

论荀子的价值立场

王 长 华

先秦儒家学者中的价值设计，一般都极重视自身与当下现实之间的关系，而个体士人在现实政治机制中的位置和顺序，更往往被视为价值衡定的重要座标。孔子出入于为学和为仕，孟子驻心于穷独和达兼^①，讨论价值的核心都离不开士人在为官从政、在政治运行中展示自身的程度。此后的荀子虽然较孔孟的生活视野和理论视野开阔了许多，但他在价值讨论中尽情折中于原则与需要，甚至纳道义入历史现实，显示出的却是远超乎孔孟之上的更为明确具体的政治取向。在孔孟划定的价值起跑线上，荀子作出了怎样的拓展和发挥，对此展开讨论正是本文试图完成的任务。

一

在先秦学者特别是先秦儒家学者思想中，道与势之间始终存在着内在冲突与紧张。因此，如何处理二者关系、摆布二者之间的位置，也就成了包括孔孟荀在内的所有儒家大师怎么也绕不过去的问题。孔子倡“士志于道”（《论语·里仁》，以下引各书只注篇名），主张“君子谋道不谋食”，“君子忧道不忧贫”（《卫灵公》），甚至要求士人“笃信善学，守死善道”，要“危邦不入，乱邦没居。天下有道则见，无道则隐”（《泰伯》）。应该说，孔子视道为一种高远的理想，这一理想是他从以往历史文化中锤炼和提升出来的，它超越具体的世俗利益，对社会具有

裁判和衡量意义，因此它也就成为决定士人价值取向的根本性依据。孟子论道在士人人生中的价值，更有超孔子而上之者，他说：

“士穷不失义，达不离道。穷不失义，故士得己焉；处不离道，故民不失望焉。”（《尽心上》）他对士人的要求是“天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道。”在持道与具体利益间的权衡上，他明确宣布“未闻以道殉乎人者。”（同上）他认为士人应该“乐其道而忘人之势”（《尽心上》），他甚至号召士人“说大人，则藐之，勿视其巍巍然”。因为“在彼者，皆我所不为也；在我者，皆古之制也，吾何畏彼哉？”（《尽心下》）可见孟子明确区划出了道与势的界限，并表现出以道抑势、道尊于势的鲜明的价值取向。

与孔孟所持道的高远与超越相比，荀子的道则显得具体多了，也实际多了。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》）“道也者何也？曰：礼义辞让忠信是也。”（《强国》）“道也者，治之经理也。”

（《正名》）“道者何也？曰：君之所道也。”（《君道》）在这若干有关道的定义性解释中，可以看出荀子不仅赋予道以更多的现实人间性，而且君主政治也堂而皇之地成为了道的内涵。在《解蔽》篇中，荀子曾论及“知道”和“不知道”的区别，他说：“心不知道，则不可道而可非道。人孰欲得恣而守其所不可以禁其所可？以其不可道之心取人，则必合于不道人而不合于道人。以其不可道之心与不道人论道人，乱之本也。”又说：“心知道然后可道。可道然后能守道以禁非道，以其可道之心取人，则合于道人而不合于不道之人。以其可道之心与道人论非道，治之要也。”在荀子看来，“知道”和“不知道”对于个体来说虽生之于“心”，但这“心”中的思忖却能导致完全不同的政治结果。所以我们认为，对于国家治乱的政治计较才是荀子道论中关注之所在。也正是在这个意义上，荀子才反复强调“道存国存，

道亡国亡”（《王霸》）这一道理。

余英时说：“荀子对‘道尊于势’的观念似不及孟子所持之坚。但他并没有丧失儒家的基本立场，故仍以儒者之所以可贵即在于其所持之道。”^②这个看法大致是正确的。但也应该看到，由孔孟文化关怀到荀子政治加入的价值取向变化，还是显示了孔孟与荀子间的区别。两种区别的一个重要标志，就是孔孟和荀子虽然共同言道，但彼此赋予道的内涵已明显不同，孔孟的道中包含着更多的文化批判因素，而荀子则多看重士人对现实政治的参与效果。正因为如此，《尧问》篇中才记载荀门弟子对“孙卿不及孔子”提问的辩白。也许真是迫于时势变化荀子才不得不“明哲保身”，然而这个“明哲保身”的选择本身却恰昭示出道势紧张之局由孔孟到荀子的彼涨此消。士人价值理想在新政治形势下又出现了新形态，这一点我们是可以在荀子身上找到一二根据的。

二

先秦儒家很早就以倡礼著称和闻名。而在孔孟荀三人中，荀子不仅在论礼方面是用力最勤的一位，而且也是赋予礼新义最多的一位。

不用说，孔子是中国古代礼学的第一位大师。面对春秋末年礼坏乐崩的时代变局，孔子力倡“克己复礼”，企图从文化批判入手以诊断社会和治疗社会。他虽然也曾为政治建设献过策，提出了“为政以礼”（《先进》）、“为政先礼”（《礼记·哀公问》）的说法，但他似乎终其一生也未能把文化的礼与现实政治之间的接榫真正弄个明白。到头来，真正产生作用和影响则只是他所强调的礼在个体人格培养中的作用和意义。在孔子那里，个体的道德增进和道德自律是改善和推进整体社会的唯一办法。孟子虽然也谈及礼，但礼在孟子思想中却未能形成系统，他除了说

过诸如“辞让之心，礼之端也”（《公孙丑上》），“仁、义、礼、智，非由外铄我也，我固有之也”（《告子上》），“礼，门也”（《万章下》）等不多几句稍有份量的话之外，其他则多为泛泛之论。事实上在孟子那里，礼也仅仅是他对人的文化本性界定的一个因素而已。

与孔孟相比，礼在荀子思想中却占有举足轻重的位置。一方面，荀子认为礼是个体人生的最高准则。他说：“学至乎礼而止矣，夫是之谓道德之极。”（《劝学》）“礼者，人道之极也。”

（《礼论》）“故隆礼，虽未明，法士也。不隆礼，虽察辩，散儒也。”（《劝学》）正因为“礼者，人之所履也”（《大略》），礼是个体人生必须恪守的最高准则，所以它也几乎同时成为一种外在的社会约束和规范，所谓“礼者，节之准也”（《致士》）。持准以衡之则礼义备，“礼义备而君子归之”（同上）。个体人生因此才能上一个档次，也因此才能获得生命的意义。另一方面，荀子又认为礼是为政治国的最高准则。个体的人因为受礼的规范和框定，才可能由小人而成就士、君子和圣人，而一个国家的治理也同样需要礼的范导和匡正，“人无礼则不生，事无礼则不成，国家无礼则不宁”（《修身》），“国无礼则不正，礼之所以正国也”，“为政不以礼，政不行矣”，“治民不以礼，动斯陷矣”（《大略》）。在荀子看来，礼不仅具有理论重要性，而且也同时具有可操作性，它“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》）。足以使“贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也”

（《富国》）。从而区划出人的等级差别。不仅如此，“取人之道，参之以礼”（《君道》），“朝廷必将隆礼义而审贵贱”（《王霸》）。君主朝廷甚至都可以直接把礼作为“取人”、“审贵贱”的工具。如此等等，这就是荀子赋予礼的责任和意义。

荀子把礼由个体人生的最高准则推广为政治国的最高准则，

这不免给人以道德泛化的印象，似乎他仍旧恪守着原始儒学的传统。但荀子又认为：“礼者，人主之所以为群臣寸尺寻丈检式也。”

（《儒效》）视礼为人主课检群臣政绩的根据时，则无疑拥有了逸出孔孟思想范围之外的新创造。早在追述礼产生的原因时，荀子就曾说过：“人生而有欲，欲而不得，则不能无求，求而无度量分界，则不能无争。争则乱，乱则穷。先王恶其乱，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求。”（《礼论》）在这里，荀子把礼的产生归因于历史发展的需要，把礼的创造权拱手交给了先王。如果说强调历史发展需要为礼的产生和确立找到了外在根据，以历史深度削弱了孔子礼思想的精神文化深度的话，那么把礼的创造权拱手交给先王，赋予礼的鲜明的工具性意义之后，则更进一步显示出荀子使精神文化与现实政治直接接榫的企图。也许正是为了达到这一目的，荀子才一不作二不休，放开胆子把礼再进一步推向了法。

三

如前所述，当荀子表达出“礼者，人主之所以为群臣寸尺寻丈检式也”这一见解的时候，他也就同时宣告了礼与现实政治接榫的企图。但是，作为文化积淀的形式，礼有其自身的传统和内在限制，它还不可能因需要而直接进入治国为政的工具性程序。所以，从理论上讲，礼为现实政治服务有其可能性，但它还需要再变换一下形态，再得到一个合理的延伸。那么，这就有待于法的出现了。

对于法，孔子一直视其为国家强力统治的工具，并对它的实行持不赞成态度，他不愿看到“道之以政，齐之以刑”所导致的“民免而无耻”，而更希望当政者“道之以德，齐之以礼”，使人民“有耻且格”（《为政》）。而孟子虽然认为“徒善不足以为政”，但他更担心的是“徒法不能以自行”（《离娄上》）。

因此，在孔孟那里，法从来没能与礼结盟，也从来没能成为公开站出来强调的东西。

与孔孟不同，荀子不但公开倡法，而且倡法伊始就把法与礼紧密联系在一起了。《劝学》说：“礼者，法之大分也，类之纲纪也。”认为礼是法的纲领和指导原则，法是礼的具体条目和细节。我们认为，荀子的礼作为社会和人的分类标准与检测尺度，具有息争而使社会达至稳固的意义和作用。而法，在荀子看来也具有与礼相类似的功能和意义，他说：“法者，治之端者。”

（《君道》）“道之与法也者，国家之本作也。”（《致士》）“隆礼至法则国有常。”（《君道》）由于法有“怒不过夺，喜不过予”的“胜私”（《修身》）特性，所以它也就有理由成为礼之后的第二社会准则。

当然，与礼相比，法是更具体的。它的内容一般包括两个相反相成的方面：一是赏，二是刑。荀子认为，如果为善不予以赏赐，贤者就不能得到上进的机会，作恶不予以惩罚，不肖就无法被真正废除。荀子反对“以族论罪，以世举贤”，而主张“赏有功，罚有罪”（《强国》）。他希望通过“刑当罪”、“爵当贤”（《君子》），从而达到“无德不贵，无能不官，无功不赏，无罪不罚”（《王制》），是非分明，迁谪有序的政治局面。把礼法放在一起讨论，这已经越出了儒家传统问题的界域，而对法的条分缕析和津津乐道，则更不免使人认定荀子具有法家面目。

法以礼为理论指导和决策前提，强调两者之间业已存在的不可分拆关系，这似乎使法在荀子思想体系中多少具有了某种合理性和文化品格。由于在具体操作上两者各有侧重，所谓“由士以上则必礼乐节之”，而“众庶百姓则必以法数制之”（《富国》），说明礼重在道德教化，而法却是行政措施。然而，礼法之间虽有所区别，但两者的价值指向在荀子这里却是完全一致的。我们在前面说过，当荀子说出“礼者，人主之所以为群臣寸尺寻丈检

式也”的时候，他已经宣告了礼与现实政治的接榫，也同时宣告了他对君主权威的认同。而我们在他对法的一系列陈述中更强烈地感受到了这一点。荀子的所谓法，事实上并不是一个客观的，可课检一切的尺度，他认为虽然“百吏畏法循绳”（《王霸》），但实际操作中“法不能独立，类不能自行”，“有治人，无治法”（《君道》），人的作用和意义是远在法之上、远大于法的。如同礼是人主手中课检群臣的尺度一样，执法的权柄也同样是被君主操纵和掌握着。这一立场的突出和强调，恐怕才真正显示出了荀子礼法并提、礼法并重的良苦用心。由此我们认为，荀子大倡礼法并重，并把礼推向法，无疑是对原儒的开创性改造，而促成这一改造的直接动因，依然是基于对现实政治需要和君主实际利益的考虑。

四

与近代西方哲人清醒地区分价值与事实两个世界，提出上帝的事情归上帝，凯撒的事情归凯撒有所不同，荀子着意区分的是自然和人事两者，他在天人之间一笔划开，主张自然的事情归自然，人事的事情归人事。如果向前稍加追溯，我们看到在孔孟的思想世界中，天始终是一个神秘难测的存在，命也基本上是一个解释范畴，因此天与人的纠缠一直无法拆解清楚。于是，天人合一遂成为一个既涵盖一切又难以穷其根底的无限解释系统。当荀子面对这一问题时，他异常理性地提出：“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。”（《天论》）荀子要求“明于天人之分”的基本前提是认为“天”只是自然的规律、自在的法则、自为的运数，所谓“不为而成，不求而得，夫是之谓天职。”“皆知其所以成，莫知其无形，夫是之谓天。”

（同上）由于“天有其时，地有其财，人有其治”，天人之间没有必然的内在联系，那么人究竟应该怎样对待和处理自身与天的

关系呢？荀子认为，鉴于天的自然、自在、自为性，人只要把握其性能、顺应其规律，就已经摆正了二者关系，并尽到了事天的责任。如果“舍其所以参，而愿其所参”，放弃人的本职和本位，一定要与天争出个高下，“则惑矣”，就未免太糊涂了。

强调天人相分，果敢地把天划归另一个世界，并将其束之高阁，这远不是荀子的真正目的。荀子之所以要这样作，无非是想让人们也让自己抛开那虚无缥缈的天对现实人事的牵制，使人有可能站在人自己的立场上来看待和处理自己的问题。所以，我们看到《天论》中经荀子强行分开处理后的人事一方，所谓尧存桀亡、君子小人、治乱祥妖、隆礼重法等治国安邦的重大政治问题则再次成为荀子真正关心的重点。依荀子之见，“在天者莫明于日月，在地者莫明于水火，在物者莫明于珠玉”，凡此种种所指陈和表达的无非都是自然的规律和规定，是一种外在于人事的客观世界的东西，他们不是也不可能成为或代替人间的价值蕴涵。因此，人间的价值规定和价值尺度必须由人自己来建立。从力倡天人相分，到把落脚点置于现实人事，我们不难从中看出荀子反天人合一、张人定胜天的本心和本意。“明分”是为了“使群”，这一点在荀子是很明确的。

从理论上排除上天对人事的控制和牵涉，让人回到人自身，这在一定程度上表现出了荀子对人的自由的希冀和渴望。但这个美好的理想在荀子的价值系统中并未能走出多远，而随后就被他自造的另一条绳索所羁绊，“礼义不加于国家，则功名不白”，国家大业和政治功名作为一种价值要求，在他刚刚挣脱上天的笼罩之后，又将其手脚和头脑紧紧地缠缚住了。荀子在他的“天论”中把“君人者，隆礼尊贤而王，重法爱民而霸，好利多诈而危，权谋倾覆幽险而尽亡矣”作为尽情突出的点睛之笔，更让人们清楚地看到的是他的政治情结。荀子从遥远的天边，又一次把讨论的话题拉回到脚下的现实和当下的政治。荀子“明分”的用意至

此已昭然若揭了。

五

人类为了自由全面地发展自身，为了把人和物共存的世界改造成真正属人的世界，则不但需要面对外自然——天，而且还必须同时面对内自然——人自身的自然性。因此，自然的人化也就成了人类自觉完善的一个永恒性话题。荀子在提出天人相分，把自然规律分出人外，并予以“物畜而制之”的人化处理之后，又回过头来关注和思考人自身的自然性问题了。

儒家亚圣孟子曾早于荀子对人性作出明确界定。他从人的文化性入手，把善作为人的本质属性，于是“性善”之论因此成为象征孟子思想立场的不倒旗帜。与孟子不同，荀子从人的生物本能入手，把人的生物性作为人的本质属性，他说：“不事而自然谓之性”，“生之所以然者谓之性”（《正名》）。他认为所谓“性”具有生而完成的性质，是人的生命本能，“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》）。荀子还猛烈抨击孟子的性善论，并把批判性善作为阐述自己性恶立场的出发点。应该说，荀子批判孟子的原因和目的是相当复杂的。仅从学理层面分析，我们认为孟子把恻隐、羞恶、辞让、是非等一系列心理、伦理原则作为性善的内涵，作为个体人生的开端，即人之所以为人的最终根据就在于其身具有这些先验德性，而不具有这些先验德者就不具备作人的资格，只能成为人之外的物。这样一来，既然是具有先验德性的人，其唯一的出路和可能就是在先验德性的基础上向更高尚、更完善的人格推进，而不能停止，更不能倒退。因为只要停止前进就无法保持先验德性，就有可能退回到人以外的物，这是孟子的逻辑。而荀子把人的先天生物本能作为人的本性，一开始就把人性置于粗野、被动、有待改造的境地，其目的无非是为此后提出社会论理的范围和规整提

供一个前提和基础。因为在荀子看来，人要成为社会的人，成为士、君子以至圣人，就必须放弃生命本能，而代之以理性法则，这是荀子的思路。孟荀分别从两个不同的起点向大致相同的目标行进，把自在的人变为自为的人，把个体的人变为社会的人，这无疑是两位先哲一个不太显示分歧的理想。

站在不同起点上向大体相同的方向奔进，这使孟荀双方有可能一起保留在儒家阵营之内。但主性恶的荀子比起张性善的孟子，在由起点奔向终点的方式要求上却大为不同。孟子从性善出发，以“存心”的内在追求成就理想人格，突出强调的是人的内在价值。而荀子从性恶出发，对人格成就的外部确证设计出了更多元的思路和更具体的方案。如他要求士君子“上则能尊君，下则能爱民，物至而应，事起而辨”（《不苟》），“求善处大重、任大事，擅宠于万乘之国”（《仲尼》）。他把是否担当并完成社会历史使命作为衡量个体人格力量的标志，“用百里之地，而不能以调一天下，制强暴，则非大儒也”（《儒效》）。“要时立功之巧，若诏四时，平正和民之善，亿万之众而转若一人；如是，则可谓圣人矣。”（同上）荀子甚至把他的理想描述为这样的人，“法后王，统礼义，一制度，以浅持博，以今持古，以一持万，苟仁义之类也，虽在鸟兽之中，若别黑白；倚物怪变，所未尝闻也，所未尝见也，卒然起一方，则举统类而应之，无所疑作，张法而度之，则晻然若合符节”。人主重用这样的“大儒”，“则百里之地久而后三年，天下为一，诸侯为臣；用万乘之国，则举错而定，一朝为伯”（《儒效》）。与孔子“天下归仁”的君子和孟子“养浩然之气”的大丈夫相比，荀子理想的外王特征实在是太过明显了。于此，我们又一次掂出了现实和政治在荀子价值选择中的份量。

六

宗法观念哺育成长起来的中国古人，在尊先敬祖的同时也尊崇过去的历史，前者基于心理和伦理原则，后者则是对前者的放大和复制。把感激祖上的生身之恩移情于祖先的生活历史，这不能不说是国人崇古的一个深层心理原因。先秦儒家中，孔子从周，孟子称尧舜，都“法先王”，以历史理性和往古圣王圣迹为现实的选择和评判尺度。当荀子面临孔孟同样的问题、由他决定现实对历史的选择态度时，其表现却颇为复杂。首先，他第一次不同于孔孟而喊出了“法后王”的口号，“王者之制，道不过三代，法不二后王”（《王制》）。“天地始者，今日是也；百王之道，后王是也。”（《不苟》）但同时他又时时处处表现出对“先王”的钦敬和向往，“将厚先王，隆礼义”（《儒效》）。“故先王明礼义以壹之，致忠信以爱之。”（《富国》）他甚至说过“不知而问尧舜，无有而求天府”（《大略》）与孟子“言必称尧舜”相似的话。问题的复杂就在这里，荀子到底是“法先王”还是“法后王”？弄清这一点是重要的，因为这直接关系到荀子的价值态度和价值立场。

我们需要从荀子“法后王”的“后王”指陈入手。《非相》中曾有这样一段话：“圣王有百，吾孰法焉？故曰：文久而息，节族久而绝，守法数之有司极礼而褫。故曰：欲观圣王之迹，则于其粲然者矣，后王是也。彼后王者，天下之君也，舍后王而道上古，譬之是犹舍己之君而事人之君也。故曰：欲观千岁，则数今日；欲知亿万，则审一二；欲知上世，则审周道；欲审周道，则审其所贵君子。”又说：“五帝之外无传人，非无贤人也，久故也；五帝之中无传政，非无善政也，久故也；禹、汤有传政而不若周之察也，非无善政也，久故也。”由荀子的夫子自道，从所谓“天下之君”、“审周道”、“周之察”等语判断，他所

说的“后王”并不是什么当世之王，只不过是指数代贤人善政、文武周公而已。如此，荀子的“后王”则恰相当于孔子的“先王”。

当然，指出荀子“后王”非指当世之王^③而常指文武周公并不就因此意味荀子的“法后王”只是与孔孟的“法先王”异曲同工而全无新意。恰恰相反，荀子“法后王”主张的确包含着许多新且复杂的因素。我们可以从以下两方面来予以讨论：首先，不必纠缠于“后王”究竟所指何人，只要认真分析一下荀子对“后王”的推崇和对其功能的描绘，如“法后王，一制度”（《儒效》），
“道不过三代，法不二后王”（《王制》），
“道过三代谓之荡，法二后王谓之不雅”（《儒效》），
“至治之极复后王”（《成相》）等等，我们就会明白，荀子的“后王”既未固定指称文武周公，也不会实指当时的某国君主，而表达的只是在他看来历史和现实中还从未出现过的理想之君——圣王而已。“今圣王没，天下乱，奸言起，君子无势以临之，无刑以禁之，故辨说也。”（《正名》）这里所流露的就是这样的心曲。其次，对待既往历史，荀子主张“善言古者必有节于今”（《性恶》），持“以今持古”、“以近知远”（《非相》）的理解态度，他认为“千人万人之情，一人之情是也；天地始者，今日是也；百王之道，后王是也。君子审后王之道，而论于百王之前，若端拱而议。”（《不苟》）从有证可查，有迹可循的眼前问题出发，来审视过去，从中汲取经验，为为政治国、经世安邦，为解决现实问题提供思路和借鉴，这无疑是务实的、可靠的。由此看来，立足当前，综合古今，既注重解决现实问题，又不忘曾经走过的历程，这是荀子倡导“法后王”的一个基本目的。与孔孟相比，这一致思方式的确提出了新问题，也的确显示出荀子在决定现实对历史选择态度时所追求的既注重当前、又不割断传统这一深刻的难度。

七

从若干理论问题的清理入手以进入荀子的价值世界，上述检讨无疑显得过于粗疏和匆忙。尽管如此，我们仍不难发现荀子从各种角度提出和回答问题时所表现出的新倾向。从他的道义观念，到他的法后王主张，我们看到荀子往往为他的儒家前辈留下的遗产注入新的因素、赋予新的意义、给予新的理解。人们常常把这种变化归之于变迁了的时代，这样说似乎也并无大错。但我仍以为，时代需要只是问题之一面，而面对时代需要所作出的回应姿态和采取的回应方式则是问题之另一面，也许正是后者才更深沉更准确地显现着不同思想家不同的价值立场。因此，我们看到荀子虽与孔孟一样强调秉持道义对于士人之重要，“生乎由是，死乎由是，夫是之谓德操。德操然后能定，能定然后能应”；也不惜把其神圣性提高到“是故权利不能倾也，群众不能移也，天下不能荡也”（《劝学》）的高度。但他这种理想的倡导和承诺又往往难以经得起现实需要的范导和诱惑，于是我们看到的便是这样的场景：荀子在刚刚强调完德操和尊严之后，又总是不免回过头来山呼“尊君”和“忠乎君”（《臣道》）。围绕“富国”、“强国”、“王制”、“君道”等时代政治需要，“臣道”设计最终成为荀子对士人价值理想的主要肯定方式。因此，如果说孔子的价值理想是成就仁人君子，孟子的价值理想是作有大丈夫气概的“王者师”，那么荀子则意在由通士、大儒、圣人而成为“辅佐”“三公”、和“贤相”。变内圣为外王，由在野走向在朝，从山林步入宫廷，是荀子不同于孔孟之处，也是荀子在士人与政治关系处理上回应那个时代的姿态和方式。要求士人由幕后走向前台，由文化批判转向政治秩序建设，这的确折射出了那个时代提出的新问题。作为一个有意义的信号，它预示着下一阶段文化批判和政治运作两者的并轨与合一，而并轨合一之后导致的另一种

倾向则有待在荀子的学生韩非、李斯的理论和实践中得到展现和证实。对于先秦士人们来说，荀子的价值立场是其整体价值和命运转折的一个标志。在这里，中国最早一批士人的荣耀和灾难同时开始萌动。就荀子个人而言，纳道义原则入历史现实需要，这在一定程度上保证了荀子价值立场的独具特色，但也同时付出了以牺牲文化连续性来换取政治认可和肯定的巨大代价。正是在这个意义上，我们听到了两千年后著名士子谭嗣同的愤怒诅咒：

“二万年来之政，秦政也，皆大盗也；二万年来之学，荀学也，皆乡愿也。惟大盗利用乡愿，惟乡愿工媚大盗。”（《仁学》卷下）谭氏的话虽然不无偏颇，但他也确实道出了历史发展进程中的某些真实。

注：

①关于孔孟论价值问题，请参见拙作《出入于为学和为仕之间》载（台湾）《孔孟月刊》第三十一卷第八期，《驻心穷达 超越穷达》载《孔孟月刊》第三十四卷第三期。

②《士与中国文化》上海人民出版社1987年版第40页。

③有论者甚至认为是指当时的秦王，但《荀子·强国》和《荀子·性恶》中提供的材料都是这种说法的反证，故不取。

作者工作单位：上海华东师范大学史学所

（本文责任编辑：曹月堂）