



由精英而大众：荀子与孔孟伦理思想之别及其意义（吾淳）

(2006-11-2 14:09:22)

作者：吾淳

属性。

那么，“人何以能群呢？”荀子回答说：“人何以能群？曰：分。”（《王制》）而所谓“分”在荀子这里就是指分工和分层。前者是职分，后者是等分。荀子说：

强胁弱也，知惧愚也，民下违上，少陵长，不以德为政，如是，则老弱有失养之忧，而壮者有分争之祸矣。事业所恶也，功利所好也，职业无分，如是，则人有树事之患，而有争功之祸矣。男女之合，夫妇之分，婚姻媵内送逆无礼；如是，则人有失合之忧，而有争色之祸矣。故知者为之分也。（《富国》）

君臣上下，贵贱长幼，至于庶人，莫不以是为隆正。然后皆内自省以谨于分，是百王之所同也，而礼法之枢要也。然后农分田而耕，贾分货而贩，百工分事而劝，士大夫分职而听，建国诸侯之君分土而守，三公总方而议，则天子共己而止矣。出若入若，天下莫不平均，莫不治辨，是百王之所同，而礼法之大分也。（《王霸》）

荀子认为，“群”或社会之有可能就在于“分”，在于有职分和等分，其中最重要的在于等分。黑格尔将此称作定在，他说：“个人只有成为定在，成为特定的特殊性，从而把自己完全限制于需要的某一个特殊领域，才能达到他的现实性。”荀子以为，人群有分则序，无分则乱：

人之生，不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则穷矣。故无分者，人之大害也；有分者，天下之本利也。（《富国》）

能不能兼技，人不能兼官；离居不相待则穷，群而无分则争。穷者患也，争者祸也。救患除祸，则莫若明分使群矣。（《富国》）

故先王案为之制礼义以分之，使有贵贱之等，长幼之差，知愚、能不能之分，皆使人载其事而各得其宜，然后使谷禄多少厚薄之称，是夫群居和一之道也。（《荣辱》）

荀子还对等级之“分”给予了本体论的证明：“分均则不偏，势齐则不一，众齐则不使。有天有地而上下有差，明王始立而处国有制。夫两贵之不能相事，两贱之不能相使，是天数也。”（《王制》）

抛开荀子特定的等级关系，“分”这一概念中最关心的问题就是秩序。确切地说，是一种社会秩序。显然，这一问题前人所不曾思考的。孔子与孟子比较多地是涉及家庭伦常问题，也可以视作家庭秩序。此外，孔子也讲过特定的社会秩序问题，但那只是局限于统治集团的狭义的秩序，换言之，是一种政治秩序。而孟子的学说基本没有将社会秩序问题列入其重点思考的范围。而秩序问题实际上就是关系问题，或即社会关系问题。荀子对于社会秩序与关系问题思考的意义就在于：将秩序或关系问题打上社会的印记，换言之，也即上升到一个普遍的高度。从伦理的角度讲，这就更具有广泛性；从哲学的角度讲，这也就更具有抽象性。

可以这样说，对人性问题的社会学证明进一步强化了其作为大众或普遍层面的身份与性质。

四、“伪”或“礼义”：大众伦理的核心内容与基本定位

为改造“性”，也为实现“分”，荀子进而提出了“化性起伪”的理论。“化性起伪”理论既可以视作是荀子人性理论的一个组成部分，是人性由自然而社会思考的必然或逻辑的结果；但“化性起伪”理论同时也是荀子伦理学说的重要组成部分，其高度包含和概括了大众或普遍伦理的基本内容。而无论是“性伪”理论，还是“礼义”理论，荀子都是基于社会伦理而非个人修养。

我们首先来看作为人性理论的“伪”。在这里，“伪”是针对“性”而言。荀子说：

人之性恶，其善者伪也。（《性恶》）

性者，本始材朴也；伪者，文理隆盛也。（《礼论》）

故圣人之所以同于众其不异于众者，性也；所以异而过众者，伪也。（《性恶》）

若夫目好色，耳好声，口好味，心好利，骨体肤理好愉佚，是皆生于人之情性者也；感而自然，不待事而后生之者也。夫感而不能然，必且待事而后然者，谓之生于伪。是性伪之所生，其不同之征也。（《性恶》）

但另一方面，荀子所说的“伪”也就是“礼义”，因而“伪”又是属于伦理学说的。在《性恶》中，荀子明确地阐述了“伪”与“礼义”的关系：

凡礼义者，是生于圣人之伪。

圣人积思虑，习伪故，以生礼义而起法度。

故圣人化性而起伪，伪起而生礼义。

凡所贵尧禹、君子者，能化性，能起伪，伪起而生礼义。

在经历了由“性”而“伪”的过程以后，我们会看到人性已得到了提升，因为其中已包含了教化。按今日的话说，就是源于生活，又高于生活。如下面两段：

今人之性，饥而欲饱，寒而欲暖，劳而欲休，此人之情性也。今人饥，见长而不敢先食者，将有所让也；劳而不敢求息者，将有所代也。夫子之让乎父，弟之让乎兄；子之代乎父，弟之代乎兄；此二行者，皆反于性而悖于情也。然而孝子之道，礼义之文理也。故顺情性则不辞让矣，辞让则悖于情性矣。（《性恶》）

夫好利而欲得者，此人之情性也。假之人有弟兄资财而分者，且顺情性，好利而欲得，若是则兄弟相拂夺矣；且化礼义之文理、若是则让乎国人矣。故顺情性则弟兄争矣，化礼义则让乎国人矣。（《性恶》）

可见，“礼义”也就是“伪”，或与“伪”是同义的，确切地说，“礼义”就是“伪”的核心内容。就这样，通过“伪”这一概念，荀子的人性理论与伦理学说汇合在一起。也即是说，借助“伪”的思想，荀子将其人性理论与伦理学说有机地连缀起来，从而形成一个更为庞大、更为完整的思想体系。正是通过“伪”的概念，通过对“伪”即“礼义”内容的规定，通过“化性起伪”理论或学说的阐述，我们真正了解了荀子伦理学说的落脚之处：将大众的自然的不合伦理的“性”改造成人为的合于伦理的“伪”；我们真正读懂了荀子伦理学说的核心与精髓所在：人类社会的组织或有序化不能离开伦理，换言之，人类社会的组织或有序化唯有通过伦理也即“伪”方才可能。

值得指出的是，荀子在确定将“礼义”作为伦理的核心内容的同时，也明确了这一内容的定位是在于大众或社会规范，这可以从荀子对“礼”的界定上清楚地看出，如：

故绳者，直之至；衡者，平之至；规矩者，方圆之至；礼者，人道之极也。（《礼论》）

程者，物之准也；礼者，节之准也。程以立数，礼以定论。（《致士》）

礼者，人主之所以为群臣寸、尺、寻、丈检式也。（《儒效》）

礼之于正国家也，如权衡之于轻重也，如绳墨之于曲直也。（《大略》）

《礼》者，法之大分，类之纲纪。故学至于《礼》而止矣。夫是之谓道德之极。（《劝学》）

国无礼则不正。礼之所以正国也，譬之犹衡之于轻重也，犹绳墨之于曲直也，犹规矩之于方圆也，既错之而人莫之能诬也。（《王霸》）

一言以蔽之，“礼”就是规范，确切地说，“礼”是建立在社会普遍层面之上的规范。毫无疑问，这样一种“礼”与作为个人德性的“仁”相比较具有更广泛的适用性。应当说，孔子也曾讲礼，但礼在孔子那里主要是指制度，确切地说是周代的政治制度和礼仪制度。这样一种政治制度和礼仪制度虽也含有伦理的内容，但它更“姓”制度而非伦理，且适用范围十分确定或有限，即统治集团。而在荀子这里，礼主要是指与伦理相关的规范，也就是说它主要是“姓”伦理而非制度。或也可以这样说，以制度释礼还是以规范释礼是孔子与荀子思想的一个重要区别。

现在，荀子已经带领我们圆满地回到了他与孔子和孟子的分野之处，即更加强调的是礼义而不是仁义。

五、“化”：实现伦理的教育途径或教育学论证

但“伪”或“礼义”的获得又需要通过一定的途径，这也就是实现伦理的途径问题，应当说这也是伦理思想本身的固有内容。荀子显然已经注意到了，这就是“化”。荀子认为，大众层面伦理的实现首先是与教育密切相关的。换言之，只有通过教育方才使伦理成为可能，善是后天教育的结果。而教育也即化性起伪。如荀子《性恶》中所说：故必将有师法之化、礼义之道，然后出于辞让，合于文理而归于治。

古者圣王以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，是以为之起礼义、制法度，以矫饰人之情性而正之，以扰化人之情性而导之也。使皆出于治，合于道者也。

荀子以对“枸木”的矫治和对“钝金”的磨砺为例来比喻教化的作用。他说：“枸木必将待櫟枲絜然后直者，

以其性不直也。今人之性恶，必将待圣王之治，礼义之化，然后皆出于治、合于善也。”“故枸木必待櫟栝烝矫然后直，钝金必将待砢厉然后利。今人之性恶，必将待师法然后正，得礼义然后治。今人无师法，则偏险而不正；无礼义，则悖乱而不治。”（《性恶》）

值得特别指出的是，荀子十分注重乐教在教育中的地位，《乐论》篇说：

乐者，圣人之所乐也，而可以善民心，其感人深，其移风易俗，故先王导之以礼乐而民和睦。夫民有好恶之情而无喜怒之应，则乱。先王恶其乱也，故修其行，正其乐，而天下顺焉。

荀子认为：“乐”对于教育来说之所以重要，是因为其能够感动人心，能够和睦社会，能够扬善止恶，能够移风易俗，“故人不能不乐”。

以教育作为基础，荀子还非常注重和强调“积”，也即良好民风 and 风尚的养成。“积”的认识最初可能与职业特征或地域习惯有关。如荀子讲：“故积土而为山，积水而为海，旦暮积谓之岁，……涂之人百姓，积善而全尽谓之圣人。彼求之而后得，为之而后成，积之而后高，尽之而后圣；故圣人也者，人之所积也。人积耨耕而为农夫，积斫削而为工匠，积反货而为商贾，积礼义而为君子。工匠之子莫不继事，而都国之民安习其服。居楚而楚，居夏而夏；是非天性也，积靡使然也。”（《儒效》）荀子常用“注错”、“习俗”这样一些概念来注解“积”。如《荣辱》：“可以为尧、禹，可以为桀、跖，可以为工匠，可以为农贾，在注错习俗之所积耳。”“譬之越人安越，楚人安楚，君子安雅，是非知能材性然也，是注错习俗之节异也。”

荀子指出，民风之“积”乃是人为的结果，是教化的结果：

性也者，吾所不能为也，然而可化也；积也者，非吾所有也，然而可为也。（《儒效》）

注错习俗，所以化性也；并一而不二，所以

[\[第 1 页\]](#)

[\[第 2 页\]](#)

[\[第 3 页\]](#)

[\[第 4 页\]](#)

[\[关闭窗口\]](#)