

孔子诛少正卯说之先诛论(下)*

洪 涛**

〔内容提要〕孔子诛少正卯传说是儒学史上一个争讼不休的谜题,本文试图借助对此说核心概念“先诛”的辨析,揭示载于《荀子·宥坐》的此则故事与作为一个整体的荀子政治学说的内在关联。本文为下半部分,分别讨论荀子思想的效验论及“先诛”与“先教”的关系。荀子“大本已失”,故倾向于效验论为不得不然之举。“先教”为孔子所提倡,而荀子又提倡“先诛”,如何弥合这一对看似对立的概念间的关系,为荀子的一大难题,也是他学说的一大特色。本文最后指出,荀子以某种特定人为礼义作为“辩”之是否被听取的前提,导致了他在根本上无法以“理性讨论”的方式,而只能以政治斗争的方式对待异己思想,这正是他的秩序之道的“阿基琉斯之踵”。

四、效验论与“圣人得势”

现代人必须直面的首要问题,在17世纪欧洲已展露无遗:一方面是政治失序,内外战频仍;另一方面是古典宇宙观为科学革命所颠覆,自然不过被视作一团浑沌。无论人世,还是自然,均陷于混乱之中。于是,重整秩序成了踏入现代门槛的现代人面临的首要问题,同时,这一须由人自己肩负的使命,犹如西绪弗斯的“事业”,需一代又一代人不断建立并维持,不能有丝毫松懈,否则就会重新堕入浑沌无序,因为后者才被认为是世界的本然状态。荀子所要解决的主要问题与之类似:在一个“大本已失”的时代,

* 洪涛:《孔子诛少正卯说之先诛论》(上),见《复旦政治哲学评论》第18辑,上海人民出版社2025年版,第197—277页。

** 洪涛,复旦大学国际关系与公共事务学院政治学系教授。

如何为秩序奠定新的基础。

为解答这个难题,荀子与霍布斯一样诉诸人的理智。古典思想的基本倾向,是以自然为一,后者被认为是解决不同礼义主张之分歧的共通基础。中国轴心时代哲学突破的核心,是孔子的“以仁释礼”学说,即以礼义归本于人的情性。就此点而言,荀子悖离了古典之道,也即悖离了孔子之道:在他那里,治道只是圣心出于治之欲求的思虑的产物,为的是对治自然,尤其对治人的情性。荀子的“圣人”是一个智者,不是因为通神,不是因为得天命,不是作为对天道、性命的先觉者,而仅仅因为具有政治性的审慎之智,拥有对治道之知。

问题在于,所谓圣人的对治道之知,如何能够证成?对此问题的回答,涉及是否可以凭借一种有序方式,以解决礼义之争的问题。如上节所指出的,由于丧失了作为源头或“大本”的天道、性命之类权威性要素,由于只能把特定的礼义之统本身当作“本”,相异的礼义主张之间便是无法通约的,“辩”难以成为解决礼义之争的合序方法。

在先秦诸子中,荀子的困境并非个案。“务于治”是晚周诸子的普遍特点,成治在一些学派那里,几乎是必须考量的唯一要素。慎子云:“法虽不善,犹愈于无法,所以一人心也。”(《慎子·威德》)慎子说得很直白,哪怕“恶法”,只要能带来秩序(“一人心”),也比“无法”要好。“务于治”所带来的是一种效验论态度:法,先不论善恶,关键看能否带来“秩序”之效果。王叔岷以为,慎子之思想“实法家而兼通道、儒、名三家之学”^①,司马迁则以为慎子之学本于黄老道德之术。其实,黄老学在形名层次上与法家相通:都以一种纯粹的工具理性的眼光看待种种治术、治具。

荀子也常常被混淆于法家,究其原因,也在于在他那里,“礼”被当作实

^① 王叔岷:《先秦道家思想讲稿》,台北,久忠实业有限公司1992年版,第191页。

现秩序(“一人心”)的必要工具,尽管他的儒家色彩,使他不可能说出“礼虽不善”之类的话,而且,他的“以欲制欲”机制,远比法家来得复杂。但是,既然“大本已失”,“礼”不就是本质上的一种治具吗?这一点,《老》《庄》早已道明。既然是治具,那么,对它的证成,只能来自它的目的即“治”的效验。荀子的“智”是一种目的理性,即关于成治之有效手段或方法的知识。

上文指出,荀子的圣王礼义的唯一地位的获得,无法诉诸自然,无法通过理智论辩,只能取决于霍布斯式自然状态中的争斗。这是荀子秩序学说的“阿基琉斯之踵”:倘若有人否认所谓圣王礼义之“圣王性”,那么,无法凭借有序的方式,论断他人的错误,论证自己的正确,而是只能以重回“自然状态”的方式,解决关于礼义自身之争。

法家不谈正当性问题。对他们来说,有的只是统治的有效性:统治者只要能成功地统治,其统治便不失为“正当”。表面上看,荀子与法家迥异,在他那里,正当性是首要的:唯有圣人,才能有天下。荀子的学说既回答了“如何”治的问题,也回答了“谁”有权治的问题。二者在根本上是一致的:凡知道“如何”治者(圣人),便是正当的“治者”(王者)。这种以权力之正当性,奠基于圣人之身位和圣王礼义的观念,具有强烈的革命性。它意味着一个人可以凭借他的“智”,挑战任何一个现实中的统治者。荀子的“圣王论”似乎是中国思想史上最接近于柏拉图《理想国》中“哲人王”思想的。

但是,如何可以判断一个人为圣人、其所持之礼义为圣王礼义,则是一个事关证成的难题。荀子的回答是诉诸效验,因为凡言论或思想都只能凭借其实际效验来判断真伪:

善言古者必有节于今,善言天者必有征于人。凡论者,贵其有辨合,有符验,故坐而言之,起而可设,张而可施行。(《性恶篇》)^①

荀子对孟子性善论的否定,便以效验为据,以为后者“无辨合符验,坐而言之,起而不可设,张而不可施行”(《性恶篇》);其对性恶论的主张,也着眼于效验:“性善则去圣王,息礼义矣;性恶则与圣王,贵礼义矣。”(《性恶篇》)

荀子与法家一样,都以礼、法为营建人间秩序的的必要工具。在荀子看来,圣人制礼可以与“陶人埴埴而为器”、“工人斫木而成器”(《性恶篇》)相类比。既然“礼”为“器”或工具,则对其良窳的判断,只能是“效验”,或劳思光所说的“功用”:

今荀子只识自然之“性”、观照之“心”,故不在心性上立价值之源,又不欲取“法自然”之义,于是退而以“平乱”之要求为礼义之源。如是,礼义之产生被视为“应付环境需要”者,又为生自一“在上之权威”者。就其为“应付环境需要”而论,礼义只能有“工具价值”;换言之,荀子如此解释价值时,所谓价值只成为一种“功用”。^②

于是,持圣王论的理想主义荀子和主张诈、力的实证主义法家,在此殊途同归。譬如,在韩非处,同样可以看到效验论主张:

夫言行者,以功用为之的穀者也。……今听言观行,不以功用为之的穀,言虽至察,行虽至坚,则妄发之说也。(《韩非子·问辩》)

^① 本文凡《荀子》引文,皆在引文后括号内直接注篇名,不另注。

^② 劳思光:《新编中国哲学史》第1卷,广西师范大学出版社2005年版,第258页。

又如：

群臣陈其言，君以其主授其事，事以责其功。功当其事，事当其言则赏；功不当其事，事不当其言则诛。明君之道，臣不得陈言而不当。
(《韩非子·主道》)

荀子讲“辨合符验”，或许有针对享有“不治而议”之特权的稷下博士之意。曾在稷下学宫“三为祭酒”的荀子在这点上可谓学宫的掘墓人。不过，诚如牟宗三所指出的，荀子以“礼义之道”为“治具”从而主张效验论，也不免自掘坟墓：

殊不知由荀子之说，专求辨合符验，则自李斯、韩非观之，荀子亦迂阔无符验也。^①

以辨合符验论，至少在某些特定时代，譬如战国，荀子的礼治必定不如法家的法治，司马迁就曾指出，“秦取天下多暴，然世异变，成功大”（《史记·六国年表》）。秦以法家法治“治”，亦出于效验论，故其焚书，尽去《诗》、《书》、百家语，惟秦纪、医药卜筮种树之书不去，理由之一是：“天下书不中用者尽去之。”（《史记·秦始皇本纪》）可以看到，由荀子而韩非，由韩非而李斯，效验论主张一以贯之。效验论为荀子之礼治向法家之法治或任何一种“治”，开放了道路。

上文指出，在荀子处，有序竞争的前提是礼义体系的唯一性，但对唯一地位之争，却无法在特定的礼义体系内部解决，诸礼义体系之间无通约项，故其争有似于韦伯所说的“诸神之争”。这也是一种效验论：证成取决

^① 牟宗三：《名家与荀子》，吉林出版集团2010年版，第144页。

于“争”之后果。按理说,“争”只能在治之效验的层面上解决,因为,礼义既是成治工具,那么,从理论上说,证成一种礼义体系的唯一办法,是看它的成治效验。治的效验是检验“治道”是否为真的唯一标准。荀子的确认为,只要礼义加以施行,其良窳便昭然若揭,一如刍豢稻粱与菽藿糟糠之别:

今使人生而未尝睹刍豢稻粱也,惟菽藿糟糠之为睹,则以至足为在此也;俄而粲然有乘刍豢稻粱而至者,则矐然视之曰:“此何怪也?”彼臭之而无嫌于鼻,尝之而甘于口,食之而安于体,则莫不弃此而取彼矣。今以夫先王之道、仁义之统,以相群居,以相持养,以相藩饰,以相安固邪?以夫桀、跖之道?是其为相县也,几直夫刍豢稻粱之县糟糠尔哉?然而人力为此而寡为彼,何也?曰:陋也。(《荣辱篇》)

陋,指未见先王之道、仁义之统之效,一如未臭、未尝、未食刍豢稻粱;而一旦见之,必定会弃桀、跖之道而取先王之道、仁义之统也。可见,在他看来,若从治之效验着眼,人明辨先王之道与桀、跖之道之异,易如反掌。

既然言论或学说的证成,唯有通过它的效验,那么,关于治之言论或学说的证成,也就唯能通过治之效验。只是这样一来,得势便是必要的:因为,唯有得势,才能有治之效验;不得势,辨合符验就无从谈起。尽管在逻辑上,秩序是圣人得势——以圣王礼义治——的后果,但是,圣人及其礼义之圣王性,只有通过后果或效验,即建立秩序,才能得到证成。

《荀子》三十二篇,有一篇专讲儒者或行儒术之效验,篇题为“儒效”。该篇先谈及两位“大儒”,其一为周公,曰:“履天子之籍,听天下之断,偃然如固有之,而天下不称贪焉;杀管叔,虚殷国,而天下不称戾焉;兼制天下,立七十一国,姬姓独居五十三人,而天下不称偏焉。”其二为孔子,言其为

司寇时，“沈犹氏不敢朝饮其羊，公慎氏出其妻，慎溃氏踰境而徙，鲁之粥牛马者不豫贾”。两人均被视作“得势”且获得效验之大儒的典范。那么，未得势之儒是否也可以言及效验？荀子说：“儒者在本朝则美政，在下位则美俗。”又说：“彼大儒者，虽隐于穷阎漏屋，无置锥之地，而王公不能与之争名。”（《儒效篇》）“美俗”亦是效验，但隐者何谈效验？且为隐者而有“名”，则有“二”或“盗名”的嫌疑。其实，荀子认为，凡不得势，便无效验可言：

造父者，天下之善御者也，无舆马则无所见其能。羿者，天下之善射者也，无弓矢则无所见其巧。大儒者，善调一天下者也，无百里之地则无所见其功。（《儒效篇》）

至少要有“百里之地”，否则，“无所见其功”；“无所见其功”，何以表明为“大儒”，何以有“名”而“王公不能与之争”？又，《宥坐篇》假托孔子云：“今有其人不遇其时，虽贤，其能行乎？苟遇其时，何难之有？故君子博学、深谋、修身、端行以俟其时。”遇者，合也；合则能得势，得势方能有效验。对于得势之重要性，尚势的慎子所言更为直白：“尧为匹夫不能治三人，而桀为天子能乱天下。”（《韩非子·难势》）“不能治三人”，何以表明为“圣人”？只要“圣人”及其“礼义”的证成，无法本于天道、性命，无法通过“辩”，就只能取决于治之效验。那么，得势者自然比不得势者能见效，而后者只能受“起而不可设，张而不可施行”之讥了。^①

^① 因权势（所谓“得势”）以行道，为荀氏之儒的共同主张，如《孔子家语》中的“孔子”：“季孙之赐我粟千钟也，而交益亲。自南宫敬叔之乘我车也，而道加行。故道虽贵，必有时而后重，有势而后行，微夫二子之赐财，则丘之道殆将废矣。”又如陆贾：“夫言道因权而立，德因势而行，不在其位者，则无以齐其政，不操其柄者，则无以制其刚。”（《新语·辨惑》）又如徐幹：“《易》曰：‘圣人之大宝曰位。’何以为圣人之大宝曰位？位也者，立德之机也；势也者，行义之杼也。圣人蹈机握杼，织成天地之化，使万物顺焉，人伦正焉，六合之内各竞其愿，其为大宝不亦宜乎？故圣人以无势位为穷，百工以无器用为困。困则其资亡，穷则其道废。故孔子栖栖而不居者，盖忧道废故也。”（《中论·爵禄》）

既然效验是检验治道是否为真(真正的王制)的唯一途径,则得势至关重要,亦即获得权力(或至少与权力相合)是证成礼义之圣王性的前提。唯有得势,才能有效验,而效验则首先包括“一而不二”,即禁其他诸家之说。在效验论视域下,得势并清除相异之道,是题中应有之义。“一”虽然原本出于特定礼义之性质——圣人所制作——,然而,它的证成,却有赖在事实上对一切“二”的清除。效验论使结果成为得到证成的原因。这导致了一种倒转:原为“王”之资质的“圣”,反而须由“王”来证成。总之,得势论是效验论的产物:这恰恰因为得势是效验的前提。

孔子诛少正卯之说是得势论的一种体现。得势才能行权,行权才能一而不二,一而不二才能反证一之为一。对此,西汉荀氏之儒刘向洞若观火,他在其所编《说苑·指武》中的孔子诛卯说之前,附加一段说明:

五帝三王教以仁义,而天下变也,孔子亦教以仁义,而天下不从者,何也?昔明王有绂冕以尊贤,有斧钺以诛恶,故其赏至重而刑至深,而天下变;孔子贤颜渊无以赏之,贱孺悲无以罚之,故天下不从。是故道非权不立,非势不行,是道尊然后行。

在他看来,道之不行是孔子不得势之故。唯有得势,才能行诛、赏;唯能行诛、赏,才能使天下从,一才能一。可见在荀学一派,圣人得势论与圣人论如影随形。于是,一旦自我作圣,余下的问题,就是得势了。

有人或许会指出,荀子也讲“宽容”,讲“贤而能容罢,知而能容愚,博而能容浅,粹而能容杂”的“兼术”(《非相篇》),不是吗?的确。不过这只是在未得势的情况下且针对罢、愚、浅、杂者的,为的是使罢、愚、浅、杂者“心服”,却并非为与之作平等的探讨。因为,倘若“不服”,是要“大刑侍候”的:

高上尊贵不以骄人,聪明圣知不以穷人,齐给速通不争先人,刚毅勇敢不以伤人,不知则问,不能则学,虽能必让,然后为德。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。无不爱也,无不敬也,无与人争也,恢然如天地之苞万物,如是则贤者贵之,不肖者亲之。如是而不服者,则可谓妖怪狡猾之人矣,虽则子弟之中,刑及之而宜。(《非十二子篇》)

看起来,这个“一人心”者足够谦逊,足够低调,只是在“不以骄人”、“不以穷人”、“不争先人”、“不以伤人”的背后,是对自己“高上尊贵”、“聪明圣知”、“齐给速通”、“刚毅勇敢”的自负。荀子的策略是先礼后兵,其对自身思想之“真理性”的自信是无疑的:当然,自负在人中间乃平常事。但问题在于,当“爱”、“敬”、“无与人争”等方法无效后,得势者便现出狰狞面目:“如是而不服者,则可谓妖怪狡猾之人矣,虽则子弟之中,刑及之而宜。”有敬酒不吃吃罚酒之意。是因为完全不曾有对自己“聪明圣知”等的自疑,还是因为以其道“一礼义”以“一天下”的渴望,不论怎样,自我作圣者是不难掀起对“权势”之争的。

于是,“得势”成为“成圣”或“得道”之后的首要问题。司马迁记,李斯“从荀卿学帝王之术。学已成”,可见,是“得道”了。既“得道”,便欲“得势”,李斯遂“欲西入秦。辞于荀卿曰:‘……今秦王欲吞天下,称帝而治,此布衣驰骛之时而游说者之秋也’”(《史记·李斯列传》)。战国诸子之“辩”主要有两种:一种是论道之辩,另一种是得势之辩。在荀子看来,前者属于一种“无奈之辩”:“辩”不可“辩”者;后者则被视作礼义之争的“关键”:“道”的证成有赖于得势。得势之“辩”重于论道之“辩”,是先秦之

“辩”的一个重要特点。^①

对荀子来说,得势甚至比得道更重要,他以圣人是否得势为标准,将历史划分为圣人得势与圣人不得势两个时代,圣人的作为依不同时代而异:得势,能“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”;不得势,则“上则法舜、禹之制,下则法仲尼、子弓之义,以务息十二子之说,如是则天下之害除,仁人之事毕,圣王之迹著矣”(《非十二子篇》)。之所以有“立息”与“务息”之别,在于得势能动用强制力。

荀子的礼义论与现代科学的真理观一样,是建构论而非实在论的^②,其被证成也与现代科学理论对自身之“真理性”的证成不谋而合:不是取决于对实在的揭示,而是取决于其实践效验。换言之,假设的真理性有赖于它在实践上的有效性,具体地说,对几乎任何一种假设,只要依此假设行动,在现实中达到预期结果,则此假设便为真。这不免产生了如下态度:假设成“真”的关键,不在于它本身是否真实反映了“实在”,而在于从假设出发的融贯一致的行动力是否足够大,只要行动力足够大,假设便为“真”。这就导致了阿伦特所说的采取“融贯一致的行动”的能力成为“实践性的自我证成”的条件。^③这很容易带来这样一种倾向:不顾一切地追求达到目标的技术和力量;在行动上愈不择手段,便愈能证明假设和由由此发出的行动的正当性。这样一种“真理观”为一切皆可为开辟了道路。^④

① 李白《南陵别儿童入京》一诗有“游说万乘苦不早”一句,最得“得道者”之心,这或许是因为先秦借“游说”——得势之辩——而得势有众多成功范例,不仅见于张仪、苏秦等纵横家,而且见于法家(如商鞅)、阴阳家(如邹衍)、黄老等人物,如淳于髡见梁惠王,“壹语连三日三夜不倦。惠王欲以卿相位待之”(《史记·孟荀列传》)。由此还产生了此种辩术特有的“合”的观念。

② 阿伦特:“现代人相信真理不是被给予或被揭示,而是由人类心灵生产出来的。”(见氏著《过去与未来之间》,李雨钟、李威撰,黄雯君译,台北,商周出版社2021年版,第319页)

③ 阿伦特:《过去与未来之间》,王寅丽、张立立译,译林出版社2011年版,第83页。

④ 韩非云:“若其无法令而可以接诈应变、生利揣事者,上必采其言而责其实,言当则有大利,不当则有重罪,是以愚者畏罪而不敢言,智者无以讼,此所以无辩之故也。”(《韩非子·问辩》)其结果自然是官员为达到“言”的效验,不择手段。

明了此点,我们可以对何以“诛”而非“辩”成为荀子的选择,有更深入的理解。剪除一切不“一”之“二”,恰恰是对“一”的自我证成,效验不是证成礼义之圣王性或“唯一性”的唯一途径吗?相反,“辩”却意味着非圣王之治。因此,凡君主总是宁可行“诛”而不容“辩”,因为,尽管“诛”未必为圣王之行,但不诛而“辩”,则必非圣王、明君之治。两者相权,那就何妨先“诛”。既然治世有“诛”无“辩”,则“诛”而不“辩”,总比“辩”而不“诛”更近于治世了。凡自居圣王者,如不欲被否认,必定会不惜一切代价来“一”的:其最直捷的办法,是诛灭一切之“二”。这是何以后世“圣王”不常有——其实,从未有——而“少正卯”常有的缘故。^①这也回答了何以在孔子诛卯说的“七子之例”中,行诛者未必尽是儒家圣人的原因。^②这毋宁道出了这样一桩事实:无论是否为圣王、明君,君主皆倾向于“诛”而非“辩”,这是效验论主张的必然结果。

以效验反证正当性,在实践政治家中最常见。曹操《让县自明本志令》有一句著名的自辩:“设使国家无有孤,不知当几人称帝,几人称王。”“几人”当然是“二”,能灭掉或阻止“二”,便赋予了特定之“一”以正当性。曹操虽没能成功地“一”,其逻辑却为许多人认同,如秦凭借着“一”之效验,便证明其“一”的正当。效验论是一种后果主义,以成败论英雄。尽管这并非荀子的主观意图,但是,由于他只能以效验证成圣人及其礼义——不是“天下不一,诸侯俗反,则天王非其人也”(《王制篇》)吗——,也就只能走

① 可将荀子的凭借强力的“自我证成”与孔子的“天下有道,则庶人不议”(《论语·季氏》)相对照。“议”,孔传训作“非议”,意即:若庶人议,则“天下无道”。故欲使庶人不议,当使“天下有道”。朱熹《论语集注》注“庶人不议”云:“上无失政,则下无私议。非箝其口使不敢言也。”而荀子的“自我证成”导致的结论则是:使庶人不议,从而天下有道。

② 汤、文王、周公固然为儒家圣人,太公则被道家奉作圣人,至于管仲和子产,荀子分别称为“为政者”和“取民者”,不及圣人远矣:“成侯、嗣公,聚敛计数之君也,未及取民也;子产,取民者也,未及为政也;管仲,为政者也,未及修礼也。故修礼者王,为政者强,取民者安,聚敛者亡。”(《王制篇》)

上后果主义一途。

造说“孔子诛少正卯”故事，就大的背景论，是一天下的渴望，为一天下而一礼义；就小的背景而言，是圣人得势行权，效验论为重要原因：如有不可化者（“嵬琐”、“元恶”之类），倘若不诛，岂非“二”而不“一”，岂非非圣王、明君之治？因此，不是圣王行诛，而是行诛反证为圣王。

胡适在《中国哲学史大纲》中指出，法家学说为“古代哲学的终局”。这一说法略加修正，或许更恰当：以人为之力“一”才是“古代哲学的终局”，或者，现代世界的开端。主张以人为之力“一”的学派，不只法家，也包含了荀子学派；不只荀子学派，也包含了一切“大本已失”而又欲“一”的古今各家各派。荀子与法家都力主效验论，为此，也都主张以最有效之暴力达到目的。二者之同调也为胡适所指出，在他看来，李斯的焚书坑儒与其师荀子的“极端狭义的功用主义”有关：

李斯曾做荀卿的弟子，荀卿本是主张专制政体的人，以为国家对于一切奇辞邪说，应该用命令刑罚去禁止他们。李斯与韩非同时，又曾同学于荀卿，故与韩非同有历史进化的观念，又同主张一种狭义的功用主义。^①

“狭义的功用主义”即效验论，“焚坑”乃是这一理论的结果。不过，还有必要指出，荀子与法家主张效验论的原因不尽相同。法家可以说是积极的效验论者，能“治”便是正当，所谓“变与不变，圣人不听，正治而已”（《韩非子·南面》）。治之有效性完全等同于正当性：统治者只要一天坐在宝座上，就一天是“真命天子”，一旦被赶下台，就是“独夫”、“民贼”。这样一

^① 胡适：《中国哲学史大纲》卷上，商务印书馆1987年影印1919年初版，第385页。

来,其结果自然是:为了治,可以不择手段,无所不用其极。在各种手段中,强制力是最有效的,是成治的最简易、最直接、最能立竿见影的手段,阿伦特说:“暴力总是能够……导致最快速的、并且最完美的服从。”^①是以法家尚“刑”,在他们眼里,圣人乃是执敲扑者。《商君书》云:“今当世之用事者,皆欲为上圣,举法之谓也。”(《商君书·弱民》)法家之“法”,刑也。至于荀子之主张效验论,则是消极的,是在“大本已失”的前提下不得不走上的一条道路,因为,非如此,礼义的圣王性无从证成。

效验论乃中国政治传统中最深厚的一种,荀子和法家之学为奠定这一传统厥功至伟。法家学说的有效性,在秦统六国这一“成功”中得以证成,荀子学说的有效性则在秦二世之亡中得以证成。在汉儒手中,二者之间的比较和抉择,成为在不同“时机”——攻,或者,守——下何者更为有效的问题:依然局囿于效验论。总而言之,作为两种主要“治术”,支撑起了后世所谓“儒法国家”。

凡“大本已失”的时代,效验便取“正当”或“真理”而代之,于是,问题就只在于“奉行”或“执行”的力度了。这也可以解释,何以在同样“大本已失”的现代政治中,暴力堂而皇之地被视作权力的核心要素。在科技飞速发展的现代社会,有效便是正当的观念,得到了更有力的推进,因为,如下观念似乎是不言而喻的:对无论何种目的,手段——技术——是唯一的问题,在进步论背景下,它总有一天可以获得解决。凡手段在握者,其一切假设,皆不难——或迟早——被证明为“真理”。这便造成对手段(技术)的前所未有的狂热。荀子学说之所以在古代未能得到彻底贯彻,根源在于古人面临无法解决的技术局限性,尤其是技术无限进步的观念,尚不为他们所具备。

^① 阿伦特:《共和的危机》,郑辟瑞译,上海人民出版社2013年版,第113页。

五、“先诛”与“先教”

至此,我们已阐明了荀子治道的基本原理及其难题,也就是通过使必要的自然之欲升华为非必要的人为之欲,且使源于礼义秩序的后者优先于甚至替代具有无序本性的前者,以驯服人的欲望,根除由其引发的无序之纷争与冲突。由于人为之欲系礼义体系及其教化的产物,具有本性上的合序性,故虽争而不失序。然而,这一解决之道也产生了它的阿基琉斯之踵:在最终的——确切地说,前提性的——对礼义的唯一性的确定上,出现了无法被纳入秩序的真正之“争”。这意味着不同礼义主张之间的冲突将重回霍布斯式的“自然状态”。简言之,这种秩序之道能止各种层次之争,但最高层次的礼义之争除外,也就是,为摆脱“自然的”自然状态,不得不陷入“人为的”自然状态。

换言之,一方面,荀子对至低的必要的自然之欲之争,通过使之上升到至高的“圣人之争”、“礼义之争”来解决,另一方面,对至高之争的解决,却又通过下降到最低层次之争即“自然状态”中的依恃强力的方式来解决。总之,对礼义之争,无法有合序的解决之道。于是,形式上的刑政——原本只是“教”这一“本”的“末”——,却拥有为“本”奠基的作用,这不能不说是一种莫大的讽刺。^①

族性是周制的基础。礼行于周人之族之范围内,此为“内”;至于异族则属“外”,以“法”处之,故“亲亲之仁”为“礼”之基础;礼内法外、礼本法末。孔子主张“性相近”,突破族际限制,“内”、“外”得以弥合,于是,对

^① 在此,荀子不得不与法家合流。《商君书·算地》云:“民愚则知可以胜之,世知则力可以胜之。”对荀子来说,对“愚民”的办法是,以“智”塑造非必要的人为之欲,以驯服其自然之欲,此即“知胜”;而对在“智者”之间的礼义体系之争,则只能靠“力胜”。

“民”亦可以“礼”待之。此为轴心时代之哲学突破的重要内容之一。荀子在一定程度上继承了孔子“性相近”之说,内、外弥合,“礼”、“法”无缝衔接,后世所谓“出乎礼则入乎刑”,二者间的鸿沟消除了——尽管不是人的“性”,而是人的“伪”,决定了他为“礼”还是“刑”所待及具体之位。但是,荀子的秩序学说难以实现“完备化”:一条出现于其核心的无法弥合的裂缝,导出了一种新的“外部”——异己之礼义——,在这一新的“外部”中,即在与异己礼义之关系中,再度出现了霍布斯式的“自然状态”。

最高层次的礼义之争,或者,圣人之争,之所以重新沦落于“自然状态”,其主要原因在于“圣王礼义”只能出自超常智慧,他人既不能以“性”体证之,亦不能以“心”理解之,其证成只能通过效验,是以强制力成为确立并维持礼义体系之唯一性的唯一途径。这才产生了这一吊诡的结果:竟然听任在最高层次上保持为自然状态,即任由无序之争生成秩序之基础。^①

为争得唯一之地位,各以圣人自居的诸家礼义,寻求与权势的结合,以获得或维持其唯一者的地位。得势意味着获得在无序之争中获胜的必要手段。唯有权势在手,才能消灭其他诸家之说;唯有消除诸“二”,才能有礼义之“一”;唯有礼义之一,才能有人心之一,天下之一。这样便有了荀子学说的一个重要概念:“先诛”。

“先诛”一词见于《非相篇》,在《宥坐篇》孔子诛卯说中作“始诛”,《韩非子·外储说右上》则被写作“首诛”。三者同出一辙,义无不同。所谓的“先”(或“始”、“首”),意思是铲除一切异己礼义之主张为“一礼义”之前提,而“一礼义”则为“一人心”、“一天下”之前提。“先诛”的性质相当于在“自然状态”下的无序之“争”,只有此争“先”有了结果,唯一一种礼义体系

^① 与之相类似,在霍布斯体系中,“利维坦”本身依然处于自然状态中,这同样导致了现代世界的一种荒诞现象:小民生活的一切方面,莫不被纳入秩序的轨道,而他们所构成的“整体”自身却是无序的,拥有大开杀戒的无限自由。

才得以确立,一切才有可能被纳入秩序。

在孔子诛少正卯之说中,“先诛”是核心概念,指自居圣人者在得势后出于为其所主张的,被他认为唯一正当之礼义奠基的目的,当“首先”采取的一种行动,即清除其他各种被认为“非圣王”的礼义。“先诛”是“一礼义”的前提,“一礼义”则是旨在“一天下”的一切政、教的前提。因此,“先诛”对荀子礼义体系的“唯一性”来说,是前提性和奠基性的。

关于“孔子诛少正卯”说,历来主流意见,是以为此说体现了法家思想或与之相关的权谋论:如王若虚所谓“申、商、曹、马阴贼残忍之术”^①、陈几亭所谓“穰苴、孙武行兵立威之法”^②、崔述所谓“申、韩之徒言刑名者诬圣人以自饰”。^③20世纪以来的研究者亦多承此说,如梁启超认为,“这分明出于战国末年刻薄寡恩的法家,他们想厉行专制政体,就替孔子捏造事实,以为不只法家刻薄,儒家的老祖宗,早就如此呢”^④;钱穆认为,“盖犹非荀卿之言,而出于其徒韩非、李斯辈之手”。^⑤唐君毅虽已洞察孔子诛少正卯之说缘于《非相篇》“先诛”之意,却也认为“为法家学者所传”。^⑥总之,唐君毅的下述说法可作为这一系观点的总结:“历代的考证,乃归向在证其为出于法家之徒的伪造。此与秦政之出于法家思想,原是一个根。”“欲借孔子之大名,以维护其严刑先诛之理论”,“此法家之徒,乃意在使孔子成为真正诛戮异己、焚书坑儒的秦始皇的先驱。”^⑦

① 胡传志、李定乾:《溇南遗老集校注》,辽海出版社2006年版,第24页。

② 阎若璩:《四书释地》(《皇清经解》本),卷22,“少正卯”条引。

③ 崔述:《洙泗考信录》卷二,《崔东壁遗书》,顾颉刚编订,上海古籍出版社1983年版,第287页。

④ 梁启超:《古书真伪及其年代》,见《梁启超国学讲演录二种》,陈引驰编校,中国社会科学出版社1997年版,第139页。

⑤ 钱穆:《孔子行摄相事诛鲁大夫乱政者少正卯辨》,见《先秦诸子系年》,商务印书馆2001年版,第30页。

⑥ 唐君毅:《中国哲学原论·导论篇》,九州出版社2021年版,第226页。

⑦ 唐君毅:《中华人文与当今世界》第2册,广西师范大学出版社2005年版,第643、657页。

是以以孔子诛少正卯之说为法家思想之体现,乃历代学者的主流看法。

的确,荀子学说有浓重的法家色彩,上文已指出,朱熹的荀子“全是申韩……然其要,卒归于明法制,执赏罚而已”^①的断言,诚非无的放矢,在“大本已失”的前提下,本于利害得失的赏罚之道,系出无奈。不过,将孔子诛卯说视作法家对言论、思想的禁锢,远不足以使此说获得真正的理解。原因如下。

首先,法家重“政”,荀子重“教”。在《宥坐篇》紧随“孔子诛卯”故事之后的,是作为司寇的孔子放弃了对相讼之父子的追究的故事,后者明显有悖于法家“明君无偷赏,无赦罚”(《韩非子·主道》)的观念。《宥坐篇》中诸则寓言经精心编排,并非可以简单以“杂”一字概括。

其次,“孔子诛少正卯”之“诛”为法外之诛,而非法内之诛,换言之,并非在秩序之内,而是在前秩序的“自然状态”中,是一种无序之争,这有悖于法家一准于法的要求。这一点,由孔子不是作为“司寇”而是在“摄相”时才行诛杀可见。此说无论是荀子造设、还是袭用,都不是法家思想的体现,而是反映了他本人对礼义(思想、学说)之争的主张:秩序奠基于无序之争。

第三,“先诛”是显诛,不合法家的法外之诛须隐诛的主张。法家固然并非严格的法治主义者,但在他们看来,倘若要行“法外之诛”,只能“隐诛”。《韩非子·八经》云:

诛而名实当^②,则径之。生害事,死伤名,则行饮食;不然,而与其讎。

顾广圻:“‘径’者,为显诛也,下文乃隐诛之。”^③韩非的意思是,能找到罪

① 《朱子语类》卷137《战国汉唐诸子》,中华书局1994年版,第8册,第3255页。

② 今本“而名实当”前脱“诛”字,据顾广圻补。

③ 王先慎:《韩非子集解》,中华书局1998年版,第434页。

名,便以法治之;不能找到罪名,便行法外之诛。“行饮食”,指暗中在饮食中下毒;“与其讎”,指挑拨与他不和的人下手;都属于隐诛。韩非本人死于“行饮食”^①,哈姆雷特叔叔玩的是“与其讎”,这些手段在政治上常见,并不特别属于某家某派。^②

如果说,法家有显、隐二手——分别对应于法、术——,荀子则反对“隐”,《正论篇》开篇力辟“主道利周”说,《王制篇》曰:“无隐谋。”对荀子来说,孔子诛少正卯属于“显诛”,但这不为法家所认同,法家的国家至少在表面上是一种法治国家。

本文以为,出现于《宥坐篇》的孔子诛少正卯之说,并不是法家思想的偶然混入,这从载此说的其他作品——《尹文子》、《孔子家语》、《说苑》等——均非法家著作也可以看出。确切地说,孔子诛少正卯之说是荀子“先诛论”的一种“实证”,与《荀子》书中通常被认为出自荀子本人之手的其他篇目中的概念系统若合符节:如“始诛”一词又见于《非相篇》(作“先诛”),“五恶论”可在《非十二子篇》中找到原型,钱穆说:“少正卯即十二子之化身矣。”^③因此,孔子诛少正卯之说是作为“先诛论”之事例而被造说或援用的——先秦诸子皆好托“义”于“事”——,“先诛论”与荀子“性恶论”、“礼治论”、“圣人论”和“得势论”等一系列学说彼此自洽,是其学说体系的

^① 《史记·老韩列传》:“李斯使人遗非药,使自杀。”有人以为,韩非之被鸩杀,系出李斯的妒忌。持这一看法者未能看到在秦法家君主的强势下,一个客卿要诛杀为嬴政看重且身为外交使臣的韩非,不大可能。韩非之死,原因还是在于他的“存韩”与“谋弱秦”(《史记·秦始皇本纪》)的意图。秦令李斯鸩杀韩非,不仅考验了李斯的忠诚,而且让李斯承担了杀同门的恶名,也属一种常见的君人南面之术。“李斯诛韩非”之事可谓对韩非的“行饮食”+“与其讎”的活用。

^② 韩非甚至认为,法外之诛恰恰被用来针对法家学说的主张者。《韩非子·孤愤》谈到当涂之臣对付法术之士时,说:“其可以罪过诬者,以公法而诛之;其不可被以罪过者,以私剑而穷之。是明法术而逆主上者,不僇于吏诛,必死于私剑矣。”

^③ 钱穆:《孔子行摄相事诛鲁大夫乱政者少正卯辨》,见《先秦诸子系年》,商务印书馆2001年版,第30页。

一个有机组成部分,且居于基础地位:“先诛”作为“一礼义”的前提,是礼义秩序整体的支点,尽管其本身处于秩序之外。

“先诛”概念为孔子诛少正卯说的核心,故而是理解此说的关键。《尹文子》在此说之前,有一段“按语”,首句为:“治王之兴,必有所先诛。”点出“先诛”与“治”之先后关系:“诛”为的是确立善恶之唯一标准,故为“成治”之“先”或“始”。这一观念在《荀子》一书又见于《议兵篇》:“古者帝尧之治天下也,盖杀一人,刑二人而天下治。”

“先诛”观念在汉人中已有广泛接受。《史记·三王世家》:“周公辅成王,诛其两弟,故治。”《淮南子·汜论训》:“孔子诛少正卯而鲁国之邪塞,子产诛邓析而郑国之奸禁。”刘向所编《说苑》(卷15)载:“尧诛四凶以惩恶,周公杀管蔡以弭乱,子产杀邓析以威侈,孔子斩少正卯以变众。”刘向又于所奏书中曰:“自古明圣,未有无诛而治者也,故舜有四放之罚,而孔子有两观之诛,然后圣化可得而行也。”(《汉书·楚元王传》)这些被反复提及的“事例”,其实多是一些向壁虚构的寓言,是对“诛”为“为政教”(即“成治”)之始这一规范性政治观念的表达。^①有见于此,胡宏颇不信孔子有摄相之“事”,却不否认此“事”所载之“义”:

大舜之有天下也,先诛四凶;孔子之执鲁政也,先诛少正卯;唐太宗之起义兵也,先诛高德儒。盖时方蒙蔽,未知好恶之所在,惟先威之以刑,则观听耸动而民知所从矣。^②

^① 譬如,与孔子相关的事实是,不论他是否“诛”了少正卯,都不得不很快辞去司寇之职出奔。至于驱散的事实是,哪怕他诛了邓析:“《传》言子然嗣大叔为政,郑所以衰弱。”(见《左传》杜预注)

^② 胡宏:《易外传》,见《五峰集·胡子知言》,王玉德、班龙门点校,北京大学出版社2023年版,第273页。

在荀子的概念体系中,“先诛”概念又与“先教”概念相对。“先教”属儒家学说,《论语·尧曰》载孔子曰:“不教而杀谓之虐。”《孔丛子·刑论》载孔子之言曰:“先礼以教之,然后维以刑折之也。”荀子亦有“先教”之论。《宥坐篇》向来被视作“杂”,实则为荀子政治学说之总纲。^①以事见义,或寄寓观念于故事,为该篇的基本论说方式。该篇共含寓言或语录七则(寓言六则加孔子语录两条),孔子诛卯说为第二则,第三则孔子舍父子之讼者便含“先教”概念,见下:

孔子为鲁司寇,有父子讼者,孔子拘之,三月不别。其父请止,孔子舍之。季孙闻之不悦,曰:“是老也欺予,语予曰:‘为国家必以孝。’今杀一人以戮不孝,又舍之。”冉子以告。孔子慨然叹曰:“呜呼!上失之,下杀之,其可乎!不教其民而听其狱,杀不辜也。三军大败,不可斩也;狱犴不治,不可刑也,罪不在民故也。嫚令谨诛,贼也。今生也有时,斂也无时,暴也;不教而责成功,虐也。已此三者,然后刑可即也。《书》曰:‘义刑义杀,勿庸以即,予维曰未有顺事。’言先教也。”(《宥坐篇》)

^① 该篇长期不受重视。杨倞以为,自该篇以下,“皆荀卿及弟子所引记传杂事,故总推之于末”。梁启超承杨倞之说,以为“《宥坐》以下五篇,文义肤浅。《大略》篇虽间有精语,然皆断片。故此六篇宜认为汉儒所杂录,非《荀子》之旧”,“不读亦可”。(氏著《要籍解题及其读法》,见《梁启超国学讲演录二种》,陈引驰编校,中国社会科学出版社1997年版,第43—44、46页)胡适以为“系后人杂凑成”,“全是东拉西扯拿来凑数的”。(氏著《中国哲学史大纲》卷上,商务印书馆1987年影印1919年初版,第306页)其实,只要细读文本,不难看出该篇之谋篇布局可谓用心深远,所录(或所造)之七部分之间的关系耐人寻味,确切地说,恰构成一个完整体系。西汉时人对《宥坐篇》的重视程度远胜于后人,如《大戴礼记·劝学》大体直录《荀子》首篇《劝学》的开篇文字,而以《宥坐篇》中篇之“孔子观于东流之水”收尾,表明编者意识到在《宥坐篇》与《荀子》之总体思想之间的关联;又如《宥坐篇》中几则故事,多被收入西汉人编撰的著作中,第一则《孔子观于鲁桓公之庙》又见于《韩诗外传》(卷3章30)、《说苑·敬慎》、《淮南·道应》、《孔子家语·三恕》。第二则《孔子诛少正卯》又见于《尹文子·大道下》、《说苑·指武》、《孔子家语·始诛》。第三则《孔子舍父子之讼者》又见于《韩诗外传》(卷3章22)、《说苑·政理》、《孔子家语·始诛》。第四则《孔子观于东流之水》,又见于《说苑·杂言》、《孔子家语·三恕》、《大戴·劝学》。第五则《孔子厄于陈、蔡》、第六则《孔子论太庙之堂》又见于《孔子家语·三恕》。可见,至少在西汉,《宥坐篇》并未被忽视。

“先教”一词,《荀子》一书两见。^①“先教”谓教在诛先,反对不教而诛。《富国篇》云:

不教而诛,则刑繁而邪不胜;教而不诛,则奸民不惩;诛而不赏,则勤属之民不劝;诛赏而不类,则下疑俗俭而百姓不一。故先王明礼义以壹之。

“不教而诛”即“先诛”。表面上看,“孔子舍父子之讼者”主张“先教”、反对“先诛”,与“孔子诛少正卯”说相抵牾,实则不然。二者针对的对象不同:“先诛”针对的是“不可变”的异端礼义之主张者,其所发生的时机,在逻辑上在“一礼义”之前,旨在为政教奠基;“先教”针对的是“可变”的民众^②,其所发生的时机,在逻辑上为“一礼义”之后,即政教奠基之后。是以“先教”后于“先诛”,一如它们在《宥坐篇》中的次序。

就“先诛”与“先教”之关系论,“先诛”涉及礼义之一,所针对的,是不同于所谓“圣王礼义”(作为唯一之“一”)的异端礼义体系(“二”)。在荀子看来,唯礼义一,方能设教,故“诛”为“设教”之前提——既然“圣王礼义”之唯一地位无法通过“辩”获确立。“诛”先于治,“教”则为治之主要部分,故“诛”先于“教”。唯有唯一之礼义得以确立,才有先教后诛的问题,也只有在此时,荀子才与儒家主张一致:治“民”当以教化为先。

“先诛”与“先教”二者性质之别,还可以见于在这两则寓言中孔子的不同身份:行“先诛”时为“摄相”,行“先教”时为“司寇”。在黄老传统中,圣

^① 另一例见于《致士篇》。

^② 如《致士篇》的“先教”被用于“临事接民”:对“民”,须“先教”之,唯其不从,才“俟之以刑”(《宥坐篇》)。

人之得势者,非君即相,其行动在本质上处于为政教奠基的前政教阶段,旨在奠定所谓“圣王”礼义之排他性和唯一性地位,非关刑事司法,因在此阶段,尚无对礼义的“共识”,其纷争无法在某一种礼义体系内部得到解决。孔子为司寇时不诛,却在摄相时为之,正表明此诛之政治性和非司法性。门人进问,足证少正卯并无显著之罪。第三则寓言中,政教已奠定,孔子为“司寇”,乃依先教化、后刑赏,或者,先礼、后法的政教原理行事。是以“先诛”、“先教”之“先”并非同义;前者意即为确立作为“一”的礼义而先行铲除诸“二”,此为政教之始;后者意即在作为“一”之礼义得以确立之后,在政、教关系上,以教化为先。《宥坐篇》将包含“先诛”、“先教”二概念的两则寓言先后呈现,以示二者之关系及其先后、本末次第。^①

在汉儒“取守异术论”中,我们可以看到荀子“先诛”、“先教”二观念及其相互关系之学说的影响。“先诛”属于“取”或“攻”,为的是实现礼义之“一”;“先教”属于“守”,涉及一礼义之后的礼治与法治之关系:前者是后者的前提,后者体现了前者的目的。所异者在于“时”。荀氏之儒陆贾曰:“汤武逆取而以顺守之,文武并用,长久之术也。”(《史记·酈生陆贾列传》)“逆取”属攻、取之类的无序之争,在法外;“顺守”即先教后诛,属有序之争,在法内。

值得注意的是,司马迁《史记·货殖列传》云:“以末致财,用本守之。”致富靠经商,有了钱之后则买地务农。商为末,农为本。但司马迁接着写道:“以武一切,用文持之。”“武”为取,“文”为守,结合上句,“取”对应于“末”,“守”对应于“本”,似颠倒了本、末关系,在荀子的“先诛”——“先教”之关系论中,“先诛”之“先”,不仅指时间在“先”,而且指逻辑在“先”:既针对

^① 《宥坐篇》六则寓言,惟此两则引《诗》《书》为证,或许是为了表明“先诛”、“先教”乃先王之道。今本《孔子家语》第二篇题《始诛》,含孔子诛少正卯与孔子舍父子之讼者故事两则,亦可见此两则故事为彼此相关之整体,不可分离。

确立之前的“百家异说”状况,也针对确立之后可能出现的异端礼义之主张,二者皆立本之事。那么,司马迁何以颠倒本、末关系:把奠基性的行动(“取”)视作“末”,把奠基后的行动(“守”)视作“本”?难道货殖特别地不同于政教,还是别有原因?其实,司马迁的看法在汉之后有其代表性。或许只是因为,倘若无法真正弥合礼义主张之争这一自然状态之裂隙——它始终存在,且时刻威胁着秩序——,那么,“先诛”或法外之诛,便始终隐身于礼治和法治之旁,换言之,礼法秩序之确立和维持,其基础正是非礼与不法,也正因此,“颠倒”才有其必要性:如何能公然将“礼”“法”奠定于非礼和不法之上呢?于是,非礼和不法只能被解释为为了礼法之奠基的权宜之行了。

阿伦特曾指出,恰如该隐杀亚伯、罗慕路斯杀雷穆斯这些关于历史开端的传说所表明的,

暴力是开端,同样,如果没有暴力的运用,没有忤逆之举,就不能缔造开端……无论人类能拥有多么深厚的兄弟情谊,这一兄弟情谊都是来自兄弟仇杀;无论人类能够形成什么样的政治组织,这些政治组织都是起源于罪恶。开端是一场罪行,“自然状态”一词不过是对它进行理论净化的一种释义。^①

“先诛”正属于阿伦特所说的“一定与暴力具有内在联系”的“开端”。不过,阿伦特也指出,“开端”可以因为它自身拥有的“原则”,而摆脱其自身固有的“与人类的犯罪潜能之间具有内在的亲缘关系”^②的随意性。只是由于荀子并不考虑阿伦特所说的“相互承诺和共同协商的互联原则”^③,同

^① 阿伦特:《论革命》,陈周旺译,译林出版社2007年版,第9页。

^② 同上书,第194页。

^③ 同上书,第200页。

时,又丧失了超越性或内在性的源泉,他的“开端”便无法从自身固有的无序性——尤其是无序之暴力——中得到拯救。

结 语

“先诛”意在为“一礼义”而先行铲除凡异于所谓“圣王”礼义之主张者。在秦以降的现实政治中,随着“今世之王”被“圣人”化,先诛论遂变为“天王圣明,臣罪当诛”论,于是,“先诛”可被加诸一切异议者。譬如,嵇康就以“少正卯”之名受诛。《世说新语·雅量》“嵇中散临刑东市”章注引《文士传》曰:

钟会庭论康,曰:“今皇道开明,四海风靡,边鄙无谗随之民,街巷无异口之议。而康上不臣天子,下不事王侯,轻时傲世,不为物用,无益于今,有败于俗。昔太公诛华士,孔子戮少正卯,以其负才乱群惑众也。”^①

“上不臣天子,下不事王侯”通常用于隐者;^②“不为物用,无益于今”亦是法家赋予隐者之罪名;“负才乱群惑众”即所谓“疑众”^③,是荀子笔下的少正卯与“十子”的“罪名”、“焚书坑儒”的“口实”,也见于《礼记·王制》中的“必杀之令”。

当然,钟会只是“因”权势以杀人,非关荀子为“一礼义”而“先诛”的本

^① 余嘉锡:《世说新语笺疏》,上册,中华书局2007年第2版,第407页。

^② 《礼记·儒行》称隐者之儒,“上不臣天子,下不事诸侯”;司马迁称伯夷、叔齐,“义不臣乎天子,不友乎诸侯,得志不惭为人主,不得志不肯为人臣”(《史记·伯夷列传》)。

^③ 《晋书·嵇康传》:“康将刑东市,太学生三千人请以为师。”足见其对“众”的影响。

义。在荀子那里,先诛论是其核心学说的逻辑产物:既承认“自然”有无序之本性,则欲使人及自然有序,只能人为建立;为建立一种全覆盖、无缝隙的完备性秩序(所谓“一天下”),则须“一礼义”;然而,既然“大本已失”,只能以特定礼义为本,在作为“一”的此礼义与被视作“二”的其他礼义之间无有共通性,是以唯能靠消灭诸“二”,以确保“一”。于是,走出“自然状态”的条件或基础,依然是“自然状态”,换言之,作为人造秩序的条件和基础的,是无时不在、无处不在的战争状态。在这种状况下,诸礼义之主张者,为赢得在这一至高而又至低的“自然状态”中的战争的胜利,“得势”是关键:唯有“得势”,才能“先诛”异己。

在上述逻辑中,致使先诛论成立的关键环节有二:一是对一种完备性政治秩序(所谓“一天下”)的主张;二是所主张的能“一”之礼义,只能以自身为本。就前者而言,凡欲建立对治自然的人造秩序,就不免使一切倚赖于人力(人为的智与力),如此建立的秩序(社会),便难免于徐复观所谓“政治干涉到人的一切,在政治强制之下整齐划一、没有自由、没有人情温暖的社会”。^①这种唯治主义契合于自然秩序解体、亟须人力重整秩序的时代,这是何以哪怕现代人,甚至号称信奉自由主义的人亦对荀子深怀同情的原因所在。^②就后者而言,凡礼义体系欲自居“真理”,便不能不是独断

^① 徐复观:《荀子政治思想的解析》,见《学术与政治之间》,华东师范大学出版社2009年版,第95页。

^② “唯治主义”(或秩序主义)在现代甚流行。亨廷顿的名言是:“首要的问题不是自由,而是创建一个合法的公共秩序。很显然,人类可以无自由而有秩序,但不能无秩序而有自由。”(见氏著《变革社会中的政治秩序》,杨盛平、杨玉生等译,华夏出版社1988年版,第8页)读到这样的言论,不能不使人感喟古今变异之大。亚里士多德说:“野蛮民族比希腊民族为富于奴性;亚洲蛮族又比欧洲蛮族为富于奴性,所以他们常常忍受专制统治而不起来叛乱。”(见氏著《政治学》1285A19-21,吴寿彭译,商务印书馆1965年版,第159页)卢梭说:“在人与人的关系上,一个人所能遭到的最大不幸,就是看到自己受另一个人的任意支配。”(见氏著《论人类不平等的起源和基础》,李常山译,商务印书馆1962年版,第132页)而在亨廷顿看来,奴隶应安于他的被奴役,因为,至少这里有“秩序”,而凡是反抗,难免失序。

的、排他的,难以与异己礼义体系作平等的讨论,于是凡与荀子学说有相同之思想基础(“大本已失”)且又有共同之追求(“一礼义”)者,不免对荀子学说的“专制”有惺惺相惜之感,如邓小虎所言:

这是一种理性的权威,也是一种真理的权威,当其他人拒绝理性讨论、不愿意认同理性的权威时,则“合理性”在现实世界的运作,就难免有独断专制的倾向。荀子的学说在理则上是一种“为己之学”,但在现实世界中总有人拒绝“为己”、拒绝道德追求,那么为了在现实世界中实现和“为己之学”相互构建的道德生活,或许一定程度的独断专制也就成了道德和理性权威不可避免的展现。荀子思想中独断、专制的倾向,因此可以理解为其汲汲于实现儒家理想的表现。^①

然而,正如阿伦特所言,“权威一词最经常被滥用”!在她看来,权威的“标志是那些被要求服从的人的毫无疑问的承认;它既不需要强迫,也不需要说服。”^②因此,倘要靠理智论证,或靠强制性暴力的,便无权威可言。凡理性在场,或强制力在场,权威便缺席。^③阿伦特说得是。视理性为权威,实则是对理性之背叛:理性无须以权威自居,以赢得人的服从。相反,以“道德和理性权威”自居,难道不是为了获得“一定程度的独断专制”的特许吗?不是为“难免有独断专制的倾向”寻找口实吗?

^① 邓小虎:《荀子的为己之学:从性恶到养心以诚》,北京大学出版社2015年版,第22页。

^② 阿伦特:《共和的危机》,郑辟瑞译,上海人民出版社2013年版,第107—108页。

^③ 阿伦特在“何为权威?”一文中指出:“权威排除外在强制手段的使用,在使用强力的地方,权威本身就失败了。另一方面,权威也与说服不相容,说服以平等为预设并通过论辩的程序来进行。而在运用论辩的地方,权威就不起作用了。……如果权威根本上可定义的话,它必定既和暴力的强迫对立,也和经由论辩的说服对立。”(氏著《过去与未来之间》,王寅丽、张立立译,译林出版社2011年版,第87—88页)

本文已指出,拒绝理性讨论(“辩”)的,正是荀子本人。因为,他以某种人为的特定礼义作为“辩”之是否被听取的前提,就导致他在根本上无法以“理性讨论”的方式,而只能以政治斗争的方式对待异己思想。这正是荀子之秩序之道的“阿基琉斯之踵”。荀子治道思想的困境在一定程度上也是现代政治的困境:在看似风平浪静的海面底下,是刀枪剑戟的暗流,这正是现代人自鸣得意的所谓现代秩序。

由对荀子学说的研究,我们还可以领悟到,古今之争并非只有在“现代”降临之后才出现。任何时代都存在着“古今之争”;任何时代的人,都可能在他的令人叹息的现时代中,“回味古典心智及其与现代性精神的差异”。^①

^① 刘小枫:《〈王制〉与大立法者之“德”》,载皮鹿门笺注、王锦民校笺:《〈王制笺〉校笺》,华夏出版社2005年版,第13页。