

荀子理论中的道德根源探析

赵朝胤

西南大学国家治理学院哲学系, 重庆

收稿日期: 2026年2月2日; 录用日期: 2026年2月24日; 发布日期: 2026年3月4日

摘要

虽然荀子没有明确地论述有关道德根源的问题, 但通过排除法可以发现, 荀子所认为的道德是没有任何“天”的因素的, 其根源只在人之自身。而荀子的理论体系中人是心性两分的: 性是人类的自然活动及其倾向, 也是人类追求欲望和利益的根源; 心则是人对天的自然面和必然面的认识与超越, 即心之征知和主宰。所以心也是道德的原动力, 具有道德主体的地位。而道德根源正是由性与心两者共同构成的: 心是道德产生的动力与形式, 性是道德产生的内容与目的。

关键词

荀子, 道德根源, 天, 人性, 心

An Exploration of the Moral Source in Xunzi's Theory

Chaoyin Zhao

Department of Philosophy, College of State Governance, Southwest University, Chongqing

Received: February 2, 2026; accepted: February 24, 2026; published: March 4, 2026

Abstract

Although Xunzi did not explicitly discuss the issue of the source of morality, through the process of elimination, it can be discovered that, unlike Mencius, who believed that morality originated from the moral heaven, Xunzi saw morality as completely divorced from any heavenly factors and attributed its source to humanity itself. In Xunzi's theoretical system, humanity is divided into nature and mind: nature refers to humans' natural tendencies and activities, as well as the reason of humans' pursuit of desires and interests; while mind represents humans' cognition and transcendence of the natural and inevitable aspects of heaven, namely the cognitive faculty and the domination. Therefore, the mind is also the driving force of morality and holds the status of the moral subject.

The origin of morality is jointly constituted by both nature and mind: the mind serves as the motive force and form of moral production, while nature constitutes the content and goal of moral production.

Keywords

Xunzi, Moral Source, Heaven, Human's Nature, Mind

Copyright © 2026 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

在先秦儒家中，相比于孔子之仁与孟子之心，荀子的道德根源是不清晰的。因此这出现了很大的争议：在人性恶的前提下，善何以成为可能？也就是道德根源问题。大多学者认为荀子理论中的道德根源来自于心比如东方朔强调“心”的认知理性功能，认为道德源于“知道”后的认可与信念，即“心”通过“虚壹而静”认知“道”，进而“可道”，此信念状态能激发道德行动[1]。同时刘威也认为人虽有导致“恶”果的性情，但“心”具“可知可能”之质，通过“学礼”“积善”的教化过程可成为道德主体。而梁涛则认为“性恶心善”，心具有“好善、知善、为善”的道德直觉或智虑，是内在的道德动力源[2]。

对此可从以下几方面来考察：一、荀子是否肯定道德？二、如果道德实在，那它们是外在于人的还是内源于人？三、如果道德根源外在于人，那么人是如何发现并遵循它？反之如果道德根源内生于人，那么它是属于人的哪一部分？

第一个问题是无可置疑的，荀子显然承认道德。如《修身》云：“见善，修然必以自存也；见不善，愀然必以自省也。善在身，介然必以自好也；不善在身，菑然必以自恶也。”（《荀子·修身》）这里的善就是道德意义上的善，可见荀子是承认道德存在的。同时通过这种见善与见不善的对比，也能体现出荀子是有价值判断的。从逻辑上来讲，既然能够进行价值判断，那么就必然存在一价值标准；既然有一价值标准，那荀子就一定就有其道德观念。荀子认为在人的实践活动中，道德是通过“礼义”此一价值标准和行为规范体现的。一个人的思想和行为符合礼节和规范，那他就会被视作道德君子；一个社会符合礼制法度，那么次社会的秩序就会稳定安宁。正所谓“由礼则治通，不由礼则勃乱提侵……由礼则和节，不由礼则触陷生疾……由礼则雅，不由礼则夷固僻违，庸众而野。故人无礼则不生，事无礼则不成，国家无礼则不宁。”（《荀子·修身》）这即是说只有个人的行为、思想和国家的政治体制、法度符合了礼义才是道德上可取的，而非礼义者，则不值得追求。总之，荀子是肯定道德无疑。

2. 道德源于何处？

第二个问题，如果道德存在，那它们是外在于人的还是内源于人？实际上就是在问：道德根源自天还是人？因为在荀子的思想中，整个世界可以分为天与人两大部分。当然，天范畴和人范畴亦有重合，即人之形体：“天职既立，天功既成，形具而神生……耳目鼻口形能各有接而不相能也，夫是之谓天官。”（《荀子·天论》）形体即人的生理属性部分，这是天生的。比如手足躯干，五脏六腑，眼耳口鼻舌都是由天自然生成的，跟其他植物和动物一样，是具有可经验理解的生物属性，也要符合天的法则。但是在这里还是需要做一个严格的区分，但凡属人就完全属人，其它则属天。也就是说虽然人的形体部分跟树木的形体，动物的形体在自然意义上实属同一范畴，但还应当把其看做人的部分，而非天的部分。形体是

人的充要条件，如果将其划作天的范畴，人的概念将不完整。但是如果将人之形体划作人，则对天的概念却无根本影响。

2.1. 天的内涵

《天论》一篇中天是一体两面的：从存在义上看，天是自然之天，此指代自然界中的万事万物；从发生活动义上看，天是必然之天，此指代统摄自然界的理序和规律。

除此之外，学界中还有其他两种观点：一是如西方学者罗伯特·伊诺认为荀子之天继承了西周甚至三代的宗教鬼神天命观([3], pp 61-73)；二是如梁涛，吴越强等人认为荀子之天是一种超越性的本体天，为一切道德提供形而上学的根据([4], pp 20-30)。但是人格天和道德形而上学之天的观点，有以下几个问题。

首先，关于荀子的天是否是宗教鬼神即带有人格意味的天。这点争论是比较少的。理由有二：一是荀子否定鬼神；二是荀子批判将诸如祭祀和占卜的文饰行为当做真能通神的迷信行为[5]。荀子十分明确地否定了鬼神的存在，认为这些东西只是人们的错觉或假象。在《解蔽》篇中，荀子通过涓蜀梁见鬼的故事来说明这一点：“夏首之南有人焉，曰涓蜀梁……明月而宵行，俯见其影以为伏鬼也，仰视其发以为立魅也，背而走，比至其家，失气而死，岂不哀哉？凡人皆有鬼也，必以其感忽之间疑玄之时正之。此人之所以无有而有无之时也，而已以正事。”(《荀子·解蔽》)而且荀子倾向于用客观和经验的方式来解释自然界中所有的现象：“星坠木鸣，国人皆恐。曰：是何也？曰：无何也！是天地之变，阴阳之化，物之罕至者也。”(《荀子·天论》)这段说明荀子认为奇怪的自然现象也不过就是无意志的天的规律性活动。关于祭祀、占卜、巫筮等在传统人格天理论中“通天地”的这种神秘主义功能也被荀子所否定。“日月食而救之，天旱而雩，卜筮然后决大事，非以为得求也，以文之也。以为文则吉，以为神则凶也。”(《荀子·天论》)这些活动在荀子那里只有文饰政事的功能，而为其加入天神的因素是完全不可取的。劳思光对先秦儒家的这方面天论思想有一个较好的总结“案信前知，重符兆，乃古代原始思想之特色。孔子立说，首重人之地位……孟子立心性论之系统，则更进一步。荀子强调师法教化，亦不取此类原始信仰。”([6], p. 62)

其次，关于荀子认为有一形而上学之本体天来作为人的道德来源与行为规范根据的这一观点有以下几个问题。第一，荀子是否在著作中建立了本体意义的形上天，并为其礼义思想提供了形上根据？很显然《天论》中并未明确构建一个超越经验世界的形而上学的天，他的主要关注仍在于现实世界中的社会治理和礼义实践。可以对比一下儒家内部孔荀之“天”：孔子之天具有更强的伦理和超越性。“大哉！尧之为君也。巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。”(《论语·泰伯》)这里孔子强调了天的崇高，以及天作为尧所效法的形上学根据。也就是只有尧尊崇效法此天，所以尧是古代的圣王；而在荀子那里“君人者，隆礼尊贤而王，重法爱民而霸，好利多诈而危，权谋倾覆幽险而尽亡矣。”(《荀子·天论》)政治的优劣得失成败，全在人不在天。人是“应天”而不“法天”，“循天”是为了“制天”。所以荀子的天则更侧重于经验的现实世界。用徐复观的话来说就是荀子“一切的论据，皆立足于感官所能经验得到的范围之内。”([7], p. 202)显然，形而上之天并非能够经验到的。第二，荀子有没有必要建立一个形而上天的天？前文提到礼义，而这种道德规范和要求来自于哪里？“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》)且“礼义是也。道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。”(《荀子·儒效》)从此可以看出荀子是十分注重人之能动性的，无论善和恶都是由人所发生出来的。如果再点明一个善恶之因的形而上天，则人事之意义会蒙昧不清，没有确定性的立足点。所以形而上之天也就不符合他所认为的只有经验到的东西才可靠这一学说特色。

所以，从荀子之经验论角度出发，天只有一种含义：可经验到的自然物质世界及其活动法则。而这种天又分为两个方面。第一，自然性之天即万事万物的总和：“列星随旋，日月递炤，四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事，而见其功，夫是之谓神。”（《荀子·天论》）自然天就是自然如此的物质世界；第二，必然性之天即一切生成和变化的规律法则，有天地命定的含义。“天行有常，不为尧存，不为桀亡……循道而不忒，则天不能祸……受时与治世同，而殃祸与治世异，不可以怨天，其道然也。”（同上）必然性之天是一切发生和运动的法则依据，只要处于自然性天下的一切也必定会被必然性天所限制。必然天就是必然如此的法则世界。

2.2. 天人之分

天既然只有自然与必然的划分，荀子即不认为这种天会成为道德的根源。所以下一步荀子将人与天两分。因为，就算纯从逻辑上来讲，如果道德来源于自然性之天，以经验事物作为产生道德的根源那么一切就只会落入类似自然主义谬误的错误；如果道德来源于必然性之天，那么就有悖于“应当”包含着“能够”的原则。也就是说，如果一个人纯然是被决定的对象，那么道德将毫无意义。所以荀子强调人事中的一切，诸如个人的祸福成败，社会的安定混乱，国家的兴盛衰败是无关于天，只在于人本身。

首先是人事与天之必然性一面的区分：“应之以治则吉，应之以乱则凶。强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；循道而不忒，则天不能祸。故水旱不能使之饥，寒暑不能使之疾，袄怪不能使之凶。本荒而用侈，则天不能使之富；养略而动罕，则天不能使之全；倍道而妄行，则天不能使之吉。故水旱未至而饥，寒暑未薄而疾，袄怪未至而凶。”（《荀子·天论》）这一大段都是在论述人之事只在人，人是主动的积极地力量，而天只是规定一切的消极运动规律。比如天寒容易染风寒，天寒不易变，但人可以通过多穿衣物来避免生病；而天热容易染风热，天热不易变，但人可以通过各种消暑活动来避免生病。如此，在天的绝对运动中，人是可以相对变通的，此为所谓的“应天”。所以一切人事的结果只在人不在天。然而“天不为之恶寒也辍冬，地不为之恶辽远也辍广……天有常道矣，地有常数矣。”（同上）天既然作为一种必然消极规律，它也不会因人事的变动而变动，人可循天而制天却不可变天。因此自然界的纷繁变化是完全没有任何道德含义，它是一定的不可变的，而必然如此之事显然没有存在道德之可能。也正因为这一点，人事之常与反常，才可能具有道德价值。“夫星之坠，木之鸣，是天地之变，阴阳之化，物之罕至者也；怪之，可也；而畏之，非也。”（同上）自然界之任何必然活动，都是不可进行道德评判的，其中不含有任何主动力量，一切都是按照必然性天的法则而运动，偶有反常只能说是奇怪，但不用去害怕更不能责怪。这体现了天只是按照必然性法则消极地存在。甚至来说人要去理天（[7], p. 206）“无君子，则天地不理。”（《荀子·王制》）不仅人事上的活动才是真正具有道德的，而且人可以赋予自然界和其必然活动以道德，可以利用自己的道德模式对万事万物进行构造。在正名篇中荀子谈“王者制名”就是君子理天的一种体现：“故王者之制名，名定而实辨，道行而志通，则慎率民而一焉。故析辞擅作名，以乱正名，使民疑惑，人多辨讼，则谓之大奸。其罪犹为符节度量之罪也。故其民莫敢托为奇辞以乱正名，故其民恣；恣则易使，易使则公。其民莫敢托为奇辞以乱正名，故壹于道法，而谨于循令矣。如是则其迹长矣。迹长功成，治之极也。”（《荀子·正名》）万事万物本只有事实的区分，但圣王用名来区分各种事物，引导民众去认识事物，这就是一种理天。这种理天也确实有其道德功用，即使民众恭谨诚实，进而社会统一稳定。由此，荀子进一步认为只有人事才有进行道德评判的可能。“物之已至者，人袄则可畏也……礼义不修，内外无别，男女淫乱，则父子相疑，上下乖离，寇难并至，夫是之谓人袄……可畏也，而不可怪也。”（《荀子·天论》）因为与天地自然的规律性活动不同，人是有礼义道德的。虽然必然之事不可变，人事却是可以符合或不符合礼义。所以，人事不可怪且本来就没有自然运动那么绝对。荀子在这里就暗示了人类有一定脱离天的主动性。此时人的一切活动就具有道德评判的可能。

其次是人事与天之自然性一面的区分：值得注意的是，前文也提到过荀子承认人在生理上是自然化生的。但是在这里讨论的是人事与自然，而非人之形体与自然的区分。“治乱，天邪？……治乱非天也。时邪？……治乱非时也。地邪？……治乱非地也。”很显然，人事上能够进行道德评判的或治或乱也不是相关于天地的。一个社会的安定混乱跟自然界毫无关系。与此同时，一个个体的道德好坏也跟自然界毫无关系。“故君子敬其在己者，而不慕其在天者；小人错其在己者，而慕其在天者。君子敬其在己者，而不慕其在天者，是以日进也；小人错其在己者，而慕其在天者，是以日退也。”荀子认为只有在人事上，一个人做好自己的道德实践，这个人才是君子。也就是说一个人是否道德，不取决于天将人如何，而是人将己如何。所以从这里可以得知，荀子认为道德诸事在人不在天。既然天并不包含也不产生道德，那么道德根源只可能在人的范围里产生。

2.3. 人的结构

把人作为分析的对象，主要是回答一个问题：人是由哪些部分构成？依据《荀子》思路，可以把人分为主动性、从动性和被动性部分。被动性部分是很好划分，也就是人完全无法决定的部分，是由天而产生和遵循天而发生的，即是人之形体。很显然道德必不可能发生于被动部分，也就是人必不是犹如自然界的石头、水、火这样单纯具有物质要素的东西。如果说道德来源于人之形体，形体又是来源于天，那么道德追本溯源还是来源于天。但在前文对于天不具有道德已经做了充分的论述，所以道德一定不来源于形体。而且荀子认为人也有超越甚至脱离必然之天的主动力量存在，这必不可能存在于纯物性之人之中，即人一定有其它给予其主动性的部分或领域存在。

由此道德根源就只可能来源于从动性与主动性部分。从动性一概念在这里需要做一个简短的说明：从动性是说，一对象本身不会主动活动，但它只要经过自身之外的任一事物即经验对象的触发就会活动起来，而后便成为一种主动力量。其实这就是人之性。最后则是人的纯粹的、完全的主动性部分亦即人之主宰，心。

2.3.1. 性

人性就是作为经验对象的人之自然本性，亦即“性者，天之就也”和“生之所以然者谓之性”。（《荀子·正名》）这一点学界讨论颇丰，不在此赘述。

可是值得注意的点有二：第一，荀子在《性恶》开篇就提出人性恶，但问题在于接下来对人性如何恶的解释和论证。“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》）所谓“顺是”就是“顺从这种(人的自然)本性而活动”([8], p. 376)。也就是说人性生而有某些倾向，诸如好利，疾恶，欲望等，但这里这些倾向还没有任何道德意味。这些倾向需要人“顺性而是”，即跟随此类倾向而活动，一切恶才能够实现。而且从文中表述看来，荀子也是先说人性怎样，再说顺是，再说恶。这整段之关键点就在于“顺是”一词。从这里能够知道：性并不是一种完全的主动力量，因为它依然会被其他东西所顺是。一个对象，会被顺从，那么它就必然不具有完全主动性，那它也就可能被违背。也正因为如此，至少在人这里性无法作为人道活动的最高主宰，否则就不存在是否顺是的问题，而是人性本身就是顺或背这种活动的发出者。既然如此，这也就同时表明人可以不顺是。人性的自然倾向会驱使人做出一些导致恶的生命活动，但是如果不顺性而为的活动呢？这样是否就可以避免性之恶？

当然人性也并非如形体一般在人的构成序列中是纯粹被动的部分。因为人与社会有很多活动也是由人性驱使的，除了上文提到过的顺性而为的那些争夺，淫乱和暴乱等。其关键在于性有情、欲：情强调

事物或人的本真状态与自然情感；欲则是人对功利的追求。再进一步讲“情”是“性”的实质，“欲”则是“情”的具体表现[9]。人性对人进行各种活动的驱使过程是这样的：人性是全然的经验属性，它不能脱离经验而独自存在。也就是它必须由其他经验对象触动之后，它自己才会因外部互动和真情实意的反应而活动起来。比如人用眼睛经验到美丽的景色(外部互动)，所以人感到快乐(真情实意的反应)，最后人手舞足蹈，高声歌唱。“夫乐者，乐也，人情之所必不免也，乐则必发于声音，形于动静……”(《荀子·乐论》)这里其实就是在讲人需要快乐，但是人自身不会诞生快乐，必须由其他对象让人感到快乐，又当人感到快乐之后由此情绪发出其他活动。进一步去追求能够满足自我真情实意的欲望。性的从动性是这么几个要素：1) 外部对象；2) 本真的情感情绪；3) 情的释放与趋乐避苦的欲望；4) 由前三者共同作用所产生的活动。但是就如前文所说人性这种从动的活动是自然如此，并非必然如此。原因就在于，人性并非人当中最高的主宰。虽然人性有其能动性，但并不能决定一切活动。这种从动性也造成了，人的本性部分并未完全脱离外部决定的范畴。

总结来说，真正恶的并非人性，而是人性与其他经验联系后发生的这种从动活动。“今人之性，生而离其朴，离其资，必失而丧志。”(《荀子·性恶》)人性一旦与落入经验中与其他经验对象发生联系后(虽然人性也无法脱离经验而孤立存在)，自然本性就会脱离它本身的质朴与资质，而驱使人去释放情意，追求欲望，从而造成恶的后果。所以人性本不恶，恶的是上述之人性的从动活动。再次强调，人性没有必恶之义([10], p. 39)。一是因为，人性并非人的所有活动的最高主宰；二是因为人性本身有其朴，有其资，不然荀子也不会说“离”了。

2.3.2. 心

第二，《性恶篇》有一较为奇怪之处，即荀子三反孟子的性善论([11], pp 130-136)，但却全无涉及孟子性善之根本——四端之心。唐君毅就提出了荀子“为心不与孟子同，尊心则与孟子同”([10], p. 38)。孟子是心性合论，荀子是心性两分。很显然荀子是想把心与性的活动区分开来。心与性在道德上有不同的地位与不同的功能效果。在荀子看来，心与性的区分在于：心之主宰，心具有完全纯粹的主动性；心之征知，心具有理性认知的功能。

心是人之主宰有两层含义。首先在《解蔽》中荀子将心称为“形之君，神明之主”而且心是“出令而无所受令”，亦即心是发出命令而不接受命令的，所有活动均可来自于心本身。此表明了心是人之主宰的第一层含义：心是人具有完全且纯粹主动性的部分，它并不受任何其他东西的驱使，因为它本身就是活动的发出者。所以，人类的各种活动除了有符合天之物理规律的必然性活动，和人之自然本性的从动活动之外，还有一人心的纯粹自主活动。其次“心居中虚，以治五官，夫是之谓天君。”(《荀子·天论》)心是君，是主，是人之中地位最高的存在，也就是说心所发出的活动是人所有活动中优先度最高的。心对于人之活动的决定性，大过于其他部分([5], p. 219)。所以在荀子的理论体系中唯一可以超越天的自然必然性和人性从动的部分只在于人心。人心可以依据其主动力量进行自由选择，也就是《正名》中“心为之择谓之虑。”自由意志也由此产生。再者，正因为心具有绝对的主动力量和自由选择，所以心也有应然自觉的道德主宰意味(只有有完全主动性和自由选择的意志才能自觉)：“心不可劫而使易意，是之则受，非之则辞。”(《荀子·解蔽》)在此“心不可劫”就是指心乃纯粹主动性。而“是之则受，非之则辞”乃是指心有自觉的判断。这种自觉心也就是人的主体性以及道德文化根源([10], p. 325)。这也是荀子理论中善的来源之一：“今人性恶，其善者伪也。”(《荀子·性恶》)又“心虑而能为之动，谓之伪”(《荀子·正名》)这就点明了只有心可以发生出来道德。值得注意的是，虽然心能够作为道德的根源，但不代表它就是道德的根源。荀子为什么认为心会选择向善？也就是说，心虽然有纯粹的主动力量，自由抉择能力以及应然的自觉，但很显然应然跟自然一样也不是必然。主宰之心是心作为道德根源的必要条件而

非充分条件。就从现实层面讲，人类社会中依旧有恶的现象。所以单纯的主宰之心是不能够作为道德的根源的。还需论及心的另一个功能。

心的理性认知在于其处理信息的能力。“心有征知。征知，则缘耳而知声可也，缘目而知形可也。然而征知必将待天官之当簿其类，然后可也。”（《荀子·正名》）荀子在此对人的整个认识过程做了简要描述。首先“天官”也就是人形体上的各种感官，它们接受认识对象方式是基于其本身的观能。比如耳朵受声音，眼睛受形状。其次再由心去主动利用辨别、分析、综合以及记忆去处理所有感官接受到的信息。当完成这种信息处理之后，心又会将加工好的认知整理成知识与经验事物相符合。而且当一个人正确地发挥出人心之征知，那么此人就是有智慧。也就是在《正名》中所谓的“知有所合谓之智。”除了基础的经验性知识的认知，心还有更为关键的对道德的认知：“人何以知道？曰心。”（《荀子·解蔽》）这里的道就是指的道德之理，也正是之前所说的心之应然自觉到的道德。同样的心也有根据此理建立自己道德知识的能力。也就是“心知道，然后可道；可道然后守道以禁非道。以其可道之心取人，则合于道人，而不合于不道之人矣。以其可道之心与道人论非道，治之要也。何患不知？故治之要在于知道。”（《荀子·解蔽》）心首先认知到了道德之理，然后就会因自己的应然自觉而肯定它，再然后就能遵奉此道德之理，并且来制止违背道德的东西。这个活动就是道德知识的构建过程。

总而言之，人心之能力，不外乎这两点：完全纯粹的主动性所带来的人之主体性；对经验对象和道德之理的认识能力以及以此为根据构建知识体系的能力。如此，道德的发生过程即是这样：首先认知心观照到一道德之理，然后心应然自觉地抉择此理，并由此建立起道德的知识体系，再因心的主宰力能够超脱人本性的从动活动以及天的自然性活动，最终心，建立道德规范，实践出道德要求。此即“心知道，然后可道；可道然后守道以禁非道。”（《荀子·解蔽》）与性区分，心则是使人由知道而通向善（[7], p. 217）。

但是这里就出现了一大问题：如此来看荀子的道德根源又似乎乃外设。人心之所以能够成为道德文化来源不单单是动力的问题，还有一因认知之心观照到的外在于人之理。劳思光也认为荀子之“心乃一观理(道德)之心，而非生理之心……心之德唯有清明，即所谓虚壹而静者。如此荀子之心虽一度说为主体性，但此心为一不含理之空心，并非道德主体。”（[12], p. 326）如果理在外的话，人即不能够确立为道德根源，但是外在于人的天已经被讨论过了，这是无任何道德成分的。那么依据此推理过程，这里就产生了一悖论：荀子承认道德，却在其整个理论体系中找不到道德根源之所在。

3. 道德根源的显现

想要厘清这个悖论，最为重要的是要认识到荀子的道德根源不是孤立的，也就是说它是由人的心、性两部分共同构成的。只是这两部分在道德根源建构过程中有着不同的作用，否则荀子也不必心性两分了。

3.1. 虚壹而静

心观照到的理，就是人性的自然倾向——再次强调，荀子不认为性本恶，而是人顺从性的活动才会产生恶——所以荀子认为心若想观照到道德之理，首先要进行的工夫是“虚壹而静”：“人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虚壹而静。心未尝不臧也，然而有所谓虚；心未尝不两也，然而有所谓壹；心未尝不动也，然而有所谓静。”（《荀子·解蔽》）“虚”，“壹”，“静”虽需要逐个分析来，但这三者都属于心的范畴，是心的三种状态。不妨理解其为虚心、壹心以及静心。首先论虚心：“人生而有知，知而有志；志也者，臧也；然而有所谓虚；不以所已臧害所将受谓之虚。”（同上）“虚”意指把心永远放在未满足状态，如此人才能去接受更多的东西。这正是不以知识之“臧”阻碍知识之“受”，也就是要让心永远处于一种可有新知的状态。其次论壹心：“然而有所谓壹，不以夫一害此一谓之壹。”（同上）在这里许

晓的解读较为有启发。即不论是“夫一”还是“此一”皆偏落于一隅，而若需“不以夫一害此一”则需要超越这两者，达到一种更高之壹，是对二者的裁决、定夺、统合，以择取、建立起新的标准之壹。^[13]而这种统合的工作不能只靠心来完成，不然其永远无法超越夫一或此一。而心虚恰好为心壹之超越预留了臧位，此即引性入心。如此心性相合才能对一切信息进行超越性的统合和全面的认识。因为，若只有征知之心的认识，而没有情欲之性的体感，所谓的对某物的认识一定是不完全的。最后论静心：“心未尝不动也；然而有所谓静；不以梦剧乱知谓之静。”(同上)除了与活动相对的静止外，静心主要是另一层意思即显心。所谓显心就是不要让其他的活动特别是性僭越了心的主宰地位，从而让心的认知和主动活动变得混乱。心与性都是时时刻刻在促使人运作：在性不能被完全取消掉的同时，心在人之中主宰地位必须坚守与保持，要让心永远作为一切活动的第一发出者，如此人即可不落入动物般的人性和机械般的人形之中。所以“虚壹而静”的工夫指人自虚心为出发点，不盲目地排斥人性，然后以壹心来超越一切已有之成见而达到心性相通，而非以心灭性。但最后必须持守心之主宰地位，而性只能是处于心的掌控下。

3.2. 道德的产生

由此，所谓心观照的道即是，在主宰心和认知心的掌控和设计(即“伪”)下人性的合理发展(活动)：虚壹而静之心观照到人性之自然倾向以及从动活动后，其一认可了本性的倾向，但其二否认了本性以此倾向的活动，并以心之完全主动活动，代替了性的从动活动。

关于其一，荀子在所有对善与礼义的论述中都是物质利益或政治秩序这种经验结果为其目的，是一种结果或效用主义道德。比如“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》)又“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。”(《荀子·性恶》)再比如“故乐在宗庙之中，君臣上下同听之，则莫不和敬；闺门之内，父子兄弟同听之，则莫不和亲；乡里族长之中，长少同听之，则莫不和顺。”(《荀子·乐论》)。这些道德价值标准如礼义，或者道德规范活动如音乐都是以达到一种政治秩序良好和远离混乱这种经验的结果为目标的。“扁善之度，以治气养生则后彭祖，以修身自名则配尧、禹。宜于时通，利以处穷，礼信是也。”(《荀子·修身》)在这里荀子又以生命和名利作为礼义的目标，与人性所追求的目标并无二致。所以这种结果主义不正是人性的倾向吗？人性追求的也是利、欲之结果。所谓的道德也是追求更大的利、欲之结果。只是其不可控的追求反倒会妨碍真正好的结果的产生。所以荀子并不否定此一追求的倾向，反而用礼义规范这种追求的方式。这里能够反显出道德根源的第一部分是指虚壹而静之心观照到的人性的自然之倾向并以此作为道德目的。也就是“心知道，然后可道。”

关于其二，如果人只有本性带来的这种之倾向和目的，而全无心的主宰、思虑抉择即征知那道德也一定不会产生，也就又回到性恶论的论断之中。但是如前文所说荀子认为心才人类活动的主宰，当心虚壹而静而通达性这种追求功利结果的自然倾向之后，则会开始对其进行判断。第一，自觉地认可此倾向而使其成为道德的方向；第二，认知心会主动建构如何达到此目的道德规范与价值标准。这也就是“可道然后守道以禁非道。”人心可以认识并构建出一套最合理并能获取最长远最大的功利结果的道德体系亦即圣王所伪之礼义。“凡礼义者，是生于圣人之伪。”(《荀子·性恶》)而且此礼义就是对人作为共同体，也就是人公共性和社会性存在的最有利的道德规范和价值体系：“礼义不加于国家，则功名不白。故人之命在天，国之命在礼。君人者，隆礼尊贤而王，重法爱民而霸，好利多诈而危，权谋倾覆幽险而尽亡矣……礼者，表也。非礼，昏世也；昏世，大乱也。”(《荀子·天论》)只有心才能以“不亡，不昏，不乱”的功利结果为目标并且构建一个到达此目的的道德规范和价值体系。通俗来讲，心能够有计划且能够明白怎么样才能为人之整体带来最大最好的功利结果，而不是因为一些蝇头小利，就舍弃了巨大的

其他利益。比如劫匪为了金钱而偷盗，却舍弃了自己的名誉甚至被抓到后的生命。虽然人本性也是朝着这个功利结果这一目的出发的：“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，贵而不愿执，苟有之中者，必不及于外。”（《荀子·性恶》）但是它是无头苍蝇式的，只要有利益就会去争取，不论更长远的后果。单单凭人性，这种对功利结果的追寻是不成体系的。而且荀子谈人性恶，是在心构建好实现道德目的的规范后反观人性，发现人性的活动只会导致痛苦混乱而非非到达人性本身所想要达到的道德目的，所以人性的从动活动是恶的。第三，主宰心的完全纯粹主动性可以超越本性对人的驱使，使人不以本性的方式追寻功利结果，而是以认知心所构建的道德规范的要求来达到此道德目的。这被荀子称为“化性起伪”：“古者圣王以人性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，是以为之起礼义，制法度，以矫饰人之情性而正之，以扰化人之情性而导之也，始皆出于治，合于道者也。”（《荀子·性恶》）伪是人心之伪，这里的伪是由圣王之心发出的。此主动性活动就是为了超越本性而达到治的结果。

综上所述，荀子认为人的道德根源于心与性两者，缺一不可。缺心，人就只一惰性物，缺性，人就无道德之方向目的与内容。如此不会产生道德礼义。所以荀子所谓之道德是人心以理性认知能力和主动超越性，对人性的自然倾向活动进行的自觉规范。

参考文献

- [1] 东方朔. 认知、信念与行动——由荀子论及儒家道德行动的动力问题[J]. 船山学刊, 2024(2): 76-91.
- [2] 梁涛. 再论性恶心善说[J]. 邯郸学院学报, 2023, 33(4): 5-14.
- [3] 罗伯特·伊诺, 金雨薇, 李记芬. 自然艺术之礼——“天”在《荀子》中的角色[J]. 国学学刊, 2024(2): 61-73+140.
- [4] 梁涛. “天生人成”与政治形上学——荀子天论发微[J]. 中国哲学史, 2021(5): 20-30+38.
- [5] 王黎明. 论荀子的无神论思想[J]. 理论界, 2022(5): 30-36.
- [6] 劳思光. 新编中国哲学史(卷二)[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2019.
- [7] 徐复观. 中国人性论史(先秦篇)[M]. 北京: 九州出版社, 2014.
- [8] 方勇, 李波. 荀子[M]. 北京: 中华书局, 2015.
- [9] 吴祖刚. 《荀子》“性、情、欲”之关系分析[J]. 道德与文明, 2013(6): 52-57.
- [10] 唐君毅. 中国哲学原论·原性篇[M]. 北京: 九州出版社, 2020.
- [11] 吴祖刚. 荀子人性论新探[J]. 道德与文明, 2011(6): 130-136.
- [12] 劳思光. 新编中国哲学史(卷一)[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2019.
- [13] 许骁. 荀子“虚壹而静”解义[J]. 理论界, 2024(9): 14-21.