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。

**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。

**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：

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。

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相帮助、支持彼此来提高生活水平。《荀子·富国》云：

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。

此谓个人之能力有限，若不互相合作，难免于穷。

总之，人为生活，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，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。

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，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。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、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，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。荀子从宇宙论的角度言文化之价值，表现出对人之能力的高度自信，其气魄胸襟不可谓不宏大。

**文化之内容**

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？答曰：礼。荀子屡屡强调礼之重要性，《荀子·劝学》云：

故书者，政事之纪也；诗者，中声之所止也；礼者，法之大兮，类之纲纪也。故学至乎礼而止矣，夫是之谓道德之极。

《荀子·礼论》载：

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。两者相持而长，是礼之所起也。

此出之“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。

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。

然而，礼还有仪式义。荀子所言之礼，亦包括仪式、礼仪。儒者所言之仪式，往往不出周礼之范围。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。此类学说便暗含对迷信的否定。荀子则明确赋予周礼新的含义，将其中的迷信色彩诠释为情意之体现。以古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，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，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。

**文化之实践**

还有一件事，文化终究是限制人之欲望，固与性之恶相悖。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，即人需受文化之熏陶改造，方能限制其性之恶，而成就其善。总之，荀子强调教化和改造历程，故《荀子·性恶》谓：

令人之性恶，必将待师法然后正，得礼义然后治。

人既待为学而后善，则人自身必有学习之能力。荀子将人之自觉称为“心”，《荀子·解蔽》云：

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，自止也。故口可劫而使墨云，形可劫而使诎申，心不可劫而使易意，是之则受，非之则辞。

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。

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·解蔽》载：

故人心譬如盘水，正错而勿动，则湛浊在下，而清明在上，则足以见鬒眉而察理矣。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。故导之以理，养之以清，物莫之倾，则足以定是非决嫌疑矣。

此以水喻心。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”。荀子进一步强调，人人皆有学习文化之能力。《荀子·性恶》云：

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。

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。

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“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。兹于此论之。

先论荀子之逻辑学，自“名”开始。《荀子·正名》谓：

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，谓之实名。

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，故此名有固定意义，不可违背。

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：

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，至于无共然后止。有时而欲偏举之，故谓之鸟兽。

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”之名，固非“大共名”，故言其“别”；然其所包括之事物不可谓不多，故言其“大”。

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。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”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。对此只需澄清两概念除相等或相离外，亦可相交、相包含，则此类诡辩破矣。

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之印象，经人之自觉心进行归纳整理，作出解释，遂有知识。

**文化之根源**

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。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。

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》又明确贬利崇义：

先义而后利者荣，先利而后义者辱。

《荀子·不苟》论小人，又云：

言无常信，行无常贞，唯利所在，无所不倾，若是则可谓小人矣。

可见，荀子不以求形躯之利为价值根源。

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，自身并不包含理，非价值根源。此点前文已述。

此外，荀子又咬定所有人之性皆相同。《荀子·性恶》云：

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。

因此，不应当有某些能力超群之人取创造文化。

总而言之，价值根源必不在人自身。

再次，荀子不以“天”为价值根源。《荀子·天论》云：

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？

又谓：

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。

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”为价值根源。

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定，则就理论而言，价值根源已无归宿矣。

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：

凡礼义者，是生于圣人之伪，非故生于人之性也。

又谓：

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。

总之，圣人创立了文化。则圣人从何而来？《荀子·性恶》又云：

故圣人者，人之所积而致矣。

荀子所言之“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。如此则自然不能有可作价值判断并创立文化之圣人，毕竟圣人也是人。又谓人经努力可成为圣人；而人只有学习已有文化成就之能力，其自觉心无价值判断能力，自然不能成为创立文化之圣人。此真为荀子哲学之败笔。

**走向权威主义**

尽管有着诸多理论上的困难，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，制度之运行必须依赖于一权力。故荀子文中“君”与“师”并举。《荀子·礼论》云：

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。

此谓君师为礼之本。《礼论》又云：

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。两者相持而长，是礼之所起也。

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“君”，遂走向权威主义。

君为价值根源。《荀子·君道》云：

君者，民之原也。原清则流清，原浊则流浊。

又谓：

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，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，未尝闻为国也。

此直断君为最高规范，权威主义色彩甚明。

荀子重君，遂有对建立君权之讨论。《荀子·君道》谓：

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。夫是之谓大形。

又谓：

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，谓之孤；孤独而晻，谓之危。国虽若存，古之人曰亡矣。

此类论述已大类法家之言，故李斯、韩非皆出荀门，不足为奇。

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。