

浅析孟荀心论之异

李 琪

杭州师范大学公共管理学院, 浙江 杭州

收稿日期: 2023年8月6日; 录用日期: 2023年8月27日; 发布日期: 2023年9月8日

摘 要

孟子是先秦第一位彰显心论的思想家, 他的思考实际上是为了探究人之为人的本质。荀子则从认知、主宰、道德三个方面扩展了心的涵义, 分别将心界定为人类的认知能力、思维的统合能力以及道德取向的判断能力。关于孟荀心论之同, 在于二者都承认心的认识、作用和道德能力。本文侧重于孟荀心论之异的研究, 认为就心的性质而言, 孟子是用来解释道德主体的动力和目的, 而荀子是用来解释认知主体的工具性能力; 就心的修养而言, 孟子讨论的是主观的道德自觉, 荀子分析的是客观的认知结构; 就心的归宿而言, 孟子在其中找到了人的主体性根基, 而荀子在这里发现了人对于社会的功能性作用。

关键词

孟子, 荀子, 心

An Analysis of the Differences between Meng and Xun's Theory of Mind

Qi Li

School of Public Administration, Hangzhou Normal University, Hangzhou Zhejiang

Received: Aug. 6th, 2023; accepted: Aug. 27th, 2023; published: Sep. 8th, 2023

Abstract

Mencius was the first pre-Qin thinker who manifested the theory of the heart, and his thinking was actually aimed at inquiring into the nature of man as a human being. Xunzi, on the other hand, expanded the meaning of the heart in terms of cognition, mastery, and morality, defining the heart as the cognitive capacity of human beings, the unifying capacity of thinking, and the judgmental capacity of moral orientation, respectively. The similarity between Meng and Xun's theories of the heart lies in the fact that both recognize the cognitive, functional, and moral capacities of the heart. Focusing on the differences between Meng and Xun's theories of the heart, this paper argues that

as far as the nature of the heart is concerned, Mengzi uses it to explain the motivation and purpose of the moral subject, while Xunzi uses it to explain the instrumental capacity of the cognitive subject; as far as the cultivation of the heart is concerned, Mengzi discusses subjective moral self-awareness, while Xunzi analyzes the objective cognitive structure; and as far as the fate of the heart is concerned, Mengzi finds in it the root of human subjectivity, while Xunzi discovers the functional role of man for society.

Keywords

Mencius, Xunzi, Heart

Copyright © 2023 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. 先秦儒家心学的演进

1.1. 先秦心论的起源

心作为先秦儒家思想中的关键性概念，其重要性早在殷周之际就已有所体现，如《诗经·商颂》“帝立子生商”的观点就表明，此时的自然观还处于外在层面。直到孔子“为仁由己”观点的提出，自然观才开始由外在转向内在，心之重要性也由此凸显出来。有关心的探讨，最早可追溯至孔子，孔子以外在约束个体行为的“礼”为出发点，从中挖掘出能使主体自发遵循外在规范的“仁”，实现了对于外在“礼”的超越。为了使内在的“仁”能够自觉地向外扩充为外在的普遍道德规范，孔子主张发挥个体的主观努力，促使外在的“礼”能够经由内在“仁”的修养转化为主体的道德规范。正如孔子在回答颜渊问“仁”时所说“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由乎人哉？”([1], p. 138)一样，“仁”的实现，需要个体通过“为仁由己”“推己及人”等等的道德实践，来促使自发的道德情感向个体的道德自觉转化，并不断地加以完善与提高，朝着先秦儒家所推崇的君子、圣人的完美人格前进。由此可见，孔子所倡导的道德主体虽未直接通过心表现出来，但俨然已将人的本质归结为人的内在，并提出了相应的道德主体由内向外的修养和实践方式。至此，先秦儒家的探究方向正式由外在的自然之天转向了内在的主体之心，并逐渐开始重视人自身的价值。

1.2. 孟子论心的要点

作为先秦儒家彰显心论第一人，孟子之心从不同的层面看，具有不同的涵义。一般来说，孟子之心的基本涵义是“认识心”，即心本身所具有的认识、思考事物的能力，“耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。”([2], p. 270)心只有发挥其最基本的思考职能，才能够认识人的善性和事物的本性，否则便容易因外物蒙蔽而迷失。除此之外，孟子之心还是“道德心”，其中内涵有主体的道德情感和道德本性，梁惠王“见牛未见羊”的“仁心”便是最好的例证，表明心之本质是具有善恶分别的先验之心，《孟子》一书中也多处强调“仁义礼智”皆来源于于心，认为“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。”([2], p. 80)进而孟子主张应当将心所具有的潜在的道德善性由内到外的进行扩充，不断培养人心所具有的道德善端。在孟子看来性作为心之向善的根据，可以通过充分扩充道德主体的仁义礼智四种善端来触及本性，

进而体认天道。

1.3. 荀子论心的涵义

作为先秦思想的集大成者，荀子之心也具有多层涵义。首先，“认知心”是荀子心论的重要范畴，在荀子看来“认知心”是人生来就具有的“凡以知，人之性也；可以知，物之理也。”([3], p. 361)人具有可以把握事物本性的能力，而事物也可以被人的本性所认识，荀子在此特意强调了人的知性思维，认为能否把握“理”是区分人与动物的关键。郑玄在注释《礼记》中“乐者，同伦理者也”([4], p. 1081)这句话时，就将其中的“理”释为“分”，以此表明“理”具有“分”的涵义。因而在现实社会中，具有知性思维的且对“理”具有把握能力的人自然而然地就与动物有了分别。其次，荀子之心在不被赋予任何形式的情况之下，是一种可以被当作思维器官来看待的质料，起着支配身体和控制情欲的作用，它能够同时主宰着人的形体、思想和意志，却不受任何东西主宰，因此被称为“主宰心”，荀子也称之为“天君”，“心居中虚，以治五官，夫是之谓天君。”([3], p. 271)最后，荀子之心还含有“道德心”的成分，虽然其心自身并不具有道德性，但荀子所讲的道德性需要借助心来实现，因而便也称其为“道德心”，这个意义上的心是建立在其自然观之上的没有任何规定性的心。具体来说，就是指耳目口鼻体等天官接触事物后会产生情，而心的作用就是对这些情进行思虑、选择，使之理性化，但心自身又容易受到外在蒙蔽，因此便需要通过“虚壹而静”的功夫对心进行修养，使心能够在“大清明”的状态之下，发挥其道德取向性功能，确保社会处于一定的秩序之中。

2. 孟荀心论之异

同为先秦儒家，孟荀二人之心自然在某些方面具有相似性，如孟荀二人都承认心的认识、作用和道德能力：在心是认识方面，孟子早就指出“从其大体为大人，从其小体为小人”([2], p. 270)，认为区分君子和小人的关键就在于心是否发挥了最基本的认识和思考职能。荀子同样也认为心具有认识能力，它不仅可以将人与动物区分开，还可以支配人的身体与精神，可以不受任何制约而自由地决定一切；在心是作用方面，由于孟子强调心是道德善端，因而他十分主张对于本心的扩充，认为“凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母”([2], p. 80)。荀子也认为外界的干扰过多的原因就在于人们没有发挥心之思虑的作用，导致“黑白在前而目不见，雷鼓在侧而耳不闻”([3], p. 344)，因此荀子主张发挥心作为天君的作用，来分析、辨别感性事物，克制人的不当感情欲望；在心是道德方面，孟子认为道德主体的道德实现就是从心出发，最后经历道德实践后又复归于心这个道德善端，道德主体通过心的内在涵养就能够实现自身的道德塑造，而不需要凭借外力。荀子也强调心的道德性，但他认为心的道德性的实现在于通过外在的“礼”的约束来使心发挥思虑作用，从而成就道德主体的道德性。尽管孟荀二人之心在某些方面具有相似性，但实际上二人心论之异更具探讨性。

2.1. 心之性质

孟子论心与论性是结合在一起的，因此孟子反对“生之谓性”的说法，认为这会混淆人与禽兽之间的区别，导致“牛之性犹人之性”，而强调“性善论”，认为“人之性善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下”([2], p. 254)，把性看作为是具有定向性的向善之依据。李景林也认为：“孟子所谓人性之善，不仅是一种理论的可能性和逻辑的必然性，而是具有存在性的先天内容，是一种具有存在必然性的‘本善’，而非仅具某种可能性的向善。”[5]孟子还试图通过把性比作多种意象来证明性之善，而心便是其性善论证的关键所在，也即本文所论及的有关孟子心之向善或心所具有的“道德性”皆来源于其“性善论”的观点。孟子首先指出，“仁义礼智根于心”，然后又表明仁义礼智是人人皆有的普遍性

存在，“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。”([2], p. 259)接着孟子就直接得出结论，心是道德根源，具有道德善性，“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。”([2], p. 80)

虽然孟子强调“性善论”，但并不意味每个人的行为都是善的，只有能够发挥心之思虑选择作用的人才可被称为“君子”，“君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心。”([2], p. 197)同时孟子在论证心具有道德善性的过程当中，已然表明了性的善性，“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣”([2], p. 301)，因为只有尽自己的善心，才能觉悟自己的本性，从而才能更进一步地觉悟天命，也正因此孟子主张“存其心，养其性，所以事天也”，来表明孟子的性是定向性的向善之依据，心是因为性才具有了向善的作用，才能成为道德主体的动力与目的。

与孟子所讲的心与性之间的关系不同，荀子所论及的心与性之间的性质就相去较远，荀子所言之性更接近于无规定的质料，“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。”([3], p. 322)在荀子看来，“本始材朴”是人的自然本性，人需要通过后天“文理隆盛”的学习，才能够习得道德，且只有发挥心的认知性的工具性能力，这种道德性才能为人所把握。

正如徐复观所言：“孟子所把握的心，主要是在心的道德性的一面；而荀子则在心的认识性的一面；这是孟荀的大分水岭。”([6], p. 210)荀子认为人性是“饥而欲饱，寒而欲暖，劳而欲休，好利而恶害”([3], p. 44)的人之常情，是自然的未经认为雕饰的，而为了防止人们顺着这种性发展下去，便提出心应当发挥作用，对情进行思虑、选择，使之由感官欲望转化为理性思维。“性之好、恶、喜、怒、哀、乐，谓之情。情然而心为之择，谓之虑。心虑而能为之动，谓之伪。”([3], p. 367)因此荀子主张要“化性起伪”，用礼义法度来引导、改造人的自然本性，使其树立起道德观念。在荀子看来，“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。”([3], p. 394)因而他主张通过后天的教育，使人能够用理性支配感性，在道德实践中完善人的道德塑造。由此可见，荀子之性实际上并无具体的规定性，性与心之间并没有多少联系，荀子对于心更多的还是主张发挥其认知作用，以便能够通过后天的教育或外在的社会规范对人性加以约束，使人的感性能够受理性支配，从而起到维护社会秩序的作用。

2.2. 心之修养

尽管孟子之心是道德善端，具有道德善性，但若不加以修养、保存，很容易就会丢失，孟子把保养心的方法称之为“放心”。“仁，人心也；义，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有鸡犬放，则知求之；有放心而不知求。学问之道无他，求其放心而已矣。”([2], p. 267)人丢失善心而不去寻找，是很可悲的事情，孟子认为的寻求“本心”的过程实际上就是找寻“学问之道”、为仁求善的过程，是人能够时刻保持“善心”的一种途径。要保持心的善性，还有一种方法就是“不动心”，使心不被外物所迷惑，孟子把“不动心”的过程称之为“知言养气”，“我知言，我善养吾浩然之气。”他所说的“浩然之气”，“其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道。无是，馁也。集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣。”([2], p. 62)这种气是和道德意识紧密地联系在一起，培养浩然之气的过程其实就是加强道德意识的过程，而且这种气是通过长期道德实践的积累从内心之中自然产生的，只要培养得当，就会变得伟大刚强，扩散于天地间。同时“不动心”的过程还可以称之为“寡欲”，“养心莫善于寡欲。其为人也寡欲，虽有存焉者，寡矣；其为人也多欲，虽有存焉，寡矣。”([2], p. 339)总的来说，修养心性的方法就是顺性而为，发挥、扩充本心，培养心中的善端，使之发育成长。

与孟子强调的“养心”不同，荀子对于心之修养着重于“治心”，因为荀子是把心当作认知工具来看待的，因而更加强调发挥心的认知功能。“在荀子看来，心虽然能虑、能择，但其所选择的不一定合

于道，还需要通过‘治心’的方法，排除成见、专注如一、保持平静以‘知虑明’，使心合于道。”[7]“治心”首先就需要发挥心之作用，使心处于专一于道的状态，“故君子壹于道而以赞稽物。壹于道则正，以赞稽物则察，以正志行察论，则万物官矣。”([3], p. 355)其次，解除对心的蒙蔽，发挥心的认识能力，“心不可以不知道，心不知道，则不可道而可非道。”不然就会造成“以其不可道之心与不道人论道人”([3], p. 350)的混乱局面。而发挥心的认识能力的方法就是“虚壹而静”，“虚”是“不以所已藏害所之将受”，“壹”是“不以夫一害此一”，“静”是“不以梦剧乱知”，能够做到以上三点，就可以达到荀子所讲的“大清明”境界。在以上三点当中，荀子特别强调心的专一，因为心主宰着人的身体和精神，“不可劫而使易意”，只接受自己认为正确的，“心容，其择也无禁必自见，其物也杂博，其情之至也不贰。”([3], p. 354)心对于是非的选择不受任何限制，虽然认识的事物博杂，但当它十分专心时就不会疑惑不定。圣人若是能够专一于道，“圣人纵其欲，兼其情，而制焉者理矣。夫何强，何忍，何危？故仁者之行道也，无为也；圣人之行道也，无强也。仁者之思也，恭；圣人之思也，乐。”([3], p. 358)那么他所做的任何事情都是合乎道的。

2.3. 心之归宿

孟子认为心本身就是善的，先天地具有道德善性，因而他更强调顺心而为，强调“尽心”“死守善道”，使心能够保持最初的纯善而后发展下去。孟子的“养心”方法主要从内在的心出发，再逐渐扩充到主体的外在行为，“故天将降大任于是人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，曾益其所不能。”([2], p. 298)孟子对于心的修养一般是“我善养吾浩然之气”，当道德主体出现道德失误时，便主张“求放心”，以此使得道德修养能够继续保持下去。孟子十分重视个人的主体性，当他面临生与义二者择一的困境时，他会毫不犹豫地选择义，“生，亦我所欲也，义，亦我所欲也；二者不可得兼，舍生而取义者也。”([2], p. 265)同时从孟子“天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道”([2], p. 321)这句话来看，孟子心之归宿在于将道德主体的道德修养完全实践出来，他选择“养心”的目的也是为了使人成为圣人，成为“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道；得志，与民由之；不得志，独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”([2], p. 141)的大丈夫，激励仁人志士无论是否得志都应当坚守自身原则。

荀子心论之归宿明显与孟子存在差异，对于荀子来说心只是一个认知工具，他更强调发挥心的认知工具的作用，使社会“万物莫形而不见，莫见而不论，莫论而失位”([3], p. 351, 352)进入稳定而有秩序的状态。只是由于荀子之心本身既没有道德又容易受到外在遮蔽，因而不能直接从心出发治理社会，只能通过外在的“礼”来治心，使心更好地发挥作用。荀子的“礼”有两方面的作用，一是为了“养人之欲，给人之求”满足人们的自然欲求，使资源能够得到平均分配；二是“以礼正国”，荀子认为“人无礼则不生，事无礼则不成，国家无礼则不宁。”([3], p. 17)这两方面正说明，“礼”存在的作用就是稳定社会，确立社会等级“使有贵贱之等，长幼之差”。([3], p. 48)同时荀子强调“修礼者王”更加表明了“礼”对于国家来说具有不可替代的作用，“隆礼、贵义者其国治，简礼、贱义者其国乱”([3], p. 233)因而对于荀子来说，心之归宿在于确保主体的心处于“大清明”的状态，然后再通过外在的“礼”的约束，发挥个体之心的思虑、选择，实现个体对于社会的功能性作用。

3. 结语

从总体上看，孟子是理想主义者，因此孟子之心更加强调主体的自我约束，偏向于探求内在心性；而荀子是现实主义者，因而荀子之心需要通过外在礼义法度的约束才能真正发挥作用，更侧重于社会的实际效果，为国家的治理服务，具有功利主义倾向。毫无疑问，孟荀二人的区别完全体现了原始儒家在

后期的不同发展路径。孟子继承了原始儒家的内圣道路，对个体道德修养尤为重视，并将其发挥至极，他十分强调义的存在，不仅驳斥告子“仁内义外”的观点，认为仁义都是内在的，更指出“大人者，言不必信，行不必果，惟义所在”([2], p. 144)。正因此孟子格外痛恨“乡愿”这种毫无主见的“德之贼也”。相对而言，以继承原始儒家的外王路径为主的荀子，更侧重于当下的社会现实，因而他对“乡愿”持有赞同态度。在荀子看来心的最大作用就在于其工具性的认知功能，从而在价值层面是无法做出判断的，只能够通过外力来进行引导，普通百姓只需要发挥心的工具性、技术性的学习能力，成为对社会、国家有用的人才即可，而不论自身道德修养的高低。“孝弟原悖，鞠录疾力，以敦比其事业，而不敢怠傲，是庶人之所以取暖衣饱食，长生久视，以免于刑戮也。”([3], p. 41)不把个体当作主体来看待，而将其视之为邦国的工具而存在，正是外王之学的要义。

因而就本文而言，孟子之心作为道德善端，自身便具有道德善性，可以说是继承了原始儒学的内圣之学；荀子之心更加侧重于发挥其工具性作用，忽视个体自身，相对而言是继承了原始儒学的外王之学。就实际而言，偏向于道德主体自我约束的孟子之心与侧重于社会制度外在规范的荀子之心是道德主体实现自身政治抱负的一个完整过程，二者之间是非对立的、相辅相成的关系，或者进一步说，二者可以整合为一个完整的内圣外王路径。孟子之心意在教人完善自身，提高自身的道德水平，荀子之心着眼于完善外在规范制度，营造良好的社会环境，倘若现代社会的治理能够有效地将道德主体的内在约束和社会法度的外在规范相结合，那么主体的道德标准与社会所公认的道德标准之间也将得到统一的发展。

参考文献

- [1] 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京: 中华书局, 2006.
- [2] 杨伯峻. 孟子译注[M]. 北京: 中华书局, 1960.
- [3] 北京大学荀子注释组. 荀子新注[M]. 北京: 中华书局, 1979.
- [4] 李学勤, 主编. 礼记正义[M]. 北京: 北京大学出版社, 1999.
- [5] 李景林. 从论才三章看孟子的性善论[J]. 北京师范大学学报(社会科学版), 2018(6): 117-123.
- [6] 徐复观. 中国人性论史(先秦篇)[M]. 上海: 上海三联书店, 2002.
- [7] 梁涛. 荀子人性论的历时性发展——论《修身》、《解蔽》、《不苟》的治心、养心说[J]. 哲学动态, 2017(1): 59-68.