

# 《荀子》之个体型对象“类”的价值性

黄伟明

**摘要:**《荀子》的“类”观念之所指,按形式可分为个体型对象“类”和关系型对象“类”;按性质则可分为感性“类”和价值性“类”。《荀子》的个体型对象“类”,包括感性个体“类”和价值性个体“类”,其中体现的是儒家在实践领域应然的“宜”、“义”即善、义务、正当等“应然”特点,而非认知意义上的客观性或事实性,不是以对象的共同固有客观属性为根据的“类”,其感性与价值性不分,统一于价值性。由于从价值而非固有性质来认识和规定对象,《荀子》的个体型对象“类”,其根本性质不是认知性而是价值性的。

**关键词:**《荀子》;个体型;类;感性;价值性

**中图分类号:** B81

**文献标识码:** A

荀子的“类”,不仅对于理解其定名、立辞、辩说,而且对于名辩学都有着基础性的意义。但如陈平坤所说:“奇异的是:荀子对于在他学说体系中极具重要的‘类’之观念,经查索《荀子》全文后却不见曾为它下过任何‘定义’。”([2])下定义是西方界定概念的方式,属认知范式;中国古人偶或有近于今所谓定义的表达,但并无这种理论自觉。对《荀子》“类”观念的把握,不能出于先在的理论建构意向,而必须在整个对象文本中从整体上把握荀子的思想,在其对“类”字的全部实际运用中来把握其所指和相应观念。在定性上对《荀子》的“类”观念作出鉴别(是认知性的还是价值性的)很有必要。笔者曾讨论荀子“类”观念的性质([4]),然论之未详。本文对《荀子》“类”观念的意义和性质再予申论。

## 1 本文的基本观点和涉及的一些基本概念

古人以似为“类”,感性地类似者,即为同类。《说文·犬部》解“类”:“种类相似”。段玉裁注:“类,本谓犬相似,引伸段借为凡相似之称。”又:“类者,肖

---

收稿日期: 2017-05-03

作者信息: 黄伟明 广州城市职业学院国学院  
hwm33@126.com

基金项目: 2017年广东省教育厅创新团队项目(人文社科)“新时代下高职院校中华优秀传统文化传承与创新”(2017GWCXTD003)。

也。”<sup>1</sup>王念孙：“相似谓之‘类’。”<sup>2</sup>以“似”训“类”多见：“类，似也。”<sup>3</sup>“类，犹似也。”<sup>4</sup>又以“类”训“似”：“似，类也。”（《广雅·释诂三》）孟子说：“故凡同类者，举相似也”（《孟子·告子上》）。感性相似也包括价值性方面的相似，如：“圣人与我同类者。”（《孟子·告子上》）<sup>5</sup>又如：“争然后善，戾然后功，出死无私，致忠而公，夫是之谓通忠之顺，信陵君似之矣。”（《荀子·臣道》）再如：“佚而治，约而详，不烦而功，治之至也。秦类之矣。”（《荀子·强国》）

这种感性地类似的事物之“类”，其根据来自并止于感性经验，未达到对对象客观固有性质和必然联系的认识。荀子“类”观念的感性特点，指此观念形成的根据来自关于对象的印象、现象或一般表象，而具有的表面性、直接感受性特点。

“价值是人的某种需要同满足这种需要的客体属性的特定方面的交接点。”（详见[21]，第11页）价值性就是事物满足需要的性质。观念的价值性，则指观念服务于需要满足或体现某种价值观的特点。价值性与认知性或真理性相对（犹如价值与事实的关系），前者是与利弊、善恶、美丑、荣辱、成败等相关的价值取向方面，后者则是与客观认识或命题真假相关的价值中立方面。

荀子作为先秦儒家的代表人物之一，其“类”观念的价值性，表现为其中包含和体现的广义礼义价值的特点，即儒家立场的善、义务、正当等特点。广义儒家礼义价值，包括以儒家礼义（伦理—政治上层建筑）为核心价值，及以之统辖的其它古代中国人生活世界中的一般价值，包括经济价值、审美价值，及其所认可、提倡的风俗习惯等。不同对象在这种价值意义上的“相似”，被视为是（价值性）“同类”。关于荀子“类”观念的价值性，其他论者已有论及。如：“事实上，孟子是要探究后一种‘道德来源’的类，荀子则关注前一种‘道德来源’的类；而这正是先秦儒家‘知类’观的两个面向。”（[7]）“在用名问题上，反映了先秦逻辑凸显其宣扬价值主张之功用。”“‘名’概念……不同学派关注点不同，不过唯一关注相同点是名之‘价值’所指。”（[17]）“名”与“类”在荀子思想中是关系密切的观念。

价值观念是主体人格中关于价值认识和价值意向的深刻和稳定的观念系统，是作为价值活动之标准和导向的信念体系与心理结构的统一体，是主体整合价值生活中具体经验事实的背景式价值意识。其中包括关于社会秩序和状态、关于社会（道德、法律、宗教、政治、经济）规范、关于社会实践过程、关于价值本位等的价值观念。（参见[1]，第242页）由下文可见，《荀子》的“类”观念正体现

<sup>1</sup>《说文·犬部》朱骏声通训定声。

<sup>2</sup>《广雅·释诂一》“类，类也”王念孙疏证。

<sup>3</sup>《庄子·人间世》“凡溢之类安”成玄英疏。又《易·系辞下》“以类万物之情”焦循章句。

<sup>4</sup>《易·系辞上》“方以类聚”焦循章句。

<sup>5</sup>唐君毅：“此乃自人之内在的存有此几希，乃人可充之、尽之，以使人逐渐同于圣人之历程上，说我与圣人同类；而非外在的、逻辑的将人与圣人比较，见圣人亦是人类之一分子上，说其为与我同类也。”（《孟子之立人之道（上）》，见[12]，第98页）唐所谓“内在的”，实是（道义）价值的，“外在的”，实认知的。

了其秩序、规范、实践的关注,体现了儒家的群体价值本位<sup>6</sup>等观念特点。

荀子关注的世界不是物理世界或认知视域中的客观世界、事实世界,而是感性生活实践经验中呈现的价值世界,尤其是经荀子所理解的礼义秩序重构的世界图景或世界观。<sup>7</sup>其中的价值,主要是儒家的伦理—政治价值,经济价值、美学价值也被统辖于其内。<sup>8</sup>其中的事物作为对象,被关注的是其价值属性,即能满足人们提高生存质量和社会礼治需要的特点,而非其自身固有的纯粹客观属性(如物理、化学性质)。因此《荀子》中的所有对象都是广义的价值性对象。

对于人类来说,自然事物首先具有感性。当其感性特点被人按需要赋值、取舍、利用,就被价值化了;这样,其感性被价值性所统一,成为价值感性。社会事物则因一开始就是被人们按需要来规划、建构、组织、运作的,而主要呈现价值性。因此,《荀子》“类”观念的感性和价值性是统一的,其根本性质是价值性。相关论述详下。

全面考察荀文中的“类”,依个体—关系维度进行区分,可有个体型对象“类”和关系型对象“类”;再对这两种“类”按感性—价值性维度区分,前者又有感性个体“类”和价值性个体“类”两种;后者则有感性关系“类”和价值性关系“类”两种。荀子观念中的这四种“类”统一于其价值性的“统类”。本文专注于讨论《荀子》个体型对象“类”的价值性。

## 2 《荀子》个体型对象“类”的价值性

个体型对象(含个体对象群),区别于关系型对象。个体型对象“类”包括感性个体“类”和价值性个体“类”。以下分别讨论这两种个体“类”的价值性。

### 2.1 感性个体“类”的价值性

感性个体“类”,指在感性上某方面类似的所有个体型对象所构成的“类”。此“类”的根据为对象的自然属性在人的主观感知中呈现的印象的某种相似。如“草木畴生,禽兽群焉,物各从其类也。”(《荀子·劝学》)植物常因某处自然条件宜于本种,就地繁殖而同种成片生长,一片都是同一种类;群居动物当然都是同种聚群,一群都是同一种类。古人对物类的认识来自感性生活实践经验中对(自然和

<sup>6</sup> “由于礼的政治与宗法的合一性,使得阐释、弘扬礼的儒学带有浓厚的宗法和伦理色彩。它以宗法血缘家庭的观念理解和处理人际关系,注重传统,提倡群体价值本位,强调等级秩序,追求社会的和谐。”([13],第11页)易中天即谓“中国文化的思想内核是群体意识”。([16],第10页)荀子极强调“群”,即体现此一“内核”。

<sup>7</sup> 赵林即说古代中国“自然界和人……都基于一种共同的伦理原则”([19],第171页)笔者按:这种人与天、或人伦与自然共同的伦理原则和秩序结构,就是荀子的“统类”。

<sup>8</sup> 如雷琼芳认为,礼学是荀子思想体系的重心,其美学思想是在礼学的框架中提出和阐发的。([6],第43—44页)如《荀子·富国》:“人君者,所以管分之权要也。故美之者,是美天下之本也”([14],第430页。本文所引《荀子》原文皆自此本,一般只在引文后标示篇名。)

社会)现象的知觉,是感性的而非理性的。又如:“财非其类以养其类”(《荀子·天论》),“凡生于天地之间者,有血气之属必有知,有知之属莫不爱其类。”(《荀子·礼论》)“凡同类同情者,其天官之意物也同”(《荀子·正名》)。《荀子》这些话中提到的“类”,并不基于对对象的固有性质的认识或理性认识,因而都是这种感性个体“类”。荀子对草木、禽兽等自然物甚至劳动对象本身,其实没有什么兴趣,<sup>9</sup>他只是要用上引这些话隐喻或引伸出其儒家的价值性观点。如“财非其类,以养其类”之“类”,就既有自然物类的感性,又有“财”<sup>10</sup>、“养”的价值性。由于荀子的世界观是价值感性的,其中没有纯粹的客观自然事实,所有的感性事物都是在人的价值性眼光中呈现的,是人的价值世界中的事物,总或显或隐、或直接或间接地具有价值性。对荀子来说,“万物同宇而异体,无宜而有用为人,数也”(《荀子·富国》),“君子……其于天地万物也,不务说其所以然,而致善用其材”(《荀子·君道》)。“万物”一般地首先指感性个体“类”对象。所有的事物都被从“有用”“善用”的角度来审视,都有其价值评价。只应关注于事物的价值性,而不寻求说明其所以然。这就是“不与天争职”、“唯圣人为不求知天”、“大巧在所不为,大知在所不虑”。<sup>11</sup>“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。”(《荀子·天论》)<sup>12</sup>专注于“养”和“治”,知物之用,才是真正的“知天”。此见荀子的“知”是“知行合一”的、价值性的,不是认知性的。关于“天”,全是从价值角度来论说,明确要求人只应利用事物,而不要僭越人的职分去求知事物自身固有的所以然。显然,荀子的这种物“类”观念,其主要性质是价值性。

## 2.2 价值性个体“类”的价值性

价值性个体“类”,指在某种价值性上“类似”的所有个体对象所构成的“类”。此“类”有共同的价值特点,或适用同一价值规范。既是价值性个体“类”,当然具有价值性,且以价值性为根本特点。此“类”最典型的是人的泛伦理<sup>13</sup>角色。如“君子”:“君子絜其辩,而同焉者合矣;善其言,而类焉者应矣。”(《荀子·不

<sup>9</sup>孙中原:“荀子……保持着从孔子开始的儒家轻视生产、鄙薄技术的作风,对自然科学不感兴趣。”([11],第455页)

<sup>10</sup>财:财物。([14],第682页)

<sup>11</sup>此三引皆自《荀子·天论》。李中生按“大巧在所不为,大智在所不虑”:“大巧大智在于不为不虑的举动(即专致于人治,不职代天地有所为有所虑)。”([8],第200页)

<sup>12</sup>杨倞注:“言明于人事则知天物。”([15],第310页)即其“知”都是价值性的。

<sup>13</sup>“中国传统文化是一种泛伦理性的文化。”([10],第239页)易中天:“所谓‘泛伦理’,就是把原本并非伦理的关系(比如人与自然的认识关系和审美关系),也看作伦理关系,或者把政治问题、法律问题、教育问题、科学问题、宗教问题、艺术问题甚至经济问题,都转化为伦理问题,形成一种‘伦理中心论’或‘泛伦理主义’。”([16],第198页)

荀》)“类焉者”即同类,价值上的同类相合相应。“君子……其交游也,缘义而有类”(《荀子·君道》)<sup>14</sup>,君子依义为“类”。“君”“臣”“父”“子”“士”“农”“工”“商”等,在荀文语境中都是泛伦理角色,即分别符合某种价值规范和社会秩序要求,具有共同价值特点的同类社会角色,因此也都是这样的价值性“类”。这种“类”当然是价值性的。

对这种对象群,不能以现代社会学的认知视角来理解。社会学主要研究客观对象之实然;荀子的这种价值性“类”观念则主要表达对对象的应然规范。以“父”为例:荀文语境中,“父”不是独立自足的人,也不只是有孩子的男人,或作为血缘家庭中之角色的父亲,而是一种社会性的伦理角色,通过家国一贯或家国一体(可参[20])的伦理,其角色意义超出家庭,承载着儒家的道义;这个角色必然地只存在于父子关系之中,在儒家看来必然地与这个角色所内在地被先验赋予的普遍伦理规范和意义相联系。如“父父”是儒家主要的伦理律令之一。因此“父”总是意味着“父父”或“父子”,即“为人父亲者要符合(儒家)礼法对父亲角色的规范”,“父子关系要符合礼法对父子关系的规范”。荀书中,“君”“臣”“尊”“卑”“上”“下”“贵”“贱”“长”“幼”“富”“贫”“贤”“老”“兄”“弟”“亲”“故”等等,若全面深入理解,其内涵一般有多方面:①泛伦理角色、身份;②角色内在隐含而“固有”的与其它角色(尤其相对角色,如君与臣)的关系;③对此角色、关系的规范;④隐含的对共同体其它成员对此角色的态度的要求(如“尊”即内隐“尊尊”的要求)。这些指称的外延则指符合这些规定(如“尊”)的共同体成员个体(如“尊者”)。

在儒家,泛伦理角色往往可以并且应该表达为如下讨论的迭字形式,这种迭字表达式实际上有两种结构:一种是主谓结构,如“父父”、“农农”<sup>15</sup>,表示泛伦理角色内在地包含必须符合与其相应的规范的要求。由于角色内在地含有对其自身的伦理命令,因而可以说角色也就是对它的规范本身。如“君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟,一也;农农、士士、工工、商商,一也。”(《荀子·王制》)其中任何一种角色,虽然都有其非价值性的感性特点(如“父”可以表达为事实判断:“有孩子的男人相对于其子女的血缘角色”),但这感性特点和其价值性浑然不分,因此主要地都不是由其客观属性规定的客观对象,而是由伦理规范规定的价值对象,其属性主要不是“是”而是“应”,价值性才是其根本特点和荀子的关注所在。如“父父”不是事实命题“父亲就是身为人父的人”,而是价值律令“为人父者应该按儒家宗法伦理对父亲的规范做人”(即充分执行伦理律令所要求的做父亲的权利和义务)。每个泛伦理角色能指,都指称许多应符合角色规定的相应

<sup>14</sup>此“类”的根据就是“义”。

<sup>15</sup>“农”本不是伦理角色。在儒家泛伦理化世界观(礼义世界观)中,所有社会角色都被纳入经儒家伦理建构的社会秩序系统之中,从而具有了泛伦理性,本文将之与伦理角色一起咸称之为泛伦理角色。“农”、“士”、“工”、“商”等皆然。(参前文“泛伦理”注)

个体，他们有共同的价值特点，适用同一个（或一些）规范（如对所有“子”皆有“子孝”），于此他们“相似”，是同“类”。此外，这种迭字形式还有动宾结构，如“尊尊”、“亲亲”、“老老”，其中后一字代表一种泛伦理角色，前一字是对共同体成员对待此角色的态度和行为等的规范或要求。迭字表达式的这两种结构，共同之处都是一字代表泛伦理角色，另一字代表规范（对角色本身的，或要求于群体其他成员对此角色的态度的）；其所以“恰巧”采用迭字这种特殊的语言表达形式，说明特定规范被赋予于相应角色本身，成为其“内在”的规定，规范与角色合一。故当只说“父”，角色与规范都在其中了。泛伦理角色作为社会存在，就是承担和表现了这些角色和规范的人，他们构成价值性个体“类”。

人作为角色的完全规范化或与角色规范的同一，即存在者被（价值）“类”化，亦即事实被价值化，感性被价值性所统一。这里价值性的“类”又具有动词属性或使动性，它不是认知意义上的描述、刻画，而是实践意义上按照特定价值目的表达的要求和进行的教化、塑造、规训，以使对象符合规范，甚至直接“他律”：“临之以势，道之以道，申之以命，章之以论，禁之以刑”（《荀子·正名》）。其成果就是价值性个体对象群——这种对象不是独立于表达者而客观存在的，而是被规范出来的。

事实与价值不可区分，事实是价值性事实，知与行合一，表达者直接将自己的价值诉求加诸对象，欲使之符合自己的价值尺度。这是《荀子》语境与现代社会学（以及现代认识论、逻辑学等）的本质不同。

某两个在元语言层看固有属性不同的对象，根据礼治秩序要求，可能会被认为应该按相同的方式对待。如对“天”和“君”都应“尊”——具有尊贵的地位，应受尊贵的对待。由于在价值意义上两者都有“（为）尊”的“相同”特点，就成了“同类”（最高统治者又称“天子”，而“天”又称“皇天”）。此“类”的区分根据是礼法的秩序条理，其对象适用规范（如“尊”）相同，因此有共同的价值特点，是价值性“类”。如此不但所有的国君属同一价值“类”，并且“君”与“天”在价值上也是同“类”——它们不是事实对象，而是泛伦理角色对象（“天”亦非自然之物而是价值化了的文化角色）。“天”、“地”、“君”、“亲”、“师”等都是这种意义上的同“类”：

礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。无天地，恶生？无先祖，恶出？无君师，恶治？三者偏亡，焉无安人。故礼，上事天，下事地，尊先祖而隆君师，是礼之三本也。（《荀子·礼论》）

其共同之处都是“本”。钱穆称天地君亲师五字在中国文化、中国人生中之意义价值重大。

价值性个体“类”不止于人；“财非其类”，任何被“财”化的“类”都是这种价值性个体“类”。换言之，感性个体“类”在荀子的礼义世界观中经价值化，实际上也是价值性个体“类”——感性事物因其价值性才成为荀子的关注对象，感性与价值性统一于价值性。

荀子所重视和主要讨论辩说的，是价值性的“类”，因为他关注的是社会人群的治理<sup>16</sup>，不是对物理世界的认识和物质资料生产。他径称求知“物之理”而无所止为愚妄，要求止于学习圣王的治道。他说：

凡以知人之性也，可以知物之理也。以可以知人之性，求可以知物之理，而无所疑止之，则没世穷年不能遍也。其所以贯理焉，虽亿万已不足以决万物之变，与愚者若一。学，老身长子而与愚者若一，犹不知错，夫是之谓妄人。故学也者，固学止之也。恶乎止之？曰：“止诸至足。”曷谓至足？曰：“圣也。”圣也者，尽伦者也；王也者，尽制者也；两尽者，足以为天下极矣。（《荀子·解蔽》）

他认为君子应该“精于道”而不是“精于物”<sup>17</sup>，而“道”是价值性的。

### 2.3 个体“类”之感性与价值性不分，统一于价值性

荀子对感性个体“类”和价值性个体“类”并未自觉地作异质区分。如：“君子絜其辩，而同焉者合矣；善其言，而类焉者应矣。故马鸣而马应之，非知也，其势然也。”（《荀子·不苟》）鸣马与应马都是马，是同类。这是感性类。但君子善其言而类焉者应，此应者却不是一般的人类成员，而是同为具有类似价值性人格特点的“君子”。因此第一句的“类”是价值“类”：君子；第二句所说的则是感性“类”：马。荀子却以“故”字将两者紧密相提，显然视为同“类”情形。此见荀子对感性与价值性两种“类”的质异未有自觉；他这里真正要说的，是君子之间的同“类”相应，可说完全无意于马应之“势”（只关注价值性），而所以在此提到“马应”，是要表明这两“类”同为一“类”：君子“类应”，亦为“势然”——在价值感性的眼光看来，两者并无不同。价值感性是一性，不是两性。

荀子的感性个体类和价值性个体类两种“类”统一于价值性。如：“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。”（《荀子·礼论》）人和万物都要由圣人按礼义辨治的需要来安排治理，由此构建礼义价值世界（狭义地就是礼义社会）。荀子观念中的感性物类，被其礼义

<sup>16</sup> “荀子的目的是在如何以大清明的心来知道、行道；他无意于讨论心物的关系”（[18]，第398页）“荀子只是一个希望以学说救世的务实学者，对于不关治道的高谈阔论不感兴趣”（[9]，第69页）“对于他来说，礼的普遍施行是最直接的目的。”（[3]，第10页）

<sup>17</sup> 《荀子·解蔽》：“精于物者以物物，精于道者兼物物。故君子壹于道，而以赞稽物。壹于道则正，以赞稽物则察，以正志行察论，则万物官矣。”

世界观有机地组织，而成为其礼义世界中的物质基础部分，是礼义价值秩序系统（“统类”）的组成部分。即其感性物类主要是“有用为人”的价值之物，而非单纯的物理之物；作为对象，它们同时具有感性和价值性，而价值性才是荀子真正关注的性质。并且，往往不同的物须用于不同的人，如：“天子山冕，诸侯玄冠，大夫裨冕，士韦弁，礼也。”（《荀子·大略》）这是其“制礼义以分之”<sup>18</sup>之义，也是其价值“类”的更进一层意义。在荀子，没有任何感性对象是被作为与人的需要、目的无关的物理事实来作单纯的知性了解的，相反，对事物的考察、讨论总是从价值角度进行。如：

凡行事，有益于治者立之，无益于理者废之，夫是之谓中事。凡知说，有益于理者为之，无益于理者舍之，夫是之谓中说。行事失中谓之奸事，知说失中谓之奸道。奸事奸道，治世之所弃而乱世之所从服也。若夫充虚之相施易也，坚白、同异之分隔也，是聪耳之所不能听也，明目之所不能见也，辩士之所不能言也。虽有圣人之知，未能倮指也。不知，无害为君子；知之，无损为小人。工匠不知，无害为巧；君子不知，无害为治。王公好之则乱法，百姓好之则乱事。而狂惑戇陋之人，乃始率其群徒，辩其谈说，明其辟称，老身长子，不知恶也。夫是之谓上愚，曾不如好相鸡狗之可以为名也。（《荀子·儒效》）

若夫非分是非，非治曲直，非辨治乱，非治人道，虽能之无益于人，不能无损于人。案直将治怪说、玩奇辞，以相挠滑也；案强钳而利口，厚颜而忍诟，无正而恣睢，妄辩而几利；不好辞让，不敬礼节，而好相推挤。此乱世奸人之说也，则天下之治说者方多然矣。传曰：“析辞而为察，言物而为辩，君子贱之；博闻强志，不合王制，君子贱之。”此之谓也。为之无益于成也，求之无益于得也，忧戚之无益于几也，则广焉能弃之矣。（《荀子·解蔽》）

荀子强调价值立场是唯一应有的立场，否则就不会对感性对象进行任何考察。（[5]）感性对象价值化，除已见诸上引者外，还如：“一天下，财万物，长养人民，兼利天下”（《荀子·非十二子》），“天之所覆，地之所载，莫不尽其美，致其用。上以饰贤良，下以养百姓而安乐之。”（《荀子·王制》）——物总是与用相联系，而不是与知相联系；其物是完全价值化了的，就是只以人之需要的眼光来审视的物；即使自然界的天地万物，也不是其自身，而只是人类的可用之“材”、“财”，是构成礼义世界的“有用”之物。荀子反对单纯地认知事物。如上引“不务说其所以然”，“不求知天”，人不应求知事物的所以然之理，但却应该知道事物有什么用、如何合乎规范地运用，即了解事物的价值性。这就是荀子所谓“善用其材”、“财万物”。他追求的价值目标，就是“经纬天地而材官万物，制割

<sup>18</sup>可见于《荀子》之《荣辱》、《王制》、《礼论》诸篇。

大理而宇宙里矣”(《荀子·解蔽》),故即使对感性对象“类”亦只从价值角度来讨论。这首先是由古代价值与事实不分而知行合一的思维方式决定的,也是由荀子“明分达治”(《荀子·君道》)、以礼法之治强国图存进而王天下这一强烈急切的价值诉求决定的。如“兼足天下之道在明分”一段说:

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;然后六畜禽兽一而割车;鼃鼃鱼鳖鰭鱣以时别,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。(《荀子·富国》)

这一段提到众多感性物类,不从对象的固有属性来讨论,它们只是“食人”“衣人”的纯粹的价值之物,其秩序以“人善治之”为前提。再如:

序四时,裁万物,兼利天下……

群道当,则万物皆得其宜,六畜皆得其长,群生皆得其命。故养长时则六畜育,杀生时则草木殖,政令时则百姓一,贤良服。圣主之制也,草木荣华滋硕之时,则斧斤不入山林,不夭其生,不绝其长也;鼃鼃鱼鳖鰭鱣孕别之时,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。”(《荀子·王制》)

“序四时”非指四时的自然顺序,而指依四时来安排生产、生活秩序,如“养长时”、“杀生时”、“政令时”:这是价值秩序而非事实秩序,只不过价值秩序以自然时序为基础而展开。可以看到,万物既非认知对象,也没有以自身为本位的独立价值,自然秩序虽然被考虑到了,但并非自在存在,只是为了人的需要,在人的“序”、“裁”、“时”的治理下才呈现出应有的秩序(“得宜”),因此统一于人的价值秩序(“群道”)。“万物皆得其宜”,何谓“宜”?《释名》:“义,宜也。裁制事物,使各宜也。”反过来说,“宜”就是“义”——不是万物自得其“宜”,而是人通过裁制事物而得物之宜,或使物合“义”。“万物得其宜”就是按礼治(“明分达治”)的要求,使自然的和人为的所有“物”都得到了合理的安排利用。“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、夫妇,是之谓至乱。”(《荀子·王制》)君子就是按礼义秩序的要求来治理天地万物,即对之进行合目的、合价值的改造、安排、分配、利用。没有君子的裁理,四时万物都会乱套,无统无类。“无君师”“无父子、夫妇”不是没有了这些角色、关系,而是它们不符合儒家的礼法规范了。“君子”是统治者<sup>19</sup>,因此所谓治理,非指生产实践,更非认知实践,而主要指管理、分配——社会政治实践。

<sup>19</sup>王天海案“君子者,礼义之始也”:“此君子专指君主,非指贤者。”([14],第378页)

又如：“天子衮衣冕，诸侯玄衮衣冕，大夫毳冕，士皮弁服。”（《荀子·富国》）从认知上说，“衮衣冕”、“玄衮衣冕”、“毳冕”、“皮弁服”属同类，都是衣帽；但按荀子的礼义秩序，它们是区分不同社会阶层身份地位的重要标志，是“古者先王分割而等异之”的“仁之文”（《荀子·富国》）、“礼义文理”（《荀子·礼论》）<sup>20</sup>，“使足以辨贵贱而已，不求其观”（《荀子·富国》），即以分别不同的“伦类”<sup>21</sup>，所以这些衣帽分属“异类”——不同的阶层等级。这种社会等级统属关系和社会分工的区分，就是“有分”、“有辨”、“别异”、“辨异”、“井井兮其有理也”（《荀子·儒效》）。<sup>22</sup>不同样式的衣帽与不同社会等级的人必须按规范一一对应，不得错位而“乱其伦”，是为“有序”，即“有类”。这是礼义制度中的“冠服制度”<sup>23</sup>的要求，也即“礼者，以财物为用，以贵贱为文，以多少为异，以隆杀为要。”（《荀子·礼论》）。可见此处提到的衣帽是礼制的载体，其最重要的特点是价值性。

### 3 结语

上文所讨论的荀子个体对象之“类”，无论是自然事物、社会事物或观念性对象，都经由主客未分的价值感性而统一；即使是自然事物，其性质也经过了儒家价值观的重构，被考察的是其价值性，即其中表达的儒家在实践领域应然的“宜”、“义”即善、义务、正当、有用等特点，因此固然是价值性的，不是以对象认知意义上的共同固有客观属性为根据的“类”。前者求善求用，后者求真。求真追求客观普遍，求善求用则其目标只是具体的特定的。故就其根据和本质看，荀子的个体“类”观念有两个特点：感性、价值性，且两性不分，统一于价值性。对《荀子》之个体对象“类”不能作认知性理解，否则不但不能正确理解其“类”，对其与“类”相关的表达的理解也会发生偏差。

### 参考文献

- [1] 《中国大百科全书》总编委会，中国大百科全书（11卷）（第二版），2009年，北京：中国大百科全书出版社。

<sup>20</sup>又：“礼……至文以有别”，杨倞注：“言礼之至文，以其有尊卑贵贱之别”。（[15]，第356页）

<sup>21</sup>《荀子·臣道》：“礼义以为文，伦类以为理”。物双松注“人伦”：“人之伦类也。即上所谓天子、诸侯、士大夫、官人、百吏、庶人、君子、小人，是也。”（转自[14]，第157页）王天海：“伦类，即人伦事理。”（[14]，第43页）

<sup>22</sup>诸注家皆以“有理”为“有条理”。有条理，就是“有类”，因为“类”就是类别条理，就是纲纪秩序。故曰“井井兮”。所谓“条理”，就是（感性的或价值性的）关联关系所形成的秩序，包括相应、相召、相从等。如眼与色、君与臣、子与孝、天与尊等。

<sup>23</sup>冠服制度表现在贵贱有等、衣服有别，是封建社会权力等级的象征。

- [2] 陈平坤,“荀子的‘类’观念及其通类之道”,台大哲学评论,2006年第31期,第77-182页。
- [3] 陈文洁,荀子的辨说,2008年,北京:华夏出版社。
- [4] 黄伟明,“《荀子》的‘类’观念”,逻辑学研究,2009年第3期,第88-109页。
- [5] 黄伟明,“荀子论‘学’思想辨析”,广州城市职业学院学报,2011年第4期,第49-54页。
- [6] 雷琼芳,“论荀子礼学思想的美学诉求”,新疆大学2007年硕士论文。
- [7] 李巍,“‘甚僻违而无类’:从荀子对孟子的批评看先秦儒家的‘知类’观”,哲学研究,2011年第8期,第50-56页。
- [8] 李中生,荀子校诂丛稿,2001年,广州:广东高等教育出版社。
- [9] 龙宇纯,荀子论集,1987年,台北:台湾学生书局。
- [10] 沈祖祥(主编),旅游文化概论,1999年,福州:福建人民出版社。
- [11] 孙中原,中国逻辑研究,2006年,北京:商务印书馆。
- [12] 唐君毅,中国哲学原论(原道篇上),2006年,北京:中国社会科学出版社。
- [13] 唐凯麟、张怀承,成人与圣——儒家伦理道德精粹,1999年,长沙:湖南大学出版社。
- [14] 王天海,荀子校释,2005年,上海:上海古籍出版社。
- [15] 王先谦(撰);沈啸寰、王星贤(点校),荀子集解,1988年,北京:中华书局。
- [16] 易中天,闲话中国人,2006年,上海:上海文艺出版社。
- [17] 曾昭式,“论先秦逻辑的价值特征”,哲学研究,2015年第10期,第121-126页。
- [18] 张亨,“从‘知之濠上’到‘无心外之物’”,思文之际论集——儒道思想的现代诠释,2006年,北京:新星出版社,第381-400页。
- [19] 赵林,协调与超越——中国思维方式探讨,2005年,武汉:武汉大学出版社。
- [20] 周建标,“家国同构制度与伦理政治型文化”,河南科技大学学报(社会科学版),2011年第2期,第33-37页。
- [21] 朱贻庭(主编),伦理学大辞典,2002年,上海:上海辞书出版社。

(责任编辑:曾欢)

## On the Value Implication of *Lei* of Individual Object in *Xunzi*

Weiming Huang

### Abstract

*Lei* (类) in *Xunzi*, can be differentiated as *lei* of individual object and that of relationship type of object according to its form; or, *lei* of perceptual knowledge and that of value implication, according to its quality. Furthermore, *lei* of individual object, including that of perceptual individual object and that of individual object of value implication, gives expressions to Confucianist practical should-be notions of *yi* (宜) and *yi* (义), namely, goodness, obligation, righteousness, etc., without any cognitive sense of objectivity or factuality; therefore, it can't be viewed as a category based on the common inherent properties of the objects while it makes no essential difference between perceptual knowledge and value idea with the only concern for the latter. In a word, *lei* of individual object in *Xunzi*, by its very nature, is not of cognition, but of value, on account of that it defines the objects by Confucianist values not by their inherent properties.