



荀子对先秦政治秩序转型 与建构的学术回应

萧 斌

摘 要: 荀子学术成长的“战国末期”,正值中国早期国家宗族“共主”的王权社会向专制皇权社会转型即告结束的前夕。七国竞锋,诸子争鸣,开创新意识形态刻不容缓。荀子依“天行有常”创“性恶论”,在学术批判中吐故纳新,深化乃至改写了儒学的“礼论”。荀子高举“法后王”的旗帜,隆礼尊贤,德法并举,求内圣外王之治,促先秦儒家浴火新生。

关键词: 政治秩序;先秦;性恶论;荀子

从孔子到秦始皇统一天下这 300 年,既是中国社会转型由分向合最激烈而深刻的时期,也是伟人辈出的时代。作为春秋战国最后一位学术大师的荀子,其崇高人品、渊博学识、超拔才智及创新精神,在回应先秦社会转型政治秩序建构和追求小康社会建设的战略设想等方面,都在先秦树起了最后一座高峰,是中华民族优秀传统文化宝库中十分独特的珍品。当代中国是历史中国的延续和发展,当代中国思想文化也是中国传统思想文化的传承和升华,要认识今天的中国、今天的中国人,就要深入了解中国的文化血脉,准确把握滋养中国人的文化土壤。荀子的理论与实践在今天的意义,诚如习近平主席所说:“不忘记历史才能开辟未来,善于继承才能善于创新。优秀传统文化是一个国家、一个民族传承和发展的根本,如果丢掉了,就割断了精神命脉。”^①

一、从春秋的“礼崩乐坏”到战国的“变法求合”

(一) 春秋:“礼崩乐坏”蕴藏的文化奥秘

公元前 770 年中国历史进入“春秋”时代,前后历经 294 年。后代历史称它的特征为“礼崩乐坏”、天下大乱。据有关资料记载:春秋连年的兼并战争不下 200 年,各方发动的军事行动约 500 次,灭国 100 多个,所剩仅齐、晋、楚、秦、中山、吴、越、鲁、曹、卫、宋、郑、陈、蔡等 14 个主要国家及其附庸;35 个诸侯君主被杀(冯先知,2006:82)。明明是争城以战,杀人盈城;争地以战,杀人盈野的血淋淋景象,为什么要加以文气十足的描述?难道说没有“礼崩乐坏”几个字就释怀不了“天下大乱”之义?论者愚见:确乎如此!不讲“礼崩乐坏”,就难以判断春秋大乱的性质;正是这种判断力,方显我古代先贤深谙文化奥秘的政治智慧。

从上古保存下来的资料看,中国古人早在 4000 多年前(考古学上的龙山文化早期),就明白了战争的性质有义与不义之分;而引导战争并将其凝固存入历史的都是文化,所以

^①《习近平在纪念孔子诞辰 2565 周年国际学术研讨会上的讲话》,载新华网,2014-09-24。

文化是人类活动最具首位意义的东西;尤其是在社会大变革、大转型中,如果不进行适时的文化整合、不用新的意识形态涵养人的精神世界,任何政治统治都是不能持久的。春秋时代之前的上古中国,取得了战争胜利的族群,为了巩固和发展胜利成果就进行过两次文化大整合。第一次发生在从原始社会向阶级社会大转型的“五帝时期”,即黄帝“五十二战而天下咸服”,建立起包括千百个大小部落社会构成的以他为大首领的首邦大政治共同体时期。当时共同体内“民神杂糅”的部落文化纠集,常常闹出“九黎乱德”之类的逃脱、背叛事件,严重妨碍了内部的团结和稳定。为了排除过时文化的干扰并形成新的“神权政治”意识形态,颛顼继黄帝之后进行了“宗教改革”,将“家为巫史,民神同位”的部落小文化,整合成首邦大首领掌控的“绝地天通”的新文化(《国语·楚语·观射父论绝地天通》),以便顺利建构转型政治秩序。

第二次文化大整合发生在西周初年,即周公(旦)设计《周礼》(西周“设官分职”的体制蓝图)时期。它所遵循的价值观念与设官分职的方案,是对夏、商两代宗法社会实施“礼治”经验的总结。它虽然还不是现实的社会制度,但对西周执政者确立统治思想和具体形式极具先导性。孔子对《周礼》十分赞赏:“殷因于夏礼,所损益,可知也;周因于殷礼,所损益,可知也。其或继周者,虽百世,可知也。”(《论语·为政》)作为宗法文明基本经验的结晶和最完美文本的《周礼》,支撑并促进了西周前期两三百年的繁荣与发展,以至族属殷人的孔子都心悦诚服“周监于二代,郁郁乎文哉,吾从周”(《论语·八佾》),并且自述常常梦见周公;对往后两千多年中国古代政治发展,也产生了极为深远的影响。

春秋时代为什么会出现“礼崩乐坏”?归根结底是社会生产力发展的要求;同时也与《周礼》的价值理念及其具体操作规程中存在一些自身难以纠正的致命缺陷有关。《周礼》架构在分封制与宗法制两块基石上,是西周初期迫不得已而为;可它后来被神化、僵化和永久化了。其最不能容忍的一是爵位与财产的嫡长子继承制;二是官吏任用的“世卿世禄制”(世官制)。它们是西周政治价值最脆弱、最黯淡的斑痕,既僵化了政治体制运转,又预伏了“争位乱国”的根苗,必然是“礼崩乐坏”最先坍塌的部位。随着时间推移而《周礼》日渐崩塌,周王又没有革新的思路而坐以待毙的时候,反映“礼崩乐坏”形式的“天下大乱”,就会替它出示隐藏的文化奥秘:事物在一定条件下走向反面,《周礼》义尽,造反有理!

(二)“战国”:“七国”争雄是“变法求合”时代主题的展现

“天下大势,分久必合,合久必分”,这是国人熟悉的《三国演义》开卷词。如果说前300年的“春秋”是转型求变的“破冰之旅”,在“合久必分”的失序中,无法无天地破坏旧制度;那么,历史进入“战国时期”(公元前475年—公元前221年),这250多年的路径则是借助“旧瓶装新酒”,在变法建制、谋统求合的理性选择下,“七国”为重建社会政治秩序各自做了不同的探索。当时秦、楚、齐、燕、韩、魏、赵争相一统天下,为富国强兵而招贤纳士,促使诸子蜂起,各驰其说;一旦深入时代主题的关键性思考,例如:用什么思想来指导谋统求合?采取何种方式方法“建国君民”……各派学术巨子会如数家珍似的使你头昏眼花。因此,要明白战国晚期的急迫任务是什么,一要向“春秋的破冰者”请教,问问破旧制的程度有多深?二要向第二次文化大整合请教,看看他们古文化是怎样去粗取精、扬弃糟粕的?

春秋之“破”比较彻底。其前提是人们把“宗本社会”制度的不合理、不公平看穿了,对它“理性化为无稽,幸福变成痛苦”的认识已日益清醒,表示人们已模糊地意识到“在生产方法和交换形式中已经不知不觉地发生了变化,适合于早先的经济条件的社会制度已经不再同这些变化相适应了”(马克思恩格斯,1995b:618)。这就是说,西周的生命将要走到终点,但它又不甘心自动退出历史舞台;“社会大师”只好请出“武器批判”为它送终。新的生产方式和交换形式(首先是生产工具)已在旧母体内获得了长足发展:西周晚期开始发现并使用铁(当时称“恶金”)制农具,春秋的牛耕技术发现和推广以及手工业、远程贸易和交通运输业的发展、商业的繁荣等等,已经在物质、技术上为新社会的诞生奠定了初步基础。

至于“王有土地所有制”的存废问题,早已被春秋的“流血政治”解决了。这是因为:(1)西周的“王有土地制度”本身就包含了私有制成分,诚如范文澜先生所说:“经授土授民以后,土地臣民名义上仍是王土王臣的一部分,事实上授土授民的人有权割让或交换,等于私有了……领主们的所有权,天子是不该无故侵犯的。”(范文澜,1965:137)(2)春秋时代的“弭兵大会”(公元前546年)之后,中原各国几十年相互

没有战争,但各诸侯国内大夫兼并空前激烈。对土地和财产相互巧取豪夺,早已把国有土地和新开辟土地与财产收归私人所有了。(3)在战国晚期尚存的各诸侯国已相继称“王”;“王”也就名存实亡了。有鉴如此,时代向“战国末期”提出任务:从除旧布新的角度看应是创新,特别要认真总结魏文侯、楚庄王和秦孝公几位君主变法图强的新鲜经验;从“软硬兼施”的角度看,有作为的君主应在继续发展经济、增强硬实力的同时,腾出一只手来抓思想理论的“软件建设”,搞好第三次文化大整合。

所谓“文化整合”,是“指一个社会中的价值观、态度、信念、取向以及人们普遍持有的见解”(亨廷顿、哈里森,2011:8)的建立,以形成“利本社会”的意识形态。从现代社会转型研究的学术范式来看,器物革新和制度重建两个层面的转型,已在逝去的500多年中较充分地展开了,正向规范化制度化系统化发展;但涉及新的统治思想这个核心文化的转型,总体上还斗争尖锐,被诸子闹得是非纷扬,见仁见智。即使是秦国,虽然坚持商鞅“严刑少恩”(司马迁,1959:2238)的理念与政策不动摇;但越来越多、越来越重的副作用已在构建未来政治秩序的蓝图上,投抹了颇重的阴影。因此,适应新经济基础的意识形态(尤其是“利本社会”的核心价值观观念)的树立,是摆在七国执政者和诸子百家面前最急切的任务。

二、荀子立足于“儒”、兼收百家之长的“文化整合”

(一) 决定人类进步的是文化,而不是政治

“文化”难以界定,其定义就不下两三百种。美国的国际政治理论家塞缪尔·亨廷顿在《文化的重要作用——价值观如何影响人类进步》这本书中,开宗明义地声明:我们是从“人类进步”切入点来关注文化的,“文化若是无所不包,就什么也说明不了。因此,我们是从纯主观的角度界定文化的含义,指一个社会中的价值观、态度、信念、取向以及人们普遍持有的见解”(亨廷顿、哈里森,2011:8)。

回到中国古代来说,“春秋之季,孔、老、墨三家并作,其思想学说,为春秋以后一切学术之源泉”(孟世杰,1992:363)。进入“战国”,时代主题从“分崩”转向“求合”,潮流的主旋律是争“富国强兵”。孔子谢世以后,诸子之术蜂出,价值观百花齐放。《汉书·艺文志》载:先秦诸子约189家,大类分为10家(对中国历史进程影响深刻者仅儒、道、墨、法)。经过200多年各学派几代宗师奔走驰说,思想学术空前活跃,为重建礼乐政治秩序所需要的关键因素,即整合成新的价值文化提供了深厚基础。

在当时利益矛盾凸显的形势下,企图把新文化整合成“价值一元化”当然是不可能的;然而形成主流价值的政治文化则是有条件的。“主流价值文化”就是“占统治地位的思想文化”,它“不过是以思想的形式表现出来的占统治地位的物质关系”(马克思恩格斯,1995a:98)。创建这种意识形态文化既有在政治实践提供的样板,也有政治理论上的机缘。所谓“样板”,是指秦始皇“奋六世之余烈”而治理的秦国。商鞅变法“行之十年,秦民大悦。道不拾遗,山无盗贼,家给人足。民勇于公战,怯于私斗,乡邑大治”^①。所谓“理论机缘”,即以儒家为主干的“长治久安”派,其中儒家是主张“王道”、反对“霸道”的。孔子认为“霸道”不善,催生了好利忘义的价值导向,“乱其教,繁其刑,使民迷惑而陷焉,又从而制之,故刑弥繁而盗不胜也”(孔子,2009:11)。孟子鄙视齐桓、晋文称霸,认为治国的正道是行“仁政”,前提是“修身为本”(《四书·大学》)。而道家主张则是“无为而治”,回到“小国寡民社会去”。另一以法家为主干的“速胜便利”派,其中法家主张“霸道”、反对“王道”。商鞅视仁义道德、礼乐教化为“异端邪说”,认为如果国有礼、有乐、有《诗》、有《书》、有善、有修、有孝、有弟、有廉、有辩此“十者”,则“上无(法使民去)战,必削至亡;国无十者,上有使战,必兴至王”(《商君书·去强》)。他把胜利的希望寄托在“刑赏”的政策工具上:墨家争取“天下太平”则另有思路,即区别战争“义”与“不义”的性质,对那些“上不利于天,中不利于鬼,下不利于人”的暴王之战,天下豪杰要秉承“天志”而发动“义战”以制之,求取“兼相爱、交相利,必得赏”(墨子,2007:126)的清明世界的到来。

诸子争鸣犹似大浪淘沙:(1)各学派的思想观点多少都有些变化,既有对原先学术观点的修正与扬

^①论者认为,其中最有意义的政策,一是废井田、开阡陌,承认土地私有,允许土地自由交易;二是推行郡县制(全国始设31县),着手建立中央集权的治理体制;三是推行度量衡统一的制度;四是实行按人口征收军赋的制度;五是抑制大家族发展,着手改良社会风俗,等等(参阅司马迁:《商君列传》,载《史记》,中华书局1959年)。

弃,也有对外学派思想的批判与吸纳;(2)有的学派拆装重组,或者改换门庭,或者销声匿迹。例如,在争鸣中阴阳家与思孟学派合流归于儒家;经过孟子的批判,农家一部分归儒、一部分成为隐士归于道家;纵横家长于言辩外交归于名家,而名家最后又归于道家;墨家在争辩中逐渐由失势到秦汉后失传;法家源远流长且具稳定的继承性,最后经韩非集其大成而变成秦始皇治国的指导思想,等等。因此,从政治文化争鸣的角度来看,战国末年实际上是儒、法两家之争。儒家虽处劣,但“岁寒,然后知松柏之后凋也”(《论语·子罕》)。荀子在儒家面临生死的关头坚毅地顶住外界强大压力,以“君子必辩”的巨大学术勇气批判儒家内外的“奸言邪说”,高举“隆礼尊贤”旗帜,用革新的礼乐文化教育弟子、影响社会,挽狂澜于既倒。

(二) 造就荀子兼收百家之长的主客观条件

郭沫若先生称“荀子是先秦诸子中最后一位大师,他不仅集了儒家的大成,而且可以说是集了百家的大成……他‘始乎诵经,终乎读礼’,六经之传自然有他的影响在里面了。但公正地说来,他实在可以称为杂家的祖宗,他是把百家的学说差不多都融会贯通了。先秦诸子几乎没有一家没有经过他的批判”(郭沫若,2004:640)。面对战国末年的严峻形势,荀子运用在齐国稷下学宫三任祭酒^①历练的人生经验,运用他在齐国前后迭加长达35年打造的“兼收并蓄”的荀学优势,运用他的广见博识以及大无畏的学术勇气,毅然决然地担负起复兴儒学、整合文化的学术职责。杜国庠先生指出:战国末年要求实现文化大整合,几乎是各家共同的一种思想潮流。“荀子是中国古代思想的综合者,他的诸子批判往往是恰当的。因为没有批判就不能综合,没有批判也就没有发展。……荀子识力超拔,态度谨严,足以负担这一总的批判的任务;也正因为 he 实践了这一任务,所以他才能建立起那样规模宏大的学说体系”;还“由于他的那些批判,使先秦的那些学说思想遗留下总括的迹象”(杜国庠,1962:191)。杜老精准地论说了荀子的条件与风格,我们还可以从四个侧面作点补充:其一,荀子年少“始乎诵经,终乎读礼”,为日后精修儒学打下了深厚基础。在稷下学宫前后几十年研磨、比较、批判的学术历练中,更深透地认识和理解了儒学的精髓,全面把握了儒学内在体系结构同时代发展要求的复杂关系,明确了它与时俱进的方向。因此,他在游说秦昭王时就底气十足地阐明儒效(作用)之益;当着秦相范雎的面敢斥“秦国无儒”之“病”!其二,稷下学宫不但是战国末年学者的俱乐部、天下的学术中心,也是政治、经济和文化的信息中心。“荀祭酒”既有条件从内部万千学子那里了解形形色色的各种问题,集聚对天下大事交合变离的现实资料;又有条件在接待各地、各学派来访的头面人物中,了解和把握各地、各学科研究的动态,进而把收获的新信息、新知识、新成果及时充实到自己的研究中,使眼界更加开阔深远,思想更加敏锐缜密,研究成果更加接近现实需要。其三,胡适先生说“诸子之学皆起于救世之弊、应时而兴”(胡适,2012:325)。荀子主持学宫的内容之一,就是当好几代齐王“议论国是”的政治参谋,为齐国内政外交的决策提供参考意见。“理论资政”既在某种程度上把荀子推向了政治“风口浪尖”,他必须下工夫去深入研究现实问题;而在当时体制、机制下又给荀子带来厄运。其四,荀子所处的环境是“行高于人,众必非之”,无时无刻不受奸佞小人的暗算。他在齐、楚两国多次遭遇不幸之后,怀着对人性丑恶的痛恨而辞官归养,同弟子们一起整理文稿直到逝世葬于楚国的兰陵。

三、荀子在“天行有常”的视域中开创政治秩序学说

(一) 荀子在批判中吸纳百家之长

司马谈论“六家”要指:“易大传:‘天下一致而百虑,同归而殊途。’夫阴阳、儒、墨、名、法、道德,此务为治者也,直所从言之异路,有省不省耳”(司马迁,1959:3288-3289),可见他深谙“文化分合”的玄机:既然六家之争是“务为治者”(寻求大治为目标),文化整合就具备了认同的前提;但他们作为传统文化典籍的守护者、现实利益的代表者,在认识和具体操作上因环境与条件不同,故汲取传统文化资源时各引一端、崇其所善,便开出“从言之异路”的“百虑”局面;在讨论现实、研究对策、谋求出路时,更受各自价值观及利益的影响,出现“有省不省”的争鸣现象,实为社会转型之不可避免。

^①祭酒,即学宫的主持人。荀子在齐国前后生活了30多年,三任稷下学宫的祭酒。

既有认同和几百年碰撞与初步融合的现实基础,荀子实施整合的办法是“抓大放小”,即舍弃具象细枝末节的纠缠而“趋宏取精”,着重对学术根基虚浅、认识蔽塞等进行批判。例如,他指出“慎子有见于后,无见于先(缺乏创新);老子有见于诘,无见于信(被成见封闭);墨子有见于齐,无见于畸(否定差别);宋子有见于少(寡欲),无见于多”等等,这些蔽塞认识都是不知“体常而尽变”(“常规”永恒,“变化”万端)的产物,还把它们加以包装(“以为足而饰之”),希望达到“内以自乱,外以惑人”的目的。

如果说“性恶论”主要是针对孟子“性善论”的儒内批判,那么,荀子的唯物主义自然观和“法后王”、“隆礼尊贤”的政治观形成,主要是吸取、改造了儒外学派成果的产物。慎到、宋鉞、尹文等皆战国晚期道家代表人物(当时称“黄老之学”),认为“天”是宇宙的本体,它“无根、无茎、无叶、无荣,万物以生,万物以成”^①,说明“道”与“德”是自然的。荀子接受了宋、尹“自然之天”观点,却否定了“天”的神秘性和人的被动性。经过改造,荀子的唯物主义自然观出炉了:“天行有常,不为尧存,不为桀亡;应之以治则吉,应之以乱则凶。强本而节用,则天不能贫;养备而动时,则天不能病;修道而不贰(忒),则天不能祸。故水旱不能使之饥,寒暑不能使之疾,妖怪不能使之凶。”(《荀子·天论》)要言之,一曰大自然的发展变化有其规律,人不能违背规律行动举事;二曰人有主观能动性和创造性,依规律行事便可“人定胜天”。这是改写孔学“天道观”的崭新篇章,是指导荀子观察社会、研究文化(尤其是政治文化)的理论基础。

(二)“性恶论”:荀子追溯“政治秩序”产生的原点

荀子立足“天行有常”、“明天人之分”(《荀子·天论》)的朴素唯物主义,认为诸子论说“社会治乱”的见解虽有可取之处,但总体水平及学术根基很弱。他在《非相》、《非十二子》、《正论》、《天论》、《解蔽》等名篇中,对诸子作了指名道姓的批判。批判把荀子引导到重建政治秩序研究的逻辑起点,定位对“礼崩乐坏”原因的深入探求,直至追问人类为什么要建立“礼乐制度”?溯源人类行为规范产生的原点思考,荀子认识到,“人生而有欲,欲而不得,则不能无求,求而无度量分界,则不能不争。争则乱,乱则穷。先王恶其乱也,故制礼义以分之,以养人之欲,给人之求。使欲必不穷乎物,物必不屈于欲,两者相持而长,是礼所起也。故礼者,养也。”(《荀子·礼论》)可见,产生“礼义”或曰“制度”、“刑罚”、“法制”等自律、他律的行为规范,原是协调人与人以及人与自然之关系的产物,首要目的是保证人类物质生产与生活的正常进行。“人欲”何来?荀子说源于“人性”。什么是人性?荀子说,“凡性者,天之就也,不可学,不可事。……不可学,不可事而在天者,谓之性”(《荀子·性恶》),“饥而欲食,寒而欲暖,劳而欲息,好利而恶害,是人之所生而有也,是无待而然者也,是禹、桀所同也”(《荀子·不苟》)。

可见,“性”是指人类共有的生理学本性,它虽有类人动物的遗传基因,但又不同于动物之性。荀子从理论与实践两方面作了论证。理论上他指出人类社会与动物世界本质不同:其一,“人之所以为人者,非特以二足无毛也,以其有辨也”(《荀子·非相》)。所谓“辨”,就是对人伦关系的识辨。其二,人生活在“群(社会)”中,“力不若牛,走不若马,而牛马为用,何以?曰:人能群,彼不能群也。人何以能群?曰:分”(《荀子·王制》)。什么叫“分”?即人在群内生产、生活中所处的社会等级与职责分工,是社会规范的产物。因此,为了人类整体的生存与发展,必须使个体的欲望保持克制,并实施外在强制性规范和引导。实践上荀子列举反证:“今人之性,生而好利焉,顺是(任其发展),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(纵)人之性,顺人之情,必出于争夺,合于犯分乱理而归于暴。……天下之悖乱而相亡不待顷也。”(《荀子·性恶》)他的结论是:“性也者,吾所不能也,然而可化也。”(《荀子·儒效》)这个“化”,荀子名之曰“伪”(人为之意)。性、伪对举,是荀子创新社会研究的辩证方法:“圣人化性而起伪,伪起于性而生礼义,礼义生而制法度。然则礼义法度者,是圣人之所生也。故圣人之所以同于众其不异于众者,性也。所以异而过众者,伪也。”(《荀子·性恶》)“性恶论”奠定了荀子在中国古史上最早系统而全面研究社会理论(起源与本质)的崇高地位。

^① 出自《管子·内业》。但据郭沫若考证《管子》书,它不但不是管子所作,而且是战国时代多人之作,形似杂烩。其中《心术》、《内业》、《白心》、《枢言》等篇可能是宋(鉞)尹(文)之遗著(参见郭沫若:《中国古代社会研究》,河北教育出版社2004年,第425页)。

四、荀子重建礼乐政治秩序的大思路

(一) 法家的现实精神与儒学的浴火新生

历时5个半世纪的春秋战国之乱,源于当时社会生产方式的根本变革;而这种基础性的变革,势必急速向宗法社会的经济、政治、文化、思想和其他领域扩展,无情地撞击着“早期国家”宗法制度体系,锋芒直指西周的“礼乐政治”。对几千年前的古人来说,他们即使感觉到社会转型的巨大冲击,也不可能从理论上作出合乎规律的解释。孔子编纂的“六经”(《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》),虽然富有极高的政治智慧,但终究只是酋邦大政治共同体与“宗本社会”治国安民经验的汇集。临到荀子应对构建“秩序”的政治学思维,他立足的社会经济技术基础变了。一方面他要坚守儒家的“仁义”核心价值观念;另一方面却必须面对现实,即用什么办法才能建立健康而不是残缺的政治秩序?遵循何种途径才能奔向儒家追求的理想社会?历史的启示:儒学必须“法后王”,在服务现实政治中浴火新生,与时俱进!

荀子人生经历坎坷,当他观察“礼崩乐坏”与“重建秩序”的因果关系时,其认识自然入木三分。社会转型是破旧规、育“新苗”的过渡,客观上为人性偏险悖乱提供了机会。《史记·孟子荀卿列传》称当时“亡国乱君相属,不遂大道而营于巫祝”,荀卿对此“浊世之政”嫉恶之极。正是“上不正”才造成了“上以无法使,下以无度行”的恶象,特别是对“今之所谓仕者”(类似现在的各级干部)的观察,其污漫、贼乱、恣睢、贪利、触抵、无礼义而为权势之嗜等等行为(《荀子·非十二》),虽然应“待师法而后正,得礼义然后治”,可治乱不是绘画绣花,应向商鞅学习。荀子考察秦国时,他回答秦相国范雎问其“观感印象如何”的说辞中,从秦国山川形胜、社会风俗、百姓衣着、衙门治理、官人作风和不比周、不朋党等见闻方面,称赞了秦国“佚而治,约而详,不烦而功,治之至也”(《荀子·强国》)。说明治乱须“重典”,不过正不能矫枉!当然,他也看到了秦国“排儒”、单靠刑罚治国的危险。一幅治国的图景在头脑中跃然而生:把法家的现实主义同儒家的理想主义结合,实施“儒法合璧,德法合治”,肯定是儒家的一条浴火新生之路!荀子的书面表达是“起礼义制法度以矫饰人之情性”、“立君上之势以临之、明礼义以化之、起法正以治之、重刑罚以禁之。”(《荀子·性恶》)荀子的表白,实际是向天下展示新生儒学的一打“治乱纲领”!一面“秩序大观”的旗帜!他的学生韩非循此而进提出了变形走样的“二柄”治国观:“二柄者,刑德也。何谓刑德?曰:杀戮之谓刑,庆赏之谓德。”(《韩非子·二柄》)

(二) 隆礼:荀子对儒家“礼学”的重大修正

《荀子》文集的“礼”字前后共375见(马中,1993:561)。荀子“隆礼”对孔子“礼学”有两个原则性的修改:

1. 在起源上,把礼从“情本”转型到“利本”

当年孔子曰“礼之初,始诸饮食”(《礼记·礼运篇》),仲尼之徒习礼多从心性修养、道德自律方面努力,把“礼”定位于“修身为本”,形成了“经国家,定社稷,序民人,利后嗣”(《春秋左传·隐公十一年》)的政治文化传统,这是值得肯定的。但是,企图用“礼让”精神和“礼仪”制度,实现和巩固宗法王权的永久统治也不可能。将宗族之情与治国之方混为一谈,这是儒家“礼学”第一种形态(“情本形态”),《周礼》便是它的完善化表现。经过春秋战国的血火洗礼,儒家的“情本礼学”被时代扬弃了。荀子从朴素唯物主义视角考察礼的起源,认识到任何时代的“天下大乱”决不是“情本之礼”的迷蒙与缺失,恰恰是利益“无度量分界”拼争造成了惨绝人寰。为了实现“礼者,养也”的要求,“群”不能容忍个体的人性纵欲,由此揭示了“礼义(制度与规范)”与“分”的实质性意义。从浅层看,一曰礼是“有度量分界”养人的(“养人之欲,给人之求”);二曰礼是“相持而长”的养物保证(“使欲必不穷乎物,物必不屈于欲”)。从深层看,这个“制礼义以分之”的对象已从“情感性”转移到“物质性”(利益)。因此,合理调解“群”中成员的生产(物的生产与人的生产)与物质生活问题(社会财富的合理分配),是“制礼义以分之”的前提与出发点。荀子以物为指归的“利本”形态礼学,既为他构建转型政治秩序新说奠定了理论基础,又为谋划新秩序实施的策略提供了思想指导和巨大的解释力。荀子推动儒家“礼学”创新的伟大贡献,是不容抹杀的。

2. 在实践上,扩展并完善了“隆礼至法”的内容与功能

《周礼》出于血缘宗法要求将社会结构“两层化”:各级王公贵族为上层;庶人及其奴隶为下层。“礼治”的原则是“礼不下庶人(礼管教化),刑不上大夫(刑管杀戮)”(《礼记·曲礼》)。全国绝大多数人口被剥夺了享受教化与政治参与的权利。进入春秋晚期,孔子对“礼与刑”分执虽有某些批评和修正意见,但总体思路仍坚持国家乱治得失在礼不在法,在德不在刑。临到荀子时代,随着“财产”作为礼义与等级划分标准的通行:“虽王公、士大夫之子孙也,不能属于礼义,则归之庶人。虽庶人之子孙也,积文学,正身行,能属于礼义,则归之卿、相、士大夫。”(《荀子·王制》)荀子以“利本礼义观”为“德法合治”的核心内容,不仅从理论上给予了深刻论证(包括学术辩驳),而且在晚年还用民歌体形式写作《成相篇》^①作了广泛宣传。

荀子“隆礼至法”的目的不是培养“圣人”,而是为了贤人以下至庶民的“成人”,加深他们对“人无礼不生,事无礼不成,国家无礼则不宁”(《荀子·修身》)的认识,充分发挥礼“上事天,下事地,尊先祖而隆君师”的作用。但是,在荀子看来,“礼之用”远不止此:“天地以合,日月以明,四时以序,星辰以行,江河以流,万物以昌,好恶以饰,喜怒以当,以为下则顺,以为上则明,万变而不乱,贰之则丧也,礼岂不至矣哉!”(《荀子·礼论》)杜国庠先生评论说,荀子把“礼”扩展为自然与社会的共同准则的观点,使“儒家的礼学发展到尽头,所以汉人编纂《礼记》,大量地采用了荀子的理论,自此以后,儒家对于礼学,只能做些注疏的工作,再也没有发展了”(杜国庠,1962:42)。

五、结 语

政治秩序的治、乱可否从人性的善、恶中找到答案?唯物史观认为不能简单地回答。马克思主义学者研究国家问题,总是持《政治经济学批判·序言》中所提供的基本原理与分析框架,对具体问题进行具体分析。但是,政治秩序的治、乱又的确同人性的善、恶有关系。恩格斯曾说:“在黑格尔那里,恶是历史发展的动力的表现形式。这里有双重意思,一方面,每一种新的进步都必然表现为对某一神圣事物的亵渎,表现为对陈旧的、日渐衰亡的、但为习惯所崇奉的秩序的叛逆,另一方面,自从阶级对立产生以来,正是人的恶劣的情欲——贪欲和权势欲成了历史发展的杠杆。”(马克思恩格斯,1995c:237)在我国古代第二次社会大转型中,荀子用“人性恶”作理论支点既回答了他对乱世之源的看法,也表达了他建构未来社会“秩序大观”的基本思路,内容具体,逻辑缜密,作为百家争鸣的一种学术回应,分量十分厚重;其学术地位在往后2000多年中也熠熠生光。

荀子依据性与伪对立统一原理设计的“两步走”实务方案,也堪称价值独特的历史“宝典”:第一步是对诸侯纷争乱世的治理;第二步是对王道治世的建议。在第一步中,荀子反对仲尼之徒“无道桓文之事”和强求王道仁政“一步到位”的作法。他认为“霸道”具有两面性:“义霸”可以发挥从乱到治的推动作用,而“恶霸”的暴政只能阻碍历史前进。它们在重建新秩序的历史长河中是绕不开的必然环节,不可不慎重对待。荀子尊王不反霸,要求多争取“义霸”向“王道”靠拢,尽量发挥它的正能量。对第二步王道政治的建设,荀子依据孔子对“大同理想”与“小康至治”的分析,认为“王道”建设的落脚点应定位于“小康社会”,即“法后王”——以禹、汤、文、武、成王、周公为法,“礼义以为纪,以正君臣,以笃父子,以睦兄弟,以和夫妇,以设制度,以立田里,以贤勇智,以功为己”;凡执政者“如有不由此者,在势者去,众以为殃”(《礼记·礼运篇》)。荀子为“内圣外王”立的标杆是周公那样的大儒:“坚守礼制”不死板,“变势秩序”不逾制。在这个前提下,圣者尽其伦;王者尽其制,两尽者,足以为天下极也。然而“至道大形”,施仁政必须“纲举目张”,概括说来就是:隆圣尊王,尚贤使能,富民强国,礼法为尚;庆赏不逾功,刑罚不过罪,在下一统的大国中令行禁止、进退有序。可惜,在即呼即出的秦始皇一统江山之后,坚持的是尊“皇”而不隆圣、强国而不富民的路线,虽有“帝王”之名而行“恶霸”之实,其构建的军事威权政治就不具有合法性(哈贝马斯,1989:184)。他所谓“万世帝业”的美梦,也就昙花一现了。

^①论者按:“相”是我国古代民歌的一种体裁。杜国庠先生说,荀子在这篇通俗文艺作品中,其所写之内容为本人的思想概要,并引清代学者郝懿行之说:荀子“知道不行,发愤著书,其旨归意趣,尽在《成相》一篇”。参阅《杜国庠文集》,人民出版社1962年,第45~48页。

参考文献:

- [1] 陈奇猷(1958). 韩非子集释. 北京:中华书局.
- [2] 杜国庠(1962). 杜国庠文集. 北京:人民出版社.
- [3] 范文澜(1965). 中国通史简编(修订本):第1编. 北京:人民出版社.
- [4] 冯先知(2006). 远古战争史. 长春:吉林文史出版社.
- [5] 郭沫若(2004). 中国古代社会研究. 石家庄:河北教育出版社.
- [6] [德]哈马贝斯(1989). 交往与社会进化. 重庆:重庆出版社.
- [7] [美]塞缪尔·亨廷顿、劳伦斯·哈里森(2011). 文化的重要作用——价值观如何影响人类进步. 程克雄译. 北京:新华出版社.
- [8] 胡适(2012). 中国哲学史. 北京:新世界出版社.
- [9] 孔子(2009). 孔子家语. 沈阳:万卷出版公司.
- [10] 马克思恩格斯(1995a). 马克思恩格斯选集:第1卷. 北京:人民出版社.
- [11] 马克思恩格斯(1995b). 马克思恩格斯选集:第3卷. 北京:人民出版社.
- [12] 马克思恩格斯(1995c). 马克思恩格斯选集:第4卷. 北京:人民出版社.
- [13] 马中(1993). 中国哲人的大思路. 西安:陕西人民出版社.
- [14] 孟世杰(1992). 先秦文化史. 上海:上海书店.
- [15] 墨子(2007). 墨子. 先秦元典. 北京:线装书局.
- [16] 司马迁(1959). 史记:第1-10册. 北京:中华书局.
- [17] 宋元人(1985). 四书五经(注):上中下. 北京:中国书店.
- [18] 王先谦(1988). 荀子集解:上下册. 北京:中华书局.
- [19] 张觉(1993). 商君书全译. 贵阳:贵州人民出版社.

Xuncius's Response to the Transformation and the Construction of Political Order in Pre-Qin Period

Xiao Bin (Wuhan Academy of Social Sciences)

Abstract: Xuncius's intellectual evolution is on the background of the late period of the Warring States, in which the transition from the Royalty as "Collective Master" among early clans in China to the Imperial Autocracy is coming to the end. Given the situation of competition among seven kingdoms and various thoughts, it allows of no delay to integrate culture and create some kind of new ideology. According with the materialistic thought that "nature is the true law", Xuncius put forward the "evil human nature theory". By bringing forth the new through the old in academic criticism, he deepened and even rewrote the "Theory of Rites" in Confucianism. Holding the advocacy of "following the example of the recent enlightened monarch", Xuncius propagated the respect to the Etiquette System and sages, as well as combination of virtue and law, in order to implement the governance of "sageliness within and kingliness without". As a result, the Pre-Qin Confucian got a new promotion under the efforts of Xuncius.

Key words: political order; pre-Qin period; evil human nature theory; Xuncius

■作者地址:萧斌,武汉市社会科学院;湖北 武汉 430019. Email: xiaobin2007820@163.com。

■责任编辑:叶娟丽

