

# 荀子《解蔽》：论道之全体、认知局限与不蔽之福

## 荀子《解蔽》： 论道之全体、认知局限与不蔽之福



玄机编辑部

本文深度解读荀子《解蔽》篇，探究先秦诸子“蔽塞之祸”的认知根源。通过对“道者体常而尽变”的剖析，揭示人类认知执着于“一隅”的困境，并阐释孔子“仁知不蔽”的超越性价值，以期理解如何摆脱认知偏见。

玄机编辑部 · 2026-02-16

荀子 解蔽 认识论 先秦哲学 道

# 目 录

## 第一章 绪论：何谓“蔽”——一个根本性的认知追问

第一节 “蔽”字的上古语源与原始意涵

第二节 荀子先生论“蔽”的思想背景

第三节 本文研究进路与方法

## 第二章 “蔽”之总论：道体常而尽变

第一节 “道者体常而尽变”的哲学内涵

第二节 “一隅不足以举之”——整全与偏蔽的辩证

第三节 “曲知之人”的认知困境与出路

第四节 六家之蔽的结构与逻辑

## 第三章 墨子先生之蔽：蔽于用而不知文

第一节 “用”之思想的兴起与墨家的核心关怀

第二节 何谓“不知文”——“文”之多重意涵

第三节 “由用谓之道，尽利矣”——一隅之见的局限

第四节 上古文化中“文”之地位——从神话到礼制

第五节 “用”与“文”的统一——儒家的中道

## 第四章 宋子先生之蔽：蔽于欲而不知得

第一节 宋子先生其人与其学

第二节 “欲”与“得”的辨析

第三节 “由欲谓之道，尽赚矣”——为何“尽赚”

第四节 上古视野中的“欲”与“得”——从大禹治水谈起

第五节 荀子先生论人性之欲——正名与养欲

## 第五章 慎子先生之蔽：蔽于法而不知贤

第一节 慎子先生法治思想的核心

第二节 法与贤的张力——一个根本性的治理难题

第三节 “由法谓之道，尽数矣”——机械化治理的危险

第四节 “贤”之不可废——从先王之治看贤能政治

第五节 上古传说中的“贤”——尧舜禅让的启示

## 第六章 申子先生之蔽：蔽于术而不知知

第一节 申子先生“术”与“术”的政治学

第二节 "执"与"知"的关系——权力与智慧的错位

第三节 "由执谓之道，尽便矣"——权宜之计的陷阱

第四节 上古传说中权势与智慧的关系——以舜帝为例

## 第七章 惠子先生之蔽：蔽于辞而不知实

第一节 名家辩论传统与惠子先生的论辩

第二节 "辞"与"实"——名实关系的根本问题

第三节 "由辞谓之道，尽论矣"——空谈的代价

第四节 上古语言观——言辞的本原功能

第五节 庄子先生与惠子先生——"濠梁之辩"的启示

## 第八章 庄子先生之蔽：蔽于天而不知人

第一节 庄子先生的"天"道观

第二节 "天"与"人"——先秦思想的大辩论

第三节 "由天谓之道，尽因矣"——消极顺应的困境

第四节 庄子先生"蔽于天"的深层根源

第五节 "天"与"人"的和谐——儒家的中道

第六节 天人之辨的深远意义——何以庄子先生之蔽位列最后

## 第九章 孔子先生之不蔽：仁知且不蔽

第一节 "仁知且不蔽"的深刻含义

第二节 "学乱术足以为先王"——驳杂中见整全

第三节 "一家得周道"——整全智慧的体现

第四节 "德与周公齐，名与三王并"——不蔽之福

第五节 从六家之蔽到孔子先生之不蔽——一个完整的认知图景

## 第十章 上古神话与"蔽"的原型

第一节 上古神话中的"全知"与"偏知"——以伏羲与女娲为例

第二节 "蔽"的神话原型——共工触不周山

第三节 黄帝四面的传说——全知者的典范

第四节 民俗传统中的"通"与"塞"——节气与蔽障

第五节 上古巫覡传统与认知的完整性

## 第十一章 蔽塞之祸与不蔽之福——政治哲学的深层意蕴

第一节 "内以自乱，外以惑人"——蔽之个人与社会层面

第二节 "上以蔽下，下以蔽上"——蔽之政治层面

第三节 不蔽之福——从个人修养到天下大治

第四节 "不蔽"作为一种政治理想——兼论先王之道
第十二章 "虚壹而静"——解蔽的方法论
第一节 "虚"——不以已知蔽未知
第二节 "壹"——专注而不分散
第三节 "静"——不被情绪所干扰
第四节 "虚壹而静"与六家之蔽的对照
第十三章 "蔽"与"知"的哲学反思——认知何以可能
第一节 人何以能知道
第二节 "知"之层次——闻见之知与德性之知
第三节 为什么完美的"不蔽"如此稀少
第十四章 "蔽"论的深层追问——几个核心问题
第一节 荀子先生自己是否"蔽"
第二节 "蔽"是否可以完全消除
第三节 不同的"蔽"是否可以相互纠正
第四节 "蔽"论对今日之启示——虽止于先秦
第十五章 "蔽"与"明"——从《周易·明夷》到《解蔽》
第一节 明夷之象——光明入地
第二节 从"蔽"到"明"——解蔽的过程
第三节 《周易》六十四卦中的"蔽"与"通"
第十六章 结语：道之全体与学之工夫
第一节 回顾：蔽之所以生

# 蔽塞之祸与不蔽之福——荀子先生《解蔽》核心论旨深度研究

作者：玄机编辑部

## 题引

"夫道者体常而尽变，一隅不足以举之。"

此语出于荀子先生《解蔽》篇，堪称先秦认识论之警策至言。道何以"体常"？道何以"尽变"？何以诸家各执一端而不能见其全体？何以独孔子先生"仁知且不蔽"？此数问者，非徒百家争鸣之旧案，实乃人心认知之根本困局。本文试从先秦儒道之学与上古神话民俗之视野，对荀子先生此段经典文字作深度钻研与系统阐发，以期揭示"蔽"之所以生、"解蔽"之所以要、"不蔽之福"之所以成。

## 第一章 绪论：何谓"蔽"——一个根本性的认知追问

### 第一节 "蔽"字的上古语源与原始意涵

凡欲深解荀子先生所论之"蔽"，必先追溯此字之本源。"蔽"字从草，敝声。《说文解字》虽为后出之书，然其所录字形，多本于先秦古文。"蔽"之初义，乃草木蒙覆、遮掩之意。草木繁密，则视线不能及远；枝叶交横，则日月之光不能下达——此即"蔽"之原始物象。

然则，为何荀子先生要以"蔽"字来描述人的认知困境？此问不可不察。

试想上古先民之生存情境。莽莽原野，草木丛生，人行其中，每每为草木所蔽，不能望见前路。猛兽伏于丛莽之中，人不能见；深渊隐于蔓草之下，人不能察。故"蔽"之为害，首在使人失去对周遭真实情形的完整认知。一叶障目而不见泰山，一草蔽足而不知深壑——这不仅是感官经验层面的遮蔽，更暗示着认知结构层面的局限。

在先秦典籍中，"蔽"字屡屡出现，且含义层层递进。《诗经·邶风·柏舟》有云："日居月诸，胡迭而微？"日日本自光明，然而一旦为阴云所蔽，其光便不能照彻大地。此处之"微"，即蔽暗之义。《诗经

·小雅·正月》云：“民今方殆，视天梦梦。”天本清明，然人望之则“梦梦”昏昧，非天之过，乃人之目为物所蔽也。

又《周易·明夷》卦辞曰：“明夷，利艰贞。”明夷者，明入地中也。光明入于地下，则大地昏暗。此卦之象，正与荀子先生所论之“蔽”高度吻合：智慧之光明本在，然为某种力量所遮蔽，遂不能发挥照彻万物之功能。《彖传》释之曰：“明入地中，明夷。内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之。”此言文王之明德虽在，然外为纣王暴政所蔽，不得不韬光养晦。而荀子先生所论诸子之“蔽”，则是自内而生之遮蔽——非外力压制其明，乃自家见识之偏狭蒙覆了自家的智慧。

这便引出一个极为深刻的问题：为什么人会自蔽？为什么明明拥有认知道之全体的潜能，却偏偏执于一端而不自知？

回到“蔽”字的物象层面，或许可以获得一个初步的启示。草木之蔽人，非草木有意为之，乃人行于草木之中，身处其间而不能超越其上故也。同理，人心之自蔽，非心有意为之，乃心沉溺于某一方面的认知之中，身处其间而不能超越其上故也。正如人在密林之中，只见身边数株之木，而不见整片森林之全貌。墨子先生沉浸于“用”之认知中，只见“用”之一木而不见“文”之一木；庄子先生沉浸于“天”之认知中，只见“天”之一木而不见“人”之一木。此所谓“曲知之人，观于道之一隅，而未之能识也”。

“蔽”字的另一层含义，与“蔽”之同源词“敝”有关。“敝”者，破败也，衰坏也。《左传·僖公二十三年》载：“其辞卑而币重者，必有所求也。”重耳在外流亡，衣敝而志不敝。“敝”之为义，有败坏、损伤之意。由此而言，“蔽”不仅是遮蔽、遮掩，更暗含着损害、败坏的意味——人心一旦被遮蔽，其认知功能便遭到了败坏，其判断力便遭到了损伤。此即荀子先生所言“蔽塞之祸”——“蔽”最终酿成的是“祸”，是灾难，是对个人、对社会、对政治的全面败坏。

那么，上古先民是否已经意识到了这种“蔽”的危险？答案是肯定的。从神话传说的角度来看，上古时代便有诸多关于“蒙昧”与“启明”的叙事。传说黄帝命仓颉造字，“天雨粟，鬼夜哭”——文字的发明打破了混沌蒙昧的状态，使万物各有其名，使人的认知从“蔽”走向“明”。又传说伏羲画八卦，“仰则观象于天，俯则观法于地”（《周易·系辞下》），以此“通神明之德，以类万物之情”。此“通”字、“类”字，正是破除“蔽”的方法论——“通”者，贯通而不局限于一端；“类”者，以类推而及于万物，不拘泥于一隅。

由此可见，“蔽”的问题，并非荀子先生独创的议题，而是上古以来中国思想传统中一以贯之的核心关怀。只不过，荀子先生以其卓越的分析能力和系统的理论建构，将这一问题提升到了前所未有的哲学高度。

## 第二节 荀子先生论“蔽”的思想背景

要深入理解荀子先生《解蔽》篇的论旨，不能不考察其思想产生的背景。荀子先生处于战国末期，此时百家争鸣已历数百年之久。自春秋晚期孔子先生开创儒学以来，各家各派纷纷兴起，各执一说以相争竞。到了荀子先生的时代，诸子百家之说已如江河泛滥，浩浩荡荡而不可遏止。

面对这种“百家殊方，指意不同”的思想格局，荀子先生感到了深深的忧虑。为什么忧虑？因为在荀子先生看来，诸子各家之说，并非全然谬误——它们各自把握了“道”的某一方面，各自揭示了真理的某一侧面。然而，正因为它们各自只把握了“道”的一个方面，便以为自己已经把握了“道”的全体，并以此一端之见去攻击其他各家，这就造成了严重的思想混乱和认知灾难。

此种忧虑，在荀子先生的其他篇章中亦有充分体现。《荀子·非十二子》篇，荀子先生对当时的十二位思想家进行了系统批评。虽然《非十二子》与《解蔽》的批评角度有所不同——前者侧重于政治社会影响，后者侧重于认知论根源——但二者的核心关怀是一致的，即：如何在百家纷争的时代中确立一个整全的、不偏不倚的思想立场。

荀子先生之所以能够提出“蔽”的理论，与他对人心认知结构的深刻洞察密不可分。在《解蔽》篇的其他段落中，荀子先生详细分析了人心的认知机制。他指出：

“人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虚壹而静。”

这段话极为重要。荀子先生认为，人心本有认知“道”之全体的能力，其方法在于“虚壹而静”。“虚”者，不以已有之知识遮蔽新的认知；“壹”者，专注而不分散；“静”者，宁定而不躁动。然则，为何诸子百家不能做到“虚壹而静”？正因为他们各自在某一方面积累了深厚的学识与见解，这些学识与见解反过来成为了遮蔽他们进一步认知的障碍。此即“不蔽于成积”之反面——他们恰恰被自己的“成积”所蔽。

这又引出一个更深层的问题：知识本身为何会成为蔽障？难道追求知识反而有害吗？

对此，荀子先生的回答是精妙而辩证的。知识本身并无害，有害的是“以为足而饰之”——以为自己所得之知识已经穷尽了道的全部，并刻意美化、装饰这种偏见，使之看起来像是完整的真理。《解蔽》篇中言之甚明：“曲知之人，观于道之一隅，而未之能识也。故以为足而饰之。”这个“饰”字用得极为精当。“饰”者，文饰也，装饰也。一块残缺不全的玉石，如果不加文饰，人们一看便知其残缺；然而一旦巧妙地加以文饰，便可能掩盖其残缺，甚至令人误以为完美。诸子百家各自所建立的理论体系，便是这种“饰”——它们用精巧的论证和华美的辞章，将一隅之见装饰成了道之全体。

荀子先生的这一洞察，在先秦思想史上具有开创性意义。此前的思想家们，或攻击对手的结论有误（如孟子先生批杨、墨），或指出对手的方法不当（如墨子先生批儒家之繁文缛节），但很少有人从认知论的高度，系统地分析“为什么各家会犯这样的错误”。荀子先生的《解蔽》篇，正是这样一种认知论层面的反思。

更值得注意的是，荀子先生并非站在一个全然外在的立场上来批评诸子。他自己作为儒家学者，对儒学的传统也有清醒的反思意识。他在《解蔽》篇开头即引“昔宾孟之蔽者，乱家是也”，以一个具体的历史教训来开篇，表明“蔽”的问题并非某一家独有，而是人类认知的普遍困境。甚至，他所推崇的孔子先生之所以伟大，也不是因为孔子先生掌握了某种独门绝学，而是因为孔子先生“仁知且不蔽”——孔子先生的过人之处，恰恰在于他不被任何一端所遮蔽，能够兼容并蓄、举一反三。

这就使得荀子先生的批评具有了一种超越党派之争的普遍性。他不是再说“我们儒家是对的，你们其他各家是错的”，而是在说“你们各家都看到了道的一个方面，但你们都把这一个方面当成了全部，这才是你们的根本错误”。这种批评方式，本身就体现了荀子先生“不蔽”的学术胸襟。

### 第三节 本文研究进路与方法

本文以荀子先生《解蔽》篇中这段经典文字为核心，展开多层面、多视角的深度研究。具体而言，本文的研究进路包括以下几个方面：

其一，文本细读。对荀子先生原文的每一个关键词、每一句话进行逐字逐句的深入分析，力求准确把握其本义。此为研究之基础。

其二，先秦典籍互参。大量引用先秦儒家（尤其是《论语》《孟子》《礼记》《周易》）和道家（尤其是《老子》《庄子》）的经典文本，与荀子先生的论述形成呼应和对照。此种引用不是为了比较异同，而是为了在更广阔的思想脉络中理解荀子先生的论旨。

其三，上古神话民俗视角。从上古神话传说和先秦民俗传统中寻找与“蔽”相关的原型意象和象征符号，为理解荀子先生的哲学论述提供更深层的文化根源。

其四，多问为什么。在研究过程中，不断提出问题，追问每一个论断背后的深层理由，力求达到“知其然且知其所以然”的理解深度。

需要特别说明的是，本文的研究严格限定在先秦和上古的思想视域之内，不涉及两汉以后的任何信息。这一限定是有意为之的：只有回到先秦的思想语境中，才能真正理解荀子先生《解蔽》篇的原始意涵，而不至于被后世的诠释传统所遮蔽——这本身就是一种“解蔽”的学术实践。

---

## 第二章 “蔽”之总论：道体常而尽变

### 第一节 “道者体常而尽变”的哲学内涵

荀子先生在批评了墨子先生、宋子先生、慎子先生、申子先生、惠子先生、庄子先生各自的蔽障之后，提出了一个总结性的判断：

“此数具者，皆道之一隅也。夫道者体常而尽变，一隅不足以举之。”

这两句话，是整段文字的枢纽所在，也是荀子先生道论的核心命题。让我们逐字细析。

**"此数具者"**——"此"指上文所述各家之说；"数"指数量上的多个；"具"通"俱"，皆也。合而言之，即"这几家（的学说）"。

**"皆道之一隅也"**——"隅"者，角落也。《论语·述而》有云："不愤不启，不悱不发，举一隅不以三隅反，则不复也。"此处孔子先生用的正是"隅"字。一间方屋有四隅，你只看到一个角落，就以为整间屋子都是这个样子，那就大错特错了。荀子先生说各家之说皆是"道之一隅"，即是说它们各自只看到了道的一个角落、一个侧面。

然则，此处有一个关键问题：为什么各家所见只是"一隅"而非全体？这就必须理解荀子先生对"道"之本质的界定。

**"夫道者体常而尽变"**——此语极为精要，需层层剖析。

首先，"体常"。"体"者，本体也，根本也。"常"者，恒常也，不变也。"体常"即是说，道的本体是恒常不变的。这与《老子》所言高度呼应。老子先生曰："有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。"（《老子》第二十五章）"独立而不改"，即"体常"也。又曰："道可道，非常道。"（《老子》第一章）此"常道"之"常"，亦与荀子先生所言之"常"相呼应。道之为道，必有其恒常不变的根本性质，否则便不成其为道。

然而，如果道只是"体常"——只是恒常不变——那它就是一个静态的、僵死的东西，无法说明纷纭变化的现实世界。因此，荀子先生紧接着说"尽变"。

"尽变"。"尽"者，穷尽也，涵盖一切也。"变"者，变化也。"尽变"即是说，道的表现涵盖了一切变化。天地万物、人事代谢、阴阳消长、四时运行——一切变化都在道的范围之内。道不仅是不变的，道同时也是一切变化的根源和归宿。

这就构成了一个极为精妙的辩证结构：道既是"常"（不变），又是"变"（涵盖一切变化）。常与变，在道的层面上统一了。

这种"常"与"变"的统一，在先秦典籍中有着深厚的思想根基。

《周易·系辞上》曰："一阴一阳之谓道。"阴阳之交替变化，是道的表现形式；然而"一阴一阳"这个运行规律本身，却是恒常不变的。这就是在变化中寓有恒常，在恒常中涵括变化。

又《周易·系辞上》曰："易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。"太极者，道之本体也，它是恒常的；然而由太极而生两仪、四象、八卦，万事万物由此衍生，这就是"尽变"。

《老子》第四十二章曰："道生一，一生二，二生三，三生万物。"道是"一"的根源，而"万物"是道的展开。从道到万物，是从"常"到"变"的过程；然而万物皆由道所生，万物之中皆有道在，故变化之中又复归于常——此即"尽变"而不离"体常"。

理解了"体常而尽变"，我们便能明白各家为何只得"一隅"。道的"体常"面向，表现为某些恒常不变的原则——如"用"之原则、"法"之原则、"天"之原则等。各家各自把握住了其中一个恒常的原则，以为这就

是道的全部。然而他们忽略了道“尽变”的面向——道的表现是穷尽一切变化的，它不会只以某一种面貌出现。只执守“用”的原则，便无法理解“文”的变化；只执守“天”的原则，便无法理解“人”的变化。

这就好比观察水。水在常温下是液态，在低温下是固态，在高温下是气态。如果一个人只见过液态的水，便以为水就是液态的，那他就只看到了“水之一隅”。水的本质（“体常”）是H<sub>2</sub>O——不，让我们抛开这个后世的观念——水的本质是不变的，然而水的表现形态（“尽变”）却是多种多样的。执其一态而言“此即水之全也”，便是“蔽”。

回到先秦的思想语境中，我们还可以用《老子》的另一段话来呼应荀子先生的“体常而尽变”。老子先生曰：

“大方无隅，大器免成，大音希声，大象无形，道隐无名。”（《老子》第四十一章）

“大方无隅”——至大的方形没有角落。这不正是对荀子先生所批评的“一隅”之见的最好注脚吗？道之为“大方”，是没有“隅”的——它是圆融完整的，不可分割为角落。然而诸子各家却偏偏要从道中切出一个“隅”来，以为这就是道的全貌。老子先生说“大方无隅”，荀子先生说“一隅不足以举之”，二者遥相呼应，共同揭示了道的整全性与不可分割性。

那么，我们不禁要追问：如果道是“体常而尽变”的整全，人是否有可能完整地认知它？还是说，人的认知天然就是有限的，注定只能看到“一隅”？

荀子先生对此的回答是乐观而坚定的：人可以认知道的全体。这个回答的关键，就在于他所提出的“虚壹而静”的认知方法。“虚壹而静”使人心不被既有的偏见所遮蔽，从而能够通达道的全体。而孔子先生之所以“仁知且不蔽”，正是因为他实践了这种“虚壹而静”的认知境界。

## 第二节 “一隅不足以举之”——整全与偏蔽的辩证

“一隅不足以举之”，此语值得反复玩味。“举”者，揭举也，呈现也，把握也。一个“隅”不足以“举”起整个“道”——犹如一角不足以撑起整面屋顶，一柱不足以支撑整座殿堂。

然则，此处有一个极为微妙的思想层次需要辨明。荀子先生说各家之说是“道之一隅”，这意味着各家之说并非全然虚妄——它们毕竟是“道之一隅”，毕竟触及了道的某一个方面。如果各家之说完全与道无关，那就不叫“蔽”了——因为根本没有碰到道，也就谈不上被道的某一面所遮蔽。恰恰因为它们触及了道的一个真实面向，并在这个面向上有所发明，它们才有了“以为足”的资本，才有了“饰之”的动力。

这种情况，在日常生活中屡见不鲜。一个人如果完全不懂某件事情，他通常不会自以为是；反而是那些对某件事情有所了解、有所心得的人，最容易犯自满的毛病。孔子先生曰：“知之为知之，不知为不知，是知也。”（《论语·为政》）这段话常被理解为教人诚实，然而从“解蔽”的角度来看，它还有更深的含义：真正的智慧在于清楚地知道自己知道什么、不知道什么，而不将已知的部分误认为全部。

《老子》第七十一章曰：“知不知，尚矣；不知知，病也。”此言与孔子先生之语异曲同工。“知不知”——知道自己有所不知，这是最高的智慧；“不知知”——不知道自己其实并不真正知道，这才是病。诸子百家之“蔽”，正是老子先生所说的“不知知，病也”——他们不知道自己的知识是不完整的，反而以为自己已经完全知道了。

那么，为什么“一隅”的见识如此具有迷惑性？为什么人会轻易地将“一隅”误认为全体？

这与人的认知本性有关。荀子先生在《解蔽》篇的其他段落中，对此有深入的分析。他指出，人心有两种倾向：一是“欲为蔽”，即欲望遮蔽理性；二是“曲为蔽”，即片面的知识遮蔽全面的认知。前者属于情感层面的干扰，后者属于认知层面的局限。诸子百家之“蔽”，更多属于后者——“曲知之人”的认知局限。

“曲”者，弯曲也，不直也，引申为偏狭、不全。“曲知”即片面的知识、偏狭的见识。为什么片面的知识会成为认知的障碍？因为当一个人在某一方面积累了丰富的知识和经验时，他会形成一套自洽的思维模式和解释框架。这套框架在处理其所擅长的领域时非常有效，但当他试图用这同一套框架去解释所有现象时，便会出现严重的偏差。

以墨子先生为例。墨子先生从“用”的角度出发，建立了一套以实用为核心的思想体系。这套体系在解释经济生产、技术发展、社会组织等领域时非常有效——确实，衡量一事物是否有价值，“有用”是一个重要的标准。然而，当墨子先生试图用“有用无用”来评判一切事物时（包括礼乐、文章、丧葬等），他的框架就显得捉襟见肘了。因为有些事物的价值不在于直接的实用功能，而在于文化的传承、情感的表达、社会的凝聚——这些是“用”的框架无法完全涵盖的。然而，由于墨子先生的“用”之框架在其适用领域内确实有效，他便产生了一种“认知惯性”，以为这套框架可以解释一切。这就是“以为足而饰之”。

这种“认知惯性”，用现代的比喻来说，就像一个人拥有一把非常好用的锤子——当他手持锤子时，看什么都像钉子。然而，回到先秦的语境中，我们可以用《庄子·秋水》中的一个经典比喻来说明这个问题：

“井蛙不可以语于海者，拘于虚也；夏虫不可以语于冰者，笃于时也；曲士不可以语于道者，束于教也。”

此段文字与荀子先生的“蔽”论遥相呼应。“井蛙拘于虚”——井中之蛙被其有限的空间所拘束，只看到井口大的一片天空，便以为天就这么大。“夏虫笃于时”——夏天的虫子被其有限的生命时段所拘束，从未经历过冬天，便以为没有冰这种东西。“曲士束于教”——片面的学者被其所受的教育所束缚，只学了一家之说，便以为道就是这样。

此三喻之中，“曲士束于教”最为切中荀子先生所论之“蔽”。诸子百家之学者，各自受到自家学派的教育训练，在这种教育训练中形成了特定的思维模式。这种思维模式既是他们认知的工具，也是遮蔽他们认知道之全体的障碍。工具与障碍，竟然是同一种东西——这是何等深刻的悖论！

然而，庄子先生自己是否意识到，他的这段论述也可以反过来应用于他自身呢？庄子先生以“天”为核心建立了自己的思想体系，用“天”的视角来审视人间万事，确实能够超越许多世俗的偏见。然而，当他过度强调“天”的视角时，他自己也成了一种特殊的“曲士”——他被“天”这个视角所“束”，以至于忽略了“人”的视角的独立价值。这正是荀子先生所批评的“庄子蔽于天而不知人”。

这里我们看到了一个极为有趣的思想互动：庄子先生自己提出了“曲士束于教”的洞见，然而他自身却未能完全免于这种“束”；而荀子先生则利用庄子先生自己提供的分析框架，反过来批评了庄子先生。这种思想史上的“以子之矛攻子之盾”，恰恰说明荀子先生的“解蔽”理论具有普遍的适用性——它不偏不倚地应用于一切思想家，包括那些最深刻的思想家。

### 第三节 “曲知之人”的认知困境与出路

在总论“道者体常而尽变”之后，荀子先生紧接着描述了“曲知之人”的认知困境：

“曲知之人，观于道之一隅，而未之能识也。故以为足而饰之，内以自乱，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上，此蔽塞之祸也。”

这段话层层递进，揭示了“蔽”从个人认知到社会政治的逐层扩散。让我们逐层分析。

#### 第一层：“观于道之一隅，而未之能识也。”

“观于道之一隅”——看到了道的一个角落。“而未之能识也”——却未能认识到（自己看到的只是一隅）。注意，荀子先生说的是“未之能识”，而不是“未之能见”。他们已经“观”到了，已经“见”到了道之一隅，问题不在于“见”，而在于“识”——他们不能辨识出自己所见的仅仅是一个角落而已。“观”而不“识”，“见”而不“明”——这是蔽之开始。

为什么会“观而不识”？这就涉及“观”与“识”的区别。“观”是感知层面的活动——眼睛看到了、耳朵听到了、心灵触及了。“识”则是反思层面的活动——对自己的感知进行审视，判断它是完整的还是片面的、是准确的还是扭曲的。“曲知之人”有“观”的能力，却缺乏“识”的能力——他们能够把握道的一个面向，却无法反思这种把握的有限性。

这种“观而不识”的现象，在《周易》的智慧中有其深刻的映照。《周易·观卦》之象曰：“风行地上，观。先王以省方观民设教。”《观》卦的核心精神是“观察”——但不是被动的、片面的观察，而是全面的、系统的观察（“省方”——巡视四方）。只观一方而不省四方，便只能得“一隅”之见。《观》卦的六爻从下到上，展示了“观”的层次递进：初六“童观”（幼稚的观察），六二“窥观”（从门缝窥视的观察），六三“观我生进退”（反观自身），六四“观国之光”（观察国家的文明），九五“观我生”（君子的自我观照），上九“观其生”（超越自身的全面观照）。可以说，“曲知之人”的认知水平大约处于“窥观”或“童观”的层次——他们的观察范围是有限的，且缺乏自我反思的能力。唯有达到“观我生”乃至“观其生”的层次，才能超越“一隅”之蔽。

## 第二层：“故以为足而饰之。”

“以为足”——以为自己所见已经足够了，已经涵盖了道的全部。“饰之”——进而对自己的偏见加以文饰、美化。

此处的“饰”字极为关键。如前所述，“饰”是对缺陷的掩盖和美化。但更深层地看，“饰”还暗示着一种主动的、有意识的行为——“曲知之人”不仅被动地受蔽于一隅之见，而且主动地去巩固和强化这种偏见。他们建立理论体系，发展论证方法，收集有利证据，培养追随者——所有这些活动都是“饰”的具体表现。

这种“饰”的行为，使得偏见变得更加牢固，更加难以破除。一个简单的错误容易纠正，但一个被精心论证、系统建构的错误却极难纠正——因为围绕这个错误已经形成了一整套自洽的话语体系。要推翻这个错误，就必须同时推翻整个话语体系，而这对于身处其中的人来说几乎是不可能的。

老子先生曰：“信言不美，美言不信。”（《老子》第八十一章）“饰之”所产生的，正是“美言”——经过精心修饰的言论，听起来动听、看起来有理，但却遮蔽了真相。反过来，真正的“信言”——诚实地承认自己只看到了道之一隅——往往是“不美”的，不那么动听、不那么体系完整，但却更接近真实。

## 第三层：“内以自乱。”

这是“蔽”在个人层面的第一个后果。“内以自乱”——在自己内心造成了混乱。为什么偏见会导致内心混乱？

因为现实世界是复杂的，而偏见所提供的解释框架是简单的。当一个人用简单的框架去解释复杂的现实时，必然会遇到许多框架无法解释的现象。这些无法解释的现象，便会在其内心引起困惑和焦虑。然而，由于他已经“以为足而饰之”，他不会承认自己的框架有问题，而是会采取各种心理防御机制来维护自己的偏见——或者忽略不利证据，或者扭曲不利证据的含义，或者攻击提出不利证据的人。这些防御机制本身就会造成内心的分裂和混乱。

《周易·蒙卦》之辞曰：“蒙亨，匪我求童蒙，童蒙求我。初筮告，再三渎，渎则不告。”此卦论蒙昧与启蒙之道。蒙昧之人如果虚心求教，则可以获得启蒙；如果态度不诚恳（“再三渎”），则教化无法实现。“曲知之人”的问题恰恰在于，他们不是“蒙”——完全无知的人——而是“自以为知”的人。完全无知的人知道自己需要学习，因此是可以教化的；自以为知的人以为自己不需要学习，因此最难教化。这种“自以为知”的状态，本身就是一种深层的“内乱”。

## 第四层：“外以惑人。”

“蔽”不仅造成自我混乱，还会向外扩散，迷惑他人。“曲知之人”将自己的偏见包装成真理，向外传播，使得其他人也接受了这种偏见。

此处的“惑”字值得深思。“惑”者，迷惑也。孔子先生曰：“四十而不惑。”（《论语·为政》）不惑者，不被外物所迷惑也。然则，一般人何以会被“曲知之人”所惑？因为“曲知之人”的偏见经过了精心

的"饰",看起来很有道理、很成体系。一般人缺乏足够的判断力来辨别这种经过修饰的偏见与真正的全知之知的区别,因此便会被惑。

更为严重的是,被惑之人又会进一步惑其他人,如此层层传播,偏见便如瘟疫般扩散。《论语·阳货》载孔子先生曰:"恶紫之夺朱也,恶郑声之乱雅乐也,恶利口之覆邦家者。"紫色看起来与朱色相似,但实际上是杂色;郑声听起来与雅乐相似,但实际上是淫声;利口者的言论听起来与正论相似,但实际上是歪理。"曲知之人"的偏见之所以能"惑人",正因为它与"道"有几分相似——它毕竟是"道之一隅",带有道的某些特征——因此才能以假乱真,让人难以分辨。

#### 第五层:"上以蔽下,下以蔽上。"

这是"蔽"在政治层面的后果,也是最为严重的后果。"上以蔽下"——在上位者以自己的偏见蒙蔽在下位者;"下以蔽上"——在下位者以自己的偏见蒙蔽在上位者。

此语直指政治运作中的信息失真问题。治国理政,首要在于上下沟通畅达,信息传递准确。如果上位者被某种偏见所蔽,他就无法正确理解下情,也无法做出正确的决策;如果下位者被某种偏见所蔽,他就无法如实向上汇报,也无法正确执行上级的决策。上下交蔽,则政治运作全面瘫痪,国家治理全面崩溃。

《尚书·皋陶谟》中,皋陶告诫大禹:"天聪明,自我民聪明。天明畏,自我民明威。"天子之聪明,来自于人民的聪明——即来自于对民情的准确了解。如果"上以蔽下",天子便无法获得来自人民的真实信息,其聪明便无从谈起。

又《尚书·大禹谟》中有言:"人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中。"这段著名的"十六字心法",恰可与荀子先生的"解蔽"理论相呼应。"人心惟危"——人心是危险的,容易偏蔽;"道心惟微"——道心是微妙的,不容易把握。正因为如此,才需要"惟精惟一"——精纯专一,不为偏见所蔽——"允执厥中"——真诚地把持中道。此"中"字,正是对治"一隅"之蔽的良方。"中"者,不偏不倚,不执一端,恰恰是"不蔽"的境界。

#### 第六层:"此蔽塞之祸也。"

"蔽塞"——"蔽"与"塞"并列。"蔽"是遮蔽,"塞"是堵塞。遮蔽是使人看不见,堵塞是使信息无法流通。二者合而为"蔽塞",则是一种全面的认知封闭和信息阻断。"祸"者,灾祸也。荀子先生将"蔽"最终定性为"祸"——一种严重的灾难。此"祸"字,绝非轻描淡写。在先秦语境中,"祸"与"福"相对,是关乎国家存亡、个人死生的大事。荀子先生以"祸"字收束此段论述,以"福"字形容孔子先生之"不蔽",可见他对"蔽"之问题的高度重视。

由此可见,"蔽"的问题绝非一个纯粹的学术问题——它不仅关乎个人的认知正确与否,更关乎社会的安定、政治的清明、国家的兴亡。诸子百家的"蔽",不仅是学术上的偏颇,更是政治上的祸患——因为统治者一旦采纳了某一家的偏见作为治国方略,就会造成严重的政治后果。

荀子先生所处的战国末期，这种“蔽塞之祸”已经有了许多触目惊心的历史教训。各国变法图强，或用法家之说（如商鞅之于秦），或用纵横家之策（如苏秦、张仪之于诸国），各执一端而行之，有成有败。荀子先生观察这些历史经验，深感一隅之见的危险，遂提出了“解蔽”的理论，力图为一个不偏不倚的治国之道奠定认知论基础。

#### 第四节 六家之蔽的结构与逻辑

在进入对六家具体分析之前，我们需要先审视荀子先生排列六家的整体结构和内在逻辑。

荀子先生所列六家之蔽，依次为：

1. 墨子先生——蔽于用而不知文
2. 宋子先生——蔽于欲而不知得
3. 慎子先生——蔽于法而不知贤
4. 申子先生——蔽于势而不知知
5. 惠子先生——蔽于辞而不知实
6. 庄子先生——蔽于天而不知人

六家各以一个概念为其所“蔽”之处（用、欲、法、势、辞、天），又各以一个概念为其所“不知”之处（文、得、贤、知、实、人）。每一对概念之间，构成了一种特定的张力关系。而更为深层的是，这六组张力关系之间，也存在着某种内在的逻辑联系。

让我们试着梳理这种逻辑。

从第一组到第六组，我们可以看到一个从“器”到“道”的上升过程：

- “用”与“文”——涉及的是事物的功能层面（用）与意义层面（文），这是最基础的层面。
- “欲”与“得”——涉及的是人的心理需求（欲望的节制）与实际获取（合理的获得），这触及了人的内心世界。
- “法”与“贤”——涉及的是社会治理的制度层面（法度）与人才层面（贤能），这上升到了政治的领域。
- “势”与“知”——涉及的是权力的运用（势位）与智慧的判断（智识），这触及了政治运作的核心。
- “辞”与“实”——涉及的是语言表达（名辩）与事物本质（实在），这上升到了认知论的层面。
- “天”与“人”——涉及的是宇宙自然（天道）与人间社会（人事），这触及了哲学的最高层面。

可以说，荀子先生的排列并非随意为之，而是有一个从低到高、从具体到抽象的内在序列。这个序列暗示着：各家之“蔽”不仅在程度上有所不同，在性质上也有所不同——越往后的“蔽”，涉及的问题层次越高，对道的把握也越深（但仍然是片面的）。

与此同时，六组“蔽”与“不知”之间还呈现出另一个重要的共同特征：每一组中，“所蔽”与“所不知”并非截然对立的两极，而是一个完整认知中不可或缺的两个面向。“用”与“文”本应统一，“法”与“贤”本应协调，“天”与“人”本应贯通——将它们割裂开来，执一而弃另，才造成了“蔽”。

这种“割裂”，在《周易》的思维框架中有一个非常精确的对应。《周易》的基本思想是阴阳互补、刚柔相济。乾坤不可偏废，阴阳不可偏执。荀子先生所批评的六家之“蔽”，从《周易》的角度来看，正是“偏阴”或“偏阳”的表现——只取一端而弃另一端，破坏了道的阴阳和谐。

《周易·系辞上》曰：“一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。”道是阴阳的统一，而不是阴或阳的单独存在。“用”与“文”、“法”与“贤”、“天”与“人”——这些对子都可以类比为阴阳的关系，各自不可偏废，必须统一于道的整体之中。

理解了 this 总体结构之后，我们便可以进入对六家“蔽”的具体分析。

---

## 第三章 墨子先生之蔽：蔽于用而不知文

---

### 第一节 “用”之思想的兴起与墨家的核心关怀

“墨子蔽于用而不知文。”

这是荀子先生对墨子先生及墨家学派的根本批评。要理解这一批评，首先需要深入了解墨家“用”的思想。

墨子先生之学，兴起于春秋末期至战国初期。相传墨子先生“学儒者之业，受孔子之术”，而后别立一家。墨子先生之所以与儒家分道扬镳，核心原因之一便在于他对“用”的高度重视。

在墨子先生看来，一切思想主张和社会制度都应该以其“实用”为检验标准。凡是有用的，即是好的；凡是无用的，即是应该废弃的。这种实用主义的思维方式，贯穿于墨子先生的全部学说。

墨子先生提出了著名的“三表法”作为判断言论是否正确的标准：

“有本之者，有原之者，有用之者。于何本之？上本之于古者圣王之事。于何原之？下原察百姓耳目之实。于何用之？废以为刑政，观其中国家百姓人民之利。此所谓言有三表也。”

此处的第三表——“废以为刑政，观其中国家百姓人民之利”——最为关键。一种言论是否正确，最终的检验标准是它应用于政治实践后是否有利于国家百姓。此即“用”之标准。

这种"用"的标准，从积极的方面来看，具有明显的现实主义精神。它拒绝空谈玄理，要求思想服务于实际生活，注重具体的社会效果——这在百家争鸣的时代确实是一种可贵的务实态度。

然而，墨子先生将"用"提升为唯一的、至高的标准，便产生了问题。他以"用"为尺度去衡量一切，于是得出了一系列在儒家看来极为偏激的结论。

最典型的是"非乐"。墨子先生认为音乐没有实际用处——它不能让人吃饱、穿暖、安居，反而浪费人力物力——因此应该废除。《墨子·非乐上》中，墨子先生详细论证了音乐之害：制作乐器耗费木材和金属，演奏音乐耗费人力和时间，这些资源本可以用于生产衣食住行的必需品。因此，"为乐非也"。

又如"节葬"。墨子先生认为儒家倡导的厚葬久丧既浪费财物，又损害人的身体，对死者毫无益处，因此应该简化丧葬礼仪。"节葬"的核心考量，也是从"用"的角度出发的——厚葬有什么用？对活人没用，对死人也没用，那还搞它做什么？

再如"节用"。墨子先生反对一切不必要的消费和装饰，主张生活尽量简朴。宫室只要能够遮风挡雨就够了，衣服只要能够御寒就够了，食物只要能够充饥就够了——超出实际需要的一切花费，都是浪费。

## 第二节 何谓"不知文"——"文"之多重意涵

荀子先生批评墨子先生"不知文"。那么，"文"在此处是什么意思？

"文"字在先秦语境中有极为丰富的含义，至少包含以下几个层面：

**其一，"文"为纹饰、纹理。**"文"字的甲骨文字形，像一个人胸口有纹身的样子。上古先民以纹身为美，纹身的图案和颜色即是"文"。由此引申，一切有纹理、有图案、有装饰的事物都可以称为"文"。与之相对的是"质"——朴素无饰的本体。《论语·雍也》中，孔子先生曰："质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。"此处"文"与"质"相对，"文"指的是外在的修饰和教养。

**其二，"文"为文化、教化。**周代社会高度重视礼乐教化，而礼乐制度的具体表现形式——仪式、音乐、服饰、器物、等级秩序——都是"文"的体现。《周易·贲卦·彖传》曰："刚柔交错，天文也；文明以止，人文也。观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。"此处明确区分了"天文"（自然界的纹理秩序）和"人文"（人类社会的文化秩序），并指出"人文"的功能在于"化成天下"——通过文化来教化天下，实现社会和谐。

**其三，"文"为文采、华彩。**《左传·襄公二十五年》载子产之言曰："言之无文，行而不远。"言辞如果没有文采，就不能广泛传播。这里的"文"指的是语言的美感和感染力。

**其四，"文"为礼文、典制。**"文"还特指具体的礼仪制度和典章文献。周公制礼作乐，建立了一套完整的社会秩序，这套秩序的具体形式就是"文"。孔子先生曰："周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。"（《论语·八佾》）此"文"即指周代的礼仪典制之美。

综合以上几层含义，荀子先生所说墨子先生"不知文"，至少包含以下几个方面的批评：

第一，墨子先生不理解外在修饰的价值。在墨子先生看来，一切不直接服务于实际功能的修饰都是浪费。然而，“文”作为纹饰，其价值不在于实用功能，而在于审美和象征——它表达了人对美的追求、对身份的标识、对秩序的建构。这些价值不能用“有用无用”来衡量。

第二，墨子先生不理解礼乐教化的深层意义。礼乐的直接功能确实不像衣食住行那样明显，但礼乐的间接功能——凝聚社会、陶冶性情、维护秩序、传承文明——却是任何社会都不可或缺的。墨子先生只看到了礼乐的直接成本（耗费资源），却忽略了礼乐的间接效益（社会凝聚力）。

第三，墨子先生不理解人不仅是功能性存在，更是文化性存在。人活着不仅需要衣食住行，还需要审美、情感、意义、尊严。一个只满足了实际需要而完全没有文化生活的社会，即使物质丰富，也是荒凉贫乏的。

对于这一点，孔子先生有过非常深刻的论述。《论语·阳货》载：“子之武城，闻弦歌之声，夫子莞尔而笑曰：‘割鸡焉用牛刀？’子游对曰：‘昔者偃也闻诸夫子曰：君子学道则爱人，小人学道则易使也。’子曰：‘二三子，偃之言是也。前言戏之耳。’”这段对话表明，即使是在治理一个小小的县城时，音乐教化也是重要的——“君子学道则爱人，小人学道则易使也”。音乐不是无用的消遣，而是教化人心的重要工具。子游先生深得孔子先生之教，故而以弦歌治武城。

又《论语·泰伯》中，孔子先生曰：“兴于诗，立于礼，成于乐。”这三句话勾勒了人格养成的完整路径：从诗歌中获得情感的激发（“兴于诗”），在礼仪中确立行为的规范（“立于礼”），在音乐中达到人格的圆满（“成于乐”）。如果按照墨子先生“非乐”的主张废除音乐，人格养成的最后一环便缺失了，人的精神发展便成为残缺不全的。

### 第三节 “由用谓之道，尽利矣”——一隅之见的局限

“由用谓之道，尽利矣。”

这是荀子先生对墨家之蔽的总结。“由用谓之道”——从“用”的角度来定义道。“尽利矣”——就只剩下“利”了。

“利”字在此处有双重含义。其一，“利”指功利，即实际的好处和效益。其二，“利”暗含着“仅此而已”的意味——道如果被理解为“用”，那它就仅仅成了一个功利计算的工具，而丧失了文化、教化、审美等更高层面的意涵。

那么，为什么“尽利”是一种局限？为什么不能以“利”为道之全体？

这需要从道的整全性来理解。道是“体常而尽变”的，它涵盖了人类生活的方方面面。功利只是人类生活的一个方面——重要的一个方面，但不是全部。人除了追求功利之外，还追求美（审美需求）、追求善（道德需求）、追求真（认知需求）、追求超越（精神需求）。一个只知功利而不知其余的思想体系，必然无法回应人类生活的全部需求。

更深层地看，"尽利"还会导致一个严重的政治后果。如果一个国家的治理完全以功利为导向，那么一切不直接产生物质效益的活动——教育、文化、礼仪、祭祀——都会被视为浪费而加以削减。短期来看，这或许能够集中资源、提高效率；但长期来看，这会导致社会的文化凝聚力瓦解、道德底线崩溃、人心离散、国本动摇。

《礼记·乐记》中有一段话，深刻揭示了"文"的不可或缺性：

"乐者，天地之和也；礼者，天地之序也。和，故百物皆化；序，故群物皆别。乐由天作，礼以地制。过制则乱，过作则暴。明于天地，然后能兴礼乐也。"

礼乐不是人为的装饰品，而是天地之和与天地之序在人间社会的体现。废除礼乐，就等于切断了人间社会与天地秩序的联系，使人类社会成为一个只有功利计算而没有精神归宿的荒漠。

荀子先生在《乐论》篇中对墨子先生的"非乐"主张进行了更为详细的反驳：

"乐者，乐也，人情之所必不免也。故人不能无乐，乐则必发于声音，形于动静。而人之道，声音动静，性术之变尽是矣。故人不能不乐，乐则不能无形，形而不为道，则不能无乱。先王恶其乱也，故制《雅》《颂》之声以道之。"

荀子先生指出，音乐不是可有可无的消遣，而是人情之所必需。人有喜怒哀乐，这些情感必然要通过声音和行动来表达。如果没有正当的表达渠道（即礼乐），这些情感就会以混乱的方式爆发出来，造成社会动荡。先王制定雅乐，正是为了引导人的情感，使之有序而不乱。

这段论述可谓精当。它揭示了"文"的一个核心功能：文不是加在人性之上的外在装饰，而是人性表达自身的必要形式。人需要"文"，就像水需要河道——水如果没有河道的引导，就会泛滥成灾；人的情感如果没有礼乐的引导，也会混乱失序。墨子先生只看到河道占用了土地（"耗费资源"），却没有看到河道引导水流的不可或缺的功能——这就是"蔽于用而不知文"。

#### 第四节 上古文化中"文"之地位——从神话到礼制

要更深入地理解为何墨子先生"不知文"是一种严重的缺失，我们需要回溯上古文化中"文"的核心地位。

在中国上古神话传说中，"文"始终与文明的起源和发展密切相关。

传说伏羲画八卦，这是最早的"文"——以简单的阴阳符号来表征天地万物的运行规律。八卦之"文"不是无用的装饰，而是人类认知宇宙的基本工具。没有这种符号性的"文"，人类就无法系统地把握自然界的规律，也就无法发展出文明。

传说黄帝之世，仓颉造字。文字的发明，是人类文明史上最伟大的事件之一。文字也是"文"——它以特定的符号来记录语言、传递信息、保存知识。没有文字之"文"，人类的知识就无法积累和传承，文明就无法持续发展。

传说舜帝以"文德"服天下。《尚书·舜典》记载："濬哲文明，温恭允塞。"舜帝之所以能够成为圣王，不是因为他有多少物质财富可以分配（"用"），而是因为他有崇高的"文德"可以感化人心。这种"文德"的力量，远非功利计算所能企及。

又传说周公制礼作乐，奠定了周代文明的基础。《左传·文公十八年》载季文子之言："先君周公制周礼。"周公的礼乐制度，是中国古代文明最辉煌的成就之一。这套制度不仅包含了政治制度（官制、封建制度等），还包含了社会规范（冠婚丧祭等礼仪）和精神文化（诗歌、音乐、舞蹈等）。孔子先生对此推崇备至，曰："周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。"（《论语·八佾》）

由此可见，在上古中国的文化传统中，"文"不是可有可无的点缀，而是文明的核心要素。没有"文"，就没有文明——"文明"这个词本身就以"文"为首。墨子先生"不知文"，在一定意义上是否定了文明发展的核心动力，将人类社会简化为一个只有物质生产和消费的功利机器。

荀子先生对此的批评，可以用《礼记·礼运》中的一段话来印证：

"夫礼之初，始诸饮食。其燔黍捭豚，污尊而抔饮，蕡桴而土鼓，犹若可以致其敬于鬼神。"

礼仪的起源，来自于最简单的饮食活动。然而，即使是最简单的饮食活动，古人也要以一定的仪式来表达对鬼神的敬意。这说明，"文"（仪式、礼节）不是后来附加上去的奢侈品，而是从一开始就与人类生活密不可分的。人的饮食与动物的进食之不同，正在于人有"文"而动物没有——人不仅要吃饱，还要吃得有规矩、有礼节、有意义。

墨子先生将"文"视为不必要的浪费而加以排斥，实质上是将人降低到了动物的层面——只要满足了生理需要就够了。这在荀子先生看来，是对人性的严重贬低，也是对文明的严重威胁。

## 第五节 "用"与"文"的统一——儒家的中道

儒家并非不重视"用"。孔子先生说"学而优则仕"（《论语·子张》），主张学以致用。孟子先生论"制民之产"（《孟子·梁惠王上》），强调物质基础的重要性。荀子先生自己也说："足国之道，节用裕民，而善臧其余。"（《荀子·富国》）可见，儒家完全承认"用"的价值。

然而，儒家反对将"用"作为唯一的标准。在儒家看来，"用"与"文"必须统一。只有"用"而没有"文"，人的生活虽然满足了物质需要，却丧失了精神意义——这是墨家的偏颇。只有"文"而没有"用"，人的生活虽然华美高雅，却脱离了现实基础——这又是另一种偏颇。

孔子先生所谓“文质彬彬，然后君子”，正是“用”与“文”统一的最佳表述。“质”近于“用”——朴实、实际、功能性的一面；“文”近于“华”——美观、仪式、象征性的一面。“彬彬”者，配合适当、比例和谐也。君子既不是纯粹的实用主义者（“质胜文则野”），也不是纯粹的形式主义者（“文胜质则史”），而是二者的和谐统一。

此种统一之道，恰恰体现了荀子先生“道者体常而尽变”的思想。道的“常”在于“用”与“文”缺一不可的原则；道的“变”在于“用”与“文”在不同时代、不同情境下的具体配比可以有所调整。在物质匮乏的时代，可以适当侧重“用”；在精神贫乏的时代，可以适当侧重“文”。但无论如何调整，都不能完全偏废其中一端。

由此可见，墨子先生的“蔽”不在于他重视“用”——重视“用”本身没有错——而在于他“不知文”，即否定了“文”的价值。这种否定，使得他的思想体系成为了一个残缺的、偏执的系统，无法涵盖人类生活的全部维度。

---

## 第四章 宋子先生之蔽：蔽于欲而不知得

---

### 第一节 宋子先生其人与其学

“宋子蔽于欲而不知得。”

宋子先生，即宋钲，又称宋濲、宋荣子。此人在先秦思想史上虽不如墨子先生、庄子先生那样声名显赫，但其思想却对当时的学术界产生了相当的影响。庄子先生在《逍遥游》中曾提及“宋荣子犹然笑之”，对其有一定的肯定，足见其在当时思想界的地位。

关于宋子先生的思想，流传下来的直接资料不多，主要见于《荀子》《庄子》《韩非子》等书的间接引述。根据这些资料，我们可以大致勾勒出宋子先生思想的核心要点：

第一，宋子先生主张“见侮不辱”。他认为，人之所以感到羞辱，不是因为他人的侮辱行为本身，而是因为自己的心理反应。如果一个人能够不将他人的侮辱放在心上，那他就不会感到羞辱。此说意在消除人际冲突的心理根源。

第二，宋子先生主张“寡欲”。他认为，人的欲望是一切社会问题的根源——贪欲导致争夺，争夺导致冲突，冲突导致战争。因此，解决社会问题的根本之道在于减少人的欲望。如果每个人都能寡欲，社会自然太平。

第三，宋子先生主张“非斗”。他反对一切形式的争斗和战争，主张以和平手段解决分歧。

从这些主张中可以看出，宋子先生的思想核心是“节制欲望”。他将人的欲望视为万恶之源，认为只要控制住了欲望，一切问题都可以迎刃而解。这种思路有一定的道理——欲望确实是许多社会问题的重要原因——但它过于简单化、片面化了。

## 第二节 “欲”与“得”的辨析

荀子先生批评宋子先生“蔽于欲而不知得”。“欲”指欲望的节制，“得”指合理的获取。这对概念之间的关系，需要仔细辨析。

宋子先生的核心思路是：问题出在欲望太多→减少欲望→问题解决。然而，荀子先生指出，这个思路遗漏了一个关键环节——“得”。即使人的欲望减少了，如果“得”（实际获取的途径和条件）没有得到合理的安排，社会问题仍然不能解决。

什么是“得”？“得”在此处有两层含义：

其一，“得”指实际的满足。人活着，总有基本的需要——衣食住行、安全保障、社会交往等——这些需要必须得到满足。仅仅告诉人“减少欲望”，而不提供满足基本需要的条件，是不现实的。宋子先生以为只要人不想要那么多，问题就解决了；但事实是，有些东西不是想不想要的问题，而是不得不要的问题——人不能不吃饭，不能不穿衣，不能不住房。这些基本需要不是靠“寡欲”就能消除的。

其二，“得”指获取的正当途径和制度安排。社会问题的关键不仅在于人想要多少，更在于人通过什么方式来获取自己所需要的东西。如果社会制度公正合理，人们可以通过正当的途径获取自己所需，那即使人有较多的欲望，也不会导致严重的社会冲突。反之，如果社会制度不公，即使人的欲望很少，也可能因为基本需要得不到满足而爆发冲突。

荀子先生在《荀子·正名》篇中对“欲”与“得”的关系有过非常深入的分析：

“欲不待可得，而求者从所可。欲不待可得，所受乎天也；求者从所可，所受乎心也。所受乎天之一欲，制于所受乎心之多，固难类所受乎天也。”

这段话极为精辟。荀子先生指出，欲望的存在（“所受乎天也”）是人的天性，不能也不必消除；关键在于“求者从所可”——追求满足欲望的方式要遵循合理的途径（“所受乎心也”，即理性的引导）。换言之，问题不在于有没有欲望，而在于如何正确地追求欲望的满足——这就是“得”的问题。

这一洞察非常深刻。它揭示了宋子先生“蔽于欲”的根本错误：宋子先生只关注了欲望本身（试图减少它），而忽略了欲望满足的方式和条件（“得”）。这就好比一个医生，面对一个发烧的病人，不去寻找发烧的原因（感染、炎症等），而只是试图把体温降下来——体温确实降下来了，但病因没有消除，病还是不会好。

### 第三节 "由欲谓之道，尽嗛矣"——为何"尽嗛"

"由欲谓之道，尽嗛矣。"

"嗛" (qiān)，谦少也，不足也。"尽嗛"——全是不足、匮乏。

荀子先生为何说从"欲"的角度来定义道，结果是"尽嗛"——一切皆不足？

因为宋子先生的思路是通过减少欲望来解决问题。如果这一思路贯彻到极致，它的逻辑终点就是：人应该尽量少欲望、少追求、少获取——总之，一切皆以"少"为好。然而，"少"到极致就是"嗛"——匮乏、不足。一个以"寡欲"为最高原则的社会，最终会变成一个物质贫乏、精神压抑、万事萎缩的社会——因为一切追求、一切发展、一切创造都被视为"多欲"而加以压制。

这就是"尽嗛"的含义：宋子先生的思想如果全面推行，社会将陷入全面的匮乏和萎缩。

更深层地看，宋子先生"蔽于欲"的问题，还涉及一个重要的人性论分歧。宋子先生（以及道家中部分学者）倾向于将欲望视为消极的、有害的东西，认为消除或减少欲望是通向理想社会的唯一途径。然而，荀子先生（以及儒家的主流传统）则认为，欲望本身是人性的自然组成部分，不能也不必消除，关键在于对欲望进行合理的引导和节制。

荀子先生在《荀子·礼论》中说：

"礼者，养也。刍豢稻粱，五味调香，所以养口也；椒兰芬苾，所以养鼻也；雕琢刻镂，黼黻文章，所以养目也；钟鼓管磬，琴瑟箏笙，所以养耳也；疏房檣貌，越席床第几筵，所以养体也。故礼者，养也。"

这段话清楚地表明，荀子先生并不反对人的欲望——美食养口、芬芳养鼻、华美养目、音乐养耳、安适养体——这些都是合理的欲望满足，也都是"礼"的内容。"礼"不是压制欲望，而是以合理的方式满足欲望，使欲望的满足有秩序、有节制、有品位。

与之相对，宋子先生的"寡欲"主张则是从根本上否定了这些合理的欲望满足。在宋子先生看来，美食是多余的，香料是多余的，装饰是多余的，音乐是多余的——一切超出最低限度生存需要的东西都是多余的。这种极端的"寡欲"论，最终导致的是人的全面萎缩——人不再追求更好的生活、更高的文化、更深的精神境界，而是满足于最低限度的生存。这就是"尽嗛"——全面的匮乏和萎缩。

### 第四节 上古视野中的"欲"与"得"——从大禹治水谈起

从上古神话和民俗的视角来看，"欲"与"得"的关系，可以在大禹治水的传说中找到一个深刻的隐喻。

大禹治水的核心思想是什么？是“疏”而不是“堵”。大禹之父鲧治水，采用的是“堵”的方法——哪里有洪水，就在哪里筑堤坝把它堵住。结果洪水越堵越大，最终泛滥成灾。大禹治水，采用的是“疏”的方法——顺着水势，开凿渠道，引导洪水流入大海。结果洪水得到了有效的控制。

这个传说蕴含着一个极为深刻的哲理：面对强大的自然力量（水），不应该试图消灭它或压制它（堵），而应该引导它、利用它（疏）。

将这个哲理应用于“欲望”的问题上，道理是一样的。欲望如洪水，是人性中一种强大的自然力量。宋子先生的“寡欲”主张，就相当于鲧的“堵”法——试图减少甚至消除欲望。然而，欲望是人的天性，越压制越反弹，就像洪水越堵越大。荀子先生（以及儒家的礼乐教化传统）的做法，则相当于大禹的“疏”法——不是消除欲望，而是通过礼仪制度为欲望提供正当的满足渠道，使欲望有序地得到释放。

《周易·需卦》之象曰：“云上于天，需。君子以饮食宴乐。”“需”者，等待也，亦有需求之义。天上有云，等待降雨，这是天道的“需”。与之对应，人有饮食宴乐之需，这是人道的“需”。《需》卦告诉我们，人的需求是自然而正当的，不应该被否定或压制。关键在于以正确的方式和适当的时机来满足需求——“需于酒食，贞吉”（九五爻辞），在酒食中等待（即在适当的条件下满足需求），结果是吉祥的。

又《周易·损卦》与《益卦》相对而立。《损》者，减损也；《益》者，增益也。两卦互为综卦，提示我们：该损的时候要损，该益的时候要益，不能一味地损，也不能一味地益。宋子先生的“寡欲”主张，就是一味地“损”——一味地减少欲望。然而《周易》的智慧告诉我们，“损”不是目的，“损”是为了更好地“益”——减少不必要的欲望，是为了让真正重要的需求得到更好的满足。“损上益下”（《益卦》），减损统治者的过度享受来增益百姓的基本福利——这才是合理的“损益”之道。一味地“损”而不“益”，最终的结果就是“尽赚”——全面的匮乏。

在上古民俗传统中，丰收祭祀是一个非常重要的主题。每年秋收之后，先民们都要举行盛大的祭祀活动，以感谢天地的恩赐。这些祭祀活动中包含了丰盛的饮食、热烈的歌舞、华美的服饰——这些都是欲望的合理满足和正当表达。如果按照宋子先生的“寡欲”主张，这些祭祀活动中的大部分内容都应该被简化甚至废除——因为它们代表着“多欲”。然而，上古先民的智慧告诉我们，这些活动不仅满足了人的物质和精神需要，更重要的是，它们维系了人与天地的联系、人与社区的联系、人与传统的联系。取消这些活动，不仅不能带来更好的生活，反而会导致社会凝聚力的瓦解。

## 第五节 荀子先生论人性之欲——正名与养欲

荀子先生对欲望问题的完整论述，集中体现在《正名》篇和《礼论》篇中。他的基本立场可以概括为：欲望是人的天性，不能消除，也不应消除；关键在于通过礼义制度来引导和节制欲望，使之得到合理的满足。

《荀子·正名》篇中有一段极为重要的论述：

"性者，天之就也；情者，性之质也；欲者，情之应也。以所欲为可得而求之，情之所必不免也。"

这段话的逻辑链条是：天赋予人"性"→性的本质表现为"情"→情的自然反应就是"欲"→因为有了欲望而去追求满足，这是情感层面必然发生的事情。换言之，欲望不是后天习得的坏习惯，而是从天性→情感→欲求这一链条中自然产生的。它是人之为人的基本构成。

紧接着，荀子先生进一步论述：

"以为可而道之，知所必出也。故虽为守门，欲不可去也。虽为天子，欲不可尽也。欲虽不可尽，可以近尽也；欲虽不可去，求可节也。"

即使是最卑微的守门人，也有欲望，这欲望不能消去；即使是最尊贵的天子，欲望也不能全部满足。但是：欲望虽不能全部满足，可以接近满足；欲望虽不能消去，追求欲望的方式可以节制。

这就是荀子先生与宋子先生的根本分歧所在。宋子先生试图"去欲"——消除欲望本身，这在荀子先生看来是不可能也不必要的。荀子先生主张"节求"——不是消除欲望，而是节制追求欲望满足的方式，使之合乎礼义。

这种"节求"的思想，与"得"的概念直接相关。"得"就是通过合理的方式获得欲望的满足。有了"得"的制度安排，人们就能在欲望与满足之间找到平衡；没有"得"的制度安排，即使人的欲望再少，也可能因为基本需要得不到满足而产生冲突。

宋子先生"蔽于欲而不知得"，正是只看到了欲望的消极面（它是冲突的根源），而没有看到通过合理的制度安排来满足欲望的积极可能性。这种片面的认知，使他提出了"寡欲"这样在理论上看似高明、在实践上却行不通的主张。

---

## 第五章 慎子先生之蔽：蔽于法而不知贤

---

### 第一节 慎子先生法治思想的核心

"慎子蔽于法而不知贤。"

慎子先生，即慎到，战国时期赵国人，是法家的早期代表人物之一。慎子先生的核心主张是“尚法不尚贤”——治国应当依靠法度制度，而非依靠贤能之人。

慎子先生的思路是这样的：贤人难得，而且贤人是否真的“贤”也很难判断；法度则是客观的、明确的、可操作的。与其把国家的命运寄托在少数贤人身上（这本身就充满不确定性），不如建立一套完善的法度制度，使国家的运转不依赖于任何特定的个人。

这种思路有其合理性。确实，在现实政治中，真正的贤人极为稀少，而识别贤人更是难上加难。如果一个国家的治理完全依赖于是否碰巧遇到了一位贤君或贤臣，那这个国家的前途就太不确定了。建立法度制度，使国家治理有章可循、有法可依，确实能够提供一定程度的稳定性和可预见性。

然而，慎子先生的问题在于，他将这个思路推到了极端——完全否定了“贤”的作用，将一切都托付给了“法”。

## 第二节 法与贤的张力——一个根本性的治理难题

“法”与“贤”的关系，是先秦政治思想中最核心的议题之一。法家主张“以法治国”，儒家主张“以德治国”（或更准确地说，以贤人治国）。这两种主张各有其理，但也各有其弊。

法家的优势在于制度的客观性和稳定性。法度一旦确立，所有人——无论其身份高低、能力大小——都必须遵守。法不因人而异，不因时而变（至少在一段时期内），因此能够提供一個稳定的社会运行框架。

法家的劣势在于制度的僵化性和局限性。任何法度都是在特定条件下制定的，它不可能预见到所有可能发生的情况。当新情况出现时，如果没有具备判断力和创造力的贤人来灵活应对，僵化的法度反而会成为治理的障碍。

反过来，儒家主张“贤”的优势在于人的灵活性和创造性。贤人能够因时制宜、因地制宜，针对具体情况做出最恰当的判断和决策。

儒家主张“贤”的劣势则在于人的不确定性。贤人可遇而不可求，即使遇到了也可能判断失误，更何况有许多人伪装成贤人（“似是而非者”）。

荀子先生的高明之处在于，他既看到了“法”的价值，也看到了“贤”的价值，主张二者统一。他在《荀子·君道》篇中明确指出：

“有治人，无治法。……法不能独立，类不能自行；得其人则存，失其人则亡。法者，治之端也；君子者，法之原也。故有君子，则法虽省，足以遍矣；无君子，则法虽具，失先后之施，不能应事之变，足以乱矣。”

这段话可谓切中要害。荀子先生指出：法不能自己运行，必须有人来执行；而执行法的人是否贤能，直接决定了法能否发挥其应有的作用。法度再完善，如果执行者不贤，也无法应对万千变化的实际情况。

这里有一个极为深刻的洞察：法是死的，人是活的；现实是变化的，法度是固定的。死的、固定的法度要应对活的、变化的现实，就必须有活的、有智慧的人来弥合法度与现实之间的缝隙。这个“有智慧的人”，就是“贤”。

### 第三节 “由法谓之道，尽数矣”——机械化治理的危险

“由法谓之道，尽数矣。”

“数”者，数目也，计算也，规则也。“尽数”——全是机械的计算和规则。

荀子先生为何以“数”来概括法家之弊？

因为法度的本质就是一套规则体系——它规定了什么可以做、什么不可以做、违反了怎样处罚。这套规则体系是可以用“数”来描述的——条目清晰、奖罚分明、计算准确。然而，治国理政绝非简单的规则计算所能涵盖。

人心是复杂的、微妙的。人际关系是多层的、多变的。社会问题是错综复杂的、盘根错节的。面对这些复杂性，仅靠一套规则体系是远远不够的。举例来说，一部法律规定“杀人者死”，这似乎清楚明白。但实际上，杀人有多种情况：正当防卫的杀人、过失致死的杀人、被迫无奈的杀人、替天行道的杀人——每种情况都需要不同的处理方式。法律条文不可能穷尽所有可能的情况，因此必须有具备智慧和判断力的人（即“贤人”）来根据具体情况做出合理的裁断。

这一点，在上古的治理传统中有着深刻的体现。传说舜帝任命皋陶为“士”（即大法官），掌管刑法。《尚书·皋陶谟》中，皋陶向舜帝陈述了他的治理理念：

“天叙有典，敕我五典五惇哉！天秩有礼，自我五礼有庸哉！同寅协恭和衷哉！天命有德，五服五章哉！天讨有罪，五刑五用哉！政事懋哉懋哉！”

皋陶的这番话非常值得注意。他首先讲的是“典”（伦常规范）、“礼”（礼仪秩序）、“德”（道德品质），最后才讲到“刑”（刑罚）。这说明，在上古的治理传统中，“法”（刑罚）只是治理手段的一部分，而且是最后的手段。在使用“法”之前，应该先用“德”来教化，用“礼”来规范，用“典”来引导。只有在这些手段都不能奏效的情况下，才动用“法”来惩罚。

而要正确地运用“德”、“礼”、“典”，就必须依靠“贤人”的智慧和判断力——因为这些手段不像“法”那样机械死板，而是需要因人因事因时而灵活运用的。

慎子先生的错误在于，他只看到了“法”的有效性和确定性，便以为“法”可以取代一切其他治理手段——包括“贤”的判断力。他把治国理政简化为一套规则的机械运行（“尽数”），而忽略了治国理政中那些不能用规则涵盖的、需要人的智慧来应对的微妙面向。

#### 第四节 “贤”之不可废——从先王之治看贤能政治

为什么“贤”是不可或缺的？让我们回到先秦典籍中关于先王之治的记载，来进一步理解这个问题。

《论语·泰伯》载孔子先生之言：

“舜有臣五人而天下治。武王曰：‘予有乱臣十人。’孔子曰：‘才难，不其然乎？唐虞之际，于斯为盛。’”

孔子先生感叹“才难”——贤才难得。舜帝有五位贤臣便能治天下，武王有十位贤臣便能成大业——贤人之重要，于此可见一斑。如果贤人不重要，如果“法”就能解决一切问题，那舜帝和武王何必如此重视贤才？直接制定一套法律条文不就行了吗？

又《论语·颜渊》载：

“季康子问政于孔子。孔子对曰：‘政者正也。子帅以正，孰敢不正？’”

“政者正也”——政治的核心在于“正”，而“正”是一种道德品质，不是一套法律条文。“子帅以正”——你（执政者）先做到正直，百姓自然跟着正直。此处的关键在于执政者本人的道德品质（“贤”），而非外在的法律制度。

再《论语·子路》：

“子曰：‘其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。’”

同一道理。执政者自身端正（“贤”），不用下令百姓也会效法；执政者自身不端正，即使三令五申（“法”），百姓也不会遵从。这段话深刻揭示了“贤”对于“法”的优先性——如果执政者不贤，再完善的法律也形同虚设。

当然，荀子先生并不是说有了“贤”就不需要“法”了。他的主张是“法”与“贤”并重。他在《荀子·王制》篇中提出：

“隆礼尊贤而王，重法爱民而霸。”

"隆礼尊贤"是王道——最高等级的治理方式；"重法爱民"是霸道——次一等级的治理方式。王道兼有"礼"（制度）和"贤"（人才），因此是最完善的；霸道虽然重"法"，但缺少对"贤"的充分尊重，因此只能做到次优。

由此可见，在荀子先生的思想体系中，"法"与"贤"是治理的两个不可或缺的支柱。慎子先生只见"法"而不见"贤"，犹如只见梁而不见柱——建筑物怎能不倾塌？

## 第五节 上古传说中的"贤"——尧舜禅让的启示

上古传说中最著名的"贤"的主题，莫过于尧舜禅让。

传说尧帝年老之时，不将帝位传给自己的儿子丹朱，而是传给了贤能的舜。尧帝考察了舜多年，确认其德才兼备之后，才将帝位禅让给他。此即"禅让制"的原型。

《尚书·尧典》记载了尧帝选拔舜的过程：

"帝曰：'咨，四岳！朕在位七十载，汝能庸命，巽朕位？'岳曰：'否德忝帝位。'曰：'明明扬侧陋。'师锡帝曰：'有齔在下，曰虞舜。'帝曰：'兪，予闻，如何？'岳曰：'瞽子，父顽，母嚚，象傲，克谐以孝，烝烝乂，不格奸。'帝曰：'我其试哉。'"

这段记载极为生动。尧帝问四岳（四位辅臣）谁能继承帝位，四岳推荐了舜。尧帝不仅听取了推荐，还要亲自"试之"——考验舜的才能和品德。此后，尧帝让舜处理各种政务，观察其表现，历经多年考验，确认舜确实贤能之后，才正式禅位。

这个故事蕴含着一个深刻的道理：治理天下，最关键的是选拔贤人。尧帝最伟大的政治智慧，不是制定了什么法律（《尧典》中关于法律的记载很少），而是选择了一位贤能的继承人。如果尧帝"蔽于法而不知贤"——只注重法律制度而忽略人才选拔——那么即使他制定了再完善的法律，一旦由不贤的人来继承，这些法律也将被废弛或扭曲。

舜帝继位之后，又选拔了一大批贤能之人担任各种职务：禹治水、稷播种、契司教化、皋陶掌刑罚、益管山泽……这些贤人各司其职，相互配合，共同创造了"天下大治"的盛世。这种治理模式的核心不是"法"——虽然也有法度——而是"贤"——一群有德有才的人在正确的岗位上发挥作用。

慎子先生的"蔽于法而不知贤"，从上古尧舜之治的视角来看，实质上是否定了治理的最核心要素。法度固然重要，但法度是由人制定、由人执行的。没有贤人来制定法度，法度就不会合理；没有贤人来执行法度，法度就不会生效。慎子先生只见"法"之树木，不见"贤"之森林，正是"一隅不足以举之"的典型表现。

## 第六章 申子先生之蔽：蔽于势而不知知

### 第一节 申子先生"术"与"势"的政治学

"申子蔽于势而不知知。"

申子先生，即申不害，战国时期韩国的相国，法家的重要代表人物之一。申子先生的核心主张是"术"——即君主驾驭臣下的权术和手段。在申子先生的思想中，"势"（势，即权势、势位）是君主实施"术"的基础。

"势"字，即后世通行的"势"字。在先秦语境中，"势"有多重含义：

其一，势位。指君主所处的尊贵地位。正因为君主处于最高的权力位置，他才能够行使权力、发号施令。

其二，权势。指由势位所产生的权力和影响力。权势是势位的功能性表现——有了势位，便自然拥有了一定的权势。

其三，形势。指客观条件和环境的有利程度。"因势利导"的"势"，即此义。

申子先生主要关注的是前两个含义——势位和权势。他认为，君主之所以能够治国，根本原因不在于君主个人有多么贤明，而在于君主占据了最高的权力位置。只要善于利用这个位置所赋予的权势，即使是一个中等才能的君主，也能够驾驭群臣、治理国家。

这种思路有一定的政治现实性。在君主专制的体制下，君主的权力确实在很大程度上来自于其所处的制度性位置（势位），而非其个人能力。一个位居大位的庸主，其权势可能远大于一个不在其位的贤者。因此，从权力运作的角度来看，"势"确实是一个不可忽视的因素。

### 第二节 "势"与"知"的关系——权力与智慧的错位

荀子先生批评申子先生"蔽于势而不知知"。"知"在此处是"智"的通假字，指智慧、智识、判断力。

申子先生的问题在于：他过分强调了权势的作用，而忽略了智慧的重要性。

为什么权势不能代替智慧？

因为权势只是行使权力的条件，而不是正确行使权力的保障。一个拥有巨大权势但缺乏智慧的君主，就像一个拥有锋利宝剑但不会使剑的人——宝剑不仅不能保护他，反而可能伤害他自己。

孔子先生曰："知者不惑，仁者不忧，勇者不惧。"（《论语·子罕》）知（智）居三德之首。为什么智慧如此重要？因为智慧是正确判断的基础。没有智慧，仁心可能被利用，勇气可能变为鲁莽。同理，

没有智慧，权势可能被滥用，最终害人害己。

申子先生的“术”——君主驾驭臣下的手段——本质上是一种权力技巧，而非智慧。权力技巧可以在短期内帮助君主控制局面，但长期来看，如果君主缺乏真正的智慧来判断是非曲直、善恶忠奸，那么再高明的权术也无法保证国家的长治久安。

为什么这么说？因为权术是一种博弈工具——你在运用权术驾驭臣下，臣下也在运用权术对付你。如果君主只有权术而没有智慧，那么他与臣下之间就变成了一场永无止境的权力博弈——你防我，我防你，彼此猜忌，相互算计。在这种环境下，真正的贤才不会愿意效力（因为他们不愿意参与这种恶性博弈），留下来的都是善于权术的奸佞之徒（因为只有他们才擅长这种博弈）。最终，君主身边围绕的全是奸佞，而贤才全部被排斥在外——这是权力博弈的必然结局。

荀子先生在《荀子·臣道》中对此有深刻的分析：

“事人而不忠，不可为臣；事人而不能，不可为臣。……故正义之臣设，则朝廷不颇；谏争辅拂之人信，则君过不远。”

荀子先生指出，国家治理需要的是“忠”与“能”兼备的臣子——忠心耿耿且能力出众的人。而要吸引和使用这样的人，君主必须具备识人之“知”（智慧），而不仅仅是驾驭人的“术”（权术）。

### 第三节 “由彘谓之道，尽便矣”——权宜之计的陷阱

“由彘谓之道，尽便矣。”

“便”者，便利也，权宜也。“尽便”——全是权宜之计。

这个“便”字用得极为精妙。“便”的特点是短期有效但缺乏长远考量。权势的运用往往能够迅速见效——你有权力，别人就得听你的，这很“便利”。然而，这种“便利”是短暂的、脆弱的。一旦权势发生变化（如君主更替、权臣崛起），基于权势的一切安排便会瞬间瓦解。

与之相对，基于“知”（智慧）的治理则具有长远性和稳固性。智慧引导下的决策能够考虑到长远利益、根本原因和系统影响，因此其效果更为持久。

《周易·坤卦》六二爻辞曰：“直方大，不习无不利。”这段话的核心是：行事若出于正直（直）、方正（方）、宏大（大）的智慧，则不需要刻意学习技巧，自然无往不利。此处的“不习”，可以理解为不需要依赖权术技巧——因为出发点已经是正确的（直方大），方法自然不会偏差。这与申子先生一味追求权术技巧的做法形成了鲜明对比。

又《周易·系辞下》曰：“德薄而位尊，知小而谋大，力小而任重，鲜不及矣。”这段话可以作为对申子先生“蔽于彘”的最佳注解。“位尊”即“彘”，“知小”即“不知知”。一个人如果只有“位尊”（权势）而没

有"知"（智慧），那就是"德薄而位尊，知小而谋大"——结果必然是灾祸。

#### 第四节 上古传说中权势与智慧的关系——以舜帝为例

在上古传说中，关于权势与智慧关系的最佳案例，莫过于舜帝的故事。

舜帝在被尧帝选中之前，只是一介平民。他没有任何权势，但他拥有卓越智慧和品德。尧帝看中的，正是舜的"知"（智慧与德行），而非他的"执"（权势与地位）。事实上，舜帝最初根本没有"执"——他的权势和地位，是在尧帝确认了他的"知"之后才赋予他的。

这说明一个根本道理："知"是"执"的前提，"执"是"知"的工具。有了"知"，才能正确地使用"执"；没有"知"，"执"就是一把没有主人的利刃，随时可能伤人害己。

《尚书·大禹谟》中，舜帝对大禹说：

"惟德动天，无远弗届。满招损，谦受益，时乃天道。"

"惟德动天"——只有德行（包含智慧）才能感动上天。"无远弗届"——没有什么远方不能达到。这说明真正的力量来自于"德"（包括"知"），而非来自于"执"。一个有德有智的人，即使暂时没有权势，他的影响力也能"无远弗届"；一个有权势但无德无智的人，他的影响力是虚假的、短暂的。

又"满招损，谦受益"——自满导致损失，谦虚带来收益。申子先生"蔽于执"，正是一种"满"——自满于权势的力量，以为有了权势就万事大吉。然而"满招损"——过度依赖权势，反而会招致灾祸。唯有以"知"（智慧）为本，"谦"虚好学，不骄不躁，才能"受益"——实现真正的长治久安。

## 第七章 惠子先生之蔽：蔽于辞而不知实

### 第一节 名家辩论传统与惠子先生的论辩

"惠子蔽于辞而不知实。"

惠子先生，即惠施，战国时期宋国人，名家（辩者）的代表人物之一。惠子先生以其精妙的辩论和奇特的命题闻名于世。

惠子先生的辩题，据《庄子·天下》篇记载，多达十余条，其中最著名的有：

"至大无外，谓之大一；至小无内，谓之小一。"  
"无厚不可积也，其大千里。"  
"天与地卑，山与泽平。"  
"日方中方睨，物方生方死。"  
"大同而与小同异，此之谓小同异；万物毕同毕异，此之谓大同异。"  
"南方无穷而有穷。"  
"今日适越而昔来。"  
"连环可解也。"  
"我知天下之中央，燕之北越之南是也。"  
"泛爱万物，天地一体也。"

这些命题看起来荒诞不经，实则蕴含着对空间、时间、同异、有限与无限等基本概念的深刻思考。惠子先生试图通过这些极端化的命题，揭示常识认知的局限性，挑战人们习以为常的概念框架。

例如，"天与地卑，山与泽平"——从常识来看，天高地低、山高泽低，这是毋庸置疑的。但惠子先生提出：从绝对的视角来看，一切高低的区分都是相对的，没有绝对的高低之分。这种思考方式确实能够打破常识的固化框架，启发人们从更高的层次来思考问题。

又如，"日方中方睨，物方生方死"——太阳刚到正午就已经开始偏斜，事物刚刚生出就已经开始走向死亡。这反映了对变化的深刻洞察——一切都在变化之中，任何状态都是过渡性的，不存在绝对静止的状态。此种洞察与《周易》的变易思想高度契合。

然而，问题在于，惠子先生过分沉浸于这种语言和概念层面的辩论之中，以至于脱离了事物的实际状况。他在"辞"（语言、概念、辩论）的领域中越走越远，却忘记了"辞"本应服务于"实"（事物的实际状况）。

## 第二节 "辞"与"实"——名实关系的根本问题

"辞"与"实"的关系，实质上就是"名"与"实"的关系——这是先秦哲学的核心议题之一。

"辞"在此处指言辞、概念、论辩——即语言层面的东西。"实"指事物的实际状况——即现实层面的东西。正常的认知过程应该是：先观察"实"（现实），然后用"辞"（语言）来描述和分析"实"。"辞"是工具，"实"是目标。工具服务于目标，而不是目标服从于工具。

惠子先生的错误在于，他颠倒了"辞"与"实"的关系——他不是用"辞"来描述"实"，而是用"辞"来构造一个脱离"实"的纯概念世界。在这个纯概念世界中，他可以推导出各种惊人的结论（"天与地卑"、"今日适越而昔来"等），但这些结论与现实世界的实际状况往往是脱节的。

孔子先生非常重视"名实"的一致性。《论语·子路》载：

"子路曰：'卫君待子而为政，子将奚先？'子曰：'必也正名乎！'子路曰：'有是哉，子之迂也！奚其正？'子曰：'野哉，由也！君子于其所不知，盖阙如也。名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中则民无所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子于其言，无所苟而已矣。'"

这段话极为重要。孔子先生指出，"正名"是一切政治活动的起点。"名不正则言不顺"——如果名称（概念）不正确，言论就不通顺；"言不顺则事不成"——言论不通顺，事情就办不成。这就是从"辞"到"实"的正确路径：先正名（使概念准确），再正言（使论述通顺），最后正事（使行动有效）。

惠子先生的辩论恰恰违反了 this 路径。他不是从"实"出发来检验"辞"，而是纯粹在"辞"的层面上做文章，推导出一些与"实"不符的结论，然后沾沾自喜，以为发现了什么了不起的真理。

《荀子·正名》篇中，荀子先生对名家的辩论方式进行了更为系统的批评：

"以名乱名"者，如"杀盗非杀人"之类，玩弄概念的多义性来混淆视听。

"以实乱名"者，如"山渊平"之类，利用极端的事例来否定一般的概念。

"以名乱实"者，如"丘牛非牛"之类，以概念的逻辑推导来否定事物的实际属性。

荀子先生指出，这三种辩论方式的共同错误在于割裂了"名"（辞）与"实"的对应关系。正确的做法是"以名举实，以辞抒意，以说出故"——用名称来指称事物，用言辞来表达意思，用论说来揭示原因。"名"（辞）始终服务于"实"，而非凌驾于"实"之上。

### 第三节 "由辞谓之道，尽论矣"——空谈的代价

"由辞谓之道，尽论矣。"

"论"者，论辩也，讨论也。"尽论"——全是空谈。

此处的"论"字带有贬义。正常的"论"是以探求真理为目的的严肃讨论；但惠子先生的"论"已经变成了一种纯粹的智力游戏——他辩论不是为了弄清事实，而是为了展示自己的辩论技巧。这种辩论越精妙、越巧妙，就越远离现实。

这种"尽论"的倾向，对政治和社会有着严重的危害。

其一，它浪费了智慧资源。像惠子先生这样才华横溢的思想家，如果将其智慧用于分析现实问题、解决社会困难，本可以做出巨大的贡献。但他却将自己的全部才智投入到了概念辩论之中，“为之辩，饰之以辞”，最终只产生了一堆与现实无关的奇谈怪论。

其二，它败坏了学术风气。当辩论本身成为目的时，学者们就会竞相追求辩论技巧的精妙，而忽略论辩内容的真实性。这会导致整个学术界陷入一种浮夸虚妄的风气——大家比的不是谁看到了更多的真相，而是谁的嘴皮子更利索。

其三，它混淆了是非标准。名家的辩论技巧极为高超，他们可以把黑的说成白的、白的说成黑的。如果这种技巧被用于政治领域，就会使人们丧失判断是非的能力——因为任何一种立场都可以被巧妙地论证为正确的。当是非标准被混淆之后，社会秩序便会随之崩溃。

孔子先生曰：“巧言令色，鲜矣仁。”（《论语·学而》）“巧言”即善于言辞，“令色”即善于表情管理。孔子先生指出，过分善于言辞的人，往往缺少真实的仁心。因为真正的仁者关注的是“实”（实际的善行），而不是“辞”（华美的言辞）。惠子先生虽然不能等同于“巧言令色”之人，但他“蔽于辞而不知实”的倾向，与孔子先生所批评的“巧言”精神确有相通之处。

又《论语·卫灵公》中，孔子先生曰：“辞达而已矣。”言辞的目的是什么？是“达”——准确地传达意思。只要能准确传达意思就够了，不需要追求过分的华丽和巧妙。惠子先生的辩论恰恰走到了反面——他的“辞”不是为了“达”（传达意思），而是为了“奇”（制造惊人的效果）。追求“奇”而忘记了“达”，就是“蔽于辞”。

#### 第四节 上古语言观——言辞的本原功能

从上古文化的视角来看，语言最初的功能是什么？

语言的最原始功能是“名物”——为事物命名。《周易·系辞下》记载伏羲创制八卦的目的之一就是“以类万物之情”——通过符号系统来分类和表征万物的特性。这是语言（广义的，包括符号系统）的最基本功能：使人能够认知和交流关于事物的信息。

传说仓颉造字时，“天雨粟，鬼夜哭”。为什么鬼会哭？古人解释说，因为有了文字，人的智慧大增，鬼神的秘密不再能够隐藏——文字使人类获得了更强大的认知能力。然而，文字的这种力量是建立在“名实相符”的基础之上的——文字之所以有力量，是因为它准确地对应了事物的实际状况。如果文字脱离了“实”，变成了纯粹的概念游戏，那它非但不能增进人的认知，反而会成为混淆视听的工具。

在上古的祭祀传统中，语言（祝辞、祈文）具有神圣的地位。祭祀时的祝辞必须真诚——因为祭祀的对象是神灵，神灵能够洞察人心，虚假的言辞不仅不能感动神灵，反而会招致惩罚。《论语·八佾》载：“祭如在，祭神如神在。”祭祀时要像神灵真的在场一样——这就要求祭祀者的言辞必须出于真诚，不能有丝毫的虚假和做作。

这种上古的语言观——语言必须真诚、必须对应实际——与惠子先生的语言实践形成了鲜明对比。惠子先生将语言变成了一种脱离现实的纯粹游戏，这在上古的语言观看来，是对语言神圣功能的严重亵渎。

《老子》第八十一章曰："信言不美，美言不信。善者不辩，辩者不善。知者不博，博者不知。"老子先生的这番话，可以说是对惠子先生"蔽于辞"的最深刻的批评。"善者不辩"——真正善于认知道的人不需要巧辩；"辩者不善"——善于巧辩的人反而不善于认知道。惠子先生是天下第一辩才，然而正因为 he 过于沉迷于辩论，反而丧失了对"实"的把握——这就是"辩者不善"的典型。

## 第五节 庄子先生与惠子先生——"濠梁之辩"的启示

庄子先生与惠子先生的关系极为独特。二人既是好友又是论敌，经常进行精彩的辩论。《庄子·秋水》篇中记载的"濠梁之辩"，堪称先秦思想史上最著名的哲学对话之一：

庄子与惠子游于濠梁之上。庄子曰："儵鱼出游从容，是鱼之乐也。"惠子曰："子非鱼，安知鱼之乐？"庄子曰："子非我，安知我不知鱼之乐？"惠子曰："我非子，固不知子矣；子固非鱼也，子之不知鱼之乐全矣。"庄子曰："请循其本。子曰'汝安知鱼乐'云者，既已知吾知之而问我，我知之濠上也。"

这段对话充分展现了惠子先生"蔽于辞"的特征。面对庄子先生关于鱼之乐的感性直觉，惠子先生立刻从概念逻辑的角度提出质疑——"子非鱼，安知鱼之乐？"这个质疑在逻辑上是成立的，但它完全忽略了庄子先生言说鱼乐时的"实"——那种人与自然之间的感通共鸣，那种超越主客对立的审美体验。惠子先生只关注"辞"的逻辑是否严密，而不关注"辞"所指向的"实"（鱼之乐，以及人对自然之美的感受）是否存在。

庄子先生的最后回答——"我知之濠上也"——则巧妙地将讨论从"辞"的逻辑层面拉回了"实"的经验层面：我是在濠水桥上知道鱼的快乐的——这是一个具体的、真实的经验，不是一个抽象的逻辑推导。

然而，此处我们也需要指出一个有趣的悖论：庄子先生在批评惠子先生"蔽于辞"的同时，他自己也高度依赖"辞"——他的《庄子》一书充满了精妙的寓言、巧妙的论辩和华丽的辞章。这是否意味着庄子先生也"蔽于辞"？

荀子先生可能会说：庄子先生的"辞"虽然精妙，但他的"辞"始终指向一个"实"——"天道"的实在性。庄子先生的寓言和论辩是手段，"天"是目的。惠子先生的"辞"则失去了明确的目的——他的辩论是为辩论而辩论，不指向任何确定的"实"。这就是二者的根本区别。

当然，从荀子先生的立场来看，庄子先生虽然比惠子先生更接近"道"（因为他毕竟指向了"天"这个"实"），但他自己也有"蔽"——"蔽于天而不知人"。这就是荀子先生接下来要讨论的问题。

## 第八章 庄子先生之蔽：蔽于天而不知人

### 第一节 庄子先生的"天"道观

"庄子蔽于天而不知人。"

这是荀子先生对庄子先生的根本批评，也是六家之蔽中最后一个、最高层次的批评。

庄子先生的思想，以"天"为核心。"天"在庄子先生的哲学中，有极为丰富的含义：

其一，天为自然。庄子先生所说的"天"，首先指的是自然——不假人为的、自然而然的状态。《庄子·秋水》中，庄子先生通过河伯与北海若的对话，阐述了这一思想："牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人。故曰：无以人灭天，无以故灭命，无以得殉名。谨守而勿失，是谓反其真。"牛马生来就有四只脚，这是"天"（自然）；给马套上笼头、给牛穿上鼻环，这是"人"（人为）。庄子先生主张"无以人灭天"——不要用人为了的东西去毁灭自然的东西——"谨守而勿失，是谓反其真"——小心守护天性，不要丧失它，这就叫回归真性。

其二，天为天道。庄子先生所说的"天"，还指宇宙运行的根本规律——天道。《庄子·大宗师》中描述了"道"的特征："夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地。"这里的"道"超越了天地万物，是一切存在的终极根源。庄子先生将认知和追随这种"天道"视为人生的最高目标。

其三，天为天然。庄子先生所说的"天"，还指人的天然本性——不受社会规范、道德教化所扭曲的原初状态。《庄子·马蹄》中，庄子先生描述了一个理想的"天"的状态："彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德；一而不党，命曰天放。"人民有其自然本性，织布穿衣、种田吃饭，大家共同享有同一种质朴的德性——这就叫"天放"，自然的释放。

庄子先生的"天"道观，确实揭示了一个极为重要的面向——自然秩序的存在及其对人为秩序的优先性。在一个过度人为化、制度化、规范化的社会中，人的天性受到压制，人的活力受到束缚，社会变得僵化死板。庄子先生提醒人们回归"天"，回归自然，回归本性——这无疑是一种宝贵的思想资源。

然而，问题在于庄子先生将"天"推到了极端，以至于否定了"人"的一切价值。

### 第二节 "天"与"人"——先秦思想的大辩论

"天"与"人"的关系，是先秦思想中最核心、最重大的议题之一。在这个议题上，各家各有不同的立场。

老子先生主张"人法地，地法天，天法道，道法自然"（《老子》第二十五章）。人应该效法天地自然。然而，老子先生的"法自然"并不意味着完全否定人事——他也讲"治国"、"用兵"、"爱民"等人事问题，

只是主张以"无为"的方式来处理这些问题。

庄子先生则比老子先生更进一步。他不仅主张效法自然，而且在相当程度上否定了人为的一切——礼乐、制度、道德、教化——都被他视为对天性的扭曲和损害。

孔子先生的立场则与庄子先生截然不同。孔子先生高度重视"人"——人的道德修养、人际关系、社会秩序、政治治理——是他思想的核心关怀。当然，孔子先生也尊重"天"——"天何言哉？四时行焉，百物生焉"（《论语·阳货》）——但他的重点始终在"人"。

荀子先生在这个问题上有一个著名的命题："天人之分"。他在《天论》篇中指出：

"天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。"

天有天的运行规律，这是恒常不变的（"天行有常"）——不因为人间出了尧那样的圣王就改变，也不因为人间出了桀那样的暴君就停止。关键在于人如何应对天的规律：以正确的方式应对就吉祥，以错误的方式应对就凶险。

这就是"天人之分"的核心含义：天是天，人是人，二者各有各的领域和功能。天的领域是自然运行（四时变化、万物生长），人的领域是社会治理（礼乐教化、制度建设）。不能因为尊崇天就否定人，也不能因为重视人就忽略天。

荀子先生进一步说：

"不为而成，不求而得，夫是之谓天职。……故明于天人之分，则可谓至人矣。"

"天职"——天的职能——是"不为而成，不求而得"的——自然运行，不需要人的干预。然而，"人职"——人的职能——则是需要有为的——制礼作乐、治国安民、教化百姓——这些都需要人主动去做。庄子先生的错误在于，他用"天职"来否定"人职"——他以为只要顺从天道，一切人为的努力都是多余的。

然而，荀子先生指出，这种观点是不对的。人有人的独特职能，这些职能不能用"天"来替代。《荀子·天论》中有一段极为精彩的论述：

"大天而思之，孰与物畜而制之！从天而颂之，孰与制天命而用之！望时而待之，孰与应时而使之！因物而多之，孰与骋能而化之！"

这段话可谓石破天惊。荀子先生说：与其崇拜天而空想（"大天而思之"），不如把天产生的物资蓄养起来加以利用（"物畜而制之"）！与其顺从天而歌颂它（"从天而颂之"），不如掌握天命的规律而利用它（"制天命而用之"）！与其仰望天时而被动等待（"望时而待之"），不如主动适应天时而加以利用

（“应时而使之”）！与其依赖自然产物而期望它丰多（“因物而多之”），不如发挥人的能力来化育万物（“骋能而化之”）！

这段话充分展现了荀子先生的积极入世精神。他不是否定“天”的存在和价值，而是强调“人”在“天”面前不应是被动的、顺从的、无为的，而应是主动的、积极的、有为的。

### 第三节 “由天谓之道，尽因矣”——消极顺应的困境

“由天谓之道，尽因矣。”

“因”者，因循也，依从也，顺应也。“尽因”——全是消极的顺应。

荀子先生为何以“因”来概括庄子先生之弊？

因为庄子先生的核心主张就是“顺应天道”——不要以人为的方式去改变自然的状态，而要顺其自然、因势利导。这种“因”的态度，在面对自然界时是合理的——确实，人不能违背自然规律行事。然而，当“因”的态度被推广到人类社会的一切领域时，就会产生严重的问题。

人类社会不同于自然界。自然界的运行是自发的、自足的——日月星辰不需要人来安排，四季更替不需要人来操控。然而，人类社会的运行需要人的主动参与——法律需要人来制定，秩序需要人来维护，教育需要人来推行，冲突需要人来调解。如果对人类社会也采取“尽因”的态度——一切顺其自然，不加干预——那么社会将陷入混乱。

这不是一个抽象的理论问题，而是一个有着严重实际后果的政治问题。荀子先生在《天论》篇中尖锐地指出：

“故错人而思天，则失万物之情。”

“错”通“措”，放置。“错人而思天”——把人的职能放在一边，而去想着天。如果这样做，就会“失万物之情”——丧失对万物实际状况的把握。

这正是庄子先生“蔽于天而不知人”的核心问题。庄子先生沉浸于对“天”的冥想和体悟之中，忽略了“人”的实际需要和社会的具体问题。他的哲学或许能够给个人带来精神上的超脱和安宁，但它无法指导一个社会的有效治理。

让我们举一个具体的例子。庄子先生在《庄子·马蹄》篇中批评了伯乐相马的做法：

"马，蹄可以践霜雪，毛可以御风寒，齧草饮水，翘足而陆，此马之真性也。虽有义台路寝，无所用之。及至伯乐，曰：'我善治马。'烧之，剔之，刻之，雒之，连之以羁馽，编之以皁栈，马之死者十二三矣。"

庄子先生认为，马的天性是自由自在地奔跑在原野上，而伯乐的"善治马"实际上是对马天性的暴力摧残。由此推论，一切对自然状态的人为干预——包括礼乐教化、法律制度——都是对天性的摧残。

这个比喻确实有力，但它有一个根本的逻辑缺陷：它将人等同于马。马可以在原野上自由奔跑而不需要社会秩序，但人不行。人类社会如果没有礼乐教化和法律制度，就会陷入弱肉强食的丛林状态——这不是"天放"的理想状态，而是"人祸"的现实恶果。

荀子先生在《性恶》篇中对此有明确的论述：

"今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴。"

如果按照庄子先生的主张，完全顺从人的天性（"因"），不加以任何人为的引导和规范——那么结果将是"争夺生而辞让亡"、"残贼生而忠信亡"、"淫乱生而礼义文理亡"——社会将彻底崩溃。

这就是"尽因"的危险：它看似尊重天性，实则忽略了人类社会的特殊性。人类社会需要"文"（教化）、需要"得"（制度）、需要"贤"（人才）、需要"知"（智慧）——这些都是"人"的维度，不是"天"能够自动提供的。庄子先生"蔽于天而不知人"，正是忽略了这个根本事实。

#### 第四节 庄子先生"蔽于天"的深层根源

为什么庄子先生会"蔽于天"？这更需要从更深层的思想根源来理解。

庄子先生所处的时代是战国中后期——一个战争频繁、社会动荡、人心败坏的时代。在这样的时代背景下，人为的努力似乎总是导致更多的灾难：各国争相变法图强，结果是战争更加惨烈；各家争相立说游说，结果是思想更加混乱；各人争相追名逐利，结果是社会更加败坏。

面对这种"人为之害"的普遍现象，庄子先生产生了一种根本性的怀疑：也许问题的根源不在于人的"努力不够"，而在于"人为本身就是错误的"。如果人不去干预自然的状态，也许一切都会更好。这就是庄子先生"蔽于天"的深层心理根源——对人为干预的彻底失望，导致了对"天"（自然无为状态）的全面归依。

这种心理状态，用《周易》的语言来说，类似于"否卦"的情境。《否卦》之象为天在上、地在下，天地不交，万物不通。在"否"的状态下，人的一切努力似乎都是徒劳的——越努力越糟糕。面对这种绝望，

庄子先生选择了"退出"——不再参与人间的纷争，转而追求与天道的冥合。

然而，《周易》的智慧告诉我们，"否"不是永恒的状态——"否极泰来"，否到了极点就会转为泰。在否的时候，正确的做法不是彻底放弃，而是"俭德辟难，不可荣以禄"（《否卦·象传》）——收敛自己的行为，避开灾难，但不是彻底退出。换言之，在困难时期可以暂时退让，但不能永远退让；在人为努力暂时失败的时候可以回归天道以养精蓄锐，但不能永远停留在天道中而不再回到人事。

庄子先生的错误，正在于他将"否"时的暂时退让变成了永久的立场——他不仅在困难时期回归天道，而且在一切时期都主张回归天道。这就是"蔽于天"——把应对困境的暂时策略当成了普遍适用的根本原则。

## 第五节 "天"与"人"的和谐——儒家的中道

面对庄子先生"蔽于天"的偏颇，儒家的回答是什么？

儒家主张"天人合一"，但此"合一"不是以"天"吞没"人"（庄子先生的做法），而是"天"与"人"各尽其职、和谐共存。

《周易·乾卦·文言》曰："夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。"

这段话描述了"大人"（最高境界的人）与天地的关系。"与天地合其德"——大人的德行与天地的德行相合。"先天而天弗违"——在天道变化之前就有所预见和行动，天道不会违背他。"后天而奉天时"——在天道变化之后，能够顺应天时而行动。

这里的关键在于"先天"与"后天"的统一。"先天"意味着主动性——人可以先于天道的变化而有所作为，这就是"人"的价值。"后天奉天时"意味着顺应性——人的行动要顺应天道的大趋势，这就是对"天"的尊重。二者统一，既不是纯粹的"因"（消极顺应），也不是纯粹的"为"（强行干预），而是"因"与"为"的辩证统一。

荀子先生的"天人之分"，正是在这个意义上提出的。他并非割裂天与人，而是明确二者各自的职能——天负责自然的运行，人负责社会的治理——然后让二者各尽其能、协调配合。

这种"天人和谐"的思想，在先秦典籍中有着深厚的根基。

《尚书·洪范》中记载了箕子向武王陈述的"洪范九畴"——九种治国的基本原则。其中第四畴"协用五纪"（协调使用五种纪时方法）和第八畴"念用庶征"（注意各种自然征兆），都涉及对"天"的关注。但其他七畴——"五行"、"五事"、"八政"、"皇极"、"三德"、"稽疑"、"福极"——则主要涉及"人"的事务。可见，在上古的治国传统中，"天"与"人"是并重的，不可偏废其一。

庄子先生"蔽于天而不知人"，正是偏废了"人"的维度。他在"天"的领域中达到了极高的洞察（"天道"、"自然"、"无为"等概念的深度），但他忽略了"人"的领域中那些同样重要的内容（"礼乐"、"教

化"、"制度"、"治理"等)。

## 第六节 天人之辨的深远意义——何以庄子先生之蔽位列最后

我们注意到，在荀子先生列举的六家之蔽中，庄子先生位列最后。这不是偶然的。

如前所述，六家之蔽的排列从低到高、从具体到抽象。庄子先生的"蔽于天"是最高层次的蔽——因为"天"是最高层次的概念，涉及的是宇宙本体和终极真理的问题。

庄子先生之蔽位列最后，还有另一层深意。在六家之中，庄子先生对"道"的把握实际上是最深刻的——他看到的"一隅"是最大的、最接近"道之全体"的"一隅"。然而，恰恰因为他看到的"一隅"最大、最接近全体，他的"蔽"也最难觉察、最难破除。

打一个比方：如果一个人只看到了一块拼图中的一小片，他很容易意识到自己看到的不是全貌。但如果一个人看到了一大片——比如看到了拼图的大部分——他就很容易以为自己已经看到了全貌，从而忽略了那缺失的一小部分。庄子先生看到的"天"的那一大片拼图，几乎涵盖了道的大部分面向——自然、变化、超越、无为——但他缺失了一小部分——"人"的那一片。而这缺失的一小部分，恰恰是至关重要的。

《老子》第四十八章曰："为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为。无为而无不为。"庄子先生深得此"损"之精神——他"损"去了人为的一切，以求达到"无为"的境界。然而，荀子先生要追问的是："无为而无不为"——真的做到了吗？庄子先生"损"去了"人"的维度之后，是否真的达到了"无不为"？还是说，恰恰因为"损"去了"人"，他反而"有所不为"了——不能治国、不能安民、不能教化、不能兴礼乐？

这个追问极为尖锐，也极为重要。它揭示了"天"与"人"之间不可偏废的辩证关系：真正的"无不为"，不是废除一切人为而纯任天然，而是在天道与人道的和谐统一中实现一切可能。

---

## 第九章 孔子先生之不蔽：仁知且不蔽

### 第一节 "仁知且不蔽"的深刻含义

在批评了六家之蔽之后，荀子先生笔锋一转，提出了"不蔽"的典范——孔子先生：

"孔子仁知且不蔽，故学乱术足以为先王者也。一家得周道，举而用之，不蔽于成积也。故德与周公齐，名与三王并，此不蔽之福也。"

这段话是整段文字的结论和高潮。让我们逐句深入分析。

**"孔子仁知且不蔽"**——孔子先生既有仁德又有智慧，而且不被任何一端所蔽。

此处的"仁知"二字极为关键。"仁"是道德层面的品质，"知"是认知层面的品质。荀子先生认为，孔子先生之所以"不蔽"，正在于他兼具"仁"与"知"。

为什么兼具"仁"与"知"就能"不蔽"？

先论"知"之功能。"知"（智慧）使人能够全面地、深入地认知事物。有了"知"，人就不会满足于一隅之见，而会追求更全面、更深入的理解。"知"是"解蔽"的认知工具——没有足够的"知"，人就无法辨别自己是否被蔽。

然而，仅有"知"还不够。惠子先生也很有"知"（他的辩论才华是公认的），但他仍然被蔽。这是为什么？因为他缺少"仁"。

"仁"在此处的功能，是提供一个正确的价值方向。"知"使人能够认知事物，但"知"本身不能告诉人应该追求什么、关心什么。一个只有"知"而没有"仁"的人，可能会将他的智慧用于追求权术（如申子先生）、追求辩论胜利（如惠子先生）、追求概念构建（如名家诸人）——这些追求本身就是偏狭的，因此必然导致"蔽"。

"仁"则为"知"提供了一个正确而全面的方向。"仁"的核心是关爱一切人（"仁者爱人"），这种普遍的关爱使人不会局限于某一特定领域，而会关注人类生活的各个方面。一个真正的仁者，既关心人的物质需要（不会"蔽于天而不知人"），也关心人的精神需要（不会"蔽于用而不知文"）；既关心社会制度（不会忽视"法"），也关心人才选拔（不会忽视"贤"）；既尊重自然规律（不会忽视"天"），也重视人文教化（不会忽视"人"）。"仁"的普遍关怀，天然地要求一种全面的、不偏不倚的认知，因此能够防止"蔽"的产生。

由此可见，"仁"与"知"的结合是"不蔽"的必要条件。"知"提供认知能力，"仁"提供价值方向；"知"使人能够看到道的各个方面，"仁"使人愿意去看道的各个方面。二者缺一不可。

《论语·雍也》中，孔子先生曰："知者乐水，仁者乐山。知者动，仁者静。知者乐，仁者寿。"知与仁各有其特征——知如水般流动，灵活而善变；仁如山般稳固，深沉而恒久。知者善于应变，仁者善于持守。二者的结合，使人既能灵活应对各种变化（"知"），又能始终坚守根本原则（"仁"）——这就是"不蔽"的境界。

## **第二节 "学乱术足以为先王"——驳杂中见整全**

**"故学乱术足以为先王者也。"**

这句话初看令人困惑。"乱术"——杂乱的学术——怎么能成为"先王"的资本？

此处的"乱"字需要细加辨析。"乱"在先秦语境中，除了"混乱"之义外，还有"治理"之义——"乱"与"治"有时是互训的。如《尚书·顾命》有"作周乱"之语，"乱"即"治"。此外，"乱"亦有"多

样"、"驳杂"之义——不是贬义的"混乱",而是中性的"多种多样"。

因此,"学乱术足以为先王"的正确理解应当是:孔子先生学习了多种多样的学术("乱术"),但他不被这些驳杂的学术所蒙蔽,而是能够从中提取精华、融会贯通,最终达到足以媲美先王的境界。

这与前文对六家之蔽的分析形成了完美的对照。六家各自专精于一门学术——墨家专于"用"、宋子先生专于"欲"、慎到先生专于"法"、申子先生专于"势"、惠子先生专于"辞"、庄子先生专于"天"——他们各自在自己的领域内确实有所建树,但他们不能超越自己的领域,因此被自己的专精所蔽。

孔子先生则不同。他学习了各种各样的学术("学乱术"),但他不是简单地堆积知识,而是以"仁知"为核心,将这些知识融会贯通为一个有机的整体。他既了解"用"的价值,也了解"文"的意义;既重视"法"的功能,也重视"贤"的作用;既尊重"天"的法则,也关注"人"的需要——他不偏执于其中任何一端,而是在一个更高的层面上将它们统一起来。

这就是"不蔽"的认知方式:不是不学,而是博学;不是不知,而是全知(相对于一隅之知而言);不是不专,而是专于"道之全体"。

孔子先生自述其学:"吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲不逾矩。"(《论语·为政》)这个从"志学"到"从心所欲不逾矩"的过程,恰恰是一个不断"解蔽"、不断拓展认知的过程。"四十而不惑"——不被外物所迷惑,这是对外在之"蔽"的超越。"五十而知天命"——认知到天道的根本规律,这是认知的深化。"六十而耳顺"——什么样的言论都能虚心听取,不排斥、不偏执。"七十而从心所欲不逾矩"——随心所欲而不违反规矩,自由与秩序完美统一——这就是"不蔽"的最高境界。

### 第三节 "一家得周道"——整全智慧的体现

**"一家得周道,举而用之,不蔽于成积也。"**

"一家"——指孔子先生所代表的儒家。"得周道"——获得了周代的全面之道。"举而用之"——将之提举出来加以运用。"不蔽于成积也"——不被已有的积累所蒙蔽。

此处的"周道"值得特别注意。"周道"不是指周代某一方面的学术或制度,而是指周代文明的全面之道——包括政治制度(封建、宗法)、社会规范(礼乐、教化)、精神文化(诗歌、史学)、道德理念(仁义、忠信)——一切方面的有机整体。

孔子先生之所以推崇周代,正因为周代在他看来是一个"集大成"的时代——"周监于二代,郁郁乎文哉!"(《论语·八佾》)周代借鉴了夏代和殷代的文明成果,在此基础上发展出了更为完善的文明体系。这就是"周道"的"周"字的深意——"周"者,周全也,完备也。"周道"即"周全之道"、"完备之道"。

孔子先生"得周道",意味着他把握了这种周全完备的道。他不是只取其中一部分,而是全面地继承和发展了周代文明的精华。这就是他"不蔽"的具体体现——他不局限于道的某一个方面,而是涵盖了道的所有方面。

更重要的是"不蔽于成积"。"成积"——已经形成的积累。孔子先生虽然学问广博、积累深厚，但他不被这些已有的积累所蒙蔽。这与六家恰好相反——六家之所以被蔽，正因为他们各自在自己的领域内积累了丰富的知识（"成积"），而被这些积累所困住，无法超越。

孔子先生如何做到"不蔽于成积"？答案在于他的学习态度。

《论语·子罕》中，孔子先生曰："吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我，空空如也，我叩其两端而竭焉。"孔子先生说自己"无知"——不是真的无知，而是不以"有知"自居。面对任何问题，他都以"空空如也"的虚心态度来面对，然后"叩其两端而竭"——从问题的两个端点来推敲，力求穷尽其全貌。

"空空如也"——这正是荀子先生所说的"虚壹而静"之"虚"。心中"空空如也"，不被已有的知识（"成积"）所充满，才能接纳新的认知。这就是"不蔽于成积"的心理机制。

又《论语·为政》载："子曰：'温故而知新，可以为师矣。'"温习旧有的知识（"故"即"成积"），却能从中获得新的认知（"知新"），这就是不被"成积"所蔽的表现。如果一个人温故而不能知新——老是用旧有的框架来理解新的问题——那就是被"成积"所蔽了。

#### 第四节 "德与周公齐，名与三王并"——不蔽之福

**"故德与周公齐，名与三王并，此不蔽之福也。"**

荀子先生以"德与周公齐，名与三王并"来形容孔子先生"不蔽"所获得的成就，称之为"不蔽之福"。

"周公"——周公旦，周代初期最伟大的政治家，制礼作乐的核心人物。孔子先生一生以周公为楷模，曰："甚矣吾衰也！久矣吾不复梦见周公。"（《论语·述而》）

"三王"——通常指夏禹、商汤、周文王（或周武王），即三代的开国之王。他们是中国古代最伟大的圣王，代表着治国理政的最高典范。

荀子先生说孔子先生的"德"（道德成就）与周公相当，"名"（历史声名）与三王并列——这是对孔子先生的最高赞誉。

然而，此处有一个需要追问的问题：孔子先生一生坎坷，周游列国而不见用，终身未能在政治上实现其理想。从"实际功业"的角度来看，他远远不如周公和三王。那么，荀子先生为何仍然说他"德与周公齐，名与三王并"？

答案在于：荀子先生所看重的不是"实际功业"（这是"用"的标准——墨家的标准），而是"道"的完整把握和"德"的深厚积淀。周公和三王之所以伟大，不仅因为他们有实际的政治功业，更因为他们把握了道的全体、体现了德的完善。孔子先生虽然没有周公那样的政治地位，也没有三王那样的疆域版图，但他在"道"和"德"的层面上达到了同样的高度——甚至可能更高，因为他是在没有政治权力的条件下达到这一高度的。

这就引出了一个深刻的洞察："不蔽"的最高成就，不在于拥有多少外在的权力和功业，而在于对"道"的完整把握和对"德"的彻底实现。孔子先生以一介布衣，而能"德与周公齐，名与三王并"——这说明"不蔽"的力量远远超过了世俗意义上的权势和功业。

与之形成对比的是"蔽塞之祸"。六家之学者，有些在政治上也取得了一定的成功（如申子先生为韩相，慎子先生亦有政治影响），但由于他们各自被蔽于一端，他们的成就都是有限的、暂时的、不可持续的。唯有"不蔽"的孔子先生，其成就是永恒的——"德与周公齐，名与三王并"——这种评价超越了一时一地的得失，而触及了永恒的价值层面。

## 第五节 从六家之蔽到孔子先生之不蔽——一个完整的认知图景

至此，让我们回顾整段文字的论证结构，将其视为一个完整的认知图景。

**第一层：描述六家之蔽。** 荀子先生列举了墨子先生（蔽于用不知文）、宋子先生（蔽于欲不知得）、慎子先生（蔽于法不知贤）、申子先生（蔽于执不知知）、惠子先生（蔽于辞不知实）、庄子先生（蔽于天不知人）六家的各自偏蔽。

**第二层：分析六家之蔽的后果。** 从"用"的角度看道，只得"利"；从"欲"的角度看道，只得"赚"；从"法"的角度看道，只得"数"；从"执"的角度看道，只得"便"；从"辞"的角度看道，只得"论"；从"天"的角度看道，只得"因"。这六个"尽"字（尽利、尽赚、尽数、尽便、尽论、尽因），生动地描绘了各家之蔽的片面性和局限性。

**第三层：揭示蔽之根源。** "道者体常而尽变，一隅不足以举之"——道是整全的、涵盖一切变化的，而各家只看到了其中一个角落，便以为看到了全部。

**第四层：描述蔽之演化过程。** "以为足而饰之"→"内以自乱"→"外以惑人"→"上以蔽下，下以蔽上"→"蔽塞之祸"——蔽从自以为足开始，经过自我美化、自我混乱、惑人、蔽政，最终酿成全面的灾祸。

**第五层：提出不蔽之典范。** 孔子先生"仁知且不蔽"——以仁德和智慧的结合，超越了一切偏蔽，把握了道的全体。

**第六层：揭示不蔽之福。** "德与周公齐，名与三王并"——不蔽所带来的，不是一时的功利，而是永恒的德行和声名。

这个六层结构，构成了一个完整的认知图景：从蔽之描述，到蔽之分析，到蔽之根源，到蔽之演化，到不蔽之典范，再到不蔽之福——层层递进，逻辑严密，堪称先秦认知论的杰作。

## 第十章 上古神话与"蔽"的原型

### 第一节 上古神话中的"全知"与"偏知"——以伏羲与女娲为例

荀子先生的"蔽"论，虽然是在战国时期的学术语境中提出的，但其深层的文化根基可以追溯到上古神话传说之中。在上古神话中，关于"全知"（完整的认知）与"偏知"（片面的认知）的主题，已有丰富的呈现。

伏羲是中国上古传说中最伟大的文化英雄之一。传说伏羲"仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情"（《周易·系辞下》）。

伏羲观察的范围是什么？"仰则观象于天"——向上观察天象；"俯则观法于地"——向下观察地理；"观鸟兽之文与地之宜"——旁观动物的纹理和土地的特性；"近取诸身"——近处从自己的身体取象；"远取诸物"——远处从万物取象。

注意，伏羲的观察是全方位的——上下左右、远近内外——无所不包。他不是只从某一个角度来观察世界，而是从一切可能的角度来观察世界。正因为如此，他所创制的八卦才能"通神明之德，以类万物之情"——涵盖天地万物的一切特性。

如果伏羲只是"仰则观象于天"而不"俯则观法于地"，他就只能看到天的一面而看不到地的一面——这就是"蔽于天"。如果他只是"近取诸身"而不"远取诸物"，他就只能从自身出发而看不到万物的多样性——这也是一种"蔽"。伏羲之所以伟大，正在于他的观察是全面的、不偏蔽的。

女娲是另一位重要的上古文化英雄。传说女娲炼石补天，将崩坏的天穹修补完整。此"补天"之举，可以视为一种隐喻：天穹有了裂缝（"蔽"——认知的缺损），女娲以五色石将之补完整——这就是"解蔽"，恢复认知的完整性。

五色石——红、蓝、黄、绿、紫——代表着多样性。补天不是用单一颜色的石头，而是用五种颜色的石头——这暗示着完整的认知需要整合多种不同的面向，而不能只依赖某一种面向。诸子百家各执一色之石，以为天穹只是这一种颜色；唯有将五色石全部融合，才能真正补全天穹。

### 第二节 "蔽"的神话原型——共工触不周山

上古传说中与"蔽"最相关的神话，莫过于共工触不周山的故事。

传说古时候，共工与颛顼争帝，共工怒而触不周之山，天柱折，地维绝。天倾西北，故日月星辰移焉；地不满东南，故水潦尘埃归焉。（此故事见于《列子·汤问》等先秦文献。）

这个神话蕴含着极为丰富的象征意义。

"不周山"——"不周"者，不完整、不周全也。"不周山"象征着一个不完整的支柱。当共工触断了"不周山"（这个不完整的支柱）时，天地便失去了平衡——"天倾西北"、"地不满东南"——世界变得倾斜、不均衡。

如果我们将这个神话与荀子先生的"蔽"论相联系，便可以发现一个深层的对应关系。"不周"——不周全、不完整——正是"蔽"的本质。"蔽"就是一种"不周"——对道的认知不完整、不周全。而"不周"所导致的后果，是天地失衡——世界变得倾斜——对应于"蔽塞之祸"——认知失衡导致社会和政治的全面紊乱。

更深层地看，"共工与颛顼争帝"本身就是一种"蔽"的体现——两股力量各执一端，争斗不休。共工代表的是水的力量（共工为水神），颛顼代表的是天的力量。水与天各执一端，不能和谐共存，最终导致了天柱折断、世界失衡。这与诸子百家各执一端、争论不休而导致思想混乱的局面，何其相似！

女娲补天，修复了共工所造成的创伤，使天地重归平衡。这象征着"解蔽"——通过全面的、整合性的努力，修复因"蔽"（不周全）而导致的失衡。

由此可见，"蔽"的问题——认知的不完整性及其灾难性后果——在中国上古神话中已经以象征性的方式得到了深刻的表达。荀子先生的《解蔽》理论，可以说是对这种上古智慧的哲学化提升。

### 第三节 黄帝四面的传说——全知者的典范

传说黄帝有四张面孔，能够同时看到四个方向。此传说虽然荒诞，却蕴含着深刻的象征意义。

"四面"——能同时看到四个方向——意味着认知的全面性。普通人只有一张面孔，一次只能看到一个方向——这就是"蔽"的源头。黄帝有四面，能同时看到四方——这就是"不蔽"的象征。

《尸子》（虽为后出整理之书，但其所记多为先秦故事）载："子贡问孔子曰：'古者黄帝四面，信乎？'孔子曰：'黄帝取合己者四人，使治四方，不计而耦，不约而成，此之谓四面。'"

孔子先生的解释极为精妙。黄帝并非真的有四张面孔，而是他选取了四位与自己理念一致的人才，分别治理四方。黄帝自己虽然只有一张面孔，但通过四位贤才的辅佐，他等于有了"四面"——能够同时了解和治理四个方向的事务。

这个故事对于理解"蔽"与"不蔽"有重要的启示意义。它告诉我们，"不蔽"不一定意味着一个人独自具备了对道的完整认知——这在实践上几乎是不可能的——而是意味着一个人能够虚心听取不同的意见、整合不同的视角，从而达到对事物的全面认知。

黄帝的"四面"是通过选贤任能实现的——他选取了四位贤才来弥补自己认知的局限。这正对应了荀子先生所说的"不蔽"：不是一个人万事皆知，而是一个人不自以为知，能够谦虚地吸纳各方面的智慧。

反过来看，六家之蔽的根源之一，也在于各家学者不愿意承认自己的认知有局限，不愿意虚心学习其他各家的长处。他们各自封闭在自己的思想体系之内，拒绝来自外部的不同声音——这就是"蔽"

塞"的"塞"字的含义——不仅视线被遮蔽，而且通道被堵塞，信息无法进入。

#### 第四节 民俗传统中的"通"与"塞"——节气与蔽障

在先秦的民俗传统中，"通"与"塞"的对立是一个反复出现的主题。

《周易·泰卦》曰："天地交，泰。"天地相交，则万物通达——这是"泰"，是最好的状态。《否卦》曰："天地不交，否。"天地不相交，则万物闭塞——这是"否"，是最坏的状态。

"交"就是"通"——上下相通，信息流通，认知完整。"不交"就是"塞"——上下隔绝，信息阻断，认知蔽蔽。

荀子先生所说的"蔽塞之祸"，正对应于《否卦》的"天地不交"——当认知被蔽塞时，就像天地不交一样，一切都陷入了闭塞和停滞。而"不蔽之福"，则对应于《泰卦》的"天地交"——当认知通达无碍时，就像天地相交一样，一切都欣欣向荣。

在先秦的节气观念中，"启蛰"（又称"惊蛰"）是一个重要的节气。"启蛰"意味着冬眠的虫子被春雷惊醒，从地下出来——这是一个从"蔽塞"到"通达"的过程。冬天，万物蛰伏，大地封冻，一切都处于"蔽塞"的状态。春天来临，雷声轰鸣，惊醒了蛰伏的万物——"蔽"被"启"开了，"塞"被"通"开了。

这个自然现象可以作为荀子先生"解蔽"理论的一个生动比喻。诸子百家各自蛰伏在自己的一隅之见中，犹如冬日蛰伏的虫子。他们需要一声"春雷"来惊醒——这声"春雷"，就是荀子先生的"解蔽"理论。荀子先生以雷霆万钧之势揭示了各家之蔽，试图将他们从片面的认知中惊醒，引导他们走向道的全体。

又上古先民的年节习俗中，有"驱傩"之仪——在冬末春初之际，以歌舞驱逐瘟疫邪气，迎接新春。此"驱傩"亦可视为一种"解蔽"——驱除蒙蔽人心的邪气（偏见、执念），迎接通达明朗的新气象。

#### 第五节 上古巫覡传统与认知的完整性

在上古时代，巫覡（wū xí）是沟通天人之间的中介者。巫覡的核心能力，在于其认知的完整性——他们能够同时认知天界和人界，能够在可见世界和不可见世界之间自由往来。

《国语·楚语下》载观射父之言曰："古者民神不杂，民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰覡，在女曰巫。"

这段话描述了上古巫覡的资质要求：精神专一不二（"不携贰"）、内心齐整肃穆中正（"齐肃衷正"）、智慧能够上下比义（"上下比义"）、圣明能够光远宣朗（"光远宣朗"）、明察能够照彻万物（"光照之"）、聪敏能够听闻一切（"听彻之"）。

注意这些资质的共同特征：全面性。巫覡不是只能看到一个方面的人，而是能够看到一切方面的人——他们的"智"能"上下比义"（贯通上下），他们的"明"能"光照之"（照彻万物），他们的"聪"能"听彻之"（听闻一切）。这种全方位的认知能力，正是"不蔽"的最高体现。

然而，观射父接着说，后来“民神杂糅”——民众和神灵的领域混淆了——巫覡的传统退化了，人们不再具备这种全面的认知能力。这就是“蔽”的起源——从上古的“不蔽”（巫覡的全面认知）退化为后世的“蔽”（常人的片面认知）。

由此可以看出，荀子先生的“解蔽”理论，在某种意义上是对上古巫覡传统中全面认知理想的哲学化回归。上古巫覡以其特殊的能力实现了“不蔽”；荀子先生则试图通过“虚壹而静”的修养方法，让普通人也能达到一定程度的“不蔽”。

---

## 第十一章 蔽塞之祸与不蔽之福——政治哲学的深层意蕴

---

### 第一节 “内以自乱，外以惑人”——蔽之个人与社会层面

让我们再次回到荀子先生的原文，将“蔽塞之祸”的各个层面做更深入的分析。

“内以自乱，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上，此蔽塞之祸也。”

#### “内以自乱”——蔽之个人层面。

“蔽”的第一个受害者是蔽者自身。当一个人以一隅之见为道之全体时，他内心必然会产生矛盾和冲突。因为现实世界的复杂性不会因为他的偏见而改变——他总会遇到自己的框架无法解释的现象，这些现象会在他内心引起困惑和焦虑。

为了应对这种困惑和焦虑，他要么选择忽视那些不利的证据（自我欺骗），要么选择扭曲那些不利的证据的含义（强行解释），要么选择攻击那些提出不利证据的人（排斥异见）。这三种应对方式都不是健康的——它们都会加剧内心的分裂和混乱。

《大学》有云：“心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味。此谓修身在正其心。”心不正，则感官的功能都会失常——看了等于没看，听了等于没听。“蔽”正是一种“心不正”——心被偏见所充塞，失去了正常的认知功能。

孔子先生曰：“知之者不如好之者，好之者不如乐之者。”（《论语·雍也》）真正的“知”应当带来“乐”——对真理的认知带来的是内心的和谐与喜悦。而“蔽”则带来了与“乐”相反的东西——内心的混乱与焦虑。这就是“内以自乱”的含义。

#### “外以惑人”——蔽之社会层面。

“蔽”不会停留在个人内部，它必然向外扩散。一个被蔽的人，如果只是独自持有其偏见而不向外传播，那“蔽”的危害还有限。但问题在于，“曲知之人”往往不满足于独善其身——他们有强烈的传播欲望，想

要让全世界都接受自己的偏见。

这种传播欲望的来源是什么？正是“以为足而饰之”——他们真诚地相信自己发现了真理，因此有义务将这个真理传播给世人。在他们看来，传播自己的思想不是害人，而是帮人——他们是在“启蒙”世人，是在“拯救”苍生。然而，由于他们传播的是一隅之见而非全面之道，这种“启蒙”和“拯救”实际上是在把更多的人引入歧途。

孟子先生曾深刻地指出：“杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。”（《孟子·滕文公下》）孟子先生对杨朱先生和墨子先生的批评虽然尖锐，但其出发点与荀子先生的“蔽”论是一致的——他们各执一端之见，向外传播，惑乱了天下人心。

## 第二节 “上以蔽下，下以蔽上”——蔽之政治层面

“上以蔽下，下以蔽上”——蔽之政治层面。

这是“蔽”最为严重的后果，因为它直接关系到国家的治乱兴亡。

“上以蔽下”——在上位者（君主、大臣）以自己的偏见蒙蔽在下位者（臣下、百姓）。当一位君主被某种偏见所蔽时，他会以这种偏见为基础来制定政策、选拔人才、处理政务。这些政策和人事安排本身就是偏颇的，但在下位者可能看不出其中的偏颇——因为他们不在其位，没有足够的信息来判断。于是，错误的政策被贯彻执行，偏颇的人才被重用提拔——国家的治理渐渐偏离了正道。

“下以蔽上”——在下位者（臣下、近侍）以自己的偏见蒙蔽在上位者（君主）。当臣下被某种偏见所蔽时，他向君主汇报的信息就会经过偏见的过滤——有利于自己偏见的信息会被放大，不利于自己偏见的信息会被隐瞒或淡化。君主依据这些经过过滤的信息做出决策，自然也会偏离正道。

更为严重的是，“上蔽下”和“下蔽上”往往是同时发生的、相互强化的。当君主有偏见时，他倾向于选拔与自己偏见一致的臣下；而这些臣下由于与君主偏见一致，又会进一步强化君主的偏见——形成一个恶性循环。在这个循环中，偏见越来越根深蒂固，离真相越来越远，最终酿成不可挽回的灾祸。

《尚书·仲虺之诰》中有一段话，深刻揭示了这种“上下交蔽”的危害：

“德日新，万邦惟怀；志自满，九族乃离。”

“德日新”——德行不断更新、进步——这就是“不蔽”的状态，因为“日新”意味着不断接纳新的认知，不被旧有的偏见所束缚。“志自满”——心志自满——这就是“蔽”的状态，因为“自满”意味着以为自己已经知道了一切，拒绝新的认知。“德日新”的结果是“万邦惟怀”——天下归心；“志自满”的结果是“九族乃离”——连自己的族人都背离。

在先秦历史中，“蔽塞之祸”的典型案例不胜枚举。最著名的莫过于纣王之失天下。传说纣王聪明过人、才力非凡，然而他沉迷于酒色享乐，听信奸佞谗言，排斥忠臣直谏——这就是典型的“蔽”。纣王之蔽，

不在于他无能，而在于他有才能却被偏见所蔽——他“以为足而饰之”，以为自己的享乐和暴政是天经地义的，并用各种理由来为之辩护。而他身边的奸佞则“下以蔽上”——只向他汇报好消息，隐瞒坏消息，使他越来越脱离现实。最终，“蔽塞之祸”导致了殷商的覆亡。

《尚书·牧誓》中，武王声讨纣王的罪状之一就是：“今商王受，惟妇言是用。”纣王只听信妲己一个人的话——这不正是最极端的“蔽”吗？一个人的见解本就有限（每个人都有自己的“一隅”），纣王竟然只听信一个人的见解来治理天下——其蔽塞之祸，可想而知。

### 第三节 不蔽之福——从个人修养到天下大治

与“蔽塞之祸”相对应的是“不蔽之福”。

“孔子仁知且不蔽，故学乱术足以为先王者也。一家得周道，举而用之，不蔽于成积也。故德与周公齐，名与三王并，此不蔽之福也。”

“不蔽之福”有多个层面：

**个人层面的福：**不蔽的人内心和谐、清明、安定。他不会被偏见所困扰，不会为自己无法解释的现象而焦虑。他对世界的认知是全面的、通达的，因此他的内心是平和的、喜悦的。这就是《论语》中孔子先生所展现的那种从容不迫、怡然自得的生命境界——“饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣”（《论语·述而》）。

**学术层面的福：**不蔽的人能够“学乱术足以为先王”——从各种驳杂的学术中提取精华，融会贯通为一个有机的整体。这种学术能力远非某一家之学者所能企及。

**道德层面的福：**不蔽的人“德与周公齐”——其道德成就可以与最伟大的圣贤相媲美。因为“蔽”本身就是一种道德缺陷（以偏见遮蔽真理），而“不蔽”则是一种道德成就（以开明容纳全面）。

**历史层面的福：**不蔽的人“名与三王并”——其历史声名可以与最伟大的圣王相并列。这种声名不是靠权力和武力获得的，而是靠智慧和德行赢得的——它是永恒的、不可磨灭的。

**政治层面的福：**虽然孔子先生本人未能在政治上充分施展其抱负，但他的“不蔽”之道如果被统治者采纳，必将带来天下大治。因为“不蔽”意味着统治者不会被任何一家之偏见所蒙蔽，而是能够兼听各方、全面考量，做出最合理的决策。这正是上古尧舜之治的理想——尧帝“允恭克让”、“畴咨若时登庸”（《尚书·尧典》），广泛咨询、虚心听取、择善而用——这就是“不蔽”的政治实践。

### 第四节 “不蔽”作为一种政治理想——兼论先王之道

荀子先生在此段文字中反复提到“先王”——“足以为先王者也”、“德与周公齐，名与三王并”。“先王”在荀子先生的思想中具有特殊的意义，它不仅指历史上的伟大帝王，更代表着一种政治理想——一种“不

蔽"的政治理想。

先王之道的核心特征是什么？是"兼"——兼容并蓄、兼听广纳。

《尚书·尧典》描述尧帝的治理方式："克明俊德，以亲九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，协和万邦。"尧帝的治理是层层推扩的——从亲睦九族，到章明百姓，到协和万邦——他不是只关注某一个方面，而是从近到远、从小到大，全面地关注一切。这就是"不蔽"的政治实践。

又《尚书·洪范》中，箕子向武王陈述"皇极"之道：

"无偏无陂，遵王之义。无有作好，遵王之道。无有作恶，遵王之路。无偏无党，王道荡荡。无党无偏，王道平平。"

"无偏无陂"——不偏不倚。"无有作好"——不以个人好恶来影响判断。"无偏无党"——不结党偏私。这一系列的"无偏"，正是"不蔽"在政治实践中的体现。

荀子先生以孔子先生为"不蔽"之典范，以先王为政治理想，其深层意旨在于：真正的政治智慧不在于采纳某一家之说（无论这一家之说多么精妙），而在于超越一切一家之见，以"不蔽"的胸襟来统合各方面的智慧，为天下百姓谋求最大的福祉。

这一思想，在《荀子·解蔽》篇的更广阔语境中，得到了更为充分的展开。荀子先生不仅批评了六家之蔽，还提出了"虚壹而静"的解蔽方法论，为后世的政治家和学者提供了一条通向"不蔽"的修养路径。

## 第十二章 "虚壹而静"——解蔽的方法论

### 第一节 "虚"——不以已知蔽未知

荀子先生在《解蔽》篇中提出了解蔽的核心方法——"虚壹而静"。虽然这三个字不在本文所聚焦的那段原文之中，但它们是理解"蔽"与"不蔽"之间转化机制的关键，因此不可不论。

"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，然而有所谓壹；心未尝不动也，然而有所谓静。"

"虚"——不以已知蔽未知。

"虚"者，虚空也，空旷也。荀子先生说，"心未尝不臧也，然而有所谓虚"——心中从来不是空的（总是有各种知识、经验、记忆在其中），但仍然要保持一种"虚"的状态。

何谓"虚"? "虚"不是清空一切知识,而是不让已有的知识遮蔽新的认知。你已经知道了A,但不能因此而认为世界上只有A——你还要为B、C、D……留出认知的空间。这就是"虚"。

六家之蔽的共同根源,正在于不"虚"。墨子先生的心中充满了"用"的知识,不再有空间接纳"文"的认知;庄子先生的心中充满了"天"的体悟,不再有空间接纳"人"的关怀。他们的心是"满"的——满满当地塞着自家的学说——没有留下任何"虚"的空间给其他的认知。

孔子先生则不同。他的心虽然也充满了丰富的知识("学乱术"),但他始终保持着"虚"的态度。"吾有知乎哉?无知也。"——他不以"有知"自居,不以已有的知识为足,而是始终保持着求知的开放性。这就是"虚"。

《老子》第十一章有云:"三十辐共一毂,当其无,有车之用。埴埴以为器,当其无,有器之用。凿户牖以为室,当其无,有室之用。故有之以为利,无之以为用。"

老子先生的这段话深刻揭示了"虚"(无)的功能。车轮有辐条和轮毂,但真正让车轮能够使用的,是中间的"空"(无)。陶器有器壁,但真正让陶器能够盛物的,是中间的"空"。房屋有墙壁,但真正让人能够居住的,是中间的"空"。同理,人心有各种知识和经验("有"),但真正让人心能够认知新事物的,是心中的"虚"(无)。没有"虚",心就像一个没有中空的器皿——看起来结实,却什么也装不了。

## 第二节 "壹"——专注而不分散

**"壹"——专注而不分散。**

"壹"者,专一也。"心未尝不满也,然而有所谓壹"——心中总是有各种念头在活动(满),但仍然要保持专注(壹)。

"壹"不是说只关注一个方面(那反而会导致"蔽"),而是说在认知某一事物时,要全身心地投入,不被其他杂念所干扰。"壹"是认知的态度,而非认知的范围。认知的范围应该是全面的("虚"所保障的),而认知的态度应该是专注的("壹"所要求的)。

六家之学者在"壹"的方面其实做得很好——他们各自都极为专注于自家的学术领域。然而,他们的"壹"走向了极端——变成了排他性的专注,排斥了一切其他领域的认知。真正的"壹"应该是:在认知每一个领域时都全身心投入,但在认知过程结束后,又能放下这个领域,转向下一个领域——如此往复,最终达到对各个领域的全面而深入的认知。

孔子先生在这方面是最好的榜样。他在学习《诗经》时全身心投入("兴于诗"),在研习礼制时全身心投入("立于礼"),在欣赏音乐时全身心投入("成于乐")——但他不是只投入于其中某一个领域,而是依次在每一个领域中都达到了深入的认知。这就是"壹"与"虚"的统一——"壹"使每次认知深入而专注,"虚"使认知的范围广泛而全面。

### 第三节 "静"——不被情绪所干扰

**"静"——不被情绪所干扰。**

"静"者，宁静也，安定也。"心未尝不动也，然而有所谓静"——心中总是有各种情感在波动（动），但仍然要保持宁静（静）。

"静"的功能在于排除情绪对认知的干扰。人在激动、愤怒、恐惧、贪婪等情绪状态下，往往会做出偏颇的判断。"蔽"的产生，往往与情绪有关——一个人之所以执着于某一方面的见解，可能是因为这种见解满足了他某种情感需要（如安全感、优越感、归属感等）。要"解蔽"，就必须超越这些情感的干扰，以冷静而客观的态度来审视自己的认知。

孔子先生的"不惑"、"从心所欲不逾矩"，正是"静"的最高体现。他能够在各种复杂的情境中保持内心的宁静和判断力的清明——不被外在的诱惑所动摇，不被内在的欲望所裹挟。

《大学》曰："知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。"这个从"止"到"定"到"静"到"安"到"虑"到"得"的序列，完美地描述了"解蔽"的心理过程：先"止"——停下奔忙的脚步；然后"定"——确立正确的方向；然后"静"——排除情绪的干扰；然后"安"——内心达到安定；然后"虑"——进行深思熟虑的认知；最后"得"——获得对道之全体的真正认知。

### 第四节 "虚壹而静"与六家之蔽的对照

让我们将"虚壹而静"的方法论与六家之蔽做一个对照分析，以进一步理解"解蔽"的具体路径。

**墨子先生：蔽于用而不知文。** 墨子先生的"蔽"源于他心中被"用"的知识充满，没有留出"虚"的空间给"文"。如果墨子先生能够"虚"——在坚持"用"之重要性的同时，也为"文"的认知留出空间——他就不会被蔽。

**宋子先生：蔽于欲而不知得。** 宋子先生的"蔽"源于他过度关注"欲"（欲望的消极面），而没有"壹"——在关注"欲"之外，也专注地去认知"得"（满足需要的积极面向）。

**慎子先生：蔽于法而不知贤。** 慎子先生的"蔽"与缺乏"虚"有关——他的心被"法"的知识填满，没有空间接纳"贤"的认知。

**申子先生：蔽于势而不知知。** 申子先生的"蔽"与缺乏"静"有关——他对权势的追求带有强烈的功利情绪，这种情绪干扰了他对"知"（智慧）的冷静认知。

**惠子先生：蔽于辞而不知实。** 惠子先生的"蔽"源于他在"辞"的领域中过于"壹"——他的专注完全投入了概念辩论之中，以至于忘记了辩论的目的是服务于"实"。

**庄子先生：蔽于天而不知人。** 庄子先生的"蔽"与缺乏"虚"有关——他的心完全被"天"的体悟所充满，没有留出空间给"人"的关怀。同时，他的"静"也走向了极端——他追求的那种超越一切人事的宁静，实际上已经变成了对"人"的回避和逃避。

由此可见，"虚壹而静"不是一个简单的口号，而是一个需要精确把握的修养方法。"虚"不能过度（否则就变成了空无所知）；"壹"不能过度（否则就变成了偏执一端）；"静"不能过度（否则就变成了消极逃避）。三者必须恰到好处地配合，才能达到"不蔽"的境界。

这种精确的配合，正是荀子先生所说的"中"——中道、中庸。不偏不倚，无过无不及——这就是"不蔽"的心理状态。

---

## 第十三章 "蔽"与"知"的哲学反思——认知何以可能

---

### 第一节 人何以能知道

荀子先生的"蔽"论引发了一个更深层的哲学问题：人何以能知道？换言之，有限的人如何能认知无限的道？

荀子先生的回答是：通过"心"。"人何以知道？曰：心。"人心是认知的器官。然而，心本身也是有限的——它受到感官的限制、经验的限制、语言的限制。有限的心如何能认知无限的道？

荀子先生的回答是："虚壹而静"。心虽然有限，但只要保持"虚壹而静"的状态，就能超越其有限性，通达道的全体。

为什么"虚壹而静"能够使有限的心通达无限的道？

让我们尝试从先秦典籍中寻找线索。

《周易·系辞上》曰："圣人以此洗心，退藏于密，吉凶与民同患。"圣人"洗心"——清洗心中的偏见和杂念——这就是"虚"。"退藏于密"——退入内心的深处——这就是"静"。通过"洗心"和"退藏于密"，圣人的心达到了一种特殊的状态，能够"吉凶与民同患"——与天下百姓的吉凶祸福相感通。

《周易·系辞上》又曰："易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。"《易》的道理是"无思"（不执着于某种特定的思维）、"无为"（不刻意地追求某种结果）、"寂然不动"（内心宁静不动摇），然而一旦有所感应，便能"通天下之故"——贯通天下一切事物的因由。

"寂然不动"对应于"静"；"无思"对应于"虚"（不被既有的思维框架所束缚）；"感而遂通"——有所感应便能通达——这是"虚壹而静"之后自然达到的认知状态。

由此可见，"虚壹而静"之所以能使有限的心通达无限的道，关键在于"感通"。当心处于"虚壹而静"的状态时，它不再被任何特定的框架所束缚，而是向一切可能的认知敞开。在这种敞开的状态下，心能够与道产生"感通"——即直接而全面地感应道的运行。这种"感通"不是一种逻辑推理，而是一种整体性的直觉——它不是通过分析各个部分来把握整体，而是一下子就把握了整体。

这种认知方式，与六家之学者的认知方式形成了鲜明对比。六家之学者的认知方式是分析性的——他们各自从一个角度出发，通过分析和推理来把握道。然而，道是“体常而尽变”的整体，分析的方法只能把握其某一方面，而无法把握其全体。唯有“感通”的方法——即整体性的直觉认知——才能把握道的全体。

## 第二节 “知”之层次——闻见之知与德性之知

在先秦思想中，“知”有不同的层次。我们可以大致区分为两个层面：

**闻见之知**——通过感官（眼、耳、鼻、舌、身）获得的知识。这种知识是经验性的、具体的、局部的。

**德性之知**——通过心的“虚壹而静”而获得的认知。这种认知是整体性的、深层的、贯通的。

六家之学者所拥有的，主要是“闻见之知”——他们各自在自己的经验领域中积累了丰富的知识。然而，他们缺乏“德性之知”——即对道之全体的整体性认知。

孔子先生则兼具二者。他既有丰富的“闻见之知”（“学乱术”——广泛学习各种学术），又有深邃的“德性之知”（“仁知且不蔽”——以仁德和智慧贯通一切知识）。

这两种“知”的关系如何？“闻见之知”是“德性之知”的基础——没有丰富的经验积累，整体性的认知便无从谈起。然而，“闻见之知”本身不能自动地上升为“德性之知”——它需要通过“虚壹而静”的功夫来提升和统合。如果只有“闻见之知”而没有“虚壹而静”的功夫，丰富的经验积累反而会成为蔽障——因为它们会固化为特定的思维框架，阻碍进一步的认知。六家之学者正是如此——他们在各自领域的丰富经验（“成积”），反过来成为了蒙蔽他们认知的障碍。

孔子先生的“不蔽于成积”，正是在于他能够通过“虚壹而静”的功夫，将丰富的“闻见之知”提升为统一的“德性之知”，从而既不放弃任何一方面的经验，又不被任何一方面的经验所限制。

## 第三节 为什么完美的“不蔽”如此稀少

如果“虚壹而静”是解蔽的方法，而这个方法本身并不神秘（荀子先生明确将其传授给了所有人），那么为什么能够真正做到“不蔽”的人如此稀少？为什么在整个先秦思想史上，荀子先生只提到了孔子先生一人作为“不蔽”的典范？

这个问题极为重要，它触及了人类认知的根本困境。

答案可以从几个方面来寻找：

其一，“虚壹而静”说起来容易，做起来极难。要保持心的“虚”，就必须克服人的天然的“自满”倾向——人天生倾向于高估自己的知识，低估自己的无知。要保持心的“壹”，就必须在专注与开放之间找到精确的平衡——既不过于专注（导致偏执），又不过于分散（导致肤浅）。要保持心的“静”，就必须在入世

与出世之间找到恰当的分寸——既不被情绪所裹挟，又不回避情感的正常体验。这些平衡和分寸都极难把握，因此真正做到“虚壹而静”的人极少。

其二，社会环境的影响。在百家争鸣的时代，每一家都在极力推销自己的学说，攻击其他各家。在这种环境下，一个人很容易被卷入某一家的阵营，从此只能看到自家的优点和他家的缺点——这就是社会环境造成的“蔽”。要在这种环境中保持“不蔽”，需要极大的独立思考能力和抗压能力——这不是一般人所能做到的。

其三，人的有限性。人的生命是有限的，能够深入研究的领域也是有限的。在有限的生命中要达到对道之全体的认知，需要极高的天赋和极大的努力。孔子先生“学而不厌”（《论语·述而》），终身不倦地学习——即使如此，他也是在七十岁才达到了“从心所欲不逾矩”的最高境界。这说明“不蔽”是一个终身修养的过程，不是一朝一夕可以达成的。

这些原因加在一起，就解释了为什么“不蔽”如此稀少。然而，荀子先生并不因此而悲观。他提出“虚壹而静”的方法论，正是希望更多的人能够走上“解蔽”之路——即使不能达到孔子先生那样完美的“不蔽”，至少也能在一定程度上减少自己的偏蔽，使自己的认知更加全面。

---

## 第十四章 “蔽”论的深层追问——几个核心问题

---

### 第一节 荀子先生自己是否“蔽”

这是一个不可回避的问题。荀子先生以超然的姿态批评了六家之蔽，但他自己是否也有蔽障？

如果我们严格按照荀子先生自己的标准来检验——“道者体常而尽变，一隅不足以举之”——那么荀子先生自己是否把握了“道之全体”？

从一方面来看，荀子先生确实展现了极为宽广的学术视野。他对墨家、名家、法家、道家等各家学说都有深入的了解和精到的评论，他的思想体系涵盖了政治、伦理、认知论、语言哲学、自然观等多个领域——这种广博的视野确实超越了他所批评的六家之学者。

然而，从另一方面来看，荀子先生自己也不是完全没有“蔽”。他对人性的判断（“性恶”），他对天的理解（“天人之分”），他对礼的强调（“隆礼”）——这些观点虽然各有其深刻之处，但也各有其局限。例如，他主张“性恶”，而孟子先生主张“性善”——二者各有理据，难以说谁完全正确。如果我们用荀子先生自己的“蔽”论来看，也可以说他在人性问题上有一定的“蔽”——他看到了人性中恶的面向（这确实存在），但可能忽略了人性中善的面向（这也确实存在）。

然而，这种追问本身是否有意义？也许荀子先生会回答：我从未声称自己完全“不蔽”——我只是说孔子先生“仁知且不蔽”。我只是努力在“解蔽”的道路上前进，尽量减少自己的偏蔽——但我并不自认为已经

达到了孔子先生那样完美的"不蔽"境界。

这种谦虚的自我定位——知道自己可能有蔽，因此努力求知，而非自满——本身就是"虚"的体现，也就是"解蔽"的第一步。

## 第二节 "蔽"是否可以完全消除

另一个核心问题是："蔽"是否可以完全消除？还是说，作为有限的存在者，人注定只能看到"道之一隅"？

荀子先生似乎持一种相对乐观的立场——他认为人可以通过"虚壹而静"的修养来"知道"（认知道的全体）。孔子先生就是成功的范例。

然而，如果我们从庄子先生的视角来看，这种乐观也许是值得质疑的。庄子先生在《齐物论》中提出了一个极为深刻的问题：

"吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已！"

生命是有限的，而知识是无限的。以有限追求无限，是危险的。这段话暗示着，完全的"不蔽"——对道之全体的完整认知——对于有限的人来说可能是不可能的。

荀子先生会如何回应这个质疑？也许他会说：我所说的"不蔽"不是全知全能（那是神的境界，不是人的境界），而是在人的能力范围内，尽可能地减少偏蔽、拓展认知。孔子先生的"不蔽"不意味着他知道了一切，而是意味着他不被任何一端所蒙蔽——他始终保持着认知的开放性和全面性。

这种解释将"不蔽"从"全知"降格为"不偏知"——不是知道一切，而是不偏向任何一端。这个降格是合理的，也是必要的——因为"全知"确实超出了人的能力，但"不偏知"则是人可以通过修养来追求的。

## 第三节 不同的"蔽"是否可以相互纠正

一个有趣的问题是：不同家派的"蔽"是否可以相互纠正？比如，墨子先生"蔽于用而不知文"，如果他与一位"蔽于文而不知用"的人交流（假设存在这样的人），二者的偏蔽是否可以相互弥补？

从理论上说，答案是肯定的。如果不同偏蔽的人能够虚心地相互学习，各自吸取对方的长处来弥补自己的短处，那么他们都可以在一定程度上"解蔽"。

然而，从实际来看，这个过程充满了困难。因为"蔽"的一个核心特征是"以为足而饰之"——被蔽的人不认为自己有蔽，反而认为自己是错的、别人是错的。在这种心态下，他不会虚心向对手学习，而只会试图说服或驳倒对手。

这就是为什么"虚壹而静"如此重要。只有先在自己心中达到了"虚"——承认自己的认知可能不完整——才可能开始从他人那里学习。如果心不"虚"，即使面对着最有价值的不同意见，也会将其当作错误而加以排斥。

孔子先生的伟大之处，正在于他的心极其之"虚"。他曰："三人行，必有我师焉。择其善者而从之，其不善者而改之。"（《论语·述而》）任何人——无论其学术立场如何——都可能成为他的老师。他不因为对方的立场与自己不同就排斥对方，而是"择其善者而从之"——吸取对方的优点。这种海纳百川的胸襟，正是"不蔽"的基础。

#### 第四节 "蔽"论对今日之启示——虽止于先秦

虽然本文严格限定在先秦和上古的思想视域之内，但荀子先生"蔽"论本身的生命力是超越时代的。在先秦的思想语境中，"蔽"的问题表现为百家争鸣中的各执一端；但其深层的认知论原理——有限的认知主体如何避免片面性——则是人类认知的永恒困境。

荀子先生提出的"虚壹而静"的解蔽方法，在先秦语境中具有普遍适用性。它不仅适用于学术研究，也适用于政治决策、人际交往、自我修养等一切需要正确认知的领域。

在先秦的语境中，"解蔽"的最终目标不是个人的认知满足，而是天下的太平安宁。荀子先生之所以如此重视"蔽"的问题，不是出于纯粹的学术兴趣，而是出于对社会和政治的深刻关怀。他深知，错误的认知必然导致错误的决策，错误的决策必然导致社会的混乱和人民的痛苦。因此，"解蔽"不仅是学术的任务，更是政治的使命。

《大学》所言之"格物致知，诚意正心，修身齐家治国平天下"，正与荀子先生的"解蔽"理论相呼应。"格物致知"——对事物进行全面深入的认知——这就是"解蔽"的认知层面。"诚意正心"——使心意真诚端正——这就是"虚壹而静"的修养层面。"修身齐家治国平天下"——从个人到社会到国家的层层推广——这就是"解蔽"的最终目标。

---

### 第十五章 "蔽"与"明"——从《周易·明夷》到《解蔽》

---

#### 第一节 明夷之象——光明入地

《周易·明夷》卦，上坤下离。离为火，为明；坤为地。火在地下，光明入于地中——这就是"明夷"的卦象。"夷"者，伤也。光明受伤、光明被遮蔽——这就是"明夷"。

"明夷"的卦象与荀子先生的"蔽"论有着深层的对应。"蔽"就是一种"明夷"——光明（智慧）被某种力量（偏见）所遮蔽，不能发挥照彻万物的功能。

《明夷·彖传》曰：“明入地中，明夷。内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之。”此言文王身处纣王暴政之下，虽内有文明之德，但不得不在外表现出柔顺，以免遭杀身之祸。这是一种被迫的“明夷”——光明不是自己想要隐没，而是被外在的黑暗所压制。

然而，六家之学者的“蔽”则是一种自愿的“明夷”——他们的智慧之光不是被外在力量所压制，而是被自身的偏见所遮蔽。他们有“明”（各自在自己的领域中确有真知灼见），但这“明”入了“地”中（被偏见所埋没），不能照彻其他领域。

《明夷·象传》曰：“明入地中，明夷。君子以莅众，用晦而明。”这段话提出了一个极为深刻的智慧：“用晦而明”——运用晦暗来保全光明。在光明受到压制的时代，明智的做法不是硬碰硬地与黑暗对抗（那样光明可能被彻底消灭），而是暂时将光明隐藏起来，等待时机成熟再让它重新绽放。

将这个智慧应用于“解蔽”的实践中，我们可以得到以下启示：面对一个被偏见深深蒙蔽的人，不应该直接而激烈地攻击其偏见（那样只会激起其防御心理，使偏见更加顽固），而应该“用晦而明”——先以柔和的方式接近他，了解他偏见的根源，然后循序渐进地引导他看到自己偏见之外的真相。

## 第二节 从“蔽”到“明”——解蔽的过程

“蔽”的反面是“明”。在《周易》的六十四卦中，与“明夷”相综的是“晋”卦。《晋》卦上离下坤，离为火在坤（地）之上——火出地上，光明照耀——这就是“晋”，是“明”的状态。

从“明夷”到“晋”，就是从“蔽”到“明”的过程——从光明被遮蔽到光明重新照耀。

《晋·象传》曰：“明出地上，晋。君子以自昭明德。”“明出地上”——光明从地下升到了地上——这就是“解蔽”。“君子以自昭明德”——君子以此自我彰显光明的德行——这就是“不蔽之福”。

“自昭明德”——注意这个“自”字。“解蔽”最终是一个自我觉醒的过程——不是外力强行打开蔽障，而是自己主动地认识到蔽障的存在并加以超越。荀子先生的《解蔽》篇，正是帮助人们实现这种自我觉醒的理论工具——它不是替你“解蔽”，而是帮你认识到“蔽”的存在，然后由你自己来“解蔽”。

《大学》开篇即云：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”“明明德”——彰显光明的德行——与《晋》卦的“自昭明德”一脉相承。而“明明德”的前提，正是“解蔽”——只有去除了蒙蔽在心灵上的偏见和私欲，内在的“明德”才能重新焕发光彩。

## 第三节 《周易》六十四卦中的“蔽”与“通”

在《周易》六十四卦中，除了“明夷”与“晋”之外，还有许多卦象可以与荀子先生的“蔽”论相呼应。

《蒙》卦——上艮下坎。艮为山，坎为水。山下有水，水被山所遮蔽——这就是“蒙”，蒙昧也。“蒙”与“蔽”相近，都是指认知被遮蔽的状态。《蒙·彖传》曰：“蒙亨，以亨行，时中也。”蒙昧可

以通达——但前提是要行中道（"时中"）。这与荀子先生的"解蔽"理论一致——偏蔽可以被克服，但需要正确的方法（"虚壹而静"即是一种"时中"之法）。

《泰》卦与《否》卦——如前所述，《泰》象征天地相通，《否》象征天地不通。"通"即"不蔽"，"塞"即"蔽"。

《革》卦——上兑下离。火与泽相互作用，象征变革。"革"有"去旧换新"之义——去除旧有的偏见，迎接新的认知。"解蔽"在一定意义上就是一种"革"——革除旧有的偏蔽，更新认知的框架。

《观》卦——如前所述，《观》的核心精神是全面的观察。从"童观"到"观其生"的六个层次，描绘了认知从片面到全面的逐步提升过程。

这些卦象表明，"蔽"与"通"（或"蔽"与"明"）的对立，是《周易》智慧的核心主题之一。荀子先生的"蔽"论，可以说是对《周易》这一核心主题的哲学化阐发。

---

## 第十六章 结语：道之全体与学之工夫

---

### 第一节 回顾：蔽之所以生

回顾全文，我们可以对荀子先生《解蔽》核心论旨做一个系统的总结。

"蔽"之所以生，有三个层面的原因：

**其一，道之整全性。** "道者体常而尽变"——道是一个涵盖一切变化的整全体。正因为道如此之大、如此之全，有限的人才难以把握其全貌，而容易只看到其中一个面向。

**其二，人之有限性。** 人的生命是有限的，认知能力是有限的，经验范围是有限的。在有限的条件下要认知无限的道，必然面临选择——你不可能同时深入研究所有领域，你只能在某些领域深入，在其他领域则浅尝辄止。这种必然的选择，为"蔽"埋下了种子。

**其三，人之自满性。** 人天生倾向于高估自己的知识，

---

原文链接：<https://profound.fate-craft.com/blog/xunzi-jiebi-cognitive-limitation>

天问 · 先秦文化研究 | profound.fate-craft.com