《学术界》(月刊)
总第281期,2021.10
ACADEMICS
No.10 Oct. 2021

荀子的修身思想〔*〕

杨国荣[1,2]
(1.西北师范大学　哲学学院,甘肃　兰州　730070;
2.华东师范大学　中国现代思想文化研究所,上海　200241)

〔**摘　要**〕修身和为学之间的关联构成了儒学的重要方面。为学首先以超越自然状态、成为真正意义上的人为其目标。这一意义上的为学首先意味着提升人的理性能力。按照荀子的理解,正是这种理性能力,使得人可以超越单纯感性的冲动,趋向于更为合理的取舍。学不可以已,表明为学是一个没有止境的过程,自身涵养的过程也同样如此。荀子肯定学和思无法分离,其中涉及对已有知识经验的掌握和个体的创造性思考之间的互动。通过广义之学以成人的过程,以化性起伪为内容,后者与去陋(扩展视野)、解蔽(克服片面性)相联系,既有赖于人自身的努力,也离不开礼义教化等环境的作用。作为修身的过程,广义之学同时表现为身心之学,其目标则是学以成人、积以成圣。

〔**关键词**〕修身;为学;成人;成圣
DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2021.10.003

如所周知,从早期开始,儒学便对修身非常注重。从孔子、孟子到荀子,一直对个体的修身给予特别的关注。在儒学中,修身不仅仅是闭门修炼、静养等过程,而是与广义上的为学联系在一起。孔子的主要代表性著作《论语》的第一篇为《学而》,荀子的主要代表性著作《荀子》中的第一篇则是《劝学》,两者都是以学为首要的关注之点。儒家所说的"学"并不限于知识的掌握或经验的积累,而是与广义上人的成就、自我的修身过程联系在一起,并以学以成人、积以成圣为目标。从这个意义上来说,修身与为学无法相分离。

一、修身与为学

展开来看,修身过程首先涉及的是性和情之间的关系。人之情,首先表现为自然的倾向。荀子主要从自然的角度讨论情,在他看来,"人之情:食,欲有刍豢;衣,欲有文绣;行,欲有舆马;又欲夫余财蓄积之富也;然而穷年累世不知不足,是人之情也。"(《荀子·荣辱》)人生来都希望食有佳肴,衣饰华丽,出门有车,财富有余,追求这些目标,属于人之常情。这里所说的"情"具有感性的特点,与口舌之欲、物质享受等等相联系。在这一自然层面上,人与人之间都有相通之处。

作者简介:杨国荣,西北师范大学哲学学院、华东师范大学中国现代思想文化研究所暨哲学系教授、博士生导师。
〔*〕本文系国家社会科学基金重大项目"伦理学知识体系的当代中国重建"(19ZDA033)的阶段性成果。

然而,按照荀子的理解,人们的自然追求和实际生活中的选择并不一致。如上所言,按照人之常情,人总是追求欲望的满足,但是在实际生活中,人却并非仅仅听从感性的要求。在荀子看来,之所以如此,是因为人具有抑制自然欲望的能力。比如,人希望食有肉肴,但在日常生活中,却不敢顿顿以肉为食;再比如,人的家里也许有一些上等的衣料,但出行时却并非每次都穿着华丽的服装。这一切,都涉及日常的节制。之所以如此,是因为如果无限制地追求欲望,以后就会难乎为继:“非不欲也,几不长虑顾后而恐无以继之故也。”(《荀子·荣辱》)荀子由此得出了结论:凡人都具有抑制自身欲望的能力,并非完全跟着感觉走,所谓“长虑顾后”,便体现了理性的能力。抑制自身欲望的前提,是这些欲望本身具有可抑制性或可控性。对欲望的这种节制与人的思虑联系在一起,表现为思前想后。也就是说,人在实际生活中总是基于多方面考虑,然后再作出自己的决断。

可以看到,对某种欲望加以控制,主要体现为理性的制约。理性意义上的思虑与仅仅出于感性需要的冲动和追求有所不同,理性的考虑意味着注重未来可能的发展趋向。按照荀子的理解,自然意义上的欲望和思前想后的思虑在人身上同时存在:人一方面有自然欲望,另一方面又具有理性的能力,正是这种理性能力,使得人可以超越单纯感性的冲动,趋向于更为合理的取舍。这也是人不同于动物(禽兽)之处:动物的活动主要依据自己的感性欲求,人则可以通过理性的思考来作出更适当的判断。按照荀子的理解,如果人不能长虑顾后,往往会导致消极的社会后果。从日常生活来说,一旦一个人完全不考虑未来如何,对感性欲望不加控制,只顾当前的享受,最后将使个人的生活资源趋于枯竭。

思前想后的理性思虑,不仅仅体现于日常生活,在更广的层面上,它同时涉及普遍之道与“礼义之统”(《荀子·不苟》)。相对于日常生活的思前想后,普遍之道构成了天下的一般原则,涵盖更广的理性规范,并对社会具有更普遍的调节作用。作为理性的原理,普遍之道首先关乎国家的稳定和整个社会的长治久安,“彼固天下之大虑也,将为天下生民之属长虑顾后而保万世也”(《荀子·荣辱》)。荀子一方面对人最初自然的情感欲望与理性做了对照,另一方面又把日常生活中的理性思考和更广义的天下之大略区分开来,在这一层面上对人感性欲望的调节,进一步引向理性的普遍原则,后者范导着更多方面的人和事:它不仅仅影响人的日常活动,而且制约更广的社会生活。不管是日常生活中的瞻前顾后,还是社会领域中对先王之道、天下之大略的考虑,都表现了人的理性能力。欲望是自发而不加思索的,理性思考则是自觉的。荀子注意到,人固然有自发的情和欲,但是人之为人的最根本特点,则在于人有自觉的理性能力,能够理解和遵循理性的规范。

人与人的分别,也体现在对理性规范的不同理解上。从可能性上说,人都具有理性的能力,可以通过一般的规范去自觉引导自己的行为。但是从现实层面来看,并不是每一个人都自然而然地会达到这一点。理性规范的作用是通过对人行为的方方面面进行调节和引导来达到的。对人们日常生活理性的引导,离不开人的修身能力。修身过程构成了人以理性的方式来调节自身行为的前提,如果不基于这种修身的过程,即使君子也很难做到合乎理性规范。从理性能力的提升和培养这一角度来看,把握诗书礼乐是很重要的方面。诗书礼乐各有自身的义理内容,按照荀子的看法,需要深切地理解诗书礼乐的这些理论内容,这种思想积累需要通过自身习行慢慢形成。正是基于个人的习和行,亦即践行和学习的过程,久而久之,诗书中的那些义理便可以逐渐融入到个体的意识中,被个体所接受,并进一步化为个体精神世界中的具体内容。

从孔子开始,儒家便推崇仁道的原则。对儒家而言,唯有认同仁道原则,才能达到比较高的精神境界,而做到这一点需要通过相当长的习行

累积。只有通过这一过程,才能逐渐从已有的知识结构和德性出发,不断地去提升自身的精神世界,并进一步诉诸践行过程。按照荀子的描述,如果一个人能通过学习经典以及自己的习行过程,逐渐形成并丰富自己内在的精神世界,便可以引导自然的情欲,化性起伪,得到社会正面的赞赏。如此,在与人交往的过程中,可以与他人和谐相处;在个体独处的时候,则能够达到独善其身并不断感受到内在的精神愉悦。以上这一类为人处事的过程,便是通过精神升华之后所获得的积极结果。可以看到,这一意义上的思虑所指向的,是通过学习、掌握传统经典内容,使之进一步化为个体意识的深层结构。

二、学不可以已

以上所述的思虑,同时构成了荀子理解的广义之学的内容之一。《荀子》第一篇《劝学》开宗明义便指出,“君子曰:学不可以已”。学是一个不能中断、没有止境的过程。这是对“学”的过程性的明确肯定。“学”之所以被放到如此重要的地位,是与荀子对人的理解相联系的。

对荀子来说,人和其他对象的主要区别,就在于人具有伦理道德的意识,所谓文野之分主要也体现了这一点。人总是将经历一个由野而文的过程,一开始,人没有受到礼义教化的熏陶,处于前文化的状态,此即所谓“野”。进入文明阶段之后,人逐渐超越自然状态,所谓“文”也就是形成以道德意识为中心的文化意识,由此,人即走出动物之境,成为真正意义上的人。按照荀子的理解,从根本上说,“学”首先以超越动物、超越自然状态,成为真正意义上的人作为其目标。

上述意义上的“学”涉及很多方面,包括对理性规范的把握、自身德性的提升和涵养,等等。荀子肯定学不可以已,说明“学”是一个没有终点的过程,自身涵养的过程也同样如此。学和无止境的关联,同时从一个方面突出了“学”并不是件容易的事,作为终身不息的过程,学不同于完成某一具体的事,也不可能一蹴而就。对于具体的事来说,只要按照步骤完成,这一过程也就结束了,而学则无法在某一个特定阶段加以终结。

荀子在《劝学》篇中提到了青与蓝,冰和水之间关系:“青,取之于蓝,而青于蓝;冰,水为之,而寒于水。”青从蓝中提取,但它比蓝更蓝,冰由水在零度之后凝结起来,但它比一般的水更冷。从表面上看,这些现象好像与学没什么直接的关系,但事实上,其内在涵义在于:原来的状态经过变化可以获得不同的特点,并形成新的规定。蓝与水经过了变化过程,便不再是原来的状态:青与冰作为变化的产物,已不同于原来意义上的蓝与水。这里,经过人的作用而发生的变化过程,是一个非常重要的条件,没有这一变化过程,就不会有以上结果,而“学”在这里就近于上述变化过程:人成长的过程,也经过类似的变化。在这里,青,出于蓝而胜于蓝;冰,水为之而寒于水具有隐喻意义:它意味着通过“学”以改变对象原来的状态。

当然,从逻辑上说,存在形态改变和提升的前提,是原有对象是可以改变的,如果相关对象本身凝固不变,那就谈不上提升与否。对此,荀子同样作了肯定。在他看来,人具有可变性,不同于不可变的事物:现实生活中既不存在先天就十恶不赦的人,也没有先天就完美无缺的人。荀子所说的“化性起伪”,便强调了人的可改变性:所谓“起伪”,也就是人的活动,“化性”则是通过后天的践行过程以改变本来自然的趋向,使之逐渐地合乎礼义和社会规范的要求。荀子对人的可以改变性作了很多的论证。以木材而言,直的木材经过加工之后,可以变成圆形的木轮。引申而言,一般的事物都可改变,这一事实佐证了人之可变性。

按荀子的理解,人的本性一旦经过后天努力而改变之后,就构成了相对稳定的状态。他区分了人的两种存在形态,其一为自发形态,它一开始就具有,无需任何努力;其二为经过改变之后所形成的形态。经过改变之后所达到的存在形

态,构成了文明化的人所具有的特点;人之成为不同于自然状态的存在形态,就是因为经历了这样改变的过程,这种经过改造的存在状态,乃是通过“学”的过程而实现的。在此,“学”构成了实现转变的条件或前提。

具体而言,学以成人的条件包括两个方面,一是博学,一是参省,后者即自我的反省和思考。用荀子自己的话来说,也就是“君子博学而日参省乎己”(《荀子·劝学》)。所谓博学,即广泛地接受已有知识经验。从孔子开始,儒家就非常注重博学,荀子也延续了儒家的这一传统。比较而言,中国文化的另一学派,即道家,注重的是“为道日损”,“损”即减少,其特点在于将已经积累的经验或已获得的知识加以消解。对道家而言,经验知识会妨碍我们对道(最高真理)的认识,因此需要不断消解这种已经积累的知识。与道家的这种观点相对,儒家注重博学,要求通过广泛积累知识经验逐渐达到对相关理论、相关对象的深层认识。除了博学之外,自我的反省体验也是重要的方面。按照荀子理解,博学应当和自我的反省体验联系起来,仅仅向外积累、接受现成的经验是不够的,自我同时需要不断体验和反省,注重自身独立的思考。这样,博学和个体自身的思考,便构成了“学”的两个方面,由此出发,便可达到所谓“知明而行无过”:一方面获得关于对象的正确认识,另一方面自身行为又没有过失。

三、学与思

博学和自我反省的关系,同时涉及更广义上的学与思。前面提到的思虑、个体的反省,等等,都属广义上的思。关于学和思之间的关系,荀子有一个简要的概述:“吾尝终日而思矣,不如须臾之所学也。”(《荀子·劝学》)从早到晚,终日思想,但却比不上短时间内的学习过程更有收获。同样,学也离不开“思”。总之,学与思无法相分。学和思之间的关联,并非荀子第一个注意到,在《论语》中,孔子已对学和思之间的关系作了考察,如所周知,孔子的基本看法是:“学而不思则罔,思而不学则殆。”从逻辑上说,这里需要区分广义上的学和狭义上的学。广义上的“学”包括学和思两个方面,前面提到的博学和个体思想都属广义上的“学”。狭义上的“学”则与“思”相对而言。在考虑狭义上的“思”之时,思和学便构成了两个不同方面。从根本上说,不管是从广义上看,还是就狭义来说,学都离不开思,二者乃是相互关联的。宽泛而言,与狭义上的思相对的学,主要是对已有的、历史积累起来的知识经验的掌握和理解,这种把握为思提供了前提和基础。与之相对的思,更多地指创造性的思考,后者乃是在掌握已有经验的基础上,提出新的见解。已有之“知”对社会来说也许没什么新意,对个体来说,则可以是新知。比较而言,“思”则不仅对个体而言是新的,从整个社会角度来说也具有创造性的意义。

前面提及,荀子肯定创造性思想成果的形成,需要建立在对现有知识的把握之上,从学和思的关系来看,这里涉及对已有知识经验的掌握和个体的创造性思考这两者之间的互动。进行创造性的思考,不能对已有的知识经验一无所知,如果从无出发,所提出来的看法可能只是重复已有的,不会有什么新的意义。掌握了前人已有的知识,才有可能在这一基础上往前走一步。在这一意义上,“思”以“学”为基础。另一个方面,如果仅仅停留在“学”之上,对整个认识没有新的推进,那就只是囿于前人之知。荀子提到“思”不能离开“学”,主要是肯定创造性的思考,需要建立在对已有知识积累的掌握之上。这一看法与前面提到的博学和自我反省之间的关联相互呼应。

从创造性的思想要建立在学的基础之上这一看法出发,荀子同时提出了所谓“善假于物”,亦即善于借助各种外在条件。对“思”来说,广义上的“学”就是条件,引申而言,“善假于物”就是指善于利用更广的社会条件。从学的角度来说,“善假于物”首先涉及人的认识过程中多

重因素,包括各种延伸或延长的手段。荀子举例说,登高可以让人的视觉器官得到延伸,看得更远一点,所谓登高望远。同样,顺着风,可以让自己的听觉器官功能得到延伸,从而听得更远。所有这一切,都是利用外部条件。对荀子而言,“学”的过程不仅仅需要利用自然力量,而且也应借助于社会所创造的条件。除了前面提到山和风等自然的对象之外,荀子还特别提及,可以运用舟楫,即船和车,使自己行的更远,舟楫即属于人们自己创造的社会手段。

从形式的角度来看,荀子所说的“善假于物”和前面提及的学和思之间的互动,似乎并不直接相关。为什么荀子在讨论学的时候,又特别提出“善假于物”的观念?要了解这一问题,就需要从更为内在的方面,对学的意义和功能作进一步的考察。前面已提到,狭义上的所谓学具有相对的意义,主要是掌握以往人类所积累起来的知识经验和文化成果。这些文化成果,同时也构成了人自身成长的外部环境和条件。社会积累的这种知识成果对人自身的成长来说也是重要条件:当个体来到这一世界之前,社会已经开始积累起各种文化成果,这种成果对个体德性的提升、能力的提高,等等,都构成了重要的背景。前述借助于车、马以克服路途的遥远,与通过掌握已有的知识经验提升自身,彼此一致。在这一意义上,“学”与“善假于物”之间具有内在的关联。

四、化性起伪

人在感性的层面上所具有的本然之性,属自然之维。求乐避苦,即是自然的本性。在后天发展过程中,人究竟成为什么样的人?这则并不仅仅取决于人一开始具有的自然本性,而是和人的外部条件及自身习行过程联系在一起,后者也就是荀子所说的注错和习俗,“注错”就是人的举止行为,习俗则是外在的环境。人到底能成为什么样形态?在荀子看来,外部的环境和人自身的所作所为在这里具有决定性的意义。人可以成为像尧或禹这样的圣人,也可以成为像桀这样的暴君。从社会分工角度来说,人则可以成为工匠,或成为商人,如此等等,这些都是与人在后天的所作所为以及环境的影响分不开的。前面提到的注错习行,主要与个体自身努力过程相关,这样的“起伪”过程,又与更广义意义上的“学”联系在一起,“学”即广义上的习行过程。与之相对的所谓习俗,则侧重于外部的环境。个体成为什么样的人,一方面受到外部环境的影响,另一方面也是和他自身的所作所为无法相分。外部的习俗和个体的习行相互作用,可以规定人的发展方向,使之走向理想形态。外部环境和个人努力之间的如上互动,具有过程的意义。前面提到的“学不可以已”,已突出了这种过程性。正是在外部环境和人自身努力的不断互动过程中,人逐渐既形成了圣人和暴君等政治人格的区分,也引向了社会分工系统中工匠、商人等的分野。

环境的作用同时也与“化性起伪”的过程相联系:“注错习俗,所以化性也。”(《荀子·儒效》),“化性起伪”主要是通过对人先天的自然情感或自然发展趋向的改变,使人获得礼义的引导,成为文明化的人,“注错习俗”则与人自身的行为过程与外部环境相关。在荀子看来,化性起伪的过程,既有赖于人自身的努力,也离不开外部环境的作用,后者包括礼义教化的约束,等等,人的存在形态则由此而得到改变。引申而言,环境的这种作用不仅仅在于从正面给人引导,而且也表现为从消极的方面给人带来各种负面的影响。现实的环境永远不可能是完美的,它总是会包含不同性质的现象,有积极的因素,也有不利于人成长的方面。在个体的存在过程中,对这些不同的方面都要给予关注。从早期开始,儒家就非常关注环境对人的这种影响。《论语》中的《里仁》篇提出“里仁为美”,肯定了环境对人的意义。如果不懂得去选择良好的生活环境,便是不明智的。荀子也提到“君子居必择乡”,即一定要选择合适的环境,其中也肯定了环境可以影响人。

广义的环境还会影响人与人之间的交往。

按荀子的理解,一方面,文化背景和文化氛围对人具有潜移默化的影响,另一方面,不同地区之间的差异也会对人产生多方面制约。他特别提到了在交往过程中,选择交往对象的重要性。宽泛而言,选择环境也包括选择什么样的交往对象。荀子在肯定“居必择乡”的同时,又特别提出了“游必就士”:“故君子居必择乡,游必就士”(《荀子·劝学》),即交游的时候一定要选择士。传统社会有士农工商的区分,这里的“士”主要指有一定的文化修养、知书达礼的社会成员。所谓“游必就士”,便意味着交往对象应当是知书达礼,有一定文化修养的人。唯有与这些人交友,才会受到正面的引导和影响。

不同的人格形态在社会中会得到不同的评价。一般来说,德性完美者往往为社会所正面的赞赏,而品性不佳者则常常面临否定性的贬斥。既然如此,为什么日常生活中,一些人不能致力于做一个好人,而偏偏向坏的方面发展?荀子对此作了具体分析。按荀子的理解,从个人自身的主观方面来说,之所以导致以上现象,重要原因在于“陋”。什么是“陋”?在《修身》篇中,荀子对“陋”作了简要的解释:“少见曰陋”,“少见”即孤陋寡闻,它构成了“陋”的内在特点。孤陋寡闻意味着视野的限定,处于陋的状态,人的视野往往比较狭隘。从认识论的角度看,这意味着在把握对象、认识自己这两个方面都缺乏应有的广度和深度。正是这样的孤陋寡闻,导致了人在具体的生活环境中无法作出适当的选择。这样,人之向恶,不是他本性不好,而是因为其所知有限,对世界和人自身缺乏充分的认识,从而,无法作出更合理的选择。简而言之,社会上之所以出现各种似乎很不合理的人生取向,其根源就在于“陋”。由此,荀子得出了如下结论:“陋也者,天下之公患也。”(《荀子·荣辱》)

从“陋”的角度来考察现实取舍上的偏颇,主要侧重于认识论角度。事实上,从认识论上去追溯人在日常生活中作出不合理选择的根源,构成了荀子一以贯之的观点。在《解蔽》篇中,荀子将解蔽提到重要地位。“蔽”即片面性,解蔽也主要从认识论角度分析各种片面性产生的根源。“陋”与“蔽”是有相通之处的,都意味着缺乏对世界和人自身全面正确的理解,在荀子看来,由此将在认识过程中形成各自的限制。

与“陋”相对的是个体自身的努力,后者意味着通过“学”来扩展自己视野,改变孤陋寡闻的状况,这也体现了学的重要作用。所谓“成乎修为”,也是就此而言:广义上的“修为”所指向的,便是通过“学”的过程以改变“陋”的状况,使人在精神境界和视野上得到开拓,如此,便可在日常生活中逐渐达到比较合理的状态。前面提到的前思后量、从长计议等都具体表现为通过学以提升人的视野的具体过程。人的存在固然有品格上的高下之别,但这种差别并不是先天决定的。荀子特别强调这一点,他说:“尧禹者,非生而具者也。”尧禹是儒家心目中的理想人物,但这些理想人格并不是生来如此,所谓“非生而具者”,便强调了这一点。人的存在既有相同的一面,也有相异的维度。从君子和小人的区分来看,两者无疑表现为不同的人格形态。君子比较高尚,小人则相对低下。但是在最初的出发点上,君子和小人并没有什么不同。他们差别主要是由后天的习行过程所导致的,“好荣恶辱”是君子小人之所同,“若其所以求之之道则异矣”(《荀子·荣辱》),也就是说,两者在理想目标上具有相通性,但在如何达到自身理想目标的方式上,却彼此相异。小人完全不理解后天习行是导致人格差异的根本原因,以为这一切都是先天决定的,君子则非常清醒地认识到,成为什么样的人,完全取决于自己的修为。具体来说,君子的后天习行都合乎礼义规范,而小人则背离了这种规范;君子作为君子,小人作为小人,乃是基于这种不同性质的习行。

如所周知,从孔子开始,儒家就对习和性之间的关系作了考察。孔子提出了一个著名的观点,即“性相近,习相远”(《论语·阳货》)。从本然之性上说,人与人之间最初没有多少差别,

但后天的习行则使人相去甚远,正是基于后天的不同习行,君子和小人以及更广意义上人与人之间的差异开始出现。前面所说的性相近,是指本来具有的普遍趋向,习相远的习则主要指后天的不同习行。个人不同的习行过程,与自身选择相关。按荀子的理解,人的本来之性并无不同,差别是后天习行所造成的,这一看法与孔子思想前后相承。当然,从总的方面来说,荀子更多地发挥了孔子思想中"习相远"这一面。这里所说的习,包括习行和习俗两个方面,习行是个人自身的努力、践行过程;习俗则是外部的环境。前面荀子提到了君子和小人之间的差别,其中之一是"君子道其常,而小人道其怪"(《荀子·荣辱》)。"常"即常规,"怪"则是反常(怪异)。"道其常"即关注于日常行为,"道其怪"则是专注于反常之行。所谓反常,也就是与一般的社会规范、社会要求相背离,一旦如此,便呈现为"怪异"。

荀子认为,如果不能用外在礼义规范约束人最初的自然情欲,人便会仅仅追求感性的欲望,从而导致消极意义上的人格。在此,他把礼义和礼法提到了重要的位置,前面提到的习行主要是个人自身的努力,而这里所说的礼义和礼法,则属广义上的习俗,也就是与个人所处的外部环境相联系,它所侧重的是社会对于个体的外在引导。不管是礼义的教化,还是礼法的引导,都表现为社会对人的影响。荀子注重普遍的社会规范对个体的塑造作用,这与他对人性的理解相联系。对荀子而言,外在规范包括礼义的引导,礼法的制约,这些引导和规范之必要,是因为人的自然之性中包含导向负面趋向的可能性。前面提到人之常情,包括避苦求乐,如果任其发展,便很可能会趋向于消极或负面的后果。进一步说,个人努力也离不开外在引导和制约。荀子这种看法与儒家另外一个代表人物孟子有所不同,孟子讲性善说,认为人性本善,人的成长主要依赖于先天所具有的善性,它构成了人格发展的内在根据,只要守住这一本性,人就自然而然会走向善的方面。对孟子来说,表现为善之本性的内在根据不可或缺,并构成了成就人自身的主导方面。比较而言,荀子更侧重于外在的习行和习俗,在他看来,如果没有社会的引导等外在塑造,就很难成就完善的人格。

与习俗和习行相关联的是自知和知命之间的关系问题。荀子提到了自知和知命的关系。他说:"自知者不怨人,知命者不怨天"(《荀子·荣辱》),即认识了自己所遭所遇及其缘由之后,便不会埋怨他人;知道了必然趋向之后,也不会怨恨天。这里对知命和自知作了一个区分。命在中国哲学中有独特含义,包含着外部必然之意,知命即意味着对外部必然有所把握,其中既肯定了这种必然形式对人的影响,又表明人可以理解这种必然趋向,以此来约束自己的行为。荀子后来说"制天命而用之",也与这一看法相联系,其内涵在于确认外在必然可以为人所了解认识,而把握了这种外在必然之后,可以进一步以此展开人的作用过程,使对象合乎人的需要。"自知者不怨人,知命者不怨天"和此前孔子说的"不怨天,不尤人"既有相通之处,又有所不同,其特点在于把内心理性力量看作是支配外在必然的前提。不怨天不尤人还带消极的意味,通过认识自己,认识外在必然,进一步去支配各种外部的力量,则更多地表现了积极的趋向。

通过习行和习俗的互动以成就人,是一个比较复杂的过程,其中涉及多方面的因素,包括自我的能力,外部的条件,等等。从外部条件这一角度来说,既有必然的规定,也有偶然的因素。人生活在社会中,不仅受各种必然因素的制约,而且会受到各种偶然因素的影响。从个体自身作为来看,其方式往往也是多种多样的。在考察人的习行过程中,一方面,荀子把自身的力量放在首要地位,前面说自知、知命,都把自身力量放在首要地位,无论是认识自己,抑或认识外部必然,根本决定者是人自身。另一方面,他又通过人和我、人和天,或者人和命之间的关联突出了外部作用的多重因素。这里有见于人在自身成长过程中的具体性和复杂性。

五、积善成德

可以注意到,在荀子关于学以成人的思想中,有两种观念是贯穿始终的,一是群的观念,一是历史的意识。群体的观念和历史的意识是一以贯之的基本观念。

荀子对群体非常注重。在比较人和其他动物的时候,荀子肯定人是具有“群”的品格的存在。人“力不如牛,走不如马”,即力量不如牛,行走没有马快,但是牛马却为人所用。为什么呢?“人能群,彼不能群也。”(《荀子·王制》)群构成了人之为人的重要方面。群与社会性的品格相联系,其特点在于通过人与人间的相互关联,建立起一定社会组织,结成社会的群体,从而形成超越动物的力量。由此进一步引向对于“善假于物”即利用外部条件的注重:前面提到的人与人之间交往与“善假于物”,都基于“群”的存在形态。

历史的意识与前面提到的“学不可以已”的观念无法相分,从修身的角度看,这种观念主要关乎“积”的过程。与之相应,历史的意识既表现为确认“学不可以已”的无止境性,也与肯定不断积累的过程性相联系。修身、为学的过程不仅展开于社会环境中,而非以离群索居为形式,而且表现为持续不断的累“积”过程,这是荀子关于学以成人过程思想的核心观点之一。对荀子来说,不存在静态而亘古不变的对象,无论是自然对象,抑或人本身,都表现为一个过程。从自然的演化来说,荀子提到“积土成山”,即山是由土的积累而形成的;“积水成渊”,深渊是由水的积累而形成的。这类现象表明,自然现象如山、水本身是通过不断积累的过程而逐渐地生成。与之相近,人自身的成长、人的品格的形成也是如此。学的目标是成就人,理想的人格包括仁善的德性,它构成了人之为人的内在的规定,这种善的品格的形成,同样离不开广义之学的展开过程。由此,荀子一再强调积善成德。这样,不管是自然还是人本身,其存在都体现了广义的过程性。

通过积善可以达到所谓神明的阶段,这就是荀子所说的“积善成德,而神明自得”(《荀子·劝学》)。宽泛而言,这里的“神明”是指人的精神形态,这种精神形态不同于单纯的思维能力或想象力,而是带有综合的性质。这种综合性的精神神态,近于今天所说的智慧。在荀子看来,通过积善成德的过程,便会逐渐形成神明的智慧形态。与智慧的形态相应的是所谓圣心,圣心侧重于道德的意识。在荀子那里,神明和圣心形成了相关的方面,神明是智慧形态,表现为综合性的精神形态,圣心则主要以道德意识为内容。在《劝学》篇中,荀子进一步指出“积善成德,而神明自得,圣心备焉”。在此,积善成德,指通过积善的过程逐渐成就一个完美的人格,与之伴随的是二重结果,一是“神明自得”,即形成智慧的精神神态,另一是“圣心备焉”,即达到与圣人一致的道德意识。换言之,人格的形态具体体现在智慧意义上的神明形态和道德意义上的圣心。对荀子来说,完美的人格具体便表现为智慧和美德的统一:圣心体现美德,神明则表现为智慧。可以看到,从人自身成长来说,荀子主要将其理解为“积善成德”之“积”的过程。“积”的过程既非空洞、抽象,也并不表现为从过去到现在的时间自然流逝。人的成长具有多方面社会的内涵,从实质的内容来看,这一过程和人自身的努力无法分开。荀子一再强调习行的重要性,“锲而不舍”这句话就是在《劝学》中提出来的,主要表示人自身不懈努力的过程。环境既不是人自身成长的唯一的因素,也非自发、被动地发生影响。从肯定学的过程性出发,荀子把为学过程和人的努力联系起来,所谓积善成德的积,不是消极地等待,作为学以成人的修身过程,它始终以外部环境和个体努力之间的互动为内容。

从更为内在的方面来看,积以成善和为学修身的过程,是不是有内在的秩序?这一过程的出发点、具体内容以及其目标和环节,是否具有关联性?荀子对此也作了多方面的分析。在《劝

学》篇中,荀子指出:“学恶乎始? 恶乎终?”这里的“学”,以积以成善为具体内容,其中明确提出了开端(“始”)和终结(“终”)问题,而“终始”所涉及的便是过程中的秩序问题。

从其具体的分析来看,起点与终点关乎为学秩序。针对“学恶乎始? 恶乎终”这一问题,荀子作了如下回复:“始乎诵经,终乎读礼。”(《荀子·劝学》)这是对为学修身、积善成德之序的大致理解:“开始于诵经”,即理解把握经典,“终乎读礼”,依然回到经典:这里的“礼”,是经典之一,其内容主要涉及人的具体行为规范和政治伦理体制等方面。始乎诵经中的“经”包括诗(《诗经》)、书(《尚书》)等传统意义上的经典。《尚书》主要关乎殷周时代的政治文献,在涉及历史记载的同时,也蕴含情感的表达,《诗经》更直接地以诗人的内在情感为其具体的内容。“终乎读礼”中的“礼”既涉及作为文献的《礼》,也关乎实际的社会生活,从后一方面看,礼不仅表现为体制性的规定,包括政治伦理的制度,而且在更宽泛的意义上与规范系统相联系,作为规范系统,礼规定了什么可以做,什么不可以做。相应于这种规范性,礼义具有现实的品格,能够为人的各种行为提供具体引导。

始乎诵经,主要以把握以往经典,包括诗书等文献为指向,其中涉及对以往经验的理解。为学修身的过程不仅仅包括这些知识性、理论性的方面,而且进一步指向人的践行,“终乎读礼”已表明了这一点。事实上,把为学修身理解为知和行的统一是儒家的基本观点。从早期开始,儒家便把为学修身广义地理解为知和行的统一。荀子对以上过程的理解,基本上没有超出这一传统:在“始乎诵经,终乎读礼”的表述中,诵经更多地侧重于以往文献中知识性或理论性的内容,读礼则引向践行过程,其中内在地确认了积善成德、为学修身以知和行的统一为内容。

六、成人与成圣

基于以上看法,荀子又提出了关于为学修身的进一步理解:“始乎为士,终乎为圣人。”这里涉及成人的目标:一开始成就为士,最后的目标则是成为圣人。“士”首先侧重于社会身份和文化层面的修养:士是有一定文化修养、有一定社会地位的阶层,他们在某种意义上可以看作是已达到文明形态、知书达礼、具有一定文化修养的人。在这一意义上,为士和成人具有相通性:成人意味着由野而文,从前文明的状态成为文明状态;为士则标志着这一过程的完成。相对于士,圣人更多地表现为具有完美德性的人格:“士”还只是知书达礼、具有一定文化修养的人,“圣”则不仅仅知书达礼,而且具有完美的品格;只有达到了品格的完美,才能称之为圣人。从为学修身的过程来看,不管是“始乎为士”还是“终乎为圣人”都没有离开广义的成人的过程。士作为由“野”而“文”的存在形态,既可以被看作是文明的象征,也相应地表现为成人的第一步。圣人则是人格的完美形态,它构成了成人的终极目标。“始乎为士,终乎为圣人”,体现了成人过程的不同阶段。

为学修身的过程,基于个体自身的努力,走向德性完备的圣人也同样如此。荀子强调“真积力久则入”(《荀子·劝学》),如果真正作了充分的努力,便可以逐渐进入这一过程。“积善成德”与“积以成圣”具有相关性。“积”作为广义上的为学修身过程,久而久之可以产生融入的效应,所谓“入”就是所学、所积累内容,逐渐内化为个体自身的内在意识和精神结构。对荀子来说,以“成圣”作为对象,所学内容最后应该化为个体的意识结构,融入到其精神形态之中。

前面已一再提到“学不可以已”,即作为一个过程,为学修身具有无止境性质。与之相联系,荀子强调“学至乎没而后止也”(《荀子·劝学》),即生命不息,学的过程也不止。对个体来说,为学修身具有终身性,只要他的生命没有终结,这一过程就不会终结。从具体的方式来说,为学修身的过程以及知和行之间的相互转换,同时呈现为一定的阶段性。作为过程的一个环节,

特定的阶段可以有终结。但是为学修身的终极目标却在任何时候都要坚持,不能放弃。

由此,荀子进一步对“人禽之辨”作了分梳,并强调了为学修身所具有的意义。按荀子的看法,是不是坚持不懈地以“积善成德”与“积以成圣”为终极的目标,是人区别于动物的重要之点。他曾非常简要地指出了这一点:“为之,人也;舍之,禽兽也。”(《荀子·劝学》)如果能够坚持这一目标,锲而不舍地向之努力,就可以成为真正意义上的人;放弃这一目标,则意味着把自己等同于禽兽。在这一点上,荀子与孔子、孟子等其他儒家是一致的。如所周知,儒家从一开始就强调人禽之辨。孔子便认为,“鸟兽不可与同群,吾非斯人之徒与而谁与?”(《论语·微子》)即人非鸟兽,只能与文明化的群体生活在一起,孟子也强调人和禽兽的差别。在这里,荀子也是把人和动物的区分提到了重要位置,但他同时把这种区分与人的践行过程联系在一起。人是不是始终不懈坚持为学成人、为学成圣,这是区别人和禽兽的根本之点。他把实践性(“为”)提到了人禽之辨的关键之点,既有与以往儒家前后一致之处,也体现了在这一问题上的独特观点。

从为学修身的方向来看,成人、成圣是学的最终目标,前面已经提到,礼义的引导作用也在于成就完美的德性,最终使人达到圣人的境界。在这一意义上,学止于礼和止于圣,实际上是一致的。荀子把为学修身的逻辑重点放在礼之上,主要是基于明理和成圣之间具有相关性。前面提到的,从内容上看,“始乎诵经,终乎读礼”,就目标上而言,则是“始乎为士,终乎为圣人”,这两者实际上有相关性。真正达到圣人之境,离不开礼的正面引导和反面的约束。与之相联系,荀子提出了“道德”的问题:“故学至乎礼而止矣。夫是之谓道德之极。”(《荀子·劝学》)当时语境下的“道德”和现在所说的道德涵义有所不同。荀子所说的“道德”,可以理解为“道”和“德”之间的统一,其中当然也有伦理的含义。从先秦开始,道就被中国哲学看作是最高的原理。从天道角度来说,它体现为宇宙终极的根据、本源。从人道角度来说,它表现为社会政治文化的原则和理想,道在中国文化中大致包含以上两重基本含义。所谓“德”,也可以从天道和人道这两个方面去理解,从天道的角度来说,德主要是指普遍之道在具体事物之上的体现:道一旦落实于具体事物就表现为德。从伦理上说,德就在于把握道之后进一步使之化为人的内在德性,成为个体自身的品格。从成人、成圣角度来看,“道”与“德”主要偏重于伦理的方面。

按照荀子的看法,以成人、成圣为指向的广义之“学”,同时表现为君子之学,与此相对的是小人之学。两者的具体区分表现为,君子之学主要表现为身心之学,小人之学则仅仅限于口耳之学。前者体现为:“入乎耳,著乎心,布乎四体,形乎动静”(《荀子·劝学》),这同时构成了身心之学的具体内容,其特点并不仅仅表现为口耳之间,所谓“入乎耳,出乎口”,而是“著乎心”,即化为个体内在意识,使所学内容逐渐融化到个体内在意识,并体现于个体方方面面的行动过程之中。从道德行为的角度来看,这一过程也可以看作是对礼义规范的把握最后转换为个体自身自觉自愿的道德要求,而不是仅仅停留在外在言说中。身心之学概括来说,包括两个方面:第一,外在的规范通过学的过程,逐渐地化为个体内在要求。第二,这种内在意识最后落实并付诸实践,而非仅仅停留在精神的观念层面,后者也就是化德性为德行。

值得注意的是,荀子在此把学和身联系起来,这一看法从践行与涵养不可分这一角度突出了为学与修身之间的关联。行的过程总是离不开身:没有身体参与,也就没有行动过程。通常所说的“身体力行”,也表明行动的过程和身是无法相分离的。在这方面,荀子的看法与孟子以及其他儒家有相通之处。在学的过程中引入身,其意义就在于突出了学的过程同时包含了实践的维度,而不仅仅限于观念、精神的层面。通过身和心、知和行之间的互动,不仅个体言行举止

逐渐可以合乎普遍的规范,而且由身表现出来的行为本身也可以获得规范。通常所说的“身教”也表明了这一点:“身体力行”不仅是个人的行为过程,它同时也具有示范性,身教即展示了示范意义。

与君子之学相对的所谓的小人之学,其特点是“入乎耳,出乎口”。此时人所学的内容,既没有化为自我本身内在意识,也没有付诸于实际的行动;也就是说,没有内化为个人道德意识、精神的构成,也没有落实在外在的行动过程,而是仅仅停留在口耳之间。这种口耳之学无法真正实现成就人这一为学目标。

尽管荀子在后来的演化过程中,没有成为儒学正统,但是荀子对学的理解,特别是他对于口耳之学和身心之学的区分,对后来儒学的发展仍产生了重要的影响。王阳明是明代儒家系统的重要哲学家,在荀子之后,他也明确区分了口耳之学和身心之学:“世之讲学者有二:有讲之以身心者;有讲之以口耳者。”[1]两者的区分表现在通过身心互动来讲学,还是仅仅以口耳讲学。荀子所表达的观念与王阳明的如上思想显然具有内在关联。

身心之学最后以“美其身”为其目标。“美其身”也就是达到自身的完美,提升自身的德性,这一看法进一步将为学之旨指向自我的修身。在这一意义上,可以把身心之学同时理解为为己之学。儒家从孔子开始便注重为己之学,后者与为人之学相对,所谓“古之学者为己,今之学者为人”(《论语·宪问》)。这里所说的“古”,即理想的、应然的存在形态,“今”则是现在的或应当加以否定的形态。荀子在区分口耳之学和身心之学之时,也曾经引用了孔子的话,区分“为己之学和为人之学”。可以看到,身心之学和口耳之学的区分,与为己之学与为人之学的分别具有一致性。为己之学的核心在于把为学的过程看作是一个完成自己、实现自己的过程,这一意义上的“为己”不是在利益关系上追求个人利益,而是以自身的完美作为目标。“为人”则是虽然所作所为在形式上合乎规范,但这样做的目的仅仅是为了获得他人的赞誉或获得社会的表彰,亦即做给别人看。身心之学与为己之学一样,以“成人”和“成圣”为指向,以完成自我为最后的目标。对荀子来说,只有身心之学或为己之学,才真正构成了学以成人、修身成圣意义上的广义之“学”。

注释:

〔1〕王阳明:《传习录(中)》,《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,1992年,第75页。

〔责任编辑:汪家耀〕