

二十世紀日本荀子研究之 回顧¹

佐藤將之

國立臺灣大學哲學系

摘要

論述日本前世紀《荀子》一書的研究，可以說是一張敘述日本中國思想史研究興起與「成熟」（或是「衰退」）的縮圖。本文介紹從一九三〇年代到最近的日本荀子思想、哲學研究的主要論文以及著作，並且整理了日本學者所採取的基本觀點、分析方法以及研究結果的主要脈絡，以期本文將能夠為中文的讀者在搜尋日本荀子研究時發揮索引的功能。

關鍵字：荀子、荀子研究、荀學、日本漢學。

¹ 本文國家科學委員會 2002 年度專題研究 (NSC91-2411-H-002-102) 成果之一。
投稿日期：民國九十二年十月十五日；接受刊登日期：民國九十二年十二月十日
責任校對：簡淑雯

導論

論述日本前世紀《荀子》一書的研究，可以說是一張敘述日本中國思想史研究興起與「成熟」（或是「衰退」）的縮圖。的確，從二十世紀初到一九七〇年代，針對中國先秦，有相當多的研究者發表了不少關於《荀子》思想或哲學的文章。現在回顧起來，除對於荀子某一個問題只發表一篇文章的大多數例子之外，在日本前世紀「荀子研究史」的各個學者的發展類型乃展現了如下三種方式：第一，有些學者儘管沒有出版有關《荀子》的專書，在討論荀子思想之各種問題時，至今仍有影響力。（如：金谷治、板野長八、松田弘等）第二，有些學者雖然在他們曾經發表過的專題論文中，提出了非常尖銳的觀察，但很可惜沒有發展、構畫出荀子思想體系的「全貌」。（如：赤塚忠、友枝龍太郎、片倉望等）第三，相形之下，非常少數的學者，即：重澤俊郎、內山俊彥以及兒玉六郎三位，出版了他們對荀子思想研究的綜合性著作，²因此他們的看法比較容易成爲後來的學者主要參考的資料。

另外，若從整個研究發展的角度來看日本荀子研究的「盛衰」，其發展可分爲三期：第一期從一九三〇年代到五〇年代，其研究由嚴密的文獻考據與建立宏觀的「思想體系」兩條脈絡來進行。前者的研究成果有木村英一、金谷治以及豐島睦三位的文獻研究，而後者則有重澤俊郎和板野長八兩位的荀子思想體系的研究。這五位的研究可以說，成爲從一九六〇年代到七〇年代的研究的基礎。第二期是一九六〇年代到一九七〇年代。第二次大

² 在日本從筆者所設計的第二期到第三期之間，《荀子》的當代日文翻譯和介紹性的著作也不少，但是介紹一般性著作並不是本篇的主旨。

戰後開始研究的下一代學者，在各門學科（如人類學、韋伯或馬克思的社會學或歷史學、比較思想等）的影響之下，對於荀子的各種問題進行了多元而細密的分析。其中，內山俊彥完整地描述荀子哲學中的自然、語言以及人類的三種世界之間的認知架構，而由此彌補了重澤俊郎與板野長八所構畫出的荀子「思想體系」的缺點。第三期是一九八〇年代迄今。內山的專著出版之後，以「天論」、「性論」或其語言與邏輯思想為探索中心的荀子研究的「主流」，逐漸失去活力，再加上馬王堆帛書的出現，使日本學者的興趣，從過去以文獻資料來描述先秦思想史，轉至以《黃帝帛書》和《五行》等新出土資料來從事此工作。在這種氣氛中，正如在渡邊信一郎和菅本大二的研究中所見，研究的對象從關於荀子思想的特色本身移到其來源之問題。這是源於一九九〇年代以後，郭店和上博簡先秦新文獻大量出現，似乎開啓探索荀子思想的來源的一個議題。尤其是後者的荀子思想研究還在進行當中。

然而諷刺的是，基本上日本當前的相關研究還不能說很活潑，在九〇年代以後，定期發表之學者，只有兒玉六郎與菅本大二兩位。相較之下，美國在經過八〇年代柯雄文（Antonio S. Cua）的先驅研究、J. Knoblock 的三卷英文譯本出版之後，有關荀子哲學的研究有大幅增加的趨勢。此外，在中國大陸學界，由於出土資料與非馬克思主義的荀子論的增加，日本的研究更是相對地變少了。更遺憾的是，筆者認為到七〇年代，即日本荀子研究的「黃金時代」，許多研究迄今，幾乎沒有在日本以外的地區被參考。譬如說，如上所述的重澤俊郎之《荀況研究》（1943）和內山俊彥之《荀子》（1976）兩本，可以說是日本荀子思想研究的兩大成果，而筆者未曾看過在日本之外的荀子研究專書和論文中，引用或討論有關這兩本的觀點。當然，培養一個研究者具備足夠的日文閱讀能力需要花相當可觀的時間和精力，而這種學習上的困難往往使（日本）國外的研究者對參考日本著作的意願望之卻步。

同時，最近郭店、上海竹簡等新資料的出現，不可避免地將降低日本過去思想史研究的重要性。

儘管如此，研究荀子哲學還是以《荀子》一書的分析為最基本，故以後分析《荀子》一書內容的學者，還是會遇到過去日本學者所思考過的同樣問題。因此，吾人希望本篇能為研究《荀子》的學者，提供相關的日本研究以供參考，以便在大量的日文的論考中，能有效率地掌握最相關的日本研究。本篇的討論按照如上的分期而分成三個部分：（1）從一九三〇到一九五〇年代；（2）從一九六〇到一九七〇年代；（3）從一九八〇迄今。試圖釐清在日本將近一百年的荀子思想、哲學研究的過程之中，各時代的問題意識之宏觀脈絡。

壹、從一九三〇到一九五〇年代的《荀子》研究 (1)：文獻研究

在日本，引進西方的學術方法之前，《荀子》可說是德川時代，知識分子的研究重點之一。³荻生徂徠（物茂卿）對《荀子》的重視是研究德川思想史的學者的基本知識。徂徠在清朝考據學家大規模地研究《荀子》之前，就撰作了《讀荀子》四卷。⁴同時，在註解方面，可與王先謙的《荀子集釋》的成果相提並論的久保愛（筑水）之《荀子增注》，是比王先謙的《荀子集釋》早五十年完成的。不過，日本近代的荀子研究的最大刺激恐怕還是從當

³ 杉本達郎指出：德川時代的《荀子》註解不下五十本。參閱：杉本，〈《讀荀子》と《荀子斷》〉，《人文學報》，東京都立大學，號 54，1966，頁 84。

⁴ 但《讀荀子》的出版年為徂徠過世之後 36 年的 1764 年。

時的中國，尤其是從「古史辨」學派對《荀子》本文的分析來的。其中對日本影響最大的，是胡適以及楊筠如。

胡適在此相關領域之先驅研究《中國哲學大綱·上卷》之中，乃論述從儒家人文主義傳統：尤其是「天」概念從人格神到自然規律之變化。胡適在荀子的天人觀中，找出近於培根（Francis Bacon, AD 1561-1626）「戡天主義」的觀點。因此，他認為荀子思想中有關人力對自然環境的優勢是了解荀子哲學的重點之一。關於文獻方面，胡適根據他對荀子哲學的「核心」之瞭解，進而把《荀子》一書中的內容，分成可代表或非代表荀子本人哲學的部分。對胡適而言，在現本《荀子》中可以代表荀子本人思想者，只有〈性惡〉、〈正名〉、〈天論〉以及〈解蔽〉四篇而已。楊筠如把胡適對《荀子》一書的懷疑推衍得更為極端。他注意到，《荀子》一書中與《韓詩外傳》、《大戴禮記》重複的段落甚多，而結論說：現本《荀子》是由《韓詩外傳》、《大戴禮記》等漢代的文獻湊成一本的書，所以其內容自然並不代表荀子本人的思想。總之，在日本早期的荀子研究或多或少都意識到胡適與楊筠如兩人的主要觀點。

木村英一關於《荀子》文獻曾經發表了三篇文章，而其中最重要者應該是第二篇：〈關於荀子三十篇之構成〉。⁵在這一篇中，作者首先注意到：現本《荀子》包含著各種不同體裁的文章，而

⁵ 參閱：木村英一，〈荀子勸學篇の文體について〉，《立命館文學》，第一卷第十二號，1934；木村英一，〈荀子三十二篇の構成について〉，《支那學》，第八卷，1935；以及木村英一，〈讀荀子二則：書誌學的劄記〉（木村著，《中國哲學の探求》，東京：創文社，1981）。第一篇的成果可謂被吸收於第二篇，而第三篇的討論是：現本《荀子》中有缺乏楊倞注的部分，而作者由此推論說：唐代楊倞注完成之後，楊注《荀子》一度失去了其一部份，而現本由無注本來補其缺。

這不僅是就《荀子》全書而言，而且《荀子》各篇也是如此。正如楊筠如所說，木村也承認：《荀子》一書中沒有一篇從頭到尾系統地闡述一個主題，而所有的篇章包含著不少與其篇名無關或關係不大的章節。但是木村不像楊筠如，並沒有馬上斷定說這是《荀子》不代表荀子本人的著作的緣故，而是一一分析各篇章裡面的章節的文體之差異。如此，木村把構成《荀子》的章節分類於五種不同的文體：（1）描述荀子以前的古人之言行；（2）記錄荀子或荀子後學의 問答；（3）詩書、古禮或先人學說之湊成；（4）古禮、古傳；（5）直接闡述學說（但是這並不一定意味著荀子本人的論述）。其次，木村提出兩個問題：第一，現本《荀子》的每篇中，以上五種文體如何出現？第二，各篇中的各個段落內容彼此有多少關連。同時，也分析各個小章節前面所出現的「小篇名」的問題。譬如，〈非十二〉的「士君子之容貌」；〈儒效〉的「大儒之效」；〈王制〉的「聽政之大分」等二十二條。作者推論說：這些有「小篇名」的節章，在劉向編輯三十二篇《荀子》之前就已經存在過的該小部分的篇名。在這篇論文的最後部分，木村也探討現本三十二篇，各篇的篇名與其內容的關係，而將編輯各篇章的作者取篇名的傾向分為三種：（1）篇名與其內容的主要部分大概一致者；（2）篇名與其內容的一部份一致者；（3）篇名與其全部內容並沒有直接關連者。因此，《荀子》的篇章，有皆按照核心的題目來組成者。另一些篇則基本上按照核心的題目來組成，但後來與此無關的章節也加上去。還有些篇從頭由種種材料混成一體。在結論部分，木村基本上避免討論現本《荀子》是否代表荀子思想的問題，他的分析乃指出：《荀子》每一篇的編輯似乎也經過不同的過程。

與木村的這一篇出版同時，野村岳陽從傳統的本文考據的觀點，進行了《荀子》〈正名〉的詳細本文考據，而北田數一則探討荀子生平的問題。⁶雖然其出版時期比上述三篇晚了二十年，杖下隆之仔細分析在《荀子》中的引詩之意涵，以及將之與漢代魯、韓、毛三家詮釋比較，而從內容上肯定：荀子的詩說是魯、毛、韓三家思想的源頭。⁷

此外，金谷治在方法論上繼承武內義雄，也引進津田左右吉的觀點，將木村英一的荀子「文體研究」，經過他所稱的「文獻學研究」，提升為荀子「思想」研究。⁸他的論文〈荀子之文獻學的研究〉，基本上是對於胡適、楊筠如以及木村英一的研究成果的回應，亦即他對此三者的批評。對胡適的研究，金谷批評說：預設「荀子哲學的核心」是對《荀子》一書缺乏公平的態度。對楊筠如，金谷認為：儘管《荀子》一書包含許多與《韓詩外傳》、《禮記》等西漢時代的文獻一樣的段落，以及許多彼此矛盾的主張，但是我們應該將之視為荀子思想或荀子學派發展的結果，而不該斷定為現本《荀子》不代表荀子本人的思想。對於木村的研究只顧及文獻結構的問題，金谷則主張同時也要分析思想之重要。

根據如上的問題意識，金谷從比較楊注本與劉向的校定本著手，而肯定楊倬對《荀子》各個篇章所做的移動（譬如，楊倬把〈樂論〉移到〈禮論〉的後面）。但是，另一方面也思考：為什

⁶ 參閱：野村岳陽，〈荀子正文稽疑正名篇稿〉（高田真二編，《服部先生古稀祝賀紀念論文集》，東京：富山房，1936）；北田數一，〈荀子生卒年代及略傳考〉，《漢學會雜誌》，東京帝國大學文學部支那哲學研究室漢學會，卷3號2，1935。

⁷ 參閱：杖下隆之，〈荀子の詩說：特に三家詩說との關係〉，《東方學》，號6，1953。

⁸ 參閱：金谷治，〈荀子の文獻學的研究〉，《日本學士院紀要》，卷9號1，1950。除非另外注記，以下關於金谷的討論都在此篇中。

麼劉向校定本的《荀子》具有「不合理」的篇章排列，而由此提出：劉向校定本排列很可能反應《荀子》原本資料的不同來源。根據金谷，劉向校定本之間的《荀子》原本資料可能分為四組來源。金谷所分組的四組是如下：第一組是從〈勸學〉到〈非十二子〉的六篇，和〈仲尼〉和〈成相〉兩篇，因為〈成相〉在劉向校定本原來排在〈仲尼〉的後面；第二組是〈儒效〉、〈王制〉、〈富國〉、〈王霸〉、〈君道〉、〈臣道〉、〈致士〉、〈議兵〉以及〈彊國〉的九篇；第三組是〈天論〉、〈正論〉、〈樂論〉、〈解蔽〉、〈正名〉以及〈禮論〉的六篇，但金谷認為：〈樂論〉也許原來並不是《荀子》的一篇；第四組是剩下的〈宥坐〉、〈子道〉、〈法行〉、〈哀公〉、〈大略〉以及〈堯曰〉六篇。至於〈性惡〉與〈君子〉兩篇，因為前者原來也排在〈子道〉與〈法行〉中間（因此劉向校定本把〈性惡〉排在後面）。儘管〈性惡〉應該是《荀子》的代表作品，奇怪的是，《韓詩外傳》並沒有從〈性惡〉引用。再加上，荀子在〈非十二子〉並沒有批評孟子性善之主張。根據這些事實，金谷揣測：〈性惡〉也許是荀子後學的作品。金谷認為，如上的四組之間，尤其是在第一、第二以及第三組之間，有明顯的內容差別，即：第一組的主要內容是個人修身，第二組提出治國之道，第三組闡述比較理論性的問題，第四組是古傳之彙編。由此，金谷提出兩種可能性；第一是這四組的存在暗示：荀子過世之後，其後學分成修身派（例如浮邱伯）、治國派（李斯）以及理論派。另一種可能性是，各組的思想分別反應了荀子本人及其學派的思想發展之階段。金谷指出：其實，第一種看法與第二種看法可以互相不衝突，因為在荀子學派中很可能有流傳其初期思想之後學與流傳其晚期思想的後學。在分析從第一到第三組的思想特色當中，金谷所注意到的事實是，在第三組部分顯著地受到道家思想的影響。不但如此，很有趣的是，荀子以「老子」和「莊子」的名稱來批評此兩者也在這個部分，

而在第一部分的〈非十二子〉中反而並沒有提到老子和莊子兩人。由此金谷認為：第一部分很可能代表荀子初期的思想，而在第三部分（即理論性比較高的部分）才有道家色彩，這可能是因為荀子到楚國當蘭陵令之後（應該是他的中晚年）才接觸當時在楚國所流行的道家思想。同時，如上所提及，因為《荀子》中有關「性惡」〈性惡〉和其他篇有很多衝突的部分，基於上述的理由，因而金谷主張：〈性惡〉是韓非等法家門人所加上的部分。⁹

在楊筠如、木村英一、以及金谷治的研究脈絡上，豐島睦也經過對《荀子》本書與《韓詩外傳》、《大戴禮記》、以及《史記》〈禮書〉所做的仔細比較，試圖探討現本《荀子》是否能夠代表荀子本人的思想之問題。¹⁰豐島首先注意的是在現本《荀子》中有幾個地方按照明確的句法來寫的部分。譬如，在〈王制〉和〈議兵〉中總共有六條「請問王者之…？孫卿子曰：…，夫是王者之…。」句法的部分，〈議兵〉的該部分是在《韓詩外傳》中也看到的。這項事實意味著：若我們認為是現本《荀子》（即〈議兵〉）的作者引用《韓詩外傳》的該部分的話，便不能說明為什麼在〈王制〉中也還有五條同樣的句法。因此，我們必然會支持，《韓詩外傳》成書之前，〈王制〉和〈議兵〉中所見，包含這六條的部分應該已經以一組文章的型態流傳之看法。接著，豐島比較現本《荀子》〈樂論〉與《禮記》〈樂記〉的文字。在這裡，豐島注意在《荀子》〈樂論〉中有「墨子非之奈何！」之語，而

⁹ 雖然金谷在以後寫的文章中，並沒有明確的說「性惡」是他後學的思想，但是至少說：「性惡」並不是荀子思想的重要部分。請參閱：金谷治，〈欲望のありか：荀子の所説をめぐって〉（《死と運命：中國古代の思索》，東京：法藏館，1986），頁186至187。關於荀子的天人觀，金谷治也發表〈荀子「天人の分」について：その自然學の特色〉，《集刊東洋學》，號24，1970。

¹⁰ 參閱：豐島睦，〈荀子文獻批判の一方法〉，《哲學》，廣島大學文學部內哲學會，輯5，1955。以下豐島的討論都在本篇。

我們難以想像劉向從《禮記》〈樂記〉引用一段，又加上「墨子非之奈何」的文字。與《史記》〈禮書〉的比較，豐島也注意：在〈禮書〉中有連續一段文字出現在現本《荀子》中，然其前後部分收錄於〈禮論〉，而中間則收錄於〈議兵〉。這樣的事實也可以證明《史記》〈禮書〉所引用的該部分，應該是在司馬遷之前已經成爲一段而流傳。¹¹總之，豐島結論說：劉向校定本之前的「原荀子」的大部分，在《韓詩外傳》成書之前已經存在。而他們的觀察，均是對楊筠如的結論的有效反駁。

基於上述基本文獻比較的分析，豐島便進入劉向校定本之前的「原荀子」型態的探討。然而，根據傅斯年的《戰國子家敘論》中所提出的看法，即：不應該把戰國時代的思想家看做專業的著述家，豐島認爲在現本《荀子》中，與荀子最接近的部分是有「孫卿曰」或者是可以補充「孫卿曰」一句的部分，但這最早也是荀子的弟子所記錄。如此，〈性惡〉等論述方式的篇章並不是荀子本人的闡述，而是後來（《韓詩外傳》成書之前）所形成的。結果，相當諷刺地，豐島提出在現本《荀子》中很少有能夠代表荀子本人思想的結論反而接近於楊筠如。

與豐島相反地，友枝龍太郎把在《荀子》各篇之間思想上的微妙差異看做荀子本人的思想發展過程。¹²友枝認爲《荀子》思想的發展，經過他的「作爲（人偽）之思想」的分析可以看到。譬如，友枝發現：在現本《荀子》中「偽」字只在後面才出現，而在前半幾乎皆由具體的行爲來描寫。另外，友枝又發現：荀子「天人之分」與「性偽之分」是互爲一體的。換言之，「天人之

¹¹ 金谷治也指出這一點。請參閱：金谷治，〈荀子の文獻學的研究〉，頁15。

¹² 友枝龍太郎，〈荀子作為說の形成〉，《東方學》，號4，1952。以下友枝的討論都在本篇。

分」是「性偽之分」在宇宙論上的展現，而「性偽之分」是「天人之分」在「人性論」上的展現。接著，友枝分析《莊子》中的「天」概念之各種用例之後，乃推論說：〈性惡〉的核心思想「性偽分離」，一方面是〈勸學〉、〈榮辱〉、〈儒效〉各篇的主張之發展，另一方面是由顛倒《莊子》「天人」概念來得到荀子自己的「天人之分」之思想。正如友枝所觀察，「累積」、「彊學」、「參天地」以及「禮義」之概念，無論出現在前半或後半，都是《荀子》全篇的主要概念基礎。

總之，在一九五〇年代的金谷治、豐島睦以及友枝龍太郎三位對《荀子》文獻的研究上，關於荀子本人之思想與現本《荀子》思想之間的關係，竟饒富意味地導出了完全不同的結論。即，豐島認為：現本《荀子》中，荀子本人的思想最多只能在「孫卿子曰」的地方窺得一斑。金谷則認為：現本《荀子》中，可以看出荀子學派的各種發展，而〈性惡〉很可能是荀子後學的思想。友枝認為：在〈性惡〉中的「人偽之分」，是荀子本人思想發展的展現，而並不代表他後學的思想。

貳、從一九四〇代到一九五〇年代的《荀子》 研究 (2)：思想體系

對日本的荀子研究而言，一九四〇年到五〇年代，也同樣產生了對於荀子哲學系統的宏觀研究，而在下面要介紹的重澤俊郎和板野長八，他們的研究對下一代學者之影響，似乎比上述文獻研究的成果還要深刻。除此之外，赤塚忠和西順藏兩位，也發表了關於荀子思想在中國古代歷史、思想史中的意義之看法。赤塚和西兩位的論考之特質，在於試圖從孟子到荀子的思想史脈絡中

瞭解荀子思想之意義，以及如重澤和板野，同時在宏觀的中國政治社會史的脈絡中找出其定位。

首先我們來看重澤俊郎的〈荀況研究〉。¹³本稿是他《周漢思想研究》的一篇，但其分量就有一百多頁，已具備荀子研究專書的內容與品質。內山俊彥在介紹過去日本的荀子思想研究時，把本書列為第一本，且稱之為「成為日本荀子研究的出發點」。¹⁴重澤的〈荀況研究〉可分為荀子生平、荀子思想的科學性格、荀子對社會起源與結構之看法，以及各特色（經濟、政治、法律、禮論、性論、邏輯）的三大部份。重澤的研究與同時代其他荀子研究的主要差異在於：第一，重澤由戰國末年的政治、經濟、社會發展，以及他所觀察的「科學的進步」的脈絡來試圖瞭解荀子思想的意義；第二，因此，在他的論述中，引進了政治社會學的用詞，譬如：「唯物思想」（頁 58）¹⁵、「君權神授思想」（頁 65）、「社會契約」（頁 69）¹⁶、「主權」（頁 82）¹⁷、「獨裁政治」（頁 87）等等。第三，在日本學者的荀子研究脈絡中，重澤恐怕是第一次專門討論荀子邏輯思想的內容以及邏輯思想在其思想體系中的角色之學者。其實，重澤的基本設計等於主張：一

¹³ 重澤俊郎，〈荀況研究〉（重澤，《周漢思想研究》，東京：弘文堂，1943）。以下重澤的討論都在本篇。

¹⁴ 內山俊彥，〈あとがき（後序）〉（內山，《荀子》，東京：講談社，1999），頁 339。

¹⁵ 重澤稍後發表的看法是，中國哲學史的演變是「唯物論」與「唯心論」之間的互動。參閱重澤俊郎，《原始儒家思想與經學》（東京：岩波書店，1949）。

¹⁶ 重澤在這裡也使用：「自然的鬥爭狀態」概念，他也意識到 T. Hobbs 的社會哲學是明顯。

¹⁷ 在這裡，重澤把荀子哲學中的「君子」定義為「所謂君子是身為保持主權的君主」（頁 82）。

個思想家不可避免地受時代環境的約束，因此，重澤對時代背景的「設計」，或多或少已經決定重澤所要討論荀子哲學意義之方向。

重澤在討論荀子思想之初，特別設計「荀況思想之科學特色」一項。在這裡，重澤指出古代社會對超越存在的崇拜狀況，並且描述這種對天的信仰逐步為合理的自然觀取代，而荀子第一次將其合理的自然觀提昇到有系統的程度。根據重澤的觀點，荀子的天人觀等於主張天人之平等，同時提倡人要獲得作為「物成」的過程之自然的理法。他認為：荀子「肯定科學的精神而主張其必要」。但他也承認：因為荀子沒有追求「絕對無假設定」的原理，其思維還是一種「哲學的排斥」。

在政治、社會、經濟思想的討論，重澤主張荀子的社會思想是種「社會契約」理論，而其背後有他對當時經濟狀況的尖銳分析。重澤所提出的荀子政治、社會、經濟理論的意義可分為四項：（1）荀子的分業論是從他對當時經濟發展的實際狀況的觀察而來的。（2）維持社會階級是荀子社會理論的關鍵。為了維持社會秩序，荀子理論上授予君主莫大的政治權力。在此重澤看出荀子政治理論的「社會契約」特色。（3）荀子（與司馬遷一樣）支持商人階級的富裕，因為個人的能力不同，而人的貴賤也究竟是由能力不同而產生的。但另一方面也肯定個人在社會中的流動。（4）荀子從「人的多欲是必然」的事實為他的政治哲學的出發點，因此不採用像墨子那麼消極的節用論。在此重澤又說：荀子的學說是為了滿足人類欲望的「社會契約」。至於荀子的邏輯思想，重澤認為：荀子正名論的意義是，荀子將當時的邏輯學從「辯論術之奴隸」之地位，提昇為足以維持社會的政治目標。

接著，我們來看板野的荀子研究。雖然板野沒有留下關於荀子思想的專書，但專門討論荀子的論文就有四篇，而他的代表著

作也包含著關於荀子的討論。¹⁸其實，板野對當時歷史脈絡的看法，可以瞭解他對荀子思想評估之關鍵。

板野早期的論文將古代中國社會分為兩種模型：一種是以宗族為主的「封建制度」；而另一種是以強烈的君權與官僚來支配地緣社會的「郡縣制度」，板野認為：從先秦到秦漢的潮流是封建社會逐漸被郡縣制度控制。但是，他也注意到：中國社會的宗族到近代從未被完全毀滅，因為在漢代郡縣制度的強大君權下，包容宗族社會的雙重統治的方式已經落實。在這種前提之下他主張：孔孟的思想是提供支持周公以來宗族封建制度的意識型態，而《墨子》、《老子》、《韓非子》乃屬於推動郡縣制度的思想。但是到了戰國末年，如《荀子》、《孝經》中所顯示的，儒學中也開始接受宗族受到強大的君權與官僚之控制。在此《荀子》的「禮」以及《孝經》的「孝」，已經變成超乎宗族限制的價值概念，而君主由此控制天下的人民。相形之下，如《韓非子》〈忠孝〉所描述，推動郡縣的法家也開始接受透過宗族來統治人民的支配方式。

下面，我們主要根據他的第一篇〈荀子的思想：尤其關於其天人之分〉和第二篇〈荀子的禮說：作為儒教成的前提〉，來討論板野荀子研究的特點。

¹⁸ 板野長八，〈荀子の思想：特にその天人の分について〉，《史學雜誌》，卷 56 號 8，1946；板野長八，〈荀子の禮說：儒教成立の前提として〉，《歴史學研究》，號 128，1947；板野長八，〈荀子の樂論篇〉，《廣島大學文學部紀要》，輯 21 號 1，1960；板野長八，〈荀子「天人の分」とその後〉，《廣島大學文學部紀要》，輯 28 號 1，1968；板野長八，《中國古代における人間觀の展開》（東京：岩波書店，1972）。第一篇和第二篇後來被採錄於：板野長八，《中國社會思想史研究》（東京：岩波書店，2000）。

在第一篇¹⁹的序論，板野首先間接地批評重澤的看法。板野認為：對荀子而言，「禮」是所有事物的標準，由此來看，視荀子為科學精神的萌芽之看法需要商榷。因為根據荀子，正確的思想來自聖人「虛壹而靜」的「大清明」，而這種境界依靠「聖人」的權威。這與可批判所有前提的科學精神大相逕庭。

在本論的前半，板野分析由所謂「天人之分」的確立之後，從「天」的領域解放的是怎麼樣的人。作者認為：在原則上「人人都可以成為禹」，但是實際上真正得到獨立性的只是「聖人」和「君主」。因為一般人的社會是由聖人的作為（即「禮」），來得到其秩序，荀子的「偽」實際上無益於人的解放，因為聖人之「偽」是與一般人不同的。荀子由「天人之分」而來的人的解放有限制。在《荀子》〈不苟〉中「誠」和「天德」的內在性和人要「順命」的重要，基本上與孟子和《中庸》的天人關係論沒有兩樣，因此荀子的「天人之分」包含著矛盾。還有荀子把「禮」的功能比擬於「天地之理法」。在這裡，板野所重視的是，「聖人」和「君子」可以「參於天地」，而在同樣的層面互相保持獨自性與互助性。由此，我們可以了解：荀子之所以有彼此格格不入的兩種主張（即：「天人之分」和「順天命」），是因為「天」和「聖人」、「君主」是互相獨立的（即：「分」），但也是相輔而成的存在（即：「順」）。的確，這是身為人之「聖人」、「君主」從「天」的開放，但是從民眾的角度來說，只是新的君主的出現而已。這種君主基本上，是和老子「無為而無不為」的絕對君主一樣。

在後半，板野進一步探討荀子以前的三位思想家（即：孟子、老子、莊子）的天人關係論以及其歷史背景。孟子認為「性」是

¹⁹ 以下討論見：板野長八，〈荀子の思想：特にその天人の分について〉。

「天」所賦予人的屬性，而把它擴大，人德便可以完成，並且同時達到「道」的境界。因此，「道」和「人」是全體和部分，而這兩者之間基本上並沒有本質上的差別。這種關係與在「聖人」和「民」之間的關係是一致的。其次，老子的「聖人」由於去人為且無為才能發揮他的絕對能力（即，無為而不無為），而這種狀況之下萬物萬民能自然自化。但是「聖人」的無為和萬物萬民的自化，是「聖人」復歸於「道」的結果，對民眾而言「聖人」展顯為對絕對者。至於莊子，莊子也主張「無為」，而他的「無為」不只是排斥「人為」，而且也排斥自我意識、價值觀，甚至有關這些的所有知識。但另一方面，因為莊子認出萬物的獨立性，「聖人」的主動性比老子的少。這也因為莊子的「無為」傾向於「因循」的方向。總之，荀子的天人關係論是把孟子的主張（重視修養和學問），由老子的主張（把聖人當作絕對的存在）重新組成為天人分離的人道之教。於是，對民眾而言，聖人的地位成為絕對的，並且聖人也能與「天」並立。而且，荀子思想中絕對的「聖人」之內容，是與戰國時代所進行的郡縣制度和專制並行的。

在第二篇〈荀子的禮說：作為儒教成立的前提〉中，²⁰作者則進一步分析荀子思想中，身為絕對者的君王與「禮」的角色。首先板野分析荀子的「禮」概念的內容。板野認為：荀子的「禮」是為了「辨」或「分」差等的工具，聖人、王者由此規定社會、血緣、階級關係，以及宇宙裡面所有東西之地位和角色，據此，在人間理想的組織（即「群」）乃展現出來。換言之，「禮」是聖人、王者統治人「群」的至高工具或原理，對人類而言，「禮」

²⁰ 以下討論見：板野長八，〈荀子の禮說：儒教成立の前提として〉。

是生活原理和價值體系，對中國的傳統而言，「禮」是「道」的具現。

以上所述是「禮」的抽象層面，而其具體層面則在「先王之禮」，更具體在周禮（不是《周禮》）中展現。但荀子因為強調「後王」，他的「禮」概念一方面意謂透過周禮的「先王之禮」，另一方面也意謂著理想化的「後王之道」。荀子「禮」的這種抽象性會導致與道家的「道」和法家的「法」接近，但是荀子的「禮」不像道家之「道」那樣「無名無狀」，而又不像法家之「法」那樣會隨時變化、演變，「禮」或多或少是固定的。荀子之「禮」能規定以「父子」、「君臣」之義為中心的貴賤尊卑，進而維持官僚和其他社會組織，甚至將和諧與安定，安置於人類文化與自然、宇宙環境。

其次，板野討論在以「禮」組成的世界中的聖人、王者的地位與功能。根據〈禮論〉，「禮」之三本是「天」、「祖先」、以及「君師」。這意味著：荀子以聖人、王者為實現「禮」治的主體。換言之，宇宙世界和人類的一切便受聖人、王者的支配。王者透過「禮」的運作，「拱手」地達成天下治平和萬物孕育（荀子將之稱為「大神」或「參於天地」）。因此在荀子思想中，聖人、王者身為「禮」的運用者，而成為具有「大清明」之心且通「神明」的絕對君主，依此若從民眾、萬物的立場來看的話，民眾和萬物在「禮」和「分」規定的範圍內可以發揮自主性，但是他們不能超越「分」的約束。換言之，民眾相對於身為「禮」之制定者的聖人而言，他們沒有自主性，而只是被動的受「禮」和「分」的約束。

對於荀子而言，在同一的「心」裡面的各種因素能夠發揮其功能，而同時不妨礙其他作用，是理想的狀態。根據板野的研究，荀子認為這種關係是「天」和聖人的關係上也存在的：即，聖人

不與天地爭而參天地。因此荀子所謂「天人之分」是「人」與「天」並立，而各守住自己的「分」；所以，板野否定荀子「天人之分」包含著「戡天主義」或所謂的「科學精神」之看法。不但如此，他認為：荀子是支持天道的。其實，荀子的「禮」是根據「天命」或「天的理法」來構想的概念。因此，荀子的「偽」概念畢竟不離「天命」。換言之，「偽」的完成亦是「誠」、「天德」的完成。民眾和萬物在由「禮」和「分」來規定的地方可以發揮自主性，但是他們不能超越「分」的約束，這種中華沙文主義的主張預設，能包容多種民族，但卻會壓迫對統治者的積極性和對立性。其實，荀子的正名思想的內涵會導致與老子的弱民、愚民政策類似的專制。

到此，板野的分析移到「禮」的抽象性和具象性的問題。因為荀子的「禮」的原型是「周禮」，這展現荀子「禮」的具體性。但另一方面，因為荀子的「禮」同時也包含統合性和多樣性、不變性和應變性，如此「禮」的特色會發展為「抽象」的「禮」。雖然，身為實踐抽象化的「禮」的聖人是個「普遍化」且「絕對化」的統治者，但是，到戰國時代「禮」傳為約束父子、君臣等基本社會關係的規範，「聖人」和「王者」也不免受其影響。因此，在荀子哲學中，君主的角色比墨子、老子以及韓非子哲學中君主的角色，少了專制的條件。此外，作者也指出，因為「禮」基本上是人間的規範，其具象性特色應是產生荀子「天人之分」的一個條件。由於人間的「禮」，即「人偽」具有一定的界定，因此與絕對且無限的「天」與「天命」產生隔閡。換言之，儘管努力實踐「禮」且盡人事，不一定合乎「天命」。若思考這種狀況，便能夠發現「人」的「行爲」相對於「天道」的特殊性。

那麼，荀子在當時思想界的定位如何？在這裡，作者把先秦思想的潮流分成三個問題，按照這個角度分析荀子以前的主要思

想家的立場，並且將之與荀子的立場做了一番比較。作者所提出的問題是：（1）天道和人道之間的關係；（2）實際社會和「道」或是「禮」之間的關係；（3）作為價值標準的「禮」。

關於第一點，荀子的「天人觀」可放在老莊的中間，就像孟子的「天人觀」可放在楊、墨的中間。換言之，孔子以仁義為中心且根據周禮之「人為」受到老莊的批評，而荀子擁護孔子以來「人為」的內涵，同時把「天人關係」明確地重新設定。尤其在孟子思想中「天」留在人的世界，而荀子把這種神秘的「天」從人的內部排出去。在這點，荀子的天人關係與墨、老站在同樣的立場。而且，對荀子而言，「天」是「知悉」的對象，而由「虛」、「一」、「靜」的境界才能達到其目標。在此，荀子的思想又與老子站在同樣的立場。只是，荀子堅持擁護「周禮」，而把「人為」放在「天命」之下，這乃表示荀子屬於儒家的事實。

其次，作者分析戰國諸子中的「道」和實際世界的關係。墨子提倡尚同，這是比較重視「君臣」關係，楊朱應該重視宗族，孟子則重視父子關係。老子因為容納「專制政治」的立場，可歸類為「霸道」思想的脈絡，而莊子與此相反地採取超越、理想主義的立場。荀子一方面堅持維持「周禮」，但部分接受像君主專制的實際時代要求。重要的是，荀子還由提倡「禮」的規範來控制君、父權的濫用。再者，荀子確立作為決定價值、分辨是非正邪的標準之「禮」。由此，知識、學問得到固定標準。然而，我們也要注意：這絕非「為了知識而求知識」的「科學」的求學立場。

在結論中，板野指出：荀子由「周禮」的規範來重新整合君臣之間的權力關係，同時把所有的人和萬物放在「禮」所規範的世界，使得人類之間，以及萬物之間達成秩序與和諧。雖然秦始皇以後，封建制度基本上不再發揮歷史功能，但是，在漢朝以後

中國社會的最基本單位仍然是宗族，這樣的事實，使得儒家思想仍發揮其功能。因為荀子在轉換儒學的內涵時，在他的社會政治理論內，成功地同時保留支持封建宗族社會的內涵和支持專制的內涵，並且由於提倡「禮」的規範，他所構想的「專制」之包容性也很高。這就是中國的王朝能夠成立包含多樣的人民之大帝國的一個原因。總之，荀子建立了到漢朝時成爲正統國家意識型態的儒學。

雖然關於荀子思想的所謂「進步性」或「科學性」，重澤和板野的研究顯現完全相反的回答；但是，不可否認的是，兩者都是在自己對中國古代歷史和思想史的大架構下，把荀子描述爲當時「時代精神」之子。因此，儘管他們所針對釐清的應該是「一位歷史人物」之荀子思想，但是他們所構畫出的「荀子思想體系」比金谷等以文獻研究來描述的「荀子思想」，少了自主獨立的思想家的面貌。然而，重澤與板野的研究，將基本上是在文獻研究的架構之下進行的荀子思想，解放給歷史學、經濟史、政治學、知識社會學等相關領域。

由於金谷治、重澤俊郎、板野長八等研究，似乎引起了整個日本學界對荀子思想研究的興趣。於是在 1957 年的中國學會的大會中，會議的全體討論的題目成爲「孟子與荀子的整體討論」，而被提名爲口頭報告者是當時四十出頭的赤塚忠。赤塚的口頭報告當場引起了熱烈的討論。後來，其報告內容經修改以〈荀子研究の二三の問題〉的題目刊登於《斯文》誌（號 21，1958）。²¹赤

²¹ 此篇〈荀子研究の二三の問題〉後來也收錄於：赤塚忠，《儒家思想研究》（《赤塚忠著作集》，卷 3，東京：研文社，1986，頁 391-408）。下面赤塚的討論都在這一篇中看到。作者也將這一篇的全文翻成中文，以便中文讀者。請參閱，赤塚忠原著，佐藤將之、林明照共譯，〈荀子研究的若干問題〉，本期《國立政治大學哲學學報》，2003，期 11，頁 85 至 110。

塚的文章雖然非常簡短，但他非常深入地闡述當時日本荀子思想研究所達到的成果與可發展的方向，以及幾個具體的研究題目。

在文章中，赤塚首先指出：荀子思想的研究，已跨出中國文獻研究的領域，同時也不止於研究荀子思想在戰國時代思想史的定位。但另一方面也主張：現代的研究者不可忽視荀子所面對的歷史環境，並且也要探討在此環境之下荀子是如何思考問題的。這似乎代表當時日本荀子研究所進行的方向。接著，赤塚闡述他對荀子思想在戰國時代思想史定位的看法。赤塚認為在研究荀子思想有三個重點：第一，荀子思想在戰國時代思想發展的脈絡中，不可被視為是與孟子同一次元的思想。換言之，荀子試圖解決孟子所留下來的思想問題。第二，身為倫理道德的思想家，孟子和荀子的思想之間有共同的特質：譬如，他們從實踐方面的角度思考道德問題；他們皆相信人人都需要達成倫理道德的目標。第三，學者要瞭解「禮」在荀子整個思想體系裡的角色。根據赤塚，（1）荀子的「禮」的概念，是由引進莊子辯證認識方法的基礎上所建立的。（2）因此，與他以前的概念和主張比起來，荀子這種高一層的「禮」思想有不同層次的重要性。還有，赤塚反對當時學者們一般的看法：荀子對儒學的保護，只是藉由引進他以前的思想來試圖達成的。令人遺憾的是，赤塚如此透徹的觀察缺乏繼承者，因此他對未來研究者的建議性的「提議」，變成對於批評先行研究的「總結」。當然從荀子思想研究者的立場而言，最大的遺憾還是當時還只有四十多歲的赤塚本人，像友枝龍太郎的例子一樣，再也沒有專門進行荀子思想的研究。

最後，我們來看西順藏的文章。²²他所發表的兩篇文章雖然很短，但其內容卻顯示他不但是對《孟子》、《荀子》、《韓非子》等相關文獻的了解非常深入，而且其對中國歷史的意義之宏觀評估迄今還有說服力。我們主要根據他的第一篇〈孟子與荀子的天下說〉來看他的主要見解。西順藏對荀子思想評估的特色可歸納為兩點。第一，西順藏指出：分別指出孟子和荀子表面上的差異似乎很容易，但是要看出是在何種共同的思想基礎上，兩者有何種差別卻不容易。於是西順藏在分析孟子與荀子的「天下」概念時發現：其實，兩人的「天下」都是種「理想狀態」，並且是不與現實狀況妥協的「超越之形式」；因為荀子沒有藉當時實際存在的任何特定社會個體來實現他統一天下的藍圖。西順藏所指出的這一點是很重要，因為迄今也有很多學者認為：荀子的思想，尤其在與孟子比較時，是種與「現實政治權力」的妥協。²³

第二，西順藏所指出的另一個重點是，荀子思想中君王之功能。他認為，荀子的「君王」是「超越」自然（也包含「人性」中的「自然」）而「客體化」的：即變為統治的對象。由此，荀子的君王遂成為唯一客觀地能夠認知全體的存在，而必然地超越民眾。這使得君王「不具有任何自己的立場」，更不需要討好民眾或與之對立，而只是要為人民進行全盤性服務。其實，這一點

²² 西順藏，〈孟子と荀子の天下説〉，《一橋論叢》卷 39，號 1，1958；西順藏，〈荀子の天下における物とその否定について〉，《東京支那學報》，號 4，1958。這兩篇後來都錄取於西順藏，《西順藏著作集》，卷一（東京：筑摩書房，1969）。

²³ 其實，西順藏在第一篇的最後涉及莊子的思想對荀子世界觀的決定性影響，但是可惜他沒有闡述之。參閱：西順藏，〈孟子と荀子の天下説〉，頁 53（筑摩書房版）。

似乎與板野的看法類似。但板野認為荀子的這種「超越性格」能支持後世的皇帝專制，而西順藏對此持保留的態度。²⁴

參、一九六〇年代的荀子研究：荀子的邏輯思想

雖然對於一九六〇年代的日本荀子研究而言，赤塚所留下的研究課題可能太重（其實，赤塚本身也沒有負擔起來），但實際上在重澤與板野的影響之下，研究荀子思想、哲學的下一代學者所發表的文章數量，從六〇年代到七〇年代逐漸增加。值得注意的是，西島定生和增淵龍夫等日本的歷史學者，大力展開所謂「中國古代帝國形成論」的爭辯，同時生產出前所未有之研究成果的時期，亦是從五〇年代到七〇年代。尤其在內山俊彥等七〇年代的研究中，我們可以看出當時濃厚的歷史研究之影響。在這二十年，日本的荀子研究產生了對於荀子思想的各領域：如，天論、性論、邏輯、語言、社會思想各方面的專業研究，展現了日本荀子研究的「黃金時代」。然而，從另一個角度來思考這段時期的荀子研究，雖然其數量遠比其他時期來得多，但是除了內山比較成功地構畫出荀子思想的宏觀系統面貌之外，絕大多數的學者論考，都限於闡明荀子思想的某一個層面。因此，就整體而言，六〇、七〇年代的研究給我們的印象，反不如五〇年代的研究那麼深刻。

²⁴ 西順藏在第二篇的最後部分指出：荀子思想發展的方向分為三種：（1）推動權力的理論化之法家門人，如韓非等；（2）堅持「一體性之無私」的理論來對抗專制的「良心的儒者」；以及（3）幫助專制將權力變成「神秘化」的所謂「御用儒者」。參閱：西順藏，〈荀子の天下における物とその否定について〉，頁63（筑摩書房版）。

其實，整理出六〇、七〇年代的荀子研究的脈絡，亦是相當困難的作業。因為，雖然這段時期的荀子思想研究大概可以分為如上的四種領域，但是個別研究之間的問題意識，卻不一定按照同樣領域而在研究者之間傳承。譬如說，澤田多喜男的〈荀子的抽象的人間觀〉（1960），其看法由幾乎晚二十年的島一在〈荀子的本性論〉（1978），和片倉望在〈「性偽之分」與性惡說：荀子思想的分裂與統一〉（1979）中提及。相形之下，大室幹雄對荀子邏輯與世界觀的一連串研究（1965-69）似乎對於以後的研究沒什麼影響。同樣地，在七〇年代的研究中，除了內山的〈荀子〉是唯一無例外地被列為荀子研究重要書單之外，大概只有松田弘的〈荀子的儒家理念與天的思想定位〉（1975）一文比較常被提及。還有一點值得指出的是，在一九七〇年代關於荀子天論的討論中，板野長八的觀點不斷地被引用而發展。在上述的片倉、松田、以及三浦吉明〈荀子對天思想〉（1983）中可以看到板野的觀點。我們以下整理一九六〇年代的澤田、大室以及小川的研究，接著是池田到片倉一連串關於「天論」與「性論」的研究。最後來看內山的著作。

首先，澤田多喜男的〈荀子的抽象的人間觀〉²⁵釐清荀子「性」概念的曖昧性。他把「性」概念之含意分成（1）廣義的「生之所以然者」和（2）「不事而自然（即人的本能）」兩種。同時，他根據栗田直射對荀子「心」的分類，也指出荀子的「心」並非能知道「道」，並與「道」同化的萬能存在。

在一九六〇年代的荀子哲學研究中，也產生了對荀子邏輯學及其在他思想體系中所佔的角色之兩項重要研究。首先，我們來

²⁵ 澤田多喜男，〈荀子の抽象的人間觀：荀子の人間學序説〉，《集刊東洋學》，號4，1960。

看大室幹雄的研究。大室思想研究的課題是荀子的邏輯思考如何在他整個思想體系裡發揮其功能。在他的第一篇，〈荀子的邏輯學功能：其結構、本質、以及機能〉²⁶（1964）中指出：一方面我們不可忽略：荀子把人的思考問題，以對經驗的分析為其基礎這一點；但另一方面大室也認為荀子的思想體系中，邏輯學發揮的範圍相當有限，並且荀子的「邏輯思維」是為政治服務的。由此，大室主張，荀子的邏輯思考有兩層不同的內涵：（1）形式邏輯（2）世界觀。前者是在荀子討論制名的根據與正名的規範之處可以看到的經驗認知論，而後者則是「支持邏輯思考的基本性格」，也就是凸顯荀子思想的「意識型態特色」。這也意味著在荀子思想中，比較重要的也是後者的政治目標，而並不是在前者的語言、邏輯思考本身的探求。語言、邏輯思考本身的探求只是在荀子的政治主張中為了增加說服力的手段而已。大室認為：荀子一方面大力主張他的政治理念，而同時也指出對語言和邏輯的思考是種矛盾。其實，大室指出：其矛盾是荀子邏輯思想中的「實際」或「經驗」與「理念」之間的對立。接下來，大室由於分析荀子思想中的「名實」問題來探討如上的「實際」（或「經驗」）與「理念」之間的矛盾問題。大室認為：荀子的時代，道家之原始樸素的「實在論」已行不通，而荀子，為了確立客觀對象的正確瞭解，他不得不再建立更見堅固的「實在」概念。在此，荀子展開他以經驗為主邏輯思考，但荀子從未展開對「存有論」的反思，反而提出普遍先驗的「先王」的理念，以試圖統攝荀子所認知的全世界的秩序。最後，大室試圖證明荀子「先王」理念的「普遍先驗」和「非歷史」的性格。總之，荀子對眼前的觀察，在他的壓倒性的「先王」理念之前只能發揮渺小的角色而已。這在荀

²⁶ 大室幹雄，〈「荀子」における論理學的思考：その構造と本質と機能〉，《日本中國學會報》，第18，1966。

子從經驗論歸納出的「性惡論」，由他的「永遠不變」的禮，推論出「人人可以成爲聖人」的樂觀論一點可以看到。

根據如上的觀察，大室在他的第二篇，分析荀子理念的「非歷史」性格這個問題。²⁷在這裡，大室主張荀子的時間概念雖然有「古—今」的二元結構，但他的理念中的「古」與「今」之間基本上沒有什麼差別。因此，大室認爲荀子的世界觀在「撥無」時間的地方才能成立，而這可以說是「神話的時代」與「歷史時代」的過渡性，即：傳承階段的歷史意識。因此，荀子面對秦國佔優勢的當時的形勢，按照以「先王」的「仁義」爲標準，在統一天下的問題上，完全沒有把秦國的國力當一回事。換言之，當今的狀況由「古代的理念」來批判。然而，大室也指出，荀子思考到實際狀況違反他所構想的藍圖時，荀子把自己的理想投射到未來。荀子所稱的「後王」理念是在他把當今不能實現的治國藍圖投射於未來的時候所構想出來的。大室在第三篇文章中，仔細地討論荀子產生如上的世界觀之歷史、文化背景，而在結論說：荀子的思維是非常安定的世界觀，在以「古代理念」爲優勢的「非歷史」的設計之下，對歷史以及空間組成自足封閉的「地平線（horizon）」。²⁸

與大室幹雄同時，在《思想之研究》創刊號發表了「荀子的邏輯」一篇的小川晴久比大室進一步分析荀子論述中的邏輯本身之問題。²⁹首先，小川指出：以前的中國古代邏輯的研究有兩種

²⁷ 大室幹雄，〈荀子の歴史意識：傳承的思惟における時間と出來事〉，《東京支那學報》，號13，1967。

²⁸ 大室幹雄，〈荀子における歴史的地平の概念：荀子の思想の構造的な研究〉（上、中、下），《思想の研究》，號1-4，1967-1969。大室的結論在此篇（下），頁52至53。

²⁹ 小川晴久，〈荀子の論理〉，《思想の研究》，號1，1967。

傾向：第一只分析在中國哲學中有沒有與西方一樣或類似的「形式邏輯」。第二是把思想體系所存在的內在法則看做「邏輯」而分析古代中國的文獻。小川認為：其實釐清這兩個「邏輯」之間的關係才能夠浮現出中國古代邏輯的特質。因此，他根據戶川潤《意識型態的邏輯學》（東京：鐵塔書院，1930）一書中所展開的邏輯之定義而分析荀子思想中的邏輯特色。戶川把邏輯分為兩層：（1）「性格邏輯」，即：「觀察外界而肯定自我存在的過程中所展現的內在關連」（2）「沒性格邏輯」，即：乃狹義邏輯學上所說的「邏輯」之間的關係。小川批評過去研究說：過去研究從未釐清過在「性格邏輯」中「沒性格邏輯」的角色。因此，他從荀子思想中的「世界觀」的分析著手，討論荀子所面對的（1）社會問題（2）統一天下的問題（3）國家富強的問題（4）人才問題以及（5）認知問題。小川認為：在這些世界觀中所看到的荀子「性格邏輯」，即荀子所構想的問題解決的內在思路是：第一，荀子首先設計統一世界的問題，而認為由「分」來達成「群居合一」的社會秩序。第二，為了達成「分」，荀子提倡「禮義」。第三，荀子認為只有「君子」才能實現他所提倡的「禮治」。荀子為了確立「君子」的認知能力而闡述「虛壹而靜」的認知問題。小川主張，荀子思想是以如上四個問題為組成其論述的骨骼，而這也可以說是荀子的「性格邏輯」。接著，在分析「非性格邏輯」中，小川則指出：荀子思想中明顯的觀察到「展現之邏輯」，³⁰即把世界分為「可變」與「不變」兩種思維方式。小川認為：由此，荀子把「本質」能夠與客觀存有連起來。另外，小川將「類」、「分類法」與「定義」，以及「推理」看做荀子在「性格邏輯」中的特色。在結論中，他認為：荀子的「性格邏輯」由「禮義」來統貫。其實，除了指出在荀子「邏輯思想」中「展現之邏輯」

³⁰ 原文即：「發現之論理」。

一點，小川對「非性格邏輯」的討論基本上不超乎侯外廬等的《中國思想史通論》（卷 1）所討論的內容。但是，小川的研究透過「性格邏輯」的分析正確地掌握「禮義」統貫整個荀子思想體系之事實。總之，比較可惜的是，大室與小川對荀子邏輯的研究觀點後來也沒有學者特別發展。

肆、一九七〇年代的荀子研究：「性論」和「天論」與其政治社會理論上的功能

到了七〇年代，日本學界對荀子思想之興趣又回到他的「性論」和「天論」，以及其「政治社會理論」上的功能，而綜合荀子思想中的這三種觀點而提出構畫荀子思想的系統之面貌，以及其對歷史上的意義的學者是內山俊彥。與內山的《荀子》出版同時，松田弘對荀子「天論」的討論也對以後的日本學者荀子天論的研究有不少貢獻。除此之外，市川本太郎以政治思想的觀點發表了〈荀子的政治思想〉一篇，³¹而市川分析荀子政治思想的各種特色，並且將之與西方政治哲學的概念加以比較。木全德雄《荀子》雖然可歸類為一般書籍，還是值得一讀。木全主要依據韋伯的知識社會學與東西洋歷史、思想比較，闡述荀子思想的時代意義。³²只是市川與木全的主要觀點沒有超過重澤俊郎的研究。另

³¹ 市川本太郎，〈荀子の政治思想〉，《宇野哲人先生白壽祝賀記念東洋學論集》，1974。

³² 木全德雄，《荀子》（明德出版社，1973）。在日本學界，木全是身為韋伯之《儒教與道教》的日譯者而出名。

外，武田秀夫〈荀子的政治思想〉乃強調：荀子世界觀的究竟價值是在人類社會中構畫出「全體秩序」理念的實現。³³

首先，我們來看池田知久的〈荀子性惡說：其機能與本質〉（1972、1973）。³⁴在這一篇文章，池田思考了荀子「性惡論」與其在政治社會理論上的功能。池田重新分析荀子的「性」、「情」、「欲」以及「惡」的四個概念的內涵，從此推論荀子「性惡論」的「本質」，而最後討論其在政治社會理論中的功能。池田的分析乃注意：荀子認為「性惡」的部分是「欲」，而這也包含著「名譽欲」、「金錢欲」以及「政治權力欲」等人的社會本能。³⁵接著，池田對「惡」的分析中發現，荀子思想之「治」與「亂」在他的價值判斷上具有關鍵性意義。同時他把荀子的性惡論定義為：「有欲的個人對其欲的對象形成彼此衝突的關係」。池田把這種緊張的關係投射於在統治者（即「君子」）與被統治者（即「眾庶百姓」）之間的矛盾。由此，池田導出兩點結論：第一，〈性惡〉中對「人性」的討論，成為其他篇章裡提倡社會安定的方策之理論基礎。第二，池田認為：荀子的社會理論，是為了把正在流動中的被統治階級固定下來，同時一方面保證被統治者有限制的消費，但另一方面把其他的資源都歸於統治階層的社會理論。

³³ 武田秀夫，〈荀子の政治観：儒者の政治進出を前提として〉（《木村英一博士頌壽記念，中國哲學史の展望と模索》，東京：創文社，1976）。

³⁴ 池田知久，〈荀子性惡說の機能と本質〉（上、下），《高知大國文學》，卷3、卷4，1972、1973。

³⁵ 以上是〈荀子性惡說の機能と本質〉（上）的討論，以下的討論都可以在（下）中看到。

在 1972 年發表的原田種成的〈荀子天論考〉³⁶專門思考為什麼荀子「天人之分」中所看到的「合理主義」到了漢代就「消失」的問題。原田介紹陳大齊、韋政通、板野常八、金谷治的觀點：畢竟荀子思想本身中的「合理性」是很有限制的。對此，原田提出王充合理主義的例子來反駁，而指出：漢代以後的政治環境，即皇帝獨裁的政治制度本身，是漢代以後的思想家不得不主張天之權威的理由，否則，沒有任何國家制度能控制皇帝的行為。反言之，漢代以後的思想家與政治人物，沒有我們所想的那麼迷信，他們根據合理的政治判斷來引進「天」的權威，以控制皇帝的放蕩。

在 1974 年發表的兒玉六郎之〈荀子性樸說之提出〉是把前述金谷治對荀子「性惡論」之懷疑推進一步，而兒玉主張荀子「性論」核心是「性樸」而並不是「性惡」。³⁷隨著這項問題意識，島一的〈荀子的本性論〉一篇，將荀子「性論」的分析對象從〈性惡〉一篇到《荀子》整篇，而結果發現：荀子的「性」概念有兩種不同意涵：即「情性」的側面（若放縱，就造成社會爭亂）與「才性」（若培養，就能當聖人）的側面。³⁸

再來，我們來在 1976 年出版的內山俊彥的《荀子》。³⁹在中國學會，一九五〇年代到一九七〇年代，「唯物—唯心」模式幾乎成為研究思想史的「規範」，反而在日本學界提及這個觀點的研究幾乎沒有了。在史學方面，繼板野之後，在日本以西島定生

³⁶ 原田種成，〈荀子の天論篇に對する一考察〉（《鈴木博士古稀記念東洋學論叢》，東京：明德出版社，1972）。

³⁷ 兒玉六郎，〈荀子性樸說の提出〉，《日本中國學會報》，第 26，1974。

³⁸ 島一，〈荀子の本性論：その二重構造について〉，《集刊東洋學》，號 40，1978。

³⁹ 內山俊彥，《荀子：古代思想家の肖像》（東京：評論社，1976）。本書後來有新版（東京：講談社，1999）。

和增淵龍夫為核心論者的「中國古代帝國成立」的論爭興起。當時日本學界所流行的看法是「戰國時代是秦漢帝國的準備階段」，而本書的荀子論亦是基於「中國古代帝國成立」論爭所得的研究成果，來對「唯物主義—唯心主義」的架構進行全面性的檢討。經過中國哲學和歷史兩條研究脈絡的省思，作者重新論述荀子哲學中的認識論與世界觀的特色，進而闡述其與「天人之分」、「性偽之分」、「禮之王國」等荀子重要主張之間的關連性。

首先，值得一提的是內山試圖釐清荀子哲學的結構與其具體主張之間的關係。荀子哲學的結構可分為兩個面向：（1）內山在荀子哲學的三個層面中看出明確的「主客關係」。譬如，內山把荀子「天」的概念分為「外在環境」與「內在環境」。在這個設計之下，荀子「天人之分」的主張乃成為「人力」對「自然環境」（即：能改變、且利用自然環境）的主體立場之表明；而「性偽之分」的主張則成為「人心」對情緒、慾望、以及其他身體功能的主體立場之表明。並且作者還指出，對荀子而言，人的語言和所認知的世界也是一種客體環境，且一定要由主體性的「王者」來進行「正名」。因此，在荀子哲學中，「人對外界」、「心對身體情慾」、「聖王對語言」的三個領域均構成主客的關係。（2）荀子的世界觀與語言結構之間有著密切的類比關係。荀子對物質世界的看法是從有氣（水火）、有生（草木）、有知（動物）到有「義」（人類）的階層結構；對人類社會的看法是由庶人、士、君子到聖人（由展現「禮義」的程度來區分）的階層結構；而語言則是一種從最個體的「大別名」到普遍的「大共名」的階層結構。

接著，根據內山，「禮」是對「客體」的「性」發揮其「偽」的實際表現方式，並且作者將荀子「禮」中所呈顯出的理想社會稱為「禮之王國」。然而，他也指出，雖然荀子期盼君主能由「禮」

這種倫理道德來統治人民，但是因為政治權力的本質是壓制人民的，所以荀子的構想實為一個虛構而已。而且，內山進一步指出，荀子對環境的「性偽之分」的作用只對於內在的「性」發揮作用，而身為主體的「心」本身卻沒有發展自己。換言之，荀子哲學中並沒有「心」與「性」一起互動發展的前提，而是各自先驗自律的存在。因此，作者雖然並不反對將荀子哲學稱為「唯物主義」，但荀子的思想在最關鍵的部分（即「心」的定位），實際上是主觀的產物。

至於荀子思想的評估問題，如上所述，內山認為，荀子的「禮」的王國是個「虛構」。然而由於荀子提倡一種理想的國家藍圖，因此還可與當時的實際國家及君主權力保持著微妙的距離。所以他在面對實際的諸侯時，還可以批評地說，實際的政治社會離他所構想的「禮之王國」還很遠。逮至漢代，雖然荀子思想對陸賈到董仲舒的思想有不少影響，但是漢代的思想家仍逐步地給與統治者無限制的統治權力。

內山的研究以綜合「唯物主義—唯心主義」和「中國古代帝國」成立論的兩種論爭成果來闡述荀子哲學的結構特色。由本書的分析，我們能夠了解荀子的「天人之分」、「性偽之分」、「禮之王國」理論之認識論與世界觀的特色，以及彼此之間的關係。與重澤的荀子研究相比，重澤的研究只強調荀子「天人之分」的科學精神，但他並沒有提出「天人之分」與其他部分的關係。相形之下，內山的研究則從各種角度來分析「天人之分」的特色與其在思想史上的限制。與板野的荀子研究相較，按照板野的觀點，幾乎任何的先秦思想皆被歸納為「分權的宗族制度」和「君主專制郡縣」的二元社會勢力。關於這點，與板野論述相隔三十年的內山，對於這種按照階級或某些社會團體來代表歷史演變的主要因素的觀點非常地保留。基本上，內山並不把荀子的思想直接與

某些歷史事件或具體的社會勢力連在一起解釋。但是，內山的論述基本上襲用戰國時代國家逐漸擴大對人民支配權力的觀點，甚至，因為內山不特別理會對抗郡縣制度的「封建宗族」勢力，所以他比板野更重視從戰國到秦漢的國家權力的研究面向。因此，內山的荀子研究十分合乎當時日本歷史學者所描述的中國古代歷史背景的要求。不但如此，由於內山分析荀子的「天人之分」、「性偽之分」、「禮之王國」之間的理論架構，及其與語言、世界觀的關係，相當有說服力地提出一套從哲學、思想史的角度來架構荀子思想的體系。無疑地，本書代表著 1970 年代，日本的中國古代歷史研究和哲學思想史研究的一個高峰。

至於內山的問題，其實，這也代表日本的中國歷史和思想史研究的一般問題。問題可以歸納為三點：(1)內山的思想史方法，預設了先秦末年的政治、經濟、以及思想等因素都是以邁向統一為前提的。對內山而言，這種歷史趨勢本身是荀子所提倡的「禮之王國」的歷史背景。但若是如此，我們則可以馬上反問：這種歷史趨勢是當時所有思想家所共同面對的嗎，若歷史背景那麼重要，那要如何解釋荀子個人的思想特色？具體而言，若工商業的發展是促成荀子「天人之分」的「科學世界觀」的因素，那為何其他的思想家無法發展出與他相同的思想？(2)由於內山過度重視歷史趨勢的結果，使其容易忽略思想史本身的演變脈絡。譬如，他重視由社會、經濟發展的歷史模式來說明荀子所提倡的「禮」之規範，但因為「禮」是舊社會的規範，因此只從內山的說明模式難以理解荀子為何要提倡「禮」。因為內山不像板野考慮到妨礙「歷史進步」的社會因素的存在，因此內山的「禮之王國」的理念始終面臨著「進步」（歷史的趨勢）和「退步」（「禮」的保守特色）之間的矛盾關係。(3)內山對荀子思想的描述比較忽略荀子本人的獨立思考。儘管人們的思考會受到他所面對的時代背景的影響，但並不表示他一定會接受所謂的時代影響。譬如，

內山的大前提是荀子預見大一統的國家，然而，在此常常被忽略的事實乃是荀子根本沒有接受當時的秦國能統一天下。荀子相信，任用儒家的宰相，或是君王本身實踐他所提倡的政策，才能夠統一。如果我們考慮到孟子自己相信齊宣王發揮一點仁心就能統一天下這點，我們就可知道荀子個人根本就沒有內山所謂的「歷史趨勢」的想法，即秦國近日常能統一天下的樂觀態度。事實上，對於近日常能統一天下的看法，孟子的態度反而比荀子還要樂觀。

與內山的研究幾乎同時出版的松田弘〈荀子儒家理念與「天」概念的思想定位〉，也是在荀子「天論」方面的研究之一個突破，並且在七〇年代的研究中被提及的頻率僅次內山。⁴⁰首先，松田批評過去荀子研究過於重視荀子「天」概念中的「自然」意涵，同時也介紹池田茉莉與板野長八的觀點，荀子思想的意義不應該在從「天」的獨立這一點找。接著，松田分析荀子「天」概念的內涵，而他認為荀子的「天」是「俾使各種自然現象順利運作之動因」。接著，松田檢討荀子把他的天論從實踐論分開的問題，而按照這個問題意識來重新分析「天職」、「天政」、「天養」以及「天官」這些「天」概念的用法。松田指出：在荀子思想中，所謂「道德實踐」是與發揮「天功」成爲表裡一體。到此，松田進一步分析〈不苟〉中的「天」概念，而發現在〈不苟〉中天的功能被稱爲「誠」。因此，「天」的「法則」乃成爲「道德實踐」的絕對依據。最後，松田比較《論語》、《孟子》、《老子》〈內篇〉和〈外篇〉的「天概念」，而結論說：荀子的「天」是經過了戰國道家思想「自然天」概念的影響，但它在荀子思想裡是實踐論的究竟基礎，由此可看出儒學的傳統。在松田的成果之下，三浦吉明進一步指出：在荀子思想中的「天人之分」之內涵是「人

⁴⁰ 松田弘，〈荀子における儒家理念と天の思想的位置〉，《筑波大學・哲學思想學系論集》，1975。

負起人所要負的職責」之後全面性地信賴「天」。因此，荀子並沒有否定「天」的價值，反而還保留濃厚的對天的信仰。⁴¹

片倉望亦是把松田對過去研究「天人之『分』」所提出的商榷進一步發展的學者。片倉的兩篇文章〈荀子思想之分裂與統一〉（1978）和〈性偽之分與性惡說〉（1980）試圖回答為甚麼荀子「天論」（松田）和「性論」（澤田多喜男、島一）有包含兩種不同內涵的問題。⁴²在第一篇，片倉注意肯定荀子的「天人之分」之學者主要依靠〈天論〉中的討論，而反對的學者常用〈不苟〉的討論。對此，片倉分析荀子〈天論〉與〈不苟〉的討論之間有沒有共同的特色，而發現瞭解荀子「類」概念是個關鍵。⁴³片倉指出，荀子「類」的基本思維是「在認知物與物之間的差異的基礎上包含著各物的個別性」，而預設：同類之間有吸引力，以及在人的行為中，「善→吉」和「惡→凶」的因果關係。根據這個觀點，片倉認為：在〈不苟〉的設計中，「天」和「人」是由「超乎語言」的關係來相結合，而這一方面就像〈天論〉，荀子拒絕由語言的天人之間的直接交流，另一方面，彼此異類的「天」與「人」由於盡其職權，而在兩者之間便產生共同的特質（在〈不苟〉中所說的「誠」之德）。換言之，荀子把「天」看做「人間」運作的規範，並且在「天人」之間看出「類似」的因素，而由此試圖「人的行為」合為「天之規範」。

⁴¹ 三浦吉明，〈「荀子」における對天の思想〉，《日本中國學會報》，第32，1980。

⁴² 片倉望，〈荀子思想の分裂と統一：「天人之分」の思想〉，《集刊東洋學》，號40，1978；以及片倉望，〈「性偽之分」と性惡說：荀子思想の分裂と統一〉，《日本中國學會報》，輯32，1980。

⁴³ 關於「類」概念本身，另見真崎清博，〈荀子の「類」〉，《史學研究》，號134，1976。

片倉在他的第二篇中，根據澤田與板野的研究指出：荀子的「性」概念也有兩種不同的內涵，但是，荀子似乎把「性」的意涵扭曲為「會陷為爭亂的人欲」來強調「人偽」意。因此，他設計一個問題：「荀子的天人論原來有安定的論述結構，為什麼荀子提出性惡論而使自己的理論產生矛盾？」，他的結論是：荀子堅信在人的行為中一定要有「善→吉」和「惡→凶」的（「類」之）因果關係，為實現如此的對應關係，他不得不引進「信賞必罰」的理論，而「性惡論」則是成為其理論基礎的。結果，片倉認為：原來非常安定的荀子「天人關係論」與「人性發展論」乃幾乎「破綻」（片倉語）的危險。

最後，我們來看久保田剛對《荀子》〈樂論〉的研究。⁴⁴久保田的這一篇是對於「〈樂論〉是由荀子後學的討論集」（松本幸男）⁴⁵和「荀子後學從『性惡』到『性善』的轉換」（板野長八）⁴⁶的說法，加以反駁。久保田在分析中發現：荀子〈禮論〉和〈樂論〉之間有三種非常類似的部分：第一，在〈禮論〉所提「禮」的起源的部分（「人生有欲…」一段）之論述架構和用語，與在〈樂論〉中論述「樂」的起源的部分（「夫樂者樂也…」一段和「樂者聖人之所樂也…」一段）非常類似。第二，〈樂論〉對人性的看法有「情欲是人的生得之特質」，和「人性有陷於惡的傾向」，而這兩點也與荀子支持「禮」論的基本想法完全一致。第三，在〈禮〉、〈樂〉兩篇都稱「禮」與「樂」均是先王所制定的。尤其是在〈樂論〉裡面，也明確有「人性放縱就陷為亂」的主張，而這裡至少與〈禮論〉的說法完全一致，因此，久保田

⁴⁴ 久保田剛，〈荀子の樂論篇についての：樂の思想性とその特質〉（《池田茉莉博士古稀記念東洋學論集》，1980）。

⁴⁵ 松本幸男，〈禮記樂記篇の成立について〉，《立命館文學》，號6，1970。

⁴⁶ 板野長八，〈荀子の樂論篇〉，《廣島大學文學部紀要》，輯21號1，1960。

認為：板野所說的「〈樂論〉的作者是支持性善論者」的說法無法成立。最後，久保田分析在〈樂論〉「樂，樂也」的內涵，而結論說：荀子中的「樂」（「喜悅」的「樂」）係指君子「喜悅由先王制樂的和平治世之實現」之意涵。

伍、1981年以後的荀子研究：歷史、思想脈絡中的荀子思想

在1980年的《日本中國學會報》第32輯，同時刊登了片倉與三浦的兩篇有關荀子的研究論文，此事似乎象徵著一九七〇年代日本學界對荀子研究的高度興趣，但事實是，在此之後，日本學界有關荀子研究的規模有明顯減少的趨勢。尤其對荀子研究的興趣從原先的「天論」和「性惡論」等問題逐漸轉向荀子思想的來源，及其在中國歷史、思想史中的角色定位之議題。其中，竹田健二在一方面觀察荀子「天」概念之「雙重性」，（即：「主宰」之「天」和「天人之分」或「非命論」之「天」），而在思想史的脈絡中思考荀子「天論」為何具有這種「雙重性」。竹田也指出：荀子之「理」概念還沒到「形而上的理法」之層次，而這可能是因為荀子危懼「理」之「形而上化」會發展至神秘主義「天人關係」。在這個問題上竹田試圖把荀子思想的特色在當時的思想潮流的脈絡裡面掌握。⁴⁷

歷史學者渡邊信一郎於1983年發表〈荀子之國家論〉一文，此文一方面是基於日本學界當時「中國古代帝國形成論」的論爭成果而加以發揮，另一方面則試圖釐清荀子的國家論於中國古代國家與人民的統治關係之間，到底發揮了何種功能，並同時相當

⁴⁷ 竹田健二，〈荀子における天〉，《待兼山論叢》，號23（哲學篇），1989。

廣泛地探討荀子政治思想的來源問題。⁴⁸值得注意的是後面這點，因為直至七〇代的研究為止，有關荀子思想來源的議題，大部分的學者只注意到儒家和道家學派這兩個方面，而未廣泛地討論其他思想來源的可能性，因此渡邊這部分的討論饒富意趣。目前位居日本學界荀子思想研究核心地位的菅本大二，其與內山和片倉具有相似的問題意識，而基本上亦承續著渡邊所舖陳的研究方向。以下，我們將由渡邊以降，逮至菅本的研究來看日本近二十年的荀子研究。

渡邊信一郎的論文首先介紹石母田正的「古代國家之社會分業論」和內山俊彥的上述研究，渡邊一方面指出，他們兩位的研究是關於荀子分業論的相當重要的分析，但另一方面亦同時評判兩者。渡邊認為，石母田所主張的中國古代國家是「擬制共同體」，此一主張仍有待實證研究的支持；而渡邊批評內山所觀察的荀子「分業論」在整個荀子國家論中的角色與各種功能（如「橫之分業」和「縱之分業」的關係）等問題仍有不少模糊不清之處。如此，基於上述的問題意識，渡邊開始分析荀子所面對的「國家」的形象。渡邊指出，荀子的國家是一個「各種公共關係之總體」，可說是與我們所想像的「國家」沒甚麼太大的差別。此外，有關《荀子》的社會結構與各個社會成員所扮演的角色之間的關係，渡邊認為，荀子的「國家」是由官僚制度來統治人民，即「編戶」之統治。換言之，是一種「由君子對小人的統治」，也就是說，是種「精神勞動對物質勞動」的統治關係。在此，渡邊強調兩點：第一、由於荀子察覺到戰國末年的經濟發展使得整個中國社會提升為高度的分業社會，因此荀子的社會理論之基礎在於他對「物質資源與利害對立」問題的認識上。第二、荀子的「辨」的概念

⁴⁸ 渡邊信一郎，〈荀子の國家論〉，《史林》，卷66，號1，1983。

是支持其「精神勞動對物質勞動統治」的主張。故荀子的國家論之基礎在於由「分」與「禮」來支持「欲物」之關係以及其認知論。此外，由於脩「禮」之與否，關係著個人的社會階層之變動，所以當時整個國家是由「均衡」和「統合」的原則來維持著社會的循環。最後，渡邊探討荀子政治思想理論的來源。渡邊指出，我們可從《左傳》裡看到原始的社會分工的概念。但是作為一套社會理論，荀子國家論的重要來源應該是來自於以《尹文子》為主的稷下、黃老學派的思想。至於荀子的「國家論」對後世的影響，渡邊認為漢代的國家運作只承接了荀子國家理論的形式方面，而荀子提出以「欲」、「辨」作為「分工」與「禮治」的基礎理論部分，對漢代似乎沒有太大的影響，直到東漢末年才在《中論》裡開始復甦。總的來說，渡邊對荀子「欲論」、「認知論」的基礎分析研究，看來只是主張荀子國家論的基礎是當時戰國時代的社會環境而已，而卻未提及有關荀子的宇宙論和思想本身等的問題。這或許是他沒有參考從板野、松田、到片倉等對荀子的「天論」，以及澤田、池田、島等對「性論」所做的討論的緣故。

另外，石田秀實從中國古代人的思維方式（比「邏輯思想」更廣泛）來論述戰國諸子的思想，由此來對《管子》四篇與《荀子》對語言的看法來進行分析研究。⁴⁹石田認為，《管子》四篇提倡「虛心」而完全排斥所有知識、判斷的標準，是一種特別的心理狀態，也就是「氣」的充分擴張的狀態。在這種架構之下，由自己的「身體動作」來掌握對象，以因循「不言之言」。相形之下，荀子提倡「虛壹而靜」的「大清明」，這其實這是荀子將《管子》四篇的「虛心」用在日常認知的過程中修得而成的一種境界，但若如此，「大清明」境界係指「完全空白」的狀態，所

⁴⁹ 石田秀實，〈《管子》四篇と《荀子》正名篇における「ことば」の問題〉，《日本中國學會報》，輯 37，1985。

以無法產生對象世界的名字。因此，在荀子的知識論中有「類」概念的範疇。但如此又會碰到問題，即「類」的範疇既然是普遍的，何以會產生不同語言和「奇辭」等「異常」情況。石田認為，荀子提出「約」的概念來說明普遍的「類」範疇產出不同語言的理由。換言之，即是把認知的對象，經過不同「約」的作用而後形成不同「實名」概念。整體而言，石田對中國古代的知識論，與認知過程及語言之間關係的分析，提供了《管子》（乃齊學）與荀子哲學一條不同的發展脈絡。

到了九〇年代。就筆者所知，從七〇年開始至今仍繼續發表有關荀子的文章者，只有兒玉六郎一位，但兒玉在 1993 年所出版的《荀子的思想》一書，仍侷限在七〇年代所提過的「荀子性樸論」的範圍。⁵⁰於九〇年代開始學術活動的新一代學者菅本大二，把荀子的思想當作是戰國思想之綜合，並從荀子思想的來源及其對後代的影響的兩個視角以試圖釐清荀子思想在中國古代思想以及政治社會史上所扮演的重要角色。⁵¹菅本在 1991 年發表的第一篇〈荀子法家思想之容納〉一文中表示，⁵²過去的討論集中於荀

⁵⁰ 兒玉六郎，《荀子の思想》（東京：風間書房，1993）。

⁵¹ 菅本大二，〈荀子における法家思想の受容〉，《日本中國學會報》，集 43，1991；菅本大二，〈「分」の思想〉，《中國文化：漢文學會報》，號 50，1992；菅本大二，〈《荀子》〈禮論〉における「大一」と楊倞〉，《筑波中國文化論叢》，號 12，1992；菅本大二，〈賞と罰の結合：法家における法の内容〉，島根大學教育學部國文學會，《國語教育論叢》，號 5，1995；菅本大二，〈荀子の「無法者以類舉」：「禮」を支えた「類」〉，《大久保隆郎退官紀念論集》，2001。菅本最後一篇中的「無法者以類舉」一句是在《荀子》〈王制〉和〈大略〉兩篇中所出現的。

⁵² 菅本大二，〈荀子における法家思想の受容〉，《日本中國學會報》，集 43，1991。本篇有筆者的翻譯。請參閱：菅本大二原著，佐藤將之、張哲挺、盧彥男共譯，〈荀子對法家思想的接納：由「禮」的結構來考察〉，本期《國立政治大學哲學報》，2003，期 11，頁 111 至 136。

子對法家（譬如：韓非、李斯）思想的影響，卻很少論及荀子之前的法家（即：商鞅、慎到、申不害）對他思想的影響。在此文中，菅本首先分析荀子「禮」的內涵，並指出荀子的「禮」往往被比擬為各種度量器，而「禮」的這種內涵是在孔孟思想中所未見的。而荀子的「禮」甚至被提升為通貫個人、宇宙的根本原理。其次，菅本分析《荀子》「禮論」中對「禮之起源」的看法，而發現此中有「從人偽中產生」和「從太一發生」的兩種說法。⁵³相形之下，在荀子之前的法家文獻當中，也有「從人偽中產生」和「從『道』發生」的兩種說法，而這暗示著荀子思想中「禮」概念與「法」概念的親密度。在後半部分，菅本進一步分析荀子作為政治理論的「禮治」概念，其中內含的法家成分。在這裡，菅本的觀察可歸納為四點：第一、在荀子思想中，「禮」是實現「分」（即官僚機構中的適當分工）的最好方法，如法家中的慎到大力提倡「分」之重要。⁵⁴第二、在荀子中，「禮」是為了合乎「道」的「倫理矯正」的手段，如同《管子》中法家的「法」，是「為了達成『道』的手段。從此處亦可以看到荀子思想中最深奧之處的「禮」，是與「法」相當接近地。第三、荀子的「聽政」理論實際上是把申不害官僚操縱術擴大至全民統治的範圍。以及第四、荀子主張貴族若不履「禮」，便淪為庶人，而這意味著「禮」與「法」同樣具有很大的強制力量。

菅本在近年的論文〈荀子的「無法者以類舉」：支持「類」的「禮」〉（2001）中，進一步討論荀子「禮」的政治理論在漢

⁵³ 關於這一點，菅本在〈《荀子》〈禮論〉における「大一」と楊倞〉中，進一步指出：荀子的這種「禮」之起源的兩種說法似乎彼此不相容，而這矛盾便被搬到楊倞的注裡。

⁵⁴ 菅本在次年發表的〈「分」の思想〉中，更詳細地描述了荀子身為初期法家「分」概念之綜合者。

代司法制度上所具有的重要功能。菅本注意到，荀子思想中「禮」的概念是居於「法」之上的，而在漢代的司法論爭中，「春秋之義」往往是成爲判例所依據的關鍵。換言之，在漢代對王公和高官的訟訴案件中，很少是由「法」來處理，獄官所依據的是被告是否違反「春秋之義」以決定他是否有罪。這正是荀子與「法」對稱而提的「類」概念之運用，也就是「禮治」的一種實際內涵。如此，菅本進一步釐清了《荀子》「類」概念在社會運作上的重要功能。菅本對荀子思想的研究仍在持續地進行中。而且，身爲九〇年代開始進行研究工作的學者，其當前亦同時進行郭店、上海博物館等戰國竹簡的分析研究。吾人可以期許，菅本將成爲日本第一位正式利用到郭店、上海等戰國竹簡來重新定位荀子在戰國、秦漢思想中之意義的學者。

陸、結論

本文介紹從一九三〇年代到最近的日本荀子思想、哲學研究的主要論文以及著作，並且整理了日本學者所採取的基本觀點、分析方法以及研究結果的主要脈絡。其中最近八〇年的荀子研究的特色可歸納出如下三點：第一，文獻方面，豐島的文獻研究有效地否定楊筠如《荀子》是漢代以後的著作之說法。另一方面，木村的研究暗示：「原《荀子》」各篇章的基本單位應該比現本的篇章分成更小的片段。第二，思想體系方面，日本的研究一直試圖建立其主要概念與概念之間的、以及主張與主張之間的功能。從板野到片倉等日本學者對「天論」與「性論」四十年的研究基礎上，我們便可以瞭解《荀子》思想中爲甚麼有兩種不同「天」概念存在。尤其，日本學界對於荀子中的「類」與類比關係的分析產生不少成果，內山的研究釐清了荀子「生物界結構」、「社會結構」以及「制名結構」之間的類比關係；而松田與片倉的研

究則闡明了「天地」與「人間」的「類比」。再來菅本的研究乃表示：荀子「禮治」之「類」在漢代似乎意指「春秋之義」的「判例」。第三，在思想史脈絡方面，石田、渡邊以及菅本的研究開始具體地顯示出荀子的影響遠超過儒家和老莊兩條思想潮流的可能性。

最後，因為筆者在撰作本篇時，其重點乃放在盡量努力把日本的研究正確地介紹給中文的讀者，而非由進行批評來凸顯筆者本人的觀點。這主要是因為考量：目前不但本文所提起的論文與著作除赤塚和菅本兩篇之外沒有中文翻譯，而且大部分的文章在台灣、大陸都非常難以尋獲。⁵⁵筆者希望本文將能夠為中文的讀者在搜尋日本荀子研究時發揮索引的功能。

⁵⁵ 關於筆者對過去荀子研究主要脈絡的批評性整理，請參閱：Masayuki Sato（佐藤將之），*The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xunzi*, Leiden: Brill, 2003, 頁 1 至 15。

Japanese Perspectives in Xunzi Studies of the Twentieth Century

Masayuki Sato

Department of Philosophy, National Taiwan University

Abstract

This review introduces main perspectives on the text and thought of Xunzi in important Japanese studies by analyzing problematique and context in which these researches have been produced.

In the early 20th century, modern Japanese studies on the *Book of Xunzi* was set out by incorporating the textual and philosophical study of the western scholarship, and received a great stimulation by Hu Shi, and Yang Yunru's textual studies which doubted the authenticity or authorship of the large part of the text. A series of textual studies conducted by Eiichi Kimura, Osamu Kanaya and Mutsumi Toyoshima repudiated such a notion. However, their research ironically confirmed that the large part of the extant text can only represent the thought of Xunzi *school* rather than his *own*. Meanwhile, Toshiro Shigesawa and Chôhachi Itano presented their comprehensive pictures on Xunzi's philosophical system.

After the Second World War, the various subject in the philosophy of Xunzi attracted keen attentions from Japanese scholarship (e.g., logical thought, human nature, discourse on Heaven etc.). Accordingly, a large number of detailed studies on specific topics have been produced during 1960s and 70s.

After 1980s, the main focus of Japanese scholars has gradually

changed from the topic on Xunzi's philosophy itself into that on the origin and context which facilitated it. As is shown in the research by Shinichirô Watanabe and Hirotugu Sugamoto, a close influential relationship between Legalism, so-called the Jixia Academy and the formation Xunzi's socio-political theory has been suggested.

Keywords: Xunzi, Chinese Studies in Japan, Xunzi Studies

