

荀子君子人格探析

——兼谈孔、孟、荀君子之道的相异互补

石如梦

南京大学哲学系(宗教学系), 江苏 南京

收稿日期: 2024年5月28日; 录用日期: 2024年6月17日; 发布日期: 2024年6月26日

摘要

先秦儒家讲君子, 以“道”为核心: 孔子提出君子“谋道不谋食”, 孟子注重“道”之道德超越性, 而荀子以“天道”为客观自然, 认为君子所志之道乃“人道”, 因而在君子人格修养上荀子更加重视后天的化性起伪和礼法规范, 在君子入仕上更突出君子的政治参与感。文章以“道”观君子, 从君子“壹于道”(谋道)、“审于礼”(修道)、“理天下”(弘道)三方面解读荀子的君子论, 提出荀子的君子人格以礼法人道为核心, 以礼义积伪为操术, 以正理平治为指向的观点, 并通过分析孔孟荀君子之道的相异互补, 探究荀子的君子人格在谋道、修道、弘道上的独特性。

关键词

荀子, 君子, 道, 礼, 政治实践

A Probe into the Gentleman Theory of Xunzi

—On the Differences and Complementarities of the Gentleman's Tao among Confucius, Mencius and Xunzi

Rumeng Shi

The Department of Philosophy and Religious Studies at Nanjing University, Nanjing Jiangsu

Received: May 28th, 2024; accepted: Jun. 17th, 2024; published: Jun. 26th, 2024

Abstract

Confucianism in the pre-Qin dynasty emphasizes the gentleman (Junzi) and takes “Tao” as the core of the gentleman: Confucius advocated that the gentleman seeks his “Tao” but not his subsistence; Mencius paid attention to the moral transcendence of “Tao”. Xunzi regarded “heavenly heaven” as nature and believed that the gentleman should dedicate to the “Tao” of humanity. So he attached

much importance to acquired learning and the code of ceremonial (Li) when it spoke to the gentleman. Besides, Xunzi thinks that gentleman should keep a kind of more proactive political attitude. Based on Xunzi's theory of gentleman, this article takes the gentleman's "Tao" as the clue and interprets Xunzi's gentleman theory from three aspects: "The Gentleman Who is Dedicated to the Tao" (Seeking the Tao), "The Gentleman's Mastery of Tao" (The way to seek Tao) and "The Gentleman Governs the Country" (carry forward the Tao). This article argues that Xunzi's gentleman theory takes the Tao of Humanity and ceremonial as the core, takes the accumulation of the etiquette system as the measure, and takes the political function as orientation. And through the analysis of the differences and complementarities of the gentleman's Tao among Confucius, Mencius and Xunzi, we can find the uniqueness of the gentleman's personality in Xunzi's thoughts.

Keywords

Xunzi, Gentleman, Tao, Ceremonial (Li), Political Practice

Copyright © 2024 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

中国传统哲学对理想人格的塑造集中体现在以孔孟荀为代表的君子论中。以“谋道”“修道”“弘道”为核心的儒家君子论发端于孔子，孔子提出君子“谋道”，其目的在于实现“仁道”；孟子将君子之道进一步内化于人之心性并上探于“天道”；而荀子则进一步发展孔子“尽人事”的思想，以“天人相分”为理据，视君子之道为“人道”，并将礼法规范作为“人道之极”。以“道”为核心的君子论，反映着孔孟荀三人在君子人格上的共同特征，但在“道”的具体规定、修道途径和弘道使命上，三人又有所不同。本文将荀子的君子论为切入点，从君子“志于道”的价值取向、“审于礼”的修道操术和“理天下”的弘道使命三方面，探讨荀子思想中君子人格的基本内涵，并通过对比孔孟荀三者君子论之间的异同，分析荀子君子人格的独特内涵。

2. 君子壹于道——君子的行道志向

传统的儒家君子论研究以“内圣”和“外王”为主线，把修齐治平作为君子之本。然而无论是孔子还是之后的孟子、荀子，都是以“道”为君子之本，君子最根本的特征就是志于道、壹于道，孔子称之为“谋道”，孟子认为此道是“天道”，而荀子以之为“人道”，并指出这一“人道”就是礼。

2.1. 君子志于道

“道”是儒家对君子人格在精神上的统一定位。孔子认为“道”是君子立志修身之本，因而以“谋道”规定君子，在《论语》中有多处记载他对君子守道的认可，例如“志于道”（《述而》），“朝闻道，夕死可矣”（《里仁》），“笃信好学，守死善道”（《泰伯》），“君子食无求饱，居无求安，就有道而正焉，可谓好学也已”（《学而》），“君子谋道不谋食。耕也，馁在其中矣；学也，禄在其中矣。君子忧道不忧贫。”（《卫灵公》），其中他尤为突出君子谋道和忧道：“君子谋道不谋食……忧道不忧贫”（《论语·卫灵公》）[1]。孟子同样肯定志于道对君子的意义，并主张君子的任务就是发掘本性并服务于道德之天，君子之道就是通过德性修养以合于天道。从孔孟对君子乐道的肯定可见志于道是君子的精神定位，也是专属于君子群体的独特规定。荀子在讨论君子之道时，同样沿袭了君子“志于道”的设定，肯定了

君子必须把道当成终极追求的价值取向。

荀子在讨论君子之道时，同样沿袭了孔子对君子“志于道”的设定。《荀子》中有多处提及君子必须持守并弘扬正道：“故君子壹于道，而以赞稽物”[2]（《荀子·解蔽》）；“上则能大其所隆，下能开道不己若者，如是，则可谓笃厚君子矣”（《荀子·儒效》）。这两段表明荀子对君子壹于道的肯定，强调君子只有专一于道才能做出正确的认识，也只有上能把君子之道发扬光大、下能用此道教导他人的人才能被称为君子，荀子的这一观点与孔子是一脉相承的。

但在“道”的具体内涵上，荀子从“人”的立场对孔子的道进行了引申。荀子在天人相分、天人相参的基础上区分自然天道和社会人道，明确“天道有常”，君子应该尊天道而谋人道。在《天论》篇中，荀子反复强调天的客观自然性：“天行有常”“天有其时，地有其才，人有其治，夫是之谓能参”“天有常道矣，地有常数矣，君子有常体矣”。《天论》篇是荀子天道客观思想最为浓厚的一章，在荀子看来天地均有其自身运行的恒常法则，不应该由人力干涉。其次，君子也有其自身的行为准则，君子要做的不是舍弃自己的行为标准去探求天道，而是追求人对天时地利的治理和利用，通过人的治理应对天道凶吉。和孟子的君子“事天”不同，荀子所谓的君子之道是与天、地并列三分的人道，敬人而不慕天是君子与小人的分界：“故君子敬其在己者，而不慕其在天者；小人错其在己者，而慕其在天者。”（《荀子·天论》）可见荀子既不把心性作为君子之道，也不推崇天道，而是关注个人的现实努力，并称之为“人道”。

荀子对君子的探讨，从“天道自然”开始，到合于“人道”而止，最后得出君子志于人道的结论：“道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。”（《荀子·儒效》）与孟子相比，荀子对君子之道的发展，一是他把“人道”作为君子的根本追求，反对孟子“慕其在天者”的天道君子，要求君子的修身济世必须立足于客观现实社会，实现了君子之道从天道到人道的转化。牟宗三先生更是将荀子君子哲学的这一特殊之处看作是荀子注重礼义的“客观精神”与孟子主张仁义内在的“主观精神”（“天地精神”）之间的差异[3]，pp. 217-218）。

2.2. 君子之道：从仁道到人道

1) 荀子的君子人道

荀子的君子人格凝聚在现实的人道领域，天与人之间并没有神秘的感应，君子应该积极关注力所能及的现实世界，而不试图干涉天命职权的范围。他在《天论》篇中明确拒绝将道德礼义与天地神灵混为一谈，强调天是自然范畴或普遍的自然法则：星辰日月、四时阴阳都是依据自然本身的规律运行，自然界有其独特的运行法则也就意味着天不会左右人类社会的治乱。在确立天的客观性基础上，荀子又把道分为天道、地道、人道，提出天地自然和人类社会各有自己的运行规律和职责，社会的治乱和个人的吉凶都掌握在人手中，君子应以人道为根本：

治乱非天也……治乱非时也……治乱非地也。（《荀子·天论》）

天能生物，不能辨物，地能载人，不能治人。（《荀子·礼论》）

天有其时，地有其才，人有其治。（《荀子·天论》）

在这里，荀子为天、地、人划分了各自的职分，天地能够化生承载外物却不能治理社会。天地运行遵循的是客观的自然规律，人道则指向人类的社会规范，真正阻碍社会发展的是世人的种种有悖礼义道德的行为，即“人祲”，而不是天。如果能做到“修道而不贰”，专注于人类社会的法则规律，就能避免祸患。荀子通过天与人的分职使得天退出道德和政治领域，也退出君子的视野。

荀子君子哲学的特殊之处不仅在于他以“人道”为中心，还在于以“礼”为人道的中心。依荀子，人职范围内的道，是人类以自己的行为模式为依据的客观道德秩序和行为准则，礼法就是这一行为规范的极致和核心范畴：“道也者，何也？曰：礼义、辞让、忠信是也”（《荀子·强国》）；“礼者，人道之极也”（《荀子·礼论》）。礼被提至“道”的层面，君子之道即“礼”。由此一来荀子不仅消除了道的超越性，还为道的施行找到了现实可行的法则，君子之道由天人合一变为礼人合一。这里的礼不仅是道德之极，也是君子参与社会治理的根本法则。可以说在道德境界层面荀子认同孔孟的仁是君子的最高追求，而在道德实践层面荀子选择了礼作为实现道的途径，对礼的重视和发展也成为荀子君子思想中鲜明的理论特色。

2) 荀子君子人格的突破：从仁道到人道

荀子以人道和礼作为君子之道的本质，是对孔子的君子仁道和孟子君子天道思想的一大突破。

从孔子的君子仁道来看，“仁”是孔子思想中最突出的概念，也是其君子人格最重要的特质。这一点可以从孔子的以下论述中得到证明：“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”（《论语·泰伯》）；“君子去仁，恶乎成名？”（《论语·里仁》）；“君子忧道”（《论语·卫灵公》）；“仁者不忧”（《论语·子罕》）。孔子认为君子要把仁的实践和弘扬作为内修己德的终生之忧和外济天下的终生之责，放弃了对“仁”的坚守就丧失了君子之为君子的根本。君子所忧的“道”就是“仁”，所以孔子才会说以仁道为己任的仁者能够做到“不忧”。这里的仁首先具有道德之极的含义。孔子把克己复礼和恭宽信敏惠当作仁，成为君子必须具备这些以仁为核心的道德品质。其次仁是主动践行的价值自觉。孔子有“我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》）和“为仁由己”（《论语·颜渊》）的论述，都是强调仁不远人，但行仁必须出于自觉，君子志于道也应首先有行仁的自觉。最后，仁是君子弘道的内容和目标。从“修己以敬”到“安人”“安百姓”，是君子仁道逐渐外扩的过程，最终以安天下为目的。总之，在孔子的思想中，君子的道德、行为、志向都本于仁，按照仁的标准修身济世就是道，道的具体内容就是仁。

相比之下，孟子认为君子应“听天命”、谋“天道”，突出君子人格的内在特征和道德超越性，进而追求“以德配天”。这一点可以从以下论述中得到证明：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也”（《孟子·公孙丑上》）；“心之官则思……此天之所予我者”（《孟子·告子上》）；“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也”（《孟子·告子上》）；“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣；存其心，养其性，所以事天也。”（《孟子·尽心上》）[4]他为君子设定的“道”已经超出孔子“仁道”的范畴而上升为内在的、超越的道德追求，其中最具有代表性的是他关于尽心、养性、事天的论述：“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣；存其心，养其性，所以事天也”（《孟子·尽心上》）。孟子用君子尽心养性以合于天道，遵循天道以持守仁心的逻辑构建了自己的君子论，对君子而言，其根本修养之道就是由尽心上达至对天道的体证。

以上可见，志于道是儒家君子的本质特征，孔子提出君子之道的核心概念“仁”，孟子在此基础上指出了道德的超越性源头——天道，荀子则沿着礼的路径挺立了人道，他所推崇的君子代表了一种新的人格象征。

3. 君子审于礼——君子的修道操术

荀子对君子之道的特殊规定自然导致他在君子的修身方法上不同于孔孟之道。路德斌称之为荀子哲学中与孔孟“‘道’同而‘术’不同”的独特精神[5]。这种独特的精神具体而言就是荀子在君子工夫修养上否定先天成圣的可能性，重视后天的化性起伪和对礼的积习。

3.1. 君子修道的人性论基础：性恶善伪

探究荀子君子的修道操术，首先涉及的就是人性论问题。在天人相分的天道观下，荀子在君子之道上突出了人道，并在人性论上区分了天性与人“伪”，主张“人之性恶”的人性论和“礼义积伪”的化性论。荀子提出人性“顺是”则恶，又认为性可化而为善，化性的关键在于以礼义积累为核心的“伪”。“性恶”、“化性起伪”、“礼义积伪”的观点也成为君子修身的人性论基础。

就自然人性而言，荀子直言“人之性恶，其善者伪也”(《荀子·性恶》)，认为人的本性是恶，善心善行完全出于后天之“伪”：从人的欲求本能来看，“凡人之性者，尧、舜之与桀、跖，其性一也；君子之与小人，其性一也。”(《荀子·性恶》)，君子和小人本性一致，都具有“顺是”之恶；从人的天资才能来看，“故熟察小人之知能，足以知其有余，可以为君子之所为也”，君子和小人在智慧、才能上没有差别，小人甚至能够绰绰有余地做到君子所做的一切，因此荀子强烈反对“上智下愚”的观点，反复强调“材性知能，君子、小人一也”(《荀子·荣辱》)。荀子在性恶的基础上突出君子和小人“性一”，并不是为了解消君子和小人的差别，而是为了凸显顺是则恶的先天之性和后天礼义之伪的区别，并把人的化性途径限定在后天的伪上：“凡性者，天之就也，不可学，不可事。礼义者，圣人之所生也，人之所学而能，所事而成也。”(《荀子·性恶》)荀子的性恶论否定了人先天向善的可能性，君子无法通过“尽心”、“养性”的方式修身成德，只能通过“化性”、“治性”积德为善。所以荀子提出“伪”，主张通过后天师法教化和礼法引导矫饰人的性情，使人的本性得到合理调控，从而达到善治，这是荀子在人性论理论上的独特创造。

既然人性的本然趋势是向恶的，那么君子如何能够成德进业呢？荀子在性伪相分的基础上提出“化性起伪”和“礼义积伪”，这一观点为君子积礼义的修道操术奠定了人性论基础。

3.2. 君子修道：礼义积伪

荀子以性伪相分为其人性论的起点，一方面言性恶，认为人性“顺是则恶”。另一方面，他言善者伪，肯定人具有“化性起伪”的能力，在此基础上又把礼义作为化性起伪的关键，无论是君子还是小人，想要为善就需借助师法礼义实现化性。

对于君子通过“礼义积伪”实现化性的可能性，荀子首先从礼的起源进行论证：“先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求。”(《荀子·礼论》)人的天然欲望缺乏引导往往会引起纷争和动乱，因此需要礼作为调节欲望的手段，使人的本性与物欲“相持而长”，在此意义上礼具有“养欲”作用。对于礼义积伪的重要性，荀子从性与礼的关系进行说明，指出只有遵行礼才能达到化性的效果，君子之为君子就在于能够积习礼义：“凡贵尧、禹君子者，能化性，能起伪……所贱于桀、跖小人者，从其性，顺其情，安恣睢，以出乎贪利争夺。”(《荀子·性恶》)从先天资质和能力上看，君子和小人没有差别；从后天努力上看，君子能做到主动审于礼、矫治粗恶的性，而小人没有学习礼法的自觉。

在孟子那里，人人都具有与生俱来的善性，君子只需尽心养性就能体证善道。而荀子把君子化性的操术归于学礼，并把礼提高到“人道之极”的高度，认为掌握了作为“人道之极”的礼之后才有成为君子、通达人道的可能：“君子审于礼……礼者，人道之极也”(《荀子·礼论》)、“人无礼则不生”(《荀子·修身》)。就化性起伪和礼义积伪的立场而言，荀子无疑是把礼作为君子化性的基本操术和君子人格的核心特质。他把性和礼相区分，使得积学明礼成为君子修养德性的唯一通道；把礼和道相联系，使礼具有了人道之极的意义。荀子对人性论和君子之道的独特理解自然导致他在君子修道方法和途径上不同于孔孟之道：荀子看重君子的礼义积习，孔子偏重于道德修养，孟子侧重君子心性的扩充，荀子重礼的修养工夫论成为他在君子修养论上独树一帜之处。

3.3. 孔孟的行仁义之道与荀子的积礼义之道

和荀子的君子修道途径相比，孔子和孟子对君子工夫论的阐发主要集中于内在道德修养上。在《论语》和《孟子》中不乏对君子修身养性之道的论述，这些修道方法可以用“行仁义”来概括。

孔子注重君子的道德模范作用，也以道德品质划分君子与小人，《论语》中存在大量类似记载，例如“君子坦荡荡，小人长戚戚”（《述而》）；“君子周而不比，小人比而不周”（《为政》）；“君子喻于义，小人喻于利”（《里仁》）；“君子固穷，小人穷斯滥矣”（《卫灵公》）等。孔子的君子和小人在道德上存在着巨大鸿沟，道德品质是划分君子和小人的关键，所以孔子在君子的修身、为学、处世上看重仁义道德的培养。因此孔子不仅在境界论上给仁以最高地位，在君子学道上也把行仁当作首要途径。

孟子的君子修养之道也不是荀子所说的学习礼义规范之道，而是尽性知天之道，他认为仁义礼智等都是先天的本能德性，其实现程度完全取决于个人的意志和内修。荀子把礼作为君子与小人的界限，孟子却认为君子与小人的区别并不在于道术的选择，而在于君子能保存并扩充“不忍人之心”，并通过反求诸己的方式发掘内在仁义礼智，小人却选择放弃。所以在君子修身上孟子主张内省式工夫论，提出“存心养性”“扩而充之”“反求诸己”“尽心知性”等修道方法。总的来说，君子通过保存本性、培养仁心、求诸于己，能够做到尽性知天，这就是孟子为君子设想的实现天道的方式。

对于礼，孔子和孟子都把礼置于“仁”的框架之下，意在通过仁义礼智的学习实现君子内在德性的发见和扩充。相比之下荀子的礼义之道指向合于人道的社会规范，是外在化的礼义规范，而非内在的德性自觉，即牟宗三先生概括的“向广处转，向外面推”（[3], p. 199）。荀子将君子视为礼义典范，又把礼的积累作为化性治性和培养君子的唯一途径，这实际上缩小了孔孟君子的内涵，君子人格被限定在礼义人道范围内，君子的修养工夫聚焦于礼义积伪。

4. 君子理天地——君子的弘道实践

除了个人的立志、修身之道，儒家君子之道还包括指向家、国、天下的正理平治之道。荀子提出“君子者，治之源也”，他对君子礼法人道和化性操术的揭示不仅是出于对君子个人积学明礼的要求，也是着眼于国家正理平治的需要。与孔孟相比，荀子的君子弘道观极大地强化了君子的社会作用和政治责任，在君子的治理效能、入仕态度、政治责任等方面表现出更深厚的现实倾向。

4.1. 君子的社会地位：治之源

以治理天地为己任不仅是君子成就个人德行的要求，也是行道、弘道的要求。无论是孔孟还是荀子，都认为仅仅立志于“谋道”和“修道”并不具有君子弘道的意义，君子的最高理想在于以君子之道实现天下善治。

荀子着眼于社会现实，看到了礼法规范在政治上的作用远大于孔孟所推崇的“仁”，转变了仁政的政治思路，把礼法之治作为社会安定的基础，把君子的政治作用提高到“治之源”的高度。他一再强调礼法是实现社会正理平治的基础，君子又是礼法得以产生、推行的基础，故而君子是社会得以治理的根本所在：

君子者，礼义之始也……故天地生君子，君子理天地……无君子则天地不理。（《荀子·王制》）

君子者，治之源也。（《荀子·君道》）

无君子则道不举……故有良法而乱者有之矣，有君子而乱者，自古及今，未尝闻也。（《荀子·致士》）

在这里，荀子用大量篇幅对礼、道、治乱和君子的关系进行了深入的分析，指出礼是社会治理的纲

要，但是世上没有能够自行实施的礼法，只有借助礼来治理社会的人才。所以荀子说得君子则天下治，失君子则天下乱，君子是礼法之本，担负着礼法的施行和推广的义务。荀子将礼的推行和社会正理平治的实现都负担在君子身上，表现出积极的政治取向——国家需要礼法，更需要君子来促进礼法的施行。王天海认为作为治之源的君子“专指君主，非指贤者”([2], p. 378)正是肯定荀子所论的君子具有明确的政治性。总之，在荀子看来，君子不仅在修身化性上是民众的楷模，在政治上也承担着中流砥柱的作用，只有君子才能满足礼治的要求并把良法落实为善治。

4.2. 君子弘道：从“得君行道”到“君子者，治之源也”

荀子“无君子则天地不理”的积极政治诉求与孔孟倡导的君子“有道则见、无道则隐”(《论语·微子》)的入仕态度构成鲜明对比。“君子理天地”的诉求使君子在政治上的弘道实践表现出从穷达以时到君子理天地的入仕态度的转变、从道德义务到政治义务的入仕职责的转变。

1) 从得君行道到君子理天地的入仕态度的转变

荀子强调君子“理天地”的责任，赋予君子不可推卸的政治义务，因此他的君子在入仕态度上也呈现出比孔孟君子更加积极的取向。

在荀子那里，君子入仕是人道之必然，他主张君子无论穷达，都应做到“能益上之誉，而损下之犹”(《荀子·大略》)。孔孟都认为君子身处道德失序、政治无道的社会时，正确选择只有两个：以身殉道和退隐慎独。荀子却认为君子在乱世中应该主动承担起“去乱”、“去污”的责任，用礼法改造乱世，用自己的礼义修养肃清社会污浊，不能因为社会动乱就采取妥协的态度，或与乱世同流合污，即君子“去乱而非治乱也”。萧公权先生对荀子的这一君子政治观进行了总结：在性恶的背景下如果礼义无统、暴乱四起，君子必然无法独善其身，因此君子必须借礼义“救人性之偏险”[6]，为修身弘道提供良好政治环境。

相比之下，孔子和孟子认为君子虽有实现天下善治的社会使命，但国家治乱和道之兴衰不在君子而在君王，君子只有得仁君才能行其道。孔子对史鱼和蘧伯玉的不同评价足以表明这一观点：“直哉史鱼！邦有道如矢；邦无道如矢。君子哉蘧伯玉！邦有道，则仕；邦无道，则可卷而怀之。”(《论语·卫灵公》)孔子以“直”评价史鱼，认为他任何情况下都积极入仕，像箭一样刚直；而在天下有道时入仕，社会混乱时选择韬光养晦的蘧伯玉则是“君子”。孔子主张君子是否入仕为政要看时势，如果天下有道，君子就该积极为政；如果天下无道，就应退隐，另辟平治天下之道。孟子沿袭了孔子的这一思想，提出“穷则独善其身，达则兼善天下”(《孟子·尽心上》)，认为这种用行舍藏、穷达以时的入仕态度并不会影响君子之道的践行，知是为了保存善道，由此做到“虽死而道存，虽隐而道显”[7]。

总的来看，孔孟荀三人都强调“君子理天下”的社会现实功用，但在荀子那里，君子对政治负有的责任远大于孔孟：孔子和孟子注重君子对道的保存，在这个过程中政治参与仅是君子弘道的可选项；同样是以“修己”和“安人”为道之两翼，荀子在君子之道上表现出更为强烈的政治目的，故而要求“君子理天下”。可以说孔孟的君子是一批道德理想主义者，他们的君子对政治世界抱有理想，却不要求君子亲自占据政治职位或从事政治活动；荀子的君子更像政治活动家，他不仅要求君子是礼的楷模，也要求君子必须参与到政治治理中。

2) 从道德义务到政治义务的入仕职责的转变

荀子的君子和孔孟的君子相比，在政治实践上还存在着入仕后弘道责任的不同。孔孟主张“君子不器”，不要求君子拘泥于特定的政治功用，只要求君子在政治领域延续仁义道德，从而使民众归顺。荀子却认为君子为政不仅是为了在道德上教化民众，还要担负使民众“得其养”的具体责任。

在君子弘道的方式上，荀子反对孔子和孟子以君子之德实现社会之治的政治参与模式，他认为这种

纯粹道德的扩展在现实社会中并不能真正帮助君子治天下。因此荀子的君子除了坚持道德理想外，还对百姓安居乐业抱有现实的期望，更要在政治上治理民众，做到让百姓遵行礼法、等级有序、生活富足，也就是做到利民惠民。在利民的基础上，君子还要承担治民的责任。在《君道》篇中，荀子提出“君者，民之原也……君子者，治之源也”，荀子在这里用“民之原”和“治之源”区分君主和君子，从等级来看，君主居于社会最高地位，因此荀子说君主是百姓的根本；而从社会治理来看，君子是礼法得以推行的根源，君主遴选出优秀的君子，任用君子帮助他推行礼法才能实现正理平治，因此荀子说君子是社会治理的基础，这与孔子“君子不器”的观点形成强烈对比。荀子对君子这一政治义务的要求更加凸显了君子“仕”的属性，也使得其君子之道更具政治性。

不同于荀子的君子政治观，孔孟在君子入仕上推崇为政不离仁道，离仁道不为政。因而在政治参与上，君子既以弘仁为目的，也以行仁为手段。在此原则指导下，孔子提出“君子之仕也，行其义也”（《论语·微子》），认为君子的政治责任就是行仁义，引导百姓遵循并维护他们的道德行为规范。孟子同样把他的道德观延伸到政治礼领域，认为政治治理的关键在于仁政，君子若要实现其修齐治平的理想就必须推广仁心、仁政，即“君子之事君也，务引其君以当道，志于仁而已”（《孟子·告子下》）。以仁为核心的修齐治平之术使得孔孟对君子的政治要求，最终又回溯到扩充仁心的道德要求上。根据这种内圣自然会实现外王的逻辑，君子的成德之道与为政之道并没有本质区别。也是在这个意义上，余英时先生将“士”看作游离于道统与政统之间的“未定项”[8]，既认为“士”有一定的社会责任，又突出其“志于道”的道德超越性，意指儒家君子人格是介于“官僚”与“道”之间的自由群体。

至此，可以对荀子的君子政治思想与孔孟的不同做一个总结：孔孟在政治上更加强调君子的道德教化作用，并主张君子根据社会有道与否决定是否入仕；荀子更加关注君子治国理政、富国养民的政治责任，甚至以人之善恶言社会治乱，君子修身本身就是为实现善治做准备。相比之下，荀子强化并扩展了君子的政治责任，君子弘道的政治影响范围与孔孟相比更加广泛。

5. 结语

荀子围绕作为“人道之极”的礼，树立了一个在志向上以礼为追求、在修身上以礼为依据、在政治上以礼为准则的礼法君子形象。在君子之道上，荀子的君子明于天人之分，致力于对人道的学习和弘扬；在修身之道上，荀子以化性起伪的人性论为起点，反对性善和尽心养性之说，主张化性起伪以成就君子；在社会实践上，荀子提出礼是治之本，君子是礼之源，所以君子要积极承担治人、治世的政治责任。和孔孟相比，荀子的君子哲学有着更加明显的现实导向和社会关怀。孔孟的君子论以修身成仁为本，荀子则对君子寄托了明确的社会义务和政治目标。总之，荀子的君子既是化性起伪的楷模，也是实现社会正理平治的主体。君子就其道德人格而言要化性明礼，志于人道；就其社会实践而言，要施行礼义，推广人道，做到“尽伦”与“尽制”的统一。

但无论是荀子还是孔、孟，都从“道”、“学”、“政”[9]三方面对君子提出了规范化要求，不论是荀子的“人道”，还是孔子的“仁道”、孟子的“天道”，在君子人格规定上，志于道、修道、弘道都是三者一以贯之的目标，由此来看三者的君子论相异互补，理论进路有所不同，却同归于对儒家之道的弘扬。

参考文献

- [1] 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京: 中华书局, 1980.
- [2] (战国)荀况. 荀子校释(修订本)[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2016.
- [3] 牟宗三. 名家与荀子[M]. 台北: 学生书局, 1979.

-
- [4] 杨伯峻. 孟子译注[M]. 北京: 中华书局, 2008.
 - [5] 路德斌. 荀子与儒家哲学[M]. 济南: 齐鲁出版社, 2010: 2.
 - [6] 萧公权. 中国政治思想史(一) [M]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1998: 103.
 - [7] 钱穆. 论春秋时代人之道德精神: 中国学术思想史论丛(一) [M]. 合肥: 安徽教育出版, 2004: 211.
 - [8] 余英时. 士与中国文化[M]. 上海: 上海人民出版社, 2003: 8.
 - [9] [美]杜维明. 道·学·政: 儒家公共知识分子三个面向[M]. 钱文忠, 盛勤, 译. 上海: 上海人民出版社, 2000.