

〈論説〉

荀子的礼义之“学”再认识

杜 欣 迪

摘要：荀子的礼义之“学”在其思想中具有重要意义，礼义之“学”关涉了荀子思想中人如何成德成善、开展道德实践的重要思想目标。以往关于荀子礼义之“学”的批评，大多集中在荀子所强调的学习礼义，似乎只是对于外部道德知识的学习，并不能真正帮助人养成内在德性以成德成善。但本文通过梳理和分析荀子礼义之“学”的学之目标、学之路径、学之方法、学之所成，发现荀子的礼义之“学”，从目标上强调成圣以及身心道德的养成，从路径上强调学习以道德为核心的礼义，以及借助教授礼义的贤师的帮助，而非单纯对知识、仪式进行学习，从学之方法上强调“学”与“思”结合以及“积习”过程，从而能将外在的礼义知识内化为内心的德性，从学之所成上强调始终如一地“一于仁义”，达到对于善的全、尽、粹的涵养深度与高度。因此，荀子的礼义之“学”是揭示人之养成内在德性以成德、成善的工夫论与修身论的思想。

关键词：荀子；礼义；学；成德；善

要旨：荀子の礼義の「学」はその思想において重要な意義を持っている。礼義の「学」は荀子の思想における「人はいかに徳と善を成し、道徳を実践するか」という重要な思想の目標に関係する。従前の荀子の礼義の「学」についての批評の多くは、荀子が強調した礼義の学習が、あたかも外形的

道德知識の学習にすぎず、真の意味で人が内在的徳性を培い、徳と善を成すことにはならないという点にフォーカスしていた。本稿は、荀子の礼義の学における学びの目標、道程、方法、到達について整理・分析することを通して、荀子の礼義の学は、その目標は成聖と心身の道德の養成であること、その道程においては道德を核心とする礼義の学習であること、さらには礼義を教授する賢師の幫助によって、単に知識と儀式についての学習ではなく、学びの方法での「学」「思」結合と習慣により、そこから外在的礼義知識を内心の徳性として内化することを可能にし、学の所成（到達）から終始一貫した「一於仁義」の姿勢により、善の全、尽、粹の域に達するものであることを指摘した。本稿の考察から、荀子の礼義の「学」は、人が内在的徳性を養い、徳、善を成すことを助ける存在であったことが見てとれる。

キーワード：荀子、礼義、学、成徳、善

荀子の礼义之“学”在其思想中具有重要意义，这是因为荀子以人之性为“恶”，因此在他看来，人本身不具有道德内容，故而只能通过向外学习礼义才能获得道德内容，进而能够开展道德实践。可以说，在以道德为最高目标的荀子思想中，“学”关乎了人能否进行道德实践，成为道德的人。目前学界关于荀子之“学”的论述已经非常丰富，但就礼义之“学”如何能由外部的、身体性的学习践行礼义，转化为内在的徳性这一问题，论述得尚不充分，因此，本文将要讨论的问题是，荀子的礼义之“学”如何能帮助人将外在的知识转化为内在的徳性，从而成徳、成善，进而使主体成就道德实践，而不是说它只能单纯地在外在层面用功、无法对内心造成影响¹。对于这个问题，本文通过梳理荀子礼义之“学”的学之目标、学之路径、学之方

1 如果说荀子的礼义之学只是教人如何行礼，而不能使人内心中具有道德，那么，即使人遵守礼义而内心中没有道德意识，人遵守礼义的相关行为也不能算作是道德实践，人也没有真正成为道德的人。

法、学之所成等内容，阐明该问题在学界所存在的相关认识上的误解与不充分之处。

荀子重学，《荀子》开篇便是《劝学》，这一安排并非是随意性的，而有着荀子的用意所在。“劝学”一词，意为劝他人学习，不仅是要他人来学习，而且是谆谆教导式地劝说他人学习，“劝”一字足可凸显荀子有多么希望他人能够进行学习，“学”的重要价值也因“劝”这一字更加凸显。而《劝学》一章被荀子安排在首章，更可见荀子对“学”的重视。除此之外，观《荀子》各篇，亦可见其常常言“学”。重“学”乃是儒家的传统，自孔子以来即提倡“学”之重要性。《论语》第一篇为《学而》，《学而》第一句话是“子曰：‘学而时习之，不亦说乎？有朋自远方来，不亦乐乎？人不知而不愠，不亦君子乎？’”“学”的内容是《论语》的开篇首句，可见“学”在孔子思想中的重要地位。同样，在《荀子》中，“学”也是一重要内容，且比之孔子，荀子所言之“学”更具重要作用。这是因为，在荀子思想中，“学”是人成善成德的核心途径。荀子关于人成善成德的基本认识是“其善者伪也”（《荀子·性恶》），善从“伪”、即人为而来，如他说“可学而成，可事而成之在人者，谓之伪”（《荀子·性恶》），“伪”是由学而成之在人者，可见，人能成善关键在于“学”。

《荀子·劝学》篇开篇有言：

君子曰：学不可以已。青，取之于蓝而青于蓝；冰，水为之而寒于水。木直中绳，輮以为轮，其曲中规，虽有槁暴，不复挺者，輮使之然也。故木受绳则直，金就砺则利，君子博学而日参省乎己，则知明而行无过矣……干、越、夷、貉之子，生而同声，长而异俗，教使之然也。（《荀子·劝学》）

学习不可以停止。青，取之于蓝草却比蓝草要青；冰，由水而做却比水要寒。杨惊注云：“以喻学则才过其本性也。”²通过学习，人之才可胜过原有之本性。木头本直，但可通过人为方式使之弯曲成圆轮，即使枯干也不复挺

2 荀子著，王先谦撰，荀子集解[M]，北京：中华书局，2012：1。

直，这是“輶”的原因。李涤生认为此句在比喻后天的人为可以改变先天之性³。所以木头经过墨线而能直，金属经过磨砺而更加锋利，君子博学而每日参验反省自我，则会心智日明而行为无过。荀子举出青、冰、木、金、君子等多个例子，皆在论述后天人为、“学”之功。由后天人为，青、冰、木、金皆胜过原有之本性，落在人身上，则是“学”，由“学”而人能“知明而行无过矣”，能有道德之实践。而干、越、夷、貉的小儿生下来发出的声音一样，但长大后却有着不同的习俗，这是“教”的原因。不同地区，刚出生的孩子都是一样的，是后天之“教”使得其长成后有着不一样的习俗、表现，后天之“教”对于人之成人具有着重要作用。荀子还在《性恶》篇中有言：“天非私齐鲁之民而外秦人也，然而于父子之义，夫妇之别，不如齐鲁之孝具敬文者，何也？以秦人从情性，安恣睢，慢于礼义故也，岂其性异矣哉！”秦人在父子之义、夫妇之别上皆不如齐鲁之民，不在于天生之性不同，而在于后天秦人纵性情性、轻慢礼义，没有注重礼义的教导与学习。可见，礼义之“教”与“学”是人得以成善、成德的核心所在，其对于主体之道德实践具有重要作用。

对荀子之“学”之于人成德成善、进行道德实践的重要意义，有了上述认识之后，我们就有必要对荀子之“学”，其具体如何帮助行为主体将所学之内容转化为内在的德性，进而成就道德实践予以深入考察。如果荀子所强调的人之“学”不能转化为人的内在德性，那么，荀子所重之“学”将无法达成他预期的倡导目标，如果无法揭示其能助力人之成德成善，这将会动摇荀子思想的根基⁴。因此，以下将从四个部分对荀子的礼义之学，其如何转化为人的内在德性，并进而帮助行为主体成德成善、进行其道德实践等问题展开具体的文本考察与探究。

3 李涤生. 荀子集释 [M]. 台北: 台湾学生书局, 1979: 2-3.

4 牟宗三批评荀子“大本不立”，主要是认为荀子之学以人性为恶，因此无法在人身确立起内在的德性，而荀子内在德性树立的途径恰恰在“学”。围绕荀子缺乏内在德性的批评，笔者认为他们遗漏了荀子之“学”可以转化为内在的德性这一点。

一、“学”之目标

荀子为“学”的目的，并不是单纯让行为合乎礼义的标准和规范，而是实现礼义在内心中的习得，“将具有外在规范性的‘礼’转化为个体内在的德性”⁵，使礼义真正成为人的行为一部分，而不是将礼义作为外在的形式去落实，只是为合乎礼义、达成礼义而为礼义，而是将之转化为内心的内容，能够将之作为己身德性的一部分而自然地实践。荀子对于“学”之目标的规定，可以看出，礼义之学工夫最终应当是使外在的礼义化为主体自身自觉的心理意识和行为习惯，由此而能有真正的道德实践。

1.1 修身与成圣

荀子在《劝学》篇中明确言：“学恶乎始？恶乎终？曰：……其义则始乎为士，终乎为圣人。”杨倞注曰：“义，谓学之意，言在乎修身也。”⁶荀子以修身成圣为学之意，士为“学”之起点，成圣则是“学”的终点。圣人是儒家思想中最高的理想人格，是道德的最高模范，以成圣为“学”之终点，足见荀子之“学”的指向是道德价值，且核心落在人之修身上。

“修身”侧重人对自身的修养，此修养是人对自身人格的涵养，是使己成“人”的修养。《荀子·劝学》后一篇即为《荀子·修身》，可见荀子思想中，“学”与“修身”之间的密切关联，李涤生针对《荀子·修身》篇的题解如是：“修身成德为孔门共守之通义。本篇教人化性起伪之方法，结论归于隆礼而尊师。”⁷李涤生认为，修身成德是儒家共同之意旨，确如其言，《礼记·大学》中将“修身”作为八条目之一，且“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”（《大学》），从天子到庶人，全都是以“修身”为本，“修身”以成德，儒家皆有此意旨。荀子《劝学》之后便言《修身》，意在以为学工夫帮助主体“修身”，从而成就自身之修养，如此，自然能有道德之实践。

5 陈默，王汉礼。荀子论“学”[J]。理论界，2011(02): 155.

6 荀子著，王先谦撰。荀子集解[M]。北京：中华书局，2012: 11.

7 荀子著，王先谦撰。荀子集解[M]。北京：中华书局，2012: 23.

另外，在《修身》篇，荀子以隆礼尊师为成德之方法，隆礼尊师是“学”的一部分，这也在说明，“修身”当为“学”之旨归，而成圣正是“修身”之终极。荀子之“学”具有使人成为“人”之价值导向，意图使主体“修身”而成德，它并非是仅教人空学礼义之存在。

1.2 身心道德的养成

荀子之“学”并不意图培养出空学礼义之形式的人，而希望人内心中真正认可礼义并将之作为自己行为的法则，不是为符合礼义规范、为做给人看而为礼义，是真正以礼义为价值、为己身成德之所在而为礼义，是身与心两方面道德的养成，而非只是身体行为合乎礼义规范，而内心中无有道德。

荀子特在《劝学》篇中区分了君子之学与小人之学：

君子之学也，入乎耳，箸乎心，布乎四体，形乎动静。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。（《荀子·劝学》）

这一段话从两个方面阐述了君子之学与小人之学的不同。第一层次是君子之学与小人之学具体行为表现的不同，君子之学“入乎耳，箸乎心，布乎四体，形乎动静”，杨倞注曰：“所谓古之学者为己。入乎耳，箸乎心，谓闻则志而不忘也。布乎四体，谓有威仪润身也。形乎动静，谓知所措履也。”⁸君子之学有着心的参与，入于耳，志于心，心有所得进而体之于四体，使行为动静皆宜。这一“学”的过程中，是礼义进入内心，心有所得进而体之于身的⁹，并不是单纯身体上的模仿，而是由心所发的自然举止。此即是“端而言，蠕而动，一可以为法则”，言行之疾缓，皆可以为法则¹⁰，因是心有所得而体之于身，故无论何种情况下的行为举止皆合乎礼义、可以为法则。但小人之学不同，其只是“入乎耳，出乎口”，杨倞注曰：“所谓‘今之学者为人’，‘道

8 荀子著，王先谦撰。荀子集解 [M]. 北京：中华书局，2012：12.

9 李记芬. 荀子成人思想研究 [M]. 北京：中国社会科学出版社，2021：15.

10 王天海. 荀子校释 [M]. 上海：上海古籍出版社，2005：30.

听涂说’也。”¹¹小人之学没有“心”的参与，听了所学就说出来，没有在内心中有所体得，更不能发之于身。在这一“学”的过程中，礼义只是从耳而入、从口而出，没有进入到内心当中，如此，所学不足以落实在行动之上。这一层次的君子、小人之学不同在于是否有心的参与，荀子认为“学”应当是身心一体的参与，不可只有身体上的言说、行为，更需有心的参与，所养成的应当是身心道德，而非只是身体行为上的符合标准，是心中德性的养成，进而由心有所得而体之于身。

第二层次的不同则是“为己”与“为人”的不同，具体到君子之学与小人之上则是“以美其身”与“以为禽犊”的差异。“古之学者为己，今之学者为人”，此语当出自《论语·宪问》：“古之学者为己，今之学者为人。”何晏引孔安国注：“为己，履而行之。为人，徒能言之。”¹²“为己”，能够落实在行动上，“为人”则只是能言说而不能落实在行动上，这与第一层次荀子所言说的君子之学与小人之上之不同是一致的。不过，“为己”与“为人”还有着更深一层的不同，熊公哲注：“入耳箸心，是谓为己之学；入耳出口，是谓为人之学。为己，自得于己；为人，求悦于人。”¹³入耳箸心是为己之学的表现，其实质是为己有所自得；入耳出口是为人之学的表现，其实质是为求悦于他人。一是为己身德性之修养，一是为做给他人看。而君子之学正是为了“美其身”，希望有所得于己，而小人之学则是“以为禽犊”，杨倞注曰：“禽犊，馈献之物也。”¹⁴即以所学之礼义作为馈献给他人之物，用以取悦他人。小人之学的目的不在于自身德性的修养，故而也不会箸于心，只是为取悦他人、为做给他人看的为人之学而已。

荀子所肯定的乃是君子之学，此“学”要求着身心整体的参与，而非仅是身体的模仿，其能学礼义于心，使心有所得进而体之于身。没有心参与的“学”不能提升人自身德性之修养，更不能将之落实到真切的行动上。

11 荀子著，王先谦撰，荀子集解[M]，北京：中华书局，2012：12。

12（魏）何晏注，（宋）邢昺疏，论语注疏（十三经注疏）[M]，北京：北京大学出版社，2000：222。

13 王天海，荀子校释[M]，上海：上海古籍出版社，2005：31。

14 荀子著，王先谦撰，荀子集解[M]，北京：中华书局，2012：12。

1.3 “安”于礼

荀子之“学”以“礼”为主要内容，希望人能践行礼义，但其“学”所意图达成的目标乃是“安于礼”，使礼义成为人的行为与内心修有的有机部分，而非僵硬地付诸实践，即不是人在进行每个行为举止前皆要想一想这样做是否符合礼的规范，而是能够做到行为举止自然而然合乎礼。

“礼然而然，则是情安礼也。”（《荀子·修身》）礼如何行为便是如何，是情安于礼。杨倞注曰：“情安礼，谓若天性所安，不以学也。”¹⁵情安于礼，是行为合乎礼、仿佛天性原本就是如此一般，而非通过后天学习所得，即说明人与礼完全贴合，能够做到行为自然而然便合乎礼，无需刻意即能如此。李涤生对此句案：“‘情安礼’是情性化于礼法（道）之象，‘安’、即不苟篇‘长迁而不反其初则化矣’之‘化’。”¹⁶李涤生的解释更进一步说明了情礼之间的完全贴合是情性化于礼，情性之所发即是礼，不是人要刻意努力使情性所发符合礼、不违反礼，而是礼成为人自然而然之行为举止。这一点在《荀子·解蔽》篇中亦可见：“圣人纵其欲，兼其情，而制焉者理矣。夫何强，何忍，何危？”杨倞注云：“圣人虽纵欲尽情而不过制者，由于暗与理会故也，何必如空石之徒乎？”¹⁷空石之徒即此句之前的“空石之中有人焉，其名曰觚，其为人也，善射以好思。耳目之欲接，则败其思；蚊虻之声闻，则挫其精。是以辟耳目之欲，而远蚊虻之声，闲居静思则通”，空石之徒为了静思，通过强制地远离耳目之欲、蚊虻之声。但在荀子看来，圣人能够做到纵欲尽情而不违礼义，并没有断绝情性欲望，这是因为他已与理相会通，能够做到行为举止自然而然地合乎礼义，即使纵欲尽情也在礼义之中。在荀子看来，人对于礼义的修得应当是“安于礼”，即行为举止自然而然地合乎礼义，而非强硬地使自己不违背礼义。

另外，在《荀子·儒效》中亦有对“安于礼”的说明：“其行多当矣而

15 荀子著，王先谦撰。荀子集解 [M]. 北京：中华书局，2012：34.

16 李涤生。荀子集释 [M]. 台北：台湾学生书局，1979：34.

17 荀子著，王先谦撰。荀子集解 [M]. 北京：中华书局，2012：391.

未安也，……如是，则可谓笃厚君子矣。……行礼要节而安之若生四枝，……如是，则可谓圣人矣。”这里荀子是在言说“笃厚君子”与“圣人”的区别。“笃厚君子”“其行多当矣而未安”，杨倞对“未安”的解释是“未得如天性安行之也”¹⁸，即笃厚君子的行为大多得当、合乎礼义但却没有做到“安”，即如同天性一般安行之，行为得当但却不能如天性所发一般做到这些行为，在荀子看来这是笃厚君子。而圣人则不同，圣人“行礼要节而安之若生四枝”，“言安于礼节，若身之生四枝，不以造作为也”¹⁹，安于礼节仿佛身体生有四肢一般，是自然而然即如此的，而非造作刻意所致，“安”指向了自然而然即如此、而没有刻意造作之为。由这样的不同我们可以看出，荀子认为“学”最终所达至的应当是“安于礼”，即行为举止自然而然地合乎礼，而不是刻意、努力地去符合礼义之要求。

通过以上内容可见，荀子之学的最终目标是修身与成圣，这意味着荀子要求人通过“学”形成内在的德性，而非让人单纯学习礼如何践行，而且，他还认为礼义的学习应该是身心道德的养成，即不仅是行为行动上合乎道德，人内心中更有德性的养成，由此，礼义之“学”下，人应该达成的状态是“安于礼”，即行为举止自然而然地合乎礼，这意味着人已经养成内在的德性，进而身体的行为只是内在德性的外显，人自然而然就能合乎礼义，而非生硬地去符合礼义的要求。

二、“学”之路径

荀子之学由从两条路径，一是礼义，二是贤师。礼义是荀子之“学”的主要学习内容，贤师则是教导人、帮助人学习礼义的助力，二者缺一不可，荀子在《修身》篇言：“凡治气养心之术，莫径由礼，莫要得师。”此虽是在言治气养心之术，却同样是“学”的一部分，“学”莫过于由从礼为速，莫过于以得贤师教导为要，礼义与贤师是荀子思想中为“学”的路径。

18 荀子著，王先谦撰，荀子集解[M]，北京：中华书局，2012：130。

19 同上。

2.1 礼为道德之极

在荀子看来，礼义应当为“学”的主要内容：

学恶乎始？恶乎终？曰：其数则始乎诵经，终乎读礼……故书者、政事之纪也；诗者、中声之所止也；礼者、法之大分，类之纲纪也。故学至于礼而止矣。夫是之谓道德之极。（《荀子·劝学》）

杨倞注云：“数，术也。经，谓诗、书；礼，谓典礼之属也。”学之术是从诵经开始，而终于读礼，且“学至于礼而止”，学习到“礼”才能停止，“礼”是学习之终点，是最终需要学习的内容，不学礼则学不可止。可见，在荀子看来，“礼”当是“学”最为根本的内容。

而且，在荀子的理解中，礼义的学习比诗书更为重要，“隆礼义而杀诗书”（《荀子·儒效》），王天海案：“隆，重也。杀，灭也。言以礼义为重，以诗书为次。”荀子认为比之礼义，诗书的学习当属次要。这是因为，在荀子看来，礼义是圣人所制的为人处世之规范，具有着明确的道德内容，是人成德成善的重要参照和学习内容。由于人本身不具有道德内容，就人之天性言会导向“恶”的结果，故而圣人才能制作礼义，以加于人之情性，使人之情性的发用合乎道，即“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。始皆出于治、合于道者也”（《荀子·性恶》），礼义是人成善成德的核心路径，为学的目的也在于通过礼义的学习以成善，故而，“学”之本必然是礼义而非诗书。

荀子在《劝学》中亦言：“不道礼、宪，以诗、书为之，譬之犹以指测河也，以戈舂黍也，以锥涂壶也，不可以得之矣。故隆礼，虽未明，法士也；不隆礼，虽察辨，散儒也。”王念孙云：“言作事不由礼法而以诗、书为之，则不可以得之也。故修身篇曰：‘由礼则治通，不由礼则勃乱提侵。’”²⁰以指测河、以戈舂黍、以锥涂壶皆是不可能做到的事情，荀子以此喻作事不

20 荀子著，王先谦撰，荀子集解 [M]. 北京：中华书局，2012：16.

由礼法而由诗书也是不能做到的，在荀子看来，以诗、书寻求人之成善成善是很难的，礼义才是最为关键的路径。“故隆礼，虽未明，法士也；不隆礼，虽察辨，散儒也。”“法士”与“散儒”也说明了“道礼义”与“以诗、书为之”的不同，王先谦案：“法士，即好礼之士。修身篇云‘学也者，礼法也，非礼，是无法也’，又云‘好法而行，士也’，皆可互证。下文‘散儒’杨注云：‘散，谓不自检束。’是以散儒为无礼法之儒，正与法士对文。”²¹王先谦引用了《修身》篇话语“学也者，礼法也，非礼，是无法也”，人之所学便是礼法，非礼则是无法，故“法士”便是好礼、有礼之士。而其结合杨倬关于“散”的解释，将“散儒”解释为“无礼法之儒”，此正与“法士”相对。故，隆礼者即使有所不明，却也是有礼之士，不隆礼者，即使察辨，也不过是无礼法之儒。有无礼义是人道德与否的标准，故不由礼义而由诗书，人不足以成善成德。

而且，在荀子看来，圣人所制作之礼之所以能矫饰人之情性、使其发用不为恶，是因为它是“道德之极”（《荀子·劝学》）、“人道之极”（《荀子·礼论》）。就“礼”之产生言，它是圣人为矫饰人之情性、使人之性之发用由恶转善所作，人之性的发用方式转化为善即是能够以合乎义而非利的方式进行发用，故而，基于此目的所制作出的礼义必然具有道德价值。

另一方面，荀子在《劝学》中写道：“礼者，法之大分、类之纲纪也，故学至乎礼而止矣。夫是之谓道德之极。”荀子将“礼”视为“法之大分、类之纲纪”，杨倬注云：“礼所以为典法之大分、统类之纲纪。类，谓礼法所无、触类而长者，犹律条之比附。”²²杨倬对于“大分”的解释并不明确，但其将“类”解释为“礼法所无、触类而长者”，王念孙进一步引用《王制》、《大略》篇的“有法者以法行，无法者以类举”说明“类”与“法”对文，乃是礼法中虽无、但可依据礼法中所有的内容比类而有的规范。王天海对此句的解释更为明确：“分，界也，限也……此言礼是法的最大界限，即法以礼为界，不得踰越也。类，事理也……荀书此二句正解释了礼的范围及重要

21 荀子著，王先谦撰，荀子集解 [M]. 北京：中华书局，2012：17.

22 荀子著，王先谦撰，荀子集解 [M]. 北京：中华书局，2012：12.

作用，故下文云‘学至乎礼止矣’。”²³王天海将“分”解释为界限，礼为“法之大分”即是礼为法的最大界限，这意味着礼笼纳着法。而其将“类”解释为事理，这虽与杨倞的解释略有不同，但无论是事理还是比类礼法而有的规范都指向行为处事之规范，“类之纲纪”皆说明了“礼”为行为处事规范之纲领纪要。不过，笔者更倾向于采用杨倞的解释，因为这种解释意味着，“礼”不仅笼纳了礼法部分、同时也包括了礼法之中不具有的内容，如此，“礼”乃是容纳万事万物之应当的存在，在这个意义上，“礼”才能真正作为“道德之极”。

荀子还在《礼论》篇中明确说明了“礼”之作用：

“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，贰之则丧也。礼岂不至矣哉！立隆以为极，而天下莫之能损益也。本末相顺，始终相应，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……故绳者，直之至；衡者，平之至；规矩者，方圆之至；礼者，人道之极也。”（《荀子·礼论》）

这一段所表达的中心含义，杨倞对于第一句话的注解即可概括之：“言礼能上调天时，下节人情，若无礼以分别之，则天时人事皆乱也。”²⁴荀子这一段话，说明了“礼”上可调节天时，下可节制人情，无论是天地还是人世，“礼”皆可发挥作用，其为万事万物之规范，规定了万事万物之所当宜。如果没有“礼”来进行调节和规范，那么天时、人事皆会发生混乱。从“礼”者治、安、存，不从“礼”者乱、危、亡。所以，下文中荀子才会借助言说绳为直之至、衡为平之至、规矩为方圆之至，层层递进，说明礼为人道之极。李涤生注解“人道之极”为“礼是人道中的最高指导原则”²⁵，绳墨为直之最高指导原则，为直之最高规范，衡为平之最高规范、最高指导原则，规矩乃方圆之最高规范、最高指导原则，而礼则人道、为人处世之最高规

23 王天海. 荀子校释 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 2005: 28.

24 荀子著, 王先谦撰. 荀子集解 [M]. 北京: 中华书局, 2012: 346.

25 李涤生. 荀子集解 [M]. 台北: 台湾学生书局, 1979: 429.

范、最高指导原则。正是由于“礼”统摄天时人事，包含着万事万物之所当宜，故而“礼”乃是人道之极、道德之极。

正由于“礼”为道德之极、人道之极，故而，“礼”方为人成德成善之必须学习的内容，也是人成德成善之核心途径，人需要通过学习礼义来掌握道德内容，进而心有所得而能在具体行为实践中自然地合乎礼义、合乎道德。因此，“礼义”乃是“学”的根本内容。

2.2 亲贤师

“学”的另一重要路径是“贤师”。“贤师”对于“学”之所以重要，是因为人无师则不足以明经明礼。

“学莫便乎近其人。礼乐法而不说，诗书故而不切，春秋约而不速。方其人之习君子之说，则尊以遍矣，周于世矣。故曰：学莫便乎近其人。学之经莫速乎好其人，隆礼次之。”（《荀子·劝学》）对于此句，各个注家皆将其中的“人”解作“贤师”。学习莫过于亲近贤师，礼乐虽“有法度而无解说”²⁶，诗书虽论先王故事但不切合于时世²⁷，春秋“文义隐约，褒贬难明，不能使人速晓其意也”²⁸。王天海案：“此上三句，皆言礼、乐、诗、书、春秋无师自学之难处，故上文云‘学莫便乎近其人’，其下文又云‘方其人之习’也。”²⁹此处对于礼乐、诗书、春秋的评论皆表明了其意难解，没有贤师、只是自学则难以理解，故而才需要亲近贤师。而亲近贤师的作用在于——“方其人之习君子之说，则尊以遍矣，周于世矣。”王天海案：“方，通仿、效也。”³⁰王先谦案：“习有积贯之义，非近其人则不能常习其说。”³¹即，亲近贤师，才能仿效贤师、常习其对于君子之说的理解，如此，则能“尊高而遍周

26 王天海. 荀子校释 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 2005: 34.

27 同上.

28 荀子著, 王先谦撰. 荀子集解 [M]. 北京: 中华书局, 2012: 14.

29 王天海. 荀子校释 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 2005: 35.

30 同上.

31 荀子著, 王先谦撰. 荀子集解 [M]. 北京: 中华书局, 2012: 14.

于世事矣”³²，即受到尊崇而能通于世事。

正是由于礼乐、诗书、春秋含义难解，需要有贤师的讲解，故而，“学”莫便于亲近贤师，跟从贤师学习君子之说。荀子甚至提出“学之经莫速乎好其人，隆礼次之”，杨倞注曰：“学之大经，无速于好近贤人。若无其人，则隆礼为次之。”³³“学”习没有比喜好亲近贤人更迅速的了，隆礼则在其后。在荀子看来，亲近贤师、跟随其学习比隆礼更为重要。

荀子还在《修身》篇对此有所说明：

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？礼然而然，则是情安礼也；师云而云，则是知若师也。情安礼，知若师，则是圣人也。故非礼，是无法也；非师，是无师也。不是师法，而好自用，譬之是犹以盲辨色，以聋辨声也，舍乱妄无为也。故学也者，礼法也。夫师，以身为正仪，而贵自安者也。（《荀子·修身》）这一段，不仅指出了“师”的重要作用，还言明了“礼”的重要作用，它清楚解释了为何人无师法则不足以成善成德。礼，是用来正身的，即使自身端正、合乎道德，师，则是用来正礼的，即明确礼之内容、帮助我们正确理解礼之意涵。无礼不足以正身，无师不足以明礼之为何。礼如何己身便如何，是情性安于礼；师如何说自己便如何说，是智虑等同于师³⁴，但此并非鹦鹉学舌般说，而是自己所说之内容、所理解之内容与老师的一致。情安于礼，智虑等同于师，则是圣人。这一部分说明了礼以正身、师以正礼，有师以正礼，才能正确理解礼之意涵，如此，才能正确学习礼义用以修身，故，成善成德，师、礼皆不可缺。

那么，为何师法皆不可缺呢？如果没有师法当是如何？此处随后的内容给出了答案。人如果不以师法为是，而好自用其智，则譬如盲者辨色、聋者辨声，乃妄为也。在荀子思想中，人必然有蔽，人之性必然发用为恶，而且，人自身又不具有道德礼义，故而，依靠人自身是不足以产生道德礼义

32 荀子著，王先谦撰，荀子集解 [M]，北京：中华书局，2012：14.

33 同上.

34 李涤生，荀子集释 [M]，台北：台湾学生书局，1979：34.

并依此而行的。故而，圣人才要制作礼义，而人由于自身不具有且不能够产生礼义，故而只能学习和遵从圣人制作的礼义，才能知道人当如何行为处事，否则行为并不足以合乎道德。而“师”则是用来保障人能正确认识和学习礼义的存在，有“师”，则礼义之意涵可明，如此才能学习到正确的礼义并能依从。因此，如果没有师法，而是人自用其智，则其创制的内容很难是真正的礼义，如同盲者分辨何者为红何者为绿一般，其不知礼义又如何能创制礼义？因此，对于不知礼义的一般人而言，他们只能通过对于圣人阐明的礼义内容进行学习，来习得礼义并依从行之。因此，师法二者乃成德成善之唯一路径，是不可或缺之存在。

三、“学”之方法

荀子之“学”并非徒学礼义之形式，使人空具礼义，而是要使人真正心有所得而体之于身，同时，这种对礼义的遵从并非只是一时，而要求始终，能够达至行为举止自然而然、不刻意努力即能合乎礼义。能够做到这两个方面，一方面离不开“思”，另一方面则离不开“积”、“习”之功，而且，还要避免不良环境之影响，需常居善俗之乡。

3.1 “学”与“思”

孔子之时便有对“学”与“思”关系的探讨，“学而不思则罔，思而不学则殆”（《论语·为政》），学习而不思考则会迷惘，思考但不学习则倦怠。刘宝楠曰：“子夏言‘博学近思’，中庸言‘博学慎思’，是学、思不可偏废，故此章两言其失。”³⁵“学”与“思”不可偏废，是自孔子以来的传统。只学无思则知识无法得其义，终无所得。《孟子·告子上》中亦有类似话语：“心之官则思，思则得之，不思则不得。”刘宝楠在解释中亦引用此语，认为《孟子》篇中的“不得”即《论语·为政》此句中郑玄所注的“无所得”之

35 [清]刘宝楠撰，高流水点校，论语正义[M]，北京：中华书局，1990：57.

意。学而无思则无所得。可见，在儒家看来，学习的过程中需要有“思”的参与，无“思”则不能有所得于心。另一方面，有思考却不学习，也不为孔子所认可，“正义曰：夫子言‘吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也。’又韩诗外传引：‘子曰：不学而好思，虽知不广矣。’是言徒思无益也。”³⁶刘宝楠引用了《论语》与《韩诗外传》中的夫子之言，进一步说明了，在孔子看来，终日之思无所益处，不如适当学习，只思考而不学习，虽然聪智却知识有限。

孔子这样看待“学”与“思”的关系很好理解。“学”是学习外在知识的过程，“思”则是内化、内省的过程。如果只学习而不思考，那么只有学习外在知识的过程，却无将这些知识进行内化、转变为自己知识的过程，这样一来，这些知识对于人来说，终究是外在的、而非为自己所拥有。如果只思考而不学习，那么只是自己独自思考，没有获得外在知识的过程，但个人的思考能力有限，只靠自身所能思考到的内容也是有限的，比之己之思，外在的知识更为广阔，终日静思，不如学习外在知识更能解己身之疑惑，故而，如果只思考而不学习，人能掌握的知识有限，不如由学所能获得的。

荀子在论及“学”时，同样继承了儒家“学”“思”结合的传统，他在《劝学》、《性恶》等多篇都谈及了“学”、“思”不可偏废。

“吾尝终日而思矣，不如须臾之所学也。”（《荀子·劝学》）此语当本于《论语·卫灵公》“吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也”。终日所思，不如须臾之所学，人之思有限，不及学之须臾。但在《荀子》文本，“学”有着比《论语》中更重要的意义。由于荀子认为人之性必然发用为恶，人自身不具有礼义，故而，人只能通过“学”而不可能单纯通过自身的“思”就能产生礼义。这与孟子的“心之官则思”存在着不同。在孟子看来，人可以通过自身“心”之“思”获得道德内容，但在荀子这里，人必须通过学习才能获得道德内容，仅靠自身的思考是无法获得。故而，“学”在《荀子》中有着更重的意义和价值。

36 [清]刘宝楠撰，高流水点校，论语正义[M]，北京：中华书局，1990：58.

但是荀子并不否定“思”的作用，他同样认为，在“学”的过程中，不可缺少“思”，“君子知夫不全不粹之不足以为美也，故诵数以贯之，思索以通之”（《荀子·劝学》），君子需要“思求其意”³⁷来贯通礼、乐、诗、书。只学无思，则所学内容不足以通达、明于己心。“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，参于天地矣。”（《荀子·性恶》）在荀子看来，人之学成、人能够通达天地，不仅需要“学”，还需要有“思”的参与，只有经过“思”，人之所学才能真正有所得于心，才能真正内化为自己的知识。在前文中我们提及，荀子之学是身心一体之学，不仅有身的参与，更需有心的参与，需要能够有所得于心进而体之与身。如果为“学”过程中没有“思”的参与，则所学之内容仍没有真正学得，其于己仍是外在的，不是内化于己身的知识，心内无有所得。故而，“学”的过程中必然需要“思”，无“思”则人不足以成“学”。

荀子继承了儒家自孔子以来的“学”“思”不可偏废之传统，并且，在其思想脉络中，“学”具有着比前人更为重要的意义和价值，而“学”的真正达成亦需有“思”的参与。

3.2 积累、专一与习俗

由“学”到有所成，不仅需要“思”的参与，同时还需要有着专一、积累以及习俗的影响。“故人知谨注错，慎习俗，大积靡，则为君子矣。”（《荀子·儒效》）人知道谨于注错、慎于习俗，进行深厚的积累，那么便能成为君子，这说明荀子重视习俗与积累在成德成善上的重要意义。其还在《性恶》篇中言：“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，参于天地矣。故圣人者，人之所积而致矣。”为学的同时，还要“专心一志，思索孰察，加日县久，积善而不息”，“思索孰察”即“思”，“专心一志”指向专一，“加日县久，积善而不息”则指向积累。荀子重视专一、积累以及习俗所具有的影响，并且，他尤为强调“积”

37 荀子著，王先谦撰，荀子集解[M]，北京：中华书局，2012：18.

的作用，提出“圣人者，人之所积而致矣”，将成圣与“积”直接相关联，足可见“积”对于荀子思想中人能成就道德实践的关键意义。

事实上，“积”之重要，不仅在于它本身在后天道德主体挺立中所具有的重要作用，更在于它与“专一”、“习俗”密切相关——专一与习俗之所以对成善成德具有重要意义，正因为它们关涉着“积累”之功。对此，首先需要对“积”之作用进行简要考察，进而分析“积”与“专一”及“习俗”之间的关联。

在《劝学》篇，荀子言：“学恶乎始？恶乎终？曰：其数则始乎诵经，终乎读礼；其义则始乎为士，终乎为圣人。真积力久则入。学至乎没而后止也。”杨倞对“真积力久则入”注曰：“真，诚也。力，力行也。诚积力久则能入于学也。”³⁸诚积而用力久则能入于学，“学”能真正得于己身，需要真诚积累、用力持久，这意味着，“学”不是一时一力之功，而在于长久地积累。荀子在《劝学》开篇即言“学不可以已”，学习不可以停止，此已说明“学”需要长久地用功、不可停止。荀子在后文亦言说了积累之功：

积土成山，风雨兴焉；积水成渊，蛟龙生焉；积善成德，而神明自得，圣心备焉。故不积跬步，无以致千里；不积小流，无以成江海。骐骥一跃，不能十步；弩马十驾，功在不舍。锲而舍之，朽木不折；锲而不舍，金石可镂。（《荀子·劝学》）

积土可成山，积水可成渊，而积善则能成德。行致千里是由每一小步积累而成，江海之大亦是由涓涓细流所积而成，弩马十日之驾亦可及千里马，其功在于不舍弃。如果在刻木时舍弃，即使是朽木也不可折断，如果能够不舍弃，即使坚硬如金石亦可镂空。此段文本明确阐明了积累之作用，小事小物如能有长久地积累，亦能达成引人注目的结果。此即“则小事之至也数，其县日也博，其为积也大；大事之至也希，其县日也浅，其为积也小。”（《荀子·强国》）小事常有，故其持续的时间也多，所能积累的也大；大事不常有，故其持续的时间也少，其所能积累的也小。这一句虽是在言“积微”的

38 荀子著，王先谦撰，荀子集解 [M]. 北京：中华书局，2012：11.

重要性，却点明了何以“积”有其功，“积累”不在于做大事，而在于长久的坚持，尽管所能为只有一点点，但每日皆做，长久下来也会积累为大，“积”之功正在于其时日的长久、在于日复一日的坚持，始终不停止、不止息地去做一件事情，如此，即使天资不佳，亦能因长久的坚持和积累而有为大之功。“积”是时日长久的坚持、积累，千里是由每一小步积累而成，江海亦是由小流汇成，“积”的力量在于聚少成多。

在人而言，亦是如此：“凡人有所一同：饥而欲食，寒而欲煖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所生而有也，是无待而然者也，是禹桀之所同也……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。”（《荀子·荣辱》）人皆有所同一，而为尧舜、为桀跖、为工匠、为农贾之不同则在于“注错习俗之所积”不同。在荀子看来，人天性无有不同，后天之发展不同在于其所积累的不一样，“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。”（《荀子·儒效》）积耨耕则为农夫，积斲削则为工匠，积反货则为商贾，积礼义则为君子，人“积”何则会在后天发展为何。故而，人如果想要成为君子，则必然需要积礼义，因为在“学”的过程中，必然需要“真积力久”才能有所得，而长久的积累也会由量变引发质变，“积善”而“成德”。

不过，需要注意的是，“积”是一个中性意义的词，所“积”可以是好、也可以是坏，“一家得周道，举而用之，不蔽于成积也。”（《荀子·解蔽》）此句虽是在说孔子不蔽于成积，却指出了“积”亦有坏之积，故而会称赞孔子不为成积所遮蔽。因此，便特别需要注意所“积”者何，前文中也有提及，为尧舜与为桀跖，其不同在于后天之所积，故桀跖亦是由后天积习所成。因此，要避免恶的积习，而择善进行积习，此即“人知谨注错，慎习俗，大积靡，则为君子矣”，谨慎于措置，慎重于习俗，而有广大的积靡，则为君子。正因所积可以为恶，故才要谨慎选择所“积”，如此则涉及到“专一”的问题。

荀子特别强调为学过程中的“专心一志”，在引文“锲而不舍，金石可

缕”句后面即是“螾无爪牙之利，筋骨之强，上食埃土，下饮黄泉，用心一也。蟹八跪而二螯，非蛇蟺之穴，无可寄托者，用心躁也。……行衢道者不至，事两君者不容。目不能两视而明，耳不能两听而聪。螭蛇无足而飞，梧鼠五技而穷”（《荀子·劝学》），荀子引用多种动物来说明“专一”的作用。长久的积累与坚持在一定意义上来说就是“专一”，荀子之所以强调专一，正在于只有专于一物才能进行长久的积累，即“并一而不二，所以成积也”（《荀子·儒效》），有所专一才能就此而有所积累，否则，如果有多个追求，则难以进行长久的积累，导致一无所得，即“心枝则无知，倾则不精，贰则疑惑”（《荀子·解蔽》），心有旁支而无所专一则会无知，有所贰则存有不解，故荀子强调“知者择一而壹”，而且是择道而壹。专心于“道”，则可积礼义而有所成。

“习俗”则更与“积”密切相关。“习俗”的作用在于通过环境对人潜移默化地产生影响，这正是通过日复一日之“积”而产生的作用。所以，在荀子看来，“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。”（《荀子·儒效》）注错习俗可以使“性”有所化，专一而不二而能成积。对于最后一句，杨倞注曰：“习以为俗，则移其志；安之既久，则移本质。”³⁹ 长久之习以为俗，如此则人之志移，以俗为志，安于此既久，则本质会有所改变，这其实正是由长久积累的量变到质变的结果。

荀子在《劝学》篇还特意阐述了习俗环境对于“性”的改变：

蓬生麻中，不扶而直；白沙在涅，与之俱黑。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，所以防邪辟而近中正也。（《荀子·劝学》）

蓬草生于麻之中，不必去扶它自能变直；白沙在泥土之中，会和泥土一起黑。兰槐之根虽为芷，乃人之所好之香草，但浸于溺中，君子与庶人俱有所恶，这并非是由于其本质不美，而是由其所浸泡的环境导致的。习俗环境使得事物自身之性发生变化，此亦是“积”之功。而且，习俗环境也有好坏之

39 荀子著，王先谦撰，荀子集解 [M]. 北京：中华书局，2012：143.

分，即“无国而不有美俗，无国而不有恶俗”（《荀子·王霸》），故而，荀子才会特别强调，“君子居必择乡，游必就士，所以防邪辟而近中正也”，君子之住所需要择乡，出门在外必须亲近贤士，这是为了防止邪辟之坏影响而近于中正之好影响。

专一和习俗皆与“积”密切相关，而“积”本身之于成善成德至关重要，故而，荀子会将圣人之成归于“所积而致”。“积累”、“专一”与处于“美俗”中是为学之必须方法，对于人之成善成德、进行道德实践具有重要作用。

“思”与“积”“习”是荀子之学的重要为学方法，通过“思”，人之所学才能真正有所得于心，真正内化为自己的知识，“思”是将外在知识转化为内在德性的重要一步。而“积”“习”工夫则是通过长久的积累，量变引起质变，从而能够“积善”以“成德”。荀子关于为学方法的规定亦可见，他所劝之学的是能够帮助人养成内在德性、成德成善的学问。

四、“学”之成

荀子在《劝学》篇的最后一段详细论述了“学”之成为何，“学”之成应是“善学”，而“善学”则要求所学的全、尽、粹，而由“善学”所能达到的状态，则是能够始终如一地“一于仁义”。

4.1 “善学”与“一于仁义”

《荀子·劝学》篇的最后一段说明了“学”之成应为何：

百发失一，不足谓善射；千里颠步不至，不足谓善御；伦类不通，仁义不一，不足谓善学。学也者，固学一之也。一出焉，一入焉，涂巷之人也；其善者少，不善者多，桀纣盗跖也；全之尽之，然后学者也。君子知夫不全不粹之不足以为美也，故诵数以贯之，思索以通之，为其人之处之，除其害者以持养之。使目非是无欲见也，使耳非是无欲闻也，使口非是无欲言也，使心非是无欲虑也。及至其致好之也，目好之五色，

耳好之五声，口好之五味，心利之有天下。是故权利不能倾也，群众不能移也，天下不能荡也。生乎由是，死乎由是，夫是之谓德操。德操然后能定，能定然后能应。能定能应，夫是之谓成人。天见其明，地见其光，君子贵其全也。（《荀子·劝学》）

这一段可划分为三个部分，第一部分至“全之尽之，然后学者也”，此部分主要在言说“善学”为何，即“学”最终所应达到的好学问应当是怎样的。第二部分至“除其害者以持养之”，此部分是在言为达到“善学”，人应当如何做。第三部分至“君子贵其全也”，此部分说明了人在得“善学”后所达到的状态。第二部分内容前已有过说明，此处不再赘述，在此着重看荀子所理解的“善学”与人得“善学”后所达到的状态，这两部分揭示了荀子所理解的“学之成”。

首先，就“善学”言，荀子先借百发失一不可谓善射，路行千里却有一小步没有到达不可谓善御来说明，“善”在于全之、尽之，无所遗漏，故“善学”笼统而言，应是后文“全之尽之，然后学者也”“君子知夫不全不粹之不足以为美也”，即应是“学”之全、尽、粹。具体而言，则是“伦类不通，仁义不一，不足谓善学”，杨倞注云：“通伦类，谓虽礼法所未该，以其等伦比类而通之。谓一以贯之，触类而长也。一仁义，谓造次不离，他术不能乱也。”⁴⁰不能通于伦类，即对于礼法中所没有的内容不能比类旁通，前文有言“礼，法之大分、类之纲纪也”，礼也包含着比类礼法而有的规范，若不能通于伦类，则说明礼有未尽，则不足以称为学之“全”、“尽”，同样，“仁义不一”，即不能一于仁义，按照杨倞的解释，即他术可以乱仁义，如此，则为学不精，故一于仁义、造次不离才可谓“学”之粹。因此，“善学”便是指学之全、尽、粹，具体表现当是通于伦类、一于仁义。

相应地，由此“善学”，人所应达到的状态便是“使目非是无欲见也，使耳非是无欲闻也，使口非是无欲言也，使心非是无欲虑也……是故权利不能倾也，群众不能移也，天下不能荡也”，耳目口心皆专一于礼义，无其

40 荀子著，王先谦撰，荀子集解[M]，北京：中华书局，2012：18.

他杂欲杂念，权力、群众、天下皆不能倾、移、动摇其为学之信念⁴¹。如此，生死皆能由乎礼义，杨倞注云：“死生必由于学，是乃德之操行。”⁴²从生到死皆能始终如一地由乎礼义，足可见其德之操守。此正是“一于仁义”。“德操然后能定，能定然后能应”，杨倞注曰：“我能定，故能应物也。能定能应，夫是之谓成人。”⁴³德有操而人内心能有所定，即定于德，内能定而外能应物，关于“应”，熊公哲解释为：“能应，谓能以有定应无定，以礼法所有，应礼法所无。”⁴⁴王天海案：“定，信念坚定。应，应变万物也。”⁴⁵综合他们的解释，我们可知，内定于德，则外能以内之所定而应变万物，以礼法所有应礼法所无，此正是“通于伦类”的表现。能够内有所定而外应变万物，则谓之“成人”，熊公哲曰：“成人，即全之尽之之学者。”⁴⁶王天海案：“成人，心智完全成熟的人。”⁴⁷即，在荀子看来，学有所成，达到全之、尽之、粹之的状态是“学”的完成，而由此具有的内能定而外能应变物则是“人”的完成，如是，“人”完完全全能够定于礼义、一于礼义而通于伦类。这种状态正是“君子贵其全”之“全”的状态，杨倞注：“君子则贵其德之全。”⁴⁸定于礼义、一于礼义、通于伦类正是“德之全”，是人真正、完全的成德成善。

4.2 由礼义之“学”到道德实践

在荀子看来，礼义之“学”工夫并不是单纯为人提供道德知识、使人获得道德内容，而是由礼义之“学”人可修养自身、成德成善。为学的种种工夫可以帮助养成人自身的德行操守，而不仅仅只是知识上的提供，这样的德行操守是真正的道德主体的养成，如此，人可真正有道德之实践。

在前文中已反复提及，尽管荀子认为人应当学礼义、遵从礼义，但他并

41 王天海. 荀子校释 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 2005: 45.

42 荀子著, 王先谦撰. 荀子集解 [M]. 北京: 中华书局, 2012: 19.

43 同上.

44 王天海. 荀子校释 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 2005: 45.

45 同上.

46 同上.

47 同上.

48 荀子著, 王先谦撰. 荀子集解 [M]. 北京: 中华书局, 2012: 19.

不是要人只学习礼之威仪、仪式，荀子注重对于礼之义的学习和理解。如前所述，“君子贵其全”、“善学”之全与尽，它们皆强调人需要通于伦类，即使礼法无有也能比类礼法而应变万物，故而，仅仅是对礼之威仪、仪式的学习不可能做到这一点。荀子在《非十二子》中明确表达了反对只学圣人威仪的问题，即其所说的“禹行而舜趋，是子张氏之贱儒也”，杨倞注曰：“但宗圣人之威仪而已矣。”⁴⁹荀子认为子张氏之儒仅学圣人之威仪，而于礼义之具体意涵不求理解，如此是仅学形式而不求其意，故荀子将之贬称为“贱儒”。在荀子看来，礼义之“学”的工夫真正的达成，应当是人理解礼义之具体意涵，明白礼背后之“理”、之“道”，这就要求人不是仅学仪式、威仪等形式上的内容，而是需要能真正把握到义理上的内容。

从前文中我们也可看出，荀子将礼义之“学”视为身心一体之“学”，需要有心的加入、需要有思的参与，要求着对于礼义意涵的体悟和理解，礼义之学是心有所得而体之于身，而非仅仅是威仪、形式的学习。故而，通过贤师的指导、礼义的教化，以及主体自身的学、思、积、专一等工夫，荀子之“学”可达成人内心对于礼义的自然体得，使外在礼义化为主体自身之道德，进而人能出于己身之道德而自然拥有道德行为。如此，则有人之合乎礼的道德实践。

结语

在本篇文章中，笔者对礼义之“学”如何能帮助人养成内在德性、成德成善，进而能进行道德实践进行了详细考察。从全文的考察可以看出，荀子所言的礼义之“学”的工夫，不是单纯地使人获得道德知识与道德内容，更重要的是，“学”与“积”工夫能够帮助主体真正将道德内容得之于心、进而体之于身。由于在荀子看来，人本身并不具有与生俱来的礼义等道德内容，故而，必须通过外在学习圣人所提供的礼义规约才能掌握道德内容，否

49 荀子著，王先谦撰，荀子集解[M]，北京：中华书局，2012：103。

则，即使人有求正之诚心，有着对于道德的追求，亦不足以为善。正是由于荀子认为人本身不具有道德内容，礼义之“学”与“积”在荀子思想中才尤为关键和重要，比之孔孟，其所强调的为“学”工夫，在主体成善成德、成就道德实践过程中具有更为重要的意义与作用。

在荀子看来，礼义之“学”首先是对礼义的学习，由于人天生并不具有礼义之内容，故而必须通过学习由圣人所制定的礼义法制才能知晓具体的道德内容。而在学习礼义时，需要有贤师的指导，如此才能真正理解和把握礼义的具体意涵，而不是自己独自学习或只学习礼义外在的形式。在此基础上，个人还需要“学”“思”结合，只思考不学习，在荀子看来人将无所不得，因为人本身并不具有天生的礼义知识，因此纯靠自我之“思”并不足以知晓礼义，而只学习不思考，则会导致人无法将外在的礼义内化为自己所知，那样的礼义知识仍然是外在的。只有“学”“思”结合，人才能真正做到把外在的礼义知识，真正内化为己身所具所秉。这个内化、获得过程，积累之功、专一之志皆不可或缺。“一于礼义”的学习，择善俗之地而生活，从而帮助“学”之主体逐渐将外在礼义内化为主体的行为习惯，从而不让不合乎礼义的行为因素影响到自身。就这样，通过学、思、积、一、习等具体为学工夫，人最终可以达到对于善的全、尽、粹。

由此可见，荀子对于人的关乎礼义的为学工夫，强调的并非是主体获得道德知识、道德内容，而是如何帮助人真正能将道德内容得之于心、进而体之于身，达到“化性”的境界。以往学界在讨论荀子之“学”时，常常仅论述到荀子之“学”是对礼义进行学习，或者阐述了荀子认为通过“学”可以成圣、成德，但对人具体是如何通过“学”养成内在德性这一点，论述的并不充分，甚至会有部分学者只说明荀子之“学”是对道德知识、礼仪仪式的学习，而没有言及通过学习外在的道德知识如何能养成内在德性，由此，也造成了一些学者认为荀子之“学”并不能使人具有内在德性。而本篇文章通过以上对荀子之“学”的目标、路径、方法、所成的论述，阐明了荀子的礼义之“学”，如何能使人将外在的道德知识内化为内在德性，进而真正出于内心之所在而自然践行礼义。通过荀子的礼义之“学”，外在的礼义规范能

够内化为主体自觉且自然的心理意识和行为习惯，人逐渐养成身心道德，主体道德人格不断得到涵养，这一点是值得我们再次认识的。

参考文献

- 1 李涤生. 荀子集释 [M]. 台北: 台湾学生书局, 1979.
- 2 [清] 刘宝楠撰, 高流水点校. 论语正义 [M]. 北京: 中华书局, 1990.
- 3 (魏) 何晏注, (宋) 邢昺疏: 论语注疏 (十三经注疏) [M]. 北京: 北京大学出版社, 2000.
- 4 王天海. 荀子校释 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 2005.
- 5 荀子著, 王先谦撰. 荀子集解 [M]. 北京: 中华书局, 2012.
- 6 牟宗三. 荀学大略 [A]. 廖名春. 《荀子二十讲》[M]. 北京: 华夏出版社, 2009.
- 7 李记芬. 荀子成人思想研究 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2021.
- 8 陈默, 王汉礼. 荀子论“学” [J]. 理论界, 2011(02): 155-158.
- 9 谢耀亭. 学以致道: 荀子学论探赜 [J]. 孔子研究, 2018(06): 63-71.