

“礼义化性”与“习俗化性”

——论荀子思想中礼与俗的作用

王 威 威

【摘 要】“性恶论”是荀子礼治思想的人性基础，他主张以礼义变化人的情欲之性。礼义化性主要通过对人的教化，使心认可礼义，进而通过心之所可来节制欲望，并发挥心的思虑功能使情欲对象符合礼的规定。荀子又认为“注错习俗”也可以化性，“注错习俗”的差异造成了君子和小人的区别。个人修养应该谨慎于风俗习惯，国家的治理者则应通过礼、乐、刑、政等来改变恶俗，形成美俗。从礼俗关系来看，礼和俗都具有“化性”的作用，而美俗的形成依赖于礼乐教化，美俗应该是符合礼义的俗，是礼的民众化。

【关键词】 性 化性 伪 俗 **【中图分类号】** B222.6

先秦诸子为如何治理国家以获得稳定的社会秩序提出了各种不同的方式，如德治、礼治、法治、无为之治等，这些思想已得到较多的重视和阐发。但是，当今学者对各种治理思想的研究却忽视了俗的作用：先秦诸子关于俗的思想并未得到全面深入的探讨，俗与其他思想观念的关系尚未得到澄清，“俗”在不同治理思想中的地位尚未明确。以荀子思想为例，礼通常被看作荀子治理思想中最为重要的概念，荀子在主张礼治的同时亦肯定法的作用，这就是所谓的“隆礼重法”，对此，学者们多有讨论。但是，与礼、法同样能够约束人的行为并同样具有“化性”作用的俗却被忽略。因此，本文将荀子关于礼和俗的思想为研究对象，探讨二者如何发挥“化性”的作用，明确俗在荀子治理思想中的地位，并厘清荀子思想中礼与俗之间的关系。

一、性恶论

人性问题是确定采取何种治理方法的前提。在这一问题上，荀子“人性恶”的论断被学者们所熟知，但是，对于“性恶”的理解却有“人性本恶”“人性向善”和“人性为中性”的分歧。（见李贤哲，第70-76页）此外，又有多位学者对荀子的性恶论进行辩证，否认性恶是荀子的主张。（参见儿玉六郎，第94-105页；周炽成；颜世安，第28-42页）实际上，荀子思想中的“性”具有多层次的意义，他的人性论具有非常丰富的内容。《荀子·正名》云：“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。”首先我们可以确定，荀子所理解的“性”并非“人之所以异于禽兽者”，或者“人之所以为人者”，而是与人“生”而所有的状态直接相关，这不同于孟子对人性的理解，而比较接近于告子的“生之谓性”。但是，“生之所以然”比“生之谓性”更深一层。“生之谓性”是直接将人的“生”而所有的状态作为性，也就是以“生之然”为性，而“生之所以

然”是将“生之然”的原因、根据作为性。正如梁涛所讲：“‘生之所以然者谓之性’。翻译过来就是：‘（一生命物）之所以生长为这样的原因就是性。’”（梁涛，第324页）这是“性”的第一层次的意义。而“性之和所生，精合感应，不事而自然，谓之性”则提出了“性”的第二层意义。这一层次的“性”为第一层次的“性”感于物而自然产生，也就是情以及欲。《正名》讲：“性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情”，“性者，天之就也；情者，性之质也；欲者，情之应也。”《儒效》也讲：“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，是无待而然者也，是禹、桀之所同也。”“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，是无待而然者”，正是前文所讲的“不事而自然”的“性”，荀子也经常称其为“情性”。第一层次的“性”并不包含情的内容，第二层次的“性”或“情”产生于第一层次的“性之和”，“和”是第一层次的“性”的特征。情和欲是“生之然”，而第一层次的“性”是情和欲产生的原因，也就是“生之所以然”。如果将“性”理解为第二层次的意义，则情可视为性的内容，性所包含的好、恶、喜、怒、哀、乐就是情，而欲是情的表现。

“性”为人生而所有，不可以学，也不可以人为，但是《性恶》又提出：

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。

荀子认为顺从人生而所有的情欲之性会产生人与人之间的争夺、残贼和淫乱，会出现犯分、乱理而最终归于暴乱。而此篇也明确提出了善恶的标准：“凡古今天下之所谓善者，正理平治也；所谓恶者，偏险悖乱也。是善恶之分也矣。”荀子认为顺从情欲之性会产生的行为后果正是“偏险而不正，悖乱而不治”，根据“正理平治”和“偏险悖乱”的善恶标准可以判定人的情欲之性为“恶”，可见荀子对情欲之性为恶的判断是依照顺性的行为后果和他本人的善恶标准。荀子主张对恶的人性进行矫治，这就是“化性”的问题。

二、礼义与化性

因为荀子的性恶主要是在情欲这一层次所作的判断，所以“化”的对象也是情欲之性。《儒效》讲：“性也者，吾所不能为也，然而可化也。”那么，应该如何化性？《性恶》讲：“故圣人化性而起伪，伪起而生礼义，礼义生而制法度。”“凡所贵尧、禹、君子者，能化性，能起伪，伪起而生礼义。”由这两段论述可知，圣人创制礼义法度的过程从自身的“化性”开始，“化性”而后“起伪”，“起伪”而后“生礼义”，“生礼义”而后“制法度”。杨倞注曰：“言圣人能变化本性而兴起矫伪也。”（见王天海，第944页）那么圣人如何化性？这要依靠“心”来发挥作用。《正名》讲：“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。”荀子多次强调圣人之性与常人之性并无不同，但是，如《解蔽》所讲，“圣人知心术之患，见蔽塞之祸”，圣人之心可以去除“蔽塞”，从而“知道”“可道”。“知道”“可道”的“心”在情产生后可以发挥选择的功能。“心虑”的过程应是和《性恶》中的“化性”相对应，也就是说，“心虑”也就是“化性”的过程。将这种心的思虑变成行为就是“伪”，这是第一层次的“伪”；不断思虑、反复行为所成也是“伪”，这是第二层次的“伪”。在这样的基础之上，圣人将思虑和行为的结果制定成为礼义和法度，礼义法度与圣人之心所知之道一致。礼义法度的创制过程在《性恶》中又表达为：“圣人积思虑、习伪故，以生礼义而起法度。”与《正名》中的表达对照来看，“习伪故”中的“伪”应为第一层次的“伪”，

“积思虑、习伪故”则与“虑积焉、能习焉而后成”对应，为第二层次的“伪”，而这一过程中并无“化性”。也可以说，圣人的“化性”并不是独立于“起伪”的阶段，也不仅仅与“心虑”对应，而是通过不断思虑和反复行为之“伪”而完成的。

圣人之“化性”在礼义法度创制之前，而众人之“化性”则需要圣人所创制的礼义法度。《性恶》讲：

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。

古者圣王以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，是以为之起礼义，制法度，以矫饰人之情性而正之，以扰化人之情性而导之也。始皆出于治、合于道者也。

夫好利而欲得者，此人之情性也。假之人有弟兄资财而分者，且顺情性，好利而欲得，若是，则兄弟相拂夺矣；且化礼义之文理，若是，则让乎国人矣。

故古者圣人以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，故为之立君上之执以临之，明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之，使天下皆出于治，合于善也。

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。

以上几段的逻辑和思想一致，从其阐述中可见如下观点。首先，人的好利欲得的本性为恶，顺从本性，人们会为了满足自己的情欲而互相争夺，即使兄弟亦不可免，从而带来混乱和暴虐。其次，这样的人性需要由外在的行为规范去约束、引导。概括来讲，就是要依靠礼义、法度、贤师来“化性”。最后，“化性”的结果是“出于辞让”，“合于文理”，“让乎国人”，“出于治”，“合于道”，“合于善”。

礼义法度是外在的行为规范，想要达到“化性”的结果同样需要发挥“心”的作用。《解蔽》讲：“心者，形之君也，而神明之主也，出令而无所受令。”《正名》讲：“欲不待可得，所受乎天也；求者从所可，受乎心也。”人的行为受到心的控制，人天生而有的欲望并不直接促发追求所欲之物的行为。圣人之心能够知道、可道，从而按照道进行选择和行动，众人之心因为受到欲、恶等方面的遮蔽而不能知道、可道，从而按照欲望去行动。在圣人创制礼义法度之后，通过礼法之教，可以让众人之心认可礼义法度，按照礼义法度去思虑和行动，从而对欲望形成节制和引导，如此，则可以使人的行为合于“道”和“善”。

荀子的“性恶”判断来自于顺性的行为后果，而“化性”之后的“善”也是从行为的角度所作出的判断。那么，“化性”之后情欲之性本身是否被转化是值得进一步分析的问题。荀子在《王制》中讲：“势位齐而欲恶同，物不能澹则必争，争则必乱，乱则穷矣。”《富国》讲：“欲恶同物，欲多而物寡，寡则必争矣。”由这两处文字可见，在“化性”之前，所有人的欲望对象是相同的，所以会因为欲望多而大家所欲之物有限而引起争斗。而在《不苟》中讲：

欲恶取舍之权：见其可欲也，则必前后虑其可恶也者；见其可利也，则必前后虑其可害也者；而兼权之，孰计之，然后定其欲恶取舍。

“好利而恶害”是人生而所有的性，但什么是利、什么是害却要通过思虑、权衡、计较来确定。也就是说，好恶的对象可以通过人心的思虑去确定。所以说，心不仅可以节制欲望，也可以转变欲望的对象。心认可礼义，会帮助人对欲望对象进行是否符合礼义的区别，从而使情欲的对象符合礼义。《劝学》中讲：

君子知夫不全不粹之不足以为美也，故诵数以贯之，思索以通之，为其人以处之，除其害者以持养之，使目非是无欲见也，使耳非是无欲闻也，使口非是无欲言也，使心非是无欲虑也。



君子通过学习和修养,可以使耳、目、口、心所欲都以“是”为标准,这个“是”在荀子思想中就是礼义。所以说,“化性”是要使其好恶、喜怒、哀乐之情及欲的对象变得适当,变得符合礼义。而从《正名》所讲的“状变而实无别而为异者,谓之化”来看,“化性”并不是从根本上改变了自然产生的情和欲,而是改变了情和欲的对象,这就是所谓的“状变而实无别”。

综上所述,“化性”首先可以通过“心之所可”来约束欲望,控制行为,又可促发符合礼义的行为来满足欲望,使行为可以为善,而且可以发挥心的思虑功能,改变好恶之情及欲的对象,使人的情欲对象符合礼义的规定。

三、习俗化性

廖名春将荀子的化性方法归结为三个方面:礼义的引导、法度的约束,老师的教育,环境和习俗的熏陶。(见廖名春,第88页)上面对“化性”的讨论主要涉及礼义、法度和贤师的作用,并以礼义为主,接下来我们将进一步探讨习俗对于化性的作用。

荀子关于这一问题的讨论集中于《荣辱》和《儒效》两篇中。《荣辱》讲:

材性知能,君子小人一也。好荣恶辱,好利恶害,是君子小人之所同也,若其所以求之之道则异矣。……则君子注错之当,而小人注错之过也。……譬之越人安越,楚人安楚,君子安雅。是非知能材性然也,是注错习俗之节异也。

“注错”在《荀子》一书中共出现六次,杨倞注提供了两种解释:“注错,谓所注意错履也。亦与措置义同。”王念孙《读书杂志·荀子一》采纳了后一种解释:“注、错二字同义。《广雅》:‘措,鉙,置也。’措鉙即注错。是注、错同训为置,非注意错履之谓也。”(见王天海,第139页)“注错”与“措置”同义,意为安排、处置,指人的行为举止。“注错习俗”在《荀子》一书中共出现三次,“注错”与“习俗”相对出现一次。杨倞注曰:“习俗,谓所习风俗。”王念孙则认为:“习、俗,双声字。俗即是习,非谓‘所习风俗’也。说文:‘俗,习也。’”王天海谓:“习俗,即风俗习惯。”(王天海,第140页)“注错习俗”指人的行为举止和所处的风俗习惯。“注错习俗之节”指行为举止和风俗习惯对“好荣恶辱,好利恶害”的本性的节制。在荀子看来,“好荣恶辱,好利恶害”的本性为君子和小人所同有,君子和小人的区别在于行为举止和风俗习惯对本性的节制不同,因此,他们追求荣和利、去除辱和害的行为方式不同,这就是文中所讲的“其所以求之之道则异”。

由上可见,人所处的风俗习惯也有“化性”的作用。《儒效》就直接提出了“注错习俗,所以化性”的观点:

性也者,吾所不能为也,然而可化也;情也者,非吾所有也,然而可为也。注错习俗,所以化性也;并一而不二,所以成积也。习俗移志,安久移质,并一而不二则通于神明,参于天地矣。

值得注意的是,此处出现了“情”与“性”相对相反的情形。性是生而自然,不能人为,但是可以“化”;“情”非人所有,但可以人为。这与前文所讲的情为性的内容,是不事而自然的观点相矛盾。杨倞提出了两种解释:“言情非吾天性所有,然可以外物诱而为之。或曰:情亦当为积。积习与天然有殊,故曰非吾所有。虽非所有,然而可为之也。”朝川鼎讲:“若其情则可以为善矣,是非吾所固有也,然而可为而治也。”王天海分析各说,得出结论:“此言情欲非己所固有,然而却可由自己决定。此正对上文‘性也者吾所不能为也’而言。杨注前说是,或说非。”(王天海,第329页)但是,以《正名》中的解释为依据,则“情”虽不是第一层次的性,但也是第一层次的“性”感应外物而



自然产生的,在荀子看来也不是人为,不由自己决定。而在此段文字之前有“隆性”和“隆积”相对而言,下文又有“化性”和“成积”相呼应,所以杨注的第二种解释,以“情”为“积”更合文意。“积”指积习。此段认为,“注错习俗”可以“化性”,长期专一不二,则能成为习惯。习俗能够“移志”,“志”就是决定达到某种目的而产生的心理状态,是行为的动机,“移志”就是对内心的行为动机的改变,与前文所讲的通过礼义的教化所达成的对“心之所可”的改变相一致。长久安于此习俗则能“移质”。“移质”之“质”与“性”有直接关系。《正名》讲:“性者,天之就也;情者,性之质也;欲者,情之应也。”由此可见,“移质”是转化了“性之质”,也就是人之情,也就转化了作于情的反应的欲。《性恶》有讲“夫人虽有性质美而心辩知”,将性与质连用,可见二者义近甚至义同。《性恶》又讲“今使涂之人者以其可以知之质”,《解蔽》则有“凡以知,人之性也;可以知,物之理也”。“可以知之质”与“凡以知,人之性”相对照可知,“质”就是“性”。也就是说,“移质”就是“化性”,“习俗移志,安久移质”是讲习俗可以改变人的行为动机,进而实现“化性”。

《儒效》篇尤其强调“积”的作用,又有“注错习俗之所积”的说法:

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。可以为尧、禹,可以为桀、跖,可以为工匠,可以为农贾,在执注错习俗之所积耳。

人的好恶、欲望是“不事而自然”的“性”,是人所同有的,而人与人修养的差异在于“执注错习俗之所积”。此处强调“积”,也就是长期反复的积习的作用,也就是说,“化性”需要一个长期、反复、专一的积习过程。

人有好恶、喜怒、哀乐之情,有各种生理和心理的欲望,但在荀子看来,支配人行为的不是情欲,而是“心”。如前文所讲,如果心能够认可礼义,行为就会受认可礼义之心的控制而符合礼义,因此可以通过礼义的教化实现心对礼义的认可,从而使行为符合礼义。但是,从“注错习俗,所以化性”的论断,对“积”的强调,以及“习俗移志,安久移质”的说法,我们可以看到,从外在的行为入手,通过长期浸染于良好的风俗习惯之中,反复实践,时时约束和调整自己的行为,不断积累善的行为方式和风俗习惯,也可以达到改变行为动机进而“化性”的结果。当然,这并不是说在“习俗化性”中外在行为的发生不需要心的作用,只是与“礼义化性”相比较少需要有意识的思虑。

此外,虽然众人之“化性”是在圣人创制礼义法度之后,但“礼义化性”和“习俗化性”的运作机制与圣人的“化性起伪”过程实际上是一致的。圣人的“化性起伪”概括来讲就是心的思虑和行为及其不断反复。“礼义化性”主要通过认可礼义之心进行选择思虑,而圣人是通过“知道”“可道”之心进行选择思虑。“习俗化性”是强调习俗可以约束人的行为并塑造善的行为方式,而圣人是将“知道”“可道”之心的思虑变成合于道的行为。“礼义化性”与“习俗化性”均需长期的积累,这就相当于圣人的“积思虑、习伪故”。

四、美俗、恶俗与易俗、成俗

习俗可以化性,在荀子思想中,习俗有美俗和恶俗之区分。他警告人们要“慎习俗”,就是因为人生而所有的“性”相同,如果处于美俗之中,长期浸染,反复实践,则可以化性而为君子;如果长期处于恶俗、乱俗之中,则恶之性会向更恶的方向发展。《荣辱》讲:“人之生固小人,无师无法则唯利之见耳。人之生固小人,又以遇乱世,得乱俗,是以小重小也,以乱得乱也。”



习俗对于百姓的行为具有直接的指导意义,也就是说,百姓的行为方式主要依照风俗习惯来约束和塑造。如《儒效》所讲:“以从俗为善,以货财为宝,以养生为己至道,是民德也。”百姓的生活一般都是顺从于习俗。荀子虽然在《富国》中讲到“凡主相臣下百吏之俗”,《王霸》中有“君臣上下之俗”,《王制》有“国俗”,但百姓仍然是“俗”所规范的最为重要的主体。如《君道》讲:“故天子诸侯无靡费之用,士大夫无流淫之行,百吏官人无怠慢之事,众庶百姓无奸怪之俗,无盗贼之罪,其能以称义遍矣。”《君子》讲:“圣王在上,分义行乎下,则士大夫无流淫之行,百吏官人无怠慢之事,众庶百姓无奸怪之俗,无盗贼之罪,莫敢犯大上之禁。”《礼论》则有:“圣人明知之,士君子安行之,官人以为守,百姓以成俗。”

如果一国皆为乱俗、恶俗,则最大多数的百姓的情欲之性不能被转化,就会带来更为严重的后果,社会秩序会更为混乱。因此,在荀子思想中,拥有“美俗”还是“恶俗”是判断一国治乱的重要标志之一。《王霸》讲:

无国而不有治法,无国而不有乱法;无国而不有贤士,无国而不有罢士;无国而不有愿民,无国而不有悍民;无国而不有美俗,无国而不有恶俗。两者并行而国在,上偏而国安,在下偏而国危;上一而王,下一而亡。故其法治,其佐贤,其民愿,其俗美,而四者齐,夫是之谓上一。

此段将国家的状态分为王、安、在、危、亡五种,判断的标志有法、士、民、俗四个方面。法有治乱之分,士有贤罢之别,民有愿有悍,俗有美有恶。同时拥有“法治”“佐贤”“民愿”“俗美”四者,则为最好的状态,可以称王天下;治法和乱法、贤士和罢士、愿民和悍民、美俗和恶俗并存,国家可以维持其存在;以可以维持其存在为中,偏上则国家安定,偏下则国家危险;如果只有乱法、罢士、悍民和恶俗,就会亡国。《乐论》也讲:

乱世之征:其服组,其容妇,其俗淫,其志利,其行杂,其声乐险,其文章匿而采,其养生无度,其送死瘠墨,贱礼义而贵勇力,贫则为盗,富则为贼。治世反是也。

“俗淫”也是一种“恶俗”,是乱世的众多征象之一;治世则与之相反,应该拥有“美俗”。荀子思想中的理想政治无不具有“俗美”的特征:

是之谓政令行,风俗美,以守则固,以征则强,居则有名,动则有功。(《王霸》)

故赏不用而民劝,罚不用而民服,有司不劳而事治,政令不烦而俗美。(《君道》)

而圣王之生民也,皆使当厚优犹不知足,而不得以有余过度。故盗不窃,贼不刺,狗豕吐菽粟,而农贾皆能以货财让,风俗之美,男女自不取于涂而百姓羞拾遗。(《正论》)

因此,如何形成美好的习俗(“成俗”)、转变恶俗为美俗(“易俗”)就成为治理国家的重要问题。

礼由圣人所创制,而俗是人们在群体生活中长期形成的行为方式和生活习惯,两者相比较,俗较多具有自发的性质,但荀子依然强调礼、乐、刑、政等教化和治理方式对俗的形成和转变的影响甚至决定作用。《劝学》讲:“干、越、夷、貉之子,生而同声,长而异俗,教使之然也。”可见,荀子认为俗由教而形成,教化的内容和方式不同,就会形成不同的习俗。

《乐论》提出了“乐”的“移风易俗”的功能:“乐者,圣人之所乐也,而可以善民心,其感人深,其移风易俗。”陶鸿庆提出此段中的“其移风易俗”《汉书·礼乐志》中作“其移风易俗易”,应当以《汉书》为是。梁启雄、张觉、王天海均认同这一观点。(见王天海,第818页)可见,荀子认为乐可以感染人心,使人心善,所以能够比较容易地“移风易俗”。音乐中正平和,百姓就和睦而不放纵;音乐肃穆庄重,百姓就齐同而不混乱。乐和礼均是治国之道的重要组成部分,应该互相配合



发挥作用。《乐论》有讲：“故乐行而志清，礼修而行成，耳目聪明，血气和平，移风易俗，天下皆宁，美善相乐。”音乐流行则人的心志纯洁，礼仪完备则德行养成，从而实现风俗的改变，天下的安宁，使美和善相得益彰。礼和乐相对比，荀子强调乐对人心的作用和礼对行为的作用，但在礼乐合论时，他又认为礼乐同样具有约束人心的作用：“礼乐之统，管乎人心矣”。因为礼乐有移风易俗的作用，所以在前文所引的“乱世之征”中，除“俗淫”外，同时有“声乐险”和“贱礼义”，可以说，正是由于“声乐险”和“贱礼义”而形成了“淫俗”。

《君道》篇提出了以“隆礼至法”为首的治国原则对改变习俗的作用：

至道大形，隆礼至法则国有常，尚贤使能则民知方，纂论公察则民不疑，赏克罚偷则民不怠，兼听齐明则天下归之。……如是，则臣下百吏至于庶人莫不修己而后敢安正，诚能而后敢受职，百姓易俗，小人变心，奸怪之属莫不反惑。夫是之谓政教之极。

尊崇礼义，完善法制，推崇贤人，任用能人，汇集议论，公开审察，奖赏勤劳，惩罚怠惰，兼听众意，敏捷明智，推行这样的治国原则，大臣、百官和百姓均会发生相应的改变，从而达到政治教化的最高境界，其中百姓所改变的就是习俗。与之相反，如果君主不推崇礼义，则会形成恶俗、乱俗，这样的习俗形成之后，国家的政令无法实行，从而为国家带来危害。《王霸》讲：

大国之主也，不隆本行，不敬旧法，而好诈故，若是，则夫朝廷群臣亦从而成俗于不隆礼义而好倾覆也。朝廷群臣之俗若是，则夫众庶百姓亦从而成俗于不隆礼义而好贪利矣。君臣上下之俗莫不若是，则地虽广，权必轻；人虽众，兵必弱；刑罚虽繁，令不下通。夫是之谓危国，是伤国者也。

“本行”指礼义，熊公哲解释说：“荀子固以礼义为立国之本。”（熊公哲，第245页）如果君主不能推崇礼义，遵循旧法，而喜欢诈伪，群臣就会形成不推崇礼义的习俗而喜欢欺诈反复，庶人百姓就会形成不推崇礼义的习俗而喜欢贪利。君臣上下均以不推崇礼义为习俗，则会权轻、兵弱、政令不能下通，这就是危国。

《大略》则提出庆赏刑罚与政教习俗均需符合礼法的观点：“庆赏刑罚，通类而后应。政教习俗，相顺而后行。”“类”指礼法，“通类”指合乎礼法，“应”指人们因为赏罚而有的劝勉和畏惧的反应。也就是说，赏罚符合礼法才能真正对民众产生劝勉或使之畏惧的效果。“相顺”指顺于礼，政教和习俗只有顺于礼才能实行。熊公哲注云：“此明庆赏刑罚，与政教习俗，皆当以礼为本也。”（同上，第592页）而《富国》中所讲的就是相反的情况：“故不教而诛，则刑繁而邪不胜；教而不诛，则奸民不惩；诛而不赏，则勤厉之民不劝；诛赏而不类，则下疑俗险而百姓不一。”此段讲到礼教与刑罚对百姓习俗形成的作用：如果不实行教化而只任诛罚，则刑杀繁多却仍然不能压制邪恶；如果专事教化而不诛杀为恶之人，那么奸佞之民不能得到惩戒；如果只有诛杀，而不赏善，勤勉之民就不能得到激励。所以，要有罚恶，有赏善，有教化，而罚恶和赏善要符合礼法，如果不合礼法，百姓就会心生疑惑，从而形成行险侥幸之俗。

除通过自上而下的礼、乐、刑、政的实施来易俗、美俗之外，荀子还提出了美俗的另一途径。《儒效》讲：“儒者在本朝则美政，在下位则美俗。”可见儒者在民间可以美俗。该篇又讲：“儒者法先王，隆礼义，谨乎臣子而致贵其上者也。”推崇礼义是儒者的重要特征，因而儒者能够美化风俗的原因应在于他能够在民间推行礼义。

综上可知，自上而下的礼、乐、刑、政能够使百姓形成美俗，其中礼无疑具有最核心的作用，而儒者在民间美俗也是通过对礼义的推崇，所以说，美俗是合乎礼、表现礼的。前文讲到《儒效》中有“注错习俗之所积”的说法，此篇又讲：“人积耨耕而为农夫，积斫削而为工匠，积反货而为商贾，积礼义而为君子。”其后又讲：“居楚而楚，居越而越，居夏而夏，是非天性也，积靡使然也。

故人知谨注错，慎习俗，大积靡，则为君子矣；纵性情而不足问学，则为小人矣。”对照看来，“注错习俗之所积”“积靡”与“积礼义”在化性而为君子上具有同等的作用，也可以说“注错习俗”和“礼义”所指一致。《礼论》则指出：

祭者，志意思慕之情也，忠信爱敬之至矣，礼节文貌之盛矣，苟非圣人，莫之能知也。圣人明知之，士君子安行之，官人以为守，百姓以成俗。

祭祀之礼表达了心意和思念之情，是忠信敬爱的极点，是礼节仪式的最高表现。圣人了解祭祀的意义，士君子能够安心施行，官吏将其作为自己的职守，百姓则把它当作习俗。由此可见，同样的礼节仪式，不同群体的理解不同，而百姓只是将其作为习俗去遵从。可以说，“俗”实际上是“礼”的民众化。

“性恶论”是荀子礼治思想的人性基础，荀子主张以礼义矫饰和变化会导致人与人争夺和社会暴乱的情欲人性。“礼义化性”主要通过对人心的教化，使心认可礼义，进而通过心之所可来节制欲望、控制行为，而且可以发挥心的思虑选择的功能，改变好恶的对象，使人的情欲对象符合礼的规定。与此同时，荀子又认为“注错习俗”也可以化性，也就是人的行为举止和风俗习惯的积习可以化性，“注错习俗”的差异造成了具有相同人性的君子和小人的区别，所以修养中的个人应该谨慎于风俗习惯。风俗之美恶是国家治乱的标志之一，所以国家的治理者应通过礼、乐、刑、政等方式改变恶俗，形成美好的风俗。从礼俗关系来看，礼和俗都具有“化性”的作用，相比较而言，前者偏重于通过“心”作用于情欲之性和行为，而后者偏重于通过外在行为作用于心和性。美俗的形成依赖于自上而下的礼乐教化和儒者在民间对礼义的推行，美俗应该是符合礼义、推崇礼义的俗，是礼的民众化，这样的习俗方可以化性。对于士人来讲，除“注错习俗”之外，尚可通过学习《诗》《书》《礼》《乐》《春秋》等经典和亲近贤师来了解礼义，从而“化性”；而对庶民百姓来讲，俗对其行为方式的约束、引导和塑造作用更为直接和强大，因而尤其需要重视。

参考文献

- 陈林，2012年：《“化性起伪”如何可能》，载《道德与文明》第2期。
- 儿玉六郎，2011年：《论荀子性朴说——从性伪之分考察》，刁小龙译，载《国学学刊》第3期。
- 耿振东，2015年：《荀子化性说解论》，载《管子学刊》第3期。
- 李贤哲，2014年：《论荀子性恶说之意义与定位》，载于康香阁、梁涛主编的《荀子思想研究》，人民出版社。
- 梁涛，2008年：《郭店竹简与思孟学派》，中国人民大学出版社。
- 廖名春，2014年：《荀子新探》，中国人民大学出版社。
- 王邦雄，2001年：《由老庄道家析论荀子的思想性格》，载《鹅湖学志》第12期。
- 王天海，2005年：《荀子校释》，上海古籍出版社。
- 熊公哲，2009年：《荀子今注今译》，重庆出版社。
- 颜世安，2013年：《荀子人性观非“性恶”说辨》，载《历史研究》第6期。
- 赵法生，2014年：《荀子人性论辨证》，载《哲学研究》第6期。
- 周炽成，2007年：《荀子：性朴论者，非性恶论者》，载《光明日报》3月20日。

（作者单位：华北电力大学马克思主义学院）

责任编辑 冯国超