

《荀子》的诗性风格

柯马丁

(普林斯顿大学 东亚研究系, 美国 普林斯顿 08544)

摘要: 通过讨论《荀子》风格及修辞手段的极大多样性, 重点关注了其中的诗歌语言。通过对《劝学》并在一定程度上对《性恶》的考察, 从而提出《劝学》并非线性论述之作, 而是代表了一种复合体, 由彼此独立的隐喻、譬喻和流传下来的权威性格言所构成。相形之下, 《性恶》则是紧凑的论说散文之典范, 代表真正的作者声音。本文的结论是, 《荀子》并非个人著作, 而是著述或者衰辑的文本之集合体。

关键词: 《荀子》; 修辞; 作者身份; 《劝学》; 《性恶》; 诗歌; 散文风格

中图分类号: B222.6 文献标识码: A 文章编号: 1673-2030(2012)04-0107-13

收稿日期: 2012-09-06

作者简介: 柯马丁(1962—), 男, 德国人, 美国普林斯顿大学东亚研究系教授。

《荀子》已被广泛视为成熟的论说性散文, 尽管其文学风格曾被——可能不太公平地——称作“充其量是……无足轻重的”。与《论语》、《孟子》、《庄子》、《墨子》等其他早期中国哲学文本不同, 它没有大量采用轶事或对话来把自己假定或真实的作者展现为特定的文学人格; 其主要形式是铺叙论述的文章。《荀子》的论说性散文并没有把发言人构建为第三人称叙事的轶事主人公, 譬如孔子、墨子、孟子、庄子等等(并且他们的人格也是通过这些轶事创造出来的), 而是采取了“为他的立场辩护并驳斥其反对者”的角度。因此在公元前三世纪, 《荀子》参与并帮助了论说性散文的兴起, 这种文体也见诸其他文本, 例如《庄子》的某些章节里。但我们要倍加小心, 避免把文本里作者的声音过度等同为个人的声音; 许多情况下, 表面上是第一人称的代词实际上并不是第一人称代词, 而是没有具体所指, 应该理解成“大家”或者“我们”。不论哪种情况, 《荀子》里的论说性篇章反映了铺陈甚至是论战性的议论风格, 直接讨论一系列主题, 并且展现出“日常的好辩性”, 这种修辞在早期中国堪称例外。先后经过刘向(公元前79—前8)和杨倞(公元9世纪)整理的传世本由一系列讨论各种主题的专题论文组成, 尽管它们很少(甚至可以说从不)是首尾一致的。

通过详细探讨部分代表性篇章, 本文提出对《荀子》的风格当有更细致的理解; 更具体地说, 通过追寻个体

我感谢金鹏程(Paul Rakita Goldin)、毕鹤(Wolfgang Behr)、裴德生(Willard Peterson)、胡明晓(Michael Hunter)、何莫邪(Christoph Harbsmeier)的评点和对参考资料的建议。

金鹏程堪称道出了对此文本的共同态度:“荀子的作品简洁明白, 其哲学立场富有原创性和逻辑性”; 见其: *Rituals of the Way: The Philosophy of Xunzi* (Chicago: Open Court, 1999), xiii.

D.C. Lau, *Mencius* (Harmondsworth: Penguin Books, 1970), 8.

Mark Edward Lewis, *Writing and Authority in Early China* (Albany: State University of New York Press, 1999), 58.

唯一提到“荀子”(包括“孙卿”、“孙卿子”或“荀卿子”)的只有三篇, 即《儒效篇第八》、《议兵篇第十五》、《强国篇第十六》。此外, 末章《尧问篇第三十二》里有一段可能出自其弟子或后世学者的对荀子的“颂词”(王志民[John Knoblock]语), 其中对他的称谓是“孙卿”。因为这些章节提到荀况时是用第三人称, 所以每被认为其弟子所作。

Wiebke Denecke, *The Dynamics of Masters Literature: Early Chinese Thought from Confucius to Han Feizi* (Cambridge: Harvard University Asia Center, 2010), 180. 亦参见鲍则岳(William G. Boltz)的说法:“出自单一作者手笔的文学性或文章式的文本是我们现代世界通常理解文本的方式, 但这在早期中国却并非常态, 而最多只是例外”; 见其: “The Composite Nature of Early Chinese Texts,” in *Text and Ritual in Early China*, ed. Martin Kern (Seattle: University of Washington Press, 2005), 59.

魏朴和(Wiebke Denecke)不免过度强调了《荀子》的这种情况, 提出它“崭新的修辞模式, 即论说性散文, 带来了此前未有之变局, 其革新从此彻底改变了‘子书’的面貌”; 见其 *The Dynamics of Masters Literature*, 180.

此处我不同意魏朴和的分析, 也不同意王志民的翻译。

参见: Christoph Harbsmeier, “Xunzi and the Problem of Impersonal First Person Pronouns,” *Early China* 22 (1997): 181-220.

Christoph Harbsmeier, “The Rhetoric of Premodern Prose Style,” in *The Columbia History of Chinese Literature*, ed. Victor H. Mair (New York: Columbia University Press, 2001), 883.

篇章之间相当的风格差异，本文质疑了《荀子》具有单独、统一的文风的观点。从风格角度而论，这篇文本更像是多种具有“荀子式”思想的作品结集——倘若我们认为文本有整体的哲学统一性的话——而非单一的著作。因此，我们或者承认荀况在写作的时候采取了一系列具有相当独立性的风格，或者就需要重新思考并拓宽我们对《荀子》作者身份的看法。尽管本文并不能深入地分析作者身份和真实性的问题，但其中提出的某些观察却依然可能对相关讨论有所启发。

首先，《荀子》从《劝学》第1篇到《君子》第24篇的部分被视为其核心文本；相形之下，最后八篇则被看做性质颇为不同。学者多把前24篇断为荀况所作，这无形中假设了它们作者身份的统一性和连贯性，而后八篇则每被质疑。疑文包括了两组诗歌（《成相》第25和《赋篇》第26）；（据王志民[John Knoblock]统计）由11条简短格言组成的《大略篇第二十七》；4篇具有《论语》风格的孔子传说（从第28到第31篇，即《宥坐》、《子道》、《法行》和《哀公》），虽然其中只有一处与传世《论语》平行的短句；卒章《尧问》篇包含了有关孔子及其他早期文化英雄的轶事性传说。这8篇极其多样，其中“诗歌性”的两篇在内容和形式上都显然类似于与《楚辞》相关的南方赋体，但同时也和战国、汉初的“说”（说服）体相关。很可能正因为此——特别是贤人失志“不遇”于衰世乱邦的主题——刘歆（前46—23）在《汉书·艺文志》里把屈原（传统以为前340—前278）和荀子列为赋体的两位最初作者，并把10篇赋归诸荀子名下。根据《汉书》所存记录，这一文体起源于这两位作者的作品，在其中臻于完美，之后就迅速地堕落了。

尽管本文标题里有“诗”一个字，但我们的分析将集中在《荀子》前24篇，而不及《成相》、《赋篇》以降。这个决定是基于下列几点原因。首先，学者早已认识到这些后来篇章的不同性质和风格多样性。要说《成相》和《赋篇》属于《荀子》的核心篇章未免有些勉强。刘向把它们降黜到他编定的《荀子》全书末尾是有充分理由的，甚至是称它们为“杂”的杨倞也把它们放在一个不尴不尬的位置上，介于他认为是荀况原作和荀门弟子所作的附加材料（第27至32篇）之间。和铺陈论说性的第1至24篇相比，这两篇“诗歌性”文本似乎放错了位置，而且它们的标题“成相”和“赋”似乎也很可疑：“成相”仅仅是全篇首句里的两个字，意义不明；“赋”作为标题则显然不始于荀况，而很可能是刘向的选择。此外，在刘向以前，这两篇“诗歌性”文本似乎都不属于《荀子》的一部分，或者也可能它们被认为无关紧要：和《荀子》多数篇目不同的是，它们在西汉从未曾被引用，也在任何西汉文本里都找不到平行文本。^⑩

然而，还有另外一个更有趣也更重要的原因让我们集中关注第1到24篇：《荀子》里的“诗歌”并不仅限于第25、第26篇之中。正如不少战国论说性的诸子散文里的文本一样，“诗歌”并非由固定的一部分文本来承担它特定文体的风格定义；相反，“诗歌”是某种言辞模式或语言的使用方式，它深深浸润了我们通常所称的“论说性散文”的肌理。^⑪这一言辞模式在《荀子》里无处不在。在某种程度上，尽管还远不充分的是，王志民的翻译显示出界定这些“诗歌性”段落的某些努力，这些段落通过用韵和节奏与其他文本有别。尽管尚不充分，这种努力标识出向前迈出的重要一步，如果我们考虑到早期中国哲学和思想史界最近才开始注重语言形式，把它看做“思

在这一意义上，《荀子》与早期哲学传统的许多（如果不是多数的话）其他文本并无二致。

对《赋篇》的详细分析，见：David R. Knechtges, “Riddles as Poetry: The ‘Fu Chapter’ of the *Hsün-tzu*,” in *Wenlin: Studies in the Chinese Humanities*, vol. 2, ed. Chow Tse-tsung (Madison: University of Wisconsin Press, 1989), 1-31；对《成相篇》和《赋篇》共同的简短分析，见：Denecke, *The Dynamics of Masters Literature*, 188-95；对《成相篇》的单独分析，见：Göran Malmquist, “Cherng Shianq,” *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 45 (1973): 63-91。学者意见不统一的是这些篇章的上下文究竟是“哲学性”（王志民）还是“非哲学性”（康达维[David Knechtges]）的。对《成相篇》的用韵分析，见：李炳海，《荀子·成相》的篇题、结构及其理念考辨，载《江汉论坛》2010年第9期，页89-93；朱师辙，《荀子成相篇韵读补释》，载《中山大学学报》，1957年第3期，页42-47。

这条平行文本就是短句：“知之曰知之”，在《论语·为政》中作“知之之为知之”。相比之下，《荀子》包含孔子轶事的四章却在《韩诗外传》、《孔子家语》里有尤其大量的平行文本，在《大戴礼记》、《说苑》里也有出现。

参见：Knechtges, “Riddles as Poetry,” 21-31。

同上。

《汉书》（北京：中华书局，1987），30.1750，1756。

Knoblock, vol. 1, 106-10。

Knoblock, vol. 1, 112。把假定为并非原作的材料附加到子书的末尾，这当然是标准的做法，因此清楚表明刘向和杨倞对末尾这些篇章的看法。

Knoblock, vol. 3, 169。对“成相”一词更深入周全的探讨，请参见：Kern, “Western Han Aesthetics and the Genesis of the *Fu*,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 63.2 (2003): 407-9。

Knechtges, “Riddles as Poetry,” 14-15。简单地讲，荀况之世并无作为“文体”的“赋”；见：Kern, “Western Han Aesthetics,” 391-95。

⑩ Knoblock, vol. 1, 105。

⑪ 德博(Günther Debon)反复指出过用韵言辞(Spruchdichtung)在早期中国论说性散文里的存在及意义；见其：“Der Reimspruch im philosophischen Schrifttum Chinas,” in Debon, *So der Westen wie der Osten. Dichtung, Kunst und Philosophie in Deutschland und China* (Heidelberg: Brigitte Guderjahn, 1996), 36-42；至于《荀子》里的用韵言辞，见其：“Verborgene Spruchdichtung im *Hsün-tzu*,” in *Und folge nun dem, was mein Herz begehrt: Festschrift für Ulrich Unger zum 70. Geburtstag* (Hamburg: Hamburger Sinologische Gesellschaft, 2002), vol. 1, 21-30。

108

想和论述的重要因素”的话。《荀子》里常见、有时甚至是无处不在的诗歌风格，正如在许多其他早期中国论说性散文文本里的一样，既不构成某种“文体”，也不是说理论文的某种浅薄、外在的点缀（更不用说是对逻辑化表达和阐释的障碍，或者如葛瑞汉针对《庄子》所说的，是“逻辑与诗歌的冲突”）。相反，这种语言的风格同时也是思想的风格。这是《荀子》里相当部分的议论得以展开的媒介，凭此，它——正如任何修辞传统的风格一样——履行了劝说的功能，甚至构成了哲学家和语言学家们所谓的“语内行为力量”（illocutionary force）。简单地来讲，对《荀子》及其他早期中国文本而言，用诗歌说话就是用传统权威的声音说话，这种声音内涵了强烈的真理诉求。

恰因为《荀子》被看做受到强烈的论辩欲望所驱动的本，并且因为论辩并不仅仅是逻辑性或分析性的，其文学风格不仅对其表达形式的质量至关重要，而且对其论辩本身的质量也至关重要。如战国游士十分了解的那样，语言节奏凭借其平行与重复的形式结构而具备了风格上的说服力；这对《荀子》里常见的一种论辩方式而言尤其如此：这种论辩围绕譬喻的模型建立起来，借此传达强烈的秩序感（the sense of order）。正因为此，本文集中探讨《荀子》核心论辩篇目对诗歌风格的运用。

当然，对《荀子》风格的关注不仅限于“诗歌”作为特殊类型的语言使用方式。尽管这部作品缺乏文学华彩（尤其和《庄子》相比）或历史轶事（和许多其他早期哲学文本相比），但它论说的集中与紧迫感则足以弥补，其个别篇目倾向于集中论述其相关主题——至少其多数段落是如此。与这种相对的紧迫感相得益彰的是一种显白的言辞，极少使用偏僻的轶事或晦涩的格言，这使得《荀子》成为一部相对容易理解的文本；它或许不如《庄子》那样让人阅读愉快，但也很少像《论语》那样让读者丧气，希图解读某些段落的意义（更不用说理解它们在更宽广的哲学语境中的意义了）。尽管学者难以界定《荀子》是“儒家”还是“法家”，时而不得不借助于“现实主义的”或“儒学权威主义的”这样的短语来描述它，但他们所面临的并非各种不同思想、不至于被迫给《荀子》核心的24篇指派不同作者或归入各种“家学”。简言之，《荀子》前24篇通常被认为彼此支持、并无龃龉，表达出单一、连贯的思想系统之不同侧面；它们时而不同的观点被理性地阐释为代表了荀子漫长一生之不同阶段（早、中、晚期）的思想。

整体而言，似乎尽管文本采用了大量传统资料，包括许多警句和修辞，但并无直接证据表明它是由各种材料缀连而成，而这种缀连的方式在当时大量文本里都屡见不鲜。在王志民看来，虽然《荀子》和《韩诗外传》、《大戴礼记》及《礼记》之间存在不少的共享段落，但这主要是后世文本借用前刘向时代的《荀子》古本的结果，而非反之。（如下文所论，我认为实际情况远比这复杂。）推论的结果是，《荀子》被看成：1）自汉初以前便或多

在讨论《庄子》翻译中的“漫谈模式”之问题时，葛瑞汉（A. C. Graham）最有力地批评了忽视早期“论说性散文”之诗歌特征的做法，概之曰：“把诗歌消化成散文的效果几乎是灾难性的”；见其：“Two Notes on the Translation of Taoist Classics,” in *Interpreting Culture Through Translation: A Festschrift for D. C. Lau*, ed. Roger T. Ames, Chan Sin-wai, and Mau-sang Ng (Hong Kong: The Chinese University Press, 1991), 119-44, esp. 130-43。研究早期论说性散文里用韵的奠基之作是江有诰（1851?卒）的《音学十书》（北京：中华书局，1993）；更近期的则有：龙宇纯，《先秦散文中的韵文》，载《崇基学报》（1962-63年）2.2、3.1，重印于：龙宇纯，《丝竹轩小学论集》（北京：中华书局，2009），页182-283，及谭家健，《先秦韵文初探》，载《文学遗产》1995年第1期，页12-19。关注早期中国哲学文本之形式层面的研究成果不断增长，包括：瓦格纳（Rudolf G. Wagner）的分析：“Interlocking Parallel Style”，in *The Craft of a Chinese Commentator: Wang Bi on the Laozi* (Albany: State University of New York Press, 2000), 53-113; Dirk Meyer, *Philosophy on Bamboo: Text and the Production of Meaning in Early China* (Leiden: Brill, 2011); Lisa A. Raphals, “Poetry and Argument in the Zhuangzi,” *Journal of Chinese Religions* 22 (1994): 103-16; Harold D. Roth, *Original Tao: Inward Training and the Foundations of Mysticism* (New York: Columbia University Press, 1999); Sarah A. Queen, “The Creation and Domestication of the Techniques of Lao-Zhuang: Anecdotal Narrative and Philosophical Argumentation in *Huainanzi* 12,” *Asia Major*, third series, 21 (2008): 201-47; William H. Baxter, “Situating the Language of the *Lao-tzu*: The Probable Date of the *Tao-te-ching*, in *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, ed. Livia Kohn and Michael LaFargue (Albany: State University of New York Press, 1998), 231-253; Paul Fischer, “Intertextuality in Early Chinese Masters-Texts: Shared Narratives in *Shi Zi*,” *Asia Major* third ser. 22.2 (2009): 1-34; William G. Boltz, “The Composite Nature of Early Chinese Texts,” in *Text and Ritual in Early China*, ed. Martin Kern (Seattle: University of Washington Press, 2005), 50-78; Liu Xiaogan, *Classifying the Zhuangzi Chapters*, trans. William E. Savage (Ann Arbor: Center for Chinese Studies, The University of Michigan, 1994); Michael LaFargue, *Tao and Method: A Reasoned Approach to the Tao Te Ching* (Albany: State University of New York Press, 1994); 同时可以参见译成中文的拙作：《〈淮南子〉的成书与奏书：论〈要略〉篇之为赋》，载《北京大学中国古文献研究中心集刊》2010年第9期，页436-451；许结，《老子与中国古代哲理诗》，载《学术月刊》，1990年第2期，页58-64；以及Madison Morrison, “The Poetic Element in Lao Tzu,” *Tamkang Review* 11 (1981): 391-420。除了王志民译的《荀子》外，马继（John S. Major）等新译的《淮南子》（*The Huainanzi: A Guide to the Theory and Practice of Government in Early Han China* [New York: Columbia University Press, 2010]）也标识出了文本的诗歌段落。

Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (LaSalle: Open Court, 1991), 214.

在讨论论辩中形式结构的力量时，我援引的是：Ernst H. Gombrich, *The Sense of Order: A Study in the Psychology of Decorative Art* (Ithaca: Cornell University Press, 1979)。另参见：Robert W. Bagley, “Meaning and Explanation,” in *The Problem of Meaning in Early Chinese Ritual Bronzes*, ed. Roderick Whitfield (London: School of Oriental and African Studies, University of London, 1993), 34-55。关于早期中国的修辞，请参见：David Schaberg, *A Patterned Past: Form and Thought in Early Chinese Historiography* (Cambridge: Harvard University Asia Center, 2001), 21-56。如史嘉柏（Schaberg）注意到的，“良好秩序的修辞”应用于言辞和成文的散文；我要补充的是，暗示了其作者的声音的论说性散文的确建立在游说技巧之上，后者首先见诸论辩的言辞里。

W. Allyn Rickett, *Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China, Vol. 1* (Princeton: Princeton University Press, 1985), 3, 249, 412.

见王志民三卷本的《荀子》译本每卷末尾的附录“Composition of Each Book”。

Knoblock, vol. 1, 124-28.

Knoblock, vol. 1, 105-6.

或少以传世形态存在；2)并非复合或汇编的文本，而是真正出自作者手笔的原本。这些被广泛接受的假设并不暗示这部作品是像《吕氏春秋》(部分系年于前239年)和整部《淮南子》(前139年)那样，最初就被构思成宏大、统一的整体；有证据表明，至少部分《荀子》篇章或者个别段落曾独立于它们如今在书中的上下文而存在。事实上，我们没有理由假设荀况曾经设想自己在写作一本“书”。任何试图在现存篇章安排里辨认特定秩序的努力都敌不过一个事实，即传世《荀子》代表了杨倞重新编排过的刘向早期汇编本，而后者又已经不是荀况本人设想的“原始《荀子》”——或者很可能就从来没有过“原始《荀子》”。不可避免的是，我们所分析的只有传世文本，其中至少某些篇章内部存在着紊乱。某些文风上的不合有可能是早期文本坏损的结果，可能就像是譬如说传世《礼记·缁衣》远不如郭店本和上博本的《缁衣》，两个出土文献的系年都在前300年左右。

即便如此，观察文本的个体篇章内部及之间风格的区别依然不失其意义。王志民对《劝学》篇下了几条简短但颇给人启发的评论，提出本篇前7部分(按照他的编序，大致相当于全篇的前半)充斥着传统的材料，“广泛见诸荀子同时及后世的作品里”，而从第8到第14部分则“多数是荀子的原创，极少被‘引用’”。这条结论应该更谨慎一点：本篇后半部分是否是“荀子的原创”事实上无法断定。另一方面，不容置辩的是本篇后半部分的确几乎不与其他文本共享，与前半部分恰恰相反。为什么呢？在某种程度上，这个问题的答案可能通过对风格的分析找到——并且风格分析进一步揭示出本篇前后部分几乎无甚相似之处，或许根本不应该被视为统一的整体。

本文将在一定程度上细读《劝学》。本篇展示的重要风格特征也见诸《荀子》他篇。在进行了这种分析之后，我将简短评论其他数篇所见的若干特征，这些特征被广泛认为对文本整体具有核心重要性。当我引用原文时，我安排文本的方式将揭示其形式结构。

君子曰：学不可以已。

青、取之于蓝，而青于蓝；

冰、水为之，而寒于水。

木直中绳，鞣以为轮，其曲中规，虽有槁暴，不复挺者，鞣使之然也。

故

木受绳则直，

金就砺则利。

君子

博学而日参省乎己，

则 知明而行无过矣。

本段始于援引史嘉柏所谓“老生常谈的人格”(platitudinal persona)，即无名、无明确身份的“君子”，他出现在当时无数的其他文本里，并像何莫邪所说的那样，“并无具体指涉”。“学不可以已”这句引文，是一种指涉传统的姿态：不论本篇作者是谁，他的第一句话并不是用自己的声音说出，而是依赖业已存在的权威，它不在于某个具体个人，而是在泛指“君子”。他首先陈述自己习得的意见，然后就举了两组譬喻：首先是自然界的青与蓝、冰与水，其次更铺陈开来的是手工艺的例子，这类例子在其他早期哲学散文修辞里也屡见不鲜。在举了第二组譬喻之后，文本重新以泛论——事实上是断论——的口气来论“学”：“君子博学而日参省乎己，则知明而行无过矣。”

在这种次序里，中间部分的譬喻起着过渡作用，链接开头的传统智慧与结尾的陈辞，即学习是通过日常省察

有关荀子时代“复合文本”现象之普遍，见：Boltz, “The Composite Nature of Early Chinese Texts,” in *Text and Ritual in Early China*, 50-78.

见拙文“Quotation and the Confucian Canon in Early Chinese Manuscripts: The Case of ‘Zi Yi’ (Black Robes),” *Asiatische Studien/études Asiatiques* 59.1 (2005): 293-332；以及 Marc Kalinowski, “Systèmes de croyances et de pensée du monde sinisé,” *Annuaire EPHE, Section des sciences religieuses* 109 (2000-2001), 141-48. Knoblock, vol. 1, 124. 本文并不总是遵从 CHANT 数据库对段落的划分(与王志民的划分基本一致)。与 CHANT 或王志民有别处将特别标记。

我的理解遵从杨倞注及《论语·学而》里的平行文本：“曾子曰：‘吾日三省吾身。’”《荀子》后世注者曾把“参”(*N-srum)不是理解成“三”(*srum)，而是“验”(*m-q^h[a]m-s)，并进一步提出“省乎”二字是窜入的。这也正是王志民采取的读法。我看不出有什么理由作这个修订，也不知道为什么“参”“验”通用。

David Schaberg, “Platitudinal and Persona: Junzi comments in the *Zuozhuan* and beyond,” in *Historical Truth, Historical Criticism, And Ideology: Chinese Historiography And Historical Culture From A New Comparative Perspective*, ed. Helwig Schmidt-Glintzer et al. (Leiden: Brill, 2005), 177-96.

2012年1月的个人交流。

参见：Wim De Reu, “How to Throw a Pot: The Centrality of the Potter’s Wheel in the *Zhuangzi*,” *Asian Philosophy* 20.1 (2010): 32-36; John S. Major, “Tool Metaphors in the *Huainanzi* and Other Early Texts,” 即将发表于一部论《淮南子》的论文集里 (ed. Sarah A. Queen and Michael Puett, forthcoming).

来修养自我。中间部分并不建立于明显的、推导性逻辑之上，而是建立在譬喻的内在逻辑之上，通过重复和平行来得以加强，其叠加创造了某种修辞力量。譬如说，青与蓝、冰与水的第一组譬喻是现成的，来自修辞譬喻的广泛储存库，可供任意使用；它们与前后文都无必然联系。第二组譬喻——通过蒸汽弯曲木材，因此即便它再度干燥也不复挺直——则更加富有原创性，以之类比人通过学习而得以永远转变。这个譬喻后面跟了一个“故”字，这个引导性副词常常不具有强烈的逻辑力量，其功用并非榫合前文和紧接的后文。相反，它常常用于引领另一条传统智慧：“故”（我理解为“故有话曰”，以示后文又是一条引文或带记号的言辞）后文又是一句泛泛的格言，常常受到韵律限制，其含义得到前文例证的支持。这里重要的是记住我们并非面对逻辑严密的推理风格：尽管这条格言（这里并不押韵，而是两句严格对仗的套话）重新用到了木材的譬喻，但它实际上引向了相反方向。如今，木材并不是被弯曲，而是被弄直，因为这样它才能和磨砺刀刃相对仗。最后，文本回到“君子”上来，但并非开头引用过的那位君子，因为其主题并非——如开头的格言提出的那样——学不可以已；相反，焦点如今在于不断自我反省，借此“君子”可以永远改变自己。然而，倘若要让木材的譬喻发挥功用，我们就必须假设君子对自己内在自我施加行为，正如对待一个有别于内省心灵的对象：木材是不会自我省察或者自行曲直的；它需要外力来得以永远改变。

简言之，光是这一段话就包括了5个部分，它们1)彼此独立，2)以不同的方式成文。每一部分都可以方便地融入到其他语境之内，读者也不免质疑它们中多少条原出《荀子》。把这段话聚合成整体的是如下事实，即它开头结尾都是关于君子及其为学的引文，即便说这两条引文强调的乃是君子修养的不同侧面。

根据对文本的传统分节，第一段落截止于此。这并非不可，如果不是说下文必须再用一个“故”字来引领的话——“故”字状语总是引导出一条作为结论的老生常谈。但提出这里新的段落开始并非没有理由：后面的几句话似乎顶多和前文略有关联。因此“故”字引介出来的段落可能的确不从属于第一段——但在这里，它也可能完全是放错了位置，或者它前面原本另有一段话，如今已经亡佚了。另一方面，我们也可能提出今本《荀子》里它与前文的微弱联系正是整个第一段落的典型症候，因为正如上文所示，这个段落联系松散，可能是用各种零星资料拼凑起来的。如果现在所见的第一段真的出自某位作者的原创，那么他看上去就似乎不太关注推理的连贯性。

不论如何，第二个“故”字引出的是另一条传统智慧，通过语法模式得以严格组织起来：

故

不登高山，不知天之高也；
不临深谿，不知地之厚也；
不闻先王之遗言，不知学问之大也。

于、越、夷、貉之子，生而同声，长而异俗，教使之然也。

诗曰：

嗟尔君子， * -ə
无恒安息。 * -ək
靖共尔位， * -əp
好是正直。 * -ək
神之听之， * -ə
介尔景福。 * -ək
神莫大于化道，

参见：Robert H. Gassmann and Wolfgang Behr, *Antikchinesisch—Ein Lehrbuch in drei Teilen* (Bern: Peter Lang, 2005), vol. 1, 96.

关于不同类型的引文（以及相关指涉），见：Martin Kern and Michael Hunter, “Quotation and Marked Speech in Early Manuscripts,” in *Early Chinese Manuscripts: Texts, Contexts, Methods*, ed. Wolfgang Behr, Martin Kern, and Dirk Meyer (Leiden: Brill, forthcoming).

这里我不同于王志民的意见，他仅将《荀子》与其他传世资料相比较。论断说这些资料——特别是《大戴礼记》和《韩诗外传》——似乎在引用《荀子》而非相反，这并不等于说它们的所有引文都原出《荀子》。

如见 CHANT 数据库和王志民的译文。

显然这个隐喻指天空的高度，但同时这两句也暗示了“天地”宇宙论。

这个对句来自宗庙祭祀颂歌使用的诗歌语言；见拙文：“*Shi jing* Songs as Performance Texts: A Case Study of ‘Chu ci’ (‘Thorny Caltrop’),” *Early China* 25 (2000): 49-111。然而在这里引用的“诗”里，其语言并不是指涉祖灵——《荀子》对“神”与“福”这两个核心词的解释也同样不是。在《诗经》尤其是“大雅”“小雅”里，“X之Y之”这种用韵的句法结构颇为常见（见《毛诗》27, 35, 100, 107, 165, 186, 214, 216, 222, 230, 231, 238, 241, 242, 250, 288）。就语法而言，X和Y都必须理解为动词。

福莫长于无祸。

本段又一次是由节奏和语义对偶组织起来的。唯一用韵之处是引用的《诗·小雅·小明》卒章。“故”(即,“故有话曰”)字之后的第一段除了赞颂学习先王遗言之外,与前后文都没有明显联系。但后面紧接的譬喻则与前文輶木为轮的隐喻有密切对应。事实上,前面輶木譬喻的结语与这里关于习得的譬喻严格对偶:

輶使之然也。

教使之然也。

至少,这一直接而且很可能并非偶然的对偶表明两部分文本的确属于同一段落,哪怕也包括其他资料。换言之,严格的对偶不仅表明整体性,而且可能把此前并无关联的材料附加进整体的表述中。第二条譬喻的后文——《诗》引文及结语对“神”与“福”的陈述——只是部分与通过学习以修身的主题联系起来,即通过对“化”的指涉(但“福”句却完全不及于此)。通过它严格的对偶,结尾陈辞再次显得像是某种格言,可能独立于这里承接的《诗》引文。总之,第一段落,或这两个段落,并没有发展出连贯的论述;相反,它们用从各种资源哀辑起来的传统智慧来点缀核心主题,即学习的长期影响力。

现在考虑一下第一篇的第二(或第三)段:

吾尝终日而思矣,不如须臾之所学也。

吾尝跂而望矣,不如登高之博见也。

登高而招,臂非加长也,而见者远;

顺风而呼,声非加疾也,而闻者彰。

假舆马者,非利足也,而致千里;

假舟楫者,非能水也,而绝江河。

君子生非异也,善假于物也。

这段话有三条陈述,每条都由对偶的两句话组成,结尾是对“君子”的论断。每个散文对句都有自己的节奏和用韵,然而所有三个对句都以极端机械化的对偶统一起来;两个对句之间通过共同的一个词形成过渡(“登高”链接第一、二对句,“非”链接第二、三对句)。每条陈述都是“善假于物”的例证;因此三条陈述都被概括进了对“君子”的论断里。正如前文,这里我们看到了事例的叠加、一份彼此独立单元的简短目录。

回顾一下目前讨论过的两(或三)段落,不断重复出现的因素就是“君子”:

1. 君子曰:学不可以已。
2. 君子博学而日参省乎己,则知明而行无过矣。
3. 君子生非异也,善假于物也。

的确,如果《荀子》开篇有什么可以辨识的主题的话,这就是对“君子”理想的关怀:君子的地位并非内在或世袭,而是通过其努力、修养和“假于物”的能力而得到的。重要的是,这个理想是可以实现的选择——因此能够通过具有说服力的修辞来论辩。严格说来,这3条有关“君子”的陈述以外,每句话都可有可无,因为其中每一成分都可以被省略或被不同的表述来置换。在这些堆砌性的段落里,《荀子》并没有发展出一条逻辑性的论述;相反,文本3次称述“君子”,然后便以似乎偶然的秩序堆砌了一些传统智慧的例子和格言。让人惊讶的是,这些片段里没有哪条——开头数段落里也没有哪句——采用了历史轶闻的风格,而后者恰是其他早期论说性散文里最常见的。不仅是作为作者的荀况完全缺席,而且没有一处指涉任何历史人物。文本的组织并非通过连串的逻辑论述和结论,而且也不是通过叙述的逻辑;它没有调整自己来适应任何历史语境。多数《荀子》篇章都显示这一特征,这与《老子》这样的文本是相似的,但却不同于多数战国作品。

《论学》第四(或第五)段提供了又一种传统话语模式,即用韵,这在《荀子》里不少地方都可以找到:这部分没有引语,由四言句构成,完全用韵,类似于《诗经》模式。这个段落可以整齐地分成4节、每节4句,

缺乏用韵并不等于缺乏诗歌。白一平(Baxter)注意到“用韵和语义模式”,尤其是语义对偶,被用于《老子》的“诗歌手段”;见其“Situating the Language of the *Lao-tzu*,” 237。

金鹏程把这看成《荀子》全书的主题:“把全书各种不同论述和思考联系在一起的就是它整体上对‘君子’角色的关怀;”见 *Rituals of the Way*, xi。白一平论曰:“最后,《老子》和多数早期中国哲学话语的另一点不同,就是它完全没有叙事,也就是说,它的陈述是普遍化的,没有维系在任何人物、时间、地点上。没有证据表明谁在说话,没有对历史事件的直接指涉。这与典型的儒家话语有显著不同”;见“Situating the Language of the *Lao-tzu*,” 240。

参见:Debon, “Verborgene Spruchdichtung im *Hsün-tzu*.”

每节都有特别的句法结构，进一步强调了已经以用韵为标识的分节。这些短节是对一个共同主题的 4 种变奏：

物类之起，	*-ə	A
必有所始。	*-ə	A
荣辱之来，	*-ək	B
必象其德。	*-ək	B

肉腐出虫，	*-uŋ	x
鱼枯生蠹。	*-ak	C
怠慢忘身，	*-iŋ	x
祸灾乃作。	*-ak	C

强自取柱，	*-o	D
柔自取束。	*-ok	D
邪秽在身，	*-iŋ	x
怨之所构。	*-o	D

施薪若一，	*-it	E
火就燥也，	*-aj	F
平地若一，	*-it	E
水就溼也。	*-aj	F

草木疇生，	*-eŋ	x
禽兽群焉，	*-an	x
物各从其类也。	*-aj	x

总体来说，这些有节奏感、音声和谐的段落提供了一系列的譬喻，以阐明自然界物类交感的原则：由于各种事物都根据其自然属性的“类”来彼此回应，各种行为都会导致它们独特、必然的结果。就修辞而言，这四节包含了零零碎碎的老生常谈。它们的说服力在于两点原因：作为对自然世界的观察以及通过罗列自然交感现象形成的纯粹堆叠的力量。这 18 行四言句结尾是六个字的陈述，揭示意图说明的抽象原则：“物各从其类也。”文本从这里开始逐渐达成结论，以“是故”引领出关于同一主题的另一组譬喻，直到用“故”字引出的三行结语，全篇第四（或第五）段也就此戛然而止。至此，文本把自然界投射到人文界上，声称我们可以选择自己的行动，但无法控制其“自然”的、因而不可避免、可以预料的后果。“君子”必须谨言慎行，因为根据主导了前文自然界譬喻的同一套交感原则，他的行为可能招致灾厄：

是故

质的张而弓矢至焉；
 林木茂而斧斤至焉；
 树成荫而众鸟息焉。
 酰酸而蚋聚焉。

故

言有招祸也，
 行有招辱也。
 君子慎其所立乎。

再一次，对“君子”的陈述——它和前文列出的三条相得益彰——结束了全段；它既提醒读者全篇主旨，同

我下文对用韵模式的归纳里，小写的 x 表示不押韵句。我对用韵的简单归纳系根据：William H. Baxter and Laurent Sagart, *Baxter-Sagart Old Chinese Reconstruction (Version 1.00)*, 网站地址：<http://crlao.ehess.fr/document.php?id=1217>。我是在 2012 年 1 月 23 日使用该网站的。

时也用于结构文本的手段——事实上是一种句读手段。

引人注目的是，至此讨论过的每个段落不仅自成一统，而且也使用了不同风格，其范围包括了可以——从用韵和节奏的纯粹形式角度而言——称之为“诗歌”的风格，乃至各种散文模式。因此它们不仅可以与不同话语（例如关于自然世界、关于手工艺、或关于道德行为）相联系，并且也可以与各种修辞手法和言辞风格相连。这些段落不太可能是原本出自同一作者手笔；更可能的是，它们是传统智慧的不同表达，是《劝学》的编纂者可运用的现成材料。

这些表达方式出现在一系列不同文本里，这也就没什么惊讶的了。仅举一例，汉代，“吾尝终日而思矣，不如须臾之所学也”这句话（或者说半句话，因为它只是《荀子》里的一个对句的上半句）成了《大戴礼记》里孔子说的话，《说苑》里则成了子思子的话。考虑到早在《荀子》里，所有这些个别陈述都并没有融入其前后文中，其来源也就难以断定；正如我们看到它们在汉代文本里作为传统故事里的片段重新出现一样，它们很可能同样也早于《荀子》。文本许多其他篇章里的类似段落也应当如此；汉代文本里被看做引用或平行文本之处很可能并不是来自《荀子》，而可能是在公元前三世纪便已经是“传统”或“共享”的材料，并以此形式进入《荀子》。前面提到过，王志民假设各种不同汉代文本都直接借用了《荀子》；但现在看来，他的假设未免过于简单了。相反，我的看法暗示更微弱的原始、独立作者权观念。根据荀况是其文本的主要来源这种传统的强烈观念，《荀子》内部的意识形态差异来自荀况生平的不同阶段。在许多情况下，它要求假设某些段落被“错误地”从某个“早期”文本层放入“晚期”文本层，或者反之。相比之下，较弱的作者权观念则将容纳这类“错置”，作为文本损坏或编纂者选择的证据，而无需试图重建某位具有统一身份的作者，并主要凭借他的生平来给不同观念断代。

我们至今对文本的批评性观察可以被应用于《劝学》整个上半部分。每个段落里，来自自然界或手工艺的隐喻和譬喻都被串联起来，不包含任何历史指涉，而且一段话的结尾总是对“君子”的简短陈述；三处中的两处，这一结尾陈辞一字不差或者明显相似地出现在《论语》里。此外，引《诗》有两处，每次都清楚的是引用（“《诗》曰”），各有六句，整篇文本用“故”或“是故”句读开，每次都是指向众所周知的智慧，后者显得是结论性而且不容置疑的。在引《诗》以及暗中指向传统权威的“故”和“是故”之外，没有其他文本被明显征引；因此，就不可能断定，譬如说，《荀子》是否引用了《论语》的早期版本，还是说《论语》在某个晚期阶段——可能是在汉代——采用了《荀子》里的“君子曰”或者第3种资源。

仅仅是在第7段里，即全篇略过半之处，《劝学》才开始采用论说性散文的语言，用一个对偶的设问句开头：“学恶乎始？恶乎终？”答案用一个简单的“曰”字领起，开头又是两句对偶的形式化的陈述：

其数则

始乎诵经，终乎读礼；

其义则

始乎为士，终乎为圣人。

如传统注家及王志民的译文理解的那样，“曰”有可能意味着作者的“吾曰”。然而，“曰”也很可能把上面这几句话标志成来自传统的“说法”，尤其是当后文系素体散文的时候。“曰”字强调的只是对仗的陈述，而不是后面整个一段。这类言辞的“标志”是早期中国论说性散文里常见的修辞特征——在这种情况下，“曰”字很可能意味着后面的简短格言恰恰不是作者的声音。

对比之下，这句格言后面是（第一篇里）罕见的七句话组成的素体散文：

Knoblock, vol. 1, 124-26.

对这类段落的一览，见王志民三卷本译文每册末尾的附录，“Composition of Each Book”。

关于《论语》的编定可能在汉代，参见：赵贞信，《论语究竟是谁编纂的》，载《北京师范大学学报》（社会科学版），1961年第4期，页11-24；朱维铮，《论语集注胜说》，载《孔子研究》，1986年第1期，页40-52；John Makeham, “The Formation of *Lunyu* as a Book,” *Monumenta Serica* 44 (1996): 1-24; Michael Hunter, “Sayings of Confucius, Deselected,” 普林斯顿大学博士论文，即将答辩。

见 CHANT 数据库；王志民定为第八段。

王先谦把“数”(*s-ro?) 读成“术”(*Cə-lut)，王志民相应地把“数”翻译成“技术”。其他注家也在其他早期文本里同样把“数”读成“术”的假借字；然而，这种“通假”或“假借”字的用法似乎在语音学上有点可疑。在《劝学》他处，“数”出现在连绵词“诵数”里，俞樾解释成“犹诵说也……凡称说必一数之，故即谓之数”。有关“阅读/朗诵”以及“计数/枚举”之间的语言学联系，见：Wolfgang Behr and Bernhard Führer, “Einführende Notizen zum Lesen in China mit besonderer Berücksichtigung der Frühzeit,” in *Aspekte des Lesens in China in Vergangenheit und Gegenwart*, ed. Bernhard Führer (Bochum: project verlag, 2005), 14-16, 23-25.

在社会层面上，“士”指贵族里最底层的阶级；在目前的语境里，它指具有低层贵族身份的有学者（依然在不爵的庶民之上），他们常从事军事或其他类的职务。

关于这类直接引语标志的修辞性用法，见：Kern and Hunter, “Quotation and Marked Speech in Early Manuscripts.”

真积力久则入。学至乎没而后止也。故学数有终，若其义则不可须臾舍也。为之人也，舍之禽兽也。这段话后不加过渡，便是一段有节奏、押韵的对三种经典的描述：

故

书者、政事之纪也； * -ə

诗者、中声之所止也； * -ə

礼者、法之大兮，类之纲纪也。 * -ə

这段自成一体、三句皆用韵的单元然后就被加以进一步阐述，其中加入了对《乐》、《春秋》的学习：学至乎礼而止(*tə?)矣。夫是之谓道德之极(*N-kək)。

礼之敬文也，
乐之中和也，
诗书之博也，
春秋之微也，
在天地之间者毕矣。

这些实际上都称不上论述；它更像是陈词滥调的游行，从一部“话语机器”里喷发出来，不断围绕一个在原地转圈的主题产生新的变奏。这里的主题就是“学”。但这自然也是其论述的力量所在：这个文本并不把荀况赞颂成具有强烈个人声音的作者，而是不含任何个人性或作惊人之论：它用富有节奏感和重复性的经咒式风格，从一种修辞模式跳入另一种，在一个连绵不绝的圈子里产生并更新自我，而不参与到任何逻辑性的辩论中。因为文本并非是线性建构，其连续性也就不依赖于前后文。它可以被摒弃、但不能被反驳：

君子之学也，
入乎耳，
着乎心，
布乎四体，
形乎动静。
端而言，
蠕而动。
一可以为法则。

小人之学也，
入乎耳，
出乎口；
口耳之间，
则四寸耳。

曷足以美七尺之躯哉！

这几句的消息似乎很明白：君子彻底地——包括形体上——为“学”所化，而小人之学则只具备实用目的，刚刚从耳朵里进去就从口里出来了。但这后文又紧接着一个有趣的转折：古人之学已经成了过去，但这恰是君子之所学：

古之学者为己，
今之学者为人。

君子之学也，以美其身；
小人之学也，以为禽犊。

注者对“入”字的意义看法不同；见：王天海，《荀子校释》（上海：上海古籍出版社，2005），册1，页26-27。

此词借用自宇文所安（Stephen Owen）对《文心雕龙》的批评；见：“Liu Xie and the Discourse Machine,” in *A Chinese Literary Mind: Culture, Creativity, and Rhetoric in Wenxin Diaolong*, ed. Zong-qi Cai (Stanford: Stanford University Press, 2001), 175-91.

注者对这些词句多有歧见；见：王天海，《荀子校释》，册1，页30。我把“端”理解成“喘（气）”、“蠕”理解成“缓慢”，归根结底涉及这两个词是相似（杨倞的意见，为我为所采纳）还是相反（王天海把它们理解成“急”和“缓”）。

故

不问而告谓之傲，
问一而告二谓之嘖。
傲、非也，嘖、非也；
君子如向矣。

“君子如向”是什么意思？杨倞把“向”解释成回响，后来的注者则把这种读解推衍成意味着君子以恰如其分的方式回应：如果被“问”，他就回答一次；被问的轻重则对应回答的轻重。这种读解也不差，尽管我的看法略有不同：“问”并不直接指向君子，而是指向他的行为，而他的“告”也恰如其分地仅限于“问”的范围。在这种意义上，他所说的话恰如他所学程度的回响。但“如向”这个明喻的意味还不止如此。它邀请读者回应“如向”——他们应当用君子般的知觉敏锐的头脑来回应，觉察《荀子》所传达的消息。这里，文本不再像是前文那样堆砌陈辞，而是用它的“诗歌”来抓住读者：通过使用描绘君子的明喻，文本要求对自己的阐释行为——对不同可能意义的选择——以求被理解。正是在这个意义交涉的空间里，读者与作者的心志相遇。接下来的这段话包涵了一处（自我？）征引和（自我？）评论，以赞美为人师表的角色：

学莫便乎近其人。

礼乐法而不可说，
诗书故而不可切，
春秋约而不速。

方其人之习君子之说，则尊以遍矣，周于世矣。

故曰：

学莫便乎近其人。

这里结尾的“故曰”是论述的结论：因为经典不容简单化理解，学徒便须遵从教师的指导和示范。接下来的一段素体散文是全篇第一段——而且也是唯一一段——从头到尾逻辑化的论述。在《劝学》较长的文本段落里，也只有这里语言模式没有主导论述的发展与表达；相反，全段的内在动力在于逻辑连接词、疑问词、结论标志如“安”、“而已”、“则”、“若”还有“故”等。

学之经莫速乎好其人，隆礼次之。上不能好其人，下不能隆礼，安特将学杂识志，顺诗书而已耳。则末世穷年，不免为陋儒而已。将原先王，本仁义，则礼正其经纬蹊径也。若挈裘领，诎五指而顿之，顺者不可胜数也。不道礼宪，以诗书为之，譬之犹以指测河也，以戈舂黍也，以锥餐壶也，不可以得之矣。故隆礼，虽未明，法士也；不隆礼，虽察辩，散儒也。

这里我们终于看到了《荀子》为当代学者所褒扬的尖锐推理（或为他们所贬斥的好辩）——也正是在这里，特别是对“陋儒”和“散儒”的抨击中，我们或许最清楚地听到了荀况的作者声音。

总结上文的观察，《荀子》首篇并非作者声音用其全部力量发言之处。相反，本篇多数建立在独立不相关联的段落上，它们围绕着一组共同的主题跳舞：为学的重要性、《礼》学凌驾于其他文本学习和行为模式之上的重要性、定义“君子”的特殊性格模式和修养方式。本篇或许在系统性组织、内在连贯性和发展的线性条理上有所不足，但收之桑榆的却是它风格多变的有节奏的重复，一系列隐喻和明喻，还有整体雄辩风格的吸引力，后者与其说是话语，还不如说是“话语机器”的产品。这些长处都让它具有了说服力量。在全篇里苦苦搜寻荀况的作者声音可能是徒劳无获的；这个声音可能被偶然依稀听到，但整体上却并不在场。《劝学》的个体段落并不遵循任何特定逻辑，这一事实可能表明，我们所面对的篇章并非由某位作者著作而成，而是由来自各种资源的因素松散编纂起来的。

在何种程度上这些结构和词语特征见诸《荀子》之整体呢？就大多数篇章而言，王志民基于现有中国学术，提出文本多少存在坏损的情况，其主要形式是一些错位的段落，它们与直接上下文没什么关联，而是显得属于其他篇章里的其他材料。因为王志民相信某些文本位置反应了荀况生平某个阶段的思想，他进一步提出个体篇章所

注者对“傲”、“嘖”之义多有歧见；见：王天海，《荀子校释》，册1，页32-33。

我这里不同意王天海把“故而不可切”理解成“陈旧而不切合现实”。相反，我理解“不切”即“不切直”，指委婉（因而无效）的言说方式，例见《汉书》51.2329。

含材料不仅有关不同主题，而且来自不同阶段。这可能也成立，但读者可能纳闷这样的文本紊乱是如何产生的。是否说他提出的重新排序方式反映出重新建构思想统一性和论述连贯性的努力，而这种重建所展现的形式可能从来没有存在过呢？还是说连贯性的不足显示出，某个早期更严密建构起来的文本后来有所损坏？不论哪种情况，主题的突然切换频繁出现在哪怕被看做《荀子》思想最具有代表性的篇章里，这种情况暗示篇章里相对独立的较小文本单元，以及颇为松散的整体议论结构。逻辑性地从前文发展而来、并成为后文必然基础的段落是不太容易被颠倒错置的，而相对独立、自成一体的段落则不同。可能重新安排了篇章内部原始秩序的编者或编者，恐怕不曾有意破坏文本。他或者他们一定曾经认为现行的排序方式是最可行或最能帮助读者的。倘若这些篇章一开头就被严密地结构起来，这种情况似乎不太可能发生；另一方面，如前文提到过的《缙衣》的情况则并非不可能。

缺乏文本连贯性的是第 22 篇《正名》，它和其他若干篇章一起似乎表达了《荀子》的思想核心。此篇在风格上与上面讨论过的《劝学》有无数相似之处：它包含了几处素体散文，但多数段落都是用简短、高度程式化、有节奏的对偶模式组成，它们把一个段落从其直接上下文区别开；许多短小的段落是押韵的；不同段落并没有用连贯的议论组织起来；没有历史轶事或其他特定的历史指涉；“是”、“是故”这样的若干连接词在全篇被大量使用；三处通过引《诗》领起全段；通过设问或感叹表达个人声音的例子极其少见；全篇并不试图驳斥与之竞争的理论或立场；理想化的过去和混乱的现状之间被加以区别。或许最重要的是，全篇整体并无连贯主题；文本的 2/3 都完全不涉及核心的问题，即“正名”，而剩下的大部分都还是在讨论“君子”。整体上，全篇包涵的逻辑清晰的论述不如斩钉截铁的宣言为多，后者常用“凡”字领起。因此类似《劝学》的情况，《正名》的说服力量不在于从传统权威或历史故事里推衍而来的议论，也不在于对他人的驳斥或组织紧密的连贯论述。通过段段相累、词词相积，它的修辞力量逐渐丰满，通过其积累，用它们语言模式的多样性来压倒读者。这一“丰富和多样”(copia et varietas)原则乃是欧洲修辞、文学、绘画和音乐传统的核心。它在荀况时代早期中国的“说”(说服)体里也可见一斑，并通过当时高度文体化的诗歌形式，定义早期“赋”的核心。《荀子》里屡见不鲜的长篇排偶，通常用一系列陈述来发展某一主题，最后典型的结尾方式是用“故”领起的陈辞；这种形式特征与铺叙手法密切相关，而铺叙也正是《荀子》及西汉赋的核心修辞手段。《正名》里有一个极端例子，其中“名”这个主题仅仅昙花一现：

然则何缘而以同异？曰：缘天官。凡同类同情者，其天官之意物也同。故比方之疑似而通，是所以共其约名以相期也。

形体、色理以目异；
声音清浊、调竽、奇声以耳异；
甘苦、咸淡、辛酸、奇味以口异；
香臭、芬郁、腥臊、漏廋、奇臭以鼻异；
疾痒、滄热、滑铍、轻重以形体异；
说故、喜怒、哀乐、爱恶、欲以心异。

心有征知。征知，则
缘耳而知声可也，
缘目而知形可也。

然而征知必将待天官之当簿其类，然后可也。

五官簿之而不知，
心征知而无说，
则人莫不然谓之不知。

此所缘而以同异也。

就此处的立论而言——不同器官察知不同类型的事物，这是人类得以觉察这些事物属于不同范畴的能力的基

见其“Composition of Each Book”附录部分综述。

Knoblock, vol. 3, 129-30 (22.2c-e).

我不同意王天海(《荀子校释》，册 2，页 897)把“说故”读成“悦苦”，尽管这也是清代注家的读法。首先，“悦”已经出现在这里罗列的所有情感之目录里；其次，通过接受“说故”这两个字(及它们所写的词)，我把它们理解成“解释及先例”，显然不属于情感之列，而是有意地加入在后两者之上，宣称这些言辞模式同样受到心的主导。

础，也是能够全方位地察知现实的能力的基础——读者可能觉得这段话未免太铺张雕砌了。没有哪个读者需要长篇铺叙出来的不同感受及察知这些感受的器官，也不必反复申言“知”与“不知”的问题。但就修辞性而言，这段文本穷尽了它有限的主题。它没有提供某些选择过的例子或者譬喻，而是把能说的都说尽了，正如和开头的问题字字相同的结尾程式“缘而以同异”所暗示出来的。在这个框架内的微型话语独立且自成一体——这就让它具有了说服力。它也显然可以被移用、适应于其他不同语境，但在《正名》内，它是整体对“正名”的讨论的一部分，暗示了正确的区分。此处，给讨论设立边框的核心词是“异”，此词也把这段话和前面紧接的一段话（本文不录）链接起来。对关于正名的整体讨论而言，本段贡献的论点是，人类理解和行动的原则是为生理所决定的，这个论点也出现在《荀子》他处。然而，让这段话强有力、不容置疑的是其修辞结构和完整感，这也恰恰方便了它可能的错位。

铺叙的特征常见于较短的文本单元，不管所论主题是什么，这在较高层面上同样起作用。在《非相》里，它出现在连续指涉历史人物这种（在核心篇章里）罕见的情况下，后文迅速地排列了各种不幸和行为“之三”的模式系列。《解蔽》包涵了何物可以“蔽”人之心的目录，其例证包括古代圣王及其感性知觉、被其特定信念所“蔽”的学者、等等。《礼论》绝大部分围绕一系列目录展开，开头是感觉器官，一切都能被“养”，后文便详细举出了君王祖祭时奢侈品消费的限制、祭品的顺序、各种葬礼安排，包括丧服、人类情感及表现的恰当方式、坟墓装饰及陪葬物品等等。另一篇大的目录见于《非十二儒》。这里，文本开头就通过重复的程式斥责了12种“儒”（分成六组），最后才回到孔子、子贡、舜、禹等正面例子上。对那6组被“非”的儒生里的5组，文本结尾处都是用了同样经咒式的套语：“然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众：是A，B也。”正如其他的目录一样，这里的单子显得完整、结论性、用固定模式浇筑出来——因此具有说服力。

唯一以其有力的推理和强大的个人声音而与众不同的，是《性恶》——《荀子》核心篇章的修辞高潮——其中文本不仅论述人性本恶，并且争辩说《孟子》相反的观点是错误的。如王志民注意到的，这一篇损坏严重，后面大约1/3的文本仅仅“和全书主题略有关联”。虽然如此，本篇前2/3的部分的确以其严谨强辩的风格独树一帜。

和《荀子》其他篇章一样，《性恶》也同样包括了丰富的风格模式，而且不乏格式化表达：“用此观之，[然则]人之性恶明矣，其善者伪也。”这句话一字不差地出现了8次之多，此外还有两处变体。还不止此：一处假定的《孟子》直接引语（或者引自正在形成的《孟子》传统，尽管今本《孟子》里没有哪个句子和它逐字相同）——然后是对它的驳斥；用大量连接词和引领词来形成形式丰满的论辩（而非仅仅下定论），其中不仅包括常见的“故”和“则”，而且还有“若是”、“若”、“必”、“然则”，等等；指出“是”和“非”、“古”和“今”的句法结构；因果模式（若A则B，若B则C，故……）；譬喻的使用；设问句（何也）和强调性感叹词（岂……哉）；舞台化的主客问答（问者曰……应者曰……）。尽管《性恶》和他篇一样包括同样节奏感强烈的模式，这些修辞模式并不主导全篇或成为推动议论发展的内在动力。就风格（而不是思想）而言，《性恶》的前2/3的论述都围绕着“人之性恶”展开，这很可能构成了《荀子》的思想核心。并非巧合的是，正是在这里读者最强烈地感受到作者声音的存在。自东汉以降，《性恶》成为《荀子》里最常被称引的篇章，并开始代表整个《荀子》——以至于“后世的读者……似乎很少浏览”本篇以外的整部作品。

这样说来，我们或许可以冒险提出并不是因为《荀子》和《孟子》之间的歧见导致它在儒学传统里相对边缘化的地位，或导致荀况自宋代以来被排斥在儒家道统之外。《荀子》只有在抨击《孟子》时显得最强有力，而且也正是在这里，文本的声音最清晰可辨，似乎出自一位真正的作者——假定说是荀况。这种双重现象不可能没有被注意到。正在文本最接近呈现某位强大作者的有力论辩之时，它也最容易被摒弃、其假定的作者也最容易因为其立场而被惩罚。通过《性恶》，荀子和《荀子》终于相为表里。

《性恶》让我们看到有力、脉络清晰的论述应该面貌如何，而其强硬的逻辑、好辩的语调都显露了个人的

譬如说可以对比一下《不苟篇第三》对“君子”高贵品质的罗列；见：Knoblock, vol. 1, 175 (3.4).

Knoblock, vol. 1, 203-4 (5.1). 《非相》的不同寻常之处在于多次指涉历史故事，而这些故事也总是和过去的著名人物相关。此篇也包涵了高于平常数量的来自经典及其他无名言辞的引文。

Knoblock, vol. 3, 280.

Paul Rakita Goldin, *Confucianism* (Berkeley: University of California Press, 2011), 72.

作者身份的标志即在于他为文本负责并接受惩罚，参见：Michel Foucault, “What is an Author?,” in *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*, ed. Josué V. Harari (Ithaca: Cornell University Press, 1979), 141-160.

声音；但与此同时，它也提醒我们《荀子》多数篇章并非如此。要说写了《性恶》这篇尖锐论文的人也是《劝学》的作者，这似乎让人难以置信。事实上，我们很难想象任何人把《劝学》当做一篇单独、连贯的作品来写：这一章并不依照任何线性论述发展。相反，它积累罗列了一些否则彼此无涉的断言、隐喻和譬喻。《性恶》显得是一篇著述之处，恰是《劝学》显得是裒辑而成之处。

不妨再看看紧跟《劝学》的开头“君子曰：学不可以已”之后的部分。如上所论，这一断言随即引出的是取材于自然界和手工业的各种譬喻，然后用“故”引领一组传统智慧格言。然后很快地，我们又看到一个“故”字引出另一组似乎毫无关系的格言，读者传统以为一个新的文本小节的开头。如上所论，用“故”字来开始一个新的小节几乎是不可能的；也许“故”字前面有轶文，或者文本排列有误。但要让《劝学》（以及《荀子》许多其他章节）的结构有意义，还有一种理解办法。倘若说本章并非紊乱或者不完整——它显得如此仅仅因为我们期待着线性的论述，那又如何？倘若说彼此独立的段落从来就没有意图成为线性的论述，而是作为对核心思想的平行例子被裒辑起来，那又如何？这样，若干“故”字引出的段落就并非先后相连，而是对开头“君子曰”的不同、但都一样有效的回应，从许多这类回应的文本资源库中摘集出来。这一资源库也许积累了大量不同的传授场景，其中某些可能甚至来自荀况本人对弟子的教导；或者它可能由各种关于“学”的书面或口头的讨论组成，这些讨论都与荀子及其思想圈有关联。与“劝学”有关的资源库有可能以各种各样的方式在历史里形成，也不难想像某位编者把其中部分编辑成了我们目前看见的文本。自不必说，任何一位这样的编者感到最具有强烈吸引力的，都会是我们目前在传世《荀子》里看见的这类隐喻、譬喻和流传下来、因而显得权威性的智慧格言。

换言之，倘若我们期待在《性恶》里读到的论述方式放诸整部《荀子》而皆准，那么我们有可能误读了这整部作品。我们一旦放弃个体作者、以及作者个人创作了这部作品的观念，《劝学》这样的篇章就很容易被理解，即它收集了彼此独立的例子，以说明与荀子及其思想圈相关的主要观念。此外，与对这篇文本的传统读解不同，我们不再被作者权、思想多样性或风格不统一的问题所折磨。我们也无需把《荀子》的各个部分都与荀况生平各个阶段相联系，后者本身就是具有高度猜测性的重建。除了《性恶》的某些部分以及或许其他若干论述谨严的段落之外，我们可以不再考虑作为作者的荀况了。作为补偿，我们获得了一个更加丰富的荀况形象，他是一位老师，激发了可以藉以思考、讨论重要社会、道德及哲学问题的多种方法。请务必不要把我的提议理解成针对文本真伪的论断。相反，它所针对的是把裒辑的文本当成著述的误读、把文本和作者混为一体的错误、以及把文本真实性当成作者权的混淆。更加清楚地理解这种混淆，这也会帮助我们一眼认出真正著述的文本——譬如说《性恶》的大部分。

杨治宜 译