

性恶论与政治秩序

——对荀子人性论的分析与重释

何怀宏

摘要 荀子的人性论以主张性恶著称。但这种性恶论是否真的如其所称的那样完全真实？其逻辑是否自治？从荀子的诸多论述验之以人的知、情、欲三个部分，却明显透露出并非如此。对人性既然可以“化性起为”，就要有化的动力和根据。这些根据和动力也正是荀子承认的人普遍具有的道德辨知和同情的能力。这些能力在人性中可视为善端而存在。被荀子视为性恶的欲望，主要指过度和不加节制的欲望，而非一般的生欲。那么，荀子为什么还要极力主张一种性恶论呢？这与他的一般政治秩序的捍卫紧密相关。这种对“明分使群”的捍卫正是荀子对传统道德和政治哲学的一个特别有意义的贡献。但在特殊政治秩序方面，它和西方近代以来对人性估计不高的政治理论的主要趋势还是迥异的。

关键词 人性；善恶；政治秩序；荀子；性恶论；道德辨知；政治哲学

中图分类号 B222.6;B82 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2023)04-0062-08

孔子的思想基本表现于弟子记录的话语上，《论语》中最长的“弟子侍坐”一节也只有200多字；《孟子》虽然还是使用第三人称的话语，但已开始有一些较长篇幅的记录了；到了《荀子》，基本上都是作者自己成篇的阐述。虽有大量例证式论证，但也出现了围绕同一主题、连贯的较长概念式的推理，尤其是《劝学》《礼论》《天论》《性恶》等篇。儒家思想的表述在其主要代表人物那里经历了一次从语录体到自撰体的转变。

一、何以为性，何以为恶

在语录体中，孟子对人性的探讨多是在论辩中展开的。在荀子的自撰文章中，他在多处给出了对性、恶的定义。对于“性是什么”的问题，荀子给出了如下的界定：

性者、本始材朴也。《荀子·礼论》^①

生之所以然者谓之性……不事而自然谓之性。《荀子·正名》

性者、天之就也；情者、性之质也。欲者、情之应也。《荀子·正名》

不可学，不可事，而在人者，谓之性。《荀子·性恶》

显然，荀子认定的性是与生俱来的，是“天之就也”，是自然本性，这与性的古义“生之谓性”相合。荀子说所有人“其性一也”，也是在强调人的这种先天本性。在人出生伊始，人们的差距最小，看来几乎等同，这也合于孔子“性相近也，习相远也”之旨。用一种普遍性或共同性（如恻隐之心）验证人的初始本性（性本善），也是孟子的一种论证方式。对此时的人性说“不可学，不可事”的恰当理解是：人降生之初，还

^① 本文引文统一为《荀子简注》^①一书。

没有开始“学”，没开始“事”；人只有在出生之后，才开始“有身”和“接物”，那时才能开始有学习和从事。但荀子这里显然缺少一种对概念的细致分辨，不可与尚无不是一回事，尤其是他说对性不能“为”但可以“化”，那么化是不是一种为呢？如果说不是，就需要对为与化做出区分。而且，荀子在其他地方又说对性可以“起伪(为)”，乃至要积极有为。同时，要“化性”，最重要的手段是“其唯学乎”，这样又难于解释他说的性“不可学”了。

我们或许也可以将这些问题解释为一些语词上的不够严谨，并重新理解为：广义的人性是自然的，也是社会的，即在优先和原本的意义应该说人性是无法拒绝和改变的，是人只能接受的，人得到的就是这一份材质，人性是相同或很接近的——“性相近也”。在随后和习染的意义上，就可以说人性是能够有所改变的，甚至变化很大了。但无论如何应该承认，这种改变的种子已经潜藏在初始的本性之中，且人性的普遍改变也不可能超越初始本性所限定的一个大致范围。当我们说“化性”时，也就出现了人的差异性，有时甚至是巨大的差异性——“习相远也”。那么，这人的本性中普遍的“恶”又是什么呢？荀子的说法是：

凡人有所一同：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。（《荀子·荣辱》）

人之情，食欲有刍豢，衣欲有文绣，行欲有舆马，又欲夫余财蓄积之富也。（《荀子·荣辱》）

夫贵为天子，富有天下，是人情之所同欲也；然则从人之欲，则埶不能容，物不能贍也。（《荀子·荣辱》）

人之性恶，其善者伪也——今人之性，生而有好奇利焉，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，必出于争斗，合于犯分乱理而归于暴（《荀子·性恶》）。

也就是说，这恶是出自人的欲望，而且主要是身体的欲望，是对外物的欲望。人生而有身即有欲，要维持肉体的生命就必须要有物质的生活资料。那么，是这种人出生之初的“生存欲望”就已经是恶了呢，还是后来永不知满足、乃至想“贵为天子，富有天下”的欲望才是恶呢？荀子对那种所有人均有的生存欲望看来并没有苛责，而且这种生存欲望对生命来说也是必需的。他的意思是说，如果欲望不加节制，“顺是”纵欲而引起争斗之心才是恶。但是不是所有人的欲望都不会得到满足，会不断升高，直到向望像君主一般富有天下呢？这种恶是存在于人们的初始本性之中还是后天才习得的呢？如果只是存在于本性之中，我们对它岂不是无法有任何作为？一个常识的判断可能是：基本的生欲看来的确是与生俱来、不可改变的，完全否定它就等于否定生命。但是，这种欲望是否不断增强乃至增强到要“富贵如天子”则可能是后天的，是人“接物”之后才有的，是因人而异的，是可以改变的。欲望本身并不是恶，欲望扩展或提升到不惜用一切手段来满足才是恶。

由此，一件看似奇怪的事情就不奇怪了：荀子说人性恶，但却几乎没有对这构成性恶来源的欲望义愤填膺，全力揭发和抨击，他更没有对自己所说的“不能为”的本性恶感到绝望和无能为力。相反，他对人的欲望倒是颇为宽容，对基于这种性恶的人间社会相当乐观和积极有为。看来荀子并没有将生存之欲本身看作恶，他只是说欲望过度才是恶。他不是悲天悯人的，不是抱怨且诅咒的，更不是准备同流合污、准备遵循丛林法则做生存竞争中的强者的。荀子说人性恶似乎只是为了强调人要积极有为，努力向善。他似乎只是说，正是因为性恶，你们要赶快补善，并且不仅能够补得过来，而且在性恶的基础上还可以成圣，甚至人人都有成圣的可能，哪怕最后只有一些人真的成圣。

荀子是绝对反对恶而极力主张善的，他大力提倡化性起为、积极作为，改变本恶的人性。但是，如何从性恶达到善呢？尤其是他还极力推崇圣王，从性恶到圣人不是相距遥远吗？而且在他看来是不太相信顿悟和飞跃的，而是主张渐渐积累的。“化性起为”主要应该做什么呢？荀子首先强调“学”的重要性，历

代繁多的《劝学篇》的写作大概就是从他开始。学看来主要是后天的、受教的、假于外物的,孔子说的先天“上知下愚”和“生而知之”不在考虑之列。

但如果说人性就是性恶,没有先天的性善,先天的因素是否就不起作用了呢?以荀子推崇的圣王大禹和尧舜为例。舜的家庭并不是一个好家庭,大禹的父亲也是一个受刑之人,但他们却能成为圣王,舜还很年轻的时候看起来就是圣人了。而另一面是:像尧舜的儿子,应该是身处很好的家庭和教育条件,但他们却没有变得贤明。还有的王室如纣王和他的兄弟,在同样的条件下受教和学习,有的成为暴君,有的却成为贤人。他们的后天环境都差不多,差别的原因看来和内在的先天因素有颇大的关系。

荀子肯定不希望看到一个弱肉强食的社会,他甚至说,正是因为人性恶,人才会想要去改造它,即人可以化性起为,改恶从善。他说:“夫薄愿厚,恶愿美,狭愿广,贫愿富,贱愿贵,……用此观之,人之欲为善者,为性恶也。”(《荀子·性恶》)我们也许可以同意荀子说的人性中缺少善或者说是善不足,但问题是,如果人的本性全无善端,这“欲为善”的“欲”从何而来?不断鼓励其从善的动力又从何而来?这“欲善”不就是一种“善愿”吗?它应该已经存在于人之初的本性之中了。当然,现在的问题是,不仅要解释人的善端在人性中是否存在,而且还要解释它们究竟以何种方式存在。

除了人生而具有的身之外,人性中的“心”或精神、意识、道德这一方面,可以分成知、情、欲——即辨知能力、情感能力和意欲三个部分。荀子认为,恶来自欲望,但实际上也可以理解为恶在人出生之初也只能说是恶端,只是在它过度发展之后才成为恶。荀子也没有对作为恶端的欲望有激烈的抨击。那么,在道德情感和道德辨知能力方面,荀子对人性的看法是怎样的呢?

首先看道德情感的能力,这主要指一种对同类的共情和恻隐之心。这方面的情,人甚至是与其他动物类似的:

凡生天地之间者,有血气之属必有知,有知之属莫不爱其类。……故有血气之属莫知于人,故人之于其亲也,至死无穷。(《荀子·礼论》)

这种“有知之属莫不爱其类”的同情,岂不正是孟子说的作为“恻隐之心”的“仁之端”?而荀子也承认,人是最有此知此情者,所以,人关心自己的亲人,能够从生至死无穷。

其次,荀子说到了人之初共同具有的“辨”。首先有身体的辨:“目辨白黑美恶,耳辨声音清浊,口辨酸咸甘苦,鼻辨芬芳腥臊,骨体肤理辨寒暑疾养,是又人之所常生而有也,是无待而然者也,是禹桀之所同也。”(《荀子·荣辱》)身体感官的辨别能力和相应的生存欲望应该说与其他动物有同亦有不同,但更重要的、人所独有和珍贵的是“心之所同”“心之所辨”:

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。(《荀子·非相》)

人与其他动物在身体上的明显差别是“二足无毛”,但这不是人与动物的主要差别。人与动物的主要区别在于人有意识,有基于语言、思想的辨别认知能力。荀子在这里承认有一种比“两足无毛”更重要的人禽之别,在人出生伊始就已经存在的差别。这种善恶之辨的善的确在人出生伊始不像身体的“两足无毛”那样容易被人看到,但人的恶在人出生伊始也是看不到的。人在降生的时候有两种事实,一是显见的事实,如身体的外观、吸奶的本能;另外一种潜在的事实就是人的认知能力、道德的辨别能力。这些能力的萌芽的确已经存在于人的本性中了,从其他动物中培育不出这种能力。

人有超出于其他动物的恻隐之情,又有自己独有的道德认知能力,这不就是人心中的善端吗?这也不正是可以化性起为的根据和动力吗?荀子有些话语其实也隐含地承认了这种善端,或者也可以从他

的话里推出这种善端。比如他说：“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。”（《荀子·王制》）

这里荀子说人不仅有知，还有义。如果不是在将人与动物的比较中说出这一观点，或许还可以将这一“义”理解为后天习得之“义”。但是，在将人与动物比较时，在指出了人不同于草木、禽兽的特性时，也就指示了所有人的先天本性了。荀子或许还会坚持说，这“义”依然是指人后天习得的，但我们可以问：其他动物是否能够从后天习得中也获得“义”的观念呢？如果不能，那就是说，只是在人性中才有这样的种子，在其他动物那里，则没有这样的种子。在人这里，毕竟存在着这样“义”的种子，日后才能发芽成长，无论如何，即便不承认人性中有现成的行迹的“义”，也是要承认人性中有“义”的善端。

荀子不仅隐含地承认人均有先天的道德之“知”，而且认为这种知的厚薄、道德能力的强弱在人们那里的先天分配也是不同的：“万物同宇而异体，无宜而有用为人，数也。人伦并处，同求而异道，同欲而异知，生也。”（《荀子·富国》）“有圣人之知者，有士君子之知者，有小人之知者，有役夫之知者。”（《荀子·性恶》）当我们读到荀子“夫人虽有性质美而心辩知，必将求贤师而事之，择良友而友之”（《荀子·性恶》）这样一句话，甚至会感觉这与孟子主张性善和重学的观点相去并不遥远，只是他比孟子更重视后天借助外物的学，更强调“渐”和“积”而非内心的猛醒。

荀子斩钉截铁地说人性恶，却没有为这一性恶提供严格的论证，他只是反复地强调人性恶，强调“性伪”之别，把人的善全然归之于后天的“伪（为）”。事实上，人的后天作为并不会只有一个方向，即可以为善，也可以为恶，也可能大致保持原来的本性状态。如果说“为”“学”才是化性为善的原因，那么，这作为和向学的动力何来？尤其是按照荀子的说法，向善是逆性而非顺性而行，更需要强大的动力。而且，最后那“不可作、不可事”的初始强大恶性最后到哪里去了？荀子仅仅说“为”能使人改恶从善，却没有说明这“为”的根据、动力和结果。

相反，荀子的另一些论述则让我们看到了他另外的思想倾向，甚至看起来不仅是不支持性恶论，可能还转而支持性善论了。这就是他有关道德认知、道德情感的论述。赞之者可以说他没有离开儒家仁爱之本，贬之者则可以说他逻辑上不自洽。荀子不怎么区别性与情，基本上将两者画等号；而在“情”的论述中，他也不怎么区别道德感情和非道德感情。恻隐之心是属于道德的感情，好利则属于非道德的感情。人既然生而就有道德的辨知能力和同情能力，也就很难否认人性中有善端了。

总之，荀子虽然反复强调人性恶，但我们从人性中的三种主要成分——认知、情感和欲望——来看，他承认在人那里还是有一种生来就有的“知”和“辩”的能力，包括道德的辨知能力；人也有一种情感的能力，包括道德的共情能力；而恶只是源生自欲望，但他对欲望也并不完全否定，而只是将欲望的无穷拔高视作真正的恶。这种欲望的无穷拔高固然也在人性中有其种子或萌芽，但它可能更受后天环境的影响。这样，荀子的性恶论其实只是一种不彻底或相对温和的性恶论，而非命定的、不可改变的性恶论。

二、荀子为何强调“性恶论”

我们从前面的分析可以看出，性恶论在荀子那里并不是一个强烈而完整的命题，但他为什么要如此强调和坚持这种性恶论呢？荀子主张人应该向善这一点毋庸置疑。他认为人性实恶但并不鼓吹人应为恶，他绝非要主张丛林规则——既然人性本恶，那么索性就人人都遵循“强权即公理”。相反，他最反对的就是这种无政府状态，极力主张人们化性起为，积善成圣，礼义为治。在这种向善求善的过程中，荀子特别强调政治社会的意义，强调人类必须“明分使群”。由此我们也就看到：荀子之所以强调性恶论，原因在于他非常看重政治秩序的必要性，荀子最恐惧的是政治秩序的崩溃，因为他身处连年战乱的战国晚期，这种心态有些像被称作“恐惧之子”的霍布斯的心态。因而荀子对政治秩序的强调也是来自他对“生生”道德原则的认可和生命第一的认识。

荀子论证性恶最有力的论据其实是说，如果没有政治秩序，让人们处在一种自然状态，显示和扩张

他们的自然本性,我们会看到一种社会崩溃的景象:

今当试去君上之执,无礼义之化,去法正之治,无刑罚之禁,倚而观天下民人之相与也。
若是,则夫强者害弱而夺之,众者暴寡而哗之,天下悖乱而相亡,不待顷矣。(《荀子·性恶》)

人类若没有或失去政治秩序,结果就是强暴者对弱者以力取胜,弱小而狡猾者也可以联合起来以诡计或集体暴力战胜强有力者。但任何这样的联合都是短暂的,人人实际都处在自危和恐惧的状态。如此,社会很快就要倾覆了。当然,这里我们会怀疑,这种状态是不是已经不是“性恶”而是“习恶”了,这种状况更多是因人的先天本性造成的还是后天环境造成的?究竟是哪些因素和动机更多地造成了这种悲剧?

这里我们还首先需要区分一下政治秩序的两个方面:一个方面是一般的政治秩序,即要不要政府,或者人在一种无政府的自然状态中是否更好,这也是政治哲学的首要问题;第二个方面是特殊的政治秩序,即在确定需要政治秩序之后,还要考虑究竟需要什么样的政府,什么样的政体是最好的或者最不坏的。当然,两者也互相包含,一般的政治秩序不会单独存在,任何特殊的政治秩序也都还表现出一般的政治秩序的性质,即共性必须通过个性来体现,个性也反映着共性。

荀子提出性恶论最重要的一个理由是他首先要以此为一般的政治秩序辩护,这也是他对传统道德和政治哲学的一个特殊的乃至最大的贡献。这里我们需要注意到,论证政治秩序的必要性确实不需要一个很强的性恶论,也就是说不需要假设人人都有很高的物质欲望和绝对的安全需求,而只是需要假定人人都有生存的欲望和安全的需求就可以了。这种欲望在一般情况下都可以得到满足,荀子在批判墨子思想的时候就谈到自然界对人类是足够慷慨的,天地足以养人。他写道:“夫天地之生万物也,固有余,足以食人矣;麻葛茧丝、鸟兽之羽毛齿革也,固有余,足以衣人矣。夫有余不足,非天下之公患也,特墨子之私忧过计也。”(《荀子·富国》)

那么,原始人类如果不进化,就停留在这种自然状态不是很好吗?荀子没有直接回答这个问题,看来他忧心的主要还是人类从政治状态又重新堕入自然状态的危险。早期西方社会契约论的主要代表曾揣想过历史上的自然状态,卢梭将其描述得非常美好,霍布斯则设想得十分糟糕,洛克的描述大致是处在中间状态。但人类从自然状态进入政治社会肯定是因为遇到了严重的挑战而不得不进入。我们这里暂不讨论原始自然状态的问题,只讨论现实的政治社会失序的原因和危险。荀子谈到了人的欲望过度带来的争斗之心,但即便欲望并不过度,还有可能因为国内政治的昏聩,国际战争的摧残,自然的灾难和人口的压力而导致人们连基本的生存欲望都得不到满足,尤其是其中几种情况都凑在一起就更是如此。在这种生存竞争的情况下,就可能发生你死我活的斗争,直至政治秩序的崩溃。如此,本来是局部的恶就会蔓延到全社会。因为绝大多数人在遇到横暴的侵犯时必然要保卫自己,而出于人性中本有的猜疑和恐惧,这种本来是保卫自己安全和食物的行动还有可能变成先发制人的进攻和滥杀。历史上其实是有过多次这样的惨剧的,不仅是王朝更迭时期的内乱和外战,就是在一些王朝的中期,也发生过大规模的人口锐减,如安史之乱、太平天国运动,都造成了几千万人的死亡。

人类有必要合群,也有能力合群,荀子认为这正是人高于其他动物之处。那么,既然人类合群的政治秩序是绝对必要的,那么如何让人类合群?荀子的回答是“明分使群”:

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》)

这种合群的要义在分,即根据礼义确定一种等级制的政治秩序,“礼者,贵贱有等;长幼有差,贫富轻重皆有称者也”(《荀子·富国》)，“辨莫大于分,分莫大于礼,礼莫大于圣王”(《荀子·非相》)。当然,礼制除了别尊卑,分等级,还有调和矛盾、让人心悦诚服的一面。这种合群又以君主为关键枢纽:

君者,善群也。群道当,则万物皆得其宜,六畜皆得其长,群生皆得其命。故养长时,则六畜育;杀生时,则草木殖;政令时,则百姓一,贤良服。(《荀子·王制》)

在这种等级秩序的制度中,荀子特别强调人的作用,强调圣人的作用,强调法律要以道德为基础。这使他区别于只是一味强调秩序、强调尊君的法家。但他似乎也没有明确的对权力、尤其是最高权力限制和制衡的理论。荀子也不是一个法治论者,他强调的是法制,在他看来,其中更起作用的不是制度,而是其中的人。当然,这人是具有德性的人,这人不是纯然依靠权力的人。他的政治和道德主张与孟子并无大异,他们同样尊崇圣人而非君主,尊崇道义而非蛮力,同样主张为民制产。但是,荀子从人类政治社会的起源和必要立论是其富有特色的思想。而且,在他看来也不追求特别高的社会政治理想,不怎么追溯三代,不将三代描绘成大同盛世。

荀子的“明分使群”是站在人类社会的立场而非个人的立场立论的,当时天下之国间的关系也类似一种最糟糕的自然状态——战争变得越来越频繁和规模巨大。在特殊的政治秩序方面,他那个时代看来主要都是接受君主制。遴选禅让制是一个古老的传说,后来也有君主尝试却失败了。相对于当时列国大战的生灵涂炭,荀子甚至可能宁愿有一个统一的君主制。在他去世18年后,他的弟子李斯就脱儒入法,辅佐秦王统一了中国。

但我们还是可以注意荀子在本道德价值观上的两个观点:一是他明确反对世袭制,二是他主张君主制和礼制的目的还是为了民众,是为了安天下,保障人民的生命和满足人们的合理欲望:

虽王公士大夫之子孙也,不能属于礼义,则归之庶人。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。(《荀子·王制》)

礼起于何也?曰:人生而有欲,欲而不得,则不能无求。求而无度量分界,则不能不争;争则乱,乱则穷。先王恶其乱也,故制礼义以分之,以养人之欲,给人之求。使欲必不穷于物,物必不屈于欲。两者相持而长,是礼之所起也。(《荀子·礼论》)

天之生民,非为君也;天之立君,以为民也。(《荀子·大略》)

荀子虽然强调君王的权威,但他认为这样做却是应当“为民”而非“为君”。即便是贵为天子,也“欲不可尽”,即便再卑贱的人,也“欲不可去”。荀子主张王事以富民教民为要:“不富无以养民情,不教无以理民性。故家五亩宅,百亩田,务其业,而勿夺其时,所以富之也。立大学,设庠序,修六礼,明七教,所以道之也。”(《荀子·大略》)在义利之辨的问题上,他主张义利两有,但义应胜利:“虽尧舜不能去民之欲利,然而能使其欲利不克其好义也。虽桀纣不能去民之好义,然而能使其好义不胜其欲利也。故义胜利者为治世,利克义者为乱世。”(《荀子·大略》)这些都说明荀子还是不离儒家之本。孟子比荀子要更加强调以道义说服乃至限制君主,为此他很强调士君子的自身修养,包括养浩然正气,以道义抗君;而荀子更多从制度着眼,强调制度的建设。

三、性恶论与道德及政治秩序的关联

持一种偏向于性恶论的观点和对待道德与政治的态度会发生什么样的关联呢?我们首先可以想见,一个普通人可能会有三种态度:第一是对此悲观失望,尽可能地避开恶,在某种可能的范围内隐遁,与这个世界保持距离,唯愿不受害和自污;第二是对此义愤填膺,哪怕希望不大也要奋勇抨击和抵制各

种恶;第三是认为世界既然如此,那我就顺应这一丛林规则,哪怕是同流合污,以一切可能的手段反击和进攻,也力争使用对方所用的强力和欺诈的手段在竞争中求生求胜。

如果这个人还是一个思想者,他还可能试图提出自己的主张,论证自己的观点。当然,如果是一个彻底的性恶论者,他可能会觉得无法拯救,就由它去吧,甚至让这个罪恶的世界毁灭吧;如果幸运,在这个世界的废墟上或许还有新生。但如果他是一个温和的性恶论者,或者只是某个领域内暂时的性恶论者,那他大概会阐述自己的见解,设想可能的出路,尽量引出积极的结论。

在陌生关系和公共领域中,人们往往比在私人关系和非公共领域更容易看到这种性恶。由于执掌权力的人对众人的影响往往比其他人的远为巨大,所以,人性理论与政治领域的关系问题是很重要的一个问题。在这里,一个是对所有人的人性即人的共同性的认识,一个是对掌握权力者人性即对人的差别性的认识,包括对他们及他们所处权力位置关系的认识。我们可以接受所有人的人性在道德上大概是差不多的,尽管他们在认知和行政能力上可能差别较大。当然,掌权者所处的权力地位会大大增加这种影响力的差别。

这方面我们可以察看西方启蒙运动中两个最重要代表人物的观点。休谟对人性的评价并不高,但他看来也并不是一个典型的性恶论者。他同时看到人的高贵和卑劣,但在政治领域内却宁愿持一种“无赖假设”,也就是假设所有掌权者都可能是无赖,他说事实上当然并不是这样,但在政治制度的建设中有这样一个假设还是比较好的。因为政治家掌握巨大的管理权力,想完全依靠他们的德性和良心来保障社会公益等于没有保障,所以,制度的建设必须体现权力制衡的原则^[2]。

康德也不是典型的性恶论者,但他对人性也有比较清醒的认识。康德在《世界公民观点之下的普遍历史观念》的名言是:在人性这根曲木中,是很难凿出什么笔直的东西来的。他认为所有人要确定各自自由的边界,不能没有管辖,但管辖者同样又是曲折的人。康德把这种“人很可能滥用管辖权”的问题描述为一个“最困难的”、也许还是“人类最后才能解决的问题”。这个问题的解决必须有赖于对一种合理宪法的认识、长期的政治经验以及还要有一种善意^[3]。

荀子也有一个和康德类似的比喻。他写道:“直木不待絜栝而直者,其性直也。枸木必将待絜栝絜矫然后直者,以其性不直也。”(《荀子·性恶》)人性并非“直木”,“今人之性恶,必将待圣王之治,礼义之化,然后始出于治,合于善也”(《荀子·性恶》)。但是,类似于休谟和康德的特殊政治秩序的观点并没有在荀子那里出现,他的政治观点看来与霍布斯倒是比较接近。霍布斯通过自然状态描述了人性,认为人类天性中有三种造成争斗的原因:一是竞争以求利;二是猜疑以防范民众,以及保障自己的安全;三是维护荣誉。他认为人类的欲望和激情并没有罪,但必须通过一种社会契约来建立政治秩序,以保障所有人的生命安全,为此,所有个人应该将自己的权利上交,哪怕建立一种绝对的君主制。但绝对君主制这一特殊的政治秩序并非近代以来西方政治思想的主流,霍布斯思想的现代性体现在另外的方面:如立足个人,强调世俗理性,等等^[4]。

的确,人处在自然状态时是一个最无法互相信任的时刻。在这样的时刻,道德也近乎要完全沉默了,甚至奉行善意很可能导致自己首先毁灭。危险首先是对生命和身体的直接侵犯,且不说强者对弱者的任性和弱者对强者的憎恨和妒忌,还有回击恶意侵犯的报复,以及对任何他方都可能发动袭击的恐惧,这种恐惧甚至比敌意和恶意还要有力。其次是求利,这里且不说争取最大利益,即便是维持在求生存的基本物质生活资料的水平上,斗争也极其惨烈。每个人都必须首先想方设法地活下去。相对来说,霍布斯所说的荣誉可能还是最后才起作用的,且不是主要作用的动机因素,但它当然也会推动侵犯流行。

荀子注意到人性中的普遍恶,但没有注意权力者的恶。相应的,他特别担心的就是政治秩序的解体而非掌权者对权力的滥用。这大概是因为生存的问题是第一位的,比生活空间和德治更优先的是和平与安全。荀子身处战国末年,国家之间的状态就像是处在一个自然状态之中,暴力和欺诈已经司空见

惯,他最渴望的是和平,哪怕是通过强力统一达到的和平,如此才能保障所有人的基本安全。

荀子虽然也谈圣王,但并没有具体谈理想的政治,看来他也不指望在其世能实现王道;不相信其时君主能幡然悔悟;不相信“仁者无敌”,只一心为善就能“王天下”;不相信专一善行就能让老百姓箪食壶浆迎接王师。荀子有自己的政治理想,也兼具一种现实主义的观点,他主要考虑的不是争取最好,而是防止最坏。但荀子对恶的理解又有些狭窄,他只是注意到欲望过度、利益奢求的恶。然而,在人性中,除了欲望的恶,还有来自谬误的辨知、激情暴发或阴暗情感显露带来的恶,有来自反社会人格的恶,有任性妄为的恶,甚至还有一些即便自己不得利也要伤害别人的恶,等等。而且还有许多恶性与后天的习染有关。荀子非常注意人后天可以通过学习和作为努力向善的一面,只强调失去政治秩序这种最坏的情况,却忽略了人因为受后天环境地位的影响可能带来的种种恶。这些恶积累过多,或者凑到一起,可能恰恰是造成最坏情况的原因。一个本来的好人或中常人,也会因为长期坏环境的影响而习染变坏,或者因为其获得的绝对权力地位而变恶。总之,对性恶论与社会和政治秩序的复杂关联,我们还需要进一步的深入思考。

参考文献

- [1] 荀子简注·章诗同注.上海:上海人民出版社,1974.
- [2] 休谟政治论文选.张若衡译.北京:商务印书馆,2010.
- [3] 康德.历史理性批判文集.何兆武译.北京:商务印书馆,2017.
- [4] 霍布斯.利维坦.黎思复译.北京:商务印书馆,1985.

On Theory of Evil Nature and Political Order

An Analysis and Reinterpretation of Xunzi's Theory of Human Nature

He Huaihong (Zhengzhou University)

Abstract Xunzi is famous for his theory of original evil of human nature, but is human nature really as evil as he claims? Is his logic self-consistent? From Xunzi's many expositions, it is obvious that this is not the case. Since human nature can be "transformed into action", there must be a motivation and basis for transformation. And these foundations and motivations stem from the abilities of moral discernment and sympathy that Xunzi recognizes. These abilities exist in human nature as good deeds. The desire that Xunzi regarded as evil of nature also mainly refers to excessive and uncontrolled desire rather than general desire for life. As to why Xunzi insists on a theory of evil nature, the reason seems to be closely related to his defense of the general political order, which is a particularly meaningful contribution of Xunzi to traditional moral and political philosophy. In terms of special political order, it is still quite different from the main trend of western political theories which have maintained rather low expectation of human nature since modern times.

Key words human nature; good and evil; political order; Xunzi; theory of original evil of human nature; moral discernment; political philosophy

■ 收稿日期 2022-05-30

■ 作者简介 何怀宏,哲学博士,郑州大学哲学学院特聘首席教授,北京大学哲学系教授、博士生导师;河南 郑州 450001。

■ 责任编辑 涂文迁