

收稿日期:2024-05-15

“圣人之道,至卿不传”

——从二程的荀子观看荀子罢祀的学理因由

魏雅儒,杨少涵

(华侨大学 哲学与社会发展学院,福建 厦门 361021)

摘要:历史上的荀子“罢祀”事件需要在一个更宏观的思想史背景下审视。根据当代学者的研究,荀子在明代遭到罢祀的主要原因在于其“性恶”“礼伪”的思想不合于宋明理学的道统观,被视为不传“圣人之道”。通过考察二程在不识性、不知诚、悖圣人三个层面对荀子的批判,可以发现荀子之所以被视为不传“圣人之道”,是因为其对性道关系、心道关系、圣人与道的关系的理解,不符合二程为“圣人之道”所构建的新的形上基础。进一步说,正是由于以“仁义之行”为不变内涵的“道”,在表现形式上发生了由“礼义之统”到“天命之性”的转变,才导致荀子被视为不传“圣人之道”,并最终因“言性恶”的理论问题而遭罢祀。

关键词:二程;荀子;罢祀;道;性恶

中图分类号:B244.6

文献标识码:A

文章编号:1003-6873(2024)05-0033-07

作者简介:魏雅儒(1999—),女,江苏盐城人,华侨大学哲学与社会发展学院硕士研究生,主要从事先秦儒家哲学研究;杨少涵(1975—),男,河南桐柏人,华侨大学哲学与社会发展学院教授、博士生导师,哲学博士,主要从事先秦儒家哲学、宋明理学、现代新儒家哲学研究。

DOI:10.16401/j.cnki.ysxb.1003-6873.2024.05.058

孔庙是祭奠孔子及历代真儒的场所。作为先秦最后的大儒,荀子先是在宋神宗元丰七年(1084年)得以从祀孔庙,却又在明世宗嘉靖九年(1530年)因“言性恶”而遭到罢祀,罢祀的原因不乏学者探讨。有学者认为,荀子罢祀是出于帝王的政治考量^[1];有学者则认为,嘉靖年间入祀标准发生了从“传经之儒”到“传道之儒”的变化,并且其标举的“道”是理学阐释的“孔孟之道”而非荀子之道,从而导致了荀子罢祀^[2]。刘延福在分析了荀子从入祀到罢祀的历程后指出,荀子得以入祀并非是因为其有“传经之功”,而是因其能“发明先圣之道”,契合了当时的道统观,而其罢祀也是由于不再契合明儒的道统观^[3]。田富美也持此立场,并进一步指出,荀子罢祀的原因在于其“性恶”“礼伪”的主张不被作为主流的宋明理学认可^[4]。综合已有研究可以得出结论,荀子之所以遭到罢祀,是因为宋明理学的道统观成为了嘉靖年代衡量入祀资格的标准,而在这样的标准之下,荀子的思想被视为不能传“圣人之道”。但是,以上研究仅将荀子罢祀的原因归结于宋明理学道统观之影响,并没有进一步解释分析为何荀子“言性恶”就被时儒视为不能传“圣人之道”,换言之,过往研究未能厘清荀子罢祀的学理因由。鉴于荀子“言性恶”而被视为不传“圣人之道”始

于二程,而且此后上疏要求罢祀荀子的儒者对荀子的主要批评皆不出二程左右,本文选择从二程的荀子观入手,将二程对荀子的批判概括为不识性、不知诚、悖圣人三个层面,并予以分析,以进一步明确荀子究竟在什么层面被后儒视为不传“圣人之道”,并最终导致罢祀孔庙。

一、“性已不识,更说甚道”

二程对荀子的批评,是在评价韩愈道统观的过程中展开的。韩愈曾言:“斯吾所谓道也,非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜,舜以是传之禹,禹以是传之汤,汤以是传之文武周公,文武周公传之孔子,孔子传之孟轲。”^{[5]20}这一说法开儒家道统说之先河,二程对此大加称赞,却也稍有微词:

韩退之言“孟子醇乎醇”,此言极好,非见得孟子意,亦道不到。其言“荀、杨大醇小疵”,则非也。荀子极偏驳,只一句“性恶”,大本已失。杨子虽少过,然已自不识性,更说甚道?^{[6]262}

荀卿才高,其过多。杨雄才短,其过少。韩子称其“大醇”,非也。若二子,可谓大驳矣。^{[6]281}

韩愈对荀子“大醇小疵”的评价出自其《读荀》。在此文中,韩愈认为,荀子的思想“要其归,与孔子异者鲜矣”^{[5]41},即荀子的思想主旨与孔子是一致的,只是在某些细微之处与孔子有出入,相比之下,二程则认为荀子“极偏驳”,所以韩愈对荀子“大醇小疵”的认识是错误的。在韩愈的道统观中,荀子、扬雄仍具一席之地,是“圣人之道”的传承者,二程却明确认为“圣人之道,至卿不传”^{[6]403}。

很明显,从韩愈到二程,他们对“圣人之道”的理解发生了重大变化。在韩愈的思想中,“博爱之谓仁,行而宜之之谓义,由是而之焉之谓道”^{[5]15}。有学者将其理解的“道”概括为“以仁义为核心的伦理之道”^[7],具体表现为“在政教和人伦日用上的其文、其法、其位、其服和其食”^[8]。这与荀子对“圣人之道”的理解一脉相承。荀子虽然也说“天有常道”,但其所讲的“道”主要是指“先王之道”,也即“三代之道”或“尧舜之道”。此“先王之道”的本质就是“群道”,具体表现为“致爱其下而制之以礼”^{[9]220}，“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,以调齐之,长养之,如保赤子”^{[9]286}。此“道”以“仁”为本,以“分”为法,以“礼义”为内容。圣王行此“群道”,就可以长养万物万民,参于天地,与天同功。由于圣王已没,此道就需要由君子“举”之。只要君子“诚心守仁、诚心行义”,民众就会如影随形,共化于此“礼义之道”。朱汉民在对先秦儒家的“先王之道”进行分析总结时指出:“孔子及其儒家的‘先王之道’,其实就是尧舜、文武、周公等先王在治国理政过程中推行的中道、仁道、礼教、民本、德治等等。”^[10]显然,韩愈对“道”的理解以及宋初许多儒者对“道”的理解较之荀子并未发生太大变化,所以“本仁义”的荀子在宋初较长的一段时间内仍被视为“圣人之道”的传人,并在宋神宗在位期间因能“发明先圣之道”而得以从祀。但是,在二程看来,“荀、杨性已不识,更说甚道?”^{[6]255}可见,到了二程,对“性”的理解已经成为衡量是否识“道”的标准。正是如此,荀子最终因“言性恶”而被逐出孔庙。《二程集》中载有一段话,集中表达了二程对孟、荀、扬人性论的评价:

问:“人性本明,因何有蔽?”曰:“此须索理会也。孟子言人性善是也。虽荀、杨亦不知性。孟子所以独出诸儒者,以能明性也。性无不善,而有不善者才也。性即是理,理则自尧、舜至于涂人,一也。才禀于气,气有清浊。禀其清者为贤,禀其浊者为愚。”^{[6]204}

细读这段话,我们会发现,二程对荀子“性恶”的批评,其背后隐藏着两层含义:一是荀子不识“性善”;二是荀子不识“性即理”,也就是“性即道”。二程和荀子的冲突,表面上是“性善”“性恶”

的冲突,实际上则是“性道关系”的冲突。在荀子看来,“性”是人生来即具、无待而然的,具体表现为“饥而欲食,寒而欲暖,劳而欲息”^{[9]63}的自然倾向和“好荣恶辱,好利恶害”^{[9]61}的价值取向,君子小人皆是如此。而君子小人的区别则在于“其所以求之之道”的层面上。同样是为了“求荣”,君子通过“仁义之道”求,小人则通过“奸邪之道”求:“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”;“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”^{[9]61}。“仁义之道”从何而来?来源于圣王。古者圣王求“以治应天”之“大荣”“大安”,如果任人“纵性顺情”,就会导致事实层面的争夺与混乱,故“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”^{[9]70}。因此,“仁义之道”并非出自人的天性,而是生于圣人在应变时所积累的思虑。而圣人之所以为圣人,就是因为他在应对变化时会积累“求常安”的思虑并予以实践和推行。圣人明确下来的“道”之内容就表现为“礼义”。对于庶人来说,此“礼义之道”更不是他们生来就能行的,“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”^{[9]439}。而人之所以需要强学、思虑以求此“礼义之道”,正是因为“礼义之道”是其得以养安养情、实现欲望而无祸的最合理的方式。因此,无论是圣人还是庶人,都不会自然而必然地施行仁义,他们都需要经过后天的应变考量才能择道而行。

但在二程的思想中,“性”就是“道”,“道”就是“性”。二程认为:“称性之善谓之道,道与性一也。以性之善如此,故谓之性善。”^{[6]318}其对“道”的理解是在对《中庸》“天命之谓性,率性之谓道”^{[1]17}进行解释的基础上延伸而来的,“道”即是对人率性所行的指称。正是因为“道与性一”,所以才说“性善”。二程又说:“自性而行,皆善也。圣人因其善也,则为仁义礼智信以名之;以其施之不同也,故为五者以别之。合而言之皆道,别而言之亦皆道也。”^{[6]318}较之荀子,二程同样以“仁义”为“道”,但不同的是,二程以“道”为“性”自然且必然的流露,先天内在于人。总之,在荀子的思想中,“道”与“性”并非同一关系,甚至不存在直接联系,而在二程的思想中,“道与性一”。正是由于双方对“性道关系”理解的不同,二程才断言荀子“只一句性恶,大本已失”^{[6]262},从而也就不识“道”,进而将其排斥在他们所认为的儒家道统之外。

二、“荀子不知诚”

二程对荀子的第二层批评,是针对荀子思想中的“诚”展开的。这一批评在《二程集》中出现了三次:

孟子言“养心莫善于寡欲”,欲寡则心自诚。荀子言“养心莫善于诚”,既诚矣,又何养?此已不识诚,又不知所以养。^{[6]18}

荀子曰:“养心莫善于诚。”周茂叔谓:“荀子元不识诚。”伯淳曰:“既诚矣,心焉用养邪?荀子不知诚。”^{[6]365}

周茂叔曰:“荀卿不识诚。”子曰:“既诚矣,尚何事于养心哉。”^{[6]1234}

前两段话中,程子虽然讨论的是孟子和荀子关于“养心”的话题,但最后却归结到“诚”的问题。具体到荀子“养心莫善于诚”的言论,程子认为,既然已经达到了“诚”,那心还需要养吗?从而认为荀子的这个判断既证明了他不认识“诚”,也证明他不知道“养心”的方法。

我们知道,“诚”这一概念是先秦儒学中的重要概念,表示一种“真实无妄”的状态,这在《中庸》《孟子》《荀子》中都有涉及。“养心莫善于诚”出自《荀子·不苟》,原句是:“君子养心莫善于诚,致诚则无它事矣。惟仁之为守,惟义之为行。诚心守仁则形,形则神,神则能化矣。诚心行义则理,理则明,明则能变矣。”^{[9]46}显然,荀子在这里是将“诚”视为“养心”的工夫,可以理解为保持

内心对“仁义”的专一。但周敦颐和程子认为“诚”不能这么理解。二程对“诚”的理解主要来源于《中庸》,《中庸》有言:“诚者,天之道也;诚之者,人之道也。”^{[11]31}二程对此的解释是:“诚者,理之实然,致一而不可易也。天下万古,人心物理,皆所同然,有一无二,虽前圣后圣,若合符节,是乃所谓诚,诚即天道也。”^{[6]1158}《中庸》中的“诚”,是指天道真实无妄的状态,二程却将“诚”理解为“道”本身^[12]。同时,二程又用“诚”来解释人道,并以天道人道为一。结合大程“欲寡则心自诚”的判断,“诚”意味着一种心合于道的本然状态,在这一状态中,仁义礼智可以自然流露。二程认为:“闲邪则诚自存,不是外面捉一个诚将来存着。今人外面役役于不善,于不善中寻个善来存着,如此则岂有入善之理?只是闲邪,则诚自存。”^{[6]149}“善”非来自于外,反身即诚。所以,荀子将“诚”作为养心工夫的理解被二程视为不识“诚”,也就是不识“心即道”。正如有学者指出的,荀子对“诚心”概念的使用,“表明‘心’自身并非必然是善或者必然是恶,其善恶取决于人所依从的规范”^{[13]131}。在荀子看来,以“礼义”为内容、以“仁义”为本质的“道”生于先王之“伪”,即先王之思虑能动。而“人无师无法,则其心正其口腹也”^{[9]64},没有受到师法教化的人,其心便与耳目感官好声色臭味的自然倾向一般,遵循其“好利”的倾向。因此,先王若是施之以礼乐教化,民众就会“变心易虑”,从而共化于“礼义之道”。由于先王之所行所施已经久远而不可法,百家往往蔽于一曲而以“乱术”为“道”,故荀子提出了“虚壹而静”的求道方法:“人何以知道?曰:心。心何以知?曰:虚壹而静。”^{[9]395}“未得道而求道者,谓之虚壹而静。”^{[9]396}由此可以看出,常人之“心”与“道”是一个“知”与“所知”、“可”与“所可”的关系。“心”非必然知“道”,需要通过“虚壹而静”的方法才能知“道”,而在“心”知“道”以后,还要保持专一才能行“道”,也就是“诚心守仁,诚心行义”,从而达到“化万民”“兼物物”的境界。因此,圣王需要通过“心”“积思虑、习伪故”“缘天官、别同异、明贵贱、辨名实”以为“道”制“道”,君子则需要通过“心”的“虚壹而静”和“诚”以知“道”行“道”。无论是以心为道制道的圣王,还是以心知道行道的君子,都不存在一种“心合于道”、自然地知道行道的本然状态。

但在二程这里,“心”“诚”“道”是一个东西。“道,一本也。或谓以心包诚,不若以诚包心;以至诚参天地,不若以至诚体人物,是二本也。”^{[6]117}《中庸》虽然以“诚”为“天道”,却没有将“天道”与“人道”等同起来,而二程继承了周敦颐的思路,通过“诚”的本体化建立起了这一联系^{[14]89}。这样的理论构建使得具备具体内容的“仁义之道”获得了形上基础。在二程看来,“心本善,发于思虑,则有善有不善”^{[6]204}。如此,荀子以“诚”为养心之方,便意味着其不知道“心”本身必然合于“道”。

三、“所学皆外,何以成圣”

除了对荀子思想中的“性”“诚”展开批评,程子还在讨论达道之方的问题时对荀子的“学”做出了评价:

问:“游宣德云:‘人能戒慎恐惧于不睹不闻之时,则无声无臭之道可以驯致。’此说如何?”曰:“驯致渐进也,然此亦大纲说,固是自小以致大,自修身可以至于尽性至命;然其间有多少般数,其所以至之之道当如何?荀子曰:‘始乎为士,终乎为圣人。’今人学者须读书,才读书便望为圣贤,然中间至之之方,更有多少。荀子虽能如此说,却以礼义为伪,性为不善,佗自情性尚理会不得,怎生到得圣人?大抵以尧所行者欲力行之,以多闻多见取之,其所学者皆外也。”^{[6]191}

另一段与之相似,但在表述上有些许区别:

游定夫问伊川曰:“戒慎乎其所不睹,恐惧乎其所不闻,便可驯致于无声无臭否?”伊川

曰：“固是。”后谢显道问伊川，如定夫之问。伊川曰：“虽即有此理，然其间有多少般数。”谢曰：“既云可驯致，更有何般数？”伊川曰：“如荀子谓始乎为士，终乎为圣人，此语有何不可，亦是驯致之道，然他却以性为恶，桀、纣性也，尧、舜伪也，似此驯致，便不错了？”^{[6]431}

出于问者提问与伊川回应的高度相似性，这两段内容可以判定为同一个事件，即程伊川师徒三人共同讨论“驯致之道”。针对游酢“慎独便可驯致于道”的观点，程子先是给予了肯定的答复，随后又在谢良佐询问时予以补充，认为这个道理虽然是肯定的，但其间还有很多“般数”，并引用了荀子“始乎为士，终乎为圣人”^{[9]11}一语，认为荀子所讲的这句话也是“驯致之道”。所谓“始乎为士，终乎为圣人”，是荀子在《劝学》篇中提到的“学之义”。而所谓“驯致”，就是渐进达到，也即程颐在第一段中所说的“自小以至大”。所以在程颐看来，荀子“始乎为士，终乎为圣人”的“学之义”也符合渐进式的达道之方。实际上，在《二程集》中，二程对荀子有所肯定的地方不止这一处：

有学不至而言至者，循其言亦可以入道。荀子曰：“真积力久则入。”杜预曰：“优而柔之，使自求之；厌而饬之，使自趋之。”管子曰：“思之思之，又重思之，思之而不通，鬼神将通之；非鬼神之力也，精神之极也。”此三者，循其言皆可以入道，而荀子、管子、杜预初不能及此。^{[6]317}

在这里，荀子是和杜预、管子一起作为正面角色登场的，三人的共同特点是“学不至”，但“循其言可以入道”。可以想见，程子是肯定荀子重视后天“渐进”，也就是“积”之工夫的。

既如此，荀子的问题出在哪里？根据伊川的理解，在于荀子不识性，以圣人为伪。所以荀子驯致圣人的方式是错误的，最终结果就是“所学者皆外”。《二程粹言》中另一段专评荀子的文字对这一错误的驯致方式有精准的概括：“荀子谓博闻广见可以取道，欲力行尧、舜之所行，其所学者皆外也。”^{[6]1239}二程对荀子的批评并非出于对荀子的误读，“博闻广见以取道，力行尧舜之所行”确实是荀子所强调的为学方法。荀子论学的核心就在“积礼义”，由于人并非生来即识“道”，所以一开始需要通过博闻广见以闻“道”，走出“陋”的状态。但在其明白“道”就是圣王所制之“礼义之道”以后，所需做的就是“明统类、正身行”，积圣人之所行而为圣人，即“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”^{[9]407}。但在程子看来，荀子想要渐进成为圣人的认知没有错，但是方式错了，只是通过博闻广见、行尧舜之所行的方式是无法“驯致于无声无臭”、达到圣人的境界的。而这一切的原因，就在于荀子在“不识性”的基础上，理解错了圣人的本质和成圣的方法。

那么，在二程看来，什么才是圣人？什么才是成为圣人的正确方式？《二程集》中有这样两段论述圣人及成圣的文字：

尧与舜更无优劣，及至汤、武便别。孟子言性之反之。自古无人如此说，只孟子分别出来，便知得尧、舜是生而知之，汤、武是学而能之。文王之德则似尧、舜，禹之德则似汤、武，要之皆是圣人。^{[6]41}

尧舜汤武都是圣人，但圣人之间也有区别，这一区别由孟子率先提出。孟子说：“尧舜，性者也；汤武，反之也。”^{[11]381}二程在这里以“生而知之”解释“性之”，以“学而能之”解释“反之”。随后，又在另一段对话中对“反之”予以进一步解释：

问：“尧、舜、汤、武事迹虽不同，其心德有间否？”曰：“无间。”曰：“孟子言：‘尧、舜性之，汤、武身之。’汤、武岂不性之邪？”曰：“尧、舜生知，汤、武学而知之，及其成功一也。身之，言履之也。反之，言归于正也。”^{[6]214}

“反之”，就是“归于正”。在二程和荀子看来，圣人都是可以“学”而至的，但二程所理解的“学”与荀子理解的“学”不同，在其看来，学就是“反”，正是因为人皆有纯善的天命之性，才可以

“反”,最后成为圣人。

也正是在这一立场上,二程对荀子予以最猛烈的抨击:“荀子,悖圣人者也,故列孟子于十二子,而谓人之性恶。性果恶邪?圣人何能反其性以至于斯耶?”^{[6]325}荀子认为:“人之性恶,其善者伪也。”^{[9]434}尧舜作为“先王”“得势之圣人”是“起乎变故,成乎修为”,从而得以行仁义而一天下。礼义是由圣人“象天地”“度人情”而生,并因为其历经百王而不变的属性而足以为“道贯”。在“礼义之道”明确以后,涂之人可以通过“伏术为学,专心一志”^{[9]443}的工夫积礼义而为圣人。因此,在荀子的思想中,“言性恶”并不妨碍圣人的诞生和“道”的建立与推行。但在二程看来,如果性恶的话,学知圣人就不能通过“反”的方式复归“天命之性”,成为圣人。故荀子性恶的言论既否定了“生知圣人”的存在,又否定了“反之”以成圣的可能性,是以为“悖圣人”。由于“生知圣人”构成了二程道统论的一个重要环节,与“道”无异且“道”离之不行^[15]。所以,荀子以圣人为“起于变故,成乎修为,待尽而后备者”^{[9]63},不承认“生知圣人”存在的思想,也在某种层面上违背了二程所构建的道统论。

综上所述,荀子因“言性恶”被视为“不传圣人之道”的深层原因在于,其对“道”及性道关系、心道关系、圣人与道关系的理解,已经不符合二程所建立起的道统论。在荀子看来,“道”与“性”“心”“圣人”并非一体,人性恶,需要通过心去知道行道,圣人是道的设立者和施行者。但在二程看来,“道”与“性”“心”“圣人”为一,人顺“天命之性”而行即是道,闲邪则心自然合于道,生知圣人就是道的化身。所以,二程从不识性、不知诚、悖圣人三个方面来批评荀子,并做出了“圣人之道,至卿不传”的论断。

随着二程道学逐渐占据主流,越来越多的儒者接受了二程的观点,明代的宋濂、王祚、程敏政、张九功等儒者接连上疏要求罢祀荀子,皆因荀子“言性恶、礼伪、以圣人为矫饰”而以为之“不传圣人之道”。最终,荀子在明代嘉靖年间的孔庙改制中,因“言性恶”的理论问题而遭到罢祀。从荀子到韩愈再到二程,“圣人之道”不变的内涵是“仁义之行”。但在荀子思想中,以“仁义之行”为内涵的道是由圣王“积思虑、习伪故”而成,并具体化为“礼义之统”:圣王君子之所以必然行此道,就在于此道是实现“国治”政治目标,从而达成“功参天地”的个人追求的唯一途径;人之所以必然行此道,就在于此道是最合宜的“得欲”方式,通过心的“虚壹而静”与“诚”的工夫,人必然可道而守道。此道所以为“常”,一方面是基于人不变的求安求荣的性情结构,另一方面则推断自“百王之无变”之事实。所以,“性恶”“礼伪”的观点并不影响道的存在与推行。但在经学积弊深重和佛教冲击的背景下,二程选择通过建立起“性即道”“心即道”的理论架构沟通天道与人道,通过塑造合天人之道之“生知圣人”来赋予“仁义之行”以形上基础。而“圣人之道”的表现形式也从“礼义之统”转变成了“天命之性”。故荀子“以性为恶”“以诚养心”“以圣人为后天学而成”的观点与二程“性善”“心善”“尧舜性之、汤武反之”的观点相悖,并因此被视为不传“圣人之道”。由于明代孔庙入祀的标准为“报功”,即以儒者对传承“圣人之道”做出的贡献作为衡量标准^[4],随着程朱理学为“圣人之道”加以新的理论诠释并被普遍认可,荀子因“言性恶”被官方视为“悖道”并被逐出孔庙是儒学发展的必然。

参考文献

- [1] 刘振佳. 荀子何以被“罢祀”孔庙[J]. 走进孔子, 2023(3): 59-62.
- [2] 黄进兴. 优入圣域: 权力, 信仰与正当性[M]. 北京: 中华书局, 2010.
- [3] 刘延福. 出入“道统”: 荀子从祀孔庙的历程及其内涵[J]. 湖南师范大学社会科学学报, 2023, 52(2): 140-148.
- [4] 田富美. 明代孔庙罢祀荀子之历程及其意义[J]. 淡江中文学报, 2017(37): 1-27.

- [5] 马其昶. 韩昌黎文集校注[M]. 上海:上海古籍出版社,2014.
- [6] 程颢,程颐. 二程集[M]. 北京:中华书局,1981.
- [7] 郑熊. 从伦理之道到本体之道:韩愈、二程道论与唐宋道学之发展[J]. 哲学研究,2017(6):46-55.
- [8] 丁四新. 张力与融合:朱子道统说的形成与发展[J]. 中州学刊,2019(2):103-113.
- [9] 王先谦. 荀子集解[M]. 北京:中华书局,1988.
- [10] 朱汉民. 道统论探源[J]. 求索,2020(1):73-79.
- [11] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京:中华书局,2012.
- [12] 吴祖刚. 荀子诚论发凡[J]. 道德与文明,2016(4):55-59.
- [13] 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.
- [14] 郑熊. 宋儒《中庸》学研究[M]. 西安:陕西人民出版社,2011.
- [15] 蔡方鹿. 程颢、程颐的道统思想[J]. 开封大学学报,1997(1):26-33.

The Theoretical Reason for Dethroning Xunzi

WEI Yaru, YANG Shaohan

(School of Philosophy and Social Development, Huaqiao University, Xiamen, Fujian, 361021, China)

Abstract: Xunzi (313? — 238 B. C.) was a great materialist thinker and one of the representatives of Confucian school of the Warring States Period. The dethroning of him needs to be examined in the history of thought. Xunzi was dethroned, becoming an outcast from the Confucian shrine during the Ming Dynasty. According to the research of contemporary scholars, the main reason behind this was that his assertion of human nature of evil, ritual of hypocrisy was not accepted by other Confucian scholars in the Song and Ming Dynasties, and was regarded as the rebel of the Tao of the sage. The two famous Confucianists Cheng Hao and Cheng Yi denounced Xunzi for his distortion of human nature and honesty, disrespect for the sage. By analyzing the criticism, it can be found that Xunzi's understanding of the relationships between Tao and human nature, honesty, the sage does not conform to the new metaphysical foundation constructed by the Cheng brothers for the Tao of the sage. The Tao, with implementing benevolence and righteousness as the constant connotation, has transformed from "the rule by propriety and righteousness" to "the human nature from the mandate of heaven". This transition explains why Xunzi was regarded as a rebel of the Tao of the sage, and finally dethroned for his theory of human nature of evil.

Key words: Cheng Hao and Cheng Yi; Xunzi; dethroning; Tao; human nature of evil

〔责任编辑:何敏敏〕