来说，外在的或客观的社会伦理道德规范并不具有至上的意义，发明或制定社会伦理道德规范体系的“圣人”的言论教导也同样不具有至上的意义；具有至上意义的道德权威，在于每一个人的心中，即在于每一个人的良心。只要每一个人努力发现自己、发挥自己的善性，人人都可以成为一个圣人。圣人是无须向外追求的，只要向内追求即向自己的内心追求即可。自尊、自信、自立、自强、自反、自成，可以说是孟子性善论的内在精神。

性善论在中国伦理学史上有着极其重大而深远的影响。性善

论的提出，对于中国传统伦理学在人性的道德本质问题的研究定了一个基调。以后各代的人性论，虽然有着不同的理论形式，但大都只是性善论的理论补充和论证罢了。真正试图否定孟子性善学说的，只有儒家的另一个大师荀子。

五、人性本恶论

人性本恶论，是儒家的另一个大师荀子针对孟子的性善论而提出来的。荀子与孟子相辩，并非意气之争，亦非想标新立异，而是为了维护圣王所树立的“礼法”和人道的绝对权威，是为了杜绝任何的主观随意的道德自由。性恶论也是荀子重“积伪”和重外在规范约束的道德修养论的理论根据。在性恶论中，充满了一种自强、进取、求实、自制的道德精神。后来韩非子继承了乃师的人性本恶论，但否定了荀子性恶论中肯定人可以向善的思想因素，并以之作了实行严刑峻法、用强力压迫人的理论根据。从此性恶论成了君主专制的武器，这是荀子所始料不及的。

1. 荀子的性恶论

荀子是一个思想缜密、善于进行理论思辨和论证的思想家。他的这一特点，充分地体现在他的人性学说之中。在他之先，影响最大的人性学说，当然是孟子的性善论。孟子通过批判告子以生释性，而以人先天地具有仁义礼智四善端、良知良能立论，肯定人有先天的善的道德性。从理论上说，孟子的性善论的一个最大的问题就是把后天的人类社会的伦理道德纳入到人的先天素质之中。荀子敏锐地觉察到了孟子学说的这一弊端，并从此出发，对于孟子人性理论进行了全面的否定，并针锋相对地提出了更高层次的以生释性的人性本恶说。孟子否定了告子，而荀子又否定了孟子，从而形成了理论发展过程中的一个“圆圈”。

荀子批评孟子说：

孟子曰：“人之学者，其性善。”曰：是不然！是不及知人之性，而不察乎人之性伪之分者也。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。（《荀子·性恶》）

荀子在这里提出了两个概念：性和伪。所谓性，在荀子看来，是天然生就的，学不来、造不来，也用不着学、用不着造的东西。在《礼论篇》中，荀子说“性者，本始材朴也”。《正名篇》说：“生之所以然者谓之性。”《儒效篇》说：“性也者，吾所不能为也。”这都是一个意思，即把人生而具有的生理资质和本能看作是性，如生而有目能看，生而有耳能听之类。所谓伪，是指可以通过后天的学习、实践创造而得来的东西，而不是虚伪之“伪”。在其他篇章中，荀子进一步给伪做了界定：“心虑而能为之动谓之伪。虑积焉、能习焉而后成谓之伪。”（《荀子·正名》）又说：“伪者，文理隆盛也。无性，则伪之无所加；无伪，则性不能自美。”（《荀子·礼论》）荀子认为，要讨论性，就要在以上所说的性的范围内进行讨论，而不能把后天的伪也当作性。在荀子看来，孟子从一开始就搞错了概念，把伪当成是性加以研究，所以才会提出荒谬的性善论。

那么，在荀子看来，人的天生的、不可学、不可事的性具有怎样的道德性质呢？荀子的回答是：人性恶。且看荀子在《性恶篇》中的有关论述：

人之性恶，其善者伪也。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，然后出辞让，合于文理而归于治。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。

今人之性，饥而欲饱，寒而欲暖；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。夫子之让乎父，弟之让乎兄；子之代乎父，弟之代乎兄：皆反于性而悖于情也，然而孝子之道，礼义之文理也。故顺性情则不辞让矣，辞让则悖于性情矣。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。

今当试去君上之势，无礼义之化，去法正之治，无刑罚之禁，倚而观天下之民之相与也：若是，则夫强者害弱而夺之，众者暴寡而哗之，天下之悖乱而相亡不待顷矣。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。

这些论述，有很强的论证性。在荀子看来，人的自然生理本能是与人为的伦理道德相对立的。好吃、好喝、好色、好声、好安逸、好利、好嫉妒、好欺负弱者、好侵暴寡者，就是人的自然本性，都是人生而具有，不待学习而能的。这样的本性，与社会的礼义伦理规范相对照，显然不相符合，所以说人性是恶的。仅就荀子所限定的人性范围而论，这个判断基本上可以说是正确的。为什么呢？其一，人的自然本能之中确实主要是情欲一类的东西，而不能说其中有后天的社会伦理道德；既然人的自然本能是基于个体的肉体的，而所谓的善是基于后天的人际关系、社会

伦理的，那么，自然本能是不可能符合伦理道德的标准的。其二，荀子所说的人性，也就是人的动物性，而在由动物性支配的动物界里，弱肉强食、生存竞争、适者生存是一个普遍的规律，而这也显然是与人类文明包括伦理文明在内不相适合的。

我们对荀子的论证和思想有所肯定，并不等于对其整个性恶论的肯定。荀子的合理之处，仅仅在于他对于人的自然本性的研究，但是，人的自然本性并不是人性的全部。从荀子对于人性的界定中，我们是看不到与动物性的区别在哪里。如果人性仅仅是以上所说的自然本能的话，人恐怕永远也无法从动物界中分离出来，人当然也就不成其为人了。既然不成其为人，当然也就谈不上什么善了。把人性等同于动物性，是荀子性恶论的重大缺陷。

荀子的人性恶论，还有另外的几个要点：第一，人性虽然是恶的，但是人是可以克制自己的本性而遵从于礼义，即可以为善的；第二，人的本性都是共同的，他曾经明确地提出过“凡人之性者，尧舜之于桀跖，其性一也；君子之于小人，其性一也”。尧舜是古代圣王，桀是夏末的暴君，柳下跖是强盗头子，善恶之名虽殊，其天生的本性都是一样的。第三，社会的生活环境可以影响人的本性。荀子曾经在《劝学篇》中讲“干越、夷貉之子，生而同声，长而异俗，教使之然也”。在《儒效篇》中，提出积耕耨而为农夫，积斫削而为工匠，积礼义而为君子，居楚而楚，居越而越，这就是所谓“习俗移志，安久移质”。这个思想，也就是把习染、习惯看成是人的第二天性。

荀子持人性恶论，也同样面临一个尴尬的问题：既然人性本恶，人的善从哪里来？迫于无奈，荀子也像孟子一样做了一番论证。

第一个论证：

今人之性恶，必将待师法然后正，得礼义然后治。（《荀

子·性恶》)

人无师法，则隆性矣；有师法，则隆积矣。而师法者，所得乎情（积），非所受乎性，不足以独立而治。性也者，吾所不能为也，然而可化也；情也者，非吾所有也，然而可为也。注错习俗，所以化性也；并一而不二，所以成积也。（《荀子·儒效》）

隆，崇尚的意思；积，积累、习练的意思；注错，措置的意思。荀子在这里所说的，就是先肯定人的本性是可化的，再以“师法”之先觉觉后觉，人们通过接受教师的教育、礼法的熏陶习染，而获得道德上的善。肯定教育对于人们的道德品性的决定作用，这无疑是一个正确而卓越的思想，但是，就其性恶论而言，只不过是缓和一下人们的怀疑罢了。一般人可以通过接受师法之化而懂得礼义道德，从而获得善，而教育人、规范人的师法又是从何而来的呢？所以荀子不得不再提出自己的论证。

第二个论证：

问者曰：“人之性恶，则礼义恶生？”应之曰：凡礼义者，是生于圣人之伪，非故生于人之性也。故陶人埴埴而为器，然则器生于工人之伪，非故生于人之性也。故工人斫木而成器，然则器生于工人之伪，非故生于人之性也。圣人积思虑、习伪故，以生礼义而起法度，然则礼义法度者，是生于圣人之伪，非故生于人之性也。……故圣人之所以同于众，其不异于众者，性也；所以异而过众者，伪也。（《荀子·性恶》）

问者曰：“礼义积伪者，是人之性，故圣人能生之也。”

应之曰：是不然！夫陶人埴埴而生瓦，然则瓦埴岂陶人之性也哉？工人斫木而生器，然则器木岂工人之性也哉？夫圣人之于礼义也，辟亦陶埴而生之也，然则礼义积伪者，岂人之本性也哉？……今将以礼义积伪为人之性邪？然则有（又）曷贵尧、禹，曷贵君子矣哉？凡所贵尧、禹、君子者，能化性，能起伪，伪起而生礼义。然则圣人之于礼义积伪也，亦犹陶埴而生之也。（《荀子·性恶》）

荀子在这里把圣人、君子之德以及圣人君子创造社会伦理规章，都归结为变化性情、奋起人为，归结为后天人为的积累。恶的人性怎能积累起善的礼义法度？故有人怀疑圣人的本性之中有善之质，荀子的第二段话正是对于人们这种怀疑的回答。应该说，荀子把人之性与人的创造物——礼义分开，认为两者不同质，就像瓦与做瓦的陶人不同质、木器与做木器的工人不同质一样。荀子之言甚辩，可谓无懈可击。然而，荀子不得不回答另一个问题：性恶之人，制造邪恶之物，才合乎常理，何以会去制造良善的礼义呢？

于是，荀子又有第三个论证：

凡人之欲为善者，为性恶也。夫薄愿厚，恶愿美，狭愿广，贫愿富，贱愿贵，苟无之中者，必求于外；故富而不愿财，贵而不愿势，苟有之中者，必不及于外。用此观之，人之欲为善者，为性恶也。今人之性，固无礼义，故强学而求有之也；性不知礼义，故思虑而求知之也。然则生而已，则人无礼义，不知礼义。人无礼义则乱；不知礼则悖。然则生而已，则悖乱在己。用此观之，人之性恶明矣，其善者伪也。（《荀子·性恶》）

这可以说是一个心理的论证。在荀子看来，一个人本身没有什么，就会追求什么。如果说薄的愿自己厚，丑的愿自己美，贫穷的愿自己富，贱的愿意自己变贵，还说得通，但说富的人不愿自己富而愿自己贫，贵的人不愿自己有权势而愿自己受人役使，恐怕在古代宗法等级制社会中是不可能存在的事。即使社会上真有一两个被富贵烧得睡不着觉的人，偶尔也想“贫穷”一会儿，“富而不愿财，贵而不愿势”也是不能作为普遍性的规律提出来的。假如我们再退一步，承认人总是具有追求自己匮乏东西的心理倾向是一个带有普遍性的规律，那就必然会得出这样一条定律：人的本性是恶的，所以人一定会追求善。这也就是荀子说的“凡人之欲为善者，为性恶也”这句话的意思。人人都有追求善的心理定势，这不但没有证明人性本恶，反而证明了人性之中有着向善的因素。荀子的这个论证，不仅仅是性恶论的退却，简直是对性善论的投降了。

荀子批驳孟子的性善论而建立性恶论，是有深刻的原因的。我们在讨论孟子性善论时曾经说过，孟子的性善论从本质上说是确立人的自我内心意志的权威，而否定外在的社会伦理道德的权威的。从理论上说，孟子的性善论给人们各行其是、不遵礼义法度留下了缺口。荀子作为一个思想敏锐的思想家，清楚地看到了这一点。荀子认为，圣人留下的礼义法度是治世之常经，否定了它，实是自取大乱之道。他尖锐地指出：“今诚以人之性固正理平治邪？则有恶用圣王，恶用礼义哉！虽有圣王礼义，将曷加于平治邪？则有恶用圣王，恶用礼义哉！虽有圣王礼义，将曷加于正理平治也哉！”（《荀子·性恶》）正是为了维护礼义之道，荀子才反孟子之说而立性恶论的，这也就是荀子性恶论的实质所在。

当然，孟子也并非主张取消仁义礼智等社会伦理道德，恰恰相反，孟子提出性善论正是为了论证仁义礼智的合理；他强调人不发挥人性中的仁义礼智上端就会流于禽兽，正是强调了社会伦理道德的重要性。荀子并非不承认孟子内心对于“圣人之道”的

忠诚，他所担心和批评的是孟子性善论之中所潜在的否定“圣人之道”的契机。历史的发展证明，荀子的担心并不是多余的。后来，明末出现了一个泰州学派，这个学派把良知夸大了至高无上的地步，并对儒家提倡的伦理道德和孔圣人的权威有所否定。这个学派到了李贽那里，简直就是在造封建伦理的反了。

荀子作为先秦儒家的集大成者，对于人性有深刻的研究，其人性思想远不是其性恶论所能概括的。为了全面地了解他的人性观，就要超越其性恶论的范围，把眼光放大放远一些，关注其整个人学。他的性恶论，研究的是人的动物性的一面；他的整个人学，研究的则是人之所以为人的本质。谈荀子的人性论，只谈其性恶之论，那最多只是谈了其人性论的一半。

什么是人之为人的本质特征呢？荀子有着极其精辟的论述。他说：

人之所以为人者，何已也？曰：以其有辨也。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，今夫猩猩形笑亦二足而（无）毛也，然而君子啜其羹，食其馘。故人之所以为人者，非特以其二足而无毛也，以其有辨也。夫禽兽有父子而无父子之亲，有牝牡而无男女之别。故人道莫不有辨。（《荀子·非相》）

所谓辨，也就是分别。具体地说，这个“辨”字的内涵是什么呢？荀子举了父子之亲、男女之别两个方面。这主要是从社会伦理方面说的。在后文中，荀子还说：“辨莫大于分，分莫大于礼，礼莫大于圣王。”这也就是说，他所说的“辨”是包含着“圣王”所制定之礼、“圣法”所规定的一切分别在内的，其中既有伦理

道德之分，又有政治等级之分，又有职业之分。这个“辨”字，实在是与一切合理的社会关系相联系的。荀子把“辨”看成是人与动物界区分的标志，真可以说是猜测到了人与动物的分别正是在于人是一种社会动物，而禽兽则不是。

荀子的另一段话，进一步阐明了他的这一卓越思想。他说：

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；故宫室可得而居也。故序四时，裁万物，兼利天下，无它故焉，得之分义也。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；故宫室不可得而居也，不可少顷舍礼义之谓也。（《荀子·王制》）

在这里，荀子把世间的事物分成了四个等级。最低等级的是水火一类的无生物，它们是由物质的元素——气构成的，除了其物质性的存在以外没有别的本质特点。第二个等级的是草木类的植物，它们除了是由物质元素“气”构成的之外，还有生命这个本质特点，所以它们也就更高级一些。第三等级的是禽兽一类的动物，它们既是由物质元素“气”构成的，又有生命，还有知觉和意识，所以，它们就比无生物、植物更高级。最高等级的是人类，人类不仅兼有上述三种事物的本质，而且还具备这三种事物没有的一种本质——义。义是什么？义是能使得人类结成群体、结成社会的东西，是能使人群有一定的分工、分别的东西。义者，宜也。凡是适于人类社会、适于人群协调的规矩、观念，都可以称之为义。人能够发现这种应当、规范，能够拥有它们、实

践它们，这也就是人区别于动物、植物、无生物的本质。马克思曾经说过：人的本质，在其现实性上，就是一切社会关系的总和。荀子的上述思想，虽然朴素，但可以说是非常接近科学的。在两千多年之前，没有一种深邃洞察力和高度的概括能力，是不能提出如此卓越的人性思想的。

荀子的人性论，在其整个伦理思想体系中也具有重要的地位。由于荀子坚持人性本恶，认为人生来固是“小人”，离禽兽不远，所以，他的伦理学说就更强调人的自立、自强，强调后天的“伪”和创造，这表现了新兴的封建阶级的一种向上奋斗的精神追求。他强调人性本恶，认为变化和改变人的恶的本性需要圣人和君子，需要礼义，需要“师法之化”，从而他的整个伦理学说就更倾向于注重外在的礼义即社会伦理。他的弟子韩非之所以从学习儒学始而最后却转变成一位法家大师，也是与荀子本人重视礼法紧密相联系的。他强调人性本恶，也给其道德教育和道德修养论奠定了理论基础、确定了基本方法。既然人性本恶，那么，进行道德修养首要的就在于学习闻道，否则无从知道如何化性，这也就是他为什么写《劝学篇》的原因；学习得靠老师的教育，道德的习练和实践得遵从礼法，这也就是他强调“师道尊严”的原因；人性本恶，而化恶之人性变而为善人、君子，必非一朝一夕之功，这也就是其道德修养学说为什么强调“积”的原因。荀子的学说，强调的是实实在在的功夫，否定任何的投机取巧，“顿悟成佛”之类的神话在荀子这里是半点也找不到的。孔子的务实的道德精神，可以说在荀子这里得到了最充分的发挥。

2. 韩非子的人皆自为论

儒家大师荀子立人性恶论，并以此为理论基础建立起他的重礼的伦理学说体系。韩非子作为荀子的学生，对于性恶论做了极大的发展，提出了“人皆挟自为心”的人性学说，并以此为基础