

第十三章

儒家的现实主义派：荀子

先秦儒家三个最大的人物是孔子，孟子，荀子。荀子的生卒年代不详，可能是在公元前298—前238年之间。

荀子名况，又号荀卿，赵国（今河北省、山西省南部）人。《史记》的《孟子、荀卿列传》说他五十岁来到齐国，当时齐国稷下是很大的学术中心，他可能是稷下最后一位大思想家。《荀子》一书有三十二篇，其中很多是内容详细而逻辑严密的论文，可能是荀子亲笔所写的。

儒家之中，荀子思想，是孟子思想的对立面。有人说孟子代表儒家的左翼，荀子代表儒家的右翼。这个说法，尽管很有道理，但是概括得过分简单化了。孟子有左也有右：左就左在强调个人自由；右就右在重视超道德的价值，因而接近宗教。荀子有右也有左：右就右在强调社会控制；左就左在发挥了自然主义，因而直接反对任何宗教观念。

人的地位

荀子最著名的是他的性恶学说。这与孟子的性善学说直接相反。表面上看，似乎荀子低估了人，可是实际上恰好相反。荀子的哲学可以说是教养的哲学。他的总论点是，凡是善的、有价值的东西都是人努力的产物。价值来自文化，文化是人的创造。正是在这一点上，人在宇宙中与天、地有同等的重要性。正如荀子所说：“天有其时。地有其财，人尽其治，夫是谓之能参。”（《荀子·天论》）

孟子说：“尽其心者，知其性也，知其性、则知天矣。”（《孟子·尽心上》）可见在孟子看来，圣人要成为圣人，必须“知天”，但是荀子则相反，认为：“唯圣人为不求知天”。（《天论》）

荀子认为，宇宙的三种势力：天、地、人，各有自己特殊的职责。“列星随旋，日月递照，四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其所和以生”（同上），这是天、地的职责。但是人的职责是，利用天地提供的东西，以创造自己的文化。荀子说：“大天而思之，孰与物畜而制之！”（同上）又说：“故错（措）人而思天，则失万物之情。”（同上）照荀子的说法，如果忽视人所能做的一切，就会忘记人的职责，如果敢于“思天”，就会冒充天履行天的职责。这就是“舍其所以参，而愿其所参，则惑矣。”（同上）

人性的学说

人性也必须加以教养，因为照荀子所说，凡是没有经过教养的东西不会是善的。荀子的论点是：“人之性，恶；其善者，伪也。”（《荀子·性恶》）伪，就是人为。照他看来，“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。”（《荀子·礼论》）

荀子的人性论虽然与孟子的刚好相反，可是他也同意：人人能够成为圣人。孟子说：人皆可以为尧舜。荀子也承认：“涂之人可以为禹。”（《荀子·性恶》）这种一致，使得有些人认为这两位儒家并无不同。事实上不然，尽管这一点表面上相同，本质上大不相同。

照孟子所说，仁、义、礼、智的“四端”是天生的，只要充分发展这四端，人就成为圣人。但是照荀子所说，人不仅生来毫无善端，相反地倒是具有实际的恶端。在《性恶》篇中，荀子企图证明，人生来就有求利求乐的欲望。但是他也肯定，除了恶端，人同时还有智能，可以使人向善。用他自己的话说：“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。”（《性恶》）可见，孟子说人皆可以为尧舜，是因为人本来是善的；荀子论证涂之人可以为禹，是因为人本

来是智的。

道德的起源

这就引起一个问题：既然如此，人在道德方面如何能善？因为，每个人如果生来就是恶的，那么，道德又起源于什么呢？为了回答这个问题，荀子提出了两个方面的论证。

第一个方面，荀子指出，人们不可能没有某种社会组织而生活。这是因为，人们要生活得好些，有必要合作互助。荀子说：“百技所成，所以养一人也。而能不能兼技，人不能兼官，离居不相待则穷：“（《荀子·富国》）还因为，人们需要联合起来，才能制服其他动物。人“力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。……一则多力，多力则强，强则胜物。”（《荀子·王制》）

由于这两种原因，人们一定要有社会组织。为了有社会组织、人们需要行为的规则。这就是“礼”。儒家一般都重视礼，荀子则特别强调礼。讲到礼的起源，荀子说：“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，使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。”（《荀子·礼论》）

荀子还说：“欲恶同物，欲多而物寡，寡则必争矣。”（《荀子·富国》）荀子在此指出的，正是人类的根本烦恼之一。如果人们所欲与所恶不是同一物，比方说，有人喜欢征服人，有人也就喜欢被人征服，那么这两种人之间当然没有麻烦，可以十分和谐地一起生活。或是人人所欲之物极其充足，像可以自由呼吸的空气一样、当然也不会有麻烦。又或者人们可以孤立生活，各不相干，问题也会简单得多。可是世界并不是如此理想。人们必须一起生活、为了在一起生活而无争，各人在满足自己的欲望方面必须接受一定的限制。礼的功能就是确定这种限制。有礼，才有道德。遵礼而行就是道德，违礼而行就是不道德。

这是荀子所作的一个方面的论证，以解释道德上的善的起源。这种论证完全是功利主义的，与墨子的论证很相似。

荀子还提出了另一方面的论证。他说：“人之所以为人者，非特以其二足而无毛也，以其有辨也。夫禽兽有父子而无父子之亲，有牝牡而无男女之别。故人道莫不有辨，辨莫大于分，分莫大于礼。”（《荀子·非相》）

这里荀子指出了何为自然何为人为的区别，也就是庄子所作的天与人的区别。禽兽有父子，有牝牡，这是自然。至于父子之亲，男女之别，则不是自然，而是社会关系，是人为和文化的产物。它不是自然的产物，而是精神的创造。人应当有社会关系和礼，因为只有它们才使人异于禽兽。从这个方面的论证看来，人要有道德，并不是因为人无法避开它，而是因为人应当具备它。这方面的论证又与孟子的论证更其相似。

在儒家学说中，礼是一个内容丰富的综合概念。它指礼节、礼仪，又指社会行为准则。但是在上述论证中，它还有第三种意义。在这种意义上，礼的功能就是调节。人要满足欲望，有礼予以调节。但是在礼节、礼仪的意义上。礼有另一种功能，就是使人文雅。在这种意义上，礼使人的情感雅化，净化。对于后者的解释。荀子也作出了重大的贡献。

礼、乐的学说

儒家以为，丧礼和祭礼（特别是祭祖宗）在礼中最为重要。丧礼、祭礼当时普遍流行，不免含有不少的迷信和神话。为了加以整顿。儒家对它们作出新的解释，注入新的观念，见于《荀子》和《礼记》之中。

儒家经典中，有两部是专讲礼的。一部是《仪礼》，是当时所行的各种典礼程序实录。另一部是《礼记》，是儒家对这些典礼所作的解释。我相信，《礼记》各篇大多数是荀子门人写的。

人心有两方面：理智的，情感的。亲爱的人死了，理智上也知道死人就是死了，没有理由相信灵魂不灭。如果只按照理智的指示行动，也许就没有丧礼的需要。但是人心

的情感方面，使人在亲人死了的时候，还希望死人能复活，希望有个灵魂会继续存在于另外一个世界。若按照这种幻想行事，就会以迷信为真实，否认理智的判断。

所以，知道的，希望的，二者不同。知识是重要的，可是也不能光靠知识生活，还需要情感的满足。在决定对死者的态度时，不能不考虑理智和情感这两个方面。照儒家解释的，丧祭之礼正好做到了这一点。我已经说过，这些礼本来含有不少迷信和神话。但是经过儒家的解释，这些方面都净化了。其中宗教成分都转化为诗。所以它们不再是宗教的了，而单纯是诗的了。

宗教，诗，二者都是人的幻想的表现。二者都是把想象和现实融合起来。所不同者，宗教是把它当作真的来说，而诗是把它当作假的来说。诗所说的不是真事，它自己也知道不是真事。所以它是自己欺骗自己，可是是自觉的自欺。它很不科学，可是并不反对科学。我们从诗中得到情感的满足而并不妨碍理智的进步。

照儒家所说，我们行丧祭之礼的时候，是在欺骗自己，而又不是真正的欺骗。《礼记》记孔子说：“之死而致死之，不仁，而不可为也。之死而致生之，不智，而不可为也。”（《檀弓》上）这就是说，我们对待死者。不可以只按我们所知道的，或者只按我们所希望的，去对待。应当采取中间的方式，既按所知道的，又按所希望的，去对待。这种方式就是，对待死者，要像他还活着那样。

荀子在他的《礼论》中说：“礼者，谨于治生死者也。生，人之始也；死，人之终也。终始俱善，人道毕矣。……夫厚其生而薄其死，是敬其有知而慢其无知也，是好人之道而背叛之心也。……放死之为道也，一而不可得再复也，臣之所以致重其君，子之所致重其亲，于是尽矣。”“丧礼者，以生者饰死者也，大象其生以送其死也。故如死如生，如亡如存，终始一也。……故丧礼者，无它焉，明死生之义，送以哀敬而终周藏也。”

《礼论》中还说：“祭者，志意思慕之情也，忠信爱敬之至矣，礼节文貌之盛矣，苟非圣人，莫之能知也。圣人明知之，士君子安行之，官人以为守，百姓以成俗。其在君子，以为人道也；其在百姓，以为鬼事也。……事死如事生，事亡如事存，状乎无形影，然而成文。”照这样解释，丧礼、祭礼的意义都完全是诗的，而不是宗教的。

除了祭祖先的祭礼，还有其他各种祭礼。荀子用同一个观点对它们作了解释。《天论》有一段说：“雩而雨，何也？曰：无何也，犹不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然后决大事。非以为得求也，以文之也。故君子以为文，而百姓以为神。以为文则吉、以为神则凶也。”

为求雨而祭祷。为作出重大决定而占卜，都不过是要表示我们的忧虑、如此而已。如果以为祭祷当真能够感动诸神，以为占卜当真能够预知未来，那就会产生迷信以及迷信的一切后果。

荀子还作了《乐论》，其中说：“人不能不乐，乐则不能无形，形而不为道，则不能不乱。先王恶其乱也，故制《雅》、《颂》之声以道之。使其声足以乐而不流，使其文足以辨而不思（无此字：ocr），使其曲直、繁省、廉肉、节奏，足以感动人之善心，使夫邪污之气无由得接焉，是先王立乐之方也。”所以在荀子看来，音乐是道德教育的工具。这一直是儒家奉行的音乐观。

逻辑理论

《荀子》中有《正名》篇。这是儒家学说中的一个老题目。“正名”是孔子提出来的，这一点在第四章讲过。孔子说：“君君，臣臣、父父，子子。”（《论语·颜渊》）孟子也说：“无父无君，是禽兽也。”（《孟子·滕文公下》）孔子、孟子只对伦理有兴趣，所以他们应用正名的范围也基本上限于伦理。可是荀子生活在名家繁荣的时代，因此他的正名学说既有伦理的兴趣，更有逻辑的兴趣。

在《正名》篇，荀子首先叙述了他的知识论的理论，它与后期墨家的相似。他写道：“所以知之在人者谓之知，知有所合谓之智。”就是说，人所有的认识能力叫做“知”，认识能力与外物相合者叫做智”，即知识。认识能力有两个部分。一个部分是他所谓的“天官”，例如耳目之官。另一个部分就是心。天官接受印象。心解释印象并予之以意

义。荀子写道：“心有征知。征知，则缘耳而知声可也，缘目而知形可也。……五官簿之而不知，心征之而无说，则人莫不然谓之不知。”（同上）就是说，心将意义赋予印象。它将意义赋予印象，只有在这个时候，才可以凭耳朵知道声音。可以凭眼睛知道形状。五官虽能记录某物而不能辨别它，心试图辨别它若未能说出意义，在这个时候，人们还只好说是没有知识。

关于名的起源和功用，荀子说：“制名以指实，上以明贵贱，下以辨同异。”（同前）就是说，名的起因部分地是伦理的，部分地是逻辑的。

至于名的逻辑功用，荀子说，名是给予事物的，“同则同之，异则异之。……知异实者之异名也。故使异实者莫不异名也，不可乱也，犹使同实者莫不同名也。”（同上）

关于名的逻辑分类，荀子进一步写道：“万物虽众，时而欲遍举之，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。有时而欲遍举之，故谓之鸟兽。鸟兽也者，大别名也。推而别之、别则有别，至于无别然后止。”（同上）荀子这样地区分名为两种：共名，别名。共名是我们推理的综合过程的产物，别名是分析过程的产物。

一切名都是人造的。名若是还在创立过程中，为什么这个实非要用这个名而不用别的名，这并无道理可讲。比方说，这种已经叫做“狗”的动物，如果当初不叫它“狗”，而叫它“猫”，也一样地行。但是，一定的名。一旦经过约定应用于一定的实，那就只能附属于这些实。正如荀子解释的：“名无固宜，约之以命，约定俗成谓之宜”（同上）

荀子还写道：“若有王者起，必将有循于旧名，有作于新名。”（同上）所以创立新名，定其意义，是君主及其政府的职能。荀子说：“故王者之制名，名定而实辨，道行而志通，则慎率民而一焉。故析辞擅作名以乱正名，使名疑惑，人多辨讼，则谓之大奸；其罪犹为符节、度量之罪也。”（同上）

论其他几家的谬误

荀子认为，名家和后期墨家的论证大都是以逻辑的诡辩术为基础，所以是谬误的。他把它们分为三类谬误。

第一类谬误，他叫做“惑于用名以乱名”（同上）。他把墨辩“杀盗非杀人也”归入此类。这是因为，照荀子的看法，是盗就蕴涵是人，因为在外延方面“人”的范畴包含“盗”的范畴。所以，说到“盗”的时候，就意味着说他同时也是“人”。

第二类谬误，他叫做“惑于用实以乱名”（同上）。他把“山渊平”归入此类，这句话是根据惠施的“山与泽平”改写的。实是具体的、个别的；而名是抽象的，一般的。谁若想以个别例外否认一般规律。结果就是用实以乱名。高山上的某一个渊，很可能真地与低地的某一个山一样高。但是不可以从这个例外的情况推论说，一切渊与一切山一样高。

第三类谬误。他叫做“惑于用名以乱实”（同上）。他把墨辩的“牛马非马”归入此类，这跟公孙龙的“白马非马”正是同类的。如果考察“牛马”这个名。它确实与“马”这个名不相等。可是在事实上。有些动物属于“牛马”一类，而作为实，的确是“马”。

于是荀子断言，出现这一切谬误，是由于“今圣王没”（同上）。若有圣王，他就会用政治权威统一人心，引导人们走上生活的正的正道，那就没有争辩的可能和必要了。

荀子在这里反映了他那个动乱的时代精神。那是一个人们渴望政治统一以结束动乱的对代。这样的统一、虽然事实上只是统一中国、可是在这些人看来、就等于是统一天下，

荀子的学生，有两个最著名：李斯，韩非。这二人都在中国历史上有重大影响。李斯后来作了秦始皇帝的丞相，始皇最后于公元前221年以武力统一了中国。这两位君臣一起致力于统一。不仅是政治的统一，也是思想的统一，这个运动的顶点就是公元前213年的焚书坑儒。另一位学生韩非，成为法家的领袖人物，为这次政治的、思想的统一提供了理论的辩护。法家思想将在下一章论述。

