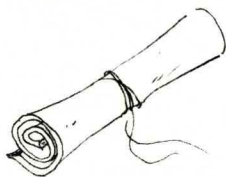


中国传统 经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION

余英时

绎读经子

刘小枫 陈少明 ● 主编



荀子的辩说

陈文洁 ● 著

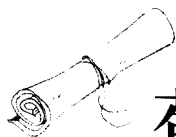
华夏出版社

中国传统 经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION

余英时

绎读经子

刘小枫 陈少明 ● 主编



荀子的辩说

陈文洁 | 著

华夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

荀子的辩说/陈文洁著. —北京:华夏出版社,2008.1
(中国传统·经典与解释)

ISBN 978-7-5080-4574-0

I. 荀… II. 陈… III. IV.

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 006702 号

荀子的辩说

陈文洁 著

出版发行:华夏出版社

(北京市东直门外香河园北里4号 邮编:100028)

经 销:新华书店

印 刷:北京集惠印刷有限公司

装 订:三河市万龙印装有限公司

版 次:2008年1月北京第1版

2008年2月北京第1次印刷

开 本:880×1230 1/32 开

印 张:7.75

字 数:120千字

定 价:24.00元

本版图书凡印刷、装订错误,可及时向我社发行部调换

缘 起

晚清以降,西学入华,华夏道术分崩离析,我国学术和教育经历了史无前例的大变局——晚近十余年“奋不顾身”的现代化使得华夏学术和大学教育显得更为面目不清。整顿大学文科、重新铺展学术的基本格局,已然成为深化改革开放的重大学术课题乃至新时代的艰巨使命——太平之世必有文治。问题是,如何整顿和重新铺展?

现代西学入华以来,我们要么不断竞相追逐西方“显学”(种种现代学说),要么与西方“魔怪”搏斗。令人深省的是,即便发扬自家传统的种种当代儒学论说,几乎无不依傍种种西方现代论说——从康德哲学出发又或依韦伯社会理论重新解释儒家传统,一度被看作最精彩的儒学“新解”,与西方学术晚近两百年来用种种现代“学说”瓦解自家古典传统别无二致——如今,这一局面因与西方后现代学术接轨而变得更为触目惊心。

与西方学人一样,现代之后的中国学人不得不在两条道路、两种“命运”面前作出自己的选择:要么跟从种种“后现代主义”以比现代精神更为彻底的解构方式破碎大道,要么切实回归古典学问——倘若选择后者,势必首先质疑并革除我们自“五四”以来养成的凡事以现代观点衡量古典的新传统。

如何重新获得已然丢失的古典传统,关系到中国学术未来的基本取向和大学教育的基本品质。现代中国学术的视域基于现代西学,由于对古典西学缺乏深入细致的理解,数代中国学人虽不乏开创华夏学术新气象的心愿和意气,却缺乏现代之后的学术底气和见识根底。因此,积极开拓对西学古典传统的深入理解,当是未来学术的基本方略——只有在此基础上,我们重读自家的历代经典时才会有心胸坦

荡、心底踏实的学术底气,从而展开广阔、深邃的学术新气象。

晚近西方学界方兴未艾的“古典政治哲学”表明,西方学界和大学教育正在踏上回归古典学问之路——取向虽然是古典的,其生存感觉却是现代之后的。“古典政治哲学”绝非一种学说或“主义式的”论说,换言之,不是我们曾经经历过的任何“显学”一类的东西,更非所谓“新的方法论”,而是一种基本的学问方向:悉心绎读经典大书,凭靠古典智慧来养育自己的心性。如此学问方向基于万世不绝的古典心性:既然是一种心性,古典学问唤起或寻找的便只会是有如此心性的学人,并激励“我们”自觉杜绝种种“盲目而热烈”的“后”学或“新”说(尼采语),挽回被现代文教体系的学科划分搞得支离破碎的学问大体,进而在我们的大学中寻回自身的地盘……在近两百年来的西方、近百年来的中国,古典心性流离失所,已然失去了自己的家园——学堂。

继“西方传统:经典与解释”系列我们推出“中国传统:经典与解释”系列,首先要表明:在现代之后的学术语境中重新收拾我们自家的传统经典,乃中国学术新气象的根底所在;其次要表明:我们志在承接清代学人的学术统绪,进一步推进百年学人的积累——如今我们能否取得世纪性的学术成就,端赖於我们是否能够在现代之后的学术语境中重新拥有自己古传的历代经典。中国古代学术以绎读经典为核心和传统,历代硕儒“囊括大典,网罗众家,删裁繁诬,刊改漏失”的学术抱负和“皓首穷经”的敬业精神,在今天需要我们从自身的语境出发重新发扬光大。

本系列不拘形式——或点校、注释尚为善本的古书,或重新绎读(疏解)历代典籍,或汇编百年来的研究成果以文集方式追踪某个专题……唯一谢绝的是中西比较之论或种种现代一后现代“主义”解释学或文化研究一类高论。

古人云:“有志者事竟成焉”。

刘小枫 陈少明

2005年10月於中山大学哲学系

目 录

第1章	引言：荀子的问题及荀书的性质	1
第2章	“解蔽”：对异端的回应	20
2.1	辟“机祥”	22
2.2	排异说	38
第3章	“修辞立其诚”：礼的正当性问题	73
3.1	一种可能的理解：“起源”的进路	74
3.2	礼的“自然”基础	83
第4章	“接人用拙”：劝说的方式及其层次	108
4.1	谈说之术	109
4.2	动之以“名”	127
4.3	昭之以灾祸	151
4.4	国之命在礼	171
第5章	“遵王之道”：师法之用	187
5.1	“性恶”说的目的	187
5.2	官师合一的倾向	210
第6章	结语：地上的教育	227
	后记	236

第1章 引言：荀子的问题及荀书的性质

荀子所处的时代，是一个充满各种战争的时代。战国时的群雄争霸不仅扩大了春秋以来战争的规模，加剧了其酷烈的程度，^①更为重要的是，它完全改变了原来诸侯国间战争的形式和意义。征伐之命固然已不从周天子出，^②其中禁暴除害的意味也荡然无存，^③而俨然是公开的国与国之间的兼并战争。参与战争不再是贵族阶层的一种荣誉，贵族爵位反倒成了对有功战士的一种奖励和报偿；^④相应地，规整军队的礼仪（大蒐礼）也由此弃而不用。^⑤从当时传统的眼光来看，这种战争的非法性和不义之处是不言而喻的。

在这种战争的背后，更有一种隐秘的“战争”，即诸子之间的激烈论争——其所以隐秘，主要是由于不同学说的交锋仿佛构成了一幅观念竞赛的图卷，很容易让人以为它仅仅意味着

① 参杨宽《战国史》第七、八章，上海：上海人民出版社，1998。

② 参《论语·季氏》：“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。……”

③ 即以春秋霸主论，征伐也常有禁暴除害的意味，故《国语·齐语》有“桓公忧天下诸侯”之语，并参其事。

④ 钱穆论及战国时的军国争斗时曾言，“以前是贵族任战士，现在是战士为贵族。”氏著《国史大纲》，商务印书馆，1996，第89页。

⑤ 杨宽《战国史》，上海：上海人民出版社，1998，第270页。

2 荀子的辩说

学术观点的分歧。这种论争之可能，根源在于，其时传统急剧衰落，为各种思想流派的竞相表现和壮大普及腾出了空间。“周秦诸子之言，起于救时之急，百家异趣，皆务为治”^①，因此，他们的论争就远远不只局限于思想领域，而直接指向现实政治。诸子游说各国的事实表明，他们不仅提出自己的一套政治主张，并且力求其当下实现，进一步说，提出就是为了实行——二者是一体两面之事。在企图以各自的主张影响现实政治的过程中，其他相异的观点成为他们说服君主、实现己说的最大障碍，由此，克服异己学说也就变成他们论争的首要任务。即便是那些看似与政治无干的学派（如名家），也会以其特有的思考方式影响当时人们的趣味，从而干扰他们所认可的政治措施的实行，更毋论其他直接表白其政治主张的学说。因此，诸子之间的论争（如儒墨之争）大多可以视为一种权力之争，但这首先不是对实际政治权力的争夺，而在某种程度上可以理解为对统治意识形态的争夺。较之普通意义上的战争，诸子之间的论争具有更为深远的意义，其结果决不只作用于一时一事，而是关乎全局，直接影响前者的表现形态。^②

以上关于战国诸子之争的描述，对现代思维方式来说，可能是比较极端和难以接受的。不过，如果从思想的开端以及写作的动力因素来考虑，问题也许会变得清楚一些。为思想而思考、为表达而写作，是现代所熟悉的方式，但这对诸子来说很可能是陌生的，他们的写作大多有特定的现实目的。关于这一

① 张舜徽《周秦道论发微·前言》，北京：中华书局，1982。

② 关于这一点，可参《荀子·议兵》。

点，章学诚曾指出，“古未尝有著述之事”，^①而战国之始有著述，也是由于“官守师傅之道废”，故个人著述“出于势之不得不然矣”。^②至于为知识而思考的兴趣，除开思想职业化的因素不论，更多应源自某种“爱智”的天性：内在的认知热情驱使人不得不过一种纯粹的理论生活。这是古希腊哲人的传统。中国古代的思想家在一开始就拒绝并试图禁止这样一种为认知而认知的倾向：

子贡问孔子：“死人有知无知也？”孔子曰：“吾欲言死者有知也，恐孝子顺孙妨生以送死也；欲言无知，恐不孝子孙弃不葬也。赐欲知死人有知将无知也，死徐自知之，犹未晚也。”^③

这与孔子的另一说法——“未知生，焉知死”^④——颇有相合之处。子贡关于人死后有无知觉的问题，表现了对未知事物的自然的认知兴趣。孔子的回答明确显示了他自己对这种兴趣的基本立场：这种问题不仅不重要，并且有害，因为它极有可能妨害人们当下的生活。^⑤以子贡的问题论，任何一种答案都可能使人们偏离固有的生活轨道、破坏传统的生活方式；而依循

① 氏著《文史通义·诗教上》

② 同上

③ 刘向《说苑·辨物》

④ 《论语·先进》

⑤ 对这类问题的谨慎而克制的态度，不仅表现了教育者的智慧，也反映了他的教养。归根到底，智慧必须以良好教养为基础。我们可以看到，真正的智慧总是带有优美心灵自然散发出来的香味。

4 荀子的辩说

传统生活，在孔子看来，则是人最应该关心的问题。进一步看，对“真相”的了解之所以可能有害于现实生活，乃在于“好的”生活方式并不建立在“真相”的基础上，有时，它甚至要求忽略这种“真相”，简而言之，“应当”与“是”之间没有必然的关系。^①对现实生活的关怀并不会促使像孔子那样的先贤对世界产生理论认识的兴趣。他们普遍怀有较强的现实感。这不只影响他们思考问题的方式，也体现在他们所关心的问题方面。对他们来说，最重要的是怎样安排好现世生活。^②由于“真相”并不能指导人如何生活，也就不存在一种建立在“真相”基础上的客观价值标准。所以，对上述一类问题的回应，在他们通常表现为断然的决定。决定人们应该怎样生活，以及决定实现“好”的生活的方式，本身就是一种“权力”；^③如果再考虑到，他们中的大部分人常常将这类“决定”与政治勾连起来，其主张所带有的“权力”色彩就会显得愈加浓厚。因此，他们之间的争论，不可能仅仅是书斋里超然的观念之争，很多时候不免带有硝烟味。

① 不难想到，“是”如何成为“应当”，恰恰是现代伦理学经常讨论的一个重要问题。

② D. C. Lau 也谈到，“可以说，所有的古代中国哲学家主要关心的是实践问题。他们关心怎样能使人们具备道德上的善好，以及统治如何能够成就秩序。”氏著 *Theories of Human Nature in Mencius and Xunzi, in Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*, edited by T. C. Kline III and Philip J. Ivanhoe, Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2000, pp. 209-210.

③ 所以，哲学家们的不少著作或许也表明，他们是有权发现并宣告真理的人。顺此，一个问题大概是很难回避的：这种权力到底从何而来？是来自对世界和人类生活的由衷关切，还是来自对个人玄思能力的自恃？这个问题始终是检验哲学家身份的“试纸”。当然，把握真理，仅凭“身份”还是远远不够的。

从战国儒家的角度来看，论争主要表现为他们对其他学说的批驳。这在荀子之前就已经开始了。孟子以“无君无父”而“距杨墨”，甚至以“禽兽也”斥之。^①这种批评如此直接而激烈，看起来未免有点像谩骂。他明显以儒家的价值立场为评判标准，凡不符合标准者均在当“距”之列。任何论辩都需要建立在某种共识之上，只有建立双方认可的“可通约的”尺度和坐标，才有可能展开论辩。孟子“距杨墨”，将自己的结论当作前提，以直接的批评单方面取消了“论辩”。他实际上不屑于这种论辩——其背后有一种不容争辩的传统主义的立场。^②

尽管荀子对孟子有不少批评^③，但对传统生活方式，很大程度上同样采取了一种信念性认同的态度。^④较之孟子，他对

① 《孟子·滕文公下》

② 参〔德〕马克斯·韦伯著，林荣远译《经济与社会》（上卷），北京：商务印书馆，1997，第56-57页。这里，“传统主义”的提法来自马克斯·韦伯所说的“传统的”方式，即“由约定俗成的习惯”，但是，“传统的”方式其实也只是一种理想类型，因此它并不能完全描述一种现实行为，同样，“传统主义”的说法也无法完全显明孟子等儒家思想家的基本立场，实际上，至少对于孟子，一种类似“价值合乎理性”的立场也是同样重要的。之所以对先秦儒家采用“传统主义”的说法，是为了表明，他们完全认同以礼义为代表的传统的生活方式，并且，这种认同意味着一种原则性的态度，甚至带有某种“教条”的倾向。韦伯所说的“传统的”理想类型所特有的“反应性”特征，对这种认同来说并不是最重要的。先秦儒家的传统主义立场更多地带有强烈的信念色彩，而信念显然并不能等同于单纯意义上的“反应”。

③ 见《荀子·非十二子》

④ 近来王中江撰文指出，“弘道”乃是荀子思想极为重要的一部分，并谓其与孟子一样是“理想主义者”，此“理想主义”无疑就是就其认同并积极推行礼义所标识的传统生活方式而言。参氏著《弘道与传经：荀子儒学的重新定位》，原道网。

6 荀子的辩说

诸子的批评更加广泛。由于其批评更具体且富于理性，因而更像是论辩（尤其对墨家）。在论辩中，他建立了一个低于儒家立场的价值平台，试图从这个非独断性的平台出发，通过一种更为对等的“讨论”，最终达成在观念上维护日渐衰颓的传统生活方式（礼）的目的。^① 由于以较低的价值为起点展开讨论，他不得不提出有利于维护传统生活方式的各种论据，他对传统生活方式的辩护，也就更像一种论证。在某种意义上，这确实是一种论证。但正如对一个真正有信仰的人来说，其所有关于信仰的论证都不是出于自我说服的动机，而是服务于传播信仰的目的；对荀子来说，对传统生活方式的信念不但毋需任何理由，而且是给予他论证和论辩动力的重要源泉。在他提出的论据中，很多涉及现实功效的问题，如人的自然欲望的满足、“福”（相对于“祸”）、“存”（相对“亡”）等，他的基本立场因此可能被误解为一种功利主义。但是，暂时抛开其写作技巧不论，在不同现实功效之间，选择某种功效，在可能产生同样现实功效的多种方式之中，坚持传统的方式，这本身无法用功利主义解释，相反，倒暗示了他固有的价值立场，而这种价值立场恰恰是建基于对传统生活方式的认同。所以，在相当程度上，可以认为，荀子的类似“传统主义”的立场构成了他展开论辩乃至写作的价值前提和信念基础，在此背景下，他表现出的功利主义倾向，只是他的一种论辩策略。虽然他个

^① 罗根泽指出，“荀子的根本观念是‘礼’”，“无论讲什么当然都要以礼为归宿”。氏著《孟荀论性新释》，氏著《诸子考索》，北京：人民出版社，1958，第381页。这个观点也可辅助理解下文谈到的荀子推行礼而提出各种策略性观点的做法。

人的趣味^①，同样影响到他的论说，但其趣味也是在传统生活中熏养而成，故似暂不必在此问题上再作停留。

另一方面，正如不少解释者所看到的，荀子论说中的经验特征也同样重要。^② 经验意识意味着只关注那些实在的事物，因此荀子的经验性格更强化了他的现实感，使他在这方面超出先秦儒家群体中的大多数人。不过，尽管他在一些重大问题上的判断得益于对现实生活的经验观察，但从其思想背景来看，他的经验意识应首先指向历史经验。历史是过去人们的生活经验的记载，它不可能也没有必要成为人类生活的全记录，而只能是有选择的浓缩性叙述。但是，也正是这样一种“研究重要的、即命运攸关的各种相互关系的因果归纳”^③ 的历史昭示了人们的行动对其命运的影响，使纷繁复杂的生活经验在某种程度上呈现出一种有序的特征，给活着的人提供丰富的借鉴，故“治史者必求其类例，以资鉴戒”^④。历史经验既对个人生活有效，也同样有益于群体生活。在这二者中，荀子之所以首先关注群体的生活方式，不仅因为在其理解中二者的内容一致，^⑤ 也由于他认为，好的群体生活可以造就好的个人生活。

① 参《荀子·乐论》，荀子对“乱世之征”的描述，比较明显地表现出他的趣味倾向。

② 例如徐复观，参氏著《中国人性论史》（先秦篇）第八章，上海：上海三联书店，2001。

③ [德] 马克斯·韦伯著，林荣远译《经济与社会》（上卷），北京：商务印书馆，1997，第60页。

④ 柳诒徵《国史要义》，上海：华东师范大学出版社，2000，第320页。

⑤ 参《荀子·性恶》：“古者圣王以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，是以为之起礼义、制法度，以矫饰人之情性而正之，以扰化人之情性而导之也。始皆出於治、合於道者也。”

在群体生活方面，传统的政治经验成为不可替代的典范。对荀子来说，承认并推崇尧舜文武的政治事功，是当然之事；他关心的是，这种政治上的功绩如何可能——不仅是它曾经如何可能，更重要的是在现实中它如何能够再现。这样，就有必要考察那些古代政治家（圣王）的政治生活及其统治方式。正是在这里，他看到了“礼”辨治人群的效用：^①“圣人也者，道之管也。天下之道管是矣，百王之道一是矣。……《诗》言是，其志也；《书》言是，其事也；《礼》言是，其行也；《乐》言是，其和也；《春秋》言是，其微也。”^②礼其实就代表了实实在在的传统生活方式。在儒家圈子里，“圣王”以“礼义之道”治天下是一个基本共识。不过，荀子特别强调礼的政治色彩，突出了它的规范功能，并将其视为圣王之治的表现、“道”的行迹^③，在此意义上，他确实超越了对礼的纯粹信念性或反应性的认同，显示出对传统的理性理解的一面——当然，这种理性是一种基于经验的理性，与思辨理性没有任何关系，并且，由于荀子突出的现实感，它也不太可能是一种以知识为最终目的的经验理性。^④

通过对礼的认同，荀子的传统主义立场与其经验意识取得

① 这里对一个可能是荀子无意识的活动使用了解析性的说明，而未必是事实描述。所谓的“考察”和“看到”并不必须是有意识和可以清楚区分的两个阶段，或者说，这种提法只是解释过程中所使用的工具性手段。

② 《荀子·儒效》

③ 荀书中，“礼”与“道”、“礼义”并没有本质的区别，故在本书中一些不需要对它们特别加以区分的地方，三者可互代，本章尤然。

④ 龙宇纯指出，“荀子只是一个希望以学说救世的务实学者，对于不关治道的高谈阔论不感兴趣……。”氏著《荀子论集》，台北：台湾学生书局，1987，第69页。

了一致。但这也可能导致其思想中的经验性特征掩盖其传统主义立场，使其对礼的认同看起来带有某种功利倾向。历史主要是关于过去成败得失的经验，它是“通过例证而不是概念用以教授人们审慎的知识形式，它的目的是效用和因果关系”；^①换言之，即使历史经验推荐某种价值规范，也主要由于此规范在众多事件中验之有效。在这种情况下，就有可能“把道德的善同成功相提并论”^②。但对“成功”的界定本身就意味着某种价值预设，选择这种而非另一种经验也同样不能避开特定的价值立场，因此，即便是一种注重实效的历史考察，也已经包含了某种价值前提。事实上，战国时代，秦以一个偏远之国称霸中国的经验同样可以成为某种成功的范例。在此背景下，荀子从三代政治经验中确认礼的规范功能，本身就表明了他对王道政治的偏好，而这只能从他的传统主义立场得到解释。另一方面，荀子的经验意识也表现为强调“符验”^③，因此不可避免地加重了其论说的功利色彩。但这是关于如何实现目的的、即手段的功利，而不是关于目的本身的功利。^④礼不仅仅是手段，它是“道”的具体表现，实现礼治也就意味着重现

① [美]唐纳德·R·凯利著，陈恒、宋立宏译《多面的历史——从希罗多德到赫尔德的历史探询》，北京：生活·读书·新知三联书店，2006，第362页。

② [美]列奥·施特劳斯著、申彤译《霍布斯的政治哲学》，南京：译林出版社，2001，第112页。

③ 《荀子·性恶》：“凡论者贵其有辨合，有符验。”又熊公哲指出，“荀子之言学，固贵於辨合符验也。”氏著《荀卿学案·旨要上》，台北：台湾商务印书馆，1967。

④ 荀子“符验”的说法主要针对孟子“性善”的说法提出（参《荀子·性恶》），二子的分歧不在于对“善”的理解，而在于“善”如何可能实现，故“符验”也是就手段的效用性而言。请参本书第五章第一节。

荀子所推崇的王道政治，这种理想政治自然也是个人依礼生活的保证，所以，对于他来说，礼的普遍施行是最直接的目的。

王道政治，是儒家一以贯之的理想。尽管孔子以降的诸多儒者身体力行、培育人才，且奔走列国推行王道，但传说中的三代辉煌政治的重现却始终遥遥无期。王道政治所代表的传统的衰落表明，绝大多数人的生活方式在逐渐改变，而政治权威们（如国君）也大多不以礼为治国的当然之道。所以，孔子有“道之将行与？命也；道之将废与？命也”的感叹，^①将“道”之行否归结为命运，而非人力所能强为。“礼崩乐坏”，根本上是社会实在因素发展变化的必然结果，不是“世风”、“人心”使然，不过当时的儒者出于对传统的依恋而独抱理想主义的热情，他们始终认为，王道政治的关键，在于决策者愿意并有能力倡行“道”。但是，在位者为“圣”，或“圣人”有其位，均属不可安排之事；具文、武之“圣”且有文、武之位，纯粹出于偶合。现实之中，“圣人”而不得其位，^②或据其位者非其人（圣人），似乎才是常例；至于相反的情形，则只能寄望于无常的机运。此外，使平庸的在位者为“圣”或自愿让出权力，也都难以期待，因为基本上没有统治者会承认自己不具备政治才能而自动放弃权力；^③而教人成“圣”，即便假以时日，也是难为之事，这从孔门弟子无人称“圣”可略见一斑。这样看来，由于这种王道政治完全依赖于难得一

① 《论语·宪问》

② 《荀子·非十二子》：“……是圣人之不得势者也，仲尼、子弓是也。”

③ 战国时有燕哱让国于子之的事。不过，燕哱之让，非为自觉己之无能，而是意在以形式上的“让”求取“圣人”的虚名，而终于以闹剧收场。事见《史记·燕召公世家》。

遇的不确定因素，它的实现，确乎是一种运气。不过，也有人认为，“命运是我们半个行动的主宰，但是它留下其余一半或者几乎一半归我们支配”，^①甚至，那些有勇气的人，“能够更加大胆地制服”它。^②这也正是荀子所考虑的：怎样使有赖于“时命”的“道”成为可以把握且可能实现的“人道”^③？他关注这一问题，不只是出于其传统主义立场，同时也是由其现实感所决定的。对他来说，好的政治和道德原则——礼义——业已确定，但是，仅仅认识到什么是“善”，对人们的生活并无太大意义；“善”不是知识，而是行动，并且应该成为普遍化的行动。这也就意味着，“善”不能只是少数有识之士的行动准则，更重要的是，它应该指导所有人的生活，规范他们的行为。由于关注“道”（礼义）如何实现的问题，荀子不可能满足于消极等待“圣人在位”的偶然机运，而必然寻求对这种偶然性的克服。

另一方面，“制服”命运的愿望，使人们必然要考虑那些有助于达成愿望的手段，这也就意味着他们不可能像那些顺从命运的人那样思考和行动，而必须根据现实情形作某种相应的策略性改变。有时候，这种改变可能是危险的，因为，对结果的过分期望，也许会导致忽视手段的正当性，甚至以目的的正当性为手段的非正当性辩护；并且，最终的结果可能会在某种程度上偏离最初的目的。就荀子而言，一旦他将礼的实践看作

① [意] 尼科洛·马基雅维里著，潘汉典译《君主论》，北京：商务印书馆，1985，第118页。

② 同上，第121页。

③ 参《荀子·天论》