

A Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements
for the Degree of Master of Philosophy

Discussion on the Confucianism of Xunzi through “Learning”

Candidate : Peng Qiugui

Major : Chinese Philosophy

Supervisor : Ass.Prof.Tang Lin

**Huazhong University of Science and Technology
Wuhan 430074, P.R.China**

December, 2011

独创性声明

本人声明所呈交的学位论文是我个人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。尽我所知，除文中已经标明引用的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的研究成果。对本文的研究做出贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本人完全意识到本声明的法律结果由本人承担。

学位论文作者签名：

日期： 年 月 日

学位论文版权使用授权书

本学位论文作者完全了解学校有关保留、使用学位论文的规定，即：学校有权保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版，允许论文被查阅和借阅。本人授权华中科技大学可以将本学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存和汇编本学位论文。

本论文属于 保密□，在_____年解密后适用本授权书。
 不保密□。

(请在以上方框内打“√”)

学位论文作者签名：

指导教师签名：

日期： 年 月 日

日期： 年 月 日

摘要

荀子是战国末期儒学巨匠，稷下学宫“最为老师”。“道”、“学”、“政”三位一体是《荀子》儒学思想的基本结构，本文以其“学”论为出发点来对《荀子》之“道”论、“政”论等儒学思想展开演绎。在丰富的诸子学和动荡的时代背景下，荀子对孔孟所创造的儒家内部“学”统进行了基于现实的批判、继承和发展，构建了一套完整而切实可行的“学”论。人之“性恶”故须通过学习礼义而积善成德，这一学习过程是感官和心知的相互发用，然心常所有蔽，故须解蔽以求知，此中之关键在于保持心之“虚壹而静”。荀子致力于社会动乱的治理，主张不慕于天而推重人事，他基于现实的需要改造礼法而赋予其更广泛的内涵与价值，通过把道德价值法则化、规范化，从而确立起以礼为宗，统贯其它德目之修养进路。学习礼法可以规范个人行为，建构社会秩序，而礼义之起源乃在于养欲给求和文理情用。对礼义道德的学习是一个专心一致不断积累的过程，尤其须注意环境和师友对学习者的影响。通过积学，人可以达致士、君子、圣人之境界，在此基础上通过直接或间接地参与政治而完成齐一天下之目标，此为荀子“学”论之最终归宿。

关键词：《荀子》；儒学思想；学；礼；性

Abstract

Xunzi is a great master of Confucian in the latter stage of the Warring states and he is the best teacher of his time at the school of Jixia. The basic structure of Confucianism of Xunzi is Learning, Politicizing, and Way of the trinity. The thesis discusses about Confucianism of Xunzi of the Politicizing and the Way from the starting point of his “learning” thought at the background of the turbulent era and the thought of other thinkers. Based on the reality, Xunzi had criticized, inherited and developed the tradition of “learning” thought of Confucius and Mencius, he had been established a complete and practical theory of “learning”. Because of the “evil nature”, so people have to accumulate many small good to a great by learning Ritual. The learning process is interacted by sense organ and mind, but normally, the mind is obstructed by something, so we need to remove obstacles for seeking knowledge, the key to the mind is keeping empty, concentrated and quiet. Xunzi is devoted to the treatment of social disorder. It's his position that not affected by Heaven and valued the work of human. Based on the reality, he gave new dimension and value to the Ritual and Law through his transform, the moral values had been standardized, so he achieved his goal by established the center of Ritual and permeated other moral values. We can standardize personal behavior and social order through the “learning” of Ritual and Law. The origin of the Ritual and Law is satisfy people's desire and emotion. The process of learning Ritual and other moral values need to concentrate and continuously accumulate, especially, we need to give due regard to the environment and learner's teachers and friends. Through learning, people become an intelligentsia, a gentlemen or a Sage, and based on this conclusion to accomplish the purpose of national unification by directly or indirectly way, this is the final destination of Xunzi's theory of learning.

Key words: Xunzi, Confucianism, Learning, Nature, Ritual

目 录

摘 要	I
Abstract	II
绪 论	1
1 荀子论“学”与孔孟之异同	9
1.1 对孔子的继承和发展	9
1.2 对孟子的批判和扭转	14
2 学之必要与可能	19
2.1 学之必要	19
2.1.1 性与性恶	19
2.1.2 伪起而生礼义	24
2.2 学之可能	28
2.2.1 天官与天君	28
2.2.2 心之蔽	30
2.2.3 “虚壹而静”	32
3 学之内容与方法	35
3.1 学之内容	35
3.1.1 有所不学	35
3.1.2 所学以礼为宗	36
3.2 学之方法	48
3.2.1 积	48
3.2.2 一	51
3.2.3 漸	52
4 学之目的与归宿	58
4.1 学为士、君子、圣人	58
4.2 齐一天下	61
致 谢	64
参考文献	65

绪 论

《荀子》开篇第一句话乃“君子曰：学不可以已。”^①又说学之义是“始乎为士，终乎为圣人。真积力久则入，学至乎没而后止也……为之，人也；舍之，禽兽也。”^②由此可见荀子对“学”之重视，“学”关乎人之所以为人，关乎人之精神境界，进而关乎天下之治乱兴衰。正如蔡仁厚先生所言：荀子“学的范围甚广，知识的累积，道德的修养，人品的完成，乃至于善群治国，莫不由乎学。”^③其实不惟在荀子这里，在任何儒家学者的思想体系中，“学”都始终是一个基础的核心观念，所以牟宗三和杜维明先生总结到：儒家以“道”、“学”、“政”为其基本的思想结构。^④“道”，牟宗三定义为“道德的形而上学”，杜先生认为：“‘道’所关注的问题是人类存在的终极意义”；“政”是指儒家的政治学说、政治实践。通常所谓之“内圣”、“外王”即是指“道”、“政”两领域的完美体现。儒家之“学”是学做人，乃修身之学，成德成人之学。无论从“道”的层面还是“政”的层面，都不能脱离人之“学”，“内圣”“外王”都必以“学”为基础。“道”、“学”、“政”三者之关系具体到某一位儒家学者，又可以从两个维度作进一步理解：纵向来讲，此学者“道”、“学”、“政”思想对前人之继承与发展；横向来说，此学者“道”、“学”、“政”三者本身相互之间的影响与关系。基于此，本文乃以“学”为出发点来略论荀子对先秦儒学之继承和发展。

哲学家的思想是他所处的时代精神之反映，因此分析其所处的时代背景和文化环境，乃是评价一个理论体系所必不可少的基础环节，于荀子而言亦是如此。荀子身处战国末期，西汉刘向形容战国为：“仲尼既没之后，田氏取齐，六卿分晋，道德大废，上下失序。至秦孝公，捐礼让而贵战争，弃仁义而用诈谲，苟以取强而已矣。夫纂盗之人，列为侯王；诈谲之国，兴立为强。是以转相仿效，后生师之，遂相吞灭，

① 《荀子·劝学》。

② 《荀子·劝学》。

③ 蔡仁厚：《孔孟荀哲学》，台北：台湾学生书局，1984年，第481页。

④ 参看牟宗三《道德理想主义的重建》之《略论道统、学统、政统》，北京：中国广播出版，1992年，第88-93页；杜维明：《道、学、政——论儒家知识分子》之《古典儒学中的道、学、政》，上海：上海人民出版社，2000年，第1-12页。

并大兼小，暴师经岁，流血满野，父子不相亲，兄弟不相安，夫妇离散，莫保其命，然道德绝矣。晚世益甚，万乘之国七，千乘之国五，敌侔争权，盖为战国。”^①由此可见战国时代仁义不兴、变诈炽盛之社会状况，其纷争动荡之严峻程度较之春秋已有天壤之别。春秋以降几百年，社会各种矛盾经过长期激烈的碰撞和较量，缠斗至关键时期，经济、政治、军事和文化等各方面都亟待走向一个新的历史阶段。荀子哲学正于思想上反映了这种种矛盾之冲突和解决，同时亦表达出民众对国家统一、天下治理之强烈诉求。

春秋战国之状况概言之有以下几个方面^②：一是生产力的持续进步，由于新的生产工具的使用，新的技术的产生，劳动力的解放，战争需求的刺激等，农业生产得以大幅度进步，商业也发展到相当的高度，整个社会的生产力较之以前有很大提高；二是传统保守的分封制和奴隶制此时已成为阻碍生产力进一步发展的障碍，新旧势力围绕着生产关系的革新进行着不同方式的斗争；三是斗争最彻底最激烈的形式表现为战争，“上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力。”^③越至战国晚期，传统的道德规范越发失去对人心的凝聚力以及对社会秩序的制约力，战争成为解决矛盾的最直接、最血腥和最彻底的途径；四是相应于不同阶级、阶层的不同利益诉求，思想上出现了百家争鸣、百花齐放的盛况。当原有的价值观丧失其普适性和向心力时，人们必积极寻找新的思想归宿，“原有的知识分子队伍发生了激烈的分化，在斗争中产生了各个阶级或阶层的思想代表和思想流派。”^④此为先秦思想争鸣总的时代背景，但具体到荀子又有其独特的历史处境。郭沫若说：“荀子是先秦诸子中最后一位大师，他不仅集了儒家的大成，而且可以说是集了百家的大成的。”^⑤荀子生活在战国末期，秦朝大一统前夕，他所遭遇的社会状况比前人更加复杂和严峻，也因此使得他可以用更加宏阔的视野来审查历史的经验教训。

荀子时代，生产力已经发展到挣脱原有生产关系束缚的最后一步，许多国家经过变法后，新的生产方式得到确立并见诸成效，地主土地所有制不断推广，郡县制显示

① 刘向：《战国策·书录》，上海：上海古籍出版社，1985年，第1196页。

② 此方面内容可参考冯友兰先生《中国哲学史新编》（第一册），北京：人民出版社，1980年，第79-98页。

③ 王先慎：《韩非子集解·五蠹》，北京：中华书局，1998年，第445页。

④ 冯友兰：《中国哲学史新编》（第一册），北京：人民出版社，1980年，第93页。

⑤ 郭沫若：《十批判书》，北京：人民出版社，1976年，第185页。

出巨大的优势，各国间的兼并战争愈演愈烈，周朝礼仪制度土崩瓦解，中央集权所要求的思想统一也迫在眉睫。荀子坚守儒家之立场，但鉴于当时社会现实状况，他又自觉地对百家思想进行了批判和吸收，以此对传统儒学做出了适当调整，以期儒家能适应形势的需要，真正完成治理天下的使命。清人王先谦在《荀子集解·序》中说：“陵夷至于战国，于是申、商苛虐，孙、吴变诈，以族论罪，杀人盈城，谈说者又以慎、墨、苏、张为宗，则孔氏之道几乎息矣，有志之士所为痛心疾首也！故孟轲阐其前，荀卿振其后。观其立言指事，根极理要，敷陈往古，掎挈当世，揆乱兴理，易于反掌，真名世之士，王者之师。”^①可以说荀子既痛心疾首，又审慎明察，他观古之道，察今之变，与时变通，其立言指事，明礼重法皆切中现实之弊病，故其儒学思想真乃治世之良方也。王先谦此论是我们理解荀子思想的基本出发点。

荀子所处之时代与早期儒家有何不同而致使荀子有此一大转变？顾炎武说：“如春秋时犹尊礼重信，而七国则绝不言礼与信矣。春秋时犹宗周王，而七国则绝不言王矣。春秋时犹严祭祀，重聘享，而七国则无其事矣。春秋时犹论宗姓氏族，而七国则无一言及之矣。春秋时犹宴会赋诗，而七国则不闻矣。春秋时犹有赴告策书，而七国则无有矣。邦无定交，士无定主，此皆变于一百三十三年之间。史之阙文，而后人可以意推者也，不待始皇之并天下，而文、武之道尽矣。”^②春秋之时，社会风气犹受周朝礼义道德之制约，周王室仍被奉为正统；宗亲之血缘关系仍发挥着维系天下一统之作用，郁郁乎周文依然为各诸侯所承认、敬重和遵守；即使是战争也多以“夹辅周室”、“禁暴诛悍”之名义进行。但战国晚期则不同，“在春秋-战国时代初叶，战争仍然带有浓重的礼仪色彩，但随着战争的延续这种色彩很快便消褪了。”^③这时连名义上的周朝都已灭亡，战争演变成对土地和人口赤裸裸地争夺；强权即真理，仁义道德在此疾风骤雨之时刻由于不能迅速直接作用于国家实力的增强而不为所用。昔荀子与临武君议兵于赵孝成王前，临武君认为行军打仗最重要之处在于“上得天时，下得地利，观敌之变动，后之发，先之至”，“兵之所贵者势利也，所行者变诈

① 王先谦：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第51页。

② 黄汝成：《日知录集释·周末风俗》，石家庄：花山文艺出版社，1990年，第585页。

③ 赵鼎新：《东周战争与儒法国家的诞生》，上海：华东师范大学出版社，2006年，第2页。

也。”^①而荀子不这么认为，“闻古之道，凡用兵攻战之本在乎壹民……故善附民者，乃是善用兵者也。”^②荀子认为最根本的在于“仁人之兵，王者之志”。这其中有一点值得注意：一是荀子所说的为古之用兵之法；二是统治者须有王者之志；三是终归需要人丁以形成军队。所谓仁人之兵或许确能“聚则成卒，散则成列，延则若莫邪之长刃，婴之者断”^③，但其形成战斗力前却须具备许多条件，比如统治者的道德修养；王者的仁政仁行；百姓的认同、效力乃至战场上的真正较量等。“彼仁义者，所以修政者也；政修则民亲其上，乐其君，而轻为之死”，此等王者之兵在以仁义道德为上之古时或曾存在，然荀子所处之战国，国家存亡旦夕之间，仁义道德养成之复杂性以及不能直接作用于战争的特点决定临武君所说的变诈之兵在当时更为直接、切实和有成效。“在当时难以抵挡的秦的强势之下，荀子完全采用儒家的政治资源和智慧来解决法家所关注的富国强兵主题，即使不被认为是迂腐，至少也被认为是不现实”^④；就战国之实际情况而言，称荀子之军事思想“迂远而阔於事情”也未尝不可，这正是梁惠王给予孟子的评价，荀子也是从这方面来批评孟子，然此处关系到儒家之为儒家的根本——仁义礼智，这是孟子、荀子或其他儒家学者所必须坚守的^⑤。鉴于这样的时代特征，荀子在坚守儒家根本传统的同时，也对儒家思想作出了很多切合实际的改造和发展。

荀子是一个具有强烈时代感和现实感的思想家，他思考的方式和他所关注的问题与社会时弊密切相关。《史记·孟子荀卿列传》中，司马迁着墨最多的是孟子、邹衍和荀子三位，把他们放在一起实在很有意义，从其学说、处境和遭遇可以看出荀子与前两人具有很强的对比性；荀子站在批判前两家的立场上，其观点可谓一针见血。

“荀卿嫉浊世之政，亡国乱君相属，不遂大道而营于巫祝，信禨祥，鄙儒小拘，如庄周等又猾稽乱俗，于是推儒、墨、道德之行事兴坏，序列著数万言而卒。”^⑥首先从现实政治层面来说，荀子之时代，统治者不务大道，专事巫祝，迷信禨祥，放弃个人之修养和人事之努力，而把国家兴衰成败寄托于神秘之神鬼天志，甚至以此作为自己

① 《荀子·议兵》。

② 《荀子·议兵》。

③ 《荀子·议兵》。

④ 王中江：《荀学与儒家的学统和道统》，南昌大学学报（人社版），2001年第1期。

⑤ 参看王中江：《荀学与儒家的学统和道统》，南昌大学学报（人社版），2001年第1期。

⑥ 司马迁：《史记·孟子荀卿列传》，北京：中华书局，1959年，第2348页。

“倍道而妄行”之护身符，致使出现种种“人祆”之怪现象。其次在社会思潮方面，邪说妄言盛行，欺惑愚众，败坏风俗，“假今之世，饰邪说，文奸言，以枭乱天下，矞宇嵬琐使天下混然不知是非治乱之所在者，有人矣。”^①

当时以邹衍为代表的阴阳学家大行其道，“深观阴阳消息而作怪迂之变”，“载其機祥度制，推而远之，至天地未生，窈冥不可考而原也。”^②阴阳家可谓当时之显学，所受之尊宠待遇也一时无两，太史公曰：“是以驺子重于齐。适梁，惠王郊迎，执宾主之礼。适赵，平原君侧行撤席。如燕，昭王拥彗先驱，请列弟子之座而受业，筑碣石宫，身亲往师之。”^③各国统治者俱把邹衍奉为上宾，言听计从，此与孔孟之遭遇不可同日而语。身处这样的政治环境和社会风俗中，荀子以其儒家的身份必定要作一番强有力的辩说，他认为：“君子敬其在己者，而不慕其在天者；小人错其在己者，而慕其在天者。”^④荀子志于扭转这种风俗，欲使人们致力于人事，陈文杰对此分析到：“‘营巫祝，信機祥’不仅是一种在趣味上令其反感的风俗，更为重要的是，这种风气的普遍流行，很有可能把人们的目光从人为事功上引开，使他们将一世祸福寄托于缥缈无常的神鬼异事。”^⑤司马谈《论六家之要指》说阴阳家：“尝窃观阴阳之术，大祥而众忌讳，使人拘而多畏。”《汉书·艺文志》也论到：“及拘者为之，则牵于禁忌，泥于小数，舍人事而任鬼神。”阴阳家以阴阳五行、鬼怪神通、天象变化、迷信灾异等无常现象来昭示人间祸福吉凶，使人忌惮而不敢有所为，造成“政险失民”、“楨耕伤稼”、“礼义不修”之“人祆”现象，此乃荀子所极力要清除之邪说妄言。章启群认为《天论篇》的主旨极有可能就是批判邹衍所代表的阴阳家占星学。^⑥凡是“无用之辩，不急之察”，荀子都主张“弃而不治”，“荀子对于邹衍学派占星学观念的批判，根源还在于对于儒家传统的守护。”^⑦《非相》、《不苟》、《正名》、《解蔽》、《非十二子》等篇都表现了同样的主题。

^① 《荀子·非十二子》。

^② 司马迁：《史记·孟子荀卿列传》，北京：中华书局，1959年，第2344页。

^③ 司马迁：《史记·孟子荀卿列传》，北京：中华书局，1959年，第2345页。

^④ 《荀子·天论》。

^⑤ 陈文洁：《荀子的辩说》，北京：华夏出版社，2008年，第23页。

^⑥ 参看章启群：《荀子<天论篇>是对于占星学的批判》，哲学研究，2011年第2期。

^⑦ 章启群：《荀子<天论篇>是对于占星学的批判》，哲学研究，2011年第2期。

荀子之儒学思想首要目的在于解决天下治乱的问题。对于《非十二子》中前十子的学说，单从理论角度而言，荀子亦承认其“持之有故，言之成理”；然从社会治乱角度来看，荀子则严厉批判他们“欺惑愚众”，无关甚至有害于国家秩序：它嚣魏牟之“不足以合文通治”；陈仲史燡之“不足以合大众，明大分”；墨翟宋钘之“不足以容辨异，县君臣”；慎到田骈之“不可以经国定分”；惠施邓析之“不可以为治纲纪”，其所说皆“非分是非，非治曲直，非辨治乱，非治人道，”^①荀子从天下治乱这个立场出发，认为凡是不分是非曲直，不务治乱兴坏，甚至宣传怪说奇辞，强词夺理，倾轧排挤，唯利是图，不合王制之种种言论行为，皆应成为君子所鄙视之对象。此所谓“君子”乃指儒家意义上之通达治乱之道者。因此刘子静在《荀子哲学纲要》中论到：“虽然荀子的观察敏锐，批评正确；终觉得他是站在治国教民，化俗平易的观点所说的话，是亦不免有所弊矣。其所以他哓哓不休的批评，并不是因为他们学之不博，思之不精，正是因为他们‘饰邪说，文奸言，以浇乱天下，矞宇嵬琐，使天下混然不知是非治乱之所存。’惟其他觉得他们淆乱天下，颠倒是非，率领民众于迷途，同时感觉得自身责任之所在，所以很自负地说：‘务息十二子之说’。”^②荀子之出发点正在于此。

宋人唐仲友言：“方说士徽时好，卿独守儒议，兵以仁义，富以儒术，强以道德之威，旨意与孟子同。”^③然虽同为儒家学者，荀子和孟子却有着迥然不同的观察问题的方式和理论建构。王中江认为：“与孟子不同的是，荀子强化了儒家的礼乐规范和实践主张，强化了不同于心性主义和动机主义的行为和效果立场。”^④荀子对思孟之批判正在于此。其批判主要有两处：一是《非十二子》中说其“略法先王而不知其统，犹然而材剧志大，闻见杂博。案往旧造说，谓之五行，甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解。案饰其辞，而祇敬之曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟轲和之。世俗之沟犹瞽儒，囁囁然不知其所非也，遂受而传之，以为仲尼、子弓为兹厚于后世，是则子思、孟轲之罪也。”二是在《性恶》中说：“故善言古者，必有节于今；善言天者，必有征于人。凡论者贵其有辨合，有符验。故坐而言之，起而可设，

① 《荀子·解蔽》。

② 刘子静：《荀子哲学纲要》，长沙：商务印书馆，1938年，第7页。

③ 王先谦：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第5页。

④ 王中江：《荀学与儒家的学统和道统》，南昌大学学报（人社版），2001年第1期。

张而可施行。今孟子曰：‘人之性善。’无辨合符验，坐而言之，起而不可设，张而不可施行，岂不过甚矣哉！”我们尤不能否认思孟学说之“极高明”、“致广大”；然由荀子之视角来观察就未免显得邪僻而不合礼法，幽隐而无法传达，闭塞而旁人难以理解。理论之精深是一方面；但另一方面再好的理论，如果缺乏可行性、普遍性，荀子也不会赞同。他正是从这个角度来批判孟子，此可谓一极现实问题。《史记·孟子荀卿列传》说孟子“道既通”，这是指理论本身一面言；后说“宣王不能用”、“梁惠王不果所言，则见以为迂远而阔于事情”，此乃就理论对社会现实之直接作用一面言。而反观“当是之时，秦用商君，富国强兵；楚、魏用吴起，战胜弱敌；齐威王、宣王用孙子、田忌之徒，而诸侯东面朝齐”^①，则是另一番局面，所以孟子之学说从国家政治之迫切现实言之则较缺乏实践价值。因此孟子学说虽高深，理论上可以人人得而学之，但现实层面可以真正付诸实践的范围却极窄小。荀子生在孟子之后，他极清楚孟子及其学说之遭遇，这是他作为同门异户的儒家学者可资借鉴而不得不加以重视的经验教训。

此外，孟荀有不同之理论建构，也应考察“孙卿与孟时势不同”^②。“孟遵孔氏之训，不道桓、文之事，荀矫孟氏之论，欲救时世之急。”^③其中有一点尤其值得我们注意，即在公元前 256 年，秦灭周，不管实际上或者名义上的共主至此完全不复存在了，其所负载之周文也彻底恢复无望，此乃当时之儒家学者不得不接受和加以深刻考虑之现实。这一事件发生在荀子之时代，孟子之时倘高举仁政王治之说尚还有所依持，然荀子则不得不面对孔子孜孜以求之周朝已然灭亡之事实。

荀子欲再建天下一统之政治秩序，而秩序之建立贵在制度规范的保障，这是一种极为现实的态度。陈文洁认为：“在不同现实功效之间，选择某种功效，在可能产生同样现实功效的多种方式之中，坚持传统的方式，这本身无法用功利主义解释，相反，倒暗示了他固有的价值立场。”^④荀子的选择有功利之效果，然其立场却是以儒家之现实关怀为本。理想的道德世界或许曾经存在过，至少儒家坚信尧舜禹文武周公

① 司马迁：《史记·孟子荀卿列传》，北京：中华书局，1959 年，第 2343 页。

② 王先谦：《荀子集解·考证上·郝懿行荀卿子补注与王引之伯申侍郎论孙卿书》，北京：中华书局，1988 年，第 16 页。

③ 王先谦：《荀子集解·考证上·郝懿行荀卿子补注与王引之伯申侍郎论孙卿书》，北京：中华书局，1988 年，第 15 页。

④ 陈文洁：《荀子的辩说》，北京：华夏出版社，2008 年，第 6 页。

的圣王之治是真实的，然荀子所关心的是如何在他所处的社会环境下再现天下大治之局面，这就是他的目的。堪为楷模之圣人并不常出，出又不必然居君王之位，荀子基于他的经验意识、国家忧虑感和传统儒家立场，在对现实人性予以观察后自然而然选择了一条更为切实的道路，即儒家传统的另一方面——礼义，这成为对治当时社会弊病之最好选择。首先孔子讲“克己复礼为仁”，礼是一条达致理想人格的路径，是道德之主体部分，这是儒家一以贯之的立场；其次礼义具有制度性、规范性、可操作性、可验证性等特点，使得它“起而可设，张而可施行”，可以大范围推广，真正做到以天下人为教化之鹄的；第三礼义之作用具有权威性，乃“天下之通义”，放之四海而皆准，人人得而遵行，人人不得不遵行。荀子所作的理论批判工作，不是为了批判而批判；破是为了立，扫清障碍后他希望找到一条切实可行的道路，以实现“一天下”之政治理想。在荀子看来，人们于礼义能否“学而能，事而成”，统治者能否以礼治国乃成为个人善恶、天下治乱之关键所在，换句话说，即在修“道”与为“政”之进程中，“学”之重要作用和意义遂得以彰显。这种传统始自《论语》，为孟子所深化，荀子在批判和继承的基础上进一步发展为一个广博的思想体系。

1 荀子论“学”与孔孟之异同

在先秦诸子百家中，儒家尤其重视“学”，在其看来，“学”乃道德生命成就之历程，此道德生命是为儒家之君子、圣人，因此其所论之“学”乃具有特定之内涵，此其一；其二，儒家思想中对学习之态度、方法、程序等内容的论述乃具有普遍之意义和借鉴之价值，此两方面需要我们一并予以阐明。在与孔孟之对比中，荀子的学习思想具有继承和发展之双重意蕴，因此对孔孟之“学”论的梳理有助于我们解读荀子。

1.1 对孔子的继承和发展

儒家对“学”的重视肇端于孔子，《论语》以《学而》开篇，虽不是孔子所安排，但从中亦透露出编撰者以“学”为出发点去理解孔子思想之理路。“学”字在《论语》多达六十五见，内容极其广泛，乃是一个具有核心意义的基础性观念。孔子说“性相近，习相远”，不仅暗含“学”是可能的、应该的，更说明“学”乃塑造和提升人之道德和生命的根本手段。由于《论语》为语录体，孔子并未对“学”做系统的理论叙述；他在日常生活与教学中随机指点，有感而发，多是一些有关于自己和他人生命状态及其对人、事、物的态度和处理原则的话，但这种生命意义的获得和保持背后彰显出“学”的价值。

孔子十分尊崇、喜好古代文化特别是郁郁乎鼎盛的周朝文化，其认为自己所做的只是“述而不作，信而好古”^①，甚至自己“非生而知之者，好古，敏以求之者也。”^②在他看来，一切优秀品德和良好制度都已体现在古代文化中，自己作为文明的传承者，只需向古代文化学习，适时做一些符合时宜之损益和发明即可。孔子有这种好古的态度，又认定自己非生而知之者，于是上下求索于古代文献典籍，于是见贤而思齐。这种“学”包括两个方面的内容，即“方策之学”与“师生之学”。方策之

① 《论语·述而》。

② 《论语·述而》。

学是指对历史文献和古代典籍的学习。如《论语》中之“学文”^①，“学《易》”^②，“学《礼》”、“学《诗》”^③等。师生之学是指人与人之间的相互请益，相互学习。乃所谓“入太庙，每事问。”^④“三人行，必有我师焉。择其善者而从之，其不善者而改之。”^⑤师生之学无论贵贱贫富，更不惟以不能问于能，以寡问于多；反之亦然，有疑则问，以至能“敏而好学，不耻下问。”^⑥

然《论语》中方策之学、师生之学之最终目的不是止步于对知识的记忆，不是对礼仪法度和规范原则的背诵，更有修身实践之深层意义所在。赵贞信在其《论语辨》中说到：“圣人何为如是之重学也，盖凡天下之理皆寓于事，而事非闻见阅历不能知，闻、见、阅历，所谓学也。”^⑦所闻、所见、所阅历之事中存有理，通过闻见阅历可以占有资料，然这只是初级阶段，最后对事理的通晓更为本原。资料的占有是为相对狭义之“学”，是一个开始，在多闻多见之后更有选择、消化、吸收、践行之过程。“君子不器”^⑧即是规劝君子不应停留于对知识工具性、技术性之占有上。应该注意《论语》语境中的知识不是现代意义上与道德割裂而独立出来的纯技术性知识；古代儒家的知识指向德行，对知识的占有指向对道德的提升。《论语》多有学《礼》，学《诗》，学六经之说，因为这些经典文献中的记载体现了往圣先贤的道德品格和行为处事原则，孔子以之作为提取德性之权威资源，从中引申出价值意义。人在圣贤德行的不断熏陶下，觉悟到什么是有意义的人生，并确立自己的人生道路，正如黄式三所言：“盖学者所以学圣人之道，而圣人往矣，道在方策。”^⑨另一方面“文武之道，未坠于地，在人”^⑩，道之所在即师之所在，因而最终“君子学以致其道”^⑪。

① 《论语·学而》。

② 《论语·述而》。

③ 《论语·季氏》。

④ 《论语·八佾》。

⑤ 《论语·述而》。

⑥ 《论语·公冶长》。

⑦ 赵贞信：《论语辨》，上海：上海书店，1935年，第1页。

⑧ 《论语·为政》。

⑨ 程树德：《论语集释》，北京：中华书局，1990年，第4页。

⑩ 《论语·子张》。

⑪ 《论语·子张》。

《论语》之“学”，是一个对经典资源的学习，对品质德性的获取、思考、内化和提升的过程，最后表现于实践中对自己行为的指导、修正。比如《学而》篇有：

子夏曰：“贤贤易色；事父母，能竭其力；事君，能致其身；与朋友交，言而有信。虽曰未学，吾必谓之学矣。”

子曰：“君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学也已。”

上文“虽曰未学”的学当指学文，是为狭义之“学”；“吾必谓之学矣”之“学”则是指向对前文诸行为所代表之德性的获取，包括孝、忠、信等美德，是为广义之“学”。即使没有学习过经典文献，但如其行为表现出对美德的践行，亦可以说他已经觉悟到人生之意义，因为这些美德已然内化于他生命中。引文第二章表明，假如君子的追求不是停留在物质享受而是勤敏做事，谨慎说话，向掌握了真理的人学习，以完美德性和高尚人格来修正自己的人生，也就是好学了。这些篇章有力地表明“学”与德性的关系，“学”与道的关系。孔子谈“学”，其核心意义是“觉”，“学”就是一个对德性、对道觉悟的过程，而不仅仅是对以概念为中介的知识的占有。面对世界所呈现出来的高尚德性和正确行为，“觉”不是一个直接的必然的结果，这是一个与“思”相伴相生、相辅相成的过程，所谓“学而不思则罔，思而不学则殆”。因此孔子又特别重视“思”，学为思提供了材料、动力和方向，思是对学的消化，吸收，加工和升华。“子曰：‘吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也。’”^①思之广度和深度与思之前的闻见阅历密切相关，知识掌握越丰富，则思考之空间越广阔，此两方面缺一不可。

后世儒家所注重之“成圣”，孔子较少提及，他也并不以圣人自许，而是以“君子”相期于自己及其学生，在他之前“君子”用来指称统治者，孔子将之改变为儒家理想人格之象征，德行多寡取代权位高低成为衡量“君子”与否的最重要指标；“君

^① 《论语·卫灵公》。

子”被赋予一些新的内涵，诸如“谋道不谋食”^①，“其行己也恭，其事上也敬，其养民也惠，其使民也义”^②等等。《论语》之中对高尚道德情操和正确行为方式之展现基本以君子为承载对象，君子是孔门师生修行之模范。正如孔子所期许于子夏：“女为君子儒，无为小人儒。”^③君子与小人在《论语》中多处两相对言；在这种直接的比较下，唤起学生对道德人生的仰慕、选择和践行；这种方式乃表明夫子循循然善诱学生入于君子之途。其次，君子在完善自我修养的同时也能以其人格和行为感召世人，从而形成和乐有序之社会。此处可透显出孔子之“学”与“政”之相互关系，《论语》曰：“仕而优则学，学而优则仕。”^④在位之君子辅之以“学”而修身，“学”到一定程度于从政亦无甚难处^⑤，“学”优与“仕”优乃相辅相成，本末一体之事，就此其在位之为政而言；还有不在位之为政亦与“学”密切相关，孔子认为：“‘孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。’是亦为政，奚其为为政？”^⑥古之百姓由于自身为学之局限性，使得他们对学成之“君子”存有敬畏、期待和效仿之心理。君子以学修身，养成健全之品格德操，其行为犹如风，而百姓之行为犹如草，风到之处，草必化之。^⑦百姓因此得到教化，政治因此受到影响，这亦是为政，此为君子之“学”在社会政治方面之体现。

《论语》中“学”的含义极其广泛，一切与生命意义有关之内容内化为人自身道德和行为准则之过程都可以称之为“学”，其中包括“觉”。学就是学为人，学为君子。孔子道己“十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。”^⑧这样一种人生就是不断学习、不断觉悟之生命历程。他强调“博学”、“多闻”，开出了一条“渐修”的工夫路向，经验论色调甚为明显。荀子继承了孔子的学习思想，进而予以一定的发展，使其更加理论化，其中《劝学》一篇系统构建了儒家关于“学”的理论体系。

① 《论语·季氏》。

② 《论语·公冶长》。

③ 《论语·雍也》。

④ 《论语·子张》。

⑤ 《论语·雍也》。

⑥ 《论语·为政》。

⑦ 《论语·颜渊》。

⑧ 《论语·为政》。

《荀子》以《劝学》开篇，与《论语》以《学而》居首相契合，这种安排虽不定是荀子所为，然编排者之用心则可以窥见，“学”之思想乃走进孔学、荀学之门户，其重要性不言而喻。如从义理上加以考察，则有更深一步的意义所在，与作为语录体的《论语·学而》不同，《劝学》篇对“学”进行了系统建构和理论深化，荀子重“学”表现了比较不同的理论旨趣。荀子是先秦孔孟之后儒家最大之代表，基于儒家传统和社会现实之状况，也可以说儒家思想在新的时代环境下所面临之困境，使得荀子不得不寻找一条儒学的新出路。某种程度上的变通，从现实层面来说是有益的、应该的；然从纯理论角度来说，这种加入自己理解的阐发是对现实的妥协，则必定不能保证“醇乎醇”了，荀子的学习思想亦反映了这种时代的迫切要求。《四库全书总目子部儒家类》所言极是：“平心而论，卿之学源出孔门，在诸子之中最为近正，是其所长；主持太甚，词义或至于过当，是其所短。韩愈‘大醇小疵’之说，要为定论，余皆好恶之词也。”^①荀子之论“学”总体而言，较孟子更接近孔子大旨。

《四库全书》曰：“况之著书，主于明周、孔之教，崇礼而劝学。”^②荀子对学习之重视可与孔子相颉颃。《劝学》一篇对学习的必要、可能、内容、态度、方法与目的等都作了一番系统的论述。与儒家一贯立场相同，荀子之“学”也不是针对工具性的知识，而是指向德性和生命，“学”是为了成就道德人格，为了“美其身”。关于这点王博教授指出“荀子论述‘学’的角度，主要的不是和知识相关，而是和德性和生命密不可分。在荀子看来，学习的过程就是生命不断塑造和提升的过程，或者一个道德生命成就的过程。”^③

荀子谈道德修养不像孟子从“思”出发，因为孟子所说的先天道德主体是荀子所不承认的，因此他首先需要通过外在的即狭义上的学去确立一个道德的对象，然后“思”之以内化，以提升，以践行。《劝学》云：“诵数以贯之，思索以通之，为其人以处之，除其害者以持养之。”“诵数”即是通过学习面对传统经典，去熟知、获取和贯通与自己生命意义有关之德性资源；只有经历了“学”这一步，才能接下来进行理解和思考，明其善恶是非，“使目非是无欲见也，使口非是无欲言也，使心非是

^① 王先谦：《荀子集解·考证上》，北京：中华书局，1988年，第10页。

^② 王先谦：《荀子集解·考证上》，北京：中华书局，1988年，第9页。

^③ 王博：《论〈劝学篇〉在〈荀子〉及儒家中的意义》，哲学研究，2008年第5期。

无欲虑也。”^①由此更进一步使之内化、保持，成为自己道德修养之一部分，做到“生乎由是，死乎由是，夫是之谓德操”^②；最后以此原则去指导自己的行为处事，即是“德操然后能定，能定然后能应”，这个过程比较符合孔子的致学路径，其具体内容之后再加详论。

2.1 对孟子的批判和扭转

荀子论“学”既有与孔子一脉相承之处，也有对其发展，然与孟子相比整体而言相差较大。孟子致力于发展孔子学思观中“思”之一面，少有论及“学”的地方；荀子直承孔子，对孟子之独重于“思”多加以批判和扭转，然这种反思绝不只是表面上的差别，实有其深刻的内在原因。

孔子以“我欲仁，斯仁至矣”^③来高扬人之道德主体性，但并没有明言“仁”为内在先天本有，在孔子这里，君子是“学”而成的。而孟子以“性善”为基础，认为人由“思”即可成就理想道德人格。当孟子宣称“仁义礼智根于心”之时，反求诸身就成为道德修养最好的选择，而人不知自己固有仁义礼智，乃是因为“弗思耳矣”，孟子云：

耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者。^④

耳目等器官由于不能思，所以容易被外物所蒙蔽和牵引，而使自己沉溺于“宫室之美、妻妾之奉、所识穷乏者得我”^⑤等外在满足而不能自拔，这就叫“失其本心”，“失其本心”后唯有通过心之思以觉了物我之区别，以及人之为人之所在，即觉了那因外物之蒙蔽和牵引而暂时丧失的仁义礼智之善性。“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚”，如此口目之类的满足取决于外物，

① 《荀子·劝学》。

② 《荀子·劝学》。

③ 《论语·述而》。

④ 《孟子·告子上》。

⑤ 《孟子·告子上》。

因为这些是“求之在外者也”，而仁义礼智这些内在德性能否实现，完全取决于自己，是“求之在我者也”；孟子由此排除外在条件之限制，向内安顿自己的生命，道德价值的主体性由此昂然挺立。至此，学问的目的无非就是以自主之智心求道德之本心。

“学问之道无他，求其放心而已矣。”^①正如倪德卫所指出的：“对于孟子来说，‘思’——不是纯粹的认识活动，而是心反省性地专注甚至是品味它的内在性情。”

^②

显然孟子所论述的心包括两个层次：“一个是良心或本心，它的内容就是作为仁义礼知之端的恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心（或辞让之心）和是非之心；另一个则是作为能思主体的心。对孟子来说，这当然不能说是两个心，它们之间有着紧密的关系：正是通过能思的心，良心或者本心才可以呈现出来，不至于淹没在物的世界中。”^③《论语》尚没有明确提出心之思考力问题，其关于反省之类的说法也只是以外在的标准去衡量自身的行为。孟子把“思”落实到心上，心又具有仁义礼智之善性，因此心有体有用，体用结合，只在一心。于是孟子之学思观实不同于孔子所言之“下学而上达”，只需要心之“思”，就可以“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”^④天不是在别处，就在心、性之中，对心中善性的存养就是侍奉天；道德人格之修养是心、是性、是天之要求，只需向内反省，这种反省就是对终极意义的追溯，个人生命之价值和意义由此确立，在天、性、心的互动中达到“上下与天地同流”之天人合一境界。

《论语》极少言圣人，这显然与孔子的学思修养观有关，在他那里学道、修道并不容易，然在孟子这里则不同。《孟子·尽心上》有言：

孟子曰：“舜之居深山之中，与木石居，与鹿豕游，其所以异于深山之野人者几希。及其闻一善言，见一善行，若决江河，沛然莫之能御也。”

① 《孟子·告子上》。

② 倪德卫著，周炽成译：《儒家之道：中国哲学之探讨》，南京：江苏人民出版社，2006年，第114页。

③ 王博：《论〈劝学篇〉在〈荀子〉及儒家中的意义》，哲学研究，2008年第5期。

④ 《孟子·尽心上》。

孟子认为只要人们由心之思，存养固有之善则必然由仁义行，而“皆可以为尧舜”。在道德本心的基础下，可以说孟子之学思观是“思以致圣”，诚如王博先生所言：“思以致圣肯定生命内部的善性以及良心：道德的根源不能从外部去寻找，必须返回到生命的内部，因此把反身的思看作是确立道德生命的根本途径。”^①在这方面荀子完全走的是另一条道路。

荀子有很多学说都是针对思孟而言的，但显然不是个人意气之争，而是有着各自丰富的理论背景，他们的学思观即是如此，相对于孟子对“思”之重视，荀子反过来非常提倡“学”，《劝学》篇有言：

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。

从表面上看，荀子此处“思”与“学”之间的对立意味甚明显，“终日而思”且不如“须臾所学”，但并不可据此就认为荀子在绝对意义上反对“思”。荀子说“君子博学而日参省乎己，则知明而行无过矣。”^②“知明而行无过”是以“博学”和“日参省乎己”两个方面为条件，缺一不可。博学是外求，参省或三省则是内化，且顺序不能颠倒，只有博学则还是数量上的增加，只是参省则会空洞无所归依，诚如孔子所言“学而不思则罔，思而不学则殆。”学而知，学而能；思而通，思而明，有学有思，先学后思才能提升道德，指导实践。

荀子说“思不如学”是在一定条件上讲的，思如果只是凭空胡思乱想，不以所学为基础，即所谓“终日而思”那就会陷入“思而不学则殆”之蔽，这样的思对人没有意义，不能提升人的修养。反过来如果先“学”，积累一定素材，即使是“须臾之所学”最少也有知识的收获。但荀子并没有把“学”停留在工具性知识的积累上，其积累不是目的，君子善假于物，善于“学”，但假于物之后，是为了有所用，即“见者

① 王博：《论<劝学篇>在<荀子>及儒家中的意义》，哲学研究，2008年第5期。

② 《荀子·劝学》。

远”、“闻者彰”、“致千里”、“绝江河”，所以登高，顺风，假舆马，假舟楫，虽然都强调了对外在事物的借助，但深入一点看这也仅是一个基础性的工具环节。在荀子这里最后还是要归结到道德人格的养成，社会秩序的确立上。

思孟重“思”，荀子重“学”，但如果认为荀子纯粹为了反对思孟的思而提倡学，则大谬不然，那荀子岂不也走入“学而不思则罔”之蔽端了？我们进一步来看，首先应该肯定思孟之思不是没有对象的思。假如《五行》是子思所作，它说得很明确：“仁形于内謂之德之行”、“仁之思也精”；孟子说“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳已”，思孟也是先有关于仁、智、圣的知识或仁、义、礼、智的本体，然后以思“反身而诚”，思是有对象的。其次荀子自己就很重视思虑，特别是在他关于心知的论述中可以看到，他甚至说“仁者之思也恭，圣者之思也乐，此治心之道也。”^①如同孔子，荀子“学”之意义也十分广泛，他认为人后天所有行为都属于“学而能”、“事而成”的范围^②；“学”从闻见知行到“明之为圣人”^③是一个完整的过程，广义上的“学”是必须包括“思”的，没有“思”的过程，人的学习、人的心灵提升便不可能。第三荀子与思孟相左的并不在于“思”，更不是仁义礼智圣之德目，他所不赞同的是思孟对这些德目与心、性关系的理解；是先天“仁义礼智根于心”还是后天“积善成德，而神明自得”，这是他们的分歧所在，也是他们学思观有所偏重的根本原因。思和学在孟荀主要表现为工具意义，是为了达致圣人之境，只不过因有对心、性之不同理解，所采取的途径便有区别，但“其教人以善则一”^④。

徐复观先生说：“孟子认为人之性善，只要存心、养心、尽心，便会感到万物皆备于我矣；所以孟子反求诸身而自足的意味特重。但荀子认为性恶，只能靠人为的努力(伪)向外面去求。从行为道德方面向外去求，只能靠经验的积累。把经验积累到某一程度时，即可把性恶的性加以变化。由小人进而为士君子，由士君子进而为圣人，当非一朝一夕之功，所以荀子特别注重学，而学之历程则称之为积；积是由少而多的

① 《荀子·解蔽》。

② 《荀子·性恶》言：“可学而能，可事而成之在人者，谓之伪。”伪即人为，指人所有后天的活动。

③ 《荀子·儒效》言：“不闻不若闻之，闻之不若见之，见之不若知之，知之不若行之。学至于行之而止矣。行之，明也；明之为圣人。”

④ 王先谦：《荀子集解·考证上》，北京：中华书局，1988年，第15页。

逐渐积累。伪就是积，所以荀子常将积伪连为一辞。”^①这里的观察十分正确，荀子之论“学”牵涉范围极广，下面将一一讨论。

^① 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，上海：三联书店，2001年，第29页。

2 学之必要与可能

2.1 学之必要

孔子有“性相近，习相远”之论，遂尤重视修身之“学”；至于荀子，更因其性恶之主张，其所说之善乃有赖于后天之伪和学而成，所以在其理论体系中，“学”便成为人化性起伪、立足社会所必不可少之事。

2.1.1 性与性恶

人性的定义向来与学习思想密切相关，人性之善恶以及人性是否可以改变，怎样改变等等皆是教育之根本问题。由于荀子“人之性恶，其善者伪也”^①的主张，使得人在后天环境中一定需要通过“化性起伪”才具有善的品质，因此“伪”就是最广义上的“学”，学是必须的过程。荀子在《正名》篇表达了自己对“性”的理解：

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。正利而为谓之事。正义而为谓之行。所以知之在人者谓之知；知有所合谓之智。所以能之在人者谓之能；能有所合谓之能。

荀子在这里两次定义“性”，显然是有意义的。张岱年先生把“生之所以然”改为“生之所已然”，意为“生来就是这样的叫做性”^②。此是通过修改原说，行己理解之方便，并不可取。显而易见“生之所以然”与“生之所已然”差别巨大，前者指向终极之根源，不是就现象层面来言说，而是指现象背后之原因、本质；后者是指已经表现出来的某种状态，是就现实层面来立言。黄彰建说：“《荀子》所言‘生之所

① 《荀子·性恶》。

② 张岱年：《中国伦理思想研究》，上海：上海人民出版社，1989年，第96页。

以然者谓之性’，也只是说‘生之所以然的那个道理’，或者是‘所以生之理’谓之性而已。”^①徐复观先生更加深入地认为：“此处‘生之所以然者谓之性’的‘生之所以然’，乃是求生的根据，这是从生理现象推进一层的说法。此一说法，与孔子的‘性与天道’及孟子‘尽其心者，知其性也’的性，在同一个层次，这是孔子以来，新传统的最根本的说法。”^②廖名春认为“生之所以然者谓之性”应理解为“生之所以生者谓之性”即是“性者，生之所以生也”^③。梁涛先生在综合以上诸家的基础上提出：“（生之所以然者谓之性的）性是从生理现象推进一层，是求“生之所以然”的根据，实际是自然之理，是事物的型构之理。后一定义下的性，则是前一种性的作用和表现，是从生理现象以言性……荀子在一个定义中，前后使用了两个性字，其内涵实际是不一样的”^④。梁先生的说法很有道理。

我们可以在从《荀子》本身出发作进一步说明，首先这一段的主题是“散名之在人者”，即是讲名实定义的；所以“性”可以与另外几处与之具有相同形式的定义相参照，其他三处予以重复命名的分别是“伪”、“知”和“能”，原文为“心虑而能为之动谓之伪；虑积焉，能习焉，而后成谓之伪……所以知之在人者谓之知；知有所合谓之智。所以能之在人者谓之能；能有所合谓之能。”卢文弨、郝懿行皆认为“谓之智”也当作“谓之知”，而皆读作智。^⑤王先谦疏解曰：“在人者，明藏于心，有合者，遇物而形。下两‘谓之能’同。”^⑥即是认为，前一个“知”和“能”是说明一种尚未与物接触的状态，而后一“知”和“能”是说明与物接触后而表现出来的状态。前者是后者的根据，逻辑上具有先在性。两个“伪”字，前者是能成之根据，后者是已成之现实，乃为抽象和具体之关系。关于这三个字的定义应与“性”字之定义具有一致性。第二我们联系荀子其它地方对“性”的定义来作说明。《性恶》篇说：“凡性者，天之就也，不可学，不可事。礼义者，圣人之所生也，人之所学而能，所事而成者也。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。”这里荀子又重复定义了“性”，两个“性”的定义都有“不可学、

① 黄彰健：《孟子性论之研究》，载《历史语言研究所集刊》第26本，台湾中央研究院，1955年。

② 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，上海：三联书店，2001年，第203页。

③ 廖名春：《荀子新探》，台北：文津出版社，1994年，第98页。

④ 梁涛：《“以生言性”的传统与孟子性善论》，哲学研究，2007年第7期。

⑤ 王先谦：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第413页。

⑥ 王先谦：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第413页。

不可事”之内容，但前面强调“天之就”，是从天之本源上说，具有先天性；后面强调“在人者”，是从落于人身上说，具有现实性，这同样是先抽象后具体的致思路径。第三关于后一个定义，“性之和所生，精合感应，不事而自然谓之性。”杨倞注“和，阴阳冲和气也。言人之性，和气所生……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。”^①梁涛认为如果训“和”为“和气”，那么应该写作“性，和之所生，精合感应，不事而自然谓之性。”^②所以他修订为“‘性之和所生’就是指性是在和谐状态下产生的。”这样讲不无道理，如果“和”训为“和气”，就把“和”字实体化了，“和”如解成和谐之状态，则表示是生的一种条件，如此则后面“精合感应”就可以落实为生的过程。所以综合来说，“生之所以然谓之性”的“性”是对所以生之根源之追问。

颜炳罡认为：“荀子的人性学说的内容相当复杂，其中含有材性、知性、情性、人性（人之所以为人之性）等多重意蕴，‘性恶’仅是他对人之情性所作出的价值评判。”^③此说可与上述结论相参验。荀子对“性恶”最直接的描述是在《性恶》篇：

人之性恶，其善者伪也。今人之性，生而有好利焉，顺是，故争生而辞让亡焉。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，必出乎争夺，合于犯分乱理而归于暴。

荀子在这里明确地提出了性恶说。颜炳罡认为：“‘生而好利’，‘生而有嫉恶’、‘生而有耳目之欲’等等，这是人的本能，或者说人之材朴。然而荀子并没有说这些本能、材朴是恶的，而是说‘顺是’即‘从人之性，顺人之情必出乎争夺，合

① 王先谦：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第412页。

② 梁涛：《“以生言性”的传统与孟子性善论》，哲学研究，2007年第7期。

③ 颜炳罡：《荀子人性论的多重意蕴及其当代价值——兼论孟子与荀子人性论之异同》，见庞朴主编：《儒林》（第四辑），济南：山东大学出版社，2008年，第105页。

于犯分乱理而归于暴’，才是恶。”^①即是认为荀子从性到性恶中间还有一“顺”的过程，并不能简单地认为性即恶。这种解释倒符合荀子对善恶的定义，荀子认为：“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。”^②这里对善、恶是从社会效果的角度来定义的，其实与孟子在本质上定义人性善恶已经不同了。

如果把这里对善恶的定义贯穿到荀子性伪合的理论中去则更能说明问题。《礼论》中说：“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。”《说文解字》曰：“朴，木素也。”本始材朴即指自然之材质，无所谓善恶。如果以性恶为前提，则本始材朴便也是恶，然本始材朴与偏险悖乱显然前者并无价值判断，后者方有价值判断，因此对荀子之“性恶”还需再加考察。荀子在其它地方谈到“性恶”时，更多地指“情性”能为恶：“故顺情性则不辞让矣，辞让则悖于情性矣。”“顺情性则弟兄争矣。”^③荀子所讲之“情”，主要包括两个层面的含义：一是指生理欲望，如“夫好利而欲得者，此人之情性也。”“今人之性，饥而欲饱，寒而欲暖，劳而欲休，此人之情性也。”^④二是指情感之心理现象，即“性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情”^⑤，“天职既立，天功既成，形具而神生，好恶喜怒哀乐臧焉，夫是之谓天情。”^⑥，此两方面实即牟宗三先生所言“自人之动物性而言性”^⑦。此情皆是天生之性藏于人身，是为个人内在之“情”，本身无所谓善恶，但其一旦由内向外作用，便一发而与他人之“情”相冲突。这种情性的向外作用便是“人性恶”的那个“顺是”而产生恶的过程，“恶”本不是对性本身的价值判断，而是从社会的现实效果反过来而说顺性所造成之恶果。

^① 颜炳罡：《荀子人性论的多重意蕴及其当代价值——兼论孟子与荀子人性论之异同》，见庞朴主编：《儒林》（第四辑），济南：山东大学出版社，2008年，第105页。

^② 《荀子·性恶》。

^③ 《荀子·性恶》。

^④ 《荀子·性恶》。

^⑤ 《荀子·正名》。

^⑥ 《荀子·天论》。

^⑦ 牟宗三认为：从好利、疾恶、耳目之欲方面言，则性是喜怒哀乐爱恶欲智心理现象，是即人欲之私，从饥而欲饱、寒而欲暖、劳而欲休方面言，则性是生物生理之本能。自人欲之私与生物生理之本能而言性，是即等于自人之动物性而言性。（牟宗三：《名家与荀子》，台北：台湾学生书局，1994年，第223页。）

荀子认为人“生而好利”、“生而有嫉恶”、“生而有耳目之欲”，“顺是”的话就会产生种种恶行，即“恶”乃顺从“情性”发展之后果，因此可以认为荀子说“人之性恶，其善者伪也”中的“性”便主要是指情性。这个情性又与“性之和所生，精合感应，谓之性”中的后一个“性”具有共通性；人要满足“情性”的要求，便会向外发生作用，这种向外性正与“精合感应”之“感”相呼应，同样表现出一种内与外的互动关系。情性之种种“好色”、“好听”、“好味”、“好利”、“饥”、“寒”、“劳”、“嫉恶”、“耳目之欲”等正是指在经验层面上身心与物的一种关系。而“生之所以然”的那个性则是颜炳罡所说的“材性、知性、情性、人之所以为人之性”等“性”的最初还未区分的总的本源和根据。如果从情性的角度谈，则表现为一种为恶的趋向，这种为恶的趋向诉诸本源虽在于情性，然终究只是一种可能性，假若没有向外的“顺是”作用便没有为恶之现实性；但另一方面，情性却不可能是静态不动之物，其必定要向外活动，必定要与他物相接触，与他情相冲突，如此便有了恶的产生，荀子之善恶价值判断便主要是从这种因向外活动而导致之社会现实效果上立言；然正是这种可能性，使得荀子的性论不同于告子之性“无分于善不善”^①，即性无所谓善无所谓恶的观念。荀子亦就此确立起“化性起伪”之必要性，“性”如果只是表现为无善恶之内在之情，则“化性”便没有必要。荀子尤其重视知性，正是因为其表现为一种化“情性”而起伪的能力，这个是荀子最关心的。黎红雷先生指出：“‘性恶’是荀子论述的出发点，是针对孟子‘性善论’的有感而发；‘善伪’才是荀子论述的归结点，是荀子自己的正面主张，是发前人所未发的独特创见。就此而言，把荀子的人性论概括为‘善伪论’，似乎更加合理一些。起码也应该称之为‘性恶——善伪论’。”^②这种分析是很能说明问题的，因为“今人之性恶，必将待师法然后正，得礼义然后治。”^③礼义师法存在的必要性就在“性恶”的主张上凸显出来，礼法因而具有了推行天下和为人所遵行的正当性；以这样一种状态作为人自身修养和社会秩序的起点，不得不说“学”之于荀子和孔孟相比更具有不可或缺的必要性。

① 《孟子·告子上》。

② 黎红雷：《儒家管理哲学》，广州：广东教育出版社，1993年，第195页。

③ 《荀子·性恶》。

2.1.2 伪起而生礼义

荀子以礼义作为道德价值的主要内容，圣人“化性而起伪，伪起而生礼义”，圣人为何生礼义呢？荀子说：

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。^①

圣人制礼义乃因不忍睹社会之争乱，此可以称之为客观原因，然先王何以能制礼义之主观原因，则并未从理论上予以说明，据《性恶》所载，正有人以此为理由与荀子辩难。

问者曰：“礼义积伪者，是人之性，故圣人能生之也。”应之曰：是不然。夫陶人埏埴而生瓦，然则瓦埴岂陶人之性也哉？工人斫木而生器，然则器木岂工人之性也哉？夫圣人之于礼义也，辟则陶埏而生之也。然则礼义积伪者，岂人之本性也哉！凡人之性者，尧舜之与桀跖，其性一也；君子之与小人，其性一也。今将以礼义积伪为人之性邪？然则有曷贵尧禹，曷贵君子矣哉！凡贵尧禹君子者，能化性，能起伪，伪起而生礼义。然则圣人之于礼义积伪也，亦犹陶埏而为之也。用此观之，然则礼义积伪者，岂人之性也哉！^②

此间难中“礼义积伪”不是就事实义发问，而是就形而上之根据，即何以能礼能义能积能伪之最后根据，问者认为圣人能生礼义行积伪是因为人有能礼义积伪之先验根据，是本乎人性而生。性是“天之就也，不可学，不可事。”那么礼义积伪之根据，也应是生而具有的，以此解释圣人之能制礼义之所以然。荀子以一比喻推论做解答，陶匠和土而制作出瓦器，然瓦器不是人之性；工匠斫木而制作出木器，然木器不是工匠之性。以此推论，圣人“埏”人以制作出礼义，然礼义不是人之性。荀子此喻

① 《荀子·王制》。

② 《荀子·性恶》。

并没用击中间者的提问，因为他没有注意到一个重要前提，即土能制成瓦，必以此种土有能成瓦之先天条件为根据，陶匠能用木制成土瓦吗？显然不行。同样，工匠也不能用土制成木器。以此类推，圣人也不能“埏”牛马以生礼义积伪。“陶人埏埴而生瓦，以其所埏者本有可埏之性也。工人斫木而生器，以其所斫者本有可斫之性。圣人陶埏人而生礼义积伪，以人本有可陶埏以生礼义积伪之性也。”^①可惜荀子并未注意这一点。

荀子言圣人可以生礼义，那圣人又何以能成为圣人呢？就性的层面而言，荀子认为圣人和恶人是相同的，所有人都是相同的，“凡人之性者，尧舜之与桀跖，其性一也；君子之与小人，其性一也。”荀子是如何论证“涂之人”皆可以成为禹的？《性恶》篇曰：

“涂之人可以为禹。”曷谓也？凡禹之所以为禹者，以其为仁义法正也。然则仁义法正有可知可能之理。然而涂之人也，皆有可以知仁义法正之质，皆有可以能仁义法正之具，然则其可以为禹明矣。今以仁义法正为固无可知可能之理邪？然则唯禹不知仁义法正，不能仁义法正也。将使涂之人固无可知仁义法正之质，而固无可能仁义法正之具邪？然则涂之人也，且内不可以知父子之义，外不可以知君臣之正。今不然。涂之人者，皆内可以知父子之义，外可以知君臣之正，然则其可以知之质，可以能之具，其在涂之人明矣。今使涂之人者，以其可以知之质，可以能之具，本夫仁义法正之可知可能之理，可能之具，然则其可以为禹明矣。今使涂之人伏木为学，专心一志，思索孰察，加日县久，积善而不息，则通于神明，参于天地矣。故圣人者，人之所积而致矣。

此说中“可以知之质，可以能之具”，本不涵摄价值判断，只有工具义而已。然有学者据“人皆有可以知仁义法正之质，皆有可以能仁义法正之具”以断定荀子也有性善之义。此一段话确有可探讨之处，从思辨的角度来看，如果“仁义法正”与“可以知之质，可以能之具”一并讲，则使得“仁义法正”也具有先天性了，似可从中推

^① 余家菊：《荀子教育学说》，北京：首都师范大学出版社，2011年，第25页。

出性善之论。因为依荀子所言，性乃指天之就，不可学，不可事；那么人所皆有之可以知仁义法正之质，可以能仁义法正之具理当属于“性”之范围。既然人先天具有可以知仁义法正之质，可以能仁义法正之具，那么这种可以知之质，可以能之具所指向的对象——仁义法正便也应该具有先天性，或表现为可能性或表现为现实性。假如说仁义法正是后出的，那么在仁义法正都没有之前，怎么会有可以知仁义法正之质，可以能仁义法正之具呢？比如人天生具有走路的能力，是因为它的主体——脚也是天生的，我们不会认为鱼天生具有走路的能力，因为鱼天生没有脚。可以知仁义法正之质，可以能仁义法正之具是相对于仁义法正的存在而言的，前者是后者的充分条件，后者是前者的必要条件。两者是体和用的关系，没有体就没有用，有了用一定是因为有体。如果接受这个结论，则荀子所言之“性”中就具有了仁义法正之善性。

然这种看法只是断章取义，以偏概全，通读荀子全段，很明显荀子这里不是为仁义法正之先天性作论说，他论证的主题是“涂之人可以为禹”，论证的根据是“可以知之质，可以能之具”以及“仁义法正有可知可能之理”。荀子说“涂之人也，皆有可以知仁义法正之质，皆有可以能仁义法正之具”，最多只是表达不甚严谨而已，假如开头便说“人皆有可以知之质，皆有可以能之具”，而没有加上“仁义法正”四字，则显然不会涉及价值判断，亦不能从思辨上穷究而得出性善之论了。然此处确实是荀子道德哲学一个不甚彻底之处，或者说忽略之处，人之善恶行为终究缺乏一个内在形而上的保证。这便是牟宗三、劳思光等批评荀子道德价值根源不能归宿于自我主体之所在。

荀子既认为性恶，其后天之“学”、后天之“伪”则对于人的成德至关重要。荀子此处所肯定之“可以知之质，可以能之具”，便是荀子思想体系的关键之处，也是其对中国哲学一大贡献。荀子在论证人皆有可以知之质，皆有可以能之具时告诉诸事实层面，但其中作为一个前提而必须予以承认的是这个可以知之质、可以能之具是人生而具有的，荀子在它处亦言明：“人生而有知”、“心，生而有知”。^①这个“质”和“具”，就是心的智性，就是心知，就是“学”何以可能的根据。丁四新教授予以分析说：“所以知所以识之‘质’‘具’内在于主体，具有天赋的性质。而

① 《荀子·解蔽》。

“质”“具”与“知”“识”有体用关系，前者是对后者的抽象，从属性，指的是先验的知性主体与天赋人能，简单说是指纯思纯能，用荀子的语言就是指致知(音支)之知(音智)。”^①

由此我们可以说“情性”和“知性”是荀子性论中最重要的两个概念，它们可以统一在“生之所以然者谓之性”的“性”中，徐复观先生认为：“荀子之所谓性，包括有两方面的意义，一指的是官能的能力；二指的是由官能所发生的欲望。”^②所谓“官能所发生的欲望”便是情性对外物的要求；而“官能的能力”就是人心对外物的感知、认识能力。人之性恶，人之化性起伪都从此中出，都具有先天根据。这一过程就像荀子所说：

生之所以然者谓之性，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，正义而为谓之行。^③

由本性到情性到心虑，到能动之伪，到最后之归宿——“正利”“正义”，这是一个完整的过程。由此亦可以看出，“情性”能不能转变到“正利”“正义”，心虑是一个关键之处。王中江将心在荀子“化性起伪”中的主要作用理解为：“‘心灵’对人的自然‘性情’和‘欲求’不断进行调节和升华的过程。”^④心虑就是心的征知能力，这种能力在发挥作用的时候，必须依据一定之原则，所依据的原则决定了其发挥作用的方向，“心为之择”，依据什么来“择”呢？这个原则在荀子思想里就是“理”，“故欲过之而动不及，心止之也。心之所可中理，则欲虽多，奚伤于治？欲不及而动过之，心使之也。心之所可失理，则欲虽寡，奚止于乱？故治乱在于心之所可，亡于情之所欲。不求之其所在，而求之其所亡，虽曰我得之，失之矣。”^⑤荀子

① 丁四新：《天人·性伪·心知——荀子哲学思想的核心线索》，中国哲学史，1997年第3期。

② 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，上海：三联书店，2001年，第205-206页。

③ 《荀子·正名》。

④ 王中江：《“心”的自我转化和精神修炼——荀子的“心术观”》，见万俊人编：《清华哲学年鉴2007》，北京：当代中国出版社，2009年，第37页。

⑤ 《荀子·正名》。

认为情欲的多寡对社会治乱没有必然影响，关键在于心之所可中不中理。那么理是从何而出，人又如何明“理”呢？此决定于一认知心，下面就转入这方面内容的讨论。

2.2 学之可能

《荀子·解蔽》中说：“凡以知，人之性也；可以知，物之理也。”物是认识之客体，物之理是认识之被动对象；人为认识之主体，人之性有自主认识之能力。人可以知不代表一定去知，它不需要在认识活动中表明自己，当它不活动时，可以是一种潜藏的能力。知性就是这样一种能力，最后落实于心上。

2.2.1 天官与天君

人之所以能够成为认知的主体，首先在于人天生具备一些特征。《荀子·天论》篇曰：

天职既立，天功既成，形具而神生，好恶喜怒哀乐藏焉，夫是之谓天情。耳目鼻口形能各有接而不相能也，夫是之谓天官。心居中虚，以治五官，夫是之谓天君。财非其类以养其类，夫是之谓天养。顺其类者谓之福，逆其类者谓之祸，夫是之谓天政。暗其天君，乱其天官，弃其天养，逆其天政，背其天情，以丧天功，夫是之谓大凶。圣人清其天君，正其天官，备其天养，顺其天政，养其天情，以全其天功。如是，则知其所为，知其所不为矣；则天地官而万物役矣。

人的存在是天职、天功之自然结果，凭此人具有了形体和精神，蕴含了各种情感，耳目鼻口形也以其各自的特点而形成不可替代之功能以与外界发生接触，心居中虚，但其有独一无二之能动性，即能治理五官，这种能动性乃天生而有。人类可以利用其他物类来供养自己，顺从同类谓之福，违逆同类谓之祸。这些从天而生但落于人身上的特征其根源还是在天，“天通过天职、天功的‘既立’、‘既成’而把天情、

天官、天君、天养和天政五者下落为“在人者。”^① 这些都是人之所生而即有的，是天赋于人的最初状态，荀子认为人“形具而神生”之后，乃应该“明于天人之分”，这个命题理所当然包括明“天”和明“人”两个方面。明“天”是“知其所不为”，即“不与天争职”；明“人”是“知其所为”，即“敬其在己者”，致力于人为事功。如此便确立了人发挥自己能动性之范围，此人的能动性就在于心之自主性。

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。^②

心是形体感官和精神意识之君主，有绝对的自由，不受任何限制，不因任何外力而改变自己的意志。然人与外界接触首先是通过天官，天官以其各自之功能感受不同之外物，最后将感觉统之于心，形成认识。《荀子·正名》描述这一过程曰：

然则何缘而以同异？曰：缘天官。凡同类同情者，其天官之意物也同。故比方之疑似而通，是所以共其约名以相期也。形体、色、理以目异；声音清浊、调竽、奇声以耳异；甘、苦、咸、淡、辛、酸、奇味以口异。……心有征知。征知，则缘耳而知声可也，缘目而知形可也。然而征知必将待天官之当簿其类，然后可也。五官簿之而不知，心征知而无说，则人莫不然谓之不知。此所缘而以同异也。

人何以会形成不同的感觉经验，乃由于我们天生的官能各不相同。人对形体、色、理之所以形成形体、色、理的经验是因为眼睛的作用；人对声音清浊、调竽奇声之所以形成声音清浊、调竽奇声的经验是因为耳朵的作用；口、鼻、形体、心莫不以己之官能在与外物的接触中形成相应成类的认识。

① 丁四新：《天人·性伪·心知——荀子哲学思想的核心线索》，中国哲学史，1997年第3期。

② 《荀子·解蔽》。

然认识的产生不能离开心的作用。首先天官需要在天君的主动参与下才能发生作用，如“心不使焉，则白黑在前而目不见，雷鼓在侧而耳不闻”^①、“心忧恐，则口衔刍豢而不知其味，耳听钟鼓而不知其声，目视黼黻而不知其状，轻暖平簷而体不知其安。”^②心不起作用，认识就无法形成。其次心有一种自主的验证认识的高级作用，即“心有征知”。但征知不能离耳而知声，离目以知形，即必须“待天官之当簿其类”而后有征知。感官接触外物而无感知，心验证考察而不能形成说法，这些就是无知。耳目等感觉认识的产生离不开心的作用；高级的征知活动必须以天官之当簿其类为基础，形成对类的认识是人使用事物的前提。然人心因常被蒙蔽而导致认识的偏差和错误，所以要认识正确先须“解蔽”。

2.2.2 心之蔽

在荀子看来，认识之弊主要在于一己之私心，以其所已有距其所未有，以其所已知距其所未知。《荀子·解蔽》篇云：

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。乱国之君，乱家之人，此其诚心，莫不求正而以自为也。妒缪于道，而人诱其所迨也。私其所积，唯恐闻其恶也。倚其所私，以观异术，唯恐闻其美也。是以与治虽走，而是已不辍也。岂不蔽于一曲，而失正求也哉！心不使焉，则白黑在前而目不见，雷鼓在侧而耳不闻，况于使者乎？……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。凡万物异则莫不相为蔽，此心术之公患也。

人天生乃有情欲之性，“目好色，耳好听，口好味，心好利，骨体肤理好偷佚，是皆生于人之情性者也。”^③这种情性因人不同，遂表现为不同之好恶，偏好自己所

① 《荀子·解蔽》。

② 《荀子·正名》。

③ 《荀子·性恶》。

有，乃唯恐别人说其不好；从自己出发，乃唯恐听到赞美别人的话。诸侯异政，百家异说，有对有错，有好有坏；混乱之人，也并非不想求正道，只不过因情欲而生妒忌心，别人又投其所好而加以诱惑，遂错认大道。目耳鼻舌被其所好而牵引，心被蒙蔽而随情感所向不能自我做主；心如果被迷惑，则随其所迷惑的对象而摇摆不定，以此则不可能形成正确之认识。“见其可欲也，则不虑其可恶也者；见其可利也，则不虑其可害也者。是以动则必陷，为则必辱，是偏伤之患也。”^①欲恶、始终、远近、博浅、古今各不相同，但皆有其可取性、互补性，如果根据自己之喜好而只认定其中一方，以之为行事之圭臬，则当接触另一方时，必定失败受辱。荀子善于总结以往之经验，他在评价诸子时说到：

墨子蔽于用而不知文。宋子蔽于欲而不知得。慎子蔽于法而不知贤。申子蔽于势而不知知。惠子蔽于辞而不知实。庄子蔽于天而不知人。故由用谓之道，尽利矣。由欲谓之道，尽嗇矣。由法谓之道，尽数矣。由势谓之道，尽便矣。由辞谓之道，尽论矣。由天谓之道，尽因矣。此数具者，皆道之一隅也。夫道者体常而尽变，一隅不足以举之。曲知之人，观于道之一隅，而未之能识也。故以为足而饰之，内以自乱，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上，此蔽塞之祸也。^②

思想家尤其易遇蔽塞之祸，且其后果更为严重。因学者之思想乃其殚精竭虑而学习思考之结晶，是经过反思形成的认识，表达了对事物之独特看法，所以他们尤其珍惜执着于自己的学说，且喜欢以己之说去说服和影响他人。就像墨子只看到实用的一面而不知道礼乐之文饰，如只从此实用一面来体认道，则道尽讲功利；宋子、慎子、申子、惠子、庄子，在荀子看来莫不如此，道在他们那里永远只是一个侧面，在其看来自己所体认之道就是全体，所以适用于天下所有人，适用于天下所有情况；如此则把部分当整体，当此部分碰到彼部分时，必定各执己见，引发祸乱。荀子认为“道者体常而尽变，一隅不足以举之。”^③此紧要处惜乎只有圣人明了，因此“圣人知心术

① 《荀子·不苟》。

② 《荀子·解蔽》。

③ 《荀子·解蔽》。

之患，见蔽塞之祸，故无欲、无恶、无始、无终、无近、无远、无博、无浅、无古、无今，兼陈万物而中县衡焉。是故众异不得相蔽以乱其伦也。”^①既知心术之患，见蔽塞之祸，则需进一步谋求解除弊端之方法。不拘于任何一端，在认识事物时不以成见待之，把万物都摆好，以一个开放的心态来衡量，衡量的标准就是道。任何人都可以从自己的标准去对待外物，假如自己的标准是道，那么就是以道观物，合于道的则守，不合于道的则禁；假如心中的标准不合于道，而人错将其当作道，则所守所禁便也不可能合于道了。丁四新认为“既然肯定心体之‘衡’这种绝对的标准是道，那么道不仅是心体认识的对象。同时也同化入心体的绝对中，即纯思纯能在反思中与道体合一。”^②所以一切的关键在于以一个真正的大道作为标准，那这个大道如何才能被人所认识呢？认识大道的过程其实就是解蔽，在这个过程中心要保持“虚壹而静”。

2.2.3 “虚壹而静”

心要发挥自己正确的认知能力，保持“虚壹而静”尤其重要。荀子说：

人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虚壹而静。心未尝不臧也，然而有所谓虚；心未尝不两也，然而有所谓壹；心未尝不动也，然而有所谓静。人生而有知，知而有志；志也者，臧也；然而有所谓虚；不以所已臧害所将受谓之虚。心生而有知，知而有异；异也者，同时兼知之；同时兼知之，两也；然而有所谓一；不以夫一害此一谓之壹。心，卧则梦，偷则自行，使之则谋。故心未尝不动也，然而有所谓静，不以梦剧乱知谓之静。未得道而求道者，谓之虚壹而静，作之则。将须道者，虚则入；将事道者，壹则尽；将思道者，静则察。知道察，知道行，体道者也。虚壹而静，谓之大清明。万物莫形而不见，莫见而不论，莫论而失位。坐于室而见四海，处于今而论久远。疏观万物而知其情，参稽治乱而通其度，经纬天地而材官万物，制割大理而宇宙里矣。^③

① 《荀子·解蔽》。

② 丁四新：《天人·性伪·心知——荀子哲学思想的核心线索》，中国哲学史，1997年第3期。

③ 《荀子·解蔽》，此段文本依据北京大学《荀子》注释组的《荀子新注》。

虚，不是不接受外在之物，“虚，不是‘无藏’的‘虚’，而是‘旧藏不拒新受’的‘虚’。”^①已藏不损害将受，虚就是能藏，就是心灵一种开放的状态，就是要在不断接受所藏之物时体现自己。因其“所已受”还不一定是大道全体，所以还有必要“受”。拒绝新受的旧藏，一定是独断、片面的，满足于“旧藏”是一种“弊”，而“虚”就是解这个弊。

壹，是指心能够专一。心可以有不同的认知，认知可以是多方面、多角度的，然而不能因为这一认知活动扰乱另一认知活动；壹并不排斥两，人可以兼知，人用心专一对此一物形成完全的认知，这一认知活动完尽以后才可以去进行另一认知活动，在这个意义上可以说，一是两的基础。廖名春认为这里的“壹”应该理解为：“‘夫一’当指非正确的认识，‘此一’当指正确的认识。在‘兼知’中，不因非正确的认识而妨碍对正确认识的接受，也就是说，在‘兼知’中，要有鉴别，要有选择，要鉴别出真知，要善于选择真理。这才是荀子‘壹’的真意。”^②其所说未必然，因为首先荀子在论述“虚壹而静”时并不涉及价值判断，因为这时还是“未得道而求道者”之阶段，显然道还没有悬于心中，因此缺乏价值判断的标准，又如何去作出正确选择呢？况前文所说欲恶、始终、远近、博浅、古今等都不是正确与不正确的关系。其次荀子说“不以夫一害此一谓之壹”，显然“夫一”和“彼一”不是非对即错的关系，他们应该统一共存而不是相害，前文也说“夫道者体常而尽变，一隅不足以举之。”若以廖先生所言则只能取一隅，非此即彼，这不正是相害了吗？显然这不能达到认识道的目的。所以这里的“壹”我认为是对专一，专一才能尽物，才能“事道者之壹则尽”。

静是心的一种“定静的情状”^③，心也会动，但这个动不能影响这个静，显然这个动和静已不是一个层面的。动是指“心，卧则梦，偷则自行，使之则谋”，这是一个较低层次、被动性的心。再看“静”指“不以梦剧乱知”，“‘梦剧’，胡思乱想之杂念也。杂念有自起他起之别。‘梦’是自起的杂念，故注释为‘想象’”。

① 梁启雄：《荀子简释》，北京：中华书局，1983年，第295页。

② 廖名春：《荀子“虚壹而静”说新释》，见庞朴主编：《儒林》（第四辑），济南：山东大学出版社，2008年，第288页。

③ 余家菊：《荀子教育学说》，北京：首都师范大学出版社，2011年，第45页。

‘剧’是他起的杂念，故注释为‘囂烦’。‘囂’，起自外界。”^①“知”，廖名春认为是指智慧、理性，这是很好的解释。这个静是不能被杂念扰乱的依理性而觉悟的一种心境，是保持不动的清明情状，但又可以和另一层面的动同存于一心。

虚、壹、静和藏、两、动并不是不能在一心中共存，藏、壹、静已经是一个更高的阶段。虚壹而静的目标是指向“道”，虚以藏为表现，壹以两为基础，静以动为前提；道在虚中藏，道两尽而一，道于动中静察。所以虚壹而静是不能脱离藏、两、动来讲的，离藏、两、动的虚壹而静就会显得神秘而空洞无物。心在藏、两、动的作用下以虚壹而静的大清明之态去体认大道。

大清明之心不为所弊，“人心譬如盘水，正错而勿动，则湛浊在下，而清明在上，则足以见须眉而察理矣。”^②心如一盘水，做到虚壹而静，则如水端正而不被摇动，那么它就可以鉴照精微之大道。心与道合，以道观万物，以道论万物，对万物的一切认识、一切活动莫不符合大道之规律，身在一室而心可观天下；人处一时而智通远古，洞察万物而知其实情，考察治乱而明晓其理，治理天地而利用万物，掌握大道而宇宙一览无余也，此为虚壹而静之大清明。

^① 李涤生：《荀子集释》，台北：台湾学生书局，第486页，转引自廖名春：《荀子“虚壹而静”说新释》。

^② 《荀子·解蔽》。

3 学之内容与方法

3.1 学之内容

依荀子之认知心，本可以走向对客观自然之认识。然荀子紧守儒家立场，使其所学始终集中于关乎“人道”和“治乱”之范围。潘小慧指出：“纯就认知谈认知，并非荀子的学说要旨；荀子以为认知必须着眼于有助于人生治道之现实实践问题而道德实践及政治社会上来谈才有深刻的意义。而道德实践又是政治社会之基础，因此严格来说，荀子的知识论不是西方哲学意义的知识论，而应属带有浓厚儒家色彩，即一种立基于道德关怀，社会伦理学目的之知识论系统，更好说是一种‘道德知识论’。”

^①重道德知识，这是儒家一以贯之的传统。具体到荀子这里，其道德知识便是以礼为宗，统贯其它德目。王先谦在《荀子集解·序》中云：“荀子论学论治，皆以礼为宗，反复推详，务明其旨趣，为千古修道立教所莫能外。”^②荀子如此重礼，外因乃出于社会现实之需要，内在根据是在于礼自身之特征和价值。下面试做探讨。

3.1.1 有所不学

荀子既然把学习的目光投向儒家道德知识，则他需要把与道德无关之内容一一剔除。

目标首先针对与人事无关之种种对象。在他生活的时代最为普遍之现象乃民众“舍其所以参而愿其所参”^③，即舍弃人事之努力，而望行使天之职能。人自有其应该着力之处，而时人却“慕其在天者”，把人事之吉凶祸福归之于自然界某种神秘力量。荀子遂对这种现象严加批判，主张明于天人之分；他认为天有常道，地有常数，这些都不是人所应追慕的，更不须因此而有所畏惧，反而应“敬其在人者”，即致力于人所当为之“强本而节用”，“养备而动时”，“修道而不贰”，如此则“天不能

^① 潘小慧：《荀子道德知识论的当代意义与价值》，见庞朴主编：《儒林》（第四辑），济南：山东大学出版社，2008年，第74页。

^② 王先谦：《荀子集解·序》，北京：中华书局，1988年，第1页。

^③ 《荀子·天论》。

贫”，“天不能病”，“天不能祸”。人对与人事无关且不能为人所把握的“在天者”应不加虑，不加能，不加察。

荀子顺此下来，进而认为关于人类自身的很多知识也不须学习。原因一方面在于人的认识能力有限，“以可以知人之性，求可以知物之理，而无所凝止之，则没世穷年不能遍也，其所以贯理焉虽亿万，已不足浃万物之变，与愚者若一。学，老身长子，而与愚者若一，犹不知错，夫是之谓妄人。故学也者，固学止之也。”^①所以学习应该有所“止”，对于儒家来说就是止于尽伦尽制之圣王。止与尽不是矛盾的，尽是尽于所止，止是于所学内容已尽才能止，如此才能“浃万物之变”，应变而无穷。另一方面无用于人格修养、不急于天下治乱甚至有害于社会秩序的知识也应该予以否定。“若夫充虚之相施易也，‘坚白’‘同异’之分隔也，是聪耳之所不能听也，明目之所不能见也，辩士之所不能言也，虽有圣人之知，未能偻指也。不知无害为君子，知之无损为小人。工匠不知，无害为巧；君子不知，无害为治。王公好之则乱法，百姓好之则乱事。”^②这些学说乃“无用之辩，不急之察”，荀子认为应该弃而不治。

荀子对那些“非分是非，非治曲直，非辩治乱，非治人道”的内容一一给予排除后，最后剩下的便是儒家之道。儒家之道的主要内容乃仁、义、礼、法^③等，因此学习的内容也限于此。不过仁、义、礼、法在孔孟荀思想中内涵不尽相同，其地位和关系也随之而有差异。

3.1.2 所学以礼为宗

荀子认为善乃后天之“伪”所成，表现在个人与自然、社会、他人的互动关系中，这种关系的融洽与否，即是个人与国家“正理平治”与否的关键。荀子以“治”与“乱”来定义“善”与“恶”，又认为“礼义之谓治，非礼义之谓乱。”^④因此可以说荀子视野中的善恶便主要取决于人们对礼义道德的接受程度。所以其人格修养便

① 《荀子·解蔽》。

② 《荀子·儒效》。

③ “法”的内容主要为荀子所有。

④ 《荀子·不苟》。

不能脱离外界只向内求，更不是如孟子般“反身而诚”，而是以向外学习礼义为积善成德的第一步，这与孔子强调首先须向文化典籍，向别人学习较一致。荀子思想中，礼居于最重要地位，它是学习的主要对象，“故学也者，礼法也。”^①礼法之所以能学，一是因为荀子所确立之认知心具有能知虑，能思辨，能选择，能判断之能力，上文已有论述；其次在于礼法本身之特性和价值，荀子在继承前人礼学思想的前提下对礼进行了一次全面系统的总结、整理和改造，礼之价值主要体现在对人之为人之本质规定以及对人与人，人与社会、国家关系的制度性规范当中。

3.1.2.1 礼之内容

礼乃个人修身立命之本。首先礼义乃人禽之别之所在，是人之所以为人者。

故人之所以为人者，非特以其二足而无毛也，以其有辨也。夫禽兽有父子，而无父子之亲，有牝牡而无男女之别。故人道莫不有辨。辨莫大于分，分莫大于礼。^②

水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气、有生、有知，亦且有义，故最为天下贵也。^③

所引文二中之“义”，即指礼义，熊公哲疏解为“义谓以礼为分界，而裁制之也……荀子言礼每兼义举，言义并举礼，其义实一。”^④人与禽兽的区别不在于形体之不同，不在于有无知觉，根本之处在于人有辨，“辨，别也”^⑤，体现为父子之亲，男女之别，如此长幼有序、上下有差，各有其等级名分，此为礼义之本质所在，表现为人际之分别经形式化和制度化而形成的等级规则。其次个人思想行为以礼为规范之本，“礼者，所以正身也；……无礼，何以正身？”^⑥“夫行也者，行礼之谓也”；^⑦“礼者，人道之极也”；^⑧“礼者，法之大分，类之纲纪也。故学至乎礼而

① 《荀子·修身》。

② 《荀子·非相》。

③ 《荀子·王制》。

④ 熊公哲：《荀子今注今译》，台北：台湾商务印书馆，1975年，第159页。

⑤ 王先谦：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第78页。

⑥ 《荀子·修身》。

⑦ 《荀子·大略》。

止矣。夫是之谓道德之极。”^②礼是对人日常行为之规定，又是一切道德之最后根本。

礼是社会结构、国家制度之本。首先礼表现在具体的仪节轨式当中，这些仪礼是历史中形成的为公众所认同，是个人融入社会所必须遵循的行为式范，此礼也尤为孔子所重视，《仪礼》和《礼记》所记载之“繁文缛节”皆属此类，荀子在《礼论》中亦不甚其烦，多有列举，所谓“饮食，衣服、居处、动静，由礼则和节，不由礼则触陷生疾；容貌、态度、进退、趋行，由礼则雅，不由礼则夷固、僻违、庸众而野。”

^③其次礼乃家庭道德伦常以及社会人际关系之准绳和尺度。《荀子》中有言：

请问为人君？曰：以礼分施，均遍而不偏。请问为人臣？曰：以礼侍君，忠顺而不懈。请问为人父？曰：宽惠而有礼。请问为人子？曰：敬爱而致文。请问为人兄？曰：慈爱而见友。请问为人弟？曰：敬诎而不苟。请问为人夫？曰：致功而不流，致临而有辨。请问为人妻？曰：夫有礼则柔从听侍，夫无礼则恐惧而自竦也。^④

家庭关系是社会关系之缩影，家庭各成员依据礼之规定完成自己之职责和使命，然后依此秩序与精神推之于社会，来处理社会中人与人的关系，遂能形成“贵者敬焉，老者孝焉，长者弟焉，幼者慈焉，贱者惠焉”^⑤之良好社会秩序。

礼在荀子那里最为突出的特点是作为治国安邦之本，荀子针对当时之混乱局面，尤其重视礼法作为政治制度与方法而存在的可以依之以治理天下的价值与功效，可以说这才是荀子礼学的最终归宿。他说：“礼者，治之始也”^⑥，“国之命在礼”^⑦，“隆礼贵义者，其国治，简礼贱义者，其国乱”^⑧，“礼者，治辨之极也，强固之本

① 《荀子·礼论》。

② 《荀子·劝学》。

③ 《荀子·修身》。

④ 《荀子·君道》。

⑤ 《荀子·大略》。

⑥ 《荀子·王制》。

⑦ 《荀子·天论》。

⑧ 《荀子·议兵》。

也，威行之道也，功名之总也，王公由之所以得天下也，不由所以陨社稷也。”^①治理天下能否以礼为本是治乱存亡之关键。礼之所以能正国是因为礼之规范性、明晰性和公正性，所谓“礼之所以正国也，譬之：犹衡之于轻重也，犹绳墨之于曲直也，犹规矩之于方圆也，既错之而人莫之能诬也。”^②同样具此特征的还有“法”，法在规范言行、建立秩序和治理国家中的作用与礼有相互补充之善。

3.1.2.2 礼与法

荀子把法引入自己的学说，与当时的社会状况不无关系，《家语·刑政》中孔子云：“圣人治化，必刑政相参焉。太上以德教民，而以礼齐之。其次以政导民，而以刑禁之。化之弗变，导之弗从，伤义以败俗，于是乎用刑矣。”^③荀子之时代仁义礼教难行矣，遂不得不施法以防民之乱，惩民之恶，正如陈登元所说：“重礼者，儒家固有之见解，而重法者，荀子随环境而变化之一种结果。”^④而法之有效性与合理性已在各国变法的成功中得到证明，任继愈称荀子：“这样用法治来充实改造礼治，体现了新的时代精神”^⑤。荀子之所以隆礼重法，援法入礼，以扩充礼之内涵，是因为原先之“礼”在新的时代背景下已有不逮之处，而法正可以作为补充，完善礼制，“明确分际、确立等级、严肃职分，这是礼与法的共有本质，即‘礼法之枢要’、‘礼法之大分’是也。礼与法有各自适用的人群和情境，这又是礼与法的相异。”^⑥礼法之不同就适用人群来说，“由士以上，则必以礼乐节之；众庶百姓，则必以法数制之。”^⑦就情境而言：“听政之大分，以善至者，待之以礼；以不善至者，待之以刑。”^⑧礼表现在人积极的行为和关系之中，是一种正面的肯定和模范；而法则对人不正当的行为和关系予以惩治和威慑，是一种外在的强制和制裁。“礼偏重积极的规矩，法偏重消极的禁制”^⑨，礼法并用，才能达到治国之效果，遂《非相》中乃言：“治之经，礼与刑，君子以修百姓宁，明德慎罚，国家既治，四海平。”但礼法在荀

① 《荀子·议兵》。

② 《荀子·王霸》。

③ 程树德：《论语集释》，北京：中华书局，1990年，第68页。

④ 陈登元：《荀子哲学》，上海：商务印书馆，1928年，第127页。

⑤ 任继愈：《中国哲学发展史·先秦卷》，北京：人民出版社，1983年，第672页。

⑥ 张奇伟：《荀子礼学思想简论》，中国哲学史，2002年第2期。

⑦ 《荀子·富国》。

⑧ 《荀子·王制》。

⑨ 胡适：《胡适学术文集·中国哲学史》（上），北京：中华书局，1991年，第96页。

子思想中地位并不相同：礼为根本，法更多地只是对礼的一种补充，法以礼为制定之根据和原则，所谓“礼者，法之大分，类之纲纪也”^①，正如韩星先生所言：“荀子的礼法并称，实际上是以礼兼容了法，使法有了伦理化倾向，与礼的性质极为接近。”^②荀子以礼为本的思想绝不同于法家的以法为本。法并不适用于所有领域，法也不能被滥用，“荀子的逻辑是，在礼法关系中，隆礼重法是相辅相成的：隆礼是第一位的，重法是第二位的；礼义教化是第一位的，刑罚惩治是第二位的，礼义教化不奏效，则辅之以刑罚，礼所不行，势必以刑辅之。”^③“隆礼重法”思想的提出是荀子对儒家的巨大贡献，使得儒家能够在战国后期不坠于世，乃至后来成为中国政治制度之主要模式。

3. 1. 2. 3 礼之人本基础

上述乃礼之内涵与价值，然礼作为一外在规范之所以能对人起作用，只有回到人自身才能得到最根本的说明，也就是说人对礼义的学习最终是出于自身的需要，人学习的主动性亦由此而来。荀子在人之欲求、情感和“有辨”“能群”之处论述礼之渊源和作用机制。正如张奇伟教授所言：“荀子明确和固执地从人们与生俱来的自然欲望和社会需求讨论礼的渊源由来。他详尽全面地讨论人欲的产生和实现、欲望的内涵和外延、情欲的本性和功用，在人之欲求的现实扩张的矛盾运动中探寻礼的起源、本质以及功用，从而形成其礼学思想的一大亮点。”^④荀子如此描述礼的起源：

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。绳者，直之至。衡者，平之至。规矩者，方圆之至。礼者，人道之极也。^⑤

① 《荀子·劝学》。

② 韩星：《荀子的治道及其当代价值》，见庞朴主编：《儒林》（第四辑），济南：山东大学出版社，2008年，第178页。

③ 王杰：《荀子对礼学思想体系的建构》，见庞朴主编：《儒林》（第四辑），济南：山东大学出版社，2008年，第178页。

④ 张奇伟：《荀子礼学思想简论》，中国哲学史，2002年第2期。

⑤ 《荀子·礼论》。

荀子承认人生而有欲，欲而有求，此为“人情之所必不免也”^①。如果“欲”和“情”没有节制，顺其发展，就会无穷无尽；但“物”还没有丰富到满足所有欲望的程度，如此便“物寡而欲多”，结果必然引起争夺之乱，导致物质之穷，最后反而所有人都不能得到任何满足。物的问题一时不能解决，所以只能从欲的方面来解决矛盾。荀子认为“欲虽不可尽，可以近尽也。”“欲虽不可去，求可节也。”^②欲望可以得到一定程度的满足，也可以在一定程度上予以节制，即是需要通过一定之方式来平衡各方之利益需求。于是先王制定礼义，规定各自之等级名分，再依据等级名分来进行“物”之分配。在物的数量不变的情况下实际是通过限制一部分人的欲望来满足另一部分人的欲望。一个人等级名分之高低决定了他所分配之“物”之多寡；依此所有人之欲求在礼义所规定之秩序内都得到某种程度之满足，这就是所谓“养人之欲，给人之求”。荀子认为既要养欲又提出须导欲，看似矛盾，实则是在不同层面加以言说：养欲，是在名分所承认的范围内使欲尽可能得到满足；导欲，是指在欲漫出自己相应的等级名分时加以引导，其养欲、导欲都是为了满足人之需要。

礼一方面因人之欲求而产生，另一方面也为人之情感所需，“礼义文理之所以养情也”^③。荀子之礼学思想“不仅顾及到了人的口腹之欲，而且也顾及到人的视觉美感；它不仅满足了人们物质和肉体的需要，同时也满足了其精神和心理的需要。”^④礼不只停留于物质实用层面，某些方面亦表人文化成之作用。如祭祀祷告祈求之礼，非真能灵验也，只是表达人们心灵之某种情感诉求，以此告慰人心，协调社会，“礼以顺人心为本，故亡于礼经而顺于人心者，皆礼也。”许多礼制是以人之内在心理和情感为根据。“凡礼，事生，饰欢也；送死，饰哀也；祭祀，饰敬也；师旅，饰威也。是百王之所同，古今之所一也。”^⑤在具体的仪轨动作中，反映出的是人内心情感的某种寄托。比如“祭者，志意思慕之情也。”情有所发，礼有所表，相互配合，以养成一温情脉脉之人文价值情境，人之性情因而得以感化和陶冶。

① 《荀子·王霸》。

② 《荀子·正名》。

③ 《荀子·礼论》。

④ 张奇伟：《荀子礼学思想简论》，中国哲学史，2002年第2期。

⑤ 《荀子·礼论》。

故情貌之变，足以别吉凶，明贵贱亲疏之节，期止矣。……是吉凶忧愉之情发于颜色者也。……是吉凶忧愉之情发于声音者也。……是吉凶忧愉之情发于饮食者也。……是吉凶忧愉之情发于衣服者也。……是吉凶忧愉之情发于居处者也。两情者，人生固有端焉。若夫断之继之，博之浅之，益之损之，类之尽之，盛之美之，使本末终始，莫不顺比，足以为万世则，则是礼也。^①

礼节威仪对人的颜色、声音、饮食、衣服、居处之种种规定，皆是吉凶忧郁之情由内而外之种种不同表达。礼义对情感之表达既不能不及也不能过度，比如三年丧礼之规定，“称情而立文，因以饰群，别亲疏贵贱之节，而不可益损也。”^②三年之久是因为“创巨”“痛甚”，不满三年不足以寄托哀思，然亦有三年过后，仍“哀痛未尽，思慕未忘”者，则礼予以止断之，是因为送死应有度，三年已足以表其至痛，生人须节制其情以复其生道。此正是“礼者，断长续短，损有余，益不足，达爱敬之文，而滋成行义之美者也。”^③情有不足，礼以续之，情既过甚，礼以断之，不多不少，终表衷情之爱敬，乃成行义之美善。“文理情用相为内外表里，并行而杂，是礼之中流也。”^④礼既有文饰之功效，又有助于情感之协调，从而达到举止适宜，情感适度之中和之道。不同文饰和不同情感所示之礼乃以人与人之亲疏贵贱为根据，所谓“故情貌之变，足以别吉凶，明贵贱亲疏之节，斯止矣。”^⑤

礼以“等”“差”“分”为基础，皆各有所依，各得其宜，如此形成一个有凝聚力、有效率的社会群体。荀子从这个角度来阐释礼的产生和作用，实际上隐含的前提是承认人的等级差别。但荀子并不认为这是一个封闭而不可改变的状态。人可以通过“伪”、“学”来改变自己的处境。他说：“虽王公士大夫之子孙也，不能属于礼义，则归之庶人。虽庶人之子孙也，积文学，正身行，能属于礼义，则归之卿相士大夫。”^⑥对礼义的学习和实践决定了人的社会地位，荀子把礼与人的生存和利益联系起来，使得对“礼”的学习变得十分重要。李泽厚说：“人类（社会）维持自己的生

① 《荀子·礼论》。

② 《荀子·礼论》。

③ 《荀子·礼论》。

④ 《荀子·礼论》。

⑤ 《荀子·礼论》。

⑥ 《荀子·王制》。

存发展必须组合在一起（群）而与自然相奋斗（对付外在地自然），这就产生了‘礼’；‘礼’是为了‘分享’‘止争’，使群体能够存在和延续而建立起的规范秩序；这秩序正在于克制、改造、约束、节度人的自然欲求（改造内在的人性）；因此要维系这种社会秩序（外）和节度自然欲求（内），就必须‘学’，必须‘为’，必须‘伪’；可见‘学’‘为’对于人便有关系存在的根本意义……在荀子所有的思想观念中，最重要最突出的便是上述这点：即追溯‘礼’的起源及其服务于人群秩序的需要，从而认为人必须努力学习，自觉地用社会的规范法度来约束和改造自己、利用和支配自然。”^①人通过学“礼”从而在家庭伦理、社会职业和国家政治中获得自身存在和独立的根据和意义。

人为社会之主体，由于个人出身、环境教育、职业分工、地位财富之种种差异，因而使得建立和维持社会秩序是一件十分复杂的工程。荀子认为礼义是社会治理和正常运行的保证，因为在复杂的社会状况中只有形成等级差别和制度保障才能运行有序，而礼义正符合这种需要。个人正是通过学习礼义以完成自我社会角色的定位和认同。

万物同宇而异体，无宜而有用为人，数也。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。孰同而知异，行私而无祸，纵欲而不穷，则民心奋而不可说也。如是，则知者未得治也；知者未得治，则功名未成也；功名未成，则群众未县也；群众未县，则君臣未立也。无君以制臣，无上以制下，天下害生纵欲。欲恶同物，欲多而物寡，寡则必争矣。故百技所成，所以养一人也。而能不能兼技，人不能兼官。离居不相待则穷，群居而无分则争；穷者患也，争者祸也，救患除祸，则莫若明分使群矣。^②

人类具有先天之优势性，虽同为宇内一物却可以使万物为己所用。每个人都有自己的追求，但实现的方式不尽相同，每个人都有自己的欲望，但拥有的智慧也参差不齐。假如势位相同，则谋私没有祸患之虞，纵欲没有停止之时，则民心有争夺之奋而

① 李泽厚：《中国思想史论》，合肥：安徽文艺出版社，1999年，第118-119页。

② 《荀子·富国》。

无安治之时，如此整个社会就混乱而无秩序可言，这是因为上下名分等级未予确立。所求之物有限，而求之之欲无穷，如无等级名分以限制则必竭尽此物而生争夺，如此则祸患无穷，欲救患除祸，则莫若确立各自之名分、组成有序之群体，此乃“先王案为之制礼义以分之，使有贵贱之等，长幼之差，知愚能不能之分，皆使人载其事，而各得其宜。然后使谷禄多少厚薄之称，是夫群居和一之道也。”^①之所以等级名分不可缺少乃是因为如果整齐同一，则人与人不可相使也，如此则不可以形成凝聚力，不可防止争夺。荀子正是通过此礼义之学以影响个人，从而组织起有效的群体政治生活。对礼义之重视并没有使荀子忽视仁义之学，只不过对于他们之间的关系和作用，荀子亦有自己的认识。

3.1.2.4 仁义与礼法

《荀子》继承孔孟之传统，“仁”“义”亦是其修身之学之基本内容，但常仁、义并讲。如：“彼仁者爱人，爱人故恶人之害之也；义者循理，循理故恶人之乱之也。”^②“仁，爱也，故亲；义，理也，故行；礼，节也，故成。”^③荀子其“仁”之内涵顺孔子而来，而以“理”释“义”，基本表现为事物间之条理、理则一面，其道德意味不甚明显。《荀子》中“仁义”常为一词，比如：“仁义之统”，“圣人也者，本仁义，当是非，齐言行”^④，“修仁义，伉隆高，正法则，选贤良，养百姓”^⑤。“仁义”作为一个词时，多与是非法则等并言，表明其作为绝对道德之主体性已不如孔子学说中那般重要。荀子以礼贯通仁、义、法，在礼与仁、义一面，他认为“君子处仁以义，然后仁也；行义以礼，然后义也；制礼反本成末，然后礼也。”^⑥“先王之道，仁之隆也，比中而行之。曷谓中？曰：礼义是也。”^⑦由此可见欲推究仁义之根本，则需由礼而致之，仁义之实现乃系于礼之推行，礼是最根本的大道，实现了礼，仁义也就自然实现了；仁、义需借助礼才获得存在的意义。在礼与法一面，礼通过对法的主导，使其获得了更广泛的基础。“由士以上则必以礼乐节之，众庶百

① 《荀子·荣辱》。

② 《荀子·议兵》。

③ 《荀子·大略》。

④ 《荀子·儒效》。

⑤ 《荀子·王制》。

⑥ 《荀子·大略》。

⑦ 《荀子·儒效》。

姓则必以法数制之。”^①礼法之对象便是天下所有。由此可见荀子所推重的是理则的客观性、条理性。这是荀子的重智、重理倾向的必然结果。

就道德伦理而言，荀子把道德价值法则化，规范化，从而使其易于把握和遵守，他说“忠信以为质，端悫以为统，礼义以为文，伦类以为理，端而言，臑而动，而一可以为法则。”^②荀子认为作为“法之大分，类之纲纪”之礼最好地体现了对伦理价值的规范性要求，因此通过礼的确定性和纲领性得以通晓仁义等道德价值，所谓“将原先王，本仁义，则礼正其经纬蹊径也。”^③从这个层面来说，道德修行和实践便具有了可操作、可推导之清晰性，这是人用明辨之智性可加以把握的，道德之事也落实于理智之心，也终不必诉诸于内心不可捉摸的超验之思。牟宗三亦评价荀子所推崇之人“常用智而重理，喜秩序，爱稳定，厚重少文，刚强而义，而悱惻之感，超脱之悟，则不足。其隆礼义而杀诗书，有以也夫。而孟子正相反，孟子善诗书，诗言情，书纪事，皆具体者也。就诗书之为诗书自身言，自不如礼义之整齐而有统，崇高庄严而为道之极，然诗可以兴，书可以鉴，止于诗书之具体而不能有所悟，则凡人也，不足以入圣学之堂奥。……故孟子敦诗书而立性善，正是向深处悟，向高处提，荀子隆礼义而杀诗书，正是向广处转，向外面推。一在内圣，一在外王。”^④此说明一重要问题，即孟子之道德境界，非一般资质之人所能轻易达到，而荀子之礼义之统甚易行，一般人即可成就，因此有着更广泛切实之适用性。荀子对社会秩序之理想，在此规范和整齐之礼义下方可更直接有效地实现。

礼通过对仁、义、法的贯通，从而变得与所有人体戚相关。荀子尤其重视社会秩序之建立，礼义就是其“一天下”之不二选择。但不可不注意的是，荀子最后的落脚点依然是人治，人修身以治国，修身更为根本，身修才能国治，这是他作为儒家尤其不同于法家的地方。比如《荀子·君道》篇有三言：

有乱君，无乱国；有治人，无治法。故法不能独立，类不能自行；得其人则存，失其人则亡。法者，治之端也；君子者，法之原也。

① 《荀子·富国》。

② 《荀子·臣道》。

③ 《荀子·劝学》。

④ 牟宗三：《名家与荀子》，台北：台湾学生书局，1979年，第199页。

请问为国？曰闻修身，未尝闻为国也。君者仪也，民者景也，仪正而景正。

故械数者，治之流也，非治之原也；君子者，治之原也。官人守数，君子养原；原清则流清，原浊则流浊。故上好礼义，尚贤使能，无贪利之心，则下亦将慕辞让，致忠信，而谨于臣子矣。

礼法作为规范原则、制度法令在社会的治理中发挥着巨大的作用，然其作为一种客观外在之物，本身并无主动运作之可能；国家之治乱终究在于人之治理，礼法只有被善人所用才能发挥治国安邦之效用；没有人的参与，一切都是死的，没有实用的意义，再好的礼法也无济于事。因此礼治、法治在荀子这里最终还是取决于人治，天下治理最根本之处在于统治者之修身成德，以仁义礼法美其身，所谓“古之学者为己，今之学者为人。君子之学也，以美其身。”^①无疑这不能停留于表面上的学习和遵守，需要切切实实明达礼义之精神，以之贯通于天下万事万物，所谓“礼者，众人法而不知，圣人法而知之。”^②礼法对圣人来说不是僵死的教条，圣人以其高度的自觉，知其统类，明其道理，礼法涵化于内心，无有违逆，应用自如，正如孔子之从心所欲不逾矩。对仁义礼法的学习，荀子如同孔子一样，特别重视从古典文献中去获取德性资源，古典文献乃圣人之道之所在。

荀子重视对儒家传统六经的学习，汪中在《荀卿子通论》中认为：“六艺之传赖以不绝者，荀卿也。周公作之，孔子述之，荀卿子传之，其揆一也。”^③六艺即是指六经，荀子对礼乐的重视无须赘言，著有《礼论》、《乐论》专述之；《荀子》中多次引用《诗》、《书》；《春秋》亦提及。王中江通过统计后认为：“从孔子到孟子，都非常重视《诗》，但从引用来说，《论语》引用《诗》句只有几次，《孟子》较多，达到了三十多次，但也远不如《荀子》，《荀子》引用多达 80 次。根据这一现象，可以看出荀子熟谙和推重《诗》的程度。”^④荀子在《劝学》有言：

① 《荀子·劝学》。

② 《荀子·法行》。

③ 王先谦：《荀子集解·考证下》，北京：中华书局，1988年，第20页。

④ 王中江：《荀子与儒家的学统和道统》，南昌大学学报（人社版），2001年第1期。

学恶乎始？恶乎终？曰：其数则始乎诵经，终乎读礼；其义则始乎为士，终乎为圣人。真积力久则入，学至乎没而后止也。故学数有终，若其义则不可须臾舍也。为之，人也；舍之，禽兽也。故《书》者，政事之纪也；《诗》者，中声之所止也；《礼》者，法之大分，类之纲纪也。故学至乎《礼》而止矣。夫是之谓道德之极。《礼》之敬文也，《乐》之中和也，《诗》、《书》之博也，《春秋》之微也，在天地之间者毕矣。

学有数和义之分，乃是就术数和意义层面分言，对典籍的学习始自读诗书，终乎读礼，而学习的意义在于从士、君子到圣人。文本的学习有完结之时，然文本所传达的礼义之道则需要自己不断吸收、实践，经过长久的努力，日积月累，逐渐深入，此乃关乎生命意义之学习一刻也不能停止，这是人有别于禽兽之所在。《礼》之旨恭敬节文，《乐》志于中正和谐，《诗》、《书》所载博大精深，《春秋》精于微言大义，虽各有所指，然最终以礼为本，礼乃法律条文之纲要以及从法类所推出之规则之总纲，学需要以《礼》为归宿，可见天地之间一切道理无不蕴于六经之中。六经是对圣人言行举止之记载，学习六经就是学习圣人之道。

圣人也者，道之管也。天下之道管是矣，百王之道一是矣。故《诗》、《书》、《礼》、《乐》之归是矣。《诗》言是，其志也；《书》言是，其事也；《礼》言是，其行也；《乐》言是，其和也；《春秋》言是，其微也。故《风》之所以为不逐者，取是以节之也；《小雅》之所以为《小雅》者，取是而文之也；《大雅》之所以为《大雅》者，取是而光之也；《颂》之所以为至者，取是而通之也。天下之道毕是矣。^①

往之圣人虽不可近而学之，然《诗》、《书》、《礼》、《乐》所载皆是圣人之遗风余烈，其志向，其事迹，其行为，其亲和，其微言大义，通过六经之传昭然若

^① 《荀子·儒效》。

揭，天下之道尽在于此，后来者学之，不可胜用也。然如何学，便是下一节需要讨论之内容。

3.2 学之方法

荀子言性恶，内无可资仰仗之德性源头，为善乃系于可以知之质、可以能之具，将礼义由外而内以化性起伪而养成健全之人格。《荀子·性恶》篇曰：“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。”学习之事便是一刻也不能懈怠，此修身之事当如孔子所言“学而不厌”、“造次必于是，颠沛必于是”，如此一点一滴不断加之于身，所以荀子尤重“积学”。

3.2.1 积

“积”是指从最细微处不断累加，锲而不舍，以至慢慢化其性，导其情，积善而成德。

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，无以致千里；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。蚓无爪牙之利，筋骨之强，上食埃土，下饮黄泉，用心一也。蟹八跪而二螯，非蛇鳝之穴，无可寄托者，用心躁也。是故无冥冥之志者，无昭昭之明；无惛惛之事者，无赫赫之功。行衢道者不至，事两君者不容。目不能两视而明，耳不能两听而聪。螣蛇无足而飞，梧鼠五技而穷。诗曰：“尸鸠在桑，其子七兮。淑人君子，其仪一兮。其仪一兮，心如结兮。”故君子结于一也。^①

人非生而圣贤，然可以通过积礼义善德而致之，如同积土成山而可以兴风雨，积水成渊而可以生蛟龙。积乃指在量上的不断增加，或通过次数重复，以养成习惯；或通过扩大范围，以求全尽；或就故知再加温习，以获得新知，如此从小到大，由少到

^① 《荀子·劝学》。

多，终致一日而可以引起质的变化。人一面积礼义而得言行之准则，遵照行之方不至于顺性为恶；一面积礼义而通于诸德性，不断向上挺进以趋圣人之境。“涂之人百姓，积善而全尽，谓之圣人。彼求之而后得，为之而后成，积之而后高，尽之而后圣，故圣人也者，人之所积也。”^①圣人可由积学而致之甚明矣。人无论智愚，只须戒骄戒躁，专心一致，矢志不渝，循序渐进，终可以厚积薄发，虽所用时日不同，然或迟或速无不达之目的。此处尤须注意的是荀子之积学有很强的针对性，绝不是没有目的、没有范围的泛泛之论。

夫“坚白”、“同异”、“有厚无厚”之察，非不察也，然而君子不辩，止之也。倚魁之行，非不难也，然而君子不行，止之也。故学曰：“迟，彼止而待我，我行而就之，则亦或迟或速、或先或后，胡为乎其不可以同至也？”^②

荀子虽不从内心本源处立道德根基，然其以修德成人为目的之儒家立场却甚明确也。其主张学有所止，是止于儒家经典，是止于儒家理想人格。对于儒家礼义道德，对于圣人之人格修养则不可以不全之尽之。

全之尽之，然后学者也。君子知夫不全不粹之不足以美也，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……是故权利不能倾也，群众不能移也，天下不能荡也。生乎由是，死乎由是，夫是之谓德操。德操然后能定，能定然后能应。能定能应，夫是之谓成人。天见其明，地见其光，君子贵其全也。^③

君子明白不全不粹就不能达到圣人之境界，故无论遇到多大的阻力，都要将学习进行到底。而之所以不需要学尽天下所有的知识，而要达到儒家道德之究竟地，是因

① 《荀子·儒效》。

② 《荀子·修身》。

③ 《荀子·劝学》。

为只要认识了礼义，理解了礼义，贯通了礼义，由礼义为准则推之于天下万事万物，则正义正事无不透明，邪说妄行无不熄灭，暴徒乱人无不从服。

礼之理诚深矣，“坚白”“同异”之察入焉而溺；其理诚大矣，擅作典制辟陋之说入焉而丧；其理诚高矣，暴慢恣孽轻俗以为高之属入焉而坠……君子审于礼，则不可欺以诈伪……礼之中焉能思索，谓之能虑；礼之中焉能勿易，谓之能固。能虑、能固，加好者焉，斯圣人矣。^①

君子审于礼，则掌握了最为根本的准绳，思索时以礼义之道通达之，应变时以礼义为不变之原则，无论何时都以礼义为自己的喜好，如此可谓圣人矣。在荀子看来，礼义道德修养不能一蹴而就，只有从最细微处做起，自强不息，积小成大，方可成就。“道虽迩，不行不至；事虽小，不为不成。其为人也多暇日者，其出入不远矣。”^②一会学，一会不学，闲暇的时候多，学习的时候少，不能于大道之最细小处着手，不能时时勤守之，则不能达到最后之成功。正如《荀子·强国》篇所言之积微：

积微：月不胜日，时不胜月，岁不胜时。凡人好傲慢小事，大事至然后兴之务之，如是，则常不胜夫敦比于小事者矣。是何也？则小事之至也数，其县日也博，其为积也大；大事之至也希，其县日也浅，其为积也小。故善日者王，善时者霸，补漏者危，大荒者亡。……能积微者速成。诗曰：‘德輶如毛，民鲜克举之。’此之谓也。

圣人之德行虽至高至远，然在现实中，却是体现在每分每刻、点滴之小事中。小事常有，累加起来用时便多，遂时时在学习，积累而不止；大事罕见，闲暇便多，学习乃少，反不如专一于小事者功效显著。

① 《荀子·礼论》。

② 《荀子·修身》。

3.2.2 —

专一之精神乃“积”所必不可少之条件，“君子结于一”，于自己所选择之道路矢志不渝，一心一意而不为别物所干扰，方才有可能全之尽之。

性也者，吾所不能为也，然而可化也。积也者，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。^①

专一首先是指不能让耳目等器官同时使于两物或多物之上，“目不能两视而明，耳不能两听而聪”^②；更为重要的是心要专一于一物，“心枝则无知，倾则不精，贰则疑惑。以赞稽之，万物可兼知也。身尽其故则美。类不可两也，故知者择一而壹焉。”^③心分散则不能学习，有所偏颇则不能精通，同时思考两件事就会疑惑不解；专一于道以之为出发点来考察万物，则万物无不知。如果能尽其上述道理，则可以说完美无缺。因此对于任何一类事物都不可能三心二意而能够认识之，聪明之人只选择一件事专心一意地去做，如此方有可能在所好之事上取得成功。

故好书者众矣，而仓颉独传者，壹也；好稼者众矣，而后稷独传者，壹也；好乐者众矣，而夔独传者，壹也；好义者众矣，而舜独传者，壹也。倕作弓，浮游作矢，而羿精于射；奚仲作车，乘杜作乘马，而造父精于御：自古及今，未尝有两而能精者也。曾子曰：“是其庭可以搏鼠，恶能与我歌矣！”^④

凡能在历史上取得一定成绩而对人类有重大贡献者，无不专一于自己所从之事，反之多数人虽有喜好，却不能专攻其事，以致不能得其精微，不能集成大业。孔子亦

① 《荀子·儒效》。

② 《荀子·劝学》。

③ 《荀子·解蔽》。

④ 《荀子·解蔽》。

有“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至”^①之叹，表明其专一之程度非常人所能及，亦正由于心无二用，遂有不断上升之生命境界，其中所乐亦非常人所能体察得到，公西华遂叹服老师“为之不厌，诲人不倦”之精神非弟子所能学。孟子亦曾言及专一之事。《告子上》云：

孟子曰：“无或乎王之不智也，虽有天下易生之物也，一日暴之，十日寒之。未有能生者也。吾见亦罕矣，吾退而寒之者至矣。吾如有萌焉何哉！今夫弈之为数，小数也；不专心致志，则不得也。弈秋，通国之善弈者也。使弈秋诲二人弈，其一人专心致志，惟弈秋之为听。一人虽听之，一心以为有鸿鹄将至，思援弓缴而射之，虽与之俱学，弗若之矣。为是其智弗若与？曰：非然也。”^②

王之不智，在于不能专心致志于正道，今天受这个人影响而顺从之，明日又受另一人的影响而依照之，犹如一物一日暴之，十日寒之，其不能得其生也无疑。假如两人在同一个老师门下学下棋，一人心猿意马，一人心无旁骛，则其结果也可以预见。由此可见，专一是儒家一以贯之，尤其重视的学习原则。无论所从何事，如想要所有精通，则专一的精神必不能少也。

3.2.3 漸

渐，渐染也，从环境与师友之影响而言。从上述孟子所言亦可以看出环境和师友对学习者的影响，荀子在这方面的论述亦极为精到。《劝学》篇云：

南方有鸟焉，名曰蒙鸠，以羽为巢，而编之以发，系之苇苕，风至苕折，卵破子死。巢非不完也，所系者然也。西方有木焉，名曰射干，茎长四寸，生于高山之上，而临百仞之渊，木茎非能长也，所立者然也。蓬生麻中，不扶而直；白

① 《论语·述而》。

② 《孟子·告子上》。

沙在涅，与之俱黑。兰槐之根是为芷，其渐之滫，君子不近，庶人不服。其质非不美也，所渐者然也。故君子居必择乡，游必就士，所以防邪辟而近中正也。

人之发展状态与环境影响之关系不可不察也，不可不慎也，孔子说：“里仁为美。择不处仁，焉得知？”^①孟母曾三迁，皆表明环境之好坏与人之成长密切相关。所临环境如不适宜，则违害莫大也；反之，则有助于人之发展。蓬蒿生于麻中，因其麻直，故能随麻而长，不扶自直；白沙虽自白，然一入于广厚之黑土，自不免于黑。环境对人的影响虽不如物类这样绝对，然良好环境中所培养出来的人才与恶劣环境相比自不可同日而语。所以君子须对居处谨慎选择，出游也必定结交贤良之士，以此自觉接近中正之道而防止不觉中沾染邪僻之事。荀子在人与环境的关系中，特重一“积靡”。

人积耨耕而为农夫，积斲削而为工匠，积反货而为商贾，积礼义而为君子。工匠之子，莫不继事，而都国之民安习其服，居楚而楚，居越而越，居夏而夏，是非天性也，积靡使然也。^②

“靡谓摩，积靡谓习积渐摩也。”^③人致力于何事，决定了自己所成何人；而环境亦由人所组成，环境对于人的影响主要指旧人对于新人的影响，新人在新的环境中，习积渐摩而成就与新环境相合之人格，正所谓居于楚国，受其风俗，乃渐成楚人，居越、居夏莫不如此。然人所处环境的好坏实与自己的品格相表里。荀子继而言之：

物类之起，必有所始。荣辱之来，必象其德。肉腐出虫，鱼枯生蠹。怠慢忘身，祸灾乃作。强自取柱，柔自取束。邪秽在身，怨之所构。施薪若一，火就燥也，平地若一，水就湿也。草木畴生，禽兽群焉，物各从其类也。是故质的张，

① 《论语·里仁》。

② 《荀子·儒效》。

③ 熊公哲：《荀子今注今译》，台北：台湾商务印书馆，1975年，第136页。

而弓矢至焉；林木茂，而斧斤至焉；树成荫，而众鸟息焉。醯酸，而蚋聚焉。故言有招祸也，行有招辱也，君子慎其所立乎！^①

不惟环境影响人，人亦影响环境，所谓“同声相应，同气相求”^②，“方以类聚，物以群分”^③，同一类事物总是聚在一起，人自身之德行也会招感与之相应之环境，所言所行如不适当，就会招致祸患耻辱。君子立身处世遂不能不慎重，所以欲进步较快，则没有比接近良师益友更便利的了，“学莫便乎近其人。《礼》《乐》法而不说，《诗》《书》故而不切，《春秋》约而不速。方其人之习君子之说，则尊以遍矣，周于世矣。故曰：学莫便乎近其人。”^④《礼》《乐》《诗》《书》《春秋》诸经所记皆为古圣人之道，然其一旦落入方策典籍之中，则自然被文字所局限；和人相比，《礼》《乐》虽讲法则，却缺乏详解而难以应用；《诗》《书》虽记旧事，然时移世易，固有不切当今时势之弊端；《春秋》微言大义，至简至深，然非才高智明之士不能得其大旨，一般人等遂不能迅速了达之。而贤明之师通达六经，典册所述之德性在其身上已有所体现，盖因贤人皆为大道所化，其立身处世、言行举止固皆大道之生动呈现也，又无文字、时代之隔阂，遂学者近之，耳提面命，言传身教，所学亦皆大道古法，而所行又合于当今之世；故所知渐全，所行渐通，品德渐积也。故荀子十分重视接近良师益友。

夫人虽有性质美而心辩知，必将求贤师而事之，择良友而友之。得贤师而事之，则所闻者尧舜禹汤之道也；得良友而友之，则所见者忠信敬让之行也。身日进于仁义而不自知也者，靡使然也。今与不善人处，则所闻者欺诬诈伪也，所见者污漫淫邪贪利之行也，身且加于刑戮而不自知者，靡使然也。^⑤

① 《荀子·劝学》。

② 黄寿祺，张善文：《周易译注》，上海：上海古籍出版社，2007年，第10页。

③ 黄寿祺，张善文：《周易译注》，上海：上海古籍出版社，2007年，第374页。

④ 《荀子·劝学》。

⑤ 《荀子·性恶》。

所近之人如是贤师良友则所闻皆贤良之德也，自身故日浸染于仁义而不自知；所近之人如是邪僻之人则所闻乃邪僻之恶也，如近墨者而不知其自身日黑也；故师友对自身之影响实甚巨大。因此荀子认为：“学之经莫速乎好其人，隆礼次之。上不能好其人，下不能隆礼，安特将学杂识志，顺诗书而已耳。则末世穷年，不免为陋儒而已。”^①上不能接近贤师良友，下不能崇礼尚法，不以仁义为类，不以礼法为统，所学杂乱无章，知诗书之数而不得其义，穷其一生也不过为一浅陋儒生。荀子以“好其人”为学习第一法，“隆礼次之”，何以有此顺序之别？《荀子·修身》篇的回答是：

礼者，所以正身也，师者，所以正礼也。无礼何以正身？无师吾安知礼之为是也？礼然而然，则是情安礼也；师云而云，则是知若师也。情安礼，知若师，则是圣人也……故学也者，礼法也。夫师，以身为正仪，而贵自安者也。诗云：“不识不知，顺帝之则。”此之谓也。

人之行为，以礼规约之，则无错乱；然对礼之理解却时有误解，因而欲明自己所行之礼是否正确，则需老师加之指导规正；老师经过对礼的实践，已知其所宜所不宜。按礼的要求行事是性情安于礼，依老师对礼的理解而理解礼则智慧堪比老师，如此可称之为圣人。《荀子·儒效》篇曰：“故人无师无法而知，则必为盗，勇则必为贼，云能则必为乱，察则必为怪，辩则必为诞；人有师有法，而知则速通，勇则速畏，云能则速成，察则速尽，辩则速论。”此云人不得师法之正，虽有聪明、勇气、才能、明察、善辩之资，则必用之不当则造成不良之结果；反之，有师有法，则用之于正途，成效莫大也。此处荀子之洞见实与孔子言“好学”与“六弊”之关系有异曲同工之妙^②。

有人于此处责于荀子曰：惟礼法是依，则有可能落于权威主义，个人之主体性、能动性与创造性亦一概抹杀了。此论按理说不无道理，然有几点不得不明之，首先荀

① 《荀子·劝学》。

② 子曰：“由也，女闻六言六蔽矣乎？”对曰：“未也。”“居，吾语女。好仁不好学，其蔽也愚；好知不好学，其蔽也荡；好信不好学，其蔽也贼；好直不好学，其蔽也绞；好勇不好学，其蔽也乱；好刚不好学，其蔽也狂。”（《论语·微子》）

子所欲劝学之对象实甚广泛，此等对象皆以性恶为起点，在初始阶段，不得师法之正则难以走上正路。所谓“人之生固小人，无师无法则唯利之见耳。”^①其次，人之独立思考也必须建立在对所处文化之充分理解上，礼法师友正是此一文化熏陶下所成之典范，固不可不加以学习而领受之。第三，勇于独立思考者，必也不为师说所拘囿，在明了礼义师友之弊端时，亦大可以批判之，荀子自身便是此中秀杰。固余家菊先生言曰：“勇于思维者，决不能为故常所囿，而寻常人众，不树之以堤防，则横流溃决，转瞬间事也。故荀子之论，系就大众之教育以立言也。”^②此论实得荀子劝学之苦心。况荀子亦主张根据学生之不同特点而施之以不同之教育，这与孔子因材施教的教学原则一以贯之。《荀子·修身》篇说：

血气刚强，则柔之以调和；知虑渐深，则一之以易良；勇胆猛戾，则辅之以道顺；齐给便利，则节之以动止；狭隘褊小，则廓之以广大；卑湿重迟贪利，则抗之以高志；庸众驽散，则劫之以师友；怠慢漂弃，则照之以祸灾；愚款端悫，则合之以礼乐，通之以思索。

荀子对人的认识不可谓不深刻，针对不同之偏蔽所提出的对治之策不可谓不到位。此乃自老师一面出发以开对治之良方，然荀子亦注重个人自身之努力，“见善，修然必以自存也；见不善，愀然必以自省也。善在身，介然必以自好也；不善在身，菑然必以自恶也。”^③环境师法终究只是外在的影响，所起的也不过是启发、引导和榜样之作用。学习者接不接受，怎样接受，接受多少，根本之处还是在于自己的认识和主观的努力，这一点亦是孔子所尤其重视之处，他说：“古之学者为己，今之学者为人。”^④荀子也认为“君子之学也，以美其身；小人之学也，以为禽犊。”^⑤只有真正认识到学习乃源于对自己生命意义的不断追寻和向往，只有发自于内心对自己人格和精神修养的关注，把学习融入自己生命而不是为了别人，如此方能真正认识到自己

① 《荀子·荣辱》。

② 余家菊：《荀子教育学说》，北京：首都师范大学出版社，2011年，第90页。

③ 《荀子·修身》。

④ 《论语·宪问》。

⑤ 《荀子·劝学》。

的不足，不断的对自己提出更高的要求，真正做到“学至乎没而后止”，因为学习是对自己的要求，因此对于所学便不是表面上的了解，它必须贯彻到自己的生命实践中去，指导自己的人生，赋予自己的生活以意义才能算得上最究竟的学习。《荀子·儒效》篇言之：

不闻不若闻之，闻之不若见之，见之不若知之，知之不若行之。学至于行之而止矣。行之，明也；明之为圣人。圣人也者，本仁义，当是非，齐言行，不失豪厘，无他道焉，已乎行之矣。故闻之而不见，虽博必谬；见之而不知，虽识必妄；知之而不行，虽敦必困。不闻不见，则虽当，非仁也。其道百举而百陷也。

由闻至见至知至行，方可称之为一完整意义上之“学”。见闻之知如果不落实到日常行为当中，即使博识多闻而不能与现实结合，则也只是一堆妄谬之知，不能称之为通达事理；以仁义为本，正确判断是非，言行一致，重点在于能践行其所学，此为“学”之所归。下面就此转入荀子学习思想之目的与归宿。

4 学之目的与归宿

王中江认为荀子同孟子一样也具有理想主义精神，“荀子的理想主义总体上是一种道德理想主义，具体到人，是以圣人为最高目标的人格理想主义；具体到社会政治，则是以合群明分、仁义、礼乐和王道为核心的理想盛世。”^①如果从荀子思想体系的最后目的与归宿来说，的确如此，他所进行的一切辩说便是要劝人修身，劝人成圣，使人明分使群，再现统一之治世。这就是荀子“劝学”与其修道、为政之关系。

4.1 学为士、君子、圣人

荀子希冀以“学”、“伪”的方式逐渐提升个人的生命，其最后之目的乃是全之粹之的圣人境界。然积学、积伪是逐步的累加、变化，因而其成圣的过程便分为几个阶段，荀子把这个由学习而向上的过程总结为由士到君子最后止于圣人。

好法而行，士也；笃志而体，君子也；齐明而不竭，圣人也。人无法，则伥伥然；有法而无志其义，则渠渠然；依乎法，而又深其类，然后温温然。^②

有圣人之知者，有士君子之知者，有小人之知者，有役夫之知者。^③

彼学者，行之，曰士也；敦慕焉，君子也；知之，圣人也。^④

人在学习仁义礼法之进程中，其智慧和道德大抵可分为三个层次。对于礼法喜好之，遵行之，则可称之为士；在士的基础上，能笃实其志，将礼法内化为德，身体力行，可称之为君子；由君子再进一步，能推明礼义之统，通达万物之类，而没有穷尽，可谓之圣人。人如不知遵守礼法，则无所措手足；只知遵守，而不明其义，则会临事而局促不安；依循礼法又能深入其统类，则能应变曲当而从容不迫。由此可见这是一个从外在性的遵守礼法，到明白其义而内化成德，最后以之为基础由内而外以应

① 王中江：《荀学与儒家的学统和道统》，南昌大学学报（人社版），2001年第1期。

② 《荀子·修身》。

③ 《荀子·性恶》。

④ 《荀子·儒效》。

变万物的进步过程。荀子虽曾申明：“由士以上则必以礼乐节之，众庶百姓则必以法数制之。”^①这是就既成之现实来说，然荀子并没有规定众庶百姓不可以通过学礼以跻身士君子圣人之列。此立场与孔孟并一不二，春秋战国时，儒家摆脱以出身、职事、贫富划分人之等级之旧习，代之以道德品格之高低论人之贵贱，所以对道德人格之追求更不应因人之身份差别而自设藩篱。所谓“士君子不为贫穷怠乎道”，所以士君子圣人可以由积学而人人致之，然现实之中却并不常有人做到，此为何也？

可以而不可使也。故小人可以为君子，而不肯为君子；君子可以为小人，而不肯为小人……用此观之，然则可以为，未必能也；虽不能，无害可以为。然则能不能之与可不可，其不同远矣，其不可以相为明矣。^②

天下之事，多有同于此理，内在修行之事更是如此。学之内容、学之能力等条件皆已具备，目标又具备可行性，然人终不能致之，非不能也，是不为也。孟子亦曾感叹：“故王之不王，不为也，非不能也。”^③此可以为而不为之事，其背后之原因尤应深思之。人之主动性的缺乏，正是荀子苦口婆心申之以理，动之以利的原因。

我欲贱而贵，愚而智，贫而富，可乎？曰：其唯学乎。彼学者，行之，曰士也；敦慕焉，君子也；知之，圣人也。上为圣人，下为士、君子，孰禁我哉！乡也混然涂之人也，俄而并乎尧禹，岂不贱而贵矣哉！乡也效门室之辩，混然曾不能决也，俄而原仁义，分是非，圆回天下于掌上，而辩黑白，岂不愚而知矣哉！乡也胥靡之人，俄而治天下之大器举在此，岂不贫而富矣哉！……故君子无爵而贵，无禄而富，不言而信，不怒而威，穷处而荣，独居而乐！岂不至尊、至富、至重、至严之情举积此哉！^④

① 《荀子·富国》。

② 《荀子·性恶》。

③ 《孟子·梁惠王上》。

④ 《荀子·儒效》。

《荀子》全书以如此直接之功效诱人步入学习之途其实并不多见。由学以成就士、君子、圣人之身，虽不必以贵、智、富为唯一目的，然其带来的效果就是可以高贵如尧舜，智慧运转天下，富裕操天下治理之权柄。因此士君子圣人不但内心道德修养高于常人，其贵、富、信、威、荣、乐亦随之而来，但是此富贵非彼财物之富贵，而是内心的富贵，学习不仅可以不断增加人的知识，同时也改变着人的内心追求。一般民众以身居官爵为贵，以拥有货财为富，以耍小聪明为智慧，人随着学习的积累而放弃了对这些外物的重视，逐渐把重心转入精神上的富足，心灵上的智慧。“以从俗为善，以货财为宝，以养生为己至道，是民德也。”而圣人“修百王之法，若辨黑白；应当时之变，若数一二；行礼要节而安之，若生四枝；要时立功之巧，若诏四时；平正和民之善，亿万之众而搏若一人。”^①这是一种真正智慧上的区别，圣人不再注目于蝇头小利，他明了百王之法如辨黑白般清晰，应对时事之变如数一二般容易，从心所欲而不逾矩，建功立业如四时更替般自然，治理天下非常妥善而使亿万之民团结一致，这可谓圣人的大智慧。《荀子·性恶》篇描述这种智慧之区别说：

有圣人之知者，有士君子之知者，有小人之知者，有役夫之知者。多言则文而类，终日议其所以，言之千举万变，其统类一也：是圣人之知也。少言则径而省，论而法，若佚之以绳：是士君子之知也。其言也谄，其行也悖，其举事多悔：是小人之知也。齐给便敏而无类，杂能旁魄而无用，析速粹孰而不急，不恤是非，不论曲直，以期胜人为意，是役夫之知也。

不同的智慧对事物的认识便不同，所关注的东西也不一样，解决问题的方式存在相差异，所表现出来的言行举止遂也迥然不同。

荀子全书也多有从不同角度来区分士、君、圣人，如“有小人之辩者，有士君子之辩者，有圣人之辩者”；也在许多地方以不同的称谓来论述不同的修养境界，如“通士、公士、直士、悫士、小人”；如“俗人、俗儒、雅儒、大儒”。然则名虽异而实同，士、君子、圣人是修养过程中所经历的不同阶段，是学习者期于圣人之境而

① 《荀子·儒效》。

不断向上积累的动力，这是个体不断实现自己生命价值的过程，最终是以“固学为圣人”为个人修养之最终目标。个人的学习通过个人修养的高低，通过自我社会角色的定位亦关乎国家政治，恰如《论语》所揭示的：君子或直接参与政治或通过自己的修行来影响他人而间接地参与政治。无论何种方式，荀子之“学”论最终归宿乃是天下一统。

4.2 齐一天下

战国晚期，动乱已持续数百年，百姓皆不堪其苦，其渴望天下统一之愿望尤其强烈，这种愿望亦反映于荀子的思想当中。《荀子》一书多次提及：“笞棰暴国，齐一天下”^①、“臣使诸侯，一天下”^②、“以是县天下，一四海”^③、“全道德，致隆高，綦文理，一天下，振毫末，使天下莫不顺比从服，天王之事也”^④、“一天下，财万物，长养人民，兼利天下，通达之属莫不从服”^⑤，这些提法既有对古时“天下一”之大同政治之向往，也有在他的时代再现盛世之宏伟理想，然无论如何荀子齐一天下的主张亦甚明确，其又寄希望于何种形式来实现呢？荀子根据历史经验和现实情况，把统治分为王、霸、存、亡几等。他认为“王夺之人，霸夺之与，强夺之地。夺之人者臣诸侯，夺之与者友诸侯，夺之地者敌诸侯。臣诸侯者王，友诸侯者霸，敌诸侯者危。”^⑥欲王天下则争取民心，欲霸天下则争取盟国，欲图强自存则争取土地，民心所向者统一天下，诸侯称臣；与诸侯为友者称霸天下，但各自为政；争土占地者四面树敌，危机重重。

荀子认为只有礼义道德才可以齐一天下，“故用国者，义立而王，信立而霸，权谋立而亡。”^⑦以礼义统治可以赢得民心而王天下，以信用取信诸国可以为霸一时；以权谋手段治理国家则自取灭亡。

① 《荀子·儒效》。

② 《荀子·王霸》。

③ 《荀子·王霸》。

④ 《荀子·王制》。

⑤ 《荀子·非十二子》。

⑥ 《荀子·王制》。

⑦ 《荀子·王霸》。

荀子之政治理想最后寄之于“人道之极”的圣人身上，由内圣而外王正是儒家修齐治平之理想，圣人明礼义，通制度，尽人伦，故圣人承担着“一天下”之使命，“天下者，至重也，非至强莫之能任；至大也，非至辨莫之能分；至众也，非至明莫之能和。此三至者，非圣人莫之能尽。故非圣人莫之能王。圣人备道全美者也，是县天下之权称也。”^①治天下的任务可谓至重也，唯圣人方能承担；范围可谓广大也，唯圣人方能区别；民众可谓多也，唯圣人方能调和；由圣而王，非圣人莫之能王，圣王以仁义治理天下，天下莫不从服。

仁眇天下，义眇天下，威眇天下。仁眇天下，故天下莫不亲也；义眇天下，故天下莫不贵也；威眇天下，故天下莫敢敌也。以不敌之威，辅服人之道，故不战而胜，不攻而得，甲兵不劳而天下服，是知王道者也。知此三具者，欲王而王，欲霸而霸，欲强而强矣。^②

就个人修养而言，圣人如没有权势，亦不妨其名声盈天下而能美一方之俗，比如仲尼、子弓；就政治统治而言，欲真正一统天下，则不得不有权势，因为当世之时“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。君子非得孰以临之，则无由得开内焉。”^③天下至乱，这是时代之写照，又是荀子所不得不面对之现实，君子不以势临之，则天下百姓不会接受礼法之规约，只能以强力创造一个契机，才能打开民众之心智，然需要注意此乃就天下整体而立言，并非针对个人层面。

余家菊认为思想家在面对一实际问题时，各有其自己的解决办法，更依其办法以探求一种学术的解说，“荀卿殆有见于当时政靡俗弊，欲挟政权上千钧之力以矫正之于转瞬之间，故不喜性善论者所持之柔和方策，而发为性恶论，以鼓动政教上之积极作为也。”^④荀子于天下之动荡深切感受之，欲以一己之力外辟诸子，内正儒术，救

① 《荀子·正论》。

② 《荀子·王制》。

③ 《荀子·荣辱》。

④ 余家菊：《荀子教育学说》，北京：首都师范大学出版社，2011年，第121页。

世风之固弊，济苍生于水火，其论礼论治精微通达，以其学习思想贯通“道”、“政”之两端，固不可不深察也。

致 谢

“夫天地者，万物之逆旅也；光阴者，百代之过客也。”华科这一方校园，三年这一段路程，赖时空之承载，终于还是到了这一天。哲学之思总是美不胜收，最真的气息，最善的笑容，使人魂牵梦绕，宛如伊人，在水一方。论文的完成，得益于许多良师益友的诚心帮助，我的感恩之心远非凡几言辞就能尽意。权且借此机会，聊表寸心！

“师者，所以传道受业解惑也。”我的导师唐琳老师，是她领我游于哲学之黉门，如润物无声之春雨，使我这一块哲学之荒漠上也长出了片片花草。她对我的教导和影响，在立意上，在行文间，更在为学方法与做人态度中。“授人以鱼，不如授人以渔。”唐老师传授于我的正是捕鱼之法，此等获益可以贯之终生矣。

挚谢李耀南老师，其淡泊宁静如芒鞋空谷寻幽，而足音九州震荡；其真知灼见乃匠心独运，娓娓道来如沐春风。挚谢赵建功老师、黄熹老师，其学为人师，行为世范，使我等学子叹为观止，引为榜样。师恩如此，毕生难忘！

“益者三友，友直，友谅，友多闻。”我的同学正是如此良朋佳友，感谢中哲专业的李辉、李加武、胡佩涛、谢曼、祝丹丹、贺静，他们正直的人品，诚恳的意见以及诸多方面无私的照顾使我在疑虑时、在困顿时、在灰心时有所依傍。感谢我的室友戴长水、关相，与他们的探讨使我获益良多，感谢哲学系 09 级所有同学。同窗之谊难忘，难忘同窗之谊！付巍巍和陈群两位师兄，在我哲学之路上扮演着引荐人和讲解员的角色，在此谨致谢忱。

三年将尽，时光不复，自己感怀于斯，染成拙诗一首，也无格律，仅表“学不可以已”之志。

三年竟无成，草莽亦还乡。

雪霜凌壑野，春复哪堪藏。

山河俏模样，行远自可赏。

青衫惹朝露，落地振八方。

参考文献

一、基本文献

- [1] 王先谦: 《荀子集解》, 北京: 中华书局, 1988
- [2] 北京大学《荀子》注释组: 《荀子新注》, 北京: 中华书局, 1979
- [3] 王天海: 《荀子校释》, 上海: 上海古籍出版社, 2005
- [4] 梁启雄: 《荀子简释》, 北京: 中华书局, 1983
- [5] 章诗同: 《荀子简注》, 上海: 上海人民出版社, 1974
- [6] 熊公哲: 《荀子今注今译》, 台北: 台湾商务印书馆, 1975
- [7] 张觉: 《荀子译注》, 上海: 上海古籍出版社, 1963
- [8] 方勇, 李波译注: 《荀子》, 北京: 中华书局, 2011
- [9] 程树德: 《论语集释》, 北京: 中华书局, 1990
- [10] 朱熹: 《四书章句集注》, 北京: 中华书局, 1983
- [11] 焦循: 《孟子正义》, 北京: 中华书局, 1987
- [12] 司马迁: 《史记·孟子荀卿列传第十四》, 北京: 中华书局, 1959
- [13] 班固: 《汉书》, 北京: 中华书局, 1962
- [14] 刘向: 《战国策·书录》, 上海: 上海古籍出版社, 1985
- [15] 李学勤主编: 《十三经注疏》, 北京: 北京大学出版社, 2000
- [16] 黄寿祺, 张善文: 《周易译注》, 上海: 上海古籍出版社, 2007
- [17] 李零: 《郭店楚简校读记》, 北京: 中国人民大学出版社, 2007
- [18] 黄汝成: 《日知录集释·周末风俗》, 石家庄: 花山文艺出版社, 1990
- [19] 段玉裁: 《说文解字注》, 上海: 上海古籍出版社, 1981

二、研究专著

- [1] 余家菊: 《荀子教育学说》, 北京: 首都师范大学出版社, 2011

- [2] 庞朴主编：《儒林》（第四辑），济南：山东大学出版社，2008
- [3] 陈文洁：《荀子的辩说》，北京：华夏出版社，2008
- [4] 刘子静：《荀子哲学纲要》，长沙：商务印书馆，1938
- [5] 廖名春：《荀子新探》，台北：文津出版社，1994
- [6] 牟宗三：《名家与荀子》，台北：台湾学生书局，1994
- [7] 韦政通：《荀子与古代哲学》，台北：台湾商务印书馆，1992
- [8] 周群振：《荀子思想研究》，台北：文津出版社，1987
- [9] 胡玉衡：《荀况思想研究》，郑州：中州书画社，1983
- [10] 马积高：《荀学源流》，上海：上海古籍出版社，2000
- [11] 夏甄陶：《论荀子的哲学思想》，上海：上海人民出版社，1979
- [12] 张曙光：《外王之学——〈荀子〉与中国文化》，开封：河南大学出版社，1997
- [13] 郭志坤：《荀学论稿》，上海：三联书店，1991
- [14] 惠吉星：《荀子与中国文化》，贵阳：贵州人民出版社，2001
- [15] 杨筠如：《荀子研究》，台北：台湾商务印书馆，1974
- [16] 熊公哲：《荀卿学案》，台北：台湾商务印书馆，1967
- [17] 龙宇纯：《荀子论集》，台北：台湾学生书局，1987
- [18] 韩德民：《荀子与儒家的社会理想》，济南：齐鲁书社，2001
- [19] 梁启超等著，廖名春选编：《荀子二十讲》，北京：华夏出版社，2009
- [20] 孔繁：《荀子评传》，南京：南京大学出版社，2011
- [21] 江心力：《二十世纪前期的荀学研究》，北京：中国社会科学出版社，2005
- [22] 陈登元：《荀子哲学》，上海：商务印书馆，1928
- [23] 孙伟：《重塑儒家之道——荀子思想再考察》，北京：人民出版社，2010
- [24] 方尔加：《荀子新论》，北京：中国和平出版社，1993

- [25] 向乃旦: 《荀子通论》, 福州: 福建教育出版社, 1987
- [26] 储韶华: 《明分之道——从荀子看儒家文化与民主政道融通的可能性》, 北京: 商务印书馆, 2005
- [27] 王颖: 《荀子伦理思想研究》, 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2006
- [28] 徐克谦: 《荀子: 治世的理想》, 上海: 上海古籍出版社, 2009
- [29] 蔡仁厚: 《孔孟荀哲学》, 台北: 台湾学生书局, 1984
- [30] 路德斌: 《荀子与儒家哲学》, 济南: 齐鲁书社, 2010
- [31] 吴树勤: 《礼学视野中的荀子人学: 以“知通统类”为核心》, 济南: 齐鲁书社, 2007
- [32] 王楷: 《天然与修为: 荀子道德哲学的精神》。北京大学出版社, 2011
- [33] 陶师承: 《荀子研究》, 上海: 大东书局, 1926
- [34] 罗焌: 《诸子学述》, 上海: 华东师范大学出版社, 2008
- [35] 刘韶军: 《儒家学习思想研究》, 武汉: 华中师范大学出版社, 2008
- [36] 张瑞璠主编: 《中国教育哲学史》, 济南: 山东教育出版社, 2000
- [37] 韩钟文: 《先秦儒家教育哲学思想研究》, 济南: 齐鲁书社, 2003
- [38] 牟宗三: 《道德理想主义的重建》, 北京: 中国广播出版, 1992
- [39] 杜维明: 《道学政——论儒家知识分子》, 上海: 上海人民出版社, 2000
- [40] 徐复观: 《中国人性论史·先秦篇》, 上海: 三联书店, 2001
- [41] 劳思光: 《新编中国哲学史》, 桂林: 广西师范大学出版社, 2005
- [42] 冯友兰: 《中国哲学史新编》, 北京: 人民出版社, 1980
- [43] 李泽厚: 《中国思想史论》, 合肥: 安徽文艺出版社, 1999
- [44] 任继愈: 《中国哲学发展史·先秦卷》, 北京: 人民出版社, 1983
- [45] 胡适: 《胡适学术文集·中国哲学史》(上), 北京: 中华书局, 1991

- [46] 张岱年：《中国哲学大纲》，南京：江苏教育出版社，2005
- [47] 陈来：《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009
- [48] 张祥龙：《先秦儒家哲学九讲》，桂林：广西师范大学出版社，2010
- [49] 郭沫若：《十批判书》，北京：人民出版社，1976
- [50] 倪德卫著，周炽成译：《儒家之道：中国哲学之探讨》，南京：江苏人民出版社，2006
- [51] 张岱年：《中国伦理思想研究》，上海：上海人民出版社，1989
- [52] 黎红雷：《儒家管理哲学》，广州：广东教育出版社，1993
- [53] 万俊人编：《清华哲学年鉴2007》，北京：当代中国出版社，2009
- [54] 本杰明·史华慈著，程钢译：《古代中国的思想世界》，南京：江苏人民出版社，2008
- [55] 牟宗三：《中国哲学十九讲》，上海：上海古籍出版社，1997
- [56] 郭齐勇：《中国儒学之精神》，上海：复旦大学出版社，2009
- [57] 许建良：《先秦儒家的道德世界》，北京：中国社会科学出版社，2008
- [58] 唐君毅：《中国人文精神之发展》，台北：台湾学生书局，1985
- [59] 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，北京：商务印书馆，1999
- [60] 赵贞信：《论语辨》，上海：上海书店，1935
- [61] 杨泽波：《孟子性善论研究》，北京：中国社会科学出版社，1995
- [62] 赵鼎新：《东周战争与儒法国家的诞生》，上海：华东师范大学出版社，2006

三、期刊论文

- [1] 王博：《论〈劝学篇〉在〈荀子〉及儒家中的意义》，《哲学研究》，2008（5）
- [2] 章启群：《荀子〈天论篇〉是对于占星学的批判》，《哲学研究》，2011（2）

- [3] 梁涛：《孟子“道性善”的内在理路及其思想意义》，《哲学研究》，2009 (7)
- [4] 丁四新：《天人·性伪·心知——荀子哲学思想的核心线索》，《中国哲学史》，1997 (3)
- [5] 张斌峰：《荀子的“类推思维”论》，《中国哲学史》，2003 (2)
- [6] 张奇伟：《荀子礼学思想简论》，《中国哲学史》，2002 (2)
- [7] 陈来：《论儒家教育思想的基本理念》，《北京大学学报（哲学社会科学版）》，2009 (5)
- [8] 梁涛：《“以生言性”的传统与孟子性善论》，《哲学研究》，2007 (7)
- [9] 马振铎：《孟、荀的人性学说以及二者的对立和互补》，《哲学研究》，1993 (12)
- [10] 陈中浙：《论荀子的“养人之欲”观》，《哲学研究》，2008 (10)
- [11] 卞修全，朱腾：《荀子礼治思想的重新审视》，《哲学研究》，2005 (8)
- [12] 路德斌：《荀子人性论之形上学义蕴——荀、孟人性论关系之我见》，《中国哲学史》，2003 (4)
- [13] 颜炳罡：《郭店楚简<性自命出>与荀子的情性哲学》，《中国哲学史》，2009 (1)
- [14] 王中江：《荀学与儒家的学统和道统》，《南昌大学学报（人社科版）》，2001 (1)
- [15] 张祥龙：《境域中的“无限”——<论语>“学而时习之”章析读》，《江苏社会科学》，1999 (5)
- [16] 黄彰健：《孟子性论之研究》，载《历史语言研究所集刊》第26本，台湾中央研究院，1955

- [17] 马育良：《荀子对礼之存在合理性的另一种论证》，《孔子研究》，1997（3）
- [18] 温海明：《荀子心“合”物论发微》，《中国哲学史》，2008（2）
- [19] 储韶华：《朝向未来与立足当前——孟子与荀子人性论及其效应的比较考察》，《哲学研究》，2006（10）
- [20] 孙齐鲁：《孔、孟、荀学思观辨略》，《孔子研究》，2009（6）
- [21] 周炽成：《逆性与顺性——荀子人性论的内在紧张》，《孔子研究》，2003（1）
- [22] [美]孟旦：《事实与价值的混淆:儒家伦理学的一个缺点》，《哲学研究》，1990（3）