

# 荀子《解蔽》篇深度研究：论心之认知根基 ——虚、壹、静

## 《荀子《解蔽》篇深度研究： 论心之认知根基——虚、壹、静》



玄机编辑部

本文深入剖析荀子《解蔽》篇中关于认知本质的核心命题“人何以知？曰：心。心何以知？曰：虚壹而静。”，系统阐释“虚”、“壹”、“静”三者的辩证关系、认知哲学意涵及其上古思想渊源，揭示其先秦认知理论的系统性与精密性。

玄机编辑部 · 2026-02-16

荀子

解蔽

心学

认知哲学

虚壹而静

# 目 录

## 第一章 导论：一个古老而永恒的追问

第一节 人何以知——追问的起点

第二节 《解蔽》篇的思想地位

第三节 本文的研究视域与方法

第四节 篇章结构概览

## 第二章 虚：不以所已臧害所将受

第一节 "臧"与"虚"的辩证

第二节 为什么"已臧"会"害""将受"?

第三节 "虚"的上古渊源：器之为用在于虚

第四节 "虚"不是"空"：积极的虚与消极的空

第五节 "虚"与"受"的关系：认知的开放性

第六节 "虚"在认知实践中的展开

第七节 "虚"之为难：人为什么难以做到"虚"

第八节 "虚"的工夫论意义

## 第三章 壹：不以夫一害此一

第一节 "两"与"壹"的辩证

第二节 为什么"夫一"会"害""此一"?

第三节 "壹"的深层意涵：精一之道

第四节 "壹"在先秦典籍中的呼应

第五节 为什么是"壹"而不是"一"?

第六节 "壹"的上古文化渊源

第七节 "壹"与"精"的关系

第八节 "壹"与治道

## 第四章 静：不以梦剧乱知

第一节 "动"与"静"的辩证

第二节 "梦剧"之害：为什么杂念会扰乱认知?

第三节 "盘水"之喻的思想渊源与呼应

第四节 "静"与"动"的辩证关系

第五节 "静"的工夫与修炼

第六节 "静"与上古祭祀传统

第七节 "静"与"清明"

## 第五章 心者形之君：心的地位与功能

第一节 心是身体的主宰

第二节 心的自主性

第三节 心的"容"与"择"

第四节 "心"的观念在先秦思想中的位置

第五节 心与"神明"

第六节 心的上古渊源：从巫覡到哲人

第七节 心的局限性

## 第六章 蔽：认知的遮蔽与扭曲

第一节 "蔽"的基本含义

第二节 "蔽"的根本原因

第三节 "以疑决疑"——认知错误的恶性循环

第四节 "蔽"与先秦思想中的"惑"

第五节 "蔽"的道德意涵

第六节 "蔽"的上古文化意象

第七节 如何"解蔽"

## 第七章 大清明：认知的最高境界

第一节 "大清明"的内涵

第二节 "大清明"境界下的认知能力

第三节 "大清明"与"大人"

第四节 "大清明"与先秦思想中的"明"

第五节 "大清明"与"道"

第六节 "大清明"境界中的"见"

第七节 "大清明"与"大人"之不蔽

## 第八章 壹于道：从认知到实践

第一节 "精于物"与"精于道"的根本区别

第二节 为什么"精于物者"不能为"师"?

第三节 "壹于道则正，以赞稽物则察"

第四节 舜帝先生的典范

第五节 "处一危之"与"道心之微"

第六节 盘水之喻的深层意义

第七节 盘水之喻与"鉴"的文化传统

第八节 壹的典范：仓颉、后稷、夔与舜

第九节 "自古及今，未尝有两而能精者也"

## 第九章 上古神话与民俗中的心与知

第一节 "心"的上古意象

第二节 上古"神明"观与心的关系

第三节 上古"观象"传统与认知

第四节 上古"祝史"传统与"静"的修炼

第五节 上古神话中的"知"与"愚"

第六节 上古民俗中的"清明"意象

第七节 "觚"的故事与上古隐者传统

第八节 仁者与圣人的区别

## 第十章 先秦诸子中的呼应与发明

第一节 与《管子》四篇的呼应

第二节 与《老子》的呼应

第三节 与《庄子》的呼应

第四节 与《孟子》的呼应

第五节 与《墨子》的呼应与对照

第六节 与《周易》的呼应

第七节 与《大学》《中庸》的呼应

## 第十一章 认知与治道：从个人修养到天下治理

第一节 认知问题的政治维度

第二节 "不以事诏而万物成"的治理理想

第三节 "坐于室而见四海"的政治认知

第四节 "参稽治乱而通其度"的历史认知

第五节 认知与决策

第六节 "经纬天地而材官万物"

第七节 曾子先生的警示

## 第十二章 总论：虚壹而静之道的永恒意义

第一节 一个完整的认知体系

第二节 三个层面的统一

第三节 "虚壹而静"之间的内在关系

第四节 心与理的关系

第五节 从"知"到"行"

---

第六节 "虚壹而静"的永恒追问

---

第七节 治心之道的终极归宿

---

第八节 追问不止：人何以知？

---

附论：本文所引先秦典籍一览

---

# 虚壹而静：心之所以知道——荀子先生《解蔽》 篇核心义理之深度研究

作者：玄机编辑部

## 第一章 导论：一个古老而永恒的追问

### 第一节 人何以知——追问的起点

在人类思想史上，有一些追问，其力量之巨大、意涵之深远，足以令千载之下的读者怦然心动。荀子先生于《解蔽》篇劈头便问出了这样一个追问：

"人何以知？"

这三个字，看似简短，却如同一道闪电劈开了混沌——它追问的不是人"知道了什么"，也不是人"应当知道什么"，而是人"凭什么能够知道"。这是对认知本身的反省，是对"知"之所以为"知"的根基性探寻。

荀子先生的回答同样简洁有力：

"曰：心。"

心，是知的根据。然而问题并未就此终结，追问层层深入：

"心何以知？曰：虚壹而静。"

从"人何以知"到"心何以知"，荀子先生完成了两重追问。第一重追问指向人的认知器官——心；第二重追问则指向心之所以能够认知的内在条件——虚、壹、静。这两重追问的结构，恰如层层剥笋，由外而内，由表及里，最终抵达认知活动的最深层根据。

为什么荀子先生要如此追问？为什么"心"是知的根据而非耳目？为什么心之知需要"虚壹而静"三个条件？为什么荀子先生在论述认知问题时要大量讨论"蔽"（遮蔽）的现象？这些追问背后，究竟蕴含着怎

样的思想世界？

## 第二节 《解蔽》篇的思想地位

《解蔽》一篇，在荀子先生的著述体系中，居于极为枢要的位置。篇名“解蔽”，“解”者，解开、消除也；“蔽”者，遮蔽、蒙蔽也。全篇的核心旨趣，在于揭示人的认知如何被遮蔽，以及如何消除这种遮蔽以达到“大清明”的境界。

荀子先生在此篇中建构了一套完整而精密的认知理论：

其一，论“心”的地位——心者，形之君也，而神明之主也。其二，论“知”的条件——虚壹而静。其三，论“蔽”的危害——凡人之患，蔽于一曲而暗于大理。其四，论“解蔽”的方法——导之以理，养之以清。其五，论“大清明”的境界——万物莫形而不见，莫见而不论，莫论而失位。

这五个层面环环相扣，共同构成了先秦时代最为系统、最为精密的认知哲学。

## 第三节 本文的研究视域与方法

本文的研究，将从两个主要视域展开：

**其一，先秦思想视域。**以儒家与道家为主轴，广泛参照先秦诸子之学，将荀子先生的认知理论置于整个先秦思想世界中加以理解。我们不是要做“比较”，而是要寻找“呼应”——那些在不同思想家笔下反复出现的共通关怀、相近意象和相互发明的智慧。

**其二，上古神话与民俗视域。**先秦思想并非凭空产生，它深深根植于上古以来的神话传说、宗教信仰和民间智慧之中。“心”的观念、“清明”的意象、“神明”的概念，都有着极为悠远的文化渊源。我们将追溯这些观念的上古根基，以期更深刻地理解荀子先生思想的文化土壤。

在方法上，本文将坚持以下原则：

一者，大量引用先秦典籍原文，以文本为据，不作臆说。二者，多问“为什么”，对每一个重要命题都追问其所以然。三者，力求深入浅出，以严谨的考据支撑流畅的论述。四者，严格限于先秦及上古的思想资源，不引用两汉以后之说。

## 第四节 篇章结构概览

全文共分为十二章。第一章为导论，说明研究缘起与方法。第二章至第四章，分别深入探讨“虚”、“壹”、“静”三个核心概念。第五章论“心”的地位与功能。第六章论“蔽”的类型与成因。第七章论“大清明”的境界。第八章论“壹于道”的实践工夫。第九章从上古神话与民俗视角探讨“心”与“知”的文化渊源。第十章论先秦诸子中的呼应与发明。第十一章论认知与治道的关系。第十二章为总论，综括全篇要义。

---

## 第二章 虚：不以所已臧害所将受

---

### 第一节 "臧"与"虚"的辩证

荀子先生论"虚"，起于一个极为深刻的洞察：

"心未尝不臧也，然而有所谓虚。"

"臧"者，藏也，储存也。心从来不是空无一物的，它始终在储存着已有的知识、经验和记忆。这是心的基本状态。然而，恰恰在"心未尝不臧"的前提下，荀子先生提出了"虚"的要求。

这里有一个极为精妙的辩证关系：虚，不是没有积累，而是有积累却不被积累所限制。

"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。"

让我们逐层解析这段话的逻辑：

**第一层：**"人生而有知"——人天生就具有认知能力。这是荀子先生对人的认知本能的肯定。人之为人，生来就能知。

**第二层：**"知而有志"——有了认知活动，就会产生记忆和积累。"志"在此处，是"记"的意思，即记忆、存储。

**第三层：**"志也者，臧也"——记忆就是储存。心不断地将认知的成果储存起来，这是心的自然功能。

**第四层：**"然而有所谓虚"——但是，心仍然需要"虚"。

**第五层：**"不以所已臧害所将受谓之虚"——不让已经储存的东西妨碍将要接受的新东西，这就叫"虚"。

为什么已有的知识会"害"将来的接受？这是一个值得深究的问题。

### 第二节 为什么"已臧"会"害"将受？

荀子先生为什么认为已有的知识积累可能妨碍新知识的接纳？这一洞察的背后，隐含着对人类认知局限性的深刻理解。

人的认知有一种天然的倾向：以已知框定未知。当我们已经形成了关于某个事物的认识之后，我们倾向于用这个已有的认识去理解所有新遇到的相关事物。这种倾向，在大多数情况下是有用的——它帮

助我们快速判断和反应；但在某些关键时刻，它却会成为严重的障碍——它阻止我们看到事物的真实面貌。

荀子先生在《解蔽》篇的开头，曾列举大量“蔽于一曲而暗于大理”的例证：

“墨子蔽于用而不知文，宋子蔽于欲而不知得，慎子蔽于法而不知贤，申子蔽于势而不知知，惠子蔽于辞而不知实，庄子蔽于天而不知人。”

墨子先生精通“用”的道理，却因此被“用”所遮蔽，看不到“文”的价值；庄子先生深通“天”的道理，却因此被“天”所遮蔽，看不到“人”的需要。每一位思想家的“蔽”，恰恰来源于他们各自的“臧”——正是因为他们某一方面有了深厚的积累和精深的认识，才被这种积累和认识限制了视野。

这就是“以所已臧害所将受”的具体表现。已有的知识构成了一个框架，这个框架帮助我们理解世界的同时，也限制了我们理解世界的方式。

《老子》先生有言：

“为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为。”（《道德经》第四十八章）

“为学日益”，学习的过程就是不断积累的过程，就是“臧”的过程。然而“为道日损”，追求大道的过程却要求不断地减损，减去那些可能遮蔽大道的已有认识。这与荀子先生的“虚”有着深层的呼应——两者都看到了知识积累可能带来的遮蔽效应。

### 第三节 “虚”的上古渊源：器之为用在于虚

“虚”这个概念，在先秦思想中有着极为丰富的内涵，而其根源可以追溯到上古先民对“器”的观察与体验。

《老子》先生以器物为喻，揭示了“虚”的根本意义：

“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。”（《道德经》第十一章）

车轮中间的空虚之处，使车轮能够转动；陶器中间的空虚之处，使陶器能够盛物；房屋中间的空虚之处，使房屋能够居人。“有”提供了条件，“无”（虚）提供了功用。

这个比喻揭示了一个深刻的道理：正是“虚”使得“受”成为可能。一个已经装满了水的杯子，无法再接受新的水；一个已经被已有认识完全填满的心，也无法再接纳新的认识。

我们不妨追问：上古先民为什么会产生"虚"的观念？

考察上古器物的发展史，可以发现一个有趣的线索：从石器时代到陶器时代，人类制作器物的核心技术之一，就是"造空"——创造器物内部的空间。最初的石器是实心的，它只能用来砸击和切割；而陶器的发明，则标志着人类学会了制造空心的容器。这个"空"，正是器物功用的关键所在。

上古先民在日复一日制作和使用陶器的过程中，必然会逐渐体会到"虚"的重要性：一个好的容器，其关键不在于壁有多厚，而在于内部有多空。这种朴素的经验认识，经过漫长的文化积淀和思想升华，最终成为先秦哲学中"虚"的观念的源头之一。

《管子》先生在《心术上》篇中，也以"舍"（居所）喻心，强调虚的重要性：

**"心之在体，君之位也。九窍之有职，官之分也。心处其道，九窍循理。嗜欲充益，目不见色，耳不闻声。故曰：上离其道，下失其事。"**

心如同居所中的君主，九窍如同各司其职的官吏。如果心中被嗜欲充满，那么耳目等感官就无法正常发挥功能。这里的"嗜欲充益"，正是"以所已臧害所将受"的另一种表达。

#### 第四节 "虚"不是"空"：积极的虚与消极的空

必须特别强调的是，荀子先生所说的"虚"，绝不是"一无所有"的"空"。

荀子先生明确说"心未尝不臧也"——心从来不是空的，心始终有积累。"虚"不是要求清除一切已有的知识和经验，而是要求在保持已有积累的同时，不让这些积累妨碍对新事物的认识。

这是一种积极的、动态的"虚"，而非消极的、静态的"空"。

用一个比喻来说：一个好的学者，读了千卷书，积累了丰富的学问，但当他面对一个全新的问题时，他能够暂时放下已有的成见，以开放的心态去观察、去思考、去判断。他的"虚"不是忘掉了已有的学问，而是不被已有的学问所束缚。

《论语》中记载了孔子先生的一段话，可以与此相互印证：

**"子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我。"**（《论语·子罕》）

"毋意"——不凭空臆测，"毋必"——不绝对化，"毋固"——不固执己见，"毋我"——不以自我为中心。这四个"毋"，正是孔子先生所实践的"虚"。孔子先生的学问之渊博，当时天下无人能及，然而他却能够做到不臆测、不绝对、不固执、不自我——这正是"心未尝不臧也"，然而有所谓"虚"的最好注脚。

再看孔子先生的另一段话：

"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。"（《论语·子罕》）

孔子先生说自己"无知"，面对问题时"空空如也"——这并不是真的无知，而是保持一种开放、虚明的心态。然后"叩其两端而竭焉"——从正反两面去探究，穷尽事理。先"虚"而后"知"，这正是"虚"的工夫的生动展现。

## 第五节 "虚"与"受"的关系：认知的开放性

荀子先生以"所已臧"与"所将受"构成一对概念，揭示了"虚"的核心功能：保持认知的开放性。

"受"字在先秦典籍中，含义丰富。《说文》训"受"为"相付也"，即交接、承接之意。在认知活动中，"受"指的是心对外部信息的接纳和吸收。

为什么心需要不断地"受"？因为世界是变化的、丰富的，不可能被任何已有的知识体系完全穷尽。

《周易》先生有言：

"日新之谓盛德。"（《周易·系辞上》）

又曰：

"穷则变，变则通，通则久。"（《周易·系辞下》）

世界永远在变化之中，认知也必须随之更新。如果心被已有的知识所填满而失去了"受"的能力，那就如同同一潭死水，无法容纳活水的注入。

《老子》先生对此也有深刻的论述：

"致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。"（《道德经》第十六章）

"致虚极"——将虚推至极致。只有达到极致的虚，才能容纳万物的并生并作，才能观察到万物往复循环的规律。这与荀子先生"不以所已臧害所将受"的思路，有着深层的呼应。

## 第六节 "虚"在认知实践中的展开

荀子先生的"虚"，不仅是一个理论概念，更是一种认知实践的要求。

在实际的认知活动中，"虚"至少包含以下几个层面：

第一，对新信息的开放。不因为已有的判断而拒绝接收与之不同的新信息。这是"虚"的最基本含义。

第二，对既有判断的反思。时常检视自己已有的认识，看看它们是否仍然正确，是否需要修正。这是"虚"的深层含义。

第三，对不同观点的包容。能够容纳与自己不同的观点，在充分理解之后再判断。这是"虚"的社会性含义。

在《论语》中，孔子先生曾说：

**"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》）

三个人同行，其中必然有可以作为我老师的人。这种虚怀若谷的态度，正是"虚"在人际交往和知识学习中的具体体现。

又，《论语》记载：

**"子入太庙，每事问。"**（《论语·八佾》）

孔子先生进入太庙，对每一件事都要询问。有人因此质疑他的学识。但孔子先生的"每事问"，恰恰体现了他不以已知自满、始终保持求知虚心的态度。这是"不以所已臧害所将受"的典范。

再看一则：

**"子曰：'学而不思则罔，思而不学则殆。'"**（《论语·为政》）

"学"是向外接受新知，"思"是在内消化整合。如果只学不思，则所学杂乱无章，无法形成系统的认识；如果只思不学，则局限于已有的知识，陷入困境。学与思的结合，就是在"臧"与"虚"之间保持平衡——既有积累，又不被积累所困。

## 第七节 "虚"之为难：人为什么难以做到"虚"

如果"虚"如此重要，那么为什么人们往往难以做到"虚"呢？

荀子先生在《解蔽》篇后半部分给出了深刻的分析。他列举了种种"蔽"的现象，说明人的认知如何被各种因素所遮蔽：

**"凡观物有疑，中心不定，则外物不清。吾虑不清，未可定然否也。"**

当心中存有疑虑而不能安定时，对外界事物的认知就会变得模糊不清。这时做出的判断，是不可靠的。

荀子先生举了一系列生动的例子：

**"冥冥而行者，见寝石以为伏虎也，见植林以为后人也：冥冥蔽其明也。"**

在黑暗中行走的人，看到卧着的石头以为是趴伏的老虎，看到竖立的树木以为是站着的人。黑暗遮蔽了他的视觉清明。

**"醉者越百步之沟，以为蹶步之浍也；俯而出城门，以为小之闾也：酒乱其神也。"**

喝醉酒的人跨越百步宽的沟渠，以为只是一步就能跨过的小水沟；低着头走出城门，以为是矮小的门户。酒扰乱了他的心神。

**"厌目而视者，视一为两；掩耳而听者，听漠漠而以为啁啾：聩乱其官也。"**

压着眼睛看东西的人，把一个看成两个；捂着耳朵听声音的人，把寂静听成喧闹。外力扰乱了感官的功能。

这些例子，生动地说明了人的认知是如何被各种因素（黑暗、酒精、外力）所干扰和扭曲的。而在更深的层面上，人的已有知识、情感倾向、利益关切，也同样会干扰和扭曲认知——这就是为什么"虚"如此重要，又如此困难。

人之所以难以做到"虚"，根本原因在于：已有的知识和经验，已经深深地融入了我们的认知方式之中，成为了我们观察和理解世界的"默认框架"。要突破这个框架，需要极大的自觉和努力。

## 第八节 "虚"的工夫论意义

在荀子先生的思想体系中，"虚"不仅是一个认知论概念，更是一个工夫论概念——它指向一种需要持续修炼和实践的心灵状态。

荀子先生说：

**"未得道而求道者，谓之虚壹而静。作之：则将须道者之虚则人。"**

"作之"——付诸实践。那些将要追随大道的人，如果能做到"虚"，那么大道就会进入他的心中（"人"通"入"）。这里的"虚"，是一种主动的修炼工夫，而不仅仅是被动的认知状态。

《管子·内业》篇中也有类似的论述：

"凡心之刑（形），自充自盈，自生自成。其所以失之，必以忧乐喜怒欲利。能去忧乐喜怒欲利，心乃反济。"

心本来就有自我充实、自我完善的能力，但忧乐喜怒欲利等情感会使心丧失这种能力。能够去除这些干扰，心就能恢复其本来的功能。"去"忧乐喜怒欲利的过程，就是"虚"的工夫。

又曰：

"彼心之情，利安以宁，勿烦勿乱，和乃自成。"

心的本性是追求安宁的，不要烦扰它，不要扰乱它，和谐就会自然形成。这里的"勿烦勿乱"，也是"虚"的工夫的一种表达。

因此，"虚"的工夫，可以概括为两个方面：一是"去"——去除那些干扰认知的因素；二是"守"——守护心的开放和虚明。去与守并行，才能真正做到"不以所已臧害所将受"。

## 第三章 壹：不以夫一害此一

### 第一节 "两"与"壹"的辩证

继"虚"之后，荀子先生论"壹"：

"心未尝不两也，然而有所谓壹。"

"两"者，同时认知多个对象也。心从来不是只能认知一个对象的，它总是同时面对多种信息和对象。这是心的自然状态。然而，荀子先生在承认"心未尝不两"的前提下，提出了"壹"的要求。

"心生而有知，知而有异；异也者，同时兼知之；同时兼知之，两也；然而有所谓壹；不以夫一害此一谓之壹。"

逐层解析：

第一层："心生而有知"——心天生就具有认知能力。

第二层："知而有异"——认知活动会产生对不同对象的分别意识。

第三层："异也者，同时兼知之"——所谓"异"，就是同时认知到多个不同的对象。

第四层："同时兼知之，两也"——同时认知多个对象，这就是"两"。

第五层："然而有所谓壹"——但是，心仍然需要"壹"。

第六层："不以夫一害此一谓之壹"——不让对那一个对象的认知妨碍对这一个对象的认知，这就叫"壹"。

这里的"壹"，不是"只知道一个"，而是"专注于当下所知的那一个"。心虽然同时面对多个对象，但在具体认知某一个对象时，能够集中注意力，不被其他对象所干扰——这就是"壹"。

## 第二节 为什么"夫一"会"害"此"一"？

这是一个非常值得深思的问题。

在日常经验中，我们常常有这样的体验：当我们同时关注多件事情时，每一件事情都做不好；而当我们全神贯注于一件事情时，往往能够做到最好。这种经验，正是"以夫一害此一"的具体体现。

荀子先生在本文中引用了《诗经》来说明这个道理：

"《诗》云：'采采卷耳，不盈倾筐。嗟我怀人，置彼周行。'倾筐易满也，卷耳易得也，然而不可以贰周行。"

这首诗出自《诗经·周南·卷耳》。诗中的女子一边采摘卷耳菜，一边思念远行的丈夫。倾筐是那么容易装满，卷耳菜是那么容易采到，然而因为心有牵挂，竟然连这么简单的事情都无法完成——她把筐子放在大路旁边，采摘也停了下来。

荀子先生用这个例子生动地说明了"贰"（心有二用）对认知和行为的妨碍。诗中女子的心，同时被两件事占据——采耳和思人——结果两件事都无法做好。

这就是"以夫一害此一"的典型表现：思人之念（"夫一"）妨碍了采耳之事（"此一"）。

## 第三节 "壹"的深层意涵：精一之道

荀子先生进而将"壹"的道理推展到更广阔的领域：

"故曰：心枝则无知，倾则不精，贰则疑惑。"

心如果分散（枝），就无法真正认知；心如果偏向（倾），就不能精确；心如果二用（贰），就会陷入疑惑。

"枝"——如同树木分枝，力量分散到多个方向，每个方向上的力量都不足。

"倾"——如同器物倾斜，重心偏移，无法保持平稳。

"贰"——如同骑二马，左右为难，进退失据。

这三种状态——枝、倾、贰——都是与"壹"相反的状态，都会导致认知的失败。

《尚书》中有一段极为重要的文字，与荀子先生的"壹"有着深刻的呼应：

**"人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。"**（《尚书·大禹谟》）

荀子先生在本文中引用了这段话，足见其在先秦思想中的重要地位。"惟精惟一"——唯有精一，才能把握住"道心之微"。"精"与"一"在这里是紧密相连的：精是精纯、精细，一是专一、统一。精一之道，正是荀子先生所说的"壹"。

值得注意的是，荀子先生引用此语时说：

**"故道经曰：'人心之危，道心之微。'危微之几，惟明君子而后能知之。"**

他称这段话出自"道经"，说明在荀子先生的时代，这段话被视为一部名为"道经"的经典文本中的内容。"危微之几"——"危"与"微"之间的细微分际——只有明智的君子才能辨别和把握。这里的"几"，是关键、枢纽之意，也是事物将变未变之时的微妙时刻。

为什么只有"明君子"才能知"危微之几"？因为这需要极度的专注和精一——心如果分散、偏倾或二用，就根本无法察觉这种细微的分际。

#### 第四节 "壹"在先秦典籍中的呼应

"壹"的观念，并非荀子先生一人的创见，而是先秦思想中一个广泛存在的主题。

孔子先生论"一以贯之"：

**"子曰：'参乎！吾道一以贯之。'曾子曰：'唯。'子出，门人问曰：'何谓也？'曾子曰：'夫子之道，忠恕而已矣。'"**（《论语·里仁》）

孔子先生的"道"，用一个原则就可以贯穿一切——这个原则就是"忠恕"。"一以贯之"，正是"壹"在道德实践领域的体现。不是东一个原则、西一个原则，而是有一个根本的原则贯穿始终。

《中庸》论"诚":

"诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。"

"诚"的核心含义之一，就是专一不二。"择善而固执之"——选择了善就坚定不移地执守——这正是"壹"在道德修养中的具体展开。

《老子》先生论"抱一":

"载营魄抱一，能无离乎？"（《道德经》第十章）

"昔之得一者：天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞。"（《道德经》第三十九章）

"圣人抱一为天下式。"（《道德经》第二十二章）

老子先生反复强调"一"的重要性。"抱一"——抱守统一的道——是圣人的根本法则。天地万物之所以各能发挥其功能，都在于它们各自"得一"——得到并持守了那个根本的统一性。

《管子·内业》论"一":

"一物能化谓之神，一事能变谓之智。化不易气，变不易智，唯执一之君子能为此乎。执一不失，能君万物。"

能够执守"一"而不失，就能够驾驭万物。这与荀子先生的"壹于道"有着直接的呼应。

## 第五节 为什么是"壹"而不是"一"?

细心的读者可能已经注意到，荀子先生用的是"壹"而非"一"。这两个字有什么区别？

"一"是数字，是静态的"一个"。"壹"则包含了动态的意味——它不仅是"一"，还是"使之为一"、"专注于一"的意思。换言之，"壹"是一个动词性的概念，表示主动地、持续地保持专注和统一。

这个区别非常重要。荀子先生不是说心只能认知一个对象（那样的心是残缺的），而是说心在认知活动中要能够主动地集中注意力，不让多个对象之间互相干扰——这是一种能力，一种工夫，而不是一种限制。

就如同一个高明的琴师，他的耳朵能够同时听到所有的声音，但在调整某一根弦时，他能够将注意力集中在那一根弦上——他听到了所有的声音（“两”），但专注于一个声音（“壹”）。这才是“心未尝不两也，然而有所谓壹”的真义。

## 第六节 “壹”的上古文化渊源

“壹”的观念，可以追溯到上古先民对射箭和狩猎的经验。

射箭是上古最重要的技艺之一。射箭的关键在于：眼睛要盯住目标，心念要集中于一处，身体要保持稳定，然后一箭发出，中的而止。射箭时，如果心念分散、左顾右盼，就绝不可能射中目标。

荀子先生在本文中恰恰提到了与射箭相关的例子：

**“空石之中有人焉，其名曰般。其为人也，善射以好思。耳目之欲接，则败其思；蚊虻之声闻，则挫其精。是以辟耳目之欲，而远蚊虻之声，闲居静思则通。”**

般这个人，善于射箭而且好思。但即便是耳目的细微欲望，也会败坏他的思维；即便是蚊虻的微小声音，也会挫折他的精神。所以他要隔绝耳目之欲，远离蚊虻之声，在安静中思考才能通达。

又曰：

**“倕作弓，浮游作矢，而羿精于射；奚仲作车，乘杜作乘马，而造父精于御：自古及今，未尝有两而能精者也。”**

倕先生制作了弓，浮游先生制作了矢，但是精于射箭的是后羿先生；奚仲先生制作了车，乘杜先生训练了马，但是精于驾御的是造父先生。从古到今，从来没有心有二用而能够精通某一技艺的。

射箭，在上古文化中不仅是一种实用技艺，更是一种修身之道。《礼记·射义》有云：

**“射者，仁之道也。射求正诸己，己正而后发；发而不中，则不怨胜己者，反求诸己而已矣。”**

射箭之道在于“正诸己”——端正自身。自身端正之后再射出箭矢；射不中时不埋怨胜过自己的人，而是反省自身。这种“反求诸己”的精神，正是“壹”的工夫的道德性展开。

在上古神话中，后羿先生射日的传说也蕴含着“壹”的深意：

**《山海经·海外北经》载：“……羿持弓矢。”**

《淮南子》（此为汉初作品，其所据之上古传说更为久远）虽不在本文引用之列，但后羿射日的传说在先秦时代已广为流传。

后羿先生面对天上的十个太阳，一箭一箭地射落。每射一箭，都是全神贯注于一个目标——这是“壹”的极致展现。如果他同时瞄准两个太阳，恐怕一个也射不中。

《孟子》先生也讲过一个与射箭和专注相关的寓言：

“今夫弈之为数，小数也；不专心致志，则不得也。弈秋，通国之善弈者也。使弈秋诲二人弈：其一人专心致志，惟弈秋之为听；一人虽听之，一心以为有鸿鹄将至，思援弓缴而射之，虽与之俱学，弗若之矣。为是其智弗若与？曰：非然也。”（《孟子·告子上》）

弈秋先生教两个人下棋。一个人专心致志，一个人心有旁骛（想着射天鹅）。结果后者远不如前者。不是因为智力有差别，而是因为专注程度不同。这正是“壹”与“两”之别在学习实践中的生动写照。

## 第七节 “壹”与“精”的关系

荀子先生在论“壹”时，反复提到“精”字：

“农精于田，而不可以为田师；贾精于市，而不可以为市师；工精于器，而不可以为器师。有人也，不能此三技，而可使治三官。曰：精于道者也。精于物者也。精于物者以物物，精于道者兼物物。”

这段话提出了一个极为重要的区分：“精于物”与“精于道”。

农民精通田地的耕作，商人精通市场的买卖，工匠精通器物的制作——他们各自在自己的领域中做到了“精”，但这种“精”是“精于物”。有一种人，虽然不具备这三种技艺，却能够管理这三个部门——因为他“精于道”。

“精于物者以物物”——精通具体事物的人，用具体的方法处理具体的事物。

“精于道者兼物物”——精通大道的人，能够统管一切具体事物。

这里的“精”，是“壹”的结果。因为“壹”——专注——所以能够达到“精”——精通。但关键在于“壹”的对象：壹于物，则精于物；壹于道，则精于道。壹于物者，只能在自己精通的领域内发挥作用；壹于道者，则能够在一切领域中发挥作用，因为“道”是统贯万物的根本原理。

“故君子壹于道，而以赞稽物。壹于道则正，以赞稽物则察；以正志行察论，则万物官矣。”

君子将注意力集中于"道"，以"道"为准则来验证和衡量具体事物。集中于道就能端正，以道验证事物就能明察；凭借端正的意志和明察的判断来行动和论述，那么万事万物就都能各得其所了。

这段话揭示了一个深刻的道理：最高层次的"壹"，不是壹于某一具体事物，而是壹于"道"。壹于道，就能够提纲挈领，以简驭繁，统管万物。

## 第八节 "壹"与治道

"壹"不仅是个人修养的工夫，更是治国理政的原则。

荀子先生说：

**"昔者舜之治天下也，不以事诏而万物成。"**

舜帝先生治理天下，不需要对每一件具体事务都发号施令，万事万物却自然成就。为什么？因为舜帝先生"壹于道"——他把握住了治国的根本大道，所以不需要事事亲力亲为，只需要把大方向定好，具体事务自然会有适当的人去处理。

这与《老子》先生的治道思想有着深刻的呼应：

**"太上，下知有之；其次，亲而誉之；其次，畏之；其次，侮之。"**（《道德经》第十七章）

最好的治理者，百姓只是知道有他的存在，并不感到他的存在有多么突出。他治理天下，如同"不以事诏而万物成"——无为而治。

又：

**"道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。"**（《道德经》第三十七章）

"无为而无不为"——表面上什么都没做，实际上一切都做好了。这正是"壹于道"的治理效果。

---

## 第四章 静：不以梦剧乱知

### 第一节 "动"与"静"的辩证

荀子先生论"静"，同样遵循着"承认现实——提出要求"的论述结构：

**"心未尝不动也，然而有所谓静。"**

心从来不是静止不动的。它始终在活动——醒时思考，睡时做梦，即便在放松时也在自动运转。这是心的自然状态。然而，荀子先生在承认"心未尝不动"的前提下，提出了"静"的要求。

**"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。"**

逐层解析：

**第一层：**"心卧则梦"——人睡着时，心在做梦。这说明即使在睡眠状态下，心也没有完全停止活动。

**第二层：**"偷则自行"——人放松时，心在自动运转。"偷"者，苟且、放松之意。即便你没有刻意地使用心去思考，心也在自行运转，产生各种念头和联想。

**第三层：**"使之则谋"——当你调动心去思考时，心就会进行谋划。这是心的主动运用。

**第四层：**"故心未尝不动也"——所以心从来不是静止的。无论是睡梦、放松还是主动思考，心都在运动之中。

**第五层：**"然而有所谓静"——但是心仍然需要"静"。

**第六层：**"不以梦剧乱知谓之静"——不让梦幻和纷扰的念头扰乱真正的认知，这就叫"静"。

这里的"静"，同样不是"不动"，而是"动而不乱"。心在不断地活动，但这种活动是有序的、清明的，不会被杂乱的念头所扰乱——这就是"静"。

## 第二节 "梦剧"之害：为什么杂念会扰乱认知？

"梦剧"，"梦"指梦幻、虚妄之念，"剧"指纷乱、激烈之思。"梦剧"合在一起，指的是那些虚妄纷乱的心理活动。

为什么这些虚妄纷乱的心理活动会"乱知"？

这里涉及一个根本问题：心的活动能力是有限的。虽然心可以同时进行多种活动（"未尝不动"），但当其中某些活动过于激烈或杂乱时，就会消耗心的能量，使心无法清晰地进行认知判断。

一个做了噩梦的人，醒来之后常常心有余悸，恍恍惚惚，难以立刻进入清晰的思维状态——这就是"梦乱知"的直接体验。

一个心中充满了各种杂念的人，试图集中精力思考一个问题，但总是被杂念打断——这就是"剧乱知"的日常体验。

荀子先生后文中的一个比喻，极为精妙地揭示了"梦剧乱知"的机理：

**"故人心譬如盘水，正错而勿动，则湛浊在下，而清明在上，则足以见鬢眉而察理矣。微风过之，湛浊动乎下，清明乱于上，则不可以得大形之正也。心亦如是矣。"**

人心如同盘子中的水。端正放置而不搅动它，则沉淀的泥浊在下面，清澈明亮的水在上面，就足以映照出眉毛和面部的纹理。但如果一阵微风吹过，下面的泥浊被搅动起来，上面的清水变得浑浊，就连大致的面貌都看不清了。

心也是如此。在"静"的状态下，心如同静止的清水，能够清晰地映照外物；但在"梦剧"的搅动下，心如同被搅浑的水，丧失了清晰映照的能力。

这个比喻，在先秦思想中有着广泛的呼应。

### 第三节 "盘水"之喻的思想渊源与呼应

荀子先生的"盘水"之喻，在先秦典籍中并非孤例。

《老子》先生曰：

**"孰能浊以静之徐清？"（《道德经》第十五章）**

谁能让浑浊的水通过静止而慢慢变得清澈？这个设问，直接对应着荀子先生盘水之喻的核心意涵——"静"能使浊水变清，正如"静"能使心从杂乱回归清明。

又：

**"清静为天下正。"（《道德经》第四十五章）**

清静是天下的准则。当心达到清静的状态时，它就成为判断是非、认知事物的可靠准则。

《庄子·天道》篇中也有类似的论述：

**"水静则明烛须眉，平中准，大匠取法焉。水静犹明，而况精神！圣人之心静乎！天地之鉴也，万物之镜也。"**

水在静止时就能清晰地映照须眉，水面平整可以作为水准仪的标准，大匠都取法于此。水静止时尚且如此明亮，何况人的精神呢！圣人的心是静的，所以它是天地的明鉴、万物的明镜。

"天地之鉴，万物之镜"——这与荀子先生的"坐于室而见四海，处于今而论久远"有着异曲同工之妙。心在"静"的状态下，其认知能力达到了极致，能够映照天地万物。

庄子先生又说：

**"虚则静，静则动，动则得矣。"**（《庄子·天道》）

虚能够导致静，静能够产生恰当的动，恰当的动就能有所收获。这个"虚——静——动——得"的序列，与荀子先生的"虚壹而静"也有着深层的结构呼应。

#### 第四节 "静"与"动"的辩证关系

荀子先生的"静"观念中，最为深刻的一个面向是："静"不排斥"动"，甚至"静"是为了更好地"动"。

**"使之则谋"**——当心被调动起来去思考时，它就会进行谋划。这种有目的、有方向的"谋"，正是"动"的正面形态。

问题不在于心是否活动，而在于心的活动是否有序。无序的活动（梦剧）是需要排除的；有序的活动（谋）是需要保持和发挥的。"静"的功能，就是排除无序的活动，为有序的活动创造条件。

《周易》先生有言：

**"天行健，君子以自强不息。"**（《周易·乾·象》）

**"地势坤，君子以厚德载物。"**（《周易·坤·象》）

天的运行是刚健不息的——这是最根本的"动"。地的品性是厚重安静的——这是最根本的"静"。天动而地静，动静相成，万物化育。同样，心的"静"不是为了消灭心的"动"，而是为了使心的"动"更加刚健有力、清晰有序。

在先秦思想中，有一个极为重要的观念：最高层次的"动"，恰恰源自最深层次的"静"。

《老子》先生曰：

**"重为轻根，静为躁君。"**（《道德经》第二十六章）

静是躁的主宰。只有内心安静的人，才能在面对纷繁复杂的外部世界时做出正确的判断和行动。

又曰：

**"静胜躁，寒胜热。清静为天下正。"**（《道德经》第四十五章）

静能够胜过躁动，这不是因为静的力量压制了躁的力量，而是因为静提供了一个稳定的基础，使得一切行动都能从容不迫、准确有效。

## 第五节 "静"的工夫与修炼

荀子先生说：

**"未得道而求道者，谓之虚壹而静。作之：……尽将思道者静则察。"**

那些将要思考大道的人，如果能做到"静"，就能够明察——"察"是认知活动的最高成果。"静"是达到"察"的必要条件。

"静"的工夫如何修炼？荀子先生给出了一个总的方向：

**"故导之以理，养之以清，物莫之倾，则足以定是非决嫌疑矣。"**

第一，"导之以理"——用道理来引导心。当心明白了事理，就不容易被杂念所迷惑。

第二，"养之以清"——以清净来涵养心。"清"是"静"的前提和基础。

第三，"物莫之倾"——不让外物倾覆心的安定。"倾"字在这里极为关键——它暗示心的安定如同器物的平稳，一旦被外力倾覆，就会失去平衡。

做到了这三点，心就"足以定是非决嫌疑"——能够判断是非、决断疑难了。

反之：

**"小物引之，则其正外易，其心内倾，则不足以决粗理矣。"**

如果被细小的外物所牵引，心的端正就会向外偏移，心的内部就会失去平衡，那就连粗浅的道理都无法判断了。

"小物引之"——这是对"静"的最大威胁。不是大事件、大变故，而是那些看似微不足道的"小物"——一个细微的欲望、一个随意的念头、一点无关紧要的杂事——就足以搅乱心的清静，使心丧失判断力。

《管子·内业》篇对此也有精彩的论述：

"凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以为人。和乃生，不和不生。察和之道，其精不可见，其征不可丑。平正擗翼，论治在心。此以长寿。忿怒之失度，乃为之图。节其五欲，去其二凶。不喜不怒，平正擗翼。"

人的生命，来自天地精气的和合。要维持生命的和谐，关键在于心的"平正"——不偏不倚、安静平和。忿怒、五欲、喜怒等情绪如果失去节制，就会破坏心的平正，也就破坏了生命的和谐。

又：

"凡道无根无茎，无叶无荣。万物以生，万物以成，命之曰道。……能正能静，然后能定。定心在中，耳目聪明，四枝坚固，可以为精舍。"

能够做到"正"和"静"，然后才能达到"定"。心安定于内，耳目就聪明，四肢就强健——这就是精气的居所。这里的"正——静——定"的工夫序列，与荀子先生的"虚壹而静"有着结构上的对应。

## 第六节 "静"与上古祭祀传统

"静"的观念，在上古文化中有着深厚的根基，尤其与祭祀传统密切相关。

上古先民在进行祭祀时，有一系列"斋戒"的要求。《礼记·祭义》有云：

"致齐于内，散齐于外。齐之日，思其居处，思其笑语，思其志意，思其所乐，思其所嗜。齐三日，乃见其所为齐者。"

斋戒的过程，就是通过排除外界干扰、集中心神，最终达到能够"见"到所祭祀对象的境界。这个"见"，不是肉眼的看见，而是精神的感通。

斋戒中最重要的要求就是"静"——静心、静身、静居。在安静的环境中，排除一切杂念，将心神集中于所祭祀的对象。只有达到足够的"静"，才能与神灵相通。

这种祭祀中的"静"的经验，可以被视为哲学意义上"静"的观念的文化根源之一。上古先民通过斋戒和祭祀的实践，体验到了"静"对于精神感知力的提升作用，这种经验逐渐被提炼为一种普遍的认知原则——心需要"静"才能清晰地认知事物。

《周易·系辞上》有言：

"寂然不动，感而遂通天下之故。"

寂然不动——这是至静的状态。在至静之中，一旦有感应，就能贯通天下万事万物的道理。“寂然不动”是“静”的极致；“感而遂通”是“静”所带来的认知能力的极致发挥。

这段话揭示了“静”与“知”之间的深层关系：不是“动”产生“知”，而是“静”使“知”成为可能。在至静的状态下，心的感知能力达到了最大，一切感应都能被准确地接收和理解。

## 第七节 “静”与“清明”

荀子先生将“虚壹而静”的综合效果称为“大清明”：

**“虚壹而静，谓之大清明。”**

“清”——去除杂质后的纯净。“明”——光亮、透彻、洞察。“大清明”——极致的纯净和洞察。

这里的“清明”，不仅是认知状态的描述，更是一个包含丰富文化内涵的概念。

在上古传统中，“明”与“神”有着密切的关联。《周易·系辞上》曰：

**“阴阳不测之谓神。”**

“神”是超越常人认知范围的微妙力量。而“明”则是能够洞察这种微妙力量的认知能力。心达到“大清明”的状态时，就具备了“神明”的能力——能够洞察一切微妙之处。

荀子先生随后描述了“大清明”状态下的认知能力：

**“万物莫形而不见，莫见而不论，莫论而失位。坐于室而见四海，处于今而论久远。疏观万物而知其情，参稽治乱而通其度，经纬天地而材官万物，制割大理而宇宙里矣。”**

这段话描绘了一幅令人震撼的图景：在“大清明”的状态下，一切有形的事物都能被看见，看见了就能加以评论，评论了就能各得其位。坐在屋子里就能了解四海之远，身处当今就能议论古远之事。广泛观察万物就能了解它们的实情，参考比较治乱就能通晓其法度，以经纬来组织天地间的一切事物，裁割大道之理来统括整个宇宙。

这几乎就是全知全能的描述——然而荀子先生强调，这不是超自然的神通，而是心在“虚壹而静”的条件下所能达到的自然能力。心本来就具有这样的认知潜能，只是平时被“蔽”（遮蔽）所障碍，无法发挥。一旦去除了遮蔽，心的本来能力就自然展现。

## 第五章 心者形之君：心的地位与功能

### 第一节 心是身体的主宰

荀子先生对“心”的地位，有一段极为庄严的论述：

**“心者，形之君也，而神明之主也，出令而无所受令。”**

这三句话，每一句都蕴含着极为丰富的意义。

**“心者，形之君也”**——心是身体的君主。在先秦思想中，“君”不仅仅是统治者的称号，更意味着最高的主宰权。身体的一切活动——行走、言说、视听、动止——都受心的统御和指挥。

**“而神明之主也”**——心是神明的主宰。“神明”在这里有两层含义：一是精神活动的总称，包括思维、判断、想象、情感等；二是精神所能达到的最高境界——明察秋毫、洞若观火的认知能力。心是一切精神活动的主宰。

**“出令而无所受令”**——心发出命令，却不接受任何外在的命令。这是心之为“主”的根本标志——它是自主的、自律的，不受外力的强制。

### 第二节 心的自主性

荀子先生进一步展开了心的自主性：

**“自禁也，自使也，自夺也，自取也，自行也，自止也。”**

心自己禁止自己，自己驱使自己，自己剥夺自己，自己取得自己，自己行动，自己停止。这六个“自”字，有力地强调了心的完全自主——心的一切活动都是自发的、自主的，不是被外力所决定的。

这是一个极为重大的哲学命题。它意味着：人的认知和意志，最终掌握在自己手中。外界可以影响人的身体，但无法强制人的内心。

**“故口可劫而使墨云，形可劫而使诘申，心不可劫而使易意，是之则受，非之则辞。”**

嘴巴可以被胁迫而沉默或发声，身体可以被胁迫而屈伸，但心不能被胁迫而改变意志。心认为对的就接受，认为不对的就拒绝。

这里有一个为什么值得深思：为什么口和形可以被“劫”，而心不能被“劫”？

答案在于：口和形是物质性的，它们存在于外部世界中，可以被外部力量所作用。而心是精神性的，它存在于内在世界中，外部力量无法直接到达。你可以用刀剑逼迫一个人跪下（形可劫），你可以用恐吓使一个人闭嘴（口可劫），但你无法用任何外在手段强迫一个人真心认同你的观点（心不可劫）。

这一洞察，在先秦思想中有着广泛的呼应。

《论语》记载孔子先生之言：

**"三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。"**（《论语·子罕》）

三军之众可以被夺去主帅，但一个普通人的意志却不能被夺取。"志"就是心之所之，是心的意向和决断。这与荀子先生"心不可劫而使易意"完全一致。

《孟子》先生曰：

**"居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。得志，与民由之；不得志，独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈。此之谓大丈夫。"**（《孟子·滕文公下》）

富贵不能使之放纵，贫贱不能使之动摇，威武不能使之屈服——这正是"心不可劫而使易意"在道德人格中的具体体现。

### 第三节 心的"容"与"择"

荀子先生接着说：

**"故曰：心容，其择也无禁，必自现，其物也杂博，其情之至也不贰。"**

这段话有几个关键词需要解释：

"心容"——心是能够容纳的。心的容量是巨大的，它可以接纳各种各样的信息和对象。

"其择也无禁"——心的选择是没有外在禁止的。心可以自由地选择接受什么、拒绝什么。

"必自现"——心的选择必然会自行显现出来。你心中真正认同什么、拒绝什么，最终都会在你的言行中显现出来。

"其物也杂博"——心所面对的对象是杂多而广博的。

"其情之至也不贰"——但心的至情（最根本的倾向）是不会二分的。

这段话揭示了心的一个深层特征：虽然心面对着杂多的对象（“物也杂博”），但在最根本的层面上，心有一个统一的方向（“情之至也不贰”）。这就是“壹”的内在根据——心天然地追求统一和专注，只是这种天然倾向常常被“杂博”的外物所干扰。

这里还有一个重要的观念：“必自现”。心的真实状态，是无法掩藏的。无论你怎么伪装，你心中真正的认识和意志，都会通过各种途径显现出来。

《大学》先生对此有深刻的论述：

“所谓诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦。故君子必慎其独也。小人闲居为不善，无所不至，见君子而后厌然，揜其不善而著其善。人之视己，如见其肺肝然，则何益矣？此谓诚于中，形于外，故君子必慎其独也。”

内心的真实状态必然会表现于外在——“诚于中，形于外”。别人看你，就如同看见了你的肺肝一样清楚。这与荀子先生“必自现”的观点完全一致。

#### 第四节 “心”的观念在先秦思想中的位置

“心”在先秦思想中占据着极为核心的位置。几乎所有的先秦思想家，都对“心”有着深入的思考。

孔子先生的“心”论：

孔子先生虽然不常直接使用“心”字，但他的许多核心观念——仁、礼、学、思——都与心密切相关。

“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”（《论语·述而》）

“仁”并不遥远，只要我心中有求仁之念，仁就来了。这说明“仁”的根据在心，心的意欲直接决定了道德实践的方向。

“为仁由己，而由人乎哉？”（《论语·颜渊》）

行仁完全取决于自己（心的决断），而不取决于别人。这与荀子先生“心不可劫而使易意”的思路是一致的。

孟子先生的“心”论：

孟子先生是先秦“心学”的集大成者。他提出了著名的“四端之心”：

"恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。"（《孟子·公孙丑上》）

心中天然具有仁义礼智的萌芽（四端），这是人之为人的根本。

孟子先生又说：

"心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者。先立乎其大者，则其小者弗能夺也。此为大人而已矣。"（《孟子·告子上》）

心的功能在于思考。思考就能有所得，不思考就得不到。这是上天赋予人的能力。先确立那个根本的（心），那么细小的（耳目之类的感官）就不能干扰它了。能做到这一点的，就是大人。

这与荀子先生"心者，形之君也"的观点有着直接的呼应——心是主宰，感官是从属；心立则身正，心乱则身乱。

《管子》先生的"心"论：

《管子·心术上》篇有一段与荀子先生极为相近的论述：

"心之在体，君之位也。九窍之有职，官之分也。心处其道，九窍循理。嗜欲充益，目不见色，耳不闻声。故曰上离其道，下失其事。毋代马走，使尽其力；毋代鸟飞，使弊其羽翼。毋先物动，以观其则。"

心在身体中的地位，就如同君主在国家中的地位。九窍（眼耳鼻口等感官）各有其职务，就如同官吏各有其分工。心如果遵循正道，九窍就能各得其理。但如果嗜欲充满了心，眼睛就看不到颜色，耳朵就听不到声音——上（心）离开了它的正道，下（感官）就丧失了它的功能。

这段话与荀子先生的心论有着惊人的相似——都将心比作君主，将感官比作官吏，都强调心的主宰地位。

## 第五节 心与"神明"

荀子先生说心是"神明之主"。这个"神明"概念，在先秦思想中有着极为深厚的文化底蕴。

"神"字在上古，原指天地间超越常人理解的微妙力量。《周易·系辞上》曰：

"阴阳不测之谓神。"

**"神也者，妙万物而为言者也。"**

"神"是对万物微妙变化的描述。在认知意义上，"神明"就是心达到极致时所展现出那种超越常规的洞察力——能够把握事物微妙变化的能力。

荀子先生说心是"神明之主"，意味着这种超越常规的洞察力，其根据和主宰在于"心"。心如果处于"虚壹而静"的状态，就能够发挥"神明"的功能——洞察万物之微、把握变化之几。

《管子·内业》篇对此有一段极为深刻的论述：

**"灵气在心，一来一逝。其细无内，其大无外。所以失之，以躁为害。心能执静，道将自定。得道之人，理丞而屯泄，匈中无败。节欲之道，万物不害。"**

灵气在心中，来来去去。它极其精微，无法被感官直接把握；它又极其广大，无边无际。人之所以失去它，是因为躁动的干扰。如果心能够保持安静，道就会自然安定下来。

这里的"灵气"，与荀子先生的"神明"有着相通之处——都是指心在最佳状态下所展现的超越常规的精神力量。

## 第六节 心的上古渊源：从巫覡到哲人

"心"作为认知和精神活动的核心器官，这一观念的形成有着漫长的文化历史。

在上古巫覡传统中，巫师是能够与天地鬼神沟通的人。这种沟通的能力，被认为源自一种特殊的精神状态——集中心神、排除杂念、进入通灵的境界。这种精神状态的核心，就是"心"。

《国语·楚语下》记载了一段关于巫覡的重要论述：

**"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。"**

能够成为巫覡的人，必须具备"精爽不携贰"——精神专注而不分散——的条件。这正是"壹"的上古形态。此外还需要"齐肃衷正"——内心端正庄严——这与"静"的工夫相关。

在这段描述中，巫覡所需的精神条件——专注、端正、清明——与荀子先生所说的"虚壹而静"有着惊人的结构相似性。这暗示着：荀子先生的认知理论，可能在某种程度上继承和转化了上古巫覡传统中关于精神修炼的经验和观念。

当然，荀子先生的"心"论已经完全脱离了巫术的语境，转化为一种理性的、哲学的认知理论。但其深层的结构——通过特定的精神修炼达到超越常规的认知能力——与巫覡传统是一脉相承的。

这个从"巫"到"哲"的转化过程，是先秦思想史上最为重要的一个进程。上古巫覡的精神修炼经验，经过漫长的文化积淀和理性反思，逐渐转化为先秦哲人关于"心"的哲学理论。荀子先生的"虚壹而静"，可以被视为这一转化过程的一个重要成果。

## 第七节 心的局限性

尽管荀子先生高度肯定了心的地位和功能，但他并不是盲目地崇拜"心"。恰恰相反，《解蔽》篇的核心主题就是揭示心可能被遮蔽——这本身就是对心的局限性的深刻认识。

心虽然是"形之君"，是"神明之主"，但它并不是全知全能的。心会犯错，会被蒙蔽，会做出错误的判断——这是因为心是受条件限制的。

心能够清明地认知事物，前提是"虚壹而静"；心能够发挥"神明"的功能，前提是去除了"蔽"。如果这些前提条件不具备，心就会陷入混乱和错误。

这种对心的局限性的认识，使荀子先生的"心"论具有了深刻的反思性和批判性。他不是再说"心总是对的"，而是在说"心有做到对的，但需要满足特定的条件"。这种态度，体现了先秦思想家特有的理性精神。

---

## 第六章 蔽：认知的遮蔽与扭曲

### 第一节 "蔽"的基本含义

"蔽"字，从草从敝，本义是遮盖、遮蔽。草木丛生，遮蔽了视线——这是"蔽"的原始意象。

在荀子先生的认知理论中，"蔽"指的是各种因素对心的认知功能的遮蔽和干扰，使心无法清晰、准确地认知事物。

《解蔽》篇一开始就列举了大量"蔽"的实例。荀子先生对诸子百家之蔽有着全面的分析，而在本文所引的这一段中，他重点讨论了几种具体的"蔽"：

#### 一、环境之蔽——"冥冥蔽其明"

"冥冥而行者，见寝石以为伏虎也，见植林以为后人也：冥冥蔽其明也。"

黑暗遮蔽了视觉的清明，使人将石头误认为老虎、将树木误认为人。这是外部环境对感官功能的干扰。

## 二、生理之蔽——“酒乱其神”

“醉者越百步之沟，以为跖步之浚也；俯而出城门，以为小之闾也：酒乱其神也。”

酒精扰乱了心神，使醉酒者对距离和大小的判断完全失真。这是生理因素对认知功能的干扰。

## 三、外力之蔽——“埶乱其官”

“厌目而视者，视一为两；掩耳而听者，听漠漠而以为啁啾：埶乱其官也。”

压迫眼睛导致重影，堵塞耳朵导致幻听。外部力量（“埶”通“势”）直接干扰了感官的正常功能。

## 四、距离之蔽——“远蔽其大”、“高蔽其长”

“故从山上望牛者若羊，而求羊者不下牵也：远蔽其大也。从山下望木者，十仞之木若箸，而求箸者不上折也：高蔽其长也。”

距离使大的看起来小——远处的牛看起来像羊；高度使长的看起来短——远处的大树看起来像筷子。这是空间距离对视觉判断的扭曲。

## 五、变动之蔽——“水埶玄也”

“水动而景摇，人不以定美恶：水埶玄也。”

水面晃动，倒影也跟着晃动，人不能据此判断容貌的美丑。水面的运动扭曲了映像。

## 六、能力之蔽——“用精惑也”

“瞽者仰视而不见星，人不以定有无：用精惑也。”

盲人抬头看不见星星，但不能因此断定星星不存在。感官能力的缺失，不等于对象不存在。

## 第二节 “蔽”的根本原因

上述六种“蔽”，涉及环境、生理、外力、距离、变动、能力等多种因素。但在更深的层面上，它们都有一个共同的根本原因：**认知条件的不完备**。

当认知条件不完备时——无论是因为光线不足、酒精干扰、感官受损还是距离太远——心就无法获得准确的信息，从而做出错误的判断。

但荀子先生的深刻之处在于，他不仅关注外部条件的不完备，更关注**内部条件的不完备**——即心自身的“蔽”。

**"凡观物有疑，中心不定，则外物不清。吾虑不清，未可定然否也。"**

当心中存有疑虑而不能安定（“中心不定”）时，对外界事物的认知就会变得模糊不清（“外物不清”）。这里的关键在于：“外物不清”的原因不在于外物本身，而在于“中心不定”。

同样的外物，在心定之人眼中清晰可辨，在心不定之人眼中模糊不清。差别不在物，而在心。

这就是为什么荀子先生要提出“虚壹而静”——这不仅是认知的一般方法，更是消除心之内蔽的根本工夫。

### 第三节 “以疑决疑”——认知错误的恶性循环

荀子先生指出了认知错误的一种恶性循环模式：

**"有人焉以此时定物，则世之愚者也。彼愚者之定物，以疑决疑，决必不当。夫苟不当，安能无过乎？"**

在认知条件不完备的情况下做出判断（“以此时定物”），这是愚蠢的行为。而这种愚蠢更深层的表现是“以疑决疑”——用有疑问的前提来判断有疑问的结论。

“以疑决疑”是一个极为深刻的概念。它描述了这样一种困境：当心自身处于疑惑状态时，它用来判断事物的标准本身就是不可靠的；而基于不可靠的标准做出的判断，又会成为新的不可靠的标准——如此循环，错误越积越多。

如何打破这种恶性循环？唯一的办法就是回到认知的根基——“虚壹而静”。只有当心自身达到了清明的状态，它做出的判断才是可靠的；只有基于可靠的判断，才能进一步做出正确的推论。

这里可以看到荀子先生认知理论的一个根本立场：认知的可靠性，最终取决于认知主体（心）的状态，而不仅仅取决于认知对象（物）的性质。再好的认知对象，如果认知主体处于“蔽”的状态，也无法被正确认知；再复杂的认知对象，如果认知主体处于“清明”的状态，也能够被准确把握。

### 第四节 “蔽”与先秦思想中的“惑”

在先秦典籍中，与“蔽”相关的一个重要概念是“惑”。

《论语》中孔子先生多次谈到“惑”：

"知者不惑，仁者不忧，勇者不惧。"（《论语·子罕》）

"四十而不惑。"（《论语·为政》）

"惑"是认知上的迷失和困惑。"不惑"则是认知上的清晰和确定。孔子先生将"不惑"视为"知者"的标志，这与荀子先生将"大清明"视为认知的最高境界是一致的。

孔子先生又说：

"爱之欲其生，恶之欲其死。既欲其生，又欲其死，是惑也。"（《论语·颜渊》）

喜欢一个人就希望他活着，厌恶一个人就希望他死去。对同一个人既希望他活又希望他死——这就是"惑"。这里的"惑"，正是由情感的"贰"（两种相反的情感同时作用）而导致的认知混乱。荀子先生说"贰则疑惑"，正是此意。

《老子》先生也谈到了认知的迷失：

"五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂，难得之货令人行妨。是以圣人为腹不为目，故去彼取此。"（《道德经》第十二章）

五色、五音、五味、驰骋田猎、难得之货——这些外在的感官刺激和物质诱惑，会使人的感官和心神失去正常的功能。这就是"蔽"在感官层面的具体表现。圣人"为腹不为目"——关注内在的充实而非外在的刺激——这是一种"解蔽"的策略。

## 第五节 "蔽"的道德意涵

荀子先生的"蔽"论，不仅有认知论的意义，还有深刻的道德意涵。

在荀子先生看来，认知上的"蔽"往往会导致道德上的偏差。一个被"蔽"的人，看不到事物的全貌，做出的判断是片面的，基于片面判断的行为自然也是偏颇的。

这一点在他对诸子百家之"蔽"的分析中表现得最为明显。每一位被"蔽"的思想家，都不是在有意为恶，而是因为认知上的偏限导致了理论上的偏差，进而可能导致实践上的偏差。

因此，"解蔽"不仅是一个认知问题，更是一个道德问题。只有消除了认知上的遮蔽，才能做出全面、正确的判断，进而采取合理、正当的行为。

《大学》先生对此有着精辟的论述：

"身有所忿懣，则不得其正；有所恐惧，则不得其正；有所好乐，则不得其正；有所忧患，则不得其正。心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味。此谓修身在正心。"

忿怒、恐惧、好乐、忧患——这四种情感，都会使心偏离正常状态，导致"视而不见，听而不闻"的认知障碍。这与荀子先生的"蔽"论完全一致——内在的情感状态直接影响着外在的认知能力。

## 第六节 "蔽"的上古文化意象

"蔽"的意象，在上古文化中有着丰富的表现。

最直接的意象是"遮蔽日光"。太阳被云层遮蔽，天地便陷入昏暗——这是上古先民对"蔽"的最直观的经验。

在上古神话中，有许多关于"日蚀"（日食）的记载和解释。日食被视为一种不祥之兆，因为太阳——光明和生命的源泉——被暂时遮蔽了。

《诗经·小雅·十月之交》有云：

"十月之交，朔月辛卯。日有食之，亦孔之丑。"

日食被视为"丑"——丑陋、不好的。这种对日食的恐惧和厌恶，反映了上古先民对"蔽"——光明被遮蔽——的深层心理反应。

将这种意象转移到心的领域：心本来是光明的（"神明"），但被各种因素所遮蔽，就如同太阳被云层遮蔽一样。"解蔽"，就是拨开云层，让心的光明重新显现。

荀子先生说"大清明"，其中"明"字就与光明、日光有着直接的关联。心达到"大清明"，就如同太阳高悬中天、万里无云——光明彻照，一切事物都清晰可见。

"明参日月，大满八极。"

心的光明可以与日月相并列，心的广大可以充满八方极远之处。这是多么壮丽的意象！

## 第七节 如何"解蔽"

荀子先生开出的"解蔽"方案，核心就是"虚壹而静"。但他还提出了更具体的实践指导：

"故导之以理，养之以清，物莫之倾，则足以定是非决嫌疑矣。"

"导之以理"——以道理来引导心。这是"解蔽"的首要方法。当心中充满了正确的道理，错误的认识就无法立足。"理"是判断是非的标准——有了标准，就不容易被迷惑。

"养之以清"——以清净来涵养心。这不是一朝一夕的事，而是长期的修养工夫。"清"是"静"的前提——心清则静，心静则明。

"物莫之倾"——不让任何外物动摇心的安定。这需要极大的定力。外物的诱惑和干扰无处不在，要做到"物莫之倾"，需要在日常生活中不断修炼和检验。

这三条方法，涵盖了知（理）、情（清）、意（不倾）三个层面，构成了一套完整的心性修养方案。

---

## 第七章 大清明：认知的最高境界

---

### 第一节 "大清明"的内涵

"虚壹而静，谓之大清明。"

虚、壹、静三者合一，就达到了"大清明"的境界。"大清明"不是虚、壹、静三者的简单相加，而是三者融合互摄后产生的整体性效果。

"大"——不是一般的清明，而是极致的、无限的清明。

"清"——纯净无杂，没有任何遮蔽和干扰。

"明"——光亮透彻，能够洞察一切事物。

"大清明"是心的最佳状态，也是认知能力的最高发挥。在这种状态下，心成为了一面完美的镜子，能够准确无误地映照万物。

### 第二节 "大清明"境界下的认知能力

荀子先生以一系列排比句，描绘了"大清明"境界下的认知能力：

"万物莫形而不见，莫见而不论，莫论而失位。"

一切有形的事物都能被看见，看见的都能加以评论，评论的都能各得其位。这是一种全面、准确、有序的认知——没有遗漏，没有错误，没有混乱。

**"坐于室而见四海，处于今而论久远。"**

坐在屋子里就能了解四海之远的事情，身处当今就能议论久远之前的事情。这是一种超越时空局限的认知——不需要亲身到达远方，就能知道远方的情况；不需要亲身经历过去，就能理解过去的事情。

为什么在"大清明"的状态下，心能够超越时空的局限？因为事物虽然分散在不同的时间和空间中，但其中蕴含的"道理"是相通的。心如果把握住了"道理"，就能够推己及人、推近及远、推今及古——这不是神通，而是理性推理的力量。

**"疏观万物而知其情，参稽治乱而通其度，经纬天地而材官万物，制割大理而宇宙里矣。"**

广泛观察万物就能了解它们的实情；参考比较治乱的经验就能通晓治国的法度；以经纬来组织天地间的一切事物，裁割大道之理来统括整个宇宙。

这是一幅宏大的认知图景——从万物之情到治国之度，从天地之经纬到宇宙之全貌，无不在"大清明"的心灵中得到清晰的呈现。

### 第三节 "大清明"与"大人"

荀子先生将达到"大清明"境界的人称为"大人"：

**"恢恢广广，孰知其极？皐皐广广，孰知其德？涓涓纷纷，孰知其形？明参日月，大满八极，夫是之谓大人。夫恶有蔽矣哉！"**

恢恢广广——宏大而广阔。谁能知道它的边际？

皐皐广广——高远而广阔。谁能知道它的德行？

涓涓纷纷——沸腾而纷繁。谁能知道它的形状？

他的光明可以与日月并列，他的广大可以充满八极——这就是"大人"。他哪里还有"蔽"呢！

"大人"是荀子先生心目中认知和修养的最高典范。"大人"的特征是：无蔽、清明、广大。

这个"大人"概念，在先秦思想中有着广泛的背景。

《周易·乾·文言》有云：

**"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。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？"**

大人的德行与天地相合，光明与日月相合，秩序与四时相合，吉凶与鬼神相合。这里的"与日月合其明"，直接对应着荀子先生的"明参日月"。大人的"明"达到了与日月同辉的程度——这就是"大清明"的极致。

孟子先生也有"大人"之说：

"充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。"（《孟子·尽心下》）

从美到大，从大到圣，从圣到神——这是人格境界的层层递进。"大"的特征是"充实而有光辉"——内在充实，外在光明。这与荀子先生"大清明"中"大"的含义是一致的。

#### 第四节 "大清明"与先秦思想中的"明"

"明"是先秦思想中一个极为核心的概念，几乎所有重要的先秦思想家都对"明"有所论述。

孔子先生论"明"：

"浸润之谮，肤受之愬，不行焉，可谓明也已矣。浸润之谮，肤受之愬，不行焉，可谓远也已矣。"（《论语·颜渊》）

能够识破那些润物无声般的谗言和切肤之痛般的毁谤，不被它们所迷惑——这就叫"明"。这里的"明"是判断力、识别力的意思——能够在复杂的情势中看清真相。

《老子》先生论"明"：

"知人者智，自知者明。"（《道德经》第三十三章）

了解别人的叫"智"，了解自己的叫"明"。老子先生将"明"与自我认知联系在一起——最深刻的"明"不是看透别人，而是看透自己。

"见小曰明。"（《道德经》第五十二章）

"不知常，妄作凶。知常曰明。"（《道德经》第十六章）

能够看见微小之处叫"明"；知道恒常之理叫"明"。这两层含义合在一起，"明"就是既能察微，又能识常——既能看到事物微妙的变化，又能把握事物恒常的规律。

荀子先生的"大清明",综合了以上所有层面的"明":它既是判断力(能分辨是非),又是自我认知(能去除自身之蔽),又是察微之力(能看到事物的微妙之处),又是识常之智(能把握事物的根本规律)。

## 第五节 "大清明"与"道"

"大清明"不仅是认知状态的描述,更与"道"有着本质的联系。

荀子先生说:

**"未得道而求道者,谓之虚壹而静。"**

"虚壹而静"是"求道"的方法。而"大清明"是"虚壹而静"的结果。因此,"大清明"也就是"得道"的状态——或者说,是心在"得道"之后所展现的认知境界。

**"知道察,知道行,体道者也。"**

知道之后能够明察,知道之后能够实行——这就是"体道者"——以身体之、力行之的人。"大清明"不仅是认知上的清明,更要求在实践中的践行。知而能察、知而能行——这才是完整的"体道"。

《老子》先生曰:

**"道可道,非常道。"**(《道德经》第一章)

道是不可以用普通的方式来言说的。这是因为"道"超越了概念和语言的范围,只能通过"体"——亲身体验和实践——来把握。荀子先生的"体道者",正是指那些不仅在认知上理解了道,而且在实践中体现了道的人。

## 第六节 "大清明"境界中的"见"

荀子先生描述"大清明"境界时,反复使用了"见"字:

**"万物莫形而不见。" "坐于室而见四海。"**

这个"见"字,值得深入探讨。

在先秦思想中,"见"不仅指肉眼的看见,更指心灵的洞察。肉眼所见是有限的——只能看到当前、近处的事物;心灵之见则是无限的——可以"见"到远方、古今、幽微之处的事物。

《庄子·养生主》篇有一段著名的话：

"臣之所好者道也，进乎技矣。始臣之解牛之时，所见无非牛者。三年之后，未尝见全牛也。方今之时，臣以神遇而不以目视，官知止而神欲行。"

庖丁先生解牛，最初看到的是完整的牛；三年之后，就看不到完整的牛了——他看到的是牛体结构中的筋骨缝隙和间距。最终，他不再用眼睛看，而用"神"来"遇"——精神直接与事物的内在结构相接。

庖丁先生的"以神遇"，就是一种"大清明"的境界——不再依赖于感官的表面观察，而是直接洞察事物的内在本质。

## 第七节 "大清明"与"大人"之不蔽

"夫恶有蔽矣哉！"

荀子先生以一个强有力的反问句结束了对"大清明"境界的描述：这样的"大人"，怎么还会有"蔽"呢？

这个反问句暗示着：在达到"大清明"境界之前，"蔽"是普遍存在的——几乎所有人都或多或少地受到"蔽"的影响。只有极少数达到了"大清明"境界的"大人"，才能完全免于"蔽"的困扰。

这是一个既令人敬畏又令人鼓舞的观点。令人敬畏，是因为它揭示了人类认知的普遍局限性——我们都是被"蔽"的；令人鼓舞，是因为它指出了超越这种局限性的可能——通过"虚壹而静"的工夫，人可以达到"大清明"的境界。

---

## 第八章 壹于道：从认知到实践

### 第一节 "精于物"与"精于道"的根本区别

荀子先生在本文中提出了一个极为重要的区分：

"农精于田，而不可以为田师；贾精于市，而不可以为市师；工精于器，而不可以为器师。有人也，不能此三技，而可使治三官。曰：精于道者也。精于物者也。精于物者以物物，精于道者兼物物。"

这段话的核心是“精于物”与“精于道”的区别。

**“精于物”**是对某一具体领域的精通。农民精通农事，商人精通商事，工匠精通工事——他们各自在自己的专业领域中达到了极高的水平。

但“精于物者”有一个根本性的局限：他们只能在自己精通的领域内发挥作用，无法跨领域地统管全局。农民不能管理农业部门（“田师”），商人不能管理商业部门（“市师”），工匠不能管理工业部门（“器师”）——因为管理需要的不仅是对具体技艺的精通，更需要对全局的把握和对根本原理的理解。

**“精于道”**则是对根本原理的精通。“道”是贯穿一切具体领域的普遍原理——它不是某一种具体的技艺，而是使一切技艺各得其所的总原则。

**“精于物者以物物，精于道者兼物物。”**

精通具体事物的人，用具体的方法处理具体的事物（“以物物”）。精通大道的人，能够统管一切具体事物（“兼物物”）。

这个区分的深刻之处在于：它揭示了“壹”的层次性。“壹于物”和“壹于道”都是“壹”，但层次完全不同。壹于物，只能精通一事；壹于道，则能统管万事。

## 第二节 为什么“精于物者”不能为“师”？

这是一个值得深入追问的问题。

农民精通耕种，为什么不能管理农业？因为管理农业需要的知识远远超出了耕种本身——它涉及人事安排、资源调配、灾害应对、制度建设等等。一个只精通耕种的人，缺乏这些更高层面的能力。

更根本地说，“精于物者”的“壹”是局限性的“壹”——他们将注意力完全集中在自己的专业领域中，对其他领域的认识不足。这种“壹”使他们在自己的领域中达到了极高的水平，但同时也限制了他们的视野。

而“精于道者”的“壹”是超越性的“壹”——他们将注意力集中在“道”这个根本原理上，而“道”是贯穿一切领域的。因此，他们虽然不一定精通任何一个具体的技艺，但他们对万事万物的根本原理有着深刻的理解，这使他们能够从更高的层面来统管一切。

这个道理，在先秦典籍中有着广泛的呼应。

《论语》中孔子先生说：

**“君子不器。”（《论语·为政》）**

君子不应该像器物一样只有一种用途。器物各有专用——碗用来盛食，车用来载人——但君子不应局限于某一种专门的功能。君子应该把握“道”，以道为本，灵活应对各种不同的情境。

这与荀子先生的观点完全一致——“精于物者”就是“器”，“精于道者”就是“不器”的君子。

《老子》先生曰：

**“道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。”**（《道德经》第五十一章）

道生成万物，德养育万物，物使之成形，势使之完成。所有的万物都以道为尊、以德为贵。“道”是万物的根本，“物”只是道的具体表现。精于物者只是看到了道的某一种具体表现；精于道者则把握住了道本身。

### 第三节 “壹于道则正，以赞稽物则察”

**“故君子壹于道，而以赞稽物。壹于道则正，以赞稽物则察；以正志行察论，则万物官矣。”**

这段话揭示了“壹于道”的两个效果：

**第一，“正”。**壹于道则正——将注意力集中于道，意志就能端正。“正”是道德上的端正和认知上的准确的统一。心不偏不倚，既不被物欲所诱，也不被偏见所蔽。

**第二，“察”。**以赞稽物则察——以道为准则来检验具体事物，就能够明察。“赞”是辅助、参照的意思；“稽”是考核、验证的意思。以道为参照来验证具体事物，就能够准确地判断事物的是非善恶。

“正”和“察”合在一起，就是“以正志行察论”——以端正的意志来行动，以明察的判断来议论。做到了这一点，“万物官矣”——万事万物就都能各得其所、各安其位了。

“官”字在这里是“管理、安排”的意思——万物各得其“官”（位置和职能），天下就大治了。

### 第四节 舜帝先生的典范

荀子先生举舜帝先生为“壹于道”的典范：

**“昔者舜之治天下也，不以事诏而万物成。”**

舜帝先生治理天下，不需要对每一件具体事务都发号施令，万事万物却自然成就。

为什么舜帝先生能够做到这一点？因为他“壹于道”——他把握住了治国的根本大道。有了大道的指引，具体的事务自然会有条不紊地运作。

这里有一个深刻的治理智慧：最好的治理者不是事必躬亲的人，而是能够把握大方向、建立好制度、选拔好人才的人。他不需要自己去耕田、做买卖、造器物（这些是“精于物者”的事），他只需要确保耕

田、做买卖、造器物的人各得其所、各尽其职就够了。

孔子先生对舜帝先生的治理也有类似的赞叹：

**"无为而治者，其舜也与？夫何为哉？恭己正南面而已矣。"**（《论语·卫灵公》）

无为而治的人，就是舜帝先生吧？他做了什么呢？恭敬地端坐在那里、面向南方（君主之位）罢了。

"恭己正南面"——这就是"壹于道"在治理中的具体表现。舜帝先生不去做具体的事务，而是以自身的端正来感化天下，以大道的指引来统领百官。

### 第五节 "处一危之"与"道心之微"

荀子先生接着引用了一段极为重要的古训：

**"处一危之，其荣满侧；养一之微，荣矣而未知。故道经曰：'人心之危，道心之微。'危微之几，惟明君子而后能知之。"**

这段话中的"人心之危，道心之微"，传为上古圣王相传之心法。

"人心"——人的日常之心，充满了欲望、情感、偏见和杂念。"危"——危险、不稳定。人心是危险的，因为它容易被各种因素所干扰和蒙蔽。

"道心"——合于大道的心。"微"——微妙、精细。道心是微妙的，因为它极其精细，稍有不慎就会失去。

"危微之几"——人心之危与道心之微之间的关键分际。"几"者，微妙的关键时刻也。在"人心"与"道心"之间，存在着一个极其微妙的分界线——稍微向"人心"那边偏一点，就陷入危险；稍微把握住"道心"，就得到了微妙的大道。

"惟明君子而后能知之"——只有明智的君子才能辨别和把握这个微妙的分际。这里的"明"，正是"大清明"之"明"——只有达到了"大清明"境界的人，才有能力分辨"人心之危"与"道心之微"。

### 第六节 盘水之喻的深层意义

荀子先生在这一段中提出了著名的"盘水之喻"：

**"故人心譬如盘水，正错而勿动，则湛浊在下，而清明在上，则足以见鬢眉而察理矣。微风过之，湛浊动乎下，清明乱于上，则不可以得大形之正也。心亦如是矣。"**

这个比喻的精妙之处在于：

**第一**，水本身既有“湛浊”也有“清明”——正如心本身既有“人心”（危）的成分，也有“道心”（微）的成分。水不是纯清或纯浊的，心也不是纯善或纯恶的。

**第二**，关键在于“正错而勿动”——端正放置而不搅动。只要条件合适（静止、平稳），浊自然沉下，清自然浮上。同样，只要心处于“虚壹而静”的状态，“人心之危”的成分就自然安静下来，“道心之微”的成分就自然显现出来。

**第三**，“微风过之”——即便是微小的干扰，也能搅乱清明。心是极其敏感的，任何细小的外物、欲望、情绪，都可能搅乱心的清静。这就是为什么“虚壹而静”的工夫需要如此精微——因为“蔽”的来源无处不在，无时不在。

**第四**，“则不可以得大形之正也”——一旦被搅乱，就连大致的面貌都看不清了。这里用“大形”而非“细节”，强调的是：心一旦被干扰，丧失的不仅是对细节的把握，甚至连基本的大体都无法把握了。这就是“小物引之，则其正外易，其心内倾，则不足以决粗理矣”的形象说明。

## 第七节 盘水之喻与“鉴”的文化传统

“盘水”作为照见自身面容的工具，在上古文化中有着悠久的历史。在铜镜广泛使用之前，上古先民用的正是盛水的铜盘（鉴）来照见自己的面容。

《尚书·酒诰》有云：

**“人无于水监，当于民监。”**

不要以水为镜来观察自己的外貌，而要以民意之镜来观察自己的政治。这里的“水监”就是盘水之鉴。

“以水为鉴”的传统，赋予了水面一种特殊的象征意义：水面是“心”的象征——它能够映照万物，但前提是它必须平静、清澈。

荀子先生的盘水之喻，正是在这个文化传统中展开的。他不是随意选择了一个比喻，而是借用了有一个有着深厚文化根基的意象，来揭示心与认知之间的深层关系。

庄子先生在《德充符》篇中也使用了类似的意象：

**“仲尼曰：‘人莫鉴于流水，而鉴于止水。唯止能止众止。’”**

孔子先生说：人不能用流动的水当镜子，只能用静止的水当镜子。只有自身先停止下来，才能使他人也停止下来。这与荀子先生盘水之喻的逻辑完全一致——“止”（静）是“鉴”（清晰认知）的前提。

## 第八节 壹的典范：仓颉、后稷、夔与舜

荀子先生举了四个“壹”的典范：

“故好书者众矣，而仓颉独传者，壹也；好稼者众矣，而后稷独传者，壹也。好乐者众矣，而夔独传者，壹也；好义者众矣，而舜独传者，壹也。”

喜欢书写的人很多，但只有仓颉先生的名字流传下来——因为他“壹”。喜欢农耕的人很多，但只有后稷先生的名字流传下来——因为他“壹”。喜欢音乐的人很多，但只有夔先生的名字流传下来——因为他“壹”。喜欢义理的人很多，但只有舜帝先生的名字流传下来——因为他“壹”。

这四个例子，涵盖了文化（书写）、生产（农耕）、艺术（音乐）和道德（义）四个领域。在每一个领域中，都有无数人参与其中，但只有做到了“壹”——极致专注——的人，才能达到最高的成就。

这些例子与上古文化有着深厚的关联：

**仓颉先生** 是传说中的文字发明者。《说文解字·序》引古传说称仓颉先生“初造书契”。文字的发明，是人类文明史上最重大的事件之一。仓颉先生之所以能够创造文字，正是因为他将全部心神集中在观察天地万物的形象、寻找表达事物的符号这一件事上——这是“壹”的极致。

**后稷先生** 是周族的始祖，传说中的农业之神。《诗经·大雅·生民》详细描述了后稷先生从出生到创立农业的全过程：

“诞实匍匐，克岐克嶷。以就口食，蓺之荏菽。荏菽旆旆，禾役穰穰。麻麦嚶嚶，瓜瓞嗶嗶。”

后稷先生从小就表现出对农作物的天然亲近和专注。他的一生都投入在农业的探索和实践——这是“壹”在上古农神传说中的体现。

**夔先生** 是传说中舜帝先生时代的乐官。《尚书·舜典》记载：

“帝曰：‘夔！命汝典乐，教育子。直而温，宽而栗，刚而无虐，简而无傲。’”

舜帝先生命夔先生掌管音乐，以音乐教化贵族子弟。夔先生对音乐的专注和造诣，使他成为上古最伟大的音乐家。

**舜帝先生** 则是上古圣王的典范。他之所以在“义”（道德）方面独传，是因为他将全部心神集中在实践仁义之道上——无论在穷困还是富贵之中，无论面对什么样的境遇，他始终坚守义的原则。

## 第九节 "自古及今，未尝有两而能精者也"

"自古及今，未尝有两而能精者也。"

这是荀子先生在列举了大量例证之后得出的结论：从古到今，从来没有心有二用而能够精通某一技艺的人。

这个结论的力量在于它的普遍性——"自古及今"，涵盖了全部的历史经验；"未尝有"，是绝对的否定——没有例外。

然而，我们不禁要追问：这个结论是否过于绝对？难道不存在多才多艺的人吗？

荀子先生的回答是：多才多艺的人确实存在，但他们之所以能在多个领域都有所成就，不是因为他们同时分心于多个领域，而是因为他们不同的时期分别"壹"于不同的领域。在学习书法时，全心投入书法；在学习音乐时，全心投入音乐——每一次都是"壹"的，只是"壹"的对象不同。

更根本地说，真正的"多才多艺"源自"壹于道"。当一个人把握住了根本的大道之后，他在任何一个具体领域中都能迅速入门、深入精通——因为"道"是贯穿一切领域的。这就是为什么"精于道者兼物物"——精通大道的人能够统管一切事物。

---

## 第九章 上古神话与民俗中的心与知

### 第一节 "心"的上古意象

在上古文化中，"心"不仅是一个身体器官的名称，更是一个承载着丰富象征意义的文化符号。

"心"字的甲骨文字形，是人的心脏的象形。上古先民通过对动物的宰杀和祭祀，观察到了心脏的形状和功能——它不停地跳动，将血液输送到身体的各个部分。这种观察使上古先民认识到：心脏是身体的核心器官，是维持生命的关键。

从这种朴素的观察出发，逐渐产生了"心"的精神意义——心不仅是身体的核心，更是精神的核心。人的思想、情感、意志，都被认为源自"心"。

这种"心"的观念，在先秦典籍中随处可见：

"二人同心，其利断金。同心之言，其臭如兰。"（《周易·系辞上》）

两人同心协力，锋利可以切断金属。这里的"心"就是意志和方向的意思。

**"心之忧矣，如匪浣衣。静言思之，不能奋飞。"**（《诗经·邶风·柏舟》）

心中的忧愁，如同穿着没有洗过的脏衣服。这里的"心"是情感的居所。

**"他人有心，予忖度之。"**（《诗经·小雅·巧言》）

别人有心思，我来揣度它。这里的"心"是思想和意图的意思。

在上古先民的世界观中，"心"是人与天地沟通的枢纽。天地的气息（精气）通过"心"进入人的体内，使人获得生命和智慧。"心"如果清明，就能顺畅地接收天地的精气；"心"如果混浊，就会阻碍精气的流通。

这种观念，与荀子先生的"虚壹而静"有着深层的联系——"虚壹而静"就是使心保持清明和通畅，从而能够充分发挥其认知和精神的功能。

## 第二节 上古"神明"观与心的关系

"神明"是先秦思想中一个极为重要的概念，荀子先生说心是"神明之主"。那么，"神明"在上古文化中有着怎样的内涵？

在上古宗教信仰中，"神"指的是天地间超越常人理解的灵异力量——日月星辰之神、山川河流之神、风雨雷电之神等等。"明"指的是这些神灵所具有的超常的认知能力——它们能够洞察人间的一切，无所不见，无所不知。

"神明"合在一起，指的就是这种超常的、洞察一切的力量。

在上古巫觋传统中，巫师被认为能够获得"神明"——即超常的认知能力——的加持。通过特定的仪式和修炼，巫师的"心"进入一种特殊的状态，能够感通天地、洞察万物。

当先秦哲人们将"神明"概念从巫术语境转移到哲学语境中时，"神明"的含义发生了微妙的变化：它不再指超自然的灵异力量，而是指人心在最佳状态下所展现出的最高认知能力。

荀子先生说"心者，……而神明之主也"，就是将"神明"完全内化为心的功能——心是"神明"的主宰，"神明"不是来自外在的神灵，而是心自身所具有的潜能。

这个转化，标志着先秦思想从宗教到哲学、从神话到理性的重要跨越。

### 第三节 上古"观象"传统与认知

上古先民有一个极为重要的文化传统——"观象"。

《周易·系辞上》有云：

"古者包牺氏之王天下也，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。"

伏羲氏先生仰观天象，俯察地理，观看鸟兽的花纹和大地的物产，近取自身的结构，远取万物的形态，由此创造了八卦——"以通神明之德，以类万物之情"。

这段话揭示了上古认知活动的基本模式：

**第一步：观察。** "仰则观象于天，俯则观法于地"——广泛地观察天地间的一切现象。

**第二步：归纳。** "近取诸身，远取诸物"——将观察到的现象加以整理和归纳，寻找其中的规律。

**第三步：创造。** "于是始作八卦"——基于对规律的把握，创造出符号系统来表达和运用这些规律。

**第四步：通达。** "以通神明之德，以类万物之情"——通过符号系统，达到洞察万物、通达神明的认知境界。

这个认知模式中，"观"是核心环节。而"观"的前提是什么？正是心的清明和专注。如果心被杂念所干扰，就无法进行准确的观察；如果心被偏见所蒙蔽，就无法从观察中归纳出正确的规律。

因此，上古"观象"传统中隐含着对"虚壹而静"的要求——虽然上古先民可能没有用这个术语来表达，但其实质是一致的。

### 第四节 上古"祝史"传统与"静"的修炼

在上古社会中，祝（祝祷者）和史（记录者）是极为重要的文化角色。他们负责主持祭祀、记录天象和国家大事、传达神意和先祖的教诲。

《国语·楚语下》中描述了祝史所需的品质：

"其知能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之。"

祝史需要具备极高的认知能力——智（"知"）、圣、明、聪——才能胜任与天地鬼神沟通的重任。

这些能力的培养，需要长期的修炼。其中最重要的修炼之一，就是"静"——在安静的环境中，通过斋戒和冥思，磨炼自己的精神感知力。

上古祝史的修炼方法，可以被视为后来先秦哲人“静”的工夫的文化前身。从祝史的宗教性修炼到哲人的理性化修养，其核心——通过“静”来提升精神感知力——是一脉相承的。

## 第五节 上古神话中的“知”与“愚”

在上古神话传说中，有许多关于“知”与“愚”的故事，这些故事蕴含着先民对认知问题的朴素思考。

### “鲧禹治水”的故事：

鲧先生用堵塞的方法治水，结果失败了。禹先生改用疏导的方法，终于成功了。

这个故事可以从认知的角度来解读：鲧先生之所以失败，是因为他被已有的方法（堵塞）所“蔽”，看不到另一种可能性（疏导）。这就是“以所已臧害所将受”——已有的认识妨碍了新认识的接纳。

禹先生之所以成功，是因为他能够突破既有的思维定式，以开放的心态观察水的本性，从而找到了与水的本性相顺的治理方法。这就是“虚”——不让已有的认识限制对新可能性的探索。

### “后羿射日”的故事：

如前所述，后羿先生射日的关键在于“壹”——每射一箭，都全神贯注于一个目标。这个故事生动地说明了“壹”在具体技艺中的重要性。

### “黄帝战蚩尤”的故事：

《山海经·大荒北经》载：

“蚩尤作兵伐黄帝。黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙蓄水。蚩尤请风伯雨师，纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃。雨止，遂杀蚩尤。”

这个故事中，蚩尤先生利用风伯雨师制造大风大雨来干扰战场——这就是制造“蔽”（恶劣的外部条件遮蔽了视野和行动能力）。黄帝先生则请下天女魃止住了雨——这就是“解蔽”（消除干扰因素，恢复清明的认知和行动条件）。

从认知的角度看，这个神话故事隐喻着一个深刻的道理：认知的战场上，制造“蔽”和消除“蔽”是永恒的较量。那些能够消除“蔽”、保持清明的人，最终会取得胜利。

## 第六节 上古民俗中的“清明”意象

“清明”在上古文化中，不仅是一个哲学概念，也是一种自然现象的描述和节令的标记。

春天来临，天气由阴冷转为晴朗，大地由昏暗转为明亮——这是自然界的“清明”。上古先民观察到，在清明时节，天空格外透明，大地格外鲜亮，万物格外生机勃勃——这是一年中认知条件最好的时候。

这种自然界的“清明”经验，逐渐被转化为一种精神上的隐喻：心灵的“清明”就如同清明时节的天地——通透、明亮、充满生机。

《诗经·大雅·大明》有云：

**“维此文王，小心翼翼。昭事上帝，聿怀多福。厥德不回，以受方国。”**

文王先生“小心翼翼”——心地谨慎而清明。“昭”字本身就有“明”的含义——光明、显耀。文王先生以清明的心事奉上帝，因此获得了多方面的福报。

这里的“小心翼翼”和“昭”，都与“虚壹而静”的精神相通——谨慎（静）、专注（壹）、光明（清明）。

## 第七节 “觚”的故事与上古隐者传统

荀子先生讲述了一个名为“觚”的人的故事：

**“空石之中有人焉，其名曰觚。其为人也，善射以好思。耳目之欲接，则败其思；蚊虻之声闻，则挫其精。是以辟耳目之欲，而远蚊虻之声，闲居静思则通。”**

“空石之中”——在空旷的石洞之中。这个人名叫觚，善于射箭而且好思。但他的思维极其敏锐，以至于任何微小的感官干扰都会败坏他的思考。所以他要隔绝一切外在的干扰，在安静中思考才能通达。

这个故事让人联想到上古的隐者传统。在上古传说中，有许多贤者选择远离尘世、隐居山林，以求精神上的清静和通达。他们的隐居，不是消极的逃避，而是积极的修炼——通过排除外界干扰，达到心灵的清明和洞察。

然而，荀子先生对觚的评价并不是最高的。他接着说：

**“思仁若是，可谓微乎？”**

追求仁道如果像觚这样，能算得上“微”（精微、深邃）吗？

荀子先生的回答是否定的。他认为觚的方法——隔绝一切外界干扰——虽然有效，但还不够高明。因为真正的“至人”不需要隔绝外界，就能保持心灵的清明：

**“夫微者，至人也。至人也，何强？何忍？何危？故浊明外景，清明内景，圣人纵其欲，兼其情，而制焉者理矣。”**

至人不需要强制自己、忍耐自己、担心自己。"浊明外景，清明内景"——浑浊的光只能照见外在的影像，清明的光则能照见内在的本质。圣人放纵其欲望、兼容其情感，但用"理"来驾驭一切。

这段话极为深刻：最高境界的"静"，不是排除一切外在干扰（那只是初级的工夫），而是在一切外在干扰的包围中保持内心的清明。圣人不需要逃避欲望和情感，而是能够在欲望和情感的自然流动中保持"理"的主导——这是"静"的最高形态。

## 第八节 仁者与圣人的区别

荀子先生在这一段中还提出了仁者与圣人的区别：

**"故仁者之行道也，无为也；圣人之行道也，无强也。仁者之思也恭，圣者之思也乐。此治心之道也。"**

仁者行道是"无为"——自然而然地行道，不需要刻意地去做。圣人行道是"无强"——不需要勉强自己，道的践行对他来说是完全自在的。

仁者的思考是"恭"——恭敬、谨慎。圣人的思考是"乐"——快乐、自在。

仁者已经达到了很高的境界——他能够自然而然地行道，不需要外在的约束。但他的心态还是"恭"——带有某种严肃和谨慎，说明他还在某种程度上需要"努力"来维持这种状态。

圣人则超越了仁者——他不仅自然而然地行道，而且以此为"乐"——道的践行对他来说不是义务，而是快乐。他完全没有任何勉强和紧张，一切都是自然而然、从容自在的。

这与孔子先生所描述的人生境界有着深刻的呼应：

**"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》）**

"从心所欲不逾矩"——随心所欲却不越出规矩的范围。这就是荀子先生所说的"圣人纵其欲，兼其情，而制焉者理矣"的具体写照——欲望和情感可以自由流动，但"理"始终在其中发挥着主导作用，使一切活动都不逾越正道。

## 第十章 先秦诸子中的呼应与发明

### 第一节 与《管子》四篇的呼应

荀子先生的认知理论，与《管子》中的《心术上》、《心术下》、《白心》、《内业》四篇有着极为密切的呼应关系。

《管子·内业》篇曰：

"凡心之刑（形），自充自盈，自生自成。其所以失之，必以忧乐喜怒欲利。能去忧乐喜怒欲利，心乃反济。彼心之情，利安以宁，勿烦勿乱，和乃自成。折折乎如在于侧，忽忽乎如将不得，渺渺乎如穷无极。此稽不远，日用其德。"

心本来具有自我充实、自我完善的能力。但忧乐喜怒欲利这些情感和欲望，会使心丧失这种能力。去除了这些干扰，心就能恢复其本来的功能。

这段话与荀子先生的"虚壹而静"有着结构性的呼应：

"去忧乐喜怒欲利"——对应"虚"（不以已有的情绪和欲望妨碍心的接纳能力）。

"心乃反济"——心恢复本来的功能——对应"大清明"（心回到清明状态）。

"利安以宁，勿烦勿乱"——对应"静"（不让杂乱的心理活动干扰清明的认知）。

《管子·心术上》篇进一步发展了"心"的理论：

"心之在体，君之位也。九窍之有职，官之分也。心处其道，九窍循理。"

"心术者，无为而制窍者也。"

"心术"——心的方法——是"无为而制窍"。心不需要做什么，只需要处于正道之中，九窍就自然各循其理。这与荀子先生"壹于道则正"的思路完全一致——心如果"壹于道"，一切自然各得其所。

"虚其欲，神将入舍。扫除不洁，神乃留处。"

使心中的欲望虚空，"神"（精神力量）就会进入居所。清扫不洁之物，"神"就会停留。这里的"虚其欲"直接对应荀子先生的"虚"；"扫除不洁"对应"解蔽"；"神将入舍"对应"大清明"。

## 第二节 与《老子》的呼应

荀子先生的认知理论，与老子先生的思想有着深层的呼应，尽管两者的整体哲学取向有所不同。

关于"虚":

老子先生曰:

"致虚极，守静笃。"（《道德经》第十六章）

"道冲而用之或不盈。渊兮，似万物之宗。"（《道德经》第四章）

"道冲"——道是虚空的——"而用之或不盈"——但它的作用却取之不尽。这与荀子先生"虚"的观念有着深层的相通——虚不是空无，而是无穷的潜能。

关于"静":

"归根曰静，静曰复命。"（《道德经》第十六章）

"重为轻根，静为躁君。"（《道德经》第二十六章）

老子先生将"静"视为"根"——万物的根本归宿——和"君"——躁动的主宰。这与荀子先生将"静"视为认知的基础条件是一致的。

关于"明":

"知人者智，自知者明。"（《道德经》第三十三章）

"见小曰明。"（《道德经》第五十二章）

老子先生的"明"强调自知和察微。荀子先生的"大清明"则强调全面和透彻。两者互为补充——真正的"明"既能自知察微，又能全面透彻。

关于"一":

"圣人抱一为天下式。"（《道德经》第二十二章）

**"昔之得一者：天得一以清，地得一以宁。"（《道德经》第三十九章）**

老子先生的"抱一"与荀子先生的"壹"有着共同的核心——执守统一的根本原则。

然而，两者的差异也是显著的。老子先生的"虚""静"更侧重于本体论——它们是道的本性；荀子先生的"虚""静"更侧重于工夫论——它们是心需要修炼的状态。这种差异体现了儒道两家不同的哲学关注点：道家关注"道"的本然状态，儒家关注"心"的修养工夫。

### 第三节 与《庄子》的呼应

庄子先生的思想中，有许多与荀子先生认知理论相呼应的内容。

关于"虚"：

**"唯道集虚。虚者，心斋也。"（《庄子·人间世》）**

道只聚集在虚空之处。虚空，就是"心斋"——心的斋戒。庄子先生的"心斋"概念，与荀子先生的"虚"有着直接的呼应——都是通过使心保持虚空来接纳道。

颜回先生问孔子先生什么是"心斋"，孔子先生回答道：

**"若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气！听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。"**

"若一志"——统一意志（壹）。"无听之以耳而听之以心"——不用耳朵听，而用心听。"无听之以心而听之以气"——不用心听，而用气听。"气也者，虚而待物者也"——气是虚而等待万物的。

这段话揭示了认知的三个层次：感官层（耳）→心灵层（心）→道的层次（气/虚）。在最高层次上，认知主体完全"虚"化了——不再执着于任何已有的认知框架，而是以完全开放的状态迎接万物的到来。

这与荀子先生"不以所已臧害所将受"的"虚"，虽然表述方式不同，但精神实质是相通的。

关于"静"与"鉴"：

**"人莫鉴于流水，而鉴于止水。唯止能止众止。"（《庄子·德充符》）**

如前所述，这与荀子先生的盘水之喻完全一致。

关于"蔽"（庄子先生用"成心"表述）：

"夫随其成心而师之，谁独且无师乎？奚必知代而心自取者有之？愚者与有焉。未成乎心而有是非，是今日适越而昔至也。"（《庄子·齐物论》）

"成心"——已经形成的偏见。如果随着自己已有的偏见来判断，谁没有这样的"师"呢？这就是庄子先生版本的"蔽"——已有的认识（"成心"）遮蔽了对新事物的开放接纳。

荀子先生说"不以所已臧害所将受"，庄子先生说不要"随其成心而师之"——两者批判的是同一种认知偏差。

关于"以物观之"与"以道观之"：

"以道观之，物无贵贱；以物观之，自贵而相贱；以俗观之，贵贱不在己。"（《庄子·秋水》）

以道的视角观察，万物无所谓贵贱；以物的视角观察，每个事物都认为自己可贵而别人卑贱。这与荀子先生"精于物者以物物，精于道者兼物物"的区分有着深刻的呼应——"以物观之"就是"精于物"，"以道观之"就是"精于道"。

#### 第四节 与《孟子》的呼应

孟子先生的思想中，也有许多与荀子先生认知理论相呼应的内容。

关于"心"的地位：

"心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者。先立乎其大者，则其小者弗能夺也。"（《孟子·告子上》）

心的职能是思考。先确立心的主导地位（"大者"），感官（"小者"）就不能干扰它了。这与荀子先生"心者，形之君也"的观点直接对应。

关于"壹"：

前文已引孟子先生弈秋教棋的故事，此不赘述。此外，孟子先生还有一段重要的论述：

"孟子曰：'无为其所不为，无欲其所不欲，如此而已矣。'"（《孟子·尽心上》）

不做不应该做的事，不想不应该想的事——如此而已。这种极简的表述，背后是对"壹"的深刻理解——将心集中在"应为""应欲"之上，不让不应为、不应欲的事物分散心力。

关于"养气"与"养心"：

"我善养吾浩然之气。……其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。"（《孟子·公孙丑上》）

孟子先生的"养气"说，与荀子先生的"养之以清"有着相通之处——都强调通过长期的修养来保持心/气的正大光明。

"养心莫善于寡欲。其为人也寡欲，虽有不存焉者，寡矣；其为人也多欲，虽有存焉者，寡矣。"（《孟子·尽心下》）

养心的最好方法是减少欲望。欲望少的人，即使心有所失，也不多；欲望多的人，即使心有所存，也很少。"寡欲"正是"虚"的一种具体实践——减少心中杂多的欲望，保持心的空灵和开放。

## 第五节 与《墨子》的呼应与对照

荀子先生虽然在《解蔽》篇中批评了墨子先生"蔽于用而不知文"，但两者在认知方法上也有一些共通之处。

《墨子·经上》篇提出了关于"知"的分类：

"知：闻，说，亲。名，实，合，为。"

知识有三种来源：闻（听闻）、说（推理）、亲（亲身经验）。这是先秦最早的系统性认知分类之一。

墨子先生的认知理论强调经验和推理的重要性，这与荀子先生的理论有所不同——荀子先生更强调心的状态（虚壹而静）对认知的决定性影响。但两者并不矛盾：墨子先生关注的是认知的"来源"（从哪里获得知识），荀子先生关注的是认知的"条件"（心需要处于什么状态才能正确地获取和处理知识）。

两者合在一起，构成了更为完整的认知图景：知识来自闻、说、亲（墨子先生），但正确地获取和处理这些知识，需要心的虚壹而静（荀子先生）。

## 第六节 与《周易》的呼应

《周易》的认知思想与荀子先生的理论有着深层的结构呼应。

关于"观"：

《周易》第二十八卦"观"卦，专门讨论了"观"（观察和认知）的问题。

观卦卦辞曰：

**"观：盥而不荐，有孚颙若。"**

观的关键在于"有孚"——内心诚信——和"颙若"——仰望虔诚。这暗示着"观"不仅是感官的活动，更是心灵的活动。只有内心诚信、态度虔诚的人，才能真正"观"到事物的本质。

观卦的六爻，从下到上，展示了"观"的不同层次：

初六"童观"——幼稚浅薄的观察。六二"窥观"——从门缝中偷看式的片面观察。六三"观我生"——反观自身。六四"观国之光"——观察国家的文化和精神。九五"观我生"——从更高层次反观自身。上九"观其生"——观察他人的生命和行为。

从"童观"到"观其生"，观察的层次越来越高、视野越来越广、理解越来越深。这个层次递进的过程，可以对应荀子先生从"蔽"到"大清明"的认知提升过程。

关于"神"：

**"神也者，妙万物而为言者也。"**（《周易·说卦》）

**"阴阳不测之谓神。"**（《周易·系辞上》）

"神"是对万物微妙变化的把握能力。这与荀子先生所说的"神明"有着直接的关联。

**"是故蓍之德圆而神，卦之德方以知。"**（《周易·系辞上》）

蓍草的德性是圆通而神妙的，卦象的德性是方正而明知的。"神"与"知"在这里是互补的——"神"负责感通微妙，"知"负责判断明晰。两者合在一起，就是荀子先生所说的"神明"。

## 第七节 与《大学》《中庸》的呼应

《大学》和《中庸》作为先秦儒学的重要文本，与荀子先生的认知理论有着多方面的呼应。

《大学》的"八条目"与"虚壹而静"：

**"古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致其知在格物。"**

在这个层层递进的结构中，"正心"和"致知"是核心环节。"正心"对应荀子先生的"壹"和"静"——使心端正、安定。"致知在格物"——通过穷究事物的道理来推展知识——对应荀子先生"以赞稽物则察"的方法。

"心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味。"

"心不在焉"——心不专注——就会导致感官功能的丧失。这与荀子先生"心枝则无知"的观点完全一致。

《中庸》的"诚"与"壹":

"诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。"

"诚"——真诚、专一——是天道的本性。圣人的"诚"是自然而然的——"不勉而中，不思而得"——这与荀子先生所描述的圣人"纵其欲，兼其情，而制焉者理矣"的境界相通——都是不需要刻意努力就能合于道的最高境界。

"唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。"

至诚可以"与天地参"——与天地并列。这与荀子先生"大清明"境界下"经纬天地而材官万物"的描述有着异曲同工之妙——都是心达到最高境界时所展现的宇宙性格局。

## 第十一章 认知与治道：从个人修养到天下治理

### 第一节 认知问题的政治维度

荀子先生的认知理论，绝不仅仅是一个纯粹的哲学问题——它有着极为深刻的政治维度。

在先秦思想家看来，治理天下的根本在于君主的"明"——君主能够清晰地认识事物的本质、准确地判断是非善恶、合理地安排人事物产——天下就能大治。反之，如果君主被"蔽"——看不清事物的真相、做出错误的判断、不合理地安排人事——天下就会大乱。

因此，"解蔽"不仅是个人的认知修养问题，更是关乎天下治乱的重大政治问题。

荀子先生在《解蔽》篇中，以大量的篇幅讨论了历代君主因“蔽”而误国的实例，又以舜帝先生的“壹于道”作为治理的最高典范。这清楚地表明：他的认知理论有着鲜明的政治指向。

## 第二节 “不以事诏而万物成”的治理理想

“昔者舜之治天下也，不以事诏而万物成。”

这是荀子先生心目中的治理理想：不需要对每一件事都发号施令，万事万物就自然成就。

这种理想如何实现？关键在于“壹于道”——把握住治国的根本大道。

什么是治国的根本大道？在荀子先生的思想体系中，至少包括以下几个方面：

**第一，礼义。**礼义是社会秩序的根本。有了完善的礼义制度，人们各安其位、各得其所，不需要君主事事干预。

**第二，贤能。**选拔贤能之人担任各级官职。有了贤能的官员，具体事务自然有人处理，不需要君主亲力亲为。

**第三，教化。**通过教育和感化，使百姓自觉地遵守社会规范。有了良好的教化，百姓自我约束，不需要严刑峻法。

这三者——礼义、贤能、教化——合在一起，就是治国的根本大道。君主只要把握住这三者，具体事务就会自然运作——这就是“不以事诏而万物成”。

## 第三节 “坐于室而见四海”的政治认知

“坐于室而见四海，处于今而论久远。”

这不仅是对“大清明”境界的描述，更是对理想君主认知能力的要求。

一个好的君主，不需要亲自走遍四海，就能了解四海的情况——他通过建立完善的信息收集和报告制度（如“采风”制度），就能在宫室之中掌握天下的动态。

一个好的君主，不需要亲身经历过去的一切，就能理解历史的教训——他通过学习历史典籍和前人经验，就能在当今做出合理的判断。

这种能力的基础，正是“虚壹而静”：

“虚”——不以自己已有的偏见来过滤信息，而是开放地接纳来自四方的各种报告。

“壹”——不被纷繁的信息所淹没，而是把握住核心的关切，集中精力处理最重要的问题。

"静"——不被紧急但不重要的事务所搅扰，而是保持内心的安定，做出冷静的判断。

#### 第四节 "参稽治乱而通其度"的历史认知

"参稽治乱而通其度。"

通过比较和研究历史上治与乱的经验，掌握治国的法度。

"参稽"——参照和考核。"治乱"——治世和乱世。"通其度"——通晓其中的法度。

这是荀子先生对历史认知的要求：不是简单地记忆历史事实，而是从历史中提炼出规律性的认识（"度"）。

为什么要"参稽"而不只是"观察"？因为单一的历史事例可能具有偶然性，只有通过多个事例的比较和综合，才能排除偶然因素，找到真正具有规律性的东西。

这种方法，在先秦思想中有着广泛的运用。《周易·系辞下》曰：

"《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？"

《周易》的兴起，大概在中古时代吧？创作《周易》的人，大概有忧患意识吧？——这种通过历史背景来理解文本的方法，就是"参稽"的一种具体表现。

#### 第五节 认知与决策

在治理活动中，认知的最终目的是为了做出正确的决策。

荀子先生说：

"足以定是非决嫌疑矣。"

"定是非"——判断什么是对的、什么是错的。"决嫌疑"——在疑难的情况下做出决断。

在治理实践中，最困难的往往不是判断明显的是非，而是在"嫌疑"——似是而非、模棱两可——的情况下做出决断。这种能力，需要极高的认知水平——而这种认知水平，正是"虚壹而静"所带来的"大清明"境界的产物。

反之：

**"小物引之，则其正外易，其心内倾，则不足以决粗理矣。"**

如果被小事物所引诱和干扰，连粗浅的道理都无法判断——更不用说在复杂的政治局势中做出正确的决策了。

历史上许多国家的衰亡，往往就是因为君主被"小物"所引——沉迷于声色犬马、宠信奸佞小人、追逐眼前的小利而忽略了长远的大计——最终导致判断力的全面丧失和国家的败亡。

## 第六节 "经纬天地而材官万物"

**"经纬天地而材官万物，制割大理而宇宙里矣。"**

这段话描绘了治理的最高境界：以经纬来组织天地间的一切事物，以大道之理来统括整个宇宙。

"经纬"——经是纵线，纬是横线。经纬交织，构成完整的织物。以经纬来组织天地——就是建立起一个纵横交错、覆盖全面的治理体系。

"材官万物"——使万物各得其材（资质），各安其官（位置和职能）。这是治理的具体目标——人尽其才、物尽其用、各得其所。

"制割大理"——裁割大道之理。"制割"不是破坏，而是从大道中截取适用的原则。大道是无穷的，但具体的治理需要从中选取最适合当前情况的原则来应用。

"宇宙里矣"——整个宇宙都被纳入了有序的治理之中。"里"有"理"的含义——宇宙被"理"所贯穿，一切都有条有理。

这是一幅何等宏大的治理图景！它意味着：达到了"大清明"境界的治理者，不仅能够治理一个国家，而且能够理解和统管整个宇宙的顺序。

当然，这里的"宇宙"不应理解为现代天文学意义上的宇宙，而是先秦思想中"上下四方"（宇）和"古往今来"（宙）的总称——即整个时空中的一切事物。治理者如果能够把握住这一切事物的根本规律，就可以说是"制割大理而宇宙里矣"。

## 第七节 曾子先生的警示

荀子先生在文末引用了曾子先生的一句话：

**"曾子曰：'是其庭可以搏鼠，恶能与我歌矣！'"**

如果那个人的院子只适合捉老鼠，怎么能和我一起歌唱呢？

这句话的含义是：格局小的人，做的是格局小的事；格局大的人，做的是格局大的事。两者不能同日而语。

"搏鼠"——琐碎的、低层次的事务。"歌"——高尚的、高层次的活动。

曾子先生用这个比喻警示人们：不要被琐碎的事务所淹没，而要志存高远，追求更高层次的目标。

这与荀子先生全篇的论旨是一致的：不要被"小物"所引、被"一曲"所蔽，而要"壹于道"，追求"大清明"的境界。

---

## 第十二章 总论：虚壹而静之道的永恒意义

---

### 第一节 一个完整的认知体系

纵观荀子先生《解蔽》篇的这段文字，我们可以看到一个完整的、精密的认知体系：

**认知的基础：**心。心是认知的器官，是身体的主宰，是神明的根据。

**认知的条件：**虚壹而静。虚——不让已有的知识妨碍新知识的接纳。壹——不让多个认知对象互相干扰。静——不让杂乱的心理活动扰乱清明的认知。

**认知的障碍：**蔽。蔽的来源多种多样——环境因素、生理因素、外力因素、距离因素、心理因素等。

**认知的目标：**大清明。在虚壹而静的状态下，心达到大清明的境界——万物无不可见、无不可论、无不得位。

**认知的实践：**壹于道。将注意力集中在根本大道上，以道为准则来观察和判断具体事物。

**认知的效果：**正与察。壹于道则正——意志端正，不偏不倚。以赞稽物则察——判断明晰，不误不惑。

**认知的典范：**大人。明参日月，大满八极，无蔽无惑，坐于室而见四海，处于今而论久远。

这个体系从基础到条件，从障碍到目标，从实践到效果，从典范到境界，层层递进，环环相扣，构成了先秦时代最为系统的认知哲学。

### 第二节 三个层面的统一

荀子先生的"虚壹而静"，实际上统一了三个层面的问题：

**认知论层面：**人如何正确地认识事物？——通过"虚壹而静"达到"大清明"。

**修养论层面：**人如何修养自身的心性？——通过"导之以理，养之以清，物莫之倾"来修炼"虚壹而静"的状态。

**政治论层面：**君主如何治理天下？——通过"壹于道"来统管万事万物，"不以事诏而万物成"。

这三个层面在荀子先生的思想中是不可分割的。正确的认知是修养的基础，修养是治理的前提，治理是认知和修养的最终目标。三者合一，构成了先秦儒学"内圣外王"理想的完整表达。

### 第三节 "虚壹而静"之间的内在关系

虚、壹、静三者虽然可以分别论述，但它们之间有着密切的内在关系：

**虚是壹的前提。**只有心保持了开放和虚明（虚），才能够集中注意力于一个对象（壹）。如果心被已有的知识和偏见所填满，就无法真正地专注于当下的认知对象。

**壹是静的条件。**只有心集中于一个方向（壹），杂乱的念头才会消退（静）。如果心同时朝向多个方向，杂念自然纷至沓来，无法安静。

**静是虚的保障。**只有心安静下来（静），才能保持虚明的状态（虚）。如果心被杂念搅得不宁，已有的知识和偏见就会趁势泛起，填满心的空间，使心丧失虚明。

因此，虚、壹、静是互为因果、互相支持的：虚→壹→静→虚→……形成一个良性循环。在这个循环中，心不断地深化其虚明、专注和安静的状态，最终达到"大清明"的境界。

反之，如果这个循环被打破——心被"已臧"所填满（失虚）→注意力分散（失壹）→杂念纷起（失静）→心更加被充塞（更失虚）→……形成恶性循环。在这个循环中，心越来越蒙蔽、越来越混乱，最终陷入"以疑决疑"的困境。

### 第四节 心与理的关系

荀子先生的认知理论中，有一个至关重要的概念——"理"。

"故导之以理，养之以清。" "圣人纵其欲，兼其情，而制焉者理矣。"

"理"在这里扮演着双重角色：

**第一，理是引导心的力量。**"导之以理"——用道理来引导心。这说明心不是自足的——它需要"理"的引导才能走上正确的道路。没有"理"的引导，心可能会被欲望和情感所主宰，走向歧途。

**第二，理是驾驭欲情的力量。**"制焉者理矣"——用理来驾驭欲望和情感。圣人不是没有欲望和情感的，而是能够用"理"来驾驭它们，使它们不致失控。

"理"是什么？在荀子先生的思想中，"理"至少包括以下几个层面：

一者，事物的内在规律——"物之理"。二者，社会的伦理规范——"礼之理"。三者，大道的根本原则——"道之理"。

心通过"虚壹而静"达到"大清明"之后，能够清晰地认识"理"——包括物理、伦理和道理。反过来，对"理"的认识又进一步巩固和深化了心的"虚壹而静"——因为明白了理，心就更不容易被偏见、杂念和情绪所干扰。

## 第五节 从"知"到"行"

荀子先生说：

**"知道察，知道行，体道者也。"**

"知道"（了解了道）之后要能"察"（明察），更要能"行"（实践）。知而能察、知而能行——才是真正的"体道者"。

这里有一个重要的思想：认知不是终点，实践才是。再好的认知，如果不能转化为实践，就是空洞的；再深刻的道理，如果不能体现在行为中，就是无用的。

孔子先生也有类似的强调：

**"诵《诗》三百，授之以政，不达；使于四方，不能专对；虽多，亦奚以为？"（《论语·子路》）**

即使能诵读三百篇《诗经》，如果交给他政务处理不了，派他出使四方也不能独立应对——那学了再多又有什么用呢？

知识的价值在于实践，认知的目的在于行动——这是先秦儒学的一个根本信念。荀子先生的"体道者"概念，正是这一信念的集中体现。

## 第六节 "虚壹而静"的永恒追问

让我们回到荀子先生最初的追问：

**"人何以知？曰：心。心何以知？曰：虚壹而静。"**

这个追问，在先秦之后的两千多年里，不断地被重新提出和思考。因为这个追问触及了人类认知的最根本问题——我们凭什么知道？我们的认知凭什么可靠？我们如何确保自己的认知不被遮蔽和扭曲？

这些问题永远不会过时，因为“蔽”永远存在。只要人活着，就会有偏见、有情绪、有利益关切、有认知局限——这些都是“蔽”的来源。而“解蔽”——消除这些遮蔽——则是一项永无止境的工夫。

荀子先生的伟大之处在于：他不仅揭示了“蔽”的普遍存在，更指出了“解蔽”的具体路径——虚壹而静。这条路径，虽然简洁，却包含着极为丰富的实践智慧。

**“虚”**提醒我们：永远保持开放的心态，不要让已有的知识和经验成为束缚。

**“壹”**提醒我们：在纷繁复杂的世界中保持专注，不要被琐碎的事物分散心力。

**“静”**提醒我们：在喧嚣浮躁的环境中保持内心的安宁，不要被杂乱的信息和情绪所搅扰。

这三个提醒，无论在什么时代、什么环境中，都具有永恒的价值。

## 第七节 治心之道的终极归宿

荀子先生在本文的最后，总结道：

**“此治心之道也。”**

“治心”——治理、修养自己的心。这是一切认知活动、道德修养和政治治理的根本出发点。

心治则身正，身正则家齐，家齐则国治，国治则天下平。这是先秦儒学的根本信念。而“治心”的具体方法，就是荀子先生所阐述的“虚壹而静”。

《大学》先生云：

**“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。”**

从天子到庶人，一概都以修身为根本。而修身的核心就是修心，修心的方法就是“虚壹而静”。

这是一条从个人心灵深处出发，最终通达天地宇宙的道路。它的起点是“虚壹而静”，它的终点是“大清明”——“明参日月，大满八极”。

在这条道路上，每一个人都可以走，每一个人都应该走。因为“心不可劫而使易意”——心的自主性保证了每个人都有走上这条道路的可能。

而这条道路的终极归宿，正如荀子先生所描绘的：

"万物莫形而不见，莫见而不论，莫论而失位。"

一切事物都能被看见，看见的都能加以评论，评论的都能各得其位——这是认知的圆满，是修养的圆满，也是治理的圆满。

## 第八节 追问不止：人何以知？

本文即将结束，但追问不会结束。

"人何以知？"——这个问题，荀子先生给出了他的回答。但这个回答不是终结，而是新追问的起点。

为什么有些人能够做到"虚壹而静"，而大多数人不能？是天性的差异，还是后天修养的不同？

为什么"蔽"如此普遍、如此顽固？人是否有可能完全消除所有的"蔽"？

"大清明"是否真的可以达到？还是它只是一个永远的理想？

"心不可劫而使易意"——如果心真的是完全自主的，那么为什么人还是会犯错、会被蒙蔽？

这些追问，荀子先生或许已经在他的著作中给出了某些方向性的回答，但最终的答案，恐怕要留待每一个认真思考的人去亲身探索和体验。

因为，正如荀子先生所说：

"知道察，知道行，体道者也。"

知道之后要能察，知道之后要能行——真正的理解不是来自阅读和思考，而是来自亲身的实践和体验。

"虚壹而静"不是一个可以在书本上学会的方法，而是一种需要在生活中不断修炼的工夫。每一天、每一刻、每一念，都是修炼的机会，也是考验的时刻。

最终，让我们以荀子先生这段深邃而庄严的文字作为全文的结语：

"恢恢广广，孰知其极？擗擗广广，孰知其德？涓涓纷纷，孰知其形？明参日月，大满八极，夫是之谓大人。夫恶有蔽矣哉！"

宏大而广阔，谁能知道它的边际？高远而广阔，谁能知道它的德行？沸腾而纷繁，谁能知道它的形状？光明与日月并列，广大充满八极——这就是大人。他哪里还有蔽呢！

愿每一位读者，都能在"虚壹而静"的道路上有所行进，向着"大清明"的境界不断接近。

## 附论：本文所引先秦典籍一览

---

为方便读者查考，兹将本文所引用之先秦典籍臚列于下：

一、《荀子·解蔽》 二、《论语》（子罕、为政、述而、八佾、里仁、颜渊、卫灵公、子路诸篇）  
三、《孟子》（公孙丑上、告子上、滕文公下、尽心上、尽心下诸篇） 四、《道德经》（即《老子》，第一、四、十、十一、十二、十五、十六、十七、二十二、二十六、三十三、三十七、三十九、四十五、四十八、五十一、五十二诸章） 五、《庄子》（人间世、德充符、齐物论、秋水、天道、养生主诸篇） 六、《管子》（心术上、内业诸篇） 七、《周易》（乾、坤、观诸卦及系辞上、系辞下、说卦、文言诸传） 八、《尚书》（大禹谟、舜典、酒诰诸篇） 九、《诗经》（周南·卷耳、邶风·柏舟、小雅·巧言、小雅·十月之交、大雅·生民、大雅·大明诸篇） 十、《大学》 十一、《中庸》 十二、《礼记》（祭义、射义诸篇） 十三、《国语》（楚语下） 十四、《墨子》（经上） 十五、《山海经》（大荒北经）

以上所引，皆为先秦成书或记录先秦思想之文献，不涉两汉以后之材料，以严守本文之研究范围。

---

（全文完）

玄机编辑部 谨撰

---

原文链接：<https://profound.fate-craft.com/blog/xunzi-jiebi-xin-zhi-dao>

天问 · 先秦文化研究 | profound.fate-craft.com