

# 论荀子的力命哲学

晋荣东

先秦哲学讨论的中心问题之一是天人之辨,而后者必然涉及到力命之争。处于总结阶段的荀子,其力命哲学基本上未引起学术界的重视,鲜有论及者又往往语焉不详,未作深入地研究。<sup>①</sup>事实上,荀子在前人理论思维的基础上,通过对“命”的双重规定,从人力和必然性、人力和偶然性的关系两个方面展开其力命哲学。一方面,把传统的“天命”还原为客观世界本身具有的必然性和偶然性,深化了对“命”的认识;另一方面,在肯定人能够认识世界并改变世界,弘扬力命之争上的乐观主义的同时,又有见于自由的限度,展现了朴素的唯物主义和朴素的辩证法相结合的理论智慧。

## 一 荀子以前的力命哲学及荀子对“命”的双重规定

从某种意义上讲,人类的全部历史活动都是为了追求自由而进行的活动。作为这种社会存在的意识反映,力命之争在人类历史之初即已存在,而又展开于人类全部的历史进程中。荀子的力命哲学,就其思想渊源而言,是以在他之前的力命哲学为理论背景的,同时荀子本人又担负着对先秦哲学进行批判总结的任务,因此有必要首先对前者作一粗略的回顾。

孔孟儒家在力命之争上持分疆划界的思想格局,把自由局限于道德领域。“莫之为而为者,天也;莫之致而至者,命也”,即“天命”是一种神秘的,超验的必然力量。面对这种天命,儒家分而治之,区别对待:就人之生死,寿夭,贫富及感性声色的满足而言,“死生有命,富贵在天”,全部都由天命决定;而在“道”(社会理想)的实现中,一方面主张积极行仁义,另一方面又将道之实现归于天命,“道之将行也与,命也;道之将废也与,命也”,即孔孟持“谋事在人,成事在天”的态度;只有在个体的德性完善方面,天命才无能为力,“君子不谓命也”,而“为仁由己”,即事在人为,显然,孔孟把自由主要理解为道德自由。

再看墨家。墨子一方面批判儒家的天命论,指出儒家所谓“天命不可损益”与“君子必学”之间的自相矛盾,<sup>②</sup>反对“死生有命,富贵在天”,主张“非命”,强调人力,“赖其力者生,不赖其力者不生”。另一方面,却又用“天志”、“明鬼”来解释自然界和人类社会的一切现象,把“天”解释为一种具有人格意志的超验力量,而人顺天意则成,逆之则亡,这似乎由于“非命”的不彻底性又回到了传统的天命论。

与儒墨相异,老庄道家主张“无为”、“顺命”,否认一切的积极人为。老子所谓“莫之命而常自然”,面对这种有规律性意义的自然命运,人是无能为力的,“天网恢恢,疏而不漏”。

庄子也讲“死生、存亡、穷达、贫富、贤与不肖，毁誉、饥渴、寒暑，是事之变也，命之行也”，而人只能是“无以人灭天，无以故灭命，无以得殉天”，“知其不可奈何而安之若命”。这里，我们可以看到老庄的力命哲学和儒家的天命论已经相差不多，或许差别就在于前者更为彻底地否定了人为、人的积极作用，而把自由理解为一种无为、无己，与自然合一的“逍遥”，走向了宿命论。

荀子首先坚持了墨子的“非命”倾向，消除其不彻底性，给予“命”唯物而辩证的解释；其次，纠正了老庄的宿命论，在力命之争上给予人力以恰当的定位，同时超越了孔孟的道德自由，扩展了自由的范围。荀子的力命哲学也正是以对“命”的重新解释为起点的。

荀子所谓的“命”，首先是指客观世界：自然界和人类社会，变化发展的必然规律和遵循的根本准则。在这层含义上，“命”与“道”具有相同的意义。如“夫此顺命以慎其独者也”中的“命”，“制天命而用之”中的“天命”，“天有常道矣；地有常数矣”中的“常道”、“常数”等，都是指自然界运行变化的恒常规律；而“道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也”，“人道莫不有辨”中的“道”，“人道”都是指人类社会必须遵循的根本准则。荀子以为，这层含义的“命”具有必然性的意义。

其次，“命”还指客观世界变化发展过程中出现的偶然情况。“知命者不怨天”，“节遇谓之命”，其中的“命”都是指特别和偶然性相联系，往往表现为出乎人的意料之外的某种际遇或巧合的事件。

正是荀子对“命”所作的如上双重规定，内在地制约着力命之争的范围，而其力命哲学也就相应地展开为两个方面的问题，即人力和必然性，人力和偶然性之间的关系问题，必然性和偶然性的特征是什么？人能否认识它们并运用它们来实现自己的目的，获得自由？

## 二 荀子力命哲学的基本观点

### 1、人力和必然性的关系

力命之争是天人之辨的一个侧面，因而也就以后者为理论前提。在对“天”的重新诠释中，荀子把“天”还原为客观存在的自然界，“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。”（《荀子·天论》，以下凡引自该书仅注篇名。）荀子又说“天不为人之恶寒也，辍冬；地不为人之恶辽远也，辍广”（同上），即这样一个自然之天是离开人的意识而独立存在的。自然界的万物都根源于阴阳之气的对立，“天地合而万物生，阴阳接而变化起”（《礼论》）。不仅如此，在重新诠释“天”之后荀子又进一步明确指出，自然界的“变化发展有其必然规律，是不以人的主观意志为转移的”，“天行有常，不为尧存，不为桀亡”。这样，通过如上的解释荀子就把对力命之争的解决放到了唯物主义的基础之上。

面对自然界变化发展的必然趋势，人是无能为力还是有所作为呢？荀子明确主张后者，并鲜明地提出了“制天命而用之”的光辉思想。

首先，荀子肯定人具有认识世界的能力。“凡以知，人之性也；可以知，物之理也。”（《解蔽》）这就是说，人生而具有认识世界的能力，而客观世界的规律性是可以为人所认识的，所以荀子一再强调“知天”、③“察天”的重要性。但是，这种认识必须是对自然界的客观规

律的如实把握。“大巧在所不为,大智在所不虑”(《天论》),真正有智慧和才能的人就在于决不主观地把自己的作为和思虑强加给自然界,从外部将主观臆造的规律性注入自然界,而是从客观实际中引出其固有的规律。

其次,在肯定人能够如实把握自然界的客观规律的基础上,荀子进一步指出人能够依据客观的必然性作用于外部自然界以实现自己的目的,而这正是人的职分。“所志于天者,己其见象之可以期者矣。所志于地者,己其见宜之可以息者矣。所志于四时者,己其见数之可以事者矣。所志于阴阳者,己其见和之可以治者矣。”(同上)显然,荀子认为一旦人们把握了自然界的客观规律性,就可以根据天象推测未来的变化,因地制宜地繁殖作物,按照节气变化顺序安排农活,遵循阴阳协调的道理进行调理。不过,若“倍道而行,则天不能使之吉”(同上),违背自然的规律而为所欲为,就不可能取得良好的结果。如“应之以治则吉”(同上),只有在遵循规律的前提下合理地利用规律才能达到良好的目的。正是寄见于人具有认识世界和改变世界的能力,荀子坚决反对在自然面前无所作为的消极态度,“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,孰与应时以使之?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?”(同上)

不仅如此,荀子还初步地探讨了人们解决客观必然性,发挥人的能动力量以实现自己的目的,争取自由的途径。“天有其时,地有其财,人有其治,夫是之谓能参”(同上),这里,荀子以为天时的变化和土地的资源都是客观存在的,而人要实现“制天命而用之”的目的,就必须建立合理的社会秩序(治),依据天时的变化,利用土地资源以从事物质生产。在另一处,他又说:“(人)力不若牛,走不若马,而牛马为用,何也?曰:人能群,彼不能群也”(《王制》),即人之所以能服牛乘马,按照自然规律裁制万物,这是因为“人能群”(有社会组织)。为了生存发展,人必须依靠社会组织和集体的力量来“假物以为用”,“财非其类(自然物),以养其类”(《天论》),通过利用和裁制自然物的物质生产从而实现“天地官而万物役”(同上)的目的,获得“经纬天地而材官万物,制割大理而宇宙里矣”(《解蔽》)的自由。

总之,通过对人力和必然性关系的辨析,荀子不仅肯定人具有认识客观世界的必然规律的能力,还在一定程度上触及到要所把握的规律性知识为依据,通过一定的社会组织形式,以物质生产活动为中介手段,在自然物上实现人的目的,获得自由的思想。

## 2、人力和偶然性的关系

在针对客观世界的必然规律而极力张扬人力的同时,荀子也看到了事情的另一面,即世界并不是由单纯的必然性所制约,还有偶然性的因素起作用。“节遇谓之命”(《正名》),这里的“节遇”就是指偶然的际遇和巧合的事件,荀子有时也用“节然”、“时”来表达这种偶然性。同样,荀子对人力和偶然性的关系也作了深入的论述。

首先,荀子认为偶然性是客观世界变化发展过程本身具有的一种性质。“星队”、“木鸣”等自然界中的偶然情况和巧合事情,并不是上天有意所为,也没有什么神秘可言,而仅仅是“天地之变,阴阳之化,物之罕至者也”(《天论》)。“知命者不怨天……怨天者无志”(《荣辱》),这就是说,如果知道偶然情况是自然所致,就不应该去抱怨上天,因为天并不是有意向有目的的意志之天,而是自然之天,<sup>④</sup>那种去抱怨上天的人是没有知识的人。

其次,与人在必然性面前有所作为不同,面对客观世界变化发展过程中的偶然因素,荀子认为人是无能为力的。仍以“星队”,“木鸣”为例,虽然“畏之,非也”,因为它们自然是自然过程的一个方面,但却可以“怪之”,因为这些偶然情况是出乎人的意料,非人力所为的。又如“楚王后车千乘,非知也;君子啜菽饮水,非愚也;是节然也”(《天论》)。一个并不智慧的人却“后车千乘”,而一个并不愚笨的人却只能“啜菽饮水”,荀子认为这些偶然情况都是人为努力无法支配的,非人力所及的“在天者”。在分析荣辱时,荀子进一步指出“君子可以有势辱而不可以有义辱”(《正论》),因为“义辱”是“由中出者”,主体能够自己决定的,而“势辱”则是“从外至者”,身不由己,非主体力量所能控制。由此,我们可以看到,荀子在处理人力和偶然性的关系时,态度是否定的,即人力无法控制偶然,存在着主体力量无法决定和控制的事域。<sup>⑤</sup>

总而言之,通过对人力和必然性,人力和偶然性关系的辨析,荀子力命哲学的基本观点就在于人能够认识必然并依据必然以作用于客观世界,从而实现人的目的,获得自由,但对于偶然性则非人力所为。

### 三 力命之争的实质及对荀子力命哲学的评价

如前所述,力命之争作为人们追求自由的历史进程的反映,是展开在人类全部的历史过程中的。不同时代,不同地域的哲学家都对力命之争有着富于个性特色的理解,但究其实质,无非是通过辨析“力”(主体的能动力量)和“命”(客观世界的规律性)的关系来探讨自由是否可能以及如何可能的问题。

马克思主义哲学在继承了中外哲学史中力命之争上的一切合理见解的基础上,对力命之争作出了科学的总结。从逻辑上讲,力和命的对立意味着人和外部客观世界处于两个发展序列之中。就外部世界而言,其变化发展总是受到内在的必然规律的制约,但同时又有偶然因素起作用,当然,二者并不是互相隔绝的,必然性通过偶然性开辟道路,而偶然性是必然性的表现形式。就人而言,人具有自觉的能动性,能够认识客观世界,既把握客观世界的必然规律,又在与必然性的相互联结中对偶然性作出恰当的估计,同时善于揭示规律所反映的事物发展的现实的可能性,并按照其固有的规律性作用于世界。这样,一方面遵循客观规律,另一方面又结合人的需要、利益构成科学的理想,确定合理的目的,而后以社会实践为基础,物质手段为中介,创设条件,使有利于人的可能性变为现实,从而达到主观目的与客观现实的统一,自在之物成为为我之物,理想化为现实,人也就获得了自由。不过,由于客观世界本身是一个无限发展的序列,认识的规律也决定了真理性的认识不是一次就可以完成的,而且人的需要,目的以及物质的手段,工具也存在一个日趋恰当,合理和完善的过程,因此在一定的历史阶段,人们只能在主观与客观的具体的历史的统一中达到一定程度的自由,力和命的对立也只能获得一定程度的解决,而自由王国也就展开在人类全部的历史进程中。

基于如上的理解,最后我们以先秦哲学的演进为背景对荀子的力命哲学作一评价和总结。

第一,荀子的力命哲学深化了对“命”的认识。荀子之前的传统的天命论把“命”理解为

有意志的人格化的“天”(上帝)的命令或旨意,如“我不敢知曰:有殷受天命,惟有历年”(《尚书·召诰》)、“天命靡常”(《诗经·大雅·文王》);孔孟儒家则视“命”为一种神秘的支配世间一切的必然力量,如孟子所谓“莫之为而为者,天也;莫之致而致者,命也”。但是,如上理解都缺乏唯物主义的基础,而且存在用必然吞没偶然的倾向。墨子虽然批判儒家,主张“非命”,却没有对“命”作出正面的唯物的解释,反而还因“天志”,“明鬼”而导致对法统的天命论的批判不彻底。荀子在批判总结前人的基础上,一方面,把“命”解释为客观世界变化发展的必然规律和遵循的根本准则,另一方面又理解为客观世界变化发展过程中的偶然因素,这样就深化了先秦哲学对“命”的认识。<sup>⑥</sup>如果说,把“命”从意志之天的命令和神秘的必然力量还原为客观世界变化发展过程的客观性质,体现了荀子力命哲学的唯物主义基础,那么把“命”区分为必然和偶然,则表明了荀子的辩证法思想。<sup>⑦</sup>当然,荀子对必然的理解也带有相当大的直观性,并没有达到内在于客观世界变化发展过程的面有的本质联系的理论高度;而且也似乎没有意识到自然界和人类社会中的必然性的区别,以及必然规律和当然之则的区别,<sup>⑧</sup>同时,他对偶然性的把握也没有在偶然和必然的相互联结中加以展开,等等,这些都有待于哲学以后的发展来加以克服。尽管如此,通过如上的文字已经足以表明荀子具有的朴素辩证法和朴素唯物主义相结合的理论智慧。

第二,荀子的力命哲学张扬了人在力命之争上的乐观主义。如前所这,孔孟从不同的人事领域出发对力命之争分而治之,把自由局限在道德领域;墨子强调人力,却没有对自由问题谈及多少;老庄则以为只能无为顺命,追求所谓“独与天地精神来往”的“逍遥”。而荀子不仅论证了人具有认识世界的的能力以及运用对世界的真理性认识来改变世界,实现人的目的,获得自由的能力,同时也初步地探讨了实现自由必须凭借的手段和环节,极大地张扬了人在力命之争即自由问题上的乐观主义。针对前人,荀子不仅批判了道家消极无为,否认人力(人为)的“蔽于天而不知人”(《解蔽》),而且也超越了孔孟的道德自由。一方面,他继承了人在德性完善上的自主性,即通过“化性起伪”人可以获得道德自由,而且“人有其治”,即人有能力建立合理的制度(礼义);另一方面,通过把“天”解释为自然界,“天命”还原为自然规律,视“制天命而用之”为一个合规律性与合目的性相统一的,化自在之物为为我之物的动态过程,这就超越了孔孟把自由止于人伦的局限,在把力命之争扩展到自然界的同时也就扩大了人的自由范围。

第三,荀子的力命哲学也有见于人的自由的限度。力命之争所要解决的是自由问题,反过来,自由也就以力和命为双重的前提。在荀子看来,一方面客观世界的发展序列是无限的,如自然界的“天地之变,阴阳之化”,其中总会出现“物之罕至者”(《天论》);另一方面,人认识世界的的能力就其现实性而言总是有限的,即使是有很高智慧的人在认识世界时也难免产生片面性,“蔽于一曲而暗于大理”(《解蔽》),无法全面客观地把握客观现实;而且即使是在根据所获的真理性认识改变世界时,“应之以治则吉”,若“应之以乱则凶”(《天论》)。因此,尽管在总体上人能够“制天命而用之”,获得自由,但在具体的现实情境中总存在尚未认识的必然性不可抗拒的发生作用,或者出人意料的偶然性以某种际遇或巧合的形式呈现在人的面前,即总是存在着主体无法自主选择的东西和主体力量不可控制的事情,所以人的自由又是有其限度的。<sup>⑨</sup>不过,荀子的力命哲学并未因有见于此而倒向宿命

论。他一再强调人应该“敬其在己者”(同上),不要指望也不要畏惧那些偶然所至的事情,而应在主体能力所及的范围内多下功夫。不断地“解蔽”去克服认识的片面性,使“知虑清”;坚持“化性起伪”,使人的需要、利益符合社会的当然之则。当然荀子所指有其历史和阶级的局限;始终注意对意志的培养(志意修),既要自主选择也要“专心一致”……这样主体通过“敬其在己者”,便可以达到“日进”,不断扩展自由的范围,深化自由的实现程度。

- ①如《论儒家天人学中的自由和必然》(载《评北师范学院学报》哲社版1990年第1期)一文,在儒家的范畴内讨论自由和必然,即对荀子的思想稍带提及,未给予相应的重视。
- ②当然,墨子因未意识到孔孟解决力命之争的分疆划界的思路,所以所谓上述自相矛盾其实并不存在。参见《论孔孟的力命哲学》,载《华东师范大学学报》(哲社版,1992年第4期)。
- ③《荀子》一书“知天”与“不求知天”并存,笔者以为二者并提而不悖。前者与“知其所为,知其所不为”相关,后者则针对“明于天人之分”而言。
- ④在本体论层面上,荀子持自然之天而否认意志之天,在社会领域内,则还有意志之天的残余,如“天生蒸民,有所以取之”(《荣辱》),“人有此三行,虽有大过,天其不遂乎”(《修身》)等中的“天”,不过已日趋工具化,起神道设教的作用。
- ⑤偶然之为偶然,在某种意义上就在于出乎人的意料之外。尽管人们可以认识偶然事件的因果联系,估计其出现的概率,但这些更多地带有“事后诸葛亮”的成分。对于偶然性,人不可能有完全的认识,否则势必导致人的自我神化。
- ⑥因此,本文不同意某些论者的观点,即荀子“在正确解释偶然性问题上,仍然没有前进多少”,参见《先秦思想家对“必然性”的探索》,载《西北大学学报》(哲社版)1989年第3期。
- ⑦在否认偶然性的前提下理解的必然性,是一种“简单的直接的必然性”,“承认这种必然性,我们还是从神学的自然观中走出来。”参见《马克思恩格斯选集》第3卷第542页。
- ⑧如“夫义者,内节于人而外节于万物者也”(《强国》)。
- ⑨一般论及“自由的限度”,多从人力对于必然的依赖性,物质手段的有条件性等方面入手,但这里荀子更多地是从偶然性的不平控制性进行论述。

[作者单位 上海华东师大哲学系研究生] (责任编辑 张忠平)