



B222.05
122

rujia wenhua yu
zhongguo gudai wenxue

儒家文化与中国 古代文学

李生龙 著



岳麓
学术
文丛

rujia wenhua yu zhongguo gudai wenxue

儒家文化与中国古代文学

李生龙 著



岳麓書社

图书在版编目(CIP)数据

儒家文化与中国古代文学/李生龙著. —长沙:岳麓书社,
2009

ISBN 978 - 7 - 80761 - 224 - 7

I. 儒... II. 李... III. 儒家—传统文化—关系—
古典文学—研究—中国 IV. B222.05 I206.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 073419 号

儒家文化与中国古代文学

作 者:李生龙

责任编辑:管巧灵

责任校对:舒 舍

封面设计:胡 颖

岳麓书社出版发行

地址:湖南省长沙市爱民路 47 号

电话:0731—8885616(邮购)

邮编:410006

网址:www.yueluhistory.com

2009 年 7 月第 1 版第 1 次印刷

开本:850 × 1168 1/32

印张:18

字数:447 千字

ISBN 978 - 7 - 80761 - 224 - 7/G · 703

定价:36.00 元

承印:长沙瑞和印务有限公司

如有印装质量问题,请与本社印务部联系

电话:0731—8884129

前 言

我曾经花过二十多年时间探究道家文化，出版过《无为论》、《道家及其对文学的影响》、《隐士与中国古代文学》等专著，发表过多篇论文，还出版过长篇历史文化小说《道家演义》，算是个人研习道家文化的一个小结。在未读大学之前，我背诵过《论》、《孟》，大学时读过《左传》、《大学》、《中庸》等，研究生时较系统地学习过《周易》、《尚书》、《诗经》、《荀子》等先秦儒家原典及汉以后的若干重要著作，留校教中国古代文学课程，一直为本科生、硕士研究生开设“儒道思想研究”，给博士研究生开设“中国经学史”，又担任过本省孔子学会的秘书长、副会长等职，参与组织过若干次国际国内的儒学研讨会，聆听过不少名家的高论，并出版过《新译传习录》、《华夏文明之祖——孔子》，发表过论文若干。因此之故，我一直想比较系统地就儒家文化与中国古代文学之关系谈点看法。然而，现当代海内外研究儒家文化的成果之丰硕，实在令人叹为观止；对儒家文化与中国古代文学关系之研究，虽然还没有人像我这样不自量力地将两者加以通观与梳理，但分阶段、分流派、分作家探讨的著作与论文也允称汗牛充栋。有关学术界在这两方面所取

得的众多成果，我在本书第一编第三章中有挂一漏万的罗列，这里就不再复述了。由于有这么多成果在前，以致我在做这个题目的时候，动辄触到他人的脚跟，许多重大问题也只能点到为止。好在刘勰有言：“及其品列成文，有同乎旧谈者，非雷同也，势自不可异也；有异乎前论者，非苟异也，理自不可同也。同之与异，不屑古今，擘肌分理，唯务折衷。按譬文雅之场，环络藻绘之府，亦几乎备矣。”^① 我努力想讲出点新东西，但也不刻意标新；与人同者，其势自不可异。对儒家文化本身、儒家文化与文学之关系的具体意见，本书已有较详论列，这里只拈出主要议题略加陈说。

一、儒家之基本精神

对儒家文化的基本精神，不同学者有不同理解，例如现代新儒家就对儒学的基本精神有过很多精当的阐释。陈炎先生写过一本书，叫《多维视野中的儒家文化》^②，试图从文化人类学、谱牒学、生态学、两性文化、符号学、比较文化、系统论、文化冲突、结构主义、历史唯物主义等十个角度来反观儒家文化。我认为不论从哪个角度看，孔子所创之仁学、礼学及人生哲学都是贯穿整个中国儒学史之经脉。而仁学、礼学及人生哲学之所起，从社会心理学角度看，则与当时类意识之觉醒关系密切。因而此文主要从类意识的角度谈一点理解。

① 《文志雕龙·序志》。

② 陈炎《多维视野中的儒家文化》，山东教育出版社，2006年。

(一) 先秦类意识之演进

类意识是一个社会心理学概念。最早比较系统地谈类意识的是美国社会学家弗兰克林·亨利·吉丁斯^①。我的理解是：所谓类意识，是指把人类当作一个与自然相对待的总类、整体来看待，关注这一总类、这一整体的本质特性、生存现状、利益需求、未来命运，并提出相应原则、理念与对策的社会思想意识。从思想史的角度说，类意识是有高低层次，有演进过程的，先秦

① 类意识 (the consciousness of kind)，是美国社会学家弗兰克林·亨利·吉丁斯 (1855—1931) 提出的一个概念，吉丁斯认为，“类意识”实质就是集体意识，一切社会舆论、文化传统、社会价值和社会制度都是以类意识为基础而确立的。人类具有极大的集群特性，在物种进化的一定阶段上，它的聚合程度和空间位置的拓展首先是由外部环境的作用决定。在人类与外部环境的相互作用中形成的群居生活，使社会具备了最初的轮廓。“聚合”是社会人口形成的物理机制，“交往”是社会人口的心理机制，这两种机制的形成导致社会内部相互作用的发生。社会相互作用的实质就是冲突。冲突有原始性和继发性之分，原始性冲突主要表现为征服，而继发性冲突主要表现为竞争。所谓征服，只是发生在能量上处于不平等的实体单位之间，这些实体单位彼此将对方认作是不同种类的；相反，竞争则发生于那些已处于社会性联系的个体之间，竞争的基础就是类意识，类意识的具备说明“交往”已得以确立。“交往”会反作用于交往的个体，并规定这些个体的本质，使之适合于社会生活。对社会构成来说，精神活动的交往是比自然环境和物理机制的作用更为重要的影响。交往对社会的影响是不均等的，因而导致社会分化乃至阶级的出现。就精神影响而言，交往的首要结果是导致个体精神的发展，其次又导致社会精神的发展，社会意识是在社会精神的基础上产生的。当个体处于一个群体之中时，会逐渐丧失自己的情感，而受集体情感的支配和控制。社会精神是个人精神的总和，它直接体现着个人精神；但社会意识却在本质上不同于个人精神，它作为凌驾于个人精神之上的独立力量出现。社会意识是类意识的最高表现。参考陈建远、施志伟编著之《现代西方社会学》第二编第五章，江西人民出版社 1988 年出版。本人认为“类意识”确实是存在的，其发生机制值得进一步探究，故借用这一概念来讨论儒家仁学、礼学之社会心理机制。

类意识之演进可以粗略分为如下几个阶段：

第一个阶段，人类对自身同自然关系之认识含混不清，对自然、对神灵具有极大之依赖性。这样的时代，自然是原始蒙昧时代。

第二个阶段，先民的智力发展到一定水平后，便逐渐把自身同自然界、同神灵区分开来。揆之我国古史，《国语·楚语下》载颛顼命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使天与人、神与人各有所属，大概就是将人同自然界、同神灵区分开来的例证。此后相当长的时期内人们仍非常迷信神灵，漠视人的整体价值。夏商时代，统治者认为自己乃天命所归，注定要成为统治者，而对被统治者任意宰杀。从殷商大量杀人以殉、杀人以祀的事实看，那时的统治者根本不把人当人看。总之是这时先民尚未从野蛮中完全摆脱出来。

第三个阶段，比较关注人本身的价值，但仍然非常关注此族群与彼族群、此阶层与彼阶层之区分。西周初年，周族中的哲人从夏商两代覆亡的惨痛教训中发现了“民”的重要，从而注意统治原则的改变和统治方式的改善，提出了“皇天无亲，惟德是辅”、“敬天保民”等观念，形成了粗具系统的民本思想，为人本理念的形成奠定了基础。但一直到春秋时代，人们仍非常关注族群与族群之间的区分。《左传》僖公十年载狐突云“臣闻之：神不歆非类，民不祀非族”，僖公三十一年载宁武子云“鬼神非其族类，不歆其祀”，都可证明到春秋中叶人们尚非常看重族群之间的界域，把他族群归为“非类”。

第四个阶段是有人认识到所谓“人”作为一个整体存在，同动物是有区别的，它有着自身的本质特征与生存法则。于是有人主张打破族群与族群、阶层与阶层、个体与个体之间的此疆彼界，要求关注“人类”这一总族群的整体生存状况、利益需求、

未来命运，并提出相应的原则、理念与对策。由此而进一步认识到自然作为人的生存环境，同人有着血缘关系，应加以善待；个体作为群体的一分子，应对群体负起责任，承担道义，通过为群体担当来实现、提升自我价值。

春秋时代虽然仍有统治者大量杀人以殉、杀人以祀的野蛮行径存在，然而随着诸侯间竞争的加剧，民的重要性更加凸现出来，争夺民心日益成为竞争各方着力的重点。这时便有哲人出来谴责人殉，反对用人祭祀，提出“民者，神之主也，是以圣王先成民而后致力于神”^①，“国将兴，听于民；将亡，听于神。神，聪明正直而一者也，依人而行”^②。春秋中叶出现了“人道”这一概念。《国语·鲁语上》载鲁文公时展禽有“犯人道二”之语，但含义尚比较模糊。《左传》昭公十八年子产有“天道远，人道迩”之语，把天道与人道相对待，可以看作类意识觉醒的显证。《老子》中有明确的天道、地道、人道之分，《老子》二十七章说“是以圣人常善救人，而无弃人；常善救物，而无弃物”，说明到春秋末年不仅人道观念已非常清晰，而且已表现出一种悲悯众生的人道主义情怀，其类意识已达到很高的层次。孔子的类意识就是在这样的背景下产生、形成的。到战国时代的思想大解放，类意识便发展到很高的水平了。

这几个阶段的类意识虽有逻辑演进，却绝非直线向前。思想史的发展本身常常呈现着这样的状貌：新的进步的思想虽已产生，却通常停留在少数哲人讨论的阶段，而落后的观念、野蛮的行径却依然在现实生活中盛行不衰。当然，落后观念最终会被进步思想所改造，野蛮行径最终会被文明行为所取代，这才是历史

① 《左传》桓公六年。

② 《左传》庄公三十二年。

辩证法的严肃性之所在。到今天，随着全球化、一体化进程的加快，类意识必然会有更丰富更深邃的内容。

（二）儒家仁学所隐含的类意识

从类意识角度说，儒家的仁学包括三个层次：第一个层次是将人同动物区分开来，通过肯定人的价值高于动物来张扬人的价值；第二个层次是强调人性相近或相同，并以此为处理人与人之间关系的哲学基础，要求人们互相尊重、互相关爱、互相救援，互相提升，共同进入“大同”之世；第三个层次是由爱人进而爱物，主张民胞物与，天人合一，把同自己有着血缘关系的自然纳入终极关爱之中，以实现人与自然的和谐相处。

儒家仁学创始于孔子。孔子即认为人与动物有着不同的价值，人的价值高于动物。《论语·乡党》载厩焚，孔子问伤人乎不问马，就隐含着这样的意思。用今天生态伦理的眼光来审察，孔子的看法也许并不完全合适。但孔子强调人的特殊价值，却隐含着人作为高等动物应该具有超越自身生物属性的理念。由此引申开去，人与人之间更不能同类相残。《孟子·梁惠王上》载孔子痛斥以象征性的人俑为殉，诅咒这样做的人将断子绝孙，即隐含着孔子最基本的人本主义和人道主义理念。

孔子还认为，人与人之间虽然存在着道德品性、政治地位和财富占有诸方面的不平等，然而彼此之间存在共性，差别是由后天制度、环境、习染等造成的。这就是所谓“性相近，习相远”^①。这样就自然而然推导出一个理念：既然大家都是同类，就有着相近的心理情感基础，在人性面前是难分彼此的。虽然孔

^① 《论语·阳货》。

子还只讲人性相近，承认有生而知之者，但他并不认为自己是生而知之者，而是靠好学才达到高境界。人性的相近为人类相互沟通、相互理解、相互体谅、相互施爱提供了前提。孔子的“仁”以“爱人”^①为基本含义，以“己欲立而立人，己欲达而达人”、“己所不欲，勿施于人”^②为为仁之方，就是如此。后来人们用通俗方式来表达这一理念，叫做“将心比心”。“将心比心”以个体自我的情感体验、心理感受、阅历经验和理性考量为前提来决定人对人的方式甚至从政原则，是非常富于人情味的，所以被当作一种普适理念加以接受。

这种建立在类意识之上的仁学延伸到政治，就是要“选贤与能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养”，即打破人与人之间的此疆彼界，让全社会各个不同年龄层次、不同才能层次、不同婚姻健康状况的人都能得到安顿与关照，实现“天下为公”^③。“大同”是孔子类意识的最高境界之一，也是儒家的最高社会理想。

孟子在孔子类意识的基础上进一步指出人之所以不同于动物，是因为人有道德教育，而动物没有。所谓“人之有道也，饱食暖衣，逸居而无教，则近于禽兽”^④，就是把有无道德教育作为人与动物的区别标志。

人的道德是从哪里来的呢？孟子的回答是：“君子所性，仁义礼智根于心。”^⑤“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗

① 《论语·颜渊》。

② 《论语·雍也》、《卫灵公》。

③ 《礼记·礼运》。

④ 《孟子·滕文公上》。

⑤ 《孟子·尽心上》。

思耳矣。”^①所谓“仁义礼智根于心”，是说仁义礼智这四种道德分别源于四种先天固有、不学而能的情感和能力——孟子称之为“四端”，即恻隐之心、羞恶之心、辞让之心和是非之心。恻隐之心是对同类遭逢不幸时所产生的同情怜悯心理；羞恶之心的“羞”是对自我之恶（丑恶）的抱愧，“恶”（厌恶）则是对他人之恶（丑恶）的反感；辞让之心是对自我的谦抑和对他人的礼让；是非之心是对孰是孰非的本能判断。孟子认为一个人如果缺失了这四种情感与能力，就不能称之为“人”，所以他说：“无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。”^②在孟子看来，“四端”是人之所以为人的底线，谁越过了这一底线，谁就是禽兽。

同孔子相比，孟子有很大进步：孔子只说人性相近，他则说人性相同。这虽然只有一字之差，却意味着孔子尚承认人性可能存在先天差别，孟子则认为不存在先天差别。孟子认为人性人人相同，善性人人都有，不存在凡圣愚智之别，“圣人与我同类者”^③，只要肯自我修养，“人皆可以为尧舜”^④。显而易见，孟子的人性论比孔子更能体现人性面前人人平等的理念。孟子把“四端”设为人与非人的底线，在孔子的基础上进一步明确了人的优越感、尊严感、正义感、责任感和义务感，比孔子更能彰显人的价值。孟子也承认人的先天之善可以因后天习染而丢失，但他却坚持说只要人们肯把丢失的善性找回来，就仍旧可以返回人的族类。一个人如果真的完全丢失了自己的善性，那就只能称他为禽兽了。

①③《孟子·告子上》。

②《孟子·公孙丑上》。

④《孟子·告子下》。

在孟子的“四端”当中，同情心居于首位。孟子认为，一个人同情心的产生是无条件的。孩子落井，人们去救援，既不是为了结交孩子的父母，不是为了邀名图报，也不是因为孩子的呼救声令人生厌，而是因为在同情心驱使之下，任何人都都会把孩子救上来。

英国哲学家亚当·斯密曾有过一个“同感”的说法，认为人类的同情心源于人类具有为他人设身处地着想的能力：“由于我们对别人的感受没有直接经验，所以除了设身处地的想象外，我们无法知道别人的感受。当我们的兄弟在受拷问时，只要我们自己自由自在，我们的感觉就不会告诉我们他所受到的痛苦。它们决不、也决不可能超越我们自身所能感受的范围，只有借助想象，我们才能形成有关我们兄弟感觉的概念。这种想象力也不能以另外的方式帮助我们做到这一点，它只能告诉我们，如果身临其境的话，我们将会有什么感觉。通过想象，我们设身处地地想到自己忍受着所有同样的痛苦，我们似乎进入了他的躯体，在一定程度上同他像是一个人，因而形成关于他的感觉的某些想法，甚至体会到一些虽然程度较轻，但完全不同的感受。”^① 亚当·斯密的这种说法有助于我们理解儒家仁学的心理基础和心理动因。孟子说：“禹思天下有溺者，由（犹）己溺之也；稷思天下有饥者，由（犹）己饥之也，是以如是其急也。”^② 也是说禹、稷能设身处地为人民着想。

不过，孟子并非一般地论同情，而是把同情心引入政治，希望强者同情弱者，富者同情贫者，有权势者同情无权势者，要求

① 亚当·斯密著，蒋自强、钦北愚、朱钟棣、沈凯璋等译，胡企林校《道德情操论》第一卷《论行为的合宜性》，商务印书馆，2003年，第5~6页。

② 《孟子·离娄下》。

统治者同情人民，与民同忧乐、同好恶，对民发政施仁，救民于水深火热之中。他还认为只要能“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”，就能做到“天下可运于掌”^①。孟子把类意识作为为政之本，把同情心当作改善民生的心理基础，在当时兼并激烈的背景下被看成“迂远而阔于事情”的幻想，但后世儒家却真诚地信奉它，把它作为本学派的基本政治理想加以宣扬、践履。在汉以后封建专制愈演愈烈的时代，仁政对专制的酷毒有缓解、抵消作用，是人民的希望之所在，也符合统治者自身长治久安的要求，所以儒家能受到从下层到上层的普遍欢迎。但其幻想性确实是存在的。后世儒者大多对政治体制、法治等方面的思考、探讨不足，导致其思想体系中民本主义有余而民主主义不足，是值得我们注意的。

孔子对人与自然关系的探讨是很不充分的。他认为人的价值高于禽兽，似乎意味着人类独尊而禽兽不重要。但是到了战国时代，随着人们类意识的进一步提高，人们对禽兽的看法似乎有了变化。例如深受老子影响的庄子就主张人与禽兽同居共处。庄子说：“夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉！”^② 显而易见，庄子并不认为人优于禽兽。他看重的是人与禽兽和睦相处。相传为孔子所作之《易传》与子思所作之《中庸》也提出人应当“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序”、“能尽人之性，则能尽物之性”等主张，把天地万物视为一个生命体系，要求人类重视自己的生存环境，只能参天地之化育而不能破坏同自己有着血肉联系的自然。在这样的大背景

① 《孟子·梁惠王下》。

② 《庄子·马蹄》。

下，孟子从仁心出发，也提出要“亲亲而仁民，仁民而爱物”^①，即由爱人而及于禽兽。这些思想汇聚起来，使中国古代的类意识达到了一个新的高度。

宋明理学家大大地拓展了孔孟“仁”的内涵，主张“仁者浑然与物同体”^②、“仁者以天地万物为一体”^③、宣扬“民吾同胞，物吾与也”^④，熔庄子、《易传》、《大学》、《中庸》和孟子等于一炉，既包含着对人与自然关系的深刻理解，也包含着通过人与自然的合一来重塑、提升个体人格的意图。这一点，王阳明说得尤其清楚：

大人者，以天地万物为一体者也，其视天下犹一家，中国犹一人焉。若夫间形骸而分尔我者，小人矣。大人之能以天地万物为一体也，非意之也，其心之仁本若是，其与天地万物而为一也。岂惟大人，虽小人之心亦莫不然，彼顾自小之耳。是故见孺子之入井，而必有怵惕惻隐之心焉，是其仁之与孺子而为一体也；孺子犹同类者也，见鸟兽之哀鸣觝觫，而必有不忍之心焉，是其仁之与鸟兽而为一体也；鸟兽犹有知觉者也，见草木之摧折而必有悯恤之心焉，是其仁之与草木而为一体也；草木犹有生意者也，见瓦石之毁坏而必有顾惜之心焉，是其仁之与瓦石而为一体也；是其一体之仁也，虽小人之心亦必有之。是乃根于天命之性，而自然灵昭

① 《孟子·尽心上》。

② 《河南程氏遗书》卷二上《二先生语二上》，《二程集》，中华书局，1981年，第16～17页。

③ 《河南程氏遗书》卷二上《二先生语二上》，《二程集》第15页。

④ 张载《正蒙·乾称篇第十七》，中华书局，1985年，第62页。

不昧者也，是故谓之“明德”。^①

从人与自然分离、与草木禽兽划界到人与自然合一、与草木禽兽亲密无间、与万物和谐共处，这是类意识的否定之否定过程，也是儒家类意识的最高境界之一。

（三）儒家礼学中所隐含的类意识

孔子把“大同”作为人类社会的终极理想，但他所处的时代却是家天下时代。这一时代的特征是权力世袭，分配不均，等级森严，诸侯林立。对这些，孔子不仅不主张加以铲除，反而主张高度集权，维护等级制度。这同孔子的类意识是不是互相矛盾呢？我认为是不矛盾的。从类意识角度说，人类发生了分化既然已成事实，难以改变，那就只能顺着这一事实来采取对策，防止因分争而导致整个类群生存状态的进一步恶化。这就是孔子理性主义的意义之所在。

在类群关系的处理方面，孔子主张采用礼治的方式。礼制起源于上古，本来就隐含着亲睦宗族、凝聚类群的作用，经过夏商周三代的长期积淀和不断体制化，到西周便形成为比较完备的礼乐制度。细细考察起来，孔子的礼学包括三个层次的内涵：其一是礼制。礼制的本质是一种君主集权制度和社会等级制度，所谓君君臣臣父父子子者即是。其二是礼仪。吉、凶、军、宾、嘉等是其基本内容。它们与礼制是配套的，体现的是礼制的基本精神，但也有其相对独立性。其三是心理行为。这是一个非常复杂的问题，它包括人们对礼的精神的理解与认同，也包括人们对礼

^① 《大学问》，吴光、钱明、董平、姚延福编校之《王阳明全集》卷二十六《续编一》，上海古籍出版社，2006年第5次印刷本，第967～973页。

之规范的服从与践履。这一层次的礼往往表现为一种道德行为规范。前两个层次是客观的，后一个层次则包含较大的主观性。

就礼制而言，君主掌握着绝对的权力对天下发号施令，其他社会成员的权力、财产、待遇等则严格按等级、名分来决定，不容僭越。平心而论，这样的分配模式虽然不合理，却因其具有强制性，能把大大小小的统治者定位在等级名分的大大小的网格之中，从而有效地限制他们的欲求、争夺和扩张，并可以把下层百姓的社会负担限定在一定范围之内，给他们留下一线生机。这叫做不公平之下的公平，不合理之下的合理。孔子希望恢复礼乐制度，是对类群现实生存状况进行理性思考后所作出的权宜之策。《礼记·礼运》载孔子见大同无望，便转而寄希望于通过强化礼制来实现小康，是符合孔子本心的。

礼仪是可以根据经济条件来决定丰约繁简的，孔子主张礼仪从俭从简，算是一种改良。他探讨最多、最深入的是心理行为方面。在他看来，礼与仁不仅不矛盾，仁还是礼的心理动因。只要有仁心，礼就是符合人性的。相反，“人而不仁，如礼何”^①。依此类推，孝养父母是礼制的规定，但如果只是物质生活方面的奉养，而不是出于心灵深处对父母的敬爱，就同狗马一类动物没有什么区别^②。为父母守三年之丧，也是为了报答父母对自己多年的哺育之恩。总之，改良礼制的最佳方案就是提倡道德，一切以人情为标准。为此他认为，只要为政以德，就可以博得百姓的拥护；只要克己复礼，就可以使天下归仁。作为等级制度，礼制本身是冷酷无情的，但由类意识引申出来的种种道德，却不乏温情善举。孔子不去触及礼制的核心部分和敏感部分，而是力图把他

① 《论语·八佾》。

② 《论语·为政》。

所宣扬的人本主义、人道主义、民本主义和集体主义输入礼制当中，尽量把礼制人性化、道德化、人情化。礼制的不平等还可以通过道德义务来调适。君君臣臣父父子子固然意味着上下等级的绝对性，但君臣父子之间各有各的义务，各有各的行为规范，各有各的道德诉求，彼此间德性水平的高下是相对的、道德义务是对等的。人们应当追求德性之成而不应坐享礼制之福。这样自然冲淡了礼制的冷酷与森严，而使礼制蒙上一层道德人性的色彩，从而能起到调谐族群的作用。所谓“礼之用，和为贵”^①，就是这个意思。

对孔子的理性，荀子有非常深刻的理解。众所周知，荀子主张人性恶，但他的性恶论也是讲人人都性恶，不存在君子小人之别：“材性知能，君子小人一也。好荣恶辱，好利恶害，是君子小人之所同也，若其所以求之之道则异矣。”“凡人之性者，尧、舜之与桀、跖，其性一也；君子之与小人，其性一也。”^②在贬低人性中仍坚持了人性面前人人平等的原则。这说明他也有着非常鲜明的类意识。从类意识出发，他认为人类力不若牛，跑不如马，却能使牛马为我所用，就是因为人类能结成群体，而牛马不能。那么人类又为何能结成群体呢？就是因为人类能采取合宜的方式来分配社会财富，使这个群体始终团结如一而不会发生争夺。“故人生不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则离，离则弱，弱则不能胜物”。所以“君者，善群也。群道当则万物皆得其宜，六畜皆得其长，群生皆得其命”^③。像孔子一样，荀子也认为礼制是最合理的群治形式。因为礼制的实质就是限制欲望：

① 《论语·学而》。

② 《荀子·荣辱》。

③ 《荀子·王制》。