

“天生人成”与政治形上学

——荀子天论发微

梁 涛

【摘 要】荀子天论的主题有二,一是要否定神学天,批判宗教迷信,二是为礼义寻找形上的根据。他一方面提出“天行有常”,从“天人之分”的角度批判了天有意志,肯定“治乱非天也”,同时又提出“天职”“天功”,以说明经验世界的整体秩序与和谐运行。前者是一种经验天,后者则是指经验现象背后的原因和根据,是一种本体天。荀子从本体天出发,提出天君、天官、天情、天养、天政五种天赋,其中前四种是天赋予人的禀赋和能力,而天政是天的法则,故天政是人间政治的形上根据,是礼法的价值原则。荀子的天政包括生养原则、差异原则以及和顺或和谐原则。荀子的天论可概括为“天生人成”,“人成”是建立在“天生”的基础之上。

【关键词】天生人成;荀子;天论;政治形上学

【作者简介】梁涛,中国人民大学国学院、中国孟子研究院。

【原文出处】《中国哲学史》(京),2021.5.20~30,38

儒学是天人之学,天人关系是儒学的一个重要维度。儒家学者讨论人事往往要联系到天,认为“思知人,不可以不知天”(《礼记·中庸》),从形上的角度对属于人事的道德、政治做出思考和探讨。荀子因为突出自然天,又主张“天人之分”,其天论备受关注也备受争议。肯定者称赞其坚持了天道自然,批判宗教迷信。上个世纪下半叶,荀子又因被看作唯物主义的代而得到肯定。否定者则指责荀子的天纯为自然义,而无形上义,无法为伦理价值奠定根基。其实荀子论天,既要否定神学天,同时也是为礼义寻找形上的根据,对后者的关注甚至要超过了前者。荀子的天也并非只是自然天,同时还是形上天,有超越维度,有价值内涵。如果说荀子通过“天人之分”否定了天有意志,批驳了巫祝禳祥,那么他又通过“天生人成”从形上的角度为儒家的礼义法度做出论证和说明。在荀子那里,同样存在一套形上学,只不过它不同于孟子的道德形上学,不是为儒家的仁学,而是为礼学奠定理论根基,故也可称为政治形上学。

一、先秦天命观的发展与荀子天论面临的问题

儒家论天源自三代尤其是周代的宗教天命观,是对后者的继承和发展。三代宗教天命观的核心是一种天帝授命说,认为作为最高主宰的帝或者天有意志、有目的,不仅令风、令雨,降僭、降祸,主宰天时,掌管人间祸福,还授予天命,是王权统治的合法性来源,具有很强的政治功能。在殷人的观念中,天与其人间的统治者天子之间具有一种神秘的感应能力,天子行为得当,天就降下好的征兆(“休征”),天子行为失当,天则降下不好的征兆(“咎征”)。天不仅降下休征、咎征,还授予天子人间的统治权,是其统治合法性的依据,殷王纣就坚信“我生不有命在天”(《西伯戡黎》)。甚至个人的夭寿祸福,也是由天所决定。不过殷人虽然具有了系统的天命观,但还处在自然宗教的阶段,其信奉的神灵不具有伦理内涵,虽然“全能”,但非“全善”,人们与神灵沟通的方式主要是祈祷、献祭。与殷人的自然宗教不同,周人已发展到伦理宗教的阶段,与之相应,周人的天命观有三个重要变化:一是塑造了超越各民族之上,具有伦理内

涵、代表人间正义、关心民众疾苦的至上神——天。二是强化了“天命靡常”“天不可信”的观念,认为天命是转移变化的。三是突出了敬德、保民的思想,以此为获得天命的条件。在周人眼里,天不只是具有主宰权能的人格神,同时也是道德性的至上神。周人强调只有敬德保民才能获得天的佑助,以天命的形式肯定、突显了德,在宗教神学的形式下对道德、政治做出理性的认识和思考,发展出一套以天命为核心的神学形上学。整个西周的统治就是建立这种天命观的基础之上,以德配天成为周人政治合法性的根据。

东周以降,礼崩乐坏,周人的天命观受到挑战,重建精神信仰,探求治国之道成为新的时代课题。诸子各家纷纷而起,“阴阳、儒、墨、名、法、道德,此务为治者也”(《史记·太史公自序》),而要探求治国之道,就要反思周人的天命观,重新说明道德、政治的根据和原则。由于周人的天命观是建立在宗教神学的基础之上,以对待周人天命的态度为标准,诸子各家可分为继承派、折中派和否定派,其中继承派包括墨家和阴阳家,折中派包括儒家的孔孟,否定派则包括道家以及儒家的荀子。

作为墨家的创立者,墨子虽然“背周道而用夏政”(《淮南子·要略训》),但作为其思想核心的“天志”则主要来自周人的天命观,是对后者的继承和发展。墨子的天有意志、有目的,是人格神、最高的主宰,能够赏善罚恶,不仅“全能”,而且“全善”,具有伦理品格。“今夫天,兼天下而爱之,交遂万物以利之。”(《墨子·天志中》)“天之爱百姓厚矣,天之爱百姓遍矣。”(《天志下》)天对百姓的爱,不仅体现在养育上,更重要的还在于它规定了人间法则,使人们过上有秩序的社会生活。“天亦何欲何恶?天欲义而恶不义。……然则何以知天之欲义而恶不义?曰:天下有义则生,无义则死。有义则富,无义则贫。有义则治,无义则乱。……此我所以知天欲义而恶不义也。”(《天志上》)天爱护百姓,欲其生存、富裕、治理,而不欲其死亡、贫困、混乱,只有义才能保障社会秩序,才能避免混乱而走向治理,摆脱贫困而达到富

裕,避免死亡而获得生存,故天对百姓的爱主要体现在义,并欲百姓遵从义。从这一点看,义来自天,是天的规定,是天意的体现。既然天“兼天下而爱之,交遂万物以利之”,那么自然也欲使人们互爱、互利了。故“兼相爱,交相利”(《兼爱中》)即是天意,也是最大的义。学者注意到,墨子也谈仁和仁义。不过墨子的仁义偏重于义,是以义说仁,而义又来自于天,具有外在性、客观性、普遍性的特点。行善必以天之赏善罚恶为条件,带有明显现实功利的考虑。“天子为善,天能赏之;天子为暴,天能罚之。”(《墨子·天志中》)“爱人利人者,天必福之;恶人贼人者,天必祸之。”(《法仪》)墨子的道德、政治思想可以说是以义为中心,其尚同、尚贤、节用、非攻等主张均围绕义展开,但其所谓义又以天志为形上的根据和保证。这样从整体上看,天志无疑是墨子思想的核心,是支撑整个墨学思想大厦的拱心石。

邹衍为代表的阴阳五行家(简称阴阳家)也是战国时期有广泛影响的学派,在天命观上,邹衍对周人的神学思想虽然有所继承,但又做了较大的改造,他将周人的天或上帝阴阳化,又将阴阳神秘化,从“阴阳消息”推论“五德终始”,从天道推论人事,为人间统治寻找形上的根据。据司马迁所载,邹衍提出其学说乃是鉴于执政者日益骄奢淫逸,不能崇尚德性(“邹衍睹有国者益淫侈,不能尚德”),不能像《诗经·大雅》所要求的那样先整饬自己,进而施惠于百姓(“若《大雅》整之于身,施及黎庶矣”)。这里《大雅》主要代表周人的天命观,由于天命观的瓦解,造成“不能尚德”的结果,于是邹衍“深观阴阳消息而作怪迂之变”,建构自己的理论体系。其中“怪迂之变”应是指“五德终始说”,而其理论基础则是“阴阳消息”。可见阴阳乃邹衍的核心概念,其地位类似于周人的天或上帝,邹衍被称为阴阳家亦源于此。那么邹衍的阴阳具体何指呢?它为何又具有影响、决定历史发展的能力呢?我们知道,阴阳乃是古人表达自然界各种事物生长、变化的内在动力和机制的概念,如老子“万物负阴而抱阳”(《老子·第四十二章》),《易传》“一阴一阳之谓道”等,邹衍的阴阳显然与此不

同,它主要是指日月星辰的变化而言,而懂得了日月星辰变化的人也就是阴阳家了。我们知道,天文学主要是通过观测天象,“治历明时”,以指导农业生产;而占星学则是论证天体运行与帝王统治的关系,其目的主要不是为了指导耕田劳作,而是服务于政治统治,是一种“政治天文学”。古代天文学虽然也包含有星占的内容,但后者所占的比重不大,观测天象主要是服务于农业生产,表达的是一种农耕社会的宇宙观。但是大约从春秋末战国初开始,中国天文学发生了一个根本的转变,出现了天文学向星占学的转折,占星家把日月、五星的运行状况,看作是国家兴亡的征兆,试图从天象为人间帝王统治寻找合法性根据,从形上的角度探寻政权更替的规律以及治理之道。由于古人相信天人感应和天人合一,于是把各种奇异天象看作是天对人间祸福吉凶发出的吉兆和警告。到了战国后期,以邹衍为代表的阴阳五行家对这股思潮做出总结,形成系统的理论学说。诚如侯外庐先生所说:“降及战国末叶的古代危机时代,各国之间察襍祥、候星气的风气几乎湮没学术,各种迷信禁忌将代替自由研究,从邹衍为首的阴阳五行家遂逐渐占到统制地位。”^①

作为儒家的创立者,孔子主张“祖述尧舜,宪章文武”(《礼记·中庸》),又自称“郁郁乎文哉,我从周”(《论语·八佾》),故其对周文化有较多继承。在天命观上,孔子一方面继承了周人的神学主宰天,同时将其进一步道德化,并与个人联系在一起。另一方面则不再强调天赏善罚恶的作用,而是诉诸一种命运天,故属于天命观上的折中派,子思、孟子基本也属于这一立场。孔子的天具有类似周人主宰天的含义是不争的事实,如他说“获罪于天,无所祷也”(同上),认为“君子有三畏”,其中第一畏就是“畏天命”(《季氏》)。如学者所说,“孔子的天十分接近周公的天,尽管人格化程度有所降低,但相当程度上仍然是一个具有意志的人格神”。^②不过孔子对周人的神学天有继承的一面,也有发展、改造的一面。其一是提出“天生德于予”(《述而》),同时又主张“下学而上达”(《宪问》),打破了自“重黎绝地天通”以来少数贵族对

天的垄断,使天与个人发生联系,成为个人的信仰对象和精神力量。其二是提出命运天的观念,从人的内在自觉而不是外在赏罚确立人行善避恶的道德信念。故孔子一方面虽然承认天是有意志、有目的,另一方面不再坚持天一定会赏善罚恶,一定能保证德福一致,影响道之行废以及人之祸福的似乎是另一种运命,所以最好的态度便是尽人事以待天命(运命)。这样孔子与周人的天命观又有较大的不同,对后者是一种折中的态度。

在孔子那里,天一方面以外在于人的姿态为人垂则、立范,要求人们敬天、法天、畏天。“咨!尔舜!天之历数在尔躬,允执其中!四海困穷,天禄永终。”(《尧曰》)“巍巍乎唯天为大,唯尧则之。”(《泰伯》)天代表了人间的公正,是君王效法的对象,也是人间礼法的根据和原则,此天是外在超越的。另一方面天又与内在的德发生联系,由于孔子提出内在性的仁,以仁遥契天道,仁成为沟通天人的超越性概念,天又有内在超越的一面。故在孔子那里,天人关系存在内、外两种维度,既讲内在超越,也讲外在超越。天既可以落实为人内在的德,成为人道德实践的根源和动力;也可以向人垂则、立范,成为人效法的对象;是人间礼法秩序的形上根据。但是孔子之后,子思、孟子主要走的是内在超越的道路,所建构的是道德形上学,对于法天、则天的外在超越关注不够,没有从天道推论人间政治秩序,没有建构起政治形上学。同时由于将天道德化,又通过内在的精神体验以沟通天人,这样便难免会滑向神秘主义。如子思说:“国家将兴,必有祲祥,国家将亡,必有妖孽,见乎蓍龟,动乎四体。祸福将至,善必先知之,不善必先知之,故至诚如神。”(《中庸·第二十四章》)孟子说:“五百年必有王者兴。”(《孟子·公孙丑下》)这里都可以看到邹衍式天人感应的影子,难怪有学者认为邹衍是受到子思、孟子的影响,“邹衍的五德终始说和思孟学派的思想,确是一脉相承的”。^③这实际是将天内在化、精神化的必然结果。

荀子虽同为儒家,但对待周人的天命观的态度则与孔孟有所不同,他否定了天有意志、有目的,将

天命转化为天道,从天道推论人间秩序,为政治奠定形上基础。从这一点看,荀子也可以说是孔子外在超越思想的继承者,荀子的天亦具有外在超越的特点。但荀子的天虽有价值内涵,但更强调天的自然义,与孔子突出主宰天、道德天有所不同,这种不同又与荀子受到道家思想的影响有关,荀子与道家都属于周人天命观的否定派。不过荀子虽然受到道家的影响,但对待礼乐文化的态度则存在较大差异,老子从“道法自然”出发,对礼义持否定、批判态度,荀子借鉴道家的天道自然,则是要对礼义做出重新论证和说明。

综上所述,随着周人的天命观受到质疑和挑战,诸子各家发展出新的理论体系,其中墨家、阴阳家对周人的天命观更多是一种继承的态度,虽然类型有所不同,但他们的思想都是建立在天人感应的基础之上,其所建构的是神学形上学,也是荀子所要着力否定和批判的对象。孔子虽然保留了神学主宰天,但不再强调其赏善罚恶的作用,而是以天为终极的信仰对象和精神动力。在天人关系上,孔子既讲外在超越,天以外在的姿态向人垂则、立范,成为人们效法的对象;也讲内在超越,将天落实为内在的德,以仁遥契天道,天成为道德实践所达致的境界和目标。孔子之后,子思、孟子主要发展了孔子内在超越的思想,但对于外在超越则有所忽略,没有从形上的角度对礼义做出说明,没有建构起政治形上学。故借鉴道家的自然天道观,对墨家、阴阳家的神学感应论做出否定和批判,从孔子内在超越与外在超越并重的形上智慧出发,对礼义做出论证和说明,便成为荀子天论的重要内容。

二、《荀子·天论》新释

《荀子》三十二篇中有《天论》一篇,说明荀子对天人关系的重视。但荀子论天不限于《天论》,而是贯穿于其他各篇之中。就《天论》而言,其内容主要有二:一是否定天有意志,批驳巫祝禳祥,肯定“治乱非天也”(《荀子·天论》),这里的天主要是经验性的自然天。二是由天论及人,对人做了分析和说明,以探讨人的行为与治乱的关系,这里的天则是超越性的

本体天。而在论及人的行为时,荀子又提到处理人与自然关系的生产活动,与处理人与人关系的政治活动,认为二者才是影响治乱的原因所在。但荀子主张治乱由人不由天,并不完全切断天与人的关系,相反,荀子反复强调的是,生产活动需遵循自然规律,政治实践需遵守道德法则,也就是礼。自然规律属于天自不用说,对于道德法则或者礼,荀子也试图从天的角度做出论证,将其看作天论的一个重要内容。这样就容易理解,《天论》中为何会有大量关于礼的论述。有学者注意到,“《天论》篇与其说是荀子一篇论述‘自然观’的文本,不如说是一篇有关‘政治学’或‘政治哲学’的文本”。^④但这并不意味着荀子将天论与政治论打为两截,相反他是从天论的角度为礼寻找根据,建构起政治形上学。从这一点看,《天论》虽然提出“天人之分”,但也包含有天人合一的思想,而且后者比前者似乎更为根本,荀子的天人观可以概括为天生人成。《天论》第一自然段云:

天行有常,不为尧存,不为桀亡。应之以治则吉,应之以乱则凶。强本而节用,则天不能贫,养备而动时,则天不能病;修道而不贰,则天不能祸。……本荒而用侈,则天不能使之富;养略而动罕,则天不能使之全;倍道而妄行,则天不能使之吉。……受时与治世同,而殃祸与治世异,不可以怨天,其道然也。^⑤故明于天人之分,则可谓至人矣。

“常”,常规、常法,犹今之规律。天的运行有其自身的规律,不会因为人而改变。这里的天显然是经验性的自然天,天虽然有运行之规律,但无意志,无目的,这就从根本上否定了邹衍、墨子的天人感应说,而肯定治乱由人而非天。这一主题在文中反复出现,成为《天论》一个重要内容。下文又说,“治乱天邪?曰:日月、星辰、《瑞历》,是禹、桀之所同也,禹以治,桀以乱,治乱非天也。”日月、星辰的运行以及历书上所记载的星象变化都有其自身的规律,与人世的治乱无关。邹衍从星辰的变化推论人间的治乱及王朝的更替,是建立在错误联想之上,是一种虚幻

的天人合一说,是根本不能成立的。与之相对,荀子提出了“天人之分”。需要说明的是,这里的“分”是职分之意,而不是指分开。“天人之分”是说,天有天之管辖范围,人有人的能力所及,天人各有其职分。从“天人之分”的角度看,自然界的某些现象,虽然离奇怪异,也只是天的运动表现,是天之“分”,而非人之“分”,与人之治乱无关。治乱是人的活动所致,故说“应之以治则吉,应之以乱则凶”。“之”指前文的“常”,也就是天运行的规律,具体指四季变换、地利之宜等。用正确的方式去顺应天时、地利就会吉利,用错误的方式去违背天时、地利就会凶险。所以荀子虽然主张“天人之分”,但并不是要将天人分开,相反,他恰恰认为治乱与是否遵从天的规律密切相关。“天人之分”只是强调天的作用、影响有其限度、范围,不会影响到人的治乱,治乱是由人造成的,是人自己活动的结果,但并不否定人应当遵从天的法则、规律。《天论》下文又说:“天有常道矣,地有常数矣,君子有常体(注:准则)矣。君子道其常而小人计其功。”“天有常道”“地有常数”皆表示天、地有其自身的规律,不会为人而改变,故君子亦有当遵从的法则,这些法则当然与常道、常数有关,是对后者认识、了解的结果。君子能认识到天地的常道、常数,故能行其常,而小人往往从主观愿望出发,不顾及甚至违背了天地的规律。为了说明“应之以治则吉”,人应遵从天地的法则、规律,荀子列举了“强本而节用”“养备而动时”与“修道而不贰”。“强本”,加强生产。杨倞注:“本,谓农桑。”^⑥“养备”,给养充备。二者属于生产活动,需要顺应天时、地利,不仅不与天分开,反而需要遵从天的规律。但是“修道不贰”,修养道德,专注不二,则属于道德实践,与上文的天没有必然联系。人为何要修道?为何要有道德?显然无法由无意志、无目的的经验天来说明,而只能归之于超越的自体天,这是《天论》第三自然段所要讨论的内容,本段的重点主要是“天人之分”,认为天有自身运行的法则,不会影响到人世的治乱。至于天为何具有法则、规律?宇宙为何呈现出和谐的秩序?荀子认为其原因在于天本身,是天自身造成的,而不能说

明天有意志,或者是神的有意安排,于是《天论》第二自然段又提出了不同于上文的本体天,其作用称为“天职”,其功能称为“神”:

不为而成,不求而得,夫是之谓天职。……

列星随旋,日月递照,四时代御,阴阳大化,风雨博施,万物各得其和以生,各得其养以成。不见其事而见其功,夫是之谓神。皆知其所以成,莫知其无形,夫是之谓天。唯圣人为不求知天。

杨倞注:“不为而成,不求而得,四时行焉,百物生焉,天之职任如此,岂爱憎于尧、桀之间乎!”(同上,第308页)可见,“天职”不同于“天行有常”的天,后者是一种经验天,指天的经验现象及其运动变化,具体讲,指“四时行焉,百物生焉”。而“天职”则是指经验现象背后的原因和根据,是一种自体天。经验世界为何能四时行,百物生?荀子认为这是天无心而为的结果,天虽然无心而为,却保证了经验世界的整体秩序与和谐。这种天显然不是经验天,而是超越性的自体天,是经验世界和谐、有序的根据和保障。为了说明这一自体天,荀子专门描绘了一幅和谐的宇宙图景:恒星伴随旋转,日月交替照耀,四时循环运转,阴阳不断生化,风雨博施万物。在这一过程中,万物得列星、日月、四时、阴阳、风雨之和以生,得列星日月、四时、阴阳、风雨之养以成。“万物各得其和以生”的“其”,指上述“列星随旋,日月递照”等。那么宇宙何以呈现出和谐的秩序呢?这一切是如何发生的呢?荀子认为这是天的神妙功用,他称为“神”。“不见其事而见其功”,是说不见其所从事但可见其功效,此句是言天功,是指自然现象得以产生的原因和根据,用荀子的话说就是“神”。杨倞注此句曰:“斯所以为神,若有真宰然也。”(同上,第309页)这里所谓“真宰”显然不是指自然界生成变化的现象,而是生成变化的根据和原因,只不过它并非外在地发挥作用,而是存在于自然界的生成变化之中,故说“若有”。“皆知其所以成,莫知其无形”,以,通“已”。“其”与上一句“不见其事而见其功”的“其”相同,用荀子的话说就是“天”。此两句是说,我们都可以观察到天所生成者,但不知道天本身是无形的。

这里的“天”显然不是经验天,而是本体天,作为经验现象的“列星随旋,日月递照”之天,是有形、有状,可以观察、认识的,而本体天则是无形的,虽然无形,却是有形的自然天得以生成且和谐、有序的根据和原因。这种天显然已超出我们的认识能力,不是我们认识的对象,故“虽深,其人不加虑焉;虽大,不加能焉;虽精,不加察焉,夫是之谓不与天争职”(同上)。“不与天争职”的“天”当然是超越的本体天,而不是经验的自然天。对于自然天,荀子不仅认为是可以认识的,而且要用正确的方式应对之。对于本体天,荀子则认为是无法认识的,故主张“唯圣人为不求知天”。

在否定了治乱由人不由天之后,荀子接着考察、分析人。值得注意的是,荀子讨论人依然是从天出发的,这里的“天”当然是本体天,而不是经验天。《天论》第三自然段云:

天职既立,天功既成,形具而神生,好恶、喜怒、哀乐臧焉,夫是之谓天情;耳目鼻口形,能各有接而不相能也,夫是之谓天官;心居中虚以治五官,夫是之谓天君。财非其类,以养其类,夫是之谓天养;顺其类者谓之福,逆其类者谓之祸,夫是之谓天政。

如果说《天论》第一、二自然段主要是从“天人之分”的角度批判了天有意志,肯定“治乱非天也”的话,那么第三自然段则从“天人合一”的角度讨论了人之为人,故也可以看作荀子的人论或天人论。在荀子看来,天不仅生成宇宙万物,赋予其秩序,同时也生育了“最为天下贵”(《王制》)的人。人作为形体与精神的统一体,其形体一面有天官,也就是五官,由天官产生天情,也就是好恶、喜怒、哀乐之情。其精神一面则有天君,也就是心,从“心居中虚以治五官”一句来看,天君对天官,心对情具有决定、支配的作用。联系到“心者,形之君也,而神明之主也,出令而无所受令”(《解蔽》)等论述,这应是荀子的一贯主张。所以天不仅赋予人天君与天官,而且使天君可以控制、支配天官,这是人之特殊之处,是人之为人之所在。“财非其类,以养其类”的“财”,杨倞释为

“裁”,指裁制、利用。人能裁制、利用人类之外的万物以养育人类,这就是天养,是天赋予人的养育功能。“顺其类者谓之福,逆其类者谓之祸”,这里的“其类”仍指人类。和顺于人类即是福,悖逆于人类即是祸。如果说天养是天的养育功能的话,那么天政就是天所规定的政,这里的“天”当然是本体天,而不是经验天。天养主要说明“强本”“养备”何以可能,天政则强调“修道”何以必要,故天政是人间政治的形上根据,是礼法的价值原则。《天论》接着说:

暗其天君,乱其天官,弃其天养,逆其天政,背其天情,以丧天功,夫是之谓大凶。圣人清其天君,正其天官,备其天养,顺其天政,养其天情,以全其天功。如是,则知其所为,知其所不为矣;则天地官而万物役矣,其行曲治,其养曲适,其生不伤,夫是之谓知天。

天君、天官、天情、天养、天政等均来自天,是天的赋予,故可以称为五种天赋。五种天赋中,天君、天官、天情侧重于人,是天对人的规定,而天养、天政侧重于天,是天的养育功能和法则。在荀子看来,由于天赋予人天官与天君,故人有情感,也有理智,是情感与理智的统一,又由于天君能够“治五官”,故人有自主性,能够以心治情,而不应被情感所左右,这是人之为人之所在,是天对人的重要规定。同时天降生万物,可以供人裁割、利用。而人与人相处,只有和顺才可以得福,悖逆只能得祸,这就是天政。天政有天的法则、律令的意思,但不同于“天行有常”,后者是一种自然规律,如“四时行焉,百物生焉”,而天政则是人类社会的法则,类似于自然法,是一种价值原则。五种“天赋”中,天君可以支配、影响天官,能够利用天养、遵行天政,故天君也就是心是人之主宰。但这并不意味着天官以及天情就不重要,仅仅是负面、被治者。相反,天君的一切活动恰恰是要培养、实现天情。值得注意的是,在上面的文字中,天情不是跟在天官之后,不是说“正其天官”“养其天情”,而是放在“备其天养,顺其天政”之后,这说明天君虽是主宰,但其目的则是为了培养、实现天情,如

此方可“全其天功”。人不仅是理智的存在,同时也是情感的存在,是理智与情感的统一。根据荀子的规定,天情主要指“好恶、喜怒、哀乐”,其中好指欲望、欲求,恶指憎恶、厌恶。那么人好什么,恶什么呢?“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。”(《荣辱》)人所好的是荣誉、利益,所恶的是羞辱、伤害,这是人人相同的,不同的只是实现目的的手段和方法。“人之情,虽桀、跖,岂又肯为其所恶,贼其所好者哉!”(《议兵》)趋利避害,是人的实情,也就是本性,即使桀、跖,也不会弃利而逐害。但是情或者性的实现,还需要心的指导,需要心做出正确的选择和判断。人们的行为选择不同,结果也不同。“由其道,则人得其所好焉;不由其道,则必遇其所恶焉。”(《君子》)想做到趋利避害,得其所好而不遇其所恶,关键是要遵循道。不难发现,荀子在其他篇中关于好恶的看法,与《天论》所要表达的内容实际是一致的,只不过《天论》是从形上的角度立论,显得更为抽象。“清其天君,正其天官”,是强调心对身的支配作用。“备(注:成)其天养”,是利用外物,发展生产。“顺其天政”,是遵从天所规定的社会法则,也就是道。而以上行为的目的则是为了“养其天情”,培养、实现天情。相反,若是“暗其天君,乱其天官”,则会“背其天情”,违背了天情。说明荀子对天情是持肯定态度的,他反对的只是用不正确的方法实现天情。天情中的喜怒、哀乐,指自然情感,人有好恶的欲望,就会有喜怒、哀乐的情感,“夫民有好恶之情而无喜怒之应则乱”(《乐论》)。天情没有提到欲,但从五种天赋中包括天养来看,显然是应该包括欲的,天养就是满足人的欲望。或者欲已被包含在好恶中了,好利就是欲。上文“清其天君”前加上“圣人”二字,不恰当,本段是谈“形具而神生”,谈人的出生,天不可能直接降下圣人,否则与荀子思想不符。笔者曾提出,荀子思想中存在“人性平等说”与“圣凡差异说”的矛盾^①,此句应该就是这种情况的反映。或者将此句理解为“清其天君,正其天官……以全其天功”者为圣人,也可以讲通。

“知其所为”应是针对“清其天君,正其天官……

以全天功”而言,指人所应当为;“知其所不为”是针对“暗其天君,乱其天官……以丧天功”,指人所不应当为。在荀子看来,这样就做到了“知天”,“夫是之谓知天”。这里的“天”指天的规律、法则,包括“清其天君”“备其天养”“顺其天政”等,这种规律、法则当然是来自本体天,而不是经验天。但它又存在于经验世界,是可以被认识、了解的。所以荀子所说的“天”(天的规律、法则),实际包括两种,既指自然规律,也指社会法则,前者可称为自然律,后者类似于自然法。虽然二者互有联系,都来自本体天,但又有差别,分别隶属于自然界与人类社会。前者是生产实践如“备其天养”所要遵循的规律,后者是政治活动如“顺其天政”的法则,尽管荀子对这一区别并不十分自觉和明确,但这种自然规律、道德法则的二分结构,的确存在于《天论》之中。如《天论》第四自然段提到“官人守天,而自为守道也”,“官”通“管”,“官人”,管理民众^②,这里应主要是针对生产活动而言,指导民众生产应遵循自然规律。但“自为守道”则转到了道德法则,“自为”,犹言自治,指自我修养,自我修养则应遵守道德法则,也就是礼。所以强调道或者礼的重要性,将其看作影响治乱的原因,是《天论》的一个重要内容,并贯穿于文本的始终。《天论》第八自然段提出“人祲(注:同‘妖’)",除了强调顺应天时、发展生产的重要性外,主要还是说明“守道”或者践礼的重要性,认为这也是影响治乱的重要原因。“桔耕伤稼,耘耨失岁,政险失民,田蕝稼恶,余贵民饥,道路有死人,夫是之谓人祲。政令不明,举措不时,本事(注:农桑之事)不理,夫是之谓人祲。礼义不修,内外无别,男女淫乱,则父子相疑,上下乖离,寇难并至,夫是之谓人祲。祲是生于乱,三者错(注:通‘措’),无安国。”(同上)荀子列举的三种“人祲”中,前两种与农业生产有关,指违背了“强本”和“养备”,第三种则与道德实践有关,指没有“修道”或“守道”,也就是“礼义不修”。在荀子看来,人妖的出现是由人自己造成的,是人放弃了“天养”,违背了“天政”的结果。如前文所述,天政是礼的形上根据,荀子实际是从天政推论礼,视天为道和礼的价值根源,这里的

天当然是本体天,而不是经验天。

明乎此就容易理解,《天论》的后半部分为何转向了对礼的论述。如第十自然段:“在天者莫明于日月,在地者莫明于水火,在物者莫明于珠玉,在人者莫明于礼义。……礼义不加于国家,则功名不白。故人之命在天,国之命在礼。”这里将天地人等并举,实际还是要突出礼的重要性,认为礼决定了国家的命运。第十二自然段:“百王之无变,足以为道贯。一废一起,应之以贯,理贯不乱。”礼才是治乱的根本,是历代君王遵行不变的原则,邹衍的“五德终始说”将王朝的更替归于五德的相胜、相克,虽然也强调仁义、节俭,但只是得其形式而失其根本,忽略了“治民者表道,表不明则乱”的道理,而“礼者,表也;非礼,昏世也;昏世,大乱也”(同上)。有了礼天下才会安定,没有了礼,天下则会大乱。

三、荀子天论与政治形上学

与大多数古代哲人一样,天人关系在荀子思想中同样占有核心地位,是其他思想得以展开的理论根据。而如何理解荀子的天人观,也是学界一直存有争议的问题。由于《天论》提到“天人之分”,故很长一段时间,学界是用“天人之分”来概括荀子的天人观的。但如前面分析的,“天人之分”只强调天、人各有其职分,天不能直接影响到人世的治乱,但并不否定人还有顺从天的一面。故又有学者提出,荀子的天人观不是天人之分,而是天人合一^⑨,或者是“天人合中有分”,是天人合一之下的天人之分。^⑩说荀子的天人观包括了天人之分与天人合一,固然可以成立,但这恐怕是早期儒学天人观的共同特点,而不是荀子所独有的。荀子天人观不同于他人的独特之处,应该是天生人成。从这一点看,牟宗三先生在其影响广泛的《荀学大略》一文中,专列一节“荀子的基本原则:天生人成”,无疑是颇有见地的。不过牟先生虽然正确地将荀子天人观概括为天生人成,但他对天生人成的解读却完全是错误的。牟先生对荀子的理解,可以说是卓识与谬误并存。牟先生称:“荀子言天与性俱为被治。天生人成,即由此而立。……天生人成,自天生方面言,皆是被治的,皆

是负面的。此无可云善也。自人成方面言,皆是能治的,正面的。此方可说是善。”^⑪按照牟先生的理解,“天生人成”实际是落在“人成”上,“天生”只有形式义,只有负面的意义,而没有价值规范义。这样“天生人成”便是以“人成”去治“天生”,“人成”与“天生”分裂为二,“天生”之气质人欲只是被治的对象,“人成”之礼义则是能治之工具。但根据我们前面对《天论》文本的分析,牟先生的看法是完全不能成立的。牟先生之所以误读荀子,是因为他带着性恶的成见去理解《天论》,认为性既然为恶,则赋予人性的天只能是负面、被治的,而代表善的礼义出于人为,是圣人的制作,与天无关,相反以治理先天的本性为目的。这样牟先生只看到荀子经验天的一面,而忽略了荀子肯定、承认本体天的一面,其认识是不全面的。其实《天论》根本就没有涉及性恶的问题,虽然谈到天情,但并不认为其就是恶,相反主张要“养其天情”,反对“背其天情”,其天情显然是正面的,而非负面的,是需要成就、实现的,而不仅仅是被治的。

相比较而言,一些海外学者的看法可能更符合荀子的思想,也更值得我们关注。如美国学者罗伯特·艾诺(Robert Eno)认为,《天论》中具有描述性的天、规范性的天以及命运天的不同含义。如果说描述性的天只涉及经验事实的话,那么规范性的天则具有了价值内涵,驱使人实现其使命,通过自我修养与转化,达到与天等同。“荀子用描述性的天从消极的方面论证礼的必要性,但常常被人们忽略的是,荀子还用规范性的天从积极的方面达致同样的目的”。^⑫艾诺注意到荀子的天不仅仅是描述性的,还具有规范性、价值性的内涵,无疑是慧眼独具,颇有见地的。日本学者松田弘认为,“荀子并没有规定天只能是自然现象。如果认为天=自然现象,那么之前所揭示的‘唯圣人为不求知天’的意义就变成‘只有圣人不求知晓自然现象’,这样就与‘所志于天者,已其见象之可以期者矣’相矛盾了”。因此,“荀子的天论既没有否定对天的价值性理解,也没有将人的实践与天分离开来,而是从批判巫祝思潮出发,重新理

解天人关系,从理论上回归天的形而上本质”。^⑧这些看法与我们前面对《天论》的分析、解读相一致,符合荀子的思想,是可以成立的。所以荀子的天绝不仅仅是负面、被治的,而是具有形上的维度,具有价值内涵,天之所生也不只是气质、人欲,而是天官、天情、天君、天养、天政五种“天赋”,其中天官(天情)、天君属于人,故人为天所生。天养是天赋予人的养育功能,人能裁制、利用外物养育自己,而万物亦有其自身的性质或规律,可以被人认识和利用。天政是天所规定的政,是人间礼法的形上根据。故“人成”实际是建立在“天生”之上,无“天生”则无“人成”,“人成”亦不是凭人之所成(如礼义)以治天,相反,恰恰是要符合天政的。在荀子那里,实际也存在着一套形上学,只不过它与《中庸》《孟子》“性与天道”贯通的思路有所不同,不仅讲天官(天情)、天君,讲心性论,也讲天养、天政,讲天人论,不仅讲内在超越,也讲外在超越,其目的则是为礼义寻找形上的根据,对其做出论证和说明,是一种政治形上学。

荀子的《天论》之所以长期遭到误读,不被人们所理解,除了忽略荀子存在本体天与经验天的差别外,搞不清五种“天赋”的具体内涵,也是一个重要原因。《天论》的五种“天赋”中,除了属于人的天官、天情、天君外,还包括天养、天政,其中天养是天赋予人的养育功能,故天养是“强本”“养备”等生产活动的形上根据和保障。天政是天所规定的政,是天的秩序、法则,是人间礼法的形上根据。从这一点看,天政类似于西方人所说的自然法。所谓自然法,是信仰和承认在特定共同体所接受的各种习俗和立法之上,存在着一种人性共许的律法。故自然法是法之上的法,是理想的法,是超越任何立法者的意志而必须被立法者遵守的法。俞荣根教授认为,西方的自然法有两个重要特征,一是自然法是理想法,是一切人定法、实在法的最终依据,是评价、批判人定法的价值标准,是对法的公正、正义的最高追求。二是自然法与人定法、理想法与实在法、先验法与经验法是分开的,是天人二分的对立思维模式,这样就使自然

法具有至上性、神圣性、绝对性和永恒性。中国古代思想家也有对理想法、应然法的追求,从这一点看,儒家所讲的天道、天理有与自然法近似的一面。但中国古代思想家在对理想法的具体理解上,又与西方的自然法有很大不同。“儒家以天道、天理为理想法,但同时认为,惟有圣人能把握天道,体认天理,创制礼法,治理天下。于是,天道完全溶进了‘圣人之道’。儒家的理想法实际上已衍化为‘圣王之道’‘先王之法’。……在儒家那里,人与自然,实在法与理想法通过先王、圣人合二为一,成胶着状态,混沌不分。这就与西方的自然法观念不同。在西方自然法学说中,理想法,或者说一切实在法的评价标准,不在人类社会之中,而要到人类社会之外或之上去寻找,到自然法中去寻找。而在儒家那里,理想法就是‘先王之法’,先王、圣人不过是理想法的人格化身。这样,评价时君世主的当代法、实在法的价值标准,就根本没有必要到外在的自然理性或至高无上的上帝那里去寻找了。”^⑨所以儒家的天道、天理就其理想性、超越性而言,有类似于自然法的一面,但若就儒家将天道与圣王之道相混合,视先王、圣人成为天道、天理的体现者,是王道之法的最高制定者而言,天道、天理又与自然法又有所不同。天政亦是如此。一方面天政是天的赋予,是天的秩序和法则,另一方面天政又不与先王的礼法相对立,不是超越于礼法之上,而是体现于先王制定的礼法之中。《礼论》说明礼的产生:“人生而有欲,欲而不得,则不能无求;求而无度量分界,则不能不争;争则乱,乱则穷。先王恶其乱也,故制礼义以分之,以养人之欲,给人之求……是礼之所起也。”礼是为了防止由欲望无度导致的争夺、混乱而产生的,其起因则是“先王恶其乱也”,即先王认识到争夺、混乱对人不利的,和谐、秩序才是人的福祉所在,也就是认识到了“顺其类者谓之福,逆其类者谓之祸”,认识到天的秩序、法则或者说自然法,进而制定出礼。天政作为礼义的形上根据,具体包括哪些原则呢?《天论》提到了和顺原则,即“顺其类者谓之福,逆其类者谓之祸”,人类和谐相处即是福,悖逆篡夺则是祸。而要做到和谐

相处,一是要人人得到生养,二是要人与人之间有分别、差异,这样又涉及生养原则和差异原则。“五疾,上收而养之,材而事之,官施而衣食之,兼覆无遗……夫是之谓天德。”(《王制》)包括残疾人在内的所有人都得到养育,“兼覆无遗”,这是生养原则。“夫两贵之不能相事,两贱之不能相使,是天数也。”(同上)人有差别才能互相合作,才能形成群,“维齐非齐,此之谓也。”(同上)这是差异原则。上文的“天德”“天数”虽然具体内涵有所不同,但就其指天的法则、规定而言,则与天政是一致的。故天政包括:(1)生养原则。(2)差异原则。(3)和顺或和谐原则。礼就是先王认识、发现到以上法则,并根据这些法则制定出来的,天政乃礼法的形上根据。

搞清了荀子天的多重内涵及五种“天赋”的具体含义,就可以对荀子天生人成思想做出完整的把握和理解。根据荀子,天降生万物与人,万物具有自身的性质、规律,可以为人所用,人又具有裁制、利用万物的能力,这即是天养;而天不仅赋予人天君与天官(天情),还颁布天政。人(主要指圣人)能够依靠天君也就是心认识自然规律,同时“顺其天政”,遵从天的法则或者说自然法,进而制作礼义。荀子对自然律与自然法是做了区分的,认为二者分别适用于自然界与社会领域。对于人而言,不仅要利用自然律,发展生产,“强本”“养备”,同时还要遵从自然法,践行礼法,“修道而不贰”。人世的治乱,实际是由人对待自然律与自然法的态度决定的。自然律与自然法虽然适用的领域不同,但都来自本体天,有着共同的源头。故荀子一方面强调,“道者,非天之道,非地之道,人之所以道也,君子之所道也”(《儒效》)。人所遵行的礼义之道是由君子、圣人制作的,不同于作为自然规律的“天之道”“地之道”。另一方面又主张,君子制作的礼义“与天地同理”,具有形上的根据。这里的“天地”当然是本体天,只不过荀子对本体天与经验天的区分不够严格,往往将二者混同在一起,因而显得不够清晰、明确而已。综上所述,天生人成的“天”主要指本体天,具有价值规范义,而不仅仅是负面、被治的。天降生万物与人,赋予人天君、天情,同

时还赐予天养,颁布天政。人利用其天君也就是心,可以认识自然规律,“备其天养”,同时“顺其天政”,制作礼义,“养其天情”。故有“天生”方可有“人成”,而“人成”的不只是自然的世界,同时还是人文的世界,是在自然世界之上建构起人文世界。

天地者,生之始也;礼义者,治之始也;君子者,礼义之始也。为之,贯之,积重之,致好之者,君子之始也。故天地生君子,君子理天地。(《王制》)

人无礼不生,事无礼不成,国家无礼不宁。君臣不得不尊,父子不得不亲,兄弟不得不顺,夫妇不得欢。少者以长,老者以养。故天地生之,圣人成之。(《大略》)

《王制》中作为生命来源的天,应是本体天,而不是经验天。天地虽然孕育了生命,但还需要礼义才能得到治理。礼义不能直接来自天,而是由君子制作的,故“君子理天地”,“无君子则天地不理”。不过礼义虽然是君子的制作,但并不意味着其与天无关,相反,恰恰是因为君子体察到天地之理(自然法),其制作的礼义才能够“与天地同理”。而“君子理天地”,不仅指君子可以认识、利用自然规律,开发自然为我所用,同时还指君子制作礼义使人类社会得到治理。这里的“天地”是一个经验的概念,指自然界以及自然界之上的人文世界。《大略》篇中说的更明确,“圣人成之”,只有圣人能够制作礼义,建构人文世界。君子、圣人制作礼义,庶民、百姓遵从礼义,是荀子的基本观点。虽然只有君子、圣人可以制作礼义,但所有的人都可以通过践行礼义实现精神的超越,达到“参于天地”的境界。

今使涂之人伏术为学,专心一志,思索孰察,加日县久,积善而不息,则通于神明,参于天地矣。(《性恶》)

习俗移志,安久移质,并(注:专)一而不可二,则通于神明,参于天地矣。(《儒效》)

“参”,合也。“参于天地”,与天地相合。这里的天地应是本体天,而不是经验天。“参于天地”不是认识而是实践的结果,是实践礼义达致的精神境界。

故“参于天地”的同时也就“通于神明”，“神明”是荀子表达超越性的重要概念。天地是本体性的存在，神明则是天地之德，是天地精神。在当时人们的观念中，“德性与神明发生了内在的必然关联。不通过祭祀，仅靠德性修养就可以通达神明”。^⑤所以荀子的天或天地绝非如以往学者所认为的，仅仅是经验天、自然之天，而同时也是本体天，是超越的天，有天地精神，有价值内涵。人可以通过学习、践行礼义，“积善成德，而神明自得”（《劝学》），感通天地精神，与天地并立。所以荀子虽然主张“不求知天”，认为本体之天超出了人的认识范围，不必加以认知、考察，但又认为可以通过实践礼义“通于神明，参于天地”。天地（本体天）不是认知的对象，但是实践所达致的精神境界。在荀子这里同样存在着一套形上学，只不过它不同于孟子的道德形上学，不是为儒家的仁学，而是为儒家的礼学建构形上的根据，故可以看作是政治形上学。在实践方法上，荀子不是通过“尽心”“知性”而“知天”，不是通过内在超越，而是“伏术为学”“习俗移志”，通过践行礼义而与天地参，走了一条外在超越的道路。二者虽有不同，但在肯定天有价值内涵，是价值的形上来源与实践所达致的目标上，则是一致的。

综上所述，荀子通过天生人成建构起一套政治形上学，为儒家的礼学确立价值来源与形上根据。在这一形上学中，天君、天政、天情是其核心概念，其中天君是礼的认识主体，人凭借天君方可以认识乃至制作礼义，天政是礼的形上根据、价值原则，圣人制作礼义需要“顺其天政”，其所制作的礼义需要“与天地同理”，天情是礼的主要目的，礼义的制作最终还是为了“养其天情”，“礼者，养也”（《礼论》）是荀子对礼的基本规定。以往学者由于忽略了荀子的天有本体义，尤其不理解天政的具体内涵，看不到荀子天论与礼论的内在联系，无法对荀子的政治形上学做出客观的认识和评价。他们虽然承认荀子发展了儒家礼学，但又认为荀子的礼缺乏价值根源，存在严重的问题。一是没有将礼根植于孟子的性善论之上，因而成为“义外”之学。二是将礼诉诸外在的客观自

然，结果流于自然主义。荀子不接受孟子的四端之心，不等于荀子不重视心，荀子所强调者乃天君，是智心，是道德智虑心，这种心乃逻辑、认知的，重在辨名析理，把握统类，其所对应者乃礼义之统。故荀子取智心而不取四端之心，是服务于其礼义实践及政治形上学建构的，是由其学术性格决定的，是有意为之，而非偶然的失误。相比较而言，孟子的四端之心更适合说明人的道德活动，其虽然也可以表现为外在政治，所谓“以不忍人之心行不忍人之政”（《孟子·公孙丑上》），但这种仁政实际仍是道德的延伸，不同于荀子所关注的礼义制度。制度礼义当然也要有价值内涵，要符合仁义，但这里的仁义偏重于义，指公正、正义，是一种政治化的仁学^⑥，而不是恻隐之心、不忍人之心。以性善、四端之心苛求荀子，是混淆了政治与道德的差别，是误以道德代替政治。至于指责荀子将礼溯源于自然之天，批评其为自然主义，更是对荀子的误读。如我们前面分析的，荀子虽然肯定、承认经验天，认为此经验天有其自身的规律，可以为人所认识和利用，但经验天只是“强本”“养备”的根据，而不能说明道或者礼。礼的来源是本体天，而不是经验天，只不过荀子对二者的区分往往不够自觉、严格，经常将其混同在一起，容易造成混乱和误解而已。荀子虽然有重视自然的成分，但并不能归为自然主义，其天人观的基本主张是天生人成，可称为天道一人文主义，礼的价值根源既来自天（天政），也来自人（天君、天情），是人（主要指圣人）利用天君，遵从天政，以满足天情而制作出来的。荀子通过天生人成，论证、说明了礼的产生，建构起政治形上学。相比较而言，荀子虽然提出天养，认为天所生之万物有其规律可以为人所认识、利用，但由于他提出“不求知天”，不主张对自然界做出进一步的探求，故没有建立起自然的形上学。

澄清前人对荀子的误解，并不是否认荀子的思想的局限和不足，而是强调，即使是对荀子的反思和批评，也应从其思想的内在逻辑和理路出发，而不是从外部对其进行苛责。由于荀子想要建构的是政治形上学，不同于孟子的道德形上学，所以用孟子去要

求荀子是不恰当的。正是由于孟子没有完成儒学的礼学建构,所以才有荀子的尝试和努力,怎么能反过来指责荀子没有接受孟子的主张呢?这种指责显然无助于问题的解决。至于批评荀子为自然主义,如前面所分析的,则更是对荀子的误读。荀子的天不仅是经验天,同时也是本体天,是有价值内涵的,是人间礼法的价值根源和形上依据,而不能简单归于自然主义。立足荀子的思想,其所建构的政治形上学也存在明显的不足。首先,荀子虽然区分了本体天与经验天,但这种区分是不严格的。荀子表达本体天的概念有天、天职、天功、神、天地等,但在更多的情况下,天、天地往往也指经验天,说明荀子的理论思维有所欠缺,对形上、形下的区分不够自觉、严格,这必然影响到其形上学的建构。前人往往忽略荀子的政治形上学,部分原因也在于此。其次,荀子提出天政作为礼的形上根据,但其所谓“顺其类者谓之福,逆其类者谓之祸”主要是从福、祸立论的,带有浓厚的功利色彩。虽然其出发点是反对三代以及墨家、邹衍的天降祸福论,试图从理性的角度探讨祸福背后的原因,但由于不是将公正、正义,而是将现实的功利作为政治的基本原则,一定程度上减弱了其思想的深度。这与其后来在《正名》篇提出的“正利而为谓之事,正义而为谓之之行”,主张兼顾功利与正义的思想也有一定的差别。从这一点看,荀子的政治形上学存在着不完备之处。还有,荀子主张“维齐非齐”,认为社会的和谐是通过等级、差别实现的,过分突出、强调了差等原则,而忽视分工、协作中可能产生的平等关系。荀子的天政,缺乏一个平等原则,这使得荀子所理解的政治具有威权、独断的倾向,而易滑向专制主义。最后,也是最为重要的,荀子一方面从形上的角度肯定天赋予人天君,也就是心,承认人人具有理性主体,但在具体论述中,又认为只有圣人能够“清其天君”,甚至说“天地生君子”,实际又预设了特殊的圣人、君子。人们既可以根据他的形上建构提出人性平等说,也可以依据他的具体论述得出圣凡差异说,这显然是其理论不够自洽,甚至存在自相矛盾的反映。从儒学史来看,荀子的影响更多

是在后一方面,但其思想的价值则体现在前一方面,故如何完善荀子的天论,在天政中补充适应时代要求的平等原则,同时保持其理论上的完整和统一,重建儒家的政治形上学,便成为当代儒学研究中的一个重要课题。

注释:

- ①侯外庐:《中国思想通史》第2卷,人民出版社,1957年,第84—85页。
- ②赵法生:《论孔子的中道超越》,《哲学研究》2020年4期。
- ③侯外庐:《中国思想通史》第1卷,第651页。
- ④林宏星:《荀子〈天论〉篇新释》,《哲学动态》2017年5期。
- ⑤“其道然也”的“道”指措施、行为,具体指“本荒而用侈”等,与上文“修道”的“道”不同。
- ⑥王先谦:《荀子集解》,中华书局,1988年,第307页。
- ⑦参见拙文:《〈荀子·性恶〉篇“伪”的多重含义及特殊表达——兼论荀子“人性平等说”与“圣凡差异说”的矛盾》,《中国哲学史》2019年6期。
- ⑧《荀子》一书中,“官人”凡十四见,其含义主要有二:一是管理人,如“人主者,以官人为能者也”(《王霸》)。二是指官吏,如“官人以为守,百姓以为成俗”(《正论》)。考虑到“官人”与“自为”相对,释为管理民众较为恰当。
- ⑨陈业新:《是“天人之分”,还是“天人合一”?——〈荀子〉天人关系论再考察》,《上海交通大学学报》2006年5期。
- ⑩刘又铭:《合中有分——荀子、董仲舒天人关系论新论》,《台北大学中文学报》第2期,2007年3月。
- ⑪牟宗三:《荀子与名家》,台北:学生书局,1979年,第214页。
- ⑫Robert Eno. The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery. Albany: State University of New York, 1990. p.155.
- ⑬[日]松田弘:《荀子における儒家的理念と天の思想的位置》,《筑波大学哲学·思想学系论集》第50卷,第63—91页,1976年。
- ⑭俞荣根:《儒家法思想通论》(修订本),广西人民出版社,1998,第56—57页。
- ⑮翟奎凤:《先秦人文神明观与宗教及人类共同伦理》,《社会科学战线》2015年8期。
- ⑯参见拙文:《仁学的政治化与政治化的仁学——荀子仁义思想发微》,《哲学研究》2020年8期。