

# 身体、实践、超越， 论荀子哲学的理、欲相融 ——兼谈西方哲学危机的中国回应

张可越

(厦门大学 人文学院, 福建 厦门 361005)

**摘要:**欲望和理性的相斗相融,使荀子哲学不断演进出身体、实践、超越三个层面。其连续继发的深层动力是欲望,而引导其合理发展的则是理性。在身体层面,荀子肯定人的性情欲无恶而朴。在实践层面,荀子以理性缺失为恶,导欲为善,实践使理性和道德持续动态演进。在超越层面,理性通过反思而内化道德,实现了一任公心而为的圣人境界。荀学因其理欲相融而避免了欧陆哲学理欲分裂所造成的工具理性危机和生活世界缺位,解答了实践主体何以交互的问题。这种复杂的动态结构历来为荀学研究者所忽视,论者皆执其一端以为说,故有性恶、性朴诸说纷呈,也因此无法对荀子其人其说做出公正评价。

**关键词:**荀子;欲望;理性;工具理性;生活世界

中图分类号:B222.6

文献标志码:A

文章编号:1009-6051(2019)04-0018-09

DOI:10.13950/j.cnki.jlu.2019.04.003

心性论是荀子哲学的基础,其礼论、政论皆为人性教化而展开,其名学乃为剖析心性发展各阶段而立。在讨论心性问题时,荀子开出了身体、实践、超越三层面,这三层紧密结合、连续继发,而推动其发展的动力则是欲望与理性的冲突与融合。就目前而言,海内外荀学研究者都是只就某一层或两层的心性发展来讨论荀子哲学,故有性恶、性朴、性善、性歧诸说争论不休。若融贯三层,则可无争矣。又西方哲学之所以陷入困境,乃因欲望和理性始终二元对立,去彼取此,莫衷一是。而荀子恰恰通过实践、超越层面提供了理、欲相融的现实可能性,故在此意义上,中国哲学应与世界对话,以攻彼之失。现特就此二问题论证如下,以明荀学大要。

## 一、身体层面:人性本朴,情欲无恶

就汉语学界而论,性恶与性朴说影响最大,论理最明。性恶说依据《性恶》篇“人之性恶”,以性发为恶论定人性本恶,梁启超、牟宗三、唐君毅、廖明春、梁涛等先生主此(唐君毅虽认为荀子主张“由天所就之性初无恶义”,但此性却在“与人之虑积能习,勉于礼义之事相比较而反照”<sup>[1]32</sup>后为恶,故其实亦主荀子性恶论)。性朴说依据《礼论》篇“性者,本始材朴”,就性论性而不及其余,刘念亲、徐复观、周炽成等先生主此。两派争论的焦点在荀子哲学的

收稿日期:2019-05-31

作者简介:张可越(1986—),男,陕西西安人,厦门大学博士研究生。研究方向:先秦诸子与宋代道学。

身体层面，亦即人之生性、欲、情是否为恶。为方便讨论，笔者取恶、朴两派集大成者廖明春、周炽成二先生学说为代表，以明其得失，探寻荀子真意。

廖明春将荀子人性结构分为二级三义，一级为生理之性，“生之所以生的物质载体谓之性，这个性，显然指的是人的形体器官。”<sup>[2]68</sup> 二级为心理之性，“指人的天赋本能。这是‘心理学上的性’。”<sup>[2]70</sup> 二级又包含情欲和知能两义，“情、欲、知、能作为荀子‘性’概念的子概念，它们的意义又是有区别的。情与欲，荀子喜欢并称。为荀子‘性’之一端。……（知与能）也是连举并言，可知它们为荀子所谓性之另一端。”<sup>[2]83-84</sup> 其中情欲会发为争夺，“‘争夺’‘残贼’‘淫乱’这些大家公认的恶行，在荀子看来，并非是人性的变异后的现象，而是‘从人之性，顺人之情’的结果。既然是‘顺’是‘从’，人的情欲之性并没有异化，所以荀子认为‘人之性恶’。”<sup>[2]85</sup> 而知能“这种认识本能并不包含任何价值判断，只有当它变为后天的人为之后才具有价值判断内容，但它这时已是‘智’而不是‘知’了。”<sup>[2]80</sup> 廖先生的论证包含三点错误：1. 情欲不可并称，细究也与性不同；2. 情欲无恶；3. 知能不可并称，且不属于性。现结合荀子文本加以分析。

《正名》开篇一段话至为关键，是荀子为剖判心性结构诸发展阶段而作。开列其首三句于下：

1. 生之所以然者谓之性。
2. 性之和所生，精合感应，不事而自然谓之性。
3. 性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情。

廖先生认为这段话是连锁式递进展开的结构，并将 1、2 句根据递进关系析为生理、心理二性。但先生将第 3 句所论的情也归入第 2 句的心理性，岂非自相矛盾？又及，欲从何出呢？笔者以为北大荀子注释组对这段话的诠释较优。他们指出，第 1 句是说“生来就是这样的叫做性。这里的‘性’大致指人的耳、目等感官的功能”；第 2 句是说“由本性的阴阳二气相和所产生的，人和外界事物相接触而产生的反应，不是经过后天努力或社会教化而自然就这样的，叫做性。”<sup>[3]367-368</sup> 很明显这是套用了张载的天地——气质之性二元结构。《正蒙·诚明》篇曰：“形，而后有气质之性；善反之，则天地之性存焉。故气质之性，君子有弗性者焉。”和张子相近，程颐有性——才二元结构，朱熹有天命——气质之性二元结构。皆以天地赋形为生性；形与物接为气性，亦即欲。道学脉络渊源思孟，故诸子以性善欲恶，理气二分。而荀子则异于孟子而近告子，故其论性、欲皆为朴。第 1 句论生性，是一个价值中立的事实判断，俞樾说“性与生，古字通用”<sup>[4]21b</sup>，信其言也。第 2 句论气性、欲，“精合感应”即接物之意。荀子在《正名》篇后文与宋钘情欲寡学说论辩时明确指出“有欲无欲，异类也，生死也，非治乱也”，乃坦然接受人类欲望，以为舍此则人无存焉，故此句亦谓“不事而自然”，即无善恶而朴。欲是偶发单次的意向活动，待其常然或常不然，便为好恶喜怒哀乐，即第 3 句所论之情。荀子在该篇后文亦指出“欲之多寡，异类也，情之数也，非治乱也”，故此情亦朴。所以，性、情、欲细究既不可并称，也绝非恶。《礼记·乐记》论人性发展的三阶段与荀子全同，可引为参证：“人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶形焉。”

但荀子又确有性恶之说,《性恶》篇首即称:“人之性恶,其善者伪也。”周炽成先生因此而务将《性恶》篇论为非荀子所作以维持其性朴说,其实不必如此。因为紧承此句荀子就说“今人之性,生而有好利焉。顺是,故争夺生而辞让亡焉”,这是在强调顺着主观欲望发展为现实争夺才是恶,恶指行恶,而非性恶。且“顺是(性)”的主语也不可能是性,所以产生争夺之恶的主体也并非潜在人性而是现实人为。性所以恶,恶在一个“顺”上,分清性、行至关重要。譬如儿童贪玩,乃天性使然,顺性发展固然为恶,而正确的教育方式则是着眼于后天,培养理性导正习惯,却不是遏止其天性,因其贪玩便斥为恶童。许多研究者以荀子之论性发为恶断定其认为人性本恶,不正类乎后者?这是曲解了荀子本意。

且荀子在辩难孟子性善说时,也是从性朴说出发。但为保持全篇概念使用的统一性,他特称此为“朴”“资”。荀子论为:“孟子曰:‘今人之性善,将皆丧失其性故也。’曰:若是则过矣。今人之性,生而离其朴,离其资,必失而丧之。用此观之,然则人之性恶明矣。所谓性善者,不离其朴而美之,不离其资而利之也。”首先,荀子肯定了孟子“人皆丧失其性”的判断。继而以此为前提,将性善代入其中,推出性发为恶的结论,以此责难孟子性善说不过是别立虚名。但假如荀子以性为恶,将此代入论证,不也会得出性发为善的结论吗?这岂非搬石砸脚?其实荀子恰恰是以性为朴展开这段论证的。性朴,则后天的发展可恶可善,关键在于理性是否生成并起作用,所以《性恶》篇并不违背性朴说。

## 二、实践层面:心分善恶,道德实践的动态循环

以性为朴,肯定性、情、欲,正是周炽成先生所代表的性朴论思想。周先生以性朴论为逻辑起点,从性与伪(教化)的关系上,论证唯性朴才需要教化、能够教化,并据此与性恶、性善、性兼三派论争。他说:“走孟子之路,关键在自己的觉悟,外人的作用不重要”<sup>[15]19</sup>,所以善性不必教化。“在性恶论视野下,教化的必要性不成问题,但教化成善的可能性却大有问题”<sup>[15]18</sup>,所以恶性不能教化。至于世硕等人的性兼善恶论,“这种人性论认为有现成的善和恶包含在初生的人性之中,而性朴论却不这样认为。性朴论倾向于承认初生人性中包括着向善或向恶发展的潜质,但不肯定其中有现成的善或恶。”<sup>[16]123</sup>先生对世硕等人的理解有误。世子论性的文献固无可考,但其思想已为王充转述在《论衡·本性》篇,“周人世硕以为人性有善有恶,举人之善性,养而致之则善长;性恶,养而致之则恶长。”王充认为“唯世硕儒、公孙尼子之徒,颇得其正”,并据此衍出己意,“人性有善有恶,犹人才有高有下也,高不可下,下不可高。”所以世子也是主张人性中有善恶潜质的。周先生与这一派的区别,只在潜质的发与不发,而这正是性朴论的逻辑漏洞所在。

若如周先生所论,性中潜质不必然发为现实,那么现实的善恶何以可能呢?可能的回答是:因为伪,后天教化。这显然是一种外部决定论/机械论思维。教化的实施者是圣王名师,据荀子所论,他们本质上与常人无异,那么又是谁在教化他们向善呢?此必将陷入逻辑上的无限倒退,直到出现类似西方哲学的上帝、第一推动者为止,显然与荀子法后王,不求天的思想相矛盾。所以周先生始终不曾丢弃性中善质的提法以避免这一深层困境。但这只是一

种语言的含混使用罢了。若对参西哲洛克以白板说(tabula rasa)对笛卡尔天赋观念说的批判,于此便可豁然开朗。天赋观念主张人出生便有天赋观念,对此或不察,但有认知它的能力。这便类似性中有潜质尚待发展。而洛克则认为既有观念,焉可谓为不察,潜能既必发为现实,则视为既存可也。笛卡尔不过是利用语言的误用(a very improper way of speaking)<sup>[7]4</sup>来混淆概念。洛克所论诚是,善质其实就是善性,也是善行,潜在的善就是现实的善。又且即或此说不谬,那现实的恶又何以可能呢?则恐怕需于性中加些恶质。如此则性非但不朴,亦且杂矣。

现实善恶的根源并不在潜在人性,而是心(理性)所使然,理性产生于实践。首先来看《正名》篇首继上节所引三句之后步步推演而出的剩余五句(括号内为笔者说明):

- 4.情然而心为之择谓之虑。(此句论心虑,指理性规划)
- 5.心虑而能为之动谓之伪。(此句论虑而后为,指偶发性实践。)
- 6.虑积焉、能习焉而后成谓之伪。(此句论积习而伪,指常态性实践)
- 7.正利而为谓之事。正义而为谓之行。(此句论正利正义,指实践原理,亦即道德)
- 8.所以知之在人者谓之知。知有所合谓之智。智所以能之在人谓之能。能有所合谓之能。(此句论知行合一的道德实践循环,在此过程中也磨练了理性)

第4句,由性、欲、情演进到心的作用,就产生了价值判断。该篇后文曰:“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。”治乱,即善行恶行,含有价值判断。人有欲望原本无恶,但欲望的满足却是一个现实而非意向的问题,它涉及到实践主体的交互。荀子以顺性为恶描述了一个主体不曾交互,人人为足欲而斗至身死欲息的最坏状态。鉴于此种恶果,理性在实践中生长,开始考量和抉择欲望,以达成交互避免争夺,于是就有了公心、善行。梁涛先生主张性恶心善,并根据郭店楚简训“伪”为心为<sup>[8]73</sup>,可谓得之。但荀子论性并无善恶,正确提法应是心分善恶。

第5、6、7句,则描述了理性指导实践、实践修正理性的动态双向循环,并由此产生了道德。第5句是指偶发性实践,以单次行为验证理性判断,若该判断导致争夺,使少数人欲望过盛,多数人身死欲息,便不能成为常态。只有通过反复实践验证而得出的理性判断,才能被“习焉”且反复践行,成为第6句的常态性实践。这样通过理性与实践的不断试错、累积、循环,人类终于获得了较稳定的正利正义实践原则,也就是第7句所论的道德。值得注意的是,荀子的道德完全是后天动态生成的,且本身也在不断演进,所以荀子主张法后王而不法先王。这与海外新儒家所反复强调的先天道德自觉是有很大区别的。

第8句论对道德的学习与实践。廖明春却据此提出知能之性与情欲之性并称。先生并非没有意识到心/理性的作用,《荀子新探》一书的解蔽章就专论此。但他既已据性发为恶论定性恶,也必然要为现实之善在性中觅一根源,因此才对第8句作了错误的训诂。他将“所以”训为据以,将“所以知之在人者谓之知”解读为人据以认识礼义的能力是知。但照这样训诂,首先,一句话中“知”含两义,“知之”的知是认识行为,“谓之知”的知则是认识能力。对于

主张“知异实者之异名也，故使异实者莫不异名也，不可乱也”（《正名》）的荀子，使同一句中一名二实，这不太可能。其次，“智所以能之在人谓之能”这句的主语是智，人固可据能，智亦可据能否？故此训实误。其实，这里的“所以”当是一个连词，表示顺承递进关系。相同的用例在《荀子》全书比比皆是（姑举一例：《修身》“礼者，所以正身也；师者，所以正礼也。”）。这样的训诂也吻合此句所在段落的递进逻辑结构，使其紧承第7句，讨论人对道德的学习践行。“所以知之在人者谓之知”，完整应作“正利正义所以知之在人者谓之知”，意为人对道德的认知叫做学习（两个“知”都指认识活动）。“知有所合谓之智”，意为能将学到的道德与现实情况对照，并得出具体行动方案，叫做智。“智所以能之在人谓之能”，意为实践该方案叫做能，也就是知行合一。“能有所合谓之能”，则是实践取得了成功，与现实合验了。最后一个“能”字当训为耐（一如“知有所合谓之智”），表示对实践主体的赞许。这都是现实实践行为，而非潜在认识能力。

近年来海外儒学研究也特别关注荀子的道德动机探讨。万百安(B. Van Norden)认为人是通过不断地礼义学习与实践，从不乐礼义被训练成乐于礼义的。这显然是一种外部环境决定论，类似周焜成（需要注意的是，万百安主张荀子性恶论，在这点上不可与周先生等同视之）。黄百锐(D. B. Wong)则认为人性中存在着许多本能的(congenial)自然情感与道德相投合。这则是一种更为隐蔽的潜发论，类似廖明春。<sup>9</sup>他们都错在试图为道德寻找一个外在于实践主体的动机，没有注意到主体通过理性实践，完全可以自然抵达道德。

### 三、超越层面：心静为圣，实践主体的交互可能

但上述以理性管控欲望的道德实践，配合以荀子隆礼重饰，强调科层制度、训导归诚的礼制论，很容易使人联想到法兰克福学派所批判的工具理性，功利主义。在儒学传统中，历代知识分子对荀子评价颇低也是因此。比如梁启超就指出“孔子之学，本有微言、大义两派。微言亦谓之大同，大义亦谓之小康。……大义之学，荀卿传之；微言之学，孟子传之。”<sup>[10]55</sup> 小康即功利也。然考司马迁《史记》、刘向《七略》等史料所载荀子言行，又读其遗春申君书，荀子言行高洁，绝殊其弟子韩非、李斯，恐不能以功利一概论之。又考诸《荀子》文本，笔者发现荀子哲学中尚有一实践超越维度鲜为中外学者所道及。在此维度中，欲望和理性融合无间，道德爆发出巨大实践能量。而这条独特的实践超越理路，又恰可救正欧陆哲学因欲望和理性始终分离所造成的理性危机（虚无主义）。

欲明此，先需回顾一下欧陆哲学史，以与荀学对观。欧陆哲学自柏拉图以降，始有一超越(transzendent)传统，柏氏深怨希腊智者为私欲而混淆是非，践踏真理，故将世界判为经验、先验二重，经验界为许多个体，皆有私欲，故持意见；至先验世界乃为无欲，方成共识，故持理念。柏氏将经验私欲全弃，命人上升至先验共识，此为超越原型。俟后基督教哲学乃至笛卡尔诸人，一概皆主唯理论，弃欲存理，大要与柏氏无异。至于康德，为回应英国经验主义挑战，故在唯理论框架内有限沟通先验与经验世界。其尝试分三领域进行：1.认识论：以先验理念引导经验认识发展；2.实践论：以道德律规诫经验行为向善；3.感觉论（亦即美学）：研

究感性何以不经由知性中介便即抵至先验理念，试图以审美范导人的感性活动。然而实践必有欲望动机，道德律摒弃一切经验欲望，使实践落空。感性必求私己满足，审美原则普遍无功利，也让感性落空。康德的 2、3 尝试实际都失败了，他所谓的道德实践和审美活动，不过是先验理性的自为而已。惟有认识活动，确于先验理念的引导下在经验世界不断发展。

自康德以后，据 Rasmussen 归纳<sup>[11]</sup>，欧陆哲学实衍出两派，一派是构成论 (constitution)，继承超越理路，强调先验领域自身的构造，是静态的哲学。以现象学为代表：其创始人胡塞尔不满康德仍使认识论停留在经验界，故以重返笛卡尔为契机，用现象学还原悬搁认识的经验心理因素，用先验构造创造对象世界，以此彻底断绝私欲，获得本真共识。其弟子海德格尔则将还原施诸存在领域，通过向死而生悬搁人的私欲以探求存在意义。但因操作困难而转求于物之死（使其有用性消退而成为艺术作品），这就又回到了康德的审美超越。无论认识论、存在论还是感觉论（审美）的现象学，都摒弃经验，保留先验，因无私无欲而本真大公，这在先验领域内倒是逻辑自治的。然而胡塞尔建立现象学的初衷是规范科学，这种实践倾向使他晚年强烈要求回到生活世界（也就是经验世界），并由此引发了主体交互何以可能的问题。因为在先验领域，主体不存私欲，均为先验自我构造而成，所以交互也不成问题或根本无需交互；惟在经验领域，实践主体必因私欲而有纷争，如何协调就成了难题。对此胡塞尔并没有很好的解答。其后学舒茨虽认为交互主体性必在生活世界获得，却仍坚持现象学还原和构造（只加以“自然的”界定）<sup>[12]</sup>，故也是不得其解。

另一派是转化论 (transformation)，背弃超越理路，强调经验领域自身的发展，是动态的哲学，其鼻祖为费希特、谢林、黑格尔。他们把康德的道德律解读为先验自我意识/绝对精神（正题），又不满它空无一物，不与经验世界实际相关。故用辩证法使自我意识外化出非我（反题），以经验界万象充实之，继而复归自我（合题），于是经验世界也被携入先验自我。辩证法的操作是连续进行的，所以现实世界的历史就衍成一线，但其起讫点都是先验自我，故其面向经验世界的操作仍不过是意识的自为。这是与构成论分离得不够彻底所致。黑格尔左派有见于此，要求连这个先验自我也降落到经验，成为具体社会活动中的欲望个体。但却埋下隐患：因为在辩证法中自我曾被完全打破又重建，终始均在先验界，故能不具私欲而本真，这也是黑格尔能够称其为绝对精神的原因。可一旦完全落入经验世界，它就变成小我有私欲，生存成了第一要务，其先验性、自由意志也就沉沦了，而这种自由的本质即个人私欲的现实满足，所以如何达成共识又成了问题。

为此又衍出两条分支：一条是黑格尔左派的批判理路。他们最初主张个人私欲会在集体实践中得到满足，故以人类普遍的私欲满足定义自由，以阶级斗争和社会革命为实现自由的手段。但现实困境却引发反思：霍克海默和阿多诺发现这种自由不过是少数人的欲望以工具理性形式压制多数人的欲望，结果是科层社会，正义丧失，人与自然疏远。原本要肯定欲望，孰料却在更大程度上压制了欲望，这就陷入了启蒙辩证法困境。为破局，他们只好背离学派传统，转向构成论寻求解脱。阿多诺求助于康德感觉学，认为康德的审美判断力能够超越工具理性的主客对立和功利性。但这并非超越而是唯我和无欲罢了。哈贝马斯则明

确投向胡塞尔,肯定现象学还原具有批判工具理性的作用,又从语言学转向中获取对话理论,以期弥补先验主体难以现实交互的现象学困境。但既立足于先验(无欲),则无需对话亦能交互;倘面向经验(有欲),若不提前管理情欲,则无论怎么对话恐怕都无济于事。哈贝马斯强行拼合两条传统的尝试其实是失败的。

另一条分支是由尼采开启的。他干脆放弃共识,主张强力意志,即以私欲竞争为本真,并嘉许强力者。因其充分肯定欲望,故卡尔·洛维特将其归入转化论传统。<sup>[13]</sup>尼采通过系谱学分析发现:所谓先验理性仍不过是私欲竞争的权力意志(工具理性),弱者力不胜强,就用坏良心虚构无欲的道德以精神压迫强者。于是他呼唤强者正视欲望,打碎旧德。但这样的强者竞争往往导致两败俱伤,人类甚至因而灭亡,所以尼采虽在打碎旧德后又提出永恒轮回等视角主义观点加以修正,却始终无法建设新德,而一直停陷在虚无主义之中。继承他的则是西方解构主义,他们干脆放弃道德建设,把一切视为语言和权力的虚妄构造,并没有什么牢不可破的善和正义。这样虽能赢得学派内部的理论自治,却并非现实自治,因此这套学说对于社会实践始终只有消极批判意义而缺少建设性,甚至还有较大危害性,如消费主义、身体至上,可以说是欧陆哲学危机的最典型写照。这派的代表人物福柯虽在晚年著有《主体解释学》<sup>[14]</sup>一书,试图从“关心你自己”的修身维度进行积极建设,但强调的依旧是个体性道德。

纵观欧陆哲学理路,理、欲始终不曾融合,公、私永远二元对立。要么纯任理性,有公无私,有道德无实践;要么纯任欲望,假公济私或因私废公,有实践无道德。西方哲学的终极困境正是理性与欲望,道德与实践的二律背反。而荀子以及中国儒学的实践超越理路,却正可解决此矛盾。让我们再回到荀子。

首先,在身体层面,荀子完全肯定人类个体的性、欲、情,并视为存在基础。同时这也是实践的根本动机所在,因为人无欲便无为,也无法生存,所以荀子反复批判宋钐的寡欲哲学。荀子笔下的圣人始终没有禁欲寂灭,而是肯干实干。但在实践层面,理性又必须对欲望做出管控。因为这是一个主体交互的领域,个人心里的欲望再多都不会伤害他人,可一旦进入实践领域,私欲要求现实的满足,就会产生争夺,也即实践主体交互的失败。为什么会失败呢?西方哲学一直没搞清这个问题,其关键就在于把人的自由当作了逻辑起点。自由概念是转化论进路的核心理念,究其本质是每个个体欲望的最大满足。它并不是一个主体间性范畴,而是主体性的高扬,继承了构成论先验主体的绝对威权。这种自由当然会导致恶性竞争,简而言之,人人称王称霸。它并不是人类社会群治状态所应有之义。人的欲望固应被肯定,但在实践和社会领域,每个人都必须主动让渡一部分自身权利,才能形成合作,以消除恶性竞争,构建和谐社会。对此荀子早有所见,他说:“虽为守门,欲不可去,性之具也。虽为天子,欲不可尽。”(《正名》)即便是天子也不能任由欲望膨胀去追求什么绝对自由,大家都要用理性管理私欲,才能现实地满足所欲。所以荀子的理性是一种群治视野下积极自我调控的主体间理性,而法兰克福学派所批判的工具理性,则是以孤独个体自由为导向的主体性理性。

然而以理性克制欲望，仍非荀子哲学的最高义。因为这是心与性、理与欲、公与私的激烈交战，人若耗费大量心力于此，就会摊薄用于实践活动的精力。故荀子在《解蔽》篇论其为人心惟危，“辟耳目之欲，远蚊虻之声，可谓危矣；未可谓微也。夫微者，至人也”“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。”可见，荀子认为在人心之外还有一重道心，危道之外还有一重微道。由此及彼的过程，正是从实践层面进入超越层面。

如何获得道心呢？荀子在《解蔽》篇用虚壹静心法加以回答，论为：“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。”其中“虚”是把外物纳入意识，即感性认识，荀子强调其广纳博收之意。“壹”是理性的权衡能力，即知性归纳，荀子强调其执中无偏的客观性，论为“同时兼知之，两也，然而有所谓一，不以夫一害此一谓之壹。”虚和壹都是认识论心法，属于实践层面。而静的地位则高于虚、壹，荀子论为“作之，则将须道者，之虚则入；将事道者，之壹则尽。尽将思道者静则察”，实践层面的“须道”“事道”到壹就结束了，故荀子别下一“尽”字以为止；而静则是超越层面，思道也就是通过对道德的学习反思而使其完全内化，一任理性而为，全不受制于私欲，即“导之以理，养之以清，物莫之倾，则足以定是非决嫌疑矣。”理性取得了欲望的完全升华，即“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。”

但这并不意味着取消欲望，而是由理性对欲望进行重构。此即《正名》篇末之论：“心平愉，则色不及侖而可以养目，声不及侖而可以养耳，蔬食菜羹而可以养口，麤布之衣，麤紃之履，而可以养体。局室、芦帘、稿蓐、敝机筵，而可以养形。故虽无万物之美而可以养乐，无执列之位而可以养名。如是而加天下焉，其为天下多，其私乐少矣。夫是之谓重己役物。”理性将经验世界的欲望不足重构为道德情感的欢乐，这正是颜子“一箪食一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐”（《论语·庸也》）的道德超越境界。不仅如此，对经验世界的欲望丰足，理性也会加以重构，丝毫不以为养。《富国》篇论为“故为之雕琢、刻镂、黼黻文章，使足以辨贵贱而已，不求其观；为之钟鼓、管磬、琴瑟、竽笙，使足以辨吉凶、合欢、定和而已，不求其余；为之宫室、台榭，使足以避燥湿、养德、辨轻重而已，不求其外。”贫富皆不动心，真可谓君子。两种操作合起来便是孔子所主张的“贫而乐，富而好礼”（《论语·学而》）。

这非常类似先验现象学超越的悬搁与构造，却有一本质差别，即荀子的理性超越并未否定欲望，而是使其合理化，使其与社会其他成员合理的欲望满足相协调，既保证了个体发展，又促进了社会的可持续发展。而之所以有这种差异，根本原因在于荀子始终面向实践。他在《解蔽》篇论心法时特别批判了觥子自空：“空石之中有人焉，其名曰觥。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？”荀子的回答当然是否定的，他指出“心未尝不动也，然而有所谓静”，静的前提乃是动，觥子这样的闲居静思（即先验超越）固不生私欲，也不导向实践，于家国天下究有何益呢？所以荀子呼吁：“至人也，何忍！何强！何危！故浊明外景，清明内景，圣人纵其欲，兼其情，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,圣者之思也乐。此治心之道也。”这真是一段惊世骇俗的言论。“纵其欲,兼其情”,如此激烈的提法也为历代儒者所非议。但这里的欲、情其实是通过理性重构之后的欲望和道德情感。它已不是私欲,而是心系万民,公心实干的大公之欲、天下之情(即实践主体间性)。所以荀子说“心之所可中理,则欲虽多,奚伤于治?”(《正名》)

至此,荀子心性论结构揭示完毕。由于欲望和理性的相斗、相融,荀子哲学不断演出身体、实践、超越三个层面。其连续继发的深层动力是欲望,而引导其合理发展的则是理性。这种理欲间的动态平衡,显非二元论思维的欧陆哲学所具有,故其两大流派或令理欲平行无关、或令理欲争斗不已,皆不能很好解决现实问题。而据此荀学结构,我们也可烛照前论诸荀学名家之失:梁启超以荀子不及大同义,显系不曾看出荀子哲学的超越层面。周炽成和万百安过分强调理性节制,忽略了理欲平衡和欲望重构的可能性。廖明春和黄百锐误把作为理性超越的结果道德情感视为身体层面的心理本能,并引以为实践的动机。此皆因不见全豹故也。而唯有全面、系统地考察荀子哲学,才能恰当地评价荀子其人其学,并由此揭出荀学之于世界哲学的深远意义。

#### 参考文献:

- [1]唐君毅.中国哲学原论[M].北京:中国社会科学出版社,2005.
- [2]廖明春.荀子新探[M].北京:中国人民大学出版社,2014.
- [3]北京大学荀子注释组.荀子新注[M].北京:中华书局,1979.
- [4]俞越.群经平议卷三十三[M].清光绪二十五年《春在堂全书》刻本.
- [5]周炽成.性朴论与儒家教化政治:以荀子与董仲舒为例[J].广西大学学报(哲社版),2015,(1).
- [6]周炽成.儒家性朴论:以孔子、荀子、董仲舒为中心[J].社会科学(上海),2014,(10).
- [7]Locke J.The Works of John Locke Vol.1[M].London:Rivington,1824.
- [8]梁涛.荀子人性论辨正——论荀子的性恶、心善[J].哲学研究,2015,(5).
- [9]东方朔,徐凯.荀子的道德动机论——由 Byran Van Norden 与 David B.Wong 的论争说起[J].学术月刊,2018,(1).
- [10]梁启超.清代学术概论[M].北京:中国人民大学出版社,2009.
- [11]Rasmussen D.Critical Theory [M]/Brown S.Routledge History of Philosophy Vol.8.London and New York:Routledge,1996.
- [12]张浩军.主体间性与构造:论舒茨对胡塞尔的批判[J].哲学研究,2018,(3).
- [13]卡尔·洛维特.从黑格尔到尼采[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2006.
- [14]福柯.主体解释学[M].上海:上海人民出版社,2005.

责任编辑:辛琳琳