



2 024 7811 2

论荀子的哲学思想

夏甄陶著

上海人民出版社

封面装帧 沈蓉男

论荀子的哲学思想

夏甄陶著

上海人民出版社出版

(上海绍兴路54号)

新华书店上海发行所发行 上海市印刷六厂印刷

开本 787×1092 1/32 印张 8.125 字数 172,000

1979年8月第1版 1979年8月第1次印刷

印数 1—15,000

书号 2074·354 定价 0.77元

目 录

一	荀子哲学思想的历史背景·····	(1)
	(一) 战国时期的社会情况·····	(1)
	(二) 战国时期生产力和自然科学的发展·····	(9)
	(三) 战国时期学术思想领域的“百家争鸣”·····	(14)
二	荀子的生平和他对百家之学的批判与继承 ·····	(25)
	(一) 荀子的生平·····	(25)
	(二) 荀子对百家之学的批判与继承·····	(33)
三	“明于天人之分”的自然观·····	(41)
	(一) 自然的天·····	(42)
	(二) “天有常道”·····	(52)
	(三) “天地之变”不可畏·····	(58)
	(四) “天人之分”和“制天命而用之”·····	(65)
四	“察乎性伪之分”的人性论·····	(73)
	(一) “人之性恶,其善者伪也” ·····	(76)
	(二) “化性起伪”的人性改造论和礼法起源论·····	(91)
五	“明分使群”的社会观 ·····	(101)
	(一) “明分使群”的社会组织论·····	(101)
	(二) 解决“欲多而物寡”矛盾的“度量分界”和“足国之道”··	(116)
六	“隆礼”“重法”的政治论 ·····	(130)
	(一) “法后王,一制度”的封建统一论·····	(131)

(二) “立君上之執”、“明礼义”、“起法正”、“重刑罚”的地主 阶级专政论·····	(145)
七 以“解蔽”为任务的认识论·····	(162)
(一) “凡可知,人之性;可以知,物之理”·····	(163)
(二) “天官意物”与“心有征知”·····	(170)
(三) “学至于行之而止”·····	(184)
八 以“正名”为目的的逻辑思想·····	(192)
(一) “制名以指实”·····	(193)
(二) “名”、“辞”、“辨说”·····	(212)
九 荀子思想体系中的辩证法因素及其与形而上学 并存的原因·····	(222)
(一) 荀子思想体系中的辩证法因素·····	(223)
(二) 在荀子思想体系中辩证法因素与形而上学并存 的原因·····	(234)
十 荀子哲学思想的历史地位与历史命运·····	(241)

一 荀子哲学思想的历史背景

(一) 战国时期的社会情况

哲学是人们社会生活和政治生活的一个组成部分；它不是哲学家个人孤立思考的结果。一定的哲学总是一定时代的阶级在经济、政治、思想各个领域的斗争的综合产物。对于任何一种哲学体系，如果不把它同它所赖以产生的历史时代背景联系起来，便不能确切地加以理解。

荀子是战国末期新兴地主阶级的思想家。他的哲学思想，是适应当时地主阶级的利益和要求，适应当时政治和思想领域的斗争形势而产生的。为了说明荀子的哲学思想产生的历史时代背景，在这里有必要对春秋战国时期由奴隶制向封建制转变的历史过程，作一个简单的回顾。

早在西周后期，奴隶制就已经出现危机；春秋时期，奴隶制加速崩溃，在奴隶社会内部，封建主义的经济形式已经发生并日益成熟；春秋战国之交和战国初期，新兴地主阶级相继向奴隶主阶级夺取政权，在各诸侯国已经基本上确立了封建制度，又通过变法，封建制度进一步巩固和发展。战国时期，开始了我国封建社会的历史，但这时还存在着封建诸侯割据称雄的局面。到战国末期，出现了新兴地主阶级在全国建立集中统一的封建国家政权的客观条件。

在奴隶社会，主要矛盾是奴隶和奴隶主阶级的矛盾。由于奴隶主阶级极其残酷的压迫和剥削，奴隶们不能忍受自己的屈辱生活，不断进行反抗斗争。消极怠工和逃亡，是奴隶们经常的反抗形式。在春秋时期，常有所谓“民溃”事件。“溃者何？下叛上也”（《公羊传》僖公四年）。“凡民逃其上曰溃”（《左传》文公三年）。由此可见，“民溃”就是奴隶们反抗性的、示威性的集体逃亡。春秋中期以后，奴隶们的反抗斗争更加激烈，发展为武装暴动和聚众起义。公元前550年（周灵王二十二年），陈国的筑城奴隶暴动，杀死了奴隶主贵族庆虎、庆寅；公元前478年（周敬王四十二年）和公元前470年（周元王七年），卫国的工匠奴隶两次暴动，先后赶跑了卫国的奴隶主贵族头子卫庄公和卫侯辄。奴隶们还“聚群多之徒，以深山广泽”（《吕氏春秋·安死》）为根据地，“以兵刃、毒药、水火”为武器，夺取奴隶主贵族和豪富的“车马衣裘”（《墨子·明鬼下》）。郑国的“萑苻之泽”，楚国的云梦泽，都聚集有大批起义的奴隶和其他穷苦劳动人民，同奴隶主贵族展开武装斗争。

马克思说：“社会的物质生产力发展到一定阶段，便同它们一直在其中活动的现存生产关系或财产关系（这只是生产关系的法律用语）发生矛盾。于是这些关系便由生产力的发展形式变成生产力的桎梏。那时社会革命的时代就来到了。”^① 奴隶们反抗奴隶主阶级的斗争的发展，表明奴隶制生产关系已经成了生产力发展的桎梏。要解放生产力，就必须摧毁奴隶制，改变奴隶制的生产关系。而奴隶们的起义和反抗斗争，沉重地打击了奴隶主阶级的反动统治。这是摧毁腐

^① 《〈政治经济学批判〉序言》。《马克思恩格斯选集》第二卷，人民出版社1972年版，第82—83页。

朽奴隶制的决定力量，是推动社会向封建制发展的直接动力。在以奴隶为中心的劳动人民反抗斗争的冲击下，作为奴隶制生产关系基础的井田制逐渐瓦解。这一过程，从西周中后期就已经开始了。由于奴隶们的消极怠工和大批逃亡，奴隶主贵族的所谓公田大量荒芜。周幽王时“民卒流亡，我居圉卒荒”（《诗经·大雅·召旻》），周宣王“不藉千亩”（《国语·周语》），就反映了这种情况。齐国的公田在齐襄公时就“维莠骄骄”，“维莠桀桀”（《诗经·齐风·甫田》），不见庄稼，只有一片茂盛的野草。鲁国由于“民不肯尽力治公田”，“公田稼不善”（《谷梁传》宣公十五年及何休注）。陈国也是“田在草间”（《国语·周语》）。

马克思和恩格斯指出：“在阶级斗争接近决战的时期，统治阶级内部的、整个旧社会内部的瓦解过程，就达到非常强烈、非常尖锐的程度，甚至使得统治阶级中的一小部分人脱离统治阶级而归附于革命的阶级，即掌握着未来的阶级。”^①在奴隶们的激烈的反抗斗争的推动下，促使奴隶主阶级发生分化，迫使一部分奴隶主不得不改变剥削方式。他们招收逃亡奴隶开垦荒地，成为“公田”以外的私田，并把这些私田分别租给破产平民和逃亡奴隶耕种，实行租佃制。在《管子》书中就有关于“均地分力”，把土地出租给生产者耕种，实行与生产者“分货”的地租剥削方式的记载。这样作的结果是“民尽力”，用不着监督指使，“夜寝早起，父子兄弟不忘其功，为而不倦，民不惮劳苦”（《管子·乘马》）。春秋以来，由于铁制生产工具的使用，牛耕的推广，开垦的私田越来越多，到处都有“开田而耕”（《管子·问》）的事实。那些从奴隶主阶级中分化出来的占有大量

^① 《共产党宣言》。《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社1972年版，第261页。

私田并用租佃方式剥削劳动者的奴隶主，就转化为封建地主。他们不但占有新开垦的私田，而且还要把“公田”变为私田。当时争夺“公田”的现象很普遍。这也是井田制崩溃，土地所有制发生变化的一种表现。按照井田制，“公田”本来是不能买卖的，这就是所谓“田里不鬻”（《礼记·王制》）。现在已有文字资料说明，在西周中期就出现了进行土地交易和土地交换的情况。一九七五年二月在陕西省岐山县董家村出土的西周铜器“卫盂”和“卫鼎”上的铭文，就有关于西周共王时期土地交易和转让的记载（见《文物》一九七六年第5期）。这里已经有了土地买卖的萌芽，说明过去关于“田里不鬻”的规定，已不再是神圣不可侵犯的了。春秋时期，土地买卖当更加普遍。一些商人也可以通过买进土地，成为地主。这样，就逐渐形成了新兴地主阶级和依附于地主的农民阶级，封建土地所有制和封建剥削方式逐渐兴起。地主占有的私田在开始是不合法的。后来私田越来越多，而奴隶主贵族强迫奴隶耕种的“公田”，由于奴隶怠工和逃亡，反而荒芜，因而奴隶主贵族统治者的财政收入越来越发生困难，出现了“私肥于公”的情况。公元前594年，鲁宣公为了解决财政困难，开始实行“税亩”制（“初税亩”），规定私田公田一律按亩收税。这就承认了私田的合法性，也等于承认了封建土地所有制。封建生产关系的出现，是生产关系方面的一个根本变革。这一变革过程，是由奴隶们反抗奴隶主阶级的阶级斗争推动的。

马克思说：“随着经济基础的变更，全部庞大的上层建筑也或慢或快地发生变更。”^①春秋时期，随着封建生产关系的

^① 《〈政治经济学批判〉序言》。《马克思恩格斯选集》第二卷，人民出版社1972年版，第83页。

出现,新兴地主阶级的政治代表陆续登上政治舞台。这时,除了奴隶和奴隶主阶级这个奴隶社会的主要矛盾以外,又出现了新兴地主阶级和依附农民的矛盾,新兴地主阶级和没落奴隶主阶级的矛盾。奴隶反抗奴隶主阶级的斗争,是促使奴隶制崩溃和瓦解的直接动力,但是,在奴隶制崩溃时期,奴隶作为一个阶级并不代表新的生产关系,并不代表社会的未来;奴隶作为一个阶级的历史命运,将和奴隶主阶级一起,随着奴隶制的灭亡而“同归于尽”。所谓奴隶的解放,只能是转化为受封建地主阶级剥削的农奴或依附农民。在奴隶制向封建制转变的变革时期,新兴地主阶级是代表新的封建生产关系的阶级,是“掌握着未来的阶级”。所以,在封建制代替奴隶制的阶级斗争进入决战的春秋后期,新兴地主阶级同没落奴隶主阶级的矛盾,就显得特别突出、特别激化,达到了非常激烈、非常尖锐的程度,实际上成了当时的主要矛盾。阶级斗争的决战就在这两个阶级之间展开了。这种阶级斗争决战的主要表现就是新兴地主阶级向没落奴隶主阶级夺取政权。事实正是如此,新兴地主阶级为向奴隶主贵族夺取政权而进行了激烈斗争。奴隶社会的一套典章制度不断土崩瓦解,代表奴隶主阶级的天子、诸侯的威权不断丧失,政权一步一步下移,诸侯不听天子的,大夫不听诸侯的,出现了所谓“陪臣执国政”的局面。奴隶社会的宗法等级制不断破坏,违礼僭越的现象普遍发生,到处是“君不君,臣不臣,父不父,子不子”的现象。世袭制动摇了,不少奴隶主贵族没落了,丧失了原有的世袭特权,有的甚至“降在皂隶”(《左传》昭公三年)。据司马迁说:“春秋之中,弑君三十六,亡国五十二,诸侯奔走不得保其社稷者不可胜数。”(《史记·太史公自序》)反映了当时奴隶主贵族统治

没落的情况。春秋末年，一些诸侯国的新兴地主阶级的政治代表，陆续夺取了政权。鲁国的三桓在公元前 562 年和公元前 537 年，先后“三分公室”和“四分公室”，不仅瓜分了鲁君的土地和奴隶，而且控制了鲁国政权。齐国的田氏从公元前 532 年到公元前 475 年用武装力量先后消灭了齐国十几支奴隶主贵族势力。公元前 481 年，田成子（陈恒）还把奴隶主贵族头子齐简公杀了，实际控制了齐国政权。晋国的韩、赵、魏等新兴地主阶级势力，经过长期斗争，消灭了晋国掌权的奴隶主贵族，控制了晋国政权；到战国初期，三家分晋，成立了三个封建国家。

公元前 475 年，进入战国时期，这是我国封建社会的开始。由于各诸侯国发展的不平衡，封建化程度不一，新兴地主阶级夺取政权的时间也先后不同。因此，在战国初期，新兴地主阶级同奴隶主阶级的矛盾并不是一下子就消失了。一些奴隶主阶级的残余势力以其固有的阶级本性，对新生的封建制度总是看不惯，用各种语言进行诅咒，他们留恋甚至梦想恢复奴隶制度。所以，新兴地主阶级还有继续同奴隶主阶级残余势力作斗争的任务。但是，“封建社会的主要矛盾，是农民阶级和地主阶级的矛盾。”^①这种矛盾从一开始就是对抗性的。由于封建制同奴隶制一样，是一种残酷的剥削制度；由于地主阶级不可能同奴隶制彻底决裂，必然要保留一部分奴隶制，作为封建制的必要的补充形式；由于不仅原来的一部分奴隶仍然处于奴隶地位，而且从奴隶转化来的农民又立即被套上了封建制的枷锁，并随时有可能重新沦为奴隶；因此，农民阶级反抗地主阶级的斗争是和它的存在同时开始的。事实确是这

^① 《中国革命和中国共产党》。《毛泽东选集》一至四卷合订本，第 588 页。

样，从战国初期开始，农民的反抗斗争就不断地发生。爆发在战国初期或中期由跖所领导的劳动人民的起义，“聚党数千人，横行天下”（《史记·伯夷列传》），就是一次大规模的农民反抗斗争。荀子站在地主阶级的立场，说跖“名声若日月，与舜禹俱传而不息；然而君子不贵者，非礼义之中也”（《荀子·不苟》，以下凡引《荀子》书者，只注篇名）。这说明跖所领导的起义，是同地主阶级的封建统治对抗的。荀子还说：“王公则病不足于上，庶人则冻馁羸瘠于下，于是焉桀纣群居，而盗贼击夺以危上矣。”（《正论》）一方面指出了封建统治者对农民的残酷剥削，因而激起农民的反抗；另一方面又指出了农民的反抗，直接威胁着地主阶级的统治。因此，如何加强对农民的控制，既要诱逼农民为地主阶级发展耕战卖力，又要镇压农民的反抗斗争，这是当时地主阶级面临的一个新的迫切任务。

从战国初期开始到战国中期，各诸侯国的新兴地主阶级在夺取政权以后，都不同程度地进行了一些封建主义的改革，这就是法家的所谓“变法”。这些“变法”一方面是用立法的形式把封建制代替奴隶制的成果巩固下来，把奴隶社会的某些制度和传统进行一些改造，使之适合地主阶级的需要，并在一定程度上对危害地主阶级统治的奴隶主残余势力进行打击和限制。另一方面，这些“变法”的主要目的，是为了加强地主阶级对农民的统治，诱逼农民为发展地主阶级的“耕战”出力卖命，镇压农民的反抗。这从李悝变法和商鞅变法的内容都可以看出。韩非说，立法“所以使庸主能止盗跖也”（《韩非子·守道》）。一语道破了法家变法、尚法的实质，也道破了地主阶级专政的实质。

法家变法，对于地主阶级专政的巩固和封建制度的进一

步发展,是有积极意义的。但是,战国时期的封建诸侯国家是在奴隶社会分封制的基础上建立起来的。经过长期的兼并战争,到战国末期虽然只剩下秦、齐、燕、赵、韩、魏、楚七个封建诸侯国家,但奴隶社会分封制遗留下来的分裂割据的局面还是存在。战国时期,各诸侯国之间战争连年不断,而且规模越来越大,给人民带来了沉重的负担和严重的灾难;诸侯割据,也给生产的发展造成了障碍。特别是北方地区,容易发生水旱灾害,各诸侯国虽然也兴修了一些水利设施,但往往是“壅防百川,各以为利”。遇到天旱,就阻塞别国的水利,比如“东周欲为稻,西周不下水”;遇到大水,就把水泄到邻国,“以邻国为壑”。同时,各诸侯国在法令、货币、度量、文字、车轨等方面都存在着差异,诸侯国之间还设置了不少堡垒关卡。这些情况都妨碍着社会经济、文化的交流和进一步发展,也妨碍着封建制度的进一步巩固和发展。从历史发展的趋势来看,结束封建诸侯分裂割据的状态,建立集中统一的封建国家,不但是地主阶级进一步巩固和发展封建制度的需要,同时也是广大人民群众摆脱分裂割据之苦的要求。战国末年,新兴地主阶级统一中国,建立全国集中统一封建国家的条件已经完全成熟了。历史的客观发展一经提出任务,也必然产生能够完成这一任务的力量。从当时各封建诸侯国家的力量对比来看,秦国在政治、经济、军事等方面都有比较迅速的发展,超过了其他诸侯国,在客观上成了能够完成统一事业的力量。荀子在范雎作秦相以后曾到秦国考察,他的观感是:秦国不但“固塞险,形孰便,山林川谷美,天材之利多,是形胜也”;而且秦国的百姓“甚畏有司而顺”,秦国的百吏“莫不恭俭敦敬忠信而不桀”;秦国的士大夫“不比周,不朋党,倜然莫不明通而公”;秦国的朝

廷“听决百事不留，恬然如无治者”；秦国的军事力量在当时各诸侯国中也是最强的；因此，秦国“四世有胜，非幸也，数也”（《疆国》、《议兵》）。荀子这些说法不免有夸大溢美之处，但也说明秦国的地主阶级集权政治比较健全、稳固，能在兼并战争中不断取得胜利决非偶然。在这个基础上，秦始皇继续通过兼并战争，终于统一了中国，建立了专制主义的中央集权的封建国家。

荀子就是生活在秦始皇统一中国的前夕。他一生的活动范围虽然不在秦国（只到秦国作过短期考察），但他作为这个时期新兴地主阶级的思想家，有着要求实现封建大一统的强烈愿望；他的学术思想活动，他的哲学思想，就是为新兴地主阶级建立集中统一的封建国家，巩固和发展封建制度服务的。

（二）战国时期生产力和自然科学的发展

战国时期，由于新生的封建生产关系代替了腐朽的奴隶制生产关系，推动了社会生产力的发展。尽管当时由于诸侯割据，战争频繁，给生产的发展带来了很大困难，但当时各诸侯国的封建统治者一般来说还是比较关心农业生产的发展，特别是由于刚刚从奴隶转化来的农民的生产积极性和劳动热情有了相对的提高，在他们的辛勤努力下，生产工具和生产技术都有了很大的进步。在生产中使用铁制工具更加普遍，过去用作牺牲的牛，也更加普遍地用于农耕。水利事业有了很大的发展，各诸侯国兴修了不少水利建设工程，创造了很多灌溉手段，引江河湖泊之水灌溉农田。由于生产工具和生产技术的进步，人们与自然作斗争的能力增强了。不但有可能在更

大的规模上开垦荒地，扩大耕地面积，而且有可能深耕细作，提高耕作技术，采取因时因地制宜、除草施肥、调剂旱涝等办法，来增加生产。

在农业生产发展的同时，工商业也有了很大的发展。煮盐、冶炼等事业，服饰和各种器械、用具的制造，都有长足的进步。各诸侯国兴起了一批规模宏大的工商业城市。商品交换更加活跃。商人冲破壁垒关卡，使东南西北各地的土特产品，可以互相交流以通有无，“四海之内若一家”。生产的发展和经济联系的加强，强烈要求打破分裂割据所造成的种种障碍，这正是当时结束分裂割据，实行集中统一的客观社会基础。

生产力的发展，生产工具和生产技术的进步，为人们改造自然提供了更大的可能性。人们同自然作斗争的能力比以前增强了，对自然的认识也比以前深刻了。这就促进了自然科学的发展。

自然科学在中国形成和发展最早的要数天文历算之学。这是很自然的，因为自然科学始终是适应生产的需要而产生，并且随着生产的发展而发展的。无论是畜牧或者农业生产，首先都必须观测天象和季节的变化。古代所谓“钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时”（《尚书·尧典》），说明观测天象是为了安排农时的需要。在古代，对天的认识虽然是天命观念占统治地位，对天的某些科学认识还混杂于宗教迷信之中，并且是宗教迷信的附庸；但是在实践中经过长期不断的观测，人们逐渐认识了天象季节变化的某些规律，因而必然促进天文历算学的发展。恩格斯曾经指出：“必须研究自然科学各个部门的顺序的发展。首先是天文学——游牧民族和农业民族为了定

季节,就已经绝对需要它。”^①所以观天象,定历法,在古代就成为国家生活中的大事,国家设有专门官吏掌管。在这方面,殷周时期就已经取得了可观的成果。到春秋时期,天文观测已经很发达。《春秋》一书关于日食的记载,关于流星雨的记载和关于彗星的记载,都是世界天文学史上十分宝贵的天文学资料。到战国时期,天文学有了更进一步的发展。这时已经有了专门的天文学家和天文学著作。据《史记·天官书》的记载,当时的天文学家在齐有甘德,在楚有唐昧,在赵有尹皋,在魏有石申。甘德著有《星占》,石申著有《天文》,后人称他们的著作为《甘石星经》。他们测定并记录了黄道附近恒星的位置和它们距离北极的度数,并用来观测土、木、金、水、火五个行星运行的规律。这时对于节气的推定和历法的制订,也比较符合实际情况,比较精确了。天文历算学方面的发现与成就,揭示出天不是什么有意志的神秘主宰,而是按照一定规律运行、并且是可以认识的日月星辰,从而使人们对天的认识逐步从宗教迷信的迷雾中解脱出来,比较接近于科学。这对荀子的自然天道观不能不产生积极的影响。我们把荀子的《天论》同当时天文历算学方面的发现与成就联系起来,就会感到他提出的“天行有常”、“列星随旋,日月递炤,四时代御,阴阳大化”等关于天的解释,他强调“知天”,强调对天象、天时的认识,确实是以一定的科学根据作为基础的。

在战国时期,同农业生产直接联系的农学也发展起来了。农学是对农业生产经验的总结。我国古代农业生产就有相当高度的发展,积累了丰富的经验。战国时期更出现了农家学

^① 《自然辩证法》。《马克思恩格斯选集》第三卷,人民出版社1972年版,第523页。

派和农学专著，专门总结农业生产经验，研究的范围包括作物品种、土壤性质、耕作方法、施肥技术、调剂墒情、因时因地制宜等课题。同时，与农业生产有关的水利建设的知识，也达到了相当高的水平。战国时期就涌现了一批有名的水利建设专家，如白圭、李冰、郑国等。荀子也十分重视农业生产经验的总结。在他的著作中就很强调兴修水利，调剂水旱，因时因地制宜，施肥除草等先进农业生产措施的作用。人们积累了生产经验，得到了一些科学认识，就可以根据这些经验和认识，加强对自然界的斗争与控制，进一步推动生产的发展。正因为这样，所以荀子提出了“人善治之，则亩数盆，一岁而再获之”的可能性。而他所谓“明于天人之分”，“官天地、役万物”，“制天命而用之”的人定胜天的思想，则是他对生产发展和科学成就在哲学上的总结与概括。

还应该指出战国时期在医学上的成就。古代医学本来是和巫术混合在一起的，在春秋以后，医学和巫术逐渐分开了。医学主要根据病理情况用药物来治病。经过长期的实践，治病经验日益丰富，药物知识也日益增多。战国时期出现了专职的民间医生与医学专著。扁鹊就是战国初期最著名的医生。据说他能根据望色、听声、写形而知病的所在与轻重，采用汤、熨、针石、酒醪等医疗方法来医治轻重不同的病症。他还明确反对巫术，指出病有六不治，“信巫不信医”，就是六不治的一种（见《史记·扁鹊仓公列传》）。由于医学的发展，促进了对人体结构和生理卫生方面的了解与研究，逐渐使人们认识到人的生理机构与生命也是一种自然物和自然现象，人的生死寿夭、安全疾病，不是由什么“天命”决定的，这就为反对“死生有命”的宿命论思想提供了科学根据。荀子把人的形体、

器官和生理活动、精神活动等等，都看作是自然发展的产物和结果，并且提出“养备而动时，则天不能病”的积极思想，不能不说是和当时医学上的成就有联系的。

此外，战国时期在机械学、数学、物理学等方面，都取得了显著的成就。这些自然科学上的成就，都是在当时生产发展的基础上，人们认识自然规律、掌握自然规律所取得的成果。这些成果对荀子的唯物主义自然观和认识论，都是有积极影响的。比如他强调“物之理”“可以知”，正是根据当时自然科学成果所作出的认识论结论。

每一个时代的哲学，总要在不同程度上以这样或那样的形式，反映那一个时代的生产水平与科学水平的。战国时期生产力的发展和自然科学的成就，不能不影响到荀子这个唯物主义哲学家的哲学思想。他作为一个地主阶级的思想家，对劳动人民的生产实践是轻视的，但他又确实十分关注认识自然、控制自然的斗争经验。而认识自然、控制自然的直接力量正是劳动人民。不管荀子是没有意识到也好，或者是有意不承认也好，在事实上恰恰是劳动人民的生产实践，才是他的唯物主义哲学能够形成的真正基础。他的关于“明于天人之分”和“制天命而用之”的自然观，关于“可以知，物之理”的认识论，就是对当时劳动人民生产实践经验和自然科学成就所作的一种哲学上的理论概括。当然，那时的生产规模终究是狭小的，劳动人民生产实践的手段也终究是十分有限的，因而自然科学还是处于朴素的阶段，还很不严密，很不系统，它所反映的对自然界的认识水平，还远没有达到深入细致的程度，还缺乏严密可靠的实验基础。在当时的条件下，人们虽然也观察到了一些有规律性的现象，但对这些规律本身，对能观察

到的现象以外的世界，仍然属于未知的领域。建立在这样一种科学水平上的荀子的唯物主义哲学，也必然是朴素的。

（三）战国时期学术思想领域的“百家争鸣”

毛泽东同志在阐述社会的政治、经济同文化的关系时，深刻地指出：“一定的文化（当作观念形态的文化）是一定社会的政治和经济的反映，又给予伟大影响和作用于一定社会的政治和经济；而经济是基础，政治则是经济的集中的表现。这是我们对于文化和政治、经济的关系及政治和经济的关系的基本观点。”^①春秋战国时期，封建制同奴隶制两种政治和经济的斗争，各个阶级和各个政治集团为各自的政治和经济的要求与利益所展开的斗争，反映到思想文化即意识形态领域，也展开了激烈的斗争。各个阶级和各个政治集团，都各自提出了自己的思想上和政治上的主张，形成了各种不同的学派。由于阶级和政治集团的分化，各个学派也随之发生分化。因此，战国时期在思想文化领域出现了所谓“百家争鸣”的生动局面。荀子说当时是“诸侯异政，百家异说”的时代，正说明了那个时候在政治领域和在意识形态领域，各个阶级和各个集团之间的斗争，各个学派之间的斗争，是十分复杂、十分激烈的。

春秋时期，在奴隶制面临全面崩溃的形势下，出现了以孔子为代表的儒家学派。孔子是奴隶主阶级的思想家。他一生为挽救奴隶制的灭亡，阻挡封建制的兴起而奔走呼号。为了恢复奴隶制，他提出了一套以“仁”为核心的政治伦理思想。“仁”的标准是“克己复礼”。“礼”是奴隶社会的礼仪规范和伦

^① 《新民主主义论》。《毛泽东选集》一至四卷合订本，第624页。

常秩序，是奴隶社会中宗法等级制度的集中反映。孔子强调“克己复礼”，就是要把人们的视听言行严格限制在礼的范围以内，不要破坏奴隶社会的规范和秩序，自觉地维护奴隶社会的宗法等级制度。为了“复礼”，孔子又主张“正名”，就是用奴隶社会关于等级名分的规定去纠正那些违礼僭越的事实。“仁”还包括所谓“爱人”、“孝悌”、“己所不欲，勿施于人”等内容。孔子提出这些口号，决不是象有些人所说的，是在提倡对所有的人不分阶级地一视同仁的超阶级的人道主义。事实上，孔子强调“仁”的终极目的，无非是要调整奴隶主阶级的内部关系，严肃奴隶社会的宗法等级秩序，阻止奴隶阶级的反抗和新兴地主阶级的变革，使奴隶主贵族的统治能够平安地继续维持下去。春秋时期，随着奴隶制的崩溃，作为奴隶主贵族保护神的天帝的权威也在动摇。但孔子却极力维护天帝的权威。他宣扬“知天命”，“畏天命”，说什么“获罪于天，无所祷也”。要人们不触犯“天命”，实际上是要人们不触犯奴隶主贵族的意志。在自然界，四时的运行，百物的发生，也是天帝在默默地安排着。他说：“天何言哉！四时行焉，百物生焉。天何言哉！”这种“天不言而事行”的观点，与周公所谓“上天之载，无声无臭”（《诗经·大雅·文王》）的说法，并没有什么不同。孔子是一个有丰富教学经验的教育家。他根据他的教学经验，提出了关于知识的看法。他说：“生而知之者上也，学而知之者次也，困而学之又其次也，困而不学，民斯为下矣。”在这里，孔子承认有“生而知之”，这是一种唯心主义的先验论。但在他看来，“生而知之”似乎只是一种理想的可能，连他自己也不承认他是“生而知之者”。他强调的是“学而知之”，强调多闻多见，同时他又提出“学而不思则罔”的论点，主张学与思要结

合起来。孔子强调“学而知之”，强调学与思相结合，为荀子所继承和发展；而他的“生而知之”的论点，则为孟子所继承和发展。

战国时期，新兴地主阶级已经在各个诸侯国掌握了政权，确立了封建制度。但是，社会上还有一些奴隶主残余势力，对地主阶级专政和封建制度不满，总想恢复奴隶制度，恢复奴隶主贵族的统治和特权。孟子就是这种奴隶主残余势力在思想上的一个代表。他站在奴隶主阶级的立场攻击地主阶级专政，说：“民之憔悴于虐政，未有甚于此时者也”。在这里，他尽管装出一副同情劳动人民的面孔，似乎只是为了劳动人民的痛苦，才声讨地主阶级专政的，但他屁股上的奴隶主阶级的印记还是露出来了。他的真实的意思是说“此时”地主阶级的“虐政”，不如“先王”的“仁政”。因此，他鼓吹“法先王”，“行仁政”。他说：“不以仁政，不能平治天下”。那么，孟子所谓“仁政”，究竟是怎么一回事呢？他说：“夫仁政必自经界始。经界不正，井地不钧，谷禄不平，是故暴君污吏必慢其经界。经界既正，分田制禄可坐而定也。”这说明孟子对新兴地主阶级破坏奴隶社会的井田制和世卿世禄制是极力反对的。所以他的所谓“仁政”，就是从恢复井田制开始进而恢复世卿世禄制。这明明是代表奴隶主贵族的利益，但他却打着“制民之产”的旗号，似乎他是替劳动人民着想的。不过这并不奇怪。从奴隶制的崩溃和封建制的兴起中，孟子是看到了人民的力量。他甚至喊出了“民为贵，社稷次之，君为轻”的口号，认为得民是最重要的。所以他在梦想恢复“先王”之政的时候，为了激起人民的同情，一方面对地主阶级专政和封建制度的“暴虐无道”进行抨击，另一方面又向人民展示出一副“仁政”的美好

图景。如果说他对地主阶级专政和封建制度的抨击还有某种意义的话，那么，他向人民所展示的关于“仁政”的美好图景，则是不真实的。他要恢复“先王”之政，实质上是要恢复奴隶主贵族专政和奴隶制度，这在当时是完全违反历史潮流的。地主阶级专政和封建制度对劳动人民来说固然是只有残酷的压迫和剥削，而奴隶主阶级专政和奴隶制度则更不是什么“仁政”，只是更残酷、更野蛮，它已经完全失去了历史的必然性，想重新把它变为现实，是根本不可能的。孟子的说教，只不过是过去奴隶制余音的一种回响。孟子发展了孔子思想体系中的唯心主义的先验论和天命论。他提出人性善的理论，认为人有天赋的“良知”、“良能”，“仁”、“义”、“礼”、“智”是“我固有之”。他要人们摆脱外界的影响，向内反省，“反求诸己”，“求其放心”，以保持和扩充“固有”的“良知”、“良能”。据他说，这就是“学问之道”。很显然，这既是一种道德先验论，又是一种认识先验论。孟子把“天命”看作是社会和人事的神秘决定者。他说：“莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也。”在他看来，统治者的权力也是“天与之”。他鼓吹一切都是“天命”决定的，人们只能“顺受其正”，老老实实地接受“天命”的支配。孟子把性善论、先验论、天命论联系在一起，构成了一个“尽心、知性、知天”的主观唯心主义体系。他的结论是“万物皆备于我”。这种极端的唯我论，完全是主观意志的自我膨胀，是反动阶级的世界观。

春秋战国时期，有一批奴隶主阶级中的破落户，他们不但失去了过去的社会政治地位，而且在经济上也失去了保障和依靠。由于他们是一个急剧没落的阶层，深切地感受到社会的大变动。他们留恋和怀念过去，但又没有力量和勇气进行严重的政治斗争。他们处于彷徨之中，对社会现实的变革

感到无能为力，不能阻挡，因而陷入了消极悲观的境地。以老、庄为代表的道家学派，就是这个破落的、消极悲观的奴隶主阶层的思想代表。

《老子》一书是道家学派的一部代表作，奴隶制崩溃了，天帝的权威也倒塌了，靠不住了。《老子》的作者感到无可奈何，只好寻求一个更为玄远的、超脱于现实的精神寄托。于是提出以“道”为精神本体的观念。“道”是一种“先天地生”、超乎时空、“惟恍惟惚”、不可捉摸的神秘实体，是一种自然无为、“独立不改”而能产生天地万物的绝对本原。《老子》的作者深切地感受到事物的变化，社会的变革，是不以人的意志为转移的，只好听其自然。自然无为的“道”，实际上是破落的、消极悲观的奴隶主阶层的精神状态的反映。《老子》的作者从当时社会的变革转化中，从国家的兴亡盛衰中，从阶级的沉浮升降中，从一系列战争的胜败中，看出了事物的美丑、高下、大小、长短、难易、有无、损益、刚柔、强弱、祸福、荣辱、生死、正奇、胜败、进退等一系列对立统一的关系，看出了这些对立面的互相转化，因而提出了一些朴素的辩证法思想。但是，《老子》的作者是破落的奴隶主阶层的思想代表，他们不可能按照事物的辩证法，适应历史的发展趋势前进，而只能在历史发展的辩证法面前感到无可奈何，悲观失望，所以干脆提出“不争”；但又不甘心，只好说“以其不争，故天下莫能与之争”，聊以自慰。《老子》的作者宣扬“不出户，知天下，不窥牖，见天道”；说“圣人”“不行而知”。这当然是一种先验论。然而，《老子》的作者更主张“弃智”、“绝学”，根本否认知识，要人们保持无知无欲的婴孩状态。他诅咒社会的进步，眼看奴隶制崩溃了，就幻想有一个“绝圣弃智”、“绝巧弃利”的蒙昧社会。他幻

想有这样一个蒙昧社会作为生活上的归宿，正如他用自然无为的混沌的“道”作为精神上的寄托一样。

道家学派的另一个代表庄子，也认为“道”是产生天地万物的精神实体。但他对“道”作了主观唯心主义的解释，得出“天地与我并生，万物与我为一”的结论，用“道”即是“我”，“我”即是“道”这种纯粹主观幻想的精神境界作自我陶醉。他表现出对现实生活的绝望情绪，导致他在哲学上得出一种宿命论的结论，说“知其无可奈何而安之若命，德之至也”，主张“无以人灭天，无以故灭命”。庄子提出了认识的有限和无限的矛盾，这在认识论上是一个有深刻理论意义的问题。但他不能从整个人类认识的辩证发展来解释这个矛盾，反而由绝对的相对主义陷入了完全的怀疑论和不可知论，从根本上否定了认识的可能性和是非界限。这是他消极悲观的精神状态在认识论上的反映。庄子同《老子》的作者一样，代表的是破落的奴隶主阶层。他们在社会变革的现实面前，感到无所适从，只好得过且过，一方面对现实生活发出一些冷嘲热讽式的诅咒，另一方面在虚幻的遐想中作自我陶醉。但庄子走得更远，他宣扬“坐忘”，叫人们忘掉现实生活的一切，以便进入一个超出现实的“混沌”状态，达到绝对“无待”的精神解脱。这充分反映了奴隶主阶级没落的消极悲观、没落颓废的精神状态。

由于社会的变革，阶级发生分化，一部分小生产者的社会地位有所上升，有的甚至上升到士这一阶层。墨家学派就是上升到士这一阶层的小生产者的思想代表。这个学派的创始人墨子针对儒家的天命论，提出“非命”，认为国家的治乱兴废，人的社会地位，都不是由什么“天命”决定的。在他看来，根本不存在什么“命”；“命者，暴王所作，穷人所术”，“此皆疑

众迟朴”。这就是说，“命”是残暴的统治者捏造出来愚弄和麻痹穷苦的老实人的。他反对奴隶社会的世袭等级制度，提出“官无常贵，民无终贱”的口号，主张“尚贤”。他还抨击了奴隶主贵族不劳而获的腐朽生活，主张“赖其力者生，不赖其力者不生”。但是，墨子又提出“尊天”、“明鬼”，认为“天”有意志，“天”和“鬼”都能赏善罚恶。这显然同他“非命”的观点矛盾，并且是一种宗教唯心主义思想。不过，墨子“尊天”、“明鬼”，同儒家宣扬“天命”，有不同的阶级出发点。以孔子为代表的儒家鼓吹“天命”，是为维护奴隶主贵族的统治服务的。而小生产者是不掌握政权的，又感到没有力量监督统治者，所以墨子幻想出一个超政权的力量，作为小生产者利益的保护者，并对统治者进行监督。这是墨子“尊天”、“明鬼”的阶级实质。小生产者有比较丰富的生产经验和科学技术知识。所以作为这个阶层的思想代表的墨家学派，特别是后期墨家，根据对当时生产经验和科学技术知识的总结，建立了基本上是唯物主义的认识论和墨辩逻辑，这是他们在我国古代哲学史上作出的重要贡献。

春秋战国时期，新兴地主阶级的思想代表主要是法家。李悝、商鞅、吴起、韩非、李斯等人，都是法家的著名代表人物。法家在当时大多是非常活跃的政治活动家，只有集法家之大成的韩非，主要从事学术理论活动，建立了比较完整的法家理论体系。他是荀子的学生，受荀子思想的影响比较深。法家的主张在当时是从新兴地主阶级的实际斗争需要出发的，一般来说，体现了现实主义的精神。法家反对复古，主张变革，有比较鲜明的历史发展观点。例如商鞅强调“治世不一道，便国不法古”，韩非也强调“世异则事异”。法家的政治思想是一种赤裸裸的地主阶级专政的理论。他们反对儒家的礼治，反

对奴隶社会的世卿世禄制，主张实行“法治”，实行中央集权的专制主义，提出“刑无等级”，“法不阿贵”，按耕战论功行赏，赐予“爵秩”，建立封建等级制。法家提倡崇本抑末、奖励耕战、富国强兵，以促进封建农业经济的发展和封建兼并战争的开展。在当时的历史条件下，法家思想代表新兴地主阶级的利益，是符合历史发展趋势的，在反对奴隶制度、建立和巩固地主阶级专政、发展封建制度方面，起了进步的历史作用。但是，法家作为地主阶级的代表，他们的主张主要是为了加强对以农民为主体的劳动人民的统治的。在封建社会，农民阶级和地主阶级的矛盾是主要矛盾，地主阶级专政就是对农民阶级实行专政，镇压农民的反抗。比如李悝的《法经》，有《盗》、《贼》、《囚》、《捕》等篇，其镇压矛头就是指向劳动人民的反抗的。法家的所谓奖励耕战，也无非是用强制手段迫使农民为地主阶级和封建国家出力卖命，稍有懈怠，就要严厉镇压。商鞅规定：“事末利及怠而贫者举以为收孥”，就是要给那些不肯为地主阶级和封建国家出力卖命的所谓“怠而贫者”重新套上奴隶的锁链。韩非更明确提出“明主”对人民“不养恩爱之心而增威严之势”。他强调“严家无悍虏而慈母有败子，吾以此知威势之可以禁暴，而德厚之不足以止乱也”。这是赤裸裸地主张用强制手段镇压人民。所谓“法家爱人民”的说法，完全是无稽谬论。

战国时期的宋钘、尹文学派，是从道家学派中分化出来的，同法家思想有一定的联系，也接受了墨家思想的一些影响，但又保留了道家思想中一些消极的东西。宋、尹学派继承了《老子》关于“道”的学说，并用“气”或“精气”来解释“道”，认为它是产生万物和精神的本原。一切物质现象和精神现象都离不

开“气”，强调“化不易气”。这是走向唯物主义气本原论的重要的一步。但宋、尹学派的精气学说还带有神秘主义的性质。他们把“精气”叫做“神”，既混淆了精神与物质的区别，又有可能导致使精神与物质二者分离，成为彼此可以独立的两种实体的二元论。在认识论上，他们区分了认识主体和认识对象，认为“其所知，彼也；其所以知，此也。不修之此，焉能知彼”。他们还认为“名”是对客观事物的反映，指出“物至而名之”，“以其形，因为之名，……名者，圣人之所以纪万物也”。这是他们在认识论上的唯物主义观点。但是，他们轻视感觉经验，主张消除外物通过感官扰乱“心”的清静。在他们看来，“心”是“精气”或“神”留处的馆舍，所以要保持“心”的“虚一而静”，以等待“精气”——“神”不断“入舍”。他们说：“虚其欲，神将入舍；扫除不洁，神乃留处”。他们把认识论同养生论混为一谈，陷入了神秘主义。宋、尹学派赞成建立封建等级秩序的“礼义”，也赞成加强地主阶级专政的法治。他们说：“君臣父子人间之事谓之义，登降揖让、贵贱有等、亲疏有体谓之礼；简物大小一道，杀僇禁诛谓之法”。还强调“天不为一物枉其时，明君圣人亦不为一人枉其法”。这同法家精神是一致的。可是，宋、尹学派又提出“情欲寡”、“见侮不辱”、“禁攻寝兵”等主张，同法家思想有抵触，而同墨子的某些思想一致。

春秋战国时期，由于社会急剧变革，阶级迅速分化，旧的名分等级秩序被打乱了，发生了名实背离的矛盾。于是在思想领域内出现了调整名实关系的论争。到战国中期，更形成了一种高涨的名辩思潮，各个学派的代表人物差不多都卷到这个思潮中来了。所以名辩思潮的情况比较复杂，并不限于某一个独立的学派。如果单从认识论和逻辑学这个角度来

看,那么,在名辩思潮中,有的专门从事玩弄名词概念的游戏,成了诡辩论;有的通过对名实关系的探讨,提出和研究了认识论、逻辑学和辩证法方面的一些问题,并做出了一些比较重要的贡献。在我国哲学史上,这也是抽象思维发展的一个重要阶段。以惠施、公孙龙为代表的一些辩者,由于专门或着重于从事名词和概念的研究,所以一般称他们为名家。惠施学说的中心思想是“合同异”。他从事物的运动、时间、空间等方面,看到了事物的同一性,认为事物的常住性、差别性是相对的,这是合乎辩证法思想的。但是,惠施把事物的同一性作了过分的夸大,把事物的稳定和差别的相对性作了绝对化的了解,以至根本否定事物有任何质的规定性,从而泯灭事物之间的质的差别,反映到思想上,就是否定概念的任何确定性。这样,就不可避免地陷入相对主义的诡辩。公孙龙主张“离坚白”、“别同异”。他通过对概念的分析,强调了概念的一般和个别的差别,强调了概念自身的确定性,这对于逻辑学的发展是有意义的。但是,公孙龙把一般和个别的差别绝对化,把概念的确定性绝对化,一般只是一般,个别只是个别,每一个概念都是绝对孤立的自身存在,没有联系,没有转化。所以他提出“白马非马”的论题,完全是一种绝对主义的形而上学诡辩。

从以上的简单叙述中,我们可以看出,在社会变革过程中,在封建诸侯割据称雄的形势下,同社会上各个阶级和各个政治集团之间复杂而激烈的斗争相适应,意识形态领域内各个学派之间的斗争,也是十分复杂而激烈的。战国末年,不但封建制度已经在各诸侯国稳固地确立起来了,而且具备了结束分裂割据,建立集中统一的封建国家的条件。反映到意识形态领域,提出了批判地综合百家之学的任务。当时有一个

试图担当这一任务的人，这就是荀子。

在这里，我们还要指出，战国时期在学术思想方面的百家争鸣，涉及的领域和问题，是十分广泛的。对于每一个领域的问题，各家都提出了自己的观点，并且都是“持之有故，言之成理”。这就为荀子批判地综合百家之学，建立自己的哲学思想体系，准备了十分有利的思想条件。如果没有这个思想条件，就不可能有荀子的哲学。正是当时的百家争鸣，为荀子的哲学提供了十分丰富的思想资料和思想营养。这一点，甚至对尔后整个中国哲学史和思想史的发展，也都是适用的。

二 荀子的生平和他对百家之学的批判与继承

(一) 荀子的生平

荀子是我国先秦时期的一位重要的哲学家和思想家。对于他的哲学思想，有《荀子》一书可资研究，可是关于他的生平事迹，我们知道的却很少。见于古籍的记载本来就十分简略，而这些简略的记载又都互相矛盾；历来的考证文字虽然不少，但也互有分歧。因此，荀子的生卒年代和生平事迹，目前还难于确切的考定。现在只能根据有关的记载，择其可从者，略作推考如下。

荀子名况，字卿，又称孙卿，赵国人。约生于公元前316年（周慎靓王五年，齐宣王四年）。公元前301年（周赧王十四年，齐宣王十九年）前后，年仅十五岁、“有秀才”的少年荀子，开始到齐国游学。

《史记》本传：“荀卿，赵人，年五十，始来游学于齐。”刘向《孙卿叙录》：“孙卿，赵人，名况。方齐宣王威王之时，聚天下贤士于稷下，尊宠之，……号曰列大夫，……是时孙卿有秀才，年五十，始来游学。”不少学者认为“五十”乃“十五”之误。按《尔雅·释诂》：“初，始也”，是“始”即初之意，“始来游学”，即初来（或开始来）游学。“秀才”，乃年少英俊之称。作“十五”，比

较合乎事实。故应劭《风俗通义·穷通》引作“孙卿有秀才，年十五始来游学”。又晁公武《郡斋读书志》子类儒家类及王应麟《玉海》百三十一也都以“年十五”为是。那么，十五岁游学于齐，当在哪一年呢？刘向《叙录》谓“方齐宣王威王之时”。梁启雄认为“此‘威王’二字疑衍，或威为‘湣’字之讹”（见梁著《荀子简释·荀子行历系年表》）。按威王是宣王的父亲，在宣王之前一代，把威王放在宣王之后不合理。又据《史记·田敬仲完世家》，齐稷下学宫虽早有之，但置列大夫则在齐宣王十八年。第二年，齐宣王就死了，齐湣王继立。故“威王”当为“湣王”之误。齐宣王的卒年和齐湣王的立年在公元前301年（齐宣王十九年，第二年即公元前300年为齐湣王元年）。由此可以推定荀子游学于齐，当在公元前301年前后。再往上推十五年，则荀子当生于公元前316年。

战国时期，各种学派很多，号称百家争鸣。荀子对各家各派的学说都很熟悉，并且都能抓住他们的要害。可见他在年轻时期必定下过一番学习研究的功夫。当时由于条件的限制，传播思想很困难，而齐国的稷下学宫则是各家各派学者汇集的地方，齐宣王末年更置列大夫，对学者们更加尊宠。这时荀子慕名来稷下游学，是完全可能的。他正是通过听各家各派的学者们讲学，而直接掌握了他们的学说思想，为以后的继承与批判打下了坚实基础。比如，《荀子》一书对宋钘有不少批评，但荀子又显然接受了宋钘思想的影响，《荀子》书中对宋钘又特别给以“子宋子”的尊称，这证明荀子曾经直接师事过宋钘。

荀子在齐国稷下游学，经历了一段相当长的时间，一直到公元前285年（齐湣王十六年）前后，才离开齐国到了楚国。

桓宽《盐铁论·论儒》：“……及湣王奋二世之余烈，南举楚淮，北并巨宋，苞十二国，西摧三晋，却强秦，五国宾从，邹鲁之君，泗上诸侯皆入臣。矜功不休，百姓不堪，诸儒谏不从，各分散，慎到、捷子亡去，田骈如薛，而孙卿适楚。”按齐国灭宋在公元前286年（齐湣王十五年），公元前284年（齐湣王十七年），燕将乐毅攻入齐都临淄，湣王逃奔莒地被杀。据此，荀子大约是在公元前285年（齐湣王十六年）离开齐国到楚国的。

公元前279年（齐襄王五年），齐国即墨守将田单乘燕惠王用骑劫代替乐毅的机会，向燕国军队发动反攻，一举收复失地七十多城，“迎襄王于莒入于临淄”（《史记·乐毅列传》）。齐襄王入临淄后，又招集亡散的学士，重整稷下学宫，“脩列大夫之缺”。荀子于这时又回到齐国。由于田骈等老一辈学者都已经死去，荀子在学宫里“最为老师”，一直到他最后离开齐国，曾经“三为祭酒”。

《史记》本传：“田骈之属皆已死，齐襄王时，而荀卿最为老师。齐尚脩列大夫之缺，而荀卿三为祭酒焉。”对于这一段话，过去有些人读法不同，得出了完全不同的结论。有的人读为“田骈之属皆已死齐襄王时，而荀卿最为老师”，因而认为荀子是在齐王建时始入齐“最为老师”。有的人读为“田骈之属皆已死，齐襄王时而荀卿最为老师”，因而认为荀子是在齐襄王元年，即公元前283年，在齐国“最为老师”。其实，如果把这段话同《盐铁论·论儒》中的那段话联系起来看，本来是很清楚的。按“田骈之属”是在齐湣王末年离开齐国的，在齐襄王招集亡散学士的时候他们已经死去了。又田单在齐襄王五年反攻成功，齐襄王才有可能回到临淄，并同时恢复稷下学宫，招集亡散学士，以此作为恢复国力的一种手段。“齐尚脩列大

夫之缺”，当是齐襄王在这时所采取的一种措施。荀子在这时应齐襄王的招集而重返齐国。由于“田骈之属皆已死”，所以荀子“最为老师”。据此，荀子不能晚至齐王建时才重返齐国“最为老师”，但也不能早于齐襄王五年，因为在这之前齐襄王还留居莒，临淄还在燕军占领之下，荀子怎么能在稷下学宫“最为老师”呢？

公元前 266 年（齐襄王十八年，秦昭王四十一年），秦昭王起用范雎为相，并封为应侯。这以后，荀子曾应聘到秦国进行考察。

刘向《孙卿叙录》：“孙卿之应聘于诸侯，见秦昭王。昭王方喜战伐，而孙卿以三王之法说之，及秦相应侯，皆不能用也。”又《荀子》中的《儒效》、《疆国》等篇，记载有秦昭王和孙卿子论儒的问答及范雎和孙卿子关于“入秦何见”的问答，可见荀子在范雎为秦相之后的确到过秦国。那么荀子入秦究竟在哪一年呢？今按秦国和赵国于公元前 262 年爆发了大规模的长平之战。这次大战持续了三年之久，到公元前 260 年，赵军失败，秦坑赵降卒四十余万于长平。接着秦军又向赵国大举进攻，一直打到赵都邯郸。但荀子入秦后，却对秦国的政治形势和自然形势大加赞扬，并向秦昭王宣传“行一不义，杀一无罪，而得天下，不为也”。据此情况，荀子入秦一定是在秦赵长平之战以前，不能晚于公元前 262 年。过去有人把荀子入秦的时间拉到荀子在楚国作兰陵令以后，那是离事实太远了。公元前 257 年，秦国在邯郸之役中遭到大败，范雎因此在秦国国内受到攻击，不久免去相位。据一九七五年湖北云梦出土的《大事记》竹简，范雎于公元前 255 年（秦昭王五十二年）同王稽（范雎是由王稽送入秦国的，秦国进攻邯郸时，范雎又起用王稽为河东郡

守。秦国在邯郸之役失败时，河东也失守了。王稽以“与诸侯通”而“坐法诛”一起死去。而荀子就是在这一年才到楚国作兰陵令的，在这以后，他怎么能再见到范雎呢？荀子入秦的确切时间，很可能是在公元前 264 年左右，因为这时齐襄王正好死了，而荀子是很受齐襄王尊宠的。秦国利用这个机会聘请荀子入秦，可能性比较大。

荀子在秦国从政治、军事、民情习俗及自然形势各个方面都进行了考察，并表示了赞扬和钦佩，看来他是把统一中国的希望寄托在秦国身上。他提出了“力术止，义术行”，用“王道”统一中国的主张，建议秦国任用“儒者”，因而同当时秦国推行的以“霸道”为主的法家路线有所抵牾。所以他在秦国不见用，于是又回到齐国。

荀子从秦国回到齐国以后，正值齐王建在位，但政权却由君王后（襄王后）实际控制。荀子曾以言说齐相，论述齐国内外形势，劝他求贤“参国政”，并对当时齐国国内的政治情况进行了批评。荀子因此而遭到谗言攻击，乃于公元前 255 年（齐王建十年，楚考烈王八年）到楚国，受春申君的委任作兰陵令。

《战国策·齐策》：“襄王卒，子建立为齐王。君王后事秦谨，与诸侯信。……秦始皇尝使使者遗君王后玉连环（按《史记·田敬仲完世家》：齐王建十六年，“君王后卒”。齐王建十六年是公元前 249 年，离秦王政立还有三年。故这里秦始皇疑为秦昭王之讹，秦昭王卒于公元前 251 年，即齐王建十四年），曰：‘齐多知，而解此环不？’君王后以示群臣，群臣不知解。君王后引椎椎破之，谢秦使曰：‘谨以解矣！’及君王后病且卒，诫建曰：‘群臣之可用者某。’……”可见当时君王后的权势很大。荀子在说齐相时，提到“女主乱之宫”，当即暗指君王后控制

政权。荀子在谈到当时齐国的外部形势时指出：“今巨楚县吾前，大燕鹾乎后，劲魏钩吾右，西壤之不绝若绳，楚人则乃有襄贲、开阳以临吾左。是一国作谋，则三国必起而乘我，……”这段话值得注意的是没有提到赵国。按赵国在长平之役失败以后，国力受到很大打击，可能荀子认为赵并不构成对齐国的威胁。还有一点值得注意的是荀子在讲了“巨楚县吾前”之外，又特别提出“楚人则乃有襄贲、开阳以临吾左”。按襄贲、开阳本属鲁（《春秋》哀公三年：“季孙斯、叔孙州仇帅师城启阳”，启阳即开阳），但在荀子说齐相时，这两个地方已经为楚国占有，并且从荀子的口气来看，似乎楚国才刚刚占有这两个地方不久。据《史记》《六国表》和《春申君列传》，楚国是在楚考烈王八年（公元前255年）取鲁的（杨宽著《战国史·战国大事年表》：楚攻取鲁的徐州，改封鲁君于莒，在公元前261年，即楚考烈王二年，齐王建四年；楚灭鲁，在公元前256年，即楚考烈王七年，齐王建九年）。因此，荀子说齐相，一定是在楚国攻取鲁地之后的事。《史记》本传：“齐人或谗荀卿，荀卿乃适楚，而春申君以为兰陵令。”《史记·春申君列传》：“春申君相楚八年，为楚北伐灭鲁，以荀卿为兰陵令。”春申君于公元前262年（楚考烈王元年）为楚相。据此，荀子是在公元前255年（楚考烈王八年，齐王建十年）说齐相，并因此遭谗，立即离开齐国，到楚国；又值楚灭鲁，而由春申君委任他作兰陵令。汪中《荀卿子通论》以荀子说齐相，“其言正当湣王之世”，是错误的。

荀子在楚国作兰陵令，又遭到谗言攻击，于是又到赵国。在赵国曾与楚将临武君议兵于赵孝成王前。

刘向《孙卿叙录》：“人或谓春申君曰：‘汤以七十里，文王以百里；孙卿贤者也，今与之百里地，楚其危乎？’春申君谢之，

孙卿去之赵。”《战国策·楚策》有类似记载。可见荀子在楚国作兰陵令以后，确曾到过赵国。《荀子·议兵》：“临武君与孙卿子议兵于赵孝成王前。”据杨倞注：“临武君盖楚将，未知姓名。《战国策》：天下合纵，赵使魏加见楚春申君曰：‘君有将乎？’春申君曰：‘有矣，仆欲将临武君’……”这可能就是同荀子议兵的那位临武君。刘向以为临武君即孙臆，是错的。议兵的时间当在公元前247年。《议兵》篇末提到：“韩之上地，方数百里，完全富足而趋赵，赵不能疑也，故秦夺之。”按“韩之上地”，即韩之上党。公元前262年，韩迫于秦的压力，将上党归赵，但在长平之战后，上党为秦国所占领。公元前257年，秦国在邯郸之役大败以后，上党又失守了。到公元前247年，秦国又全部攻取了韩的上党郡；这一年，魏、赵、楚、韩、燕五国还曾合纵击秦。再过一年，赵孝成王就死了。所以，荀子与临武君议兵，很可能是在公元前247年秦国攻取上党和五国合纵击秦之间的时间内。《议兵》篇中载有荀子学生陈嚣、李斯同他的问答，可知荀子到赵国有陈嚣、李斯同行，议兵时他们也在场，《议兵》篇可能就是由他们记录整理而成的。《史记·李斯列传》：李斯“欲西入秦，辞于荀卿，……至秦，会庄襄王卒。”据《史记·秦本纪》，庄襄王卒于四年（不包括立年当为三年，即公元前247年）五月。李斯很可能是在赵国辞别荀子，于公元前247年五月到达秦国。这又证明荀子与临武君议兵是在这一年的五月之前。

荀子在赵国，又为春申君所固请，乃复返楚国，继续作兰陵令。一直到公元前238年（楚考烈王二十五年）春申君死，荀子才废居兰陵。这时，他已经是七十八、九岁的老人了。

刘向《孙卿叙录》：“后客或谓春申君曰：‘……今孙卿天下贤

人，所去之国其不安乎？’春申君使人聘孙卿……复固谢孙卿，孙卿乃行，复为兰陵令。春申君死而孙卿废。”《史记》本传：“春申君死而荀卿废，因家兰陵。……著数万言而卒，因葬兰陵。”

关于荀子的卒年已无可考。有的人根据《荀子·尧问》篇中“孙卿迫于乱世，谪于严刑，上无贤主，下遇暴秦……”的说法，认为荀子活到了秦始皇统一中国以后。其实，所谓“上无贤主，下遇暴秦”，正是说的还没有统一的情况。至于《盐铁论·毁学》篇中说的“李斯之相秦也，始皇任之，人臣无二，然而荀卿为之不食”，也不可信。梁启超认为：“《盐铁论》云云，或因李斯述荀卿‘物禁太盛’一语而增益附会之”（《荀卿及荀子》，载《古史辨》第四册）。据《史记·李斯列传》，秦“并天下，以斯为丞相（时为秦始皇三十四年，即公元前213年）……李斯置酒于家，百官长皆前为寿，……斯喟然而叹曰：嗟乎！吾闻之荀卿曰：‘物禁太盛’。”很明显，“物禁太盛”，是荀子从前所说的话，李斯在此乃是追述，并不是荀子在李斯为相以后才说的。现在我们只能说，荀子在废居兰陵以后，又活了一段时间，可能活到八十多岁。司马迁说他废居兰陵后，“著数万言而卒”。究竟哪些著作是这个时期写的，难以肯定，但在这个时期，他对自己的思想进行了一番整理，是可以肯定的。《成相》这篇用文学形式写成的学术思想作品，就是对他自己全部思想的一个总结。其中提到“春申道辍基毕输”，可证这篇作品是在废居兰陵以后写的，也可能是他的最后的著作。

总起来说，荀子是在赵国出生的，他的早年和中年是在齐国稷下度过的，晚年是在楚国的兰陵度过的。在这中间，他访问过秦国，居留过赵国。他的一生，主要从事教学和著述。他培养的学生，最著名的有法家代表人物韩非和李斯。他的著

作保留下来的有《荀子》一书。

关于《荀子》一书，初经刘向整理校定，名《孙卿新书》，凡三十二篇。唐代中叶杨倞把三十二篇分为二十卷，对各篇次序也重新编排，并作《荀子注》。今本《荀子》，就是杨倞所编定的。其中传写脱误，编排错乱，自属难免，但大部分可信是出自荀子手笔。有小部分是由他的学生记录整理而成，另一部分可能为秦汉之际或汉初的儒者杂录而成。梁启超对《荀子》一书作过考证，他说：“今案读全书，其中大部分固可推定为卿自著，然如《儒效篇》、《议兵篇》、《强国篇》，皆称‘孙卿子’，似出门弟子记录。内中如《尧问篇》末一段，纯属批评荀子之语，其为他人所述尤为显然。又《大略》以下六篇（按指《大略》、《宥坐》、《子道》、《法行》、《哀公》、《尧问》六篇），杨倞已指为荀卿弟子所记卿语及杂录传记。然则非全书悉出卿手盖甚明。”又说：“《宥坐》以下五篇，文义肤浅；《大略篇》虽间有精语，然皆断片。故此六篇宜认为汉儒所杂录，非《荀子》之旧。”梁启超还认为，《荀子》中同大小戴两《礼记》相同的文字，“皆当认为《礼记》采《荀子》，不能谓《荀子》袭《礼记》”（《荀卿及〈荀子〉》，见《古史辨》第四册）。同样，《荀子》与《韩诗外传》相同的文字，也当是《外传》采《荀子》。总之，《荀子》一书，除《大略》（本篇中的若干片断仍为荀子的话）以下六篇外，其余二十六篇均可看作是出自荀子手笔，或是荀子学生的直接记录。

（二）荀子对百家之学的批判与继承

荀子作为一个新兴地主阶级的哲学思想家，他的一生虽然主要从事学术思想活动，但是他的研究和批判都是紧密结

合当时地主阶级的政治需要和社会实际的。他的论著是批判的，又是朴实的、细致的、说理的；是系统的，又是分门别类的。他所研究和探讨的范围，涉及到自然观、人性论、社会观、政治论和认识论、逻辑学各个领域。当然，他在这些领域所发表的议论和提出的观点，并不是他凭空独立思考的结果，而是他对新兴地主阶级反对奴隶主阶级的斗争经验和新兴地主阶级专政的经验进行理论总结，对当时社会生产和自然科学的发展进行理论总结的结果，特别是他对各家各派的思想、学说从理论上进行批判总结的结果。

如前所述，荀子生当战国后期。这时，封建制度不仅已经稳固地确立起来，而且已经有了两百年左右的发展历史。这时，又是新兴地主阶级统一全国，建立集中统一的封建国家的前夕，在意识形态领域提出了对百家之学进行批判与综合的任务。荀子就是试图担当这个任务的一个角色。他的一生在齐国稷下学宫度过了很长的时间。稷下学宫是战国时期的一个规模很大的文化学术中心，集中了包括各个学派的很多有名的学者，在那里“不治而议论”，发表自己的主张和见解。荀子先是在那里“游学”，后来又在那里“最为老师”。通过长期的学习和研究，对各个学派的思想、学说比较熟悉。这就使他具备了批判综合百家之学的很好条件。荀子的哲学思想，反映了新兴地主阶级发展封建制度，加强地主阶级专政，实现集中统一的要求，又明显地表现了对百家之学的批判与继承。郭沫若同志在《十批判书·荀子的批判》中有一段话，可以说是很确当地说明了荀子对诸子百家的态度。他写道：

“荀子是先秦诸子的最后一位大师，他不仅集了儒家的大成，而且可以说是集了百家的大成的。……他是把百家的学说

差不多都融汇贯通了。先秦诸子几乎没有一家没有经过他的批判。……这些固然表示他对于百家都采取了超越的态度，而在他的学说思想里面，我们很明显地可以看得出百家的影响。或者是正面的接受与发展，或者是反面的攻击与对立，或者是综合的统一与衍变。”

荀子专门写了一篇《非十二子》的批判文章，集中批判了它嚣、魏牟、陈仲、史骈、墨翟、宋钐、慎到、田骈、惠施、邓析、子思、孟轲等十二子。这十二子中，儒、墨、道、名、法各家都有。在其他很多文章中，对各家的思想也都有批判，其中还包括老子、庄子、申不害等人。但是，荀子对诸子的批判，并不是把他们的思想简单地加以否定，对于那些他认为是有用的观点，他也予以吸收继承，或者加以改造，融汇贯通于他自己的思想体系之中。从而丰富了他自己的思想内容。当然，荀子是从地主阶级的立场出发，按照地主阶级的利益和标准对诸子的思想进行批判与继承的。下面就简略叙述一下荀子对当时的一些主要学派是怎样批判和继承的。

我们首先看看荀子对道家的态度。应该承认，荀子的自然天道观是接受了道家天道观的影响的。道家（主要表现在《老子》一书）天道观中的积极的因素在于否定了儒家的唯心主义“天命”观，提出了自然无为的“道”的学说。尽管《老子》的作者也是唯心主义者，他对“天命”观的否定并不彻底，他所提出的“道”仍然是一种神秘的精神实体，但它终究不同于那人格化了的、活灵活现的“天帝”，特别是《老子》作者所赋予“道”的自然无为的性质，对于从有意志的“天”过渡到自然的天起了一种桥梁作用。正如列宁所说的：“当一个唯心主义者批判另一个唯心主义者的唯心主义基础时，常常是有利于唯

物主义的。”^①《老子》作者以自然无为的“道”这种神秘实体来代替人格化的有意志的“天”，就有利于荀子彻底否定唯心主义的“天命”观，建立唯物主义的天然天道观。荀子正是在道家关于“道”的自然无为的思想影响下，把天看作是没有意志的自然的天；同时，荀子又把道家作为神秘实体的“道”改造成具有规律性意义的“道”，因而建立了他自己的唯物主义天然天道观。但是，荀子批评老子“有见于訇，无见于信”（《天论》），因为《老子》的作者把自然无为夸大为人的社会生活准则，主张“无为”、“不争”，以屈为伸，以“柔弱胜刚强”。荀子从地主阶级的立场出发，认为在封建等级制度中，应该有贵有贱，有屈有伸，贱者应该屈，贵者应该伸；如果只承认屈，不承认伸，就没有贵贱等级的分别了。所以他说：“有訇而无信，则贵贱不分”（《天论》）。对于庄子，荀子批评他“蔽于天而不知人”（《解蔽》）。庄子否定人的主观能动作用，否认人对自然的改造，主张“无以人灭天，无以故灭命”，强调“天人合一”。荀子在批判庄子错误的思想的基础上，提出了“明于天人之分”和“制天命而用之”的思想，强调人的主观能动作用，强调人定胜天，人能胜物，从而使自己的天然天道观具有了前所未有的深刻意义。

宋钘、尹文学派是从道家学派中分化出来的，他们本身受有其他学派思想的影响，又对荀子的思想产生了很深的影响。但荀子对他们的批评也最多。他在书中屡称子宋子，表示了一定程度的尊敬，这表明他可能直接师事过宋钘，但学生对老师的批评是毫不留情的。他说“宋子有见于少，无见于多”

^① 《黑格尔〈哲学史讲演录〉一书摘要》。《列宁全集》第38卷，人民出版社1959年版，第313页。

(《天论》)，“宋子蔽于欲而不知得”(《解蔽》)，指出宋钘同墨子一样“上功用，大俭约而侵差等”(《非十二子》)，批评了宋钘的“人之情欲寡”、“见侮不辱”、“使人不斗”(《正论》)的主张。这些批评都是针对宋钘思想的主旨。但是，荀子又吸收了宋、尹学派关于“气”的学说，从而使自己的自然天道观建立在唯物主义的气本原论的基础之上。对于宋、尹学派的“虚壹而静”的“心术”论，荀子剥掉了其神秘的成分，把它吸收到自己的认识论中来，大大丰富了自己的认识论的内容。宋、尹学派关于“礼”、“法”结合的思想，荀子也予以继承，并大大地加以发展了。

对于墨子，荀子也提出了很多批评。例如，他批评墨子“不知壹天下建国家之权称，上功用，大俭约而侵差等，曾不足以容辨异，县君臣”(《非十二子》)。说“墨子有见于齐，无见于畸”(《天论》)；“墨子蔽于用而不知文”(《解蔽》)。又说：“我以墨子之非乐也，则使天下乱；墨子之节用也，则使天下贫。”(《富国》)荀子对墨子的批评，完全是从地主阶级的立场，从维护封建等级秩序的观点出发的。所以他的批评集中指向墨子“非乐”、“节用”，否认礼乐的文饰，抹煞等级的差别等观点上。但是，墨子关于“尚贤”的主张，对荀子是有积极影响的。特别是墨子及其后学在认识论和逻辑学方面的积极成果，荀子更是予以吸收和继承，融汇贯通于自己的认识论和逻辑学之中。

对于名辩思潮中的诡辩倾向，荀子的批评是相当尖锐的。他以惠施、邓析为代表，说他们“不法先王，不是礼义，而好治怪说，玩琦辞，甚察而不惠，辩而无用，多事而寡功，不可以为治纲纪”(《非十二子》)。又说他们“不恤是非然不然之情”(《儒效》)，“蔽于辞而不知实”(《解蔽》)。这些话都是批评他们不顾

实际情况，玩弄奇词怪说，混淆是非然否，进行无用之辩。荀子虽然没有点公孙龙的名，但对他的“离坚白”、“别同异”的学说，也给以抨击。荀子在批判诡辩倾向的同时，比较完整地阐述了他自己的逻辑思想。他的《正名》一文，主要是针对当时名辩思潮中的诡辩倾向而写的，其中分别批判了当时流行的一些他认为是诡辩的论题，而他自己的逻辑思想也集中表现在这一篇文章里。从逻辑思想这个角度来看，如果说墨家学派主要是从正面影响了荀子，那么，名辩思潮中的诡辩倾向则主要从反面影响了荀子。

对于法家，荀子也是有批评的。他主要批评了慎到和申不害，说“慎子蔽于法而不知贤”，“申子蔽于势而不知知”（《解蔽》）。这是批评慎到的片面的法治主义和申不害的片面的权势主义。当然，荀子本人并不否认法治和权势的重要，不过他同时也强调礼治和尚贤使能的重要。

荀子自称是属于儒家的，但他对儒家中的思孟学派却批评得特别尖锐。他说子思、孟子“略法先王而不知其统，犹然而材剧志大，闻见杂博。案往旧造说，谓之五行，甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解。”（《非十二子》）杨倞注：“五行，五常，仁义礼智信是也”。梁启雄《荀子简释》引《太炎文录》一：“……寻子思作《中庸》，其发端曰：‘天命之谓性’。注：‘木神则仁，金神则义，火神则礼，水神则智，土神则信’。……是子思之遗说也”。照此看来，按照五行而傅会出五常，乃为子思所倡而为孟子所继承。故荀子说：“子思唱之，孟轲和之”。五行说本来是一种自然观，而五常属社会伦理范畴，据五行而傅会出五常，当然是一种“甚僻违而无类”的怪诞逻辑。这正表现了思孟学派的神秘主义。荀子的批评是正确的。荀子还批判了孟子

关于人性善的说法,并提出了人性恶的理论。至于子张氏之儒、子夏氏之儒、子游氏之儒,荀子则轻蔑地斥之为“贱儒”,并且对“贱儒”、“俗儒”、“陋儒”、“腐儒”作了十分尖刻的抨击。对于孔子这个儒家创始人,荀子没有公开批评他,而且还赞美他,把他誉为“大儒”。荀子似乎还颇有以孔子继承者自居的胸怀。然而,从实质上看,荀子对孔子的思想也是采取批判态度的。例如,荀子否定了孔子的唯心主义“天命”观,否定了孔子关于“圣人”“生知”的唯心主义先验论的一面(不过他同时也继承和发挥了孔子关于“学而知之”的论点),改造了孔子的唯心主义“正名”论。荀子虽然同孔子一样,十分强调“礼”;但在内容上,荀子所讲的“礼”已经不同于孔子所讲的“礼”。这些基本观点的不同,是由于荀子同孔子的阶级立场不同。从荀子的全部思想的实质来看,他不纯属儒家,但他又确实从主观上想忠实地继承和维护孔子的儒家传统。这是由于新兴地主阶级反对奴隶主阶级的斗争是不可能彻底的,它们之间本来就有千丝万缕的血肉联系,一旦地主阶级取代了奴隶主阶级的统治权以后,它就可以把奴隶主阶级的思想和传统稍加改造,用来为巩固自己的统治服务。所以,在荀子的思想中,主要是在社会政治伦理思想方面,不但没有摆脱儒家思想的影响,而且,他是有意地从地主阶级立场出发,在批判和继承其他学派思想的基础上,对儒家思想进行加工改造,使之适合于地主阶级的需要。这是他坚持不抛弃儒家这面旗帜、并且想忠实地继承和维护孔子儒家传统的根本原因。可以说,荀子是试图按照地主阶级的利益和标准,在融合其他学派思想,特别是在融合法家思想的基础上,改造儒家思想,使之成为封建社会统治思想的第一个尝试者。

不过，在荀子所处的时代，地主阶级基本上还处于上升阶段，还比较关心社会生产的发展，还有一定的进取精神，在一定程度上它还能利用唯物主义这个武器。这是荀子的唯物主义哲学的阶级根源。同时，封建制度同奴隶制度虽然都是剥削制度，地主阶级同奴隶主阶级虽然都是剥削阶级；但是，封建制度代替奴隶制度，终究是一种变革；地主阶级专政代替奴隶主阶级专政，终究要经过斗争；地主阶级利用奴隶主阶级的思想和传统，也不是一开始就直接照搬过来，而要经过一番加工改造。这些情况，决定了荀子的思想必然带有比较鲜明的批判性。对各个学派的思想在批判的基础上加以吸收、继承，对儒家的思想也要通过批判，重新解释，注入新的内容，然后加以利用。这些，就构成了荀子思想的一定的时代特点。

总之，荀子从地主阶级的立场出发，以地主阶级的利益为标准，去各家之“蔽”，取各家之“见”，既有批判，又有吸收与继承；同时，对当时提出来的一些哲学问题和实际问题，进行了研究和探讨，在综合百家之学的基础上，创立了他自己的哲学思想体系。荀子在思想学术领域所进行的活动，反映了当时地主阶级对于统一全国，建立统一政权，并在此基础上统一思想、统一学术文化，从政治上、思想上实行中央集权的封建专制主义的要求；而他的哲学思想就是为这种要求提供理论根据并制造舆论的。

三 “明于天人之分”的自然观

恩格斯说：“全部哲学，特别是近代哲学的重大的基本问题，是思维和存在的关系问题。”“哲学家依照他们如何回答这个问题而分成了两大阵营。凡是断定精神对自然界说来是本原的，从而归根到底以某种方式承认创世说的人……，组成唯心主义阵营。凡是认为自然界是本原的，则属于唯物主义的各种学派。”^①这是我们研究全部哲学史的一个重要指针，是我们划分哲学史上两个阵营和两条路线的唯一准则。古代的哲学家虽然还不能自觉地意识到思维和存在的关系这个哲学的基本问题，但是，他们在论述他们自己的哲学世界观的时候，总是要这样或那样地接触和回答这个基本问题，从而表明他们属于哪一个哲学阵营，遵循哪一条哲学路线。因此，哲学上两个阵营和两条路线的斗争，是哲学产生以来就存在的。研究哲学史，就要历史地分析以往的哲学家在他们所处的历史条件下，以什么样的具体形式提出和回答哲学的基本问题。

我国古代哲学家往往以“天道”为中心来论述他们的哲学世界观。在先秦时代的哲学中，天道观是一个重大的基本问题。“天”，究竟是一个有意志的、支配宇宙万物的最高主宰呢？还是一种没有意志的、客观存在的物质自然现象？哲学家们为此

^① 《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》。《马克思恩格斯选集》第四卷，人民出版社 1972 年版，第 219、220 页。

进行了反复的争论，提出了各种不同的看法。这些争论实质上都是关于自然界和精神的关系这个哲学基本问题的争论，这些不同的看法也都是围绕着这个基本问题提出来的。在这些争论和不同的看法中，明显地表现出了唯物主义同唯心主义两条路线的对立和斗争。荀子也是以“天道”的形式来论述他的哲学世界观的。他那一篇专门阐述自然观的文章，题目就叫做《天论》。他认为天是客观存在的物质自然界，道是自然变化的客观规律，系统地论述了他自己的唯物主义自然天道观。特别值得指出的是，荀子针对唯心主义的“天人合一”论，提出了“明于天人之分”的理论，论述了人和自然的关系。他把人的主观精神世界同自然的客观物质世界区分开来，又联系起来，承认自然的客观物质世界是第一性的，人的主观精神世界是第二性的；强调天不能干预人事、主宰人事，但人事活动又必须遵循“天道”；人不能把自己的主观意志强加于自然，但又承认人能“制天命”，“裁万物”。从而反对了唯心主义、宗教神秘主义和宿命论，唯物主义地回答了自然界和精神的关系这个哲学的基本问题，把我国先秦的唯物主义哲学提到了一个新的高度。在当时，荀子是在哲学上特别是在自然观上坚持唯物主义路线的一个杰出代表。

（一）自然的天

天是什么？这是在很早的古代，人们就已经在思索的问题。由于生产力水平低下，认识水平低下，人们对于日月星辰的出没，寒暑季节的交替，风雨雷电的来临，万事万物的变化，都不能理解，因而认为这每一种自然现象都有神灵在支配。于

是产生了万物有灵的原始宗教观念。随着社会上阶级剥削制度的出现,地上有了王,人们凭想象也在天上安排一个帝。天与帝一联系起来,就成了宇宙间具有无上权威的最高主宰。人们把自然界和人世间的一切现象,都归之于“天帝”的有意志的安排。地上王也是按天上帝的意志进行统治的,这就是所谓“受天命”。这种观念在夏代就已经产生,所谓“有夏服天命”(《尚书·召诰》),说明夏代的奴隶主贵族就已经假借“天帝”的意志来进行统治。到了殷代,进一步形成了一种以天命论为核心的宗教世界观。殷代的奴隶主贵族对天完全抱一种宗教崇拜态度,把天看作是一个有意志的宇宙最高主宰,称为“天帝”;“天帝”的意志就是“天命”。他们认为宇宙万象万物的产生与变化,人事活动的吉凶与祸福,都是由那位最高权威——“天帝”来安排与决定的,都是出于“天帝”的意志。奴隶主阶级的最高统治者地上王又把自己看作是“天帝”的儿子——“天子”,把自己当作是“天帝”意志——“天命”在地上的执行人。因此,服从殷王,也就是服从“天帝”、“天命”。这种对“天”的崇拜,是当时奴隶主阶级所信守的一种崇拜。在这种崇拜中同时体现了奴隶主贵族对自己祖宗神的崇拜和对自己阶级意志的崇拜。殷人相信他们祖宗的神灵是不死的,又希望他们自己的统治是不变的。当时由于人们对自然的认识水平和斗争能力受到限制,在人们的感性知觉中,以为天也是不死不变的。这样,殷人就在幻想中把这些想象为不死不变的东西联结起来了:“天”是至高无上的神灵,也是殷奴隶主贵族祖宗的神灵,又是殷奴隶主贵族在地上获得统治权的根据和来源,所以殷贵族在地上的统治也是永恒不变的。他们就用这种幻想的、虚构的“天人合一”论,来欺骗和麻痹人民,维护他

们自己的统治。殷纣王在临近覆灭的时候，还不相信他自己会灭亡，以为他的命运乃系之于“天”，高喊什么：“我生不有命在天！”（《尚书·西伯戡黎》）这也就毫不奇怪了。西周奴隶主贵族继承了殷人的“天命”思想，声称周灭殷以取而代之，也是“天帝”的旨意，是“有命自天”，是“皇天上帝，改厥元子，兹大国殷之命”（《尚书·召诰》）。虽然他们加上了一些“敬德”、“保民”之类的永保“天命”的条件，但仍然是一种幻想的、虚构的“天人合一”论。

奴隶主阶级把地上的最高统治者说成是最高主宰“天帝”的儿子、代表，实际上恰恰相反；所谓“天帝”不过是地上的最高统治者反射在天上的投影，所谓“天命”不过是奴隶主贵族统治意志的一种虚幻的升华。他们通过对“天帝”、“天命”的宣传，只不过是妄图给自己的统治宝座罩上一道神灵光圈，给奴隶制度披上一件神圣外衣。

从西周末年到春秋时期，随着奴隶制度的日益衰落和走向崩溃，奴隶主贵族的统治地位摇摇欲坠，“天帝”的权威也发生了前所未有的动摇。人们已经“不畏于天”，怨“天”、骂“天”之声不绝于耳，甚至喊出了这样的口号：“下民之孽，匪降自天；噂沓背憎，职竞由人。”（《诗经·小雅·十月之交》）开始把天与人分离开来。到春秋时期，“天人相分”的思想进一步明确，所以子产有“天道远，人道迩，非所及也”（《左传》昭公二十五年）的说法。但是，顽固的奴隶主贵族如王孙满之流还继续以所谓“天命未改”（《左传》宣公三年）来为行将崩溃的奴隶制度辩护。以孔子、孟子为代表的儒家学派，将殷周的“天命”思想接收过来，经过一番加工炮制，更形成了一整套以“天命”论为基础的“天人合一”的唯心主义哲学。他们宣扬“天命”论，实际

上还是妄图借助“天命”的权威，使奴隶制起死回生。

恩格斯曾经指出，在中世纪的欧洲，由于教会统治一切，因而，“一般针对封建制度发出的一切攻击必然首先就是对教会的攻击，而一切革命的社会政治理论大体上必然同时就是神学异端。为要触犯当时的社会制度，就必须从制度身上剥去那一层神圣外衣。”^① 在中国的奴隶社会中，可以说是“天命”思想统治一切。荀子生活的时代，奴隶制度虽然已经被封建制度所代替，但荀子作为新兴地主阶级的哲学思想家，仍然有一个从理论上批判过去奴隶制度的任务。为要批判奴隶制度，也必须对披在奴隶制度身上的神圣外衣，进行一番剥离工作；为要剥去奴隶制度身上的神圣外衣，首先就必须剥掉强加给天的神秘外衣，因为奴隶制度的神圣外衣，正是奴隶主阶级强加给天的神秘外衣的反射。荀子继承了春秋以来已经出现的“天人相分”的思想因素，更加明确、更加系统地提出了“明于天人之分”的唯物主义理论，对殷周奴隶主阶级和以孔、孟为代表的儒家学派所宣扬的以“天命”论为基石的“天人合一”的唯心主义思想，进行了系统的批判。

在我国古代哲学史上，荀子是第一个从哲学理论上比较系统地对天给予自然的解释的哲学家。他剥掉了从外面强加给天的神秘外衣，否定了从外面强赋予天的神灵本质，把天从一个虚幻不实的神秘世界，拉回到客观实在的物质自然界来了。天是什么？荀子认为，天就是客观现实的自然界，就是唯一实在的物质世界。日月星辰，阴阳风雨，水火草木，鸟兽鱼虫，以至人类，总之，形形色色的万事万物，都存在于这同一个

^① 《德国农民战争》。《马克思恩格斯全集》第七卷，人民出版社1959年版，第401页。

物质世界里，都是这同一个物质世界的不同部分。他指出：“万物同宇而异体。”（《富国》）这就使“天帝”失去了存身立足之地。荀子写道：

“列星随旋，日月递炤，四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事而见其功，夫是之谓神；皆知其所以成，莫知其无形，夫是之谓天。”（《天论》）

这就是说，列星相随旋转，日月轮流照耀，四时交替运行，阴阳不断变化，风雨普遍降施，万物各自得到相适应的条件而发生，各自得到所需要的滋养而成长，这些都是自然的现象，并不是出于一个什么主宰的意志和作为。这也就是他说的“不事而自然”的意思。荀子沿用了“神”这个名称，但对它作了唯物主义的解释。他认为，人们看不见自然作用的形迹，而可以看见自然作用的功效，这就是“神”。这所谓“神”，已经不是什么超自然的神秘主宰或精神实体，而是指物质自然界内在演变的作用与生机，也可以说是一种物质的自然功能。因此，他又认为，人们知道万物所以生成的自然的道理，但是看不到这种生成的无形的内在过程，这就是天。其实，这天也就是运动变化着的物质自然界。

当然，荀子沿用“神”这个名称，表明他对自然变化的内在过程还没有深入细致的认识，因而也就没有力量正确地解释自然界内在变化的实在内容。对荀子来说，他所看到的只是自然界变化的总画面，至于变化的各种细节，还隐藏在未知的背景中。他把这个未知的背景笼统地用“神”来加以表述，正表现了他的自然观的朴素性。恩格斯在评述古希腊哲学家的朴素的辩证法观点时指出：“这种观点虽然正确地把握了现象

的总画面的一般性质，却不足以说明构成这幅总画面的各个细节”^①。荀子的朴素的自然观也有这种特点。不过，在这里重要的是，荀子把过去被看作是最高主宰的神秘的“天”，还原为运动变化着的物质自然的天，从而使他的自然观有了一个基本的唯物主义的立足点。有了这个立足点，人类的认识就可以通向科学和真理。如果离开这个立足点，把立足点放在上帝那里，就只能通向宗教和迷信。

荀子还承认自然界本身固有的变化。他把自然界一切现象的出现，都归结为“天地之变，阴阳之化”（《天论》）。他并且认为自然界变化的原因，就在物质自然界内部的作用。他指出：“天地合而万物生，阴阳接而变化起。”（《礼论》）这就清楚地表明，荀子不承认万物的产生是某种超自然的精神力量的创造，而认为它们是天地自然变化的产物；他也没有到物质世界以外去寻找自然变化的原因，而把变化看作是对立的阴阳二气相互作用的结果。这是对事物的产生和变化所作的一种唯物主义的解释。从这里，我们可以看到，荀子已经初步接触到了事物矛盾引起变化这样一个辩证法观点（当然这还是非常原始的、朴素的）。这就进一步排除了主宰世界的“天帝”的存在。

总之，列星、日月、四时、风雨、阴阳的运行变化，天地间万事万物的发生成长，这就是荀子所看到的一幅物质自然界的总画面，也是荀子所理解的天的本来意义。这样，他就否定了“天帝”对自然界来说是本原的唯心主义观点，而坚持了自然界就是本原，天就是自然界的唯物主义观点。

^① 《社会主义从空想到科学的发展》。《马克思恩格斯选集》第三卷，人民出版社1972年版，第417页。

荀子强调自然界的客观性，认为自然界本身是没有意识、没有目的的，也不受人的主观意志和愿望的影响。他用自然的原因来说明自然界的各种现象，把自然界无意识、无目的的存在和变化，看作是一种自然的职能，这就是他所谓的“天职”。他说：“不为而成，不求而得，夫是之谓天职。”（《天论》）荀子特别强调，自然界的存在和变化，同人的主观意志和愿望毫无关系，它的客观实在性是决不依人的意愿为转移的。他说：“天不为人之恶寒也辍冬，地不为人之恶辽远也辍广。”（《天论》）这就是说，天时季节的变化是客观的，并不会因为人们厌恶寒冷就取消冬季。土地的辽远广阔也是客观的，并不会因为人们厌恶辽远就缩小面积。荀子的这些说法虽然浅显、朴素，但是明确而生动地证明了自然界的客观性。

列宁指出：“唯物主义的基本前提是承认外部世界，承认物在我们的意识之外并且不依赖于我们的意识而存在着”^①。荀子承认天就是外部存在的物质自然界，而且承认物质自然界不依赖于人的意识而客观地存在着，这正是他的唯物主义哲学思想的基本前提。

荀子用“物”这个概念来概括世界上众多的事物，指出：“故万物虽众，有时而欲偏举之，故谓之物。”（《正名》）荀子在这里所谓的“物”，还不是我们今天所说的哲学上的物质范畴。荀子虽然试图探索自然界万物的统一的物质本原，但是，他只能从具体的物质形态中来寻找这种统一的物质本原。他所谓“偏举”众物的“物”，只是诸多具体事物的“共名”，而不是对物质根本特性的哲学概括。那么，荀子是怎样解释世界的统一

^① 《唯物主义和经验批判主义》。《列宁选集》第二卷，人民出版社1972年版，第79页。

的物质本原呢？

在荀子之前，有些哲学家用“气”来解释宇宙万物的构成。比如宋、尹学派就提出了精气学说。他们认为，“精也者，气之精者也”。“凡物之精，比（原作此，据石一参校改）则为生。下生五谷，上为列星。流于天地之间，谓之鬼神；藏于胸中，谓之圣人。”（《管子·内业》）他们把“精气”看作是构成宇宙万物的材料，精神现象也是这种“精气”的体现。这种精气学说，有合理的唯物主义的成分，但又带有唯心主义的神秘性质。庄子学派也有“通天下一气”的说法，认为“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。……故曰：通天下一气耳。”（《庄子·知北游》）但他们又认为气是由“道”所派生出来的，“道”是比气更为根本的东西。荀子也把气看作是构成多样性事物的共同的物质本原。他认为，世界上的各种事物，如水火、草木、禽兽，以至人类，彼此之间虽各有特点，互相区别，但是，它们有一个共同的物质本原——“气”。他写道：

“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气有生有知，亦且有义，故最为天下贵也。”（《王制》）

在这段话里，荀子把无机界同有机界区别开来了，也把人类同自然界的物类区别开来了。同时，他又不仅把无机界同有机界在“气”这个基础上统一起来了，而且把人类同自然界的物类也在“气”这个基础上统一起来了。这是一种唯物主义的统一，即把世界事物的多样性，统一在物质性的“气”这个基础之上。当然，荀子这段话并不是专为探讨世界的物质本原和物质构成而写的，但在实质上，它透露了荀子主张气本原论的唯物主义观点。这一点在荀子的著作中虽然没有作专门的论证

与说明,但从上面这段话看来,万物由气构成,对他来说,似乎是不言而喻的。

荀子为什么认为“气”是世界事物的统一的物质本原呢?一方面,在荀子之前已经有人用气来解释天地万物的生成变化,解释人体的生理构造和人的健康、疾病与生死。荀子吸取了这些思想资料加以概括。另一方面,荀子也可能是从对云气的直观中得到启发的。他在《赋》篇中有一节文字,描述了云气的一些特点。第一,云气没有固定的形体,它精微细致得无所不容,无所不入,又广大得充盈整个宇宙而无间隙。第二,云气经常处于迅速的运动变化之中,往来上下,旋转相逐,而不可使之静止固塞。第三,云气“友风”“子雨”,“作寒”“作暑”,世界上的事物都有取于它,所以,“天下失之则灭,得之则存”。第四,云气的作用没有任何意志的支配,它“暴至杀伤而不亿忌”,“功被天下而不私置(德)”。荀子也许是因为通过对云气的观察而受到启发,并结合过去已有的思想资料,而把“气”看作是世界万物的统一的物质本原。这是毫不奇怪的。古代的朴素唯物主义是建立在对自然界的直观的基础之上,哲学家们往往通过对某些具体现象的直观,便得出普遍的哲学结论。所以他们总是用某种具体的物质形态来解释世界的物质统一性。荀子也是如此。

荀子用一种具体的物质形态“气”来说明世界的统一性,毫无疑问是世界的统一性在于它的物质性这一唯物主义原理的一种自发的、朴素的表述。这种说明比用金、木、水、火、土等原素来说明宇宙万物的构成要优越,比较有利于解释世界多样性事物的物质统一性。但这种对统一性的理解终究是原始的、朴素的。恩格斯在评论古代希腊哲学家的自然观的时

候指出：“因此，在这里已经完全是一种原始的、自发的唯物主义了，它在自己的萌芽时期就十分自然地把自然现象的无限多样性的统一看作不言而喻的，并且在某种具有固定形体的东西中，在某种特殊的東西中去寻找这个统一，比如泰勒斯就在水里去寻找。”^① 荀子也是这样的唯物主义哲学家。他毫不怀疑具有多样性的自然现象的统一，并且把“气”这种具体的特殊的東西，看作是世界多样性的统一的物质基础。

荀子说：“天地者，生之始也。”（《王制》）他又说：“天地者，生之本也”。（《礼论》）这是把天地自然界看作是生命的始初来源或本原，也就是说，生物都是由天地自然界产生的。从这样一种唯物主义观点出发，他认为人也是来自自然界，是属于自然界的一部分。在他看来，人不仅同自然界的其他物类一样，有“气”这种统一的物质基础，而且，人的形体、精神，都是自然变化的产物。他对物质和精神的关系作了唯物主义的解释，指出：“天职既立，天功既成，形具而神生；好恶喜怒哀乐臧焉，夫是之谓天情。”（《天论》）这是说，由于自然演化的结果，形成了人的形体；形体具备了，才产生人的精神活动。荀子把人的形体、器官看作是一种自然的物质结构，所以他称耳、目、口、鼻、形体为“天官”，称“心”（荀子所认为的思维器官）为“天君”。这些自然形成的形体、器官，是人类精神活动的物质基础。人的精神只有依赖于自然形成的形体、器官，才能存在，所以他称喜怒哀乐等精神现象为“天情”。

荀子关于“形具而神生”的命题，奠定了形神关系的唯物主义基础。它明确指出了先有形体，后有精神，形体是第一性

^① 《自然辩证法》。《马克思恩格斯全集》第二十卷，人民出版社 1971 年版，第 525 页。

的，精神是第二性的，派生的，依赖于形体的。人的精神不能先于形体，也不能离开形体而独立存在，只能在具备形体的基础上才能产生，只有依赖于形体才能存在。荀子的这一提法要比《墨经》中关于“生，刑（形）与知处也”的提法确切。因为在《墨经》的提法中，形与知的关系不明确，有把形与知看作两种各自独立存在的东西，从而导致心物二元论的嫌疑。荀子的提法指明了先有形体、后有精神，神依赖于形的物质第一性、精神第二性的关系，避免了心物二元论的嫌疑，坚持了唯物主义的一元论，为后来的唯物主义者和无神论者论述形神关系奠定了理论前提。

（二）“天 有 常 道”

春秋时期，随着没落的奴隶制度一天一天地走向崩溃，腐朽的“天命”观念也越来越站不住脚了。当时一些比较注重实际、有远见的人物，从社会的变革和阶级的分化中，从自然界一些带规律性的变化中，看出了变化是客观事物本身的规律，因而形成了一些关于事物变化的朴素的辩证法观念。人们提出了“天道”的概念，同“天命”观念相对立。如史墨认为，“高岸为谷，深谷为陵，三后之姓，于今为庶”，是“天之道”（《左传》昭公三十二年）。伍子胥认为：“盈必毁，天之道也”（《左传》哀公十一年）。范蠡也提出，“天道皇皇，日月以为常”（《国语·越语》），认为“天道”是日月运行，自然变化固有的规律。子产更把“天道”与“人道”分开，认为“天道”不能干预人事。但是，《老子》一书虽然也提出了一些关于事物变化的辩证法思想，却对“道”作了唯心主义的解释，使之神秘化，把它说成是产生

宇宙万物的绝对精神实体。不过，他又赋予这种精神实体以自然无为的属性。这对反对“天命”观念是有利的。荀子站在唯物主义立场，继承了春秋时期已经产生的天道观念，摒弃了《老子》对“道”的唯心主义的解释，又批判地吸取其关于“道”的自然无为的思想，对自然界的客观规律性作了比较系统的论述。

荀子承认自然界变化的固有的规律性。他就是用“天道”这个概念来表述自然界的规律性的。在《天论》篇中，开头第一句话就是：“天行有常”（“行”即“道”。俞樾说：“《尔雅·释宫》：‘行，道也’。‘天行有常’，即‘天道有常’。”又《说苑·谈丛》亦作“天道有常”）。荀子还说：“天有常道矣，地有常数矣。”（《天论》）“道”，行走的道路，引伸为运行、变化的规律。“数”，定数，有必然性的意思。“常”，常则、恒律，常住性，稳定性。荀子上面的话，是说明天地自然界有其固有的、一定的规律性和必然性。他指出：“夫道者，体常而尽变”（《解蔽》）。“道”就是在各种变化中所体现的常规性，即固有的规律性。

西周奴隶主贵族把天看作是有意志的、能赏善罚恶、兴治灭乱的无上权威，人们只能按照“天”的意志即“天命”行事。他们又以所谓“敬德”和“不敬德”来解释“天命”的转移，宣称：“皇天无亲，唯德是辅”（《尚书·蔡仲之命》）。到春秋时期，一些顽固的奴隶主贵族代表，还用宗教唯心主义观点来歪曲“天道”这一概念，鼓吹“天道赏善而罚淫”（《国语·周语》）。在《老子》书中也有所谓“天道无亲，常与善人”的话。他们总是把自己的主观意志和愿望强加给自然界，捏造出一个凌驾于自然界之上的天老爷，妄图利用它的权威，通过它的意志来推行奴隶主阶级的意志，竭力否认自然界本身固有的规律和这种规律的客观性。针对这些宗教唯心主义的说教，荀子强调

自然界本身有其不以人的意志为转移的客观规律，指出它的存在和作用并不因为人的道德的善恶而改变。他明确地说：“天行有常，不为尧存，不为桀亡。”（《天论》）这简洁而朴素的语言，生动有力地说明了自然规律的客观性，从根本上否定了“天道赏善而罚淫”的宗教性质。

荀子批判地吸取了《老子》关于“道常无为而无不为”的思想，强调自然界本身并没有有意识的作为，没有有目的的追求，而只是按照其固有的规律，自然地运行变化，自然地使万物发生成长。正因为如此，人们不能把自己的任何主观的成分、主观的性质附加给自然界。荀子说：“不为而成，不求而得，夫是之谓天职。如是者，虽深，其人不加虑焉；虽大，不加能焉；虽精，不加察焉。”（《天论》）恩格斯说：“唯物主义的自然观不过是对自然界本来面目的朴素的了解，不附加以任何外来的成分，所以它在希腊哲学家中间从一开始就是不言而喻的东西。”^①荀子强调自然界的自然无为的性质，主张从自然界本身来了解自然界，反对把任何外来的、主观的成分附加给自然界，就是对自然界本来面目的一种朴素的了解。这是荀子唯物主义自然观的一个特色。

荀子说过：“唯圣人为不求知天”（《天论》）。有人据此断言荀子反对认识自然。这至少是对荀子思想的一种误解。我们知道，在古代由于生产水平和科学水平的限制，那些唯物主义哲学家虽然看到了自然界运动变化的总画面，看到了自然界的运动变化有其规律性；但是，对自然界运动变化的各个具体细节，对自然界客观规律的具体内容及其起作用的具体过

^① 《自然辩证法》。《马克思恩格斯选集》第三卷，人民出版社1972年版，第527页。

程,并不了解,也不可能了解。所以荀子也只能说“不见其事而见其功”,“皆知其所以成,莫知其无形”。荀子是一个提倡“不苟”的人,强调“说不贵苟察”(《不苟》),反对“无知而云知”(《非十二子》)。他提出“不求知天”,就是反对对自然界进行主观臆测,任意造说,把外来的、主观的成分附加给自然界,反对冥思苦索地去追求神秘主义的“知天”。象孟子那样,不去追求对自然界本来面目的了解,却把人的“仁”、“义”、“礼”、“智”等道德属性从外面附加给“天”,又认为人的“恻隐之心”、“羞恶之心”、“辞让之心”、“是非之心”等“良心”是“天之所予我者”,人的本性中先天地就具有“仁”、“义”、“礼”、“智”等“善性”,于是得出“尽其心者,知其性也;知其性则知天矣”的结论。以为只要尽量扩充自己固有的“良心”,就能使自己固有的“仁”、“义”、“礼”、“智”等“善性”显现出来、发挥出来,因而也就认识了自己的本性;认识了自己的本性,也就是认识了“天”。这完全是一种神秘主义的说教,是对天的神秘主义的主观臆断,是神秘主义的“知天”。这种所谓“知天”,实际上比无知还要坏。荀子所谓“不求知天”,正是要人们不去追求这种神秘主义的“知天”。

其实,荀子是主张“知天”的。他所谓“知天”,是唯物主义的“知天”,也就是要按照自然界的本来面目来认识自然界,特别是要认识自然界的规律,按照自然界的规律办事。

我们知道,孔子宣扬“天命论”,把人事同“天命”虚幻地联系起来,鼓吹“道之将行也与,命也,道之将废也与,命也”;“死生有命,富贵在天”。要人们“知天命”,“畏天命”。认为社会的治乱,国家的兴亡,人的生死富贵,都是由“天命”主宰决定的。因此必须认识“天命”、敬畏“天命”。这完全是自欺欺人,

实际上只能导致听天由命的宿命论。荀子反对这种观点。他根本不承认那神秘虚幻的“天命”，认为天是按照其自身固有的规律运行、变化的自然界，没有任何主观的私怨和私德。因此天不能干预人事，自然界的规律不能决定社会的变化。荀子明确指出，社会国家的治乱兴废，与天无关，与时无关，与地无关。他写道：

“治乱天邪？曰：日月星辰瑞历，是禹桀之所同也；禹以治，桀以乱，治乱非天也。时邪？曰：繁启蕃长于春夏，蓄积收藏于秋冬，是又禹桀之所同也；禹以治，桀以乱，治乱非时也。地邪？曰：得地则生，失地则死，是又禹桀之所同也；禹以治，桀以乱，治乱非地也。”（《天论》）

天、时、地等自然界的条件，在禹的时代和桀的时代是相同的，但社会政治在禹的时代和桀的时代，却有一治一乱的不同。这说明自然界的条件不能决定社会的治乱，因为相同的自然条件不能成为社会治乱不同的原因。在这里，荀子不仅否定了“天命”决定社会治乱唯心主义思想，而且认为天、时、地等自然界的条件，也不能决定社会的治乱，从而把社会治乱的根源由“天命”和天、时、地等自然条件，转移到现实的社会生活中来。这是一种可贵的朴素的唯物主义观点和辩证法观点。

同时，荀子还认为，天不能主宰人的吉凶祸福，不能决定人的贫富贵贱，从实际上驳斥了“死生有命，富贵在天”的宿命论观点。荀子指出：如果人们努力从事农业生产而又注意节约消费，那么，天就不能使人贫穷；如果衣食给养充足而又适时活动身体，那么，天就不能使人发生疾病。反之，如果荒废了农业生产而又奢侈浪费，那么，天也不能使人富裕；如果衣食给养不充足而又很少活动身体，那么，天也不能使人健康安全。

所以，如果人们在“乱世”所遇到的天时同“治世”所遇到的天时是相同的，却遭受到不同于“治世”的灾祸，那“不可以怨天”（见《天论》）。这实际上是指出了人的吉凶祸福的原因不在天，而在人事活动的本身。所以他不但强调“不可以怨天”，而且指出“怨天者无志”（《荣辱》）。这是从天道自然无为所必然得出来的结论。

荀子认为，自然界的规律本身虽然是不以人的主观意志为转移而客观地起作用，不能直接决定和主宰人事的吉凶祸福，但人的思想和行动是否符合和适应自然界的规律，人的主观态度对客观规律的作用是否正确，却对人事的吉凶祸福有直接的决定意义。他强调说：“天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。”（《天论》）这是说，自然规律对无论什么人都是同样地起着客观的作用；人们用正确的态度和行动对待它，就能得到吉利的结果；人们用错误的态度和行动对待它，就会得到凶险的结果。荀子又说：“脩（循）道而不贰，则天不能祸。……倍（背）道而妄行，则天不能使之吉。”（《天论》）这是说，人们的行为遵循而不违背客观规律，那么，天也不能使人遭致祸害；人们的行为违背客观规律而胡作妄为，那么，天也不能使人得到好处。因此，人的思想和行为必须符合和适应自然规律，而不能违背它（“循道而不贰”）。这就提出了“知天”的任务。

怎样才算是“知天”呢？荀子说：“圣人清其天君，正其天官，备其天养，顺其天政，养其天情，以全其天功，如是，则知其所为，知其所不为矣，则天地官而万物役矣。其行曲治，其养曲适，其生不伤，夫是之谓知天。”（《天论》）在这里说的是，人要正确利用自己的认识器官，发挥人应该有的能动作用，认识和

适应自然规律，达到管理天地、役使万物，使自然界为人类的需要服务的目的。这就是荀子所谓的“知天”。这种“知天”，是以承认自然界及其规律的客观性作为前提的，是唯物主义的“知天”，是对自然界及其规律的认识与利用。它同孔、孟所鼓吹的那种神秘主义的“知天命”和“知天”根本不同。

列宁说：“承认自然界的客观规律性和这个规律性在人脑中的近似正确的反映，就是唯物主义。”^①从哲学发展史的教训来看，如果不承认自然界的客观规律性，而把宇宙间的一切事物和现象归结为神或人的意志，并且在这个前提下谈什么“知天命”或“知天”，自然要导致神秘主义和唯心主义。但是，如果不肯定人能认识和利用自然界的客观规律，那也不可能坚持唯物主义，甚至陷入唯心主义。因为当人们感到自然界的规律神秘莫测、不可捉摸的时候，那便是走向唯心主义的第一步。从荀子的自然观来看，他对自然界的规律性的理解，虽然还不可能是深刻的、具体的，但他确实承认自然界有它的规律性（“天行有常”、“天有常道”），承认这种规律性的客观性（“不为尧存，不为桀亡”）；同时，他也确实承认人能认识和利用自然界及其规律性（“知天”、“循道”）。这样，他在自然观方面就坚持了比较彻底的唯物主义。

（三）“天地之变”不可畏

大家知道，司马迁在《史记》中为荀子立传，内容是十分简略的。但他却特别指出荀子反对“营于巫祝，信机祥”的精神。

^① 《唯物主义和经验批判主义》。《列宁选集》第二卷，人民出版社1972年版，第156页。

这充分说明荀子是一个坚定地反对宗教迷信的很有影响的无神论者。

宗教迷信,根源于蒙昧时代的狭隘而愚昧的鬼神观念。恩格斯说:“在远古时代,人们还完全不知道自己身体的构造,并且受梦中景象的影响,于是就产生一种观念:他们的思维和感觉不是他们身体的活动,而是一种独特的、寓于这个身体之中而在人死亡时就离开身体的灵魂的活动。……既然灵魂在人死时离开肉体而继续活着,那末就没有任何理由去设想它本身还会死亡;这样就产生了灵魂不死的观念……。同样,由于自然力被人格化,最初的神产生了。”^①在原始人看来,不仅人死了,离开身体的灵魂为神为鬼,而且每一种自然力,都是神鬼的作用的体现。这种观念一经产生,便成为一种最顽固的传统观念,占据了人们的头脑,甚至支配着人们的行动。在社会分裂为阶级以后,人间世界出现了最高的统治者地上王,神灵世界也被人们想象出有一个具有无上权威的至上神天上帝。象人间世界的人被分成各种等级一样,神灵世界的神鬼也被分成各种等级。上帝是按照自己的意志发号施令、统治一切的最高主宰,而日月星辰、风雨雷电等神灵以及各种大大小小的神鬼,则是上帝的臣工役使,执行上帝的意志,协助上帝统治世界上的一切。在人们的观念中,神鬼本来就具有一种超现实世界的形象,因而对神鬼怀着一种不可言状的敬畏心理。特别是奴隶主阶级的统治者,为了利用宗教迷信,假借上帝神鬼的名义来统治人民,捏造了一个所谓舜“乃命重黎,绝地天通”(《尚书·吕刑》),即“绝地民与天神相通之道”的传说,把他们

^① 《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》。《马克思恩格斯选集》第四卷,人民出版社1972年版,第219—220页。

所虚构的与神交通的权利，限制在以祀神为专职的“巫”、“祝”手里。这样，奴隶主阶级的统治者便可以随时通过“巫”、“祝”来了解天神的意志，随便假借天神的名义来统治和奴役人民了。而人民只能顶礼膜拜，更加虔诚地敬畏天神。

恩格斯说：“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。”^①在古代，人们把那些不能解释的自然力量，看作是异己的力量，把它们归之为神鬼，神鬼能赏善罚恶，在冥冥中无形地支配着人的命运，决定着人的吉凶祸福。这种神秘的异己力量，是人们无法认识的，也是无力控制的，人们只有求助于巫祝，通过卜筮祭祀，向神鬼占问吉凶，祈求神鬼保佑，以消灾弥祸，化凶为吉。于是在社会上形成了一种“营巫祝，信机祥”的浓厚的宗教迷信气氛。春秋时期，随着奴隶制的走向崩溃，天命观念和神鬼观念等宗教迷信思想也发生了动摇，社会上产生了一些批判神鬼观念和宗教迷信思想的无神论的萌芽。但是，神鬼观念和宗教迷信作为一种意识形态，具有一种特别的顽固性，不是三言两语能够清除的。象孔子，尽管在口头上“不语怪力乱神”，但在实际上还是相信鬼神的存在。他赞扬禹“菲饮食而致孝乎鬼神”，强调“祭如在，祭神如神在”。他所谓“未能事人，焉能事鬼？”“敬鬼神而远之，可谓知矣”，也并不是否定鬼神的存在。第一句话是说，不能以诚敬的态度事人，又怎能以诚敬的态度事鬼呢？第二句话是说，对鬼神敬而远之，就是知。实际上是批评那种惑于鬼神之不可知，而对鬼神不信不敬的态度。当然，在孔子的

^① 《反杜林论》。《马克思恩格斯选集》第二卷：人民出版社1972年版，第354页。

思想中，鬼神观念并不占有主要地位。他所谓“非其鬼而祭之，谄也”，也表明他对鬼神采取区别对待的态度。对孔子来说，保住天命的绝对权威才是最重要的。特别值得注意的是，甚至象墨子这样的思想家在否定天命的存在的同时，却肯定鬼神的存在。他认为“鬼神之明智”远远超过了“圣人”，“鬼神之所赏，无小必赏之；鬼神之所罚，无大必罚之”。真是至明至智，至公至正的权威。墨子崇信鬼神在主观上是为百姓人民的利益着想的，而这恰好说明关于鬼神的宗教迷信思想，有着多么深远的影响和流毒。

荀子在我国古代哲学史上的一个重要贡献，就是他对社会上流行的各种各样的宗教迷信思想，首次从理论上进行了比较系统的批判，表现了他的鲜明的无神论立场。

在古代，人们已经观察到了日食、月食、流星、陨石等自然现象，也经受过风、雷、水、旱等自然灾害。但是，当时的人们还不能科学地解释这些现象产生的原因，总感到这是一些反常的现象。所以每当这些现象出现的时候，人们就感到奇怪而恐慌起来，以为是灾祸降临的预兆。特别是那些天命论的鼓吹者，更利用这些现象来宣扬天人感应的宗教迷信。他们说：“国家将兴，必有祲祥；国家将亡，必有妖孽”（《中庸》第二十四章），把一些人们还不能解释的自然现象，神乎其神地说成是天帝神灵进行谴告，施行赏罚的一种表现。荀子则从唯物主义的自然天道观出发，对这些自然现象作了比较合理的解释，批判了那些关于天人感应的蛊惑性宣传。他写道：

“星队（通坠），木鸣，国人皆恐。曰：是何也？曰：无何也，是天地之变，阴阳之化，物之罕至者也；怪之，可也，而畏之，非也。夫日月之有蚀，风雨之不时，怪星之党（通

僇，偶也)见，是无世而不常(通尝)有之。”(《天论》)

当时由于科学水平的限制，不能科学地解释这些现象，再加上那些天人感应论者的蛊惑人心的宣传，人们便以为这些现象是天帝神灵在显示其威怒，以为在这些现象中包含有人间祸福的特殊根据。这是人们对这些现象感到惊异和恐惧的理由。荀子虽然也还不能作出细致的科学解释，但他把这些现象看作是“天地之变，阴阳之化”，是从自然物质本身的变化中产生的。这是用自然的原因解释这些自然现象，完全合乎他关于自然界及其规律的客观性的唯物主义观点。这就排除了天帝神灵的作用，否定了这些现象本身包含有人间祸福的特殊根据，从而解除了人们对这些现象感到恐惧的理由，使人们从对灾异迷信而产生的恐惧中解放出来。这种鲜明的无神论思想，在当时“营巫祝，信机祥”的迷信气氛中，无疑有清醒人们头脑的作用；同时，对那些天人感应论者的蛊惑人心的宣传，也是一个有力的批判。北宋政治家王安石的“天变不足畏”，正是从荀子的这一思想中发源出来的。

荀子进一步认为，由于“天地之变，阴阳之化”而产生的自然界的变异现象，对人类的社会生活并没有直接的决定作用。他指出：“上明而政平，则是虽竝世起，无伤也；上闇而政险，则是虽无一至者，无益也。”(《天论》)就是说，君主贤明，政局稳定，即使这些怪异现象同时出现，也不会有损伤；如果君主昏暗，政局险恶，即使这些怪异现象一种也不出现，也不会有好处。

因此，在荀子看来，“天地之变，阴阳之化”不可畏，而“人祲则可畏也”。所谓“人祲”，就是人为的灾祸。例如，生产荒废，政治险恶，社会秩序混乱，外患内乱同时发生，人民受难，国家不安宁，这就是人为的灾祸。这些灾祸，同“天地之变，阴

阳之化”所产生的怪异现象没有关系，但社会上的人对它们的感触是十分切近的，它们给社会上的人所造成的灾害也是十分惨重的。所以人们不要去迷信那些与人事吉凶无关的自然界的怪异现象，而要集中注意力把现实的政治搞好，把社会内部对人切切相关的事情搞好。

殷周以来，奴隶主贵族一直把祭祀、卜筮当作国家大事。他们在天人感应、神人相通的迷信思想支配下，无论什么事情都要通过祭祀、卜筮向天帝神灵请示，听取天帝神灵的命令和指示，作为人事活动吉凶的根据。所谓“谋及卜筮”，是奴隶主贵族统治者解决疑难问题的最权威的形式。他们否认自然界的客观规律，认为天旱天雨、日食月食等自然现象不是由自然规律的作用所产生，而是由天帝神灵的意志在支配，人们也可以通过宗教仪式向天帝神灵陈述自己的请求。于是，天旱不雨，就用“雩”舞求雨；发生了日食月食，就用一定的仪式救日救月。如“天子救日，置五麾，陈五兵五鼓，诸侯置三麾，陈三兵三鼓，大夫击门，士击柝”（《谷梁传》庄公二十五年）。荀子对这种宗教迷信，进行了揭露。他写道：

“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。”（《天论》）

在荀子看来，天雨天晴，日食月食，都是由于客观规律的作用而发生的自然现象，并没有什么天帝神灵在支配。所以“雩而雨”，“犹不雩而雨”。用宗教仪式祈求，并不能改变自然界本身的客观规律，因而是不会求得什么结果的。宗教仪式只不过是一种文饰手段，而不是因为真正有什么神。荀子还

认为，“死，人之终也”；人死“无知”，当然也不会有什么鬼。所谓祭祀，只不过是“志意思慕之情”，是对死者表示一种怀念的感情，是“人道”，而不是“鬼事”（《礼论》）。

荀子并不否定统治阶级利用祭祀、卜筮等宗教仪式作为文饰政治的手段，并且认为利用这些仪式是必要的。特别是祭祀，还是他所谓“礼”的一个重要内容。祭祀和卜筮可以欺骗人民，有利于维护统治阶级的统治。所以对统治阶级来说是“吉”的。同时，荀子又特别提醒人们不要以为有神有鬼，以为有神有鬼“则凶”。

荀子虽然不否定统治阶级利用宗教仪式以文饰政事的必要性，表现了他作为一个剥削阶级思想家的局限性，但它还是用无神论的观点来解释祭祀、卜筮等宗教仪式的实质。特别是他提出了“形具而神生”、“凡人之有鬼也，必以其惑忽之间疑玄之时正之”等论点（第二个论点详见第七章），从形神关系的哲学高度和认识论高度，奠定了无神论的理论基础，否定了有神论这个宗教迷信的理论基石。

在古代还有一种相人术的迷信，以为通过相人的形状颜色，就可以看出一个人的吉凶祸福和善恶贵贱。荀子写了《非相》的专文来批判这种迷信。他通过大量的实例，说明人的吉凶祸福、善恶贵贱，不是由人的形相决定的。按照荀子的观点，人的形体是自然的产物，而吉凶祸福、善恶贵贱则是人的社会属性，人的社会属性同人的自然形体无关。他说：“故相形不如论心；论心不如择术。形不胜心，心不胜术。术正而心顺之，则形相虽恶而心术善，无害为君子也。形相虽善而心术恶，无害为小人也。君子之谓吉，小人之谓凶。故长短小人善恶形相，非吉凶也。”（《非相》）在荀子看来，作为社会属性的善

恶是道德品质上的善恶，它决定于“心术”的善恶，同形相的美丑没有关系。因此，即使形相丑恶，而“心术”善，并不妨碍一个人为“君子”；“君子”就是“吉”。如果形相美好，而“心术”恶，也不影响一个人为“小人”；“小人”就是“凶”。很显然，形相的美丑并不决定道德品质的善恶，并不决定人的命运的吉凶。当然，荀子在这里讲的“心术”的善恶、“君子”“小人”和吉凶的区分，都是按照地主阶级的道德标准和利益标准讲的，带着地主阶级的片面性；但他把人的道德品质、社会地位和命运同人的生理形体区分开来，这种思想是合理的，积极的。它从根本上否定了相人术的迷信，是对唯心主义命定论的一个有力打击。

荀子反对宗教迷信，反对鬼神观念，是他坚持自然界及其规律性的客观性的唯物主义自然观的必然结果。在那宗教迷信笼罩社会的气氛中，荀子敢于对这种宗教迷信进行公开批判，就更使他的唯物主义自然观有了比较健康的基础，并具有较强烈的战斗性质。

（四）“天人之分”和“制天命而用之”

荀子的自然观的一个中心思想，是他十分强调“天人之分”。他说：“故明于天人之分，则可谓至人矣。”（《天论》）所谓“明于天人之分”，一方面是要承认自然界及其变化的规律性的客观性，另一方面又要承认人有主观能动作用，要承认人可以“制天命而用之”，即人定胜天。

荀子提出“明于天人之分”，是对人和自然的关系的认识在理论上的一次飞跃。列宁说：“在人面前是自然现象之网。本

能的人，即野蛮人没有把自己同自然界区分开来，自觉的人则区分开来了。”^①荀子认为，人是自然界的一部分，来自自然界，依赖自然界，人的物质生活和精神活动，都离不开自然界。但他又强调“天人之分”，把人作为“自觉的人”，作为独立的力量，同自然界区分开来，对立起来，强调人是天的主人，自然的主人，把自然界作为人的认识和役使的客观对象。根据当时的生产水平和科学水平，荀子比较正确地解决了人和自然的关系问题。这是他在中国哲学史上的一个重要贡献。

荀子基于“天人之分”的思想，首先提出了“不与天争职”的命题，区分了人之“所为”与“所不为”的界限，要人“知其所为，知其所不为”。他把天地万物按其本身固有的规律所发生的自然的变化叫作“天职”、“天功”；在这一方面，即使是“大巧”、“大智”的人，也不能越出人职的范围代替自然界有所为或有所虑，不能把人的主观意志从外面附加给自然界，这是人之“所不为”、“所不虑”，叫作“不与天争职”（《天论》）。

但是，人亦有“所为”，是天所“不能”的。人之“所为”，是指人的能动的活动。用荀子自己的话来说，就是与“天有其时，地有其财”并立的“人有其治”（《天论》）。“人治”是人的责任，是人根据对天时地利的认识，来利用自然、役使万物的主观能动作用。这是天所不能的。“天能生物，不能辨（“辨”通“辩”。《说文》：辩，治也）物也”（《礼论》）。这是说天没有人那样的主观能动作用。

^① 《黑格尔“逻辑学”一书摘要》。《列宁全集》第三十八卷，人民出版社1959年版，第90页。

荀子提出“天人之分”，并不是把天和人绝对地分开，而是认为天人之间可以互相影响、互相作用的。荀子认为，在自然界中，物类都是通过竞争来求得生存的，人类也要利用其他物类来养活自己，这是一种自然的相生相养。所以他说：“财（通裁）非其类，以养其类，夫是之谓天养。”（《天论》）荀子还认为，人类和其他物类一样，必须利用自然界适合于自己生存的条件，才能保证自己的生存和发展，得到幸福。如果不能根据自己生存的需要来利用自然界，那就会妨碍自己的生存和发展，甚至遭受灾祸。这是自然界对人类的一种自然的制约，是人类生存发展的自然原则。所以他说：“顺其类者谓之福，逆其类者谓之祸，夫是之谓天政。”（《天论》）这个自然原则说明，自然界的变化及其规律，对人类的生存和发展，起着客观的制约作用。因此，没有意志的自然界虽然不能干预人事，但它是人的思想和行动的客观依据和基础，人的思想和行动必须符合或适应自然界的变化及其规律，而不能违背它。所谓“应之以治则吉，应之以乱则凶”，正是说明客观的“天道”对人的思想和行动，起着客观的制约作用。

然而，在荀子看来，人在自然界面前，决不是无所作为地消极适应，而是必须发挥人的主观能动性，认识和掌握自然界的变化及其规律，利用自然，改造自然。他说：

“所志于天者，已其见象之可以期者矣。所志于地者，已其见宜之可以息者矣。所志于四时者，已其见数之可以事者矣。所志于阴阳者，已其见和（旧本作知，杨倞注：知或作和）之可以治者矣。官人守天而自为守道也。”（《天论》）

这是说，人们之所以要认识天，是因为根据它表现出来的现

象,可以预测天象的变化;之所以要认识地,是因为根据土地条件,可以因地制宜地种植农作物使之生长蕃息;之所以要认识四时,是因为根据季节的变化的必然性,可以适时地安排农事活动;之所以要认识阴阳,是因为根据阴阳调和的道理,可以管理好万物。“官人”,当读作“管人”,即小见之人;“自为”,有所作为。小见之人消极地守望着天,而有作为的人则能掌握和利用自然规律。

掌握自然规律,利用自然规律,让自然界为人类服务,这正是自觉的人把自己同自然界区分开来的一个重要标志。恩格斯曾经说过:“我们统治自然界,决不象征服者统治异民族一样,决不象站在自然界以外的人一样,——相反地,我们连同我们的肉、血和头脑都是属于自然界,存在于自然界的;我们对自然界的整个统治,是在于我们比其他一切动物强,能够认识和正确运用自然规律。”^① 荀子就是在承认人属于自然界,是自然界的一部分的前提下,强调“天人之分”的。他反对“天人合一”,把人看作是一种独立的力量,是自然的主人,但决不是把人看作自然界以外的、超自然的力量,而只是强调人在自然界中能够“循道”、“守道”,即掌握和遵循自然规律,利用自然规律,因而能使“天地官”,“万物役”。这是我们理解荀子的“天人之分”的思想时必须特别注意的。

荀子针对唯心主义的天命论和宿命论,明确地提出了以人力控制自然、改造自然、征服自然的响亮口号。他写道:

“大天而思之,孰与物畜而制之;从天而颂之,孰与制

^① 《劳动在从猿到人转变过程中的作用》。《马克思恩格斯选集》第三卷,人民出版社1972年版,第518页。

天命*而用之；望时而待之，孰与应时而使之；因物而多之，孰与骋能而化之；思物而物之，孰与理物而勿失之也；愿于物之所以生，孰与有物之所以成。故错人而思天，则失万物之情。”（《天论》）

在荀子看来，与其高喊“惟天为大”而仰慕它，不如把天看作自然的物质而控制它；与其“顺天”、“从命”而歌颂它，不如掌握自然的规律而利用它；与其仰望天时而等待天的恩赐，不如因时制宜地利用天时；与其消极地听任物类的自然增多，不如积极地施展人的才能而促进物类的化育繁殖；与其空想“物物而不物于物”，不如对物加以实际的管理而使物尽其用；与其指望物类的自然生长，不如根据它的生长规律而促进它的成长。总之，天（自然）不会满足人，人应该相信自己的力量，发挥主观能动作用，积极地利用自然规律和各种自然条件，去控制、改造、征服自然，向自然界夺取财富，增加生产。

荀子认为，“万物同宇而异体，无宜而有用为人，数也”（《富国》）。自然界千差万别的物类，虽然对人类没有固定的适宜性，但对于人类都有用处，这是必然的道理。如果放弃人的努力，听天由命，冥思苦索地幻想天的恩赐，那就是不懂得万物可以为人所控制、为人所利用的本性。所以荀子强调要“敬其在己者”，而不要“慕其在天者”。也就是说，要重视和相

* 荀子在这里所说的“天命”，与孔、孟所说的“天命”不同，它不是指天帝的意志，而是指的“天道”，“自然之道”，亦即自然的规律。王充《论衡·偶会》篇说：“命，……自然之道”，可以用来解释荀子所谓的“天命”。荀子认为自然的规律是能够为人所掌握和利用的，所以叫做“制天命而用之”。荀子有时又把“命”解释为偶然性。如他在《正名》篇中说：“节遇谓之命”。“节遇”即“适遇”或“偶遇”，乃是一种偶然性。王充《论衡·偶会》篇：“命，……适偶之数”，也是指的偶然性，可参照理解荀子所谓“命”的意义。——作者注

信自己的力量，而不要企望“天命”。他甚至把“敬其在己者”，还是“慕其在天者”，作为区分“君子”、“小人”的界限。他说：“故君子敬其在己者，而不慕其在天者；小人错其在己者，而慕其在天者。君子敬其在己者，而不慕其在天者，是以日进也；小人错其在己者，而慕其在天者，是以日退也。故君子之所以日进与小人之所以日退，一也；君子小人之所以相县者在此耳！”（《天论》）这同孔子所谓“君子畏天命”、“小人不知天命而不畏”的说法，正好针锋相对。这种针锋相对，反映了新兴地主阶级同奴隶主阶级两个阶级在世界观上的对立。

荀子从“制天命而用之”、“骋能而化物”的思想出发，认为凡是“天之所覆，地之所载”，一切自然资源，都能为人所掌握，变为人类的财富，“尽其美，致其用”，为人类的生活需要服务。对于“天有其时，地有其财，人有其治”几个方面，荀子特别重视“人治”的作用，把人看作是自然界的主人。他认为只要发挥“人治”的作用，善于经营管理，就可以提高生产，增加收获，源源不断地向自然界夺取财富，以满足人类生活的需要。他说：

“今是土之生五谷也，人善治之，则亩数盆，一岁而再获之；然后瓜桃李一本数以盆鼓；然后荤菜百蔬以泽量；然后六畜禽兽一而刳车，鼃鼃鱼鳖鰕鱉以时别一而成群；然后飞鸟鳧雁若烟海；然后昆虫万物生其间，可以相食养者不可胜数也。夫天地之生万物也，固有余足以食人矣；麻葛茧丝、鸟兽之羽毛齿革也，固有余足以衣人矣。”（《富国》）

荀子坚定地相信，人们只要发挥能动作用，善于经营治理，土地生长五谷，一亩地就能产数盆，一年可以收获两次；一株果

树可以收到成盆成斛的果实；六畜长得很大，一只就能装满一车；鱼鳖成群，飞鸟如云；天地间的万物，都可以供人利用，多到吃穿不尽。荀子的这一段话，在当时来说，的确是有一个唯物主义者“制天命”、“裁万物”的人定胜天的气概，也反映了处于上升时期的新兴地主阶级在政治上的朝气和他们对于发展农业生产的信心。

恩格斯指出：“动物仅仅利用外部自然界，单纯地以自己的存在来使自然界改变；而人则通过他所作出的改变来使自然界为自己的目的服务，来支配自然界。这便是人同其他动物的最后的本质的区别，而造成这一区别的还是劳动。”^①荀子承认人能“胜物”、“裁物”、“假于物”，“使万物役”，从而支配自然界，使自然物为人所用，他看到了人同其他动物的区别。但是，荀子不懂得也不可能懂得造成人和其他动物的区别的决定因素是劳动，却认为造成这种区别的决定原因是由于有“圣人”创造的“礼义”。这样一来，荀子就不可能给人指出一条人定胜天的正确道路，也不可能看到人定胜天的人主要是劳动人民。他怀着剥削阶级的偏见，认为人定胜天主要依靠所谓“君子”、“圣人”。只有得到“君子”、“圣人”的治理，人类才能发挥支配自然界的作用。他甚至说：“故天地生君子，君子理天地；君子者，天地之参也，万物之总也，民之父母也。无君子，则天地不理，礼义无统；上无君师，下无父子，夫是之谓至乱。”（《王制》）所谓“君子”，实际上是封建统治者。荀子这些话，简直把封建统治者说成是整个世界的主宰，是支配自然、统制万物的决定力量。这不仅反映了他的地主阶级的偏见，

^① 《劳动在从猿到人转变过程中的作用》。《马克思恩格斯选集》第三卷，人民出版社1972年版，第517页。

而且严重地损伤了他的唯物主义自然观，在他的唯物主义自然观体系中撕开了一道唯心主义的裂口。这说明，荀子所理解的人定胜天，同我们今天讲的人定胜天，有根本性质的不同；同时也说明，剥削阶级在其上升时期，虽然也有可能利用唯物主义，但他们终究不可能把唯物主义坚持到底，贯彻到底。

四 “察乎性伪之分”的人性论

关于人性问题，同天道问题一样，也是中国古代哲学史中的一个重要问题。先秦的一些思想家就曾经对这个问题进行过热烈的讨论。人性作为一个哲学问题，是由孔子首先提出来的。他有“性相近也，习相远也”的命题。这大体上是说人所禀受的本性是相近的，只是后天所习不同才相远。但是，孔子对这一命题并没有展开论证，也没有具体说明人的本性究竟是什么。北宋程伊川在解释“孔孟言性不同”时说：“孟子言性之善是性之本，孔子言性相近谓其禀受处不相远也。”（《二程全书·程氏遗书·伊川先生语八上》）这仍然没有说清孔子所言人性的具体内容。本来孔子对这个问题谈得很少，他提出的命题也十分空洞、抽象，难怪他的学生子贡说：“夫子之言性与天道，不可得而闻也。”自从孔子以后，一些人对人性问题提出了各种不同的看法。东汉的王充在《论衡·本性》篇中，对先秦至秦汉的各种关于人性问题的见解，曾经作过简要的介绍与评论。他指出，对于情性，“昔儒旧生，著作篇章，莫不论说，莫能实定”。关于先秦一些人提出的对人性的看法，王充论及的有：

“周人世硕，以为人性有善有恶。举人之善性，养而致之则善长；性恶，养而致之则恶长。如此，则性各有阴阳善恶，在所养焉。故世子作《养书》一篇。宓子贱、漆雕开、公

孙尼子之徒，亦论情性，与世子相出入，皆言性有善有恶。

“孟子作《性善》之篇，以为人性皆善，及其不善，物乱之也。谓人生于天地，皆稟善性，长大与物交接者，放纵悖乱，不善日以生矣。……

“告子与孟子同时，其论性无善恶之分，譬之湍水，决之东则东，决之西则西，夫水无分于东西，犹人无分于善恶也。……

“孙卿有反孟子，作《性恶》之篇，以为人性恶，其善者伪也。性恶者，以为人生皆得恶性也，伪者，长大之后，勉使为善也。”

根据王充的记述来看，先秦的一些思想家已经就人性的内容、人性的善恶及其标准、人性的变迁等问题，展开了讨论。这些关于人性的见解，虽然都是抽象的、唯心主义的，而不是对人性的科学解释；但是，这些见解的提出，说明古代的思想家们为了揭示人的活动及建立在人的活动基础上的社会现象的本质，而试图进一步探索人的本性或人的本质，对人进行自我认识，却是一种有重大理论意义的尝试。同时，人性问题在当时之所以引起人们注意，还有其现实的社会根源。本来，在阶级社会中，任何人都是作为阶级的人而存在的，人的本性只能是人的阶级性，它由人的阶级地位来决定，并且通过各种阶级的活动表现出来。特别是在阶级斗争中，人的阶级性表现得最为集中和突出。春秋战国时期，社会发生了由奴隶制向封建制的革命转变，阶级斗争十分激烈，阶级分化也特别迅速。在激烈的阶级斗争中，各个阶级的特殊性格赤裸裸地暴露了出来，而伴随着阶级分化所发生的部分人的阶级地位的变化，使得他们原有的社会阶级性格也不能不随着发生某种改变。

这就促使人们从理论上来探讨人的本性及其变迁，并希望从这种探讨中寻求一种标准，用来衡量人的活动的是非善恶，衡量社会制度的道德价值。他们从各自的阶级立场和政治需要出发，提出自己的人性观，或为赞成某一个阶级的活动作辩护，或为反对另一个阶级的活动找根据，或为维护旧的奴隶社会制度造舆论，或为建立新的封建社会制度作宣传。但是，当时提出来的各种人性论不管表面上如何不同，归根到底都是一种抽象的人性论。剥削阶级在自己的阶级本性暴露出来的时候，总是要炮制出一种抽象的共同的人性，用来掩盖自己特殊的丑恶的阶级本性，为自己特殊的丑恶的阶级本性作辩护。

荀子的人性论，实际上是地主阶级的人性论，是为建立封建社会秩序和地主阶级专政制造理论根据的，但它也以探讨所谓共同的人性这种抽象形式出现。荀子试图在他的人性论中贯彻他的唯物主义自然观。他从“天人之分”的观点出发，提出“性伪之分”，以论证人的本性，论证“礼”“法”的起源。但是这一条道路却使他在人性论和社会政治理论方面走向了反面，陷入了唯心主义。荀子的观点是“人性恶”，这同孟子“人性善”的观点是直接对立的。孟子是奴隶主阶级残余势力的思想代表。由于他所要维护的奴隶制度和奴隶社会的道德规范是早已存在的，只是到后来才遭到了破坏，所以他认为人性本来是“善”的，而“恶”是后起的。荀子是新兴地主阶级的思想代表，他所要求确立的封建社会制度及其道德规范，是在破坏奴隶社会制度及其道德规范的变革过程中形成的，所以他认为人性本来是“恶”的，而“善”是后起的。当然，不管是荀子“人性恶”的观点也好，还是孟子“人性善”的观点也好，都是一种抽象的、唯心主义的人性论。不过，我们还是要对荀子的性恶论和

孟子的性善论作具体分析。事实是，他们陷入唯心主义的道路有所不同；荀子的性恶论也有不同于孟子性善论的理论意义和社会意义。下面我们就来对荀子的人性论作一些具体分析。

（一）“人之性恶，其善者伪也”

荀子人性论的一个中心思想就是“人之性恶，其善者伪也”（《性恶》）。为了论证这个基本思想，他提出了“性伪之分”这个基本界限。荀子在自然观方面强调“天人之分”。他力图把这个观点贯彻到他的人性论中去。所谓“性伪之分”就是自然观方面的“天人之分”在人性论方面的具体运用。

荀子所说的人性的“性”，有如下几种含义：

首先，就其本源来说，“性”不是在后天的社会生活中形成的，而是一种天然生就的自然本性，“性”是不能学习、不能造作，而为人生来就自然而然地所具有。他说：

“凡性者，天之就也，不可学，不可事。……不可学、不可事而在人者谓之性。”（《性恶》）

“性之和所生，精合感应，不事而自然谓之性。”（《正名》）

其次，就其特质来说，“性”是一种未经加工的、质朴的原始素材，天生是一个什么样子就是什么样子。他写道：

“性者，本始材朴也。”（《礼论》）

“生之所以然者谓之性。”（《正名》）

第三，就其范围和内容来说，“性”包括各种生理器官的自然的生理本能以及对于衣食声色的情欲。在荀子看来，这种本能和情欲，是与生俱来，不学而能的，因此都属于人的

本性。从这一方面的意义来看，“性”实际上也包括“情”，所以荀子往往情性连称。他说：

“今人之性，目可以见，耳可以听；夫可以见之明不离目，可以听之聪不离耳，目明而耳聪，不可学明矣。……今人之性，饥而欲饱，寒而欲煖，劳而欲休，此人之情性也。”（《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。”（《性恶》）

由上可以看出，荀子所讲的人性，不是指人的社会性、社会本质，而是一种与人的社会关系无关的、单个人的抽象的自然生物性。

“性”的对立面是“伪”。荀子所谓“性伪之分”的“伪”，不是真伪的伪，而是指人为的意思。与“性”不同，“伪”是在人出生以后可以学习得到、可以造作成功的品格，也就是在后天形成的品格。荀子说：

“可学而能，可事而成之在人者谓之伪。”（《性恶》）

“伪”与“性”不同，还在于“伪”不是人的自然的本能活动，而是经过“心”的思虑并按照这种思虑而行动的能动的活动，是经过思虑的积累、行动的习惯所形成的成规。

“心虑而能为之动谓之伪；虑积焉，能习焉，而后成谓之伪。”（《正名》）

最后，“伪”作为“性”的对立面，是对人的自然本性进行人为的加工改造。只有经过人为的加工改造，自然质朴的原始素材才能完善美好。荀子说：

“伪者，文理隆盛也。”（《礼论》）

“文理隆盛”的内容就是“反于性而悖于情”，“离其质、离其朴”的“礼义辞让”。荀子强调，“礼义辞让”不是生于“性”，而是生于“伪”。

对于“性”与“伪”的关系，荀子认为，“性”是“伪”的基础，是人为加工改造的原始材料；没有这种基础和材料，“伪”就“无所加”。“伪”是对“性”的加工改造，使之完善美好；没有这种加工改造，“性”就“不能自美”（《礼论》）。荀子一方面强调“性伪之分”，另一方面又强调“性伪合”（《礼论》），认为“性”可以“化”，而“伪”就是为了“化性”。这种“合”的关系就叫做“化性而起伪”（《性恶》）。荀子关于“性伪之分”和“化性而起伪”的观点，既是他的自然观在人性论方面的具体运用，又是把他的人性论同他的社会观、政治论联系起来的桥梁和链条。

在提出“性伪之分”的同时，荀子又提出了“善恶之分”。他说：

“凡古今天下之所谓善者，正理平治也；所谓恶者，偏险悖乱也。是善恶之分也已。”（《性恶》）

荀子这里所谓“正理平治”，就是符合他所说的“礼义法度”；所谓“偏险悖乱”，就是违背“礼义法度”。荀子认为，“礼义法度”不是人的本性所固有的（“今人之性，固无礼义”），而是“化性起伪”的结果。顺着人的本性，只能是“偏险而不正，悖乱而不治”。所以人性天生地是“恶”的，人都是天生的“坏蛋”（“人之生固小人”）；只有经过“师法之化”，“礼义之道”，才能走向“善”，变为一个好人。其实，荀子所谓“古今天下”的善恶标准，只不过是封建地主阶级的善恶标准而已。在他看来，凡是符合封建道德标准、遵守封建社会秩序的就是“善”，

凡是背离封建道德标准，破坏封建社会秩序的就是“恶”。所以，荀子提出的“善恶之分”，在实质上并不是抽象的，而是有具体的阶级内容的。

在研究荀子所谓“善恶之分”的时候，有人提出对荀子所说的“善”与“恶”，究竟应该怎样解释；荀子所说的“恶”究竟是“粗恶不精”的“恶”呢？还是“恶劣”的“恶”？荀子所说的“善”究竟是“美善文华”的“善”呢？还是“善良”的“善”？有人认为只有前一种解释才是妥当的。其实，荀子所说的“恶”与“善”，应该包括上述两个方面的意义。

如前所述，荀子所谓的“性”是指天然生成的自然本性，是一种未经加工改造的质朴的原始素材。从这个意义上来说，他所谓“性恶”是指“性”的“粗恶不精”。荀子又强调，人性作为一种原始的素材，是既不包含、也不能产生“礼义法度”的，并且还同“礼义法度”相冲突，即他所说的，“从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴”。从这个意义上来说，他所谓“性恶”又是指“性”的“恶劣”。由此可见，荀子所谓“人性恶”之“恶”，既有“粗恶不精”的意思，又有“恶劣”的意思。荀子认为，“善”出于“伪”，而“伪”是对天然质朴的“性”进行加工改造，其结果是出现“文理隆盛”。在这个意义上，“善”可以说是“美善文华”的意思。但在荀子看来，“文理隆盛”不只是外表形式上的“美善文华”，而且有“正理平治”的标准，“礼义法度”的内容。在这个意义上，“善”又有“善良”的意思。由此可见，荀子所谓“善者伪也”的“善”，既有“美善文华”的意思，又有“善良”的意思。不过，这些都是字而上的抽象意义，不足以把握荀子所谓“善恶”的本质。在阶级社会中，根本不存在什么抽象的善与恶。每个阶级都是根据其自身的利益

和标准来衡量什么是善的，什么是恶的。善恶的具体意义，就在于它们所反映的具体的阶级内容。荀子就是把是否符合地主阶级的利益和要求，是否遵守封建社会的伦常秩序和道德规范，作为“善恶之分”的标准。不管是“美善文华”也好，“粗恶不精”也好，或者是“善良”也好，“恶劣”也好，都只能根据这个阶级标准去理解。

在弄清了荀子所谓“性伪之分”和“善恶之分”以后，我们再来看看他主张“人之性恶，其善者伪也”的根据是什么。

首先，荀子认为人生来就有贪利、憎恨的性格和对于衣食声色的情欲。如果顺着这种与生俱来的性格与情欲，任其自然发展，就必然产生互相争夺、互相残害和淫乱等恶行，破坏社会的秩序和道德，造成暴乱。人的本性的自然发展是只能如此的。至于“辞让”、“忠信”、“礼义”等道德品质，不但是人的情性中本来没有的，而且是反于人的情性的；它们不能出于人的情性，而只能出于“师法之化，礼义之道”，只能是人为努力的结果。他说：

“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。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。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。”（《性恶》）

荀子所说的“生而有”的“恶性”，有点象黑格尔所说的“天然状态”的“兽性”。黑格尔说：“天然状态不外乎是无法的和凶暴的状态、没有驯服的天然冲动的状态、不人道的行为和情感

的状态；社会和国家当然产生了限制，但是这种限制只是限制了纯属兽性的情感和原始的本能”^①。请看，荀子说的“争夺生而辞让亡”、“残贼生而忠信亡”、“淫乱生而礼义文理亡”的“恶性”，不是很有点象黑格尔所说的“天然状态”的“兽性”吗？东汉王充在分析荀子的“性恶”学说时，指出其根据就是人的天然的本能和情欲。他说：“然而性恶之言有缘也。一岁婴儿无推让之心，见食，号欲食之，睹好，啼欲玩之。长大之后，禁情割欲，勉厉为善矣。”（《论衡·本性》）

荀子反对孟子的“性善”论，认为他的错误在于混淆了“性伪之分”，把那些“反于性而悖于情”、“生于伪”的善行，当作人的本性。在荀子看来，一切合乎道德的善行，都是与人本来的情性相反的。“今人之性，饥而欲饱，寒而欲煖，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》）这就是说，顺着人的情性，就没有“辞让”、“礼义”；讲究“辞让”、“礼义”，就违反人的情性。所以人的本性是“恶”的。

其次，荀子提出一个所谓“苟无之中者必求于外”的论点，作为“人性恶”的一个根据。他认为“苟无之中者必求于外”，这是人类普遍的心理要求。他把这个要求作为一个大前提，推论出之所以“欲为善”，就是因为“性恶”；之所以“强学而求有”“礼义”，就是因为人性“固无礼义”。如果人性本来是“善”

^① 《历史哲学》，商务印书馆1963年版，第81页。

的，人性本来就有“礼义”，那就不会有“为善”的要求，不会有学习“礼义”的愿望了。他说：

“凡人之欲为善者，为性恶也。夫薄愿厚，恶愿美，狭愿广，贫愿富，贱愿贵，苟无之中者必求于外。故富而不愿财，贵而不愿孰，苟有之中者必不及于外。用此观之，人之欲为善者，为性恶也。今人之性，固无礼义，故彊学而求有之也；性不知礼义，故思虑而求知之也。然则生而已，则人无礼义，不知礼义。人无礼义则乱，不知礼义则悖。然则生而已，则悖乱在已。用此观之，人之性恶明矣，其善者伪也。”（《性恶》）

在这里，与其说荀子是用要求“为善”、要求学习“礼义”的心理来证明“人之性恶”，毋宁说他是用“人之性恶”来说明学习“礼义”、使人“为善”的必要。实质上，他是用“人之性恶”，说明建立封建统治秩序是必要的，说明诱导和强迫人民遵守这种秩序也是必要的。这一点从荀子下面的论述中可以看得更清楚。

荀子认为，“圣王”之所以制作“礼义”，就是因为“人之性恶”，“人之性固无礼义”。如果按照孟子的说法，人性本来是“善”的，本来就有“礼义”，符合“正理平治”的标准，“则有恶用圣王，恶用礼义矣哉？虽有圣王礼义，将曷加于正理平治也哉？”这岂不是要“去圣王，息礼义”了吗？在荀子看来，“圣王”、“礼义”，正是因为“人之性恶”才存在的啊！“故性善则去圣王、息礼义矣；性恶则与圣王、贵礼义矣。故驩栝之生，为枸木也；绳墨之起，为不直也；立君上，明礼义，为性恶也”（《性恶》）。从这里，我们可以清楚地看出，荀子是把所谓“人性恶”，作为建立地主阶级专政、确立封建统治秩序的根据的。

最后，荀子还用自然界的物性同人性相类比，以证明“人之性恶”。他认为，木有曲性，金有钝性，因而人也有“恶”的本性。有曲性的木，有待于“烝矫”才能直，有钝性的金，有待于“砿厉”才能利，因而“人之性恶”也有待于“师法之化”、“礼义之道”才能“善”。他这样写道：

“故枸木必将待烝栝烝矫然后直，钝金必将待砿厉然后利。今人之性恶，必将待师法然后正，得礼义然后治。”

“枸木必将待烝栝烝矫然后直者，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。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。”（《性恶》）

以上是荀子论证人性恶的一些主要根据。荀子在他的论证中，振振有词，似乎是“持之有故，言之成理”，其实，他的人性恶的理论，同孟子人性善的理论一样，都是错误的理论。

荀子的根本错误在于，他离开人的社会关系，离开人的阶级地位去抽象地理解人性，不懂得人性就是人的社会属性，而把它看作是一种自然的本质，看作是一种纯粹的生物性；他不懂得所谓人性是处于一定社会关系、处于一定阶级地位的人所具有的具体的东西，而把它看作是一切个人——离开社会关系、离开阶级关系的生物个体所共有的抽象的东西。这是对人性的一种根本错误的理解。

人类的认识史，似乎是在有意地嘲弄剥削阶级。当剥削阶级统治着社会的时候，不管是奴隶主阶级、地主阶级还是资产阶级，都不能认识自己的本质。对于象人性这样的问题，他们不但得不出正确的理解，而且还制造了很多混乱。究竟什么是人性，只有马克思主义产生以后，才能作出科学的解释，

人也才开始真正认识自己的本质。马克思说：“人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”^①所以在马克思主义看来，人性并不是一种天生固有的抽象的自然属性，而是在一定社会关系基础上形成的具体的社会属性。人的这种本性存在于社会关系之中，并通过社会关系表现出来；在阶级社会中，人的本性就是在阶级矛盾和阶级斗争中表现出来的人的阶级性。毛泽东同志说：“没有人性这种东西？当然有的。但是只有具体的人性，没有抽象的人性。在阶级社会里就是只有带着阶级性的人性，而没有什么超阶级的人性。”^②

荀子由于离开了人的社会阶级关系，不懂得人性就是人的社会阶级本质，因而也就不能懂得善恶观念的阶级内容。出发点错了，一切推论和结论也必然是错误的。

首先，荀子根据人对于衣食声色的欲求，推论出必然产生“争夺”、“残贼”、“淫乱”，从而证明“人之性恶”，便是一种抹煞或掩盖阶级内容的抽象推论，是站不住脚的。对于衣食声色的欲求，表面上看来似乎是人之常情，是一切人所共有的自然本能。但在阶级社会里，不同阶级的欲求有不同的内容，因而也有不同的性质。对于剥削阶级来说，他们衣必文采，食必粱肉，耳悦靡靡之音，目恋妖艳之色。他们贪得无厌，荒淫无耻。在他们内部进行狗咬狗的互相倾轧和互相争夺，对劳动人民进行残酷的压迫与剥削。这一切都是剥削阶级恶劣本性

① 《关于费尔巴哈的提纲》。《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社1972年版，第18页。

② 《在延安文艺座谈会上的讲话》。《毛泽东选集》一至四卷合订本，第827页。

的表现。这种恶劣本性不是天生固有的，而是由剥削阶级的阶级地位决定的，不是人类共有的自然本性，而是剥削阶级特有的阶级本质。至于被压迫被剥削的奴隶们，身无蔽体之衣，口无果腹之食，起码的生存权利尚且没有，哪里谈得上什么放纵声色之欲。他们为了争取起码的生存权利，对剥削阶级的压迫与剥削，进行各种形式的反抗斗争，完全是正义的。把这种正义的反抗斗争说成是“恶”，纯粹是剥削阶级的诬蔑。同时，奴隶们的正义的反抗性、斗争性，也不是由什么自然的本能、情欲决定的，而是由奴隶们所处的被压迫被剥削的阶级地位决定的。至于所谓“好利”、“恶害”，也不是抽象的，同样有具体的阶级内容。在阶级社会里，不同的阶级有不同的利与害，没有什么超阶级的全人类共同的利与害。由此可见，荀子把对于衣食声色的情欲，对于利害的好恶，当作人性恶的根据，完全是一种掩盖社会阶级关系，抹煞社会阶级对立的抽象论证。

其次，荀子所谓“苟无之中者必求于外”，“人之欲为善者，为性恶也”，也是违背事实，并且在理论上是说不通的。因为既然“性恶”，又怎么会有“欲为善”的要求呢？难道那些对劳动人民进行残酷的压迫与剥削的剥削阶级，会因为有感于他们自己的罪恶而发善心，放弃他们对劳动人民的压迫与剥削吗？难怪后来有人就荀子这一论点的逻辑上的矛盾提出反驳，说：“荀子云：‘人之欲为善者，为性恶也’。不知如果性恶，安有欲为善之心乎？即此有欲为之心，已足验人心之善矣。”（见《宋元学案》卷一《安定学案》黄百家案）另外，荀子还说“富而不愿财，贵而不愿势，苟有之中者必不及于外”，这不仅不符合事实，并且是对剥削阶级和反动的统治阶级的任意美化。试问哪一个封建剥削者不是贪得无厌，希望自己的财富越来越

多，哪一个封建统治者不是权欲熏心，希望自己的权势愈来愈大呢？荀子自己就承认：“夫贵为天子，富有天下，是人情之所同欲也。”“穷年累世不知足，是人之情也。”（均见《荣辱》）这岂不是又把自己的前提否定了吗？如果真是“苟有之中者必不及于外”，那不是恰恰证明人的本性有“善端”吗？这些矛盾，是荀子人性恶的理论中不可弥补缝合的漏洞。

最后，荀子拿自然物的物性同人性相类比，首先就犯了他自己批判过的“僻违而无类”的逻辑错误。作为社会的人的人性同自然物的物性，是属于两类不同的范畴，是根本不能类比的两回事。荀子竟然拿来类比，就是抹煞了人之不同于自然物的社会本质。而且，按照这种无类逻辑，即使根据自然物的物性，能够证明“人之性恶”，但不能证明人性无善，甚至同样可以证明“人之性善”。在荀子自己的文章中，就已经暴露出了这种矛盾。比如：他一方面说：“枸木必将待櫟栝烝矫然后直者，以其性不直也”，由此固然可以比附出“人之性恶”。可是另一方面他又说：“直木不待櫟栝而直者，其性直也”，由此不是也可以比附出“人之性善”吗？

由此可见，荀子关于人性恶的理论，其在理论上的根据是抽象不实的，其在逻辑上的推论是不严密的，往往不能自圆其说，乃至自相矛盾，不能前后贯通。例如，他一方面认为“孝子之道”是“礼义之文理”，是生于“伪”，而不是生于“性”。可是另一方面他又认为：“凡生乎天地之间者，有血气之属必有知，有知之属莫不爱其类。……故有血气之属莫知于人；故人之于其亲也，至死无穷。”（《礼论》）这等于承认人性包含有孝道的“善端”了。当然，荀子在人性论方面的错误，还不单在于他理论论证上的逻辑矛盾和前后不一贯，而更在于他离开人的

社会关系，离开人的阶级地位，把人性抽象为超社会、超阶级的东西，自然得不出正确的结论。荀子是一个生活在两千多年以前的地主阶级的思想家，在人性问题上，他不能作出科学的解释，不能得出正确的结论，也是必然的，毫不奇怪的。

不过，如果我们把荀子关于人性恶的见解同孟子关于人性善的见解，加以比较研究的话，那么，我们就会发现，在荀子关于人性恶的见解里，包含有比孟子关于人性善的见解较为深刻的思想内容。恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》这一著作中，比较费尔巴哈与黑格尔关于善恶对立的见解时，曾经引述过黑格尔的如下思想：“人们以为，当他们说人本性是善的这句话时，他们就说出了一种很伟大的思想；但是他们忘记了，当人们说人本性是恶的这句话时，是说出了一种更伟大得多的思想。”

恩格斯接着指出：“在黑格尔那里，恶是历史发展的动力借以表现出来的形式。这里有双重的意思，一方面，每一种新的进步都必然表现为对某一神圣事物的亵渎，表现为对陈旧的、日渐衰亡的、但为习惯所崇奉的秩序的叛逆，另一方面，自从阶级对立产生以来，正是人的恶劣的情欲——贪欲和权势欲成了历史发展的杠杆”^①。

当然，不能简单地拿荀子人性恶的思想同黑格尔关于人本性是恶的见解相比。但黑格尔的见解，对于我们研究荀子人性恶的思想，却有一定的启发作用，使我们不能不感到，当荀子说人性恶时，比起孟子说人性善时，确实是说出了一些较为深刻的思想。

首先，荀子把人对于物质生活方面的欲求，作为研究人性

^① 《马克思恩格斯选集》第四卷，人民出版社1972年版，第233页。

方面的出发点,就比那种主张“去欲”、“无欲”,言不及利而空谈什么人性道德的虚伪说教,要真实一些,也比较符合人类发展的实际情况一些。人类是在不断解决物质生活问题的斗争中发展起来的。只有解决了物质生活问题,有了一定的物质生活基础和条件,才能谈得上人的精神生活,才能引出人的道德。当然,荀子把人在物质生活方面的欲求单纯看作是一种自然本性和生理本能是错误的,他把这种情欲归结为“恶”,也是错误的。不过,荀子所谓的恶劣的情欲,正是不自觉地说出了剥削阶级的“贪欲和权势欲”。如果说荀子在这里不自觉地揭露了剥削阶级的本质,不也是很恰当吗?他所谓“从人之性,顺人之情,必出于争夺,合于犯分乱理而归于暴”,也老实地说出了对被人们视为“神圣事物的亵渎”,“对陈旧的、日渐衰亡,但为习惯所崇奉的秩序的叛逆”,是合乎人性、顺乎人情的。在奴隶制崩溃时期,奴隶主阶级的腐朽没落已经达到了极点,他们的贪婪和残酷也达到了极点。被压迫被剥削的奴隶和其他穷苦劳动人民,为了争取自己的生存权利和起码的物质生活条件,纷纷起来对被视为神圣的、但已经陈旧的、没落的奴隶制度和宗法等级秩序进行反抗斗争;新兴地主阶级从经济上和政治上向奴隶主阶级开展夺取统治权力的斗争;也强烈地表现出对旧制度和旧秩序的亵渎与叛逆。这可以说是荀子提出人性恶理论的现实根据。但新兴地主阶级破坏旧制度、旧秩序,是为了建立新的封建社会制度和新的封建等级秩序。而这种新制度、新秩序一旦建立起来之后,地主阶级又把它们看作是神圣的东西,不准人们对它们进行侵犯。因此,荀子强调“善者伪也”,并强调通过“师法之化,礼义之道”,以改造人的本来的“恶”性,使人“出于治,合于善”。荀子不懂得也不可能懂得用

阶级斗争观点和历史发展规律来揭示春秋战国时期社会变革的本质,所以他只能以“人之性恶”这种抽象的形式借以说明当时历史发展的“动力”和“杠杆”,以“善者伪也”这种抽象的形式借以说明建立和巩固封建社会制度及封建等级秩序的根据。

其次,荀子从“人性恶”的前提出发,在一定程度上否定了先天的道德观念,批判了孔子、孟子的先验主义道德论。孔子吹嘘“天生德于予”。孟子主张人性善,更认为道德观念是人生来就具有的。他说:“仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也。”(《孟子·告子上》)“恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。……凡有四端于我者,知皆扩而充之矣。”(《孟子·公孙丑上》)这就是说,仁义礼智等道德观念,不是后天社会实践的产物,而是先天地为人心所固有。人的本性天赋地具有仁义礼智的“善端”,道德观念就是这种“善端”从内心“扩而充之”的结果。所以在孟子看来,善心是人类道德的本源。这是一种彻头彻尾的先验主义道德论。同孟子相反,荀子不承认有先天的道德观念,认为礼义辞让等道德原则,不是人的本性先天地固有的,而是由于后天积伪而成,向外学习而有。他说:“凡礼义者,是生于圣人之伪,非故(固)生于人之性也”。“今人之性固无礼义,故彊学而求有之也,性不知礼义,故思虑而求知之也。”(《性恶》)所以在荀子那里,道德观念的产生不是先天的,而是后天的。这是对孔、孟先验主义道德论的一种批判。但是,这不等于说,荀子的道德论是唯物主义的。人们的道德观念既不是天上掉下来的,也不是人的头脑中固有的,而是根源于人们的社会经济关系和阶级斗争实践。恩格斯说:“人们自觉地或不自觉地,归

根到底总是从他们阶级地位所依据的实际关系中——从他们进行生产和交换的经济关系中，吸取自己的道德观念。”“一切已往的道德论归根到底都是当时的社会经济状况的产物。而社会直到现在还是在阶级对立中运动的，所以道德始终是阶级的道德”^①。荀子离开人的社会经济关系和阶级地位来抽象地谈论道德，不懂得人们的社会实践、特别是阶级斗争实践，对于形成道德观念的意义，而把礼义等道德原则说成是“生于圣人之伪”，这仍然是一种唯心主义的道德起源论。并且，荀子认为人性天生地是“恶”的，这在实际上也包含着对人的某种道德评价，也不能不说带有先验主义的色彩。同时，荀子由于把人性理解为人的自然属性，又把道德同人性对立起来，因而在实质上也就割裂了道德同人的阶级本质的联系，这就使得他所说的道德，同他所说的人性一样，都成了抽象的东西。

但是，如果我们剥掉他那些抽象的形式，就可看出，同他的人性论是地主阶级的人性论一样，他的道德论也是地主阶级的道德论。这种道德论，正是当时已经取代奴隶社会制度而出现的封建社会制度的产物。荀子否定先天的道德观念，强调道德是后起的，实际上是要在批判奴隶主阶级的道德观念的基础上，为封建地主阶级重新确立一种道德标准，并按照这种道德标准来改造人，改造社会习俗，以适应巩固封建地主阶级统治的需要。

由此可见，荀子关于人性恶的见解，在他所处的那个历史条件下，还是包含着一些比较深刻的思想内容，并且在一定

^① 《反杜林论》。《马克思恩格斯选集》第三卷，人民出版社1972年版，第133、134页。

程度上起着批判奴隶制度、确立和巩固封建制度的进步作用。但是，地主阶级的封建统治，主要是针对农民的。而农民无论在经济利益或道德观念方面，总是同地主阶级处于对立之中，并且总是要向地主阶级的统治开展反抗斗争。荀子提出人性恶，归根到底是为了丑化广大农民和其他劳动人民的阶级本性，为了论证加强地主阶级对农民和其他劳动人民的统治的必要。这就是荀子人性恶理论的真正的阶级实质。

（二）“化性起伪”的人性改造论和礼法起源论

荀子关于人性恶的理论，是为建立和巩固地主阶级的政治统治、确立和维护封建社会的伦常秩序和道德规范制造理论根据的。他从“人之性恶，其善者伪也”这一基本思想出发，提出了“化性而起伪”的人性改造论。必须指出，荀子提出“化性而起伪”，不仅仅是改造人性的理论，同时是关于“礼义法度”的起源的理论。按照荀子的思想逻辑，人性本来是“恶”的，是不包括、也不符合“礼义法度”的。改造人性的目的，是要使人背离原来的本性，以达到“合于善”、“归于治”，即符合“礼义法度”的标准。而要改造人性，又必须有“礼义法度”的教化、诱导和约束、矫正。因此，为了改造人性的需要，就必须制作“礼义法度”。“礼义法度”是改造人性的标准，又是改造人性的手段。他这种由改造人性而制作“礼义法度”，又以“礼义法度”来改造人性的公式，完全是根据新兴地主阶级为建立和巩固封建统治制度的需要而提出来的。

荀子认为，由于人的本性是恶的，包括各种同“礼义法度”相违背的情欲，因此不能放纵人的本性，不能顺着人的情欲，

任其自然发展。“从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴”，就会产生“偏险而不正”的行为，造成“悖乱而不治”的局面。这就需要有“师法之化，礼义之道”来改造人性，把“出于争夺，合于犯分乱理而归于暴”的人，改造成为“出于辞让，合于文理而归于治”的人。

同时，荀子又认为，人的本性虽然是自然生就，而非人为造成，但它不是注定不可改变的，而是可以改造的。他指出：“性也者，吾所不能为也，然而可化也。”（《儒效》）由此看来，荀子不但强调人性必须改造，而且肯定人性可以改造。改造人性必须通过人为的努力。他把改造人性的过程，叫做“化性起伪”的过程。

荀子虽然错误地离开人的社会关系来谈论人性，但他却十分重视社会环境影响和后天经验积累对于改造人性的作用。在他看来，人的社会地位和社会品质，不是先天注定的，人的本性生来都是同一的。他说：“尧舜之与桀跖，其性一也，君子之与小人，其性一也。”（《性恶》）所以没有天生注定不可改变的“君子”，也没有天生注定不可改变的“小人”。从可能性来说，“小人君子者，未尝不可以相为也”（《性恶》）。“小人”可以成为“君子”，“君子”也可以成为“小人”，“小人”和“君子”之间，没有天生不可逾越的界限。至于现实地成为一个什么样的人，则是由社会环境影响，后天经验积累的不同来决定的。荀子指出：“可以为尧禹，可以为桀跖，可以为工匠，可以为农贾，在孰注错习俗之所积耳。”（《荣辱》）这说明后天的环境和经验，对人性的改造起着决定作用。荀子有一段话，对这种作用作了透彻的说明。他说：

“注错习俗，所以化性也。并一而不二，所以成积也。

习俗移志，安久移质，并一而不二，则通于神明，参于天地矣。故积土而为山，积水而为海，旦暮积谓之岁，至高谓之天，至下谓之地，宇中六指谓之极，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。人积耕耨而为农夫，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，居越而越，居夏而夏，是非天性也，积靡使然也。故人知谨注错，慎习俗，大积靡，则为君子矣；纵性情而不足问学，则为小人矣。”（《儒效》）

这等于说人是社会环境影响和磨炼的产物。本来，按照人的自然本性来说，“君子”与“小人”并没有区别，但为什么在社会上会产生出“君子”与“小人”的不同呢？这就是接受不同环境影响，经受不同社会磨炼的结果。有的人接受教化，积累知识，实行“礼义”，就成为“君子”；有的人放纵情性，任意胡为，违背礼义，就成为“小人”。荀子说：“今之人，化师法，积文学，道礼义者为君子；纵性情，安恣睢，而违礼义者为小人。”（《性恶》）“君子注错之当，小人注错之过”（《荣辱》），这就是荀子所认为的“君子”、“小人”不同的后天社会根据。荀子所谓“君子”、“小人”，完全是按照地主阶级的政治标准和道德标准来划分的，充满了对封建统治者的美化和颂扬，充满了对劳动人民的丑化与污蔑，充分地暴露了他的地主阶级立场。但他强调人的社会地位和社会品质不是先天注定的，而是后天形成的，这种看法，有其合理的因素。

荀子也不承认有什么先天的“圣人”。儒家之徒吹捧孔子是什么“天纵之将圣”，似乎“圣人”是天生的。荀子则强调“圣

人”“非生而具者也”。他也承认有“圣人”，不过他认为“圣人”之所以不同于普通人，不是因为天赋予“圣人”以不同于普通人的本性，“圣人”与普通人在本性上都是相同的，只是因为“圣人”的后天“积伪”不同于普通人，因而在道德才智上超过了普通人。他指出：“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》）他还反复强调：“圣人也者，人之所积也。”（《儒效》）“圣人者，人之所积而致也。”（《性恶》）荀子的这种观点，进一步反对了唯心主义的天命论和天才论。

由于“圣人”不是天生的，而是后天“积伪”的结果，所以荀子提出“涂之人可以为禹”、“圣可积而致”，认为一个普通人可以成为象禹那样的“圣人”。“圣人”并不是高不可攀；通过学习的积累是可以达到的。他说：

“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。……今使涂之人者，以其可以知之质，可以能之具，本夫仁义（法正）之可知之理，可能之具，然则其可以为禹明矣。今使涂之人伏术为学，专心一志，思索孰察，加日县久，积善而不息，则通于神明，参于天地矣。故圣人者，人之所积而致也。”（《性恶》）

这就是说，禹之所以成为禹，是由于他实行“仁义法正”。“仁义法正”是有可以认识、可以做到的道理，而普通人也都有可以认识“仁义法正”的才质，都有可以做到“仁义法正”的条件。因而普通人是成为禹的。在这里，荀子剥掉了套在“圣人”身上的神秘莫测的外衣，抹掉了涂在“圣人”身上的高

不可攀的形象，把“圣人”也当作是现实生活中的人了。并且认为“圣人”的所知所行，普通人也是可以作到的。可以说，这是在理论上铲平了横在“圣人”和普通人之间那道不可逾越的鸿沟。

但是，“涂之人可以为禹”，却不是每一个人都一定能成为禹；“圣可积而致”，却不是每一个人都一定能成为“圣人”。荀子的看法是：“然则可以为，未必能也；虽不能，无害可以为。然则能不能之与可不可，其不同远矣，其不可以相为明矣。”（《性恶》）在这里，荀子实际上是区分了成为“圣人”的可能性和成为“圣人”的现实性的界限。有成为“圣人”的可能，不一定就是成为一个现实的“圣人”。成为“圣人”的可能性和成为“圣人”的现实性，距离还很远。成为“圣人”的可能性转化为现实的“圣人”，要由社会环境影响和后天“积伪”的条件来决定。

过去有的人在研究荀子“涂之人可以为禹”的命题时，认为同孟子“人皆可以为尧舜”的命题一样，都是承认了人有善性。如清人陈澧说：“戴东原曰：‘此与性善之说，不惟不相悖，而且若相发明’。澧谓涂之人可以为禹，即孟子所谓人皆可以为尧舜，但改尧舜为禹耳。”（《东塾读书记》第三卷）罗根泽先生也同意了上述看法。他在《孟荀论性新释》一文中，引用了戴震、陈澧的话，并且说：“人‘皆可以为禹’，人‘皆可以知仁义法正之质，皆有可以能仁义法正之具’，这还不是性善吗？”

但是，我觉得，荀子的命题同孟子的命题，还是不能简单地等同起来。的确，这两个命题从字面上看，好象没有什么差别，但在内容上还是有不同的意义。按照荀子的思想，禹之所以为禹，在于他“为仁义法正”，但这种“为仁义法正”是后天的，

并不是禹的本性先天地具有“仁义法正”。所以荀子明确宣称：“尧禹者，非生而具者也”（《荣辱》）。禹能够认识 and 实行“仁义法正”，普通人也有可能认识 and 实行“仁义法正”，但这不等于说在人性中本来具备“仁义法正”，就象人可以为善，并不等于人的本性就是善一样。所以荀子讲“涂之人可以为禹”，是从后天条件来说的，是指通过人为的努力，改变原来的本性，以达到象禹那样“为仁义法正”。但孟子却强调“仁义礼智”是人天生固有的“善性”，并宣称：“尧舜，性者也”（《孟子·尽心上》）。他所谓“人皆可以为尧舜”是从先天根据来说的，是要人们象尧舜那样，保持、扩充人性中先天固有的“仁义礼智”，不使丧失。实际上是要人们不要背离原先已经存在的奴隶社会中的道德规范，妄图维护早先奴隶社会那一套伦常秩序。荀子的目的则是要人们接受新的地主阶级的道德规范，服从新的地主阶级的政治统治。所以，荀子“涂之人可以为禹”的命题，同孟子“人皆可以为尧舜”的命题，有不同的理论出发点，在当时的历史条件下，也有不同的阶级内容和政治目的。当然，无论是荀子的命题也好，还是孟子的命题也好，都是在抽象的人性论基础之上提出来的，并且都是要广大受压迫受剥削的劳动人民，服从剥削阶级的政治统治，遵守剥削阶级的道德规范，做一个驯服地甘受压迫、甘受剥削的“善良”的顺民。从这—个意义来说，荀子的命题同孟子的命题，在本质上的确没有什么差别。

荀子既然强调社会环境对于改造人性的作用，因而他认为创造一个好的社会环境，是十分重要的。在他看来，“人之生固小人，无师无法则唯利之见耳！人之生固小人，又以遇乱世，得乱俗，是以小重小也，以乱得乱也。”（《荣辱》）人性本来

就是“恶”的，没有“师法之化”，尚且只能是“唯利是见”；如果遇到“乱世”、“乱俗”这样恶劣的环境，就不但不能改造原来恶劣的本性，反而更会恶上加恶，“以小重小”，以致使得“乱世”、“乱俗”更加乱上加乱。所以，要改造人的恶劣的本性，就要有一个好的环境。荀子认为，好的环境就是推行“礼义法度”的社会。他所谓改造人性，就是要用“礼义法度”来约束、限制人的原始的本能和情欲。这有点象黑格尔所说的用法律和道德来限制“纯属兽性的情感和原始的本能”。黑格尔把这种限制看作是实现“自由”所必不可少的手段。当然，在黑格尔那里，“自由”是属于资产阶级的范畴。荀子把对人的本能和情欲的约束与限制，看作是“使天下皆出于治、合于善”，实现“正理平治”的必不可少的条件。他所谓“正理平治”，是属于封建地主阶级的范畴。“正理平治”不可能自然而然地实现，只有通过“礼义法度”对人的原始的本能和情欲加以约束和限制，对人的本性加以改造，把人的行为纳入到封建的“礼义法度”范围以内，才能实现地主阶级所要求的“正理平治”。因此，改造人性，必须有推行“礼义法度”的社会环境。

那么，“礼义法度”又是怎样产生，是从哪里来的呢？荀子认为，“礼义法度”是“生于圣人之伪”，是“圣人化性而起伪”创造出来的。他写道：

“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。……故圣人化性而起伪，伪起而生礼义，礼义生而制法度。然则礼义法度者，是圣人之所生也。”（《性恶》）

“礼义法度”是“圣人”制作的，但并不是因为“圣人”的本性具有“礼义法度”，因而能制作出来；而是因为“圣人”深思积虑，

熟悉社会事理，改造本性，兴起人为，才产生出“礼义”，制定出“法度”。“圣人”“生礼义”，“制法度”，是他们自身“化性而起伪”的结果，又是为了普遍地改造人的本性。荀子说：“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。”（《性恶》）“圣人”制作“礼义法度”，完全是出于改造人性的需要。

应该指出，荀子在这里似乎是一般地论证“礼义法度”的起源，实际上，他是从理论上论证封建“礼义法度”的必要性，也就是从理论上论证确立封建伦常秩序，建立封建统治制度的必要性。他先抛出一个“人性恶”的前提，然后得出一个用所谓“礼义法度”以矫正和导化人的情性，“使皆出于治，合于道”的必要性的结论。其实质，不过是要诱导和强迫人们遵守封建社会秩序，接受封建道德规范，服从封建统治制度。如此而已，岂有他哉！

人有物质生活方面的欲求，这是荀子所谓“人性恶”的一个重要根据。因此，荀子还从限制人的欲求，调节“欲多而物寡”的矛盾，来说明“圣人”制作“礼义”的必要性。他认为人们对物资的欲求多，而可以满足欲求的物资少，这是一个矛盾。如果不对欲求加以限制，不确定一个满足欲求的“度量分界”，就会产生争夺；有了争夺，就要造成混乱和穷困。“圣人”制作“礼义”，就是要确定一种“度量分界”，调节“欲多而物寡”的矛盾，有分别地满足人的欲求。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。”（《礼论》）

在这里，荀子说的是“礼”的起源，实际上也是说的“法”的起源。因为“礼”作为分配物质财富的“度量分界”，就是一种封建法权，就是“法”。这种“度量分界”贯彻了封建等级秩序的内容，所以叫做“礼”。荀子从调节“欲多而物寡”的矛盾，从确立分配物质财富的“度量分界”来论证“礼”或“法”的起源，其目的是为确立和保护封建地主阶级在经济上的特权制造理论根据，实质上也就是为封建生产关系制造理论根据。

以上是荀子从限制和改造人的恶劣的本性这一需要出发，来论证“礼义法度”的起源的主要论点。这种论证采取了一种抽象的形式，但却包含了实际的具体内容。

荀子强调“圣人”制作“礼义法度”，是为限制和改造人的本性，为人们“化性起伪”，创造一种理想的环境。其实，这种理想的环境不是别的，正是被荀子理想化了的封建的等级制度和政治制度。荀子主张“人之性恶，其善者伪也”，提倡“化性起伪”，宣扬“圣人”“起礼义，制法度”，归根到底就是为建立和巩固地主阶级的封建统治奠定理论基础，借以证明建立封建的社会等级制度和政治统治制度是必要的。

应该说，荀子的人性论，在当时的历史条件下，对于巩固和发展新兴封建制度，对于促进实现封建大一统，还是起过一定的进步历史作用，在理论上也提出了一些比较深刻的思想。他强调“性伪之分”，强调“化性而起伪”，力图在人性论中贯彻他的唯物主义自然观。但是，他犯了一个根本性的、在当时也是不可避免的错误，就是他离开人的社会阶级关系，不懂得人的社会阶级本质，把人性看作是一种超社会、超阶级的

抽象的自然生物性。这就决定了他的人性论不能不是抽象的、唯心主义的。

马克思在批评十八世纪法国唯物主义者关于“人是环境和教育的产物”的学说时，曾经说过：“有一种唯物主义学说，认为人是环境和教育的产物，因而认为改变了的人是另一种环境和改变了的教育的产物，——这种学说忘记了：环境正是由人来改变的，而教育者本人一定是受教育的。因此，这种学说必然会把社会分成两部分，其中一部分高出于社会之上”^①。荀子虽然不承认有先天的道德观念，不承认有天生的“圣人”，强调了在人性改造中社会环境的影响和后天教育的作用，可以说，在一定程度上他也承认人是环境和教育的产物；但是，他把“化性起伪”主要看作是“圣人”的事情，竭力宣扬“圣人”“起礼义，制法度”的作用，而又无法解释所谓“圣人”“起礼义，制法度”的根据。这样，他就必然陷入理论上的矛盾，在事实上不得不把人分为两部分：一部分是少数站在社会之上，按照自己的主观意志积极地、自觉地创造环境、改造环境，教育别人的“圣人”，一部分是消极地、被动地适应环境、接受教育的“众人”。因此，荀子就由抽象的、唯心主义的人性论，进一步陷入了英雄创造历史的唯心主义历史观。

^① 《关于费尔巴哈的提纲》。《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社1972年版，第17页。

五 “明分使群”的社会观

在先秦诸子中，荀子是一个具有比较明显的社会观念的思想家。他在“明于天人之分”的自然观中，一方面把人看作是自然界的一部分，另一方面又强调人能支配自然界，役使万物。他在“察乎性伪之分”的人性论中，一方面把人的本性看作是一种自然的生物性，另一方面又强调人能“化性起伪”，力图探索人类不同于其他自然生物的特点。他认为人之所以能支配自然界，役使万物的原因，人之所以不同于其他自然生物的特点，就在于人“能群”，即组织社会。于是，他提出了“明分使群”的社会观。人类有了社会组织，就能分工协作，有力量支配自然，发展生产，向自然夺取财富，有分别地满足人类对于物质生活资料的欲求。因此，他的“明分使群”的社会观，又包括他的经济思想。必须指出，荀子的“明分使群”的社会观，完全是一种封建的等级社会组织论。它反映了封建的生产关系、伦常秩序和等级秩序，是为在全国范围内确立和巩固统一的封建社会制度作理论上的论证的。

（一）“明分使群”的社会组织论

荀子从人类不同于其他动物的特点出发，提出了“明分使群”的社会观，论述了人类的社会组织。他把人看作是一种有

严密社会组织的社会化动物，因而是一种能支配自然的动物。我们先看看荀子的下面两段论述吧：

“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也。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，多力则彊，彊则胜物。故宫室可得而居也，故序四时，裁万物，兼利天下，无它故焉，得之分义也。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，故宫室不可得而居也，不可少顷舍礼义之谓也。”（《王制》）

“人之所以为人者何已也？曰：以其有辨也。饥而欲食，寒而欲煖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所生而有也，是无待而然者也，是禹桀之所同也。然则人之所以为人者，非特以二足而无毛也，以其有辨也。今夫狴狴形状亦二足而无毛也（“状”原作“笑”，“无”原脱，从俞樾校补），然而君子啜其羹，食其馘。故人之所以为人者，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，礼莫大于圣王。”（《非相》）

在这两段话里，荀子指出了人类同其他自然物一样，具有同样的自然物质基础，甚至同某些自然动物一样，具有相同的生理或生物学上的特征。但他又着重强调人类的特点，不在于生理上或生物学上的特征，而在于人是一种“能群”的动物；然而人群又不是一种自然的动物群，而是一种有分工、分职、分等级的，能协同行动、彼此合作的，有强力能支配自然物

(“胜物”)的社会组织。荀子所谓“人能群”的“群”，实际上就是指的人类社会组织。人类如果没有这种社会组织，便会分散无力，不能“胜物”，因而也就无法生存。尽管当时还没有社会这个概念，荀子事实上已经把人类看作是一种社会动物。他认为人是一种“能群”的动物的看法，同亚里士多德关于人是一种“社会动物”的观点相近。马克思曾经说过：“人是最名副其实的 ζῷον πολιτικόν（社会动物），不仅是一种合群的动物，而且是只有在社会中才能独立的动物。”^①我们从前面所引荀子的话来看，他把人看作是“能群”的动物，就是把人看作是社会动物，看作是在社会中生活的动物。他认为人有了社会组织，就能紧密结合起来，互助协作，有力量“胜物”，支配自然界。这种思想是他的“明于天人之分”、人定胜天的观点，在社会观方面的具体表现。

恩格斯在《劳动在从猿到人转变过程中的作用》一文中指出，人是“一切动物中最社会化的动物”。“劳动的发展必然促使社会成员更紧密地互相结合起来，因为它使互相帮助和共同协作的场合增多了，并且使每个人都清楚地意识到这种共同协作的好处。”恩格斯还指出：“动物仅仅利用外部自然界，单纯地以自己的存在来使自然界改变；而人则通过他所作出的改变来使自然界为自己的目的服务，来支配自然界。这便是人同其他动物的最后的本质的区别，而造成这一区别的还是劳动。”^②荀子从人“能群”、能“胜物”来说明人与动物的区别，

① 《导言》（摘自1857—1858年经济学手稿）。《马克思恩格斯全集》第十二卷，人民出版社1962年版，第734页。

② 《马克思恩格斯选集》第三卷，人民出版社1972年版，第510、510—511、517页。

看到了人是社会动物，认识了人能利用社会组织的力量来支配自然界。但是，由于历史条件的限制，他不能理解人类社会的本质和社会的人的阶级本性；他也不能看到劳动的作用，不理解人类社会起源于劳动，不懂得正是由于生产劳动的发展，才有建立社会组织的必要与可能。

荀子是怎样解释人类的社会组织呢？他的一个基本观点是“明分使群”。在他看来，人之所以“能群”，是由于有“分”；“分”是“群”的基础。所以他说：“人何以能群？曰：分。”在他的眼光中，“分”简直成了社会存在和社会组织的根本。他说：

“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》）

人的生存必须依赖社会组织，而社会组织中最根本的东西是“有分”。由此荀子认为只有“明分”才能“使群”。他说：

“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》）

根据什么来“明分”呢？荀子认为，“明分”的根据就是“礼义”。也可以说，“明分”在实质上就是“礼义”的体现。对于人类社会组织的看法，荀子最后归结到“不可少顷舍礼义”，而“礼义”又是由所谓“圣王”制作的。按照荀子的观点，人的情性本来是“恶”的，“从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴”。这就是说，人的自然的情性只能而且必然对社会秩序和社会组织起破坏性作用。为了导化和限制人的情性，“圣王”才制作“礼义”；只有依据“圣王”制作的“礼义”，才能“明分使群”，确保人类社会秩序和社会组织不致遭到破坏，防止人类的离乱纷争，达到“群居和一”的目的。所以荀子说：“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，然后使恣禄多少厚薄之称，是夫群居和一之道也。”（《荣辱》）

作为“礼义”的具体体现的“分”，究竟包括有哪些内容呢？荀子说：

“故丧祭朝聘师旅，一也。贵贱杀生与夺，一也。君君臣臣父父子子兄兄弟弟（夫夫妇妇），一也。农农士士工工商商，一也。”（《王制》）

所谓“一”，指的就是“礼义”这个总原则。在这里，荀子提出了贵贱上下的社会等级关系，君臣父子兄弟夫妇的社会伦理关系，士农工商的社会分工分职关系。这些关系都是“礼义”这个总原则的体现，也就是荀子所谓“分”的主要内容。荀子所设想的社会组织图景，主要就是由这些关系构成的。

应该指出，荀子关于人类社会组织起源的论证，是一种颠倒了逻辑。本来，人类社会组织之所以必然产生与可能产生，以及它的变化发展，归根到底是由劳动或生产活动来决定的。正如恩格斯所指出的，“劳动的发展必然促使社会成员更紧密地互相结合起来”。毛泽东同志也曾指出：“在没有阶级的社会里，每个人以社会一员的资格，同其他社会成员协力，结成一定的生产关系，从事生产活动，以解决人类物质生活问题。在各种阶级的社会里，各阶级的社会成员，则又以各种不同的方式，结成一定的生产关系，从事生产活动，以解决人类物质生活问题。”^①所谓“分”，也是劳动生产发展的结果，无论就其内容或形式来说，都是同劳动生产与物质生活条件的一定阶段相联系的，而不是什么“与天地同理，与万世同久”的永恒不变的抽象的东西。“礼义”之类的伦理原则与道德观念，决

^① 《实践论》。《毛泽东选集》一至四卷合订本，第260页。

不是从所谓“圣王”的头脑中产生出来的，而是从人们“阶级地位所依据的实际关系中——从他们进行生产和交换的经济关系中”^①产生出来的。但是，荀子却把事情颠倒成这样：所谓“圣王”“以人之性恶”而制作“礼义”，然后依据“礼义”而“明分使群”，建立有“分”，即包括等级关系、伦理关系、分工分职关系的社会组织。这种社会组织，不过是体现“圣王”制作的“礼义”的现实，体现事先已经存在于“圣王”头脑中的伦理原则和道德观念的现实。当然，我们也要承认，荀子在考察人类社会起源的时候，的确是从人类支配自然，役使万物，以解决自己的物质生活问题的需要出发的。这一点，在理论上有积极的意义。但是他又认为，人的本性必然产生离乱纷争，因而必然妨碍人类支配自然，役使万物，妨碍人类物质生活问题的解决。为了防止和避免这种情况，就需要“明分使群”，建立社会组织。而“明分使群”，建立社会组织的依据就是“圣王”制作的“反于性，悖于情”的“礼义”。所以，荀子的逻辑是这样：从人性恶来论证建立社会组织的必要性，从“圣王”制作的“礼义”来论证建立社会组织的可能性。这显然是一种唯心主义的社会观。

然而，荀子之所以强调“分”，强调“明分使群”，虽然逻辑上的论证被他颠倒了，但仍然有其现实的社会根源。他的“明分使群”的社会观，多多少少是当时社会现实的一种反映，也是适应新兴地主阶级需要的一种社会理论观点。

战国时期，由于生产力的发展，社会分工更加细致了。由分工进而有了固定的分职。所谓“农农、士士、工工、商商”，正

^① 《反杜林论》。《马克思恩格斯选集》第三卷，人民出版社1972年版，第133页。

是反映了当时社会分工分职的情况。由于有了比较稳定的分工分职,各行各业的人都被要求根据自己的技能和积习,安于自己的职分,从事自己的职业。荀子一再强调“皆使人载其事而各得其宜”,就是指这种情况说的。

分工分职的具体内容是什么呢?荀子说:

“农以力尽田,贾以察尽财,百工以巧尽械器,士大夫以上至于公侯莫不以仁厚知能尽官职,夫是之谓至平。”(《荣辱》)

“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,则天子共己而已矣。”(《王霸》)

荀子认为,每一个社会成员的生活需要是多方面的,必须有多种技能、多种工作才能满足。可是各人所“积”不同,因而每个人的技能也有所不同。一个人只能精于一技,而不能兼精数技;只能从事一种工作,而不能同时从事多种工作。所以必须按照分工分职的原则组织起来,互相协作,互通有无,群居相待,才能满足每个社会成员的生活需要。荀子指出,“故百技所成,所以养一人也。而能不能兼技,人不能兼官,离居不相待则穷,群而无分则争”,所以必须“明分使群”(《富国》)。这反映了在社会分工发展了的情况下,社会成员之间的经济联系和互相依赖,更加密切了。

社会上的分工,本来是社会生产发展到一定历史阶段的必然结果。在人类社会发展史的一定历史阶段上,伴随着社会分工而来的,必然是社会分裂为阶级。但是,荀子却把封建社会中的分工分职关系,看作是一种互助合作的、和谐的平等关系,这是不真实的。所谓士农工商,表面上似乎是一种分工

分职，然而，在封建社会里，这种分工分职关系的背后，却是阶级关系，是统治与被统治、剥削与被剥削的关系。荀子自己也认为，士大夫以上至于公侯天子，都是所谓的“君子”，而农工商则是所谓的“小人”或“庶人”。“君子以德，小人以力。力者，德之役也”（《富国》）。用力的“小人”应该为用德的“君子”所役使。那些“君子”们，或“取天下”（“天子”），或“取国家”（“诸侯”），或“取田邑”（“士大夫”），或“取禄秩”（“官人百吏”），而那些所谓“小人”或“庶人”，则只有老老实实、辛辛苦苦地勤勉劳动，努力生产，方能穿衣吃饭，“免于刑戮”（《荣辱》）。这不是一种赤裸裸的统治与被统治、剥削与被剥削的关系吗？但荀子却把这种关系说成是“至平”，是最公平合理的平等关系。这不是剥削阶级的逻辑吗？然而，这也并不奇怪。因为历来的剥削阶级，都是惯于用所谓分工的关系，来掩盖社会上的阶级压迫和阶级剥削的关系的。荀子作为一个地主阶级的思想代表，当然是不会例外的。

荀子的“明分使群”的社会组织论，不仅仅是要确立一种社会分工分职关系，更重要的还在于确立一种封建的社会伦常秩序。早在春秋时期，随着奴隶制度的动摇和崩溃，已经是“君不君，臣不臣，父不父，子不子”，为奴隶主贵族的统治服务的宗法伦常秩序，已经被破坏了。在这种秩序破坏的过程中，新兴地主阶级兴起来了，并取奴隶主贵族的统治地位而代之。封建地主阶级为了建立和巩固自己的统治，也需要确立有利于自己的封建伦常秩序。荀子为确立这种伦常秩序，作了理论上的论证。在这方面，荀子继承并发展了孔子的儒家思想，认为君君臣臣、父父子子、兄兄弟弟、夫夫妇妇，就是最根本的社会伦常秩序。关于这种秩序，荀子还从内容上作了具体规定，

“请问为人君？曰：以礼分施，均徧而不偏。请问为人臣？曰：以礼待君，忠顺而不懈。请问为人父？曰：宽惠而有礼。请问为人子？曰：敬爱而致恭。请问为人兄？曰：慈爱而见友。请问为人弟？曰：敬詘而不苟（苟或作悖）。请问为人夫？曰：致功（当作和）而不流，致临而有辨（临读为隆，辨或作别）。请问为人妻？曰：夫有礼则柔从听侍，夫无礼则恐惧而自竦也。此道也，偏立而乱，俱立而治，其足以稽矣。”（《君道》）

为了把这种秩序固定化，荀子还把它说成是一种合乎天理、永远不变的根本秩序。他说：“君臣、父子、兄弟、夫妇，始则终，终则始，与天地同理，与万世同久，夫是之谓大本。”（《王制》）

这样，荀子不仅说明了应当如何确立封建社会的伦常秩序，规定了这种伦常秩序的具体内容，而且还企图把这种秩序永恒化、固定化，把它说成是宇宙间最伟大、最根本的常理。荀子的这种思想当然是有所承继而来的。具体地说，是继承和发展了孔子的伦理思想。但荀子这种继承和发展有其特殊的意义。就是在封建社会的历史上，荀子第一个把本来是为奴隶主阶级服务的孔子的伦理思想，用来为地主阶级服务，用来为建立封建伦常秩序作论证。尽管后来封建社会的儒家都奉孔子为正宗，但荀子把儒家伦理思想用来为建立和维护封建伦常秩序服务的“首功”，恐怕也是不能抹煞的。所以郭沫若同志在《十批判书·荀子的批判》中说荀子开启了此后中国两千多年的封建社会的所谓纲常名教，是有道理的。荀子的学生、法家的集大成者韩非，在荀子的思想基础上，概括出“臣事君，子事父，妻事夫”的所谓“天下之常道”（《韩非子·忠孝》）。西汉儒

家董仲舒又归结为“三纲”，即“君为臣纲”、“父为子纲”、“夫为妻纲”。这种纲常名教，被历来的封建统治者奉为封建秩序的最高准则，在长期的封建社会里，一直是牢固地束缚着中国人民特别是农民的枷锁，其为害不可谓不深，不可谓不远。同时，这一事实也说明，在地主阶级取得统治地位以后，在封建社会里，法家同儒家在思想上不但是相通的，而且还可以融合在一起。

荀子的所谓“明分”，中心是分等级。在士农工商的分工分职关系中，在君臣父子兄弟夫妇的伦常秩序中，都要分定出不同的等级。荀子把分等级叫做“别”。“曷谓别？曰：贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也。”（《礼论》）分等级也是“礼”或“礼义”的具体表现与具体规定。所以他又说：“……先王恶其乱也，故制礼义以分之，使有贫富贵贱之等……”（《王制》）“礼者，贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也。”（《富国》）分等级是“明分”的核心。士农工商表面上是一种分工分职的关系，但其中有“君子”“小人”的不同，因而也就有贫富贵贱的等级差别。君臣父子兄弟夫妇是一种伦常秩序，但其中又有尊卑贵贱的等级划分。荀子强调不同等级的人有不同的社会地位。在他看来，“少事长，贱事贵，不肖事贤，是天下之通义也。”（《仲尼》）他认为“君子”是用德的、“精于道”的人，“小人”是用力的、“精于物”的人；用力的、“精于物”的“小人”，应该为用德的、“精于道”的“君子”服务，而“君子”则应该统治“小人”。这些观点，同孟子鼓吹的“无君子莫治野人，无野人莫养君子”，“劳心者治人，劳力者治于人”的说法，在本质上是一样的，都是宣扬“压迫有理”、“剥削有理”，为阶级压迫和阶级剥削作辩护的剥削阶级的理论。

荀子还强调，对不同等级的人，应该给予不同的政治待遇。“由士以上则必以礼乐节之，众庶百姓则必以法数制之”（《富国》）。这同奴隶社会中“刑不上大夫，礼不下庶人”的规定，在本质上又完全一致，都是为了保护贵族统治者的政治特权。

荀子关于分定等级的主张，还包括确立一种分配物资财富的“度量分界”。这种“度量分界”完全是一种适应封建等级制度的分配原则，是为巩固封建统治者在经济上的特权作辩护的。这方面的内容，我们将在下一节加以论述。

荀子关于“明分使群”的思想，在某种意义上还可以说是一种关于国家起源的理论。他从人性恶，必然产生离乱纷争这样一个前提出发，强调人类要“群居和一”地生活，必须“明分使群”；而“明分使群”又必须有君主来掌握。他说：“人君者，所以管分之枢要也，”（《富国》）又说：“君者，善群也。”（《王制》）“君者何也？曰：能群也。”（《君道》）君主掌管“分”的“枢要”，根据“分”的原则，把社会成员组织起来。荀子认为，君主在“明分使群”中的作用表现在所谓“生养人”，即“省工贾，众农夫，禁盗贼，除奸邪”；所谓“班治人”，即按照等级设官分职；所谓“显设人”，即“论德”、“量能”而分别“定次”、“授官”；所谓“藩饰人”，即规定衣冠服饰的等差。荀子在这里讲的君主“善群”、“能群”，实际上讲的是君主国家的作用。在他看来，代表国家的君主是从“明分使群”、组织社会的需要中产生的，但他是站在社会之上，站在宝塔式的社会等级的顶端的。恩格斯在谈到国家的起源的时候指出：“国家是社会在一定发展阶段上的产物，国家是表示：这个社会陷入了不可解决的自我矛盾，分裂为不可调和的对立面而又无力摆脱这些对立面。而为了使这

些对立面,这些经济利益互相冲突的阶级,不致在无谓的斗争中把自己和社会消灭,就需要有一种表面上驾于社会之上的力量,这种力量应当缓和冲突,把冲突保持在‘秩序’的范围以内;这种从社会中产生但又自居于社会之上并且日益同社会脱离的力量,就是国家。”^① 因此,国家是阶级矛盾不可调和的产物,它在实质上是实行阶级统治的工具。荀子从限制人的本性、防止离乱纷争而“明分使群”,建立“群居和一”的社会生活的需要、从社会内部的需要来解释君主国家的起源,这对于反对君权神授的唯心主义天命观念,具有积极的意义;在探索国家起源问题上,也是一个有重大理论意义的尝试。但是,荀子的国家起源论同他的社会起源论一起,都是以人性恶作为理论前提的。这就决定了他关于国家起源的解释,同他关于社会起源的解释一样,都没有也不可能超出唯心主义的范围。荀子强调君主对于“明分使群”的作用,是为建立君主集权制的封建国家制造理论根据的,他所理想的君主国家,就是保护地主阶级利益的封建国家。但在他的笔下,这种君主国家,似乎是全体社会成员共同利益的代表,这又掩盖了国家的阶级实质。

荀子所谓“明分使群”的社会组织,是一种等级森严的不平等的社会组织,但他却认为这是最合理、最平等(“至平”)的社会组织。他公开宣称,不平等就是平等,分等级就是为了平等;不平等的平等,才是真正的平等。他的社会观完全是一种剥削阶级的社会观,认为有等差,不平等,才是人类社会的正常秩序。他说:

^① 《家庭、私有制和国家的起源》。《马克思恩格斯选集》第四卷,人民出版社1972年版,第166页。

“斩(读如“儻”，互不齐也)而齐，枉而顺，不同而一，夫是之谓人伦。”(《荣辱》)

“分均则不偏(当为偏)执齐则不一，众齐则不使；有
天有地而上下有差，明王始立而处国有制(杨倞注：“制亦
谓差等也”)。夫两贵之不能相事，两贱之不能相使，是天
数也。……先王……制礼义以分之，使有贫富贵贱之等，
足以相兼临者，是养天下之本也。书曰：‘维齐非齐’，此之
谓也。”(《王制》)

荀子批评了墨子的“慢差等”的平等观，说“墨子有见于
齐，无见于畸；……有齐而无畸，则政令不施。”(《天论》)荀子
和墨子的两种不同的平等观，反映了他们的不同的阶级立场。
墨子是代表小生产者的利益的，他主张的是没有等级差别，人
人在自食其力的基础上的平等。当然，这种平等在阶级社会
里只能是一种不切实际的空想。荀子是代表封建地主阶级的
利益的。本来，等级制度是封建社会组织的纽带，封建社会组
织就靠这种阶梯式的等级制度来维系。荀子“明分使群”的社
会组织论，就是以等级制度为主干的封建社会组织的模型。他
不但描绘出了这种社会组织的具体图形，而且把它说成是一
种合乎“人伦”、顺乎“天理”的永恒不变的秩序和制度。这是
赤裸裸地为封建社会秩序作辩护，为封建统治者在经济上和
政治上的特殊地位作辩护。不过，从封建制代替奴隶制的革
命转变这个角度来看，荀子“明分使群”的社会组织论，在当
时，还是具有反对奴隶社会中宗法世袭等级制的意义。

列宁指出：“大家知道，在奴隶社会和封建社会中，阶级的
差别也是用居民的等级划分而固定下来的，同时还为每个阶
级确定了在国家中的特殊法律地位。所以，奴隶社会和封建社

会(以及农奴制社会)的阶级同时也是一些特别的等级。”^① 荀子的“明分”不但把居民的等级划分固定下来了,而且还确定了不同等级在国家中的特殊地位与待遇。在这里需要指出,在新兴地主阶级还没有取得统治地位的时候,他们要破坏奴隶社会中所形成的等级制度和等级观念,以便自己取得奴隶主贵族的统治地位而代之。所以荀子主张“小人君子者未尝不可以相为也”(《性恶》);认为通过学习,可以“贱而贵,愚而智,贫而富”(《儒效》);主张“虽王公士大夫之子孙也,不能属于礼义,则归之庶人。虽庶人之子孙也,积文学,正身行,能属于礼义,则归之卿相士大夫”(《王制》)。这些说法都是相对地反对奴隶社会中传统的宗法世袭等级制度和等级观念的,并为新兴地主阶级取代奴隶主贵族的特权地位制造根据。但是,封建地主阶级的统治者并不反对等级制度和等级观念本身。正好相反,一旦当他们爬上统治地位以后,他们就需要等级制度和等级观念,并宣布其神圣不可侵犯了。

马克思和恩格斯说过:

“到目前为止的一切社会的历史都是在阶级对立中运动的,而这种对立在各个不同的时代是各不相同的。

“但是,不管这种对立具有什么样的形式,社会上的一部分人对另一部分人的剥削却是过去各个世纪所共有的事实。因此,毫不奇怪,各个世纪的社会意识,尽管形形色色、千差万别,总是在某种共同的形式中运动的”^②。

① 《俄国社会民主党的土地纲领》。《列宁全集》第六卷,人民出版社1959年版,第93页注。

② 《共产党宣言》。《马克思恩格斯选集》第一卷,人民出版社1972年版,第271页。

荀子作为一个地主阶级的思想代表，不但不能同奴隶社会的等级制度和等级观念决裂，而且，他的关于“明分使群”的社会观，恰恰是为确立封建的等级制度和等级观念作论证的。这说明，封建地主阶级的意识形态和奴隶主阶级的意识形态尽管有差别，但它们总是有“某种共同的形式”。孔子宣扬的“礼”，虽然是维护奴隶社会宗法等级制的上层建筑，但从划分等级这一点来说，封建地主阶级是完全可以继承和利用的。荀子把先前儒家的“礼”按照地主阶级的利益和要求进行修改，重新加以补充、解释，就成了确立和维护封建等级制的上层建筑了。即使是那些只讲“法”，不讲“礼”的法家，他们的“法”也包括了等级制。在这个意义上，法家的“法”同儒家的“礼”也是完全相通的。完全否认荀子同儒家的联系，似乎荀子已经同儒家实行了彻底决裂；或者一般地认为法家同儒家是绝对排斥、根本对立的，甚至进而认为地主阶级能够同奴隶主阶级彻底决裂，都是不符合历史事实的。例如，李悝的《法经》就有关于尊卑爵秩等级的规定，并且严禁“淫侈逾制”。商鞅变法也明确规定：“明尊卑爵秩等级，各以差次，名田宅臣妾衣服以家次。”（《史记·商君列传》）他还把爵位分为二十个等级。战国时期各个封建诸侯国家，都建立了等级制度。所以，就从社会组织这个角度来看，奴隶社会的宗法等级制度，就以某种共同的形式，在封建社会里继续保存下来，因而奴隶社会中儒家宣扬的那一套宗法伦理观念、等级观念，也以某种共同的形式，在封建社会中保存下来，并成为封建社会的统治思想。荀子关于体现“礼”的“明分使群”的社会组织论，就是把奴隶社会的宗法等级制度，改造成为封建社会的宗法等级制度的第一个理论化的表现，也是把奴隶社会的宗法伦理观念、

等级观念,改造成为封建社会的宗法伦理观念、等级观念的第一个理论化的尝试,并且可以说是一个成功的尝试。

(二) 解决“欲多而物寡”矛盾的 “度量分界”和“足国之道”

在荀子“明分使群”的社会观中,还包括他的经济思想。因为他提出“明分使群”,就是为着在“明分”的基础上,使人类群居相待,以解决人类对于物质生活资料的欲求。然而在实质上,荀子的经济思想是为发展封建经济、巩固地主阶级的经济基础服务的,不过其中也包含了一些对社会经济问题的卓越见解。

研究荀子的经济思想,首先还得从他对人性的看法谈起。荀子反对那些空谈“寡欲”、“去欲”、“无欲”的虚伪说教,肯定人对物质生活的欲望是合乎人性的。他从他的性恶学说出发,认为人“生而有欲”,“生而好利”。如“饥而欲食,寒而欲衣”(《非相》),“食欲有刍豢,衣欲有文绣,行欲有舆马,又欲夫余财蓄积之富”(《荣辱》),这都是“人之情”,是生而具有的本性。荀子说:“人伦并处,同求而异道,同欲而异知”(《富国》)。就是说人类生活在一起,他们的欲求是相同的,但他们用以满足欲求的方法,能够用以满足欲求的知识和能力,都是不同的。因此要“明分使群”,组织社会,使社会成员群居相待,都能满足自己的欲求。荀子又指出:“欲恶同物,欲多而物寡,寡则必争矣。”(《富国》)这是说,社会成员在社会组织里所欲求的物质生活资料是相同的,但欲求多而物质生活资料少,这是一个矛盾。为了解决“欲多而物寡”的矛盾,荀子强调必须在社会

中确立一种分配物质生活资料的“度量分界”。这是他所谓“明分”的一个重要内容。“度量分界”其实就是根据等级差别，即按照“贵贱之等，长幼之差，知愚能不能之分”来分配物质生活资料，有分别地满足人的欲望，“使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长”（《礼论》）。荀子认为这种“度量分界”是解决“欲多而物寡”，调节欲物矛盾的最公平合理的办法。分配物质财富的“度量分界”，是荀子所讲的“礼”的一个重要组成部分。因为在荀子看来，“礼”就是“贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称”，就是根据这种等级划分“以养人之欲，给人之求”。荀子所谓“礼”实质上是封建生产关系的反映。“礼”的核心是要确立封建等级制度，而封建等级制度的经济基础正是阶梯式的财产占有和与此相适应的阶梯式的产品分配。在这种制度中，地主阶级在经济上占有基本的生产资料——土地，在政治上居于统治地位，与此相“称”地在产品分配上，封建的地主和各级统治者，可以不劳而获地分别享有特殊的份额，因而在生活上也可以穷奢极欲，恣意挥霍。荀子所谓“度量分界”，着重点似乎是一种社会产品的分配原则，但它是建立在阶梯式的财产占有关系和不同社会地位的等级关系的基础之上的。他肯定封建社会的贵贱等级是合理的，贫富差别是合理的，也就是肯定封建生产关系是合理的。

为了解决“欲多而物寡”的矛盾，除了确立分配物质财富的“度量分界”以外，荀子还十分强调发展生产，增加社会财富。他提出了“足国之道”，这是他的经济政策，包括“节用裕民，而善臧其余。节用以礼，裕民以政”（《富国》）。

在封建社会中，“自给自足的自然经济占主要地位”^①。这

^① 《中国革命和中国共产党》。《毛泽东选集》一至四卷合订本，第586页。

种自然经济的主要基础是农业。自然经济的农业生产是以个体家庭为单位进行的，“一家一户就是一个生产单位，这种分散的个体生产，就是封建统治的经济基础”^①。在封建制代替奴隶制以后，地主阶级为了壮大自己的经济力量，对农业生产的发展比较关心。直接进行农业生产的农民较之以前的奴隶，在经济上有了较大的独立性，生产自动性和劳动积极性也有了较大的提高。这就为农业生产的发展开辟了较宽广的道路。

荀子作为新兴地主阶级的思想家，充分认识到农业生产的重要性，认为农业是封建经济的根本，农业生产是社会财富的泉源。他说：“故田野县鄙者，财之本也；……百姓时和，事业得叙者，货之源也。”（《富国》）他又屡次强调“疆本”，也是指加强农业生产说的。荀子的重农思想，反映了地主阶级要求发展农业生产、繁荣封建经济的愿望，也完全符合法家“富国以农”的一贯主张。

农民是农业生产者，发展农业生产就要依靠农民。荀子主张采取“裕民”政策，使农民有一定的独立经济力量，以提高他们的生产能力和劳动情绪。他指出：“彼裕民故多余，裕民则民富，民富则田肥以易，田肥以易则出实百倍。”（《富国》）这是说的提高农民的生产能力。他又强调要使“耕者乐田”（《富国》）。这是说的提高农民的劳动情绪。农民的生产能力和劳动情绪提高了，田地就肥沃而且耕作得好，因而收获也会成百倍地增加。田地收获增加了，封建统治者就可以收取更多的实利，而“有富厚丘山之积矣”。由此可见，“裕民”以发展农业生产，根本目的还是为了增加可供封建统治者剥削的财富，而

^① 《组织起来》。《毛泽东选集》一至四卷合订本，第885页。

决不是为了提高农民的生活。

怎样“裕民”？荀子主张“农分田而耕”（《王霸》）。并提出：“量地而立国，计利而畜民，度人力而授事，使民必胜事，事必出利，利足以生民，皆使衣食百用出入相揜，必时藏余，谓之称数。”（《富国》）

我们知道，在奴隶社会中，作为主要生产者的奴隶，是作为奴隶主的会说话的牛马和工具而存在的。他们根本没有独立的经济，也就没有任何独立的经济力量，因此不存在什么“衣食百用出入相揜”的问题，更不用说“藏余”了。奴隶没有任何人身自由，他们在奴隶主的鞭挞监督之下，被迫进行劳动，没有任何劳动兴趣，根本不关心生产能力的提高，也根本不关心生产的好坏和收获的多少，这一切对奴隶来说，都是没有意义的，所以奴隶是谈不上什么“乐田”的。斯大林指出：“新的生产力要求生产者在生产中能表现出某种主动性，愿意劳动，对劳动感兴趣。于是，封建主就抛弃奴隶，抛弃这种对劳动不感兴趣、完全没有主动性的工作者，宁愿利用农奴，因为农奴有自己的经济、自己的生产工具，具有为耕种土地并从自己收成中拿出一部分实物缴给封建主所必需的某种劳动兴趣。”^①

战国时期，由于封建制度代替奴隶制度，生产关系发生变革，使广大劳动生产者，从奴隶制生产关系的束缚下解放出来，相对地提高了生产积极性。在他们的辛勤劳动下，扩大了耕地面积，增强了同水旱灾害作斗争的能力，提高了生产效率，因而推动了社会经济的迅速发展。荀子作为新兴地主阶

^① 《论辩证唯物主义和历史唯物主义》。《列宁主义问题》，人民出版社1964年版，第651页。

级的思想家，从地主阶级的利益出发，在理论上总结了战国时期由于农业生产关系变革而促进封建经济发展的经验。他指出：“不利而利之，不如利而后利之之利也；不爱而用之，不如爱而后用之之功也。”（《富国》）认为要向人民取利和使用他们，就要先使他们得到利益，先表示“爱”他们。他所谓“裕民”，“利足以生民”，就是主张让农民能得到一定的经济利益，这样才能提高农民的劳动兴趣和生产自动性，使“耕者乐田”。

荀子对于“量地而立国，计利而畜民，度人力而授事”云云，并没有作出具体解释。《王霸》篇称：“百亩一守，事业穷，无所移之也。”《大略》篇称：“故家，五亩宅，百亩田，务其业而勿夺其时，所以富之也。”这些说法，同李悝说的“一夫挟五口，治田百亩”的情况，大体上是一致的。“五亩宅，百亩田”，孟子也曾经说过，但孟子是明确宣称“正经界”，主张恢复奴隶社会的井田制的。而荀子的思想，则是主张根据劳动力的情况，把土地授给个体农民耕种，使农业生产以个体家庭为单位来进行，这就是他所谓的“农分田而耕”。至于所谓“利足以生民，皆使衣食百用出入相拊，必时藏余”，无非是要使个体农民家庭有一定的独立经济生活。农民有了自己独立的经济生活，才能相对地提高劳动兴趣和生产自动性，并愿意从自己收成中拿出一部分实物缴给封建统治者，而封建统治者也可以因此而取得更多的财富。

荀子“裕民”政策的另一项重要内容是所谓“轻田野之税”（《富国》），就是减轻土地的税收。其具体办法是：“田野什一，……相地而衰政（征）”（《王制》）。“田野什一”是土地征收十分之一的税。“相地而衰征”是根据土地的好坏按等级征税。当然，这些办法并不是荀子首先提出来的，大抵是春秋时

期由于私有土地出现所采取的承认土地私有并对私有土地课税的办法。春秋时期管仲就提出过“相地而衰征则民不移”（《国语·齐语》）。战国初期李悝也肯定过“什一之税”（《汉书·食货志》）的事实。荀子把这些办法重新提出来，作为“轻田野之税”的具体政策，将有利于稳定农民经济，鼓励个体农民生产的积极性。特别是“相地而衰征”，对于“辟田野”，促使农民开垦和利用荒地，扩大耕地面积，更有直接的意义，因而可以为封建经济开拓更广阔的领域。

荀子主张减轻土地税收，是同他的财政观点密切地联系在一起的。荀子比较正确地论述了财政与生产的关系，认为财政收入的充裕，只能建立在生产发展的基础之上；社会生产发展了，财政收入才能充裕起来。他写道：

“下贫则上贫，下富则上富。故田野县鄙者，财之本也；垣窳仓廩者，财之末也。百姓时和，事业得叙者，货之源也；等赋府库者，货之流也。故明主必谨养其和，节其流，开其源，而时斟酌焉，潢然使天下必有余，而上不忧不足。如是，则上下俱富，交无所藏之，是知国计之极也。”（《富国》）

荀子提出“本、末、源、流”，把财政同生产联系起来，把国富同民富联系起来，主张寓富于民，“上下俱富”，是一种积极的有远见的经济主张，为后来的理财家所肯定。荀子反对那种不顾社会生产、不管农民死活，一味在税收上打主意，对农民横征暴敛，搜括农民财富的作法。他认为“厚刀布之敛以夺之财，重田野之税以夺之食”，必然使“田野荒”，“百姓虚”，因而砍掉了根本，枯竭了财源，是一种“伐其本，竭其源”的“国蹙”政策。这种办法虽然在一个短暂时期也可以勉强作到“仓

廩实”，“府库满”，但由于是舍本逐末，竭源逐流，所以是不能持久的，“其倾覆灭亡可立而待也”（《富国》）。因此，荀子主张减轻土地的税收，以稳定农民的经济，保证农业生产的发展，促进社会财富的增加。这样，国家财政收入的来源也因而充裕起来，统治者用不着为财货不足而发愁。在荀子看来，上下都富裕起来，财货多到没有地方储藏，这才是“知国计之极也”。荀子的这些看法，为新兴地主阶级“富国以农”的政策，提供了理论基础，对于繁荣封建经济，充实封建国家的财政收入，是可以起到一定的促进作用的。但是，在封建社会里，所谓寓富于民，“上下俱富”，是不可能真正作到的。封建地主阶级和封建统治者的本质，就是无止境地聚敛财富，贪婪地搜括和榨取农民的膏血；他们为了满足自己聚财敛富的欲望，为了满足自己穷奢极欲的生活，对农民的死活是根本不管的。即使在某些情况下，封建统治者采取一些所谓轻徭薄赋的政策，对横征暴敛有所抑制，使农民经济得到一定的稳定，那也不过是一种先予后取的策略。荀子所谓“利而后利之”的说法，正透露了他的主张是为地主阶级和封建统治者的根本利益打算的。

在这里，我们还要进一步考察一下荀子的“节其流、开其源”的思想。荀子所谓“开源”，就是指发展生产，增加社会财富的来源。所谓“节流”，就是指节约消费，缩减开支，减少社会财富的流失。开源节流，同他所说的“疆本节用”，是一致的。发展生产和节约消费，都是荀子十分强调的。他指出：“疆本而节用，则天不能使之贫；……本荒而用侈，则天不能使之富。”（《天论》）这是他的“明于天人之分”的唯物主义自然观在社会财政观点方面的具体运用和体现。他认为，通过发展生产以开辟财货的来源，通过节约消费以减少财货的流失，并

把剩余的财货储藏积蓄起来，即使发生水旱等自然灾害，也不致造成贫困。荀子主张“开源节流”、“善藏其余”，就特别指出其从长远打算、顾及将来的意义。下面这段话虽然朴素浅显，然而又是深刻、有远见的：

“今人之生也，方知畜鸡狗猪彘，又畜牛羊，然而食不敢有酒肉；余刀布，有困窳，然而衣不敢有丝帛；约者有筐篋之藏，然而行不敢有舆马。是何也？非不欲也，几不长虑顾后而恐无以继之故也？于是又节用御欲，收敛蓄藏以继之也；是于己长虑顾后，几不甚善矣哉！”（《荣辱》）

这是告诉人们不要放纵自己的欲望无限制地消费，不顾其后，不考虑有朝一日“无以继之”的困境；而必须“节用御欲，收敛蓄藏”，“长虑顾后”，在困难情况下也能有以继之。荀子这种“长虑顾后”的节用观点，是值得肯定的。但是荀子又说：“今夫偷生浅知之属，曾此而不知也，粮食大侈，不顾其后，俄则屈安穷矣；是其所以不免于冻饿，操瓢囊，为沟壑中瘠者也。”（《荣辱》）把封建社会中贫富的矛盾归结为纵欲“太侈”与“节用御欲”，完全掩盖了社会贫富矛盾的实质，是一种地主阶级的偏见。在封建社会中，穷苦农民受地主阶级和封建统治者的残酷剥削，挨冻受饿，连起码的生存条件都得不到保证，那里谈得上什么“节用御欲”、“长虑顾后”呢？他们之所以“不免于冻饿，操瓢囊”，甚至冻死饿死于沟壑，根本不是什么纵欲太侈，不顾其后造成的，而是残酷的封建剥削造成的。

荀子虽然强调节用，但他极力反对墨子的节用观点。荀子认为，墨子担心天下衣食不足，是一种过分的忧虑。在荀子看来，衣食不足，不是天下共同的祸患。他从人定胜天、发展生产的观点出发，强调人只要发挥自己的主观能动作用，努

力生产,善于治理,充分利用自然资源,提高产量,自然界生长的东西,是“固有余足以食人”、“固有余足以衣人”的。其实,这是误解了墨子的思想。墨子是强调人类能够依靠自己的力量征服自然,以解决自己的物质生活问题的。不过,荀子所特别反对的是墨子“大俭约而侵差等”。他从他的“明分使群”的观点出发,认为墨子的节用破坏了社会的等级差别和分配物质财富的“度量分界”。在他看来,象墨子所主张的那样,让君主同老百姓一样“衣粗食恶”,一样“上功劳苦”,就要损害君主的威严,削弱君主“明分使群”的作用。最后导致“万物失宜,事变失应,上失天时,下失地利,中失人和”,什么事情也办不成,行不通,结果“尚俭而弥贫”(《富国》)。

荀子主张的是“节用以礼”。所谓“节用以礼”,就是对物质财富的分配与消费,都要按照所谓“度量分界”,符合等级标准,显示等级差别。特别是要保证君主有美饰富厚的特殊享受,“重色而衣之,重味而食之,重财物而制之”,以维护君主的威严,加强君主“明分使群”的力量。他说:“知夫为人主上者不美不饰之不足以一民也,不富不厚之不足以管下也,不威不强之不足以禁暴胜悍也。故必将撞大钟,击鸣鼓,吹笙竽,弹琴瑟,以塞其耳;必将錡琢刻镂,黼黻文章,以塞其目;必将刍豢稻粱,五味芬芳,以塞其口;然后众人徒,备官职,渐庆赏,严刑罚,以戒其心。”(《富国》)君主有享受、有威严,赏功罚过,尚贤使能才能行得通。“若是则万物得宜,事变得应,上得天时,下得地利,中得人和,则财货浑浑如泉源,汜汜如河海,暴暴如丘山,不时焚烧,无所藏之,夫天下何患乎不足也?”(《富国》)荀子的这些说法,完全是地主阶级的逻辑。在他看来,君主是掌握“明分使群”的,只有保证君主的特殊享受,才符合整个社

会的根本利益，社会财富才能源源不断地产生出来。劳动人民辛勤劳动创造的物质财富，反而成了君主尽情享受的结果，成了君主肆意挥霍的功劳。这完全是一种历史的颠倒。

由上可以看出，荀子的节用观点与墨子的节用观点，的确是从两种不同的阶级立场出发的。墨子的节用观点是要限制统治者不劳而获的特殊享受，反映了小生产者的要求与愿望；荀子的节用观点则是赤裸裸地为封建统治者的特殊享受作辩护。他曾经说过：“古者先王分割而等异之也，故使或美或恶，或厚或薄，或佚乐，或劬劳，非特以为淫泰夸丽之声，将以明仁之文，通仁之顺也。”（《富国》）这清楚地表明，荀子所谓“节用以礼”，不仅完全符合他“明分使群”的等级社会组织论，而且是完全为维护封建等级制度服务的。这是他的节用观点、消费观点和财政观点的阶级实质。

如前所述，荀子是把农业生产看作社会财富的根本来源的；为了实现“开源节流”、“疆本节用”的原则，他主张增加农业劳动力，减少非农业人口。他指出：“士大夫众则国贫，工商众则国贫。”（《富国》）所以他明确提出“省商贾之数”（《富国》），“省工贾，众农夫”（《君道》）。农夫的人数增加了，还必须“罕兴力役，无夺农时”，使农夫“朴力而寡能”（《王霸》）。其目的是为稳定农业劳动力，保证农作时间，并使农民老实地、专心一志地从事农业生产，努力耕作。这是根据他“明分”的要求，把农民固定在农业生产岗位上，实现他所谓的“农农”，以巩固和发展封建社会中的农业个体经济。

荀子从理论上总结了过去的农业生产经验，强调发挥人的主观能动作用，征服自然，利用自然，以发展生产，增加产量。他指出：“因物而多之，孰与骋能而化之”（《天论》）。又指

出：“今是土之生五谷也，人善治之，则亩数盆，一岁而再获之”（《富国》）。这是他的人定胜天的观点在农业生产方面的具体表现，也是他对于发展农业生产具有充分信心的具体表现。荀子还根据过去的经验和当时的生产水平，提出了发展农业生产的一些具体措施。如：

因时制宜。荀子说：“所志于四时者，已其见数之可以事者矣”（《天论》）。这就是要认识四时季节的变化，以便根据春耕、夏耘、秋收、冬藏的顺序，来安排农事活动。荀子特别强调农事活动不能违背天时季节的变化和生物生长繁殖的规律。他指出：“草木荣华滋硕之时，则斧斤不入山林，不夭其生，不绝其长也。黿鼉鱼鳖鼃黿孕别之时，罔罟毒药不入泽，不夭其生，不绝其长也。春耕、夏耘、秋收、冬藏，四者不失时，故五谷不绝，而百姓有余食也。汙池渊沼川泽，谨其时禁，故鱼鳖优多而百姓有余用也。斩伐养长不失其时，故山林不童而百姓有余材也。”（《王制》）荀子认为，这些因时制宜的规定，是所谓“圣王”管理生产的制度。

因地制宜。荀子说：“所志于地者，已其见宜之可以息者矣”（《天论》）。就是要认识土地的条件，以便因地制宜地种植农作物而使之生长繁殖。不同条件的土地，只适宜于种植不同品种的农作物，所以他提出“相高下，视埆肥，序五种”（《儒效》、《王制》）。即要察看地势的高低，土壤的肥瘠，因地制宜地种植黍、稷、豆、麻、麦等不同的农作物。

兴修水利，防治水旱灾害。战国时期，劳动人民创造了同水旱自然灾害作斗争的丰富经验，促进了水利事业的发展。荀子根据这些经验，提出“修堤梁，通沟浍，行水潦，安水藏，以时决塞，岁虽凶败水旱，使民有所耘艾”（《王制》）。兴修了各种

水利设施,就能根据实际需要,既可以排水,又可以储水,使旱涝能够得到调剂;即使严重的水旱灾害,也使农民能够耕耘,有所收获。

精耕细作,除草施肥。荀子提出:“掩地表亩(《诗经·信南山》:“南东其亩”,注:“亩,垄也”),刺少殖谷,多粪肥田。”(《富国》)这是说的翻整土地,整理畦垄,清除杂草,种植谷物,多施粪肥。

以上这些措施,是荀子对于当时农业生产经验的总结,也是他对于发展农业生产具有信心的根据。同时,分别掌握和贯彻上面这些措施,还是他所谓“明分”在发展生产、增加社会财富的过程中的体现。

荀子是十分重视农业生产的,他对于发展封建社会的经济,把主要注意力集中于发展农业生产方面。但是,他并没有忽视工商业的作用。在他“明分使群”的分工概念中,既有“农农”,又有“工工”和“商商”(《王制》);既有“农分田而耕”,又有“贾分货而贩,百工分事而劝”(《王霸》);既有“农以力尽田”,又有“贾以察尽财,百工以巧尽械器”(《荣辱》)。

“工”是指的手工业。封建经济虽然是一种自给自足的自然经济,但也不排斥独立经营的手工业的存在。马克思曾经指出“小农经济和独立的手工业生产,一部分构成封建生产方式的基础”^①,这说明独立经营的手工业,在封建经济中也有重要的意义。荀子所谓“百工分事而劝”,指的就是独立经营的手工业。手工业工人的任务,是“设规矩,陈绳墨,便备用”(《儒效》)。他们要为农夫提供足够的“械用”,要为军队提供坚固的“械用兵革”,还要为封建统治者提供各种美好豪华的

^① 《资本论》第一卷。《马克思恩格斯全集》第二十三卷,人民出版社1972年版,第371页注(24)。

服饰器用。正因为手工业在社会生活中有重要作用，所以荀子也很重视发展手工业，很重视提高手工业的生产技术。他指出：“百工将时斩伐，佻其期日，而利其巧任；如是则百工莫不忠信而不桡矣；……百工忠信而不桡，则器用巧便，而财不匮矣。”（《王霸》）这里讲的是要创造条件，使百工能够发挥技巧，忠诚可信而不粗制滥造，以便生产出灵巧便利的器具，满足社会的需要。

荀子虽然主张“省商贾之数”，但他对于商业在社会经济生活中的作用，还是十分重视的。他认识到在“明分使群”的社会组织中，由于社会生产的分工和各个地区物产的不同，需要有商业起沟通和联系的作用。商业的任务就是“通财货”。他说：“通流财物粟米，无有滞留，使相归移也，四海之内若一家。”（《王制》）有了商业的沟通和联系作用，东南西北各个地方的物产和各个行业的产品，都能够进行交流，互通有无，就可以“泽人足乎木，山人足乎鱼，农夫不斲削、不陶冶而足械用，工贾不耕田而足菽粟”（《王制》）。荀子的这些说法，反映了战国时期社会经济的发展、联系和商品交换的活跃。特别是他提出“四海之内若一家”，确切地反映了当时由于社会经济的发展和联系，要求实现统一的客观趋势。为了活跃商品交换，安定市场秩序，荀子提出了一些具体的政策和措施。如关卡只进行检查而不征税，对市场进行管理，禁止奸商，使商贾忠厚诚实而不欺诈（见《王霸》）；修整道路，谨防盗贼，制订客店条例，以保证商旅安全，货财畅通（见《王制》）。

前面说过，荀子“明分使群”的社会观，实质上是一种封建的等级社会组织论。他的经济思想则是为建立这种封建等级社会组织的经济基础作理论上的论证。同时，荀子认为“明分

使群”是人之所以能支配自然、役使万物的原因。他的经济思想也体现了他关于人类“明分使群”以“胜物”的观点。从荀子思想体系的内在逻辑来看，他的经济思想是建立在他“明分使群”的社会观的基础之上。但是在实际上，它是以一种曲折的形式，反映了新兴封建生产关系和当时生产力发展的要求。

另外，荀子强调“明分使群”，是要达到所谓“群居和一”的目的，这实际上是反映了新兴地主阶级要求实现统一的愿望。实现统一，首要的是从政治上实现国家政权的统一。在荀子的时代，地主阶级的各个统治集团，即各个封建诸侯，正在进行紧张尖锐的兼并战争。在这种兼并战争中，要想保存自己，战胜对方，并进而实现中国的统一，没有强大的经济力量，没有充分的军事准备，是不可能设想的。所以富国强兵、力耕力战，是当时地主阶级中比较有远见的统治集团的强烈愿望。而荀子的经济思想正好符合了这种愿望。他还指出：“用国者，得百姓之力者富，得百姓之死者强，得百姓之誉者荣。三得者具而天下归之，……天下归之之谓王，……”（《王霸》）这就是说，要实现富国强兵，完成统一中国的事业，就必须利用人民的力量。荀子又提出了“辟田野、实仓廩、便备用”的富国强兵的具体方针。这就是开辟田野以发展生产，充实仓库储备和军械器用以加强军备。如果能作到“辟田野，实仓廩，便备用，上下一心，三军同力”，则在兼并战争中，就可以立于不败之地，使国家“安于盘石”；而且，“人皆乱，我独治，人皆危，我独安，人皆失丧之，我按起而制之”，“非特将持其有而已也，又将兼人”（《富国》），从而完成统一中国的事业。由上可以看出，荀子的经济思想，同时也是为加强地主阶级统一中国，建力统一封建国家的物质力量服务的。

六 “隆礼”“重法”的政治论

毛泽东同志说：“如果说，秦以前的一个时代是诸侯割据称雄的封建国家，那末，自秦始皇统一中国以后，就建立了专制主义的中央集权的封建国家；同时，在某种程度上仍旧保留着封建割据的状态。”^①战国时期就是一个封建诸侯割据称雄的时代，各个封建诸侯国之间兼并与割据的斗争十分激烈。到战国末期，走向全国封建大一统的发展趋势，已经强烈地表现出来。一个全国集中统一的封建政权即将形成，分裂割据的局面即将结束。在这种历史条件下，荀子作为一个新兴地主阶级的思想家，根据当时地主阶级的利益和愿望，适应当时历史发展的趋势和潮流，批判地继承和改造了儒家关于王道和礼治的思想，又批判地总结和吸取了法家推行霸道、实行法治的经验，把王道和霸道、礼治和法治结合起来，提出了“隆礼”“重法”的政治论，为在全国范围内建立和巩固集中统一的封建国家政权，作了理论上的探讨。从本质上来说，荀子“隆礼”“重法”的政治论，就是关于建立统一封建国家政权、实行地主阶级专政的理论和办法；它的全部实质，就是为确立集中统一的封建国家政权，为巩固地主阶级的专政作论证，出主意。

^① 《中国革命和中国共产党》。《毛泽东选集》一至四卷合订本，第587页。

（一）“法后王，一制度”的封建统一论

荀子生当战国末期，正是秦始皇统一中国、全国走向封建大一统的前夕。面对这一客观形势，荀子积极宣传“四海之内若一家”、“天下为一”的统一主张，并强调“臣使诸侯，一天下，是又人情之所同欲也”（《王霸》）。认为统一中国，是人们的共同要求和愿望。因此，如何结束分裂割据，建立集中统一的封建国家政权，是荀子“隆礼”“重法”的政治论首先要解决的问题。根据当时已经出现的统一形势，荀子提出“法后王，一制度”，为在全国范围内确立集中统一的封建国家政治制度，提出方案，制造舆论。

“法后王，一制度”，是荀子关于实现封建大一统，确立集中统一的封建国家政治制度的理论。他的这一理论的提出，是批判地吸取了奴隶主阶级国家政治的经验，批判地继承了儒家关于王道和礼治的思想的。这里有一个社会历史发展中的变革与继承问题。因此在他这一理论中，包括了他的历史观和他对社会历史发展中的变革与继承的看法。

荀子的历史观，带有一种循环论的倾向。他虽然生活在社会大变革的时期，亲身经历了社会的急剧变革，但是他在理论上却不承认社会历史的根本变化，认为社会历史过程只是一种循环往复的运动，往古来今，并无根本的变革。他说：

“天地始者，今日是也。”（《不苟》）

“以类行杂，以一行万，始则终，终则始，若环之无端也。”（《王制》）

“千岁必反，古之常也。”（《赋》）

这些说法，无非是把社会历史说成是一个循环的过程，是一个单一的圆圈运动。

在荀子的循环论历史观中，有一个核心的东西，就是“道”。他认为社会历史虽然有古今、先后的不同，但贯穿在社会历史过程中的“道”，却是始终如一的。他所谓“始则终，终则始”，正是就“道”说的。这种贯穿古今、始终如一的“道”，荀子把它叫作“道贯”。他说：“百王之无变，足以为道贯。一废一起，应之以贯，理贯不乱。不知贯不知应变。贯之大体未尝亡也。”（《天论》）这就是说，“道”是经历百王而“无变”的一贯的原则，尽管在历史发展过程中朝代有废有兴，但“道”这个一贯的基本原则，是从来不曾失效的。

当然，荀子注意到社会历史事实上是在变化。由于他终究生活在社会大变革时期，是不能不感受到“当时之变”的。但是他认为在这种变化中，仍然有一个不变的“统类”——“道”。他强调“古今一度也，类不悖，虽久同理”（《非相》）。因此他要求用不变的“道”来应“万变”：“与时迁徙，与世偃仰，千举万变，其道一也”（《儒效》）。在荀子看来，虽然“古今异情”，但并不“异道”。正是根据这种观点，他把那些主张“古今异情，其所以治乱者异道”的人，斥之为“妄人”（《非相》）。荀子的这种观点，很显然是承继了儒家的王道历史观而来的，汉朝的董仲舒更把这种王道历史观发展成为“天不变，道亦不变”的形而上学宇宙观。董仲舒这种形而上学的宇宙观虽然是直接承继于孔、孟，但荀子“古今异情”不“异道”的观点，对董仲舒也是有影响的，至少从思想的实质来看是相通的。比如，董仲舒说：“道者，万世亡弊，”（《汉书·董仲舒传》）这同荀子那个经历百王而“无变”，贯穿古今“未尝亡”的“道”，不是完全可以相

通吗？所以董仲舒“作书美孙卿”（刘向：《孙卿叙录》），决非偶然，表明在他们之间，思想有相通之处。

荀子的历史观虽然有循环论的倾向，但他在事实上还是承认历史的变化，不过认为在这种变化中有一个永远起作用的不变的“道”。他的着眼点也还是放在已经变化了的当今的现实，所以强调“欲观千岁，则数今日”（《非相》）。他主张掌握那贯穿古今而不变的“道”，目的是为了“应当时之变”（《儒效》），而不是为了向后倒退。因此，荀子毕竟是一个厚今薄古的历史现实主义者。

荀子所强调的贯穿古今、“百王之无变”的“道”，究竟是什么呢？他说：“道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。”（《儒效》）荀子所说的“道”，带有规律性的意思。他所说的“天道”，就是自然规律。但在社会历史领域内，他所注重的是“君子之道”，也就是“礼义”。他说：“礼义者，治之始也；君子者，礼义之始也。”（《王制》）“礼义”是“君子之道”，也是“先王之道”。所以他又说：“先王之道，仁之隆也，比中而行之。曷谓中？曰：礼义是也。”（《儒效》）作为“君子之道”、“先王之道”的“礼义”，就是把“仁”实行到恰到好处。荀子又把这称之为“人道之极”（《礼论》）。因而在他看来，掌握“君子之道”、“先王之道”，就是“隆礼”或“隆礼义”；而“隆礼”或“隆礼义”，也就是“仁之隆”。

荀子在观察社会国家的时候，遵循他的“天人之分”的观点，区分“天道”与“人道”，认为“天道”不能决定社会国家的兴废治乱，而用“人道”来解释社会国家的兴废治乱。我们知道，孔子是把他所谓“道”的兴废系之于天命的，宣称：“道之将行也与？命也；道之将废也与？命也。”这实际上是一种天命决定

社会国家兴废治乱的历史宿命论观点，是把他的历史观同他的天命论联系起来了。荀子在历史观上虽然同孔子有承继关系，但他抛弃了孔子的天命论，认为“治乱非天也”（《天论》）。他试图从社会国家内部来寻找兴废治乱的原因。他说：“礼者，治辨之极也，……由其道则行，不由其道则废。”（《议兵》）又说：“治民者表道，表不明则乱。礼者，表也；非礼，昏世也；昏世，大乱也”（《天论》）。在这里，荀子也提出了“道”的“行”“废”问题。但“道”的“行”“废”不是决定于天老爷，而是决定于社会国家的统治者本身“由其道”还是“不由其道”。这是荀子的历史观同孔子的历史观在理论上的一个重要区别。当然，荀子的解释也还是唯心主义的，但他反对天命决定社会国家的兴废治乱的历史宿命论，应该说是一个理论上的进步。

春秋时期，奴隶制度开始崩溃，出现了“礼崩乐坏”的局面；到战国时期，奴隶制度的崩溃已经成了不可挽回的事实。面对这种形势，先是孔子惊呼“天下无道”，接着是孟子大喊“世衰道微”。他们宣扬复兴“王道”，实际上是要复兴奴隶制度。但是，历史终归是前进了，他们自己对于“王道”的复兴也没有信心，只好听从天命。所以在他们那里，历史观同天命论的联系是很自然的。荀子生活的时代，各诸侯国已经确立了封建主义的新制度，建立了地主阶级的新政权。但是，各诸侯国的封建化程度还不一致，集中统一和分裂割据还是当时的一个尖锐的矛盾。这个矛盾不解决，不建立集中统一的封建国家政权，就会妨碍着封建制度的进一步巩固和发展。荀子认为当时是“诸侯异政，百家异说”，存在着“或是或非，或治或乱”的情况（《解蔽》）。为了结束这种局面，荀子提出要贯彻“百王之无变”的“道”，即推行“礼义”，来实行集中统一。荀子认识

到实行集中统一是历史发展的趋势，也是人们的共同愿望与要求，所以他充满信心，认为只要尊崇和推行“礼义”，就可以“王天下”，“一四海”。这也是一种王道思想。荀子不懂得也不可能懂得社会历史是在生产力和生产关系、经济基础和上层建筑的矛盾斗争中演进的，不懂得也不可能懂得经济基础和上层建筑在变革中所发生的具体历史内容的变化，同时还由于他要继承和保持孔子儒家的传统，所以他把他讲的“礼义”抽象为“百王之无变”的“道”，并以为它就是孔子儒家讲的“王道”。其实，荀子的王道思想同孔子以恢复奴隶制为目的的王道思想相比，已经具有不同的阶级内容。荀子主张王道，目的是要实现封建大一统，在全国范围内建立中央集权的统一的封建国家。荀子的王道思想，在当时的历史条件下，首先就是他所谓“法后王，一制度”的封建统一论。

有一种看法，认为荀子提出“法后王”，就是反对“法先王”。其实不然。荀子虽然提出“法后王”，但是并不反对“法先王”。荀子在主观上是要承继孔子的儒家传统的。所以他强调：“凡言不合先王，不顺礼义，谓之奸言。”（《非相》）“儒者法先王，隆礼义，谨乎臣子而致贵其上者也。”（《儒效》）他责备惠施、邓析，就是因为他们“不法先王，不是礼义”（《非十二子》）。他批评子思、孟子，并不是因为他们“法先王”，而是因为他们只在口头上假借先王之言，但在实际上却是“略法先王而不知其统，……”（《非十二子》）可见荀子并不是反对“法先王”的，正好相反，他倒是提倡继承“先王之道”的。

那么，他为什么又主张“法后王”呢？在他看来，先王的时代久远，事迹简略，不如近世的后王“粲然”可靠。按照他的历史观，既然贯通古今的“百王之道”是“无变”的，“先王之道”是

由后王承继了的，那么，“法先王”只有通过“法后王”这条途径，才是切实可靠的。他说：“百王之道，后王是也”（《不苟》）。“圣王有百，吾孰法焉？曰：文久而息，节族久而绝，守法数之有司极而敝。故曰：欲观圣王之迹，则于其粲然者矣，后王是也。”（《非相》）由此可见，荀子的“法后王”，同“法先王”并不是绝对不相容的。只不过是由于先王的时代久远，缺乏根据地谈论先王，就会空泛难信。那些脱离现实的实际而空泛地谈论先王的人，或者是“略法先王而不知其统”，或者是“呼先王以欺愚者而求衣食”。所以荀子主张“法后王”。

荀子主张“法后王”，又提倡继承“先王之道”，并不是从怀念过去出发，而是从当时新兴地主阶级建立集中统一的封建国家、实现封建大一统的现实需要出发；他并不是主张历史倒退，不是主张社会回复到先王的古代，而是为建立集中统一的封建国家确立一种在他看来是合理的政治标准，为封建国家最高统治者树立一个在他看来是理想的人格榜样，从而引导当时的“天下之君”成为今日之“王者”。其实他所谓后王就是指可能成为“王者”的“天下之君”，也就是他理想的最高封建统治者。他说：“学者以圣王为师，案以圣王之制为法，法其法以求其统类，以务象效其人。”（《解蔽》）正因为如此，所以荀子批判了那种以复古倒退为目的的先王观，指责那些“俗儒”们“略法先王而是乱世，术缪学杂，不知法后王而一制度”（《儒效》）。他还尖锐地指出：“舍后王而道上古，譬之是犹舍己之君而事人之君也。”（《非相》）这就是说，舍弃后王而搞复古倒退，就象背弃自己的君主而投靠别人的君主一样。这些方面都体现了荀子面向现实、厚今薄古的历史现实主义精神。

然而，荀子在历史观上的循环论倾向，他把他所谓的“礼

义”抽象为贯穿古今、经历百王而无变的“道”，看不到后王对先王的继承关系中的变革的方面，这些不能不说是他在历史观上的局限性。荀子是一个新兴地主阶级的思想家，但他又要维护孔子儒家思想的传统，不能摆脱儒家思想的影响和门户之见。所以他一方面激烈反对那些搞复古倒退的“俗儒”，另一方面又把“法后王、一制度”说成是所谓“雅儒”、“大儒”的一个标志，并极力推崇孔子是“大儒”的榜样。这在当时来看，好象是一个矛盾。其实并不奇怪。新兴地主阶级要在全国范围内建立中央集权的、统一的封建国家，还缺少现成的经验。他们要在古代奴隶制国家中吸取可资借鉴的东西，这是很自然的，是由剥削阶级的共同本质决定的。荀子强调后王同先王之间的继承关系，把“法后王”同“法先王”联系起来，主张“修百王之法”以“应当时之变”（《儒效》），主张“循其旧法，择其善者而明用之”（《王霸》），主张“后王之成名：刑名从商，爵名从周，文名从礼”（《正名》）。这些都表明他要从“先王”借鉴有利于实现封建大一统的经验。尤其因为他在主观上还要维护孔子儒家的传统，因而就更强调这种借鉴的必要性。

马克思说过：“一切已死的先辈们的传统，象梦魇一样纠缠着活人的头脑。当人们好象只是在忙于改造自己和周围的事物并创造前所未闻的事物时，恰好在这种革命危机时代，他们战战兢兢地请出亡灵来给他们以帮助，借用它们的名字、战斗口号和衣服，以便穿着这种久受崇敬的服装，用这种借来的语言，演出世界历史的新场面。”^①荀子也是这样，他作为一个新兴地主阶级的思想家，本来和法家一样都是为地主阶级服

^① 《路易·波拿巴的雾月十八日》。《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社1972年版，第603页。

务的，但他不仅要披上一件“儒者”的外衣，而且还极力维护孔子儒家的传统；他要“法后王，一制度”，却又请出禹、汤、文、武、周公、孔子的亡灵，想借用他们的名字和语言，以便演出封建大一统的新场面。这看起来似乎是一个矛盾，然而却反映了地主阶级同奴隶主阶级、封建制度同奴隶制度之间有着共同的本质。新兴地主阶级要取代奴隶主阶级的统治地位，要用封建制度代替奴隶制度，这是历史的必然。但地主阶级不会也不可能同奴隶主阶级的旧的传统观念实行决裂。恰恰相反，当地主阶级取得了统治地位以后，还要从奴隶主阶级的传统观念中继承和吸取有利于维护封建统治的东西。这正是后来儒法合流的历史根源。而荀子在社会伦理政治方面的思想，可以说已经是这种儒法合流的汇合的开始。

荀子提出“法后王，一制度”，是要演出封建大一统的新场面的。那么，这个新场面究竟包括些什么节目呢？

荀子将“法后王、一制度”与“隆礼义”连称，或者提“法后王，统礼义，一制度”（《儒效》）。“礼义”是荀子所谓“王者之道”的核心，而它的实质是要确立封建等级制度。战国时期，奴隶社会的宗法世袭等级制度已经彻底崩溃了，反映这种等级制度的奴隶社会的“礼”，也完全失去了意义。当时各封建诸侯国虽然都有封建等级制的建立，但等级的划分很不统一。荀子强调“隆礼义”的一个主要内容，就是要在全国范围内确立统一的封建等级制度。荀子还提出了“立君上之执以临之，明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之”的主张，他把这叫做“圣王之治”（《性恶》）。这就是要建立中央集权的、礼治与法治相结合的统一的封建国家制度。战国时期，奴隶主阶级的统一政权早已不存在了，各个封建诸侯国的兼并战争已经进

入了紧张的最后阶段。这时的客观形势已经提出了建立集中统一的封建国家政权的历史任务。荀子提出的“圣王之治”，就是要在全国范围内建立集中统一的新兴地主阶级专政的封建国家制度。根据新兴地主阶级的要求与愿望，根据当时历史发展的趋势与潮流，在全国范围内确立统一的封建等级制度和封建国家制度，是荀子“法后王、一制度”，演出封建大一统新场面的主要节目。为了确立和巩固统一的封建等级制度和封建国家制度，荀子还提出了“王者之政”、“王者之人”、“王者之制”、“王者之论”、“王者之法”五种王制，这些都是他“法后王，一制度”的具体内容。所谓“王者之政”，是指加强和巩固地主阶级专政的一些基本政策。所谓“王者之人”，是荀子所理想的“王者”及其卿相辅佐，是指实行“王道”的人事条件。所谓“王者之制”，是指维护封建等级秩序的文仪礼乐制度。所谓“王者之论”，是指地主阶级统治者用人和施行赏罚的理论原则。所谓“王者之法”，是指封建国家在财政经济方面的政策。除了以上五种王制以外，荀子还强调“言道德之求，不二后王”；“百家之说，不及后王，则不听也”（《儒效》）。总之，从社会制度到国家制度，从政策法规到经济措施，从用人路线到赏罚原则，从文仪礼乐制度到道德教化、思想学说，都不能背离后王王天下的要求，也就是要符合新兴地主阶级统一中国、实现封建大一统的要求。这些大致就是荀子“法后王、一制度”的主要内容。他认为最好的政治，就是把一切都纳入后王王天下，即纳入新兴地主阶级统一中国、实现封建大一统的轨道和范围内来。所以他说：“至治之极复后王”（《成相》）。荀子的“法后王，一制度”，就是他心目中的一套关于封建大一统的规划和图景。

要实现封建大一统，首先就意味着要结束封建诸侯割据称雄。究竟采用什么方式来结束诸侯割据称雄的分裂局面，在全国范围内建立集中统一的封建国家，这是战国时期新兴地主阶级所面临的一个最迫切的现实问题。当时的法家代表人物主张依靠武力开展兼并战争，用所谓霸道方式来实现全国的统一，而一些强大的封建诸侯在实际上也是这样作的。荀子把这种方式叫作“以力兼人”。战国时期的历史发展过程证明，兼并战争对于促进统一，的确起了重大作用。但是，如何巩固和扩大兼并战争的成果，仍然是各强大封建诸侯国所面临的一个带战略性的根本问题。荀子为了探索新兴地主阶级建立和巩固全国统一封建政权的道路，总结了战国时期各诸侯国中法家推行耕战政策、实行富国强兵、开展兼并战争的经验，批判地继承和改造了儒家“以德服人者王”的思想，提出了“以德兼人”的主张。

荀子是不反对兼并的，因为只有通过兼并才能走向统一。但是他认为，要兼并诸侯，统一中国，最重要的是争取人心的归服。他说：“取天下者，非负其土地而从之之谓也，道足以壹人而已矣。彼其人苟壹，则其土地且奚去我而适它！”又说：“人服而孰从之，人不服而孰去之，故王者已于服人矣。”（《王霸》）这就是说，“取天下”不单纯是取得土地，得到权势，而首先是要争取人心的归服，得到人民的拥护。人心归服，人民拥护，土地就可以取得，权势也就可以稳固地建立起来。所以统一中国归根到底在于使人心归服。

荀子认为，要争取人心归服，就必须实行“服人之道”，也就是推行礼治，宣扬仁义，搞好地主阶级的政治。但是荀子并不否认武力的作用。他认为行“服人之道”，还必须有“不敌之

威”作辅助。他说：“彼王者不然：仁眇天下，义眇天下，威眇天下。仁眇天下，故天下莫不亲也；义眇天下，故天下莫不贵也；威眇天下，故天下莫敢敌也。以不敌之威，辅服人之道，故不战而胜，不攻而得，甲兵不劳而天下服，是知王道者也。”（《王制》）这种德威结合，而又以德为主，以威为辅的方式，就是荀子所谓的“王道”的表现，也是他所谓的“以德兼人”的路线。其实，他的“以德兼人”，还是有武力和威势作后盾的。

荀子作为一个在新兴地主阶级中极力主张统一的思想家，又生活在诸侯争雄较势、兼并战争十分激烈的战国时代，特别是在新兴地主阶级要作为一个统一的阶级取得全国政权的紧要关头，他对于军事威力、兼并战争的作用，是不能不予以重视的。但是荀子更把注意力集中于考察军事和政治、战争和人心向背的关系方面。

荀子认为军事力量和战争本身并不是目的，而是保证他所谓“王道”或仁义得以贯彻实行的手段，是服从于“王者”的政治路线的推行的。他的学生陈嚣曾经问他：“先生议兵，常以仁义为本；仁者爱人，义者循理，然则又何以兵为？凡所为有兵者，为争夺也。”荀子回答说：“非女所知也。彼仁者爱人，爱人故恶人之害之也；义者循理，循理故恶人之乱之也。彼兵者，所以禁暴除害也，非争夺也。”（《议兵》）他甚至说：“夺然后义，杀然后仁，上下易位然后贞，功参天地，泽被生民，夫是之谓权险之平，汤武是也。”（《臣道》）这些话是说，要推行仁义，必须依靠战争，依靠暴力，实际上是把正义战争、革命暴力看作推行所谓仁义的手段。

另一方面，荀子又认为，推行仁义，搞好政治，争取人心归服，是加强军事力量，提高军队士气，夺取战争胜利的根本保

证。荀子的另一个学生李斯曾经问他：“秦四世有胜，兵强海内，威行诸侯，非以仁义为之也，以便从事而已。”荀子回答说：“非女所知也。女所谓便者，不便之便也；吾所谓仁义者，大便之便也。彼仁义者，所以修政者也；政修则民亲其上，乐其君，而轻为之死。故曰：凡在于军（军当作“君”），将率末事也。”（《议兵》）他又说：“凡用兵攻战之本在乎壹民。……士民不亲附，则汤武不能以必胜也。故善附民者，是乃善用兵者也。故兵要在乎善附民而已。”（《议兵》）在荀子看来，修政，推行仁义，争取士民亲附，是用兵作战中最重要的事情。所以君主的政治是军事的根本，而将率的权谋则是末事。这对他来说就是“以德兼人”，但其实质是要封建统治者通过修政，行仁义以争取人心，诱使人民为新兴地主阶级取得和巩固全国统一政权而轻死卖命。荀子的这种观点，实际上是主张用新兴地主阶级的政治去统率军事，统率战争，应该说，这比那种专靠军事力量征服的单纯军事观点，是更有利于全国统一封建政权的建立和巩固的。

荀子曾经就“以德兼人”和“以力兼人”作过对比，认为“以德兼人”要比“以力兼人”优越，只有“以德兼人”才能统一中国，而“以力兼人”则要走向反面。他说：“彼贵我名声，美我德行，欲为我民，故辟门除涂，以迎吾入。因其民，袭其处，而百姓皆安，立法施令莫不顺比。是故得地而权弥重，兼人而兵愈强。是以德兼人者也。非贵我名声也，非美我德行也，彼畏我威，劫我势，故民虽有离心，不敢有畔虑，若是则戎甲俞众，奉养必费，是故得地而权弥轻，兼人而兵俞弱，是以力兼人者也。”（《议兵》）他还说：“用强者，人之城守，人之出战，而我以力胜之也，则伤人之民必甚矣；伤人之民甚，则人之民恶我必

甚矣；人之民恶我甚，则日欲与我斗。人之城守，人之出战，而我以力胜之，则伤吾民必甚矣；伤吾民甚，则吾民之恶我必甚矣；吾民之恶我甚，则日不欲为我斗。人之民日欲与我斗，吾民日不欲为我斗，是强者之所以反弱也。”（《王制》）他的结论是：“以德兼人者王，以力兼人者弱”（《议兵》）。荀子把战争看作是人民力量的对比和较量，并从人心的向背来看战争双方实力强弱的转化，这是对战国时期兼并战争历史经验的一个深刻总结。

荀子还通过对当时兼并战争的经验教训的总结，提出了一个重要问题：“兼并易能也，唯坚凝之难焉”。就是兼并土地容易作到，而要巩固兼并的成果则困难。他认为“能凝之则必能并之矣。得之则凝，兼并无强”。他把重点放在巩固兼并的成果上。如果兼并的成果能够巩固，那么兼并就会无往而不胜。为了取得兼并战争的胜利，巩固兼并战争的成果，最后实现全国统一，荀子建议封建诸侯的统治者，搞好内部的政治，争取“士民亲附”。他从他的“王道”思想出发，提出：“故凝士以礼，凝民以政；礼修而士服，政平而民安；士服民安，夫是之谓大凝。以守则固，以征则强，令行禁止，王者之事毕矣。”（《议兵》）所以巩固兼并成果的最重要、最根本的基础，就是要巩固“士民亲附”。这是荀子为实现统一、巩固统一而提出的根本政治方针。

对于军事实力，荀子也是重视的。他提倡耕战，富国强兵，强调“辟田野，实仓廩，便备用，上下一心，三军同力”（《富国》）。在治军方面，他强调“制号政令欲严以威，庆赏刑罚欲必以信”，并且提出“将死鼓，御死辔，百吏死职，士大夫死行列。”（《议兵》）这些主张同法家的观点是一致的。

从以上所述可以看出，荀子关于“以德兼人”的主张，是在总结战国时期兼并战争的经验教训的基础上，一方面批判地继承了儒家的王道思想，另一方面又有选择地吸取了法家的霸道思想，他按照自己的标准把这两者结合起来，也叫做“王道”。其实，它已经不同于先期儒家的王道思想，当然也同法家的霸道思想有区别，而是融王道与霸道为一体、近似于“霸王道杂之”的兼并路线，也即是体现他所谓的“隆礼”“重法”政治论的兼并路线。

荀子的主张，有符合地主阶级长远利益、具有政治远见的一面，但在当时诸侯争雄较势、临近决战的紧要关头，也有不完全切合当时实际的一面。他过分夸大政治的影响，过分强调“仁义”的作用，以为只要有了行“仁义”的“名声”和“德行”，就可以“不战而胜，不攻而得，甲兵不劳而天下服”。这是脱离当时实际的一种空想。荀子入秦考察，对秦国的自然条件、政治风气、社会习俗、军事力量等各个方面，都有赞美之词，说秦国“威彊乎汤武，广大乎舜禹”；“四世有胜，非幸也，数也”。看来他是把统一中国的希望寄托于秦国的。但是他觉得秦国离他所谓“王者之功名”，还差得很远。所以他建议秦国用“儒者”，行“义术”，“节威反文”，认为这样可以“兵不复出于塞外面令行于天下”。这也表现了他的迂阔。秦国的封建统治者在兼并战争节节胜利的情况下，当然不会采纳他的这一建议。后来秦始皇统一中国，是在贯彻法治路线，奖励耕战、富国强兵的基础上，依靠兼并战争解决问题的。

列宁说过：“历史上常常有这样的战争，它们虽然象一切战争一样不可避免地带来种种惨祸、暴行、灾难和痛苦，但是它们仍然是进步的战争，也就是说，它们促进了人类的发展，

加速地破坏极端有害的和反动的制度”^①。战国时期的兼并战争，虽然主要是各个封建诸侯国家之间进行的，但封建诸侯的分裂割据，却是过去奴隶社会遗留下来的有害的制度。通过兼并战争，加速了由分裂割据走向集中统一的进程；秦始皇又依靠兼并战争，最后消灭了割据称雄的其他六个封建诸侯，统一了中国，建立了集中统一的多民族的封建国家。这是我国历史发展中的一个进步。但是，从秦始皇统一中国以后，秦王朝二世而亡的经验教训来看，荀子的霸王道杂之“隆礼”“重法”的路线，可能更符合封建统治者的长远利益。汉代秦以后，虽说是秦政未改，汉承秦制，实际上西汉统治者是采取了内法外儒，霸王道杂之的路线。

（二）“立君上之執”、“明礼义”、“起法正”、“重刑罚”的地主阶级专政论

为了确立和巩固新兴地主阶级在全国范围内的集中统一的政治统治，荀子提出了君主集权和在君主集权基础上实行礼治与法治相结合的地主阶级专政理论。这是他“法后王，一制度”的封建统一论的一个重要组成部分，也是他“隆礼”“重法”政治论的主要内容。荀子提出地主阶级专政理论，其立足点还是他的性恶学说。他写道：

“人之性恶。故古者圣人以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，故为之立君上之執以临之，明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之，使天下皆出于治，合于

^① 《社会主义与战争（俄国社会民主工党对战争的态度）》。《列宁全集》第二十一卷，人民出版社 1959 年版，第 279 页。

善也。是圣王之治而礼义之化也。”(《性恶》)

荀子根据所谓“人之性恶”，以所谓“圣人”“化性起伪”来说明国家政权、法律、道德的起源，很显然是一种不科学的唯心主义观点。但是，他反对了君权神授、道德天赋的神权政治论和唯心主义天命论，这在理论上也是一个值得重视的进步。同时，他那种由恶及善、由乱及治的说法，也的确是以一种抽象的、曲折的形式，反映了在社会变革、政权转移的过程中，由新兴的封建制代替腐朽的奴隶制，由集中统一代替分裂割据的历史发展趋势。他称“立君上之教以临之，明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之”为“圣王之治”，正好体现了他的“以圣王为师”和“法后王，一制度”的主张，是他“隆礼”“重法”政治论的具体规定。其实质是要假借所谓“圣王”的名义，为建立新兴地主阶级在全国范围内的集中统一的政治统治制造理论根据，并提出具体方案。他所谓“君上之教”、“礼义之化”、“法正之治”、“刑罚之禁”等等，就是封建地主阶级实行政治统治、加强专政的一套完整的手段。

为了巩固封建统治，加强地主阶级专政，荀子明确主张建立集权于君主的专制政权。他所谓“立君上之教以临之”，就是要确立君主的权势以统治人民。君主是国家的最高统治者，掌握着国家的最高权力，所以他是“尊无上”、“教至重”(《君子》)的，是国家政权的中心。为了巩固这个最高统治者的权力地位，荀子强调君权必须集中。国事的处理要听从君主的决断(“事业听上”《成相》)，君主的权威不能分散(“威不分”《成相》)。在荀子看来，“权出一者强，权出二者弱”(《议兵》)；“君者，国之隆也，父者，家之隆也。隆一而治，二而乱。自古及今，未有二隆争重而能长久者。”(《致士》)荀子的这些

说法，显然是一种专制主义的君主集权的思想。而这种专制主义的君主集权，正是封建地主阶级的国家政权的基础，是地主阶级专政的基础。但是，我们也应该承认，在战国末期，对于结束诸侯割据称雄所造成的混乱状态，建立集中统一的封建国家，君主集权无疑是一个进步的因素。荀子强调“隆一而治”，又强调“天子生则天下一隆致顺而治”（《正论》），应该说是反映了当时建立统一的、集权于君主的封建国家是历史发展的要求。

荀子认为，君主要实行集权，必须有一套“国具”，作为辅助力量。

第一项“国具”是“便嬖左右”，这是君主的“耳目”。君主单靠自己的耳目，所闻所见是有限的。而所管辖的范围又非常广，事务的变故又很复杂，这就需要有“便嬖左右”，充当自己的“耳目”：

“便嬖左右者，人主之所以窥远收众之门户牖向也，不可不早具也。故人主必将有便嬖左右足信者然后可；其知惠足使规物，其端诚足使定物然后可。夫是之谓国具。”（《君道》）

有了一批“便嬖左右”充当“耳目”，君主就能“所听视者近，而所闻见者远”（《不苟》）。但是荀子反对君主专门信任“便嬖左右”，尤其反对任用那些面谀邀宠的佞幸，即他所谓“便嬖亲比己者”。他认为任用这样的人，国家就会“危削”，甚至亡国（见《王霸》）。还需要指出的是，荀子在强调君主利用“便嬖左右”以知下情的同时，也主张使上情下知，而反对隐匿上情不使下知的所谓“主道利周”的主张。他的理由是：“主者民之唱也，上者下之仪也；彼将听唱而应，视仪而动；唱默则民无应也，

仪隐则下无动也；不应不动，则上下无以相有也。”所以他认为，“主道利明不利幽，利宣不利周。故主道明则下安，主道幽则下危。故下安则贵上，下危则贱上。故上易知则下亲上矣，上难知则下畏上矣。下亲上则上安，下畏上则上危。故主道莫恶乎难知，莫危乎使下畏己。”（《正论》）荀子的这种主张，同他的学生韩非所提出来的“明主其务在周密，……故明主之言，隔塞而不通，周密而不见”（《韩非子·八经》）的主张，显然是不同的。

第二项“国具”是“卿相辅佐”，这是君主的“基杖”。在荀子看来，君主虽然要集中掌握国家的最高权力，但要行使这个权力，还必须依靠卿相的辅佐。他说：

“人主不可以独也。卿相辅佐，人主之基杖也，不可不早具也。故人主必将有卿相辅佐足任者然后可，其德音足以镇抚百姓，其知虑足以应待万变然后可。夫是之谓国具。”（《君道》）

荀子认为，国家的兴盛衰亡，不仅取决于君主本身的能力，还取决于宰相的贤能与否。君主“身能，相能，如是者王。身不能，知恐惧而求能者，如是者彊。身不能，不知恐惧而求能者，安唯便嬖左右亲比己者之用，如是者危削，綦之而亡。”（《王霸》）所以荀子十分重视宰相的作用，强调“彼持国者，必不可独也。然则彊固荣辱在于取相矣”（《王霸》）。他又说：“为人主者莫不欲彊而恶弱，欲安而恶危，欲荣而恶辱，是禹桀之所同也。要此三欲，辟此三恶，果何道而便？曰：在慎取相，道莫径是矣。”（《君道》）荀子一方面强调君主集权，同时又主张君主“共己正南面”，各种具体事务不要亲自去管，重要的是选择和委任一个贤能的宰相，颁布统一的法令，指明统一的宗

旨，统管全局。一个聪明的君主善于抓要领，而昏暗的君主则喜欢抓琐碎的事。善于抓要领，各种具体的事也能带动起来，办得好；只抓琐碎的事，各种具体的事也终归会荒废，办不好。所以君主的责任就在于选任宰相，让他率领百官去处理各项具体政务。他说：“若夫论一相以兼率之，使臣下百吏莫不宿道乡方而务，是夫人主之职也。”（《王霸》）宰相是在君主之下的官僚组织的首脑，他位列百官之长，统领百官，治理和考察各项具体政务，向君主负责。有了一位贤能的宰相，君主就可以“守至约而详，事至佚而功，垂衣裳不下簪席之上，而海内之人莫不愿得以为帝王”（《王霸》）。这就是君主任用贤能宰相的好处。

第三项“国具”是“所使于四邻诸侯”、“喻志决疑于远方”的外交官。这大概是根据战国时期各诸侯国之间频繁的外交活动的经验提出来的。荀子说：

“四邻诸侯之相与，不可以不相接也，然而不必相亲也。故人主必将有足使喻志决疑于远方者然后可；其辩说足以解烦，其知虑足以决疑，其齐断足以距难，不还秩不反君（即不营私不叛君），然而应薄扞患足以持社稷然后可。夫是之谓国具。”（《君道》）

外交官是在与“四邻诸侯”的相与交往中，代表君主“喻志决疑”，解除烦难，并且不怕威胁利诱，而能忠实地捍卫社稷的使者。这对君主来说，也是十分重要的。

有了“便嬖左右”以“窥远收众”，有了“卿相辅佐”以“镇抚百姓”和“应待万变”，有了“使于四邻诸侯者”以“喻志决疑于远方”，君主就可以“共己正南面”，真正是“势至重，形至佚，心至愈，志无所训，形无所劳，尊无上矣。”（《君子》）这就是荀子

理想中的君主集权的政治，也是后来的封建统治者所追求的理想政治。

既然君主需要一套强有力的辅助力量，所以如何挑选和使用人才，就成了君主的一件十分重要的事情。对于挑选和使用人才的原则，荀子主张“尚贤使能”。他强调君主“欲立功名，则莫若尚贤使能矣”（《王制》）。荀子把“尚贤使能”标榜为儒家所坚持的原则，说：“论德使能而官施之者，圣王之道也，儒之所谨守也。”（《王霸》）不过，荀子的“尚贤使能”同孔子的“举贤才”，由于历史时代的不同，在阶级内容上也是不同的。孔子所谓“举贤才”，是在奴隶制血缘宗法关系基础上，按照“亲亲尊贵”的原则，为奴隶主阶级选拔人才。“亲亲尊贵”就是世卿世禄制。根据这种制度，贵者，子子孙孙皆贵，官者，世世代代为官；贵者不必有德，官者不必有能。在奴隶社会，这种制度显然是维护奴隶主贵族的既得利益的。荀子所谓“尚贤使能”，主张“贤能不待次而举”，即使是庶人之子孙，“积文学，正身行，能属于礼义”，也可以归之卿相士大夫。反之，“罢不能不待须而废”，即使是王公士大夫之子孙，如果“不能属于礼义”，也要“归之庶人”。值得指出的是，荀子虽然批评墨子，但他这些主张却同墨子所谓“官无常贵而民无终贱”，“虽在农与工肆之人，有能则举之，高予之爵，重予之禄”（《墨子·尚贤》）的思想，有一致之处。可以说，荀子“尚贤使能”的主张，在一定程度上是吸取了墨子的“尚贤”思想。荀子“尚贤”，是在新兴地主阶级取得统治地位不久的历史条件下，要求打破传统的“亲亲尊贵”和世卿世禄制，按照地主阶级的利益和标准挑选人才。这同当时法家的主张也是一致的。这表明，在封建制代替奴隶制以后，许多地主阶级分子要求参与地主阶级内部

的财产和权力的再分配。荀子的主张实质上是反映了这种要求。但是，更重要的是，新兴地主阶级为了巩固自己的统治，特别是在激烈的兼并战争中，地主阶级各个集团的统治者，为了争夺天下，统一中国，也必须吸收大量忠于本阶级、本集团的人才参加政权。荀子“尚贤使能”的主张，也反映了地主阶级统治者的这种要求。应该指出，举贤才或尚贤使能，一般地说，是奴隶主阶级和地主阶级都标榜的用人原则；同时，亲亲尊贵，不但是奴隶主贵族需要，而且也是取得了统治地位的封建主贵族所需要的；不过他们各自按照自己的利益和标准，贤其所贤，亲其所亲，尊其所贵罢了。所以荀子一方面强调“尚贤使能”，另一方面又主张“贤齐则其亲者先贵，能齐则其故者先官”（《富国》），实际上也是把“尚贤使能”同“亲亲尊贵”结合起来了。

不过，在荀子那个时代，荀子还是把“尚贤使能”，选拔人才，放在突出地位。他把选拔人才参与国政，看作是封建统治者统一中国的一个重要条件。他向齐国的封建统治者建议：“求仁厚明通之君子而诤王焉，与之参国政，正是非”，就可以“一天下”（《彊国》）。他还曾建议秦国用“端诚信全之君子治天下，因与之参国政，正是非，治曲直，听咸阳”，可以“兵不复出于塞外而令行于天下”（《彊国》）。他甚至认为君主“悬天下，一四海”，根本用不着自己去做什么事情，只要选拔贤能的人加以任用，指使他们去做就行了。所以荀子认为君主掌握人才比掌握权势更重要，并把“急得其人”还是“急得其势”，作为区别“明主”与“闇主”的一个界限。他说：“故明主急得其人，而闇主急得其势。急得其人，则身佚而国治，功大而名美，上可以王，下可以霸；不急得其人，而急得其势，则身劳而国

乱，功废而名辱，社稷必危。”（《君道》）他又说：“故国者，重任也，不以积持之则不立。……故与积礼义之君子为之则王，与端诚信全之士为之则霸，与权谋倾覆之人人为之则亡。”（《王霸》）在荀子看来，必须选拔贤能的人才加以任用，君主的权势才能巩固，统一中国的事业才能成功。荀子的这种观点，同法家的主张在侧重点上似乎有所不同。法家尚法重势，强调“势位之足恃，而贤能之不足慕”（《韩非子·难势》）。所以荀子批评“慎子蔽于法而不知贤，申子蔽于势而不知知（智）”（《解蔽》）。其实，法家倒并不是反对选拔和任用有才能的人，相反，他们也是主张“所举者必有贤，所用者必有能”的。荀子所谓“无恤亲疏，无偏贵贱，唯诚能之求”（《王霸》），同法家主张“塞私门之请”，“食有劳”，“禄有功”，“使有能”的精神也是一致的。不过法家认为君主只有“抱法处势”，才能驾驭臣下，所以把权势看作决定的因素；荀子则认为君主只有“尚贤使能”，才能保证自己位尊势重，所以把任贤放在第一位。

总之，荀子主张“尚贤使能”，就是要搜罗一批忠实于地主阶级的人才，作为君主的辅佐力量，充当君主的耳目爪牙，形成一个以君主为中心，以宰相为百官首脑的封建国家官僚机构，实行地主阶级专政。

荀子还论述了君主和人民的关系。他认为，君主处于国家的最高权力地位，要使这种权力地位安稳巩固，就必须“行道”。他说：“故人主，天下之利势也，然而不能自安也；安之者必将道也。”（《王霸》）“将道”就是“行道”，行“服人”之道。在他看来，君主的权力来自人民的服从，人民不服从，君主的权力也会失去。他说：“人服而势从之，人不服而势去之，故王者已于服人矣。”（《王霸》）这是把争取人民的服从看作巩固君主

权力、统一中国的基础。这比那“圣人立君上之執”的说法又进了一步，在更深刻的意义上反对了“我生不有命在天”的“天赋君权”和“君权神授”的天命论观点。荀子还说：

“马骇舆，则君子不安舆；庶人骇政，则君子不安位。马骇舆，则莫若静之；庶人骇政，则莫若惠之。选贤良，举笃敬，兴孝弟，收孤寡，补贫穷，如是，则庶人安政矣。庶人安政，然后君子安位。传曰：‘君者，舟也；庶人者，水也。水则载舟，水则覆舟’。此之谓也。”（《王制》）

这一段话表明，荀子站在新兴地主阶级的立场上，根据阶级斗争的教训，意识到人民力量的重要性。他认为“庶人骇政”是“君子不安位”的原因。因此，他建议封建统治者采取一些所谓“惠民”政策，使“庶人安政”，也就是麻痹人民的反抗，使人民成为自己能够驾驭的驯服工具，从而使封建政权能够得到安稳和巩固。荀子所谓“人服而執从之”云云，当然不是说封建政权是代表人民意志的，封建政权只能代表地主阶级的意志。他虽然意识到了人民力量的重要，但他还是把这种力量看作是一种消极的、被动的因素，把人民看作是供君主驾驭的牛马；只有君主才是一种主动的、积极的、驾驭人民的决定力量。他说：“君者仪也，民者景也，仪正而景正；君者槃也，民者水也，槃圆而水圆；……君者民之原也，原清则流清，原浊则流浊。”（《君道》）荀子所理想的君主，是权力与道德的统一。君主不仅在政治权力方面有至上的权威，而且在道德行为方面也是绝对的榜样。这是荀子的剥削阶级立场和唯心史观的表现。但是，荀子引用传说把君和民的关系，比作舟和水的关系，却有深刻的意义。封建君主尽管有无上的权

威与权力，但要巩固自己的地位，还是必须争取人民的服从。君主如果不能驾驭人民的力量，就有被人民力量推翻的危险。事情的确是这样。战国时期就已经不断出现农民反抗地主阶级统治的斗争，以致荀子发出了所谓“盗贼击夺以危上”（《正论》）的警报。在整个中国封建社会的历史中，不少反动的封建皇朝，都是被农民起义的革命浪潮推翻的。而那些窃取农民起义果实，得以登上皇帝宝座的封建统治者，鉴于“水则覆舟”的教训，一开始也往往采取一些轻徭薄赋之类的“惠民”政策，对人民进行安抚，借以巩固新的皇朝。

荀子也意识到人民是兵强国固的主要基础，所以他强调君主必须实行所谓“爱民”、“利民”的政策，以诱使人民“为己用为己死”。只有这样，君主才能作到兵强国固，巩固自己的权力地位，坐享安乐。他写道：

“故有社稷者而不能爱民不能利民，而求民之亲爱己，不可得也；民不亲不爱，而求其为己用为己死，不可得也；民不为己用为己死，而求兵之劲，城之固，不可得也；兵不劲城不固，而求敌之不至，不可得也；敌至而求无危削，不灭亡，不可得也。危削灭亡之情举积此矣，而求安乐，是狂生者也。……故人主欲疆固安乐，则莫若反之民；欲附下一民，则莫若反之政。”（《君道》）

荀子所谓“爱民”、“利民”，当然是不可能真正实行，也不可能是真实的。封建统治者决不会发善心爱农民，也不会发善心实行什么从农民利益出发、从农民利益着想的“利民”政策。毛泽东同志指出：“自从人类分化成为阶级以后，就没有过这种统一的爱。过去的一切统治阶级喜欢提倡这个东西，许多所谓圣人贤人也喜欢提倡这个东西，但是无论谁都没有真正

实行过，因为它在阶级社会里是不可能实行的。”^① 那种所谓“法家爱人民”的谬论，完全是没有事实根据的谎言胡说。被“四人帮”打扮为法家的荀子，就公开宣称君主“爱民”、“利民”的真实目的，是求民之“为己用为己死”，即诱使人民为封建统治者出力卖命。而他的学生、所谓集法家之大成的韩非，更是毫无隐讳地说出了封建统治者和人民之间的赤裸裸的利害对立关系。他说：“君上之于民也，有难则用其死，安平则尽其力。”他明确地提出“明主”对人民“不养恩爱之心而增威严之势”（《韩非子·六反》）。在他看来，“彼民之所以为我用者，非以吾爱之为我用者也，以吾势之为我用者也。”（《韩非子·外储说右下》）这是要封建统治者用赤裸裸的威压手段，用鞭子的鞭挞，来驱使人民“为我用”。荀子不过是在封建统治者和人民之间的关系上，蒙上一层互相“亲爱”的温情脉脉的薄纱，带有一种欺骗性。但目的还是为了诱使人民“为己用为己死”。手段不同，目的是一个。不过，在地主阶级为统一中国、建立统一的封建政权而斗争的时候，荀子强调人心向背的重要，强调争取人民的支持并认为这种支持是兵强国固的基础这一点，还是有进步意义的。

地主阶级在建立了君主集权的封建政权以后，应该怎样利用其政权实行政治统治呢？荀子提出了礼治与法治相结合的主张。这就是说，在“立君上之执以临之”的基础上，还必须“明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之”。这是他的“隆礼”“重法”政治论的主干。他在《君道》篇中有一个总纲式的概括，叫做“隆礼至法则国有常”。在《成相》篇也重申了这个纲

^① 《在延安文艺座谈会上的讲话》。《毛泽东选集》一至四卷合订本，第827页。

领：“治之经，礼与刑（《尔雅·释诂》：“刑，法也”），君子以修百姓宁。明德慎罚，国家既治四海平。”这是把礼和法看作是封建统治者治理国家、统治人民的两种根本手段。但在这两种手段中，他更加重视礼治的作用。

荀子把“礼”看作是一种最高的政治标准，说“隆礼贵义者其国治”，“礼者，治辨之极也”（《议兵》）。他又认为“礼”是治理国家的根本，“为政”的前导，离开了“礼”，政治便不能推行。他说：“礼义者，治之始也”（《王制》）。“礼者，政之輓也，为政不以礼，政不行矣。”（《大略》）荀子是把奴隶社会中孔子儒家的礼治思想继承并改造过来，成为封建地主阶级的礼治思想的第一人，这就使他的思想具有浓厚的儒家传统的特点。而他重视礼治，又使他同法家有明显的不同。比如他的学生韩非就宣称：“为礼”反而使人们之间产生“责怨”，助长争乱。他同意《老子》的观点：“故曰：‘礼者，忠信之薄也，而乱之首乎！’”（《韩非子·解老》）一个认为礼是“治之始”，一个认为礼是“乱之首”，这不是明显的不同吗？硬要把荀子重视礼治说成同法家一样反对礼治，是完全不符合事实的。

荀子重视礼治，那么，礼究竟有什么作用呢？

如前所述，荀子所讲的礼，是确定人们社会政治地位的等级区别和确定物质财富分配的“度量分界”的。他说：“程者，物之准也；礼者，节之准也。程以定数，礼以定伦。”（《致士》）在这个意义上，礼是人们社会生活、政治生活、文化生活和物质生活的规范。礼起着一种规范、法式的作用，为人们的活动、行为规定界限和标准。所以社会成员必须尊重和遵守礼的规定。“然而不法礼，不足礼，谓之无方之民；法礼，足礼，谓之有方之士。”（《礼论》）君主也要用礼作为统率群臣的尺度和治理

国家的标准。他说：“礼者，人主之所以为群臣寸尺寻丈检式也。”（《儒效》）“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》）有了礼作为尺度标准，人们的视听言行都符合礼的规定，国家就能治理得好。所以荀子说：“治国者分已定，则主相臣下百吏各谨其所闻，不务听其所不闻；各谨其所见，不务视其所不见。所闻所见，诚以齐矣，则虽幽闲隐辟，百姓莫敢不敬分安制以化其上，是治国之征也。”（《王霸》）

然而，在荀子看来，人的本性是“恶”的，是不符合礼的要求并同礼相悖的。因此，要使人们的视听言行符合礼的标准，就必须改变人的本性。礼作为一种规范、法式，就起着导化和矫饰人性，使“出于治，合于善”的作用。荀子主张礼治，强调“明礼义以化之”，就是主张通过礼义的教化，诱导人们“化性起伪”，去“恶”从“善”，老老实实地服从封建统治者的统治。

为了使“礼”能够起到导化人性的作用，荀子一方面主张封建统治者要加强礼义的灌输教育，使人们对于“礼义”能够“强学而求有之”，“思虑而求知之”。另一方面又主张应该有各种文仪礼节作为文饰。比如衣冠服饰、宫室械用、丧祭礼仪、声乐颜色等，都要符合封建礼制的规定，以显示礼的严肃性。所以“礼”还要“以贵贱为文”（《礼论》）。荀子本来是不相信有鬼神存在的，但他认为丧祭礼及宗教仪式还是必要的。他说：“事死如事生，事亡如事存，状乎无形影，然而成文。”（《礼论》）没有鬼神而举行丧祭仪式，完全是一种文饰。“其在君子以为人道也，其在百姓以为鬼事也”（《礼论》）。因此，这种文饰作用，既可以点缀封建统治者的威严隆盛气象，又可以在被统治

的劳动人民中间造成一种社会习俗和敬畏心理，借以从精神上麻痹劳动人民。这都是有利于维护地主阶级的封建统治的。

荀子也很重视“乐”的作用。他认为正当的音乐可以深刻地打动人的感情，迅速地感化人的本性，从而收到改善民心、移风易俗，使人民和睦相处的效果。他说：“夫声乐之入人也深，其化人也速”；“乐者，圣人之所乐也，而可以善民心；其感人深，其移风易俗易。故先王导之以礼乐而民和睦。”（《乐论》）音乐不是什么纯粹超阶级的东西，而是有阶级性的。荀子所提倡的音乐，就是为地主阶级服务的音乐，是服从于封建道德标准的音乐。所以他强调“先王贵礼乐而贱邪音”（《乐论》）；并提出“声，则凡非雅声者举废”（《王制》）。这表明荀子重视音乐的作用，也是他主张“法后王，一制度，隆礼义”、主张“礼治”的一个组成部分。在荀子的思想中，“礼”的着重处在于严肃封建社会的等级秩序，使社会成员严格遵守这种秩序；“乐”的着重处在于调节社会成员之间的感情，使社会成员之间的关系和谐敦睦。他所谓“乐和同，礼别异”（《乐论》），就是说的这个意思。所以乐和礼一样，都是封建统治者用来安定社会秩序，维系人心，巩固地主阶级统治的工具。正因为如此，制礼作乐，也就成了封建国家政治生活中的大事。

荀子在强调礼治的同时，还公开强调法治。他说：“法者，治之端也。”（《君道》）把“法”看作是实现封建统治不可缺少的一个重要方面。如果说礼治是一种着重于用礼义教化使人民就范的温和手段，那么，法治就是一种着重于用法制刑赏使人民就范的强制手段。这两手都是不可缺少的。当然，荀子所谓礼和法，界限并不是绝对分明的。他所谓“礼”，有时也包含

有“法”的意义，所以“礼”也带有强制性。他所谓“法”有时也有规范的意思，所以与“礼”也不能绝对分开。但是他所谓“起法正以治之，重刑罚以禁之”，则同法家主张的法治是一致的。荀子提出了一个原则，叫做“以善至者待之以礼，以不善至者待之以刑”（《王制》）。就把礼治和法治区分的很清楚。但荀子所谓法治，并不只包括刑，也包括赏。

荀子认为，通过礼义的教化，可以“赏不用而民劝，罚不用而民服”（《君道》），这是礼治的优越性。但是，礼义的教化又不是万能的，社会上总有礼义所不能教化的人。他说：“尧、舜者，至天下之善教化者也，南面而听天下，生民之属莫不振动从服以化顺之；然而朱、象独不化，是非尧、舜之过，朱、象之罪也。尧、舜者，天下之英也；朱、象者，天下之嵬、一时之琐也。……尧、舜者，天下之善教化者也，不能使嵬琐化。何世而无嵬？何时而无琐？”（《正论》）对于不能用礼义教化的所谓“嵬琐”，就只能待之以刑罚。荀子的主张是，要把礼义的教化同法制的刑赏结合起来。他反对“不教而诛”，也反对“教而不诛”，又反对“诛而不赏”。他说：“故不教而诛，则刑繁而邪不胜；教而不诛，则奸民不惩；诛而不赏，则勤励之民不劝。”（《富国》）

可见，荀子对于法制上的赏罚手段是非常重视的。他提出要“勉之以庆赏，惩之以刑罚”（《王制》）。赏以进贤劝民，罚以禁暴除恶。为了达到这一目的，荀子强调“庆赏刑罚欲必以信”（《议兵》）。主张赏必当功，刑必称罪，而反对赏不当功，罚不当罪。他指出：“凡爵列官职赏庆刑罚，皆报也，以类相从者也。一物失称，乱之端也。夫德不称位，能不称官，赏不当功，罚不当罪，不祥莫大焉。”（《正论》）又说：“故刑当罪则威，不当

罪则侮，爵当贤则贵，不当贤则贱。……刑罚不怒罪，爵赏不踰德，分然各以其诚通。是以为善者劝，为不善者沮；刑罚綦省而威行如流，政令致明而化易如神。”（《君子》）荀子把爵列官职庆赏刑罚都看作是一种“以类相从”的报偿，爵列官职要与德能相称，庆赏刑罚要与功罪相当，不能根据当权者的意志和爱憎，任意赐爵封官，滥施赏罚。应该说，荀子的这种看法，体现了一种严肃的法制精神。当然，这种法制是维护封建统治者的利益的。所以他强调“赏不欲僭，刑不欲滥。赏僭则利及小人，刑滥则害及君子”（《致士》）。

荀子根据“刑罚不怒罪，爵赏不踰德”的原则，反对“以族论罪，以世举贤”，认为这是“乱世”的作法，是国家政治混乱的表现。他说：“乱世则不然：刑罚怒罪，爵赏踰德，以族论罪，以世举贤。故一人有罪，而三族皆夷，德虽如舜，不免刑均，是以族论罪也。先祖当（尝）贤，后子孙必显，德虽如桀纣，列从必尊，此以世举贤也。以族论罪，以世举贤，虽欲无乱，得乎哉！”（《君子》）荀子把“尚贤使能”同“赏功罚过”结合起来，并赞同法家“法不阿贵”的主张。他强调贯彻“尚贤使能”、“赏功罚过”，必须“外不避仇，内不阿亲”（《成相》）；“内不可以阿子弟，外不可以隐远人”（《君道》）。任官授职只问其贤不贤，能不能，庆赏只问其有功没有功，刑罚只问其有罪没有罪，一概不问其亲贵不亲贵，疏远不疏远。荀子的这种主张，同当时法家的法治思想是一致的，反映了地主阶级在其确立统治地位的初期，还有一定的进取精神和求实精神。

荀子也同法家一样，对于所谓暴恶的人，主张严刑重罚。他强调：“凡刑人之本，禁暴除恶，且征（惩）其未也。”杀人者死，伤人者刑，对于暴恶的人实行严刑重罚，是国家大治的表

现。如果杀人者不死，伤人者不刑，“罪至重而刑至轻”，这就是纵容暴恶的人，必然产生大乱。所以他强调“治则刑重，乱则刑轻”（《正论》）。为了加强地主阶级专政，巩固地主阶级的封建统治，他主张“元恶不待教而诛”，“才行反时者死无赦”（《王制》），制造舆论，扰乱封建社会秩序的所谓“奸人之雄”要“先诛”（《非相》）。

荀子认为，有了以上的赏罚原则，就可以达到进贤劝民，禁暴除恶的目的。他说：“赏行罚威，则贤者可得而进也，不肖者可得而退也，能不能可得而官也。”（《富国》）应该指出，所谓进贤劝民，不过是要搜罗一批忠实于地主阶级的所谓“贤能”的人，充实到封建统治机构中去，以加强地主阶级的统治力量；同时诱迫劳动人民老老实实地为封建统治者效力卖命，忍受封建统治者的压迫与剥削。所谓禁暴除恶，就是要对反抗封建统治的人，特别是对反抗封建压迫和封建剥削的劳动人民，进行镇压与制裁。这都是加强和巩固封建地主阶级专政的手段。他所谓“由士以上则必以礼乐节之，众庶百姓则必以法数制之”，充分说明他主张的法治，主要是针对劳动人民的，是对劳动人民实行地主阶级专政。

七 以“解蔽”为任务的认识论

恩格斯说：“思维和存在的关系问题还有另一个方面：我们关于我们周围世界的思想对这个世界本身的关系是怎样的？我们的思维能不能认识现实世界？我们能不能在我们关于现实世界的表象和概念中正确地反映现实？用哲学的语言来说，这个问题叫做思维和存在的同一性问题，绝大多数哲学家对这个问题都作了肯定的回答。”^①思维和存在的同一性问题，就是关于认识论的问题。荀子对认识论进行了专门研究。他继承了他以前的唯物主义者对认识论方面的一些积极的思想并加以发展，又批判了唯心主义者对认识论方面的一些错误观点，建立了他自己的基本上是唯物主义的认识论。《解蔽》这篇文章，就是荀子论述认识问题的主要著作。他在认识论方面提出的一个主要任务就是“解蔽”，即解除思想认识方面的片面性和主观偏见，以便能够全面地、正确地认识客观世界，把握客观事物的规律和道理。他对认识论的根本问题，作出了明确的并且基本上是唯物主义的回答。荀子以“解蔽”为任务的认识论，是他的哲学思想体系的一个重要组成部分，在中国哲学史上也占有重要的地位。

^① 《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》。《马克思恩格斯选集》第四卷，人民出版社 1972 年版，第 221 页。

（一）“凡可知，人之性；可以知，物之理”

人的认识究竟是从哪里来的？是人的头脑中固有的呢，还是外部物质世界在人的头脑中的反映？是先验地存在于人的头脑中呢，还是通过后天的社会实践才产生人的认识？这是在认识论方面关于唯心主义先验论和唯物主义反映论两条根本对立的路线。唯物主义的反映论认为，人的认识是对于客观物质世界的反映，人的思想是从后天的社会实践中来的。唯心主义的先验论则断言人的思想是天赋的，或者认为人的认识是人的头脑中固有的。认识论中这种两条路线的斗争，自古以来就一直存在着。

我们知道，在认识问题上，孔子曾经提出一种看法，认为“生而知之者上也，学而知之者次也，困而学之又其次也，困而不学，民斯为下矣”。在这里，孔子承认有不依赖于后天学习与实践的“生而知之”的先验知识，又肯定了需要通过后天学习才能得到的“学而知之”的知识。同时，他又鼓吹“唯上智与下愚不移”。孔子的这种看法包含了向唯心主义发展和向唯物主义发展的两条路线。孟子循着唯心主义路线，继承和进一步发挥了孔子认识论中的唯心主义先验论方面。他宣称有一种先天存在的“不虑而知”、“不学而能”的“良知”、“良能”。在孟子看来，所谓“学问”、知识，不是从对客观世界的认识中得来的，也根本用不着向外部世界探求，只要“反求诸己”，向内心探索，“求其放心”，扩充自己内心固有的“良知”、“良能”就行了。这种“良知”、“良能”一旦得到扩充、发挥，就能“知天”，就能“万物皆备于我”。很显然，这是一种彻头彻尾的主观唯心

主义的先验论，是一种头脚倒置的思维和存在的同一论。

道家学派的《老子》一书，宣称“前识者，道之华而愚之始”，似乎是反对先验论的。但《老子》的作者又认为感觉经验不是把认识主体同客观世界联系起来的桥梁，不是认识的泉源，反而是把认识主体同客观世界分割开来、隔离开来的壁障，只有闭目塞听，与外部世界绝缘，才能得到知识。他宣称：“不出户，知天下，不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人不行而知，不见而名，不为而成”。这实际上还是把认识完全看作是主观自生的先验的东西。《老子》的作者主张“涤除玄览”，“致虚极，守静笃”，就是要涤除感觉经验对内心认识的干扰，使内心保持绝对的虚寂、清静，这样就可以通过内心的省察，去体验无形无名的“道”。这是一种神秘主义的认识论。庄子看到了认识的有限性和无限性的矛盾，在认识论方面提出了一个重要的辩证法问题。但是他不能从理论上解决这个矛盾。他把相对主义作为认识论的基础，不仅根本看不到实践在认识中的作用，而且从根本上取消认识对象的质的规定性，怀疑人的认识能力，否认真理的客观标准，因而陷入了绝对怀疑论和不可知论。正如列宁所指出的，“把相对主义作为认识论的基础，就必然使自己不是陷入绝对怀疑论、不可知论和诡辩，就是陷入主观主义”^①。庄子就是这样一个典型的相对主义者。

荀子的认识论是建立在唯物主义的基础之上的。他循着唯物主义路线，继承和发展了孔子关于“学而知之”的思想。他反对唯心主义的先验论，强调人的认识不是先天固有的，而

^① 《唯物主义和经院批判主义》。《列宁选集》第二卷，人民出版社 1972 年版，第 136 页。

是后天获得的。他认为，知识是人对客观世界和过去历史的认识，这种知识不是人生来所固有，也不是通过内心反省可以凭空地扩充、发挥出来和体验出来，而是从对客观世界的观察和对前人知识的学习中得来的。他指出：“故不登高山，不知天之高也；不临深谿，不知地之厚也；不闻先王之遗言，不知学问之大也。”（《劝学》）他继承了孔子所谓“吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也”的教训，提出他自己求知的体验是：“吾尝终日而思矣，不如须臾之所学也；吾尝跂而望矣，不如登高之博见也。”（《劝学》）荀子十分重视学习，认为坚持不懈的学习，可以使人的知识、才能不断地长进，并且超过前人。他写道：“君子曰：学不可以已。青，取之于蓝而青于蓝；冰，水为之而寒于水。”（《劝学》）荀子还特别重视“积”，认为通过经验和学习的积累，就可以成为有专门技能和专门知识的人。他强调只要有切实持久的积累，就可以进入知识的大门，并且指出学习要终生不止。他说：“真积力久则入；学至乎没而后止也。”（《劝学》）

荀子不承认有什么“生而知之者”，也不承认有什么天生不可改变的“上智下愚”。他写道：“楚王后车千乘，非知也；君子啜菽饮水，非愚也；是节然也。若夫志意脩，德行厚，知虑明，生于今而志于古，则是其在我者也。”（《天论》）这就是说，楚王有成千的车辆侍从，并不是因为他天生聪明；“君子”吃粗粮，喝白水，并不是他天生愚蠢；只不过是他们各自所遇到的条件不同罢了。至于象意志的端正，德行的高尚，智谋思虑的精明，生于今天而认识上古，都是通过自己的努力可以做到的。荀子还明确地宣称：通过学习，可以“愚而智”。所谓“圣人”也不是“生而知之者”，而是普通人学习积累的结果。他说：“涂之

人百姓，积善而全尽，谓之圣人。”“故圣人也者，人之所积也。”（《儒效》）这都是对所谓“圣人”“生知”、“唯上智与下愚不移”这些唯心主义说法的有力反驳。

荀子为了反对先验论，特别强调后天坚持不懈的刻苦努力，对于人的成就具有决定的作用。他写道：“故跂步而不休，跛鳖千里；累土而不辍，丘山崇成；……一进一退，一左一右，六骥不致。彼人之才性之相县也，岂若跛鳖之与六骥足哉？然而跛鳖致之，六骥不致，是无他故焉，或为之，或不为尔！”（《修身》）这就是说，一步一步地行走而不休止，跛足的笨鳖也可以行走千里；一筐一筐地垒土而不停顿，高耸的丘山也可以堆成。然而，如果一进一退，一左一右，善跑的骏马也不能走远。人的才智的差别，决不会象“跛鳖”与“六骥足”那样悬殊，但是“跛鳖”却行千里，而“六骥”反不能走远，这没有别的缘故，只是由于肯不肯刻苦努力罢了。因此，一个人能不能“愚而智”，就看他肯不肯刻苦学习。所谓“圣人”，就是普通人坚持不懈地刻苦努力，“积善而不息”的结果。这样，荀子就以鲜明的态度，有力地批判了唯心主义的先验论，否定了“生而知之”的“圣人”，铲除了“上智与下愚”之间的壁垒。

由上可以看出，在认识、才能究竟是先天的还是后天的这个问题上，荀子是反对唯心主义，坚持唯物主义的。

为了反对怀疑论和不可知论，荀子研究了认识主体和认识对象之间的关系，对人有没有认识客观世界的能力，客观世界是否可以被认识的问题，作了肯定的回答。他说：

“凡以（可）知，人之性也；可以知，物之理也。”（《解蔽》）

荀子明确肯定人的本性具有认识客观事物的能力，客观事物

的道理也是可以被认识的对象。这是鲜明的唯物主义世界可知论。在这里，荀子明确地区分了认识的主体和认识的客观对象，但又没有把两者绝对对立起来，隔离开来，而是肯定认识主体可以认识客观对象，而客观对象也是可以被认识主体所认识的，从而把两者联系起来。这是他的“明于天人之分”的自然观在认识论上的运用和表现。应该指出，荀子的这种关于世界可知论的观点，显然是受了宋、尹学派的影响。宋、尹有“其所知，彼也；其所以知，此也”（《管子·心术上》）的说法，也把认识对象同认识主体区分开来了。荀子曾经师事过宋钘，一定会知道他们的这种观点。他把这种观点继承过来，并且在提法上更加清楚、明确，以鲜明的世界可知论同世界不可知论对立起来了。

荀子还把人的主观认识能力，同这种认识能力接触客观对象以后所得到的知识，作了明确的区分。他说：

“所以知之在人者谓之知，知有所合谓之智。所以能之在人者谓之能，能有所合谓之能。”（《正名》）

“所以知之在人者”，是指人的主观认识能力。“知有所合”，指主观认识能力与外物即客观对象接触。主观认识能力与客观对象接触，就发生认识；这种认识就叫做“智”，也就是知识。“所以能之在人者”，指人的主观能动性。“能有所合”，指主观能动性与外物即客观对象相结合，或者说主观能动性作用于外部客观对象；在主观能动性作用于外部客观对象的过程中，就产生技能与才能；这就叫做“能有所合谓之能”。荀子的这种观点，进一步指明了人的知识、才能不是天生固有的，而是认识主体同外界事物接触、主观同客观接触、外界事物作用于认识主体、客观作用于主观的结果。与外界事物绝

缘,不与客观对象接触,就不可能产生任何知识和才能。这是对于知识和才能的一种唯物主义的见解,是符合唯物主义的反映论原则的。这种见解,也是同孟子关于“良知”、“良能”的唯心主义先验论直接对立的。

不过,荀子的这种唯物主义见解,在当时来说,并不是独一无二的。在《墨经》中就有相同的观点。例如《墨经》中说:

“知,材也。”

“(知材)知也者,所以知也,而不必知(旧作“而必知”,从梁启超校补),若明。”

这是说人有认识的才能;但有认识的才能,不等于就有认识,而只是具备了认识的主观条件。《墨经》中又说:

“知,接也。”

“(知)知也者,以其知遇物,而能貌之,若见。”

这是说人的认识主体与外物接触,并通过接触以反映外物而发生认识。

很明显,荀子同《墨经》的作者一样,在认识究竟是先天固有、主观自生的,还是客观事物在认识主体中的反映这个认识论的基本问题上,都是反对唯心主义的先验论,坚持唯物主义反映论的原则的。

必须指出,荀子虽然承认人的知识是通过后天的学习和经验积累起来的,承认认识是客观对象在认识主体中的反映,但是,他还不懂得社会实践在认识中的决定作用。毛泽东同志指出:“马克思以前的唯物论,离开人的社会性,离开人的历史发展,去观察认识问题,因此不能了解认识对社会实践的依赖关系,即认识对生产和阶级斗争的依赖关系。”^①荀子虽然

^① 《实践论》。《毛泽东选集》一至四卷合订本,第259页。

承认人的认识是后天的，但是，他“不能了解认识对社会实践的依赖关系，即认识对生产和阶级斗争的依赖关系”，不懂得社会实践“是人的认识发展的基本来源”。在荀子那里，认识的基本来源只是对客观事物的感性直观和对前人知识的学习。这是对于认识的来源的一种非常朴素的唯物主义观点。因此，荀子还没有能够、也没有可能科学地解决认识的来源问题。

同时，荀子把人的认识能力仅仅看作是一种自然的本能或本性，也是不正确的。荀子对于人的认识能力的自然主义的了解，同他的抽象的人性论，同他不懂得人的社会性，不懂得人的历史发展，有密切的关系。人的认识能力，包括感觉器官和思维器官，虽然是物质发展的最高产物，但它们决不仅仅是生物进化、自然发展的结果，更主要的是劳动的产物，社会的产物。恩格斯指出：“首先是劳动，然后是语言和劳动一起，成了两个最主要的推动力，在它们的影响下，猿的脑髓就逐渐地变成人的脑髓……在脑髓进一步发展的同时，它的最密切的工具，即感觉器官，也进一步发展起来了。”^①所以，人的认识能力，包括各种认识器官，是在长期的劳动和社会实践中，形成、发展和完善起来的。生活在两千多年以前的荀子，当然不可能懂得从猿到人的类起源学说，不可能懂得劳动在从猿到人转变过程中的作用，因而也不可能懂得劳动对于推动人的认识器官、认识能力的形成和发展的作用。所以他把人的认识器官仅仅看作是自然界的直接产物，把人的认识能力也简单地看作是一种自然的本能或本性。这是他的不可避免

^① 《劳动在从猿到人转变过程中的作用》。《马克思恩格斯选集》第三卷，人民出版社1972年版，第512页。

的历史局限性。虽然如此，我们还是要肯定，在认识论的基本出发点上，荀子反对唯心主义先验论和不可知论，坚持唯物主义反映论和世界可知论，其立场是鲜明的，论点是明确的。这在先秦哲学史中关于认识论的研究方面，是一个很大的进步。

（二）“天官意物”与“心有征知”

荀子承认人有认识客观世界的能力，也承认认识是对外部客观世界的反映。那么，人是怎样运用自己的认识能力来认识外部客观世界呢？人的认识究竟是怎样发生的呢？

荀子肯定人的认识是从感觉经验开始的。他认为要认识外部客观世界，首先必须通过感觉器官与客观事物接触。感觉器官，荀子称之为“天官”。感觉器官在认识中有什么作用呢？原来，世界上的事物是多种多样的，各种事物又都有多种不同的属性，比如形状、颜色、声音、气味、温度……等等，都是各不相同的。要认识事物的多种不同的属性，就必须通过各种不同的感觉器官。恩格斯在谈到通过不同的感觉器官反映不同的属性时，曾经指出：“我们的不同的感官可以给我们提供在质上绝对不同的印象。因此，我们靠着视觉、听觉、嗅觉、味觉和触觉面体验到的属性是绝对不同的。”同时，恩格斯还指出，不同感觉器官所感知的属性之间的差异，“也随着研究工作的进步而消失”^①。荀子已经明确地认识到感觉器官在认识中的作用，强调要认识事物的同异，第一步就必须凭借感觉器官，即他所谓“缘天官”；通过感觉器官来反映事物，

^① 《自然辩证法》。《马克思恩格斯选集》第三卷，人民出版社1972年版，第553页。

即他所谓“天官意物”(《正名》)。荀子肯定人通过不同的感觉器官,可以得到关于对象的不同的感觉,感知事物的不同的属性。例如,用眼(视觉)可以体验到不同的形状、颜色、纹理;用耳(听觉)可以体验到各种不同的声音;用口(味觉)可以体验到甘、苦、咸、淡、辛、酸等不同的味道;用鼻(嗅觉)可以体验到香、臭、芬、腐、腥、臊等不同的气味;用形体(触觉)可以体验到痛、痒、冷、热、润滑、枯燥、轻、重等不同的感触(见《正名》、《荣辱》)。荀子又指出:“耳、目、鼻、口、形能各有接而不相能也。”(《天论》)“……耳、目、鼻、口之不可以相借官也。”(《君道》)这是说,不同的感觉器官,有各与事物的不同属性接触而获得不同感觉的不同职能,不同的属性只有通过不同的感觉器官才能感受。所以,各种感觉器官不能互相代替,不能互相借用。

荀子关于通过感觉器官感知事物属性的观点,实际上是批判了那种所谓“耳目之官蔽于物”、主张“不以物乱官”、强调闭目塞听、竭力抑制感觉器官活动、排斥感觉经验作用的唯心主义谬误,完全符合唯物主义反映论的原理。

荀子认为,感觉器官与外界事物接触而产生感觉,这是认识事物所必需的第一步。但是,由于每一种感觉器官的职能不一样,只能感知它所能感知的属性,所以各种感觉器官所提供的感觉、印象,总会有局限性,这种局限性表现为表面性和片面性。如果满足于这种表面性和片面性的认识,那就是认识上的“蔽”。

荀子认识到,事物的现象是纷繁复杂的;由于它存在的条件的作用和影响,有时还会出现很多假象,把事物的真相给掩盖住了。但是,人的感觉器官却只能反映事物的个别的外表

现象,并且容易被事物的假象所蒙蔽。因此,仅仅依靠感觉器官,还不能正确地认识外部事物,不能得到正确的知识。荀子特别指出,当人“中心不定”和感觉器官不正常的时候,加上客观外界条件的作用和影响,就容易产生一些关于事物的不正确的印象,引起人们的错觉和误会。根据这些不正确的印象,根据错觉和误会,人们是不可能分辨是非,不可能作出正确的判断的。如果以不正确的印象,以错觉和误会为根据,轻易作出认识上的判断,就必然是错误的;以这种错误的判断作指导,就必然在行动上造成过失。荀子的下面这段话,就是通过一些生动的例子来说明上述道理:

“凡观物有疑,中心不定,则外物不清;吾虑不清,则未可定然否也。冥冥而行者,见寝石以为伏虎也,见植林以为后人;冥冥蔽其明也。醉者越百步之沟,以为蹶步之浚也;俯而出城门,以为小之闾也;酒乱其神也。厌目而视者,视一以为两;掩耳而听者,听漠漠面以为啁啾;执乱其官也。故从山上望牛者若羊,而求羊者不下牵也,远蔽其大也。从山下望木者,十仞之木若箸,而求箸者不上折也;高蔽其长也。水动而景摇,人不以定美恶;水执玄也。瞽者仰视而不见星,人不以定有无;用精惑也。有人焉,以此时定物,则世之愚者也。彼愚者之定物,以疑决疑,决必不当;夫苟不当,安能无过乎!”(《解蔽》)

在这一段话里,荀子分析了人们运用感觉器官认识事物时所出现的局限性,并分析了产生这种局限性的主客观原因。所谓“冥冥蔽其明”,“酒乱其神”,“执乱其官”,“用精惑”,就是说的主观的认识官能因受到扰乱或破坏而产生障蔽。所谓“远蔽其大”,“高蔽其长”,“水执玄”,就是说的因客观条件的作用

和影响以致掩盖了事物的真相而造成障蔽。无论是主观或客观方面的障蔽，都会妨碍人们“定物”，妨碍人们“定然否”，也就是妨碍人们正确地认识客观事物。毛泽东同志说：“一切事物，它的现象同它的本质之间是有矛盾的。人们必须通过对现象的分析和研究，才能了解到事物的本质，因此需要有科学。不然，用直觉一看就看出本质来，还要科学干什么？还要研究干什么？所以要研究，就是因为现象同本质之间有矛盾。但假象跟一般现象有区别，因为它是假象。所以得出一条经验，就是尽可能不要被假象所迷惑。”^① 荀子还没有深刻地认识到事物的现象和本质之间的矛盾，但他认识到个别的外表现象还不是事物的全貌，看到了事物的假象和真象的区别。所以他认为仅仅根据反映事物个别外表现象的感觉，还不能对事物的全貌作出正确的判断。他特别强调不能根据事物的假象在人的感觉器官中所造成的错觉，对事物作出判断。

荀子从感觉经验的局限性出发，特别是从假象所造成的人的错觉出发，分析了产生鬼神观念的认识论根源，得出了无鬼的结论。

世界上本来没有什么鬼神存在，可是为什么总有人认为世界上有鬼呢？在前面已经说过，荀子是一个无神无鬼论者，他反对鬼神观念，反对宗教迷信。同时，他还从认识论分析了产生有鬼论的原因。荀子认为世界上并没有鬼，只是因为有些人在“中心不定”、精神错乱、感觉恍惚的时候，对感受到的一些错觉不能作出正确的判断，以致“以疑决疑”，便疑神疑鬼，把自己的幻觉当成了鬼魅。他举例说：“夏首之南有人焉，

^① 《在中国共产党全国代表会议上的讲话》。《毛泽东选集》第五卷，第150-151页。

曰涓蜀梁；其为人也，愚而善畏。明月而宵行，俯视其影，以为伏鬼也；仰视其发，以为立魅也。背而走，比至其家，失气而死，岂不哀哉！”（《解蔽》）荀子由此得出结论说：“凡人之有鬼也，必以其感忽之间，疑玄之时正之。此人之所以无有而有无之时也；而已以正事，（岂不惑哉！）”（《解蔽》）所以荀子认为鬼神是由于感觉恍惚、神经错乱而造成的错觉，完全是无中生有。这是对鬼神的彻底否定。荀子嘲笑那些迷信鬼神的人，本来是因受风湿而得了麻痹病，却以为是鬼神作祟，于是打鼓驱鬼，杀猪求神。结果鼓打破了，猪也没有了，却得不到病愈的好处，这是多么愚蠢可笑啊！（见《解蔽》）

有一个深刻的教训值得注意，就是墨子从经验论出发，得出了有鬼的结论。他说：“自古以及今，生民以来者，亦有尝见鬼神之物，闻鬼神之声，则鬼神可谓无乎？”（《墨子·明鬼下》）他过分相信感觉经验，忽视了理性思维的作用，甚至连错误的经验，荒唐的传闻，也深信不疑，结果也陷进了有鬼论的迷信之中。这正如恩格斯所指出的，由于轻视理性思维，“连某些最清醒的经验主义者也陷入最荒唐的迷信中”^①。墨子就是这样失足的。荀子承认感觉经验是认识的初步，同时又指出仅仅依靠感觉经验，还不能得到完全可靠的知识。至于所谓见神见鬼的“经验”，更是一种无中生有的幻觉，是不足为信的。荀子对产生鬼神观念的认识论根源的分析，正是从认识论上对墨子有鬼论的否定。

荀子特别注意反对认识的片面性。这正是他的以“解蔽”为任务的认识论的一个中心思想。荀子认为，根据片面的材

^① 《自然辩证法》。《马克思恩格斯选集》第三卷，人民出版社 1972 年版，第 482 页。

料和局部的经验，“各是其所是”，是“蔽于一曲而失正求”，即被片面的、局部的认识或偏见所蒙蔽而离开了真理。他认为这是人们在认识上的共通的毛病。他说：“凡人之患，蔽于一曲，而闇于大理。”（《解蔽》）他还指出，有这种片面性毛病的人，总是自以为是，对自己的偏见，唯恐听到有人批评它；对于别人的见解，唯恐听到有人赞扬它。他们自己背离了真理，又嫉妒别人掌握真理，自欺欺人，怎么能不走上错误的道路呢？

为什么在认识上会产生片面性呢？荀子认为这是由于思想方法上的偏蔽造成的。他说：“故为蔽：欲为蔽，恶为蔽；始为蔽，终为蔽；远为蔽，近为蔽；博为蔽，浅为蔽；古为蔽，今为蔽；凡万物异则莫不相为蔽；此心术之公患也。”（《解蔽》）万事万物都有差异。差异就是矛盾。观察事物如果只看到矛盾的一个方面，而看不到矛盾的另一个方面，这就是“有见于”一而“无见于”二，“蔽于”此而“不知”彼，即为矛盾的一个方面所蔽，就要产生认识上的片面性。荀子所指出的欲与恶，始与终，远与近，博与浅，古与今，等等，都是矛盾的对立面。他看出了世界上的事物都是复杂的，没有绝对纯粹、绝对单一的东西。就人们利用事物以满足自己的需要来说，事物总是有其“可欲”的一方面，又有其“可恶”的一方面；有其有利的一方面，又有其有害的一方面。所以，“凡人之取也，所欲未尝粹而来也；其去也，所恶未尝粹而往也”（《正名》）。他强调必须全面地认识事物矛盾的两个方面，而不要为一个方面所蔽。荀子写道：

“见其可欲也，则必前后虑其可恶也者；见其可利也，则必前后虑其可害也者；而兼权之，孰计之，然后定其欲恶取舍。如是，则常不失陷矣。凡人之患，偏伤之也。见

其可欲也，则不虑其可恶也者；见其可利也，则不顾其可害也者。是以动则必陷，为则必辱，是偏伤之患也。”（《不苟》）

只看到事物“可欲”的一面，而不考虑事物“可恶”的一面，只看到事物“可利”的一面，而不顾及事物“可害”的一面，这就是片面性，就是思想方法上的“蔽”，它必然给人们的行动造成损失，带来危害。要避免这种片面性，解除思想方法上的“蔽”，就要“兼权”、“孰计”，全面权衡和仔细考虑事物的各个方面。看到事物“可欲”的一面，还要考虑事物“可恶”的一面；看到事物有利的一面，还要顾及事物有害的一面。不仅如此，荀子还提出“前后虑”。这就是说，不但要从当前着眼来全面权衡、仔细考虑事物的“可欲”和“可恶”，“可利”和“可害”，还要从事物的前后发展来全面权衡、仔细考虑事物的“可欲”和“可恶”，“可利”和“可害”。这实际上是说，随着事物的发展，其“可欲”和“可恶”，“可利”和“可害”，是会转化的。在这里，荀子表露了关于矛盾对立面可以转化的思想。由此可见，荀子关于“兼权”、“孰计”的思想方法，是一种全面地、发展地观察事物、考虑问题的思想方法，是符合辩证法的。

为了“解蔽”，克服认识的表面性和片面性，荀子进一步提出要“兼陈万物而中县衡”（《解蔽》），就是不但要从各个方面全面地观察事物，而且要根据正确的标准对各个方面的观察作出判断。荀子所说的“衡”，就是标准的意思。这个标准就是“道”。在荀子看来，“道”是全面地体现客观事物发展变化规律的真理，片面的认识不能反映它。他写道：“何谓衡？曰：道。”“夫道者，体常而尽变，一隅不足以举之。”（《解蔽》）把握了“道”，就是全面地把握了事物发展变化的规律，也就是全面

地认识了真理。荀子反对认识的片面性，也反对认识的主观性。他说：“道者，古今之正权也。离道而内自择，则不知祸福之所托。”（《正名》）“道”是一种客观的、正确的标准，它包含了事物各个方面的相互依存、相互渗透的关系。离开“道”这个客观的、正确的标准，而从自己的内心主观愿望出发，任意地对事物作出决择，就会看不清事物各个方面相互依存、相互渗透的关系。例如，本来是“祸托于欲，而人以为福”；本来是“福托于恶，而人以为祸”（《正名》）。这就是不懂得祸与福是相互依存、相互渗透的关系，其结果必然是什么是祸、什么是福也搞不清楚，以致欲福反而得祸，恶祸反而得福。所以主观性必然导致片面性。在荀子看来，只有掌握了“道”，才能“众异不得相蔽以乱其伦”（《解蔽》），即事物各种不同的矛盾着的现象不致互相掩蔽而搅乱全面性的总的事理。荀子以上这些看法，单从思想方法上来说，的确是抓住了“解蔽”的关键。

怎样才能认识“道”呢？“道”是客观的，人要认识它，必须在感觉经验的基础上，发挥理性思维的作用。荀子把“心”看作是理性思维的器官，叫做“天君”。他说：“心居中虚，以治五官，夫是之谓天君”（《天论》）。“心”好比是一个君主，居于胸膛的正中，治理着五种感觉器官。

荀子十分重视“心”在认识中的作用，认为如果“心”不起作用，感觉器官也会失去其敏感性。他说：“心不使焉，则白黑在前而目不见，雷鼓在侧而耳不闻。”（《解蔽》）他把“天君”和“天官”看作是认识中两种必不可少的官能。人们在认识中必须“清其天君，正其天官”（《天论》），就是要使作为思维器官的“心”保持“清明”状态，正确发挥感觉器官的功能。

宋、尹学派认为，“耳目者，视听之官也；心而无与于视听

之事，则官得守其分矣。”（《管子·心术上》）这在表面上看来，似乎是要区分感觉器官同“心”的职能，实际上是割裂了作为思维器官的“心”同感觉器官的有机联系，“心”不要干预感觉器官的活动，让感觉器官独立地起作用。这样一来，“心”的认识也就脱离了感觉经验。荀子反对宋、尹学派的这种错误观点，把各种感觉器官同“心”联系起来。一方面指出各种感觉器官在职能上的分工和专门性，以及感觉器官同“心”在认识中的不同作用；另一方面又指出各种感觉器官的认识活动要受“心”的制约，“心”对各种感觉器官起着治理作用，而“心”的认识也必须以感觉器官的认识为基础。现代的科学生理学和高级神经活动学说证明，各种感觉器官都有专门的职能，有细致的分工，但它们在统一的有机体中是密切地联系着的；而它们的活动与联系，又都依赖于大脑的制约。在两千年以前，还没有科学的生理学，更没有高级神经活动学说，荀子还不可能知道大脑的机能与作用，不懂得大脑是思维的器官。但他认识到思维是一种物质器官的作用，思维总要依赖于物质器官。在他看来，“心”就是思维的物质器官。同时，他把“心”同各种感觉器官看作是一个互相联系、互相依赖的整体。这是一种朴素的唯物主义思想，也是一种朴素的辩证法思想。

荀子认为，“心”有理性思维的作用，而“心”的理性思维又必须以感觉器官的作用为基础，必须以感觉器官所感受到的感觉材料作根据。他写道：

“心有征知。征知，则缘耳面知声可也，缘目而知形可也。然而征知必将待天官之当簿其类然后可也。五官簿之而不知，心征之而无说，则人莫不然谓之不知。”（《正名》）

征，是辨析、整理、验证的意思。“征知”就是对感觉材料加以辨别、分类、整理，进行加工，把它们综合为一个整体，形成可以说出来的概念和判断。荀子认为，“心”有一种主观能动作用，对外界事物的反映有一种抉择能力，这就是对于感觉材料进行分析、选择的思虑功夫（“情然而心为之择谓之虑”《正名》）。在分析、选择的基础上，“是之则受，非之则辞”（《解蔽》），然后进行综合整理，以便形成概念，形成有条理的思想，“明是非，决嫌疑”，作出正确的判断。这就是“心”的“征知”过程，实即理性思维的过程。“征知”必须以感觉材料为基础；通过感觉器官同其相当的对象接触，就可以得到相应的感觉材料，如通过眼可以感知形状，通过耳可以感知声音，等等。感觉材料又经过“心”的“征知”，然后用“名”、“辞”、“辨说”等形式加以表述、论说，这才算是有了知识。

荀子认为，“心”的理性思维作用高于感觉器官的作用，因为感觉器官只能感知事物的外表现象和个别属性，而“心”的理性思维则能把握“体常而尽变”的“道”，即把握全面地体现客观规律的真理。他说：“人何以知道？曰：心。心何以知道？曰：虚壹而静。”（《解蔽》）人要依靠“心”的理性思维才能认识“道”，而“虚壹而静”是正确发挥“心”的理性思维作用以认识“道”的条件。

所谓“虚”、“壹”、“静”，是宋、尹学派常用的术语。在他们的著作中，有所谓“虚其欲，神将入舍”，“虚者，无藏也”（《管子·心术上》）；有所谓“一意抟心，耳目不淫”（《管子·内业》），“一以无贰，是谓知道”（《管子·白心》）；有所谓“静乃自得”（《管子·心术上》），“心静气理，道乃可止，……修心静音，道乃可得”（《管子·内业》），等等。宋、尹学派认为“心”是

“精”或“神”留处的“馆舍”，“心”“不洁则神不处”（《管子·心术上》）。所以他们主张“不以物乱官，不以官乱心”（《管子·内业》），要排除一切外物的干扰，排除一切感觉和欲念的干扰，使“心”保持绝对虚静专一状态，以便“精”或“神”进入“心”这个“馆舍”。这就叫做“敬除其舍，精将自来”（《管子·内业》），“扫除不洁，神乃留处”（《管子·心术上》）。所以宋、尹学派讲的“虚”、“壹”、“静”，具有神秘的性质。荀子沿用了这些术语，但是作了新的解释，具有不同的含义。

荀子说：“心未尝不臧也，然而有所谓虚。……人生而有知，知而有志，志也者，臧也；然而有所谓虚，不以所已臧害所将受谓之虚。”（《解蔽》）在荀子看来，“臧”与“虚”不是绝对对立的，而是“心”的两个对立统一的方面。“心”有认识外界事物而获得知识的能力，并且能够把所获得的知识通过记忆积累起来，这就是所谓“臧”。但是，有认识能力并不等于有知识，只有运用认识能力与外物接触，才能得到知识；同时，不能以已经得到的知识去妨碍认识新的事物，接受新的知识，这就是所谓“虚”。这是要人们充分发挥和利用自己的认识能力，不断“虚”心地接受新的知识。这同宋、尹学派主张“无藏”的绝对的“虚”相比较，具有完全不同的意义。

荀子又说：“心未尝不两也，然而有所谓一。……心生而有知，知而有异，异也者，同时兼知之，同时兼知之，两也；然而有所谓一，不以夫一害此一谓之壹。”（《解蔽》）荀子认为，“两”与“一”也不是绝对对立的。一方面，“心”有分辨差异，同时认识多种事物的能力，可以同时得到多种不同的认识，这就是“两”。另一方面，要深刻认识一种事物，精通一种知识，就必须专心一意，集中思想，不要因为对另一种事物的认识，而妨碍

对这一种事物的认识，这就是“壹”。荀子还根据人类认识的历史经验，说明“壹”对于精通一种专门技能，掌握一种专业知识的重要性。他说：“故好书者众矣，而仓颉独传者，壹也；好稼者众矣，而后稷独传者，壹也；好乐者众矣，而夔独传者，壹也；好义者众矣，而舜独传者，壹也。锤作弓，浮游作矢，而羿精于射；奚仲作车，乘杜作乘马，而造父精于御。自古及今，未尝有两而能精者也。”（《解蔽》）荀子还举例说，如果一个人学唱歌看到打拍子的竹棍，就想到可以用它来打老鼠，这样的人哪里还有心思唱好歌呢？荀子强调：“心枝则无知，倾则不精，贰则疑惑”。如果思想不集中，就连粗浅的道理也认识不清楚（见《解蔽》）。因此，荀子所谓“壹”，是集中心思去掌握一种专门技能，精通一种专业知识。这是向外求知的努力，而不是“去欲”、“去知”，向内养神的功夫。

荀子还说：“心未尝不动也，然而有所谓静。……心卧则梦，偷则自行，使之则谋，故心未尝不动也；然而有所谓静，不以梦剧乱知谓之静。”（《解蔽》）荀子认为，“动”与“静”，是“心”的两种状态，是对立统一的两个方面，不是绝对对立的。“心”有能动性，经常处在活动之中。在入睡的时候，“心”的活动表现为做梦；在偷闲的时候，“心”就会胡思乱想；在有目的地用心思的时候，“心”又能周密地思考。所以，“心”没有不活动的时候。然而，“心”还有“静”的一面。所谓“静”，不是停止“心”的思维活动，而是保持清醒冷静，不要让各种胡思乱想和烦恼来扰乱正常的思维活动。可见，荀子所说的“静”，同宋、尹学派从修心养性出发，限制“心”的能动性，以保持“心”的“无为”的“静”，也是不同的，其目的正是为了更好地发挥“心”的能动作用，保证正确的思维活动。

总之，荀子认为只有保持“心”的“虚壹而静”的状态，才能认识“道”。他说：“未得道而求道者，谓之虚壹而静。作之，则将须道者虚，虚则入（旧本“者”下有“之”字，“则”上无“虚”字，“入”原作“人”。参照王引之说，今更作如上校改，下同）；将事道者壹，壹则尽（旧本“者”下有“之”字，“则”上无“壹”字）；将思道者静，静则察（旧本“将”上衍“尽”字，“则”上脱“静”字）。”（《解蔽》）这就是说，想要追求真理，就要虚心，虚心就能入门；想要掌握真理，就要专心，专心就能全面；想要探索真理，就要静心，静心就能深刻。

在荀子看来，“心”能作到“虚壹而静”，就达到了“大清明”的境界；而一个人的“心”如果达到了“大清明”的境界，他就能认识事物的全面情况，掌握事物的全面道理，就可以避免蔽塞的毛病。他写道：

“虚壹而静，谓之大清明。万物莫形而不见，莫见而不论，莫论而失位。坐于室而见四海，处于今而论久远，疏观万物而知其情，参稽治乱而通其度，经纬天地而材官万物，制割大理，而宇宙里矣。”（《解蔽》）

这就是说，只要作到了虚心、专心、静心，保持“心”的“大清明”，那么，对于万物，没有有形面不可以被发现的，没有能够被发现而不可以被认识、论说的，没有能够被认识、论说而会发生差错的。坐于室内可以看到世界，生活在当今可以论说过去与未来，普遍观察万物可以知道它们的真实情况，考察治乱的历史可以通晓它们变化的道理，掌握天地自然的变化而役使万物，把握全面的规律，宇宙间的一切就都有头绪了。这样，哪里还会有偏蔽的毛病呢？

发挥“心”的主观能动性，通过“心”的思维活动而认识

“道”。这种认识就是我们现在所说的理性认识。荀子看到了理性认识对于感性认识的优越性。因为理性认识所反映的不是事物的外表现象和个别属性，不是事物的局部情况，而是反映了体现事物客观规律的“道”，因而它可以避免表面性和片面性，避免“蔽塞”的毛病。“心”认识了“道”，就有了辨别是非的标准；掌握了这个标准，就可以坚持和维护真理，防止违背真理的邪说。所以荀子说：“心知道然后可道，可道然后能守道以禁非道。”（《解蔽》）

综上所述，荀子在考察人们对客观事物的认识的时候，既承认感觉器官（“天官”）对于认识事物不同属性的桥梁作用，又强调感觉器官所感受的感觉材料必须有作为思维器官的“心”（“天君”）的“征知”；他既强调“心”能“治五官”，能校正感觉，又强调“心”的“征知”必须以感觉材料为基础。这表明荀子在一定程度上看到了感觉和思维、感性认识和理性认识之间的相互联系。荀子提出“解蔽”，反对认识的表面性和片面性，强调认识的任务是要全面反映体现事物规律的“道”。他重视“心”的主观能动性，看到“藏”中有“虚”，“两”中有“一”，“动”中有“静”，提出了全面深入地认识规律，掌握真理的可能性。这些思想都符合唯物主义精神，并包含着辩证法的因素。

但是，在荀子的这些思想中，也还存在着矛盾。例如，他一方面承认“心”的“征知”要依赖感觉器官提供感觉材料，另一方面又过分夸大了“心”的主观能动作用，甚至夸大到了神秘的地步。比如他说：“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（通默）云，形可劫而使屈伸，心不可劫而使易意。”（《解蔽》）照此说来，“心”似乎是一个完全独立自主

的王国,不受任何外界条件的制约和影响,可以独立地辨别是非,检验真理。他还认为“心”达到了所谓“大清明”的境界,就可以“坐于室而见四海”,无所不知,无所不晓,似乎一下就可以全面地掌握绝对真理。这就势必贬低感性认识的作用,割裂思维对于感觉经验、理性认识对于感性认识的依赖关系,更不懂得理性认识和感性认识在实践基础上的统一关系了。另外,荀子一方面十分重视“心”的主观能动作用,甚至作了过分的夸大。可是另一方面,他又把“心”的“虚壹而静”的“大清明”状态,比作“槃水”,说:“故人心譬如槃水,正错而勿动,则湛浊在下,而清明在上,则足以见须眉而察理矣”(《解蔽》)。这在实际上又歪曲、甚至贬低了作为思维器官的“心”的能动作用。荀子把“心”比作“槃水”,显然是受了《庄子》一书的影响。《庄子·天道》篇中说:“水静则明烛须眉,平中准,大匠取法焉。水静犹明,而况精神,圣人之心静乎!天地之鉴也,万物之镜也”。把“心”对外界事物的认识看作象水中映影、镜中映象一样,是一种消极被动的反映,这是对认识的一种歪曲。以上这些矛盾,表明荀子还不能正确解决感性认识和理性认识的辩证关系,还不能正确理解理性思维的主观能动性。他的认识论还带有唯理论的倾向,也还保留着某些神秘主义的痕迹。

(三) “学至于行之而止”

在荀子的认识论中,还有一个重要思想,就是他论述了知行关系的问题,指出了“行”在认识论中的重要性。

如前所述,荀子把学习看作是知识的来源,十分重视在学

习中积累知识。同时，他又重视实行，把“行”看作是学习的目的，强调学以致用。他反对那种“入乎耳，出乎口”，不能身体力行的学习，主张学习要“入乎耳，箸乎心，布乎四体，形乎动静”（《劝学》）。就是要把学到的学问，记忆储藏在心里，并且贯彻到实际行动当中去。

荀子重视对历史的认识，也重视对自然的认识。他同时又强调，认识历史必须用当今的实际加以验证，认识自然必须有人事的活动加以验证。一种认识或理论，其可贵之处，不但在于有分析、综合，而且在于经得起实际的检验，能够实行。他写道：“故善言古者，必有节于今，善言天者，必有征于人。凡论者，贵其有辨合，有符验。故坐而言之，起而可设张而可施行。”（《性恶》）荀子反对那种脱离实际，经不起实际检验，也不能付诸实行的空谈。他尖锐地批评了那些死读《诗》、《书》的“陋儒”，指出他们“学杂（识）志，顺《诗》、《书》而已耳，则末世穷年，不免为陋儒而已”（《劝学》）。就是说，盲目地学习一些杂乱的传说，空洞地记诵一些《诗》、《书》的条文，对实际毫无用处，学一辈子也不过是一个鄙陋的腐儒。对于自然界的天地万物，荀子认为重要的不在于能够并且满足于夸夸其谈地说出其所以然的道理，而是要善于利用它们，达到使其为人类服务的目的。他指出：“其于天地万物也，不务说其所以然，而致善用其材。”（《君道》）

荀子把“行”看作是学习的目的和认识的归宿。他在谈到人的认识过程时写道：

“不闻不若闻之，闻之不若见之，见之不若知之，知之不若行之；学至于行之而止矣。行之，明也。明之为圣人。圣人也者，本仁义，当是非，齐言行，不失毫厘，无它

故焉，已乎行之矣。故闻之而不见，虽博必谬；见之而不知，虽识必妄；知之而不行，虽敦必困。”（《儒效》）

这里所谓“闻”，是间接的知。“见”，是亲身直接感受的感性的知。“知”，是理性的知。在荀子看来，由传闻得到的间接的知，不如从亲身直接感受中得到的体验。因此，有了传闻的知，还必须有自己的直接感受来验证。否则，虽然听到的传闻很多，必然会有谬误。有了直接感受，还必须提高到理性的知的高度，才能从感受中了解事情的所以然的道理。否则，虽然有了直接感受，也必然会有虚妄。这说明理性的知高于感性的知。了解了事情的所以然的道理，达到了理性的知，并不是认识的终点。荀子强调，达到了理性的知，了解了事情的所以然的道理，还必须付诸实行。如果知而不能实行，虽然求知很奋勉，也必然会困惑糊涂。所以“知之”还不如“行之”。这又说明“行”高于知。正是基于这一观点，荀子强调“学至于行之而止矣”，把“行”看作是学习和认识的最后目的与归宿。

由于荀子把“行”同知联系起来，人之“行”乃行其所知，所以在他看来，“行”不是盲目的，而是自觉的，“行”不能脱离知，而是受知的指导的。他所谓“行之，明也”，就是说“行”是体现思想认识上的“明”的，这所谓“明”，不但是指明明确的目的、明确的方向，而且还包括明白事理。所以体现思想认识上的“明”的“行”，是自觉的，而不是盲目的。正因为如此，所以他又说：“知明而行无过”（《劝学》）。这就是说，只要思想认识“明”，即有明确的目的、明确的方向，明白事理，懂得事物的规律，“行”就不会有过错。荀子把知和行看作是认识事物规律和道理的两个主要环节。他指出：“知道：察，知道；行，体道者也。”（《解蔽》）这就是说，认识事物的规律和道理，既要有思想认识

上的明察和透彻，又要有实际行动上的履行和体验。的确，对事物规律和道理的认识，如果只限于理论上的说明和解释，而不能在实际行动中加以运用，或不能在实际行动中经受检验，那么，所谓对事物规律和道理的认识，不是没有用处，就是靠不住。因此，荀子把“行”看作是认识事物规律和道理的一个重要环节，这种见解，从认识论上来说，具有深刻的意义。

荀子强调学以致用，言行一致，重视实行，认为同实际行动没有联系的知识，还不是完全、可靠的知识，把“行”看作是认识事物规律和道理的一个重要环节，这些都是唯物主义的见解。荀子能够提出这些见解，反映了处于上升时期的新兴地主阶级，还有敢于面向实际、敢于实行的求实精神和进取精神。这对于那些排斥实践，不敢面向客观实际，只是在自己主观思维内打圈子的唯心主义观点，也是有力的批判。

然而必须特别指出，荀子虽然强调“行”在认识中的重要性，但决不能因此就认为他已经懂得了社会实践是认识的基础。荀子关于“行”在认识中的重要性的见解，同我们今天讲的实践的观点是辩证唯物论的认识论之第一的和基本的观点有着本质上的不同。

首先，荀子所说的“行”，不是我们今天所说的广大人民群众的社会实践，而是指个人在道德方面的修养行为，特别是指封建统治者在维护封建统治秩序和道德规范方面的身体力行。不错，荀子强调要驾驭自然，役使万物，重视生产斗争的意义。但是，他并没有把生产斗争看作是认识的来源和基础，并没有把生产斗争纳入他的认识论的范围。当他讲到“行”的时候，着重点是放在封建统治者对于维护封建统治秩序和道德规范的身体力行上面。他所谓“学至于行之而止矣”，这里的

“行”，就是要履行那反映封建统治秩序、作为封建道德规范的“礼”。因此，在荀子那里，“学至于行”，也就是“学至于礼”。所以他又说：“故学至于礼而止矣。夫是之谓道德之极。”（《劝学》）这是对他自己所谓“行”的一个很清楚的注解。

荀子由于把“行”强调为封建统治者在维护封建统治秩序和道德规范方面的身体力行，因而他并没有把劳动人民的生产实践纳入他的“行”的范畴之内。他认为只有“士”、“君子”、“圣人”的“行”，才是最高标准的“行”。由此出发，荀子对于学习的内容，虽然也重视学习自然界的道理，强调认识自然界的规律，但他更强调学习“先王”、“圣人”的经典；因为在他看来，“学问之大”就体现在“先王”、“圣人”的经典（“遗言”）中。对于学习的目标，就是学习为“士”、为“君子”、为“圣人”；因为在他看来，只有所谓“士”、“君子”和“圣人”，才是“当是非，齐言行”，能够行其所学、言行一致的榜样。他说：“学恶乎始？恶乎终？曰：其数则始乎诵经，终乎读礼；其义则始乎为士，终乎为圣人。”（《劝学》）他甚至宣称：“匹夫问学，不及为士，则不教也。”（《儒效》）在这里，充分表现了他的剥削阶级立场。他这种态度同孔子对待樊迟的态度是完全一样的。樊迟“请学稼”、“请学为圃”，孔子粗暴地斥责他为“小人”。这是他鄙视劳动人民、鄙视生产实践的表现。在这方面，荀子真可说是继承了孔子的传统和衣钵的。

荀子的认识论本来是以“解蔽”为任务的，但他自己的认识却存在着极大的偏蔽。这种偏蔽特别表现在他从地主阶级知识分子的偏见出发，竭力夸大脑力劳动对于体力劳动的优越性。本来，劳动人民的生产实践是人类认识的最基本的来源和基础，也是人类改造自然、役使万物的最基本的力量

和手段。人们正是通过总结生产实践的经验来认识自然规律,并又在生产实践中运用这种自然规律来进一步改造自然,役使万物。但荀子却把劳动人民的生产实践经验仅仅看作是一种低下的技能,而不看作是真正的知识,并认为劳动人民是不能认识“道”,不能掌握规律、掌握真理的。在他看来,只有所谓“君子”才能认识“道”,才能掌握规律、掌握真理,因而才是真正有知识。所以他强调脑力劳动者统治体力劳动者是合理的。他说:“农精于田而不可以为田师,贾精于市而不可以为市师,工精于器而不可以为器师。有人焉,不能此三技而可使治三官,曰:精于道者也,非精于物者也(“精于物”上原无“非”字,从俞樾说补)。精于物者以物物,精于道者兼物物。”(《解蔽》)这是认为“精于道者”高人一等,而“精于物者”低人一等,因而“精于道者”应该统治“精于物者”。这又同孟子所谓“劳心者治人,劳力者治于人”的观点是一致的。

关于认识的真理性的标准问题,荀子虽然提出了“凡论者,贵其……有符验,……可施行”和“行,体道者也”的论点,可以说是模糊地接触到了真理标准的客观性问题。但是,所谓“有符验”、“可施行”以及“体道”之类的话,对荀子来说,仍然是抽象的。他既然不懂得人类真正的社会实践是什么,当然也就不可能懂得“人应该在实践中证明自己思维的真理性”^①。他过分夸大“心”的能动作用,认为“心”可以独立地决嫌疑、定是非,因而把“心”看作是定是非、辨真伪的检验器,实际上是认为主观思维本身就是思维的真理性的标准,否定了真理标准的客观性。在荀子看来,似乎只要经过“心”的思虑

① 《关于费尔巴哈的提纲》。《马克思恩格斯选集》第一卷,人民出版社1972年版,第16页。

和决择，就足以判定一种认识是否为真理；而所谓“行”，只不过是“施行”已经为“心”所判定了的真理。由于“心”是“出令而无所受令”、“其择也无禁”的，所以“行”不能反过来影响“心”的决择，使“心”“易意”。这种看法，显然离开了唯物主义。

荀子的认识论的一个致命的弱点，在于他要使认识论屈从于封建地主阶级的政治原则和道德准则，结果使他的认识论受到了窒息，并把人的认识引进了一条封闭的死胡同。前面说过，荀子承认人有认识客观事物的能力，也承认客观事物是可以认识的，明确地反对了不可知论。但是，荀子不懂得建立在社会实践基础上的人类认识发展的辩证法。本来，作为认识对象的客观世界的发展和多样性是无限的，有限的个人对于这个无限的世界的认识，当然不可能穷尽。但是，整个人类的社会实践和认识能力则是无限的，人类认识世界的过程也是无限的。人类正是在无限的实践过程和认识过程中，不断地认识无限的世界。毛泽东同志说：“社会实践中的发生、发展和消灭的过程是无穷的，人的认识的发生、发展和消灭的过程也是无穷的。根据于一定的思想、理论、计划、方案以从事于变革客观现实的实践，一次又一次地向前，人们对于客观现实的认识也就一次又一次地深化。客观现实世界的变化运动永远没有完结，人们在实践中对于真理的认识也就永远没有完结。”^①荀子不懂得认识发展的这种辩证法，不懂得人类的实践和认识的无穷性。在人类不断接近和认识客观真理而又不会穷尽客观真理的无穷的认识长河中，荀子企图形而上学地从主观上划定一个界限，把人的认识限制在他所划定的境界上。这个境界就是封建社会的伦常法制。在他看来，能

^① 《实践论》。《毛泽东选集》一至四卷合订本，第272页。

够彻底通晓和履行封建的伦常法制，从知的方面来说，就达到了绝对真理，从行的方面来说，就达到了“道德之极”。在荀子的心目中，所谓“圣王”就是达到了绝对真理和“道德之极”的化身。他写道：“以可知人之性，求可以知物之理，而无所疑（当读作“凝”）止之，则没世穷年不能徧也。其所以贯理焉虽亿万，已不足以浹万物之变，与愚者若一。……故学也者，固学止之也。恶乎止之？曰：止诸至足。曷谓至足？曰：圣王也（原脱“王”字，从杨倞校补）。圣也者，尽伦者也；王也者，尽制者也。两尽者，足以为天下极矣。”（《解蔽》）这样，荀子就用他的封建政治伦理观念，把他的认识论封闭起来了，把人们探求客观真理的道路封闭起来了。这就必然妨碍他自己对于自然界及其发展规律的深入研究和探索，因而也使他的唯物主义自然观受到了窒息。

荀子是一个新兴地主阶级的思想家。在新兴地主阶级爬上统治地位以后，荀子一方面表现出对发展封建经济、发展农业生产的关心，要求对自然界及其发展规律有所认识；另一方面则表现出更加关心封建统治秩序的建立和巩固，要求人们在思想认识上牢固地树立起封建伦常法制观念，并在实际行动上严格地遵守和履行这种封建伦常法制观念。他虽然看到封建统治者必须利用劳动人民的力量来发展封建国家的耕战事业，但他不把劳动人民的生产实践纳入认识论的范围，认为只有封建统治者才能“言必当理，事必当务”，才能“其言有类，其行有礼”（《儒效》）。所以他不但把他的认识论同他的封建政治伦理观结合起来了，而且还硬要使认识论屈从于他的封建政治伦理观。因而使得他的认识论不但不可避免地带有形而上学的局限性，而且也不能把唯物主义贯彻到底。

八 以“正名”为目的的逻辑思想

荀子通过对名实关系的研究，论述了以“正名”为目的的逻辑思想，这就是他的“正名”逻辑。所谓名实关系的问题，也是思维和存在的关系问题。荀子之所以注意从逻辑理论上研究这个问题，并不是偶然的。春秋战国时期，由于新旧社会的交替，封建制度代替了奴隶制度，奴隶社会等级秩序的名分，同已经被破坏了的奴隶社会等级秩序的实际，已经不相适应了。当时的人们把这种情况叫做“名不正”。这个问题如果把它抽象到逻辑上来看，就是作为思维形式的“名”，同作为思维实在内容的“实”，发生了矛盾，出现了名实背离。所以当时又有所谓“名实之相怨久矣”（《管子·宙合》）的说法。如何调整名实关系，是当时人们所关心的一个问题。孔子提出“正名”，主张以名正实；墨子注重“取实”，主张“取实予名”。由于名实混乱，同当时激烈的阶级斗争和复杂的政治斗争相适应，在思想战线上出现了一种高涨的“名辩”思潮。“辩”，成为当时各个政治派别和学术思想派别之间互相斗争的一种重要形式。由孟子的所谓“不得已”而辩，到荀子的所谓“君子必辩”，说明战国时期“辩”的风气的浓厚。荀子曾经谈到当时“辩”的情况，一方面是：“狂惑戇陋之人乃始率其群徒，辨其谈说。”（《儒效》）另一方面是：“今圣王没，天下乱，奸言起，君子无执以临之，无刑以禁之，故辨说也。”（《正名》）在这种高涨的名辩

思潮中，一方面发展了诡辩论的倾向，另一方面也产生了古代的逻辑理论，而逻辑理论又是在同当时的诡辩论倾向进行斗争的过程中发展起来的。墨家的“墨辩”逻辑，荀子的“正名”逻辑，就是在这种名辩思潮中，在反对诡辩论的斗争中，形成和发展起来的两大逻辑理论系统。

郭沫若同志在《十批判书·名辩思潮批判》中有一段话，概述了先秦名辩思潮发展的情况，指出：“在先秦时代，所谓‘名家’者流，每被称为‘辩者’或‘察士’。察辩并不限于一家，儒、墨、道、法都在从事名实调整与辩察的争斗。……这一现象的本身是有它的发展的，起初导源于简单的实际要求，即儒者的‘正名’；其后发展而为各派学说的争辩，一部分观念论者追逐观念游戏的偏向，更流为近于纯粹诡辩；再其后各家的倾向又差不多一致地企图把这种偏向挽回过来，重新又恢复到‘正名’的实际。”荀子的逻辑思想就是在名辩思潮发展的后期，以“正名”为目的提出来的。过去孔子提出“正名”，主要还是一种政治理论范畴，他的目的是企图维护和恢复奴隶社会的等级秩序。从抽象的意义上讲，孔子虽然也接触到了思维形式的“名”同其实在内容的“实”的关系问题，但并没有从逻辑理论的角度予以考察。荀子在新的历史条件下，重新提出“正名”，是为地主阶级的政治服务的，但他总结了名辩思潮的经验教训，并吸取了“墨辩”逻辑的积极成果，着重从逻辑的角度研究了名实关系，从而提出了比较系统的以“正名”为目的的逻辑思想。

（一）“制名以指实”

荀子的逻辑思想，并没有同政治伦理范畴完全分离开来。

他提出“正名”的目的和出发点，还是为了新兴地主阶级的实际政治需要。荀子把“名”分为四种：“刑名”，是属于刑政法制方面的；“爵名”，是属于爵位等级方面的；“文名”，是属于礼节仪式方面的；“散名”，是属于自然、社会 and 人们思想中的各种普通事物和现象的。在这四种“名”中，“散名”虽然在实际上要比前三种多得多，但从大的分类来看，政治法制伦理方面的“名”却占了三大类。荀子特别强调“正名”的政治方面的作用与意义，他写道：

“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，使民疑惑，人多辨讼，则谓之大奸，其罪犹为符节度量之罪也。故其民莫敢诤为奇辞以乱正名，故其民惑；惑则易使，易使则公。其民莫敢诤为奇辞以乱正名，故壹于道法而谨于循令矣，如是则其迹长矣。迹长功成，治之极也，是谨于守名约之功也。”（《正名》）

这是认为封建统治者通过“制名”，确定“名”的含义，使名实相符，借以分辨实际，这样可以使人民统一思想，听从使唤，服从法度，遵守政令，因而可以收到长期维护封建统治的功效。战国时期，由于统一的封建政权还没有建立起来，封建诸侯割据称雄的局面依然存在，思想认识不统一，政令法度不统一，人们疑虑丛生，辨讼纷纭，在思想上和政治上都显混乱。荀子描写这种情况是：“今圣王没，名守慢，奇辞起，名实乱，是非之形不明，则虽守法之吏，诵数之儒，亦皆乱也。”（《正名》）荀子所谓“正名”的一个重要意义，就是要在名实相符、是非明确的前提下，确定名的含义，对名正确地加以使用，不准任意歪曲、篡改、淆乱名的含义的确定性，制造奇辞诡辩来扰乱人们的思

想，破坏国家的政令法度。所以荀子是把“正名”作为封建统治者加强思想统治和政治统治，推行统一的政令法度，以确立和维护封建大一统的一种手段。

荀子认为，封建统治者“正名”，有“循旧”与“作新”两个方面。他说：

“若有王者起，必将有循于旧名，有作于新名。”（《正名》）

“后王之成名：刑名从商，爵名从周，文明从礼，散名之加于万物者，则从诸夏之成俗曲期，远方异俗之乡，则因之而为通。”（《正名》）

荀子的这种看法，从特殊的意义上讲，固然是反映了地主阶级同奴隶主阶级在意识形态方面的继承关系和某种共同形式，然而，从普遍的意义上讲，也反映了人类思维发展的一般规律。从人类思维发展的过程来看，在任何时候，人们总是在前人已经达到的思维水平的基础上进行思维的，因此总要继承过去历史上的一部分“旧名”，又要根据新的实际情况制作反映新现实的“新名”。这是人类认识和思维发展的必然途径，也是人们进行认识和思维的必要条件。荀子正是从这个角度着重研究了“正名”的逻辑意义，从而把“正名”观念从政治伦理范畴推进到逻辑领域。

关于“正名”的逻辑考察和研究，荀子提出了三个方面的问题，他指出：“然则所为有名，与所缘以同异，与制名之枢要，不可不察也。”（《正名》）下面我们来看看荀子对这三方面的问题是怎样考察的。

“所为有名”

关于“所为有名”，即是说为什么要有“名”，是指“制名”的

必要性。为了说明荀子提出的“所为有名”的理由，我们先看看他对“名”是怎样理解的。他有这样一些说法：

“……制名以指实。”

“名也者所以期累实也。”

“故名足以指实。”（《正名》）

这些说法同《墨子·小取》篇中“以名举实”的说法是一致的。实质上都是说明“名”是反映或标示“实”的概念；“名”作为一种思维形式，它的实在内容是“实”。“实”是第一性的，“名”是第二性的，“制名”是为了反映“实”，所以“名”要符合“实”。荀子认为，不但作“新名”要符合“实”，而且循“旧名”也要符合当今的“实”，他强调“善言古者必有节于今”（《性恶》）。所以“名”要随着“实”的变化而变化。这就肯定了“名”要以客观实际为基础。荀子对“名”的这种看法，同孔子的“正名”观念是不同的。在孔子生活的时代，由于奴隶制度正在崩溃，反映奴隶制社会秩序的周礼只是虚有其名，事实上已经是名存实亡。比如君之“实”已经不符合周礼所规定的君之“名”，臣之“实”已经不符合周礼所规定的臣之“名”。所谓“君不君，臣不臣，父不父，子不子”，就是当时名存实亡的情况的写照。孔子把这种情况叫做“名不正”。他主张“正名”，就是认为应该使当时已经变化了的“实”回复到与周礼规定之“名”相适应。他企图以“名”来矫正“实”，以挽救奴隶制免于崩溃。这是他主张“正名”的实质。从认识论和逻辑上来看，这是一种以“名”为第一性，以“实”为第二性，“实”应该从属于“名”的“倒过来”的哲学，是一种唯心主义观点。与孔子相反，荀子认为“名”是“指实”的，“实”变了，“名”也要变。无论是作“新名”，还是循“旧名”，都要以现实的客观实际为基础。这是一种以“实”为第一

性,以“名”为第二性的唯物主义观点。

在谈到为什么要有“名”的时候,荀子写道:

“异形离心交喻,异物名实玄(当为“互”)纽,贵贱不明,同异不别,如是,则志必有不喻之患,而事必有困废之祸。故知者为之分别制名以指实,上以明贵贱,下以辨同异。贵贱明,同异别,如是,则志无不喻之患,事无困废之祸。此所为有名也。”(《正名》)

按照荀子的观点,“名”是反映“实”的,而客观的“实”则是各不相同、互有差异的。因此,必须根据“实”的差异,分别“制名”以反映不同的“实”。这样,在社会成员之间才有共同语言,才能互相沟通思想,顺利地处理事情。如果不根据“实”的差异分别“制名”加以标示,那么,不同的形象杂乱地附丽于“心”而交错地表达,不同事物的“名”和“实”互相纽结而不能彼此相符,社会成员之间就会产生语言隔阂和思想混乱。例如,客观事物既有形色的差异,又有实质的差异,如果没有相应的“名”来反映这些差异,就会异形异色不分而交相比喻,把长的说成短的,短的说成长的,把白的说成黑的,黑的说成白的;就会异实异质不别而“名”“实”互错,把牛说成马,马说成牛,把梁说成柱,柱说成梁;如此等等。荀子认为,没有同“实”相适应的“名”,在政治上的贵贱就不能分明,在认识上的同异就不能分别,社会成员之间的思想既不能互相了解,社会上的事情也会窒碍难行。

荀子提出“制名”“以明贵贱”,说明他强调了“正名”在政治上的作用。它反映了这样一个事实,即奴隶社会的贵贱等级秩序已经破坏(孔子“正名”就是企图恢复这种等级秩序),封建社会的贵贱等级秩序正在形成,这是一种新的现实情况。

荀子所讲的“礼”本来就是“明贵贱”的，所谓“制名以指实”，首先就是要反映这种贵贱等级差别之“实”。从这个意义上说，荀子所谓“正名”，实际上也可以说就是“明礼”。这是他主张“正名”，或者说是他所谓“所为有名”的政治上的理由。

荀子把“辨同异”作为“正名”、或者说“所为有名”的理由之一，就明显地具有认识论和逻辑上的意义。概念本来是人们认识和思维的有力工具，人们利用概念来反映事物的本质和联系，又运用概念来进行判断和推理。所以制定概念是人们认识和思维过程中的一个重要环节。但是概念是不可以凭主观想象任意杜撰“擅作”的，它只能是反映事物实质的结果。荀子在批评“名辩”思潮中的“擅作名”的现象时，指出那些“擅作名”的人不顾“实”的同异差别，“不恤是非然不然之情”，任意混淆、歪曲不同的“名”的确定含义，并且利用他们自己“擅作”的“乱名”进行诡辩，以致使人们不能分辨事物的同异，不能明确认识的是非。荀子为了反对“擅作名”以淆乱“实”的同异的概念游戏和诡辩伎俩，从订正名词概念、确定其确切含义着手，以反映对象的同异差别，可以说是抓住了当时“名辩”思潮中诡辩论倾向的要害。他认为只有“名定”才能“实辨”，就明确指出了“名定”和“实辨”之间的逻辑联系，明确指明了“实辨”是“名定”所达到的逻辑效果。特别是从他关于“分别制名以指实，……下以辨同异”这一提法来看，说明他清楚地懂得“名”是认识和反映“实”的结果，又是帮助人们进一步认识和辨别“实”的同异差别的工具。这一点，正是作为概念的“名”在逻辑上的意义和作用。这就是荀子所说的“所为有名”的逻辑上的理由，也是他提出所谓“正名”在逻辑上的需要。

“所缘以同异”

关于“所缘以同异”，说的是制定同异之“名”的基础和根据。荀子从他的唯物主义认识论出发，分析了如何通过认识事物的同异而形成“名”的过程，因而也就阐明了制定同异之“名”的客观基础和根据。他写道：

“然则何缘而以同异？曰：缘天官。凡同类同情者，其天官之意物也同；故比方之疑似而通，是所以共其约名以相期也。形体色理以目异，声音清浊调竽奇声以耳异，甘苦咸淡辛酸奇味以口异，香臭芬郁腥臊洒（当作“漏”，马臭）酸（当作“廋”，牛臭）奇臭以鼻异，疾养沧热滑铍（当作“鞞”）轻重以形体异，说故喜怒哀乐爱恶欲以心异。心有征知。征知，则缘耳而知声可也，缘目而知形可也。然而征知必将待天官之当簿其类然后可也。五官簿之而不知，心征之而无说，则人莫不然谓之不知。此所缘而以同异也。”（《正名》）

在这一段话里，荀子说明了人是通过感觉器官来认识事物属性的同异差别，并运用思维对感觉材料加以比较、分析，进行整理、综合，确定其类的联系，然后互相约定以“制名”。这是一个通过感觉器官（“天官”）与外物接触而产生各种感觉，又在感觉材料基础上发挥“心”（思维器官）的“征知”（思维）作用，然后说之以“名”的概念形成过程。客观事物的属性的同异，就是“名”的同异的客观基础和根据。客观事物的同异，反映到人的思维中，就形成“名”的同异。

前面引过荀子的一句话，说是：“名也者，所以期累实也。”如果把这句话用现代语言通俗地表达出来，那就是：概念是对大量个别事实加以简约概括的结果。这一个关于“名”的定义，在一定程度上可以说是概括了概念形成的实质。本来，人

们的每一个具体认识,都是一个由具体(感性)到抽象(理性),由低级到高级的过程,概念就是在具体感性的基础上形成的一种理性思维形式,是属于具体认识过程的较高阶段。概念的形成,正是对关于大量现象、大量事实的感性材料加以抽象概括的结果。没有关于客观现象、客观事实的大量的具体感性材料,就无法暴露事物的内部联系和本质属性,因而也就无法形成概念。毛泽东同志说:“概念这种东西已经不是事物的现象,不是事物的各个片面,不是它们的外部联系,而是抓住了事物的本质,事物的全体,事物的内部联系了。”然而,“只有感觉的材料十分丰富(不是零碎不全)和合于实际(不是错觉),才能根据这样的材料造出正确的概念和论理来。”^①因此,通过感觉器官所得到的丰富的感觉材料,是形成概念的基础和根据。当然,荀子对于概念的本质和概念的形成还不可能达到十分深刻的认识。他所谓“缘天官”而得到的感性材料,基本上还是一种直观的东西,而不是在社会实践过程中得到的。这同他还不懂得社会实践是认识的基本来源这一点有关系。他所谓“心有征知”,也还不完全是将“感觉材料加以去粗取精、去伪存真、由此及彼、由表及里的改造制作工夫”这种科学的抽象,大体上只是对感性材料的一种比较、分类、整理,区分事物外部属性的同异。因而这种“征知”,还不可能达到深刻地揭示事物的本质和内部联系的深度。由此看来,荀子说的“所以期累实”的“名”,还不可能是对事物内部本质和内部联系的深刻概括,大体上还是从事物的现象形态和外部属性的同异来加以概括。虽然如此,荀子试图说明“名”是在感觉的基础上通过“心”的思维(尽管他对理性思维作用的本质在

^① 《实践论》。《毛泽东选集》一至四卷合订本,第262,267页。

理解上还不够深刻)而形成的;把作为概念表述形式的“名”看作是对大量事实的简约概括(尽管这种概括还没有达到对事物内部本质和内部联系的深刻概括);把“名”的同异看作是客观对象本身的同异的反映(尽管所反映的大体上还是属于事物的现象形态和外部属性的同异);这都是用唯物主义的观点来解释概念形成的客观根据和概念的实质。在总的原则方面,他正确处理了思维和存在的关系,并在这一基础上正确处理了“名”的同异矛盾同“实”的同异矛盾的关系。这对于反对颠倒名实关系的唯心主义,对于反对“擅作名”、“乱正名”以淆乱“名”的同异的诡辩论,都具有重大的理论意义,在我国古代逻辑发展史上也是走了十分重要的一步。

“制名之枢要”

关于“制名之枢要”,说的是“制名”的原则和方法。这比“所缘以同异”又进了一步,主要说明在认识事物同异的基础上,用什么原则、什么方法来制定同异之“名”。荀子写道:

“然后随而命之;同则同之,异则异之;单足以喻则单,单不足以喻则兼。单与兼无所相避则共;虽共,不为害矣。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(原作“异实”,据杨倞注改)者莫不同名也。”(《正名》)

在这段话里,荀子提出了“同实同名”、“异实异名”的原则。他认为,“名”本来是反映“实”的,是为“实”所决定的。所以当人通过感官的感知和“心”的“征知”而认识事物的同异以后,就应该根据事物的同异“分别制名以指实”,“实”同“名”亦同,“实”异“名”亦异,“名”的同异以“实”的同异为转移,“实”的同异不可混淆,“名”的同异也不可混淆。这就是“同实同名”、“异

实异名”的“制名”原则。只有根据这一原则“制名”，才能达到“名定而实辨”、“名闻而实喻”的逻辑效果。

在上面引述的那一段话里，荀子还提出了“名”的语词表述形式和“名”的逻辑分类方法。他把“名”的语词表述形式分为单称词和兼称词两种。“单足以喻则单，单不足以喻则兼”，是说用单一的词足以表达概念的内容，就用单称词，如“鸟”、“兽”、“牛”、“马”等；凡是一个单一的词不足以表达概念的内容的，就用兼称词。兼称词是由几个单一的词结合而成的，如“鸟兽”、“牛马”、“黄牛”、“白马”之类。“鸟兽”、“牛马”是两种物类的单称词形式的“名”——“鸟”同“兽”、“牛”同“马”结合而成的兼称词形式的“名”。“黄牛”、“白马”是由一个命色（有的是命形，如“长”、“短”、“大”、“小”之类）的单称词形式的“名”——“黄”、“白”，同一个命物的单称词形式的“名”——“牛”、“马”结合而成的兼称词形式的“名”。这是关于“名”的语词表述形式。荀子又认为，如果单称词形式的“名”同兼称词形式的“名”在内容上所反映的事物的类属“无所相避”，就可以发生“共”的关系，而形成“共名”。例如，“白马”与“黄马”这两个兼称词形式的“名”，同“马”这个单称词形式的“名”，在类属上“无所相避”，于是“白马”、“黄马”就可以共有“马”这个“单名”，“白马”是“马”，“黄马”也是“马”，因而“马”也就成为“黄马”、“白马”的“共名”了。这就是所谓“单与兼无所相避则共”。可见荀子所谓“共名”，实际上就是指的类概念。于是荀子进一步提出了“名”的逻辑分类方法。荀子说：

“故万物虽众，有时而欲徧举之，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。有时而欲徧（原作“徧”，从俞樾说改）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。”（《正名》）

荀子关于“名”的分类方法，是以事物的同和异、共和别的关系为依据的。他看到了同和异的对立，又看到了它们之间的联系：同中有异，异中有同；看到了共和别的对立，又看到了它们之间的统一：由别可以推而至共，由共也可以推而至别。同和异、共和别的关系，实际上也就是普遍和特殊、一般和个别的关系。荀子就是依据这种普遍和特殊、一般和个别的关系，来确立“名”的逻辑分类的。他所谓“共名”、“别名”、“至于无别然后止”的个体事物的“名”，大体上就是把“名”分为一般、特殊、个别三类，这同《墨经》中提出的“达名”、“类名”、“私名”大体上也是一致的。荀子看出了“名”的一般和特殊的类属关系。他认为“共名”是对多种事物的“偏举”，就是说，是对多种事物的普遍性、共性的概括。“别名”是对多种事物中的一部分事物或个别事物的“偏举”，就是说，是对事物的特殊性、个性的反映。“共名”是一般的类概念，“别名”是特殊的类概念，它们之间的关系是上属类概念和下属类概念，即上位概念和下位概念的关系。由下属类概念可以推至上属类概念，一直推到最高的类概念，这就叫做“推而共之，共则有共，至于无共然后止”。由上属类概念也可以推至下属类概念，一直推到具体的个别事物的概念，这就叫做“推而别之，别则有别，至于无别然后止”。某一“共名”对其上位的“共名”来说，就成为“别名”；某一“别名”对其下位的“别名”来说，就成为“共名”。这说明“共名”和“别名”的区分是相对的，它们之间相互联系，又可以相互转化。由此可以看出，荀子关于“名”的逻辑分类的观点，是符合辩证法的。我们知道，惠施学派主张“合同异”，夸

大事物的相对性，完全抹煞事物的普遍和特殊、一般和个别的差别，因而陷入了相对主义的诡辩倾向。公孙龙学派主张“别同异”，把事物的属性孤立化、绝对化，完全割裂事物的普遍和特殊、一般和个别的联系，因而陷入了绝对主义的诡辩倾向。荀子纠正了这两种偏向，他关于“名”的逻辑分类的观点，可以说就是针对上述两种诡辩倾向提出来的。

荀子还分析了“制名”的社会条件和社会依据，提出了“制名”的“约定俗成”的原则。他写道：

“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。名有固善，径易而不拂，谓之善名。”（《正名》）

“约定俗成”，是“制名”的一个非常重要的原则。“同实同名”，“异实异名”，说的是“名”的同异，要由“实”的同异来决定，这是“制名”的客观依据。但是，“名”是人们用来进行思维，表达和交流思想的工具，“名”的制定，必须考虑到社会成员之间共同生活、相互交往的历史传统和社会经验习俗，这是“制名”的社会依据。荀子认为，一个实物用什么“名”才适宜，一个“名”代表什么实物才合乎实际，并非固定不移的，而是根据社会成员在长期共同生活、相互交往中形成的经验习俗和历史传统，互相约定、习俗相沿的结果。一经约定，习俗已成，什么“实”用什么“名”，什么“名”代表什么“实”，有了固定的界说和明确的范围，并为社会成员所接受和通晓，这样的“名”就是适宜和合乎实际的“名”，不能由个人任意变更、歪曲、篡改。否则，就叫做“乱正名”。“制名”的目的，本来是为了表达和交流思想的需要，因此，“名”所包含的确定含义和所反映的实际对象，即所谓内涵和外延，必须为大家所接受和通晓，才能起

到表达和交流思想的作用。按照“约定俗成”的原则“制名”，“名”的含义和所反映的“实”，逐渐固定下来，为社会成员所接受和通晓，便能“名闻而实喻”，这种“名”就是“径易而不拂”的“善名”。按照“约定俗成”的原则，也可以防止和揭露那些“擅作名”、“乱正名”以歪曲和篡改“名”的确定含义，搅乱人们对“实”的认识的诡辩论。荀子提出“制名”的“约定俗成”的原则，表明他看到了“名”的社会性。“名”是在一定社会历史阶段的人的认识的产物，受社会习俗和历史传统的影响和制约，“名”的形成，不但依赖于人们对客观事物的认识，而且依赖于人们的社会交往经验。荀子关于“散名之加于万物者，则从诸夏之成俗曲期，远方异俗之乡，则因之而为通”的说法，就体现了“制名”的“约定俗成”的原则。“诸夏成俗”与“远方异俗”，在“名”的语言表述形式上因习俗不同而各不相同，这是由使用语言的习俗不同决定的。但“名”的含义，“名”所反映的“实”，又都是因“约定俗成”而为固定的，因而“诸夏”同“远方异俗之乡”用不同语言形式表述的“名”，经过语言形式的变换，都是可以相通的。

最后，荀子还提出了“制名”的所谓“稽实定数”的原则。他说：

“物有同状而异所者，有异状而同所者，可别也。状同而为异所者，虽可合，谓之二实。状变而实无别而为异者，谓之化；有化而无别，谓之一实。此事之所以稽实定数也。此制名之枢要也。”（《正名》）

荀子把“稽实定数”也看作是“制名之枢要”，是“制名”所要考虑的一个原则。所谓“稽实定数”，实际上是谈的“名”的质和量同“实”的质和量的矛盾关系。一类事物的“名”总是从质上

反映该类事物的共性的，而不是从量上反映该类事物的实体数量。两个“同状”（同类）的物，因其有共性而用一个“名”来标示，但这两个物在实际上总是存在于不同的处所，因而成为具有不同空间存在的两个具体的实体；在概念上它们虽然可以合用一个“共名”，但不能因此抹煞在数量上实际存在的是“二实”。占有不同处所的两个“同状”（同类）的物，在概念上共有一个类概念，但“同状”的物的实体数量则不是一；当然也不能说是“二实”、“一名”，“故三”（如“鸡三足”的说法）。例如两匹马，可以合称之为“马”（“共名”，类概念）；但就马的实体数量来说，是两匹马，是“二实”，不能说“两马一马也”，也不能说“马一”（马的“名”），“数马二”（马的“实”），“故马三”。因此，“名”只反映事物的质、共性，而不反映、也不能代替事物的实体的数量；同时，“名”是反映事物的一种思维形式，是第二性的，因而不能是同事物实体并存的独立存在。另外，一个具体事物，由于本身的变化而表现为“异状”，但仍然只占有一个处所，只具有同一的空间存在。由于“状变”而“名”“为异”，由不同的概念来反映，但存在的实体数量则“无别”，仍然是“一实”，一个事物不能因为“状变”和“名”不同，而在量上把它看作两个实体。例如一只狗，从小到大，形体上发生变化，表现为“异状”，因而有不同的“名”，小者为狗，大者为犬。从“状变”而“名”“为异”来说，可以说是“狗非犬”，是两个不同的“名”。但狗与犬却是“异状而同所”，有变化，但在空间占有上没有分离为二，所以就其实体数量来说，是“一实”，不能说“狗与犬为二”（实体数量的“二”）。

荀子所说的事物“同状异所”、“异状同所”和“名”的“可合”、“为异”的关系，反映了“实”同“名”在质和量方面的矛盾

关系。在荀子看来，事物的“状”的“同”与“异”，决定“名”的“可合”与“为异”，但事物的“所”的“同”与“异”，则不能决定“名”的“可合”与“为异”。“名”的“可合”与“为异”，反映事物的“状”的“同”与“异”，这是“名”的本质。但“名”的“可合”与“为异”，从数量上看，则同事物的“所”的“同”与“异”，即同具有空间存在的具体事物的个体数量并不是一致的。“名”反映事物的质，但不能决定也不能代替具体事物的个体的量的存在，“名”本身也不是与具体事物并存的独立存在。所以要“稽实定数”，不能“以名乱实”。荀子提出“稽实定数”的原则，好象很奇怪，实际上是针对当时那种以观念代替客观实在、或者把观念本身也看作是独立存在的客观实在的诡辩论而发的。

荀子对“制名”的三个方面的问题所进行的考察，总的精神是要阐明名实必须相符，同异必须有别。“实”是客观存在的，是第一性的，“名”是反映“实”的，是第二性的。他用唯物主义观点阐明了名实关系。特别是他关于“名”的逻辑意义和作用，关于“名”的形成的基础和根据，关于“名”的同异、共别关系，关于“名”的约定俗成的原则等方面的看法，在我国古代逻辑思想史上，尤其是在概念论方面，都是重要的贡献。

对“三惑”的批判

应该指出，荀子之所以提出“所为有名”、“所缘以同异”、“制名之枢要”三个方面的问题，并对之进行考察，不是偶然的，而是为了批判当时社会上流行的所谓“擅作名以乱正名”、歪曲名实关系的诡辩论倾向。他把当时社会上流行的诡辩分为三类，叫做“三惑”，并分别给予批判。

第一，“‘见侮不辱’，‘圣人不爱己’，‘杀盗非杀人也’，此惑于用名以乱名者也。”

“见侮不辱”是宋钘的观点。《庄子·天下》篇引宋钘语说：“见侮不辱，救民之斗。”又《荀子·正论》篇也引宋钘语说：“子宋子曰：‘见侮不辱’。”“圣人不爱己”、“杀盗非杀人”两个命题，同墨家学派的思想有关。《庄子·天下》篇说墨家称道禹为“大圣”，因而效法禹，“以自苦为极”，“以此教人，恐不爱人，以此自行，固不爱己”。《墨子·小取》篇：“盗，人也，多盗，非多人也，无盗，非无人也。奚以明之？恶多盗，非恶多人也；欲无盗，非欲无人也；世相与共是之。若若是，则虽‘盗，人也；爱盗，非爱人也；不爱盗，非不爱人也；杀盗，非杀人也’，无难矣。”为什么荀子说以上三个命题是“惑于用名以乱名”呢？先从“侮”和“辱”这两个名来看，“侮”本来就有“辱”的含义，所以“见侮”就是受辱，要说“见侮不辱”，受了欺侮而不觉得是蒙受了耻辱，那就是变换了“侮”这个名的含义，也就是偷换了概念。“圣人爱人”，“人”这个名在这里指的是人类，既包括别人，也包括自己，“己”也是人。所以“圣人爱人”，包括爱自己，如果说“圣人爱人”的“人”是指别人，己不是别人，那才能说“圣人不爱己”，但是，这就变换了“人”这个名的含义，事实上是偷换了概念。“盗，人也”，是把盗包括在“人”这个名内，结论只能是“杀盗就是杀人”。如果前提说“盗，人也”，而结论却是“杀盗非杀人”，这个结论中的“人”是把盗排除在外的专指好人的“人”，同前提中的“人”的含义已经不同了，这也是偷换概念。任何概念都有它的灵活性，又有它的确定性。如果主观地、任意地运用概念的灵活性，以歪曲、篡改概念的确定性，随心所欲地偷换概念，这就是“用名以乱名”。对于这种诡辩，荀子认为“验之所以为有名而观其孰行，则能禁之矣”（《正名》）。“所以为有名”的目的就是要使社会成员运用“名”的确定性以辨

同异，传达和交流思想，达到相互了解。只要大家了解了“名”的确定性，并遵守和运用这种确定性，那么，那种主观任意地运用“名”的灵活性以扰乱“名”的确定性，偷换概念，“用名以乱名”的诡辩，就会流行不开而止息了。

第二，“‘山渊平’，‘情欲寡’，‘刍豢不加甘，大钟不加乐’，此惑于用实以乱名者也。”

“山渊平”是惠施的论题。《庄子·天下》篇引惠施语说：“山与泽平”。《荀子·不苟》篇也明确指出“山渊平”是惠施的观点。惠施从相对主义出发，过分夸大客观事物的质的差别的相对性，以至完全抹煞客观事物的质的差别性，并进而否认不同概念的内容的确定性。所谓“山渊平”，就是从这种相对主义引出来的一个命题。当然，山和渊的高低差别是相对的。高原上的深渊同平原上的高山相比，就可能是平的，甚至是渊高于山。比如，我国最大的湖泊青海湖海拔三千一百多米，而号称五岳之首的泰山，海拔才一千五百多米。西藏高原的纳木湖海拔四千多米，而我国东部的最高峰——位于台湾的玉山，海拔才三千九百多米。这岂止是山渊平，而是渊高于山了。但是，不管怎样，山之实就是隆起、高耸，渊之实就是凹陷、低洼，所以有不同的名——“山”和“渊”。“山”之名就是反映隆起、高耸的山之实，“渊”之名就是反映凹陷、低洼的渊之实。这是实的差异决定名的差异。如果以事实的特殊情况来歪曲名的一般的确定性，这就是“以实乱名”。“情欲寡”是宋钘的观点。《庄子·天下》篇称宋钘“以情欲寡洵为内”。《荀子·正论》篇也指出：“子宋子曰：‘人之情欲寡’。”“刍豢不加甘，大钟不加乐”，可能同墨子及宋钘的思想有关。荀子认为，“人之情为欲多而不欲寡”（《正论》），并且是“耳好声，口好味”（《性恶》）的。

人好刍豢之味，因为刍豢之味总是甘美适口；人好大钟之声，因为大钟之声总是舒适悦耳。这都是一般的实际情况。在某种特殊情况下，人之情也可能欲寡，也可能觉得肉不甘味，钟不悦耳，比如，“心忧恐则口衔刍豢而不知其味，耳听钟鼓而不知其声”（《正名》）。但这是个别的特殊情况。从个别特殊情况得出与一般普遍情况不同的普遍性的结论，而把真正反映普遍情况的普遍性结论否定了，这也是“用实以乱名”，因为“名”就是反映一般的普遍情况，是反映共性的。对于这种“用实以乱名”的诡辩，荀子认为“验之所缘以同异而观其孰调，则能禁之矣”（《正名》）。人们是通过感觉器官来感知事物的同异，然后才有“名”的同异。因此，山与渊孰高孰低，刍豢之味是否甘美适口，大钟之声是否舒适悦耳，只要大家通过感觉器官加以检验，看哪一种说法合乎事实，看哪一种结论符合普遍的实际情况，这样，“用实以乱名”的诡辩，就不会有人相信而可以禁止了。

第三，“‘非而谒楹，有牛马非马也’，此惑于用名以乱实者也。”

这一条文字有纂误，过去的一些校改与注解，似乎都不甚妥当。依我的浅见，疑“非而谒楹”，本作“莛谓楹”，“有牛马非马也”，本作“马非马，指也”。盖古书用篆书书写，“莛”，可能因缺损，转抄者据残形揣写作“非而”。“谓”，因篆书形似而误作“谒”。“指”被离散，又因篆书形似而误作“有牛”，又误倒于“马非马”上。《庄子·齐物论》：“以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以马喻马之非马，不若以非马喻马之非马也。天地一指也，万物一马也。可乎可，不可乎不可。道行之而成，物谓之而然。恶乎然？然于然；恶乎不然？不然于不然。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。故为是，举

莛与楹，厉与西施，恢恠櫜怪，道通为一。”这一段话可能就是荀子批评的“用名以乱实”的对象所指。庄子把天地万物看作是一个绝对观念，各种具体事物都是这个绝对观念的显现，并没有什么彼此、同异的界限。事物的名称都是人们叫出来的，你认为可就是可，认为不可就是不可；你认为是就是是，认为不是就是不是。实际上一切都是无可无不可，无是无不是的。所以马也好，非马也好，细小的草茎（或横着的屋梁）也好，粗大的木柱（或竖着的屋柱）也好（莛，本为草茎。但郭象注《庄子》：“莛横而楹纵”；司马彪注“莛”为屋梁，亦通），丑陋的女人也好，美丽的西施也好，都没有差别。本来天地万物都是一个绝对观念（“天地一指”），所以是通而为一的。按照这种观点，“莛”可以叫做“楹”，“马”可以不是“马”，反正都是“指”，都是一个绝对观念，随便怎么称呼都行，随便用什么名都可以。荀子认为，什么“实”用什么“名”，什么“名”代表什么“实”，虽然并不是一开始就是固定的，但是有一个“约定俗成”的原则，一经“约定俗成”，为社会成员所接受和承认，什么“实”用什么“名”，什么“名”代表什么“实”，就有了固定的界说和确定的范围，不能任意变更、淆乱。莛之实就是用“莛”之名，“楹”之名就是指楹之实；马就是“马”，不能说是“非马”。现在硬要说“莛谓楹”，“马非马”，这就是任意改变根据“约定俗成”的原则确定的“名”的界说和范围，以搅乱人们对“实”的认识。所以这是“用名以乱实”。对于这种诡辩，荀子认为只要“验之名约，以其所受，悖其所辞，则能禁之矣。”（《正名》）就是用“制名”的“约定俗成”的原则加以检验，用大家所接受和承认的约定的界说来反驳那些“异于约”的歪曲，这种“用名以乱实”的诡辩，就可以禁止了。

荀子说：“凡邪说辟言之离正道而擅作者，无不类于三惑者矣。”（《正名》）可见，荀子对于“三惑”的批判，是对当时各种在他看来是“擅作名以乱正名”的诡辩论的一个总结性的批判。为了这一批判，促使他根据“正名”要求提出了关于“所为有名”、“所缘以同异”及“制名之枢要”等概念论方面的逻辑原理，推动了我国古代逻辑思想的发展。

（二）“名”、“辞”、“辨说”

在《正名》篇中，荀子有一段话，对他的逻辑思想体系，作了一个概括的说明。他说：

“实不喻然后命，命不喻然后期，期不喻然后说，说不喻然后辨。故期命辨说也者，用之大文也，而王业之始也。名闻而实喻，名之用也。累而成文，名之丽也。用丽俱得，谓之知名。名也者，所以期累实也。辞也者，兼异实之名以论（王念孙说：“论”当为“谡”，字之误也。谡，明也）一意也。辨说也者，不异实名以喻动静之道也。期命也者，辨说之用也。辨说也者，心之象道也。心也者，道之工宰也。道也者，治之经理也。心合于道，说合于心，辞合于说，正名而期，质请（情）而喻，辨异而不过，推类而不悖；听则合文，辨则尽故，以正道而辨奸，犹引绳以持曲直。是故邪说不能乱，百家无所窜。”

在这一段话里，荀子于“名”之外，又提出了“辞”和“辨说”两种逻辑思维形式，并论证了“名”、“辞”、“辨说”的逻辑作用以及它们之间的逻辑关系。这是荀子的一个完整的逻辑思想体系。

荀子认为，“名”是了解事物的一种形式。对一个事物无

法说出，因而也不能使人了解，于是给这个事物一个“名”，这就是“实不喻然后命”。事物有了“名”，人们听到“名”就能了解事物，这是“名”的作用。所以说：“名闻而实喻，名之用也”。“名”是标示客观现实事物的概念，是对众多事物的共性的概括性的反映。“名也者，所以期累实也”，这就是“名”的实质和意义。但是，一个单独的“名”还不能表达出一个完整的思想和意义，因而也就不能对客观事物的联系或关系作出论断。所以，有了“名”还不能使人了解事物如何如何，就必须把“名”连属成“辞”，以表达一种思想，这就是“命不喻然后期”。

荀子所谓“辞”，实际上是关于逻辑判断的表述形式。判断是逻辑思维形式的一种，它通过概念的联系，借以表达一种意义或思想。我国古代的逻辑学家，如《墨经》作者、荀子等，都把“辞”当作是表达一种意义或思想的逻辑判断形式。《墨子·小取》篇说：“辞以抒意”。这就是说，“辞”是表达意义或思想的（“抒意”）形式，它所表达的意义或思想就是判断。所以“辞”就是逻辑判断的表述形式。荀子给“辞”下的定义是：“辞也者，兼异实之名以论（谕）一意也。”这个定义指出了“辞”的作用是论断或表明一种思想、意义，这同《墨子·小取》篇所谓“辞以抒意”是一致的，揭示了“辞”作为判断的表述形式的基本实质。同时，这个定义还指出了“辞”之所以能够论断或表明思想、意义的逻辑构成方式，就是“兼异实之名”。“兼”在这里是结合、连属的意思。“兼异实之名”，就是结合、连属不同“实”的“名”。这说明“辞”这种形式是由“名”的结合、连属而构成的，是“名”的联系。这种联系，就是我们现在通常讲的主宾词连系。通过“名”的结合、连属关系，即“名”的联系，来反映事物的联系，这就是思想的内容，也就是判断。所以按照荀子

的定义，“辞”就是结合不同“实”的“名”来论断或表达一种思想、一种意义。“辞”是由“名”结合、连属而成，只有在形成“名”的基础上进一步发挥思维的作用才能产生。人们运用“名”进行思维的结果，产生一种思想，形成一个判断，这个判断就用“辞”的形式表述出来。

荀子十分注意“辞”的内容和形式的统一，强调“辞足以见极”，就是“辞”要能够表现反映事物道理的思想。他说：“君子之言，涉然而精，俛然而类，差差然而齐。彼正其名，当其辞，以务白其志义者也。”（《正名》）思想总是通过语言表达出来的。语言所说出的道理，应该深刻，准确，前后一贯，语言形式要和思想内容统一，因此要用正确的“名”，恰当的“辞”，尽力明白地表达思想内容。荀子尖锐批判那些“治怪说、玩奇辞”的人，认为他们片面地在语言形式上要花招，制造怪说，玩弄奇辞，根本不顾“辞”的实际内容。所以他批评惠施“蔽于辞而不知实”（《解蔽》）。他还说：“彼诱其名，眩其辞，而无深于志义者也。”（《正名》）指出那些在“名”“辞”语言形式上玩弄花招、故弄虚玄的人，在思想内容上实在没有什么精深可取之处。荀子注重“辞”的内容和形式的统一，强调“辞”要能够表现反映客观事物道理的思想内容，这同他主张的“正名”的原则一样，体现了他的唯物主义的立场和观点。

“辞”是表述判断的形式，它的作用是论断或表达一种思想、一种意义。但是，单有一“辞”，还不能说出一种思想、一种意义的所以然的道理。一个单一的判断，还不能说出它自身之所以如此的理由。所以当人们对“辞”所论断的思想和意义还不能明白，对“辞”所表述的判断还不能了解的时候，就需要有说明和论证；有了说明论证还不能使人了解，以致产生纷歧

的看法，遭到别人的非难，这就需要辩论。所以荀子说：“期不喻然后说，说不喻然后辨。”

“辨说”就是辩论和论说，它的作用就是辩明思想的是非，阐明事物的所以然的道理。荀子说：“辨说也者，不异实名以喻动静之道也”。“不异实名”，是说不变更对象和概念。因为“辨说”所辩论和论说的是同一的对象和主题，因此不能转移对象，不能偷换概念。“动静”就是是非。杨倞注：“动静，是非也。”由此看来，荀子所谓“辨说”，是在不变更对象、不变换概念的原则下，即遵守对象和概念的同一性的原则下，来辩明和论说思想是非的道理的一种逻辑思维形式。“辨说”离不开“名”和“辞”，它是在形成“名”和“辞”的基础上进行的。荀子说：“期命也者，辨说之用也”。“辨说”要运用“名”和“辞”，也就是说，在“辨说”的时候，要运用概念和判断进行推理，这就是“辨说”的作用。

荀子认为，“辨说”是表现“心”对于事物的“道”的反映的，因此实质上它是一种理性思维的形式。“心”的作用是掌握事物的“道”，而“道”又是制约人的思维并使之能够正确地发挥思维作用的规律。所以“心”的认识要合乎“道”，“辨说”要合乎“心”的认识，“辞”要合乎“辨说”的要求，形成“辞”所用的“名”必须是正确的，必须是反映事物实际情况并为人所了解、所通晓的。辨别不同的事物不发生错误，推断同类的事物不产生悖谬，听取别人的意见要合乎礼法，辩论是非要尽量推究理由和根据。这是荀子对于正确的“辨说”所提出的要求。从这些要求可以看出，荀子是把“辨说”看作一个正确的、合乎逻辑、合乎规律的思维过程，看作一个正确地运用概念、判断以进行推理的过程。

荀子所谓“辨说”，实际上包括辩论和论说两种形式。“辨”就是辩论，“说”就是论说。“说”是通过正面的陈说和论证，来阐明一种思想、一个主张的所以然的道理。“期不喻然后说”之“说”，就是这种形式。这大概相当于《墨子》中所说的“说，所以明也”、“以说出故”之“说”。“辨”是就一种思想、一个主题的各种不同意见而展开的辩论。在辩论中，通过穷究各种意见的理由和根据，以辨明是非，分清正确和错误。“说不喻然后辨”、“辨则尽故”之“辨”，就是这种形式。这同《墨子》中所说的“辨，争彼也”之“辨”，大体一致。

在“辨说”中需要运用概念和判断进行推理。荀子对于“辨说”中的推理方法，也作了一些初步考察。

在“辨说”中，荀子特别注重于演绎推理的运用。他强调“其言有类”，“言必当理”（《儒效》），而反对“辞辩而无统”（《非相》）。演绎推理是由一般推知特殊，这就要求首先掌握带有普遍性的一般原理。荀子很重视掌握事物的“统类”和“同理”。这两者是密切联系的。只有掌握了事物的“统类”，才能掌握其共同的规律、共同的道理；因为凡同类的事物，必有“同理”。他说：“类不悖，虽久同理。”（《非相》）荀子认为，认识了事物的“统类”，掌握了事物的“同理”，就能够“乡乎邪曲而不迷，观乎杂物而不惑”（《非相》）。“倚（奇也）物怪变，所未尝闻也，所未尝见也，卒然起一方，则举统类而应之，无所僂恁（疑作）。”（《儒效》）总之一句话，可以“物至而应，事起而辨”（《解蔽》）。所以，掌握了事物的“统类”和“同理”，可以帮助人们认识事物的各种现象，理解事物的变化。荀子有“以类行杂，以一行万”的说法（见《王制》）。“行”，是推察的意思。“以类行杂，以一行万”，就是以“统类”来推察“杂博”事物，以“同理”（同一的道

理)来推察万种事理。这实际上就是一种演绎推理。它是根据已知的“统类”、“同理”，来推论、察知关于尚不清楚的“杂博”事物的道理。在“辨说”中运用演绎推理，掌握事物的“统类”和“同理”是重要的，这是“以类行杂，以一行万”的前提，也即是进行演绎推理的根据。

荀子注重演绎推理的运用，但并不排斥经验的归纳推理的作用。他所谓“求其统类”，可以说是运用归纳推理来掌握事物的“统类”。他还说：“疏观万物而知其情，参稽治乱而通其度”(《解蔽》)。也有归纳推理的意思。他主张“是非疑，则度之以远事，验之以近物”(《大略》)，强调“见物然后知其是非之所在”(《尧问》)。这就是运用经验，参照“远事”、“近物”，进行推理，决定是非。

此外，荀子还主张在“辨说”中运用“譬喻”。这实际上是一种类比的方法。他说：“谈说之术，……譬称以喻之，分别以明之。”(《非相》)“譬称以喻之”，同《墨子·小取》篇说的“辟也者，举也(他)物而以明之也”，是同样的意思。所谓譬喻，就是以彼喻此，即借用一件别的具体的事，来说明这一件事；或是借用某一具体事物的道理，来证明或推断这一事物具有同样的道理。但是，在运用譬喻的时候，必须根据事物的类的同异，“分别以明之”，不能把不同类的事物拿来类比。所以荀子强调“推类而不悖”(《解蔽》)。这也就是《墨经》所说“异类不比”的意思。其实，这也是一切推理的共同规则，违背了这个规则，就是无类逻辑，决不可能得出正确的结论。荀子曾经批评子思、孟子“闻见杂博，案往旧造说，谓之五行，甚僻违而无类……”(《非十二子》)。子思、孟子根据木、金、火、水、土的旧说，傅会出仁、义、礼、智、信，并把两者配合起来，称为“五行”

(从章太炎说,见章太炎《子思孟轲五行说》)。这就是一种无类逻辑,所以荀子批评他们“甚僻违而无类”。但是,荀子自己有时也违背了“推类而不悖”的推理规则。例如,他用“枸木”、“钝金”来推断人性恶,就同样犯了“甚僻违而无类”的无类逻辑的错误。因为木性、金性同人性是两类根本不同的事情,因而也根本不能类比;就象木、金、火、水、土,同仁、义、礼、智、信是两类根本不同的事情,因而根本不能类比一样。

荀子说:“今诸侯异政,百家异说,则必或是或非,或治或乱。”(《解蔽》)各家各派的学说,都有自己的是非,并且都是以自家的学说为是,以别家的学说为非;因为各家各派都是“私其所积”,并“倚其所私以观异术”(《解蔽》)的。在这种情况下,究竟哪一家是,哪一家非,为什么是,为什么非,只有通过“辨说”才能弄清楚。因为“辨说”就是辨明和论证思想是非的道理的一种形式。荀子强调,要弄清是非,首先必须有明确的是非界限,不能混淆是非,更不能颠倒是非。他指出:“是是非非谓之知,非是是非谓之愚,……是谓是、非谓非曰直。”(《修身》)同时,在“辨说”中要弄清是非,还必须有充分的理由和根据。不仅自己立言要有确当的道理,而且要穷究对方所持的论据。这就是荀子说的“言必当理”,“辨则尽故”。

各家各派既然都以自己的学说为是,就必然是“持之有故,言之成理”的,就是说,都有自己的根据和理由。那么,怎样才能确定这些根据和理由是否正确,从而辨明一种思想学说的是非呢?这就需要有一个标准。如果没有这种标准,不但分不清是非,而且各种“邪说”、“奸言”,都以“持之有故,言之成理”的形态出现,就“足以欺惑愚众”了(《非十二子》)。所以荀子强调:“凡议,必将立隆正然后可也。无隆正,则是非不

分而辨讼不决。”(《正论》)“隆正”，就是准则的意思。没有一定的准则作标准，是非不能分明，“辨讼”也不能解决。荀子的这种看法，显然是受了墨子的影响。墨子曾经说：“言必立仪。言而毋仪，譬犹运钧之上而立朝夕者也，是非利害之辨，不可得而明知也。”(《墨子·非命上》)很明显，荀子关于“凡议必将立隆正”的看法，是继承了墨子关于“言必立仪”的思想的。

应该指出，荀子强调是非界限要分明，强调“凡议必将立隆正”，这些看法作为“辨说”的一般原则，无疑是正确的。这等于批驳了庄子不谴是非，泯灭是非界限的“辩无胜”的相对主义和怀疑论观点。但是，问题在于荀子认为究竟应该立什么样的“隆正”，才能作为判断是非的标准，才能作为进行正确思维的准则。荀子是这样说的：

“故所闻曰：‘天下之大隆，是非之封界，分职名象之所起，王制是也。’故凡言议期命，是非以圣王为师。”(《正论》)

“传曰：‘天下有二：非察是，是察非’。谓合王制与不合王制也。天下有不以是为隆正也，然而犹有能分是非，治曲直者耶？”(《解蔽》)

荀子所说的“王制”，实际上就是被他所理想化了的封建制度，也即是他所说的“礼义”的现实化。他所谓的“圣王”，实际上就是被他所理想化了的最高封建统治者。荀子真不愧是一个封建地主阶级的忠实代言人。他从来也没有忘记为巩固封建制度，为巩固地主阶级的统治服务这一政治原则，他毫不掩饰地说出了他的“正名”逻辑的政治目的。他把所谓“王制”、“礼义”、“圣王”之言，作为“言议期命”的最高准则和判断是非的唯一标准，说明他是要把他的“正名”逻辑，作为维护地

主阶级的政治统治和思想统治的工具和手段。正是基于这一政治立场，他把那些不以所谓“王制”为“隆正”、“不顺礼义”、“不合先王”的“辩说”，一概斥之为“奸言”、“奸说”。他写道：

“凡言不合先王，不顺礼义，谓之奸言；虽辩，君子不听。”（《非相》）

“辩说譬谕，齐给便利，而不顺礼义，谓之奸说；……圣王之所禁也。”（《非十二子》）

荀子还把提倡所谓“奸言”、“奸说”的人，称做“奸人之雄”（《非相》），把“析辞擅作名以乱正名”的人，称做“大奸”；在荀子看来，这些人“使民疑惑”，造成“人多辨讼”的混乱局面，“其罪犹为符节度量之罪也”。正是由于这种情况，荀子把他那一个“实不喻然后命，命不喻然后期，期不喻然后说，说不喻然后辨”的逻辑体系，最后归结到“以正道而辨奸，犹引绳以持曲直；是故邪说不能乱，百家无所窜”；也就是要压倒一切“治怪说，玩奇辞”，“乱正名”的诡辩，把人们的思想统一到“合王制”、“顺礼义”的所谓“正道”上来。这就是荀子以“正名”为目的的逻辑思想的最后归宿。但是不仅如此而已，荀子还主张，“圣王起”，对“奸言”、“奸说”和“析辞擅作名”的现象，要“禁之以刑”（《正名》），对“奸人之雄”要“先诛”（《非相》）。这就是要诉诸法制、采取镇压手段了。荀子的这些主张，说明在战国末期，随着封建国家在政治上走向统一的趋势，也要求思想上的统一。荀子以“正名”为目的的逻辑思想是反映这一要求的，这就使得他的逻辑理论还没有完全成为一门以思维形式和规律作为研究对象的独立科学，而带有浓厚的、强烈的封建地主阶级的政治内容和政治色彩。

总的说来，荀子从唯物主义的立场出发，以“正名”为目

的，从“名”的形成的基础和根据、“制名”的原则等方面，阐述了名实关系，对歪曲名实关系的各种诡辩论倾向，进行了批判，还对“名”、“辞”、“辨说”等思维形式的意义和作用，以及它们之间的关系作了考察，建立了一个比较完整的逻辑思想体系，对于我国古代逻辑理论的发展，有很大的贡献，具有建树性的意义。但是，由于他没有把逻辑领域的思维形式同政治领域的思想内容严格区分开来，没有把逻辑领域的思维规律和原则，同封建地主阶级的政治标准和原则严格区分开来，甚至把前者归结为后者，这就极大地妨碍了他对逻辑思维的形式和规律作专门的、独立的深入探讨。他过分夸大了逻辑作为思想统治工具的意义，这就势必忽视、贬低逻辑这门独立科学作为思维工具的作用和意义。因此，对他的以“正名”为目的的逻辑思想体系，不能不使人产生一种精糟混杂、残缺不全的畸形之感。

九 荀子思想体系中的辩证法因素 及其与形而上学并存的原因

研究荀子的哲学思想，如果忽视他的思想体系中的辩证法因素，那是不公平的。我们知道，春秋战国时期，由于社会制度发生变革，阶级斗争激烈，阶级发生分化，社会生产力和自然科学都有显著的进步，这些情况反映到人们的头脑里，必然促进辩证法思想的产生和发展。当时有不少思想家，都在不同程度上接触到了辩证法的问题，有的哲学家，甚至还有比较丰富的辩证法思想。荀子的发展观尽管具有明显的形而上学、循环论的倾向，但在他的思想体系中，又确确实实包含着辩证法的因素。荀子的唯物主义（主要在自然观和认识论方面）是人们一致肯定的，荀子的形而上学和循环论的倾向，也是人们比较注意的；但是，荀子思想体系中的辩证法因素，却比较地不为人们所注意。鉴于这种情况，我感到应该揭示他思想体系中的辩证法因素，尽管在这里所接触到的资料都是前面引用过的，但是把它们按照辩证法这个主题集中起来加以说明，也许另有它们的意义。同时，我们也应该探索荀子思想体系中的辩证法因素同形而上学思想所以能够并存的原因。

（一）荀子思想体系中的辩证法因素

荀子思想体系中辩证法因素的一个突出表现，就是他的学说能够普遍地从矛盾着的对立面来立论。他在自然观、人性论、社会观、政治论和认识论、逻辑思想各个领域，都提出了不少矛盾的概念，并且从这些矛盾的概念着眼来展开他的思想。例如，在他的自然观中，有“天人之分”、“敬其在己”与“慕其在天”以及“阴”与“阳”、“形”与“神”等。在他的人性论、社会观和政治论中有“性伪之分”、“善恶之分”，以及“分”与“群”、“欲”与“物”、“欲”与“恶”、“利”与“害”、“齐”与“畸”、“本”与“末”、“源”与“流”、“王”与“霸”、“礼”与“法”、“赏”与“罚”、“治”与“乱”、“安”与“危”、“存”与“亡”、“强”与“弱”、“劳”与“佚”、“荣”与“辱”等。在他的认识论和逻辑思想中，有“可知，人之性”与“可以知，物之理”，“天官意物”与“心有征知”，以及“蔽塞”与“不蔽”、“藏”与“虚”、“两”与“一”、“动”与“静”、“是”与“非”、“知”与“行”、“名”与“实”、“同”与“异”、“徧”与“偏”、“共”与“别”、“兼”与“单”等。值得注意的是，荀子不但提出了这些矛盾，而且还围绕着这些矛盾来展开他的议论；特别是他从这些矛盾中抓住一些基本矛盾，并以这些基本矛盾为出发点，来建立他在各个领域的理论观点。比如他的自然观，就是从“天人之分”出发的；他的人性论，是从“性伪之分”出发的；他从“明分使群”出发，提出了他的社会观，他从王与霸、礼与法的关系出发，阐发了他的政治论。他的认识论是为了“解蔽”，也就是要解决“蔽塞”与“不蔽”的矛盾；他的逻辑思想是为了“正名”，也就是要正确处理“名”与“实”之间的关系。虽然

荀子抓的这些矛盾有的并不准确(特别是在人性论和社会政治领域),但他注意从矛盾出发来立论,应该说是符合辩证法的精神的。并且,他正是在围绕一系列矛盾而展开他的思想的时候,接触到了一些辩证法的观点。

首先,荀子已经接触到事物矛盾引起变化的辩证法观点。正象我们在荀子的自然观中所看到的,他毫不怀疑地承认自然界的运动变化。比如他说:“列星随旋,日月递炤,四时代御,阴阳大化,风雨博施,万物各得其和以生,各得其养以成。”(《天论》)这表明,荀子把自然界看作是一个运动变化的过程,万物就在这种运动变化中产生成长。他明确指出各种具体的物类都是在变化中形成的东西,“物类之起,必有所始”(《劝学》);自然界的一切现象,都是自然界本身变化的结果,即他所谓“天地之变,阴阳之化”的结果。对于自然界变化的原因,荀子排除了超自然的神秘力量的作用和干预,明确认为变化是由于自然界对立的阴阳二气相互作用所引起的。他把这一思想概括为如下的哲学命题:“阴阳接而变化起”(《礼论》)。荀子虽然还没有抽象出矛盾这个范畴,但是,这个命题已经是关于事物矛盾引起变化这一辩证法观点的朴素的表述,是一种可贵的朴素辩证法思想。

其次,荀子看到了矛盾着的事物和现象之间的对立统一关系,因而接触到了辩证法关于对立统一的观点。例如,荀子关于“天人之分”的思想,就贯串了对立统一的观点。在荀子看来,人是自然界的一部分。人不仅同自然界的物类一样,都有“气”这个共同的物质基础,而且人的形体和精神,都是自然变化的产物,人的生存,也要依赖自然界。因此,人和自然界有统一性;这种统一性是建立在整个世界的物质统一性(在荀

子那里表现为气本原论)这个基础之上的。但荀子又强调“天人之分”，这是指人与自然界的对立。他认为天与天道(自然及其规律)是客观的，它们的存在、变化和作用，都不依人的意志为转移；它们也没有任何主观的意志和目的，不能主宰和干预人事。同时，人也不能把自己的主观思虑强加于自然，不能用人的作为代替“天职”，这就叫做“不与天争职”。但是，人亦有天所不能的“作为”，就是“人有其治”。“人治”是人的职责，是天所“不能”的。“天能生物，不能辨物也”(《礼论》)，说明“天职”也不能代替“人治”。所以荀子强调必须“明于天人之分”。然而，荀子提出“天人之分”，并不是把天和人绝对地分开，绝对地对立起来；而是同时承认天和人可以互相影响，互相作用。天和天道虽然不能主宰和干预人事，却是人事活动的客观依据。人的一切活动必须适应和遵循自然的变化及其规律，不能“倍道而妄行”。所谓“天行有常，……应之以治则吉，应之以乱则凶”，正说明客观的天道对人事活动起着客观根据的制约作用。人虽然不能把自己的主观思虑强加于自然，不能用人的作为代替“天职”，但人可以而且应该认识天及天道，可以而且应该“制天命而用之”，使“天地官而万物役”。所以，天与人既是对立的，又是统一的。还应该说，荀子关于天与人的对立统一的观点，事实上已经接触到了客观规律性和主观能动性的对立统一观点。单从这一点来看，荀子的辩证法思想就已经远远高出于《老子》书中的辩证法思想。

荀子关于“天人之分”的对立统一观点，还贯串在他的人性论中。荀子的人性论是从“性伪之分”来立论的。在荀子那里，“性”同“伪”是两个对立的观念。他所谓“性”，是一种天然生就的自然本性，是一种未经人为加工制作的原始素材。用

他的话来说,就是“不事而自然谓之性”(《正名》);“性者,本始材朴也”(《礼论》)。他所谓“伪”是人为的意思,是对原始质朴的“性”进行加工改造,使之完善美好。他说:“心虑而能为之动谓之伪”(《正名》);“伪者,文理隆盛也”(《礼论》)。荀子认为,“性”与“伪”是互相对立的,又是互相依存的,因为,“无性则伪之无所加,无伪则性不能自美”(《礼论》)。这就是说,“性”是“伪”的对象,没有这种对象,“伪”就“无所加”;“伪”是对“性”的改造,没有这种改造,“性”就“不能自美”。很明显,这是关于对立面既互相对立、又互相依存的对立统一思想。当然,荀子的人性论在根本上是错误的。他不懂得人的本性就是人的社会性、阶级性,把人性理解为自然本性,生理本能,这完全是一种抽象的唯心主义的人性论。但是,荀子认为人性不是注定不可改变的,而是可以通过后天的积伪和环境的影响加以改造的。他指出:“性也者,吾所不能为也,然而可化也。……注错习俗,所以化性也。”(《儒效》)应该说,这种看法也包含着辩证法的因素。荀子在对其他许多矛盾的分析中,比如他在认识论中关于“天官意物”与“心有征知”的分析,关于“心”的“藏”与“虚”、“两”与“一”、“动”与“静”的分析等等,也都贯穿着对立面既互相对立,又互相依存的辩证法对立统一观点,这里就不一一例举了。

荀子在观察各种矛盾着的事物和现象时,特别注意到了对立面的转化。例如他说:“仁义德行,常安之术也,然而未必不危也。汙慢突盗,常危之术也,然而未必不安也。”(《荣辱》)“故有社稷者莫不欲强,俄则弱矣;莫不欲安,俄则危矣;莫不欲存,俄则亡矣。”(《君道》)“故人苟生之为见,若者必死;苟利之为见,若者必害;苟怠惰偷懦之为安,若者必危;苟情悦之为

乐，若者必灭。”（《礼论》）在这些议论中，荀子指出了安与危、强与弱、存与亡、生与死、利与害等对立面是可以转化的。荀子认为，世界上的事情，不是绝对纯粹、绝对单一的，彼此相反、互相对立的事情，往往互相依存、互相渗透。所以，“凡人之取也，所欲未尝粹而来也；其去也，所恶未尝粹而往也”。“祸迁于欲，而人以为福；福迁于恶，而人以为祸”（《正名》）。由于没有绝对纯粹、绝对单一的事情，人所求取的，得来的并不纯粹是他所愿望的，人所除去的，去掉的并不纯粹是他所厌恶的。祸往往依存于人们所愿望的事情中，人们把所愿望的事情看作是福，招来的却是祸；福往往依存于人们所厌恶的事情中，人们把所厌恶的事情看作是祸，舍弃的却是福。这表明，欲与恶，福与祸，是互相依存，互相渗透的，因而也是可以互相转化的，不能把它们彼此孤立起来，绝对对立起来。

在辩证法看来，对立面的转化不是无缘无故地发生的，只有具备一定的条件，才能发生转化。毛泽东同志说：“矛盾着的对立的双方互相斗争的结果，无不在一定条件下互相转化。在这里，条件是重要的。没有一定的条件，斗争着的双方都不会转化。”^①荀子虽没有提出关于对立面的转化需要有一定的条件这样的原理，但他在论述某些对立面的转化时，也注意到了转化的条件。比如荀子在谈到国家军事力量由强向弱的转化时指出：“用强者，人之城守，人之出战，而我以力胜之也，则伤人之民必甚矣；伤人之民甚，则人之民恶我必甚矣；人之民恶我甚，则日欲与我斗。人之城守，人之出战，而我以力胜之，则伤吾民必甚矣；伤吾民甚，则吾民之恶

^① 《关于正确处理人民内部矛盾的问题》。《毛泽东选集》第五卷，第398页。

我必甚矣；吾民之恶我甚，则日不欲为我斗。人之民日欲与我斗，吾民日不欲为我斗，是强者之所以反弱也。”（《王制》）在这里，荀子认为失民心，树敌多，得不到人民支持，是由强向弱转化的条件。荀子根据战国时期各个封建诸侯国之间进行兼并战争的经验教训，看到了人心向背、士民是否归附，是国家军事力量的强与弱、战争的胜与败互相转化的重要条件。在兼并战争中，如果推行正义的政策，得到人民的欢迎和拥护，那就会“得地而权弥重，兼人而兵俞强”。反之，如果单靠武力征服，对人民采取威慑政策，得不到人民的拥护和支持，那就会“戍甲俞众，奉养必费；是故得地而权弥轻，兼人而兵俞弱”（《议兵》）。这是荀子对于强与弱、胜与败互相转化的条件的看法。

荀子还写道：“我欲贱而贵、愚而智、贫而富，可乎？曰：其唯学乎！”（《儒效》）荀子是一个新兴地主阶级的知识分子，他认为由贱而贵，由愚而智，由贫而富的转化是可能的，而要实现这个转化，就只有通过学习的积累。在荀子看来，“庶人”与“王公士大夫”、“小人”与“君子”、“涂之人”与“圣人”，都“未尝不可以相为”，就是说，都有可能互相转化。但可能要变为现实，即实现转化，则要看后天所“积”如何。他认为“积礼义”、“积文学”，就“为圣人”、“为君子”、“为卿相士大夫”，“积耨耨”就“为农夫”，“积斫削”就“为工匠”，“积反货”就“为商贾”。这些看法当然都是封建地主阶级的思想。但这里也有辩证法的因素，就是人的不同的社会地位，不是天生注定的，不是固定不变的，而是可以向相反的方面转化的。同时，这种转化又是有条件的；没有一定的条件，就不能实现转化。荀子把可能的转化同现实的转化区别开来，指出“能不能之与可不可，其不

同远矣”(《性恶》),就是就转化的条件说的。

荀子的这些思想,当然不是从他的头脑里凭空产生出来的,而是春秋战国时期社会发生变革、阶级发生分化的现实的反映。按照奴隶社会的传统观念,贵者子子孙孙常贵,贱者子子孙孙终贱,王公士大夫的子子孙孙世代是王公士大夫,庶人的子子孙孙世代是庶人。这种地位的不同,被说成是天生注定的,固定不变的。但从春秋时期以来,这种所谓不变的秩序,随着社会的变革而被打破了。阶级斗争的结果引起了阶级的分化。旧的奴隶主贵族亡了国,灭了家,甚至沦降为庶人,有的则采取新的剥削方式,转化为地主。整个奴隶主阶级处于不可避免的没落衰败之中。而新兴地主阶级则不但发展了自己的经济力量,而且不断夺取政权、掌握政权,确立了自己的政治统治。有些原来的商人和小私有者也转化成了地主。社会的变革,显示出一幅现实的、生动的辩证法图景。“社稷无常奉,君臣无常位”,“官无常贵,民无终贱”,正是这种辩证法图景的写照。荀子关于人的社会地位可以转化的思想,也正是当时社会阶级发生分化那种现实的辩证法的反映。不过荀子是一个地主阶级的思想家,他只能用地主阶级的镜子来反映这种辩证法。所以,这种反映不可避免地带有地主阶级的偏见和地主阶级的折光。

荀子思想体系中辩证法因素的另一个重要表现,是他十分强调认识的全面性。他主张全面地认识事物的道理,而反对“一曲”、“一隅”之知;主张全面地反映事物的各个方面,而不要为一个方面所“蔽”。他说:“凡人之患,蔽于一曲,而闇于大理。”(《解蔽》)这就是说,人们在认识上的毛病,是为事物的一个方面所蒙蔽,而看不到事物的全面的道理。荀子又写道:

“故为蔽；欲为蔽，恶为蔽；始为蔽，终为蔽；远为蔽，近为蔽；博为蔽，浅为蔽；古为蔽，今为蔽；凡万物异，则莫不相为蔽；此心术之公患也。”（《解蔽》）荀子把欲与恶、始与终、远与近、博与浅、古与今，以及万事万物的差异，都看作是对立面的统一，每一个方面都只是一个片面，都同它对立的另一个方面相联系。所以，如果只看到欲的一面，看不到恶的一面，或只看到恶的一面，看不到欲的一面；只看到始的一面，看不到终的一面，或只看到终的一面，看不到始的一面；只看到远的一面，看不到近的一面，或只看到近的一面，看不到远的一面；……总之，只看到事物的一面，看不到另一面，就是片面性，就是“蔽”。荀子认为片面性是“心术之公患”，即是思想方法上最普遍的毛病。

由于对立面是互相依存的，又是可以互相转化的，如果在认识上有片面性，在行动上就会引起同原来的预想完全相反的结果，从而陷入困境，招致失败。荀子说：“凡人之患，偏伤之也。见其可欲也，则不虑其可恶也者；见其可利也，则不顾其可害也者；是以动则必陷，为则必辱。是偏伤之患也。”（《不苟》）

荀子认识到事物的一个方面同它的反面有联系，并且能够向它的反面转化，所以他强调必须从事物的各个方面及其发展来全面地把握事物，全面地权衡事物的各个方面及其发展趋势。有了对事物的各个方面及其发展趋势的全面认识，就能创造条件，防止不利的转化，促进有利的转化，就能在行动上争取主动，有准备地应付各种变化。荀子写道：“故知者之举事也，满则虑谦，平则虑险，安则虑危。曲重其豫，犹恐及其阨，是以百举而百不陷也。”（《仲尼》）“见其可欲也，则

必前后虑其可恶也者；见其可利也，则必前后虑其可害也者；而兼权之，孰计之，然后定其欲恶取舍，如是则常不失陷矣。”（《不苟》）这就是说，在“满”的时候，要考虑到“谦”（不足）的时候；在“平”的时候，要考虑到“险”的时候；在“安”的时候，要考虑到“危”的时候。“见其可欲”的一面，必须前后考虑其“可恶”的一面；“见其可利”的一面，必须前后考虑其“可害”的一面。总之，对待事情，必须全面权衡，多方考虑，预计到各种可能性，这样，一举一动都有了主动权。

荀子认为，要克服认识上的片面性，达到全面地认识事物的目的，必须掌握全面地权衡事物的标准。所以他强调“兼陈万物而中县衡”。这个全面地权衡事物的标准就是“道”。“道”是事物相反相成的道理和运动变化的规律，它体现了事物的常住性和变动性，一个方面、一个局部不能概括它。荀子说：“道者，体常而尽变，一隅不足以举之。”（《解蔽》）他根据这种观点，批判了当时各家各派的片面性，指出：“慎子有见于后，无见于先；老子有见于诤，无见于信；墨子有见于齐，无见于畸；宋子有见于少，无见于多。”（《天论》）又指出：“墨子蔽于用而不知文，宋子蔽于欲而不知得，慎子蔽于法而不知贤，申子蔽于势而不知知，惠子蔽于辞而不知实，庄子蔽于天而不知人。故由用谓之，道尽利矣；由俗（欲）谓之，道尽谦（慊）矣；由法谓之，道尽数矣；由势谓之，道尽便矣；由辞谓之，道尽论矣；由天谓之，道尽因矣。此数具者，皆道之一隅也。”（《解蔽》）荀子认为这些“有见于”此，“无见于”彼，或者是“蔽于”此“而不知”彼的看法，都是一种片面性，是对“道”的“无知”，或者是“观于道之一隅”的“曲知”。荀子对这些片面性的批评，是合乎辩证法的，表明他主张全面地认识事物，特别是主张全面地认识体现事

物常住性和变动性的“道”。这是一种十分可贵的辩证法观点。

荀子还接触到了普遍和特殊、一般和个别的辩证法，这主要表现在他的逻辑思想中关于“共名”与“别名”的概念分类和它们之间的类属关系的论述。他说：“故万物虽众，有时而欲偏举之，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；鸟兽也者，大别名也。推而别之，别则有别，至于无别然后止。”（《正名》）这里所谈的实际上是关于“名”的普遍和特殊、一般和个别的关系，而“名”的“共”与“别”，就是对事物的共性和个性的反映。按荀子的说法，“共”是对事物的“偏举”，是反映事物的普遍性或共性的。“别”是对事物的“偏举”，是反映事物的特殊性或个性的。同时，荀子提出由“共”还可以“推而共之，共则有共，至于无共然后止”；由“别”也可以“推而别之，别则有别，至于无别然后止”，指出了“共”与“别”的联系和推移转化。某一“共名”对其上位的“共名”来说，就成为“别名”；某一“别名”对其下位的“别名”来说，就成为“共名”。荀子关于“共名”与“别名”的关系的论述，表明他把普遍和特殊、一般和个别的关系，即共性和个性的关系，看作是既对立、又统一，既互相区别、又互相转化的关系。这是用辩证法观点来解释普遍和特殊、一般和个别，即共性和个性的关系。这种辩证法观点，既反对了抹煞普遍和特殊、一般和个别的差别，而将它们混淆起来的相对主义倾向，又反对了否认普遍和特殊、一般和个别的联系，而将它们割裂开来的绝对主义倾向。

由于历史条件的限制，荀子还没有认识也不可能提出质

量互变的辩证法原理，特别是他在理论上还不承认事物有质的变化。但是，他的有些议论，却不自觉地接触到了量的积累可以引起事物的性质发生变化的事实。例如他说：“故不积跬步，无以至千里；不积小流，无以成江海。……锲而舍之，朽木不折，锲而不舍，金石可镂。”（《劝学》）要积累无数的“跬步”，才能走完千里，要积累无数的“小流”，才能成为江海。刻刻停停，朽木也刻不断，刻而不止，金石也可以刻穿。这不是量的积累可以引起事物的性质发生变化吗？荀子十分重视学习和经验的积累，认为通过积累可以成为各种有专门知识和专门技能的人，普通的老百姓通过知识和德行的积累可以成为“圣人”。荀子还说：“积微：月不胜日，时不胜月，岁不胜时。凡人好敖慢小事，大事至然后兴之务之，如是则常不胜夫敦比于小事者矣。是何也？则小事之至也数，其悬日也博，其为积也大。大事之至也希，其悬日也浅，其为积也小。”他强调：“能积微者速成。”（《彊国》）这些说法，虽然还谈不上是对量变质变规律的深刻认识，但的确是反映了关于量的积累可以引起事物性质改变的事实（然而荀子在理论上是不承认有质变的），不能否认这是符合事物发展的辩证法的。实际上，荀子承认矛盾着的对立面可以在一定条件下转化，其中就已经包含着事物性质的改变，包含着新事物对旧事物的否定。不过荀子并没有从中得出关于质量互变和否定是事物发展的环节的辩证法原理。说明荀子的辩证思维水平还是不高的。

以上就是荀子思想体系中的一些主要的辩证法因素。荀子这些辩证法因素的一个总的特点，就是表现出荀子观察到了自然、社会和人的思想中的一些普遍的矛盾现象。他建立自己的哲学思想体系，也特别注意从一些普遍性的矛盾来立

论,来展开。因此,他对于矛盾在事物变化中的作用,对于矛盾着的对立面相互依存、相互渗透、相互转化的关系,都有比较清楚的认识。由于他看到了矛盾着的对立面相互联系、相互转化的关系,因而比较自觉地强调全面认识事物的各个方面,反对片面性。这是荀子辩证法思想因素的可贵之处。

(二) 在荀子思想体系中辩证法因素 与形而上学并存的原因

毛泽东同志说:“辩证法的宇宙观,不论在中国,在欧洲,在古代就产生了。但是古代的辩证法带着自发的朴素的性质,根据当时的社会历史条件,还不可能有完备的理论,因而不能完全解释宇宙,后来就被形而上学所代替。”^①产生于古代的荀子的辩证法,由于受社会历史条件的限制,当然不可能是科学形态的完备的辩证法,它不可避免地带着自发的、朴素的性质。恩格斯说过:“辩证的思维——正因为它是以概念本性的研究为前提——只对于人才是可能的,并且只对于较高发展阶段上的人……才是可能的,而其充分的发展还晚得多,在现代哲学中才达到。”^②荀子虽然笼统地看到了并在某些方面具体地接触到了客观世界辩证法的规律,提出了一些可贵的辩证法思想,表明他已经达到了一定程度的辩证思维水平;但是,从总的方面来看,荀子的辩证的抽象思维水平还是不高的。他的辩证法思想还没有达到用经过科学抽象的范畴与命题表

① 《矛盾论》。《毛泽东选集》一至四卷合订本,第278页。

② 《自然辩证法》。《马克思恩格斯选集》第三卷,人民出版社1972年版,第545页。

述出来的水平，还没有科学的分析与系统的论证。对他来说，辩证法的规律还不是独立地加以考察的对象，因此在他那里，辩证法还不可能有独立的、完备的理论形态，因而也就不可能把辩证法当作客观世界最普遍、最一般的发展规律揭示出来。正因为如此，他的辩证法思想只是作为一些不系统、不完备的因素，包含于他的整个思想体系之中。

特别要指出的是，荀子的辩证法思想是很不彻底的。他具有古代一些辩证法家所共有的局限性和缺陷，就是辩证法思想总是摆脱不了循环论思想的影响和束缚。

一般来说，荀子是承认客观世界的运动和变化的，并且他也承认一些具体的矛盾着的对立面是可以转化的。本来，对立面的转化，就已经是事物的质变，是新事物对旧事物的否定，这正是事物变化发展的实质；同时，他也注意到了事物量的积累会引起事物性质改变的事实。但是，荀子在理论上却不承认客观世界的运动变化是一个前进的、上升的发展过程，不承认事物在运动变化中有性质的改变，即不承认有质变。这对他来说，在理论上是一个矛盾。正如郭沫若同志在《十批判书·荀子的批判》中所指出的：荀子“只承认变化而看不出进化，只承认循环而看不出发展”。他把客观世界的运动变化，归结为一种周而复始的循环运动。比如他说：“天地始者，今日是也。”（《不苟》）“始则终，终则始，若环之无端也。”（《王制》）这是很形象地说出了他的循环论观点。这种循环论观点，尤其突出地表现在他的历史观中。他说：“千岁必反，古之常也。”（《赋》）“欲观千岁，则数今日；……欲知上世，则审周道。”（《非相》）这些话不正是说社会历史的变化是循环的，变来变去，始终是在绕圈子吗？历史演变到千年以后的“今日”，

又好像返回到千年以前的古代，并没有什么本质的区别。所以认识了今天，也就认识了古代。因为历史本来就是“始则终、终则始”，始终在一个单一的圆圈上运转。这还不是循环论吗？

当然，荀子的循环论历史观，还是承认历史在变的。不过，他把历史的变化仅仅看作是现象的变化。他认为有一个贯穿在古今历史过程中的“道”，这个“道”是始终如一、永远不变的。他写道：“百王之无变，足以为道贯。一废一起，应之以贯，理贯不乱。不知贯不知应变。贯之大体未尝亡也。”（《天论》）这是说，“道”是经历百王而“无变”，贯穿于历史古今的根本原则，尽管历史上的朝代有废有兴，但“道”这个根本原则是永远不会亡失。这个“道”，就好象是历史运转的一条不变的封闭的圆形轨道，当历史循着这条轨道运转时就是治，当历史脱离这条轨道时就是乱。所以历史是不能脱离这条轨道的。虽然“古今异情”，但并不“异道”，这就难怪他要把那些主张“古今异情，其所以治乱者异道”的人，斥之为“妄人”了。

荀子所讲的那个作为历史根本原则的“道”，具体地说，就是“礼”。他说：“礼者，人道之极也”（《礼论》）。有意思的是，荀子虽然认为这个作为“人道之极”的“礼”，是贯通古今“未尝亡”，经历百王“而无变”的，然而，在实际上，他所讲的“礼”，已经不同于他所谓“古圣王”的“礼”了。他所谓“古圣王”的“礼”，是奴隶社会的上层建筑，是反映奴隶社会的等级秩序的。荀子自己所讲的“礼”，是封建社会的上层建筑，是反映封建社会的等级秩序的。荀子宣扬通过学“礼”可以“贱而贵，愚而智，贫而富”；宣扬王公士大夫之子孙不能属于“礼义”就归之庶人，庶人之子孙能属于“礼义”就归之卿相士大夫；宣扬“涂之

人”通过“积礼义”、“积文学”，可以“为君子”、“为圣人”等主张，都有相对地反对奴隶社会等级秩序的意义，有为新兴地主阶级取代奴隶主阶级的统治地位而代之以制造理论根据的意义。这也符合春秋战国时期社会变革、阶级分化的实际情况。本来，封建社会代替奴隶社会，地主阶级专政代替奴隶主阶级专政，就是历史发展中的辩证转化。但是，荀子作为地主阶级的思想家，在地主阶级取得统治地位以后，他不但不反对等级制度本身，而且还企图使以等级制为核心的封建社会秩序万世长存，永远不变。他说：“君臣父子兄弟夫妇，始则终，终则始，与天地同理，与万世同久，夫是之谓大本。”（《王制》）这是把封建社会的伦常秩序看作是“与天地同理，与万世同久”的“大本”。这个“大本”也就是“礼”。在荀子看来，这个“礼”似乎是开天辟地以来就存在、经历“百王”传下来而“无变”的。这正反映了封建制度同奴隶制度的共性，反映了地主阶级同奴隶主阶级的共性。而这也正是荀子看不出历史发展中的辩证转化，把历史变化归结为一个循环过程的阶级根源。荀子还说：“天地以合，日月以明，四时以序，星辰以行，江河以流，万物以昌，好恶以节，喜怒以当；以为下则顺，以为上则明，万变不乱，贰之则丧也。礼岂不至矣哉！”（《礼论》）在这里，“礼”更被无限地夸大为整个宇宙万物的最高准则了。这样，荀子就完全陷入了唯心主义的、形而上学的泥坑。很显然，荀子的目的是妄图赋予封建统治制度以合理性、永恒性，并为这种合理性、永恒性，从哲学上制造一种世界观根据。

荀子还把他上面这种形而上学观点贯彻到他的认识论中去。荀子的认识论承认人有认识的能力，也承认世界是可知的。但他又企图形而上学地给人的认识设置一个终极的界

限。这个终极的界限不是别的，正是他所谓“圣王”制定的伦常法制，归根到底，仍然还是他所讲的那个“礼”。他写道：“以可知人之性，求可以知物之理，而无所疑止之，则没世穷年不能徧也。……故学也者，固学止之也。恶乎止之？曰：止诸至足。曷谓至足？曰：圣王也。圣也者，尽伦者也；王也者，尽制者也；两尽者，足以为天下极矣。”（《解蔽》）又说：“礼者，法之大分，类之纲纪也。故学至于礼而止矣，夫是之谓道德之极。”（《劝学》）在这里，荀子又把封建社会的伦常法制以及反映这种伦常法制的“礼”，看作是人类认识的终极界限和绝对真理。荀子就这样把人类认识也形而上学地封闭起来了。

总之，在荀子的思想体系中，的确包括有不少辩证法的思想因素，但又确实存在着明显的循环论和形而上学的观点。这两种相反的东西之所以能够并存于荀子的思想体系中，并不是偶然的，也是不奇怪的，因为这是由荀子所处的特殊的历史条件和阶级地位决定的。

春秋战国时期，封建制代替奴隶制的社会变革，阶级斗争的激烈和阶级分化的迅速，都充分显示了社会发展的客观辩证法。生产力的发展，自然科学的成就，人们同自然作斗争的能力的增强，使人们对自然界运动变化的一些有规律性的现象，也有了较深入的认识。这些情况，正是荀子辩证法思想因素的客观根据。尤其因为荀子作为新兴地主阶级的思想家，他所关心的是确立地主阶级的统治，发展封建社会的经济。他的任务是要从理论上论证封建制代替奴隶制、地主阶级专政代替奴隶主阶级专政的合理性，论证用人力控制自然、征服自然，从而发展生产、发展封建经济的可能性。而这些愿望，同当时历史发展的趋势，同生产力发展的要求，恰好是一致的。

这就使荀子有可能而且有勇气承认某些客观的辩证法。同时,我们还应该看到,荀子正生活在思想学术领域综合百家之学的历史时期。在他以前的各家各派的思想家,已经提出了不少辩证法的思想,或者提出了不少辩证法方面的问题。各家各派虽然都“私其所积”,各有所“蔽”,但如果吸取各家各派之“所积”,去其所“蔽”,人们就能达到对事物、对问题的比较全面的认识。在这种条件下,荀子不但可以吸取在他以前的思想家已经提出的辩证法思想的成果,可以从他以前的思想家所提出的辩证法的问题中得到启发,而且还可以把各家各派之所“见”综合起来,对许多问题达到比他的前辈们较为辩证、较为全面的认识。这是荀子能够提出一些可贵的辩证法思想因素的思想条件。

但是,荀子生活的战国末期,地主阶级已经有了两百年左右的统治历史,大一统的封建国家也即将出现。如何总结地主阶级自己的统治经验,并吸收奴隶主阶级的统治经验,为进一步发展和巩固封建制度,为建立和巩固统一的封建国家制定理论方案,是当时地主阶级面临的一个重要任务。荀子作为地主阶级的积极的、有概括能力的思想家,他的任务就是为巩固地主阶级的统治制造理论武器,甚至还要为地主阶级编造关于自身的幻想。在当时的情况下,根据地主阶级的需要,荀子自然要从理论上为地主阶级的封建统治作辩护,编造关于封建制度和地主阶级专政永远合理、永远不可改变的幻想。当地主阶级从奴隶主阶级那里夺取了统治地位以后,奴隶主阶级的统治经验对地主阶级是有用的。荀子自然也要按照地主阶级的需要,把奴隶主阶级的统治经验吸取过来作为借鉴,把那些对维护地主阶级统治有用的经验同地主阶级自己的统

治经验融合起来，制定关于巩固地主阶级专政和封建制度的理论与方法的思想体系。这就是为什么荀子在强调“法后王”时并不反对“法先王”，并把他所谓的“礼”看作是经历百王而“无变”、贯穿古今“未尝亡”的“道”的原因。所以在荀子的思想体系中存在着循环论的倾向和形而上学观点，也是必然的。

还应该指出，在战国时期，自然科学虽然有了较大的发展，但一般地说，对自然界的规律还缺少细致深刻的认识。人们比较多地观察到的还只是日月星辰的出没不已，春夏秋冬的交替不息，动物植物的生死荣枯等现象方面，至于深藏在这些现象内部的辩证规律，以及这些现象运动变化的整个辩证过程，人们还并不了解，或者了解得很少。这种情况，也容易使人们把客观世界的变化看作是循环往复的运动，因而在思想上产生循环论的倾向。尤其因为荀子对于地主阶级的忠实程度要比对客观规律的忠实程度强烈得多，所以他总是要把对自然界及其规律的探索与认识，屈从于维护地主阶级统治、维护封建制度的需要，在某些情况下，他甚至违背他自己的“明于天人之分”的唯物主义自然观，把反映封建统治秩序的“礼”夸大为不变的宇宙规律。这就不能不使他的整个思想体系带有更浓厚的形而上学色彩，不能不使他的整个思想体系为形而上学所禁锢，以致那些萌发出来的辩证法因素也遭到了窒息。

十 荀子哲学思想的历史 地位与历史命运

荀子是战国末期杰出的唯物主义哲学家和新兴地主阶级的思想家。他所生活的时代，奴隶制度早已崩溃，封建制度从其形成以来已经有了二百年左右的发展历史，并且正当封建诸侯割据称雄的局面即将结束，集中统一的封建专制国家即将出现的前夕。在封建制度形成并发展的整个战国时期，社会生产和自然科学都有很大的发展，在思想学术领域是一派非常活跃的“百家争鸣”的场面。当这个场面达到高潮的时候，荀子就象是一个演压轴戏的角色出场了。他站在新兴地主阶级的立场上，适应当时社会历史发展正走向封建大一统的客观趋势，运用他作为一个哲学家、思想家所具有的概括能力，从理论上总结了封建制度代替奴隶制度、地主阶级专政代替奴隶主阶级专政的历史经验，总结了封建制度和地主阶级专政自身发展的历史经验，并对百家之学进行了全面性的、综合性的检讨，去各家之“蔽”，取各家之“见”，融汇贯通，建立了一个比较完整的哲学思想体系。荀子这个哲学思想体系是在综合百家之学的基础上形成的，它是春秋战国时期哲学思想发展的果实，是“百家争鸣”思想学术运动的一个结果。荀子以他自己的思维活动在一个更大的熔炉里更加陶铸了前此业已被各家各派陶铸过的材料，予以更多的概念和范畴，因而使他的哲

学思想体系所涉及的范围的宽广,所发挥的内容的深邃,都超过了他以前各家各派所提出的哲学学说。黑格尔曾经把哲学史比做圆圈,并指出“这个圆圈又是许多圆圈所构成”^①。列宁很赞赏黑格尔这个观点,认为是“一个非常深刻而确切的比喻!!”列宁还明确提出:“每一种思想=整个人类思想发展的大圆圈(螺旋)上的一个圆圈”^②。如果说整个中国哲学史是一个大圆圈,那么,先秦的哲学史就是这个大圆圈上的许多较大圆圈中的一个,而这个较大的圆圈又是由许多圆圈构成的。荀子的哲学思想体系正是这许多圆圈的汇合点,是先秦哲学这个较大圆圈的完成者和最后者,又是下一个较大圆圈的出发点和最先者。

从自然观方面来看,荀子的“明于天人之分”的自然观,就是先秦天道观螺旋式发展的一个总结。殷周时期是天命观占统治地位,春秋时期出现了天人相分的思想因素,标志着天命观的动摇,但孔子仍然继续宣扬天命。《老子》提出自然无为的“道”来代替天命,但《老子》的作者和道家学派又把自然无为作为人类社会生活的普遍原则,看不到人的主观能动性。孟子从主观唯心主义出发,无限夸大主观能动性,提出“万物皆备于我”的唯我论和“尽心、知性、知天”的“天人合一”论。荀子根据战国时期生产力和自然科学发展的情况,继承了以前唯物主义的思想成果,否定了以天命观为核心的唯心主义宗教世界观,把天还原为自然的天,认为世界万物统一于物质性的“气”;他吸取了《老子》关于自然无为的思想,批判了“天人合

① 《哲学史讲演录》第一卷,商务印书馆1959年新1版,第32页。

② 《黑格尔“哲学史讲演录”一书摘要》。《列宁全集》第三十八卷,人民出版社1959年版,第271页。

一”的神秘主义观点，肯定天和天道的客观性，以明确的自觉性强调“明于天人之分”。他还针对否认人的主观能动性的宿命论思想，提出“制天命而用之”，强调人能“官天地，役万物”，在唯物主义的基础上充分肯定了人的主观能动性。应该说，荀子在他所处的历史条件下，比较正确地解决了天人关系的问题，达到了朴素唯物主义和朴素辩证法的统一。他还提出了“形具而神生”的命题，并对“营巫祝，信机祥”的宗教迷信观念进行了批判，把我国古代关于无神论的思想，提到了一个新的理论高度。

在人性问题上，荀子力图贯彻他的“天人之分”的思想，提出了“性伪之分”。在他以前，孔子有“性相近，习相远”的命题，把“性”与“习”区分开来了。后来孟子把“性相近”具体化为“人性善”，认为人的本性普遍地具有天赋的道德观念。荀子反对孟子的观点，把“性相近”具体化为“人性恶”。这仍然是一种抽象的唯心主义的人性论。荀子的这种人性论有诬蔑和歪曲劳动人民的本性的一面，但荀子又不自觉地揭露了剥削阶级的“贪欲和权势欲”。特别是他从人性恶的前提出发，否定了先天的道德观念，否定了天生的“圣人”，否定了旧的等级差别的先天根据。荀子把孔子的“习相远”的观点作了充分的发挥，十分强调后天环境的影响和后天教育的作用，认为人的本性可以通过后天的积习加以改造。他提出了“化性起伪”，考察了“礼”、“法”的起源，认为“礼”、“法”是生于“圣人之伪”。这也是一种唯心主义观点，但它又具有反对道德天赋、政权神授的唯心主义观念的意义。

荀子是一位具有比较明显的社会观念的思想家。他在他的“明于天人之分”的自然观和“察乎性伪之分”的人性论的基

基础上,提出了“明分使群”的社会观,说明人与动物的区别和人能“胜物”的原因。这在理论上是一种十分有意义的探讨和尝试。荀子从“欲多而物寡”这个矛盾出发,一方面根据他的“明分使群”的理论,提出分配物质财富的所谓“度量分界”,为确立和巩固封建生产关系作论证;另一方面又强调发展生产,增加社会的物质财富。他吸取了法家崇本抑末的思想,强调农业生产是社会财富之本,主张开源节流、强本节用,都是些好的见解。荀子的政治论是关于地主阶级专政的理论和方法的体系。他批判地继承了儒家的王道思想和礼治思想,又吸取了法家的霸道思想和法治思想,把两者融合起来,形成了一种在实质上是“霸王道杂之”和礼治与法治相结合的封建政治理论。他极力宣传“法后王,一制度”,宣传“隆礼”“重法”,为促进封建大一统,为建立和巩固集中统一的封建国家政权而大喊大叫。这在当时也是符合历史发展的潮流的。

荀子以“解蔽”为任务的认识论,就是为了去各家之“蔽”,解除认识上的片面性而提出来的。过去的孔子曾经提出“生而知之”和“学而知之”的论点,这是一种关于认识来源的二元论。孟子发展了“生而知之”的论点,宣扬先天的“良知”、“良能”,走上了唯心主义的先验论。墨子强调后天的经验,肯定耳目的闻见是认识的来源,但他忽视了理性思维的作用。他在认识论上基本上是一个唯物主义的経験论者。庄子在认识论上提出了认识的有限性和无限性的矛盾,但是,面对这个矛盾,他却从相对主义出发,否认认识的可能性,走上了怀疑论和不可知论。荀子继承和大大发展了孔子关于“学而知之”的论点,而否定了“生而知之”的论点,强调人的知识和才能来源于后天的学习和经验。他还反对了怀疑论和不可知论,明确肯定

人有认识的能力，世界也是可知的。荀子强调“天官意物”和“心有征知”是认识过程中两个必然的环节，对感觉和思维、感性认识和理性认识之间的关系作了一些有意义的考察，批判了排斥感觉经验的唯心主义先验论的错误，又克服了忽视理性思维的经验主义的缺点。荀子特别注意反对认识上的片面性，要求全面地观察事物，全面地认识事物的道理。这是荀子综合百家之学、去各家之“蔽”所得出的一个十分重要的认识论结论。荀子还论述了知行关系，提出了“知之不若行之”的“行”高于“知”的见解。

荀子的逻辑思想是以“正名”为目的的。在春秋末年，孔子就提出了“正名”的口号。但在孔子那里，这个口号还是政治性的，他要以名正实，在哲学上是唯心主义地颠倒了名实关系。墨子提出“取实予名”，把名实关系建立在唯物主义的基础之上。战国时期，围绕着名实关系，各个学派之间展开了激烈的论战和辩论，在社会上形成了名辩思潮。在名辩思潮中出现了诡辩论倾向，但也产生了象“墨辩”逻辑这样的思想成果。荀子总结了各个学派之间论战和辩论的经验，批判了名辩思潮中的诡辩倾向，吸取了“墨辩”逻辑的积极成果，提出了以“正名”为目的的逻辑思想体系。他唯物主义地论述了名实关系，探讨了“制名”的原则和方法，考察了“名”、“辞”、“辨说”等思维形式的逻辑作用和逻辑关系，对思维方法也作了一些探讨。荀子提出“正名”，在形式上好象又回复到孔子的“正名”口号，但这是在高级阶段上、在唯物主义基础上的回复。荀子的“正名”逻辑同“墨辩”逻辑一样，都是我国先秦时代逻辑思想螺旋式发展最后阶段或最后圆圈上的果实。

此外，在荀子的思想体系中，还包括若干可贵的辩证法思

想因素。荀子的思想体系由于是在社会走向封建大一统的前夕，综合百家之学的基础上产生的，因此，他的学说的一个特点，是他能够从矛盾着的对立概念来立论，因而他的议论的展开，就使他自觉不自觉地接触到事物发展的一些辩证规律。

然而，荀子由于受社会历史条件和阶级立场的限制，他的哲学思想不可避免地带有许多缺点和局限性。

荀子在自然观方面否定了有意志的“天”，但在某些场合，他又允许有意志的“天”的存在。例如在他的著作中还有所谓“天生蒸民”（《荣辱》）、“皇天隆物”（《赋》）之类的说法，这样的“天”仍然是神秘主义的“天”。荀子反对卜筮、祭祀等宗教迷信，但他又认为保留这些宗教仪式作为封建政治的文饰，还是必要的。荀子提出了“制天命而用之”的人定胜天的思想，但他认为人定胜天的力量主要是所谓“圣人”、“君子”，看不到劳动人民是人定胜天的主要力量，因而并没有找到一条人定胜天的正确道路。

荀子力图在人性论里贯彻他的“天人之分”的唯物主义观点，结果却走向了反面。因为他离开了人的社会阶级关系，不懂得人的社会阶级本质，因而把人性抽象地了解为一种自然的生物性。他强调人是环境和教育的产物，但他所理想的环境和教育，就是封建地主阶级的“礼义之化”、“法正之治”；而“礼义”、“法正”，又是由所谓“圣王”“化性起伪”而制作的。这就完全陷入了历史唯心主义。荀子的社会观、政治论，就是建立在这种历史唯心主义基础之上的。他从“人之性恶”出发，以“圣王”“制礼义”、“起法正”来立论，论证封建社会制度、地主阶级专政的必要性、合理性和永恒性，突出地暴露了他在社会

观、政治论方面的唯心主义和形而上学的本质。

在认识论方面，荀子同一切旧唯物主义者一样，一个根本缺点就是不懂得认识对于社会实践的依赖关系。他虽然有“行”高于知的思想，但他所谓“行”，并不是指的劳动人民的社会实践。因此，他也并不懂得社会实践是认识的唯一来源、唯一目的和检验认识是否正确的唯一标准，也不懂得感性认识和理性认识在实践基础上的辩证统一。他过分夸大“心”在认识中的作用，有唯理论的偏向。他鼓吹“学有所止”，封闭了人类认识的道路。因此，在他的认识论中，有唯心主义和形而上学的糟粕。在逻辑思想方面，荀子过分强调了逻辑作为政治思想统治工具的作用，把逻辑领域的思维形式同政治领域的思想内容混杂在一起，把逻辑思维规律同地主阶级的政治伦理标准混为一谈，严重妨碍了他对逻辑思维形式和思维规律进行专门的深入探讨。

任何一种哲学思想的产生，都有其阶级根源，有其时代背景，有其思想基础。荀子的哲学思想，是在战国末期这种特定的社会历史条件下，从地主阶级的利益和需要出发，在批判地综合百家之学的基础上形成的。荀子的自然观、认识论和逻辑思想，很明显地有道家、墨家和名家思想的影响。荀子自称是儒家，并颇有以孔子继承者自居的架势。实际上，他是站在地主阶级的立场，把为奴隶主阶级服务的孔子的儒家思想，加工改造成为主为地主阶级服务的儒家思想的第一个尝试者。荀子同法家都是为新兴地主阶级服务的，他总结了法家变法、推行法治的经验，把法家思想吸收到自己的思想体系中。所以荀子的思想（主要在社会观、政治论方面）并不完全是儒家思想，也不完全是法家思想，而是把两者融合起来形成

的、为巩固封建制度和地主阶级专政服务的理论体系。明末清初的傅山在他的《荀子评注》（手稿）中，评论荀子的思想说：“《荀子》三十二篇、不全儒家者言，而习称为儒者，不细读其书也。有儒之一端焉，是其辞之复而囁者也。但其精挚处则即与儒远，而近于法家，近于刑名家，非墨而又有近于墨家者言。”傅山这种看法是有道理的，在一定程度上的确反映了荀子思想的特点，这种特点决定了荀子哲学思想的历史命运。

荀子的哲学思想作为对百家之学的批判性的总结，是当时由封建诸侯割据称雄走向封建大一统的舆论准备，也是由“诸侯异政、百家异说”的“异”走向“天下为一”、“治复一”（《成相》）的“一”的一种反映。值得注意的是，荀子的哲学思想虽然反映了新兴地主阶级要求实现封建大一统的愿望，甚至可以说，是在更深远意义上反映了整个地主阶级的长远利益，但是在当时，并不为地主阶级的当权者所直接重视。荀子自己也抱怨“欲衷时，言不从”（《成相》）。这是因为荀子的哲学思想有儒家的一面。虽然荀子已经按照地主阶级的利益对儒家思想进行了一番批判改造，但还是不能为新兴地主阶级的当权者所马上理解和接受。特别在当时，各个封建诸侯都把注意力集中在兼并战争上，奉行“务强”、“务力”，以霸道为主的法家路线；而荀子则老是标榜自己是“儒者”，并老是用儒家的口吻说话，开口“仁义”，闭口“王道”。比如，他一方面赞扬秦国“四世有胜，非幸也，数也”，另一方面又惜其“无儒”，向秦国的当权者大讲“节威反文”、“力术止，义术行”一套说教。这也不免给当时的封建当权者以一种儒家的迂阔的印象。倒是他的两个学生，一个是集法家思想之大成的韩非，一个是法家路线的实施者。

李斯，更能受到新兴地主阶级当权者的重视。秦始皇对韩非表示过赞赏和钦佩，对李斯予以信任和重用。他推行法家路线，依靠兼并战争，统一了中国，建立了中国历史上第一个集中统一的封建国家。

在汉朝以后的封建社会里，荀子也是不大吃得开的。历代的封建统治者宁愿尊奉孔子、孟子，把他们作为维护地主阶级的封建统治的神圣偶像，而荀子则受到冷遇和攻击。这是因为，荀子作为上升时期的新兴地主阶级的思想家，还敢于宣传朴素的唯物主义和辩证法思想，敢于说一些反映客观实际情况的老实话；同时，他既对孔子的儒家思想进行了加工改造，又对其他学派的思想有批判继承，特别是他公开宣扬了一些法家的主张。历来的封建统治者，在利用孔孟儒家思想的同时，本来都要推行法家关于用暴力统治人民的主张。但他们总要用一套什么“忠恕”、“仁爱”之类的假面具，来掩盖他们实行暴力统治的真面目。对他们来说，孔孟之道是最好的伪装和隐身符。对于封建统治，不是有所谓“外儒内法”的说法吗？这是对封建统治者用儒家的礼治掩盖法家的法治的统治术的最好的写照。荀子虽然也在一定程度上继承了儒家虚伪的一面，但又在一定程度上保持了法家不隐讳的一面。所以历代的封建统治者总是尊孔、孟，贬荀子；那些儒家卫道者，更是对荀子多方责难。

唐朝以继承孔孟儒家道统自许的韩愈，在谈到荀子时说：“荀与扬也，择焉而不精，语焉而不详。”（《韩昌黎集·原道》）说荀子是“大醇而小疵”（《读〈荀子〉》）。这只是说荀子的儒家思想不精粹，有小毛病。这是十分客气的。到了宋朝，那些道学先生们对荀子的攻击，就厉害了。例如程颐说荀子“才高其

过多”，“可谓大驳”（《二程全书·程氏遗书·伊川先生语四》）；荀子“极偏驳，只一句性恶，大本已失”（同上书伊川先生语五）。还说“荀卿才高学陋，以礼为伪，以性为恶，不见圣贤，……圣人之道，至卿不传”（《二程全书·程氏外书》）。苏轼也是不满荀子的，他说：“荀卿者，喜为异说而不让，敢为高论而不顾者也。其言愚人之所惊，小人之所喜也。子思、孟轲，世之所谓贤人君子也，荀卿独曰乱天下者子思孟轲也。天下之人如此其众也，仁人义士如此其多也；荀卿独曰人性恶，桀纣性也，尧舜伪也。由是观之，意其为人，必也刚愎不逊，而自许太过。”（《东坡应诏集·荀卿论》）朱熹则直截了当地把荀子当作法家来攻击，说“荀卿则全是申韩，观《成相》一篇可见……其要卒归于明法制，执赏罚而已”；还说荀子“无所顾藉，敢为异论”（《朱子语类辑略》卷之八）；甚至说荀子“是胡骂乱骂”（同上书卷之五）。

当然，这些儒家卫道者们所攻击的并不是荀子思想的真正缺点，而是荀子思想中的非儒家的一面。他们特别集中攻击荀子的性恶学说，因为在某种意义上，性恶学说可以说是法家思想的理论基础（这一点从韩非的思想体系可以看得很清楚）。这个学说强调人性在本质上是恶的，强调后天的积伪，否定了先天的道德观念，否定了天生“圣人”，也否定了君权神授，并且认为人的社会地位不是天生注定的，而是可以改变的。荀子的性恶学说同他的自然天道观有联系，而他的自然天道观又否定了认为天有意志的唯心主义天命论。荀子当时提出这些思想，是同反动奴隶主阶级的传统观念对立的。在地主阶级巩固了自己的统治地位以后，荀子的这些思想又是反动的封建统治者所不能容忍的。反动的封建统治者同过去的反动奴隶主贵族一样，需要一位具有无上权威的主宰，作为支

撑自己统治地位的靠山和支柱。他们把自己说成是具有“天赋”道德，“生而知之”的“圣人”、“贤人”，是应该骑在人民头上的；他们把他们的反动政权说成是“奉天承运”，是受“天命”的委托来统治人民的。如果否定了“天命”，否定了“君权神授”，否定了天赋道德和天生“圣人”，他们岂不是失去了统治人民的靠山和支柱吗？他们的统治地位不是谁都可以取而代之吗？这会产生多么可怕的结局啊！因此，反动的封建统治者和儒家卫道者反对荀子的思想，特别攻击他的性恶学说，也就不奇怪了。

历史的现象是复杂的，荀子的历史命运也是复杂的。历代的封建统治者虽然排斥和攻击荀子，但是，他们并没有把荀子的思想全部扔掉。特别是荀子那一套关于封建社会等级制度和伦理纲常的理论，关于君主集权的专制主义思想以及礼治与法治两手相结合的统治手段，历来的封建统治者不但从来没有舍弃过，而且一直是照着办的。荀子的这些思想，吸取了奴隶主阶级的统治经验，融合儒家思想与法家思想为一体，形成关于地主阶级专政的理论与方法的体系，在整个封建社会的历史过程中，实际上成了封建统治者维护封建统治的武器，成了地主阶级箝制劳动人民的枷锁。据刘向《叙录》说：董仲舒曾“作书美孙卿”。董仲舒在封建社会里被当作正统儒家思想的一个代表，他也自认是孔子儒家思想的正统继承人。他“美孙卿”的书已佚失，其内容不得而知。但他既赞美荀子，说明他也受过荀子思想的影响。我们看董仲舒的思想与荀子关于社会伦理政治方面的思想，确实有相通之处。谭嗣同曾经说过：“二千年来之学，荀学也，皆乡愿也”（《谭嗣同全集·仁学卷上》）。按谭嗣同所说的“荀学”，主要是指荀子关于“礼

乐政刑”方面的思想。这些思想主要是为了加强地主阶级对农民的统治的。在整个封建社会历史中，的确对农民起着“箝制束缚”的反动作用。当然，谭嗣同批判反动的封建思想，把罪过全部挂在荀子的名下是不公平的。但这也说明封建统治者在事实上是利用了荀子的“礼乐刑政”的思想的。

但是，荀子哲学思想的历史命运，还有一个方面，就是荀子那些离开儒家道统的所谓“异论”，对后来那些所谓“异端”思想家，又提供了有益的思想营养。在自然观方面，后来的一些唯物主义者往往企图从道家自然无为的观点中吸取思想养料，而荀子关于天道自然和天人关系的思想，更是以一种比较健康的自然观来影响后来的唯物主义者的。因为荀子本人已经吸取了道家自然观中的合理因素，又克服了其神秘方面，克服了其排斥人的主观能动作用的消极方面，同时还吸取了他以前关于用“气”来解释宇宙万物的物质本原的思想资料，把自然观建立在比较健康的基础上，从而为后来的唯物主义者研究自然观，开辟了一条比较健康的道路。汉代唯物主义者王充关于“天地合气，万物自生”，“灾变时至，气自为之”的天道自然无为的思想，关于“耒耜耕耘，因春播种者，人为之也；及谷入地，日夜长大，人不能为也”（《论衡·自然》）的“人为”和“人不能为”的思想；唐代唯物主义者刘禹锡关于“天与人交相胜”的思想；宋代改革家王安石关于“天变不足畏”的思想；明末清初唯物主义者王夫之关于“任天而无能为，无以为人”（《续〈春秋左氏传〉博义》卷下）、“圣人之志在胜天”（《张子正蒙注·太和》）的思想；等等，都可以看到荀子“明于天人之分”的自然观的影响。中国哲学史上这种唯物主义的传统，荀子是有开创和启发作用的。荀子的无神论思想，也为他的后继者留下了良

好的影响。两汉魏晋南北朝以形神关系为基础而在理论上展开的无神论思想,可以说是由荀子开其端。从荀子的“形具而神生”、无鬼论,到王充的无“无体独知之精”、“人死无知,不能为鬼”,再到范缜的“神即形也,形即神也;是以形存则神存,形谢则神灭”,不是明显地贯穿着一条无神论的理论路线吗?

荀子的性恶学说和关于“礼”、“法”起源的思想,是屡受那些正统的儒家卫道者们的攻击的。但对那些后来被目为“异端”的思想家来说,也有其深远的影响。王充是以荀子的性恶学说“未为得实”的,但他所谓“蓬生麻间,不扶自直,白纱入缁,不练自黑。彼蓬之性不直,纱之质不黑,麻扶缁染,使之直黑;夫人之性,犹蓬纱也,在所渐染而善恶变矣”(《论衡·率性》)的说法,就同荀子关于环境可以化性的思想是一致的。唐代的刘禹锡、柳宗元,在社会历史观和礼法起源论方面,也同荀子有继承关系。柳宗元就曾明确援引荀子的思想来论证“君长刑政”的起源,指出:“荀卿有言:必将假物以为用者也。夫假物者必争,争而不已,必就其能断曲直者听命焉。……由是,君长刑政生焉。”(《柳河东集·封建论》)宋代的李觏同荀子一样,从人的利欲出发来考察礼的起源与作用。他说:“利可言乎?曰:人非利不生,曷为不可言!欲可言乎?曰:欲,人之情,曷为不可言!言而不以礼,是贪与淫,罪矣。”(《直讲李先生文集·原文》)又指出:“夫礼之初,顺人之性欲而为之节文者也。”(《直讲李先生文集·礼论》第一)这同荀子的观点十分接近。到了清代,更有人直接为荀子的性恶学说辩解。比如章学诚就指出:“荀子著性恶,以谓圣人为之化性而起伪。伪于六书,人为之正名也。荀卿之意,盖言天质不可恃,而学问必藉于人为,非谓虚诬欺罔之伪也。而世之罪荀卿者,以谓诬圣

为欺诳，是不察古人之所谓，而遽断其是非也。”（《文史通义·说林》）近代的资产阶级启蒙思想家严复也指出：荀子“以善为伪，彼非真伪之伪，盖谓人为以别于性者而已。后儒攻之，失荀旨矣”（《天演论》下卷《群治第十六》案）。严复在介绍斯宾塞的“群学”时，还援引了荀子关于“人能群”的观点，说斯宾塞“大阐人伦之事，帙其学曰群学。群学者何？荀卿子有言：人之所以异于禽兽者，以其能群也”（《原强》）。

以上就是荀子哲学思想的历史地位和历史命运的一些矛盾的表现。而这些矛盾现象的产生，正是由荀子哲学思想内容自身的矛盾，由形成荀子哲学思想的时代的矛盾、阶级地位的矛盾及其思想来源的矛盾决定的。