



学海问津

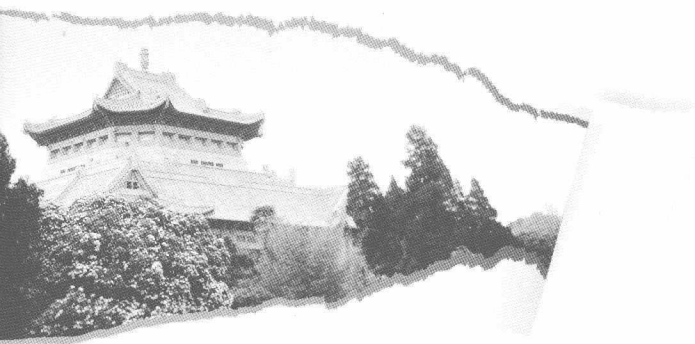
武汉大学国学院本科生论文集 第二辑

■ 主编 于亭 ■ 副主编 任慧峰 余婉卉



WUHAN UNIVERSITY PRESS

武汉大学出版社



学海问津

武汉大学国学院本科生论文集 第二辑

■ 主编 于亭 ■ 副主编 任慧峰 余婉卉



WUHAN UNIVERSITY PRESS

武汉大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

学海问津:武汉大学国学院本科生论文集. 第2辑/于亭主编. —武汉:
武汉大学出版社, 2015. 5

ISBN 978-7-307-15815-3

I. 学… II. 于… III. 国学—文集 IV. Z126.27-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 097348 号

责任编辑:程牧原

责任校对:汪欣怡

整体设计:韩闻锦

出版发行: **武汉大学出版社** (430072 武昌 珞珈山)

(电子邮件: cbs22@whu.edu.cn 网址: www.wdp.com.cn)

印刷:湖北睿智印务有限公司

开本: 720 × 1000 1/16 印张: 29.75 字数: 426 千字 插页: 1

版次: 2015 年 5 月第 1 版 2015 年 5 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-307-15815-3 定价: 58.00 元

版权所有, 不得翻印; 凡购我社的图书, 如有质量问题, 请与当地图书销售部门联系调换。

目 录

试论荀子人性论及其思想来源	张 静 (1)
从简帛《老子》看姚鼐《老子章义》的 分章得失	韩艺丹 (31)
形式的弱化 ——儒家司法思想体现的思维特点	何瑞麟 (80)
东汉士大夫结友风气初探	范云飞 (102)
《庄子·德充符》与“形残德全”的身体 伦理观念	郑 颖 (138)
敦煌写本《俗务要名林》《字宝》《开蒙要训》 音注研究	王悦笛 (155)
“自然而然”：试析《老子》“自然”概念的 哲学内涵	龚 聘 (225)
从《周易程氏传》看程颐的婚姻观 ——以《咸》《恒》《渐》《归妹》 四卦为中心	邓迪宇 (245)
《广志绎》辩误数则	曹 洋 (273)
绿窗笔墨浮沉事 ——从黄媛介看明末清初女性生活与 写作空间	江 韵 (295)
《程氏易传》的变革思想分析 ——以《革》卦及“君臣关系”为中心	蔡 涛 (323)
韩非子政治思想的再分析 ——以戈夫曼戏剧理论为视角	邹小舟 (351)
汉谈辩之风考论	姚裕瑞 (371)

- 《耐歌词》韵系浅探 倪晓梦 (421)
- 《诗经》中叙事诗的“叙事范型”
——以尹吉甫诗、《鲁颂》《商颂》为例 王 赫 (442)

试论荀子人性论及其思想来源

2010 级国学班 张静

一、荀子人性论之辨别及研究现状

凡言荀子思想者，无不涉及其性恶一论，正如梁启超在《要籍解题及其读法》中所言，“荀子之最大特色，在其性恶论”，“《性恶篇》本篇为荀子哲学之出发点，最当精读”^①。就荀子自身的思想体系而言，性恶论实为其出发点所在，上承荀子“明于天人之分”的天人关系论，下启“群分之道”的礼乐之论，也是其社会、政治、修养等思想的前提。另外，性恶论构成了中国人性论史上重要的一端，后世如董仲舒、王充、王安石、王夫之等的人性论无不力图调和性善、性恶两端的矛盾，从而极大丰富了中国人性论的内容。虽自荀子之后，再无人持明显的性恶论，但不论对性恶说或毁或誉，言及中国人性论，势必无法回避荀子之说。

近代以来，随着对《荀子》及其文本的深入研究和精细考证，人们对荀子性恶论的印象有所改观，以为单是“性恶”不足以表达其全部内涵，或者说以“性恶”言荀子之人性论实际有所偏颇，所谓的“性恶”的结论和“性”之定义并不相符。而这可能源于两个方面：一是出自荀子自身体系的矛盾，徐复观先生的观点颇具代表性，虽然多有人反驳其部分分析及观点，但大体上同意他的论说；二是《荀子》文本的流传，即文献的研究充分说明了这点。

^① 梁启超：《梁启超全集》（十六），北京：北京出版社 1999 年版，第 4641 页。

杨筠如认为今本《荀子》是由《韩诗外传》《大戴礼记》等汉代文献拼凑的，其内容并不代表荀子本人的思想。这一思想对日本学界的荀子文献研究影响颇大，后木村英一从文本体裁入手，认为《荀子》每一篇的编辑似乎也经过不同的过程；金谷治则更进一步认为，预设荀子哲学的核心（如梁启超、胡适）是对《荀子》一书缺乏公平的态度，从而猜测《性恶》也许是荀子后学的作品，因为它与《荀子》的其他篇有很多冲突之处^①。近来中国大陆学界亦有周炽成先生踵其后，主张荀子并非“性恶论”者，而是“性朴论”者，他主要基于如下几种理由：（1）《性恶》一篇中有重重悖论，其论证不足以立脚；（2）《性恶》的思想和荀子其他篇诸如《劝学》《礼论》《正名》《荣辱》等存在着严重的分歧；（3）为荀子作传的司马迁、其学出自荀子的陆贾以及“作书美荀卿”的董仲舒都没有提到荀子主张性恶，而且《韩诗外传》大量征引《荀子》而不涉及《性恶》一篇。因此，周氏推测《性恶》可能是在西汉中期的荀子后学或与荀学有关的人所作^②，并希望以此推翻荀子主性恶之说，以为荀子正名。但是，日本学者友枝龙太郎把《荀子》各篇之间思想微妙的差异看做荀子本人的思想发展过程，认为《性恶》一篇可能反映的是荀子晚期的思想，是早期性伪之分思想的延续与发展。“《性恶》的核心思想‘性伪分离’，一方面是《劝学》《荣辱》《儒效》名篇的主张之发展，另一方面是由颠倒《庄子》‘天人’概念来得到荀子自己的‘天人之分’之思想。”^③这是其一。同孟子论证性善说的逻辑一致，荀子亦是“顺是”，如果承认孟子持性善说，就难以否认荀子主性恶论，“荀子性恶论更全面的观点是从出发点的预设到效果的显现，是运用发展

① 以上关于日本荀子研究概况转引自〔日〕佐藤将之：《二十世纪日本荀子研究之回顾》，载《“国立”政治大学哲学学报》第11期。

② 详见周炽成：《荀韩人性论与社会历史哲学》，广州：中山大学出版社2009年版，第2~36页。

③ 〔日〕佐藤将之：《二十世纪日本荀子研究之回顾》，载《“国立”政治大学哲学学报》第11期。

的观点来规定、证明的”^①。后文将以发展的观点来对“性”进行详细的论述。这是其二。即便荀子的思想有矛盾之处，但笔者认为是正常的表现，荀子吸收了稷下诸子百家的思想，虽进行了以儒家为主的整合，但难免有疏漏之处，至于董仲舒等人未提及，也许是不赞同这一观点之故，这是其三。所以，笔者认为所谓荀子之“性朴论”可为一家之论，仍难以推翻性恶论的主张。

而且，许多学者认为荀子之性恶论与孟子之性善说并不矛盾，甚至认为荀子中亦承认性善，孟荀二人实际殊途同归。自清时如戴震、陈澧等，近代罗根泽、李经元、梁启雄都认定荀子人性论中含有性善的内容。另外值得一提的是，刘又铭先生认为性恶论是荀子在“意谓”层次就特殊的人性概念所建构起来的，而就深层蕴谓而言，仍可以归之于另一种（不同于孟子的）性善观，且认为这才是对荀子人性论更具普遍而积极意义的理解，更以戴震的人性论和《大学》来论证其观点的合理性^②。之所以如此，是因为《荀子·性恶》谈及“涂之人皆可以为禹”以及人生而有“可以知仁义法正之质，可以能仁义法正之具”，这和孟子言“人皆可以为尧舜”大致相同。但如果深层追究的话，则会发现两者截然不同：一是尧、舜、禹虽同为圣人形象，但实际具有的内涵却是不同的；二是所谓的“质”“具”虽有向善之可能性，但毕竟不是现实性，“质”“具”是中性的，正如前文徐复观先生所言，荀子既不以质、具、知、能为恶，亦不以此为善。另外，《荀子·荣辱》有“材性知能，君子小人一也”，“越人安越，楚人安楚，君子安雅，是非知能材性然也，是注错习俗之节异也”^③。因此，从质、具、知、

① 丁四新：《天人·性伪·心知——荀子哲学思想的核心线索》，载《中国哲学史》1997年第3期。

② 详见刘又铭：《从“蕴谓”论荀子哲学潜在的性善观》，见《“孔学与二十一世纪”国际学术研讨会论文集》，台湾政治大学文学院编印，2001年，第50~77页。

③ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，北京：中华书局2010年版，第62页。凡引《荀子》原文者，均出自此书，下只注页码或篇名。

能等概念的内涵是找不出性善的根据的，廖名春先生已在《荀子人性论的再考察》一文中详细辩驳之^①，以为“性善”并非为荀子人性论所有。

前文辨别了学界关于荀子人性论的不同看法，认为称其为“性朴论”或“性善论”是不妥的，但这也为理解荀子的人性论提供了另一种路径或启示：荀子人性论具有复杂的内涵，既然“性恶”并不是周延的判断（本人或已意识到此点），为什么荀子仍然坚持“性恶”主张？笔者认为除了作为崇礼的前提的目的论外，应有其他的思想来源。那么，荀子的人性论思想来源于何处？而这一点，学界研究相对凤毛麟角。荀子认定性恶主要源于两点：一是对“性”定义的理解，二是对“性”内容的认知。而二者均是渊源有自。经笔者对材料进行搜集后发现，这主要来源于两个方面：一是先秦“生之谓性”的人性论传统，这奠定了荀子对“性”的界定，并以此反对孟子性善说，郭店楚简《性自命出》《语丛》《唐虞之道》等在这一点上无疑提供了很好的方向；二是现实来源，即稷下学的学术语境和学术共识，认为人均有趋利避害的本能，这影响了荀子对性之内容的概括。

古典文本的理解和诠释所采用的研究方法是一个十分重要而复杂的问题。受战国后期名辩思潮的影响，荀子对自己所使用的重要概念如性伪、情欲、善恶、知能等在《正名》中都有所定义，这对研究荀子思想具有重要意义。但必须注意的一点是，同一抽象名词的内涵不仅随时代而异，且因人而异。因此，在对重要概念梳理和理解时，有需要注意两点：一是“发展”的观念，“从动进的方面去探索此类抽象名词内涵在历史演变之迹，及在演变中的相关条件，由此而给予了‘史’的明确意义”^②，即注重概念内涵的历史演变，在历史的脉络中理解概念，并以此理解先哲的思想特性；二

^① 详见廖名春：《荀子人性论的再考察》，载《吉林大学社会科学学报》1992年第6期。

^② 徐复观：《中国人性论史·再版序》（先秦篇），上海：华东师范大学出版社2005年版，第1页。

是归纳的方法，虽然各家各人就算在同一时代时运用了相同的抽象名词，但所涉及的范围并不相同，甚至在不同的语境下亦有不同之义，“应该从上下相关联，与其声其形，互相参证，始能确定其意义”^①，不似荀子明确的定义，其他许多文献的定义并不明确，因此必须从最基础的训诂开始，并对相应的语境中的概念进行归纳，厘清其意义。另外，关于战国时期的历史资料较少并且混乱，如七十子及其后学的思想一直缺乏相应的史料，但是近年来的出土文献在一定程度上弥补了这方面的不足，因此充分利用传世文献和出土文献相互参证，可以为先秦性情论之发展的研究提供重要的途径。丁四新老师在《生、眚、性之辨与先秦人性论研究之方法论的检讨——以阮元、傅斯年、徐复观相关论述及郭店竹简为中心》一文中，反思中国先秦人性论研究方法问题，认为方法是理解文本所注重条件中的重要一环，方法是多种多样的，如果说有一种最为普遍适用的方法，则是逻辑方法^②。因此，本文试图运用逻辑、语言训诂、归纳、观念史和传世、出土文献相互参证的方法，以期清晰地理解荀子人性论的脉络以及探讨人性论的思想来源。

综上所述，荀子对性恶的判定除了目的论意味之外，当与其对“性”的定义和“性”内容的概括有关，而这两点均非无源之水，而是渊源有自，但这方面的研究明显不足。关于郭店楚简《性自命出》和荀子之间的关系探讨颇为鲜见，仅是在相关文中稍有提及，并不作为研究的重点，而颜炳罡先生对二者有较详细的比较研究，但其结论实稍显武断，下文会详细辩驳。另外，一般都将荀子与稷下学宫之间的密切关联当做一种史实，且作为论述的前提，但很少深入分析，而且稷下诸学者的著述大多亡佚，仅留下只字残简于其他书的征引或通书之中，因此这一部分几乎是中国思想史的

① 徐复观：《中国人性论史》（先秦篇），上海：华东师范大学出版社2005年版，第7页。

② 详见丁四新：《生、眚、性之辨与先秦人性论研究之方法论的检讨——以阮元、傅斯年、徐复观相关论述及郭店竹简为中心》，编入《楚地简帛思想研究》，武汉：崇文书局2010年版。

空白，而言及荀子人性论和稷下学的关系更是寥寥可数，分析亦只是泛泛而言。下文从分析荀子“性”的定义出发，论及荀子人性论的全面内涵，详细分析和比较荀子人性论和《性自命出》、稷下学的思想，从性的定义和内容分别探讨荀子人性论思想的可能来源。

二、性之含义及其子概念

《荀子·正名》对一系列重要的范畴分别进行了界定，如性情、虑伪、知能、事行等，而且在《性恶》中有对“性”的定义，分别如下：

生之所以然者谓之性。性之和所生，精合感应，不事而自然谓之性。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。虑积焉、能习焉而后成谓之伪。正利而为谓之事，正义而为谓之之行。所以知之在人者谓之知。知有所合谓之智。所以能之在人者谓之能，能有所和谓之能。性伤谓之病，节遇谓之命。（《正名》，第412页）

性者，天之就也。情者，性之质也；欲者，情之应也。（《正名》，第429页）

凡性者，天之就也，不可学，不可事。（《性恶》，第435页）

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。（《性恶》，第436页）

在这些定义中，“性”之共同的基本层面无疑是“不事而自然”“不可学，不可事”，即告子所谓的“生之谓性”。而且正是在这一层面，荀子的“性伪之分”才得以成立，而“性者，天之就也”不仅表明了性为先天生就的，而且暗示了“性伪之分”和“天人之分”之间紧密的关联性：二者是一体两面的，可相互阐

发，先秦心性问题的无不是在天人关系视域下进行讨论的，“‘性’是从天命之本原上来说的，‘伪’则不究本原，而在人之‘行’‘事’上立言”^①。在作“性伪之分”时，荀子定义两个概念时都有一个共同的语境，即“在人者”，性伪之分是存在于人自身的。性虽也是“在人者”，但实际是连接天人的关键，既是“在天者”，亦是“在人者”。那么何是“在天者”？除却荀子核心命题“明于天人之分”所涵盖的内容之外，还包括人所不能决定的时命、富贵等，《天论》有：“若夫心意修（王念孙曰：‘心意’当为‘志意’），德行厚，知虑明，生于今而志乎古，则是其在我者。故君子敬其在己者，不慕其在天者。”杨倞注：“在天者，富贵也。”因此，所谓性、伪概念所包含的范围应是，天赋予人之物和人之事行，而除却两端即不可知之天命和自然之天。

以“不事而自然”定义“性”，则性的范围相当广泛，包括诸多的子概念，如情欲、知能、质具等，甚至人整个自然生命本身：“形具而神生。好恶喜怒哀乐藏焉，夫是之谓天情；耳目鼻口形，能各有接而不相能也，夫是之为天官；心居中虚，以治五官，夫是之谓天君。”（《天论》）这里的“天”之义无关于天人关系，或者在人来自于天这个大前提下，这里的“天”只是作为形容词，即天然的或自然的。“天官”是人作为自然生命的生理构造，“天情”是人心理的反映，这是人非理性的一面，而“天君”则是和“知”相关，是人所有的理性。天官、天情、天君都是自然的，应涵盖于性之定义之中。荀子文中“性情”多是合言之，但明确的性、情定义是不同的，“情者，性之质也”，“性之爱恶喜怒哀乐谓之情”，即性表现为情，情是性的实质内容，因此合言的“性情”与分言的“性”“情”之间有微妙的差异，性、情二者的意义都发生了变化，有同质化的倾向，“性情”偏重于“情”。“人生而有欲”，“欲不可去，性之具也”，“欲者，情之应也”，“性—情—

^① 丁四新：《天人·性伪·心知——荀子哲学思想的核心线索》，载《中国哲学史》1997年第3期。

欲”构成了层层外推的结构，但就“性”最基本的含义“不事而自然”而言，情欲亦是在性的范围内，广而言之，亦可以称之为性，正是在这一前提之下，荀子才从情欲之不良后果推论出性恶。最后，“所以知之在人者谓之知……所以能之在人者谓之能”中的知、能，即是“皆有可以知仁义法正之质，皆有可以能仁义法正之具”的质、具，皆是人生而有的，且四海之内人人皆有的。而所谓的“知、能”“质、具”即是“心”，或者说心之一部分，“心生而有知”，“凡以知，人之性也；可以知，物之理也”，“人何以知道？曰：心”。因此，广泛意义上的性实际上也是包含心的，不仅是作为“知道”的心，也是作为“天君”的心，“心居中虚，以治五官”，表示人理性的一面可以克服情欲。此时言“心性”，或者说是以“心”为“性”时，“性”是指材性，即“材性知能，君子小人一也”（《荣辱》）。但是荀子在心、性概念分用时，又将二者赋予不同的内涵，甚至是对立的，即此时的“性”有特定的且狭窄的含义。因此，性情、心性在合言时，应不考虑性、情、心分言时的精确定义，合言与分言的语境截然不同。合言时之“性情”“心性”均为偏正短语，分别偏向于“情”和“心”，因为此时之“性”的定义更为广泛。

综上所述，性在广义上包括了天官、情、欲、知（质）、能（具）、心等子概念，正是在这一层面上，荀子以情欲为性的主要内容，将情欲本恶论顺势转化为性恶论，如果不是性的广泛含义，荀子所说性恶论便是无源之水。“今人之性，生而好利焉，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。”（《性恶》）好利、疾恶、欲声色体现的是人生而有的欲望，本身并不是现实性的恶，但“顺是”则会导致暴乱的结果，其重点不在“顺”，因为“顺”仅是一种自然的过程，并不具有危害性，道家即是推崇率（顺）性而为，而且孟子的“四端之说”也是顺之才能发出仁义礼智之善，荀子也是同样的逻辑。这里的重点

应为“是”，即欲望，从性可变的全面发展而言，从出发点的预设到效果的显示是一个发展变化的过程，由欲致恶，因此从结果的恶判定出发点的欲亦为恶，逻辑上是成立的，因为这过程是“顺”，而未有任何矫饰。但严格来说，荀子主性恶论并不是周延的判断，因为在荀子的逻辑体系里，性并不等于欲，其外延更大，而且“性”还有更精细的界定。

“生之所以然者谓之性。性之和所生，精合感应，不事而自然谓之性。”《正名》中荀子有两个界定，并且与后文中“伪”的定义相应，“从表达形式来看，荀子对同一个名词所下的两个定义，它们并非意思平列的‘相俪’之句，而是意义相乘的递进句”^①。对于此句中的第二个“性”，即“性之和所生”的“性”，历来注释家和诠释者看法不一，廖名春先生在《荀子新探》一书中曾列举了大约七种关于“生之所以然谓之性”，杨惊、王先谦、梁启雄、陈大齐、张岱年、徐复观等先生都有相应的解释，如必然之理、生之所已然等，有人认为前后两个“性”的概念是一样的，也有人认为二者是有区别的。在综合分析各家学说之后，廖名春先生对其不足之处一一进行了辩驳，并提出此句的“所以”实为凭借之义，即“生之所以然者”是指人的形体器官，包括耳、目、口、鼻、身等，并征引了《吕氏春秋》《淮南子》《史记》等大量的文献来证明^②。他对各家的反驳颇为中肯，而且新的观点颇具启发性，但是荀子此“性”是否真如他的考证那样简单地指人的生理器官，即以“身”言性呢？笔者对此结论尚持怀疑态度。简言之，一旦人们言及“性”，总是将其置于天命论的背景之中，性是连接“天”“人”的中介，古代性、命、天连言的情况不在少数，而战国中期以来，人性论的讨论更加深入，难以相信荀子在界定“性”之时，仅以“生”言“性”，甚至是以“身”言“性”，这并不符合当时人们对于“性”的理解，“性”具有更为复杂的意

① 廖名春：《荀子新探》，台北：文津出版社1994年版，第97页。

② 廖名春：《荀子新探》，台北：文津出版社1994年版，第92~105页。

义。梁涛曾指出，廖氏之说法有失偏颇，并引唐君毅先生的说法“一具体之生命在生长变化发展中，而其生长变化发展，必有所向。此所向之所在，即其生命之性之所在”加以反驳，认为“古人所言之性，不是抽象的本质、定义，不是‘属加种差’，而是倾向、趋势、活动、过程，是动态的而非静止的”^①。“即生之所以然者”之性是一生命物之所以如此生长的内在规定。因此，两个“性”的定义是有所区别的：一是自天而来的（天生万物），作为生物内在规定的性；二是作为“精合感应”而生的，不事而自然的“本能”，本能是就“已发”而言，而前者则是其前提和基础。该“性”（内在倾向）的范围比前文所言的“性”更狭窄，也更精确，也可以作为一个子概念。

前文分析了性、情、欲、知、能、心等荀子思想的基本概念，认为荀子之“性”具有广义和狭义两个层次。在最广义的层次上，“性”包括性、情、欲、知、能、心等一系列子概念，如果顺情欲则为恶，情欲本身就具有了恶的倾向，情欲作为子概念是恶，又符合荀子关于人性是变化的，是一种倾向、活动、过程的理解，因此以情欲为性的主要内容，而得出性恶的结论。而荀子之所以不直接说欲恶或情恶，一是与性的宽泛定义有关，二是与当时整体的语境有关，多言性善、有性善性不善或者性有善有恶等，荀子称性恶符合其“共其约名以相期”的正名主张。但正如徐复观先生所言，“对于他（荀子）自己而言，不是很周延的判断。不仅如此，目明而耳聪等，固然是性；心的知，心的虑，当然也是性……他性论中性无定向的想法，正指人性中官能的能力这一方面而言，正要留此以开出化性而起伪之路”^②。当然，荀子人性论的内容并非只是确定“性”的概念，其全面的内涵还在相应的论题中展开，如性伪

① 梁涛：《“以生言性”的传统和孟子的性善论》，载《哲学研究》2007年第7期。

② 徐复观：《中国人性论史》（先秦篇），上海：华东师范大学出版社2005年版，第156页。

之分、化性起伪、成人、礼义等，前人在荀子思想体系和重要命题的梳理和研究已经颇为丰富和深入，本文仅言及化性起伪，以供行文之必需。

心虑而能为之动谓之伪。虑积焉、能习焉而后成谓之伪。

(《正名》，第412页)

然则人之性恶明矣，其善者，伪也。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。(《性恶》，第435~436页)

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，性伪合，然后圣人之名一，天下之功于是就也。故曰：天地合而万物生，阴阳接而变化起，性伪合而天下治。(《礼论》，第366页)

杨倞注：“伪，为也，矫也，矫其本性也。”在《荀子》文本中，“伪”字共出现44处，其中表示虚伪、诈伪的仅有7处，而表示后天有意识的理性活动则有37处。伪、为有时混用，或以“伪”作“为”，或以“为”作“伪”。先秦文献中多以“情”“伪”对文^①，而性伪之分则鲜见，这一思想当是出自庄子的区分^②。依据荀子的界定，伪具有动词和名词双重意义，一是人心动的过程，二是人为的结果。但值得注意的是，“其善者，伪也”，即善非天生的而是人为的，而是否“伪”即是善的？以逻辑而言，并不能推出伪是善的。无论荀子自觉与否，《荀子》文本中之“伪”均是善的性质，之所以如此，乃是由于性恶作为前提的设

① 如《左传·僖公二十八年》“(楚子)曰：无从晋师！晋侯在外十九年矣，而果得晋国。险阻艰难，备尝之矣，民之情伪，尽知之矣”，《大戴礼记·文王官人》“生民有阴阳，人多隐其情，饰其伪，以赖于物，以攻其名也”。此情均有实之义。

② 详见强中华：《反者道之动：荀子“化性起伪”对庄子“性”与“伪”的因革》，载《中国哲学史》2009年第2期。

定，这也是笔者难以赞成性朴论的重要理由之一。前文已经说过，性、伪都是“在人者”，是一相对的概念，荀子非常注重二者的区分，但是又不是截然分开的，“无性则伪之无所加，无伪则性不能自美”，而圣人应是对二者的完美融合。所谓“性伪合”之结果应是指礼义，“圣人积思虑，习伪故，以生礼义而起法度，然则礼义法度者，是生于圣人之伪，非故生于人之性也”（《性恶》，第437页）。因此，上文所言“性伪合则天下治”的根源就在于礼义，而作为名词结果的“伪”即是礼义，在荀子的认知中，礼义无疑是善。“伪”建立在性不自美的前提下，则不是孟子式的顺性而成礼或庄子式的去伪而全性，后二者是理想化的，而“伪”是破而后立的。

更进一步的，荀子提出“化性起伪”。“性也者，吾所不能为也，然而可化也。”（《儒效》，第144页）性是恶的前提设定，并不意味着人性的不可改变，礼义可化性。但是，“这种‘化’不仅不是庄子追求的‘任其性命之情’的自得之乐，恰恰相反，是对自然本性的一种‘矫饰’和‘摄化’。而且他还指出：‘长迁而不返其初，则化矣’。就是说，自然本性的彻底变化必须经历长期的痛苦磨练。这正是庄子认为‘削其性’‘侵其德’‘失其常然’的最大痛苦”^①。荀子承认了人性可化以及“化”所需要的努力和痛苦，实际否认了庄子对性的设定，庄子是反对对性的改变，认为这是对性的戕害。正是因为前提的不一致，荀子反向行之，使“化”具有了更积极的价值意义，“荀子扬弃庄子思想，形成己见的这一思维模式，借用老子的话说，就是‘反者，道之动’即看似对立的思想，却促成了新思想的产生”^②。

其余如虚壹而静、隆积重行、礼义、成人等概念不需赘述，其

① 李德永：《道家理论思维对荀子哲学体系的影响》，见陈鼓应编《道家文化研究》第一辑，上海：上海古籍出版社1992年版，第262页。

② 强中华：《反者道之动：荀子“化性起伪”对庄子“性”与“伪”的因革》，载《中国哲学史》2009年第2期。