

· 思想史研究 ·

肯定情欲: 荀子人性观在儒家思想史上的意义

颜世安

(南京大学 历史学系, 南京 210093)

摘要: 荀子人性观的基本见解是肯定情欲。“性恶”说晚出,不代表荀子本来人性观。荀子肯定情欲的思想史背景,是早期儒学有戒备情欲的意识,孟子性善论即其代表。性善论以人性本质为善,情欲只是人性中的“小体”,却会“以小害大”,因此是人性中的危险之源。对情欲的戒惧是早期儒学的共同意识。荀子肯定情欲,认为良好政治不用“去欲”、“寡欲”,这是儒学情欲观的一个翻转。这一思想转变背后是政治观念演变。孔、孟主张德治,士君子修身成德是良好政治的根基。民众衣食住行的欲望是正当的,可是士君子修身成德,情欲却是危险之源。早期儒学戒备情欲不是针对民众,是针对士君子立德。荀子肯定情欲的理据是礼治思想,认为良好政治的根基是以礼“明分使群”。在“分”之内,情欲有合理的空间,不必小心戒惧。因此荀子各篇论政,皆以情欲为礼义的正当基础,并多次批评戒备欲望的说法。孟学、荀学两种情欲观,前者内含人性幽暗意识,后者却消解此意识。这两种情欲观在儒家思想史上有长远的影响。宋明理学主孟学,对“人欲”及隐伏其中的内在黑暗有深刻的警觉。清代反理学的思潮重新肯定情欲,汲取荀学资源却不言宗荀,以重新解释孟子为肯定情欲的理论根据,结果在有关情欲问题的紧要处不得不暗中曲解孟学。戴震便是如此。

关键词: 荀子; 性恶; 情欲; 孟子; 性善; 幽暗意识; 戴震

基金项目: 江苏省社会科学基金项目(14ZXB005)

荀子人性观的主要观点,是以情欲界定人性,并肯定情欲的正当性。这一人性观,在先秦儒家人性思想的演变史上有重要意义,并且开出后世儒学人性思想的一个重要传统。但长期以来,学术界相信荀子人性观是“性恶”说,连荀子以情欲界定人性,都被放在“性恶”说的思想构架之下理解。荀子情欲人性观的本来意义,一直被遮蔽。本文就此问题作一初步梳理,希望引起学界同仁批评讨论。

一、荀子本来人性观是肯定情欲

讨论荀子人性观,第一步必遇上“性恶”说问题。古代的学者一向认为荀子“主性恶”。上个世纪初开始的现代荀学研究,主流意见也始终认为“性恶”说是荀子思想基础,虽然不断有人提出质疑,始终反响不大,直到最近出版的荀学研究论著,性恶说仍居于荀子研究的中心地位。但同时,这一情况也在悄然变化,已有越来越多的研究者倾向于怀疑“性恶”说在荀学中的主干位置。^①有可能,现代荀学研究很快会进入一个彻底重新评估“性恶”问题的时期。

^① 以2014年6月在河北邯郸召开的荀子思想国际学术讨论会为例,与会学者发表的有关荀子人性思想问题的论文,多半都不持以“性恶”为荀子基本观点的看法(参见康香阁主编《荀子研究的回顾与新探索国际学术研讨会》,邯郸,2014年)。

今本《荀子》32篇,只有《性恶》篇主张性恶,其余篇章多有谈论人性问题,从未说到“性恶”。当然这个问题比较复杂,各篇人性观又似乎有与“性恶”说相通之处,否则的话,学界主流意见也不会一直认为性恶说是整个荀学的基础。《性恶》之外《荀子》各篇的人性观如何理解,是与性恶说相通,还是只表面有一点相似,其实是另一种观念体系,这个问题现在是辨析“性恶”说在荀学中地位的关键。这个问题笔者已经发表专文讨论。本文研究荀学情欲观以及在儒学思想史上的地位,前提是相信《性恶》晚出,“性恶”说是荀学后来逸出的一个旁支,不代表荀子基本人性观。具体论证参见拙文,^①这里不再详说。

《荀子》各篇《性恶》以外,下同)说到人性问题,大致是两个主要观点。第一个观点认为,人人天性差不多,但成人后彼此差别甚大,决定人品格形成的要素,不是天性,而是后天行为。这一观点的核心不是说性恶,而是说天性不重要,甚至认为可以不必讨论人性。这是荀子人性观的一个重要主张。这一主张与荀子天人关系思想是相通的,体现了荀学在自然和人为关系问题上贯穿一致的观点。《天论》篇谈天人关系,说天地万物运行有自己的规则,但能否建成人文秩序,决定因素却不在天地规则,而在人为努力。荀子因此提出一个独特的观点“不求知天”。用不着了解天地深处的奥秘,天地有显现的规则(如冬寒夏暑、四季流行)加以人事努力“应之以治”才最重要。“不求知天”不是否定有天道,而是知有天道但反对玄想,回到踏实的努力。^②荀子认为人性不重要,与此观念相似。荀子没有说“不求知性”,但是有近似的说法。《非相》说“相形不如论心,论心不如择术。形不胜心,心不胜术。术正而心顺之……”^③为什么“论心不如择术”?因为“心”的质地怎样并不重要,对人的品格形成不起决定作用,不如把注意力放在后天的“术”(学习和教化)。这个观点荀子多篇反复说到,如《劝学》举各种例子讲天赋不重要,后天行为、变化才重要。《荣辱》、《修身》篇讲君子小人“才性”一样,后天所“为”不同,才是变化的关键。^④简而言之,在德性养成问题上,荀子强调努力,轻视天性,并认为不必“论心”犹如不必“大天而思之”。这是荀学的一个基本观点,肯定是应对战国中期以后心性学(《孟子》、《中庸》等)而生发。因为此前必有“论心”之学,方能有荀子“不如择术”之说。荀学不是反对心性学向往的高远境界,而是反对凭空玄思和谈论这高远境界,相信踏实的努力才能抵达高远。如《劝学》篇所说“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。”^⑤而且值得注意的是,这个荀学的观点在后来儒家思想史上虽不居主流地位,却一直有相似思想出现。如明末清初顾炎武等人反对晚明心学,就说德性的关键在力行。南宋末文天祥说“惟其义尽,所以仁至”(《正气歌》)不知是否针对理学家关于“仁”的妙论,但思路前与荀学,后与顾炎武一致。“仁”是至高境界,但践行“义”才重要。荀子主张人性在品格形成上不重要,这不是隐微的观点,是明确地、反复表达的一种观点,可是以往学术界不大注意。推想其中原因,应该是受“性恶”说先入之见的引导;其次,可能是觉得“性”不如“伪(为)”重要,不算一种人性观,因为没有说人性是什么。但是在儒家心性学兴起的背景上,设定心性不如行为重要,可以不必讨论心性(论心),就是一种人

① 颜世安《荀子人性观非性恶说辨》,《历史研究》2013年第6期。

② 《天论》:“大天而思之,孰与物畜而制之?从天而颂之,孰与制天命而用之?望时而待之,孰与应时而使之?因物而多之,孰与骋能而化之?思物而物之,孰与理物而勿失之也?愿于物之所以生,孰与有物之所以成?故措人而思天,则失万物之情。”(王先谦《荀子集解》沈啸寰、王星贤点校,北京:中华书局,1988年,第317页)

③ 王先谦《荀子集解》第72-73页。

④ 《荣辱》:“材性知能,君子小人一也。好荣恶辱,好利恶害,是君子小人之所同也,若其所以求之之道则异矣。”《修身》:“彼人之才性之相悬也,岂若跛鳖之与六驥足哉?然而跛鳖致之,六驥不致,是无他故焉,或为之,或不为尔。”(王先谦《荀子集解》第61、32页)

⑤ 王先谦《荀子集解》第7页。

性观。

《荀子》各篇人性观的另一个重要观念,是以情欲界定人性。《正名》说“性者,天之就也;情者,性之质也;欲者,情之应也。”^①荀子不光是这样界定,而且在讨论政教问题的各篇时,溯源到人性基础谈礼义政教的根源,无不以人“生而有欲”为起点,可见这是荀子人性思想的主要见解。荀子既认为“论心不如择术”,为什么又以情欲界定人性,对人性作某种说明?综合各篇的相关论述来看,觉得大致是两个原因。一个原因是,荀子不像以前儒者那样重视人性在修身和教化中的作用,他对人性的看法就有一种回到常识的倾向。认为人天生只有情欲,这是最接近常识经验的想法。另一个原因是,荀子以情欲界定人性,主要意义不是建构人性学说,而是讨论政治问题溯源到人性特征。在《荀子》各篇,只有《正名》是以定义的形式说人性是情欲,有点像是理论界定。其他多篇说到人天生有情欲,都是在政论中谈到。如《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”;《王霸》:“夫人之情,目欲慕色,耳欲慕声,口欲慕味,鼻欲慕臭,心欲慕佚”;《礼论》:“礼起于何也?曰:人生而有欲,欲而不得,则不能无求”^②等等。这些章节的主题都不是讨论人性,而是讨论政治,但却是溯源到人性讨论政治。也许可以认为,荀子在德性修养问题上不主张“论心”,在政治问题上溯源到人性时说“生而有欲”,这两种主张内在是相通的。正因为不主张“论心”,认为没必要深入心性玄奥,在谈论礼义政教问题需要溯源到人性根据时,才坦然有信心地回到常识见解。

上述荀子人性观的两个观点,认为人性在品格形成上不重要,“论心不如择术”,学界甚少有人注意;谈论礼义政教基础时说人“生而有欲”,研究荀子人性观的学者一般都会说到,可是往往从“性恶”说的思路来解读。《荀子》各篇明明没有说“性恶”,从“生而有欲”入手谈礼义政教,基本思路也都是协调欲望发展,保证欲望满足,极少说戒备欲望危险,为什么“生而有欲”说常被理解为性恶论的一种表述呢?显然《性恶》篇的论说起到了引导作用。各篇没有说“性恶”,但是依《性恶》篇的思路,“生而有欲”逻辑上就包含了一个意思,欲望的自然发展会导向恶。用戴震的说法“顺其自然则流于恶”。^③这个说法很有代表性,在现代荀学研究中有广泛的认可。《性恶》以外多篇的“生而有欲”说,就这样被主观想象地与“性恶”说混在一起,理解成荀子政治思想以性恶论为基础。

只要不受“性恶”说误导,平心读《荀子》各篇,一定不难发现各篇以情欲界定人性,决没有侧重“顺其自然则流于恶”的意思。“顺其自然则流于恶”或者说“情欲没有礼义教化会流于恶”,这是所有儒家都会同意的,荀子当然也会同意。问题是《性恶》以外各篇没有强调这一点。荀子强调的是,情欲是自然的事实,由礼义政教来规范引导,可以充分满足人的情欲。根本用不着否定和戒备情欲,甚至礼义政教的目的,最终就是满足情欲。《荀子》各篇不仅从不说“性恶”,而且很少说到警戒情欲,只有一次说到“节欲”:

凡语治而待去欲者,无以道欲而困于有欲者也。凡语治而待寡欲者,无以节欲而困于多欲者也。……则欲虽多,奚伤于治?(《正名》)^④

① 王先谦《荀子集解》第428页。

② 王先谦《荀子集解》第67、211、346页。

③ 戴震《孟子字义疏证》:“荀、杨所谓性者,古今同谓之性,即后儒称为‘气质之性’者也,但不当遗理义而以为恶耳。……荀子见于圣人生而神明者,不可概之人人,其下皆学而后善,顺其自然则流于恶,故以恶加之,论似偏。”(《戴震集》,汤志钧点校,上海:上海古籍出版社,1980年,第300页)按“顺其自然则流于恶”的说法很有代表性,包括许多现代学者把荀子以情欲界定人性和性恶说混为一谈,都是循着这个思路。

④ 王先谦《荀子集解》第426页。

从上下文看,荀子不是为了戒备情欲而说“节欲”,而是为了批评“去欲”、“寡欲”而说“节欲”,“节欲”是与“导欲”并列,都是以肯定情欲为出发。所以荀子接着说,人类能否建成良好秩序(治)与欲的多寡无关,在于是否选择恰当的制度。也就是说,“欲”多根本无碍于建立良好制度。从《正名》这一段文字看,警惕欲望的危险,认为欲望本身会导向恶,不仅不是荀子要侧重说明的意思,反而是荀子要批评的观点。《正名》这一章的论述,显然是各篇贯穿始终的思想。荀子讨论礼义政教溯源到情欲,以正面肯定的态度看待情欲,此类说法甚多,姑举几例:

夫人之情,目欲綦色,耳欲綦声,口欲綦味,鼻欲綦臭,心欲綦佚。^①此五綦者,人情之所必不免也。养五綦者有具,无其具,则五綦者不可得而致也。万乘之国,可谓广大富厚矣,加有治辨强固之道焉,若是则恬愉无患难矣,然后养五綦之具也。(《王霸》)

好恶喜怒哀乐藏焉,夫是之谓天情,……财非其类以养其类,夫是之谓天养,顺其类者谓之福,逆其类者谓之祸,夫是之谓天政。暗其天君,乱其天官,弃其天养,逆其天政,背其天情,以丧天功,夫是之谓大凶。圣人清其天君,正其天官,备其天养,顺其天政,养其天情,以全其天功。(《天论》)

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。(《礼论》)^②

这三段话,前两段都是明确地肯定情欲,谓之“养五綦”、“天情”,后面一段话会有分歧的理解。荀子不是说欲望会导致争、乱、穷吗?这难道不是说欲望的危险,不是性恶?历来讨论荀子性恶说的学者,除了《性恶》篇就会引这一段话,以证性恶说贯穿各篇。可是在《礼论》前后文的论述中,我们不难看到,荀子本意是说礼起源于欲,功能在协调欲,目的在养欲。荀子当然反对情欲自然发展,这是所有儒家都会反对的,这是儒学的底线,但是在所有先秦儒家文献中,荀子最明确地肯定欲,认为礼起源于“生而有欲”,归结为“养欲”,这是先秦儒家思想史上从未有过的说法。荀子在论述礼与欲的关系时,说到如果没有礼,欲会导致争、乱,表明其论述周到,有关欲的方方面面都说到,根本没有突出欲之“恶”的意思。《礼论》篇对“欲”的基本态度,与前面《王霸》、《天论》两段话完全一样。所以在《礼论》后面的章节,荀子对“性”与“礼”的关系总结说:

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。性伪合,然后成圣人之名,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。^③

性主要是情欲,这是天生材质,需要后天教化。但天生材质与后天教化的关系不是相对抗,而是相配合。这与荀子天人关系思想也正好一致。荀子论天人关系,先把天与人相分,说天有天的规则,人有人的职分,人不可越界干预天,也不用深入了解天。但天人相分确定以后,人的职分与天的规则是相互配合的,而不是相互对抗。“天有其时,地有其财,人得其治,夫是之谓能参。”(《天论》)“能参”就是天人相互配合。《礼论》篇的性伪关系也是类似的结构,首先把性与伪相互区分,性是“本始材朴”,伪是“文理隆盛”,认为对于品格形成和建立人文秩序来说,“伪”远比“性”重要,但是二者的关系则是相互配合而不是相互对抗。情欲是政教的基础,荀子侧重的不是情欲

① 王先谦《荀子集解》:“綦,极也。”(第211页)

② 王先谦《荀子集解》第211、309、346页。

③ 王先谦《荀子集解》第366页。

的危险,而是情欲的正当,以及情欲可以满足。

由此可见,《荀子》各篇以情欲界定人性,完全没有把“顺其自然则流于恶”作为论述的重心。《性恶》篇论证性恶,确实是以“顺其自然则流于恶”为重心,但《性恶》外各篇决不如此,各篇侧重的意思甚至与“性恶”说侧重的意思刚好相反。研究荀子以情欲界定人性的思想,一定不能受“性恶”说的遮蔽和误导,必须根据各篇原有的论述来理解荀学本来的意思。

荀子本来人性观主要是两种观点,一是在品格形成问题上,天性不重要,后天行为起决定作用。二是在礼义政教问题上,以人“生而有欲”为人性观基础。荀子人性观主要是第二点,虽然这不是系统的人性论思考(他反对这种思考),只是回到常识,但仍然有思想上的重要见解。荀子是学术界的大师宗匠,三为稷下祭酒,不仅了解儒家各派学说,而且了解道、墨、名、法各家学说。他以这样的眼光学识,明明知道儒家、道家都有对天道的玄奥叙述,却偏要说与其“大天而思之”不如回到天地万物现象的规则。同样,明知儒家已有“论心”的深入讨论,偏要回归常识经验,以情欲界定人性,而且正面肯定情欲。这就显示了一种思想上非同寻常的见识。

二、孟子性善论以及早期儒学对情欲的内向警戒

荀子人性观主要是以情欲说人性,并且肯定情欲。这一观点在儒家思想史上的意义是什么呢?流行的见解,一向以为荀子人性观的地位是以“性恶”说对抗孟子“性善”说。这是误把荀学中后起的说法当作荀学本来见解。“性恶”说是荀学中一个偏门的观点,这个观点在儒家思想史上的地位是什么,另外撰文讨论。本文要讨论荀子本来的人性观是什么,以及在儒家思想发展中的地位是什么。荀子肯定情欲的人性观未必是故意与孟子性善说相对抗的,但却是针对性善说代表的早期儒学的一种共同见解,就是对情欲的戒惧。荀子也说到反对“纵欲”,但显然不是主要的意思,他的主要观点是反对戒备情欲,反对“去欲”、“寡欲”、“忍情性”。这与学术界通常理解的荀学性恶对抗孟学性善不仅不一样,而且刚好相反。荀子为何反对“去欲”、“寡欲”,这一观点在儒学发展中的意义是什么,需要回到先秦儒学思想史上重新梳理。

回溯这一先秦儒家人性观的思想脉络,需要重新探讨孟子性善说里面包含的戒备情欲的意识。孟子性善说,是以人天生有善的元素界定人性:“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。……仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也。”(《告子上》)^①人天生有善的萌芽,这是人的本质,孟子由此论定人性善。这是研究思想史的学者所熟知的,毋需多说。孟子侧重人天生有善的萌芽,但不否定人天生有欲望,这是常识经验都能看到的,也不可能否定。对此孟子如何看呢?他说:

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,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,智之于贤者也,圣人之于天道也,命也,有性焉,君子不谓命也。(《尽心下》)^②

口目耳鼻之欲是人的本能,也就是人性的一部分。孟子承认这一点,所以说“性也”。但他立刻指出,口目耳鼻之欲虽是“性”,能否得到却要看运气(命),不是人自己能把握的,所以“君子不谓性”。这里前后两次说到“性”,意思不一样,前面一个“性”是自然事实,后面一个“性”指人的本质。口目耳鼻之欲是人性的自然事实,却不是人性的本质。这是孟子性善说的一个重要观念。

^① 朱熹《四书集注·孟子集注》北京:中华书局,1983年,第328页。

^② 朱熹《四书集注·孟子集注》第369页。

在《离娄下》篇 孟子对人的本质作了另一种说明 “人之所以异于禽兽者几希 庶民去之 君子存之。”人的天赋本能多与禽兽相似 只有一点东西使人区别于禽兽 就是仁义。所以接着说“舜明于庶物 察于人伦 由仁义行 非行仁义也”^①。“由仁义行”就是行其本性。人有众多本能 孟子有时说 能自主把握的才是本性 有时说使人区别于禽兽的才是本性。不同的区分 展示性善说的不同侧重 有丰富的思想内涵 学界已有许多讨论 这里不必多说。这里要说的是 孟子是在众多天赋本能中 以仁义的本能(恻隐之心、是非之心等) 为人的本质 以此论定“性善”。

孟子性善论以善为人的本质 高扬人的道德自主性 激励人的道德热情和使命感 成为后世儒学一种伟大精神教义和儒学的主流人性观。但孟子性善论的另一面学界很少留意 就是有一种对情欲的戒备意识。口目耳鼻之欲是天赋本能 从自然事实的意义说就是人性。但孟子认为 这是人的天性中坏的部分 不仅是不能自主把握的 而且是类同于禽兽的。这当然是对人性中情欲部分的明确贬抑。有时候孟子又称情欲是人之“小体” 以区别于代表生命本质的“大体”:

公都子问曰“钧是人也 或为大人 或为小人 何也?”

孟子曰“从其大体为大人 从其小体为小人。”(《告子上》)^②

“小体”是“耳目之官不思 而蔽于物 物交物 则引之而已矣。”也就是感官欲望。孟子不止称情欲为“小体” 有时还称为“贱体”。《告子上》说“体有贵贱 有小大。无以小害大 无以贱害贵。养其小者为小人 养其大者为大人。……饮食之人 则人贱之矣 为其养小以失大也。”^③不论说“异于禽兽者几希” 还是说“小体”、“贱体” 都表明孟子对天性中情欲的看法。情欲不仅是生命中不能代表本质的东西 而且是危险的、需要警戒的东西。这一层意思在文本叙述中应该是清楚的。但是学界的研究 一向就不注意这一层意思。有时甚至曲解原文 否定这一层意思。

例如徐复观《中国人性论史》是一部影响很大的著作 对孟子性善论心性说有精彩的分析 但在谈到孟子人性思想中“恶”的来源时 就对“情欲为恶的来源”作淡化处理。如孟子在上述“体有贵贱”一章后面说“饮食之人 则人贱之矣 为其养小以失大也。饮食之人无有失也 则口腹岂适为尺寸之肤哉?”意思是说 注重饮食之欲的人 让人觉得贱 因为他把生命中小的东西 拿来败坏大的东西。口腹之欲对生命的意义 不止是口腹这“尺寸之肤”而已 它是一个危险的根源 会以小害大。^④徐先生却解释说“‘饮食之人 则人贱之矣’是因‘为其养小以失大’;即是为了欲望而淹没了心。只要不养小以失大 则‘饮食之人无有失也 则口腹岂适为尺寸之肤哉’。由此可知心与耳目口鼻等本为一体;口腹能得到心的主宰 则口腹的活动 也即是心的活动的一部分 所以口腹此时也理性化而不仅为尺寸之肤了。”^⑤这样一解释 口腹之欲是“以小害大”的危险根源这层意思就没有了 变成在心的主宰下 “口腹此时也理性化”了。这实在是十分曲折的解释。徐先生是要以此说明 孟子固然认为恶来自耳目之欲 但并不否定这欲望 只要由心作主 合理地满足这欲望 欲望本身并不恶。这样的理解 从逻辑上说是可以推演出来 只要有心主宰 欲望当然不是恶。问题是孟子原文在说到欲望时 强调的不是在心的主持下 欲望可以合理满足;而是欲望是“以小害大”的危险根源。徐复观是笔者敬重的学术前辈 从他著作中受惠良多。举

① 朱熹《四书集注·孟子集注》第293-294页。

② 朱熹《四书集注·孟子集注》第335页。

③ 朱熹《四书集注·孟子集注》第334页。

④ 杨伯峻《孟子译注》解释“口腹岂适为尺寸之肤哉”说“适——《战国策·秦策》云‘疑臣者不适三人。’高诱《注》云‘适音翅 翅与啻同。’”(北京:中华书局,1960年,第270页)这个解释是准确的,“口腹岂适为尺寸之肤哉”当为“口腹岂啻为尺寸之肤哉”即“口腹岂只是尺寸之肤”。这就是说 口腹之欲对生命有全局的影响。这样的解释 上下文完全联贯。

⑤ 徐复观《中国人性论史》,上海:三联书店,2001年,第152页

徐先生这样的名家为例,尤其能说明学术界对孟子思想中“戒备欲望”问题的普遍误解。

孟子性善论内含着戒备情欲的意识,这不是孟子和孟子学派独有的意识,而是早期儒学某种共同意识。从基本倾向说,早期儒学有一种共同的对人性的乐观估计,认为人乐于向善,容易向善,孟子性善论就是这种共同人性估计的理论提升。但是另一方面,早期儒学又有一种对人的自我堕落倾向的内在隐忧。孔子思想中即已有这种隐忧,海外学者张灏曾提出儒学思想传统中有一种“幽暗意识”始于孔子。^①他提出此问题,是从现代民主政治的思想史根源说起,认为基督教思想传统中的“幽暗意识”是现代民主政治的一个根源。也许因为这一点,学术界对张灏论题的回应,主要是讨论儒学传统能否开出民主政治,对儒学思想本身的幽暗意识,尤其早期孔子、孟子思想中的幽暗意识,基本没有什么回应。最近以来的孔子、孟子思想研究,就笔者索引查阅的范围,没看到一篇讨论“幽暗意识”的论文。但张灏论文提出的是一个非常重要的问题。孔子思想中确实有幽暗意识,即认为政治昏暗、社会衰败的种子,不是源于外部力量,而是源于人自身。孔子与弟子对话,多次说到对人自身情性力量的戒惧、担忧:

子曰“吾未见好德如好色者也。”(《子罕》)

子曰“我未见好仁者,恶不仁者。……我未见力不足者。盖有之矣,我未之见也。”(《里仁》)

子曰“苗而不秀者有矣夫!秀而不实者有矣夫!”(《子罕》)

子曰“语之而不惰者,其回也与!”(《子罕》)

子曰“三年学,不至于谷,不易得也。”(《泰伯》)

哀公问“弟子孰为好学?”孔子对曰“有颜回者好学,不迁怒,不贰过。不幸短命死矣!今也则亡,未闻好学者也。”(《雍也》)^②

孔子的忧惧没有集中于情欲,主要是说情性,情性往往表现为耽于享乐,亦与情欲有关。其区别是更细部的问题,这里暂略。总之,从孔子开始创立以德性之学为核心的儒学,对人性中内在情性或内在昏暗的隐忧即开始产生。德性为良好政治和人类秩序之本,君子修身为德性之本,人性中的黑暗力量极易使修身失败,而修身失败意味着人类秩序从根源上失败。这就是孔子反复表示的担忧。张灏所说政治混乱的种子源于人自身,确实是孔子思想中隐伏的一个重要问题。

孔子以后的战国其他儒家文献,多有以各种不同形式表达对德性之学的内在败坏力量的戒惧或担忧,如:

所谓诚其意者,毋自欺也。如恶恶臭,如好好色,此之谓自谦(慊)。故君子必慎其独也。(《礼记·大学》,下引《礼记》仅注篇名)

君子戒慎乎其所不睹,恐惧乎其所不闻。莫见乎隐,莫显乎微,故君子慎其独也。(《中庸》)

君子曰。礼乐不可斯须去身。……心中斯须不和不乐,而鄙诈之心入之矣。外貌斯须不庄不敬,而慢易之心入之矣。(《祭义》)

饮食男女,人之大欲存焉。死亡贫苦,人之大恶存焉。故欲恶者,心之大端也。人藏其心,不可测度也。美恶皆在其心,不见其色也。(《礼运》)

人生而静,天之性也。感于物而动,性之欲也。物至知知,然后好恶形焉。好恶无

^① 张灏《幽暗意识与民主传统》北京:新星出版社,2006年,第34页。

^② 朱熹《四书集注·论语集注》北京:中华书局,1983年,第114、70、114、114、106、84页。

节于内。知诱于外，不能反躬，天理灭矣。……于是有悖逆诈伪之心，有淫佚作乱之事。
(《乐记》)^①

此类议论不少，以上略举几例，以说明早期儒家文献普遍有内向戒惧的意识。这些文献未必都早于荀子，但大体都是先秦文献，至迟是西汉初年（儒学官学化以前）的文献。此类说法中最值得注意的是《大学》、《中庸》说的“慎独”和“戒慎”、“恐惧”。人独处时，外部规范、压力的约束没有了，内在的幽暗力量，此时全靠自我警觉，自我戒备，所以君子要特别留意独处时的放松懈怠，此谓“慎独”。^②《中庸》的“戒慎”、“恐惧”是“慎独”的一种表达，在“不睹”、“不闻”的时候，内在于人性中的惰性的东西，乃至阴暗的东西，全容易出来。所以“戒慎”、“恐惧”是早期儒家文献提出的一个意义深刻的警句，是一种具有生命宗教态度的自我警戒意识，代表早期儒学意识到在德性修养的生命理想中，人内在的惰性和阴暗，是一个十分严重的问题。“戒慎”、“恐惧”成为后来宋明理学反复说到的问题，实有内在的深刻理由。

早期儒学对人的自我戒惧，一开始就是德性之学的一个内在共生部分。正如张灏所说：“在儒家传统中，幽暗意识可以说是与成德意识同时存在，相为表里的。”^③孟子的性善论，强调德性修养的动力源于内心，对人的向善的潜能做了一种理论性的表述。孟子思想的主要倾向是乐观豪迈的。但孟子仍然说到了人内在的危险，并把危险集中在情欲，认为情欲便是善性生长的内在败坏元素。^④孟子的性善论、心性学后世成为儒家德性之学的主流，尤其在宋明理学，规范了讨论德性问题的基本范式。同时孟子对情欲的内向戒惧，也成为宋明理学内向戒惧的主要命题，所谓天理、人欲之争，就是由此而来。总体而言，孟子对情欲的戒惧，在早期儒学内向自我戒惧的共识中不是最强的，因为孟子理论有显著的乐观气质，但孟子把人的内在危险集中到情欲，则开了千年儒学思想传统内向戒惧的思考模式。宋明理学家实际上意识到有比情欲更复杂的人性黑暗，但“欲”或“人欲”仍然是宋明理学表达内在危险的重心。

孟子学虽有乐观气质，但是性善论视情欲为“小体”、“贱体”，未尝“异于禽兽”，会“以小害大”这样的理论，就决不只是说说而已。孟子及其学派，在当时很可能是儒学内部在警戒情欲上十分严肃较真的学派。《荀子·解蔽》追忆思、孟学派，特别说到这一派的严峻的自我戒备气质：

空石之中有人焉，其名曰般。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；……避耳目之欲，可谓能自强矣，未及思也。蚊虻之声闻则挫其精，可谓危矣，未可谓微也。夫微者，至人也。至人也，何忍！何强！何危！^⑤

从这段话看，荀子对思、孟的态度是尊敬的^⑥，但认为有不足，便是过于谨慎、敏感，生怕感官活动

① (清)朱彬《礼记训纂》饶钦农点校，北京：中华书局，1996年，第866、772、713、345、564页。

② 先秦及西汉文献多有提到“慎独”，除《大学》、《中庸》以外，还有《礼记·礼器》、《荀子·不苟》、《淮南子·繆称》、马王堆楚简帛书《五行》等等，含义颇不同。如《荀子·不苟》和马王堆帛书《五行》就近似把“独”理解为一种内心独立。但《大学》和《中庸》说的“慎独”，主要是指警戒独处时的懈怠。朱熹《四书集注》解释“慎独”，说是“戒慎”、“加谨”、“遏人欲于将萌”，就是这个意思。

③ 张灏《幽暗意识与民主传统》第34页。

④ 孟子对人性危险还有另外的观察，如《公孙丑上》“心勿忘勿助长”一章，后来成为宋明理学中“勿忘”、“勿助”说，认为“助长”含有私意，便是对人性幽暗的一个深刻观察。孟子文中已有此意，但不是很明显，故此处不提，容另撰孟子专文讨论。

⑤ 王先谦《荀子集解》第402-403页。本章下面还有“有子恶卧”的故事，荀子批评前辈儒家之“忍”不止提到思、孟派。因这里主要说与思、孟派的关系，故略。

⑥ 《非十二子》对孟子的敌意，很可能不是荀子自己手笔。此问题拙文《荀子人性观非性恶说辨》有讨论。

会败坏内心道德。子思(孔伋)为了凝神“思仁”,避开“耳目之欲”,甚至不敢听到“蚊虻之声”。孟子担心性欲败德,干脆“出妻”不近女色。孟子“出妻”这件事十分奇特,我很怀疑其真实性。总觉得孟子那样豪迈的人,不会如此拘泥。但此事决不可能是荀子凭空杜撰,必有传闻的来历。推想当是孟子去世到荀子活动这半个世纪里形成的传闻。问题是为什么会有这样的传闻?推其情由,应是来自当时人对孟子学说或孟子学派的印象。孟子本人豪杰气象,但理论上既有“养心莫善于寡欲”,耳目之欲会“以小害大,以贱害贵”的主张,其行为言谈便不能不留下印迹。这些印迹在相传了一两代人以后,就形成了“孟子恶败而出妻”这样的故事。此外,孟子后学组成的学派和学团,某些分支在自我戒备方面态度可能特别严峻,也是孟子“出妻”传闻产生的一个可能的原因。子思“思仁”要“避耳目之欲,而远蚊虻之声”,也应该是在类似儒学史背景下产生的奇异传闻。《中庸》旧说为子思所作,但笔者认为谈天道性命和戒慎恐惧的首章决不会在孟子之前^①,应是孟子以后思、孟学派的作品。此章著名的“戒慎”、“恐惧”说,应当也与产生子思惧“蚊虻之声”、“孟子恶败而出妻”一类传闻的思想史背景有关。也就是说,《中庸》的“慎独”说,“戒慎”、“恐惧”说,是思、孟学派严峻内向戒备气质的一种理论表达。

三、从戒备情欲到肯定情欲:儒家政治学原理的转换

早期儒学德性思想相伴一种内向戒惧的意识,儒学人性观自始便与此戒惧意识相关联。明了此一背景,再来看荀子人性观的意义。荀子本来人性观一为轻视人性在品格形成中的作用;一为在政治问题思考中,溯源到常识见解的人性,人生而有欲,即是礼义政教的基础。这两种观点,未必都是对性善论而发,但确与性善论思路明显不同。第一个观点严格说不算人性观,只是认为人性如何不重要,决定品格的因素是后天行为。但是在儒家德性学中,这种观点自成一种思路。

荀子人性观在早期儒学人性思想发展中,更有意义的是以情欲界定人性。早期儒学各派共有一种内向自我戒备意识,或用张灏之说“幽暗意识”,孟子表述为警惕“小体”、“贱体”的戒备情欲说。荀子以情欲界定人性,为早期儒家人性观发展之一重要转折。这一转折不是流行观点理解的以“性恶”对抗“性善”,而是刚好相反,不认为情欲是恶的根源,因此认为不必“去欲”、“忍情性”。实际上荀子人性观在先秦儒学思想史上的意义,就是从德性修养必伴随戒备情欲的意识中走出来。荀子未必是第一个这样主张的人,战国儒家礼学思想的发展即孕育了这样的态度;但荀子是第一个从人性观上表述不需要戒备情欲的人。荀子人性观从戒备情欲中走出,理论表述的中心词是反对“去欲”、“寡欲”以及“忍情性”,与孟子性善说戒备情欲“以小害大,以贱害贵”适成对比;不仅如此,荀子还点名说到孟子“恶败而出妻”,所以荀子肯定情欲的思想至少一定程度上是对孟子学说而发。

荀、孟人性观也有相通之处,荀子看到人性中有辨别是非善恶的能力,相当于孟子说的“是是非之心,人皆有之”;他还以人能“辨”知“义”区别于禽兽,实际上就是以“辨”、“义”为人的本质。^②

① 这有一个简单的理由。孟子说善来自本性,《中庸》首章说本性来自天道,这是进一步发展的思想。如果《中庸》首章在前,要么孟子根本没有见过这说法(鉴于孟子学深受子思影响,这是不可思议的),要么孟子见到了却不赞同,所以只说善来自性,不说来自天。孟子会不赞同善来自天道,这肯定是从宋明理学到现代新儒学都绝对不能接受的判断。可是如果肯定《中庸》首章在孟子之前,就要接受这一判断。我倒不认为这判断不可接受,而是认为孟子思考人性时还没有与天道联系更为合理。孟子已知有这样的联系而不赞同,这样的可能性不大。所以《中庸》首章在孟子之前的可能不大。

② 《王制》:“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。”《非相》:“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。”(王先谦《荀子集解》第164、79页)

但是在界定人性时,荀子却不同于孟子,不是以人异于禽兽的特点说“性”,而是以经验常识皆知的“生而有欲”说“性”。这意味着荀子在人性问题上以肯定的眼光看人最基本的特征,人生而有欲,要自求满足。他认为这是正常的,没有什么不好,只要有礼义引导,便可实现,情欲并不是内在危险之源。当然,荀子反对放纵情形,但这是所有儒家都会反对的,没有什么特别。荀子的特别之处是反对“忍情性”。如《非十二子》批评它嚣、魏牟“纵情性,安恣睢,禽兽行”,但是接着马上又批评陈仲、史鳧“忍情性,慕谄利跂,苟以分异人为高”。^①这是对儒家以外诸子,“纵情性”、“忍情性”两边都批评。在儒学内部,则主要批评“忍情性”的主张。《儒效》篇“志忍私然后能公,行忍情性然后能修;……可谓小儒矣。志安公,行安脩,知通统类,如是则可谓大儒矣。”^②前文所引《解蔽》说子思“避耳目之欲”,孟子“恶败而出妻”,也是批评思、孟之“忍”,“至人也,何忍!何强!何危!”这里的“至人”相当于《儒效》说的“大儒”。大儒是不用“忍”的,“小儒”才忍。这种反对“忍情性”的独特观点在荀子议论礼义政教各章表述尤其明显,反对“去欲”、“寡欲”,主张礼义最终目的是“养人之欲”,甚至是充分满足欲(养“五綦”),种种说法皆指明此点,前文已述。可以说,荀子是儒家思想史上第一个正面肯定“欲”的人。此前儒家颇有肯定“情”,但从未见肯定“欲”。“情”与“欲”大不相同。“情”泛指各种感情,尤其多指人与人之间(尤其亲人之间)相互爱念之情,“欲”却是感官欲望,孟子所谓“小体”、“贱体”。荀学对欲的肯定,显然有一种消解早期儒学对情欲危险内向戒惧的意识。认为人类社会道德失败的根源,不是来自人性内部的情欲,而是来自不肯“学”,不尊礼义规范。

如何从先秦儒家思想发展的内在理路,来理解荀子“肯定情欲”说代表的思想转向呢?荀子以情欲界定人性,正面肯定人性,是一种新的人性观。但如前所述,荀子的情欲说并不是要参与人性问题讨论。从荀学内在理路说,他认为讨论人性(论心)并不重要。荀子的情欲说是要配合建立一种以“礼”为中心的政治学。实际上,从孟子代表的早期儒学对情欲的内向戒惧,到荀子“肯定情欲”的新人性说,思想转变的内在理路并不是在人性学说里面,而是在政治思想里面。真正的问题,是在荀子礼学与早期儒学不同的政治学构想。

先秦儒学的发展,早期政治思想以“德治”为主。《论语》记孔子说“为政以德,譬如北辰,居其所而众星共之”(《为政》);“君子之德风,小人之德草。草上之风,必偃”(《颜渊》)^③等等,都是德治思想最原初的教义。后来《大学》说修身、齐家、治国、平天下,《中庸》说伦理(君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友)的实行要靠美德(智、仁、勇和诚),都是德治思想的展开。孔子也重视礼,但是《论语》中谈礼,主要关乎君子修身。顾炎武为张尔岐《仪礼郑注句读》作序说“礼者,本于人心之节文,以为自治治人之具。”^④礼有“自治”和“治人”两层意思,《论语》谈礼也含这两层意思,但显然以“自治”为重心。君子修身,以礼自律,“自治”然后能“治人”,这是《论语》论礼的基本思路。这种礼学思想仍然是德治主张的一部分。《论语》以后儒家文献言礼,不少是属于这“自治”为本的思路。^⑤孟子发明仁政,是儒家政治思想的一大推进,由注重教化,转向注重民生,先民生后教化。但仁政思想仍是德治主义的一种进展。君主治理民生出自爱民,人人皆有“不忍”之心,君

① 王先谦《荀子集解》第91页。

② 王先谦《荀子集解》第145页。

③ 朱熹《四书集注·论语集注》第53、138页。

④ 《顾炎武全集》第21册,上海:上海古籍出版社,2011年,第81页。

⑤ 如《礼记·哀公问》说政治之本在礼,然后从婚礼迎妻说起,认为敬妻子之礼是“三代明王之政”的起始〔清〕朱彬《礼记训纂》第742页)。郭店楚简《尊德义》说“为故率民向方者,唯德可。……德者,且莫大乎礼乐焉。”(刘钊《郭店楚简校释》福州:福建人民出版社,2003年,第127页)

主能扩而充之,“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”,“不忍”之心达于四海,便是君主以“德”承担天下政治责任。

早期儒学以德治思想为中心,这是学界熟知的。重德治即重君子修身,孔子谓之“学”,孟子谓之“尽心”。美德不是天生就有,是修身而来。修身是长期的事,不仅关乎一身,而且是为国家、天下立根基。《论语·宪问》说“修己以敬”、“修己以安人”、“修己以安百姓”,《大学》说“修身”、“齐家”、“治国”、“平天下”,都是以君子之德为天下治乱的根据。前述孔子有“幽暗意识”,要放在这种以修身为国家、天下立根基的思想脉络中看。幽暗意识不是针对一般人,是针对君子修身可能被内心昏暗败坏,是与君子担负“人能弘道”政治责任的理念相关联的。上节所引《论语》中关于幽暗意识的诸条,都是孔子对弟子所言。孔子对弟子的告诫、担忧,便是修身可能失败的担忧。其深远的忧虑,则是“修己以安百姓”、“人能弘道”从起点上就无法建立。诚如张灏所说,政治失败的忧患,不在于外部力量,而是源于内在人格的昏暗。^①

孟子性善论戒备内心欲望,同样不是针对一般人,而是针对士君子修身而言。修身,孟子谓之“尽心”、“存心”。从道理上说,人人有善性,人人能尽心,但孟子认为实际上只有少数“君子”、“大人”能做到。所以他说“人之所以异于禽兽者几希,庶民去之,君子存之。”(《离娄下》)^②道德心人人皆有,但“庶民”最后都丢掉了,只有君子能够保存。又说“君子所以异于人者,以其存心也。”(《离娄下》)“大人者,不失其赤子之心者也。”(《离娄下》)^③“君子”、“大人”异于常人,在其能“存心”,“不失赤子之心”。孟子并非瞧不起民众,而是认为“尽心”、“存心”是修身之学,是在乱世承担责任之学,只能要求少数君子。人人可以为尧舜,是说人人都有潜质,没有阶层、天性之分。但立志为尧舜须从“尽心”起步,岂是人人能做到?在战乱频仍,民不聊生的乱世,要求民众不问生计,立志“尽心”,那是不切实际,甚至是冷酷。所以孟子说:

无恒产而有恒心者,惟士为能。若民,则无恒产,因无恒心。苟无恒心,放辟邪侈,无不为已……(《梁惠王上》)

待文王而后兴者,凡民也。若夫豪杰之士,虽无文王犹兴。(《尽心上》)^④

这不是否定民众有向善之心,而是不苛求民众。民众要有“恒产”才能有“恒心”,要等到文王才能振兴,这是常情。可是“士”和“豪杰”便不同,他们没有“恒产”也要有“恒心”,没有文王也要兴。事实未必如此,但理论上必须这样要求。董仲舒说“《春秋》之所治,人与我也;所以治人与我者,仁与义也;以仁安人,以义正我。”^⑤先秦儒家《春秋》学是不是以“正我”为本,还需讨论。但董仲舒这里为《春秋》学总结的原则,出自儒家德性政治学的思路,是没有疑问的。孔子的幽暗意识,孟子戒备情欲“以小害大”的意识(幽暗意识的延续),都是出自士君子承担天下责任的“正我”原则。儒家幽暗意识不是针对普通民众,而是针对君子修身的内在阻力;因为儒家不苛求民众,而是严格要求承担“弘道”责任的士君子。孟子仁政思想注重民生,强调治民之产,论者往往以为孟子肯定人的欲望,遂忽视“以小害大”说的严峻意义。其实“治民之产”和戒备“小体”是针对不同的人说的,两种说法就是“以仁安人,以义正我”两种态度的表达。戒备“小体”不是一般意义上的人性戒惧意识,而是“正我”意义上的自我警戒意识,是士君子“尽心”承担天下责任的

① 张灏《幽暗意识与民主政治》第34-35页。

② 朱熹《四书集注·孟子集注》第293页。

③ 朱熹《四书集注·孟子集注》第298、292页。

④ 朱熹《四书集注·孟子集注》第211、352页。

⑤ 苏舆《春秋繁露义证》北京:中华书局,1992年,第249页。

自我严责意识。同样道理,《大学》、《中庸》说“慎独”、“戒慎”、“恐惧”,也是德性政治思想脉络中士君子“正我”的内向警戒意识。概而言之,早期儒学德性思想的内向戒惧意识,是与“德治”的政治学构想内在相关的。

战国时儒家政治思想发展,有一种新观念开始形成,便是由“德治”转向“礼治”。孔子以后,礼学为儒学大宗,《仪礼》各篇的撰述,两戴《记》中一批较早礼学文献的写作,包括近年部分出土战国儒家文献,显示礼学思想此一时期有蓬勃的活力。在礼学的发展中,有一种政治主张开始形成,便是认为礼仪可以规范社会秩序,也就是顾炎武所说礼的“自治”、“治人”二义,隐去“自治”直接讨论“治人”。《仪礼》的撰述以“士礼”为主,主要仍是关乎君子“自治”,但已包含可由礼仪准则安顿社会秩序的意思。如《乡饮酒礼》根据年齿安排乡里秩序,《礼记·乡饮酒义》借孔子之口说“我观于乡,而知王道之易易。”^①说从乡礼秩序直接看见王道政治易行。这里君子“修身”环节隐去,礼仪规则直接奠定良好政治基础。《乡饮酒礼》撰述当在孔子以后一两代人的时间里,^②这个礼典此后影响颇大,“乡饮酒礼”有安顿长幼秩序的功能,似乎成为儒家文献的某种共识。^③《乡饮酒礼》的撰述只是一个例子,战国儒家思考礼仪规范组织社会秩序,文献中有多方设想。此外,战国礼学派儒家似乎还尝试某种乡里礼仪实验。《庄子·渔父》篇渔父批评孔子说:“今子既上无君侯有司之势,而下无大臣职事之官,而擅饰礼乐,选人伦,以化齐民,不泰多事乎?”^④这是战国人编的孔子故事,与孔子无关,但反映了战国儒者以非官府身份在民间试验礼仪秩序。这里要注意两点。第一,这些儒者不走游说君主的上行路线,在民间尝试政治活动;第二,这些儒者不走“修己以安人”的老路,而是以礼仪来尝试“化齐民”。

这一变化牵涉复杂的思想内容,学界至今尚无认真的清理。大略说,这一思想变化与贵族政治解体,氏族组织转向地缘社会的局势有关。这一问题需专门研究。“礼治”思想出现,并不意味“德治”思想消失,只是儒家政治学拓展出一种新的思路。先秦儒家政治思想有德治与礼治两派,前人已经指出。清代阮元《拟国史儒林传序》说“昔周公制《礼》,太宰‘九两系邦国’,‘三曰师’,‘四曰儒’……。师以德行教民,儒以六艺教民,……孔子以王法作述。道与艺合,兼备师儒。颜、曾所传,以道兼艺;游、夏之徒,以艺兼道。”^⑤这里说师、儒之分始自周公,是循《周礼》原来说法,不必在意。但阮元说师、儒之分是“师以德行教民,儒以六艺教民”则为确当之论。儒学“德治”派是“以德行教民”,“礼治”派就是“以六艺教民”。阮元认为后一派是子游、子夏所传,正确与否此处不论,但这一派是孔子以后传典籍的一派儒生创立,应该没有疑问。师与儒之别,关键在顾炎武说的“自治”与“治人”。“以德行教民”是先自治然后治人,“以六艺教民”是以礼仪直接治人。德治政治学既自治也治人,但严于自治(以义正我),宽于治人(以仁安人)。孟子说“爱人而不亲反其仁,治人不治反其智,礼人不答反其敬。行有不得者,皆反求诸己,其身正而天下归之”(《离娄上》)^⑥是典型的自治然后治人的思路。所以性善论内向戒惧的意识,背后是“师以

① (清)朱彬《礼记训纂》第887页。该篇深受阴阳思想影响,当是战国晚期以后的作品。但认为乡礼可以奠定良好政治基础,则应是早期制作礼典的儒者已有的观念。

② 参见沈文倬《略论礼典的实行和〈仪礼〉书本的撰作》,沈文倬《宗周礼乐文明考论》,杭州:杭州大学出版社,1999年。

③ 《礼记·经解》:“乡饮酒之礼,所以明长幼之序也。……乡饮酒之礼废,则长幼之序失,而争斗之狱繁矣。”《礼记·射义》:“故燕礼者,所以明君臣之义也。乡饮酒之礼者,所以明长幼之序也。”(清)朱彬《礼记训纂》,第738、739、892页。《大戴礼记·盛德》:“凡斗辨生于相侵陵也,相侵陵生于长幼无序,而教以敬让也。故有斗辨之狱,则饰乡饮酒之礼也。”(清)王聘珍《大戴礼记解诂》,王文锦点校,北京:中华书局,1983年,第143-144页。

④ (清)郭庆藩辑《庄子集释》第四册,王孝鱼整理,北京:中华书局,1961年,第1027页。

⑤ 徐世昌等编《清儒学案》卷一百二十一《仪征学案上》,沈芝盈、梁运华点校,北京:中华书局,第481页。

⑥ 朱熹《四书集注·孟子集注》第278页。

德行教民”的政治学 不是要老百姓清心寡欲 是要士君子“尽心”、“存心”。战国礼治政治学的兴起 转向以礼“治人”。这一派文献不会明言不必以“自治”为本 但注重以礼整齐人群秩序 实际上就是暗中转换政治学的基础。既然君子修身不再是政治的根据 修身的重要和相应的自我警戒 都可以隐去不提。不知不觉之间 君子“自治”的严格 培育美德的激情 由此而来的内向“戒慎”、“恐惧” 便在礼学派文献中消解于无形。

荀子礼学在战国晚期出现 是战国礼学政治学理论上的高峰。荀子也说到君主德性重要 表明其政治思想的综合性。但荀学最有创建为其礼学 此为学界公认。荀子礼学承战国礼学之思路 对以“礼”治人有更清晰的表达。并且溯源到人性特征 说明礼何以能治人。《富国》、《王制》、《礼论》等篇都表述了这一思想。大意是说 人生而有欲 人人求其欲则必然相争 所以要有礼仪规则安排人群的名分位置 然后能群居不乱 协调有序。这个理论有一关键词叫“明分使群”。“分”就是社会成员的身份规定 其依据在“别” 即所谓“贵贱有等 长幼有差 贫富轻重皆有称者也”。(《礼论》)“别”之身份悬殊 依据在各人德性、才能、学识 而非血统。这是战国礼学在贵族社会解体以后 以礼的身份原则组织政治秩序的新构想。荀子循此传统 表达得更为深入。

荀子礼学“明分使群”说学界多有讨论 不必详说。这里要讨论的是，“明分使群”与“肯定情欲”的关系。在“明分使群”的礼制体系中 每个人有特定的身份归属 他的私利和欲望 便有合理的空间 不必是危险的根源。正如梁启超所说“荀子不承认‘欲望’是人类恶德 但以为要有一种‘度量分界’ 方不至以我个人过度的欲望 侵害别人分内的欲望。此种度量分界 名之曰礼。”^①“度量分界”的礼义规划 提供了情欲正当的理由。前面说到 在孟子那儿 情欲的危险不是针对民众 是针对士君子。民众需要有“恒产”保障衣食 不仅不是危险之源 而且是仁政之始。但“君子”、“大人”若不能“尽心” 则仁政失去原动力 所以情欲是危险之源。现在荀子认为政治的根据是“度量分界” 实际上就是暗中转移了“德治”的责任 缓解了德性和情欲之间的紧张。所谓“度”内欲望的正当应是指所有人 显然包括士君子。这就是说 有适当制度框架 士君子亦不必“忍情性”。而且荀子论述“度”内欲望正当 往往就落在上层人物身上。《礼论》篇说礼最终归结为“养欲” 接着就讨论天子应如何“养”其“欲”：

故天子大路越席 所以养体也；侧载罍芷 所以养鼻也；前有错衡 所以养目也；和鸾之声 步中《武》、《象》 趋中《韶》、《护》 所以养耳也；龙旗九旒 所以养信也；寝兕、持虎、蛟韞、丝末、弥龙 所以养威也。^②

《富国》篇还认为 君主这样的高等“养欲” 不仅是“明分使群”的礼义政治允许的 而且是这种政治所必需的 因为君主是“明分使群”的枢纽：

无分者 人之大害也；有分者 天下之本利也；而人君者 所以管分之枢要也。故美之者 是美天下之本也；安之者 是安天下之本也；贵之者 是贵天下之本也。^③

这样的说法 容易让人想到荀子是在向战国后期已经势不可挡的集权政治妥协 以儒学缘饰专制。但就荀子政治学的目的而言 显然不是支持专制 而是构建人类“能群”的原理。所以《富国》后面接着说 这样的“养” 是为“辨贵贱” 不是为炫耀。此外，《王制》、《臣道》等篇还说到大

① 梁启超《先秦政治思想史》扬州：江苏广陵古籍刻印社，1990年影印，第92页。

② 王先谦《荀子集解》第347页。

③ 王先谦《荀子集解》第179页。

臣的分权和对君的制约。荀学中君主权力和大臣、士君子权力的关系问题还需要进一步研究,但在本文讨论的问题脉络中,有一点是肯定的:荀子“明分使群”的政治学,根本原则已不同于“以德教民”的思路,是直接以礼义之“分”来“治人”。在这样的思路中,警戒情欲已成了“小儒”的多虑。有了礼这个“法之大分,类之纲纪”,合理利欲人人可得,何用汲汲于自我警戒?荀子“肯定情欲”并批评“去欲”、“寡欲”、“忍情性”种种观念,背后真正的原因,便是政治学原理的转换。

当然,荀子也重视“德治”,说“有治人无治法”(《君道》),所以荀学也有与早期德治思想一脉相承处。萧公权便说“荀学诚有与孔、孟精神一贯之处,特不在其论治法而在其重治人。”^①但荀学最有创意、最重要的政治观点是“明分使群”的礼学,这一点是确定无疑的。在礼学思想论述中,“明分”是根本,君子表率不起核心作用,戒备情欲的严峻态度,变得没有意义,所以荀子转而“肯定情欲”。荀子是一位综合性的思想家,先秦儒学思想的许多优长之处都能继承,所以重礼治而不弃德治。这里面的关系还可以作更细致的研究。但荀学以礼治为主,“肯定情欲”是礼制政治构想的一部分,这一判断肯定是成立的。

四、从宋明理学到清学情欲观的转变:孟、荀学说的长期影响

先秦儒家的内向戒备意识,发源于孔子,孟子进一步确定为警戒情欲的意识,这种意识是士君子承担政治教化责任意识的一个内在组成部分。荀学在战国后期兴起,其人性观主要倾向是肯定情欲,明确批评思、孟派和别派“忍情性”、“去欲”、“寡欲”的主张,认为可以由礼义的引导协调而满足情欲。戒惧情欲,意味着视情欲为人性中危险的因素,恶的种子;肯定情欲则刚好相反,意味着不以情欲为恶的种子,是礼义的正当基础。这是先秦儒家对人性内危险因素认识的一个重要发展脉络。可是因为“荀子性恶说”的遮蔽,一直未曾被揭示。现在我们可以说,在先秦儒学发展中,真正的对人性内在危险的关注和戒备,是在士君子承担道德责任的德治思想中;而消解这种戒备,是在肯定情欲,转向“礼治”的荀学之中。孟学和荀学对情欲的不同看法,在后世有长远的影响。本文略述宋明理学到清学对情欲看法的转变,以证孟子“戒备情欲”和荀子“肯定情欲”两种观点的长期延伸。

战国以后,汉、唐时代的儒家人性思想兼受孟学与荀学影响。^②宋代理学兴起,儒家内在精神发生一次大变化,孟子的性善论和心性学,成为儒家人性观的主流。汉、唐儒学到宋明理学的变化,学术界有不少研究,涉及问题甚多,但有一项基本转变是许多学者都同意的,就是从经典注释之学转向修身之学。用阮元的说法,就是“以六艺为教”的制度儒学,转向“以德为教”的君子儒学。汉、唐儒学当然也谈论君子修身,但是政治学的基本思路,是以礼治(名教)为本。二程以后的新儒学,则是以君子修德为政治之本。^③前引阮元《拟国史儒林传序》以“师”、“儒”之别说孔子以后儒学分化,他接着指出,宋代理学就是上承“师”的传统,“《宋史》以《道学》、《儒林》分为二传,不知此即《周礼》师、儒之异,后人创分而暗合周道也。”又说“是故两汉名教得儒经之功,宋、明讲学得师道之益,皆于周、孔之道得其分合,未可偏讥而互诘也。”^④宋代理学以修身之学为中心,理气心性的讨论,全都归本于修身,而修身是“以德教民”的基础。修身之学上承孟子

① 萧公权《中国政治思想史》,沈阳:辽宁教育出版社,1998年,第108页。

② 董仲舒性三品说,扬雄善、恶混说,韩愈更细致的性三品说,皆有此特点。

③ 萧公权说“理学家哲学思想之内容互殊,而其政论则多相近。约言之,皆以仁道为政治之根本,而以正心诚意为治术之先图。”(萧公权《中国政治思想史》,第465页)

④ 徐世昌等编《清儒学案》,第4812页。

性善论心性学,对人性的理解延续孟子原有的乐观,认为天赋之性就是善,因而德性修养有内在强大动力,只要立志,就一定能培养扩充内在的善性。但另一面,宋代理学也继承了孟学对“欲”的戒备,发展成著名的“天理”、“人欲”之辨。孟子说情欲会“以小害大”,还没有反复强调。理学家则对“人欲”之害反复申说,告诫“人欲”之险和“人欲”、“天理”之间的紧张。如朱熹说:

人只有个天理人欲,此胜则彼退,彼胜则此退,无中立不进退之理。凡人不进便退也。譬如刘、项相拒于荥阳、成皋间,彼进得一步,则此退一步;此进一步,则彼退一步。初学则要牢割定脚与他捱,捱得一毫去,则逐旋捱将去。此心莫退,终须有胜时。胜时甚气象!^①

理学家说的“人欲”比耳目口鼻之欲深一层,不止是感官欲望,还包括各种出自“私”心的利欲之念。但归根溯源,理学对“人欲”的戒备,与孟子对情欲的戒备是一脉相承的。孟子说耳目口鼻之欲不是人之本质,“君子不谓性”;理学家则说人有“天地之性”和“气质之性”,同样认为“气质”不是本质,但却是人性的一个内在部分。也就是说,人欲作为恶的种子是出自人性内部。这一认识的来源不是荀学。理学家对“荀子性恶说”全都嗤之以鼻,认为是根本不必理会,他们当然不会受荀学影响。理学家对人性内恶的种子的意识和戒惧,是来自孟子。这种意识本身就是孟子心性学一个内在共生的部分,是士君子担负天下责任意识的一个内在共生的部分。在这个思想脉络中,从君子“正我”的责任,到修身之学的深奥复杂(理气心性已发未发等讨论),到“人欲”无处不在,无孔不入的危险,有一个内在连贯的逻辑链条。人性幽暗的意识起始于孔、孟,延伸到宋明理学,而且在理学中愈加深刻。

朱熹表述人欲之恶或人性幽暗,曾用一些很严重的词,不止“人欲”,人欲是概括的说法。这些严重的词,表明朱子对人性光明的信心背后,隐伏着极深的担忧。如说“学者常用提省此心,使如日之升,则群邪自息”;又说“试定精神一看,许多暗昧魍魉各自冰散瓦解”^②,这里正面表达的还是人性乐观,但是人性乐观有一个前提,就是一定要立志,要“提省此心”、“试定精神”;一旦立志不坚,毅力稍差,则“群邪”、“许多暗昧魍魉”就会出来。在后一段话里,朱熹还引宋太祖咏月诗比照人性中的黑暗与光明:“未离海底千山黑,才到天中万国明!”日未上时,黑漫漫地,才一丝线,路上便明。”话中的原意是说只要立志,光明便会驱散黑暗。但“海底千山黑”真是惊心的比喻。这固然不是朱子自己的诗,但选这样的诗句隐喻内心的幽暗,多少说明朱子对人性的内在戒惧。由“气质之性”生发出来的幽暗当真非同小可,理学家的语录、书信反复说到这种幽暗。理学家的议论有时还表明一种意思,不仅立志不坚,“群邪”立现;而且即使立志不差,对心性问题的理解有误,也就是“学术”有误,也会心生邪妄。如朱子与张栻书信讨论《中庸》“已发未发”之旨,说自己曾理解有偏,结果“泯然无觉之中,邪暗郁塞”^③。在后来明代心学中,对理解和方法不当会引发邪妄,有更多的议论。《明儒学案》记晚明王学各支在心性问题上反复辨析,多认为稍有差池,便入歧途。清代方东树评心学的良知顿悟说,指出“彼所谓顿悟者,其辞若易,而其践之甚难,其理若平无奇,其造之之端崎岖窈窕,危险万方,而卒莫易证。”^④阳明学理论上不讲“气质之性”,不讲“人欲”之险,“致良知”之学似乎比程、朱理学更简易光明,天然无碍,如行云流水,可实际上内向戒惧丝毫没有减少。《传习录》下:

① (宋)黎靖德编《朱子语类》第一册,王星贤点校,北京:中华书局,1994年,第225页。
② (宋)黎靖德编《朱子语类》第一册,第201页。
③ 钱穆《朱子新学案》,成都:巴蜀书社,1986年,第451页。
④ 转引自胡适《戴东原的哲学》,《胡适哲学文集(下)》,北京:中华书局,1991年,第1102页。

问“‘不睹不闻’是说本体，‘戒慎恐惧’是说功夫否？”先生曰“此处须信得本体原是不睹不闻的，亦原是戒慎恐惧的。戒慎恐惧，不曾在不睹不闻上加得些子。见得真时，便谓戒慎恐惧是本体，不睹不闻是功夫，亦得。”^①

阳明弟子钱德洪更明确说：

戒惧即是良知，觉得多此戒惧，只是功夫生，久则本体功夫自能相忘，不思而得，不勉而中。^②

本体良知的自然呈现，如行云流水，与戒慎恐惧是一体两面。按钱德洪说法，则更偏重戒慎恐惧。有长期内向戒惧的严峻态度，才能有良知“不思而得，不勉而中”的行云流水。张灏《幽暗意识与民主传统》一文讨论明儒幽暗意识，举罗洪先、刘宗周二人为例，以示明儒对人性内在黑暗体认之深，并指出是与宋代程朱理学一脉相承。^③从根本上说，对人性幽暗戒惧的意识，是性善论心性学内生的不可分割的一部分，再往前推，则是士君子培育美德以承担天下责任意识的内生不可分割的一部分。宋明理学承接孔、孟“以德教民”的思路，无论学理上概括德性之学如何简明、通达，骨子里都是意在制服暗处的“群邪”。所以一边是简单无碍的光明，一边是无时不在的戒惧，二者无法分割。这观念便是孟子“性善”说的延续发展，同时也是“恶”根植于人心深处的意识的发展。

从明代晚期到清代初、中叶，儒学又是一变，再次从“以德教民”之学转向“六艺教民”之学，也就是六艺训释之学。在人性观上的相应变化，便是肯定情欲，同时放松对内在之恶的“戒慎”“恐惧”。日本学者沟口雄三指出：宋明理学“在原理上设定了恶之起因在于气质，所以从实践圣人之道的角度来说，必须不断警戒不要让欲望和感情流于不正，结果就是不得不抑制气质的活动”。晚明开始出现新的观念，“援用‘习’来否定把恶设定于气质之性的做法，出现了视气质之性为善，认为恶源于习的观点。”^④这是一个重要的分别。“恶”源于气质，就是源于人性本身；恶源于“习”，则是来自后天行为习染，不是源于人性本身。与这一观念相伴而生的，是晚明到清初大量肯定“欲”的议论出现。这一思潮的出现，学术界有许多研究，有学者认为这是中国“近代思想”或“启蒙思想”形成的一种标志。沟口雄三认为，晚明以来肯定“私”和“欲”观念的出现，是与土地制度变化，富民、乡绅发言权逐渐增大有关。^⑤这是从社会经济、政治角度说“私”、“欲”观念的起源。如果追溯新观念的思想渊源，则显然与荀学有关。因为荀学在先秦儒学中，是最早明确肯定情欲的。可是这里有一个思想史上的曲折，需要认真辨析。由于后世学者相信荀子主性恶，而公然的“性恶”说在儒学内不可能得到认可，所以清代新思潮尽管受荀学影响，当时人自己却不说。不仅不说，有时还要以重新解释孟子学说，来为肯定“欲”的新主张争取合法性。台湾学者田富美曾经探讨这一现象，指出：清儒“以内在于人欲人情中的理义及心的辨知潜能来证成人性之善，其思想理路所呈现的并不符合孟学的思想理路，而是趋向于荀学的思想典型。只是在长期的‘尊孟抑荀’的意识形态下，清儒甚至并不自觉其思想实已潜藏了此一转向，反而以重新诠释孟子的方式来强调自己才是儒学道统的传承者。其中表现最明显者，莫过于戴震（1723 - 1777）所作

① 《王阳明全集》上，董平、姚延福编校，上海：上海古籍出版社，1992年，第105页。

② （清）黄宗羲《明儒学案》上，沈芝盈点校，北京：中华书局，1985年，第226页。

③ 张灏《幽暗意识与民主传统》，第38 - 40页。

④ 沟口雄三《中国的历史脉动》，乔志航、龚颖等译，北京：三联书店，2014年，第230页。

⑤ 沟口雄三《中国的历史脉动》，第195 - 199页。

《孟子字义疏证》及焦循(1763-1820)所作《孟子正义》。^①这个分析是有见地的。作者措辞委婉,说清儒是“不自觉”自己与荀学的暗合。这里确实不好断言戴震、焦循等人是心知自己观点与荀学相似而故意不说。但他们的论理逻辑与荀学如此相像,如果说不曾受到荀学影响,那根本不可能。

以戴震为例。戴震《孟子字义疏证》基本观念与荀学相合,前辈学者已经有人指出。如钱穆说:

今考东原思想,亦多推本晚周,虽依孟子道性善,而其言时近荀子。荀子主性恶,极重后天人为,故曰“明于天人之分,则可谓至人矣。”又曰“圣人清其天君,正其天官,备其天养,顺其天政,养其天情,以全其天功。”此即东原精研自然以底于必然之说也。又曰“凡语治而待去欲者,无以道欲而困于有欲者也。凡语治而待寡欲者,无以节欲而困于多欲者也。心之所可中理,则欲虽多,奚伤于治?……道者,进则近尽,退则节求,天下莫之若也。”(《正名篇》)东原谓理者就人之情欲而求之,使之纤细无憾之谓理,正合荀卿“进近尽,退节求”之旨。而荀子则其要归于礼,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。”(《礼论》篇)戴学后起,亦靡勿以礼为说,此又两家思理之相通而至似者也。^②

不仅钱穆这样看,更早的章太炎也有类似看法。钱穆引章太炎说:

极震所言,与孙卿若合符,以孙卿言性恶,与震意怫,故解而赴原善。(《文录卷一释戴》)^③

可见戴震的主张与荀学相似,前辈学者早有所见。可是因为荀学在儒学传统中地位不高,“性恶”说尤其深受诟病,戴震于是舍荀学而就孟学,以“疏证”孟学的关键词,来区分孟学与宋明理学的不同,为自己的见解寻求权威根据。这就是清代儒学思想史上的一个曲折——明明受荀学影响,却以批评“荀子性恶说”的面相出现。实际上是明批“性恶”而暗取荀学肯定欲望之说,却把这一论说安在孟子学说中,以证明其观点来源纯正。

戴震批评宋明理学的中心见解是指斥“天理”、“人欲”说荒唐,禁锢日常欲望,乃至“以理杀人”。这是明末清初以来思潮中的新锐见解,是有思想深度的。问题在于,戴震要援引孟学为根据,支持他回到日常人情的理论,孟子本来是戒备情欲的,在这关键问题上怎么办呢?戴震就来曲解孟子学说。他说“孟子言‘养心莫善于寡欲’,明乎欲之不可无也,寡之而已”这就是一个小的曲解。孟子此言重心肯定不是“明乎欲之不可无”,而是欲有害,需要戒备。“寡欲”和“无欲”有遣词轻重之别,没有质的不同,所以荀子就把“去欲”(与“无欲”同)和“寡欲”连在一起批评。^④但这一曲解还不重要,重要的是戴震接着说:

诗曰“民之质矣,日用饮食。”《记》曰“饮食男女,人之大欲存焉。”圣人治天下,体

① 田富美《清儒心性论中潜藏的荀学理路》,《孔孟学报》总第85期,2007年,第289-290页。

② 钱穆《中国近三百年学术史》,北京:商务印书馆,1997年,第393-394页。

③ 钱穆《中国近三百年学术史》,第395页。

④ 《正名》:“凡语治而待去欲者,无以导欲而困于有欲者也。凡语治而待寡欲者,无以节欲而困于多欲者也。”(王先谦《荀子集解》,第426页)

民之情 遂民之欲 而王道备。……六经、孔、孟之书 岂尝以理为如有物焉 外乎人之性之发为情欲者 而强制之也哉！孟子告齐、梁之君 曰“与民同乐” 曰“省钱粮、薄赋敛” 曰“必使仰足以事父母 俯足以蓄妻子” 曰“居者有积仓 行者有裹(囊)粮” 曰：“内无怨女 外无旷夫” 仁政如是 王道如是而已矣。^①

这话看起来理直气壮 孟子如此重视人民生活 仁政要“治民之产” 使老百姓能够“事父母 蓄妻子” 这难道不是肯定人的欲望吗？戴震或许真这样看 未必有意曲解。但是在孟子那儿 仁政养民与“存心养性”戒备情欲 是对不同的人说的。普通民众“无恒产则无恒心” 必须保障生业；士无恒产也要有恒心 因为要承担“虽无文王犹兴”的责任。这是“以德教民”政治思想的内在逻辑 上节已经论证。宋明理学“存天理灭人欲”说 原本也是针对士君子而言；对于民众 则理学家与孟子一样重视生业。如朱熹说“天下事有大根本 有小根本。正君心是大本。其余万事各有一根本 如理财以养民为本 治兵以择将为本。”又说“今上下匮乏 势须先正经界。赋入既正 总见数目 量入为出 罢去冗费 而悉除无名之赋 方能救百姓于汤火中。”^②从这些话看 宋明理学不也首先正视人民温饱？孟子对“民”和“士”区别看待 宋明理学基本一样 岂能以孟子“养民”说证其肯定欲望 又以理学“灭人欲”说指其灭绝欲望？戴震的曲解方东树在《汉学商兑》中就已经指出：

程朱所严辨理欲 指人主及学人心术邪正言之 乃最吃紧本务 与民情同然好恶之欲迥别。今移此混彼 妄援立说 谓当通遂其欲 不当绳之以理 言理则为以意见杀人 此亘古未有之异端邪说。^③

方东树有汉、宋门户之见 痛骂戴震“理学以意见杀人”是异端邪说 这是有偏颇的。理学发展到后来成为官学 成为势力 肯定是有以“理”钳制他人 甚至压抑民众的事情。戴震痛斥“以理杀人” 希望从高高的“天理”回到日常生活的“情理” 确有思想解放的意义。但从理论本身说 理学“灭人欲”本是对己不对人 对士君子不对民众 这一点方东树的批评是准确的。“人主及学人心术邪正”和“民情同然好恶之欲”不是一回事 这一区分对理解宋明理学十分重要 而且是源自孟学的一个基本原则。如果孟学警觉“小体”是针对士君子不是针对民众 那么宋明理学警惕“人欲”也是 这是心性学始终秉持的一个原则。戴震曲解孟子学说 是他能够以孟学为理论支持的重要原因。我们由此可以明白何以戴震学说“与孙卿若合符”(章太炎语) 却又能在与荀学相异的孟学中寻找支持。

明末清初肯定个人之“私”、“欲”的思潮 在宋明理学“存天理、灭人欲”学说五六百年发展以后出现 是重要的思想进步；有学者认为有“启蒙思想”或“近代思想”的意义 这些都可以研究。但从儒学内部来看 这一思想变化是先秦儒学肯定情欲古老观念在新的历史情境下的复现。也就是说 除了明清市民社会生成 商业活跃 土地制度变化等因素的影响 清代思潮肯定情欲 还有源自先秦礼学尤其荀学的思想逻辑 就是认为政治秩序主要依靠礼制规范 在礼制下可以为个人利、欲安排合理空间 不必戒惧。这个思想逻辑暗中转移了士君子“以德教民”的政治责任 因此也暗中缓解了德性与情欲之间的紧张。这是荀学与清代思潮之间的共同之处。缓解德性与情欲之间的紧张意味着什么 这个问题颇为复杂。戴震痛斥“以理杀人” 固有其解放情欲的合理一

① 《戴震集》第275页。

② 《朱子语类》第七册 第2678页 第2714页。

③ 江藩、方东树《汉学师承记外二种》徐洪兴编校 上海：中西书局 2012年 第396页。

面;可是另一方面,方东树却指责清代汉学反天理人欲之辨,是使其私心。他说清代汉学有“六蔽”第四条是“畏程朱检身,动绳以理法,不若汉儒不修小节,不矜细行,得以宽便其私。”^①这指责未必全合于事实。民初刘师培就认为,虽然清儒道德操守不能与明儒比,但是在清儒中,汉学人物的操守却优于理学、词章人物。^②刘师培是古文经学家,或有派别立场,这样说也未见得公允。这是一个需要诸多实证研究来辨析的问题。但是方东树的批评,一定程度上指向了儒学史上两种观念对立的核心之处,就是士君子应不应该执著德性与情欲之间的紧张,缓解这紧张,是不是意味着“修身”意志削弱,或暗中“宽便其私”?由以上的讨论我们已经知道,这种德性与情欲之间的紧张理论上是由性善论对情欲的内向戒惧意识导出的。

五、关于《性恶》篇的一点说明

本文讨论荀子人性观在儒家思想史上的地位,是把《性恶》放在一边,探讨荀子本来人性观的内涵和在思想史上的意义。这样做的原因是确定《性恶》在荀学中是晚出的偏门,不代表荀学本来观点。相关论证已有另文发表。

荀学本来人性观与“性恶”说没有关系,但是《性恶》的学说是怎么回事,本文没有处理。按理说,研究儒家思想史上对情欲态度的变化,从认为情欲是危险之源,戒惧情欲;到认为情欲是礼义政教的正当基础,去除对情欲的内向戒惧,这样的思想脉络梳理,不应置《性恶》篇于不问。因为该篇毕竟是唯一宣称情欲为“恶”的儒家文献。为什么不处理这篇文献呢?两个原因:一是去除“性恶”说的遮蔽,研究荀子人性观本来的内涵与意义,本身是一个独立的论题。第二点更重要,需要专门说一下。

《性恶》篇晚出,这篇文字是不是荀子本人所作姑且不论,有一点可以肯定,这篇文字是为与孟子“性善”说相争而作。^③这一点自汉代以后,直到现代学术界,已经无数人提到。但是为相争而作意味着什么,从中可以看出这篇文字的何种特点,人们很少说到。笔者的理解是,这篇为“争胜”而作的文字,根本不是出自人性的真见解,目的是为了“立说”。《性恶》作者没有对“性恶”的真洞察,实际上认为人愿意向善,只是为了成一家之说,硬把荀学的人性情欲说(没有天然的善)夸张为“性恶论”。没有真见解而“立说”以博名声,我们在现代学界看到太多。古人没有这样普遍不堪,但出现类似情况也不奇怪。当然《性恶》的论述也有思想史的脉络渊源,需要梳理,但与本文主题关系不大,可以先不理睬。

《性恶》没有对性恶的真认识,作者其实相信人内心愿意向善,“性恶论”只是为“立说”博名,这不是学界共识,是笔者的看法,这一问题需要论证。《性恶》论说的思想史源流,也需梳理。这是另一个问题,留待专文讨论。

(责任编辑 朱剑)

① 江藩、方东树《汉学师承记外二种》第346页。

② 刘师培说“明廷虽屈辱臣节,然烈士循名,匹夫抗愤,砥名砺行,略存婞直之风。……清代之学迥与明殊,明儒之学用以应事,清儒之学用以修身。明儒直而愚,清儒智而谨。……全身畏害之不暇,而用世之心泊于无形,加以廉耻道丧,清议荡然,流俗沉昏,无复崇儒重道,以爵位之尊卑判己身之荣辱。”又说“要而言之……(清儒)言词章、经世、理学者,往往多污行,惟笃守汉学者,好学慕古,甘以不才自全。”(刘师培《清儒得失论》北京:中国人民大学出版社,2011年,第258、267页)

③ 即使荀子本人作,也有可能不是为人性探讨,只是为争胜。郭沫若研究荀子时就曾经这样判断。他说“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的性善说对立的。”(郭沫若《十批判书·荀子的批判》,北京:科学出版社,1956年,第194页)但笔者倾向于认为不是荀子本人作,是其后世为争荀学影响而作。相关讨论见拙文《荀子人性观非性恶说辨》。

ing more about fairness , which slowed down the economic growth and the latter about efficiency , which has broadened the income gap together with the high economic growth. Therefore , income distribution corresponds to economic growth in a different way: in the early stage of economic growth , moderate enlargement of income gap may effectively stimulate consumption , investment and innovation , and thus being good for economic growth , whereas , in the high development stage , further enlargement of income gap will inhibit economic growth , and thus going against sustainable development in economy.

Affirming Passions: On Role of Xunzi's Concept of Human Nature in Intellectual History of Confucianism

YAN Shi-an

Mencius' doctrine of good human nature embodies a precautionary awareness of human passions in the early Confucian thoughts , though the warned were not the common but the elite. Gentlemen should restrain their passions , a source of the evil , and take their responsibility to enlighten people with their virtues. With criticisms of his predecessors with a precautionary attitude , Xunzi of the late Warring States Period positively affirmed human passions instead. A new political conception is behind this pivotal turning point in the development of the pre-Qin Confucianism. The different attitudes of Mencius' and Xunzi's towards human passions cast a long-standing influence upon the intellectual history of Confucianism.

Interpreting Mencius according to Xunzi: On Jiao Xun's Theory of Disposition in His *Meng Zi Zheng Yi*

TIAN Fu-mei

In his *Meng Zi Zheng Yi* (*Exact Implication of Mencius*) , Jiao Xun's interpretation of Mencius' thoughts goes against , rather than along , their natural grain. He traced man's goodness to passion , as is much closer to what Xunzi did in his theories. His commentary on Xunzi's theory of disposition made manifest what was latent as moral values in Xunzi's theory. Jiao Xun's understanding of human disposition in his *Meng Zi Zheng Yi* can thus be considered as revival of Xunzi's doctrine having been unfortunately marginalized for long.

Continuity or Rupture: A Reflection on French Revolution from Tocqueville to Durkheim and Furet

ZHANG Yuan

Francois Furet's *Penser la Revolution Francaise* (1978) brings reportedly about a fundamental shift in historical studies on the French Revolution , but this ambitious research , in which both Tocqueville's and Augustine Cochin's historical narratives on the French Revolution are offered as two interpretive models: the rupture model and the continuity one , somehow ended up in a way , leaving the old question with no answer: why did the Revolution break out in France , or how did this rupture in the continuity of French history happen. Furet's contribution lies in his discovery of the relation between a nation-state's imagination of its historical origin and a revolution. The belief that France originated from the Franks , prevalent at the beginning