荀子哲学

荀子是先秦儒学最后一位大家，但可惜的是在此后两千多年的儒学传统中被逐步边缘化，尤其是进入宋明就正式被边缘化。反思中国哲学，宋明儒是沿着孟子主义/道德理想主义的信念去构筑儒学系统，变成理气二元的（宋明创见），作为本体宇宙论的框架，在其之下心性等进一步深化；主要放在伦理实践、道德实践，使儒学在后一千年走上了这个路线。

但荀子不是这样，因此没有推动儒学主线。但也可以反过来说中国哲学的缺陷也在于此，过分强调伦理的、工夫论的角度，当然这是和本体宇宙论相关联的。

荀子并没有反对道德性的思考，但他的着重点是一种知识论的心态，从治道的角度出发，培养出圣王的理想人格，不是**内在心性**的道德功夫修养，没有放弃道德规范，但是主要放在外王的层面，走上**治理天下国家**的路线。这个治理和汉代制度性的儒学又不同，《白虎通》把制度的东西归纳，几乎汉代儒学每一个方面都在里面，但荀子是为制度的儒学建立一个**基本原则**。

# 第一节、荀子其人其书

战国中期偏晚，为楚兰陵令，兰陵居家写书，学术活动约前298-前238，公元前238年以后可能过了四五年去世。

宋本荀子，但据说俄国也抢出了一本，所以国图藏的不一定是孤本。

读荀子的最基础的书籍是王先谦的《荀子集解》，读懂了，文本的基本意思、训诂的绝大部分就不会出错误。

荀子在稷下学宫（知识分子聚集，类似拉斐尔雅典学院；可以做到大夫、上大夫），齐宣王到齐闵王，齐闵王时为祭酒。

## 一、其人

《史记》认为五十岁才游学到齐国（稷下学宫是供知识分子交流的，而非教学，所以可能五十岁才有资格来，当时可能是齐宣王，荀子只是稍微崭露头角，齐闵王时期老一辈先生如邹衍、宋行都老了，荀子影响力进一步增大），邹奭善于语言的讽谏；加热车毂，需要灌油，方便车轴运转，淳于髡善辩，言辞比较反复。齐襄王时期田骈均死，荀子最为老师。荀子三次担任祭酒，被谗言所加，去了楚国被春申君任命为兰陵令（楚灭鲁是公元前255年，可能是稍后一些就投奔了楚国）。春申君死后兰陵令就废了，于是住在兰陵（应该是继续教学）。有著名弟子李斯（还有韩非，还有其他很多弟子，后来在汉初成为传经之儒的重要人物，西汉儒学很多出自荀本）。

## 二、其书

《汉书·艺文志》：孙卿子33篇（避讳），流传下只有30篇；十几篇赋也没有流传。

## 三、门人

《老子韩非列传》《李斯列传》；

出自儒但转变为法家，按照法家思路发挥思想，投靠了人君；韩非被秦王杀害，李斯后来传到贾谊。

# 第二节 天论：明于天人之分与治乱在人（自然观）

天论、性论、理论、解弊篇、（？）【13:51】，代表了基本框架结构，分析这五篇进行归纳和论述就可以讲清楚。

天人之分（fen4，职分）：明确什么在天，什么在人；对先秦儒学做了重大转变，孔子《论语》中有很浓烈的把天作为神性的天理解的层面，但《孟子》里虽然天也是人终极的根源和存在依据，但只是抽象使用了这个概念，没有说神性的天和天的什么方面，某种意义上有桥梁作用，淡化了天的神性色彩（虽然没有否定其神性、主宰性）；到了荀子就专门论文来说**天**是客观的、自然性的，这和儒学传统中的天、实体性质是完全不一样的。

这和荀子**知性**的观念密切相关，人要制天命而用之，给天的神性作了解构，突出了天的自然性，消解了神性甚至否定了它作为终极存在者。他进一步区分哪些天是可以知道的，哪些是作为对象呈现在我们面前的，哪些是天是不可把握的，哪些是人的。

彰显了人本身作为治理者，政治哲学中的主体，得出治乱在人的结论，所以是从**治理哲学**切入的，围绕圣王之治展开，用道（？）来把握。孟子是首先成就一个道德人格，道德性的主体，这在某种意义上是超越政治上事功的成就的，也就是说独立的道德人格的建立高于政治上事功的成就。荀子则关心如何把政治治理好，从天论到人性本身是善是恶，礼在治理哲学中起什么作用，人类社会的特性是什么样的，作为圣王如何考察官员，世界怎样变得有秩序。可见荀子哲学的基源问题是治理、圣王（成圣也是成王，王在政治活动中加以成就，没有内圣，主体一定是政治性的主体）。

## 一、天行有常与天人之分

### 1.明于天人之分

——天论

“天行有常，不为尧存，不为桀亡。”天是客观的自然的，超越人的，超越神性的，天背后是否有主宰者是受到荀子高度怀疑的。天的运行是自在自为的，和圣王暴君无关，直接否定了感应说（人君做得好会感动上帝，变成天人感应的说法）。

强本（本这里不是比喻性的，有具体所指，谓农桑）而节用，则天不能贫。（吸纳了墨家节葬节用的说法）养备而动时，则天不能病。（否定神性的天？）

强调治乱由人而不是由天，天是作为环境条件出现的，所以水旱未至（天的条件治乱时期相同）而饥（灾祸之乱时期不同），这就不可以怨天，是治理的观念、方法、原则导致的。天还是人存在的客观环境，但深入到人的主体性来了（？）【14:06】。

所以要区别天的功能和人的功能，不可以混淆（荀子之前很多人通过天人感应把二者混杂了）。在上世纪50年代到80年代，荀子作为先秦哲学中最高的哲学家被呈现，在主流唯物主义流行的年代被视为最高成就者。

### 2.天职、天功；

——天论

“不为而成，不求而得，夫是之谓**天职**。”能为能求的是有意识的动物，天却不能。不与天争职，天职是人不需要多考虑的。

天是列星（有列位者二十八宿）、日月、四时、阴阳大化、风雨博施的。可以说就是无神论理解的天，一般人眼中的自然世界。

万物各得其和（阴阳冲气之和）以生，这叫做**神**。对神字进行了消解，把神用来讲自然变化生出无穷尽的世界，天的这种造化叫做神，是自然流行的世界。

唯圣人为不求知天，天讲的是自然运行的天，春夏秋冬不断发生功能作用，无形的，在古典时期是非常难以把握的，但后面说要知的天是在己的天（？人本身是自然演化的产物，要求知这种天）【14:15】；

### 3.在人者的天人之分

战国中期出现形神问题，晚期上升为重要概念，因为中晚期天下统一，国与国征战，君主作为一国最高领导人，事务变得无比繁忙，身体就很重要，要思考寿命问题。庄子也思考，主张自由自在，还有杨朱的形体主义，战国中期一直到晚期就被提出来了。

——天论

**天情**是好恶喜怒哀乐，**天官**是耳目鼻口形能，心居中，虚以制五官是**天君**，自然世界虽然和人并非同类但能够供养人的东西是天养，治理上顺着逆着有祸福问题是天政。

上一部分是生成的根源来讲，生成的结果即万事万物中人是特殊的，作为天生成的产物有天情天官天养天政，既然天已经深入到我们主体，对于在己的天，我们要怎么对待它呢？

暗其天君，乱其天官，……，大凶。圣人清其天君，正其天官，……。知道在己者的这个天，曲-趋近，这叫作知天。

### 4.星坠木鸣、神以为文

（批判对立面，把天当作神性的主体这样一种宗教观念）

星坠木鸣在左国中大量出现，认为是灾异，国人皆恐。荀子认为是天地之变，阴阳之化，物之罕至者也。不要作一种目的论的解读，而是认为就是天自然生成的，绝大部分人认为这是神意志的显现和表达，荀子认为是自然现象，怪之可也，畏之非也。（但不是对自然现象不求甚解）

虽然是怪事，但每个时代都会出现，对待的态度是上明而政平，则是虽并世起，无伤也；上暗而政险，则是虽无一至者，无益也。为什么要恐惧呢？恐惧的背后是肯定了天人感应，赏善罚恶的最高神灵的存在，但万事万物产生的根源是阴阳大化自然流行的天啊。

雩而雨犹不雩而雨，日月食而救之（救：一种礼），没有否定古礼及其价值，没有废弃相应的礼文，认为可以保留，但起的是文饰政事的作用。君子以为文，百姓以为神，以为文则吉，以为神则凶也。宋儒把鬼神解为阴阳二气，思想起源于荀子。【14:37】

天是客观的呈现，反过来彰显了人的主体性，回到治乱的主体来。

## 二、治乱在人；敬其在己者而不慕其在天者；礼义

### 1.治乱在人

天邪？时邪？地邪？当时神道设教，转移对统治者的怨愤心理，但荀子指出治乱在人而不在天，处理态度就是敬其在己者……。

### 2.敬其在己者，而不慕其在天者

小人错（措，放弃）其在己者，而慕其在天者。（孔子拿天作为最终极的存在的依据，喊天等，带有极浓厚的神性的色彩，但荀子把神性色彩消解得一干二净。荀子进入稷下后也被客观自然的风气进一步影响，某种意义上更加左派。）所以君子日进而小人日退。

荀子是从治理哲学出发，治理的水平提高，其次是背后道德性的提高；可见不完全是法家的，因为法家排斥道德，完全强调治理，但荀子某种程度上让治理高于道德修养【14:43】

荀子的君子小人人格不完全是道德角度，而是以治理哲学附带道德（没有完全抛开）的二维角度区分的。

### 3.君子有常体：礼义

天有常道，地有常数（数-道），天不会因为人厌恶寒冷就停止冬天。君子有常体，在人者莫明于礼义，礼义是在己者，人之所以为人，国之所以为国的重要成分。礼义是治理哲学中根本性的两个概念，荀子经常把两个字绵延在一起，礼义好像是客观的对象，但又是（？的）【14:46】

核心命题是明天人之分，由此演绎开来，进一步推进。

## 三、制天命而用之；道贯

### 1.制天命而用之

上世纪说强调人的主观能动性，强调人定胜天，但这个解释有点过度了，看不出人定胜天，而只是制（裁制，将天根据人的需要进行剪裁，而不是主观唯心主义的制服）天命而用之。天命和孔子概念有了巨大差别，命仍然是命赋，但已经高度虚化，荀子也很少在天命底下讲人性、性命，讲的是自然性的天的东西被利用，而不是战胜的。

裁制天命并应用它，否则错人而思天，则失万物之情。

### 2.道贯

认识论上要把握一个不变的东西。王霸对立的时候是把王高举的，道贯可以融贯变化中的百王之道。道是什么？怎么知道呢？在解蔽篇中可以看到。

# 第三节、性恶论与化性起伪（道德观）

荀子思想的成熟是在稷下学宫，肯定要吸收稷下学派的思想。他基本上是一个孤家寡人（？），受到齐学传统的影响，把天看作纯粹的自然世界，把人作为治理的主体。

战国中晚期，人性是善是恶？也可以说是儒家的主流问题。荀子是首先问什么是性；

## 一、荀子的“人性”概念（情性）

——性恶

把性和礼义对立起来，性是天之就，不可学，不可事（此前没有荀子这么明确的定义；不过同时性的定义也不一定非得是荀子的定义，孟子是把人性分为两个层次，普遍、根源、生命体之所以然的性，也就类似荀子的性，孟子也承认这个小体之性，没有否认天生天就的性，但是通过问人性和犬性牛性是一样的吗，突出了人性善的部分）；把人性等同于一般性的概念，放置于万事万物都由天生天就的性，缺乏追问，把人之所以为人归之于外在于人性的原因。

礼义是可学可事的，可学而能、可事而成之在人的是伪。伪涵摄很广，从主体性延展到主体性的产物，礼义由此可以制度化。

——礼论

有学者提出荀子不主张性恶，而主张性朴，性者，本（与末对）、始（与终对）、材（与用对）、朴（质，与文对），但这个不能体现荀子人性论的特征。伪者，文理隆盛也。

——正名

生之所以然者谓之性（生命体之所以如此的根据），性的概念可能在西周就萌芽得很早，但明确作为观念是孔子才产生的，孔子对人性论做了极大的推明，性自命出，人性和天命密切相关的，是把天命下落到在己者。孟子追问到第二层，但荀子停留在第一层。

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。

——正名

性者，天之就也；情者，性之质（实）也；欲者，情之应也。

荀子在社会性的政治学中区别，但孟子一定要在（？）中区别人情。【15:17】

## 二、性恶伪善

### 1.从善恶产生的根源看

顺着天所就的性，从人之性，顺人之情，就会产生争夺的结果。反过来看，表明性本身是恶的，或者包含着恶的因素和成分。虽然论证方式是看结果的恶，但是因果关系是顺势，依循本性，如果没有原因的恶，顺势怎么会导致结果的恶呢？可见荀子主张性恶。

性恶，必将待师法然后正，得礼义然后治。起礼义、制法度是为了矫饰人之情性（并列的合成词，因为情是顺着性如实地生发出来的）而正之，扰化人之情性而导之。

### 2.批驳孟子性善论

（把孟子作为靶子，详见课件）

## 三、化性起伪

### 1.化性起伪

——性恶

为制度化的儒学奠定了基础。

圣人化性而起伪，伪起而生礼义，礼义生而制法度。孟子推的是性，荀子推的是伪。

尧舜与桀跖、君子与小人的**性**都是一样的，不同的是**礼义积伪**。

### 2.途之人可以为禹

——性恶

既然每个人都是一样的，那么理论上说每个人都可以为尧舜。孟子的理由是人有良知良能，但荀子没有把这纳入为性，没有肯定人先天的善的本质，却说人“皆有可以知仁义法正之质，皆有可以能仁义法正之具”，这是为什么呢？

丁老师推测是受到稷下学宫影响，首先认定了性恶，于是不接受良知良能的善性，有了先入为主的立场来批评孟子，尽管他的论述中出现了内在的矛盾。

涂之人，以其可以知之质、可以能之具，本夫仁义之可知之理（某种意义上是道德性的条理和规范），就可以为禹。

## 四、人情甚不美；性伪合而天下治

——性恶

人情甚不美

——礼论

恶的人性是人的本源，不可以离开，那么伪是对于谁而言的？伪会作用于外在世界，还可以加之于我们的性，改造、限制性，所以说无性，则伪之无所加，可见性是伪的必要的前提；同时，没有伪，性不会变得美（=善，古代美善可以互训）。荀子由此主张性伪合，然后成圣人之名和天下大功。（黑格尔对恶的相关作用也有进行思考，上世纪人推崇荀子，表明荀子思想中也确实有相关内容）

# 第四节、礼论（社会历史观，“外王”理想）

伪怎样加之于社会，生起善？除了人主体性的发挥，向外推扩，还有什么呢？

伪必须加之于客观对象即天地万物，万物各有不同的圈层和界别，不同的界别是什么关系呢？荀子提出了明分使群的社会政治观，从社会性的角度认识人的本质并切入政治。

## 一、明分使群的社会性政治观

——王制

有人类中心主义色彩，庄子显然不如此。人能够驭使牛马，因为人能群，彼不能群，人能群是因为分，不同人伦理角度和位分不一样；分能够推行是因为义，义作为善的表征，来自人的“群”（群体性社会生活）与“群”的“分”（角色与等级的位分），义是道德教化，又说“分莫大于礼”，礼侧重礼法制度。【15:44】

——富国

明分使群，在人群中明分，然后驾驭群体。服务于政治目的。

——非相

分莫大于礼，礼莫大于圣王。（把王制中的义换成了礼，礼义在荀子可以通）人君是治理的中心，通过明分使群来治理。

## 二、礼有三本

君主通过明分使群来行政治权力，明分使群又因为礼义来起作用。那么什么是礼义？

### 1.礼的起源与礼有三本

天地、先祖、君师。

### 2.礼的作用

礼在明分使群（给出的观念）的基础上把它制度化，把观念落实下来。荀子是隆礼，而不是像韩非李斯一样隆法。

——礼论

重视丧礼，丧礼是儒学中一个重要传统。

礼者，养也。之前很少有这种说法。

——劝学

礼者，法之大分，类之纲纪也。荀子的法已经很接近法家的概念，西周时法和刑是对立的，后来法越来越走向刑，趋向律命的含义，和礼是相对的，意思不是相近的。

礼是法的依据，~道德是法律的依据。

## 三、隆礼与重法（王与霸的区别）

法先王与法后王都有，不知道写作时间先后，但都是王-理想化的君主。孔孟荀都是区别王霸的。荀子主张隆礼，但是没有主张重法，没有礼法并重，主张隆礼、贵义，明确提出礼是法的依据、必要性、规范。

——天论

隆礼尊贤而王，重法爱民而霸。

# 第五节、心论与解蔽（知识论）

荀子哲学作为治理哲学、政治哲学出现，就要掌握治理国家的方法，里面的大道。如何掌握呢？为什么有些人不能掌握道，圣王就可以呢？道是贯通性的治理国家、目的上能达到大治的，道和计有什么差别？《解蔽》篇思考了这个问题，从认识论/知识论的角度思考。人的主体，心认识道的问题，为什么有些人的心受到遮蔽而不能认识到道等问题。

## 一、论蔽：蔽于一曲而暗于大理

——解蔽

心不使焉，被蒙蔽；欲、恶、始、终、远、近、博、浅、古、今都会成为遮蔽，心术（修心的方法）之公患就在差异性，这十大端都可以成为遮蔽，使得心只能得其一曲。只有不蔽才能认识大道。

## 二、不蔽：兼陈万物而中县（悬）衡焉

不滞于一隅，把万事万物都排列出来；【15:58】

## 三、解蔽：心的虚壹而静

1.治之要在于知道

“何为衡？曰：道。”构成了解释的循环，让自己兼陈万物，只有道才有这种贯通性，所以心一定要知道，主观上把道放在优先性，所有努力要放在知道上。

心怎样知道？心中充斥了很多东西，相互有差异性，在外为蔽，怎么办呢？首先要可道，道才能进入内心。主观努力上要去认识道、把握道，道才有可能进入内心。

2.心何以知道：虚壹而静

心在一种什么样的状态才能知道？心已经遮蔽了，怎么知道呢？

心要处在一个认知性的状态，心何以知？曰：虚壹而静。虚壹而静，谓之大清明。像潭水，通过长时间沉静，达到大清明的状态，万物莫形而不见，莫见而不论，莫论而失位，心的认识功能就能放大到八极（六合上下八个方位），像日月一样光明，散布宇宙，无远弗届，道就会呈现出来，人成为大人，就没有蔽了。

## 四、择一而壹

虚壹而静的认识、知的状态，人在政治活动中是实践主体，在实践、行的角度怎么把握道？把所知转化到政治实践中把握道应该怎么做？

选择具体的一个东西去推行，通过心来主宰身体；

《道经》说人心之危，道心之微，只有明君子才能知道它。

由此荀子的政治哲学完成了基本框架的逻辑建构；管理臣子要怎么做？不是一天到晚讲权力争夺，而是让臣子管事，把事情做好；

# 第六节、正名论（逻辑学）

在狭隘的名辩思潮、名实中谈论正名，而非广泛的名辩（？）【16:08】（孔子正名是从政治观点出发的，二者同，但荀子不纯粹在伦理中谈论）

## 一、名守慢、名实乱

——正名

圣王没，名守慢，奇辞起，名实乱。出现了是非之形不明的问题，导致乱象。

## 二、名定实辨与制名指实

两条原则；当时命名现象出现很大问题，不同形附丽于心（？）【16:13】，名实乱了，而名号能够把贵贱同异区分开，所以要制名指实。

制名指实，表明实是第一性的，名是第二性的。

## 三、制名之枢要：同实则同名，异

怎样制名指实？

形式相同的就用相同的名号，某一特定历史时期内可能以这个名称某个实，过一段时间可能变成另一个名了——名号生起是主观+客观因素的，是社会性的结果，约定俗成谓之宜。

（1）约定俗成

（2）同则同

（3）单名/兼名、共名/别名

（4）同名异实与变化

## 四、辩说与推理

——正名

以仁心说，以学心听，以公心辨（辩），……

# 第七节、政治思想

略，是荀子重要的思想，但

# 第八节、对诸子的批判

——非十二子，略