

【哲学研究】

从正名看董仲舒对荀子人性论的创造性发展*

王 博

摘要:董仲舒和荀子的人性论最突出的共同点是都附属于其正名学说,且都是为了王道理论所做的基础性论证。荀子正名的核心原理是以实定名,董仲舒则为察名责实。荀子通过对性之正名,以人性实有之欲作为圣王制礼义的必要前提。董仲舒通过深察圣人立性之名时所代发之天意,以未善之民性作为天立王、王立教的必要前提。相比于荀子,董仲舒对正名之下的人性论的创造性发展在于,将正名原则贯彻到极致,对人性相关之名进行了彻底地“深察”,将人性论限定在万民之性的范围之内,以性、情两分的方式处理了“生之谓性”传统无法合理导出善治的问题。性三品并不是一个固定的概念划分,而是一个动态过程之呈现。

关键词:董仲舒;荀子;正名;人性论

中图分类号:B234.5

文献标识码:A

文章编号:1003-0751(2022)07-0112-06

董仲舒的人性论更多被置于中国人性论发展史中进行定位,从而被看作是对孟子人性论和荀子人性论的调和或折中,只是中国人性论发展的一个“必要”的逻辑环节。对孟、荀、董人性论发展逻辑的主流看法是性善—性恶—性有善有恶,对董仲舒人性论的基本定位是性三品说^①。周炽成先生通过对“性朴论”传统的重新阐发,表明董仲舒的人性论从属于从孔子到荀子的“主流”发展脉络^[1]。黄开国先生对“性朴论”的反对将性善—性恶—性有善有恶的人性论发展逻辑转移到性同一说—性品级说,同时指出了性三品说的逻辑困难^[2]。对性朴论的强调最大限度地肯定了董仲舒对荀子人性论的继承,但二者最主要的共通之处却并未得到阐明,董仲舒相比荀子的创造性发展亦被无形遮蔽。董、荀人性论最突出的共同点是都附属于其正名学说,且都是为了王道理论所做的基础性论证。董、荀人性论的不同基于所从属的正名学说之差异,荀子正名的核心原理是以实定名,董仲舒则为察名责实。荀子通过对性之正名,以人性实有之欲作为圣王制礼义的必要前提。董仲舒通过深察圣人立性之名时所代

发之天意,以未善之民性作为天立王、王立教的必要前提。相比荀子,董仲舒的创造性发展在于,将正名原则贯彻到极致,对人性相关之名进行了彻底地“深察”,将人性论限定在万民之性的范围之内,以性、情两分的方式处理了“生之谓性”传统无法合理导出善治的问题。对性同一说—性品级说发展逻辑的强调,有助于展现性善—性恶—性有善有恶发展逻辑的粗糙之处,但以性同一说、性品级说两种人性论的共存来解说董仲舒人性论的“内在矛盾”,并以形式逻辑来判定性三品说的“不合逻辑”,无助于真切把握董仲舒立论时真正的问题意识,以及人性理论在整个董学体系中的真实地位与作用。事实上,性三品说并不是一个固定的概念划分,而是一个动态过程之呈现,蕴含着董仲舒人性论的核心要义。

一、正名学说中的人性论

荀子讨论人性问题的核心篇目为《正名》,董仲舒则为《深察名号》。尽管刘向以来的大部分学者讨论荀子人性论都以《性恶》为准,但从20世纪开始,学者纷纷以《性恶》与其他篇目中的人性论并不

收稿日期:2021-10-28

* 基金项目:国家社会科学基金青年项目“‘天人三策’与汉代政治哲学研究”(19CZX020)。

作者简介:王博,男,空军军医大学基础医学院副教授(陕西西安 710032)。

一致为核心理由,对《性恶》与荀子的关系提出诸多质疑,多数论证较为合理^②。尽管有学者强调应以历时性的方式看待这些不同^[3-5],但《性恶》中还有更多证据表明其非荀子所作^③。笔者认为,《正名》中的人性论最能代表荀子思想,是荀子在《礼论》中论证圣王制礼义之必要性的根基。董仲舒的《深察名号》正是在《正名》基础上的推进,但此推进之核心是对正名学说之发展,人性论之发展依附于正名学说之发展。或者说,正是由于正名学说有了重大推进,董仲舒的人性论才与荀子有了重大差别。

正名最早被孔子当作“为政之首务”提出,孔子从“名不正则言不顺”一路推到“民无所措手足”,并以“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”作为正名的基本要求^[6]。在孔子这里,正名追求的是名、言、行的一致,可名者必可言,可言者必可行。正名的主体是君子,正名又是为政之所务,因此“名”更多指向的是政治伦理关系中的名分。在孔子看来,每一人伦之“名”,唯有实现其所蕴含之一切“人道纲常”,方可真正以其“名”“名”之。正名也就意味着处在政治伦理关系中的每个人皆守其分位,实现名、言、行的一致。在孔子那里,人性论本不是最重要的问题,他的正名学说并不需要人性论的直接参与。到了荀子,孔子的正名学说得到了极大发展。

荀子认为,在明君治下,民众自然化于道,辨说没有意义。但在大乱之世,邪说奸言横行,故不得不辨说,此为王道之始。荀子说:“辨说也者,心之象道也。心也者,道之工宰也。道也者,治之经理也。”^{[7]423}在荀子阐说的“辨说、心、道、治”的关系中,辨说就成了实现善治的首要之事。辨说的基本要求是“心合于道,说合于心,辞合于说”^{[7]423},如此方能实现“正名而期……以正道而辨奸,犹引绳以持曲直,是故邪说不能乱,百家无所窜”^{[7]423}。正名的意义就此引出。

荀子正名学说的根本要义是:“故王者之制名,名定而实辨,道行而志通,则慎率民而一焉……其民莫敢托为奇辞以乱正名,故壹于道法而谨于循令矣……若有王者起,必将有循于旧名,有作于新名。”^{[7]414}在荀子这里,王者正名是为了使民易使,能够乐于守法循令,如此就能实现天下大治。人性论在这个理论体系中居于什么位置呢?《正名》开篇就说:“后王之成名:刑名从商,爵名从周,文名从

礼。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。”^{[7]411-412}虽然荀子说后王之成名包含了刑名、爵名、文名、散名,但《正名》只探讨了散名的正名问题。万物之散名跟人更相关的是“性、情、虑、伪、事、行、知、能、病、命”等概念:

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。智所以能之在人者谓之能。能有所合谓之能。性伤谓之病。节遇谓之命。^{[7]412-414}

这些散名是在层层递进中被定义的,而所有概念的起点是性。《正名》对性以及相关的这些概念给出定义后,又将“性、情、欲”置于另一种层层递进的定义中:“性者,天之就也;情者,性之质也;欲者,情之应也。”^{[7]428}这里的“欲”是一个新加入的概念,它之所以如此重要,乃因“凡语治而待去欲者,无以道欲而困于有欲者也。凡语治而待寡欲者,无以节欲而困于多欲者也”^{[7]426}。“天之就”意为生来如此,或者说本然如此。既然性乃天之就,则依性而渐进成立的情、欲都为天之就,因此要实现天下之治,必须要正视作为人之天性的“欲”,不可能去欲,亦不可能寡欲。到了这里,礼义的必要性已经呼之欲出了。在《礼论》中,荀子开篇即言:

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。^{[7]346}

对荀子而言,性只是一个中介性的概念。通过对性、情、欲等概念的正名,从而确认其都为天生。天生之欲既然不可去,那么若没有礼义对人之欲加以引导和约束,就会天下大乱。圣王制礼义之目的正在于防乱止非。可以看到,无论是性、情还是欲,在荀子这里都是一个中性的概念,无所谓善恶,亦无所谓好坏。只是由于人生来就有这些,为了不让社会陷入混乱,才应该以此为前提和基础来制定社会规则,对之加以引导和约束。各种人为制定出来的社会规范就是礼义,也可以称作“伪”。圣人治天下

就是依据人性而制礼设义,伪合乎性就能天下大治。

董仲舒也以正名为王道之始,《深察名号》开篇即说:“治天下之端,在审辨大。辨大之端,在深察名号。名者,大理之首章也。”^{[8]284-285}作为“大理之首章”的名包含了是非顺逆,与天地相通。为何名可以有如此巨大的功用?因为“是非之正,取之逆顺,逆顺之正,取之名号,名号之正,取之天地,天地为名号之大义也”^{[8]285}。到这里,董仲舒的正名学说已经显示出与荀子的巨大差异。荀子的圣王是要通过据实定名来实现名实相符,可以说是先有实再有名。而董仲舒的圣王是要通过深察圣人在立名时所代发的天地之道来使自己的现实治理与名相符合,可以说是察名责实,先有名再有实。因此,荀子在说出后王成名所应遵循的原则之后就对性、情等分别加以定义了,但董仲舒却要回到先王立名之初,连“名”之“名”都要先察方可:

古之圣人,謫而效天地谓之号,鸣而施命谓之名。名之为言,鸣与命也,号之为言,謫而效也。謫而效天地者为号,鸣而命者为名……天不言,使人发其意;弗为,使人行其中。名则圣人所发天意,不可不深观也。^{[8]285}

董仲舒相信所有的“名”都蕴含天意,圣人立名遵循的根本原则是效法天地,立名相当于圣人代发天意。在荀子那里,承担正名之责者并非古圣先王,正名亦从未实现,而是有待理想中的圣王来实现。而在董仲舒这里,理想中的圣王所要实现的正名只是以其实际的治理对古圣先王所立之名的符合,本质上是人世政治对天道或者说天意的符合。董仲舒强调,由于“名生于真”,所以判断是非的根本办法就是“反其真”,解决是非的根本办法就是“诘其名实”^{[8]290-291},意味着正名就是要让实符合于名之真,察名责实。道出这一正名学说的根本要义后,人性论正式出场:“今世闇于性,言之者不同,胡不试反性之名。性之名非生与?如其生之自然之资谓之性。”^{[8]291}董仲舒解决人性淆乱问题的方法是要回到问题的本源处,从性之名上去“反其真”,从而得到圣人立下“性”这个“名”时所代发的天意。

董仲舒关注性的缘由也与荀子有较大差异。荀子要为圣人制礼义的必要性作论证,而董仲舒由此再进一步,不仅要为王者存在的必要性作论证,也要为王者教化万民的必要性和资格作论证。董仲舒说:“天生民性有善质,而未能善,于是为之立王以

善之,此天意也。民受未能善之性于天,而退受成性之教于王,王承天意,以成民之性为任者也。今案其真质,而谓民性已善者,是失天意而去王任也。”^{[8]302}类似的论述也见于《实性》篇。不仅如此,董仲舒还要将正名的原则贯彻到底,从“王”这个字的立名本义去追问王的使命,这是《王道通三》篇论述的主题。

总之,在董仲舒这里,作为王道之始的正名学说更多是作为一种方法而存在的,而附属于正名学说中的人性论则最突出地贯彻了正名的方法,以对王及王教之必要性的论证成为王道学说中的一个重要环节。

二、性之名如何正?

既然董仲舒和荀子的人性论都附属于正名学说,那在他们各自的正名学说中,作为“名”的“性”如何能够得正?或者说,他们如何使用自己的正名学说论证人性?

荀子的王者制名之目标为“指实”。那么,性之实是什么呢?荀子给性下的定义是“生之所以然者”^{[7]412},和告子的“生之谓性”^{[6]326}并无本质上的不同。正如学者们指出的,“生之谓性”其实是在先秦时代的普遍定义^④。在此定义中,人生来就具备的东西就是性之实,性是为“实”所定之“名”。那为什么不将生之所以然者命名为“生”反而要命名为“性”?性比生多出来的是什么?

定义了性之后,荀子又接着定义了情、虑、伪等几个概念。荀子说:“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。”^{[7]412}虽然这几个概念是递进的关系,但可明显看出贯穿于其中的是“心”这个并未加以定义的概念。在荀子这里,“心”属天官或者说五官之一,五官是万物散名之属人者得以分别的关键所在。心是五官中最重要的一官,“心有征知”,耳才能知声,目方可知形。与人性最相关的“说、故、喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲”也是靠心加以征知和区分的^{[7]415-417}。

从字形构造来看,心与生相合即是性。因此,在“生之所以然者之谓性”中,性这个名同时表明心也是人生来即有。性之好、恶、喜、怒、哀、乐其实是心之好、恶、喜、怒、哀、乐,这些统被定义为情。情无所谓善恶,心对情具有选择与区分的能力,这种能力就

是“虑”。心在虑的基础上进一步将之转化为人的行为、行动,则是“伪”。就这样,以心为关节点,荀子完成了从性到伪的整个理论构造。如前所述,性和伪是相依存的一对概念。但在这种依存中,性只是作为基础而存在,伪才是人性论的真正关注点。由于性不能自美,必待伪才能使之趋向美。“美”在这里是一个价值判断,可以视为好,也可以视为善,但是不能自美之性却不能视作美之反面。因此,伪的必要性就在于,能引导和规范不能自美之性,使可能相冲突的不同人之情、欲不产生纷争,使社会达到美的状态。

在此意义上,荀子人性论的重心就不在性而是在伪上。性依靠伪成其美的过程被荀子称作“养”,因此不仅《正名》的论述最终落脚于“养”上^{[7]432},《礼论》更以“养”欲作为论礼的起点。先王制礼义的目的是为养人之欲,所以荀子强调“故礼者养也”^{[7]346}。人性论就这样成为荀子的圣王制礼义之必要性的论证。

在董仲舒的正名学说中,察名责实的关键是反性之名,以求得圣人立名所代发之天意。董仲舒说“性之名非生与?”是以反问的方式道出“生之谓性”,性就是“生之自然之资”^{[8]291}。所以,虽然董仲舒与荀子的正名学说有本质上的不同,但他们对人性的基本定义差异并不大,这也是学者论证董仲舒与荀子的人性论同为性朴论的核心理由。但董仲舒并没有像荀子一样从生之谓性一路往后推导出自己需要的概念,反而继续对性加以追问:“性者质也,诘性之质于善之名,能中之与?既不能中矣,而尚谓之质善,何哉?性之名不得离质。离质如毛,则非性已,不可不察也。”^{[8]292}“性者质也”是对生之自然之资谓之性的进一步确认,生之自然之资就是质。“诘性之质于善之名”,则是强调“性”和“善”是两种完全不同的名,作为生之自然之资的性不可以谓之善,说性善就意味着质善。这里已经明显在针对孟子了。虽然《性恶》篇早已将孟子作为立论的靶向,但如前所述,荀子并没有明确人性为恶,《性恶》篇更有可能是荀子后学作品。董仲舒在承继荀子以正名论性的基础上,也部分接续了荀子后学对性善论的严厉指责,因为在他们看来,性善论最大的问题在于,它使礼义或王教失去了存在的必要。但由于为性正名的方式不同于荀子及其后学,董仲舒亦没有完全否认人的生之自然之资中有善的成

分。加之董仲舒正名的方式是察名责实,若性之名中不含有善的成分,则性之实亦不可能趋善。因此,董仲舒对性做出了性、情二分的处理,使性同时包含有善恶,并将心发展为禁恶成善的关键:

性众恶于内,弗使得发于外者,心也。故心之为名柅也。人之受气苟无恶者,心何柅哉?吾以心之名,得人之诚。人之诚,有贪有仁。仁贪之气,两在于身……天有阴阳禁,身有情欲柅,与天道一也……必知天性不乘于教,终不能柅。察实以为名,无教之时,性何遽若是?^{[8]293-296}

在荀子那里,心是一个贯通于由性到伪却又未加以定义的概念。董仲舒将心定义为“柅”,意为禁制^⑤。心的功能在于禁制性中所存在的恶,使之不发于外。由心之名所包含的禁制之意就能看出人之实^⑥有贪有仁,人之身具备贪仁之性,正与天有阴有阳相副。在这里,气与性、质同义。由于天道禁阴,人身亦以心来禁情(欲)。如果人得之于天之性不加教化的话,性中之恶就不能得到禁制。到这里,王教的必要性就出现了。上引最后一句殊为难解,故很多学者以此为讹^[9],但如果我们回到董仲舒正名学说察名责实的方法,就不难看出“察实以为名”实际上正是荀子的正名方法,董仲舒认为以此种方法对性进行正名,就会引发无教的后果。紧接着,董仲舒通过著名的禾米之喻指出性未善之旨:

故性比于禾,善比于米。米出禾中,而禾未可全为米也。善出性中,而性未可全为善也。善与米,人之所继天而成于外,非在天所为之内也。天之所为,有所至而止。止之内谓之天性,止之外谓人事。事在性外,而性不得不成德。^{[8]297}

性、善的关系有类于米、禾,善出于性中,但性并非全为善,还包含了恶,只能说性未善,正如禾未成米。善为人继之于天但又必须发之于外之性,发之于外靠的是人事上的努力,若此方能成善成德。但董仲舒所言的人事却并非靠自己就能成善的个体修养,而是外在的王教。因此在《深察名号》前面已用极大篇幅为王、君进行正名的情况下,董仲舒又对民进行了正名:

民之号,取之瞑也。使性而已善,则何故以瞑为号?……今万民之性,有其质而未能觉,譬如瞑者待觉,教之然后善……性而瞑之未觉,天

所为也。效天所为,为之起号,故谓之民。民之为言,固犹瞑也,随其名号以入其理,则得之矣。〔8〕297-298

在董仲舒看来,圣人以“民”来作为万民之名号,因为民的本义为“瞑”。按段玉裁的说法,瞑当释为合目或者说闭目^⑦。进一步说,“民”意指昏睡未醒之人。正如昏睡之人有觉醒的可能,万民之性也包含了善质在内,但在没有受到圣人教化前不能说万民之性为善。董仲舒的人性论关注的并不是普遍的人性,而是将人性限定在了万民的范围之内。因此,董仲舒才会说:“名性,不以上,不以下,以其中名之。”〔8〕300所谓“上”,就是圣人;所谓“中”,就是可通过圣人的教化成其善之万民;所谓“下”,就是必待刑戮之顽民。当然,必待刑戮之顽民也是通过教之后才能加以确认的。因此,这里所表达出的所谓“性三品”说是以教化为立论核心的。人首先被区分为教化者和被教化者,教化者之性纯善无恶,被教化者性未善。依据教化之结果,被教化者又被区分为可被教化者和不可被教化者,而作为教化者的圣人以其本然之善获得教化万民之资格。因此,三品并不是一个固定的概念划分,而是一个动态过程之呈现,这也让董仲舒与后世所有持性三品的学者有所区分。性三品说蕴含了董仲舒人性论的核心要义。依据对圣人所立性、民、王等名之深察,未善之民性待教而善,中民之性教而可善,下民之性教亦不可善,上品圣人之性纯善。天立王以教化万民乃由于民性未善,王具备教化万民之资格乃由于其性纯善。王立教乃对天意之顺应,亦是对“王”之正名。王道通三,天人合一,董仲舒王道学说之本旨即随之显现。因此,脱离正名学说和王道学说,脱离董学的整个体系,无法探知董仲舒人性论的真相。

三、董仲舒人性论之“正名”

在正名学说之下,董仲舒从性未善之义推出圣人必承天意以立教化,由此所成之王道则是人性论的理论指归。确认这个事实后,就可以对董仲舒的人性论给出更合适的学术史定位。

在对董仲舒人性论的所有讨论中,都绕不开对孟、荀、董这个人性论思想进程的整体性评判。最早涉及这个问题的学者是西汉的刘向。刘向说:“孟子者,亦大儒,以人之性善。孙卿后孟子百余年,以为人性恶,故作《性恶》一篇,以非孟子。”〔10〕44如此

看来,似乎持性善的孟子与持性恶的荀子有着根本性的不同。但事实上,在刘向的视野中,性善与性恶只是孟、荀思想的一个差别,这个差别并没有达到无法兼容的程度,是否持守孔子之道才是根本。持守孔子之道的核心在于是否以王道反对霸道。因此,刘向强调“唯孟轲孙卿为能尊仲尼”〔10〕44-45,又说“江都相董仲舒亦大儒,作书美孙卿”〔10〕44。可见在刘向看来,在持守孔子王道这一点上,从孟子到荀子再到董仲舒是一脉相承的。在这个传承脉络中,刘向尤其看重荀子。可以认定,至少直到西汉末年,学者的权威看法是,董仲舒是在继承荀子的意义上传承孔子之道的。后来东汉的王充将孟、荀、董在人性论上的差异加以放大,而言“董仲舒览孙、孟之书,作情性之说曰:‘天之大经,一阴一阳。人之大经,一情一性。性生于阳,情生于阴。阴气鄙,阳气仁。曰性善者,是见其阳也;谓恶者,是见其阴者也。’”〔11〕这是历史上首次以人性论为核心将孟、荀、董置于同一个思想进程中加以比较。宋代孟子地位得以拔高后,孟子才在这个思想进程中占据了核心地位,荀子、董仲舒均被视为歧出。

直到今天,有关孟、荀、董人性论的所有争论都未越出刘向、王充、宋儒的评判视野。从董仲舒人性论研究来看,对性三品、性善情恶等说的强调,乃远承王充,而其中无论是对董仲舒人性论的批判,还是对其趋向性善论的阐释,均得自宋儒;对董仲舒所承孔子、荀子“性朴论”的挖掘,则承自刘向〔12,13〕。总体来看,刘向离董仲舒更近,其看法也可能更接近历史实情。具体到人性论问题上,刘向以荀子为尊,以董仲舒为继承荀子,但又并不认为评判是否承继孔子之道的依据在于对人性的看法,实际上也道出了荀子、董仲舒人性论的部分真相。可以认定,董仲舒人性论和前辈学者最具共通性者是荀子,他们的起点和终点都是一致的,只是中间的论证环节多有差异,而这些差异的部分,正是董仲舒对荀子人性论(包括正名学说)的创造性发展。

我们已经习惯了在中国人性论史的总体发展逻辑中给每一种人性论以定位,但具体到每一个思想家身上,这种总体性的视野不仅无助于我们探知他们的人性论之真相,反而造成了更多的理论遮蔽。在总体性视野中,处在人性论发展逻辑链条上的每一位思想家,都不自觉地完成了被后来人看作是某一个“必要”的逻辑环节,但他们并没有要完成这个

完整逻辑的思想史责任。因此,这种在整个人性论发展逻辑中给出每一个思想家逻辑地位的描述方法,对我们今天了解中国人性论发展史的总体概况会有些许助益,却无助于真切把握每一位思想家立论时真正的问题意识,以及人性理论在他们自己的整个学说中的真实地位与作用。从董仲舒人性论来看,最常见的性善—性恶—性有善有恶和同一说—性品级说的逻辑划分,实际上都是对哲学史正、反、合发展逻辑的简单借用,是站在今人观念之上强迫董仲舒必须要有一种逻辑上的连贯性,并不能帮助我们深入了解董仲舒人性论的真相。

少数论者已经有了这样的理论自觉,因此会在董仲舒的整个学术体系中探究人性理论的地位和作用。如此方能看清为何董仲舒人性论会存在那么多所谓的矛盾和冲突。必须指出,这种探究方式虽然有效,但其成效既取决于对董学的整体理解,又受限于重构董学体系的方式。因此,继续深入探究董仲舒人性论的最基础工作,仍然是对董学进行更符合董仲舒本意的细致疏解。而继续深入探究中国人性论史的最基础工作,也落实于对每一位思想家的人性论在他们自身的思想体系中做出更适当的阐发。

注释

①以李宗桂先生为代表。李宗桂:《董仲舒人性论析要》,《齐鲁学刊》1992年第5期。②可参考申云同先生所作总结。申云同:《从〈劝学〉〈性恶〉的多个比喻看荀子及其后学的人性论》,《现代哲学》2017年第6期。③如《性恶》中有“善言古者必有节于今、善言天者

必有征于人”之语,与“天人三策”中武帝策问大致相同,此语意在强调天人相合,与《天论》天人相分之旨相悖。王先谦:《荀子集解》,中华书局,1988年,第440页。④可参考任蜜林先生所引傅斯年先生语及总结。任蜜林:《董仲舒王道视野下的人性善恶论》,《哲学动态》2016年第6期。⑤俞樾、刘师培释枉为禁,本文从之。钟肇鹏等:《春秋繁露校释》,山东友谊出版社,1994年,第530页。⑥苏舆释诚为实,本文从之。苏舆:《春秋繁露义证》,中华书局,1992年,第294页。⑦《说文》曰:“瞑,翕目也。”《说文》释翕为起,段注认为“《释诂》、《毛传》皆云:翕,合也;翕从合者、鸟将起必敛翼也”。段玉裁:《说文解字注》,上海古籍出版社,1981年,第134、139页。

参考文献

- [1]周煜成.儒家性朴论:以孔子、荀子、董仲舒为中心[J].社会科学,2014(10):122-132.
- [2]黄开国.董仲舒的人性论是性朴论吗[J].哲学研究,2014(5):34-38.
- [3]梁涛.荀子人性论的历时性发展:论《富国》《荣辱》的情性—知性说[J].哲学研究,2016(11):46-53.
- [4]梁涛.荀子人性论的中期发展:论《礼论》《正名》《性恶》的性—伪说[J].学术月刊,2017(4):28-41.
- [5]李锐.荀子人性论的历时性研究[J].江淮论坛,2021(1):85-90.
- [6]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983:141-142.
- [7]王先谦.荀子集解[M].北京:中华书局,1988.
- [8]苏舆.春秋繁露义证[M].北京:中华书局,1992.
- [9]钟肇鹏,等.春秋繁露校释[M].济南:山东友谊出版社,1994:532.
- [10]七略别录佚文[M]//姚振宗辑录.七略佚文.上海:上海古籍出版社,2008.
- [11]王充.论衡[M].北京:中华书局,1990:139-140.
- [12]刘国民.悖立与整合:论董仲舒对孟子、荀子之人性论的解释[J].衡水学院学报,2009(3):22-27.
- [13]杨昭.学界关于“董仲舒对先秦诸子思想继承”问题研究综述[J].河北师范大学学报(哲学社会科学版),2015(6):111-120.

Dong Zhongshu's Creative Development of Xun Zi's Theory of Human Nature from the Perspective of Name Correction

Wang Bo

Abstract: The most striking common view of Dong Zhongshu and Xun Zi's theory of human nature was that they were both attached to their doctrine of name correction, and they were both fundamental arguments for the theory of the Way of Kings. The core principle of Xun Zi's name correction was to determine the name by the reality, while Dong Zhongshu was to inspect the name in order to require the reality to match it. Xun Zi, by giving a proper name to human nature, took the real desires of human nature as the necessary prerequisite for the sage king to make rituals and justice. Dong Zhongshu, through his deep understanding of the heavenly intent of the sages when they established the name of nature, took the unskillfulness of human nature as a necessary prerequisite for the establishment of the king by heaven and the education of the king. Compared with Xun Zi, Dong Zhongshu carried out the principle of the name correction to the extreme, thoroughly "deeply investigating" the names related to human nature, limiting the theory of human nature to the nature of all people, and dealing with the problem that the tradition of "birth as nature" could not reasonably be derived from good governance by separating nature and emotion. The three human natures are not a fixed conceptual division, but a dynamic process of presentation.

Key words: Dong Zhongshu; Xun Zi; name correction; theory of human nature

责任编辑:涵 舍