

从心论、圣凡论到治国模式的确立

——孟荀政治哲学建构理路之比较

李友广

摘要：身处周秦之变的时代潮流，诸子多以思考救世良方为要务。就儒家中的孟荀而言，心论是各自建构政治哲学的理论基石，而对心的不同理解与认知，直接影响了他们在圣凡论与治国模式建构上的不同理路及特征。孟子认为，人人皆具道德本心，强调心的普遍性意义，主要关注凡圣同源、凡圣无别。荀子主张心是待解蔽、可解蔽之心，以是否成就大清明之心作为考量圣凡异心、圣凡之分的重要依据与标准。在此理路的映射下，孟荀分别形成了仁政教化治国与礼法并用治世的治国模式与政治哲学理论。孟荀为应对时代困境所做出的理论探索及所彰显的人文情怀，在全球化发展的今天仍有值得借鉴的价值与意义。

关键词：心论；圣凡论；仁政教化；礼法并用

中图分类号：B222 **文献标识码：**A **文章编号：**1003-0751(2024)06-0110-08

周秦之变是春秋战国时期的历史发展趋势。彼时社会处于大的转型与变革之中，欲望横流、天下失序则是其显著表征。在这样的时代剧变中，个人如何保全，社会秩序如何重建，天下向何处去，这是所有人共同面对的重大问题，诸子也不例外。

出于行文方便的需要，本文将主要以孟荀政治哲学建构理路为研究对象，并对两者的异同加以重点揭示，进而思考先秦儒家政治哲学应对时代变局的价值及有效性。在此基础上，文章将进一步思考以孟荀为代表的先秦儒家政治哲学发展的两条进路在今天存在的价值及意义。

一、对心的定位： 道德本心与待解蔽之心

由于孟荀在心性关系上持有不同看法，前者强调即心言性，心、性皆为人本质的体现；后者主张性伪二分，性朴待化，伪（后天人为，或曰心为^①）才是

人的本质内容。正是因为对心性关系存在着如此差异性的理解与认知，要对孟荀政治哲学建构理路进行比较，心论是迫切需要加以研究的，因为两者的圣凡论、治国模式的确立皆与此密切相关。整体而言，心论是孟荀建构政治哲学的理论基石，在各自的理论体系中都占有非常重要的地位。尽管在孔孟荀那里对心的含义界定与功能认知会有所不同，但由于自春秋晚期始人们对心的日渐重视，从而使其在人的身体内部及在认知世界过程中的统摄性地位愈加突显。

战国时期周秦之变的政治趋势日益显著，这愈发促使诸子思考如何解决天下失序的现实问题。就儒家而言，由于孔孟对周代礼制与礼乐文化深为认同，故而他们认为，天下陷入失序混乱困境的根本原因即在于，周制背后的宗法伦理价值屡遭诸侯一卿相一大夫一家宰的层层僭越与破坏，这就使得宗法伦理价值在政治领域的影响力日渐衰落与退缩。在这种情况下，孔孟试图从内心维度为个体的道德修

收稿日期：2024-03-06

作者简介：李友广，男，西北大学中国思想文化研究所教授、博士生导师（陕西西安 710127）。

养与君王的仁政善治寻找价值依据。“在孟子看来,如果让世界向人们所期望的方向发展,就不能只务于外在制度与规范性建设,人们所有的行为一定要与内心产生联系,进而以扩充了的四端之心来确保人们在现实政治世界行动的正当性。”^[1]是故,孟子自觉树立起道德本心,这样做的目的是为其仁政主张寻找内在根基,为逐渐失势的周制及宗法伦理价值注入内在动力,将君王惠民、利民、养民的动力由上天转移到人的道德本心上面。

与孟子有所不同,荀子认为,天下失序混乱的原因并不在于是否认同宗法伦理价值,而在于有无有效规整天下秩序的治世之具——礼法,这就涉及礼法由谁来创制的问题。于是,荀子推出了德性修习与政治功能双隆的圣王来承担结束混乱时局的重要使命。荀子认为,圣王不同于庶民的重要特征即在于“能伪”“善伪”,能够通过“积”^②的功夫来解除各种因素^③对内心造成的种种遮蔽,形成大清明之心,以为礼义法度的创制提供正当性与合理化。依此来看,为了更好地解决天下失序的时代困境,荀子对于孔孟政治理论给予了认真的审视,并进行了一定程度的吸收。

具体而言,一方面,他对孔孟的王道善政理论并未全然否定,只是针对当时欲望横流、失序混乱的社会形势,认为王道善政对于君王而言已是难以做到,在短期内也无法取得理想的政治效果;另一方面,荀子又部分吸取了孔孟涵养内心的功夫与方法,为圣王的解蔽和通达大清明之心提供养料与动力。《荀子·解蔽》云:“君人者宣则直言至矣,而谗言反矣,君子迩而小人远矣。诗曰:‘明明在下,赫赫在上。’此言上明下化也。”所引材料出自《解蔽》篇的文末,显然是荀子有意安排的,由此可以洞悉其思想立场。此段材料中的“宣”,杨柳桥先生释为“宣扬”^[2],其实就是开诚布公的意思,强调君王的德性素养对于“君子迩而小人远”政治局面产生的积极影响。不仅如此,荀子在此还征引《诗》中与文王相关的政治行为来说明君王修明德于上而民众受感化、教化于下的积极政治效果。由此来看,荀子对于孔孟之论在反思的基础上也进行了一定程度的吸收,并未全然拒斥。不过,关于此段材料,李涤生则认为“此段与解蔽之旨无关,疑系错简”^[3]。李先生的意见当然不能不重视,但在未出现新的、可以印证李先生观点的出土材料之前,对于传世文本的内容不宜遽然怀疑或否定。

当然,虽然荀子并未全然否定孔孟的道德哲学,

但在他看来,孔孟向来重视道德修养,对于君王也一直抱有很高的政治期待,但他们的主张在现实层面却收效甚微。是故,荀子认为,解决天下失序、君臣冲突的现实困境,不能寄希望于君王的道德修养。在此基础之上,为了有别于孟子“固有之”(《孟子·告子上》)的道德本心,荀子将心定位为待解蔽之心,这是一种有待于实现与完成的心。荀子的待解蔽之心,需要人们经由后天的努力与修为才能逐渐解除由偏见、成见、积习等对心所造成的种种遮蔽,进而实现大清明之心。但由于在伪的能力及程度上的差异,庶人往往容易随波逐流,难以通达大清明之心。可以说,时代迫切需要圣王的出现,荀子理论体系中的圣王便承担起了创制礼义法度的政治功能^④,进而试图以礼义法度作为治世之具来切实解决现实政治困境,这正与战国时期尊君集权的历史发展趋势相应。

与周秦之变的日益深入相应,儒家对于心论的讨论重点也发生了新变化:对心的关注由道德性向工具化转变,由强调道德本心在政治领域的普遍有效性向强调心的理性认知功能转变。儒家在心论上的这种变化,与孔孟德治、仁政主张在现实政治层面的无法有效落实有关,同时也为圣王治世、君权强化提供了正当性依据。

二、心论:心的普遍性与对心的二分

孔孟之所以一再强调心的道德性,以及由此所产生的普遍性价值与影响力,与其对宗法伦理价值在政治治理、臻于善治上所具有的普遍有效性的坚信密切相关。也就是说,孔孟的仁德仁政起于对西周家国同构政治结构与宗法伦理价值的眷恋,其心论所蕴含的道德性常常与宗法伦理性相生相伴、密不可分。其思想理论之所以被后人称之为道德哲学,其实往往是与孔孟对宗法伦理价值不遗余力地推扩分不开的。

尽管孔子所言的“心”并不似孟子“心”那样深具道德意蕴,但《论语》文本语境中的“心”及与“仁”相关的语句并不缺少道德色彩^⑤:“七十而从心所欲,不逾矩”(《论语·为政》)、“朝闻道夕死可矣”(《论语·里仁》)、“求仁得仁,又何怨”(《论语·述而》)、“我欲仁,斯仁至矣”(《论语·述而》)、“不怨天,不尤人,下学而上达”(《论语·宪问》)等。孔子所言,并不仅仅是为了彰显人的主体性与主观能动性,“不逾矩”“夕死可矣”“又何怨”

“斯仁至”“不怨天,不尤人”所透露出的思想理念与行为方式很显然是有一定德性修养功夫做保障的,是故《论语·述而》有言:“德之不修,学之不讲,闻义不能徙,不善不能改,是吾忧也。”于是,孔子所说的“修德”“讲学”“徙义”和“改不善”便具有非常显著的修养功夫特点,从而为人的“不逾矩”提供了内在基础与保障。

接续了孔子以道德进路介入现实政治的路径,孟子进一步认为人人皆具道德本心,并将前者的“推己”功夫^⑥发展为“扩充”功夫^⑦。由此来看,孔子所言的“推己”虽然具有仁德的利他性特点,但“立”的对象与内容还有些含混不清,并不如孟子那样将“扩充”功夫明确指向事亲(“事父母”)与安天下(“保四海”)两个层面。孟子这种由修身到治国的思维理路,是以西周家国同构的政治组织架构为依据的。在此基础之上,他试图以深蕴宗法伦理特点的修身行为将战国时期家、国之间的政治关系重新有效贯通起来,以伦理化的方式来处理政治问题,进而达致善治的理想境地。

孟子一再强调人人皆具道德本心,认为人人能够将伦理情境下的恻隐之心推扩至复杂政事与天下秩序上。但问题在于,孟子的这一主张并不见用于当权者,他所期待的明君贤主一直没有出现,活跃于政治舞台上的反而多是好乐、好货、好色之君。面对这种政治现实,荀子显然已经充分意识到,一味强调道德本心、仁心仁政,反而容易忽略政治事务本身所具有的复杂性与多变性,君王在经国治世方面的政治功能与重要作用也有被遮蔽的危险。是故,荀子反其道而行之,不再如孟子那样强调人人皆具道德本心,反而依据人们身份和修养功夫的差异,有意对心做了事实上的两分:圣王的大清明之心和庶人的被遮蔽之心。荀子为何没有沿着孔孟心论的方向加以发展,反而与他们的主张大异其趣呢?

首先需要指出的是,荀子所说的心的道德判断能力与理性认知功能并非先天固有,而是“在与人们日常的社会习俗、实践活动及外在礼义规范相对应的条件下获得的”^[4]。如此一来,荀子的待解蔽之心就与孟子所说的“非由外铄我也,我固有之也”(《孟子·告子上》)的道德本心出现了理论上的分野。与孟子关注心的先天^⑧先验^⑨性质相比,荀子更为强调后天修为对于培养和成就心的道德判断能力与理性认知功能的重要价值及意义,而这种能力既然是后天养成的,自然便有强弱、高下之分,这是对具有普遍性意义的孟子之心的自觉反思与区隔。

其次,根据《荀子》文本语境来看,圣王最鲜明的标识反而是君王的身份与势位,其他对成就大清明之心更为重要的伪、积及解蔽等后天功夫反而难以被少伪、难伪的“涂之人”^⑩所察识。根据修养功夫的不同,圣王被荀子有意限定在了君王的范围内,这就意味着庶人由于在修养功夫方面伪的程度比较弱,事实上就失去了达致大清明之心的可能性,而且庶人也一直处于被动接受规训、教化的政治传统之中,更遑论有创制礼义法度的任何可能了,是故谢晓东对此也如是评论说:“在荀子看来,圣王和普通人不是平等的,只有圣王才是立法者。”^[5]

荀子从修养功夫的角度把心二分,在现实政治层面就必然会得出圣凡异心的结论。这首先意味着君权的日益加强,君王已成为世人心目中解决天下失序难题的最佳人选,庶人唯有接受君王的规训与教化才有可能走出欲望横流、天下失序的现实困境。其次则意味着现实社会已经形成了圣贤少涂人众的局面,而荀子则将这种局面的形成主要归因于“圣”“凡”对待心的态度的差异。可以说,荀子对心的两分式理解,彰显了他对个体道德修养效验所产生的部分怀疑,是对现实政治的变相妥协。他试图以弱宗法化的方式,弱化政治领域中的道德力量,收缩道德力量对政治领域所构成的紧张性与压迫感,从而将道德力量主要限定在了个人修身与宗族秩序方面,这是对孔孟道德泛化立场的一次有力矫正。

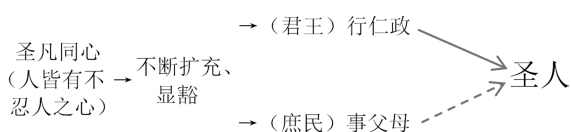
根据先秦的礼俗传统与文献语境来看,诸子所言的道德往往深蕴宗法伦理性,儒家也不例外。荀子虽对道德不乏关注,但对宗法伦理与政治的关系也颇多措意。在他看来,如同西周一样,宗法伦理价值主导政治秩序即意味着宗法贵族集团对君王的分权及疆域的共治。要想顺应周秦之变的历史趋势,实现尊君抑臣、加强君权的政治目的,势必要弱化宗法伦理,将宗法伦理价值的统摄范围收缩至个人修身、宗族生活与人际交往。由此所体现出的是一种辩证性立场:既保留了宗法伦理价值对个人成长与社会秩序的一贯影响力,这是对孔孟立场的沿袭;同时,又没有如韩非那样将民众完全捆绑于君王意志与国家利益之上,进而以去宗法化的立场来将民众做工具化、政治化的处理。

三、圣凡论:凡圣无别与圣凡之分

孔子强调圣凡之同的“同”不是静态、结果式的,而是一种动态的过程:即凡而圣^[6]。所有人都

要于人伦日用上用力与省修,在个人修身与宗族生活中成就圣贤人格。不仅如此,孔子本身就是即凡而圣、由凡入圣的典范,备受后世儒生和经学家推崇。关于这一点,在孔子的自述中表现得非常显著。《论语·为政》云:“吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲,不逾矩。”孔子所言的“志于学”“立”“不惑”这样的人生阶段与经历,是多数士人所经历过的,所不同的是,“知天命”“耳顺”“不逾矩”则只是少数人所能达到的境界。正因为如此,士人多以孔子为范型,认为到达了这种境界的孔子已经成为圣人了。当然,给士人以极大鼓舞的是,孔子入圣前所经历的种种凡迹及由此所产生的困惑、痛苦与无可奈何,对于士人而言可谓感同身受,于心有戚戚焉。孔子的即凡而圣,表明凡圣之间并非不可逾越,只要专心用力、务于道德,便可成就圣人人格。这便是《论语》文本和孔子圣迹所呈现给后人的修养经验与人生智慧。

与孔子的即凡而圣主要通过《论语》文本和孔子行迹所呈现出来不同,孟子讲即凡而圣、凡圣无别则有了明显的逻辑性分析与理论论证。与孔子在关于人性本质立场上的含混不明相比,孟子则强调人人皆具道德本心,在道德不断提升的道路上,人人皆有成圣的平等性能力与可能性。可见,在孟子看来,凡圣同源、圣凡同心,只要不断发明、扩充自己的道德本心,每个人就与成就圣人人格更近了一步。如此一来,孟子在凡圣无别这一命题的讨论上便呈现出了如图1的思维理路。



[注:图式最后部分,君王与庶民成圣的可能性大小分别用实线和虚线表示]

图1 孟子凡圣无别的思维理路

如图1所示,尽管在理论上“人皆可以为尧舜”(《孟子·告子下》),即每个人都有成为圣人的可能——这是孟子基于对人性的乐观认知和对道德本心的理论预设所形成的普遍性观念,但从《孟子》文本整体语境来看,其所说的圣人往往有着对势位的集中指涉,而非指“人”这一类概念。可以说,在孟子这里,尽管他强调人人皆具道德本心,宣称“人皆可以为尧舜”,但在文本中又明言圣人之事非凡人可为,出现了事实上的圣凡之分^①,这自然是现实中

圣贤少庶人众的社会格局在其政治哲学理论上的投射。由此可见,圣凡无别理论折射出的是孔孟对人性修养、向善成德的乐观期待,而这种人性期待又与欲望横流、战乱不休的天下局势格格不入。也就是说,人性上的自信并不能弥补理论可操作性与治国有效性上的薄弱和不足,这就需要后来的儒家人物如荀子,在承认圣凡有别的同时,在政治理论的可操作性与治国的有效性方向上做出进一步的探索。

尽管荀子有意强调圣凡有别、圣凡之分,但由于其理论中还存在着大共名、大别名^②这样的概念分类思想,对事物之间存在的大小、种属关系加以区分,再加上受孔孟的影响,荀子也并不否认圣凡在材性知能、好荣恶辱、好利恶害等方面有着相同之处。《荀子·荣辱》云:“材性知能,君子小人一也。好荣恶辱,好利恶害,是君子小人之所同也,若其所以求之之道则异矣。”“凡人有所一同:饥而欲食,寒而欲煖,劳而欲息,好利而恶害,是人之所生而有也,是无待而然者也,是禹、桀之所同也。目辨白黑美恶,耳辨音声清浊,口辨酸咸甘苦,鼻辨芬芳腥臊,骨体肤理辨寒暑疾养,是又人之所常生而有也,是无待而然者也,是禹、桀之所同也。”《荀子·性恶》云:“凡人之性者,尧、舜之与桀、跖,其性一也;君子之与小人,其性一也。”不仅如此,为了进一步强调圣凡之同,荀子还将对比的对象范围进行了扩展,延伸到了圣人之下的君子和禹、庸人之下的小人和桀的身上。荀子关于小人和桀→君子和禹→圣人的逻辑排列序列,无疑也符合孔孟德性评判的标准。这也就说明了荀子与孔孟之间于政治理论上并非完全对立,而是在不影响个人政治价值判断立场的前提下,前者对后者思想理论具有一定程度的认同与吸收。在荀子这里,圣凡有别、圣凡之分是其政治价值立场的核心质素,也是在中央集权政治制度确立过程中其政治理论所具有的应然指向。

就荀子在圣凡问题上的看法而言,圣凡之同是强调政治理论所具有的普遍性价值,无论圣贤、凡愚皆可被纳入其政治理论框架内;圣凡之异则表征了随着周秦之变的历史趋势在战国晚期的愈加显著,时代需要拥有结束混乱时局政治能力与使命担当的圣王出现,这就从时代所需与现实境遇割裂了普通人由凡入圣的可能性。荀子进而针对圣、凡两者分别用“能伪”^③和“少伪”^④这类具有价值判断色彩的语词来标识他们的行为特点,以此为论据以进一步强化这种观点^⑤。反过来说,如果人人皆可成圣,皆能由凡入圣,那么圣王的制度创设与使命担当就

都没有存在的必要了,这对于持有尊君集权立场的荀子而言是不能接受的。荀子割裂了普通人由凡入圣的可能性,意味着他所采取的圣王合一政治策略为君王统治正当性的确立提供了理论性保障。

从另一方面看,荀子的圣凡之别则意味着没有势位、缺少道德动力的普通人,无论从出身、身份还是从修养功夫上看都已失去了成圣的可能,普通人的被遮蔽之心与圣人解蔽之后所形成的大清明心之间隔着一道难以逾越的鸿沟,这正如梁涛结合郭店简《成之闻之》“圣人之性”章研究时所说的:“圣人与常人的差别是在后天逐渐形成的,但差别一旦形成,则圣人与常人有着根本的区别,圣人是常人无法企及的。”^[7]如果此论成立,那么可以说荀子对于圣人的看法很可能是受了郭店简《成之闻之》圣人观念的影响。这也说明了,结束天下混乱、完成统一大业,最迫切的问题不是德性修为如何,而是亟待出现一位拥有杰出政治制度创设能力与强大统治能力的君王。“凡”要接受“圣”的规制与教化,需要在后者的政治主导下走向善治与盛世^⑩。当然,拥有势位的君王并非天然是圣者,还需要经历伪、积、解蔽诸种后天修为功夫,方能圣王合一,成为荀子眼中的理想之君。也就是说,荀子政治理论中的理想之君首先是王(拥有势位),然后才是圣(拥有超出凡人的政治能力),或者更具体地说:王依然是统治天下的合理性身份,圣则是王所具有的、异于凡的一切素养与能力。“这实际上是强调在战国晚期要想实现平治天下的理想目标,一味依赖圣人之德并不可靠,更要依凭圣人所拥有的位势,故而在《荀子》文本中不仅出现了‘圣人’一语,更是高频次地出现了‘圣王’这一词汇,即‘圣’与‘王’的结合体。”^[8]

正因为圣王既具有贵族出身与身份——这是荀子对宗法贵族政治传统及周礼维系下的等级秩序的认可,又具有异于众人的政治素养与能力——这是周秦之变社会转型所急需的,所以在荀子看来,这种具有多重身份与超强能力的圣王自然是引领社会走出战国混乱时代的最佳人选,如《荀子·正论》所说的“非圣人莫之能王”。荀子对圣王的这种理论建构,包括强化圣的政治功能,突显王的理性认知能力,强调师法教化的政治意义,也为即将到来的中央集权制时代需要什么样的君王进行有效统治给出了自己心目中的理想答案^⑪。不仅如此,荀子对圣王理论建构的这种努力还充分彰显了儒学对于社会发展趋势的强适应能力与引导性价值,从而为儒学在社会政治生活中进一步发挥作用保留了较为开阔的

空间与余地。

至于荀子所建构的圣王形象是否真正契合中央集权制时代之所需,并非本文讨论的内容与范围。不过,他对圣凡有别、圣凡之异的讨论,很可能影响了汉代儒生运用阴阳五行、谶纬神学来对理想君王形象的多元性塑造,这实际上是汉代儒生沿着荀子所开辟的圣凡有别的思维理路不断推扩、不断神化的必然结果。

四、治国模式的确立： 仁政教化治国与礼法并用治世

沿着孔子“为政以德,譬如北辰居其所而众星共之”(《论语·为政》)所开辟的教化、感化型治国模式,孟子提出了仁政的施政理念,而仁政的实施前提是“仁人在位”^⑫。孟子在《孟子·公孙丑上》中呈现出了这样的政治理路:

人皆有不忍人之心→先王有不忍人之心→行不忍人之政(仁政教化治国)→天下可治

如上所示的政治理路,一再出现的“不忍人”之语既体现了道德本心的普遍性,也有力彰显了孟子政治理论中浓厚的教化、感化意蕴。其中不能忽视的是孟子对民生的关注,而且还有着相应的制度设计,并以“制民之产”的方式助力民众实现“养生丧死无憾”(《孟子·梁惠王上》)的现实目的,如此便可达到“仁者无敌”(《孟子·梁惠王上》)的政治目标。可以说,“仁者无敌”政治目标的实现,在很大程度上有赖于君王的不忍人之心(道德本心)。但问题在于,战国时期多是好乐、好货、好色这一类的君王,完全寄希望于君王的自我道德修养并不现实。在这种情况下,孟子试图以制度设计的方式来保障养民、惠民现实政治目的的实现,即是对孔子教化、感化型治理模式的初步完善。而且,孟子的这种完善意图即已表明,以道德修养纠正现实政治之失往往无力与失效,以及儒家在政治理论上所呈现出的道德理想主义倾向在战国时期愈加不合时宜。

孔孟都一再强调仁心的价值与普遍意义,这种理论上的自信恰恰彰显了儒家理论的理想性,而这种理想性既意味着对周制的眷恋和对周制有效性的坚信,也意味着对现实复杂、多变政治有简单化处理的倾向,集中呈现出了仁政教化治国的立场。孔孟从仁心到仁政的理论延展,很显然并没有可操作性的机制做保障。不仅如此,仁心更多地呈现出了一种人性论预设,更何况还有个体是否与能否扩充的

问题,再加上如何确保君王拥有仁心、拥有仁心的君王是否愿意推行仁政等都很成问题。这一系列问题意味着,弱化政治理论的理想化成分,增强其可操作性(工具性)、实用性因素,是必然的历史发展趋势与现实政治要求。

在这种历史情境下,孔孟之后的荀子显然看到了问题之所在,“如果如孔孟一样更多地关注圣人之德的话,并不能真正解决天下无道失序的社会现实”^[1],进而做出了自己的理论改变:一方面,他将道德修养的范围收缩至个体修身、宗族生活与日常交往;另一方面,他援法入礼,为深蕴宗法伦理性的旧礼注入客观性、工具化因素,以使改造后的礼更具治世之具的功能与意义^⑩。从中可以看到,荀子试图将孔孟教化、感化型治国模式向规范性(兼具教化型)治国模式转变做出的理论努力,借此应对日渐严峻的政治局势。至于荀子为何能够对治国模式与治国方略做出这样的转变,徐克谦申论说:“正因为荀子已经站在一个历史的转折点和学术的制高点上,他的思想自然会跟春秋末年的孔子和战国中期的孟子有所不同,荀子提出的治国方略似乎更具有现实意义,更具有可操作性。而这又是建立在荀子对人的类本质、对人类社会结构和社会治理基本原理的认知基础上的。”^[9]如此一来,君王是否具备仁心道德便没有那么重要,只要拥有创制礼义法度的大清明之心(偏智性、理性认知)与能力便是理想之君。至于如何处理君臣关系的问题,荀子并没有像韩非那样以防臣禁奸为目的,也没有将处理君臣关系的裁决权完全交付给君王,而是对君臣双方均有相应要求,并专门著有《君道》《臣道》对此加以理论分析与要求,这无疑是对儒家“君义臣忠”传统立场的认同与延续。

整体而言,荀子天人相分的理论模式意在突显人的理性认知能力与圣王的政治功能。顺此理路,荀子对心所做的二分,既是强调圣王具有非凡的政治制度创建能力,也是他的尊君立场在其政治理论建构上的集中表现。这是荀子顺应周秦之变的历史发展趋势所做出的自觉理论调整。可以说,圣凡之分是荀子对天人关系重新认知之后对心进行二分的必然结果,为王的圣化及中央集权政治制度确立过程中尊君集权的最终实现做了强有力的理论论证与宣扬。于此,荀子的政治建构模式呈现出如下理路:

对心二分(逻辑起点)→圣凡之分→民众二分→礼法并用治世

如上所示,对心的二分是荀子整个政治理论体

系的逻辑起点。在此基础上,圣王与民众在政治结构中才被明确定位:圣王顺理成章地成为礼义法度的创制者和师法教化的总揽者;民众则成为被规范、被教化的对象。在这里,圣王通过援法入礼的方式,借以克服旧礼伦理性、情感化的弊端,以适应地域性国家的确立与君权不断强化的现实需要。同时,基于人性可教可化的观念,荀子又接续了孔孟圣人教化立场,强调师法教化的重要意义。这实际上是对民众进行了二分,针对不同的人群可以采用或礼义法度(规范性)或师法教化(引导性)的治理方式,进而建构起了以礼法并用为手段、弱宗法化为特点的政治治理模式。可以说,“与孔孟过于依赖政治权威与道德力量相比,荀子则采取了审慎的态度来应对现实政治,既没有完全舍弃儒家对于道德所持的肯定性立场,同时又在反思道德泛化倾向的基础上弱化了道德在政治领域的作用,强调和突出了礼义法度、师法教化等制度化建设在现实政治治理中的价值与意义”^[8]。

可以说,荀子的圣凡之分,既是为了论证“圣”治“凡”的正当性,也表明了圣需要以王的势位为保障,并大为削弱了民众通过道德修养由凡入圣的现实通道。当然,荀子政治理论所呈现出的这种特点,也与周制创建以来天子侯王向来出身于宗法贵族集团密切相关,一介布衣能够成为天子也是到了汉朝创立者刘邦那里才成为现实的。

综上所述,荀子这种在政治理论上对圣凡的分疏,既为其时君王权力的集中与巩固做了理论上的论证,从而顺应了周秦之变的历史发展潮流,也为汉代君权神化及谶纬神学的兴起与应世做了思维理路上的铺垫与过渡。由此来看,政治理论的演变是自身不断调整与适应现实政治变化的结果,而在这种积极调适的过程中,理论对现实的适应能力也会不断增强,这是政治理论追求现实有效性的必然要求与具体表现。完全可以说,荀子的圣凡理论既有对孔孟的继承与改造,也有对汉儒的启发与影响,可谓承上启下,其理论价值与现实影响力都不容小觑。

结 语

春秋时期,天下大势未明,“向何处去”成为时人普遍关注的重大问题。人的本质及存在的价值与合理性是什么,欲望横流,天下失序的根源是什么,又该用什么样的方式与手段来应对这种现实困境?这一系列亟须回答的问题,便构成了诸子理论建构、

著书立说的根本性动力,从而充分彰显了他们的现实关怀与人文情怀。

从哲学史的角度来看,“心”字早在甲骨文中便已出现,起初除了用于表征生理器官以外,还逐渐对于心理活动、情感意识、认知功能有所指涉。到了春秋时期,随着社会实践的不断深入和认识水平的不断提高,人们对于“心”的认识又进入了新的历史阶段,“心”的意涵得到了进一步丰富与拓展,并逐步向标志主体性特性的哲学范畴演进。在这一历史时期,思想家们不仅将心与耳、目、鼻、口等身体器官并列,肯定了它的实体性,而且还把心从其他器官当中凸显出来,赋予其一定的道德评判和心理选择功能。在这种言心思潮的影响下,孟荀除了关注人性以外,还非常注重对心的讨论。分而言之,孟子为了充分显扬君子善行与君王仁政,在政治理论建构上首先便从心上寻求道德根源与价值依据,所谓“先立乎其大”(《孟子·告子上》);荀子为了挺立人的主体性,在“天生人成”的理论框架下,将人性的产生划归到超验之天那里,“皆知其所以成,莫知其无形,夫是之谓天(功)。唯圣人为不求知天”(《荀子·天论》),非人格化(自然性特征显著)的天生成了自然化(或曰朴^②)的人性,人性与物性皆由天所生,并无质的差异。是故,荀子为了探求天下失序时代需要什么样的君王这一重大现实问题,便不得不在人性之外另寻他途,进而在心上寻求人何以具有创制礼义法度的能力,最终发掘出了人心所具有的理性思维功能与道德辨知能力^③。这便是孟荀为什么以心论作为各自政治哲学建构理论基石的根本原因。以心论为理论基石与出发点,孟荀分别立足于自己的政治立场,在圣凡论、治国模式上各自建构起了自认为可以解决时代困境的政治哲学理论,从而为社会的转型与时代的发展做出了艰辛的理论探索,也为中国传统政治理论与政治智慧的多样性与丰富性贡献了自己的力量。

在社会主义现代化建设的新时代,我们需要重新考量以孟荀为代表的先秦儒家政治哲学发展的两条进路所带来的重要启示。迈步于中华民族伟大复兴的新征程,我们既要积极观照广大人民群众的道德修养与精神追求,以使我们的制度建设始终拥有坚实的内在依据与道德基石;同时,又要充分反思儒家在历史上对道德进行泛化处理的做法对今天政治、经济等领域所可能带来的消极性影响,深化制度、规范的科学性建设与国家治理体系和治理能力的现代化完善,并长期不懈地坚持下去。在全球化

发展的今天,如何处理道德修养与制度建设之间的辩证关系,如何在葆有中华文化主体性与本土优良政治治理传统的前提下,更加主动地学习、借鉴与吸收外来有益文化的精髓,如何谱写中华民族现代文明新篇章,这都是值得我们进一步思考与讨论的重要问题。

注释

①关于“伪”字,传统的解释为后天人为,近年来则有学者结合郭店楚简《性自命出》中有“急”这样的字形,而将“伪”解释为“心为”,其目的在于说明心善。梁涛:《荀子人性论辨正——论荀子的性恶、心善》,《哲学研究》2015年第5期。实际上,庞朴在此之前也曾提出过类似观点:《荀子·正名》篇“‘心虑而能为之动谓之伪’句中的‘伪’字,本来大概写作‘急’,至少也是理解如‘急’,即心中的有以为……只是由于后来急字消失了,钞书者不识急为何物,遂以伪代之。”庞朴:《郭店楚简国际学术研讨会论文集汇编》,湖北人民出版社2000年版,第39页。②《荀子·儒效》即云:“圣人者,人之所积也。”③包括“一曲”,“万物异”和心的“藏”“两”“动”等状态,详见《荀子·解蔽》。④《管子·法法》亦云:“圣人能生法,不能废法而治国。”据此,王中江认为:“人类的‘法’是圣人创立的。早期法家只承认成文法,它也没有为成文法寻找自然法的基础。与此不同,黄老学引进了道法,并认为统治者则是依据作为普遍的道和各种事物的理创立人间成文法。”王中江这种带有比较性的阐述,可以更好地帮助我们理解荀子的圣王观念。王中江:《根源、制度和秩序:从老子到黄老》,中国人民大学出版社2018年版,第202页。⑤关于孔子的“心”,孙伟认为:“对于孔子来说,‘心’并不单单是道德心或认知心或形而上之心。实际上,从‘学’、‘思’以及日常实践的循环往复中,我们看到的是一个融合了自然情感、道德欲望、感性认知、理性思考以及物我合一的动态发展的‘心’。这个‘心’中既有自然的情感和欲望,也有道德的欲望,既能够进行感性的认知,也能够进行理性的思考,更能够实现天下万物为一体的形而上境界。”可供参考。所引文见孙伟:《从“认知心”到“统合心”——早期儒家心论思想新探》,《中国哲学史》2023年第1期。⑥《论语·雍也》云:“己欲立而立人,己欲达而达人。”⑦《孟子·公孙丑上》云:“凡有四端于我者,知皆扩而充之矣,若火之始然,泉之始达。苟能充之,足以保四海;苟不充之,不足以事父母。”⑧《孟子·告子上》云,“此天之所与我者”。⑨《孟子·告子上》云:“仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。”⑩《荀子·性恶》云:“圣人……所以异而过众人者,伪也。”涂之人指普通人。⑪是故《孟子·公孙丑上》有云:“凡有四端于我者,知皆扩而充之矣,若火之始然,泉之始达。苟能充之,足以保四海;苟不充之,不足以事父母。”于此,孟子在对圣凡的认知上出现了事实上的分野:在不断扩充善端的前提条件下,君王成圣保四海,民众足可事父母。换言之,如果孟子所言人皆可成圣的观点成立的话,那么“保四海”与“事父母”的主语完全是可以互换的,但事实上,在当时的历史条件下民众是不可能成圣的,更遑论“保四海”了。王楷也注意到了这一点,对此他说:“儒家政治的基调在于强调为政者个体道德之于政治的根本性意义。相应地,民众被理所当然地当作有待道德启蒙的受众,是所谓‘以斯道觉斯民’(《孟子·万章上》)者也。”王楷:《礼义教化:荀子伦理—政治共同体文化理想的精神》,《哲学研究》2023年第9期,第57—66页。⑫《荀子·正名》即云:“物也者,大共名也;鸟兽也者,大别名也。”⑬《荀子·性

恶”云：“所以异而过众者，伪也。”“凡尧禹君子者，能化性，能起伪，伪起而生礼义。”^⑭《荀子·性恶》云“好利而欲得”，《荀子·天论》云：“小人错其在己者，而慕其在天者。”^⑮关于荀子为何在圣凡问题上既有强调圣凡之同的一面，也有强调圣凡之异的一面，可以从其心论的两个层面找到相关原因：“第一层是天生之的层面，体现的是自然特点，并不具备与生俱来的道德性质；第二层是人成之的层面，通过圣人的制度创设和社会层面的移风易俗来培养人心的理性辨析能力与知善辨恶能力，这是人的能力的真正表现和人的本质性体现。”李友广：《“天生人成”论视域下的荀子人性论及君子小人之判》，《中国思想史研究》（2022年卷），中国社会科学出版社2022年版，第141—142页。^⑯对此，梁涛也说：“圣人可制作礼义，凡人只能实践礼义，若无圣人立君上、制礼义，凡人必陷入混乱争夺之中，圣人与凡人又存在根本的差别。”“出于现实的需要，他又预设了圣人与凡人的差别，区分了圣人之伪与凡人之伪，似乎圣人之伪（‘心之为’）无所不能，而凡人之伪（‘心之为’）需经过师长的教化、礼义的引导，方可发生作用，结果陷入人性平等说与圣凡差异说的矛盾之中。”诚是。梁涛：《〈荀子·性恶〉篇“伪”的多重含义及特殊表达——兼论荀子“圣凡差异说”与“人性平等说”的矛盾》，《中国哲学史》2019年第6期，第10—17页。^⑰对此，徐克谦也说：“他对君主的要求是极高的，君主必须极其坚强，足以担当天下重任；极其辨察，懂得如何‘明分使群’；极其明智，善于和合众人。只有真正的‘圣人’才能达到这个要求。显然，荀子这里说的是他设想的理想社会中的君主，标准很高，要求很严。”所言甚是。徐克谦：《荀子关于社会结构和社会治理的思想》，《管子学刊》2023年第4期，第85—95页。^⑱引文出自《孟子·梁惠王上》。与孟子相类，《荀子·荣辱》中也有这样的思想：“故仁人在上，则农以力尽田，贾以察尽财，百工以巧尽械器，士大夫以上至于公侯，莫不以仁厚知能尽官职，夫是之谓至平。”由此来看，尽管由于立场的关系，两者之间有着必然性的差异，但还是体现了后者对于前者在某些方面是有一定认同感

与延续性的。^⑲对此，王楷也说：“较之仁，礼无疑具有更强的客观性、公共性和可操作性，从而为制度伦理的建构提供了更大的理论空间。”王楷：《礼义教化：荀子伦理—政治共同体文化理想的精神》，《哲学研究》2023年第9期，第57—66页。^⑳关于荀子性朴方面的研究成果，可参看：儿玉六郎：《荀子性朴说的提出——从有关性伪之分的探讨开始》，《日本中国学会报》（第二十六集），1974年，第36—68页；周焜成：《董仲舒对荀子性朴论的继承与拓展》，《哲学研究》2013年第9期，第53—58页；周焜成：《性朴论：〈荀子〉与〈庄子〉之比较》，《商丘师范学院学报》2015年第8期，第1—7页；李友广：《性朴欲趋恶论——荀子人性论新说》，《现代哲学》2021年第2期，第129—134页。^㉑《荀子·正名》有云：“情然而心为之择谓之心虑。心虑而能为之动谓之伪。虑积焉、能习焉而后成谓之伪。”

参考文献

- [1] 李友广. 性朴欲趋恶论视域下的荀子政治哲学[J]. 管子学刊, 2022(4): 81-91.
- [2] 杨柳桥. 荀子诂译[M]. 济南: 齐鲁书社, 2009: 437.
- [3] 李涤生. 荀子集释[M]. 台北: 学生书局, 1979: 504.
- [4] 李友广. 性朴欲趋恶论: 荀子人性论新说[J]. 现代哲学, 2021(2): 129-134.
- [5] 谢晓东. 人性、优良政府与正义: 政治哲学视角下的先秦儒学与古典自由主义研究[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2019: 59.
- [6] 芬格莱特. 孔子: 即凡而圣[M]. 彭国翔, 张华, 译. 南京: 江苏人民出版社, 2002: 77-78.
- [7] 梁涛. 郭店简《成之闻之》新探[J]. 孔子研究, 2021(4): 72-83.
- [8] 李友广. 政治视域下的道德因素考量: 荀韩哲学思想之比较[J]. 人文杂志, 2022(4): 23-31.
- [9] 徐克谦. 荀子关于社会结构和社会治理的思想[J]. 管子学刊, 2023(4): 85-95.

From the Theory of Xin and the Theory of Sage and Mortal to the Establishment of Governance Models

—A Comparative Study of Meng Zi's and Xun Zi's Political Philosophy Construction Paths

Li Youguang

Abstract: In the era of transition between the Zhou and Qin Dynasties, many philosophers focused on contemplating ways to save the world. For both Meng Zi and Xun Zi among the Confucians, the theory of Xin was the theoretical foundation for constructing their political philosophy. The different understanding and cognition of Xin directly influenced the different theoretical paths and features they formed in constructing the theory of sage and mortal and governance modes. Meng Zi believed that everyone had a moral conscience and emphasized the universal significance of Xin, mainly focusing on the commonalities between sages and mortals. Xun Zi advocated that Xin was something that need to be uncovered and can be uncovered, and the important basis and standard for distinguishing Xin of the sage from Xin of the mortal was whether it can achieve great clarity. Under these two theoretical paths, Meng Zi and Xun Zi respectively formed political philosophy theories of governing through Ren and education and governing through the combination of Li and Fa. The theoretical exploration and humanistic sentiments demonstrated by Meng Zi and Xun Zi to address the difficulties of their times still have valuable meanings and significance worth learning from in today's global development.

Key words: theory of Xin; theory of Sage and Mortal; governing through Ren and Education; governing through the combination of Li and Fa

责任编辑: 涵 含