

# 荀子人性论平议

## ——由“秩序”视域与“正名”方法而论

王玉彬

**摘要:**荀子关于人性问题的思考,以“秩序”为思考视域,以“正名”为理论方法。在还原“公共秩序”视域的基础上运用“正名”方法,堪称探究荀子人性观念的内在要求。在荀子那里,“性”有“本然之性”“自然之欲”两种内涵,“伪”有“知虑之伪”“能动之伪”“行成之伪”三层意蕴。所谓“善”,指在平正的公共秩序这一“根本善”情境中,人之“自然之欲”得到满足的“基础善”,以及“义”之独特价值获得实现的“究竟善”;与之相应,“恶”指的是在混乱的公共秩序这一“根本恶”情境中,人之“自然之欲”无法得到满足的“基础恶”,以及“义”之独特价值无法开显的“究竟恶”。与之相应,“性恶”可从三个方面得到解释:“根本恶”由“性”之流弊推行而来,“基础恶”道明的是“性”之无法自治,“究竟恶”意味着“性”对“究竟善”的全然遮蔽。在荀子那里,“礼义之善”源自圣王“道心”的考量与筹划,并通过“教化”而归于常人“智心”的理解与认可。总之,在荀子那里,“心”为良善的公共秩序的建构以及符合礼制、追求道义的个人生活的达成奠定了基础,堪称其人文理想中融通性伪、沟通圣凡、贯通始终的枢纽。

**关键词:**荀子;性恶;伪善;礼义;心

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2024.04.06

荀子的“性恶”观念,因其易于被理解为与“性本善”相对的“性本恶”,宋明以来备受批判。有清一代,多有学者尝试回护荀子,王先谦谓“性恶”乃荀子感时愤世之言而非其“本意”<sup>①</sup>,钱大昕则从“化性而勉于善”的角度阐述了孟、荀“教人以善”的共同追求<sup>②</sup>;在现代学术视域中,有学者通过考证《性恶》篇非荀子作品的方式将之与“性恶”划清了界线<sup>③</sup>,有学者认为荀子的实质主张是“性朴”或“性危”<sup>④</sup>,有学者大力阐扬荀子思想中的“性善”因子<sup>⑤</sup>,也有学者主张“性恶”只是荀子的“逻辑假设”或“必要的构想”<sup>⑥</sup>,大有避“恶”唯恐不及、除“恶”务求其尽之势。古今学者对荀子人性观念的批判之激

**作者简介:**王玉彬,山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨哲学与社会发展学院研究员(山东济南 250100)。

① 王先谦《荀子集解·序》:“夫使荀子而不知人性有善恶,则不知木性有枸直矣。然而其言如此,岂真不知性邪?余因以悲荀子遭世大乱,民胥泯斃,感激而出此也。”(王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,北京:中华书局,1988年,“序”第1页)

② 钱大昕《谢墟〈荀子笺释〉·跋》:“愚谓孟言性善,欲人之尽性而乐于善;荀言性恶,欲人之化性而勉于善;立言虽殊,其教人以善则一也。”(参见王先谦:《荀子集解》,“考证上”第15页)

③ 参见周炽成:《〈性恶〉出自荀子后学考——从刘向的编辑与〈性恶〉的文本结构看》,《中山大学学报(社会科学版)》2015年第6期,第87—95页。

④ 关于“性朴论”,参见林桂榛《〈荀子〉“性朴”论的提出及评议》(《邯郸学院学报》2016年第1期,第25—30页)一文的综述与评议;谢晓东提出了“性危说”,参见谢晓东《性危说:荀子人性论新探》(《哲学研究》2015年第4期,第72—78页)。

⑤ 刘又铭认为,相对于孟子的“强性善观”,荀子主张的是“弱性善观”,是另一种形态的“儒家性善论”(参见刘又铭:《荀子的哲学典范及其在后代的变迁转移》,《汉学研究集刊》[云林]2006年第3期,第34—53页);路德斌认为,从“伪”的角度来看,荀子其实是个“性善论”者(参见路德斌:《荀子人性论之形上意蕴》,《中国哲学史》2003年第4期,第34—42页)。

⑥ 东方朔认为,“人之性恶在荀子的理论系统中只是一种‘必要的构想’”(东方朔:《合理性之寻求:荀子思想研究论集》,上海:上海人民出版社,第131页)。

烈、回护之委曲,无不说明“性恶”蕴涵着难以解决的理论困境与实践难题。然而,这些困境与难题究竟是从荀子思想内部衍生的,还是因后人思考视域的偏差而外在导致的,依然存在辨析、考察的巨大空间。

在《性恶》篇中,当荀子直接表达“性恶”观点的时候,几乎全以“用此观之”<sup>①</sup>作为发语词,充分说明“性恶”是荀子基于高度的理论自觉与独特的思想视域才提出的人性观念。这样,还原“荀子道性恶”的“用此观之”之视域,就构成了研究荀子人性论的首要步骤。而且,通过《正名》篇来看,荀子对“名”的界定严谨而精确,“正名”堪称其基础运思方法。因此,这种固有方法也必须得到充分尊重与运用,这样才能更好地辨析“性”“恶”等核心概念之内涵,揭明“性恶”之义理。目前来看,不管是“性恶”的批评者还是回护者,尽管也要对“性”“伪”“善”“恶”等概念进行一些基本考察,但这些考察无不缺乏全面性与明晰性。有鉴于此,本文致力于通过“用此观之”之视域的揭明、“正名”之方法的运用来梳理荀子的“性恶”说,以期更客观而准确地辨明荀子的人性观念。

## 一、何谓“性”“伪”

荀子关于“性”与“伪”的界定完整体现在如下段落之中:

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。(《荀子·正名》)<sup>②</sup>

关于“性”,荀子有双重界定:“生之所以然”与“不事而自然”。

首先,“性”乃“生之所以然”。这里的“所以然”,并非揭示本质的“所以然”,而可理解为究明本相的“所已然”<sup>③</sup>,也即生命的本然、实然样态。荀子云:“凡性者,天之就也,不可学,不可事。”(《性恶》)<sup>④</sup>“天”所造就的“性”是一种先天禀赋的官能,也就是所谓“天官”“天情”;在原初的意义上,这种“先天之性”处于尚未发显的寂然状态之中。

其次,“性”乃“性之和所生,精合感应,不事而自然”。王先谦认为“性之和所生”当为“生之和所生”,这样,“生之……不事而自然者谓之性”即与上文“生之所以然者谓之性”相偻<sup>⑤</sup>。此说可从。“和”,杨倞注为“阴阳冲和气”,意为“性”乃和气自然生成。“精合感应”,杨倞说:“精合,谓若耳目之精灵与见闻之物合也。感应,谓外物感心而来应也。”<sup>⑥</sup>可见,这种“性”实即先天官能与外物接触而自然感发的欲求或欲望。进而,朝向外物的欲求或欲望又会激发人的情绪或情感,此即“性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情”。“好、喜、乐”是“自然之欲”得到肯定与满足的情态,“恶、怒、哀”是“自然之欲”未能得到肯定与满足的情态。鉴于这种“情”与“自然之欲”密切相关,可称为“自然之情”,因为它亦以“不事而自然”为特质,故可统归于“自然之欲”的范畴之内进行讨论。

关于荀子之“性”的上述两种内涵或两个层次,徐复观曾分别称之为“官能的能力”与“官能的欲望”<sup>⑦</sup>。为了凸显荀子之“性”的本然性与自然性,本文将“官能能力”之“性”称为“本然之性”,将“官能欲望”之“性”称为“自然之欲”。不妨再引一些材料以证这种区分的合理性:

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。(《性恶》)

凡人有所一同:饥而欲食,寒而欲暖,劳而欲息,好利而恶害,是人之所生而有也,是无待而

① 《荀子·性恶》篇的相关表述有“用此观之,人之性恶明矣,其善者伪也”;“用此观之,然则人之性恶明矣”;“用此观之,人之欲为善者,为性恶也”;“用此观之,然则礼义积伪者,岂人之性也哉”(王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第435、437、439、442页)。

② 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第413页。

③ 参见张岱年:《中国伦理思想发展规律的初步研究 中国伦理思想研究》,北京:中华书局,2018年,第145页。

④ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第435页。

⑤ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第412页。

⑥ 参见王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第412页。

⑦ 徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,北京:九州出版社,2014年,第212页。

然者也，是禹、桀之所同也。目辨白黑美恶，耳辨音声清浊，口辨酸咸甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨体肤理辨寒暑疾养，是又人之所常生而有也，是无待而然者也，是禹、桀之所同也。（《荣辱》）

夫人之情，目欲綦色，耳欲綦声，口欲綦味，鼻欲綦臭，心欲綦佚。此五綦者，人情之所必不免也。（《王霸》）

若夫目好色，耳好听，口好味，心好利，骨体肤理好愉佚，是皆生于人之情性者也，感而自然，不待事而后生之者也。（《性恶》）<sup>①</sup>

“目可以见，耳可以听”及“目辨白黑美恶，而耳辨音声清浊，口辨酸咸甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨体肤理辨寒暑疾养”之所述，均为“本然之性”：“目、耳、口、鼻、骨体肤理”为“天官”，“可以见”“可以听”，以及“辨白黑美恶”“辨音声清浊”“辨酸咸甘苦”“辨芬芳腥臊”“辨寒暑疾养”为“天官”之能力。与之相比，“目欲綦色，耳欲綦声，口欲綦味，鼻欲綦臭，心欲綦佚”及“目好色，耳好听，口好味，心好利，骨体肤理好愉佚”之所述，均为“自然之欲”，也就是“本然之性”感物而动而体现的綦向与偏好。“本然之性”与“自然之欲”都是“无待而然”的，前者为先天禀赋故“不可学”，后者为“感而自然”故“不可事”。

荀子之“伪”以“人为”为基本义项。而且，鉴于“心为之择”“能为之动”“虑积能习而后成”均已脱离“天生”境域而属“人为”范畴，故荀子之“伪”有三个层次，本文分别称之为观念性的“知虑之伪”、实践性的“能动之伪”、结果性的“行成之伪”。

关于“知虑之伪”，荀子的界定是“情然而心为之择谓之虑”。“情然”即“情”的自然发显与涌动；面对“情”之所好、所恶，“心”会通过“为之择”的方式做出取舍、决定走向，这就是“虑”。“心为之择”之“心”与上文所谓“心欲綦佚”“心好利”之“心”不同，“心之欲”“心之好”属天生之“性情”，“心为之择”属后天之“人为”，故荀子云：“欲不待可得，所受乎天也；求者从所可，受乎心也。所受乎天之一欲，制于所受乎心之多，固难类所受乎天也。”（《正名》）<sup>②</sup>此所谓“欲”与“心”实即“心之欲”与“心之择”，后者对前者有择取、裁制功能，这种“知虑”超出了“所受乎天”的本然性与自然性，是一种内在于心的“人为”之思<sup>③</sup>。

关于“能动之伪”，荀子的界定是“心虑而能为之动谓之伪”，这种“伪”是由“心动”而“行动”，将“知虑之伪”之内在选择转化、落实为外在实践的结果。

关于“行成之伪”，荀子的界定是“虑积焉，能习焉而后成谓之伪”。作为一种实践结果的“行成之伪”是“虑积”与“能习”推动而成的结果，“虑积”即“知虑之伪”之集聚，“能习”即“能动之伪”之熟习。实际上，“知虑之伪”是在实践之中不断集聚并证成的，“能动之伪”是在知虑的推动之下不断展开并习得的，“知虑之伪”与“能动之伪”之间并非单向的由知虑而行动，而有着更深层次的互动与促成。可以说，“行成之伪”意味着“知虑之伪”的积成与“能动之伪”的习成的互动统一。

《正名》说：“正利而为谓之事。正义而为谓之行。”<sup>④</sup>这句话既点明了“伪”的两种朝向，也蕴含着“伪”的三个层次。荀子认为，“义”与“利”是人类活动的两种朝向，就其结果来看，“义”开出价值性的“行”，“利”衍生功利性的“事”<sup>⑤</sup>。尽管最终朝向不同，但两种实践的层次与结构是相同的：“正利”即以利为正，“正义”即以义为正，对“利”的认可与对“义”的追求都是“知虑之伪”；“正利而为”即好利、求利的行动，“正义而为”即好义、求义的行动，两者都属于“能动之伪”；“正利而为”以功利性的“事”为结果，“正义而为”以价值性的“行”为结果，“事”与“行”均关乎“行成之伪”。综合来看，“知虑之伪”

① 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，第436、211、437—438页。

② 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，第427页。

③ 郭店楚简《性自命出》：“求其心有伪也，弗得之矣。”“伪斯吝矣，吝斯虑矣，虑斯莫与之结矣。”（李零：《郭店楚简校读记》[增订本]，北京：中国人民大学出版社，2007年，第138页）《性自命出》对“心之伪”的界定与荀子是一致的。

④ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，第413页。

⑤ 杨惊认为“正利而行”不是负面的：“为正道之事利，则谓之事业。谓商农工贾者也。”（参见王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，第413页）然而，《荀子·修身》说：“保利弃义谓之至贼。”（同上书，第24页）与“义”相对而言的“利”只意味着欲望的功利性满足，故本文将“正利而行”解读为“唯利是图”的行为。

“能动之伪”“行成之伪”仅是对“伪”的形式化界定,它既能导向“利”之结果,也能导向“义”之成就。

总之,“伪”关涉内心之思虑、外在之实践、实践之结果三个维度,是人由内而外、自始而终的主动选择、自觉行动与目标导向,它具有“知行合一”之性质,以及“义利之辨”之分判。相较于“性”的本然性、自然性,“伪”是人为性、自觉性的思虑与行动,“性”与“伪”的根本差异就在于“性”源于“天”而“伪”始自“人”,“性伪之分”以“天人之分”为其本质,故荀子云:“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》)<sup>①</sup>“天性”不待学而后能,不待事而后成,生之于天;“人伪”可待学而后知,可待事而后成,知之在人、行之在人、成之在人。

## 二、何谓“善”“恶”

关于“善”“恶”,《性恶》有如下表述:

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。<sup>②</sup>

在荀子那里,“正理平治”为“善”,“偏险悖乱”为“恶”,这是一个非常明确的定义。关于“正理平治”,北京大学《荀子》注释组笼统释之为“合乎礼仪法度,遵守社会秩序”<sup>③</sup>,实际上是以“人”对礼仪法度、社会秩序的遵守为“善”;东方朔认为“正理平治”指政治学、伦理学意义上的“规正、有序、平和与(得到有效的)管控”,并由此强调荀子之“道德(善)是由政治(正理平治)来规定的,来理解的”<sup>④</sup>。两种解释都看到了荀子对公共秩序问题的重视,东方朔甚至已经提出了“个人善”与“公共善”的区分,但最终还是将“善”规定为“个人善—道德善”,而与荀子以“正理平治”界定“善”的基础思路相违。本文认为,荀子首要主张的是“正理平治即善”<sup>⑤</sup>,而非“个人的道德品质即善”或“个人在正理平治中的道德品质即善”;与此相应,“偏险悖乱”也即社会的混乱无序即“恶”。

以“治”为善、以“乱”为恶,说明荀子对“善恶”的界定以“公共秩序”为根本视域,此即《性恶》“用此观之”之实指,也是为何《非十二子》在批判诸子的时候,以“使天下混然不知是非治乱之所存”为总纲,以“不足以合文通治”,“不足以合大众、明大分”,“不足以容辨异、县君臣”,“不可以经国定分”,“不可以为治纲纪”<sup>⑥</sup>为分论,以“重建政治秩序的必要性 and 可能性”为核心而揭示“十二子”之弊端的原因<sup>⑦</sup>。

当然,荀子并非不关注个体的品质问题,但一定是在“秩序”视域中关注的:

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。(《性恶》)<sup>⑧</sup>

争夺、残贼、淫乱等与“偏险悖乱”相关,辞让、忠信、礼义文理等与“正理平治”相关,这些个人品质均非个人的先天德性或内在私德,而是在社会关系中面对他人之时才体现的品格与公德。在荀子看来,“纵性顺情”一定会导致人与人之间的“争夺”,“争夺”一定会“归于暴”也即导致公共秩序的混乱;这个时候,只有通过“师法—礼义”的教化,人与人之间的“争夺”才能转换为“辞让”,“辞让”最终“归

① 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第436页。

② 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第439页。

③ 北京大学《荀子》注释组:《荀子新注》,北京:中华书局,1979年,第395页。

④ 东方朔:《差等秩序与公道世界:荀子思想研究》,上海:上海人民出版社,2016年,第182—183页。

⑤ 关于“正理平治”与“偏险悖乱”的具体内涵,方达认为,“正”“理”说的是“内在情感”,“平”“治”指向“外在社会”的状态;同样,“偏”“险”是内在的,“悖”“乱”是外在的(参见方达:《〈性恶〉的文本结构与荀子的思想体系》,《文史哲》2021年第4期,第58页)。《荀子·性恶》云:“今人之性恶,必将待师法然后正,得礼义然后治。”此句既分述“正”“理”,说明“正”“理”“平”“治”确应分读。但在荀子那里,“正”即“法正”,“理”为“文理”,“平”为“公平”,“治”为“治辨”,四者都是对良善之公共秩序之描述,不必以“内在情感—外在社会”两分之,故本文仅以“治”称之。

⑥ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第91—94页。

⑦ 参见东方朔:《荀子论圣王与政治性秩序之实现》,《管子学刊》2021年第3期,第7页。

⑧ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第434—435页。

于治”也即导向公共秩序的平治。

在讨论“礼”之源起问题的时候，荀子说：

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。（《礼论》）<sup>①</sup>

荀子在这里勾画了一幅“由乱而治”也即“由恶而善”的社会图景。“乱”的起源是“欲”也即“性情”，“乱则穷”说明混乱的社会秩序一定会使人的欲望无法得到满足；而在欲望无法得到满足的情境之中，人会变本加厉乃至不择手段地追求欲望之满足，从而陷于“争→乱→穷→争”的恶性循环之中，也就无法开显“人之所以为人”的独特价值——“义”。可见，在“乱世”这一“恶”之境域中，个人的生活也有着“欲望的穷乏”与“道义的缺乏”这两种“恶”之形态；与之相应，“欲望的满足”与“道义的实现”也就是“治世”之“善”中个人的两种“善”之表现。

综上，我们可对荀子的“善”进行如下界定：

1. 公共秩序的平正即“善”，此为“善”之“根本义”；
2. 在平正的秩序中，人的自然欲望得到有节制、有限度的满足，此为“善”之“基础义”；
3. 在平正的秩序中，在欲望的满足之外，“人之所以为人”的独特价值也即“义”可以得到开显，此即所谓“积善成德”（《劝学》）<sup>②</sup>，此为“善”之“究竟义”。

与“善”相对应，荀子所谓“恶”意味着：

1. 公共秩序的混乱即“恶”，此即荀子所谓“天下之公患，乱伤之也”（《富国》）<sup>③</sup>，此为“恶”之“根本义”；
2. 在混乱的秩序之中，人的“自然之欲”无法得到满足，“性伤谓之病”（《正名》）<sup>④</sup>，此为“恶”之“基础义”；
3. 在混乱的秩序中，人的独特价值也即“义”无法建立：“流淫、污慢，犯分、乱理，骄暴、贪利，是辱之由中出者也，夫是之谓义辱。”（《正论》）<sup>⑤</sup>此为“恶”之“究竟义”。

显然，荀子是“从社会伦理体系之‘治、乱’的角度规定‘善、恶’的内涵”<sup>⑥</sup>的，对这一至为简明之定义的视而不见、见而不论、论而不明，以至于“随其所见而正名焉，顺其所好而执意焉”<sup>⑦</sup>，是荀子人性论研究中存在的最大问题。在公共秩序的治乱基础上，荀子既关注生活于其中的人的欲望的满足问题，也关注人的德性的养成问题。概括而言，公共秩序的治与乱、人类欲望的满足与否、个人德性的开显与否是荀子区分“善—恶”的三个视角，我们分别称之为“根本义”“基础义”“究竟义”：“根本义”是荀子讨论善恶问题的基本视域，“混乱”与“平正”都是公共秩序的状态，“群”是荀子思考人性的出发点；“基础义”是荀子讨论善恶问题的一般规定，自然欲望能否得到有节制的满足，决定着人的自然存在基础是否牢靠；“究竟义”是荀子讨论善恶问题的终极目的，人是一种“有气，有生，有知，亦且有义”（《王制》）<sup>⑧</sup>的存在者，“有义”构成了人区别于其他存在形式而“最为天下贵”的本质，这一独特存在本质的开显与否，决定着“人之所以为人”能否得到实现。

### 三、“性恶”辨义

通过对“性”“伪”“善”“恶”等核心概念的梳理与分析，即可对“性恶”进行准确说明与客观评述了。既然荀子之“性”有“本然之性”与“自然之欲”两种，“恶”有“根本恶”“基础恶”“究竟恶”三种，两

① 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，第346页。

② 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，第7页。

③ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，第185页。

④ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，第413页。

⑤ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，第342页。

⑥ 李景林：《人性的结构与目的论善性——荀子人性论再论》，《北京师范大学学报（社会科学版）》2019年第5期，第122页。

⑦ 王弼语。参见王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2008年，第197页。

⑧ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，第164页。

“性”与三“恶”之间究竟有何对应关系,又体现着什么样的“性恶”向度呢?

在荀子那里,“本然之性”是对自然人性的静态描述,它是不与物接、不与人争的纯粹状态;“本然之性”一旦与物相接,就会动态发显为“自然之欲”。在这种界定中,“本然之性”与“自然之欲”都是“无待而然”的,且均未涉及“他人”或“群”,也就无所谓“根本恶”“基础恶”或“究竟恶”,当且仅当在这种意义上,学界诸贤主张的“性朴说”是可以接受的。甚至,如果不考虑“纵情顺欲”所产生的人与人之间的争夺与社会的乱象,也即不从“群”的角度而纯从私领域来看,人们追求情性与欲望的满足是天经地义的,也是符合自身之善的。然而,一方面,荀子的“性恶”并非一个静态的陈述性观念,以“性朴”言之无法开显其动态的建构性特征;另一方面,“性恶”并非一个私领域的本质性观念,而是一个公领域的评价性观念,与“群”无关的善恶并非荀子的思想关注。因此,我们必须从动态建构性及群体公共性两个方面来探讨“性恶”的内涵,才符合荀子人性论的致思路向。

“本然之性”与“自然之欲”的问题在于,它们无法驻留于自身而必然会有外向的要求与影响:“本然之性”一定会追求“及物”,“及物”的“自然之欲”一定会进一步“及人”,由此衍生“人与人”之间的争竞关系,这样,“情性”便与“善恶”产生了关联。

荀子认为,“根本恶”是“纵情顺性”的结果,换言之,尽管“情性”并不必然导向公共秩序的混乱,但是,公共秩序一旦混乱,其根源或起点一定能追溯至“性”——“性”构成了“根本恶”的必要条件。因此,“性恶”并不意味着“性”一定会导向“恶”,而是“恶”一定始源于“性”。因此,“性”与“恶”之间并非因果关系,而是一种源流关系。王阳明谓“荀子性恶之说,是从流弊上说来”<sup>①</sup>,可谓知言。

尽管“性”最终可能会流弊为“恶”,但在荀子看来,“以所欲为可得而求之,情之所必不免也……故虽为守门,欲不可去,性之具也”(《正名》)<sup>②</sup>,欲望是属人的基础性存在事实,欲望的发显是自然的存在方式,欲望的满足是合理存在诉求。然而,在混乱的公共秩序之中,“纵情顺性”的人最终不仅无法实现“纵情顺性”,甚至连“情性”的基本满足都无法保证,这就是荀子所说的“以小重小也,以乱得乱也”(《荣辱》)<sup>③</sup>。这一方面是由于“物”的有限与“欲”的无穷之间存在必然张力,另一方面是由于“欲”与“欲”之间的冲突与斗争。既然顺“性”无法足“性”,那就意味着“性不足以独立而治”;自治与自立的不可能,正蕴涵着“性”与“基础恶”的关系。“基础善”也即情性的基本满足,必须在“正理平治”的公共秩序的引导与节制中才是可能的。

《荀子·荣辱》说:“今是人之口腹,安知礼义?安知辞让?安知廉耻隅积?亦啍啍而嚙,乡乡而饱已矣。”<sup>④</sup>通过以口腹之欲为代表的“性”自身尚无法抵达“基础善”,遑论实现礼义、辞让、廉耻等“究竟善”。《性恶》说:“然则生而已,则人无礼义,不知礼义。”<sup>⑤</sup>“性”不仅自己无法实现自己,由之更无法照见“人之所以为人”的存在之维。若谓“基础善”的实现本来就是为了让人的情性得到基本的满足,“究竟善”的达成则完全超出了“情性”的范畴而与之毫无关联。总之,正所谓“今人之性,固无礼义”“性不知礼义”(《性恶》)<sup>⑥</sup>,无论在先天固有还是后天明晓的维度上,“性”与“究竟善”之间均不存在任何积极的正向关系;但是,在消极的意义上,如果人单纯沉溺于“情性”的满足,就会从根本上遮蔽“究竟善”,从而妨碍人对“究竟善”的认可与追求,最终陷入“究竟恶”之中,此即“性”与“究竟恶”之间的理路勾连。唐君毅认为荀子之“性恶”不过是“人伪”之道德文化理想的“对较反照”<sup>⑦</sup>,可以在这个维度上得到证成。

总之,“性”与“根本恶”之间的关系,是从“性”的流弊上推衍出来的;“性”与“基础恶”之间的关系,是着眼于“性”的无法自治、不能自足而言的;“性”与“究竟恶”之间的关系,是出于“性”对“究竟

① 王守仁著,王晓昕、赵平略点校:《王文成公全书》,北京:中华书局,2015年,第143页。

② 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第428页。

③ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第64页。

④ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第64页。

⑤ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第439页。

⑥ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第439页。

⑦ 唐君毅:《中国哲学原论·原性篇》,北京:中国社会科学出版社,2005年,第32—34页。

善”的彻底遮蔽而言的。既然“根本恶”“基础恶”“究竟恶”都与“性”有着不同程度的关联，荀子主张“性恶”也就是可理解的了。只不过，“性恶”并不意味着“以性为恶”<sup>①</sup>或“性是恶的”，而只意味着“恶始于性”“恶自性出”，或者说若无外力之干预，“性”必然会趋于“恶”而无与于“善”。

#### 四、“伪善”何以可能

“性”与“善”之间不存在积极的、正向的关系，而与“恶”有着多方暗通款曲之处。现在的问题是，“善”何以可能？荀子说：“人之性恶，其善者伪也。”（《性恶》）<sup>②</sup>“善”显然是通过“伪”达成的。《不苟》云：“礼义之谓治。”在荀子那里，“礼义”既是社会达致正理平治也即“根本善”的整体依据，也是个人应该遵行而满足“基础善”、追求“究竟善”的具体方法。这样，“伪如何成善”也就是“伪如何成就礼义”。于此，荀子基于“圣凡之别”而给出了两种回应：一是圣王之伪如何成就礼义，二是常人之伪如何成就礼义。

先论圣王之伪如何成就礼义。

荀子说：

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。（《礼论》）<sup>③</sup>

夫民有好恶之情而无喜怒之应则乱。先王恶其乱也，故修其行，正其乐，而天下顺焉。（《乐论》）<sup>④</sup>

无论就“自然之欲”还是“自然之情”而言，直情径行的结果必然导致“乱”这一“根本恶”，在这种极端混乱的存在情境中，“先王”成为扭转局势的关键：“制礼”以给养人之欲望，“作乐”以顺导人之情感。这样来看，“圣王之伪如何成就礼义”的实质是圣人如何通过“伪”的方式制作、生成“礼义”。于此，荀子明确说：

尧、禹者，非生而具者也，夫起于变故，成乎修修之为，待尽而后备者也。（《荣辱》）<sup>⑤</sup>

问者曰：“人之性恶，则礼义恶生？”应之曰：“凡礼义者，是生于圣人之伪，非故生于人之性也。……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》）<sup>⑥</sup>

以尧禹为代表的圣王之“起于变故一积思虑”即“知虑之伪”，“成乎修为一习伪故”即“能动之伪”，“待尽而后备一生礼义而起法度”即“行成之伪”，可见，制礼作乐是一个由观念而行动而结果的“伪”之完整过程。既然荀子认为“恶其乱”构成了圣王制礼作乐的触发点与着力处，这说明圣王“制善”的根源在于其宏观而内在的公共性考量，荀子又将之称为“天下之大虑”或“万世之长虑”：

彼固天下之大虑也，将为天下生民之属长虑顾后而保万世也。其流长矣，其温厚矣，其功盛姚远矣。（《荣辱》）<sup>⑦</sup>

“天下一万世”体现了对公共秩序的整体关注，“大虑一长虑”可理解为一种广博而久长的“知虑之伪”。这种类型的“知虑之伪”就是所谓“道心”，也即一种以“公道通义”为本质的公正无私之心。在荀子看来，圣王之所以为圣王，或者说圣王之所以有大公无私的公共性考量，不仅是因为他们从外在方面看到了欲求之争导致的秩序混乱，也在于其自身能够自觉摆脱“本然之性”的限制与“自然之欲”

① 程颐说：“荀卿才高学陋，以礼为伪，以性为恶，不见圣贤。”（程颢、程颐撰，王孝鱼点校：《二程集》，北京：中华书局，2004年，第403页）

② 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，第434页。

③ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，第346页。

④ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，第381页。

⑤ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，第63页。

⑥ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，第437页。

⑦ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，第68页。

的束缚,而以“道心”转化“人心”。换言之,对于圣王而言,“道心”不仅能够在公共秩序的层面形成对“根本恶”的超越,也能保证他们不陷入“基础恶”与“究竟恶”。《解蔽》云:

昔者舜之治天下也,不以事诏而万物成。处一危之,其荣满侧;养一之微,荣矣而未知。故《道经》曰:“人心之危,道心之微。”危微之几,惟明君子而后能知之。<sup>①</sup>

夫微者,至人也。至人也,何强,何忍,何危?故浊明外景,清明内景。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,圣者之思也乐。此治心之道也。<sup>②</sup>

危微之说又见于《古文尚书·大禹谟》:“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中。”<sup>③</sup>荀子认为,尽管圣人与常人的心性结构是类似的,圣人也有危险的“人心”,但与常人不同,他有自觉使用“道心”制约或限制“人心”的自主性;而且,圣人的这种“以理制情”并非外在的勉强与艰苦的忍受,而是无强、无为的自然过程。所谓“圣人纵其欲,兼其情,而制焉者理矣”,与孔子“七十而从心所欲不逾矩”极为类似,这意味着圣人“自然之欲”与常人“自然之欲”的取向是迥异的:如果缺乏必要的引导与纠正,常人的“自然之欲”一定会在“人心”的助虐下追求自私而无度的满足,从而引发与他人的争端以及社会的混乱;与之不同,圣人的“自然之欲”在“道心”的引导下会走向自然的节制和适当的满足<sup>④</sup>。

这种安顿欲望、情感的自觉能力又构成了圣人“制礼作乐”的内在根据:

圣人者,以己度者也。故以人度人,以情度情,以类度类,以说度功,以道观尽,古今一度也。《非相》<sup>⑤</sup>

所谓“度”,即推度、体度、测度。圣人能够“以情度情”(可理解为“将欲比欲”),从而超出了一己之私,一方面充分理解、尊重民众满足其“自然之欲”的愿望,另一方面,也致力于从“公”的角度来思考物质的分配方案、阐发属人的独特价值,由此便产生了“礼义”之伟大制作(可称之为“制善”),此即荀子所谓“凡礼义者,是生于圣人之伪,非故生于人之性也”<sup>⑥</sup>。可见,圣王之“伪”与“善”意味着形式与内容的统一,故可谓“伪即善”。

再论常人之伪如何成就礼义。

以其大公无私的“公共性考量”以及“以情度情”的推类能力,圣王本诸“道心”而创设出了作为“人道”的“礼义”,以生养、班治、显设、藩饰人。与之相比,常人或民众不具有自觉而自主、大公而无私的“道心”,依靠自身的“本然之性”“自然之欲”也无法自主抵达“善”境,这样,圣王之“制善”就构成了常人“化性而起伪”的必要条件,故荀子云:“今人之性恶,必将待圣王之治,礼义之化,然后皆出于治,合于善也。”(《性恶》)<sup>⑦</sup>

荀子说:“仁义法正有可知可能之理。”(《性恶》)<sup>⑧</sup>这意味着圣王之“制善”不仅有“礼义”这种制度化的表现(“圣王之制”),它同时也构成了一种观念性或理念性的东西(“圣王之道”),正因如此,“善”

① 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第400页。

② 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第403—404页。

③ 孔安国传,冯先思、周煦阳整理:《尚书传》,北京:商务印书馆,2023年,第36页。

④ 《荀子·大略》云:“舜曰:‘唯予从欲而治。’”(王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第489页)说明大舜可以自然而然地“从欲而治”也即“化性起伪”。

⑤ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第82页。

⑥ 程颐质疑荀子说:“性果恶邪?圣人何能反其性以至于斯耶?”(程颢、程颐撰,王孝鱼点校:《二程集》,第325页)这种经典质疑在荀子那里实际上是一个“伪问题”:首先,荀子主张的不是“性果恶”而是“恶始于性”或“恶自性出”;其次,圣人“制善”的基点并非其自身之“性”,而是其“道心”;再次,圣人既不“纵情”,也不“反其性”,而是追求“足性”,故荀子云:“虽为守门,欲不可去,性之具也。虽为天子,欲不可尽。欲虽不可尽,可以近尽也;欲虽不可去,求可节也。”(《正名》,王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第428—429页)此外,圣人在“以人度人,以情度情”而“制礼”的同时,也会基于同样的感应原则而“作乐”;如果说“制礼”以节制“情欲”为本,“作乐”即以调和情感为要。《荀子·乐论》简要讨论了先王的“立乐之方”,并强调乐教有“感人深”“善民心”之效果,其说与《礼记·乐记》一脉相承,兹不具论。关于儒家乐教及其感应原理问题,可参考谭惟:《儒家乐教中的感应原理——以〈乐记〉与〈周易·咸卦〉为中心》,《周易研究》2023年第6期,第71—78页。

⑦ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第441页。

⑧ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第443页。

才既有观念认知意义上的“可知”性,又有伦理实践意义上的“可能”性。“可知”对应着“知虑之伪”,“可能”对应着“能动之伪”。荀子认为,常人先要通过“知虑之伪”理解并认可“圣王之道”,然后才能进一步遵从并践行“圣王之制”,并最终在两者的“积习”中导向“行成之伪”。

在常人之“伪善”的展开脉络中,“知”决定着行动与成就的方向,“知善”构成了常人“由伪而善”的关键环节。荀子说:

凡人之欲为善者,为性恶也。……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。(《性恶》)<sup>①</sup>

“凡人之欲为善者,为性恶也”一语,并不是说“性恶”是“人之欲为善”的事实性前提,而是说人之所以会主动求取“善”,是因为“性”导向的一定是“恶”。尽管“为善”不可能斩断“性→恶”之逻辑必然性,但在“性”未事实性地趋向于“恶”之前,是可以将之限制、安顿乃至转化的。在荀子看来,如果“知虑之伪”认可“欲”而非“理”,朝向“利”而非“义”,“能动之伪”与“行成之伪”就会陷入欲望的自发逻辑而以“纵情顺性”的方式表现出来,这就是所谓“心欲綦佚”(《王霸》)<sup>②</sup>。鉴于这种类型的“伪”完全遵从并受制于“自然之欲”并助“欲”为虐,荀子不认为它是“恶”的起点或根源;相反,鉴于“善”完全无法从“性”中开出而必以“伪”为起点,故荀子主张“其善者伪也”。

“思虑而求知之”是常人之“心”的固有力量。《正名》云:“心有征知。”<sup>③</sup>《天论》云:“心居中虚以治五官,夫是之谓天君。”<sup>④</sup>“天君”一词说明“心”的“思虑—征知”能力是“先天”的,这就是“可以知之质,可以能之具”(《性恶》)<sup>⑤</sup>。然而,与“性”的单向、定向逻辑不同,“心”的思虑与征知又是有方向性、选择性的,此即荀子的心性之辨:

人伦并处,同求而异道,同欲而异知,生也。皆有可也,知愚同;所可异也,知愚分。(《富国》)<sup>⑥</sup>

故治乱在于心之所可,亡于情之所欲。(《正名》)<sup>⑦</sup>

故相形不如论心,论心不如择术。形不胜心,心不胜术。术正而心顺之。(《非相》)<sup>⑧</sup>

心知道,然后可道;可道,然后能守道以禁非道。(《解蔽》)<sup>⑨</sup>

“有可”是“心”固有的先天能力,故“智愚同”;“所可”指向的是“心”的后天选择,故“智愚分”。“智—愚”之别也就是“君子—小人”之分:君子之“心之所可”朝着“礼义”或“理”,小人之“心之所可”朝着“情欲”或“利”。正所谓“论心不如择术”,“择术”决定着生活与生命的走向,“术正而心顺之”意味着“心”对“道”(即“理”“善”“义”)的理解、认可与持守(即“知道→可道→守道”),这是作为“人之生固小人”的常人通过人为的努力成就君子、学为圣人的不二法门,此之谓“伪而善”。

唐端正认为,“人之欲为善”即“好义”,堪称先天之“性”<sup>⑩</sup>。这种看法没有区分“心”之“有可”与“所可”的区别,故所论并不妥当。首先,“人之欲为善”之主体为“心”而非“性”;其次,“心”之“有可”属“性”,“心”之“所可”为“伪”,不能一概以“性”论之。荀子之“心”既具有“性”的特征,又具有“伪”的能力,这种处乎“性—伪”之间的性质使得“心”既有纵顺本性的趋势,也有选择礼义的可能。无论如何,常人对“善”的认可与追求一定是始于“心之伪”的,此即荀子所谓“治乱在于心之所可”。可见,在荀子那里,“心”是强学与思虑之所以可能的根据,“心”对于“善”或“理”的选择与认可是常人“起伪”

① 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第439页。

② 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第211页。

③ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第417页。

④ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第309页。

⑤ 有学者认为荀子所谓“可以知之质,可以能之具”实际上是孟子所谓“良知”“良能”,但荀子没有自觉意识到这一点(参见张晚林、赵志颖:《荀子的心性论及其道德动力问题》,《管子学刊》2023年第1期,第91页),这种理解方式是错误的。在荀子那里,“心”之“知虑”才是这种先天能力。

⑥ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第175页。

⑦ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第428页。

⑧ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第72—73页。

⑨ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第395页。

⑩ 唐端正:《荀学探微》,北京:中国人民大学出版社,2009年,第33页。

的内在决定力量,由此才能促发符合“善”的行动、达成符合“善”的目的。在此意义上,荀子的道德动力不在“性”而在“心”<sup>①</sup>。

概而言之,圣王之“伪即善”之所以可能,一方面是出于对外在之秩序的公共考量,另一方面是出于对内在之情欲与情感的自然安顿体验,由此便可通过“道心”而制作“礼义”这一“善”之设施与观念;常人之“伪而善”之所以可能,一方面是圣王制作之“礼义”的先在,另一方面则出于“心”对“礼义”的理解、认可与选择,“心之所可中理”使得生命活动可以符合“礼义”这一“善”的实质与内容。同样是“化性起伪”,圣人乃以“道心”自化其性并兴起伪善,“化性”与“起伪”乃一体之两面,也就是“伪即善”;常人需要通过“智心”之“知道”以认可、实现伪善,通过“化性”而后“起伪”,这就是“伪而善”。

显然,兼具“圣王之制”与“圣王之道”双重内涵的“礼义”构成了圣王“生之”而常人“学之”的枢轴,《修身》云:“以善先人谓之教,以善和人谓之顺。”<sup>②</sup>“以善先人”者为圣王,“以善和人”者为常人,在此一“教”一“顺”之间,“善—礼义”发挥着凝聚社会共识与促成公共价值的作用。《礼记·王制》云:“修六礼以节民性,明七教以兴民德。”<sup>③</sup>“六礼—七教”的修明即社会的“正理平治”,此即“根本善”;“节民性”即通过“礼”之节制来满足民众的“自然之欲”,也就是“基础善”的实现;“兴民德”即通过“义”之教化来涵养民众之“德性”,也就是“究竟善”的达成。在“节民性”层面,“礼义”的功能是“表乱”：“水行者表深,使人无陷;治民者表乱,使人无失。礼者,其表也,先王以礼义表天下之乱。”(《大略》)<sup>④</sup>“表天下之乱”即将纵顺情欲导致的“恶”表显出来,以使人节制欲望而免于陷溺其中;在“兴民德”层面,“礼义”是“至治”之至高法度:“古者先王审礼以方皇周浹于天下,动无不当也。”(《君道》)<sup>⑤</sup>“动无不当”是符合道义的存在方式,“民德”最终兴成于此。

荀子关于“性恶”的思考有着独特的思想视域与明确的理论方法,呈现了缜密的推理过程与独特的说理系统。面对“性恶”这一思想史上的“问题观念”,关键在于如何运用荀子的思路解释、证成它,而不是处心积虑地否定或回避它。荀子的人性论由“性”“伪”“善”“恶”“心”五个基本概念交织而成,以“正名”为方法,即可清楚地阐述这些概念的内涵。通过对“善”“恶”内涵的辨析,可知荀子是从公共秩序出发来辨析善恶的,与将之理解为先天本性的思路并不相同。尽管荀子关于“性恶”的界说看上去接近于某种理论假设,但不管是从“性”之流弊上推衍而来的“根本恶”,针对“性”无法自治而言的“基础恶”,还是遮蔽着人之独特价值的“究竟恶”,都切实点出了“本然之性—自然之欲”的根本缺陷——它无法为有秩序的公共生活,以及有节制、有价值的个人生活奠定基础。在此意义上,“性恶”就不是简单的逻辑假设,它能让我们更容易察觉人性自私、放纵的一面,自有其严正的公共考量与尊贵的道德价值。在荀子那里,“善”之所以可能,一方面始于圣人“道心”的“制善”,另一方面系于常人“智心”的“知善”,但无论是“制善”还是“知善”,问题的关键都在于“心”的认可或创造——圣人以“道心”顺化“人心”并制善,常人以“智心”知善以克制“人心”。换句话说,荀子的人文理想就是以“道心”引导“智心”、以“智心”化导“人心”,并在此基础上建构良善的公共秩序以及符合礼制、追求道义的个人生活,在此脉络之中,“心”构成了融通性伪、沟通上下、贯通始终的枢纽。

[责任编辑 曹峰 邹晓东]

① 在荀子那里,“心之所可中理”是道德行动的动力之源。梁涛曾将荀子之“心”界定为具有道德判断力、主宰性的“道德认识心”“道德意志”,甚至称之为“心善”说(参见梁涛:《荀子人性论辨正——论荀子的性恶、心善说》,《哲学研究》2015年第5期,第71—80页),但是,“心之所可”在荀子那里并不总是“中理”,也有“欲不及动过之,心使之也”的“失理”可能,故以“心善”称之并不周洽。

② 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第23页。

③ 郑玄注,徐渊整理:《礼记注》,北京:商务印书馆,2023年,第223页。

④ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第488页。

⑤ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第233页。

the relationship between classic texts and religious practice is bidirectional. Classic texts constrain practical behavior, and practical behavior also prompts monks to make new interpretations of classic texts.

**A Study of *Classified Compilation of Northern and Southern Empirical Medical Prescription*** Ka-wai Fan

After the perdition of the Southern Song dynasty, China was reunified under Mongol rule in 1279. People in south China needed to adapt the new policies of the Yuan court, which differed greatly from the policies of the Southern Song, and physicians were no exception. Southern physicians needed to absorb medical knowledge and theories from northern China that had developed during the Jin-Yuan period. This paper aims to probe into the book known as *Classified Compilation of Northern and Southern Empirical Medical Prescription*, originally produced by a physician Sun Yunxian and then supplemented by Xiong Yanming during the Yuan dynasty. Both were physicians of Southern region. Medical prescriptions of this book are further classified into two categories as follows: those based on medical traditions of the southern Song dynasty, and those from northern medical traditions of the Jin and Yuan dynasties. This suggests, therefore, that the book reflected a medical trend aimed at the integration of medical traditions between southern and northern regions during the Yuan dynasty.

**A Discussion of Xunzi's Theory on Human Nature:**

**in the Perspective of "Order" and the Method of "Rectification of Names"**

Wang Yubin

Xunzi's thinking on the problem of human nature is based on the perspective of "order" and the method of "rectification of names". Therefore, restoring the vision of "order" and using the method of "rectification of names" is the most reasonable way to study Xunzi's theory of human nature. In *Xunzi*, human nature has two connotations: natural nature and natural desires. "Human modification" has three meanings: awareness, action, and result. The so-called "goodness" refers to the "basic goodness" in which people's natural desires are satisfied in the context of the "fundamental good" of just public order, and the "ultimate goodness" in which the unique value of righteousness is realized. Correspondingly, "evil" refers to the basic evil in which people's natural desires cannot be satisfied in the context of the "fundamental evil" of chaotic public order, and the "ultimate evil" in which the unique value of "righteousness" cannot be revealed. Correspondingly, "evil based on human nature" can be explained from three aspects: "fundamental evil" is derived from the evils of human nature, "basic evil" shows that human nature cannot restrain itself, and "ultimate evil" means that human nature obscures "ultimate good". In *Xunzi*, the "fundamental goodness" comes from the moral heart of the sage, and through education, it is understood and recognized by the wisdom in ordinary people's heart. In short, the "heart" in *Xunzi* lays the foundation for the construction of public order and the achievement of a good personal life.

**The Predicament of Patriarchal Clan System and Xunzi's Solution:**

**On the Theoretical Support of Xunzi's Philosophical System to the Zhou-Qin Transition**

Li Youguang

The transition between the Zhou and Qin dynasties is the era theme running through the Spring and Autumn period and the Warring States period, defining the cognitive paths and directions of thought for the pre-Qin scholars. How the scholars in this period responded to the societal transformation and the changes of their time is an important topic in the studies of pre-Qin political philosophy. Xunzi who lived in the late Warring States period, mainly emphasized humanistic rationality through the distinction between mankind from Heaven, weakened the ethical norms of patriarchal clan system by integrating law into rites, advocated the institution