

人性恶的论证：荀子的经验类比

何远长

摘要：逻辑与人性学说是荀子研究中的重要部分，但对二者的研究缺乏交集，由此导致对体现荀子逻辑思想的素材的忽视，对“性恶”的说明则依赖概念的抽象辨析。但回到文本可发现，诉诸经验的类比是荀子论证人性的主要方式，即通过与植物生长、产品制作和人工培育这三类经验事态做类比，谈论“人之性恶”的三种意义：顺是之恶、矫正之恶、后天积恶。可见，基于逻辑论证的研究更有利于说明相关的思想问题，即“性恶”的多义性取决于对不同经验素材的类比；而把思想学说纳入逻辑研究的视野也更有利于拓宽对中国逻辑的理解，即类比的论证与说服更为重要。

关键词：荀子；性恶；逻辑；论证；类比

中图分类号：B81

文献标识码：A

人性与逻辑学说是荀子研究中受到重点关注的两个部分。对于前者，已有研究摆脱了上世纪将“性恶”等同于人性中所有因素都为恶的理解。（[13]，第 253–255 页；[28]，第 73–77 页；[14]，第 108–111 页）基于此，人性中哪些因素为恶、是否存在因素为善、性恶与为善如何兼容的问题受到了广泛关注，当下就至少存在着“性恶”、“心恶”、“情/欲恶”三种不同理解（[5, 6, 8, 10, 22, 23, 33]；[35]，第 54–58 页），基于各自对“性恶”的理解，围绕后续问题产生不同解释并导致争论就显得不足为奇。（[25, 31, 37]）对于后者，已有研究注意到，过去依傍西方逻辑学，尤其是形式逻辑对《荀子·正名》作取样来建构“中国逻辑”的做法虽然让中国传统学术与西学有了融通，但面临着裁剪文本、概念比附、语言贫乏等问题。（[15, 41]）由此，反思过去认为西方逻辑学是普适的观念（[12, 32, 42]），强调逻辑的历史分析与文化诠释（[2, 3]），关注逻辑在不同社会文化群体中发生的实际情况（[16, 17]），就成为当前关注所在。

但值得注意的是，研究逻辑与研究思想的分途仍然是主流。以往的中国逻辑史研究虽然关注论证，但论证被理解为对逻辑学理论，尤其是形式逻辑的关注。这种观点不仅强调在中国思想里找逻辑理论的产生与发展，更主张逻辑史与哲学史的分途，尤其是中国逻辑的搜寻范围虽然应该包括哲学史、科技史等，但重要的

收稿日期：2024-11-13

作者信息：何远长 武汉大学哲学学院
563481898@qq.com

是其中的逻辑思想本身。([36], 第 2-3 页; [44], 第 8 页; [43], 第 2-3 页、第 9-12 页、第 68-71 页、第 119-124 页、148-152 页) 是故, 逻辑史研究只负责说明中国是否有逻辑及中国逻辑的特点与面貌, 哲学史则负责说明中国是否有哲学及中国哲学说了什么。换言之, 论证仅仅被理解为对推理的抽象刻画, 并不负责说明思想。这种理解传递到荀子人性学说的研究中就表现为, 对“性恶”的理解虽然存在诸多不同, 围绕概念的抽象辨析却成为谈论性恶不同意义的主要方式。¹但是, 就中国逻辑的研究而言, 脱离对学说的具体论证去研究逻辑, 如果不是对中国逻辑的特点与具体实践词穷, 就是只能回到依傍西方逻辑的旧路。换言之, 中国逻辑的研究仍然需要深入思想文本, 关注论证如何在思想中展开, 中国哲学则需要关注思想如何通过论证得到说明。回到本文主题就是, 荀子对“性恶”多义性的说明依赖于对不同经验素材的类比, 而非概念的抽象含义; 荀子如何使用类比这一论证方式, 也有赖于对“性恶”多义性的考察。

本文认为, 通过与植物生长、产品制作与人工培育这三类经验事项做类比, 荀子展现了对性恶做不同理解的可能性。首先, 与植物生长的经验类比揭示了人性的自然倾向并无善端; 由此, 性恶就指这种自然倾向中存在向恶发展的先天因子, 恶构成了描述人性自然本能的一个视角。其次, 与产品制作的经验类比则表明人性的初始状态并不完善; 由此, 性恶就指人性中存在有待矫正的对象, 恶构成了论证后天教化何以必要的依据。最后, 与人工培育的类比则表明, 人性作为人的先天禀赋也会受到后天环境的不良熏染, 性恶除了描述人的本能与教育的价值, 还对一个人如何在环境中变坏提供了一种习得性的解释。

因此, 着眼于作为论证方式的类比, 尤其是类比关联的经验项, 才能真正发现“人之性恶”的多义性并不在抽象层面, 即无关于性的概念或恶的概念各自有哪些抽象含义; 而在于经验层面, 即类比于不同的经验事项对人性恶做出不同侧重点的观察与言说。也是借助对“性恶”话题的考察, 荀子的具体逻辑实践, 即重视类比论证、关联经验素材强化类比的说服作用等, 可以得到更为切实及有力的说明。

1 顺是之恶——对生长的类比

因《荀子》中有关性恶的论说大多直接以孟子为论辩对手, 故孟子构成理解荀子的一个坐标, 尤其在涉及人性善恶的问题时, 孟荀对举成为极为普遍的现象。虽然如此, 荀子是否真正读过《孟子》的相关内容仍然面临许多学者的质疑。([38], 第 215 页; [35], 第 240-242 页; [24]) 笔者在此主张仍然需要关联《孟子》理解

¹值得注意的是, 汪奠基在讨论荀子的“说式”论证时附带地提及了荀子对“性恶”的说明, 但其主要关注“类”的同异与推理的关系, 参见 [34]。

《性恶》的论证，孟子是荀子的潜在对话者并不存在根本性错误。因为首先，荀子所引“孟子曰”虽不存于今本《孟子》七篇，但其并不与今本《孟子》存在不可化解的思想冲突；其次，如本文分析所展示，虽然对孟子道性善持批评态度，但在论证层面荀子仍然与孟子共享了相同的经验类比；最后，即使荀子所批评的性善存在着非孟子的成分（[20]），这并不意味着其对性善的理解全然与孟子无关。由此，关联孟子理解荀子就仍然值得重视²，故以下对性恶的分析仍然会涉及孟子。

就对性善的批评而言，荀子论述如下：

孟子曰：“今之学者，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。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。”

（《荀子·性恶》）

在荀子看来，理解人性的重点在于划分性与伪，前者就像视力与眼睛、听力与耳朵那样不可学不可事，后者则不仅可学可事，更是学、事之后才存在。是故区分性伪首先是把人性视为不可学、不可事，善则可学、可事；其次便是指责孟子混淆了人性与善这两个不同论域。值得关注的是，这个指责其实是批评孟子论证性善时使用的类比。荀子认为，孟子论性善的实质是把性与善的关系类比于眼睛与视力、耳朵与听力的关系，即器官所具备的自然功能。回到《孟子》可发现，荀子对孟子的理解并无大问题，如：

子能顺杞柳之性而以为桮棬乎？将戕贼杞柳而后以为桮棬也？如将戕贼杞柳而以为桮棬，则亦将戕贼人以为仁义与？率天下之人而祸仁义者，必子之言夫！”

水信无分于东西。无分于上下乎？人性之善也，犹水之就下也。

（《孟子·告子上》）

杞柳之喻与水流之喻表达了对人性的统一看法，前者将人性与仁义的关系类比于杞柳与桮棬的关系，后者则将人性与善的关系类比于水流与趋向的关系。合而言之，人性与仁义是顺成关系（[39]），即不仅人性中有向善的自然倾向，且顺此倾向正常生长，发展出仁义是可以预见的结果。但在荀子看来，从“顺”的角度看，人性应该是流向恶而非生长出仁义，比如：

²相关研究参见 [11, 18, 27]。

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，人之性恶明矣，其善者伪也。

（《荀子·性恶》）

上引可见，孟子的顺“人性”实际是顺“向善的自然倾向”，而荀子则是顺“自然情性”。虽然“顺”的内容是争议所在，但“顺”是孟荀论证人性的共同策略。所以孟荀对于人性看法虽有冲突，但其实采取了同样的论证策略，由此并不需要重新划分“性”与“伪”来追求逻辑自洽。〔40〕因为批评性善是“不察乎人之性伪之分”其实是否认人性有善的自然倾向，而性善论恰恰首先要承认性中有仁义，如孟子所言“四端”，这与性伪之分认为善不应该被划在性的领域恰恰相反。

进一步，为了论证“顺是流于恶”，有关“丧失其性”的讨论构成了该论证的另一环，其实质是反对离性言恶：

孟子曰：“今人之性善，将皆丧失其性故也。”

曰：“若是则过矣。今人之性，生而离其朴，离其资，必失而丧之。用此观之，然则人之性恶明矣。所谓性善者，不离其朴而美之，不离其资而利之也。使夫资朴之于美，心意之于善，若夫可以见之明不离目，可以听之聪不离耳，故曰目明而耳聪也。今人之性，饥而欲饱，寒而欲暖，劳而欲休，此人之情性也。……故顺情性则不辞让矣，辞让则悖于情性矣。用此观之，人之性恶明矣，其善者伪也。”

（《荀子·性恶》）

就“将皆丧失其性故也”一句而言，有学者曾撰文指出其不是在讨论恶。〔26〕但该句所论主题应该结合整体进行定夺。从引文来看，荀子试图阐明的可粗略分为两部分：

首先是“生而离其朴，离其资，必失而丧之”句。该句是说生而离性乃必然，此必然之丧失证明的是人之性恶。可见“丧失其性”并不是荀子所反对的说法。

其次，性善的实质是不离资朴而美之利之，此即再次将孟子的性善理解为基于感官的培育、发展，其结果虽比初始更为完善、发达，但必须以初始的自然倾向为基础。与此相反，荀子则认为人性与善的关系不是顺自然倾向的生长，而是“反”与“悖”，即对“性”进行与自然倾向相反的“伪”。

综合观之，上引文段想表达的应该是“丧失其性”必然而无可奈何，此丧失即人离开、违背初始的自然倾向，且只有这种离开与违背才可能向善发展。故荀

子的辩驳皆是围绕“人之性恶”讨论，“丧失其性故”一句也是如此，即以丧失其性的策略来说明人性的恶。与此相反，“丧失其性”在《孟子》中同样有论述，但却被用来说明人性的善，比如面对性善是否是对人性唯一正确的理解时，孟子就以“求则得之，舍则失之”（《孟子·告子上》）的说法表明善性同样存在丧失的可能。除此之外，孟子对牛山之木遭遇放牧、砍伐以至于令人认为山中无草木的举例，同样是说人性自然倾向的丧失是可能现象。是故，人性实际上有善有恶与人有天然善端并不矛盾，人性不善只是善的自然倾向并未发展成熟或收到了戕害，但这也意味着天然善端的生长是正常情况下的应有之义：

五谷者，种之美者也。苟为不熟，不如萁稗。夫仁亦在乎熟之而已矣。
（《孟子·告子上》）

所以，对于“丧失其性”的论证策略，荀子拒绝的是以“丧失其性”说明人性原本应该为善，但不拒绝这个论证策略本身。“丧失其性”应该是论证人性从违背自然倾向到获得善的过程，而不是论证人性从具备自然倾向的善到丧失的过程。进一步，从“丧失其性”走向善，这恰恰意味着人性是恶的。如表所示：

	孟子	荀子
顺是	善	恶
丧失其性	恶	善

至此，从论证的角度看，顺是流向恶应该被分解为两个论证步骤，一是反对以性言善，二是反对离性言恶，前者指人的自然部分并无善端，后者则是指恶并不能离开性的论域进行讨论，顺着人的自然情性则必然导向恶。³

可以看到，通过共享论证策略，荀子反驳了孟子对人性的判断。但策略的背后其实是对特定经验——植物生长——的观察，那么共享策略其实就是共享对生长的经验类比，比如：

五谷者，种之美者也。苟为不熟，不如萁稗。夫仁亦在乎熟之而已矣。
人性之善也，犹水之就下也。
故苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消。
（《孟子·告子上》）

如上引文，无论是“顺杞柳之性”抑或“五谷之美与熟”，都是强调人性与善的关系就像柳树长大、五谷成熟，是一种自然生长的关系。而强调水向下的自然倾向与对倾向的养护、顺应，同样是突出对倾向的重视，因为倾向恰恰是生长的

³亦有学者指出了这一点，参见 [29, 30]。

根基所在。是故，生长的经验类比就不仅是孟子论证性善的重要前提（[19]），同时也是荀子论证顺是流向恶的隐含前提。因为所谓“性伪之分”否定的只是人具有向善的自然倾向，并非否定人具有自然倾向，从生长的类比这个角度出发，人性自然会被视为流向恶。而过往研究尽管注意到“顺是”在论证性恶中似乎是重要的，但最终并未做出有意义的揭示⁴，原因或许在于研究者们关注的是顺是流向恶的逻辑推导过程，但逻辑推导反映的只是概念间的相容或不相容，并不能反映荀子如何论证性恶，更遑论论证所依赖的经验类比。

综上所述，孟荀对人性的论证使用了相同的经验类比。对孟子而言，生长类比之所以有利于说明性善，在于人性被类比于植物的生长，人性不仅具备善的自然倾向，而且这一倾向在正常情况下可以自我生发、完善；但对于荀子来说，人性固然会成长，只是生长的初始并没有善端的自然倾向，所以生长的结果不仅谈不上完善，反而是流入恶，这也构成理解性恶的第一个层面。

2 矫正之恶——对制作的类比

除了生长的经验类比，制作是荀子使用的第二个经验类比。通过对矫正式制作的观察，人性被描述为有待矫正的对象。比如：

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，然则器生于陶人之伪，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。

（《荀子·性恶》）

显然，“人之性恶，则礼义恶生”的质疑仍然来自以性言善的立场，即如果人性的自然倾向里没有善，那么善与人性的关联应该如何理解。通过类比于陶器及木器的制作，荀子认为礼义或者善应该被理解为依赖于制作的成品。换言之，从生长的类比看待人性，善就会是人性正常生长的结果；但在制作的类比中，善关涉的则不是生长，而是将材料制作为成品。是故，原材料就被引入了有关制作的讨论，此即对“性”的关注，比如：

若夫目好色，耳好听，口好味，心好利，骨体肤理好愉佚，是皆生于人之情性者也。

（《荀子·性恶》）

上引是对性的材质进行判定，那么性的材质到底如何？是善或恶？抑或如性朴论者所常引称的那样为中性？即：

⁴对于顺性情导致恶几乎是学界共识，参见[35]，第147-148页。但“顺是”作为孟荀的共有论证策略，进而该策略背后的经验类比也被孟荀共有这一现象却未被关注到。

性者，本始材朴也；伪者，文理隆盛也。 （《荀子·礼论》）

笔者认为这种材质或性质应该是“恶”。因为荀子对作为材质的“性”有以下重要论证：

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。 （《荀子·性恶》）

当前研究指出，“欲为善”之“欲”应该被理解为“心之虑”，即“伪”的领域，“欲”是对善的谋划。〔7〕笔者支持该分析，但将“欲”归于“伪”仍然无助于理解“苟无之中”到底表达何种含义。我认为，荀子对于“苟无之中”其实有一直白的解释，此即紧随其后的：

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。然则性而已，则人无礼义，不知礼义。人无礼义则乱，不知礼义则悖。然则性而已，则悖乱在己。用此观之，人之性恶明矣，其善者伪也。 （《荀子·性恶》）

上述“欲为善”对应于“强学而求有之”与“思虑而求知之”，“苟无之中”对应的则是“性无礼义”与“性不知礼义”，“无”的含义应指“无礼义”。如前所述，当前对“欲为善”之“欲”的概念分析，关注的是“欲”是否表达人性有天然的求善倾向、是否与“苟无之中”会有矛盾。但回到该段语境可见，无论是“欲为善”抑或“苟无之中”，关联的都是礼义如何与人性产生关联的提问，换言之，如何论证礼义能够与人性恶产生关联才是文段重点。是故，制作的类比才是理解文段论证的核心，即，“欲为善”想要表达的其实是人性需要制作，“苟无之中”则是对人性这个原材料做出鉴定，说明为何人性需要制作，即：人性并没有善的自然倾向，悖乱是性自然发展的必然结果。

还值得关注的是，把悖乱视为性自然发展的结果与“顺是导向恶”的判断存在高度重合性，这意味着，通过生长类比对性的看法与制作的类比对性的判定如出一辙：材质或性质并不好；由此，人性这种原材料不仅不可能自然发展出善，且必须通过矫正才能制作出“善”这个成品，即：

类比	性	判定
生长	无善端	恶
制作	无礼义、不知礼义	悖乱

除此之外，制作的类比被用来论证人性与善恶的关系还有如下体现：

凡古今天下之所谓善者，正理平治也；所谓恶者，偏险悖乱也：是善恶之分也矣。……故古者圣人以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，故为之立君上之执以临之，明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之，使天下皆出于治，合于善也。

直木不待櫟栝而直者，其性直也。枸木必将待櫟栝烝矫然后直者，以其性不直也。

故枸木必将待櫟栝烝矫然后直；钝金必将待砉厉然后利。

（《荀子·性恶》）

上可见，善、恶虽然是描述外部治乱秩序的词汇（[21]），但仍然与“性”紧密相关。恶描述的是性作为不善不美、有待被制作的恶性材料，善则指的是依据某种标准去纠正、改造的合规产品⁵，性与善之间恰恰不是孟子的性善所理解的自然发展关系，而是矫正的制作关系。

值得注意的是，《孟子》中也出现了关于制作的讨论，比如：

告子曰：“性犹杞柳也，义犹桮棬也。以人性为仁义，犹以杞柳为桮棬。”

孟子曰：“子能顺杞柳之性而以为桮棬乎？将戕贼杞柳而后以为桮棬也？如将戕贼杞柳而以为桮棬，则亦将戕贼人以为仁义与？率天下之人而祸仁义者，必子之言夫！”

（《孟子·告子上》）

上引可见，在孟子的眼里，告子的错误在于把人性与仁义的关系视为戕贼本性的制作，这种批评与其说是反对制作的类比，不如说是反对任何不能够顺应人性的理解方式。是故，生长的类比会受到孟子的重点关注显然在于其比制作的类比更为契合对人性具有向善倾向的论证。与此相反，荀子不仅借助制作的类比论证性恶，且对制作类比的使用高度关联于生长的类比。因为在孟子看来，人性善的重点是立足善的倾向的自然生长，所以生长类比对人性实际善恶的解释只能是人性的生长受到了戕害，而不是人性没有善或者不能发展出善，更不是人性需要告子所说的改造；与此相反，荀子则诉诸生长类比说明人性的自由发展不仅流向恶，更不是自我完善，所以荀子之所以屡屡提及矫正式的制作，恰恰是立足生长类比对人性的进一步对治。

是故，过去研究中围绕人性与善的关系所产生的争论，表面上看是人性概念如何容纳善的概念而不产生逻辑矛盾，实质则是把对于人性与善的说明视为依赖抽象概念的论证，性朴论将视性为中性的论点也同样如此。但事实上，制作的类比才是荀子的论证方式。以此出发，性被视为有待制作的恶性材料——该判断依赖于生长类比下对性的理解——善则视为制作后的合规产品，性恶的第二层含义即指性是不善不美的恶性材料，必须经矫正式制作才可导向善。

⁵亦有学者直接从“性朴”的概念直接入手论证“朴”具有粗恶、恶劣之义，参见[1]。

3 后天积恶——培育的类比

如前所述,生长的经验类比下性被视为无善端的自然倾向,自然生长必然流于恶。制作的经验类比下性则被视为不善不美的材料,必须经过矫正式制作才能向善。

从关注的领域来看,生长类比只关注性的领域,制作类比则因为关注对性进行制作同时涉及性与伪两个领域。从对性的单独关注到结合性伪,性恶的论证与含义呈现出层层递进的关系。

虽然借助制作的类比,善被视为制作的后果,但这并不意味着善是唯一后果。相反,借助培育的类比,一种后天熏染的恶,或者说注错习俗之过,也是一种可能的后果,这构成了荀子论性恶的第三层含义,比如:

人无师法,则隆性矣;有师法,则隆积矣。而师法者,所得乎积,非所受乎性。性不足以独立而治。性也者,吾所不能为也,然而可化也。积也者,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》)

上引可见,人性呈现的结果既能依赖“隆性”,又能依赖“隆积”。前者指顺应本能的发展,后者则指一种可为的人力,或曰“伪”。与制作类比中伪与善的紧密联系不同,隆积中的“积”并不如此,其强调的是“化性”或者说“注错习俗”,一种对本能进行习惯性培育的行为。⁶而虽然上引所列举的注错习俗是师法,即反复的、多方面的善的培育,但注错习俗本身并不一定善,其有可能是非善非恶甚或恶。比如:

人积耨耕而为农夫,积斲削而为工匠,积反货而为商贾,积礼义而为君子。工匠之子,莫不继事,而都国之民安习其服,居楚而楚,居越而越,居夏而夏,是非天性也,积靡使然也。故人知谨注错,慎习俗,大积靡,则为君子矣。纵情性而不足问学,则为小人矣。

(《荀子·儒效》)

通过农夫、工匠与商贾这一身份与职业的划分,荀子不仅指出培育需要对应的环境,且培育正是通过反复的熏染造就具体人格。基于此,君子就也被视为一种通过反复熏染、主动练习、被动灌输等培育手段可以形成的人格。所谓“居楚而楚”,实质就是人们处于风俗、人情等一系列培育、熏陶下对某一种行为方式、行事原则、思考模式等的习惯与认同。

既然接受礼义培育的人会成为君子、以君子的方式行事,那么放纵情性、远离礼义则会被培育为小人,而小人恰恰是荀子所论及的恶,比如:

⁶温公颐关注此段论述,但仍然是站在认识论到逻辑方法的立场,其关注点集中于逻辑方法的体现,参见[36],第271页。

为尧禹则常安荣，为桀跖则常危辱；为尧禹则常愉佚，为工匠农贾则常烦劳；然而人力为此，而寡为彼，何也？曰：陋也。尧禹者，非生而具者也，夫起于变故，成乎修为，待尽而后备者也。人之生固小人，无师无法则唯利之见耳。人之生固小人，又以遇乱世，得乱俗，是以小重小也，以乱得乱也。（《荀子·荣辱》）

上引可见，培育的类比首先将人性善恶的呈现区分为本能及对本能的后天引导，前者即所谓“人之生固小人”，其不仅不美，且受到乱世、乱俗等不合于善的培育会发展为程度更深、性质更为糟糕的恶；但在善的后天环境中，本能也能够借助完备周全的培育呈现出符合秩序的状态。又比如：

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……则君子注错之当，而小人注错之过也……譬之越人安越，楚人安楚，君子安雅。是非知能材性然也，是注错习俗之节异也。（《荀子·荣辱》）

上引可明确看到，无论是材性知能又或者基本好恶，君子与小人皆相同，但就像风土人情的不同会使人身上具备不同的地域特色，后天培育的不同也会使人格呈现出君子与小人这类不同特征。

可见，区别于生长类比的自然发展结果及制作类比的矫正式制作，培育类比对人性有着更为弹性的看法，其既认为人性借助培育能充分发展成合乎礼义的状态，又指出面对不同类型的培育存在着比自然的恶更糟糕的可能。是故，培育的类比兼顾性与伪两个领域，但性伪之间矫正与改造的意味大大降低。值得注意的是，培育的类比在孟子的学说中同样可见，比如：

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。

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。

（《孟子·告子上》）

由上可见，无论是举出人性因养害区别而表现不同，抑或是水因所遇之势所以有流向区别，又或是养护得当与否会呈现不同结果，其本质都是使用培育的经验类比来论证对人性的判断。据此观察二人对培育类比的使用也可发现，孟子支持的是顺应人性的培育，荀子则强调顺应人性的培育恰恰与人性的自然倾向相违背。

进一步，以培育类比论证人性的后天恶还有以下两点应该说明。首先，生长类比关注“性”自然发展的结果，培育类比则关注性伪合的另一种结果，即人们在不合于善的熏习下变成主动选择一整套恶的思考与行为方式⁷；后天恶的出发点

⁷事实上，性朴论的提出者几玉六郎也论述了这种基于后天的恶，只不过其是在中性的材料意义上谈论，但后天的恶或者积恶并不和性恶相冲突，前者是在反复熏习中主动选择甚至认同恶，后者则是对自然倾向的一种判定，参见[9]。除此之外，邓小虎对此亦有论述，参见[4]，第60-64页。

仍然是性伪合的视角，但其作为伪的一种形式，指的是对不善的习惯性选择。事实上，《性恶》就对此有所论及：

身日进于仁义而不自知也者，靡使然也。今与不善人处，则所闻者欺诬诈伪也，所见者污漫、淫邪、贪利之行也，身且加于刑戮而不自知者，靡使然也。
(《荀子·性恶》)

在荀子看来，既不身处礼义的培育中，又频繁地处于有悖礼义的环境，人性就会习惯性地以一种与周围一致的方式行动。

其次，与性善论强调恶是善端的丧失不同，培育类比下人性的自然倾向并不会消失，而是以稳定的表达方式呈现。因为荀子有言：

状变而实无别而为异者，谓之化；有化而无别，谓之一实。
(《荀子·正名》)
性也者，吾所不能为也，然而可化也。积也者，非吾所有也，然而可为也。
(《荀子·儒效》)

“化性”并不改变物的“实”，换言之，饥而欲饱的自然本能并不会消失，只是善的培育会使人做出把有限资源让给更为需要的人的行为，恶的培育则会令人以满足自己为首要，甚至不惜为此伤害他人。

综上，培育的经验类比引入的是后天视角，孟荀借此实现了不同的论证目的。孟子借助培育说明了人性具备善的自然倾向与现实表现之间的冲突，为性善加强了论证效力；荀子则在生长与制作的基础上进一步性恶的第三个层面：不合乎善的后天培育会让人性的现实表现更为糟糕，而且这种恶是后天造就，并非人性的本来面目。由此，荀子对“学”的强调及所谓“君子”的反复提及，某种程度上就意味着人性的自然表现并不重要，相反，重要的是经过培育后的习得性表现。

4 结语

诉诸对植物生长、产品制作、人工培育三类经验素材的类比，荀子“性恶”的多义性得到了展示，即：人性顺应自然倾向会流向不善；人性有待矫正；人性在不良的后天培育下会导向悖乱。

更重要的是，对“性恶”这一哲学话题的分析丰富了对荀子逻辑学说的认识，即除了依傍形式逻辑理解荀子对推理的理解与使用，类比也应该纳入考量。具体说来，生长类比论证人性自然发展会流入恶，制作类比进一步论证人性需要外力改变才能避免流入恶，培育类比则强调人性的改变同样存在流入恶的可能，三种类比相互关联，为人性恶的论证提供了较强的说服效力。

这也说明，中国逻辑的研究需要容纳逻辑实践在其中得以展开的不同文本素材，中国哲学的研究也需要关注逻辑论证的角度，二者合途可以呈现出一种良性循环的局面。

参考文献

- [1] 曹景年，“荀子性朴论新诠——以‘性朴’与‘性璞’的区分为视角”，临沂大学学报，2018年第3期，第26-37页。
- [2] 崔清田，“关于中国逻辑史的五个问题”，毕节学院学报，2011年第9期，第47-50页。
- [3] 崔清田，“‘中国逻辑’名称困难的辨析——‘唯一的逻辑’引发的困惑与质疑”，逻辑学研究，2009年第2期，第86-96页。
- [4] 邓小虎，荀子的为己之学：从性恶到养心以诚，北京：北京大学出版社，2015年。
- [5] 东方朔，“‘可以而不可使’——以荀子《性恶》篇为中心的诠释”，邯郸学院学报，2012年第4期，第5-16页。
- [6] 东方朔，“性恶、情恶抑或心恶？——从荀子论‘质具’与‘心性’问题说起”，孔子研究，2022年第1期，第51-63页。
- [7] 东方朔，“‘性恶’与为善的动机——荀子‘凡人之欲为善者，为性恶也’析义”，道德与文明，2022年第6期，第25-36页。
- [8] 东方朔，徐凯，“荀子的道德动机论——由Bryan Van Norden与David B. Wong的论争说起”，学术月刊，2018年第1期，第46-53页。
- [9] 儿玉六郎，“论荀子性朴说——从性伪之分考察”，国学学刊，2011年第3期，第94-105页。
- [10] 冯耀明，“荀子人性论新诠：附《荣辱》篇23字衍之纠谬”，政治大学哲学学报，2005年第14期，第169-230页。
- [11] 何志华，“《荀子》述《孟》考：兼论〈性恶篇〉相关问题”，中国文化研究所学报，2015年第60期，第1-23页。
- [12] 何杨，鞠实儿，“逻辑观与中国古代逻辑史研究的史料基础”，哲学动态，2019年第12期，第107-114页。
- [13] 胡适，中国哲学史大纲，北京：商务印书馆，2011年。
- [14] 惠吉星，荀子与中国文化，贵阳：贵州人民出版社，2001年。
- [15] 江洁宜，“清末民初《荀子·正名》的名学思想研究——以刘师培、章太炎、王国维、胡适为中心”，国学论衡，2023年第1期，第94-116页。
- [16] 鞠实儿，“论逻辑的文化相对性——从民族志和历史学的观点看”，中国社会科学，2010年第1期，第35-47页。
- [17] 鞠实儿，“广义论证的理论与方法”，逻辑学研究，2020年第1期，第1-27页。

- [18] 李锐,“《荀子·性恶》引孟子语及篇章研究”,邯郸学院学报,2019年第1期,第56-60页。
- [19] 李巍,“从类比看人性:早期儒家的案例”,江南大学学报(人文社会科学版),2021年第4期,第92-99页。
- [20] 李巍,“‘性朴’即‘性恶’——由《庄》观《荀》的新辩护”,人文杂志,2023年第8期,第16-25页。
- [21] 李巍,“性伪之分:荀子为什么反对人性善”,学术研究,2018年第12期,第38-43页。
- [22] 李友广,“性朴欲趋恶论视域下的荀子政治哲学”,管子学刊,2022年第4期,第81-91页。
- [23] 李哲贤,“荀子之性恶说析论:从文本谈起”,哲学与文化,2013年第5期,第137-153页。
- [24] 梁涛,“荀子对‘孟子’性善论的批判”,中国哲学史,2013年第4期,第33-40页。
- [25] 梁涛,“荀子人性论辨正——论荀子的性恶、心善说”,哲学研究,2015年第5期,第71-80页。
- [26] 梁涛,“《荀子·性恶》引‘孟子曰’疏证”,邯郸学院学报,2012年第4期,第17-23页。
- [27] 廖名春,“荀子非子思孟轲案再鞠”,湖南大学学报(社会科学版),2022年第2期,第15-19页。
- [28] 廖名春,荀子新探,北京:中国人民大学出版社,2014年。
- [29] 廖晓炜,“孟、荀人性论异同重探——由荀子对性善说的批评展开”,哲学与文化,2014年第10期,第163-181页。
- [30] 廖晓炜,“性恶、性善抑或性朴:荀子人性论重探”,中国哲学史,2020年第6期,第39-45页。
- [31] 毛朝晖,“荀子人性论的义理结构与‘善’的起源”,哲学与文化,2022年第4期,第125-138页。
- [32] 邱建硕,“‘中国逻辑’的建构问题”,逻辑学研究,2017年第4期,第75-86页。
- [33] 孙旭鹏,“荀子‘性恶’实为‘情恶’”,临沂大学学报,2022年第3期,第25-32页。
- [34] 汪奠基,“荀子的逻辑思想”,哲学研究,1958年第1期,第68-87页。
- [35] 韦政通,荀子与古代哲学,北京:九州出版社,2022年。
- [36] 温公颐,先秦逻辑史,上海:人民出版社,1983年。
- [37] 萧振声,“荀子性善说献疑”,东吴哲学学报,2016年第34期,第61-96页。
- [38] 徐复观,中国人性论史·先秦篇,北京:九州出版社,2014年。
- [39] 杨柳,“杞柳之喻与人性能力”,道德与文明,2020年第4期,第97-102页。
- [40] 俞汉群,“荀子‘人之性恶’的逆推证成——基于形式逻辑的考察”,邯郸学院学报,2016年第1期,第37-41页。
- [41] 曾昭式,先秦逻辑新论,北京:科学出版社,2018年。

- [42] 翟锦程，刘怡含，“对西方逻辑传入背景下中国逻辑研究的再反思”，哲学动态，2022 年第 3 期，第 109–116 页。
- [43] 《中国逻辑史研究》编辑小组（编），中国逻辑史研究，北京：中国社会科学出版社，1982 年。
- [44] 周云之，刘培育，先秦逻辑史，北京：中国社会科学出版社，1984 年。

（责任编辑：袁之）

The Argumentation for Human Nature: Xunzi's Empirical Analogy

Yuanchang He

Abstract

Logic and the Theory of human nature are important parts of Xunzi's study, but the lack of intersection between these two part has led to neglecting the important material that reflects Xunzi's logical thought and resorting to abstract conceptual analysis to explain that "human nature is bad". Returning to the text, we can find that Xunzi argues for human nature by means of empirical analogies, i.e., by making analogies with the three types of empirical states of affairs, namely plant growth, product production, and artificial cultivation, he hold that "human nature is bad" in three dimensions: The natural development of human nature is bad, human nature requires correction, and cultivation of human nature can have bad results. So, it can be seen that research based on logical argumentation is more conducive to explaining the related thought issues, i.e., the revelation of the different meanings of human nature relies on the analogies of different empirical states of affairs; and carry out the study of logic by focusing of thought issues is more conducive to broadening the understanding of Chinese logic, i.e., analogical arguments is more important in Chinese logic.