

## 〈論説〉

# 荀子“人禽之辨”思想研究

路 杨\*

摘要：“人禽之辨”是先秦儒学的重要问题，荀子对此有全面而深刻的论述。从先天性视角看，人作为整体异于禽兽之处在于“能群”。作为个体的人则相应地具有义、辨等素质，能够辨知觉察到自身在社会中所处的等级和职分。从后天的视角看人类社会，礼是符合人类“能群”本质的生活方式。因此，人必须不断为学和修养以获得自我提升。虽然人存在异于禽兽的素质，但善的达成必须依赖后天修为。

要旨：「人禽之弁」は先秦儒学の重要な課題であり、荀子はこれについて全面的に深い論述をなされている。まず先天的な視点から見ると、集団として人間が禽獣と異なるのは「能群」である。そして個体として、人間は相応な義、弁などの素質を備え、社会の中で自分の置かれた位階と職分を弁知することが出来るところである。後天的な視点から人間社会を見ると、礼は人間の「能群」の本質に合った生き方であり、そのためには、常に学び、教養を身につけていく必要がある。人間は禽獣と異なる素質を備えているが、善を養うには後天的な修行が必要と考えられている。

---

\* 路杨(1992-)，男，中国辽宁人，中国人民大学哲学学院中国哲学专业2020级博士生，日本爱知大学大学院中国研究科博士后期课程入学。主要研究方向：先秦儒家、法家思想，日本江戸儒学。

所谓“人禽之辨”，即讨论人类与禽兽的差别，是从先秦以来中国哲学领域讨论的重要话题之一。这一问题在东西方思想中无疑都是极为重要的。首先，它是探讨人性论必然会衍生出的话题，关乎人类对自身价值的发现和确认；其次，它涉及到人与宇宙关系，人与万物的关系问题。另外，还涉及人类的道德性或非道德性来源问题，是哲学和思想争论不断深入之后的必然产物。“人禽之辨”问题能够关联人类的生存的终极目的的讨论。事实上，对人之为人的独特的本质的思考，可以为规定了属人的生活方式的伦理和政治学说奠定基础。

一般谈起“人禽之辨”的问题，大多会关注孟子提出的“人之所以异于禽兽者几希”（《孟子·离娄上》）的表述，认为孟子在思想上严格规定了人与禽兽之间的界限，把本然善性作为人之为人的本质，为道德法则找到了人性论的根据。而认为荀子的人性论思想中无人禽之别，性恶论的主张则是告子“生之谓性”命题的翻版。这种观点产生得非常早，且一般受到宋明理学思想的影响。如牟宗三先生提出：“荀子只认识人之动物性，而于人与禽兽之区别之真性则不复识。此处虚脱，人性遂成漆黑一团。”<sup>1</sup>虽然如此，牟宗三先生还强调说：“然荀子毕竟未顺动物性而滚下去以成虚无主义。他于‘动物性之自然’一层外，又见到高一层者在。此层即心（天君）。故荀子于动物性处翻上来而以心治性。”<sup>2</sup>即使对“天君”有所关注，但仍不免于忽视了荀子对“人禽之辨”问题的诸多论述。当代学者已经认识到身处孟子的思想脉络中对荀子进行评判的局限性，希望从更丰富的角度去审视孟荀之别，尤其是荀子思想的价值。在“人禽之辨”的问题上，王正提出：“无论是孟子还是荀子，他们的人禽之辨都是从人伦这一点展开的，只不过孟子更注重人伦中所体现的内在于人心灵的道德意识和价值判断，而荀子更看重人伦中所体现的人的分别意识和礼的规范。”<sup>3</sup>但是，仅仅强调荀子思想与孟子有共同

---

1 牟宗三：《名家与荀子》，台北：台湾学生书局，1979年，第224页。

2 同上。

3 王正：《先秦儒家人禽之辨的道德哲学意义》，《云南社会科学》2015年第2期，第49页。

的旨趣，对荀子“人禽之辨”思想本身丰富性的揭示尚显不足。

## 一、先秦儒家“人禽之辨”问题的缘起与发展

先秦思想中“性”概念的意义演变，反映了思想家对人禽之辨问题的讨论不断深入的过程。“性”最原始的含义是“生”，含义是生而具有的东西，所指代的内容可以包含许多方面，最关键的就是告子所说的“食色性也”。我们不清楚孔子在提出“性相近也，习相远也”的时候是否包含类似这样的理解，但以“食色”为“性”的确属于人与人相近的方面。“性”在孔子这句话中至少可以确定为人尚未经教化状态。在这种状态下，人与人之间并没有表现出明显的差异性，而后天的教育却让人所呈现出的样貌发生巨大转变。就“性相近”而言，孔子正是在强调所有人而共有的方面，而“习相远”则是突出每个人的独特性方面。因而，以“生”言性对于孔子仍然是成立的，且可以认为孔子强调人性本身是不确定的，因而不能将其视为类属性和本质。此外，“性”在孔子思想中或在当时的思想语境中，并不具有善恶属性，且在一定意义上具有可变性。

人性究竟如何，并不是孔子关注的核心问题，所以并未做深入的思想讨论。也没有像论述“仁”一样，试图在不同语境中呈现其意义。故而，与其像后代的理学家一样把这段话作为孔子对人性问题的精深论断，不如将其视为对教化与为学的看重。子贡所说的“夫子之言性与天道，不可得而闻也”（《论语·公冶长第五》），应当确有其事，我们不必把后代认为重要的哲学问题加强于孔子。

随着对情性问题思考的深入，儒家的继承者从不同的角度拓展了这一问题的广度。《郭店楚墓竹简》中的很多篇章反映出早期儒家的思考历程。其后，子思所著《中庸》的开篇，以“天命之谓性”把性与义理之天关联起来，又通过论述“率性之谓道，修道之谓教”，指向儒家的政治理想和修养实践。人性就真正成为儒学的核心问题而作为通达天道与人事的基础性概念，由此其含义和使用就逐渐脱离了日常语境，有了更为严格的哲学意义。

而到了孟子，不仅继承了由天而性的思想道路，还开创了以四端之心为核心的性善论，将儒家人性问题的讨论推至一个高峰。因此“人禽之辨”的问题也变得至关重要。孟子的贡献在于，对命和性之间进行了区分，相应地也区分了大体和小体之别。孟子说：“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。”（《孟子·尽心下》）还说：“从其大体为大人，从其小体为小人。”（《孟子·告子上》）无论是性与命之别，还是大体小体之分，孟子都隐含承认它们是生而具有，也可以说“生之谓性”。孟子在与告子辩论时，针对告子“生之谓性”的传统命题，孟子用“白之为白”的类比来反驳：“白羽之白也，犹白雪之白；白雪之白，犹白玉之白与？”（《孟子·告子上》）言“生之谓性”就好像没有区分白雪的白和白羽的白一样，人之性和犬马之性就被混淆在一起，所以就会得出一个看似荒谬的结论，“然则犬之性，犹牛之性；牛之性，犹人之性与？”（同上）孟子并非否定“生之谓性”表达出的含义的有效性，而是强调在“生之谓性”的前提下，还应当进一步划分。白雪的白当然也是白，但雪不同于羽毛，而这正是问题的关键所在。因此，虽然性与命、大体与小体都是生而具有，却应当区分出属于自然属性的部分和道德属性的部分。属于道德性的部分，被孟子概括为“人之所以异于禽兽者”，虽然只是“几希”，但其产生的效验却是本质性的。从上面的论述可以看出，孟子对人性的观点包含两个方面，其一是承认“生之谓性”的命题具有部分合理性，但需要进一步进行阐明。其二是“人之所以为人者”，即等同于“所以异于禽兽者”。孟子的性善论以及四端说，就是从对人性这一基本观念中生发出来。

而儒学思想发展到了战国末期，荀子明确以“性恶”反对孟子的思想。从荀子对性何以界定为恶而看，似乎回到了告子所提出的以食色为性的命题。比如荀子讲，人是“生而有好利焉”，“生而有耳目之欲，有好声色焉”（《荀子·性恶》）等等，如果以孟子思想来衡量，这些属于大体小体之分中的小体，是性与命之别当中的“命也，君子不谓性也”，是人与禽兽之别中

同于禽兽的部分。如此而言，孟子和荀子所理解的“性”的内涵并不一致，因而性善、性恶也并非属于在同一层面上进行的争论。且似乎看起来，荀子的思想还发生了某种倒退。

然而，经过先秦儒学思想家近百余年的争论，荀子的观点和立场当然不会简单回到告子所说“生之谓性”的素朴状态。即便荀子把“性”仍然定义为生而具有的追求物质利益满足的方面，但这只是荀子对人从一个侧面进行把握。以“人禽之辨”思想为视角而研究，可以发现荀子对人以及人性的整体性论述是丰富而全面的。人之为人的独特性，既应当是共同体成立的根基，也应当是个人的自我道德修养的指导依据。只有通过对相关文本的全面性探究，才能领会到荀子思想在战国末期人性论发展中的创新之处。

## 二、人能群，彼不能群也

首先，荀子以是否“能群”来阐述人与禽兽之差别，这一论断被近代严复，刘师培，梁启超等思想家所重视，引以为介绍西方社会学与社会契约论的媒介。

荀子明确意识到不同物类的万物之间具有内在差别，指出：“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。力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也，曰：人能群，彼不能群也。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。”（《荀子·王制》）荀子把一切存在的事物归为四类，第一类是没有生命的自然物，如水和火，其共通性基础在于“有气”。第二类是在有气的基础上还有有生命的事物是植物，但植物没有知觉。第三类是有知觉但没有“义”的事物是禽兽。第四类则是气、生、知、义俱全的人，被荀子认为是最为尊贵的。以科学分类体系为标准，荀子的物类划分的确显得粗略，但其意不在此，最重要的是澄清人在天地和万物中的地位。

人相对于万物的尊贵性来说并非体现于身体的优势。荀子指出，人的耐力比不上牛，奔跑能力比不上马，以此类推还可以举出许多方面，来证明人的身体素质不如其他生物。但是最终人却可以战胜自然界的各种动物，驱使他们利用自己的身体优势为人类的生活服务，因此，人在与万物的关系中成为主宰者而变得尊贵。

不同于西方哲学家把人规定为“有理性的动物”，荀子在论述人类不同于其他动物的地方就在于“人能群，彼不能群也”。需要注意的是，《荀子》中出现的“群”需要做两种区分，引文中所说的“群”并非仅仅是种群或群体的含义。因为就现实情况言，禽兽并非不能成群结队地生活。荀子在论述事物之间各从其类的特性时说：“草木畴生，禽兽群焉，物各从其类也。”（《荀子·劝学》）所以，人所组成的群就不简单是因为事物“各从其类”而形成的物种种群，而是具有社会的、伦理的、和政治意义的有组织性的整体。“能群”是人类尊贵性的体现，也是生存所必要的条件，如果群不能够存在，人依靠个体的力量也就无法在自然界存活。因此，荀子强调“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》）破坏“群”的力量同样也存在于人性当中，所以“群”不是现成存在的，需要处于“群”之中的人主动维持以达成团结。如此则要求，每个个体的言行应当置于群体的视角中审视，维护群体的行为才具有符合人之“能群”本质的正当性。

另一方面，作为一个特殊的个体存在的君主，成为“群”这样一个政治组织维持稳定的最关键的因素。荀子说：“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》）“君”与“群”在词源上具有关联性，所以君成为群之统治者，应当通过合理的施政措施让人群结合起来，荀子将人君施政的策略称之为“群道”。如果能够恰当施行，不仅人类社会作为整体有序运行良好发展，政治状况也可以上通下达，百姓安居乐业，有贤德才干之人为官吏，而且六畜和草木也会因此而滋生繁盛，足以是人类所用。

所谓“群道”具体指什么，荀子有专门的论述。荀子说：“道者，何也？曰：君之所道也。君者，何也？曰：能群也。能群也者，何也？曰：善生养人者也，善班治人者也，善显设人者也，善藩饰人者也。善生养人者人亲之，善班治人者人安之，善显设人者人乐之，善藩饰人者人荣之。四统者俱，而天下归之，夫是之谓能群。不能生养人者，人不亲也；不能班治人者，人不安也；不能显设人者，人不乐也；不能藩饰人者，人不荣也。四统者亡，而天下去之，夫是之谓匹夫。故曰：道存则国存，道亡则国亡。”（《荀子·君道》）“群道”在这一篇中也被称为“君道”，是君主为了达成国家的有效治理应该掌握的法则，具体展开为“四统”——生养，班治，显设，藩饰。生养人是让百姓获得物质上的富足。“班治”可以通为“辨治”，指“设官分职，奉公守法，以治万民”。而“显设”即“显用”，指“量才授职，使贤能各当其位”。最后，“藩饰”指的是“藩卫、文饰，使各级官吏，车服器物各有等差，以别贵贱。”<sup>4</sup>“四统”中除了第一条“生养”是针对普通百姓的生活，余下的部分都是在劝告君主应当妥善管理统治国家的职官体系，并应当辅助以社会等级制度。但是，设官分职应当选取贤才成为百姓的直接管理者。贤人在位能够得到百姓拥护，那么实现天下大治则可以水到渠成。

结合上文，我们可以得出如下结论：一，“能群”是人有别于禽兽之性的具体表现，由此而体现了人的尊贵。二，群之必要性基础在于，相较于其他生物，人在身体素质上处于劣势。因此如果人类的社会组织遭到破坏，则人也不能够在自然界存活下去。荀子对“人禽之辨”的独特性的界定，首先着重强调人具有整体统一性。不可否认的是，荀子是社会等级制度的坚定维护者，这也许是出于他所建构的理论的必然要求。虽然对于维护群之统一性而言，最重要的个体是君主，但并不意味着每一个个体不可以成为“群”的拥护者。人类作为统一群体才是道德善性能够生成的根基。但对于个体而言，必然存在着成为群之一员所必备的素质，而且，认可人与人之间的差异性，甚至不平等性，也成为人异于禽兽的一个特性，在荀子思想中就是

4 参见李涤生撰：《荀子集释》，台北：台湾学生书局，1979年，第274页。

“义”。当然，时代差异使我们不再能够认可春秋战国时代以贵族等级制为特征的政治制度。事实上，荀子乃至儒学中“尊贤”的思想正是对于等级世袭制的制衡，甚至是破坏。但是，对于一个国家和社会而言，不能够缺少管理者，也不可能不存在职业分工，这些必然要以差异性的存在为前提。而荀子认为，每个人能够认识差异性，并自觉地归属到群体的某一局部中，为达成和谐统一而行动。这种思想倾向也许对于任何时代而言都是适用的。

### 三、义以分则和

由“能群”而衍生出，荀子思想中“人禽之辨”的第二个特性就是“义”。正是因为具有每个人都有“义”的能力，才能够使得作为人类整体的群得以成立。“群”是人作为整体异于禽兽的特性，而“义”则是强调作为个体异于禽兽的特征。具有“义”之能力就能够突破个体的局限，站在群体性的视角来处理问题。对比孟子“义内”的观点，可以看出，荀子也强调“义”是人生而具有，且是内在的。但是，荀子所讲的“义”却更具丰富性，就在于兼具内在与外在，而不仅仅是作为驱使自身遵循外在规定的一种内在动力。

为了把荀子中“义”的含义清晰呈现出来，必须引入孟子“义内”思想的讨论，仁义内在的观点同样也关联于他对“人禽之辨”的思考。正如前文所述，孟子认为人与禽兽之别很少，关键在于具有四端之心。孟子曰：“无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。”（《孟子·公孙丑上》）在指出四端之心是人所独具之后，孟子还强调他们也是生而被人所拥有，就像人生来就有四肢一样。孟子所说的人是指个体存在，但是从普遍性视角立论，即只要属于人类中的一员，就应当具有四端之心。

孟子对人不同于禽兽的规定，着眼点最终归为道德性反思，也就是每个人都具有良知良能，有能力充分认识到自己的善性，而人类社会就是有道德

性个体的集合。个体的反思内求可以确证人与天之间的关联，这也就是孟子所说：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。”（《孟子·尽心上》）内省自律的实践工夫对每个人的道德完善都至关重要，尤其是以士作为自我身份认同的人。但是要想在国家和社会管理层面取得良好功效，则必须通过统治者的仁心“推扩”才能达成，这也就是所谓“以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。”（《孟子·公孙丑上》）孟子强调从仁心到仁政之间有必然性的逻辑关联，如果君主做好了内圣的道德修养，就一定能够推扩到国家治理之中，能够爱民如子，视民如伤。而百姓也会因此而感恩并仿效，达到尧舜时代一样的理想政治状况。这也导致了孟子多谈仁义而少讲礼法，呈现出重内轻外的特点。

在与告子辩论“仁内义外”命题时，对道德内在性的重视充分显示出来。《孟子》中的记载如下：

告子曰：“食色，性也。仁，内也，非外也；义，外也，非内也。”

孟子曰：“何以谓仁内义外也？”

曰：“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。”

曰：“异于白马之白也，无以异于白人之白也；不识长马之长也，无以异于长人之长与？且谓长者义乎？长之者义乎？”

曰：“吾弟则爱之，秦人之弟则不爱也，是以我为悦者也，故谓之内。长楚人之长，亦长吾之长，是以长为悦者也，故谓之外也。”

曰：“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·告子上》）

告子认为，一个人尊敬自己的长辈，同样也能够做到尊敬楚国的一位长者，就可以说他做到了义。我们可以推知，告子在所举例子时构想的一般道德规范是——凡是长者都应当尊敬。年长与否是一种外在标准，不依据人的主观偏向。且只有按照礼法规定，真正做到了尊敬长者，才能被评价为“义”。就像白色是一种外在的颜色，事物因为是白色的，所以我才称之为白，不随人的主观想法而称之为其他颜色。

而孟子的反驳是，即便对自己长辈和楚人的长辈都应当尊敬，也并不是只要年长于自己的对象都需要做到如此，比如对年长的马就无需尊敬。所以一个看似普遍性的规定，即在“凡是年长者都应该尊敬”中，已经暗含了某种标准的取舍——这条规定是针对的是人而不是动物的。做到道德规范所规定的行为，需要源自于内心的驱动力。外在规范的建立首先经过人的取舍，而且是人之心在进行取舍，在面对年长者时候首先要进行判断，到底是人还是马。如此可以说明，义看似是遵循一种外在标准，实际上还是发自于内心的。

但是，孟子所讲的“义内”在形式上就类似于告子所说“吾弟则爱，秦人之弟则不爱”，这是一个广为认可的“仁内”的例证。告子所强调的是，义作为德性的一种，需要人遵守外在规定，即便做到某项规定不是发自内心的，但其需要遵守的规范是客观的。即使不愿意尊敬楚人的长者，但也必须表现出恭敬。但爱这种情感却不同，对于“秦人之弟”的不爱是可以表现出来的。仁之所以是内在的，就在于它是内心情感的直接表达。而义之所以外在，是因为在某些情况下，要违背于内心的情感。

孟子进一步反驳，喜欢秦人的烤肉，也喜欢楚国人的烤肉，其根源在于对烤肉的喜爱，所以无论哪里的烤肉都喜欢吃。类比之下，尊敬自己家的长者也尊敬楚人的长者，是因为有对自己提出的要尊敬长者的内在要求。即使对“楚人之长”并不爱，却必须做到尊敬，是有具有让自己做到符合道德规范行为的动机。孟子以此论证义是内在而非外在的。

诚然，孟子的观点具有合理性，任何规范必须在内心认可的情况下才会去遵循，否则就是毫无意义的教条。但内在性并不是“义”的全部，外在性的规范何以是必要的？它到底是如何建立起来的？为什么一定要尊敬长者，而不是尊敬少者？这些问题从一个纯粹内在的行动动力是无法推出来的。提出外在制度合理性的依据，与强调内心必须遵从规范的动力，两者同样重要。

告子“仁内义外”的说法在语言学上是有其来源的，需要从字形上进行说明。“义”在古代汉语的日常使用中包含丰富的含义。“义”是“仪”的

本字，指称外在的仪式、表现。《说文》说，“义，己之威义也。”指个人的良好外在气度和容貌。“义”（義）也与“善”含义相通，如《诗·大雅·文王》：“宣昭义问”。“义”还有法则、意义、道理、假的（义父、义眼等）等含义。另一个重要的训释出自《中庸》，“义者宜也，尊贤为大。”从文字发展的过程而言，“义”本来指美好的外表和举止，原本就是对人外在表现的形容。判断一个人外在方面是否是好的，则需要一套标准和尺度，所以义有了法则、规范等意义。在规范、法则的含义下继续发展，就会有“宜”的意义出现，表示合适、合宜。在“宜”的抽象的含义出现后，“义”就不再只是针对外在表现而言，从而可以贯通内外。如果心能够具备判断什么是适合的界限的能力，也就可以被称为“义”。

理解“义”的意义，必须结合另一重要的概念“分”。荀子认为：“分何以能行，曰：义。”（《荀子·王制》）人内在的“义”的能力的充分发挥，则会表现为对“分”的把握。很明显，这里出现的“分”并非做动词用的“裁断”、“区分”、“区别”，而是作为名词的“职分”、“名分”，与“分莫大于礼”（《荀子·非相》）的意义相同。“分莫大于礼”，杨倞注为“上下亲疏之分”。<sup>5</sup>“分”规定了个体处于整体之中的界限和位置，虽然是以“区分”、“区别”为前提，但必然要涉及与整体以及整体中其他个体之间的关系。“分”可以作为协调个体与群的关系的中介。

“分”一旦形成，就是个人所不能够随意逾越和打破的，否则将会产生破坏性的后果。荀子说：“离居不相待则穷，群居而无分则争；穷者患也，争者祸也，救患除祸，则莫若明分使群矣。”（《荀子·富国》）每个人都处在各自的职位之上，可以让人类整体变得和谐统一，能够让“群”在真正意义上成立，能够发挥集体的力量，弥补个人身体条件方面的不足，战胜其他动物为人类的生存服务。荀子所说“宫室可得而居也”，只是其中的一个方面。由此，“义”在荀子这段的语境中意义就明确，就是能够让人的职分和地位得以确立的能力。

5 [清]王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第79页。

#### 四、以其有辨也

确立个人在群体中职分的能力具体表现在哪些方面？《非相篇》还有一段关于“人禽之辨”的论述可资参证。荀子说：“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。今夫狴狴形状亦二足而无毛也，然而君子啜其羹，食其馘。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。”（《荀子·非相》）荀子强调，人之所以为人，而不能被视为一种动物，并不在于形体的特殊性，比如“二足无毛”。自然界中也有“狴狴”长得与人类类似，但人却可以以动物对待他们，可以把他们作为食物。但人对于其他人却不能如此对待，其关键在于人有“辨”。荀子首先强调，“辨”并不是“别”，所以并不仅仅属于客观存在的诸方面的差异。比如，动物也有父亲和牝牡之区别，但却没有父子之间的亲情和男女之间的界限。荀子所举的例子颇具有代表性。禽兽即使有父子的关系，但仍然会相互之间争斗，所以父子之亲强调是父子之间以亲情相关联。禽兽有雌雄的分别，但彼此之间却没有人类之间的礼仪规范，所以男女之辨不同于牝牡之别，强调的是社会性区分的方面。无论强调自然属性上的差别还是联系，人都可以把它们确立为规则法度，并加以遵守。

荀子进一步说：“故人道莫不有辨。辨莫大于分，分莫大于礼，礼莫大于圣王。”（《荀子·非相》）在这里“分”的含义即前引“人何以能群，曰：分”之“分”，就是人在人类社会当中的职位和名分。也就是对人与人之间的关系进行确认，明确在不同的社会关系之中人应当履行的行为要求。“辨”与“分”并举，首先指的是在人类社会中的职位、名分。

但《荀子》中，“辨”还有作为动词出现的“辨别”、“明辨”的意义，是从人的内在能力方面而言。如果“辨”能够作为“分”的近似词而出现，那么“辨”的存在则相应的是人类生而有的“义”的能力。首先，“义”包

含一种能察觉分别的能力，这种能力不仅要在自然条件中认识到人与人之间的差异，并且将其设立为人类社会的准则。也需要在礼义法度的环境中察知不同的礼器所表达的规范意义。无论如何，如果把“义”作为一种察觉分辨的能力，就不只是区分客观差别意义上的认识活动，更是一种政治和伦理方面的建设性功能。所以，牟宗三将荀子的心称为“辨知心”，将其等同于西方的认识理性，而忽视了仁心。<sup>6</sup>这种评价对荀子思想而言是不全面的，而这一论断仍然影响至今。

然而，荀子经常强调礼义法度是圣人所创制。这就意味着，即使每个人都有此能力，也只有圣人真正将其充分发挥了出来。对于普通人来说，“义”具有何种意义？其表现形式如何？首先，生而有“义”可以让人具有遵从礼义规定的可能性，这是动物生来就不具备的，所以即使沦为恶人也有改过迁善的能力和机会。其次，由于每个人都有“义”，在礼法没有规定的情形，以及在特殊的情况之下，可以类推自己应当如何去做。实际上，在特殊情况下，依据根本原则为自己的行动做出指导，就等同于创制新的规范。荀子说：“以义变应，知当曲直故也。”（《荀子·不苟》）“临事接民，而以义变应，宽裕而多容，恭敬以先之，政之始也。”（《荀子·致士》）其实，“以义应变”的思想与“知通统类”关系密切，意为能够掌握根本的道理，也能够不同的语境下做出合适的判断。

当然，对于常人而言，无论是制定礼法制度，还是“以义应变”各种纷繁复杂的现实状况，都是难以做到的。圣人和常人之间在荀子这里并无绝对的界限，圣人能够由积学而达到，所以圣人从本质上来说，就是把每个人都具有的能力发挥到了极致而已。而这也能够说明，人之异于禽兽的“义”的能力并非是现成的，而是一个有待发挥和发展的萌芽。所以，不能因为人生而有“义”，就可以说人是先天性善的。相反，只有以“群”为基础，才能存在作为道德价值的善。善并非是抽象而绝对的理念，需要在一定语境中呈现其意义。

---

6 牟宗三：《名家与荀子》，台北：台湾学生书局，1979年，第225-226页。

## 五、制礼义以分之

人性之中不仅有能够让“群”得以成立的能力，同样也存在将其破坏的倾向，且这种破坏的力量更具有直接性和现实性。荀子以提出“性恶”思想而闻名，对于为什么要把性称为“恶”，有过仔细の説明。荀子说：“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。”“今人之性，饥而欲饱，寒而欲暖，劳而欲休，此人之情性也。”（《荀子·性恶》）类似的论述在《荀子》中多次出现，兹不赘述。人生而好利，好财货，好声色，生而好逸恶劳。在未加教化的情况下，人必然会按照自己的好利之心去行动。“顺是”所表达的是未加教育的状态中人的行为倾向，并不是说人好利之心有可能表现出来，也有可能不表现出来。把好利好货之心表现出来，是一个从理论上一定会发生的情况。

顺着自己生而具有的好利之心去行动，就会导致争斗。从客观视角来看，是由于外在物质条件的有限性。荀子认为：“欲恶同物，欲多而物寡，寡则必争矣。”（《荀子·富国》）人们喜欢的东西和讨厌的东西基本上是一致的，而且每个人对物质享受的追求也是无限的，但是世界上供人使用的物产确是有限的。在欲望的无限性和物质的有限性的冲突中，人为了满足自己利益的最大化，必然会陷入与与其他人的争夺的境况，突破了“分”。争夺一旦产生，就会让人类赖以生存的政治组织“群”遭到破坏，也就是与自身人之为人的本质特性在对抗。荀子强调：“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》）“分”作为群成立的条件，为个体存在的人规定了分位和等级，实际上也就是对人的欲望进行有序化的限制和规范。荀子具体进行描述：“强胁弱也，知惧愚也，民下违上，少陵长，不以德为政：如是，则老弱有失养之忧，而壮者有分争之祸矣。事业所恶也，功利所好也，职业无分：如是，则人有树事之患，而有争功之祸矣。男女之合，夫妇之分，婚姻媵内，送逆无礼：如是，则人有失合之忧，而有争色之祸矣。故知者为之分也。”（《荀子·富国》）如果不对人进行道德教化，那么就会出

现社会混乱的状况，强者欺侮弱者，年轻人攻击年老者。如果没有职业的划分，所有人都会去争夺那个得利更多的职业，就会让社会分工缺失，国家无法正常运行，专心从事于争斗。如果男女之间的婚姻没有礼来规定，也同样会出现“争色”的情况发生。这是荀子再一次强调“分”的重要性。

从上文论述可知，如果说，在荀子看来，人类异于禽兽的地方在于“能群”，从个体的角度讲是有“义”。而“群”能够形成，在于人能够利用自己“义”的能力，设定“分”以规定人的职分和地位。那么，这也就是对人的好利好货的本性加以限定，使之有序合理地满足。“礼”就是以表现人与人之间的界限职分为需要而确立，能够把抽象的社会关系以具象化和符号化的方式呈现出来——在荀子思想中也可以称作“伪”。圣人创立礼乐制度，把自然的差异用“名分”的手段确立为相应的义务和责任，遏制因任性性所导致的争夺，让作为人类所必须的组织性“群”得以稳定维持下去，而人的欲望也就在有限的范围内得到满足。所以，荀子是以“养人之欲，给人之求”为目的作礼之起源的思想探究。荀子说：“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》）另外也提到：“争则必乱，乱则穷矣。先王恶其乱也，故制礼义以分之，使有贫富贵贱之等，足以相兼临者，是养天下之本也。”（《荀子·王制》）礼并不需要形而上的根源，它的设立就是为了做到对人类情感欲望的合理化的安顿，使之有秩序地表达。人的欲望不应该穷尽万物，而要有所节制地利用资源，但如果能够做到如此，物产反而会持续增长，不断满足人的欲望。另外，礼并不会让人做不能达成的事情，后文所举的丧礼，葬礼等，都是源于人对死去亲人自然产生的哀戚之情。既要求人表达出对亲人的悲哀，同样也不能过度，以干扰到自己的正常生活。礼法规定本身就有自我限制作用，在本质上就反对任何形式的过度。荀子说：“古者先王分割而等异之也，故使或美，或恶，或厚，或薄，或佚或乐，或劬或劳，非特以为淫泰夸丽之声，将以明仁之文，通仁之顺也。故为之雕琢、刻镂、黼黻文章，使足以辨贵贱而已，

不求其观；为之钟鼓、管磬、琴瑟、竽笙，使足以辨吉凶、合欢、定和而已，不求其余；为之宫室、台榭，使足以避燥湿、养德、辨轻重而已，不求其外。”（《荀子·富国》）设定衣物纹饰和音乐舞蹈的目的是要达到对不同之“分”的区别，因此说，礼看似华美却并不是追求外在物质享受的穷奢极欲。

礼是“分”的形式化呈现，是人的情感欲望合理化表达和满足的方式。因此，礼也可以类推为人与禽兽之别的体现。以“能群”，“有义”，“有辨”而独特的人，在优于禽兽的方面，就表现为能够以符合礼法的方式来生活。同样，也不得不遵循礼法而生存，否则就会导致争夺破坏人类的群体。这不仅会让人无法在恶劣的自然条件中生存，同样也是人自甘堕落、沦为禽兽的自我贬低的体现。《赋篇》中，荀子以一种类似今天“猜灯谜”的方式，讲述了礼对于人而言不可或缺的本质性意义：“爰有大物，非丝非帛，文理成章；非日非月，为天下明。生者以寿，死者以葬。城郭以固，三军以强。粹而王，驳而伯，无一焉而亡。臣愚不识，敢请之王？王曰：此夫文而不采者欤？简而易知，而致有理者欤？君子所敬，而小人所不者欤？性不得则若禽兽，性得之则甚雅似者欤？匹夫隆之则为圣人，诸侯隆之则一四海者欤？致明而约，甚顺而体，请归之礼。礼。”（《荀子·赋》）礼虽然体现于丝竹和文理等外在事物上，但却与之有本质的区别。这一论断颇类似于孔子“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”（《论语·阳货第十七》）的说法。它既可以安顿人的生命，又给予人生以社会价值。并且国君如果按照礼来治理国家，不仅可以让城郭坚固，还能够使国富军强，可以称王于天下。礼的功用包含在人类社会生活的方方面面。荀子强调，“性不得”依李涤生注为“言人性没有它的修饰”，就如同禽兽一样野蛮。<sup>7</sup>如果能够时时处处遵循礼，即便是匹夫也能够达到圣人的高度。由此可见，荀子把“人禽之辨”的重点聚焦在了礼上面。

如果说，人之“群”、“分”、“礼”等方面是成就人的合理化的生活，是人之为人的潜在能力得以充分发挥，那么，生而好利，好货，好逸恶劳所导

---

7 李涤生撰：《荀子集释》，台北：台湾学生书局，1979年，第588页。

致的人与人之间的冲突，就是人之为人的能力的否定性力量。导致争斗冲突的诸多情性，是人的真实状态，并不能够被去除而只能转化。并且，他们也是对于人而言必不可少的。如果没有这些情性，则礼和分等抽象的形式就没有相应的实质对象。正是因为有了这些天生的倾向，才会让礼具有产生和落实的基础。从这个意义上而言，礼和情性是难以分开的。荀子把不遵守礼义规范的人称为“禽兽”，道出了礼和性情之间的重要分别，这其实就是人内在的人之所异于禽兽之性，与人性中同于禽兽的性之间的冲突关系。在对人之为人的“有气，有生，有知，有义”的四者俱全的论述中，人也必须在“有气”、“有生”、“有知”的基础之上才能够发展出“有义”的特性，舍弃人与禽兽的共通性则无法体现人的独特性。荀子说：“无性则伪之无所加，无伪则性不能自美。”（《荀子·礼论》）在这个意义上，对人的情感欲望本身也应当肯定其存在的价值，所以荀子持有的观点是“养人之欲，给人之求”，而非战国时代作为道德哲学的普遍倾向的“去欲”和“寡欲”。

## 六、学至乎没而后止

荀子对“人禽之辨”的相关论述有“群”、“分”、“义”、“礼”等诸多方面，尤其是把礼作为人之为人的本质因素，似乎给人一种印象——荀子不仅讲性恶，也讲人的本性之中有善的因素。似乎可以为荀子思想中有某种程度的“性善论”的观点做出佐证。尤其是强调人对于禽兽而言独有“义”，而“义（義）”在汉语中与“善”本来就相通。如果承认这种观点，则意味着孟荀之间并无实质性差别。实际上，对此观点仍然有需要仔细分辨之处，不可笼统言之。

不同于“义”和“群”等规定，荀子强调礼是人异于禽兽特点时候，已经抛弃了对于人性而言另一重要特征的判定，即“生而有之”的特点。荀子做出了明确的区分：“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。”（《荀子·

性恶》)人只有在后天接受教化之后才能够被礼义所改变,转变自己好利、好逸的本性。礼义法度是人人可以得而学习的,每个人都有学礼义法度的能力,而礼义本身也具有可以被人所学的可能性。荀子说:“凡以知,人之性也;可以知,物之理也。”(《荀子·解蔽》)能知是人的本性的一个方面,而万物皆有被人所察知的道理。当然,荀子强调,不能够追求知的无限,以人的有限性而言是终生无法穷尽万物。所以要掌握贯通的根本之道,其能够成立的唯一道路就是遵循圣人的礼法,在这个过程中逐渐获得对圣人的理解,以期能够最终达到圣人同样的智慧。圣人可以通过这一途径逐渐学而达成。另一方面,遵循礼法对于人而言,也是必须要履行的职责,否则会沦为禽兽。这是一个持续终生的过程,不会一蹴而就。所以荀子强调说:“学恶乎始,恶乎终?曰:其数则始乎诵经,终乎读礼;其义则始乎为士,终乎为圣人。真积力久则入。学至于没而后止也。故学数有终,若其义则不可须臾舍也。为之人也,舍之禽兽也。”(《荀子·劝学》)学与不学,就成为在人类世界中衡量是以人的方式来生活,还是沦为禽兽的标准。在荀子看来,生而为人,就必须背负人生而有的情感欲望带来的沉重包袱,要不断向着圣人的方向为学。这并不是一个对某一类人提出的要求,而是针对于所有人。为学,不仅仅应当看作人之为人的特性对人之同于禽兽部分的驯化和调服,并且这种生活方式本身就是属人的。所以即使没有达到圣人的高度,只要能够做到不断为学,也就使自己呈现为异于禽兽的状态。当然,不同的人会因资质问题而有所成就。荀子以驽马为喻:“夫驥一日而千里,驽马十驾,则亦及之矣。”(《荀子·修身》)

圣人创立的礼义法度为人类社会的善恶提供了标准。善并不是绝对的抽象意义的理念,而是具体有所指向。荀子说:“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。”(《荀子·性恶》)很显然,无论这一段中的“正理平治”还是“偏险悖乱”,都是针对人性而发论,并不是指外在的社会状况。但两者却又关系密切。荀子继续解释道:“是圣王之治而礼义之化也。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。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。”（《荀子·性恶》）所谓“正理平治”也就是人们能够接受圣王教化，遵循礼义法度，从而达到国家公平，社会稳定，人与人之间相互亲爱的状态。而所谓的“偏险悖乱”在荀子看来，就是强者侵害弱者，多数人欺凌少数人，由此而导致的人与人之间相互斗争，天下处于无休止的动荡之中。在荀子看来，人性之中具有导致这种“天下悖乱”的先天因素，所以才有“人之性恶明矣”的感慨。“恶”表现为人类社会的争斗，也就是“群”的自我破坏，是一种以后果而言的恶。但由于人性是导致恶的后果的直接原因，因而也应当被称之为恶。恶与善相对，恶恰好是对善的破坏和否定。荀子结论所说“其善者伪也”表明，善是以“伪”为依据，只有符合礼义的才称为善，背离礼义法度的就是恶。在这种意义上，荀子强调由于礼是圣人所创制，并且认为人生来就不会按照礼的规定去行动。也就是把善作为后天的存在，所以某种隐含的“性善论”在荀子思想中并不能够成立。

人之“能群”、“有义”是否可以被认为先天具有善的素质呢？“群”是人类所必须的社会生活组织，善恶可以衡量“群”的存在状态，礼是群的外在形式。人们按照礼的方式行动，人类社会就会和谐有序的运行，群真正可以形成一个统一的有机整体的良好状态，就是善的。反之，人们不遵守礼法规范，以强凌弱，以众暴寡，陷入争斗之中，群不能够形成一个整体，就是恶的。也就是说，从现实性而言，人只有发挥“义”的能力，主动去维持“群”的完整统一，才能说是朝着善的方向去努力，不可说只要具有此能力就是善的。“义”是人异于禽兽的独具特性，对于人而言这一能力永远是存在的，恶人让其处于可能性的状态中，只是人同于禽兽的部分得到完全的发挥。在这种状态中，“义”正是有待发展和有待表现的能力，不断地积习为学就是在发展人的先天能力，只因为有“义”，人性才能够得以转化而为善。人之异于禽兽之性虽然不能被称为“善”，但却是人性能够发生转化的基础。

## 七、结论

对于荀子思想中的“人禽之辨”问题，不应当简单着眼于从“道德性”视角去理解，而应当更多关注从人作为人的价值和目的。“人禽之辨”的相关论述，包含了荀子的政治哲学和伦理学的诸多方面。荀子思想之所以如此面貌复杂，就在于把人与天分割开来之后，要处理如何确立价值根基的问题。把天作为道德价值的根源是中国哲学最常见的思想传统，可以上溯到殷周之际的“敬德保民”的政治原则，后来被儒学所继承发展出子思、孟子的思想体系。天是超越与人类的绝对善的本原，它赋予了人的先天道德本质。孟子思想中强调人的道德性存在的“大体”是“天之所与我者”，从心之官的“大体”为大人，从耳目之官的“小体”则为小人。但是，这种天对人的赋予是直接的，人的道德本性也应当能够直接显现出来。孟子举出这样的例子，“孩提之童，无不知爱其亲者；及其长也，无不知敬其兄也。”（《孟子·尽心上》）无论如何孟子所举的经验性例证都是可以提出反例来怀疑。

当然，把人的道德性也就是人之为人的特殊性诉诸于天，人就是生而自足的存在者，自身就有成就道德完满性的力量。虽然孟子也强调修身为学的重要性，但更多是在矫正的意义上而言，只是为了改变外在的不利环境对人向着耳目声色之欲的方向的非常态牵引。孟子说：“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。”（《孟子·告子上》）通过这一段话可以推出，天对人性的赋予是一样的，差异的出现是后天环境所导致的。相比于物产丰足时代出生的孩子，在饥荒时代出生的孩子更容易被外在的社会条件所驱动导致掠夺和争斗。礼义教化的目的就是要改变外在的不利环境对心的负面影响。而正如荀子对性善思想的批评，“故性善则去圣王，息礼义矣。”（《荀子·性恶》）虽然像“凶岁”这样不利的外在环境在孟子学说中给予圣王、礼义以存在的意义，但礼义法度对于人本身而言并不是必要的。个人的修养和国家社会的治理问题在这里就产生了明显的断裂。

荀子既然没有把天作为道德性的最终根源，而将其限制在人道的范围中，人类的社会群体性构成了善性得以生成的场域。善的标准是是否符合礼

义法度，而礼义法度是人与人的差异和职分的具体化规定，目的是保证人类社会的和谐有序，最终实现生命的延续和存在。个体的人由于身体素质的局限无法在自然界中生存，必须安顿于整体之中。人也有让自己能够进入社会群体所必要的认知能力，理解能力以及创造力。但这些能力都有待发展和呈现，现实表现出来的就是对声色耳目之欲的追求以及随之而来的争斗。从人性的立场看，就是人之为有的人性与人必须具有的于禽兽之性之间的矛盾所导致。荀子对于人异于禽兽者的规定有如此丰富的内容，就是在以不同角度讨论人类道德价值的确立，以及个体的人如何必须完成自己的道德使命。

荀子针对人与禽兽之别提出了“能群”的特性，进一步表明“能群”的最重要因素是“有分”。在“分”的基础上，圣人凭借其智慧创制了礼义制度，以期实现人类生存的长治久安。另一方面，从个人的角度讲，人具有“义”，能够认识和反思自身的界限以及在群体中的位置，遵守礼法。“义”的普遍性说明了礼不仅是圣人等少数人所制定，本质上也是每个个体所共同制定的，因而应当去坚持和遵守。人生而就处于存在礼义法度的现实环境中，所以需要不断为学，改变自己先天具有的耳目之欲所带来的恶，就是人必须承担的包袱。

综上所述，荀子对人与禽兽之别的多种描述中，首先，在先天存在的方面，“能群”、“有分”、“有辨”是着眼于群体而言，而“有义”是从个体而言。其次，从后天的方面而言，礼作为人类群体的生存形式，也是塑造个人的道德完善的目标。而“为学”是代表“义”的先天能力的发动和表现。如果从善恶的视角看，个体禀性只有在人类群体存在所确立的礼的标准中才能得到衡量。具有“义”的素质并不能称之为善。而这种能力的后天运用，则是矫正人的偏险悖乱之性转化为正理平治的根本原因。

在这样的思想架构中，荀子避免了抽象言善恶的问题，即不需要寻找外在的超验存在作为道德和价值的根本。也避免了个体修养与国家社会治理之间的思想断裂。内圣的可能性为外王的存在给出了依据，而圣人就是完成这一使命的担当者。同时，礼义法度又为内在修养提供了标准和目的，甚至是必备的方法。

本成果受到“中国人民大学2021年度‘中央高校建设世界一流大学（学科）和特色发展引导专项资金’支持”。