

政治哲学视域下荀子的礼

——以人性、优良政府和正义为中心的考察

谢晓东

(厦门大学 哲学系,福建 厦门 361005)

摘要:先秦儒家政治哲学的主题是人性、优良政府与正义,而荀子是体现这个主题的重要一环。对于荀子来说,该主题很大程度上是以礼为焦点的。从政治哲学的视域考察荀子的礼观念,可以看出其呈现出多重向度。就人性哲学的主导倾向而言,可以把荀子归入他律伦理学的类型;就理想的政体而言,荀子支持的是君主专制,只不过是仁慈的专制主义而已;就正义观而言,荀子形成了颇有特色的精英主义的等级分配正义。

关键词:荀子;政治哲学;礼;人性;优良政府;正义

中图分类号:B2 **文献标识码:**A **文章编号:**0438-0460(2015)03-0143-08

目前,关于儒家的政治哲学阐释,是学术界关注的热点问题。而在对儒家政治哲学的研究里,先秦儒学占据着基础的地位。与此同时,西方政治哲学作为参照系,起到了一个不可或缺的他者的作用。笔者曾结合中西方关于理想政治的思考,提出过一个关于理想政治的模型,即自律型民主、自律型王道、他律型民主和他律型王道。^[1]在这个理论模型中,荀子是他律型王道的典型代表。笔者已经对自律型民主的代表康德和自律型王道的代表孟子分别做过具体研究,这里拟对他律型王道的代表荀子做一番探讨。而这种考察,很大程度上是以作为荀子思想核心的礼为焦点的。此前,人们从多个角度探讨了荀子的礼观念。本文则试图从政治哲学的视域考察荀子的礼,从而推进相关研究。需要指出的是,笔者的分析是围绕他律、优良政府和正义来展开论述的。

一、先秦儒家政治哲学的主题

荀子的政治哲学不是一种孤立存在,而是更为广阔的先秦儒家政治哲学的重要组成部分。因而首先从整体上去把握荀子的思想,似乎是一种较为合理的做法。以孔、孟、荀为代表的先秦儒家政治哲学到底是怎样的呢?对此,古今中外的研究者提出了不少观点。而本文则试图通过以凸显先秦儒家政治哲学的主题的方式来阐释这一点。在笔者看来,先秦儒家政治哲学的主题是:人性、

收稿日期:2015-01-19

基金项目:国家社科基金项目“政治哲学视角下的先秦儒学与古典自由主义研究”(10CZX020);中央高校基本科研业务费专项资金项目“政治哲学视域下的朱子研究”(2013221002);福建省新世纪优秀人才计划“政治哲学视域下的朱子研究”(闽教科[2013]41号)

作者简介:谢晓东,男,四川射洪人,厦门大学哲学系副教授,厦门大学知识论与认知科学研究中心副研究员,哲学博士。

优良政府和正义。孔、孟、荀均为这一主题的呈现和深化做出了独特的贡献。孔子初步涉及这一主题,他更多地凸显了道德自律和优良政府的关系,而对优良政府与正义、自律与正义之间的关系则较缺少正面建构。孟子深化了这一主题,他更多地凸显了道德自律与正义的关系。荀子则以否定道德自律(autonomy)的形式,较多地凸显了优良政府与正义的关系。可以说,荀子高扬了正义的大旗,从而把关于优良政府的论证大大深化了。最后,在《大学》那里,道德自律、优良政府和正义之间的内在关系建构成功,使之成为完整的政治哲学结构。

对于自律或他律以及优良政府观念对儒家的适用性,人们较易接受。而对于正义观念是否适用于儒家,则存在一定争议。在笔者看来,正义观念确实适用于儒家。可以以孔子批评子路为例说明正义观念对儒家是必需的。故事是这样的:鲁国规定,任何人从国外赎回被卖为奴隶的鲁国人,都可以从国库获得相当的奖励。有一次子路赎回了,却拒绝领取奖金。孔子批评了子路。理由就是:你这么做,从个人道德上来说,是很崇高,而那些领取了奖金的人,则会相形见绌,被人斥为唯利是图的小人。后来者将会丧失继续解救同胞的动机,从而导致落难的同胞无人解救。子路觉得有理,就去领取了奖金。这个例子说明,正义属于休谟意义上的人为德性,是支配公共领域的普遍法则;而仁爱和谦让则属于自然德性,是支配私域的。公私领域之间界限分明,不能相互逾越。

一般认为,内圣外王或修己治人是儒家思想的基本结构。但是,内圣外王也好,修己治人也罢,都几乎是一个形式化架构。就从政治哲学这一特殊视角观察先秦儒学而言,需要把这个架构细化。就内圣而言,属于道德的自我修养层面,或者说是修己。对于先秦儒家的主流孔孟来说,自律是一个彰显内圣的精神实质的合适词语。就外王而言,属于社会政治层面,或者说是治人。对于先秦儒家来说,他们在社会政治层面所追求的就是一个优良政府。那么,优良政府的最为重要的特征是什么呢?根据罗尔斯的观点,正义是制度的最大美德。^[2]其实,也可以说,正义是优良政府的最大美德。诚如休谟所言:“我们整个庞大的政府机构,其最终目的无非施行正义。”^[3]正义不仅仅是作为基本制度层面的优良政府的德性,也是个体的德性。就此而言,正义也是道德自律的美德。自律表现为个体的行为,而个体行为必然需要一个评价标准,而正义就是这么一个标准。孟子的所谓“集义”,就是一个针对自我的行为的一种描述,也是自律的一种体现。于是,道德自律、优良政府和正义就形成了一种相互作用的机制,从而更好地表现了内圣外王的结构。同时,这一主题所形成的三角态势,一方面打破了原有的内圣外王的一体平铺,同时也可以具有更加明确的指向。

在人性、优良政府与正义这一基本结构中,优良政府是这一结构的重心。西方的政体划分理论源远流长,而霍布斯的眼光具有一定的代表性。他认为,国家的种类(三种主权)是:君主国、民主国和贵族国。^[4]不过,他否认政体本身具有好坏之分。^[5]对此,休谟是不赞成的。休谟认为政体本身有好坏之分,“安宁与安全只能来自于好的政体”,^[6]而一种政体之所以好仅仅在于它能够提供反对弊政的补救办法。^[7]休谟对优良政府的真正看法是立宪君主制,康德则认为实现了宪政和法治的自由的共和国方是理想的政体。^[8]洛克的观点近于休谟。他们三人的最大公约数是立宪民主制度。就孔、孟、荀而言,他们没有对君主制提出异议,而是试图改良该制度。他们的方法是修身,提升德性。于是,关于优良政府便至少有两种论证理路:第一,儒家型,强调德治,属于内部挖掘潜力型;第二,古典自由主义型,强调宪政与法治,属于外部制度制约型。就道德哲学的角度而言,自律的义务论伦理学和他律的目的论的功利主义双峰并置。洛克和休谟支持他律,而康德则发明了自律。^[9]对于儒家而言,荀子是他律论者(此点留待后文分析),而孔孟则是自律论者。笔者曾经证明,自律和立宪民主制度之间具有更加一致的逻辑。康德和孟子是自律论者。不过遗憾的是,孟子的自律观念没有贯穿到政治层面,从而只是完成了一半的任务。从逻辑彻底性的角度而言,孟子自律伦理学的理论归宿应当是民主,从而超越了王道。^[10]

二、人性与他律

笔者曾经证明,荀子的人性论的实质是性危说。^[11]那么,从道德哲学来看,荀子的性危论和自律/他律的模式具有何种关系?对此,本文的观点是,其人性学说相当程度上导致了自律/他律的断裂。在展开对荀子思想的分析之前,先交代几个基本概念。

1. 自律与他律的区分。自康德以来,伦理学就存在一项基本区分:自律与他律。何谓自律?何谓他律?康德指出,自由具有两重含义。其消极意义是具有理性的生命体的意志所固有的性质,这就意味着意志“不受外来原因的限制,而独立地起作用”。其积极意义是意志所固有的性质就是它自身的规律。换言之,人行动的法则来自于意志自身,而这样的法则又是可以普遍化的定言命令。^[12]对于康德而言,上述自由的两重含义,其实也就是自律。当然,康德更多的是在自由的积极意义上使用“自律”这个词语。故而,在康德哲学中,自律与自由其实就是一回事。基于此,康德阐发了道德哲学中的“人为道德立法”的原理。康德伦理学严格区分了感觉世界与理智世界,人同时是这两个世界的成员,起着沟通两个世界的作用。作为感觉世界的成员,服从自然规律,人是他律的;作为理智世界的成员,仅仅服从理性规律,而不受自然与经验的影响。^[13]而道德世界是仅仅属于理性的世界,道德的本质就是自律。从康德哲学的角度来看,在伦理学领域,作为主体的意志的动机受两种原则的支配。其一是感性的,比如幸福和快乐等,这就是他律;其二是理性的,比如纯粹的道德法则,这就是自律。从康德哲学来看,伦理学只有自律伦理学与他律伦理学两种类型。其实,这种区分对于中国传统伦理学来说,也是适用的。

2. 性与礼。荀子哲学中的性之内涵是指人与生俱来的自然倾向,其外延既包括知、情、意三种能力,也指由之生发的情感与欲望。首先,荀子认为礼义外在于性。此处的“义”其实质是指礼。“今人之性,固无礼义,故强学而求有之也;性不知礼义,故思虑而求知之也。然则性而已,则人无礼义,不知礼义。人无礼义则乱,不知礼义则悖。然则性而已,则悖乱在己。”(《荀子·性恶》)这和孟子“仁义理智根于心,我固有之也,非外铄也”的观点明显对立。“人无师法,则隆性矣;有师法,则隆积矣。而师法者,所得乎积,非所受乎性。性不足以独立而治。性也者,吾所不能为也,然而可化也。积也者,非吾所有也,然而可为也。注错习俗,所以化性也;并一而不二,所以成积也。习俗移志,安久移质。”(《荀子·性恶》)这些论述充分表明,荀子认为性之中本来没有礼义,礼义是外在的。就此而言,荀子不但和孟子的差别很大,和朱熹的“性即理”的立场差别也很大。其次,对善的起源的阐释。那么,荀子是否认为“心即理”呢?答案是否定的。对于荀子来说,性本身也是不知道礼义的。其实,准确的说法应该是心不知道礼义,即作为自然而存在的心自身是不知道礼义的。心性(人)无礼义,不知礼义。既然人原本不知道礼义,又怎么会追求自己所不知道的东西呢?就知识论而言,这种经验主义的思路会导致无法解决知识的普遍必然性问题,故而柏拉图试图通过回忆说来解决知识的起源问题。荀子提供的证明似乎是人自身会追求自己所不足的或缺乏的东西,不足或缺乏会导致某种洼地,而心则会追求这种洼地。“夫薄愿厚,恶愿美,狭愿广,贫愿富,贱愿贵,苟无之中者,必求于外。故富而不愿财,贵而不愿执,苟有之中者,必不及于外。”(《荀子·性恶》)为增强自己的论证力量,荀子也从反面论证道,对于人自身充足的东西,人是不会再追求的。这种说法的理由不够充分,因为不少人对财富和权力的追求永无止境。即使这样,这个论证也有一定力量。通过这种类比论证,荀子的结论是:“用此观之,人之欲为善者^①,为性恶也。”(《荀子·性

^① 唐君毅认为,可以就此接上孟子而谈性善。具体参阅氏著:《中国哲学原论》(《原性篇》),台北:学生书局1989年版,第71-76页。

恶)也就是说,性恶(危)是欲为善的动力。这种观点,是不同于康德和黑格尔所理解的恶推动了历史的进步,从而实现了善这种“理性的狡计”。因为性危,故而人性本身缺乏善,于是心就会去追求善。而心只是纯粹的认知之心。看来,心所具有的理性(能知)才是心去追求善的根本原因。而荀子认为,善是“伪”的结果。“凡礼义者,是生于圣人之伪,非故生于人之性也……圣人积思虑、习伪故,以生礼义而起法度。然则礼义法度者,是生于圣人之伪,非故生于人之性也。”(《荀子·性恶》)最后,假设人性善,会怎么样呢?“今诚以人之性固正理平治邪,则有恶用圣王,恶用礼义哉?虽有圣王礼义,将曷加于正理平治也哉?”(《荀子·性恶》)因而荀子的结论是:“故性善则去圣王、息礼义矣;性恶则与圣王、贵礼义矣。”(《荀子·性恶》)而且,性善的假设会弱化甚至取消掉人的责任感。“今将以礼义积伪为人之性邪?然则有曷贵尧、禹,曷贵君子矣哉?凡所贵尧、禹、君子者,能化性,能起伪,伪起而生礼义。然则圣人之于礼义积伪也,亦犹陶冶而为之也。”(《荀子·性恶》)

3. 他律。那么,礼(涵盖了道德法则)是心的自我立法吗?对此,荀子的哲学是二元的。也就是说,他把自律/他律二重化了。“故圣人化性而起伪,伪起而生礼义,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》)对于圣人来说,礼义乃自身所积,故而可以视为其自我立法。对于礼义,圣人也是严格遵守的。所谓“圣也者,尽伦者也”。(《荀子·解蔽》)也就是说,圣人既自我立法,又有能力履行道德法则,故而(初始)圣人是自律的。^①对于一般人来说,礼义的首要作用是“正身”,(《荀子·修身》)因而是一种外在规范。通过礼的控制,就可以实现荀子的核心目标:治而远离乱。那么,礼是人的自我立法吗?荀子的回答显然是否定的。“故古者圣人以人之性恶,以为偏险而不正,悖乱而不治,故为之立君上之执以临之,明礼义以化之,起法正以治之,重刑罚以禁之,使天下皆出于治、合于善也。是圣王之治而礼义之化也。”(《荀子·性恶》)对于普通人来说,礼是古圣人颁布而必须遵守的,因此,礼义沦为一种社会控制工具,掌握工具的先王(君王)则依靠礼法的强制性来“伪”,从而造就臣民的善的行为。这就是典型的他律。因而可以说,在荀子哲学中,圣人与普通人之间存在巨大的鸿沟,以至于表现为自律/他律的二元分裂。对于现实的人来说,只需要遵循先王所制定的礼义即可。因而,荀子在终极的意义上认为人还是他律的。荀子认为人具有趋利避害的本能,因此支配人的行动的法则是感性的,故而符合康德所说的他律。康德所说的他律的最为主要的特征就是支配意志(实践理性)的不再是纯粹的道德法则,而是感性的经验的客体。^[14]对于荀子来说,礼义等道德法则明显具有经验的起源,是圣人发明的产品,是圣人用来控制与支配人的行为的。在这种情况下,人的行为就仅仅具有合法性,而不具有意向的道德性。显然,礼义不是人的意志为自己立法的产物,而是和人性相冲突的。不过,荀子的经验主义的相关思考中还存在一个严重问题:“伪”善(制礼义)的先王是单数还是复数?如果是复数,那么是不同时间段的吗?由于荀子持有的是一种自然主义的天道观,因而他所理解的先王就不具备神性,他也是学习和积累而成的。作为启蒙者(制礼义者)的第一先王,谁来启蒙他?^[15]

三、优良政府

既然可以初步判断荀子的道德哲学属于他律伦理学,那么,他又是如何将其道德哲学主张应用到政治哲学层面的呢?这就涉及荀子关于优良政府的思考。为何需要政府?需要什么样的政府?优良政府的性质是什么?下文便围绕这几个问题展开论证。

^① 李明辉:《孟子重探》,台北:联经出版事业公司,2001年版,第119页。他认为,康德所说的自律的含义是自我立法和自我守法。

第一,为何需要政府?他律就意味着,政府是必须的,因而就排除了无政府主义这个选项。^[16]荀子认为,建立政府目的是为了**避免祸患**。“无君以制臣,无上以制下,天下害生纵欲。欲恶同物,欲多而物寡,寡则必争矣……离居不相待则穷,群居而无分则争;穷者患也,争者祸也,救患除祸,则莫若明分使群矣……故知者为之分也。”(《荀子·富国》)也就是说,人类不管是离群独居还是群居,都会产生难以克服的弊端,因而需要政府(其代表是君)来控制冲突,确立秩序。其实,《荀子·礼论》中关于礼的起源的经典表述也表达了同样的意思。秩序是建立政府的最低限度的目标,也是其存在的价值和理由。

第二,需要什么样的政府?荀子认为,人是群居动物,从而构成了社会。那么,社会的组织原则是什么呢?“君者,何以?曰:能群也。”(《荀子·君道》)似乎可以认为,“君”是能群,而民众是所群。换句话说,君具有善于群的特性。“君者,善群也。群道当,则万物皆得其宜,六畜皆得其长,群生皆得其命。”(《荀子·王制》)问题在于,君是单数还是复数?荀子的答案是单数。“君者,国之隆也,父者,家之隆也。隆一而治,二而乱。自古及今,未有二隆争重,而能长久者。”(《荀子·王制》)也就是说,单一的国君治理着国家,他是秩序的根源。该选择或许就意味着排除了贵族制和民主制这两种政体类型。那么,君赖以“群君和一之道”(《荀子·荣辱》)的是什么呢?或者说,君据以确立秩序的原则是什么呢?简单地说就是分。“人之生不能无群,群而无分则争,争则乱,乱则穷矣。故无分者,人之大害也;有分者,天下之本利也;而人君者,所以管分之枢要也。”(《荀子·富国》)而怎样分呢?靠礼。“国无礼则不正。礼之所以正国也,譬之:犹衡之于轻重也,犹绳墨之于曲直也,犹规矩之于方圆也,既错之而人莫之能诬也。”(《荀子·王霸》)对于社会治理来说,“礼义者,治之始也。”(《荀子·王制》)而礼义则来自于圣王(君),所谓“君子者,礼义之始也”。到此为止,可以得出结论,荀子假设的政府是君主制。而问题在于,这种君主制政府是等级君主制、绝对君主制还是君主立宪制呢?

第三,优良政府的性质。由于荀子强调,如果“无君以治臣”便会导致祸患,因而他所欣赏的君主制政府不会是君主立宪制。那么,荀子会支持剩余两种类型中的哪一种呢?在荀子眼中,君王的作用是举足轻重的:“圣王在上,分义行乎下,则士大夫无流淫之行,百吏官人无怠慢之事,众庶百姓无奸怪之俗,无盗贼之罪,莫敢犯上之禁。”(《荀子·君子》)他依据先王之道来统治国家,其内容是:“故尚贤使能,等贵贱,分亲疏,序长幼,此先王之道也。”(《荀子·君子》)到此为止,也只能得出君王的权势很大的结论,依然无法知道荀子心仪的到底是那种君主制类型。根据劳思光的研究:“荀子不能见心性之真,故立说终失败,而被迫归于权威主义。”^[17]故而,可以较有把握地认为荀子支持君主专制政体。其实,荀子版本的社会起源论也论证了人类要在君主专制与无政府状态之间二选一。荀子认为,人的欲求如果没有规则的调节,那么人与人之间必然发生持续的争斗,从而类似于霍布斯所说的“一切人对一切人的战争”。为了告别这种状态而给予人类社会秩序,霍布斯诉诸自然法的理性。理性教导人们,应该通过社会契约的形式,建立一个国家来维持和平与秩序。霍布斯的选择是建立一个专制国家来控制社会冲突。荀子的思路近于霍布斯,他选择的“先王(圣王)”起到了类似的作用。只不过,儒家的圣王集自然法的理性与专制政权于一身而已。

第四,优良政府的形态。孟子首先提出了王道与霸道这对概念。在他看来,霸道的特质是“以力假仁”,而王道的特质则是“以德行仁”。霸道“以力服人者,非心服也,力不赡也”,而王道“以德服人者,中心悦而诚服也”。(《孟子·公孙丑上》)孟子反对霸道,他认为:“五霸者,三王之罪人也。”(《孟子·告子下》)孟子鄙视霸道,他声称,孔子的门徒都以提到齐桓公和晋文公这两个霸道的代表人物而羞耻。如果说孟子政治哲学的一个基本特点是尊崇王道而贬斥霸道,那么,荀子的相关理论就与孟子颇为不同。和孟子一样,荀子从价值选择上还是比较倾向于王道的。“仲尼之门,五尺竖子言羞称五霸。”(《荀子·仲尼》)在荀子看来,王霸的区别在于:“粹而王,驳而霸。”(《荀

子·强国》)荀子把霸看作驳杂,霸作为政治行为在道德上并不完全合乎儒家的伦理价值。不过,荀子很多时候都把王和霸视为君主的两种选择:“故用国者,义立而王,信立而霸。”(《荀子·王霸》)“故尊圣者王,尊贤者霸。”(《荀子·君子》)“人君者,隆礼尊贤而王,重法爱民而霸。”(《荀子·强国》)“上可以王,下可以霸。”(《荀子·君道》)这就似乎同时肯定了王道与霸道。简单地说,荀子是王霸并重,但以王道政治为理想,以霸道政治为第二等的政治。这种尊王而不黜霸的做法和孟子有距离,而和宋代的陈亮具有不少共同点。结合本文引言的提法,可以认为,荀子的理想政治是他律型王道。

四、正义

优良政府必定是一个正义的政府。那么,从礼的角度,荀子是如何处理优良政府与正义的关系的?需要交代的是,荀子哲学中的“义”,大致相当于英文中的 justice、righteousness 和 rightness 等,因而确实具有正义这么一个向度。

第一,礼义、君子执政与优良政府。荀子认为如果没有义,则几同于禽兽。而(礼)义是外在的,乃生于圣人之伪,故而人是他律的。就此而言,荀子确实是“义外”。对于人来说,礼非常重要:“礼者,人之所履也,失所履,必颠蹶陷溺。”(《荀子·大略》)对于政治来说,无礼则寸步难行:“礼者,政之挽也。为政不以礼,政不行矣。”(《荀子·大略》)可见,对于个体、社会和政府,礼的功能都是非常重要的。^①“故人无礼不生,事无礼不成,国家无礼不宁。”(《荀子·大略》)礼虽然极端重要,但它只是客观的、静态而被动的建制而已。也就是说,它只是秩序与和平的必要条件而已,并不能保证秩序与和平的必然性。在荀子看来,作为政治主体的君子的存在,要更为重要一些。“故有良法而乱者,有之矣。有君子而乱者,自古及今,未尝闻也。”(《荀子·王制》)“法不能独立,类不能自行;得其人则存,失其人则亡。法者治之端也,君子者法之原也。故有君子,则法虽省,足以遍矣;无君子,则法虽具,失先后之施,不能应事之变,足以乱矣。”(《荀子·君道》)在荀子哲学中,礼法很多时候是同义的,故而论述法的话语对于礼来说也是适用的。而君子,则是由学习与积礼义而成。可以说,在荀子看来,君子执政是优良政府的前提条件和基础。君子是民众的楷模和导师,由其执政,民众必能得到教化,从而伪善。“君者仪也,民者景也,仪正而景正。……君者,民之原也;原清则流清,原浊则流浊。”(《荀子·君道》)荀子这种强调人在政治中的决定性作用的做法,是儒家一贯的人治或德治思想的表现。

第二,释“义”。在荀子那里,礼属于客观层面的制度、规范和礼仪。问题在于,其评价标准是什么?荀子的回答是“义”。其实,这个标准也是比较客观的,因为它所关注的主要是行为层面。“唯仁之为守,唯义之为行。”(《荀子·不苟》)也就是说,仁是在内的爱心,而义是表现在外的行为。这里的义关注的是个人行为,其实,制度行为也应该是义的适用范围。“所谓义者,宜也。”(《礼记·中庸》)但是,“宜”还是不够清晰。“义者,正也。”(《墨子·天志下》)也就是说,是正而不是邪才是义的内涵。关于用正来描述义,在古典文献里分布很广,比如,“义,人之正路也。”(《孟子·离娄上》)故而,正至少是义的重要含义,所以荀子曾经多次把二者连用:“正义而为谓之行。”(《荀子·正名》)“不学问,无正义,以富利为隆:是俗人者也。”(《荀子·儒效》)“故正义之臣设,则朝廷不颇。”(《荀子·臣道》)因而,有人认为是荀子最早把“义”表达为“正义”就不奇怪了。^[18]上面是从“正”的角度来看的,也可以从反面来阐述此点,即从消极的角度来说,就是不做错误的事情。“夫义者,所以限禁人之为恶与奸者也。”(《荀子·强国》)荀子的这一句话是对之“禁民为非

^① 在徐复观看来,荀子在政治思想上和孔孟的根本差异在于其礼治思想。具体论述参阅氏著:《荀子政治思想的解析》,载《中国思想史论集续篇》,上海:上海书店出版社2004年版,第295页。

曰义”(《周易·系辞下》)的解释与扩充。在笔者看来,“义”只有在荀子那里才取得自性,从而真正获得独立地位。就此而言,荀子阐发了儒家的义道原则,因而区别于孔孟的仁道原则。

“义”的主要功能是“分”,用现代术语表述就是:正义的基本内涵是分配资源。当然,这里的资源是指广义的资源,相当于英文中的 good。荀子说道:“人何以能群?曰:分。分何以能行?曰:义。故义以分则和,和则一,一则多力,多力则强,强则胜物;故宫室可得而居也。故序四时,裁万物,兼利天下,无它故焉,得之分义也。”(《荀子·王制》)也就是说,“义”是“分”的原则。这个意义上的“义”的基本含义是什么呢?一言以蔽之,精英主义的等级分配。“分均则不偏,执齐则不壹,众齐则不使。有天有地,而上下有差;明王始立,而处国有制。夫两贵之不能相事,两贱之不能相使,是天数也。执位齐,而欲恶同,物不能澹则必争;争则必乱,乱则穷矣。先王恶其乱也,故制礼义以分之,使有贫富贵贱之等,足以相兼临者,是养天下之本也。”(《荀子·王制》)故而,有人用罗尔斯的差异原则来阐释此处的分义,认为不平均分配,而是给予每一个人所应得的,方是正义的。^[19]

“义”还有一个基本特性,那就是“公”。荀子重视“公”,文本中论述甚多。“怒不过夺,喜不过予,是法胜私也……此言君子之能以公义胜私欲也。”(《荀子·修身》)“明分职,序事业,材技官能,莫不治理,则公道达而私门塞矣,公义明而私事息矣。”(《荀子·君道》)荀子在公与私的语境中论述公义,在他看来,公义应该是支配公共领域的行为规则。荀子提到一个楚国将军子发辞赏的故事。子发率军攻灭蔡国,归国后,认为功劳都是领导和大家的,自己拒绝领赏。对此,荀子批评了子发,认为他的行为非常固陋浅薄,破坏了先王赏善罚恶之道,对于同僚、下属和子孙后代都是一种沉重打击。这个例子和前文所引用的孔子批评子贡,几乎如出一辙。由于荀子颇为重视义的公这一基本特性,所以他除了公义并称之外,还把公和义的内涵之一的“正”合用,就形成了“公正”一词。荀子比较喜欢使用“公正”以及和其比较接近的“公平”这些词语。无独有偶,西方语境里的正义(justice)概念也常常和公平(fairness)以及公正(impartiality)观念联系在一起。^[20]在荀子的文本里,义和政治的关系似乎比礼和政治的关系要更密切一些。比如,“礼及身而行修,义及国而政明。”(《荀子·致士》)可见,一国正义则政治清明。“故用国者,义立而王。”(《荀子·王霸》)而且,以义立国则可以王天下。“然则凡为天下之要,义为本,而信次之。古者禹汤本义务信而天下治,桀纣弃义倍信而天下乱……此君人者之大本也。”(《荀子·强国》)可见,义同时规范个体和外物(当然包括国家)。对于治理天下而言,义是首要原则。这也呼应了前文所说的荀子提出了义道原则。

第三,正义政府之属性。先看正义政府的要件:“选贤良,举笃敬,兴孝弟,收孤寡,补贫穷。”(《荀子·王霸》)简单地说,就是建立在机会均等原则之上的选贤与能、诛恶扬善、救济社会弱势群体等。其次,正义政府是一个天下归之的政府,这是从效果的角度而言的。“天下归之之谓王,天下去之之谓亡。”(《荀子·王霸》)荀子以汤武为例,说明怎样才能做到天下归之。“汤武者,修其道,行其义,兴天下同利,除天下同害,天下归之。”(《荀子·王霸》)天下归之是优良政府具有足够的正义性的风向标,也就是说,义要公、要平、要正,方才能行。不过,这些都是正义的硬件,是客观的可见的可比较的。那么,正义是否还存在软件层面?一个正义的制度要想持续生存下去,就必须造就正义的人。一个正义的人,必定是有正义感的人。所谓正义感就是指:一是要去维护正义的制度,二则是在代价不太大的情况下去建立正义的制度。^[21]对于破坏正义的行为,他从情感上将会非常厌恶。“义者循理,循理故恶人之乱之也。”《荀子·义兵》只有同时造就正义的制度和正义的人,一个政府才会是一个可持续的优良政府,或者说,才是一个解决了稳定性问题,从而实现长治久安的优良政府。此外,乐也是正义的一种软件。如果说礼建立在人与人之间的差异的基础之上,那么乐则试图整合不同的人为一体,从而确立对秩序的认同。“乐合同,礼别异,礼乐之统,管乎人心矣。”(《荀子·乐论》)从小的方面来讲,乐使人向善,美化风俗,和睦民众。

荀子性论的实质是性危说,该说是对性恶论的弱化,从而具有了更强的解释力。这种性论认

为,人性本身需要警惕,因而是靠不住的。但是心的理性能力告诉人们,需要客观的礼来引导和控制人的本性。就此而言,礼是外在于心的社会控制工具,并不是人的意志为自己立法的产物,同时守法(广义的)也是被迫的。这就是典型的他律学说,从而区别于孟子的自律论述。从理想政治的角度看,荀子属于他律型王道这种类型,因而区别于孟子的自律型王道。基于此,本文从政治哲学的视域,经论证后得出了结论:荀子所理解的优良政府是以开明专制为特征的君主制。基于荀子的自然人性论以及自然主义天道观,必须预设作为第一推动力的圣王(他是自律的,即自我立法自我守法)观念,从而引出礼观念。这就为精英在荀子的思想中占据主导地位奠定了最初的基础。而这既体现在荀子政府理论中,也构成了其正义观的核心——精英主义的等级分配正义。

注释:

- [1]谢晓东:《试论理想政治的四种类型》,《武汉大学学报》(人文科学版)2012年第6期。
- [2][21]John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971, p3, 474.
- [3][6][7]休谟:《休谟政治论文选》,张若衡译,北京:商务印书馆,2010年,第23、38、17页。
- [4][5]Thomas Hobbes, *Leviathan*, edited with an introduction by C. B. Macpherson, Penguin Books, 1968, p239, 238.
- [8]康德:《历史理性批判文集》,何兆武译,北京:商务印书馆,1990年,第8-9、105-110页。
- [9]J. B. 施尼温德:《自律的发明:近代道德哲学史》,张志平译,上海:三联书店,2012年,第635-638页。
- [10]谢晓东:《走出王道——对儒家理想政治的批判性考察》,《哲学动态》2014年第8期。
- [11]谢晓东:《性危说:荀子人性论新探》,《哲学研究》2015年第4期。
- [12][13]康德:《道德形而上学原理》,苗力田译,上海:上海人民出版社,2002,第69-70、76页。
- [14]Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, Translated by Thomas Kingsmill Abbott, Dover Publications, Inc. Mineola, New York, pp. 124-126.
- [15]D. C. Lau: *Theory of Human Nature in Mencius and Xunzi*, ed. T. C. Kline and Philip J. Ivanhoe, *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*, Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge, 2000, p218.
- [16]罗伯特·沃尔夫:《为无政府主义申辩》,毛兴贵译,甘会斌校,南京:江苏人民出版社,2006年。
- [17]劳思光:《中国哲学史》(一卷),桂林:广西师范大学出版社,2005年,第261页。
- [18]黄玉顺:《荀子的社会正义理论》,《社会科学研究》2012年第3期。
- [19]颜炳罡:《正义何以保证?——从孔子、墨子、孟子和荀子谈起》,《孔子研究》2011年第1期。
- [20]D. D. Raphael, *Concepts of Justice*, Clarendon Press, Oxford, 2001, pp. 235-237.

[责任编辑:蔡永明]

On Xunzi's Concept of "Li" from the Perspective of Political Philosophy: Observations Centering Around Human Nature, Good Government and Justice

XIE Xiao-dong

(Department of Philosophy, Xiamen University, Xiamen 361005, Fujian)

Abstract: The Pre-Qin Confucian political philosophy was focused on human nature, good government and justice. Xunzi was an important philosopher in that school of thought. To Xunzi, that focus, to a great extent, had the concept of "Li" (rites) at the core. This paper examines this concept from the perspective of political philosophy and finds it multi-dimensional. Firstly, in terms of human-nature-centered philosophy, his idea belonged to heteronomy. Secondly, Xunzi regarded monarchy despotism as the ideal form of regime, though he believed that it should be better termed as benevolent despotism. Finally, Xunzi, in his discussion of the concept of justice, proposed a unique theory of justice emphasizing elite hierarchy distributive justice.

Key Words: Xunzi, political philosophy, Li (rites), human nature, good government, justice