

荀子对孔学的继承与发展及其与孟学的异同

——兼述《荀子》应由“子”入“经”

陈寒鸣

(天津市工会管理干部学院, 天津 300380)

[摘要] 中国儒学史上,承孔门七十子之后而对孔子思想有所继承发展,并对其后儒学有着深远影响的,是孟子和荀子。作为战国晚期的儒学宗师,荀子不仅肯认在孔子思想中具有核心性意义的仁学,并着重对孔子思想中的礼学有重大发展,而且对《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》均予以高度重视,在经学史上发挥了重要的传承和弘扬的作用。他的思想与孟子虽有异同,甚至差异性大于相同或相通性,以至长期以来人们多以为他们的思想截然不同,扞格不入,而高扬孟子之学的宋明理学家更将荀子摈斥于“道统”之外,近世谭嗣同等启蒙学者则以为秦汉以来帝王专制之学皆荀学,故对荀子大加贬斥。但事实上,孟、荀之学都是由孔学发展而来的,都是对孔子思想精神的继承和发扬。我们今天发展儒学,重构儒家道统,必须孟、荀并重,内外并举,统合孟、荀的实践方法,这就应将《荀子》由“子”入“经”。

[关键词] 孔子; 儒学; 荀子; 孟子; 仁学; 礼学; “道统”; 经学; 由“子”入“经”

[中图分类号] B222

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-6973(2020)01-0015-10

一、荀子与孔学

一百二十余年前的戊戌年间,对于荀子的批判成为其时维新启蒙思潮的主要内容之一。谭嗣同著述《仁学》,认为孔子以后的儒学两为两支,一支为曾子——子思——孟子,孟子宣明孔子民主之理,完成了孔子之志;另一支为子夏——田子方——庄子,庄子对专制君主展开了批判。“不幸此两支皆绝不传,荀乃乘间冒孔之名,以败孔之道。曰法后王、尊君统,以倾孔学也;曰有治人、无治法,阴防后人之变其法也;又喜言礼乐刑政之属,惟恐箝制束缚之具之不繁也”。在谭嗣同看来,“方孔子之初立教也,黜古学,改今制,废君统,倡民主,变不平;等为平等,亦汲汲然动矣。岂谓为荀学者,乃尽亡其精意,而泥其精迹,反授君主以莫大无限之权,使得挟持一孔教以制天下”。“彼为荀学而授君主之权,而愚黔首于死,虽万被戮,岂能赎其卖孔之辜哉!”他认为秦汉以下的历代帝王,利用荀子之术“以尊君卑臣愚黔首,自放纵横暴而涂錮天下之人心”,历代臣子利用荀子之术“遂其苟富贵取容悦之心,公然为卑谄侧媚奴颜婢膝”,所以,“二千年来之政,秦政也,皆大盗也;二千年来之学,荀学也,皆乡愿也。惟大盗利用乡愿,惟乡愿工媚工盗”。梁启超在《论中国学术思想变迁之大势》《论支那宗教改革》《西学书目表后序》《读〈孟子〉界说》等文中,对荀子多有批斥。他认为孔子教旨为进化主义而非保守主义,平等主义而非专制主义,兼善主义而非独善主义,强立主义而非文弱主义,相容无碍主义而非单狭主义,重魂主义而非爱身主义;荀学要旨则为四端,一曰“尊君权”(秦政、秦制及二千年专制政治之源),二曰“排异说”(专以攘斥异说为事),三曰“谨礼仪”(不讲大义而惟以礼仪为重,束身寡过,拘牵小节),四曰“重考据”(专以名物制度训诂为重)。所以,荀学与孔学是相对立的。梁启超提出战国儒学主要分为孟、荀两派,孟子重《春秋》,其学在经世;荀子重《诗》《书》《礼》《乐》,其学在传经。至于“汉兴,群经皆传自荀子,十四博士大半属荀子之学,东汉以后,又遭窜乱。六朝及唐,日益破碎,无论是非得失,皆从荀学中一派讨生活矣,二千年以来,无有知尊孟子者”,故“秦汉以后,皆行荀卿之学,为孔教之孽派”。夏曾佑的《中国历

[收稿日期] 2019-09-15

[作者简介] 陈寒鸣(1960—),男,江苏镇江人,天津工会管理干部学院教授。主要研究方向:中国哲学。

史教科书》亦谓：“行荀子性恶之旨，在上者以不肖待其下，无复顾惜，在下者亦以不肖自待，而蒙蔽其上。自始皇以来，积二千余年，中国社会之情状，犹一日也。”

不难看出，“戊戌维新时期，启蒙思想家们批判荀子的基本特点是将荀学与孔学分开，把两千余年的封建文化统治归罪于荀学。这种批判，只是拿荀子作为一个靶子，真正的目标是荀学背后的整个封建君主专制制度及其思想基础。实质上，他们要打倒的不是所谓的‘荀学世界’，而是封建专制主义思想；他们要倡明的也不是什么孔教真旨，而是近代资产阶级的自由、民主和平等思想”^①。从谋求中国走向近代化发展角度看，谭嗣同等启蒙思想家这样做无疑是有积极意义的。但从学说思想史角度省察，“将荀学与孔学分开，把两千余年的封建文化统治归罪于荀学”显然不妥当。兹仅就荀学与孔学的关系来看，我们尽管难以准确考定荀子的师承，但他说：

今夫仁人也，将何务哉？上则法舜、禹之制，下则法仲尼、子弓之义，以务息十二子说，如是则天下之害除，仁人之事毕，圣王之迹著矣。（《荀子·非十二子》）

这里的舜、禹是儒家推崇的圣王，仲尼即孔子是儒学创始人，而子弓即仲弓（冉雍），则不仅是孔门七十二贤哲之一，而且在孔子最著名的十二位及门弟子中属“四科”的“德行”（《论语·先进》），表明他是以品德高尚而为孔门诸儒所推重的。荀子又把孔子和冉雍推许为永垂不朽的“大儒”，说：“天不能死，地不能埋，桀跖之世不能汙，非大儒莫之能立，仲尼、子弓是也。”（《荀子·儒效》）这些都表明荀子不仅是十分自觉的以继承儒家事业和孔子思想为己任的儒家学者，而且他是自任为冉雍的私淑弟子的^②。

在思想上，荀子与孔学更有内在联系。他同孔子一样尊奉儒家道统中的先圣前贤，如孔子说：“大哉！尧之为君也。巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。”“巍巍乎！舜、禹之有天下，而不与焉。”（《论语·泰伯》）荀子亦说：“先王之道，则尧、舜已。”（《荀子·大略》）“基必施，辨贤罢，文、武之道同伏戏。由之者治，不由者乱，何疑为？”（《荀子·成相》）他更把孔子与尧、舜、禹、三王、周公等并列，说：“孔子仁、知且不蔽。……德与周公齐，名与三王并。”（《荀子·解蔽》）他同孔子一样重视学习《诗》《书》、礼、乐，如《论语》谓“子所雅言，《诗》《书》，执礼，皆雅言也”（《论语·述而》），孔子有“不学《诗》，无以言”“不学礼，无以立”（《论语·季氏》），“兴于诗，立于礼，成于乐”（《论语·泰伯》）之教，荀子亦说：“学恶乎始？恶乎终？曰：其数则始乎诵经，终乎读礼；其义则始乎为士，终乎为圣人。……故《书》者，政事之纪也；《诗》者，中声之所止也；礼者，法之大分、类之纲纪也。故学至乎礼而止矣。夫是之谓道德之极。《礼》之敬文也，《乐》之中和也，《诗》《书》之博也，《春秋》之微也。在天地之间毕矣。”（《荀子·劝学》）可见荀子所学所讲与孔子并无二样，且其在孔子所谓“古之学者为己，今之学者为人”基础上，提出“君子之学也，入乎耳，著乎心，布乎四体，形乎动静；端而言，蠕而动，一可以为法则”（同上）。他同孔子一样主张修身以礼，如孔子说：“君子博学于文，约之于礼，亦可以弗畔矣夫。”（《论语·雍也》）“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。”（《论语·颜渊》）“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”（同上）荀子亦说：“礼者，所以正身也。”（《荀子·修身》）“礼者节之准也”，“礼以定伦”（《荀子·致士》）。“君子行不贵苟难，说不贵苟察，名不贵苟传，唯其当之为贵。”^③（《荀子·不苟》）他同孔子一样强调以伦理道德治理天下，如孔子说：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《论语·为政》）荀子亦说“威有三：有道德之威者，有暴察之威者，有狂妄之威者。此三威者，不可不孰察也。礼乐则修，分义则明，举措则时，爱利则形；如是，百姓贵之如帝，高之如天，亲之如父母，畏之如神明。故赏不用而民劝，罚不用而威行，夫是之谓道德之威。”（《荀子·强国》）。认为若“礼乐则不修，分义则不明，举措则不时，爱利则不形”，只依赖“暴察之威”和“狂妄之威”，则必然“成乎危弱”“成乎灭亡”（同上）。他与孔子一样看重君主的垂范作用，如孔子说：“政者，正也。子帅以正，孰敢不正？”（《论语·颜渊》）“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。”（《论语·子路》）荀子亦说：“君者，民之原也；原清则流清，原浊则流浊。”“君者仪也，民者景也，仪正而景正。君者盘也，民者水也，盘圆而水圆。”（《荀子·君道》）他与孔子一样主张对民众以教化为主，如孔子说：“不教而杀谓之虐。”（《论语·尧曰》）荀子亦说：“礼义教化，是齐之也。”（《荀子·议兵》）“礼乐之统，管乎人心矣。”（《荀子·乐论》）“今之人，化师法、积文学、道礼义者为君

① 关于荀子的师承，并无确切的记载，有学者从荀子对宋钐的尊敬及二人的学说联系，推断荀子曾师事过宋钐。从《荀子》一书来看，荀子对稷下学者的学说特别了解，当亦受之影响，并与宋钐、淳于髡、田骈、慎到等人有过直接的学术交往。至于荀子是否有固定的师门，恐难遽定。

② 参见荀子所谓“苟”者，非礼也；“当”者，礼也。

子。”(《荀子·性恶》)他同孔子一样提倡惠民、养民,如孔子赞子产“其养民也惠,其使民也义”(《论语·公冶长》);又据《论语·雍也》记,子贡问:“如有博施于民而能济众,何如?可谓仁乎?”孔子曰:“何事于仁?必也圣乎!尧、舜其犹病诸!”荀子则指责当世君主“厚刀布之敛以夺之财,重田野之税以夺之食,苛关税之征以难其事”(《荀子·性恶》),指出:“不富无以养民情,不教无以理民性。……《诗》曰‘饮之食之,教之诲之’,王事具矣。”(《荀子·大略》)所有这些充分反映出是无法把荀学与孔学分开的,更不能以“荀卿之学为孔教之孽派”。

事实上,荀子对孔子思想在继承基础上而有所发展。“孔子的思想学说,主要是礼和仁,或称之为礼学和仁学,二者是互相联系的。礼学是孔子对于诗书礼乐传统的继承,但他又不拘守于礼制的某些形式,而对之加以修正,更充实以仁的精神,从而使礼学突破旧式礼制、礼仪的框架,成为一门具有普遍性形式的政治伦理学;仁学则是孔子依据礼乐文化传统所做的理论创造,是反映社会变革时代精神的一种新的哲学”^[2]。荀子肯认在孔子思想中具有核心性意义的仁学,不仅提出“先仁而后礼,天施然也”(《荀子·大略》),而且本着“仁者爱人,义者循理”(《荀子·议兵》)的原则以爱论“仁”道:

亲亲、故故、庸庸、劳劳,仁之杀也;贵贵、尊尊、贤贤、老老、长长,义之伦也;行之得其节,礼之序也。仁,爱也,故亲;义,理也,故行;礼,节也,故成。仁有里,义有门。仁非其理而处之,非仁也;义非其门而由之,非义也。推恩而不理,不成仁;遂理而不敢,不成义;审节而不和,不成礼;和而不发,不成乐。故曰:仁、义、礼、乐,其致一也。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。三者皆通,然后道也。(《荀子·大略》)

他还借记述孔子与弟子的问答,来间接表达他的仁学观:

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。”(《荀子·子道》)

南宋儒者唐仲友^①在《题王介甫荀卿论下》中云:“不尽仁智之道不足以知己而爱己,能知己爱己未有不 能知人爱人者也。若其使人知己爱己,则所谓在彼者圣人之所不能必也。今子路之言曰‘智者使人知己,仁者使人爱己’,是未知所谓在我者当尽而在彼者不必求也;子贡之言曰‘智者知人,仁者爱人’,是虽知人智之用而未知其本也。独颜渊不然,不责之人、不求之远,反诸身而已,是可谓深知仁智者也。孔子不云乎‘克己复礼,天下归仁焉’?孟子不云乎‘仁者如射。射者,正己而后发’?由是言之,则卿之所载,诚孔子之言。辟之者过矣。”^②今人陈来亦评析道:“这一段话之值得注意在于,这里提出了三种仁者的人——己关系。儒学一般主张的是仁者爱人,即仁就是爱他人,而这里又提出了另外两种。一种是仁者使人爱己,即仁就是使他人爱自己,这应当是指百姓爱戴作为领导者的自己;一种是仁者自爱,即仁不是爱他人,仁是爱自己。照荀子这里的排列,认为仁者自爱是最高的认识,仁者爱人是较高的认识,仁者使人爱己是一般的认识。‘仁者自爱’这个说法在先秦儒学中是罕见的,它只有在以下的意义上才能成立,即:自爱则是自修其德。这就提出了一个重要问题,仁是不是只是一个指向他人的德行?仁是否包含了人自身的修身?克己复礼为仁的问题,正是在这样的语境中才能看出其意义。”^[3]结合荀子的礼学来体会这段话,不难感受到他在纳“仁”入“礼”层面上对孔子仁学的认同和发展。此外,荀子更强调真正的儒者应是仁学的实践者。他说:

入孝出弟,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。(《荀子·子道》)

这里虽未出现“仁”的字样,但指出“在家能孝能弟,是小行,亦是小儒;出仕能顺能笃,是中行,亦是中儒;以道义为普遍真理,坚持道义不仅高于君,而且高于父,这是大行,也是大儒。志安善、行安礼,知通统类,这是圣人,圣人是完全实现了‘儒道’的人。而儒道即包括了从出孝入弟到知通统类这四个层次的内容。这四个层次,分别代表了家庭伦理、社会政治伦理、普遍伦理、最高智慧”^[4],这实际是认为完全实现“儒道”的圣人

① 唐仲友(1136—1188年),字与政,婺州金华(今属浙江)人,世称说斋先生。绍兴进士为陕西西安簿;后又中宏辞科,通判建康府。孝宗时上万言书以议时政,遂擢秘书省著作郎、江西提刑,为朱熹劾罢,居家著作,益肆力于经制之学,以学者而终。《宋元学案·说斋学案》称其学“不专主一说苟同一人,隐之于心,稽之于圣经,合者取之,疑者阙之”。他提倡学经经世,故广涉天文、地理、刑政、经史、传略等等。其著作主要有《六经解》《诸史精义》《皇极经世图谱》《愚书》《说斋文集》等等。

② 《悦斋文集》卷九,“续金华丛书”本。

必然是仁学的真正实践者,因为“儒道”即仁道,正是在“家庭伦理、社会政治伦理、普遍伦理、最高智慧”四个层面上显现出来的,并且,这种显现绝非徒形诸于语言文字,而是要付诸于行为实践的。由此可以看到,韩愈《读荀》说荀子对孔子仁学“择焉而不精,语言而不详”并不确切,而依笔者之见,荀子对孔子的仁学是有所坚守和发挥的。

至于在礼学方面,荀子对孔学更有继承和发展。与春秋以来礼崩乐坏相伴随的,是愈益强烈的重构礼的吁求。前者标示着传统的古代社会秩序的解体,后者则是新时代社会秩序重建的文化造端。在这样一个充满着历史辩证法的双向运动过程中,生活在春秋末世而开启了私学的孔子和生活在战国后期而集诸子学之大成的荀子都很重视“礼”。如果说孔子的“克己复礼”显示了一定程度对传统礼制的依恋和维护,那末,荀子承继并发展孔子思想而建立起来的礼学,则已完全越出了传统樊篱,不仅在政治、法律层面,而且在哲学、文化以至日常生活层面都做出了创造性的诠释。

着重说明“礼”的起源,是荀子对孔子“礼”学最重大的发展。荀子指出:

礼有三本:天地者,生之本也;先祖者,类之本也;君师者,治之本也。无天地,恶生?无先祖,恶出?无君师,恶治?三者偏亡,焉无安人。故礼,上事天,下事地,尊先祖而隆君师,是礼之三本也。(《荀子·礼论》)

“三本”是“礼”真正的起源。而此“三本”,其意义又各有所不同:“君师”是社会治乱的本源,“先祖”是人这一祖类的本源,“天地”则是包括“礼”在内的世间万物之本源。“礼”不能脱离社会、人类、天地万物而抽象、独立地产生和存在,但真正最具有本源意义的只有“天地”。明显受荀子思想影响的《礼记》作者也写道:“夫礼,必本于大一,分而为天地,转而为阴阳,变而为四时,列而为鬼神,其降曰命,其官于天也。夫礼,必本于天,动而之地,列而之事,变而从时。”(《礼运》)“凡礼之大体,体天地,法四时,则阴阳,顺人情,故谓之礼,譬之者,是不知礼之所由生也。”(《丧服》)陈澧《礼记集说》对后一条注曰:“体天地以定乾坤,法四时以为往来,则阴阳以殊吉凶。先王制礼,皆本于天。”可见,天地、四时、阴阳、人情就是“礼”的本源和基础。

将“礼”的本源归之于天地,必须承认人与自然之间具有内在的相关性,但众所周知,荀子是位公开强调“天人之分”的儒学大师,这会不会导致其对“礼”之本源的否定呢?不会的。因为既强调天与人有各自不同的规律和作用,又承认天与人之间相互联系和作用,这看来矛盾的两方面就同时内在地存在于同一个荀子思想之中,如其谓:

天不言而人推高焉,地不言而人推厚焉,四时不言而百姓期焉,夫此有常,以其诚者也。……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。(《荀子·不苟》)

“君臣、父子、兄弟、夫妇,始则终,终则始,与天地同理,与万世同久,夫是之谓大本。”“故序四时、裁万物,兼利天下,无它故焉,得之分义也。”(《荀子·王制》)

大体说来,当顺承着孔子人文主义理路而批判宗教神学和鬼神迷信思想时,荀子强调自然的物质性和自在性,否认“天”对人类社会治乱兴衰的影响;当继承并发展孔子的“礼”学而谋求建构即将来临的新社会所必须的社会规范和人伦原则时,荀子又常常联系自然来说明人道原则及据之而确定的社会规范的普遍性和必然性。而就其本人来说,同时思考并阐论这两方面并无矛盾,因为在他看来,“诚”是自然与人类社会共具的基本原则和品性,唯因如此,君臣父子夫妇兄弟这样一种上下尊卑、等级严明的人伦秩序就与天下有了内在的有机联系:“有天有地而上下有差,明王始立而处国有制。夫两贵之不能相事、两贱之不能相使,是天数也。”(同上)作为人道的贵贱等级之分是“天数”,是庀四时、裁万物的准绳,此即所谓“夫义者,内节于人而外节于万物者也”(《荀子·强国》)。这样,人们所面对并置身其中的自然早就不是僵滞冷漠而与人相悖的异己存在,它运动着并遵循着确定的秩序和原则,而这秩序和原则是对人类永恒的启迪,当它被认识、被感悟之后便转化成为社会法则——更确切地说是被人类奉为社会法则的基础。于是,普遍的宇宙秩序就由“天道”和“人道”共同构成,而“礼”就是对这宇宙秩序的概括:“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,以为下则顺、以为上则明。万变不乱,贰之则丧也。礼岂不至矣哉!”(《荀子·天论》)荀子就这样从天地自然中发现了“礼”的形上学本源,建立了“礼”的超越性和绝对性基础。这是对孔子“礼”学的重大发展。

二、荀子与孟学

析论战国儒学,遇到的很重要的一个问题,就是孟子和荀子思想的异同。荀学与孟学当然有很大区别,荀子对孟子或思孟之儒更有许多甚至是颇为苛刻的批评,诚如众所周知的,他在《非十二子》提出“务息十二子说”,此“十二子”指的是它嚣、魏牟、陈仲、史鳢、墨翟、宋钘、慎到、田骈、惠施、邓析、子思、孟轲,这里就包括了子思和孟子。在一定意义上可以说,荀学是针对着孟学或是在批评孟学的过程中形成发展起来的。

不过,我们在充分注意到荀子思想与孟学的区别时,还应看到孟子和荀子都是孔子之后的儒学宗师,他们的思想都是由孔学发展而来的,故而二者之间又都有着相同或相通的一面。与宋代道学诸儒扬孟抑荀的做法有异,唐仲友对战国儒学别有会心,认为孟子、荀子之说,皆从孔学而出,其旨相同,互为表里。他说:

自战国争富强,儒道绌,孟子学孔子,言王道可反掌致,卒不见用。(荀)卿后孟子,亦尊孔子氏。子思作《中庸》,孟子述之,道性善。至卿以为性恶,故非子思、孟轲。杨雄以为同门异户。孟子与告子言性,卒绌告子。惜卿不见孟子,不免异论。方说上缴时好卿独守儒议兵以仁义,富以儒术,强以道德之盛,旨意与孟子同。见应侯病秦无儒,昭王谓儒无益人之国,极明儒效。秦并天下以力,意儒毕无用,至于坑焚灭人旋踵。汉有布衣,终假儒以定。卿儒不用而后验。自董仲舒、韩愈皆美卿书。言王道虽不及孟子,抑之其流亚,废于衰世,亦命矣。夫学者病卿以李斯、韩非。卿老,师学者已众,二子适见世,昼寤哺啜,非师之过。使卿登孔门,去异意,书当与七篇比,此君子所为太息。^①

他在这里批评“学者病卿以李斯、韩非”,认为韩非、李斯以法家之学见用于秦,“至于坑焚灭人旋踵”,此“非师之过”。明儒李贽亦批评“宋人谓卿之学不醇,故一传于李斯,即有焚书坑儒之祸。夫弟子为恶而罪及师,有是理乎?若李斯可以累荀卿,则吴起亦可以累曾子矣。”(李贽:《焚书》卷五《宋人讥荀卿》))这实在堪称卓见。况且虽然李斯确曾师事荀子,而韩非是否出于荀门,却无法定论;即便韩、李均为荀子弟子,他们的学术、行为等等及其非功过,又怎能尽归于作为老师的荀子呢?诚如当今学者所说:“司马迁记载的韩非‘事荀卿’一语,也许是韩非被看成是荀子弟子的‘惟一’依据,《荀子》和《韩非子》一书,都没有提到他们之间的任何关系。且韩非之学与荀子之学之间的关系,也完全不像人们所说的那样,荀子是从儒家到韩非法家的桥梁。荀子的‘性恶论’也许影响了韩非,但荀子自始至终都是一个道德主义者,而韩非却是一个非道德主义者。司马迁所说的韩非‘喜刑名法术之学,而其本归于黄老’,已经表明他与荀子儒家没有什么特别的联系。因此,韩非究竟在什么意义上曾师从过荀子至为可疑。与之不同,李斯师从荀子事,则比较清楚。……李斯上书始皇要求禁止《诗》《书》,是他对儒家犯下的严重显过。但《史记·乐书》又载:雅颂废,郑音兴,‘二世尤以为娱,丞相子斯进谏曰:放弃《诗》《书》,极意声色,祖伊所以慎也。’对受到赵高操纵的二世的暴政,李斯曾多次要求进谏,但都遭到了二世的拒绝。二世要求李斯为他提供君主享乐主义的根据,李斯迫于压力和利益的考虑而屈服了(《史记·李斯列传》)。但这种个人性的选择,不能归罪于荀子。弟子辱师门或背叛师门,师者除了痛心亦无良法。若以此来责师,连孔子也难辞其咎。”^[5]

细作分析便可见,荀、孟二子思想确有相同或相通之处。譬如,尽管像上引唐仲友说的那样,荀子“言王道虽不及孟子”,但他说:“不富无以养民情,不教无以理民性。故家五亩宅、百亩田,务其业而勿夺其时,所以富之也。立大学、设庠序,修六礼、明七教,所以道之也。”(《荀子·大略》)这与孟子的王政主张显然是相同的。再如,荀子所说的“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。三者皆通,然后道也”(同上),亦同于孟子所说的“爱人不亲,反其仁;治人不治,反其智;礼人不答,反其敬。行有不得者,皆反求诸己。其身正而天下归之”(《孟子·离娄上》),强调的是“反求诸己”的道德修养。唯其认为君子应对自己的德、行加以反思、反省,故而才会在《法行》中称引曾子之说:“同游而不见爱者,吾必不仁也;交而不见敬者,吾必不长也;临财而不见信者,吾必不信也。三者在身,曷怨人!怨人者穷,怨天者无设。失之己而反诸人,岂不亦迂哉?”他们这方面的思想都是由孔子所谓“不怨天,不尤人”(《论语·宪问》)而来的。又如,荀子和孟子都是道德理想主义者,他们都把大智大德的圣人作为最理想的人格,认为“圣人”是“人伦之至”(《孟子·离娄上》),“圣也者,尽人者也”(《荀子·解蔽》),“圣人者,人道之极也”(《荀子·礼论》)。并且,他们又都认为圣人也是人,与人同类、与我同类,人人皆可以成为圣人,所谓“圣人之于民,亦类也”(《孟子·公孙丑上》),“圣人,与我同类者。……心之所同然者,何也?谓理也,义也。圣人先得我心之所同然耳”(《孟

^① 参见《说斋文钞》补《唐杨倞注荀子后序》,“续金华丛书”本。

子·告子上》);“‘涂之人可以为禹。’曷谓也?曰:凡禹之所以为禹者,以其为仁义法正也。然则仁义法正有可知可能之理,然而涂之人也,皆有可以知仁义法正之质,皆有可以能仁义法正之具,然则可以为禹明矣。”(《荀子·性恶》)。

当然,荀子、孟子毕竟并不尽同,他们思想的出发点和侧重点,甚至所得出的理论结论都不一样,这最典型地反映在人性论上。虽然都是从心理层面来观察分析人性,但孟子基于“仁义礼智根于心”(《孟子·尽心上》)、“仁义礼智非由外铄我也,我固有之也”(《孟子·告子上》)的认识,指出:“人性之善,犹水之就下也。人无有不善,水无有不下。”(同上)他“主要是用一种心理现象的事实和人心皆同的‘类’的逻辑推断”^{[6]49}来论证其“性善”说的:“人皆有不忍人之心……所以谓人皆有不忍人之心者,今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕惻隐之心,非所以内交于孺子之父母也,非所以要誉于乡党朋友也,非恶其声而然也。由是观之,无惻隐之心,非人也;无羞恶之心,非人也;无辞让之心,非人也;无是非之心,非人也。惻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。人之有四端也,犹其有四体也。”(《孟子·公孙丑上》)“人之所不学而能者,其良能也;所不虑而知者,其良知也。孩提之童无不知爱其亲者,及其长也,无不知敬其兄也。亲亲,仁也;敬长,义也。”(《孟子·尽心上》)而荀子则基于“性者,本始才朴也”(《荀子·礼论》)、“性者,天之就之,不可学不可事”(《荀子·性恶》)、“情者,性之质也”(《荀子·正名》)的认识,指出:

今人之性,饥而欲饱,寒而欲暖,劳而欲休,此人之情性也。(《荀子·性恶》)

人之情,食欲有刍豢,衣欲有文绣,行欲有舆马,又欲夫餘财畜积之富也,然而穷年累世不知足,是人之情也。(《荀子·荣辱》)

在他看来,欲壑难填,如果顺从人的本性就会发生相互之间的争夺、残害和淫乱,破坏社会的等级秩序和伦理道德,造成暴孽横行,“从人之欲,则势不能容,物不能贍也”(同上),人欲潜伏着引发社会矛盾和冲突的因素,故而“人之性恶”:“今人之性,生而有好利焉,顺是,故争夺生而辞亡焉;生而有疾恶焉,顺是,故残贼生而忠信亡焉;生而有耳目之欲好声色焉,顺是,故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性,必出于争夺,合于犯分乱理而归于暴……用此观之,然则人之性恶明矣。”(《荀子·性恶》)众所周知,荀子的“性恶”论是直接针对着孟子“性善”论而发的,其立论过程也是批评孟子“性善”论的过程。孔子本来只说“性相近也,习相远也”(《论语·阳货》),并未明言这“相近”的“性”究竟是善还是恶,但到了战国之世,产生出了孟子的“性善”论和荀子的“性恶”论这样两种针锋相对的观念。

崔大华虽注意到荀子的“性恶”论有“缺而不全”之缺陷,但更指出:“孟子对人的道德行为的人性根源的论证,从逻辑上看是很脆弱的,他把人生活中的道德的社会现象与生理、心理的自然现象完全混同起来。这个弱点,就当时的理论思维和科学水平来看,并不突出,并不显著,但还是很快就被敏锐的荀子发现了,所以荀子批评孟子‘甚僻而无类’”(《荀子·非十二子》)。”并认为“荀子的‘性恶’论较之孟子的‘性善’论,在经验基础和逻辑论证上都要确实些、坚强些”。^{[6]57,50,66}而据徐复观论析,荀子对人性内容的规定,“有官能的欲望,与官能的能力两方面;而他的性恶的主张,只是从官能欲望这一方面立论,并未涉及官能的能力那一方面。官能欲望的本身不可谓之恶,不过恶是从欲望这里引发出来的;所以荀子说‘生而有好利焉,顺是,故争夺生而辞亡焉’,问题全出在‘顺是’两个字上;这与孟子的‘物交物,则引之而已矣’的说法,实际没有多大出入。孟子根本不曾从人的官能欲望这一方面来主张性善。并且孟子主张寡欲,而荀子主张节欲,对欲的态度更是一致的。不过孟子不把由耳目所发生的欲望当作性,而荀子则正是以欲为性。两人所说的性的内容并不相同,则荀子以孟子为对手来争论性的善恶,不仅没有结果,并且也没有意义”^{[7]209}。另外,徐氏又说:“荀子与孟子,大约相去三四十年。我根本怀疑荀子不曾看到后来所流行的《孟子》一书,而只是在稷下时,从以阴阳家为主的稷下先生们的口中,听到有关孟子的传说;所以在《非十二子篇》对子思孟子思想的叙述中,有‘案往旧造说,谓之五行’的话;在今日有关子思孟子的文献中,无此种丝毫地形迹可寻,害得今人在这种地方,乱作附会。而他对于孟子人性论的内容,可说毫无理解。”^{[7]208}此说与唐仲友所谓“孟子与告子言性,卒绌告子。惜卿不见孟子,不免异论”同一旨意。

对孟、荀二子的天人观作比较性分析,无疑是很有意趣的。崔大华曾指出,孔子在他的“天命”观中注入了理性主义因素,这“是对中国传统思想在其形成时期就开始显露的理性观念,即周人用道德观念改造殷人宗教观念的那种理性精神的继承和发展,对儒学或中国传统思想以后的发展及其所呈现的面貌,有极重要的意义。一方面,‘天命’的超越性质使中国思想始终保持或潜存着对某种高远的精神追求,不会枯竭在现实

的、世俗的层面上,另一方面,‘知天命’的理性主义特质又阻止了这种追求驰进宗教的藩篱,使儒学或中国思想至极的发展,即在其终极的关怀中,也总是葆有非信仰的理性性质。”^{[6]25-26}“孔子儒学的‘知天命’思想,在对某种超越的追求中,保持着或潜存着理性主义的特质;孟子‘事天’、‘修身俟命’的思想又在这种超越的追求中增加在理性自觉基础上的世俗道德实践的特质,儒学的非信仰的宗教性和非宗教的伦理道德色彩都同时更加巩固和鲜明起来。对超越的存在作理性的诠释和以道德实践来回应,是儒学最重要的、最本质内涵和特征,在人类的文明史上,这是有效地、较好地解决引起人类最深刻的精神困惑或危机的方式或观念体系之一,是儒学对人类的重大贡献。”^{[6]55}“对于孔孟儒学来说,荀子思想在超越层面上的变异是更大的,在这里发生的是将孔子儒学思想中的超越层面——天命完全消解掉的变革。”^{[6]72}“他是从两个基本点上变异、修改了原始儒学的‘天命’或‘天’的观点。第一,以自然性的‘天’,代替了超越性的‘天命’。……第二,以可被经验科学认识和利用的‘天’的规律性(‘常’或‘道’)代替作为哲学理性和道德实践对象的、不可驾驭的‘天命’之必然性。”^{[6]73-74}“在中国传统思想中,荀子的‘天人之分’的思想是一个独立的、健康的、发挥了积极作用的理论因素。但是,对于以伦理道德为理论和实践的核心儒学来说,荀子的‘天’的理论,还有他的‘性’‘心’理论,是得不到肯定的评价的,特别是宋代理学家对荀子表示了深深的不满。”^{[6]75}“荀子思想的确深刻地动摇、破坏着儒学。第一,……荀子‘天’的理论,消解了孔孟儒学的‘天命’观念,排除了儒学思想中在个人、社会之上的超越的层面,儒学最高的精神目标和不竭的追求不存在了。儒学不能提供具有深厚渊源的精神动力时,它就要消亡。第二,荀子的明天人之分的思想将人生的最高精神层面由儒学的人与超越的实在的关系,转移到人与自然的关系上来,它的人生实践,它的理性自觉,主要指向对事物的内在秩序性、规律性的认识和运用,这与孔子‘知天命’或孟子‘修身以俟命’所体现的那种始终把伦理道德的意识深化和自觉践履放在人生首要位置的儒家的生活方式,存在着对立与冲突。”^{[6]76}徐复观亦认为:“荀子不是不承认天的作用,也不是不承认天的法则性。但他认为天的功用与法则,不含有意志、目的在里面。因而由天的法则所表现的功用,只是天的自尽其职,并非借此对人指示什么、要求什么。天尽天的职,人尽人的职,天人分工而各不相干,这是他所说的‘参天地’。所以他的不求知天,有两方面的意义:一是只利用天所生的万物,而不必去追求天系如何而生万物;另一是天的功用,与人无关。不必由天的功用、现象,以追求它对于人有何指示、有何要求。人只站在人的现实上,尽自己应尽的职分,而不必在天那里找什么根据。……荀子的不求知天,与孔子的知天命,孟子的尽心、知性、知天,恰恰成一对照。”^{[7]198-199}并评断道:“由周初所孕育的人文精神,到了荀子而完全成熟。由周初所开始的从原始宗教中的解放,至此而彻底完成。”^{[7]201}而惠吉星则已注意到孟、荀天人论的相通性,说:“孟子的天指自然中所注入的义理(自然中的人),荀子的天指人的自然本性(人中的自然);孟子是以天为道德本源,荀子是以人为道德根据;孟子以人合于天,荀子则以天合于人。但殊途而同归,天人合一——个体同社会道德合一——则是两人共同理想。”^{[1]89}梁涛更写道:

传统上学术界认为孟子讲天人合一,荀子讲天人之分,二者是对立的。但是郭店竹简中有《穷达以时》一篇,明确提出一种天人之分,通过天人之分探讨了人与命运的关系。竹简认为,‘有天人有人,天人有分。察天人之分,而知所行矣’。天是超出了人力或是人力无法控制的神秘力量,它可以是一种偶然性,也可以是一种社会的合力——‘势’,穷达祸福不是由人自己决定的,属于天的职责和范围;而道德仁义内在于心,因为人有意志自由,可以由人自己决定,这是人的职分所在。知道了天人不同的职责和范围,就应关注于内在的仁义,尽人的职分,至于是否显达富贵,则“尽人事以待天命”。这种天人之分与以后孟子的思想是非常接近的,只不过孟子把它发展为一种“性命之分”。《穷达以时》属于子思一派的观点,通过这一新发现的作品,可以使我們认识到,古人谈论的天人关系实际是有着不同的层面:有人和命运天的关系,有人与自然天的关系,也有人与道德天的关系。所谓天人之分与天人合一也不是截然对立的,而是在这些不同层面分别展开的。孟子虽然主要谈论人与命运天的关系,荀子更多地谈人与自然天的关系,但他们也都谈论到其他的层面。在这些不同的层面中,孟子分别既谈天人之分,也谈天人合一;荀子有谈天人之分的一面,也有谈天人合一的一面。天人之分与天人合一往往联系在一起,没有不谈天人之分的天人合一,也没有不谈天人合一的天人之分。所以谈论儒家的天人观,就不应停留于其中的某个层面,以及孟子、荀子对其的具体理解,而应对这些不同的层面以及孟、荀的观点进行统合,发展出完整、丰富的儒家天人思想。^{[8]99-100}

梁氏通过《穷达以时》的研究而提出的对孟、荀天人之学的看法,最值得重视。至于他主张统合孟、荀的

观点以“发展出完整、丰富的儒家天人思想”，堪称的论。其实，不仅在天人观上，在整个儒学视域，我们都应从宋明理学诸儒狭隘的“道统”世界中走出来，以宽广的心智统合孟、荀，会通古今中外之学，把悟当下时代精神，创新性建构出适应现实社会需要并与现实的社会生产生活实践紧密结合的当代新儒学。

总之，孟、荀二子同门而异户，据于孔学而对孔学有着不同方面或不同方向的发展，而在根本宗旨上则未偏离儒道。汉儒所谓“惟孟轲、孙卿为能尊仲尼”（刘向：《孙卿新书叙录》）、“孟子、荀卿之列，咸遵夫子之业而润色之，以学显于当世”（《史记·儒林列传》）；南宋唐仲友指出，战国之际，七雄以诈力相倾，处士横议，异端之说充塞天下，而唯有孟子、荀子传圣学、明王道：“圣人之道不绝如缕，所幸者，孟轲阐其前，荀卿振其后，虽周游天下，穷老无所致用，而垂世教。孟子之书七篇，荀卿之书二十二篇，观其立言指事，根极理要，专以明王道、黜霸功，辟异端、息邪说，皇皇乎仁义性命道德之旨，二书盖相表里矣。”^①明儒归有光认为荀子与孟子一样皆传孔子之道，甚至称荀子“精造”之处为孟子所不及，说：“当战国时诸子纷纷著书，感乱天下。荀卿独能明仲尼之道，与孟子并驰。顾其为书者之体，务当于文辞，引物联类，蔓衍夸多，故其间不能无疵，至其精造则孟子不能过也。”^②清儒钱大昕指出：“孟言性善，欲人之尽性而乐于善；荀言性恶，欲人之化性而勉于善。立言虽殊，其教人以善则一也。”（《谢墉〈荀子笺释〉跋》）郝懿行《荀子补注·与王引之伯申侍郎论孙卿书》谓“孟、荀之意，其归一也”，“孟、荀之旨，本无不合”，“孙卿与孟，时势不同，而原得所藉手，救弊扶衰，其道一也”。这些看法是符合历史事实的。故而我很赞同梁涛的观点：“孟、荀虽然看似对立，但却与子思的思想有着直接、间接的联系。子思以后儒学的发展是多向的，而不是单一的，孟、荀不过代表了这一分化过程的不同方面而已。”^{[8]99}确实，战国时代（前475—前221年）即是“诸侯异政，百家异说”、战乱纷纷而又开始酝酿新的统一的大变革时代。此时，儒学获得了极大的发展，成为当世的显学。儒学之徒或是干诸侯，从事政治活动；或是周游列国，从事讲学活动；或是传授儒学经典，从事理论创造活动。但孔门弟子及其后学又不可避免地出现分化。《韩非子·显学篇》说，自孔子死后，儒学分面了八派。其中子思孟轲一派和荀卿一派，是各具特色的学派，也是先秦诸子中的佼佼者。大体上说，思孟学派主要是继承并发挥了孔子的仁学，在哲学上有更多的创造；而荀卿学派则是继承并发挥了孔子的礼学，在政治上对“一天下”则有更多的设计。荀子学说影响及于汉儒，而思孟学派影响则及于宋儒。这表现出先秦儒学在后世的不同走向。

三、《荀子》应由“子”入“经”

儒学是中国传统思想文化的核心，儒学的核心则是经学。所谓经学，就是关于儒家经典的训诂注疏、义理注释以及学派、传承、演变等等的学问。“经学之所以能在中国传承两千年，其内在的原因就在于儒家经典中的核心价值观同时也是中华民族的核心价值观。在这个意义上，儒家经典中的价值观就是中华民族的‘魂’”。“中国经学有两千多年的历史，一直承载着中华民族的价值理想，我们可以把它看作古代中国人精神家园中的最核心的部分”^[9]。

儒家经典最初是指《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》六种书。这“‘六经’不仅是中国文化传统的最早源头，而且也是华夏民族核心价值的集中体现”^[10]。孔子与“六经”关系至深至密，他对“六经”的阐释影响极其深远，故司马迁赞曰：“孔子布衣，传十余世，学者宗之。自天子王侯，中国言六艺者，折中于夫子，可谓至圣矣！”（《史记·孔子世家》）孟子发挥《诗》《书》之教，对礼义多有阐发，强调《春秋》的意义道：“《春秋》，天子之事也。”（《孟子·滕文公下》）“王者之事熄而《诗》亡，《诗》亡然后《春秋》作。”（《孟子·离娄下》）但他缺乏对《乐》的陈述，更没有谈到《易》。荀子发展《礼》《乐》之教，对孔子礼学、乐学思想均有继承和发挥，明言“经谓《诗》《书》”（《荀子·劝学》），又把《春秋》“与《诗》《书》、礼、乐组成在一起，各赋予以独立而又互相关连的意义”^{[11]38}：“《诗》言是其志也，《书》言是其事也，《礼》言是其行也，《乐》是其和也，《春秋》是其微也。”（《荀子·儒效》）“礼、乐法而不可说，《诗》《书》故而不切，《春秋》约而不速。”（《荀子·劝学》）还“把《易》与《诗》、礼说在一起，由此稍向前一步，《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》的六经，便整备齐全了”^{[11]38}：“善为《诗》者不说，善为《易》者不占，善为礼者不相，其心同也。”（《荀子·大略》）没有孔、孟、荀，就没有“六经”，也就无所谓经学；并且，“若就经学而论，经学的精神、意义、规模，虽至孔子已奠其基，但经学之所以为经学，亦必须具备由组织而具体化之形式。此形式，至荀子而始挈其要”^{[11]37}。

① 参见《悦斋文钞》卷八《荀卿论》，“续金华丛书”本。

② 参见《震川集》卷一《荀子叙录》。

清儒汪中《荀卿子通论》曰：“盖自七十子之徒既没，汉诸儒未兴，中更战国、暴秦之乱，六艺之传赖以不绝者，荀卿也。周公作之，孔子述之，荀卿子传之，其揆一也。”荀子不仅传经，还对经典做过许多诠释发挥，其经学思想开启两汉经学，并深刻影响后世，诚如梁启超《清代学术概论》所说：“汉代经师不问为今文家、古文家，皆出荀卿。二千年间，宗派属变，壹皆盘旋荀子肘下。”

尽管历代均有些学者对荀学作出肯定性的评价，但就中国思想文化的主流而言，自唐代韩愈以来，荀子多受儒者贬抑。如果说韩愈认为荀子与杨雄一样“大醇而小疵”（《读〈荀子〉》），更因“荀与杨也，择焉而不精，语焉而不详”而将荀子排除在其所述“道统”序列之外（《原道》）；那末，程朱理学诸儒则干脆严斥荀子偏离了孔圣之道，以为“荀卿才高学陋，以礼为伪，以性为恶，不见圣贤，虽曰尊子弓，然而时相去甚远，圣人之道至卿不传”（《河南程氏外书》卷十）；指出：“不须理会荀卿，且理会孟子性善。如天下之物，有黑有白，此是黑、彼是白，又何须辨？荀、杨不惟说性不是，从头到底皆不识。当时未有明道之士，被他说用于世千余年。”（《朱子语类》卷一三七）在他们看来，“荀子只性恶一句，诸事坏了，是源头已错，末流无一处。故其以礼义教化为人所造作为，以矫人之性而化人之恶，殊不知天高地下，万物散殊，而礼制行矣，此皆吾性中所具之理，然而品节制作之。礼义教化既成，又足以正其情，养身性，守其欲，成其德，此足见礼义教化自吾性中出，圣人因而成之，则其性善无疑矣。孟子言性善，在本原上见得是，故百事皆是；荀子在本原上见错，故百事皆错”^①。理学家以外的其他儒者对荀学亦多有批评，如北宋苏轼作《荀卿论》，说：彼李斯者，独能奋而不顾，焚烧夫子‘六经’，烹灭三代之诸侯，破坏周公之井田，此亦必有所待矣。彼见其师历诋天下之贤人，自是其愚，以为古先圣王皆无足法者，不知荀卿独特以快一时之论，而荀卿亦不知其祸之至于此也。其父杀人报仇，其子必且行劫。荀卿明之道述礼义，而以其学乱天下，其高说异论有以激之也。”如此等等，难以尽举。

在这样一种思想史的语境中，虽不时出现正面肯定荀子其人其学的微弱声音，但两千余年来，《荀子》一书只能归属“子部”而不能跃升为“经”。而在走出理学家偏狭的“道统”世界的今天，则应重释“道统”，并在此基础上回视传统，对荀子其人其学的价值意义和历史地位作出新的评断。近年，梁涛著书说：

儒学内涵丰富，源远流长，其中《诗》《书》《礼》《乐》六艺可称为学，此学在历史上的传授可称为学统，而非道统，因为六艺乃寓道者也，包括、蕴含了道，而本身并非即是道。礼乐刑政可看作是政，此政在历代的实施、转让可称为政统或治统，亦非道统，因为礼乐刑政源于道，是道在现实政治的落实，而其本身并不可即等于道。儒家道统只能是其核心的价值观念、思想体系，此观念、体系落实于历史文化传统之中，随历史文化的发展而演进，体现为某种超越的、历久常新、一脉相承的文化精神（文化生命），而肯定此种文化精神、文化生命的存在，正是儒家道统观念最本质的内涵。^{[8]93}

他赞同牟宗三文化精神、文化生命根源于尧舜禹汤文武周公，而儒家“道之本统”则创辟于孔子的观点，但指出：“牟宗三先生认为儒家道统即内圣心性之学，此内圣心性之学又即是孔子之仁，则显得不够全面。因为孔子对于‘道之本统’的再建，不仅在于发明仁，亦在于倡导礼……孔子一方面以仁释礼，另一方面以礼落实仁，仁与礼才是孔子重建‘道之本统’的核心内容，仁与礼的关系才是道统的核心问题。孔子论礼虽是结合着当时具体的礼仪讲，但又不同于后者，其所论实际是礼的精神、价值、意义。具体的礼仪可以成为过去，成为陈迹，而礼的精神、价值、意义则具有超越性，随时代的发展而演进。”^{[8]95-96}他据此重新审视孟子、荀子在道统中的地位，认为“孟子、荀子分别从不同方面发展了孔子以来的儒学传统，使儒学的某些方面得到充分发展，变得深刻而精致，但对儒学的其他方面或有所忽略或出现偏差，因而并没有真正全面继承孔子以来的儒学传统。所以站在儒家道统的立场上，以仁、礼为道的核心内容，就需承认，在道统的传承中，孟子是有所‘失’，即由于主要关注内在、心性的一面，发展了儒家的仁学，而忽略了外在、修习的一面，对儒家的礼学继承不够，有所缺失；荀子是有所‘偏’，即主要发展了外在制度、礼仪的一面，并援法入礼，出现儒法结合的趋势，但对儒家的仁学重视不够，没有真正把握仁的精神，使仁平面化、窄化，在发展上出现偏差”^{[8]104-105}。就是说，孟子提出仁义、性善论、浩然之气等等，发展了孔子的仁学；荀子提出“化性起伪”“隆礼重法”、性恶论等，发展了孔子的礼学，这些都是好的方面。但深化也有不好的地方，那就是窄化。孟子虽然发展了儒家仁学，但丢掉了或者忽略了儒家礼学，对外在的制度建构重视不够。荀子承继儒家的礼学，但在仁学、性与天道、内在超越方面讲得不够。因此，“发展儒学，重构儒家道统，就必须孟、荀并重，内外并举，统合孟、荀的实践方

① 明初朱学家胡居仁语，引见熊赐履《学统》卷四十三。

法”^{[8]107}。我认为,如此“重构儒家道统”,“孟、荀并重”而发展出来的儒学,仁体礼用,体用并重,内外兼赅,更加合乎孔子儒学的真面目、真精神。在这意义上,《荀子》完全应该由“子”入“经”。

[参 考 文 献]

- [1] 惠吉星. 荀子与中国文化[M]. 贵阳:贵州人民出版社,1996.
- [2] 黄宣民,陈寒鸣. 中国儒学发展史:上册[M]. 北京:中国文史出版社,2009:4—5.
- [3] 陈来. 仁学本体论[M]. 北京:三联书店,2014:127.
- [4] 陈来.“儒”的自我理解——荀子说儒的意义[M]//陈来. 从思想世界到历史世界. 北京:北京大学出版社,2015:83.
- [5] 姜广辉. 中国经学思想史:第一卷[M]. 北京:中国社会科学出版社,2003:226—227.
- [6] 崔大华. 儒学引论[M]. 北京:人民出版社,2001.
- [7] 徐复观. 中国人性论史(先秦篇)[M]. 上海:上海三联书店,2001.
- [8] 梁涛. 儒家道统说新探[M]. 上海:华东师范大学出版社,2013.
- [9] 姜广辉. 中国文化的根与魂·序言[M]. 沈阳:辽宁教育出版社,2014.
- [10] 姜广辉. 传统之源——兼谈“六经”的价值与孔子的阐释[M]//姜广辉. 中国文化的根与魂. 沈阳:辽宁教育出版社,2014:19.
- [11] 徐复观. 中国经学史的基础. 徐复观论经学史二种[M]. 上海书店出版社,2002.

(责任编辑:谢光前)

Xunzi's Inheritance and Development of Confucianism and A Comparison between Xunzi and Mencius ——A suggestion to categorize Xunzi as “jing” instead of “zi”

CHEN Han-ming

(Tianjin Institute of Trade Union Administrators, Tianjin 300380)

Abstract: Mencius and Xunzi inherited and developed Confucius thoughts and both had a profound influence on the development of Confucianism in the later periods. As a master of Confucianism in the late Warring States Period, Xunzi not only acknowledged the concept of “Ren” (benevolence) as the core of Confucius thoughts, but also greatly developed the concept of “Li” (Etiquette) in Confucius' thoughts. Xunzi placed high emphasis on the important writings of “Shi”, “Shu”, “Li”, “Yue”, “Yi” and “Spring and Autumn”, and played an important role in inheriting and promoting Confucious thoughts in the study of Confucian classics. Xunzi's thoughts differed from Mencius, and the differences in fact exceeded the commonalities, such that people have long taken their thoughts incompatible. Song and Ming philosophers who praised Mencius's philosophies went so far as to exclude Xunzi from Confucian orthodoxy, but the studies of Mencius and Xunzi both evolved from Confucius. In order to develop Confucianism today and redefine Confucian orthodoxy, we must attach equal importance to both Mencius and Xunzi and integrate their practical methods. We should bring the thought of Confucianism into the study of Confucian classics.

Key words: Confucius; Confucianism; Xunzi; Mencius; benevolence; etiquette; “Confucian orthodoxy”; jing