



康香阁 梁涛 主编



荀子 思想研究



Xunzi
Thought Study



人民出版社

康香阁
梁涛
◎主编



荀子

思想研究

Xunzi
Thought Study

人民出版社

责任编辑:马长虹

封面设计:春天·书装工作室

图书在版编目(CIP)数据

荀子思想研究/康香阁,梁涛 主编. —北京:人民出版社,2014.5

ISBN 978-7-01-013506-9

I. ①荀… II. ①康…②梁… III. ①荀况(前313~前238)—思想评论—文集 IV. ①B222.65-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 083627 号

荀子思想研究

XUNZI SIXIANG YANJIU

康香阁 梁涛 主编

人民出版社 出版发行

(100706 北京市东城区隆福寺街 99 号)

北京中科印刷有限公司印刷 新华书店经销

2014 年 5 月第 1 版 2014 年 5 月北京第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:24

字数:450 千字 印数:0,001-3,000 册

ISBN 978-7-01-013506-9 定价:68.00 元

邮购地址 100706 北京市东城区隆福寺街 99 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

版权所有·侵权必究

凡购买本社图书,如有印制质量问题,我社负责调换。

服务电话:(010)65250042

序

荀子（约前336—前238年），名况，战国时期赵国（今河北邯郸）人，一位伟大的思想家、教育家。荀子约二十岁即北上燕国，劝阻燕王吟放弃禅让王位。五十岁东游齐国稷下学官讲学议政，“三为祭酒”，两度南赴楚国担任兰陵县令；西应聘秦国，会见秦昭王，谈论儒家治国之道；返回赵国，在赵孝成王面前与临武君议兵，拜为上卿。荀子继承和发展了孔子思想，又集诸子百家之大成，建立了自己的学术思想体系，是先秦时期最后一位儒学大师，其学术思想对后世影响极为深远。汉代诗、书、礼、易、春秋五经能够流传，几乎完全出自荀子门下。从汉代至唐代，一直有文献将荀子排序在孟子之前的记载。如：《史记·十二诸侯年表》，“及如荀卿、孟子、公孙固、韩非之徒”；王充《论衡》，“董仲舒览孙（荀子）、孟之书，作情性之说”；颜之推《颜氏家训》，“自子游、子夏、荀况、孟轲、枚乘……”；《北史》，“孔、墨、荀、孟禀圣贤之资，弘正道以励其俗”；卢照邻《南阳公集序》，“游、夏之门，时有荀卿、孟子”；权德舆“自孔门偃、商之后，荀况、孟轲宪章六籍”……，均是先荀后孟，荀子的影响一度超过孟子。中国历史上最强盛的汉唐盛世，其治国核心思想主要是荀子思想。唐代著名宰相魏征，借用《荀子》中的“君者，舟也；庶人者，水也。水则载舟，水则覆舟”等诸多名言，和唐太宗讨论治国之道，成为千古美谈。

然至中唐，在儒、佛之争中，韩愈为对抗佛教提出的“法统”说，在其《原道》中提出了儒家道统说，按尧、舜、禹、汤、文王、武王、周公传承为序，把文王、武王、周公、孔子和孟子视为儒家传道的正统，将荀子排除在儒家道统之外。韩愈认为，孟子死后，道统中断，才使佛道学说乘虚而入。韩愈以继承孟子自居，倡导恢复儒家道统，荀子的地位有所动摇。

宋代二程（程颢、程颐）和朱熹更是掀起了孟子升格运动，将《孟子》和《论语》、《大学》、《中庸》并列列为“四书”，极力排斥荀学，将其视为儒家异端。明代嘉靖年间，荀子甚至被逐出孔庙。荀子思想、学术备受冷落。自宋以降，随着荀学地位的下降，国家也日渐衰微，至晚清则完全陷入了被动挨打的境地。清代儒者已意识到荀学的重要性，开始重新重视荀子，为其辩护、正名。但清廷的统治政策，尤其在科举考试制度上，继续以《孟子》

为正统，荀学“非正统”的命运仍未从根本上得到改变。

进入 20 世纪以来，随着现代学术范式的确立，荀子研究有了长足发展，但总体的发展仍不平衡，荀子思想的地位和价值还没有得到充分的认识和评估。如今，坐落在荀子故里赵国都城邯郸的邯郸学院，以其主办的《邯郸学院学报》，从 1999 年开设“赵文化研究”专栏至今十六年来，发表了大量研究荀子的论文；并于 2012 年 10 月策划了邯郸学院主办、中国人民大学国学院协办的“荀子思想的地位与价值”国际学术研讨会，来自美国、加拿大、德国、日本、韩国、新加坡、中国大陆和台湾、香港等 9 个国家和地区的 50 多位荀子研究专家出席了研讨会，29 位专家作了专题报告。

会议论文的议题主要体现在如下几个方面：一是对荀子“人性论”的研究有了创造性的诠释；二是对荀子的“礼法”思想与社会秩序研究有了新的解读；三是关于孟子和荀子的地位问题有了新的呼声；四是对荀学思想史的研究有了新的进展；五是对《荀子》文本的分析和考订有了新的认识；六是荀子的军事思想成为了新的研究角度。会议论文呈现出荀子研究的多样化趋势，从不同角度集中反映了荀子思想应回归儒家主流思想的意向，代表了当前中外荀子研究的最新成果。这批论文在《邯郸学院学报》2012 年第 4 期和 2013 年第 1 期集中发表后，广受关注，其中有 10 篇次文章被《新华文摘》、《中国社会科学文摘》、《高等学校文科学术文摘》、《北京大学学报》、人大复印资料《中国哲学》等转载转摘；尤其是《中国社会科学》（英文版），破天荒地开辟了“荀子研究专栏”，从《邯郸学院学报》发表的会议论文中选出 5 篇译成英文发表；稿件的组织者康香阁编审，还应邀撰写了长篇综述《重建儒学谱系：荀子的思想及其历史形象》，并担任该专栏主持人。

即将由人民出版社出版的这部《荀子思想研究》，是从《邯郸学院学报》发表的会议论文中精中选精，结集而成的。因为版面所限，一些学者、先生的著述未能尽数收入，实在引以为憾，只好留待将来弥补了。2014 年 6 月 8—12 日，邯郸学院将举办以“荀子研究的回顾与新探索”为主题的第二届荀子国际学术研讨会。这部著作的即时出版，既是上届国际学术研讨会的结晶，又是献给本届学术研讨会的贺礼。

荀子说“学不可以已”，对荀子及其思想的研究同样是没有止境的。“道虽迩，不行不至”，事虽难，做则必成。愿我们协力同心，不断将荀子研究推上新的台阶！

康香阁

2014 年 4 月 8 日



目 录

CONTENTS

序.....	康香阁 /1
“可以而不可使”.....	东方朔 /1
——以荀子《性恶》篇为中心的诠释	
荀子对“孟子”性善论的批判.....	梁 涛 /23
荀子乃性朴论者，非性恶论者.....	周炽成 /44
荀子性朴论的理论结构及思想价值.....	林桂榛 /58
论荀子性恶说之意义与定位.....	[台湾地区] 李哲贤 /69
朝鲜儒者之荀子观.....	[韩] 郑宰相著 徐修竹译 /82
——以性恶说批判为中心	
《荀子》“礼治论”的思想特质暨历史定位.....	[日] 佐藤将之 /95

- 荀子礼治的精神及其儒学史意义.....王 楷 /115
- 荀子“统类”及其哲学.....[台湾地区] 杨秀宫 /125
- 平等社会下的礼仪等级.....[加拿大] 贝淡宁著 齐丹媛译 /146
- 荀子“称情而立文”的命题如何成立.....[美] 李晨阳 /167
- 《荀子·天论》篇“大天而思之”章新论.....廖名春 /176
- 《荀子·非十二子》斟考札记.....王天海 /190
- 《荀子》的诗性风格.....[德] 柯马丁著 杨治宜译 /204
- 《荀子》中“道”的内容的探讨.....[香港地区] 邓小虎 /228
- 秦汉时期的荀子形象：“大儒”论述的
三种类型及其思想史意义.....[台湾地区] 伍振勋 /236

司马迁对“孟荀齐号”语法的确立.....	杨海文 /254
徐干的哲学典范及其荀学性格.....	[台湾地区]刘又铭 /282
清儒文集所见荀子文献管窥.....	郑吉雄 /294
——兼论荀子“性”“群”的观念	
道德之层阶与孟、荀努力之方向.....	路德斌 /332
——论儒家伦理学的两种形态及其意义	
从身心关系视角看荀子对法家的扬弃及其对儒家 文化的意义.....	储昭华 /343
荀子与儒家文论精神的再认识.....	袁济喜 /355
荀子军事理论述略.....	赵国华 /366

“可以而不可使”

——以荀子《性恶》篇为中心的诠释

东方朔*

一、引言

在某种意义上，荀子思想是以“性恶论”作为其重要标识的，至于此一看法在理论上是否合理那是另一回事，^①而在阅读《性恶》篇时，荀子所谓“人之性恶，其善者伪也”一句，更如同一部交响曲的主部主题一样，反复奏响。的确，在理论上，人之性既然为恶，则为善何以可能？此为学者常常追问之事，但荀子却也的的然宣称“涂之人可以为禹”，此中似尚可分解，此其一也；其二，在学者的理解中，恶既属之于内在的人性，善之伪似乎纯成了外在的形塑，不过，荀子也曾确确实表明“无性则伪之无所加，无伪则性不能自美”（《礼论》），似乎“性”与“伪”之间并不是简单的内外关系，而有其复杂的内在关联^{[1]410}。要言之，荀子的“性恶论”一方面认为人生而有感官耳目之欲，好利而恶害，若顺是而无度量分界则必为恶，另一方面荀子又断言人皆可以为禹舜，而同在《性恶》，荀子在面对“圣可积而致，然而皆不可积，何也？”的“自难”时，荀子却给出了“可以而不可使”的回答，这种回答似乎通过直接诉诸理论的可能性与现实的可行性之间的辩证对问题进行了回答。

不过，话虽这么说，若执诸荀子思想的脉络系统，此“可以而不可使”

* 东方朔（1963— ），男，原名林宏星，江西寻乌人，复旦大学哲学系教授、博士生导师。

① 唐君毅先生便认为：“谓荀子之思想中心在性恶，最为悖理。”载《中国哲学原论·导论篇》，香港：东方人文学会1974年修订版，第111页。

一句所蕴涵的理论问题实可有很大的解释空间。学者在研究荀子思想时，虽对此已有阐发，但或格于文义，或限于《性恶》篇之文本等等，而对其间所可能包含的“意义剩余”不免有所遗漏，本文试图就此作一疏解。

二、质具与知能

荀子“可以而不可使”一说在《性恶》中是以“自难”的形式提出的：

曰：“圣可积而致，然而皆不可积，何也？”

曰：可以而不可使也。

此处“圣可积而致”是一个普遍判断，在没有预设任何条件的情况下，此句大意约等同于“涂之人可以为禹”，而“可以”与“不可使”皆是一个尚待解释的概念，人们或问：“有什么条件使圣可积而致？又是什么原因使圣不可积、不可使？”更为重要的是，正如刘殿爵（D.C.Lau）教授早年所批评的那样，荀子所谓的“可”乃是一个语义含糊、模棱两可的概念，它可以表示“可能的”（possible），也可以表示（道德上）“可允许的”（morally permissible）^①，为此我们有必要梳理荀子的相关解说。在此句前一段，荀子亦以“自难”的形式解答何以“涂之人可以为禹”的问题，荀子云：

“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。将使涂之人固无可知仁义法正之质，而固无可能仁义法正之具邪？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。今使涂之人伏术为学，专心一志，思索孰察，加日县久，积善而不息，则通于神明，参于天矣。故圣人者，人之所积而致矣。

① D.C.Lau, "Theories of Human Nature in Mencius and Xunzi", *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*, ed by T.C.Kline III and Philip J. Ivanhoe, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.2000, p.201, p.216. (Originally published in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (BOAS) 15 [1953]:541-65).

此段之中心意思即是“涂之人可以为禹”，而荀子的论证策略却包含了几个方面。依荀子，圣人之所以为圣人，原因在于“其为仁义法正”，“为”者，行也，谓其能实行或实践仁义法正。无疑，此“实行”或“实践”是以“知”为前提的，亦即涂之人若要成为圣人，即必须“能为”、“能知”仁义法正，此处“能知”是内含在“能为”之中的。但是，若要“能为”仁义法正，在理论上就必须先解决“认识何以可能”的问题，而此一问题又涉及两个方面：人本身（认识主体）有能知之性，对象事物有可知之理^[2]35-74。在《解蔽》篇荀子已有明言：“人生而有知……心生而有知”，又言“凡以知，人之性也；可以知，物之理也。”^①以此观念，荀子认为，作为对象事物的仁义法正有“可知可能之理”，而作为认识主体的人又“皆有可以知仁义法正之质，皆有可以能仁义法正之具”，依李涤生，“质”谓本质，指人的聪明；“具”谓才具^②，故而结论是涂之人行其所知之仁义法正，日加悬久，便可成为圣人。此处所谓的“知（之质）”、“能（之具）”其实就是《正名》篇中所说的“所以知之在人者，谓之知”、“所以能之在人者，谓之能”的“知”、“能”，它是先天具之于人、不待后天学习而有的能力^③。

荀子接着又用假设的反证法来进一步证明“涂之人可以为禹”的结论，荀子假定：1. 若仁义法正本无可知可能之理，那么，即便禹也不能知仁义法正，不能行仁义法正；2. 若涂之人本无可以知仁义法正之质，可以能仁义法正之具，那么，他们在家则不知父子之义，在国则不知君臣之正。然而事实与此相反：1. 禹之所以为禹，表明其事实上能知、能行仁义法正，仁义法正也有可知可能之理（行文中省略了此一点）；2. 而涂之人在家知父子之义，在国知君臣之正，表明涂之人先天具有知之质、能之具，故结论是：人人皆有其能知、能行仁义法正之质、具。既然人人有可知、可能之质、具，本之于仁义法正的可知可能之理，有以求知（伏术为学），有以实行（积善不息），那么，人皆可以为禹、“圣人者，人之所积而致”便可得而证明。

大体上可以说荀子的上述说明还是比较顺畅的，前一节对“认识何以可能”的论述，在先秦儒家中独具风采；后一节的类推虽不免遭人诘难，但总

① 此处荀子一方面说“心生而有知”，另一方面又说“凡以知，人之性”，即知是属心还是属性？尚待疏解，笔者已撰另文加以处理，此处不赘。

② 李涤生《荀子集释》，台湾：学生书局1994年版，第553页。北大注释本《荀子新注》谓“质”为才具；“具”为条件（北京：中华书局1979年版，第399页）。以“条件”释“具”易使人联想到外在的一面，总觉隔了一层。

③ 明乎此，我们便不难理解何以荀子强调“真积力久”、“学不可以已”、“知之，圣人也”所包含的意义。

体而言还有格有套。不过通观其思想之系统，学者依然会追问，荀子既然主张“人之性恶”，今又谓人有“知之质、能之具”而可以为仁义法正，即此“知之质、能之具”是不是属之于性？若是，则这种意义上的性又究竟是善还是恶？如果此“知之质、能之具”不是人性本有之能力，即荀子便不能说明其来源于何处；如果是人性本有之能力，似乎就不能说人性是恶的^[3]³³⁵。

对于类似的问题，学者已有各种不同的解说，要言之，荀子“人之性恶”的说法仅仅只是把其特定意义上的“性”看作是其有关“人”的学说中的一个方面的内容而已，此一说法不仅意味着“性恶”说只是荀子人的学说的一部分；而且我们还将进一步指出，荀子所谓“恶”的“性”并不是其人性论的全部内容，而只是其人性论中的一部分内容；而且，即便是这一部分内容，如果它果真要成其为“恶”的话，也必须具备“顺是”的条件。假如我们局限在《性恶》篇来了解，那么，荀子有关“人之性恶”之“性”说的只是人性中的“情欲”部分，包括人的天生的生理感官的欲望和人的心理的欲望以及各种嫉恨憎恶的情绪反应等。但在《性恶》篇中，荀子论人之性除了上述所说的“情性”、“情欲”之外，还论及其他有关“人性”方面的内容，而这些内容却不在他所述说的“恶”的范围之内，如上述所言的“知之质，能之具”即是^[4]。

但此处的问题是，荀子所云的这种“质”和“具”究竟是属“心”还是属“性”？此一问题在学者之间有不同的看法。有的学者认为，在《性恶》篇的脉络中，再加上将荀子言性分成狭义和广义两种不同的分法，那么，我们大体可以将荀子此处所讲的“质”和“具”归之于广义的“性”的范畴之中^①。不过，无论是陈大齐先生还是李涤生先生皆持相反的意见，他们认为，荀子此处所讲的“质”和“具”虽是人生而有的、先天本然的，但它们是出于心而不出于性^[5]⁵⁵³；“性”与“知”各为独立的心理作用，并不相互涵摄，故性中不能有知虑^②。若依此理解，即荀子此处所说的“质”与“具”当不属于“性”而属于“心”，如是，则虽然我们可以承认，荀子所说的“人之性恶”之“性”说的是人性中的“情欲”部分，但我们却不能遂下断语，将“质”和“具”也归之于“性”，至少在理论上需要作进一步的说明。

平情而论，陈大齐和李涤生两人将荀子在《性恶》篇中所说的“质”和“具”划归到“心”而不是“性”的范畴中去，有其充分的分析和相当的理由，

① 鲍国顺《儒学研究集》，高雄：复文图书出版社2002年版，第145页。鲍氏通过对《性恶》篇的分析，将荀子所说的“各种生而具有的性的成分”划分为三大类，亦即情欲、知、能。

② 陈大齐《荀子学说》，台北：中华文化出版事业社1956年版，第47页。陈氏对荀子心理作用的分类分成性、知、能三个部分，学者可参见第33—46页。

尤其是陈氏通过对荀子心理理论的分析，对性、情、虑、伪、事、行、知、能等概念进行了认真的梳理，认为性、知、能三者构成了荀子心理作用的三个成分，类似于当今心理学所说的情、知、意，其看法相对来说较为客观。不过，我们也应当看到，在荀子那里，“心”乃常常作为一切心理作用的总称来使用的，心不仅指认知、思虑，而且有时正如陈氏所指出的那样，也指情本身，如言“心至愉而志无所诮”（《正论》），此处“心”大体可作“情”解；又如“故人之情……心好利”（《王霸》），心之“好”被列为“情”的一个部分，此即“心”当指“情性”而言。我们已经知道，荀子言“质”和“具”是指人先天的能知、能行的能力和才具，就其言“能知”而言，它的确隶属于“心”，但此心常常有非常广义的理解，涉及人生而有的情性的东西，而这些东西有时可作为“心”来理解，有时又可以作为广义的“性”来理解，因而，在这一点上，两者常常不免有交叉重叠之处；而且荀子自己也常将“心之知”当作“人之性”来了解，如在《解蔽》篇中，荀子即云：“凡以知，人之性；可以知，物之理也。”杨倞注云：“以知人之性推之，则可知物理也。”杨注对“知”与“性”的关系诠释不力；梁启雄则谓：“‘以’当为‘可’，‘可知’犹‘能知’。‘能知’是人的本能，故曰‘可知，人之性也。’”^{[6]304}李涤生同样取“凡以知”作“凡可以知”，谓“人之性为‘能知’，物之理为‘所知’。盖人有能知之性，物有可知之理也。”^{[5]498}由此而观，当有些学者将荀子所言的“质”与“具”了解为广义的“性”时，似乎并非只是毫无根据的主张，对此，我们不妨作如此相应的理解；同时，这也意味着，荀子《性恶》篇中所谓的“人之性恶”的“性”只是其更为广泛或广义的人性理论中的一个部分，而不是全部。^{[7]60-61}

三、“可以而不可使”

荀子主张“涂之人可以为禹”，此一论说包含了圣人与普通人具有相同的质具知能，类似的说法在荀子的书中也多有表述，如在《荣辱》篇中荀子就曾明确地指出：

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。

故孰察小人之知能，足以知其有余，可以为君子之所为也。

凡人有所一同：饥而欲食，寒而欲煖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所以生而有也，是无待而然者也，是禹、桀之所同也。目辨白黑美

目 恶，耳辨声音清浊，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。

上述说法表明，禹和桀、君子和小人在材性知能以及各种感官能力和自然欲望上并没有什么差别，此处“材性知能”云云，大体上等同于“质具知能”。但是，荀子在强调君子小人之所同的同时，亦常常明示君子小人之所异，如同在《性恶》篇荀子即云：“有圣人之知者，有士君子之知者，有小人知之者，有役夫之知者。”此处分别圣人、君子、小人、役夫之知并非从人先天所具有的材性知能上说的，而是从其后天学习习染而有的结果来说的，故荀子一方面云：“尧、舜者，非生而具者也，夫起于变故，成乎修之为，待尽而后备者也。”（《荣辱》）另一方面又云：“夫人虽有性质美而心辩知，必将求贤师而事之，择良友而友之。得贤师而事之，则所闻者尧舜禹汤之道也；得良友而友之，则所见者忠信敬让之行也。”相反，“今与不善人处，则所闻者欺诬诈伪也，所见者污漫淫邪贪利之行也，身且加于刑戮而不自知者，靡使然也。”（《性恶》）然而，问题在于，依荀子，既然小人之知能，足于知其有余，可以为君子之所为，暂且搁置其他原因不论，则小人何以不为君子之所为？此即引入“可以不可使”的说法，荀子云：

曰：“圣可积而致，然而皆不可积，何也？”

曰：可以而不可使也。故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。小人、君子者，未尝不可以相为也，然而不相为者，可以而不可使也。故涂之人可以为禹则然，涂之人能为禹，未必然也。虽不能为禹，无害可以为禹。足可以遍行天下，然而未尝有能遍行天下者也。夫工匠、农、贾，未尝不可以相为事也，然而未尝能相为事也。用此观之，然则可以，未必能也；虽不能，无害可以为。然则不能之与不可，其不同远矣，其不可以相为明矣。（《性恶》）

在上述句式里，人们的直观感受是，“可以而不可使”是对自难问句中的“可积”和“皆不可积”的对应性回答。其直接的意思是说，理论上人人可积而成圣，而现实上人人皆不可积而成圣，这显然是一矛盾的判断，其中问题的关键在于荀子对“可”字的含糊用法，前引刘殿爵教授对荀子的责难也被倪德卫教授所提及^①，而John Knoblock教授便直接将“可积而致”之“可”

① David S. Nivison, *The Ways of Confucianism*, Chicago and La Salle, Illinois: Open Court 1996, p.204, p.208。西方学者翻译“可”字各有不同，如倪德卫为“possible”、B. Van Norden 和 T.C. Kline III 为“approval”，而 A. Stalnaker 教授似乎更倾向于“assent”，参阅 A. Stalnaker, *Overcoming Our Evil*, Washington D.C.: Georgetown University Press 2006, p.73, p.137。

翻译成“possible”，将“皆不可积”之“可”翻译成“can”，^①而后者之“can”或“can not”在字义上却颇为含糊，它既可以指谓主观上的“能”或“不能”，也可以指谓客观上的“能”或“不能”，而客观上的“不能”已然包含了不被允许的意味。但无论如何，就实看来，荀子此处“皆不可积”所表达的意思是“现实上人人皆不能积”，此即荀子在后面何以会说“能不能之与可不可，其不同远矣”的真正原因。

然而，问题并未就此得以解决，盖理论上人人皆可积而成圣与现实上人人皆不能积而成圣之间尚需一套理论上的铺陈方能使两者条贯起来，亦即为什么不能？何种不能？对此，荀子的回答是“可以而不可使”，杨倞注云：“可以为而不可使为，以其性恶。”杨倞增一“为”字，与下文“小人可以为君子”云云相应，可谓端的，但缀之于“性恶”却在文义上与此说相扞格，故冢田虎直谓“此注不通”。^{[8]955}李涤生则谓：“‘可以’，就理言，亦即就先天条件言。‘不可使’，就意志言，亦即就后天人为言。”意即人人皆有可以积学为圣的先天条件，而不肯者不可强使积学也。^{[5]554}就“不可使”代之于“不肯”而言，此释原为荀子所含之意，盖荀子亦谓小人可以为君子而不肯为君子，故云“可以而不可使”。“不肯”指的是意志的自愿品格，故不可强使之。基本上，李氏所注较恰当地解释了涂之人可以为禹而未必然为禹、虽不能却又无害可以为禹，以及工匠农贾可以相为事而未尝能相为事的例子，相比之下，“足可以遍行天下”的说法，由于荀子继言“未尝有遍行天下”，以致此一基于经验观察的比喻有可能变成一“险语”，形成与“足可以遍行天下”的完全对反，乃至可能直接将“涂之人可以为禹”也被招致否定^②。

平情而论，荀子此说虽不甚严格，然其意思却未尝不明。不过，如若

① John Knoblock, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, Vol III. Stanford: Stanford University Press 1994, p.159.

② 有关“足可以遍行天下”一句，在解释和翻译上存在歧义，今提供学者的相关观点以供参考。J.Knoblock 把它翻译成“walking across the width of the whole world”，而 B.Watson 即把它译为“to every corner of the earth”（参阅 B.Watson, *Hsun Tzu: Basic Writings*. New York: Columbia University Press 1963, pp.167-168）。依庄锦章的看法，荀子的此一类比在 Knoblock 的译文中指的是一种经验的可能性，虽未尝有人足遍行天下，但它在经验上是可以做到的，相反，Watson 的译文却指向经验上的不可能。故庄锦章教授主张 Knoblock 的译法，因此一译法“意味着荀子一方面否认了孟子人皆可以为尧舜的主张，另一方面又从未否认每个人有成为尧舜的潜能。”当然，庄氏也认为，在荀子那里，潜能与实能之间存在逻辑的鸿沟。参阅 Kim-chong Chong, *Early Confucian Ethics—Concepts and Arguments*, Chicago and La Salle, Illinois: Open Court 2007, p.71。

进一步追问，荀子此处所说的“不肯”依然可以是一个有待解释的概念，尤其当荀子将“不可使”解释指向为“不肯为”时，虽语词上只有“不可”与“不肯”一字之转换，但在意思上却产生了一个极大的滑转，盖涂之人若要成为君子或圣人，即便具备先天的材性知能和主观上的“肯”的意愿，也可能还会有某些客观上的不允许，如挟泰山以超北海，非不肯也，实不能也，此固是极端之事例，不足以此苛难荀子，然此一现象本亦由荀子言“可”字之多义所包含。实际上，荀子本人也意识到此类问题，前引荀子谓材性知能、好荣恶辱、好利恶害为君子小人之所同，而造成他们之间的“别”，除了所谓的“不肯”外，荀子又云“其所以求之之道则异”（《荣辱》），虽然荀子所答之重心在“求之之道”，且就“求之”二字视之，似乎依然保留着个人的主观选择的意向因素，但其仍难免有模糊影响之忧，我们不禁要问，此道为何？依荀子，“小人也者，疾为诞而欲人之信己也，疾为诈而欲人之亲己也，禽兽之行而欲人之善己也。虑之难知也，行之难安也，持之难立也，成则必不得其所好，必遇其所恶焉。故君子者，信矣，而亦欲人之信己也；忠矣，而亦欲人之亲己也；修正治辨矣，而亦欲人之善己也。虑之易知也，行之易安也，持之易立也，成则必得其所好，必不遇其所恶焉。”（《荣辱》）荀子从君子与小人之间的忠、信、修正治辨以及虑之、行之、持之、成之之对比中，似乎将此道归结为注错习俗，“可以为尧禹，可以为桀跖，可以为工匠，可以为农贾，在孰注错习俗之所积耳。”（《荣辱》）此处“可以为”云云如果联系到上文所谓小人“不知其（意即君子）与己无以异”的“材性知能”而言，把它理解为一种“禹桀之所同”的潜在能力显然是恰当的。不过，在上述的文脉中，荀子明显不是在强调此种“可以为”的潜能，而重在“注错习俗”对这种潜能的“扭曲”，故而此处“可以为尧禹，可以为桀跖”云云在意义上似乎滑转为一种“关于可能性的模态概念”，显示“可以为”在此注错习俗中所指涉的可能性^①，故荀子又云：“君子注错之当，而小人注错之过也……譬之越人安越，楚人安楚，君子安雅。是非知能材性然也，是注错习俗之节异也。”（《荣辱》）杨倞谓“注错”与“措置义同”；“习俗，谓所习风俗。节，限制之也。”杨注端的。王先谦则训“节异”为“适异”，李涤生认为非是，“节”非虚词，乃引礼文王世子“其有不安节”，注“节”为“居处故事”，进而引申为“生活旧方式”，故“注错习俗之节异”意为“后天的措置习染的生活方式不同”^[5]⁶⁴，王天海所注大体与李注相似。^[8]¹⁴⁰如是，

① 参阅冯耀明“荀子人性论新论：附《荣辱》篇 23 字之纠谬”，载台北《国立政治大学哲学学报》第十四期，2005 年 7 月，第 190—191 页。本文兼采冯耀明与邓小虎的观点。

荀子之意思便转而成为：君子小人在先天条件上是一样的，之所以有的人成为尧舜，有的人成为桀跖，原因在于其后天所处、所习的生活方式上的不同所致。荀子类似的表述在书中多有体现，今仅举一例：

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。（《儒效》）

“积”谓积累；“靡”，杨倞注“顺也。顺其积习，故能然。”锺泰、梁启雄、李涤生皆主“靡”为“摩”；王天海谓“靡”有习染、影响之义，故“积靡使然”，“犹言逐渐习染使之而然。”^{[8]332} 此处所当注意的是，无论是习染影响、生活方式皆是后天的因素，再加上居楚而楚、居越而越的言说，荀子之意似乎要向人们表明，之所以有的人成为君子，有的人成为小人，除了有内在的主观因素外，还有外在的客观环境；并且，相对于人的先天的材性知能而言，后天的习染积累、靡荡塑造具有某种决定性的影响。

假如我们的追问即此而止，似乎荀子的相关观念也没有什么特异之处，盖强调后天环境对人的影响在孔子、孟子那里在在可见，不烦赘引。可是，如果我们细心揣摩荀子的相关论述，尤其是其对后天环境的强调，却不免会产生一种与荀子“可以为”之宣说多少有些相反的看法，此亦非捕风捉影的闲议论，至少荀子的相关言说隐约地包含着这一点。前引荀子谓君子小人之别在于“君子注错之当，小人注错之过”，几乎所有注家皆偏于解说“注错”之义，这是有道理的，而所谓风俗习惯、生活方式，说到底就是一个人生存的后天环境；但各注家对“注错”之“当”或“过”的问题却鲜少解释，大凡只谓“合于礼义”^①，更多的则是对此忽略不论。依笔者的看法，此处恐尚有“剩义”存在。简言之，将注错之“当”或“过”了解为合不合礼义的确是其中的一层意思，此一层意思偏于强调“可以为”的个人选择，亦即个人选择是否恰“当”，还是个人选择出现差“过”？但注错习俗之“当”或“过”在荀子的思想系统中似还有另一层意思，此即是习俗环境本身之“当”或“过”的意思，在此一层意思中，人所面对的习俗环境似乎并没有选择的空間。依理，人固可以选择以创造新的风俗和环境，但从荀子文本的语境中，他显然在意或强调此已成的后天环境的良莠、好坏对人（或为君子或为小人）的制

① 如李涤生《荀子集释》，第64页。北大《荀子新注》释为“举止得当”。北京：中华书局1979年版，第43页；John Knoblock将“当”译为“devising plans that are suitable to the occasion”，将“过”译为“transgressing what is appropriate”，大意与北大本相似，但强调了场合，参阅 *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, Vol I. Stanford: Stanford University Press 1988, p.191。