

荀子“天生人成”思想与其诗乐观

刘延福

(山东师范大学 文学院, 济南 250014)

摘要:“天生人成”思想是荀子的基本原则。在这一原则的指导下,荀子将“人文化成”看成诗乐艺术发生的缘由与理论旨归,充分重视诗乐在儒家人格修养以及社会安定、国家政治中的作用。他的这一思想对中国传统的人文主义思想以及“文以明道”的文艺观产生了深远的影响。

关键词:荀子;天生人成;人文化成;诗乐观

中图分类号: D1 **文献标识码:** A **文章编号:** 1674 - 117X(2010)01 - 0109 - 04

"Born in Heaven, Completed by Man" and Xun Zi's Idea of Poetry and Music

LU Yanfu

(School of Liberal Arts, Shandong Normal University, Jinan Shandong 250014, China)

Abstract: The idea "born in heaven, completed by man" is Xun Zi's basic principle. Under the principle, Xun Zi considers "nurturing of humanities" as the cause and the theoretical aim of poetic and music production. He pays abundant attention to the functions of poetry and music in Confucian self-cultivation, social stability and nation's politics. This idea of his has profoundly influenced traditional Chinese humanism and the literary view of "demonstrating ideal through writing".

Key words: XUN Zi; heaven-born, human-made; nurturing of humanities; poetry and music ideas

荀子是先秦最后一个儒家大师。他的思想虽然没有被此后的儒者奉为儒家正统,但对中国政治、哲学的影响却极其深远,甚至在某种程度上超过了孔孟。因而谭嗣同说:“两千年来之学,荀学也。”^{[1]337}与其儒家殿军的地位相适应,荀子的诗乐观在当时也处于顶峰。章太炎在评价荀子时说:“他书中的《王制》、《礼论》、《乐论》等篇,可推独步。”^{[2]33}尤其是《乐论》,中国文学史上第一部音乐理论专论,对后来的《礼记·乐记》等影响深远。因此,我们有必要对荀子的诗乐观做出科学的阐释与评价,在中国文学与文论史上,还其应有的地位。

一、“天生人成”——荀学的理论生发点

牟宗三先生认为,“天生人成”思想是“荀子之基本原则”。^{[3]215}荀子思想中的所有理论——无论是荀子的天人观还是其礼论、性恶论、诗乐观,都是以

“天生人成”思想为逻辑支点,由此统摄并阐发、演绎出来的。

(一)“天人之分”——“天生人成”之基础

荀子之论天,既不同于传统的儒家,也不同于道家与墨家。他所说的天,是纯粹自然意义上的天。胡适认为,“荀子在儒家中最为突出,正因为他能用老子一般人的无意志的天,来改正儒家、墨家赏善罚恶有意志的天;同时却又能免去老子、庄子天道观念的安命守旧种种恶果。”^{[4]273}因此,牟宗三先生说荀子之天是“非宗教的、非形而上学的、亦非艺术的,乃自然的,亦即科学中是其所是之天也。”^{[5]113}在荀子看来,自然界中的一切现象都有其内在之规律,都是再正常不过的事情:“星之队,木之鸣,是天地之变,阴阳之化,物之罕至者也;怪之,可也;而畏之,非也。”(《荀子·天论》。以下仅注明篇次)“队”即

收稿日期:2009 - 11 - 11

作者简介:刘延福(1982 -),男,山东日照人,山东师范大学文艺学博士生,主要从事中国古代文学与美学研究。

“坠”。流星坠落、风吹树响,我们可以把它作为一种奇怪的自然天象,但不能畏惧它、迷信它。同样,人世间的治乱兴衰同样也不是上天赐予的,而是由人类的自己的活动决定的:“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。”(《天论》)处同一苍穹之下,禹世大治,桀世大乱,因此上天并不能左右人世。正是基于这种自然天的认识,他提出了一个非常重要的观点——“天人之分”。他说:

天行有常,不为尧存,不为桀亡。……故明于天人之分,则可谓至人矣。(《天论》)

“分”,郑玄注《礼记·礼运》:“分,犹职也。”^{[6]1155}在这里是指“职分”、“职能”,而非某些学者所说的“区分”、“区别”。“天人之分”并不是割裂天与人之间的关系,把天人界限严格地划分开来,而是说天的职分与人的职分是互不相干的,我们要明白“天生”与“人为”之间的不同作用,将天与人不同的职能区分开来,怨天尤人与杞人忧天都不是正确的选择。“君子敬其在己者,而不慕其在天者”(《天论》),君子注重自身的努力而不指望上天的赐予,人类应该充分发挥人的主观能动性,掌握自然界的客观规律并为我所用,既不要“与天争职”,也不要“错人而思天”。荀子说:

大天而思之,孰与物畜而制之?从天而颂之,孰与制天命而用之?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》)

一味地尊大而思慕天,不如使物蓄积而为我所用;一味地颂扬天不如掌握天地运行规律而裁制它;盼望天时而坐守其成不如顺应时节耕种播谷;听任物类自然生长不如发挥人的能动性使其发展增殖;一味希冀物之滋生不如把握物之长成之理。所以说,放弃人事而思慕自然,那么也就失掉了万物自然之客观情势了。因而,只有明了所谓的“天职”与“人事”,才能更进一步地明确自身的责任,进而顺天势,运物在手,应时而使之,骋能而化之,最终“制天命而用之”。

(二)“化性起伪”——“天生人成”之路由

在荀子的“天生人成”思想中,“天生”与“人成”之间有着先后的承继关系。“天地者,生之始也。”(《王制》),天地是万物生存的根本,没有天地便没有世间的万物,“天生之”是“人成之”之基础。故“天地生之,圣人成之”(《大略》),也就是说物生

在天而成物在人。在这一理论中,荀子强调的重点是后者:他认为,天是无意志的,人是一切活动成功的关键。因此,“错人而思天,则失万物之情”。

荀子认为,虽然上天给了我们一副能挟制万物的躯体,然而,人的主观能动性却不是天生而来的,需要在后天的成长环境中培养。他说:“天能生物,不能辨物也;地能载人,不能治人也;宇中万物、生人之属,待圣人然后分也。”(《礼论》)在他看来,天地只能生人、载人,却不能辨物、治人;世间万物只有遵循圣人创立的“道”才能各得其所、各行其职。对人来说,“人之性恶,其善者,伪也。”(《性恶》),人要想从恶之性变成“最为天下贵”,不但要有水火之气、草木之生、禽兽之知,更重要的是有“义”——礼义之道的修养:“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》)人的这种修养,不是与生俱来的,而是通过“以伪饰性”、“性伪合”来实现的:

性者,本始材朴也;伪者,文理隆盛也。无性则伪之无所加,无伪则性不能自美。性伪合,然后成圣人之名一,天下之功于是就也。故曰:天地合而万物生,阴阳接而变化起,性伪合而天下治。天能生物,不能辨物也;地能载人,不能治人也;宇中万物、生人之属,待圣人然后分也。(《礼论》)

“不可学、不可事而在人者谓之性,可学而能、可事而成之在人者谓之伪。”(《性恶》)荀子认为,“性”是不学而能、不事而成的,是上天赋予的、先天的;“伪”则与此相反,是不学不能、可学而成的,通过后天的学习才能获得的。对于“伪”,荀子在《正名》篇中进一步解释说:“心虑而能为之动谓之伪。虑积焉,能习焉而后成谓之伪。”也就是说,凡是在人的能动作用下产生的一切都是伪,包括礼义法度等一切文化成果:“圣人化性而起伪,伪起而生礼义,礼义生而制法度。”(《性恶》)虽然天生之“性”是恶的,但是,可以通过后天的学习使之变成“善”,人类的一切优秀文化成果都是“伪”的产物,然而它们都是在天生之“性”的基础上的“伪”,是“性”与“伪”完美结合的产物:“无性则伪之无所加,无伪则性不能自美。不难看出,没有“性”,“伪”便失去了作用的对象;没有“伪”,“性”便不能自行趋于完美。只有二者完美地结合,才能成就圣人,天下才能得到治理。“性”与“伪”之间有一种相互依存的关系,二者缺一不可,决不能割裂开来。“天地生之,圣人成之”之“天生人成”就是经由这样一个“化性(“天地

生之“性”)而起伪(“圣人成之”之伪)的过程而实现的。

二、人文化成——荀子诗乐观之理论旨归

荀子主张“天生人成”,认为人世间的一切优秀文化成果都是人为——“伪”的产物,是“天地生之、圣人成之”的结果。因此,荀子特别重视客观礼义在自然界以及人类社会的作用,主张以人道治天道:“道者,非天之道,非地之道,人之所以道也,君子之所道也。”(《儒效》)因此,有的学者说“荀子之哲学要旨是‘天生人成’,主张以人治天,以心‘伪’治性,即要建立人文世界以主宰、改善、协调、美化及利用自然天地与自然人性(化性起伪),其重心是人道,而利用天道以完成人道(例如为人类服务或谋福利等)。”^{[7][284]}荀子认为“人是一种文化存在”,^[8]因此,“荀子思想的最大成就,在为中国思想开出一人文的知识领域。这又是孔孟、老庄,乃至墨子所最缺少的。比待荀学的注入,中国的人文思想才大体上臻于完备。”^{[9][135]}荀子把人看做是一种文化存在,也就是重视诗乐等礼义文化对人之人格修养与社会建设的“人文化成”的价值与意义。《周易》云:“观乎人文,以化成天下。”孔颖达疏云:“言圣人观察人文,则《诗》、《书》、《礼》、《乐》之谓,当法此教而化天下。”^{[10][37]}荀子继承了这一教化传统,“以人为之礼义之统而化成天,而治正天也。故曰人文化成。”^{[11][220]}诗、乐、舞等艺术作为礼义教化的一部分,在荀子的“人文化成”思想中占有重要地位。他关于诗乐理论的所有的言说都是围绕着这一思想而展开讨论的,而其最终目的也是为了实现“人文化成”这一理论旨归。

(一)以情论乐——诗乐之发生

荀子以天生人成作为理论出发点,认为一切人类活动的过程与结果都是“天生之”(性)与“人成之”(伪)共同作用的结果,诗乐等人类的文化活动也是在“性伪合”的基础上产生的,是在完成“观乎人文,以人文以化成天下”之基本要义的要求下出现的。

荀子虽然认为人性本恶,但他从未否认人性在人类的自我生存与发展中的作用。他认为,“无性则伪之无所加”,人之“性”是美的基础条件,如果没有人之“性”,也就缺少了美的基本条件,美也就不存在了。所以荀子在论述诗乐理论的发生理论时,将人的情性作为一个最基本的要素来讨论的。他明确地将诗乐的产生与人的“情”——人的喜怒哀乐等感情联系起来,认为音乐是用来表现人的情感的,

是人情所必不免的产物。他说:

夫乐者,乐也,人情之所必不免也,故人不能无乐,乐则必发于声音,形于动静,而人之道,声音、动静、性术之变尽是矣。(《乐论》)乐的产生是人的内在情感表达的需要,是人情中所不能避免的,人之所以为人的外在的声音动静以及内在情感的变化都表现在音乐之中,因此“人不能不乐”。音乐来源于人情,而“情”又与“性”有着直接的关系——“性者,天之就也;情者,性之质也”,“情”是“性”的本质,因此音乐的产生亦离不开天赋之人的“性”。对诗乐等艺术美的追求是人的一种自然的需求,“夫人之情,目欲綦色,耳欲綦声,口欲綦味,鼻欲綦臭,心欲綦佚。此五綦者,人情之所必不免也。”(《王霸》)人的感官具有审美功能,人有欣赏美的客观条件,因此人对美的要求具有客观的合理性。荀子的这一理论,属于“天生人成”之“天生之”第一义。

孟子主张性善,他认为包括文学在内的人类的一切善行都是内省的结果。他说:“学问之道无他,求其放心而已”(《孟子·告子上》)。“求其放心”即是一种反求诸己的方法。荀子则与孟子相反,他认为文学艺术的产生不是从人性、顺人情的产物:“人之性,生而有好奇利焉,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,必处于争夺,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。”(《性恶》)因此“从人之性、顺人之情”不但不能得到“师法之化,礼义之道”,而且还会导致争夺与暴乱,这是人们最不愿意看到的现象。所以“古者圣王以人性恶,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。始皆出于治,合于道者也。”(《性恶》)圣王也就是为了矫正、引导人之情性才“起礼义、制法度”的,诗乐等艺术也是圣人能动地“矫饰人之情性而正之,扰化人之情性而导之”的结果。诗乐虽然源于人情,但是它的产生却是为了引导人情的,而且必须在正确的“礼”的引导下、在符合“礼”的规范下的音乐才有这样的功用。因此,从根本上说,诗乐虽然起源于人的自然本性,但是又是对自然性需求的超越。诗乐等艺术的产生还要依靠“人成之”,依靠正确的引导和规范才可以具有它应该发挥的作用。这是“天生人成”之“人成之”的一面。而且,较之“天生之”义,这一方面更为重要、对诗乐的产生影

响最大,荀子对此意也最为推崇。因为诗乐如果离开了“人成之”之“礼”的疏导,就会陷入悖乱,违背了它产生的最终目的:“故人不能不乐,乐则不能无形,形而不为道,则不能不乱。先王恶其乱也,故制《雅》、《颂》之声以道之”。(《乐论》)

(二)“乐之中和也”——诗乐之作用

徐复观先生认为,“儒家的政治,首重教化;礼乐正是教化的具体内容。由礼乐所发生的教化作用,是要人民以自己的力量完成自己的人格,达到社会(风俗)的谐和。”^{[11][14]}可以说,儒家的教化理论是一种人格的修养理论,而这种人格修养的完成是在依靠礼乐教化的作用下实现的。因此,徐复观认为,礼乐之治是“儒家在政治上永恒的乡愁”。^{[11][14]}

儒家看重礼乐的教化,而在礼乐的教化中,“乐”与“礼”发挥着不同的功用。“乐合同,礼别异”,“乐也者,和之不可变者也;礼也者,理之不可易者也。”(《乐论》)“礼”的本质是区别人与人之间尊卑贵贱的等级关系。因此,礼作为道德规范和社会规范对每一个社会成员都具有强制性。然而如果过于强调礼的强制性原则的话就会陷入法家的误区,因此必须通过“乐”(“乐合同”,乐以对社会成员的内心陶冶为基本手段,在具体实施过程中遵循“柔性原则”)来进行调和。^{[12][70]}因此,从接受的难易程度上来说,乐显然比礼有更强的心理积淀——乐来源人情的,是人内在情感的一种宣泄的产物,因而更易于被人们所普遍认同。所以,荀子认为音乐的作用之一便是宣泄情感,它能使人血气平和、心志向善:“故乐行而志清,礼修而行成,耳目聪明,血气和平,移风易俗,天下皆宁,美善相乐。”(《乐论》)荀子从音乐以情感人的基本特点出发,认为诗乐“入人也深,其化人也速”、“其感人深,其移风易俗”(《乐论》),其感化人心的作用不容小觑。这是诗乐的第一种作用——在人格修养上可以宣泄性情、修养身心。

荀子在论述诗乐的作用时,特别注重“和”。荀子认为,由于适用场合的不同,音乐具有特殊的社会作用:“故乐在宗庙之中,君臣上下同听之,则莫不和敬;闺门之内,父子兄弟同听之,则莫不和亲;乡里族长之中,长少同听之,则莫不和顺。故乐者审一以定和者也,比物以饰节者也,合奏以成文者也,足以率一道,足以治万变。”(《乐论》)音乐可以使君臣和敬、夫子和亲、长少和顺,可以使不同的社会成员之间达到和谐、和睦,在调和人与人之间的矛盾、和乐群情方面具有重要的作用。音乐的这种作用,是与

其“中和”的理论特质分不开的。荀子曾不止一次地提到乐的“中和”作用:

《诗》者,中声之所止也。(《劝学》)

《礼》之敬文也,《乐》之中和也。(《劝学》)

《乐》言是,其和也。(《儒效》)

恭敬,礼也;调和,乐也。(《臣道》)

乐者,天下之大齐也,中和之纪也。(《乐论》)

诗、乐有中和的特质。要做到“中和”,就要如《关雎》般“乐而不淫,哀而不伤”,也就是要符合“礼”的规定与范围,只有这样诗乐能够使人“得中和悦”,^{[13][12]}才能使“民和而不流”(《乐论》),促进人际间的和谐与团结。这是诗乐的第二个作用——通融群己。

儒家论乐,从来都是与政治联系起来的。蒋孔阳先生说:“先秦诸子音乐美学思想的一个共同特点,都是不离开政治谈音乐。”^{[14][168]}寻求政治清明、国家大治是儒者立世的最高追求之一。荀子认为,国家的治乱兴衰可以通过诗乐等艺术反映出来:“乱世之征:其服组,其容妇,其俗淫,其志利,其行杂,其声乐险,其文章匿而采,其养生无度,其送死瘠墨,贱礼义而贵勇力,贫则为盗,富则为贼,治世反是也。”(《乐论》)音乐邪僻、文章辞藻华丽而内容邪恶都是乱世的象征,治世则与其相反。诗乐不仅能够反映政治,又可以反作用于政治:“乐中平则民和而不流,乐肃庄则民齐而不乱。民和齐则兵劲城固,敌国不敢婴也。如是,则百姓莫不安其处,乐其乡,以至足其上矣。然后名声于是白,光辉于是大,四海之民莫不愿得以为师。是王者之始也。乐姚冶以险,则民流侵鄙贱矣。流侵则乱,鄙贱则争。乱争则兵弱城犯,敌国危之。如是,则百姓不安其处,不乐其乡,不足其上矣。”(《乐论》)音乐中正平和则民众和一而不陷于流荡;乐声肃穆庄严则民众齐一而不至于混乱;民和且齐则国富民强,内足矣安民而外足以拒敌。相反,若是音乐姚冶且险,民众则流荡怠慢、鄙陋轻贱,就会产生政治动乱与纷争,则必会政治黑暗、国力衰败。所以说“乐者,天下之大齐也,中和之纪也”,音乐可以使天下人的行动得到极大的统一,使人的性情符合礼法要求的纲纪,它“足以率一道,足以治万变”(《乐论》)。这是诗乐的第三个作用——可使政治清明、国家安定。

荀子在“天生人成”理论的指导下,将“人文化成”的作用看成诗乐艺术 (下转第134页)

参考文献:

- [1] Quirk, et al A Comprehensive Grammar of the English Language[M]. London: Longman Group Limited, 1985: 175.
- [2] Leech, Geoffrey N. & Svartvik A Communicative Grammar of English[M]. London: Longman Group Limited, 1974: 304.
- [3] 易仲良. 英语动词语义语法学[M]. 长沙:湖南师范大学出版社, 1999: 8.
- [4] 秦裕祥. 英语语法专题研究[M]. 长沙:湖南师范大学出版社, 1999: 45.
- [5] 石 翀. 英语时态意义扩大的理据[J]. 湖南工业大学学报, 2007(4).
- [6] 赵艳芳. 认知语言学概论[M]. 上海:上海外语教育出版社, 2000: 15.
- [7] Fauconnier, G Mental Spaces: Aspects of Meaning Construction in Natural Language [M]. The MIT press, Cambridge, Massachusetts London, England, 1996: 113.
- [8] Fauconnier, G & M. Turner The Way We Think: Conceptual Blending and The Mind's Hidden Complexities[M]. Published by Basic Books, 2002: 5.
- [9] Fauconnier, G Mappings in Thought and Language[M]. Cambridge University Press, 1997: 23.

责任编辑:李珂

(上接第 112页)

发生的缘由与存在的目的,认为诗乐的产生是人性的必然,同时也是纠正“性恶”的人性的需要。他把诗乐看做是人从一个自然人到社会人转变的工具,小到个人的自我修养,大到社会的和谐、国家社稷的统一与繁荣,都离不开诗乐艺术。荀子的这种观点明显地带有儒家“实学”和文化功利主义的特点,把诗乐看成是克己复礼、重建社会秩序的工具。然而,瑕不掩瑜,荀子对人的主观能动作用及文学的独立价值的推崇,都对中国传统的人文主义思想的形成以及对“文以明道”思想产生了深远影响。这些具有真知灼见的理论思想理应引起我们足够的重视。

参考文献:

- [1] 谭嗣同. 谭嗣同全集:增订本[M]. 北京:中华书局, 1981.
- [2] 章太炎. 国学概论[M]. 上海:上海古籍出版社, 1997.
- [3] 牟宗三. 名家与荀子[M]. 台北:台湾学生书局, 1979.
- [4] 胡 适. 中国古代哲学史[M]. 台北:远流出版事业股份有限公司, 1986.
- [5] 牟宗三. 历史哲学[M]. 台北:台湾学生书局, 1988.
- [6] 礼记[M]. 陈戌国,校注. 长沙:岳麓书社, 2004.
- [7] 郑炯坚. 荀子文学与美学[M]. 香港:香港科华图书出版公司, 2001.
- [8] 宋志明. 荀子的文化哲学[J]. 东岳论丛, 1992(2).
- [9] 林继平. 孔孟老庄与文化大国:上册[M]. 台北:台湾商务印书馆, 1990.
- [10] 十三经注疏[M]. 阮 元,校刻. 北京:中华书局, 1980.
- [11] 徐复观. 中国艺术精神[M]. 上海:华东师范大学出版社, 2001.
- [12] 翁礼明. 礼乐文化与诗学话语[M]. 成都:巴蜀书社, 2007.
- [13] 王先谦. 荀子集解[M]. 北京:中华书局, 1988.
- [14] 蒋孔阳. 先秦音乐美学思想论稿[M]. 北京:人民文学出版社, 1980.

责任编辑:黄声波