

荀子人文化成理念绎说

王丽萍*

目 录

- 一. 引言
- 二. 荀子学说崇尚人为的特质
(荀子的天人相分理论、荀子的为与不为)
- 三. 荀子的人文主张与荀子的重文
- 四. 结语

一. 引言

周初以来,关于天人之际的措意越来越趋重于人的一边。孔子创立仁学,标志着人道的昭彰,“非道弘人,人弘道也。”人的双足立于大地,俯仰于天地万物之间,人须自我挺立,自我拓展,道就存在于人的精意以求之中。这种道是与人的主体性相结合的道义,荀子特别继承了孔子的人的主体性学说,明确指出:“道者,非天之道,非地之道,人之道也。”¹⁾于道而言,人具有主体性。荀子认为,通过人道施为的作用,人可以官天地而役万物。

在中国古代天人合一的思想传统中,荀子的天人相分理论是比较独异的,他有着鲜明的思想主张:“故明于天人之分,则可谓至人矣。”²⁾这是在对前代

* 韩国外国语大学中国语大学中国学部客座教授,北京大学中文系副教授。This work was supported by the Hankuk University of Foreign Studies Research Fund of (2012).

1) 见清王先谦《荀子集解·儒效》,北京,中华书局1954年版《诸子集成》第二册第77页。

2) 见清王先谦《荀子集解·天论》,北京,中华书局1954年版《诸子集成》第二册第205页。

儒道思想进行批判继承的基础上得出的新结论，这一理论，格外凸显了人的主体性。“天有其时，地有其财，人有其治，夫是之谓能参。”³⁾ 人与天地有着可以相参的独立对等地位。“人为”在荀子学说中是一个核心语汇。荀子学说以礼为中心，如果说崇仁这种倡行人力强调的是一种听从内心指引的德行要求，那么尚礼学说则侧重于对外在人为规范加以恪守的行为要求，虽然仁与礼密不可分，可二者的理论关注点是不同的。荀子学说进一步体现出崇尚人文的特征，有着对非自然天成义的大力提倡，他批评最崇尚天成的庄子“蔽于天而不知人。”荀子所建构的礼的世界是一人文世界。

二. 荀子学说崇尚人为的特质

注重人为，可以说是荀子学说的特质。

这种学说特质，是建立在他的天人相分理论基础上的。荀子主张，天人之间，各是自为的存在，本不互相牵涉。天行是客观固有的，人道是自我证成的，在天与人的感发关联问题上，应该将二者截然厘分开来。一方面，“天行有常，不为尧存，不为桀亡”；另一方面，“强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病。”⁴⁾ 一方面，当“星坠木鸣，国人皆恐”时，荀子解释道“是天地之变，阴阳之化，物之罕至者也”，⁵⁾ 劝人不必畏惧；另一方面他进一步说“上明而政平，则是虽并世起无伤也。”⁶⁾ 荀子天人相分理论的内涵是：一方面是如何看待天，天道自然，对于这自然之天人不必揣度其因，参求其奥，不要希求知天。另一方面是如何对待人事，天不干人，人该为自己的命运负责，吉凶休咎，事在人为。人需但行人事。这一理论也许是为因应自然灾异而起，其归趋点在于强调人类在自然面前的自主。对人而言，起决定作用的因素是人

3) 见清王先谦《荀子集解·天论》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第206页。

4) 见清王先谦《荀子集解·天论》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第205页。

5) 见清王先谦《荀子集解·天论》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第209页。

6) 同上

事。荀子赞扬武王伐纣时周公的依人事而定理：“武王之诛纣也，行之日以兵忌，东面而迎太岁，至汜而汎，至怀而坏，至共头而山隧。霍叔惧曰：‘出三日而五灾至，无乃不可乎？’周公曰：‘剡比干而囚箕子，飞廉恶来知政，夫又恶有不可焉？’遂选马而进。”⁷⁾对自然怪异的出现，荀子主张人不去过多地关注，时刻秉修人道原则以居行。“传曰，万物之怪书不说。无用之辩，不急之察，弃而不治。若夫君臣之义，父子之亲，夫妇之别，则日切磋而不舍也。”⁸⁾荀子学说，以礼为核心。人所当为之道在此。

就是在这种但行人道中，完成了不求知天和顺天。而正是这样，恰是对人“制天命而用之”的成全。在如何对待天的问题上，人所该做的是顺天，所不该做的是“为”——思求知天。“大天而思之，孰与物畜而制之；从天而颂之，孰与制天命而用之；望时而待之，孰与应时而使之；因物而多之，孰与骋能而化之；思物而物之，孰与理物而勿失之也。愿于物之所以生，孰与有物之所以成。故错人而思天，则失万物之情。”⁹⁾正是在对天的不为而顺之中，人得以总领其成。这里有着荀子对道家无为而无不为智慧的袭用，但最终成就的依然是高扬人的主体地位、体现儒家有为旨趣的积极宣示——制天命而用之。

对于人道的有为，荀子的提倡不遗余力。这特别体现在他的“性伪合”命题上。天人要分，于自然之天人不该有为，但是当天发生在人的身上——天性稟成时，事情关涉及人，也就成了人事，荀子对于这在人之天，则主张必须有所作为。性、伪需合。“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。”¹⁰⁾伪就是人为。“故曰性者本始材朴也，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，然后圣人之名一，天下之功于是就也。”¹¹⁾荀子看来，圣人“化性而起伪，伪起而生礼义，礼义生而制法度”，¹²⁾

7) 见清王先谦《荀子集解·儒效》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第85—86页。

8) 见清王先谦《荀子集解·天论》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第211页。

9) 见清王先谦《荀子集解·天论》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第211—212页。

10) 见清王先谦《荀子集解·性恶》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第290页。

11) 见清王先谦《荀子集解·礼论》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第243页。

般人则通过起伪而化性，借助兴起人为——礼而弃恶从善。“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。”¹³⁾ 性恶的荀子，亦以追求善道为宗义。

荀子于有时而止的选择也是为了为之义的实行。为并不意味着行无所止，荀子反对追逐无极。“夫骥一日而千里，弩马十驾，则亦及之矣。将以穷无穷、逐无极与？其折骨绝筋，终身不可以相及也。”¹⁴⁾ 为需要有一个定止点做前提，“厌其源，开其流，江河可竭。”¹⁵⁾ 荀子对非礼所及之域的自觉设限就是一种为行常道的主动择止：“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。”¹⁶⁾

三. 荀子的人文主张与荀子的重文

(一) “文”之名义

“文”在《说文解字》中的解释是“错画也”（《说文·文部》），¹⁷⁾ 意即画纹交错，《易·系辞下》：“物相杂，故曰文。”由此义向两个方面生发，一是指文彩、象状，一是指文理、法度，《史记·孔子世家》“夫子之文章可得而闻也”裴骃《集解》引何晏曰：“文，彩。”《战国策·齐策》“文车二驷”鲍彪注：“文，彩绘也。”《论语·雍也》“质胜文则野”皇侃疏：“文，华也。”《广韵·文韵》：

12) 见清王先谦《荀子集解·性恶》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第292页。

13) 见清王先谦《荀子集解·性恶》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第289—290页。

14) 见清王先谦《荀子集解·修身》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第18页。

15) 见清王先谦《荀子集解·修身》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第19页。

16) 见清王先谦《荀子集解·修身》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第18页。

17) 本段关于“文”字的训诂材料均引自《故训汇纂》，北京，商务印书馆，2003年7月出版。

“文，美也，善也。”《淮南子·天文训》“天文训”高诱注：“文，象也。”《新书·容经》：“有仪而可象谓之文。”在此“文”义向度下，而有文字、文章、文典这一重要义项。东汉许慎《说文解字叙》：“仓颉之初作书，盖依类象形，故谓之文。”《周礼·春官·外史》：“掌达书名于四方”郑玄注：“察形究义则谓之文。”文之所以有外在的形美，离不开其内在的理路、秩序。《论语·宪问》：“可以为文矣”朱熹《章句》：“文者，顺理而成章之谓。”《庄子·应帝王》陆德明《释文》引崔云：“文，犹理也。”《礼记·杂记下》：“由文矣哉”朱彬《训纂》引王念孙曰：“文，即理也。”《荀子·礼论》“贵本之谓文，亲用之谓理，两者合而成文”王先谦《集解》引郝懿行曰：“文、理一耳。”在此文义向度下，文具有了法之度、道之尊、德之至的高义。《左传》昭公二十八年：“经纬天地曰文。”《荀子·礼论》“文之至也”杨倞注：“文，谓法度也。”《诗·周颂·思文》“思文后稷”陈奂《传疏》：“文，文德也。”《国语·周语下》“文之恭也”韦昭注：“文者，德之总名也。”《说苑·修文》：“文，德之至也。”“文”的这种诂义由外及内、兼及内外。在《荀子》本文中，礼既经天纬地，又代表着内质向外美的透发。礼既义指威仪文饰，更义指礼义制度。¹⁸⁾“文”可以以“礼”相释：《国语·周语上》：“以文修之”韦昭注：“文，礼法也。”《诗·大雅·大明》“文定厥祥”朱熹《集传》：“文，礼。”所以，在我们将要进入的荀子的人文视野中，礼是必及的内容。可以说，荀子的礼视界即是他的的人文世界。

(二) 尚文观溯说

中国古代尚文传统由来已久。孔子以“文王既没，文不在兹乎”的文明承载者自任，对弟子施以“文、行、忠、信”四教，认为“博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫！”¹⁹⁾他所追崇的是西周的礼乐文明：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从

18) 《左传》昭公五年、昭公二十五年都讲到礼、仪之辨，如左昭二十五年：“子大叔见赵简子，简子问揖让周旋之礼焉。对曰：‘是仪也，非礼也。’简子曰：‘敢问何谓礼？’对曰：‘吉也闻诸先大夫子产曰，夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。天地之经而民实则之。……’”

周。”²⁰⁾ 在《礼记·表记》的记载中，“子曰”之言还讲到了周礼文明之弊：“周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉。其赏罚用爵列，亲而不尊。其民之弊，利而巧，文而不惭，贼而蔽。”唐孔颖达的疏解阐述了三代立教的不同：夏尊命，立教以忠；殷尊神，立教以敬；周尊礼，立教以文。《礼记·表记》言及三代的文质之异：“子曰，虞夏之质，殷周之文，至矣。虞夏之文，不胜其质；殷周之质，不胜其文。”西周之立文于此可见，孔子之崇文亦于此可见。

《易》传中多次用到“文明”一词。《乾》“文言”：“见龙在田，天下文明。”唐孔颖达疏：“天下文明者，阳气在田，始生万物，故天下有文章而光明也。”《同人》“彖”：“文明以健，中正而应，君子正也。”魏王弼注：“行健不以武而以文明用之，相应不以邪而以中正应之，君子正也，故曰利君子贞。”《大有》“彖”：“其德刚健而文明，应乎天而时行，是以元亨。”魏王弼注：“德应于天则行不失时矣。刚健不滞，文明不犯。应天则大，时行无违，是以元亨。”《明夷》“彖”特别讲到周文王的文明之德：“内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之，利贞贞晦其明也。”人文化成这一说法也出自《易》传，《贲》“彖”：“…天文也；文明以止，人文也。观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下。”魏王弼注：“止物不以威武而以文明，人之文也。”

(三) 荀子的礼文思想

1. 荀子的以文观礼

荀子的学说是面向人群立论的（非着眼于个体思维的至高点），是一种群道学说。他首先明确论述了人必须群处的道理：“力不若牛，走不若马，而牛马为用何也？曰：人能群，彼不能群也。”²¹⁾ 人的群处存在是一个大前提，荀子抓住了这一根本点、源出所在（这是他追求提纲挈领的行事能力的表现）。他

19) 见《论语·颜渊》，北京，中华书局1983年版《四书章句集注》第137页。

20) 见《论语·八佾》，北京，中华书局1983年版《四书章句集注》第65页。

21) 见清王先谦《荀子集解·王制》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第104页。

的政治理论当中最重要一环君道就是君群之道：“道者何也？曰：君道也。君者何也？曰：能群也。能群也者何也？曰：善生养人者也，善班治人者也，善显设人者也，善藩饰人者也。”²²⁾“君者，善群也。群道当，则万物皆得其宜，六畜皆得其长，群生皆得其命。”²³⁾ 在荀子看来，人的群处最须防止的问题是乱，“群而无分则争，争则乱，乱则离，离则弱，弱则不能胜物。”²⁴⁾“天下之公患，乱伤之也。”²⁵⁾ 所以，作为人君最重要的执守便是明分使群，这就是以礼分职设等，使得人人各司其职，各由其分。“礼者，贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也。”²⁶⁾“古者先王分割而等异之也，故使或美或恶，或厚或薄，或佚或乐，或劬或劳，非特以为淫泰夸丽之声，将以明仁之文，通仁之顺也。”²⁷⁾这种以礼分设是“明仁之文”，体现出荀子以文视礼的特点。“知夫为人主上者，不美不饰之不足以一民也，不富不厚之不足以管下也，不威不强之不足以禁暴胜悍也，故必将撞大钟，击鸣鼓，吹笙竽，弹琴瑟，以塞其耳；必将雕琢刻镂，黼黻文章，以塞其目；必将刍豢稻粱，五味芬芳，以塞其口。然后众人徒，备官职，渐庆赏，严刑罚，以戒其心。使天下生民之属，皆知己之所愿欲之举在是于也，故其赏行；皆知己之所畏恐之举在是于也，故其罚威。”²⁸⁾礼文被人所观听因而起到激励和劝诫的作用。礼的文饰功能在《荀子》本文中多有所论：“王者之人，饰动以礼义，听断以类。”²⁹⁾《臣道》篇中谈到仁者“忠信以为质，端慤以为统，礼义以为文，伦类以为礼。”《劝学》篇中说“夫礼之敬文也，乐之中和也，《诗》《书》之博也，《春秋》之微也，在天地之间者毕矣。”

22) 见清王先谦《荀子集解·君道》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第156页。

23) 见清王先谦《荀子集解·王制》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第105页。

24) 同上。

25) 见清王先谦《荀子集解·富国》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第120页。

26) 见清王先谦《荀子集解·富国》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第115页。

27) 见清王先谦《荀子集解·富国》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第116页。

28) 见清王先谦《荀子集解·富国》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第121页。

29) 见清王先谦《荀子集解·王制》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第101页。

2. 荀子的“文”义

荀子之文，更侧重于外发之义而兼及内德。君子“劳倦而容貌不枯，好文也。”³⁰⁾ 治国理政，“凡节奏欲陵，而生民欲宽。节奏陵而文，生民宽而安。上文下安，功名之极也。”³¹⁾ 文的文饰之义更由“文”、“貌”连用，“情”、“文”对说，“用”、“文”对举而得以显现。《荀子·礼论》：“故曰：祭者志意思慕之情也，忠信爱敬之至矣，礼节文貌之盛矣。”“三年之丧何也？曰：称情而立文，因以饰群别亲疏贵贱之节，而不可益损也。”《荀子·解蔽》：“墨子蔽于用而不知文。”《礼论》对外发之“文”的广泛意蕴作出如下的阐明：“故钟鼓管磬，琴瑟竽笙，韶夏护武，洴桓箛简象，是君子之所以为憺诡其所喜乐之文也，齐衰苴杖，居庐食粥，席薪枕块，是君子之所以为憺诡其所哀痛之文也，师旅有制，刑法有等，莫不称罪，是君子之所以为憺诡其所敦恶之文也。”用文饰的角度相看待，荀子将军事规制和刑法制度都外化为一种文饰。在《天论》篇中，荀子明确地把某些神秘行为解释为人之“文”，论主人行为的文饰性。“日月食而救之，天旱而雩，卜筮然后决大事，非以为得求也，以文之也。故君子以为文，而百姓以为神。”

3. 荀子论主理序

荀子学说极重理序。他眼中的世界是有序的：“以类行杂，以一行万，始则终，终则始，若环之无端也，舍是则天下以衰矣。”³²⁾ 无论从纵向还是从横向看，世界都不是杂乱无章的。荀子主张治道必须在有序的基础上进行，“君子治治，非治乱也。曷谓邪？曰：礼义之谓治，非礼义之谓乱也。故君子者，治礼义者也，非治非礼义者也。然则国乱将弗治与？曰：国乱而治之者，非案乱而治之之谓也，去乱而被之以治。人汙而修之者，非案汙而修之之谓也，去汙而易之以修。故去乱而非治乱也，去汙而非修汙也。治之为名，犹曰君子为治而不为乱，为修而不为汙也。”³³⁾ 荀子对为治秩序的讲求深入精细：“凡爵列官职

30) 见清王先谦《荀子集解·修身》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第21页。

31) 见清王先谦《荀子集解·致士》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第174页。

32) 见清王先谦《荀子集解·王制》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第103页。

赏庆刑罚，皆报也，以类相从者也。一物失称，乱之端也。”³⁴⁾ 《王霸》篇中说：“上莫不致爱其下，而制之以礼。上之于下，如保赤子，政令制度，所以接下之人百姓，有不理者如豪末，则虽孤独鰥寡，必不加焉。”《易》“系辞”上说：“言天下之至赜而不可恶也，言天下之至动而不可乱也。”

荀子视礼分原则为治国大本，他批评不用礼文的墨子学说“既已伐其本，竭其原，而焦天下矣”，³⁵⁾ 认为墨子摒此大本，倡非乐节用，将使得赏罚不行，能不能不可得官，如此则导致万物失宜，事变失应，上失天时，下失地利，中失人和。而儒术的施用，则能使赏行罚威，贤者得进，不贤者得退，在荀子看来，这是天地之间秩序顺宜的关键所在。

荀子主张，礼的施行，不仅保障人道之序的实现，而且协成天地万物的运化。“天地以合，日月以明，四时以序，星辰以行，江河以流，万物以昌，好恶以节，喜怒以当，以为下则顺，以为上则明。万物变而不乱，贰之则丧也。礼岂不至矣哉？”³⁶⁾ 唐杨倞注：“言礼能上调天时，下节人情，若无礼以分别之，则天时人事皆乱也。”这就是荀子所说的“故天地生君子，君子理天地。”³⁷⁾ 《周礼》卷十八：“以礼乐合天地之化，百物之产，以事鬼神，以谐万民，以致百物。”只是在此意义上，可以谈及人行于天道的影响。

人文秩序是有机整体运转中的动态和谐。它由差异造成不齐之齐，乐合同，礼别异，礼的本质是等分。“分均则不偏，执齐则不壹，众齐则不使。有天有地，而上下有差，明王始立，而处国有制。”“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。”³⁸⁾ 荀子认为处在最高人格层级的圣人、大儒具有驾驭变化的能力，可以在主动应变中有所信守。圣人是原有无穷的，不会为遭逢所困；“其言有类，其行有礼，其举事无悔，其持险应变曲当。与时迁徙，与世偃仰，千举万变，其道一也，是大儒之

33) 见清王先谦《荀子集解·不苟》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第27页。

34) 见清王先谦《荀子集解·正论》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第219页。

35) 见清王先谦《荀子集解·富国》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第121页。

36) 见清王先谦《荀子集解·礼论》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第236页。

37) 见清王先谦《荀子集解·王制》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第104页。

38) 见清王先谦《荀子集解·王制》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第96页。

稽也。”³⁹⁾ 荀子是很注重变化之道的。《易》“系辞”：“子曰，知变化之道者，其知神之所为乎。”“参伍以变，错综其数。通其变，遂成天下之文；极其数，遂定天下之象。非天下之至变，其孰能与于此。”关于变而成文，唐孔颖达疏：“遂成天下之文者，以其相变，故能遂成就天地之文，若青赤相杂，故称文也。”变、动相连，也许“文”与变义的关联可以帮助我们理解《礼记·乐记》中论及礼乐之异的一段话及其郑注：“乐由中出，故静；礼自外作，故文。”东汉郑玄注：“文犹动也。”

4. 荀子重外发

荀子强调外发之形的重要。《不苟》篇中说：“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。”这段话说明诚之发形的独到作用，因为形是诚的真实无虚的表达，其力量足以动人。这也可视为荀子重文的表征。“彼王者则不然，致贤而能以救不肖，致强而能以宽弱，战必能殆之，而羞与之斗。委然成文，以示之天下，而暴国安自化矣。”⁴⁰⁾ 文德发形于外，才能示之天下，令人从化。荀子追求至道的大形：“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。然后明分职，序事业，材技官能，莫不治理。则公道达而私门塞矣，公义明而私事息矣。如是，则德厚者进而佞说者止，贪利者退而廉节者起。《书》曰，先时者杀无赦，不逮时者杀无赦。人习其事而固，人之百事，如耳目鼻口之不可以相借官也，故职分而民不探，次定而序不乱，兼听齐明而百事不留。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，莫不反戾。夫是之谓政教之极。故天子不视而见，不听而聪，不虑而知，不动而功，块然独坐而天下从之如一体，如四职之从心，夫是之谓大形。”⁴¹⁾ 他运用独特的视角，将这样的为

39) 见清王先谦《荀子集解·儒效》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第87页。

40) 见清王先谦《荀子集解·仲尼》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第68页。

41) 见清王先谦《荀子集解·君道》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第157—158页。

治局面从外发的角度来看待（内外互通、可转换），把它说成是至道的大形，这是总体上的人文呈现，是人文在天地之间所成就的大化。

荀子学说显现出比较明显的重外特征。他善于从外部角度观察问题，从外部入手解决问题。他在肯定内在决定作用的前提下，特别强调了外在的重要性，从而彰显了外在维度的必要。他对外在的彰显还体现在他的学说出入内外，以外在来言说内在。如他用“文”来形容君子的品格，赞美至德呈现出的至美：“君子宽而不慢，廉而不刿，辩而不争，察而不激，寡立而不胜，坚强而不暴，柔从而不流，恭敬谨慎而容，夫是之谓至文。”⁴²⁾ 孔子对颜渊说“克己复礼为仁”，也是从外在的角度定义内在，内外二者之间本是互通，由外亦可入德。荀子沿循了这一思路，为一般人指示了进德路径一礼，从外在一步步趋近，直到完全做到而成德。荀子重文，还体现在他的格外重言，这一点也是比较突出的，言也是一种文。《礼记·儒行》：“言谈者，仁之文也。”荀子主张人不过于究明外物运行的内在原由而是善加利用以成己功，主张人的运思不可胶塞粘着而应虚灵机动（人不应一味陷溺其中），也与荀子注重外部空间，追求整体流动效果相一致。荀子思想不以仁而以礼为核心，本身即说明了其学说的重外特征。

5. 荀子的礼化观

论及化，不能不言及人自身的人文化成。

化是旧质向新质的转化。《周礼》卷十八“以礼乐合天地之化”郑注：“能生非类曰化。”化是不容易实现的，“唯天下至诚为能化。”⁴³⁾ 荀子认为人文的力量，足以致化。

群体的人文化成藉由为上者的身行施治引领实现，百姓观瞻从化，这种化成发生于无形之中，有如春风化雨润物无声。《中庸》：“子曰：‘声色之于以化民，末也。’〈诗〉曰‘德輶如毛’，毛犹有伦。‘上天之载，无声无臭’，至矣。”

42) 见清王先谦《荀子集解·不苟》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第25页。

43) 《中庸》第23章，北京，中华书局1983年版《四书章句集注》第33页。

《孟子·尽心上》：“王者之民，皞皞如也，杀之而不怨，利之而不庸，民日迁善而不知为之者。夫君子所过者化，所存者神，上下与天地同流，岂曰小补之哉？”荀子谈化民，用了孔子的事例，孔子“居于阙党，阙党之子弟罔不分，有亲者取多，孝弟以化之也。”⁴⁴⁾ 在《富国》篇中，荀子说：“贤齐则其亲者先贵，能齐则其故者先官，其臣下百吏，汙者皆化而脩，悍者皆化而愿，躁者皆化而慤，是明主之功矣。”

在个体人格的完善方面，荀子的人文化成理念向我们展示了更多的内容。

荀子的天人相分理论，在天与人之间划出一道鲜明的界限，“故君子敬其在己者，而不慕其在天者”，⁴⁵⁾ 人自身所应做的只能是要求自身的人为，而不是外在所遇。“君子能为可贵，不能使人必贵己；能为可信，不能使人必信己；能为可用，不能使人必用己。故君子耻不修，不耻见汙；耻不信，不耻不见信；耻不能，不耻不见用。是以不诱于誉，不恐于诽，率道而行，端然正己，不为物倾侧，夫是之谓诚君子。”⁴⁶⁾ 虽然外在的节遇并不如人所期，然而在人的真诚自为之中，人是可以开辟出崭新天地的。

荀子是主张人性恶的，但他明确宣称：“性也者，吾所不能为也，然而可化也”，⁴⁷⁾ 连性都可化，这不能不说是荀子对人为力量的极大相信，而化性所用之具就是人文——礼。礼不仅是治国之纲维，也是个人身行的准则。礼作为遍善之度，“以治气养生，则后彭祖；以修身自名，则配尧禹”，“治气养心之术：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；怠慢僇弃，则炤之以祸灾；愚款端悞，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。”⁴⁸⁾ 礼是使行为达于中度的准则，“两情者，人生固有端焉。若夫断之

44) 见清王先谦《荀子集解·儒效》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第76页。

45) 见清王先谦《荀子集解·天论》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第208页。

46) 见清王先谦《荀子集解·非十二子》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第64页。

47) 见清王先谦《荀子集解·儒效》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第91页。

48) 见清王先谦《荀子集解·修身》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第16页。

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。”⁴⁹⁾ 这使得遵礼而行成了个人修身的不二之途。

在个人的修为上，荀子极为重视师友的作用。“学莫便乎近其人，学之经，莫速乎好其人，隆礼次之。”他特别强调凭借、工具的重要：“君子生非异也，善假于物也。”⁵⁰⁾ 他认为人应该充分利用外己的资凭，而不是绝对无待。他的热诚劝学，高度隆礼，也都可视作这种工具意识的延伸，表现出对人文的尊重。

“莫神一好”体现出荀子对精一之道的崇尚。化性是一个积久而成的过程，必须独行不舍才能长迁不返其初，荀子犹为重积。“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。”⁵¹⁾ 一般人容易忽略渐进的过程，而只注意到突显的结果，荀子则看到那“渐”之力，于隐微处察其事机，提倡为大于细。所以，他提醒为学之人，积时不如积月，积月不如积日，能积微者速成，这真可谓一种洞见卓识。它引发出我们对人为的敬重，也使我们拥有这样的思考：哪怕一点之微，都有可能推展出洪波巨澜。

《礼记·乐记》中谈到了人由着欲望牵引而导致被物所化的问题：“夫物之感人无穷而人之好恶无节则是物至而人化物也，人化物也者，灭天理而穷人欲者也。”在荀子看来，礼就是为了平衡物与欲，使人类保持对物的驾驭能力而设，荀子主张重己役物，他在《修身》篇中标引《传》曰，君子役物，小人役于物。“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。”⁵²⁾ 这里有一种“止”的思维，老子、孔子、庄子都强调过这一思维的重要，荀子承之，他也反对追逐无极。对欲望也要有人为的限止。荀子对人类的

49) 见清王先谦《荀子集解·礼论》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第243页。

50) 见清王先谦《荀子集解·劝学》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第3页。

51) 见清王先谦《荀子集解·儒效》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第91页。

52) 见清王先谦《荀子集解·礼论》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第231页。

理性有着这样的自信，人为理性完全能够驾驭欲望：“凡语治而待去欲者，无以道欲，而困于有欲者也；凡语治而待寡欲者，无以节欲，而困于多欲者也。有欲无欲，异类也，生死也，非治乱也；欲之多寡，异类也，情之数也，非治乱也。欲不待可得，而求者从所可。欲不待可得，所受乎天也；求者从所可，受乎心也。所受乎天之一欲制于所受乎心之多，固难类所受乎天也。人之所欲生甚矣，人之所恶死甚矣，然而人有从生成死者，非不欲生而欲死也，不可以生而可以死也。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。”⁵³⁾ 这一段话逻辑非常明晰，可以作为代表荀子行文论理风格的典型。荀子认为心是制动者，心之思的方向决定人行为的正确与否，人不会受欲望的支配，所以无论人的欲望是多是少，欲望都不能决定人的行为，人不受困于欲望。将荀子的如上所论，与主张性善的孟子论舍生取义的一章相比较，“生，亦我所欲也；义，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也。生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也；死亦我所恶，所恶有甚于死者，故患有所不辟也。”⁵⁴⁾ 荀子将“所欲有甚于生者”、“所恶有甚于死者”改为“不可以生而可以死也”，将问题归理化，加入了理性的因素，充分论说了理性的宰制力量，亮帜理性意识的高标，彰显出人文精神的光辉。

四. 结语

荀子礼化天下的人文化成观向我们清晰展现了他理想中的人文世界秩序。这一秩序的设计前有所述，后有所启，他的学说本身具有集成性，影响深刻。他对人的文化塑造的主张意蕴厚重，义旨鲜明，可以加深我们对人的文明化之

53) 见清王先谦《荀子集解·正名》，北京，中华书局1954年版《诸子集成》第二册第283—284页。

54) 见《孟子·告子上》，北京，中华书局1983年版《四书章句集注》第332页。

路的理解。

参考文献

- 清阮元校刻《十三经注疏》 中华书局 1980年
宋朱熹《四书章句集注》 中华书局 1983年
清王先谦《荀子集解》 《诸子集成》本 中华书局 1954年
宗福邦等主编《故训汇纂》 商务印书馆 2003年

<Abstract>

Focusing on Hsun Tzu's Theory about Human Subliming with Culture

Wang, Liping

This paper expounds Hsun Tzu's humanistic view of human subliming with etiquette based on Hsun Tzu's literature. At first, the article elucidates Hsun Tzu's characteristic of emphasizing human effort in setting up his theory. Hsun Tzu selected man as his building direction between man and nature so he raised etiquette as the meaning of human effort. Next the article probes meaning of the word of civilization and connotation of Hsun Tzu's paying attention to civilization. It indicates the characteristic of valuing external in Hsun Tzu's theory elucidating the idea of etiquette as civilization of Hsun Tzu by item. Finally the article makes exposition regarding subliming summarizing Hsun Tzu's thought about accomplishing human civilization by the promotion of etiquette and pointed out the significance that Hsun Tzu's proposition is helpful to enhance understanding on the process of human civilization.

Key Words : Man, Civilization, Etiquette, Sublime

투 고 일 : 2012. 9. 5. / 심 사 일 : 2012. 9. 19. ~ 2012. 10. 7. / 게재확정일 : 2012. 10. 10.