

《國立政治大學哲學學報》第四十一期 (2019 年 1 月) 頁 45-92

©國立政治大學哲學系

「義」的歧義與《荀子》 道德規範的性質：以近年 國外學者之探討為線索

王靈康

淡江大學通識與核心課程中心

地址：25137 新北市淡水區英專路 151 號

E-mail: 121969@mail.tku.edu.tw

摘要

本文以「義」的歧義凸顯《荀子》廣義道德規範的兩種性質。文中檢視歷來章句註釋，討論晚近東西方學者的詮釋，指出「義」在《荀子》不同脈絡中，有時表達以「禮義」為代表的行為法則或原則，有時表達某種道德能力。此二種意義之並存，彰顯出《荀子》廣義道德規範除重視道德傳統之價值外，亦重視道德傳統所需之個人道德能

投稿日期：2018.03.13；接受刊登日期：2018.07.03

責任校對：劉又仁、王尚

DOI: 10.30393/TNCUP.201901_(41).0002

力。如此的詮釋乃嘗試為以《荀子》典籍為基礎之道德哲學發展作準備。

關鍵詞：《荀子》、道德規範、傳統、義、人性

「義」的歧義與《荀子》 道德規範的性質：以近年 國外學者之探討為線索*

壹、前言

本文將從「義」在《荀子》的歧義出發，嘗試詮釋《荀子》道德規範的性質，指出其道德規範除重視傳統所具有的價值外，也重視個人的道德能力。此研究希望在以《荀子》典籍為基礎所發展出的道德哲學裡，凸顯個人道德能力的角色，使其在理論上充分發揮可能具有的功能。

此處討論的「道德規範」廣泛地指構成人生中「道德」這個面向的德行、原則、期望、與踐行。¹「道德規範」之性質，會受到其所

* 感謝三位匿名審查人的批評與指正，以及編委會建議加上副標題。本文初稿曾於 2016 年 11 月台灣哲學學會宣讀，感謝評論人張忠宏教授、以及多位與會學者的指教。

¹ 本文討論之廣義「道德規範」採自 Philip J. Ivanhoe (艾文賀) 的論述並試圖回應之：“By ‘moral norms’ I refer broadly to the virtues, principles, expectations, and practices that constitute that realm of human life we recognize as morality.” 見 Ivanhoe 2012. *Morality as an Artifact: The Status of Moral Norms in Xunzi’s Philosophy*. May 25. City University of Hong Kong, p. 1. 此為會議論文，修改後更名為 *The Nature of Moral Norms in Xunzi’s Philosophy*，將收於 *Oxford Handbook of Chinese Philosophy*. Ed. by Justin Tiwald. New York: Oxford University Press, forthcoming. 本文所論「道德規範」之「傳統之價值」與「個人道德能力」兩種性質亦脫胎於此。感謝艾文賀教授提供手稿與寶貴意見。

包含之元素、以及諸元素彼此之關係的影響。本文議論的核心則在於：如果「義」在《荀子》只有一種意義，那麼此意義下的「義」會為其道德規範的性質帶來何種影響？如果「義」在《荀子》的意義不只一種，那麼這些意義又會為《荀子》道德規範賦予什麼樣的性質？不同的意義是否可以並存不悖？至於「義」在具體脈絡下更豐富更深刻的哲學意涵，則有待未來進一步的理論發展。

所謂「義」的歧義，指兩種可能重疊的情況：第一種是《荀子》各處的「義」意義不只一種；第二種是指「義」在同一處有不同的解釋。本文集中討論「既有之道德法則或原則」和「個人道德能力」這兩種意義，它們分別可以為道德規範賦予不同的性質：若僅採「既有法則或原則」這意義，則《荀子》道德規範的性質可能特重「傳統之價值」；若兼重「義」之「既有法則或原則」和「個人道德能力」兩種意義，則《荀子》的道德規範將呈現「傳統之價值」和「個人道德能力」兩種性質並重的特色。

對於相關脈絡中之「義」的歧義，本文除檢視傳統的註釋外，亦將討論晚近的義理詮釋、觀察研究路向的選擇，藉之分析當代學者如何從不同角度為《荀子》道德規範定性。並且，本文也嘗試進行道德哲學理論的詮釋，以《荀子》典籍與歷來章句註釋、以及東西方學者對其道德理論之研究作為基礎，嘗試說明《荀子》道德規範確實可以兼具上述兩種特質。但此詮釋並非試圖提出典籍章句在義理上唯一的可能，而是想透過這種方式探索在一個豐盛悠久的文明傳統之下，以《荀子》為基礎的道德哲學如何能兼顧教化作用與理論證成這兩個面向，以此作為繼續深入發展《荀子》道德理論的準備。至於「義」這種能力可否直接理解為天生的能力、它更深刻更細膩的意義和作用、甚至《荀子》中除「義」之外是否尚有其他道德能力有待凸顯，這些問題則都需由比本文更深入的研究來探討。

然而《荀子》這樣的先秦古典文獻，畢竟經歷過文字演變和集結

編纂，若非嫻熟於相關學術恐無法準確掌握其文義。因此本文的討論一方面當然需以歷來註釋與考證的成果為基礎，並正視其中仍未解消的疑義；另一方面則從處理道德哲學議題的需求出發，採取可以成立的文義解釋，據之進行探索與理論重構。如此的努力並非試圖「還原」《荀子》道德思想，更非為之提出「正解」，而只是從典籍詮釋傳統當中淘出能提供今日哲學議題所需的資源。《荀子》不只是哲學的《荀子》，它是所有讀者、亦即所有詮釋者的《荀子》，它的內涵因為多元的觀點而更為豐富。

這項工作也須注意如下的考量：在一部如《荀子》這樣由後代集結編纂而成的典籍裡，欲為關鍵語詞提出一致而明確的意義實非易事。並且，一字詞之若干意義中的某一個用法，即便它出現次數並非最多，但也可能因為它在理論上有關鍵作用，所以具有相當程度之代表性。本文討論的「義」就屬這種情況。

此項努力能達成的效果或許有限，但值得嘗試。本文希望指出《荀子》道德規範除了指傳統的禮義法度之外，還必須考慮《荀子》禮義法度及其變革軌跡的證成，而闡析此證成則必須在理論上處理個人道德能力。但如此會碰觸到一個哲學史上的對照：《孟子》講究人的道德能力，《荀子》講究以道德傳統規範對人進行教化。不過近年來基於對《荀子》文本之重新檢視，已開始有不同的思考。況且，除了在「『還原荀子』的精神之下更新《荀子》『本意』之版本」、或「依更新之後的『本意』重新評定荀子其人或《荀子》其書在思想史、哲學史上的價值與地位」這兩種學術任務之外，在哲學上更重要的，或許是如何為重新解讀若干關鍵細節之後的《荀子》提出道德哲學上的發展，並能讓章句中的元素在理論上發揮最大作用。本文僅係朝向此目標的初步努力之一，處理「義」之歧義則為一個嘗試性的起點。

貳、「義」在《荀子》的歧義及相關議題

對於《荀子》的哲學詮釋，有學者採取西方哲學理論來理解。他們除了採擷傳統的註釋之外，有時會將章句或語詞置於某些哲學架構之下來解讀。如此的解讀方式和所有採取特定思想架構作為詮釋背景的解讀方式一樣，都有「失真」的風險。但這樣的解讀，除非它採取的詮釋架構明顯不妥，否則它在理論發展上也可能有其價值，特別是為原本並非以系統化方式呈現之古籍所建立的理論架構，其嘗試更是值得關注。

「義」在《荀子》裡的歧義如何影響《荀子》道德規範的性質？這個問題可以換個方式表達：如果我們儘可能地將《荀子》詮釋為能在理論上提出融貫系統的哲學作品，那麼其中散見各篇之「義」的作用將為《荀子》的道德規範呈現什麼樣的性質？本節將討論艾文賀(Philip J. Ivanhoe)教授對西方《荀子》研究若干觀點的評析，順之展開議題的架構，再深入觀察他自己對此問題的主張與開展，並將與議題相關的註釋分歧延伸至下一節討論。

艾文賀教授首先評析了倪德衛(David Nivison，或譯倪微遜)對「義」的詮釋，指出其說之難處，接著提出自己的處理方式。在此處於爭議核心的是出自《荀子·王制》的「義」：

水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知，亦且有義，故最為天下貴也。力不若

牛，走不若馬，而牛馬為用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：義。²

對於這個「義」，倪德衛採用華生 (Burton Watson) 的《荀子》英譯，將它譯作「義務感」。³ 但如此的譯法引起倪德衛的關注，他認為此與一般瞭解的「性惡論」衝突，因為如此會引人懷疑「荀子揀『義務感』作為人與他物區別之屬性，這豈不是說感知到自己應該履行之義務（或自己認為的義務）的，竟然是人性？」⁴ 亦即，如果所謂「人性」能夠知道人自己應該盡的義務，這豈不是說「人性」本身就具備了某種成就道德的條件？所以，如果倪德衛順著這種譯法而將「義」理解為某種「義務感」，那就違背了他自己認同的《荀子》詮釋，而近似他理解的《孟子》「性善」之說，並且這也就違背了昔日中國哲學主流傳統的理解。

一、倪德衛對「義」的詮釋

上述解釋與傳統觀點之間的衝突必須調解。倪德衛認為調解方式有兩種，第一種是他所反對的，就是將此處的「義」理解為一種「高明的知性」，⁵ 並且，在人類追求遂欲的前提下，這種知性能力可以

² 王先謙，1988，《荀子集解》，沈嘯寰、王星賢點校，北京：中華書局，頁 164。以下所引文本出處悉依此版本。

³ “Man possess energy, life, intelligence, and in addition, a sense of duty.” Trans. by Burton Watson (1963: 45-46).

⁴ “[...] Xunzi’s picking out ‘sense of duty’ (*yi*) as the differentiating property of human beings. For, doesn’t this say in effect that it is human nature to *feel* that one ought to do what is (or what one sees to be) one’s duty?” (Nivison 1996: 206) 斜體為本文所加。(此書有中譯，參考：倪德衛 2006：253。)

⁵ “a superior kind of intelligence.” (Nivison 1996: 206)

對滿足欲望的各種可能性進行斟酌組合，如此讓人可體認到依循道德其實是最能滿足欲望的方式；亦即，就遂欲而言，道德乃最佳選擇。但是，倪德衛本人反對如此理解「義」，認為這是讓荀子「以後果論的論證來支持本務論的道德立場」。(Nivison 1996: 210)

第二種調解方式是倪德衛自己提出的；他承認「義」雖然確實是某種「義務感」，但卻是種「空」的義務感，不具任何實質內容。也就是說，這種「義務感」所認定的「義務」不具道德義務的意義，它就單純地是種義務。我們在這種「空」的義務感引領下所採取的行為，可能合乎道德、可能無關道德、也可能不合乎道德。這樣就可以避免承認荀子主張人性具有天生的道德義務感，以此化解天生道德義務感與傳統理解之「性惡說」的衝突。因為在「義」的此種解釋之下，所謂「荀子道德哲學」只是主張人可能擁有道德的感覺和思想，並未明確主張人天生傾向道德。於是，經過這樣的詮釋，此脈絡裡的「義」就可解釋為人的某種天生能力，但並非直接的道德能力，否則就與傳統詮釋中的《孟子》「性善說」沒有差別了。

二、艾文賀對「義」的詮釋

艾文賀同意上述倪德衛的質疑，但提出了自己的主張。他將《荀子》中的「義」理解為一種人為制作的成果，並且它在道德規範上的性質應屬於「傳統的價值」；此不同於將這關鍵詞理解為任何天生能力、或者「個人理性的能力」。(Ivanhoe 2012: 17) 他也認為這個「義」的意義代表荀子思想的特色，並且也是孟、荀之間的關鍵差異。

艾文賀認為倪德衛的討論點出了「荀子倫理思想」的核心問題，並認為這也是西方哲學家致力解決的問題，但他不同意倪德衛用不具道德意義的「義務感」來調解「天生能力」和「性惡」之間的矛盾。首先，他觀察了「義」在上述〈王制〉篇引文「人有氣、有生、有知，

亦且有義」裡的功能，指出無論「義」的意義為何，⁶ 當它表達為社會等級區分（「分」）之基礎的時候，它的作用就是治理社會、滿足人的需求和欲望，並讓人的需求欲望與大自然取得和諧。

在如此的觀察下，艾文賀認為倪德衛將「義」解釋為「不具內容的義務感」的作法至少需要面對兩種質疑：第一，「不具內容的義務感」無法保證達成上述之個人、社會和大自然間的美滿狀態，因為不具實質道德內容的能力固然讓我們可以選擇合乎道德的原則，但也可以讓我們選擇不道德的原則，還可能會讓我們把不恰當的行為當作義務。

第二，艾文賀認為「義並非天生」；他指出在《荀子》裡「義」、「分」、「禮」這三者經常相伴出現，它們的作用在於讓我們知曉、遵循、並且實踐道德生活（亦即「道」）。而「分」和「禮」在《荀子》裡並沒有「感覺」的意味，而是儒家文化的一部份。於是，或許可以設想「義」、「分」、「禮」至少在以下兩方面性質相似：首先，三者對人的行為來說都屬於行為法則或社會角色的性質。其次，三者均非出自人之自然傾向；也就是說，它們不是「自然人性」的產物，而是人之發明與實驗的結果，亦即荀子所謂「偽」（思慮作為）。（Ivanhoe 2012: 7）⁷ 艾文賀還舉出《荀子·非相》的一段以支持此說：

⁶ 艾文賀採取何阿克 (Eric Hutton) 的英譯：“Humans have *qi* and life and awareness, and moreover they have *yi*.” (Hutton 2015: 76)，但他將何氏譯文以拼音 *yi* 表達的「義」改為 social norms (社會規範) (Ivanhoe 2012: 12, n. 20)。而何阿克雖然在譯文以拼音表達「義」，但在他自己的論述裡也是以「社會規範」來理解這個關鍵語詞 (Hutton 2000: 224)；並且，在收錄他這篇文章之專書的索引裡，*yi* 所表達的也僅是「社會規範」這個意義，或許可說此為這本《荀子》研究論集眾多作者的共識 (Kline and Ivanhoe eds. 2000: 265)。

⁷ 此處「自然人性」原文為 spontaneous human nature，「思慮作為」原文為 deliberate effort。

人之所以為人者，何已也？曰：以其有辨也。飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹、桀之所同也。然則人之所以為人者，非特以二足而無毛也，以其有辨也。今夫狴狴形笑，亦二足而無毛也，然而君子啜其羹，食其馘。故人之所以為人者，非特以其二足而無毛也，以其有辨也。夫禽獸有父子而無父子之親，有牝牡而無男女之別，故人道莫不有辨。辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王。⁸

艾文賀認為「人有氣、有生、有知，亦且有義」不宜解讀為這是為水火、草木、禽獸與人分別提出「靈魂的等級」；並且，此處「人之所以為人」所論的也不是人的本質屬性，而是探問「天賦有限的人為何能在萬物的競爭中勝出？」(Ivanhoe 2012: 14) 他說，此處「辨」、「分」、「禮」再度相伴出現，其作用就是提供行為上的規範性標準，並且此段清楚顯示荀子心中有明確的社會區分和禮，這些「分」和「禮」則是歷代聖王憑著優異稟賦所制作的。他並且認為，這段章句的意義在於指出人之所以優於其他物種，不僅是因為力量不同，而且是在倫理上有所不同；亦即，人之所以優於禽獸，是因為能持守文化上正確的規範、信念、以及踐行。

艾文賀為了強調「禮義」是人為的文化產物，他引述〈性惡〉篇：「問者曰：『人之性惡，則禮義惡生？』應之曰：凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。」⁹ 這段和前兩段引文一樣，在歷史上都經過無數次的詮解。而艾文賀認為此處極清楚地表明了荀子心目中傳統的儒家規範、信念和踐行乃是珍貴的文化制作，並且是「稟賦

⁸ 王先謙，《荀子集解》，79。

⁹ 王先謙，《荀子集解》，439。

優異的歷代聖王經歷漫長艱鉅的嘗試錯誤和反思，才將這些文化形式提昇至完美」。(Ivanhoe 2012: 10) 以上可見艾文賀將「義」和「禮義」合併在一起理解為傳統中既有的規範。

他認為「義」在荀子道德思想整體裡的角色，並非反映「人性」中的任何性質或傾向，也不可能從「義」直接追溯到所謂「人性」中的任何性質或傾向。他對此的體會是：

若我們有幸生在〔禮義〕這種文化形式得以實現的社會，並且自己也真心實踐，那麼這文化形式就可以對傾向犯錯的天性加以重塑或改造。此作用的結果，就是人能夠獲致一種傾向倫理、並且擁有蘊含倫理意義之「社會性的第二性質」。(Ivanhoe 2012: 11)

因此他認為，荀子提倡的是一種以文化為基底的德行倫理學。在此觀點下，荀子不同於孟子之處，在於荀子認為能夠促成好生活與好社群的德行，並非我們天性中良好的傾向發展之後的表現形式，而是在文化和實踐中所習得的，其目標在矯治導正人之最差的傾向，並且植入支撐倫理生活所需的新信念與新欲望。(Ivanhoe 2012: 11)

艾文賀指出，道德的根源或標準，對荀子來說「既非個人之人性，也不是集體的人性，而是來自孔子所保存、所捍衛、所鼓吹的文化傳統」。(Ivanhoe 2012: 13) 他認為將荀子所講的「義」理解為人所獨有之能力是種誤讀，因為如此就假定了一種「靈魂的等級」；並且，說人有氣、有生、有知，亦且有義故「最為天下貴」，這是為每個階層的萬物訂出了本質屬性，並據之說明各個物種在此階層中的地位。然而，艾文賀說，荀子認為人雖然天性有問題但仍能在萬物中地位優越，這是因為擁有正確的工具，此工具就是人為構作的正確文化。(Ivanhoe 2012: 13-14)

雖然艾文賀從人在萬物中勝出的條件來理解〈王制〉篇「人之所

以為人者」，但此解讀方式可能並非唯一，而且還可能有些困難。因為這種方式似乎是先採取一種兩分，亦即，「人之所以為人者」這議題的解讀觀點就是兩種，一種是為了回答「人如何能在萬物中勝出」，另一種就是為了回答「人之所以異於萬物的本質屬性是什麼」。並且，因為他主張不能採取後者，所以只能採取前者。不能採取後者的理由，可能是因為他認定討論人之本質屬性是孟子的進路，而孟子與荀子的進路截然不同，因此荀子不可能討論人的本質屬性。所以，他選擇以「人如何能在萬物中勝出」這個觀點來解讀這一段。

《孟子》、《荀子》對於人所異於萬物之屬性這個問題，是否必定正面衝突？這個問題可以由章句和理論的分析共同來答覆。然而，如果直接將「孟子、荀子對人性的看法截然不同」作為前提，據之反推章句不能如此解讀，此則有倒果為因的疑慮。解讀古籍固然有詮釋循環的現象（例如，將成形中的理論作為「先有之見」，而將之投射至章句的解讀，再依如此解讀的章句建構出較成熟之理論），類似的循環在義理的發揮上有其重要意義；但若將某詮釋主張直接作為前提，據之決定章句的意義，則此理由至少不具決定性的效力，應該還可允許其他可能性。在本文的討論裡，此解讀方式的效力就不足以完全排除「義」也可理解為某種道德能力。

三、艾文賀對《荀子》道德規範之性質的現代詮釋

艾文賀說明了他對《荀子》裡「義」之意義的詮釋後，接著提出他對《荀子》道德規範之性質的現代詮釋。他認為應該將《荀子》道德規範的性質定位在「個人理性能力」和「傳統之價值」兩者之間；這是他取材自平克爾 (Steven Pinker) 對當今道德文化變遷之原因的

論述，¹⁰ 以此作為討論「荀子道德規範之性質」的架構。

平克爾認為，各種形式之暴力在歷史上最緩和的時代就是現代西方社會。他對此現象的解釋是：人性自來未曾變遷，而暴力之所以趨緩，是因為我們運用天生條件的方式發生了變化。在此論述中，「人」被平克爾描述成內在「魔鬼」與內在「天使」的混合；我們因前者而傾向暴力，因後者而避免暴力。至於西方近代社會之所以能成功地克服內在「魔鬼」、順從內在「天使」，平克爾認為剛開始是因為近代國家之建置，後來則是因為有了自由主義色彩的政治、教育、貿易、和意見交流的方式等。姑且不論平克爾的論述是否成立，在艾文賀看來，此說顯然主張近代暴力現象趨緩的根本原因乃是西方文明的自由傳統。艾文賀指出，雖然平克爾將人性視為一種善惡的混合體，但其論述細節顯然透著一種類似荀子的人性觀。並且，近代暴力現象能夠改善，並非因為人性本身的緣故，而是因為出現了正確的文化。艾文賀認為這正是荀子的意思，只不過對荀子來說關鍵因素不是現代西方自由主義，而是傳統儒家的文明。在此我們或許可以提出一個問題：所謂「荀子的人性」當中除了有內在「魔鬼」之外，是否也可能有某種內在的「天使」？

無論如何，艾文賀主張荀子為道德規範在「個人理性能力」和「傳統之價值」之間提供了一個定位。因為他認為，若僅以「個人理性能力」為道德規範定性，這樣會忽略傳統所提供的洞見，並且對人憑著自身理性能力所能達致的道德狀態也過於樂觀。然而在另一方面，若

¹⁰ “[...] we should hold a view somewhere in between that of Kant and Burke in regard to the power of our individual reason and the value of tradition.” (Ivanhoe 2012: 14-16) 艾文賀引述之看法來自 Steven Pinker (2011: 184-186)，本文只採取「個人理性能力」與「傳統之價值」二者所代表的區分，將「個人理性能力」轉換為「個人道德能力」，保留「傳統之價值」，並暫擱對 Immanuel Kant 與 Edmund Burke 之理解的討論。

僅以「傳統之價值」來為道德規範定性，則對傳統缺乏批判而全盤接受，並且對人之知性能力在適當條件下能夠達致的狀態也過於悲觀。至於荀子，艾文賀則指出，荀子雖然也捍衛傳統，但是他也認為稟賦最優異的人致力為學、深切反思之後，就能領會大部份道德規範與道德踐行本身的理由，而即便是普通人，也可以由此途徑辨別道德基礎之大要；並且，明君憑藉著對道德的這種理解，甚至可以至某一程度修補自己所繼承的傳統。(Ivanhoe 2012: 17)

四、對以上詮釋的省思

以上回顧了艾文賀對《荀子》道德規範的理解與定位，其中有一些問題值得深入思考。譬如，道德規範的傳統如何形成、稟賦優異的人對規範究竟能作些什麼、所謂「人性」本身究竟是否具有道德能力等等。這些問題不僅是對艾文賀的詮釋而發，也適用於所有對《荀子》道德哲學進行詮釋與理論發展的工作。這些核心的問題可以從三方面著手：其一，是再度檢視《荀子》章句以及歷來的註釋，觀察可能允許的詮釋。其二，是觀察當代《荀子》研究的趨向，瞭解其對特定文本脈絡詮釋的理由。其三，則是觀察當代《荀子》理論研究之議題的發展，瞭解理論發展方向與文本詮釋的關係。此外，在當代《荀子》研究議題的發展上，值得注意的或許有如下三個焦點：第一、《荀子》對所謂「人性」的綜合看法，可能並非〈性惡〉、〈禮論〉等幾篇的代表性主張可以完全涵蓋；無論在其他篇章、或是在理論詮釋脈絡，都可以見到不同元素發生作用的蛛絲馬跡、以及這些理論元素存在的必要。

第二、禮義法度固然是悠久的傳統文化，且其中包含的道德原則與行為法則是教化的準則。但，禮義法度是如何成立的？這在道德哲學上是可以追問的，而且提問的重點並不在於悠久傳統遠在上古之起源的歷史問題，而是關切這道德傳統所講求之原則和規範如何在哲學

上證成。

第三、道德規範傳統無論在《荀子》、或在常識層面的思考中，都可能有變革的必要，也都留下曾經變革的遺跡。所以，道德規範傳統的變革為何發生、如何發生、變革的正當性如何，這些也都是值得探討的議題。本文即嘗試為這些議題之進一步研究做準備。

參、歷來《荀子》註釋裡的「義」和「人之所以為人」

本節將觀察《荀子》學術傳統中對「義」的註釋分歧，也將檢視《荀子》裡表達「人之所以為人」的用法，希望藉此凸顯此用法和「義」的歧義可以如何呈現道德規範的雙重性質。首先，將指出一種表達「目的」或「意義」的「義」，不過這種「義」和道德規範的性質較無關聯。其次，本節將提出表達道德義務或行為法則（或原則）的「義」，以及表達某種個人道德能力的「義」；「義」的這兩種意義就是本文關切的歧義。此外，本節也將進一步分析表達道德能力的「義」與「人之所以為人」的關係，以期凸顯《荀子》的道德規範除了具有「傳統之價值」這種性質之外，也包含「個人道德能力」。

一、表達目的或意義的「義」

《荀子》當中有一種「義」的用法表達的是一事之目的或意義，且與「數」相對時此意義更為明顯，不過這個用法與道德規範之性質較無關係。例如：

不知法之義而正法之數者，雖博，臨事必亂。〈君道〉¹¹

又如〈勸學〉云：

學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮；其義則始乎為士，終乎為聖人。¹²

對於這裡的「數」與「義」的相對意義，唐代楊倞註為「數，術也」，「義，謂學之意，言在乎修身也」。當代李滌生的解釋則為「『數』，謂治學的程序」，「『義』，謂治學的意義」。¹³

二、表達義務或規範的「義」

《荀子》中大部份的「義」可作行為法則或義務來解釋，有時候或解釋為道德原則，而且在使用上常等同於「禮義」或「仁義」，且舉二例如下：

遇君則修臣下之義，遇鄉則修長幼之義，遇長則修子弟之義，遇賤而少者則修告導寬容之義。〈非十二子〉¹⁴

行一不義、殺一無罪而得天下，不為也。〈儒效〉¹⁵

這個意義之下的「義」其含意是既有的道德規範。以如此方式表達的

¹¹ 王先謙，《荀子集解》，230。

¹² 王先謙，《荀子集解》，11。

¹³ 李滌生，1979，《荀子集釋》，台北：台灣學生書局，頁 11。

¹⁴ 王先謙，《荀子集解》，100。

¹⁵ 王先謙，《荀子集解》，120。

道德規範，其呈現的性質可說是「傳統的價值」。表達「義」之這種意義的脈絡甚多，茲不贅舉。

三、表達人獨特之處的「義」

關於這類的「義」，首先觀察的即是上文所論〈王制〉篇「人有氣、有生、有知，亦且有義」當中的「義」。將此「義」理解為人之獨特性質的說法，在清代就已經明確出現並廣為接受。然而早在唐代，目前所知最早為《荀子》作註的楊倞對此句中的「義」並未註釋，倒是對「亦且」一詞的作用有獨特說法：「亦且者，言其中亦有無義者也。」¹⁶ 言下之意是說「人」當中有些有義，有些無義；若這麼解釋，「義」所表達的就不是人與其他物種所以區別之處。但此說到了清代中葉為盧文弨所推翻，直指楊倞的註釋不妥：「『亦且』二字，乃謂異於禽獸，注誤。」¹⁷ 盧文弨此說後來為晚清王先謙納入《荀子集解》，影響直至今日。

至於楊倞針對「人有氣、有生、有知，亦且有義」當中之「義」本身的意義，他在同段原典的下文註釋則提出「義，謂裁斷也」，¹⁸ 這指的可以是某種思慮行為、或此行為所需的能力。以下將深入若干段落以觀察將「義」往道德能力這個方向詮釋的可能性。

¹⁶ 王先謙，《荀子集解》，164。楊倞編纂註釋的《荀子》成於西元 818 年。

¹⁷ 王先謙，《荀子集解》，164。

¹⁸ 王先謙，《荀子集解》，164。〈王制〉：「人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：義。故義以分則和〔...〕。」此處楊倞註曰：「言分義相須也。義，謂裁斷也。」

四、關於「以義變應」的詮釋

《荀子》中對於「義」的運用當中，「以義變應」一詞的意義與其出現的脈絡非常值得深入思考。這其中的「義」如果解釋為既有之行為法則或原則，那麼它表達的是一種訴諸「傳統之價值」的道德規範；如果將這個「義」解釋為某種道德能力，則可據之說明《荀子》道德規範也具有重視個人道德能力的特質。以下舉出相關引文來討論「以義應變」之註釋爭議：

臨事接民而以義變應寬裕而多容恭敬以先之政之始也
(〈致士〉)¹⁹

首先需要處理的是這段引文的句讀。不過句讀爭議對於「義」的討論影響不大，兩種解釋的可能性依然並存，所以兩種句讀並未釐清「義」的歧義。上引無斷句的版本，係宋代所刻之唐代楊倞註釋版；後代的斷句方式則有兩種：第一種是「臨事接民，而以義變應，寬裕而多容，恭敬以先之，政之始也」，²⁰ 第二種是「臨事接民而以義，變應寬裕

¹⁹ 由於此段在後代有不同的句讀，故在此引用未斷句的版本。有一個宋代刻本作：「今人主有能明其德則天下歸之若蟬之歸明火也臨事接民而以義變應寬裕而多容恭敬以先之政之始也」。見：劉旦，1977，《纂圖分門類題註荀子》，據南宋紹興間建陽書坊刊本影印，收入嚴靈峰輯，《無求備齋荀子集成》第7冊，台北：成文出版社印行，頁275。

²⁰ 採「以義變應」的版本如：依民國25年（1936年）上海世界書局「諸子集成」排印本影印的王先謙《荀子集解》，見《無求備齋荀子集成》第23冊，頁174。日本學者久保愛的《荀子增注》（其序文成於日本文政庚辰年，即文政三年，1820年）也作「以義變應」，見《無求備齋荀子集成》第43冊，頁405。現代學者李滌生的註釋版本也作「以義變應」，見氏著《荀子集釋》，頁306。北京大學《荀子》注釋組1979年的《荀子新注》亦作「以義變應」，見北京大學荀子注釋組，1979，《荀子新注》，北京：中華書局，頁225。但依1891年清光緒十七年最初版本影印的王先謙《荀子集解》，此處則完全沒有句讀，見《無求備齋荀子集成》第21冊，

而多容，恭敬以先之，政之始也」。²¹ 至於對於此「義」之具體意義，唐代楊倞與清末王先謙均未置一詞。

採取第一種斷句方式的註釋版本中，有將「義」等同於「禮義」者，²² 也有傾向於解為「以義應付變局」者，但意義仍不夠明確；這個「義」可以理解為法則、原則，也可以理解為某種道德能力。²³ 而採第二種方式的版本，雖拆開了「以義」與「變應」，但在對這兩個詞的解釋也表達「義，宜也。變應，猶應變」，²⁴ 仍然留下將「義」理解為某種個人道德能力的空間。

細觀兩種說法，將此脈絡中「以義變應」的「義」解為個人道德能力的說法，似乎比將之解為法則或原則更周到些。因為即便採取後者，仍然必須說明既有法則（或原則）賴以成立的理由，以及既有的法則（或原則）如何能作為妥善面對變局的基準；這其中似乎仍然需要假定某種與道德相關的個人能力。

以下這段引文，或許更有助於思考「義」在「以義變應」中的這種意義：

言己之光美，擬於舜、禹，參於天地，非夸誕也；與時屈伸，柔從若蒲葦，非懾怯也；剛強猛毅，靡所不信，非驕

頁 369。

²¹ 將「以義」、「變應」分開的版本諸如：王先謙撰，《荀子集解》，沈嘯寰、王星賢點校，頁 262；又如：王天海，2005，《荀子校釋》，上海：上海古籍出版社，頁 593。

²² 北京大學《荀子》注釋組的《荀子新注》，在語譯中將「義」等同於「禮義」，謂「用禮義應付各種變化」，見該書頁 226，註 1。

²³ 李滌生，《荀子集釋》，306。

²⁴ 王天海，《荀子校釋》，593。

暴也。以義變應，知當曲直故也。《詩》曰：「左之左之，君子宜之；右之右之，君子有之。」此言君子能以義屈信變應故也。〈不苟〉²⁵

這段引文中「以義變應」的句讀在各版本註釋中均無異議。至於其意義，王先謙註曰：「以義變應者，以義變通應事也。義本無定，隨所應為變通，故曰『變應』。」²⁶ 此說對於「義」的性質保留了模糊，只指出其隨機而變。北京大學的《荀子新注》則將「以義變應，知當曲直故也」翻譯為「這是因為君子能按照禮義的原則適應變化，懂得如何才是符合曲直的緣故」，²⁷ 在這個解釋裡未強調「禮義的原則」之普遍或個殊的程度。不過同樣在這本《荀子新注》裡，上文提及〈致士〉篇「以義變應」的「義」是解釋為「禮義」，但此處〈不苟〉篇「以義變應」的「義」則解釋為「禮義的原則」；「禮義」與「禮義的原則」兩者微妙的差異耐人尋味，不知其中是否區分了「個殊的法則」與普遍程度較高之原則？是否因為在〈致士〉篇文脈裡，「以義變應」所表達之應變、權變的意味更明顯，因此如果用表達個殊法則的「禮義」來解釋「義」恐怕不夠貼切，於是改為「禮義的原則」來涵括權變所具有的某種彈性？此雖為推測，但本文關切的就是運用此種「彈性」所需具備的某種個人能力。

以下另有一段裡的「義」，應也包含某種個人道德能力的義涵：

²⁵ 王先謙，《荀子集解》，41-42。

²⁶ 王先謙，《荀子集解》，42。

²⁷ 北京大學《荀子》注釋組，《荀子新注》，29，註 6。

奪然後義，殺然後仁，上下易位然後貞，功參天地，澤被生民，夫是之謂權險之平，湯、武是也。〈臣道〉²⁸

對這段裡的「義」，唐代楊倞的註釋將之定性如下：「奪者，不義之名。殺者，不仁之稱。上下易位，則非貞也。而湯、武惡桀、紂之亂天下而奪之，是義也；不忍蒼生之塗炭而殺之，是仁也；雖上下易位，而始愚賢當分，歸於正道，是貞也。」²⁹ 依此可以設想，若君臣上下間的義務乃是既有的行為法則，則即便較寬鬆地將之理解為具有彈性的既有原則，也需要具備某種能力方能妥適地運用此彈性。

五、「從義不從父」的意義

關於上述這種個人能力，《荀子》裡另有一處「義」所表達的意義可能也包含某種能力，而且它決定合宜行為的位階似乎優先於既有的行為法則：

入孝出弟，人之小行也；上順下篤，人之中行也；從道不從君，從義不從父，人之大行也。若夫志以禮安，言以類使，則儒道畢矣，雖舜，不能加毫末於是矣。孝子所以不從命有三：從命則親危，不從命則親安，孝子不從命乃衷；從命則親辱，不從命則親榮，孝子不從命乃義；從命則禽獸，不從命則脩飾，孝子不從命乃敬。故可以從而從，是不子也；未可以從而從，是不衷也。明於從不從之義，³⁰

²⁸ 王先謙，《荀子集解》，257。

²⁹ 王先謙，《荀子集解》，257。

³⁰ 「明於不從之『義』」，這個「義」即上文所列之表達意義或目的的「義」，在此引申為道理。

而能致恭敬、忠信、端慤以慎行之，則可謂大孝矣。傳曰：
「從道不從君，從義不從父。」此之謂也。故勞苦彫萃而
能無失其敬，災禍患難而能無失其愛，非仁人莫能行。詩
曰：「孝子不匱。」此之謂也。〈子道〉³¹

這段的上下文或許已經自行說明了「義」包含權變的義蘊，並且在德行上它高於墨守既有之行為法則。若依照當代張覺對此段的語譯來引申，則可說：如果明白服從或不服從的道理，那麼，為了父母的安全和尊榮，為了自己的行為能夠有修養而且端正，即使在特殊的情況下沒有服從父母，然而卻恭敬忠誠、正直老實地來實行何時該從、何時可以不從的道理，則可稱之為大孝。³²

若嘗試深入詮釋，則或許可說這一段闡發的是「孝子不匱」的道理。孝子之孝，一方面不竭盡、卻也不墨守成規流於愚孝的順從，這需要某種應變的思維能力。而這種孝另一方面又能維持恭敬、忠信、誠懇，實屬不易，所以可謂之大孝。如此的行為，從「道」的觀點來看，無論為人臣、為人子，若能「志以禮安，言以類使，則儒道畢矣」，亦即，一方面需要致志於學禮、踐禮，另一方面能以「類」的思維來指導言行，如此可則謂極致之理想狀態。這種斟酌思慮和「類」之思維的聯結，若配合「其有法者以法行，無法者以類舉，聽之盡也」³³ 一同思考，則至少表達出針對既有法則之權變需要某種重要的能力。

³¹ 王先謙，《荀子集解》，529-530。此版本對〈致士〉之「以義變應」的解釋，見該書頁 273。

³² 參考張覺，1995，《荀子譯注》，上海：上海古籍出版社，頁 655。

³³ 〈王制〉，見王先謙，《荀子集解》，151。另〈大略〉曰：「有法者以法行，無法者以類舉。以其本，知其末，以其左，知其右，凡百事異理而相守也。慶賞刑罰，通類而後應。政教習俗，相順而後行。」（王先謙，《荀子集解》，500）至於此種「類」的思維運作方式，尚非本文所能深入闡釋。

此處的「類」或許有助於我們思考「義」在「個人道德能力」這一方面的意義。李滌生在此將「類」進一步詮釋為「蓋謂禮義之統」，而「言以類使」則謂「言心志安於禮義的規範，行為不隨便，言論合於禮義的精神，不作怪說」。³⁴ 這個詮釋在今日提供了再進一步詮釋的基礎，我們可以由此追問：李滌生之說當中的「禮義的規範」、「禮義之統」、「禮義精神」三者之所指是否為同一事？若否，則能否明確區分？現階段這個問題似難圓滿答覆，甚至《荀子》原典也未必能圓滿答覆。但是，此處至少可以指出，如果周全的行為指引需要出自「類」的思維，那麼這個說法出現在解釋「從義不從父」的脈絡裡，應該可以說這個「義」包含某種個人的道德能力。引文中區分了「可以從而不從」、「未可以從而從」，這或許就是凸顯在既有法則、甚至較具彈性的既有原則之下，妥適的行為仍然需要由某種道德能力來定奪。或許可以說，這是在李滌生詮釋的基礎上再向前推進一步，為「禮義之統」所代表的《荀子》道德規範賦予「傳統之價值」與「個人道德能力」的雙重性質。

六、《荀子》表達「人之所以為人」的方式

以下接著觀察的是《荀子》對「人之所以為人」的表達方式，據之思考個人道德能力在道德規範中的份量。除了前述〈王制〉篇以「義」來表達人優於其他物種之處，〈非相〉篇也有段落以「辨」來表達人獨特且高明的地方。值得注意的是，使人之所以高明的「義」與「辨」並不包含在〈性惡〉篇所論之「性」的涵意裡。³⁵ 以下這段明確地闡

³⁴ 李滌生，《荀子集釋》，652

³⁵ 若〈性惡〉篇所論之「性」可以概括為人之基本欲求與情緒反應，那麼此「性」其

明「人之所以為人」之處：

人之所以為人者何已也？曰：以其有辨也。飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹、桀之所同也。³⁶

「人之所以為人」表達人之異於禽獸，對此歷來各家註釋幾無異議。在這段引文裡，飢而欲食、寒而欲煖、勞而欲息、好利惡害，這些是人與禽獸共有的天生性質，而「辨」則為人所獨有。但，這「辨」的確切意義為何？它是分辨的能力，還是分辨的標準？若它是能力，那麼它是天生具有的、還是後天獲得的？或者，它成熟的運作需要先天與後天的配合？若它是種法則，那麼，倘若其為天生具有，則需要解釋人如何能夠天生具有行為法則；若其為後天獲得，則此法則的規範效力如何證成？

以上針對「辨」提出的這些問題，同樣也都可以對「義」提出。因為〈王制〉篇之人之「義」，它與水火之「氣」、草木之「生」、禽獸之「知」幾項依序排列的作用，應該可理解為與〈非相〉篇以「辨」表達「人之所以為人」的作用相同，都是指出人在道德上與他物有某種不同之處。並且，將此不同之處理解為某種道德能力，在理論上或許可以更為通暢，此即本文嘗試從多方面論證的議題。

實與相近之許多物種的性質無異，並非指人之所以優於禽獸之處。以〈性惡〉所論之「性」代表廣義或完整的「人性」並不妥當，《荀子》裡的「人」還有其他面向。

³⁶ 王先謙，《荀子集解》，78。

肆、《荀子》研究取向與「義」的歧義

在更深入探索《荀子》道德規範之性質前，本節將暫時退出典籍詮釋分歧的討論，而先從外部觀察《荀子》研究取向與不同詮釋主張之間的關係，希望有助於深切瞭解各種詮釋產生的脈絡及其各自的理論企圖。晚近由於對若干章句有不同於以往的解讀，例如對所謂「人性」的看法就有較廣的理解，因此牽動了《荀子》道德理論的整體風貌，詮釋者也基於不同的理由對「人之所以為人」這議題採取不同的進路。

各種不同的詮釋進路產生的背景，或許是進一步發展理論之所需，也或許是基於對「儒家哲學」之某種整體詮釋的輪廓。《荀子》道德理論發展遇到瓶頸的原因，一方面可能是由於以往對《荀子》所論之「人」在道德上的正面因素闡發有限，以致未能提出足夠的資源以發展專屬於《荀子》的道德理論系統；另一方面可能因為以往並未重視、或者不認為《荀子》可能擁有自己的道德理論。以上種種原因，都可能導致詮釋者將《荀子》的道德規範置於既有「儒家」的道德理論架構之下來理解，或者僅將其理論未得充分發展的環節視為遺憾。在傳統「儒家」的理論架構下，《荀子》除了強調「禮」這種「傳統的價值」對人和社會的教化作用以外，在道德規範如何成立的問題上，它所貢獻的正面元素其實不多，於是在道德哲學理論上錯失了一些可能的契機。

以下首先將討論佐藤將之教授對當代《荀子》研究進路的觀察與分析；在其分析中，可以理解從道德理論角度嘗試為《荀子》道德規範提出哲學證成所遇到的瓶頸，也可以瞭解以還原史實為任務的《荀子》研究可能遺留的問題。其次，將討論林宏星教授（東方朔）對《荀子》「人之所以為人」的詮釋進路、以及他所提出的具體主張。林教授的取向是將《荀子》歸屬於傳統所詮釋的「儒家」道德體系之下，

其重點在描述道德規範傳統對人和社會產生的作用；這或許可視為較具社會學或人類學特色的進路。不同的研究取向各有其目的，也各有其研究方法，各自也備有衡量其研究成果成立與否的判準，因此各有其價值。只要區分清楚，就比較容易釐清不同詮釋的脈絡來由、以及如此詮釋的理由。

一、佐藤將之對當代《荀子》研究進路的觀察

對於《荀子》當代各種研究取向的觀察和彙整，佐藤將之教授可說著力最深，並且他也提出自己的研究心得。他所謂的「荀子產業」有如下情形：

初學者開始研究《荀子》思想的某種議題時，常會碰到過去《荀子》思想研究本身所內含的問題是如下四種：

(1) 對《荀子》思想特質的定位和歷史意義已經有很堅固的成見；

(2) 無法擺脫固定的歷史評價和固定文本解讀之間的「循環論證」；

(3) 由《荀子》專題研究所導出的見解和中國哲學通史所提出之見解之間的鴻溝；

(4) 以及長期以來《荀子》研究所隱含的重複出現同樣研究見解的結構。(佐藤將之 2015:2)³⁷

³⁷ 佐藤將之所著《荀學與荀子思想研究》這本書蒐羅的資料除哲學研究文獻外，還包括文獻學、思想史、以及日文的研究成果，可說是《荀子》廣泛研究領域中最豐富的。

至於當代《荀子》研究常見的途徑，佐藤將之也提出了觀察：第一種，是從荀子思想中抽取出最明顯的思想特色，再加以個別分析，例如「性惡論」和「天人之分」。第二種研究途徑，是研究者重視歷史環境對某一思想或思想家的影響，無論其採用敘述性或分析性的手法，都是試圖在歷史脈絡中理解《荀子》思想的時代性和相對的創造性意義。第三種途徑，則是「站在《荀子》綜合了戰國時代的儒家和其他諸子百家思想」的角度；這種研究途徑的重點，在於還原《荀子》在戰國諸子思想中扮演的「綜合性」角色。並且，佐藤教授認為如今前兩種途徑在中國大陸和日本都已沒落，加以考古文獻陸續出土，以致研究環境產生變化，所以這第三種途徑便開始受到重視。³⁸ 他自己也採取這第三種途徑，將研究重點放在《荀子》的「禮」與「誠」兩個主題上。（佐藤將之 2013；以及 2007：87-128）

佐藤將之指出，《荀子》研究至今仍常陷於「性惡論」與「天人之分」的爭議，這兩個議題引起的論爭讓我們很容易體會前述的四種現象。本文認為，由於這兩個議題的論述在歷史上相當程度塑造了《荀子》思想的特質和定位，難免令後代學者纏繞於佐藤所謂「《荀子》思想在歷史上既定的評價」與「某些特定章句之解讀」兩者間的「循環論證」，既難以擺脫，也容易重複相同的見解。然而，他認為若另行選擇議題深入研究，則其研究可能會陷入「和中國哲學通史之見解間的鴻溝」；亦即，此另選的議題並非「中國哲學通史」認定的「事實」。對此現象，本文認為可能是因為由那些特定議題發展出的理論，其目的未必是還原歷史上的「事實」，而可能是為了解決研究者希望《荀子》可以幫助思考的哲學問題；在此研究動機下，研究者的問題意識與其研究的結論，自然未必符合思想史或特定觀點之哲學史對

³⁸ 對此三種研究途徑的觀察，見：佐藤將之 2015：94-97。

《荀子》的理解和定位。

除了《荀子》思想在戰國諸子間的「綜合性」以外，佐藤將之也提到與之相對的「體系性」，並提出如下問題：

荀子思想之基本特色究竟是體系性還是綜合性？（佐藤將之 2015：123）

在佐藤將之的論述中，「體系性」指的就是哲學的系統性：

若回顧近代以來的《荀子》研究，無論是身處十九世紀末年的日本，在創建時期的帝國大學受西方哲學訓練的蟹江義丸，或在二十世紀初從美國將哲學研究直接帶進到中國學術界的胡適和馮友蘭，研讀《荀子》時都在探求其哲學的系統性。如此一來，「性惡」、「天人之分」等主張，便被視為荀子哲學的特點。〔…〕但是這樣由取捨選擇的思想材料所建立的荀子哲學，是否真能代表《荀子》哲學的整體呢？（佐藤將之 2015：123-124）

他如此提問，或許因為其研究路向或任務在於還原思想史上的事實，所以認為這兩個議題不能代表歷史中的「荀子思想」的核心，不符合「歷史事實」。於是，他嘗試另一條思路：

或許我們可以換個角度探問：荀子本人最重視的觀念究竟是什麼？是「性惡」？還是「天人之分」？〔…〕相較於此，「禮」概念的重要性則不在於表面上的獨創性，而在其使用範圍的廣泛，與統整不同主張的綜合作用〔…〕。（佐藤將之 2015：125）

因此，他提出以下事實作為理由，選擇以「禮」作為研究的核心：

在整本《荀子》，「禮」出現三四二次（若加篇名則有三四三次），而且在全部篇章中，許多章節的主題都放在論

述「禮」的重要性。荀子毫無保留地主張「禮」就是能解決他當時所想到的大部份問題之究竟方法，甚至視為萬靈丹。（佐藤將之 2015：125）

以上是近年佐藤將之對《荀子》研究進路的反思，以及他自己選擇研究主題的理由。在西方的《荀子》研究裡，也曾有學者將研究重點從「人性」問題轉移到「禮」的作用上。孟旦 (Donald Munro) 就認為荀子關切的重點並非「人性」而是「禮」。他將本文討論的「義」理解為「天生的道德感」，³⁹因此認為人之「有義」與一般理解的「性惡」學說顯然衝突，所以他採懷疑的態度，認為「即便這套人性理論真的是荀子發展出來的，他也不至於弄成如此混亂」(Munro 1996: 198)。孟旦對〈性惡〉篇的看法是：

雖然談到了人性，但也只說明了部份問題，亦即，說明了人耽溺於欲望。但問題的核心應該在於〔各種欲望和有限物質條件之間的〕失衡狀態，而且必須在禮和階級的約束下滿足欲望，此失衡狀態方得以解決。⁴⁰

因此，孟旦把探索《荀子》思想的重點放在了「禮」與社會階層，並且他認為墨子因為不講究「禮」，所以是「《荀子》裡的反派」⁴¹。但是，如果研究《荀子》的任務不僅限於還原戰國時代荀況其人的思

³⁹ 孟旦所謂「天生道德感」用的是 innate moral sense。

⁴⁰ “So, though the topic of human nature enters the picture, it does so because it explains part of the problem, namely the surfeit of desires. But the imbalance [between too many desires for the limited number of goods that exist], and its cure through ritually enforced, rank-ordered desiring, remains the core issue.” (Munro 1996: 199) 引文中加入「眾多欲望和有限物質條件之間的」的失衡狀態，乃依據該段上文之論述。

⁴¹ Munro 1996: 199. 孟旦此文篇名 A Villain in the Xunzi 表達了他所理解的墨子思想在《荀子》中的角色。

想、或還原荀況思想與其所處之社會背景的互動關係，那麼選擇研究主題的標準也許就有所不同。如果採哲學路向的詮釋工作是帶著某些哲學議題穿越時空向《荀子》文本汲取養分，以它可能承載的思想作為藍圖，嘗試建立「荀式」道德哲學雛形，那麼，以還原史實為任務的《荀子》學術所提供的就是豐富的洞見與素材。「荀式」哲學雖未必盡出自《荀子》原典，但《荀子》原典是「荀式」哲學發展的基礎。

在佐藤教授選擇的研究路向上，《荀子》道德思想的核心在於「禮」。如此，其道德規範的性質應該在於「傳統的價值」。然而，我們仍然可以問，「禮」之為既有行為法則或原則，其成立的理由為何？如果在此議題脈絡中有某種道德能力的作用，是否能夠更充分地說明其成立的理據？

二、林宏星論《荀子》「人之所以為人」的詮釋進路

林宏星教授（東方朔）對《荀子》的闡釋深入且獨特，在與本文主旨相關的議題中，他對「人之所以為人」這議題的詮釋格外值得注意。並且他對此議題常見的詮釋進路也有所分析，將之區分為「哲學意義」的解讀和「文化學或社會學意義」的解讀。他指出：

大體可以確定，即便在先秦儒家中，「人之所以為人」也可以有兩種不同的解讀：一種是哲學意義上的解讀，一種是文化學或社會學意義上的解讀，前者可以孟子為代表，而後者即可以荀子為代表。⁴²

我們可如此理解他的意思：孟子以四端言「人之所以為人」，是提出

⁴² 東方朔(林宏星)2011：293。對林教授之詮釋較詳盡的討論，參考：王靈康 2016。

人與禽獸資以區別的特質；至於荀子則提出人之所以「最為天下貴」乃因為「有義」，且此「義」為人禽之別的關鍵，甚至可能是種天生的能力。林教授說：

〔…〕荀子在認定人性任其發展必將流而為惡的同時，強調了人之所以異於禽獸的地方在於人之有義、有辨、而此義、辨若作為人生而能有的內在能力，對人而言似乎也具有先天的性質。（東方朔〔林宏星〕2011：295）

但是，他選擇不將荀子的討論視為如孟子一般的「哲學式」討論，因為：

在此，我們不去爭辯此「義」是作為人生而有的內在能力，還是作為後天形成的道德感，此處只消指出荀子言人之有義乃必有其「能群」作為背景基礎就夠了，〔…〕亦即人與禽獸的區別還在於人之「能群」，離開了「群」，人亦不能成其為人。此處所謂「群」，用社會學的話來說，就叫做社會組織；用哲學的話來說，大概可叫做社會性。（東方朔〔林宏星〕2011：295-296）

至此，林宏星討論的方式類似艾文賀，兩位都不從「人」的本質屬性來論「義」（或「辨」）。但他與艾氏不同之處在於他認為「義」（和「辨」）是種能力，不過他選擇不深入追問此種能力的內容，轉而討論它們發揮作用的背景條件，此條件即為既有的社會組織。⁴³ 他說：

⁴³ 林教授謂：「此處『辨』是一種能力，但此能力一定是富於是社會內容的表現，所以牟宗三先生認為此『辨』非思辨義之辨，而乃『治辨之極』之辨〔…〕。」（東方朔〔林宏星〕2011：297）此處所提牟宗三之說，見：牟宗三 1979：210。

此「義」和「辨」就其作為人生而有之的能力而言，乃是使人生義、生辨的先天基礎，而且此義、此辨亦只有在社會組織（「群」）中生義、生辨才使此義、辨表現出人之所以為人的特質。（東方朔〔林宏星〕2011：297）

雖然此處林教授又指出「義」與「辨」是天生能力，但此仍非他討論的重點。值得注意的是，從這段文字裡也許可以讀出一個細緻的區分，就是：「義」與「生義」、「辨」與「生辨」所表達的不同。是否「義」與其「所生之『義』」有所不同？「辨」與其「所生之『辨』」也有所不同？我們是否可以說，林教授將「義」理解為兩個意義，一個是種能力，另一種是這種能力所制作的成果；此情況在「辨」亦然。也就是說，他點出了「義」和「辨」各自有一組歧義，對此歧義我們是否可以朝此方向理解：兩種意義各自代表道德能力、以及道德能力所制作的行為法則、身分等等？不過，林宏星關切的重點，終究在於這兩種能力必須在社會組織（「群」）當中才能發揮作用。他對「人之所以為人」的這種特殊界定方式進一步闡釋如下：

對於荀子而言，在其如此界定的脈絡中，其所說的「人」始終是位於歷史文化和社會組織中的人，〔…〕也正是在這個意義上，芬格萊特 (H. Fingarette) 以為儒家所謂的人乃是一種「禮儀的存在物」，或依郝大維 (D. L. Hall)、安樂哲 (R. T. Ames) 所說：「儒家的自我是處於環境中的，根據儒家的模式，自我是關於一個人的身分 (roles) 和關係的共有意識」，諸如此類的說法，或可說在某種意義上說明荀子對人的特性的界定。⁴⁴

⁴⁴ 東方朔 (林宏星) 2011：298-299。參考芬格萊特 2002：14；以及郝大維、安樂哲 1999：29。

林宏星採取他所謂文化學、社會學的進路來詮釋《荀子》對「人之所以為人」的論述，並且如他所說，「義」與「辨」能夠制作出規範，是在某種社會組織（「群」）的背景下才可能。但是，在此說法中作為背景條件的法則、身分、建制等等，這些又是如何制立的？如果我們也採取他所謂「哲學式」進路來討論「人之所以為人」，將「義」、「辨」等道德能力作為探討與闡發的焦點，是否可以幫助我們為這些法則、建制、身分等等背景條件，提出其如何能成立、或為何具有規範效力的理據呢？如此提問並非向渺遠的上古追溯社會組織和行為法則的歷史起源，其真正企圖是探問它們在道德理論上成立的理由。

伍、《荀子》道德規範的綜合性質

本文前言提到，這裡討論的《荀子》「道德規範」廣泛地涵括關乎道德的德行、原則、期望、踐行等，所以對其性質的詮釋，除了從行為法則或原則這一面來凸顯「傳統之價值」以外，在文本證據之支持以及理論發展之需求下，也可以明確凸顯「個人道德能力」這一面的性質。這不僅是基於典籍闡釋上的善意，儘可能釋放其最圓滿豐富的可能性，更重要的，也是為了凸顯出道德理論不可或缺的元素，為了以《荀子》為基礎之道德哲學進一步的發展做準備。

至此，本文由不同面向觀察了歷來註釋和近期研究對《荀子》道德規範所賦予的性質，指出這些詮釋大抵偏向「傳統之價值」，或至少在「個人道德能力」這一面還可以闡釋得更深入更直接。本節將接續上文，進一步指出這些詮釋為「個人道德能力」留下的空間。

一、人性綜合體

傳統的「性惡說」，認為《荀子》所論之「人」除了接受禮義法

度之教化與規制之外，似乎並不具有積極的道德能力，尤其不具備天生的道德能力，或至少對《荀子》中此類能力著墨不多，所以在道德上居關鍵地位的是傳統的行為法則或原則；此類詮釋所凸顯之道德規範的性質自然也就側重在「傳統之價值」。對於這個問題，更能兼顧義理通暢完整與文本證據周延的說法，或許是除了肯定傳統之價值以外，亦須正視《荀子》對「人」和道德的論述裡，確實也重視道德能力這個因素及其作用。例如上述「從義不從父」、「以義變應」、以及〈王制〉篇之人之「有義」，這些脈絡中的「義」，暫且不論其是否為天生、或僅憑天生條件就能發揮完熟的作用，若將之理解為某種道德能力，那麼這個方向或許能將《荀子》可能承載的道德理論發展得更為通暢，並且也更能涵攝此類章句證據存在的事實。

道德規範的性質與「人」的性質密切相關。余紀元認為《荀子》將「性」界定為「生之所以然」，但卻有兩種不一致的用法：一種兼有善與惡的元素，一種只包括感性激情與欲望。⁴⁵ 針對此不一致的情形，他接著表達，荀子為了說明道德動機與道德轉化，「必須承認人之性當中也包含某些善的元素。我認為這是荀子為何承認人之天生性質當中也包括正面的性徵、傾向、質具、能力等。」⁴⁶ 余教授這是試圖調和〈正名〉「生之所以然者謂之性」和〈性惡〉「人之性惡」兩個「性」的用法。無論這兩處「性」的用法在所謂原典本意上是否一致，余紀元的努力都為《荀子》整體所論之「人」賦予了與道德能力。

⁴⁵ “[...] although Xunzi defines *xing* as ‘what is born,’ he uses the term in two inconsistent ways: (1) what is inborn is a mixture of good and bad elements; and (2) what is inborn includes only sensuous passions and desires.” (YU Jiyuan 2005: 15)

⁴⁶ “Xunzi, then, tried to provide an account of moral motivation and transformation. Yet, in providing this account, he had to acknowledge that there are also some good elements in our nature. This is, I think, why Xunzi acknowledged that there are positive traits, inclinations, faculties, and abilities in our inborn nature.” (YU Jiyuan 2005: 20)

從「人之性惡」的角度來看，《荀子》的道德規範具有「傳統之價值」，這是因為人需要道德傳統的匡正教化；但《荀子》其他部份談到的「個人道德能力」，例如本文所關切之能力意義下的「義」，則可以凸顯其道德規範在這一面的性質。

關於「人」之綜合性質，過去幾十年的《荀子》研究中一再出現類似主張，且學者也早已提出《孟子》、《荀子》對「性」的看法並非正面衝突。⁴⁷ 路德斌更極力呼籲勿將《孟子》的「性」與《荀子》的「性」混為一談，以免造成《荀子》理論的紊亂：

名無固宜，名無固實，從歷史的角度說，孟、荀在「性」概念的使用上並無誰對誰錯的問題，問題的關鍵只在於，二人確實是在不同的意義上使用「性」這個概念的。所以在這裡，我們沒有理由因為荀子使用了一個與孟子不同的「性」概念而指責其是錯誤的，我們更沒有理由指責他為什麼不像孟子一樣在「人之所以為人」的意義上使用「性」一概念。荀子的「性」概念就是荀子的「性」概念，而不是孟子的「性」概念，這是其邏輯一貫性和理論一致性的基礎。所以，〔…〕在研讀荀子的過程中，需要始終保持清醒的是，絕不可先入為主地從孟子的「性」概念出發去解釋和要求荀子的「性」概念，否則，荀子在「性」概念基礎上所進行的一切理論思考和建構，在人們的眼中都將變得極其混亂和不合理。對荀子來說，這顯然是不公平的。（路德斌 2004：134）

⁴⁷ 例如佐藤將之指出：「從一九二〇年代以來，如馮振、姜忠奎、羅根澤、陳大齊等學者不斷地提出孟荀的『性論』並不像如表面上所看見的那麼彼此對立的觀點。」（2015：22）

未能正視《荀子》可能蘊藏的個人道德能力，而將其所論之「人」置於可能另有源頭的道德體系之下來理解，這或許就是種理論上的紊亂。「人」在有價值的規範傳統之下服膺道德，儘管解釋了人倫關係與社會秩序如何得以維繫，卻擱置了規範之證成這個理論問題。例如，當面對《荀子》裡明君對規範傳統的省思與調整，就可能需要提出更妥善的說法才能維持理論的融貫。

二、「個人道德能力」與「傳統之價值」的平衡

對艾文賀而言，《荀子》道德規範的性質是放在一種「以文化為基底的德行倫理學」架構下來看。這樣的倫理學工作側重於論述道德文化傳統如何作用於人、如何使人在群體中獲致幸福的生活；在《荀子》這種道德文化的核心就是禮義法度。然而，禮義法度除了因為它已經是傳統，所以它是教化的標準之外，其本身在理論上為何具有規範效力，或者說，它本身究竟為何應該奉行，這問題似乎總可以期待更圓滿的詮釋。終究，道德哲學的思考也包括以禮義法度作為對象的反思，希望證成它如何可以被視作理所當然。並且，這樣的研究進路還能夠說明規範傳統變革的軌跡，解釋傳統的某些部份為何在演變過程中成為了歷史，某些部份則為何現今仍值得保存。

艾文賀對這個問題提出了看法。他在文章結論處指出：荀子認為人之性惡，只能藉正確的文化加以改善，而人也可能對傳統文化有所反思與調整。這是嘗試在「傳統之價值」與「個人道德能力」兩端之間尋求平衡。至於對能力較高的人，上文提及艾文賀指出：荀子認為稟賦最優異的人致力於為學與反思之後，能夠領會大部份道德規範與道德踐行本身的理由，而且即便普通人也可以辨別道德基礎之大要，甚至，憑著此種理解，明君能夠至某一程度修補自己繼承的傳統。本文認為此處留下了繼續發展的空間：即便普通人能夠達到的是對「傳統之價值」的認識，相對之下，稟賦優異的人能作的仍然只是「領會」

傳統嗎？他是否也具有和明君「修補」傳統所需之相仿的能力？這種能力是否不同於領會「傳統之價值」的能力？

三、「義」凸顯「個人道德能力」的作用

上文提及，林宏星認為《荀子》所謂「人之所以為人」是種天生的能力，但這能力必須要在既有的社會組織下才能發揮作用；他稱此觀點為「社會學或文化學意義」的解讀，此有別於孟子以「哲學式」的方式解讀「人之所以為人」。然而，他在另一篇文章處理《荀子》論「先王」、「後王」相關議題的脈絡，剖析了此類角色所需之能力，這也就是上一段提及艾文賀觸及的明君之「能力」。在傳統變革的問題上，艾文賀所說的「明君」和林宏星談的「後王」是一樣的角色。在此，林教授並未主張後王具備的能力需要在既有的社會架構下來看，而是採取「哲學式」的解讀：「與其將之理解為有待考證的歷史事實陳述，毋寧將之看作是一個富含意義期待的哲學命題。」（東方朔〔林宏星〕2011：353）至於對後王之能力的闡釋，他選擇的重點正是本文通篇討論的核心：

一個「以義變應」的「義」字，亦無疑將人在身處於急遽變化世界中的創造性能力表露無遺。對此柯雄文教授的詮釋則頗為浹恰，其云：「『義』基本上是運用理智的能力來面對人生變局。因此，荀子強調我們必須『以義變應』。在此基本意義之下，『義』所表達的，是一種讓我們在特定情境中知道如何才合理、如何才合宜的能力。」⁴⁸

⁴⁸ 東方朔（林宏星）2011：359。此段所引用之柯雄文的看法，出自：柯雄文（Antonio S. Cua），1985，〈荀子論德之統一性〉（許漢譯），頁 28。原出處：Antonio S. Cua.

後王之能力的作用，在林宏星自己的詮釋裡，是將先王的原則轉化為當前所需的法教規則，所以後王的作用在「著力於作為普遍原則與具體規定之間的辯證」；（東方朔〔林宏星〕2011：352）此辯證能力與柯雄文的「在特定情境中知道如何才合理、如何才合宜的能力」兩者之間究竟是何種關係，以及這兩種詮釋所處的理论藍圖能夠相容至何種程度，這些重要且細膩的問題都有待進一步探索。但是，在此值得注意的是，林宏星對《荀子》道德規範之性質的理解凸顯「個人道德能力」這一面，也注意到了哲學發展的詮釋路向。

四、「誠」留下「個人道德能力」的空間

對於《荀子》道德規範之性質的詮釋，佐藤將之除了採取還原史實的研究進路之外，也合併了哲學理論重構的進路；並且，他的詮釋除了凸顯既有規範呈現出的傳統之價值外，也凸顯了由統治者所展現的個人道德能力。上文曾經提到，他以「禮」作為闡發《荀子》思想的核心，以下將討論他另以「誠」概念作《荀子》理論核心的詮釋。（佐藤將之 2007：87-128）他有篇專文「從另外的角度探索重建《荀子》哲學體系之可能性。為此本文所選的主題是『誠』」。 （佐藤將之 2007：90）所謂「另外的角度」是指「解構」「當代學者理解《荀子》哲學的兩組框架—『性惡論』和『天人之分』」。 （佐藤將之 2007：89）至於這個由〈不苟〉篇若干章句所代表的「誠」，其意義在他詮釋之下是這樣的：

「誠」概念係某種「動力」(dynamics)，而且這股動態的力量在人心的道德發展與自然萬物的蘊育中發揮其作

用。而且，重要的是，這種「動力」在「嘿焉」、「未施」、「不怒」，以及「不言」的方式中展現。荀子認為，人民之所以服從君王的統治，就在此種非語言的統治行為上。（佐藤將之 2007：117）

人心與自然兩個領域都是「誠」這種力量作用的所在，並且，佐藤教授認為它是種仲介概念，「它仲介人間的『道德之擴充與人民之教化』和自然界『孕育萬物』之間〔的〕類推關係。對於《荀子·不苟》來說，實踐『誠』的統治者〔…〕是由教化人民來能夠將自己同化於天地四時孕育萬物—『天德』的人。」（佐藤將之 2007：119）

他選擇以「誠」作為詮釋核心，這是結合《荀子》內部理論上的理由、和典籍歷史上的理由。他認為如果將《荀子》思想視為先秦思想之綜合，則〈不苟〉篇論「誠」的思想成分可以溯及三種來源：「繼承自孟子的道德概念」、「與〈五行〉相似的思想」、「《莊子》的『獨』概念」。（佐藤將之 2007：112-114）透過這樣的建構，他提出「誠」概念歷經《孟子》、〈五行〉、《莊子》、一直到《荀子·不苟》的發展，試圖以此重建《荀子》「天人關係論」的另一種特色。（佐藤將之 2007：119）透過如此的詮釋，佐藤將之對《荀子》道德思想提出綜觀的理解：

荀子預設兩種不同工夫。〔…〕若我們看〈修身〉的論述結構，便可以觀察到荀子設計「由禮」和「積善」兩種工夫。因此，我們可以推測，荀子的「性惡論」可能成為他的「由禮」工夫的理論基礎，而「誠論」則為「積善」工夫之基礎。由此我們可以觀察到荀子居於先秦各種思想的統合角色。（佐藤將之 2007：118）

如此，佐藤將之選擇以「誠」概念「試圖釐清《荀子》追求『與天地同理』的政治社會理論之事實」，（佐藤將之 2007：90）透過理論建構把「性惡論」與「天人之分」這兩個哲學框架在《荀子》裡重新

定位，這也是他讓「性惡」與「富有性善蘊意的『誠』」共存的方式。（佐藤將之 2007：118）在這與道德密不可分的政治社會理論中，我們可以理解，「積善」與「由禮」兩種工夫分別屬於兩種人：「積善」屬於身為統治者的聖人（或身為聖人的統治者），「由禮」屬於有待教化的普通人。這項研究的性質，似是藉哲學建構來主張思想史事實，亦即，藉著建構《荀子》的政治社會及道德理論來還原荀子在戰國思想的綜合性角色。

暫不論「重構哲學理論」和「還原思想史事實」兩種研究間微妙的互動和游移，我們且回到道德規範之性質的詮釋問題。無論佐藤將之處理「誠」是為了還原《荀子》、或是為了替《荀子》建構政治社會理論，其論述中的道德或社會規範都需要「積善」有成之人中介於自然與人世之間。

處理「積善」的內涵離不開「個人道德能力」這議題。為講求「人之所以道也，君子之所道也」⁴⁹的《荀子》賦予「與天地同理」的思想性格，基於詮釋的善意，我們會希望更深入瞭解中介於自然法則與人事法則、並使二者諧調的那種能力。此外「像〈不苟〉這樣的『誠論』視為已經達成『聖人』之境界的人之屬性，而非成為『聖人』的方法」（佐藤將之 2007：118），在此條件下，即便不談成聖的歷程，而將重點放在闡釋聖人屬性、以及聖人如何中介於天人之間，這些議題也需要為聖人的道德能力發展出一套理論。

並且，在此論述中「積善」、「由禮」分別屬於兩種人；但，如果此研究不僅是為了還原戰國時代階級井然的社會秩序，而還希望發展以《荀子》為基礎的道德哲學，那麼，除了闡釋聖人如何「積善」、

⁴⁹ 《荀子·儒效》：「道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。」王先謙，《荀子集解》，122。

普通人如何「由禮」之外，還需處理普通人如何也能藉「積善」提昇自我、甚至提昇道德規範。畢竟「塗之人可以為禹」，且兩者之別只在對於「積善」肯或不肯。⁵⁰ 所以，以「誠論」為《荀子》道德理論的架構，無論其核心最終歸結為「義」、或歸結為其他任何元素，此方向都為《荀子》道德規範在「個人道德能力」這一面的性質留下相當大的空間。

陸、結論

本文分析「義」的歧義以凸顯《荀子》道德規範之「傳統之價值」與「個人道德能力」的雙重性質。在《荀子》道德思想的發展歷程中，規範傳統的價值早已確立，而在理論層面上，「個人道德能力」這個元素的意義與重要性，則隨著對《荀子》整體思想不同的詮釋架構而不同。但可以見到，無論在歷來的章句註釋、思想史還原、或在以《荀子》典籍為基礎的各種「荀式」哲學建構裡，都可以見到此元素始終存在於《荀子》學術裡，儘管它時而明確、時而隱晦。本文就是試圖確立「個人道德能力」在《荀子》道德理論上的關鍵作用，並思考它與「傳統之價值」的關係。

本文之研究嚮往的方向，是能讓《荀子》的哲學資源充分發揮作用，使散見各篇的理論元素在詮釋而成的系統中發揮其

⁵⁰ 〈性惡〉云：「『塗之人可以為禹』，曷謂也？〔…〕今使塗之人伏術為學，專心一志，思索孰察，加日縣久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣。故聖人者，人之所積而致矣。曰：『聖可積而致，然而皆不可積，何也？』」曰：可以而不可使也。故小人可以為君子而不肯為君子，君子可以為小人而不肯為小人。」王先謙，《荀子集解》，442-443。

功能與特性，為深入的理論發展作準備。本文嘗試的，就是釐清表達「個人道德能力」之地位與角色的「義」。至於此種能力更豐富的可能性，則有待漸次展開更多待探索的問題，進行更深入的研究。

參考文獻

《荀子》註釋版本：

- 久保愛 KUBO Ai, 1977, 《荀子增注》(其序文成於日本文政庚辰年, 1820年) *Xunzi zengzhu* (1820), 收入: 《無求備齋荀子集成》第 43 冊 In: *Wuqiubeizhai Xunzi jicheng* vol. 43, 嚴靈峰輯 Ed. by YAN Lingfeng, 台北 [Taipei]: 成文出版社印行 [Cheng Wen Publishing Co., Ltd.]。
- 王天海 WANG Tianhai, 2005, 《荀子校釋》*Xunzi xiaoshi*, 上海 [Shanghai]: 上海古籍出版社 [Shanghai guji Press]。
- 王先謙 WANG Xianqian, 1977a, 《荀子集解》(據 1891 年最初版本影印) *Xunzi jijie* (reprinted from the first edition in 1891), 收入: 《無求備齋荀子集成》第 21 冊 In: *Wuqiubeizhai Xunzi jicheng* vol. 21, 嚴靈峰輯 Ed. by YAN Lingfeng, 台北 [Taipei]: 成文出版社印行 [Cheng Wen Publishing Co., Ltd.]。
- , 1977b, 《荀子集解》(據民國 25 年上海世界書局《諸子集成》影印) *Xunzi jijie* (reprinted from *Zhuzi jicheng* [1936], ed. & published by the World Book Co., Ltd), 收入: 《無求備齋荀子集成》第 23 冊 In: *Wuqiubeizhai Xunzi jicheng* vol. 23, 嚴靈峰輯 Ed. by YAN Lingfeng, 台北 [Taipei]: 成文出版社印行 [Cheng Wen Publishing Co., Ltd.]。
- , 1988, 《荀子集解》*Xunzi jijie*, 沈嘯寰、王星賢點校 Eds. by SHEN Xiaohuan and WANG Xingxian, 北京 [Beijing]: 中華書局

[Zhonghua Book Company]。

北京大學荀子注釋組 Beijing daxue Xunzi zhushizu, 1979, 《荀子新注》*Xunzi xinzhu*, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua Book Company]。

李滌生 LI Disheng, 1979, 《荀子集釋》*Xunzi jishi*, 台北 [Beijing]: 台灣學生書局 [Taiwan Student book Co., Ltd.]。

張覺 ZHANG Jue, 1995, 《荀子譯注》*Xunzi yizhu*, 上海 [Shanghai]: 上海古籍出版社 [Shanghai guji Press]。

劉旦 LIU Dan, 1977, 《纂圖分門類題註荀子》(據南宋紹興年間刊本影印) *Zuantu fenmenlei tizhu xunzi* (reprinted from the edition during 1190-1194), 收入: 《無求備齋荀子集成》第 7 冊 In: *Wuqiubeizhai Xunzi jicheng* vol. 7, 嚴靈峰輯 Ed. by YAN Lingfeng, 台北 [Taipei]: 成文出版社印行 [Cheng Wen Publishing Co., Ltd.]。

中文：

王靈康 WANG, Ling-kang, 2016, 〈書評：東方朔(林宏星), 《合理性之尋求：荀子思想研究論集》〉 Book review: DONGFANG Shuo (LIN Hongxing), *Helixing zhi xunqiu: Xunzi sixiang yanjiu lunji*, 《中國文哲研究集刊》*Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy*, 48: 175-184。

牟宗三 MOU Zhongsan, 1979, 《名家與荀子》*Mingjia yu Xunzi*, 台北 [Taipei]: 台灣學生書局 [Taiwan Student book Co., Ltd.]。

佐藤將之 MASAYUKI Sato, 2007, 〈荀子哲學研究之解構與建構〉

- 以中日學者之嘗試與「誠」概念之探討為線索〉Deconstruction and Reconstruction of the Xun Zi Research: Analysis on the Concept of Cheng (Trustfulness) with a Review, 《國立台灣大學哲學論評》 *National Taiwan University Philosophical Review*, 34: 87-128。
- , 2013, 《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》 *Xunzi lizhi sixiang de yuanyuan yu Zhanguo zhuzi zhi yanjiu*, 台北 [Taipei]: 台大出版中心 [National Taiwan University Press]。
- , 2015, 《荀學與荀子思想研究》 *Xunxue yu Xunzi sixiang yanjiu*。台北 [Taipei]: 萬卷樓 [Wanjuan Book press]。
- 東方朔 (林宏星) DONGFANG Shuo (LIN Hongxing), 2011, 《合理性之尋求: 荀子思想研究論集》 *Helixing zhi xunqiu: Xunzi sixiang yanjiu lunji*, 台北 [Taipei]: 台大出版中心 [National Taiwan University Press]。
- 柯雄文 Cua, Antonio S., 2017, 《君子與禮》 *Junzi and Rites*, 李彥儀譯 Trans. by LI Yanyi, 沈清松審訂 Revised by SHEN Qingsong, 台北 [Taipei]: 台大出版中心 [National Taiwan University Press]。
- 倪德衛 Nivison, David, 2006, 《儒家之道: 中國哲學之探討》 *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*, 萬百安編 Ed. by Bryan W. Van Norden, 周熾成譯 Trans. by ZHOU Chicheng, 南京 [Nanjing]: 江蘇人民出版社 [Jiangsu People's Publishing Ltd.]。
- 路德斌 LU Debin, 2004, 〈荀子「性惡」論原義〉 *Xunzi 'xing'e' lun yuanyi*, 《東嶽論叢》 *Dongyue Tribune*, 25, 1: 132-137。

西文：

- Cua, Antonio S. (柯雄文) 2005. *Human Nature, Ritual, and History: Studies in Xunzi and Chinese Philosophy*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- Hutton, Eric trans. 2015. *Xunzi: The Complete Text*. Princeton: Princeton University Press.
- Hutton, Eric. 2000. Does Xunzi Have a Consistent Theory of Human Nature? In: *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*. Eds. by T. C. Kline and P. J. Ivanhoe. 220-236. Cambridge: Hackett.
- Ivanhoe, Philip J. 2012. Morality as Artifact: The Status of Moral Norms in Xunzi's Philosophy. May 25. City University of Hong Kong. 本為會議論文，修改後更名為 The Nature of Moral Norms in Xunzi's Philosophy. In: *Oxford Handbook of Chinese Philosophy*. Ed. by Justin Tiwald. New York: Oxford University Press, forthcoming.
- Ivanhoe, Philip J. ed. 1996. *Chinese Language, Thought, and Culture: Nivison and His Critics*. Chicago: Open Court.
- Kline III, T. C. and Philip J. Ivanhoe eds. 2000. *Virtue, Nature and Moral Agency in the Xunzi*. Indianapolis / Cambridge: Hackett.
- Munro, J. Donald. 1996. A Villain in *the Xunzi*. In: *Chinese Language, Thought, and Culture: Nivison and His Critics*. Ed. by P. J. Ivanhoe. 191-201. Chicago: Open Court.
- Nivison, David. 1996. *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*. Ed. by Bryan W. Van Norden. La Salle, IL.:

Open Court Press.

Pinker, Steven. 2011. *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*. New York: Viking Penguin Press.

Tiwald, Justin. ed. Forthcoming. *Oxford Handbook of Chinese Philosophy*. New York: Oxford University Press.

Watson, Burton trans. 1963. *Hsün Tzu: Basic Writings*. New York: Columbia University Press.

YU Jiyuan (余紀元) . 2005. Human Nature and Virtue in Mencius and Xunzi: An Aristotelian Interpretation. *Dao*, 5, 1: 11-30.

The Nature of Moral Norms in the *Xunzi*: the Ambiguity of *Yi*

WANG, Ling-kang

Center for General Education and Core Curriculum, Tamkang University
Address: No.151, Yingzhuan Rd., Tamsui Dist., New Taipei City 25137
E-mail: 121969@mail.tku.edu.tw

Abstract

The ambiguity of *yi* in the *Xunzi* highlights two features of the nature of broad-sense moral norms embodied in the text. This paper, by examining traditional exegeses and reconsidering recent interpretations by scholars of both East and West, proposes that *yi* in different contexts of *Xunzi* are rendered as rules of conduct or principles as well as certain kind of personal moral ability. The coexistence of these features manifests the emphasis of not only the value of moral tradition but also personal moral ability, which is necessary to moral tradition. This attempt seeks to pave the way for future developments of moral theories based on the *Xunzi*.

Keywords: the *Xunzi*, Moral Norms, *Yi*, Human Nature, Tradition