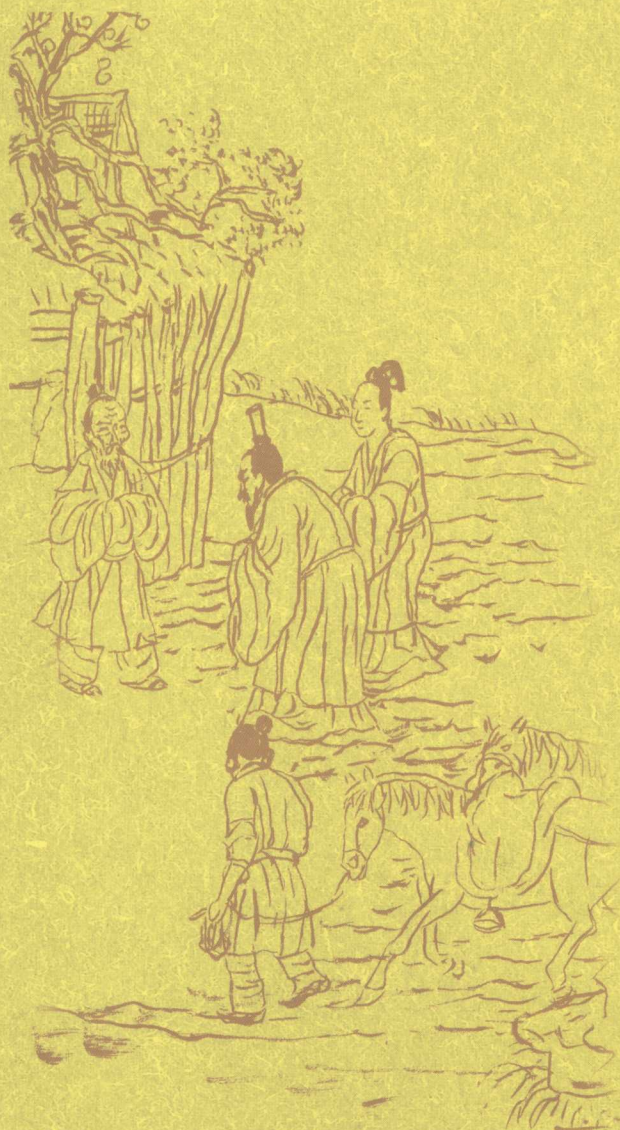


中华传统五经经典解说

荀子解说

全本(上)



华夏出版社

荀子解詁

张法祥 柯美成 编著

(上)

華夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

荀子解说/张法祥,柯美成编著. —北京:华夏出版社,2009.3

(中华传统文化经典解说)

ISBN 978-7-5080-4809-3

I. 荀… II. ①张… ②柯… III. ①儒家 ②荀子—注释 IV. B222.62

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 027338 号

华夏出版社出版发行

(北京东直门外香河园北里4号 邮编:100028)

新华书店经销

北京圣瑞伦印刷厂印刷

三河市李旗庄少明装订厂装订

720×990 1/16开本 34.75印张 480千字 插页4

2009年4月北京第1版 2009年4月北京第1次印刷

定价:39.00元

本版图书凡印刷装订错误可及时向我社发行部调换

前 言

荀子是先秦儒家中三个最重要的人物之一,他继孔子、孟子之后被称为儒学大师,和孟子有同等重要的地位。但荀子及荀学在历史上却几经浮沉,引起的争议非常激烈,迄今不息。荀子其人其学,有叙说不完的话语,有值得深入探究的义理,也有为智为仁争讼不已的疑案难题。千百年来,伴随着绌荀、申荀的起落反复,人们对荀子之学不断地推出新的认识,获取新的启示。

一、荀子的生年行历

荀子名况字卿,因荀、孙属上古双声,二字可通假以用,故又称孙卿。战国末季赵国(今山西安泽)人。

古籍记载有关荀子生平行历者,仅见之于《史记》本传及刘向《别录》,然而过于简略,疑案颇多。其他资料只言片语,且与司马迁、刘向所记相抵牾,所以关于荀子生平行历的研究,歧说纷纭,迄无定论。

《史记·孟轲荀卿列传》说:“荀卿,赵人。年五十始来游学于齐。驺衍之术迂大而宏辩,爽也文具难施;淳于髡久与处,时有得善言。故齐人颂曰:‘谈天衍,雕龙奭,炙毂过髡。’田骈之属皆已死。齐襄王时,而荀卿最为老师。齐尚修列大夫之缺,而荀卿三为祭酒焉。齐人或谗荀卿,荀卿乃适楚,而春申君以为兰陵令。春申君死而荀卿废,因家兰陵。李斯尝为弟子,已而相秦。荀卿嫉浊世之政,亡国乱君相属,不遂大道而营于巫祝,信机祥,鄙儒小拘,如庄周等又滑稽乱俗,于是推儒、墨、道德之行事兴坏,序列著数万言而卒。因葬兰陵。”

《别录·叙录》说:“孙卿,赵人,名况。方齐宣王、威王之时,聚天下贤士于稷下,尊宠之。若邹衍、田骈、淳于髡之属甚众,号曰列大夫,皆世所称,咸作书刺世。是时,孙卿有秀才,年五十始来游学。诸子之事,皆以为非先王之法也。孙卿善为《诗》、《礼》、《易》、《春秋》。至齐襄王时,孙卿最为老师,齐尚修列大夫之缺,而孙卿三为祭酒焉。齐人或谗孙卿,乃适楚,楚相春申君以为兰陵令。人或谓春申君曰:‘伊尹去夏入殷,殷王而夏亡;管仲去鲁入齐,鲁弱而齐强。故贤者所在,君尊国安。今孙卿,天下贤人,所去之国,其不安乎!’春申君使人聘孙卿。孙卿遗春申君书,刺楚国,因为歌、赋,

以遗春申君。春申君恨,复固谢孙卿,孙卿乃行,复为兰陵令。春申君死而孙卿废,因家兰陵。”

对上列两古籍所记“年五十始来游学于齐”,最先由东汉应劭《风俗通义·穷通篇》提出修正之议:“齐威、宣之时,聚天下贤士于稷下,尊宠。若邹衍、田骈、淳于髡之属甚众,号曰列大夫,皆世所称,咸作书刺世。是时孙卿有秀才,年十五始来游学。诸子之事皆以为非先王之法也。孙卿善为《诗》、《礼》、《易》、《春秋》。至襄王时,孙卿最为老师。”这是因为,齐威王是齐宣王的父亲,故将《叙录》之“方齐宣王、威王之时”,改正为“齐威、宣之时”。今人梁启雄《荀子简释》认为,“威王”二字衍,或“威”系“湣”之误,湣王是宣王之子,故又将“方齐宣王、威王之时”,改定为“齐宣、湣王之时”。又,“秀才”当属年少才俊,故宜以“孙卿有秀才,年十五始来游学”,矫正《叙录》“孙卿有秀才,年五十始来游学”之误写。有了这两处的修正,即可使文意、辞气贯通妥帖。重要的是,因将始来游学于齐的年龄界定在十五岁,荀子享年数的过高估算,也就自然得以避免。可以假定,荀子始游学分别在齐威、宣、湣王之末季,当分别不迟于公元前320年、前300年、前283年,则到春申君公元前238年被杀,年五十者便分别年届一百三十二岁、一百一十二岁、九十五岁。然而,若年十五者,便分别年届九十七岁、七十七岁、六十岁。

公元前238年,春申君死而荀子被废,又值李斯因上《谏逐客书》而官至秦王政之廷尉,荀子愤而为之不食。这两件不幸之事发生,夺去了荀子的生命。所以,又可以假定,荀子的卒年即在公元前237年前后。如是,依“年五十”始游学于齐之说,如在威、宣王之际,则其生年当于公元前370年前后;在宣、湣王之际,则其生年当于公元前350年前后。或依“年十五”始游学于齐之说,如在威、宣王之际,则其生年当于公元前335年前后;在宣、湣王之际,则其生年当于公元前315年前后。在湣王之末季始游学于齐,依“年五十者”,则其生年当于公元前333年前后;依“年十五者”,则其生年当于公元前298年前后。荀子曾有“人无百岁之寿”一说,见于《王霸篇》。若依“年五十者”始游学于齐估算,不论出生于何时代,其享年也逾百岁,而这在当时不大可能。司马迁说“田骈之属皆已死”,这是说驺衍、田骈、邹奭、淳于髡等人鼎盛的威、宣之际或宣、湣之际成为过去,“齐尚修列大夫之缺”,邀请荀子“三为祭酒”,故有“齐襄王时,而荀卿最为老师”的声望和荣耀。想情度理,这是齐襄王中后期的事情。此时荀子其资质、阅历、学养,无一不丰,且当年富力强,在六、七旬年当中。综合上述,可以推定,荀子生年

当于公元前315年前后,卒年当于公元前238年之后,享年八十岁有余。此当较为合理之论。但自清人汪中,及至现代学者冯友兰、侯外庐都主张在尚无确证的情况下,不轻易定荀子生卒之年,而暂作阙疑。这是明智之举。

自田齐政权建立,统治者为了扩大政治影响,笼络知识分子,创办稷下学宫,成为战国时代最大的文化学术中心。稷下学宫立“不治而议论”(《史记·田敬仲完世家》)或曰“不任职而议国事”(《盐铁论·论儒》)为宗旨,实行游学与议政结合,引导知识分子关心社会现实,此举深受人们欢迎。孟轲、邹衍、淳于髡、宋钐、慎到、环渊、鲁仲连之徒,都曾来此讲学或参加学术活动。到齐宣王时,稷下学宫蔚为大观,收罗学者上千人,其中76人赏赐豪宅,封上大夫爵位。而到齐湣王时,稷下学士盛极,竟达数万人之众。湣王晚年,齐将败亡,稷下学宫衰微,后由齐襄王复国继位,重振稷下学宫,荀子等大批学者返回稷下。此时,田骈等老一辈学者相继去世,而荀子的学术成就却日益超拔,在列大夫中“最为老师”,“三为祭酒”,担任稷下学宫主持人。荀子一生有大部分时间是在稷下学宫度过的,他从求学、讲学,及至做到最高学长,先后和儒、道、墨、法、名、阴阳等各家学术主要代表人物直接交往,相互交流学术见解,切磋修身治国平天下的君子之道。在稷下学宫,荀子过着自由讲学、自由辩论、著书立说的生活,一面和百家学说交锋争鸣,一面评论国是得失借以影响当权者的政治操作。这段经历,促成了荀子思想的广博深邃,使其具有复杂性、丰富性和开放性的特点,从而奠定了荀子在战国晚期学术界的领袖地位。

和孔孟一样,荀子也周游列国,游说诸侯,进行社会考察。他东至齐鲁,西入秦陇,北到燕赵,南及楚汉,足迹遍天下,详细地了解各诸侯国的政治、经济、军事、文化、教育、科技等各方面的情况。他最为深入地研究了齐、秦、赵、楚等国的历史与现状,试图说服显诸侯接受他以王道一天下的政治主张。在齐国,荀子有十余年的学术和资政活动,因三为祭酒、最为老师的稷下讲学而受人尊重,更以“处胜人之势,行胜人之道,天下莫忿”(《强国》)为主旨的说齐相之论而震动天下。荀子受秦昭王及应侯范雎之邀,到秦国观察民风国情,建议秦王“节威反文”、“端诚信全之君子治天下”(同上),用仁义之道统一天下。又到赵国和赵孝成王、临武君、陈轸、李斯等探讨“兵要”(《议兵》),以仁义壹民、附民和以礼法治军的思想说服赵王,而称为上卿。荀子和楚国有关终生不解之缘,先是去齐适楚,由楚相春申君任其为兰陵令;因受人之谗而解聘,遂而去楚归赵;后再受春申君坚请,

复聘为兰陵令，故又去赵归楚，直至春申君被害而废职，最后定居并老死于兰陵。他对楚国政治黑暗极为不满，批评的方式直截了当，曾有长信致春申君，又作诗赋讽喻之，反复申述以礼法治国的理念。荀子行色匆匆，疲于奔命，向显诸侯灌输其礼法王霸思想，收效并不比他的祖师爷孔子好多少，他在齐、楚等国屡遭谗毁，其文韬武略也很少被当权者采纳。但他面临战国末世，目睹宋、鲁、东周的灭亡以及齐、楚的由强变弱，亲历秦赵长平之战的惨烈和各国时而合纵时而连横的历史演变，又是暴秦吞灭各诸侯国而践踏仁义的见证人。由此，他积累了丰富的社会阅历，对社会历史的发展规律有了深刻的理解和把握。

荀子在其《正论篇》屡称“子宋子”，以“子”冠而尊称宋钘，表明荀子在初年大约师事过宋尹学派领袖人物宋子。又在其著述中，多次贬斥子思、孟子为“俗儒”，攻击子游、子夏、子张为“贱儒”，推崇仲尼、子弓为“大儒”。荀子以仲尼、子弓思想嫡传正宗自居，所以也每以大儒自命。荀子因传道与孟子齐名，更以传经优于孟子。荀子有别于孟子的“以意逆志”只观大略，而着力于始乎诵《经》终乎读《礼》，注重章句文学，并将学习目标引向做君子圣人，正是会通群经以经世致用。据刘向《别录》、班固《汉书·楚元王传》、陆机《毛诗草木虫鱼疏》、陆德明《经典释文叙录》等书记载，荀子当为经学之太祖，汉代的《礼》、《易》、《诗》、《书》、《乐》、《春秋》之学皆源于荀子。汉之古文经学、今文经学，无不显明地烙印着荀子思想的痕迹。康有为有感于荀子儒家传经大师的学术伟绩和地位，评论说：“孔子两大派，孟子荀子，传经之功荀子最多。”（《万木草堂口说》）荀子由于传道、传经相兼而使其学延续不绝，当年有传道高徒如李斯、韩非者流，经学名家如毛亨、伏生之辈，身后两千余年其术又为历代封建统治者所用。

著书立说，也是荀子的重要生活方式和内容。《史记·吕不韦列传》说：“是时诸侯多辩士，如荀卿之徒，著书布天下。吕不韦乃使其客人人著所闻，集论以为八览、六论、十二纪，共一百六十篇、二十余万言，以为备天地万物古今之事，号曰《吕氏春秋》。布咸阳市门，县千金其上，延诸侯游士宾客有能增损一字者予千金。”吕不韦与荀子是同时代人，他延聘食客撰成《吕氏春秋》之前，荀卿书已流布天下，为众人所喜爱，确令他“羞不如”。荀子著述远非孔孟只言片语之语录体可比，它以先期理论研究为基础，具备理论形态，形诸论证规则，单篇成文，专题设置，洋洋洒洒十数万言，全书构筑已臻完整体系。荀卿书的影响延续后世不断，西汉初年写就的《韩诗

外传》广引荀书,至西汉成帝诏令光禄大夫刘向,将其所见荀书三百二十二篇,删除重复的二百九十篇,定为十卷三十二篇,取名《孙卿新书》。东汉班固《汉书·艺文志》著录《孙卿子》三十二篇。唐代元和年间,自号弘农人的登仕郎、守大理评事杨倞,开历史先河,为荀书作注,且重新调整篇目,将内容相近者合组编排,改十卷三十二篇为二十卷,定名《荀子》。此即今本《荀子》之始。至北宋时,《荀子》一书开始有国子监刻本。有清以来注家蜂起,惟王先谦集前人校刊、注释之成果,撰为《荀子集解》一本,于今最为通行。

通观今本《荀子》全书,既有《天论》、《解蔽》、《正名》、《性恶》等篇可以表明纯粹是荀子思想的精华之作;也有《儒效》、《议兵》、《强国》等篇径称“荀卿子”属以第三人称记录的篇章;《大略》、《宥坐》、《子道》、《法行》、《哀公》、《尧问》等篇则带有拼组痕迹的作品;另外,《荀子·礼论》又与《礼记·三年问》和《大戴礼记·礼三本》,《荀子·乐论》又与《礼记·乐记》和《礼记·乡饮酒》,《荀子·劝学》又与《大戴礼记·劝学》,其内容文字相同相似,两类篇章孰先孰后,后人有所争议。相传大、小《戴记》所载篇目,为孔门弟子及其再传、三传弟子所记,但后人除了戴姓叔侄的编纂,不见原始文本,而荀子早在戴德、戴圣及其老师后苍百年之前已著有《劝学》、《礼论》、《乐论》诸篇,是最早的历史文献了。荀子即令根据孔子弟子所记而写作,也是再创作。《荀子》与大、小《戴记》有雷同,也是后者取自前者。司马迁史笔记荀子著书事,当属可信。荀子以学者著书,主于自作,独立完成,虽有几篇似为荀门弟子所记、杂录、传记成文,但也是以荀子自述为基础的合作篇章,学生仅付笔记功夫而已。从总体上看,《荀子》全书之质朴简约、说理透辟、结构谨严的特点,渗透在每一篇章,其前后思想连贯,风格基本一致,可谓“学者之文”的风貌浑然一体。胡适先生著《中国哲学史大纲》,以“为后人杂凑成”评判之,当非的论。

二、荀子的主要思想

荀子的思想学术繁富,涉及哲学、政治、经济、军事、伦理、法律、教育、文化、科技、历史、文艺、逻辑等各个领域,其思虑精湛、视野开阔、识力卓越、见解独特,为先秦诸子所不及。荀子用心良苦,营造出严整的理论架构,来承载他那博大精深的思想学术。这一理论体系具有严密的科学性。荀子提出“天人之分”命题,为自己的理论大厦奠定了深厚的唯物主义哲学基础,这是荀学的本体论或曰世界观部分,一般称之为荀子唯物主义自

然观。荀子又以其唯物主义自然观为基础,进而考察人的认识能力及其发展过程和规律,构成了以“解蔽”为中心的唯物主义认识论和方法论。有了唯物主义世界观,又有唯物主义认识论、方法论,荀子哲学即成为完整的理论形态。接着,荀子由论形而上之道转入论形而下之器,运用他的哲学世界观和认识论、方法论来考察天地人三才之道,着重研究了人之道,人的本质和人类社会,得出了人“最为天下贵”(《王制》)、“人之性恶,其善者伪也”(《性恶》)的论断。这是荀子之学的核心思想。从“化性起伪”出发,即可演绎出礼义修身的为学之道、隆礼重法的君子之道(或曰治国理政之道)、统一天下的王霸之道等基本理论。《荀子》全书各方面的论述,诸如论为学、论修身、论荣辱、论人才、论王制王霸、论富国富民、论用兵之道、论为君之道、论为臣之道、论强国之道、论隆礼重法、论人治法治、论天道、论人性、论法后王、论礼乐、论正名、论解蔽等等,全都包括在其基本理论之中而各得其宜。这里所提及的,只是其中最重要的部分。

(一)荀子的天人观:“明于天人之分”是荀子哲学思想的基础

荀子天人学说的出发点是强调“天人之分”。对于天人关系这个古老命题,儒道两家学派创始人有截然相反的看法。老子主张“无为而无不为”,孔子虽然基本上主张有意志的天,提出“知天命”、“畏天命”、“遵天命”,但他同时亦注重“人为”,以道家重天道、儒家重人道相区别。道家认为“无为而尊者,天道也。有为而累者,人道也”(《庄子·在宥》),故而应将“以心捐道”、“以人助天”(《庄子·大宗师》)的仁义礼智全部废弃,改成效法天道自然,实行无为而治。如是,天道、人道两者各行其道,或者人道服从天道,天道支配人道,人只能消极无为。“道之将行也与,命也;道之将废也与,命也。”此“命”指天命或天意。因为君子以“知命”为己任,“不知命,无以为君子也”。(《论语·尧曰》)于是就有了竭尽主观努力的“知其不可而为之”(《论语·宪问》)的使命感,只管追求道德理想,可以不计成败功利。子贡曾感叹:“夫子之文章,可得而闻也,夫子言性与道,不可得而闻也。”(《论语·公冶长》)这说明,孔子因“畏天命”解决不了现实问题而陷入了二元论的困惑。孟子从有意志的天转化为道德的天,他将天赋予的善性仁、义、礼、智用于“知天”而达到“天人合一”,而人仍依赖于天,人之“有为”仅限于道德的完善、精神的诉求,如此岂可以“尽人事”?孟子以性、以德、以诚合于天,惟“万物皆备于我”(《孟子·尽心上》)至上,追求天人浑然无差别境界,这种神秘主义的政治哲学,于拯救乱世不切实用。荀子看出,儒道

前辈回答“天人之际”，毛病出在他们下功夫于认识自然、驾驭自然，而在认识社会、驾驭社会方面却显得无能为力。要将“有为”的人道与“无为而无不为”的天道结合起来，这是个重大的难题，它摆在了荀子面前。

荀子的天人观集中体现在他的名篇《天论》中。和前人在天人关系上着眼于天人相合不同，荀子立足于天人相分。荀子“天人之分”的思想理路，在先秦哲学中是异数，具有独创意义。他运用“明分”方法论研究天地人三才之道，首先把天道、人道分离开来考察，然后再合而协调之。在完成其“天人相分、天人相合”的过程中，始终贯穿着他对儒道前辈所提出的“道”、“有为”、“无为”等范畴，从理论上进行必要的修正和调整。因而，荀子“明于天人之分”的思想，是当时中国学术最崭新的理论，有宏伟的气魄。

“明于天人之分”，其“分”当训职分。“天有其时，地有其财，人有其治，夫是之谓能参”。（本节此下引文未特别注明的皆出自《天论》，不一一加注）形上之天具有本体超越性，称之为道；形下之人具有现实经验性，称之为器。二者应予区分，这正是荀子强调“天人之分”的理论基点。沿着这一致思途径行进，荀子看到了天行有常、天道无为的一面，又发现了人定胜天、人道有为的一面。天至大无外，至微无内，无声无形，无欲无为，创生万物，超越一切；这一本源性的天，是荀子借鉴老子的思想而来的。他把孔孟的“主宰之天”、“道德之天”改造成为“自然之天”，赋予了物质的实在性，消除了天的人格色彩、宗教意味，而定格在唯物主义宇宙观上。所谓“天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；循道而不贰，则天不能祸”，所谓“天有常道矣，地有常数矣，君子有常体矣”。天以自己独立运行的规律出现，自己无意识也不受人的意志干涉，明乎此，人便只能自守职分，既不为“天地之变，阴阳之化”而恐惧，亦“不与天争职”，“故明于天人之分，则可谓至人矣”。

然而，虽然天道归天道，人道归人道，但人毕竟是社会的动物群，不是自然的动物群，人要与天沟通，与天地相参，才能安身立命。人秉敬天、顺天、和天之心，“知其所为，知其所不为”，“制天命而用之”，即可就利避害、免祸致福，这就是德福合一的天人相通。人固然改变不了天道，却可以因“人为”而变易利害、转化祸福。一是靠道德主体的内在精神的完善，二是靠社会全员的同心合一的奋斗，而后者更为重要。荀子厌弃“大天而思

之”，“从天而颂之”，“望时而待之”，“因物而多之”，“思物而物之”，“愿于物之所以生”，这是反对做天的俘虏；他倡导“物畜而制之”，“制天命而用之”，“应时而使之”，“骋能而化之”，“理物而勿失之”，“有物之所以成”，这是勉励人发挥主体能动性和自觉性，进行生产实践、社会实践，利用自然、改造自然、战胜自然。荀子在确认外在的世界客观存在着以及道的普遍性规律这一前提下，来论述他“明于天人之分”的唯物主义哲学思想，并将这一思想的主旨规定为：顺天地之变，尽人事之力，以造福于人类。荀子拿“知其所为，知其所不为”，来消解“错人而思天”的道家“无为”思想中的消极因素，避免了“舍其所以参，而愿其所参”的错误。他又以“制天命而用之”，“君子敬其在己者，而不慕其在天者，是以日进也”，来界定儒家“有为”思想的内涵，使儒家积极入世的理念臻于科学化、规范化、完善化。如此提升儒家“有为”思想，必然抬高“明于天人之分”的理论价值。由“天人相分”突出人的主体生存的理性思维，可以直接引申出性恶论。再由性恶论导入礼义之起源，同时派生出为学修身齐家治国平天下的思想，最后归结于一统天下而为圣人之治。

“明于天人之分，则可谓至人矣”，“惟圣人为不求知天”，“制天命而用之”，寥寥数语，惊世骇俗，力若千钧，使荀子一下子站在了先秦理论的高峰。老庄、墨宋、慎田、邓惠、思孟各家学派偏执一端，“而自以为知道，无知也”。而只有“明于天人之分”，才能称为明至理之人，“知通乎大道，应变而不穷，辨乎万物之情性者也”（《哀公》）。

（二）荀子的人性观：“性恶论”是荀子思想的核心

荀子最为后人所诋訾者，是他提出了性恶论。其实性恶论揭示了人之为人的本质，发现了“自觉的人”，具有重大的理论价值。《荀子》中，除有中国古代思想史上唯一全面系统论述人性论的名篇《性恶》一文外，《劝学》、《修身》、《荣辱》、《非相》、《非十二子》、《儒效》、《王制》、《富国》、《王霸》、《君道》、《天论》、《礼论》、《解蔽》、《正名》等篇也都就人性问题发表了重要意见。荀子从人性恶这一基本观点出发，对人性、人情、人欲所做的阐述，形成他学说的一个核心的思想，为他的社会学、政治学、经济学、军事学、法律学、教育学等提供了理论上的依据，并且丰富和发展了儒家“人学”的思想，使之臻于完善。康有为说：“荀子专言人学，而不言天。”（《万木草堂口说》）章太炎曰：“荀子专主人事，不务超出人格，则但有人趣。”（《国学讲义》）这是对荀子学说根本价值的肯定。

荀子的性恶论是为反驳孟子的性善论而发。文章虽以《性恶》名篇,实则是全面地论证“人的本质”。“人之性恶,其善者伪也”,开篇即揭出“性伪之分”,正是荀子人性观的基础和前提。这里涉及了两个内涵完全不同的概念:“性”和“伪”。那么,何以为“性”、为“伪”?二者之间区别何在?荀子解释说:“凡性者,天之就也,不可学,不可事。礼义者,圣人之所生也,人之所学而能、所事而成者也。不可学、不可事而在人者,谓之性;可学而能、可事而成之在人者,谓之伪:是性、伪之分也。”(《性恶》)可见,“伪”即人为。性、伪都存在于人,成为人的本质的两个方面,一个是“天之就也不可学,不可事”,属先天的自然属性;一个是“人之所学而能、所事而成者也”,属后天修为的社会属性。荀子将性、伪列为探讨人性的对象,前者是感性层面的人性,后者是理性层面的人性,终因理性战胜感性而融入一个统一体,形成人的完整的本质。孟子和荀子的分歧存在于感性层面而非理性层面,二人都承认礼义道德是善不是恶,都承认善是完美的人性,所以在理性层面他们是一致的。荀子不仅肯定“礼义辞让”是人性,也承认“天之就也”的“好利争夺”同样是人性,是人的本性。孟子否定人的自然属性是人性,荀子则肯定人的自然属性是本性,只是认为后天修为所形成的礼义道德是价值准则,是人性而不是本性而已。孟子以人之性善与生俱来,荀子以人之性恶与生俱来。二人都主张对人实行道德教化,可是孟子强调以扩充本然的“良知”之善端为起点,荀子强调以抑制本能的“情欲”之恶端为起点。孟子主张人性本善,并不足以解释春秋战国时期尖锐的社会矛盾和惨烈的兼并斗争,不利于确立尊圣隆礼之教,而且也不可能有效地贯彻礼义之道。荀子立足于现实,明确地肯定人普遍具有恶的自然本性,正是为了唤醒人们的自救意识,同时也力图彰显礼义教化,以鞭策人们在后天的道德践履中改造恶的人性。荀子以“由恶入善”为致思理路,虽则迂回曲折,却可以在正视人普遍必然的自然欲求的基础之上,进而更深刻地揭示人的本质,引领人类认识自我、改造自我的思潮。

概括地说,荀子以“人性本恶”为出发点,运用“性伪之分”的理论分析的方法,全面论证人的本质。他既肯定“性恶”是人的本质,也肯定“人为”是人的本质,而且是更深刻和最理性的本质。下面就是荀子为我们所描述的人的本质性特征。其一,人是社会动物。论力和走,人不如牛马,但牛马为人所役使,这是因为“人能群,彼不能群也”。“人何以能群?曰:分。”“群”,指群居、群分,而群分又是群居的内在原因。人不是一般的动物合

群,是社会合群,它是由三个“明分”组建的人类社会。“贵贱、杀生、予夺”,属贵贱等级原则;“君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟”,属伦理原则;“农、农、士士、工工、商商”,属社会分工原则(以上引自《王制》)。三个原则之中,礼义一以贯之。人类依靠礼义将自己最终从自然界中分化出来,在处理好人与自然、人与人的关系的基础上,结成有序的社会关系而变得力量强大,达到“胜物”的目的。可见,荀子认为群体性、社会性是人的自觉意识最普遍的表现。其二,人是理性动物。禽兽有父子而无父子之亲、有雌雄而无男女之别,而人则有之。人能认识事物、辨明是非,原因何在?“以其有辨也。”(《非相》)而能辨又来自于“心”。“知道”之“心”,称为“形之君”、“天君”、“神明之主”(《解蔽》),是“天之就也”,即天赋的自然之性。但“心”有神奇作用,“心虑而能为之动,谓之伪”。由于“心”的作用,人才会有知、有辨、有义、能群、明分。人的主体能动性,人认识世界和自身、主导自身的活动和行为,都是因为“心”具有能动作用才为之提供基础和前提条件的。因此,荀子重视“心”的理性思维能力,以之为人最深层次的本质特征。其三,人是有主体能动性的动物。人有“性伪之分”,但荀子同时又指出了“性伪合”。人本性虽恶,却可以通过“化性起伪”,由恶入善。人之性、伪,二者兼备,“性者,本始材朴也;伪者,文理隆盛也。无性则伪之无所加,无伪则性不能自美。性伪合,然后成圣人之名,一天下之功于是就也”(《礼论》)。但居于本体和基础地位的自是自然本性,社会属性是对自然本性的改造、优化和超越。人因“化性起伪”而列于天地万物之中,终能独立有为。“伪”包括人的道德实践、生产实践和社会实践等活动方式,人所创造的全部精神产品、物质产品皆由“伪”形成。由于“伪”,野蛮的世界变成了“礼义辞让”(《强国》)、“文理隆盛”(《礼论》)的文明社会;由于“伪”,人可以“一而群”(《富国》)、“制天命”、“裁万物”(《天论》)。简言之,“伪”,即人的主体能动性,使人战胜了自己的自然本性,同时也改造了世界。“性伪合而天下治”(同上),荀子清醒地认识到人的主体能动性有巨大作用,把它当作人最大的本质特征予以揭示。他发现,人以自觉的主体精神站立在世界上,故而发出人“最为天下贵”(《王制》)的惊异和赞美。诚然,无论孟子、荀子,他们都没有把人放在其“社会关系的总和”(《关于费尔巴哈的提纲》)中来考察,因而所谈的仍不过是抽象的人性,看到人性的差异性少,甚至否认人性的阶级本质,这就不可能科学地揭示人的本质。

对人的自然欲求的肯定,在《荀子》全书中绝非偶然和孤立的观念,它

体现了荀子的基本思想。荀子关注的是如何调和礼义与欲利之间的矛盾,使二者达致平衡、协调。第一,荀子反对禁欲,理由是“性伤谓之病”(《正名》)。然而诸子居多者则对人的自然欲求极力贬斥,老子鼓吹清心寡欲,墨子强调过度节欲,宋子认为欲望过多会导致国家衰亡,即如孟子也将养心与养欲对立起来而提倡寡欲,更有陈仲、史鰌者流竟崇尚灭欲而仁。荀子讲述养欲与礼义、养欲与治国、养欲与富民,不但不是必然对立而是相互促进的道理,对诸子的片面认识做了批评。他首先指出,诸子以“去欲”、“寡欲”而“语治”,却因“无以道欲”、“无以节欲”而困于“有欲”、“多欲”。诸子于“道欲”、“节欲”无能,是他们原本不懂得欲望的有无、多寡由人的本性、本能所决定,跟国家的治乱没有必然联系。其实,人的欲求只受心的支配,而心又受道理的支配,所以只要用道理指导心、控制心、支配心,就不必担心欲望的多寡会影响国家的治乱。荀子的结论是:“故欲过之而动不及,心止之也。心之所可中理,则欲虽多,奚伤于治!欲不及而动过之,心使之也。向之所可失理,则欲虽寡,奚止于乱?故治乱在于心之所可,亡于情之所欲。”“今人所欲无多,所恶无寡,岂为夫所欲之不尽也,离得欲之道而取所恶也哉?故可道而从之,奚以损之而乱?不可道而离之,奚以益之而治?故知者论道而已矣,小家珍说之所愿者皆衰矣。”(《正名》)针对老墨宋孟以减损人的自然欲求为宗旨的治国之道,荀子提出了相反的意见,即对人的自然欲求不可欺而拒之,只能“道而从之”。“道”即导也,将人的自然欲求导向有利于国家和个人的健康发展方面,给予最大的满足。第二,荀子反对纵欲,因为养欲而“纵其情”、“危其行”、“攻其心”、“乱其行”,这样的人和盗贼及处以削足之刑的罪犯没有什么不同,他们“为物所役”,终于陷入人性异化扭曲的窘境。第三,荀子主张导情节欲,他的论证是:“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;以为可而导之,知所必出也。故虽为守门,欲不可去,性之具也。虽为天子,欲不可尽。欲虽不可尽,可以近尽也;欲虽不可去,求可节也。所欲虽不可尽,求者犹近尽;欲虽不可去,所欲不得虑者,欲节求也。道者,进则近尽,退则节求,天下莫之若也。”(同上)人的自然欲求是“天之就也”、“性之质也”、“情之应也”,不可阻挡、避免不了,唯一可做的是正视它,尽量满足它。荀子对人的自然欲求,一点儿也不回避,既在认识论上承认它的客观性、必然性,又在价值判断上肯定它的合理性、正当性。这就为他论证“导情节欲”找到了有利的基点,或者说是前提。荀子机敏地发现,人的

自然欲求除了具有“情之所必不免也”的本质外,还存在“以为可而导之”的普遍规律,治国理政者对人的自然欲求终于可以找到“近尽”、“节求”之道,尽量给予满足。这个办法饱含人本主义精神,也不乏辩证思维。人的欲望有无限增大的特质,而现实的物质条件总是有限的,二者发生矛盾不可避免。荀子指出,首先要发展生产,树立最大化满足人需求的观念,让人不斗不争同归于和,即“故儒术诚行,则天下大而富,使而功,撞钟击鼓而和”(《富国》)。再就是着眼于用礼义端正人心,让人的自然欲求趋于理性化。人心既可“中理”,又会“失理”;人心之欲望或“不及”于物,或“过之”于物。当物充裕之时,即可“进则近尽”,谓之足欲;当物欠缺之时,又行“退则节求”,谓之不乱。两种情况下,人心之欲望皆可“中理”而不“失理”,足欲而“不过、不及”。总之,在创造丰富的物质基础的前提下,实行“以道制欲”(《乐论》)、“以公义胜私欲”(《修身》),合理地满足人的最大化的欲求,不仅不会引起社会混乱,反而会促进社会繁荣和人性朝向理性发展。这里,荀子以“养欲”为前提、为首要,以“制欲”为从属、为其次,其思理了然分明。

荀子的性恶论无疑是封建君主专制的理论工具,但用现代理论的观点重新审视,我们会发现,它肯定人的本性欲求的正当性、合理性,同时就蕴涵着人类的自我保护意识。同样是从人性本恶这一点出发,西方近现代学者霍布斯、孟德斯鸠、施特劳斯等人,为政治学、社会学、经济学、法律学等学科提出了新的理论观点。尊重人的自然本性,保护个人利益,实行权利优先的原则,推动个人利益最大化实现的市场经济等理论,无不以人性本恶为基础。恩格斯也充分肯定“性恶论”在历史发展过程中的进步作用,说:“自从阶级对立产生以来,正是人的恶劣的情欲——贪婪和权势欲成了历史发展的杠杆,关于这方面,例如封建制度和资产阶级的历史,就是一个独一无二的持续不断的证明。”(《费尔巴哈和德国古典哲学的终结》)西方启蒙主义思想家和马克思主义创始人对性恶论的态度可以证明荀子关于人性恶的本质具有普遍性、共同性这一思想,比孟子的性善论更有合理性和可取之处,更有利于从逻辑上解释人的阶级性和等级差异,最终导向对大同理念的确认。人的自然欲求会逐渐膨胀而导致社会罪恶,但人同时又具有由恶入善的人为转化能力,而为自己创设礼义法度,来约束、调节、引导自己的思想行为归于理性,确保人的生命存在及社会得到稳定、和谐、持续发展。由人性初恶到人性终善,并非简单变易,而是本质性的转

化,是对自然本性的改造、提升,而完善于礼义教化、制度法正。所以,荀子的初衷是论人性的矫揉至善,如果人的自然欲求是必然的和合理的,那么仁义道德、法律规范更是须臾不可缺少的。

(三)荀子的礼治思想:礼论是荀子政治伦理的总纲

“礼义”与“性恶”这两个相对应的范畴,皆由“明于天人之分”而产生,是荀子学说中“性、伪统一论”联结的两个对等的核心概念,而“礼义”则是最具标志性的范畴。康有为说荀子“惟言礼最精”(《万木草堂口说》),梁启超说礼义“盖荀子政论全部出发点”(《先秦政治思想史》)。荀子继承孔子的礼学思想,又吸收法家等各学派关于礼的理论,创建了独具特色的礼义之论。礼义作为总纲,统摄着荀子对构成社会的经济基础、上层建筑意识形态所持的基本立场、基本思想。荀子认为,社会、政治、经济、法律、军事、文化、教育等领域,礼义无所不在,无所不统,既是国家的政治制度和政治原则,也是人们一切思想行为的规范和准则。荀子的政治思想、伦理思想、法律思想、教育思想等等,乃至其整个思想体系,最终都以礼义为归宿而牢固地支撑起来。

孔子对夏商周三代传承下来的礼仪灌注“仁”的内容,以挽救“礼崩乐坏”的颓势。春秋时期,天下大乱,“尊尊”、“亲亲”的等级名分渐至淆乱。楚庄王问鼎周天子,孔子以“克己复礼,仁也”为原则,评论说:“信善哉!楚灵王若能如是,岂其辱于乾谿?”(《左传·昭公十年》)鲁国大夫季孙氏在庭院中演八佾舞而僭越天子之礼,孔子谴责说:“是可忍也,孰不可忍也?”(《论语·八佾》)依周礼之制,臣见君先在堂下行拜而后升堂拜,但如今臣弃“拜下”而“拜乎上,泰也”,如此违反君臣体统,孔子很生气,他决心坚守君臣大礼:“虽违众,吾从下。”(《论语·子罕》)孔子把“君君,臣臣,父父,子子”视为西周礼制的根本原则,可是他眼见统治者臣弑君、子弑父、弟弑兄的事件屡屡发生,因而痛心疾首,当齐景公问政时,他便强调这个根本原则比什么都重要。(《论语·颜渊》)孔子认为礼乐离开了仁的精神,玉、帛、钟鼓这些礼仪形式便失去存在价值。他说:“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”(《论语·八佾》)仁的精神实质是指向恢复西周之礼,推行有差等的爱,而并非“普遍的人类之爱”,所以说:“君子而不仁者有矣夫,未有小人而仁者也。”(《论语·宪问》)仁人只为君子而不为小人所有,因此“己所不欲,勿施于人”(《论语·颜渊》)和“己欲立而立人,己欲达而达人”(《论语·雍也》)这两条道德戒律,也都是对君子而言的,所欲、所立、所达,必须以

君臣父子之“尊尊”、“亲亲”为中心,来调整人与人之间的关系,使礼保持仁的精神而不变质、不越分。当然,孔子的仁同时饱含普泛的人道主义意识,他倡导“爱众而亲仁”(《论语·学而》)的博爱思想。孔子认为:“为政以德,譬如北辰,居其所而众星共之。”(《论语·为政》)他主张,“节用而爱人,使民以时”(《论语·学而》);“道之以德,齐之以礼”(《论语·为政》)。他反对屠杀奴隶以殉葬,连“作俑”殉葬也予痛斥:“始作俑者,其无后乎!”(《孟子·梁惠王上》)“为俑者不仁。”(《礼记·檀弓下》)孔子讲“仁”,强调在实施差等爱的同时,不能忘记同情、爱护普通人民。然而,孔子以仁释礼,注重的是人的内心修养,把仁当作为人处世标准来调和阶级矛盾,促进社会和谐,用道德治国平天下。孟子继承孔子的“礼治”思想,又把它发展为“仁政”。可是“仁政”的实行,有赖于人人皆有之的“不忍人之心”(《孟子·公孙丑上》),只要人们向内心发掘,扩充其仁、义、礼、智四“善端”,即可成“王道”而保民取天下。人先验地具有的性善成为孟子“仁政”“王道”的基础,被赋予了形而上的性质。

荀子鉴于奴隶主领主经济解体,迅速向以土地私有制为主要形式的地主经济转化的社会现实,不得已而修正孔子的“礼治”、孟子的“仁政”思想。尽管荀子以周、孔之礼这一基础话语为思考的依据,他所主张的仍然是尊君、亲亲、孝悌这些用以维护宗法制度、等级制度的伦理规范,但他所处的时代和孔子大不相同,和孟子也有很明显的区别。荀子试图让正在崩坏的礼乐制度转而为新兴地主阶级服务,就对礼做出新的解释,赋予新的内容,使之由道德规范变为社会的礼法纲纪,发挥礼义之“一制度”、“隆君权”的作用。

荀子对礼的解释采取大视野、大境界。孔孟拿礼义区分人与禽兽,要求人们把行礼义当成主体的自觉追求,表现为意志的自由,即所谓道德自律。荀子认为,孔孟限于伦理道德范畴诠释礼义,没有触及礼义的本质。荀子以养欲、明分释礼,使儒家礼论的内涵更加丰富,对人对社会的发展也更有价值。荀子看到了礼的精髓。

荀子从人的自然本性出发来谈礼的起源。面临人的欲无限和物有限的矛盾,圣人“制礼义以分之”(《王制》),使欲、物“两者相持而长”,“人一之于礼义,则两得之矣”(《礼论》),人和社会就能得到和谐发展。礼义因欲而起,为生存而设,因而生存是第一位的,礼义只须顺人心和为生民之属所用。“礼者,养也”,“养人之欲,给人之求”(同上),这就是礼义的本质所