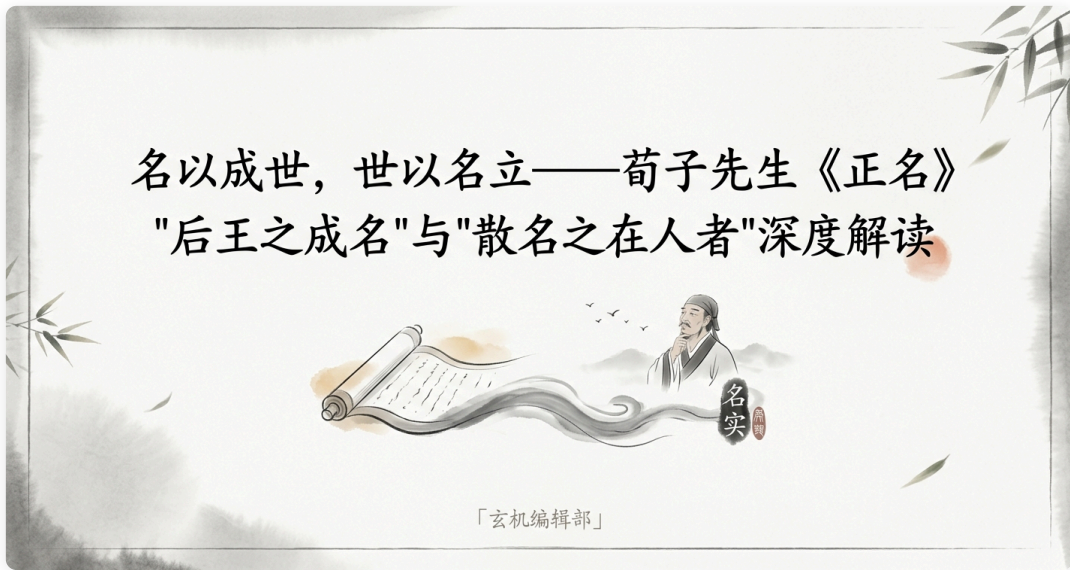


名以成世，世以名立——荀子先生《正名》"后王之成名"与"散名之在人者"深度解读



深度解读荀子《正名》篇，剖析“后王之成名”与“散名”的哲学内涵。文章探讨先秦时期“名”对社会秩序、政治制度与认识论的决定性作用，对比诸子百家之异同，揭示荀子如何通过正名确立治世根基，是理解先秦思想经脉的深度佳作。

玄机编辑部 · 2026-04-27

荀子 正名 先秦诸子 名实关系 政治哲学

目 录

引言：为何要谈“名”

第一章 正名之学：先秦思想的隐秘经脉

- 一、“名”为何是先秦之大事
- 二、诸子正名之异趣
- 三、荀子先生正名之独特地位

第二章 后王之成名：制度之名的三大源流

- 一、“后王”之义
- 二、刑名从商：法度之名的渊源
- 三、爵名从周：等级之名的完善
- 四、文名从礼：人文之名的定立
- 五、散名之加于万物：约定俗成的伟大发现

第三章 性：生之所以然者

- 一、荀子先生论性的核心定义
- 二、与孟子先生论性的对话
- 三、老子先生与庄子先生论性
- 四、“精合感应”的上古回响
- 五、性之边界：什么不是性

第四章 情：性之好恶喜怒哀乐

- 一、情的定义与内涵
- 二、与《礼记》论情的呼应
- 三、情与性的关系
- 四、情的上古记忆
- 五、为什么要区分性与情

第五章 虑与伪：心之择与人之成

- 一、虑：情然而心为之择
- 二、伪：心虑而能为之动
- 三、伪与性的对立统一
- 四、虑与伪的层次关系
- 五、庄子先生的另一种“虑”
- 六、从卜筮看“虑”的上古形态

第六章 事与行：正利与正义

- 一、事：正利而为
- 二、行：正义而为
- 三、事与行的上古原型
- 四、为什么要区分事与行

第七章 知与智：从认识到运用

- 一、知：所以知之在人者
- 二、智：知有所合
- 三、先秦诸子的“知”论
- 四、“知”的上古溯源
- 五、知与智的伦理维度

第八章 能与能：从潜质到实现

- 一、两个“能”
- 二、先秦对“能”的理解
- 三、上古传说中的“能”

第九章 病与命：性伤与节遇

一、病：性伤谓之病

二、病的引申义

三、命：节遇谓之命

四、命的上古理解

五、"是散名之在人者也，是后王之成名也"

第十章 从上古视角看正名：神话、巫术与名的力量

一、名的原始力量

二、正名与天地秩序

三、巫与名

四、神话中的"性""情""命"

五、名与万物之灵

第十一章 名的体系：从散名到成名

一、散名与成名的关系

二、名的内在逻辑

三、为什么以"病"和"命"结尾

四、名与人的自我认识

第十二章 综论：名何以成世

一、正名的三个层面

二、名与道

三、名与人的尊严

四、结语

附论：几个值得深思的问题

问题一：性与伪的边界在哪里？

问题二：约定俗成的名称如何保证准确性？

问题三：不同文化的"散名"如何沟通？

问题四：正名能否通向自由？

名以成世，世以名立——荀子先生《正名》"后王之成名"与"散名之在人者"深度解读

引言：为何要谈"名"

在先秦诸子的宏大论辩之中，"名"这个字所承载的分量，远非后世之人所能轻易想象。今人说"名字"，不过是一个标签、一个符号；然而在三代之际、诸侯纷争之世，"名"关乎天下之治乱，关乎人心之向背，关乎万物之秩序，关乎生死之界限。

我们为什么要深入钻研荀子先生这段关于"后王之成名"与"散名之在人者"的文字？这不仅仅是一个语言学的问题，也不仅仅是一个逻辑学的问题。这是一个关于"人何以为人""世何以为世""治何以为治"的根本之问。

荀子先生在《正名》篇中所展开的，是一个完整的"名"的哲学体系。从制度之名（刑名、爵名、文名）到日常之名（散名），从万物之名到人身之名（性、情、虑、伪、事、行、知、智、能、病、命），他试图以"名"为经纬，编织出一张涵盖天地人伦的大网。

这张大网的背后，是先秦思想最深层的关切：人如何认识自身？人如何认识世界？人如何通过认识来改造自身、改造世界？

让我们先将原文完整呈现，再逐层深入。

第一章 正名之学：先秦思想的隐秘经脉

一、"名"为何是先秦之大事

"名"在先秦的地位，绝不亚于"道""仁""礼""法"等任何一个核心概念。甚至可以说，"名"是所有这些概念得以存在的前提。没有"名"，便没有"道"可言；没有"名"，便没有"仁"可称；没有"名"，便没有"礼"可行；没有"名"，便没有"法"可立。

这个道理，最早的觉察者，恰恰是孔子先生。

《论语·子路》记载：

子路曰："卫君待子而为政，子将奚先？"子曰："必也正名乎！"子路曰："有是哉，子之迂也！奚其正？"子曰："野哉由也！君子于其所不知，盖阙如也。名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中则民无所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子于其言，无所苟而已矣。"

这段话何其重要！孔子先生说得清清楚楚："名不正则言不顺"——名与言之间有必然的逻辑关系；"言不顺则事不成"——言与事之间有必然的因果关系；"事不成则礼乐不兴"——事与礼乐之间有必然的制度关系；"礼乐不兴则刑罚不中"——礼乐与刑罚之间有必然的治理关系；"刑罚不中则民无所措手足"——刑罚与民生之间有必然的生存关系。

我们不禁要问：为什么"名"有如此巨大的力量？为什么一个名称、一个概念的正与不正，竟能牵动整个社会的运转？

答案在于：在先秦思想中，"名"不仅仅是语言符号，更是认识的框架、思维的工具、秩序的基石。当一个社会对基本概念的理解产生混乱时，这个社会的一切制度、一切伦理、一切行为都将失去依据。

试想：如果"君"与"臣"的名分不清，则上下之序何以维持？如果"父"与"子"的名义不明，则家庭之伦何以运行？如果"善"与"恶"的定义混淆，则赏罚之政何以施行？如果"是"与"非"的标准模糊，则人心之向何以确定？

所以孔子先生论政，首先要正名。这不是迂阔之论，而是直击根本。

二、诸子正名之异趣

然而，诸子对"名"的理解并不一致。这种分歧本身，正好说明了"名"的问题有多么深刻。

孔子先生的正名，重在政治伦理的层面。他关心的是：君要有君的样子，臣要有臣的样子，父要有父的样子，子要有子的样子。《论语·颜渊》载：

齐景公问政于孔子。孔子对曰：“君君，臣臣，父父，子子。”

这四个叠词，蕴含着无限深意。前一个字是“名”，后一个字是“实”。君之所以为君，在于行君之实；臣之所以为臣，在于行臣之实。名与实必须相符，这就是正名的核心要义。

老子先生对“名”的理解则截然不同。《道德经》开篇即言：

道可道，非常道。名可名，非常名。无名天地之始，有名万物之母。

老子先生看到了“名”的局限性。在他看来，最根本的“道”是不可以用“名”来穷尽的。一旦给了名，就有了界限；有了界限，就偏离了道的本然。“无名天地之始”——在天地初开之时，万物浑然一体，没有名称，也不需要名称。“有名万物之母”——当名称出现之后，万物才被分别、被认识、被对待。

我们要追问：老子先生是否在否定“名”的价值？

并非如此。老子先生否定的是以“名”为绝对、以“名”代替“实”的做法。他警告人们：不要被名称所困，不要以为给了名就等于理解了事物本身。《道德经》第三十二章曰：

道常无名，朴。虽小，天下莫能臣也。侯王若能守之，万物将自宾。天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。始制有名，名亦既有，夫亦将知止。知止可以不殆。

“始制有名”——开始建立制度的时候，就有了名称。“名亦既有，夫亦将知止”——名称既然有了，就要知道适可而止。这恰恰与荀子先生所说的“后王之成名”形成了微妙的呼应：制度之名的建立是必要的，但建立之后，要知道名的边界在哪里。

庄子先生则将对“名”的反思推到了极致。《庄子·齐物论》中有这样一段深刻的论述：

夫言非吹也。言者有言，其所言者特未定也。果有言邪？其未尝有言邪？其以为异于鼂音，亦有辩乎？其无辩乎？道恶乎隐而有真伪？言恶乎隐而有是非？道恶乎往而不存？言恶乎存而不可？

庄子先生的追问振聋发聩：言语（名）真的能传达真实吗？还是言语本身就已经遮蔽了真实？道为什么被隐藏，以至于产生了真伪之分？言语为什么被固化，以至于产生了是非之辩？

这些追问，与荀子先生的正名之学形成了鲜明的对照。庄子先生怀疑“名”的可靠性，荀子先生则致力于建立“名”的规范性。两者看似矛盾，实则从不同的角度触及了同一个根本问题：人与世界之间，隔着一层“名”的介质，这层介质是帮助我们认识世界，还是妨碍我们认识世界？

墨子先生对“名”的态度又有不同。《墨子·经上》有一系列关于名实关系的精密定义：

名，达、类、私。

墨子先生将名分为三种：达名（最普遍的名，如“物”）、类名（类别之名，如“马”）、私名（个别之名，如专指某一匹马）。这种分类法在逻辑上极为精密，为后来荀子先生的正名之学提供了重要的思想资源。

公孙龙子先生则以“白马非马”之论著称于世。《公孙龙子·白马论》曰：

马者，所以命形也；白者，所以命色也。命色者非命形也，故曰：白马非马。

这看似诡辩，实则触及了一个深刻的问题：名称与名称之间的关系是什么？“白马”这个名与“马”这个名，虽然有包含关系，但在逻辑上并不等同。这种对名实关系的精密分析，也与荀子先生的正名之学形成了重要的思想对话。

三、荀子先生正名之独特地位

在这样的思想背景下，荀子先生的正名之学有什么独特之处？

其一，荀子先生是第一个系统地将“名”的问题从政治伦理的层面提升到认识论和本体论层面的思想家。他不仅关心“名”在政治中的作用，更关心“名”是如何产生的、如何运作的、如何与人的本性相关联的。

其二，荀子先生是第一个将“名”的制度史和“名”的哲学史统一起来的思想家。他追溯“刑名从商”“爵名从周”“文名从礼”的历史，同时又深入分析“性”“情”“虑”“伪”等概念的内涵，将历史与哲学、制度与人性打通为一个整体。

其三，荀子先生是第一个明确提出“约定俗成”思想的先秦思想家。他说“散名之加于万物者，则从诸夏之成俗曲期”，这是说名称并非天然固有，而是人们在长期的社会生活中约定形成的。这一思想在整个先秦思想史上具有开创性的意义。

为什么要特别强调这第三点？因为它涉及一个最根本的哲学问题：名与实之间的关系，究竟是天然的还是人为的？

《周易·系辞上》曰：

子曰：“书不尽言，言不尽意。”然则圣人之意，其不可见乎？子曰：“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。”

这段话透露出一个极其重要的信息：即使是圣人，也承认“书不尽言，言不尽意”。语言（名）不能完全表达思想（意），文字（书）不能完全记录语言（言）。但圣人并没有因此放弃语言和文字，而是通过“立象”“设卦”“系辞”等方式，尽最大努力来弥补这种不足。

这与荀子先生的态度是一致的。荀子先生既承认名的局限性（“散名之加于万物者，则从诸夏之成俗曲期”——名是约定的，不是天然固有的），又坚持名的必要性（“后王之成名”——后世之王必须建立完善的名称体系）。

在这种既承认局限又坚持必要的辩证态度中，荀子先生开辟了一条独特的思想道路。

第二章 后王之成名：制度之名的三大源流

一、“后王”之义

在进入“刑名”“爵名”“文名”的具体分析之前，我们首先需要理解一个关键概念：何为“后王”？

荀子先生频繁使用“后王”一词，这与孟子先生“法先王”的主张形成了鲜明对照。《孟子·离娄上》曰：

孟子曰：“离娄之明，公输子之巧，不以规矩，不能成方圆；师旷之聪，不以六律，不能正五音；尧舜之道，不以仁政，不能平治天下。”

孟子先生向后看，以尧舜为治世之典范。荀子先生则向前看，认为治世之法当取诸“后王”。《荀子·非相》曰：

欲观圣王之迹，则于其粲然者矣，后王是也。

为什么荀子先生要特别强调“后王”？

因为在荀子先生的思想体系中，“名”的建立不是一劳永逸的，而是随着社会的发展而不断完善的。远古的圣王虽然伟大，但他们的名称体系是简陋的、不完备的；经过夏商周三代的积累和发展，名称体系才逐渐成熟。所以“后王之成名”，既是对历史经验的总结，也是对当下实践的指导。

这里面有一个深层的哲学假设：人类社会是进步的，至少在制度文明的层面是如此。名称体系的完善，标志着人类认识能力和治理能力的提升。这与老子先生“小国寡民”的理想形成了鲜明对比，也与庄子先生“至德之世”的怀念大不相同。

我们不禁要问：这种进步观是从何而来的？

答案或许要从三代制度的实际演变中去寻找。从夏到商，从商到周，制度的确在不断复杂化、精密化。《尚书·酒诰》中记载了周公旦先生对商代制度的评价和改革，其中就涉及大量名实关系的调整。周初的“制礼作乐”本身就是一个大规模的“正名”工程。

二、刑名从商：法度之名的渊源

“刑名从商”，这四个字背后是整个商代法律制度的缩影。

何谓“刑名”？“刑”者，法也，罚也，刑罚之法也。“刑名”即关于法律、刑罚的名称体系。荀子先生说这些名称“从商”，意味着后世所使用的法律术语和刑罚名目，主要源自商代的制度传统。

为什么刑名要从商？

商代是中国历史上第一个有确切文字记录的王朝（甲骨文）。甲骨文中保存了大量关于法律、刑罚、审判的词汇和记录。商代的法律体系虽然与后世不同，但它为中国法律术语的基本框架奠定了基础。

《尚书·盘庚》中就有关于刑罚名目的记载：

予告汝于难，若射之有志。汝无侮老成人，无弱孤有幼。各长于厥居。……用罪伐厥死，用德彰厥善。

盘庚先生在迁殷时，对臣民发布的诰令中就使用了“罪”“死”“德”“善”等法律和伦理名称。这些名称的确立和使用，是商代法律制度运作的前提。

更为重要的是，《尚书·吕刑》中记载了一个关于刑法起源的完整叙事：

王曰：“若古有训，蚩尤惟始作乱，延及于平民，罔不寇贼，鸱义，奸宄，夺攘，矫虔。苗民弗用灵，制以刑，惟作五虐之刑曰法。杀戮无辜，爰始淫为劓、刵、椽、黥。越兹丽刑并制，罔差有辞。”

这段文字极为重要。它追溯了“刑”的起源，从蚩尤作乱到苗民“制以刑”，从“五虐之刑”到“劓、刵、椽、黥”等具体刑名的出现。这些刑名（劓——割鼻；刵——割耳；椽——宫刑；黥——面上刺字）后来成为中国法律史上最基本的刑罚名目。

然而我们要追问一个更深的问题：为什么刑名要追溯到商，而不是追溯到更古的夏？

或许是因为商代的法律制度比夏代更为系统和成熟。《左传·昭公六年》载：

夏有乱政，而作禹刑。商有乱政，而作汤刑。周有乱政，而作九刑。

夏有“禹刑”，商有“汤刑”，周有“九刑”。但从历史传承的角度看，商代的法律术语体系对后世的影响更为直接和深远。周代继承商代的法律术语，虽有增补改革，但基本框架不变。正如周代的文字系统继承了商代的甲骨文系统一样，法律名称的传承也有类似的路径。

从上古神话的角度来看，刑名的起源可以追溯到更为久远的时代。《山海经·大荒北经》载：

有系昆之山者，有共工之台，射者不敢北乡。

共工氏与颛顼帝争帝位而“怒触不周山”的神话，被认为是最早的“犯上”“叛乱”行为的原型。而神话中对这种行为的命名和惩罚，可以视为“刑名”的原始形态。

《国语·楚语下》载观射父先生之言：

古者民神不杂。……及少昊之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。民匮于祀，而不知其福。蒸享无度，民神同位。民渎齐盟，无有严威。神狎民则，不蠲其为。嘉生不降，无物以享，祸灾荐臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。

这段话揭示了一个极其重要的历史记忆：在远古时代，“民神杂糅”的混乱状态导致了秩序的崩溃。颛顼帝通过“绝地天通”——将天与地、神与民分开——重建了秩序。这种“分开”的行为，本质上就是一种最原始的“正名”：天归天，地归地；神归神，民归民。各有其名，各归其位。

从这个角度来理解“刑名从商”，我们可以看到更深层的含义：刑名的建立，不仅是法律制度的需要，更是宇宙秩序的需要。刑罚的目的，不是为了惩罚本身，而是为了维护“名”所代表的秩序。

三、爵名从周：等级之名的完善

“爵名从周”，“爵”者，爵位也，封号也。周代的封建制度建立了一套精密的爵位等级体系，这套体系的名称——公、侯、伯、子、男——成为后世爵名的基本范式。

《礼记·王制》详细记载了周代的爵位制度：

王者之制禄爵：公、侯、伯、子、男，凡五等。诸侯之上大夫卿、下大夫、上士、中士、下士，凡五等。天子之田方千里，公侯田方百里，伯七十里，子男五十里。

为什么爵名要从周而不从商或夏？

因为周代的封建制度是三代之中最为完善、最为系统的。夏代虽有诸侯，但等级体系相对简单。商代虽有“侯”“伯”“甸”等封号，但体系并不统一。只有到了周代，经过周公旦先生的“制礼作乐”，才建立了一套层次分明、名实相符的爵位制度。

《左传·隐公十一年》载：

天子建德，因生以赐姓，胙之土而命之氏。诸侯以字为谥，因以为族。官有世功，则有官族，邑亦如之。

这段话揭示了周代爵名制度的一个重要特征：爵名不仅是一个头衔，更与姓氏、土地、官职、世系紧密相连。每一个爵名背后，都有一整套制度性的安排。

更深层的问题是：为什么需要爵名？为什么人与人之间需要用不同的“名”来标示不同的地位？

荀子先生在《荀子·王制》中给出了答案：

分均则不偏，势齐则不壹，众齐则不使。有天有地而上下有差，明王始立而处国有制。夫两贵之不能相事，两贱之不能相使，是天数也。势位齐而欲恶同，物不能澹则必争，争则必乱，乱则穷矣。先王恶其乱也，故制礼义以分之，使有贫富贵贱之等，足以相兼临者，是养天下之本也。《书》曰：“维齐非齐。”此之谓也。

这段话极为深刻。荀子先生认为，人与人之间的等级差异不是人为制造的不公，而是维持社会秩序的必要条件。如果所有人的地位完全平等（“分均则不偏，势齐则不壹”），那么就没有人可以领导他人、治理社会，其结果必然是混乱和衰败。

爵名的设立，正是为了将这种必要的差异固定下来、制度化、可辨识。“公”“侯”“伯”“子”“男”不仅仅是五个名称，更是五种社会角色、五种权利义务、五种生活方式的标志。

从上古传说来看，等级制度的建立与天地之序密切相关。《周易·序卦传》曰：

有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。

天地分上下，人间立君臣。爵名体系正是这种宇宙秩序在人间社会的投射。

《诗经·大雅·文王》唱道：

文王在上，于昭于天。周虽旧邦，其命维新。有周不显，帝命不时。文王陟降，在帝左右。

文王先生“在帝左右”——他既是人间之王，又与天帝相近。这种“人王”与“天帝”之间的关联，正是爵名制度的神学基础。天子之所以为“天子”，是因为他承天之命；诸侯之所以有不同的爵位，是因为他们在天命秩序中占据不同的位置。

我们还要追问：周代的爵名制度与商代的制度有什么根本区别？

根本区别在于：商代的封号制度偏重于军事和祭祀的功能性分类（如“侯”多指边疆守卫者，“伯”多指方国之长），而周代的爵名制度则更强调宗法和礼制的等级性排列。周代的“公侯伯子男”是一个严格的等级序列，每一级都有明确的权利义务和礼仪规范。

这种从功能性到等级性的转变，反映了从商到周社会组织方式的根本变化：从以祭祀和军事为中心的神权社会，转向以宗法和礼制为中心的伦理社会。爵名的变化，正是这种社会转型的语言学标志。

四、文名从礼：人文之名的定立

“文名从礼”，“文名”即关于礼仪、文化、教化方面的名称。这些名称从“礼”而来，即源自三代以来逐渐积累完善的礼制传统。

何谓“礼”？荀子先生自己的定义最为精到。《荀子·礼论》曰：

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。使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。

礼的起源，在于人有欲望而必须加以节制和引导。礼的本质，是“度量分界”——给万事万物确定适当的度量和界限。而“文名”正是这种度量分界在语言层面的表现。

“文名”涵盖范围极广。试举几例：

“冠礼”之名——男子二十而冠，冠礼标志着从儿童到成人的转变。冠礼的各种名称（缁布冠、皮弁、爵弁等）都属于文名。

“丧礼”之名——斩衰、齐衰、大功、小功、缌麻，五服制度的名称体系极为精密，每一个名称都对应着特定的亲疏关系和哀悼程度。

“祭礼”之名——禘、郊、社、稷、宗庙、春祠、夏禴、秋尝、冬蒸等，每一个名称都对应着特定的祭祀对象、时间和方式。

“乐名”——六乐（云门、咸池、大韶、大夏、大濩、大武）的名称，每一个都与特定的圣王和时代相关联。

为什么这些名称如此重要？因为它们不仅是标签，更是行为规范。知道了“斩衰”的名称，就知道了要穿粗麻布的丧服、守丧三年；知道了“缌麻”的名称，就知道了只需穿细麻布的丧服、守丧三月。名称本身就包含着行为的指示。

《礼记·曲礼上》曰：

道德仁义，非礼不成。教训正俗，非礼不备。分争辨讼，非礼不决。君臣上下，父子兄弟，非礼不定。宦学事师，非礼不亲。班朝治军，莅官行法，非礼不威。禘祠祭祀，供给鬼神，非礼不诚不庄。

"非礼不成""非礼不备""非礼不决""非礼不定""非礼不亲""非礼不威""非礼不诚不庄"——这一连串的"非礼不"，说明了礼在先秦社会中无所不包、无所不在的地位。而"文名从礼"意味着：所有这些"礼"的具体内容，都通过特定的名称体系得以传承和实施。

从上古神话的角度来看，"文名"的起源可以追溯到"人文初祖"的时代。《周易·贲卦·彖传》曰：

刚柔交错，天文也。文明以止，人文也。观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。

"人文"一词最早出现于此。"文明以止"——文明之光照耀之处，就是秩序停止混乱之处。"观乎人文，以化成天下"——通过观察和运用人文（礼乐教化），来化育天下。这里的"人文"与"文名"有着直接的语源关系。

《尚书·舜典》记载了舜帝时代的一个重要制度：

帝曰："夔！命汝典乐，教胥子。直而温，宽而栗，刚而无虐，简而无傲。诗言志，歌永言，声依永，律和声。八音克谐，无相夺伦，神人以和。"

舜帝命夔典乐，教育贵族子弟。"诗言志，歌永言，声依永，律和声"——诗、歌、声、律，这些"文名"的确立，是礼乐教化得以实施的前提。如果没有"诗"这个名称，就无法确定什么样的表达属于"诗"的范畴；如果没有"律"这个名称，就无法确定什么样的音高属于"律"的标准。

我们还要追问：为什么文名从"礼"而不从"乐"？毕竟"礼乐"常常并提，为什么荀子先生只说"文名从礼"？

这个问题的答案，或许在于荀子先生对礼与乐关系的独特理解。《荀子·乐论》曰：

乐也者，和之不可变者也。礼也者，理之不可易者也。乐合同，礼别异。礼乐之统，管乎人心矣。

乐的功能是"合同"——让人们和谐统一；礼的功能是"别异"——让人们各守分际。"名"的本质是"别异"——区分此与彼、这与那，所以"文名"当然要从"礼"而来。乐虽然重要，但乐追求的是"和"，不需要那么多细致的名称区分。

五、散名之加于万物：约定俗成的伟大发现

荀子先生接下来说："散名之加于万物者，则从诸夏之成俗曲期，远方异俗之乡，则因之而为通。"

这句话的含义是：那些加于万物的普通名称（散名），遵从华夏各地已经形成的习俗和约定（成俗曲期）；对于远方有不同习俗的地方，则根据当地的习俗来沟通。

这是一个极其重要的语言哲学命题：名称不是天然固有的，而是约定俗成的。

"成俗"——通过习俗而形成。"曲期"——在特定时空条件下的约定。"远方异俗之乡，则因之而为通"——不同的地方有不同的名称习惯，应当尊重这种差异，以此为基础来实现沟通。

为什么这个发现如此伟大？

因为在荀子先生之前，主流的思想倾向于认为名与实之间有某种天然的对立关系。名之所以为名，是因为它天然地指向了那个实体。但荀子先生在《正名》篇的另一处明确指出：

名无固宜，约之以命，约定俗成谓之宜，异于约则谓之不宜。名无固实，约之以命实，约定俗成谓之实名。

"名无固宜"——名称没有天然的恰当性。"约之以命"——是通过约定来给事物命名的。"约定俗成谓之宜"——约定形成习俗之后，就被认为是恰当的了。

这段话与我们正在解读的这段文字完全呼应。"散名之加于万物者，则从诸夏之成俗曲期"正是"约定俗成"原则的具体应用。

我们可以进一步追问：荀子先生的"约定俗成"思想是从哪里来的？

线索或许可以在《周易》中找到。《周易·系辞下》曰：

古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。

包牺氏（伏羲氏）作八卦，是“仰观”“俯察”“近取”“远取”之后的创造行为。八卦的符号（名）与天地万物（实）之间的对应关系，不是天然存在的，而是圣人观察之后“创作”出来的。这种“创作”本身就具有约定的性质。

再看《周易·系辞下》：

上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸《夬》。

从“结绳”到“书契”（文字），这种转变也说明了名称体系是人为创造和不断演进的，而非天然固有的。

从上古神话的角度来看，名称的起源常常与“圣人命名”的传说联系在一起。相传黄帝时代的仓颉造字，就是一个关于“名”的起源的神话。《吕氏春秋·君守》载：

仓颉作书。

虽然这个记载极为简略，但它所蕴含的思想是深刻的：文字（名的最稳定形式）不是自然产生的，而是由人（仓颉）“作”出来的。这与荀子先生“约定俗成”的思想是一致的。

更有意味的是“远方异俗之乡，则因之而为通”这句话。荀子先生在这里表现出了一种难能可贵的文化包容态度：不同的地方有不同的名称系统，这是正常的，不需要强行统一。重要的是“因之而为通”——在尊重差异的基础上实现沟通。

这种态度在先秦并不常见。许多思想家倾向于以“华夏”为中心，将“夷狄”视为未开化的存在。但荀子先生认为，“远方异俗之乡”的名称系统虽然与“诸夏”不同，但同样具有合理性，可以作为沟通的基础。这种开放的文化态度，与他的“约定俗成”思想是一脉相承的。

第三章 性：生之所以然者

一、荀子先生论性的核心定义

“生之所以然者谓之性”——这是荀子先生对“性”这个概念最根本的定义。

什么是“生之所以然者”？就是使生命之所以为生命的那个根据、那个原理、那个本然。不是生命呈现出来的具体样态，而是使那些样态得以呈现的内在根据。

紧接着，荀子先生又说：“性之和所生，精合感应，不事而自然谓之性。”这句话对“性”做了进一步的界定：性所蕴含的和谐状态所产生的，精气交合、感应变化的过程中，不需要人为努力而自然如此的部分，才叫做“性”。

这两句话合在一起，给出了“性”的完整定义：性是人与生俱来的、不需要后天努力就自然呈现的本然状态。

为什么荀子先生要特别强调“不事而自然”？

因为在他的思想体系中，“性”与“伪”（人为努力）是一对核心的对立范畴。“性”是天然的，“伪”是人为的。人的完善不能仅靠天性，还需要后天的人为努力（伪）。因此，精确界定“性”的边界——什么属于天性，什么不属于天性——就成为至关重要的理论任务。

二、与孟子先生论性的对话

谈到“性”，不能不提孟子先生的性善论。这是先秦思想史上最著名的辩论之一。

孟子先生的立场非常鲜明。《孟子·告子上》曰：

孟子曰：“人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。今夫水，搏而跃之，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。”

又曰：

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。

孟子先生认为，人的天性中包含着善的“端”（萌芽）：恻隐、羞恶、恭敬、是非，这四种心理倾向是人人人生而有之的，它们就是仁义礼智的萌芽。

荀子先生则有截然不同的看法。《荀子·性恶》曰：

人之性恶，其善者伪也。今人之性，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，然则人之性恶明矣，其善者伪也。

荀子先生的论证逻辑是：如果顺着人的天性发展下去，结果不是善而是恶——争夺、残贼、淫乱。善是通过后天的教化和努力（伪）才获得的。因此，人的天性是恶的。

但我们需要非常小心地理解荀子先生在这段“散名之在人者”中对“性”的定义。他说的是“生之所以然者谓之性”和“不事而自然谓之性”，这两个定义本身并没有包含善恶的价值判断。他只是在说：性就是那个天然的、不经人为的部分。

这意味着什么？这意味着在《正名》篇中，荀子先生对“性”的定义比《性恶》篇中的论述更为中性、更为客观。《正名》篇是在做概念分析，而不是在做价值判断。

我们要追问：为什么荀子先生要在不同的篇章中用不同的方式谈论“性”？

或许是因为《正名》篇和《性恶》篇有不同的理论目标。《性恶》篇的目标是论证人性的缺陷，从而为礼义教化的必要性提供依据。《正名》篇的目标是建立一套准确的概念体系，为思想讨论提供可靠的基础。在不同的目标下，同一个概念可以有不同层面的展开。

三、老子先生与庄子先生论性

老子先生虽然不常直接使用“性”这个字，但他的思想中有丰富的关于人之本然状态的论述。《道德经》第二十五章曰：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，强字之曰道，强为之名曰大。

道是“混成”的、“先天地生”的、“独立而不改”的。道的这些特征，与荀子先生所说的“性”有某种相似性：都是本然的、不经人为的、自然如此的。但老子先生所说的“道”的本然性远远超越了人的层面，是宇宙的本然性。

《道德经》第十六章曰：

致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明。

“归根”“复命”“知常”——这些概念描述的是万物回归本然状态的过程。这个本然状态，在某种意义上就是万物的“性”。老子先生虽然不直接谈“人性善恶”，但他的思想暗示：万物的本然状态（性）是“静”的、“常”的，偏离这种状态就是失去了“性”。

庄子先生对“性”的理解则更为独特。《庄子·马蹄》曰：

马，蹄可以践霜雪，毛可以御风寒。龀草饮水，翘足而陆，此马之真性也。虽有义台路寝，无所用之。及至伯乐，曰“我善治马”，烧之，剔之，刻之，雠之，连之以羁鞅，编之以皂栈，马之死者十二三矣。饥之，渴之，驰之，骤之，整之，齐之，前有楛饰之患，而后有鞭策之威，而马之死者已过半矣。

庄子先生用马的比喻来说明“性”的问题：马的真性是“龀草饮水，翘足而陆”——自由自在地生活。伯乐的“善治马”——给马钉蹄铁、上辮头、关马厩——虽然使马变得“有用”，却伤害了马的真性。

这个比喻直接挑战了荀子先生的思想。荀子先生认为，人的天性需要通过礼义教化（“伪”）来完善；庄子先生则认为，一切人为的教化都是对天性的伤害。

然而我们要追问：庄子先生是否真的在完全否定一切人为的努力？

《庄子·养生主》中庖丁解牛的故事暗示了另一种可能性：

庖丁为文惠君解牛，手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然向然，奏刀騞然，莫不中音，合于桑林之舞，乃中经首之会。

庖丁解牛的技艺已经达到了“以神遇而不以目视，官知止而神欲行”的境界。这种境界既非纯粹的天性（因为需要十九年的磨练），也非简单的人为造作（因为已经超越了技术层面，达到了与“道”合一的状态）。这或许暗示着：在性（天然）与伪（人为）之间，还有第三种可能性——通过人为的修炼而回归天然的和諧。

四、“精合感应”的上古回响

荀子先生说“性之和所生，精合感应，不事而自然谓之性”，其中“精合感应”四字极为值得深究。

“精”在先秦思想中是一个重要概念。《管子·内业》曰：

凡物之精，此则为生。下生五谷，上为列星。流于天地之间，谓之鬼神；藏于胸中，谓之圣人。是故此气，杳乎如入于渊，淖乎如在于海，卒乎如在于己。是故此气也，不可止以力，而可安以德；不可呼以声，而可迎以意。敬守勿失，是谓成德。德成而智出，万物毕得。

“精”是万物生成的根本力量。它在天为星，在地为谷，在人为灵。“精合感应”描述的正是这种根本力量的运作方式：精气交合，感而应之，由此产生生命的种种表现。

这与上古的宇宙生成论有密切关系。《周易·系辞上》曰：

易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。

从太极到两仪到四象到八卦，这是一个从浑然一体到逐渐分化的过程。“精合感应”所描述的正是类似的过程：在生命内部，各种精气力量相互作用、相互感应，由此产生了人的种种天然特质。

《国语·周语下》载伶州鸠先生论乐：

气无滞阴，亦无散阳，阴阳序次，风雨时至，嘉生繁祉，人民和利，物备而乐成，上下不罢，故曰乐正。

阴阳之气的和谐运作，是万物生成和人民安乐的基础。荀子先生所说的“性之和所生”，正是这种和谐状态在人的层面的体现。

从上古神话来看，“精合感应”也有原型可寻。女娲造人的传说中，女娲抟黄土以造人，这个“抟”的动作就包含了“精合”的意味——将天地间的精华（黄土中的精气）揉合在一起，创造出有生命的人。虽然这是神话叙事，但它所表达的宇宙观与荀子先生的“精合感应”有着深层的呼应。

五、性之边界：什么不是性

要准确理解荀子先生对“性”的定义，还需要从反面来界定：什么不是“性”？

根据荀子先生的定义，“不事而自然”才是性。那么，凡是需要“事”（人为努力）才能获得的，都不是性。

比如，人天生会哭、会笑、会饿了想吃、渴了想喝——这些是“性”。

但人会读书、会行礼、会辞让、会守信——这些不是“性”，而是“伪”（后天习得的）。

这个区分为什么重要？因为它直接关系到教育和治理的策略。如果善是天性（如孟子先生所主张），那么教育的任务就是“保全”天性，防止天性被外界污染。如果善不是天性（如荀子先生所主张），那么教育的任务就是“改变”天性，通过礼义教化使人从恶向善转化。

《荀子·劝学》的开篇正是基于这种理解：

学不可以已。青，取之于蓝而青于蓝；冰，水为之而寒于水。木直中绳，鞣以为轮，其曲中规。虽有槁暴，不复挺者，鞣使之然也。故木受绳则直，金就砺则利，君子博学而日参省乎己，则知明而行无过矣。

“青取之于蓝而青于蓝”——人通过学习可以超越自己的天性。“木受绳则直，金就砺则利”——天然的材料需要人为的加工才能变得有用。“性”是天然的材料，“学”（广义的伪）是加工的过程。

我们还要追问一个更根本的问题：如果“性”是“不事而自然”的，那么“性”本身有没有善恶之分？

荀子先生在《性恶》篇中明确说“人之性恶”。但在《正名》篇中，他给“性”的定义是价值中立的——只是“生之所以然者”和“不事而自然”。这两种表述之间是否存在矛盾？

或许可以这样理解：在《正名》篇中，荀子先生是在给“性”这个概念做逻辑定义（性是什么）；在《性恶》篇中，荀子先生是在做价值判断（性的实际内容是什么样的）。逻辑定义告诉我们“性”这个名称所指的是什么范围的现象；价值判断告诉我们这些现象的实际状况如何。两者并不矛盾，而是不同层次的论述。

第四章 情：性之好恶喜怒哀乐

一、情的定义与内涵

"性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情。"

荀子先生对"情"的定义极为简洁明了：情就是性所表现出来的好恶喜怒哀乐。换言之，情是性的外显，是性的动态表现。

性是静态的、内在的、潜在的；情是动态的、外在的、实际的。性是水的本质（湿润、流动），情是水的表现（或平静如镜、或汹涌澎湃、或结冰为霜）。

"好、恶、喜、怒、哀、乐"——这六种基本的情感状态，几乎涵盖了人类情感生活的全部光谱。好与恶是趋避反应，喜与怒是正负回应，哀与乐是悲欢体验。

为什么荀子先生只列出这六种情感？是因为人只有六种情感吗？

当然不是。荀子先生列出这六种，是因为它们是最基本的、最具代表性的情感范畴。其他更复杂的情感（如嫉妒、羞耻、敬畏、思念等）都可以被理解为这六种基本情感的组合或变体。

二、与《礼记》论情的呼应

《礼记·礼运》有一段极为重要的关于"情"的论述：

何谓人情？喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲，七者弗学而能。

《礼记》列出的是"七情"：喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲。与荀子先生的"六情"（好、恶、喜、怒、哀、乐）相比，有同有异。相同的是喜、怒、哀；不同的是《礼记》有惧、爱、欲，荀子先生有好、乐。

为什么会有这种差异？

因为不同的思想家对"基本情感"的分类方式不同。荀子先生侧重于情感的正负两极（好—恶，喜—怒，哀—乐），形成三组对立。《礼记》则更侧重于情感的功能类型（趋避—爱恶，应激—喜怒惧，生存—哀欲），分类更为细致。

但两者有一个共同点："弗学而能"——不需要学习就能拥有。这与荀子先生"不事而自然"的界定完全一致。情是天然的，不是后天习得的。人生来就会好、会恶、会喜、会怒、会哀、会乐。

三、情与性的关系

情与性的关系是先秦思想中一个极为复杂的问题。

荀子先生说"性之好恶喜怒哀乐谓之情"，这意味着情是性的展开、性的表达、性的具体化。性是抽象的"生之所以然者"，情是具体的"好恶喜怒哀乐"。

这种关系可以类比为根与枝叶的关系：性是根，情是枝叶。根是不可见的，藏于地下；枝叶是可见的，展于天空。但枝叶的形态由根决定，就像情的内容由性决定一样。

《周易·系辞上》曰：

一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。

"成之者性也"——使道得以实现的，就是性。而性实现的过程中所呈现出来的种种面貌，正是"情"。"仁者见之谓之仁，知者见之谓之知"——不同的人对同一个道有不同的感受和理解，这种差异本身就是"情"的体现。

孟子先生也有类似的思考。他认为人有四种基本的情感倾向，他称之为"四端"：

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。人之有是四端也，犹其有四体也。

孟子先生将这四种情感倾向视为善的萌芽，是人性善的证据。荀子先生则不会做这样的推论。在荀子先生看来，恻隐、羞恶、辞让、是非固然是人的情感反应，但它们并不能证明人性是善的。因为人同样有嫉妒、贪婪、残忍、懒惰等情感反应，这些反应也是"不事而自然"的。

这里我们要追问一个关键问题：情本身有没有善恶？

荀子先生的回答似乎是：情本身没有善恶，善恶取决于情的运用方式。当情被引导到正确的方向（通过礼义），它就是好的；当情被放纵到错误的方向（顺从天性），它就是不好的。

《荀子·正名》篇在另一处说：

性者，天之就也；情者，性之质也；欲者，情之应也。以所欲为可得而求之，情之所必不免也。

"情者，性之质也"——情是性的实质内容。"欲者，情之应也"——欲望是情的自然反应。情和欲都不是需要消灭的东西，而是需要引导的东西。

四、情的上古记忆

从上古神话和民俗的角度来看，"情"的概念有更为原始的内涵。

在上古传说中，天地之间的种种自然现象常常被理解为天地之"情"的表现。风是天地之怒，雨是天地之泣，日出是天地之喜，地震是天地之惧。

《国语·周语上》载伯阳父先生论地震：

伯阳父曰："周将亡矣！夫天地之气，不失其序。若过其序，民乱之也。阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震。"

在这里，地震被解释为天地之气（阴阳）失序的结果。阴阳之气就像天地的"情"——当它们处于和谐状态时，天地平静；当它们失序时，天地震怒。

这种将自然现象理解为天地之"情"的思维方式，是上古人的基本世界观。它暗示着：人的"情"并不是人独有的，而是天地万物共有的。人有好恶喜怒哀乐，天地也有好恶喜怒哀乐。人的情是天地之情的一部分。

《诗经·小雅·巧言》曰：

悠悠昊天，曰父母且。无罪无辜，乱如此幪。昊天已威，予慎无罪。昊天泰旻，予慎无辜。

诗人向"昊天"（天）倾诉自己的冤屈，把天称为"父母"。这说明在先秦人的观念中，天是有"情"的——天能感受人的痛苦，天能回应人的呼唤。人与天之间的关系，是一种情感性的关系。

这种观念为荀子先生的"情"概念提供了一个更广阔的背景：人的情不是孤立的心理现象，而是宇宙大化中的一个环节。

五、为什么要区分性与情

最后我们要问：荀子先生为什么要将"性"与"情"区分为两个概念？为什么不能用一个概念来涵盖？

因为"性"与"情"虽然密切相关，但在逻辑上属于不同的层次。性是潜在的，情是实现的；性是持久的，情是变化的；性是所有人共同的基底，情是每个人在具体情境中的具体反应。

如果不做这种区分，就会产生严重的理论混乱。比如，孟子先生说人性善，依据是人有恻隐之心。但恻隐之心是"性"还是"情"？如果是"情"（情境性的情感反应），那就不能直接用来证明"性"（本然的内在根据）是善的。

荀子先生正是通过严格区分"性"与"情"，来避免这种论证上的跳跃。性是性，情是情。性是产生情的根据，情是性的具体表现。从情的具体表现不能直接推出性的价值判断。

这种区分的精密性，正是荀子先生"正名"之学的典范。

第五章 虑与伪：心之择与人之成

一、虑：情然而心为之择

"情然而心为之择谓之虑。"

这个定义极为精妙。"情然"——情感产生了，各种好恶喜怒哀乐涌上来了。"而心为之择"——在这种情况下，心（思维意识）进行选择 and 判断。这个选择和判断的过程，就叫做"虑"。

"虑"是一个转折点。在"虑"出现之前，人的活动是自然的、本能的——性产生情，情驱动行为。在"虑"出现之后，人的活动中加入了理性的成分——心对情进行审视、评估和选择。

我们要追问：为什么心能够对情进行选择？心的这种选择能力是从哪里来的？

荀子先生在《荀子·解蔽》中给出了解释：

心者，形之君也，而神明之主也。出令而无所受令。自禁也，自使也，自夺也，自取也，自行也，自止也。故口可劫而使墨云，形可劫而使诎申，心不可劫而使易意。是之则受，非之则辞。故曰：心容，其择也无禁。

"心者，形之君也"——心是身体的主宰。"出令而无所受令"——心发出命令但不接受外来的命令。"自禁也，自使也"——心是自主的、自由的。正因为心有这种自主性，它才能对情进行选择，而不是被情所控制。

这段话揭示了荀子先生思想中一个极其重要的命题：人之所以为人，不仅在于有"性"和"情"（这些动物也有），更在于有"心"的自主选择能力。

《论语·为政》载孔子先生之言：

子曰："学而不思则罔，思而不学则殆。"

"思"与荀子先生的"虑"有密切关系。孔子先生强调"学"与"思"的结合，说明"思"（虑）在认识和修养过程中的核心地位。

《孟子·告子上》亦曰：

心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者。先立乎其大者，则其小者弗能夺也。此为大人而已矣。

孟子先生说"心之官则思"——心的功能就是思考。这与荀子先生的"心为之择"完全一致。两位先生虽然在性善性恶的问题上有分歧，但在"心"的自主性和"思虑"的重要性上是一致的。

二、伪：心虑而能为之动

"心虑而能为之动谓之伪。"

心经过思虑之后，指导身体做出行动，这就叫做"伪"。

"伪"在荀子先生的思想体系中是一个核心概念，也是最容易被误解的概念之一。后人常常将"伪"理解为"虚伪""作假"，这完全偏离了荀子先生的本义。

荀子先生所说的"伪"，本义是"人为"——人有意识地作为。"伪"字从"人"从"为"，就是"人之所为"的意思。

紧接着，荀子先生又说："虑积焉，能习焉，而后成谓之伪。"

这句话进一步阐明了"伪"的特征：不是一次性的行动，而是思虑的积累（虑积）和能力的练习（能习）所达成的结果。"伪"是一个持续的、累积的、有目的的过程。

这个定义有两层含义：

第一层，"伪"需要"虑"的指导。没有思虑的行动不是"伪"，而是本能反应。比如手碰到火就缩回来，这不是"伪"，因为没有经过"心虑"的过程。但决定用火来烹饪食物、取暖御寒，这就是"伪"，因为其中包含了思虑和选择。

第二层，"伪"需要时间的积累。一次性的行动不算真正的"伪"。只有当思虑不断积累、能力不断练习之后所达成的结果，才是完整意义上的"伪"。

为什么荀子先生要如此强调"伪"的积累性？

因为在他看来，人的完善不是一蹴而就的，而是长期修炼的结果。《荀子·劝学》曰：

积土成山，风雨兴焉；积水成渊，蛟龙生焉；积善成德，而神明自得，圣心备焉。故不积跬步，无以至千里；不积小流，无以成江海。骐骥一跃，不能十步；驽马十驾，功在不舍。锲而舍之，朽木不折；锲而不舍，金石可镂。

"积善成德，而神明自得，圣心备焉"——善的积累达到一定程度，就会产生质的飞跃，达到圣人的境界。这个积累的过程，正是"虑积焉，能习焉，而后成"的具体写照。

三、伪与性的对立统一

在荀子先生的思想体系中，"性"与"伪"构成了一对核心的对立范畴。

性是天然的，伪是人为的。性是先天的，伪是后天的。性是不事而自然的，伪是虑积能习而成的。性是所有人共同的起点，伪是使人彼此区分的过程。

但这种对立不是绝对的对抗，而是辩证的统一。荀子先生说：

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，然后成圣人之名，一天下之功于是就也。（《荀子·礼论》）

"无性则伪之无所加"——没有天性，人为的教化就没有着力点。"无伪则性不能自美"——没有人为的努力，天性就不能自我完善。性与伪必须结合，才能成就圣人之名、天下之治。

这个思想极为深刻。它意味着：人的完善既不是纯粹回归天性（如庄子先生所主张），也不是完全否定天性（这没有人主张），而是在天性的基础上，通过持续的人为努力来实现超越。

这与《周易》的基本精神是一致的。《周易·乾卦·象传》曰：

天行健，君子以自强不息。

"自强不息"——这就是"伪"的精神。天道的运行是刚健有力的，君子效法天道，也要不断地自我努力、自我完善。这种努力不是违背天性，而是顺应天道——天道本身就是"行健"的，人的"自强不息"正是对天道精神的回应。

四、虑与伪的层次关系

荀子先生的定义中包含了一个清晰的层次结构：

性 → 情 → 虑 → 伪

性是基底，产生情感；情感产生后，心进行选择（虑）；心选择之后，指导行动（伪）；行动经过积累和练习，最终成就（"而后成谓之伪"）。

这个层次结构有几个值得注意的特点：

第一，每一个层次都建立在前一个层次的基础之上。没有性就没有情，没有情就没有虑，没有虑就没有伪。这是一个自下而上的生发过程。

第二，每一个层次都比前一个层次更加具有人的主动性。性是完全被动的（"不事而自然"），情是半被动的（"性之好恶喜怒哀乐"——由性自然产生），虑是主动的（"心为之择"——心进行选择），伪是最为主动的（"虑积焉，能习焉，而后成"——需要长期的有意识努力）。

第三，人之所以为人的独特性，正是从"虑"这个层次开始显现的。动物也有性和情（也会好恶喜怒），但动物没有"心为之择"的能力。人的独特之处，在于能够对自己的情感进行审视和选择，而不是完全被情感所驱动。

这个层次结构也呼应了《尚书·大禹谟》中的名言：

人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允执厥中。

"人心"可以对应"情"——人的自然情感，是"危"的（容易偏离正道）。"道心"可以对应"虑"和"伪"——通过思虑和修炼所达到的合乎道的心理状态，是"微"的（细微难察）。"惟精惟一，允执厥中"——通过精纯和专一的修炼，达到中正的境界。这个从"人心"到"道心"的转化过程，正是荀子先生所说的从"性"到"情"到"虑"到"伪"的提升过程。

五、庄子先生的另一种"虑"

庄子先生对"虑"有着完全不同的态度。在庄子先生看来，"虑"不是提升的途径，而是障碍的来源。

《庄子·齐物论》曰：

大知闲闲，小知间间。大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其觉也形开。与接为构，日以心斗。缦者、窖者、密者。小恐惴惴，大恐缦缦。其发若机括，其司是非之谓也；其留如诅盟，其守胜之谓也。其杀若秋冬，以言其日消也；其溺之所为之，不可使复之也；其厌也如缄，以言其老洫也。近死之心，莫使复阳也。喜怒哀乐，虑叹变惑，姚佚启态，乐出虚，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎已乎！旦暮得此，其所由以生乎！

"喜怒哀乐，虑叹变惑"——庄子先生将"虑"列在"喜怒哀乐"之后，视之为人心的纷扰和消耗。在庄子先生看来，这些喜怒哀乐、思虑叹息，像蘑菇一样从虚空中生发，日夜交替于人心之中，人却不知道它们从哪里来。

庄子先生追问的是一个比荀子先生更为根本的问题：这些情感和思虑的"主体"是谁？"虑"的那个"心"又是谁？如果我们连"心"的真正主人都找不到，那么所谓的"心为之择"又有什么确定性可言？

《庄子·齐物论》接着说：

非彼无我，非我无所取。是亦近矣，而不知其所为使。若有真宰，而特不得其联。可行己信，而不见其形，有情而无形。

"若有真宰"——好像有一个真正的主宰者在控制着一切。"而特不得其联"——但特别找不到它的踪迹。"有情而无形"——有情感（有作用）却没有形体（不可把握）。

这是对"心"的一种深刻的怀疑。庄子先生并不否认思虑的存在，但他怀疑思虑的自主性。如果那个进行选择的心"本身就是不可把握的，那么"心为之择"的"虑"还能有多大的可靠性？

荀子先生与庄子先生的这种分歧，触及了人类思想最深层的困境：我们能否信任自己的理性？理性是解放还是束缚？

荀子先生的回答是肯定的：心是可以信任的，理性是解放的工具。"心者，形之君也，而神明之主也"——心有足够的自主性和权威性来指导人的行为。

庄子先生的回答是存疑的：心是不可把握的，理性可能是另一种束缚。"若有真宰，而特不得其联"——我们以为在进行自主选择，但也许只是被某种不可知的力量所驱使。

这两种回答都有深刻的洞见。荀子先生看到了理性的建设性力量——没有理性的引导，人就无法超越本能，建立文明。庄子先生看到了理性的局限性——过度依赖理性，人就会失去与道（整体、自然）的联系，陷入分裂和焦虑。

六、从卜筮看"虑"的上古形态

荀子先生将"虑"界定为"情然而心为之择"——心对情感进行审视与选择。然而在上古时代，人们在做重大抉择时并不完全依赖个人的心智判断，而是借助卜筮之术来寻求指引。

《周易·系辞上》曰：

大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰，五岁再闰，故再扚而后挂。

这种繁复的揲筮程序，本质上就是一种"虑"的外化形式。当个人的心智不足以做出判断时，上古之人通过操作著草来"借助"天地的力量进行选择。卜筮的过程，可以被理解为一种"心为之择"的延伸——不仅是个人之心在择，而且是试图让天地之心也参与选择。

《尚书·洪范》载箕子先生之言：

汝则有大疑，谋及乃心，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜筮。汝则从，龟从，筮从，卿士从，庶人从，是之谓大同。

"谋及乃心"——首先征询自己内心的判断。"谋及卿士"——其次征询大臣们的意见。"谋及庶人"——再征询民众的看法。"谋及卜筮"——最后征询龟卜和著筮的结果。

这是一个极为精妙的决策程序。它将"虑"（心的选择）放在了第一位，但并不止步于此。个人之虑、集体之虑、天命之示三者结合，才构成一个完整的决策过程。

我们不禁要追问：荀子先生所说的"虑"是否仅限于个人之心的活动？还是也包含了这种更广泛的决策过程？

从荀子先生的文本来看，他的"虑"主要指个人之心的选择活动。但从上古的文化背景来看，"虑"的原始形态远比个人心智的运作更为丰富。上古之人不是独自面对世界做出选择的孤立个体，而是天地人三者交互感应的参与者。他们的"虑"不仅是内在的思维活动，更是一种与天地万物的沟通和协商。

荀子先生将"虑"收缩为个人之心的活动，这是理性化的进步，但也可能是某种意义上的"缩减"——上古那种人与天地相感通的整体性经验，被简化为了个人心智的内在运作。

《左传·僖公十五年》载：

筮者曰："吉。涉河，侯车败。"

卜筮的结果需要解读（诠释），而解读本身就是一种"虑"——将符号与实际情境相对照，做出判断。这种解读之"虑"既需要智慧，也需要经验，更需要对天地之道的深刻领悟。它与荀子先生所说的"心为之择"有着共同的内核，但其外延更为广阔。

第六章 事与行：正利与正义

一、事：正利而为

"正利而为谓之事。"

这个定义看似简单，实则蕴含丰富。"正利"——以正当的利益为目标。"而为"——在此目标指导下行动。这就是"事"。

"事"是人的日常活动的总称。但荀子先生特别用"正利"来界定"事"的内涵，说明不是所有的活动都算"事"。只有以正当利益为目标的活动，才算"事"。

这里的关键词是"正"。什么是"正利"？如何判断一种利益是"正"的？

荀子先生在《荀子·荣辱》中给出了提示：

义之所在，不倾于权，不顾其利。举国而与之不为改视，重死持义而不挠，是士君子之勇也。

又在《荀子·王霸》中说：

国者，天下之利用也；人主者，天下之利势也。得道以持之，则大安也，大荣也，积美之源也。不得道以持之，则大危也，大累也，有之不如无之。

"正利"就是合于道、合于义的利益。为自身的合理需求而努力，为家庭的生计而操劳，为国家的治理而奔走——这些都是"正利而为"。但为不正当的私欲而损害他人、为短期的好处而牺牲长远的利益——这些就不是"正利"，因而也不算"事"。

为什么荀子先生要将"利"与"正"联系在一起？

因为在先秦思想中，"利"本身是中性的，甚至是正面的。《周易·乾卦·文言传》曰：

利者，义之和也。

"利是义的和谐体现"——利与义不是对立的，而是统一的。正当的利益本身就是义的表现。

孔子先生也并不一概反对利。《论语·里仁》曰：

子曰："富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也。贫与贱，是人之所恶也，不以其道得之，不去也。"

孔子先生反对的不是追求富贵（利），而是以不正当的方式追求富贵。"不以其道得之，不处也"——如果不是通过正道获得的，即使得到了也不接受。这与荀子先生"正利而为谓之事"的精神完全一致。

二、行：正义而为

"正义而为谓之行。"

"行"比"事"高一个层次。"事"是以正当的利益为目标，"行"是以义为目标。"事"关乎利，"行"关乎义。

这种区分非常精妙。在日常生活中，大部分的活动都是"事"——为了合理的利益而行动（种田为了吃饱，做工为了养家，经商为了获利）。但在某些时刻，人需要超越利的考量，纯粹以义为准则来行动——即使这种行动没有利，甚至需要牺牲利。这种纯粹以义为准则的行动，就是"行"。

《论语·宪问》载：

子路问成人。子曰："若臧武仲之知，公乡之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐，亦可以为成人矣。"曰："今之成人者何必然？见利思义，见危授命，久要不忘平生之言，亦可以为成人矣。"

"见利思义"——看到利益就想到义。这正是从"事"（正利而为）到"行"（正义而为）的转化。不是说不要利，而是说在利面前，首先要考虑的是义。

孟子先生将这种区分推到了极致。《孟子·梁惠王上》记载：

孟子见梁惠王。王曰："叟！不远千里而来，亦将有以利吾国乎？"孟子对曰："王何必曰利？亦有仁义而已矣。王曰'何以利吾国'，大夫曰'何以利吾家'，士庶人曰'何以利吾身'，上下交征利而国危矣。"

孟子先生在这里并不是说利完全不重要，而是说如果上下都只追求利而不讲义，国家就会陷入危险。这与荀子先生区分"事"和"行"的思路是一致的：日常的"事"可以以利为目标（只要是"正利"），但人的最高追求——"行"——应当以义为准则。

三、事与行的上古原型

从上古传说来看，"事"与"行"的区分可以追溯到更为久远的时代。

"事"的原型或许可以在后稷的传说中找到。《诗经·大雅·生民》详细记述了后稷教民稼穡的故事：

诞后稷之穡，有相之道。蓊厥丰草，种之黄茂。实方实苞，实种实褒。实发实秀，实坚实好。实颖实栗，即有邰家室。

后稷教人民种植庄稼——这是最典型的"正利而为"，是"事"的原型。他的行为直接目的是解决人民的吃饭问题（正当的利益），方法是通过辛勤的农业劳动。

"行"的原型则可以在禹的传说中找到。大禹治水，三过家门而不入——这不是为了个人的利益（事实上他牺牲了个人的利益），而是为了天下苍生的福祉（义）。《尚书·益稷》载禹先生之言：

予思日孜孜。

"日孜孜"——每天勤勤恳恳。大禹治水的动力不是私利，而是对天下的责任。这就是"正义而为"的典范。

《左传·文公十八年》载：

舜臣尧，举八恺，使主后土，以揆百事，莫不时序，地平天成。举八元，使布五教于四方，父义、母慈、兄友、弟恭、子孝，内平外成。

"揆百事"——处理各种政务（事）。"布五教于四方"——推广五种伦理教化（行）。"事"是政务层面的，"行"是道德层面的。两者相辅相成，缺一不可。

四、为什么要区分事与行

我们要追问：荀子先生为什么要将"事"与"行"区分为两个概念？将它们合并为一个概念不行吗？

不行。因为如果不做这种区分，就会产生两种极端：

一种极端是纯粹功利主义——一切行为都以利益为目标，没有义的考量。这会导致人与人之间的关系沦为纯粹的利益交换，丧失道德的维度。

另一种极端是纯粹道德主义——一切行为都以义为目标，排斥利的考量。这会导致脱离实际，使道德成为空洞的说教。

荀子先生通过区分"事"和"行"，避免了这两种极端。"事"承认利的合理性（但必须是"正利"），"行"坚持义的至上性（"正义而为"）。两者结合，才构成完整的人的活动。

《周易·坤卦·文言传》曰：

直其正也，方其义也。君子敬以直内，义以方外，敬义立而德不孤。

"直"是内心的正直，"方"是行为的方正。"敬以直内"——以敬的态度保持内心的正直。"义以方外"——以义的标准规范外在的行为。内外兼修，才能成就完整的德性。

荀子先生的"事"与"行"的区分，正是这种内外兼修思想在行为层面的具体体现。

第七章 知与智：从认识到运用

一、知：所以知之在人者

"所以知之在人者谓之知。"

这个定义需要仔细解读。"所以知之"——使人能够认识事物的那种能力。"在人者"——存在于人身上的。"谓之知"——这就叫做"知"。

换言之，"知"是人天生的认识能力。每个人都有眼耳鼻舌身等感官，有心（思维器官），这些就是"所以知之在人者"——使人能够认识事物的先天条件。

二、智：知有所合

"知有所合谓之智。"

当认识能力与认识对象相遇，产生了正确的认识结果，这就叫做"智"。"合"字极为关键——它意味着认识能力与认识对象之间的契合、吻合、相应。

"知"是潜在的认识能力，"智"是实现了的认识成果。"知"是硬件，"智"是软件运行后的输出。

这个区分非常重要。有"知"而无"智"是可能的——一个人天生有完好的感官和思维能力（知），但如果他不学习、不思考、不实践，他就不会产生真正的智慧（智）。

反过来说，"智"的获得需要两个条件：一是"知"的先天基础，二是与认识对象的"合"（接触、学习、体验）。

这与荀子先生的学习理论完全一致。《荀子·劝学》曰：

吾尝终日而思矣，不如须臾之所学也。吾尝跂而望矣，不如登高之博见也。登高而招，臂非加长也，而见者远；顺风而呼，声非加疾也，而闻者彰。假舆马者，非利足也，而致千里；假舟楫者，非能水也，而绝江河。君子生非异也，善假于物也。

"君子生非异也，善假于物也"——君子的天生素质（知）并不比别人强，他的优秀在于善于利用外在条件（使知"有所合"，从而产生智）。

三、先秦诸子的"知"论

孔子先生对"知"有自己独特的理解。《论语·为政》曰：

子曰："由！诲女知之乎！知之为知之，不知为不知，是知也。"

"知之为知之，不知为不知"——知道就说知道，不知道就说不知道。这看似简单，实则深刻。这里的"知"包含了两个层次：第一层是对事物的认识（知之/不知），第二层是对自己认识状态的认识（知道自己知道/知道自己不知道）。第二层的"知"就是荀子先生所说的"智"——认识能力与认识状态的正确"合"。

老子先生对"知"的态度则更为复杂。《道德经》第七十一章曰：

知不知，尚矣。不知知，病也。圣人不病，以其病病。夫唯病病，是以不病。

"知不知"——知道自己的无知。"不知知"——不知道自己的无知（以为自己知道，其实不知道）。这与孔子先生"知之为知之，不知为不知"的精神是一致的。

但老子先生还有更进一步的思考。《道德经》第四十八章曰：

为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为。无为而无不为。

"为学日益"——追求知识，越来越多。"为道日损"——追求大道，越来越少。在老子先生看来，最高的"智"不是积累更多的知识，而是超越知识的局限，回到"无为"的境界。

庄子先生将这种思想发挥到极致。《庄子·养生主》开篇即说：

吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已！已而为知者，殆而已矣！

生命是有限的，知识是无限的。以有限的生命追逐无限的知识，只会疲惫不堪。

我们要追问：庄子先生是否在否定"知"和"智"的价值？

恐怕不是完全否定，而是在警示一种危险：当人们把"知"等同于"智"，以为积累了足够多的知识就获得了智慧时，他们实际上已经偏离了智慧。真正的智慧不在于知道多少，而在于知道在什么时候该放下知识。

这与荀子先生的立场有着微妙的差异。荀子先生认为"知有所合谓之智"——知识与实践的正确结合就是智慧。庄子先生则认为，这种"合"本身可能是一种执着，真正的智慧在于超越"合"与"不合"的二元对立。

四、"知"的上古溯源

从上古传说的角度来看，"知"的起源与文明的起源紧密相连。

《周易·系辞下》记载了一系列圣人“观象制器”的传说：

古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。作结绳而为网罟，以佃以渔，盖取诸《离》。包牺氏没，神农氏作。斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下，盖取诸《益》。日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸《噬嗑》。

包牺氏（伏羲氏）“仰观”“俯察”“近取”“远取”——这种认识活动正是荀子先生所说的“知”的运用。而从这种认识活动中产生出八卦、网罟、耒耜、交易等文明成果——这就是“知有所合”，即“智”的体现。

值得注意的是，每一次“制器”都被关联到一个卦象（离、益、噬嗑等）。这说明在上古传说中，“知”的运用不是随意的，而是有其内在的法则（卦象所代表的自然规律）。“知有所合”的“合”，正是人的认识能力与自然法则的契合。

五、知与智的伦理维度

荀子先生区分“知”与“智”，还有一层伦理含义。

“知”是所有人都有（“所以知之在人者”），但“智”不是所有人都有（需要“有所合”）。有的人有“知”而无“智”——有认识能力却没有用好，看到了却没有理解，听到了却没有领悟。

为什么会出现这种情况？

荀子先生在《荀子·解蔽》中分析了原因：

凡人之患，蔽于一曲而暗于大理。治则复经，两疑则惑矣。天下无二道，圣人无两心。今诸侯异政，百家异说，则必或是或非，或治或乱。

“蔽于一曲而暗于大理”——被局部的认识所遮蔽，看不到整体的道理。这就是有“知”而无“智”的典型状态。人有认识能力，但因为偏见、成见、片面性等原因，认识能力没有正确地“合”到认识对象上，因而没有产生真正的智慧。

这种分析与孔子先生的思想是呼应的。《论语·卫灵公》曰：

子曰：“君子不以言举人，不以人废言。”

不因为一个人说了好话就提拔他，不因为一个人品行不好就否定他的话。这就是避免“蔽于一曲”，让“知”正确地“合”到认识对象上。

第八章 能与能：从潜质到实现

一、两个“能”

“所以能之在人者谓之能；能有所合谓之能。”

这段话初看似乎是重复，但实际上包含了两个不同层次的“能”。

第一个“能”（“所以能之在人者谓之能”）：使人能够做事的那种先天能力。这包括人的体力、智力、天赋、本能等——一切使人能够从事某种活动的先天条件。

第二个“能”（“能有所合谓之能”）：先天能力与实际任务相遇，产生了有效的成果。这是实现了的能力，是能力的证明。

这种区分与“知”和“智”的区分完全平行：

知——先天的认识能力 → 智——认识能力的有效运用 能——先天的行动能力 → 能——行动能力的有效运用

为什么荀子先生要做这种区分？

因为有能力不等于能做到。一个人可能有很好的体力（能），但如果他没有学习过任何技艺，他的体力就无法转化为有效的劳动（能有所合）。一个人可能有很好的智力（知），但如果他没有接受过教育，他的智力就无法转化为有用的知识（知有所合）。

从潜在到实现，需要一个过程——这个过程就是学习、练习、积累，即“伪”的过程。

二、先秦对“能”的理解

《论语·雍也》载：

子曰：“力不足者，中道而废。今女画。”

“力不足”——能力不够。“中道而废”——半途而废。孔子先生指出，有些人自以为能力不足而放弃，其实不是真的不能，而是自己给自己设了限。“今女画”——你是自己画了一条线，给自己划定了界限。

这段话揭示了一个重要维度：人的实际能力往往超过他自以为的能力。“所以能之在人者”的潜力是巨大的，但如果一个人不去尝试、不去练习，这种潜力就永远无法实现。

《孟子·梁惠王上》有类似的论述：

曰：“不为也，非不能也。”曰：“挟太山以超北海，语人曰‘我不能’，是诚不能也。为长者折枝，语人曰‘我不能’，是不为也，非不能也。”

“挟太山以超北海”——这是真的不能（超出了人的先天能力范围）。“为长者折枝”——这是能做到而不做（先天能力完全足够，只是不愿意去做）。

孟子先生在这里区分了“不能”（能力确实不足）和“不为”（有能力但不去做）。这个区分与荀子先生的两个“能”是相呼应的：第一个“能”是先天能力，第二个“能”是先天能力的实际运用。从第一个“能”到第二个“能”，需要“为”的行动。

三、上古传说中的“能”

在上古传说中，“能”常常与特殊的天赋或神力联系在一起。

《左传·昭公十七年》载郯子先生之言：

我高祖少昊摯之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名。凤鸟氏，历正也。玄鸟氏，司分者也。伯赵氏，司至者也。青鸟氏，司启者也。丹鸟氏，司闭者也。祝鸠氏，司徒也。睢鸠氏，司马也。鸛鸠氏，司空也。爽鸠氏，司寇也。鹁鸠氏，司事也。五鸠，鸠民者也。

少昊时代以鸟名官，每一种鸟都有特定的“能”——凤鸟能管历法，玄鸟能司分至，祝鸠能管教化，睢鸠能管军事。这种以鸟的特殊能力来命名官职的做法，反映了上古人对“能”的理解：每一种存在都有其独特的能力，找到合适的位置让它发挥能力（“能有所合”），就能实现良好的治理。

这与荀子先生的思想有深层的呼应：名称（鸟名）的设立不是随意的，而是基于对“能”的认识。每一个名称都对应着一种特定的能力和职责。名实相符，各尽其能，天下才能大治。

第九章 病与命：性伤与节遇

一、病：性伤谓之病

“性伤谓之病。”

这四个字简洁而深刻。“病”不是别的，就是“性”受到了伤害。

什么是“性伤”？就是人的天然状态受到了损害。天然应当如此的，变得不如此了——这就是“病”。

这个定义有几层含义：

第一，“病”是相对于“性”的正常状态而言的。如果没有对“性”的正常状态的认识，就无法判断什么是“病”。这就像如果不知道人体的正常体温，就无法判断是否发烧。

第二，“病”是“性”的偏离，不是“性”的消失。性受伤了，但性还在；就像一棵树被虫蛀了，树还在，只是不健康了。

第三，“病”暗示着可以治疗的可能性。既然病是性的偏离，那么通过恢复性的正常状态，就可以治病。

这种对“病”的理解，与先秦的医学思想有密切的关联。《左传·昭公元年》载医和先生论疾：

天有六气，降生五味，发为五色，征为五声，淫生六疾。六气曰阴、阳、风、雨、晦、明也。分为四时，序为五节，过则为灾。阴淫寒疾，阳淫热疾，风淫末疾，雨淫腹疾，晦淫惑疾，明淫心疾。

医和先生认为，疾病的原因是“六气”的“淫”（过度）。当阴阳风雨晦明这六种自然之气超出了正常的范围（“过则为灾”），就会产生相应的疾病。这与荀子先生“性伤谓之病”的思想是一致的：疾病是自然状态（性）受到损害（伤）的结果。

《管子·内业》亦曰：

凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以为人。和乃生，不和不生。

人的生命是天地精气的和合。“和乃生，不和不生”——和谐就有生命，不和谐就没有生命。“病”就是“不和”——天性的和谐状态被破坏了。

二、病的引申义

荀子先生说“性伤谓之病”，这个“性伤”是否仅限于身体健康的层面？

从荀子先生的整体思想来看，“性伤”应该有更广泛的含义。不仅身体的天然功能受损是“病”，精神的天然状态偏离也是“病”。

《荀子·解蔽》中就用“蔽”来形容一种精神上的“病”：

故为蔽：欲为蔽，恶为蔽，始为蔽，终为蔽，远为蔽，近为蔽，博为蔽，浅为蔽，古为蔽，今为蔽。凡万物之异则莫不相为蔽，此心术之公患也。

“蔽”——遮蔽、偏蔽。欲望遮蔽了理性，厌恶遮蔽了公正，只看开头遮蔽了结尾，只看远处遮蔽了近处……这些“蔽”都是心灵的“病”——精神的天然明澈状态（性）受到了损害（伤）。

从上古传说来看，“病”也常常与天地秩序的失衡联系在一起。旱灾、洪水、瘟疫等自然灾害，被理解为天地之“性”受到了伤害。

《国语·周语上》载：

夫水土演而民用也。水土无所演，民乏财用，不亡何待？……是故天子听政，使公卿至于列士献诗，瞽献曲，史献书，师箴，瞽赋，矇诵，百工谏，庶人传语，近臣尽规，亲戚补察，瞽、史教诲，耆艾修之，而后王斟酌焉，是以事行而不悖。

天子听政之所以要广开言路，让各种人都来进谏，正是为了防止政治的“病”——当权者的视野被遮蔽（蔽），判断偏离了正常状态（性伤），治理就会出问题（病）。

从上古巫医传统来看，“病”的治疗本质上就是“性”的恢复。上古巫医不分家，治病的过程同时也是通神的过程、正名的过程。《山海经》中记载了大量具有药用价值的草木鸟兽，每一种的名称都与其疗效密切相关。知道它的名字，就知道它能治什么病——这再次说明了“名”的力量。

《周易·无妄卦》六三爻辞曰：

无妄之灾，或系之牛，行人之得，邑人之灾。

无妄之灾——并非因为自身有过失而遭受的灾祸。这种灾祸不是“性伤”所致的“病”，而是“节遇”所致的“命”。荀子先生区分“病”与“命”的深意正在于此：有些困境是自身原因造成的（性伤——病），有些困境是外在际遇造成的（节遇——命）。两种困境的应对方式不同：病可以通过修复和调养来治疗（恢复性的正常状态），命则只能通过智慧和勇气来承受和应对。

《诗经·小雅·小弁》中有一段动人的倾诉：

我心忧伤，怒焉如捣。假寐永叹，维忧用老。心之忧矣，疢如疾首。

“心之忧矣，疢如疾首”——心里的忧愁，就像头痛一样剧烈。在先秦人的经验中，心灵之忧与身体之病是相通的。这印证了荀子先生“性伤谓之病”的广义理解：不仅身体的疾病是“性伤”，心灵的痛苦也是“性伤”。身心一体，性之所涵，无分内外。

三、命：节遇谓之命

“节遇谓之命。”

这三个字同样简洁而深刻。“节”——时节、际遇的时间点。“遇”——遭遇、碰上。“命”就是在特定的时间点上遭遇到特定的际遇。

这个定义有一个非常重要的特点：它将“命”从神秘主义中解放了出来。

在先秦思想中，“命”常常被理解为天的意志或超自然的安排。《论语·颜渊》载：

司马牛忧曰：“人皆有兄弟，我独亡。”子夏曰：“商闻之矣：死生有命，富贵在天。君子敬而无失，与人恭而有礼，四海之内皆兄弟也。君子何患乎无兄弟也？”

“死生有命，富贵在天”——死生和富贵是由超越人力的因素决定的。子夏先生虽然接受了“命”的存在，但他的策略是：既然命不可改，那就做好自己能做的（“敬而无失”“恭而有礼”），不必为不可控的因素忧虑。

孔子先生本人也曾说过：

子曰：“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。公伯寮其如命何！”（《论语·宪问》）

“命也”——这是命。道能不能推行，不完全由人决定，还有“命”的因素。

然而荀子先生的“节遇谓之命”给出了一个完全不同的解释。“命”不是天的意志，不是超自然的安排，而只是“节遇”——在特定时间点上遭遇到的特定际遇。这种际遇有偶然性，但没有神秘性。

为什么荀子先生要这样定义“命”？

因为在他的思想体系中，“天”是自然的、没有意志的。《荀子·天论》曰：

天行有常，不为尧存，不为桀亡。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。循道而不贰，则天不能祸。

“天行有常”——天的运行有固定的规律。“不为尧存，不为桀亡”——不因为有尧这样的明君就有利于人，也不因为有桀这样的暴君就危害人。天是中性的、无目的的自然过程。

既然天没有意志，那么“命”就不可能是天的“安排”。“命”只是人在自然过程中的“节遇”——在某个时间节点上，恰好遇到了某种情况。这种遭遇可能是好的，也可能是坏的，但它不是某个超自然力量刻意安排的，而是时间和际遇的自然交汇。

四、命的上古理解

在上古传说中，“命”常常与天的意志联系在一起。“天命”是一个核心概念。

《尚书·汤誓》载商汤先生之言：

有夏多罪，天命殛之。……夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。

“天命殛之”——上天命令消灭夏朝。商汤先生以“天命”为自己伐夏的合法性依据。

《诗经·大雅·文王》曰：

文王在上，于昭于天。周虽旧邦，其命维新。

“其命维新”——周的天命是新授的。周代的建立被理解为“天命”的转移——从商转到了周。

这种“天命”观与荀子先生的“节遇谓之命”有着根本的差异。传统的天命观认为命是天的有意志的安排；荀子先生则认为命只是时间和际遇的自然交汇。

但两种理解之间也有一个共同点：都承认人力之外还有不可控的因素。传统的天命观将这种不可控因素归于天的意志，荀子先生将它归于时间和际遇的偶然性。

为什么荀子先生要去除“命”中的神秘色彩？

或许是因为他看到了“天命”观的危险性：如果一切都是天的安排，那么人还需要努力吗？如果成败都由天决定，那么个人的修养和社会的教化还有什么意义？

荀子先生通过将“命”定义为“节遇”——仅仅是时间和际遇的巧合——来维护人的主体性和能动性。命是不可控的，但命只是偶然的际遇，不是预定的结局。面对不可控的际遇，人仍然可以通过自己的努力（伪）来做出最好的回应。

《荀子·天论》进一步申明：

大天而思之，孰与物畜而制之！从天而颂之，孰与制天命而用之！望时而待之，孰与应时而使之！因物而多之，孰与骋能而化之！思物而物之，孰与理物而勿失之也！愿于物之所以生，孰与有物之所以成！故错人而思天，则失万物之情。

"制天命而用之"——不是被动地接受天命，而是主动地掌握和利用天命。"应时而使之"——不是被动地等待时机，而是主动地回应和利用时机。这正是对"节遇谓之命"的实践回应：命（节遇）是客观存在的，但人可以通过自己的努力来影响节遇的结果。

五、"是散名之在人者也，是后王之成名也"

荀子先生以这句话结束了整段论述："是散名之在人者也，是后王之成名也。"

这是一个总结性的判断：以上所论述的性、情、虑、伪、事、行、知、智、能、病、命，都是"散名之在人者"——关于人的普通名称；而这些名称的确立，就是"后王之成名"——后世之王所建立的名称体系。

这个总结有两层含义：

第一，这些概念不是哲学家的发明，而是制度建设的一部分。"后王之成名"——这些名称是治国理政的工具，是社会运行的基础设施。没有对"性""情""虑""伪"等概念的清晰界定，就无法建立有效的教育体系（因为不知道教育要改变什么、保留什么）；没有对"事""行"的区分，就无法建立有效的赏罚制度（因为不知道该奖励什么、惩罚什么）；没有对"知""智""能"的界定，就无法建立有效的人才选拔机制（因为不知道该选什么样的人）。

第二，这些概念虽然涉及人的内在状态（性情虑伪），但它们的意义在于社会实践。荀子先生不是在做纯粹的心理分析，而是在为社会治理提供概念工具。每一个概念的界定，都服务于一个实践的目标：如何认识人、如何教育人、如何治理人。

第十章 从上古视角看正名：神话、巫术与名的力量

一、名的原始力量

在上古人的观念中，"名"不仅仅是一个标签或符号，而是具有实际力量的东西。知道一个事物的名字，就在某种程度上掌握了对这个事物的控制力。

这种观念在先秦典籍中有大量的痕迹。

《山海经》中记载了大量怪异之物，每一种都被给予了特定的名称，而知道它们的名称通常意味着能够应对它们：

《山海经·南山经》载：

又东三百里，曰堂庭之山，多栎木，多白猿，多水玉，多黄金。有兽焉，其状如白鹿而四角，名曰夫诸，见则其邑大水。

"名曰夫诸"——知道了这种异兽的名字，就知道它出现意味着什么（洪水将至），因而可以预先准备。

《山海经·西山经》载：

又西三百五十里，曰天山，多金玉，有青雄黄。英水出焉，而西南流注于汤谷。有神焉，其状如黄囊，赤如丹火，六足四翼，浑敦无面目，是识歌舞，实惟帝江也。

"实惟帝江也"——"帝江"这个名字不仅是一个标识，更是一种认识。知道了这个神叫"帝江"，就知道了它的性质（"浑敦无面目"是识歌舞），从而知道如何与它相处。

这种"知名即知物"的思维方式，或许可以追溯到更为原始的巫术观念。在巫术思维中，名字与事物之间有一种神秘的联系（感应关系）。通过操控名字，可以影响事物本身。

《左传·桓公六年》载：

名有五，有信，有义，有象，有假，有类。以名生为信，以德命为义，以类命为象，取于物为假，取于父为类。

起名有五种方式：以出生的情况命名（信），以美德命名（义），以相似之物命名（象），借用其他事物命名（假），取父亲名字的某个要素命名（类）。这些命名方式都暗示着名与实之间的某种内在联系。

二、正名与天地秩序

从上古的宇宙观来看，正名不仅是人间社会的需要，更是天地秩序的体现。

《周易·系辞上》曰：

是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。八卦定吉凶，吉凶生大业。

从太极到两仪到四象到八卦——这是一个从混沌到有序的过程，也是一个从无名到有名的过程。太极是“无名”的（混沌一体），两仪是最初的“命名”（阴阳之分），四象是进一步的分化（老阴老阳少阴少阳），八卦是更细致的分类（乾坤震巽坎离艮兑）。

这个过程与荀子先生的正名之学有着深层的呼应：名的建立就是秩序的建立。从无名到有名，就是从混沌到有序。

《国语·楚语下》中的“绝地天通”传说也与此相关。颛顼帝将天地分开、神民各归其位，本质上就是一个正名的过程——天是天的名分，地是地的名分；神是神的角色，民是民的角色。各归其名，各守其位，秩序由此而生。

三、巫与名

在上古社会中，巫是掌握“名”的力量的关键人物。巫通过知晓万物之名来沟通天人、祛除灾病、预知吉凶。

《国语·楚语下》载观射父先生之言：

古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰覡，在女曰巫。

巫覡的特征是“智能上下比义，圣能光远宣朗，明能光照之，聪能听彻之”——超越常人的认识能力。这种能力使他们能够“知”常人所不知的事物，掌握常人所不知的名称。

这与荀子先生的“知有所谓之智”形成了有趣的对照。在上古观念中，“智”（超凡的认识能力）属于巫覡这类特殊的人；而在荀子先生的体系中，“智”是所有人通过学习和修炼都可以获得的。

这种转变是意义深远的。从巫覡垄断“名”的知识，到荀子先生主张通过正名让所有人共享概念体系，反映了从神权社会到理性社会的转型。正名之学的意义，不仅在于建立准确的概念体系，更在于将知识从少数人的特权变为所有人的公共资源。

四、神话中的“性”“情”“命”

上古神话中对“性”“情”“命”的理解，与荀子先生的哲学定义有着有趣的对照。

关于“性”——上古神话中的造人传说暗示了人“性”的来源。女娲抟土造人，用的是天地之精华（黄土之中蕴含的元气）。这意味着人的“性”（本然状态）来自天地，是天地精气在人身上的体现。这与荀子先生“性之和所生，精合感应”的说法有着深层的呼应。

关于“情”——上古神话中的天神和英雄都有强烈的情感表现。共工氏怒触不周山（怒），舜帝南巡而崩，娥皇女英泣于湘江、泪染青竹（哀），禹得涂山氏而喜（喜）。这些神话故事表明，在上古人的观念中，情感不是人类特有的，而是天地万物共有的生命力量。

关于“命”——上古神话中的“天命”观念极为浓厚。《诗经·商颂·玄鸟》曰：

天命玄鸟，降而生商，宅殷土芒芒。

商族的始祖契是由天命玄鸟（燕子）降而生的。这是一个关于“命”的起源神话：商族的存在本身就是天命的结果。

但荀子先生将“命”定义为“节遇”，去除了其中的神话色彩。这并不意味着荀子先生否定了上古传说的价值，而是意味着他在一个更理性的层面上重新解释了“命”的含义。上古人说的“天命”，在荀子先生看来，不过是在特定的历史时刻，特定的人群恰好遇到了特定的际遇——“节遇”而已。

五、名与万物之灵

《山海经》中记载了大量的异兽、异鸟、异草、异石，每一种都有自己的名字。这些名字不是随意给的，而是与事物的形态、习性、功能、征兆密切相关。

《山海经·南山经》载：

有鸟焉，其状如鸡，五采而文，名曰凤凰，首文曰德，翼文曰义，背文曰礼，膺文曰仁，腹文曰信。是鸟也，饮食自然，自歌自舞，见则天下安宁。

凤凰身上有五种文字：“德”“义”“礼”“仁”“信”。一只鸟的身体上承载着五种伦理概念的名称——这是多么奇妙的想象！在上古人看来，万物都承载着“名”，万物都在用自己的存在来“命名”宇宙的秩序。

这种万物皆有名、万物皆载名的观念，为荀子先生的“散名之加于万物者”提供了一个深远的文化背景。“散名”之所以能够“加于万物”，不仅是因为人有命名的能力，更是因为万物本身就具有被命名的“可能性”——它们的形态、习性、功能本身就在“邀请”人类给它们命名。

这或许就是“约定俗成”的更深层含义：名称的“约定”不是完全任意的，而是在人的认识能力与事物的可认识性之间的一种互动中形成的。人不是在空白的世界上随意贴标签，而是在与万物的交互中，逐渐发现了最合适的名称。

第十一章 名的体系：从散名到成名

一、散名与成名的关系

回顾荀子先生的整段论述，我们可以看到“散名”与“成名”之间的辩证关系。

“散名”是分散的、个别的、具体的名称——性、情、虑、伪、事、行、知、智、能、病、命，每一个都有自己独特的含义和适用范围。

“成名”是系统的、整体的、制度化的名称体系——后王将这些散名组织起来，形成一个完整的概念框架，用以认识人、教育人、治理人。

从散名到成名的过程，就是从个别到系统、从经验到理论、从自发到自觉的过程。

这个过程需要一个关键的条件：一个能够俯瞰全局、把握整体的视角。在荀子先生的思想中，这个视角就是“后王”——一个理想的治理者，他能够总结历史经验，建立完善的名称体系，为社会提供一个共同的概念框架。

二、名的内在逻辑

荀子先生所列出的散名之间有一条清晰的内在逻辑线：

性（本然状态）→ 情（本然状态的表现）→ 虑（对表现的审视和选择）→ 伪（审视选择后的有意识行动）→ 事/行（有意识行动两种类型）→ 知/智/能（行动的认知和能力条件）→ 病（对本然状态的偏离）→ 命（不可控的外在际遇）

这条逻辑线从内到外、从低到高、从被动到主动、从可控到不可控，勾勒出了人的存在的完整图景。

从内到外：性→情→虑→伪，是从内在状态到外在行为的展开过程。从低到高：事→行，是从利的追求到义的追求的提升过程。从被动到主动：性（不事而自然）→伪（虑积能习而成），是从被动的本能到主动的修炼的转化过程。从可控到不可控：伪（可以通过努力实现）→命（不可控的节遇），是从人的能动性到世界的偶然性的跨越。

这个图景的完整性是惊人的。它几乎涵盖了人的存在的所有维度：本性、情感、思维、行动、价值、认识、能力、健康、命运。

三、为什么以“病”和“命”结尾

荀子先生的散名列举以“病”（性伤谓之病）和“命”（节遇谓之命）结尾，这个安排不是偶然的。

“病”和“命”代表了人的存在中两种最深层的困境：

“病”是内在的困境——人的天性可以被伤害，人的本然状态可以被破坏。无论人如何努力修炼（伪），他的性仍然可能受到伤害（病）。这提醒人们：修炼不是一劳永逸的，而是需要持续维护的。

“命”是外在的困境——人会遇到不可控的际遇。无论人如何努力，都有一些事情是他无法决定的。这提醒人们：人的能动性是有边界的。

把“病”和“命”放在最后，是荀子先生的一种深刻的诚实。他不回避人的存在的困境和局限。他承认：即使有了完善的名称体系，即使有了正确的教育和修炼，人仍然面临着内在的脆弱和外在的不确定性。

但承认困境不等于向困境投降。荀子先生的整个思想体系——从“后王之成名”到“散名之在人者”——都在告诉我们：虽然困境存在，但人可以通过建立正确的名称体系（认识自己）和持续的人为努力（改善自己）来最大程度地应对困境。

这种既诚实面对困境又积极应对困境的态度，或许就是荀子先生正名之学的最深层的精神。

四、名与人的自我认识

从更宏观的角度来看，荀子先生的“散名之在人者”实际上是一个关于“人的自我认识”的完整方案。

通过界定“性”，人知道了自己的本然状态是什么。通过界定“情”，人知道了自己的情感反应是什么。通过界定“虑”，人知道了自己的思维能力是什么。通过界定“伪”，人知道了自己的行动方式是什么。通过界定“事”和“行”，人知道了自己的活动可以分为哪些类型。通过界定“知”“智”“能”，人知道了自己的认识和行动能力的结构。通过界定“病”，人知道了自己的脆弱性在哪里。通过界定“命”，人知道了自己的限度在哪里。

这套概念体系就像一面镜子，让人能够清晰地看到自己的各个方面。而正名的意义，就在于把这面镜子擦得尽可能干净、尽可能明亮，让人的自我认识尽可能准确、尽可能深刻。

《尚书·太甲中》载伊尹先生之言：

天作孽，犹可违；自作孽，不可逭。

这句话与荀子先生的思想形成了深刻的呼应。“天作孽”可以对应“命”（不可控的外在际遇），虽然是坏的际遇，但仍然有应对的余地。“自作孽”可以对应“病”（因自身的过失导致的性的伤害），则更难以弥补。而避免“自作孽”的前提，就是准确的自我认识——知道什么是自己的性，什么会伤害自己的性，什么是正利什么是正义，什么是知什么是智。

正名，归根结底，是为了让人更好地认识自己、管理自己、完善自己。

第十二章 综论：名何以成世

一、正名的三个层面

综合以上分析，我们可以将荀子先生的正名之学概括为三个层面：

第一，制度层面（后王之成名）：通过建立刑名、爵名、文名等制度性名称，为社会提供基本的秩序框架。刑名界定了什么是合法什么是非法，爵名界定了什么是上什么是下，文名界定了什么是礼什么是非礼。

第二，认识层面（散名之加于万物者）：通过约定俗成的方式，为万事万物提供可以沟通的名称。这些名称虽然不是天然固有的，但一旦形成习俗，就成为人们认识世界和相互交流的共同基础。

第三，自我认识层面（散名之在人者）：通过界定性、情、虑、伪、事、行、知、智、能、病、命等概念，为人的自我认识提供一套精密的工具。这些概念帮助人理解自己的本性、情感、思维、行动、能力和命运。

这三个层面是层层递进的。没有制度层面的名称，社会就无法运转；没有认识层面的名称，知识就无法传承；没有自我认识层面的名称，人就无法理解和完善自己。

二、名与道

最后，我们需要回到先秦思想最根本的问题：名与道的关系。

老子先生说“道可道，非常道；名可名，非常名”——道超越了名，名无法穷尽道。

庄子先生说“道恶乎隐而有真伪？言恶乎隐而有是非？”——名（言）的建立反而可能遮蔽道。

荀子先生的立场是什么？

荀子先生承认名的局限性——“名无固宜”“名无固实”，名称没有天然的恰当性和固有的实在性。但他同时坚持名的必要性——没有名称，人就无法认识世界、无法沟通、无法建立秩序。

这种态度可以概括为：名不等于道，但名是通向道的途径。

《荀子·正名》另一处说得更为明确：

故知者为之分别制名以指实，上以明贵贱，下以辨同异。贵贱明，同异别，如是则志无不喻之患，而事无困废之祸。此所为有名也。

名的目的是“指实”——指向实际。名不是目的本身，而是指向实际的手段。通过名来认识实（“指实”），通过名来区分实（“辨同异”），通过名来安排实（“明贵贱”）——这就是名的价值所在。

《周易·系辞下》曰：

子曰：“书不尽言，言不尽意。”然则圣人之意，其不可见乎？子曰：“圣人立象以尽意。”

“书不尽言，言不尽意”——文字不能穷尽语言，语言不能穷尽思想。但这并不意味着应该放弃文字和语言。圣人通过“立象”来弥补语言的不足。同样，荀子先生通过“正名”来弥补名的不足——建立尽可能准确、尽可能系统的名称体系，虽然不能穷尽道，但可以尽可能接近道。

三、名与人的尊严

从更深层的角度来看，荀子先生的正名之学还有一个被忽视的维度：名与人的尊严。

当荀子先生逐一界定性、情、虑、伪、事、行、知、智、能、病、命这些概念时，他实际上在做的是：为人的存在的每一个方面赋予尊严。

性有性的尊严——它是“生之所以然者”，是人之为人的根本。情有情的尊严——它是性的自然表达，不是需要压抑或消灭的东西。虑有虑的尊严——它是心的自主选择，是人区别于禽兽的关键能力。伪有伪的尊严——它是人通过自身努力实现的自我超越。事有事事的尊严——正当的利益追求是值得肯定的。行有行的尊严——为义而行是人的最高追求。知与智有知与智的尊严——认识能力的发展是人的天赋权利。能有能的尊严——能力的实现是人的自我价值的证明。病有病的尊严——承认脆弱性是诚实面对自身的表现。命有命的尊严——接受不可控的际遇是智慧和勇气的体现。

通过给每一个方面一个准确的“名”，荀子先生赋予了它们存在的合法性和被尊重的资格。名不仅是工具，更是尊严的标志。一个有名的存在，就是一个被承认的存在；一个被准确命名的存在，就是一个被深刻理解的存在。

这或许就是正名的终极意义：不是为了控制，不是为了分类，而是为了理解和尊重——理解万物的差异，尊重每一种存在的独特性。

四、结语

“后王之成名”——这不仅是一个关于过去的历史叙事，更是一个关于未来的政治理想。后王建立名称体系的事业永远不会完成，因为世界在变化，人的认识在深化，名称体系需要不断地更新和完善。

“散名之在人者”——这不仅是一组哲学概念的定义，更是一张认识自我的镜子。通过性、情、虑、伪、事、行、知、智、能、病、命这些概念，人得以看清自己的本然状态、情感反应、思维方式、行动模式、认识能力和命运际遇。

从先秦儒学的角度看，正名是仁政的基础——没有准确的名称，就没有正确的言论、有效的施政、合理的赏罚。

从先秦道家的角度看，正名是对道的接近——虽然名不等于道，但正确的名是通向道的最可靠的途径。

从上古神话的角度看，正名是文明的起源——从混沌到有序，从无名到有名，是人类文明的第一步。

在这三重视角的交汇处，我们看到了荀子先生正名之学的独特光辉：它既是理性的分析，又是历史的回顾；既是政治的方案，又是哲学的沉思；既是对人的认识，又是对世界的理解。

名以成世，世以名立——这或许就是荀子先生正名之学所要告诉我们的终极真理。

附论：几个值得深思的问题

在结束之前，我们提出几个由这段文字引发的、但未能完全解答的深层问题，留待有志之士进一步探索。

问题一：性与伪的边界在哪里？

荀子先生说“不事而自然谓之性”，“虑积焉，能习焉，而后成谓之伪”。但在实际生活中，性与伪的边界往往是模糊的。

比如，一个人从小在良好的家庭环境中长大，耳濡目染，自然而然地养成了礼貌和善良的习惯。这种习惯是“性”还是“伪”？它是“不事而自然”的（因为他没有刻意去学习），还是“虑积能习而成”的（因为它确实是在后天环境中形成的）？

这个问题触及了一个更深层的哲学困境：天性与教养（nature and nurture）的界限在哪里？

《庄子·骈拇》似乎触及了这个问题：

是故骈于明者，乱五色，淫文章，青黄黼黻之煌煌非乎？而离朱是已。多于聪者，乱五声，淫六律，金石丝竹黄钟大吕之声非乎？而师旷是已。枝于仁者，擢德塞性以收名声，使天下簧鼓以奉不及之法非乎？而曾参、史鱼是已。

庄子先生认为，即使是仁义礼智这些看似美好的品质，如果过度发展，也会偏离人的天性（“擢德塞性”——拔高德性、堵塞天性）。这暗示着：任何“伪”的过度发展都可能反过来伤害“性”。

但荀子先生似乎不会同意这种看法。在他看来，“无伪则性不能自美”——没有伪，性就不能自我完善。性需要伪来补充和提升，这个过程没有“过度”可言，因为性的完善本身就是一个无限的过程。

问题二：约定俗成的名称如何保证准确性？

荀子先生说“散名之加于万物者，则从诸夏之成俗曲期”。名称是约定俗成的。但约定俗成的名称如何保证它准确地指向了事物的本质？

一个错误的名称如果约定俗成了，它就变成了"正确"的名称吗？比如，如果所有人都把"鹿"叫做"马"，那么"马"就真的指向了鹿吗？

这个问题在历史上以"指鹿为马"的故事而为人所知。《吕氏春秋·审应》记载了类似的思想实验：

夫辞者，意之表也。鉴其表而弃其意，悖。故言不足以为治。

语言（辞）是思想（意）的表达。如果只关注语言的表面而忽视了思想的内容（"鉴其表而弃其意"），就会出问题。这意味着：约定俗成的名称虽然具有社会效力，但如果它偏离了事物的实际状况，就需要通过正名来纠正。

荀子先生的解决方案是"后王之成名"——由有智慧、有权威的治理者来建立和维护名称体系的准确性。但这又引发了另一个问题：谁来保证后王的智慧和公正？

问题三：不同文化的"散名"如何沟通？

荀子先生说"远方异俗之乡，则因之而为通"。但如果两种文化的名称体系有根本性的差异——比如，一种文化有"义"的概念而另一种没有——如何"因之而为通"？

这个问题在先秦时代或许还不太突出（因为诸夏各国的文化差异相对有限），但在更广阔的文明视野中，它是一个极为深刻的挑战。

《礼记·王制》载：

五方之民，言语不通，嗜欲不同。达其志，通其欲：东方曰寄，南方曰象，西方曰狄鞮，北方曰译。

"五方之民，言语不通"——不同方位的人民，语言互不相通。需要通过翻译（寄、象、狄鞮、译）来沟通。但翻译只能转换语言，能否转换概念？如果一种文化中根本没有某个概念对应的"名"，翻译又如何操作？

这个问题至今仍然是跨文化沟通中的核心难题。而荀子先生"因之而为通"的态度——尊重差异、寻求沟通——或许仍然是我们能找到的最好的出发点。

问题四：正名能否通向自由？

最后一个问题，也是最深层的问题：荀子先生的正名之学，最终是通向秩序还是通向自由？

从表面上看，正名的目的是建立秩序——通过准确的名称体系，让社会的每一个方面都井然有序。刑名维护法律秩序，爵名维护等级秩序，文名维护礼仪秩序，散名维护概念秩序。

但从更深层来看，正名也可以通向自由。因为正名让人认识自己——知道自己的性是什么、情是什么、能做什么、伪能达到什么。这种自我认识本身就是一种自由：知道自己是谁，才能决定自己要成为谁。

老子先生说"知人者智，自知者明"（《道德经》第三十三章）。荀子先生的"散名之在人者"，正是帮助人实现"自知"的工具。而"自知"——这不正是自由的起点吗？

当一个人清楚地知道什么是自己的天性（性），什么是自己的情感反应（情），什么是自己的思维能力（虑），什么是自己的有意识作为（伪），什么是正当的利益追求（事），什么是合乎义理的行为（行），什么是自己的认识能力和局限（知、智、能），什么是不可避免的脆弱（病），什么是不可控制的际遇（命）——当他清楚地知道了这一切之后，他就不再是一个被本能驱使的存在，也不再是一个被命运摆布的棋子。他成为了一个自觉的、自主的、有尊严的人。

这或许就是荀子先生正名之学最终要达到的境界——不是通过名称来束缚人，而是通过名称来解放人。

名以成世，世以名立。

而人，正是在名与世之间，找到了自己的位置。

本文引用先秦典籍包括：《论语》《孟子》《荀子》《道德经》《庄子》《周易》《尚书》《诗经》《左传》《国语》《礼记》《墨子》《管子》《山海经》《吕氏春秋》《公孙龙子》。所有引用均取自先秦原文，不涉及两汉之后的注解和阐释。

原文链接：[https://profound.fate-](https://profound.fate-craft.com/blog/%E5%85%88%E7%A7%A6%E5%84%92%E5%AD%A6%2F%E5%90%8D%E4%BB%A5%E6%88%90%E4%B8%96%E4%BB%A5%E5%90%8D%E7%AB%8B_%E8%8D%E)

[craft.com/blog/%E5%85%88%E7%A7%A6%E5%84%92%E5%AD%A6%2F%E5%90%8D%E4%BB%A5%E6%88%90%E4%B8%96%E4%BB%A5%E5%90%8D%E7%AB%8B_%E8%8D%E](https://profound.fate-craft.com/blog/%E5%85%88%E7%A7%A6%E5%84%92%E5%AD%A6%2F%E5%90%8D%E4%BB%A5%E6%88%90%E4%B8%96%E4%BB%A5%E5%90%8D%E7%AB%8B_%E8%8D%E)
衍象坊 · 先秦文化研究 | profound.fate-craft.com