

荀子 詁 譯

齊魯書社
楊柳橋著

170470



2 020 9048 7

荀子 詁 譯

楊柳橋 著

齊魯書社

荀子詁譯

楊柳橋 著

齊魯書社出版發行

(濟南經九路勝利大街)

山東人民印刷廠印刷

850×1168毫米32開本 28.75印張 559千字

1985年2月第1版 1985年2月第1次印刷

印數 1—5,500

書號 2206·28 定價 6.45 元

「青出於藍」的孔門儒士——荀子（代序）

我國戰國時期，在上層建築領域中，曾經出現過一次盛極一時的「百家爭鳴」的輝煌局面。荀子就是這個時期和局面中孔門儒家學派的一位「青出於藍」的英儒和俊士。他不愧為我國先秦時期中一位先進的思想家、政治家和文學家。

荀子，姓荀，名況，字卿，古來，「荀」、「孫」二字聲音相近，所以有的也稱他孫卿或孫卿子（或以為漢代避宣帝諱「詢」，改「荀」為「孫」，其說不確）；戰國末期趙國（包括現在河北省南部、山西省東部、河南省黃河以北之地）人。因為有關他的史料非常缺乏，所以他的生卒年代，不易確定。

我們根據荀子批評過孟子而孟子沒有反駁過荀子這一線索，認為荀子可能比孟子（公元前約三九〇——三〇五年）出世晚一些，可以大致推定他出生在趙武靈王（公元前三二五——二九九年）初年。

荀子所處的時代，正當楚、燕、韓、趙、魏、齊、秦七國爭雄最熾烈的時代，是我國封建社

會逐步趨向深化而進入高級階段的急遽變革的動蕩時代。當時的七國，齊國最為強盛，而楚國也日益壯大。荀子曾經長期遊學在齊國。這時的齊國，已經不是原來周朝分封的姜姓齊國，而是由田姓取代之的齊國了。齊宣王（公元前三四二——三二四年）為了擴大政治上的影響，曾經在國都臨淄（現在山東省淄博市臨淄區境）的稷下（稷山之下或稷門之下）建立學宮，招聘天下「文學遊說之士」（《史記·田敬仲完世家》）到這裡來講學。當時，像和孟子同時的宋攄（鉞）、淳于髡、鄒衍、鄒奭、田駢、慎到、環淵、接子這些人，都到過這裡。荀子比他們晚一些，到齊襄王（公元前二八三——二六五年）時代，荀子才來到稷下。和孟子同時的那老一輩學者，大都死去了。荀子在這個學宮裡，便「最為老師」，並且曾經「三為祭酒」（《史記·荀卿列傳》），也就是三次被推選為學宮的主講。

在本國，荀子曾經同楚國大將臨武君（孫臏？）在趙成王（公元前二六五——二四五年）面前議論過軍事（《荀子·議兵》篇）。

荀子打破了以往「孔子西行不入秦」的常規，曾經謁見秦昭王（公元前三四六——二五一年）和秦國首相范雎（「雎鳩」之「雎」）議論過國家大事。

荀子在齊國講學期間，由於有人在齊襄公面前說過他的壞話，他為了避免意外，不得不離開齊國，而到楚國去游說。在楚國期間，他曾經當過幾年的蘭陵令。此後，就在蘭陵定居，渡過了

晚年。他生存的壽齡比較高，他可能見到了秦始皇二十六年統一六國（公元前二二一年）的局面。如果根據《鹽鐵論·毀學》篇「方李斯之相秦也，始皇任之，人臣無二，然而荀卿謂（為）之不食，睹其罹不測之禍也」這些話和《史記》秦始皇三十四年（公元前二一三年）李斯纔稱為「相」的記載，荀子在這個時期還活着。最後，死葬在蘭陵。他的著作可能是他的後徒整理起來的。

荀子一生，有兩個著名的門徒，後來都被稱為法家，一個是秦始皇的丞相李斯，一個是《韓非子》的作者韓非。

我國史學家從來就這樣認為，荀子的學說淵源於儒家。荀子確實也是以繼承孔子的學說自居的，但是，他又站在「大儒」、「雅儒」的立場上來批判所謂子夏、子游、子思、孟軻這些「俗儒」、「賤儒」、「散儒」、「溝渚儒」（「腐儒」）。就這一點來說，他同一般的後儒自以為是有所不同的。

荀子在他的著作《荀子》第一篇《勸學》篇中，就開門見山地提出：「君子曰，學不可以已。青出於藍，而青（精）於藍；冰生於水，而寒於水。」這就是說：學者的著書立說，決不應停在一個固定的階段上，而是要逐步向前發展、推陳出新的。

在荀子看來，人對於世間一切事物發展規律的認識，是永遠沒有止境的。他曾經洞察入微地

說：「凡以（能）知人之性也（者），可以知物之理也；以可以知人之性，求可以知物之理，無所凝止之，則沒世窮年，不能徧也；其所以貫（事）理焉，雖億萬，已（終）不足以浹（周）萬物之變，與愚者若一。」（《解蔽》篇）他的意思是說：凡是能够認識人的本質的人，是可以認識一切事物的條理的，用可以認識人的本質，去尋求可以認識一切事物的條理，而永遠無所休止，就是窮年累月，也不可能把一切事物的條理解完全，他所藉以從事整理的事物，縱然有億萬件的經驗，終究不可能完全掌握了一切事物千變萬化的規律，而仍然和傻子一樣。所以，在荀子看來，人對於一切事物的認識，是由於積累而逐步提高的。他這樣打比喻說：「不積跬（半）步，無以至千里；不積小流，無以成江海。騏驥一躍，不能十步；騫馬十駕（出車十天），功在不舍。」（《勸學》篇）又說：「人積耨耕而為農夫，積斲削而為工匠，積反（販）貨而為商賈，積禮義而為君子。……居楚而楚，居越而越，居夏（中國）而夏，是非天性也，積靡（累）使然也。」（《儒效》篇）荀子這種積累實踐經驗的認識論，無疑地是屬於唯物主義的範疇的，是比較符合客觀真理的。

由於荀子不斷地積累實踐經驗，不斷地擴大認識領域，因而他的學說能够「青出於藍，而青（精）於藍」，能够由尊周復古的舊傳統，而跨進應時變革的新思想，成為促進社會歷史發展的錚錚佼佼的先進學者，也就毫不足怪了。

具體到政治方面，荀子的政治思想，是在孔子的「道（導）之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以理，有恥且格（恪）」（《論語·為政》篇）的基礎上發展起來的，他是批判地繼承了孔子的側重於「禮治」主張而發展為「禮治」與「法治」並重的主張的。正是由於這一點，我國歷代儒家的「衛道士」總認為荀子是「雜而不純」的儒徒，例如，唐代韓愈就說他是「大醇而小疵」，因而荀子也就永遠沒有被歷代的封建統治階級納入孔丘「配享從祀」的行列。當然，在現在來看，這並不是荀子的不幸，而是荀子的可貴。

荀子的少年時代，正是處在趙國具有革新政治思想頭腦的武靈王時代。武靈王為了發奮圖強，立於不敗之地，他擺脫了「尊周攘夷」或「用夏變夷」的桎梏，而準備推行他所提倡的「胡服、騎射，以教百姓」（《戰國策·趙策二》、《史記·趙世家》）的政治革新，曾經同當時的守舊派進行過一番嚴肅而艱巨的政治思想鬭爭。

荀子在啓蒙時期，雖然學習了不少孔孟之學，他可能受到了武靈王這位革新人物的強烈影響，再由於他自己在這個動蕩不息的社會演變洪流中，逐步掌握了某些樸素的歷史唯物主義觀點，因而由儒家的側重「禮治」的主張進而發展為「禮治」與「法治」並重的主張，這也是完全可以理解的。

我們看，趙武靈王在政治革新的一場論戰中，曾經對他的臣子斬釘截鐵地說：「古今不同

俗，何古之法（仿效）？帝王不相襲，何禮之循（遵守）？……觀時而制法，因事而制禮，法度、制令，各順其宜；衣服、器械，各便其用。故理世不必一道，便國不必法古。聖人之興也，不相襲而王，夏殷之衰也，不易禮而滅。然則，反古未可非，而循禮未足多（重）也。……諺曰：「以書為御者，不盡於馬之情；以古制今者，不達於事之變。」故循法之功，不足以高世，法古之學，不足以制今。」（《戰國策·趙策二》、《史記·趙世家》略同，但有脫誤。）

趙武靈王這番政論，完全是繼承於秦孝公首相法家人物商鞅的。商鞅就這樣說過：「聖人苟可以強國，不法其故（古）；苟可以利民，不循其禮。……三代不同禮而王，五霸不同法而霸。故知（智）者作法，而愚者制（遵從）焉；聖人更禮，而不肖者拘（執守）焉。拘禮之人，不足以言事；制法之人，不足以論變。……前世不同教，何古之法？帝王不相襲，何禮之循？當（適）時而立法，因事而制禮。禮法以時而定，制令各順其宜。兵甲、器械，各便其用。臣故曰：治世不一道，便國不法古。湯武之王也，不循古而興；殷夏之滅也，不易禮而亡。然則，反（違）古者未必可非；循禮者未足多是也。」（《商君書·更法》篇、《史記·商君列傳》略同，但有刪節。）兩兩相對，如出一人之口。

看來，法家盛稱「當時而立法，因事而制禮。禮法以時而定，制令各順其宜」，他們把「立法」同「制禮」對稱，甚至把「禮」和「法」這兩個單一概念歸併成為「禮法」一個複合概念。

足見當時的法家並不是只要「法治」，而是「法治」與「禮治」並行不悖的。我國早期具有法家思想傾向的管仲就曾經說過「法出於禮，禮出於治」（《管子·樞言》篇）的話。荀子也說「禮者，法之大分、類之綱紀也」（《勸學》篇）。這種觀點，我認為是符合於樸素的歷史唯物主義的。荀子正是批判地繼承了這種思想傳統的。

治國之道，「禮法」並重，是無可非議的。漢代政治思想家賈誼說：「禮者，禁於將然之前，而法者，禁於已然之後。」（《漢書·賈誼傳》、《大戴禮記·禮察》篇）禮是法的前提，而法是禮的後盾；只有禮和法相輔為用，才能够取得治國御民的殊途同歸的實效。

為了證明「禮法」並重的政論符合於社會發展規律，荀子曾經一反孟子的「性善」的學說，而樹立起了自己的《性惡》說（《性惡》篇）。他說：「古者，聖王以人之性惡，以為偏險而不正，悖禮而不治，是以為之起禮義，制法度，以矯飾人之情性而正之，以擾（馴）化人之情性而導之也，始皆出於治，合於道者也。」又說：「聖人積思索，習偽故（行為），以生禮義而制法度，然則，禮義法度者，是生於聖人之偽，非故（本）生於人之性也。……故聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度。然則，禮義法度者，是聖人之所生也。」

在荀子看來，「禮法」或「禮義法度」，是古代聖人由於人性本惡而後人為地制定出來的，而且，「起禮義」是政治的消極的一方面，而「制法度」是積極的一方面；兩方相輔而行，不可

偏廢，才能起到民歸於治的作用。

在這裡，我們還有必要明確一個問題。歷來一般研究我國哲學思想史的學者，大都認為「性惡」說的創始，是出自荀子，實際上這是一種誤會。孟子在當時曾經說過這樣的話：「今天下之言性也，則故而已矣，故者，以利為本。」（《孟子·離下》篇）這兩句話究竟是什麼意思，歷來一般經學家或史學家都沒有解釋清楚。《說文》：「故，使為之也。」，「使為之」，即是「行事」。《孟子》下文「行其所無事」，正是說的「故」的反面。古義「故」訓「為」、訓「事」，都是它的本義。孟子所說的這個「故」，同荀子所說的「人之性惡，其善者，偽也」（楊倞注：「偽，為也。」是以借字訓本義）的「偽」，明顯地是一個意思。孟子的意思是說：「現今天下談論人的本性的人，大都是從人的行為上着眼，人的行為當然是把有利於自己作為出發點的。言外之意從人的行為的趨利避害來說，人就不是「性善」的，而是「性惡」的。由此看來，孟子在當時所倡導的「性善」說，本來是有針對性的（孟子批評告子的人性「無分於善不善」（《孟子·告子上》篇），即是其證。因此，我們可以斷定，我國古代的所謂「性善」說，並不是荀子所創始，而只是他有所繼承、有所發展而已。

當然，無論是孟子所倡明的「性善」說，還是荀子所闡發的「性惡」說，窮根究柢，都是屬於先驗論——唯心主義的認識論的。好像是「性善」說接近於側重禮義，「性惡」說接近於側重

法度，實際上是不應該有所軒輊的。

在荀子的政論中，同他的「禮法」並重的觀點具有有機聯繫的，我認為是他的既「法先王」又「法後王」的政治主張。這是他的政治學說的精髓所在。這裡他繼承了前期儒家思想，又接受了前期法家思想，還滲透了道家哲學思想而發展起來的一種符合於歷史發展規律的極為醇正的政治主張。

可是，自從別有用心的人把荀子武斷為法家之後，於是有些研究荀子政治學說的人，大都片面地強調他的「法後王」思想，認為他的「法先王」思想只不過是孔孟以來政治主張的殘餘，不足稱道，只有「法後王」思想才是荀子政治主張的主流，而把他的這種極端可貴的「法先王」思想學說放在附庸地位，甚至避而不談。在這個問題上，我始終認為他們是由於沒有搞清荀子「法先王」的基本實質和他的「法先王」與「法後王」兩者的相互關係而造成的錯誤認識。

在《荀子》全書中，「先王」這個歷史概念一共出現過四十四次，而「後王」這個歷史概念一共出現過十四次，看來荀子對於「先王」重視是遠遠超過於「後王」的。並且，荀子在《儒效》一篇中，明明說「大儒」是「法先王」的，而「雅儒」是「法後王」的。「大儒」高於「雅儒」。「大儒」和「雅儒」都是荀子所肯定的政治人物。實際上，荀子不只是以「雅儒」自居，而是毫無愧色地以「大儒」自居的。那麼，我們有什麼理由只看重他的「法後王」思想，而看輕他的

「法先王」思想呢？為什麼甚至把這種「法先王」思想同「法後王」思想弄得矛盾百出呢？

要想解決荀子既「法先王」又「法後王」的精神實質和兩者的相互關係，我們只有根據歷史唯物主義的基本原則，在荀子自己的一切言論中去縝密、反覆地探索、推敲，纔有可能理出一個有條不紊的頭緒。

我們首先應該指出：同「法先王」相類似的主張，孔孟在前一個時期都是曾經提出過的。例如，在「論語·學而」篇，曾經記載着孔子這樣的話：「禮之用，和為貴，先王之道，斯為善，小大由之。」在《孟子》的《離婁上》篇，曾記載着孟子這樣的話：「今有仁心仁聞，而民不被其澤，不可法於後世，不行先王之道也。《詩》云：『不愆不忘，率由舊章。』遵先王之法而過者，未之有也。……為政不因先王之道，可謂智乎？」而荀子也明明說過這些話：「不登高山，不知天之高也，不臨深谿，不知地之厚也；不聞先王之言，不知學問之大也。」（《勸學》篇）甚至還這樣說：「孔子仁智且不蔽，故學亂（治）術足以為先王者也，一家得周道，舉而用之，不蔽於成積也，故德與周公齊，名與三五並。」（《解蔽》篇）足見荀子的「法先王」同孔孟的「法先王」是一脈相承的，而不是有所區別的。

但是，孔孟一貫主張的「由先王之道」、「行先王之道」、「遵先王之法」、「因先王之道」，總而言之是「法先王」，發展到戰國末期，究竟同荀子的「法先王」有什麼不同呢？發生

了什麼樣的變化呢？荀子把子思、孟子這般「俗儒」、「溝瀆儒」（「腐儒」）的「法先王」，說成是「略法先王，而不知其統」（《非十二子》篇），「略法先王，而足亂世術」……呼先王以欺愚者」（《儒效》篇）。所謂「略法先王」，當然是說他們對先王的政治措施效法得粗率、不精密，沒有抓住它的精神實質。我們只是這樣去理解，顯然還是囫圇吞棗，並沒有說出個所以然來。

在這裡，我們必須根據荀子這些話，要一個字兒一個字兒地去掘，究竟他所說的先王的「統」或「世術」，是指的什麼，搞它個水落石出，才有可能解決這種既「法先王」又「法後王」之中是否存在着矛盾的問題。

我們根據歷史唯物主義的思想方法去分析，荀子所謂先王的「統」，就是自古以來統治帝王在政治上傳「統」不變的合理措施，也就是先王政治措施中可以批判繼承的合理部分。所謂「世術」，也就是歷代帝王流傳不斷的政治方術或政治綱領。

關於這個問題，我認為必須從荀子的所謂「道貫」說談起。

荀子在「天論」篇中，有這麼一段極為精闢的話，應該引起我們足夠的重視。荀子說：「百王之無變，足以為道貫。一廢一起，應之以貫。理貫，不亂；不知貫，不知應變。貫之大體，未嘗亡也。亂生其差，治盡其詳，故道之所善，中則可從，畸則不可為，匿（隱）則大惑。」

「百王」，就是指歷代帝王，包括「先王」和「後王」。「貫」的本義是穿錢的繩索，引伸為維繫或綱領的意思。（皇侃《論語》疏：「貫，猶統也。」孔穎達《禮記》疏：「貫，經也。」）荀子所說的「道貫」，就是指的歷代帝王的政治措施中合理的基本綱領或優良的傳統措施，也就是《非十二子》篇中所說的「略法先王，而不知其統」的那個「統」。荀子這段話的意思是說：歷代帝王（先王和後王）所恒常不變的政治內容，足以作為現代政治實施的基本綱領或傳統措施。一個朝代滅亡了，一個朝代興起了，都必然要適應這個綱領或傳統。把這個綱領或傳統掌握得有條有理，國家就不會發生混亂，不懂得這個綱領或傳統，就不懂得適應客觀社會的發展變化。這個綱領或傳統的主體內容，它是不曾亡失掉的，「只是由於人們是不是善於掌握它」。違反了它，國家就會發生混亂，明通了它，國家就會獲得平治。所以，認為政治措施是好的：適合客觀現實的，就按着它去作；不適合客觀現實的，就不可以按着它去施行，執行錯了，就會迷失方向。這裡所說的「道貫」，就相當於我們現在所說的政治措施的合理部分。荀子曾經旗幟鮮明地說過，「循其舊法，擇其善者而明用之」（《王霸》篇）。「舊法」的「善者」，便是這種「道貫」，便是先王的「統」。荀子對於這種「道貫」說的闡發，在《荀子》全書中貫徹得非常明朗的。荀子的「天道」觀，就是為他的既「法先王」又「法後王」的政治主張的「道貫」說服務的。

荀子在他的「天論」篇中，一開始便明確地揭示自己的觀點說：「天道有常，不為堯存，不為桀亡，應之以治，則吉；應之以亂，則凶。……循道而不貳，則天不能禍；倍（背）道而妄行，則天不能使之吉。」（「天道有常」本作「天行有常」，今從劉向《說苑·談叢》篇改正。「天道有常」，同下文「天有常道」，一意相承，只是四個字的次序不同。下文「循道」、「倍道」的「道」，都承上文「天道」而言。如果誤作「行」，文章的脈絡就不清楚了。說詳本篇本句下。）「天道」這個哲學基本概念，在「荀子」書中，還見於《樂論》篇，在「儒效」篇，還出現過「天之道」這個語彙。足見「天道」一詞是《荀子》書中的一個基本概念。「天道」，相當於我們現在所說的自然法則或自然發展規律。「常」，就是永恒不變。荀子在《解蔽》篇中說：「夫道者，體常而盡變，一隅不足以舉之。」這便是荀子給「道」所下的界說。「常」與「變」，是兩個對立觀念。在荀子看來，自然界（天）的運動或發展變化的法則或規律（道）的本身（體）是永恒不變的，而它的作用却是徹底表現（盡）了宇宙間萬事萬物是變化無窮的。這個「道」（法則或規律）並不因為好的統治者而存在，也不因為壞的統治者而消亡，誰要用正確的政治措施來適應它，就天下太平，誰要用不正確的政治措施貫徹它，就天下大亂。……遵循着這個「道」，而不發生偏差，「天」就不能降下災禍；……違反了這個「道」，而胡作非為，「天」就不能降下吉祥。荀子所說的這個「道」，在自然界中是指的現在所謂法則或規律，在歷史範疇中是指的

現在所謂政治措施。

荀子這種「天道有常」或「天有常道」的思想認識，並不是他個人的創見，而是有所繼承、有所發展的。例如，道家老子就認為宇宙之間是存在着一種所謂「常道」的。《老子》第一章開宗明義地說：「道，不道，非常道。」老子的意思是說：只有宇宙間的「常道」，才是他所意識到的真正的「道」。在《老子》第十六章中又說：「夫物芸芸，各復歸其根；歸根曰靜，是謂復命，復命曰常。知常曰明。不知常，妄作，凶。」這裡所說的「常」，就是指的「天道」之「常」，也就是指的「常道」。在老子看來，懂得這種「常道」的人，是最明智的人，不懂得這種「常道」、而任意妄為的人，是必然要遭到災凶的。這種「常道」，在政治措施上來說，實際上也就是荀子所說的那個「道貫」。「常道」或「道貫」，是古人在自然界或人類社會的一切生活鬭爭中所總結出來的經常用以推動歷史前進的抽象觀念。這一類的抽象觀念，是人類在社會生活鬭爭中所積累起來的極端重要和寶貴的理論財富。

我們再向前追究一步，這種「天道有常」或「天有常道」的認識論，也並非是創始於老子，它的淵源是相當遠的。《左傳·襄公六年》引《夏書》說：「惟彼陶唐（帝堯），師（循）彼天常。」《文公十八年》也載有「傲很（違）明德，以亂天常」這樣的話。所謂「天常」，即是「天道」之「常」，也就是「天」之「常道」。由此可見，我國古代比較高明的帝王，在政治措施