《学术界》(月刊)
总第208期,2015.9
ACADEMICS
No.9 Sep. 2015

论荀子"礼义"话语的三个层次

——与佐藤将之教授商榷

○ 王　堃
(北京大学　高等人文研究院,北京　100871)

〔摘　要〕佐藤将之通过其对荀子礼治思想的新解,试图揭示"人"的主体涵义,以在人伦世界中完成天地人的三位合一。从礼义到文理的复杂化,决定了主体性的完备化,这个趋势代表着人与天的分离;而在同一个过程中,主体又逐渐与天交融,繁复的文理回归到无言的体验。礼义复杂化与简单化的同步,使人的主体性不能凸显,天人的分与合遂成模糊的概念。其实从自然语言层次上说,"礼"可分为三个层次,天与人在对象语言和对象域中的分离,可以在元语言中找到依据;作为主体诞生的诠释者,元语言成为天人分合的中介,它作为"礼义"的第一层意义,给出了另外两层涵义。从礼义的三层话语结构中,可以看出天人如何从相合走向相分,这也是主体性确立和充实的步骤。

〔关键词〕礼义;荀子;佐藤将之;天人;自然语言层次

佐藤将之(Masayuki Sato)先生的新作《荀子礼治思想的渊源与战国诸子之研究》[1],距离其荀子研究的第一部作品 *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi*(《儒家的秩序追求:荀子政治思想的起源和形成》)问世已有10年之久。这两部著作似有密切的关联,通过拓展荀子"礼"的思想,逐渐将天—地—人的架构融汇于人类社会,使礼义成为整全性的叙述。此书将"礼义"逐步编织为"文理",来约束帝王的行为,使其符合"天"的要求。一方面,这是为了回应荀子为"统治者"立论的质疑;[2]另一方面,这种结构也突破了以往"伦理论辩"与"政治分析"二分的宏观架构,[3]而把政治、伦理、自然统合在"礼"上。从人的修身"尽善"到地上的社会"挟治",以至"以德配天",天地人都统摄于"礼义"的话语中。

作者简介:王堃,哲学博士、北京大学高等人文研究院博士后。

三才的融贯依篇章次序而逐步加深,并遵循着“人”的主线,在主体的思想和行为中同时证成伦理的“善”和政治的“治”。主体特征的丰满与“诚”的心态相关,在“变化”而“神明”的诚术中逐渐确立起主体性,相应的礼义也形诸语言上丰富的文理。伴随主体在时空中的挺立及其认知与情感的明晰,礼义文理有复杂化和简单化的两个趋势,文理的至繁也同时喻示了天人的无言交融。主体性的礼义越完备,天人分得越开,人反而越接近神明的天道,而作为天人中介的礼义在外表的繁复下只有隐默的体验。荀子也说过“言不若默”,言、默的选择标准是“仁之中”;[4]而在这里,言与默的矛盾被消解于礼义的融摄下。那么,礼义的言默、天人的分合如何共存于一个整体的叙述中?这个问题只有放在主体和礼义的关系中继续挖掘。

一、“人”的凸显与隐没

首先与荀子作比较的是墨子,继而是《庄子》《管子》和《吕氏春秋》,从这个顺序可以看出,“人”的主体特性越来越明显。墨家的“兼”介于“天德”与“人德”之间,体现为统治者治理天下无所偏向的德行。作者发现荀子也把“兼”与礼、义结合,扩充为帝王分配资源、调节关系的统治术。从笼统的德行到具体的实践,主体唯一的特征就是兼爱众人、兼利天下,显示出“一体之仁”的兼德。可见,“兼”蕴含着不明显的主体性,君王的主体尚未从天地中分离出来,他的德行就是天意。从荀子与庄子在“道德”上的比较中,主体性更加完整了。作者认为,庄子的“德”是没有孔孟传统中“修身”的伦理意义的,而是时间和空间的“根源性生动力量”,[5]具有创生世界的能力。德与诚结合起来,就具有了与“天地”相当的本源意义,既可以创造自己,也同时创造天下万物。而荀子的“德”则是对传统儒家和庄子的双重继承,既有修身、教化的伦理意义,同时也有德配天地的形上指向,有着创世的本体意义。而荀子与庄子都有“独”的概念,代表有“德”的统治主体,掌握着化育天地万物的力量。

但荀子与庄子的不同在于,主体的德性是主宰天地的力量,而非像天地那样生长万物的自然力量;人创造的不是物理上的天地,而是人伦的秩序。因此,追寻德性不需要回到时空的起点,只要在主体对现有时空的把握中就可以获得。当这种“德”与“诚”相联系,就不再有自然的创世意义,对万物的化育仅仅是伦理性的宰治。然而这样的“德”与“天”有何关系?“天”在这里是自然的还是伦理的?如果是自然的,那么如何与伦理的“德”相配?从作者对“非语言”的强调上看,“天”也具有类似的意义;天并非一个实在的本体,而接近于“诚”的情感体验,如果通过这种体验与“德”联系起来,那么天足以成为德的本源。然而作者没有说明“德”与“诚”如何结合,使统治者以“非语言之统治”达到以德配天的目标。[6]由于本源视域的缺失,荀子的“德”与“诚”在摒弃了自然意义的同时,也失去了伦理涵义的根基。如果说以自然意义解释庄子的“德”,这个自然意义尚可将其带回时空的原点;而当以伦理意义解读荀子时,我们无法领会伦理的根源

何在,更无从把伦理性的主体之德与天相配。

其实,庄子的宇宙本源也并非作者理解的那样,是单向的物理时空的起点,而是随"时间性"而绽出的时空维度,也是随主体性的确立而不断打开的。[7]因此,庄子才会鄙视某个既定时空中的"德",而向往先于主体时间性的本源之天,这并不意味着道家持"退化历史观"。[8]庄子的德也不停在历史的原点,而随着宇宙时空的变换而更新。德是特定时空中的礼义基础,这决定了它有限的堕落性,但并不意味着从古到今的必然趋势。只要不断更新主体性,新时空的起点及其相应的礼义文理,都可以由"德"源源不断的产生。或许正是德的易逝和善变令庄子鄙弃,并希望回归前主体的本源之天,这也是荀子批评他"蔽于天而不知人"的原因。(《荀子·解蔽》)庄荀的分界,决定于对待德的肯定或否定的态度,而非对德本身的理解。只有这样,才能将二人"德"与"诚"的思想结合起来,发现其在主体性确立之初的共同点。

如果这样给出德性的伦理涵义,那么主体性已经完全建立起来了,世界也在主体的德性中得到掌握。当然,即使是无根的伦理意义,也可以把主体带入下一步的"以礼分施"。在《荀子》与《管子》比较中,"礼"开始全面的规定主体的各种具体特征。作者注意到,荀子是在《管子》"礼"论基础上突出了对民众的教化,这是在意识到了人的身体欲求之后,借礼义达到养民之欲、给民之求的目标。在这个过程中,民众主体最根本的特征是身体,在身体基础上,进一步发展出了心灵、情感和意志。作者由身入心,发掘出荀子的礼义作为治气养心的方式。礼维系起了人的心知与实践,在给出身心形态的同时,又通过心灵的神明知觉,使身心回归到天人合一的境界中。可见,无论是社会身份或资源的分配,还是伦理概念的给出,都离不开对主体人的身体需求的关注,这是礼义的根本。反过来,礼义也需要人的身体力行,在仪式中获得意义。礼以身体为目的,满足并造就了身体;而身体又为礼所用,将自身消解在礼的要求中。这似乎构成了一个个无解的环。礼无非是主体从身体到情志的全面自我关注。随着礼义展现为人间的文理规范,主体也由身及心地完备起来,同时反又更加贴近本源的天,天人相分与天人相合似乎是重合的。

一方面逐渐突显出主体的完整形态,另一方面又使之重新隐没于本源,这相反的两个趋势却居然是同一个过程。从天地浑然中树立起人的身心,却发现此身心只是把人带回浑沌中去,恰如"无为有时有还无"。那么这个主体究竟是有还是无?怎样才能把一个身心俱备的人说成是与天冥合的"非语言"存在?作者在塑造出主体"人"的同时,也就将其还给了无言的"天"。在"德"与"诚"的似是而非之上,主体在有无之间的纠结被"礼义"的模糊进一步加剧了。如果从"礼义"入手,清理出其中可能的层次,或许有助于对主体性的理解。

二、"礼"的隆盛与省约

由德性彰显的主体,在礼的规定中才具备了实际的特性,礼意味着成人过程

的完成。在《荀子》与《吕氏春秋》的比较中,作者也为“人”和“礼”的双重完备划下了句号。主体“人”具备了认知与情感,构造起与世界的关系,这一切都要诉诸秩序。而秩序是由“理”给出的,主体性的完备以“文理”为标准。从作者对荀子“文理”的考查上看,“理”与《吕氏春秋》中的用例有所相似,都既有超越历史的本体性内涵,又具备人类特有秩序性意义,而荀子突出了“义”对“理”的支撑作用。“理”在荀子那里的根据是“义”,以礼义保障人间伦类的合“理”,而不至于“犯分乱理”。(《荀子·性恶》)作为人类秩序的“理”,不是由本体性的天地之理下贯而得到的,而是在具体的交流和相互影响中、或在礼义的树立和推行中自然形成的文明理想,其本体意味也只能在人们的共同肯认和奉行中获得。在成形的文理之外,礼义还有更广泛的内涵,比如包括了共通性判断和行动的整体。隆盛的文理和隐约的体验,都包含在礼义范畴内,这些涵义之间是否存在一定的关系呢?

“文理”也就是礼之理,是通过语言组织起来的伦类秩序,主体的特征是用“文理”来表达的,因而也是借助语言而展开的。当礼义表现为文理,也就意味着主体以语言的形式确立起来。如果说主体的时间性打开了世界的时空卷轴,那么文理就是描述这个世界,使其获得自身的秩序的语言。主体借助文理定位自己和世界,也正是在这个过程中,主体得以与天地融通,将自己提升到可意会而难言传的境界中去。

主体与文理的相互给出,似乎透射出作者在文化人类学与伦理社会学融合上的努力,而这种融合最终落实在了“礼”的语言上。“礼”的语言包括很多,比如各种礼仪的实施,养心治气的修行工夫,还包含统治者推行礼义的实践等等,这些都可以用语言表达出来。通过语言,人可以完成文明秩序的建构,同时体验到天道的神明境域。而同样值得重视的是,当作者重视礼的语言,包括其与忠信诚悫等情感表达的相关时,这些都是属于“人”的语言,围绕着确立主体性和构建文理而展开。但这种人类的语言如何与天地沟通?我们只能在作者的字里行间,得到由语言进入“非语言”——不能诉诸语言的源始体验。

对语言的推崇与困惑同时存在,除了本书中的一些细节部分,作者还在其它文章中留意到了语言之外同样有着塑造主体、达成文理的“非语言”作用。[9]或者说,礼义的语言尚有超越语言之后的本源,这或许才是人能参天的关键。荀子在谈论礼时,涉及到文理与情用两方面,讲求二者互为表里,[10]有类于孔子的“文质彬彬”。情、质是人本真的情感体验,近于非语言所能表达的“太一”;质与文的相为内外,在冲突时选择“复情以归大一”,其实是把本始的情感作为文理的本源。这种向本源的回归也即从“人”的有言进入“天”的无言。无论有言的文理还是无言的情质,都被合并在礼的论域之内,而不作进一步的分疏的话,或会导致礼义的范畴过于笼统。

由于“文理”是依据“礼义”建立起来的,因而人的整体和礼义不可割裂。主体一旦确立,也喻示礼义以文理的形式成立,并表述和界定了主体。主体性给出

了礼义,而礼义又规定着主体性,这意味着主体性是可以转变的,而转变的动机就是礼义。在佐藤先生那里,荀子与韩非子在人性论上的差异就在于性可否被礼义转化。由于荀子的"人"是以"文理"为特征的,这就意味着人性可以转化。文理主要以教化的形式施行,主体是借助教化来相互转化的,而教化以礼义为根据。随着文理教化的完善,人的主体完全确立起来,并且不限于帝王一人,也可以推扩到天下百姓。比如在作者的另一篇文章中即探讨过帝王以外的人,如"士"的主体性。[11]那么主体性的确立是相互的,需要在共同的行动中彼此认可。而行动既受到礼义的约束,同时又创造着礼义,关键是创造的过程也被称为礼义。作为创造的源泉,礼义体现在无言的行动中,是天人交汇的共通感;而作为创造的结果,礼义又以文理的形式存在,并指引着主体的行为。礼义成了无始无终的圆环,介于文与情的隆盛与省约之间,主体在其中徘徊却难以跳脱。这个困境源于语言层次的不分明,那么荀子思想中是否存在着更清晰的语言层次,以助于礼义概念的清理呢?

三、"礼义"的层级与天人分合

荀子《正名篇》中可分为三个语言层次,礼义其实分属于其中的两个层次,礼相当于对象域,义相当于对象语言。主体的判断是否符合义,这是由元语言决定的。也就是说,义的含义是由约定俗成、径易不拂和稽实定数给出的。[12]这三条"制名之枢要"本着主体性确立的路径,诠释了名实关系的给出方式。在伦理价值领域,最重要的名实关系就是义与诚:"诚心行义则理,理则明,明则能变矣。变化代兴,谓之天德。"(《荀子·不苟》)"义"作为价值的总名,是在诚心的操术中被给出的,因此与"诚"构成了一对名实。二者的关系在"变化"的天德中得到了诠释,天是前主体的本源情感,其中产生的变化是主体的时间感受,主体在时间感中确立了自己,这是主体的时间性。从"仁"的情感体验到"义"的价值判断,其间是由"诚"建立起来的主体的中介。诚的一端是无言的本源之天,另一端是人的价值语言,诚通过"变化代兴"的天德沟通二者,其实是为语言塑造了一个言说的主体,天德就是主体时间性的表述。具有天德的诚术,正是与义之名相应的实,由约定俗成到径易不拂的"变应"很好的解释了这对名实关系,因而对象语言的整体可概括为"以义变应"。

以义为总纲,才能建立礼的文理,包括对主体的全面规定。同样,在此著作中可见,作者按照时空、身心、情知的次第,把主体逐渐充实起来,与之相伴的是文理的愈发丰富。包括统治者、士阶层、以及人类群体的所有人在内都属于主体,而这些主体无一不是在自我建立和完善,礼义的文理则是与之相应的语言,描述并规定着他们的存在样式。主体和文理的各自完备,代表着"名"、"实"意义域的充实。这里,作者注意到了"礼义"和"文理"的区别,他认为文理更接近工具性的秩序目标,而礼义则更具有奠基性,是人得以成为人、文理得以成为文理的基础。如果用笔者的"自然语言层次"来说,佐藤的礼义更接近"对象语

言”,文理则更像“对象域”,对象语言指向具体的主体特征和文理规范。换言之,作者理解的“礼义”,相当于笔者的“义”,或者也可称之为“礼之义”;而作者的“文理”,对应着笔者的“礼”,或可称为礼之文理。在这两个语言层级上的对应是可以接受的。

但作者在元语言的层级是缺失的。他试图从对象语言和对象域中体验到“非语言”的天德,这显现出了对主体时间性的漠视。处于对象语言中的“礼义”,如何才能涤除其语言的全部特性,而回归无言的天人合一?也许正因此问题的难解,作者才会格外注重行为,把重心放在“礼义”之前动词上,比如“隆”、“积”、“綦”等,这些词语与“礼”、“义”构成动宾结构。或者说,礼义之所以能为主体与文理共同奠基,就在于它含有这种动态的倾向,从而使自己具有了元叙述、元语言的功能。前面提到,荀子“正名”元语言包括约定俗成、径易不拂、稽实定数三个“枢要”,其中每一个都是动态的;这种动态可以用“时间性”一词来解释,荀子也称之为“变化”。首先,时间性的变化特征体现在情感由忧到愉的转换倾向中,[13]是这种倾向使君子从变故忧患中挺立起主体性,经历修为、“隆积”礼义,最终转忧为安,这一转向也可以叫做“诚”的心术。这或许也是作者留意“变化”与“诚”、“忠信”等情感性词语的原因,只不过未曾揭示出其内在的时间性意涵。主体是在时间性的固有趋势中被给出的,“变化代兴”的天德赋予主体的修为以意义,约定成文、生发文理,把自己充实为伦理价值与政治规范。

如果说元语言的根本在于时间性,那么由此确立的主体性给出了对象语言中的名实关系,礼的文理则是主体的继续扩充。在对象语言中,无论主体对“天”有怎样的情感体验,都不能以名言的形式叙述出来,“天”与“人”是始终相分的。荀子在《天论》中把“天”分为“天情”、“天政”、“天养”、“天功”等各部分,并声称圣人“不求知天”,只“参天”而治人事,这是对象语言的典型特征。由于在对象语言中,主体具有了认知和情感等各种特征;对世界进行事实的判断生成知识,作价值判断则创立价值。那么,人只能建立起人间治乱的价值,而对天只有事实性的判断。知识与价值的区分,也就是对象语言中的“命物之名”和“毁誉之名”之分。此外,对主体的自有特征做事实认知的话,称为“况谓之名”,也可以合并在知识以内。[14]那么属于天的部分在知识范围内,属于人的则在价值的部分,“天”“人”相分可谓对象语言的全貌。

而在元语言中,通过对时间性的反思,人的主体性才得以回溯到天的本源存在。这里的“天”不同于认知的对象,而是主体性尚未确立,世界的时空维度尚未打开,主客浑沌未分的本源境界。这种本源的意蕴可以用“仁”来表示,它正是先于主体性的“非语言”情境,意味着与天地万物一体浑融的诗情体验。在本源情境中,时间性不断萌生,故而“仁”蕴含着无尽的动态,与“诚”、“忠”等情感体验密不可分。由“人”而“天”也就是由“人”而“仁”,是主体向前主体、前反思的诗性回归。而这种向本源情感的回归,在佐藤将之那里,是透过“诚”、“忠”而揭示的天人合一趋向;将它与笔者的“仁”结合起来,就形成了“空”与“有”的互

补,一同成为对荀子“礼”思想的新诠释。

注释:

〔1〕佐藤将之:《荀子礼治思想的渊源与战国诸子之研究》,台北:国立台湾大学出版中心,2013 年。佐藤将之(Masayuki Sato),国际知名学者,现任台湾大学文学院哲学系教授。

〔2〕佐藤将之:《荀子礼治思想的渊源与战国诸子之研究》,“自序”,台北:国立台湾大学出版中心,2013 年,第 x 页。其中,佐藤将之对以往批评言论有所回顾,比如 Hagen 主要就其在前著对荀子政治哲学的阐释是否成为统治者的工具而质疑。Kurtis Hagen, The Philosophy of Xunzi: A Reconstruction (Chicago and La Salle, Illinois: Open Court Publishing Company, 2007), pp. 2 – 5.

〔3〕这样做也是为了响应 Goldin 对前著的批评,即对荀子在何种程度上综合了诸子思想的疑问。Paul R. Goldin, “The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi. Masayuki Sato”, Journal of Asian Studies 63.1 (2004.2): pp. 167 – 168.

〔4〕《荀子·非相》:“言而非仁之中也,则其言不若其默也,其辩不若其呐也。”

〔5〕〔8〕〔9〕〔11〕佐藤将之:《荀子礼治思想的渊源与战国诸子之研究》,台北:国立台湾大学出版中心,2013 年,第 86、210、53、473 页。

〔6〕佐藤将之:《荀子礼治思想的渊源与战国诸子之研究》,台北:国立台湾大学出版中心,2013 年,第 99 页。作者对“非语言之统治”的阐述在另一文中。参见佐藤将之:《战国早期的“非语言”统治思想以及其与“诚”概念之结合》,《政治科学论丛》2010 年第 43 期,第 53 – 82 页。也许作者想把“德”与“诚”结合的问题留到后面论述(即由礼义的语言这条路径),笔者也将在下文中详述。然而作者回避的问题是,如果荀子放弃了庄子将“德”作为时空起点的诠释,他如何将人间的主宰之“德”,藉由礼义的文言,上溯到“非语言”的天地本源中去。当把“德”落在人间的语言中,天人之隔、语言与非语言之隔依然存在,这或许是作者在“礼义”之外也注重“忠信”、“诚”这种情感性、接近非语言的表达方式的原因。佐藤将之:《〈荀子〉〈吕氏春秋〉“忠”论和“忠信”论之展开及其思想意义》,《清华学报》2009 年第 39 期第 3 卷,第 473 – 504 页。这个意识倾向弥足珍贵,但从语言层次上说还不够清晰,因为没有区分对象语言(如“礼义”、“忠信”、“诚”等)与元语言(如“约定俗成”);如果作者注意到了荀子的语言层次,就会发现天人之合在元语言中,而天人之分在对象语言中。可参见王堃:《自然语言层次的伦理政治效应——荀子正名伦理学的元语言研究》,山东大学 2014 年博士论文。

〔7〕主体性的特征是时间性,从主客不分的诗情本源中产生的时间感给出主体性,这是主体的时间性,由此打开新的时空世界。王堃:《自然语言层次的伦理政治效应——荀子正名伦理学的元语言研究》,山东大学 2014 年博士论文。

〔10〕《荀子·礼论》:“故至备,情文俱尽;其次,情文代胜;其下,复情以归大一也。……文理繁,情用省,是礼之隆也。文理省,情用繁,是礼之杀也。文理情用相为内外表里,并行而杂,是礼之中流也。故君子上致其隆,下尽其杀,而中处其中。”情用,有财用的物质意义,也有情感本身的意思在内。

〔12〕有关元语言和对象语言的分疏,参见王堃:《自然语言层次的伦理政治效应——荀子正名伦理学的元语言研究》,山东大学 2014 年博士论文。

〔13〕荀子曰:“两情者,人生固有端焉。若夫断之继之,博之浅之,益之损之,类之尽之,盛之美之,使本末终始,莫不顺比,足以为万世则,则是礼也。非顺孰修为之君子,莫之能知也。”(《礼论》)“两情”即忧愉两种情感,由忧到愉的转换也即“起于变故,成乎修为”。(《荣辱》)萌发与忧患变故,历经修为而约定俗成,最终转忧为愉。这种转变的倾向即是时间性的体现。

〔14〕杨倞在《正名篇》首引录尹文子的“三科之名”就由这三种名构成。

〔责任编辑:嘉　耀〕