

主 编 陈金钊
副 主 编 左 峰 吴文新

黄海学术论坛

HUANGHAI XUESHU LUNTAN

第十八辑



上海三联书店

山东大学威海分校主办

主 编 陈金钊

副 主 编 左 峰 吴文新

执行主编 左 峰

黄海学术论坛

HUANGHAI XUESHU LUNTAN

第十八辑



上海三联书店

图书在版编目(CIP)数据

黄海学术论坛. 第 18 辑/陈金钊主编. —上海: 上海三联书店,
2012. 8

ISBN 978 - 7 - 5426 - 3907 - 3

I. ①黄… II. ①陈… III. ①社会科学—文集 IV. ①C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 152831 号

黄海学术论坛(第十八辑)

主 编 / 陈金钊

责任编辑 / 邱 红

装帧设计 / 鲁继德

监 制 / 李 敏

责任校对 / 张大伟

出版发行 / 上海三联书店

(201199)中国上海市都市路 4855 号 2 座 10 楼

网 址 / www.sjpc1932.com

邮购电话 / 24175971

印 刷 / 上海惠顿实业公司印刷部

版 次 / 2012 年 8 月第 1 版

印 次 / 2012 年 8 月第 1 次印刷

开 本 / 710 × 1000 1/16

字 数 / 350 千字

印 张 / 18.5

书 号 / ISBN 978 - 7 - 5426 - 3907 - 3/C · 439

定 价 / 48.00 元

《黄海学术论坛》编辑委员会

主 编 陈金钊

副 主 编 左 峰 吴文新

成 员（按姓氏笔画排序）

左 峰 刘宝全 陈金钊 吴文新

张红军 张建波 张琳仙 张伟强

罗润东 范广垠 常晓梅

目 录

当今道德问题儒学思考专题

主持人的话	马秋丽(1)
孟荀人性论的殊与同	马秋丽(3)
孟子“求放心”思想探析	刘婵婵(18)
《孝经》中的孝道与尊老思想	田晓琼(24)
从孔子的“仁”解析当今社会的“麻木不仁”	陈 晨(29)
从孔子义利观探讨当今的义利观念	马金利(34)
恻隐之心拷问现代社会道德冷漠	张红朗(40)
从王阳明的良知观看社会的良知缺失	沈晓明(44)
拷问新闻人的良知	
——以王阳明“致良知”思想为视角	史 洁(49)

东北亚研究

朝鲜半岛局势与重启六方会谈的必然性	毕颖达(60)
试论楚亭朴齐家题画诗	金 哲 刘振芳(71)
我们不是人生的败者	
——幕末风云中的坂本龙马	张体勇(81)

哲学与社会发展研究

- 休闲研究的马克思主义视域 吴文新(86)
- 人性与休闲 孙林叶(100)
- 我国城市化进程中农业发展的两个中心议题探讨 赵 焱(108)
- 清末城市管理的早期近代化 杨发源(118)
- “剥削”、“阶级”与“革命”的博弈分析 夏卫国(128)
- 孙中山对社会主义的认识新探 鲁法芹(137)

经济与管理研究

- 青荣城际铁路对胶东半岛区域经济发展的影响研究 左 峰(146)
- 我国个人所得税调节收入差距的研究 臧萃妮(156)
- 我国国际税收竞争与协调的路径选择 张 苓(167)
- 财务管理中的税收筹划问题研究 张扬帆(180)
- 工程建设领域腐败及其治理 马 闯(191)
- 中小板企业股权集中和股权制衡对公司价值的影响
研究 耿 浩(197)

文化理论与文学研究

- 论郁达夫自叙传小说的叙述视角 王丽媛(209)
- 陶渊明诗中的鸟意象及其意蕴 郑书伟 洪树华(218)
- 论欧洲新移民小说的创作倾向 周 俊(228)

试论比较文学与世界文学的逻辑联系 胡志明(237)

法学研究

试论舆论监督与司法独立的关系 高 玮(247)

法律繁简的经济解释

——以规则与标准为分析对象 张伟强(253)

最密切联系原则之比较法角度分析 马 莉(266)

文化教育研究

高校红色社团建设与思想政治教育 孙武安 焦 佩(275)

高校共青团实施养成教育模式初探 周玉宏 夏雪莲(282)

浅谈高校合并后档案整理 毕 莉(288)

主持人的话

马秋丽

近年来,违背伦理要求、践踏职业道德、挑战道德底线的事件层出不穷。在充斥着食品安全问题、见死不救、见义不为,甚至见义勇为反受诬陷的浮躁功利的社会氛围中,见义勇为成了稀世珍品,不突破道德底线成为人们的一种自我要求。樊浩所作的关于当前中国伦理道德状况的问题调查很能说明问题。在关于“你对哪些人的伦理道德状况最不满意”的调查中,政府官员高居榜首,达74.8%,演艺娱乐界位居第二,达48.6%,企业家居第三位,达33.7%,在政治、文化、经济界掌握着话语权力的群体,恰恰是伦理道德方面被认为是最令人不满意的群体,这种反差和异化的严重后果,是社会道德信用的丧失,这种道德信用的丧失,已然辐射到社会的方方面面。

面对上述道德现状,痛心疾首、愤世嫉俗无济于事,对之进行思考、分析,探寻化解之道才是正途,于是就有了这个笔谈。儒家是以道德为入径的学问,她肯认道德优先,视道德为解决人生、社会问题的出发点,因此从儒学角度对道德问题进行分析就是必要的。道德问题与人性善、人性恶有关吗?社会麻木不仁,孔子提倡的“仁”到哪去了?人们还有“良知”、还有“恻隐之心”吗?若有,为何不能见诸于行动?儒家的“义利观”能否唤起人们在追求经济收益和GDP增长时也保持一种对道德问题的关注与持守?孝道与尊老传统的现代价值何在?

这组笔谈分别从上述问题入手,或者厘清儒家的某个观念,或者以儒学分析一个领域(比如慈善、新闻人)的问题,或者对某个道德事件进行了儒学思考,目的在于唤醒大家的“内在自我”,引发对“仁”、“恻隐之

心”、“良知”、“同情心”的感知、体验与呈现,促使我们知而能行,“知行合一”,为建立良好和谐的社会道德氛围而尽到“我”的责任。希望更多的人能像康德那样对“头顶灿烂的星空与心中崇高的道德法则”有深沉持久的思考和历久弥新的赞叹与敬畏。

孟荀人性论的殊与同

马秋丽*

引发了大众热议的当今社会道德问题,更应该是学界思考的问题。从人性角度反思道德问题不失为一种分析思路。中国哲学对人性的界定有多种,其中孟子的人性善与荀子的人性恶最为典型。对于二者人性论的研究及其二者的比较研究都将促进现代人对道德问题的再思考。实际上,孟子的性善论与荀子的性恶论并非针锋相对,也非形异实同,而是殊中有同。在对人性的界定上,孟子对传统观点进行创新,直揭人禽之辨;荀子因循“生之谓性”的传统,把人生而就有的感观本能视为人性。在对性善性恶的立论上,孟子着眼于人之应然与理想,荀子立足于人之实然与现实。在孟荀扬善弃恶的共同目标中,二者提出即凡而圣的不同途径;孟子注重道德心的扩充,荀子注重认知心的思虑;孟子的论证思路是善——恶——善,荀子的思路是恶——善;二者都注重善的后天养成;都以“善”作为人与禽兽之别。

一、创新与因循——孟子荀子对人性的界定不同

关于孟子与荀子人性论的异同,学界的探讨与争论从来没有停止过。主要观点有对立说、互补说、相通说、形异实同说、荀子其实也为“性善论”者说等等。我们以为,孟荀人性论比较中首先需要清楚的问题是孟荀对人性如何界定。

* 作者简介:马秋丽,山东大学(威海)哲学与社会发展研究中心副教授,哲学博士,硕士生导师,研究方向为儒家哲学。

首先看孟子对人性的界定,孟子对人性的界定是对传统观点的重大创新。孟子之时流行的还有另外几种主要观点:一、告子的“性无善无不善也”。二、“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”。三、有性善,有性不善(《孟子·告子上》)。这几种观点构成我们讨论孟荀人性论的思想背景。从孟子的学生公都子的疑问中,我们可以知道,孟子的观点不同于传统观点,以至于其学生提出疑问。其原因主要在于,孟子时代的几种流行观点有一个共同特征,即认为“生之谓性”,把性看做一个客观的对象和事实,从性的种种表现对其作经验的描述和概括,由于观察的角度不同就出现“性无善恶”、“性有善恶”、“有性善,有性不善”等多种具体结论^{[1](p.28)}。正因“以生言性”是人们根据自己的经验和习惯来理解人性,因而也很容易把人生而就有的本能、习惯看成人性,比如告子的“食色性也”。对此,孟子作了重大创新。

孟子理解的性是人之所以为人的特质,是从人与禽兽的区别来讲的,并非是指人生来就有的一切本能。在孟子看来,与禽兽相同的本能,不可以视为人性。他反驳告子的“生之为性”时说:“然则犬之性犹牛之性,牛之性犹人之性与?”(《孟子·告子上》)就是提醒告子,虽然万物皆有本性,但人与其他动物之间,并非没有任何差别。因此孟子在承认人有各种生理本能的同时,进一步对“生之谓性”作了自己的解释与创新,提出人生而就有的道德本能才是人之为人的所在,即孟子所界定的人性。他说:“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》)这里孟子所说的口腹之欲与仁义礼智都兼有本性与命运在内,但人们对于前者,如得不到就竭力追求,对于后者如不具备就听之任之,因此孟子特别强调前者的命运成分和后者的天性成分,以勉励人们反求诸己,追求大道、善行。这里,孟子并非一概否定“以生言性”的传统,他也承认人有耳目之欲,只是并不将其称作性,口、耳、目、鼻、四肢的嗜欲,固然也是人生而就有,但其能否满足是命定的,需求之于外,君子将之称为命而不称为性。人生而就有的除耳目之欲外,还有对仁义礼智圣的追求之心,即道德本能,这是只需向内寻求、无待于外就可以实现的,因此孟子称之为性而不称之为命。可见孟子所说的人性

并非是人身上的一切本能,而是从人异于禽兽的几希之处谈人性,强调了人之为人的特性即道德主体性,生而就有的耳目之欲的实现有待于外并不能自己做主,这不能将人与禽兽区分开来,而同样生而就有的仁义礼智反身内求,即可得之,是由人自己做主,是人之为人的特性。因此,孟子的人性范围要比“生之谓性”的范围小,只是其中人之所以异于禽兽的几希之处,不包括人与禽兽共有的本能。

第二,相比孟子对“性”的创新,荀子的“性”却返回“生之谓性”的传统观点,与此同时,对“伪”这一概念进行创新,使“性”与“伪”成为他的人性论中的核心概念。对“人性”的界定,荀子为何返回约定俗成的传统观点?这与荀子的“正名”有莫大关系。荀子认为,“散名之加于万物者,则从诸夏之成俗曲期;……散名之在人者:生之所以然者谓之性……不事而自然谓之性。”(《荀子·正名》)是说一般事物的名称仿效中原地区已有的风俗习惯和共同约定的名称,要采用约定俗成之义,关于人性,约定俗成之义就是生而就有,不经过后天努力和社会教化就有的自然反应。因此荀子对性的界定是:“凡性者,天之就也,不可学,不可事。……不可学、不可事之在天者,谓之性;可学而能,可事而成之在人者,谓之伪。”(《荀子·性恶》)可见,荀子认为性是自然生成的,是生来就有的,既不能学到,也不能通过做而得到。荀子对“性”的界定与孟子之前“生之谓性”的传统相合。伪就是人为,是可以通过学习得到,通过人为努力而做成。

比较孟荀对“性”的界定可知,二者所说的“性”都是生而就有,不同在于:孟子并不把生而就有的生理本能、口腹之欲作为人性,而是把从“生之谓性”的传统中发展出的道德本能界定为“性”;荀子秉承“生之谓性”的传统,更多把性理解为生而就有的生理本能,强调生而自然,非由习而成。正如张岱年分析“生而自然”的三种意谓:一、“生而完具”,婴儿时就有;既非由习而生,亦非由习而成。二、虽非生而完具,而确实是自发的,幼时虽无,长大则自然发生;如告子“食色性也”,所谓“色”确实是自发生成。三、生而有其可能或倾向,但须经过学习方能发展完成,虽是由习而成,却非由习而生,也可以说是生而自然^[2](pp. 202-203)。前两种意义,荀子都同意,孟子却没将前两种纳入自己关于人性的视野,用现在的话来说,这些都是人的生物属性,不足以将人与动物区分开,所以孟子虽然承认它们的存在,但却没有把它们作为人

之为人之性而讨论。对于“生而自然”的第三种意义,孟子的善端应归属其中,所以孟子提出扩充善端;但荀子不承认第三种意义,认为凡只有萌芽,虽非由习而生,但是由习而成者,荀子都不视为性,而视为“伪”,因为荀子的性很注重“非由习而成”。荀子在自己立场上对孟子的一系列批判都是由此而出。

荀子对孟子性善论的批判,其因正在于名实关系。他说:“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。”(《荀子·正名》)意即名称定下来才能分辨客观事物,人们的思想感情才能得以沟通,所以要谨慎地率领人民统一遵守这些名称。那些玩弄辞句,混淆名称,使人们困惑、争辩不休的人,就是大奸之人,其罪行犹如伪造符节和度量衡一样大。因此我们可以知道,荀子强烈反对“析辞擅作名以乱正名”,在他看来,孟子没遵守“性”的约定俗成义,孟子对“性”的创新应属“擅作”,这种做法不仅不科学,而且使人困惑、争讼不休,危害极大。因此笃实诚朴的荀子才对孟子有激烈批判。

荀子对孟子性善论的批判,与孟荀二人的学说风格有关。孟子的学说是孔子学说的进一步发展,因此在许多方面,他不过是借重孔子的名声而阐释自己的思想见解而已。他说“尽信书则不如无书”,并未太多注解章句,而是以“万物皆备于我”的精神,尽最大限度地利用孔子和儒家的智慧资源,证成己说。孟子虽然以接续儒家道统为己任,但对儒家经典似乎并不重视,对非儒学派的文献更是斥为异端邪说,因此,他的哲学理念和政治主张,基本上都是他的创造性贡献与发挥。荀子则不然,他不仅系统传授儒家经典,而且旁及诸子百家,不仅批判性地吸收诸子百家,而且对儒学内部的各种流派也进行了系统的清理和扬弃。荀子在《非十二子》中对战国诸子学说进行了批判,但仍承认他们“其持之有故,其言之成理”,独对子思、孟轲极为苛刻吝啬,连这一基本肯定性的评价都没有,并以“案往旧造说”即依从古老的观念来臆造学说来评价子思孟子。

荀子也并非一味反对制作新名,他认为当时名实淆乱,是非不明,“若有王者起,必将有循于旧名,有作于新名。”(《荀子·正名》)他自认是纯正的儒者,因此也对“伪”这一概念进行了创新。在荀子以前,“伪”多表示虚伪、伪诈,很少有人为之义。比如,《老子》中的“智慧出,有大伪”。其伪即指伪诈。

《庄子》笔下，“伪”多为虚伪、诈伪之义，代表负面伦理价值，仅有两处表示人为，不具有任何伦理色彩^{[3](p.75)}。而荀子受到庄子的启发，以“伪”表示人为，并赋予“伪”以积极的正面的伦理色彩，认为顺性则导致恶，因此必须化性起伪。

孟子对“性”的界定在当时虽不是主流，但后来却有深远影响，以至于现在的普通人说某人不道德、不讲人伦，就会指责他“没人性，不是人，是衣冠禽兽”，这无疑是对孟子所说“人性”的沿用。荀子对“性”的界定是回归主流，同时却通过对“伪”的创新引出后天教育、修养、礼治的重要性。就对性的界定而言，荀子在当时是主流观点，后来却归入非主流。就二者的创新来讲，荀子所说的“伪”现在除学术圈内人知道是指积极的人为，极少有人把“伪”视为具有正面伦理色彩的词，大部分人还在伪诈、虚伪等负面伦理意义上使用，“伪君子”的说法就是一个明证。其中原因，耐人寻味。

二、应然与实然——孟子荀子对人性善恶的立论及对善与恶的解释不同

孟荀在各自对性的界定的基础上，提出了让人们称之为针锋相对的人性善和人性恶的观点。

孟子认为人性善，这正是人异于禽兽的几希之处。他提出四心，认为“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。”（《孟子·告子上》）是说，人人皆有仁义礼智四端，这四种善端，是人性中固有，非本来没有而勉强练成的。顺从人性的真实状态，就可以做到善，这就是孟子所说的性善。

孟子从两个方面对人性善进行了论证。首先，孟子为性善作了形而上的论证，寻找了一个终极原因。仁、义、礼、智四端根于心，表现于外就是善。心是性的内在根据，性是心的外在表现，心与性虽有内外之别，但却是二而一、一而二，不能截然分开的。心具有四端是自然之理，而这个自然之理就是天之道。人之所以有四端，人性之所以为善，就在于性是“天之所与我

者”，也就是《中庸》所说“天命之谓性”，就是《诗经》所说的“天生蒸民，有物有则。民之秉彝，好是懿德”。他说：“尽其心者，知其性也。知其性则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。”（《孟子·尽心上》）简要地概括就是，将仁、义、礼、智四端存于本心，就是滋养自己的诚善之性，因而也是事奉而不违逆于天道之本然。因此，要“存心”、“养心”、“尽心”，这样就可以达到“上下与天地同流”的天人合一、天人贯通境界。第二，孟子还用生活经验中的事例启发人们体认人性之善。他说：“人皆有不忍人之心。……所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心；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。”（《孟子·公孙丑上》）这里，人的不忍人之心由内自然生发，全然没有外在的名、利等理性的衡量。这正是人之为人都有的善端。这种证明不是逻辑推理式的证明，不是例证，而是直觉的证明，其根据就在人的内心。这样的直觉证明，在于使每个人都可以从对自己内心的观照中洞见善性的存在。至于羞恶之心、辞让之心、是非之心也莫不如此。因此孟子说道：“无惻隐之心，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。”（《孟子·公孙丑上》）可见，在孟子看来正是人所固有的善端是人之所以为人而别于禽兽的特性。

人性善，恶如何产生？在孟子看来，人性本善，恶是外力陷溺本心、毁伤人性的结果。他说：“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。”（《孟子·告子上》）人作出不善的事，并不是天生资质的过错。在与告子的一段辩论中，孟子谈道：“人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。今夫水，博而跃之，可使过颡；激而行之，可使在山。是岂水之性哉？其势则然也。人之可使为不善，其性亦犹是也。”（《孟子·公孙丑上》）人性之善是自然的趋向，正如水自然而然往低处流一样。受到外力作用，人性也可以被改造，但这恰恰不是由于人性本身，而是由于外力改变、毁伤了人性，以外力毁伤人性，则会使人变恶。

孟子的人性善论证不是经验层面的论证，而是形上层面的论证。他所说的性善并非指人人都是善人，也不是指一人纯善无恶，现实中的人由于受外力作用或口腹之欲的蒙蔽可能会表现出种种不善，但即使有种种不善，也不能否定人内心有善的秉性，只要内心有善的禀赋，就可以存养扩充，成为

与禽兽有别之人。用现在的语言来说就是人有自然性和超自然性，孟子不否认人之自然性，只是并不把它视为人性，而是认为人的超自然性（道德生命、善的追求）才是人之为本性。孟子在人性论中注重的是人之应然，即认为人性应当是善的。而人性善正是基于孔子“仁”的思路，是一个切近而又高远的理想，是“吾欲仁，斯人至矣”的向内寻求就可得到的内在道德生命的完善。孟子表述为“可欲之为善”。

与孟子不同，荀子主张性恶。他说：“人之性恶，其善者伪也”（《荀子·性恶》）。就荀子对性的界定来看，是否“自然生成的，生来就有的，既不能学到，也不能通过做而得到”的都是恶呢？比如荀子提到“今人之性，目可以见，耳可以听，……目明而耳聪，不可学”（《荀子·性恶》）。目明耳聪是人的天性，但无所谓恶。可见，单独言性，并无恶之义，那荀子为什么又明言，“人之性恶，其善者伪也”呢？

荀子所说的人性恶主要指顺从人性，则导致恶，这里荀子是把顺从人性则导致恶转换为人性恶，对此，荀子的论证主要从经验层面而非形上层面进行论证，其论证方式主要是比较与反证。唐君毅说得很有道理：“荀子所以言性恶，乃实唯由与人之伪相对较，或与人之虑积能习，勉于礼义之事相对较，而后反照出的。”^{[4] (p. 32)}

荀子的几个证明，无不是从比较与反证中得出人性恶的观点。他说：“今人之性，生而好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有嫉恶焉，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，然则人之性恶明矣，其善者伪也。”这是以礼义文理之善来反推人性之恶，因为顺人性则违礼义，礼义文理是理想，是善，则人性是恶，是现实。

他又以君子小人之对比来推出性恶。“今之人，化师法，积文学，道礼义者为君子；纵性情，安恣睢，而违礼义者为小人。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者，伪也。”（《荀子·性恶》）是说人受到师法的教化，懂得礼义，积累文化知识，可以成君子，如果放纵性情，任意妄为而违背礼义则成小人。这里荀子又以君子之善反证小人之恶。

荀子还从人之欲为善来反证性恶，他谈道：“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;故富而不愿财,贵而不愿势,苟有之中者,必不及于外。用此观之,人之欲为善者,为性恶也。”(《荀子·性恶》)这里,荀子从人们去求善,来反衬人性中无善。正因为本性无善,才去追求善。因此人性是恶的。

我们会从此反证中发现问题,无善是否就必定有恶?这是荀子论证中存在的问题。其实在荀子之前,就有了各种人性学说,比如性无善无恶论,性有善有恶论、性善论等。荀子对先秦各家的学说非常了解,也试图融合和超越孟子性善论和其他各家人性学说,所以他的性恶论并非是逻辑严密的证明,而是从现实出发,提出一种人性论假设以引出人生修养论和政治学说。因此,荀子的性恶论只是在他所提倡的“伪”即人为努力形成的利义法度的反衬中才成立。

在礼义之善的反衬中,荀子得出结论,人之性恶,社会的悖乱就在于人性本身。他说:“然则生而已,则人无礼义,不知礼义。人无礼义则乱,不知礼义则悖。然则生而已,则悖乱在己。”(《荀子·性恶》)这是说,就本性而言,人是没有礼义的,不知礼义的,因此人的违背礼义与混乱就在人自身,就在于人性自身。

人性恶,善如何产生?荀子认为:“古者圣王以人之性恶,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,以扰乱人之情性而导之也。”(《荀子·性恶》)可见,善是由圣人制定的。既然人性为恶,圣人也是人,他又是如何制礼义,起法度呢?他说:“圣人积思虑,习伪故,以生礼义法度”,“性不知礼义,故思虑而求之也”(《荀子·性恶》),“心虑而能为之动谓之伪。虑积焉能习焉而后成,谓之伪”(《荀子·正名》)。荀子屡次提到“思虑”,提到“心为之择”、“思虑而求”以及“积思虑,习伪故,以生礼义法度”,均指圣人通过心来做选择,通过思考以求懂得礼义培养礼义,积累思索的成果,以创立礼义制定法度。

荀子站在自己的立场对孟子提出如下批评:“孟子曰:‘人之性善。’曰:是不然。凡古今天下之所谓善者,正理平治也;所谓恶者,偏险悖乱也。是善恶之分也已。今诚以人之性固正理平治邪,则有恶用圣王,恶用礼义矣哉!虽有圣王礼义,将曷加于正理平治也哉!”(《荀子·性恶》)从中可以看出,荀子的人性论试图解决孟子学说不被诸侯所用的问题,有较强的实用