

# 人性之“伪”：《庄子》、《荀子》的不同价值取向

王 晶

西北政法大学，哲学与社会发展学院，陕西 西安  
Email: 18209210911@163.com

收稿日期：2021年7月8日；录用日期：2021年8月4日；发布日期：2021年8月11日

## 摘 要

以“伪”来考察人性并由此展开对社会历史观的探析是先秦哲学的重要思路。提到“伪”大家更多关注到荀子的“化性起伪”，而庄子哲学中的“伪”往往被忽视。两人对“伪”字的解释突破了历史的局限，并赋予“伪”全新的“人为”含义。《庄子》将“虚伪”和“人为”紧密相连，重点在于突出“伪”的虚伪特性，而《荀子》特别注重“伪”的“人为”内涵。基于“伪”两者展开的人性论和社会政治思想学说表现出截然相反的解释学方向，从而导致完全不同的价值取向。《庄子》强调“伪”与“道”背离而《荀子》强调“伪”和“性”的不同；庄子强调回归自然本性而荀子从“伪”约束“性”走上隆礼重法的道路；通过对“伪”的诠释，庄子最终追求绝对的精神自由而荀子由此走上了改变人性的社会治理之路。一个“伪”字，充分展现了两人哲学观的不同，两者对“伪”的不同诠释对我们当今社会有着十分重要的借鉴意义。

## 关键词

伪，人为，性，《庄子》，《荀子》

## The “Wei” of Human Nature: Different Value Orientations of Zhuangzi and Xunzi

Jing Wang

School of Philosophy and Social Development, Northwest University of Political and Law, Xi'an Shaanxi  
Email: 18209210911@163.com

Received: Jul. 8<sup>th</sup>, 2021; accepted: Aug. 4<sup>th</sup>, 2021; published: Aug. 11<sup>th</sup>, 2021

## Abstract

It is an important train of thought of Pre-Qin Philosophy to study human nature through “wei” and thus to explore social and historical view. When it comes to “wei”, people only pay attention to Xunzi’s “Change innate nature through man-made”, while the “wei” in Zhuangzi’s philosophy is often ignored. Their interpretation of the word “wei” broke through the historical limitations and endowed the word “wei” with a new meaning of “man-made”. Zhuangzi connects “hypocrisy” and “man-made” closely, focusing on the hypocrisy of “wei”. Xunzi paid special attention to the “man-made” connotation of “wei”. As a result, the theories of human nature and social politics developed by them show opposite directions of hermeneutics, which leads to opposite value orientations. Zhuangzi emphasized the divergence between “wei” and “Tao” while Xunzi emphasized the difference between “wei” and “nature”. Zhuangzi emphasized the return to nature while Xunzi restrained nature from “wei” and embarked on the road of paying attention to etiquette and law. Through the interpretation of “wei”, Zhuangzi finally pursued absolute spiritual freedom while Xunzi thus embarked on the road of social governance that changed human nature. A “wei” word, fully shows two people different philosophy views, their different interpretations of “wei” have great significance to our present society.

## Keywords

Wei, Artificial, The Human Nature, Zhuangzi, Xunzi

Copyright © 2021 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

## 1. 引言

从现有文献记载来看“伪”字最早可以追溯到公元前五世纪，如“恭俭惟德，无载尔伪”（《尚书·周书·周官》）；再如“作德，心逸日休；作伪，心劳日拙”（《尚书·周书·周官》），这两处出现的“伪”字都与“德”字相对，指的是欺伪诈骗，都提倡“德”，强调“德”的重要性并且摒弃“伪”行。战国时期出现的“伪”字，如“大司徒之职，以五礼防万民之伪，而教之中”（《周礼·地官》），可以看得出来，“伪”的意思并没有发生什么变化，这里出现的“伪”需要用礼仪来教导，意思依旧是欺诈虚伪。虽然意思没有改变，但是从这三处文献记载来看，对于“伪”，人们的行为意识逐渐增强，与“德”相对应到用“礼”的制约，人们更强调人为的力量去约束“伪”。

通过“伪”来考察人性并由此深入到对社会历史观的探析是了解先秦哲学的重要切入点。“伪”在《庄子》和《荀子》中有着不同于古文“虚伪”的含义，出现了“人为”的意思，这可以说是从《尚书》到《周礼》中“伪”的人为意识进一步增强的体现。“伪”字在《庄子》全篇中一共出现了17次，在《荀子》中一共出现了44次。后者所用“伪”字较为集中的出现在《荀子·性恶》篇中，除了此篇，“伪”在其余各篇中一共加起来出现了17次。这可以说是庄子和荀子对“伪”字解释的一个巧合。在《庄子》中“伪”的两个含义“虚伪”和“人为”并没有完全脱离关系，并且“虚伪”就等同于“人为”；而在《荀子》中，“伪”字完完全全地成为了“人为”的意思。同样都有“人为”的含义，两者的价值观确有着天壤之别。

## 2. 背道与别性：道之遮蔽与心虑而动

### 2.1. 庄子释“伪”——道之遮蔽

与“道”背离是《庄子》对“伪”的解释。根据《庄子》“道者，德之钦也；生者，德之光也；性者，生之质也。性之动谓之为，为之伪谓之失。”（《庄子·庚桑楚》）。在《庄子》中，“‘道’为‘德’所尊崇，‘生’是‘德’的光辉，‘性’是‘生’的本质，性的活动叫做‘为’” [1]。“性”本是静的，受到外物的感召变成“为”，有“为”而有“伪”，“为”加上人的作用就是“失”。“不动则无为，性之动则谓之为矣。为之于性之动，犹之可也。为之为伪，则谓之失也” [2]。“失”的原因就在于和人的天性相违背。所以“伪”在这里的意思就是违背天性。庄子明确指明了道、德、生、性、为、失的关系，从“性”到“为”的一个中间力量是外在环境，从“为”到“失”的一个中间力量是人为的参与。也正是因为“环境”和“人为”的出现，导致了“性”的改变，从而出现了“伪”。庄子通过自上而下的思路，把形上与形下贯穿到一起，并逐步深入的对“伪”进行了解释。在整个链条中，我们可以清楚的看到“道”和“伪”是整个链条的两端，“性”是整个链条的中间环节。

在《庄子》中，“伪”是对“道”的改变，从“道”变成“伪”其中必然经过对“性”的改造。什么是性？《庄子》中说到“骈拇枝指，出乎性哉”（《庄子·骈拇》），“骈拇”指的是脚上的拇指与第二趾合成一趾；“枝指”值得是手上大拇指旁多生一指。脚趾并生和歧指旁出，这是天生而成的吗？“则是不出乎自然之本性，所谓畸性者” [3]“形体保神，各有仪则，谓之性。骈拇枝指，非不出乎性哉” [4]。从《庄子》中看，这是多于常人之所得，附于人体的赘瘤。“多方骈枝于五藏之情者，淫僻于仁义之行，而多方于聪明之用也”（《庄子·骈拇》）。多余的东西对于人的天生的本性来说，就好比错误的推行仁义，因此《庄子》之“性”，就是反对人为对自然本性的干预。《庄子》中不止一处论述到“性”，“马，蹄可以践霜雪，毛可以御风寒，齧草饮水，翘足而陆，此马之真性也”（《庄子·马蹄》）。马蹄可以践踏寒霜大雪，马的毛皮御风寒，这是马的天性、本性。“性”指的是接近于自然、最纯真的本性。如果在马“性”之上增加了“人为”的因素，其结果必然是“马之死者十二三矣”（《庄子·马蹄》）《庄子》以马喻人，从而解释人之“性”。“则民有常性，织而衣，耕而食，足以自给，而无所羨高明之譬也” [5]。《庄子》中的“性”不需要任何人为因素参与其中，《庄子》中的“性”是对“伪”的摒弃，“伪”与“性”相离，与“性”的本质属性相对立。这样的解释还源自“性”有着更深一层的特质，即“性”是上天赐予的东西。“是天地之委形也；生非汝有，是天地之委和也；性命非汝有，是天地之委顺也”（《庄子·知北游》）。“天地之委形”指“天地所附属之形也” [6]“性”是天地附属于人，“性”是源于天地赐予人的自然而然的本性。《庄子》认为，“性”是不可改变的，“性”也是绝对的，所以说“性不可易”（《庄子·天运》）。

“伪”出现的最直接的原因是与“性”相背离，本质上是与“道”相背离。“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？道隐于小成，言隐于荣华”（《庄子·齐物论》）。这里用了反问的方式说明了“道”和“伪”的关系。“隐，谓晦而不明” [7]大道是怎样隐蔽起来而有了真和假？言论是怎样隐蔽起来而有了是与非？“道无乎不在，则天下之物莫非道也” [8]。“道”无处不在，万物都有自己的“道”，因而“真”和“伪”不应出现。“物无非道，则言亦道也” [8]。这里的“言”是与“道”对应的形上世界的“大言”，而不是我们日常生活中的“小言”，“大言炎炎，小言詹詹”（《庄子·齐物论》）。这里的“伪”和“真”并列使用，意思就和“真”相对，指虚伪、虚假，换句话说，出现了“伪”是对“道”的背离，同时“真”的出现也是对“道”的背离。在《庄子》的哲学中，“伪”和“真”属于现实层面的相对关系；“真、伪”和“道”属于超越层面的对应关系。所以“伪”的出现是对“真”的违背，从更高层意义上讲是对“道”的违背。

从上面的解释可以看出来,《庄子》中的“伪”从小的层面看是与“性”背离,从大的整个哲学本体的层面看是与“道”相背离。这都离不开《庄子》中的“伪”的紧密相连的两层含义,一是人为、二是虚假。上文中《庄子》释“伪”,“人为”的含义暗含其中,而下文中《庄子》明确的表示了“人为”和“虚伪”的密不可分的关系。“不能法天而恤于人,不知贵真,禄禄而受变于俗,故不足。惜哉,子之蚤湛于伪而晚闻大道也!”(《庄子·渔夫》)俗人不同于圣人就在于不能效法天,不能认识真实的自然本性,沉浸于人为的世界,不能闻道。此处的“伪”直接的含义是“人为”,并且与“道”背离,而隐藏在“人为”中的深层含义就是“不知贵真”的“虚假”。“虚假”离不开“人为”,“人为”必然表现出“虚假”。这是庄子以“道”释“伪”必然出现的结果。“道”是具有神秘主义的精神实体,是形上的、超越的,庄子对“伪”的摒弃的意义就在于引导人们走上形上的外在超越的“道”。

## 2.2. 荀子释“伪”——心虑而动

在《荀子》中,“伪”一共出现了44次,其中只有3处“伪”指的是“虚伪、虚假”,分别是《荀子·不苟》中的“公生明,偏生暗,端悖生通,诈伪生塞,诚信生神,夸诞生惑”、《荀子·礼论》中的“君子审于礼,则不可欺以诈伪”和《荀子·乐论》中的“着诚去伪,礼之经也。”剩下的“伪”全都是“人为”的含义。

荀子对“人为”含义的“伪”的解释,始终与“性”相关。首先,荀子认为本性和“伪”是有差别的,“凡性者,天之就也,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。”(《荀子·性恶》)“‘天之就也’指自然生成,‘事’指的是做、人为,‘学而能’指经过学习得到,‘事而成’指经过人的努力做成”[9]这旨在说明人的本性是不需要学习和人为的努力就可自然生成的,而“人为”改变的叫做“伪”。《荀子》指明这就是“性”和“伪”的区别。其次,“性”和“伪”的差别不仅表现在性质上的不同,还表现在特征上。如“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。夫感而不能然,必且待事而后然者,谓之生于伪。是性伪之所生,其不同之征也”(《荀子·性恶》)。人的“性”在于追求人的感官的满足,“性”伴随着感觉欲望而形成,并且自然而然,不被后天努力改变。“伪”的特征就在于不是自然形成,有着人为的改造、参与着人的行动。这和“性”的自然然而有着不同的特征。最后,“性”和“伪”还有着外在表现的不同,《荀子》说:“散名之在人者: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”(《荀子·正名》)。“性”是“生之所然”是“不事而自然”,“事”在这里指的是“后天努力和社会教化”[10],“性”是通过“情”表现出来,可见“性”指的是人的本能的感官反应。而“伪”是“心虑而能为之动”,这里的“能”指的是“人体官能”[10],“动”指的是“行动”[10],表明“伪”是指心考虑以后人的官能照着去行动,具有鲜明的主观能动作用。荀子把“虑”作为连接“性”和“伪”的桥梁,“性情”会带动“思虑”,把“思虑”落实到实处就是“伪”。“性”表现出来的是内在的情绪体验并且是引发思想的直接动机,“伪”则是建立在理性基础上的行为和动作的外在体现。从“性”到“伪”有着价值规范的制约,有着社会道德准则的规范。

“性”和“伪”在性质和外在表现上有着不同的同时,两者还有着相互的关联。《荀子》认为“性”离不开“伪”,“伪”也离不开“性”,“性”和“伪”的关联完全是建立在“性”和“伪”不同的基础上。如:“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。故曰:天地合而万物生,阴阳接而变化起,性伪合而天下治”(《荀子·礼论》)。“性”是“本始材朴”[11]而“伪”是“文理隆盛”[11]。没有“性”,“伪”就没有施加作用的基础,没有“伪”,“性”就

不会尽善尽美，只有“性”和“伪”结合起来，才能更好的治理天下。这就是《荀子》中人性论和政治哲学的内在关联。

### 3. 定位与升华：诈巧虚伪与化性起伪

#### 3.1. 庄子用“伪”——诈巧虚伪

《庄子》中出现的“伪”主要是用来对儒家的代表人物和社会行为的评价，如“此夫鲁国之巧伪人孔丘非邪？”（《庄子·盗跖》），这里的“伪”指的是虚假、虚伪，并且直接用“伪”来定义孔子。《庄子》对孔子的评价还有类似的说法，如在此篇中“缝衣浅带，矫言伪行，以迷惑天下之主，而欲求富贵焉。盗莫大于子，天下何故不谓子为盗丘，而乃谓我为盗跖？”（《庄子·盗跖》），此处的“伪”是对儒家行为的评价。《庄子》中对“伪”的使用从定义孔子本人到定义孔子的行为，认为孔子的行为是对天下君主的迷惑，是虚伪的且不利于国家的统治。除此之外，《庄子》将“伪”与“真”和“实”相对：“子之道狂狂汲汲，诈巧虚伪事也，非可以全真也，奚足论哉！”（《庄子·盗跖》）；“今使民离实学伪，非所以视民也。”（《庄子·列御寇》）这里的“真”是对儒家虚伪行为的摒弃，“实”指的是《庄子》“自本自根”的道。总之，无论是直接用“伪”来定义儒家还是将“伪”和“真、实”相对立，提到“伪”的目的都是对孔子的儒家哲学的批判。这深刻反映了儒家和道家两种哲学在本质上的不同走向。

除了简单的定位，庄子用“伪”进一步深入到对孔子“仁义礼制”的批判。“道不可致，德不可至，仁可为也，义可亏也，礼相伪也。”（《庄子·知北游》）“道无方则非彼也，故不可致。德在我非外也，故不可至。德则无为，而仁可为也，仁则所厚，而义可亏也。礼为之而莫之应，则攘臂而仍之，则相伪而已”[12]。《庄子》对道、德、仁、义、礼进行了区分，“道”是不可招致的，“德”是不可以到达的，“仁”是可以作为的，“义”是可以亏损的，“礼”是相互虚伪的。《庄子》认为，表现出来的“仁”、“义”、“礼”都是表面功夫，并非出自人的本心，所以虚伪相欺。《庄子》在此处的表达充分借鉴《老子》，“礼者，道之华而乱之首也……夫礼者，忠信之薄而乱之首。前识者，道之华而愚之始”（《老子》三十八章）。无论是《老子》还是《庄子》都认为“礼”是“道”虚华而祸乱的开端。“君虽为仁义，几且伪哉！”《庄子·徐无鬼》这里也认为“仁义”的结果会适得其反，所以属于虚假的行为。再如“儒者伪辞，墨子兼爱，五纪六位，将有别乎？”（《庄子·盗跖》）《盗跖》中满苟得列举了儒家的一些行为如：尧杀长子、舜流放母亲、汤放逐桀、武王杀纣、王季越位、周公杀兄等，通过这些事例来说明亲疏无伦常、贵贱无仪则、长幼无顺序，从而证明自己的观点“儒者伪辞”，对儒家的仁义和墨家的兼爱进行了批判，认为这些会导致五伦六位没有区别。这些都和《庄子》提倡的“性”相违背。“缮性于俗，俗学以求复其初；滑欲于俗，思以求致其明；谓之蔽蒙之民……礼乐遍行，则天下乱矣。彼正而蒙己德，德则不冒，冒则物必失其性也”（《庄子·缮性》）。“性脩反德，德至同于初，而缮之于俗”[10]。用世俗的学问来修治本性，以求复归本初，用世俗的思想来迷乱情欲，以求获得明达，这种人被称作闭塞愚昧的人。“礼乐偏行而一之于外，则道德之理滋远，而不能无冒，冒则必失其性，此天下之所以乱也”[13]。礼仪普遍强加推行，天下就大乱，把德行强加给别人必然违失自然本性。庄子论礼乐，出于仁义忠信，仁义忠信出于道德，而道德出于“性”。因此用仁义道德来改造百姓，改变“其初”，与“性”之间形成矛盾和冲突，这是对百姓的蒙蔽，自然不被《庄子》提倡。

由上可见，《庄子》对“伪”给予了全面的否定，“伪”在《庄子》中指的是人为的虚伪、虚假，《庄子》中“伪”的使用是对孔子本人及其言行和开创的仁义礼制学说的批判。

#### 3.2. 荀子用“伪”——化性起伪

在《荀子》中“伪”被直接赋予了“人为”的含义，这一含义在《性恶》篇中被反复强调：“人之

性恶，其善者伪也”。对于“其善者伪”《荀子》从不同的角度进行论证。首先，《荀子》进行了正面论证：“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”（《荀子·性恶》）。“从”在这里“通‘纵’，表明放纵”[14]。放纵人的本性、顺着人的情欲，就一定会发生暴乱，而人为的礼仪可以归治天下。《荀子》从“性”出发，以“伪”为落脚点，将自己的人性观与政治理论巧妙的结合。《荀子》中对“善在人为”的观点不止一次的进行正面论证：“故顺情性则不辞让矣，辞让则悖于情性矣”（同上），《荀子》中举例说明依据人的本性就不会有谦让，有了谦让就必然违背人的本性，这证明了“性恶论”观点的同时，也引出了“善在人为”的结论。“人无礼义则乱，不知礼义则悖。然则生而已，则悖乱在己”（同上），《荀子》从“性”出发，看到“性恶”，引出了“伪”，强调“礼仪”的重要性，最终落脚于“化性起伪”。《庄子》将“伪”与“虚伪”结合起来，“虚伪”与“人为”结合起来。《荀子》与《庄子》不同的是直接跳跃过了“虚伪”，将“性”与“伪”相连，把“伪”直接定义为“人为”，从而将“人为”落实到社会治理层面。因为在《荀子》的哲学中，没有礼仪就会秩序混乱，所以人如果只有本性，不对本性进行改造悖乱就会存在。

其次，《荀子》也从反面对“善在人为”进行了论证。“今当试去君上之执，无礼义之化，去法正之治，无刑罚之禁，倚而观天下民人之相与也。若是，则夫强者害弱而夺之，众者暴寡而哗之，天下悖乱而相亡，不待顷矣。”（《荀子·性恶》）《荀子》表明，如果去掉礼仪法治，去掉刑法，天下会大乱。这可以说是《荀子》换了一种方式再次强调“伪”给社会带来的力量，通过反面的论证将“伪”在社会治理中的作用再次凸显。“今诚以人之性固正理平治邪，则有恶用圣王，恶用礼义哉？虽有圣王礼义，将曷加于正理平治也哉？”（同上）《荀子》用反面论证的方式再次强调，如果真的以为人的本性就是合乎法度、遵守社会秩序，那么要圣王做什么？要礼仪又有什么用？这是对“人性本恶”的观点的再次肯定，是对人性的改变在于“人为”的观点的再次强调。

最后，荀子从善恶的关系说明行“善在人为”。“凡人之欲为善者，为性恶也……苟有之中者，必不及于外……人之欲为善者，为性恶也”（《荀子·性恶》），荀子从对立的角说明了“善”、“恶”、“伪”的关系，一般人想为“善”都是因为本性为“恶”，自己本性中拥有的东西就不会向外寻求，并由此推出“人性恶”和“善在人为”的结论。

无论是从正面或反面论证，还是从善恶关系入手进行论证。《荀子》始终都将“伪”赋予“人为”的含义，起于人性，鉴于性恶，最终落脚于“化性起伪”。通过提出学习和教化的主张，依靠仁义礼智来约束和改造人性，让人性符合文明与道理，这样才能够天下大治，而邪恶的人性，“必将待师法然后正，得礼义然后治”（《荀子·性恶》）。

## 4. 自由与秩序：性情回归与价值转向

### 4.1. 评庄子之“伪”——性情回归

《庄子》对“伪”的定义与使用，始终离不开他“自本自根”的道论体系和“逍遥游”的人生观。庄子认为世界的本原是神秘的精神实体“道”。“道”在天地之前，自古以来就独立自存，神秘主义的“道”不能用感性来察觉它，也无法用理性知识来把握，只能靠主观直觉去体会。“夫昭昭生于冥冥，有伦生于无形，精神生于道”《庄子·知北游》，这样一来庄子的“道”就是天下万物的总根据，是世界万物发展变化的规则和依据。对于世界的理解我们就需要以“道”为基础，在人与自然、人与社会、人与人的关系上，在对世界本原“道”的理解的基础上去遵循“道”，我们才能适应和把握世界的变化。这一切都是遵循本性而又自然而然的。在“自本自根”的“道”之外强加一个“人为”的作用而与大道

背离，这便是“伪”，因此《庄子》对“伪”始终采取的都是批判的观点：“伪”是对天地之道的背离、“伪”是对自我纯真本性的摒弃、“伪”是建立在人为基础上的虚假、“伪”是对仁义礼智的批判。

在《庄子》中，“人为”是“伪”在行动上的定义，“虚假”则是行动上对“伪”的价值判定。“伪”因为有了“人为”的参与而被赋予了“虚假”的内涵，因此在《庄子》中“伪”的两层含义始终有着不可分割的内在关联，正是这种巧妙的内在关联，构成了庄子哲学的特色。

庄子的一生消极厌世，对人生采取虚无主义的态度，幻想摆脱一切外物和肉体的束缚，从而追求一种个人精神上的绝对自由。用庄子的话说就是“无待”、“无己”、“无功”、“无名”。“无待”指的是真正的自由，一切条件都不需要依靠，一切束缚和限制都没有，是对外在束缚的摆脱；“无己”则是摆脱内在的主观限制，达到肉体和精神上的真正自由；“无功”指的是不求功名安逸而逍遥；“无名”表达了不追求外在名利从而探索内在本真。因此，庄子对“伪”的否定也正是因为儒家的“仁义礼制”干预了“无待”和“无己”，背离了大道之真和自然而然的纯真本性。

庄子对“伪”从头到尾采取的都是批判的态度，“伪”的出现和《庄子》本体论和人生观相悖，庄子也通过对“伪”的诠释来表现出回归自然、回归本性、追求自由的真性情。庄子一直用否定的眼光去评判和看待“伪”，提倡走上至真的“道”，摒弃人为的虚假、虚伪的行为。庄子对“伪”的诠释，是庄子性情的回归，更是庄子哲学价值观的真切体现。

#### 4.2. 评荀子之“伪”——价值转向

荀子的人性论是其社会政治观的基础，而“伪”则是荀子社会政治观可以建立的桥梁。荀子对“伪”的解释始终和“性”有关，“伪”和“性”有着不同的外在表现和内在特质。“伪”与自然的本性不同，人的本性为“恶”，“性”必须靠“伪”这种人为的力量才能改变。也正因为如此，社会制度的建立需要依靠“伪”。“伪”的价值和作用在连接着“性”和“隆礼重法”中得到深刻的体现。也正是因为“伪”作为桥梁的中间属性，所以“伪”在《荀子》中出现了根本的价值转向，改变了人恶的自然属性，通过后天的教化有其通过礼仪和法则约束并引导人们弃恶扬善，这深刻改变了“伪”字在战国前期和《庄子》中广泛使用的虚伪、虚假的含义，使“人为”成了“伪”的核心思想，且赋予“伪”一种强有力的执行力，“隆礼重法”就是执行力的外在体现。这对人性有了一个制约的同时，也为国家的治理提供了一套方法。

荀子不是从人的自然属性中寻找社会治理的依据，而是从人的社会属性中寻找；不是从先验的人性和道德中探索社会治理的起源，而是从实际的社会需要中去构建有礼有法的社会。因此，荀子把“礼”和“法”等一系列的政治制度看成检验尺寸的法度，检验权衡的标准，检验曲直的绳墨，检验方圆的规矩。荀子的“法”和“礼”有着同等的社会制约作用，但在对人行为的规范上有强弱之分，以“礼”为先，“法”以辅之。而其目的都是为了防止社会混乱，巩固封建统治者的统治。荀子从“伪”出发，在“礼”和“法”中走上了一条寻找社会治理的道路。他讲的“礼”已经不同于儒家讲的礼，而是建立在社会政治生活之上更建立在社会物质基础之上，并更多的涉及到社会的行为规范和社会准则，完全具备了社会的调节功能，可以把人按照不同的等级和不同的需要划分出不同的团体并赋予人们不同的社会职能。荀子讲的“法”也不同于法家的“法”，而是加上了“德”的色彩，依靠法治的同时强调德治，认为德治才是社会治理的根本，法治不过是社会治理的手段。荀子正是以自己创设的以“礼”和“法”为核心的社会治理道路诠释着“伪”的“人为”内涵。

在对“伪”的执行中，荀子始终不忘对“德治”的强调，突出“圣人”连接“性”和“伪”的作用，“故圣人化性而起伪，伪起而生礼义，礼义生而制法度。”《荀子·性恶》，圣人通过对人的自然本性的教化，制定出人为的礼义，并在礼义的基础上制定各种具体的规章制度，以此来维护封建的等级秩序。荀子不仅提出了一套社会治理的方法，更为这套方法提供了一个行为主体，从而引导人们融入社会治理，

走上社会治理的道路。当然，按照荀子的理论，圣人可以治理国家但是圣人也不是天生的，而是通过自身的知识能力深刻认识“礼”和“法”的社会效力，并通过长期的生活经验将自我教化融入社会实践最终应用于社会治理。可见，荀子将性、伪、隆礼重法、内圣外王紧紧地完美的串联在一起，从而创造出自己的社会治理体系。

由此可见，荀子对“伪”的解释出现了根本的价值转变，不再是单一的与“德”和“诚”相对应的价值观，而是在赋予“伪”一个“人为”的内涵后，将“伪”充分的纳入到政治哲学的领域，通过“伪”构建起对社会制度和人社会行为的规范。

## 5. 结语

《庄子》和《荀子》都出现了基于“人为”基础上的“伪”这一范畴，但是两者有着截然相反的价值取向。《庄子》中的“伪”与本真的“道”背离，与真实的“性”相区别；《庄子》中的“伪”主要用来定位儒者及其行为，强调有人为参与的必定背离真实的本性，因而《庄子》中“伪”的两层含义“虚伪”和“人为”本质上相互联系，密不可分。庄子对“伪”的态度是批判、摒弃，面对“伪”庄子寻求自然之道，体悟真实性情，追寻自在的逍遥境界。在《荀子》中“伪”与“性”有区别的同时也保持着特定的联系；荀子的“伪”完全建立在“人为”的特定内涵上，因而荀子“化性起伪”，通过“隆礼重法”让“其善者伪”。让“伪”有了社会建构层面的价值内涵。

一个“伪”字深刻地表现出庄子和荀子哲学价值观的不同。同为“人为”之“伪”，庄子寻求的是一种内在的自然本性的回归，荀子寻求的是一种外在的构建和谐社会的张力；庄子改变自己，荀子改变社会；庄子寻找内心的归属，荀子寻找社会的安定。今天我们面对“伪”，可以充分借鉴庄子和荀子的态度和做法。

## 参考文献

- [1] 陈鼓应. 庄子今注今译(上下册) [M]. 北京: 商务印书馆, 2016: 712.
- [2] (宋)吕惠卿, 汤君校. 庄子义集校[M]. 北京: 中华书局, 2009: 443.
- [3] 陈鼓应. 庄子今注今译(上下册) [M]. 北京: 商务印书馆, 2016: 273.
- [4] (宋)吕惠卿, 汤君校. 庄子义集校[M]. 北京: 中华书局, 2009: 169.
- [5] (宋)吕惠卿, 汤君校. 庄子义集校[M]. 北京: 中华书局, 2009: 181.
- [6] 陈鼓应. 庄子今注今译(上下册) [M]. 北京: 商务印书馆, 2016: 665.
- [7] 陈鼓应. 庄子今注今译(上下册) [M]. 北京: 商务印书馆, 2016: 65.
- [8] (宋)吕惠卿, 汤君校. 庄子义集校[M]. 北京: 中华书局, 2009: 27.
- [9] 楼宇烈. 荀子新注[M]. 北京: 中华书局, 2018: 476.
- [10] 楼宇烈. 荀子新注[M]. 北京: 中华书局, 2018: 447.
- [11] 楼宇烈. 荀子新注[M]. 北京: 中华书局, 2018: 392.
- [12] (宋)吕惠卿, 汤君校[M]. 庄子义集校[M]. 北京: 中华书局, 2009: 395.
- [13] (宋)吕惠卿, 汤君校[M]. 庄子义集校[M]. 北京: 中华书局, 2009: 309.
- [14] 楼宇烈. 荀子新注[M]. 北京: 中华书局, 2018: 475.