

荀子“兼”论大义述

姚海涛

(青岛城市学院 马克思主义学院, 山东 青岛 266106)

[摘要] 经梳理、归纳、研判可见,荀子“兼”论涵摄礼、法、术三大思想维度。其一,理政之“兼”角度言之,可名之为兼覆、仁厚之礼政;其二,权衡之“兼”角度言之,可称之为兼别、权衡之法;其三,宽容之“兼”角度言之,可曰之为兼人、宽容之术治。荀子将“兼”所可能涵摄的维度升华到了一个新的理论高度,将政治学、哲学、伦理学兼而有之、统而用之,从一个侧面折射出战国学术合流之时代特点,也在一定程度上彰显出荀子思想的批判熔铸、建构创造之理论特色。

[关键词] 荀子; 兼覆之政; 兼权之法; 兼人三术

[中图分类号] B222.6

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-6973(2022)01-0079-09

一、引言

一提及思想层面之“兼”论,大家通常会想到墨子“兼爱”说。“兼爱”说可谓墨子全幅学问之底色,是其于先秦诸子中扬名立万的思想根基,是其于百家争鸣中一呼百应的理论特色所在。于是,后世在论及“兼爱”以及与“兼”相关术语、词语、观点时,每每会先入为主地视为墨子之“思想专利”。实则不然。

先秦诸子思想创辟皆有其专业术语。熊公哲曾言,“盖诸子论学,各有其惯用之术语:如墨子之‘兼别’,苏张之‘纵横’,庄子之‘因是’,韩非之‘参伍’,楚辞之‘灵修’,皆术语也。”^{[1]16} 诸子专业术语如孔子之仁、孟子之仁政、荀子之统类、老子之道、商君之法、申子之术、慎子之势等等皆是。可以说,凡主一家学说者,莫不有其术语。

若将“兼”视为众多汉字中的一个,则书写者人人可采用。若将“兼”视为思想方法中之一类,则思想者人人可接纳。若将“兼”视为哲学理念中之一类,也非仅墨子有之。正如明代黄节《李氏焚书跋》中所言:“夫学术者天下之公器。”^{[2]280} 无人能对思想进行“垄断”。墨子虽为“兼”论开创者,但其远非此思想的终结者,甚至其亦未能将“兼”论发展到登峰造极、无以复加的理论高度。可以说,思想理念层面之“兼”自墨子迄,后并未中绝于思想史,而是连绵不绝、赓续不断。

“兼”字始出现于春秋金文。《墨子》之前的先秦典籍中,“兼”基本未得到重视,更遑论适当诠释与理论挖掘。许慎《说文解字》云,“兼,并也。从又持秝。兼,持二禾,秉,持一禾。”^{[3]143} 兼是会意字,本意为手持两棵禾,而“秉”则是手持一棵禾的样子。由“持二禾”原义,而后引申出众多意思。

[收稿日期] 2021-08-16

[作者简介] 姚海涛(1981-),男,山东高密人,副教授,主要研究方向:先秦哲学。

据王力等编写的《古汉语常用字字典》,“兼”有四个意思,分别是“同时进行几件事或具有几样东西”,“兼并、吞并”,“尽,竭尽”,“连词,表示并列。和,与。”^{[4]187}

“兼”之哲理意蕴的阐发,则要留待后代思想家天才式的拔新领异与翻空出奇了。若研读分析荀子之“兼”,可见其涵摄、蕴示了多重思想维度,构成荀子哲学一重要概念,甚至可成一“兼”论体系,是为“兼”论大义。荀子“兼”论大义,可述为兼覆仁厚之礼政,兼权、兼别、兼利之法则和兼人宽容之术治。

二、兼覆、仁厚之礼政

荀学为礼义之学,包含隆礼、重法与尚术三大维度。^[5]荀子“兼”论隶属其中,是礼义之学的重要环节。“礼”在《荀子》中出现342次。^{[6]324}如此高频次的复现率在先秦诸子,可称第一。礼学宗主,荀子是也。他接续继承并发扬了孔子礼学。他明确指出,“乐合同,礼别异。”^{[7]371}礼作为“政之挽也”,其作用主要通过财物、贵贱、多少等来体现,所谓“礼者,贵贱有等,长幼有差,贫富轻重皆有称者也。”^{[7]176}易言之,礼主要以“别”的方式,来维护社会差序格局。以往的研究大多重视荀子礼政的此层含义。殊不知,作为礼政之礼,亦有其“兼覆、仁厚”的普遍性一面。礼政之礼,是兼与别的统一,合同与别异的统一。此正是兼覆、仁厚的礼政、王政大义。

(一)王者之政,兼覆无遗:礼政之大纲

王霸之辨是儒法政治路线分水岭。王道政治是包括荀子在内的儒家最高政治理想。从孟子“仲尼之徒,无道桓、文之事者”,到荀子“仲尼之门,五尺之竖子,言羞称乎五伯”,可见二子对王道政治的拥护与对霸道政治的拒斥。墨子亦认同王道政治,将“兼”视为圣王之政道:“兼即仁矣,义矣”,“自先圣六王者亲行之”^{[8]119},“故兼者圣王之道也,王公大人之所以安也,万民衣食之所以足也。故君子莫若审兼而务行之,为人君必惠,为人臣必忠,为人父必慈,为人子必孝,为人兄必友,为人弟必悌。”^{[8]126}兼道取法禹、汤、文、武诸圣王曾亲行之之道。若上到王公大人,下到万民百姓,行此圣王之道,则君惠、臣忠、父慈、子孝、兄友、弟悌,必达社会和谐稳定的盛世愿景。

王道政治是富民政治,“王者富民,霸者富士”。保障万民生计是王道之始。荀子关注到了兜底社会保障的问题。《荀子·王制》言,“五疾,上收而养之,材而事之,官施而衣食之,兼覆无遗。才行反时者死无赦。夫是之谓天德,是王者之政也。”“五疾”,杨倞注为“瘖、聋、跛蹙、断者、侏儒”。^{[7]148}《管子·入国》中亦有设“掌养疾”之官以“养疾”之事。其言曰,“所谓养疾者,凡国、都皆有掌养疾。聋、盲、暗、哑、跛蹙、偏枯、握递,不耐自生者,上收而养之疾,官而衣食之,殊身而后止。此之谓养疾。”^{[9]367}朱长春、俞樾、张文虎、戴望皆以“疾官”为句,其中俞、戴二人皆认“官”为古“馆”字。^{[10]252-253}“疾官(馆)”,是古代养疾的官办机构。《荀子·王制》所言与《管子·入国》所列之疾病大体相类,所用字句亦相类似。所不同者,《荀子·王制》有“材而事之”“兼覆无遗”二句。此二句意义深矣。一则,有五疾者,医疗全覆盖而无遗漏,做到病有所医;二则,保证患五疾者有饭吃,根据其才能安排合宜工作,以劳动得食。王道政治要让社会底层人士,尤其是残障人士全覆盖而无遗漏,让他们受到照顾,感到温暖。这正与孟子所谓“文王发政施仁,必先斯四者”^{[11]38}之意相合。

有兼爱之心,方有兼爱之政、王者之政。荀子作为稷下学派集大成者,有“兼服天下之心”的表述。王者之政,在得民心。进而言之,得民心的方法在于宽容能让。身尊位高而不傲于人,聪睿通达而不逼仄人,刚毅勇敢而不伤害人,适应所处的各类社会角色,处理好君臣、上下、长幼、贵贱、贤

不肖等复杂关系,爱敬无争,心胸宽广得就像天地容留、长养万物一样。王者之政,兼覆无遗,乃礼政最高纲领。

(二)王者之政,如保赤子

王道政治,是民本政治,是保赤子政治,需审之于礼,亦是礼政。君臣、父子、兄弟、夫妻关系之处理,要审之于礼。仁厚兼覆于天下,方能用天地、理万物,最终归于礼义之统。仁智合一的圣人之所以臻于至治境地的原因也不外乎于此。先王之政,如保赤子,正是兼覆之政。所以荀子说,“故先王明礼义以壹之,致忠信以爱之,尚贤使能以次之,爵服庆赏以申重之,时其事、轻其任以调齐之,潢然兼覆之,养长之,如保赤子。”^{[7]188} 古圣先王以礼义统一百姓言行、忠信爱民、尚贤使能,以爵位等激励措施调动人们积极性,根据时节合理调配劳动、减轻负担,如同保护初生婴儿一样对待百姓。如保赤子式的保民政治是儒家之传统:所谓“儒者之道,古之人若保赤子。”^{[11]146}

兼覆之政是赤子之政,亦是仁智之事。仁、智、礼之为政表面看来是三事,实为圣王一事。荀子说,“是故穷则必有名,达则必有功,仁厚兼覆天下而不闵,明达用天地、理万变而不疑,血气和平,志意广大,行义塞于天地之间,仁智之极也。夫是之谓圣人。审之礼也。”^{[7]229-230} 此处“闵”与“疑”字的解读,甚为关键。“闵”,钟泰认为“闵字不可解,疑阂字之讹。”^{[12]80} 钟注固然可通,但失之于无据。又有解为“病”“忧”者,皆不足取。日人久保爱以《韩诗外传》所引为“仁厚兼覆天下而不穷”,正之以“穷”^{[13]649}。此说杨任之似采之,认为“闵”通“穷”^{[14]398}。“仁厚兼覆”最终目标是“塞于天地之间”,正是“不穷”之结果。“不穷”与“不疑(凝)”亦相对待。据梁启雄,疑同凝,荀书凝都作疑。凝,凝滞之意。^{[15]162} 将仁爱之心平铺开,达于天下,通达无碍而无所遗漏,明白清晰地治理天地万物无止境,处理各种事变而不凝滞。心平气和,胸怀宽广,正是仁智之极则。此意已初步具备了将仁爱分施于事物物的普遍意义。王者之政,如保赤子,这是礼政基本心态。

(三)王者之政,天下国家

兼覆之政,从天下与国家角度,需要由天子、诸侯或君主、臣属各负其责。从诸侯国角度来看,荀子特别重视君、相之用。他说,“君者,论一相,陈一法,明一指,以兼覆之,兼炤之,以观其盛者也。相者,论列百官之长,要百事之所,以饰朝廷臣下百吏之分,度其功劳,论其庆赏,岁终奉其成功以效于君。”^{[7]220} 君主重要执本,统领全局,主抓宰相、法制、宗旨。宰相论列百官,以总管、整顿、衡量各级官吏的执行情况。

从天下角度来看,荀子则重视天王(天子)、辟公(诸侯)的作用。值得注意的是,荀子对天子称以“天王”,实发前人所未发,体现着荀子尊王道的理论深意。荀子曰,“论礼乐,正身行,广教化,美风俗,兼覆而调一之,辟公之事也。全道德,致隆高,綦文理,一天下,振毫末,使天下莫不顺比从服,天王之事也。”^{[7]169} 《王制》“序官”罗列了详细官员配置,具体包括宰爵、司徒、司马、大师、司空、治田、虞师、乡师、工师、伋巫跛击、治市、司寇、冢宰、辟公、天王,共十五类职位。荀子所构造的兼覆之礼政,全面具体地展现出他对于统一天下格局的政治热望与理论深思。

三、兼权、兼别、兼利之法则

除了兼覆、仁厚之礼政,荀子“兼”论还包含着作为思想方法^①、行政法则、处事准绳等含义。如

^① 如有学者提出了“兼性思维”这一概念,并且将之与中华文化基因建立内在关联。具体参见:李建中《兼性思维与文化基因》^[N]. 光明日报,2020年12月16日,第15版。

学者佐藤将之认为,“荀子将‘兼’概念视为‘帝王之术’的主要方法之一。”^{[11]53}作为礼法转捩过程中的重要思想家,荀子之“法”除了与“礼”相对的法律之义外,还具有法则、统类等诸多含义。“兼”在此扮演了非同寻常的角色,具有兼权、兼别、兼利之法则意义。

(一)兼与权:权衡之“兼”

权衡是“兼”论应有之义。谈到权,必然要联想到经权关系。儒家经权关系是一大题目,在此不论,仅以荀子所论之“权”立论。需要说明的是,兼别、权衡之道自然处于经权这一儒家特重之关系之中。论到“兼”,人们往往会注意到其所包含的“同时”义所引发的公平与平等义,以及背后所潜藏的普遍意义,而轻视其效率、差别、权衡与变化义。

兼与权正是通过荀子讲到“欲恶取舍之权”时用的“兼权”一词建立起了具体联系。荀子说,“欲恶取舍之权:见其可欲也,则必前后虑其可恶也者;见其可利也,则必前后虑其可害也者;而兼权之,孰计之,然后定其欲恶取舍。”^{[7]51}事物没有绝对的好坏之分,可爱与可恶有时竟在一线之间,有时又如同硬币之两面。欲恶取舍之权的“兼权”的重要意义凸显出来。其中的利弊得失、荣辱安危以及由此带来取舍、去留的选择,要兼权孰计、深谋谨择,以全面系统、客观辩证之眼光,切忌主观片面、偏于一隅。在兼与权两大原则的指引下,偏伤之患便很难出现。

兼权之权,基本义项是权衡、轻重。《荀子》中的“权衡”一词,表面看来仅出现一次,实则有三次。

其一,《大略》:“礼之于正国家也,如权衡之于轻重也,如绳墨之于曲直也。”^{[7]479}其二,《王霸》:“礼之所以正国也,譬之犹衡之于轻重也,犹绳墨之于曲直也,犹规矩之于方圆也,既错之而人莫之能诬也。”^{[7]206}其中,“譬之犹衡之于轻重也”句,据龙宇纯先生考证,此句“衡上疑当有权字,而今本夺之。”^{[16]145-146}龙先生后观点有变,认为“以此文衡上夺权字,今知其不然。”^{[16]261}从杨倞注“礼能正国,譬衡所以辨轻重”云,可知,其所见本当无“权”字。《礼记·经解》“礼之于正国”段抄录《荀子》,杂糅了《王霸》与《礼论》,即作“犹衡之于轻重也”^{[17]729},无“权”字。另,《礼论》中有“故绳墨诚陈矣,则不可欺以曲直;衡诚县矣,则不可欺以轻重;规矩诚设矣,则不可欺以方圆”^{[7]347}句,所言正是绳墨、衡、规矩,只是出现顺序有所变动,亦无“权”字。综上可知,无“权”字,是也。若从字词对应来看,似“衡”与“轻重”,“绳墨”与“曲直”,“规矩”与“方圆”,不太平衡。当然,“衡”意为秤,此处可引申出权衡之意。其三,《非十二子》:“不知壹天下、建国家之权称。”^{[7]91}其中的“权称”,据梁启雄,亦为“权衡”之义。^{[15]61}“权衡”,谓礼义也^{[18]96}。这样,“权衡”与礼义之间的关系打通。

“权”有平衡、均衡之义,“兼”所侧重的是公平、平等的一面。其二字构成的“兼权”,对于人的行动有着重要指导意义,可名之为“兼权之道”。^{[18]53}荀子亦曾以“权”喻“道”:^{[7]417}“道者,古今之正权也。”将“道”视为“正权”,或者说将“权”上升到“道”的高度来认知。此外,他还将人之行为与“权”视为不可分离、相为始终,所谓“人无动而不可以不与权俱”^{[7]416},人之一言一行、一举一动,莫不与“权”相联接。兼与权之间的关系是二而一的关系,不可偏废。有兼无权,易流于平均主义;有权无兼,易流于功利主义。这两大偏向皆是荀子所着力批评者。

(二)兼与别:明分之“兼”

礼义之统为荀子思想之核心。其论“兼”与礼义阐释密不可分。礼融“兼”“别”于一体,又有“兼”“别”之用。荀子说,“礼者,养也。”^{[7]337}“兼”为礼之全体之养,发于政治即为前所述及的兼覆之政。荀子又说,“君子既得其养,又好其别。”^{[7]338}“别”为贵贱、贫富、长幼之等阶。

兼爱是墨子学说之核心,其论“兼”与其天志说不可分离。墨子认为,“顺天之意者,兼也;反天之意者,别也。兼之为道也,义正;别之为道也,力正。”^{[8]211}按毕沅,“正”同“征”^{[8]219},则顺天意的“兼”道与反天意的“别”道,所对应的分别是义征与力征。荀子也注意到了力与义的问题,以力术与义术称之,以显示二者之别。如在《强国》中,荀子看到秦国虽然“威强乎汤、武”,“广大乎舜、禹”,从国家规模、实力层面已经树立了前所未有之典范,但“忧患不可胜校也,謏謏然常恐天下之一合而轧己”。^{[7]293-294}过分注重威强(力术),无端诚信全之君子治国,无儒术(义术)以治国,皆为未当。于是,他给秦国开出了“力术止,义术行”的对症药方——节威反文。此正是节制力术,返回义术之意。

从荀子与墨子所论及之力与义,可以清晰地看出二者如下区别。其一,墨子以渺茫的天志作为标准来区分力与义,而荀子则从礼义之统的角度进行区割。其二,墨子只看到兼与别的对立,而荀子则看到了二者的统一。墨子认为“兼”是顺天之意,而“别”是反天之意,二者水火不容、互相冲突,而没有看到二者之间的统一。墨子主张“兼以易别”,将“兼”与“别”完全对立起来的思想倾向与逻辑理路,必会遭遇现实困境。墨子没有看到,只有在差别基础上的“兼”,才是真正的“兼”,在哲思向度存在天然缺陷。荀子意识到,要想突破墨子的理论困境,必须消解兼、别之间的对立,将兼、别融通无碍,实现兼与别具体的统一。只讲“兼”固然全面,但也要讲“别”。兼、别构成了矛盾的两个方面,缺一不可。荀子的处理方式,是“兼足天下之道在明分。”^{[7]181}只这一句,点明了“兼”之操作性原则:“分”,亦是“别”。礼之所以能兼利天下,是因得之分、义。

荀子又论之以“兼而覆之,兼而爱之,兼而制之”,紧接着笔锋迤邐而下,批判道,“墨子之言,昭昭然为天下忧不足。夫不足,非天下之公患也,特墨子之私忧过计也。”^{[7]182}真可谓以子之矛,攻子之盾之笔法。荀子对“兼”的灵活运用已达如斯境地。这与《庄子·天下》中评价墨子“为之大过,已之大顺。……恐其不可以为圣人之道,反天下之心。天下不堪。墨子虽独能任,奈天下何!”^{[12]490}同其途辙,评价亦可谓切中肯綮。

荀子之分,是群分之分,自然有职业分工之义。他承认人主与百姓分工有着“官人为能”与“自能为能”的差异。人主兼听天下,而百姓守其事业。具体言之,“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,则天子共己而已矣。”^{[7]210}所有的分工是在天子统一领导下,天子“共己”、三公“总方而议”是“兼”,他人“分田”“分货”“分事”“分职”“分土”便是“分”,其所通行者是“义”。

荀子认识到,“人主不可以独也”^{[7]239},君主需要卿相辅佐。看到了人主在才能、性情等方面可能存在的缺失,有抵抗专制独裁的理论思考。荀子说,“明主尚贤使能而飡其盛,暗主妒贤畏能而灭其功”,^{[7]246}他将明主与暗主进行对比,明主善于用人而集众人之力而共襄王者大业,暗主好独则会身死国灭,为天下笑。这是兼与独在君主身上的征验。换言之,荀子在此既是在职责、名分方面对兼能、兼官、兼技的否定,也是对兼道治国的正面肯定。

在兼、分结合的指导下,可以实现“修礼以齐朝,正法以齐官,平政以齐民。”^{[7]198}朝廷内外、君臣上下、民众百姓各守其本分、职位,以统一的原则去管理,以实现对社会整体性的贡献。在明分之“兼”的指导下,个人的能力得到了提升与承认,群体的利益也得以实现。

荀子之分,是群分之分,是礼义之分,目的不在分,在于群。“兼”即是“群之”之道。^{[19]77}群道即是兼道,其关键是分与义。争、乱、离、弱是自由意志未经统筹管理之前的原始状态。荀子云,“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。”^{[7]151}群类需要分

以联结,纯粹原子式个体如一盘散沙,而要以恰当方式来聚合。分与义所指涉的等级名分与分工协作关系就成为群体运行的客观机制。分以行兼,兼以统分,兼分结合,以分驭兼,以义统兼,方成兼覆之治,也即群居和一之道。兼、分是二而一的关系,共同构成了荀子“兼”论间架结构与运行机制。由于自由意志的存在,个体往往会产生离散性,群体社会则需要聚合以强力胜物。二者的撕扯,需要由兼道(群道),也即群居和一之道来制衡并发挥群道之大用。

兼摄个体利益与群体利益,达成某种意义上的平衡,正是兼的应有之义。正如学者所指出的那样,真正的“兼”是使物个^①遂其生,只是去发觉各个物的互相调和之道,使不但不相悖相伤,反而相养相成,这才能在个别之加法的复合之上,创造出更大的利益或可能性,使个物在此整体的关联中,都得到更大的成长。^{[19]78}在分、义的穿针引线下,个体获得了个体自由与群体安顿的和谐与统一,个人主义与集体主义达成了和解,实现了由个体而群体、由弱而强的流变,由是形成的合力便可以胜物、利用、厚生。这就是群体凝聚力达成的过程。明显地,分与兼表面上的“矛盾”,在荀子这里实现了和解,且成为一通达无碍的群分治道。一方面,分是兼的内在基础,分、兼不可离,有分才有兼,无分亦无兼,二者互为存在前提。另一方面,兼是分的理想归宿,通过分恰可以明分达治、群居和一、社会和谐。

荀子“兼”论是站在前人“肩膀”上的思想探索,是建立在对墨子“兼爱”批判基础上的理论超越,其“兼”亦含“别”论,不像墨子那样简单地“兼以易别”,而是实现了兼、别两有,兼之以礼,别之以义,兼之以群,别之以等。荀子“兼”论跳脱出了兼、别(分)二元论,走向兼、分(别)一元论,避免走入机械主义式的樊篱,避免了形而上学的禁锢,也避免了墨子平均主义之天真幻想。

(三)兼与利:利民之“兼”

荀子喜将爱、利连言,在“爱民”的基础上,提出了“利民”之说:“是故百姓贵之如帝,亲之如父母,为之出死断亡而不愉者,无它故焉,道德诚明,利泽诚厚也。”^{[7]221}荀子将德与利并举,将爱民、利民视为民众拥护、成就王者之政的先决条件,社稷国家繁荣安定的压舱石。

荀子常言“兼利”。兼利者,兼利于民,让利于民,兼利于天下者也。《非十二子》言,“一天下,财万物,长养人民,兼利天下,通达之属,莫不从服,六说者立息,十二子者迁化,则圣人之得势者,舜、禹是也。”^{[7]96}《富国》又言,“若夫重色而衣之,重味而食之,重财物而制之,合天下而君之,非特以为淫泰也,固以为王天下,治万变,材万物,养万民,兼制天下者,为莫若仁人之善也夫!”^{[7]178}此处“王天下”,王先谦据《儒效》《王制》《王霸》《君道》《强国》诸篇屡言“一天下”,加上上所言《非十二子》中与此段语意同者,正为“一天下”,而认为“王”当为“一”,字之误也。又据《非十二子》“兼利天下”语,以文义推之,论定“利”“制”形近而讹,故改此处“兼制”为“兼利”。^{[7]178}龙宇纯反其道而行之,据《富国》中“兼制天下”,改《非十二子》“兼利天下”为“兼制天下”。^{[13]288}查之《荀子》,“兼制”“兼利”皆有之。其中“兼制”出现5次(其中“兼制天下”4次,“兼制人”1次)^②，“兼利”出现2次^③(皆为“兼利天下”)。一,以文意度之,“养万民”岂不是“利天下”,而称之为“制天下”,可乎?二,此段文字之上已有“重财物而制之”,后再出现“制”字,文字非有重复之嫌乎?三,“兼制天下”后随之以“莫若仁人之善”,辞气不合。四,《富国》有“若夫兼而覆之,兼而爱之,兼而制之”,句中的“兼而制之”亦当为“兼

① 引者注:“个遂其生”当为“各遂其生”。个与各,音同而误。

② “兼制天下”出现4次,分别是,《儒效》2次,《富国》1次,《君道》1次。“兼制人”出现1次,在《王霸》。

③ “兼利天下”出现2次,《非十二子》与《王制》中各1次。

而利之”。^{[12]63}故,当为王先谦说为是,此处“兼制”当为“兼利”。

义利关系层面,荀子既讲“先义而后利者荣,先利而后义者辱”,^{[7]58}也讲“义与利者,人之所两有也。”^{[7]485}先义后利与义利两有,二者并不矛盾。义利之辨是儒家重大论题。先义而后利,是儒者当然之则。此处之“利”为“君子之求利也略”和“唯利所在”之私利。荀子并不否认个人私利,因为“人生而有欲”,“志轻理而不重物者,无之有也。”^{[7]417}但若轻视道义,则会“向万物之美而盛忧,兼万物之美而盛害。”^{[7]418}此处“向”与“兼”并列,均有占有之义。若不依从道义而享用、占有万物,则会为物所役,而盛忧、盛害。

义与利两有之说,一方面肯定了人趋利的必然性,另一方面,明确了兼顾义、利的合法性。“兼利”之“利”,指向的主要是民之利,属公利范畴,但也决不否定私利。墨子虽然提出“兼相爱”与“交相利”,看似亦是爱、利连言,但实只讲“爱”而无“利”。即使有“利”,其“利”也因非乐、节用、节葬诸说而不能落于实处,成为空中楼阁、镜花水月。

四、兼人、宽容之术治

荀子极重术,有常安之术、谈说之术、终身不厌之术、无适不易之术、衡听显幽重明退奸进良之术之说,亦有儒术、墨术、兼术、兼人之三术、心术、力术、义术等专有名词可证。荀子“兼”论,若从术的角度言之,主要体现为兼人三术。从历史上看,战国之时,兼并战争不断上演,列国诸雄正走在统一的路上。统一正是通过兼并战争来实现。现实主义的荀子看到了天下一统之趋势,也乐观其成。荀子不反对兼并战争,兼人三术即含有兼并战争的意味。

(一)兼人三术:德、力、富

兼人之国有三种方法,是谓兼人三术:“有以德兼人者,有以力兼人者,有以富兼人者。”以德兼人指的是,众人闻我名声,为我德行所吸引,百姓莫不向风慕义,莫不欣然从服。正如《尚书·仲虺之诰》所记载的百姓对商王成汤所言“奚予后,后来其苏”,也如《荀子·王制》百姓对周公所言“何独后我也”。此处的“兼人”已非战争一词所能容纳,而是德性感召与和平归化。以力兼人指的是,人畏我威势,民有离心而未敢悖,以兵相挟,以威相迫,虽归而未化,虽从而未服。以富兼人则是靠沽名钓誉,以小恩小惠取信于民。兼人三术施行的效果截然不同:“以德兼人者王,以力兼人者弱,以富兼人者贫,古今一也。”^{[7]284}王、弱、贫正是兼人三术客观效果之呈现。

兼人之术在“兼制”的基础上,兼利、坚凝之,实现有效管理,臻于王道政治,达成天覆地载,各尽其宜,饰贤良、养万民百姓,达到近者悦、远者来,四海之内若一家的施政效果。

(二)宽容之“兼”:度己与接人

宽容之兼术既是管理统治之策,亦是道德修养、性格养成之事。荀子论兼术曰,“故君子之度己则以绳,接人则用拙。度己以绳,故足以为天下法则矣。接人用拙,故能宽容,因求以成天下之大事矣。故君子贤而能容罢,知而能容愚,博而能容浅,粹而能容杂,夫是之谓兼术。”^{[7]284}兼术,指的是兼容之法,兼容并包之术。^{[18]87}社会由个人组成,人之不同,各如其面。君子对自身道德的要求为“度己则以绳”,以成为天下法则。而“接人则用拙”,对待他者、民众则要宽容。无论是出于管理民众之需要,还是修身正心、自我提升需要,无论是处于统治阶层,还是道德层位的“君子”,均需要培植起容人之雅量,成为雅文辩慧之真君子。宽容得众,因为“生民欲宽”,故在临事接民之时,要“以义变应,宽裕而多容,恭敬以先之”,要“宽容易直以开道人”,要“告导宽容之义”。若有如此之道德

与政治,容纳天下贤士与能士,分职而立,则百里之地亦可以取天下,建立起与天地同理,与万世同久之功业。

容人之兼术并不是无原则、无立场的骑墙术。反对极端,亦是“兼”本身应有之义。如垂事养誉与遂功忘民、不教而诛与教而不诛都是极端行为,是为奸道。而对于像《非十二子》中所举列的言之成理、持之有故之奸言、奸说,也要敢于亮剑。荀子认识到,只有对诸子学派进行清理、检讨,除天下之害,息十二子之说,将奸事、奸心、奸说消灭于萌芽之中,统一思想学说,才能树立起中事、中说之大纛。

(三)兼官、兼技:负面之“兼”

具体操作层面,“兼”思维笼罩下,荀子多次提到“兼听天下”,要“有兼听之明而无矜奋之容;有兼覆之厚而无伐德之色。”^{[7]411}他将“兼听齐明”称为治道法则,在具体的冢宰任职法则中有“兼听而时稽之”。正所谓,兼听则明,偏信则暗。然而,“兼”并非放之四海而皆准,而有其适用范围。这意味着“兼”亦有其负面价值。“兼”之利不可不从,而“兼”之弊,亦不可不辨析。

“兼”之弊有二,荀子皆反对之。一曰,认识论层面,从兼之“两”义出发,便可窥见“兼”之消极意义。既然“天下无二道,圣人无两心”,^{[7]374}心之两拟则势必会出现莫知所从的认知困境。认识的片面性固然是思想方法上偏于一隅而致。如诸子百家之所以争论不休的原因在于,蔽于一曲之见。打破欲恶、始终、远近、博浅、古今之局限,在“兼陈万物而中县衡”原则指导下,具体分析考量,这是得出正确认识的基本路径。然而,当具体到认知的更深层次,迷于“动”而不知“静”,惑于“两”而不知“一”,“兼”知反而会成为妨碍知“道”之不可忽略的因素。“同时兼知之”,为“两”。认知追求之道,为“一”。“不以夫一害此一”,正是逼出“道”之要义。虚壹而静大清明境界的达成,要在“兼”的基础上,处理好兼与一、兼与专的关系,在反“兼”归“一”的过程之后,方能最终实现。

二曰,社会职业层面,荀子反对兼技与兼官,所谓“能不能兼技,人不能兼官。”^{[7]174}人不可能事事能为,事事擅长,更不必事事亲躬。人要依靠他人的劳动及其产品而存在。社会分工构成了人类生存的保证。“朝无幸位,民无幸生”,人人有事做,事事有人做。社会组织管理的和谐有序,要建立在职业分工细化基础上,所谓“明分职,序事业,材技官能”。因为“人习其事而固,人之百事如耳目鼻口之不可以相借官也”,^{[7]234}耳目之官尚且不能兼用、通用,而况人之职乎?于是,分职而治、分官设职具有天然的合法性。人人培养、发挥特长,知道“短绠不可以汲深井之泉”之理,历练出专长之业,更好地为群居和一服务。兼技与兼官,一心二用,非不能提高效率,亦不能精益求精。荀子“兼”论是全面的哲学洞见,既抉发出了“兼”的正面价值,也不遗漏“兼”的负面价值。

五、结 语

若将“兼”视为中国哲学史上的一种全面、系统而辩证的思想方法,则荀子无疑是“兼”思想的有意识建构者、发扬者与实践者。荀子“兼”论大义,与其所处的百家争鸣主阵地稷下学宫的经历有关,是其思想批判熔铸诸子,承继超越百家的思维利器与思想成果。

[参 考 文 献]

[1] 熊公哲. 荀卿学案[M]. 济南: 山东文艺出版社, 2018.

[2] [明]李贽. 焚书·续焚书[M]. 长沙: 岳麓书社, 1990.

- [3] [东汉]许慎.说文解字[M].北京:中华书局,2013.
- [4] 王力等编.古汉语常用字字典(第5版)[M].北京:商务印书馆,2016年.
- [5] 姚海涛.荀子对齐文化的接受:隆礼、重法与尚术——稷下诸子批判与熔铸的视角[J].江汉学术,2017,(2),第105—110页.
- [6] 佐藤将之.参于天地之治:荀子礼治政治思想的起源与构造[M].台北:台大出版中心,2016.
- [7] [清]王先谦.荀子集解[M].北京:中华书局,2012.
- [8] 孙诒让.墨子间诂[M].北京:中华书局,2017.
- [9] [明]刘绩.管子补注[M].南京:凤凰出版社,2016.
- [10] 郭沫若.管子集校(三)[M].北京:人民出版社,1984.
- [11] 杨伯峻.孟子译注[M].北京:中华书局,2019.
- [12] 钟泰.荀注订补[M].上海:商务印书馆,1936.
- [13] 董治安、郑杰文、魏代富.荀子汇校汇注附考说(全三册)[M].南京:凤凰出版社,2018.
- [14] 杨任之.白话荀子[M].长沙:岳麓书社,1991.
- [15] 梁启雄.荀子简释[M].北京:中华书局,1983.
- [16] 龙宇纯.荀子论集[M].台北:台湾学生书局,1987.
- [17] 王文锦.礼记译解(全二册)[M].北京:中华书局,2001.
- [18] 李涤生.荀子集释[M].台北:台湾学生书局,1979.
- [19] 杨长镇.荀子类的存有论研究[M].台北:文津出版社,1996.

(责任编辑:谢光前)

Xunzi's "Jian" Theory

YAO Hai-tao

(College of Marxism, Qingdao City University, Qingdao, Shandong, 266106, China)

Abstract: It can be seen by combing, summing up and studying that Xunzi's "Jian" theory contains three ideological dimensions of ritual, law and art. First, from the perspective of "Jian" governance, it can be called politics with comprehensive coverage and benevolence. Secondly, in the sense of weighing, it can be called the law of weighing. Thirdly, in terms of tolerance, it can be seen as the art of tolerance. Xunzi raised the possible dimensions of "Jian" to a new theoretical level, combining politics, philosophy, and ethics, reflecting from one side the characteristics of the academic unification of the Warring States Period. It also shows the theoretical characteristics of critical casting and constructive creation of Xunzi's thought to a certain extent.

Key words: Xunzi; comprehensive politics; the law of concurrent rights; the art of forgiving others