



荀子“诗性伦理”思想研究

王 堃

摘要:关于荀子的“性伪之辨”有性伪合、性伪分两种观点,而这两种观点的共同问题是未曾发现荀子思想中的诗情视域。荀子对“性”概念的约定有价值性与认知性两层意义,由价值性约定而有“性(欲)恶”,由认知性约定而有“性知”。对“性”概念作出约定的根据源于本真情感的诗性言说,在情感领悟与反思中生成“性知”,由“性知”给出欲恶、伪善的判断,“性”的认知性与价值性的约定由此产生。礼义之伪兴起于情感,建立于“性知”。在仁爱与“好义”之情的诗性言说中兴起关于“道义”的领悟与反思,以道义为根据,“性知”建立起“礼”的规范制度。“礼”以“别异”为特征,而礼的实践以“乐之中和”作为调和,从而可能在实践中超越差异,完成向仁爱的诗性复归。诗、礼、乐在荀子思想中构成一个回环结构,荀子的伦理思想可称为“诗性伦理”。

关键词:荀子;礼义;情感;性知;情欲;诗性伦理

DOI: 10.13734/j.cnki.1000-5315.2024.0201

收稿日期:2023-05-19

作者简介:王堃,女,江苏徐州人,哲学博士,中山大学哲学系(珠海)副教授,研究方向为中国古代哲学、儒家伦理学,E-mail: wangkun25@mail.sysu.edu.cn。

处在中国古代社会大转型“周秦之变”的初期,荀子的伦理思想集中体现在其关于“礼义”与“人性”的表述中。从孔子的“兴于诗,立于礼”到孟子的“礼之实,节文斯二者是也”^①,先秦儒家的“礼”是以仁爱情感为实质的,在情感的表达中才有了“仁义”,并成为“礼”的根据,仁、义、礼在情感的显现与表达中是一贯的。而荀子的“性伪之辨”似与孔孟有异,“礼义”作为“伪”,与人生而具有的“性”、“情”是有所区分的。“性”与“伪”的区分使“人性”问题凸显在荀子思想中,“礼义”与情感也拉开了距离。

然而通过对《荀子》文本的分析可见,荀子对“性”与“伪”的界定其实是以情感为本源的,这两个概念建立在关于仁爱、和谐之情的诗性言说之中。从本源情感视域的诗性表达出发,对“礼义”的理性建构才成为可能,而“人”之“性”即主体的主体性是在情感言说中建构并在实践“礼”的行为中确立的。作为伦理实践及制度的“礼”一旦建立,即要求所有共同体成员对其服从并付诸实践,主体的伦理实践以回归仁爱、和谐之情为目的与效应,而这是在诗乐合一的表达中实现的。诗、礼、乐在荀子思想中构成一个圆融的回环,恰恰是在此回环之中,伦理规范及制度的损益、变革才得到正当性、合宜性的确保。换言之,伦理建构唯有在情感的诗性表达中才成为可能,并在回归诗情言说中得以完成。

荀子思想的内在逻辑呈现为诗、礼、乐的回环结构。“礼义”确立于诗性的言说,并实现在由诗乐所表达的情感效应中。“人性”显现在对“礼义”的建构与损益中,并在伦理实践中回归无主体性的诗情体验。“礼义”与“人性”唯有在诗性的道说中才得以成立,并且唯有在实行中复归诗情才得到证成。因此,荀子的伦理思想可称为“诗性伦理”。

^①《论语·泰伯》:“兴于诗,立于礼,成于乐。”何晏集解、邢昺疏《论语注疏》,阮元校刻《十三经注疏》下册,中华书局1980年版,第2487页。《孟子·离娄上》:“仁之实,事亲是也。义之实,从兄是也。智之实,知斯二者弗去是也。礼之实,节文斯二者是也。乐之实,乐斯二者。”赵岐注、孙奭疏《孟子注疏》,阮元校刻《十三经注疏》下册,第2723页。

一 关于“性”的约定源于情感

(一) 荀子“性”论的文献综述与问题视域

“性”与“伪”是荀子人性论中的两个中心概念。“礼义”生于“伪”，那么如何分辨“伪”与“性”的关系，以及如何把握“性伪之辨”所涉及的善恶判断，则是荀子伦理思想的核心问题。在以往的研究中，代表性的观点可分为两种。第一种主张统合性善、性恶之论，或以性善统合性恶，那么“伪”归于“性”，礼义由性而发，并不与人性构成根本冲突。比如，梁涛提出“性恶心善”说，将“伪”解释成“心之为”，以“道德智虑心”与情欲之性的对治阐释“性伪之辨”^①。黄百锐(David B. Wong)认为自然情感与礼义是相投和的，并阐发孟子与荀子在人性论上的一致^②。第二种观点以性恶为出发点，从以达到为治去乱的社会效果为目标，推出以道德权威为主导的礼法秩序的正当性、合法性。与第一种观点不同，礼的正当性并非出于人的情感、智虑或认知，而是依托于一种道德理性基础，圣王是这种道德理性的集中体现。例如，东方朔从人的利欲导致争夺、混乱出发，通过分析得出，为达到去乱止争的效果，荀子如何建立圣王权威与礼法秩序的正当性^③。一方面，圣王权威与礼法(“伪”)的正当性有其道德理性的先验基础，另一方面，权威与秩序建立的出发点是关于“性恶”的经验考虑。那么，性与伪、善与恶之分，由于分别处于经验与先验两个层面，二者之间的差别从而就被拉大了。

以上两种观点的对立可概括为“性伪合”与“性伪分”之别。前者从人自身的情感、智虑出发，将“性伪之辨”统合于“性”，性与伪合一于情善、性善或心善，而又有二分的结构，那么这种二分何以是必要的？并且，以“性善”对治“性恶”的根据如果在人的情感与智虑中，那么人自身所有的这种化性起伪、去恶向善的动机又以何根据为支撑？后者所依托的圣王的道德权威看似可以解决这个问题，然而却将“性伪之辨”导向圣人与普通人的差别，这与荀子在《性恶》篇指出的“涂之人可以为禹”^④是不相容的。

性、伪的二分之所以成为荀子思想的特点，在于这个二分结构的提出就是一个问题，是对此二分结构何以成立的发问。而这个发问本身意味着对此结构的超越，也就是对“性”、“伪”这两个概念的超越，既超越了人先天具有的情欲之性，也超越了被预设的先验理性。“性伪之辨”作为一个问题，呈现在荀子的本源情感视域中。此情感视域尚未在已有研究中得到明确阐发，这或许与荀子对“情”与“性”的界定有关：“性者，天之就也；情者，性之质也；欲者，情之应也。”^⑤以情欲为“性”的实质以及“性恶”的主张，往往使“情(性)”被当作先天的现成概念加以对象化研究，而“性”概念的情感渊源被遮蔽、遗忘，“性伪之辨”中的问题视域遂隐而不彰。然而荀子对“性”作出约定的根据恰恰在本源的仁爱之情中，仁爱本身不同于“情欲”，而是本真的情感体验。唯有还原到仁爱之情，“性伪之辨”才可能得到解释。在荀子思想中还还原出“情—性—情”的架构，性与伪、善与恶之分的根据才呈现在情感的视域中。

(二) “性”的两层意义

“性”是从“人”之为“人”的根据问题出发而得到的概念。“性”与“生”同源是得到广泛认同的观点，而同时得到关注的是，较晚出的“性”比“生”有更丰富的意义层面^⑥。比如徐复观认为，“生”的本义为出生或生命，“性”的本义是人生命中的欲望、情感等本能；“性”并不等同于“生”，而有与“情”接近的一面。“性”与“心”的关联则与“德性”概念有关，另外还有作为“本质”解的“性”观念^⑦。在先秦时代，“性”有诸多意义层面。从《荀子·正名》中的“约定俗成”来看，对“性”的“约定”源于集体无意识中的“俗成”，而“约定”意味着意义的给

① 参见：梁涛《荀子人性论辨正——论荀子的性恶、心善说》，《哲学研究》2015年第5期，第71—80页。

② David B. Wong, “Early Confucian Philosophy and the Development of Compassion,” *Dao*, no. 14 (April 2015): 157-194.

③ 东方朔《权威与秩序：荀子政治哲学研究》，生活·读书·新知三联书店2023年版，第4—24页。

④ 王先谦《荀子集解》，沈啸寰、王星贤点校，《新编诸子集成》，中华书局2018年版，第523页。

⑤ 王先谦《荀子集解》，沈啸寰、王星贤点校，第506页。

⑥ 阮元提出“‘性’字本从‘心’从‘生’”，傅斯年继承了阮元“性”从“生”的观点。唐君毅说：“溯中国文字中性之一字之原始，乃原为生字。”徐复观说：“‘性’字乃由‘生’字孳乳而来，……但‘性’字之含义，若与‘生’字之本义没有区别，则‘生’字亦不会孳乳出‘性’字。”参见：阮元撰《经室集》，邓经元点校，中华书局1993年版，第230页；傅斯年《性命古训辨证》，上海三联书店2018年版，第87、171—173页；唐君毅《中国哲学原论·原性篇》，中国社会科学出版社2005年版，第6页；《徐复观文集》第三卷，湖北人民出版社2002年版，第18—19页。

⑦ 《徐复观文集》第三卷，第19—20、34、66页。

出。而《正名》中的“生之所以然者谓之性”是对“性”的一种约定,可作为讨论“性”的含义的出发点^①。

在荀子对“性”的约定中,“性”的概念具有两层意义。一是“人之性恶,其善者伪也”^②,这是价值性的意义;二是“凡以知,人之性也”^③,这是认知性的意义。前者是由价值判断给出的,由于人的欲望可能导致争、乱、穷的伦理后果,对此后果的判断是“恶”;而对此问题的判断与解决则依赖后者,即人性中具有天生的判断是非善恶的认知能力,可以解决上述伦理问题。《性恶》中的“涂之人可以为禹”即是说,人天生具有认知以及价值判断能力,可称为“性知”,在《正名》中的表述是“天官之意物”并“心有征知”,并涉及到“伪”^④。在“性知”的判断中,顺从欲望的伦理后果是恶的,而对治欲望的“伪”则是善的。“性”、“伪”之分始于欲望与“性知”的区分,而欲望与“性知”构成了“生之所以然者谓之性”,即荀子所约定的第一义的“性”。

欲望、“性知”作为“性”的两个层面,自“生之所以然”而言,既是浑然一体的,又显现出明确的区分:

人伦并处,同求而异道,同欲而异知,生也。……势同而知异,行私而无祸,纵欲而不穷……天下害生纵欲。

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。

生之所以然者谓之性。^⑤

生活在共同体中的人表现出同样的欲求,人所“同求”、“同欲”包括利益与荣耀,后者也属于利益,而人所共同厌恶的则是失去利益。因此,人的欲望主要是指好利的欲求。另外,人性还包括“材性知能”,也就是“心生而有知”的“性知”,体现在心的思虑中,“情然而心为之择谓之虑”^⑥。“情然”是对欲望本身及其后果的认知,即认识到欲望是寻求满足的,而欲望的扩张会产生争、乱、穷的后果。“心为之择”产生了价值判断,即在对乱的后果的认知基础上产生“恶”的判断。那么,“礼义”作为解决乱的途径,何以被判断为“善”呢?

人生而有“性知”,都能知善并行善。“心虑而能为之动谓之伪。虑积焉、能习焉而后成谓之伪”^⑦。人的角色差异产生于“伪”的结果——礼义,而不在人性中。“凡礼义者,是生于圣人之伪,非故生于人之性也”^⑧。礼法一旦建立,即对人的行为产生规范性要求。人生来即有谋利的欲望,而同样的谋利欲望在不同的伦理角色中会显现出差异:“若其所以求之之道则异矣”。差异生于伦理规范“礼”,而“礼”的根据是“义”,通过礼义的建构,可以达到社会和谐的效果,基于对此效果的认识,“性知”对“礼义”产生“善”的判断。

“性知”对欲望的后果以及礼义达到的效果分别作出认知判断,这是“性”的认知性层面;在此认知基础上,“性知”进而生成了欲恶、伪善的价值判断,“性(欲)恶”的价值性层面由此出现。问题是,生而何以知?或者说,认知与价值判断何以由“性知”产生?这是“生之所以然”的问题:“生而然”的欲望以及“性知”何以可能?作为此可能性的根据,“性”被约定为“生之所以然者”。而只有还原到生而如此的现象层面,并在对“生而然”的现象之可能性的追问中,“性”的约定才得以达成。

(三)“情—性—情”架构:对“性”的约定奠基于本源情感

“性”作为人之为人的根据,仅当还原到生活现象,即浑沦一体的生活体验中,才作为整个生活体验的根据而得到约定。这个约定产生于和谐的体验:“性之和所生,精合感应,不事而自然谓之性。”杨倞注:“和,阴阳冲和气也。……言人之性,和气所生”^⑨。此解释虽带有阴阳气论的痕迹,其中的“和气所生”实则将“性”的确立还原到冲和、浑沦的情感状态中。王先谦对这句话有如下案语:

①《正名》云:“生之所以然者谓之性。”“名无固宜,约之以命。约定俗成谓之宜,异于约则谓之不宜。名无固实,约之以命实,约定俗成谓之实名。”王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第487、496页。

②王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第513页。

③王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第480页。

④王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第491、493页。

⑤王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第207—208、71、487页。

⑥王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第468、487页。

⑦王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第487页。

⑧王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第516—517页。

⑨王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第487页。

“性之和所生”，当作“生之和所生”。此“生”字与上“生之”同，亦谓人生也。^①

其中以“人生”解“生(性)之”，是指人当下的体验。“和”表达出这种体验的状态。如果此体验是指人的欲望，而欲望总处于不满足的、扩张的状态，不会是和谐的，那么“生”之为和谐的经验，必不是指人的欲望。并且，“生”先于“性”的约定，也就是先于主体性之确立的、前主体性的情感体验。奠基于和谐的情感体验，才有了“性”作为“生之所以然者”的第一义之约定。那么这个约定究竟是如何产生的呢？

当和谐体验本身被当作反思的对象，“性”被领悟为一个观念之“物”，即“生之所以然者”，作为“生而然”的根据。“生之所以然者”是在情感领悟中呈现的根据之“性”，即第一义的“性”。这个概念是在奠基于情感领悟的反思中得到约定的，而反思意味着主体性的确立。“性”的约定一旦达成，主体性即挺立于由“性”而知的“性知”。情感领悟中的第一义之“性”成为“性知”的认识根据，“生而然”的情感欲望的存在则成为“性知”的认识对象，即存在之“性”。

主体以“性知”对“性”的存在及其实质进行认识：“性者，天之就也；情者，性之质也；欲者，情之应也。”^②“生而然”的存在之“性”以情欲为实质，对存在之“性(欲)”的认识也就是对“情然”的认识。在此认知基础上，“性知”对欲、伪分别作出价值判断。“性知”之所以可能作出认知与价值判断，是以第一义的“性”为根据的，根据之“性”生于反思，而反思奠基于前反思的情感体验与领悟。只有当“性知”生成于情感领悟与反思，存在之“性(欲)”才成为主体认识的对象。总之，对“性”的约定源于情感领悟与反思，主体的“性知”一旦由反思而确立，即与作为其认识对象的欲望构成“主—客”关系，两者共同构成了“性”的两层意义。

在荀子对“性”概念的约定中，可见“情—性—情”三重架构：前反思的和谐体验即先于“性”之约定的生活情感，处于三重架构中的第一位“情”；在情感领悟中生成“性”的第一义“生之所以然者”的约定，反思中生成的“性知”以第一义的“性”为根据，对存在之“性(欲)”产生认知与价值判断，“性(欲)”作为“性”的价值性层面，与认知性的“性知”共同构成了三重架构中的第二位“性”；而欲望也就是处于架构中第三位的“情”，《正名》所言“性者，天之就也；情者，性之质也；欲者，情之应也”即是说，情欲是生而如此之“性”的存在实质。在此三重架构中，和谐之情与欲望之情分别处在第一位的本源层级与第三位的形而下层级。对“性”的约定奠基于本源情感，生成于领悟与反思。以第一义的“性”为根据，主体性的“性知”与对象性的欲望构成“性”的两层意义，后一层意义即欲望之性也就是处在三重架构中第三位的欲望之情。

(四)“善恶”的判断根据与情感奠基

人的欲望问题向来处于“性恶论”的讨论中。另有“性朴论”者反对《性恶》为荀子所作^③。而从《性恶》中的“凡人之欲为善者，为性恶也”^④来看，言“性恶”也许另有深意。梁涛提出“性恶”与“心善”的对立是“道德智虑心”与欲望的对治关系^⑤。那么，心作出善恶判断的标准是什么？如果善恶的标准源于先圣，这就涉及第一个圣人如何“伪起而生礼义”^⑥的问题。梁涛认为，首先要肯定人有追求并创造礼义的能力，而圣人只是发挥了较大的作用^⑦。而先圣作为创制礼义的先知与主要行为者，必须自己首先完成以心治性的转化。那么可以继续追问的是，先圣自我转化的根据又在何处？

同样主张统合性善、性恶论的黄百锐则更注重欲望与伪的相互关联，他注意到爱类、爱亲、感激等自然情感和欲求与伦理道德有“意气相投”的关系，情感在其内在的方向上与礼乐是一致的，并借助礼乐来表达^⑧。

①王先谦《荀子集解》，沈啸寰、王星贤点校，第487页。

②王先谦《荀子集解》，沈啸寰、王星贤点校，第506页。

③周炽成《荀子乃性朴论者，非性恶论者》，《邯郸学院学报》2012年第4期，第24—31页。

④王先谦《荀子集解》，沈啸寰、王星贤点校，第519页。

⑤梁涛《荀子人性论辨正——论荀子的性恶、心善说》，《哲学研究》2015年第5期，第71—80页。

⑥王先谦《荀子集解》，沈啸寰、王星贤点校，第518页。

⑦梁涛《荀子人性论的历时性发展——论〈王制〉〈非相〉的情性一义/辨说》，《中国哲学史》2017年第1期，第7页。

⑧David B. Wong, “Early Confucian Philosophy and the Development of Compassion,” *Dao*, no. 14 (April 2015): 178; David B. Wong, “Xunzi on Moral Motivation,” in *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*, ed. T. C. Kline III, Philip J. Ivanhoe (Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, 2000), 147-151. “意气相投”是东方朔对于黄百锐“congenial to”的翻译。参见：东方朔、徐凯《荀子的道德动机论——由 Bryan Van Norden 与 David B. Wong 的论争说起》，《学术月刊》2018年第1期，第50页。

基于此,他认为孟子与荀子的观点并无根本对立。黄百锐所说的自然情感接近上节所述的和谐之情,只是他并未对本源情感与人的情欲作出区分。然而,情欲是反思后生成的主体性欲望,而本源情感是前主体性的。在本源情感层面,统合孟荀并非不可能;而荀子对人的欲望作出恶的判断,其重要性也不容忽视。

而黄玉顺的观点则是,善恶并非道德判断,而是利害判断:“利害关系判断是比伦理道德更为优先的问题;伦理道德乃是出于利害关系判断的。”^①那么,性的善恶论可以还原到基于对利害关系的认识与权衡上。荀子的“性恶论”建立在如下认知判断上:缺乏礼义法度的共同体将在人的各种趋利欲望中陷入争、乱、亡,因此,不受约束的欲望是恶的。

由前两节的阐述可见,对欲恶、伪善的判断来自“性知”,而此判断建立在对欲望及其后果的认识基础上。如黄百锐指出,从性、伪之分中排除不可化约的道德属性以及先验的理性因素,是符合荀子本意的^②。荀子言性恶的深意恰恰在于,关于欲恶、伪善的判断并没有先天或先验的根据作为支撑。回到《正名》中的“性伤谓之病”^③,人皆有好利的欲望,需要被满足并保养,欲望本身并不是恶的。礼义正是为养天下之欲望而设的,“性伪合”而达到的社会和谐状态是礼义所要达到的目的与效果。也正是在对此效果及相反后果的认识基础上,“性知”才作出了欲恶、伪善的价值判断。

今使涂之人者以其可以知之质,可以能之具,本夫仁义之可知之理、可能之具,然则其可以为禹明矣。^④

“性”作为“生之所以然者”,是人具有“性知”的可能性根据。每个人皆有可能由“性”而“知”。而仁义或礼义有其可能被人所知的根据。人皆能认知并认可仁义,对仁义的判断建立在对利弊的权衡中。人的欲望扩张会导致冲突,出于共同体的长远利益考虑,人都能以“性知”权衡利弊:“兼权之,孰计之,然后定其欲恶取舍。”^⑤权衡的结果是“心知道而可道”^⑥,仁义因而被判断为“善”的。

是于己长虑顾后,几不甚善矣哉!……况夫先王之道,仁义之统,《诗》、《书》、《礼》、《乐》之分乎?彼固天下之大虑也,将为天下生民之属长虑顾后而保万世也。

圣人知心术之患,见蔽塞之祸,故无欲无恶,无始无终,无近无远,无博无浅,无古无今,兼陈万物而中县衡焉。^⑦

“仁义之统”也即“礼义之统”。礼义被认可为“善”的根据是“正理平治”^⑧,即达到社会和谐的效果。而在缺失礼义的情况下,欲望的放纵将导致“偏险悖乱”的后果。出于对“情之所欲”的“长虑顾后”的权衡,礼义成为“兼权孰计”的度量衡^⑨,是解决“乱”、达到“治”的必要手段,这可以被每个人所认识,因为心皆能“知道”。基于这种认识,“性知”对礼义、欲望分别作出善、恶的判断。社会和谐作为礼义所要达到的目的,首先被判断为善的。在目的善的前提下,礼义作为工具,也被判断为善的。

关于“善恶”的判断基于对共同体利害的认识,而此认识基于如下领悟:个人的长远利益是由共同体的规范制度守护的,欲望与礼义从其本源上讲是和谐圆融的。这一领悟生成于前反思的情感体验。《正名》所言“性之和所生”即是说,在和谐的情感体验中生成了关于“性”的领悟与约定。由“性”而知的“性知”在对欲望及其后果的认识中,作出“善恶”的判断。“性”的概念包含价值层面的“性(欲)恶”与认知层面的“性知”,对

①黄玉顺《中国正义论的形成——周孔孟荀的制度伦理学传统》,东方出版社2015年版,第358页。

②黄百锐指出,对于荀子以“心之所可”克制情欲的解释有强弱两种。在强解释下,心的知觉与判断能力独立于无论短期还是长期情欲的满足,康德的纯粹实践理性以及柏拉图关于不可化约的道德属性的知觉,皆属于强解释的模式。而荀子的理论中并没有不可化约的道德属性,也没有独立于情欲的纯粹实践理性。因此,强解释不适合对荀子的理解。而在弱解释下,“心之所可”是满足行为者长期欲望的手段,这种解释更接近荀子的本意。参见:David B. Wong, “Xunzi on Moral Motivation,” in *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*, 140-141。

③王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第489页。

④王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第524页。

⑤王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第60页。

⑥《解蔽》:“故心不可以不知道。心不知道,则不可道而可非道。”王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第466页。

⑦王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第79—80、465页。

⑧王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第519页。

⑨王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第60页。

“性”的约定与“善恶”判断的根据,皆是奠基于本源情感而被给出的。

二 化性归情:仁爱之情的诗性表达

荀子伦理研究中值得注意的是:当礼义被判断为“善”的,人性的欲望层面相应被判断为“恶”的;从善恶对治出发,“化性起伪”往往被化约到以“伪”治“欲”的问题上,而“伪”之所以“起”的根据却被遗忘了。以“伪”治“欲”是关于如何以礼的规范约束人的行为的问题,而如果“伪”本身的根据尚未得到澄清,也就无从谈及在其规范下的行为是否正当。如上文所述,“伪”并非起源于人天生的欲望,也不建立在先验的根据上,那么,后天的“起伪”以何为根据?

“起伪”在于“化性”,而“化性”的可能性则在于情感本身。只有将“性”还原到情感中,才可能讨论“伪”的根据问题。在情感的奠基之上,由关于“性”的领悟与反思而有“性知”,礼义之伪是在“性知”中被建构的。“起伪”即建构礼义,而其根据在于情感。奠基在如“爱类”、“好义”的情感之中,“性知”才可能对利益分配的正义性即“礼之义”作出判断。“化性归情”是讨论“起伪”的出发点。当把“性伪之辨”还原到情感中,情感是以前反思的诗性语言来表达的。“性”与“伪”作为反思性的概念,恰恰是在诗性的言说中成为可能的。

(一)诗言是:诗是仁爱情感的言说

从荀子思想中的“情—性—情”架构出发,本源情感处于此架构中的第一位,而作为“性之质”的情欲处于第三位^①。本源之情是和谐的、与物无待的,既是前主体性的,也先于任何对象的生成。情感非“性”非“物”,而“性”、“伪”作为观念之“物”,是奠基于情感而生成的。情感无法以对象化的语言进行描述,只能以诗性的语言表达。

《尚书》有“诗言志”,也即诗言说情感。《荀子·儒效》有类似的表述:“诗言是,其志也。”杨倞注:“是儒之志。”这是对“是其志”的解释,“其”对应“儒”,“志”是情志、情感。那么如何解释“是”呢?在这句话之前有:“天下之道管是矣,百王之道一是矣,故《诗》、《书》、《礼》、《乐》之归是矣。”杨倞对其中的“是”作出注释:“是,是儒学。”对照杨倞这两句注释,可以发现两者的句式是相同的,其中“是”为系词。那么荀子原文是不断句的:“诗言是其志也”^②,意思是,诗言说的是儒者的情感。

另一种观点采取“诗言是,其志也”这种断句^③。那么这句话的意思就是:诗言说“是”,这是情感的表达。换言之,诗在表达情感中说出了“是”。在情感的言说中,“什么”被说出,“是”其“所是”。说“是”即说出“是什么”或“是物”,以杨注“是,是儒学”为例,说“是”即说出“是儒学”,“儒学”作为一“物”被给出了。对照杨倞“是儒之志”这句注释,诗言说的是儒者的情感,在此言说中,“是”表达情感中生成的领悟。在言说中,儒者成为言说的主体,在儒者的领悟与反思中,“道”之为“物”以诗的语言被道说出来。因此,这两种断句可以同时成立。诗是情感的言说,儒者的主体性在言说中确立,“儒学”、“道义”在言说中是其所是,而被给出了。

接下来,荀子以《诗经》的各种体裁为例,对“诗言是”进行展开:

故《风》之所以为不逮者,取是以节之也;《小雅》之所以为《小雅》者,取是而文之也;《大雅》之所以为《大雅》者,取是而光之也;《颂》之所以为至者,取是而通之也……^④

从“取是以节之”、“文之”等表述可见,诗的语言有文饰,能广而通之,在于“取是”为根据。杨倞对“取是以节之”的注释是:“取圣人之儒道以节之也。”^⑤这里的“是”有了所指,即“儒道”,这是诗所说出的观念之物。这个观念是通过“取”而建立的。“取是”即确立“道”,诗在表达情感时,生成关于“道”的领悟,主体的“性知”在领悟与反思中生成,并取得对“道”的认识,“道”作为一种观念物由此确立。在诗的言说中,由情感生成领悟而“取是”,“道”从而具有了意义;“道义”作为诗所表达的意义,以其广大、通达呈现在情感领悟中,并在诗

①《正名》:“性者,天之就也;情者,性之质也;欲者,情之应也。”王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第506页。

②王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第158页。

③王天海认同不断句的读法:“‘诗言是其志也’,即诗表达圣人的情志。”而另一种观点认同断句的读法,王先谦《荀子集解》即采取“是”后加逗号的断句。又如,龙宇纯说:“杨读六字为句,以‘是’为系词,‘其’为‘儒之’,故‘是其志’为‘是儒之志’。然战国时‘是’字不为系词,……此当读‘是’下逗。”参见:《荀子校释(修订本)》上册,王天海校释,上海古籍出版社2016年版,第301页。

④王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第158页。

⑤王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第158页。

的语言形式上体现为节律或文饰。

诗言说的情感是仁爱。《儒效》篇上文有：“先王之道，仁之隆也，比中而行之。”杨注：“先王之道，谓儒学，仁人之所崇高也，以其比类中道而行之。”王念孙否定杨惊的注解，认为“仁”指“仁道”，“比”的含义是“顺也、从也”，而非“比类”。王先谦结合下文“以礼义释中”，认可王念孙的观点，即“先王之道”之所以是“仁道之至隆”，是因为“从乎中道而行之”^①。综合后两者的解释，“先王之道”是由“仁”而成为“道”，这是通过比于或从于“中道”而实现的。那么，“中道”的确立在于“比”。从语言学上讲，“比”从二“匕”，有“相与比叙”的意思^②。“比”表达的是先于主客对待、无待而然的情感，亦即前主体性的仁爱之情。“比中”是从仁爱情感出发，在关于“仁”之为“中”的诗情体验与言说中生成对“中道”的领悟，并经过反思，由主体的“性知”获取对“道”的认识与判断，将其确立为伦理建构的根据。“先王之道”奠基于仁爱，在仁爱情感的诗性言说中“比中而行之”，建立起“中道”或“道义”，即“隆礼义”。

(二)诗止于道义

荀子对《诗经》有着复杂的态度，一方面认为“《诗》、《书》故而不切”^③，另一方面又极重视诗、乐在“隆礼义”中的作用。诗与乐的表达至于“中”而止：“《诗》者，中声之所止也。”杨惊注：“《诗》，谓乐章，所以节声音，至乎中而止，不使流淫也。”王先谦案：“下文《诗》、《乐》分言，此不言《乐》，以《诗》、《乐》相兼也。《乐论篇》云：‘乐则不能无形，形而不为道则不能不乱，先王恶其乱，故制《雅》、《颂》之声以道之，使其声足以乐而不流’，与此言《诗》为中声所止可互证”^④。

诗的语言至于“中”而止，表现为有节文而不过分，就像乐章以“道”为其形式的规范性根据。关于“道”的领悟是在读诗与听音乐的情感体验中获得的，经过反思，“性知”进而获取对“道”的认识，确立其意义。“听其《雅》、《颂》之声，而志意得广焉”^⑤，“志意定乎内，礼节修乎朝。”^⑥“道”的意义一旦确立，就成为“礼”的根据，即“礼之义”。《劝学》中“《礼》之敬文也，《乐》之中和也，《诗》、《书》之博也”^⑦皆为“道”的体现，并以“道”为根据，而这个根据是在诗乐中得到领悟并确立的。

礼义或道义是在诗的言说中确立的，并体现在“《诗》、《书》之博”中，成为《诗》、《书》文本的规范性依据。然而荀子又将“隆礼义”与“杀诗书”相提并论：

学之经莫速乎好其人，隆礼次之。上不能好其人，下不能隆礼，安特将学杂识志，顺《诗》、《书》而已耳，则末世穷年，不免为陋儒而已。将原先王，本仁义，则礼正其经纬蹊径也。……不道礼宪，以《诗》、《书》为之，譬之犹以指测河也……^⑧

由这段话可见，荀子并非主张不读《诗》、《书》，只是反对“顺《诗》、《书》”、唯务“学杂识志”，而不注意从中领悟道义。作为“礼”的根据，道义体现在“先王之道”与“后王之道”的统一之中，对此统一性的把握即“知通统类”，既知“法先王，统礼义”，又知“法后王，一制度”，先王与后王之道统一于“仁义之类”^⑨。读《诗》、《书》的关键是“好其人”，即“原先王，本仁义”，领悟到“先王之道”乃是“仁之隆”，即在仁爱情感中确立道义，以“性知”把握“仁义之类”，由此才有“礼正其经纬蹊径”的伦理规范建构。“隆仁”也就是“隆礼义”，这在先王与后王那里是一致的，此一贯之道是在仁爱的诗情体验中得到领悟的，并可以在每个人的“性知”中得到确立。

对“仁义之类”的领悟与认知奠基于仁爱情感的诗性言说。“辞顺而后可与言道之理……《诗》曰：‘匪交匪舒，天子所予’”^⑩。“辞顺”的语言即是“比中”而“隆仁”的诗性言说，表达和谐仁爱之情。唯有在仁爱的诗

①王先谦《荀子集解》，沈啸寰、王星贤点校，第144页。

②许慎撰、段玉裁注《说文解字注》，上海古籍出版社1988年第2版，第384页。

③王先谦《荀子集解》，沈啸寰、王星贤点校，第16页。

④王先谦《荀子集解》，沈啸寰、王星贤点校，第13—14页。

⑤王先谦《荀子集解》，沈啸寰、王星贤点校，第449页。

⑥王先谦《荀子集解》，沈啸寰、王星贤点校，第142页。

⑦王先谦《荀子集解》，沈啸寰、王星贤点校，第14页。

⑧王先谦《荀子集解》，沈啸寰、王星贤点校，第16—19页。

⑨王先谦《荀子集解》，沈啸寰、王星贤点校，第165—166页。

⑩王先谦《荀子集解》，沈啸寰、王星贤点校，第20—21页。

性言说中,才可能获得“中声”的领悟与对“道义”的把握。以道义为根据,才能建立正当的伦理规范。规范性的言行准则即“言必当理,事必当务”^①,言行必以道义为根据,才能成为正当合宜的“中事”、“中说”。道义即“礼之义”,是礼的正义性保证,以仁爱情感为奠基,在诗性言说中得到领悟与把握。礼义或道义在诗性的言说中的生成过程如下:

仁爱的诗性言说 → “道”的领悟 → 反思 → 性知 → 道义(礼义)

三 伪起而生礼义:伦理规范制度的理性建构

荀子的“伪”以建立“礼”的规范制度为目标。先王“制礼义以分之,使有贫富贵贱之等,足以相兼临者”^②。规范制度的建立以道义为根据,而道义的确立奠基于仁爱,只有还原到仁爱的诗性言说,才能建立起“道义”的意义,并作为礼的原则。

(一) 诗言仁而生“礼义”

礼义之伪是后天习得的,“圣人积思虑,习伪故,以生礼义而起法度”^③。“习伪故”在对传统的规范制度有所因循的同时进行损益并重建,“修百王之法若辨白黑,应当时之变若数一二”^④。起伪是在把握先王与后王之道的一贯性基础上“统礼义,一制度”^⑤,并因历史情境的变化对规范制度进行损益。

“统礼义”是以仁义、道义为根据,建立“礼”的规范制度。

先王之道,仁之隆也,比中而行之。曷谓中?曰:礼义是也。道者,非天之道,非地之道,人之所以道也,君子之所道也。……万物得其宜,事变得其应,……言必当理,事必当务……^⑥

“礼义”是人之所行的中道即“礼之义”,包含“宜”(适宜)、“当”(正当)的涵义。“比中”是在仁爱情感的道说中“隆礼义”,即生成正当性、适宜性的中道、道义。

礼又成为法的统类,“礼者,法之大分、类之纲纪也”^⑦。荀子常将礼法合用,两者的含义又不完全等同。比如,“隆礼尊贤而王,重法爱民而霸”^⑧,“由士以上则必以礼乐节之,众庶百姓则必以法数制之”^⑨。而有时对礼法不作区分,“依乎法而又深其类,然后温温然。……故学也者,礼法也”^⑩。

“礼法”是共同体成员所应遵守的伦理规范制度,可统称为“礼”。“礼”的统类或根据是“仁义之类”。还原到“温温然”的仁爱情感中,才能“深其类”,获得对礼的根据的领悟与认识。

故君子耻不修,不耻见污;耻不信,不耻不见信;耻不能,不耻不见用。是以不诱于誉,不恐于诽,率道而行,端然正己,不为物倾侧,夫是之谓诚君子。《诗》云:“温温恭人,维德之基。”此之谓也。^⑪

“温温恭人”这句诗出自《大雅·抑》,《毛传》的解释是:“温温,宽柔也。”《郑笺》:“宽柔之人温温然,则能为德之基止。”^⑫“温温然”是至诚、宽柔、仁爱的情感体验,包含着知“耻”的正义感。“耻”近于《孟子》的羞恶之情、是非之知,不同于经验的情感欲求,并不指向“见污”、“不见用”等对象性事件。仁爱与正义感先于“性知”对欲望与礼义的认识,是以诗性语言来表达的。诗言说至诚、仁爱的情感,以及关于背离本源情感的羞耻心与正义感,而“性知”对礼义的认识恰恰是在关于仁爱、正义感的诗性言说中建立的。

(二) 义:礼的道义原则

①王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第146页。

②王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第180页。

③王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第517页。

④王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第154页。

⑤王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第166页。

⑥王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第144—146页。

⑦王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第14页。

⑧王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第345页。

⑨王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第211页。

⑩王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第39页。

⑪王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第120页。

⑫毛亨传、郑玄笺注、孔颖达疏《毛诗正义》,阮元校刻《十三经注疏》上册,第556页。

人皆“有义”且“好义”：“人有气、有生、有知，亦且有义”，“义与利者，人之所两有也……虽桀、纣不能去民之好义”^①。“好义”是每个人都能体验到的正义感、羞耻心，是礼义之所以建立的本源情感。

势位齐而欲恶同，物不能澹则必争，争则必乱，乱则穷矣。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。^②

人皆有“性知”，能认识到好利的欲望会导致冲突，并引发争、乱、穷的后果。而这种认识的出发点是“恶其乱”的本能羞恶之情。羞恶与“好义”之情是仁爱情感的显现与道说，在仁爱与正义感的诗性言说中，才可能生成关于“道义”的领悟与反思，在反思中生成“性知”从而产生对“礼义”的认识与判断。

“恶其乱”的羞恶、“温温然”的仁爱，以及“好义”的正义感皆是诗性的言说，由此而生成的“道义”的领悟在反思中成为“性知”的对象，“性知”进而认识到以“道义”为根据的规范制度“礼”是达到社会有序和谐的手段，并认可这种手段是善的。对道义的认可源于正义感的本真言说，在对于一种正当、适宜的规范制度的向往与道说中，性知对“礼之义”——礼的正当性、适宜性作出判断，并认可“礼”应建立在“义”的根据上。“道义”从而被确立为古今不易的正权，即“隆礼义”：

立隆以为极，而天下莫之能损益也。……礼之理，诚深矣！

道者，古今之正权也。

从道而出，犹以一易两也，奚丧！^③

“礼之理”即是“礼之义”，也即规范制度所依据的道义原则。《正名》的“心合于道”^④即是说，“性知”认知并认可“道义”作为建立规范的原则。“隆礼义”是建立在仁爱情感的诗性道说中的“统礼义”于“仁”，而“立隆以为极”则是在反思后的“性知”中确立“礼之义”以为“极”，即以“义”作为“礼”的不易原则。如下所示：

仁爱的诗性言说 → “道(义)”的领悟(隆礼义) → 反思 → 性知 → 礼之义(立隆以为极) → 礼

(三)礼：以道义为原则的规范制度

在“义”的原则下建立“礼”，才可能在“礼”的规范下正当地获取利益：“正利而为谓之事。正义而为谓之行。”^⑤以“义”为根据而确立“礼”是“正义”之行，在“礼”的规范下谋利是“正利”之事。前者关乎规范制度的建构，后者则是规范建立之后的伦理实践，两者处在不同层面，前者在逻辑上先于后者。在“正义”的规范制度之下，才可能有“正利”的伦理行为。规范制度可以损益或重建，而作为其原则的道义是不可改易的。在道义原则的统摄下，才能建立区分角色身份的规范制度。

礼的功能是“别异”，而“别异”是通过“明分使群”达成的^⑥。礼以规范形式对共同体成员的角色与职分作出区分：“然后明分职，序事业，材技官能，莫不治理，则公道达而私门塞矣，公义明而私事息矣。”^⑦“明分使群”的原则是“公道”、“公义”，也就是“道义”。道义有公平、正当的含义，与此相对的是私欲。在道义原则下建立的规范制度对个人欲望有所约束：“故义胜利者为治世，利克义者为乱世。”^⑧对欲望的正当约束需是通过“礼别异”达成的：“礼者，贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也。”^⑨“礼”对共同体成员作出角色分职，要求每个人以礼约束自己的伦理情感与行为。

礼的差异化特征分为两个层面。第一层源于对历史传统的继承，四民异业的传统对荀子思想的影响体现在礼、法的分殊上。礼指向士以上的群体，法应用于众庶百姓：“由士以上则必以礼乐节之，众庶百姓则必

①王先谦《荀子集解》，沈啸寰、王星贤点校，第194、592页。

②王先谦《荀子集解》，沈啸寰、王星贤点校，第180页。

③王先谦《荀子集解》，沈啸寰、王星贤点校，第420—421、509、509页。按：标点引用时略有改动。

④王先谦《荀子集解》，沈啸寰、王星贤点校，第500页。

⑤王先谦《荀子集解》，沈啸寰、王星贤点校，第488页。

⑥《乐论》云：“乐合同，礼别异。”《富国》云：“穷者患也，争者祸也，救患除祸，则莫若明分使群矣。”王先谦《荀子集解》，沈啸寰、王星贤点校，第452、208页。

⑦王先谦《荀子集解》，沈啸寰、王星贤点校，第282页。

⑧王先谦《荀子集解》，沈啸寰、王星贤点校，第592页。

⑨王先谦《荀子集解》，沈啸寰、王星贤点校，第210页。

以法数制之。”^①对于不同对象群体,礼与法分别提出了有差异的道德要求。而“礼法”合称表现出差异的另一层面,即以道义为根据的“分职”的必要性。

传曰:“农分田而耕,贾分货而贩,百工分事而劝,士大夫分职而听,建国诸侯之君分土而守,三公总方而议,则天子共己而已。”出若入若,天下莫不平均,莫不治辨,是百王之所同也,而礼法之大分也。^②

“礼法”以达到天下“平均”、“治辨”为目的,分职是达到此效果的手段。从人的“性知”可以认识到:“夫两贵之不能相事,两贱之不能相使,是天数也。”^③“数”的概念,在“以一易两”、“以两易一”^④的讨论中,是作为权衡的单元出现的。“道”是权衡的标准,以“道”来权衡“数”,会达到“以一易两”、无失而有得的结果。那么,对于“两贵之不能相事,两贱之不能相使”的“天数”,以“道”来权衡,会得到“以一易两”的结论:“从道而出,犹以一易两也,奚丧!”以“一贵一贱”替代“两贵”或“两贱”,以此适宜的分工达到利益的正当分配。所谓“贵贱”并没有本质性涵义,仅表达利益与责任的适当区分。为达到“至平”、“平均”的效果,必须正当地分配利益,适宜的分职是达到此目的之必要手段。

作为礼的根据,道义体现在利益分配的正当性以及角色分职的适宜性上。建立在道义的原则之上,礼法成为每个人应遵从的规范制度。《儒效》云:“大儒者,天子三公也。小儒者,诸侯大夫士也。众人者,工农商贾也。礼者,人主之所以为群臣寸尺寻丈检式也,人伦尽矣。”杨倞注云:“检,束也。式,法也,度也。”王念孙曰:“检、式,皆法也。……言治人以礼,如寸尺寻丈之有法度也。”^⑤这里的“礼”包含“法”,指所有人应遵循的规范,道义则如同“寸尺寻丈”,是权衡礼法的尺度标准。在道义的“正权”下,“以礼分施,均遍而不偏”^⑥。“遍”有普遍、均平的涵义,“偏”是公正的反面,“遍而不偏”表达出道义的正当性涵义。在承认分职差异的适宜性与必要性的同时,必须确认对此差异的超越有普遍的正当性根据。道义的正当性是权衡差异是否适宜的标准,即“群道当则万物皆得其宜”^⑦。道义作为规范制度的建构原则,以正当性与适宜性为涵义,角色差异是必要的,仅当它是正当且适宜的。这是对“礼”进行建构与损益的道义依据。至此,从仁爱的诗性言说出发,经过关于“道义”的领悟,以及在反思中生成的“性知”的认识与判断,“义”与根据“义”的“礼”得到了确立。

四 乐合同:伦理实践的诗性回归

建立在正当、适宜分配利益的道义原则上,“礼”对角色身份作出有差别的区分。在“礼”的规范要求下,每个伦理主体既有满足自己欲望的权利,也应践行与自身角色相应的职责。不同的角色与职分对主体的获利欲望有相应的限制,可能导致角色之间的紧张。而音乐可以达到化解紧张的效果。

(一)“乐之中和”:诗、礼、乐的回环

荀子重视礼乐的互补:“乐合同,礼别异。礼乐之统,管乎人心矣。”“先王导之以礼乐而民和睦。”^⑧礼乐的统一也就是伦理建构与实践的统一。乐是“礼之用”,在伦理规范的实践中以“和”为贵,化解冲突、归于和谐的效果是通过音乐达成的。

诗、礼、乐是一个圆融的整体,而各有特点:“礼之敬文也,乐之中和也,《诗》、《书》之博也。”乐以“中和”为特征,表现仁爱、良善、“乐而不流”之情。

夫乐者,乐也,人情之所必不免也。……故人不能不乐,乐则不能无形,形而不为道,则不能无乱。先王恶其乱也,故制《雅》、《颂》之声以道之,使其声足以乐而不流,使其文足以辨而不謬,使其

①王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第211页。

②王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第253—254页。

③王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第179—180页。

④《正名》云:“易者以一易一,人曰无得亦无丧也;以一易两,人曰无丧而有得也;以两易一,人曰无得而有丧也。计者取所多,谋者从所可。以两易一,人莫之为,明其数也。从道而出,犹以一易两也,奚丧!离道而内自择,是犹以两易一也,奚得!”王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第509页。

⑤王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第172—173页。

⑥王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第275页。

⑦王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第195页。

⑧王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第452、450页。

曲直、繁省、廉肉、节奏足以感动人之善心。^①

情感必借助音乐来表达。“且乐者,先王之所以饰喜也”,音乐表现的是本源的仁爱情感,并在表现中当即达到“喜而天下和之”的效果。“乐之中和”即“审一以定和”,其中的“审一”也就是“率一道”,以“中道”为表达的主题^②。如同“诗言是”,音乐同样在表现情感中体现“中道”或“道义”。乐与诗又有所不同:诗的语言兴起了“道义”,“性知”生成于情感的诗性言说,以对道义的领悟与认知进行伦理建构;而乐作为“礼之用”,其效果是使人在礼的实践中获得道义的领悟,从而消解冲突,复归和乐之情,即“复情以归大一”^③。简言之,诗乐皆在情感的表达中领悟并把握道义,诗由情入礼,乐由礼入情。诗、礼、乐构成一个回环,诗与乐交融在回环的两端。

(二)穷本极变:在伦理实践中复归仁爱

诗是礼的起点,乐是礼的应用。在伦理实践中,因情境与角色的转变,主体应以适当的伦理情感与行为作出应对。音乐“入人也深”、“化人也速”,在伦理实践中的作用是迅速达成“治万变”而归于“和”的效果。应变的根据是“仁义”、“道义”。“苟仁义之类也……卒然起一方,则举统类而应之”^④。礼以义为统类、根据,在礼的实践中,重要的是依据对道义的领悟与把握,“举统类”以应对情境的变化。“举”也就是兴起,对道义的领悟兴起于仁爱之情。音乐达到的效果是,使人当下忘我、回归仁爱之情,而仁爱蕴含着正义感。“是故喜而天下和之,怒而暴乱畏之”^⑤。和、畏即本源的仁爱与正义感,关于“道义”的体悟从中兴起。

基于对道义的领悟,主体的“性知”生成于反思,在实践中把握礼的道义原则,并将其体现在主体性的伦理情感与行为中,在当下的情境中作出合宜的举措。喜、怒之情作为主体性伦理情感,在音乐的表现中,与本源的和、畏之情似乎融为一体,这其实是音乐“化人也速”的效果。此效果体现在共同体中每个人皆能在听到音乐的当下回归本源,并“举统类”以应万变,以正当、适宜的伦理实践应对特定的情境^⑥。

故乐者,出所以征诛也,入所以揖让也。征诛揖让,其义一也。……故乐者,天下之大齐也,中和之纪也,人情之所必不免也。……乐中平则民和而不流,乐肃庄则民齐而不乱。^⑦

音乐作为情感的“中和之纪”,当其达到“天下之大齐”的效果,这就是孔子所说的“一日克己复礼,天下归仁焉”^⑧。在“化人也速”的音乐体验中,共同体所有成员都能在当下达到对“道义”的领悟,道义之为“中”,是在“和而不流”的情感中得到领悟与确认的。当每个人皆对“中”有所领悟,以“性知”获得对道义的把握,一切伦理情感与行为皆归于仁爱和顺,从而达到“民和而不流”、共同体归于“大齐”的效果。

礼的实践完成于情感的和悦。荀子在《礼论》篇中阐述了礼的始终:“凡礼,始乎悦,成乎文,终乎悦校。”王先谦云:“此言礼始乎收敛,成乎文饰,终乎悦快。”^⑨礼的建立源于情感的表达,情感是礼的实质,仪节文饰是礼的形式,实质高于形式,故礼以形式简单为贵。礼的“至备”体现在“情文俱尽”,即使形式不完备,在实践中达到“复情以归大一”的效果即是礼的体现。

仁爱是伦理建构的本源,也是伦理实践的效果。礼的实践完成在复归情感之中,这是由音乐实现的。“穷本极变,乐之情也”^⑩。“穷本”即回归本源情感,“极变”则是回归的途径,“审一而定和”的音乐体验极尽适应情境的变化,在复归仁爱中兴起“道义”的体悟,超越规范的形式差异,达到共同体和睦之效。

①王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第448页。

②王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第449页。

③王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第420页。

④王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第166页。

⑤王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第449页。

⑥荀子固言“举统类”以应万变乃是“大儒之效”,但其“涂之人可以为禹”的观点肯定了每个人同样有“知通统类”的能力。比如《荣辱》篇指出,不习礼义者并非没有认识并实践礼义的能力,而是由于错误观念的遮蔽而导致的见识浅陋。“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?以夫桀、跖之道,是其为相县也,几直夫与豢稻梁之县糟糠尔哉!然而人力为此而寡为彼,何也?曰:陋也。陋也者,天下之公患也”。王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第76—77页。

⑦王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第449页。

⑧何晏集解、邢昺疏《论语注疏》,阮元校刻《十三经注疏》下册,第2502页。

⑨王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第419—420页。

⑩王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第452页。

(三)以诗乐为本的“诗性伦理”

礼的实践是在音乐体验中完成的,乐之“中和”超越了礼之差异:“恭敬,礼也;调和,乐也”,“乐合同,礼别异”^①。“乐合同”超越了“礼别异”的规范形式,使人的伦理实践在复归情感中趋于完成。“乐行而志清,礼修而行成”^②。乐与诗都是仁爱之情的表达:“诗言是,其志也”;“乐言是,其和也”^③。诗、礼、乐构成一个回环:从仁爱的诗性言说中兴起礼义,建立起伦理规范制度,伦理实践在音乐体验中完成,在伦理建构与实践的始终,诗乐融合于仁爱情感的表达。

诗乐是本源情感的言说,先于“礼义”的理性建构与实践,敞开了前主体性的情感视域。在此情感视域中,制礼、作乐同样具有规范性的意义。制礼是从情感的诗性言说中兴起对道义的领悟与认识,并建立礼的规范制度。而礼一旦建立,就会对主体的行为提出规范性要求,并限制主体欲望的满足。作乐则是情感的当下显现:“乐者,乐也。君子乐得其道,小人乐得其欲。”^④音乐在表现情感中兴起“道义”,同时使主体的情欲获得满足。对道义的把握调和了情欲的释放,在“以道制欲”中,音乐呈现出规范性,使人的欲望得到适当的满足与调节,“故乐者,所以道乐也”^⑤。

乐与礼的规范性都以不变的“道义”为依据:“且乐也者,和之不可变者也;礼也者,理之不可易者也。”道义兴起于情感的诗性言说,礼乐的规范性皆以情感为本源:“穷本极变,乐之情也;著诚去伪,礼之经也。”^⑥“礼”的话语是“著诚”而非虚假的言说,其真实性是其规范性的依据。“诗言是”,说出了话语的真实性,“礼”之真即“礼之义”或“道义”,而道义是由诗性言说给出的。音乐同样在情感的诗性表达中呈现道义,而以回归本源、从容应变为目的。礼的规范性在于真,而乐的规范性在于和,真的确立与和的达成依于道义,而源于情感。

荀子思想中有着诗、礼、乐的回环结构,这与孔子“兴于诗,立于礼,成于乐”的“诗性伦理”精神一脉相承。这一回环结构如图1所示:

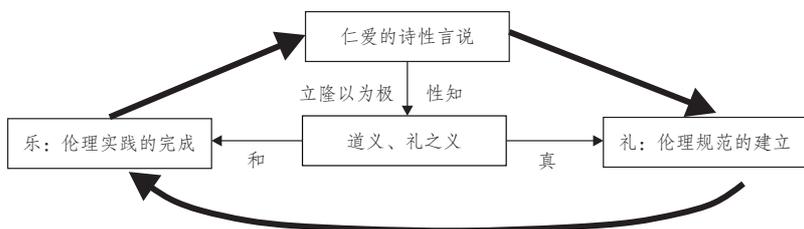


图1 荀子思想中的诗、礼、乐回环结构

制礼作乐是在情感的诗性言说中成为可能的,礼义兴起于诗情,礼的实践在复归情感的音乐体验中完成,诗乐是情感的真实表达,在礼的始终敞开本源的情感视域。荀子的伦理思想可称为“诗性伦理”,体现了儒家伦理学的诗性特质。

[责任编辑:何毅]

①王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第302、452页。

②王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第451页。

③王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第158页。

④王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第451页。

⑤王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第451—452页。

⑥王先谦《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,第452页。