

人道与理性:先秦儒学的基本特征

陈卫平

(上海师范大学 国际儒学院暨中国传统思想研究所, 上海 200234)



[摘要] 儒学之所以显于世,是因为先秦时期孟子和荀子从不同侧面来展开和发挥孔子学说,使儒学形成了以人道、理性为内涵的鲜明特征。“贵仁”作为孔子为儒学奠定的基本特征,其哲学内涵是人道原则和理性原则的结合。将孔子与墨、道、法诸子相比较,可以看到:墨家是人道原则与感性原则相结合,道家发展到庄子是自然原则与相对主义相结合,法家是暴力原则与感性原则相结合。儒学人道原则与理性原则相结合的形成过程,同时也是孟子和荀子吸收诸子思想的过程,这是儒学在百家争鸣中取得理论优势的重要原因。但是,他们以其他诸子为邪说、淫辞,又表现出了独断论的倾向。这种理论优势和独断论倾向一起为汉代的儒学独尊作了铺垫。

[关键词] 先秦 儒学 特征 人道 理性

[作者简介] 陈卫平(1951—),男,浙江省上虞市人,上海师范大学国际儒学院常务副院长、哲学学院教授,主要从事中国哲学研究。

[中图分类号] B22

[文献标识码] A

[文章编号] 0439-8041(2010)11-0028-12

时下儒学研究为“显学”,而且大多喜谈“现代价值”。但倘若设问:什么是儒学思想的基本特征?则流于大而化之的泛论多,具体细致的分析少。由此而论儒学现代价值,显然缺乏学术根基。有鉴于此,本文以孔子、孟子、荀子为主要对象,考察先秦儒学哲学思想的基本特征。

一、孔子贵仁:先秦儒学基本特征的奠定

《吕氏春秋·不二》指出:“孔子贵仁。”可见在先秦时期,已经将“仁”看作是孔子为儒学奠定的基本特征了。而这一基本特征的哲学内涵,就是崇尚人道和理性。

孔子的“仁”,是以“爱人”为基本规定的。这主要有两个方面:一是就人与物的关系而言,前者比后者更为重要;二是就人与人之间关系而言,应当互

相尊重和互相亲爱。这两个方面凝结为孔子的人道原则。

在人与物的关系上,《论语·乡党》记载:“厩焚。子退朝,曰:‘伤人乎?’不问马。”孔子认为,同牛马这类自然物相比,首先应当关心人。即使把人和普遍受崇敬的鬼神相比,孔子也认为应当注重人:“未能事人,焉能事鬼。”^①鬼神是超自然物的精灵,既然事人先于事鬼,那么,人的价值无疑置于任何自然物上。从广义上看,自然界万物都是为人所使用的器具,只有已为人使用与尚未为人使用之分。所以,孔子说“君子不器”^②,是强调具有人格尊严的君子,不能将自己混同于自然界的任何器物。这里蕴涵着两层互相关联的意思:人作为类的存在较之其他的物

①② 《论语》“先进”、“为政”。

类,是更重要和更可贵的;人作为有人格尊严的个体,不是像自然物一样的被使用的器具。这样两层意思相叠合,强调了人的价值高于物,就在于前者不是工具而是目的。

既然每个人都应当是目的而不是工具,那么,“爱人”表现于人与人之间的关系是互相尊重和友爱。这在孔子关于仁之德、仁之方、仁之本的论述中有充分反映。关于仁之德,“子张问仁于孔子。孔子曰:‘能行五者于天下,为仁矣。’‘请问之。’曰:‘恭、宽、信、敏、惠’”^①。这五种品德贯穿着人与人之间既要自尊自重又要互尊、互爱、互信的精神。关于仁之方,孔子认为“己欲立而立人,己欲达而达人”^②和“己所不欲,勿施于人”^③的忠恕之道,“能近取譬,可谓仁之方也已”^④,以推己及人为实行仁爱的方法,体现了爱人如己的精神。关于仁之本,《论语·学而》记载了孔子弟子有若的话:“孝弟也者,其为仁之本欤!”孝悌是以血缘为纽带的友爱之情。以孝悌为仁之本,首先是要求把囿于血缘的亲子手足之爱(孝悌)升华为“泛爱众”即展开于所有人之间的普遍之爱,“弟子入则孝,出则悌,谨而信,泛爱众,而亲仁”^⑤。其次是要作为普遍之爱的仁应当像孝悌那样以内在情感为根据。孔子以为孝如果仅仅是在形式上做到了供养父母,就如同饲养犬马一样,真正的孝应以敬爱父母的情感为内涵。^⑥所以,以孝悌为仁之本,意味着人与人之间的普遍仁爱应以自然的情感为基础。这体现了仁爱的人道原则与自然原则的相容:把缘于自然血亲的孝悌之爱提升为普遍的爱人之仁,是自然的人道化;而把普遍的爱人之仁与自然情感相联系,则是人道的自然化。因此,爱人之仁以孝悌为本是人道原则和自然原则的交融。在排斥外在强制这一点上,自然和自愿是相通的。因此,仁爱的人道原则出于自然而非伪饰,出于自愿而非强制。

相对于殷周把人(奴隶)等同于牛马这类工具以及将人视为鬼神附属物的传统观念,孔子的爱人之仁把人从万物中提升出来,并置于鬼神之先,无疑是进步的。在人与人的关系上,周公提出“敬德保民”,其施民以恩惠的内容在某种意义上也可以说体现了爱人,但这是居高临下的赐予。与之相比较,孔子之仁虽然没有完全剔除施民以恩惠的观念,但却显示了把爱人由恩赐与人转变为爱人如己的意向,体现了对人的尊重的泛化和深化。这同样回响着历史前进的脚步声。

如果说孔子之仁的人道原则顺应了历史进步的

潮流的话,那么,“仁”和“礼”的紧密关联则显示出维护传统的保守性。《左传》昭公二十年记载:“仲尼曰:古也有志,克己复礼,仁也。”孔子承袭了传统的“克己复礼为仁”^⑦。礼即周礼,它作为反映宗法等级关系的制度和规范,最重要的原则是“亲亲”和“尊尊”。“亲亲”,即亲爱自己亲族的宗法原则;“尊尊”,即区分尊卑长幼之序的等级原则。孔子维护“克己复礼为仁”的旧观念,“亲亲”和“尊尊”的宗法、等级原则就不能不渗进其爱人之仁,产生了爱有差等。这对爱人之仁所蕴涵的人道原则构成了阻遏的屏障。以孝悌为仁之本正反映了这一点。孝悌既是最亲近的血缘关系的反映,又是最基础的等级关系的体现。以孝悌为仁之本意味着:一方面是把亲子手足之爱放在优先和首要的地位;另一方面是确立尊卑之间有等级差别的仁爱。于是,就人与人的关系而言,血缘关系的爱有差等压抑了“泛爱众”所隐含的博爱思想的萌发,而等级关系的爱有差等则窒息了推己及人所潜伏的平等精神的生长;就人与物的关系而言,爱有差等是把每个人都置于等级序列之中,并且以为在下者对在上者的爱就是顺从。^⑧因此,处于从属等级的个人成了上一等级者的依附物,而在上者则把下者视作供自己使用的器物(工具),只是要比使用其他器物多给予一点爱护。^⑨这样一来,原来把人和物相区别并提升到目的的爱人之仁就流于抽象和空泛。因为每个人总处在具体的一定的社会关系中,而孔子将所有社会关系都看作是父子这一等级关系的延伸和扩展,都具有等级性。于是,笼罩在等级关系大网之下的每一个具体的人,总是上一等级者的使用物。由此人从抽象的目的高度降低到了现实的工具地位。个人一旦成了被任意使唤的工具,就压抑了个性自由。可以说,孔子之仁的自由、平等、博爱的原始因素为爱有差等所桎梏。如前所述,孔子之仁以自然情感为中介,与自愿原则有着某种联系,而克己复礼为仁则拦截了这一联系。孔子将“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”作为“克己复礼”的要求^⑩,表现出克己复礼是用外在

①②③④⑤⑦⑩ 《论语》“阳货”、“雍也”、“颜渊”、“雍也”、“学而”、“颜渊”、“颜渊”。

⑥ 《论语·为政》:“子游问孝。子曰:‘今之孝者,是谓所养。至于犬马,皆能有养。不敬,何以别乎?’”

⑧ 《论语·为政》:“孟懿子问孝。子曰:‘无违。’”

⑨ 《论语·阳货》:“惠则足以使人。”

规矩对自我的强行矫正。这将导致人道原则与自愿原则的分离,从而异化为虚伪做作和强迫命令。^①

如果说孔子之仁体现了人道原则,那么其“仁”、“知”并举,则体现了人道原则与理性原则的结合。孔子说:“学而知之”^②、“学而不思则罔”^③,涉及认识过程中如何获得理性认识。他所说的“知之之为知之,不知为不知,是知也”^④,认为自知无知是认识活动发生的条件,自以为无所不知则使得认识活动陷于停顿,不仅体现了以自知无知的理性反思为求知的开端,而且体现了反对以不知为知的理性求实精神。不过,孔子重点是“仁”“知”统一。人的认识活动包括认知和评价两个方面。简单地说,“认知”是论真假,由事实判断所组成,知识理性与此相联系;“评价”是论好坏,由价值判断所组成,伦理理性与关于善恶的道德评价相联系(善恶也是一种好坏,因而往往称善者和恶者为好人和坏人)。孔子“仁”“知”统一之“知”,主要以伦理理性为内涵。

孔子一方面论证了知从属于仁。他说“知者利仁”^⑤,把知看作是实行仁的手段。由此,孔子的“知”主要是“知命”、“知礼”和“知人”。“知命”主要是“知天命”,其重要指向是意识到“天生德于予”^⑥,即天赋之德性;“知礼”主要是指把握道德规范和体现这些规范的制度、礼仪;“知人”主要是指认识他人的品德和人际关系。总之,“知命”、“知礼”、“知人”,均以考察人的德性和伦理关系为主要取向。这样的“知”,就其从属于仁而言,显示了与人道原则的链接;就其所知的内容而言,表明了对伦理理性的偏重。另一方面,孔子论证了知为仁的必要条件。他说:“未知,焉得仁。”^⑦认为对伦理关系没有正确的认识,就不可能有自觉的仁德,强调道德行为应出于理性的自觉。孔子把道德行为(仁)始终受制于理性(知)的过程概括为:“知及之,仁能守之。”^⑧“仁”是一个从知当然(应当做什么)到将其所知之当然凝固成行为的过程。这既体现了人道原则与理性原则的统一,也通过“知”对仁的制约作用而凸显了伦理理性的内涵。

仁与知如上的互为前提,并非循环论证,而是彼此贯通。这突出地表现在孔子将两者联结为中庸。他说:“中庸之为德,其至矣乎!民鲜久矣。”^⑨中庸至德是仁知两者的完满结合。在中庸里,仁确保主体的行为坚定不移地朝着合乎道德的方向发展,“志于仁,无恶也”^⑩;而知则确保主体的行为在为善的方向上适中合度而无偏失,“知者不失人,亦不失言”^⑪。

所以,“仁”、“知”结合的中庸既是仁德而又高于一般的仁德;其行为是向善的,同时又是恰到好处而无过无不及的。这充分表现了“仁”、“知”由互为前提而走向彼此贯通:“知”被限定于在为善的方向上起作用,即知从属于仁;“知”保证为善的行为适中合度,即以知为仁的条件;两者贯通结合为最高的美德。这既具体展示了人道原则与理性原则的结合,又进一步凸显了“知”的伦理理性内涵。

人道原则与理性原则相结合的仁知统一,也是伦理学与认识论的统一。

在伦理学上,仁知统一强调道德行为出于理性的自觉。道德行为与本能冲动的区别之一,在于前者具有自觉的性质,而这一性质只有理性才能赋予。有鉴于此,孔子的仁知统一把理性原则导入道德行为。在他看来,一个人如果对道德规范有自觉的理解,定能经常反省自己的行为,即所谓“内自省”^⑫,那么在必须作出牺牲时就能“杀身以成仁”^⑬。这对于培养道德修养的自觉性和保持节操起过深刻的熏陶哺育作用。但是,真正的道德行为应当是自觉与自愿的统一。自觉是理性的品格,而自愿则是意志的品格。而孔子的仁知统一,在突出自觉时相对忽视了自愿。孔子的仁并非与意志毫无联系,如说“志于仁”^⑭。但意志有自愿和专一的双重属性,所谓“志于仁”之“志”是指意志的专一的属性,即通过意志的力量,使人始终如一地专注于仁德。如前所述,克己复礼为仁拦截了人道原则与自愿原则的某种联系。这一拦截与天命论的楔入是同步的。《论语·子罕》:“子罕言利,与命与仁。”孔子在伦理学上很少讲功利,而把仁与命放在同等重要的地位予以称道^⑮。“知命”就成了仁德之理性自觉的重要方面。理性自觉由此糅进了认识必然的天命而敬畏、顺从之的宿命论倾向:“小人不知天命而不畏也。”^⑯这就进一步排挤了自愿原则。所以,孔子的仁知统一为儒家伦理学奠定的基调是:高扬理性自觉而忽视意志自愿,宿

① 参见陈卫平:《孔子君子论理论内涵的两重性》,载《上海师范大学学报》,2009(3)。

②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮ 《论语》“季氏”、“为政”、“为政”、“里仁”、“述而”、“公冶长”、“卫灵公”、“雍也”、“里仁”、“卫灵公”、“里仁”、“卫灵公”、“里仁”、“季氏”。

⑯ 《论语·里仁》:“君子无终食之间违仁”;《论语·尧曰》:“不知命,无以为君子”,也表现了命与仁在仁知统一的君子人格中具有同样重要的位置。

命论倾向则缠绕其间。

从认识论的角度来看,在仁知统一的规定里,“知”以伦理理性为主要内涵,因而孔子认识论的命题都具有伦理学的意义。这从前面对其“知”的主要对象的分析里,已不难窥见。于是,由“不知”到“知”的认识过程也就是德性培养的过程:“博学而笃志,切问而近思,仁在其中矣。”^①在这里,“学”(“笃志”即坚定学习的志向,而“问”则是学习的一种形式)和“思”作为求知的手段,同时也是培养仁德的手段。仁知的如此统一表现了道德与知识相统一的观点。与孔子差不多同时的西方大哲学家苏格拉底也有类似的观点:“美德即知识。”东西方贤哲之所以提出这样相同的观点,是因为这一观点表达了人类共同的永恒追求:善与真的统一。道德以明善为目的,知识以求真为目的,因而道德和知识的统一包含着善真统一的意蕴。就此而言,仁知统一闪耀着善真统一的智慧之光。尽管我们现代哲学已经不用仁和知这两个范畴了,由于仁知统一所提供的善真统一的智慧依然有着生命力。由于仁知统一格局下的“知”以伦理理性为主要内涵,因而孔子的认识论必然将伦理理性置于优先于知识理性的地位。这充分反映在他对樊迟请“学稼”和“学为圃”十分鄙视,以为“好礼”、“好义”和“好信”比之学种庄稼、蔬菜要重要得多。^②学种庄稼和蔬菜属于知识理性范围,“好礼”、“好义”和“好信”属于伦理理性范围,鄙视前者而推崇后者表明了孔子的认识论有一个致命的缺陷:与知识理性相联系的以辨真假为目的的事实认知,往往被与伦理理性相联系的以明善恶为目的的道德评价所取代或吞没。可以说,仁知统一赋予儒家认识论的基本色彩是:追求善真的统一而以论善恶的道德评价涵盖论真假的事实认知,由此容易导致对知识的轻视。

二、与诸子比较:先秦儒学基本特征的凸显

所谓特征,总是相比较而言的。这里将孔子先秦墨、道、法诸子相比较,进一步论证其赋予儒学的人道原则与理性原则相结合的特征。

儒与墨当时并称“显学”。前引《吕氏春秋》以“贵兼”作为墨家的根本宗旨。墨家以“兼爱”来抗衡孔子的“仁爱”。所谓兼爱,就是“使天下人兼相爱,爱人若爱其身”^③、“为彼,犹为己也”^④。可见,在爱人如己这一点上,兼爱和仁爱是相通的。所以,墨家把兼爱和仁爱看作是有相同含义的概念,“兼即仁矣,

义矣”^⑤;“仁:爱己者,非为用己也,不若爱马者”^⑥。认为真正之仁义的兼爱,必定是爱人如己,把每个人都看作是同自己同样的主体,而不是像牛马那样仅仅被人视作使用的工具。这里表达了与孔子之仁相同的人道原则。但是,墨家认为孔子重礼,使其所讲之仁“亲亲有术,尊贤有等”,突出了“亲疏尊卑之异”^⑦,实行的是爱有差等。墨家主张“兼以易别”^⑧,否定儒家有亲疏尊卑差别的仁爱,要求对所有的人一视同仁。《墨子》和《孟子》明确记载了儒墨的这种对立。《墨子·耕柱》中儒者巫马子对墨子说道:“我与子异,我不能兼爱。我爱邹人于越人,爱鲁人于邹人,爱我乡人于鲁人,爱我家于乡人,爱我亲于我家人,爱我身于吾亲。”《孟子·尽心上》说:“墨子兼爱”;同书《滕文公上》记载:墨者夷之请人转告孟子,“之则以为爱无差等,施由亲始”,而孟子则认为亲爱自己哥哥的儿子和亲爱邻居的孩子是不可能一样的。由此,墨家的人道原则呈现出不同于孔子的人道原则的思想面貌。具有被“爱有差等”所压抑的博爱、平等的因素,散发出强烈的平民气息。^⑨

更为显著地表现出墨家人道原则和孔子人道原则不同的,是前者与感性原则相结合而不是与理性原则相结合。墨家认为,仁爱之道是为天下人兴利除害:“仁人之事者,必务求兴天下之利,除天下之害。”^⑩而“兴利”的基本内容是满足人们免于饥寒、过富庶生活的感性欲求,“饥者不得食,寒者不得衣,劳者不得息,三者民之巨患也”。因此,爱人如己之仁就是要以这种感性欲求为准则,“利人乎即为,不利人乎即至”。^⑪于是,墨家把功利主义作为道德行为(仁义或兼爱)的基础,提出了“兼相爱、交相利之法”^⑫,并借用《诗经·大雅·抑》的“投我以桃,报之以李”比喻之,以为用利益对等互报的办法能够实现“兼爱”^⑬,因为“夫爱人者,人必从而爱之;利人者,人必从而利之。恶人者,人必从而恶之;害人者,人必从而害之”^⑭。就是说,认识利害关系是实行兼爱之方。这完全不同于孔子出于理性自觉的仁之方。墨

①② 《论语》“子张”、“子路”。

③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭ 《墨子》“兼爱上”、“兼爱下”、“兼爱下”、“经说上”、“非儒下”、“兼爱下”、“兼爱下”、“非乐上”、“兼爱中”、“兼爱下”、“兼爱中”、“经说下”。

⑨ 中国近代思想家多有肯定墨子思想含有平等博爱之义,绝非偶然。墨子自称其学说乃“贱人之所为”(《墨子·贵义》),《荀子·王霸》“役夫之道,墨子之说也”,均体现平民色彩。

家还进一步把善恶归之于利害,又把利害归之于喜悦与厌恶的感觉,“得是而喜,则是利也”,“得是而恶,则是害也”,更突出地把作为道德行为标准的功利与感性原则相联系。^①可以说,儒墨“贵仁”和“贵兼”的对立,是人道原则和理性原则结合与人道原则和感性原则结合的分野。墨家从感性原则出发,十分重视感觉经验,由此一方面用见闻作标准,既论证了“非命”,又论证了“明鬼”^②;另一方面对经验知识的获得以及表达形式等作了很多研究,突出了“知”的知识理性内涵。^③因此,与墨家的人道原则、感性原则相联系的,既有对天命的否定,又掺入了神学的说教,还有对科学知识的探究。这也和孔子的人道原则、理性原则形成了对照。

如果说孔子之“仁”注重人道原则,那么道家之“道”则推崇自然原则。《老子》说:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”^④认为人要效法天地,而天地之道无非是自然法则。因此,《老子》着重论述作为人道所应效法的天道。《老子》把“无为”视作自然之天道的本质属性,而与人为相对立,因而天道不以人为建立的仁义礼法为规范。孔子的人道原则以仁为核心,而《老子》说:“天地不仁,以万物为刍狗;圣人不仁,以百姓为刍狗。”^⑤天地之道即自然法则,对万物是无所谓仁爱的,效法天地之道的圣人对百姓也不施仁爱。这显然是对孔子人道原则的否定。孔子讲“仁”,意在强调人高于其他物类的价值以及在人际间建立友爱关系。道家从自然原则出发,对此不以为然。《庄子·大宗师》说:“今之大冶铸金,金踊跃曰:‘我且必为镆铘!’大冶必以为不祥之金。今一犯人之形,而曰:‘人耳!人耳!’夫造化者必以为不祥之人。”意谓大呼“我是人!我是人!”与在熔炉中被铸造的金属跳出来喊“一定要把我铸成镆铘宝剑”是一样可笑的。认为人不过是自然万物中之一物,没必要强调其不同于其他自然万物的价值。同样从自然原则出发,道家以为人的自然状态是最好的,而用仁义礼仪建立的友爱关系,实际是人的自然天性遭到破坏后的产物,《老子》对此说道,“失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼”^⑥。因此他们主张在人际关系上“绝仁弃义”^⑦,返归原始的自然状态“鸡犬之声相闻,民至老死不相往来。”^⑧道家“无以人灭天”^⑨的自然原则,反对用人为来破坏自然(天),表现了对自然法则的尊重^⑩,但一概否定人为创造的文明则是不足取的。

然而,在这否定中,也揭示了儒学在伦理学上忽视自愿原则的缺陷。道德行为不是出于自愿,就没有真诚可言。拒绝强制是自愿与自然的共同品格。道家的自然原则表现于人格,便是赋予其“真”的品格。《老子》用“素”、“朴”来表达自然本真人格,并比喻为“婴儿”、“赤子”;《庄子》进一步把人格典范称之为“真人”。^⑪与“真”相对的是“伪”。道家用自然原则对儒学仁义的抨击,体现了以不受礼仪桎梏的自然本真之人格反对儒学在克己复礼强制下的虚伪矫饰的人格异化。《老子》第38章说:“上礼为之,而莫之应也,则攘臂而扔之。”礼由人制定出来,但没能得到大家的响应,于是只能扬起袖子伸出胳膊去强拽别人(这是对强行克己复礼的写照),于是“夫礼者,忠信之薄而乱之首”,忠信淡薄意味着复礼只是表面文章而已。因此,《庄子·知北游》在解释老子这段话时说:“礼相伪也。”同书《盗跖》指斥孔子讲究礼义,乃“矫言伪行”的“巧伪人”,矛头所向正是礼义“强反其情性”、“不能说其志意”的强制性;并指出孔子的“正名”(正名与复礼相关,因其重要内涵是将言行纳入礼所规定的名分)实际上是“君子殉名”,即牺牲自己真实本性的异化“变其情,易其性,则异也”,由此礼所看重的五伦不能不成了“儒者伪辞”。道家的这些批评,从一个侧面印证了前文关于孔子为儒家伦理学所奠定的基调的观点。

道家强调自然原则,是与对感觉经验和理性思维的责难相联系的。道家认为天地自然之道本身是完美自足的,任何描述和称谓都是对其的肢解,因此处于“无名”的领域。《老子》说:“道常无名”^⑫,“道隐无名”^⑬。《庄子·知北游》也说:“道不可言”,“道不当名”,“天地有大美而不言”。这样的“道”,既不是通过耳目等感官的感觉经验所能得到的,也不是理

① 《墨子》“经说下”。

② 《墨子·非命中》:“自古以及今,生民以来者,亦尝见命之物,闻命之声者乎?则未尝有也。”《墨子·明鬼下》:“自古以及今,生民以来者,亦有尝见鬼神之物,闻鬼神之声,则鬼神何谓无乎?”

③ 参见《墨子》的《经上》、《经说上》对于“知材”、“知虑”、“知接”等等的界说及墨家的形式逻辑学说。

④ ⑤⑥⑦⑧⑨⑩ 《老子》,第25章、5章、38章、19章、80章、32章、41章。

⑪ 《庄子·秋水》。

⑫ 《老子》第64章:圣人“以辅万物之自然而不敢为”。《庄子·养生主》庖丁解牛”的寓言强调“依乎天理”、“因其固然”。

⑬ 《庄子·刻意》:“故素也者,谓其无所与杂也;纯也者,谓其不亏其神也。能体纯素,谓之真人。”

性思维通过名言、概念等所能把握的。《老子》第14章说“道”是看不见(夷)、听不到(希)、摸不着(微)的,用明(皦)和暗(昧)等概念来摹写也是不可能的。这是对孔子理性原则和墨子感性原则的否定。孔子讲“能近取譬”,坚信理性能判断是非、善恶;而理性是通过学习而获得的,因此强调“好学”。《老子》第48章针锋相对地说:“为学日益,为道日损”,认为学习知识使得理性思维不断进步,但离开“道”则愈来愈远了,因而提出“弃智”、“绝学”^①。庄子进一步用相对主义来论证感性和理性都不足以信赖。《庄子·齐物论》指出:所谓的“正色”、“正味”是相对于不同主体的感觉经验如何而定的,并无一定标准;理论思维更是相对的,诸子互争是非,其实是非是相对的,“彼亦一是非,此亦一是非”,是非是无法辨明的;所以,儒学以理性为基础判断仁义或是非是不可能的,“仁义之端,是非之途,樊然淆乱,吾恶能知其辩”?由此来挣脱善恶、是非这些人造的枷锁。可以说,庄子以相对主义来动摇和破坏一切人为,以求回归自然,就是以自然原则和相对主义的结合来贬黜孔子的人道原则与理性原则的结合。

在否定感觉经验和理性思维的基础上,道家对如何获得和表达无名之“道”作了探讨。依据自然原则,《老子》以为得“道”的方式只能是自然而然的无为,即“致虚极,守静笃。万物并作,吾以观复”。^②虚静无为的心灵如明镜(“玄鉴”)般直观万物。这具有直觉思维的性质。同时,《老子》以为自然之道本身充满着有无、难易、长短等互相对立和转化的矛盾双方,“反者道之动”^③,对此必须以“正言若反”^④的方式来表达,如“大直若屈,大巧若拙,大辩若讷”^⑤。这就进入了辩证思维的领域。《庄子》的“坐忘”、“心斋”^⑥亦是澄明心境,虚静恬淡,进而通过“以神遇”^⑦的直觉来体悟“道”。不过,“以神遇”之直觉与庖丁解牛手舞足蹈的音乐节奏相联系,具有审美的意义。《庄子》的相对主义也包含了“正言若反”式的辩证思维^⑧,但其独特之处是借重“寓言”即形象思维来表达“道”,这与其审美意义的“神遇”直觉是互相联系的。道家对直觉思维、辩证思维、形象思维的注重,也从一个侧面彰显出不同于孔子理性原则的特色。

法家则以暴力原则与感性原则的结合来排斥儒家人道原则与理性原则的结合。《汉书·艺文志》说,法家之集大成者韩非是“无教化,去仁爱,专任刑法”。这是颇为确切的。所谓“专任刑法”,即把暴力

作为唯一的原则;所谓“去仁爱”,即完全摒弃人道原则;所谓“无教化”,即根本否认由教育来启发理性自觉而培养道德的必要性和可能性。韩非把历史看作是由上古、中古、近古以至当今之世进化而来的,“然则今有美尧、舜、汤、武之道于当今之世者,必为新圣笑矣”。而儒家就是这样被耻笑的对象,它“称先王之道以籍仁义,盛容服而饰辩说,以疑当世之法而惑人主之心”^⑨。韩非强调儒学的仁义道德已经不适用当今之世了,“仁义用于古而不用今”,因为“上古竞于道德,中古竞于智谋,当今争于气力”。^⑩这是从历史观上论证了“不务德而务法”^⑪,即以暴力来取代仁义的必然性。韩非还从人性论上为暴力原则提供根据。他提出“因自然”^⑫,以为好利恶害的感性欲求是人与生俱来的自然本性:“好利恶害,夫人之所有也”,“喜利畏罪,人莫不然”。^⑬贯彻暴力原则正是因应了这样的本性:“凡治天下,必因人情。人情者由好恶,故赏罚可用,赏罚可用则禁令可立,而治道具矣。”^⑭这样的“守自然之道”^⑮,与道家以为法令是对人的自然天性的摧残,正好相反,与儒家强调仁义出于启发理性自觉的教化即化人之天性(无论是性善还是性恶)为德性的观点更是完全对立。韩非进一步把历史观和人性论相结合,论证暴力原则的势在必行:“古之易财,非仁也,财多也;今之争夺,非鄙也,财寡也。”^⑯古代看轻财富,并非出于仁义,而是由于财富充足,人们感性欲求的自然本性容易得到满足;今天财富缺乏,人们感性欲求的自然本性不能得到满足,就不得不依仗暴力来争夺,并非是吝啬财富。如此的历史观与人性论结合,十分明显地体现了暴力原则与感性原则的结合。

这两者结合的重要理论基点是“自为”说。《慎子·因循》提出,人莫不“自为”(为自己利益打算),改变这一本性而“为我”(使他人为了我的利益着想)是办不到的。韩非接受了这个观点,并将好利恶害的自然本性归结为“自为心”,认为父母与子女、雇主与

①②③④⑤ 《老子》,第19、20章、16章、40章、78章、45章。

⑥ 《庄子·大宗师》堕肢体,黜聪明,离形去知,同于大道,此谓坐忘;《庄子·人间世》虚者,心斋也。

⑦ 《庄子·养生主》。

⑧ 《庄子·人间世》意有所至,而爱有所亡;《庄子·天下》无藏也故有余,与《老子》第44章“甚爱必大费,多藏必厚亡”如出一辙。

⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮ 《韩非子》五蠹、“五蠹”、“显学”、“大体”、“难二”、“八经”、“功名”、“五蠹”。

佣工乃至医生与病人、君主与后妃,“皆是挟自为心也”。^①君主用“威势”即暴力进行统治,是从“自为心”出发的,唯此才能防止被人谋害,“人主不可不加心于利己死者”;^②而臣民屈服顺从君主的暴力,也是从“自为心”出发的,唯此才能获赏免罚,“赏罚者,利器也。君操之以制臣,臣得以拥主”。^③法家的“自为心”显然与儒墨的爱人如己是不相容的。韩非和墨家都重视感性欲求,但前者以“自为心”为内容,认为“去求利之心,出相爱之道”是不可能的;^④后者与爱人如己相联系,把“交相利”作为实现“兼爱”的途径;因此,两者的走向有了暴力原则与人道原则的不同。孔子的爱人如己一方面以肯定人的理性能力为前提,另一方面强调人高于其他物类的价值和人际间的友爱、尊重。可以说,爱人如己是儒学将人道原则与理性原则相结合的重要环节。韩非“自为心”与孔子爱人如己的对立,集中体现了法家暴力原则、感性原则与儒家人道原则、理性原则的对立。《韩非子·六反》将“自为心”称作“计算之心”,把理性思维归结为利益的计算,实际上是以感性原则取代了理性原则。同书《备内》指出,医生精心医治病人与“王良爱马”旨在“为驰”没有区别,皆是“利所加也”。就是说,由于人人“自为”,人与人之间全是互相利用关系,就如人利用动物作工具一样,双方不存在彼此尊重、友爱的关系。这是对儒学人道原则的彻底摒弃。如果说用“自为心”来贯通暴力原则和感性原则,是为了确认君主以暴力实行独裁专制的正当性;那么,儒学以与之对立的爱人如己把人道原则和理性原则联系起来,就蕴涵着否定这种正当性的意义。

三、孟子和荀子:先秦儒学基本特征的形成

先秦儒学在孔子之后,影响最大的是孟子和荀子。他们尊崇孔子,认同其仁知统一的学说。孟子借子贡之口说孔子:“仁且智,夫子既圣矣。”^⑤荀子也有类似的评价:“孔子仁知且不蔽”,“德与周公齐,名与三王并”。^⑥但是,他们并不神化孔子。孟子说“圣人之于民,亦类也”^⑦,《荀子·儒效》等篇对儒学的清理,包含着对孔子某些思想的批评。正是以尊崇但不神化的精神,孟子和荀子从不同角度推进了孔子为儒学奠定的人道原则和理性原则。

孟子围绕仁来发展孔子的儒学。他宣称孔子之仁即人道,“仁也者,人也。合而言之,道也”^⑧,并且把推行仁爱人道原则的范围由孔子的人类自身扩大

到宇宙万物,“亲亲而仁民,仁民而爱物”^⑨。更重要的是,如果说孔子比较多地阐述儒学人道原则本身,那么孟子则以性善论为儒学人道原则奠定理论基础。孟子的性善论认为,仁、义、礼、智发端于每个人先天具有的自然情感,“恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也”^⑩,所以,“仁义礼智非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣”^⑪。主体通过理性反思原已存在于内的四端,将它们扩充,便形成了仁、义、礼、智,无需通过外在灌输而获得。这无疑忽视了形成恻隐之心这类道德情感的后天社会作用。但就其对孔子人道原则的发展而言,主要有以下两个方面:

首先,阐明了主体贯彻仁爱人道原则何以可能的根据。孔子说“性相近,习相远”^⑫,但没有深入阐释相近之“性”是什么以及每个主体能够施行仁爱的原因何在。有鉴于此,孟子提出性善论:“天下之言性也,则故而已”^⑬,认为性善论回答了仁爱能够在所有人中普遍推行的所以然之“故”。这个回答蕴涵着如下思想:就人人有天赋善端而言,“圣人与我同类”^⑭;就人人皆能扩充善端达到至善而言,“人皆可以为尧舜”^⑮。尽管孟子坚持爱有差等,但这种道德面前人人平等的思想,在一定意义上弥补了爱有差等压抑平等的缺陷。同时,这也为以道德人格藐视等级权势提供了理论担保,由此孟子用“德”、“义”与“位”、“爵”相颉颃^⑯。可见,孟子性善论在回答仁爱何以能够作为普遍的人道原则贯彻于每个主体的同时,也把儒学人道原则与道德人格的挺立联系在一起。

其次,阐明了按照仁爱人道原则建立良好政治何以可能的根据。孟子性善论认为,内在的恻隐之心不仅是个人为仁的萌芽,而且是实现“以德行仁者王”的王道仁政的基础“以不忍人之心,行不忍人之政”。人人皆有“不忍人之心”,所以能实行“不忍人之政”即仁政。^⑰百姓安居乐业是仁政的起点:民众“养生丧死无憾,王道之始也”^⑱。孟子把爱人如己应用于政治,认为君主是否能“乐以天下,忧以天下”即与民同忧乐,是百姓能否安居乐业的关键;如果君主

①②③④ 《韩非子》“外储说左下”、“备内”、“内储说下”、“六反”。

⑤⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰ 《孟子》“公孙丑上”、“公孙丑下”、“尽心下”、“尽心上”、“公孙丑上”、“告子上”、“离娄下”、“告子上”、“告子下”、“万章下”、“公孙丑下”、“公孙丑上”、“梁惠王上”。

⑧ 《荀子·解蔽》。

⑨ 《论语·阳货》。

不能与民同忧乐而被杀戮,不仅不违背仁义,反而是对仁义的维护,“贼仁者谓之‘贼’,贼义者谓之‘残’,残贼之人谓之‘一夫’。闻诛一夫纣矣,未闻弑君也”。^①可见,孟子不仅把孔子之仁的人道原则,由一般的伦理规范扩充为一切社会政治秩序的准绳,而且使“民为贵,社稷次之,君为轻”^②的民本主义价值观成为儒学人道原则的重要方面。综合上述两个方面,孟子循着由内(内在的善端)而外(外在的社会政治秩序)的路径,拓展和深化了孔子奠定的儒学人道原则。

孟子也维护和发展了孔子与人道原则相联系的理性原则。他针对墨子推崇耳目见闻,指出“耳目之官,不思而蔽于物”,是“小体”;而“心之官则思,思则得之”,是“大体”,前者从属后者,即把理性置于感性之上。^③他针对老子否弃理性,指出“贤者以其昭昭,使人昭昭;今以其昏昏,使人昭昭”^④。以“昭昭”取代“昏昏”,即是从懵懂自发到理性自觉。孟子如此高扬理性,是要进一步阐明道德行为出于理性自觉。就心性与天道的关系而言,孟子说:“尽其心者,知其性也;知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。”^⑤充分发挥内在的理性作用,就能自觉到具有善端的本性,由此就认识了外在的天道;保持内在的理性的清明,涵养善性,由此就能顺应外在的天道。就知与行的关系而言,孟子说:“人之所以异于禽兽者几希!庶民去之,君子存之,舜明于庶物,察于人伦,由仁义行,非行仁义也。”^⑥人与禽兽之不同,在于前者能通过内在的理性而明察庶物和人伦,于是在外在的行为上是自觉地“由仁义行”,而不是自发地“行仁义”。由心性而天道、由明察而行之,孟子由内而外地强化了孔子的道德行为出于理性自觉的传统。同时,这也强化了孔子之知的理性伦理化倾向:“仁之实,事亲是也;义之实,从兄是也;智之实,知斯二者弗去是也。”^⑦把智的任务定义为:认识和保持仁义这些伦理准则。孟子在强化伦理理性的同时,也为孔子的理性原则增添了新的亮点,这就是他自己说的:“我知言,我善养吾浩然之气。”^⑧

“养浩然之气”主要是指修养身性的方法。孔子有“修己”之说,孟子将其发展为“修身”、“养性”,并以养浩然之气为主要方法。所谓养气,就是培养以意志为内涵的精神力量。与孔子一样,孟子突出意志“专心致志”^⑨的专一品格;但他进一步指出这表现于两个方面:一是行为选择的唯一性,即使在生命和道义之间,也必须是选择后者;^⑩二是日常修养的持久性^⑪,即使

在“苦其心志、劳其筋骨,饿其体肤,空乏其身,行拂乱其所为”的艰苦环境下^⑫,仍然毫不松懈。具有如此意志力量的浩然之气“集义所生者,非义袭而取之也”^⑬,即是基于对道德规范(义)的理性思考,而不是偶然自发所获得的。^⑭内在的浩然之气展示于外在的人格形象,就是“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈”的“大丈夫”^⑮。这是内圣人格的雏形。孟子的养浩然之气,把明察人伦的理性自觉与苦其心志的意志磨练相统一,从修养方法上由内而外地发展了孔子的理性原则,对培养民族正气起到了积极作用。

“知言”主要是指解读典籍的方法。面对“孔子之道不著”、“充塞仁义”^⑯的状况,孟子“言必称尧舜”^⑰,试图以先圣前贤的言行回护孔子的仁义之道。因而,如何解读记载先圣前贤言行的典籍成为重要的问题。“知言”正是对此的回答。孟子认为首先要排拒妨碍人们正确理解这些典籍的“淫辞”。“何谓知言?曰:诌辞知其所蔽,淫辞知其所陷,邪辞知其所离,遁辞知其所穷。”^⑱即对偏颇、浮夸、邪异、晦涩的言辞,用理性来揭示其片面、失实、悖谬、理穷的实质。在破除“淫辞”的同时,“知言”树立了正确解读典籍的两条原则:“故说《诗》者,不以文害辞,不以辞害志,以意逆志,是为得志”^⑲;“颂其诗,读其书,不知其人,可乎?是以论其世,是尚友也”^⑳。前者的本质,是强调要善于以理性推知作者的宗旨,而不要拘泥于表面词句和个别章节。后者的本质,是用理性对作者的具体境遇进行历史的还原。显然,儒学的“六经注我”和“我注六经”在这两条原则中已有了最初的端倪。无论是“知言”的破还是立,都表现了孟子由内而外的运思特点。破“淫辞”是从不让它们“生于其心”^㉑即从内在的理性不受蒙蔽开始,进而考察外在的言辞;立“以意逆志”和“知人论世”,前者是

①②③⑤⑥⑦⑧⑨⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑ 《孟子》梁惠王下、“尽心下”、“告子上”、“尽心上”、“离娄下”、“离娄上”、“公孙丑上”、“告子上”、“告子下”、“公孙丑上”、“滕文公下”、“滕文公下”、“滕文公上”、“公孙丑上”、“万章上”、“万章下”、“公孙丑上”。

④ 《孟子·尽心下》。这显然与《老子》第20章“俗人昭昭,我独昏昏”针锋相对。

⑤ 《孟子·告子上》:“生亦我所欲也,义亦我所欲也;二者不可得兼,舍生而取义者也。”

⑥ 《孟子·公孙丑上》指出:“养浩然之气”之气,必须“心勿忘,勿助长”。

⑦ 朱熹《四书集注》将“非义袭而取之也”解释为“非由只行一事偶合于义,便可掩袭于外而得之也”。这符合孟子强调“由仁义行”而反对“行仁义”。

由内在的“意”和“志”到外在的文和辞,后者由内在的为古人设身处地之同情心到外在的具体环境。^①孟子把孔子主要局限于“知人”的“知言”^②,发展为诠释典籍的方法,深化和完善了孔子的理性原则。

荀子着眼于礼来发展孔子的儒学。孔子重礼,但礼是附属仁的外在形式。^③荀子则将礼作为人道的最高原则:“礼者,人道之极。”^④并赋予其人道领域的普遍性:“人无礼则不生,事无礼则不成,国家无礼则不宁。”^⑤这是以“明于天人之分”^⑥,即天(自然界)和人各有不同的职分为依据的:自然形成、自然运行是前者的职分,建立以礼义为基础的群体社会是后者的职分。荀子从人与自然的区别来突出人道原则,与孔孟的思路一脉相承。但他以性恶论论证为何必须建立礼义,则与孟子讲性善大相径庭。荀子认为,“人之性恶,其善者伪也”。人性作为恶的禀赋,有着与动物的自然本能相差无几的欲望,如果顺从人性,必然产生动物般的争夺、厮杀,因此需要用礼义整治人性,使之向善,“圣人化性而起伪,伪起而生礼义”。^⑦经礼义而化性起伪,人便有了不同于自然万物的价值:“水火有气而无生,草木有生而无知,禽兽有知而无义,人有气有生有知亦且有义,故最为天下贵也。”^⑧荀子强调道德意识(义)使人具有超越自然对象的最高价值,这与孔孟是一致的。但荀子礼法并重,两者相连^⑨,和孔孟颇为不同。孔子以仁释礼,不重刑政;孟子鄙视法家强调刑法的霸道。荀子摄法入礼,强化了礼的外在制约性。因而以礼为人道之极,是由外(外在的礼)而内(内在的恶之人性)发挥孔子的人道原则。这有别于孟子的由内而外,由此荀子的人道原则蕴涵了孟子未曾有的思想,这主要有以下两方面:

其一是拓展了主体的能动作用。荀子说:“天地者,生之始也;礼义者,治之始也。”^⑩礼作为人道之极,其所谓的治,就是“人有其治”,而把天地与礼义相对应,意味着后者的“人有其治”以顺应和运用天地规律为重要内容,“天行有常,不为尧存,不为桀亡。应之以治则吉,应之以乱则凶”。因此,以礼为人道之极,突出了人类具有按照自然规律控制自然的能动性,即“制天命而用之”^⑪。这包含着人类能够在实践中利用自然物做工具来扩大自由领域的意蕴:“假舆马者,非利足也,而致千里;假舟楫者,非能水也,而绝江河。君子生非异也,善假于物也。”^⑫由此,荀子拓展了儒学重视主体能动性的思想。孔子

强调努力好学来培养德性,因而“为仁由己”^⑬;但同时又讲“畏天命”。墨子认为这是自相矛盾:“教人学而执有命,是犹命人葆而去其冠也。”^⑭孟子为了化解这一矛盾,指出仁义礼智是“求则得之,舍则失之,是求有益于得也,求在我者”;而声色货利是“求之有道,得之有命,是求无益于得也,求在外者也”。^⑮意即德性的养成取决于主体的不懈追求而与天命无关,而此外的领域则听凭天命主宰。荀子同样强调人皆能为圣人,关键在于是否发挥了主观能动性,“涂之百姓,积善而尽谓之圣人。彼求之而后得,为之而后成”^⑯,这和孟子“求在我者”的用语、意思相差无几。但荀子把主体的能动性从道德领域拓展到天道观上的“制天命而用之”和“假物以为用”,不仅消除了天命论对儒学人道原则的缠绕,而且使儒学的人道原则获得了更为宽广的天人之际的意义。

其二是丰富了群体的价值意义。荀子认为“制天命而用之”是以礼义的“明分使群”^⑰为前提的: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。人何以能群?曰:分。分何以能行?曰:义。故义分则和,和则一,一则多力,多力则强,强则胜物”^⑱。意谓礼义把每个个体分为不同等级,并予以相应的名分,由此确立了社会秩序,避免了因没有等级名分所造成的利益纷争,社会成为和谐的整体,凝聚成支配自然的力量,从而个人才有得以生存的可能,“人之生,不能无群”^⑲。这是以礼为人道之极的另一重要方面,即高度肯定群体的价值。肯定群体价值是儒学的基本立场。孔子说“修己以安百姓”^⑳,孟子说“修其身而天下平”^㉑,强调个体修身的意义在于承担对群体的责任。荀子的“明分使群”,从人与动物的本质区别阐发了群体作为个体存在之前提的价值,无疑比孔孟要更深刻些。荀子的

① 章学诚《文史通义·文德》以“知古人之身处”来解释知人论世,而为古人“设身”则出自“己所不欲,勿施于人”的恕道。

② 《论语·尧曰》:“不知言,无以知人。”

③ 《论语·八佾》:“人而不仁,如礼何?”

④ ⑤⑥⑦⑧⑩⑪⑫⑬⑭⑮ 《荀子》礼论、“修身”、“大论”、“性恶”、“王制”、“王制”、“天论”、“儒效”、“富国”、“王制”、“富国”。

⑥ 《荀子》:“礼者,治之始也”(《王制》);“法者,治之端也”(《君道》)。

⑦ 《荀子·劝学》。柳宗元《封建论》:“荀卿有言:必将假物以为用者也。”

⑧⑨ 《论语》颜渊、“宪问”。

⑩ 《墨子·公孟》。

⑪⑫ 《孟子》尽心上、“尽心下”。

“明分使群”还以礼义作为群体中不同等级流动的准则:“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。”^①这意味着群体具有作为个体存在之前提的价值,还在于群体为个体提供了按同一准则变更社会地位的公正性。这不同于孟子的以道德平等为公正。可见荀子的礼义集秩序和公正为一体,因而由此构建的社会群体是合理的。就是说,秩序与公正的统一是群体的价值之所在,这不仅丰富了儒学对群体价值意义的认识,同时也在怎样构建合理的社会方面丰富了儒学的人道原则。

上述两个方面都体现了荀子由外而内发展儒学人道原则的特征。前一方面是由把握外在的自然天道而展示主体内在的能动性,后一方面是由确立外在的礼义规范而彰显群体内在的价值。由此树立的人格形象是集制宰自然(制天命而用之)和治国经世(以礼义明分使群)于一身。儒学的外王人格莫基于此。

荀子同样延续和发展了孔子与人道原则相联系的理性原则。他将获得感性见闻的耳目之官称为“天官”,将进行理性思维的心之官称为“天君”;但他既没有像墨子那样完全信赖耳目之官,也没有像孟子那样一味推崇心之官,而是指出,“心有征知”即心能用理性检验观念与事实是否符合,“然而征知必将待天官之当薄其类然后可也”,心之官的理性思维要以耳目之官的感性经验为依据。^②这是对孟子轻视感觉经验的拨正。不过,荀子没有离开孔孟强调道德行为出于理性自觉的基本立场,认为“化性起伪”就是通过学习教育,对于礼义有了理性自觉,由此积善成德,“学至于礼而止矣。夫是之谓道德之极”。^③这体现了以礼为人道之极的人道原则与学习而达至道德之极的理性原则的统一。“化性起伪”离不开意志的作用,荀子注意到了意志的双重品格,即自愿与专一:“心容,其择也无禁,必自见;其物也杂博,其情之至也,不贰。”^④这克服了孔孟突出意志专一的偏颇。但荀子仍然和孔孟一样,以为意志要由理性来把握,“志意修,德行厚,知虑明,是荣之由中出者也,夫是之谓义荣”。^⑤合乎道德的“义荣”,其意志、德行都出于“知虑明”的理性。但是,荀子强调道德行为出于理性自觉是用对外在礼义的认知来矫正内在本性的过程,“今人之性,固无礼义,故强学而求有之也;性不知礼义,故思虑而求之也”。^⑥这和孟子上述的由内

而外的路径很不一样。这使得荀子在孟子之后,对儒学理性原则作出了以下贡献:

首先是把知识理性与伦理理性相区分。荀子说:“心不可以不知道。”^⑦理性思维必须把握“道”(规律、本质);从“明于天人之分”出发,以“心”知“道”无疑是把天道和人道分别作为思维的对象。视礼为人道之极,是荀子以人道为思维对象而得出的基本观点;而人道以伦理道德为内涵,“道也者何也?曰礼义辞让忠信是也”^⑧,因此对人道的思维以伦理理性为主。荀子说:“天有常道”^⑨,“制天命而用之”是以天道为思维对象而得出的基本观点;而天道的内涵是自然万物的运行变化,“天地合而万物生,阴阳接而变化起”,但“天能生物,不能辨物”^⑩,因此对天道的思维以“辨物”为主,即“求可以知物之理”^⑪。这样的“知”是指向知识理性的。荀子“制名以指实”^⑫为核心的正名论,论述了如何获得关于实在万物的认识以及如何表达这些认识的认识论和逻辑学问题,达到了先秦哲学的高峰。这为学术界所公认,在此不再赘述。孟子对天道和人道都赋予“诚”的伦理属性,认识天道和人道都是对这种伦理属性的认识:“诚者,天之道也;思诚者,人之道也。”^⑬荀子将天道和人道分别作为思维对象,也就是把知识理性和伦理理性作了区分,发展了孔子比较忽视的知识理性,扭转了孟子以伦理理性涵盖知识理性的偏向。荀子和孟子都有“智”和“知天”的论述。荀子说:“所以知之在人者谓之知,知有所合谓之智。”^⑭智(理性智慧)是在认识能力与外在事物接触后形成的,而孟子把“智”归结为认识、遵循事亲、从兄的伦理准则。荀子还说:“如是,则知其所为,知其所不为矣,则天地官而万物役矣。其行曲治,其养曲适,其生不伤,夫是之谓知天。”^⑮“知天”就是依据天地万物的规律,把握哪些是人可以有所为和不能有所为的,使得各方面的行为都合乎自然天道;孟子的“知天”则如前所述,是内在心性的伦理外推。两相比较,可以更清楚看到荀子对于孟子混淆知识理性和伦理理性的纠偏。从上述可见,荀子由外(接触外在事物)而内(求得内在物之理)地伸张了孔子的理性原则,使得儒学的理

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮ 《荀子》“王制”、“正名”、“劝学”、“解蔽”、“正论”、“性恶”、“解蔽”、“强国”、“天论”、“礼论”、“解蔽”、“正名”、“正名”、“天论”。

⑯ 《孟子·离娄上》。

性原则趋于健全。

其次是把道德自觉与法律惩戒、艺术感化相结合。荀子承继了道德行为出于理性自觉的儒学传统,《荀子》首篇“劝学”就是劝说人们由理性为引导,从而在行为上自觉向善而无过:“君子博学而日参省乎己,则知明而行无过矣。”但是,由理性自觉而趋善并非适用于社会上大多数的人们,“由士以上则必以礼乐节之,众数百姓则必以法数制之”^①。这固然表现了等级观念的偏见,但其中蕴涵着值得肯定的观点:要使社会普遍向善,必须把道德自觉与法律惩戒相结合,“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”^②;“不教而诛,则刑繁而邪不胜;教而不诛,则奸民不惩”^③。这既不同于孔孟只讲道德自觉而否定法律手段的“以力服人”^④,也不同于法家“无教化,去仁爱,专任刑法”的反人道。所以,“教”与“诛”的结合从一个侧面反映了理性原则与人道原则的结合。荀子认为要使社会普遍向善,还必须重视艺术的巨大感化力量:“乐者,圣人之所乐也,而可以善民心,其感人深,其移风易俗易。”^⑤艺术不仅可以有效地提升民众的道德,“夫声乐之入人也深,其化人也速”^⑥,而且比较容易使整个社会风气得以改善。因此,荀子强调“美善相乐”^⑦,即道德自觉与艺术感化相结合,注意到艺术审美对于道德教育的作用,发挥了孔子礼乐并重的思想,弥补了孟子对艺术的感化作用基本没有关注的缺憾。荀子认为艺术之所以有这样使人向善的感化作用,是因为艺术表达了人的情欲,“乐则必发于声音,形于动静,而人之道,声音动静,性术之变尽是矣”^⑧。就是说,肯定艺术的感化作用是基于尊重人的情欲的人道原则。所以,“美善相乐”也从一个侧面反映了理性原则与人道原则的结合。无论是“教”、“诛”结合还是“美善相乐”,都是由外(外在的法律、音乐)而内(使内在的本性趋向于善)来体现理性原则与人道原则的结合。将这两者的结合延伸到法律、艺术领域,是荀子对儒学的贡献。

孟子和荀子对孔子学说的如上推进,是在百家争鸣中实现的。他们都以继承光大孔子开创的儒学为己任,批驳诸子对儒学的责难,孟子“距杨墨”、“息邪说”^⑨,荀子“务息十二子之说”^⑩。但是他们对诸子也有宽容的一面。孟子说“逃墨必归于杨,逃杨必归于儒。归,斯受之而已矣”^⑪,表示可以接纳墨杨回归于儒;荀子在《解蔽》、《天论》中指出,诸子既有“见”

又有“蔽”。因此,孟子和荀子注意汲取诸子的思想,扬弃了孔子学说的某些缺失,使其人道原则与理性原则相结合的基本特征更加完备和成熟。

孟子视墨子和杨朱为儒家最主要的论敌,着力予以批驳:“杨氏为我,是无君也;墨氏兼爱,是无父也。无父无君,是禽兽也。”^⑫但是,孟子由仁而扩至仁政,要求对社会成员普遍施以仁爱,实际上是摄入了“兼爱”的因素而弱化了墨子批评的“爱有差等”的宗法性;孟子的民贵君轻或多或少地注进了杨朱以个体置于君臣纲常至上的“无君”成分而冲淡了孔子仁礼相联的等级性。可以说,杨、墨对儒学的批评,是孟子为儒家人道原添加民本主义因素的重要思想资源。孟子显然也注意到墨家批评儒学的论证缺乏逻辑性^⑬,因此他在论说中大量运用了墨子首先提出的“类”、“故”等逻辑范畴,把逻辑论证融进了儒学的理性原则。墨家、法家以基于感性欲求的功利主义否定孔子“罕言利”的道德理性主义,孟子的“无恒产者无恒心”^⑭,把道德的理性自觉(恒心)置于一定的物质利益之上,使儒学的理性原则避免了完全排斥感性欲求的极端,这是汲取墨家、法家的结果。孟子鉴于道家对于孔子之仁义悖于自然的谴责,强调仁义是天赋善性的自然展开,如同大禹的顺水之性,“禹之行水也,行其所无事也。如智者亦行其无所事,则智亦大矣”^⑮。道德的理性自觉作为顺着仁义本性而不加以穿凿的“大智”,意味着和自然的交融。所以,这在一定程度上克服了孔子“克己复礼为仁”对两者的阻隔,使儒学的理性原则、人道原则和自然原则在一定程度上得以重新贯通。

荀子分析诸子的所见与所蔽,实际上是为了在发展儒学中取其见去其蔽。他说法家迷信刑法和权势,拒斥儒家的崇尚贤德和理性,即“蔽于法而不知贤”,“蔽于势而不知知”^⑯。但是,他看到了此蔽中的合理之见:尖锐揭露了孔孟没有意识到法律制约人之恶的有效性和道德教化在这方面的有限性。

①②③ ⑤⑥⑦⑧⑩⑪ 《荀子》“富国”、“性恶”、“富国”、“乐论”、“乐论”、“乐论”、“非十二子”、“解蔽”。

④⑨⑪⑫⑬⑭ 《孟子》“公孙丑上”、“滕文公下”、“尽心下”、“滕文公下”、“滕文公上”、“离娄下”。

⑮ 《墨子·公孟》集中表现了批评儒学的观点往往不合逻辑,如儒学既要人好学又要讲天命,墨子以为这是“不知类”即两类互相矛盾的事物不能同时予以肯定;又如“子墨子问于儒者:‘何故为乐?’曰:‘乐以为乐也’”。这犹如问造房子是为了什么,回答说造房子就是为了造房子,这是不能“辨故”。

正是汲取了这样的见解,他提出了“教”、“诛”结合。这就既剔除了法家严刑峻法的残刻寡恩,又免去了孟子过分夸张自觉向善的迂远疏阔,展现了儒学人道原则与理性原则相结合的合理性。荀子指出庄子以天道自然摈弃儒家人道原则,“蔽于天而不知人”^①。不过,他也认识到此蔽中的合理之见:强调尊重自然法则,反对孟子的尽心养性而知天,无限夸大人的理性能动作用。因此,其“制天命而用之”,一方面要求认识“天行有常”的自然法则,弥补了孔孟较少关注自然知识的缺陷,另一方面要求利用自然法则来役使天地万物,反对庄子任其自然而否定人为的宿命论。这使得人道原则与理性原则的结合不局限于人道领域而进入到天道领域。荀子还指出墨家只关注实际功用而否弃儒家的礼乐文饰,是“蔽于用而不知文”^②。然而他也洞察了此蔽中的合理之见:从满足人们实际感性欲求的角度,来认识礼义的功用。其“明分使群”显然汲取了这样的见解,从化解物质利益与人们欲望之间矛盾的实际功用来说明礼义的起源。这意味着礼作为人道之极,是社会历史的产物。如果说儒学的人道原则在孟子那里取得了天赋善端的支持,那么在荀子那里就有了历史必然性的依据。荀子以为名家以名辞、概念的灵活性而抹煞了实际事物的差别,“蔽于辞而不知实”^③。同样,他也在此蔽中也见到合理之处,即重视对于名称概念如何辨别实际事物同异的问题。由此出发,荀子的“制名以指实”不仅

包含了认识以客观事物为对象的认识论,也包含了以名称概念对客观事物“辨同异”的逻辑学,达到了先秦的认识论和逻辑学的高峰。这使得儒学的理性原则不仅仅只有孔孟的伦理理性,而且也放射出知识理性的光辉。

《史记·儒林列传》指出:“孟子、荀卿之列,咸遵夫子之业而润色之,以学显于当世。”儒学之所以显于当世,是因为孟子和荀子从不同侧面来展开和发挥孔子学说,使儒学形成了以人道与理性为内涵的鲜明特征。以后的儒学也由此能够从或孟或荀或孟荀结合的路径多方面来延续和发展这样的特征。这一特征形成过程同时是孟子和荀子吸收诸子思想的过程,这是儒学在百家争鸣中取得了理论优势的重要原因。但是他们以其他诸子为邪说、淫辞,表现出独断论的倾向。这种理论优势和独断论倾向一起为汉代的儒学独尊作了铺垫。

〔作者附记:2010年是哲学家冯契(1915—1995)诞辰九十五周年、逝世十五周年。他在《中国古代哲学的逻辑发展》(上海人民出版社,1983;东方出版中心,2009)一书中提出:孔子仁知统一是人道与理性的结合;墨子讲人道,但注重感性原则;道家注重自然原则等。本文是对这些观点的发挥,并以此文纪念冯契先生。〕

(责任编辑:常山客)

①②③ 《荀子·解蔽》。

Humanity and Rationality: The Fundamental Characteristics of Confucianism in Pre-Qin Period

Chen Weiping

Abstract: The fundamental characteristic of Confucianism is benevolence which is founded by Confucius who integrates humanity and rationality into his thoughts. If we compare Confucius with others who belong to Mohism, Daoism, and Legalism, we could discern that Mohism integrates humanity and sensibility into their thoughts, Daoism integrates principle of naturalness and relativism into their thoughts, and Legalism integrates the principle of violence and sensibility into their thoughts. After Confucius, Mencius and Xun Zi develop the fundamental characteristics of Confucianism. They adopt the good points of other schools and criticized them as dogmatism. And what they have done is the groundwork for the hegemony of Confucianism.

Key words: Pre-Qin Period, Confucianism, characteristics, humanity, rationality