

学不可以已

《荀子》思想研究

沈云波◎著



学不可以已

《荀子》思想研究

沈云波 ◎ 著



上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

学不可以已:《荀子》思想研究/沈云波著.

—上海:上海人民出版社,2016

ISBN 978-7-208-14224-4

I. ①学… II. ①沈… III. ①儒家 ②《荀子》—研究

IV. ①B222.65

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 298887 号

责任编辑 张晓玲

封面装帧 小新

学不可以已

——《荀子》思想研究

沈云波 著

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.co)

世纪出版集团发行中心发行 上海商务联西印刷有限公司印刷

开本 890×1240 1/32 印张 17.75 插页 4 字数 408,000

2016 年 12 月第 1 版 2016 年 12 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-14224-4/B·1226

定价 58.00 元

目 录

导论	1
一、作为一部作品的《荀子》	1
二、回到“本末一体”	8
1. “本末一体”与“体用相即”	8
2. 本质主义:现象与本质(本体)	14
3. “内”与“外”	23
三、《荀子》的基本结构以及开端的意义	27
1. 《荀子》的基本结构,以《论语》为指引	27
2. 为什么要以“学”为开端,或以“学”为开端的 意义	33
(1) 《论语》中的“学”	34
(2) 《孟子》中的“学”	40
(3) 《老子》、《庄子》对儒家之“学”的批评	47

本 论

第一部分 学	57
第一章 学之为学的基本结构:以《劝学》为中心	58
第一节 劝学	58
一、命令与邀请:《劝学》开篇与《学而》开篇的差异	58
二、学与思:对《孟子》的批评	64
三、假,类,积	72
第二节 修身,为己之学	80
一、学之数与学之义	80
二、得其为人	84
第三节 学之为学的基本结构	89
一、结构与要素	91
二、目标与阶梯	102
第二章 《荀子》之学的出场:以《非十二子》、《儒效》为中心	111
第一节 君子治治	112
一、情性之治与乱	114
二、国家之权称与法	120
三、君子之辩说	127
第二节 知通统类	130
一、非思孟:统与类	130
二、天下之大事:舜、禹之制与仲尼、子弓之义	138
三、君子儒	145
第三节 大儒之效	149
一、大儒之效	150
二、德与位,亦即学与政的关系问题	171

第二部分 政	187
第三章 王者之政:以《王制》为中心	188
第一节 为政以德	189
一、导之以德	189
二、齐之以礼	197
三、内(政)与外(交)	209
第二节 处之有制	218
一、王者其人	219
二、明分使群:尊君与养民	223
三、职官之序位	236
第三节 王霸之辨:从《论语》到《荀子》	244
一、具具而王	244
二、具具而霸	249
第四章 礼义之统:以《礼论》为中心	260
第一节 礼之本:生之直接性与治之反身性	262
一、礼之起:圣话叙事	262
二、礼者,养也,别也,治也	275
三、礼有三本:天地、先祖、君师	286
第二节 礼之理:反本成末	292
一、贵本之谓文,亲用之谓理,两者合而成文	293
二、情与文俱尽,或曰称情而立文	297
三、推恩而不理,不成仁	306
第三节 礼者,谨于治生死者也	316
一、礼者,谨于治生死者也	317
二、三年之丧	328

第三部分 道	343
第五章 天人相分:以《天论》为中心	348
第一节 明于天人之分	349
一、唯圣人为不求知天	349
二、官人守天,而自为守道也	357
第二节 人能参乎天与地	364
一、治与乱,非天也	365
二、错人而思天,失万物之情也	378
第六章 性心有别:以《性恶》、《解蔽》为中心	393
第一节 人之性恶:对《孟子》的批评	398
一、性、伪之分	400
二、圣人化性而起伪,伪起而生礼义	417
三、圣人者,人之所积而致也	432
第二节 心可以知道	444
一、心有蔽,知道(学)以解蔽也	446
二、心何以知道:虚壹而静	460
三、学也者,固学止之也	488
结论	503
附录 《荀子》思想研究历史概述	516
一、经学视野中的荀子思想研究	518
1. 汉唐时期	518
2. 宋明时期尊孟抑荀	521
3. 清时的尊荀与排荀	523

二、现代学科体制下的荀子思想研究	527
1. 1949 年以前汉语世界的荀子思想研究	529
(1) 从传统的经学模式向现代研究模式的过渡 ...	529
(2) 中国哲学史创立以后的荀子思想研究	530
(3) 马克思主义视角下的荀子思想研究	532
2. 1949 年后大陆的荀子思想研究	533
3. 1949 年后台湾地区的荀子思想研究	536
4. 20 世纪日语世界的荀子思想研究	538
5. 英语世界的荀子思想研究	542
参考文献	547

导 论

一、作为一部作品的《荀子》

荀子一直以来都是在“孔孟荀”这一称谓中被言及，而“孔孟荀”这个提法，一方面意味着对先秦儒学发展的历史顺序也即发展脉络的考虑，荀子是继孔子、孟子之后的又一位儒学大师，另一方面也意味着对荀子地位的承认，荀子是先秦儒学发展的最后一位大师。但是这“最后一位大师”的定位却充满了争议，或说他是先秦儒学乃至先秦思想的集大成者，地位极其尊崇；或说他仅仅是最后的又一个大师意义上的总结者而已，而且已经偏离了儒学的正脉而独辟蹊径。这种分歧的主要起因有两个，一是荀子与孟子的关系，荀子严厉地批评了孟子的学说，二是荀子与另外两个法家思想家韩非与李斯的师徒关系。鉴于荀子在先秦儒学发展史中的特殊地位，对荀子的研究就不仅仅是一个普通的课题而已，它涉及对先秦儒家思想发展史的研究，乃至对儒家学问的性质和形态的研究，也可以这样说，我们怎样理解荀子在先秦儒家发展史中的地位，意味着我们怎样理解这个传统，赋予这个传统什么样的形态，最终我们将会走在怎样的一条儒学传承的道路上。

荀子的著述主要集中在今本《荀子》一书中，该书是研究荀子

思想的主要依据。《荀子》原有三百二十二篇之多,经西汉刘向整理,删弃重复的篇章,编次为三十二篇,定名《荀子新书》。^①唐中叶,杨倞对《荀子新书》的篇章作了新的编排,仿《论语》编次,以《劝学》开篇,以《尧问》为终,订为二十卷,更名为《荀子》,并有序、注传世。^②这就是今本《荀子》。^③《荀子》版本以及文献考订问题甚为复杂,今

① 刘向所编次的《荀子新书》之篇章次序见其作《孙卿书录》,参见《荀子校释》(王天海校释,上海古籍出版社2005年版)附录一,第1183—1186页。

② 汪中《荀卿子通论》言:“今考其书,始于《劝学》,终于《尧问》,篇次实仿《论语》。”引自《荀子集解》(王先谦集解,沈啸寰、王星贤点校,中华书局1988年版),第23页。刘向编次之秩序:《劝学篇第一》、《修身篇第二》、《不苟篇第三》、《荣辱篇第四》、《非相篇第五》、《非十二子篇第六》、《仲尼篇第七》、《成相篇第八》、《儒效篇第九》、《王制篇第十》、《富国篇第十一》、《王霸篇第十二》、《君道篇第十三》、《臣道篇第十四》、《致士篇第十五》、《议兵篇第十六》、《强国篇第十七》、《天论篇第十八》、《正论篇第十九》、《乐论篇第二十》、《解蔽篇第二十一》、《正名篇第二十二》、《礼论篇第二十三》、《宥坐篇第二十四》、《子道篇第二十五》、《性恶篇第二十六》、《法行篇第二十七》、《哀公篇第二十八》、《大略篇第二十九》、《尧问篇第三十》、《君子篇第三十一》、《赋篇第三十二》。见《荀子校释》附录一“刘向孙卿书录”。杨倞编次之秩序:《劝学篇第一》、《修身篇第二》、《不苟篇第三》、《荣辱篇第四》、《非相篇第五》、《非十二子篇第六》、《仲尼篇第七》、《儒效篇第八》、《王制篇第九》、《富国篇第十》、《王霸篇第十一》、《君道篇第十二》、《臣道篇第十三》、《致士篇第十四》、《议兵篇第十五》、《强国篇第十六》、《天论篇第十七》、《正论篇第十八》、《礼论篇第十九》、《乐论篇第二十》、《解蔽篇第二十一》、《正名篇第二十二》、《性恶篇第二十三》、《君子篇第二十四》、《成相篇第二十五》、《赋篇第二十六》、《大略篇第二十七》、《宥坐篇第二十八》、《子道篇第二十九》、《法行篇第三十》、《哀公篇第三十一》、《尧问篇第三十二》。

③ 今本《荀子》之真实性近代以来曾广受怀疑,梁启超、胡适、杨筠如、张西堂等曾就《荀子》文本真实性问题提出大量质疑,尤以杨筠如为甚。为今本《荀子》辩护且驳斥前引诸家最为有力者为龙宇纯。见《荀子论集》(龙宇纯著,台湾学生书局1987年版)之《荀子真伪问题》。廖名春把《荀子》一书的内容大致分为三类,第一类为荀子亲手所著,第二类为荀子弟子所记荀子言行,第三类是荀子所整理、纂集的资料,其间也插入了弟子之作。见《荀子新探》(廖名春著,台湾文津出版社1994年版),第87页。依此,则三类篇章之意皆不出荀子思想之外。如今学界一般认为,今本《荀子》一书除后六篇为荀子后学所作外,其余篇章虽偶有讹误,然皆为荀子本人所作,且后六篇也不出荀子本人思想之外,故今本《荀子》足以代表荀子的思想。对我们来说,《荀子》思想研究就等于荀子思想研究。但是我们更愿意说《荀子》思想研究,因为对我们来说,《荀子》是一件完整的作品,它已经把荀子的创作活动保存于自身之中,获得了自己的生命。

以王天海于2005年出版的《荀子校释》为依据,并取王先谦的《荀子集解》为参考。^①

虽然我们为自己免去了文献考索的重负,但是我们必须把另一个重负承担起来,对思想的追问来说,这将是真正的重负:《荀子》作为一部作品意味着什么?一部作品是一个整体,是一个完整的生命,是一个概念,但是我们没有具体阐明这样一些提法意味着什么。特别是当我们把《荀子》作为一个整体、完整的生命和概念时,这意味着什么?

在《艺术作品的起源》中,海德格尔告诉我们,当我们仅仅把艺术作品当作纯粹物或者器具时,我们并没有能够追问到艺术作品的本源。“不过,还有什么比存在者存在这回事情更为寻常的呢?在艺术作品中情形就不同了,它作为这件作品而存在,这乃是非同寻常的事情。它的被创作存在这一发生事件(Ereignis)并非简单地在作品中得到反映,确切地说,作品把这一事件——即作品作为这件作品而存在——在自身面前投射出来,并且已经不断地在自身周围投射了这一事件。作品自己敞开得越彻底,那唯一性,即作品存在着,的的确确存在着这一事实的唯一性,也越加明朗。”^②不同于一般的存在者(纯粹物和器具),作品把“它的被创作这一发生事件”以作品的形式保存了,为这一发生的事件取得

① 廖名春曾在《20世纪后期大陆的荀子文献整理研究》(《中国思想史通讯》2006年第1辑,是文本见<http://www.guoxue.com/ws/index2.asp>)一文中对王天海发表在各期刊上的一系列关于《荀子》的校释作品大加赞赏,由于当时廖名春未及见王天海著《荀子校释》一书之问世,所以仍以王先谦著《荀子集解》为优。王天海著《荀子校释》(上海古籍出版社2005年版)以《古逸丛书》本影刻宋台本为底本,广泛选用其他诸本,收集上百家注释,尤为注目者为采日人注释有二十二家之多,其考订也更为周密,且不擅自删改原文。笔者认为,王天海本明显优于王先谦本,故取之为依据。参见《荀子校释》前言以及附录之七。

② 《林中路》(海德格尔著,孙周兴译,上海译文出版社1997年版)之《艺术作品的起源》,第50页。

了一个形态(Gestalt)和构造(Gefüge)。这一形态和构造不是僵死的形式和外观,而是对这一发生(Geschehen)的保存,也就是说“作品存在着”。作品存在着,有着现实的生命,这就是作品之为作品的“唯一性”。只有当我们把作品作为作品保存(Bewahrung)起来即“让作品成为作品”时,作品才“以作品方式在场”,“如果作品没有被创作便无法存在,因而本质上需要创作者,同样地,如果没有保存者,被创作的东西也将不能存在”。^①只要作品已经被创作,它就已经把“它的被创作这一发生事件”保存起来了,作品已经取得了它自己的生命即唯一性,但是作品永远需要(brauchen)保存者,永远在期待着保存者,因为保存者不是创作者,而总是后来者。

因此我们可以说,创作、形态以及保存构成了作品之为作品的三个基本要素。一部作品只要可以被摆放、观看和鉴赏,就已经具有了自己的形态,同时这形态就已经把创作这一发生事件以物的形式固定了下来。但是作品的创作完成就并不等于作品自身的完成,因为这里永远有一个危险在威胁作品,而这个威胁恰恰就来自它的被创作完成,来自它自身作为物这一因素。这个危险总是可能的,因为它来自将来,不可预料。作品需要保存,把作品当作作品看待的保存。用海德格尔的话来说,这就是作品的有限性和被抛性。只有在这种保存中,作品才以作品的方式在场。这就是作品与人的本质关联。保存者对作品的观看不是外在的,而是对来自作品本身的要求的顺从和倾听,归属于作品的存在。

当我们把《荀子》作为一部作品来看待时,《荀子》亦发出这样的要求,要求我们保持对《荀子》的顺从和倾听。但是,《荀子》能够称得上是一部作品吗?自现代中国哲学史学科建立以来,《荀

^① 《林中路》之《艺术作品的起源》,第50—51页。

子》不是经常受到这样的怀疑吗？因为，关于《荀子》中有哪些篇章是由荀子本人完成的，哪些不是，荀子是否写过《荀子》这样一本书，所有这些不都还是未决的公案吗？如果《荀子》只有到了西汉刘向甚至更晚到唐代中叶杨倞那里才取得真正的形态，我们如何来理解这样一个发生事件呢？今天摆在我们面前的《荀子》，是一部真正意义上的作品吗？如果是，我们该如何理解这个意义上的作品呢？^①刘向和杨倞的所作所为对于我们把《荀子》理解为一部作品意味着什么？

当然我们必须首先声明的是，我们这里要做的不是历史学意义上的考证，而是关乎思想的事情。刘向和杨倞的编辑活动对于作为一部作品的《荀子》意味着什么？是创作，还是保存？必须正视这个问题的严肃性，因为回答意味着选择《荀子》与我们之间（我们走向《荀子》以及《荀子》走向我们）的不同的道路。

一方面，刘向和杨倞的编辑活动使得《荀子》有了今天的形态，而一般看来形态的取得是属于创作的，另一方面，他们的所作所为仅仅是一种编辑活动，而一般看来编辑活动是属于保存的。我们该如何面对这一困境呢？^②面对困境需要一个选择，一个决断。但是，我们如果选择其一不就等于拒绝了其二吗？如果《荀子》本身就包含着这两个方面，一个同时保存这两个方面的决断是否可能呢？这是来自《荀子》本身的要求和命令。这不也是传统经学所面对的困境吗？经学之为经学不就是这样一种动作和

① 如果作品意味着必须有确定的唯一的作者，也许所谓中华文明轴心时代的伟大作品没有一部称得上是作品。如果我们仍然必须把它们当作作品来看待，那么追问和思考“什么是作品”这个问题就应该是一个必要而又异常紧迫的任务。

② 这也是孔夫子所面对的“述”与“作”的困境，后世的今文经学与古文经学的争论便是来自这一困境，时至今日我们不得已以理论的方式探究我们自己的文化传统不亦是以更加撕裂的方式身处这种紧张之中。

姿态吗？而经学的这一姿态却是来自于孔子的在“述”与“作”之间游走的动作和姿态的，对孔子的动作和姿态的“述”。但是，如果传统的经学已经终结了，已经让位于一种纯粹的理论研究，那么我们这里由《荀子》所要求的动作和姿态如何可能既是一种理论研究而又同时保持住这个在“述”与“作”之间的居住呢？

作品的三个要素对应于时间性的三个维度，曾在、当下以及将来。和时间性的三个维度一样，作品的三个要素虽然相互区分但是并不相互分离，只有在三个要素共属一体的相互归属中，三个要素才作为要素而存在。三个要素的共属一体就是作品的存在。只有已经把创作过程保持在自身当中，作品才能取得自己的形态，一种对作品的保存才得以可能；只有在对作品的保存中，作品的被创作的形态才能够以作品的方式在场；只要作品在场，它就已经把创作和保存聚集起来。这就是作品的历史性。虽然只有在归属于创作的曾在和形态的当下，以及三者之间的相互共属时，保存才得以可能，但是保存者的保存活动之相应于时间性的将来却是结构性的，面对作品，作为保存者的我们总是后来者。也即是说，面对作品，我们永远处在“述”的位置上。这就是保存者之保存活动的历史性。^①尽管刘向和杨倞的编辑活动给了《荀子》一书以作品整体的形态，他们的编辑活动毕竟是后来者，是保存者的保存，他们已经处在了“述”的位置上。这一时间性的秩序

① 黄俊杰教授说：“在东亚思想史上，儒家经典及其诠释一直居于思想发展的主流地位，历代儒者对儒家经典的解释活动，基本上是一种‘实践活动’，而不只是一种‘认知活动’；儒家经典具有强烈的‘实存的’(existential)内涵，而儒家诠释学也就成为一种‘体验的’(experimental)学问。因此，经典诠释者的‘历史性’在儒家经典的诠释活动中不但不能加以消除，而且一直发挥重要作用。”见《东亚儒学史的新视野》(黄俊杰著，台湾大学出版中心2006年版)，第41—42页。我们认为，只有生活在一种共同体之中才会有黄教授所说的“实践活动”，而儒家经典的实存性内涵，以及经典诠释的体验性内涵亦都来自它们对某种共同体生活的归属和承认。

并非无关紧要。虽然他们的编辑活动给了《荀子》以形态,但是这个意义上的“作”只有在“述”的位置上才是得以可能的,是述而有作,而不是纯粹的作,否则,他们编辑的就不是《荀子》而是创作另外一部作品了。^①这就是刘向、杨倞对《荀子》的所作所为对于作为一部作品的《荀子》的意义:有所创作的保存。作品的存在是历史性的,也即只有当作品把时间的三个维度聚集成一个整体时,作品才历史性地存在。作品的历史性不仅仅包含它的创作过程而且聚集着它的保存过程,保存活动不仅承继过去而且面向未来,期待着被阅读、被理解。所以,作品的存在聚集起一个创作者与保存者共在的世界,一个总是召唤保存者的开放的历史性的共同体(community)。^②当我们把《荀子》作为一个研究对象加以追问和探究时,我们面对的就是有着自身历史性的作品;当我们努力顺从和倾听《荀子》的要求和命令时,作为后来者,我们已经处在“述”的位置上,这个位置要求我们必须参与到聚集在《荀子》周围的创作与保存的共同体之中。^③

① 或许根本就没有纯粹意义上的“作”,借用海德格尔的话来说,人作为此在,作为被抛者,人就总已经处身在与存在的本质关联中了,而这一关联不亦就是“述”的位置吗?经学之为经学不就是建基于孔夫子对于“述与作之间的本质关联”的洞见吗?

② 共同体一词一方面出自对西文 community 的翻译,另一方面也是对“群”字的白话文转译(当然经由西文的中介)。community 一词起源于古希腊城邦生活的体验,而城邦 polis 一词则是西文政治 politics 一词的起源,因此,一定意义上可以说,政治生活是共同体一词的本义,此亦《荀子》所用“群”字的意义指向,即表达人的共同的社会生活。当然随着西方文化自身的演变,共同体一词的具体内涵也发生了许多的曲折变化,在不同的时代、地域,甚至不同的思想家那里具有不同的含义,然就字面意思看,共同体指的是有着共同本原(土地、血缘、语言、经典、历史等)的人们一起生活的共同的空间形态。我们也在这个意义上使用世界一词,故可以说共同体是人们共同生活在其中的世界,此处我们用共同体一词表达由作品聚集起来的创作者与保存者身处其间的共同的世界。接下来,我们将进一步拓展共同体(群)一词的使用和内涵。

③ 在某种意义上可以说,我们的研究仍然处在经学的视野之中,只要我们身处于保存者的位置,我们就处在了“述”的位置上。

二、回到“本末一体”

冯友兰先生在他那本解放前出版的著名的《中国哲学史》中,把中国哲学的历史划分为两个阶段:子学和经学。冯友兰的划分其实是依据儒学历来的发展脉络,主要是鉴于自西汉特别是汉武帝罢黜百家、独尊儒术以来儒学在中国传统文化中的主导地位。不过,随着我国逐步引进西方现代学科体制,特别是清政府 1905 年宣布废除科举制以来,经学阶段也慢慢地走向了终结,而儒学的发展进入了一个新的时期,我们称之为现代学科体制时期。《荀子》思想的研究历史也如是,经历了经学和现代学科体制两个阶段。下面我们将就这两种模式之间的转换以及各自内部的变迁作出自己的评断,以期待给出重新理解和诠释《荀子》的可能性。下述评断只是一般性的评论,具体的历史叙述可参见本书“附录:《荀子》思想研究历史概述”。

1. “本末一体”与“体用相即”

《荀子》思想的接受和研究在经学模式中主要有两种倾向,汉学的孟荀并尊和宋学的尊孟抑荀。汉学与宋学虽然都处在经学系统的范围内,但是从孟荀并尊到尊孟抑荀的转变表明两者之间有着甚为关键的转换。我们将之理解为从“本末一体”思维方式到“体用相即”思维方式的转变。

按《说文解字》,木下曰本,本即是根,木上曰末,末即是枝叶。本与末的最初的含义来自人们对植物特别是农作物生长的认识。本与末合成为一个生命体,一个整体,《大学》言“物有本末”就是在这个意义上来说的。在汉语中,表示“整体”这个意思的是“体”这个字,故可以说,本末合一才是体。由“本”可以衍生出“开始”、

“端倪”、“开端”、“萌芽”等意思,由“末”则可以引申出“成熟”、“充实”、“繁茂”、“畅达”等意思。故《大学》言:“物有本末,事有终始,知所先后,则尽道矣。”^①孟子言“本心”,荀子言“礼之本”,皆是在这个意义上的“本”。在孟子看来,本心只是“端”,需要培养,“仁义之心”需要一个“熟”的过程,孟子把“仁熟”与“谷熟”联系起来。^②与之相对应的有另外一对词汇,“源”(原)与“流”。这对词汇来自人们对水特别是河流的认识。源与本相应,源就是河流之本,流与末相应,流就是河流之末,源与流合成为河流之“体”。孟子也就是在这个意义上把“原”(源)与“本”联系起来的。^③荀子则经常把两者对照起来使用,甚至合在一起变成了“本末源流”一词。^④本末源流之“体”是一个活生生的整体,既包含着本与末的区分,又包含着本与末的同一,这个差异化的同一就是生命体的生长的时间和过程整体。本末一体的思维方式有两个特征:整体性和时间性。这两个要素可以表达为差异化的同一。本末源流一体的思维方式在孟子那里与在荀子那里是一致的,只是在具体诠释什么是本、什么是末,以及在如何处理本末、源流的关系时,他们的分歧出现了。^⑤汉唐时期的儒者大多沿用这个思维方式,所以他们之间的区分和争执只是在“一体”之内的区分和争执,他们也在这个意义上理解孟子与荀子之间的差异,以及他们自己与孟

① 《四书章句集注》(朱熹撰,中华书局1983年版)之《大学章句》,第3页。

② 《孟子·告子上》11.19,《孟子译注》(杨伯峻译注,中华书局2005年版),第273页。

③ 《孟子·离娄下》8.18,《孟子译注》,第190页。

④ 《荀子·富国》言:“故田野垦鄙者,财之本也;垣窳仓廩者,财之末也;百姓时和,事业得叙者,货之源也;等赋府库者,货之流也。故明主谨养其和,节其流,开其源,而时斟酌焉,潢然使天下必有余而上下忧不足。如是,则上下俱富,交无所藏之,是知国计余。故禹十年水,汤七年旱,而天下无菜色者。十年之后,年谷复孰,而陈积有余。是故无它焉,知本末源流之谓也。”《荀子校释》,第458页。

⑤ 关于这种分歧,我们将在正式的探讨中给以渐进且细致的讨论。