

试析荀子“化性起伪”说 蕴涵的道德与政治的矛盾

都兰军

(西南财经大学 马克思主义学院, 四川 成都 610074)

[摘要] 在荀子看来,“化性起伪”产生了人与人之间道德善恶程度的差异,这种差异就是儒家所倡导的贵族等级礼制的道德基础。因而从政治上看,贵族等级礼制的本质就是对恶的克制,是善者对恶者的统治,政治与道德是相统一的。但是,由于荀子用政治原则规范道德范畴,忽视了道德的独立性,因而从道德的角度看,荀子的政治原则并不能真正实现善者对恶者的统治,其理想政治制度也不能实现最理想的道德境界。因此,荀子的“化性起伪”说存在着政治与道德的逻辑矛盾。

[关键词] 荀子 “化性起伪”说: 道德与政治

[中图分类号] B222.6

[文献标识码] A

[文章编号] 1009-8267(2011)23-0089-03

儒家是追求政治与道德统一的,作为先秦最后一个儒学大师的荀子也非常重视对这一问题的探讨。荀子是以性恶论为前提来展开其政治学说和道德理论,来进行其理论建构的。但奇怪的是,荀子的人性论,以及建立于其上的礼学、政治学说和道德理论,都分别深深地、以不同的方式影响了后世儒学的发展,而荀子从性恶论出发讨论政治哲学问题的思路却被后人所抛弃。这是为什么呢?因为荀子的论证过程中存在着不可克服的逻辑矛盾。而这种矛盾又集中体现在其“化性起伪”说中,因此,本论文就分析荀子是如何通过“化性起伪”说来论证道德与政治相统一的,以及其中所蕴含的逻辑矛盾,从而展现儒家政治哲学思想的丰富内涵。

荀子虽然认为人性是恶的,但他同样坚持儒家的基本观点:人所真正追求的、最终所要达到的却是一种善与治的状态,那么这一从恶到善的转变是何以可能的呢?这就是荀子所提出的“化性起伪”

说“故圣人化性而起伪,伪起于性而生礼义,礼义生而制法度……人之性恶明矣,其善者伪也。”(《荀子·性恶》)“古者圣王以人之性恶,以为偏险而不正,悖乱而不治,是以为之起礼义,制法度,以矫饰人之情性而正之,以扰化人之情性而导之也,使皆出于治、合于道者也。”(《荀子·性恶》)简单说来,“化性起伪”的主要功能就是:圣人通过“礼义”“法制”来教化人和治理社会,实现人由恶向善的转化。

荀子的“化性起伪”说虽然承认人性是可变化的,但认为变化的程度是有差异的。荀子指出:“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。”(《荀子·性恶》)“注错习俗,所以化性也;并一而不二,所以成积也。……涂之人百姓积善而全尽谓之圣人。彼求之而后得,为之而后成,积之而后高,尽之而后圣。故圣人也者,人之所积也。人积耨耕而为农夫,积斫削而为工匠,积反货而为商贾,积礼义而为君子。”(《荀子·儒效》)“积善而全尽谓之圣人”,就是说圣人

[基金项目] 本文系 2009 年度国家社会科学基金重大招标项目“儒学形态与功能的近百年变化与未来展望”(09&ZD069)阶段性成果。

[作者简介] 都兰军(1970—),男,四川雅安人,哲学博士,讲师,主要研究方向为中国近现代哲学史。

是完全的、绝对的善，没有一点恶。“伪”就是指人们的生活方式，“积”就是人们长时期的“伪”。在这里，荀子虽然承认圣人的本性与众人的本性一样都是恶的，恶的本性可以通过“伪”“积”而化，但他更为强调的是圣人君子的“伪”“积”与众人的“伪”“积”不同：圣人君子“积”的是礼义。而在儒家学说中，礼义是道德修养直接相关的。这就意味着，由于“积”“伪”的不同，人与人之间存在着善恶程度的差异：圣人君子等儒者以礼义为“积”，从道德上说，他们是善的，或者说善的程度很高；而农工商由于所“积”的不是礼义，他们从道德上说是恶的，或者说善的程度低。正是以这种道德程度差异为基础，荀子提出了其基本的政治原则“论德而定次”（《荀子·君道》），“德”就是德性，属于道德的范畴，“次”就是政治地位的等级秩序，属于政治的范畴。荀子所说的“论德而定次”的具体内容就是“大儒者，天子三公也；小儒者，诸侯大夫士也；众人者，工农商贾也。”（《荀子·儒效》）“天子三公”“诸侯大夫士”，是政治的概念，是统治者，相应地，工农商贾也就具有了政治意义，即被统治者；而“大儒”“小儒”在儒家学说中是属于道德方面的内容，相应地，这里的“众人”也是属于道德范畴的。因此，荀子将政治上的等级关系和道德程度上的差异等同起来，为等级制度构建一个道德根据：道德上的善者统治道德上的恶者，或者说，道德上善的程度高等级者统治低等级者，政治统治的本质就是道德上实现善的要求。从这一意义上说，道德与政治是统一的：政治制度被赋予了道德上的合法性。

同时，荀子又从“化性起伪”中的道德程度的差异出发讨论了先秦儒家政治哲学的重要内容之一，道德教化与暴力统治，即礼与刑法之间的关系。他说“听政之大分：以善至者待之以礼，以不善至者待之以刑。”（《荀子·王制》）“由士以上则必以礼乐节之，众庶百姓则必以法数制之。”（《荀子·富国》）这里的礼已不仅仅是一种规范仪式，而且有了统治手段的内容。显然，道德上的“善至者”就是“士以上”的统治者，道德上的“不善至者”就是“众庶百姓”等被统治者。因此，在荀子学说中，作为政治治理原则的礼与刑法都是有道德作为基础的，二者具有着内在的一致性：都是善的实现，都是善对恶的克制，而且都是以统治者道德上的善，而被统治者道德上的恶的假说为前提的。

当然，荀子在其政治理论中，并没有将礼与刑法并列，而是认为礼是更为根本的因素，“礼义生而制法度”（《荀子·性恶》），“礼者，法之大分”，

（《荀子·劝学》）即礼是法的基础，从根本上规定了法的功能及其范围，甚至可以说法的最根本功能就是维护礼。那么，这种礼的内容是什么呢？荀子指出“故尚贤使能，等贵贱，分亲疏，序长幼，此先王之道也。”（《荀子·君子》）“礼者，贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也。”（《荀子·富国》）“先王之道”就是礼，其最本质的内容是“贵贱有等”，它实际上就是贵族等级制度。如此一来，礼就被荀子发展成为一种最基本的政治制度，实现了政治原则与道德范畴的内在统一。

根据以上分析，荀子确实试图以“化性起伪”说来达成儒家所追求的政治与道德的统一：圣人君子既是道德的善者，又是国家社会的治理者；礼即是道德修养的唯一手段，又是基本的政治原则。这既为儒家的政治原理寻找到了道德范畴的依据，又使儒家道德原则的实现获得了政治的保障。

二

但是，荀子通过“化性起伪”说来论证其政治原则和道德范畴相一致的过程中存在着逻辑矛盾，使得其所构建的政治原则与道德范畴无法真正地统一起来。这主要表现在以下两个方面。

第一，性恶论、“化性起伪”说与贵族等级的礼制之间存在着冲突。根据荀子的礼制，“故天子大路越席，所以养体也，侧载翠芷，所以养鼻也；前有错衡，所以养目也；和鸾之声，步中《武》《象》，趋中《韶》《护》，所以养耳也；龙旗九旒，所以养信也；寝兕、持虎、蛟韞、丝末、弥龙，所以养威也；故大路之马必倍至教顺然后乘之，所以养安也。”（《荀子·礼论》）显然，天子的自然本性不仅没有得到丝毫的克制，反而是最大程度上得到了满足。换言之，根据圣人制定的等级礼制，社会应优先满足天子的物质需求，天子能够尽可能地满足自己的自然欲望。根据荀子的等级原则，贵族在物质分配方面也具有优先权，只不过比天子差一个或几个档次，整个统治阶级可以获得满足自然欲望的物质条件。这就意味着，统治者的自然本性并没有被克制。根据性恶论，人如果按照自己的本性或自然欲望来行动，或者说不克制自己的本性而行动，就是恶的。因此，从性恶论来看，政治上的统治阶级在道德上是恶的，“化性起伪”是没有成效的。

同时，根据荀子的等级制度，“孝弟原悛，鞠录疾力，以敦比其事业而不敢怠傲，是庶人之所以取暖衣饱食、长生久视以免于刑戮也。”（《荀子·荣辱》）依据圣人制定的贵族等级制度，“庶人”必须永无休止地劳动来满足上层统治者的物质欲

望，否则他们就有被“杀戮”的危险。“庶人”的生活仅仅是“暖衣饱食”而已，其自然欲望无法表现出来，也就是说，他们的自然本性得到了克制。根据性恶论，人如果克制自己的本性而行动，他就是善的。因此，从性恶论来看，政治上处于被统治者的民众就是善的。这同样也说明了“化性起伪”说是无效的：克制人的自然本性仅仅依靠暴力就行了。

如此一来，荀子的观点就必然产生了矛盾：道德上本来应该是善的圣贤在政治生活中是恶的，道德上本来应该是恶的民众在政治生活中却是善的。即政治的善和道德的善是分裂的。如果荀子坚持统治者是善的，那么性恶论就不能成立；如果荀子坚持性恶论，那么“化性起伪”说显然是不能成立的。因此，荀子的理论构建中必然存在着某个被他所忽视的逻辑混乱。这一逻辑混乱只能从其理论基石性恶论中探寻。荀子说“今人之性，生而有好利焉，……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。”（《荀子·性恶》）“犯分乱理而归于暴”“治”都是政治的范畴，而善恶都是有道德意义的。显然，荀子并没有将性恶论作为不需要讨论的理论前提，而是作为论证的结果：人性是造成政治的恶的原因，因而人性在道德上是恶的。荀子又明确指出“凡古今天下之所谓善者，正理平治也；所谓恶者，偏险悖乱也。”（《荀子·性恶》）显然，荀子将道德范畴的善恶与政治范畴的治乱混为一谈，用政治的治乱来指代道德的善恶。这必然导致这么一种观念：道德的善恶最终要由政治手段来解决，如果达成了政治上的治理，人性的道德的恶也就被消灭了。但是，从逻辑上说，道德的善恶和政治的治乱是区别的。道德范畴具有独立于政治范畴的内容：人性中既没有“正理平治”，也没有“偏险悖乱”，它只有人的自然欲望。因此，从道德角度来说，性恶论中的恶只能是自然欲望，而不是“偏险悖乱”；道德的善就是对人性的克制，而不是“正理平治”的贵族等级礼制。由于荀子的贵族等级礼制本质上是用来分配社会政治权力和物质利益的，而不是用来克制人们的自然欲望的，因此，它必然存在着政治原则与道德范畴的不一致性。

第二，荀子所设想的理想政治制度与最理想的“化性起伪”说是不相容的。荀子说“治之经，礼与刑。”（《荀子·成相》）“治之经”就是指理想的、最完善的政治制度。根据荀子的学说，礼是相对于

道德上的善者而言的，刑是用来对付道德上的恶者的。因而刑的存在就意味着道德上恶的存在，即荀子所构建的理想的政治制度并不是道德上的最高境界。也就是说，荀子所说的“化性起伪”的效用有限的，因为即使在理想政治的状态下，也总有人的本性因不能化而保着恶。反过来，如果“化性起伪”的效用是充分的，即人人都可能被“化性”而成为善的，那么“礼与刑”并不是理想的政治制度。因为，“化性起伪”的最高境界就是人人都成为圣人君子，人人都是善的，而且都是同等程度的善。这样一来，刑就由于没有了恶而应该被彻底废除了，礼也由于没有了道德程度的差异而失去了存在的意义。因此，荀子所构建的理想的政治制度之中存在着政治原则与道德范畴之间的某种不一致性。

这一政治原则与道德范畴之间的矛盾的产生，还是在于荀子从政治原则出发讨论这一问题的，荀子说“故性善则去圣王、息礼义矣。性恶则兴圣王，贵礼义矣。”（《荀子·性恶》）这里的“圣王”“礼义”都是政治范畴。显然，道德范畴的“性善”“性恶”是以政治范畴的“圣王”“礼义”为归宿的，荀子的理论前提是政治范畴的“圣王”“礼义”。因而他将礼夸大为人类社会的最高原则：“故人无礼则不生，事无礼则不成，国家无礼则不宁。”（《荀子·修身》）“人无礼”的礼属于道德的范畴，“国家无礼”的礼属于政治的范畴。荀子由于强调作为政治原则的、贵族等级制度的礼的神圣性，就为它构筑一个道德程度差异的依据，这就必然承认恶的存在，刑也就具有了终级的意义。因而荀子就强调了“化性起伪”产生圣人君子的功能，而忽视了“化性起伪”的理想境界是使每个人都成为君子圣人。换言之，荀子的理想政治制度并没有建立在理想的道德界之上，这就产生了其学说中的政治原则与道德范畴之间的矛盾。

综上所述，荀子试图以“化性起伪”说将其道德的性恶论与礼刑结合的政治原则统一起来，但其理论中确实存在着不可调和的、政治与道德之间的逻辑矛盾，其论证是无力的。因而虽然荀子对西汉儒学的发展影响极大，但他从性恶论出发讨论政治问题的思路却被汉儒所抛弃。当然，这并不意味着荀子的理论探求是无意义的，恰恰相反，正是由于他将这一思路彻底发挥，将其政治原则与道德范畴之间的逻辑矛盾展显现出来，使得后来儒者被迫开辟新的路径，从而推动了儒家政治学说和道德理论的发展。

（责任编辑：齐原）