

· 思想史研究 ·

荀子、韩非子、庄子性恶意识初议

颜世安

(南京大学 历史系, 南京 210093)

摘要: 本文所说“性恶意识”不同于“性恶论”。“性恶论”是明确宣称人性为恶的理论,先秦诸子中只有荀子一家。“性恶意识”则是古人对人性黑暗的认识,诸子多家有这样的认识。先秦诸子对人性中的黑暗和危险究竟有多少认识,这是一个以往研究很少关注的问题。荀子“性恶论”的研究一向与这个问题无关。本文选择先秦诸子最有代表性的三家,对此问题作一初步探讨。荀子提出性恶论,虽然在理论上独树一帜,其实对人性黑暗面的认识却很浅。“性恶论”的提出,目的不是探究人性有多少阴暗,而是与孟子派争辩道德的来源。韩非子对人性阴暗面的认识较深,其理论主要源自商君而不是荀子。商、韩都认为人性自私是不可改变的,韩非进一步对人性何以不可改变,人性中有什么毛病,会使教化型政治一定失败,做了自觉探讨。韩非法治和术治思想指向一个共同目标:政治运作客观化,去私人化。这个政治目标某种程度即源于对人性之恶在私人交往中不可战胜的认识。庄子认为人类原始的“浑沌”状态是合于自然的,但“浑沌”早已死亡,人的自然品性早已丧失。人类自上古以来就一直生活在心机与智巧的支配之下。庄子对人性之恶的观察是最深的,这可能与他对人类智巧极为厌憎有关。先秦诸子对人性黑暗有多方面认识,荀子“性恶论”在这个思想系统中其实没有代表性。

关键词: 荀子; 韩非子; 庄子; 性恶意识; 性恶论

先秦诸子之中主张人性恶,有“性恶论”传世者,单推荀子。其他诸子不闻有此说。有些学者主张韩非有性恶论,但这不是一个被普遍接受的判断,毕竟韩非著作中没有“性恶”的明确论断。至于庄子,则几乎从未有人提到他的思想与性恶有关。那么本文的研究从何说起呢?

本文的题目,是研究三子的“性恶意识”,而非“性恶论”。这两个概念在本文的使用中有明确区别。“性恶论”是古代思想家对人性恶的论断,这样的论断只有荀子一家;“性恶意识”则是古代思想家对人性黑暗的认识,这些思想家未必提出性恶的论断,却对人性之恶或者说人性的黑暗倾向有某种独到的观察,而且这种观察往往影响他们的政治哲学和人生哲学,实是其思想结构的重要组成部分。以往曾有学者探讨过类似本文“性恶意识”的问题,如刘家《关于战国时期的性恶说》一文,认为《墨子》和《商君书》的某种说法,是荀子性恶学说的先驱。^① 还有张灏的名著《幽暗意识与民主传统》讨论西方现代民主政治的思想史根源,认为民主政治的起源与基督教对人性罪恶与堕落的“幽暗意识”有关。他同时讨论了儒家思想史上的“幽暗意识”,认为儒学人性思想的主流是正面的成德的理想,但仍有关于人性黑暗面的认识。^② 上述两位先生的论著,都

① 《华夏文明与传世藏书》北京:中国社会科学出版社,1996年,第391-409页。

② 张灏:《幽暗意识与民主传统》台北:联经出版公司,1989年,第3-32页。

有重要的发现,尤其张灏先生的著作影响甚大。但是在先秦诸子学研究领域,有关性恶思想的研究仍然长期局限在荀子性恶论,并未形成新的探究局面。

本文讨论荀子、韩非、庄子性恶意识,就是从三家对人性黑暗认识的角度着眼。荀子有性恶理论,地位比较特别,但我们仍然把他的理论放在“性恶意识”的眼光下探讨。古代性恶思想,代表一个文明对人性黑暗倾向的警觉和反省。中国古典思想有辉煌的成就,但对人性黑暗的认识较浅。尽管如此,毕竟仍有古代大哲对人性中的黑暗有敏锐的观察。这种观察在古代思想的发展中有深刻意义,却一向被我们忽略。本文选择有代表性的三家加以比较,希望引起学者关注此问题,继续共同研究。

荀子有性恶论,在理论上独树一帜,但这并不表明他对人性黑暗的认识最为深刻。以“性恶思想”的眼光来审视,荀子对人性黑暗的认识其实是不深的。荀子对人性的内在黑暗并无特别的观察,他为何要提出性恶论?他想说明什么问题?在荀子思想的整个体系中,性恶论又有何意义呢?这是本节要探讨的问题。

我们先来看荀子性恶论的内容是什么,为什么我们要认为荀子对人性之恶其实并没有深刻的观察。在《荀子·性恶》(下引《性恶》双注篇名)开篇,有一段话可以概括性恶论的基本内容:

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,然后出于辞让,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。

荀子说人性恶,是指人天性好利、疾恶(忌妒仇恨)、好声色,如果没有后天教育,顺着这个天性,必致争夺残贼淫乱。荀子对人性恶的观察止于此。这当然是对人性中的黑暗面有所认识,但是我们要注意两点。首先,荀子对人性黑暗的描述是常识性的,并没有什么让人惊惧的观察。他所说的初始人性只有私欲和相争,《墨子·尚同》和《商君书·开塞》也曾说过,刘家和先生的论文早已指出这一点。荀子把初始人性自私论断为“性恶”,是理论上的提炼,在思想史上有其独特的意义。但就对人性黑暗的认识,荀子实未有超过墨子、商君的地方。其次,更重要的是,荀子认为教人向善是容易的。好像只要有“师法之化,礼义之道”,人必能向善。在《性恶》后面有一段,荀子甚至说人因为性恶,所以特别希望善,就像丑而希望美,贫而希望富一样。^①这是十分牵强的推论,但反映了荀子对人乐于向善的性格倾向的信心。这样的理论虽冠以性恶论之名,却很难说是一种对人性黑暗倾向有深刻警觉的观察。

认为教人向善容易,这一点尤其值得一说。相信人易于向善,这是先秦儒家政治思想一个基本预设。儒家教化理想就是以这个未言自明的预设为前提。孔子说:“君子之德风,小人之德草,草上之风,必偃。”(《论语·颜渊》)又说“苟正其身矣,于从政乎何有?不能正其身,如正人何。”

^① 《性恶》:“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。”

(《论语·子路》)这是谈政治,不是谈人性,但是却包含了对人性易于向善的判断。这种判断确立了后来儒家共同的信念,政治的根本问题是能否实施教化,只要有礼治和德治的教化,人民无不欣然向善。战国时各国君主觉得儒家学说迂阔,不愿实施,儒家没有机会实践其主张。愈是如此,儒生愈是相信他们的教化方案有奇效。在先秦儒家文献中,处处可以见到一种可称为教化乐观主义的信念。^①其中孟子的表述最有激情。孟子说性善,不只是说善本于天性,而且是说善的力量容易打动人,统治者的善尤其容易打动人民,“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼,天下可运于掌。”(《孟子·梁惠王下》)“以德服人者,中心悦而诚服也。”(《孟子·公孙丑上》)荀子主张性恶,是不是对儒家教化思想传统中暗含的乐观有所察觉,要对教化的困难作特别的说明呢?我们可以明确地说,没有。荀子仍然是一位教化乐观主义者,仍然被人民易于向善的设想所鼓舞。这是我们考察荀子性恶论主张时必须注意的一个问题。

荀子对人性黑暗没有深度的观察,对人性的发展也不悲观,却要宣布人性本恶,目的何在呢?这个问题以往学者已经回答,是要与孟子相对抗。这个答案是正确的,但其中有些问题却需要重新梳理。

首先要明确,荀子性恶论与孟子性善论对抗,并不是争辩人性中的私欲很严重,对人性的黑暗面必须抱持警惕,而是争辩善或道德性来自何处。孟子认为善的意识、道德的意识根源于人的内心,荀子言性恶,就是不同意这一点。主张道德不是来源于天性,而是来源于后天的教化。那么很明确,荀子与孟子所争,其实不在人性善恶,而在善来源于天性,还是后天教化努力,用荀子的说法,是来源于“性”还是“伪”(“为”之异写)。荀子思想的基础观念,实际上是“性伪分”论。

“性伪分”是《荀子》各篇贯穿的一个观念,指自然之性与后天努力相分。荀子相信美德像其他人类生活中的美好事物一样,不是来自天然,而是来自人类的努力。“性恶”论也强调自然之性与后天努力相分,但它是性伪分论的一种强表述,不仅要说明人性中没有天然美德,而且要说人性是恶的。这个强化的表述,只有《性恶》篇能看到,《荀子》其他各篇都找不到。《性恶》以外的其他篇章在谈到人性时,用一种自然浑朴的中性说法。如《礼论》篇:

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,然后成圣人之名,一天下之功于是就也。

《正名》篇:

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。

《性恶》篇以外的人性观,“本始材朴”是最好的概括。人性既不善,也不恶。但是因为荀子相信人性是礼义教化的基础,特别是相信礼义教化容易施行,而且使人内心愉悦(这是孔子以来的儒家传统观点),这使他不自觉之间有性善说的倾向。民国初年的一位学者姜忠奎,曾作长文《荀子

^① 我所见到的唯一例外是《礼记·坊记》。该篇谈以礼防民之失,多有君子导以礼,民仍犯过的感叹,如“子言之:君子之道,辟则坊(防,下同)与,坊民之所不足者也。大为之坊民犹逾之”;“子云:祭祀之有尸也,宗庙之主也,示民有事也。修宗庙,敬祀事,教民追孝也。以此坊民,民犹忘其亲”;“子云:好德如好色。诸侯不下渔色,故君子远色以为民纪……以此坊民,民犹淫佚而乱于族”等等。这些说法指出君子示范引导人民的困难,在先秦儒籍中是很罕见的。

性善证》他采集《荀子》中论性 22 则,以证荀子主性善。^①说荀子主张“性善”有点勉强,但他因为站在儒家传统立场,认为礼义修身容易而且快乐,确实言论间有时表现出性善的倾向。总之一有一点可以肯定,《性恶》篇对“性伪分”的强表述,与《荀子》整个思想体系是不一致的。

性善论确实是孟子思想的基础,孟子对人性问题有独到的发现,对人性中的善和这种善的巨大潜能有敏锐的洞悉,这种发现和洞悉是孟子思想中基元性的要素,处处支配孟子对道德和政治问题的论述。《荀子·性恶》中阐述的思想显然不能与此相提并论。这种思想既未表现荀子对人性问题有深刻的洞察,也与荀学的核心论述不相干。荀子思想中某种根本性的洞悉,是对人类努力的意义的领悟。荀子相信,天地间一切真正优秀的东西都不是天然的,而是提炼和锻造的:

青,取之于蓝而青于蓝;冰,水为之而寒于水。木直中绳,輮以为轮,其曲中规,虽有槁暴,不复挺者,輮使之然也。(《荀子·劝学》)^②

这是为论证学习的重要作的铺垫,却表达了一种哲学观。天地间的好东西都来自提炼(努力),不会自然产生,人的品行也如此。使人优秀的真正要素不是天性,而是后天的学习和努力。鲁钝者的努力比聪慧者的天资重要得多。纵然天资平凡,后天的努力也可以成就伟大的品性:

积土成山,风雨兴焉;积水成渊,蛟龙生焉;积善成德,而神明自得,圣心备焉。
(《荀子·劝学》)

读孟子的书,会感到有一种根元性的发现支配了几乎所有道德和政治问题的论述,这就是人性善的巨大潜力。那么,是否也有一种根元性的发现,支配了荀子对道德和政治问题的论述呢?这问题还要研究。荀子毕竟不是孟子那种激情型的思想家,他是理性和博学的,他的学说综合性强。但荀子思想中显然也埋伏着某些支配性的感情,不重视天然和现成的东西,重视提炼和锻造的东西,特别是重视和赞美人的踏踏实实的努力,就是这样一种感情。如果要寻找孟荀思想相异的感情支点,那么孟子对人性之善的充沛活力源泉的洞悉,和荀子对人类努力的意义的洞悉,就是这样两个支点。

现在可以明确,性恶论根本不是荀子思想的基础。荀子思想的基础是性伪相分,而不是性伪对立。性伪相分,是为了论证美德不能来自天生,必待人的努力。但人的努力却要与“本朴”的人性相配合,这就是《礼论》篇所说的“无性则伪之无所加,无伪则性不能自美……性伪合而天下治。”性恶论把性伪说成对立,使“性伪合”在理论上成为不可能。这种对“性伪分”的强化表述,实质是偏离了荀学的基本思路。^③

《性恶篇》是要与孟子的性善论相对抗,这一点没有疑问。但是与孟子相对抗,似乎不是《荀子》全书的宗旨。荀子主张性伪相分,不同意道德来源于天性,是与孟子思想有很大差异,但荀子

① 严灵峰《无求备斋荀子集成》38卷,台北:成文出版社,1977年。

② 此语中的冰生于水是天然过程,但荀子这里强调的是提炼和精粹。提炼与精粹正是后天努力的方向。

③ “性伪分”与性伪对立两种思路的不同,在古人对“伪”的解释里也能看得出来。唐杨倞《荀子注》释“伪”为“矫”,清郝懿行《荀子补注》说:“性,自然也。伪,作为也。‘伪’与‘为’,古字通。杨氏不了,而训为矫,全书皆然,是其蔽也。”(《四库未收书辑刊》6辑12册,北京:北京出版社,2000年,第28页)按杨倞训“伪”为矫,在《性恶》篇不算错,该篇把性伪相对立,人的努力就是要矫正人性;在其他篇则错,其他篇性伪分而不对立,人为努力不是矫正,而是培养天性中没有的东西。所以“伪”是“为”而不是“矫”。郝懿行对“伪”的训释合于全书,杨倞的训释合于《性恶》篇。由古注的分歧也可看出《性恶》篇的性伪对立论偏离了全书的基本思路。

在叙述性伪分时,从未批评孟子。《荀子》中明确批评孟子的有两篇,一篇是《性恶》另一篇是《非十二子》。可是《非十二子》中批评子思、孟子,前人已有怀疑。王先谦《荀子集解》“考证上”引胡应麟《困学纪闻》说:

《荀卿·非十二子》《韩诗外传》四引之,止云十子,而无子思、孟子。愚谓荀卿非子思,孟子,盖其门人如韩非、李斯之流托其师说以毁圣贤,当以韩诗为正。

这推断是否成立,清人颇有争议。^①我认为从两点情况看,这推测是有道理的。第一,《荀子·解蔽》篇批评诸子,没有涉及任何儒家前辈,^②与《非十二子》颇不同。第二,在《性恶》和《非十二子》两篇以外,《荀子》中有两处提到孟子,都不是敌对和批评的语气。一是《解蔽》

空石之中有人焉,其名曰觚。其为人也,善射以好思。耳目之欲接,则败其思;蚊虻之声闻,则挫其精。是以辟耳目之欲,而远蚊虻之声,闲居静思则通。思仁若是,可谓微乎?孟子恶败而出妻,可谓能自强矣,未及思也……辟耳目之欲,而远蚊虻之声,可谓能自强矣。可谓能自危矣,未可谓微也。夫微者,至人也。至人也,何忍!何强!何危!

二是《大略》

孟子三见宣王,不言事。门人曰:“曷为三遇齐王而不言事?”孟子曰:“吾先攻其邪心。”

第一例认为子思、孟子有所长,但未达至境;后一例是以孟子为儒家前辈而引述其言行。从这两例看,荀子对孟子的态度是温和而尊重的。这种态度与荀子理性、平和的学术气质十分吻合。

《性恶》篇与性善论对抗,并不能代表荀学的主旨。这一篇似乎是专为与孟子提出相反观点而立说。郭沫若研究先秦诸子时,注意到荀子“性恶论”论证的勉强,且与其心理说、教育说都无有机联系,他便认为:

大抵荀子这位大师与孟子一样,颇有些霸气。他急于想成立一家言,故每每标新立异,而很有些地方出于勉强。他这性恶说便是有意地和孟子性善说对立的。^③

注意到“性恶论”的论证在荀学中自相矛盾,无法论证的还有梁启雄。^④郭沫若认为荀子因为有些“霸气”而作《性恶》篇,但是我久已有另一个怀疑,《性恶》篇不是作于荀子之手,是其后学发挥性伪分论,与孟子性善论公开对立,以张大学派门户。提出这个怀疑的主要原因是,如果荀子本人主张人性恶,这样立场鲜明的观点,何以在其他篇章中一次都没有说到?“性伪分”与“性恶”虽有相似处,毕竟是不同的思路,分析已如前述。此外还有一个原因,就是《性恶》篇的论证文字

① 王先谦《荀子集解》考证上引《四库全书子部儒家类》《荀子》二十卷。“……胡应麟《困学纪闻》据《韩诗外传》所引,卿但非十子,而无子思、孟子,以今本为其徒李斯等所增,不知子思、孟子后来论定为圣贤耳。其在当时。固亦卿之曹偶,是犹朱、陆之相非,不足讶也。”(北京:中华书局,1988年,第9页)这是清儒不赞同胡应麟说的有代表性的说法,不赞同的理由是思、孟当时还没有圣贤地位,荀子非难他们并不奇怪。我们现在看这理由实在没什么道理。判断《非十二子》中非思、孟是否荀子本人所作,最重要的地方是看荀子其他篇章对思、孟的态度如何。

② 《解蔽》:“墨子蔽于用而不知文。宋子蔽于欲而不知得。慎子蔽于法而不知贤。申子蔽于势而不知知。惠子蔽于辞而不知实。庄子蔽于天而不知人。”

③ 郭沫若:《十批判书·荀子的批判》,北京:东方出版社,1996年,第229页。

④ 梁启雄:《荀子思想述评》,《哲学研究》1963年第4期。

很粗陋,与《劝学》《王制》《解蔽》《正名》这些重要篇章相比大失水准。仔细阅读各章,举例不类、逻辑混乱的情况经常出现。举一个例子,前文注释曾引《性恶》篇之说,“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。”竟以丑愿美、贫愿富推证恶愿善,完全于理不通。人性既是恶的,为何能变善,这是主张人性恶必须回答的一个问题,除非放弃教化的想法。墨子也有类似的思路,认为初始人性不好,但可以在好的政教制度下改变。这样的改变如何可能,《兼爱上》和《兼爱下》就认真回答了。^①《兼爱》篇不是专门讨论性恶的,《性恶》篇是,应该在性恶和教化关系问题上有更充分的讨论,可是该篇除了“苟无之中者,必求于外”这个于理不通的说法,竟然对性恶何以能教化不置一词。相比之下,可见论述的粗劣。

判断《性恶》非荀子所作,这在荀学研究中是大事,没有文献证据,仅凭思想分析不宜轻易启说。故本文只是提出疑问。如果《非十二子》中批评子思、孟子真的是后学所作,那么同样以排孟子来立门户的《性恶》篇,嫌疑就很大了。这一点现在只能存疑,但是《性恶》篇对人性的黑暗并无深刻观察,荀学的展开也不需要这个观察,“性恶论”绝不是荀学的基础,这一断案是可以确定的。

二

在诸子中,谈到性恶,除了荀子,人们最常提到的是韩非子。韩非是荀子的学生,因此又有人认为韩非的性恶思想是受了荀子影响。实际上韩非子的性恶思想承自商君而非荀子。韩非对人性的认识与荀子差别甚大,属于两个不同的路子,这一点首先需要辨析。

在诸子学的发展中,很早就出现了人性恶的认识。正如刘家和先生文中指出的那样,最早在《墨子·尚同上》就提到,上古初民阶段,人人都自以为是,相互非难,“天下之百姓皆以水火毒药相亏害……若禽兽然。”也就是说,自墨子起就有一种以自私为人性起点的认识。但墨子认为好的政教制度可以扭转人性,统治者若提倡兼爱,便可引导天下民众“兼相爱,交相利。”《荀子·性恶》便是近似于墨学的路子,都认为初始人性不好,但可以在政教系统下改变。

《商君书》也有初始性恶的看法(《开塞》篇)^②,却不相信政教制度可以改变人性。商君的政治学不是立足于转变人性,而是立足于利用和操纵人性。以严刑管束和劝赏诱导,把人的私利之心纳入国家需要的轨道——耕种与战争。说韩非子承自商君而非荀子,是在基本思路上,韩非是利用、操纵一系的,而非教化、改造一系的。韩非是否受到荀子“性恶论”的影响还要研究,要看能否找到某种思路上的 consistency。现在看来,这样的一致性是很少的。

韩非子性恶意识承接商君,又比商君更深,理论更明晰。《商君书》的政治学不相信人可以改造,却没有说出理由。换句话说,《商君书》并未探讨人性,只是以性恶不可改变为不言自明的前提,陈述“利用—操纵”的政治学。韩非子思想的明晰,表现在他对“利用—操纵”政治学的人性基础有自觉的讨论,对人为何不可以教化、人性中有什么根本的毛病使得教化一定失败,他有自觉的认识。

① 其回答可以归纳为如下几点:(1)君主政治动员的力量巨大,一些比让天生自私的人相互“兼爱”更困难的事(如攻城杀身)在国君命令动员之下都能做到;所以只要国君倡导兼爱,人民一定能做到。(2)人们能意识到兼爱的结果是交利,对大家都有好处;爱人者人必爱之,利人者人必利之。人们会选择对大家都有好处的做法。(3)古代圣王已经实行过,事实证明可以做到。

② 《商君书》非全由商鞅所作,其中有后来秦国法家人物的作品,但其思想显然受商鞅影响。为行文方便计,姑以商鞅为全书思想的代表。

韩非对人性恶的认识可粗分为两个大的部分,一部分是对人民品性的认识,另一部分是对政治人物品性的认识。这两部分的区分在韩文中不是很明晰,大体是从政治学眼光看到的不同侧重。韩非政治学论述的基本问题有两大块,一是国家应该如何对待人民,一是君主应该如何对待大臣,分别相应于法、术思想。韩非对人性恶的认识,也与这两分有关。

先来看对人民品性的认识。国家应该如何对待人民,某种意义上可说是先秦政治的中心问题。以严刑峻法对待人民,最早不是出于思想家的理论主张,而是出于法家的政治实践。《商君书》是对法家实践的理论总结,第一次把严刑峻法的政治学正当化。但是人的品性中究竟有什么问题,必须以严刑峻法对待,《商君书》仍无明确的解说。韩非对此问题始有探讨,实际上是对法家几百年政治实践作人性论的解释。《韩非子·五蠹》篇写道:

今儒、墨皆称先王兼爱天下,则视民如父母。……夫以君臣为如父子则必治,推是言之,是无乱父子也。人之情性,莫先于父母,皆见爱而未必治也,虽厚爱矣,奚遽不乱?今先王之爱民,不过父母之爱子,子未必不乱也,则民奚遽治哉!

韩非认为,儒墨政治学的共同主张,是以爱心对待人民。我们知道儒墨的政治思想是不一样的,并且互相有严厉的批评。但他们之间的区别对韩非不重要,他们共同的“爱民”主张,以及这种主张背后的人性假定,才是韩非要辩驳的对象。主张君主爱民,实质是有一个人民品性善良的假定,以善意待人,人民一定心悦诚服。^①韩非虽未把这一层明确说出,但是看他举的例子,就知道他所要批评的就是这个假定。爱一定使人悦服吗?天下最有爱心的是父母,可是实际生活中父母之爱往往失败,证据就是天下不肖子弟甚多。父母之爱并不能使不肖子变好,证明爱在人性面前的失败。对于父母之爱在人性面前的无力和失败,《六反》篇有更具体的说明:

母之爱子也倍父,父令之行于子者十母;吏之于民无爱,令之行于民也万父。

父母之爱子,母又更甚于父。然而生活经验却是,母亲在孩子心目中的分量往往远不如父。这是一个看似平常的经验,并非什么深奥理论,而且这个经验只符合部分事实。但是韩非在讨论政治学的人性基础时特别举出这个经验,却显示了一种对人性特征的洞察。人原来不止天生自私,而且天生势利,对他好的人,他往往轻视;有力量压制他的人,他反而畏服。这样的人性观察,就比从墨子到荀子的初始人性说更加深入。

儒家为代表的古典派政治学,还有以德服人,减轻人民负担等主张,都是爱民政治学的扩展。在韩非看来,以为德能服人,或以为保障人民生计能天下大治,都是错误估计人性。《五蠹》篇论辩“德教”在人性面前的无力:

且民者固服于势,寡能怀于义。仲尼,天下圣人也,修行明道以游海内,海内说其仁,美其义,而为服役者七十人。盖贵仁者寡,能义者难也。故以天下之大,而为服役者七十人,而仁义者一人。鲁哀公,下主也,南面君国,境内之民莫敢不臣。

《六反》篇论辩“足民”的无效:

^① 儒、墨确实都有这样的假定。《墨子·兼爱中》说:“夫爱人者,人必从而爱之;利人者,人必从而利之。”《孟子·梁惠王下》说:“乐民之乐者,民亦乐其乐;忧民之忧者,民亦忧其忧。”《公孙丑上》说:“以力服人者,非心服也,力不赡也;以德服人者,中心悦而诚服也。”墨家或许是以功利思想理解爱民的效果,但这对韩非不重要,他认为这两家本质上是一样的。

今学者皆道书策之颂语,不察当世之实事,曰:“上不爱民,赋敛常重,则用不足而下怨上,故天下大乱。”此以为足其财用以加爱焉,虽轻刑罚可以治也。……凡人之生也,财用足则篡于用力,上治懦则肆于为非;财用足而力作者神农也,上治懦而行修者曾、史也;夫民之不及神农、曾、史亦明矣。

韩非的意见是说,如果认为美德可以教化民众,那就是相信民众都是孔子学生那样的人;如果以为轻赋敛足民用可以天下大治,那就是相信人民都有神农的品性。儒家主张德教、养民,是否有这样的人性假定,可以对照儒家文献来讨论。^①但韩非显然认为对方有这样的假定,并认为这样的假定完全不合人性事实。普通人性不会因为政治领袖的爱、美德而变好,也不会因为生活丰足而变好。他们根本不会变好,政治学也根本不应以假定他们能变好为前提。

这就是韩非为严刑峻法的政治实践所作的人性论辩护。当然他不仅是为以往的法家实践辩护,而且认为以往的实践还不够,应该更加严厉。也许有人会想,韩非的出发点根本不是人性论,而是政治学。也就是说,他根本不是因为认识到人性如何,所以主张政治必须严峻;而是因为主张严刑峻法,所以强调人性的恶,特别是强调势利和懒惰。这样的疑问在读韩非文时确实常会出现,这是一个复杂的问题,也许是韩非解读中最难剖解的问题。我们且放一下,先讨论韩非的政治人物品性说,然后再来说这个问题。

韩非性恶思想另有重要一块,是对政治人物品性的认识,主要是国君任用的大臣,身边的近习等等,有时甚至说到国君的妻与子。韩非谈论人性险诈,着墨最多的是这批人。其中可能有一个原因,官府治理人民,彼此没有什么私人往来,所以人民品性之恶,只是在对施政措施的反应中表现出来。国君应对大臣近习,却有许多私人往来,人性中之恶有更多的施展机会。韩非文中反复描述这批人中间包藏着种种险诈、阴谋、逢迎、算计,并且反复告诫国君不要轻易表露自己的好恶、意图,在过多的私人交往中,稍不注意,大臣近习就有窥伺的机会:

凡奸臣皆欲顺人主之心以取亲幸之势者也。是以主有所善,臣从而誉之;主有所憎,臣因而毁之。(《奸劫弑臣》)

夫为人主而身察百官,则日不足,力不给。且上用目则下饰观,上用耳则下饰声,上用虑则下繁辞。(《宥度》)

夫人臣之侵其主也,如地形焉,即渐以往,使人主失端、东西易面而不自知。(《宥度》)

大臣近习有窥伺的机会,其结果就是渐渐窃取权柄,置国君于危地。韩非当然是在集权政治的背景下考察人性问题,所以特别注意人性险恶与权柄篡夺之间的关系。韩非有时甚至认为国君对妻与子都要有所警惕,妻与子为了自己特别的利益,也有可能危害国君。^②要求国君对亲人保持警惕,是韩非性恶思想最激烈的地方。大体上可以认为,韩非特别的集权政治意识很大程度上放大了对人性恶的警觉。因为在政治权力角逐的漩涡中观察人性,人被看得特别坏,常常坏到超过常情。但这里面的因果可能是双向的。对集权的重视,影响了韩非对人性的判断,同时反过来,

① 儒家对人民品性没有这样高的估计,但确实相信,君子的德教和政治对民生的保障,都容易促使人民向善。孔子说“君子之德风,小人之德草,草上之风,必偃”;孟子说“养生丧死无憾,则民之从之(善)也轻”;《管子·牧民》说“仓廩实则知礼节;衣食足则知荣辱”等等,说的都是这样的道理。《管子·牧民》讲礼义廉耻“四维”,是儒家学派在齐国留下的文献。

② 《备内》说“万乘之主,千乘之君,后妃、夫人、适子为太子者,或有欲其君之蚤死者。……妇人年三十而美色衰矣。以衰美之妇人事好色之丈夫,则身死见疏贱,而子疑不为后,此后妃、夫人之所以冀其君之死者也。”

对人性恶的认识,也强化了韩非对集权政治面对的困难的认识。

韩非子集权政治观念有一种特别的理念,为以前法家观念所无,就是要求政治的运作客观化,不杂任何人情因素。这种理念即与性恶认识有很大关系。前辈学者吕思勉曾说韩非的理想,是法的实施要如同“自然律”,这是很能抓住韩非政治学要害的比喻。^①研究韩非思想的学者,似乎并不重视这一点。可能因为韩非思想法术并重,对术的讨论甚至多于对法的讨论。“术”往往被理解为政治权谋术,一定程度遮盖了韩非政治思想的“自然律”理想。其实韩非讨论国君治术,主要内容并不是建议国君以权谋智诈操控政治,而是用一套特别的方法控制以至消除君臣关系中的人情因素,把君臣关系纳入法令渠道。韩非说:

今申不害言术,而公孙鞅为法。术者,因任而授官,循名而责实,操杀生之柄,课群臣之能者也,此人主之所执也。法者,宪令着于官府,刑罚必于民心,赏存乎慎法,而罚加乎奸令者也,此臣之所师也。君无术则弊于上,臣无法则乱于下,此不可一无,皆帝王之具也。

术是人主所执,又是隐蔽而不公开的,很容易被理解为权谋秘术。但韩非强调的是秘术,而不是权谋。国君隐秘所执的操控之术,并非随心所欲的权力艺术,而是“循名责实”的原则。这实际上是一种把上层政治客观化的原则。国君与大臣交往,不显露自己意图,不被个人好恶支配,也不为臣下的迎合迷惑,以确定的规范(循名)提出要求并决定赏罚(责实)。这实际上就是把不得不应付大量私人交往的上层政治,尽可能去私人化。从最终结果看,术与法的政治目标是一致的,都指向政治的客观化,或吕思勉所说的“自然律”化。区别在于,法是公开的准则,强制百姓和群臣执行;术是国君独用的秘技,主动抑止国君本人好恶,以把握政治的客观本质。^②

国君一定要用术,是因为他居于特殊地位。国君是掌控一切,出令而不受令的。韩非当然不能设想国君也受法规约束,但他又不能同意国君作为私人为所欲为,于是只能设想(或者说劝告)国君能主动使自己的行为去私人化。这就是术的根本含义。韩非谈国君之术,当然是讨论如何督责大臣,但这种督责不仅要求技巧,更重要的是要求心智冷静客观。如果国君心智不能客观,即一定不能洞察大臣之奸。所以督责大臣之术,根本却在国君自我控制。韩非借用老子的概念“虚静”来表达这种控制的理想。“虚静”在老子那儿的意义,是要人否定世俗经验,回归自然境界。韩非借用这个观念,来设想一个在复杂政治漩涡中能战胜私人感情的完人。所以韩非常常设想,国君的人格应该与众不同,在理想上他应该是一个能战胜私人感情的圣人。这样的圣人处理上层政治,才能虚明应物,不为臣下人为的花招迷惑,把握政治关系中的客观本质。由此可知,韩非的政治理想,是要求所有人都遵循客观准则,不杂任何私人感情,包括国君本人的私人感情。为什么韩非这样重视政治的客观化,特别是在上层政治中强调去私人化?一个重要原因就是他对人性之恶有深刻戒惧。他相信在私人关系中恶是不可战胜的,或者说在人性人情的往来中,恶是不可战胜的。国君如果有一点私人性的表现,立即有大量针对性的险恶谋划包围过来,所谓“上用目则下饰观,上用耳则下饰声”,“主有所善,臣从而誉之;主有所憎,臣因而毁之”,这是韩非反复说到的危险。寻求政治安全没有别的办法,惟有诉诸非人性的法规。

① 吕思勉《先秦学术概论》,北京:中国大百科全书出版社,1985年,第94页。

② 蒋重跃在其研究韩非政治思想的专著中指出,术作为古代政治术语,其观念渊源中即有治国准则的含义,术的本意与“道”接近,就是指政治的方法与途径。申不害的术治思想中实际上即有法的功能,西方学者习惯用 statecraft(即国家的手艺,也就是管理国家的艺术)来翻译术,与术的这种意义是一致的(参见蒋重跃:《韩非子的政治思想》,北京:北京师范大学出版社,2000年,第66-69页)。

不过“术”的问题确实比较复杂。术的主要意义固然是国君主动防范政治关系私人化,但必须依靠“术”做到这一点,本身就留下了政治通向权谋的孔道。术与法毕竟不一样。法是公开的规则,术却是国君独用的秘技。韩非设想国君是能战胜私人感情的圣人,可国君实际上往往不是。因此韩非建议的种种“虚静”秘术,诸如“无现其意”、“以暗见疵”、“去智绝能”(《注道》)、“道阴见阳”(《扬权》)等,在实际影响中很容易引导出政治权术。更复杂的是,韩非自己有时就直接向国君建议操纵性质的权术,如《内储说上》所说的“七术”,至少“疑诏诡使”、“挟知而问”、“倒言反事”就有权术的嫌疑。^①韩非的思想是很复杂的,各篇的侧重也颇不一样。韩非的术治思想,肯定是以“循名责实”为根本,但术治既是国君一人的秘技,循名责实也是在隐秘方式下操作,强调国君在暗中不动声色控制一切,这样的政治理想中,常常杂以种种权术也就不足为怪。

现在回到前面提到的问题,韩非子思想的出发点是人性思想还是集权政治意识?这是一个很难清理明白的问题。看韩非的文章,常觉得他是集权政治本位,或曰君本位的。他似乎总是站在国君立场,讨论妨碍国君集权的障碍。如果这个立场贯穿始终,那么韩非对人性恶的认识,很大程度上就是一种防范对手的夸张之辞,并非对人类状况的客观认识。可是有的时候,又觉得韩非的集权政治立场,不是为了捍卫国君个人权柄,而是为了捍卫客观的公法。国君集权正是为了保障公法。在理想的意义上,国君就是公法的代表。《五蠹》篇说:“古者仓颉之作书也,自环者谓之私,背私谓之公,公私之相背也,乃仓颉固以知之矣。今以为同利者,不察之患也。”“公”指国家,“私”指国君以外的所有人,包括大臣、近习、学术领袖。所有这些人不会真心捍卫公法,只要有可能就会钻公法的空隙谋求私人利益。只有国君的利益与公法是一致的,可是这一点本身就要求国君在政治活动中克制私人因素(个人好恶、情绪、才干等等),做到“虚静”、“无己”。这在某种意义上就是借国君的“道术”来完成整个政治运作的公法化。韩非思想中显然是有某种意义的公法立场,而这种公法立场与性恶意识是密切相关的。可以说,人性的危险(这种危险在私人关系中是无法防范的)正是韩非要求公法绝对化(自然律化)的根本原因。这样看来,不论人民品性中的势利与懒惰,还是政治人物品性中的险诈,都隐含两种不同意义的威胁。在君主集权的立场上,是阻碍国君行使大权甚至颠覆国君权柄的威胁;在公法立场上,则是人类无法组成公共秩序的威胁。韩非思想的复杂就在于这两种立场不易清晰分辨,常常混合在一起。韩非主张国君集权,不能没有向国君个人献策的意思,但这层意思不宜太夸大,韩非显然有另一层用意,便是希望通过国君集权和国君“圣人”化,建立客观性的政治。这一层用意背后,包含韩非对人性的真实忧虑。

韩非的时代氏族组织解体不久,个人私心膨胀,心机日益复杂。他的法术思想有一种面对这个时代人类问题的独特忧虑。人的私心的膨胀如此花样无穷,这样的人类能否组成社会秩序?韩非不想教化人去掉私心,他认为那根本不可能。他的方案是建立客观化的制度,遏制人性中的一切主动性。国君集权,其他所有人都由法规控制,国君自己通过“术”回归“道”。这样的政治,就是一切私人主动性都被限制的政治。在《大体》篇,韩非曾这样描述他对人类远景的期待:

至安之世,法如朝露,纯朴不散;心无结怨,口无烦言。故车马不疲弊于远路,旌旗不乱于大泽,万民不失命于寇戎,雄骏不创寿于旗幢;豪杰不著名于图书,不录功于盘盂,记年之牒空虚。……因道全法,君子乐而大奸止;淡然闲静,因天命,持大体。故使

^① 七术:一曰众端参观,二曰必罚明威,三曰信赏尽能,四曰一听责下,五曰疑诏诡使,六曰挟知而问,七曰倒言反事。此七者,主之所用也。

人无离法之罪，鱼无失水之祸。如此，故天下少不可。

这样的政治，由法规的控制而使社会归于安宁，人性中的危险没有启动的机会。余英时先生曾提出法家有“反智主义”。我们从上述引文看，韩非不只是反智，而且是“反英雄主义”。一切“雄骏”、“豪杰”都会成为祸害，一切英雄性的激情都会带来危险，因为背后的恶是无法预料也无法对付的。人类只适宜在“法如朝露”的管束下过朴实的生活。这只是韩非子在某一篇文章偶尔的感叹，还是贯穿在他思想底层的支配意识，这问题还需要细致的研究。

三

荀子、韩非、庄子三人，庄子时间上最早，何以却放在后面讨论？因为庄子思想表面上看距离“性恶”意识最远。学术界通常认为庄子是“性自然说”，从不注意他还有性恶认识。其实在先秦诸子中，庄子对人性黑暗的洞察，也许是最深的。

庄子的性自然论见于外篇的《马蹄》《骈拇》等篇。^①这两篇文字风格与内篇不一，当系庄子后学所作，但确实是发挥了内篇的思想。问题在于，研究庄子思想岂可仅看外篇，内篇才是庄子思想的核心。庄子思想中的许多重要观念都有这样一个结构：内篇提出基本主张，内涵深奥，表述奇诡；外杂篇延伸扩展，表述较为明晰，有时抽象为概念。就人性思想而论，外篇的自然人性说，就是内篇深奥人性观念向明晰化和概念化方向的延伸，然而却只是部分地延伸，同时大大简化了内篇对人性的复杂看法。

内篇没有说到“(人)性”概念，^②内篇对人性的观察，包含在庄子对现实人群的观察性描述中。庄子对现实的人的看法是非常负面的。战国时代批判现实的不止庄子一人，但庄子却非常独特。其他诸子批判现实，往往认为人世黑暗是制度问题，只要有好的制度，就不难挽救。庄子却独独认为社会黑暗不是根源于制度败坏，而是根源于人本身的毛病。人的贪婪、自负、欺骗、勾心斗角、相互陷害，把人们推向了不停息地相互折磨和自我折磨的深渊，这是根本的黑暗渊藪。《齐物论》写道：

大知闲闲，小知间间；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其觉也形开。与接为构，日以心斗。缦者、窘者、密者。小恐惴惴，大恐纍纍。其发若机括，其司是非之谓也；其留如诅盟，其守胜之谓也；其杀若秋冬，以言其日消也；其溺之所为之，不可使复之也；其厌也如绒，以言其老洫也；近死之心，莫使复阳也。

不仅如此，庄子还认为这种相互折磨和自我折磨的人类行为，不是由外力（制度或观念）引发的，而是人生来禀性如此。《齐物论》稍后一章写道：

一受其成形，不亡以待尽。与物相刃相靡，其行尽如驰，而莫之能止，不亦悲乎！终

① 自然人性说不仅这两篇有，其他篇也有提到，如《缮性》等。只是说的较简，对自然人性的内容缺乏具体描述。故《马蹄》《骈拇》对自然之性的描述在外篇中较有代表性。

② 蔡妙坤《〈庄子·内篇〉人性观——从生命的本源论说人性的异化与回归》一文指出，《庄子》内篇有若干“生”字指“性”：“《大宗师》‘无事而生定’；《养生主》‘缘督以为经，可以保身，可以全生’；《德充符》‘受命于天，唯舜独也正，幸能正生，以正众生。’”（《华东师范大学“庄子国际学术研讨会”论文集》2008年，第114页）按，庄子约与孟子同时，从孟子文看，“性”概念已从“生”字中析出。上引诸“生”字未必是性，如“幸能正生，以正众生”显然不是，“以正众生”是说不通的。另外两例可为“性”亦可为“生”。但即使为“性”也非有意讨论人性，故不必特别重视。

身役役而不见其成功, 荼然疲役而不知其所归, 可不哀邪! 人谓不死, 奚益! 其形化, 其心与之然, 可不谓大哀乎? 人之生也, 固若是芒乎? 其我独芒, 而人亦有不芒者乎?

在人世痛苦根源问题上, 庄子的思想很复杂。他有时认为痛苦完全是没来由的, 称之为“命”或“造物者”, 有时庄子又把人世的痛苦归因于生来如此的禀性。内篇甚至还探讨了这禀性的由来。实际上表达了庄子对人性恶根源的思考, 是研究庄子人性思想时特别需要注意的地方。《应帝王》有一段著名的寓言, 语涉了人性根源问题:

南海之帝为倏, 北海之帝为忽, 中央之帝为浑沌。倏与忽时相遇于浑沌之地, 浑沌待之甚善。倏与忽谋报浑沌之德, 曰: “人皆有七窍以视听食息, 此独无有, 尝试凿之。” 日凿一窍, 七日而浑沌死。

这寓言中有两层意思需要注意, 都与人性根源有关。第一层意思, 倏与忽要对浑沌的死亡负责。浑沌本来活得好好的, 倏与忽却给它开出“七窍”以便“视听食息”, 结果导致浑沌死。其中寓意很明白, 人的品性本来是浑然朴素的, 外力开出七窍, 引发了人的感觉和欲望, 于是导致了人的死亡(象征堕入不可挽救之地)。这等于说人类的坏禀性不是自始就有, 而是由外力凿出。这个意思在外篇进一步发挥, 就有自然人性说和对古帝王擅自造作、败坏人性的批评。

另一层意思就是“七窍”的象征意义。七窍是“视听食息”的孔道, 人的基本器官, 舍此孔道人几不可为人。就算七窍是外力开出, 它如此内在于人的生命, 是否意味着庄子相信人的死亡(不可挽救的堕落)虽肇因于外力, 同时也深植于生命的内部呢? 《齐物论》有一段文字也涉及坏禀性的由来, 可以印证这一层意思:

古之人, 其知有所至矣。恶乎至? 有以为未始有物者, 至矣, 尽矣, 不可以加矣! 其次以为有物矣, 而未始有封也。其次以为有封焉, 而未始有是非也。是非之彰也, 道之所以亏也。道之所以亏, 爱之所以成。

在这段文字中, 庄子把人类错误推源到“以为有物”。原始状态的人“以为未始有物”, 意即物我不分, 与物一体, 同于“浑沌”。“以为有物”是开始意识到有物质世界。这为何是人的原罪? 郭象注“以为未始有物”说出了关键: “此忘天地, 遗万物, 外不察乎宇宙, 内不觉其一身……”原来“察乎宇宙”的同时有“内觉一身”, 有“物”的同时就开始有“我”。人以“我”为中心看世界, 才有此一步步的堕落: 由我的眼光对物的世界作分割(有封), 再对分割开的事物作好恶判断(有是非), 最后陷溺于偏私的好恶取舍(爱之所以成)。私爱(成心)一成, 人从此无可挽救。与“七窍”一样, “以为有物”也不是人的原始状态, 是后来的变化。可这是怎样的变化呢? 这是一种根本的变化, 它决定了后来人的基本禀性。从现实人性推上去, 便能追到这次原罪性质的变化。由此变化开始, 我们熟悉的人从此出现了。“七窍”和“以为有物”其实就是现实人性之始。这人性不是原初就有的, 从理论上也可以说不是“本性”。但是这人性自远古生成以来, 人类久已生活在其中, 视听食息皆不能离其支配。而远古的“浑沌”、“以为未始有物”反倒是一个差不多被遗忘的遥远回想。在这个意义上, “七窍”象征的人性其实就是人的本性。庄子内篇说到现实的人, 都在这恶之本性的支配之下。

《庄子》外、杂篇的人性思想, 基本上是内篇思想的延伸与展开, 不过外、杂篇风格不一, 思想深浅不同, 其延伸内篇人性思想也有不同侧重。学者们一向注重《马蹄》《骈拇》的性自然说, 并非因为此说最能揭示庄学深意, 而是因为直接用了“常性”、“民性”等概念。实际上这两篇只是

部分延续内篇思想,而且显然有相当的简化。外篇的一些篇还说到自然之性的败坏始于古代圣王,也是延伸了内篇的思想。内篇《应帝王》说倏与忽合力为浑沌开出七窍,导致浑沌死亡,可能是隐喻古代帝王,外、杂篇则把这件事指明了。如《缮性》篇说“德”的败坏始于神农、黄帝,尧舜以后更日趋严重;《在宥》说黄帝开始以“仁义”败坏人心;《庚桑楚》篇说“大乱之本,生于尧舜之间”,等等。这些说法合起来,构成现在学术界理解的庄子自然人性说。通过与内篇思想的联系与比较,我们现在明白,这个自然人性说其实只是内篇部分思想的简化表述。

外篇有些篇章也继承了“七窍”“以为有物”的性恶渊源思想,用一个更直接的说法说人之堕落始于“心”。不是始于心变坏,而是始于心本身。前面提到,“七窍”和“以为有物”都是坏稟性深植于生命内部的隐喻,“心”则不是隐喻,而是直接指明人的坏有其生命内部的根源。《缮性》篇写道:“及唐虞始为天下,然后去性而从心……文灭质,博溺心……无以反其性情而复其初。”这虽是把人类堕落归始于唐虞,也即归始于“倏与忽”那样的外力,但却点出人的变坏有内部的种子。《缮性》中还未说到人心究竟怎样坏,《在宥》有一章则对人心的可怕有传神的描述:

崔瞿问于老聃曰:“不治天下,安藏人心?”老聃曰:“汝慎无撻人心。人心排下而进上,上下凶杀,淖约柔乎刚强,廉刿雕琢,其热焦火,其寒凝冰。其疾俯仰之间而再抚四海之外。其居也渊而静,其动也县而天。僨骄而不可系者,其唯人心乎!”

人心如此凶险难治,却不是外力使然,而是原本就埋在人性里。这样的描述给人一个感觉,原始人性虽然淳朴,却暗藏着危险的种子。种子没有萌发,人心便如冬眠的蛇,潜伏不动,圣人之祸,便是启动人心,撩拨了蛇让它醒来,从此再也无法治住,这叫“撻人心”。说圣人是罪魁固然有道理,但圣人之罪是启动,种子却根于人心。这样的描述,较之内篇对现实人性起源的描述,不仅有继承而且有深化。

对人“心”的厌憎戒备始于内篇,上节所引《齐物论》“与接为构,日以心斗”一章便传神地写出了人心的险恶。外、杂篇说到人心之险的还有,“有机械者必有机事,有机事者必有机心。机心存于胸中,则纯白不备”(《天地》);“凡人心险于山川,难于知天”(《列御寇》)。把这些说法联系起来看,庄子思想中有“心恶”意识是没有问题的。不过庄子文中“心”概念出现甚多,^①用法比较复杂,并非所有“心”字都是负面的意义。也有正面的和中性的用法。所以庄子思想不可简单归结为“性自然”而“心恶”。古代思想家使用概念不是十分严格,研究古代思想,归纳词的用法当然重要,但若以为从词的归纳便可理出古代思想的理路,那就错了。

庄子内外杂篇前后一致,都对人性恶有深刻的认识。那么庄子所认识到的人类最根本的恶是什么呢?庄子文中提到人的许多毛病,诸如贪婪、自大、争斗、陷害、虚伪等等,但这些都不是根本的恶。根本的恶是什么?其实细读庄文随处可见,便是人人皆以自我为中心。《齐物论》以“以为有物”为人的原罪已经指明了这一层意思。《齐物论》整篇的讨论其实都环绕人的自我中心,描述这种心态造成的无穷尽的相互争胜,以及这种争胜的无谓和可笑。如果自我中心只是带来人的陷溺和痛苦,那还不算性恶。问题是自我中心带来私心的膨胀,特别是私心支配的智巧的膨胀,这就是真正的恶了。

在所有的人类毛病中,庄子似乎特别厌憎智巧。《缮性》篇说:“汝慎勿撻人心”,人心的可怕便是开启智巧,智巧一旦活跃,花样无穷无尽,造成种种险诈的诡计,所谓“人心排下而进上,上下

① 陈鼓应:《庄子〈内篇〉心学——开放的心灵与审美的心境》一文统计有 180 次(《华东师范大学“庄子国际学术研讨会”论文集》2008 年)。

凶杀, 淖约柔乎刚强, 廉别雕琢, 其热焦火, 其寒凝冰……”《齐物论》“与接为拘, 日以心斗”一章, 也是描述种种险诈的诡计。人世的黑暗, 便是陷落在人人相互对待的诡计中。内篇写人的智巧之害集中于《齐物论》和《人间世》。如《齐物论》“大智闲闲, 小智间间”一章, 描述人们以知识意见相互争胜。这些人整日梦魂缠绕的就是与人“心斗”, 相互攻击防守用尽机巧, 人生最后在这机巧互搏中早早转向枯死。《人间世》开头三章讲出使之难, 也写出人心险恶难测, 特别是政治圈中人心险恶。外篇对智巧之害有更展开的揭露。从这些篇章的描述看, 人的智巧似有无穷的扩张能力。如果“智”能有限, 则“巧”亦有限, 智能愈长则机巧愈长。智巧的扩张能达到何等地步? 外篇有《胠箧》对此问题作了实在的回答, 那就是人的“巧”最后能操纵“智”所发明的一切。智的最高成就是仁义礼法, 私心之巧便能操纵仁义礼法。

《胠箧》开篇写人们防备偷盗, 总是设法锁好箱子, 扎牢袋子, 这防范之法或者能对付小窃贼, 却不能对付大盗。大盗一至, 不用开箱、袋取物, 而是把箱、袋整个拿走, 上锁和扎绳的防范恰好方便了大盗。这便是机巧随智能而生长。小偷小窃之恶与智巧之恶相比, 简直不值一提。这个例子象征了人类制度, 人类制度的最高准则是仁义礼法, 圣人发明仁义礼法意在规范人心, 如同“摄缄滕, 固扃鐍”, 可结果却是便利了最有智巧的大盗。《胠箧》接着引述田氏代齐这一战国人熟知的事件, 说其结果是“所盗者岂独其国邪? 并与其圣知之法而盗之”。庄子说田氏代齐的事, 显然并不是在意旧的名位秩序, 而是看出智巧的可怕。礼法社会标榜秩序, 禁止窃盗, 结果大盗反而如愿。大盗的形貌却不是窃贼, 而是堂皇的君主, 文明的护法, “彼窃钩者诛, 窃国者为诸侯, 诸侯之门而仁义存焉。”在先秦诸子中, 对人性黑暗最深的揭露, 莫过于“诸侯之门而仁义存焉”这短短九个字。“仁义”是最高的善, 却被人类中最有智巧的人利用, 他们博取的利益最大, 同时却最喜谈论道德。《列御寇》说“人心险于山川, 难于知天”, 这便是惊心动魄的实例。

《胠箧》文字风格与内篇《逍遥游》《齐物论》等不同, 历来学者颇以为非庄子所作。这一点本文并无异议。但是《胠箧》的思想, 却无疑是庄子学派一个重要的思想分支, 如同《马蹄》《骈拇》篇的自然人性说是庄子学派的一个思想分支一样。这一篇文章对文明规范被人性黑暗力量窃用的揭露, 与内篇主旨应该说是一脉相承。内篇没有明确说人性之恶能操控文明, 但却表述了相关的意思。《齐物论》认为, 人的自我中心的偏见支配了一切意见纷争, 虽然没有明确说礼法制度也由私心支配, 但顺着“有物”、“有封”、“有是非”的私心的生长, 人类文明中有何物能逃离被它支配的命运呢? 而且《齐物论》点名“儒墨之是非”。儒墨是道德圣贤, 他们的意见被私心支配, 岂不是人类生活中影响最大的道德体系被私心支配? 所以, 内篇实际上已有文明中的道德知识被私心(性恶的核心)支配的观念, 《胠箧》进一步明确为一切礼法制度都被私心之巧支配, 正是将内篇对人性恶的观察, 发展成非常深刻的社会思想。

庄子批评儒墨, 还有一层深意, 便是认为儒墨互相争辩, 并非捍卫客观的道理, 而是捍卫他们自己的成见, 实质却是为了私名。庄子几次借人之口批评孔子: “彼且蕲以諛诡幻怪之名闻。”(《德充符》)“博学以拟圣, 于于以盖众, 独弦哀歌以卖名声于天下。”(《天地》)“饰知以惊愚, 修身以明污, 昭昭乎如揭日月而行。”(《山木》)这批评当然不很公允, 孔子肯定不是这样的人。但这种批评反映了庄子对人性的敏锐警惕。人的花巧太多, 聪明太过, 一切私心都能找到好看的花式来装点, 知识者尤其容易有此“巧伪”。^①庄子对道德圣贤的批评往往一笔带过, 没有像《胠箧》揭露权势人物那样的展开论述, 但立意有相同之处, 便是警惕人群中的精英。庄子揭露精英之

^① “巧伪”是杂篇《盗跖》篇盗跖斥孔子语。《盗跖》篇与《庄子》主要思想差异比较明显, 在庄学中是较偏远的亚流, 故本文分析庄子思想不取此篇中材料。

伪,是其人性观察非常值得注意的一个环节。

本文探讨庄子“性恶”意识,并不否认庄学有自然人性说。如前文所述,庄子对人性的看法含两层内容,一是远古自然人性,在现实中这人性早已消失;一是凿破浑沌以来的现实人性,这人性生成已久,根深蒂固。在两重人性观中,自然人性或许是庄子心目中的原初真实人性,但问题是,庄子显然相信,在“日凿一窍”“以为有物”的上古人类变迁(堕落)以后,这真实的人性已经泯没,现实生活的人与之完全隔膜,没有人能在现实境域中经验到“以为未始有物”的状态。回归自然人性非常不易,按庄子的描述,常需进入一种灵魂出窍的“遗忘”状态,如“今日吾丧我”(《齐物论》)、“坐忘”(《大宗师》)、“形体掘若槁木,似遗物离人而立于独”(《田子方》)等等。这种灵魂出窍的状态即比喻人要彻底拒绝常规经验,才能回归久已遗失的本性。

在庄学二重化的人性观中,性恶某种意义上反而是真实的。尽管庄子以“日凿一窍”和“其次以为有物”的人类演化寓言,说明性恶的生成和与性恶相应的世界(“有物有封有是非”)的生成都是虚假的,但人就是生活在这世界中。理论上设想的虚假,现实中却是真实。庄子从未视现实为无物,相反,现实是一个强大的存在,强大的“力”场。以“七窍”或“成心”为本的全部人性习惯,就是这力场的内核。庄学中所有重要问题的论述,无不以这力场为背景。我们以自然道论为例来分析一下现实人性的力场的存在意义。

在庄子思想中,道是自然之境,是对现实境域的超越和否定。但庄子描述道时,常与现实的境域相对照。道往往就是在摆脱现实人性“力”场的地方呈现出来。人性的力场顽固地把世界按“我”的眼光分割开来,大小、多少、是非、好恶,道则是消解这分割的自然浑然一体的力量。如《知北游》中著名的对话:

东郭子问于庄子曰:“所谓道,恶乎在?”庄子曰:“无所不在。”东郭子曰:“期而后可。”庄子曰:“在蝼蚁。”曰:“何其下邪?”曰:“在稊稗。”曰:“何其愈下邪?”曰:“在瓦甃。”曰:“何其愈甚邪?”曰:“在屎溺。”东郭子不应。庄子曰:“夫子之问也,固不及质。”

学者对这段对话的理解,一向都落在“道在万物”。但这段文字的核心意义,其实是人性视角和自然视角的对抗。东郭子想问道,却不能接受“道在蝼蚁”,他在不自觉之间就被人性的力场支配着。以人的眼光看世界,总是有分割有贵贱,世界本身却没有分割贵贱,道就是没有分割贵贱的自然本身的呈现。这虽是一个简单的道理,现实中的人却不易领会,因为现实的人没有能力“经验”自然本身,他们的经验能力久已被自我中心的人性结构支配了。本文用“力场”这个词,就是要说明人性习惯的强大有力,无处不在,甚至想求道的人都在这“力”的支配下而不自知。

庄子道论非常复杂,本文由人性研究入手提示一个问题:道的复杂与证道的困难有关,证道的困难又与人性(自私性)的力量有关。道就在自然本身,自然本身没有势利与偏见,人却有势利与偏见,造成人与道的悬隔。问题在于,人的势利和偏见由来已久,融入人性,可谓根深蒂固。走出自我中心的私意有多难,证道就有多难。庄子文中论道常常语涉玄奥,一个关键因素,便是因为道与人的常规认知方式有距离,实际上是道与现实人性有距离。庄子想说明,道与人熟知的世界(“有物有封有是非”)完全不一样,故有时不得不表现为玄奥。^①

① 庄子性恶思想的讨论,详见拙文《庄子性恶思想探讨》,《中国哲学史》2009年4期。

四

先秦性恶意识有丰富的内容,笔者参考刘家和、张灏二位先生的论著,结合自己的思考,初步概括一下,大致有这样几个系统。一是初始人性自私(由自私而相互嫉恨)的意识,《墨子》《商君书》《荀子》《韩非子》都在这个系统之内。^①其中《墨子》《荀子·性恶》认为可以通过教化改造人性,使之弃恶向善。后者的独特地位是把初始人性自私明确称为“性恶”,由此成为先秦性恶思想的标志性理论。其实以对人性黑暗的认识而言,《性恶》篇没有超过《墨子》《商君书》的地方,更不用说超过《韩非子》。《性恶》篇的意图,是在儒学内部争论道德的来源,而不是揭示人性黑暗,对儒家教化乐观主义发出警示。《商君书》《韩非子》是另一个路子,认为人性自私是不能改变的,《韩非子》对此尤其有深刻的论述,在初始人性自私的认识系统中,韩非对人性的黑暗和危险看得最深,是这个思想系统的集大成者,尽管他并未明言“性恶”论。

二是老子、庄子的人性堕落史意识。这一系的思想表面看与初始人性恶的意识正相反,认为初始人性是自然淳朴的。于是一些研究者便认为老庄是性自然论。实则老庄的人性自然意识(庄子后学发展为性自然论)并不是对现实人性的看法,而是远古的想象,用来反衬现实人性。自然人性是在远古的“小国寡民”、“浑沌”、“以为未始有物”时代才有,那样的时代早已一去不复返,现实的人性只有种种堕落与丑恶。所以老庄(尤其庄子)对人性的实际描述,多是揭示负面的、阴暗的东西。人性堕落史意识和初始性恶意识是两种不同的认识构架,我们且不比较两种构架,单就对现实人性黑暗的认识而言,在诸子中韩非、庄子是最深刻的,庄子犹有超过韩非的地方。韩非认为可以用客观化的制度对付人性险恶,庄子则认为一切制度都有被人性智巧操纵的危险。庄子对政治权势人物和文化领袖的警惕,尤其表现出大思想家的敏锐洞察力。

三是张灏先生提出的幽暗意识,这是先秦儒家内部一种特别的意识,与一般的性恶意识有些不同,不是对一般民众品性中黑暗面的意识,而是对君子修德的人性阻力的意识。本文的讨论没有涉及“幽暗”意识,这在诸子性恶意识中是比较特别的一个分支,内中有些曲折需作专文探讨。但“幽暗”意识应视为先秦性恶意识的一个组成部分,是没有问题的。

长期以来的先秦人性思想研究,集中于“性某论”,或性善论,或性恶论,或性无善无恶论(告子),或性自然论。实质是把注意力集中于诸子对人性的明确论断。似乎除此之外,诸子思想中即无人性观念。本文的讨论说明一个事实,以对人性的认识而言,明确的“性恶”论断并无深刻见解,真正深刻的认识反而是在那些没有明确人性论断的思想文本中。综合来看,先秦的性恶思想,应该包含性恶论和性恶意识两个部分。前者有自觉的人性界定,后者有深刻的人性洞察。这两部分之间是何关系,还需探讨,但是先秦性恶思想研究忽略“性恶意识”的状况,不应该再继续下去。

(责任编辑 朱剑)

^① 《韩非·五蠹》篇有一个著名论断,说“上古竞于道德,中世逐于智谋,当今争于气力。”好像认为上古人有道德,但韩非实际的意思是说古代人少而财用足,故不争;当今人众而货财寡,所以人民相争,并非古人“仁”而今人“鄙”。所以该篇接着由仓颉造字说明上古就知道人性自私。在基本思路上,韩非思想属于初始人性自私这一系是没有问题的。

ous composition of male Protestants along the eastern coast turns to be a body with more religions, wider regions, both genders and more minority groups. Meanwhile, there is a convergence in the justices' educational background, professional experience, and judicial jurisprudence. Training in a law school may not be a necessity for being a justice, yet it is a must for entering the profession of lawyer. Furthermore, public and military services apparently help justice candidates to stand out.

The Awareness of Evil Human Nature in Xun Zi, Han Fei Zi and Zhuang Zi: A Preliminary Analysis

YAN Shi-an

The awareness of evil human nature is not the same as the theory of evil human nature, which, in pre-Qin time, was represented only by Xun Zi. The awareness of evil human nature was shared by many scholars at the time. Based on three typical theories of this category, this paper attempts to make a preliminary analysis on the issue. Initiated by Xun Zi, the notion of evil human nature was unique in theory but somewhat superfluous in its exposure of the dark side in human nature. Han Fei Zi's theory was more profound in this respect, yet his theory originated from Shang Jun, rather than Xun Zi. In Han Fei Zi's further analysis, it was impossible to improve human nature, and any education effort was doomed to fail, due to some fatal flaws in human nature. In Zhuang Zi's mind, the chaos state of primary humans was simply nature. While chaos state was gone, the natural quality in human nature disappeared as a result. And human existence was maneuvered by human cunningness and tricks. Zhuang Zi's observation of human nature turns to be the keenest. While scholars in pre-Qin time left us rich theories on the ugliness of human nature, Xun Zi's contribution is trifle.

Zhu Yi-zun's Achievements in Ci-poetry Studies: As Seen from His Commentary Works

ZHANG Hong-sheng

It was not until the turn of Ming and Qing Dynasties that the punctuation and annotation of Ci-poems appeared. This signaled the renaissance of Ci-poetry at the time. As one of the most important Ci composers and theorists, Zhu Yi-zun's artistic creation in Ci-poetry represented a new approach to the composition of Qing Ci-poetry. His theory was recognized by his contemporary Ci-poetry composers as being directional since it targeted at the declining tendency in the society and advocated for the social norm of the Southern Song Dynasty. Zhu Yi-zun emerged as a Ci-poetry writer when he was in Yangzhou, punctuating and annotating Ci-poems. His work on 15 Ci-writers of three generations expressed his reflection on the historical and the present state, and the future development of Ci-poetry. After left Yangzhou, he began to make popular the social norm for being pure, elegant, tranquil, and empty, which is well reflected in his theoretical writings. His comment is never generalized but on some particular works, and consequently he was able to make clear his own theory while doing criticisms and to point out the direction for development.

Development of China's Strategy in Industry: Tracking Its Future from Its Past

HE Jun

In the transition from the planned economy to the market economy, the strategic development of China's enterprises is characterized with the following facts: first, the cooperation and competi-