

荀子“能群”思想的“四维”分析

刁 娜

【摘 要】在先秦儒家学者中,荀子最为明确地提出其群体观,主张“人生不能无群”且“人能群”,并对此进行了系统的论证。荀子以“分”作为人能群的原因,以“义”作为“分”而能行的根据,并在此基础上进行了进一步的挖掘和延伸。他认为“以分结群”和“以义成序”的根据在于人有“心”,心可辨“分”识“义”,即辨“人道”;再进一步,在“以心辨道”的同时“以学增能”,即践“人道”;而“人道”的最终指向即是一个和谐的群体。“分”“义”“心”“学”都是一般、普遍意义的人类自身主体性的具体表现,是人之为为人者,构成荀子“能群”思想的四个维度。人通过心辨、学能、尽分、守义而合于群体。

【关键词】《荀子》;分;义;心;学

【作者简介】刁娜,中国社会科学院哲学研究所《哲学研究》编辑部编辑(北京 100732)。

【原文出处】《江汉论坛》(武汉),2024.3.82~87

【基金项目】中国社会科学院“青启计划”资助项目“荀子群体思想与中华文明的天下观”(项目编号:2024QQJH031)。

在《荀子》^①一书中,“人生不能无群”出现过两次,一次是在《王制》篇,“故人生不能无群”;一次是在《富国》篇,“人之生,不能无群”。可见,荀子对人生而是社会动物有深刻认识。人为什么“生不能无群”呢?原因可以从以下两个方面来看。从客观上来说,群“则一,一则多力,多力则强,强则胜物”(《王制》)。在荀子那里,人已经从对天的畏惧中觉醒,意识到自己区别于禽兽的自主性、能动性,已经知道仅凭一己之力与强大的自然作斗争是不可能取得胜利的。所以,人需要结合成群体,利用群体的智慧和力量,“制天命”“用天命”、居宫室、“序四时”“裁万物”。也就是说,“人生不能无群”更多是由于生存的客观需要。外在的客观环境包括可能会造成天灾的强大自然和产生人祸的无道社会,都会对人的生存构成威胁,为此人不能不结合成群体,利用群体的智慧和力量使自身生存下去,变大、变强、胜物。正如储昭华所说:“作为自然本性的主体,对于每个人来说,其本身的生存具有本源的意义,为了更好地生存

和发展,人们才结成群体,形成相互关系。”^②

从主观上来说,“人能群”,即人能够结合成群体,是因为人具有结合成群体的能力。人有心有义,可思维辨别是非,可晓仁义道德之理,可学礼义法度之规范。这种结合成群体的能力是人之为人所固有的,区别于孟子从人之本性的角度确定人之为为人者。^③这里的固有是一种潜在的有,是一种在群体中才能得以彰显和证实的有。因此,人一定要存在于社会群体中,脱离于社会群体之外的不能称之为为人,其所固有的能力也相当于无。也就是说,“人能群”,更多的是强调人类自身的主体性、能动性。荀子通过人禽之别来强调人的这种主体性、能动性。

水火有气而无生,草木有生而无知,禽兽有知而无义,人有气、有生、有知,亦且有义,故最为天下贵也。力不若牛,走不若马,而牛马为用,何也?曰:人能群,彼不能群也。(《王制》)

群是人之为为人者,人禽区别的最根本处在于人

有义。由此可见,义是人之为人的本质特征,是人的主体性的核心体现。那么,人如何利用自身的主体性、能动性使外物为己所用、补己不足?人何以能群?

一、以“分”结群

关于这个问题,荀子在《王制》中有明确的回答:“人何以能群?曰分。”人以“分”结合成群体,这里的“分”可从以下三个层面进行理解。

第一个层面,分是指社会利益、物质财富的分配。人在作为社会人之前首先是有各种欲望的自然人,“人生而有欲”(《礼论》)。若顺欲,每个人都欲壑难填,“无度量分界”,加之所欲之物有限,则人与人的欲望相互冲突,进而导致人们相互争夺,群体陷入混乱;若禁欲,每个人最基本的欲望得不到满足,生命悬于一线,则人们会似禽兽一般争夺,弱肉强食。这样的群体与动物意义上的群体无异。因此,建构属于人类自身的群体,需要人们节欲、养欲,使欲望和所欲之物“相持而长”,使“欲必不穷乎物,物必不屈于欲”(《礼论》)。同时,社会利益、物质财富的分配也要遵循一定的原则。个体所具有的德性高、能力强、奉献多,其获得的物质财富相应就多。“德必称位,位必称禄,禄必称用。”(《富国》)

第二个层面,分是指职业之分。荀子认为职业之分、社会分工是群体成为群体的必要条件,人类要生存,就必须分工协作、互通有无。

北海则有走马吠犬焉,然而中国得而畜使之;南海则有羽翮、齿革、曾青、丹干焉,然而中国得而财之;东海则有紫紵鱼盐焉,然而中国得而衣食之;西海则有皮革、文旄焉,然而中国得而用之。故泽人足乎木,山人足乎鱼,农夫不斫削、不陶冶而足械用,工贾不耕田而足菽粟。(《王制》)

在群体当中,每个人都有各自的分工,每个人只要尽力管好自己所负责的工作就可以通过互通有无,得到自己负责范围之外的他物。相反,若分工不清楚,每个人兼职各种工作,则可能每种工作都做不

好,最终一无所获。荀子说:

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。(《王霸》)

农民就应该老老实实地种地,商人就应该本本分分地经商,士大夫、诸侯就应该踏踏实实地管理自己应管之事。社会各阶层各安其位,各守其职,该精于物的精于物,该精于道的就精于道,这样天子就可“无为而治”,整个群体也和谐有序。

第三个层面,分是指针对社会政治生活和道德人伦关系而言的等级名分。人在社会生活中扮演着各种角色,不仅有职业角色,还有政治生活和道德人伦的角色。因此,人不仅要明职业之分,还需要明社会政治和道德人伦之分。关于这一层含义的分在《荀子》一书中也不难发现:

请问为人君?曰:以礼分施,均遍而不偏。请问为人臣?曰:以礼待君,忠顺而不懈。请问为人父?曰:宽惠而有礼。请问为人子?曰:敬爱而致文。请问为人兄?曰:慈爱而见友。请问为人弟?曰:敬谨而不苟。请问为人夫?曰:立功而不流,致临而有辨。请问为人妻?曰:夫有礼,则柔从听待,夫无礼,则恐惧而自竦也。此道也,偏立而乱,俱立而治,其足以稽矣。(《君道》)

遇君则修臣下之义,遇乡则修长幼之义,遇长则修子弟之义,遇友则修礼节辞让之义,遇贱而少者则修告导宽容之义。(《非十二子》)

荀子对君臣、父子、兄弟、夫妻之分作了具体而明确的规定。君要有君样,臣要有臣样,这种等级名分对当时的群体而言是必须的。这是因为若“势位齐”则“欲恶同”,“欲恶同”则“物不能澹”,“物不能澹”则必争;争则必乱,乱则穷矣”(《王制》)。每个人都要守好各自的位分而不能越雷池半步,否则群体生活就会陷入混乱甚至动荡之中。

“分”对于一个群体来说,是群体之为群体的必要条件,有之未必然,无之必不然。之所以如此说,

是因为“分”就是“别”，就是“异”，就是矛盾。矛盾是普遍存在的，时时处处、事事物物皆有矛盾，不能设想一个没有矛盾的存在。如果没有矛盾，没有“别”“异”“分”，都是“同”，“以同稗同”，就会“不继”，就会“尽乃弃矣”。相反，如果有了“别”“异”“分”，“以它平它”，就会“生物”，就“能丰长”，推动事物的发展。^④在这个意义上，不论是社会利益、物质财富的分配，还是职业之分，抑或是社会政治生活和道德人伦关系层面的等级名分，都是群体之为群体的必要条件，亦都是群体不断发展壮大的必要条件。

当然，如果事物虽有“分”，但不能遵循其内在的规律“以它平它”，那么该事物也会“不继”。在这个意义上，不论是社会利益、物质财富的分配，还是职业之分，抑或是社会政治生活和道德人伦关系层面的等级名分，都要遵循一定的规律、准则、秩序。由于“分”是群体之为群体的必要条件，所以作为由人组成的社会共同体——群，其要想存在、正常运转，就必须有内在的秩序、规则。杨国荣教授曾指出：“合群以社会的组织和建构为现实内容，其内在指向是社会的有序存在和运行。”^⑤也就是说，“分”使每个人各有其位、各司其职，最终各得其所，相互协调、相互配合，整个群体和谐有序。“有分者，天下之本利也。”（《富国》）。若“无分”，群则“争”“乱”“离”“弱”，“无分者，人之大害也”。（《富国》）。

二、以“义”成序

通过上述分析，我们知道群要有“分”，也知道“分”要遵循一定的规律、准则、秩序，那么“分”要遵循什么准则、秩序、规范呢？应该如何行“分”呢？“分何以能行？曰义。”（《王制》）荀子认为“分”要循“义”而行，以“义”成序。

此处的“义”，大多数学者仅仅将其简单地理解为道德规范、礼义。“义”有道德规范、礼义之含义，这是毋庸置疑的。然而，荀子“义”的内涵绝不仅限于道德规范、礼义层面，它是动态的、丰富的，更多的是从社会历史层面考虑的。《礼记·中庸》对“义”的解释

是“义者，宜也”。宜，是人之所宜，这是“义”的通行解释，当然也适合对此处“义”的解释。但是，鉴于荀子“义”的内涵的动态性、丰富性、社会性，需要对其进行具体的分析。既然“分”以“义”行，那么，对“义”的含义的理解可由“分”的含义切入。

就社会利益、物质财富分配之分而言，义是指社会利益、物质财富分配的合理性、规范性。“义”，古字为“義”，从我羊。颜炳罡认为：“義”由“羊”“我”会意而成，在上古时代，羊易得、易饲、味美，“我”是手持戈形的兵器，所以“義”是指手持兵器公正地向人们分配羊肉，可以从中推断出“义字出现与部落内部的利益分配密切相关”。^⑥由此可知，“義”字本身即与利益分配有关。那么，如何分配利益财富才符合“义”？荀子认为应按照人在社会中的名分、才智进行分配：

有贵贱之等，长幼之差，知愚、能不能之分，皆使人载其事而各得其宜，然后使褷禄多少厚薄之称。（《荣辱》）

人们要明白自己在社会中扮演的角色、地位，并且使自己的行为与角色相符，然后根据自己的行为效果确定俸禄的多少、厚薄。这里的贵贱之等、长幼之差、智愚、能与不能都是“义”的表现。有德、有能、有才智、有地位的人获得的利益、财富多，反之，德平、能乏、智庸、位卑之人所获得的利益、财富少。由此可知，“义”含有公平、正义之意。

就职业之分而言，义是指人的行为与其职业相宜。人从事一种职业，就应该遵守该职业的准则、要求，做好该做的事。就社会中的等级名分之分而言，义是指人的所作所为与其名分相宜。这两种义可以合而言之，即荀子所说的“分义”。“分义”有两解：一是就人自身的主观性而言，一是就人之外的客观性而言。就前者而言，义是指人自身所具有的内在的“选择和实施适当之物的理智品格”^⑦，是一种自觉的理性能力。人通过这种能力选择、指导与自身职分、名分相符的行为。就后者而言，义是指外在于人的、

人的行为所应该遵循的规范,是一种他律的约束能力,人通过这种外在约束使自己的行为与自身的职分、名分相符。前者是对“分”的义理性和原则性进行理性分析,进而心甘情愿地接受所分之职分、名分为自身职分、名分的规范;后者是“礼义”,是不管主体如何理性与非理性都要遵守的外在客观的规范、制度。显然,礼义不尽然是“分义”,其内涵要小于“分义”,是“分义”的核心和实质。“分义”对维护群体秩序和群体和谐至关重要。得“分义”,则四时可序、万物可裁、天下可利;君王明“分义”,则“百姓贵之如帝,高之如天,亲之如父母,畏之如神明”(《强国》);圣王行“分义”,则“士大夫无流淫之行,百吏官人无怠慢之事,众庶百姓无奸怪之俗,无盗贼之罪,莫敢犯上之禁”(《君子》);有“分义”,则天下可得而治,无“分义”,则家不可得而乱。

总而言之,“义”既是一种理智品格、理性辨别能力,又是一种外在的行为规范。就前者而言,义处在由人内而人外的过渡地带;就后者而言,义完全处在人之外。这两层含义中的任意一层,都区别于孟子所说的内在于人的义。孟子的“义”是“非由外铄”的“我固有之”,是人性善的具体表现之一,是就道德意义而言;荀子的“义”应自然、生活及社会建制之需要而起,是外在的、动态的、社会的,更多的是就规范意义而言。这样的“义”理所当然是禽兽所无之义,理所当然是“最为天下贵”的人所有之“义”。这样的“义”既是人之所以为人者,亦是群之所以为群者;既是人能够结合成群体的必要条件,又是君王整合群体的有效手段。这样的“义”,“能够调节内外平衡、上下尊卑,使得人能够明确自己的位分,从而在‘利欲’面前知辞让、知礼义,由此公共生活能达到和谐之境”。^⑧亦即群体由“义”而和谐有序。

三、以“心”辨道

与有气、有生、有知而无义的禽兽相比,有“义”成为人之所以为人的根本标志。除此之外,荀子还找到了人之为人的另一个依据,即“辨”。荀子在《非

相》中写道:

人之所以为人者,何已也?曰:以其有辨也。饥而欲食,寒而欲暖,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。然则人之所以为人者,非特以二足而无毛也,以其有辨也。今夫狴狴形笑,亦二足而无毛也,然而君子啜其羹,食其馘。故人之所以为人者,非特以其二足而无毛也,以其有辨也。夫禽兽有父子而无父子之亲,有牝牡而无男女之别,故人道莫不有辨。

从二足而无毛等形体特征来看,人与动物无异;从饥而欲食、寒而欲暖、劳而欲息、好利而恶害等自然本能来看,人与动物亦无别;但从父子牝牡关系之别来看,动物是有知而无辨,人则可由有知而明辨进而守分。这里的知同禽兽“有知而无义”之知同义,只是感觉之知;而人有辨之“辨”则是在知的基础上进行理性分析。此“辨”与作为理智品格、理性辨别能力的“义”相通,故“辨”和“义”都是评判人之为人的依据。

由辨是评判人之为人的依据,可得辨是人所独有的一种能力。如何理解?可以从两个层面,一是辨的对象,二是辨的主体。就前者而言,荀子认为辨的对象是“道”,即辨的是“道”。道(人道)是群体得治的大经大法。“道也者,治之经理也。”(《正名》)通过上文分析不难发现,这个“道”的具体表现即为“义”——社会利益、物质财富分配的合理性、规范性,从事一种职业应该遵守该职业的准则、要求,或是更为广泛意义上的一种外在的行为规范。就后者而言,荀子认为辨的主体是“心”。“辨说也者,心之象道也。心也者,道之工宰也。”(《正名》)辨是心对道的表征,心是辨的主宰,辨通过心发挥作用。心可识道,使人行道,与道合一。人通过心辨识、践行人道,从而合于群体。在这个意义上可以说,“心”在“人能群”的结构框架中处于核心地位,因为心是主体认知、分辨社会道德规范的可靠依据。

在《荀子》一书中,心是一个颇为复杂的概念:一是指一团血肉,即心脏,如“比干剖心”;二是指思维、思虑之心,理性认识的器官,如有“征知”之心;三是“道心”,与人道合一的境界之心,是对思维、思虑之心的延展。本文所探讨的辨道之心是就思维、思虑之心乃至“道心”而言。与孟子将仁义礼智根植于心的道德、伦理之心不同,荀子更侧重于心的思维性;“道心”虽然与宋明理学所讲“道心”都是就境界层面而言,但荀子所讲“道心”其最终指向是人之治道,是礼、群体和谐之道,而不是道德的最高体现。

心,亦可以名为“天君”。荀子说:

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。《天论》

耳目鼻口心都是人生而有之的,故以天对其进行修饰、界定,而心又为一身之主宰,统帅、制约着各天官,故称其为“天君”。天官和天君各有各的功能。耳可辨声,目可接形,鼻可闻臭,口可尝味,心则“治五官”,“征知”天官所接触之事物、辨别是否符合其类。“天君”和“天官”即是荀子所说的可以知“仁义法正”之质、能“仁义法正”之具,人皆有而有之,没有途之人和禹(圣人)之分者。“仁义法正”即是仁义礼法,其有可以为人所知之理、为人所能之能,而人又有能知、能能之天官天君,故人可知仁礼、守仁礼。这为人能够和谐处理人际关系、最终合于群体奠定了坚实的认知基础。

人可知可行、能知能行“仁义法正”,并不意味着人必知必行“仁义法正”,这是因为“今人之性”“顺是”。

今人之性,固无礼义;

性不知礼义;

然则生而已,则人无礼义,不知礼义。《性恶》

无礼义、不知礼义之人,虽有可以听之耳、可以见之目,但若无强学、思虑,则生于人之情性的目好色,耳好声。若顺其所好,不加引导,则人会受情欲

的驱使而任意作为,“淫乱生,而礼义文理亡焉”,乃至最终为争夺而“犯分乱理”、发动战争,置群体于水深火热之中。为保证群体之存在及和谐,须矫人之情性:一是靠外在的规范制度,即礼乐、法制;二是靠人心的自觉反思。心有两面,一是情感心,一是理智心。人心自觉反思的过程,即是理智心和情感心作斗争的过程。若理智战胜情感,则心知止、平愉,不为外界的物欲和内心的私欲所干扰。心可“自作主宰”,是“神明之主”,“出令而无所受令,自禁也,自使也,自夺也,自取也,自行也,自止也”。荀子以人对人之大欲——生与人之大恶——死的取舍来彰显心的“自作主宰”:

人之所欲,生甚矣;人之所恶,死甚矣。然而人有从生成死者,非不欲生而欲死也,不可以生而可以死也。《正名》

人之所最欲者为生、最恶者为死,而有的人可以舍生就死,不是其不欲生,而是经过心的审判,心判定其不可以生。这样“自作主宰”之心关乎社会群体的治乱。

故欲过之而动不及,心止之也。心之所可中理,则欲虽多,奚伤于治!欲不及而动过之,心使之也。心之所可失理,则欲虽寡,奚止于乱!故治乱在于心之所可,亡于情之所欲。(同上)

社会的治乱与情欲无关。即使人有很多欲望,心也可以止欲,使其与治世无伤。心何以判断可与不可而“自作主宰”?以“理”。理者,礼也。心凭借其能知、能能之质具而知礼,亦凭借其能知、能能之质具而学礼。心将礼内化、固化为判断人们行为得失的标准,进而使人守礼。在这个意义上可以说,“‘心’与‘群’的相关性表现为:心是情欲与礼法之间的媒介,以礼治性实质上就是‘以心治性’,心可中理,理的客观体现就是礼,心使礼法约束群成为可能”。^⑨

心能知不必然知,能知不全然知。本来心可以知仁义礼法,但若人蔽于情感的偏私和物欲的诱惑,

心“不在焉”，则即使仁义礼法在前而目不见；心若部分“在焉”，则只知仁义礼法之“一隅”并执着于此一隅而不见其“三隅”，“蔽于一曲而暗于大理”。何以除心术之患，使心“自作主宰”，必然知，全然知？荀子认为要心中有道。心中有道，则“无欲无恶，无始无终，无近无远，无博无浅，无古无今”（《解蔽》）。这个道，即是人道。人何以知道？荀子曰：“虚壹而静。”

心未尝不臧也，然而有所谓虚；心未尝不满也，然而有所谓一；心未尝不动也，然而有所谓静。人生而有知，知而有志，志也者，臧也；然而有所谓虚，不以所已臧害所将受，谓之虚。心生而有知，知而有异，异也者，同时兼知之；同时兼知之，两也；然而有所谓一，不以夫一害此一谓之壹。心，卧则梦，偷则自行，使之则谋。故心未尝不动也，然而有所谓静，不以梦剧乱知谓之静。未得道而求道者，谓之虚壹而静。（《解蔽》）

人心生而能认识外物，并记住外物。不以己识满心，不以己识妨害将识，即是虚；心可同时认识多种事物，不以对其中一种事物的认识妨害你将要专注研究的事物，即是壹；心可动，容易被外物牵引，从而导致对某一事物认识的片面和错误，反之则为静。做到“虚壹而静”，即可进入“大清明”的境界。在这个境界里，无论是天道还是人道，人无所不识，所识无所不透、无所偏蔽。

虚壹而静，谓之大清明。万物莫形而不见，莫见而不论，莫论而失位。坐于室而见四海，处于今而论久远，疏观万物而知其情，参稽治乱而通其度，经纬天地而材官万物，制割大理而宇宙理矣。（同上）

人若做到“虚壹而静”，则自然识礼乐、仁义、法罚，则自然知要以义成序、以分结群。

总而言之，以“心”辨道是人能够结合成群体的前提条件。以心，人才可辨道，认识仁义等道德规范和礼法等制度规范。心为“天君”，可证知、省察“天官”与外部所接之物事是否“当簿其类”。若不当，心

可节之、止之，使天官不为情欲所蔽而平愉，从而减少人扰乱群体秩序的行为。“虚壹而静”之心与道合一，能经纬天地、材官万物，可制割大理，自然亦能洞察人道，使人自在、自为地合于群体。

四、以“学”增能

以“心”辨道的目的不是为知而知，辨知的目的是为了能行，所以《中庸》将“笃行之”放在“明辨之”之后。只知不行之知不是真知，只行不知之行不是真行。如何真知真行？如何明觉精察地知、真切笃实地行？在“明辨之”“笃行之”之前应“博学之”“审问之”“慎思之”，“学”位于这一逻辑链条的起始处，是真知真行的前提和基础。由学不仅能知，而且能行。“学之为言也，有求知之义，有力行之义；二义俱合，方足为学。”^⑩事实上，“笃行之”并不意味着这一链条的结束，其也意味着新一轮的“博学之，审问之……笃行之”的开始，如此环环相扣，每一个环节既可以是起点，也可以是终点。在这个意义上，明辨也可以构成博学的基础，即学是在心辨知的基础上所进行的人为活动，“可学而能、可事而成之在人者谓之伪”（《性恶》）。

荀子非常重视学，把《劝学》一篇放在书首可以为证。人生而即是一个自然人，形体自然，二足无毛，具耳目鼻口心；人之性自然，生而有好利、疾恶、耳目之欲。如何把一个自然人锻造成社会人，这就需要人利用自身之形与能学习社会中的仁义道德、礼法规范，最终融入社会群体。人之性是人生而有之的，因此“不学而能”，如好利、饮食、男女。“不学而能”并不妨害加之以学而更好地“能”，如对利的欲求，可加之以学，以使义利有分；对饮食的欲求，可加之以学，以使饮食有节；对男女的欲求，可加之以学，以使男女有别；对耳目之欲，可加之以学，以使“非礼勿视，非礼勿听”。可见，加之以学的对象是社会事物。而“可学而能”之学的对象更是社会中事物。荀子之学不仅止于诵《诗》《书》《乐》《春秋》《礼》，其重点更在于能明晓这些经典背后为人、做事、治世的

微言大义并践行之。就这些经典及学习这些经典对人的意义而言,荀子最看重礼。荀子说学的方法是“始乎诵经,终乎读礼”。何以“学至乎礼而止”?因为礼是道德之极、法之大分、类之纲纪。学礼,可“使目非是无欲见也,使耳非是无欲闻也,使口非是无欲言也,使心非是无欲虑也”,可“使权利不能倾也,群众不能移也,天下不能荡也”(《劝学》)。学礼,不仅可修身治己,使己之敬发于内而显于外;而且可使自己遵守国家的规范、纲纪,从而使己与群的关系和谐、融洽,使社会稳定:这就是学(礼)的意义所在。学之义是“始乎为士,终乎为圣人”。士在春秋末年之后逐渐成为统治阶层中知识分子的统称,学习、诵经、读礼之人皆可称之为士。但士只是学的初始阶段。按余家菊的“士与君子圣人,乃为学之三大阶段”^⑩来看,士还需继续积习、专一,不仅要明理,还要力行以“美其身”,才能成为君子;君子亦要博学,每日省己、修身,向圣人冲刺。学为士、君子、圣人,于内可提高自身修养,于外可协调人际关系,从而合于群体。学之义“不可须臾舍”,其亦是人之为人者,“故学数有终,若其义则不可须臾舍也。为之,人也;舍之,禽兽也”(《劝学》)。因此,为学可使人自觉地、更好地合于群体。

总而言之,学有二义,既知又行。学的对象是经典及其背后的与社会有关的微言大义,重点是礼;学的方法是“积”“一”,由经开始而止于礼;学的意义、目标是由士而君子而圣人。所有这些都有一个最终指向,能够使自然人成为社会人,使社会中的人成为更好的社会人,以致使群体和谐。

五、小结

由上可以看出,群体之所以能够成为群体,是因为有“分”,即有物质财富、社会利益的分配,有社会职业分工,有等级名分。群体之所以有“分”而能够和谐有序地运行,是因为有“义”,即不论是物质财富、社会利益的分配,还是社会职业的分工,抑或是等级名分的划分,都遵循某些原则而适宜、无过无

不及;并且主体也会通过“义”来裁断自己的行为,判断自己的行为是否适宜,从而规范自己的行为。群体之所以有“分”,且能够依“义”而行,原因在于人有“心”,心可以认识、辨别“分”“义”,可以省察耳目鼻口形之所接,可以规范、“节止”天官之流于欲壑,可以内化“道”,做到“虚壹而静”、与道合一。现实之人非生而知之者,认识“分”、遵守“义”、内化“道”皆需“学”。分、义、辨、学,都是人之所以为人者。以分结群,以义行分而成序,以心辨分、义,以学能分、义。通过这些辨、学等人为活动,人的主体性得以彰显,而借助于人的主体性,人得以结合成和谐有序的群体。

注释:

①本文所采用的“荀子”版本为王先谦所著的《荀子集解》,故文中涉及《荀子》文本引用,只注明所出篇名。

②储昭华:《明分之道——从荀子看儒家文化与民主政道融通的可能性》,商务印书馆2005年版,第212页。

③东方朔在《“人生而不能无群”——荀子论人的概念的特性》一文中认为先秦儒家理解“人之所以为人”有两种不同的回答方式。一是类似于哲学本质论意义上的“性观”,一是类似于哲学人类学或社会意义学上的“人观”,前者以孟子为代表,后者以荀子为代表。

④参见《国语·郑语》中史伯提出的“和实生物”的观点。

⑤杨国荣:《合群之道:〈荀子·王制〉的政治哲学取向》,《孔子研究》2018年第2期。

⑥颜炳罡:《正义何以保证——从孔子、墨子、孟子谈起》,《孔子研究》2011年第1期。

⑦余纪元:《“义”:孔子〈论语〉中的实践智慧》,载成中英、冯俊主编:《康德与中国哲学智慧》,中国人民大学出版社2009年版,第250页。

⑧朱承:《以群观之:荀子的公共性思想》,《孔子研究》2022年第4期。

⑨丁成际:《荀子的心论——礼法规范人群的可行性》,《贵州社会科学》2011年第12期。

⑩⑪余家菊:《荀子教育学说》,首都师范大学出版社2011年版,第70、71页。