

· 中国哲学 ·

# 荀子人性论的历时性发展\*

——论《修身》、《解蔽》、《不苟》的治心、养心说

梁 涛

【摘 要】荀子一生可分为居赵、游齐、退居兰陵三个阶段，其人性论思想也经历了一个发展变化的过程。而《荀子》各篇也是在不同时期完成的，记录的是荀子不同时期的看法。根据内容的不同，荀子讨论人性论的文字可分为四组，其中《修身》、《解蔽》、《不苟》为一组，它们虽不是完成于同一时期，但都是讨论养心、治心问题的，构成了荀子人性论的重要内容。其中《解蔽》提出“思仁”，《不苟》提出“养心莫善于诚”，皆受到思孟之学的影响，说明荀子后期自觉向思孟回归。但这种回归并非殊途同归，而是保持着高度的理论自觉的。荀子在吸收、借鉴思孟思想的同时，试图建构不同于思孟而更为完备的人性论，但这一工作并没有真正得以完成。尽管如此，荀子提出的理论问题仍应成为重新思考、检讨乃至重建儒家人性论时需要认真对待的重大课题。

【关键词】荀子 人性论 治心 养心 【中图分类号】B222.6

人性论是荀子思想的重要内容，也是学术界争论的热点。在这一问题上存在两种偏向：一是将荀子的人性论简单理解为“性恶”，并以“性恶”来认识、评价荀子的思想。二是否认“性恶”与荀子的关系，试图对荀子的人性论作出重新理解和概括。之所以出现这两种情况，主要是因为《荀子》各篇关于人性的看法存在一定的分歧和差异，而这与荀子的生平以及《荀子》的成书有一定关系。据《史记·孟轲荀卿列传》，荀子五十岁以前主要活动于赵国<sup>[1]</sup>，是在赵文化影响下成长起来的思想家。而赵所属的三晋乃法家的发源地，有尊崇法家思想的传统（战国法家代表人物慎到即赵国人），荀子长期生活于此，不能不受到法家思想的影响。荀子“年五十始来游学于齐”，在齐湣王执政末期来到当时的学术文化中心齐国，在稷下学宫“三为祭酒”。当时稷下主要流行的是黄老道家思想，《荀子》书中一些明显受到黄老思想影响的作品，可能就完成于这一时期。晚年他则退居兰陵，“春申君以为兰陵令”。兰陵当时虽属于楚国，但历史上则是鲁国的封地，故荀子晚年又受到鲁文化和楚文化的影响。因此，荀子与历史上大多数思想家一样，其思想也经历了一个形成、发展、完善的过程，其观点存在分歧、变化及前后不一致的地方是十分正常的。另外，《荀子》一书与《论语》、《孟子》不同，《论语》《孟子》为记言体，是对孔子、孟子生前言行的记录，其成书分别是在孔子去世之后和孟子晚年，是由孔子弟子、孟子与其弟子编订的。而《荀子》则主要为议论体，各篇往往是主题明确、内容相对完整的论文，

\* 本文系中国人民大学明德学者支持计划“新出土文献与早期儒学”（10XNJ028）的阶段性成果。

这些文字显然不是在一个时期集中完成的,而是写作于不同时期;有些可能开始时只是作为单篇流传的,而在荀子去世后由其弟子搜集、编订成书。因此,讨论荀子的思想不能采取一种静态的、非此即彼的认识方法,而应有一种历史的眼光,即从动态的发展中去揭示其思想轨迹,进而把握荀子人性论的基本主张和特质,并对其思想发展变化的原因作出分析和说明。而要实现这一点,首先需对《荀子》相关篇章的写作年代作出考订和说明。

关于《荀子》各篇的写作年代,已有学者作过考证,但在具体结论上存在一定分歧。<sup>[2]</sup>就本文的讨论而言,我们将涉及人性问题的篇章根据年代分为四组。《富国》和《荣辱》为一组,应完成于“年五十始来游学于齐”之前,其特点是提出“情性-知性”说,反映的是荀子前期的人性论主张。《礼论》、《正名》、《性恶》为一组,《王制》、《非相》为另一组,两组文献应该都完成于五十岁游齐之后,但在内容上各有侧重,《礼论》等篇提出“性-伪”说,《王制》、《非相》则提出“情性-义/辨”说,二者均属于荀子中期的思想。《修身》、《解蔽》、《不苟》为另一组,该组文字可能不是完成于同一时期,而是时间跨度较长,但都讨论养心、治心问题,构成荀子人性论的一个重要面向。限于篇幅,本文主要讨论《修身》、《解蔽》、《不苟》的治心、养心说,其余三组文献则另文讨论。

### 一 “意志修”与“知虑明”

从内容来看,荀子的人性论经历了从“情性-知性”说到“性-伪”说,再到“情性-义/辨”说的发展过程。其中,荀子的情性论虽然也有变化,但相对稳定,其发展变化主要体现在对心的认识和理解之上。不过荀子的人性论虽然主要围绕“心”展开,但仍有一问题尚待解释和说明,即“心”虽然可知、能伪、有义、有辨,但现实中的人为何又有不同的表现,而有文武与桀纣、君子与小人的差别呢?这一问题其实在荀子讨论人性问题之初便已涉及了。如《富国》就提到“人伦并处,同求而异道,同欲而异知”的问题,“道”指态度和方法,“知”通智。人们有相同的欲求,但实现欲求的态度、方法和智慧则是不同的,所以“皆有可也,知愚同;所可异也,知愚分”,由于选择、判断的不同,故有知、愚的差别。《荣辱》虽然肯定君子、小人“材性知能”是“一”,“好荣恶辱,好利恶害”是“同”,但又认为“若其所以求之之道则异矣”。具体讲,“小人也者,疾为诞而欲人之信己也,疾为诈而欲人之亲己也”,而“君子者,信矣而亦欲人之信己也,忠矣而亦欲人之亲己也”。可见,君子、小人的差别不在于“知”、“能”,而在于态度和方法,一个坚持忠信,一个选择伪诈,尽管其目的都是“欲人之信己”、“亲己”。《大略》也说“小人不诚于内而求之于外”,小人最大的问题是缺乏内在的诚,不是以诚而是以伪诈来达到其目的。这样,荀子便论及人的现实表现中“异道”、“异知”的问题。如果说“异知”属于智性,可以从见闻的广博、浅陋加以解释和说明的话,那么“异道”则显然是意志的问题,只能归于个人的选择。这样,意志的塑造、培养便成为荀子人性论中的一个重要问题。

荀子由于持情性、知性并重和“性恶”、“心善”说<sup>[3]</sup>,故在向下堕失的“性”和向上提升的“心”之间,“意志”发挥着极为重要的作用。《非相》曰:“相形不如论心,论心不如择术。形不胜心,心不胜术。”“术”即心术,指用心的态度和方法。“心不胜术”说明心并不必然趋向善,而是需要“术正而心顺之”,也就是“心术善”才可以“无害为君子也”。相反,若是“心术恶,无害为小人也”。可见,决定人成为君子还是小人的,不只是心,还包括“心术”。虽然荀子没有说明“心术”的具体所指,但结合荀子的思想,“心术善”显然应该包括忠信或诚,而“心术恶”则包括伪诈或不诚,“心术”的善与不善就是意志的抉择。故“术不胜心”典型地反映了荀子之“心”的特点:心需要术也就是意志的选择,才能保证其趋向善。又,《性恶》虽然肯定人“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”,但又认为现实往往并非如此,而是“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”。“可以”是可能性，“不肯”则是主观愿望、个人意志的选择。“小人、君子者，未尝不可以相为也，然而不相为者，可以而不可使也。”（《性恶》，本文引自《荀子》者只注篇名）“可以相为也”是说人既可以成为君子，也可以成为小人，具有选择的可能性。“不可使也”则说明这种选择是个人性的，是他人无法强迫的。故荀子除强调圣王、师法的作用外，还十分重视意志的塑造和培养，《劝学》提出“无冥冥（注：深远貌）之志者无昭昭之明，无惛惛（注：专心貌）之事者无赫赫之功”，《天论》则主张要“志意修，德行厚，知虑明”，“志意修”就是《王霸》的“诚义乎志意”，即只有使“志意”诚于义，才能做到《儒效》所说的“志忍私然后能公，行忍情性然后能修”。因此，与孟子一样，荀子的心也需要经过“志意修”或“诚义乎志意”才能保证其选择趋向善。但荀子的心乃道德智虑心，虽然能知、有义、有辨，却不像孟子的道德本心那样可以直接引发道德行为，而是首先需要向外学习、积累，进而“化性起伪”、“积善成德”，因而存在着如何使“心之所可中理”与“知道”的问题。前引《天论》在“志意修”后，又说到“知虑明”。如果说“志意修”是“诚意”的工夫的话，那么“知虑明”就是“正心”的方法了，即：使心明觉通达、解除蔽障，以“中理”、“知道”。故荀子的特殊之处在于：不仅要求“志意修”，还强调“知虑明”，两者共同构成其治心、养心的内容。

荀子关于治心、养心的内容散见于书中多篇，而主要集中在《修身》、《解蔽》、《不苟》三篇之中。就这三篇而言，其写作可能不在同一个时期。其中《修身》年代不可详考，可能是荀子前期在赵国时的作品，也可能完成于“年五十始来游学于齐”之时。《解蔽》，学术界一般认为是荀子为稷下学宫祭酒时的作品。<sup>[4]</sup>从内容看，《修身》多道德说教而少理论思辨，主张以礼养心，尤其重视师法的作用，认为“礼然而然，则是情安礼也；师云而云，则是知若师也”，似还没有受到思孟之学的影响，应该是其前期礼治思想的延续，故而一些表述也存在含混不明的地方。《解蔽》则受到稷下黄老道家和子思的影响，其“治心之道”包含了以仁治心的思想，理论思维水平明显要高于《修身》，故应晚于《修身》。至于《不苟》，则应是荀子晚年退居兰陵时的作品。故从《修身》到《不苟》，时间跨度较长，涉及荀子思想发展的不同时期。在内容上，以上三篇对治心、养心的理解并不完全相同，存在着从以礼养心到以仁治心、再到以诚养心的变化，反映了荀子对这一问题认识的不断深化。特别是《不苟》篇，明显受到思孟之学的影响，从思想的发展来看，它应是荀子思想的“突变”；从发展的逻辑来看，则可能是荀子思想的晚年定论。下面将根据时间的顺序对《修身》等三篇的思想进行考察，以揭示荀子人性论中的一个重要方面——治心、养心。

## 二 《修身》的“治气养心之术”

《修身》开篇提出：“见善，修然必以自存（注：察）也；见不善，愀然必以自省也。”“修然”，喜悦貌；“愀然”，忧惧貌，均表示内心的意志、意念活动。见到善，则欣然必以自察；见到不善，则忧惧必以自省，这与孔子的“见贤思齐焉，见不贤而内自省也”（《论语·里仁》）意同。故所谓“修身”就是喜好善而排斥不善，并将其落实在行动中。在这一过程中，意志的抉择尤为关键。君子往往能够“隆师而亲友”，“好善无厌，受谏而能诚”，而“小人反是，致乱而恶人之非己也，致不肖而欲人之贤己也，心如虎狼、行如禽兽而又恶人之贼己也”（《修身》）。故所谓君子、小人，实际是个人的选择和不同“心术”的结果。该篇在谈“修身”时也说到“治气”，故其所谓善，实际内涵很广泛。“扁善之度，以治气养生则后彭祖；以修身自名则配尧、禹。”（《修身》）“扁”，通“徧”；徧，古遍字。“扁善”，即全善，不仅指“修身”，也包括养生，即健康长寿。但不论是“治气养生”，还是“修身自名”，都离不开礼。“凡用血气、志意、知虑，由礼则治通，不由礼则勃乱提慢（注：提慢，松弛缓

慢)。”血气是“治气”的对象,“志意”、“知虑”则是“修身”也就是“养心”的内容,它们都需要治之以礼。正是在这个意义上,《修身》提出了“治气养心之术”:

治气养心之术:血气刚强,则柔之以调和;知虑渐(注:通“潜”)深,则一(注:通“抑”)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(注:通“亢”)之以高志。庸众驽散,则劫之以师友;怠慢僇(注:通“撻”,抛)弃,则炤(注:同“昭”)之以祸灾;愚(注:敦厚)款(注:诚恳)端悫,则合之以礼乐,通之以思索。凡治气养心之术,莫径由礼,莫要得师,莫神一好。夫是之谓治气养心之术也。

对于此段文字,学者多有疑问,如蔡仁厚称:“荀子此段‘治气养心之术’,实偏重于‘治气’,而‘养心’之意,则并无积极之说明。”<sup>[5]</sup>不过荀子既然“治气”与“养心”并称,则其论述应该包括这两项。而“治气”乃针对血气,“养心”如前面所言,又包括“志意”和“知虑”,故“治气养心之术”实际是从血气、知虑、意志三项来立论的。其中,“血气刚强”是说血气若刚强,则需要调之以柔和;“知虑渐深”是说若知虑过深,则需要以坦率良善来纠正之;“勇胆猛戾”指若意志的活动过于勇敢凶猛,则需要以道义、和顺来辅助之。同样,“齐给便利”是指血气的表现敏捷轻快、急促毛躁,则要以稳重节制之;“狭隘褊小”是指知虑表现为眼界狭小,则应以广博的见闻开阔之;“卑湿、重迟、贪利”是指意志卑下、迟缓而又贪利,则应以高尚的志向激励之。“庸众驽散”,指材智平庸低下,可从血气或气质来解释,这要靠师友来改造之;“怠慢僇弃”,指轻慢而自暴自弃,是知虑不够、目光短浅的表现,要以灾祸告示之;“愚款端悫”,指敦厚朴实、正直诚恳,是意志过于拘谨的表现,要以礼乐调和之,思索开导之。故上面的文字是有迹可循的,可以从血气、知虑、意志三个方面加以理解。只不过上面的论述多经验罗列,少理论概括,一些举例也有含混不清、容易引起争议的地方,故难免引人质疑。另外,上文“凡治气养心之术,莫径由礼”一句,也颇有令人费解的地方。如果说血气需要礼的节制尚可以讲得通的话,那么,对于知虑、意志也需要治之以礼,则多少不够恰当。从其所举之例看,“知虑渐深,则一之以易良”就很难归于礼,故“莫径由礼”之“礼”实际应该理解为“中”,即当血气、知虑、意志出现偏差而滑向某一面时,便需要从另一面予以调整,避免过与不及。荀子重视礼,视礼为客观、恰当的标准,认为“礼者,表也”(《天论》),甚至直接称礼为“中”,“曷谓中?曰:礼义是也”(《儒效》),故用礼以损有余而益不足、治气养心以归于正。对于“莫径由礼”似应这样去理解才可。《修身》的“治气养心之术”还包括“莫径由礼,莫要得师,莫神一好”三项,而“莫径由礼”上面已述,“莫要得师”容易理解,“莫神一好”的“一好”指专一所好,但这与以礼持中、“叩其两端”不相应。或谓“莫径由礼,莫要得师,莫神一好”乃分别对应于血气、知虑、意志而言,但这与上文无法对应。故《修身》的这段文字实有不精熟、不完善的地方,因为它是将“治气”的方法推及到“养心”上。从荀子的思想体系看,其“养心”一是要提升意志,以保证“心术”善而不是恶;二是要解除认知的蔽障,使心知“道”并认可“道”。前者是“志意修”,后者是“知虑明”,如此其“养心”说始成立。《修身》论“治气养心之术”尚未涉及此,故至少是不够明确的。相较而言,下面的文字更值得重视:

志意修则骄富贵,道义重则轻王公,内省而外物轻矣。传曰:“君子役物,小人役于物。”此之谓矣。身劳而心安,为之;利少而义多,为之。事乱君而通,不如事穷君而顺焉。故良农不为水旱不耕,良贾不为折阅(注:亏损)不市,士君子不为贫穷怠乎道。

“志意修”即推崇仁以确立志向,下文的“君子贫穷而志广,隆仁也”(《修身》)即是此意,如此则可以“骄富贵”;“道义重”即以道义为重,实际是意志的选择,如此则可以“轻王公”;“内省”应是反省内心的仁或道义,如此则可以轻外物,《正名》的“志轻理而不重物者,无之有也”,与此同义。

故在内在的仁、道义与外在的权势、利益之间,实际存在不同的选择,君子往往选择前者,而小人则选择后者,故说“君子役物,小人役于物”。“役物”就是《正名》的“重己役物”,“役于物”就是“以己为物役”。故君子体现了人的意志自由,具有道德自主性,能够“役物”、“以公义胜私欲”,即使贫穷也不“怠乎道”;小人则放弃了人的意志自由,不具有自主性,只能“役于物”,被外物所控制。而君子和小人的这种差别乃是其个人选择和修养的结果,因此,此段文字实反映了荀子的“养心”之术,只不过它仅谈到“志意修”,而没有涉及“知虑明”。

### 三 《解蔽》的“治心之道”

与《修身》不同,《解蔽》言心而不言气,重视心的作用,认为“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!”心不发挥作用,则不能正常认识外物,更何况被错误的观念支配呢?因此,首先要解除对心的蒙蔽,使心认识道。其实现实中那些“乱国之君,乱家之人,此其诚心莫不求正而以自为也”,他们的本意不是不想找到正确的治国之道,但由于“妒(注:或谓当为‘误’)缪于道而人诱其所适(注:通‘怠’)也”,结果只能是“蔽于一曲而失正求也哉”(《解蔽》)。可见,即使有好的愿望,但如果不认识道,也达不到治国的效果。“故心不可以不知道。心不知道,则不可道而可非道。”(《解蔽》)从认识的角度看,“凡万物异则莫不相为蔽,此心术之公患也”,世界是复杂的,存在着欲恶、始终、远近、博浅、古今的差别,而人们往往只从自己喜好或熟悉的角度看问题,这样偏于一端便会产生各种蔽。圣人看到认识的局限、蔽塞的祸患,便排除认识的局限,不从某一个角度看问题,而是全面考虑事物的整体,并在其中设立标准,这个标准就是“道”。“故治之要在乎知道。人何以知道?曰:心。心何以知?曰:虚壹而静。”(《解蔽》)荀子的“虚壹而静”既指心的功能,也指“治心”的方法。在荀子看来,心虽然能虑、能择,但其所选择的不一定合于道,还需要通过“治心”的方法,排除成见、专注如一、保持平静以“知虑明”,使心合于道。《解蔽》称:

昔者舜之治天下也,不以事诏而万物成。处一危之,其荣满侧;养一之微,荣矣而未知。故《道经》曰:“人心之危,道心之微。”危微之几,惟明君子而后能知之。故人心譬如盘水,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。微风过之,湛浊动乎下,清明乱于上,则不可以得大形之正也。心亦如是矣,故导之以理,养之以清,物莫之倾,则足以定是非,决嫌疑矣。

“处一危之”的“处”,意为处在,是遵循的意思<sup>[6]</sup>;“一”,指“壹于道”,也就是专一于道;“危”,戒惧;“之”,代词,指外物的干扰与影响。“养一之微”的“之”,训为至,《玉篇·之部》云“之,至也”;“微”,精微<sup>[7]</sup>。“处一”是努力遵循于“道”的阶段,故需戒惧;“养一”是已与“道”融合为一的阶段,故曰精微。李涤生说:“‘人心’,谓常人认识心。此心易蔽,惟专一于道,时加戒惧,则不蔽。‘道心’,谓化于道之道德心。由戒惧其心,道心日长,至于涵养纯熟,认识精微,而化于道,即为道德心。此言:由人心之戒惧,可至道心之精微。”<sup>[8]</sup>故以上所引文字仍主要是从心知“道”的角度来立论的,属于“虚壹而静”的范畴,而“其荣满侧”一句表明,荀子对人心之戒惧实持肯定的态度,认为是心知“道”的必要环节。人心之所以戒惧,是因为“人心譬如盘水”,一旦受外物的影响,就难以“定是非,决嫌疑”,故需要“导之以理,养之以清”。另外,一心不可二用,“自古及今,未尝有两而能精者也”,“好义者众矣,而舜独传者,壹也”,故需要保持心的专注如一,如此方可知道。

需要说明的是,《解蔽》的“虚壹而静”只是“知道”的方法,是需要以“求道”为条件的,故说“未得道而求道者,谓之虚壹而静”。“谓之”,告之。故只有对未得道而想要求道者,方可告知以“虚壹而静”。同样,也只有那些想要求道者方可通过“虚壹而静”而知“道”。至于“求道”、“思道”

则是意志的抉择,是“虚壹而静”的前提,而不是其结果。徐复观先生将荀子知“道”的过程概括为:求“道”→心“虚壹而静”→心知“道”→“微”<sup>[9]</sup>,这是有一定道理的。故在荀子那里,既有“虚壹而静”的方法,也有“求道”的工夫;前者是“知虑明”,是知的方法,后者是“志意修”,是志的工夫,两者结合,心方可知“道”,并达至精微的境界。对于意志的塑造和培养,《解蔽》也称之为“治心之道”:

空石之中有人焉,其名曰觚,其为人也,善射以好思。耳目之欲接则败其思,蚊虻之声闻则挫其精,是以辟耳目之欲,而远蚊虻之声,闲居静思则通。思仁若是,可谓微乎?孟子恶败而出妻,可谓能自强矣,[未及思也];有子恶卧而燂掌,可谓能自忍矣,未及好也。辟耳目之欲,而远蚊虻之声,<sup>[10]</sup>可谓危矣,未可谓微也。夫微者,至人也。至人也,何强,何忍,何危?故浊明外景,清明内景。圣人纵其欲,兼(注:尽)其情,而制焉者理矣,夫何强,何忍,何危?故仁者之行道也,无为也;圣人之行道也,无强也。仁者之思也恭,圣人之思也乐。此治心之道也。

“觚”应是“伛”的通假,暗指子思子;“善射”的“射”指射覆,是古代一种近于占卜的游戏,即在器具下覆盖一物,让人猜测;“以”,而,表并列关系;“好思”的“思”,从下文看,应是指“思仁”。据楚简《五行》,子思重视“思”,其论“思”有神秘体悟的特征,如“仁之思也清,清则察,察则安”等,故与射覆联系在一起。以上文字实际是以孟子、有子、子思为例,说明立志、求道的方法。孟子担心败德而休妻,可以称得上是“自强”,但还没有反省到内心的仁——这当然是就孟子早年的经历而言。有子担心昼寝而以火灼掌,可以称得上是“自忍”,但还不能说是发自内心的喜好。子思喜好反省内心的仁,有一套“思仁”的方法,但必须“辟耳目之欲”、“远蚊虻之声”,故可称得上是“危”,但还没有达到精微的境界。真正达到精微的是至人,他们无需自强、自忍、自危,却能从其欲、尽其情、符合理、以理制情。“制焉者理矣”的“焉”是代词,指欲和情。故“纵其欲”三句实际是说发乎情、止乎礼、从心所欲、从容中道。以上文字有几点值得重视:首先,不论是孟子的自强、有子的自忍,还是子思的“辟耳目之欲”,都是为了立志、求道,是意志的塑造和培养,与前面的“虚壹而静”有所不同,两者属于不同的工夫和方法。其次,荀子认为立志、求道的关键是“思仁”,孟子出妻、有子灼掌虽然难能可贵,但还不是从“思仁”出发,不是发自内心的自觉和喜好,故要逊于子思。而子思虽然喜好“思仁”,但还需要借助外在的手段,如“辟耳目之欲”等,即只有在“闲居静思”时才可以达到,所以同样没有达至精微的境界。真正代表荀子理想的是至人,他们不借助外在手段,只向内用心,就能从容中道。这里“浊明外景,清明内景”两句十分关键,有助于理解荀子的思想内涵。《大戴礼记·曾子天圆》曰:“明者吐气者也,是故外景;幽者含气者也,是故内景,故火、日外景,而金、水内景。”“吐气”,指发光于外;“含气”,指反光于内;“景”,同“影”。火、日发光,照事物形影于外;金、水所成之镜反光,照事物形影于内。荀子用“外景”表示用心于外,考察外物;用“内景”表示用心于内,反求诸己。前者是“浊明”,是内暗外明、表面的明;后者是“清明”,是内外透彻光明、真正的明。荀子的“浊明外景”应是指孟子、有子、子思自强、自忍、自危的工夫,而“清明内景”应是指至人“思仁”的方法,它超越了强、忍、危,不再需要外在的激励或手段,而能真正达到精微的境界。故荀子也将至人与仁者、圣人并称,在他看来,他们实际都是同一类人,即都是做到“思仁”的人。不仅如此,荀子还称“仁者之行道也,无为也”,认为只要做到“思仁”就可以从容中道,这里的道当然是就礼义而言,指礼义之道。因此,只要“思仁”、掌握了仁,就可以实践礼、从容中道,这实际上突出了仁的地位和作用,较之荀子以往的思想无疑有很大的不同,反映了荀子思想的发展和变化。至于仁与心是什么关系?仁是否可归于性?这类问题虽然已蕴含其中,但《解蔽》篇

没有给出明确的讨论和说明。

《解蔽》应是荀子在稷下学宫晚期的作品，其内容明显受到各家学术思想的影响。其中“虚壹而静”受到稷下黄老道家的影响，其对虚、壹、静的理解和论述在《管子》、黄老帛书中都可以找到相应的表达。<sup>[11]</sup>其对“思仁”的强调则受到子思的影响，而“仁者之思”、“圣人之思”的表达类似于《五行》篇的“仁之思”、“圣之思”。其将仁内在化、诉诸神秘内心体验的思想，与他之前经验化的思想特征明显不同，表现出政治化仁学向心性化仁学的转变。其对子思、孟子的评价虽然有所保留，但与《非十二子》篇直斥“子思、孟轲之罪”的态度存在明显反差。《非十二子》为荀子前期或“始来游学于齐”时的作品，《解蔽》则完成于游齐的晚期，这说明荀子晚年一定程度上改变了之前对思孟之学的态度，不再视为敌人，而是有意地借鉴、吸收，并对自己以往的思想进行调整。荀子晚年出现这种思想变化不是偶然的，而是与其关注意志的塑造、培养以及道德主体性的确立密切相关的。

#### 四 《不苟》的“养心莫善于诚”

《解蔽》之后的《不苟》也受到思孟之学的影响，不过《解蔽》的“治心”强调的是仁，而《不苟》的“养心”突出的是诚。《不苟》开篇提出“君子行不贵苟难，说不贵苟察，名不贵苟传，唯其当之为贵”，所谓“当”指“礼义之中也”，也就是符合礼义或道。在这一问题上，君子、小人正相反。“君子，小人之反也。君子大心则敬天而道，小心则畏义而节；知则明通而类，愚则端悫而法；……小人则不然，大心则慢而暴，小心则淫而倾；知则攫盗而渐，愚则毒贼而乱。”“大心”，心志广大；“小心”，心志狭小，两者属于意志的活动，与属于知能的智、愚相对。志向可大可小，知能可智可愚，这些都是中性的，故君子与小人的差别，不在于意志、智能本身，而在于“心术”的善恶，即是否志于善和遵循道。正是在这个意义上，《不苟》提出了“以诚养心”说：

君子养心莫善于诚，致诚则无它事矣。惟仁之为守，惟义之为行。诚心守仁则形，形则神，神则能化矣；诚心行义则理，理则明，明则能变矣。变化代兴，谓之天德。天不言而人推高焉，地不言而人推厚焉，四时不言而百姓期焉。夫此有常，以至其诚者也。君子至德，嘿（注：同“默”）然而喻，未施而亲，不怒而威。夫此顺命，以慎其独者也。善之为道者，不诚则不独，不独则不形，不形则虽作于心，见于色，出于言，民犹若未从也，虽从必疑。天地为大矣，不诚则不能化万物；圣人为知矣，不诚则不能化万民；父子为亲矣，不诚则疏；君上为尊矣，不诚则卑。夫诚者，君子之所守也，而政事之本也。唯所居以（注：则）其类至，操之则得之，舍之则失之。操而得之则轻，轻则独行，独行而不舍则济矣。济而材尽，长迁而不反其初则化矣。

诚如牟宗三所言，“此段言诚，颇类《中庸》《孟子》。此为荀子书中最特别之一段”<sup>[12]</sup>。而如何理解此段文字，一直是学术界争论的焦点。蔡仁厚说：“上文通过‘诚’而言‘心’，实与荀子之思想不甚一致。与荀子思想一致的养心之道，当从《解蔽》篇所谓‘虚、壹、静’的工夫上说。……有了虚壹静的大清明之心，以之通观万物则可以知其情，以之参稽动乱则可以通其度，以之经纬天地则可以裁制万物，使之各得其宜，各尽其用。”<sup>[13]</sup>此说忽略了荀子的“养心”实际包括“知虑明”和“意志修”两个方面，而仅以前者为“养心”的内容。其实《不苟》的“以诚养心”，“其重点在于‘心’和‘志意’的持守。‘诚’指一种‘真实’的心灵状态……这种‘真实’指的是‘心’真实地接纳‘道’为一贯的指导原则，并奉行持守其实质内容‘仁义’，因此能在‘志意’上固守‘仁义’，并在‘身行’方面实践‘仁义’，从而做到表里如一、内外贯通”<sup>[14]</sup>。故《不苟》的“以诚养心”并非与《荀子》其他各篇的思想完全相悖，而是可以在《修身》的“治气养心之术”、《解蔽》的“治心之道”中找到

思想联系的,是对两者的进一步发展,只不过荀子专门提出“诚”而已。而“诚”也就是《中庸》《孟子》中的“诚”,这说明《不苟》与《解蔽》一样,也受到思孟之学的影响,反映的是荀子思想晚年的发展和变化。《不苟》上引文字在《荀子》三十二篇中之所以备受争议,正可以从这一点去理解。

而上引文字中论“以诚养心”一段颇近于《中庸》第23章:“其次致曲,曲能有诚,诚则形,形则著,著则明,明则动,动则变,变则化。唯天下至诚为能化。”但《中庸》说“致曲”,而《不苟》说“养心”,这是两者最大的不同。“致曲”,“致”,推致;“曲”,郑玄注为“犹小小之事”,孔疏为“犹细小之事”<sup>[15]</sup>,故“致曲”与“尽性”相对,它不是感通万物之性而与天地参,而是将诚运用到具体事物中,通过“形”、“著”、“明”、“动”、“变”、“化”的过程,发用为道德行为,产生道德感化,实际反映的是诚由内而外,自主、自发的实践活动。而《不苟》的“养心”,则主要体现在意志对仁义的持守和践行上,故说“诚心守仁则形”、“诚心行义则理”。“守仁”近于《解蔽》的“思仁”,仁之所以需要守,是因为仁虽然是内在的,但还需要经过心的自觉,否则会流失、遗忘,所谓“操存舍亡”是也。“行义”的“义”,不是《王制》的人“且有义”这种虽然是人生而具有的,但没有具体内容的正义感。在荀子的思想中,可行之义,是社会中的义,是“义外”之“义”,而非“义内”之“义”。故《不苟》虽然受到《中庸》的影响,但对其内容不是简单接受,而是作了一定调整、变化,不仅将“致曲”变为“养心”,还在诚的实践过程中加入了仁、义概念,提出“唯仁之谓守,唯义之为行”。《中庸》虽然没出现心字,但其诚乃道德主体,接近于道德本心,由诚出发可以由内而外地表现为自主的道德行为,用孟子的话说就是“由仁义行,非行仁义也”(《孟子·离娄下》)。而《不苟》的诚,只是养心的工夫和手段,其本身不具有道德创造力,不能直接由内而外发用为道德行为,而是要“惟仁之为守,惟义之为行”,需要经过“守仁”、“行义”的环节,“诚心守仁则形”、“诚心行义则理”。“形”,朱熹曰:“积中而发外”<sup>[16]</sup>。但《中庸》的“诚则形”是诚积中而发外,而《不苟》“守仁则形”则是仁显现于外,诚只是起到“守仁”的作用。“理”,条理;根据义而行,则有秩序、条理。故《不苟》的诚是“行仁义也”,而不是“由仁义行”,是实践的外在道德规范,而不是道德主体的自我发用、自我决断。试以一图式作比较:

《中庸》:诚—形—著—明—动—变—化。

《不苟》:诚—守仁—形—神—化;

诚—行义—理—明—变。

《中庸》由“诚”到“化”,一贯而达;《不苟》则分别经“守仁”以达“化”,经“行义”以至“变”,故是仁、义对举,仁是内,义是外,严格说来其思想更接近“仁内义外”。“守仁”可达至“化”,即感化;“行义”可产生“变”,即改变。改变易于感化,感化可使变化,仁、义之功交替作用,便如天地之运行、四时之有序,故可称为天德。而天地之所以合德,乃因为这都是诚的体现。故天不言高而人推其高,地不言厚而人推其厚,四时不言时而人预知其季节。“夫此有常,以至其诚者也”,“夫”,代词,指天地、四时;“此”,如此;“有常”,即《荀子·天论》的“天行有常”。不过《天论》是从自然义言有常,天是自然之天,天行即天道,指自然规则。而《不苟》则从道德义言有常,认为天地、四时有常,正是其至诚的表现,此天是道德之天,与《天论》的自然之天有所不同。《天论》主要受到黄老道家的影响,而《不苟》则吸收了思、孟的思想。天地以诚成其序,人以诚成其治,故君子默然不语就能使民众领会,不施恩惠就能使民众亲近,不用发怒也能使民众感到威严。“夫此顺命,以慎其独者也”。“夫”,代词,这里指民众;“顺命”,顺君子之命;“慎其独”,“慎”,诚也,“独”,指内在的意志、意念,故“慎独”即“诚其意”<sup>[17]</sup>,这里指诚心“守仁”、“行义”。民众之所以听命,是因为君子真诚地“守仁”、“行义”,做到了“慎独”。“善之为道也”,“善”指仁、义而言;



“不诚则不独”，“独”，动词，训为内。善或者仁、义作为原则，没有诚便不会内在于心，不内在于心则不会表现于外，即使起于心意、现于颜色、出于言语，民众也不会信服，即令服从也会存疑。此即“天地为大矣，不诚则不能化万物；圣人为知矣，不诚则不能化万民”。正是在这个意义上，可以说“夫诚者，君子之所守也，而政事之本也”。

荀子在《非十二子》篇中对子思、孟子严加指责，斥之为“略法先王而不知统”，而在《不苟》篇中却主动吸收子思、孟子论诚的思想，这个变化耐人寻味，应该反映的是荀子思想的发展和变化。至于《非十二子》与《不苟》时间的先后，学界则有不同的看法，廖名春主张《不苟》应早于《非十二子》，为荀子前期作品<sup>[18]</sup>；而张涅则持相反看法，认为《非十二子》为荀子前期作品，而《不苟》为晚期作品。其理由是：（1）《非十二子》篇首句称“假今（引者注：犹言‘当今’）之世”，显示出此篇写作时“十二子”应在世，至少仍有很大影响。荀子“年五十始来游学于齐”前，魏牟、陈仲、宋钐、慎到、田骈、惠施、孟轲都健在。即使过世，影响也尚在，其批判有针对性。而到了荀子晚年，法家起，十二子熄，已无批判的迫切需要了。（2）荀子早期热衷于社会政治，到稷下后才成为传经大师。在战国初，传经之事以子夏的贡献最大，但《非十二子》却斥责“子夏氏之贱儒”，而在荀子后学所记的《大略》篇中，却有对子夏的颂扬之语，这应该是荀子从早期到晚期思想变化的痕迹。（3）荀子在稷下综合融通各家学说，建立起以礼治为中心的思想体系。离开稷下到楚地兰陵后，思想有注重心性之学的倾向。兰陵曾为鲁国“次室邑”，荀子在兰陵备受尊敬，可推知其后期思想与鲁学有相合之处。（4）《大略》篇多有与强调外在礼治思想不合而与思孟之学相近的内容，如“王者先仁而后礼”、“礼以顺人心为本”、“小人不诚于内而求之外”等。另外，“家五亩宅，百亩田，务其业而勿夺其时，所以富之也”，基本同于《孟子·梁惠王上》的“五亩之宅，树之以桑……”；“天之生民，非为君也。天之立君，以为民也”，显然承之于子思的“忠臣”观和孟子的“民贵君轻”说，而与荀子前期的“隆君师”观点有明显差异。《大略》从正面记录孟子的事迹，也说明荀子后期对孟学的态度已发生转变。因此张说是，当从之。<sup>[19]</sup>可作补充的是，《不苟》与荀子前期作品《富国》、《荣辱》的内容明显不同，而与在稷下学宫晚期的《解蔽》篇有一致的地方，都受到思孟之学的影响。这也说明《不苟》不可能为荀子前期的作品，而应完成于荀子晚年，代表了荀子的“晚年定论”。

由《不苟》的晚年定论可知，荀子后期出现向思孟之学的回归，不再视后者与自己为水火，而是自觉吸收其思想为己所用，这一变化在荀子人性论的历时性发展中无疑具有重要的意义。首先，一定程度上突破了情性、知性的二重结构，开始向情性、知性、仁性的三重结构发展。继《解蔽》的“思仁”之后，《不苟》提出“守仁”，在情性和知性之外，强调了仁在道德实践中的地位与作用。而不论是“思仁”，还是“守仁”，都是“意志修”，是对意志的塑造和培养，属于治心、养心的内容。不过对于仁是否属于性，仁与心又是什么关系，荀子尚没有给出明确的说明。另外，《不苟》提出“诚心守仁”，而诚又是“君子之所守”，难免叠床架屋，理论上有粗糙、不成熟的地方。其次，从荀子思想的发展看，其对人性问题的思考主要还是面对“仁与礼的关系”这一儒学基本问题的。孔子提出仁，以说明内在主体和价值原则，又重视礼，视礼为文明的因循和积累。孔子一方面以仁释礼，以仁的价值重新审视礼，认为“人而不仁，如礼何？”（《论语·八佾》），另一方面又希望通过礼来实现与成就仁，主张“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉”（《论语·颜渊》）。但孔子还没有从人性的角度对仁、礼关系作出明确说明，故孔子思想中虽然蕴含着情性、知性、仁性的三分结构，但还缺乏理论的自觉。孔子之后，郭店竹简《性自命出》提出“道始于情”、“礼作于情”<sup>[20]</sup>，即以情释礼，此礼主要是礼节、礼仪之礼。孟子则以仁释礼，提出“辞让之心，礼之端也”（《孟子·公孙丑上》），“恭敬之心，礼也”（《孟子·告子上》），但这样一来，礼便被归于心，而所推出的只是礼貌之礼，礼的内涵较之孔子反而

大大萎缩了。到了荀子,则以情性说明礼义所以产生的根源,以知性为礼义得以产生的条件,以仁为礼义的内在原则、以仁性为实践礼义的必要保证,从而实现了以情性(欲性)、知性、仁性来释礼,其礼则是制度之礼、礼义之礼,但是这一工作尚没有真正完成。最后,荀子吸收思孟的诚,当然是想通过“以诚养心”来确立道德主体,赋予心一定的道德自主性,以修正其前期思想过分重视师法、圣王的倾向,但在对诚的理解上他又与思孟尤其是孟子有所不同。在荀子那里,诚与心不是合二为一的,它不直接成为内在道德主体、引发道德行为,而只是养心的手段和方法,即“以诚养心”来使心持善、知善、行善。故荀子晚年的向思孟回归,并非殊途同归,而是保持着高度的理论自觉的。荀子在吸收、借鉴思孟思想的同时,试图建构不同于思孟而更为完备的人性论,只是这一工作并没有真正得以完成。从这一点讲,荀子的晚年定论其实也是未定之论,而这一未定之论,应成为重新思考、检讨乃至重建儒家人性论时认真对待的重大理论课题。

### 注 释

- [1]关于荀子“始游学于齐”,学术界有“年五十”和“年十五”之争,后者的根据为东汉应劭《风俗通义·穷通》。笔者认为荀子“游齐”应为“年五十”,而非“年十五”,胡适、罗根泽、蒋伯潜、龙宇纯、廖名春等对此已有详细论述,此处不展开。
- [2]金谷治:《〈荀子〉の文献学的研究》,《日本学士院纪要》1950年第9卷第1号。里西:《〈荀子〉书重要篇章的写作年代考证》,《哲学研究》1990年增刊。廖名春:《荀子新探》,中国人民大学出版社,2014,第55~62页。
- [3]梁涛:《荀子人性论辨正——论〈荀子·性恶〉的性恶、心善说》,《哲学研究》2015年第5期。
- [4]廖名春:《荀子新探》,第61~62页。
- [5][13]蔡仁厚:《孔孟荀哲学》,台湾学生书局,1985,第486页;第489页。
- [6]北京大学《荀子》注释组:《荀子新注》,中华书局,1979,第356页。
- [7]徐复观说:“‘道心之微’的微字,似乎含有两层意义:一是因心知道以后,而心的认识能力,可极尽其精微。二是因认识之极尽其精微,而可以知行冥一,由知之精而同时即见行之效,有似于《中庸》所说的‘从容中道,圣人也’的微妙境界。”《中国人性论史·先秦篇》,上海三联书店,2001,第214页。
- [8]李涤生:《荀子集释》,台湾学生书局,1979,第492页。
- [9]徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,第216页。
- [10]原文作“辟耳目之欲,可谓能自强矣,未及思也。蚊虻之声闻则挫其精,可谓危矣,未可谓微也”,据文意改。
- [11]白奚:《稷下学研究:中国古代的思想自由与百家争鸣》,生活·读书·新知三联书店,1998,第288~292页。
- [12]牟宗三:《名家与荀子》,台湾学生书局,1979,第197页。
- [14]邓小虎:《荀子的为己之学——从性恶到养心以诚》,北京大学出版社,2015,第160页。
- [15]郑玄注、孔颖达疏:《礼记正义》,北京大学出版社,1999,第1448页。
- [16]朱熹:《四书章句集注》,中国书店,1994,第31页。
- [17]梁涛:《朱熹对慎独的“误读”及其在经学诠释中的意义》,《哲学研究》2004年第3期;《郭店竹简与思孟学派》,中国人民大学出版社,2008,第292~300页。
- [18]参见廖名春:《荀子新探》,第56~57页;笔者也曾持这种看法,参见《郭店竹简与思孟学派》,第231页。
- [19]张涅:《荀学与思孟后学的关系及其对理学的影响》,《东岳论丛》2003年第1期。
- [20]李零:《郭店楚简校读记》(增订本),中国人民大学出版社,2007,第136、137页。

(作者单位:中国人民大学国学院、出土文献与中国古代文明研究协同创新中心)

责任编辑 王 正