



荀子对儒家道统思想的创新性贡献

白奚 高冠楠

摘要:荀子传承了孔、孟以来的儒家道统思想,对道统人物谱系的稳定和程式化进程有重要的贡献,对道统论的核心思想有深入的阐发。荀子援法入礼,摒弃了“法”中的暴力主义,突出了“法”的制度意义,论证了古之圣人“起礼义,制法度”,遂将制度意义的“法”引入儒家的道统思想之中,成为礼治的有力支撑。此举弥补了儒家理论在制度建设方面的不足,提升了儒家式治理的可操作性和执行力,是对儒家道统论的创新性贡献。

关键词:荀子;道统;法度;制度建设

DOI: 10.13734/j.cnki.1000-5315.2022.04.005

收稿日期:2021-12-19

基金项目:本文系 2019 年度教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“稷下学派文献整理与数据库建设研究”(19JZD011)的研究成果。

作者简介:白奚,男,北京人,首都师范大学哲学系教授、博士生导师,山东理工大学特聘教授,研究方向为中国古代哲学、先秦哲学,E-mail: baixi6890@163.com;

高冠楠,男,河北秦皇岛人,首都师范大学哲学系博士生。

道统是指儒家传道的系统,是儒家核心政治理念的传承谱系。孔子记叙尧、舜、禹相授受之言,开道统说之端。孟子继承孔子的道统说,为之接续了汤、文王和孔子的谱系,并自命为传承了孔子的正统。唐代韩愈的《原道》开列了尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔、孟的儒家之道的传承系统,后世大儒奉之为最权威的道统谱系,皆以传承此道统自居。荀子被排斥在儒家道统之外,皆因他的思想同孔、孟思想有异,殊不知这些差异正是荀子对儒学的贡献。以今之学术眼光观之,荀子亦身在儒家的道统之中,他自己也以传续儒家道统为职志,并对儒家的道统论做出了创新性的贡献。

一 荀子对孔孟道统思想的传续

关于儒家道统的人物谱系,荀子所论与孔子、孟子所论大体一致。《论语》中对尧、舜以至周公的三代圣王虽然都加以称颂,但尚未进行谱系化排列。《孟子》论及三代圣王明显多于《论语》,已呈现出谱系化的特点,但尚不稳定,间或也称颂皋陶、益、伊尹。《荀子》记述尧、舜、文、武等先王的事迹,比《孟子》更多、更详细,且呈现出稳定化、序列化、程式化的特点。《性恶》^①篇曰:“得贤师而事之,则所闻者尧、舜、禹、汤之道也;得良友而友之,则所见者忠信敬让之行也。”^②荀子这里讲的是“求贤师”和“择良友”的重要性,儒家尊崇的最高的“先王之道”,唯“贤师”可以言之。尧、舜、禹、汤的事迹,在《孟子》中亦有叙述,但较为分散,尚未出现如此紧密的排列,而在荀子这里已经成为一种稳定的排列方式,可见荀子对三代圣王的谱系化有更自觉的意识,这是他对儒家道统理论的推进。在《议兵》篇中,甚至出现了尧、舜、禹、汤、文王、武王的明确排序,其言曰:“尧伐欢兜,舜伐有苗,禹伐共工,汤伐有夏,文王伐崇,武王伐纣,此四帝两王,皆以仁义之兵行于天下也。”^③此四帝、两王之德虽然早已是儒家共识,但如此序列化地出现,则自荀子始。至于周公和孔子,《荀子》叙周公常与文王、武王并列,孔

①下文中《性恶》、《议兵》、《荣辱》等篇,若未特殊说明,则均为《荀子》中的篇目。

②王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,中华书局 1988 年版,第 449 页。

③王先谦《荀子集解》,第 279—280 页。

子则“德与周公齐，名与三王并”^①，足见从尧、舜到周、孔，儒家道统谱系中的八大圣人在荀子那里已是排列整齐有序，为后世道统说的程式化排序提供了现成的经验。

尧、舜、禹、汤、文王、武王这些古之帝王的事迹，是先秦诸子百家的共同话题。《墨子》、《庄子》、《管子》等诸子著作中都有大量出现，但多是叙述其事功，或借助其天子的身份来为自己的学说张目，声称自己的主张合于古者圣王之道。惟独儒家专注于先王事迹中的道德内涵，着力于从中凝炼出符合儒家理念的核心价值，这些核心价值被视为先王之“道”，构成了儒家道统理论的主要内容。关于道统中都有哪些核心价值，先秦儒家的认识是高度一致的，从孔子到孟子再到荀子，呈现出一条逐渐清晰、明确、凝炼的发展线索。

在荀子看来，先王之道最核心的价值就是仁义，行仁义是先王得天下和治天下的原因和依据，是先王政治合法性之所在。《议兵》篇认为，齐人之技击不敌魏氏之武卒，魏氏之武卒不敌秦之锐士，秦之锐士不敌桓文之节制，桓文之节制不敌汤武之仁义，汤武行仁义故能所向无敌，这同孟子所说的施仁政得民心则足以挹秦楚之坚甲利兵是同样的道理。所以荀子不同意汤、武“取天下”的说法，他认为正确的说法应该是“天下归之”，“汤、武非取天下也，修其道，行其义，兴天下之同利，除天下之同害，而天下归之也”^②。荀子所说的仁义，实为以仁、义为主的一系列道德观念与规范，在他看来，好的君主一定是道德的楷模，好的政治一定是符合道德的政治。《强国》篇曰：“古者禹、汤本义务信而天下治，桀、纣弃义倍信而天下乱。故为人上者必将慎礼义，务忠信然后可。此君人者之大本也。”又曰：“凡得人者必与道也。道也者何也？曰：礼让忠信是也。”^③可见，仁、义、礼、忠、信等道德观念就是荀子心目中的“道”，也是先王推崇并遵循的“道”，即“先王之道”。

特别值得重视的是，《荣辱》篇两度出现了“先王之道，仁义之统”^④的提法，点出了先王之道就是仁义之统。“道”字与“统”字同时出现、相提并论、前后呼应，在传世典籍中这是首次，离“道统”一词的正式提出只有一步之遥了，后世“道统”一词的出现或与荀子这一提法有关。

荀子继承了传统儒家的礼治思想，与孟子的道德理想主义有所不同的是，他的道统论更加注重“礼”在治国理政的社会实践中的规范作用，认为这是先王之道的重要内容。“礼”本是社会生活中各种行为规范的总称，孔子主张“为国以礼”^⑤，荀子也认为：“礼者政之挽也。为政不以礼，政不行矣。”^⑥以礼治国实际上就是以规范治国，用无所不包的“礼”来约束和规范人们的行为。虽然是周公制礼作乐，但据孔子所言，夏、商、周各朝都有陈陈相因且有所损益的“礼”，如“夏礼”、“殷礼”、“周礼”等，毕竟任何时代治理国家维系社会都离不开各种规范和制度。在荀子看来，这些古老的礼义规范制度当然都是“先王”根据时代需要而制定的，它们体现了“先王”建立的良好社会关系，也是先王用来维护良好的社会秩序最基本的手段。《荣辱》篇曰：“故先王案为之制礼义以分之，使有贵贱之等，长幼之差，知愚、能不能之分，皆使人载其事而各得其宜。”^⑦《王制》篇亦曰：“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。”^⑧《君子》篇亦曰：“故尚贤使能，等贵贱，分亲疏，序长幼，此先王之道也。”^⑨这里所谓“使人载其事而得其宜”和“足以相兼临”，即实现社会的有序与和谐。孔子尚“能言之”的“夏礼”，只能是古之圣王尧、舜、禹所作，而“殷礼”的制作者则只能是成汤，“周礼”则是文王、武王、周公所作。这些历代圣王传承不息的“礼义”，就是不同历史时期治理国家社会的规范和制度，它们是儒家道统的核心，荀子最为重视。《儒效》篇之“法先王，统礼义，一制度”^⑩，在荀子看来，统礼义，一制度，是实现先王之道理想的根本途径，是道统的重中之重。

德政是儒家政治理论的一贯主张，也是儒家道统论的核心内容之一。德治的思想发轫于周初，周人总结自己克殷而有天下的政治经验，提出以德配天的思想，他们认为天意是站在有德者一边的，惟有实行德政才能获

①王先谦《荀子集解》，第394页。

②王先谦《荀子集解》，第324页。

③王先谦《荀子集解》，第305、298页。

④王先谦《荀子集解》，第65、68页。

⑤《论语注疏》，李学勤主编《十三经注疏》，北京大学出版社1999年版，第154页。

⑥王先谦《荀子集解》，第492页。

⑦王先谦《荀子集解》，第70页。

⑧王先谦《荀子集解》，第152页。

⑨王先谦《荀子集解》，第453页。

⑩王先谦《荀子集解》，第140页。

得上天的支持,也只有实行德政才能获得民众的拥护,这就是周公所谓的敬德保民。德治的基本主张是以仁德宽厚的政策和教化民众的方式来施政,而不是完全依靠暴力刑罚和强制性的政权力量,但也不是完全放弃强制力量,而是把它作为德治的补充,此即所谓明德慎罚。根据德治的理念,为政者在治理天下时,还要身兼教师的职责,他们应该是道德上的表率,以此影响、教化民众与国家配合。儒家接续周人的德治理念并加以理论化、系统化,孔子曰:“为政以德,譬如北辰,居其所而众星共之”^①,高度肯定了德政具有的凝聚人心的作用。孔子又曰:“道之以德,齐之以礼,有耻且格”^②。这里的“德”就是指德治、德政,是儒家心仪的治国模式,“礼”则是落实德政的各种可以指导和约束人们行为的制度和规范,可以有效地教化民众,提高民众的道德自觉和为政者与民众之间的向心力。德治虽是周人总结出来的经验,但儒家以德治为道统的重要内容,周人之前的圣王尧、舜、禹、汤时期的政治遂被塑造为一脉相承的德治传统。荀子笔下的古之圣王,也都是德治的典范:“先王明礼义以壹之,致忠信以爱之,尚贤使能以次之,爵服庆赏以申重之,时其事、轻其任以调齐之,潢然兼覆之,养长之,如保赤子。若是,故奸邪不作,盗贼不起,而化善者劝勉矣。”^③这些先王推崇礼义、忠信、尚贤、庆赏等仁德宽厚的政治,爱民养民如保赤子,这样的德政收到了教化民众的良好效果,也实现了社会秩序的全面向好。这样的圣王之治,也必然会达致四海宾服、八方来朝、泽及天下的效应:“近者亲其善,远方慕其德,兵不血刃,远迩来服,德盛于此,施及四极。”^④可见荀子对德治的描述和赞扬,与孔子、孟子一脉相承,而且更为丰富和具体。

周公提出的敬德保民,保民是最终的目的,敬德就是为了保民。民众是一个政权执政的基础和前提,保住了民众也就保住了政权,保住了天下。保民就必须把民众的问题放在最重要的地位,视民为国之根本,这样的观念就是民本的思想。以民为本是历代统治者的共识,也成为儒家道统论中十分重要的内容,尧、舜、文、武等先王都被塑造成以民为本的模范,毕竟谁都明白“民之不存君将焉附”的道理。荀子的民本思想,最著名的莫过于“君者舟也,庶人者水也。水则载舟,水则覆舟”^⑤一句,舟离不开水,只能行于水上,水又有着掀翻舟的巨大能量。同理,君主依赖于人民,必须以民为本,否则就可能失去民众或被民众推翻。荀子此言极为重要,后世历代君王无不以此自警。荀子还是挑明了君主和民众的真实关系的第一人:“天之生民,非为君也。天之立君,以为民也。”^⑥这是一个极为大胆的认识,也是一剂极为强烈的醒脑剂,为后世儒者反复称引。可见,荀子的民本思想,比起孟子来也毫不逊色。荀子的民本思想还有一点特殊之处,就是更为重视发展经济以达到富国富民的目标,用富民把以民为本落在实处。荀子讲述了很多关于“富民”、“裕民”、“养民”的道理和具体措施,涉及到生产、分配、流通、消费等诸多环节,所论相当具体而详细,比起孟子的“制民之产”,“五亩之宅,树之以桑”^⑦等,更为丰富。

总之,荀子传承和丰富了孔子和孟子以来的儒家道统思想,经荀子之手,道统思想变得更加清晰明确,其谱系也更加稳定和程式化。可以说,荀子完全是身在儒家的道统之中,他自己也以传续儒家道统为职志。我们看待先秦时期的儒家道统思想,绕不开荀子这个重要的环节,须是孔、孟、荀并重,缺一不可。

二 制度义的“法”:荀子道统思想的新内容

荀子所处的战国后期,比起孔子的时代甚至同为战国的孟子时代,已经发生了很大的变化,荀子的道统思想同孔、孟比起来也发生了很大变化,表现出明显的时代特点。战国后期,社会面临着一次重大的转型,官僚政治日趋成型,列国的经济军事优势逐渐集中到少数大国,实现统一的趋势越来越明朗化。所有这一切都朝着中央集权的方向演进,一个统一的、君主专制的大帝国的出现只是一个时间的问题了。即将到来的统一大帝国究竟应该如何来治理?这是儒家迫切需要思考的问题。荀子援法入礼,提出了礼法互补的构想,为未来的统一大帝国提供了切实可行的治国方案,并把这一构想纳入儒家的道统论,这是对道统论的重要创新。

传统儒家的政治主张是实行德礼之治,即孔子倡明的“为政以德”和“为国以礼”,这种德礼之治是以道德为

①《论语注疏》,李学勤主编《十三经注疏》,第14页。

②《论语注疏》,李学勤主编《十三经注疏》,第15页。

③王先谦《荀子集解》,第191页。

④王先谦《荀子集解》,第280页。

⑤王先谦《荀子集解》,第544页。

⑥王先谦《荀子集解》,第504页。

⑦《孟子注疏》,李学勤主编《十三经注疏》,北京大学出版社1999年版,第29页。

纽带,以教化为手段,以自觉为原则,以规范为约束,以此达成社会的秩序和国家的治理。礼表现为一系列的规范,但礼的规范约束作用是非强制性的,靠的是人们的认同和自觉遵守。到了荀子的时代,国家和社会的治理难度大增,儒家单靠德礼之治已无法适应现实的需要,急需引进新的治理方式,形成新的治国理念。荀子的解决思路是援法入礼,加强治理手段的制度化建设,提升治理的强度和效力。

礼治的优长在于具有道德教化之功,利在长治久安,这是利在当下见效的法治所不具备的。但礼治的弱点在于不具备制裁的功能,对于违礼的行为往往显得无能为力。法治则具有强制性的优势,恰能弥补礼治的不足,礼治与法治的联手,形成优势互补的治国模式理论,这是荀子对儒家学说的重要贡献。荀子援法入礼,他常以礼、法联称或并举,正是看准了强制性的法可以为礼提供强有力的支持和保障。

关于荀子的礼法关系理论,这里有几点需要强调。第一,荀子的援法入礼,毕竟是以礼治为本位来吸收法治作为补充,因而他虽然礼法并举,但又总是将礼作为首选而置于法的地位之上,两者之间是主和辅的关系。第二,礼治和法治在荀子那里还是目的和手段的关系,德礼之治是儒家的政治理想,法治只是实现这一目标所要借助的手段,法治本身不是目的。第三,荀子虽然肯定法治的效用,也认为刑罚的使用是必要的,但不同于法家的重刑主义和专恃暴力,他反对滥用刑罚,反对单纯依赖刑罚,因而荀子政治理论中的“法”呈现出与商、韩法家迥异的温和面貌。

这里需要特别讨论一下荀子思想中“法”和“刑”的关系。有学者指出,“法家的‘法’概念,显然要比‘刑’的内涵要大,不仅有惩罚,也要有奖赏,不是简单的负面含义”^①。笔者则认为,“法”的内涵虽然大于“刑”,但法并不等于刑、赏之和,尤其是在荀子那里更是这样,荀子之“法”涵义更广,而且渗透着儒家的理念。荀子对法和刑有明确的区分,《性恶》篇说:“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。”^②“礼义”、“法正”、“刑罚”三者作用不同,缺一不可,不能互相替代。“礼义”有教化之功,是圣王之治的首选;但荀子认为单靠“礼义”显然不够,还要有“法正”即政府出台的各种制度规章来“治”,使人的行为受到强力的规范和约束;对于那些不愿接受“法正”者和违背“法正”者,最后还有“刑罚”来“禁”。“礼义”因为有“法正”的保障而不再软弱,“法正”因为有“刑罚”的撑腰而行之有效,三者配套使用,这就是荀子所要实现的圣王之治。比较此三者,“刑罚”固然是起“禁”的作用,“法正”其实也能起到“禁”的作用,而且可以防患于未然,这种作用当然是离不开其背后有“刑罚”的撑腰。至于“礼义”,虽然也可以约束人们的行为,起到“禁”的作用,但事实上却是无法保证的,这也正是荀子援法入礼的初衷。

荀子的“法”更多地是在法则、规矩、法度等意义上使用的,虽与法家的“法”用词相同,但内涵有重大区别,关于这一点,已有学者做过论述。王中江指出:“荀子喜欢用‘法’字,其中所说的‘法’确有‘惩诛’之‘法’的意义,这也是可以肯定的。但是,荀子使用的大量‘法’字,更多的不是法家之‘法’,而是指法则、法度、标准和效法等意。”^③荀子借重了“法”的强制性、执行力和有效性来提升礼治的效力,用国家政权的力量来辅助和保障儒家主张的德礼之治。所以荀子的“法”是渗透了礼治精神的“法”,是具有浓郁儒家色彩的“法”,不可与商、韩的“法”简单地划等号。

《荀子》中的“法”字,多指法度、法则、绳墨、规矩等有明确边界的、不可移易的、可强制执行的、可以稽查考核的制度。我们对于荀子的“法”,应该更多地关注其中的“制度”的意义。荀子摒弃了“法”中的暴力主义,突出了“法”中的制度意义,并将其纳入儒家的礼治体系。正是这些制度化建设的引入,在很大程度上克服了早期儒家偏于软弱,缺乏可操作性和执行力的缺点,弥补了儒家德礼之治的不足。章太炎曾高度评价荀子在制度建设方面对儒学的贡献,他说:“荀子和孟子虽是都称儒家,而两人学问的来源大不同。荀子是精于制度典章之学,所以‘隆礼仪而杀《诗》、《书》’,他书中的《王制》、《礼论》、《乐论》等篇,可推独步。孟子通古今,长于《诗》、《书》,而于礼甚疏;他讲王政,讲来讲去,只有‘五亩之宅,树之以桑;鸡豚狗彘之畜,无失其时;百亩之田,勿夺其时’等话,简陋不堪,那能及荀子的博大!”^④《非十二子》篇批评孟子“略法先王而不知其统”^⑤,《儒效》篇批评“不知法

① 张明《荀子与韩非及法家关系诸问题:一种观念史的视角》,《山东社会科学》2020年第9期,第164页。

② 王先谦《荀子集解》,第440页。

③ 王中江《荀学与儒家的学统和道统》,《南昌大学学报(人社版)》2002年第1期,第7页。

④ 章太炎讲演、曹聚仁整理《国学概论》,上海古籍出版社1997年版,第33页。

⑤ 王先谦《荀子集解》,第94页。

后王而一制度”^①的“俗儒”，《劝学》篇批评“不道礼宪”^②的“散儒”，荀子所说的“统”、“制度”、“礼宪”，正是章太炎所看重的“制度典章之学”。儒学在后世大行两千多年，荀子在制度建设方面的理论贡献功莫大焉。

在《荀子》中，“法度”这一概念出现的频率很高，常常是将法度和礼义并提，多次出现“礼义法度”一词，又直接简称为“礼法”。《荀子》中与“法度”意义相近的词汇还有很多，如“法教”、“法正”、“法数”、“法则”、“师法”等，不难看出这些词语中渗透着“制度”的涵义。从这些词语中，我们还可以看到荀子之“法”中贯注着鲜明的“教化”的精神，兼有与“礼”一样的教化作用。特别是“师法”一词，更是透出荀子浓厚的儒家情怀。荀子十分重视“师”的作用，他说的“师”，就是传承先王道统的儒师，《修身》篇曰：“礼者，所以正身也；师者，所以正礼也。无礼何以正身？无师，吾安知礼之为是也？”^③“礼”的作用是“正身”，“师”的作用是“正礼”，而“师”之所以能判断和保证“礼”的正当性，就是因为“师”传承的是先王的道统，故《性恶》篇曰：“得贤师而事之，则所闻者尧、舜、禹、汤之道也。”^④荀子认为“师法”对于人的道德文明的提升和国家社会的治理极为重要，《儒效》篇曰：“有师法者，人之大宝也；无师法者，人之大殃也。”^⑤“师法”的必要性需要从人性来说明，《性恶》篇曰：“今人之性，生而有好奇利焉，顺是，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。然则从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴。故必将有师法之化，礼义之道，然后出于辞让，合于文理，而归于治。”“今人之性恶，必将待师法然后正，得礼义然后治。今人无师法则偏险而不正，无礼义则悖乱而不治……今之人，化师法，积文学，道礼义者为君子；纵性情，安恣睢，而违礼义者为小人。”^⑥可见“师法”的意义在于“化”人之性，“正”人之行，“师法”与“礼义”配合，可以收到更好的教化人心的效果。

荀子援法入礼，以制度性的“法度”配合“礼义”，用“法度”具有的强制性和执行力来弥补礼义的不足，这是对儒家理论的一个重要的改进。以道统的视角观之，荀子把“法度”也归之于先王、圣人的创制，视为道统中原本就有的内容。如此一来，他的援法入礼主张就获得了来自最高层面的合法性支持，也为孔、孟以来的儒家道统论增添了新的内容。荀子反复强调“法度”和“礼义”都是古之圣王所创，都是道统中固有的内容，历史同样的久远，地位同样的重要。《性恶》篇曰：“古者圣王以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，是以为之起礼义，制法度，以矫饰人之情性而正之，以扰化人之情性而导之也。始皆出于治，合于道者也。”又曰：“礼义法度者，是圣人之所生也。”^⑦《大略》篇亦曰，“三王既定法度，制礼乐而传之”^⑧。可见荀子认为，圣人创制法度同创制礼义一样，也是出于变化人性的需要，人之性恶，偏险悖乱由是生焉，圣人为了变化人性，就要“起伪”，“起伪”就是“起礼义，制法度”，靠礼义和法度来“矫饰”、“扰化”人的情性，把人引导到正确的道路上来。荀子意识到，“化性”单靠儒家传统的礼义教化是不够的，还需要引入制度形态的“法”，方可达到期待的效果。荀子认为，“起礼义”和“制法度”是同时进行的，是“三王”等“古之圣人”所创，于是，制度义的“法”就顺理成章地被荀子纳入儒家的道统中。制度义的“法”是孔、孟的道统论中没有的新内容，是荀子为适应时代的变化而对传统儒家道统理论的创新性贡献。荀子为后世儒者所诟病，被排斥在儒家道统之外，和他融入法治精神的道统论有很大的关系。但是，荀子学说的历史作用，却是历代王朝的政治实践所反复证明了的，否则谭嗣同也不会得出两千年来之学其实都是荀学的论断^⑨。

[责任编辑：帅 巍]

①王先谦《荀子集解》，第138页。

②王先谦《荀子集解》，第16页。

③王先谦《荀子集解》，第33页。

④王先谦《荀子集解》，第449页。

⑤王先谦《荀子集解》，第143页。

⑥王先谦《荀子集解》，第434—435、435页。

⑦王先谦《荀子集解》，第435、438页。

⑧王先谦《荀子集解》，第518页。

⑨谭嗣同《仁学——谭嗣同集》，加润国选注，辽宁人民出版社1994年版，第70页。