

唐君毅对荀子道论特点的分析

李加武

(安徽财经大学 马克思主义学院,安徽 蚌埠 233030)

[摘要]唐君毅对荀子道论的研究主要集中在《中国哲学原论·原道篇》一书中。他认为,荀子之道特指人道,是将人区别于一切自然之天地万物的关键性因素。天是人道产生的背景上之根据。人道乃能知能行之道,且能给人的认识提供止息处。人道包含用心之道和人文政治历史之道两个层次,是主观性和客观性的有机统一。在人文政治历史之道的层面上,它又包含理想和现实两个向度。同时,人道也是一人文统类之全体之道。

[关键词]唐君毅;荀子;道

[中图分类号]B261 **[文献标志码]**A **[文章编号]**1674-117X(2018)03-0050-05

Tang Junyi's Analysis of the Characteristics of Xunzi's Tao Theory

LI Jiawu

(College of Marxism, Anhui University of Finance and Economics, Bengbu Anhui 233030, China)

Abstract: Tang Junyi's research about Xunzi's Tao theory mainly gathered in his book *Original Essay of Chinese Philosophy · Original Tao*. He thinks that the Tao of Xunzi is specifically the Tao of mankind. This is the most important difference between mankind and the nature. Heaven is the basis of the being of Tao of mankind, which is the Tao of knowledge and behavior, and can provide a stop for man's understanding. Moreover, Tao of mankind consists of two levels of Tao: the Tao of mind, and the Tao of humanity, politics and history. It is the combination of subjectivity and objectivity. On the level of Tao of humanity, politics and history, it contains two dimensions of ideal and reality. At the same time, Tao of mankind also is the Tao of the overall of humanities.

Key words: Tang Junyi; Xunzi; Tao

作为第一代现代新儒学大师熊十力的高足、第二代现代新儒学的代表性人物之一,唐君毅毕生皆致力于弘扬中国传统文化,在他看来,中国传统文化在价值上“原自有光芒万丈,举世非之而不减,举世誉之而不增”。^[1]在荀子研究方面,他从青少年时期就开始表现出浓厚的兴趣并曾发表过《荀子的“性”论》一文^[2],而其有关荀学研究的系统性思想主要体现在他的系列著作《中国哲学原论·导论篇》《中国哲学原论·原道篇》及《中国哲学原论·

原性篇》中。^[3]总体而言,他的荀子研究的一个鲜明特点就是:判教意识较少,包容意识较多(弟子们因之称其为“仁者型”学者^[4]),对荀子的评价比较客观中肯,能够合理定位荀子在历史上尤其是儒学发展史上的地位与影响。^[5]而他对荀子道论的研究主要集中在《中国哲学原论·原道篇》一书中。在这本书中,他用整整3章的篇幅分析了荀子之道的特点,系统全面,创获甚多,充分彰显了荀子之道的人道色彩和人文品格。其中既有对前辈学者观点的

收稿日期:2018-01-19

基金项目:安徽财经大学校级一般科研基金资助项目(ACKY1752);国家社会科学基金资助项目(16BZX036)

作者简介:李加武(1985-),男,安徽舒城人,安徽财经大学讲师,博士,研究方向为先秦儒学。

批判性继承,又有自己别具一格的开拓性创建。其“内容虽繁杂,思路却清晰”^[6],为我们研究荀子思想尤其是荀子道论思想提供了一个全新的视角,值得我们对其深入研究。本文从5个方面论述唐君毅对荀子道论特点的分析。

一 道的属人性特点

唐君毅认为,作为先秦儒家代表性人物之一的荀子,其所言之“道”具有儒家道论的一般性特征,即重知人道,所以《儒效》篇才说:“道者,非天之道,非地之道,人之所以道也,君子之所道也。”^{[7]82}在这一点上,他明显不同于具有自然性色彩的先秦道家重知天地万物之道。荀子所强调的人道乃是人区别于一切自然之天地万物者,并不仅为人类区别于禽兽者之道(如孟子之道)^{[8]242},因而《王制》篇说:“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、且亦有义,故最为天下贵也。”^{[7]109}“义”即礼义之道,亦即人道,它是将人区别于一切自然之天地万物的关键性因素,也是凸显人之所以为尊为贵的标志性因素。既然荀子之道具有上述特点,那么它就不是“自然界之天地万物所原有”,而是“人之对天而尽人事,而人事之所成者”^{[8]244}。现在的问题是,人道要为人事所成,究竟需要哪些前提性条件。

人道要有所成,离不开主客观两方面的条件:在主观方面,人欲成就“其对天地万物之人事,而当知当行之人道”^{[8]243},就离不开对天生之五官与心的使用;在客观方面,人欲成就人道,则必须面对天所垂之象、地所见之宜、万物之所成者,更继之以人事,以骋能而化其物,以治理其物。^{[8]245}在主观方面,人之五官为天官,心为天君,与其他自然万物一样,同为天所生;在客观方面,天所垂之象、地所见之宜、万物之所成者,也是“天之行自身之所以然”及“天职与功”。可见,无论是在主观方面,还是在客观方面,天所生之一切自然万物共同构成了荀子所言之人道的背景或根据。换言之,荀子的所谓“天”,“只为人道之背景上之根据之说”^{[8]243}。而荀子之所以重天,只在本此而用之,以成人之事。从这个意义上说,荀子之“人道”,“乃人以天为根据,如由上而下,以向前向外走出之道,而非对此根据,先向后向内,更如由下而上,以求契合之道也”^{[8]243}。所以,他“不重更向内反省此心之所以为心之性,亦不能知孟子所言之心之性之善”^{[8]245},而

“其所以更言性恶,则亦唯由荀子重人之所为之进于天生之故”^{[8]245}。

荀子之所以要将道限定在人道的范围,乃在于人的认识常求一满足和止息处,然而事物之道(或理)却不能给人的“能知之性或求知之欲”提供这样一个栖止处。这是因为,人之于一类事物之理,尽量求知之,实际上是一个无穷无尽的历程。如果人们只知道探求事物的道理,结果必然是“与愚者若一”。在人之能知之性“未尝不在某方面要求有一满足处、止息处”这一大前提不变的情况下,问题就变成:人是否有其他方面的知识,可为其止息处?答案是肯定的。在唐君毅看来,“依荀子之言知,则人能本其对自心之知,对其自己与他人之人伦关系之知,以求知如何处此人伦关系,以尽此伦;更进而求建立此人伦世界中之制度以尽制,即使吾人之知有止息者。”^{[8]263}即对人伦关系及建立于其上之政制的知识,当是个人知识的止息处。理由是:人们对人伦关系的认识,建立在对自然事物认识的上一层面。如上所述,人们对自然事物的认识是一无尽历程,无一人能尽知他人之所知,更无一人能将不同人的认识统合起来以为一贯之道。但是,人们对于各种类型人伦关系的把握,却能做到当下便知,更无疑义。并且,这是对认识主体的认识,是人对事物之知的上一层面之知。“人知物之理之事,只分别属于一一之人之心知,而此伦理,则为在上一层面,联系此能分别知物之理之‘一一有心知之人’者,亦即为一‘在上一层面,统贯各人所分别知之物理’之一‘大理’。”^{[8]263}此“大理”即人道,它能统贯每一人及其所分别知之物理。唐君毅认为,荀子之所以要将道限定在人道的范围,另一个原因在于,所谓道即能统贯。而事物之理只能为不同人所分别之知,它们互相不能统属。唯有此伦理之大理,能统贯一切有心知之人及其所分别知之理,可称为道。故道即人道。因为人之伦理关系表现为种种不同类型,故人道在内容上也包含不同的种类,“其要则不外家庭中人之伦理关系,此为父子兄弟夫妇;其次则社会中人之伦理关系,其要者为朋友;再次则为天下国家之政治中之伦理关系,其要者为君臣;更次为社会中一切有不同职业者,如士农工商之人间之伦理关系”^{[8]264}。“于一切与我有伦理关系中之人,我皆能与之相接而知之之时,即同时知当如何应之之道,而更一一行之”^{[8]264},即为能知道行道之人。

二 道的实践性特点

在荀子看来,道为心之对象。心不仅能知事物“如何而有其治乱,如何而各得其位以治,或各越其位以乱”,而且在事物“皆不得位”的情况下,“吾人亦可更有一使之得其位而治之,或使之不越位以去其乱之意志行为”。^{[8]259}这一意志行为,“依于吾人知物有治乱之时,可同时有一求治去乱之心”^{[8]259}。可见,这里的心不仅是一颗知物有治乱的单纯认识心,也是一颗求治去乱的意志行为心。在唐君毅看来,人本来就同时具有此二心,“为一心之二面”。且此二心常“相连而起”,人在知家国天下由何而治、由何而乱时,也常常同时“本此所知,以求治去乱”。二者缺一不可:一方面,人若只有此“求治去乱”之心而不知治乱所以然之理,虽有心从仁为道,也无法使自身通达于外,以成治去乱。此成治去乱之道,“仍赖‘知治乱之所以然之理’而后建立”。^{[8]260}另一方面,人若只知物有治乱而无求治去乱之心,则求治去乱之事也不能成。总而言之,人知治乱所以然之理在实际上“恒连于求治去乱之当然之理及求治去乱之行”^{[8]260}。在此二者间,应该有一条相互通达之道,而知道与行道可谓之为一道。在此意义上说,荀子之道不仅为一人可以以之知物之治乱之道,而且为一人可以以之求治去乱之道,它带有强烈的实践性色彩。所以,荀子言:“知道直接连于行道、体道。不以人有知与行,而分道为二也。”^{[8]260}荀子之道是一个兼通于人之知与行的全体,而不可说只是一知识的对象。

若行道为求治去乱之事,那么就意味着主体对原先所知事物的治乱状态加以保持或改变,以产生新的事物及秩序。而此新事物及秩序在经过一段时间以后,又会被新的主体加以保持或改变,“如此相续,至于无穷”。则此道将会不断“向前伸展进行,愈进而愈见其所接、所成、所贯注之事物之多、之大、之广”^{[8]260},而成为一条贯通于古今历史人文的实践道路。由于此道能知能行,带有强烈的实践性色彩,故唐君毅认为,人们应将此道视为“吾人自己之门前之一道路,一直向前通达,以贯注于无数之道旁之房舍田野山林,与一切道旁之事物者;而不可只视之如一对面山上之横路,而吾亦不知如何到此横路者;更不能视为对面山上之一切物之背后之一道路,如在吾人所见之一切物之外者”^{[8]260}。这是因为,如果人们只设想此道为对面山后的一条

道路,且又不知其道旁有何物,那么此道就成为“无所贯之道,如地图上之一直线,即为空虚之道路”,“亦为有常而无可变通之道,即不能合于荀子所谓‘道贯’之义、‘道体常而尽变’之义”。^{[8]260}如果人们只设想此道为对面山上的一条横路,那么虽然可以见到此道两旁的事物以及此道路所贯穿的事物,然而,此道路只可象征人们在众多经验事物中发现的普遍法则或规律,虽可为人们所认识,并形成人的经验知识,但却不能成为人们所能行、得行之路。这与荀子之道能知能行之义不相契合。概言之,如欲凸显此道能知能行之义,则必须将它比喻为“我之门前之道路,而可由近而远,以次第前通,而无远弗届者也”。^{[8]261}在此意义上,就可以理解“荀子何以必以人道为道,不以天道地道为道,而说‘道,非天之道,非地之道,人之所以为道也’之故”^{[8]262}。这是因为,虽然人们能知天道地道,然而却“不能行于此天道地道”,“不能代其职,或代行其道”。荀子之所谓道,必为可知兼可行之道。

三 道的历史性特点

唐君毅认为,荀子之道存在于人的知行中,而我与他人知行的相续、相合,共同构成“一古今之历史人文之相续”。故荀子之道,“即一贯穿于古今之历史人文世界之道”,“为贯于有人伦礼文政制之社会之圣王之道,即贯于此人文社会之历史之道”^{[8]266}。而由此所形成的“古今之历史人文之种种变迁之势”,就成为荀子人文统类之道的一个重要向度。这里所谓的“贯”充分体现出道道的历史性特点,即“贯此历史之治乱,而为其当然之道,亦为此历史之所以存在之实然之道”。^{[8]266}

这里所谓的“贯于此人文社会之历史之道”,实际上包含以下两个向度:一为当然之道之向度,亦即理想向度,是指在一定社会历史背景下,人们所共同遵循的最高伦理和政治原则,遵循此原则而不断精益求精,“以求至乎其极则治”,违背此原则则乱,因此此当然之道或理想之道也成为判断特定历史时代“为治为乱”的标准。一为实然之道之向度,亦即现实向度,是指在一定社会历史背景下,无论此时代如何混乱,总还有此道贯穿于其中,这是因为,人类是群居性动物,所以必然有人类社会之存在。既然有人类社会之存在,则人与人之间“总有若干伦理之道、若干礼文、若干政制,与人之若干对天地万物之农工商之事;而人亦总有其心与情欲,

亦总要求对情欲而制之以理等”。^{[8]266}在此意义上,可以说只要有人际关系、社会分工、人类欲望存在,此实然之道就会存在;只要有人类社会的存在,此实然之道“亦必多少在实际上存在”,此实然之道“总是实际上多少在任一时代之历史中存在”。^{[8]266}“唯是否能充量体现此已有之实然之道,而不差或差之分”,则成为区分一个特定时代治乱及其程度的标准。只要世人尤其是统治者能够“不匿此道,更求对此道知之而以行之,以求无差,以极其治而去其乱”^{[8]267},则能成就历史上的治世与盛世,也才能表明此道以成其教。总而言之,此“贯于人文社会之历史之道”作为当然之道故可行;作为实然之道故可知。故荀子之道即为一兼通知行,为人所知所行之道,且此道能在自然世界之外开出一人文世界。“此人文之世界,在人之自然生命与其心所知之其他自然物之间,亦在己与人间,同时为通贯古今,而自有其历史者。”^{[8]242}从此道的作用和结果看,荀子之道带有鲜明的历史性特点,即它不同于孟子“只言人如何自兴起其心志,以为贤圣”之纯主观之道,不同于老子只“言人之当法地法天”之纯自然之道,也不同于庄子只“言人自调理其心知生命,以成真人至人之道”。^{[8]242}

四 道的统类性特点

唐君毅认为,荀子之道实际上是一人文统类之全体之道,它“体常而尽变”“通主观与客观、通当然之行与实然之知、通差别特殊与平等普遍、通恒常与变化”^{[8]265},并含具以下4个向度:第一,我与人所对的自然界万物;第二,我与人之间形成的不同伦理关系;第三,我与人对自然界万物所形成的不同类之知行;第四,由此所形成的古今历史人文之种种变迁之势。将以上4个向度概括为自然度向、伦理度向、实践度向、历史度向,则此道乃是一以人为核心,而向自然、伦理、实践、历史4个向度辐射之全体。正是由于此道乃含具以上四向度之全体之道、统类之道,万物便“不足以尽道,而只为道之一偏”,故《天论》篇说:“万物为道一偏”。万物既不足以尽道,则一物更不足以言尽道,所谓“一物为万物一偏”。至于愚者只知一物之一偏,则更不足以知道。在这个意义上,对于那些“只见万物所同有之一偏之理者”来说,也就不足以言知道了;所以荀子在《天论篇》批评:“慎子有见于后,无见于先。老子有见于诎,无见于信。墨子有见于齐,

无见于畸。宋子有见于少,无见于多。”^{[7]231-232}以上四子只见到万物所共同具有的一个方面的道理,“皆是以‘道之一隅’为道之全,‘蔽于一曲,而暗于大理’”^{[8]265},不足以言知道和尽道,故《解蔽》篇说:“由用谓之道,尽利矣。由欲谓之道,尽赚矣。由法谓之道,尽数矣。由势谓之道,尽便矣。由辞谓之道,尽论矣。由天谓之道,尽因矣。此数具者,皆道之一隅也。”^{[7]291}一偏一隅之所以不足以尽道,正以道为统类之道、全体之道。

道的统类性特点体现在荀子对人心和道心的区分上。荀子在《解蔽》篇中说:“人心之危,道心之微。”^{[7]299}传统观点认为:人心和道心的区分是指道德意义上的欲望与道德之分。^[9]对此唐君毅提出了不同的看法,他指出:“此道心、人心之分,初非自道德意义上分,而是自其人文意义上分”,“所谓人心即专精于一事,而不能通于他事之心;而道心则为能兼知不同之人所专精之事之意义与价值,既能兼知之,更求加以配合贯通之道者”。^{[8]253}故道心即能成人文统类之心,它能知事物之全体、统类,“处于所调理之诸事物之上或之间,以求其兼成”。相反,人心则“专处于一定事物之内,而未能通达于他事他物者”,^{[8]255}它只能专注于一事一物,而于此能精察。只用此人心,则可使人人成就其所专精之事,而成为某方面或领域的专家,则人可为农为工为商,但却不能为官为师。为官为师者,必须能协调不同职业之人,与其所为诸事之关系。则其心必不能只如一农一工之专精于物以物物,必须能兼通观此诸人对诸物之诸事,以知其相互间之关系,而后有加以调理之道。则其能调理之之心,即为居上一层之道心。此道心与人心的不同,即“知物物者”与“知兼物物者”的不同。荀子言养心,要在养得清明不偏倾,自正置,以对一一之物,更分别察之,而兼知之,求兼成之,以兼物物之道心。^{[8]256}

五 道的主客统一特点

唐君毅认为,荀子对心与道关系的理解是一个令人困惑的问题。其《正名》篇有“人不可离道而内自择”、《解蔽》篇有“心不可不知道。心不知道,则不可道,而可非道……心知道然后能守道,以禁非道”的说法,则道似乎只当视为一客观对象,“与此心之知与不知、肯可与否,无必然关系”。^{[8]246}但是如果道仅仅是一个客观对象,那么它只可能会有以下几种存在形式:首先,如果它是一种经验对象,

那么在我们的实际经验中并没有这样一种对象存在。其次,如果它是一种形而上的对象,有如柏拉图所说的“理念”或“理型”,那么荀子显无此义。最后,如果它是存在于众多经验事物中的普遍法则或规律,“而为吾人所知,以形成吾人之知识”,那么这样的解释看似顺而易行,实则会引起更多的问题。^{[8]246}那就是说,如果心与道全无任何关系,道纯在心外,为其客观对象,那么此心是否有一“自用其心以知外在”之道?如果有,这样的道路本身就为“心之道”,那么道就不只是一客观外在的对象了。又如,此道若只是一为人所知之对象,则人应只有所谓知道,而无所谓行道。然而事实上荀子却特别强调行道,认为行道是知道的目的。既然道贯通于知行,那么它就不只是一知识的对象,人不但以“‘知’与‘道’相关系,亦以其‘意志行为’与‘道’相关系。”^{[8]247}又如,荀子重视“百王之统、后王之礼制、圣王之师法”,认为要去乱成治,必须效法此“统”、此“礼制”、此圣王之道。然而,上述存在若只为“一客观外在之人文历史事实或经验世界之事实”,则这样的事实本身并不包含人们“必当法之之义”。人们不免会产生这样的疑问:既然人人都有自己所知的历史事实或经验世界的事实,那么又何必必以圣王之道为法?何必必以人为法,而不以自然界万物为法?这就必然会得出“荀子之法人中之圣王以为道,只为荀子个人思想上之偶然,而毫无其一定之理由可说”的结论。^{[8]247}

要解决上述种种问题,就不能将荀子之道仅仅理解为一纯粹存在于外的客观对象。在唐君毅看来,荀子之道实际上包含两层意涵:它的第二层意涵方为心所知之人文政治历史之道,亦即客观外在之道,如果人们只识得此一层次之道,则此道就会成为一“望空玄想”而无根基之道,这也意味着道的第二层意涵是建立在它的第一层意涵之上的;道的第一层意涵即是指存在于“此主客内外之中间,而为人循之以通达于外,以使人心免于蔽塞之祸者”^{[8]247},此所谓道,“初只是此心知之进行所循之道路,而由内以通达于外者。即不能说此道初为人所不知之一客观外在之对象”^{[8]250},由此可见,道的第一层意涵即为用心之道,它“一方连于心之能知能行之一端,一方连于其所知所行之一端;亦即属于此二端,又为初属于心之一端,以为一心之道者”^{[8]247}。正是在这个意义上,可说荀子之道是主观性和客观性的统一。

以上从5个方面论述了唐君毅对荀子道论特点的分析。在具体论述的过程中发现这5方面的内容实际上是环环相扣的,它们共同构成了一个本末、源流清晰明确的有机统一体。在这个有机统一体中,荀子之道的属人性特点处于中心地位,在它的统摄和决定下产生出道的其他4个特点:1)由于荀子之道特指人道,而人道不同于天道地道之处即在于它能知能行,故产生出道的实践性特点;2)由于荀子之道能知能行,连于主客两端,初为一心之道,故产生出道的主客统一性特点;3)由于人类实践是在一定社会历史背景下进行的,故产生出道的历史性特点;4)由于人类社会事务繁多复杂,自有一统贯之需要,故产生出道的统类性特点。由此可见,唐君毅对荀子道论的分析,内容虽繁复,思想却明晰,这要归功于他自身思想的成体系性。他在荀子道论研究上的系统性、乃至在先秦儒道论研究上的系统性,都体现出其自身理论水平的深邃性和创建性。^[10]无论是在实际内容层面,还是在方法论层面,其都能给予我们以深刻的启示,值得我们进一步学习研究。

参考文献:

- [1] 李宗桂. 评唐君毅的文化精神价值论和文化重构观[J]. 哲学研究, 1989(3): 23-30, 69.
- [2] 胡可涛, 葛维春. 海外新儒家视野中的荀学: 以牟宗三、徐复观、唐君毅为中心[J]. 云南民族大学学报(哲学社会科学版), 2008, 25(5): 122-126.
- [3] 潘勇. “道”在心外还是心内: 唐君毅关于荀子“心”与“道”的思想述论[J]. 理论界, 2014(3): 162-165.
- [4] 谭绍江. 牟宗三、唐君毅之荀子研究比较[J]. 齐鲁学刊, 2012(1): 30-34.
- [5] 周炽成. 唐君毅、牟宗三、徐复观荀学研究略议: 兼论荀子为性朴论者[J]. 宜宾学院学报, 2015, 15(1): 8-15.
- [6] 丁雅琼. 唐君毅先秦儒道论研究[D]. 石家庄: 河北大学, 2010.
- [7] 梁启雄. 荀子简释[M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [8] 唐君毅. 中国哲学原论·原道篇: 上册[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2006.
- [9] 王先谦. 荀子集解[M]. 北京: 中华书局, 1988: 400.
- [10] 唐君毅. 哲学概论: 上册[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2005: 1-4.

责任编辑: 蔡燕飞