

性善说的困难

——以《孟子·告子上》为中心

甘祥满

摘要：孟子与告子有过数次辩论，其中最主要的内容是关于人性善恶的问题。孟子道性善，以为人性先天地、普遍地是善的，但在论证上还存在不少问题。在杞柳之辩、湍水之辩中，孟子说明了人性的自然性，但未能证明自然的何以必然是善的；在“生之谓性之辩”中，孟子分辨出“人性”之不同于“物性”，但人之性何以必然是道德性，孟子也未能充分证明。孟子的性善说，道出了人性善之可能，但不能从理论上说明人性恶之不可能。而在“仁义内外之辩”中，孟子的困难在于无法排除一种“合乎道德”而非“出于道德”的义之可能。

关键词：孟子；告子；性善；生之谓性；义内

古今中外，人类一直在追寻美德，追寻善。在儒家思想体系的发展历程中，孟子是率先对人性论明确提出性善说并予以理论论证的思想家。孟子所谓性善说究竟所指何谓？是否得到了充分的说明和严谨的论证？孟子关于人性的学说，主要是通过与其弟子的辩论而展开的，其中几场著名的辩论，如“杞柳与杯棬之辩”“湍水之辩”“生之谓性辩”“仁义内外之辩”，均记载在《孟子·告子上》中。本文将循着这些辩论，探讨孟子性善说的内容，并考察它是否存在矛盾或困难。

一、人性：自然的何以是善的

在“杞柳之辩”中，孟子反对告子“戕贼”杞柳而为杯棬，认为仁义不是通过人为的加工而施加给人心的，而是自然天成的。

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·告子上》）

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》）

告子以人性比杞柳，以仁义比杯棬，意谓杞柳只是制作杯棬的原始材料，而杯棬只是杞柳可以被加工而成的一种器物而已，二者不能等同，杯棬不是杞柳，仁义不是人性。孟子的反驳，跳过告子杞柳之喻的基本结构，单拈出由杞柳而成杯棬必须具有的中间环节，即人为加工这一点，批评告子是通过“戕贼”杞柳而成杯棬的，有欲戕贼人性而为仁义之嫌。在这场辩论中，双方的分歧在于：告子以仁义为后天人为的结果，孟

作者简介：甘祥满（1970—），男，湖南岳阳人，北京大学儒藏编纂与研究中心副研究员，哲学博士，北京，100871。

子则以仁义(善)为先天人性,仁义乃人性自然而然的呈现。孟子预设了这样的原则:由人之“性”到人之“仁义”(善),中间无需任何后天的加工和人为过程,人性是自然地善的。

“湍水之辩”进一步表达了孟子的这个思想。这一次,告子选择了“湍水”这个形象,以水之东流、西流这种无固定方向为喻,来说明人性先天地并无仁义善恶可言,因为水流之东向、西向,不仅是偶然的,而且本质上也无价值上的高下分判。孟子很机敏地接过告子的湍水流向之喻,果断地以“水信无分于东西,无分于上下乎”一语反诘之,可谓掷地有声。告子以水流方向无分东西南北,强调其差异性;孟子则以“水无就不下”约之于水性本体的同一性,以说明人性之无不善。孟子还进一步解释说,水无论是“决诸东方则东流,决诸西方则西流”,还是“搏而跃之,可使过颡;激而行之,可使在山”,都只是“其势则然”,是水在不同的、偶然的情势下的各种表现,但它们都不是水的本性,水的本性是唯一的,那就是“无就不下”。

杞柳之辩,孟子强调了仁义作为人性的自然性、先天性;湍水之辩,又通过辨析水之无分东西和水之无就不下两种性质的本质差别,突出了人性之善乃人的本真或本己之性,而非一般的、偶然的属性。但是,孟子对这两点的论证是不充分的。

其一,类比论证不是一种严谨而有效的论证方法。在以上二则辩论中,虽然是告子率先使用了类比的方法,但毋庸置疑的事实是,孟子并没有在类比方法之外采用正面的、直接的论证方法。我们知道,在中国古代哲学的传统里,类比是一种用得最为普遍的论证方法,典型的例子如天人相副说、五行五常说等。今天看来,类比论证并不是正面的论证,而更像是一个比喻性的说明,它不具备从内在逻辑上论证的必然性、有效性。在本篇里,孟子说明了杞柳自然性与杯棬后天性的区别,又论证了水的本质之性是就下;但并不能因为它们类比了人性和仁义的关系,就同时有效地证明了作为价值性的“善”(仁义)与人的自然属性或先天本己之性

有必然的联系。

其二,从内容上说,孟子性善说最基本的命题——人性是善的,在这两场辩论中也没有得到证明。据孟子的命题,要论证的问题有两个:(1)人性是先天的、自然的,而非后天的、人为的;(2)人性在其本质上是善的,而非“无善无恶”的。我们可以看到,孟子对这两个问题的“论证”是混而不分的,也就是说,孟子在说明人性(杞柳)自然之时,也就是说明仁义(善)是自然之时;在证明了“就下”是水的本性,“无分东西”不是水的本性时,类比到人性本质是善的,而问题是,即便“就下”是水的本性,它仍然只是自然物之自然的性质,并不具备任何价值倾向性。人的自然、内在、本己之性,究竟何以具有“善”这一价值性,二者的内在关联何以可能?这个问题被孟子以一个“犹”字轻轻带过:“人性之善也,犹水之就下也。”如果一定要用水来类比人性,那么与其说“水之就下”类比了人性之善,不如说它类比了人的食色之性。因为无论人吃的具体食物是什么,人饥则欲食、渴则欲饮却是不变的、普遍的,但这种食色之性显然不具备孟子所说的仁义这种价值性。

二、从物性到人性:“生之谓性”错了吗

要论人性之善恶,先须界定何谓人性;要论人性,又先须界定何谓性。我们知道,在中国古代的简帛文物中,“性”字常写作“生”字。《周礼·地官·大司徒》:“以土会之法,辨五地物生。”此处“物生”即训作“物性”。《庄子·庚桑楚》言“性者,生之质。”荀子也说“生之所以然者谓之性”、“不事而自然谓之性”。(《荀子·正名》)显而易见,“性”的本义是指事物生而具有从而标示某物之为某物的特质,它是自然的,非人为的;是先天的,非后天的。可以说,以“生”论“性”,乃是中国文化的传统,其来已久。凡物皆有性,规定一物之为一物的本质者,或者说一物自身所具有的必然如此、不得不如此的特性,我们称之为“本性”;一物在其存在状态中偶然地、受外在条件影响而展示出的性质,称之

为“属性”。如上文所例,水流向东、向西,只是水的属性,水之就下才是水的“本性”。

实际上,在前文的“杞柳之辩”“湍水之辩”中,孟子肯定和强调的正是人性的自然性、先天性和本性。但是在接下来的“生之谓性辩”中,孟子却似乎不满于告子以生论性的说法:

告子曰“生之谓性。”孟子曰“生之谓性也,犹白之谓白与?”曰“然。”“白羽之白也,犹白雪之白;白雪之白,犹白玉之白与?”曰“然。”“然则犬之性,犹牛之性;牛之性,犹人之性与?”(《孟子·告子上》)

告子是秉承传统的说法而曰“生之谓性”,从文本上说,告子还没有展开阐述其“生之谓性”的详细内涵。然而,孟子一上来就把问题转换了,他把告子“生之谓性”的命题转变成了“白之谓白”的命题。从下文“白羽之白犹白雪之白,白雪之白犹白玉之白”的推演,可知孟子所谓“白之谓白”是指某类事物所共有的某种同一性质,命题指向的是“性”的同性。由此同性,故而凡白者皆白,继而则可类推出犬之性、牛之性、人之性皆相同,因为三者都同为动物。但告子言“生之谓性”,并没有预设事物之性是同是异的问题。换句话说,告子以生说性,其要旨在“生”字上,而不在“同”字上。所以牟宗三先生说:

“性者生也”与“白之谓白”并不相同,后者是套套逻辑式的分析语,而前者不是。“性者生也”并不等于“性是性”或“生是生”,其语意是“生而有的自然之质就是性”,这是说性的一个原则。“生”等于个体存在,个体存在时所具有的“自然之质”曰性,而个体存在不等于性。是则“性者生也”或“生之谓性”并不同于“白之谓白”(白说为是白)。^{[1]7-8}

显然,孟子和告子都承认同一类事物有相同的性,人作为动物这个类的一种,也必然与其他动物有着类的同一性,也就是所谓的动物性。本来,按“白羽之白犹白雪之白,白雪之白犹白玉之白”的思路,可以类推牛、犬、人之性相同——即同为动物性,但孟子以反诘的形式考

问告子,则表明其本意恰恰不同意在人与犬、牛同类而同性的意义上谈论人性,而应该从人与动物甚至与其他万物相异、相别的意义上界定人性。所以孟子有言说“人之所以异于禽兽者几希,庶民去之,君子存之。”(《孟子·离娄下》)这就是说,人与禽兽相同之处很多,相异之处很少,但正是在这微小的相异之处,才分判出人之为人的“性”来。人要从自身所处的动物这一共性中,自觉地分辨出不同于其他动物而成就为人之为人的独特之性,这就是“人性”,是人与禽兽相别的“异性”。

因此,孟子又说:

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,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》)

所谓口之于味,目之于色,耳之于声,四肢之于安佚,其实就是人作为动物而与其他动物所共有的类性,也就是告子所谓“食色性也”。但是,孟子说这些生理性的欲望是“性也,有命焉,君子不谓性也”,这些欲望的实现或满足程度是受外在条件限制的,与个人的社会环境、人际遭遇息息相关,它不取决于人的内心追求,所以只能将其视为“命”,而不可谓为“性”。食色之性是性,但孟子说君子不把它称之为性。为什么?因为这些生理食色之性,是动物之共性,而非人之特性,换言之,它是“物性”,不是“人性”。孟子认为,人性应该是那些体现人心内在追求、凭借其自身意志即可掌控并展现的那些道德品质,诸如仁之于父子,义之于君臣,礼之于宾主……总之,孟子是以人之性为人所应当区别于禽兽、高于禽兽的道德性为唯一本质规定,把动物性、生理性的规定从价值上舍弃掉,而有意地选取仁义礼智这种社会性、道德性内容作为人性的内涵。因此可以说,“孟子性善论实际是以善为性论”^{[2]30}。孟子通过以“白之谓白”置换“生之谓性”的方式,将告子统称的“性”转到单

谈“人性”，目的是要超越“物性”而寻求“人性”。所以孟子论“性”，是单取“人性”而言。这个“人性”就是人之所以为人者，是人之所以异于禽兽者，其内容就在于人是有道德的，道德是先天的人性。

应该说，孟子论人性，撇开人作为动物而具有的共同的“物性”，仅以“人性”来规定人的本质，这个观点和思路无疑是正确的。问题在于，我们是如何从“物性”中提炼出“人性”的？被提炼出的“人性”一定是、必须是道德性吗？我们用康德的话说，道德形而上学的根基在哪里？孟子表达了对人的道德性诉求的理想，但并未能用理性的方式证明人之性必然是道德性。有人说，孟子讲人性，不是一个理论问题，“不是一个言说或讨论的问题”，而是一个主体性问题，“一个主体如何抉择与确认的问题”^{[3]43}，这样的观点很容易把道德问题、人性问题心理化、私人化。社会的道德实践单有“内圣”是远远不够的，还必须有道德理论的普遍指导。

余下的问题是，“生之谓性”的说法错了吗？告子本意以生言性，孟子经过一番论点转移而引出人性非牛犬之性，似乎认为告子“生之谓性”的说法错了。其实，即便孟子无意或有意地将告子所谓的“生”理解为生而具有的实然状态，并借此而转换为“犹白之谓白”，仍然不能否定牛之性、犬之性以及人之性都是生而具有、自然而然这一先天性。当孟子说人性犹水之就下，说人性乃是异于禽兽者，说恻隐、羞恶、是非、恭敬之心“人皆有之”时，无不是从人天生而有、非由外铄的角度说的，也就是说无不是以生言性。如此，则告子“生之谓性”的说法并没有错，孟子的人性说也离不开“生之谓性”这个前提。

三、性善：可善还是本善

“孟子道性善”，所以在湍水之辩中，孟子认为“人性之善也，犹水之就下”，“人无有不善也，犹水之无有不下”。我们已经指出，这种类比的

论证是不充分的，也可以说对于“人性必然是善的”这个命题是无效的。不过，我们现在要追问的是，孟子究竟是在何种意义上说“人无有不善”或“人性之善”的？试看孟子与其学生公都子的一段对话：

公都子曰：“告子曰：‘性无善无不善也。’或曰：‘性可以为善，可以为不善；是故文武兴，则民好善；幽厉兴，则民好暴。’或曰：‘有性善，有性不善；是故以尧为君而有象，以瞽瞍为父而有舜；以纣为兄之子且以为君，而有微子启、王子比干。’今日‘性善’，然则彼皆非与？”（《孟子·告子上》）

孟子曰：“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。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》）

公都子举出三种人性说：一是告子的无善无恶说，以为人本质上就像其他动物一样，有其天生而有的各种生理欲望和生存本能，这些天性本身无所谓善或不善，没有道德意义，不能人为地赋予其价值性；二是“性可以为善，可以为不善”说，认为行为的善恶表现完全取决于外在环境的引导，人性的善恶是后天生活实践的选择性结果，而非先天本有；三是“有性善，有性不善”说，认为人天生就有善的，也有不善的，与后天环境无关。而孟子曰“性善”，说明孟子的观点与以上三者均不相同。孟子所谓性善，表达得非常明确：“乃若其情，则可以为善矣，乃所谓善也”。“乃若”，意谓如若、按照“其情”即下文所谓恻隐、羞恶、恭敬、是非之心。孟子的意思是，按照人心所具有的实情，即人人皆有恻隐、羞恶、恭敬、是非之心，此四心必然表现为善行，在这个意义上，就可以说人性善。从这里可以看出，孟子实际上是以心善言性善。而所谓“心善”，也就是心有向善、求善的欲望，其实也

就是人在理性上有对道德德性的追求。在中国传统哲学的话语系统里,心与性是有区别的,心是从主体的角度讲,性是从天命的角度讲,心有主观性,性则是纯客观的。孟子为何由四心之善而断之以“人性之善”呢?因为在孟子看来,恻隐之心即仁,羞恶之心即义,恭敬之心即礼,是非之心即智,这四种善心就是四种德性,而且它们都是非由外铄我者,“我固有之也”。我固有之,即我“心”先天所本有,这一本真的心就呈现出本然之性。但是我们知道,“心”是具有灵动性、主观性的,孟子也说“心之官则思”,人心有思考、选择、判断、做决定等等理性能力,孟子所谓“存其心”、“先立其大者”无不是心官之思。这就是说,心是可以灵动地抉择的,其抉择的内容、性质和程度既可以因人而异,也可以因时而异。而如果说到“性”,则不管是物性还是人性,性所规定的是事物或人先天地、不得不如此地具有的某种特质,以“人性”而言,它不会因人而异、因时而异。因此说,以人“心”之如何等价于人“性”之如何,难免忽略了二者之间精微的本质性差异。

我们姑且接受孟子这种以心善说性善的思路,继续探问这种心善(性善)究竟是怎样的善。孟子说“乃若其情,则可以为善”,此“可以”不是表达选择性或不确定性的“可能”,而是表示具有能够“为善”这种能力。在孟子看来,从人的本心、本性出发,是只能生出善,而不能生出恶的。换言之,“乃若其情,则可以为善”,这个“可以”不是选择性的,也不是概率性的,而是唯一的、必然的。故此,孟子说的“可以为善”,就不是公都子提到的那种“可以为善,可以不为善”那种或然性,也不是那种“有性善,有性不善”的多样性,而是指人心本然已具有善性且只具有此善性。如果结合孟子先前所说“人无有不善”,以及本段中所谓“仁义礼智非由外铄我也,我固有之也”的说法,则其所谓性善实可以说是性本善。当然,此性本善不是说善性已经是先天完足的、无须后天做工夫加以培育的,而是指此善性乃是人心先天本然具有。

那么,问题是,孟子是否充分论证了性本善这个观点?性本善论包含了两个命题,其一,人性先天是善的,善不是后天所得;其二,人性先天地并且普遍地是善的,不能是非善的。孟子说“仁义礼智,非由外铄我也,我固有之”,“此天之所与我者”,“固有之”就是天赋的、先验的。这样一个道德的先天命题,显然既不像数学公理那样的不证自明,又不像经验科学那样可以通过大量的经验事实予以归纳实证。在《孟子·公孙丑上》中,孟子以“孺子将入井”而人人“皆将有怵惕恻隐之心”为例,说明善性是人类普遍地具有的。这种普遍的善性,是纯粹的道德动机,跟其他一切现实的、偶然的因素无关,“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”。这种纯粹的道德心是先天的、内在的,不是出于世俗的目的,也不受现实生活经验的影响。可以说,这则例子,充分地揭示了孟子性善说的基本内涵:人性是善的,善性是先天固有的,因此可以说人性本善。

然而问题在于,如果说恻隐之心“人皆有之”,那么残忍之心也可谓人皆有之;如果见孺子将入井而有恻隐之心是一个普遍的生活现象,那么同样地,在现实生活中展露残忍、狠毒、自私之心的场景也是时常得见的。当然在孟子看来,恶的观念和行为不是先天而有的,只是后天“旦旦而伐”的结果,是存心不够而放心不收的结果,它与先天的本性之善不是同一个层次。可是孟子并不能否定这种非善之心的普遍性,也不能证明人的本心中不具备恶的因子。也就是说,孟子说恶只是后天环境的结果和表现,但他实际上只是说明了善是先天的,并未说明恶何以不能从先天的本心中发出。又,孟子说恻隐、羞恶、恭敬、是非之心人皆有之,也就是说人是有道德的,但是道德究竟是何以有的?作为道德的善(仁义礼智)从人性上追索究竟何以可能?这不只是一个问题,也是一个困难。康德从实践理性上说明道德是可能的,但是他也承认必须预设理性自由这个前提。对于孟子而

言,人之为人,仁义礼智、良知就是其基本的前提和预设,但是孟子并没有或并不能予以理论的充分的证明。如此,则可以说,孟子的性善论,是以预设的性必须善作为已经证明或无需证明的性本善。既然“性本善”论是未经充分证明的,那么孟子的性善论也许应当理解为“性可善”论,即从四端之心而言,人性是可以、必然成其为善的。

四、义内之可能与不可能

仁义内外之辩,对孟子而言,又是一次阐明其善性出自本心观点的机会。告子与孟子都同意仁内说,分歧在于义内还是义外。告子持义外说,其论据有二:

彼长而我长之,非有长于我也;犹彼白而我白之,从其白于外也,故谓之外也。
(《孟子·告子上》)

长楚人之长,亦长吾之长,是以长为悦者也,故谓之外也。(《孟子·告子上》)

告子的思路是这样的:我们尊敬长者,是因为长者的年龄为长,其长非出于我,就像我们看到白色的东西而称为白色的,白色是属于物体的属性。故在告子看来,这是外在事物的性质,引发出主体的观点和态度,敬长这个“义”德也是由外而不由内的。孟子对告子的反驳,一则通过分别人、马,以示对于同样的“年长”我们只会敬人而不会敬马,可见敬长不是由于外在的年龄之故,而是因为出于人性;二则抓住两个关键概念——敬长者与所敬之长者,谁表现为义?毫无疑问,是敬长的人。综合来说,孟子认为恭敬是一种发自人内心的自觉的德性。

这场辩论,双方各持一见,辨析较为深入。不过,双方对于“内”与“外”二字的理解其实大有差异。简单地讲,在告子开场的设定里,内外是以“我”为界的,也就是以我和我的血亲关系为界限,在此界限之内者为“仁内”,故“吾弟则爱之,秦人之弟则不爱”;越出此界限而延伸到“我”之外,则为“义外”,故“长楚人之长,亦长

吾人之长”。而在孟子的语境里,此内外被理解为心性的内外,也就是孟子所谓的“仁义礼智根于心,非由外铄我”,根于心是“内”,外铄是“外”。孟子认为,不管仁爱还是恭敬(义),其起源都来自主体自我之心。显然,孟子与告子并不是在同一层次上理解内外二字的含义的,因此告子的仁内义外之说并不能由孟子的反驳而驳倒。实际上,按照庞朴先生的考证,“义的本义是宜是杀戮”,仁内而义外是上古时代重血缘关系与重社会关系两种不同文化在处理血亲与族群之外的人群关系时的不同原则,所以仁内义外也是古代历史的一段真实存在。^{[4]29-30}

从孟子本人的阐释来说,义内说是否成立呢?孟子反问告子:“且谓长者义乎?长之者义乎?”其意敬长之义是由敬长者发出的、展现的,敬长者是义德的主体。但如果就孟子的性善说来考察,义内说应该是他用以证明善性只能出乎人心而不能源于外部的重要论据。那么,敬长由乎敬者,与敬长出乎人(内)心,是同一个命题吗?换言之,“某事是A所为”,等价于“某事是出自A内心自觉所为”吗?显然不是。毫无疑问,任何道德行为或道德动机都是由主体而不是客体发出的。但是主体的道德行为可以分为两种:一种是发自内心的、完全自觉的,不掺杂其他功利的、经验的因素的行为,这可以称之为“出于道德”的行为;另一种不是发自内心,而是在考量现实情境或行为后果等因素后做出的一种选择,这种选择合乎社会现行的道德规范,这可以称之为“合乎道德”的行为。当孟子说见孺子入井而人皆有恻隐之心时,显然是指出自内心的、纯粹自觉的道德心。但在仁义内外的辩论中,孟子所说的敬也是这种“出于道德”的行为吗?孟子反驳告子说“耆秦人之炙,无以异于耆吾炙。夫物则亦有然者也,然则耆炙亦有外与?”孟子在这里是要借比喻的形式来说明敬长之心犹如嗜炙之欲一样,是不受外在客体影响而完全取决于内心的。情况果真如此吗?尊老敬长之心,是否是一种外在的社会规范逐渐内化的结果?或者是一种在生活实践中

积累而成的长者权威的事实,经过不断地规范化而成为的一种文化心理?这当然无法证实,但也无法否认。我们且看孟子自己如何说。在另一则关于义内义外的辩论中,孟子教公都子如何去与孟季子辩论:

孟子曰“敬叔父乎?敬弟乎?彼将曰‘敬叔父’。曰‘弟为尸,则谁敬?’彼将曰‘敬弟。’子曰‘恶在其敬叔父也?’彼将曰:‘在位故也。’子亦曰‘在位故也。庸敬在兄,斯须之敬在乡人。’”(《孟子·告子上》)

由于孟季子此前抛出了“敬兄”与“先酌乡人”的义外难题,故孟子指出:敬长之敬不是一味地以年龄高低为标准,一般情况下是敬叔父而不敬弟,但如果“弟为尸”,即弟弟在祭祀活动中担任主祭,则须“敬弟”,即便是叔父,此时也要“敬弟”。因为“弟为尸”是某种仪式的位置象征,在这个位置上,不论年长与否,都必须受尊敬的对象。虽然孟子是要借此说明“庸敬在兄,斯须之敬在乡人”这个经与权的关系,但他无疑也道出了一个事实,那就是“先酌乡人”与“敬弟”这种义之敬,是出于对社会规范、礼仪的遵守,是受特定的、偶然的环境或条件影响的,这种“义”显然不是孟子要论证的无条件的、必然的、内在的“出于道德”,而只是一种“合乎道德”。因此,孟子以敬长为例的“义”,并不一定是“内”,而可能是“外”。这就说明,“义”可以是出于自觉的“内”,也可以是出于不自觉的“外”。

结论

或许可以这么说,“孟子道性善”有两种理解:一者理解为一种倡导、一种主张,即以人性

“当善”为价值诉求,以善性为指导个人生活和社会关系的准则;二者理解为一种思想、一种理论,即以人性“本”善立论,认定人性中只有善没有恶,同时以仁义礼智之德性是先天地内在于人性的,与后天的社会生活实践无关。

从前者来理解,孟子的性善说无疑是美好的、值得肯定的,而无须做理论的分辩。而如果从后者来理解,则孟子的性善说在理论论证上是不充分的,或者说还存在很多问题。

诚然,即便在今天这样的后儒家时代,性善说或人性本善论依然于社会生活实践有着普遍的、积极的意义。但我们切不可以为孟子的性善说是一种已经完成了的理论,因而以为人性普遍地、必然地、唯一地是善的。在对等的意义上,荀子所持的性恶论同样有其实践的、积极的意义。在人性善恶及道德实践问题上,重要的不是谁主张性善或性恶,而是谁能更有效地提升和改善社会的道德水平。

【参考文献】

- [1] 牟宗三. 圆善论. 长春: 吉林出版集团有限公司 2010.
- [2] 梁涛. 孟子“性善论”的内在理路及其思想意义. 哲学研究 2009(7).
- [3] 丁为祥. 孟子如何“道性善”. 哲学研究 2012(12).
- [4] 庞朴. 试析仁义内外之辨. 文史哲 2006(5).

(编校:张利文)