

荀子“虚心”说探赜

许骁

复旦大学哲学学院

摘要:以用言之,荀子言“虚”非是要“破除成见”,而是在主张含蓄旧识的同时纳受新知,表达为“积学”的修养要求;以体言之,“虚”点明了心之无尽藏的特征,为“积学”的实现奠定了内在依据,并且“虚心”不仅仅是一种有待填入内容的能力,而已然表现出现成的活动性;以“人禽之辨”、“虚壹之分”、“心性之间”观之,“虚心”说反映了荀子对于人(心)之自在价值的肯认,徒有“虚心”虽不足以成善,但又为善所必需,更重要地是,“虚心”说反映了人在历史脉络之中的自我生成,构成了荀子人论的一个独特理解与重要面向。

关键词:虚心、积学、虚与壹、人的自我生成

Abstract: In terms of function, Xunzi's speech about "Xu"(虚) does not mean "break prejudices", but to claim that accepting new knowledge while retaining old knowledge, and express "Ji Xue"(积学) as the requirement of self-cultivation. In terms of function, "Xu"(虚) points out the characteristics of the endless storage of the mind, and lays the internal basis for the realization of "to accumulate and to learn", and "Xu"(虚) is not only an ability to be filled in, but has already manifested itself. From the perspective of the discrimination between humans and beasts, "Xu"(虚) and "Yi"(壹), "Xin"(心) and "Xing"(性), the theory of "Xu Xin"(虚心) reflects Xunzi's recognition of the self-worth of human, and "Xu Xin"(虚心) alone is not enough to accomplish goodness, but it is necessary for goodness, and more importantly, it reflects the self-generation of human beings in the historical context, and constitutes a unique understanding and important aspect of Xunzi's theory of human beings.

Keywords: "Xu Xin"(虚心), To accumulate and to learn, "Xu" and "Yi"(虚与壹), Self-generation of human beings

荀子论“虚”主要集中于《解蔽》篇对“虚壹而静”的阐发:

人何以知道?曰:心。心何以知?曰:虚壹而静。心未尝不臧也,然而有所谓虚;心未尝不满也,然而有所谓一;心未尝不动也,然而有所谓静。人生而有知,知而有志;志也者,臧也;然而有所谓虚;不以所已臧害所将受谓之虚。心生而有知,知而有异;异也者,同时兼知之;同时兼知之,两也;然而有所谓一;不以夫一害此一谓之壹。心,卧则梦,偷则自行,使之则谋;故心未尝不动也,然而有所谓静,不以梦剧乱知谓之静。未得道而求道者,谓之虚壹而静。(《荀子·解蔽》)¹

¹ 对《荀子》的引用皆出自王先谦:《荀子集解》,沈啸寰,王星贤点校,北京:中华书局,1988年。

前人多将荀子所论“虚”目为认知或修养方法²，而未尝注意到“虚”更多地是就“做工夫处”，即对心自身的描摹与指称。本文对“虚”的考察将依循“心知”并进至“心性”的理路，以展现“虚心”在构成荀子人的概念中所具有的意义与作用。³

一、“积”：对“虚心”之用的了解

何谓“虚”？用荀子自己的话来说：“不以所已臧害所将受，谓之虚。”此说并无玄奥可言，而学者落实在认识或修养方法上的解说也不能说有何错谬。但是，出于对概念之分际辨析不清，以及在文本释读上缺少整体视野之故，相关问题并未得到真正清楚的说明。

“人生而有知，知而有志。”联系荀子同篇对“以知”和“可以知”的区分（“凡以知，人之性也；可以知，物之理也”），这里“生而有知”的“知”当然不是说人生下来就具有“可以知”或“所知”，即现成的知识，而是就“以知”，即认识主体的功能（或曰“认识功能”）言之。对于“知而有志”，冢田虎指出：“志音誌，记也。言人有知而所记忆。”梁启雄亦认为：“志，是‘识’古文。《周礼》注：‘识，记也。’”⁴我们暂且将“志”理解为人的“记忆功能”。

“志也者，臧也。”这似是在说“志”就是“臧”，杨倞注曰：“臧，读为藏，古字通，下同。言心未尝不苞藏”，从下文“所臧”的说法来看，“臧”与“志”还略有不同，前者是对后者的活动或作用的描述，其字面意思是保存、储藏，表现为对某种事物的进一步内化。不过，“志”与“臧”还并不就是“知”的全部，从下文“所已臧”与“所将受”的相对来看，则在进一步内化（“臧”）之前还须有一个从外到内的接受环节（“受”），二者构成了“知”的完整过程。“臧”与“受”的动向虽有不同，但其皆以“可以知，物之理也”为对象，因此，“所臧”与“所受”又皆是“所知”。

那么，“所已臧”说的就是心业已形成的旧识，而“所将受”则是指心尚未获得的新知⁵，“不以此害彼”这一否定句式则务在说明某种修持上的禁律。以此观之，作为以“知道”为目的的修养方法，荀子言“虚”旨在教人避免旧识对摄取新知的妨害。如此理解似并无不妥之处。

依笔者之见，“虚”确乎是关涉着一段工夫，表达了某种修习要诀，但是，严格来讲，“虚”本身却并不就是对某种规范的表达，而毋宁说与“生而有知”、“知而有志”一样，是对人心的描摹兼指称。在辨明这一点并进一步分析其内涵（这一部分内容我们留待第二节处

² 如梁启超即认为：“本篇为荀子心理学。其言精深而肃括，最当精读，且应用之于修养。”参见梁启超：《要籍解题及其读法》，长沙：岳麓书社，2010年，47页。

³ 与本文密切相关的另一论题是荀子论“虚”与先秦道家的关系，前人多重其授受而忽略了创新改造的一面，这一定程度上导致了对荀子论“虚”的理解乃至《解蔽》篇释读上的偏隅。下文将对相关问题做出进一步的说明，读者可参见脚注9。

⁴ 转引自王天海：《荀子校释》，上海：上海古籍出版社，2005年，第849-850页。

⁵ 熊公哲释曰：“所已臧，过去之所记忆。所将受，未来之所接受。”参见熊公哲：《荀子今注今译》，台湾商务印书馆，1990年，430页。

理)之前,我们不妨先对“虚”所指向的工夫做一重新考察:

不同知识之间难免会产生纠结、龃龉乃至对抗,此一矛盾首先发生在旧识与新知之间。获得在先的知识因其最初的适切性而得以在人心中占据一席之地,时过境迁,旧识因其为旧而愈得以巩固,并与对新知的渴求发生冲突,阻止着对于后者的纳受。这正是荀子强调“不以所已臧害所将受”的用心所在。不过,若荀子言“虚”止于使已知不加害未知,那么,似乎最有效便捷的办法就是扫清习见,还他一个空明澄澈之心,即所谓“破除成见”云云,而这也正是不少学者的理解方式⁶。果如是耶?

前文已指出,“受”、“臧”的各自侧重有所不同,前者表示心对未知的接受,后者表示心对已知的贮藏,二者共同构成一次完整的认识过程。不过,在荀子看来,“心未尝不臧也”,亦“未尝不动也”,置其于连续的、长期的认知过程中,则不难看出,随着时间流逝,“将受”即是“将臧”,有待志之于心,而“将臧”又必转化为“已臧”,新知一刻不停地转变为旧识。易地而处,如对“虚”的理解仅仅停留在“不以已臧害将受”的一面,则“将受”(同时也是“已臧”)最后宿于何处仍然是一个待解之谜。如更进一步,因所知为旧即视若敝屣,则心知之灵将困于一次性的认识过程中,其与“受”的区别又该从何谈起?而知本身亦将立不住,以至于流为随用随取、随取随弃的愚人。以此观之,则“已臧”与“将受”之间必不能是非此即彼的关系,在“不以已臧害将受”之外,须同时包含“不以将受害已臧”的另一面。⁷

知识的新旧之争同时也表现为新知对旧识的不容。诚然,旧识可能在一定程度上妨碍新知的摄入,但这并不意味着我们就要“涤除玄览”,“忘其所以”。旧识本身并不因其为旧而完全失去存在的意义⁸,毋宁说,对于旧识、新知各自价值的辨识与择取及其进一步对行为的规范首先应以心的包容广纳为前提。而所谓“破除成见”云云,乃须以一价值设准之确立为先,然荀子之论“虚”,更突出的是知识的新旧之争而非善恶之辨。

不过,“已臧与将受的两不相害”仍然是一种否定性的言说方式,而有待予以正面的诠释转换。⁹“两不相害”的说法似乎更侧重于对被予之物(将受)的接受,或对现有之物(已臧)

⁶ 如杨倞注曰:“见善则迁,不滞于积习也。”王天海认为:“虚者,空也,指排除杂念。”参见王天海:《荀子校释》,上海:上海古籍出版社,2015年,833页。台湾学者潘小慧亦称:“所谓‘不以所已臧害所将受谓之虚’,与其解释成接受新知识的能力,毋宁解释成突破既有知识(旧识)或经验的成见,不使其妨害新知接受的一种能力。”参见潘小慧:《荀子的“解蔽心”——荀学作为道德实践论的人之哲学理解》,《哲学与文化》廿五卷第六期,1998.6,pp.516-536。

⁷ 当然,学者虽未尝辨微至此,但在言说之间已透露出对荀子言“虚”之两面的察识。以英译本《荀子》为例,王志民(John Knoblock)将“不以所已臧害所将受”译为“Not allowing what has previously been stored to interfere with what is being received in the mind”,“interfere with”常常用来表示前者对后者的单方面干扰,但亦有“对立,抵触”的用法,在此表示“不使两者相扰”。参见John Knoblock, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*. Vol. III: Books 17-32, Stanford, California: Stanford University Press, 1994, p.104.

⁸ “所已臧”或旧识之不可害?如对心之“征知”功能而言,若无旧识可征,则无从考验新知的是非然否(参见《正名》篇相关讨论);此外亦可由荀子对历史知识的重视以见之,不过这一点却须于荀子言“壹”中方能得到确解。读者可参见东方朔:《“先王之道”与“法后王”——荀子思想中的历史意识》,《复旦学报》(社会科学版),2011年第6期,第45-54页。

⁹ 不止于否定式的言说而务在给出正面的转换是我们释读“虚”(及“虚壹而静”乃至整部《解蔽》篇)的基本方法,而这样一种方法则取决于我们对荀子思想的整体把握。以“儒道关系”的视野观之,我们认为,荀子虽受到了道家的影响,但就其思想内核而言,则仍然属于儒家之正学,本文正是代表了这样一种诠说的努力。在笔者看来,《解蔽》篇的道家成分更多地限于“言辞”的躯壳之上:除了对“虚”、“静”概念的假借

的容纳，人之于知表现为一种顺受或守成的姿态，但在笔者看来，“虚心”之用必不止于此，而务在主动吸取，日益精进，受之又受之，臧之又臧之¹⁰。揆诸他篇则不难发现，此即荀子屡言之“积”：

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。（《荀子·劝学》）

故积土而为山，积水而为海，旦暮积谓之岁。至高谓之天，至下谓之地，宇中六指谓之极，涂之人百姓，积善而全尽谓之圣人。彼求之而后得，为之而后成，积之而后高，尽之而后圣。（《荀子·儒效》）

小事之至也数，其县日也博，其为积也大。（《荀子·强国》）

荀子以“为积”晓谕世人。为积者不惟不满足于现有，而必以成其弘阔规模为鹄的，又不弃涓流，加日县久，积学不息，以终成其大。¹¹

总之，“虚”并不意味着要以“所将受”来淘汰“所已臧”，而是同时包含了“不以所将受害所已臧”的一面，并且，荀子言“虚”不仅仅是以其作为处理知识新旧之辨的方法要领，而是同时表达了勤勉进取、积学不倦的工夫要求，一切知识兼取并蓄于虚心之中，表现出一种层累增长的知识图景。不察乎此则不足以体贴荀子屡言“积”的用心，亦不足以论“虚”之中见广而发微。

二、“虚心”的内涵

“虚心”之用唯有在荀子言“积”处才能得到恰适的理解，然而，须加辨明的是，“虚”却并不是“积”，而是对心的指称与描摹，这不仅合乎荀子对“虚”的界说，也有助于我们借由“虚心”以增进对荀子之于人的了解。在此基础上，本节将进一步指出：“虚”点明了心之无尽藏的特征，为“积”的实现奠定了内在依据，更重要地是，“虚心”不仅仅是一种有待填入内容的能力，而已然表现为“积学不息”的活动状态。

逻辑上来说，从对任意规范的倡言中都可推出宿之于人的某种材能作为此一规范的可能基

外，还表现为在否定性的语境下阐述“虚壹而静”，这种以“不以X害X”句式为代表的言说方式或“话术”正是承自道家（所谓“不为而成”）。此外，《解蔽》篇本身的修辞风格也给我们带来了一些麻烦——比如，由于荀子在论“静”时所说的“不以梦剧乱知谓之静”不容有反向或双向的解说（即不能说“不以知乱梦剧”），出于保持句式齐整的考虑，荀子在论说“虚”时只能说“不以所已臧害所将受”，而不将“不以所将受害所已臧”和盘托出。这意味着我们在诠释荀子之论“虚”乃至《解蔽》篇时要适当地采取一种“依义不依语”的基本方法：对于只说一面的话，要道出其另一面；对于否定性的话，要转化为正面性的解说。当然，这里所说的“不依语”指的是不拘于眼下的只言片语，而“依义”终要揆诸荀书之中更能条理通贯地呈现出荀子思想全貌的文本。

¹⁰ 何艾克（Eric Hutton）将“虚”释为“receptiveness”，显然更侧重“敛收”而不是“吸取”。参见Eric Hutton, *Xunzi: The Complete Text*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2014, p.228.

¹¹ 须稍加分辨的是，“积”与“学”还有所不同。所谓“学也者，礼法也”（《荀子·修身》），“学”以礼义法度为对象，而“积”却不限于此，然则，“积”又须止于此。关于二者之间的关系我们留待第三节进一步讨论。而在本文多数情况下，我们不加区分地使用“积”与“学”。

础。不过，荀子以“虚”言心确有其据，而非得自我们的推理。首先，第一节已经指出，在“虚壹而静”的语境下，“知”与“志”皆是就人生而有的“认识功能”言之，那么，与之相对的“有所谓‘虚’”也应该落在人即“以知”的层面来理解，而非仅对某一“可以知”的表达。其次，参照“谓之”与“之谓”的区分¹²，在“谓之虚”一句中，荀子并未着意定义“虚”，而是旨在给出一种解释性的说明，这表明“不以所已臧害所将受”不等于“虚”，而毋宁说是“虚心”的一种活动或作用。最后，《解蔽》篇以外，《天论》篇有一处以“之谓”句式论“虚心”的文字更能帮助我们澄清“心”与“虚”的关系：

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。（《荀子·天论》）

对于“心居中虚”，李中生认为，这里的“虚”同“墟”，表示“处所、位置之义”，梁启雄注曰：“中虚，是名词，指人体上的胸腔。”¹³似是仅将“中虚”作为心之居所的方位与结构，而杨倬则明确指出“中虚”与其宰制地位相关：“心居于中、空虚之地，以制耳目鼻口形之五官。”“中虚”当然不仅是一个地理学或解剖学上的说法，而是旨在表明心的性质或作用，正是此一性质，奠定了心之作为天君的地位¹⁴。总之，“虚心”虽以“积学”为用，但“虚”不等于“积”，而是对“虚心”自身的指称，同时也刻画了心的某种特性。那么，“虚心”表现为何种性质与作用呢？

关于“虚”字，《说文·丘部》释曰：“虚，大丘也。”徐灏指出：“虚为大丘，即所谓四方高中央下者，故引申为虚空之称。”¹⁵由此引申出器物的“中空”性质，与“盈”、“实”相对，在早期文献中多用于表示土地、库府的匮乏，后又与“无”并论，表示德行之不足，如“亡而为有，虚而为盈”（《论语·述而》）、“有若无，实若虚”（《论语·泰伯》）等说法。道家则从正面倡言“虚”并予以概念化：首先，对于“器之虚”，如“埏埴以为器”、“户牖以为室”，老子称道其“无之以为用”的一面，“凡有之为利，必以无为

¹² 戴震指出：“古人言辞，‘之谓’、‘谓之’有异：凡曰‘之谓’，以上所称解下，……凡曰‘谓之’者，以下所称之名辨上之实。”参见戴震：《原善 孟子字义疏证》，章锡琛校点，北京：古籍出版社，1956年，48页。

¹³ 转引自王天海：《荀子校释》，上海：上海古籍出版社，2015年，682页。

¹⁴ 如何来理解心的“中虚”性质与其“天君”地位之间的关系？所谓“好恶喜怒哀乐臧焉，夫是之谓天情”，“天情”藏于何处？显然正是天君之心。“知”与“情”虽殊，但联系“心未尝不动也，然而有所谓静”的说法，正如同虚心之于所臧、受，天君之心之于情感也具有容藏即息止的作用。此外，关于“中”字，郭店《老子》有“虚”、“中”并言的说法：“至虚，恒也；守中，笃也。万物并作，居以观复”，廖名春先生释曰：“‘中’为‘冲’字之借，而‘冲’之本字为‘盅’，故可训为虚，与上文‘虚’义同。”（参见《郭店楚简老子集释》，彭裕商，吴毅强编，成都：巴蜀书社，2011年，249页。）《说文》亦云：“盅，器虚也。”因此，笔者认为，“中”作为天君所居之位，并非表示空间意义上的“中间”，或政治意义上的“统领”，而是义同于“虚”，皆作为对心之特性的刻画。

¹⁵ 参见徐灏：《说文解字注笺》，《续修四库全书》二二五·经部·小学类，《续修四库全书》编纂委员会编，上海：上海古籍出版社，2002年，153页。

用”¹⁶。由此出发，可以想见的是，就“虚心”何以能用，即积学何以可能的问题而言，如欲在迎新知的同时亦宽宥旧识，则不得不考虑心的容量问题，若心之收容能力弱，则虽欲全有而必不得也。因此，“虚心”首先作为“容器”，因其具有中空的性质，故能发挥受臧的作用。正如同从“涂之人可以为禹”到“可以知仁义法正之质”（《荀子·性恶》）的推见，所谓“积也者，非吾所有也，然而可为也”（《荀子·儒效》），人固无所积，但以“虚心”作为凭资，则可以为积。更进一步，唯有使此心具备“收藏之无限量”，方能使“积学不止”得以可能。这构成我们对于虚心之特性的第一层了解。

不过，荀子言“虚心”却不止于此。容器虽以“无”为用，然亦离不开“有”的框束，或许正是考虑到了这一点，老子不许之以“虚”。在老子那里，“虚”不同于相生相见的有无之物，而是对道自身的指称：“天地之间，其犹橐籥与？虚而不屈，动而愈出”。¹⁷更重要地是，正因其为虚，道才能够创生、畜养万物而无所屈竭。在笔者看来，荀子立“虚心”一说自是与老子旨趣大异，相比于道的畜养万物，心的活动方式更多地表现为索取、纳受、积累、进学，不过，在因其为虚故而具有现成的活动性这点上，心与道并无不同，二者并非静态的存有，而是持续地发用着。¹⁸

关于这一点，除思想史提供的线索外，我们还可以从荀子有关“性”的言说中得到进一步确证：

凡人之欲为善者，为性恶也。夫薄愿厚，恶愿美，狭愿广，贫愿富，贱愿贵，苟无之中者，必求于外。故富而不愿财，贵而不愿势，苟有之中者，必不及于外。用此观之，人之欲为善者，为性恶也。今人之性，固无礼义，故强学而求有之也；性不知礼义，故思虑而求知之也。然则性而已，则人无礼义，不知礼义。（《荀子·性恶》）

郭沫若曾认为这段话是“从心理上来证成性恶说的合理”，但“苟有之中者，必不及于外”并不符合经验事实，是最薄弱的论证。¹⁹不过，柯雄文（Antonia Cua）认为，在增加了一个限定条件后，这一命题是可以成立的：“如果我渴望并寻求一个对象X，假设我清楚地知道X（即是说，X可通过某种描述指明其所是），那么除非我不拥有X，否则不能说我希望并寻求X。”²⁰柯雄文的意思是，所谓“富而不愿财”说的是不再以既有的财富为足，但并没有否定

¹⁶ 参见《老子道德经注校释》，王弼注，楼宇烈校释，北京：中华书局，2008年，1页。

¹⁷ 参见《郭店楚墓竹简》，荆门市博物馆编，北京：文物出版社，1998年，112页。又如今本《老子》第四章：“道冲而用之或不盈”，第四十五章：“大盈若冲，其用不穷。”王弼注曰：“满以造实，实来则溢。故冲而用之又复不盈，其为无穷亦已极矣。”

¹⁸ “道之虚”与“心之虚”的对言将我们引向另外一个问题：虚心来自何处？性（天）耶？心（人）耶？我们将在第三节讨论相关问题。

¹⁹ 郭沫若：“‘无之中者必求于外’，可以说是例外比较少的原则。‘有之中者必不及于外’，便差不多只是变例。照常识来说，有的贪多，实比无的求有，是更普遍的现实……所谓‘富而不愿财，贵而不愿势’。但是世间上有几位这样的富贵人呢？就是荀子自己不是在慨叹世上的人在‘愚以重愚，暗以重暗’（《成相》）的吗？所以用这样一半以上缺乏原理性的假说来做大前提以导出性恶说，那是大成问题的。”参见郭沫若：《十批判书》，《郭沫若全集》历史编第二卷，北京：人民出版社，1982年，220页。

²⁰ 参见A. S. Cua, *The Quasi-Empirical Aspect of Hsün-Tzu's Philosophy of Human Nature*, *Philosophy East and West*,

“富而愿愈富”，即人在更多财富面前仍然感受到一种匮乏。既然如此，则“无之中”能否得证的关键就在于“求于外”是否成立，换言之，人之求有、求知是否为一件普遍的事实？另一方面，即便“苟有之中者，必不及于外”可以得证，此一式子的反命题，即“苟无之中者，必求于外”（也即下文所说“性固无礼义，故强学而求有之；性不知礼义，故思虑而求知之也”）却未必然：人是否因缺失某物就必然会产生求索此物的欲求与行动？不同于从“求”到“无”的推导，在从“无”到“求”之间似乎还缺少一个“产生需要”的动力环节，而有待经验事实的验证。更重要地是，荀子借由“苟有之中者，必不及于外”来证明“苟无之中者，必求于外”岂不是循环论证吗？

由于篇幅与论题所限，笔者无法在这里给出完整的辩护与澄清。概要地说，解决此一疑难的关键在于指出：荀子对“性固无礼义，故强学而求有之；性不知礼义，故思虑而求知之也”的申说并不是一种“证明”，而毋宁说是一种描述²¹，并且，此一描述也不是对个别人之独特体验的刻画，而是深刻揭示出了人心的某种普遍倾向：人并不因其已有之知而感到满足，反而常常感到一种匮乏，故而催生出对新知的不懈渴求。而与本文相关的是，这样一种活动性恰恰就是“虚心”的表现。“虚心”不仅使“积学”成为可能，更重要地是，“虚心”之发用并不只是潜在的，而同时也是现实的。若借用荀子对“能”与“可”的区分，则可以说此一“虚心”不仅“可以”为积，并且还“能”为积，表现出一种“即存有即活动”的模式。

三、“虚心”的意义

那么，这样一种兼具“存有”与“活动”特征的“虚心”，在构成人的概念中具有怎样的意义呢？本节将指出：以“人禽之辨”观之，“虚心”说反映了荀子对于人（心）之自在价值的肯认；以“虚壹之分”观之，徒有“虚心”不足以成善，但“虚心”又为善不可或缺；以“心性之间”观之，“虚心”说反映了人在历史脉络之中的自我生成，构成了荀子人论的另一个重要面向。

1、“虚”与人禽之辨

让我们回到《解蔽》篇。第一节以“认识功能”、“记忆功能”笼统地称释“生而有知，知而有志”的“知”与“志”并不能代表我们的真正看法。荀书所谈论的“知”（处于政治、道德语境之下的“知”，如“知者为之分也”）大多不言而喻地包含了“不以所臧害所将受”之维，而我们通常语境下所说的“记忆”也都是指长期而持续的认识过程。这意味着为“虚心”所对治的“生而有知，知而有志”有待我们给出更为严格准确的解说。事实上，前面的分析已然透露出“生而有知”与“然而有虚”之间的殊异：“人生而有知”是就单个的认识环节

Jan., 1978, Vol. 28, No. 1, pp. 3-19.

²¹ 以此来说明人心之空乏，证明“性恶”之义（“然则性而已，则人无礼义，不知礼义”），并在此基础上勉励进学。此外，除了“指陈性恶”与“劝学”两种理论用心的交织外，此段文字中“欲为善”与“欲为有”的替换也带来了理解上的繁难。

而言，先“受”而后“臧”标志着这一过程的完成，“志”表示对知识的一次性“储存”，尽管“臧”所意味的动作（内化）与“积”颇有相似之处，但在“臧”、“虚”对言的语境下，其所表示的认识拘于当下，与“虚”指向长期而持续的认识活动判然有别。²²

在笔者看来，荀子对于“生而有知”与“然后有虚”的区分反映了其对于人禽之辨的另一种理解。如果说，《王制》篇“群一义一分”的说法是“横向的”的了解方式，那么，措意于“虚”与“积”则代表了“纵向的”理路。在荀子看来，积学与否乃人禽之辨的要害所在：“为之，人也，舍之，禽兽也”（《荀子·劝学》）²³，人之所以为人，必不得在解决了社会分工与整合（“分则和，和则一”）问题后，便放任无为，一劳永逸，而是务在主动谋取，日益精进。禽兽仅有当下之知，而“虚心”之无尽臧却使人之知通古贯今，这使人之活动得以居于历史脉络之中，在此基础之上，人不断求知、进学，以累积化性之结果，实现自我生成与演进，此即人之愈灵明于禽兽的原因所在。

就此而言，“虚心”说反映了荀子对于人（心）之自在价值的肯认。不过，依“人禽之辨”进路对荀子“虚心”说的了解未免大而化之，而有待进一步的分析。

2、“虚”与“壹”

“人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虚壹而静。”对于“知道”来说，“虚”、“壹”缺一不可，其各自所涉之知及关联或可助我们对“虚心”之价值有进一步了解：

心未尝不满也，然而有所谓一……心生而有知，知而有异，异也者，同时兼知之。同时兼知之，两也，然而有所谓一，不以夫一害此一谓之壹。（《荀子·解蔽》）²⁴

过去主流看法侧重于从修养方法上将“壹”理解为“专壹”的精神状态，如郝懿行认为：“壹者，专壹也”²⁵，在此一理路下，“知而有异”说的就是对不同事物的认识上所建立的知识集合²⁶，并为人“同时兼知之”，而“壹”所指陈的就是心对“此一”的专注。在笔者看来，这样一种解释虽不无凭据，但却忽略了对知识自身特别是不同知识之间关系的考察²⁷。

²² 而目前所见到的绝大多数注疏都径直将“臧”释为“记忆”，而不察其与“虚”、“积”之间的分际。

²³ 对于不学无术而耽于争斗的小人，《荣辱》篇曾形容道：“我欲属之鸟鼠禽兽邪？则又不可，其形体又人，而好恶多同。”这不仅仅是一种喻说，还确凿地反映在存有之维上。“人生而有知”并不意味着此“知”为人所独有，事实上，这也正是禽兽之知的特点。《礼论》篇“凡生天地之间者，有血气之属必有知”以及《王制》篇“草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气、有生、有知，亦且有义”说的就是这样一种“知”。

²⁴ 杨倞指出，“心未尝不满”的“满”当作“两”；“然而有所谓一”的“一”当作“壹”，郝懿行指出其乃“转写者乱之”。参见王先谦：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，395页。

²⁵ 引文同上。李涤生（第485页）、王天海（第849页）俱作此解。荀子亦有“君子结于一也”（《荀子·劝学》）一说与之互参。

²⁶ 如王天海注曰：“有异，言事物之有别也”，参见王天海：《荀子校释》，上海：上海古籍出版社，2015年，850页，即荀子所说“形体、色理以目异……说、故、喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲以心异”（《荀子·正名》）。

²⁷ 事实上，这种解释犯了在释“虚”时的同样错误。正如同“虚”在“不以所已臧害所将受”之外还包括“不以所将受害所已臧”，并且有待进一步归于“积”，在对“壹”的解说中，我们也不可墨守“不以夫一害此一”。

而杨倞注之曰：“既不滞于一隅，物虽辐辏而至，尽可以一待之也”，此说虽有些不易把握，但却清楚点出：无论是“此一”还是“彼一”皆是事物之一隅因而不可守滞，面对纷乱淆绕的外界事物，必须以超越二者的“一”应对之。既然如此，则“壹”所欲解决的问题不止于“此一”与“夫一”的两不相害亦或对某个一的专注，而必在于对二者的裁决、定夺，以立新的标准。回过头来，联系《富国》篇“人伦并处，同求而异道，同欲而异知，生也”的说法，“知而有异”说的是对于同一件事物而形成不同的感知与意见，对这种认识的分歧性，抽象地来说就是“两”，具体地来说就表现为“夫一”与“此一”的对立。如对某物的追逐固然可以满足生计的需求，然亦可由此引发争乱穷，此即所谓“知而有异”而又“同时兼知”也，如是则必待一理（礼）来治之，此即所谓“然而有所谓壹”，以使“使欲必不穷于物，物必不屈于欲，两者相持而长”（《荀子·礼论》）。

此外，我们注意到，与荀子在解说“虚”时所说的“志也者，臧也”相比，其在解说“壹”时所说的“异也者，两也”中间插入了“同时兼知之”一语作为“异”与“两”的中项。在前述修养论语境下，“同时兼知”的说法抽离了知识的时间性特征，知识之间的关联因而仅限于抽象的“个别性”上；而在对知识自身的考察脉络中，“同时兼知”的说法则意味着“壹”是对“此一”与“彼一”在新旧之辨上的超越，“两”或“同时兼知”正是“虚心”务求各种知识以兼取并蓄之结果，随之而来的便是对不同知识在是非、曲直、治乱、善恶上的进一步判断。如果说，“虚心”所涉之知尚未触及“善恶之辨”，姑且可视为“事实知识”的话，那么，“壹”所欲解答的正是事实知识向道德知识的转换问题。

观乎荀书，对耽于闻见之蔽的揭露处处可见，如《不苟》、《儒效》诸篇对于辨者的批评²⁸，如《天论》篇对“官人守天，而自为守道”的区分等等。所谓“上不能好其人，下不能隆礼，安特将学杂识志，顺诗书而已耳。则末世穷年，不免为陋儒而已”（《荀子·劝学》），从荀子对“陋儒”的叱责可以看出，“学杂识志”的工夫虽亦不可以一日计，如不以礼义裁之，其所得终不过是一团杂乱而无组织的知识集合，这般小人之学也将沦落至于禽兽无别（《荀子·劝学》：“小人之学也，以为禽犊”）。而在《解蔽》篇对各种成见之蔽的铺陈中，我们看到，广博本身亦是一蔽，不惟古今新旧之博闻，事实上，知识之间所有的分异皆有待“壹”之：

故学也者，固学止之也。恶乎止之？曰：止诸至足。曷谓至足？曰：圣王。圣也者，尽伦者也；王也者，尽制者也；两尽者，足以为天下极矣。故学者以圣王为师，案以圣王之制为法，法其法以求其统类，以务象效其人。

从形式上来说，“壹”取“统类”之义，强调道之粹；从内容上来说，“壹”则指向先王之

²⁸ 《荀子·儒效》：“若夫充虚之相施易也，“坚白”“同异”之分隔也，是聪耳之所不能听也，明目之所不能见也，辩士之所不能言也，虽有圣人之知，未能倂指也。不知无害为君子，知之无损为小人。”

道、礼义之统，如是方能构成“心知道”的完整过程²⁹，而这也是荀子学论的究竟义所在。

荀子以“壹”作为“虚”的止归，表明“虚心”本身不足以成善。尽管如此，这却并不意味着“虚”与“壹”是对立的，“虚”对于善的构成来说是不必要的。一方面，倘若没有“虚心”对新知的不断摄取与储存，我们所掌握的“礼义”亦不过是一团僵死之物，而不足以知类明统，与时偕移，以成就持续繁荣的文明³⁰，此即“君子知夫不全不粹之不足以为美也”

（《荀子·劝学》）之义；另一方面，在现实道德生活中，“虚”、“壹”之间并非如此泾渭分明，“洒扫应对进退之节，礼乐射御书数之文”无不构成了君子之学的必要部分，皆为“虚心”所接纳，而这也是人之成德的基础所在。

3、“虚心”与人的自我生成

前文并论老子“道之虚”与荀子“心之虚”时曾提及“虚心”的来源或归属问题：“虚心”属“性”乎？亦或属“心”乎？这是立足于人之主体考察荀子“虚心”说所不能回避的一个方面。事实上，从片语之间已然可以看出荀子对此一问题的措意。

陶鸿庆曾据论“壹”的“心，生而有知”校改论“虚”的“人，生而有知”³¹，认为一律从“心”，但依笔者之见，此一改易不可遽从，盖其遮掩了荀子对“知”、“虚”、“壹”之所属问题的照顾。前文已指出，以人禽之辨观之，“人，生而有知”并非人所独具，反而为禽兽或小人耽溺其中，且荀子又说：“凡以知，人之性”（《荀子·正名》）³²，如是来看荀子确有如此用字之必要，使之区别于“心，生而有知”以体现其间义理层次的参差；而从前文所论“虚”、“壹”关系——“壹”之知类明统要以“虚”之积学不息为前提观之，又可知“然而有所谓壹”针对的“心，生而有知”指向的正是“虚心”无疑。这似乎反映了从作为“性”的“知”到作为“心”的“虚”，再到作为“心”的“壹”这一等第序列，这是以“知”为据对三者做出的简略区分。但是，若“虚”属心，何以其如“性”一般地为人“生而有”？又何以自别于同为心的“壹”呢？

《性恶》篇曾以“可以知仁义法正之质、可以能仁义法正之具”回答了“涂之人何以为禹”的问题，同样地，作为人之成德的主观条件，“虚心”亦可被视为“质具”的必要组成部分。而关于“质具”在荀子思想中属性还是属心的问题，东方朔教授在《性恶、情恶亦或心

²⁹ 就对“虚壹而静”的理解来说，相比于“虚”与“壹”，以往学者对于“静”的理解少有争议，如杨倞注曰：“言处心有常，不蔽于想象、器烦，而介于胸中以乱其知，斯为静也。”“虚”与“壹”共同决定了“知”何以“致道”的问题，而“静”则是与“情”相关，连接着“能”、“动”，强调对知的涵养、巩固以为下一步的行动做好准备，连词“而”字的位置亦表明“虚壹”与“静”处于不同层面。廖名春先生亦释曰：

“‘壹’是‘择一而壹’、‘壹于道’，而‘静’则是坚持‘择一而壹’的成果，保持‘择一而壹’的成果到底。”参见廖名春：《荀子“虚壹而静”说新释》，《孔子研究》，2009年第1期，第34-40页。

³⁰ 子曰：“人之生也直，罔之生也幸而免。”（《论语·雍也》）“直”虽是就“诚己”而言，但对“诚物”来说，亦有启发意义。缺少“积学”的“善”不足以为善，其后果上的若“善”只不过是侥幸取得罢了。

³¹ 陶鸿庆：“人，当为‘心’字之误。下文亦云‘心，生而有知’。此文当一律。”转引自王天海：《荀子校释》，上海：上海古籍出版社，2005年，第849-850页。

³² 当然，这里所说的“凡以知”也包含了“虚心”，关于“虚心”与“性”之间的联系与区分，详见下文讨论。

恶？——从荀子论“质具”与“心性”问题说起》一文中详细梳理了学术史上的各种观点，并指出：若“质具”不是生而有的性，则荀子对人之成德的保证将不能成立；若“质具”不是心而只是性，则荀子对修养工夫的倡言将不可理解。故而对于荀子的成德之学来说，将“质具”视为性与视为心皆有其理论上的必要，而不可偏于一隅。不过，是否存在一种视角能够将“质具”的两种面向统一起来呢？在笔者看来，“虚心”说或提供了这样一种可能。

“凡性者，天之就也，不可学，不可事”（《荀子·性恶》），《正名》篇亦指出，“性”表现为“生之所以然”与“不事而自然”的特征，荀子虽无对“心”的专门界定，但是，就其坚持以“心”作为修养主体来说，无论学者怎样论证荀子理论中的“心”属于“性”，心与性仍然保持着最基本的分际：就其所指向的活动来说，心总是留有“学而能”、“事而成”的部分，而非全然的“生而有”。以此观之：

就“心，生而有知”来说，“虚心”确乎具有“性”的意味。且从荀子严格执守“可以为禹”与“能为禹”之分来看，诚如东方朔先生所言，质具“只是作为单纯的能力或有待填入内容的能力”而“无法确保人成德之必然”，这是由质具所处的语脉所决定，盖成圣乃是一个无所穷止的过程，一切业已取得的修养成就在至善面前皆不足道哉而无异于没有，故而涂之人所有的质具仅具形式义。不过，荀子对“虚心”说的阐发却又与此不同。在第二节我们曾指出，所谓“今人之性，固无礼义，故强学而求有之也；性不知礼义，故思虑而求知之也”（《荀子·性恶》），“虚心”不仅作为“容器”而为一静态的存有，同时亦动态地发挥着作用，表现为主动的求知与进学。套用荀子的话来说，“虚心”之发用既是涂之人“可以为”的，又是其“能为”的。这就意味着，区别于“质具”，“虚心”并非一种单纯的能力，而已然纳受了道德内容，当然，这些内容作为“生而有”的“虚心”之所得，亦是“生而有之”。另一方面，就荀子主张要积极践履虚心所指向的工夫（积学）而言，“虚心”又是心。尽管“虚心”之发用已经在一定程度上是“生而有”，但是，人并不能因此而废学，“虚心”同时又是有待进一步实现者，包含了“学而能”的部分，并通过积之不息以达致“壹”，后者是“学而能”的所止之处，标志着（至少在“知道”的层面上）成德的彻底实现或至善的达成。所谓“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”（《荀子·劝学》），即是此义。

对“虚心”之存有的言说属于对“生而有”的当下指陈，对“积学”的修养要求则意味着“虚心”通过“学而能”的有待实现。这样说来，作为质具的“虚心”的两种面向不仅仅是出于不同的理论需要，同时，“虚心”自身的活动性即表现为一种居间的特征，兼具“生而有”与“学而能”两个部分。更重要地是，居间同时意味着变易——当我们将虚心之发用置于时间脉络中（而这也正是“虚心”说的应有之义），则不难发现：“生而有”即是“所已臧”，有待“学而能”对应了“所将受”，“不以所已臧害所将受”则意味着，虚心的充分实现是一个“学而能”不断积累的过程，同时也是其向“生而有”不断转化的过程。

而当我们由“虚心”之所发推向虚心自身时，我们将发现，修养之所得不仅仅是表面上的附益或伪饰，同时也在实质性地塑造着人性的成分与结构。而这也是“化性”的应有之义，所谓“习俗移志，安久移质”（《荀子·儒效》），“化性”不仅表示在道德与政治语境下，人在动机、行为上向礼义之道的趋近，即“以伪饰性”、“习俗移志”的一面，“安久移质”则意味着“化性”表示某种更深层的改变。³³人本杂处于禽兽之间而与之无异，然而人能够积学不息，成就伟岸之人格与昌盛之文明，不惟如此，人自身也是自我实现与转化之所得。总之，人在历史脉络之中的自我生成构成了荀子对于人的独特理解与重要维度，这或许是在“性恶”论之外更值得我们关注的地方。

参考文献：

- 徐灏：《说文解字注笺》，《续修四库全书》二二五·经部·小学类，《续修四库全书》编纂委员会编，上海：上海古籍出版社，2002。
- 李学勤. 十三经注疏. 七, 春秋左传正义(上中下) [M]. 北京大学出版社, 1999.
- 梁启超. 要籍解题及其读法[M]. 岳麓书社, 2010.
- 戴震著. 原善 孟子字义疏证[M]. 古籍出版社, 1956.
- 王弼注, 楼宇烈校释.《老子道德经注校释》[M], 北京: 中华书局, 2008.
- 彭裕商, 吴毅强. 郭店楚简老子集释[M]. 巴蜀书社, 2011.
- 荆门市博物馆编.《郭店楚墓竹简》[M]. 北京文物出版社, 1998.
- 王天海. 荀子校释[M]. 上海古籍出版社, 2005.
- 李涤生. 荀子集释[M]. 台湾学生书局, 1979.
- 郭沫若. 郭沫若全集·历史编第二卷, 十批判书[M]. 北京: 人民出版社, 1982.
- 邓小虎.《荀子的为己之学——从性恶到养心以诚》[M], 北京: 北京大学出版社, 2015.
- 东方朔. 性恶、情恶抑或心恶? ——从荀子论“质具”与“心性”问题说起[J]. 孔子研究, 2022(01):51-63+156-157.
- 潘小慧. 荀子的“解蔽心”——荀学作为道德实践论的人之哲学理解[J]. 哲学与文化, 廿五卷第六期, 1998. 6:516-536.
- 廖名春. 荀子“虚壹而静”说新释[J]. 孔子研究, 2009(01):34-40.
- Eric Hutton, *Xunzi: The Complete Text*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2014.

³³ 从固守心性之辨的角度来看，则“化性”确实，对此，Kurtis Hagen和邓小虎等学者有专门的分析，参见 Kurtis Hagen, *Xunzi and Prudence of Dao: Desire as Motive to Become Good*, *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 2011, 10, pp.53-70., 邓小虎:《荀子的为己之学——从性恶到养心以诚》，北京:北京大学出版社, 2015年。《正名》篇云：“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。”邓小虎曾以“状变而实无别”为据，将荀子“化性”说理解为动机或行为模式的转化。但是，荀子这里所说的“实”与“物”、“所”相对应，所谓“一实”指的是生物或物理意义上的个体，而“状变”也并未说明究竟是个体的哪些性状，就此而言，则“化性”不限于志、行的层面，而同时也可能包含了“质”变。

John Knoblock, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*. Vol. III: Books 17–32, Stanford, California: Stanford University Press, 1994.

A. S. Cua, The Quasi-Empirical Aspect of Hsün-Tzu's Philosophy of Human Nature, *Philosophy East and West*, Jan., 1978, Vol. 28, No. 1, pp. 3-19.

Kurtis Hagen, Xunzi and Prudence of Dao: Desire as Motive to Become Good, *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 2011, 10, pp.53-70.