

中国古典学研究丛书

诸葛忆兵 主编

法家学说及其历史影响

宋洪兵 主编



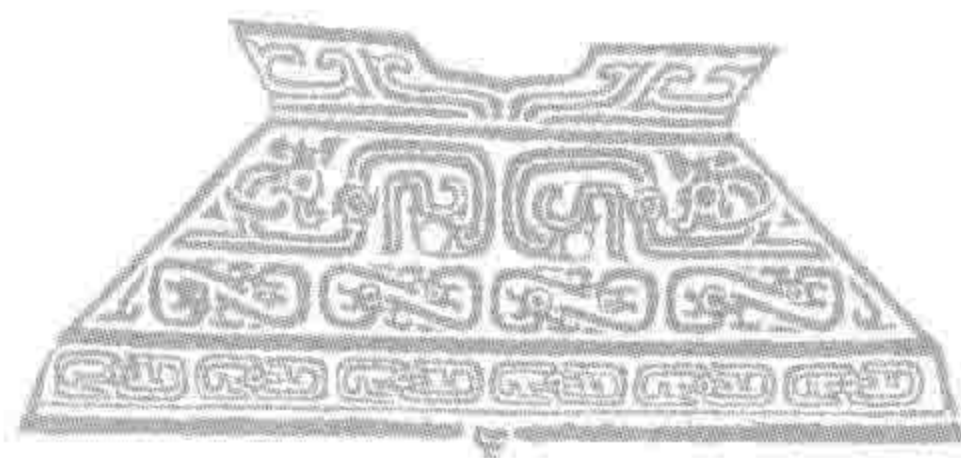
上海古籍出版社

中国古典学研究丛书

诸葛忆兵 主编

法家学说及其历史影响

宋洪兵 主编



上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

法家学说及其历史影响 / 宋洪兵主编. —上海:
上海古籍出版社, 2018.5
(中国古典学研究丛书)
ISBN 978-7-5325-8751-3

I. ①法… II. ①宋… III. ①法家—文集 IV.
①B226.05-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2018)第 036666 号

中国古典学研究丛书
法家学说及其历史影响

宋洪兵 主编

上海古籍出版社出版发行

(上海瑞金二路 272 号 邮政编码 200020)

(1) 网址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: guji1@guji.com.cn

(3) 易文网网址: www.ewen.co

启东市人民印刷有限公司印刷

开本 710×1000 1/16 印张 34.5 插页 2 字数 480,000

2018 年 5 月第 1 版 2018 年 5 月第 1 次印刷

印数 1—1,100

ISBN 978-7-5325-8751-3

B·1045 定价: 138.00 元

如有质量问题,请与承印公司联系

本成果受到中国人民大学“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。

Supported by Renmin University of China:the special developing and guiding fund for building world-class universities(disciplines).

《中国古典学研究丛书》序

诸葛忆兵

中国人民大学国学院成立于2005年10月,其建院宗旨乃是以中国优秀的传统文化和学术作为教学与研究的对象。中国优秀的传统文化和学术,当下普遍称其为“国学”;从学科概念上厘定,我们称之为“中国古典学”。

古典学学科源自西方,英文为 Classical Studies,主要是指用语文学(philology)的方法来发现、整理和解读古代文明的经典作品,阐发其微言大义,揭示其文化精髓,厘清其起源和流变,进而发掘其现代意义。西方古典学最初是指对西方文明之古典时代(也即古希腊、古罗马时代)经典作品的研究,后来则泛指以同样的学术方法对东西方文明之所有重要经典和传统文化的研究。在近代以来的西方学术体制中,古典学一直占有十分重要和独特的位置,不仅为不同文明的传承做出了巨大贡献,其学术方法也被视为人文学术之各个学科的指导和根基。随着当代学科分类的日益精细,古典学也遭到相当程度的蚕食,但是在西方最著名的高校和研究机构内,古典学依然作为一门独立的学科得以保留并受到高度重视,甚至可以作为一流大学的标志。近年来,西方学界不断疾呼“重归语文学”(Return to Philology),倡导西方古典学所一贯秉承的语文学传统,强调古典学研究对于传承古代文明之精华和发挥传统文化之现代价值的重要意义。与此相应,古典学研究在西方学界呈现出明显的复兴之势。

人类思维有其共通性,古典学的研究方式和思维模式一直存在于国人的学术研究之中。“桐城派”所归纳的“义理、考据、辞章”,即存在着古典学的合理内核。中国人民大学国学院建院十多年来所

从事的研究和教学工作,从本质上说正是“古典学”学科理念的实践。无论是以汉民族优秀传统文化研究为主体的狭义国学,还是以多民族、多元一统的国家认同为基础的“大国学”,我们的学术工作始终围绕着中国古代各民族经典作品的发掘、整理、释读和研究而展开。正如国学院的英文名称 School of Chinese Classics 所明确表明的,国学院实际上从一开始就是“中国古典学学院”。因此,中国人民大学国学院 2017 年同时挂牌为“古典学学院”,明确提出以“古典学”的学科理念建设学术研究队伍。出版这一套《中国古典学研究丛书》,正是这一学科建设理念的体现。期待我们学术团队在此领域有更多的研究发现,在学术界做出应有的贡献。

是为序。

目 录

《中国古典学研究丛书》序	诸葛忆兵	1
先秦法家思想研究的若干问题	王晓波	1
法家的发生逻辑与理解方法	韩东育	25
战国法家在道论本体化发展中的理论贡献	蒋重跃	41
开拓政治价值：政治德性与政治理性	胡水君	68
论治国者的工匠精神	贺海仁	92
先秦法家政治正当性的理论建构	宋洪兵	112
法家三期论	喻 中	151
法家新说：老问题，新看法	周炽成	178
从“社会工程学”角度再论《商君书》的政治思想	尤 锐 (Yuri Pines)	191
“以刑去刑”：商鞅思想特点平议	曾振宇	214
天下与国家		
——商鞅的政治哲学	王威威	231
参之以人，验之以物		
——论韩非的刑名之学	王晓波	245
《韩非子》的法哲学探义		
——以中西比较哲学为进路	黄裕宜	262
韩非的自私说	金鹏程 (Paul Rakita Goldin), 陈家宁译	282

中国法家思想的内在道德	Kenneth Winston, 张雅楠译	298
私德、公德与官德		
——道德在韩非子法家学说中的地位	徐克谦	343
韩非“德”论的逻辑结构及其内部不自洽性		
——兼论韩非是否有德治思想	詹世友	355
再论商韩的人性论	李 锐	382
《韩非子》为何不评价人性之善恶?	刘 亮	397
韩非之死新探	夏泽华	408
韩非交易机制的新制度主义解读		
——以秦亡为切入点	周四丁	425
再论法家学说与秦的指导思想之关系		
——兼及秦亡于法家说的质疑	乔松林	438
法主儒从：韩非法儒思想传统的历史考察	林纬毅	448
论晁错及汉初“新法家”	龚留柱	465
晁错死因的书写差异		
——以《史记》《汉书》为中心	刘 严	501
论陈亮军事思想的法家因素		
——以“王霸并用”为中心	董建业	511
“法家学说及其历史影响”国际学术研讨会述评	贾坤鹏	539
编后记	宋洪兵	545

先秦法家思想研究的若干问题

王晓波(世新大学教授)

诸子百家中,在战国时代,法家曾被列为“名法儒墨”四大治道之一(《尹文子·大道上》)。孟子也认为“入则无法家拂士,出则无敌国外患者,国恒亡”(《孟子·告子下》)。太史公亦将之列为阴阳、儒、墨、名、法、道德的六家之一(《史记·太史公自序》)。

商鞅在秦变法后,至秦始皇统一六国,法家一直是秦的官学。秦亡,汉袭秦制。经汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”之后,法家思想遂湮没不彰,但法家建立的中央集权制、私田制和法制,一直沿革至清。

所以,法家当为构成中国文化历史的重要组成部分,不能不严肃对待。

一 法家思想应始于子产

《汉书·艺文志》言:“法家者流,盖出于理官,信赏必罚,以辅礼制。《易》曰:‘先王以明罚飭法。’此其所长也。及刻者为之,则无教化,去仁爱,专任刑法而欲以致治,至于残害至亲,伤恩薄厚。”并且,以李悝的《李子》为法家之首,次列《商君书》《申子》《处子》《慎子》《韩子》等。

这当是指,法家是承袭传统旧制“理官”职务所反映的思想,并且是以李悝为第一人。

但先秦法家,根本反对传统旧制,而主张变法或变古。且春秋时,已有“布衣卿相”,先秦诸子,亦多“处士”,并无世袭之官职。所以,《汉书·艺文志》的诸子出于王官说,很难为历代学者相信。

什么是法家?《韩非子·孤愤》说:“知术之士,必远见而明察,不明察不能烛私。能法之士,必强毅而劲直,不劲直不能矫奸。”可

见“知术之士”和“能法之士”当为法家性质人物。

《韩非子·五蠹》说：“今境内之民皆言治，藏商、管之法者家有之，而国愈贫，言耕者众，执耒者寡也。”

“商、管之法”是指其书，而非其人，且“商”先于“管”，可见韩非已知《管子》不见得先于《商君书》。所以，《商君书》和《管子》当为韩非所确认的先秦法家之著。

《韩非子·定法》言：“今申不害言术，而公孙鞅为法。术者，因任而授官，循名而责实，操杀生之柄，课群臣之能者也，此人主之所执也。法者，宪令著于官府，赏罚必于民心，赏存乎慎法，而罚加乎奸令者也，此臣之所师也。君无术则弊于上，臣无法则乱于下，此不可一无，皆帝王之具也。”

由此可知，韩非肯定申不害和商鞅皆法家，只不过对“法”“术”的偏重不同，但都是“帝王之具”。

先于《汉书·艺文志》，太史公在《论六家要旨》中，就把法家列于六家之一，说：“法家严而少恩，然其正君臣上下之分，不可改矣。”“法家不别亲疏，不殊贵贱，一断于法，则亲亲尊尊之恩绝矣。可以行一时之计，而不可长用也。故曰‘严而少恩’。若尊主卑臣，明分职不得相逾越，虽百家弗能改也。”（《史记·太史公自序》）

其实，“法家”一词，或以论“法”作为一个学派，在先秦早已有之。《孟子·告子下》云：“入则无法家拂士，出则无敌国外患者，国恒亡。”丁士虎认为：“征诸史料，此处的‘法家’应指与孟子同时代的重耕战、轻仁义，重法轻礼，无视亲疏尊卑而一决于法的战国著名学派，九流之一的法家。”^①

除孟子外，《管子·山至数》载：“非法家也。大夫高其垄，美其室，此夺农事及市庸，此非便国之道也。”以妨碍农事及市庸为“非法家”，此亦当为法家之主张。

此外，《尹文子·大道上》云：“大道治者，则名、法、儒、墨自废。以名、法、儒、墨治者，则不得离道。……是道治者，谓之善人，藉名、法、儒、墨者，谓之不善人。”太史公论六家，《尹文子》只论四家。亦

^① 丁士虎：《“法家拂士”新解》，《池州师专学报》，1998年第4期。

可见法家至战国,已巍然成派了。

除了《汉书·艺文志》说“法家者流,盖出于理官”外,并无人追究或论述法家思想的起源和成因。因而,《汉书·艺文志》之说,又难令人相信。

《汉书·食货志》载:“陵夷至于战国,贵诈力而贱仁谊,先富有而后礼让。是时,李悝为魏文侯作尽地力之教。……及秦孝公用商君,坏井田,开阡陌,急耕战之赏,虽非古道,犹以务本之故,倾邻国而雄诸侯。然王制遂灭,僭差亡度。”

“王制”是周制,周的土地制度是井田制,政治制度是宗法封建制。李悝和商君是法家,实行了法家的土地制度,以致“王制遂灭”。

《汉书·食货志》虽有准确的描述,但是,对造成这样土地制度变革的原因并没有说明。以致近代学者胡适、冯友兰、侯外庐、任继愈等在他们各自的中国哲学史著作中,均未能追究法家思想的起源和形成。

在《韩非思想的历史研究》^①中,我们认为宗法制度的瓦解,来自井田制的崩溃,井田制的崩溃来自私田制的出现。私田制的出现其来有自。首先是《韩非子·五蠹》所提出的“今人有五子不为多,子又有五子,大父未死而有二十五孙,是以人民众而财货寡,事力劳而供养薄,故民争”。“人民众”是表示井田制下,出现了没有出路的剩余劳动人口。

是时又出现了铁耕。“美金以铸剑戟,试诸狗马;恶金以铸锄夷斤斲,试诸壤土。”(《国语·齐语》)并有一些考古出土的农具为证。因此,生产力大增。后来,又知道,在山西浑源出土了春秋晋国的铜牛尊(现藏上海博物馆),其鼻穿环,证明了牛力也参与了生产劳动。^②

铁耕加牛耕,就不需要周初封建要有大量劳动力才能“受民受疆土”(《大盂鼎铭》),和《诗经·周颂》所称的“十千维耦”和“千耦

① 张纯、王晓波:《韩非思想的历史研究》,联经出版事业公司,1983年,第一章《中国古代的变局与韩非》。

② 顾德融、朱顺龙:《春秋史》,上海人民出版社,2003年,第207页。

其耘”。剩余的劳动人口带着铁耕和牛耕就能开辟土田了，是谓“辟草莱”（《孟子·离娄上》）。《左传·宣公十五年》载，鲁国首先“初税亩”，公开承认私田制的合法性。井田农要接受井田主（贵族）的节制，离开了井田的农民，得到解放，无以节制。

井田制的剩余劳动人口除了“辟草莱”外，就是进入了“国”内，形成“国人”。脱离了井田的“国人”在“国”内，不但无人可以节制和规范，并且还能参与大夫之间的政争和政变。在这个历史背景下，子产铸刑书，《左传·昭公六年》载晋叔向致子产书曰：

始吾有虞于子，今则已矣。昔先王议事以制，不为刑辟，惧民之有争心也。犹不可禁御，是故闲之以义，纠之以政，行之以礼，守之以信，奉之以仁，制为禄位以劝其从，严断刑罚以威其淫。惧其未也，故诲之以忠，耸之以行，教之以务，使之以和，临之以敬，莅之以强，断之以刚。犹求圣哲之上、明察之官、忠信之长、慈惠之师，民于是乎可任使也，而不生祸乱。民知有辟，则不忌于上。并有争心，以征于书，而徼幸以成之，弗可为矣。

夏有乱政，而作禹刑；商有乱政，而作汤刑；周有乱政，而作九刑：三辟之兴，皆叔世也。今吾子相郑国，作封洫，立谤政，制参辟，铸刑书，将以靖民，不亦难乎？《诗》曰：“仪式刑文王之德，日靖四方。”又曰：“仪刑文王，万邦作孚。”如是，何辟之有？民知争端矣，将弃礼而征于书。锥刀之末，将尽争之。乱狱滋丰，贿赂并行。终子之世，郑其败乎？肸闻之，“国将亡，必多制”，其此之谓乎！

子产复书曰：“若吾子之言，侨不才，不能及子孙，吾以救世也。既不承命，敢忘大惠！”

二十三年后，《左传·昭公二十九年》载，晋铸刑鼎，孔子反对说：

晋其亡乎！失其度矣。夫晋国将守唐叔之所受法度，以经纬其民，卿大夫以序守之。民是以能尊其贵，贵是以能守其业。贵贱不愆，所谓度也。文公是以作执秩之官，为被庐之法，以为盟主。今弃是度也，而为刑鼎，民在鼎矣，何以尊贵？贵何业之

守？贵贱无序，何以为国？且夫宣子之刑，夷之搜也，晋国之乱制也，若之何以为法？

“刑书”和“刑鼎”的内容已不得而知，但从叔向和孔子的反对中，我们可以知道：（1）由“民知有辟”和“民在鼎矣”，可知彼不但是成文法，而且是公布法。（2）由“则不忌于上”和“何以尊贵”可知，“刑书”和“刑鼎”是罪行法定的，不是哪个“上”或“贵”可以据主观好恶处罚人民的，原来封建主或“贵”或“上”对人民的统治权也被剥夺了，故“贵何业之守？”（3）“并有争心，以征于书”和“锥刀之末，将尽争之”，是对罪名或罪行的认定会有争执，果然，有邓析的出场和名家的出现。

此外，宗法封建的目的本是“封建亲戚，以蕃屏周”（《左传·僖公二十四年》）。但是，由于不断地分封，周天子所辖之地愈来愈小，而诸侯坐大；在诸侯国里，也由于分封，而大夫坐大。周天子式微，不再能号令天下了。再由于逐渐疏远的亲戚关系，不再能维系诸侯之间的“亲亲”关系，而有诸侯相攻伐。

封建封到不能再封，而有“以吾从大夫之后”（《论语·先进》）的孔子，言“吾少也贱，故多能鄙事”（《论语·子罕》）。贵族坠落到平民阶级，掌握在贵族阶级的文化随之“自行束脩以上，吾未尝无诲焉”（《论语·述而》），而落人民间。加之，诸侯相竞争，需才孔急，不但致使“士无定主”，并且“布衣卿相”，更破坏了宗法封建制。

有子产铸刑书及晋铸刑鼎，后有李悝“撰次诸国法，著法经”（《晋书·刑法志》），《汉书·艺文志》以李悝为法家第一人或本于此。但刘劭却言：“建法立制，强国富人，是谓法家。管仲、商鞅是也。”（《人物志·处业》）

故近代学者陈启天亦以管仲和子产为先秦法家的先驱，并言：“可见管仲之所以纪纲齐国，辅佐桓公以成霸的方法，在使民‘畏威如疾’。这种使民‘畏威如疾’的方法，只有法家才采用，故可旁证管仲为一个法家的开山祖。”^①故张纯、王晓波亦以管仲和子产为先秦

^① 陈启天：《中国法家概论》，台湾中华书局，1970年，第40页。

法家的先驱。^①

朱锋则认为：“法家学派是春秋战国社会大变革的产物，法家的产生可以上溯到春秋末期的管仲、子产、邓析，但形成是由李悝完成。”^②

《汉书·艺文志》以《管子》为道家，子产无著作，《李子》是否《法经》不得而知，至少李悝的《法经》经商鞅至秦。后商鞅虽死，商鞅之法未变。据商鞅之法，秦始皇统一六国。汉袭秦制，萧何又改秦律为汉律，一直沿革到唐律，到清律。故瞿同祖称李悝为中国的“法典之父”。^③《汉书·艺文志》以李悝为先秦法家第一人，亦良有以也。但以管仲在齐的变革带有后来法家思想的性质，而以管仲为法家先驱，不无商榷的余地。

法家一切主张的具体基础是自“刑书”“刑鼎”以来的公布法。管仲无论如何并未突破公布法，最早的公布法应是子产“铸刑书”。

子产“铸刑书”的政治自觉是“侨不才，不能及子孙，吾以救世也”，“不能及子孙”是指封建世袭，“救世”是指政治改革。

“不忌于上”和“贵何业之守”是剥夺了封建贵族对人民的统治权，而集中于“刑书”或“刑鼎”的公布法，且公布法是国君制定的。古代中国的政治制度开始由封建走向中央集权，并且是以法制集权的。这与独裁集权是有差别的。中央集权就是后世法家所强调的“尊主卑臣”。

又，《左传·襄公三十年》载：“子产为政，有事伯石，赂与之邑。子大叔曰：‘国皆其国也，奚独赂焉？’子产曰：‘无欲实难。皆得其欲，以从其事，而要其成。非我有成，其在人乎？’”由此可知，子产知道人性是好利的，而以利赏之，以从其事。

又，《左传·昭公二十年》载：“郑子产有疾，谓子大叔曰：‘我死，子必为政。唯有德者能以宽服民，其次莫如猛。夫火烈，民望而畏

① 王晓波：《先秦法家思想史论》，联经出版事业公司，1991年，第一章《法家的先驱——管仲和子产》。

② 朱锋：《法家思想形成的原因》，《陕西教育学院学报》，2000年第16卷第4期，第107页。

③ 王晓波：《先秦法家思想史论》，第107页。

之,故鲜死焉;水懦弱,民狎而玩之,则多死焉,故宽难。”子产不但知道人好利,而且知道人恶害,而主张以严刑峻法吓阻犯罪。这也是《商君书》不断强调的“以刑去刑,国治;以刑致刑,国乱”(《去疆》),“故王者以赏禁,以刑劝;求过不求善,借刑以去刑”(《开塞》),“行罚,重其轻者,轻者不至,重者不来,此谓以刑去刑,刑去事成”(《靳令》),“以战去战,虽战可也;以杀去杀,虽杀可也;以刑去刑,虽重刑可也”(《画策》)。

故以子产为法家先驱,或法家第一人,当更符合史实,而当之无愧。并且,两千多年来被儒家所诟病的“严刑峻法”,其实是始于子产,而子产死,孔子泣曰:“古之遗爱也。”(《史记·郑世家》)

二 法家的人性论与以刑去刑

近代学者,或以韩非师事荀子,亦师承荀子的性恶论。

例如,冯友兰在其《中国哲学史》中即言:“盖人之性惟知趋利避害,故惟利害可以驱使之。法家多以为人之性恶。韩非为荀子弟子,对于此点,尤有明显之主张。”^①

后来,冯友兰发现,韩非并没有抽象的人性论,但亦言:“韩非没有提出抽象的人性论,也没有提过荀子。但是,荀子的性恶论似乎对他有极大的影响。他对具体社会问题的见解,似乎是荀子性恶论极端的应用。”^②

郭沫若在《十批判书·韩非子的批判》中说:“韩非子的学说,无疑是走私式的受了荀子的影响,但他这样的‘刻激寡恩’,荀子却不能负责。荀子提倡人性恶,他的结论是强调教育和学习,目的是使人由恶而善。韩子不是这样,他承认人性恶,好,就让他恶到底,只是防备着这恶不要害到自己,而去充分地害人。”^③

劳思光亦在所著《中国哲学史》中称:“韩子则承荀卿性恶之

① 冯友兰:《中国哲学史》,商务印书馆,1930年,第398页。

② 冯友兰:《中国哲学史新编》,人民出版社,1964年,第578—579页。

③ 郭沫若:《中国古代社会研究》,河北教育出版社,2000年,第956—957页。

说而更作推进,认为人之本性皆只知计较利害,无善恶之意识。”“韩子以为,人只知争利害,既不能有德性,亦不能相爱;兼驳墨子及孟子之学说,可谓性恶论之极端形态矣。”“韩子一面将性恶论推至极致,另一面则承权威主义之思想,否定一切价值,而只肯定一君权。”^①

孙叔平亦在《中国哲学史稿》中说:“他(韩非)全面发展了荀况的性恶论的消极内容,而丢掉了它的积极内容。”^②

韩非的人性论是不是荀子的性恶论,又涉及孟、荀的人性论之辩。

孟子的性善论和他对“善”和“性”的定义有关。他把“可以为善”就定义为“善”。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。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,弗思耳矣。故曰:“求则得之,舍则失之。”或相倍蓰而无算者,不能尽其才者也。(《孟子·告子上》)

并且,他又只把“可以为善”的人性定义为“性”,其他则为“命”。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》)

只有“可以为善”的人性才是“性”,所以,“性善”。其实,这是一个“分析命题”,也是“恒真句”,有如“白花所以是白花”。并且,也是先验的(生而具有)——“犹其有四体也”。故孟子可以得出以下之结论:

^① 劳思光:《中国哲学史》,香港中文大学,1971年,第284—293页。

^② 孙叔平:《中国哲学史稿》,上海人民出版社,1980年,第206页。

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。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。由是观之，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。惻隐之心，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；有是四端而自谓不能者，自贼者也；谓其君不能者，贼其君者也。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。（《孟子·公孙丑上》）

荀子主张“性恶”和“善伪”。他将“性”和“伪”定义为：

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。今人之性，目可以见，耳可以听。夫可以见之明不离目，可以听之聪不离耳，目明而耳聪，不可学明矣。（《荀子·性恶》）

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。（《荀子·礼论》）

性也者，吾所不能为也，然可化也。积也者，非吾所有也，然而可为也。注错习俗，所以化性也。（《荀子·儒效》）

荀子把“性”界定为“天之就也，不可学，不可事”“本始材朴”“吾所不能为也”，与孟子把“性”界定为“可以为善”的“四端”或潜能不同。此外，荀子又区别了“性”和“情”以及“虑”“伪”“欲”的关系。他说：

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。（《荀子·正名》）