

荀子“礼乐政治”刍议

隋思喜

内容提要 荀子主张通过一种礼乐政治来建构一种德性生活秩序,从而实现“明分使群”的社会生活。按照“原先王”与“法后王”的致思理路,荀子展开了礼乐政治之“道”和“政”的基本架构。在这一基本架构上,荀子探讨了“有位之人如何实现有其德”和“有德之人如何实现正其位”两个基本问题。

关键词 明分使群 礼乐政治 原先王 法后王

隋思喜,东北师范大学马克思主义学部讲师 130024

基于人类群体生存和发展的思考,荀子主张通过一种礼乐政治来建构一种德性生活秩序,进而实现“明分使群”的社会生活。礼乐,首先是以先王之道的形式传承下来的一民族的文化理想和生命精神,这种文化理想和生命精神能够通过人文化成的日常生活学习与实践,成为人们的行为规范和生活秩序。“礼乐”之道主要指“仁者爱人”的文化理想以及由此衍生的“仁义法正”的政治精神。“礼乐”之政主要指把这种文化理想和政治精神实现为日常生活之行为规范与生活秩序的政治制度和治理方式。“礼乐之道”和“礼乐之政”构成了所谓的礼乐政治。

一、德性秩序与礼乐政治

荀子主张一种规范的群体生活,在他看来,这是人类能够在优胜劣汰的自然竞争中异军突起的关键所在。人“力不若牛,走不若马,而牛马为用,何也?曰:人能群,彼不能群也。”^[1](《王制第九》)由此,他主张一种“明分使群”的社会思想,其实质是主张人应该过一种有德性的群体规范生活。

群体生活的规范要求体现在荀子对“明分”的理解和诠释中。在荀子看来,“人何以能群?曰:分。”(《王制第九》)“分”有分别、职能之意,其内涵主要指的是群体生活需要一种规范秩序。规范有序的群体是保持多样性的差等之群体。荀子在两层问题上谈规范秩序:一类规范是以君臣、父子、兄弟和夫妇为核心的人伦秩序。人伦秩序中的每个人各有各的伦理秩序,所以是“君君”“臣臣”“父

本文为国家社科基金重大项目“弘扬中华优秀传统文化与实现中国梦研究”(14ZDA009);中央高校基本科研业务专项资金阶段性成果。

[1]本文所引《荀子》原文依据[清]王先谦撰《荀子集解》(全二册),[北京]中华书局2013年版。

父”“子子”，他认为这是构建生活秩序的根本所在：“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。”（《王制第九》）另一类规范是以“明分职，序事业”为核心的职业秩序。荀子有“农农”“士士”“工工”和“商商”的说法，士农工商皆有自己的本职工作，“职业无分”（《富国第十》）会导致社会秩序的紊乱，所以荀子强调说：“故仁人在上，则农以力尽田，贾以察尽财，百工以巧尽械器，士大夫以上至于公侯，莫不以仁厚知能尽官职。夫是之谓至平。”（《荣辱第四》）

那么，这种规范秩序何以能够成为一种秩序之规范？这也就是“分何以能行”（《王制第九》）的疑问。荀子回答说：“义。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物。”（《王制第九》）何谓“义”？荀子说：“夫义者，所以限禁人之为恶与奸者也。……夫义者，内节于人而外节于万物者也。上安于主而下调于民者也。内外上下节者，义之情也。”（《强国第十六》）“义”是对结成群体之人的言行举止是否举措适宜的一种衡量与判断，与是非善恶相关。所以，荀子进一步以“义”来界定“分”，提出了“义以分”的思想，主张规范秩序是建立在道德的基础上的，或者说群体的规范生活是以道德为根基和特质的。

“义以分”即是群体生活的德性规范秩序，实现这样一种群体生活秩序的政治，在儒家看来就是“道德的政治”^[1]，它决定了讲求差异和不同的“明分”生活何以不会走向分裂和对抗，反而会实现秩序和统一。“离居不相待则穷，群而无分则争。穷者患也，争者祸也，救患除祸，则莫若明分使群矣。强胁弱也，知惧愚也，民下违上，少陵长，不以德为政。如是，则老弱有失养之忧，而壮者有分争之祸矣。”（《富国第十》）基于此，荀子“明分使群”社会理论的实践关键就在于如何实现“群居和一之道”（《荣辱第四》）。换句话说，如何在一个讲求和保有人伦与职业多样性和差异性的群体中塑造一种每一个人都认可和遵守的基本价值和根本精神，即荀子所谓的“不同而一”的实践要求，这是构建规范的群体生活所面临的一项主要任务。

针对这一主要任务，荀子提出的实现方式是建构一种礼乐政治。他说：“且乐也者，和之不可变者也；礼也者，理之不可易者也。乐合同，礼别异。礼乐之统，管乎人心矣。”（《乐论第二十》）礼之政治保证形成一种尊重个体差异和不同的规范的群体生活，是为“礼别异”；乐之政治则保证这种规范的群体生活中保有一种群体共同认可和遵守的基本价值和根本精神，是为“乐合同”。

事实上，由“明分使群”到礼乐政治，都无法回避这样一个问题：荀子主张性恶，那么，由人性之恶如何达成群体生活之善的德性秩序？要回答这个问题，需要我们从荀子的整体思想中去理解人性理论。

“性”，荀子定义为“生之所以然者”或“不事而自然”（《正名第二十二》）。整体上看，荀子对“性”的讨论是在两个层面上进行：第一个层面是在事物的自然属性意义上讲人的生命“天性”，是那些“饥而欲饱”“寒而欲暖”“劳而欲休”“好利恶害”一类的自然欲望，这种自然欲望是人与动物都具有的一种自然本性。第二个层面则是在人之所以为人的意义上特指“人性”来讲的。“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，是人之所以生而有也，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。”（《非相第五》）“辨”作为人的一种先天理性认识能力，是人生而就有的，无待而然的一个东西，恰恰符合荀子对“性”的定义。所以，在荀子看来，“同求而异道，同欲而异知”（《富国第十》）正是人性之本来面目的自然表现。之所以有“异道”和“异知”，是因为人先天具有一种能分辨的理性认识能力，荀子称之为“可以知之质”和“可以能之具”。（《性恶第二十三》）

这种理性认识能力表现为一种自由意志，可以选择向善，也可以选择向恶。但基于“生存”与“竞争”的思考，人的理性选择了结成群体。同时，人的理性也自觉地意识到，在一定的群体中，如果放任

[1]陈来：《论道德的政治——儒家政治哲学的特质》，《天津社会科学》2010年第1期。

人人具有的自然本性不加以节制就会导致出现争夺等“恶”，从而导致群体的无序，这即是荀子所谓的“人之性恶”。所以，为了生存与发展，人与人之间需要结成一种讲求德性的有规范的群体生活，而人之理性认识能力的最主要作用就在于，通过分辨是非善恶来构建一种善的秩序。作为善之秩序最核心的仁义之精神，在荀子看来，是人性中先天具有的理性认识能力所自觉认识到的结果，这即是荀子所谓的“其善者伪也”。

正是基于上述的认识，荀子“性伪合”（《礼论第十九》）的观点才得以成立。作为“本始材朴”的性，指的是人人先天具有一种认知是非的理性认识能力；表现出“文理隆盛”的伪，指的是规定人的言语、行动和意识之正当性的仁义之道。如果人性中没有理性认识能力，那么，人就无法认识到这个能够使人结成群体的仁义之道，即荀子所说的“无性则伪之无所加”；如果人不追求和向往这个仁义之道，那么，即使人性中本来就有一种理性认识能力也无法实现自身的向善，即荀子所说的“无伪则性不能自美”。因此，“性伪合”的过程实质是一个认识论的问题。荀子说：“凡以知，人之性也；可以知，物之理也。”

以可以知人之性，求可以知物之理而无所疑止之，则没世穷年不能徧也。”（《解蔽第二十一》）

以可以知人之性，求可以物之理而无所疑止之，则没世穷年不能徧也。”（《正论第十八》）古人往往以“心”为意识活动的器官，“人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虚壹而静。”（《解蔽第二十一》）荀子的人性论实质是一种德性与知性相统一的心性论，主要在于说明群体生活的规范有序取决于成员之自觉的道德意识。

由这样一种心性论，荀子才主张礼乐政治是直接作用于人心的治理方式——“礼乐之统，管乎人心”。从人心的角度谈政治，先秦诸子往往把政治与人心之欲望联系起来，所以有老子的“去欲”和孟子的“寡欲”。但在荀子看来，治理国家与人的欲望多寡并无根本关系，因为有欲无欲表现的是一个人的生死问题，而非国家之治乱。国家的治乱兴衰与“心之所可”是“中理”还是“失理”有关：“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。”（《正名第二十二》）

二、“原先王”与“法后王”

基于“明分使群”说建构起来的礼乐政治思想，其核心问题是“善群”，即如何实现群体生活的德性秩序。荀子说：“君者，善群也。群道当则万物皆得其宜，六畜皆得其长，群生皆得其命。”（《王制第九》）在荀子看来，政治的实质不是通过害怕与恐惧的手段去惩戒人，而是通过建构一种理想的政治制度使有德之人愿意生活在其中。“马骇舆则君子不安舆，庶人骇政则君子不安位。马骇舆则莫若静之，庶人骇政则莫若惠之。选贤良，举笃敬，兴孝弟，收孤寡，补贫穷，如是，则庶人安政矣。庶人安政，然后君子安位。”（《王制第九》）这是荀子以“善群”问题为政治哲学之核心思想的原因所在。

政治是用来凝聚人的，“凝民以政”（《议兵第十五》），因此政治本身就具有道德的属性。正是基于“道德的政治”之理解，荀子提出政治的责任在于“治治，非治乱”（《不苟第三》），即政治的主要责任不在于使一个混乱失序的社会重新恢复秩序的问题，而是如何使一个有序的社会群体实现一种更能体现“善”的有德性的规范生活的问题。要实现这样一种“治治”的政治目标，所依据的主要政治治理方式是“教化”与“引领”。在一定的政治群体中，教化是治理者和被治理者之间展开的一种双向互动关系。其中，管理者要做到“教”，所谓“教”是“以善先人者谓之教”，有两层含义：一是管理者本身首先必须具有领先他人的“善”；二是管理者以践行领先他人之善的方式做出表率来引导别人向善。被管理者则要做到“顺”，所谓“顺”是“以善和人者谓之顺”，这种“顺”不是无原则、无主体性的顺从，而是以自己的善去应和管理者的善，从而实现一种被群体共同认同的“善”之共同意识和群体精神。

由这样一种对政治责任和政治精神的基本理解,荀子提出这样一种政治路径:由道德的政治主体采取道德的治理方式,去建构一种有德性的规范群体生活,从而实现社会的大治。所以荀子说:“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。君子者,天地之参也,万物之总也,民之父母也。无君子则天地不理,礼义无统,上无君师,下无父子,夫是之谓至乱。”(《王制第九》)有道德的政治主体成为实现“治治”的关键和出发点,反过来说,实现“治治”的第一原则就是让有道德的人成为社会的管理者,即有德者必有位,“彼仁义者,所以修政者也。”(《议兵第十五》)为什么会提出这样一种第一原则?荀子以为,“天下者,至重也,非至强莫之能任;至大也,非至辨莫之能分;至众也,非至明莫之能和。”(《正论第十八》)只有圣人才能做到“至强”“至辨”和“至明”,“故非圣人莫之能王。圣人备道全美者也,是县天下之权称也。”(《正论第十八》)某种意义上可以说,“圣王”是王道仁政之政治理想的一种“图腾”。

正如荀子所说的,“凡禹之所以为禹者,以其为仁义法正也”(《性恶第二十三》)。“圣也者,尽伦者也;王也者,尽制者也。两尽者,足以为天下极矣。”(《正论第十八》)在荀子的政治哲学中,“圣王”是一种理想的生活秩序和政治制度的表征,是礼乐政治之核心精神和基本原则的人格具象化。荀子用“义”这个概念来指称礼乐政治的核心精神和基本原则,礼乐之“义”即是“仁义法正”的王道理想,所以说“王”是礼乐政治之“义”的一种象征,代表着政治的理想和理想的政治,即王道仁政。所谓“王道”,实际上指的是中华民族仁爱为本的德性文化精神和礼义为本的德性政治精神;所谓“仁政”,实际上指的是实现明分使群的社会治理实践过程。所谓“王道仁政”,就是这种文化精神和政治精神与善群的政治实践实现“知行合一”。

由此,“原先王”与“法后王”构成了荀子政治哲学的一组核心命题。

“原先王”的基本精神是“和一守常”。荀子以为:“治之要在于知道。”又说:“天下无二道,圣人无两心。……类不可两也,故知者择一而壹焉。”(《解蔽第二十一》)什么东西能被称作一个群体都遵循和认同的“一”和“常”?只有“道”。荀子说:“原先王,本仁义。”(《劝学第一》)儒家一以贯之的“仁义之道”构成了政治实践中的“一”和“常”。这是礼乐政治实践的德性根基,也是一个群体能够实现“群居和一”的基本价值和核心精神,代表着对一种理想的文化传统和政治传统的坚持和复归。所以荀子说:“况夫先王之道,仁义之统,《诗》《书》《礼》《乐》之分乎?彼固天下之大虑也,将为天下生民之属长虑顾后而保万世也。其流长矣,其温厚矣,其功盛姚远矣,非孰修为之君子莫之能知也。”(《荣辱第四》)“先王之道”是理想的德性政治精神和理想的礼乐政治制度的人格表现,对先王的溯源和企慕就是在追寻和实现这样一种政治的理想。“原先王”是治理社会的政治主体对一民族的文化传统和政治精神的认同和担当,其目的在于保证社会的治理者是“有德之人”,实现在“位”者必有其“德”。

“法后王”的基本精神是“变革损益”。荀子说:“君子位尊而志恭,心小而道大,所听视者近而所闻见者远。是何邪?则操术然也。故千人万人之情,一人之情是也;天地始者,今日是也;百王之道,后王是也。”(《不苟第三》)显然,荀子是在“术”的层面上定义“后王”。《儒效》中荀子定义“雅儒”是“法后王,一制度”,定义“大儒”是“法先王,统礼义,一制度”。“大儒”代表的是比“雅儒”更高一境界的政治主体,效法先王,传承礼义之道;而“雅儒”则效法后王,是在“术”的层面对礼乐政治在具体的政治实践进行变革损益。正是在这个意义上,荀子强调说:“欲观圣王之迹,则于其粲然者矣,后王是也。”(《非相第五》)

概而言之,荀子由明分使群思想提出“原先王”与“法后王”的礼乐政治思想,其实质是在思考这样几个问题:

一是什么样的生活方式能够让有德之人愿意生活在其中?荀子认为这样一种生活方式应该是以实现有德性的规范群体生活为特征的,所以主张一种礼乐的生活方式。

二是什么样的政治制度能够构建这样一种能让有德之人愿意生活在其中的生活方式？荀子以为一种恰当的政治制度应该是能够实现“善群”和“治治”之目的政治制度，由此提出了礼乐政治的制度设计。

三是用什么的理路去进行这样一种礼乐政治的设计？荀子提出了“原先王”与“法后王”的致思理路。其中，“原先王”代表的是基于一个群体的文化传统基础之上的政治思想和政治理念。原先王是对“活的传统”的自觉与认同。什么能够成为一个群体的“活的传统”？在荀子看来就是文化理想和政治精神，这就是先王作为一种“遗言”遗赠给后王的仁义之道^[1]。“法后王”代表的则是基于一个群体的日常生活实践基础上的政治治理之方式方法。实际上，通过“原先王”与“法后王”的分判，荀子指出，作为一民族之活的传统的文化理想与政治精神和回归日常生活本身的政治实践，二者“知行合一”共同构建一民族群体生活的德性秩序。

《周易·系辞传》中说：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”因为立足于文化理想和政治精神，所以“原先王”主要是“道的传承”；因为立足于日常生活实践，所以“法后王”主要是“器(政)的创新”。“先王”与“后王”是互相制衡和影响的。“先王”作为“后王”的精神和原则，规定了后王政治实践的基本方向。反过来，“后王”则通过分析和解决日常生活实践中不断出现的新问题，不断地继承、丰富、发展乃至变革“先王”^[2]。

三、礼乐政治的“修己”“安人”

用“原先王”和“法后王”的理路去实现礼乐政治，“原先王”和“法后王”指出了礼乐政治“修己”和“安人”的两条用力路向。

所谓“修己”，指的是有位之人如何修养德性以实现有其德的问题，这是对先王仁义之道的认同与学习。在荀子看来，有位之人要实现“治治”的政治目标，首先需要做到自己的“知虑足以治之”“仁厚足以安之”和“德音足以化之”^[3]。真正能够做到这三者的就是“圣人”，其核心思想是本仁义之道，所谓“仁义德行，常安之术。……君子道其常。”（《荣辱第四》）“人主仁心设焉，知其役也，礼其尽也。故王者先仁而后礼，天施然也。”（《大略第二十七》）由此，荀子特别强调“务修其内”“积德于身”的道德修养问题——即儒家的“内圣”工夫，荀子称之为“养心”：“君子养心莫善于诚，致诚则无它事矣，惟仁之为守，惟义之为行。诚心守仁则形，形则神，神则能化矣；诚心行义则理，理则明，明则能变矣。变化代兴，谓之天德。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，以至其诚者也。”（《不苟第三》）“礼”和“乐”则是实现养心成圣的基本途径。先王“仁义”之思想正是通过“礼”和“乐”传承下来的，“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。”（《大略第二十七》）

在荀子看来，“乐行而志清，礼修而行成”（《乐论第二十》），养心之内圣工夫，主要是希望通过礼

[1]汉娜·阿伦特说：“遗言，告诉继承人什么是合法地属于他的，把过去的财富遗赠给未来一代。而没有遗言，或回到这个隐喻的所指，即没有传统，在时间长河中就没有什么人为的连续性，对人来说既没有过去，也没有将来，只有世界的永恒流转和生命的生物循环。因为恰恰是传统选择了、命名了、传递了、保存了、指示了珍宝是什么和有什么价值。”[美]汉娜·阿伦特：《过去与未来之间》，王寅丽、张立立译，[南京]译林出版社2011年版，第3页。

[2]荀子说：“故其法治，其佐贤，其民愿，其俗美，而四者齐，夫是之谓上一。……故百王之法不同若是，所归者一也。”（《王霸第十一》）因为强调“变革损益”而在政治实践中表现出“百王”之不同的“后王”，衡量其政治实践是否达到“治治”的目标具有“一”的原则，即“法治”“佐贤”“民愿”和“俗美”。这四者恰恰就是“先王之道”的具体表现：“故尚贤使能，等贵贱，分亲疏，序长幼，此先王之道也。”（《君子第二十四》）

[3]荀子说：“治万变，材万物，养万民，兼制天下者，为莫若仁人之善也夫！故其知虑足以治之，其仁厚足以安之，其德音足以化之，得之则治，失之则乱。”（《富国第十》）

乐的内在修养而培育一种“道德之威”^[1]，目的在于使人“心悦诚服”。这种服人不是以权力，而是以自身的人格魅力。荀子主张有位之人通过自身的德行来实现“服人”的治理目标，这是有位之人之所以有位的政治合法性所在。同时，荀子在内圣修养上，主张“圣人者，人之所积而致”（《性恶第二十三》），所以特别强调“为学”的重要性，也为政治上的平等和正义的问题留下了位置和空间。

所谓“安人”，指的是有德之人如何政治实践以实现正其位的问题，这是对后王政治实践的主要原则和方式方法的阐述与分析。在荀子看来，“天之生民，非为君也。天之立君，以为民也”（《大略第二十七》）。“君”的设立是为了民之公义的，所以他提出了两条最基本的“为民”之原则，即“富”和“教”：“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，明十教，所以道之也。”（《大略第二十七》）“富”和“教”，这是可以上升到“道”的地位的治民之原则。

如何“富民”？荀子提出了一些具体的原则和方法，也许随着人类社会日常生活实践的发展而有些不合时宜，但其对政治要以实现百姓富裕为根本目标的“以政裕民”思想的阐释，构成了其所谓“法后王”之政治实践的常道。这一政治思想到今天也不过时。

如何教化民众？荀子以“礼”和“乐”作为最基本的两种教化方式。以往我们对荀子政治哲学的理解主要集中在“礼法”层面，但在笔者看来，荀子的政治哲学主张一种礼乐政治。“礼治”和“乐治”才构成了两种对等的治理之道，“法”是礼治下的具体治理原则。

荀子主张，“礼”是反映国家政治良善与否的晴雨表，“治民者表道，表不明则乱。礼者，表也。非礼，昏世也。昏世，大乱也。”（《天论第十七》）“礼”是实现政治治理的基本方式，“礼者，政之挽也。为政不以礼，政不行矣。”（《大略第二十七》）。如何做到礼治？荀子提出了“重法”、“明术”和“知势”三大原则。具体来说：

第一，“法”主要指刑法，“凡刑人之本，禁暴恶恶，且惩其未也”（《正论第十八》）。刑法主要是通过惩罚和禁止不义行为的发生来达到“赏行罚威”的目的：“使天下生民之属皆知己之所愿欲之举在是于也，故其赏行；皆知己之所畏恐之举在是于也，故其罚威。”（《富国第十》）因此，刑法的核心精神是公平，必须遵循“刑称罪”（《正论第十八》）的原则。

荀子说：“礼者，法之大分，类之纲纪也。”（《劝学第一》）他把法看作是礼的具体展开和现实实践；把礼看作是法的基本精神，奠定了法治的道德基础。所以荀子主张“隆礼重法”。正是在这个意义上，荀子才说“不知法之义而正法之数者，虽博，临事必乱”（《君道第十二》）。法之“义”即是礼，不知“礼”的精神，即使是刑法制定的很完备，也实现不了“治治”的政治目标。

第二，“术”主要是一种实践的辩证法，主张一种具体问题具体分析的方法论思想。针对不同的问题，荀子提出了很多的“术”，既有如何修身以成圣的“治气养心之术”（《修身第二》），也有如何实现群居和一的“兼术”^[2]，也有如何选贤举能以实现政治清明的“衡听、显幽、重明、退奸、进良之术”（《致士第十四》）等等。

“术”的方法论既讲具体问题具体分析，又统一于一种基本的精神。以“治气养心之术”为例，荀子提到了“血气刚强”“知虑渐深”“勇胆猛戾”等不同的具体情况，因而提出了“柔之以调和”“辅之以道顺”“节之以动止”等不同的具体方法，但最后都统一归为“礼”：“凡治气养心之术，莫径由礼，莫要得师，莫神一好。”（《修身第二》）政治实践层面的方法论也讲统一的基本精神，这就是“服”所表达的

[1]荀子说：“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，举错则时，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。”（《强国第十六》）

[2]荀子说：“凡兼人者有三术：有以德兼人者，有以力兼人者，有以富兼人者。”（《议兵第十五》）

“兼服天下之心”的精神。如何做到“心悦诚服”?荀子主张以“义”^[1]。

第三,“势”,荀子虽然多在政治权势的意义上使用,但也把“势”理解为一种规律性的力量,如说:“故马鸣而马应之,非知也,其势然也。”(《不苟第三》)由此,荀子特别强调“势”作为一种“明分使群”的社会发展规律的地位和作用。荀子说:“夫贵为天子,富有天下,是人情之所同欲也。然则从人之欲则势不能容、物不能赡也。故先王案为之制礼义以分之,使有贵贱之等,长幼之差,知愚、能不能之分,皆使人载其事而各得其宜,然后使谷禄多少厚薄之称,是夫群居和一之道也。”(《荣辱第四》)生存与发展的命运决定了人不能随意地放纵自己的欲望,而是需要结合成为一种有德性的规范群体生活,这是人心之“辨”的理性认识能力所认识到,也是人心认同的一种社会发展规律。也正是在这个意义上,荀子强调说“礼以顺人心为本”(《大略第二十七》)。

虽然荀子主要论证了礼治,以至于有学者把“礼”看作是荀子思想的核心^[2],但荀子确实是在与“礼治”对等的关系上提出了“乐治”,称之为“礼乐之统”。

就礼治和乐治的具体职能而言,荀子有一个基本的判断:“乐合同”与“礼别异”。当然,并不说“礼”只别异而不合同,或说“乐”只合同而不别异。而是说,“礼治”更偏向于“明分”使社会规范有序而合成一个群体;“乐治”更偏向于“和一”使这个群体成为一个有共同的文化精神和价值认同的群体。

荀子从“足以感动人之善心”(《乐论第二十》)的角度来探讨“乐治”的责任和义务,指出“乐”是“审一以定和者也,比物以饰节者也,合奏以成文者也”,所以才能够担当起“足以率一道,足以治万变”(《乐论第二十》)的政治责任。尽管荀子并没有如论“礼治”那样对如何进行“乐治”展开详细的阐述,但“乐治”的精神和责任等问题,荀子确是已经作为问题提出了。“乐治”是荀子政治思想中必不可少的一环。在谈到礼乐关系时,甚至有学者主张“乐”的精神高于“礼”的精神。如近人刘师培说:“古人以礼为教民之本,列于六艺之首。岂知上古教民,六艺之中,乐为最崇,固以乐教为教民之本哉。”^[3]徐复观也说:“礼乐并重,并把乐安放在礼的上位,认定乐才是一个人格完成的境界,这是孔子立教的宗旨。”^[4]以这样一种礼乐关系论来认识和理解荀子的政治哲学,显然应该是一种礼乐政治。这一礼乐政治为儒家政治哲学的基本方向奠基了一种“天下皆宁,美善相乐”(《乐论第二十》)的精神传统。

概而言之,基于人类整体生存和发展的考虑,荀子提出人需要结成社会,所以提出了“明分使群”的思想;结成的社会不能是分裂的,所以提出了“群居和一”思想。在礼乐政治的责任设计中,礼治主要解决明分使群问题,“乐治”主要解决群居和一问题。礼乐政治的实质则在于通过德治与法治相结合的治国理政方式,实现一种基于德性精神基础上的既有自律也有他律的群体规范生活。

[责任编辑:曾逸文]

[1]荀子说:“汤以亳,武王以鄙,皆百里之地也,天下为一,诸侯为臣,通达之属莫不从服,无它故焉,以济义矣。是所谓义立而王也。”(《王霸第十一》)

[2]清王先谦说:“荀子论学语治,皆以礼为宗,反复推详,务明其指趣,为千古修道立教所莫能外。”《荀子集解》上,〔北京〕中华书局2013年版,第1页。

[3]转引自孟宪承等编:《中国古代教育史资料》,〔北京〕人民出版社1961年版,第31页。

[4]徐复观:《中国艺术精神》,〔北京〕商务印书馆2010年版,第16页。