中图分类号:B222.6 文献标识码:A 文章编号:1004-8634(2013)06-0005-(09)

荀子的规范与秩序思想

杨国荣

(华东师范大学 中国现代思想文化研究所,上海 200062)

摘 要: 注重观点的分析、批判,是荀子思想的特点之一。在《解蔽》、《非十二子》、《天论》等篇中,荀子对其同时代的或较早时期的诸子思想,从不同方面作了反省、批评,并由此展现了自身的思想趋向及哲学立场。这里以《非十二子》为主要对象,考察和诠释荀子学术批判的内在意蕴。与外在的评论有所不同,荀子对十二子的分析考察基于荀子自身的基本哲学立场。以"群"为人禽之分的社会本原,荀子将秩序提到重要地位,合群意味着建构社会之序;以礼为"道德之极",荀子则同时将注重之点指向礼义等普遍规范。以上两重视域在相当意义上构成了荀子批评先秦其他诸子的前提,而秩序与规范本身则进一步被赋予多方面的内涵。

关键词: 非十二子;规范;秩序

注重观点的分析、批判,是荀子思想的特点之一。在《解蔽》、《非十二子》、《天论》等篇中,荀子对其同时代或较早时期的诸子思想,从不同方面做了反省、批评,并由此展现了自身的思想趋向及哲学立场。这里以《非十二子》为主要对象,对荀子学术批判的内在意蕴作一考察和诠释。

一

《非十二子》以先秦诸子思想的分析与学术批评为其主要内容,可以视为早期的思想史或哲学史论文。在该篇中,荀子首先指出:"假今之世,饰邪说,文奸言,以枭乱天下,矞宇嵬琐,使天下混然不知是非治乱之所存者,有人矣。"[①]此处开宗明义,将"言"、"说"作为考察对象。"言"、"说"不仅仅限于一般意义上的语言陈述,它们同时也是理论或学说的载体,在"言"、"说"分析的形式下,荀子着重对诸子的思想、观点进行了评议。按荀子的看法,他的批评对象的共同特点,就是用不同的"言"、"说"(理论、主张)来扰乱天下。值得注意的是,荀子对以上理论或"言"、"说"做了性质上的判定:在"言"、"说"前冠以"邪"、"奸"等语,实质上表现为一种价值上的定性,其侧重点在于从价值内容上判定各种观点或学说的不正当性。

从另一方面看,以上评议同时涉及形式层面

收稿日期:2013-07-20

基金项目:本文系《荀子》讨论班的疏讲之一,由研究生根据录音记录。本文的研究同时纳入国家社科基金重大项目"中国文化的认知基础与结构研究"(10&ZD064)以及教育部基地重大研究项目"实践智慧:历史与理论"(11JJD720004)

作者简介:杨国荣(1957-),男,浙江诸暨人,华东师范大学中国现代思想文化研究所暨哲学系教授,钱江特聘专家,主要从事中国哲学、形而上学、伦理学等研究。

© 1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

的问题。所谓“矞宇嵬琐”,便关乎表述上的曲折、隐晦,它与明白、晓畅等规范化的表达方式形成了某种对照。这样,在总论性的开篇第一段中,荀子既从价值内容上对考察对象作了定性和批评,也在表述形式上指出了其隐晦曲折的特点。在这一意义上,表述的形式和内容之间呈现相通性:对荀子而言,诸子的“邪说”、“奸言”在内容上的非正当,相应于其表述方式上的不合乎规范。

按荀子的理解,以上言论、学说最根本的问题,在于“使天下混然不知是非治乱之所存”。这里特别提到了“是非”与“治乱”。中国哲学史上所讨论的“是非”包含多方面的内容:从认识论的层面看,“是非”涉及真假、对错;就价值观的层面而言,“是非”则关乎善恶。“混然不知是非”意味着在真假、对错、善恶这些根本性的问题上缺乏普遍、客观的准则。一旦失去了这样的普遍准则,则天下便不知如何来区分真假、对错、善恶,此即所谓“使天下混然不知是非治乱之所存”的内在含义。

相对于“是非”,“治乱”更多地与社会领域的秩序相联系。荀子对社会秩序非常注重,他对“礼”的强调也从一个侧面表现了这一点。从儒学的衍化看,孔子以“仁”为核心,荀子则将“礼”作为第一原理,所谓“故学至于礼而止矣,夫是之谓道德之极”,[②]便表明了这一趋向。礼一方面与一定的政治、伦理体制相涉,另一方面又表现为一套规范系统,后者同时构成了社会秩序所以可能的担保。相应于此,从注重“仁”到强化“礼”的转换,既意味着突出规范的作用,也包含着对社会秩序的重视。治乱直接关乎秩序:“治”表明社会处于有序状态,“乱”则意味着无序。与之相联系,言论、学说如果缺乏普遍的评判标准,便不仅在观念的层面上会导致真假、对错、善恶的混淆,而且,从社会现实的角度来看,也将引向社会的无序化。这里不仅仅涉及理论、思想层面的问题,而且直接与社会现实相联系。在这一意义上,言说所关乎者非微。

与礼相关的普遍规范,首先与自然意义上的“性情”相对。从注重规范与秩序的前提出发,荀子对“纵情性”提出了批评:“纵情性,安恣睢,禽兽行,不足以合文通治;然而其持之有故,其言之成理,足以欺惑愚众。是它嚣、魏牟也。”关于它嚣和魏牟,其生平和著述现均不详,不过,这里重要的并不是对两位具体人物的批评,而是其中所体现的哲学立场。“情性”更多地与自然层面的天性相关,所谓“纵情性”,意味着完全顺乎自然的天性而不知约束。在天性的层面,人与禽兽(动物)更多地呈现相近性:饥而欲食、渴而欲饮。在这样一些自然的天性或欲望方面,人和其他动物没有根本区别。使人与其他动物区分开来的根本特点在于人受到礼义的规范、约束:正是依礼而行,才使人成其为人。荀子所“非”(批评)的学说则与之相对,它仅仅基于人与动物类似的天性,而不懂得用礼义去加以约束。所谓“纵情性,安恣睢”,便体现了以上特点。在这里,一方面是基于天性,另一方面是不知用礼义去约束,这两者彼此关联,使人的行为难以与动物性的行为相区别,“禽兽行”的含义主要也可从这一方面加以理解。不难注意到,荀子在这里并非进行道德意义上的谴责,而是强调人与动物之间在天性上存在共通性,从而,如果人的行为仅仅从天性出发,便无法与动物相区分。以礼义来约束自己的行为,与用理性来限定自己的感性冲动相联系。因此,这里涉及双重意涵:一是如何处理社会规范与自然天性之间的关系,另一则是怎样定位理性观念和感性欲望的关系。在荀子看来,仅仅基于自然欲望而不懂得用理性观念进行自我约束、仅仅出于天性而不懂得用礼义规范加以引导,就会将自己降低到动物(禽兽)的层面。

上文之中的“不足以合文通治”,包括“合文”与“通治”两个方面。从宽泛的意义上说,“合文”具有二重含义。首先,“文”与文饰相联系。前面提到,用社会的礼义规范约束或引导人的天性,其中便包含着一种文饰的作用。儒家注重礼之“节文”,“节”即约束、引导,“文”则是文饰。文野之别中的“文”,也关乎此。这里的“文”涉及形式层面的要求(包括言行举止应合乎礼义),直到今天,当我们说一个人言行粗野时,此所谓“粗野”便同时指其行为缺少必要的文饰。在此意义上,“不足以合文”意味着在形式的层面完全偏离礼的文饰作用,亦即不能以文明的方式来行动。其次,联系后面有关言说的看法,“文”同时也包含合乎逻辑、关注语言表达的形式等意。事实上,如前所述,荀子十分重视语言的表达形式,以上引文

© 1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

中提到的“言之成理”、“持之有故”,也涉及表达和论证的形式:在荀子看来,诸子所述仅仅在表面上似乎“言之成理”、“持之有故”,实质上并没有真正做到这一点。要而言之,从行为的层面上说,“合文”关乎文明的交往方式;从论说的角度看,“合文”又与依循逻辑、合乎表达形式相联系。“不足以合文”,则同时偏离了以上两个方面。在此,同时可以看到内在实质与外在方式之间的对应性:实质层面的“纵情性,安恣睢,禽兽行”,表现为完全基于人的天性或仅仅出于感性的冲动,不懂得用理性来进行约束、不懂得用社会规范来引导自己的行为;形式层面的“不足以合文”,则是指缺少礼义形式的文饰,不合乎文明的交往方式。这两者在否定的意义上内外关联、彼此相应。

与“合文”相关,“通治”表现了荀子一以贯之地对社会秩序的关注。在荀子看来,社会秩序的建立无法与普遍的规范、准则相分离。所谓“不足以通治”,也就是不懂得用普遍的规范来约束、引导人的行动,以致整个社会趋向于无序化。联系前文“纵情性,安恣睢,禽兽行”的批评,可以看到,按荀子的理解,如果社会中每一个成员都仅仅基于自己的感性冲动或动物性的天性来行动,那么,整个社会就会难以达到有序的状态。

与“纵情性”相对的是“忍情性”。对陈仲、史鳝的批评便侧重于后一方面:“忍情性,綦谿利跂,苟以分异人为高,不足以合大众、明大分;然而其持之有故,其言之成理,足以欺惑愚众,是陈仲、史鳝也。”“忍情性”,既指过度地压抑个体的自然之性,又表现为刻意地矫饰,故意做出某种姿态,以此表示与众不同。从行为与规范的关系看,两者从不同的方面表现了对普遍准则的偏离。如果说,“纵情性”意味着“不及”(未达到规范的要求),那么,“忍情性”则表现为“过”(过度地强化某种规范)。荀子总体上关注的是如何用礼义规范来引导或改造人的天性,这既不是一味地放纵人的自然之性,也非刻意地压抑人的天性。正是基于此,荀子对“纵情性”与“忍情性”这两种偏向都持批评态度。

刻意表现与众不同,从另外一个角度来说也就是不合于群。所谓“不足以合大众、明大分”,便表明了这一点。由此出发,便难以建立广泛的社会联系,这与荀子所强调的“群”的观念格格不入。如所周知,荀子在分析人和其他动物的区别时,特别地突出了“群”的概念:“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。”[③]质言之,合群是人之为人的重要之点,也是人“制天命而用之”的前提条件。就此而言,合群事关重大。群如何建立?荀子在《礼论》、《王制》等篇中都对此作了具体分析,认为合群的前提是“分”,“分”则基于“礼义”,所谓“制礼义以分之”。[④]“礼义”即普遍的规范,从以上方面看,在批评“忍情性”的背后,同样不难注意到对社会规范的内在关注。

二

“纵情性”与“忍情性”首先与个体相联系,与个体相对的是所谓天下、国家,在对墨翟、宋钘的批评中,荀子便以后者为关注点:“不知壹天下、建国家之权称,上功用、大俭约而慢差等,曾不足以容辨异、县君臣;然而其持之有故,其言之成理,足以欺惑愚众,是墨翟、宋钘也。”宽泛意义上的“天下”一方面与人相关,从而不同于人之外的洪荒之世或本然世界;另一方面又超越于单一的邦国之域。“壹天下”,意味着以“天下”观之,亦即从“天下”的视域考察世界。“建国家之权称”中的“权称”,本来是衡量轻重的准则、标准,这里可以将其理解为更广意义上的规范、准则,包括政治实践中的规范和准则。值得注意的是,荀子首先批评墨家“不知壹天下、建国家之权称”。如一般所知,墨子主张“尚同”,而“尚同”与“壹天下”至少在含义上有相通之处。为什么荀子在这里却认为墨子不知这一点呢?关键在于“尚同”与“壹天下”在具体内涵上蕴含实质的差异。在墨子那里,“尚同”主要与君主的意志相联系,所谓“上之所是,必皆是之,所非必皆非之”。[⑤]“权称”作为普遍的准则、规范,则不同于个人(包括君主)的意见。荀子所注重的,首先是普遍的规范、准则;礼、法、义区别于个体意志的重要之处,也在于它们体现了客观普遍的准则。这样,尽管墨家也有尚同观念,但是其尚同观念缺乏“国家权称”(即荀子所重之普遍规范)的内涵,而仅仅停留在君主个体意志或意见的层面之上。

对墨子的进一步评论,与以上出发点具有内

© 1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

在的关联。在“上功用、大俭约而慢差等”的批评中,重要点首先在于“慢差等”。从内在意蕴看,荀子在这里批评的主要不是墨家的功利观念,而是这种观念可能导致的结果。从推崇功利的观点出发,墨家对礼乐文明及其社会功能和意义往往未能给予必要的关注。通过倡导“上功用、大俭约”,墨子同时趋向于消解社会等级秩序。所谓“慢差等”,也就是对社会等级秩序的否定,在荀子看来,由此将导致社会的无序化,这也是其批评的实质指向。如果把前面“不知壹天下、建国家之权称”和这一句联系起来,便可以注意到,这里包含两个关键的观念:一是“礼义”或“礼乐”所体现的社会规范,一是“差等”所确认的社会秩序;两者同时构成了荀子对墨家批评的基本出发点。从某种意义上说,规范、秩序同时也是荀子政治哲学的核心观念,礼法讲到底便要落实到规范和秩序。按荀子之见,在这一根本点上,墨家恰恰显得蔽而不明。

“慢差等”所引发的具体社会后果,是“不足以容辨异、县君臣”。“辨异”指向区分,这里依然还是“分”的问题。如上所述,按荀子的理解,礼义的功能便在于“分”,等级秩序乃是通过“分”而建立起来。“分”首先要求确立界限,如果不同个体之间、不同等级的社会群体之间的界限被泯除,那么君臣之间的上下之序也就不复存在。不难注意到,荀子对墨家的批评,主要便以规范和秩序这一核心观念为出发点。以上批评与荀子在《天论》中对墨子的看法具有某种呼应的关系。在《天论》中,荀子曾认为墨子“有见于齐而无见于畸”,“齐”即整齐划一、没有分别;“畸”则意味着差异、区分。在荀子看来,墨子这种观念将消解不同等级之间的界限,从而使社会秩序难以建立。

作为秩序的担保,规范不仅体现在形式的层面,而且有其实质之维。在评论慎到、田骈思想时,荀子对后一方面作了进一步的考察:“尚法而无法,下修而好作,上则取听于上,下则取从于俗,终日言成文典,反糅察之,则倜然无所归宿,不可以经国定分;然而其持之有故,其言之成理,足以欺惑愚众,是慎到、田骈也。”慎到是早期法家的代表人物之一,田骈则曾游学于稷下,但后者的著述和具体思想不甚昭然。荀子将慎到和田骈两者归为一类,也许有其自身的考虑和依据。这里重要的不是这种归类是否确当,而是其中体现的对“法”的理解。法家注重法、术、势,在法、术、势的区分中,一般把慎到归为讲“势”这一思想类别。不过,作为法家,慎到在注重“势”的同时,对“法”也比较关注,荀子在此便主要是从总体上对其关于法的观念作了分析和评价。“法”从广义上可以看作是政治、法律领域中的准则,与前面提到的规范具有一致性。荀子在这里的考察,以注重“法”的实质内涵为视域。

在荀子看来,慎到、田骈对“法”的理解存在偏差。所谓“尚法而无法”,意味着形式上崇尚“法”,但实质上却缺乏“法”。或者说,形式上以“法”标榜,但实际上却未能尊重、依循“法”。“下修而好作”一句历代注家各有歧义。王念孙认为此句当为“不循而好作”,亦即将“下修”改为“不循”。“下”与“不”在字形上有相近之处,可能由于传抄发生讹误,但王念孙将“下修”完全改为“不循”,则似改动太大。“修”本来就包含“循”之意,“不修而作”在意义上也可成立,并与“尚法而无法”形成某种对应关系:不依照“法”,但却热衷于制定“法”。要而言之,按荀子的理解,慎到、田骈一派的总体特点在于好制作法并在形式上崇尚法,但实际上却离法甚远。

与以上所述相关联的是“上则取听于上,下则取从于俗”。“上则取听于上”意味着听命于上,亦即惟在上者的意志是从;“下则取从于俗”则表现为仅仅以世俗的意见为准,亦即迎合大众、世俗的偏好与趋向。联系起来看,这里不仅涉及具体的行为方式,而且关乎如何“作”(制定)“法”的问题。在荀子看来,慎到和田骈或者仅仅将在上者的看法作为准则,制定法制只听从在上者之旨,一切以其意志为转移,所谓“上则取听于上”;或者又仅仅以世俗的意见为准,即迎合大众和世俗的偏好与趋向,所谓“下则取从于俗”。如此“作”法的特点,在于完全不考虑建构社会秩序的实际需要。正由于慎到和田骈的“好作”,或者仅仅听命于在上者的意志,或者单纯地迎合世俗之意,而并不以历史本身的要求和社会秩序本身的需要为根据,因而导致“终日言成文典”,但最终却“倜然无所归宿”,也即整天谈论法规,但反观、追问法的依据以及如何行法等具体方面则茫然不知所措,这种“法”显然难以真正成为具有实

© 1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

际规范和引导效应的法规。具体而言,其所作之“法”“不可以经国定分”。“经国”涉及国的治理,“定分”则表现为确定各种“度量分界”。按照荀子的理解,这一意义上的“定分”是形成秩序的前提。质言之,慎到和田骈的以上之“法”既难以应用于治理国家的过程,也无法对社会成员作出定位、区分,从而,对国家的治理和社会秩序的形成都没有实际意义。

对慎到、田骈的以上批评与前一节所讨论的内容在思想脉络上具有内在的相关性,其共同的关注点是社会规范、秩序的问题。当然,在具体的侧重点上,前后又有所不同。慎到、田骈以“尚法”为标榜,他们在形式上都十分注重法,但荀子在这里则着重指出,关键的问题不在于要不要“法”,而在于要什么样的“法”、根据什么来“作”(制定)“法”;恰恰在这一实质问题上,慎到、田骈的思想出现了理论上的偏差。

三

对“尚法而无法,下修而好作”的批评,其前提在于这种趋向既忽视了“作”法的现实根据,又难以使“法”产生实际的作用。不难看到,其中蕴含着对规范之现实意义的关注。由此出发,荀子对惠施、邓析提出了批评:“不法先王,不是礼义,而好治怪说,玩琦辞,甚察而不惠,辩而无用,多事而寡功,不可以为治纲纪;然而其持之有故,其言之成理,足以欺惑愚众,是惠施、邓析也。”

惠施、邓析可以视为名家的代表,荀子首先批评名家“不法先王”。“法先王”在此并非表现为历史的因循、保守等趋向,而主要指对历史传统的注重。在荀子看来,“先王”代表了以往的历史传统,名家则缺乏对这种历史传统的必要关注。对历史的关注与抽象的思辨彼此相对,注重历史与后面他所批评的仅仅关注抽象的形式,则由此构成了一种对照。在这里,关注现实与关注历史传统表现为相互关联的两个方面。

与“不法先王”相关的是“不是礼义”。“礼义”与前面提到的“法”都属广义的社会规范,相对而言,“法”侧重于形式、程序的一面,“礼义”则同时从实质的方面体现了价值的要求和价值的原则。按照荀子的看法,在忽视历史传统的同时,名家也未能关注实质层面的价值内涵,这与后面荀子批评名家注重名辞的外在形式、忽视其实质内涵相互关联。“好治怪说”中的“怪”,既指与常识相对,也指偏离通常的价值规范。名家的很多说法往往有别于常识。《庄子·天下》中提到的“辩者二十一事”,有不少这方面的例子,“火不热”便是其中之一。按常识,火是热的,但名家则从元语言的角度看待这一问题,强调“火”这个词本身并不热。这些表述从形式的层面看,与常识存在某种不一致。所谓“玩琦辞”,就是玩弄语言游戏。“甚察而不惠”中的“察”,主要是指辨析、分析,“甚察”就是过度地分析、辨析。分析本来是把握对象的一种重要方式,但一旦过度就走向了另一面。所谓“甚察而不惠”,也就是仅仅囿于过度的分析,而未能对实际地说明事物、规范行动产生积极的意义。

“辩而无用”,进一步将“用”的问题提了出来。“辩”是辨析、论辩,“无用”则是没有实际的社会效用。与之相联系的“多事而寡功”,是指仅有繁琐的名言分析,却缺乏实际的结果、效用。这里涉及“名”的作用问题。荀子在《正名》篇中曾提到,“名”的基本作用是“上以明贵贱,下以别同异”。“贵贱”是在价值层面说的,侧重于对社会的等级分层,明确上下尊卑的价值关系。“同异”则是就事实层面而言,即以不同的名去指称不同的对象(包括社会领域中彼此相异的存在),由此把事物区分开来。在荀子看来,名家玩弄语言游戏、从事过度分析和繁琐的论辩,往往使“名”失去了上述基本功能,所谓“辩而无用”即就此而言。根据荀子的理解,概念、语言并不仅是头脑中思辨的对象,而是有其现实的意义。以上所说的“用”,主要便是指语言的社会作用、功能。在治国的政治实践中,忽略了“名”的以上作用,便会导致“不可以为治纲纪”,亦即无法为整顿纲纪服务。整顿纲纪表现为治国的具体实践过程。按荀子之见,概念的形成、辨析等等本来应该服务于确定现实的纲纪:通过概念辨析和分析,可以使纲纪、法规系统井然有序,从而实现其整治社会的实际功能。然而,在名家那里,形式层面的“玩琦辞”,却使名言的辨析失去了以上作用。荀子以上批评的前提是:名言应该服务于现实、促进社会的正常交往。具体而言,其作用在于分辨对象、确

© 1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

定价值意义、界定法律与规范的界限等等。从这一角度看,荀子对“名”的理解,与孔子以来的“正名”观念无疑前后相承、彼此呼应。对“名”的以上看法,突出的首先是其规范意义,就此而言,肯定“名”的功能与注重“礼义”、“法”的作用显然具有一致性。

在更普遍的意义上,荀子将形式层面的言说和论辩与实质层面的合乎礼义区分开来:“辩说譬谕、齐给便利而不顺礼义,谓之奸说。”“齐给便利”,主要是形式层面的能言善辩,如果仅仅限于形式层面的善辩而在实质的意义上不合乎礼义,则这种论说便具有负面或消极的意义。在荀子看来,当时的各家各派,尤其是名家,都涉及以上偏向;他们既不从现实出发,也不尊重历史,更不合乎实质的价值规范(礼义),由此导致不正当的言说(所谓“奸说”)泛滥。荀子之批评十二子,在相当意义上即试图纠此思想偏向。

四

广而言之,规范及其作用不仅仅体现于社会政治实践的过程,而且涉及观念领域。在对子思和孟子的批评中,荀子主要侧重于后者:“略法先王而不知其统,然而犹材剧志大,闻见杂博。案往旧造说,谓之五行,甚僻违而无类,幽隐而无说,闭约而无解,案饰其辞而祗敬之曰:‘此真先君子之言也。’子思唱之,孟轲和之,世俗之沟犹瞀儒嚾嚾然不知其所非也,遂受而传之,以为仲尼、子游为兹厚于后世。是则子思、孟轲之罪也。”

这里又一次提到“法先王”的问题。如上所述,在批评邓析和惠施时,荀子曾指出他们“不法先王”。相对于前面提到的邓析、惠施而言,子思和孟子的特点在于“略法先王”;也就是说,他们对历史传统也有所关注。关于荀子思想系统中“法先王”和“法后王”的问题,一直存在不同的理解。荀子心目中的“先”、“后”是以什么历史阶段为划分标准,这本身是一个可以讨论的问题。宽泛而言,这里的“先”“后”都早于荀子所处时代,从而都涉及历史的传统。在关注历史传统这一点上,荀子大致继承了从孔子以来的儒学系统。与之相联系,荀子对于思孟关注传统这一点并未完全加以否定。这里值得注意的是,荀子同时强调“知其统”。在他看来,子思和孟子虽“略法先王”,但却“不知其统”;此处之“统”,也就是历史过程中的内在脉络。对荀子而言,子思和孟子固然也注意到历史传统,但对传统中的脉络和关联却缺乏具体的把握。这一意义上的“统”,也可以看作是历史过程中的内在秩序;事实上,历史传统中的脉络和关联,同时便表现为历史过程中的内在秩序。从思想史看,子思和孟子是否完全“不知其统”当然可以进一步讨论,这里重要的不是荀子对思孟的历史评价是否确切,而是他对历史秩序(“统”)的关注。

与“不知其统”相联系,按荀子之见,思孟在思想系统上呈现出“杂博”的特点。儒学本来有注重博学的传统,在这一传统下,儒家和道家形成了比较明显的分野:道家主张“为学日损”(老子)、“坐忘”(庄子),要求消解已形成的知识经验,并以此作为把握道的前提;与之相对,儒家则追求“博学”。这一层面的“博”具体展开为知识的积累、扩展。然而,对“博”的理解又可以各有侧重,其表现形式也可彼此相异;具体而言,存在着注重内在脉络条理的“博”与缺乏这种条理的“博”之区分。在荀子看来,如果“博”而无内在的条理性,便会衍化为“杂”,思孟学派所谓的“博”便表现出以上偏向,所谓“杂博”即就此而言。条理可以视为观念领域的内在秩序,在此意义上,无条理的“杂博”意味着缺乏内在的思想秩序。荀子对子思和孟子思想特点的以上看法是否合乎思孟思想的实际状况,无疑需要作具体的考察,但其中又确乎从一个方面体现了荀子自身对“博”的理解。

由以上前提出发,荀子对思孟的思想提出了进一步的批评,认为其特点在于“案往旧造说”,亦即根据以往的材料构造某种学说、理论。“造说”带有思辨的意味,也就是说,它不是基于对现实的真切把握、对以往思想历史发展及其脉络(“统”)的考察总结而形成新的理论,而是人为或思辨地加以构造。作为这种构造产物的“五行”说,本身也无法摆脱思辨的形式。从哲学的层面看,“五行”大致包含两重内涵:其一,指物质质料方面的“五行”,即金、木、水、火、土,这一意义上的五行表现为物质的存在形态;其二,则是观念形态的“五行”,指“仁、义、礼、智、信”,或郭店楚简

© 1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

《五行》篇提到的“仁、义、礼、智、圣”。思孟所涉及的五行,似乎主要与观念形态相联系。按荀子的看法,这种学说的内在特点首先在于“僻违而无类”。所谓“无类”,在这里可以理解为缺乏逻辑的条贯性。与之相应的是“幽隐而无说”,“说”在此与论证、论说联系在一起,“无说”意味着逻辑的论证和推论方面的不足。前者(“僻违而无类”)主要从内在系统上指出其名言之间的联系缺乏条理性,后者(“幽隐而无说”)则表明这种理论本身在论证方面不充分。两者相互关联,导致的结果便是“闭约而无解”。“闭约”呈现为一种封闭性,“无解”表明难以理解。正由于这种学说既缺乏内在条理,又没有充分论证,结果就成为一种自我封闭、无法理解的思辨体系。后者也就是荀子所认为的思孟五行说的主要问题之所在。

可以注意到,荀子对思孟的批评,与对其他诸子的批评之间,具有某种呼应性和关联性。前面已论及,荀子对各家的批评以注重规范和秩序为其出发点。从广义上说,“秩序”既与社会政治领域相联系,也可以从内在的思想、观念领域加以理解。思想也有其内在的秩序,荀子所指出的思孟理论中的很多问题都关乎思想的秩序。“博”若取得“杂”的形式,便将走向为无序;同样,按荀子的理解,思孟的五行也没有条理,从而缺乏内在的思想秩序。观念的杂乱、无序,往往导致思辨晦涩、不合逻辑。由此进一步涉及秩序和规范之间的关系:作为观念形态的“五行”,仁、义、礼、智、信或仁、义、礼、智、圣本身都有规范意义,这些规范既包含实质的价值内容,又为社会领域与观念领域的有序性提供了担保。在荀子看来,思孟不仅“杂”而“不知其统”,而且把实质层面的价值规范变成思辨晦涩(“僻违”、“幽隐”)的形式。本来,仁、义、礼、智、信或仁、义、礼、智、圣包含具体的内容,可以用于引导和规范人们的知与行、生活和实践,由此在不同层面使人的存在趋向于有序化。一旦将其变成思辨的形式,则它们的现实指导意义便将随之失去。对荀子而言,思孟在把实质性的内容形式化之后,又以“五行”的系统将形式的东西思辨化,使之既缺乏条理、脉络,也疏离于必要的论证。这种批评,在逻辑上以注重规范、秩序为其出发点。按荀子的理解,仁、义、礼、智、信或仁、义、礼、智、圣这一类规范之间包含内在脉络和内在秩序。规范之能成为社会秩序的担保,和规范本身具有内在秩序无法相分。如果规范系统杂乱无章,思辨晦涩,无统类、无条理,人们往往便无所适从:既不知道应该做什么,也不了解应该如何做,从而,这种规范系统也很难从正面引导人们的知行过程,并进一步建立现实的社会秩序。关于思孟的五行说,其具体内涵当然可以从不同的角度加以考察,其中是否存在荀子所批评的问题,也需要基于更具体的思想资料作深入的研究。然而,从荀子的视域看,思孟的五行说所内含的根本问题,便在于将儒家的规范系统无序化、思辨化了,其以上批评,主要亦以此为出发点。

五

对不同学派、人物的批评,并不意味着走向怀疑或否定一切。在荀子那里,批评与质疑本身基于一定的立场和观念,从而,这种批评不同于哲学上的怀疑论和相对主义。荀子的以下看法从一个侧面表明了这一点:“信信,信也;疑疑,亦信也。贵贤,仁也;贱不肖,亦仁也。言而当,知也;默而当,亦知也。故知默犹知言也。故多言而类,圣人也;少言而法,君子也;多少无法而流湎然,虽辩,小人也。”

从一定意义说,荀子的以上论点与孟子所谓“知言”具有相关性。孟子曾自称自己所长在于“善养浩然之气”和“知言”,其中的“知言”便以分辨不同观念和学说的是非、对错为内容。这里荀子也从一般意义上提出了如何对不同学说、不同观念加以考察、判定的问题。“信信”即相信可信者,它蕴含摒弃怀疑论之意;“疑疑”则是对可疑者加以怀疑,即拒绝盲从、盲信、盲目接受缺乏充分根据的学说,它同时意味着避免独断的立场。可以看到,荀子在此对独断论与怀疑论作了双重扬弃。无论从正面相信、接受有根据的可靠观念,还是从反面怀疑存在问题的观念,都属于广义上的“信”。归根到底,对世界和人的理解,不能走向消解所有的观念、立场,否则将陷入虚无主义。可以看到,荀子最后的立场落实在“信”上,这是一种具有建设意义的学术观念。

“信信”、“疑疑”更多地表现为认识论的态度,与之相对,“贵”、“贱”则侧重于价值论的立

© 1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

场。“贵贤”,即尊重有贤德品格的人物,它从正面体现了“仁”的规范。反之,“贱不肖”则是以否定的态度来对待缺乏仁德的人。“仁”作为普遍的规范,总体上体现为两方面:对有德性的人的尊重,对无德性的人的鄙视。在荀子以前,孔子已经提到:“唯仁者能好人,能恶人。”[6]积极意义上肯定(“好”)有德性的人与消极意义上否定(“恶”)缺乏德性的人,在孔子看来都是“仁”的体现,荀子的以上看法可以看作是对孔子这一观点的引申。在此,荀子通过揭示“仁”这种普遍规范的两方面,对如何在价值观上确立比较健全的立场表明了自己的看法。

认识论意义上的观念与价值观上的看法,既需要通过名言的形式表达出来,也离不开默而识之。由此,便涉及言与默等关系问题。荀子所注重的是对言与默、多言与少言作具体的分析:既不能对“多言”盲目地否定,也不应对“少言”绝对地赞美。在荀子看来,判断言与默的意义,关键在于它们是否合乎普遍的准则;所谓“当”,便是相对于普遍的规则而言:合乎普遍规范即为“当”,反之则是不“当”。这里的“默”可以理解为无言的思维过程,孔子所说的“默而识之”便是通过非外在表达的方式来把握某种观念,它与个体的反思、体验、领悟等等相关联,其“当”与否,同样关乎普遍准则。在这里,问题再一次与普遍的规范、准则联系起来。如前所述,荀子“非”(批评)十二子的基本前提和立场之一便是注重普遍的规范和秩序,对宽泛意义上“言”的评判同样体现了这一点:“当”与“不当”的主要标准,就在于是否与规范、原则相一致。

与“当”相关的是“类”与“法”。“类”意味着合乎某种标准,由此既具有条理性,又可纳入一定之“类”。“多言而类”,即言说内容虽然很多,但却与一定的准则一致,从而不同于“杂博”,而是呈现内在之序。“法”与规范、准则具有更切近的关系,“少言而法”,表明所言内容虽然不多,但却同样合乎逻辑、依循规范。在宽泛意义上,这里所谓“多言而类”、“少言而法”,也就是一种合乎逻辑、依循规范的言说。荀子对这种言说作了充分肯定,将其分别视为圣人、君子的言说方式。与之相对的是“多言无法,[7]而流湎然”,即喋喋不休地言说,但却悖离逻辑、不合规范;亦即仅仅沉溺于某种言说本身,既没有提供实质性的知识,也不符合形式的普遍规范。

在荀子看来,论辩、言说的意义并非仅仅停留于言语的层面,而是有其现实的指向,后者具体表现为社会秩序的建构。就社会本身而言,其中又包含多样的人伦关系,对这些社会人伦关系的协调、处理,需要运用不同的规范:“遇君则修臣下之义,遇乡则修长幼之义,遇长则修子弟之义,遇友则修礼节辞让之义,遇贱而少者则修告导宽容之义。无不爱也,无不敬也,无与人争也,恢然如天地之苞万物,如是则贤者贵之,不肖者亲之。”义和礼都包含规范、准则之意。义者,宜也,表现为应当,引申为当然之则。这一论域中的“义”既在总体上表现为一种规范系统,又具有多样的内容。以上所论,便涉及义作为规范所具有的多样表现形式。

如前所述,荀子始终将“群”放在一个重要的位置,“群”本身则展开于社会共同体中人与人之间的联系、交往;合“群”的前提,是处理好其中的不同关系。在以上论述中,荀子对多样的社会关系及处理这些关系的规范做了具体分析。在社会政治的领域,首先面临的是君臣关系,后者涉及社会等级之序。在荀子看来,从上下等级之分来说,重要的是“臣下之义”,即为臣要遵守臣下应当奉行的礼义规范。在日常生活领域,则涉及乡里、家庭等人伦,其间需要遵守长幼之义。从形式上看,“遇乡则修长幼之义”与“遇长则修子弟之义”,含义似乎较为相近,两者都指向长幼关系,但若进一步考察,则尚有亲缘与非亲缘之别,这里的子弟可能更多地涉及亲缘关系,“乡”则关乎亲缘关系之外的长幼之序。“子弟”的含义较为宽泛,可以指师生之间的关系,也可以表示涉及亲缘的长幼关系。这里,荀子将“遇乡则修长幼之义”与“遇长则修子弟之义”区分开来,则后者似乎更多地涉及亲缘关系。“遇友则修礼节辞让之义”中的“友”,通常关乎同辈之间的关系。孔子曾区分老者、朋友、少者云:“老者安之,朋友信之,少者怀之。”[8]作为与老者、少者相区别的对象,朋友首先与同辈相关。同辈之间的关系不同于长幼之伦,其间重要的是彼此之间的相互尊重、信任和礼让。“遇贱而少者则修告导宽容之义”,“贱而少”意味着在社会等级和年辈上都较低,对这些群体既应

© 1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

加以引导(“告导”),也需具有宽厚容忍(宽容)之心。

基于不同社会人伦以及相关行为规范(义)的如上考察,荀子进一步提出了人与人交往的一般原则:“无不爱也,无不敬也,无与人争也。”“爱”主要表现为对他人的关切、关爱,其前提是将人与物区分开来,肯定他人作为人所具有的内在价值;“敬”更多地内含尊重之意,其特点在于真诚而非流于形式;“无与人争”可以理解为宽厚、包容的原则,亦即“恢然如天地之苞万物”。如果在交往过程中真正遵循以上基本原则,则人与人之间便可和谐相处,所谓“如是则贤者贵之,不肖者亲之”便表明了这一点。人与人之间的这种相互关切(爱)、尊重(敬)、宽容(不争),最终指向的是合群——社会的有序化。在此,社会的规范(义)既是处理人与人之间关系的准则,又构成了形成社会秩序的内在担保。

在《非十二子》中,荀子从不同的方面对先秦相关人物的思想作了理论上的分析、考察。与外在的评论有所不同,这种分析考察基于荀子自身的基本哲学立场。以“群”为人禽之分的社会本原,荀子将秩序提到重要地位,合群意味着建构社会之序;以礼为“道德之极”,荀子同时将注重之点指向礼义等普遍规范。以上双重视域在相当意义上构成了荀子批评先秦其他诸子的前提,而秩序与规范本身则进一步被赋予多方面的内涵。《非十二子》的最后一段提出“宗原应变,曲得其宜”,“宗原”亦即注重本原,从知与行的层面看,它意味着本于普遍的原则和规范。以此作为全篇收尾,无疑进一步突出了其分析、考察诸子思想的内在之旨。

注释:

①《荀子·非十二子》,本文以下所引荀子原文,凡出于该篇,不再另行注明出处。

②《荀子·劝学》。

③《荀子·王制》。

④《荀子·礼论》。

⑤《墨子·尚同》。

⑥《论语·里仁》。

⑦“多言”本作“多少”,根据卢文昭之说,按《荀子·大略》校改。

⑧《论语·公冶长》。

Xun Zi's Norms and Order Thought

YANG Guorong

(Institute of Chinese Modern Thought and Culture, East China Normal University, Shanghai, 200241, China)

Abstract: In *Chapter against the Twelve Scholars*, Xun Zi criticized the scholars in his times or before his times from his own philosophical perspective. Taken qun (society) as the fundamental determinant which made human beings different from other animals, Xun Zi gave social order a priority: for him, establishment of society meant at the same time the formation of social order. Taken li (rituals/norms) as supreme determinant of being, Xun Zi paid close attention to norms. The above two perspectives consist of the preconditions for Xun Zi's criticism of other scholars, and the contents as well as the meaning of norms and order were enriched and deepened as Xun Zi developed his criticism.

Key words: *Chapter against the Twelve Scholars*, norm, order

(责任编辑:江雨桥)

© 1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net