

天然与修为

——荀子道德哲学的精神

王楷 著

近思文丛



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

王楷
著

天然与修为

荀子道德哲学的精神



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

天然与修为:荀子道德哲学的精神/王楷著. —北京:北京大学出版社,2011.3

(近思文丛)

ISBN 978-7-301-18549-0

I. ①天… II. ①王… III. ①荀况(前313—前238)—伦理学—思想评论 IV. ①B222.65

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第023537号

书 名:天然与修为——荀子道德哲学的精神

著作责任者:王 楷 著

责任编辑:吴 敏

标准书号:ISBN 978-7-301-18549-0/B·0958

出版发行:北京大学出版社

地 址:北京市海淀区成府路205号 100871

网 址:<http://www.pup.cn> 电子邮箱:pkuwsz@yahoo.com.cn

电 话:邮购部 62752015 发行部 62750672 出版部 62754962

编辑部 62752022

印 刷 者:北京大学印刷厂

经 销 者:新华书店

650mm×980mm 16开本 19.5印张 272千字

2011年3月第1版 2011年3月第1次印刷

定 价:38.00元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话:010-62752024;电子邮箱:fd@pup.pku.edu.cn

序

王楷同志是北京大学哲学系中国哲学专业 2004 级博士研究生,毕业已经两年,现在北京师范大学哲学系工作。

王楷同志在北京大学哲学系伦理学专业获得硕士学位后,2004 年考入北京大学哲学系及国学研究院博士研究生,在我的指导下,攻读中国哲学专业先秦儒学方向的博士学位。经过前后 4 年的博士研究生学习,他系统地接受了北京大学关于中国哲学研究的严格训练,深入阅读了大量中国古代哲学的古文原典,广泛学习了现代学者关于中国哲学研究的论著,并在国学研究院修习了北大文史哲名家的课程,增强了人文学的理解和认识。经过博士生阶段的学习和研究,王楷在阅读和理解中国古文原典方面已达到较深入的水平,对学界关于中国哲学的研究状况也已有相当广泛的把握,分析古代哲学文献和把握古代哲学问题的能力大大增强。

王楷在博士生入学之前,已较为深入地学习、阅读过大量有关伦理学理论与伦理学史的书籍著作,所以他的伦理学基础相当扎实。他的博士论文题目是“荀子伦理学思想研究”,这一主题以前虽有学者进行过研究,但他在广泛掌握相关成果的基础上,通过大量收集第一手资料,加以深入分析,在自觉的伦理学问题意识的指导下,对现有研究在理论上确有所推进。他的博士论文在 2008 年夏天通过答辩,答辩老师一致认为,他的论文研究达到了荀子哲学研究的国内先进水平。

荀子是先秦儒学最后一位大师,近代以来,荀子的研究不乏其人,但总的说来,改革开放以来,对荀子文献的校注成果较多,而对荀子哲学思想的研究突破不大,可以说处于徘徊不前的状况。这是和研究者

的研究方法和视野的缺乏更新分不开的。

王楷的论文,以当代西方伦理学特别是德性伦理学(亦称美德伦理学)的方法为研究视角,力求在一转换了的伦理学视野下对荀子哲学思想进行一种新的解释和阐释。论文以道德的可能性、道德德性概念的结构关系和修身实践为中心线索,细致分析了荀子伦理思想的理论特质,呈现了荀子学说作为一早期儒学典范的意义,取得较好的研究成果。

王楷论文的写作,广泛掌握了与荀子研究有关的资料和文献,重视理论资源,显示出作者在理论思维和专门知识方面都达到了较好的水平。论文特点是突出伦理学的意识,强调德性伦理的视角,从而使对于荀子的研究论述呈现出新的面貌,揭示出新的问题,实现了荀子研究的理论方法与问题分析的综合创新。论文文笔流畅,结构合理,论述规范,分析细致,显示出作者已具有独立从事创造性学术研究的能力。

王楷同志在中国哲学史和伦理学两方面都有较好的专业基础,学习勤奋、刻苦、认真、笃实,专心学术研究,尤为难得的是,他为人朴实,尊敬师长,虚心好学,与同学和睦相处,待人诚恳,做事负责。在这一辈研究中国哲学、中国伦理学的年轻学者中,他是一位很有学术发展前途的青年学者。

毕业以后,王楷翻译了当代德性伦理学的重要文献,并连续两年参加了有关“德性伦理与儒家伦理”的国际会议,积极参与了这一课题的前沿探索,使得他对当代德性伦理学有了更多的了解。在这个过程中,他对博士学位论文作了进一步修正和改进,使得自己的思想更加明确地贯彻在论文之中,也使论文在各方面都得到了提高。现在他的论文即将作为专著出版,我在表示祝贺的同时,希望他今后继续努力,争取在学术上作出更好的成绩。

陈 来

2010年11月29日

目 录

序(陈来)/1

引 言:荀子之正名/1

第一节 问题的提出/2

第二节 社会历史学视角的引入/8

第三节 封建宗法社会的解体及其思想史意义/11

第四节 从仁义到礼义/17

第五节 修己与治人/23

第一章 从“利仁”到“安仁”:荀子道德论证之展开/28

第一节 群居和一之道/31

第二节 审吾所以适人,人之所以来我也/34

第三节 成人之道/38

第四节 参乎天地/41

第五节 知与力/46

第二章 以心治性:荀子道德基础之建立/51

第一节 人之所以为人者/52

第二节 以心治性/59

第三节 治心之道/67

第四节 力行近乎仁/78

第五节 一种隐含的性善论? /82

第三章 义以为上:荀子道德德性论/92

第一节 礼者,人道之极也/95

- 第二节 义以为质,礼以行之/102
- 第三节 处仁以义,然后仁也/113
- 第四节 情文俱尽/129
- 第四章 学为圣人:荀子理智德性论/134
 - 第一节 是是非非谓之知/136
 - 第二节 不学不成/146
 - 第三节 圣也者,尽伦者也/157
- 第五章 君子明乐:荀子道德情感论/166
 - 第一节 明礼乐 知人心/168
 - 第二节 乐者,所以成德也/174
 - 第三节 致乐以治心/187
 - 第四节 美善相乐/198
- 第六章 养心与养德:荀子道德修养论/208
 - 第一节 人不可以无耻/211
 - 第二节 君子养心莫善于诚/217
 - 第三节 不苟/232
 - 第四节 言有坛宇/240
- 余 论/249
- 参考文献/253
- 附录一 荀子的历史世界/263
- 附录二 仁者自爱:儒家道德生命观及其哲学基础
——由《荀子·子道篇》“三子论仁知”章生发的讨论/289
- 后 记/304

引 言

荀子之正名

问题的提出

社会历史学视角的引入

封建宗法社会的解体及其思想史意义

从仁义到礼义

修己与治人

本书以荀子哲学为运思对象,然而这还不是全面的荀子研究。就主观立意而言,作者为本书所确定的论域是相当有限的,仅限于对荀子伦理思想做一种传统儒家修身哲学意义上的理论阐释。当然,这并不意味着本书所进行的只是一个完全孤立的个案研究。就其思想史视域而言,作者特别关注如下两点:其一,也是最基本的一点,荀子在早期儒学发展脉络中的地位与意义;其二,荀子所发展的,或者说重新建构起来的儒家学说与道家、法家等其他先秦诸子学派之间的关系。尽管这二者在本书行文中并没有以独立的问题单元的形式出现,但在作者运思的过程中,又确乎作为一种基本的背景性关切贯穿了本书叙述的始终。在上述一纵一横两种思想史视域的交汇处,很自然地,荀子学说的

性质问题,亦即荀子学说的学派归属问题也就特别地凸显出来了。

第一节 问题的提出

如所周知,无论是在传统儒学话语内部,还是在现代意义上的学术研究中,关于荀子学派归属的争论一直是一个与荀学发展相始终的问题。也因此,我们看到一个非常有趣的现象:一方面,讨论儒学思想,荀子无疑是一个绕不开的重镇;另一方面,荀子本人某些独特的理论性格在某种意义上似乎又成了儒家内部的一个家丑^①,以至于荀子的儒家身份也成了疑问。即使放在整个儒学史上来看,这也几乎是一个独一无二的现象。事实上,在荀子本人的时代或稍后,学界关于荀子的争论,其基本的关注点并不在荀子学说性质的层面,而在于荀子学说作为一个儒学典范究竟达到了何等高度的层面。可以说,只有后者才是具有讨论价值的,也方始作为一个问题进入学者们的思想世界。以此观之,则所谓荀子学派归属问题在某种意义上只是后儒重写“家谱”的过程中所造出的一个伪问题。《荀》书三十二篇之末,有荀子门人所录《尧问》,尝驳“孙卿不及孔子”说,云:

孙卿迫于乱世,黜于严刑,上无贤主,下遇暴秦,礼义不行,教化不成,仁者绌约,天下冥冥,行全刺之,诸侯大倾。当是时也,知者不得虑,能者不得治,贤者不得使,故君上蔽而无覩,贤人距而不受。然则孙卿怀将圣之心,蒙佯狂之色,视天下以愚。诗曰:“既明且哲,以保其身。”此之谓也。是其所以名声不白,徒与不众,光辉不博也。今之学者,得孙卿之遗言余教,足以为天下法式表仪。所存者神,所过者化,观其善行,孔子弗过。世不详察,云非圣人,奈何!

^① 并且在某种程度上,这也不完全是一个学理层面的问题。其间,一个最显明不过的例子,明嘉靖九年(1530),朝廷决定将荀子从文庙诸圣中除名,以维持所谓儒学道统的纯正性,而这本身是一个政治行为。

观门人驳议所及,荀子的意义就在于身处“天下冥冥”之“乱世”,力图“行礼义”、“成教化”,以儒家的价值体系重建社会秩序,照儒学史上习用的讲法,亦所以羽翼孔子者也。也因此,我们可进而窥知持“孙卿不及孔子”之论者,并非质疑荀子之为后孔子时代之儒家后劲,而只是就荀子作为此一时期儒家之典范所达到的高度而生发之议论。当然,“孙卿不及孔子”说之提出本身也提醒我们,尽管自七十子至孟荀,早期儒家学者皆以“宗师仲尼”为本,然而孔子本人在战国时人的精神世界中应该尚不具有“独尊儒术”之后那种强烈的神圣色彩,否则,“孙卿不及孔子”说也就无由提出了,因为从后世的儒学观来看,这种比较显然本身就是对孔子地位的一种降低。故而,荀子门人所驳议者,无非表彰荀子于儒家事业其功甚巨,强调荀子在一种恶劣的政治环境下自觉地担当并践行着儒家思想的使命,从而成就了甚至可以比拟于孔子的一代大儒(“圣人”),而非着意于为荀子的儒家身份做辩护,因为后者在这里似乎并不构成一个问题。

从秦汉以降的儒学发展历程来看,大抵在道学思潮兴起之前,荀子的形象还是比较清晰的,亦少有学者质疑其儒家身份。汉人去古未远,每以“孟子、荀卿、董先生”并称为说。司马迁作《史记》亦以孟荀并传,是为《孟子荀卿列传》,而以邹衍、淳于髡、慎到等稷下先生附丽焉。《史记·儒林列传》云:“天下并争于战国,儒术既绌焉,然齐鲁之间,学者独不废也。于威、宣之际,孟子、荀卿之列,咸遵夫子之业而润色之,以学显于当世。”^①可见,至少在司马迁的时代,荀子与孟子同为孔子之后的儒学大师是少有疑议的。刘向整理《荀卿新书》,以《劝学》置于卷首,杨倞注《荀子》,更其篇第,又以《尧问》置于卷末。一方面,这固然是《荀子》一书本身内在的结构、脉络使然;另方面,刘、杨以《荀子》仿《论语》之用心亦无可讳言也,在某种意义上,这也是汉唐儒生所理解的早期儒家系谱的一种折射。至韩愈始立儒家道统,其《读荀》、《原道》诸文判荀子为大醇小疵。此风一开,

^① [汉]司马迁:《史记》,卷一百二十一,北京:中华书局,1990年,第3116页。

愈演愈烈,宋明道学家几将荀子目之为申韩。清代朴学家,以汪容甫为代表者,则转而大张荀子传经之功,试图从“学统”上肯定荀子在儒学传承中的地位。

大致而言,现代学术意义上的荀学研究者,对荀学之为儒学典范持保留态度而又“言之成理、持之有故”者凡三说:其一,受宋明理学道统观的影响,将荀子视为从儒家到法家的过渡。新儒家之治荀学者多持此说,而以牟宗三为代表^①,其后新儒家之荀学观多本此。此说所以立者,在“韩非、李斯俱事荀卿”这一引申性的旁证之外,其实质性学理层面的理据实在于荀子非孟子而言性恶。伊川尝言:“荀子极偏颇,只一句性恶,大本已失。”^②朱子则更进了一步:“荀卿则全是申韩,观《成相》一篇可见。……然其要,卒归于明法制,执赏罚而已。”^③当代新儒家之以荀子为由儒入法之过渡者实本于此。关于荀子人性论问题,本书第二章将做集中的讨论,兹不赘言。其二,由于荀子的稷下学背景以及荀子学说的“综合”性格,或有以荀子为杂家者。此说以郭沫若氏为滥觞^④,持此说者至今不绝。其三,与前述第二说相联系,亦有以荀子为黄老之学者。这种观点的提出与稷下学研究的兴起之间存在着密切的关联,其中,赵吉惠教授是持此说之甚力者^⑤。后两种荀学观,显然将一种学说资以发展、成熟的思想资源与其理论性质本身混为一谈了。

诚如梁启超所言:“分类本属至难之业,而学派之分类,则难之又难。后起之学派,对于其先焉者必有所学,而所受恒不限于一家。并时之学派,彼此交光互影,有其相异之部分,则必有相同之部分,故严格的馭以论理,而簿其类使适当,为事殆不可能也。”^⑥准此可见,在学派判

① 参牟宗三:《荀子大略》,收于《名家与荀子》,台北:台湾学生书局,1994年。

② [宋]朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第198页。

③ [宋]朱熹:《朱子语类》,卷一百三十七,(第八册),北京:中华书局,1992年,第3255页。

④ 参郭沫若:《荀子的批判》,见《十批判书》,北京:人民出版社,1954年。

⑤ 参赵吉惠:《论荀学是稷下黄老之学》,见《道家文化研究》第4辑;以及赵吉惠:《荀况是战国末期黄老之学的代表》,见《哲学研究》1993年第5期。

⑥ 梁启超:《饮冰室合集·文集》,第十八册。转引自阎步克:《士大夫政治演生史稿》,北京:北京大学出版社,1996年,第166页。

定问题的讨论中保持一种高度的谨严与审慎是多么地必要和明智。然而,我们也大可不必因此而满足于以存而不论式的遁词作为回避问题的借口。至少,在作者看来,荀子的学派问题还是能够讲清楚的,而并非“不可能”之事。尝试论之:荀子身处战国之季,亦即冯友兰所谓中国学术史上的“子学时代”后期。其间,在诸子之间的话语竞争与辩论中,每一学派的缺陷与不足都得到了充分的暴露,也因此,或多或少都在进行着一种“纠偏补弊”、“取长补短”的工作。这种情形发展到战国末期,诸子之学进入了一个“综合”的时期,而荀子从儒家立场对诸子学的“综合”无疑是其中最为成功的一个。(事实上,不仅荀子试图对诸子学术做出“综合”,其他诸子学派也同样从各自学派立场出发做着同样的工作,正如我们在《庄子·天下》、《韩非子·显学》以及后期墨家那里所看到的情形那样。)荀子所处的时代使其能够对儒家及其他学派进行整体性的总结和反思,并在融会贯通的基础上做出独特的回应和新的发展。易言之,早期儒学连同整个先秦诸子学一起构成了荀子学说发生、发展的思想背景和资源。荀子学说中无疑吸收了许多其他学派的因素,然而,如果因此而将荀子视同《吕氏春秋》、《淮南子》等“杂家”者言,则显然是对荀子强烈的批判精神的漠然无视。事实上,荀子不但基于儒家的立场批判儒家之外的各家诸子学说“弊于一曲而闇于大理”(《解蔽》),即使儒家内部(在荀子看来)偏离了孔子正统的其他派别,荀子也同样进行了全面的检视和批判,这一点在《解蔽》、《非十二子》等篇中有着鲜明的体现。事实上,就其主观而论,如《荀子》一书所反复申言的,荀子是以孔子(及子弓),而不是其他任何思想家或者学派作为自己的理论归宿的。姑妄窃度荀子之心迹,荀子必以成就儒学史上的第二个孔子作为平生之抱负,其所有的思想努力都专注于儒学正统的重建及儒家思想的再创造,并期望着以之“修身、齐家、治国、平天下”。荀子博学,不满足于停留在“道之一曲”,而志在以“仁知且不蔽”(《解蔽》)自期。在荀子这里,前此以往的各种思想资源经过了他的消化与吸收都进而转化成其建构新的儒学典范的素材。现代学者提出以“抽象继承法”对待思想史,事实上,荀子对于先秦学

术的整合就是一个绝好的例证。——委实,“杂家”这一提法如果仅仅是在一学说吸收多种思想资源的意义上而言的,则荀子之为“杂家”殆无疑也。然而,对于一种新的学说的建立而言,对多种思想资源的吸收在某种意义上只是一种准备性的工作,更根本、更关键的则是在此基础之上的创造性转化。这一从“博”到“约”的转化和升华,方是真正得以了解一学者、一学说之理论特质、基本精神与旨趣处,古人所谓的“集大成”之说亦当于此处体会。准此,或可说,孔子集西周-春秋思想文化之大成而有儒学之创立,荀子则在孔子之后集诸子学说,特别是早期儒学之大成而将孔子所开创的儒学发展到了一个新的时代形态,即荀学。——《荀子》一书言及理想人格(圣人)每以“知通统类”相称许,由此,我们可以窥知荀子本人从事学术工作,特别是学术史批判工作,必以“以类行杂”、“知通统类”作为自我期许。申言之,荀子对先秦诸子学说的“综合”是以儒家思想为本位的、在明确的儒家主体性主导之下的“综合”,而以重建孔子之后的儒家正统为其旨归。从这个意义上说,荀子之于儒家学说,一如“其学无所不窥,然其要本归于老子之言^①”(《史记·老子韩非列传》)的庄子之于道家学说。

从历史的角度看,关于荀子学说性质之争论,从来就不是一个纯学理层面的问题,其中夹杂着太多的道统、学统,还有政统的因素^②。甚

① [汉]司马迁:《史记》,卷六十三,北京:中华书局,1990年,第2143页。

② 譬如,今之论者,多有以荀子“法后王”与孟子“法先王”对举以示二者“政统观”之根本歧异者。事实上,荀子之“后王”亦亦“先王”,“后王”不过是“先王”之中较“后”者而已。之所以于“先王”之中“法”其较“后”者,荀子的考量在于:

圣王有百,吾孰法焉?曰:文久而灭,节族久而绝,守法数之有司,极礼而褫。故曰:欲观圣王之迹,则于其粲然者矣,后王是也。(《非相》)

在这里,我们看到荀子所给出的理由只是出于一种“可操作性”的“技术性”角度而言的,而不是在“先王”与“后王”之间作一般性的价值判断上的取舍。今之论者,或以战国(荀子时代)专制国君附会这里的“法后王”的“后王”,力图将荀子向法家学派上说。然而,揆诸荀子讥“五伯”之言,“五伯”尚且不过“小人之杰者”、“不足以称于大君子之门”,五伯之后的人主更何以堪。因而,荀子之“后王”之作为“先王”至少当“先”于“五伯”者无疑也。荀子尝云:“欲知上世,则审周道”(《非相》),此即其后王观之自道也。因而,冯友兰将荀子的“后王”了解为西周文、武、周公,实为一平实之正解。显见,前述以“法先王”、“法后王”为说判孟荀为两种对立政统观者,照一种促狭的讲法,与其说是“发现问题”,毋宁说是“制造问题”。

至可以说,有什么样的儒学史观,就有什么样的荀子形象。如前所述,在儒家内部,荀子最为人所诟病者,无疑在于其性恶论。事实上,诸如“大本已失”这样的批评,与其说是一种事实判断,毋宁说是一种价值判断,其中显然隐含着一种潜在的标准:即以孟子性善说作为儒家人性论之正统。然而,这一标准本身是否成立还是大可讨论的。事实上,“儒家的各种人性学说是 对儒学宗旨的不同的论证”,“从儒家的人性论史来看,从先秦到宋明,并不存在一个一以贯之的人性论传统”^①。那么,儒学之为儒学的宗旨又是什么呢?照陈来先生的讲法:“从先秦到明清,儒学所以为儒学的标准、宗旨和核心,简单说来,就是‘宗本五经孔子,倡导王道政治,挺立德性人格,强调家庭伦理,注重社会道德,崇尚礼乐教化’。”^②——从《汉书·艺文志》所谓“盖儒家者流”云云到陈先生的“说儒六句”,我们可以从中体认到,虽然历经二千多年的漫长发展,儒学之所以为儒学,其精神主旨却是一以贯之的。——儒学宗旨既明,陈来先生又继而明确提倡一种新的儒学史观:

儒学史上的各种宇宙论、形上学、人性论、知识论等都是这些宗旨的不同论证或展开,这些不同的理论论证和理论延伸构成了儒学的丰富性。而儒学的这些不同的论证之所以出现,不仅是思想家的个体差异所致,更是不同时代课题、社会环境与矛盾的反映。正是这些不同的、特殊的、具体的儒学表达,由于适当地回应了自己时代的挑战,而对儒学发展作出贡献,因此,我们不能用一种论证为标尺,抽象地衡量其他各种论证,因为各个论证都是因应自己时代的特殊课题和自己的独特的存在感受。所以我们需要的是 一种包容性最大的儒学史观,在这种儒学史观中,历史上的各种儒学的表达形式与论证方式,历史上各个时期对儒学发展作出贡

① 陈来:《郭店楚简与儒学的人性论》,载《儒林》(庞朴主编),济南:山东大学出版社,2004年,第34页。

② 同上。

献的思想体系,都能得到充分的肯定而包含其中。^①

在此,有必要特别指出的一点是,此一新儒学史观的倡导者恰恰以理学大家而闻于学林,这尤其值得我们注意。在某种意义上,陈先生的新儒学史观实可视为现代学术背景之下的“‘儒’的自我理解”。在这种新的儒学史观之下,荀子的儒学大师身份自然也就不待多辨。当然,这种在宏观的层面上对荀子的“正名”更多地只是一种形式上的定性。如果要将这种理解落实下来,照前述陈来先生的讲法,对于作为一种“特殊的、具体的儒学表达”的荀子学说,我们就必须回答儒学在荀子时代所面对的“时代课题、社会环境与矛盾”是什么,荀子如何“适当地回应了自己时代的挑战,而对儒学发展作出贡献”,从而成为早期儒学发展中的一个典范?而这也正是“引言”部分所要处理的问题。作为问题的切入视角,与前此以往的相关研究有所区别的是,作者的讨论更多地注意到透过社会史的视角观照思想史的问题。

第二节 社会历史学视角的引入

1927年,傅斯年与顾颉刚往来书信讨论“孔子学说何以适应秦汉以来社会”之问题。依傅斯年之见:“儒家的道德观念,纯是一个宗法社会的理性发展。中国始终没有脱离了宗法社会。”^②也就是说,郡县制代封建制而兴,发生改变的只是显性的政治层面,而就基础性的社会层面而言则仍是此前宗法社会的延续,而这也正足为儒家道德学说绵延不息之土壤。无疑,傅氏的解释本身是极富见地的——并且从方法论上,更提醒我们在思想史的考察中不能不注意到社会史的视角——

^① 陈来:《郭店楚简与儒学的人性论》,载《儒林》(庞朴主编),济南:山东大学出版社,2004年,第34页。

^② 傅斯年:《论孔子学说所以适应于秦汉以来社会的缘故》,见《中国古代思想与学说十论》,桂林:广西师范大学出版社,2006年,第158页。

然而,认真说起来,对于其所要回答的问题而言,这种解释又是不够的,或者说是充分的。

首先,作为“古今一大变革之会”(王船山语),春秋战国时代几百年的历史变迁,照马克斯·韦伯(Max Weber)社会历史学的解释,可以归结为从封建贵族社会到官僚帝国社会的转型。此一社会转型中固然贯穿着傅氏所指出的宗法社会的连续性,然而,秦汉以下的宗法社会与西周典型意义上的宗法社会之间毕竟存在着实质性的差异。其间,一个根本性的变化在于宗法与政治之间的同构关系消解了——这种同构关系的消解主要是就周初所确立的以宗法行封建的政治模式而言的。委实,如果做一种宽泛意义的理解,那么即使在秦汉以降的帝国社会的历史条件之下,宗法对于政治也一直发生着持续的影响,比如,在有关君权继承和转移的运作中,嫡庶关系就往往是其中的一个基本性的考量而鲜有例外。——宗法转而主要在社会生活层面得以保留和延续^①。因而,如果仅仅从宗法社会的延续性的视角来解释儒家思想与传统社会之适应性,那么,我们似乎可以合乎逻辑地做出这样的判断:秦汉以下,儒家学说势必演变为一种更民间性的俗文化。然而,历史发展的真实情形显然并非如此,儒家学说远远不局限于一种民间性的文化,更是此后两千多年士大夫文化(精英文化)之主体。由此,借用人类学家罗伯特·雷德斐尔德(Robert Redfield)的讲法,傅氏的观点只足以解释“小传统”意义上的儒学之延续,而要对“大传统”层面上儒学之绵延做出充分之解释,我们就必须另辟蹊径,转而将致思的焦点集中在早期儒学的演进与春秋战国时代的社会转型这二者之间的互动关系之上,对儒家学说自身在这一“变革之会”的时代所发生的调整和演变

^① 按:通常学者对这一问题的表述比较浑沦,似乎此前政治与平民两个层面都存在着宗法关系,只是随着宗法与政治同构关系的消解,宗法逐渐退出上层政治领域,而只保留和延续了平民层面的宗法。徐复观则从姓氏的平民化的视角考察这一现象,得出如下结论:在典型意义的宗法社会之下,宗法关系仅仅存在于贵族阶层。正是由于传统宗法关系的破坏与解体,宗法关系才随着姓氏的平民化而逐渐转移到平民阶层,而维系其传统的“敬宗收族”之精神。(徐复观:《两汉思想史》(第一册),上海:华东师范大学出版社,2001年,第195—204页。)

给予特别的关注。

其次,傅斯年指出:“我们看历史上的事,甚不可遇事为它求一理性的因,因为许多事实的产生,但有一个‘历史的积因’,不必有一个理性的因。”^①诚然,对于那种企图以思想史与社会史机械的一一对应的关系解释每一种思想的出现的话语模式而言,这不啻为一道棒喝。然而,我们也大可不必因此而就矫枉过正。在春秋战国时代的历史背景之下讨论儒家学说发展与社会转型之间的互动关系,一方面,我们关注于从封建贵族社会到官僚帝国社会之转型对于思想文化层面的冲击和影响;另一方面,作为对这一社会转型在思想层面的解释与回应,早期儒学自身在这一时期的调整、演进,甚至是转向,也同样构成了我们思考的重要论题。——当然,这一时期促成早期儒学调整与转向者并不仅仅限于宏观的政治、社会层面的历史变迁。其一,作为一种思想体系的成长,早期儒学自身有内在的发展逻辑;其二,在诸子话语争鸣的背景之下,其他学派的发展,甚至其所提出的种种挑战和非难,都足以构成早期儒学发展或正或反的思想资源,从而对早期儒学的发展形态不可避免地发生着或大或小的影响。——如以傅氏本人的语言来说,前者所指向的更多是一种“历史的积因”,而后者则为一种对“理性的因”的考察,而就后者而言,则主要落实为以“荀子与早期儒学道德话语之转向”为中心论题的讨论。质言之,作者浅见,面对此“古今一大变革之会”,早期儒学正是通过荀子而成功地完成了自身的调适,从而在此后漫长的传统中国社会(韦伯意义上的官僚帝国社会)中始终作为一种具有强大生命力的思想文化体系而活跃在历史舞台之上。在此意义上,谭嗣同所谓“二千年之学,荀学也”之感喟不为无见。

本书的研究在问题意识上受傅氏之启发,亦可谓“有激而然”,但在具体考察指向上则“反其道而行之”——这丝毫不意味着本书的研

^① 傅斯年:《论孔子学说所以适应于秦汉以来社会的缘故》,见《中国古代思想与学说十论》,桂林:广西师范大学出版社,2006年,第155页。