

# 荀子

荀子（289 BC-238 BC），名况，字卿，赵人。荀子之学，以文化为中心，强调文化之价值，却苦于文化之起源，最终被迫将其归因于圣人，衍生出尊君之说，遂逐坠入权威主义。此说后为法家所继承，故李斯、韩非皆荀门子弟。秦遵循法家之学说，巩固自身之统治，建一强力秩序，遂有秦燹之祸。及汉兴，诸子之精义不传，新学说无法突然降生，中国思想遂陷入混乱。此一历史演进，其伏笔埋于荀子之学。

然考荀子及法家之学，自有其历史必然性，不可仅就其导致子学之终结而非之。周人建礼法，其本来目的是构建一强有力的中央政府，加强中央对地方的控制，遂生出“大一统”的理念。所谓“大一统”，即“天下”应当统一，诸侯混战为一不正常之乱象。此为诸子之共识。此处需强调，古籍所言“天下”，实指“世界”，尽管古人所知仅限于中国。换言之，所谓“大一统”，即世界之统一。对大一统之渴求在春秋战国时期不断增长，于战国末年达到顶峰。此种历史条件下，权威主义自然有其市场。由此观之，荀子之崇君及韩非对建立绝对君权的追求，皆反映了对大一统之渴求，为先秦历史发展之必然。

## 1 性恶

性恶为荀子理论中最为人熟知者，俗论多谓其与孟子性善论针锋相对。但荀孟所言之“性”，其含义本不相同。孟子所言之“性”，为人之本质，系人之定义性属性。有此“性”即为人，无此“性”即不为人。此“性”为价值根源，是德性之种子。荀子所言之性，则是人“生而有”者。就范围论，人生而有者包含人之本质，亦包含动物性本能。由此则性恶之说无难矣。《荀子·性恶》载：

人之性恶，其善者伪也。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。

此谓人性为恶，故有导致混乱冲突之倾向。

## 2 文化之重要性

人性本恶。顺从人性只会导致混乱，社会便无从谈起。然而，荀子谓人之生活必须依赖于一定形式的社会组织。《荀子·王制》云：

23 力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以  
24 能行？曰：义。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物。

25 此谓人本身是一弱小的生物，但因群居而强大，故能使自然为己所用。此外，人需要在社会组织中互  
26 相帮助、支持彼此来提高生活水平。《荀子·富国》云：

27 故百技所成，所以养一人也。而人不能兼技，人不能兼官，离居不相待则穷。

28 此谓个人之能力有限，若不互相合作，难免于穷。

29 总之，为了生存与生活，需要社会组织。然而人皆有欲，故求其所喜，远其所恶。考自然界，人之所  
30 喜者寡，人之所恶者多。此种现实条件下，由于人性本恶，共同生活之人必然为满足自身之欲望而无所不  
31 用其极，则争斗冲突在所难免，社会组织亦无法构建。为解决此种状况，文化应运而生。人受文化熏陶，  
32 故能克服其性之恶，不汲汲于欲望之满足，社会组织遂可形成。

33 至此，文化仅为组织社会之工具。文化之所以重要，是因为社会组织之重要。然荀子并不止步于此，  
34 而是从宇宙论的角度，再次强调文化的重要性。荀子谓天、地、人为构成宇宙的三种力量，各有其分工。  
35 天地之作用系自然界之运行；而人的作用便是利用自然创造文化，此为与自然运行同等重要之事。故天、  
36 地、人三者在宇宙中同等重要，无高下之分。由此，荀子肯定人之地位，强调文化之价值。此为古代思想  
37 所罕有之主张。盖古代科学技术落后，人面对不可解释之自然现象，往往持畏惧态度，进而将其神秘化，  
38 遂生各种迷信；亦或由此否定人之意识和活动，谓人于自然界不可能有所成就，遂生消极之态度。荀子从  
39 宇宙论的角度言文化之价值，表现出对人的高度自信，其气魄胸襟不可谓不宏大。

### 40 3 文化之内容

41 荀子谓文化为人生活所需，且亦是人在宇宙中的地位之凭据。则荀子所言之“文化”，其内容究竟为何？  
42 答曰：礼。荀子屡屡强调礼之重要性。《荀子·劝学》云：

43 故书者，政事之纪也；诗者，中声之所止也；礼者，法之大分，类之纲纪也。故学至于礼而止矣，夫  
44 是之谓道德之极。

45 《荀子·礼论》载：

46 礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求。求而无度量分界，则不能不争；争则乱，乱  
47 则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求，使欲必不穷于物，物必不屈于欲。两者  
48 相持而长，是礼之所起也。

49 此处言“礼”，取制度义。谓人有欲望，遂生争执。礼法既立，人皆服从于某一制度，乱即平矣。

50 总之，荀子所谓之人类文化，尤重社会制度。有此一制度，则人之欲望可依照制度得到限制，争斗冲  
51 突可免，而社会组织生焉，人之生存以及生活之改善成为可能，人在宇宙中的尊贵地位亦得确立。

52 然而，礼亦可指仪式。荀子所言之礼，亦包括仪式、礼仪。盖儒者所言之仪式，往往不出周礼之范围。  
53 产生于周初的仪式，不可避免地受原始信仰的影响，带有迷信和神话色彩。儒家对这种迷信往往持否定态  
54 度。孔子虽重视礼法，却不语怪力乱神，反对鬼神信仰。又将礼仪从原始信仰中剥离，将其归于仁义。更

55 兼将祭祀祖先解释为因祖先之功业于今日之生活有所贡献，故需通过此类仪式向祖先酬恩。此类学说便暗  
56 含对迷信的否定。荀子则进一步明确赋予这些仪式新的含义，将其中的迷信色彩诠释为情意之体现。以古  
57 代颇为普遍的祭祀为例。从智性上可知，人死不能复生，灵魂永生亦不可知，故祭祀死者本是自我欺骗，  
58 并无意义。但人尚有情感之需求。人之情感希望死者可以复生，或者以灵魂的形式永生，故祭祀死者是表  
59 达对死者的尊敬和思念，是情感之宣泄。在祭祀仪式中，人是在欺骗自我，且知道这是自我欺骗。由此，  
60 祭祀仪式即由迷信转变为情感之宣泄。荀子对其它仪式，亦持此种态度，如为求降雨而祈祷，为做重大决  
61 定而占卜，皆是表示重视；而不是认为祈祷可导致降雨，或者占卜可预知未来。

62 如此，荀子将祭祀、求雨、占卜等充满宗教色彩的仪式解释为诗意而否定其中的宗教色彩。盖宗教与  
63 诗意皆为想象，皆为人类情感之宣泄，为生命情意之体现。僧侣在想象之时，并不知道他正在想象，遂将  
64 想象等同于现实，而生种种迷乱与荒谬。而诗人在想象之时，明确知道他正在想象，故不会混淆想象与现  
65 实。诗人之想象，仅仅作为了审美之对象，不能取代人之积极进取。荀子对周礼的诠释，实际上是以诗意取  
66 代宗教，以美学取代宗教。

## 67 4 文化之实践

68 文化终究是限制人之欲望，与性之恶相悖。由此则引出一实践性问题，即人如何能够按照文化之要求  
69 限定自身之行为。换言之，人如何能够循礼？如何将文化付诸实践？此一功夫，荀子概括为一“学”字，即人  
70 需受文化之熏陶改造，方能限制其性之恶，而成就其善。故荀子强调教化和改造历程。《荀子·性恶》谓：  
71 令人之性恶，必将待师法然后正，得礼义然后治。

72 人既待为学而后善，则人自身必有学习之能力。荀子将此能力称为“心”。《荀子·解蔽》云：

73 心者，形之君也，而神明之主也，出令而无所受令。自禁也，自使也，自夺也，自取也，自行也，自  
74 止也。故口可劫而使墨云，形可劫而使诳中，心不可劫而使易意，是之则受，非之则辞。

75 此强调“心”之主宰性。可据此而言，“心”为人之自觉主宰性，为人之本质，与孟子所论之“性”意义相同。  
76 然而，孟子之“性”为善之源头，为万理之源。荀子之“心”，只能观照于理，而非理之源头。《荀子·解  
77 蔽》载：

78 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  
79 动乎下，清明乱于上，则不可以得大形之正也。心亦如是矣。故导之以理，养之以清，物莫之倾，则足以  
80 定是非决嫌疑矣。

81 此处以水喻心。水可照见万物，而万物皆在水外；一如“心”之观理，而理在“心”外，故可以理导“心”。  
82 荀子进一步强调，人人皆有学习文化之能力。《荀子·性恶》云：

83 凡禹之所以为禹者，以其为仁义法正也。然则仁义法正有可知可能之理。然而涂之人也，皆有可以知  
84 仁义法正之质，皆有可以能仁义法正之具，然则其可以为禹明矣。

85 至此，荀子强调人需通过学习文化改造其性之恶，而后方可为善；且此学习文化之能力为人之本质。

86 此外，荀子理论中尚有涉及逻辑学和知识论者。依荀子，此类理论有助人为学之功效。此处所谓的

87 “学”，指学习文化，尤其是学习礼，学习社会制度和各种仪式，而非思辨之学。故在荀子理论中，逻辑学  
88 和知识论仅有助学之用，属文化实践之工具，为学说之附属。尽管如此，荀子论此类问题，颇有独到之处。  
89 兹于此论之。

90 先论荀子之逻辑学，自“名”开始。《荀子·正名》谓：

91 名无固宜，约之以命，约定俗成谓之宜，异于约则谓之不宜。名无固实，约之以命实，约定俗成，谓  
92 之实名。

93 此谓一切名皆系约定而来。对一类事物，命之以一名，则此名之意义即定。这一命名过程本身只是将  
94 一符号与一类事物对应，二者之关系完全系人为约定。名实之对应关系既定，沿用成俗，故此名有固定意  
95 义，不可违背。

96 故“名”本质系人为约定的与事物对应之符号。荀子更进一步，论名之范围。《荀子·正名》云：

97 故万物虽众，有时而欲无举之，故谓之物；物也者，大共名也。推而共之，共则有共，至于无共然后  
98 止。有时而欲偏举之，故谓之鸟兽。

99 此处“共”与“别”指普遍和特殊，“大”则就名之范围而言。所谓“大共名”，即一切事物皆有的“物”之名，为  
100 包括一切事物的最普遍之概念，故谓“共”与“大”。“大别名”则指除“大共名”外范围较广之概念。例如“鸟兽”  
101 之名，非“大共名”，故言其“别”；然其所包括之事物不可谓不多，故言其“大”。

102 荀子如此论名后，即对各种诡辩进行反驳。依荀子，诡辩之错误可分为三类。第一类诡辩是以名乱名。  
103 此类诡辩系混淆各概念之范围，澄清所涉及概念之定义条件即可破之。例如，“杀盗非杀人”，谓“盗”与“人”  
104 不同，故杀盗算不得杀人。然所谓“盗”，为“有劫夺行为之人”，故“盗”为包含于“人”之概念。由此，杀盗为杀  
105 有劫夺行为之人，亦是杀人。第二类诡辩是以实乱名。此类诡辩就事物差异之相对性而生诡异之论，就所  
106 涉及的认知条件观察事物即可破之。盖荀子强调事物差异之客观性和人对客观差异的认知能力。例如，“山  
107 与渊平”，谓山之高与渊之低皆相对某一标准而言；若采用不同标准，则山可低，渊可高，二者相平矣。然  
108 以视力认知山与渊，则山高渊低，明矣。第三类诡辩是以名乱实。此类诡辩混淆各概念之关系，对其作一  
109 澄清即可破之。例如，“白马非马”，“白马”和“马”为两个不同概念，故不相等，即为相离。对此只需澄清两  
110 概念除相等或相离外，亦可相交、相包含，则此类诡辩破矣。

111 再论荀子之知识理论。荀子之立论尚嫌简陋，但其经验主义立场甚明。荀子谓人依靠感觉产生对事物  
112 之印象，经人之自觉心进行归纳整理，作出解释，遂有知识。

## 113 5 文化之根源

114 至此，荀子之理论以文化为核心。荀子谓人性为恶。而人之所以能作价值判断，可言事物之正当与否  
115 而不是仅仅顺从人性、言其是否有利，系文化之功效。如此，人之价值观源于文化，而文化必有一起源。  
116 则文化之根源为何？换言之，荀子哲学之价值根源最终究竟落于何处？此为荀子的文化哲学得立之根本问  
117 题，不可不作回答。荀子对此重大问题，纠结颇苦，最终亦无一合理解答，可谓荀子哲学之一大败笔。

118 首先，荀子不以形躯之利为价值根源。荀子论性恶时，已言逐利为恶。《荀子·荣辱》又明确贬利崇

119 义：

120 先义而后利者荣，先利而后义者辱。

121 《荀子·不苟》论小人，又云：

122 言无常信，行无常贞，唯利所在，无所不倾，若是则可谓小人矣。

123 可见，荀子不以求形躯之利为价值。

124 其次，荀子不以人之自觉为价值根源。荀子谓自觉心只有观照于理、学习文化之能力，自身并不包含

125 理，非价值根源。此点前文已述。

126 此外，荀子又坚持所有人之性皆相同。《荀子·性恶》云：

127 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。

128 因此，不应当有某些能力超群之人取创造文化。至此，价值根源必不在人自身。

129 荀子亦不以“天”为价值根源。《荀子·天论》云：

130 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？

131 又谓：

132 强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；修道而不贰，则天不能祸。

133 由此观之，荀子不以自然事物之运行为价值根源，遂有“制天”之说；且反对将人事归因于“天”，不立

134 一宗教式的超越性主宰，故有“天”不能“贫”“病”“祸”之说。总之，荀子不以自然之“天”或人格化之“天”为价

135 值根源。

136 价值根源不落于形躯之利，此为诸子共识，不足为奇。倘落于人之自觉心，则为孔孟一脉；倘落于自

137 然之“天”，则为老庄一脉；倘落于人格化之“天”，则为原始信仰及墨学一脉。然而这些主张全部为荀子所否

138 定，则就理论而言，价值根源已无归宿矣。

139 然而价值根源之归宿问题，为荀子哲学中不可不作答之根本性问题。故荀子强行将价值根源归于“圣

140 人”，谓圣人可违背人性之恶，作价值判断，遂创立文化。《荀子·性恶》云：

141 凡礼义者，是生于圣人之伪，非故生于人之性也。

142 又谓：

143 圣人积思虑，习伪故，以生礼义而起法度。然则礼义法度者，是生于圣人之伪，非故生于人之性也。

144 总之，圣人创立了文化。则圣人从何而来？《荀子·性恶》又云：

145 故圣人者，人之所积而致矣。

146 荀子言“圣人”，真真糊涂账也。前述，所有人之性彼此相同，皆为恶，断非价值根源。如此则自然不

147 能有可作价值判断并创立文化之圣人。又谓人经努力可成为圣人。然而人只有学习已有文化成就之能力，

148 无价值判断能力，自然不能成为创立文化之圣人。此真为荀子哲学之败笔。

## 149 6 走向权威主义

150 尽管有着诸多困难，荀子还是将价值根源归于人类中的某些特殊个体，即圣人。这种带有英雄主义色  
151 彩的论断最终将荀子引向权威主义。盖圣人创造制度，若无权力，则制度只是空中楼阁。毕竟，制度之运  
152 行必须依赖于一权力。故荀子文中“君”与“师”并举。《荀子·礼论》云：

153 礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。

154 此谓君师为礼之本。《礼论》又云：

155 先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求，使欲必不穷于物，物必不屈于欲。两者相  
156 持而长，是礼之所起也。

157 此处直言先王制礼义。由此，执掌权力之君王与创制文化之圣人逐渐重合，荀子之价值根源过度至  
158 “君”，遂走向权威主义。

159 君为价值根源。《荀子·君道》云：

160 君者，民之原也。原清则流清，原浊则流浊。

161 又谓：

162 请问为国？曰：闻修身，未尝闻为国也。君者仪也，民者景也，仪正而景正。君者盘也，民者水也，  
163 盘圆而水圆。君者盂也，盂方而水方。君射则臣决。楚庄王好细腰，故朝有饿人。故曰：闻修身，未尝闻  
164 为国也。

165 此处直言君为最高规范，权威主义色彩甚明。

166 荀子重君，遂有对建立君权之讨论。《荀子·君道》谓：

167 故天子不视而见，不听而聪，不虑而知，不动而功，块然独坐，而天下从之如一体，如四肢之从心。  
168 夫是之谓大形。

169 又谓：

170 故人主无便嬖左右足信者，谓之暗；无卿相辅佐足任使者，谓之独；所使于四邻诸侯者非其人，谓之  
171 孤；孤独而晦，谓之危。国虽若存，古之人曰亡矣。

172 此类论述已大类法家之言，故李斯、韩非皆出荀门，不足为奇。

173 但荀子终究不是法家，仍然坚持传统儒家之德治。前引《荀子·君道》中君民盘水之喻，尤言君之修  
174 身，强调君王德性对国家之化成作用，可知荀子思想终究与法家尚隔一层。