

荀易庸记要

- 一 人的族类特征
- 二 儒家世界观的建立
- 三 天、道、人

一 人的族类特征

荀子或被视为法家,或曰儒法过渡人物,或“很明显地可以看出得出百家的影响。”^① 然而按传统说法他是儒家,比较起来,仍然更为准确。但因为传统的说法是儒家自己的,便经常突出他与孔孟正统特别是孟子的歧异和对立。其实,荀与孔孟的共同点,其一脉相承处是更为基本和主要的。荀子可说上承孔孟,下接易庸,旁收诸子,开启汉儒,是中国思想史从先秦到汉代的一个关键。

荀子与孔孟一样,是所谓“彼其人者,生乎今之世而志乎古之道”^② 的。在政治、经济、文化、思想各方面,荀子实际都大体遵循了孔孟的路线。例如:

① 郭沫若《十批判书·荀子的批判》第 185 页。人民出版社,1954。

② 《荀子·君道》。

“行一不义，杀一无罪，而得天下，仁者不为也。”^①“贤齐则其亲者先贵；能齐则其故者先官。”^②虽然加了一定的前提条件（“贤齐”“能齐”），但仍然主张“亲亲”、“尊尊”。而“行一不义”等语不也见诸孟子么？

“田野什一，关市讥而不征。山林泽梁，以时禁发而不税。”^③“轻田野之税，平关市之征，省商贾之数，罕兴力役，无夺农时。”^④以及“故家五亩宅百亩田”^⑤等等，也完全可以与孟子“关市讥而不征”、“五亩之宅，树之以桑”，“无夺农时”相对照。（特别是《大略》等篇似乎渗入了不少孟子的思想。）

“天之生民，非为君也；天之立君，以为民也”^⑥，“从道不从君”^⑦等等也可与孟子著名的“民为贵”，“天与贤则与贤”等相比拟^⑧。

所有这些（还有许多）与孟子同样保持了孔门传统。这个传统就是我已在许多文章中所指出的氏族民主和人道遗风，根源则是远古氏族社会的世袭贵族统治体系。

所以，这些经济政治主张的共同处有一个中心点，这就是“一是以修身为本”。由“修身”而“齐家”而“治国”而“平天

① 《荀子·王霸》。

② 《荀子·富国》。

③ 《荀子·王制》。

④ 《荀子·富国》。

⑤ 《荀子·大略》。

⑥ 《同上》。

⑦ 《荀子·臣道》。

⑧ 孟荀一致处，郭沫若曾一再指出：“但这见解（指荀子的义荣势荣，义辱势辱）又分明是从孟子的天爵人爵之说演变出来的”（《十批判书》第205页），“和孟子一样，在原则上是重视王道的”（同上206页），“和孟子天与贤则与贤，天与子则与子，可以说是异曲同工”（同上214页）等。但郭未指出孔孟荀一致的社会根源。

下”，这正是原始氏族制度所要求于统治者们的必经程序。由自身作起，才可能在本氏族内取得威信，然后才可能去当部落和部落联盟的有威望的首领。所谓“人皆可以为尧舜”（孟），“涂之人皆可以为禹”（荀）等道德原则，其实却曾经是绵延过数千年之久的历史的真实。尽管在春秋战国，这个远古制度早已崩毁无余，但它留给人们思想的印痕、观念和传统却并未磨灭，而由“信而好古”的孔门儒学保存下来，把本是现实社会政治体制变而成意识形态中的伦常道德精神。我以为这正是儒家思想学说的主要特征之一，它对后世的中国文化影响极大，孔孟荀在这方面也是一脉相承的。

但是，时代毕竟大不同了，战国末期，氏族政经制度早已彻底瓦解，地域性的国家体制已经确立。因之，荀子在遵循孔门传统中，也就作了许多变通。例如孔孟只讲“仁义”，不大讲兵（打仗），“军旅之事，未之学也”^①；荀子却大议其兵。而议兵中又仍不离仁义：“彼仁者爱人，爱人故恶人之害之也。……彼兵者，所以禁暴除害也，非争夺也”^②。孔孟以“仁义”释“礼”，不重“刑政”，荀则大讲“刑政”，并称“礼”、“法”，成为荀学区别于孔孟的基本特色。但是这特色又仍然从属于上述儒家轨道，仍然是“有乱君，无乱国；有治人，无治法。”^③“故械数者，治之流也，非治之原也；君子者，治之原也。”^④即仍然归结到“得人”、“君子”，也就是说仍然归结到从“修身”出发：“请问为国，曰闻修身，未尝闻为国也”^⑤。荀子是在新时代条件下的儒

① 《论语·卫灵公 15·1》。

② 《荀子·议兵》。

③ 《荀子·君道》。

④ 同上。

⑤ 同上。

家，他不是法家，也不再是像孔孟那样的儒家。这种“不像”，也正表现为荀学中的原始民主和人道遗风毕竟大大削减，从而更为明白地呈展出它的阶级统治面目，近代人读《荀子》不如读《孟子》那么使人心神旺畅，其根本原因恐怕也在这里。^① 荀子的理论是更为条理化，更有逻辑，更具有唯物主义的精神；然而却更少那种打动人的原始人道情感和吸引人的原始民主力量。

之所以如此，理论本身的原因则在于，同样是所谓“修身”，与孟子大讲“仁义”偏重内在心理的发掘不同，荀子重新强调了外在规范的约束。“礼”本来就是一种外在的规定、约束和要求，孔子以“仁”释“礼”，企图为这种古老的外在规范寻求某种心理依据；孟子发展这一线索而成为内在论的人性哲学，而颇不重视礼乐本有的外在的社会强制性的规范功能。荀子批评孟子“略法先王而不知其统”，也即指此而言；即是说，孟子不知道古代的“礼”对社会人群从而也对个体修身所必需具有的客观的纲纪统领作用。在这里，孔孟荀的共同处是，充分注意了作为群体的人类社会的秩序规范（外）与作为个体人性的主观心理结构（内）相互适应这个重大问题，也即是所谓人性论问题。他们的差异处是，孔子只提出仁学的文化心理结构，孟子发展了这个结构中的心理和个体人格价值的方面（仁学结构的第二、第四因素）^②，它由内而外。荀子则强调发挥了治国平天下的群体秩序规范的方面（第三因素^③），亦即强调阐释“礼”作为准绳尺度的方面，它由外而内。

人所公认，“礼”是荀学的核心观念。“礼”是什么？其来何自？

① 郭沫若：“我本来是不太喜欢荀子的人，……我之比较推崇孔子和孟轲，是因为他们的思想在各家中是比较富于人民本位的色彩。荀子已经渐从这种中心思想脱离。”（《十批判书》第423—424页）。

② 参阅《孔子再评价》。

③ 《同上》。

在当时已不是很清楚了：“凡礼：事生，饰欢也；送死，饰哀也；祭祀，饰敬也；师旅，饰威也。是百王之所同，古今之所一也，未有知其所由来者也”^①。但是，对这种来源于巫术图腾活动而在当时已沦为装饰的礼仪文饰，荀子却作了自己的理性主义的解释：

“礼起于何也？曰人生而有欲，欲而不得，则不能无求，求而无度量分界，则不能不争。争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求。使欲必不穷于物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。”^② “人之生不能无群，群而无分则争，争则乱。”^③ “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，然后使恣禄多少厚薄之称，是夫群居和一之道也”^④。在这里，“礼”不再是僵硬规定的形式仪容，也不再是无可解释的传统观念，而被认为是清醒理知的历史产物。即把作为社会等级秩序，统治法规的“礼”溯源和归结为人群维持生存所必需。在荀子看来，“礼”起于人群之间的分享（首要当然是食物的分享），只有这样才能免于无秩序的争夺。可见，第一，人必须生存在群体之中。第二，既然如此，如果没有一定的规矩尺度来确定各种等差制度，这个群体也就无法维持，而这就是“礼”。有意思的是，现代古人类学家也指出，人性起源于分享食物^⑤。二千年前荀子以对“礼”的理性主义的“群”、“分”来解释人禽区别，应该说是一种非常了不起的见解：“今夫狴狴形笑亦二足而毛也，然而君子啜其羹，食其馘。故人之所以为人者，非特以其二足而无毛也，以其有辨也。夫禽兽有父子而无

① 《荀子·礼论》。

② 同上。

③ 《荀子·富国》。

④ 《荀子·荣辱》。

⑤ R. E. Leaker:《Origins》P. 66~P 67. London, 1977。

父子之亲，有牝牡而无男女之别，故人道莫不有辨。辨莫大于分，分莫大于礼”。^①“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。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。”^②

总之，“礼”到荀子这里，作为社会法度、规范、秩序，对其源起已经有了高度理知的历史的理解。“礼”这个“贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者”^③的“度量分界”，被视作是“百王之所积”，亦即是久远历史的成果，而并非只是“圣人”独创的意思。

正因为从人类生存这一现实性的根本点出发，荀子把“类”看得比“礼”和“法”更高一层，即所谓“礼者，法之大分，类之纲纪也”。《儒效》篇里说“雅儒”、“大儒”之别在于，前者“其言行已有大法矣，然而明不能齐法教之所不及、闻见之所未至，则知不能类也”；后者则是“……以古持今，以一持万，苟仁义之类也，虽在鸟兽之中若别白黑；倚物怪变，所未尝闻也，所未尝见也，卒然起一方，则举统类而应之”。所谓“类”，就是指生物族类而特别是指人类而言的秩序规则：“先祖者，类之本也”^④。“类”（统类）是“礼”“法”之所以能为“万世则”的根本理由。所以荀子讲“群”、讲“分”、讲“礼”“法”，其最高层次是“若夫总方略，齐言行，一统类”。就是说，一切社会秩序和规则（“礼”）乃是人作为特殊族类存在所必需的，从而它们就不是根源于先验的心理或本能的道德，如孟子讲的那样。荀子的“类”具有一种现实性的社会内容。从而荀子的“人道”便不同于孟

① 《荀子·非相》。

② 《荀子·王制》。严复：“（斯宾塞）大阐人伦治化之事，号其学曰群学。群学者何？犹荀卿子言，人之贵于禽兽者，以其能群也。”（《原强》）。

③ 《荀子·礼论》类、族，古同义，血缘群体也。

④ 同上。

子的“人道”，它不是先验的内在的道德心理，而是区别人禽族类的外在的社会规范；不是个体自发的善良本性，而是对个体具有强制性质的群体要求。在荀子看来，内在的仁义道德必须通由这种外在的规范才有可能存在。所以“礼”才是“仁义”的“经纬蹊径”和“人道”准则：“故绳者，直之至；衡者，平之至；规矩者，方圆之至；礼者，人道之极也”^①。

总之，荀子对氏族血缘传统的“礼”赋予了历史的解释，“礼”的传统旧瓶装上了时代新酒。所谓“旧瓶”，是说荀子依然如孔子那样，突出“礼”的基础地位，仍然重视个人的修身、齐家等等。所谓“新酒”，是说这一切都具有了新的内容和含义，它实际已不是从氏族贵族或首领们的个体修养立场出发，而是从进行社会规范的整体统治立场出发。正因为此，它才不再仅仅着眼于个体的仁义孝悌，而是更强调整体的礼法纲纪，并认为前者是服从于后者的，“入孝出悌，人之小行也。上顺下笃，人之中行也。从道不从君，从义不从父，人之大行也。若夫志以礼安，言以类使，则儒道毕矣。虽舜不能加毫末于是矣”^②。从而，也就很自然地要“法后王，一制度”，“隆君权”、主一尊^③。荀子失去了氏族传统的民主、人道气息，却赢得了对君主统治的现实论证，实际上是开创了后世以严格等差级别为统治秩序的专制国家的思想基础。所以谭嗣同要说，“二千年来之学，荀学也。”这种从社会统治整体着眼的理知——历史理论，比起孔孟仍依循氏族传统的情感——心理——道德理论，在当时具有更现实的进步意义。而这，很可能与荀子在齐国吸收

① 《荀子·礼论》。

② 《荀子·子道》。

③ 《荀子·致士》：“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。”

了管仲思想(也开始从地域性国家的统治着眼)有关。

也正因为从现实的群体规范秩序出发,荀子才有性恶论。孟子讲“性善”,是指人先验地具有善的道德理性。荀子说“性恶”,是说人必须自觉地用现实社会的秩序规范来努力改造自己,所以说“其善者,伪也”^①,是控制、节制、改变自己内在自然性(动物性)的结果。可见“性善”“性恶”之争,来源于对社会秩序规范的根源的不同理解:孟子归结于心理的先验,荀子归结于现实的历史;从而前者着重于主观意识的内省修养,后者着重客观现实的人为改造。而荀子的这个客观现实既包括外在的自然,也包括内在的“人性”。所以,同样一个所谓“修身”,孟荀便完全分道扬镳了。

从这里,便逻辑地引向荀学的第二大关键:“天人之分”。荀子认为,人要与自然相奋斗,才能生存。因之荀子也就强调刻苦努力,强调人必须“学”。孔子《论语》以“学而”为第一章,荀子也是以“劝学”为首篇。但尽管荀子也以“始乎诵经,终乎读礼”作为“学”的内容和全程,“学”在荀子的解释里,由于上述思想背景,却具有更为广阔的意义。他论证说“为之,人也;舍之,禽兽也”^②,“可学而能、可事而成之在人者,谓之伪”^③,荀子把“学”与“为”连结了起来,使“劝学”与“性伪”有了内在的联系。这个“学”实质上便已不限于“修身”,而是与整个人类生存的特征——善于利用外物、制造事物以达到自己的目的——有了联系:“陶人埴埴而为器,然则器生于工人之伪,非故生于人之性也”^④,“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

① 《荀子·性恶》。

② 《荀子·劝学》。

③ 《荀子·性恶》。

④ 同上。

也”^①。这不但把孔子“工欲善其事，必先利其器”这一经验之谈提到极为重要的理论高度，而且它也成为荀子的整个理论的脊梁骨架，使荀子的“礼论”、“性伪”、“劝学”和“天人之分”由之而构成一个严整的体系。这个严整体系的逻辑基础正是这样：人类（社会）维持自己的生存发展必须组合在一起（“群”）而与自然相奋斗（对付外在的自然），这就产生了“礼”；“礼”是为了“分享”“止争”，使群体能够存在和延续而建立起的规范秩序；这秩序正在于克制、改造、约束、节度人的自然欲求（改造内在的人性）；因此要维系这种社会秩序（外）和节度自然欲求（内），就必须“学”，必须“为”，必须“伪”；可见“学”“为”对于人便有关系存在的根本意义。这样，“学”、“为”在荀子这里也达到了本体高度。孟子的“学”是“收放心”，回到超越的善的心性本体；荀子的“学”则从“木受绳则直”的外在规范，而可达到“天见其明，地见其光”的宇宙本体。

正是在这基础上，出现了“天人之分”的观念：

君子敬其在己者，而不慕其在天者，是以日进也；小人错在己者，而慕其在天者，是以日退也……^②

大天而思之，孰与物畜而制之；从天而颂之，孰与制天命而用之；望时而待之，孰与应时而使之；因物而多之，孰与骋能而化之……^③

这已成为人生的颂歌、伟大的名句。它充分表现了人类以自己的力量来赢得生存和发展，从而区别于众多物种之所在。如果

① 《荀子·劝学》。

② 《荀子·天论》。

③ 同上。

说,孟子在中国思想史上最先树立了伟大的个体人格观念;那么,荀子便在中国思想史上最先树立了伟大的人的族类的整体气概。荀子把这种气概提到了与“天地参”的世界观的最高度:

天有其时,地有其财,人有其治,夫是之谓能参。^①

天地者,生之始也;礼义者,治之始也;君子者,礼义之始也。为之,贯之,积重之,致好之者,君子之始也。故天地生君子,君子理天地。君子者,天地之参也……。^②

虽然这里讲的是统治者必须努力学习,积极治理,使社会的等级秩序与天地“同理”,但它在理论层次上突出了人能主宰万物而与天地并立,无需任何神意干预的奋斗理想。荀子说,“良农不为水旱不耕,良贾不为折阅不市,士君子不为贫穷怠乎道”^③,这正是儒家积极精神的极大发扬。如果说,孟子对孔学的发扬主要在“内圣”,那么荀子则主要是“外王”^④。“外王”比“内圣”具有更为充分的现实实践品格,也是更为基础的方面。人类的心理、道德是在外在实践活动基础之上才能形成并逐渐内化、凝聚和积淀的。所以,荀子强调的方面,实际是更为根本的一面。而“骐驎一跃,不能十步;弩马十驾,功在不舍。锲而舍之,朽木不折;锲而不舍,金石可镂”^⑤。这种勤劳坚韧、孜孜不倦、愚公移山式的实践行动精神,不正是中国民族的重要的传统品德吗?

关于荀子的论著已经非常多了,本文以为,在荀子所有的思想

① 《荀子·天论》。

② 《荀子·王制》。

③ 《荀子·修身》。

④ 说“主要”,是因为孟也有“外王”的一面,而荀也有“内圣”方面。

⑤ 《荀子·劝学》。

观念中,最重要最突出的便是上述这点:即追溯“礼”的起源及其服务于人群秩序的需要,从而认为人必须努力学习,自觉地用社会的规范法度来约束和改造自己,利用和支配自然。

这里一个要注意的问题是,人们经常没有足够重视在荀子“制天命而用之”(“天人之分”)思想中,仍然有着“顺天”的重要内容。在荀子那里,“天”已不是有人格有意志的神,而是无预于人事的自然。“天”既不能主宰人的命运,人也不能依赖天或抱怨“天”。人只有靠自己的努力去顺应和利用“天”的规律而生存发展。所以,一方面荀子说“强本而节用,则天不能贫;善备而动时,则天不能病;修道而不二,则天不能祸;故水旱不能使之饥,寒暑不能使之疾,袄怪不能使之凶……”;^①但另一方面荀子又认为“圣人清其天君,正其天官,备其天养,顺其天政,善其天情,以全其天功”^②。一方面“唯圣人为不求知天”^③;另一方面,“其行曲治,其养曲适,其生不伤,夫是之谓知天”^④。即是说,一方面,事在人为,命运非由“天”定(这里实际上已经吸收了墨家许多思想,包括“重力”、“非命”、“强本”在内),“天”不能主宰人事(这又和墨家不同),所以不必去深究“天”的奥秘,只需弄明人的规律就够了。另一方面,人本身及其环境又是自然存在物,有其“天”(自然)的方面,从而如何处理好这个方面,即人如何遵循客观自然规律,使“天地官而万物役”,也就是“知天”,这恰恰又是荀子所非常重视的。

可见,荀子讲的“天人之分”“制天命而用之”,并不排斥而是包含着对自然(“天”)与人事如何相适应相符合的重视和了解。荀子

① 《荀子·大论》。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

不求了解和重视与人事无关的自然,而要求了解和重视与人事相关或能用人事控制和改造的自然。而在这相关和改造中,当然就有顺应自然规律的问题。因为如果只讲人为,便会陷入盲动而达不到所期望的目的和效果,所以必须强调遵循客观规律的必要性。因之,与表面现象相反,荀子虽然提出“天人之分”,却又仍然有着“天人合一”的思想,只是这种思想不像孟子那样充满了神秘意志或目的主宰等内容罢了。荀子说:

……春耕夏耘秋收冬藏,四者不失时,故五谷不绝而百姓有余食也。污池渊沼川泽,谨其时禁,故鱼鳖优多而百姓有余用也;斩伐养长不失其时,故山林不童而百姓有余材也。圣王之用也:上察于天,下错于地,塞备天地之间,加施万物之上。^①

这里强调三个“不失其时”,也就是要依据客观世界的规律来种植耕作,足见“天人之分”也必须“顺天”。“顺天”(天人合一)在这里倒无宁是更为具体和更为现实的。

当然,这就难免带来一些矛盾。特别是关于人性恶的问题。一方面,“性者,天之就也,……不可学不可事而在天者,谓之性”^②;另一方面,人必须“化性而起伪”,使“性伪合”。那么,“性出于天”的“天”(自然)到底是善呢还是恶?第二,荀子说:“性者,本始材朴也。伪者,文理隆盛也。无性则伪之无所加,无伪则性不能自美。性伪合,然后成圣人之名,一天下之功于是就也”^③。人为的

① 《荀子·王制》。

② 《荀子·性恶》。

③ 《荀子·礼论》。

改造活动(“伪”)必须有对象(“性”),这没有问题。问题在于,这种改造(“伪”)又是如何可能的呢?即是说,恶的自然(“性”)又如何可能接受改造呢?王国维曾问:“荀子云人之性恶,其善者伪也,然使之能伪者,又何也?”^①荀子认为这是由于人有心知,再积以学的原故,是由于“心”“知”礼义,才能节制情欲。那么,“心”又如何可能知“礼义”呢?荀子似乎没有非常明确的回答。在荀子看来,这固然是由感性到理性的唯物主义学习过程;但另一方面,荀又强调作为理性作用的“心”具有某种先验性:“凡以知,人之性也”^②。因之,人之所以能改造自己、学得“礼义”,就仍有赖于本有的“心知”。荀子说,“礼以顺人心为本”^③。这样,“天”“性”的二重性便出现了:一方面是需加以抗争、反对、改造、克制的自然性(“天”),如有害于人群生活的水旱(外在的)、情欲(内在的);另一方面又是必须依据、遵循、认识、顺应的自然性(“天”),如四时顺序(外在的)、心知神明(内在的)。^④在大量的具体论证中,后一方面在荀子那里倒常常是更为重要的方面。例如荀子讲究“虚一而静”,以达到“心”的“大清明”而认识对象,使人在认识上从而在行为中符合和遵循客观的规律法则(“道”)。可见,总起来,“天人之分”是指某种主观清醒态度和奋斗精神;要有实效,仍必须“天人合一”,即要求以遵循自然规律性为基础。中国“天人合一”思想根源

① 《静庵文集·论性》。

② 《荀子·解蔽》。

③ 《荀子·大略》。陈登原说,“……曰感动善心,又曰心术如水,又曰凡顺人心者皆礼。凡此所言,又与孟子所谓羞恶之心是非之心,毫无二致”(《国史旧闻》,第一分册第281页。中华书局,1958),其实不然,孟子的“心”主要是具有先验道德的“情感心”,荀子的“心”主要是包括先验和经验的“认知心”,并不包括情感内容。

④ 荀子的“心”因为被强调有“君形”作用,似乎也具有某种神秘性;但总起来看,它是指不为各种主观情欲干扰的“心”对外在规律性的认识 and 把握,仍大不同于孟子,而勿宁吸取了老、墨。

于历史悠久的农业小生产,这使得即使强调“天人之分”的荀子也在根本上不能脱出这个基础。并且,如果说,《老子》的辩证法可能与兵家有关;^①那么可否说,荀子这种既强调与天奋争又强调顺天的思想,与古希腊(航海)、近代(工业)不同,是与当时正迅速发展、成熟着的农业相关呢?荀子是极端重视农业生产的,比起许多其他思想家,他更多地谈及了具体农事。农业生产确乎一方面要讲究工具、积极耕作,并与“天”(自然)相奋争;另方面,而且是主要方面,又要求注意遵循“天”(自然)的客观规律办事。先秦农家面目已不复可知,如果参看后世农家著作,强调“力能胜贫”,“田者不强,困仓不盈”^②,“欲善其事,先利其器……,需调习器械,务令快利”^③,“观其地势,干湿得所”,“仰著土块,并待孟春”^④等等,应该说,这些观念与荀子许多思想倒是颇为接近和类似的。

荀子在驳斥墨子限制奢侈消费时,也正是从强调人可以创造出足够消费的农产品出发的:

今是土之生五亩也,人善治之,则亩数盈,一岁而再获之,然后瓜桃李,一本数以盆鼓,然后荤菜百蔬以泽量,然后六畜禽兽一而刳车……可以相食养者,不可胜数也。^⑤

这种一方面强调工具、劳作以利用自然而“养生”,同时又十分注意遵循自然规律、重视天时地利的长久农业实践活动,也许就是荀子思想的真正根源?它使荀子在世界观上一方面是唯物论,另

① 参阅《孙老韩合说》。

② 《齐民要术·序》。

③ 《齐民要术·杂说》。

④ 同上。

⑤ 《荀子·富国》。

方面又仍是循环论(“始则终,终则始,若环之无端”^①);在认识论,一方面强调“虚一而静”,要求排除主观成见、情感的干扰,客观冷静地去认识世界;另一方面又仍然排斥一切所谓不切实际的抽象思辨^②,强调认识的经验性和实用性。在前一方面(冷静理知),荀与老、韩有共同处。其不同在于,老、韩是一种旁观式的历史智慧,它是无情的。荀子尽管少讲先验道德和心理情感,却仍然突出了孔门“积善而不忘”的乐观奋斗精神。他斥责“老子有见于拙不见于信”,坚决肯定人类主体的实践力量,强调“与天地参”的人生理想,它是冷静理知而又乐观积极的。也正是这种对待自然的积极改造的思想,使传统的“天人合一”观念中原来具有的宗教神秘性质的情感因素,获得了真正现实的物质实践基石,而为后世许多献身现实改革的仁人志士所承继。这便是荀子的伟大贡献所在。尽管它在哲学理论上还没有得到充分的发展。

从宋明理学到“现代新儒家”,都一贯抨击荀子,表彰孟子,并以朱熹王阳明直接孟子,认为这才是值得继承发扬的中国思想史的主流正宗。而三十年来国内的研究则又大都只赞扬表彰荀的唯物论,或则抨击他的尊君尚礼的法家倾向。这些似乎都没抓住荀的要害。孟子固然有其光辉的一面,但如果完全遵循孟子的路线发展下去,儒家很可能早已走进神秘主义和宗教里去了。正是荀子强调人为,并以改造自然的性恶论与孟子追求先验的性善论鲜明对立,才克服和冲淡了这种神秘方向;同时由于尽量吸取了墨家、道家、法家中冷静理知和重实际经验的历史因素,使儒学的重

① 《荀子·王制》。

② 荀子坚决反对名家,非常鲜明地表露了他的实用理性,如“夫坚白同异有厚无厚之察,非不察也,然而君子不辩,止之也”(《修身》),“杀盗非杀人也,此惑于用名,以乱名者也”(《正名》),“言无用而辩,辩不惠而察,治之大殃也”(《非十二子》)等等。

人为、重社会的传统得到了很大的充实,从而把儒家积极乐观的人生理想提高到“与天地参”的世界观的崇高地位。不是神秘、主宰的“天”,也不是先验道德的人,而是现实生活活动中的人,由于“积学”而成为万物之长,宇宙之光。正是这一观念,为儒家由孔孟的道德论过渡到易庸的世界观再到汉儒的宇宙论,提供了一个不可或缺中间环节。荀子说,“凡礼,始乎桷,成乎文……天地以合,日月以明,四时以序,星辰以行,江河以流,万物以昌,好恶以节,喜怒以当……,礼岂不至矣哉”^①,这实际则已在为秦汉的天人感应的系统图式作准备。可以说,没有荀子,就没有汉儒;没有汉儒,就很难想象中国文化会是什么样子。所以连痛斥荀子的谭嗣同也说:“荀子生孟子后,倡法后王而尊君统,务反孟子民主之说,嗣同尝斥之为乡愿矣。然荀子究天人之际,多发前人所未发,上可补孟子之阙,下则行于王仲任之一派,此其可非乎?”^②这段话正好指出了两点,一是“究天人之际”“多发前人所未发”,这就是本文所讲的给传统的“天人合一”思想以客观实践的性格,并提到了世界观的高度;二是它充分地展现了清醒冷静的理性批判态度,这正是张衡、王充(王仲任)、刘禹锡、柳宗元一直到戴震、章太炎之所本;这两点彼此渗透交溶。荀学通过这种具体方式,发展了孔子仁学的实用理性。这种理性仍然不在对自然作思辨的科学探究,而是站在对自然采取常识的经验立场上,反对一切超经验的迷信和虚妄。从荀子的“天行有常,不为尧存,不为桀亡”,“天不为人之恶寒也辍冬,地不为人之恶辽远也辍广”^③,到王充“何以知其自然也,以天无口目也……今无口目之欲,于物无所求索,夫何为乎”,“天动不

① 《荀子·礼论》。

② 《致唐佛尘》,《中国哲学》,第4辑第424页,人民出版社,1980。

③ 《荀子·天论》。

欲以生物而物自生，此则自然也”^①，正是一脉相承的线索。这条线索在中国哲学迈向意志论、目的论或神秘主义时，经常起着重要的抗衡作用。例如，从思孟到董仲舒到汉代谶纬，从魏晋到隋唐，荀子、王充、范缜、刘禹锡、柳宗元等人便分别起了这种重要的理性清醒剂的解毒抗衡作用。这在中国哲学和中国文化心理结构的形成上具有不容低估的地位。

二 儒家世界观的建立

关于《易传》时代、来由、各部分的先后关系等等，本文不拟讨论。当然更不拟讨论在来源和实质上与《易传》不同的《易经》。本文采《易传》与荀学有关说。^② 这种有关也主要是从理论体系的发展史程来看的。《易传》的最大特点，我以为，便是沿袭了荀学中刚健奋斗的基本精神，舍弃了“天人之分”、“制天命而用之”的具体提法或具体命题，把它们改造为“天行健（或作‘天行，乾’），君子以自强不息”，赋予自然以人的品德色彩，提到“一阴一阳之谓道”的形而上学的明确高度，创造性地建构了一个完整的世界观。《易传》终于成为整个儒家最基本和最高的哲学典籍。

《易传》明显具有综合儒学各派和《老子》、法家学说的特色，同时与阴阳家大概也有重要关系。它讲的“天”，多指外在自然，与荀子同。但荀子作为外在自然的“天”是与人无关、自身无价值和意

① 《论衡·自然》。

② 郭沫若：“两者（指《荀子·大略篇》与《彖下传》）之相类似是很明显的。……《易传》显明地是把荀子的话更展开了。它把他的见解由君臣父子的人伦问题扩展到了天地万物的宇宙观上去了”，“《系辞传》至少其中的一部分也明明受了荀子的影响，从思想系统上可以见到它们的关系”。（《青铜时代·周易之制作时代》），第78页，群益出版社，1946。

义、与人相分的“天”。《易传》则赋予外在自然的“天”以肯定性的价值和意义，并类比于人事，亦即是具有道德甚至情感内容的“天”。如前所述，不同于工业社会，以农业生产为基础的人们，长期习惯于“顺天”，特别是合规律性的四时季候、昼夜寒暑、风调雨顺对生产和生活的巨大作用在人们观念中留有深刻的印痕，使人们对天地自然怀有和产生感激和亲近的情感和观念。《易传》把这种有深厚根基的“天人合一”的传统观念和情感，在荀学的基础上，构造成一种系统，其中最重要的精神正是：

天地之大德曰生^①。

这已不是荀子外在自然的“天”，但也不是孟子内在主宰的“天”。它是外在的，却又具有道德品格和感情色彩。因为这样，它似乎接近于孟子。但它又并不是如孟子那样从个体的内在心性先验道德论出发，而是以荀子那种广阔的人类外在活动与自然史程出发的。《易传》讲了许多人类历史和宇宙事物的起源，演变和发展；从整体说，它更近于荀而不近于孟：

古者庖牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦以通神明之德，以类万物之情……^②

它叙说了所谓庖牺、神农、黄帝、尧舜以来的人类历史的演化，把它们统统与“八卦”联系起来。作为《易经》的八卦，本是用于占卜的概括性的符号，其中包含有远古先民对自然现象和历史经历

① 《易·系辞下》，参阅荀子：“天地者，生之本也”（《荀子·礼论》），“天地者，生之始也”（《荀子·王制》）。

② 《易·系辞下》。

的经验描述和理解；《易传》却对它们作了哲理性的提升阐释，把人类历史与整个自然的历史相贯串联系起来，予以系统化，这就是《易传》的基本主题：

昔者圣人之作易也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。

昔者圣人之作易也，将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义……^①

有天地然后有万物，有万物然后有男女、有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。^②

从天地到万物到男女夫妇到伦常礼义，“易”以贯之。原来以往事（《易经》中充满了许多历史故事）来解说未来的巫术占卦，终于在儒家仁学精神洗礼和道家法家的冷静理知力量的从旁刺激下，变成了这样一种既理性又情感的哲理世界观。它是世界观、历史观，同时也是人生观。世界观与人生观合而为一正是中国哲学的特征之一。

它是历史的理性。它客观地记叙了历史的变迁和人道的来由，从男女交配到父子家族，再到君臣礼义，其中还有造舟楫、服牛马、制弓矢、建宫室、立文字等等，都几乎描述为一种自然的史程，其中包括把鬼神、生死、吉凶也都纳入这个图式，成为可理解可解说的一个部分。从而强调宇宙自然与人类存在构成为一个和谐的

① 《易·说卦》。

② 《易·序卦》。

整体,它本身高于一切。从而也就不再需要别有创造主了^①：“先天而天弗违……天且弗违,而况于人乎?而况于鬼神乎?”^② 尽管《易传》中仍然夹杂着大量的巫术、迷信等不可以理知解释的说明、提法和论断(很可能这与传统流行的以天文星历占卜人事等有关),而就总体实质言,却与荀子无神论思想接近。《易传》说“观天之神道而四时不忒,圣人以神道设教,而天下服矣,”^③ 与荀子神道设想的思想便完全一致。

它是情感的。因为它把“人道”与“天道”、“人生”与“世界”、“历史”与“自然”合在一起,赋予后者以活跃的生命性质,使本是自然的“天”具有了不断生长的、向前发展的积极乐观的主调,即所谓“日新之谓盛德,生生之谓易”^④。这样,就使乐观的人生意识渗入了自然观,终于构成了世界观与人生观相统一的自然——历史哲学。

它之所以是哲学,在于它把“天道”、“地道”、“人道”一统于“乾坤”、“阴阳”、“刚柔”的交感作用,即两种矛盾而又互补着的力量的渗透、推移和运动。以它来解释“八卦”,从而解释一切事物:宇宙始源、万物发生、人事规律;既知过去,又卜未来;万物、时空和人事在《易》中似乎具有一种相互牵制而影响着的密切关系。《易传》正是要用这种宇宙普遍秩序(“天道”)与现有社会秩序(“人道”)的推演一致和相互肯定,企图包罗万象,一统事物,“范围天地之化而不过,曲成万物而不遗”^⑤。以对自然和历史有某种合规律性的观

① Joseph Needham, Derl Bodde 均强调中国哲学无创造主观念是根本特色。这一特色在《易传》世界观中相当明显。参阅本书《试论中国的智慧》。

② 《易·乾·文言》。

③ 《易·观象》。

④ 《易·系辞上》。

⑤ 同上。

念,来建构秩序图式。《易传》这一特色,正是吸取道、法,走向秦汉新时代的儒家所追求建立的统一整体的宇宙论的开始:

天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣^①。夫易,圣人所以崇德而广业也,知崇礼卑。崇效天,卑法地,天地设位而易行乎其中矣。成性存存,道义之门^②。是故法象莫大乎天地,变通莫大乎四时,悬象著明莫大乎日月,崇高莫大乎富贵,备物致用,立成器以为天下利,莫大乎圣人……^③

比起《老子》来,《易传》的辩证法有了自觉的系统,即有了一定的顺序次列,不再是分散零碎的了。它是变中的不变。而这种序列图式又是非常明了简捷的。所以“变易”(万物和人世的不断变化)、“不易”(各种卦象作为共同公式的客观规律的确定不移)和“简易”(对其规律的要领掌握)便构成《易》的基本内容。荀子说,“善为易者不占”。“易”到荀子手里或荀子这个时代,已经由占卜转为哲学,由迷信上帝到自我主宰。它已由大量占卜中的共同卦式联系着的各种历史传闻,逐渐提高为具有共同模式的抽象哲理。荀子提出“善言古者必有节于今,善言天者必有征于人,……故坐而言之,起而可设,张而可施行”^④,这种“究天人之际,通古今之变”,对自然和历史作统一的解释,大概是本之于上古传统(以天象卜人事),而由《易传》从哲学上予以完成,然后到汉代再系统化而大流行的。

① 《易·系辞上》。

② 同上,这里明显有对法家思想(如“势”的观念)的吸取。

③ 同上。

④ 《荀子·性恶》。

包括“天人感应”的观念,在《易传》中便已存在:不仅“天道作用和影响“人道”,“人道”也作用和影响“天道”。所以说“言行,君子之所以动天地也,可不慎乎?”^①也正因为这样,人才能“与天地参”,“夫大人者与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶。”^②一方面,人必须顺天之道,循阴阳之理;另一方面,“天”(自然)也具有人的品格性能。总之,“天”、“人”在这里连成一气,自然的“天”与意志的“天”在这里完全溶合。从而这就不同于《老子》那种客观宁静、冷眼旁观的无情的“道”^③,而充满着人的存在和进取的情感和精神。《老子》是把“人道”上升为“天道”,由“德”而“道”,“人道”反而被动地服从于“天道”;《易传》则是从“天道”推演到“人道”,但“人道”主动地参与“天道”。《易》原是占卜以决定行动的,其中本就包含有吉凶祸福可以趋避的主动性,而不只是命定的预言而已,所以要强调“知几”、“察微”,以获得人事的成功。《易传》把这一特性推上哲理水平,认为“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也”^④,由“天”而“人”,人应该觉察“天道”、遵循“天道”而发挥其主动作用。这也就是哲学史家们常讲的《老子》贵柔、守雌、尚静的辩证法与《易传》重刚、行健、主动的辩证法的差异。

这种差异如加以具体的分析,可以发现,原因之一是《易传》系统地赋予了“阴阳”这个变化总规则以确定的经验含义。整个《易传》以“阴阳”为中心而展开:“观变于阴阳而立卦,发挥于刚柔而生

① 《易·系辞上》。

② 《易·乾·文言》。

③ 参阅《孙老韩合说》。

④ 《易·系辞上》。

爻”。^①“刚柔者，立本者也。”^② 它的具体展现就是乾卦与坤卦，《易传》分别赋予它们以“健”“顺”的哲理含义：

夫乾，天下之至健也，德行恒易以知险。夫坤，天下之至顺也，德行恒简以知阻^③。

许多人都指出乾卦象征太阳(白天)、男性，具有运动、生长、活力、刚强等性质或功能。坤卦象征月亮(夜晚)、女性，具有抚育、接受、柔顺、安宁等性质或功能。《易传》强调的是两者的不可分离，并确定“阳”是主导，“阴”是基础。在主导和基础中更强调前者。乾卦被《易传》认为是首卦。“大哉乾元，万物资始，乃统天”。^④“大哉乾乎，刚健中正，纯粹精也。”^⑤《易》一再这么赞叹“乾”，从而在乾坤阴阳这对矛盾构成中，乾、阳便成为推动矛盾发展的动力方面。这也就与《老子》相区别开来了。《老子》只是散漫和并列地揭示了矛盾及其转化，看不出这种转化是如何可能的，即不明确或缺乏转化的动力，而成为静态的；它只是既存现象的静态呈现。《易传》则注意了矛盾中的“刚柔相摩、八卦相荡”^⑥的动态过程，从而也就具有演进发展的序列结构(如《序卦》)，有建造一个系统图式的观念^⑦，而“阳刚”作为动力的主导地位也就十分突出，与

① 《易·说卦》。

② 《易·系辞下》。

③ 同上。

④ 《易·乾·彖》。

⑤ 《易·乾·文言》。

⑥ 《易·系辞上》。

⑦ 后世以至今日，一些研究者还总想把周《易》弄成一个完备的系统(天文系统、数的系统……等等)。

《老子》那种冷静的人生智慧颇为不同。这里,也确有阶级基础的差异,与《老子》对当时正在急剧动荡、变化、变革中的社会持否定态度不同,荀、易都毋宁是为这个新时代作辩护和论证的。《易传》说,“天地革而四时成,汤武革命顺乎天而应乎人,革之时义大矣哉”;^①“神农氏没,黄帝尧舜氏作,通其变,使民不倦,神而化之,使民宜之。易穷则变。变到通,通则久,是以自天佑之,吉无不利”^②等等,都反映出这一点。时代在进化,变动是好的。比起《老子》来,它有着更多的对未来的历史主义的乐观眺望。而这一点也正是周易的重要精神。后代的改革者们,直到清末的谭嗣同,也仍然需要周易这种理论来进行自己的事业。

与荀子一样,《易传》也尊礼、定分、主治、明罚,如“物畜然后有礼,故受之以履”^③,“履,君子以辨上下,定民志”^④,等等,这些也大不同于《老子》反“礼”的立场和态度。

但尽管如此,《易传》与《老子》又仍然有许多共同的基本特征。

第一,两者都是实用理性的辩证法,都直接应用于现实生活、政治斗争和伦常制度,而不是概念的辩证法和纯理论的思辨抽象。它们都有具体经验的要求。例如《易传》说,“往者屈也,来者信也,屈信相感而利生焉。尺蠖之屈,以求信也;龙蛇之蛰,以存身也。精义入神,以致用也”^⑤。一切往来、屈伸等都是与有利于人,于“致用”相关的。不脱开人事经验而思索矛盾与变化。这与老子是相同的。

① 《易·革·彖》。

② 《易·系辞下》。

③ 《易·序卦》。

④ 《易·履·象》。

⑤ 《易·系辞下》。

第二,都重视和追求事物的均衡、和谐和稳定。《老子》是以守柔、贵雌、主静来达到这一目标,《易传》则以主动、行健、重刚来达到同一目标。但《易传》仍强调“阳刚”必须与“阴柔”适当配合,“刚”“柔”必须相济。刚、阳不能过分,否则就要失败、垮台、死亡。“亢龙有悔,盈不可久也”。^①“刚中而柔外,说以利贞,是以顺乎天而应乎人”;“乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞”^②。“保合太和”也就是求得和谐、均衡和稳定。乾(阳、刚)虽至健但要知险,坤(阴、柔)虽至顺但要知阻。《易传》中相当具体地反复强调了各种困苦艰难的情势、局面、境况,再三叮咛要谦虚谨慎才能存其位。“天地之大德曰生,圣人之大宝曰位,何以守位曰仁,何以聚人曰财,理财正辞,禁民为非曰义”^③。应该说,与荀子一样,这正是从新的统治角度概括了自孔子以来的儒学。

总起来看,荀子沿着孔学传统已经吸收了道、墨、法的许多东西,走向广大的外在世界,从天地自然到人间制度;《易传》就将这一外在倾向予以高度哲学化。随后,以董仲舒为代表的儒家,便沿着这一思想发展的逻辑线索,由《易传》的世界观发展而构造成更为复杂细密的宇宙论。

三 天、道、人

熊十力说“《中庸》本演易之书”^④。冯友兰也把“易庸”连在一起讲,说“《中庸》的主要意思与易传的主要意思,有许多相同

① 《易·乾·彖》。

② 同上。

③ 《易·系辞下》。

④ 《原儒》下卷第1页。

之处。……他们的中间,有密切的关系”^①。但实际上,《易》(均指《易传》)《庸》很有不同。《易》是世界观,《庸》则将它转为内在论。《易》是由天而人,对外在世界即宇宙、历史、生活作了多方面的论证。《庸》却完全以人的意识修养为中心,主要是对内在人性心灵的形而上的发掘。所以,虽同属儒学正宗,二者在思想倾向上并不一致。也正因为《中庸》主要是内的追求意识,所以从信奉佛教的梁武帝到大讲人性的宋明理学,一直到今日的所谓“现代新儒家”,都十分重视它。

如果说,《易传》接着荀子,吸收了《老子》“道”的思想,从外在历史眼界建立起天人相通的世界观;那么,也可以说,《中庸》承续孟子^②,也吸取了“道”的思想,从内在心性探讨建立了同样的世界观。它的基本特征是将儒学出发点立足地的“修身”赋以世界观的形上基石,提出了“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”^③的总纲领。从而把“人性”提到“天命”高度,进一步把“天”(“命”)与“人”(“性”)联结起来,发展了孟子理论。它强调了人性由天赋予,所以普遍必然地是先验的善,人必须努力实现自己的善性(“尽性”“成己”),这也就是“道”。发愤修养以自觉意识它,便是“教”。

《中庸》撇开了宽广的历史进程,显得拘谨而局促,但它在理论建构的精深紧凑上,却又超过了《易传》。它与《易传》的共同处正在于对道家世界观的吸取改造。儒道两家的差异在一定意义和范围内表现在“天”“道”这两个范畴的高低上。在道家,“道”是最高功能和实体,“天法道”(《老子》),“道”高于“天”;儒家则相反,“天”高于“道”,“道之大原出于天,天不变道亦不变”(董仲舒)。儒家之所以

① 《新原道》第61页,商务印书馆,1945年版。

② 本文采《中庸》非子思作,应后于孟子的一般观点。

③ 《中庸·第1章》。

能如此,正是通过《易传》《中庸》而确定的^①。“道”是无心的,无往而不在;“天”是有心的(“生生”、“诚”“仁”……),与人亲近而相通。正是《易传》赋予“天”以与人相通的生命、情感;《中庸》则更使“人性”成为“天命”,遵循这个“天命”便是“道”。而它们基本共性又都是“不息”。《易传》讲“天行健,君子以自强不息”;《中庸》讲“故至诚无息”^②;都把儒学重“学”、重“教”、重人为、重修养的内容赋予了自然的“道”和主宰的“天”。《中庸》大讲“博学之,审问之,慎思之,明辨之,笃行之”^③。“人一能之己百之,人十能之己千之,果能此道矣,虽愚必明,虽柔必强”^④,具体地突出了人为修养的主动性。

可见,在这里,“道”不再是与人无干而成为与人息息相关不可分割的东西。《中庸》强调“道也者,不可须臾离也,可离非道也”^⑤。这就把老子韩非那种君临万物冷漠无情的客观规律性的“道”,化而为与人的每一刻的存在、作为、修养、意识相贯通交溶而合一的“道”。“天道”“人道”从而就是一个“道”。这本是儒家传统思想,但《中庸》把它提到了形而上学的世界观高度;正因为此,在这个“天道”“人道”相合一、亦即客观世界的规律性与主体存在的目的性相合一的“道”中,人于是就可以“参天地”“赞化育”,达到所谓“中和”最高境界了。

《中庸》说,“喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和。中也者,天下之大本也,和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,

① 二程朱熹而后,“天”与“理”合一,成为最高范畴,它表现为“道”(与“器”对待而言),“道”更无自然实体意了。

② 《中庸·第26章》。

③ 《中庸·第20章》。

④ 同上。

⑤ 《中庸·第1章》。

万物育焉”^①。如果比较一下荀子“曷谓中？礼义是也”^②，便见出两者颇不相同。它与《易传》也很不同，《中庸》讲的这种“天人合一”主要和首先是一种通由个体修养而达到的主观精神境界的高扬，与外部物质世界的运动变化关系不大。主观意识的追求在这里是第一性的和本原的。

《中庸》的核心观念是“诚”。孟子讲“诚”：“反身而诚，乐莫大焉”^③。荀子也有大段讲“诚”的话：“君子养心莫善于诚。……天地为大矣，不诚则不能化万物；圣人为知矣，不诚则不能化万民；父子为亲矣，不诚则疏；君上为尊矣，不诚则卑。夫诚者，君子之所守也，而政事之本也。”^④ 孟从内在心理讲，荀从外在政事讲。《中庸》中，荀、孟两者有所合一，却以孟为根本。

究竟什么是“诚”？

《中庸》说，“诚者，天之道也；诚之者，人之道也”^⑤。“诚”被首先规定为“天”的根本性质，这一方面可以说是《易传》将自然予以道德化、人情化的沿承；但另一方面却又是它的倒转，即由超越而走入内在。从而这里思辨的实际逻辑过程是：先将宇宙本体（“天”）品德化（“诚”），亦即给予宇宙以道德本体义，然后又把它作为人性自觉的本源和本质（“自诚明谓性”^⑥），人必须努力修养以达到它（“自明诚谓之教”^⑦）。这样，主观的道德修养（“人”）与这个客观品德化的宇宙本体（“天”）、普遍的外在运动（“诚者”）与独自的内

① 《中庸·第1章》。

② 《荀子·儒效》。

③ 《孟子·尽心上》。

④ 《荀子·不苟》。

⑤ 《中庸·第20章》。

⑥ 《中庸·第21章》。

⑦ 同上。

在修养(“诚之者”),先验本体与情感心理,就不但变成了一个东西,而且主体内在的道德修养还成为具有决定性的关键环节。从而君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友的外在社会伦常秩序(“五达道”)反过来必须依赖于内在的“知、仁、勇”(“三达德”)的主观意识修养才能建立和存在。这里,由“修身”(“知斯三者,则知所以修身”^①)而“治国”“平天下”的道路便完全失去荀子、《易传》那里的现实形态和性质,而逐渐成为某种“虽圣人亦所不知”“所不能”的神秘过程和境界。《中庸》盛赞鬼神,大讲禘祫,说“至诚如神”^②“至诚之道,可以前知”^③以及所谓“君子戒慎乎其所不睹,恐惧乎其所不闻,莫见乎隐,莫显乎微,故君子慎其独也”^④等等,这种纯从内在心性来求天人相通,就必然会带上准宗教气息。这些都是孔孟荀易所未曾有,而为后世理学所发扬的。所以它与强调对待外部世界的荀学以及《易传》虽同属儒门,同讲“天人”,倾向却大有歧异。不过《中庸》毕竟还不是后世的理学,因为它只是企图将心理原则、个体修养与治平统一起来而构成世界观,尽管这种世界观已不同于《易传》的世界观,而是某种内在论,却还没有达到后世理学心性伦理的本体论,虽然已经作了它的先驱。

但秦汉专制帝国所需要的“治国平天下”的哲学,却并不是这种强调主观意识修养的世界观,而毋宁是以论证外在世界(包括自然和社会)为主的宇宙系统论。所以不是孟子、《中庸》而毋宁是荀子、《易传》为这种宇宙系统论铺平了道路。这就是我在《秦汉思想简议》中所讲的问题了。

(原载《文史哲》1985年第1期)

① 《中庸·第20章》。

② 《中庸·第24章》。

③ 同上。

④ 《中庸·第1章》。