

刘军鹏 著

荀子社会管理思想研究



辽宁大学出版社

刘军鹏 著

荀子社会管理思想研究



西南交通大学出版社
· 成 都 ·

图书在版编目 (C I P) 数据

荀子社会管理思想研究 / 刘军鹏著. —成都: 西南交通大学出版社, 2017.1
ISBN 978-7-5643-5175-5

I. ①荀… II. ①刘… III. ①荀况 (前 313 ~ 前 238) — 社会管理 — 思想评论 IV. ①B222.65

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2016) 第 298684 号

Xunzi Shehui Guanli Sixiang Yanjiu

荀子社会管理思想研究

刘军鹏 著

责任编辑 杨岳峰
助理编辑 郑丽娟
封面设计 原谋书装

出版发行 西南交通大学出版社
(四川省成都市二环路北一段 111 号
西南交通大学创新大厦 21 楼)
发行部电话 028-87600564 028-87600533
邮政编码 610031
网 址 <http://www.xnjdcbs.com>

印刷 成都中铁二局永经堂印务有限责任公司
成品尺寸 170 mm × 230 mm
印 张 14
字 数 180 千
版 次 2017 年 1 月第 1 版
印 次 2017 年 1 月第 1 次
书 号 ISBN 978-7-5643-5175-5
定 价 58.00 元

图书如有印装质量问题 本社负责退换

版权所有 盗版必究 举报电话: 028-87600562

已审阅

子居 18-09-06, 19:2

前 言

荀子是先秦儒家最后一位大师，亦是我国先秦时期学术思想的批判者和总结者。《荀子》一书含有丰富的社会管理思想，本书即选择从社会管理的视角对其做全盘梳理及考察，以阐发出荀子这一思想的历史价值和现实意义。

本书首章探讨荀子社会管理思想的哲学基础，并指出其中所蕴含的管理学意义。从根本上说，荀子的哲学思想为其社会管理思想奠定了理论基础，其社会管理思想在一定意义上就是他的哲学思想在社会管理问题上的表现和拓展。荀子天人相分的思想使社会管理领域的问题真正意义上交还人类自身，社会管理存在的可能性也由此得到说明，他主张的明分理论便表现为社会分工和社会分层两个方面。而荀子对人性问题的看法则关系到其对社会管理的必要性和现实性的考虑。

第二章主要梳理荀子关于国家制度及其管理方法的思想。王道和霸道是荀子社会管理思想在国家机制层面的两种基本方式和表现。王道是社会管理的最高境界，但是以诚信服人的霸道也是维护天下稳定的重要方面。总而言之，荀子的王霸思想是指向秩序性的社会管理状态，它们和礼乐刑政的社会制度是相互贯通的。

第三章则对荀子的正名学说进行详细分析，即将荀子的正名

思想置于社会管理的范畴下做一考察，揭示出它在管理社会方面的独特作用。本章特别指出，荀子的正名学说不仅在宏观的社会管理问题上具有实践性特征和很强的理论说服力，而且它在社会思想文化的控制方面也有着十分重大的作用。依靠正名学说及其指导精神，荀子对当时不利于社会管理和控制的因素进行批判和肃清，对社会人心的调正和导向进行了行之有效的理论阐释。

本书最后一章专门论述荀子的理想社会及在理想社会之下的管理状态。荀子对理想社会的设想主要源自孔孟的相关思想，在此基础上，他集中对圣王和君子做了说明。荀子认为理想社会管理之道就在圣王身上，圣王通过移风易俗的方式来使社会大众化性成善，最终达到美善相乐的状态；而君子作为理想社会管理的主体，应当首先把自我管理做好，从而能够在公共社会领域真正起到上行下效的管理效果。

荀子的社会管理思想的意蕴十分丰富，并非本书所能穷尽。笔者希望通过本书的研究，能够使荀子的社会管理思想的基本内容和理论架构变得更加清晰。为此，本书还对荀子的社会管理思想做出评价，以深化其思想的意义和本研究的价值，为现代化的社会管理提供可能的理论资源。

刘军鹏

2016年8月

目 录

绪 论	001
第一章 荀子社会管理思想的哲学基础	020
第一节 “天人相分”与社会管理之空间	020
第二节 “化性起伪”与社会管理之必要性和现实性	040
第三节 “明分使群”与“群居和一”的社会论	058
本章结语	066
第二章 礼乐刑政与王霸兼采：荀子的制度思想与管理方法 ..	068
第一节 礼乐刑政的制度思想	070
第二节 王霸兼采的管理方法	101
本章结语	117
第三章 正名学说与荀子社会思想文化管理	119
第一节 荀子之前的正名思想	119
第二节 荀子的正名学说	124
第三节 荀子正名工作与社会思想文化的管理	137
本章结语	150

第四章 圣王、君子与荀子的理想社会	152
第一节 荀子之前的儒家理想社会	152
第二节 荀子的理想社会	161
本章结语	198
结语 荀子社会管理思想的评价问题	200
参考文献	207

绪 论

一、研究背景和依据

本书基于这样的学术立场，即：社会学应该侧重于以社会整体为主要研究对象，兼及一般性地研究人的社会行为、社会关系及个人与社会的关系，而人之多样具体的社会行为、社会关系则应交给法学、政治学、经济学、教育学等社会学科进行研究，认为社会学研究不同于各门具体的社会科学的研究。当然，在社会学的研究中也会涉及对经济、政治、法律的研究，如经济社会学、政治社会学、法律社会学的研究等，但社会学往往是把这些领域作为整个社会生活的一个部分，从它和其他部分的联系上对其进行综合考察。^①

另外，本书也不赞成严复认为社会学乃是综合研究社会兴衰治乱的科学的观点，虽然他也认为社会学是以社会整体为其研究对象的。这里涉及的是同样作为综合性学科的社会学与历史学的关系。一般认为，社会学是一门横向的学科，而不是纵向的学科。它们的区别主要在于：“首先，历史学的最大特点是研究人类社会以往所经历的活动和事件，是一门面向过去的学科；而社会学则面向现在和将来。其次，历史学研究各个社会的发生、发展、衰落、灭亡的规律，尽管也研究社会的横断面，但研究横断面是为了纵向地说明社会。因此，历史学主要是一种纵向学科；

① 宋超英、曹孟勤主编：《社会学原理》，北京：警官教育出版社，1991年，第19页。

而社会学尽管也研究社会的纵剖面，但研究纵剖面是为了横向地说明现实社会，因此社会学主要是一种横向学科。”^①

最后，关于社会学与社会哲学的关系也得说明一下。社会学与社会哲学的关系乃是具体的实证科学与一般的哲学世界观、认识论和方法论的关系。它们的研究对象相同，但是对对象进行探索的方式却不一样。现代社会学乃是作为一门实证的科学而成立，而社会哲学则被视为一种前科学的哲学，但是社会哲学是现代社会学产生的历史前提。社会学作为关于社会运行和发展的专门知识的理论体系，在其正式成为一门独立的学科之前，它的许多思想观点一直被包含在诸如历史哲学、政治学、经济学和空想社会主义等学说理论之中，或者说它是以社会哲学的形式而存在的。社会学作为一门独立学科在欧洲的出现，经历了从社会哲学到社会学的转变，这是一个漫长的历史过程。^②社会学产生之后，社会哲学也就同社会学区分开来，但社会哲学也并不是就不需要存在。社会哲学继续作为社会学的哲学基础和指导，与作为科学的社会学研究相互促进、共同发展。虽然严格地讲，社会管理思想只是一般社会学理论的一个分支，但是在“社会管理思想”的范畴下，荀子思想之中的社会学与社会哲学的内容都将被涵括进本书的考查范围。因为，以现代社会学作为一门科学的标准来看，在荀子那里也许还谈不上存在多少严格意义上的社会学的理论，但是荀子的确对一般社会本身发表了丰富而深刻的见解，其中许多内容可以十分恰当地被归为前社会学的社会哲学的思考，它们理应成为本书研究的“荀子社会管理思想”的重要内容。

① 宋超英、曹孟勤主编：《社会学原理》，第19页。

② 贾春增主编：《外国社会学史》（第3版），北京：中国人民大学出版社，2008年，第5页。

依据现有的社会学教程对于社会学的定义与介绍，现代社会学的研究不外乎从微观到宏观、从静态到动态地对个人与社会、社会结构与功能、社会过程与变迁等几个方面的问题展开探索。编写这些教程的学者大多认为，社会学是以作为有机整体的社会本身为研究对象的学问，社会思想史就是社会学的思想前史，是对于历史上人们关于社会的思想观点的研究。具体说来，“社会思想，即是把社会作为一个实体，对这一实体的结构、运行规则及各种构成要素之间的关系、理想的结构模式等问题的思考”^①。我们研究古人的社会思想，大致要关注以下五个方面：（1）社会实体的起源；（2）社会实体的结构；（3）社会各构成要素及其关系；（4）社会运行规则；（5）社会理想模式。^②本书即是依据此理解，从社会思想史研究的角度，对于荀子学说的一个考察。但是，荀子并没有纯粹的对于社会的认识兴趣，其社会思想强调社会的由乱归治的实践宗旨，而其理论重心则在于发挥圣王、礼义的主体作用，即比较重视社会管理。因此本书对于荀子社会思想的把握强调其社会管理的面向，实即从社会管理的视角对荀子的社会思想做一梳理和评论。因此，本书进一步将考察聚焦于荀子社会思想中的社会管理部分，对荀子学说中的相关内容做一梳理与探讨，并从此社会管理的角度透视与评论荀子社会思想的特色与价值。

二、本研究的理论意义与现实意义

春秋战国时代是中国历史变迁最为剧烈的时代，到了荀子生

① 吴根友编著：《中国社会思想史》，武汉：武汉大学出版社，1997年，第4页。

② 吴根友编著：《中国社会思想史》，第7页。

处的战国末期，此一社会变革接近完成而尚未完成。受此时代背景的影响，荀子的思想最为关注现实社会问题，努力为新社会的建立奠定一套理论的总体规划，而且由关注现实的社会问题进入到考察一般的社会理论。荀子最早揭示和强调了社会对于人类生存与发展的重要性，认为“人生不能无群”“群而无分则乱”^①。由此，社会问题进入荀子理论视野的中心位置，社会的正理平治成为其理论追求的最终理想。荀子思想以其自身的这一特点，使得一些学者认为“荀子学说之菁华即在其社会思想之析论”^②“荀子学说之重心即在其社会思想之论”^③。这一说法大体可信。当代新儒家学者将孟子—王阳明—系的心性儒学阐释为儒学的正统，以其为理论资源建构起一套精致、庞大的理论体系。但也不得不承认，在他们所理解的儒家中国里，长期存在社会生活组织不发达或者他们说的“客观化”精神不彰的问题，而荀子乃是最能彰显客观化精神的先秦儒者。^④因为所谓“客观化”的重要涵义即在于社会人群之组织，而这在荀子的思想中成为中心的关注。从这一儒学发展的历史长程尤其是其在现当代面临的“客观化”困难来看，荀子丰富的社会思想就具有重要的价值，继承、发展和转化好荀子的社会管理思想，对今天儒学的发展具有重要的意义，由此帮助儒学开创出一条不同于当代新儒家的新外王之路亦未可知。

① 《荀子·富国》。

② 袁信爱：《荀子社会思想研究》，新北：花木兰文化出版社，2009年，第33页。

③ 袁信爱：《荀子社会思想研究》，第123页。

④ 关于现代新儒家关于荀子代表“客观化”之精神的相关意见参见林宏星：《〈荀子〉精读》，上海：复旦大学出版社，2011年，第164-175页。

今天的中国亦处在社会转型的重要阶段，而荀子所处的春秋战国时代亦处在剧烈的社会变革之中，故荀子关于社会的思考对于我们理解和主动参与今天的社会转型应该还是具有一定意义的。另外，有学者认为，“经过改革开放 30 余年，今天中国经济社会发展面临的新形势表明，中国已经迈入社会建设为重点的新阶段。”^①党中央提出推进经济建设、政治建设、文化建设、社会建设、生态文明建设“五位一体”的建设任务，社会、社会建设已成为重要的焦点。在此现实背景下，研究荀子的社会思想，借古鉴今的意义不可忽视。

三、研究方法 with 目标

“荀子社会管理思想研究”是介于政治思想与管理思想之间的问题，属于广义的政治思想与管理思想的范围，亦可以说是社会思想范畴，其核心是突出政治思想家对社会进行恰当管理的理论体系分析。由于社会是一个无法进行定义的研究对象，因而社会管理不像企业与诸侯国的管理那样有一个明确的范围。这里有必要对先秦时期的社会与国家之间的关系做一下交代。社会是一个集所有社会组织、团体与个人于一体的实体，其政治边界实际与一个王国相关。而现代意义上的国家则是以地缘关系为纽带而形成的社会组织，边界无疑是国家主权范围的标志。总体来说，先秦时期国家边界的形态随着诸侯国的形成而逐渐产生^②，然而“天下”的观念仍然是主要性的。也就是说，以“天下”为依托

① 陆学艺：《目前形势和社会建设、社会管理》，《中共福建省委党校学报》2011 年第 4 期。

② 安京：《试论先秦国家边界的形态》，《中国边疆史地研究》1999 年第 3 期。

的思想观念使得“社会”具有弹性和延展性，不是国家的边界形态所能范围的。

作为思想家的荀子，其心目中的社会实际是周王朝的“天下”，但又不止于周王朝的天下，还包含这一理想状态的“王者天下”。故荀子的社会管理思想其实是针对其理想中“王者天下”的应然状态提出的理论设想。本书不是有关荀子管理哲学和一般社会思想的研究，而是集中对荀子的社会管理思想进行研究。换句话说，本书侧重研究荀子关于如何管理好一个王者天下的理论思考，既不抽象地谈论其管理哲学，也不是广泛地讨论其社会思想的理论结构，而是从管理学的角度研究其对社会管理的理论构想，侧重点在其制度思想与社会管理方法、社会意识形态的控制和理想社会形态三个主要方面的内容。而对其社会管理思想的哲学基础，则只是做一简明的勾勒。

在写作的目标上，本书不仅要突出荀子最早注意人的社会性或者说社群对于个人的重要意义的思想特色，而且试图探讨荀子思想重视社群及其历史文化的面向对于纠正和弥补许多人仅从思孟一系来理解儒学的狭隘与不足问题。

比如说，一些人认为儒学将一切社会、国家的问题落到个人修身的努力上解决，他们的依据是《大学》“修齐治平”的论述以及“自天子以至于庶人，一是皆以修身为本”的明白宣示。而在荀子看来，个人的修身从来就不是可以离开社群来谈的。修身的功夫绝对不是一种个人化的事务，而必须深深地扎根于社会及其历史文化之中；社会历史文化所取得的成果积累（礼义之统）是个人修身的根据，社会的环境与教育对个人的成就影响巨大且不可缺少。而且个人修身的归宿应该落于社会的正理平治，否则只是良知的独自吟哦。

如果说个人与社会构成一个对子，思、孟侧重的是对于个体的道德主体性的发现和高扬，荀子则注意到了社会一面的独特价值，由这一肯认社会实体独立地位的立场出发，才能在客观化的层面思考如何解决社会的问题，包括社会正义、社会和谐等^①。荀子已经初步提出和思考了这些问题，这不仅丰富了我们对于儒学的多方面内涵的理解，而且对于我们今天继续思考儒学的未来发展具有启示意义。本书的基本任务在于对荀子社会管理思想的面貌做一初步勾勒，亦希望能够进一步对其思想的理论和现实意义有所提示。

四、相关研究综述

众所周知，荀子是我国古代著名思想家，是先秦儒学的重要代表人物之一。荀子思想有着丰富的内涵和巨大的阐释空间。尽

① 林安梧强调“我们须正视社会的实体性”，“道德伦理必须以其社会性和历史性为基础”（《儒家伦理与社会正义：“后新儒学”视点下的省思与前瞻》序言），提倡以“社会正义论为核心的儒学思考”的观点值得重视。他认为：“以‘社会正义论’为核心的儒学思考不再是在帝王专制底下那样的修身养性的方式，也不再是那样的良知的自虐方式，我们可以说这是一崭新的‘公民儒学’。一说到这个问题，我们除了要回头到内在的心性之源上说，还必须回到整个历史社会总体之道，从道的源头上去说。我们的心性必须参与到道的源头，而这个道的源头是历史社会的总体之道。我们必须去正视，当自己作为一个具有主体性的个体时，是以何种身份进入社会，并且如何面对具体的制度结构问题？”（《“心性儒学”与“公民儒学”相关问题之检讨——从“新儒学”到“后新儒学”的哲学反思》）这些论述如想在儒学史上寻找其理论资源，本书认为荀子的社会思想是一个很好的生发点。

管学界对荀子的研究可谓汗牛充栋，然而专门从社会管理的角度来分析、梳理和探讨荀子思想的意义和价值的论著，却并不是很多。就荀子思想本身来说，由于它确实蕴含了诸多社会管理思想的内容，比如“明分使群”“礼乐刑政”“王霸兼用”等，因此，对荀子的社会管理思想进行深入研究是很有必要的。

到目前为止，对荀子社会管理思想的研究已有所开展，其中有些研究也已经涉及荀子社会管理思想的某些面向。但是，这种新兴的研究还没有形成公认的学术典范和研究范式。结合本书的主题，我们分别从社会制度思想与管理方法、社会意识形态的控制和理想社会形态这三个方面，对中华人民共和国成立以来的荀子社会管理思想研究做一综述，以此作为本书的学术出发点。

（一）社会制度思想与管理方法

荀子对于社会制度及其管理方法的思考，可以用“礼乐刑政”（“礼乐刑法”）、“王霸兼采”来做经典性的概括。关于这一方面的思想，研究者多有关注。因此成果颇丰，说法也不尽相同。现择取几种有代表性的研究，以予评述。

中华人民共和国成立以来，除一系列哲学史、思想史、学术史的著述以外，最先专门探讨荀子思想的，应首推李德永先生。其于1959年出版的《荀子——公元前三世纪中国唯物主义哲学家》这本小册子，可说是率先以唯物主义视角来考察荀子学说的作品。现在看来，该研究虽有浓厚的意识形态色彩，但其中已经涉及荀子的社会制度思想。李先生认为，荀子的社会制度思想以礼义为主体，而又兼重法、术和威势。这种看法揭示了荀子制度思想的本质特征和复杂性。李先生说，荀子的政治思想中虽已渗

进了法家的思想因素，但还没有失掉儒家的思想本色。^①这个总体性的看法把握到了荀子制度思想的根本，即荀子虽然主张“礼乐刑政”“王霸兼采”，但他本质上并非法家，而是一个儒家学者。这个说法基本为后来的研究所继承。

孔繁在其《荀子评传》中将荀子的礼法思想和王霸观念放在最先的位置加以考察，就很能说明问题。^②因此，对荀子这一“礼乐刑政”“王霸兼采”的思想给予充分的重视，已经成为学界的共识。但关键的问题是如何来看待它，从什么样的角度来阐释更为合理。

韦政通在刘子静、陈大齐、牟宗三等的研究基础上，对荀子的社会管理思想有较多的抉发。特别是在社会制度思想和管理方法方面，韦先生注意到荀子的礼乐观在其政治思想方面的效用，特别是在社会方面的效用。^③这一点直接涉及荀子的制度思想及其合理阐释的问题，但遗憾的是，著者对此问题的讨论没有充分展开。

夏甄陶对荀子思想的解读虽然仍带有比较明显的意识形态色彩，但他能集中从政治视角来解释荀子“隆礼”“重法”的主张，已经说明研究者在有意识地寻找合适的解释进路了。如今看来，这不得不说是个进步。况且，在强调礼法之时，著者也注意到荀子对“乐”的讨论。^④这是荀子社会制度思想研究细致化

① 李德永：《荀子——公元前三世纪中国唯物主义哲学家》，上海：上海人民出版社，1959年，第75页。

② 孔繁：《荀子评传》，南京：南京大学出版社，1997年，第17-65页。

③ 韦政通：《荀子与古代哲学》，台北：台湾商务印书馆，1966年，第39页。

④ 夏甄陶：《论荀子的哲学思想》，上海：上海人民出版社，1979年，第112页。

的表现。与之类似，孙伟对荀子思想的再考察也是从政治的视角来检讨荀子的礼法思想^①，只不过更注重在先秦儒家的大背景下来说明问题罢了。

郭志坤也着重考察了荀子礼法结合、礼本刑用的思想主张。他认为荀子这种礼法结合的主张，是融王道和霸道为一体，近似于“霸王道杂之”的路线，从而形成了独特的法律思想。^②将荀子的这种礼法结合、王霸兼采的思想解读为一种法律思想，无疑颇具新意。无论如何，它都揭示了荀子社会制度思想的一大特点。至于用法律思想来进行概括是否合适，则见仁见智。

在对儒家管理哲学的研究兴起之前，学界真正开始对荀子的社会思想进行深入探讨的，要属韩德民。韩著把“礼乐刑法”定位为荀子社会理想的规则设定，并从反省社会运作规律的立场，对荀子之“礼”所蕴含的制度层面和价值层面的意义，都一一予以阐明。著者特别指出，“礼法”作为一个新的概念，其所昭示的既是新的社会结构模式，也是新的政治法律制度。与此相联系的，是王霸兼采。但“王”“霸”虽可兼用，却终有区别。^③相比以前的研究而言，韩著抓住了荀子思想的主脑，即儒家的社会理想。故该研究能实有所得。但是从社会学的概念来严格审视，则该研究有一个大的缺陷，那就是没有区别开“社会理想”与“社会思想”。在这一点上，韩氏的研究并没有在侯外庐开拓的理路上有所推进，反而还显示出了某种不足。因为对于现实品格强烈

① 孙伟：《重塑儒家之道——荀子思想再考察》，北京：人民出版社，2010年，第169-191页。

② 郭志坤：《荀学论稿》，上海：三联书店，1990年，第111-114页。

③ 韩德民：《荀子与儒家的社会理想》，济南：齐鲁书社，2001年，第152-170页。

的荀子来说，不区分这二者，就遗漏了一个主要关节。但这并不影响该研究理应受到的肯定，因为它已经开启了荀子研究的一个新视界，并启发了后来的研究。

前面提到，由于管理哲学是新兴学科，在 20 世纪 80 年代之前，并不见有人讨论荀子的管理思想。少数对管理哲学的讨论，也多以“中国管理哲学”这样宏大的主题展开。曾仕强的《中国管理哲学》就是这方面的代表。而对于荀子的管理思想，曾先生已经略有涉及。如他说：“原始儒家，如孔子、孟子，均主张‘道德管理’，后来的儒家自荀子起盛倡‘德、礼管理’，除了‘德治主义’之外，兼采‘礼治主义’。”^①可见，著者实际上已经对荀子的管理思想有所理解、有所把握。不止如此，如前面所提到的，著者对荀子的人性论及其人性论在管理上的运用的注意，也可以视为他对荀子管理思想的一种阐发。然而，由于著者在阐述儒家管理思想的资源时，视角多专注于孔孟一系，故他对荀子的说明太过简略，不能让人满意。

葛荣晋在研究中国管理哲学时，也从管理学的角度，将荀子的“礼法并举”“王霸合一”思想加以现代诠释，并认为从中可以生发出有益的思想价值。遗憾的是，著者对荀子的管理思想只是略微提点，并没有做深入解读。

从管理学角度研究荀子的社会制度思想与管理方法，并在学术上具有实质性突破意义的，当属黎红雷的《儒家管理哲学》。该著出版于 20 世纪 90 年代初期，是我国最早对儒家管理哲学进行专门探讨的学术成果。黎著当时就指出，荀子其实已经探讨了管理认识的方法问题。在荀子看来，管理的首要问题在于“知

① 曾仕强：《中国管理哲学》，台北：东大图书出版公司，1981 年，第 33 页。

道”，即认识管理的客观规律；而“虚壹而静”在荀子对管理认识的阐述中有着重要的意义。

在管理的价值观这一问题上，黎氏认为，荀子明确提出“以义制利”的命题和“上下俱富”的主张。著者此一观点无疑具有一定的合理性与理论说服力。更为重要的是，著者还从管理的本质观、人性观、组织观、行为观、控制观和目标观等方面对荀子的管理思想进行了再次阐发，并将其与西方现代管理思想与观念进行比较说明，以揭示其价值。这样，在著者的梳理与诠释之下，荀子的管理思想便呈现出比较清晰的面貌，为进一步推进荀子管理思想的研究提供了新的学术起点。可以说，《儒家管理哲学》一书已经使荀子研究在某种程度上进入了管理学的轨道。

近几年来，专门从管理学的角度来探讨荀子的社会管理思想的研究已经渐成兴起之势。如姜英来的《荀子的管理思想》、李慧芬的《荀子管理思想研究》和余海舰的《荀子管理哲学思想研究》，其中有的考察已经能对荀子“隆礼重法”的管理方法进行细致梳理，足见从管理学视野来探讨荀子的相关思想，正成为荀子研究领域的新方向。然而，目前这些研究还有许多有待商讨的地方。比如，“礼”能不能既当作管理的主要手段，又说成管理制度的主要内容；如何从社会制度上阐释荀子的王道观和霸道观的构成及其运行机制，等等，都还需要有新的思路予以阐述。

（二）正名学说与社会思想文化的管理

以往的荀子研究多从逻辑学的角度看待荀子的正名学说，中华人民共和国成立以后的荀子研究也基本如此。如李德永先生的《荀子》一书，就直接以“荀子的逻辑思想”为名来研究以《正名》篇为主要内容的荀学精神。夏甄陶则认为，荀子重新提出“正

名”，是着重从逻辑的角度研究名实关系，从而提出了比较系统的以“正名”为目的的逻辑思想。孔繁也说：“荀子为有效地消除名辩中之奸言奸说，他也深入探讨了逻辑思维规律。”^①不一而足。

要而言之，将荀子的正名学说直接视为其逻辑思想来进行研究，已基本成为学界的共识。这也并不奇怪。一方面，荀子的正名学说的确具备很强的逻辑特征，有丰富的逻辑思想的内容与因子；另一方面，自近代以来，一些学者以西方思想来观照中国传统文化，因而很容易将西方的逻辑学说与荀子的正名理论进行对比。尤其是胡适《先秦名学史》和《中国哲学史大纲》的出版，对学界的影响甚大。

对于从逻辑学视角来研究荀子正名学说的合理性，以及其所取得的丰硕成果，我们无法予以否认。这些研究还从荀子正名学说的具体内容与当时名辩思潮的关系来进行考察，当然也揭示了荀子正名学说的部分内容。但是，这种理路的研究是不是就穷尽了所有的内容呢？恐怕未必。因为从根本上讲，从逻辑学视角阐释荀子的正名学说之所以能兴盛，其一大原由就在于西方思想的刺激。如果从正名学说的实际内容看，它更是一种社会管理方法尤其是对社会思想文化的管控。

孔繁在此方面的研究就颇有识见。他认为荀子的正名学说并非仅属逻辑思维规律问题，更与其政治主张相联系。归根结底，荀子的正名学说是王者之事。也就是说，正名学说是荀子“隆礼重法”思想指导下的产物，其目的就是要对社会思想文化进行合理有效的调控。

所以，从管理学的角度来重新审察荀子的正名学说，就可以

① 孔繁：《荀子评传》，南京：南京大学出版社，1997年，第179页。

将其看作荀子对社会思想文化控制进行的探索。其实，有一点不难理解，那就是荀子正是看到其所处的社会、文化秩序混乱，伦理、道德失范的现象，故而特别提出正名的学说，以对此做出解释并探求改造的途径。也就是说，这一正名学说是荀子重整社会秩序、复归孔子之道的重要思想。

从新的合理的角度来考察正名学说，更能挖掘出有益的思想。有的研究者从荀子维护儒家之道的视角来分析荀子的正名学说，这样更能突出荀子正名思想与孔子相一致的地方，突出儒家确定社会等级秩序的努力与具体措施。有的研究者已经从社会政治的角度来对荀子的正名学说进行研究，如韩德民不仅从荀子思想内部来对其社会制度的思想结构进行透视和阐发，而且还从儒学的发展及其转变以及文化比较的视野来考量荀子这一社会理想结构，从中揭示出它在儒学中的内涵与意义。韩氏指出：作为儒者，荀子的社会秩序设计，仍具有脱胎于血缘性宗法伦理关系的特点。其具体表现就是“父子之亲”与“男女之别”都被荀子认为是构成“人之所以为人者”的“道”，因而它们理所当然地要成为正当的社会秩序的基础。虽然如此，但荀子已与孔、孟有所不同，他开始意识到国家政治与家庭伦理间的区别和张力。

韩德民由此认为，在荀子这里已经赋予血缘伦理（“孝”）与政治管理相一致的原则、品格，荀子已在血缘伦理的温情脉脉中灌注了许多严肃的社会规范性内涵。^①这就是荀子对儒家伦理社会秩序所增添的新的思想内容，也是他作为一个具备现实主义品格的儒者的表现。或许正是荀子这样的思想性格，使得他在持守儒者之“道”的同时，兼摄入不少“术”和“势”的内容。可

① 韩德民：《荀子与儒家的社会理想》，第169-170页。

见，韩著对血缘伦理与政治管理的分析，已经牵涉到了荀子社会意识形态控制的思想。在荀子的正名学说中，血缘伦理与政治管理如何相一致，还需要继续探究。

真正从管理学的视角来研究荀子是如何进行社会意识形态控制的，还是伴随着儒家管理学的研究才开始。黎红雷剖析了荀子思想中对社会意识进行控制的具体意涵。黎著的分析无须一一罗列，但其中有一个观点颇值得注意。黎氏认为，荀子所涉及的组织结构，可以区分为四种：一是社会等级结构，二是社会伦理结构，三是社会职业结构，四是国家管理机构。^①这里先不论荀子所谓的“分”的思想到底是否蕴含了这些内容，要看到的是，这种阐释的确使人们能更清晰地了解荀子关于社会组织的论述。对于这一点，必须予以肯定。

众所周知，从管理学的角度看，控制是管理的基本手段。控制的对象有人、事、物，控制可分为内在控制和外在控制，用儒家的话讲，就是“道之以德”和“齐之以礼”。荀子的正名学说似乎比较偏向于外在控制一面。如有研究者就指出，荀子的“正名”具有强烈的规定性、标准性，因而具有规则、约定的意义。这正是从外在控制这个角度来看待正名学说的。然而，不能忽略的是，在荀子那里，正名的源头在于君王。只有君王才有制定名实的权力，所谓“故王者之制名，名定而实辨，道行而志通”^②。因此可以想见，荀子的正名学说也必定是要涉及内在控制的。只有君王修身了，治世才有可能。

将荀子的正名学说所具有的管理控制的意义阐述清楚，看来是未来研究荀子社会管理思想的一项主要任务。而处理“明分使

① 黎红雷：《儒家管理哲学》，第195页。

② 《荀子·正名》。

群”的管理组织观和“正名”的管理控制观之间的关联，更是荀子社会管理思想研究的一个突破口。因为不难知晓，先秦儒家从其创立之初，就期望着“得君行道”，重建道德秩序与社会秩序。而荀子的正名学说，就其内在精神来说，无疑是承续孔子之道而来，对社会现实的伦理道德、制度构建提出可行性的尝试。故对荀子的社会管理思想进行研究，还需要进一步研究他的社会理想。

（三）理想社会形态

理想社会可以理解为用应然状态的观点来改造现实社会，社会管理思想不能没有关于理想社会状态的想象。郭志坤指出，在《荀子》一书中，荀子画了好多幅理想社会的图画，这些图画集中体现了当时人们对理想社会的憧憬。^①但他同时又认为，荀子的社会发展观是面向现实的发展观。这是荀子思想强烈的现实性品格使然，并不难理解。

问题的关键在于荀子的理想社会形态从何而来，是怎么样的，其核心内容是什么。韩德民的研究似乎就是在回答这些问题。他从儒家社会理想的发生和发展的角度，对荀子社会理想的思想前缘和理论性质做了说明。研究认为，到荀子这里，儒家的社会理想有一比较明显的现实主义转向，即从仁义转为礼义。韩氏的研究还将荀子的社会理想结构分为几个主题来进行描述，这为我们了解荀子的理想社会形态提供了更为清晰的轮廓。韩氏认为，荀子的社会思想总体是这样的：荀子以为人不能脱离社会而独存，必赖社会的供养而得安维其存续。故荀子对于社会现象的

^① 郭志坤：《荀学论稿》，第111-114页。

解析，社会发展的导进，皆有其深刻、周全的论议。而其中尤以对社会、政治、经济、教育四方面的探究，最足以彰显社会思想的论旨要义。^①这种看法大体是不错的，它抓住了荀子“如何重整社会秩序，使社会复归整合”这一内在意识。

然而这种研究并没有突出荀子对理想社会形态的塑造，是以他对圣王、君子的理想人格的追求为起点和核心的。这使得我们无法把握荀子理想社会的核心。透过荀子的文本，不难知道，荀子尤其强调圣王、君子对人伦道德、社会风俗的影响，也很注意理想人格的养成和社会风俗的改造。从管理学的角度看，这就是要突出管理主体的地位。对此，黎红雷就指出，荀子特别强调人的主体能动性，但能与天地参的人并不是一般的人，而是“圣人”“君子”。他们就是人类社会的管理者。而荀子的理想社会形态，即他对国家管理目标的设计，集中体现在《王制》中。其中，荀子论述了王者之政、王者之道、王者之制等各个方面，从而达到“修己安人”的终极理想社会。

也就是说，从管理学的角度看，荀子的理想社会形态，基于他的圣王观或君子观。因此，研究荀子的理想社会形态，就必须首先围绕这一点来进行。韦政通就认为，荀子所谓的治人，其实是指笃行人格。对于人的治理，即治人的意义也就在这里。由此出发，对于荀子的理想社会形态，韦先生提出了一个重要议题，即“人文化成”的社会理想。这个看法将荀子的社会思想凝练提升到了一个新的高度。研讨荀子的社会思想，理应注意他“人文化成”的学思旨趣。看不到这一点，就很难说透荀子理想社会的根本。有的研究者将荀子的社会管理简单归之于富国管理之学，

① 韩德民：《荀子与儒家的社会理想》，第152-154页。

就没有看到荀子理想社会的根本性质。

在此基础上，袁信爱做了进一步的探讨。袁氏认识到荀子社会思想的本质特点，即建构礼义之统的人伪化成之久治，故不用“人文化成”，而使用“人伪化成”^①一词来对荀子的社会思想进行把握，这更能透显出荀子社会思想的殊胜与独特之处。袁氏认为，荀子社会思想的主旨是本孔子“以道治世”之志，借礼义的同类之道，以遂其“以道治世，以伪化性”的理想之治。这个看法大体不差。但荀子的理想社会形态，不管是“人文化成”，还是“以伪化性”，其核心内容，还在于文。若在这一点上没把握住，有所偏移，就不能说是相契之举。

因此，考察荀子的理想社会，还应该把注意点放在他对理想人格的论述上。周炽成对荀子的“社会建构”“社会精英与君子”以及“为君之道”的注意，其实也就是对社会管理主体进行的考察。^②其中尤其是对荀子所谓的“君子”的深入阐述，实际上便是对其理想人格的探讨。这一点已为研究者所注意，并指出了荀子圣王理想人格的问题所在。然而我们要探究的是，从管理学的视野看，荀子的理想人格在他的理想社会形态的构想中到底是什么地位，有何作用。荀子的理想人格与其人性论思想又有何关联？这一点在以上研究中并没有说清楚。

综观近年来荀子社会管理思想的研究，许多方面仍处于探索阶段。这些研究主要呈现出两个特点：

其一，在西方思想的观照下，对荀子社会管理思想进行主题划分和探讨。如有的研究将“明分使群”与马克斯·韦伯的组织

^① 袁信爱：《荀子社会思想研究》，第102页。

^② 周炽成：《荀韩：人性论与社会历史哲学》，广州：中山大学出版社，2009年，第50-59页。

理论进行比较；更典型的，则是将荀子社会管理思想具体分为组织思想、领导思想、用人思想等几个方面来进行考察。这种做法显然是以现代管理学为基本依据。由于它能使荀子的管理思想比较清晰、平易地被表达出来，因此已成为研究荀子社会管理思想的惯常举措。然而，这种做法难以揭示出荀子社会管理思想的内在特性。

其二，侧重于从荀子社会管理思想自身出发，来梳理其在现代管理学上的表现。这类研究基本都能紧扣荀子社会管理思想的几个要点，如“化性起伪”“明分使群”“隆礼重法”“富国安民”等，来分别揭示它们的管理学意义。这类研究的缺点在于，其多将荀子的哲学思想与管理思想要么等同或混淆起来，要么就硬性捆绑在一起。产生这一问题的原因很多，但研究者自身缺乏足够的现代管理意识和经验，则是重要原因之一。也就是说，研究者自身的社会管理实践活动，应该成为研究荀子社会管理思想的一个必备的因素。如此看来，对于荀子社会管理思想的研究，既要抓住荀子思想自身的内在独特性，予以梳理和评述，又要通过现代西方管理学的思想，来对其进行理解和解读。对于作为政治思想家的荀子，目前所亟待做的是对社会管理的理论进行探求，并给予合理的阐释。本书即尝试在这一方面做一点有益的探索。

第一章 荀子社会管理思想的哲学基础

荀子思想的社会现实性品格浓厚，在先秦儒家思想家中，荀子最为重视社会管理的问题，并由此发展出一套系统的社会管理思想。荀子的社会管理思想与其哲学的一般理论具有密切的关系。更为具体地说，荀子的哲学思想为其社会管理思想奠定了理论基础，其社会管理思想实为其哲学思想在社会管理问题上的具体发展与表现。因此，本书在论述荀子的社会管理思想之前，首先对荀子的哲学思想做一概括性的交待。这一概述不是一般的荀子研究论文或专著起首都会有的那种可以通用的泛泛之论，而是从社会管理这个视角来重新审视荀子哲学的一般内容，就其相关方面与社会管理的关系做一勾勒提要。

第一节 “天人相分”与社会管理之空间

一、荀子之前的天论思想传统及其演变

依据甲骨文字学的研究成果，在商代的甲骨卜辞中还没有“天”“上天”的字眼，祭祀之中近似于表达了商人的至上主宰神观念的文字是“帝”“上帝”。在卜辞的记载中，帝能够主宰自然界的一切天象，如令风令雨等；帝还能主宰人间社会的祸福兴衰。^①据陈来教授的研究，商人的上帝崇拜只是处于一种自然宗教阶段，还没有达到伦理宗教的水平，主要表现为商人的上帝虽

① 陈来：《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，北京：生活·读书·新知三联书店，1996年，第161-162页。

然具有自然、人事的主宰神格，但还没有与民、德等联系起来，不具有伦理道德的意义。

随着商周鼎革，“天命靡常”的观念发展起来。这既是周人对这一历史变动的经验观察和总结，也是对自己获得政权的合法性的一个论证。与“天命靡常”的认识紧密联系在一起的是“敬德保民”理念的提出和强化。天命不是永恒的，而是可以迁移的，但是天命的迁移又不是任意和没有道理的，所谓“皇天无亲，惟德是辅”^①。天命的获得和保有，是与人王的德性和行为方式，尤其是其对待百姓的行为方式相关的。这样天命就与百姓的要求联接在一起了，所谓“天视自我民视，天听自我民听”^②。周人对于天的信仰，已经是一种成熟的伦理宗教的表现了。周人发展起来的这种“天命靡常”的认识透露着一种历史的清醒以及对人类自身的伦理政治活动力量的理性自觉，逻辑地必然导向在人类自身的行为方式上“敬德保民”之要求的提出。敬德保民观念的提出，意在强调社会的统治者应当关心百姓的利益，重视自身的德性修养和行为方式对民众的利益与福祉的影响，认为只有这样，社会才能安定，统治者才能持续保有其政权。周人的这种敬天、修德、保民的思想深深地影响和塑造了后来中国社会长期的政治实践及其理念。

沿着这一人文理性之觉醒的发展方向，到了春秋战国时代，人们对于天的认识，在天命观念之外，又逐步形成了天志、天道、天行的观念，表达了对宇宙整体存在与运行的一种秩序性的信仰，同时也对这种外在、超越的秩序与人类的命运、人世的秩序之间的关系做了多样化的理解。天志观念仍然保存了传统的人

① 《尚书·蔡仲之命》。

② 《尚书·泰誓》。

格神的信仰，不过更突出了对于天命的一定的道德指向性的理解；天道、天行观念相较于上帝、天命观念而言，其所理解的“天”大大淡化了超越之主宰的神格意味。用陈来教授的话讲：“天与帝的不同在于，它既可以是超越的神格，又总是同时代表一种无所不在的自然存在和覆盖万物的宇宙秩序，随着神格信仰的淡化，天的理解就有可能向自然和秩序方面偏移。”^①下面就分别叙述一下春秋时期的这几种天论思想。

周人的天命观认为，天对人世命运的干预和决定是依据人们自身的德行如何而进行的赏善罚恶活动，故而把握天命最关键的因素是统治者自身的修养和作为，但是人们并不能够就此完全措天而思人了。天既然能够根据人们的德行表现对人事之命运加以主宰，人就不能每次只是在自己的行为完成之后被动地等待上天的判决，而是一方面要求事先就去揣摩和判断天对于人事之要求的方向为何，从而主动调整自己的行为，以与天的要求相符合，所以人们总是尝试从对天的认识之中来推断人事之所当行；另一方面，人也试图判断天之事后的赏罚是如何与人的具体行为相连接的，以为自身将来的行为之鉴戒。这两方面的内容都大量地表现在春秋时期的天人思想中。自摆脱不可把握的意志之天的观念以来，人们相信天道是可以通过一定的方法去认识的。古人尝试对天进行直接的认识和分析，首先找到的工具就是天文星象学和占星术等，而在国家的职能部门之中则专设为史官之职掌。春秋时期的星象预言学认为“天事恒象”，日、月、星辰等一定的自然现象，会影响和预示人世生活的一定的吉凶祸福；或者是此前一定的人事行为引起的。今天我们来看待先人的这些东西，不必

^① 陈来：《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，第197页。

关注其中的具体联系是否真实和科学，而是需要考察古人此种信仰背后预设的一种对于世界之普遍法则的理解。正如伍振勋所言：“史官的‘天道’之学，虽然是以他们关于天文星象的知识为基础，但是其学术本质不是一种自然学说，而是依据‘联系性宇宙论’的观点理解涵盖整个宇宙之命运秩序的‘宇宙法则’，将自然与人事现象都纳入这一法则的制约之中，藉此预测吉凶祸福。”^①

但是，这种带有天人感应色彩的天道观在春秋中后期就已经受到了怀疑。据《左传》记载，鲁昭公十七年冬，彗星出现，郑国史官裨灶预测将有火灾，但是郑国执政子产并没有采取裨灶通过祭祀攘除灾祸的建议。鲁昭公十八年，宋、卫、陈、郑四国果然都发生火灾。对此子产说道：“天道远，人道迩，非所及也，何以知之？灶焉知天道？是亦多言矣，岂不或信？”^②子产不承认在“天事恒象”的意义上所论的天道与人道之间的联系，认为其间天象与人事的联系只是一种偶合而已。因此，他反对在政事活动中针对某种天象的出现而进行无谓的祭祀祈禳活动。但是，子产并没有完全否定人道与作为普遍法则意义上的天道之间的另一种联系。子产有“夫礼，天之经也，地之义也，民之行也”的说法。^③作为子产的重要助手和继承者的子大叔对此进行了解释和发挥：

天地之经，而民实则之。则天之明，因地之性，生其六

① 伍振勋：《语言、社会与历史意识——荀子思想探义》，新北：花木兰文化出版社，2009年，第13-14页。

② 杨伯峻：《春秋左传注·昭公十八年》，北京：中华书局，1981年，第1395页。

③ 杨伯峻：《春秋左传注·昭公二十五年》，第1457页。

气，用其五行。气为五味，发为五色，章为五声。淫则纷乱，民失其性。是故为礼以奉之：为六畜、五牲、三栖，以奉五味；为九文、六采、五章，以奉五色；为九歌、八风、七音、六律，以奉五声。为君臣上下，以则地义；为夫妇外内，以经二物；为父子、兄弟、姑姊、甥舅、昏媾、姻亚，以象天明；为政事、庸力、行务，以从四时；为刑罚威狱，使民畏忌，以类其震曜杀戮；为温慈惠和，以效天之生殖长育。^①

在子产及其继承者子大叔的理解里，天道与人道仍是相联系的，但不是那种具体事件之上的天人之间的神秘交感，而是人事的规范与天道的秩序之间存在一种类似和符应的关系。

对于禘灶和子产所代表的两种天论模式，伍振勋称其“一是‘天事恒象’的‘自然宇宙观’，一是‘人文之象’的‘礼宇宙观’”。对于二者的联系与差别，他也有一个很好的说明。他说：

从共同面来看，两者其实都预设着“宇宙法则”的存在，主宰着人事的吉凶祸福。从差异面来看，前者重天人之间的神秘交感联系，以祈禳灾异的神道方式趋吉避凶，后者重天人之间道德秩序的一致性，以符应自然秩序的道德努力养福去祸。^②

这两种天论思想都强调了作为一种主宰力量的天具有一定的法则性，也承认人在天的主宰之下，天具有一定的决定和影响人事的能力，但是二者对于天道的认识及对于人事努力方式的理解却迥然相异。前者逐渐为后者所取代，表明人文理性的逐渐觉

① 杨伯峻：《春秋左传注·昭公二十五年》，第1457页。

② 伍振勋：《语言、社会与历史意识——荀子思想探义》，第16页。

醒，包括对天的认知愈来愈理性，对人自身的力量也愈来愈自觉。

从春秋时期进入战国时代，传统天论思想的各种认识，在儒、道、墨各家之中分别各有继承和发展。儒家的孔子、孟子对于天的理解，基本上是注重其道德义理性的一面，将天之主宰的法则性落实在道德性上理解。在孔子的思想之中，仍然承认天对于人间诸事和个人命运的主宰，并保留其一定的神性色彩。如《论语》记载孔子曾经感叹道：“道之将行也与？命也。道之将废也与？命也。”^①颜渊去世，孔子悲号“天丧予！天丧予！”^②《论语》又记载子夏同意“死生有命，富贵在天”的道理。对于这种个体或群体并无一定的道德方向性的遭遇命运之天，孔子及其弟子的态度是“不怨天，不尤人”“敬而无失，与人恭而有礼”^③。也就是说，对于上天偶然给予的命运保持敬畏却不消极屈服，积极努力做好人事范围之内的工作，不因其结果如何而停辍。孔子一生“知其不可而为之”^④的人生态度正是这种天命观的体现。孔子的这种精神深深影响了中国人“尽人事，听天命”的积极而又清醒的人生处世之道。对于这种不带有一定方向性的遭遇之命，孔子保持一种敬而远之的态度。但是，另外一种道德意义上的天命，孔子却是积极地引为自身之行为和奋斗的理想和力量之源。孔子极力赞美这种意义上的天，要求人们效法它。如言：“巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。”^⑤又如：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”^⑥

① 《论语·宪问》。

② 《论语·先进》。

③ 《论语·颜渊》。

④ 《论语·宪问》。

⑤ 《论语·泰伯》。

⑥ 《论语·阳货》。

在这两则记载中，天及其德性都是孔子赞美和希慕的理想。在孔子遇到挫折和困难的时候，他也常常引用天命来支撑自己，充满天命在身的自信和使命感，天命成为其努力的动力之源。如言“天生德于予，桓魋其如予何？”^①“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？”^②孔子相信这种道德之天必定扶持和相助有道之士，所以这成为他行道受挫之时的寄托。他还托于这种意义的道德之天，来反对无道之事，认为“获罪于天，无所祷也”^③。正是相信这种道德之天的正直和力量，孔子才可以引以为誓和引以为戒。前者如，“子见南子，子路不说。夫子矢之曰：‘予所否者，天厌之！天厌之！’”^④后者如，“子疾病，子路使门人为臣。病间，曰：‘久矣哉！由之行诈也，无臣而为有臣。吾谁欺？欺天乎？且予与其死于臣之手也，无宁死于二三子之手乎？且予纵不得大葬，予死于道路乎？’”^⑤天为赏善罚恶的道德之天，正直不可欺，故而孔子想证明自己的时候，想警戒自己的时候，都会以天为言。对待这种道德义命意义上的天，孔子强调要“知天命”“畏天命”，如“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言”。^⑥孔子主张“人能弘道，非道弘人”^⑦，要求人们积极承担自己的道德使命。

孟子继承和进一步发展了孔子对于天的理解的以上两个方

① 《论语·述而》。

② 《论语·子罕》。

③ 《论语·八佾》。

④ 《论语·雍也》。

⑤ 《论语·子罕》。

⑥ 《论语·季氏》。

⑦ 《论语·卫灵公》。

面。孟子对于其所理解的天的涵义给出了明确的定义，说道：“天也，非人之所能为也。莫之为而为者，天也；莫之至而至者，命也。”^①孟子认为天是超越于人的一种主宰力量。至于对于这种天之力量性质的具体理解，孟子亦承认有遭遇之命和义理之命的区分。孟子认为许多人事的成功与否，决定因素端在于天。孟子亦说：“君子创业垂统，为可继也。若夫成功，则天也。君如彼何哉？强为善而已矣。”^②人但尽其努力而已，成功与否则不可强求，因为它决定于天。孟子的这种思想与孔子毫无二致，表现的是一种积极而又对人自身之有限性有着清醒认识的人生态度。孟子在这方面发展孔子的思想，主要在于道德义命的理解方面。孔子只是在“则天”的意义上讲“知天命”和“弘道”，孟子则将道德义命从人的外在体认转变为蕴含于人之心性的内在要素。孟子的此种思想与《中庸》的“天命之谓性”的理解具有相当关系。人天生即有“恻隐”“羞恶”“辞让”“是非”的四端之心，这是人性善的表现。它们是人之道德实践所以可能的依据，人的道德实践的要求即在于善尽此天赋之心性。这一过程既是个人人格的成就，也是天命的完成。所以，孟子学说的精神全在乎以下数语：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。殀寿不貳，修身以俟之，所以立命也。”^③尽心即为知性，尽心、知性即为知天，存心养性即为事天。孟子将知天、事天的要求就这样落实在了心性的修养上来，这是对孔子义命思想的重大发展。而所谓“殀寿不貳，修身以俟之”，则是尽其义命之外的安其遭命的思想。

① 《孟子·万章上》。

② 《孟子·梁惠王下》。

③ 《孟子·尽心上》。

不过，孟子亦非消极地讲对于遭遇之命的一味接受。孟子强调对于遭遇之命，需要顺受其正，避免非命之损害。所谓“莫非命也，顺受其正。是故知命者，不立于岩墙之下。尽其道而死者，正命也；桎梏死者，非正命也。”^①孟子强调知命者应该能够顺受其正，而避免非命之遭遇。但是孟子并没有将此要求推至极端，比如对于人的声色嗅味之欲，人当然应该致力于生产以创造物质财富来尽量满足自己这些方面的需求，但是它们毕竟还决定于外在于人的一些因素，不是人所能够完全掌控者，是所谓“求之有道，得之在命”的“求在外者”，所以亦不能违反道义过分地去强求它们。这样，对应于在天而言的遭命和义命之分，孟子区分了性、命对于人的不同的意义。其言曰：

口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。^②

仁义礼智的德性的成全在人为求则可得的义命，耳目口鼻之欲的满足则为有待于天的遭命。二者本来均为人性之内容，^③孟子特别强调二者的不同，认为在君子的道德修养之中，前者才谓性，后者只属命。是以，孟子的天命思想基本承继孔子的方向，而具体落实在主体之人性的实现上面讲，表现出一种将“天”往内收缩于“人”的方面理解的倾向。另外，在道德理性与感性需求之间的平衡上面，由于孟子的理论着眼于君子的修养，重视道德理性为天赋义命之要求和体现，对于感性需求的满足存在一定

① 《孟子·尽心上》。

② 《孟子·尽心下》。

③ 戴震《孟子字义疏证》即是如此主张和解释孟子的文本。

的忽视，有将二者的实现割裂开来的倾向。^①

以孔孟为代表的早期儒家的这种天人思想，继承了周人对于天之道德性和主宰性的理解，将人之伦理的实践和成就看成天命的要求，天成为人之伦理实践的楷模和力量的源泉。他们的思想中没有了春秋时期天道和人道在具体事件上的神秘交感的信仰，也没有子产等人认为人道规范是对于天道规律的具体摹写的理解，但是他们依然认为，人之伦理实践和道德成就乃是天道的要求。从这一发展过程来看，周人的天道之道德性的理解被传续下来了，但是对于天是如何表现出其道德的要求，人应该如何去符应这一要求的理解，在孔孟那里是越来越合理了。天不再以具体的天象异常示警于人，人事之规范亦非自然律则的直接延伸（如天高地卑落实为人事即为上下等级之别）。虽然对于道德之天的理解似乎越来越抽象了，天似乎成了一个虚悬而聊以寄托的东西，这里留下了一些有待后人解决的理论问题，但是从主体伦理实践的角度来看，人们对于天道和天人关系的认识无疑是越来越理性了，儒学也越来越从主体的角度来寻找道德实践之根据和解决人之命运的问题。孟子将天落在先天的人之心性上讲，心、性成为比天更为实质性的道德之根源和依据，就很好地体现了这一倾向。

与孔孟儒学不同，墨家和道家从另外两极继承和发展了春秋以来的天论及天人关系思想。墨家思想来源于社会地位较低的劳动者阶层，其所理解的天亦是道德性的主宰者，但较多保留了天之神格性、意志性的内容。在墨子的天志思想中，“天是创造万

^① 戴震就认为道德之盛，不过在于普遍的达情遂欲。

物的主宰”“天监督君民上下”“天是掌理赏罚的最高的中枢”^①。而所谓“创造万物”“监督君民上下”以及赏善罚恶，并不是自然运行之天道的规律，而是有意志的主宰者的有意施为。墨子所代表的小生产者，希望这样的上天能够为社会带来统一秩序和公平正义，从而保护和实现他们的利益。所以他们特别重视上天对统治者的监督和赏善罚恶。他们赋予天的道德意志的具体内容则是墨家自己的兼爱思想。墨家学者以此天志为衡量一切行为的标准，意图借着天之力让天下诸侯百姓皆能实行其兼爱的主张。由此，天志是主动性的赏善罚恶的人格神，不是必然性的命运法则。故而墨家思想在大张天志的同时，又可以力主非命，反对一切以人之命运为被决定者的见解，肯定人之生产劳动和伦理政治实践的努力。简而言之，墨子思想就是一种人在做、天在看的观点，而其未做论证地塞入这种天人关系中的实质原理则是自家的兼爱主张。可见，墨子思想也是周人“皇天无亲，惟德是辅”思想的一种继承和发展，不过是片面张扬了天之神格、意志的一面而已。墨子思想兼爱、非攻的主旨虽是人文主义的，但是若如其论，天、鬼在人事之中的地位又重新抬头，恐怕又会回到神鬼的宗教世界去了，回到“不遂大道，营于巫祝，信机祥”^②的状况。

道家思想出于史官，史官因其职掌天象、图籍的缘故，历观天道之变化和人事之兴衰。随着天象观察的积累和进步，宇宙世界逐步对人去魅，某种自然的确定性和秩序性为人所认识。人事的领域也是如此，历史的发展表现出一种与天象近似的周期性和确定性。所以道家思想发展了对天道之自然性的认识。老子说道：

① 姜尚贤：《荀子思想体系》，高雄：复文图书出版社，1990年，第167页。

② 《史记·孟子荀卿列传》。

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。^①

老子主张道的运行完全自然，而无任何外在之意志的影响，所以人道的各领域的运行也应该以“自然”为准则。庄子思想基本类同于此。《庄子·齐物论》称扬“天籁”，所谓天籁之中，“夫吹万不同，而使其自己也。咸其自取，怒者其谁邪？”天地万物之自然的状态，即是最完美的状态。所以，《庄子》一书提出要求“无以人灭天”^②“不以人助天”^③。天为自然之天，人为天之所生，所以在人之身，亦“无以人灭天”。其言：

河伯曰：“然则何贵于道邪？”北海若曰：“知道者必达于理，达于理者必明于权，明于权者不以物害己。至德者，火弗能热，水弗能溺，寒暑弗能害，禽兽弗能贼。非谓其薄之也，言察乎安危，宁于祸福，谨于去就，莫之能害也。故曰：天在内，人在外，德在乎天。知天人之行，本乎天，位乎得。踴蹢而屈伸，反要而语极。”曰：“何谓天？何谓人？”北海若曰：“牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人。故曰：无以人灭天，无以故灭命，无以得殉名。谨守而勿失，是谓反其真。”^④

这段话典型地表达了《庄子》一书对天人关系的理解。其

① 《老子·第二十五章》。

② 《庄子·秋水》。

③ 《庄子·大宗师》。

④ 《庄子·秋水》。

“察乎安危，宁于祸福，谨于去就”的思想与《孟子》“顺受正命”的思想是一致的。“天在内”的思想与《孟子》将天落实于人的心性来理解的路数亦为相同。在孟子那里是复性、事天，在庄子那里亦是返真、存天。只不过庄子 and 孟子理解的“天”之内容、性质不同而已。孟子的在人之天为道德义命，而庄子的在人之天则是自然情性。

荀子的天论及天人关系思想即是在上述儒、道、墨三家竞争的情况下产生的，这是我们理解荀子“天人关系”思想的关键之一。

二、荀子天人关系论之基本内涵

在荀子的天论中，天是一个没有人格、没有意志的自然实体，没有任何的神秘色彩。荀子讲“不为而成，不求而得，夫是之谓天职”^①。天的一切生成化育都是无为无求的，即天之功化是没有意志和目的的自然行为。天地万物乃至人身的官能及其以生以养所有之事为皆是此无为无求之天的化育结果，所谓：

列星随旋，日月递照，四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事，而见其功，夫是之谓神。皆知其所以成，莫知其无形，夫是之谓天功。^②

不仅日月星辰、四时风雨、阴阳万物皆是天之功化，人的感官、心识、形能也是天之功化。所以荀子接着就讲：

天职既立，天功既成，形具而神生，好恶喜怒哀乐臧焉，夫是之谓天情。耳目鼻口形能各有接而不相能也，夫是之谓天官。心居中虚，以治五官，夫是之谓天君。财非其类以

① 《荀子·天论》。

② 《荀子·天论》。

养其类，夫是之谓天养。顺其类者谓之福，逆其类者谓之祸，夫是之谓天政。^①

天之功化无意识、无目的，但却有其一定的客观规律，不以人的意志为转移。荀子言：

天行有常，不为尧存，不为桀亡。^②

天不为人之恶寒也辍冬，地不为人之恶辽远也辍广，君子不为小人之匈匈也辍行。天有常道矣，地有常数矣。^③

荀子对天之运行的自然法则性有此信念，所以对一些罕见的自然现象及人事与天道现象的巧合联系都有清醒认识，不认为它们是一种与人事有神秘关联的可畏事物。如荀子说：

星队木鸣，国人皆恐。曰：是何也？曰：无何也！是天地之变，阴阳之化，物之罕至者也。怪之，可也；而畏之，非也。夫日月之有食，风雨之不时，怪星之党见，是无世而不常有之。^④

星坠、木鸣、日月之食、风雨不时都是天地阴阳之自然的变化，虽然罕见却不神秘，人不应该由此而畏惧。至于人们对日月之食的营救和祭神求雨的活动，亦会求得意愿之中的结果，那纯粹是一种偶然的巧合而已。荀子讲：

雩而雨，何也？曰：无他也，犹不雩而雨也。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。^⑤

① 《荀子·天论》。

② 《荀子·天论》。

③ 《荀子·天论》。

④ 《荀子·天论》。

⑤ 《荀子·天论》。

天道会影响人事，人事亦会影响天道，这是传统的信仰。所以百姓看见一些罕见的天象会以为天在示警，预兆着一定的灾祸即将来临，所以会产生畏惧。另外，对于天之旱涝不时，百姓也会通过举行祭祀祈禳的活动，意图影响天事来为自己的生产生活服务。在荀子看来，这种人事和天道之间的神秘感应联系并不存在。人们不用对异见的天象产生畏惧心理，而对于祭祀祈禳活动，将其看作一种有用的文饰才为明智。如此一来，有意志、有情识的天并不存在，而所谓的神不过是天之生化万物的变化不测的作用，所谓“不见其事而见其功，夫是之谓神”^①。

天既然只是按照一定规律运行的客观自然实体，人就不应该敬畏它、思慕它，相反可以“制天命而用之”。人不应该敬畏天、思慕天，因为它并非有情识、有意志而主动地干预人之祸福荣辱，亦不会响应人之祈禳祷告。但天亦不是一种盲目的不可把握的力量，其有一定的运行之规，人之命运不会是完全由一种偶然性所掌控。所以敬畏和思慕都不是对待自然之天的适当态度。在荀子看来，天依照一定法则自然地化生万物，人之自然生命亦是天之生化链条上的一环。天的这些职能，人不能希慕拥有和加以直接干预，所以人不应与天争职，但却可以通过自己的作为与天之职能相配相参。荀子说道：

不为而成，不求而得，夫是之谓天职。如是者，虽深、其人不加虑焉；虽大、不加能焉；虽精、不加察焉，夫是之谓不与天争职。天有其时，地有其财，人有其治，夫是之谓能参。舍其所以参，而愿其所参，则惑矣。^②

天地有其人所不能的职能，人对此不得施加作用；而且天化

① 《荀子·天论》。

② 《荀子·天论》。

生万物的职能之发用是“不见其事而见其功”“皆知其所以成，莫知其无形”。在此意义上，人不应企求知天，也即“于天地万物，不务说其所以然”^①，更不应企图与天争职。尽管如此，人却可以通过自身的行为利用和裁制天地所提供给人的条件、资源，从而主动创造自然所没有的一定物品和状态来适合自己的需要。荀子认为在天与人之间存在一个分职，天之职分为创生万物、化育万物；人之职分则在于治理此万物已成之世界。天之职分与人之职分不可混淆，人不可希冀拥有和干预天之职分，天亦不会有人之治理万物的功能，所以天人之间既有职分的区分，也有二者之间职分的配合和互补的问题。所以，在天人相分的格局之中，人最为重要的是积极主动地做好自己分内所能做到的事情，所谓“君子敬其在己者，而不慕其在天者”^②。荀子的具体认识是：

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！^③

人可以蓄养自然的动植物，从而产生了以畜牧和种植为内容的农业文明。在畜牧和种植的过程中人还可以利用天时等，使自己的庄稼和家畜更好地繁衍生长。人还可以应时而取用自然提供的物品，直接为我所用，如渔猎和采集。人对一些自然物品进行加工，造出自己需要的器具，如陶冶。这些都是人类可以对自然之天进行改造和利用的地方，总之是利用自然已经赋予的东西和

① 《荀子·君道》。

② 《荀子·天论》。

③ 《荀子·天论》。

条件，来满足人类的各种生产生活所需。当然，要能够更好地做到这些，人对于天就不能不有所认识。荀子主张人从自己的人事需要出发，对天进行一定的认识。其言：

所志于天者，已其见象之可以期者矣；所志于地者，已其见宜之可以息者矣；所志于四时者，已其见数之可以事者矣；所志于阴阳者，已其见和之可以治者矣。^①

天象、地力、四时之数、阴阳之和，皆可以为人事之生产生活服务。人当然需要对它们有一定的知晓和掌握。这是荀子思想中知天的要求，只有这样，才能“制天命而用之”，才能更好地与天相参。

三、荀子天人相分思想与社会管理活动的关联

荀子上述的天论思想，基本是顺着西周、春秋以来对于天之认识越来越理性，对人之力与地位愈来愈自觉的思想发展趋向而来的。在反对墨家天志思想的基础上，荀子进一步融合和发展了儒、道二家相关的天道思想。他一方面继承儒墨在承认天命之下肯定人之有为的社会伦理政治实践的第一位的正面意义；一方面继承道家自然之天的理解，从而能够提出“天人相分”和“制天命而用之”的光辉结论。

墨家为了伸张小生产者兼爱、非攻的理想，张扬有意志、有人格、福善祸淫的主宰之天的观念。而在儒家的孔、孟这里，天之主宰的涵义一定程度上亦得承认，但人格神的意识非常淡薄。因为他们注意到，张扬人格之天虽然有借其赏善罚恶之威以张扬自己主张的直接方便，但是善恶终获惩报的法则在现实生活世界

^① 《荀子·天论》。

之中无法得到普遍必然的保证，导致天的这种权威也极易受到质疑，这在《诗经》的一些篇章中已可见之。孔、孟清醒地注意到人之遭命并不具有一定的道德方向性，如颜渊如此贤德而早丧，孔、孟以王道、德政思想游说诸侯而不遇。另外，重新张扬神鬼观念，容易滑入“营于巫祝”而忽视人事努力的路子，墨家思想将会滑转到其否定命定、劝尚力事理想的反面。所以，孔子主张“敬鬼神而远之”，一方面没有完全否定传统鬼神信仰及天道赏善罚恶的信念，允许它在一定的范围之内发生积极的作用；一方面又堵住了人们重新转向祭祀祈禳的宗教迷信的途辙。孟子更是只字不提鬼神，其所谓天，从其“天也，非人之所能为也。莫之为而为者，天也；莫之致而致者，命也”的界说之中可以看出，几乎完全没有了人格、意志的色彩。

但是，从孔子到孟子，一直没有放弃天与人之道德方面的联系。孔子诉诸天，以天为自己道德理想之终极理想和寄托，以天自命、自期、自勉、自励。孟子进而将此天收缩内敛而为人之有别于禽兽的心性，存心尽性的人生实践也就是一个知天、事天的过程。天仍然保留着作为人之道德能力和实践依据的终极来源和动力的地位，虽然具体地是通过人之先天的心性而发生作用。人之良知、良能成为一种新的意义上的天，求其放心的道德修养与实践成了一种新的祈天、事天的行为。孟子的天与墨子的天都具有道德性，不过一者为有人格的主宰，对人之道德行为的后果进行评断和赏罚；一者为无人格的赋命，赋予人之道德行为以最初的善良动机。而其共同的问题是没有将人之伦理政治的实践当作一个真正的社会问题，置于以人为主的视野中予以思考和解决，在实践上依然容易滑入措人而思天的迷思。道家老庄思想存在的问题有类于此。他们的天和道虽然没有了道德的意义，但其自然

主义却走向一种非道德主义。老子的“大道废，有仁义”，庄子的“相濡以沫，不若相忘于江湖”，都以为道德乃是完美的自然状态遭到破坏之后的一种不得已的补救措施。老庄的思想虽不至于沦入反道德的境地，但在他们那里，儒家所谓的道德理想状况怎么说也只是一种次优的东西。老庄的天为自然之天，所以他们对人的理想也是放任自然，以此实现天人的合一。以此来看，老庄的思想亦没有真正从人间社会的角度来审视和解决人之伦理实践的问题。孔孟、老庄和墨子的天论思想均是一种以天人合一为基底的思想，都不同程度地存在蔽于人而不知天的问题，都未能真正从人和社会的角度来理解 and 解决人之伦理实践和人的命运问题。

荀子提出天人相分的理解，强调天人各有其职分。天被理解为自然之天，不再是有意志、有人格的主宰人之命运的神性之天。这样的天被斩断了与人世治乱祸福的神秘交感联系。社会的兴衰治乱和个人的祸福荣辱关键取决于人自身的作为，而与天之自然的运行并无直接的必然联系。所以荀子说：

治乱，天邪？曰：日月星辰瑞历，是禹桀之所同也，禹以治，桀以乱；治乱非天也。时邪？曰：繁启蕃长于春夏，畜积收藏于秋冬，是禹桀之所同也，禹以治，桀以乱；治乱非时也。地邪？曰：得地则生，失地则死，是又禹桀之所同也，禹以治，桀以乱；治乱非地也。^①

拥有同样的天赋资源条件，治世和乱世之中人们的命运也会迥然相异，可见天与人类之命运并无必然的关联，人世的事情主要决定于人自身的行为方式。在下一段文字中，荀子进一步阐释了这个道理。他说：

① 《荀子·天论》。

天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；修道而不贰，则天不能祸。故水旱不能使之饥，寒暑不能使之疾，妖怪不能使之凶。本荒而用侈，则天不能使之富；养略而动罕，则天不能使之全；倍道而妄行，则天不能使之吉。故水旱未至而饥，寒暑未薄而疾，妖怪未至而凶。

受时与治世同，而殃祸与治世异，不可以怨天，其道然也。^①

天并不能直接决定人世的祸福吉凶，关键在于人事的努力如何回应天。人事的努力做得周全和适当，所谓“养备而动时”，那么即使天有水旱、寒暑不常，人的生计亦不至于陷入困顿；相反，若人事不当，天之赋予和条件再好，人亦不能全生保身。所以人类应当为自己的命运负责，不可以怨天。怨天乃是一种“无识”^②“无志”^③的作为。

社会的治乱、人事的祸福由人类的行为自我造作、自我负责，乃是决定于人文领域的事情。天人相分从存在论、宇宙论的高度为人类这一自由作为的人文领域空间提供保障——天人相分的原理一方面限制了人之作为的空间，更为重要的是，也为这一空间给出了保证。正是因为这一自由空间得以保障，一切人事努力才得以可能，也成为必要。社会管理则是这所有人事努力中的重要内容。联系起来讲，荀子天人相分原则的提出，是其能够提出和重视社会管理的重要前提——只有天人是相分的，社会管理才有了存在的空间。天人相分之下，天不再直接主宰人类的命运，人才从人类社会自身的方面思考 and 解决如何把握自己命运的

① 《荀子·天论》。

② 《荀子·法行》。

③ 《荀子·荣辱》。

问题，也才进一步意识到社会管理的重要意义和价值。

以上是从荀子思想自身的逻辑来看，若是将荀子天人相分的思想与孔孟、老庄和墨子的相关思想进行比较，其创新的意义就更加凸显。在墨家、道家和孔、孟那里，由于人仍然屈从于天，人的行为最终不过是听从外在的天（墨子的天志）或内在的天（孟子的心性、庄子的自然）。虽然他们都强调通过积极的修养和努力来以人合天，并不是真正的消极被动者，但是从终极的层面来看，人类的命运问题并没有获得从人类社会自身的角度进行的充分省察。他们也关注理想社会秩序的实现，虽然各自的理解不同，但共同的是社群的良好秩序都被看作个人修养其德行的一种外在功化效果。他们以为只要“人”回复到“天”，即人获得其德行，人类及其社群的一切问题都可以由此最终获得解决。社会管理不是他们解决人之命运问题的视角，社会管理的问题被他们化约为个人修德的问题。社会从来不曾获得一种客观的实体地位，真正的社会管理问题自然也就并不存在于他们的思想之中。正是由于始终保留了人与天在道德（无论是儒墨意义上的道德，还是老庄意义上的道德）方面的直接联系，孔孟、老庄和墨子未能发展出真正的社会管理思想。与此相较，荀子提出天人相分，割断天人之间的道德和命运上的联系，才能真正从人性和社会的角度来审视和寻求解决人类及其社群的命运问题，社会管理思想在中国才有了真正意义上的诞生和发展。这是西周、春秋以来人文理性的觉醒和发展达到新的高度的结果和表现。

第二节 “化性起伪”与社会管理之必要性和现实性

荀子对人性的独特思考是荀子哲学中最为重要的内容之一，他以“性恶”论为基本内容，形成了一条不同于孟子“性善”论

的儒家传统。他强调“化性起伪”，在“明于天人之分”的理论前提下，确立了人对自然的主体地位。荀子以哲学思维深入考察了人的本性、习性以及人与人、人与社会、人与自然的关系等问题，形成了一套独具特色的人性论，丰富和推动了中国哲学对人性思想的讨论，也为其社会管理思想提供了理论基础。

一、“本始材朴”

首先，我们有必要对“人性”一词的内涵与外延做一简单厘定。所谓“人性”，简而言之，便是人的本性，它从根本上决定并解释着人类的基本行为。儒家哲学关于人性的思考肇始于孔子，虽然孔子没有提出完整的人性论，但他毕竟提出了“性相近也，习相远也”^①的命题，从而确立了儒家人性说的基本论调。孔子以降，不少学者对人性进行了更为深入的讨论，形成了各具特色的人性学说。据王充《论衡·本性》记载，告子有“性无善无恶”的主张，世硕有“性有善有恶”的主张，孟子力主“性善说”，荀子则持“性恶说”，这四种是先秦时期最为重要的人性学说。荀子批判性地继承和发展了诸家对人性的思考，以自己独特的眼光思考人性，在中国哲学史上留下了重重一笔。

荀子对“人性”的界定为：“性者，天之就也。”^②“不事而自然谓之性。”^③“不可学，不可事而在天者，谓之性。”^④这就是说，人性是天就的、自然禀得的。从字源上讲，“生”是“性”的母字，“性”是从“生”演变出的。在先秦文献中，只有

① 《论语·阳货》。

② 《荀子·正名》。

③ 《荀子·正名》。

④ 《荀子·性恶》。

“生”字而无“性”字，“生”即“性”也。欧阳桢人说：“在目前有关中国先秦时期的传世文献和出土简帛资料中，还没有发现写有‘性’字（从心从生）的原始材料。”不过，值得注意的是，“性”字出现较晚并不意味着“性”的思想观念出现得晚。^①《尚书》中有“惟皇上帝，降衷于下民，若有恒性，克绥厥猷惟后”（《汤诰》）、“习与性成”（《太甲》）、“节性，惟日其迈”（《召诰》）等说法；《左传》中也有“莫保其性”（昭公八年）、“民乐其性”（昭公十九年）等语句，皆是佐证。

问题是，荀子所言之“性”包括几层含义？荀子说：“生之所以然者谓之性。性之和所生，精合感应，不事而自然谓之性。”^②围绕着对这句话的不同理解，学界大致有两种观点：一种认为前后两个句子中的“性”字含义基本相同。例如，王先谦说：“两‘谓之性’，相俪。”^③这是从句法结构来分析，两个句子所定义之“性”不应该有差别。张岱年也持相同的看法，认为“生之所以然”之性与“不事而自然”之性的含义一致。^④

另一种观点则认为前后两句中的“性”字含义相异。这种观点以徐复观为代表，他说：“一般人忽略了荀子言性有两面的意义；更忽略了荀子言性的两面的意义，同时即含有两层的意义。此处‘生之所以然者谓之性’的‘生之所以然’乃是求生的根据，这是从生理现象推进一层的说法。此一说法，与孔子的‘性

① 欧阳桢人：《先秦儒家性情思想研究》，武汉：武汉大学出版社，2005年，第61-77页。

② 《荀子·正名》。

③ 王先谦：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第412页。

④ 张岱年：《中国伦理思想研究》，上海：上海人民出版社，1989年，第96页。

与天道’及孟子‘尽其心者知其性也’的性，在同一个层次，这是孔子以来，新传统的最根本地说法。若立足于这一说法，则在理论上，人性即应通于天道。”^①既然“生之所以然”之“性”应“从生理现象推进一层”，并“通于天道”，那么，它就显然不应该等同于自然本能，也即与“不事而自然”之性相异。从荀子的定义中，我们很难判断他对人性的界定的层次性，但是，从思想本身的逻辑结构而言，似乎肯定“性”字具有多重含义较为合理。

大致而言，荀子言“性”可以分为如下几个方面：

第一，身体的感官本能。他说：“今人之性，目可以见，耳可以听。夫可以见之明不离目，可以听之聪不离耳，目明而耳聪，不可学明矣”^②，“目辨白黑美恶，耳辨音声清浊，口辨酸咸甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨体肤理辨寒暑疾养，是又人之所常生而有也，是无待而然者也，是禹桀之所同也。”^③在荀子看来，目、耳、口、鼻、身体是天生的，其能发生感官功能也是天生的，身体感官不需要人为的教导便能自觉活动，因此属于“性”的范畴。

第二，认知本性。荀子说：“凡以知，人之性也，可以知，物之理也。”^④一方面肯定人的认知能力是天生；另一方面也肯定了外在世界的可知性。对外在事物的认知能力显然是高于感性感知的更高层次的“知”，它虽然离不开五官的感知，但却是比五官感知更高层次的思维活动。“耳目鼻口形能，各有接而不相能也，夫是之谓天官。心居中虚以治五官，夫是之谓天君。”^⑤

① 徐复观：《中国人性论史》（先秦篇），上海：上海三联书店，2001年，第203页。

② 《荀子·性恶》。

③ 《荀子·荣辱》。

④ 《荀子·解蔽》。

⑤ 《荀子·天论》。

“心有征知。征知则缘耳而知声可也，缘目而知形可也，然而征知必将待天官之当簿其类然后可也。”^①所谓“待天官之当簿其类”，也就肯定了“心知”需要建立在感性经验的基础之上。这种与生俱来的认识能力在荀子看来也属于人性的范畴。

第三，“欲”和“情”。在荀子看来，自然欲望属于人的天性。他说：“凡人有所一同，饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所生而有也，是无待而然者也，是禹桀之所同也。”^②饿了就想吃，冷了就想温暖，累了就想休息，趋利而避害，这些都是人最为正常的欲望本能。“情”也是荀子所说之“性”的重要内容。他说：“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，然而穷年累世不知足，是人之情也。”^③那么，性、欲、情三者是何关系呢？荀子说：“性者，天之就也；情者，性之质也；欲者，情之应也。以所欲为可得而求之，情之所必不免也。”“性之好恶喜怒哀乐谓之情。”^④明确把“情”与“欲”一起归为“天”，归为“性”。故《天论》曰：“形具而神生，好恶喜怒哀乐臧焉，夫是之谓天情。”

荀子主张人性是人与生俱来的自然本性，这便肯定了人性的同一性，肯定了人性的普在性。“凡人之性者，尧舜之与桀跖，其性一也；君子与小人，其性一也。”^⑤在人性的本质上，尧舜与桀跖，君子与小人是相同的。之所以他们的品行会有巨大的差异，在于后天的教化，圣贤君子“能化性，能起伪，伪起而生礼

① 《荀子·正名》。

② 《荀子·荣辱》。

③ 《荀子·荣辱》。

④ 《荀子·正名》。

⑤ 《荀子·性恶》。

义”^①。荀子说：“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，然后成圣人之名，一天下之功于是就也。”^②可见荀子强调人性的天然性、自然性，以此突出“伪”的重要性。这种天然的本性自然有恶的一方面，但是也存着向善的可能。因此，不能将荀子的性恶论简单理解为主张“人性全然为恶”。

在荀子那里，“性”与“伪”是一对非常重要的对立范畴。《荀子·性恶》篇开章明义：“人之性恶，其善者伪也。”“性恶论”是荀子人性论的标志性理论，大致自汉朝以降，人们便判定荀子的人性论是性恶论。刘向《孙卿书叙录》云：“孙卿以为人性恶，故作《性恶》一篇以非孟子。”王充《论衡·本性》篇说：“孙卿有反孟子，作《性恶》之篇，以为‘人性恶，其善者伪也’。性恶者，以为人生皆得恶性也。”荀子的性恶论与孟子的性善论相对立，形成了儒家人性论的两大不同取向。思孟一系多为后世儒家所推崇，因而导致荀子的性恶论长期受到批判。例如，宋明理学家们便对荀子多有非难。二程说：“荀子极偏驳，只一句性恶，大本已失。”^③然而，讲人性为恶并不是荀子人性论的全部内涵，我们应该看到荀子人性论的多层意义结构。

据廖名春考察，《性恶》篇其实有两大部分的内容，第一部分是关于性恶、性伪之别等；第二部分则是从“涂之人可以为禹”开始至此篇结尾，这部分主要是讨论既然“涂之人可以为禹”，却偏偏又没有成为禹的问题。^④也就是说，荀子其实非常强

① 《荀子·性恶》。

② 《荀子·礼论》。

③ 《河南程氏遗书》卷十九。

④ 廖名春：《荀子人性论的再考察》，《吉林大学学报》（社会科学版），1992年第6期。

调后天的人为努力对人性改造的重要性。既然如此，其实也就暗含着人性具有能够被改造和趋向被改造的内在自然机制，所以在荀子的人性论中，人性并不只有恶的属性，还有非恶的一面。《性恶》篇曾言：

“涂之人可以为禹。”曷谓也？曰：“凡禹之所以为禹者，以其为仁义法正也。然则仁义法正有可知可能之理，然而涂之人也，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。今以仁义法正为固无可知可能之理邪？然则唯禹不知仁义法正，不能仁义法正也。将使涂之人固无可以知仁义法正之质，而固无可以能仁义法正之具邪？然则涂之人也，且内不可以知父子之义，外不可以知君臣之正。不然，今涂之人者，皆内可以知父子之义，外可以知君臣之正，然则其可以知之质，可以能之具，其在涂之人明矣。今使涂之人者，以其可以知之质，可以能之具，本夫仁义之可知之理，可能之具，然则其可以为禹明矣。”

为什么“涂之人”可以成为君子圣贤，又大多成不了君子圣贤呢？关键在于能否“仁义法正”，也就是说，后天的人为起了关键性作用。而在先天禀器上，“涂之人”皆具有“可以知之质”和“可以能之具”，在人性的起点上，人人都是平等的，每个人的人性中皆具有成圣的资质。“涂之人”具有“仁义法正”的资质，而“仁义法正”本来就是“可知之理”“可能之具”，因而，普通人如果能够践行“仁义法正”，便能成为禹那样的圣贤。可见，荀子所说的“性”本身便包含着认识和践行“仁义法正”的天然本能。

因此，荀子所说的人性并不与价值判断相关，这一点学界已经有很多共识。例如韦政通认为荀子所主张的人性不具有任何价

值内涵评判，类似于洛克的认识论——白纸说。^①蔡仁厚把荀子所言之性概括为三——感官的本能、生理的欲望和心理的反映，这三者都是生理生命的内涵，只能算是人的动物性的遗留，在这里并没有人为道德的价值善恶取向。^②姜国柱、朱葵菊则主张荀子谈“性”，意指的是人的天赋本质，是与生俱来的原始质朴的自然属性，人性中不包含封建的道德原则。^③徐复观则认为荀子之“性”除了人体官能的欲望和能力之外，还包含着“无定向或可塑性”，人性是无道德界定的自然物理的性能。^④人出生后，第一属性应该是自然物理性或称动物性，道德教化、价值判断、仁义礼智信等是后天所得，所以在人之为人的起点上与道德无关，这是荀子人性论的题中之义。正是肯定了人性的“本始材朴”，才突出了后天“伪”的必要性和重要性，荀子博大精深的社会管理思想正基于此。

二、“人之性恶，其善者伪也”

什么是荀子所言之“善”与“恶”？荀子曰：“凡古今天下之所谓善者，正理平治也；所谓恶者，偏险悖乱也。是善恶之分也已。”^⑤“正理平治”也好，“偏险悖乱”也罢，都指的是一种社会现象和效果。结合上文的讨论，我们可以看到荀子“人之性

① 韦政通：《先秦七大哲学家》，南京：江苏教育出版社，2006年，第147-148页。

② 蔡仁厚：《孔孟荀哲学》，台北：台湾学生书局，1984年，第387-391页。

③ 姜国柱、朱葵菊：《中国历史上的人性论》，北京：中国社会科学出版社，1989年，第30-35页。

④ 徐复观：《中国人性论史》，第140页。

⑤ 《荀子·性恶》。

恶”并不是从天生的稟器上言人性皆恶，而是从人性后天自然发展将导致的社会效果而谈性恶。人之“好利”“疾恶”“好声色”仅仅是一种自然的心理倾向，它意味着导向“恶”的可能性，而并没有排除向善的可能性，只是向善的倾向是处于主导地位的。

在《性恶》篇中，荀子围绕“人之性恶明矣，其善者伪也”的命题，从九个方面做出了论证：一、人“生而有好利焉”“生而有疾恶焉”“生而有耳目之欲，有好声色焉”等种种欲求皆是人生而有之的；二、“今人之性恶，必将待师法然后正，得礼义然后治。今人无师法，则偏险而不正；无礼义，则悖乱而不治。”三、“凡性者，天之就也，不可学，不可事。礼义者，圣人之所生也。人之所学而能，所事而成者也。”四、“今人之性，饥而欲饱，寒而欲暖，劳而欲休，此人之情性也。”五、“凡礼义者，是生于圣人之伪，非故生于人之性也。”六、“凡古今天下之所谓善者，正理平治也；所谓恶者，偏险悖乱也；是善恶之分也已。”七、“凡论者，贵其有辨合，有符验。……今孟子曰：‘人之性善。’无辨合符验。”八、“今人之性恶，必将待圣王之治，礼义之化，然后皆出于治，合于善也。”九、“凡人之性者，尧、舜之与桀、跖，其性一也；君子之与小人，其性一也。今将以礼义积伪为人之性邪？然则有曷贵尧、禹，曷贵君子矣哉？”^①通过这九条论据，我们可以看到，荀子的论证是基于经验现实的，这是他区别于孟子性善论的重要一点。他批判孟子“人之性善”的主张“无辨合符验”，是一种对人性的理论假设，无法在经验层面上进行验证。而他的性恶论却是由现实经验所推导出来的。首先，人天生便有与礼义相对立的各种生理欲求（第一、四、六

^① 胡伟希：《荀子人性思想探微》，《清华大学学报》（哲学社会科学版），1988年第2期。

条)。其次,为什么圣人要制作礼义,提倡道德呢?人性因情欲的影响,流于为恶的可能性很大,故圣王以礼义来加以规范。人性若天然为善,何需礼义?(第二、五、八、九条)最后,道德礼义,例如辞让,都是后天教化而得,若顺从人的天性,必倾向于争夺而不是辞让,由社会的道德现实而观之,礼义不出于先天(第一、三、五、八条)。所以,将经验现实作为立论基础而进行探讨的话,性恶论更为合理,而性善论则无法用经验证实(第七条)。荀子对人性论的探讨并不是基于某种建构纯粹形而上学的兴趣,他的出发点和落脚点仍然是基于经验现实来解释人性和改造人性。

我们要继续追问的是:荀子究竟是在什么层面和角度来言性恶?在荀子看来,如果顺任人之情性随意发展,将导致人与人之间的争夺、贼杀,引起社会的混乱和动荡。他说“人之性恶,其善者伪也”,也就是从人的天性任意发展将会导致的后果出发来谈“性恶”。他说:“今人之性,生而有好利焉,顺是,故争夺生而辞让亡焉;生而有疾恶焉,顺是,故残贼生而忠信亡焉;生而有耳目之欲,有好声色焉,顺是,故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性,顺人之情,必出于争夺,合于犯分乱理而归于暴。……古者圣王以人之性恶,……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。……夫子之让乎父,弟之让乎兄;子之代乎父,弟之代乎兄,此二行者,皆反于性而悖于情也。……故顺情性则不辞让矣,辞让则悖于情性矣。”^①人之自然性有“好利”“疾恶”和“好声色”等自然趋向,顺应情性发展,便会导致“争夺”“残贼”“淫乱”,“恶”由

^① 《荀子·性恶》。

是而生。“所谓人性恶，绝非是说人性本身是恶，其真正的含义是如果不加规范节制、任其泛滥，势必导致恶的结果。”^①

所以，荀子主张性恶的关键在于“顺是”，也就是荀子所说的“从人之性，顺人之情”，这是荀子对恶的来源问题的基本观点。荀子认为，人性的本能如果不受到人为道德教化的影响，便会走向膨胀，好利、争夺、自私、贪婪、残暴、淫乱等邪恶便会不断滋生。正如韦政通所言，荀子并不主张人性本恶，而是主张恶来自于由本能导致的纵欲，他说：“在普同的人性上，无所谓恶，这是人与动物共有的本能。恶乃性的特殊化，并不是人与动物共有的本能，所以说，荀子不是人性本恶的主张者。那么，从自然之性导致性恶，也就是从本能过渡到纵欲，影响这一过程的不再是性，必另有其他的因素，这其他因素是什么？荀子在这里虽没有说明，但从他重视人为环境和后天教养的观点推测，激发人类独有贪欲的主要因素，是人类的文明。合理的文明教人为善、向善，反理的文明则导向破坏。人是文化的动物，由于历史的累积和个人的内化作用，这种破坏性，早已成为人类的第二天性。荀子所说的纵欲，或贪得无厌的欲望，必须透过这里所说的第二天性，才能得到适当的了解。”^②所谓“第二天性”或“习性”，都是对“性”的逆性。顺性与逆性是荀子人性论的两个方面，共同构成了人性内在的紧张关系。顺性解释了恶的来源，而逆性则解释了善从何而来。荀子说“其善者伪也”，这就把“善”完全归结到后天人为，即“伪”上来。在《天论》篇中，

① 储昭华：《明分之道——从荀子看儒家文化与民主政道融通的可能性》，北京：商务印书馆，2007年，第230页。

② 韦政通：《中国思想史》，上海：上海书店，2003年，第220页。

荀子讲天人似乎并未充分论及天人之间的紧张关系，而《性恶》篇则在人性论上阐发了性与伪的对立抗争关系。

荀子的性恶论是针对孟子的性善论而提出的。孟子所分疏的人性是人区别于动物的根本，他所说的人性不是人与其他动物的共性，而恰恰是人与动物的差异特性。孟子曾批判告子“生之谓性”“食色性也”的观点，他说：“然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性欤？”^①动物的共性岂是人性？人与禽兽虽然差别“几希”，但毕竟在人性最深处有着与动物性根本差异之处。这种差别便是孟子所说的四端之心，即“恻隐之心”“恭敬之心”“羞恶之心”“是非之心”。这“四心”人皆有之，若没有此“四心”，便非人。“无恻隐之心，非人也；无辞让之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无是非之心，非人也。”^②而且孟子把“四心”和“四德”对应起来，他说：“恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。”^③

而荀子则沿着告子所提倡的“生之谓性”的观点，强调人性的自然属性，也即强调人性是人与动物的相似性、共通性。《荀子·礼论》曰：“性者，本始材朴也。”这就强调了人性是人之存在和发展的原始材质，它包括眼耳鼻舌等感官的生理本能和各种自然情欲。顺任人性自然、自由地发展则必然产生不出“善”，荀子把“善”归结为一种社会性的东西。这样，荀子便在思孟一系性善论之外开辟了一条独具特色的人性学说，丰富了儒家的人性思考。

但是，荀子的性恶论却又不同于西方的原罪说。在基督教传

① 《孟子·告子上》。

② 《孟子·公孙丑上》。

③ 《孟子·告子上》。

统中，原罪说是基督教神学最为核心的内容之一。《圣经》的创世说中讲上帝创造了人祖亚当和夏娃，但是二人没有遵守与上帝的约定，偷吃了智慧树上的果子，因而被逐出伊甸园。自人祖亚当、夏娃开始，人类便含有原罪，只有通过上帝的救赎才能重新得救。显然，基督教的原罪说强调的是神的救赎作用，强调神的力量和恩典在洗脱原罪上的决定性作用，人的原罪是如此深重，以至于人类单凭自己的力量根本无法克服它。这种原罪说基于神学的假定，强调他力的作用，而荀子的性恶论则相信人的力量，把善的来源安置于人类的文明教化，强调人类自力的作用，反映了儒家的人文主义精神。

三、“化性起伪”

那么，如何将导致“偏险悖乱”的恶改造成“善”呢？荀子主张“化性起伪”，也就是强调后天人为的重要性和必要性。在荀子看来，“善”来自于人的群体性的生活秩序的需要。人之优异于自然万物，甚至能够成为自然万物的役使者，原因在于人能够组成社会，人是社会性的动物。而社会生活则要求人与人之间必须有规范和秩序，这便要求人们克制自己人性中的恶而遵守礼义，也即“化性起伪”。社会秩序对人性恶的限制和改造是“善”之本源，而建立“善”的关键在于“心”能知“道”。荀子于《正名》篇中说：

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，制于所受乎心之多计，故难类所受乎天也。……故欲过之而动及，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。^①

在这里，荀子既突出了“天”（欲）的盲目性和恶性，又强调了“心”（心之多计）的主观能动性。在荀子看来，这“多计”之“心”可以克制和引导“欲”。社会“治乱”的关键“在于心之所可，亡于情之所欲”，因而要利用“心”来建立起道德意识，正如徐复观所说：“心在荀子是由恶通向善的道路。”^②

为什么“心”能够控制情欲而使之合符礼义？荀子认为，这首先是由“心”的认知能力决定的。他说：“凡以知，人之性；可以知，物之理。”^③又说：“心有征知。”心可以统领五官的功能，耳辨声，目辨色，鼻辨嗅，口辨味，形辨寒暑疾养，心则“居中虚以治五官”。“心”比五官具有更高的认识能力，能够分析、组织、抽象感觉器官所感知的经验材料。

其次，心具有主宰身体和神明的主观能动性。荀子称：“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。故口可劫而使墨云，形可劫而使拙申，心不可劫而使易意，是之则受，非之则辞。故曰：心容，其择也无禁必自见，其物也杂博，其情之至也不貳。”^④

最后，心能够控制和调节生理欲望。荀子说：“受故欲过之而动不及，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。不求之其所在而求之其所

① 《荀子·正名》。

② 徐复观：《中国人性论史》（先秦篇），第210页。

③ 《荀子·天论》。

④ 《荀子·解蔽》。

亡，虽曰我得之，失之矣。”^①这就说，心能够调节和驾驭欲望和人性之恶。

值得注意的是，荀子虽然承认“心”在建构“善”的过程中具有极为重要的作用，但是，他并不认为“心”一定能引导人向善、从善。关于这一点，徐复观早有分疏：“荀子说到心的主宰性时，乃是表示心对于行为的决定性，大过于其他的官能；但这种决定性的力量，并非等于即是保证一个人可以走向善的方向。在荀子的立场，认为心可以决定向善，也可以决定不向善。这即是他所说的‘有中理’，‘有不中理’。所以心的主宰性，对于行为的道德而言，并不是可以信赖的。”^②也就是说，心仅仅为人向善提供了资质和基础，但却并没有提供向善的保证。因为心容易动摇，容易受到诱惑而不坚定。在荀子那里，心具有“欲善”与“不欲善”的双向可能，“心”只是“可以为善以去恶者”而已。

因此，要想成“善”，还得以“心”知“道”。那么，什么是荀子所谓的“道”呢？荀子曰：“何为衡？曰：道。”“衡”者，指的是秤杆。它与“权”（秤砣）相应，组成“权衡”。“心”只有明白“道”，遵循“道”，才能分辨是非、善恶，确保行为的正当性。荀子说：

心不可以不知道，心不知道，则不可道而可非道。人孰欲得恣而守其所不可以禁其所可？以其不可道之心取人，则必合于不道人而不知合于道人。以其不可道之心，与不道人论道人，乱之本也。夫何以知？曰：心知道，然后可道。可道然后能守道以禁非道，以其可道之心取人，则合于道人而不合于不道之人矣。以其可道之心与道人论非道，治之要

① 《荀子·正名》。

② 徐复观：《中国人性论史》（先秦篇），第213页。

也。何患不知？故治之要在于知道。^①

“心”代表了道德主体之为道德主体的主宰功能，而成“善”或“恶”的关键则在于“心”是否“知道”，只有“心知道，然后可道”。“可道然后能守道以禁非道。”只有在“道”的规范下，才能发善心、行善行，才能天下大治。因此，荀子说，“治之要在于知道”。

只有“知道”才能“成圣”，“成圣”依然是荀子所追求的最高道德境界。荀子认为人与人之间在人性上是平等一如的，尧、舜与桀、跖，君子与小人，“其性一也”。所以，道德的差异性来自于后天的人为。荀子常说“圣人者，人之所积而致也”^②，圣人“之所以异而过众者，伪也。”^③荀子取消了人与人之间先天本性上的差别，强调后天道德修为的程度不同是导致圣贤与普通人的差异的根本原因。

荀子的“成圣”之路实际上是一条感染式的上升之路。他希望借助已经“成圣”的先贤所设立的道德学说和道德模范来教化普通大众，使得普通大众之中有人能够沿着先圣之路而“成圣”，以此再感染其他人，转变恶的情性，至善成圣。具体而言：“圣人化性而起伪，伪起而生礼义，礼义生而制法度。然则礼义法度者，是圣人之所生也。”“古者圣人以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，故为之立君上之执以临之，明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之，使天下皆出于治、合于善也。”^④这样，荀子就把“化性而起伪，伪起而生礼义”放到了“成圣”

① 《荀子·解蔽》。

② 《荀子·劝学》。

③ 《荀子·性恶》。

④ 《荀子·性恶》。

的关键地位。他的这种思想强调了道德主体的能动性，强调了礼义的教化作用，突出了圣人在道德教导中的巨大影响力，从而也凸显了社会管理和社会秩序的重要性和必要性。

概括而言，“化性起伪”的途径又包括如下几个方面：

第一，礼义教化。荀子特别强调教育对人性改造的重要性，他说：“君子博学而日参省乎己，则知明而行无过矣。”^①其实，儒家自孔子开始便一直都有重视教育的传统。孔子曰：“好仁不好学，其弊也愚；好智不好学，其弊也荡；好信不好学，其弊也贼；好直不好学，其弊也绞；好勇不好学，其弊也乱；好刚不好学，其弊也狂。”^②想要成就“仁”“智”“信”“直”“勇”“刚”等美德，就必须依靠后天的“学”。“不好学”，则“仁”“智”“信”“直”“勇”“刚”等美德无法实现，反而陷入“愚”“荡”“贼”“绞”“乱”“狂”等流弊。荀子显然沿承了孔子注重后天教育的传统，凸显了教育对人和社会的规范作用。所不同的是，孔子和孟子等更加推崇“自律道德”，而荀子则以“他律道德”的方式教人，重视后天教育对人的强制社会化作用。

第二，人的主观自觉。人们会通过观察和模仿生活中的榜样、示范者而获得社会要求的礼义等道德规范，并在不断学习和强化的过程中将社会规范化为自觉行动。这便是荀子在《儒效》篇中讲的“积靡”。它是一种观察、仿效社会成员的道德行为的社会学习方式。荀子在《劝学》篇中强调这是一个需要长期积累的过程。道德主体不断地学习，最终积累到一定程度，就能实现礼义的自觉。

第三，环境的潜移默化。在荀子看来，周围环境对道德个体

① 《荀子·劝学》。

② 《论语·阳货》。

有着某种无意识的积极影响，他说：“择良友而友之，则所见者忠信敬让之行也。”^①在社会交往中，与品德好的人交往必然会或多或少潜移默化地影响到社会个体。此外，荀子还讲：“越人安越，楚人安楚，君子安雅，是非知材性然能也，是注错习俗之节异也。”^②也就是说，社会大环境导致人们“注错习俗”，从而达到“化性”“移志”“移质”的效果，因此，荀子强调“谨注错，慎习俗”“居必择乡，游必就士”。

此外，值得注意的是，荀子的人性论其实暗含着一定的内在紧张。荀子讲“化性起伪”并不是一味地要求“化性”，而是同时要“养欲”“养性”。荀子言：“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，故制礼义分工，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。故礼者养也。”^③“人莫贵乎生，莫乐乎安，所以养生安乐者，莫大乎礼义。人知贵生乐安而弃礼义，辟之是犹欲寿而刎颈也。”^④这里荀子又肯定了“欲”（与性相当）存在的必要性，他讲先王创制礼义、分工是要“养人之欲，给人之求”，这就意识到了部分“欲”的合理性，礼义不是要完全革除掉欲，而是要“养欲”，即“使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长”。因此，荀子不仅讲“性伪分”，也强调性与伪可以“合”，他说：“性伪合，然后成圣人之名，一天下之功于是就也。”^⑤周炽成认为荀子的人

① 《荀子·性恶》。

② 《荀子·荣辱》。

③ 《荀子·礼论》。

④ 《荀子·强国》。

⑤ 《荀子·礼论》。

性论包含逆性与顺性两个截然相反的方面：“当荀子主张化性起伪，逆性而行时，他对人的自然欲望持否定的态度；而当他主张养欲给求，顺性而行时，他对此持肯定的态度。当他持后一态度时，他实际上否定了性恶论。”^①只有注意到荀子的人性论同时具有逆性和顺性两个方面，才能全面把握荀子人性论思想的丰富内涵。

第三节 “明分使群”与“群居和一”的社会论

重视外王学是荀学的一大特点，荀子对于如何成圣的讨论最终要落实到圣人“使天下皆出于治”。儒家传统的“外王学”在荀子这里得到了进一步的发挥。

一、“明分使群”的社会分层论

正如郝大维、安乐哲所言：“中国人关于人的概念本身就包含了共同体的承诺，在这样的情况下，由自由主义民主所渴望的价值观就不被视为一种理想。相反它被认为是一种病态。”^②在先秦儒家传统中尤其如此。荀子对人性恶的讨论凸显了人是社会性的动物，人性如果没有社会化便会沦落为动物性，人与动物的根本区别在荀子那里被规定为社会性，即“人能群”。人类以群体性、社会性的方式生存与生活是其优异于动物的地方。

荀子对人的有限性有深入的觉察。人在自然界中，没有虎豹的速度，没有鹰的眼睛，没有狼的耳朵，没有熊的力量，在这些

① 周炽成：《逆性与顺性——荀子人性论的内在紧张》，《孔子研究》2003年第1期。

② 郝大维、安乐哲：《先贤的民主》，南京：江苏人民出版社，2004年，第146、186、187页。

生理方面，人都不如禽兽。所以荀子说：人“离居不相待则穷”^①。人们组成社会、结成“群”这是人类不可回避的生存维度，人的优越性也正好表现于“人能群”。荀子说：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气、有生、有知，亦有义，故最为天下贵也。力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也”。^②人若单打独斗，离群索居，便不能够在自然界很好地生存下去；人类依赖于社会生活，则能强有力地制服自然。“百技所成，所以养一人也。而能不能兼技，人不能兼官，离居不相待则穷”，^③所以“人生不能无群”^④。梁启超在《先秦政治思想史》中曾高度评价荀子对社会起源的分析，他说：“荀子性恶，故注重物质上之调剂。荀子论社会起源最为精审。……此言人之所以贵于万物者，以其能组织社会，社会成立则和而一，故能强有力以制服自然，社会何以能成立，在有分际。”^⑤

那么，什么是荀子所说的“群”呢？储昭华总结为如下四点：其一，指的是人所具有的能结成群体的群体性或社会性，这一语境上的“群”是社会意义上的“群”。其二，指的是群体。其三，指数量之多。其四，作为动词“聚集”“会合”之义。^⑥这里较为全面地总结了荀子所言之“群”的基本内涵，但就一般意

① 《荀子·富国》。

② 《荀子·王制》。

③ 《荀子·富国》。

④ 《荀子·王制》。

⑤ 梁启超：《饮冰室合集（九）》，北京：中华书局，1989年，第92页。

⑥ 储昭华：《明分之道——从荀子看儒家文化与民主政道融通的可能性》，第186页。

义而言，荀子言“群”最主要的还是突出其社会意义和群体意义。

荀子所谓的“群”并不是人类个体无秩序的简单聚集，而是意味着具有秩序的社会。和谐的社会秩序是春秋战国时期思想家们所向往、追求的理想目标，他们有着深厚的“秩序情结”。^①荀子说：“农分田而耕，贾分货而贩，百工分事而劝，士大夫分职而听，建国诸侯之君分土而守，三公总方而议，则天子共己而已矣。”^②社会分工协作、人类相依互助，这样就打破了单个个体的有限性，从而发挥了“群”的优势，令人能够利用和改造自然。荀子说：“群道当，则万物各得其宜，六畜皆得其长，群生皆得其命”，“序四时，裁万物，兼利天下。”^③在荀子看来，“群”建立的关键是“分”。所谓“分”，既有社会分工之意，又指等级分别。“群”必定有着一定的社会分工，这样又导致社会成员的等级差别，这都是“群”的应有之义。荀子说：“离居不相待则穷，群而无分则争。穷者患也，争者祸也。救患除祸，则莫若明分使群。”^④人不群不能生存，但如果群没有“分”，就会陷入争乱，从而大大削弱群的能力，因此，建立分工明确、等级分明的人类社会是荀子推崇的社会理想。

可见，“分”在荀子的社会思想中占有极为重要的位置。据储昭华分析，荀子所谈的“分”的涵义多达十一种，分别为：①日常具象意义上的分解、分割、划分；②作为名词的区别、差异之义；③作为动词的区分、分别、分析；④从主体角度而

① 丁成际：《“群居和一”如何可能——荀子“人能群”思想简论》，《哲学动态》2011年第9期。

② 《荀子·王霸》。

③ 《荀子·王制》。

④ 《荀子·富国》。

言的分辨、判别；⑤“分配”之义；⑥“分界”“确立限度、界限”之义；⑦“职分”；⑧“分工”；⑨“纲要、要领、关键”；⑩“分歧、纷争”；⑪“等级、名分”。^①概括而言，荀子最终想解决的仍然是天人之分和人与人之分的问题。其中，人与人的社会分职、分工在荀子外王学中又尤为重要。关于“分”的讨论是荀子外王学的重要内容。荀子说：

皆有可也，知愚同；所可异也，知愚分。势同而知异，行私而无祸，纵欲而不穷，则民心奋而不可说也。如是，则知者未得治也；知者未得治，则功名未成也；功名未成，则群众未县也；群众未县，则君臣未立也。无君以制臣，无上以制下，天下害生纵欲。欲恶同物，欲多而物寡，寡则必争矣。故百技所成，所以养一人也。而能不能兼技；人不能兼官。离居不相待则穷，群而无分则争。穷者患也；争者祸也。救患除祸，则莫若明分使群矣。强胁弱也，知惧愚也，民下违上，少陵长，不以德为政，如是，则老弱有失养之忧，而壮者有分争之祸矣。事业所恶也，功利所好也，职业无分，如是，则人有树事之患，而有争功之祸矣。男女之合，夫妇之分，婚姻聘内送逆无礼，如是，则人有失合之忧，而有争色之祸矣。故知者为之分也。^②

在上述文献中，首先，荀子认为人有“知”与“愚”之分，应让“知者得治”，从而才有贵贱、君臣之分，强调智者在社会中的首要地位，并强调君臣、上下之分的重要性，这些无不凸显了荀子的贵族意识。其次，荀子主张强弱、知愚、上下、少长之

① 储昭华：《明分之道——从荀子看儒家文化与民主政道融通的可能性》，第131-133页。

② 《荀子·富国》。

分是“德政”的表现，这种“分”一旦错位，便会导致“老弱有失养之忧，而壮者有分争之祸矣”，进一步便会导致社会的祸乱、争夺。此外，夫妇、婚姻以及日常行为规范也需要有分判、秩序，否则将没有和谐的人际关系。而且荀子还设定了“分”的主体——知者。社会的“分”不能毫无规则，而应该在圣人、君子、智者的智慧下来完成。最后，荀子从反面论证，如果不能恰当地使人各得其“分”，那么社会将会产生各种危机和危害。

值得特别注意的是，在荀子这里，君臣之分居于极为重要的地位。到了荀子所生活的战国时期，“政治性‘国家’已经根本不同于三代那种有浓厚血缘共同体色彩的所谓‘家天下’，而体现为社会微观结构的家庭秩序的父子关系比不上体现为社会宏观结构的政治性秩序君臣关系所具有的现实迫切性，所以荀子所要考虑的问题的重心是以君臣关系为主的国家秩序而非以父子关系为主的家庭秩序。在荀子这里，君权压倒了父权”^①。因此荀子与孔孟强调父子关系的绝对重要性显然不同，这也正是其社会管理思想的独特性之所在。

二、“群居和一”的社会理想论

进一步的问题是：“分”又应该遵循什么样的规则呢？在荀子看来，有两大要素：其一，“分何以能行？曰：义”^②；其二，“分莫大于礼”^③。也就是说，社会道德和礼法制度是“分”的基本规则，也是“群”的组织原则与方法。

① 丁成际：《“群居和一”如何可能——荀子“人能群”思想简论》，《哲学动态》2011年第9期。

② 《荀子·王制》。

③ 《荀子·非相》。

荀子讲“分”实质上是以“礼义”为准则的“分”，只有在“礼义”的引导下，“分”才能达到“和”“宜”的理想状态。荀子认为礼起源于合理调节和控制人类欲望的需要，他说：“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。”^①只有有了礼，才能“定分”，才能“辨”，人类社会才能拥有理想的合理秩序。

荀子说：“人之所以为人者，何已也？曰：以其有辨也。”能够辨别人伦是非是人之为人的根本特性。禽兽“有父子而无父子之亲，有牝牡而无男女之别”，可见，荀子将社会分工、等级制度看作人区别于动物的根本之所在。“人道莫大于辨，辨莫大于分。”^②在荀子看来，按照礼来“分”“辨”，人类社会才能有君臣、父子、兄弟、男女等不同社会角色，也才能避免社会的混乱和无序。

荀子将其理想的社会描述为“群居和一”，他说：“故先王案为之制礼义以分之，使有贵贱之等，长幼之差，知愚、能不能之分。皆使人载其事而各得其宜，然后使恣禄多少厚薄之称。是夫群居和一之道也。”^③“制礼义以分”，社群才能达到理想的秩序状态，贵贱、长幼、知愚、能不能各得其所，各得其宜，这样和谐安定的社会是荀学追求的最高目标。荀子说：“上取象于天，下取象于地，中取则于人，人所以群居和一之理尽矣。”^④

荀子的“和一”并不是取消社会等级的绝对平等，而是秩序井然、分工明确、职责分明的和谐社会。他说：“分均则不遍，

① 《荀子·礼论》。

② 《荀子·非相》。

③ 《荀子·荣辱》。

④ 《荀子·礼论》。

势齐则不壹，众齐则不使。……夫两贵之不能相事，两贱之不能相使，是天数也。势位齐而欲恶同，物不能赡，则必争，争则必乱，乱则穷矣。先王恶其乱也，故制礼义以分之，使有贫富贵贱之等，足以相兼临者一，是养天下之本也。《书》曰：‘维齐非齐’，此之谓也。”^①按荀子的设想，每个社会成员承认有自己相应的不同社会角色和地位，人人都有相应的权力、权利、义务，这样有机地结合而成的社群成员安心于自己的角色，才能使得社会秩序良好、和谐。而且荀子还认为，势位相等的人无法相互指使，必要在权力层面上形成等差结构，故而以国君为最高权位的权力等级制就构成了其社会管理的基本权力结构。

在社会分工中，荀子认为君主在社会结构中处于非常重要的地位。他说：“君者，善群也。群当道，则力一物而得其宜，六畜而得其长，群生而得其命。故养长时，则六畜育；杀生时，则草木殖。”^②荀子直接把“君”定义为“善群”者，这是他对理想中的君王的基本要求。一个和谐有序的理想社会离不开一个“善群”的最高统治者，这是荀子“群”“分”思想发展的必然结果。荀子又说：“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。善生养人者人亲之；善班治人者人安之；善显设人者人乐之；善藩饰人者人荣之。四统者俱而天下归之，夫是之谓能群。”^③这就具体地提到了善群、能群的君主应具有什么样的素质。

此外，荀子对各种官吏的职责也有所分判，他说：“宰爵知宾客、祭祀、飨食、牺牲之牢数，司徒知百宗、城郭、立器之

① 《荀子·王制》。

② 《荀子·王制》。

③ 《荀子·君道》。

数，司马知师旅、甲兵、乘白之数。修宪命，审诗商，禁淫声，以时顺修，使夷俗邪音不敢乱雅，大师之事也。修堤梁，通沟浍，行水潦，安水臧，以时决塞，岁虽凶败水旱，使民有所耘艾，司空之事也。”^①文武百官各自明确自己的职务，不僭越自己的职权，这样的分工合作使得整个官僚机构能够和谐运作而不发生紊乱。荀子认为君臣之分、统治机构的合理分工、协作是达到群居和一的前提。荀子还说：“请问为人君？曰：以礼分施，均遍而不偏。请问为人臣？曰：以礼侍君，忠顺而不懈。请问为人父？曰：宽惠而有礼。请问为人子？曰：敬爱而致文。请问为人兄？曰：慈爱而见友。请问为人弟？曰：敬诘而不苟。请问为人夫？曰：致功而不流，致临而有辨。请问为人妻？曰：夫有礼，则柔从听侍；夫无礼，则恐惧而自竦也。”^②这里荀子又具体规定了君臣、父子、兄弟、夫妇的处世方式，总的原则是按照“礼”来规范。可见，对于不同的人伦关系，以及同样的人伦关系在不同的境遇下应该如何合理安排，荀子都作了详细的探讨。他所勾勒的这么一个和谐、统一、有序的社会图景，是一个君贤臣忠、父慈子孝、兄友弟敬、夫睦妻恭的理想社会，也即荀子所说的“群居和一”的状态。

总之，在荀子看来，个体人性蕴含的恶的潜在倾向需要后天社会性的“化性起伪”来抑制、消除，而“化性起伪”又离不开“明分使群”的具体社会活动。当“群”按照“义”和“礼”的基本原则来进行“分”的时候，人类社会最终能够达到“群居和一”的理想状态。荀子的社会管理思想基本上是基于这种人性论、社会论来展开的。

① 《荀子·王制》。

② 《荀子·君道》。

本章结语

如上所论，荀子思想的社会现实性品格浓厚，其在先秦儒家思想家中最为重视社会管理的问题，并发展出一套系统的社会管理思想。这些思想实与其哲学的一般理论具有密切关系。更为具体地说，荀子的哲学思想为其社会管理思想奠定了理论基础，其社会管理思想实为其哲学思想在社会管理问题上的具体发展与表现。

首先，我们可以看到，在儒、道、墨三家争竞的背景下产生了荀子的天论及天人关系思想，他认为天是一个没有人格、没有意志的自然实体，没有任何的神秘色彩。对荀子来说，天地万物乃至人身的官能，及其以生以养所有之事为皆是此无为无求之天的化育结果。天依照一定的法则自然地化生万物，人的自然生命同样也是天之生化链条上的一环。因此，尽管人不应与天争职，但却可以通过自己的作为与天之职能相配相参。

其次，荀子提出了著名的“制天命而用之”的思想。荀子这一天人思想的突出点在于强调天人各有其职分。天被理解为自然之天，不再是有意志、有人格的主宰人之命运的神性之天。这样的天被斩断了与人世治乱祸福的神秘交感联系。社会的兴衰治乱和个人的祸福荣辱取决于人自身的作为，而与天之自然运行并无直接的必然联系。这个思想是很关键的。正因为这样，个体及社会的命运应该也可以由人自己来负责，而社会管理存在的空间即由此而来——社会管理正是从人类社会自身出发寻求主宰自己命运的关键方式。另外，“明分”的思维方式，从天人关系上面，延伸到人与人、人与社会的关系上面，荀子就由天人各有职分进一步强调人各有职分，“明分”具有了社会管理的普遍原则和方法的意义。

再次，为了对人类社会的管理如何可能这一问题进行具体的探索，荀子深入考察了人的本性、习性以及人与人、人与社会、人与自然的关系等问题，形成了一套独具特色的人性理论，为其社会管理思想提供了理论基础。荀子批判性地继承和发展了诸家对人性的思考，形成了他自己独特的理解。荀子主张人性是人与生俱来的自然本性，这便肯定了人性的同一性和普在性。同时，荀子强调“伪”（人为）之于人性的不可或缺性。这是荀子社会管理思想的内在要求。因为在荀子看来，人性并不缺乏恶的方面，所谓“人之性恶，其善者伪也”。重要的是，荀子究竟是在什么层面和角度来说性恶。从社会管理的角度来看，如果顺任人之情性随意发展，的确容易导致人与人之间的争夺和伤害，引起社会的混乱和动荡，因此荀子的“性恶”说也是促使他思考社会管理如何进行的一个原由。这种思考就表现在他所说的“化性起伪”及其几个方面上。这几个方面的说明，基本都是荀子社会管理思想的重要内容，本书将在下面逐一阐明。

最后，与孟子不同，荀子对人性的有限性和可塑性有深入的洞察和积极的回应。“明分使群”的观念就是在天人关系的基础上对人类社会的集中说明。同时，它也是荀子用以建构社会形态的一个核心思想。因此，“分”和“群”就是我们要重点注意的。在社会分工中，荀子认为君主在社会结构中处于非常重要的地位，这一点后面还会继续讨论。更为醒目的是，在“群”和“分”的视野下，荀子提出了“群居和一”的社会理想，其社会管理的根本目标还是在于实现一个秩序井然的理想社会。

第二章 礼乐刑政与王霸兼采： 荀子的制度思想与管理方法

业师吴根友教授指出，传统知识与学问是以“治道”为中心的。^①如司马谈所说，诸子“皆务为治者”，周秦诸子“治道”的核心内容，即是庄子说的“内圣外王之道”。内圣是属于道德哲学的，外王是属于政治哲学的。虽然诸子的思想是“内圣”与“外王”相兼，但也都有所偏重。或重内圣之学而发展出体系严整的道德哲学，如孔子、孟子主张的仁政，就是以修身为本，要正心，要诚意，达致反身而诚，成为道德至尚的圣人，仁民而爱物，再推己及人以至于天下，如此为政以德，天下之人便如众星拱北辰般拥戴，从而实现王道政治、世界大同。或重外王之学而建立一套完善严密的社会管理学，如法家主张的法术，乃试图通过外在的客观性的法律制度，把天下国家纳入秩序井然的规范化的管理模式之中，以实现王霸政治而统一六国。当然，孔子也重视外在性的礼乐制度的建设，然而孔子的礼乐制度承载了更多的道德内涵，体现出“德治”的特性。法家虽然批评儒墨，且在某种程度上继承并改造了道家对作为圣人的道德标准而提出的无为、无欲思想，但毕竟这一道德的要求远没有法治意味浓厚。

在德治与法治之间进行调和与折中的思想家是荀子。换言之，荀子的思想是礼乐刑政与王治霸道并兼融合的。作为一位承前启后的思想家，荀子既发挥了先秦儒家的礼乐思想，也接受了

① 吴根友：《传统学问（知识）分类体系的演变与当代“国学”一级学科建设问题初探》，《学海》2012年第4期。

道家、法家充满客观实在性的道治与法治的精神，把礼义从道德的内圣之道改造为制度性的外王之学。如李泽厚指出的：“如果说，孟子对孔学的发扬主要在‘内圣’，那么荀子则主要在‘外王’（说‘主要’，是因为孟也有‘外王’的一面，而荀也有‘内圣’的一面）。”^①“外王”比“内圣”有更为充分的现实实践品格，也是更为基础的方面……在荀子所有的思想观念中，最重要最突出的便是上述这点：即追溯‘礼’的起源及其服务于人群秩序的需要，从而认为人必须努力学习，自觉地用社会的规范法度来约束和改造自己，利用和支配自然。”^②如果说，荀子的礼学表现出更多的外王性质，其“乐论”则纯粹是儒家内圣之学的发扬。而礼论与乐论是荀子管理学体系中最为重要的二重奏，并且，荀子把内圣与外王之道很好地结合在礼乐之中，试图由此开出王治与霸道兼用的政治格局，从而实现混同六合、统一列国的目标。

因此，荀子的思想体系是折中型的，折中于儒、道、法，而以儒家为依归，可谓周秦轴心文明的一大总结。在第一章中，我们探讨了荀子的“明分使群”的社会建构观念和“群居和一”的社会组织观念，这主要是从社会分工、社会活动和社会职责等方面来立论，揭示“贵群”“为群”而重视群体价值和个体价值的重要性。同时，我们知道，“群”是一个社会性的概念，也是一个国家性的概念，从小的社群到全体民族所结成的国家，这是“群”的应然范围。荀子的“贵群”思想，就是企图建立和谐的社群，然后扩而充之，以至于国家和天下。上文也提到，社会管理中的“群”的分与合是按照礼义的内涵来制定的，礼是“群分”的指导性原则。因而，本章在前一章所论述的社会管理思想

① 李泽厚：《中国古代思想史论》，北京：人民出版社，1985年，第115-116页。

的哲学基础上，再来探讨荀子的社会管理思想在国家机制层面的基本表现和制度形式，即其具体应用，重点考察的是荀子的礼乐刑政思想，由此探究其王治霸道兼采，即内圣与外王融通的特性，以揭示荀子的制度思想与管理方法及其现代性启示。

第一节 礼乐刑政的制度思想

王安石曾说：“朝廷礼乐刑政之事，未尝在于学。学者亦漠然自以为礼乐刑政为有司之事，而非己所当知也。”^①宋儒渐渐地转向内圣的道德哲学后，便把礼乐刑政判作外在性的政治管理方法，而与心性之学区别开来，且淡然或等闲视之。然而，周秦的儒家是把礼学、乐论与心性道德结合而言的。孔子说：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”^②一个人没有仁义的道德善性，又怎么能遵循礼乐的规范呢？反过来说，一个能遵循礼乐规范的人，他对于仁义之性必有所熏习，故曰：“文之以礼乐，亦可以为成人矣。”^③“成人”即养成仁义之性，其前提就是以礼乐修身，因礼乐与仁相通。不仅如此，孔子还把礼乐与刑政合而论之。他说：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻。道之以德，齐之以礼，有耻且格。”^④又说：“礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足。”^⑤刑政或刑罚的治道虽然较德治或礼乐低一层次，但在现实的政治制度与管理方法中，始终是必要的，孔

① 王安石：《上皇帝万言书》，见李之亮笺注：《王荆公文集笺注》（上册），成都：巴蜀书社，2005年，第68页。

② 《论语·八佾》。

③ 《论语·宪问》。

④ 《论语·为政》。

⑤ 《论语·子路》。

子并不否认刑政存在的价值与合理性，不过更偏重于德治或礼治而已。荀子的礼乐刑政思想是从孔子的这两句话出发，而又有所阐扬，有所平衡，即把德治、礼治与法治（刑政）放在相对平衡的思想坐标上加以考虑和兼采，体现了儒法合流的思想形态。

郭齐勇教授说：“荀子的礼乐是与乐论相结合的，礼乐不仅调节人们的物质需求，而且也满足人们的精神需求。儒家的治道，是一种教化形态，也包含法治、刑政，但主要是通过礼乐教化提升每一个人的人格。以礼节民，以乐和民；礼乐刑政，相辅相成。荀子把儒家的礼乐相辅相成之道发挥到极致，主张‘美善相乐’，并指出通过礼乐教化可以提高百姓的文化素养，纯洁人心，成就每一个和乐庄敬的生命，达到理想的胜境。”^①我们说荀子有“儒法合流”的逻辑意向，只是要点明其思想是多元性的，而非独断型的；不过，我们并不认为荀子的思想是儒与法互相平衡而无所倾向的，实际上，荀子始终处处显露着儒家本色。在本章所论述的“礼乐刑政”中，他也表现出根本于儒家礼乐的特点，刑政是辅助性的元素。以下就礼、乐、刑分别进行论述。

一、礼制：社会管理的基本制度形式

（一）“为政以礼”：礼制的社会管理功能

《荀子·大略》曰：“礼者，政之挽也；为政不以礼，政不行矣。”^②礼是治国之具，是处理政治事务的指导原则，为政而不以礼，不建立与现实社会相适应的礼制，那么政治就没有了指导原

① 郭齐勇：《荀子：儒学思想史上的重要开拓者》，《河北学刊》2012年第5期。

② 《荀子·大略》。

则，而未能把握时义和失去时代的方向，终致停滞而不能向前发展，故礼制是国家治理的根本。因为，“礼者，人之所履也；失所履，必颠蹶陷溺。所失微而其为乱大者，礼也。”^①礼是人的立身之本，失去了立身之本就一定会道德沉沦；而且，即便是在行礼、复礼上的微小的过失，也可能导致国家大乱，这就是礼之所以为重的价值。故曰：“礼之于正国家也，如权衡之于轻重也，如绳墨之于曲直也。故人无礼不生，事无礼不成，国家无礼不宁。”^②礼对于治国安邦的重要性，就好比权衡之于轻重、绳墨之于曲直。没有权衡就不知轻重几何，没有绳墨就不知曲直标准，故人不遵循礼制则生而无意义，事不遵循礼制则不会成功，国家不遵循礼制则不可能安宁稳定。荀子把礼与人和国家并论，说明礼既是上层的国家制度，又是调节社会关系的道德原则；换言之，礼在这里兼具了道德与法制的双重属性。

荀子在论证“为政以礼”的必要性时，就是从道德与法制两方面加以阐述的。其一，就道德的方面而言。荀子认为，礼不完全是外在的规范性的制度或仪式，礼也是内在性的心性之学，盖“礼以顺人心为本，故亡于《礼经》而顺于人心者，皆礼也。”^③礼以顺应人的心性为根本，也就是说，人的心性为礼义的始基，所以在《礼经》上凡是能顺应人的心性的有形或无形的仪式、制度或学问，都可以称为礼。这有点泛化的倾向，但荀子主要强调的是，礼从心性道德中来，礼也可以培养人的心性道德。所谓：“礼者，养也。”^④礼可以“养人之欲，给人之求”，使人不会一味

①.《荀子·大略》。

②.《荀子·大略》。

③.《荀子·大略》。

④.《荀子·礼论》。

地追逐物质享受，也使物质不会因为人满足自我的欲望而匮乏或难以为继，礼的目的就是使人欲与物质间保持平衡的状态而互相促进、成长。在荀子看来，人欲是生而有之的，是人之常情，礼之养人欲就是养人情。故曰：“礼义文理之所以养情也”^①，其意如孔子说的“文之以礼乐，亦可以为成人矣”。养欲、养情的目的在于成人，其功夫论则在通过礼的修习而转化为内在的仁义道德。《礼记·曲礼》说“礼不下庶人”^②，荀子则说：“礼之生，为贤人以下至庶民也，非为成圣也，然而亦所以成圣也。不学不成。”^③习礼以成圣表明了礼的道德内涵，但人皆可以为尧舜，故成圣之礼不是专为贤人制作，对于普遍人也合适。因为，从根本上说，礼义符合人类的根本属性，尊重人性的自然规律，而表现出超越社会等级和意识形态的普适价值。

由于礼治之中隐含着德治的内容，或者说，礼治是以德治为始基和终极的，故曰：“礼者，人道之极也。”^④由礼而达致的人道的极致，既包括人的心灵秩序的安宁，也包括国家的社会秩序的和谐。N. 尼布尔曾说，用道德去取代政治，是试图取消政治存在的两大支柱：一是人性恶，二是权力欲。^⑤然荀子礼学的道德性特征，并不表明他试图以其道德属性来取消政治存在的两大支柱；相反，荀子是坚持性恶论的，他也非常注意权力与法术的政治性实用价值，且将此兼容到礼的本质中来。

其二，就法制方面而言。在第一章中，我们分析了荀子“天

① 《荀子·礼论》。

② 《礼记·曲礼》。

③ 《荀子·大略》。

④ 《荀子·礼论》。

⑤ N·尼布尔：《道德的人与不道德的社会》，贵阳：贵州人民出版社，1998年，第1页。

人相分”的思想，并认为这与道家“天道自然”说相关；而且，“天人相分”是道家的天道自然观向法家的法术势一体转变的关键或枢纽，因其取消了天的外在超越性，强化了人的主观能动性，认为天与人各有职司，人事、人道与天道不相关，人文世界的制度与管理方法不是天道，而是“人道之极”的礼。从“天人相分”的角度说，礼必定是源于人而非天，这表明荀子把春秋以前的礼所含摄的宗教属性都否定和排除掉了，完全地赋予礼以人文的内涵和俗世的功能。荀子还把天人相分的“分”的思维带入礼学之中，发展出礼学的“定分”思想。《非相篇》曰：“辨莫大于分，分莫大于礼。”^①以礼为“定分”的前提和原则，其实透露出法家的“法”的权利意识。如梁启超所指出的：“通观《论语》所言礼，大率皆从精神修养方面立言，未尝以之为量度物质工具。荀子有感于人类物质欲望之不能无限制也了，于是应用孔门所谓礼者以主其度量分量。”^②又谓：“荀子之以分言礼，……质言之，则将权力之争夺变为权利之认定而已，认定权利以立度量为界，洵为法治根本精神。……因而，荀子所谓礼，与当时法家所谓法者，其性质实相逼近。”^③然则，荀子把法制精神带入礼学中，实际上是为孔子的主观道德性之礼注入了更多客观的他律性质，表现出法制化的倾向，而使其原来的伦理本质愈加强制化与制度化，且与人类自性日益分化而成为一种强大的“异己”力量，反过来又约束或束缚人的行为和欲望。荀子说：“隆礼至

① 《荀子·非相》。

② 梁启超：《先秦政治思想史》，北京：东方出版社，1996年，第16页。

③ 梁启超：《先秦政治思想史》，第117、120页。

法。”^①至者，致也，隆礼的更高境界是把礼上升为自我完善、社会管理与国家治理的纲常大法，即人人遵守的有利于社会关系和社会秩序的保护与发展的规范体系，法家更进一步地转化为完全的客观实在性的法律制度。

所以，“为政以礼”的社会管理逻辑是：礼是治国的首要之具，因为礼具有道德和法制的双重属性，礼治包含了德治和法治的内容，承载了内圣与外王的理想。荀子处处强调“为政以礼”的重要性。《王制》篇说：“礼义者，治之始也。”^②礼义是国家治理的基本原则。《不苟》篇则说：“礼义之谓治，非礼义之谓乱也。”^③一治一乱皆以礼义为标准，遵循礼义则国家大治，违背礼义则国家大乱。因而，《富国》篇说：“修礼以齐朝，正法以齐官，平政以齐民，然后节奏齐于朝，百事齐于官，众庶齐于下。”^④修礼、正法、平政，然后朝廷一致、百事整齐、人民安宁。而修礼即严格地执行礼义的指导原则，是这一系列的社会政治管理模式中最为关键和最为基本的一个环节。由此可知，荀子“隆礼”思想指向的是以礼为政，礼学是荀子社会管理的基本内容。接下来的问题是，为政以礼的主要内涵是什么，礼的功能是什么，以及如何发挥其功能，即怎么用礼来管理国家和怎么把礼落实为有形的制度。

（二）“礼之大凡”：礼制的社会管理内涵

荀子说：“礼之大凡：事生，饰驩也；送死，饰哀也；军

① 《荀子·君道》。

② 《荀子·王制》。

③ 《荀子·不苟》。

④ 《荀子·富国》。

旅，饰威也。”^①凡者，纲要之辞，即礼的主体内涵，荀子概括为：事生，即生之礼，如吉礼、宾礼、嘉礼等属之；送死，即死之礼，凶礼属之；军旅，即军之礼，军礼属之。可见，荀子把“礼之大凡”表述为三事，其实包含了吉凶宾军嘉等五礼。荀子说：“礼者，谨于治生死者也。生，人之始也；死，人之终也；终始俱善，人道毕矣。故君子敬始而慎终，终始如一，是君子之道，礼义之文也。”^②礼的主要功能在于治理人的生死大事，因生是一个人的开始，死是一个人的终结，终始都能达致美善的境界，那么人道就完美无瑕了。所以，君子既敬重人生开始的阶段，也慎重于人生最终的结局，努力使人的一生终始皆如一。而使其保持如一之道的，就是坚守礼义，即孔子说的“克己复礼”，也是荀子说的事生、饰死，即“人无礼不生”^③。

由是，荀子继承了周代的礼仪和礼义，也继承了孔子的礼学精神。孔子曾说：“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也。其或继周者，虽百世，可知也。”^④这种因“时义”而有所选择和有所损益的礼学精神，在荀子的思想中也有所继承，如他说：“礼者，断长续短，损有余，益不足，达爱敬之文，而滋成行义之美者也。”^⑤所谓的“断续损益”就是顺应“时义”而改良礼仪和礼义，而“达爱敬之文，滋成行义之美者”是表明礼的道德属性及其普遍性。他还说：“若夫断之继之，博之浅之，益之损之，类之尽之，盛之美之，使本末终始，

① 《荀子·大略》。

② 《荀子·礼论》。

③ 《荀子·修身》。

④ 《论语·为政》。

⑤ 《荀子·礼论》。

莫不顺比，足以为万世则，则是礼也。”^①这段话的意思在于说明礼的损益之义和普遍之性。所以，荀子的礼学不在于制作或改善传统的礼仪规范，他更关心的是如何发明礼学的时代精神以适应变迁的社会情实，使礼经由“损益”的改良后，重新发挥其文化资源的有效性，从而对国家制度的建设和国家管理的实践皆能有所助益。故荀子说：“今废礼者，是弃表也，故民迷惑而陷祸患，此刑罚之所以繁也。”^②礼是人的行为和国家实践的标准和规范，废弃礼仪就等于撤除了这些思想性的指导原则。荀子强烈地批判了当时的思想家和执政者在构想和实行其社会管理学时，竟然把礼摒除其外，造成礼在天下一统的进程中的隐微缺席的现象。荀子则认为，礼在任何时候都具有“在场性”，就是礼的主体自性与世界物象是始终如一的，只要物象是存在的，则不论其如何变迁，礼的自性必定是与物象相合相契的。荀子的礼学宗旨就是，揭示礼的在场性仍然有文化意义，并把礼的在场性转化为现实的、真正的“在场”，使礼落实为国家制度而发挥其管理国家的功能，故荀子才以礼来贯通人的生死终始之事，要让每个人终其一生都遵循礼义来生活，推而广之，至于国家亦然。

基于这种形上精神的诉求，通观《荀子》全书，荀子在谈论“礼之大凡”的时候，重在对礼义进行思想性的诠释，如《礼论篇》就完全是思想性的而非仪式性或形式性的。虽然在《大略篇》中他也谈到朝觐之礼、亲迎之礼、聘礼等，但他并没有把礼的主体内容范围于揖让周旋的仪式上。春秋时期的子大叔就曾有过“礼仪之辨”，并引用子产的话，曰：“夫礼，天之经也，地之义

① 《荀子·礼论》。

② 《荀子·大略》。

也，民之行也。”^①礼是天道的经纬，是自然界的公理，也是人类的行为法则，是蕴含形而上本质的思想资源。荀子的礼学也如此，他对礼有一种形而上的追求，也赋予礼以形而上的性格，如他说：

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，万变不乱，貳之则丧也。礼岂不至矣哉！立隆以为极，而天下莫之能损益也。本末相顺，终始相应，至文以有别，至察以有说，天下从之者治，不从者乱，从之者安，不从者危，从之者存，不从者亡，小人不能测也。^②

礼的功用可以和合天地，耀明日月，序列四时，运行星辰，导流江河，昌盛万物，节制人的好恶之情，令人的喜怒之意皆得其所当，故用礼来规范百姓则百姓和顺，用礼来规范执政者则执政者通明，这样的话，不论社会如何变迁、变化，这种迁化的运动也必定是在礼的规范之内而秩序井然、有条有理。所以说，礼的功用至矣、极矣，建立礼义而为国家治理的最高准则，则天下太平而万事万物皆达致平衡与平和的状态，再不需要任何的损益或调适了。荀子把礼义推崇至如此高的境界，如同子思《中庸》曰：“致中和，天地位焉，万物育焉。”^③礼所能达致的效果与“中和”所发挥的作用是相似的。因为子思的“中和”与荀子的“礼学”都蕴含形而上的思想诉求，荀子从未斤斤于俯仰揖让的仪式。

荀子讲“礼之大凡”，主要是参考时代精神来重新解释礼的

① 《春秋左氏传》昭公二十五年。昭公五年也记载了女叔齐的“礼仪之辨”。

② 《荀子·礼论》。

③ 《礼记·中庸》。

主体内涵和管理功能，以将礼的潜在的在场性转化为在场的现实性。所以，荀子礼学所为之努力的理想是，在礼崩乐坏的天下政治制度与管理中，继承传统礼学的普适性价值，进而发明礼之存在的时效性，让礼所具有的内在规范贯彻到政治与社会实践中，然后把政治与社会都引导至秩序化的路径上来，令天下在有秩序的秩序中完成统一的进程，而不是以战争流血的方式来统一天下。

（三）“审之以礼”：社会管理的价值标准

实践礼治的关键是建立礼制，把形上的礼学思想落实为形下的国家制度，即由内圣而转化为外王，将礼义制度化和工具化，并强化礼作为国家与社会政治管理模式的意义，这是荀子礼学的实用性价值。既然为政必须以礼，而把礼义贯彻到政治管理中的最有效的方式，就是遵循礼义来建立一系列的制度规范，以实现国家和社会的稳定性秩序。故《君道》篇说：

请问为人君？曰：以礼分施，均遍而不偏。请问为人臣？曰：以礼侍君，忠顺而不懈。请问为人父？曰：宽惠而有礼。请问为人子？曰：敬爱而致文。请问为人兄？曰：慈爱而见友。请问为人弟？曰：敬恤而不苟。请问为人夫？曰：致功而不流，致临而有辨。请问为人妻？曰：夫有礼，则柔从听侍；夫无礼，则恐惧而自竦也。此道也，偏立而乱，俱立而治，其足以稽矣。请问兼能之奈何？曰：审之礼也。古者先王审礼以方皇周浹于天下，动无不当也。故君子恭而不难，敬而不巩，贫穷而不约，富贵而不骄，并遇变态而不穷，审之礼也。^①

^① 《荀子·君道》。

荀子认为，君臣、父子、兄弟、夫妻各自皆有其应该遵循的礼义，君臣、父子、兄弟、夫妻又是相对而依存的，故君之礼与臣之礼、父之礼与子之礼、兄之礼与弟之礼、夫之礼与妻之礼，都应该同时建立，才能使得国家与社会大治，否则“偏立而乱”，即只有君之礼而无臣之礼，则国家大乱，其他亦然。因此，每一种社会关系的建立都要“审之礼”，申言之，社会关系的和谐与发展，要遵循与之对应的一套礼制，由此建立多种多样的礼义制度，把社会关系纳入规范化的秩序之中，以保证国家与社会的稳定与和谐。

所以，荀子的“审之以礼”是主张以礼来处理各种社会关系，也就是依循礼义而建立礼制，使礼渗透到国家和社会的各个层面，用制度化的礼来规定社会各个阶层的权利与义务。在荀子看来，礼是国家治理的总体纲领，礼学中所内涵的秩序性只要普适为国家运行的制度规范，那么国家的一切事务就能够井然有序地开展和前进了。这些礼制的主要形式，就是上文所讨论的“礼之大凡”的具体形式，即吉凶宾军嘉等五礼，如《荀子》文本中说的朝聘之礼、亲迎之礼、乡饮之礼、寝庙之礼、守丧之礼等，包含了社会生产关系的方方面面，从社会的分工、分配到消费，无不在礼的范围之内。荀子认为，用礼制协调人与人的关系，实际上包括了整顿吏治、调整生产资料的所有制形式和调整产品的分配形式，使社会在再生产与再分配中达致某种意义上的权利与义务的平衡，从而缓和各种社会矛盾，使社会趋向平和。

当然，礼制中透显着德治的内涵，因礼可以“成人”，即修习礼义而提升个人的道德；但荀子认为，人性本恶，要使性恶之人能够自觉自主地修习礼义，需要一套完善的、有强制性和约束力的礼制来保证。《大略篇》说：“行之得其节，礼之序也。……

礼，节也，故成。……审节而不和，不成礼。”^①人的行为与欲望之所以得到节制，是因人修习礼义，是礼的秩序性安顿于人的心性，然后使行为获得一种自觉的自我约束。所以，礼义是一种节制性的秩序，能够成人，即使人成为一个有道德、有价值的人，且由成人而成物，把国家和社会也引导入秩序化的境界之中。同时，节制性不等于强制性，礼的节制性包含着和谐的属性，国家、社会与个人不会因为礼的节制而产生压迫感，也不会因礼的节制而产生不自由感，而是在礼的节制中感受到一种秩序内的和谐，因和谐而自由，因自由而心性舒泰，这也是孔子所说的“从心所欲不逾矩”。荀子的礼之“节”就是孔子的心之“矩”，循礼而有节即是从心而有矩，只不过一是对内在心思的约束，一是对外在行为的约束。

总之，荀子的礼学与礼制的终极理想是成人与成物，所谓：“人无礼则不生，事无礼则不成，国家无礼则不宁。”^②换言之，要成人、成事而令国家安宁，必须坚持以礼修身、以礼处事和以礼治国。这表明，荀子礼学尝试处理好各种道德关系、法律关系与政治经济的关系。因为礼学中包含了道德、法律与政治的内涵，克己复礼而化性起伪，消化人性中的恶性，唤起人性中的善性，乃能成为一个有道德的仁人；以礼为指导原则来处理社会事务和治理国家，便能把礼的秩序性落实到现实层面，从而使得社会与国家在礼义制度的规范内井然有序地运行。可以说，荀子在世道坏乱的战国末年大力阐扬被孟子所忽视的礼学，因其礼学的核心性质就是秩序与和谐。荀子认为，礼义安顿于内是心灵秩序，形显于外则是社会秩序、国家秩序与天下秩序，人心的秩序

① 《荀子·大略》。

② 《荀子·修身》。

化与世界的秩序化所导向的理想目标就是人与自然的和谐共存。仁义或者能得天下，而要守天下，则须秩序化的礼学来提供一套完善的社会制度，把国家政治事务纳入规范的体系之内，建立与生产力和生产关系相适应的领导制度、组织制度和工作制度等具体制度，以保障政治实体的客观实在性及国家权力的有效制约性。如此，才有可能实现国家的秩序化与社会的和谐化。

其实，荀子对思想文化进行整理的一个重要表现，就是重整了礼制的丰富内容，对礼制的起源、内容、作用等各个方面都有所继承和发挥。因此，说荀子深于礼学，一点也不为过。从本研究的角度看，礼本身既是一种社会规范，也是一种社会管理手段。所谓社会规范，指的就是人们共同遵守的、规定了在某种特定情况下采取哪些适当的行为的条例或准则。^①因此，在荀子看来，面对“礼义不行，教化不成”^②的现实世界，通过礼制来重整和建立社会思想文化秩序，就是一个必然的选择，即所谓“修六礼，以节民性；明七教，以兴明德”^③。在此我们认为，无论是从文化历史框架来看，还是从社会管理学的建构考察，都可以挖掘出荀子礼制思想的合理内容。

二、乐制：柔性化的管理模式

（一）“乐者乐也”的道德管理秩序

音乐是用有组织的物理之声构成的听觉意象来表达人们的思

① 伊恩·罗伯逊：《社会学》，北京：商务印书馆，1990年，第74页。

② 《荀子·尧问》。

③ 《荀子·大略》。

想感情与社会现实生活的一种艺术形式。上古音乐是诗、歌、舞三位一体的，故音乐首先是形体与语言的形式艺术，然后才是情感美学的心灵艺术。然而，周秦学者的乐论思想，几乎都是注重心灵而轻视形式的，都把音乐与情感的关系摆在首要地位来考虑，故形成了音心相感的音乐美学。《国语·周语下》载单穆公曰：“夫乐不过以听耳，而美不过以观目。若听乐而震，观美而眩，患莫甚焉。夫耳目，心之枢机也，故必听和而视正。听和则聪，视正则明。聪则言听，明则德昭。听言昭德，则能思虑纯固。以言德于民，民歆而德之，则归心焉。”^①单穆公指出，人的耳目感官是同心相关联的，耳目是“心之枢机”，它们互相凭依而互为缘在，故耳目的感受会影响人的心理和精神状态。由于美感有其一定度量的生理基础，艺术的形式不能过度地超越人体健康发展的生理规律，故“乐不过以听耳”，乐音的表现要在耳朵所能接受的范围之内，如果超过这一范围而令人“听乐而震”，就是违背了人体健康的生理规律，这样非但不可能使心理与精神产生美的感受，还会刺激人的感官，引起生理上的不安与不快，以致食不知味而血气散佚，令身体的各机能不能获得适当的调和，进而影响到人的思虑、言语和行为，于是有“狂悖之言”“眩惑之明”，人的理性思维受到损害，因而丧失了客观、冷静的判断、分析、综合与比较、推理的能力，并做出种种不合常理的政治决策，最后导致“上失其民，作则不济，求则不获，其何以能乐？”^②在此，单穆公指出了音乐与心理和政治息息相关的特性，音乐绝非仅是关乎声音规则的形式艺术。与单穆公同时或稍后的州鸠、史伯、晏婴等人的乐论思想，都强调“和”的音乐美

① 《国语·周语下》。

② 《国语·周语下》。

学，而所谓和者，乃在于和人之心理与和国之政治，达致人心与国政和谐的状态，此意与单穆公的乐论是一脉相承的。

孔子说：“文之以礼乐，亦可以为成人矣。”^①君子以礼乐修身就可能成为一个完全的人，因礼乐的本质是道德教化，通过乐的学习与实践可以造就一个道德美善的人，如孔子所谓的“成于乐”，这就是“乐以治性，故能成性，成性亦修身也”^②。孔子认为，音乐具有变化气质、颐养性情的功能，乐的美善的道德属性能对人性起到感染陶冶的作用，故用乐以治政，可以使君子“爱人”，即充满仁心而实行仁道；可以令小人“易使”，即感化后知后觉之人而使其遵循君子之道。可见，孔子的乐论思想也重在关注心理（或道德）与政治两方面。荀子也是如此。《乐论》开章明义曰：“乐者，乐也，人情之所必不免也。”^③他对音乐性质的定义完全没有注意声音的震动规则或表现形式，也没有留心音乐所包含的诗、歌、舞等物质技能，在他看来，所谓“乐”（读“洛”）者，快乐也，是人的性情所内含的一种心理状态。这表明，人情或性情之乐是荀子对音乐本质属性的内在规范。他说：“人不能无乐，乐则必发于声音，形于动静，而人之道，声音动静，性术之变尽是矣。”^④快乐心理是人体的一种正常的生理现象，从健康生理与心理的角度说，每个人都具有快乐的情绪反应，当快乐情绪充满内心的时候，人们就会情不自禁地放声歌唱，或手舞足蹈，而这些声音动静对人而言，包含了人的心性的各种变化，或者说声音动静乃是人的心性的表现。反言之，声音

① 《论语·宪问》。

② 刘宝楠：《论语正义·泰伯》“成于乐”章。

③ 《荀子·乐论》。

④ 《荀子·乐论》。

的变化也影响着人心的精神状态，故曰：“人不能不乐，乐则不能无形，形而不为道，则不能不乱。先王恶其乱也，故制《雅》《颂》之声以道之，使其声足以乐而不流，使其文足以辨而不谀，使其曲直繁省廉肉节奏，足以感动人之善心，使夫邪污之气无由得接焉。”^①先王所以要制作雅颂之声来引导人的快乐情绪，因《雅》《颂》之声符合中和的美学规范，而节奏、韵律的中正和谐之美足以感动人的善心，并祛除人心中的邪污之气，使生理与心理皆获得健康的发展，社会事务与国家政治也由此而顺利、安稳。

因而，“乐者乐也”的定义蕴含了西周以来的音、心、政相感的乐论思想。荀子主张以乐治国，而乐治的实践逻辑就是以中和的乐音治心，培养人的恻隐之心和道德善性，进而推己及人，即推自我性情中的美善之心而及于世道人心。这在治人者是实行仁政，在治于人者是老吾老与幼吾幼。所以，乐和则心也和，心和便是人与人、人与自然皆和谐相处，如此乃天下太平。

进一步讲，所谓“乐也者，和之不可变者也”^②，如此强调乐之和或中和的乐音，因和的本质就是秩序，因和之美能够把互相排斥或矛盾的对立因素恰当地、均衡地统一起来，引导对立双方在一定条件下彼此相互转化，使对立双方的排斥或矛盾的状态不至发展到无法和解，彼此决裂，而令双方赖以共存的秩序遭到破坏。所以，乐之和与心之和是抽象的秩序，家之和与国之和是现实的秩序，荀子试图通过音乐的作用把抽象的秩序落实为现实的秩序，把社会与国家的管理活动纳入秩序化的路径之中。所以，荀子对礼、乐的本质定义是相近的，而秩序性是礼、乐的重

① 《荀子·乐论》。

② 《荀子·乐论》。

要属性。故其乐治思想与礼治一般，都是旨在追求现实世界的和谐秩序，此中包括了心灵秩序、伦理秩序与社会秩序，三者相依相存，一好全好、一坏亦全坏，而最根本的还是心灵与伦理，社会秩序的建构在很大程度上是依靠于前两者的，而心灵与伦理秩序的实现又有待于乐，由此可见乐的重要性了。

（二）“化人安民”的社会管理目的

由于乐与心性和政治皆相通相应，相互影响，因此乐音的表现形式和艺术美学的美善与否，就关乎人的心性和国家政治的美善与否，故荀子曰：

夫声乐之入人也深，其化人也速，故先王谨为之文。乐中平则民和而不流，乐肃庄则民齐而不乱。民和齐则兵劲城固，敌国不敢婴也。如是，则百姓莫不安其处，乐其乡，以至足其上矣。然后名声于是白，光辉于是大，四海之民莫不愿得以为师，是王者之始也。^①

音乐能够变化人的气质和心性，故先王对乐的形式与内涵皆非常重视，并为之制定严格的艺术规范，此即中和的美学品质。这是因为，如果乐音中正和平，民众就会和谐相亲而心性不会流荡，社群也不会流散；如果乐音肃穆庄重，民众就会齐心同德而不会被扰乱心性，社群也不会坏乱。只要民众齐心合力、同德同命，国家的军队就会很强劲，城池也会非常坚固，则敌对之国不敢与我为敌、进攻我国。这样的话，百姓没有一人不安心居处于家中，没有一人不喜爱其家乡，并因“安其处、乐其乡”而念及如此安乐的环境是依靠执政者保护的，于是便尽己之能而回馈、

① 《荀子·乐论》。

服务于在上者，也就是努力入仕居官而辅佐君子治理政务。这种参政行为与理想，既有助于维护良好的政治生态，也有助于保持和谐的社会环境，还能令自家的名声显达于世，自家的道德与功名也因此而广大、远播，引得四海之民都愿意执贄称弟子，以师尊之礼侍奉之，更进而求之，将此道德与功名推及天下，简直就是“王者之始”而可以君临万民，自立为一国之主了。乐音之关乎国家政治，荀子此言足以尽其中之奥。

反之，邪僻之音也会败坏国政。如孔子要“放郑声”，因郑声“淫”，即郑国的乐音或过或不及，超出了中和的标准，这样会扰乱人的生理规律，进而破坏人的心理与精神的和谐，影响人的理性思维的正常运作，也对执政者的思考与决策能力有所损害，因此危及社会与国家的安全和稳定。荀子的乐论思想也是如此，并对孔子提出的乐音之“淫”及其对政治的影响，加以详尽的发挥。他说：

乐姚冶以险，则民流僇鄙贱矣；流僇则乱，鄙贱则争；乱争则兵弱城犯，敌国危之。如是，则百姓不安其处，不乐其乡，不足其上矣。故礼乐废而邪音起者，危削侮辱之本也。故先王贵礼乐而贱邪音。其在序官也，曰：“修宪命，审诛赏，禁淫声，以时顺修，使夷俗邪音不敢乱雅，太师之事也。”^①

其意谓，若乐音的表现形式太过姚冶而流于险峻苛刻，如郑声的“其细也甚”，则民众的气质与心性就会变得流荡怠惰，乃至卑鄙贱陋；而流荡怠惰会使心气败乱，卑鄙贱陋就会互相争斗不止，乱和争交相作用就会令军队孱弱，城池受到敌国的侵犯。

① 《荀子·乐论》。

如果敌国这样危害本国，百姓就不会安居其处，也不会喜爱自己的家乡，因“不安其处，不乐其乡”，也就不会对执政者感到满意而回馈、服务于在上者。所以说，礼乐废止而邪僻淫侈的音声兴起，这便是危险、削弱和侮辱的开端了，故上古的执政者重视中正的礼乐而贱视邪僻的音声，并在任命太师的时候，告诫其要修缮法令，审查诗歌，禁止淫声，按照时序月令来修习宪法、诗乐，使夷狄的粗鄙风俗和邪僻音声不敢坏乱雅正之乐。

进一步而言，荀子的乐论还阐释了乐的化人和安民的功能。他说：“乐者，乐也。君子乐得其道，小人乐得其欲；以道制欲，则乐而不乱；以欲忘道，则惑而不乐。故乐者，所以道乐也，金石丝竹，所以道德也，乐行而民乡方矣。故乐者，治人之盛者也。”^①乐的本质就是人的性情之乐，而君子以得道为乐，小人以遂欲为乐。如以道制约欲望，则快乐之情不会肆乱而无规矩方圆；如以欲望制约道，则心性受到物质的迷惑而不可能感受到真正的快乐。所以，乐的功能就是引导人的快乐之情正常地流露和发舒，而金石丝竹的中和之音，则可以引导人的道德不断地趋于美善。这样的话，只要中和之乐流行起来，民众便会自觉地求道和行道了。故可以说，乐是管理民众和治理国家的极有效的工具。通过化人而使人性转向美善，人与人之间的关系也会变得更加和善，这便是“乐合同”的社会功能。荀子认为，乐有和合民众的感情而使其同心同德的功效，因为人都有喜、怒、忧、思、悲、恐、惊等七情，而乐音的旋律也能完美地表达此七情，并构成某种与情感相应的听觉意象，从而打动听众，引起众人的情感共鸣。这就建立了彼此齐心合力、共谋国是的情感基础，同时也

^① 《荀子·乐论》。

对乐的安民的社会功效有促进的作用。

因此，化人和安民的功能是荀子乐论思想的核心，而化人即变化人的气质，改善人的本恶之性，这属于道德哲学的范畴；安民是尊重民众的生理规律，也爱护民众的心理健康，使民众身体安，精神也安，这属于社会管理学的范畴。只有这两个方面都达到“止于至善”的境地，才可能有满足的幸福感。当然，在具体的政治实践上，单纯地依靠中和的乐音来化人和安民，的确有些缺乏现实操作性和有效性，但在先秦的政治与经济环境中，这也并非不可能之事，如子游用“弦歌之声”（乐）来治理武城，孔子也赞叹而首肯之。况且，儒家的乐治从来都是与礼治结合互用的，如荀子说的“乐合同，礼别异”，礼乐各尽其能，故在荀子看来，以乐化人和安民是可能且必要的。

（三）“乐合同”的社会管理方式

荀子说：“乐合同，礼别异。”礼乐各有其道德与政治的功能。“合同”是和合众人之心而使之同德同志，这当然是乐之大用。对此，荀子也津津乐道，他说：“故乐在宗庙之中，君臣上下同听之，则莫不和敬；闺门之内，父子兄弟同听之，则莫不和亲；乡里族长之中，长少同听之，则莫不和顺。故乐者，审一以定和者也，比物以饰节者也，合奏以成文者也，足以率一道，足以治万变。”^①宗庙的钟鼓之乐奏于祭祀之时，君臣上下于祭天拜祖之际一同聆听《雅》《颂》之乐，莫不为其中正和平的韵律所感动，心中和穆肃敬之情油然而生；闺门之内琴瑟和鸣，父子兄弟朝夕相处而一同聆听，莫不为其愉悦虔敬的韵调所感动，生发

^① 《荀子·乐论》。

出祥和亲昵之心；乡里族长之内笙簧罄竹齐奏，长辈和年少者共同聆听，莫不为其“洋洋乎盈耳”的旋律所感动，陶冶出和睦温顺的性情。所以，乐能“定和”，也就是合同君臣上下、父子兄弟和族中长少，由是乃可以率此合同之道而应对世界万变之现实。只是，要达到这一大用的目的，必须思考一个大问题，就是如何把音乐的合同功能落实为具有现实操作性的制度，使其在客观性的制度框架内有效地运作。

如上所举，荀子所希望的是把乐制贯彻到日常生活的方方面面中，如宗庙、军队、闺门、乡里等，都要建立一套完善的音乐制度，并通过这一制度性的机构保障音乐的功能的发挥，来达致合同民心与国政的目标。在《乐论篇》中，荀子主要提到了军乐和乡乐制度，且阐述了这些制度所带来的政治效果。他说：“故听其雅颂之声，而志意得广焉；执其干戚，习其俯仰屈伸，而容貌得庄焉；行其缀兆，要其节奏，而行列得正焉，进退得齐焉。故乐者，出所以征诛也，入所以揖让也；征诛揖让，其义一也。出所以征诛，则莫不听从；入所以揖让，则莫不从服。故乐者，天下之大齐也，中和之纪也，人情之所必不免也。”^①由于音心相感，《雅》《颂》之乐的声音是中正和穆的，人们聆听这种音声，心志和意念都会因受到中正之道的感动而变得更加宽广。舞者或军士执持干戚等兵器，学习俯仰屈伸的舞蹈动作，容貌也会变得庄敬肃穆；舞者按照规定好的行列位置，跟随乐曲韵律而有规则地周旋跳动，如此便行列各得其正而无凌乱，每个人的进退动作也非常地一致齐整。因此，荀子说音乐在国与国的外交关系上有征诛的作用，在国内则可以让民众习得揖让谦恭的礼节，而无论

^① 《荀子·乐论》。

是征诛，还是揖让，二者所具有的意义是一致的。因军民合同一心而出征诛伐，则军中士官没有不听从号令的；国中民众皆揖让尊敬对方和服务执政者，则没有人不服从国家的法律政策。所以，乐是整齐天下，或者说合同天下，令天下秩序与天下人心达致中和境界的有效工具，也是人情中必不可少的一门艺术。《诗经》所载周代的《风》《雅》《颂》之乐，也有不少是军中之乐，如《秦风·无衣》《豳风·破斧》《小雅·车攻》《大雅·崧高》《大雅·韩奕》《周颂·桓》等，故军中有乐制是西周的政治传统，荀子“法后王”而尊崇文武之道，对于西周的军乐亦有所继承。

此外，荀子还特别介绍了他“观于乡”所见到的乡饮酒之礼乐。他说：

吾观于乡，而知王道之易易也。主人亲逮宾及介，而众宾皆从之。至于门外，主人拜宾及介，而众宾皆入；贵贱之义别矣。三揖至于阶，三让以宾升。拜至、献酬，辞让之节繁，及介省矣。至于众宾，升受、坐祭、立饮，不酢而降；隆杀之义辨矣。工入，升歌三终，主人献之；笙入三终，主人献之；间歌三终，合乐三终，工告乐备，遂出。二人扬觶，乃立司正，焉知其能和乐而不流也。宾酬主人，主人酬介，介酬众宾，少长以齿，终于沃洗者，焉知其能弟长而无遗也。降，说屦，升坐，修爵无数。饮酒之节，朝不废朝，莫不废夕。宾出，主人拜送，节文终遂。焉知其能安燕而不乱也。贵贱明，隆杀辨，和乐而不流，弟长而无遗，安燕而不乱：此五行者，是足以正身安国矣，彼国安而天下安。^①

这段话的意思是说，荀子据其在乡遂的行政区域中所见到的

① 《荀子·乐论》。

礼乐实行的情况，感叹王道政治的实现并不如预想中的那般困难。接下来，他详细记录了在乡饮酒礼仪中，宾客间的迎拜、合乐、酬酢和修爵、拜送的完整过程，由此得出“贵贱明，隆杀辨，和乐而不流，弟长而无遗，安燕而不乱：此五行者，足以正身安国矣，彼国安而天下安”的结论。荀子认为，乡饮酒中的礼乐实践能够令上下贵贱分明，礼仪隆杀明晰，乐中和而不流散，长幼相亲而无无家可归者，故百姓皆安乐燕处而秩序井然。若礼乐的这些功能都能实现，则小足以端正一己的身心，大足以安定家国，家国安则天下随之而安，故礼乐制度是安家治国的重要保障。乡饮酒是礼制，也是乐制，此中有“礼别异”的等级观念，也有“乐合同”的和谐理念。如今乡镇之中的风俗习惯都从简归约，几乎完全抹去了古代礼仪的规范，只有锣鼓之声而再也听不见琴瑟笙簧之曲，故礼乐的功能已丧失无遗，套用荀子的话说，即“吾观于乡，而知王道之不易易也”。

其实，从本质上来说，荀子乐治思想最根本的精神是以乐治心，把乐的中和之美转化为心灵的和平美善，也就是试图通过乐治来修养人之心性，培养道德善性的君子，再依凭君子之“德风”而化成天下，开出家国太平的政治图景。由于具有客观性的礼乐制度的保证，荀子的乐治思想并不是空想的“楼阁”，而有深厚的现实基础，完全可以付诸实际的政治实践，而必定会收获卓然。荀子专门作《乐论》，对音乐舞蹈的社会教化作用进行说明，所谓“移风易俗莫善于乐，安上治民莫善于礼”^①“乐和同，礼别异”^②，或正点出儒家对于礼乐的社会管理功能的看重。因为在社会管理不周、控制不到的地方，乐的作用是不可替代的。

① 《孝经》。

② 《荀子·乐论》。

三、刑政：辅助性的法律制度

（一）“法者治之端也”：建构理想社会的必要条件

荀子主张性恶论，认为人性本来是充满恶的，应该用礼乐来“化性起伪”，即“变化本性而兴起矫伪”。^①这里的“性”是指人与生俱来的自然本质及其功能，“伪”则指在自然本质基础上发展起来的精神形态和能力。“化性起伪”就是要用人类社会所形成的精神文明去熏陶和感化本性之恶，从而改变其本质中的恶，并转化为美善的道德。不过，礼义文明固然能化性起伪，但礼义属于道德哲学的范畴，是一种道德的规范而不具有强制性，而对本性是恶的人来说，其道德自觉性本来就薄弱，很难要求人能自主自觉地正心诚意、以修身为生命之根本。因而，必须建立某种具有强制性的东西来约束人使其化性起伪，这就是法度。《荀子·性恶》：“故圣人化性而起伪，伪起而生礼义，礼义生而制法度。”^②反过来说，要化性起伪，首先依靠礼义的修习，当礼义的效用不显然时，法度的强制性约束手段就是必要的。

基于这样的人性观和伦理观，荀子在主张礼治的同时，也重视法治精神，宣称：“法者，治之端也。”^③法律是政治实践的开端，是治理国家的重要手段，也是维持政治稳定的必要基础。他说：“隆礼至法则国有常。”^④且不论荀子思想中的礼与法孰重孰轻，毫无疑问，荀子是主张礼法并用的，因隆礼必至于法而后国乃有常而不灭。先秦的儒家诸子中，法律的地位在荀子思想中所

① 杨倞：《荀子注·性恶》。

② 《荀子·性恶》。

③ 《荀子·君道》。

④ 《荀子·君道》。

占分量最重，他把法律与法制上升为与礼义等齐的最高的治国原则，认为只有在崇尚礼义的同时完备法律制度，礼与法相辅相成，才能保证社会的稳定 and 国家的安定。此前的孔子虽也认为刑政不可或缺，但孔子也曾批评子产“铸刑鼎”，宣言这是灭国之径而非治国之道。荀子则对法律的政治效用给予了充分的肯定，也对之前的法家思想有所吸收，且与儒家的礼义思想相互沟通，形成儒法合体的社会管理学。

荀子认为，礼有礼之义，即礼仪所以制作的思想基础；法也有法之义，即法律制度所以制定的理论根据。荀子说：“不知法之义，而正法之数，虽博，临事必乱。”^①法之数是指法律条文。这话的意思是，要规正法律条文，就必须理解法律制度所赖以制定的理论根据，否则，即便浏览再多的法律条文，在真正地执行法律审判时，恐怕也会临事而乱了手脚。所以，法律的学习绝不能局限于法律条文的背诵，而应该透过法律条文，去探究此中承载的理论判断和价值追求。然而，荀子所说的“法义”又是从何而来呢？由“礼义生而制法度”便可窥见内中信息。荀子认为，法义来源于礼义，或者说，礼义是法义的思想基础，故曰：“礼义者，法之始也。”^②又曰：“礼者，法之大分，类之纲纪也。”^③法的性质与内容都内含于礼，礼与法是包含与被包含的关系。因为礼义是顺乎人之性情的，故以礼摄法的优点是，法律不是冷冰冰的强制性的条文或框框，而透显出一点温度。其缺点是，荀子的礼义是由圣人制作的，本之礼义而制定的法律自然也是从圣王中来，这样就降低了法治与法制的客观性，而难免有执政者的主

① 《荀子·君道》。

② 《荀子·王制》。

③ 《荀子·劝学》。

观想法介入，乃至有使法治流于人治的危险。

荀子说：“君子者，法之原也。故有君子，则法虽省，足以遍矣；无君子，则法虽具，失先后之施，不能应事之变，足以乱矣。”^①把君子当作法律的本原，这就使得荀子的“法”很难具有客观性与普遍性，带有太强的道德色彩。因此，荀子的法治在本质上还是人治。所谓有君子担任执政者则可以省约法律，这种德治观念终究是人治的方式。又谓，无君子担任执政者，则法律虽然全备也没有人实施，不能因应时事的变迁情况，会导致国家败乱。这不无合理根据，但把治乱完全归功于君子而相对地轻视法律，则仍然是儒者的一贯偏颇。因儒者从来没有认识到，法的本质最终体现为法的客观制约性，也就是说法的内容受社会存在这个因素的制约，其最终也是由一定的社会物质生活条件确定的。故立法者不是在创造法律，而只是在表述法律，试图将社会生活中客观存在的包括生产关系、阶级关系、亲属关系等在内的各种社会关系以及相应的社会规范、社会需要上升为国家的刚性意志法律的高度，并运用国家权威予以保护。所以，法的本质存在于国家意志、阶级意志与社会存在、社会物质条件之间的对立统一关系之中。

尽管如此，荀子或者从来也不曾考虑要在礼与法之间建立一种平衡对称的关系，且其内心始终持守着以礼为主而以法为辅的社会管理理念。然而，法虽源于礼，但法与礼的性格毕竟不同，礼的道德自觉性“遗传”给法的是对于人性的关怀；反过来，法的客观制约性和客观实在性也会反作用于礼；沟通礼与社会存在之间的关系，使礼与社会物质条件的对立情况逐渐转化为统一。

① 《荀子·君道》。

荀子在探究“礼起于何也”，即礼的起源时，说到“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”^①，说明礼起源于人们日益增长的物质文化需求与社会生产力相对落后之间的矛盾，是乃完全从社会物质生活条件或经济基础来规定礼的本质，这未尝不是受其法律思想的启示。总之，在荀子的思想中，礼与法是作用与反作用的关系，荀子的礼治和法治固然有人治的色彩，但更多的还是偏向于客观物质性的一面。而且，荀子儒法结合的管理学思想对两汉经学影响甚大，汉儒的“经义决狱”之说即承自荀子，董仲舒甚至还著有《公羊董仲舒治狱》十六篇，用《春秋公羊传》中的原则和精神作为判案的依据。其是非功过且不论，其渊源则在于荀子。

（二）“明德慎刑”：道德与法律的统一

荀子是周秦学术的集大成者，他的思想体系是儒道法的合体。然荀子毕竟没有脱离儒家的传统，他终究是追随孔子的儒者，故儒家的德治理念仍是其社会管理思想的主体。即便荀子主张刑法政治，但他更强调道德教化，在“慎刑”之上必定立下“明德”的前提。他说：“治之经，礼与刑，君子以修百姓宁。明德慎罚，国家既治四海平。”^②政治的常道是礼义与法律，把礼法严格地实施好了，君子的道德就得到修习，百姓也会安宁，故彰明道德教化而谨慎使用刑罚，国家便能大治，四海也就升平。在此，明德在先，慎罚在后，明德是慎罚的基础和前提。荀子更详细论之，曰：“故厚德音以先之，明礼义以道之，致忠信以爱之，尚贤使能以次之，爵服庆赏以申之，时其事，轻其任以调齐

① 《荀子·礼论》。

② 《荀子·成相》。

之，长养之，如保赤子，政令以定，风俗以一，有离俗不顺其上，则百姓莫不敦恶，莫不毒孽，若钺不祥，然后刑于是起矣。”^①这里的厚德音、明礼义、致忠信、尚贤使能，实际上都属于“明德”的范畴，而爵服庆赏则属于“慎刑”的范畴。显然，荀子的意思是，德治社会的充分实现是法治手段得以配合施行的政治基础，德治可与法治相配套，法治则不能离开德治而独立行使社会管理功能。《致士篇》说：“临事接民，而以义变应，宽裕而多容，恭敬以先之，政之始也。然后中和察断以辅之，政之隆也。然后进退诛赏之，政之终也。”^②依然强调要先明德而后慎刑，并警告说：“用其终为始，则政令不行，而上下怨疾，乱所以自作也。”^③就是不能先慎刑而后明德。德必定是先于和重于刑。

荀子以明德为主，慎刑为辅，这表明荀子虽然强调法治是必要的政治手段，却与法家的严刑峻法不同，其社会管理思想始终充满着对人性乃至人的物质欲念的关怀。不过，荀子既然主张法治，就必定知道守法、依法和执法的重要性。他说：“以为人或触罪矣，而直轻其刑，然则是杀人者不死，伤人者不刑也。罪至重而刑至轻，庸人不知恶矣，乱莫大焉。凡刑人之本，禁暴恶恶，且惩其未也。杀人者不死，而伤人者不刑，是谓惠暴而宽贼也，非恶恶也。”^④荀子坚持有罪必罚，如果一个人被认定有罪，却没有得到相应的刑罚处置而被轻判，那岂不是杀人的人可以不用判死刑，而伤人的人可以判无罪吗？这是对法律正义精神的藐视，是决不允许的。这是因为，若是罪责很重的人获得很轻的刑

① 《荀子·议兵》。

② 《荀子·致士》。

③ 《荀子·致士》。

④ 《荀子·正论》。

罚，会让民众分不清善恶是非，会导致极大的社会动乱。荀子认为，法律是禁止不合理的暴力和抑制伤害人的恶行，而且制定法律的本意是要把这些侵害人权的犯罪行为消灭于尚未发生之际。然而，如果对杀人者不判以相应的死刑，对伤人者不加以法律制裁，这是对暴力行为的恩惠，也是对作贼之人的宽容，这便不是惩治丑恶了，必然会对社会上的善与恶的道德评判产生混淆的副作用。因此，荀子说：“杀人者死，伤人者刑，是百王之所同也。”^①以法治国是古老的政治传统，于古于今皆须遵循。因“刑称罪，则治；不称罪，则乱。故治则刑重，乱则刑轻，犯治之罪固重，犯乱之罪固轻也。”^②犯罪者俯首受惩，然后国家才会大治；若犯罪者没有受到应有的惩罚，国家就会大乱。因而，要想国家大治就必须坚持依法治国，这是国家治乱的关键。

可见，荀子如此重视刑政，是要维护法治所体现的社会正义，惩治违法者就是保护守法者，更重要的还是维持社会的道德价值体系的有效性和公正性，不让犯罪事实挑战道德和法律的威信，使民众清楚地知道何谓善善与恶恶，以及善与恶所受到的不同的结果。站在儒家的立场讲法治，荀子是要告诫世人，尽管每个人在实现自身利益时都会根据自己的所得来衡量自己的所失，然一己之得与一己之失有时候是很难平衡的，或者彼此是相互转化的，因为社会的幸福由个人的幸福构成，个人的幸福又依靠于社会公正来维持，一己之得或能带来个人的幸福，也可能因此而损害了社会公正。假如社会公正的基础被个人的幸福抽空了，那个人的幸福必定会失去立足之地而陷入空虚的境地，这样的一己之得反而成了一己之失。反过来，有时候一己之失或消灭了个人

① 《荀子·正论》。

② 《荀子·正论》。

的幸福感，但却对社会公正有所助益，只要社会公正的基础坚厚，那么个人的幸福终究会因之而得到满足。从法律刑政的角度看，犯罪者往往就是为了一己之私而危害了社会上其他人的幸福，故须对罪犯加以惩治，以保证社会公正不被侵犯。在法治正义面前没有优先原则，平等是法治的根本精神，故荀子要求“百吏好法”“正法以齐官”^①，好法而懂法，然后是守法，对于官员的政治行为要正之以法，也就是官与民在法律面前一律平等。

荀子奉行孔子的德治主义思想而先德于法，法家则趋于极端，主张彻底的法治主义而排斥道德价值体系；汉代以降，在德与法的问题上，几乎都继承了荀子的观点；近代以来似乎有点反其道而行之，法律在政治层面远远高于道德。在重德还是重法的问题上，荀子提出根据礼义来解释法义，就是在法律中加入人性的关怀，如孔孟的“亲亲互隐”，这是很有启发性的。

以上，我们分析了荀子的礼乐刑政的制度思想，我们看到的是，荀子既继承了孔子的礼乐之治，又吸收了战国末年法家的刑法之治，并将儒法之说很好地糅合为一体，尝试建构礼乐法治的和谐社会。尽管儒家的礼义和法家的法义存在极大的矛盾对立性，但二者在荀子的社会管理思想体系中却获得了相对平衡的统一。这里的问题是，荀子为何重法？礼乐与法的统一何以可能？这两个问题的答案可以是同一的，即：秩序性。因战国末年，值荀子之世，经过近二百年的列国争雄，秦国日益强大而诸国逐渐衰弱，天下很可能就要实现一统，故周秦诸子都在为即将到来的统一的政治实体做理论准备，都尝试建立一套完善的政治和社会管理制度来维护那难得的一统天下。一统就意味着秩序，天下一

^① 《荀子·富国》。

切事物都遵循自身的内在规律，及由此规律发展出来的合乎情理与逻辑的秩序，而井井有条地运行。因此，建立天下秩序，并保障这一秩序运行不殆，这是周秦诸子所孜孜以求者。

从大的方面说，天下事物的内在规律可以分为人的规律与自然的规律，故诸子立说非但要尊重这两个规律，还要思考如何达致人与自然的和谐统一。在荀子看来，庄子代表的道家是“蔽于天而不知人”^①，只知道自然规律而不知道人的规律，无法令人与自然合一；而墨子代表的墨家也有“不知人”的弊病，荀子在《乐论》篇对此多有批评；慎到、田骈代表的法家虽“尚法”，其实是“无法”，根本不懂立法之义，故其所谓法者乃非法，适足以致乱而已，这是对人与自然皆无知的结果；它嚣、魏牟的“纵情性”和陈仲、史鳅的“忍情性”，其对于人的性情的态度，不管是放纵，还是忍制，都不符合人性自然发展的本质要求。诸子或不知人，则不能尊重人性的内在规律而建立心灵秩序；或不知天，则不能依循自然的内在规律而与自然和谐相处，建立人与自然的和谐秩序。假如把诸子学说作为政治的指导原则，只会导致人心无序、社会无序和世界无序的天下大乱的结果，这是荀子要“非十二子”的本意。

由此可知，规律与秩序是荀子礼乐刑政的制度思想的出发点。荀子接受道家的自然之天的观点，肯定天是自然而然的客观实在物，这一自然界之天没有神性，也不能干涉世俗人事，人类社会的事务与天象的变化无关。基于此，荀子乃讲“天人相分”的哲学，认为天与人（即自然与人）各有其自身的发展规律，天不受人的意志支配，人拥有自主的能动性而无天命来主宰。故自

^① 《荀子·非十二子》。

自然界的事归之于天，人类社会的事归之于人，尊重自然与人的各自的发展规律，在规律的指导下谋求自然的秩序和人类社会的秩序，使二者井然有序地运行而不殆歇。这在荀子，则认为礼起于人欲而乐者乐也，欲望和快乐的情绪都是人性的表现，而礼是引导人的欲望合理有节地发舒，乐是陶冶人的情感而将人的理与情、情与境融为一体，故礼论和乐论都是荀子在对人的生理与心理规律进行深入体察后，根据人性规律所创建的社会管理体系。并且，荀子的礼论和乐论虽然主要是根据人性而服务于人性，但其中也关注了人与自然的问题，如祭祀山水之神的礼仪和乐曲，是人对自然的敬畏之心的表现，是人们努力与自然和谐共处的反映。至于法义思想，荀子接受了道家天道自然之说，其“法”的范畴也继承了天道自然的客观实在性，而且法的本质在某种程度上也是自然规律的反映，因为法要处理的不仅是人与人的关系，还要协调人与自然的关系，古代某些类似今日的《环境保护法》的法律条文便是如此。

因此，荀子的礼乐刑政的制度思想是根据人与自然的内在规律而立说的，荀子希望通过这种合乎规律性的学说的指导，能够使人们更好地协调人与人、国与国和人与自然之间的关系，把人与自然的运行引入秩序化的规范之中，即让人类社会在有秩序的环境中前进，永久地保持和平统一的天下秩序。所以，“和”是荀学思想中非常重要的范畴，荀子如此强调礼乐的中和的性质，是要把礼乐之和普适为世界人类之和，让人类在和谐的世界秩序中安安乐乐地生活。

第二节 王霸兼采的管理方法

周秦儒学存在王霸之辨的传统，王道遵循礼乐制度而崇尚仁

义，霸道奉行功利原则而主张强力。儒者在解释历史时说，文武周公以七十里而王天下，是王道政治的成功典范；然而，这一理想典范随着春秋时期礼崩乐坏现象的持续扩散，仁义之道日益遭到破坏，天下的社会秩序、伦理秩序与道德秩序都受到不同程度的动摇，周王室所推行的王道政治也逐渐地不再能适应业已变迁的社会现实，故诸侯离心离德，训练军队以强国。虽然诸侯尚不能取周室而代之，但诸侯国全力经营军事而谋求强盛的事实，却隐含着王霸之运转移的信息。至齐桓、晋文以威力征讨而霸诸侯，是乃霸道对王道的完全颠覆，而此时由管子创立的社会管理学，也是王霸杂糅而与社会环境和时代精神相契合。孔子从夷狄之界的立场赞扬管子之仁，未尝不是对管子的王霸管理学的部分地肯定，其作《春秋》也十有六七是称道齐桓、晋文的功业。然孟子却说：“仲尼之徒无道桓、文之事者，是以后世无传焉，臣未之闻也。无以，则王乎？”^①通习《春秋》的孟子并非不知道《春秋》所述桓、文之事，但他一口否定，然后向齐宣王宣扬他的“保民而王”的仁义管理思想，可见他是要以王道来取消霸道的。从大小《戴记》所载数十篇儒家诸子的思想著作看，他们几乎都是一致地主张仁义之王道而轻视功利之霸道的。可以说，王道政治是周秦儒家的主流选择。

如果《逸周书》是战国后期儒者所作，《世俘》篇所载武王伐纣而杀戮、俘馘、抢掠甚丰，或者就可能代表周秦儒者对历史的另一种解释。这就是说，也有儒者相信武王并非以王道克殷而君临天下，而是以霸道篡殷而谋夺天下。孟子再次否定《武成》篇所载武王克殷时“血流漂杵”的战争惨状，或者是有为而发，

① 《孟子·梁惠王上》。

旨在纠正当时儒家者流中某些人渐渐接受或萌发霸道政治的思想。孟子还说：“以力假仁者霸，霸必有大国；以德行仁者王，王不待大。汤以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也，如七十子之服孔子也。”^①武力是霸道，仁德是王道。以武力而屈人，人不会真心地拜服；以仁德而待人，人才会心悦诚服于己。能用仁德之王道治国者，如商汤、文王，能以七十里、百里而王天下。孟子反复申述“尊王黜霸”说是因其有所担心，而他的担心是有道理的，并且最终也成为了事实。一贯主张“法后王”的荀子，他对于文武之道向来是以仁义称之的，但他也说：“文王诛四，武王诛二。”^②文武未尝不诉诸于武力诛杀，这是否说明荀子多少也接受了战国后期儒者的霸道政治之影响呢？不管怎样，荀子的思想的确是王霸兼采的。

上文讨论荀子礼乐刑政的制度思想时指出，荀子是要把礼与法糅合在同一管理思想体系中。一般而言，礼乐是儒家的王道政治，法律是法家的霸道政治，荀子沟通二者就是王霸兼采。实际上在荀子看来，它们均是社会管理的两种相得益彰的方式而已。他也表明：“人君者，隆礼尊贤而王，重法爱民而霸。”^③由礼义可以致王道，由法律则只可致霸道，荀子主张“隆礼至法”而礼与法并行不悖，是乃王霸兼采的确证。不仅如此，荀子还撰写《王霸》篇以申述王道与霸道的详细内容及其异同，如曰：“义立而王，信立而霸。”^④不过，如我们在分析礼与法在荀子思想体系

① 《孟子·公孙丑上》。

② 《荀子·大略》。

③ 《荀子·强国》。

④ 《荀子·王霸》。

中所占分量之轻重主次时指出，礼是主而法是辅；在王霸之辨上也如此，荀子继承孔孟的传统而始终将王道看作最理想的政治模式或政治制度，相比而言，霸道是等而次之的。因为王道足以令心灵秩序、社会秩序与自然秩序在仁义的关怀下和谐地运行，霸道则免不了征伐，而在战火的烽烟中，即便能够勉强地撑持天下秩序于摇摇欲坠之中而不至于彻底地崩裂，但心灵秩序、社会秩序与自然秩序终究会因世界之动乱而深受刺激，乃至有崩溃的危险。从和谐社会的管理思想而言，王道显然优于霸道，故荀子虽王霸兼采，却是以王道为主而霸道为辅的。

下面即就荀子的王霸政治分而述之，探究王道和霸道的具体内涵，及其中所包含的社会管理方法，并在比较二者的同时，也探讨荀子把孟子所坚持对立起来的异质的社会管理学加以整合而统一起来的思想意图。

一、王道：理想的社会秩序

（一）“义立而王”：仁义是王道的始基

我们说孟子尊王而黜霸，荀子尊王而不黜霸，他们对霸道的态度不同，对王道的尊隆则一。孟子曾有“义利之辨”，他对梁惠王说：“王！何必曰利？亦有仁义而已矣。”^①孟子把王霸之辨区分为，仁义者是王道，功利者是霸道。荀子也有此言，他说“义立而王”^②，义者，仁义也、礼义也，即孟子的“亦有仁义而已矣”。仁义是伦理道德的范畴，孟荀一致认为，王道的实现方式是由内圣而开出来的外王。故荀子解释说：

① 《孟子·梁惠王上》。

② 《荀子·王霸》。

挈国以呼礼义，而无以害之，行一不义，杀一无罪，而得天下，仁者不为也。操然扶持心国，且若是其固也。之所与为之者，之人则举义士也；之所以为布陈于国家刑法者，则举义法也；主之所极然帅群臣而首乡之者，则举义志也。如是则下仰上以义矣，是慕定也；慕定而国定，国定而天下定。仲尼无置锥之地，诚义乎志意，加义乎身行，箸之言语，济之日，不隐乎天下，名垂乎后世。今亦以天下之显诸侯，诚义乎志意，加义乎法则度量，箸之以政事，案申重之以贵贱杀生，使袭然终始犹一也。如是，则夫名声之部发于天地之间也，岂不如日月雷霆然矣哉！故曰：以国齐义，一日而白，汤武是也。汤以亳，武王以酈，皆百里之地也，天下为一，诸侯为臣，通达之属，莫不从服，无它故焉，以济义矣。是所谓义立而王也。^①

荀子的意思是，要提倡礼义来治理国家，而不用别的任何东西去损害它，比如做一件不符合礼义的事，杀一个没有罪责的人，以此来取得天下，这是仁者决不会做的行为。仁者就像坚固的石块一般，坚定不移地守卫自己的思想和国家。这样的话，那些与其一块共事的人，也会举荐遵循礼义的人；那些与其一块颁布国家刑政法律的人，也会提扬符合礼义的法律；那些想要率领群臣共同追求理想的人，定然推举有礼义之志向的人。这样的话，民众就会以礼义和仁义来仰望或要求执政者，上下朝野之人都心向礼义，国家的基础就巩固了。一国的基础巩固，则国家也就安定；国家安定，则天下也因是而太平。孔子没有立锥之地，但他诚心地用礼义来指导自己的心志和思想，又身体力行地实践

① 《荀子·王霸》。

礼义，且言必称礼义，如此而至于成功之日，孔子便不再被隐没于天下，而是名垂于后世。现在也请天下显赫的诸侯，同样诚心地用礼义来指导自己的心志和思想，把礼义贯彻到国家的法令制度中，并践行于各种政治事务中，反复强调礼义的作用，而以之为贵贱、生杀的标准，使礼义与国家始终结合得浑然如一体。若能做到这样，诸侯的名声就会发扬光大于天地之间，就像日月雷霆那般放射光芒。因此，用礼义来治理国家，国家的声誉很快就会显白于天下，商汤和周武王就是这样的。汤的亳、武王的酈，都不过是百里大小的地域，却能令天下一统，诸侯皆为臣民；凡是车马、人迹所到之处，无不依从归顺，这没有什么别的缘故，就是在国家中践行礼义的结果。所谓“义立而王”便是如此。荀子这段话的要义是：社会管理首先要符合道德的要求，若没有道德合理性的支持，社会管理及其行政权力的运用就缺乏正当性。这便是王道政治在社会管理上的要求。

所以，行王道者“饰动以礼义”，其行动操守一应礼义之要求，绝无超越礼义的行为。荀子说：王者是“仁眇天下，义眇天下，威眇天下。仁眇天下，故天下莫不亲也；义眇天下，故天下莫不贵也；威眇天下，故天下莫敢敌也。以不敌之威，辅服人之道，故不战而胜，不攻而得，甲兵不劳而天下服，是知王道者也。”^①王者是以仁义和威信行于天下，这是因为，对天下之人施以仁道，则百姓无不亲昵之；对天下施以义道，则百姓无不贵重之；对天下施以威信，则天下侯国没有敢与之敌对者。以无敌之威望，而辅之以德服人之道，故王者不必战而足以胜人，不必攻伐而可有收获，不必动用军队武器而可以令天下皆顺服之，这就

① 《荀子·王制》。

是王道。在此，荀子反复申述的是，王道的首要内涵就是仁义。

从内圣的方面看，仁义和礼义是一种道德自律的学说。荀子主张人性本恶，而义乃是道德美善的法则，积习仁义和礼义是对自我本能恶性的纯化，如其谓：“夫义者，内节于人而外节于万物者也，上安于主而下调于民者也；内外上下节者，义之情也。”^①义落实于人心可以节制人对于物质欲望的无限的追逐，落实于万物则可以把万物约束于规矩方圆之内，故义践行于上则可安定执政者，普及于下则可调和民心；这样，内与外、上与下皆能有礼有节而处于中和之内，这是义的本质属性的形显，而这一属性也就是上文所分析的礼义的秩序性，故“内外上下节者”就是天下间的心灵秩序、社会秩序与世界秩序都和谐安宁。

从外王的方面言，义又是一种社会正义原则，荀子用以代表社会的人道正义与法律正义。孟子批评“春秋无义战”，因春秋是霸道通行的时期，在春秋的所有战争中体现的都是强力、武力与威力，是以力屈人，而非王道政治的以德义服人；若以德义服天下，则没有战争了。荀子也认为齐桓、晋文等春秋五霸的强权政治次于汤武王道，因其缺乏正义性。同时，荀子非常重视法律正义，他说：“夫义者，所以限禁人之为恶与奸者也。”^②义的公正性原则可以禁止人为恶为奸，这岂非与法律的惩恶除奸相同？可见，义与法所追求的效果与目标都是稳定心灵秩序与社会秩序，这个义也就有法律的公平正义的意思在其中。

（二）“王者之制”：王道政治制度的内涵

仁义和礼义是王道政治之理论，必须有对应的王道制度来相

① 《荀子·强国》。

② 《荀子·强国》。

配实行，此即荀子的“王制”。谨就《王制》篇而言，荀子在文中提及的王道制度有服饰制度、宫室制度、丧祭制度、乐府制度、选官制度、养老制度、分配制度、经济制度、官爵制度等。如他说：“王者之制：道不过三代，法不二后王；道过三代谓之荡，法二后王谓之不雅。衣服有制，宫室有度，人徒有数，丧祭械用皆有等宜。声，则非雅声者举废，色，则凡非旧文者举息，械用，则凡非旧器者举毁，夫是之谓复古，是王者之制也。”^①行王道政治者的政治制度是，道的持守不能超过三代之久，所要取法的先王不能超过二代以上的君王，因国家的治道超过三代而不变就会流荡而脱离社会现实，取法超过二代以上的先王，则其治法由于使用的时间太长而变得世俗了。而且，衣服装饰要有制度，宫室建筑也要遵守法度，官吏之员额要有一定之数，丧祭所用的器械也要有等级。至于音乐要用雅声，色泽要用古老的文饰，械用要用前人遗留的陈旧之器，这就是复古，王道制度既是复古的，也遵循时义之精神。而在王道制度中，择其要而阐述其分配制度、关税制度和官爵制度如下。

第一，分配制度。从仁义的根本原则出发，荀子继承孔子“不患少而患不均”的均衡主义的分配原则。他说“分均则不偏”^②，分配均匀则没有财富两极分化的偏颇，世间很多争斗和动乱都源于国家财富分配不均，而“争则必乱，乱则穷矣”^③，要想抑制争斗和动乱而不至于穷困败国，那就必须“制礼义以分之”^④，按照礼义的身份等级来分配财富。前面说平均，后面说等级，这

① 《荀子·王制》。

② 《荀子·王制》。

③ 《荀子·王制》。

④ 《荀子·王制》。

是荀子身处等级社会而未能超越其上的局限。虽然如此，荀子的分配原则的最终目的是实现人心与社会的和谐。他说：“人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物；故宫室可得而居也。故序四时，裁万物，兼利天下，无它故焉，得之分义也。”^①人为何能结成团结的群体呢？就是依靠一定的分配原则。然分配原则何以能够实行而被民众接受呢？因为分配原则遵循着仁义的理念。国家持守仁义之道而施惠于民，保证国家财富分配的公平正义，则民众的心灵秩序与社会秩序就会和谐，秩序和谐则人民团结如一体。既然大家同心同德，则会凝聚成强大的力量而能改造自然和利用自然，于是有宫室可以居住。因此，何以四时、万物与天下皆能有序地运行？在于保证财富分配的正义性，不至于在人与人之间造成两极分化的矛盾对立。

第二，经济制度。分配要坚持公平正义的原则，也就是惠民政策。荀子认为，王道政治的经济制度也应该体现惠民之义。他说：“王者之法：等赋、政事、财万物，所以养万民也。田野什一，关市几而不征，山林泽梁，以时禁发而不税。相地而衰征，理道之远近而致贡。通流财物粟米，无有滞留，使相归移也，四海之内若一家。”^②行王道者要平等赋税以惠养万民，故土地税是十取其一，市场税也尽量地免而不征，山林泽梁则按照时序或闭或开而不征税，并保证财物粟米的市场流通性，不至有产能过剩的情况，如此则四海之内皆团结、和睦如一家。而且，“圣王之制也：……春耕、夏耘、秋收、冬藏，四者不失时，故五谷不绝，而百姓有余食也。污池渊沼川泽，谨其时禁，故鱼鳖优多，

① 《荀子·王制》。

② 《荀子·王制》。

而百姓有余用也。斩伐养长不失其时，故山林不童，而百姓有余材也。”^①耕耘收藏都要按时作息，池沼川泽要与民共享，山林材木要与民同用，这里隐含着生态经济学的道理。荀子认为经济生产要与自然生态相适应，要尊重自然规律，确保自然界的和谐性与完整性不因经济生产而遭受无可修复的破坏，更不能一味地追求经济效益而罔顾自然环境的承受能力。

第三，官爵制度。《王制》篇详细论述王道政治中的官爵制度，今录文如下，稍加按语。

序官：宰爵知宾客、祭祀、飧食、牺牲之牢数。司徒知百宗、城郭、立器之数。司马知师旅、甲兵、乘白之数。修宪命，审诛赏，禁淫声，以时顺修，使夷俗邪音不敢乱雅，大师之事也。修堤梁，通沟洫，行水潦，安水臧，以时决塞，岁虽凶败水旱，使民有所耘艾，司空之事也。相高下，视肥硗，序五种，省农功，谨蓄藏，以时顺修，使农夫樛力而寡能，治田之事也。修火宪，养山林藪泽草木、鱼鳖、百索，以时禁发，使国家足用，而财物不屈，虞师之事也。顺州里，定廛宅，养六畜，闲树艺，劝教化，趋孝弟，以时顺修，使百姓顺命，安乐处乡，乡师之事也。论百工，审时事，辨功苦，尚完利，便备用，使雕琢文采不敢专造于家，工师之事也。相阴阳，占祲兆，钻龟陈卦，主攘择五卜，知其吉凶妖祥，伛巫跛击之事也。修采清，易道路，谨盗贼，平室律，以时顺修，使冥旅安而货财通，治市之事也。抃急禁悍，防淫除邪，戮之以五刑，使暴悍以变，奸邪不作，司寇之事也。本政教，正法则，兼听而时稽之，度其功劳，论

^① 《荀子·王制》。

其庆赏，以时慎修，使百吏免尽，而众庶不偷，冢宰之事也。论礼乐，正身行，广教化，美风俗，兼覆而调一之，辟公之事也。全道德，致隆高，慕文理，一天下，振毫末，使天下莫不顺比从服，天王之事也。故政事乱，则冢宰之罪也；国家失俗，则辟公之过也；天下不一，诸侯俗反，则天王非其人也。^①

荀子的意思有六：一者国家制度要体现爱民、惠民的根本原则；二者官吏员额要有定数而不可导致政府机构臃肿、无效率；三者择官标准是孝悌忠信、仁政爱民；四者，礼义、雅乐与法律皆是治国之本，官员应遵守礼乐刑政的制度思想；五者，百官要依靠人民群众而与之建立良好的官民关系，彼此相亲相爱；六者，完善政府官员的问责制度，做到有功必赏，有错必罚。执政者若能够做到这六点则王道政治必定实现。由此可知，王道政治下的社会管理行为是一种理想的制度管理，其管理的效果也是十分明显的，即社会的有序化。

二、霸道：义与利相统一的管理模式

（一）“信立而霸”：诚信是霸道的根本

与王道的“义立而王”相对，荀子宣称“信立而霸”。所谓信者，诚信也，威信也，以诚以威行于国内而能维持国家秩序于条理不紊之中，也可以称霸于诸侯。荀子说：

德虽未至也，义虽未济也，然而天下之理略奏矣，刑赏已诺信乎天下矣，臣下晓然皆知其可要也。政令已陈，虽睹利败，不欺其民；约结已定，虽睹利败，不欺其与。如是，

^① 《荀子·王制》。

则兵劲城固，敌国畏之；国一慕明，与国信之，虽在僻陋之国，威动天下，五伯是也。非本政教也，非致隆高也，非慕文理也，非服人之心也，乡方略，审劳佚，谨畜积，修战备，黜然上下相信，而天下莫之敢当。故齐桓、晋文、楚庄、吴阖闾、越勾践，是皆僻陋之国也，威动天下，强殆中国，无它故焉，略信也。是所谓信立而霸也。^①

其意谓，霸者之道虽是道德未到至善的境界，仁义未到整齐完美的状态，然而霸道之中也基本上包含了治理天下的方略，刑罚奖赏的承诺都得到坚守而取信于天下，而臣子百姓也都明白这些道理，并遵守服从之。只要政治法令已经颁布，不管其结果是好是坏、是利是弊，都不能欺骗百姓；盟约一旦缔结好了，不管其结果是好是坏、是利是弊，都不能欺骗盟友。能做到这样，国家的军队就强劲，城池也坚固无比，敌对之国则会畏避。国家团结而政治清明，盟友也对本国亲信，那即便是偏僻狭小的国家，也足以威震天下，春秋五霸即是如此。虽然他们不是以政治教化为本，不是非常地崇尚礼法，而礼法制度也不是非常完善，则不能完全地以德服人，但他们注重方针政策，注意审察民众的功劳，重视积蓄财物，还修整政略物资，因此，君臣百姓也像上牙与下牙一样地相互信任，于是天下就没有人敢与他们敌对了。因此，虽然齐桓公、晋文公、楚庄王、吴王阖闾和越王勾践的国家都是地处偏僻，却能够威震天下，强大到可以对中原各国构成威胁，这没有别的缘故，完全是取信于天下。这就叫作恪守信义而称霸天下。

“信，国之宝也。”^②诚信是治国的根本法宝。不仅国家要取

① 《荀子·王霸》。

② 《左传·僖公二十五年》。

信于民，而且“民无信不立”^①。一个国家若不能得到公民的信任，就无法兴盛，一个人不守信用就没有立足之地，现代社会的任何团体都要以诚信待人，这样才能保持事物的恒常性与生命性。因而，诸侯要想建立霸业，就不仅自己要守“信”，还要“与端诚信全之士为之则霸”^②，也就是把诚信作为治国理政的基本道德原则，贯彻到官方的制度、政策与民间的伦常习俗中，使之成为民众的第二个“身份证”，让民众在日常行为和正式交流的场所中皆自觉地做到诚实和守信地待人接物。荀子说：“道德诚明，利泽诚厚也。”^③一个人在道德上真诚无伪、问心无愧，自然也会因而获取巨大的利益和恩泽。个人是如此，国家亦然。反之，不诚的人或国家都必然要遭受失败而不得安宁。

当然，信不仅是道德意义上的诚信，还要求执政者与公民对于社会与国家的各种法律规则，都要忠实地坚守。因为法律规则要处理的是人与人、人与国之间的关系，希望把各种关系纳入秩序的规范之中。或者说，法律规则是人对人或人对国的秩序化的一种承诺，而遵守法律规则就是实现对社会与国家的秩序的承诺。所以，霸道奉行的信的范畴，其实包括了依法治国的含义，即“重法爱民而霸”^④。春秋的第一位霸主是齐桓公，襄助他称霸的是管仲，管子是霸道的创始者和实践者，也是法家的早期代表人物。他主张法治，要求齐国上下无论贵贱都要守法，国家的一切赏罚功过都要处之以法，宣称“法者，天下之至道也”^⑤，

① 《论语·颜渊》。

② 《荀子·王霸》。

③ 《荀子·王霸》。

④ 《荀子·强国》。

⑤ 《管子·任法》。

又谓：“法者，天下之程式也，万事之仪表也”^①，法是制度化的行为规范，是国家政治事务所应遵循的基本原则。荀子的霸道源于春秋五霸之法，故与管子的思想颇有相近者，他以“信”的范畴来定义霸道就是受了管子的影响。

不仅如此，春秋的霸道讲信，还与礼结合而论。《左传》僖公二十八年，载侯孺货谓：“礼以行义，信以守礼”^②。又《左传》成公十五年，载申叔时之言曰：“信以守礼，礼以庇身，信礼之亡，欲免得乎？”^③而人都讲到“信以守礼”的霸道原则，可见信是对礼的忠诚的承诺，如同信指称依法治国一般，信也蕴含以礼治国的意思，然则霸道是礼与法并行的，霸道并非单纯地崇尚武力或严刑峻法。从《管子》一书观之，如《小问篇》说：“泽命不渝，信也；非其所欲，勿施于人，仁也；坚中正外，严也；质信以让，礼也。”^④《小匡篇》说：“于子之乡，有居处为义好学，聪明质仁，慈孝于父母，长弟闻于乡里者，有则以告。”^⑤这表明，管子的霸道也崇奉儒家的伦常道德，是儒法思想的合体，而不像后来的商鞅、韩非，完全排斥儒家学说。从信的内涵看，荀子的霸道是继承管子一系的，是儒法合二为一的，这与荀子思想的总体倾向是相契合的。

（二）“具具而霸”：霸道政治制度的内涵

荀子说：“具具而王，具具而霸。”^⑥何谓“具具”？这里，

① 《管子·藏禁》。

② 《左传·僖公二十八年》。

③ 《左传·成公十五年》。

④ 《管子·小问》。

⑤ 《管子·小匡》。

⑥ 《荀子·王制》。

前一“具”是动词，是“具备”的意思；后一“具”是名词，是“条件”的意思。荀子认为，王道和霸道的实现都要具备一定的条件，如上文所论，王道要有“王者之制”，而霸道又该如何，霸者又需要具备什么样的条件才能称霸于天下呢？荀子说：

“彼霸者则不然：辟田野，实仓廩，便备用，案谨募选阅材伎之士，然后渐庆赏以先之，严刑罚以纠之。存亡继绝，卫弱禁暴，而无兼并之心，则诸侯亲之矣。修友敌之道，以敬接诸侯，则诸侯说之矣。所以亲之者，以不并也；并之见，则诸侯疏矣。所以说之者，以友敌也；臣之见，则诸侯离矣。故明其不并之行，信其友敌之道，天下无王霸主，则常胜矣。是知霸道者也。”^①

霸者和王者不同，霸者要开辟土地，充实仓库，改造战备兵器使之更便于作战之用；霸者谨慎地招募、选择和收容有文才武略的人，用重赏来引导他们，用严峻的刑罚来规范他们。霸者还要尽心尽力地保存并恢复那些已经灭亡的国家，寻找其公族后裔以承继祖宗的血脉和土地，且要保卫弱小者，禁止强暴者，却不能生出分毫的兼并他国的心思，如此则天下诸侯皆亲近之。实行与邻国和平友好地相处的原则，以恭敬的态度来结交诸侯，如此则诸侯皆喜欢之。诸侯之所以会亲近霸者，是因为霸者不兼并他人的国家；霸者一旦兼并他国，则诸侯皆疏远之。诸侯之所以会喜欢霸者，是因为霸者把他们当作平等的盟友；霸者一旦以居高临下的姿态逼迫诸侯俯首称臣，则诸侯皆叛离之。因此，表明自己没有兼并的行为，信守与邻国友好的策略，天下无论是王者还是霸者，必定处于常胜之地。由此可知霸道的情况，也就是明白

① 《荀子·王制》。

霸道所必需具备的条件。

由此来看，荀子认为霸者要满足两个条件：强国和友国。前者的意思是，要通过开辟土地、充实粮食、修理战备器械、选贤任能和依法治国等措施来让国家繁荣强盛起来，这是对内的政策；后者的意思是，在外交政策上要坚持和平共处的原则，不能恃强凌弱，更不能肆意地发动战争来兼并和灭亡他国，而应该尊重他国的文化传统，不能根据自己的标准把己国的文化价值当作普适性的东西来要求、批评他国。荀子非常强调国与国之间交往的平等、友好的原则，告诫霸者要放下强国的姿态，在处理国与国的关系时，不论其大小强弱，都要对他国致以平等关系上的尊重，那些奉行强权政治、霸权主义的国家，即便其经济与军事实力再怎么强大，也终究不能赢得各诸侯国家的衷心认同。所谓“修友敌之道，以敬接诸侯”，而后诸侯才会接受和甘愿追随这一强国霸主，如齐桓公、晋文公的和合诸侯以朝天子，乃能服人之心。

可见，荀子立足于“信”的霸道与孟子所讲的单纯地仗恃强力者不同，如他说：“王夺之人，霸夺之与，强夺之地。夺之人者臣诸侯，夺之与者友诸侯，夺之地者敌诸侯。臣诸侯者王，友诸侯者霸，敌诸侯者危。”^①王者是争夺他国的国民，霸者是争夺他国的盟友，强者是争夺他国的土地。故王者因得民心而臣服诸侯，霸者因讲信义而与盟国友善，强者因夺他国的土地而与诸侯为敌。孟子的霸道相当于荀子的强道，指完全崇尚强权政治而恃强凌弱。荀子的霸道犹不失礼义之道，只是相比王道而言，尚未至于至善的境界而已。

但是，不管怎么说，孟子所信的霸道是指兼并与灭亡他国而

① 《荀子·王制》。

采取战争的方式，这导致了天下秩序的破坏；荀子所说的霸道则非但不去兼并和灭亡他国，而且还要“存亡继绝”，恢复被灭之国，这是要重建和维护天下秩序的稳定。这是孟、荀王霸政治思想极为不同的地方。显然，在王霸思想的问题上，荀子的分类比孟子的更详细，各个类目的具体内涵也比孟子的更为丰富。因此，我们不必因孟子批评霸道，便以孟子为准则来批评荀子的霸道思想。

本章结语

综上所述，荀子的社会管理思想中表现出王霸兼采的特点。其中，王道指仁义之道，霸道指诚信之道，前者固然是治世的最高境界，足以建立和谐的天下秩序；但是，退而求其次，霸道并非以强力胜人，而是以诚信服人，也以维护天下秩序的稳定为霸者的重任。仁义的王者以爱民为执政的首要事务，诚信的霸者也“重法爱民”；而且霸者的“信”不仅表现在道德伦理方面，还应用于法律规则方面。故信就是要求人们遵守礼与法，这表明荀子的霸道思想是儒法结合的。

为何荀子要改造孟子的王霸之辨而肯定霸道呢？这一方面是思想史的传承，因从孔子作《春秋》而多载齐桓、晋文之事和孔子对管子的称赞来看，孔子对霸道思想多少还是持有肯定态度的，在这一点上，荀子的王霸思想比孟子更为接近孔子。另一方面，荀子的王霸政治实际上是旨在建立和谐、稳定的天下秩序，换言之，秩序性是王霸思想的核心，荀子希望消解杀人盈城盈野的战国纷争，于是结合时代精神，把霸道与强道区别开来，对诸侯所崇尚的霸道赋予更多的儒家学说，即礼义伦常的道德要求，尝试从政治价值的判断上引导战国诸侯选择儒法结合的霸道，而非纯粹地仗恃武力的强道。刘向《战国策·叙录》说：“仲尼既

没之后，田氏取齐，六卿分晋，道德大废，上下失序。至秦孝公捐礼让而贵战争，弃仁义而用诈谲，苟以取强而已矣。夫篡盗之人，列为侯王；诈谲之国，兴立为强。是以转相放效，后生师之，遂相吞灭，并大兼小，暴师经岁，流血满野，父子不相亲，兄弟不相安，夫妇离散，莫保其命，愍然道德绝矣。”^①这就是更加等而下之的强道。荀子告诫君主，即便不能践行王道，至少要奉行霸道，而强道则只是取亡之道而已。

总而言之，荀子的王霸思想指向秩序性的社会管理状态，这与上文论述的礼乐刑政的制度思想之以和谐秩序为终极目的是相互贯通的。或者还可以说，“秩序”是荀子思想最为中心的关键词。不论是自然的进化过程，还是社会的生产进程，荀子都希望通过一套合乎天人内在规律的社会管理思想，来实现自然与人类社会的某种程度的一致性、连续性和确定性，并在稳定的、具有可延续性的状态中保持人与自然的各自与相互的和谐秩序。因而，人类社会需要缔结契约，以制定人们在社会活动中必须遵守的行为规则、道德规范和法律规章。这在荀子就是礼乐刑政的制度思想，其实践的现实效果就是王道或霸道。所以，礼乐刑政是指导性的原则，王道和霸道则是原则被践行的结果。

^① 刘向：《战国策·叙录》。

第三章 正名学说与荀子社会思想文化管理

先秦思想家们就人或事的名称和命名问题做出了许多的理论思考和说明，提出了各自的正名学说。春秋战国在我国历史上是一个冲突频仍、变化剧烈的时期，无论是从社会伦理政治的现实实践而言，还是就思想文化的语言表达来看，名实不符、名存实亡等不正常的现象都很突出。对于这一问题，思想家们出于其实践理论关怀的现实需要以及参与百家争鸣的理论需要，不可能坐视不理，因此各家各派都提出他们的看法，一方面以救社会、国家于危乱之中，另一方面也使自己的学说得以行世。

第一节 荀子之前的正名思想

一、孔孟的正名思想

《论语》中记载了子路向孔子询问管理政事的思想文献。这篇文献亦可视为典型的管理学文本，从中透露出先秦儒家管理思想的重要原则和致思方向。其中一段话说道：

子路曰：“卫君待子而为政，子将奚先？”子曰：“必也正名乎！”子路曰：“有是哉，子之迂也！奚其正？”子曰：“野哉，由也！君子于其所不知，盖阙如也。名不正，则言不顺，言不顺，则事不成，事不成，则礼乐不兴，礼乐不兴，则刑罚不中，刑罚不中，则民无所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子于其言，无所苟而已矣。”^①

① 《论语·子路》。

曾经做过鲁国高级行政长官，又周游列国试图以自己的思想学说参与各国的社会政治管理的孔子，他关于为政的最首要考虑的就是正名这件事，即所谓的“为政必先正名”^①。在孔子看来，治理国家的首务就在于正名，正名就是要做到“君君、臣臣、父父、子子”^②，这是从伦理政治领域的实践来谈正名。一旦此一领域的名言不正，就会导致一系列社会后果，最终使社会活动不能有序进行，社会管理失范，从而置百姓于手足无措之地，引发社会混乱。至于名言问题、言行等今天属于认识论和逻辑学范畴的问题，在孔子思想中的位置都不能优先于伦理、政治领域的正名问题。孔子注重从伦理、政治实践的要求来谈正名，奠定了儒家学说紧密联系社会管理来谈名言问题的致思取向，正名也由此成为儒家学者思考社会治理问题的重要原理，成为他们追求社会的由乱致治的基本途径。

到了孟子那里，虽然他并没有直言正名的重要性，但是这不表明孟子不关注这个问题。在与梁惠王论辩的过程中，对于“臣弑其君，可乎”的提问，孟子回答道：“贼仁者谓之‘贼’，贼义者谓之‘残’。残贼之人谓之‘一夫’。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”^③这里，孟子强调“一夫”与“君”的区别。“一夫”具有“君”之名，却没有“君”之实。君要成其为君，否则即可被有德者领导的革命推翻。由此可知，孟子其实继承了孔子在伦理政治实践之中要求正名的思想路线。孟子还将“不能”与“不为”作了区别，他说：“‘今恩足以及禽兽，而功不至于百姓者，独何与？然则一羽之不举，为不用力焉；舆薪之不见，为不用明焉；

① 《鲁论》。

② 《论语·颜渊》。

③ 《孟子·梁惠王下》。

百姓之不见保，为不用恩焉。故王之不王，不为也，非不能也。’曰：‘不为者与不能者之形何以异？’曰：‘挟太山以超北海，语人曰‘我不能’，是诚不能也。为长者折枝，语人曰‘我不能’，是不为也，非不能也。”^①在孟子这里，“不能”是指人力所做不到的事情，不一定说人不愿意去做；“不为”是指人所不愿意去做的事情，但不一定做不到。孟子此处是从名言上厘清“不能”与“不为”的区别，而其指向还是人们的伦理、政治实践，为自己的社会政治主张的施行进行宣扬。更为重要的是，他已经将孔子的正名要求扩展为“正人心，息邪说，距诐行，放淫辞”^②意义上的广泛的社会活动。这使得儒家的正名主张得以更为充分地展开和实践。如果说孔子的正名说还主要停留于政治领域的話，那么孟子则将其扩展到由政治到思想文化的广泛的社会各种领域。从某种角度看，这表征着先秦儒家通过正名的方法对社会提出全面影响、治理和管控的诉求。

二、道家、墨家、名家、法家等的正名思想

其实在先秦时代，不仅儒家重视正名问题，其他各家也重视这一问题。《道德经》就说：“道可道，非常道；名可名，非常名。”庄子在《齐物论》中也特别对道和名言的关系以及名言的局限性作了揭示。庄子强调称：“夫道未始有封，言未始有常，为是而有畛也”；“夫大道不称，大辩不言，不廉不谦，不勇不伎。道昭而不道，言辩而不及，仁常而不成，廉清而不信，勇伎而不成。”^③大道是开放的、充满生机活力的；名言是封闭的，具

① 《孟子·梁惠王上》。

② 《孟子·滕文公下》。

③ 《庄子·齐物论》。

有不稳定性。因此至高的道不是名言能够描述和把握的，道也不应该诉诸于名言来表现自己。^①老庄基本都认为，道的把握超越于名言，我们追求道、达到道，虽然可以借助名言来帮助实现，但不能执着于名言，一定要超脱它才可以。相对于道来说，名不过是手段或途径而已。由此可见，先秦道家看重的是对道的追求和体认，名言在他们看来不具备内在价值，甚至对于道的体认具有负面的意义，要对其进行消解，所以没有什么正与不正的问题。如果说有的话，那么也是用道来规正甚而消解对于道的实现构成障碍的荣华之言。^②在道的体认和把握上如此，在社会的治理上亦是如此，先秦道家轻视甚至负面看待名言在其中的作用。如在《老子》那里，名言常常与巧智联系在一起，而老子恰恰是要“绝圣弃智”“绝仁弃义”和“绝巧弃利”^③；《庄子》亦称：“礼法度数，形名比详，治之末也。”^④总之，老庄不重视正名在社会的由乱致治中的作用，认为名言在一定意义上倒是理想社会实现的障碍。

与此不同，后期墨家和名家均表现出对名言的强烈兴趣。《墨子》中有《经上》《经下》《经说上》《经说下》《大取》《小取》等六篇，它们组成了后期墨家的名辩学说，也称“墨经逻辑”，对名言、命名、指称、判断等认知行为作了比较详细的考察和说明。“墨经逻辑”与亚里士多德的形式逻辑、古印度的因明学，共同构成了世界三大传统逻辑学说。而以惠施和公孙龙等为代表的名辩学家，更是围绕名实问题，发展出一整套古典逻辑学的思想。不过，虽然他们关于名言和辩论本身的考察取得了许

① 《道德经·第一章》。

② 《庄子·齐物论》有“道隐于小成，言隐于荣华”的说法。

③ 《道德经·第十九章》。

④ 《庄子·天道》。

多堪与东西方古代逻辑思想媲美的成就，但是并不如儒、道二家那样关注对于名言与社会治理之间的联系的认识，由此他们纯粹玩弄逻辑诡辩技巧的一些论辩主张也遭到儒、道思想家的一致批评。

可以说，名实问题的确是先秦学术思想的一个中心议题。学者们之所以对这个问题兴趣不减、纠缠不放，就在于通过这种讨论，他们可以充分表达自身的政治主张，阐述对社会问题的看法。那些现实性品格强烈的政治理论家，更是十分重视名分的问题，由此理解正名的要求。除了前述儒家的孔子、孟子之外，法家的一些思想家也是如此。如《商君书》中就明确表示：“名分未定，尧舜禹汤且如鹜焉而逐之；名分已定，贫盗不取”，“名分定，势治之道也，名分不定，势乱之道也。”^①韩非子说：“名实相待而成，行影相应而立。”^②他主张“循名而责实”。在法家的这些论调中，名分已经和社会的治乱紧密地联系在一起，名实之间也要求保持一致性。

三、荀子正名思想的提出

前述诸家的思想观点，或从正面为荀子正名学说的出现准备了条件，或从反面刺激了荀子正名思想的阐发。正是在对儒家、法家以及其他诸家有关正名思想进行扬弃的基础上，荀子提出了比较系统的、影响深远的正名学说。这个学说就集中体现于《正名》篇当中。当然，必须说明的是，荀子的正名学说的思想正源还是孔孟儒学。只不过如上所言，孔子说的“必也正名乎”是针对当时卫国政局的实情而言，主要是为了纠正政治上的僭越现象。而荀子所提出的正名学说所涉及的范围，不仅包含伦理、政

① 《商君书·定分》。

② 《韩非子·功名》《韩非子·定法》。

治的主要方面，而且还有思想文化等内容。在这个意义上，荀子的正名提出的是对整个社会尤其是对意识形态进行全面治理和调控的主张，具有强烈的社会管理的意义，与其社会理想的实现密不可分。这些有类于孟子的正名思想。但是荀子又总结和批判了后期墨家和名家就名言问题发表的关于逻辑学和认识论的一些思想因素，为自己着眼于社会伦理、政治实践的正名学说服务，这则是他超越孟子的地方。

第二节 荀子的正名学说

对于先秦儒家的正名学说，学界普遍认为孔子的正名言说是他政治思想的一部分，并不能仅从逻辑或语言的角度来讨论。而对于荀子的正名学说，有学者也认为它不过是为荀子的政治主张服务的，即为了“明礼”而谈“正名”，为了“正名”而涉及逻辑。简而言之，荀子的正名学说体现了其政治实用主义。^①这种看法有一定的道理。不只是儒家，先秦思想家们的学说，都有政治实用主义的倾向或色彩。这并不难理解，毕竟“得君行道”是他们共同的思想理念。

一、荀子正名学说的主要内容

尽管荀子的正名学说具有强烈的政治实用主义倾向，但并不能因此否认其含有逻辑或语言思想的重要事实。因而从逻辑学或语言学来进行研讨，也有合理性和必要性。我们首先必须要弄清楚的是，荀子这里所正之名除了有逻辑的、语言理论的意义之

① 陈孟麟：《荀况逻辑思想对〈墨辩〉的发展及其局限》，《中国社会科学》1989年第6期。

外，还有政治的、历史文化的意义。从以上几种不同的含义来看待荀子所讨论的名，才比较符合荀子思想学说的性格以及他作为先秦学术总结者的身份和地位。

在《正名》篇中，荀子大体讨论了“制名”“立言”和名、辞、辨的关系这三大问题。《荀子》起篇就说：

后王之成名：刑名从商，爵名从周，文名从《礼》。散名之加于万物者，则从诸夏之成俗曲期，远方异俗之乡则因之而为通。散名之在人者：生之所以然者谓之性。性之和所生，精合感应，不事而自然谓之性。性之好、恶、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、能习焉而后谓之伪。正利而为谓之事。正义而为谓之行。所以知之在人者谓之知。知有所合谓之智。智所以能之在人者谓之能。能有所合谓之能。节遇谓之命。是散名之在人者也，是后王之成名也。^①

这里所说的后王，是就当时的政治而言，指的是当世的社会管理者。所谓“成名”，意即已成之名。荀子总结的“成名”，从政治历史文化意义上说可分为三类：“刑名”“爵名”“文名”。“刑名从商”，指刑法源自商代；“爵名从周”，爵，爵位也，指公侯伯子男五等诸侯，以周代制度最为完备；“文名从礼”，“文名”，即节文威仪之名，亦以周礼为完善。这三种名的共同特征，在于它们是在历史文化演进中形成的典章制度之名，故可随从之。^②

除了“成名”之外，荀子认为还有“散名”，这是从社会通用之杂名的角度来统称的。“散名”可分为两类：“加于万物者”

① 《荀子·正名》。

② 林宏星：《〈荀子〉精读》，上海：复旦大学出版社，2011年，第145页。

和“在人者”。“加于万物”的“散名”，大体指自然万物的名称，如日月山河、花草虫鱼等，这类名当“从诸夏之成俗曲期”。蔡仁厚认为：“在荀子的时代，诸夏地区早已为文明礼义之乡，万物之名不但由于约定俗成而普遍使用，而且雅驯平易，应用利便。远方异俗之人，正可取则于诸夏，藉诸夏通用之名而使彼此的心意易于相互沟通。”^①“在人者”的“散名”专就人事而言。荀子认为这样的散名之中重要的有“性”“情”“虑”“伪”“事”“行”“知”（智）“能”等，并分别对它们做出了界说。荀子认为这些在人之散名，也应是“后王之成名”，即后王既定之名。

以此看来，荀子似乎是赞成仍循于既定之名的。其实并非如此，荀子之所以开门见山就罗列出几类有典型意义的“后王之成名”，大概因为这些都是当时学术界聚讼不已的问题。荀子就着这些问题首先亮出自己的具体主张，接着他才一般论述了制名、正名的原则，从中可看出何以他要如此主张后王之成名的依从的理由。在荀子看来，制名、正名乃王者之事，他说道：

故王者之制名，名定而实辨，道行而志通，则慎率民而一焉。故析辞擅作名以乱正名，使民疑惑，人多辨讼，则谓之大奸，其罪犹为符节、度量之罪也。故其民莫敢迁为奇辞以乱正名。故其民慤，慤则易使，易使则公。其民莫敢迁为奇辞以乱正名，故壹于道法而谨于循令矣。如是，则其迹长矣。迹长功成，治之极也，是谨于守名约之功也。^②

这一段话是荀子制名、正名思想的一个典型表述，明显带有一种官方认可的观念认识和意识形态去统一民众的思想。依照

① 蔡仁厚：《孔孟荀哲学》，台北：台湾学生书局，1984年，第431页。

② 《荀子·正名》。

荀子的阐述，君王当高度重视制定名称的问题，因为名称一旦确定，则名称所指涉的事物实体就将得到辨明。名实相符，社会成员的认识和意志才有顺畅的表达和沟通的途径，进一步即能带来社会的稳定；反之，原本正确适当的名称被弄得混乱，就会带来诸多人际的纠纷和争夺，不利于社会稳定的结局。荀子在这里强调的是，从最高的社会管理者出发，就应当将制名、正名的问题重视起来，这是关系社会治乱与否的重要所在。名言得正，是社会管理一个基础条件，所谓“名定而实辨，道行而志通，则慎率民而一焉”。荀子为此总结道：“迹长功成，治之极也，是谨于守名约之功也。”^①这就是说，在名实相通、礼法畅行的条件下，社会国家的各种管理和建设就会取得良好的功效，社会的治理是谨守名约所取得的功绩。可见荀子强调王者制名在于名言的遵循与否及其与社会和政治治乱之间内在的关联。进一步具体分析，荀子的王者制名的思想有以下几个要点：

第一，制名有主体与对象之分。从管理学的角度看，也就是管理主体和管理对象的区别。这是管理行为的有机组成部分。从荀子的言说中可以看出，他所说的管理主体和管理对象分别指的是王者和民众。并且，荀子认为应该从管理主体的角度去研讨社会管理的措施。因此他基本都是从王者出发，来探讨如何管理好人民大众。正如有研究指出的，“儒家管理哲学的‘行为理论’，集中在领导行为的探讨上”^②。从某种意义上说，荀子的社会管理思想也大体如此。以此分析，荀子理解的制名、正名首先是王者对于社会的一种领导行为。老百姓的义务则在于谨守王者制定

① 《荀子·正名》。

② 黎红雷：《儒家管理哲学》（第三版），广州：广东高等教育出版社，2010年，第206页。

的名约，从而“一于道法而谨于循令”。当然，荀子也有认识到在制名、正名活动中，王者对于百姓的认识成果亦得有所吸收和肯定，其所言“后王之成名”，在加于万物散名上，须得遵从“诸下之成俗曲期”即含有这个意思。

第二，“名定而实辨”是王者管理社会和民众的有效手段。这一办法的实施，有赖于法律和刑罚。荀子认为，做到了名言确定而其所指明晰，那么社会成员之间的志意能够彼此通达，道的要求亦能为人所明晓。在“名定实辨”的前提下，君王则要谨慎地率领民众遵行名约的要求。如果有淆乱名实的事情发生，则需要通过法律刑罚来对淆乱名实之人进行惩罚。在这样的情况下，民众才更便于管理。这里荀子所说的“易使则公”，以往大都被解读为“民众容易役使，容易役使就能收到功效”^①。这种解读当然很有道理，然而需要清楚的是，役使民众的主体，到底是君王还是法律和刑罚。这是荀子管理思想的一个要点所在。可以肯定的是，荀子的社会管理方法就是“制名以指实”，它实施的保障是法律和刑罚。

第三，社会管理过程中强调严守名约的必要性和现实功效。荀子讨论社会管理屡言“功”。“功”即功效、功绩、业绩，也就是指管理效果。社会管理的效果是对社会管理方法的及时反映，可以帮助社会管理的更正和改进。这主要涉及管理行为的作用问题。但是要看到荀子所强调的“功”与他所提出的“以义制利”^②的思想并不直接冲突。社会管理中“以义制利”的要求注重的社会

① 王森：《荀子白话今译》，北京：中国书店，1992年，第279页；张觉：《荀子译注》，上海：上海古籍出版社，2012年，第321页；林宏星：《〈荀子〉精读》，上海：复旦大学出版社，2011年，第146页。

② 《荀子·正论》。

长远的秩序稳定和价值关怀。这种“以义制利”的思想，是与孔孟的义利观相一致的，但与孔孟有所不同的是，荀子对社会管理的实际功效更为重视。荀子一开始就突出王者在制名过程中要谨守名约，突出名实一致的社会效用。这容易给人造成一种假象，即荀子不太注意对名实不一致的考察和处理。其实并非如此。

荀子的社会管理思想，是兼涉社会治乱两方面而言的。上面已经说明，在社会比较稳定、名定而实辨的情况下，该以成名来管理民众。但是，在社会急剧变迁的情况下，又该如何来处理名实关系，对待王者制名的问题？荀子给出了他的看法：

今圣王没，名守慢，奇辞起，名实乱，是非之形不明，
则虽守法之吏，诵数之儒，亦皆乱也。若有王者起，必将有
循于旧名，有作于新名。然则所为有名，与所缘以同异，与
制名之枢要，不可不察也。^①

荀子指出，如今的社会圣王隐没，所以导致了一系列名实混乱、是非不明的后果。尽管有坚持遵循法令的官吏，通晓典章的儒者，也不能不产生迷茫和混乱。这是因为，现实情势已经发生了变化，再也不能完全照搬过去的一套。因此荀子明确提出，如果有圣王出现，那他必定要一方面“有循于旧名”，即旧名不可全部抛弃。一些经由历史的长期积淀而形成的成规和风俗需要得以保存，有其合理性和必要性，所谓“循其旧法，择其善者而明用之”^②。这即是说，不能完全依赖“成名”，而要有所选择。另外，还要随着社会情势的转变，制定和启用一些新的名称“以应当时之变”^③。此即孔子讲的“损益”。对此，伍非百先生有精到

① 《荀子·正名》。

② 《荀子·王霸》。

③ 《荀子·儒效》。

的揭示。他说：“一切名词，随世运於学术之变化，而日易其涵义。涵义既易，而犹沿用旧名，则旧名不足以指新实，故有作新名之必要。”^①伍先生的说法确实是真知灼见。

二、作为管理控制方法论的正名思想

在一般论述了制名的必要及其意义之后，荀子提出了三条制名的具体考虑，即“所为有名”“所缘以同异”和“制名之枢要”。这一制名的三要点，是荀子正名学说细致化的体现，也是荀子社会管理方法的具体落实。它们围绕管理控制的必要、根据和原则这三个方面来进行说明。如果把制名、正名看作是荀子社会管理的一般方法，那么这制名三要点就是对如何进行社会管理控制的具体论证与展开。作为社会管理的对象的社会生活内容是无时不在变化的，但是在荀子看来，抓住制名这个根本，就掌握了管理社会之“经”，是可以达到对纷繁复杂的社会合理控制的。

（一）“所为有名”：管理控制的必要

“所为有名”是解释管理控制的必要、原由和目的问题。杨倬在注《荀子》时说“物无名则不可分辨”^②，因此必须要有名、还要制名，以便对万事万物进行管理控制。荀子十分注意名辩的必要性，他认为：“君子必辩。凡人莫不好言其所善，而君子为甚焉。”^③荀子还区分了名辩的种类，他指出“有小人之辩

① 伍非百：《中国古名家言》，北京：中国社会科学出版社，1983年，第723页。

② 王先谦：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第415页。

③ 《荀子·非相》。

者，有士君子之辩者，有圣人之辩者”^①。所以在荀子看来，名辩是紧密相连的。有名则有辨，有辨则事明。荀子说：

异形离心交喻，异物名实玄纽，贵贱不明，同异不别，如是则志必有不喻之患，而事必有困废之祸。故知者为之分别，制名以指实，上以明贵贱，下以辨同异。贵贱明，同异别，如是则志无不喻之患，事无困废之祸，此所为有名也。^②

关于“异形离心交喻，异物名实玄纽”这两句话，历来在句读和释义方面都有不同看法，可谓聚讼不已。这里有必要举出几种有代表性的解读。王先谦认为：“‘异形离心交喻’句，‘异物名实玄纽’句。离心交喻，谓人心不同，使之共喻，下文所云‘名闻而实喻’也。”^③也就是说，使不同的人心能互相沟通、达成一致。郝懿行则说：“玄即眩字，纽，系也、结也，言名眩乱连系交结而难晓也。”^④李涤生解释道：“此言：人心接触了各种不同形状的事物，而共同认识了这些事物，若不分别制名以称呼它，则名实之间的关系眩乱纠结（如异形，我说此圆彼方，人说彼圆此方。异物，我说此马彼牛，人说此牛彼马）。”^⑤这些解读，虽然不尽一致，但都指涉事物有形体、性质区别的这一事实，而人在进行交流、区别事物时，如果缺乏相适应的名词概念作为沟通的桥梁，那就会造成语言和思想上的混乱。^⑥简而言

① 《荀子·非相》。

② 《荀子·正名》。

③ 王先谦：《荀子集解》，第415页。

④ 王先谦：《荀子集解》，第415页。

⑤ 李涤生：《荀子集释》，台北：台湾学生书局，1979年，第512页。

⑥ 孔繁：《荀子评传》，南京：南京大学出版社，1997年，第181页。

之，制名指实是由事物本身的实际情态和人们交流的必要所决定的。所谓“明贵贱”“别同异”，便是实行社会管理和控制的应有之义。荀子认为如事物需要辨明名言一样，社会群体的同异之别、贵贱之分，其实是我们认识社会，从事社会活动的前提性工作。由此，“此所为有名”即有名的必要性和目的性，就在于“贵贱明，同异别，如是则志无不喻之患，事无困废之祸”，这也是人们对社会进行有效管理与控制的目标。

（二）“所缘以同异”：管理控制的根据

既然对社会进行管理和控制有其原由和必要，那么又凭借什么条件来进行这样的管理和控制呢？荀子在这方面也有所思考，他关于“所缘以同异”的论说，就是一种尝试性的解答。用荀子自己的话说，制名所产生同异的根源，就在于“天官”，即人的感觉分析能力。他说：

然则何缘而以同异？曰：缘天官。凡同类、同情者，其天官之意物也同，故比方之疑似而通，是所以共其约名以相期也。形体、色、理以目异，声音清浊、调竽奇声以耳异，甘、苦、咸、淡、辛、酸、奇味以口异，香、臭、芬、郁、腥、臊、洒、酸、奇臭以鼻异，疾、养、沧、热、滑、铍、轻、重以形体异，说、故、喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲以心异。心有征知。征知则缘耳而知声可也，缘目而知形可也，然而征知必将待天官之当薄其类然后可也。五官薄之而不知，心征之而无说，则人莫不然谓之不知，此所缘以同异也。^①

事物的名称因何而有同异，探讨同异之别从何而起？荀子指

① 《荀子·正名》。

出应当依从人的天官去寻找。“天官，耳目鼻口心体也。谓之官，各有所司主也。缘天官，言天官谓之同则同，谓之异则异也”^①。就是说，事物的同异的根据在于感官，感官认为同则同，认为异则异。荀子又指出，由于同类的事物大致有同样的形状，人又有相同的感官，那么人们对于相类似的事物，大体可以得出相同的认识，由此人们对于事物的约定俗成才有可能。这就是管理控制的根据所在。由于人们保有社会一致性，只要对这种一致性予以调控，那对人的认识和行为的掌握也就在情理之中。

荀子较为细致地考察了人的感官认识能力的共同性，他特别举出人五官的反应，及其与名言的关联。形、体、色以视觉（目）去区别，声音则可以通过听觉（耳）加以区别，甘、苦、咸、淡、辛、酸可由味觉（口）来辨识，疾、养、沧、热、滑、铍、轻、重可凭触觉（形体）来指明等。荀子特别强调的是心的感受能力和认识能力，它所涉及的，比眼耳鼻口这些较低层次的感官认识要高深，“心”主要用来处理“说、故、喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲”这些人类的情感活动和理性活动。而眼耳鼻口等五官所形成的经验认识，也必须经由人心的征知，才可能最终成为对事物的准确认知和命名。因此对于事物的制名行为，五官之知和心的征知，两部分内容都不能缺少。反之，则“五官薄之而不知，心征之而无说，则人莫不然谓之不知”。

荀子对心及其能力的重视，在《解蔽》篇中说得最为明白，他说：“心不可以不知道，心不知道，则不可道而可非道。……心知道然后可道。可道然后能守道以禁非道，以其可道之心取人，则合于道人而不合于不道之人矣。以其可道之心与道人论非

① 王先谦：《荀子集解》，第415页。

道，治之要也。何患不知？故治之要在于知道。人何以知道？曰：心。”^①荀子的意思十分明确，心之所知的最高目标就是要知道。这是社会管理和控制的根本所在，“治之要也”。然而只有心才可能知道，因此荀子认为，心是“形之君也，而神明之主也”^②。所以对社会人群的控制，最终还是要落实到对人心的把握和制衡上来。无论如何，荀子强调心的重要性，也并不否认其他五官的作用，而要对人进行合理有效的管理的话，其根据就在于这些不同层级的认识经验和认识能力，最终要落实到对心的管理上面。

（三）“制名之枢要”：管理控制的原则

一旦人的感官经验和认识能力，对事物进行了同异区别，则接下来要做的，就是从中制定并依循一定的原则对其进行命名。命名的完成，意味着事物管理的意识框架基本形成。为此，荀子对命名过程中设定了一系列原则，他说：

然后随而命之：同则同之，异则异之，单足以喻则单，单不足以喻则兼，单与兼无所相避则共，虽共，不为害矣。知异实者之异名也，故使异实者莫不异名也，不可乱也，犹使异实者莫不同名也。^③

从以上文献可知，“同则同之，异则异之”是荀子命名的优先性原则。这个原则是说，对于性状上相同的一类事物，要取以同样的命名；对于实际内容有不同的异类事物，则取以不同的命名。在此前提下，荀子讨论了“单名”和“兼名”的关系。他认为一个事物若用单名足以表称清楚，那就用单名；如果单名不足

① 《荀子·解蔽》。

② 《荀子·解蔽》。

③ 《荀子·正名》。

以表称，那就用兼名。所谓兼名，就是复合名，如“牛”是单名，“白牛”便是兼名。荀子还指出，在指称的过程中单名和兼名都可以用来进行命名，而不需避讳这样做并没有什么害处。

简而言之，事物的实际内容才是决定其名称和命名的关键。换句话说，实同则名同，实异则名变，仅此而已。在这一原则的指导下，荀子分析了用以命名事物的概念及其分类原则，他说：

故万物虽众，有时而欲遍举之，故谓之物。物也者，大共名也。推而共之，共则有共，至于无共然后止。有时而欲遍举之，而谓之鸟兽。鸟兽也者，大别名也。推而别之，别则有别，至于无别然后止。^①

与前面所说的“单名”“兼名”有所不同，荀子这里从逻辑上区别和划分概念。他举出了两大概念，即“共名”和“别名”。所谓的“大共名”，就是指外延最为广泛的一类概念，如“物”这个概念就是一个典型。那么大共名之上是否还要更高一级的概念呢？荀子并没有交代。在他看来，由低一级的共名一直往上推，推至最高级的共名，就无法再推了，这就形成了“大共名”。相较而言，“大别名”则是依类的概念往下低一层次推，以至推到不能再推，就形成了“大别名”。如鸟兽这个概念，荀子认为就是“大别名”。事实上，鸟兽似乎并非“大别名”，因为还有比它更低一级的概念。^②

荀子对“大共名”“大别名”的论说闪烁着逻辑的光辉。可是如前面的同名、异名的概念一样，共名与别名的区别和定义也不是绝对的。这不难理解，例如牛、马、猪，应属异类，然对于人而言，它们又属于同类，拥有相同的称谓。同理，对于牛、

① 《荀子·正名》。

② 温公颐：《先秦逻辑史》，上海：上海人民出版社，1983年，第282页。

马、猪而言，动物这个概念是他们的“共名”，然而在“物”这一概念下，动物又成了“别名”。

综上所述，在“同异”的原则下，荀子讨论了“单名、兼名”“共名、别名”的区分，这些概念名称上的分门别类，是对社会进行管理和控制的基础性操作。从管理学的视角看来，荀子的这些讨论已经具有了社会管理的意义。在荀子强调名言的社会历史性质和政治文化涵义的时候，荀子正名学说的这一思想意义表现得就更为明显了。荀子特别声称道：

名无固宜，约之以命。约定俗成谓之宜，异于约则谓之不宜。名无固实，约之以命实，约定俗成谓之实名。名有固善，径易而不拂，谓之善名。物有同状而异所者，有异状而同所者，可别也。状同而为异所者，虽可合，谓之二实。状变而实无别而为异者，谓之化。有化而无别，谓之一实。此事之所以稽实定数也，此制名之枢要也。后王之成名，不可不察也。^①

荀子认为，名并非一开始就是固定的、一成不变的，而是人们约定俗成的。就是说，名在人们长期的认识活动和实践活动中逐渐形成和稳定，在人们加给事物的称呼和命名中，恰当的名称是受社会历史的习惯所影响的。荀子相信经由约定俗成的名才是实名，这些约定俗成的名便发挥着社会作用和社会功效。人们能平易地接受它们，使其融入自己的生活世界。由此更不难确定，荀子之所以在此肯定名言的社会性、历史性，就是要找出命名、制名活动与社会管理和社会控制的关系。也就是说，在荀子看来，管理社会活动、控制社会行为的过程中，必须肯定名的社会性和历史性的作用。循名责实，是儒家社会管理的一大法门。

^① 《荀子·正名》。

循着这个思路，荀子还讨论了“稽实定数”的问题。也就是要以实的具体情况，来核实名实是否相符。这一“稽实定数”，主要是从数量上来说的，为此荀子给出了“一实”和“二实”的说法。所谓“一实”，指的是“有化而无别”，即事物虽有形体、空间等方面的变化，但实际上仍然是同一事物；反之，则为“二实”。上述所论的几个方面，主要是就命名、制名与社会管理和控制活动的关系而言的。下面，主要就荀子“析辞擅作以乱正名”的观点进行分析，以此来凸显荀子名学思想与社会管理的内在关系。

第三节 荀子正名工作与社会思想文化的管理

从一定意义上说，正名学说代表了荀子社会管理思想的方法论。荀子没能得君行道（仅做过兰陵令的小官），没有协助王者制名的机会，但是作为一位博学厚积的思想家，他遵照自己正名的要求对当时的思想和文化秩序进行了一番整肃和清理的工作。面对当时学说纷繁、思想混乱的局面，荀子以儒家价值观念为基本立场，对其他各家学术观点以及社会上流行的通俗看法做出冷静的分析，进行了一次思想、文化的大批判和整合，从而达到对社会意识形态的控制。

一、破除百家学术之蔽

学术界一般认为，荀子是先秦最后一位儒学的大师，也是先秦学术的总结者。众所周知，荀子所处的时代，百家争鸣、学派纷起，为此庄子就感叹道，“百家往而不反，必不合矣”^①。对于这样的思想局面，荀子承担起了总结批判的任务，对此郭沫若曾

① 《庄子·天下》。

说：“（荀子）把百家的学说差不多都融会贯通了。先秦诸子几乎没有一家没有经过他的批判。”^①郭沫若所论基本正确。荀子在一定程度上的确统合了百家之学。

面对“诸侯异政、百家异说”^②的思想文化局面，荀子首先对诸子百家“有见于此，无见于彼”^③“蔽于此而不知彼”^④的思想缺陷予以揭示和批判。他在《解蔽》篇中说道：

凡人之患，蔽于一曲，而暗于大理，治则复经，两则疑惑矣。天下无二道，圣人无两心。今诸侯异政，百家异说，则必或是或非，或治或乱。乱国之君，乱家之人，此其诚心莫不求正而以自为也，妒繆于道而人诱其所迨也。^⑤

荀子认为，只认识到局部而对事物的整体和全面不清楚，是认识上的一大祸患。由此造成偏离正道而不知停止的情形，对于国家和社会而言，都没有什么好处。荀子还由诸子百家的认识偏颇之害论述到，作为国家和社会的管理者，君主和人臣如果在思想认识上不透彻、不全面，那更会造成严重的后果。针对此点，荀子举出了桀、纣与成、汤对比的例子，指出社会最高的管理者不能正确行事的原因，在于“惑其心而乱其行”。也就是说，管理主体的心思不正，以致其管理行为不端。相反，如果管理者能“主其心而慎治之”，即保持正确的管理心态，谨慎地调治心性，那么其管理行为一定基本不会失当。荀子一贯强调心在管理活动中的作用，在这里他又说：“心不使焉，则白黑在前而目不见，

① 郭沫若：《十批判书》，北京：人民出版社，1954年，第185页。

② 《荀子·解蔽》。

③ 《荀子·天论》。

④ 《荀子·解蔽》。

⑤ 《荀子·解蔽》。

雷鼓在侧而耳不闻，况于蔽者乎！德道之人，乱国之君非之上，乱家之人非之下，岂不哀哉！”盲目的“心”只能使社会的管理变得混乱，整个国家秩序失衡。由此可知，荀子其实和孟子都主张“格君心之非”^①。不同之处恐怕在于，他们二人对“心”的具体规定不尽相同罢了。

除了指出其思想的一般缺陷之外，荀子对诸子思想各自的弊端的剖析也很重要。他说道：

墨子蔽于用而不知文，宋子蔽于欲而不知得，慎子蔽于法而不知贤，申子蔽于势而不知知，惠子蔽于辞而不知实，庄子蔽于天而不知人。……夫道者，体常而尽变，一隅不足以举之。曲知之人，观于道之一隅而未之能识也，故以为足而饰之，内以自乱，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上，此蔽塞之祸也。孔子仁知且不蔽，故学乱术足以为先王者也。一家得周道，举而用之，不蔽成积也。故德与周公齐，名与三王并，此不蔽之福也。^②

本段文献是荀子对诸子百家的一次总批判。其中，他集中说明墨家、法家、名家、道家等当时一些主流学派的学术思想，并指出它们各自的蔽塞之处。此段论说典型地代表了荀子综括百家之学的思想特点，显示出他重整社会思想秩序的理论气魄。他认为以上诸家虽然都有其各自的特点，但都不过是“道之一隅也”。也就是说，他们的学说都有所偏颇，而不是对大道的整全把握。落实到管理学来说，诸家没有透彻认识到管理之道。因此当他们的学说运用于现实的社会管理和控制时，就会产生“内以自乱，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上”的结果。

① 《孟子·离娄上》。

② 《荀子·解蔽》。

荀子专门撰写了批判百家之学的文章，即《非十二子》。在《解蔽》篇所涉及的几家学说的基础上，《非十二子》讨论得更为全面。

荀子认为趁当今混乱之世，用邪说、奸言来扰乱社会正常秩序，使天下混乱不堪、人们手足无措的人大有人在，特别是以十二子为代表的那些学说流派。像它嚣、魏牟这类人，“纵情性，安恣睢，禽兽行，不足以合文通治”^①，他们随意妄为，不合礼义法度；陈仲、史鲮这类人，“忍情性，綦谿利跂，苟以分异人为高，不足以合大众，明大分”^②，不和大众和谐一致，不遵守等级名分；墨翟、宋钲这种人，不知天下一统和设立国家管理的标准，轻视等级差别，尤其是不容许君臣有别；慎到、田骈这种人，崇尚法制却缺乏标准，喜欢自作主张又脱离实际，无法治理国家确定名分；惠施、邓析这种人，其学说善辩却不实实用。荀子指出这些学派的学说思想都存在一定的缺陷，尤其在国家治理和社会控制方面，不适宜于被采用。

即使是对于子思和孟子一派，荀子也认为他们不清楚自己的治国纲要，大多是粗略地效法古代帝王，所以也不足取。唯有孔子和子弓这类人的学说，才足以被用于国家政治。荀子说：

是圣人之不得势者也，仲尼、子弓是也。一天下，财万物，长养人民，兼利天下；通达之属，莫不从服，六说者立息，十二子者迁化。则圣人之得势者，舜、禹也。今夫仁人也，将何务哉？上则法舜、禹之制，下则法仲尼、子弓之义，以务息十二子之说。如是，则天下害除，仁人之事毕，圣王之迹著矣。^③

① 《荀子·非十二子》。

② 《荀子·非十二子》。

③ 《荀子·非十二子》。

荀子认为孔子和子弓是不得势的圣王，也就是素王。如果他们的社会管理思想得到推行，那就会达成天下统一，财富俱足，人民得到养护，天下的人都得到好处的理想状态。荀子更提出，当今的仁人志士，就是要上效舜、禹时期的社会制度，下仿孔子、子弓的礼义思想，用来解除社会的祸害。那么，儒家的事业、圣王的功绩就完成了。

可见，荀子对其它诸家的解读，对当时社会思想混乱局面的重整，是以孔子之道为依托的。他还特别地批评了子思、孟子一派的思想，其目的都不过是要树立他所理解的孔子之道，实现王道政治。因为孔子仁且智，在学说思想上没有蔽塞、偏颇之处，故他推举的治理天下的理念，可以通达于先王之道。也即是说，在荀子眼中，孔子之道是合乎王道政治的，能够付诸于社会的管理和控制的具体措施中。荀子的这些批判，多是从政治实用主义出发，对于那些不能给当时混乱的社会带来直接有效的管理的言论，荀子一并斥之为邪说妄言。荀子的对于诸家思想的批评多是从其社会政治的效果而言，这与其自身社会管理思想的关注焦点是相关的，这也是他的正名思想的特点之所在。

二、辩三惑

除了从思想认识的偏颇上面批评诸子百家的社会政治学说，荀子还从逻辑上指出当时各家思想尤其是名辩思潮的一些观点的错误。他认为凡是邪说淫辞，都不外乎以下“三惑”。荀子指出：

“见侮不辱”，“圣人不爱己”，“杀盗非杀人”，此惑于用名以乱名者也。验之所以为有名而观其孰行，则能禁之矣。
“山渊平”，“情欲寡”，“乌豢不加甘，大钟不加乐”，此惑于用实以乱名者也。验之所缘无以同异而观其孰调，则能禁之矣。

“非而谒楹有牛，马非马也”，此惑于用名以乱实者也。验之名约，以其所受悖其所辞，则能禁之矣。凡邪说辟言之离正道而擅作者，无不类于三惑者矣。故明君知其分而不与辨也。^①

这里，荀子总结了三种惑乱名实的情况，即“用名以乱名”“用实以乱名”和“用名以乱实”，并且分别提出了解决方案。“见侮不辱”“圣人不爱己”和“杀盗非杀人”，是由于名称使用的含混而造成谬误。因为侮和辱、人和己、盗和人这三组概念，都在内涵或外延上有直接关联，仅仅凭借名称的不同，就得出如上三种判断，违背基本的形式逻辑规律，与事实也不相符。荀子提出，解决这一问题的方法，在于查验名称的由来，然后观察哪一个名称行得通，如此就会禁绝“用名以乱名”的情形发生。

“山渊平”是惠施之说，见于《庄子·天下》篇；“情欲寡”是宋钐的主张，见于《荀子·正论》篇；“豢不加甘，大钟不加乐”，是墨子的言论。就一般情况而言，山当然是高耸的，而渊则是深不见底的；情感和欲望每个人都有很多；而人们也偏向于吃美好的食物、听优美的音乐。但是也有个别情形，有的海拔低的山就与高处的渊相持平，有的人情欲淡薄，有的人不喜欢吃好的，不爱听优美的音乐。这并不说明，可以用个别的、特殊的情况来否定普遍的、一般的情形。荀子认为，对于此类“用实以乱名”的行为，可以通过查看产生同异的原由，然后验证与之相符的事实情况，就能解决这类问题。

紧接着，荀子对“用名以乱实”的情形也作了考察，如“白马非马”之类。荀子认为，通过“验之名约，以其所受悖其所辞”的方法可以解决之。也就是说，只要指出违背人们约定俗成

^① 《荀子·解蔽》。

的名称使用习惯，用他所接受的原则反对他所反对的，那么禁绝此类谬论。荀子认为，这三种情况基本包含了当时存在的思想谬论。荀子以他制名指实的原则对这些情况作了剖析和揭示。在他看来，禁绝这些名实紊乱的发生，有益于维持社会的稳定和管理。正如孔繁所言，诸如“杀盗非杀人”“见侮不辱”等这些思想，其实有它深刻的政治和学术内容。^①因此，荀子批判它们，其实也是为了保持自己的社会价值理念，而并非只是简单地纠正逻辑的谬误。究其根本，荀子之所以批判“三惑”，是要在社会管理层面实现名实相符的文化理想，从而对社会意识形态进行有效的管理和合理的控制。而在荀子的思想世界中，圣王或者明君，便是这一管理和控制的最好实施者。因此，君子首先要进行自我管理。至于荀子对君子如何进行自我管理有所探讨，我们在下一章将会谈到。

三、批评面相术

当时社会上流行相面之术，为此荀子专门作《非相》篇来批判这一不正常的社会现象。荀子还以此为切入口，深入剖析当时一系列不正当的现象，并进行针对性的批评。荀子认为：“相人之形状、颜色而知其吉凶、妖祥，世俗称之。古之人无有也，学者不道也。”^②相面之术通过人的形貌、容颜和色彩就判定命运祸福和吉凶，这在往古是少有的事，有学识见解的人也不会讨论这样的事。仅此这一点看，荀子的批评似乎很难站住脚，因为他并没有切中相面之术的利害，而只是以历史常识和一般道理来作论据，明显不足以论证其观点。以下这段话才是荀子论说的核心，他说：

① 孔繁：《荀子评传》，第188页。

② 《荀子·非相》。

故相形不如论心，论心不如择术。形不胜心，心不胜术。术正而心顺之，则形相虽恶而心术善，无害为君子也；形相虽善而心术恶，无害为小人也。君子之谓吉，小人之谓凶。故长短、小大、善恶形相，非吉凶也。古之人无有也，学者不道也。^①

荀子指出考察、品定一个人，论之以相貌不如论之以其心，论之以心不如区别他立身处世的方法。这里的心应该指人的看法或态度。在荀子看来，立身处世的方法正确，并且看法或态度顺应这一方法，那么即使这个人相貌丑陋，但他的思想和立世方法是好的，因此不妨害他成为君子。相反言之，则是小人。所以说，相貌的长短、小大和美丑，并非判定吉凶的准绳。

可见荀子以为评判一个人，应该从思想和方法的角度加以考察。所谓“形不胜心，心不胜术”，就是此意。而对于社会的管理者，那更是如此。荀子举例说：“古者，桀、纣长巨姣美，天下之杰也；筋力越劲，百人之敌也。然而身死国亡，为天下僂，后世言恶，则必稽焉。是非容貌之患也。闻见之不众，论议之卑尔！”^②作为社会管理者的桀、纣，虽然相貌俊美，即使是他们身死国亡，也还要遭到天下人的诟骂。可见，选择和评判社会的管理者，相面之术是何等的浅陋、粗俗。

通过对相面之术的批判，荀子深入到对“人之所以为人者”这个问题的探求。这就涉及到底应该如何来理解作为具有社会属性的个人这个问题。荀子说道：

人之所以为人者，何已也？曰：以其有辨也。饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所生而有

① 《荀子·非相》。

② 《荀子·非相》。

也，是无待而然者也，是禹、桀之所同耶。然则人之所以为人者，非特以二足而无毛也，以其有辨也。今夫猩猩形笑，亦二足，而毛也，然则君子啜其羹，食其馘。故人之所以为人者，非特以其二足而无毛也，以其有辨也。夫禽兽有父子而无父子之亲，有牝牡而无男女之别。故人道莫不有辨。^①

人之所以为人，这是荀子透过面相之术的帷幕要反思的问题。透过面相，直达人最根本的内在独特性，这是荀子有此一问的终极目的。也就是说，作为社会上的人，他都与管理活动密不可分。那么，对人的管理能不能和对其它物种的管理相同呢？人的管理为何有其独特性呢？荀子以上的论说，从一定意义上讲，正是对这些问题的探讨。他认为，“饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害”，这些自然的欲望要求，人天生具有，它并非“人之所以为人”的根本。荀子鲜明地提出，“人之所以为人者，非特以二足而无毛也，以其有辨也”。也就是说，人成为人的根本在于人有辨别的能力，可以辨识、区分事物。这种辨识、辨别本能，同时使人有了道德情感和伦理规范。这也是人区别于猩猩之类的禽兽的根本。荀子还认为，在“辨”的内容中，可以进一步提升到“分”“礼”，最终成就圣王及圣王之治，“辨莫大于分，分莫大于礼，礼莫大于圣王”。由此可以表明，荀子理念中的社会管理内容，是由“辨”“分”和“礼”共同组成的。当然，圣王和圣王之治是管理的最终依托和最高理想。这基本构成了荀子社会管理和控制思想的基本方面。

众所周知，孟子也曾强调“人禽之别”，也承认“人之所以异于禽兽者几希”，即人与禽兽的根本区别就在那么一点点之

① 《荀子·非相》。

间。孟子称：“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”^①孟子认为“四端之心”是人所固有的内在独特性，也就是人区别于禽兽的根本。可见，从孟子的“人禽之别”到荀子的“人禽之辨”，他们都是在探求人之为人的根本特性。只不过孟子主要从道德情感和道德内容出发，而荀子主要从理性认知和社会行为方面加以说明罢了。

让人感兴趣的是，荀子从对面相术的批判，进而深入到对“人之所以为人者”的探求，这与黑格尔的思想考察倒有某些相似之处。在《精神现象学》中，黑格尔指出面相的观察是以一种意谓出来的现实存在为自己的对象，并且从中寻找规律，但面貌的行为仅仅是一种不能持存的意谓中的东西，通过相貌来完成对思想意识规律的认识，并不具有可靠性。用黑格尔的话说：“面貌并不是自在，而毋宁是一种可以采取行动的对象。”^②也就是说，尽管相貌可以作为意识和运动的一种表示，它们之间有一定的统一性，但相貌并不是自在的，即自己存在的。因此它只是意识活动的对象，不能用它来判定人的思想和精神。在黑格尔看来人的存在应当是自为自在的。由此可见，荀子从“形不胜心，心不胜术”的观点来批判面相之术，最终揭示人之为人在于“辨”；而黑格尔立足于自我意识自为自在的运动，来批判面相学，揭示其不过是意识活动的直接现实性的一种观察。两者的侧重点虽有不同，但它们都认为面相学不足以把握人的根本特性，

① 《孟子·告子上》。

② 黑格尔：《精神现象学》（上卷），北京：商务印书馆，1979年，第214页。

理应通过它上升到对人的内在本质的思考，才有可能把握人之为人的本质，就这一点来说有一致之处。通过引入黑格尔的论述，更证明了荀子这一思考的先见性和重要性。

前面说到，由于荀子认为人之所以为人的根本在于辨，因此他特别强调“辨”的重要性。荀子就称，“君子必辩”^①（上一节已有所说明，此不赘言）。由辨别、辩论以至达到辨明，是君子社会活动的一个主要内容。

四、批评其他世俗之说

正如对相面之术这种社会上流行的不正当学说的态度一样，荀子对社会世俗中存在的其它一些不正当言论也予以议论与批驳。对于这些社会意识形态管理中的负面性的思想因素，荀子都有清醒的认识。他对社会上那些庸俗不堪的论调作了概括和归纳，并予以批评。荀子说道：

世俗之为说者曰：“主道利周。”是不然。主者，民之唱也；上者，下之仪也。彼将听唱而应，视仪而动。唱默则民无应也，仪隐则下无动也。不应不动，则上下无以相有也。若是，则与无上同也，不祥莫大焉。故上者，下之本也。上宣明，则下治辨矣；上端诚，则下愿恧矣；上公正，则下易直矣。治辨则易一，愿恧则易使，易直则易知。……故主道明，则下安；主道幽，则下危。故下安，则贵上；下危，则贱上。故上易知，则下亲上矣；上难知，则下畏上矣。下亲上，则上安；下畏上，则上危。故主道莫恶乎难知，莫危乎使下畏己。^②

① 《荀子·非相》。

② 《荀子·正论》。

当时社会上流行一种“主道利周”的说法，认为君主治理国家社会，应以周密隐蔽、不表明自己的态度与主张为宜。荀子反对这种说法，他指出君王和臣民，相当于一个是领唱者、垂范者，一个是应和者、效仿者。如果社会的管理者沉默无举、销声匿迹，那么在下者就无从行动效法、无法亲善力行。这样整个国家社会就相当于没有管理者一样，那么祸害就大了。为此荀子认为“故上者，下之本也。上宣明，则下治辨矣；上端诚，则下愿慤矣；上公正，则下易直矣”。只有管理者以身示范，那么管理的对象才会接受控制、比较好管理。臣民容易统一，国家就会强盛；臣民容易管理，则管理之道的功业就会达成。

关于主上和下民的说明，似乎戳中了管理活动中管理者和管理对象之间的微妙关系这个思想兴奋点，因此荀子对这个问题反复予以论述。他还表示，管理者的管理控制措施清楚明确，那么被管理的对象就会安定；同样，管理对象安定了，就会亲善管理者，即“下亲上，则上安；下畏上，则上危”。上下互亲，则管理活动就会顺利通达。如果双方都阴暗隐蔽，特别是管理者，那么惑乱就有产生的根源。由此荀子总结说，管理者的管理措施，其最险恶之处，就在于它难以被了解；而让管理对象自己感到害怕，没有比这更危险的事。

荀子认为管理活动中管理者和管理活动应该上下一体，而管理措施要务必明朗易知。这表明荀子主张以理性的方式从事社会管理活动。而对于具体的管理措施，荀子也有讨论。比如对于那种认为治理得好的古代社会没有肉刑、只有象刑的说法，荀子认为也是不妥当的。所谓象刑，即象征性的刑罚。如墨黥，就是用黑墨画脸来代替脸上刺字；杀，赭衣而不纯，用穿上红褐色衣服而没有衣领来代替杀头的死刑等等。对此，荀子反驳到，如果那

时的社会已经治理得很好了，那就根本不会有人犯罪，何必还要用象刑呢。再者，如果对于罪行极重的人处罚从轻，那人们就根本不怕刑罚，而对犯罪无所顾忌了。荀子认为，“故象刑非生于治古，并起乱今也”^①。这即是说，象刑并非产生于管理得好的古代社会，而是产生于管理混乱的当前。

由此荀子提出了自己的观点：“刑称罪则治，不称罪则乱。故治则刑重，乱则刑轻；犯治之罪固重，犯乱之罪固轻也。”^②刑罚与犯罪要相适相当，处罚量刑与所犯的罪行是一致的，那么社会就能管理好。相反，社会就会发生混乱。荀子进一步指出，因此在管理得好的社会犯罪，就要从重处罚；而在混乱不堪的社会犯罪，处罚相对会轻一些。这是因为，社会管理得好，本来就不应该发生犯罪这样的事，既然发生了，就要从重处罚；而在混乱不堪的社会，犯罪的事情太多，因此某个人犯罪，其处罚会相对较轻。不难看到，荀子重刑罚的思想，目的在于使社会管理得好。这是他重法思想来源之一。持此观点，荀子还对那些为薄葬辩护的观点予以批评，指出社会的管理，不论是君主还是臣民，应根据法度来进行。简而言之，仅就刑罚的方面来说，荀子主张管理得好的社会更不能忽视这个问题。一旦有犯罪的事情发生，应该予以重处。

荀子对当时社会思想文化进行整肃的同时，还对先秦儒家经典文献也作了整理。从宽泛的意义上讲，后者似乎更可以看作是荀子社会管理思想于社会意识形态控制的一种体现。因为儒家文献正是社会思想文化的组成部分，而荀子在继承和传承儒家文化经典方面，有着不可取代的贡献。尤其在六艺经典化的过程中，更是如此。这一点清代的思想家汪中早就已经指出，他说：“荀

① 《荀子·正论》。

② 《荀子·正论》。

卿之学，出于孔氏。而尤有功于诸经。”^①汪氏所论乃洞彻之见。

本章结语

正名学说是我国先秦思想灿烂繁荣的一个典型表现，仅从儒家自身而言，从孔子到荀子，正名学说不断得到强化和发展。儒家正名学说的思想动向之一，就是把正名的思想融入到社会管理的范畴。也即是说，正名学说在儒家这里是和其政治管理思想紧密联系在一起。荀子吸收了法家的理性行政精神，从而进一步丰富和发展儒家的正名思想，提出了比较系统且影响深远的正名学说。对于荀子的正名学说，尽管有学者认为它仍然有浓厚的政治实用主义色彩，但并不能以此就否定其中的逻辑哲学思想和语言哲学思想，更不能无视它的政治意义和历史文化意义。由此可以说，先从荀子正名学说本身来弄清楚它的结构，然后再申发它的管理学意义，就有一定的必要性。

具体而言，荀子在《正名》篇中大体讨论了“制名”“立言”和名、辞、辨之关系这三大问题。在荀子看来，制名、正名乃王者之事，因此正名学说首先对君王进行社会控制作出说明。社会管理控制之所以能达到最终的目标，就在于社会各阶层的成员都谨守规范。相反，人们都不守规矩、不持守名分，那这个社会就会陷入混乱和动荡。因此当社会形势发生改变时，社会管理者需要适时制定和采用一些相应的新的名约，废除和罢黜那些不合时宜的旧的名约。而通过本章的阐释不难发现，《正名》等篇中已经显现出社会控制尤其是社会意识形态控制的方法论意味。也就是说，荀子对为何要对社会进行管理控制以及如何进行管理

^① 汪中：《新编汪中集》，扬州：广陵书社，2005年，第413页。

控、管控的根据何在等问题，都作了针对性的揭示。如此一来，考察荀子正名学说，在一定意义上其实就是在解读荀子的社会控制思想。比如《正名》篇中所谓的“制名之枢要”，表面上是荀子给出命名的优先性原则，从本书的视域来说，实质上它是告诉社会管理者，管控的过程应有秩序性和等级性。名称的同异在实施社会管理控制的过程中就会显现出它的作用。

荀子的正名学说，不仅代表他对社会管理控制的方法和精神的诉求，同时也被他运用到对先秦思想和文化的整理和重整这一伟大事业中来。而对思想和文化的整肃，在某种意义上就明确是社会意识形态管理和控制的内容之一。荀子在这方面的成就是巨大的，当时社会的局面也要求他有所为。以此，荀子破除百家学术的弊端，对先秦诸子百家来了一次总批判。特别是对名辩学家，荀子的批判最为激烈。因为在他而言，名辩学派淆乱名实，是社会急需肃清的不稳定因素。对于社会上那些庸俗不堪的论调，荀子也不会轻易放过。究其根本，荀子的正名学说之所以会在他的社会管理思想中如此突出，其原因在于荀子承接先秦儒家的传统，强调管理的关键不仅要“格君心之非”，而且还要对社会民心进行控制。正名其实是为了正人心。人心一正，那么人的管理自然而然就容易进行。用通俗的话来说，荀子总结和提出的正名学说，它的终极目标指向全社会的思想文化，从思想文化的广泛角度全面管理与控制社会与人心。正名学说本身不是目的，它的目的在于使社会管理思想深入到每个社会个体的内心和意识中，形成一种既有外在规则、又不乏内在精神的社会管理氛围，而非表面化的、机械式的硬性管理。由此可知，荀子深化了儒家的文化控制思想。

第四章 圣王、君子与荀子的理想社会

在现实层面，社会管理是一种实践行为；在思想层面，社会管理是一种人类理想，而合乎情理的现实是思想家的理想追求，故社会管理的实践过程，其实就是思想家的理想社会模型的实现过程。然而，理想社会蓝图的构想，是社会管理者以理想状态比照现实，为社会管理提供比照的目标，以理想中最优的社会管理运行模式来衡量，引导现实的社会管理，故任一社会管理思想都不可能没有社会理想的内容。就先秦儒家而言，孔子的“大同天下”，孟子的“仁政王道”，都属于理想社会；只是，他们的社会理想，在那个礼崩乐坏、战争频仍的战国时代，似乎悬得太高，犹如空中楼阁，看着也感觉缥缈，遑论落实为社会现实。相比之下，荀子的理想社会在内容、形式和操作上，都显示出更明显的时代性和现实性，且对当今社会管理方式、目的和价值，仍有非常大的启示意义。所以，在这一章中，我们将讨论荀子的理想型社会，并探究荀子为其理想社会所设计的社会管理的丰富内涵，及其可能性、有效性和现实性。

第一节 荀子之前的儒家理想社会

近代西方社会进化论是把变异、自然选择和遗传等生物学概念用于社会学研究，进而解释社会变迁中所表现出的因果律。一般来说，社会进化论把人类社会看似生物有机体，认为人类社会如同自然界的生物进化情形一样，自生民以来的历史变迁，始终遵循自然进化、无限向前的方向。早期的社会进化论者相信，社

会的进化和生物的进化无异，是一个缓慢的、渐进的过程，是从低级到高级，由简单到复杂的直线式的发展。现代社会进化论者虽不赞同这种直线式的发展的表述，认为人类作为一个整体在经历一系列的进化阶段时，并非每一个社会都一定要经历所有的阶段，跳跃式的社会进化也是可能的。不管怎样，几乎所有的社会进化论者都坚持，发展性的进化是必然的，理想的社会是可能的。

古代的中国思想家则不然，他们大多相信人类的黄金时代就在三皇五帝统治的时期；那时风俗淳美、人情温暖、衣食丰足，后来的社会越前进就越退化，活在当代的人都把当下社会说成是历史上最糟糕的时代。于是，人们生发复古之思，要力挽狂澜，如杜甫说的：“致君尧舜上，再使风俗淳。”（《奉赠韦左丞丈二十二韵》）由此，现代人往往批评古人持守历史退化观或历史循环论，一味地复古而不知向前发展，主观上阻碍了社会进化的步伐。其实，这是见表不见里的片面之言；因为，在中国古代思想家的意识和言论中，上古的黄金时代只是一个“幌子”，一种借以批判现实社会的手段，他们不满于当下的社会管理是确实的，他们说要复归于尧舜时代，实际上不过是举尧舜为理想社会之旗帜，本质上乃是企图对社会进行有效的改革而达致理想的管理状态。因而，除了老庄的“小国寡民”之外，古代大多数宣称复古的思想家，他们制定的社会管理内容和方式，往往是最具现实性和操作性的，如王安石的变法、张居正的新政。

荀子也是这样，他的理想社会并没有流于空想而与现实脱节，如《富国》篇说：

其耕者乐田，其战士安难，其百吏好法，其朝廷隆礼，其卿相调议：是治国已。观其朝廷，则其贵者贤；观其官职，则其治者能；观其便嬖，则其信者虑：是明主已。凡主

相臣下百吏之属，其于货财取与计数也，宽饶简易；其于礼义节奏也，陵谨尽察：是荣国已。^①

从这段描述中可以看出，荀子理想的社会是，耕者有其土田，战士安其劳役，百官严格守法，朝廷尊隆礼义，卿相协调议事，各行各业的人民都各司其职、各安其位，国家自然井井有条、运作有序，效率甚高。因而，政府部门中的显贵者都是贤圣之才，政府官员都各胜其才、各思其位而进展所能，而领袖的亲近之人也都恭信诚慤，这使得政府财政富饶、礼义执行有度，国家欣欣向荣。在此，我们看到的是荀子对一般性的理想社会蓝图的规划，我们看不到的是所谓复古陈旧而与现实疏离的空想。

我们认为，荀子的理想社会是对社会发展的自然规律的探索，也是对社会发展进行客观的、科学的研究的理论总结，在某些方面和某种程度上，荀子的理想社会不仅具有当时的现实性，对今日社会之管理也有很多启示而值得我们借鉴。不过，荀子思想继承的是孔孟的传统，在探讨荀子的理想社会之前，我们先来看早期儒家的理想社会的设计和建构，以此来看荀子思想的传承。

一、孔子的大同社会

为了重振礼制社会秩序，孔子对“郁郁乎文哉”的周代礼义制度进行维护，他创造性地发展出了“仁学”思想。并且，主张以仁来作为礼的精神内涵和最高归属。所谓“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何”^②，就是要人们懂得礼的实质在于其精神性向度的仁，而非外在的无生命的形式、器具。孔子之所以这

① 《荀子·富国》。

② 《论语·八佾》。

样做，当然与社会思想的发展情况有关。

孔子自己就提出，随着时代的迁移，礼制的内容本身也会随之产生删汰增减。比如说周代的礼义制度，虽然基本继承了殷商礼制的结构，但不同之处在于，周礼已经比较注重礼义制度的精神内涵。也就是说，从以往的单一的祭天到敬德与祭天的并重，其中突显的“德”的思想范畴，预示着制度文化和精神文化分野的可能。^①随着宗法制社会的逐渐解体，与此一并产生的礼崩乐坏的历史文化现象，孔子所说的“吾从周”只能是维护和创发他所向往的周礼精神，而不可能是对周礼的全面再现。因此经过孔子仁学思想的浸润和唤起，荀子所追求的理想社会，也只是与周礼之下的社会有某种精神上的共通性而已。

孔子曾经在谈话中多次提及他所向往的理想社会。比如，他曾对弟子冉求说到：“丘也闻有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾。夫如是，故远人不服，则修文德以来之。”^②这里所说的“均无贫，和无寡，安无倾”，基本上就是对理想社会的一种状态性的描述。在孔子看来，财货分配合理，就没有贫穷；群里左右、朝野上下和睦，就不必担心人口缺少；社会安定团结，国家就不会有倾覆的危险。由此可知孔子认为的理想社会，首要的是在社会管理方面要做得好。管理得好，是理想社会的前提和必要条件。

关于如何使国家管理得好，使之达到儒家所期待的理想社会。《论语》中有一段话颇能说明问题：

子路、曾皙、冉有、公西华侍坐。子曰：“以吾一日长

① 韩德民：《荀子与儒家的社会理想》，济南：齐鲁书社，2001年版，第102-103页。

② 《论语·季氏》。

乎尔，毋吾以也。居则曰：‘不吾知也！’如或知尔，则何以哉？”子路率尔而对曰：“千乘之国，摄乎大国之间，加之以师旅，因之以饥馑，由也为之，比及三年，可使有勇，且知方也。”夫子哂之。“求，尔何如？”对曰：“方六七十，如五六十，求也为之，比及三年，可使足民。如其礼乐，以俟君子。”“赤，尔何如？”对曰：“非曰能之，愿学焉。宗庙之事，如会同，端章甫，愿为小相焉。”“点，尔何如？”鼓瑟希，铿尔，舍瑟而作，对曰：“异乎三子者之撰。”子曰：“何伤乎？亦各言其志也。”曰：“莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。”夫子喟然叹曰：“吾与点也！”^①

这段著名的文献，以往总容易被解读为孔子的精神境界或精神向往的某种表达。其实从社会管理的角度来阐释，该文献也包含着这样的思想内涵：孔子的四位学生（子路、曾皙、冉有和公西华）他们对如何管理国家和社会提出各自的想法。他们各自的想法，正好表现出儒家关于社会管理思想的不同方面，因此都值得肯定。孔子之所以推崇曾点的想法，这是因为曾点抓住了儒家社会管理的主旨，即使社会个体和群体不再需要被动性的管理，而社会个体和群体的意志又能得到自由的实现。质而言之，曾点用形象生动的言语道出了儒家社会管理思想的最终前景。

《礼记》将孔子这种境界性的理想社会的诉求，用更为明确和理论性的话概括出来：“大道之行，天下为公。选贤于能，进信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，是老有所终，壮有所用，幼有所长，鳏寡孤独废疾者皆有所养，男有分，女有归。货

① 《论语·先进》。

恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。”^①此一大同社会，最典型地代表了早期儒家理想社会的思想。简而言之，就是指社会安定和谐，民众安居乐业。《礼记》中还将较大同社会低一层级的社会形态定义为小康。儒家在大同社会遥不可及的情况下，往往会退而求次。但不管如何，这都说明了儒家对理想社会的追求精神。

这种追求精神的起源和内核，在孔子的创发中便是仁。就最根本的一点而言，仁直接指涉两个方面的内容：其一，仁者爱人。仁是人的最高的、最内在的道德品格，指向个人的道德修养方面；其二，二人为仁。仁是对人的社会特征的总括。这一点陈荣捷先生已经有所指示，他认为“仁”的一大特征就在于它的社会性，这个看法是比较中肯的。^②毫无疑问，孔子的理想社会就是由仁人所构成的。由此似乎可以说，仁是孔子社会思想的根本所在，其所期盼的理想社会，也只能通过仁去理解。^③

二、孟子的仁政与其理想社会

孟子对孔子的仁学思想深有领会，颇多发展。甚至可以说孟子所提出的“仁政”学说，在某种意义上可视为孔子仁学思想在政治领域的一次拓进。孟子说：“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍仁之政矣。以不仁人之心，行不忍仁之政，

① 《礼记·礼运》。

② 转引自杜维明：《人性与自我修养》，北京：中国和平出版社，1988年版，第8页。

③ 李蹊：《仁是孔子理想社会关系的概括》，《孔子研究》2001年第1期。

治天下可运之掌上。”^①孟子以为人人都有“不忍人之心”，因此先王正是顺从这一点施行“不忍人之政”。后者是以前者为必要前提的。可见，孟子把孔子所创发的仁，做了更广泛范围的推展，从而落实到国家政治行为之中。也是孔子所谓“为政以德”思想的深化。那么何谓孟子所说的“仁政”，其“仁政”思想又有什么具体内涵。

孟子对这类问题有所回答，在他与魏惠王的对话中就有简要的提示。孟子说：“王何必曰利？亦有仁义而已矣。”^②治国安邦只要有仁义就可以，何必谈论什么利益的事。国君由仁义行仁政，才是国家强大的根本途径。关于“仁政”，孟子这样概要式地提点，难以让人知晓其实际内容。同样在与魏惠王的谈话中，孟子又说：“王如施仁政于民，省刑罚，薄赋敛，深耕易耨；壮者以暇日修其孝弟忠信，入以事其父兄，出以事其长上，可使制梃以挞秦、楚之坚甲兵利矣。”^③从该段话大略可见孟子所说的“仁政”理想的具体内含。即实行仁政，从消极的方面要减少不必要的刑罚和赋税；从积极的意义上要加强对民众的道德素养的教化。这样的话，实行仁政就可以无敌于天下。

由此可知，孟子对他的仁政思想是相当看重的。他反复申发这一理想社会及其应有之义。他说：

不违农时，谷不可胜食也；数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也；斧斤以时入山林，材木不可胜用也。谷与鱼鳖不可胜食，材木不可胜用，是使民养生丧死无憾也。养生丧死无憾，王道之始也。五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛

① 《孟子·公孙丑上》。

② 《孟子·梁惠王上》。

③ 《孟子·梁惠王上》。

矣；鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣；百亩之田，勿夺其时，数口之家，可以无饥矣；谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。^①

这段文本是孟子王道理想的一种展示，可以说描绘了一幅美好的生活图景。在农事生产方面，做到不违农时、按时作息，则资养民众的财货充足，这是王道的开始。紧接着从农业生产、社会扶助、社会教育等方面，孟子对王道社会进行描述。这些细目的描述为后世了解儒家仁政思想，提供了最直接鲜明的文献依据。从中我们不难推知，孟子所认可的理想社会大概就是如此。

然而，由此并不能完全窥探孟子仁政思想的全部。因为从《孟子》文本的总体情况来看，仁政的理想社会，可以说是贯穿其中的一个思想体系，它包括政治、经济、文化、教育等多方面的内容。前面的探讨，已经基本涉及到了这几方面。这里我们愿意再考察下，孟子是如何对其仁政思想的合理性进行论证的。孟子力图从三代（夏商周）社会的历史进程中，对此予以说明。他称：“昔者文王之治岐也，耕者九一，仕者世禄，关市讥而不征，泽梁无禁，罪人不孥。老而无妻曰鰥，老而无夫曰寡，老而无子曰独，幼而无父曰孤。此四者，天下之穷民而无告者。文王发政施仁，必先斯四者。”^②文王治理岐之地的种种措施，在孟子看来，就是王者实行仁政的典范。因此，在孟子的思想逻辑中，仁政思想是三代圣王那里就已经实行了的。他只不过是重新恢复这一理想之治罢了。

然而对当时的现实状况而言，孟子的仁政学说只能让国家的

① 《孟子·梁惠王上》。

② 《孟子·梁惠王下》。

管理者觉得遥远不可及、迂阔而不切实际。因此尽管孟子在多种场合下，不遗余力地猛烈抨击现实政治的不合理性，如对“今之大夫、今之诸侯”的批评^①，如对商鞅的指责和斥骂^②，这些无不显示孟子思想的超越性和批判性。然而即使如此，其仁政思想的理想化色彩太过浓重的事实究竟无法解决现实性问题。孟子游历诸国，其学说并不被采用就是明证。这就证明，超功利主义的思想，在当时的社会条件下没有现实的可行性。荀子所要面对的最大问题也就在这里。

孟子之后儒门淡薄，儒家学术也日益边缘化。即使到了荀子，其学说主张也并没有被列国所接纳。为此，《尧问》篇还专门辩解道：“孙卿迫于乱世，鲇于严刑，上无贤主，下遇暴秦，礼义不行，教化不成，仁者绌约，天下冥冥，行全刺之，诸侯大倾。当是时也，知者不得虑，能者不得治，贤者不得使。……天下不治，孙卿不遇时也。”^③这里荀子以后学的口气，将荀子之学不被见用的原因，归于时代的限制。虽说有一定的道理，但这可说是孟、荀遭遇如此下场的共同原因所在，无法揭示荀子学说的独特之处。

荀子对社会的考察和洞察，是基于现实主义精神，这使他与孔孟之学展现出不同的理路。尤其是与孟子偏向道德心性的内圣一面不同，荀子已经转向对外王的看重。“因此，与孟子理想主义的高蹈风格形成对照的，是荀子现实主义的务实态度”^④。用韦政通先生的话来讲，荀子用以洞察社会的心是理智的认知心。而荀子正处于社会文化空前转型时期，此一时期的精神实质，乃

① 《孟子·告子下》。

② 《孟子·离娄上》。

③ 《荀子·尧问》。

④ 韩德民：《荀子与儒家的社会理想》，第133页。

“一透出之物量精神”^①。也就是说，伴随着社会的动荡和秩序的紊乱，其背后隐藏的内容是价值信念的坍塌和对物质实用主义的青睐。法家正是在面对这样的局面中，拿出了比较适用、见效显著的一套理论，因此取得一定限度的认同和肯定。如此一来，对法家学说进行批判和扬弃就成为荀子思想的一大任务。处于这几重思想背景之下的荀子，他在坚持儒家理想社会的精神追求的前提下，对儒家以往的一些观点上做出必要的调整和妥协，这为儒家的发展创造了新的局面和可能性。这一历史功绩是不容抹杀的，怎么肯定也不过分。

第二节 荀子的理想社会

荀子理想社会的信念已经具有政治实用主义的品格，这是由他现实主义精神所决定的。在荀子看来，王道政治要实现的关键在于圣王。荀子把社会管理的关键一环定位于圣王。我们可以这样来理解，即在荀子看来社会管理得好不好，理想社会能不能实现，最主要要看有没有圣王治世。作为道德人格和权力人格的完美结合，圣王注定会成为儒家理想社会的最后委托人，与此同时，君子则是理想社会中理想人格的体现。荀子将在孔孟那里还不是十分具体的圣王形象予以明晰化，当然是出于他对现实社会管理的强烈关怀。

一、圣王：社会管理之道的关键

荀子说：“圣也者，尽伦者也。王也者，尽制者也。两者尽

① 牟宗三：《历史哲学》，台北：台湾学生书局，1984年，第101页。

足以为天下极矣。故学者以圣王为师，案以圣王之制为法。”^①所谓圣指的是人伦之至，即社会道德人格的最高位；所谓王指的是管理之至，即国家权力人格的最高位。“圣王”就是这两种人格的结合。荀子力图通过塑造和确立这样一种圣王观，来表达和实现其理想社会。

（一）荀子的圣王观

考察荀子的圣王观，首先需要对三个内容进行说明。其一，荀子对圣人的定义；其二，荀子对圣王的解说；其三，圣人与圣王的区别。

1. “圣也者，尽伦者也”

在荀子之前的早期儒家中，孔子很少提及圣人，“圣人，吾不得而见之矣，得见君子者斯可矣”^②。孔子认为他心目中的圣人，是极少见的，连他推崇的尧、舜都没有达到圣人的层次，“何事于仁，必也圣乎！尧、舜其犹病诸”^③。因此孔子指出，只要达到君子就可以了。这是退而求其次的无奈之举。孔子甚至告诫人们，“君子有三畏，畏天命，畏大人，畏圣人之言”^④。因此在孔子这里，圣人还主要呈现为抽象的道德人格，并没有具体细致的规定。

到了孟子，儒家对圣人的关注和期盼就更加鲜明，他明确指出“圣人者，人伦之至也”^⑤。在孟子眼里孔子本人就可以说是

① 《荀子·解蔽》。

② 《论语·述而》。

③ 《论语·雍也》。

④ 《论语·季氏》。

⑤ 《孟子·离娄上》。

圣人，至少有圣人的光环。《孟子》书中多处谈及孔子，并把他也尊为圣人。如孟子说：“学不厌，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既圣矣。”^①可以说，孟子对孔子极尽赞美之辞的原因即在他看来孔子乃代表了“人伦之至”，是理想中的圣人。尽管孟子对孔子的描述和评价不一定符合历史上真实的孔子，但是可以确信，正是透过孔子形象的圣人化，可以发现早期儒家对理想道德人格的追求，越来越落实为一种学理上的探索，而不仅仅是抽象的想象。如孟子说的“大而化之之谓圣”^②，这就点明了圣人不仅指涉一种道德人格，还有社会管理和教化即人文化成的内容。

如果说后一点在孟子那里还隐而不显的话，那到了荀子的论述中，就变成一个重点内容。首先，荀子也认为圣人是道德理想人格，这种道德理想人格，高于士和君子。荀子指出：从学习的角度来说，成为士只是开始，最后要到成为圣人为止。^③从言语论辩的角度看，话说得多且合乎法度那就是圣人，话少却能合法度则为君子，说话全不合法度还沉醉其中，这样的人再能言善辩也是小人。^④因此就道德人格上看来，圣人为上等，士和君子是稍次一等。

那么具体哪一种人是圣人；或者说，圣人的具体标准是什么？荀子认为圣人应该依据仁义做事，明辨是非曲直，并且使言行合一而没有任何偏失。^⑤这再次表明圣人理应是道德人格的最高位。除此之外，从自身修养的角度来看，荀子强调要符合礼

① 《孟子·公孙丑上》。

② 《孟子·尽心下》。

③ 《荀子·劝学》。

④ 《荀子·大略》。

⑤ 《荀子·儒效》。

仪、师法，才能称之为圣人。^①最重要的是，在荀子看来圣人之所为圣人，在于他是社会管理的中枢。荀子说道：“故天者，高之极也；地者，下之极也；无穷者，广之极也；圣人者，道之极也。”^②荀子一再强调圣人之于社会管理的关键作用，突出圣人在社会管理之道的首要地位。由此可见荀子所说的圣人，与孟子的有所不同。荀子已将圣人落实到社会的具体内容和环节中来予以规定，而不是把他视作一种脱离社会生活的、高高在上的抽象存在。

2. “王也者，尽制者也”

和“圣人”相比，孔孟对“圣王”的直接讨论则更为少见。相反，在荀子的论述中，涉及圣王的言论却较为频繁。可以说对“圣王”作最详尽的讨论的，先秦儒家中除了荀子再无他人。从以上对圣人的讨论可以大致推断出，一般而言，荀子所说的圣人就是圣王。因此荀子说“道者，治之经理也”^③“圣人也者，道之管也”^④，在荀子看来，道的根本在于国家社会的管理，而圣人就是这一管理过程中的重要环节。可见荀子所说的圣人其实就是指圣王。

除此之外，荀子还有对“圣王”直接正面的论述。他说：“先王之道，仁之隆也，比中而行之。曷谓中？曰：礼义是也。”^⑤荀子以为，圣王管理国家社会的原则，是倡行仁德和礼义。在该原则的优先性考虑上，应是先仁而后义。可知荀子对圣王的理解，基本是从孔孟的传统而来。意识是说，圣王之道的根本在于

① 《荀子·修身》。

② 《荀子·礼论》。

③ 《荀子·正名》。

④ 《荀子·儒效》。

⑤ 《荀子·大略》。

举仁义。只不过荀子的考察更为细致、具体而已。如他在《君子》篇中说道：

圣王在上，分义行乎下，则士大夫无流淫之行，百吏官人无怠慢之事，众庶百姓无奸怪之俗，无盗贼之罪，莫敢犯上之禁。天下晓然皆知夫盗窃之不可以为富也，皆知夫贼害之不可以为寿也，皆知夫犯上之禁不可以为安也；由其道，则人得其所好焉；不由其道，则必遇其所恶焉。是故刑罚蕃省而威行如流，世晓然皆知夫为奸则虽隐窜逃亡之由不足以免也，故莫不服罪而请。……论法圣王，则知所贵矣；以义制事，则知所利矣。……故尊圣者王，贵贤者霸，敬贤者存，慢贤者亡，古今一也。故尚贤使能，等贵贱，分亲疏，序长幼，此先王之道也。^①

以上这些具体的说明，体现荀子对作为社会管理者的圣王，其职能、作用和地位的深入思考。其中荀子认为圣王的管理，最重要的是依循道义去处理和分配事务。在此基础上施以刑罚、赏贤使能，使得社会上的人群都深知道义、名分的重要性和合理性。从荀子的论述中能够说明，自圣王而发的上行下效的社会管理方式之所以奏效，根本上并不是由于利好和刑罚的吸收和威慑作用，而是因为由圣王身体力行所倡导的社会价值观已经融民众的思想意识之中，再加之以合理的社会分层，故而造就一番圣王治世的图景。

既然荀子对圣人和圣王都有所讨论，那么二者是什么关系呢？荀子的文本中并没有直接的交代，这个问题关系到对荀子社会管理思想的理解，需要辨析清楚。

① 《荀子·君子》。

3. 圣人与圣王之别

荀子又指出圣人不一定就能成称为圣王。下面一段从儒家立场出发所谈论的话，就能彰显出荀子的这种心迹。他在《非十二子》篇中说：

无置锥之地，而王公不能与之争；名在一大夫之位，则一君不能独畜，一国不能独容，成名况乎诸侯，莫不愿以为臣，是圣人之不得势也。仲尼、子弓是也。一天下，财万物，长养人民，兼利天下，通达之属，莫不从服。六说者立息，十二子者迁化，则圣人之得势者。尧舜是也。今夫仁人也，将何务哉？上则法尧舜之制，下则法仲尼子弓之义，以务息十二子之说。如是则天下之害除，仁人之事毕，圣王之迹著矣。^①

这里说的虽然只是孔子和子弓，但毫无疑问，荀子是在为儒家的外王理想作辩护。荀子想表达的是，孔子和子弓只不过是“不得势”的圣人；尧舜跟他们相比，因为得了权力威势，所以成就了圣王的功绩和名声。荀子的意思很清楚，得不得势，是区别圣人和圣王的关键。

所以荀子一再指出，“人主者，天下之利势者也”^②，“天子也者，势至重”^③。人君之所以如此重要，就是因为他得了天下的权势，对社会国家的影响是其他人所无法比拟的，因此对于处于君主之位的人来说更需要谨慎行事。而有的君主虽然得了权势，但他并不一定称得上是圣王。在这种情况下，荀子所说的另一个指涉君王的称谓就很重要。这就是“圣君”。在《荀子》中

① 《荀子·非十二子》。

② 《荀子·王霸》。

③ 《荀子·君子》。

“圣君”有时指的就是圣王，但有时却不是。如在《哀公》篇中，荀子所说的圣君指的是鲁哀公，即一般国君的称谓而非圣王。《臣道》篇也是如此。如此就可推知，在荀子的论述中，圣王一定是圣君，而圣君不一定为圣王。

简括而言，荀子认为得不得势是衡定圣人是不是圣王的关键，而圣君虽然得了势，但也不能说就是圣王。有的学者认为“势”是圣人成为圣王的必要条件，但不是充分条件。也就是说，圣人必须得势才能称为圣王，但圣人得势不必一定为王。他可以是圣王，也可以成为圣君、圣臣。^①这种看法提醒我们注意到荀子言说中的复杂性，但它并不一定符合荀子之意。因为圣王所需的两个条件即“尽伦”和“尽制”，荀子已经说得很明确。那么到底何谓“尽制”，何谓“尽伦”，则有解释的空间。以上看法是其中一种解释而已，它是以承认荀子思想自身不存在矛盾为前提的，而荀子的用词只是他为了便于表达具体的意谓而设的，从其思想的整体看，不一定就完全不存在问题。

无论成为圣王的充分必要条件是什么，但圣人这个条件是不可或缺的。通往圣王的途中，必定要先成为圣人。由此就有一个问题：何以成为圣人。孟子有一个著名的看法，“人皆可以为尧舜”^②。这一看法在孔子的思想世界里几乎是不可想象的。这里需要对孟子得出此论断的思想发生过程予以点明：首先，孟子以为“尧舜之道，孝弟而已矣”^③，指出像尧舜这样的圣人，他们也不过就是做到了孝和悌而已。如此一来，孔子所理解的遥不可

① 张奇伟：《荀子圣王思想浅议》，《邯郸学院学报》2013年第1期。

② 《孟子·告子下》。

③ 《孟子·告子下》。

及的圣人，一下子被拉回到日常生活的范畴。此不可谓不是孟子思想的高妙之处。紧接着孟子又指出“圣人与我同类者”^①“圣人之于民，亦类也”^②。也就是说，圣人与普通百姓一样，都是一类人。由此就进一步打通普通人与圣人之间的通道。所以孟子在回答曹交的询问时，对“人皆可以为尧舜”的提法相当肯定。

从伦理学的角度看，孟子圣人观的意义就更为重大。它既坚持了道德理性人格的崇高性，又使得这一理想人格的实现，获得了广泛的现实土壤。然而即使如此，孟子的圣人观并不能说就没有问题。如他在肯定“人皆可以为尧舜”的同时，又称“尧、舜，性之也”“尧、舜，性者也”^③，指出尧舜之所以为尧舜乃是其天性所然。孟子这一说法，似乎是孔子“生而知之”思想的辗转说明。如此一来，既要坚持人性的普通性、共通性，又不能放弃其独特性、超越性，最终造成孟子之说不一致的尴尬处境。

与孟子相似，荀子也认为普通人可以成为圣人即“涂之人可以以为禹”。需要注意的是，孟荀的看法虽然最终的目的较为一致，但他们的论证思路和思想脉络却很不一样。荀子在《性恶》篇中说：

“涂之人可以以为禹。”曷谓也？曰：凡禹之所以为禹者，以其为仁义法正也。然则仁义法正有可知可能之理，然而涂之人也，皆有可以知仁义法正之质，皆有可以能仁义法正之具；然而其可以以为禹明矣。……今涂之人者，皆内可以知父子之义，外可以知君臣之义，然则其可以知之质，可以能之具，其在涂之人明矣。今使涂之人者，以其可以知之质，可

① 《孟子·告子上》。

② 《孟子·公孙丑上》。

③ 《孟子·尽心上》《孟子·尽心下》。

以能之具，本夫仁义之可知之理，可能之具，然则其可以为禹明矣。^①

普通人何以也能成为像禹这样的圣人，荀子的解答是：禹之所以成为禹，是因为他实行仁义法度。这和孟子的思路是一致的。前面提到，孟子在回复这一问题时指出，尧舜之所以称为尧舜，乃在于他们做到了孝和悌而已。相比之下，荀子说的仁义法度比孟子说的孝悌，更学理化，也更全面。当然，这并不表明孟、荀二人谁的思想更高一筹，而与他们说话的情境和心态有关。

荀子以下的论证思路才显示出他的独特性来：他认为仁义法度具有可被了解、可以做到的性质，而普通人又具备这样的资质和能力。如此推知，普通人也可以成为禹。与孟子相比，荀子的论证逻辑性无疑更强，推论更有效。荀子抓住一个关键，那就是强调人人具备“知之质、能之具”，即学习礼义法则的能力，礼义法则也可以为人所学习。荀子还论证道，由普通人在家懂得父子礼义、在朝懂得君臣间的准则这个事实，就能知道这种“知之质、能之具”确实存在。

由荀子所肯认人人具有“知之质、能之具”这一事实，我们也可以说，人人可以学会如何管理、也可以有进行管理或被管理的可能。社会管理之所以能在全体社群中实施，这一点是最基本的。接此荀子进一步提出“学以成圣”的思想。他说：“今使涂之人伏术为学，专心一志，思索孰察，加日悬久，积善而不息，则通于神明，参于天地矣。故圣人者，人之所积而致也。”^②普通人通向圣人的通道就是学，只要专心一志、日积月累地学习道德仁义，那么就完全可以成为圣人，因为圣人本身就是由普通人积

① 《荀子·性恶》。

② 《荀子·性恶》。

累道义善行所达成的。照这样看，那圣人有没有“生而知之”的成分，即一般人无法达到的，荀子并没有谈及这方面的问题，或许这个问题对他来说，根本就不成其为问题。

（二）圣王的管理与教化

前面已经揭示到，荀子的圣王观其实主要源于他对人性的看法，而荀子《性恶》篇的主要目的就是要论证“人之性恶，其善者伪也”。在此我们不管“人之性恶”是否就是指人性恶，“人之性恶”能不能等同于人性本恶等这些问题^①，有一点无可厚非，那就是荀子意识到人性的欲望如果不加节制，那就将导致诸多不良的社会后果。^②人性中有生而爱好利欲之心，如果依顺这种人性的发展，那么礼节辞让、忠诚守信、礼义法度就会消亡。放纵人的性情，争夺违法、淫乱杀戮就会当道，整个社会就将陷入极其不稳定的形势之中。荀子认为如此一来人类社会就更需要知礼义、兴师法。因此荀子说：“故有师法者，人之大宝也；无师法者，人之大殃也。”^③师，是礼义教化的引导者和推行者；法，则是礼义教化实施的保障。相反，“人之生固小人，无师无法则唯利之见耳”^④。人性中本来就有唯利是图的一面，如果再加上无师无法来节制，整个社会只能被嗜欲之心所笼罩。

荀子指出，师法的最高代表就是圣人。他说：“凡礼义者，

① 陈大齐：《荀子学说》，台北：台湾中华文化出版事业社，1956年版，第49页；冯耀明：《荀子人性论新论》，台湾《政治大学学报》第14期，第169-230页。

② 《荀子·性恶》。

③ 《荀子·儒效》。

④ 《荀子·荣辱》。

是生于圣人之伪，非故生于人之性也。”^①礼义由圣人创制出来，用于管理和调控人性的欲求。人性中本来并没有什么礼义和善恶。所以人性本身就要求有人为（伪）的操作，而人所固有的心知智虑的能力，正好加之于人性内容上。也就是说，性和伪是相联结的，在这方面做得最完满的，就是圣人。现在的问题是，圣人既然知道人性的这些共通之处，那他如何来协调和管理人类社群呢？创设和实行礼仪法度当然是制度方面的主要内容，除此之外，在社会生活领域，荀子认为习俗是需要注意的方面。圣王可以习俗来调养人性，从而达到对人的管理。

1. 移风易俗：圣王管教的方式

从孔子伊始，儒家就已经注意到人性和习俗的关联。其中“性相近也，习相远也”的说法，最具代表性。孔子这样一种对人性的说法，经过程朱之学的诠释，伴随着程朱理学的官方化、正统化，便造成了深远的文化心理影响和社会活动效果。这就是说，在宋明儒学的士人心态中，本身并不存在好坏的“习”，便无辜地被披上了丑陋的外衣。“习”很容易被人视作负面性的、有碍于人性的东西。从此习便被正统化的程朱理学打入了冷宫。儒者们要么不谈习，要么就将它看成是人性的对立面。当然了，这虽然是思想史的一个事实，但在早期儒家这里，似乎还并不存在这样的问题。提及这一事实的目的，是想说明孔子的这个说法，确实存在着巨大的诠释空间。

由于孔子本人没有直接对人性作出说明，那么何以从“性相近”突然到“习相远”，就存在解释的必要。孔子身后，孟子标举人性善论，既然人性根本上是善的，也就不存在性相不相近的

^① 《荀子·性恶》。

问题。由此可见，孟子的性善论，似乎开启了儒家人性论的一条新传统。因为在孔子处，并不直接对人性作道德或价值判断。但是同时，孟子也认为“习相远”，他说：“富岁，子弟多赖；凶岁，子弟多暴。非天之降才尔殊也，其所以陷溺其心者然也。今夫粢麦，播种而耰之，其地同，树之时又同，淳然而生，至于日至之时，皆熟矣。虽有不同，则地有肥磽，雨露之养、人事之不齐也。”^①后天的环境，对人的发展、作用也是无法忽视的。可见尽管坚持人性善，但孟子没有忽略到对习俗的关注。只不过，由于他相信人性本善，因此习俗对于人性的负面作用就更容易显露。

与孟子相同，荀子也很重视习俗对人性的作用。不过习俗在荀子这里，获得了更多正面的肯定。不仅如此，由于荀子本身主张“养欲”和“性伪合”，习俗是人性的养成所不可缺的内容。因此对荀子来说，性和习的关系，绝非如在孟子那里截然两立，而是有互为一体的倾向。或者说在荀子这里，性与习已经不是先天和后天的关系所能说明的了，而是你中有我、我不能缺少你的意涵。

正是基于这样的立场，荀子从习俗中挖掘出了许多有益于人性的内容。荀子承认浸染于习俗对人性的作用，他形象地说道：“兰槐之根是为芷，其渐之滫，君子不近，庶人不服。其质非不美也，所渐者然也。故君子居必择乡，游必就士，所以防邪僻而近中正也。”^②兰槐的根本质不差，但把它浸染在污秽的环境中，就连百姓也不会接近它。君子也是一样，居处和交游时，必要慎重选择环境与对象。

更重要地，是荀子指出习俗化性的可行性和积极性。荀子说：“性也者，吾所不能为也，然而可化也；情也者，非吾所有

^① 《孟子·告子上》。

^② 《荀子·劝学》。

也，然而可为也。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。”^①“注错习俗”，说明对人的管理要发挥习俗的积极作用；荀子进一步指出，习俗能够改变人的思想，长期浸染于习俗中，就可以转变人的本性。可以说，荀子的这一思想，大大拓展了先秦儒家人性观的理论前景。

由此一来，慎于习俗的人，其德性就值得肯定。荀子说：

故圣人也者，人之所积也。人积耨耕而为农夫，积斲削而为工匠，积反货而为商贾，积礼义而为君子。工匠之子莫不继事，而都国之民安习其服，居楚而楚，居越而越，居夏而夏。是非天性也，积靡使然也。故人知谨注错，慎习俗，大积靡，则为君子矣；纵情性而不足问学，则为小人矣。^②

对于本地习俗的适应，并非源自人的天性。只是后天的学习和积累才造就而成的。圣人概也不例外，荀子说：“圣人积思虑、习伪故，以生礼义起法度。”^③因此，在荀子看来，习俗就可以成为判别君子和小人的一个衡准。也就是说，在习俗中吸取的教养，有可能决定人的品性。而人在习俗中，也应发挥自己的主动性。荀子主张儒者应当“在本朝则美政，在下位则美俗”^④。所谓美俗，就是要积极发挥人在习俗中的教化作用。为何干、越、夷、貉等不同地区的子民，“生而同声”，但却“长而异俗”？荀子认为这都是“教使之然也”^⑤，即教化的功劳。

① 《荀子·儒效》。

② 《荀子·儒效》。

③ 《荀子·性恶》。

④ 《荀子·儒效》。

⑤ 《荀子·劝学》。

习俗就为教化提供思想资源和实施环境，故而当荀子说出“以从俗为善”^①这样的话时，就并不难以理解，因为在他看来，习俗当有许多可从的方面。而人性的成就，本就离不开习俗。由此可知，在荀子的教化思想中，习俗成为其中颇为重要的部分。对于社会的管理者而言，就更是如此。要做到“政教习俗，相顺而后行”^②。如此，好的习俗对于社会的稳定、调控民众之间的关系、维系文化感情，都有巨大的作用。而移风易俗的目的，就在于此。

既然习俗之于社会管理有着不可忽视的效果，那么约定俗成的具体过程就需要得到高度重视。荀子看到：“名无故宜，约之以命，约定俗成谓之宜，异于约则谓之不宜。”^③人们对事物名称的判断，适当与不适当，和约定俗成有密切关系。所谓习而成风，习俗遂自然变为风俗。这里讲的就是移风易俗。

荀子关注社会风俗，从风俗中能洞察到一个社会的主要信息。他曾对秦国风俗这样评价：“入境，观其风俗，其百姓朴，其声乐不流污，其服不挑，甚畏有司而顺。”^④有如此风俗，就不难想见秦国必将傲视于诸列强之上。然而，好的社会风俗并非完全靠自然而然成就，它离不开社会管理者的设定、培育和规约，甚至是亲身实践。

以此荀子认为社会风俗的养成，其最基本的一环，当是社会物质生产和财富的保障。相反的结果就是，“百事废，财物诎，而祸乱起”^⑤“不富无以养民情，不教无以理民性”^⑥。所以说，

① 《荀子·儒效》。

② 《荀子·大略》。

③ 《荀子·正名》。

④ 《荀子·强国》。

⑤ 《荀子·正论》。

⑥ 《荀子·大略》。

不先富足起来，就不可能管理好民众。圣王的管理，就是要先确保物质生产的有序和稳定，以此供养百姓：“春耕、夏耘、秋收、冬藏，四者不失时，故五谷不绝而百姓有余食也；污池渊沼川泽，谨其时禁，故鱼鳖优多而百姓有余用也；斩伐养长不失其时，故山林不童而百姓有余材也。”^①百姓在物资方面充足，社会礼教和风俗才能更容易地得以推行，更倾向于稳定和有序，正所谓“盗不窃、贼不刺，狗豕吐菽粟，农贾皆能以财货让。风俗之美，男女自不取于涂，而百姓羞拾遗”^②。如此风俗，在荀子看来，只有财货足以养民的情况下才可能形成。

为了探讨如何使一国富足，荀子专门作了《富国》篇。其中诸多论述，也涉及到使民众富裕的讨论。值得注意的是，荀子在富民的策略上，选择的是“以政裕民”，也就是说，在国富和民富的问题上，荀子认为可以先使民富，然后国便会富。^③在荀子的思想体系里，国富似乎才是目的。这和孟子的民本思想形成鲜明对比。或许基于当时的社会形势使然，荀子所优先性考虑的，只能是国家的问题。由此可推知，在社会风俗的引导和培养上，荀子就特别重视管理集团的作用。^④

荀子认为：首先，管理集团的措施，要有利于良好风俗的形成。“政令已陈，虽睹利败，不欺其民；约结已定，虽睹利败，不欺其与”^⑤。颁布的政策措施，不能以自身利益有所损害，而失信于民众和友邦。在这种情况下，“关市几而不征，质律禁止

① 《荀子·王制》。

② 《荀子·正论》。

③ 《荀子·富国》。

④ 聂风峻、刘俊杰：《荀子移风易俗思想浅议》，《齐鲁学刊》1993年第2期。

⑤ 《荀子·王霸》。

而不偏，如是，则商贾莫不敦悫而无诈矣。百工将时斩伐，佻其期日，而利其巧任，如是，则百工莫不忠信而不桡矣”^①。政府措施的得当，使各行业的民众，养成了诚实忠信的素质，故而会有“政令行，美风俗”的结果。其次，对于具体的管理人员而言，也要以身作则，促进良好风俗的形成。对此，荀子直截了当地说，“官人以为守，百姓以成俗”^②，政府官吏自身守礼循法，那么百姓也就会养成崇尚礼法、厌恶犯罪的风俗。反之，政风不好，则民风必坏。所谓以势导俗，就是这个道理。特别是对于人君，就更要注意自身的言行。荀子甚至指出，“君子者，治之原也。……原清则流清，原浊则流浊。故上好礼义，赏贤使能，无贪利之心，则下亦将綦辞让，致忠信，而谨于臣子矣”^③。所谓上行下效，对于人君来说，就更应当做到守礼义、去贪利，如此社会的不正之风，自然便会肃清。

2. 化性成善：圣王管教的目的

圣人或圣王所创制的礼义，在荀子的思想中之所以能起到作用，关键还在于性是可转化和改造的。“性也者，吾所不能为也，然而可化也”^④。荀子解释得很清楚，这与他所说的“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”^⑤，是否存在矛盾？显然不是。因为自荀子所理解的人性思想中，远不止“天之就也”的这一部分，还包括师法礼义教化而成的部分。这就是性和伪为何不能分开即“性伪合”的原因。

① 《荀子·王霸》。

② 《荀子·礼论》。

③ 《荀子·君道》。

④ 《荀子·儒效》。

⑤ 《荀子·性恶》。

为此，荀子又以实然的事实论证道：“天地合而万物生，阴阳接而变化起，性伪合而天下治。”^①这里可以看到，荀子将性伪合于天地合、阴阳接相提并论，认为圣人化性起伪之功与天地阴阳之力相媲美。^②的确，荀子意义上的人性，只有在圣王治教之下才会“美”，也即达到了化性成善的目的。由此不难理解，性恶是礼义教化的理论前提。如果人人自善，圣王也就毫无必要了。这也是荀子批评孟子的主要原因。^③荀子从现实目的性出发，对孟子性善论的理解，即使难说恰当，但他的说法无疑也透露出，礼义是人应当拥有的价值。

圣人使礼义付诸于现实，故称为圣人，这并不表明普通人就没有成为圣人的可能性。和孟子区别“不为”和“不能”一样^④，荀子也认为强调区分开“可不可以”和“能与不能”十分重要^⑤。这就是说，逻辑上人人都可以做出圣人那样实践仁义法度的事来，只是事实上绝大多数人没有能实现这一点。不仅如此，荀子指出圣人还可以运用人生而有欲的事实，来管理、控制好整个社会，使人人得到供养，以至化性成善。荀子称：

故先王圣人为之不然：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，

① 《荀子·礼论》。

② 孔繁：《荀子评传》，第203页。

③ 《荀子·性恶》。

④ 《孟子·梁惠王上》。

⑤ 《荀子·性恶》。

严刑罚，以戒其心。^①

从人生而有欲、欲望无节制则为恶出发，关于先王圣人是如何管理好整个社会的这个问题，荀子给出了他的解答。荀子指出，正因为管理者意识到，只有美化、装饰，才能统一民心；只有富足、待遇优厚才能管理好臣子和民众。同样，国与国之间，只有强大、威严，才能禁止残暴强悍的行为。因此，社会生产必须能够满足民众必要的生活需求；法律刑罚严明，各类人等才会各得所宜。归根到底，荀子对社会管理的认识，都落实到一个核心思想中来，那就是“养欲”。也就是说，欲本身与善恶利害无关，只要将它供养、调控得当。那最终便可以“化性成善”。“养欲”实行的最佳场所，那就是“俗”，故荀子特别注意习俗的作用。

在习俗中达成的社会管理效果，即“天下皆宁，美善相乐”^②的状态，安宁、和乐，只是一种比较笼统的看法。这里，安宁、和乐就成为美俗的社会性质。不仅如此，荀子还将音乐与快乐的情感联系起来，说明由于音乐具有强烈的感染力，从而形成社会凝聚力，因此古代圣王根据音乐的本性，引导民众和谐相处。荀子说：“乐者，圣人之所乐也，而可以善民心，其感人深，其移风易俗易，故先王导之以礼乐而民和睦。”^③圣王不但个人情感上爱好音乐，更可以通过音乐教化社会大众，且后者才是关键。所以在圣王的管理活动中，音乐应当发挥突出的作用。

以至于荀子提出“故乐者，治人之盛者也”^④的说法，提醒人们注意乐教在管理人类活动中的重要性。

① 《荀子·富国》。

② 《荀子·乐论》。

③ 《荀子·乐论》。

④ 《荀子·乐论》。

二、君子：理想社会管理的主体

圣王的观念在孔孟那里还不明显，只有到了荀子才集中进行讨论；君子的观念则从孔子伊始，就一直得到关注。就先秦儒家而言，圣王显然是整个理想社会管理层的最高点，君子则组成理想社会管理的主体。当然，这只是儒家对理想社会的一种期望。就实际情形而言，荀子更看重的是由士和君子所构成的社会管理主体，尤其是后者。

（一）荀子的君子观

在先秦儒家看来，士、君子、儒以及圣人，组成了道德人格的阶梯。如孔子就言：“士不可以不弘毅，任重而道远”^①“君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”^②由于孔子罕言圣人，也少言儒^③，因此在他的思想世界里，士和君子集中代表他对道德人格的看法。士和君子共同的使命就是以仁为己任，实践仁道。胡适认为：“从一个亡国民族的教士阶级，变到调和三代文化的师儒；用‘吾从周’的博大精神，担起了‘仁以为己任’的绝大使命，——这是孔子的新儒教。”^④这一看法揭示孔子之于儒家的根本贡献，也指出后来儒者所肯认的核心价值理念。特别是孟子，他对道德心性之学抱持强烈兴趣，因此，先秦儒家的君子观在他这里得到了充分诠释。这为荀子对道德人格的说明提供

① 《论语·泰伯》。

② 《论语·里仁》。

③ 孔子有“君子儒”和“小人儒”的区分。之所以作区分，就是要突出儒者的精神追求的层面。

④ 胡适：《胡适之说儒》，西安：陕西师范大学出版社，2005年，第110页。

了思想资源。

“人格”一词源自于拉丁文“*persona*”，指人的“面具”，即在戏剧舞台上扮演特定角色时演员所戴的道具，用以表示该演员的角色和身份。从“人格”词语史的原义可以看到，它具有社会文化中的特定角色的意蕴。因此当我们从日译转用过来，用“人格”（*Personality*）一词以表示人的思想品质和理想境界时，这一词汇的原始意涵就容易被掩盖、被忽视。也就是说，传入我国的“人格”一词，已失去其本身含有的“位”的意涵，而主要指向“德”的方面。因此严格说来，用它来定义在“位”和“德”之间游移的先秦时期的“君子”概念，并不完全贴切。

综上所述，《论语》中的君子有时指在位者，有时指有德者。前者如“君子之德风，小人之德草，草上之风，必偃”，后者如“君子成人之美，不成人之恶。小人反是”^①。而君子一词在春秋之前本来指贵族在位者，但在与“小人”对称的时候，它又有道德的意涵。本来作为身份识别的君子是如何逐渐嬗变为道德理念的认同，这个论题需要专门讨论。我们所需知道的是，在孟子那里君子还保留着其原来指贵族的意义，到荀子这里这个词基本上只指的是人格高尚的人而已。^②君子一词到荀子这里则有广义和狭义之分。广义的君子与“小人”对称，是各种有德之人的称谓，如“今之人，化师法，积问学，道礼义者为君子；纵情性，安恣睢，而违礼义者为小人”^③；狭义的君子则指修德进业过程中处于“士”和“圣人”之间的位阶，如“好法而行，士

① 《论语·颜渊》。

② 周炽成：《荀·韩——人性论与社会历史哲学》，广州：中山大学出版社，2009年，第50页。

③ 《荀子·性恶》。

也；笃志而体，君子也；齐明而不竭，圣人也”^①。后一意义上的君子就具备“位”的可能性，正因如此，作为人格范畴而言的君子概念就需要得到辨明。在讨论作为理想人格的君子时，本书所取的基本是就道德意义而言。之所以要对荀子所说的“君子”做以上辩说，实在是因为他在使用该词的过程中，并没有提前说明是主要从哪层涵义进行论说的。如《君子》篇所说的君子，乍看会让人以为荀子是在探讨道德意义上的理想人格，其实他谈的是作为在上位者的为君之道。荀子还说：“君子也者，道法之总要也，不可少顷旷也。得之则治，失之则乱；得之则安，失之则危；得之则存，失之则亡。”^②这里的君子，指的也是在上位的君主，并非是从人格修养的不同阶段来说的。

广义上的君子，则与“小人”对称。此时的君子往往意味着道德上的优位。荀子称：

君子能亦好，不能亦好；小人能亦丑，不能亦丑。君子能则宽容易直以开道人，不能则恭敬缚拙以畏事人；小人则倨傲僻违以骄溢人，不能则妒嫉怨诽以倾覆人。故曰：君子能则人荣学焉，不能则人乐告之；小人能则人贱学焉，不能则人羞告之。是君子小人之分也。^③

这段话说出了荀子所认为的君子和小人的区别及这种区别的具体内容。荀子指出君子无论有无才能都是美好的，而小人即使有才能也是丑恶的。可知荀子划分二者的标准并不在于才能，而在于德性。正是德性的好坏，使得君子和小人在有无才能的时候所表现和达到的行为效果产生迥然之别。

① 《荀子·修身》。

② 《荀子·致士》。

③ 《荀子·不苟》。

德性的好坏主要通过仁义法则来予以判定。荀子说：“故多言而类，圣人也；少言而法，君子也；多言无法，而流湎然，虽辩，小人也。”^①一个人即使是有辩论的才能，但他不能遵守法则，也只能是成为小人。为此荀子还以社会习俗和学习态度来说明君子小人之别，也就是说，注重行为实践活动的具体开展对道德人格的形成及其评判问题。因此只要是在荀子看来有益于社会管理的行为，尤其是在习俗的养成和礼义的学习方面有贡献者，都可以成为他所构想的理想社会下的君子，反之则为小人。即如他所言“故人知谨注错，慎习俗，大积靡，则为君子矣；纵情性而不足问学，则为小人矣”^②。

其实和君子一样，小人这个称谓在春秋时代及以前本来只是一种身份等级的泛称，即指的是在统治中的平民和奴隶，并不包含道德低下的意涵。然而在孔子那里就将君子和小人作很明显的对举，并且小人因为人格低下而被视为负面性的意味。如孔子就称“君子怀德，小人怀土；君子怀刑，小人怀惠”^③，“小人不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言”^④。君子承担着儒家的道德依托和精神使命，在此人格形象对比下的小人，就缺乏道德上应有的固守、唯利是图。在孔子这种解说中，君子和小人的对举有定型化的情绪。正因为如此，君子和小人之间从此几乎不可能存在交集，留给儒家知识分子的只有是或不是的选择，没有商量的余地。^⑤

① 《荀子·非十二子》。

② 《荀子·儒效》。

③ 《论语·里仁》。

④ 《论语·季氏》。

⑤ 陈卫平：《小人、君子、圣人：孔子君子论一瞥》，《中国社会科学报》2009年5月26日，第006版。

荀子继承孔子以来的这种君子小人对举的价值观，并作了进一步的论说和发挥。荀子谈道：

君子道其常，而小人计其功。……君子敬其在己者而不慕其在天者，是以日进也；小人错其在己者而慕其在天者，是以日退也。故君子之所以日进与小人之所以日退，一也。君子小人之所以相悬者在此耳。^①

君子在意的是“在己者”，即己身的道德修养和心性培养，他不去一味追慕只有上天才能决定的东西；小人正好相反，舍弃对自身德业的修持，斤斤计较于得失荣辱和外在的名利。荀子指出君子与小人的根本区别不在于天性，而在于他们自己的选择，正所谓“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”^②。

如前所论，在荀子的思想世界里，能与不能和做和不做是两回事，而做的过程中的选择就是要特别注意的事。君子与小人之所以悬隔如此醒目，就在于他们在不同的选择之后，日日操行的结果。

（二）君子之于自我管理

既然荀子所指的君子不再仅仅局限于道德范畴，而是将社会生活实践的诸方面都联系于其中。因此他所设想的理想社会的实现主体，就需要君子来承担。我们可以从自我管理和公共管理这两个方面来考察荀子赋予君子的丰富含义。

1. “美其身”：君子之于学

荀子认为人天生的禀赋资质都差不多，造成人与人“之所以

① 《荀子·天论》。

② 《荀子·性恶》。

相悬者”主要在于“可学可事者”，也就是“伪”。这也就是荀子为何看重化性起伪的原因。化性起伪的本质，就落实到“学”上来了。荀子后学将《劝学》篇置于诸篇之首，似乎也说明荀学的主要精神在于这个“学”字。荀子的“学”包含有许多内容，我们首先可以理解为君子对自我管理的要求。

对于荀子的“学”，必须先认识到其重要性。荀子认为使一个人从卑贱变得尊贵、由愚昧变为聪慧、由贫穷转为富裕如何可能，答案就在于学习这件事上。也就是说，通过学习，可以转变既有的局面。因此荀子十分突出学的作用，他说道：“吾尝终日而思矣，不如须臾之所学矣；吾尝跂而望矣，不如登高之博见也。……君子生非异也，善假于物也。”^①整日进行思考和空想还不如抓紧片刻时间学习具体的知识，学习使人善于利用他物，更有效地达成自己的目标。所以荀子告诫人们，君子并不是天生异禀，只不过是善于充分运用有利条件罢了。

荀子还指出学习过程中要认识到老师的重要性。如果没有良师的指导，即使人通过学习获得了知识和才能，也没有好的结果，“故人无师无法而知则必为盗，勇则必为贼，云能则必为乱，察则必为怪，变则必为诞”^②。因此有师可法是学习中最大的法宝，“故有师法者，人之大宝也”^③。

学习这件事，其旁涉的内容当然是多方面的，然在荀子看来，对于君子而言，学习礼义当为最主要的任务。荀子说：“今人之性，固无礼义，故学而求有之也；性不知礼义，故思虑而求

① 《荀子·劝学》。

② 《荀子·儒效》。

③ 《荀子·师法》。

知之也。”^①礼义不是人性中天然存在的，人性伊始也并不懂得礼义及其重要性，因此君子需要通过学习来求取。特别是礼的内容，因为《礼》规定了行为的要领和事物准则的纲领，故只有在践履礼时自然就会符合道德的要求，乃至达到“道德之极”。^②既然学习的核心是礼，那么如何来学习礼呢？荀子对此论述道：“礼者，所以正身也；师者，所以正礼也。无礼何以正身？无师吾安知礼之为是也？”^③荀子这里对身与礼的讨论，最终归诸于师。因为师是身与礼的协和一致。学习的对象是礼义法度，而老师能够“以身为正仪，而贵自安者也”，所以师教当为学习礼义法度最好的指导者和引路人。

正因如此，荀子对师的要求十分严格，在他看来并非只要是学识渊博的人就能当老师。荀子提出“师术有四”^④的说法，目的就是要求言行合乎礼义法度，并具有垂范意义，这样的人才能称之为师。终归到底，荀子对于学这件事的态度，以下一段话最能说明问题。荀子说：

君子之学也，入乎耳，箸乎心，布乎四体，形乎动静；一端而言，蠕而动，一可以为法则。小人之学也，入乎耳，出乎口。口、耳之间则四寸耳，曷足以美七尺之躯哉？古之学者为己，今之学者为人。君子之学也，以美其身；小人之学也，以为禽犊。^⑤

君子对于学习这件事，要做到全身心地投入和专注。荀子通

① 《荀子·性恶》。

② 《荀子·劝学》。

③ 《荀子·修身》。

④ 《荀子·致士》。

⑤ 《荀子·劝学》。

过对学习过程中身体各个部位行为的描述就是要告诉人们，在学习时身心的状态理应达到的程度。我们无法确定荀子自身是否有过类似的身体感受，但完全可以确信，在通达礼义法度的学习历练中，荀子试图以身体的信息给予最有信服力的说明。引申一点说，其中包含有身体哲学的意蕴。这一点其实在《解蔽》篇中也能找到证明，荀子认为学习、认识的最后需要通过“虚壹而静”的阶段，可达到“坐于室而见四海，处于今而论久远”“清明在上，则足以见须眉而察理矣”^①的境地，这些说明充满了对身体向度的体察和对身体自身养成的自信。所谓“美其身”，即使身体合乎礼义法度之美的同时又保持自身的自适与活力，这就是君子对自我管理状态的一种最好预示。

所谓“古之学者为己，今之学者为人”^②，乃是早期儒家对学习这件事的总体性认识。孔子的慨叹，还在于希望学者认识到儒学的根本精神，就是要使自身得到完善和提高。荀子对此深有领会，并将为己之学联系于自身人格的修养，荀子说：“故君子务修其内而让之于外，务积德于身而处之以遵道。如是，则贵名起之如日月，天下应之如雷霆。”^③君子的学习更是要务修于内，积累美好的德行。如此才能使天下之人纷纷应从，可见荀子固守着儒家的根本理念。

2. “重己役物”：君子之于物

荀子强调君子学习的首要目的是完善和提高自身，这同时也表现在学习过程中对外物的态度。通过学习调适、修养身心，还

① 《荀子·解蔽》。

② 《论语·宪问》。

③ 《荀子·儒效》。

有一个主要目的，就是使得我们在与外物交往时意志品质经受得起考验。荀子一再指出情欲是人人生而就有的，因此君子更要清醒地认识自身。因此他将对治欲望的修养定义为“治气养心之术”，这种偏向于身体内在的理论，展开来看就是包含对外在之物的内容。

外在之物可以有两方面意涵，其一是指外在于我的实实在在的物体、物件；其二则指与我有关的物欲。荀子对“物”的说明，同时兼指二者。荀子认为君子要“善假于物”，他说：“假舆马者，非利足也，而致千里；假舟楫者，非能水也，而绝江河。君子生非异也，善假于物也。”^①这里的物，当然是指外在于人的物体或物件。进而荀子提出，君子之所以能借助外物，其前提是不受物的役使。所谓“内省而外物轻”^②，就是指注重自我内在的修养，如此一来外在之物就不可能左右我。所以在处理“欲多物寡”这一问题时，荀子主要途径就是诉诸于人自身的德性修养。这一方法的主要对象，就不再是外在的物，而指向物背后的欲望，即物欲。故荀子特别提出“重己役物”的思想主张^③。“重己役物”的实质，就是以道德仁义养护内心，使自身不被物质利益所诱使、所奴役。反之，则“夫是之谓以己为物役矣”^④。荀子所说的“重己役物”，似乎与庄子的“物物而不物于物”的思想有接近之处^⑤，它们都要求不为外物所役使，确保内在心性的自主清明。

① 《荀子·劝学》。

② 《荀子·修身》。

③ 《荀子·正名》。

④ 《荀子·正名》。

⑤ 《庄子·山木》。

偏向于身体内在的修养理论，不能缺少自省或内省这一环。自省基本就是自己对自身的调控，它更贴近于所谓的自我管理。荀子认为自省首先是学习这件事的指南针，他说：“君子博学而日参省乎己，则知明而无过矣。”^①对于君子而言，虽然做到了学识渊博，但如果不能时时对自身进行省察、反思，那么他还是会犯愚蠢的过错。也就是说，自省是使学习这件事有所提高，甚至是升华的必要途径。

由此荀子说“见善修然，必以自存也；见不善愀然，必以自省也”^②。对于不善的行为，必须通过内省来警示自己，从而使自身得到提高，向善行靠拢。荀子这一内省的方法，是从孔子而来的。“见贤思齐焉，见不贤而内自省也”^③，这种反思的修养方法，强调自我道德意志主体的肯认和修正，对于人格品格的修炼来说，无疑具有直接的效用。在某种意义上说，以儒家为代表的中华文化，可称得上是一种内省的文化。这一点以孟子最为明显，荀子这里倒不是特别突出。

3. “终身之乐”：君子之于乐

对荀子的乐论，以往多将其作为审美、社会活动来讨论，而对于作为个体性的情感的乐，则相对不那么看重。其实荀子对此也有涉及，而荀子之前的孔孟，更是对此颇为关注。孔子曾言君子有三畏，指涉的是一种谨慎敬畏的心灵状态。而孟子则称：“君子有三乐，而王天下不与存焉。父母俱存，兄弟无故，一乐也；仰不愧于天，俯不忤于人，二乐也；得天下英才而教育之，

① 《荀子·劝学》。

② 《荀子·修身》。

③ 《论语·里仁》。

三乐也。君子有三乐，而王天下者不与存焉。”^①孟子对儒者君子之乐的体认，已经较为真切和全面。孔孟这三畏三乐，折射出的是儒家的生命情怀和生活理念。也就是说，对个人情感的感受，构成了儒家论说的一个基本面向。而荀子则对君子之乐提出了自己的见解。荀子说道：

子路曰：“君子亦有忧乎？”孔子曰：“君子，其未得也，则乐其意；既已得之，又乐其治。是以有终身之乐，无一日之忧。小人也者，其未得也，则忧不得；既已得之，又恐失之。是以有终身之忧，无一日之乐也。”^②

荀子认为君子“有终身之乐，无一日之忧”，这种看法似乎比以往更极端。何以君子无忧？孔子一面说“君子忧道不忧贫”^③，一面又说“君子不忧不惧”^④。足见孔子即使主张君子应无所忧虑、无所恐惧，也是在仁道倡行的情况下才这么认为。荀子这里说的“终身之乐”，是在君子、小人对举的情况下而言的，此时道在君子之身，故“无一日之忧”。

其实“终身之乐”的说法，隐约还有“乐”与“身”的身体哲学的思想意味。由于荀子不太重视对作为个人情感的乐的讨论，而比较侧重作为审美、社会活动的乐的探讨，因此这种“乐”的身体哲学的意味，在两方面都没有得到充分的发展，这是甚为遗憾的事。此外，即荀子指出的君子之乐，绝不是个人式的享乐，其原因在于君子“其为天下多，其和乐少矣”^⑤。这也

① 《孟子·尽心上》。

② 《荀子·子道》。

③ 《论语·卫灵公》。

④ 《论语·颜渊》。

⑤ 《荀子·正名》。

正好说明，为什么荀子一再强调人君对音乐及其社会性的看重，即所谓“乐者，圣人之所乐也”^①。

（三）君子之于公共管理

就具体的操作而论，荀子认为维护社会秩序和社会稳定，应主要依靠社会管理层，前面所说的士、君子和圣人即是整个社会管理的主体。而这个主体，又以君子为主要力量。从自我管理方面，荀子已对作为理想社会中理想人格的君子有一系列的规定和说明。而对于作为理想社会中管理主体的君子，荀子同样有深入的解说。

需要提前说明的是社会管理主体意义上的君子，既指处于士和圣人之间的位阶，也可以是与小人对称的指涉。因为在荀子的思想世界里，君子和小人的对立并不是绝对的，他们之间完全存在相互转化的可能。因为这二者同作为人本来就存在相同之处，如荀子说：“材性知能，君子、小人一也。好荣恶辱，好利恶害，是君子、小人之所同也。”^②职此之故，将小人、士、君子和圣人放在一起组成道德人格修养的进阶，也应是荀子思想所包含的内容。而在有关社会管理的具体讨论中，荀子所说的君子当然是指身居管理职位的社会人。不仅如此，君子还是人君（圣君）和臣子的统合性称谓。这是荀子思想有所创造的表现。

前面提到之所以有君子、小人之分，乃在于他们各自选择的道路以及在此道路上操习的结果，即“其所以求之道已矣”^③。荀子在这里说得还比较笼统，具体到社会活动中，就能看出君子

① 《荀子·乐论》。

② 《荀子·荣辱》。

③ 《荀子·荣辱》。

到底具有什么特质，以及为何荀子认为社会的管理应该由这群人来具体执行。荀子说道：

君子之所谓贤者，非能遍能人之所能之谓也；君子之所谓知者，非能遍知人之所知之谓也；君子之所谓辩者，非能辩人之所辩之谓也；君子之所谓察者，非能遍察人之所察之谓也；有所止矣。相高下，视境肥，序五种，君子不如农人……若夫谄德而定次，量能而授官，使贤不肖皆得其位，能不能皆得其官，万物得其宜，事变得其应，慎、墨不得进其谈，惠施、邓析不敢窜其察，言必当理，事必当务，是然后君子之所长也。^①

在这一长段文本中，荀子首先指出君子作为一类人，他们的才能也是有限度的。对于社会上其他人群所从事的活动，君子是无法穷尽甚至无法做到。从社会分工的角度看，君子的技能和水平比不过该行业的从业者。而在依据德行来评定等级、衡量才能以授予官职，使有德无德、有能无能的人得到相应的地位或职事等这些方面，君子是最为擅长的。简而言之，君子应该从事的工作就是对社会进行管理。

从荀子的解说中还可以认识到，社会管理的内在必要性，正是伴随着社会分工的发展而越发突显的。社会发展本身即意味着社会管理的要求。这就说明社会管理本身就是社会发展的表现，而社会发展也证明君子存在的合理性和必要性。由此还可以推知，其中所指的君子，包含处于社会管理顶层的人君（圣君）和作为社会管理主体的君子。^②当荀子用君子这个称谓来指涉笼统意义上的社会管理者时，我们理应知道，它其实包含这两类人，

① 《荀子·儒效》。

② 这里把士和君子统一作为比人君低一层的社会管理主体。

因此这个称谓时而用来作具体指称。如荀子就说：“君者，何也？曰：能群者也。能群者也者，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。”^① 这个君者，大概只能是人君。所以如果不作特别说明，荀子所说的君子一般可以理解为社会管理群体。

既然把君和臣都看作社会管理者，那么对于他们在管理中的地位和作用，荀子就应作出细致的规定和区别。荀子认为人君的专长，在于“生养人”“班治人”“显设人”和“藩饰人”。就某种意义上讲，整个社会的人类群体，其基本活动安排，最终都要依靠人君。足见人君是社会管理的中枢。为此荀子特别强调道：

有乱君，无乱国；有治人，无治法。……法者，治之端也；君子者，法之原也。故有君子，则法虽省，足以遍矣；无君子，则法虽具，失先后之施，不能应事之变，足以乱矣。不知法之义而正法之数者，虽博，临事必乱。^②

国家治乱的关键就在于人君。在推行法制方面，从事治理的人才就很重要。对于法制来说，君子是它得以有效推行的保障。这似乎表明在荀子的思想中，法制的核心要义，还是人治。对于一国之君而言，就更是如此。荀子强调人君不要好权谋、贪利和一己之私，要崇尚礼义，只有如此，才会出现“赏不用而民劝，罚不用而民服，有司不劳而事治，政令不烦而俗美”^③的理想社会画面。

与此同时，荀子对为臣之道也有交代。他首先将人臣分为四类，即态臣、篡臣、功臣和圣臣。人君任用哪一种臣子，就会带

① 《荀子·君道》。

② 《荀子·君道》。

③ 《荀子·君道》。

来相应的结果，“故用圣臣者王，用功臣者强，用篡臣者危，用态臣者亡”^①。显而易见，荀子肯定圣臣和功臣，贬斥态臣和篡臣。然而荀子并没有对才能平庸、但又不会不利于社会国家的这类臣子有所表态，这是其理论的缺失之处。

荀子强调贤臣及其作用，故而他说“下臣事君以货，中臣事君以身，上臣事君以人”^②。最上等的臣子会为人君推荐和部署管理人才，对上能尊敬人君，对下体爱民众，又能取得人君的信赖，使天下统一、各方信服。接此荀子先从人君的角度说明贤臣对人君进行社会管理的重要性。荀子指出：“故明主急得其人，而暗主急得其势。急得其人，则身佚而国治，功大而名美，上可以王，下可以霸；不急得其人，则身劳而国乱，功废而名辱，社稷必危。”^③贤明的君主，急于求取管理社会的人才；而昏聩的君主，只知道取得自身的权势。荀子揭示了社会管理中任用贤能人臣的好处和不任用的危害性。^④任用正直而有才能的臣子，对朝政和君王来说都有益处。在此基础上荀子强调君王任用贤臣的正确态度，“人主之患，不在乎不言用贤，而在乎不诚必用贤”^⑤。所谓疑人不用、用人不疑，这一点也应体现在人臣的任用上。

同时，荀子从人臣的角度对君臣关系作了探讨。他认为能劝谏、苦诤、辅助和匡正人君的，是维护国家政权的大臣，人君应该视为财宝并尊敬优待他。^⑥而为臣下者为了维护国家大局，务

① 《荀子·臣道》。

② 《荀子·大略》。

③ 《荀子·君道》。

④ 《荀子·臣道》。

⑤ 《荀子·致士》。

⑥ 《荀子·臣道》。

必做到“有谏而无讪，有亡而无疾，有怨而无怒”^①。不仅如此，对于侍奉不同类型的君主，臣下也要做到妥帖得当，“事圣君者，有听无从谏争；事中君者，有谏争无谄谀；事暴君者，有补削无桡拂”^②。可见荀子对人臣的态度，远不如对人君那样积极。但不管如何，荀子指出君臣在管理时要明确自己的职责，要围绕礼来进行，这是毫无疑问的。而在君民关系方面，荀子认为二者是同舟共济的关系，所谓“君者舟也，庶人者水也，水则载舟，水则覆舟”^③。这种观点能很好地阐明民众的社会作用，可见荀子继承了孟子“民贵君轻”的思想。因此他指出人君应该爱民、利民，“故有社稷者而不能爱民、不能利民，而求民之亲爱己，不可得也”^④。这是先秦儒家的基本观点，不值得奇怪。重要的是，荀子还认为人君人臣应该以身作则，发挥上行下效的作用。“君者，仪也；民者，影也；仪正而景正”^⑤，足见就管理行为而言，社会上层的以身作则能起到正确的垂范作用。就此不难看出荀子对管理如何进行有两个主要的思想，一是正名学说，一是上行下效。当然了，这两个思想都是建立在王霸之道的基础上的。

三、“天下从之如一体”：理想社会管理的目标

就整个社会的管理而言，使之挺立并真正达成其最高目标的归根到底是基于一种明确的管理价值观；而这种理想社会的实现，本身也就是这种价值观的确证。关于这一点，荀子说得很明

① 《荀子·大略》。

② 《荀子·臣道》。

③ 《荀子·王制》。

④ 《荀子·君道》。

⑤ 《荀子·君道》。

白：“故用国者，义立而王，信立而霸，权谋立而亡。三者，明主之所谨择也，仁人之所务白也。”^①前面已经对荀子的王霸思想有所阐述，这些话放在这里看更能显示出其思想的意义。这就是说，社会管理的成功与否，其所能达成的效果和成就如何，皆依赖于管理阶层所选择的管理价值及其相应的管理方式。至此，我们需要首先考察一下理想社会管理的价值观如何确立的问题。

荀子对管理价值作了极为明确的肯定。他说：

天地者，生之始也；礼义者，治之始也；君子者，礼义之始也。为之，贯之，积重之，致好之者，君子之始也。故天地生君子，君子理天地。君子者，天地之参也，万物之总也，民之父母也。无君子，则天地不理，礼义无统。^②

所谓“天地生君子，君子理天地”，颇让人想起荀子“从天而颂之，孰与制天命而用之”^③的思想。这里的说法虽然不如后者高扬，但同样能说明荀子对人类社会群体的能动力量是尤为肯定的。与强调“制天命”不一样，荀子这里用“理”字，既能突出君子的作用，更表示君子与天地的共容关系。由此我们认为，“理”似乎比“制”更能代表荀子的管理价值观。

君子能参天地、总万物，这一思想来源于儒家的经典《周易》和《中庸》，但荀子强调君子能理天地、为礼义之统，显然不是《易》《庸》所能完全囊括的。荀子的意思是说，管理价值的确立必须通过君子来完成。正因为管理社会与国家的价值由君子来体现和完成，所以当荀子回答这一问题时，荀子把管理群体

① 《荀子·王霸》。

② 《荀子·王制》。

③ 《荀子·天论》。

的修身放在第一位予以考虑。^①荀子之前的儒家普遍主张“为政以德”，而荀子虽然重视礼法，但他似乎也认为应该首要注意管理者的修身问题。这除了基于以身垂范的考虑以外，还在于荀子认为每个人都有能力和才智先把修身的事做好，只要人人都做好了这件事，那整个社会的管理自然会顺畅、容易得多。

这一修身问题就不仅仅是自我管理的事情，还牵涉到公共管理的内容。荀子指出：“君子之度己则以绳，接人则用拙。度己以绳，故足以为天下法则矣；接人用拙，故能宽容，因求以成天下之大事矣。”^②荀子认为，君子要严于律己，其行为才能为天下人所效法；宽以待人，才能和不同的社会群体一起成就管理天下的伟业。而就君子自身来说，他不仅能将修身的问题处理好，做到“贫穷而志广，富贵而体恭，安燕而血气不惰，劳倦而容貌不枯，怒不过夺，喜不过予”^③，更为可贵的是，他能很好地将其志向和理想“布乎四体，行乎动静”^④，落实到行为当中。由修身范畴下的身体出发，荀子对管理活动所能达到的最为理想的状态进行了设想和说明，这也可以视为荀子理想社会的一种集中表达。尽管荀子的理论性格告诉我们，现实的力量永远高于理论的逻辑^⑤，但这并不妨碍他对理想社会的向往，而这种向往可以说正是他社会管理思想的一种内在驱动力。在以下一段文本中，荀子对他理想中的社会形态作了充分描画。他说：

故由天子至于庶人也，莫不骋其能、得其志、安乐其

① 《荀子·君道》。

② 《荀子·非相》。

③ 《荀子·修身》。

④ 《荀子·劝学》。

⑤ 韩德民：《荀子与儒家的社会思想》，第337-338页。

事，是所同也；衣暖而食充，居安而游乐，事时制明而用足，是又所同也。……故天子诸侯无靡费之用，士大夫无流淫之行，百吏官人无怠慢之事，众庶百姓无奸怪之俗、无盗贼之罪，其能以称义遍矣。……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止，诚能而后敢受职；百姓易俗，小人变心，奸怪之属莫不反恧；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、如四肢之从心，夫是之谓大形。^①

荀子从积极和消极两方面对理想的社会中“从天子以至于庶人”，即社会各个群体、各个阶层的生活面貌作了描述。可以说，这是一幅理想社会的群像图。在这样一个理想社会中，民众职分明确，社会秩序稳定，各项事务都得以有效完成。荀子认为社会管理和教化的最高境界，就是从社会上层到平民百姓，无不做到“修己”“安居”和“诚恧”。也就是说，人们能不断提高自身的道德修养，能安心生活和从事生产，并养成诚实恳信的社会风气。

如此一来，作为社会管理最高点的人君，就可以“不视而见，不听而聪，不虑而知，不动而功”。荀子所要表达的意思似乎很玄妙，表面上类似于道家所要追求的管理之道，应“无为”、任“自然”^②，但其实不然。荀子所说的“天下从之如一体”，是说在管理中能达到最理想的状态，即整个社会如一个人

① 《荀子·君道》。

② 参见许抗生：《老子道家的管理思想及其现代价值》，《商丘师范学院学报》2013年第4期；田文军：《道家学说与现代企业管理》，《商丘师范学院学报》2013年第4期。

的身体，各部门、各组织分工明确且相互协调，共同促进整个身体的生长。人君，当然相当于这个身体里面的心；人臣，大概就同于肢体和骨干；而民众，即同于血液和细胞。在这样理想的管理状态下，最高的管理者不必再为天下之事操心。

对于荀子的话还可以这样来理解，即天下的每个人、每个群体都意识到他们是社会机体中不可缺少的部分，而整个社会的进步和发展就源于个体之间的协调与合作。社会管理的目的最终还是在于使社会个体都从中得到提高，因而他们会自觉并且积极地参与到管理活动中去。简而言之，社会管理已经成为自觉、自愿的活动。这就与现代社会管理价值观有接近之处。

本章结语

儒家理想社会的思想历来有之，如大同社会、仁义之治、仁政理想等，这都与他们比较积极入世的态度相关，或者说儒家之所以有明显的社会管理思想，就在于他们要实现其理想社会。荀子就是这样。为此，荀子描绘了不少理想社会的图景，然而有所不同的是，荀子在抱持儒家理想社会信念的同时，其现实主义精神更为强烈。通过他的一系列思想举措，儒家在这里作出了调整与转变，大体说来，就是由“内圣”转向“外王”。由此，儒家的“外王”学获得前所未有的发展，而他们的理想社会的主要依托就是圣王。荀子认为圣王不仅是社会道德人格的最高位，还是国家权力人格的最高位。在荀子看来，圣王一定是圣人，但圣人不一定能称为圣王。此外，荀子还有“圣君”的说法，圣君是得了势的王，但他是不是圣王就说不定。对于这些概念的使用和区别，说明荀子对管理者的思考已经很深入细致了。

在圣王观的基础上，荀子提出人人皆可以进行管理的思想。

这一思想是从孟子那里转接过来的。孟子从伦理道德领域出发，认为“人皆可以为尧舜”，但他同时又认为圣人之为圣人，乃是天性使然，因此孟子的观点并不一致。荀子得出和孟子相似的看法，但他的思考路径却很不同。荀子肯定人人具备学习的能力，而通过学习则可以成为圣人。这样，荀子不但使普通人和圣人之间有了通达的桥梁，而且使得管理具备普遍性的现实土壤。为了特别突出圣王管理的特点，荀子指出圣王可以利用人生而有欲的事实，来管理、控制好整个社会，使人人都能得到供养。以此，习俗的积极性和重要性在荀子这里得到了强调，以至荀子说出“以从俗为善”这样的话。荀子把移风易俗看成圣王管理的一大方式，在这种方式的作用下，管理就会达到“美善相乐”的效果。而具有社会教育和伦理教化功能的音乐，则被视为社会管理的重要内容。

在先秦儒家的视野里，圣王和君子基本是一体的。因此，在讨论圣王之后，荀子也对君子作出了说明。在荀子这里“君子”一词有广义和狭义之分。广义的“君子”，与“小人”对称，是各种有德之人的称谓；狭义的“君子”，则指在修德进业过程中处于士和圣人之间的位置的人。荀子对君子与小人的对举显得很在意，君子、小人的造成，乃是人们选择后日日生成的结果，而不是天生的或一次性造就的。如果君子不注意对自身进行检点和反思，则君子也会变成小人。荀子讨论了君子应该如何进行自我管理的问题。与之相关地，君子在公共管理领域中的地位和作用问题也被予以探讨。荀子指出，无论是自我管理还是公共管理，君子都要首先做好修身，并做到身体力行，都要对管理的价值观有明确的认同感。如此才能达成理想社会，而又不脱离现实。

结语 荀子社会管理思想的评价问题

人类的生存和发展，无疑是建立在特定的社会分工与合作的基础之上的。无论哪一种形式的分工与合作，都脱离不了管理实践活动。而就整个社会的运行来说，就更不能缺少社会管理思想的创发和运用。尽管在传统的中国社会中，社会管理并不是一门独立的学科，似乎也没有受到思想家们的普通关注，然而，有关社会管理的思想无疑是蕴藏在哲学、道德伦理以及政治思想形态当中的。进一步而言，本书的研究对象荀子就很注意社会在人类的生存和发展中的重要性，并由此阐发了丰富的社会管理思想。相较于孟子对道德心性一系的内圣之学的重视，荀子更为在意的是治国平天下的外王之学。本书选择以社会管理的视角来研究荀子的社会思想，力图比较全面地反映和探讨荀子社会管理思想的基本面貌、理论性格及其时代意义，从而对他这一思想进行历史评价和定位，揭示出其中有益于当今社会建设的思想资源。

一、荀子社会管理思想的主要内容与基本精神

荀子思想的一个最主要的特质就是现实性品格浓厚，这一点同样表现在他对社会管理问题的关注和思考上。社会由人类群体组成，因此，围绕人及其相关内容，荀子对天人关系和人性善恶这两个最基本的问题进行了讨论。荀子认为天是没有人格、没有意志的自然实体，这就去掉了天的神秘色彩和神圣的外衣，特别是荀子认为天和人都有其各自的职分，亦即天人相分这一点，使人类群体自身有了独立性和自主性，进而在某些方面可以“制天

命而用之”。如此一来，人类社会的兴衰治乱和个人的祸福荣辱就不再一味地依赖于上天，而基本上取决于人类或个人自身。也就是说，天人相分的思想将社会管理的任务和权力交给人类群体自身，从而在理论上说明了社会管理何以可能的问题，社会管理的必要性及其意义也才可能被人深刻地认识。从整个先秦思想发展的历程来看，或许也只有在荀子这里，人们才可能真正从人类社会自身的角度来审视社会生存和发展的问题，并寻求解决的方法和路径。这种思想意识的转变具有很重要的意义，它彰显了先秦时期人文理性觉醒所能达到的可能高度和现实结果，从世界范围来说，这也是人类思想认识史上可以引以为豪的事情。

社会管理思想的一个基本前提便是对人性作出假设，人性问题关系到社会管理的基本面向。与孟子道性善不同，荀子认为人性是人与生俱来的自然本性，因此，人的身体感官本能、认知能力以及人的情感和欲望等都是人性的内容，而随着这些人性内容的展开，就有善或恶的结果。对于荀子所说的人性恶，不能理解为人性的所有方面都是恶的；荀子之所以说人性恶，是因为他强调的是人性欲望不加节制所造成的恶果。从荀子对人性的论说可以发现，他认为社会管理应该是对人性的全面关怀和关注。这种思想显然具有一定的开放性和超越性，现代性社会管理问题的解决似乎可以从这里寻求智慧之钥。

由天人相分的思想出发，荀子认为人类社会可以从“分”的方面来进行认识和管理，最终达到“和”的社会理想状态。荀子指出，人只有结成群体或社会组织，才能摆脱和超越人自身的有限性和局限性，因此，对社会群体进行分层和分工是很有必要而且重要的。社会群体或社会组织的形成必须具有一定的秩序性，社会分工本身就很好地维持了这种秩序，可见“分”在荀子社会

管理思想中的重要地位。作为荀子的一个基本思想精神，“分”被赋予了十分丰富的思想内涵。尽管荀子主张以“分”的方式来对社会管理问题进行认识和探讨，但他认为理想社会并不止于“分”，而是要达到“群居和一”。“群居和一”并不意味着取消社会分工和社会分层，而是说以礼义来协调这种社会秩序。由此不难发现，与孔孟偏重于家庭伦理和个体性道德问题不同，荀子对社会国家的制度结构、君臣之间的关系问题更加注意，这也是荀子社会管理思想的一个显著特点。

荀子对社会国家制度结构的思考表现为他对礼乐刑政这一套思想体系的说明，其思想意图很明显，就是要将整个社会纳入秩序性的客观规范化的管理体系之中。与以往的儒者强调以德治为主的方式有所不同，荀子主张将德治与法治融合起来进行社会国家的管理。不仅如此，荀子的视野没有局限于儒家，而是将儒道法等诸家思想都吸收到他的理论中来，以提出可用于解决现实问题的学说。当然，荀子的思想仍然是儒家本位的。他主张以礼制为治国之首要原则、以法制为辅助性措施，就表明他仍然持守儒家人文化成的思想理念。可以说，作为社会基本规范的礼制，大体反映了社会管理在荀子思想中的规模。除此之外，刑法和乐教正好反映了社会管理的刚柔两面。与礼乐刑政的制度思想相贯通的是荀子王霸兼举的管理方法，它们都以维护社会国家的稳定和秩序为目的，礼乐刑政是社会管理的指导性原则，王道和霸道则是该原则实践的一般性结果。质而言之，它们最终都指向一个充满秩序性的社会。因此，把荀子的社会管理思想的基本要点定位于“秩序”这一点上，应该还是比较契合的。

社会秩序的建立和维持，在儒家看来最终必须归结到对道德人心的控制。荀子继承了孔子的文化控制思想，把正名学说融入

社会管理范畴，对名称制定的原则以及命名的问题进行了细致而深入的阐释。荀子提示我们，社会管理对象即整个社会无时不处在变与不变的态势之中，要使社会变化过程中的名与实相符，就必须使用正名学说这套行之有效的管理和控制方法。因此，肯定名的社会性、历史性作用，做到循名责实，就是管理社会的必要之举。通过对全社会思想文化秩序的批判和整肃，荀子将正名学说的原则以及精神深入到社会最隐微的部分，使儒家的社会管理思想达到了一个新的高度。以往的研究比较突出荀子正名学说的逻辑学或语言学方面的内容，而从本书的研究立场看，这一正名学说所包含的社会控制思想也应该引起研究者的重视。遵循正名学说的原则及其方法来对社会思想与文化进行管理，在荀子的诠释中无疑有一定的现实可行性，而这种全面、深入的社会管理与控制的思想要求，也正是以荀子为代表的儒家的精神客观化的必然结果。

荀子的社会管理思想是他对社会的某种规制和设想，最终必然导向对理想社会的说明。从本质上说，理想社会本就应该社会管理的内在动力和前进方向。先秦儒家的一个思想使命就是重建礼乐文化传统，恢复像周代一样的社会局面，因此“致君尧舜上，但使风俗淳”就成为儒家的致思所在。荀子构想的理想社会首先就诉诸圣王，他认为王道政治实现的根本在于圣王，社会管理的中枢也在于圣王。圣王作为道德人格与权力人格的完美结合，在荀子的社会管理思想中处于最优位，是他认为的最适合进行管理的角色。通过移风易俗达到化性成善，对圣王来说是很自然的事。荀子的圣王观无疑和孔孟相一致。可贵的是，荀子所谓的圣王似乎并非天生的，更不是遥不可及的。圣王和普通人之间不存在不可跨越的鸿沟。由此，我们认为君子更合适于成为理想社会的主体，因为君子在荀子这里的意涵已经远远超出道德的范

围，它已经成为社会管理群体的代名词。换句话说，荀子的社会管理思想值得人们珍视的一点就在于，通过对社会的管理，最终达到对人的提高，而不是压制人，迫使人放弃其应有的自由。这也就是儒家人文化成理想的一种表达。

总之，荀子社会管理思想的基本精神就是在孔孟“仁义礼”的思想基础之上，通过一系列措施，使整个社会形成他所认可的稳定的秩序，最终使人自身更加完善，达到王道的理想社会。

二、荀子社会管理思想的局限性与现代性价值

通过本书的全盘考察，荀子社会管理思想的主要内容已经基本得到阐明。从儒家自身来看，荀子有关社会问题的现实性思考显然拓展了儒家的理论视域和思想空间，为儒家由内圣转向外王作出了卓有成效的努力。然而无论是从荀子社会管理思想自身还是从我国古代传统社会管理思想的发展历程来看，荀子这一思想的局限都是不能忽视的。

第一，尽管荀子是一位现实主义精神比较强的儒家学者，但是他把对整个社会的管理诉诸圣王的做法充满了一些不切实际的思想因素。荀子将圣王视为道德人格与权力人格的完美结合，这一点无可厚非，然而他并没有说明这种完美人格如何可能实现的问题，也没有将这种人格的现实合理性交待清楚。当然，荀子打通了圣人与普通人之间的通道，但这似乎是以取消或降低圣人的位阶为代价的。或者说，是通过世俗化的方式完成的。这就更说明荀子对于理想社会的构想与他对现实社会进行管理的一系列思考存在脱节的危险。

第二，荀子的社会管理思想有偏向于社会上层的倾向，即侧重对君和臣作管理上的规定和说明，而对于普通民众，虽然也指

出可以通过移风易俗和音乐教养的方式来完成对他们的管理，但主要还是以社会上层的视角来阐述的，并没有真正从社会基层或社会底层的角度来说明应该如何进行管理。即使荀子认为管理者应该以民为本，但这种意义下的民基本也只能作为被管理的对象。更为关键的是，荀子认为对社会的管理可以通过社会上层以身作则的垂范作用下贯到全社会，这种看法其实从根本上反映了“人治”的思想缺陷，不可能将管理的普遍有效性真正落实到具备理性能力和理性精神上的个人身上来。

第三，荀子以礼制为社会管理的规模，当然有其思想上的来源和依据，但他认为“人无礼则不生，事无礼则不成，国家无礼则不宁”“无性则伪无所加，无伪则性不能自美”，这是不是意味着礼制和人为的部分对于人和社会而言是无法摆脱的呢？换句话说，我们不怀疑荀子的社会管理思想最终是为了使人和社会都变得更加完善、更加美好，但这种社会管理是否具有先天必要性，就成为一个不得不反思的问题。与此同时，正因为荀子十分强调社会管理的必要性，所以这种管理很容易走向过度化，从而钳制人所本有的自然天性，使人成为高度社会化的单向度的人，这就走向了社会管理之初衷的反面。这也是需要我们引以为戒的。

尽管荀子的社会管理思想存在如上一些局限性，却不能掩盖它所蕴涵的丰富现代性价值。首先，荀子对社会风俗的积极肯定就值得注意。社会风俗是民众生产生活最直接的最常接触的社会思想意识形态，它对生活于其中的民众有着长期的、潜移默化的深刻影响。荀子大力提倡风俗在社会管理过程中的独特作用，就在于他看到了习俗或风俗在影响普通大众的社会文化心理和思维方式的诸因素中占据主导性作用，因此社会管理最不能忽视的就是这个方面，社会管理中具有创造性的思想、方法，应该也是从

这里出来的。当然，自上而下的社会管理模式自有其合理性和必要性，但如果不充分考虑社会习俗或社会风俗的因素，那么这种管理的效果最终只能相当有限。其目的也无法很好的达成，随着现代化进程的加快，我们的社会管理观念或模式的更新也在加快。但是，如何形成一套真正“接地气”的理论，却是长期困扰社会管理的一大问题。在荀子对社会风俗的阐释中，或许可以找到一些启示。

另外，荀子强调“分”在社会管理过程中的作用，由此观念出发，荀子从社会分工和社会分层这两个基本方面对社会管理如何更为有效这一问题进行了探讨。尽管当今社会的分工和分层的精密化、普遍化已经远远超出荀子所能想象的限度，但是荀子所提出的“分”的基本思想无疑符合现代化精神，是现代化价值所肯认的一部分。尤其是荀子十分注重对君臣自身管理的考察，这一点提示我们现代社会的管理层也要加强自我管理，如此才能使管理活动得以全面有效地进行。而荀子将他的正名学说广泛运用于思想文化的管理和控制，则体现了他作为先秦儒家最后一位大师的思想诉求，即使人文化成的社会理想得以最大可能地实现。这对思考当前的思想文化建设和管理也有借鉴作用，因为中华文化无论如何变化，其主体还是儒家文化。而对于儒家文化在现代化的社会管理中能作出什么贡献、应该扮演什么角色，荀子已经预先指出了解答的方向。

最后要说的是，当前的现代社会管理需要从现实情况出发。现代化中国的社会管理思想，必须在马克思主义的指导原则之下，吸收我们民族社会自身已有的丰富的社会管理思想资源，还要根据我国国情有选择性地借鉴西方国家的相关理论，探索出一条符合中国国情的现代社会管理的途径。

参考文献

(一)《荀子》整理著作

- [1]〔唐〕杨倞. 荀子[M]. 北京: 中华书局, 1936.
- [2]〔清〕王先谦. 荀子集解[M]. 北京: 中华书局, 2012.
- [3] 梁启雄. 荀子简释[M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [4] 杨伯峻. 荀子译注[M]. 北京: 中华书局, 1960.
- [5] 杨柳桥. 荀子诂译[M]. 济南: 齐鲁书社, 1985.
- [6] 北京大学《荀子》注释组. 荀子新注[M]. 北京: 中华书局, 1979.
- [7] 熊公哲. 荀子今注今译[M]. 台北: 台湾商务印书馆, 1975.
- [8] 王森. 荀子白话今译[M]. 北京: 中国书店出版社, 1992.
- [9] 张觉. 荀子译注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1995.
- [10] 东方朔, 王鹏. 荀子[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2010.

(二) 典籍类

- [1]〔战国〕韩非. 韩非子[M]. 上海: 上海人民出版社, 1974.
- [2]〔汉〕司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 2006.
- [3]〔宋〕朱熹. 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [4]〔宋〕黎翔凤. 管子译注[M]. 北京: 中华书局, 2004.
- [5] 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京: 中华书局, 1980.
- [6] 杨伯峻. 孟子译注[M]. 北京: 中华书局, 1960.
- [7] 杨伯峻. 春秋左传注[M]. 北京: 中华书局, 1981.

- [8] 杨天宇. 礼记译注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1997.
- [9] 楼宇烈. 老子道德经注释[M]. 北京: 中华书局, 2008.
- [10] 陈鼓应. 庄子今注今译[M]. 北京: 中华书局, 1997.
- [11] 周振甫. 周易译注[M]. 北京: 中华书局, 1991.
- [12] 黄寿祺, 张善文. 周易译注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1989.
- [13] 李民. 尚书译注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2012.
- [14] 胡平生. 礼记·孝经[M]. 北京: 中华书局, 2007.
- [15] 石磊. 商君书[M]. 北京: 中华书局, 2009.
- [16] 程颢, 程颐. 二程集[M]. 北京: 中华书局, 1981.
- [17] 戴震. 孟子字义疏证[M]. 北京: 中华书局, 1982.

(三) 现代研究著作

- [1] 梁漱溟. 中国文化要义[M]. 上海: 上海人民出版社, 2005.
- [2] 冯友兰. 中国哲学史[M]. 北京: 中华书局, 1961.
- [3] 冯友兰. 中国哲学简史[M]. 北京: 北京大学出版社, 1985.
- [4] 任继愈. 中国哲学史[M]. 北京: 人民出版社, 1996.
- [5] 劳思光. 新编中国哲学史[M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2005.
- [6] 侯外庐, 等. 中国思想通史[M]. 北京: 人民出版社, 1957.
- [7] 韦政通. 中国思想史[M]. 上海: 上海书店, 2003.
- [8] 张岱年. 中国哲学大纲[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1982.

- [9] 张岱年. 中国伦理思想研究[M]. 上海: 上海人民出版社, 1989.
- [10] 萧蓬父, 李锦全. 中国哲学史[M]. 北京: 人民出版社, 1982.
- [11] 李泽厚. 中国古代思想史论[M]. 北京: 人民出版社, 1985.
- [12] 蔡元培. 中国伦理学史[M]. 北京: 商务印书馆, 1910.
- [13] 萧公权. 中国政治思想史[M]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1998.
- [14] 徐复观. 中国人性论史·先秦篇[M]. 台北: 台湾商务印书馆, 1987.
- [15] 冯契. 中国古代哲学的逻辑发展[M]. 上海: 上海人民出版社, 1983.
- [16] 伍非百. 中国古名家言[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1983.
- [17] 姜国柱, 朱葵菊. 中国历史上的人性论[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1989.
- [18] 郭沫若. 十批判书[M]. 北京: 人民出版社, 1954.
- [19] 杨向奎. 宗周社会与礼乐文明[M]. 北京: 人民出版社, 1997.
- [20] 余英时. 现代儒学的回顾与展望[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2004.
- [21] 陈来. 古代宗教与伦理: 儒家思想的根源[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1996.
- [22] 曾仕强. 中国管理哲学[M]. 台北: 东大图书出版公司, 1986.

- [23] 曾仕强. 中国式管理[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2003.
- [24] 成中英. C 理论: 中国管理哲学[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2006.
- [25] 黎红雷. 儒家管理哲学[M]. 广州: 广东高等教育出版社, 2010.
- [26] 刘云柏. 管理伦理学[M]. 上海: 上海人民出版社, 2006.
- [27] 唐任伍. 儒家文化与现代经济管理[M]. 北京: 经济管理出版社, 2003.
- [28] 杜维明. 人性与自我修养[M]. 北京: 中国和平出版社, 1988.
- [29] 葛荣晋. 中国管理哲学导论[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2007.
- [30] 罗根泽. 诸子考索[M]. 北京: 人民出版社, 1958.
- [31] 陈德述. 儒家管理思想论[M]. 北京: 中国国际广播出版社, 2008.
- [32] 童书业. 先秦七子思想研究[M]. 济南: 齐鲁书社, 1982.
- [33] 梁启超. 先秦政治思想史[M]. 北京: 东方出版社, 1996.
- [34] 李德永. 荀子——公元前三世纪唯物主义哲学家[M]. 上海: 上海人民出版社 1959.
- [35] 陶师承. 荀子研究[M]. 上海: 大东书局, 1926.
- [36] 陈登元. 荀子哲学[M]. 上海: 商务印书馆, 1928.
- [37] 陈大齐. 荀子学说[M]. 台北: 台湾中华文化出版事业社, 1956.
- [38] 夏甄陶. 论荀子的哲学智慧[M]. 上海: 上海人民出版社, 1979.

- [39] 牟宗三. 名家与荀子[M]. 台北: 台湾学生书局, 1985.
- [40] 韦政通. 荀子与古代哲学[M]. 台北: 台湾商务印书馆, 1985.
- [41] 蔡仁厚. 孔孟荀哲学[M]. 台北: 台湾学生书局, 1984.
- [42] 陈修武. 荀子: 人性的批判[M]. 台北: 时报文化出版有限公司, 1984.
- [43] 姜尚贤. 荀子思想体系[M]. 高雄: 复文图书出版社, 1990.
- [44] 周群振. 荀子思想研究[M]. 台北: 文津出版社, 1987.
- [45] 方尔加. 荀子新论[M]. 北京: 中国和平出版社, 1993.
- [46] 马积高. 荀学源流[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2000.
- [47] 惠吉星. 荀子与中国文化[M]. 贵阳: 贵州人民出版社, 1996.
- [48] 胡玉衡, 李育安. 荀况思想研究[M]. 郑州: 中州书画出版社, 1983.
- [49] 孔繁. 荀子评传[M]. 南京: 南京大学出版社, 1997.
- [50] 韩德民. 荀子与儒家的社会思想[M]. 济南: 齐鲁书社, 2001.
- [51] 郭志坤. 荀子评传[M]. 北京: 中国社会出版社, 2010.
- [52] 郭志坤. 荀学论稿[M]. 上海: 上海三联书店, 1991.
- [53] 高正. 荀子版本源流考[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1992.
- [54] 徐克谦. 荀子: 治世的智慧[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2009.
- [55] 林宏星. 《荀子》精读[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2011.
- [56] 李亚彬. 道德哲学之维——孟子荀子人性论比较研究[M]. 北

京：人民出版社，2007.

- [57] 路德斌. 荀子与儒家哲学[M]. 济南：齐鲁书社，2010.
- [58] 张曙光. 外王之学——《荀子》与中国文化[M]. 开封：河南大学出版社，1995.
- [59] 储昭华. 明分之道——从荀子看儒家文化与民主政道融通的可能性[M]. 北京：商务印书馆，2005.
- [60] 王颖. 荀子伦理思想研究[M]. 哈尔滨：黑龙江人民出版社，2006.
- [61] 孙伟. 重塑儒家之道——荀子思想再考察[M]. 北京：人民出版社，2010.
- [62] 王楷. 天然与修为——荀子道德哲学的精神[M]. 北京：北京大学出版社，2011.
- [63] 吴树勤. 礼学视野中的荀子人学——以“知通统类”为核心[M]. 济南：齐鲁书社，2007.
- [64] 高春花. 荀子礼学思想及其现代价值[M]. 北京：人民出版社，2004.
- [65] 周炽成. 荀韩人性论与社会历史哲学[M]. 广州：中山大学出版社，2009.
- [66] 袁信爱. 荀子社会思想研究：从解蔽心看荀子的知识论与法学[M]. 新北：花木兰文化出版社，2008.
- [67] 魏元桂. 荀子哲学思想[M]. 新北：花木兰文化出版社，2009.
- [68] 伍振勋. 语言、社会与历史意识：荀子思想探义[M]. 新北：花木兰文化出版社，2009.
- [69] 陈静美. 荀子的教育哲学：以“成德理论”为进路[M]. 新北：花木兰文化出版社，2010.

- [70] 陈礼彰. 荀子人性论及其实践研究[M]. 新北: 花木兰文化出版社, 2011.
- [71] 江心力. 20 世纪前期的荀学研究[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2005.
- [72] 萧蕙父. 吹沙集[M]. 成都: 巴蜀书社, 2007.
- [73] 唐明邦. 云鹤清影[M]. 武汉: 武汉大学出版社, 2004.
- [74] 李德永. 李德永诗文集[M]. 武汉: 武汉大学出版社, 2009.
- [75] 萧汉明. 传统哲学的魅力[M]. 北京: 中华书局, 2008.
- [76] 郭齐勇. 中国儒学之精神[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2009.
- [77] 郭齐勇. 中国哲学智慧的探索[M]. 北京: 中华书局, 2008.
- [78] 田文军. 珞珈思存录[M]. 北京: 中华书局, 2009.
- [79] 李维武. 中国哲学的现代转型[M]. 北京: 中华书局, 2008.
- [80] 徐水生. 中国哲学与日本书化[M]. 北京: 中华书局, 2012.
- [81] 吴根友. 中国社会思想史[M]. 武汉: 武汉大学出版社, 1997.
- [82] 吴根友. 中国现代价值观的初生历程: 从李贽到戴震[M]. 武汉: 武汉大学出版社, 2004.
- [83] 吴根友. 明清哲学与中国现代哲学诸问题[M]. 北京: 中华书局, 2008.
- [84] 吴根友. 在道义论与正义论之间: 比较政治哲学诸问题初探[M]. 武汉: 武汉大学出版社, 2009.

- [85] 冯天瑜. 中华元典精神[M]. 武汉: 武汉大学出版社, 2006.
- [86] 欧阳祯人. 先秦儒家性情思想研究[M]. 武汉: 武汉大学出版社, 2005.
- [87] [美] 本杰明·史华慈. 古代中国的思想世界[M]. 南京: 江苏人民出版社, 2004.
- [88] [美] 郝大维, 安乐哲. 通过孔子而思[M]. 北京: 北京大学出版社, 2005.
- [89] [美] 郝大维, 安乐哲. 先贤的民主[M]. 南京: 江苏人民出版社, 2004.
- [90] [德] 卜松山. 与中国作跨文化的对话[M]. 北京: 中华书局, 2003.
- [91] [美] 狄百瑞. 儒家的困境[M]. 北京: 北京大学出版社, 2009.
- [92] [美] 伊恩·罗伯逊. 社会学[M]. 北京: 商务印书馆, 1990.
- [93] [德] 黑格尔. 精神现象学[M]. 北京: 商务印书馆, 1979.
- [94] [德] 黑格尔. 哲学史讲演录[M]. 北京: 商务印书馆, 2009.

(四) 期刊论文

- [1] 陈俊民. 荀学体系结构及其思想史论研究[J]. 贵州社会科学, 1982(5).
- [2] 葛荣晋. 中国管理与人性假定[J]. 湖南科技学院学报, 2007(11).
- [3] 葛荣晋. 简论中国管理哲学的对象与范围[J]. 哲学动态,

- 2007 (2).
- [4] 郭齐勇. 荀子: 儒学思想史上的重要开拓者[J]. 河北学刊, 2012 (5).
- [5] 胡伟希. 荀子人性思想探微[J]. 清华大学学报: 哲学社会科学版, 1988 (2).
- [6] 许杭生. 老子道家的管理思想及其现代价值. 商丘师范学院学报. 2013 (4).
- [7] 田文军. 道家学说与现代企业管理[J]. 商丘师范学院学报, 2013 (4).
- [8] 方尔加. 论荀子的用贤思想[J]. 中国青年政治学院学报, 1992 (3).
- [9] 陈孟麟. 荀况逻辑思想对《墨辩》的发展及其局限[J]. 中国社会科学, 1989 (6).
- [10] 高春花. 论荀子的治国方略及其学理依据[J]. 道德与文明, 2005 (4).
- [11] 郭志坤. 浅说荀子及荀学之浮沉[J]. 学术月刊, 1994 (3).
- [12] 廖名春. 荀子人性论的再考察[J]. 吉林大学学报: 社会科学版, 1992 (6).
- [13] 邢树森, 宋立卿. 荀子的管理思想及其现代意义[J]. 经济论坛, 1994 (7).
- [14] 岳辉. 荀子“人本思想”与企业管理[J]. 中国质量, 1998 (11).
- [15] 黎红雷. 荀子的组织哲学与现代管理[J]. 中山大学学报: 社科版, 1998 (1).
- [16] 黎红雷. 礼道·礼教·礼治: 荀子哲学建构新探[J]. 现代哲

学, 2004 (4).

- [17] 黎红雷. 儒家的管理哲学的现代启示[J]. 广东社会科学, 1996 (1).
- [18] 聂风峻, 刘俊杰. 荀子移风易俗思想浅议[J]. 齐鲁学刊, 1993 (2).
- [19] 刘厚琴. 荀子的人文管理哲学诠释[J]. 青海社会科学, 2001 (2).
- [20] 李慧芬. “天人之分”、“天人相参”与“天人和谐”——荀子天人关系学说的朴素管理学意蕴[J]. 理论学刊, 2011 (9).
- [21] 王易, 管章梅. 荀子的道德修养论探析[J]. 复旦学报: 社科版, 1996 (4).
- [22] 刘敬鲁. 从管理的历史规定看管理哲学的问题领域[J]. 哲学动态, 2007 (2).
- [23] 袁闳. 论儒家组织人本主义的管理哲学[J]. 复旦学报: 社科版, 1996 (2).
- [24] 惠吉星. 四十年来荀子研究述评[J]. 河北学刊, 1996 (5).
- [25] 刘周堂. 论荀学的历史命运[J]. 江西社会科学, 1991 (1).
- [26] 苗润田. 批判与建构——荀子社会批判思想研究[J]. 管子学刊, 2008 (2).
- [27] 张松智. 首届“荀子学术研讨会”纪略[J]. 齐鲁学刊, 1990 (1).
- [28] 储昭华. 论荀子的“明分”思想[J]. 江汉论坛, 2005 (6).

- [29] 丁成际. “各得其宜”与“群居和一”——荀子“群己之辩”的价值意蕴[J]. 安徽大学学报: 哲学社会科学版, 2008 (4).
- [30] 周炽成. 逆性与顺性——荀子人性论的内在紧张[J]. 孔子研究, 2003 (1).
- [31] 杜小军. 儒家人才思想与现代人力资源管理理论的比较分析[J]. 人才资源开发, 2008 (7).
- [32] 闫秀敏. 孟子荀子管理思想的互补与超越[J]. 大连理工大学学报, 2009 (1).
- [33] 董祥勇. “解蔽”视域下的“明于天人之分”[J]. 理论界, 2008 (8).
- [34] 刘涛. “礼论”与“王制”: 荀子对儒学制度化的理论贡献[J]. 江淮论坛, 2008 (4).
- [35] 李惊雷. 略论荀子的社会秩序论思想[J]. 中国青年政治学院学报, 2000 (3).
- [36] 廖永红. 论荀子的社会管理思想[J]. 重庆工学院学报, 2006 (9).
- [37] 郑杭生, 郭星华. 荀子社会治乱思想探析[J]. 中国人民大学学报, 1994 (5).
- [38] 陈来. “儒”的自我理解——荀子说儒的意义[J]. 北京大学学报, 2007 (5).
- [39] 张玉新. 诠释及其限度: 对先秦儒学进行管理哲学诠释的方法论反省[J]. 学海, 2008 (2).
- [40] 张朝. 荀子所倡导的君子的人格特征探析[J]. 管子学科, 2001 (3).
- [41] 邹海蓉. 荀子思想的社会学阐释及其现实意义[J]. 消费导

刊, 2008 (11).

- [42] 赵剑民. 荀子的管理思想及其当代价值[J]. 学术界, 2002 (3).
- [43] 张奇伟. 荀子圣王思想浅议[J]. 邯郸学院学报, 2013 (1).
- [44] 刘军鹏. 荀子社会管理思想研究综述[J]. 理论月刊, 2013 (9).

(五) 学位论文

- [1] 余海舰. 荀子管理哲学思想研究[D]. 长沙: 湖南师范大学, 2012.
- [2] 林俊俊. 《荀子》管理哲学思想研究[D]. 上海: 华东师范大学, 2012.
- [3] 李慧芬. 荀子管理思想研究[D]. 济南: 山东大学, 2010.
- [4] 姜英来. 荀子管理思想研究[D]. 大连: 东北财经大学, 2009.
- [5] 乔安水. 荀子礼论研究[D]. 上海: 华东师范大学, 2004.
- [6] 阮艳. 荀子的管理哲学思想和现代管理[D]. 武汉: 华中科技大学, 2006.



交大e出版
微信购书|数字资源



官方天猫店
上天猫 买正版

ISBN 978-7-5643-5175-5



9 787564 351755 >

定价：58.00元