

【荀子礼论研究专题】

荀子礼制构建的价值基础

许美平

摘要:“礼义”一向是荀子研究的焦点,而作为“礼义”价值基础的“仁义”思想却被长期忽视。近来论者虽已措意于此并有所阐发,却鲜有内在于荀子论证系统的专门探究。荀子的“礼论”明确以自然状态下人群的争夺论证先王制作礼义的必要性;与此相应还有一条不为人关注的“仁义暗线”,即先王之所以愿意制作礼义以止息人群的争夺,是因为先王爱人利民的道义担当。先王爱人利民的道义担当构成其制作礼义的可能性。爱人利民的担当来自自爱修德的内在驱动。为了实现爱民利民,荀子一方面强调礼制以“能群”的作用来满足民众的“天养”,另一方面需要以礼义的“分”“辨”止息民众的纷争。荀子对礼制的论证,不是基于统治阶层的血缘宗法,而是基于人类社会和民众生活需要,从而以仁爱思想奠定礼义制度的价值基础,也支撑了贤贤原则。仁义构成礼制论证的终极价值,保证了荀子制度设计的儒家特质。

关键词:荀子;仁义;礼义;自爱修德;爱人利民

中图分类号:B222.6

文献标识码:A

文章编号:1003-0751(2021)10-0108-07

“仁义为本”,是荀子哲学中一个重要却被长期忽视的维度。在荀子看来,尽管圣人和君子有层次之别,但强调仁义为本则并无二致。对于圣人来说,判断是非、整饬言行,要以仁义为标准;对于君子来说,探寻先王之道中的仁义,乃为学之本。^①近来已有研究者注意到荀子思想中仁的重要性,或言仁和礼“在对立的统一中前进着”^②,或明言仁为礼之根本和基础^③,或从“政治化”角度揭示《荀子》的仁学特征^④。我们可以进一步追问:注重礼法的荀子,为何主张以仁义为本?荀子仁义的具体内涵和特征是什么,与孔孟有何异同?仁义如何成为礼制创建的价值基础,在荀子礼制论证中起到怎样的作用?本文拟对以上问题加以探索并尝试给出回答。

一、“先王之道”与“仁义之统”

仁义概念一般被看成是孟子思想的特色,而荀子思想则更多和礼义相联系。其实,《荀子》也有大量的仁义连用并称。^⑤作为圣人之本的仁义,一方面被荀子看作是先王治理之道的原则,另一方面也被

理解为自圣人至士君子所要建立的道德品行。荀子还认为仁义构成人不可或缺的存在基础和保全自身的品行依据。在这个意义上,荀子强调的不是仁和义二字的特殊意涵,而是以仁义作为整体说明他所理解的道义、道德系统。

仁义思想的重要,首先体现在荀子以仁义合称,来指称其所标榜的先王道义原则:

今以夫先王之道,仁义之统,以相群居,以相持养,以相藩饰,以相安固邪。^⑥

荀子将仁义界定为先王之道的纲领,称之为仁义之统。先王正是通过仁义之道,使得容易争夺的个体结成社会群体,进而使人群能够相互保养,摆脱野蛮进入文明,形成安定稳固的社会结构。仁义是先王治理成效的保障,仁义合称就可以完全表征先王之道。仁义构成先王道义的整体,是历代圣王得致天下的根本所在。“凡禹之所以为禹者,以其为仁义法正也”^⑦,禹作为圣王,其本质即在于以仁义这样的道义原则行事治民。

仁义既是先王治世的道义原则,也是圣人的道

收稿日期:2021-07-20

作者简介:许美平,男,杭州师范大学美术学院讲师、理论教研室主任,哲学博士(杭州 311121)。

德品行。《儒效》篇说,尧舜这样的圣人和普通人(“涂之人”)的区别就在于是否以仁义为本。普通人可以通过推原仁义,明辨是非,思虑天下之事,获得和尧禹一样的圣人之知。当然,要想真正达至圣人境地,还需要践行(“无他道焉,已乎行之矣”)。

普通人能够成为圣人的途径是为学。为学的意义在于推进“始乎为士,终乎为圣人”^⑧的过程。正因为仁义是圣人之本,所以君子为学也必然以先王、圣人揭示的仁义为目标。荀子说“伦类不通,仁义不一,不足谓善学”^⑨,善学者应该通过一心一意的投入,纯粹、彻底地行仁义之道(“全之尽之”)。荀子在《劝学》中给出了学习仁义之道的两种途径:一个是亲近通达经典的贤师(“近其人”“好其人”),另一个是在没有贤师可亲的情况下的“隆礼”。仁义在此成为上承道义、下启礼法的中间环节,而礼法正是礼义的具体制度落实。

通过学习先王圣人的仁义之道,君子能够将仁义内化为德性、外化为德行。《哀公》记述了孔子对庸人、士、君子、贤人、大圣这五等之人的界定,君子的德行是学为贤人、以至修养为大圣的基础。荀子指出,“所谓君子者,言忠信而心不德,仁义在身而色不伐,思虑明通而辞不争”^⑩。君子应具备忠信、仁义、思虑明通这三种德行。而三者之中,以仁义最为根本,因为它和君子的行为品德最为相关,仁义是君子应有的德行修养。

仁义还和“礼善”共同构成普通人不可或缺的存在基础。《大略》提出,就好像“货财粟米”的多少标志着家庭贫富程度一样,仁义和礼善对于个人而言也是至关重要的,“大者不能,小者不为,是弃国捐身之道也”。也就是说,仁义礼善大的方面做不到,小的方面不去做,其结果就是亡国灭身。因此仁义和礼善一道,构成人能保全自身的品行依据。

综上,荀子的仁义是普通人的存在基础和保全自身的品行依据,是士人为学的目标,是君子以至圣人着力寻求建立的根本德行,同时也揭示了“先王之道”。

二、“仁”的四重意涵

荀子在仁义连用时,也经常突显仁义的特殊、具体意涵,并明确其由“仁义”所指称的道义、道德的实质内容。正是仁义具体意涵所展现的道义、道德的实质内容,揭示了荀子礼制构建的意图和目的。

荀子说“先王之道,仁之隆也,比中而行之”^⑪,意味着先王之道就是仁道的彰显和弘扬;而仁道彰显弘扬而出的先王之道需要依照中道而行。这个中道,指的就是礼义。礼义制度的陈设是服务于仁道的。

荀子仁字聚焦于道义、道德的仁爱实质,义字则将仁爱原则化,仁义则意谓将仁爱确立为道义原则并加以施行。荀子在《议兵》中说“仁者爱人,义者循理”,对仁采用了儒家通用的理解,即“仁者爱人”;义则强调“循理”而行,要将爱人之理作为原则实现出来。在《荀子》中,仁的“爱人”意涵不只是爱他人,实际上荀子围绕核心内涵“爱”构建了丰富的意义系统。

这一仁爱系统体现在《子道》中。荀子借由孔子和子路、子贡、颜回的对话,揭示了其所理解的“以爱释仁”的三层意义^⑫:

子路入,子曰:“由!知者若何?仁者若何?”子路对曰:“知者使人知己,仁者使人爱己。”子曰:“可谓士矣。”子贡入,子曰:“赐!知者若何?仁者若何?”子贡对曰:“知者知人,仁者爱人。”子曰:“可谓士君子矣。”颜渊入,子曰:“回!知者若何?仁者若何?”颜渊对曰:“知者自知,仁者自爱。”子曰:“可谓明君子矣。”^⑬

对于孔子仁者何以为仁的提问,子路、子贡、颜渊做出了不同的回答。子路就仁者为仁的外在效果言,子贡就仁者自身的发心言,颜回则探究了仁者之为仁者的内在本源。^⑭孔子对三人分别所作的士、士君子、明君子评价,代表着为学的不同层次。荀子在此将士、士君子、明君子理解为儒家为学修德的三个进阶,而将仁理解为“使人爱己”“爱人”“自爱”,也体现了仁德修为的深化。荀子将“自爱”作为仁德发展的最高阶段,体现了孔子以来儒家为己之学的修德进路,也揭示了仁德培养的原动力。正因为荀子将自爱作为仁德之源和仁德发展的最高阶段,所以会批评当时“圣人不爱己”的观点为“惑于用名以乱名者也”^⑮。“爱人”在荀子讨论中有着无差别的“爱人利民”和“爱有差等”不同视角,下文从“自爱修德”“爱人利民”“爱之差等”“使人爱己”角度对荀子的仁爱系统加以论说。

1. 自爱修德

颜渊回答的自爱,在荀子思想中一方面体现为以富贵养护身体,而更重要的另一方面则表现为君

子的修善养德。

荀子从普遍意义上正视每个个体都需要满足自己身体的自然欲望,是谓“天养”。荀子还以“贵贱有等”的社会制度,从物质和精神上激励人成为仁人贤士。荀子的自爱意味着不会废弃满足“天养”的富贵。《不苟》中荀子和普通人好恶相同,正视人之厌恶贫贱而爱好富贵的常情。在荀子看来,仁人不会如田仲、史鰌之辈,傲视富贵而追求贫穷。这些都是奸人欺世盗名的行为,其受害甚至超过盗货之人(“盗名不如盗货”)。仁人不会违逆人之常情而“弃其天养”,圣人也不会“不爱己”。爱己就意味着尊重自己的天养需求和对荣誉尊贵的热爱。

不过对于荀子更为关键的是,自爱体现为修身的原动力,修身是自爱的直接行动。《修身》的第一节便揭示了这样的自爱自省机制。修身首先体现为见到善就必须通过修养行为让自己存有善,否则内心的自省机制会让自己不得安宁。其次是存有善之后,会因为拥有了善而“自好”;与之相应的是,一旦有不善沾身,则会厌恶自己。自爱在修身中呈现为对善的必须拥有(“自存”)和对拥有善的自身的确然喜爱(“自好”);而对所见不善的自省和沾身不善的自恶,更彰显了对德性自我的自爱。因为师友能帮助自己确立对善的拥有,从而使自身得到自我肯定,故而“君子隆师而亲友”,师友的价值也是建立在道德自爱基础上的。

在《劝学》最后一节荀子强调正因为有如此的自爱,君子才会通过彻底完全地学习仁义礼善养成“德操”。他对德操的界定是“生乎由是,死乎由是”,即不仅活着的行为由此决定,而且至死也不会更改。荀子说,德操作为与生命休戚相关的品德,再大的权势都不能使之屈服,再多的人群都不能改易其意志,整个天下都不能使之动摇。自爱在此体现为对仁义礼善的彻底、完全、纯粹的保有和持养,故荀子说“君子贵其全”。

仁义礼善即道义。自爱不仅驱动修身,使得自己拥有善,从而能“自好”;它还通过道义的获得,让自己拥有尊严,因此《修身》说“志意修则骄富贵,道义重则轻王公”。这种由道义而来的自我尊贵,能保证自己不被外在富贵、地位所驱役支配,确立自身道德行为的主体性。这种道德行为的主体性,使得君子即便身体劳顿,也会心安理得;即便面对利益,也会选择服从道义安排;即便昏庸的国君能给自己

提供通达显赫的地位,也宁愿选择能实现自己治道理想的困穷小国,“士君子不为贫穷怠乎道”^⑩。

在自爱修德意义上的仁概念,包含着道义的拥有和实现,即规定实现“己立”和“己达”。仁在此是君子行为之当然,具有道义原则和道德行为的意涵。道义原则不仅意味着自身需要修身立德,还意味着应该将道义原则落实于整个社会,需要由“己立”“己达”进而实现“立人”“达人”。由自爱自好养成的道德道义决定了君子应该爱人。

2. 爱人利民

君子作为自爱之人必然拥有道义之善,也必然视道义之善为自身心之所安(“自好”)和自我尊贵之所在;而“先王之道,仁之隆也”,道义之善本身即包含仁爱他人的要求,因此道义必然指引君子“爱人”,故《修身》说“体恭敬而心忠信,术礼义而情爱人”,《王霸》说“上莫不致爱其下,而制之以礼”。

荀子对于爱人,既视之为有血气知觉的人普遍具备的能力,也根据各自所处地位和所爱对象的不同,展开不同的论述。

荀子对于仁爱的普遍性有独特的论证。他认为,爱自己的同类,是有血气知觉的动物的共同本性,“凡生天地之间者,有血气之属必有知,有知之属莫不爱其类”^⑪。鸟兽丧失伴侣同类都会有数月的留恋悲鸣,心智能力远超于鸟兽的人类对于故去父母的留恋应是无穷尽的。这里荀子并没有如孔孟那样诉诸父母和子女的特殊情感和恩情,而是将之放大到有血气知觉的动物界整体的普遍性来揭示同类生物的生命感通。仁之爱人之义,被荀子归结为人作为血气之属的知觉能力,是天然具有的,不待于积伪养成。

故而《非十二子》强调君子仁人培养德行和才能,不是为了骄凌他人,而是“虽能必让”,从而不伤害他人。这体现出对于同类普遍的爱。君子仁人在君臣长幼贵贱等各种关系中培养、确立有差别的礼义,实现对于不同社会关系下的同类普遍具有的“无不爱也,无不敬也,无与人争也”。这种普遍包容的爱敬,能与天地之包万物合德。

对于圣王来说,爱自己的同类就是要利益民众,故而荀子经常爱利并言,“尧让贤,以为民,泛利兼爱德施均”^⑫。尧让贤于舜,是因为舜的德行和治理能给民众带来广泛利益,这是尧舜兼爱民众的方式。和孟子大不相同的是,荀子并不讳言兼爱。

荀子将兼爱作为使命职责而对圣王贤相提出要求,“岁虽凶败水旱,使百姓无冻馁之患,则是圣君贤相之事也”^⑩。民众的公共利益是圣君贤相施政的出发点,而公共利益首先体现在使民众能“备其天养”,保证民众即便在凶荒水旱之年也不至于有冻馁之患。荀子道义思想的关切,在于通过圣王创造的礼制解决民众天养的问题,而民众天养的解决,即是爱民。在此意义上,荀子所强调的圣王爱民之仁,即是其道义观念的实质内涵;其道义的实现被具体化为圣王仁民的要求。

圣王爱民不仅体现在“使百姓无冻馁之患”,更为关键的是为之建立内在的价值认同和外在的社会秩序,从而保证社会整体的止恶劝善功效。《富国》强调先王整体设计目标是,以保护赤子式的关爱,对民众普遍加以养护培育。具体措施包括修明礼义以统一观念价值,推致忠信以爱护百姓,赏贤使能以论定位次,通过爵位赏赐以反复劝功,不夺农时、量力使民以保证民堪其用。这个礼制的总体设计就是先王之道的具体落实,也是圣王仁民观念的体现。

《王霸》中负有仁民义务、推行礼义制度的不是先王,而是现实中的“为国者”。这个体现仁民思想的制度设计,构成荀子对于有为君主的普遍要求。对于现实中的君主,他强调“故用国者,义立而王,信立而霸,权谋立而亡”^⑪,政治建立在道义基础上方可实现王道治理。他说“上莫不致爱其下,而制之以礼”^⑫,爱民构成对统治者的普遍约束;以礼义制度来爱民,成为君主的义务。

《儒效》中荀子和秦昭王讨论了儒者的价值。儒者如果做君上,作为先王之道的践行者,首先应该具备内在德性和道义担当,所以强调“志意定乎内”;儒者应该以礼治国,因而必须整饬庙堂之上的君臣礼仪以为百姓典范;具体治理需要依赖百官的操作,因而必须依据法则度量规范官员行为;而社会管理面对的最广大民众,则需君臣有“忠信爱利”之心,并能将仁民之心体现在具体施政中(“形乎下”)。更为关键的是,为仁民施政设定了绝对底线:“行一不义,杀一无罪,而得天下,不为也。”就道义而言,这一标准不能算高,毕竟不义之行和无罪之杀本来就不应发生。但就政治现实而言,面对获得天下这一最大诱惑,此绝对命令式的底线对于专制君主形成了明确的道义约束,对于民众而言则是可能的道义保障。儒家仁民思想既规定了君主养民、

利民的责任,也有对君主伤民、虐民的道义制约,分别从积极和消极两方面建构了君民伦理。爱养民众和不可无端伤害,这是君主的伦理责任。仁民是国君的角色义务,做到了仁民的国君则成为道义的典范。

《君道》强调,只有君主爱民、利民,才能实现有效治理,使民为己所用。“君者,民之原也”,君主是君民关系的主导者,是使君民相互亲爱以实现社会整体利益的源头。君主是社会治乱的关键,社会能否达至君民上下相亲爱,就在于君主是否落实了爱民、利民的义务。

3. 爱之差等

对于儒家来说,仁之爱人,不仅是爱民。在儒家所标榜的礼义秩序中,爱人和伦常关系有着紧密联系,体现了不同关系下爱人的差异。荀子说“尧让贤,以为民,泛利兼爱德施均”^⑬,看似和墨子类似,但正是在强调爱人的差异性上,荀子和墨子呈现出不同的思维理路。

《大略》以“亲亲、故故、庸庸、劳劳,仁之杀也”开始了一段对于差等之爱的讨论。仁的直接规定是爱,爱的直接效应便是亲近,故荀子说“仁、爱也,故亲”。人际间爱的亲近,带来的是里巷的家园构建,故荀子说“仁有里”。里巷家园的确定性和安全感给人带来的是仁爱亲近的进一步培育养成,故荀子说“非其里而处之,非仁也”。里巷家园中人际关系的亲疏远近,自然也体现为相互之间仁爱亲近程度的差异,此即荀子所说“亲亲、故故、庸庸、劳劳,仁之杀也”。而仁爱亲近在亲疏程度不同的人际的扩展延及,即荀子所说的“推恩”。此处对仁的讨论揭示了仁所具有的亲爱亲近的规定性,并呈现出仁爱亲近在不同人际关系中的扩展和差等。

孟子曰,“君子之于物也,爱之而弗仁;于民也,仁之而弗亲。亲亲而仁民,仁民而爱物”^⑭。正因为以亲亲为仁民的基础,孟子批判墨子的“兼爱”为“无父”。荀子虽然也强调亲亲之爱,但总体上讨论重心还是放在仁民之爱上,故而在现实政治面前,对亲亲之爱有所节制。

节制亲亲之爱的是贤贤原则。《君道》中有一段讨论值得关注:“夫文王非无贵戚也,非无子弟也,非无便嬖也,偶然乃举太公于州人而用之,岂私之也哉!以为亲邪?”荀子以文王举用太公事例说明君主用人之道,体现了对贤贤原则的重视。文王

用人目的是“欲立贵道,欲白贵名,以惠天下”,故而不能以私爱独断,贵戚、子弟、便嬖都弃而不用。这是以立道、白名、惠天下之公,盖过爱亲之私。惠天下即是爱民、利民之仁,此仁民之道大于宗族子弟的亲亲之爱。在荀子思想中,亲亲之爱的优先性是低于贤贤之义的,同样亲亲之爱也不能凌驾于“惠天下”的仁民目的之上。

故故即是顾念故旧之情。荀子本人对故故有一定程度的认可,“贤齐则其亲者先贵,能齐则其故者先官”^{②4}。他提出,明主选拔任用官员,首先考虑的是贤能,在贤能相等的情况下,才优先考虑亲者、故者。甚至亲亲都需要让位于贤能居先的原则,更不用说故故了。亲亲、故故是西周以来宗法封建制度营建政治、社会结构的基本原则,随着战国时期各国竞争程度的加强,此原则逐渐让位于贤贤乃至于能能原则。而各国君主对于才能的考核,也集中在耕战。这是时代变迁带来的变化,而荀子在此变迁中一方面强调贤贤优先于亲亲、故故,另一方面强调贤能的标准在于是否爱民利民,如他在《议兵》篇中坚持王者“以仁义之兵,行于天下”。荀子仁义思想的重心不在亲亲、故故,而在爱民、利民。

荀子对“仁之杀”的安排,是其爱人思想在具体社会关系中的呈现,可以称之为特殊的爱人,和爱民、利民、养民思想所强调的普遍的爱人,有着较大的区别。前者一方面有着一定的私爱特性,其作用一定程度上为荀子所贬抑,更多是衬托贤贤原则的意义;另一方面,这样的爱之等差又体现了应有的社会结构,是“贵贱有等”的体现之一。后者则体现了荀子反复强调的“公”,更合乎荀子养民的道义。

4. 使人爱己

以上讨论了“仁者,爱人”在荀子思想中的意涵。至于子路所言“仁者使人爱己”,是荀子论证仁义意义时自然言及的功效。《儒效》说“此君子义信乎人矣,通于四海,则天下应之如欢”,说明的就是当君子行仁义之道,自然能获得天下人的响应。荀子《议兵》回应弟子陈嚣仁义之兵的质疑时说,“此四帝两王,皆以仁义之兵,行于天下也;故近者亲其善,远方慕其德,兵不血刃,远迩来服,德盛于此,施及四极”,讨论的是圣王的仁义可以兵不血刃而使四方来服。我们很容易联想到孟子认为仁义之师拯救民众于水火,民众会“箪食壶浆,以迎王师”^{②5};面对秦楚兴兵,孟子还曾劝说宋轻应当以仁义游说秦

楚之王,认为能“怀仁义以相接”,统治者必定会成为王者^{②6}。孟、荀所揭示的仁义之道自然功效的逻辑是相一致的。

荀子的仁爱系统在其理论构建中具有重要意义。自爱作为修身向善的原动力,而所修之善意味着道义的担当,从而将自爱修德导向爱人利民。这和孔子所言“己欲立而立人,己欲达而达人”具有相同的逻辑。荀子认为人普遍具有爱同类的能力,并以之论证亲亲之情,而不是如孔孟那样诉诸父母和子女的特殊情感和恩情探讨仁爱;荀子将贤贤原则建立在爱人利民基础上,其所揭示的普遍之爱超越了亲亲原则的差等之爱。荀子所揭示的仁义已然超越了血缘宗法的藩篱,直接面对人类本质需求。

三、“制礼反本成末”

荀子以仁义为本的落实,则在礼义。《大略》说,“君子处仁以义,然后仁也;行义以礼,然后义也;制礼反本成末,然后礼也”。仁义之行需要具体的礼制规范,礼之制定需要能回归仁义之根本。

荀子的“礼”,包括四种含义,分别为“政治、宗法、财富分配的一整套等级体制”“社会道德规范”“仪节制度”和“赏罚任免的体系”。荀子的礼制不同于旧的以血缘为基础的封建宗法礼制,他所创立的礼制是新的以德、能表现为依据的等级制度。此等级制度和赏罚手段相结合,“是把欲望的满足程度与人的社会表现结合起来的一种制度”^{②7}。此礼制是社会规范体系,义则是礼“在意识和原则上”的反映。^{②8}荀子所理解的礼对于血缘宗法的超越,正和他所理解的仁以贤贤原则贯彻爱人利民宗旨相一致。仁、义、礼在解决人类生存困境、构建良善社会方面达到和谐共振。

1. 养民与能群

荀子仁义思想的核心维度就是爱人养民。爱人养民包括两个方面,一是保障民众的“天养”,二是止息民众的争夺,为民众建立起有秩序的社会。民众的天养保障面临着自然的挑战,礼义对仁义的意义首先体现在其使人“能群”的作用上。《王制》认为“人生不能无群”,群是保障人类在和其他动物竞争中胜出的根本因素。荀子将人还原到未有礼制之前(也预设人无仁义道德)的自然状态。在自然状态下,人的天养的满足需要面临和动物的竞争。人的自然能力如力气、速度是比不过牛马的,人唯一能

保证胜出的能力是“能群”。正是因为“能群”，才使得人结成社会，形成合力，得以役使牛马、裁用万物，满足人的天养。结成社会（“能群”）是人作为类的存在，在自然生存环境中的唯一核心竞争力，而人之“能群”是因为，人相较于禽兽的有气、有生、有知之外还有义。义保证了人之能群。

“群”还能通过分工来提供更为丰富的物质供养。《富国》提出，人需求的满足需要各种各样的供养（“百技所成”），每个人各有所长，一个人不能兼具所有技能，也没有可能兼任所有职责。因此如果人不结群而居以分工协作，则必然面对物资缺乏、生存困顿的情形。

正因为“能群”关乎人类生存之根本，先王之道、仁义之统对于人类的意义也首先体现在使人“群居”：“今以夫先王之道，仁义之统，以相群居，以相持养，以相藩饰，以相安固邪。”^②群居对于人的意义被列于持养、藩饰、安固之前，因为没有群居就没有“先王之道，仁义之统”的其他价值。荀子在《王制》以“君者，善群也”对君主的职责加以界定。人之能群是人在自然竞争中能战胜动物气力、速度等天然优势的唯一保障。但能群不是人自然具备的，君主就是善于保证“群道”之人。君主群道的实施，使得万物各得其宜、草木六畜得以平衡繁育、人的天养得以保障。君主适宜的政令，使百姓、贤良的行为和意志都能统一，此即群道的体现。

荀子在《君道》中进一步申说君道的能群所包含的内容。首先是“善生养人”，要求君主能善于为同群之人兴利除害，保障同群之人的衣食给足，此即养民爱民。其次是“善班治人”，要求君主善于区别治理同群之人。再次是“善显设人”，要求君主善于量才任官。最后是“善藩饰人”，要求君主善于文饰同群之人。国君“群道”以养民爱民为基础，是荀子仁义思想的体现；而后三者又呈现了社会秩序的基本要求，蕴含着其礼义思想。

2. 分义与息争

人类在面对动物世界的挑战中，以“能群”的方式，克服了自身在气力、速度等生理因素方面的不足，使自己能满足天养的需求。然而人类的挑战不仅来自动物世界，还来自人类自身。当人类以结群的方式应对动物世界的生存竞争时，同时也给自己带来了人类社会内部的挑战，即群内部争夺的问题。

荀子在《王制》中描述了人类的内部争夺：在自

然界的竞争中，人类的群居成为必需；然而如果没有礼义，群居则会产生争夺，争夺带来混乱，混乱导致离散，群一旦离散，则由“能群”带来的人类竞争力也就丧失了。荀子以此论证礼义之“分”对于人类群居的意义。

人群内部争夺的产生，是人类行为机制导致的。荀子在《富国》中分析了竞争机制的形成。他说自然状态下的人群，面对共同的欲求对象，无势位之别却有着才智高下之分，各自行其个人私意而无受罚之祸，纵肆其欲望而无止境。这样并处群居之人奋起竞争之心而不会有所悦服。

各逞己意的竞争之心，面对不能瞻足的供养之物，竞争之心就呈现为争夺行为。《王制》揭示了争夺行为产生的机制。天下之人欲望都指向相同事物，导致欲望多而满足欲望之物不足，可谓“欲多物寡而必争”的经济学原理，这是问题的一个方面。问题的另一面是，同群之人贵贱、势位相等，相互之间无论智愚、贤不肖都不能相互驱使，可谓“势位齐而必争”的政治学原理。^③如此，则人类其实是处于离散无秩序状态，人类由分工协作带来的物资供应回报也就丧失。这样人群内部的争夺也就不可避免，而且争夺带来的混乱会加剧人类的困顿。

荀子在《富国》中还进一步描述了人群之争的各种表现。首先，在没有德行教化情形下，没有上下、少长秩序，使得强者、智者欺凌弱者、愚者，其结果是老弱缺乏基本保障（“失养之忧”），而力壮者则陷于由秩序（“分”）缺失而带来的争夺之祸中。其次，由于没有贵贱、势位秩序，也就无法产生分工协作，人人都厌恶工作，却又争夺功劳。而自然状态下的男女之耦合，没有夫妇的角色定位，也没有婚聘礼仪，其结果便是耦合的无常和争夺的祸乱。

针对上述致乱之源，荀子提出“先王制礼论”。《荣辱》说，“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”，意谓先王所制定的礼义区分秩序等级，使人民打破“势位齐”而有贵贱等级、长幼差别、智愚能力高下，可以据此被安排承担不同事务，每个人也因此各得其宜。另一方面每个人也被分配与贵贱、长幼、智愚能力相称的收入，使人民能“群居和一”，构成和谐社会。

因此，荀子对于礼义以及先王之道的思考，是聚焦于如何以“能群”来增强人面对自然的竞争力，进

而扩大生产,更好满足人的“天养”,以及如何以“分义”止息人群内部的矛盾冲突,实现有效治理。这些思考都是荀子仁义思想的具体体现。

四、结语

荀子思想中有一条明线,以自然状态下人群的争夺逼出先王设计礼义,以分辨来止息人类的争夺,这是通过制度起源的“历史性解释”,对制度存在进行“合理性论证”。^①这一论证说明了先王制礼的必要性。与此相应还有一条不为人关注的“仁义暗线”,即先王之所以愿意制作礼义以止息人群的争夺,是因为先王爱人利民的道义担当。这是先王制礼活动得以实现的可能性。此道义担当使得贯彻普遍爱人的贤贤原则,在礼义系统中超越了体现差等之爱的亲亲原则。对于血缘宗法的超越是孟子之后儒家仁学的重要发展。“仁义暗线”中,爱人利民的担当来自于自爱修德的内在驱动;而爱人利民又驱使上位者运用礼义制度,在实际治理中满足民众的天养,止息人群的矛盾冲突,并由此确立了礼制论证“明线”的价值基础。荀子所强调的“本仁义”,由此而成立;仁义不仅是礼之根本,更是人道之本。在此意义上,荀子“本仁义”的政治哲学更具有普遍的适用性和有效性,有益于理想治理的实现和文明社会

的造就。

注释

- ①《荀子·儒效》说“圣人也者,本仁义,当是非,齐言行,不失豪厘”;《荀子·劝学》认为君子之学“将原先王,本仁义”。本文所引《荀子》文本皆出自:[清]王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,中华书局,2016年。简略起见,正文所引《荀子》皆只注篇名。②刘家和:《先秦儒家仁礼学说新探》,《孔子研究》1990年第1期。③张奇伟:《仁为礼本与行礼为仁——荀子“仁礼之辩”内涵剖析》,《燕山大学学报》(哲学社会科学版)2001年第3期;韩星:《荀子:以仁为基础的礼义构建》,《黑龙江社会科学》2015年第1期。④梁涛:《仁学的政治化与政治化的仁学——荀子仁义思想发微》,《哲学研究》2020年第8期。⑤《荀子》一书仁义连用共21段,32次。佐藤将之说“仁义”共出现16次,应是不完全统计。佐藤的统计参考韩星《荀子:以仁为基础的礼义构建》的引用。⑥⑨《荀子·荣辱》。⑦《荀子·性恶》。⑧⑩《荀子·劝学》。⑪《荀子·哀公》。⑫《荀子·儒效》。⑬梁涛将之称为“仁学三维”,梁涛:《仁学的政治化与政治化的仁学——荀子仁义思想发微》,《哲学研究》2020年第8期。⑭《荀子·子道》。⑮以上解读参考了熊公哲注译:《荀子今注今译》,台北商务印书馆,2010年,第680页。⑯《荀子·正名》。⑰《荀子·修身》。⑱《荀子·礼论》。⑲⑳《荀子·成相》。㉑⑳《荀子·富国》。㉒⑳《荀子·王霸》。㉓《孟子·尽心上》。㉔《孟子·梁惠王下》。㉕《孟子·告子下》。㉖陈来:《孔子·孟子·荀子:先秦儒学讲稿》,生活·读书·新知三联书店,2017年,第220—223页。㉗㉘㉙陈来:《从思想世界到历史世界》,北京大学出版社,2015年,第112、105、124页。

责任编辑:涵 含

The Value Basis of Xun Zi's Ritual System Constitution

Xu Meiping

Abstract: "Ritual-righteousness" has always been the focus of Xun Zi's research. Nevertheless, "benevolence-righteousness", as the value basis of "ritual-righteousness", has been neglected for a long time. Although recent commentators have shed some light on this, there are few special investigations in Xun Zi's argumentation system. Xun Zi's "ritual theory" clearly demonstrates the necessity of making ritual-righteousness by the Ancient King because of the disputes of the people in the natural state. Correspondingly, there is a hidden line of benevolence-righteousness that has not yet been concerned. The reason that the Ancient King is willing to undertake the production of ritual-righteousness to stop the disputes among the crowd is that the Ancient King loves others and benefits the people. The morality and obligation that the Ancient King shoulders, which comes from his inner drive of self-love and morality cultivation, constitutes the possibility of making ritual-righteousness. In order to realize the love for the people and the benefits to the people, Xun Zi emphasizes that on one hand the ritual system can satisfy the people's "natural demand" by using the social institution, and on the other hand, with the help of the "division" and "discrimination" of ritual-righteousness, it can also contribute to stopping those disputes among the people. Xun Zi's demonstration of the ritual system is not based on the blood clan system of the ruling class, but on the needs of human society and people's livelihood. The thought of benevolence lays the value foundation of ritual-righteousness, and also supports the principle of virtuous politics. Benevolence-righteousness constitutes the ultimate value of ritual system argumentation and guarantees the Confucian characteristics of Xun Zi's system design.

Key words: Xun Zi; benevolence-righteousness; ritual-righteousness; self-love and morality-cultivation; love people and benefit people