

國立政治大學中國文學系

碩士論文

先秦儒學「義」的思想及其秩序建構：以《荀子》為討論中心

Pre-Qin Confucianism thought of “Yi” and order  
construction : Focus on “Xunzi”

指導教授：林啟屏博士

研究生：陳佳榮撰

中華民國一一一年五月



## 謝辭

要完成一本碩士學位論文，其實對一個碩士生來說是具有挑戰性的一件事。因為學術能力的培養並非朝夕之間可以完成的事，它需要培養相當程度的擇取知識的能力、回應問題的能力、解剖分析文本的能力、發現問題的能力，上述這些能力，又可以被我們簡單概括地稱為「研究能力」。而此研究能力的培養並非全部仰賴個人能力的展現，甚至是需要某些機運與偶然性的因素才有成就的可能。因此，筆者的學位論文當然是仰賴許多人的協助下才有完成的機會，但這並不是說，我把個人應當擔負起得論文撰寫的責任拋之於自身之外，而是我們必須認知到，研究工作的成就是來自於關係中的他者願意分享、傾聽我們的意見才有可能完成，是擁有了他們的意見的我，逐漸撰寫修訂而成。所以決定收納他們的意見，以及在他人的意見幫助下而撰寫文章的我，自當擔負起學位論文的優劣成敗，以及其它涉及本論文的相關責任。

幸運的是，我可以獲得許多老師的提點與建議，才有臻至完整與迴避掉許多盲點、缺陷的結果。感謝周志煌老師指出，《孟子》與《荀子》在與概念「義」的並稱為複合詞的問題上，需要注意「仁義」與「禮義」用例之次數，以及《管子》「義」的出現次數也可以與《荀子》互相參酌的意見。伍振勳老師提到《孟子》與《荀子》中的「禮義」指的都是「倫理規範」的總稱，此意見確實指出我所疏漏的盲點，筆者於此再次致謝。林宏佳老師為我指出，出土文獻上的字形問題，可能會影響正文在詮解上有解讀不清的問題。感謝佐藤將之老師，點出前行研究梳理需要按照時序脈絡排列，也需要由此將自己的研究安排在適當的位置，以及提及「觀念史」與「劍橋學派思想史」之間的爭論是我未來可以注意的地方。感謝陳逢源老師指出論文中的論述可能有矛盾，與某些註腳引文與正文需要注意彼此之間的關聯性的問題。其中，我與影響我最大與我最需要感謝的老師是林啟屏老師。在構思研究計畫尚未提筆寫下，僅有模模糊糊不確定是否可行時，即使我提出許多天馬行空的想法，老師也從來不會否定我的想法，他反而是多加鼓勵並且提醒這些想法可能會遇到得問題，以及我可以如何克服這些困難；又或是鼓勵我，如果這些議題遇到暫時無法處理的困境，我可以將這些想法留待以後再做也沒關係。在撰寫論文的期間雖然遇上新冠疫情爆發，全國進入三級警戒，沒有辦法與老師逐章討論，但是在警戒過後，老師仍然花費許多心力與心思，將論文初稿的所遇到的問題一併指出，雖然需要修改的地方很多，但是論文也因此次的修改，比起初稿的架構更加緊實。如果沒有老師的幫助，我想我的故事更能還需要花更多的時間，才能以更加完整的形式與內容走到我的面前。

在學生之間的意見交流方面，我必須要感謝子齊學長、昀儒學長在我需要傾聽他人的意見時，願意就我提出的問題進行討論，並且指出可能存在的問題，即使我們的意見未必相同，但是這種智識上的交流，甚至某些時候可以說是交鋒，其實都在促進我的成長；感謝瑋東學長指出出土文獻與學派定位的盲點，在正文

我也就此點進行補強與說明；感謝勝涵學長在此論文尚未成形，還只是一篇單篇的論文時，與我細細地琢磨其中可能的發展或遇到的問題；特別感謝時常在火鍋店相聚的昌晏，即使「大呼過癮」在這學期突如其來的歇業，日後我們可能找不到短暫相聚的地點，但是在那裡相互討論各種知識與時事的時間，我想，我是不會忘記的！

另外那些不與本論文產生直接的關聯，卻又促使我成長的人、事、物，在此並不一一列舉。這是因為，人並非單一原子式的存在，如果我在此抽離任何偶然性的條件，以證明自身所擁有的成果都是來自於我一人努力而得來的成果，那麼，這就是過於放大個人的努力，而忽略了自身所擁有的一切並非憑空而來的，它是有一群人願意與我產生聯繫，從而一點點地慢慢凝聚而成。如果沒有那些人際關係上的聯繫，我是不可能完成與尋找、理解自我的可能。並且我有此知識學習上的機會並非個人的功勞，或者應得或配得的結果，而是由部分的運氣與部分的努力不斷地交織組成。因此，任意割裂任何的偶然的條件，在某種意義上來說，就是對自我的價值與意義進行分裂。

所以對我來說，當代社會中最重要的課題「如何理解自我？」此問題的解答是，必須要從自身與他者（包含整體宇宙）的交流過程中才有得到詮解自我的可能。換句話說，在這個充滿多元性的價值社會中，追尋自我的價值與意義的過程中必然會遇到，價值的實踐雖然充滿了多樣化的選擇，腳下的道路卻也因此多元化的格局，使得自我對自我的價值開始有所懷疑，而產生失落、徬徨、沮喪等負面效應。但是，一旦當我們開啟自我與自我的對話，我們會發現，自我的價值其實早已呈現在自我與他者的對話過程中，也就是它早已在我們的生命過程中「展演它自身的存在」。只是我們如何拾取那些尚未被我們覺察到的、小小的，或者被我們不小心遺忘的、躲在沾滿灰塵角落的自我，在實踐方法上每個人的需求不同罷了。這是因為，我們都是說「故事的動物」，訴說一段專屬於自己的故事，即使故事中的主角與其它故事中的主角有相當程度上的差異存在，但是由此差異所建構出來的故事，所幸有他者願意傾聽，而我們才有通過言說、行動產生改變的可能。

因此對我來說，一直在我身邊不斷地鼓勵我的自己，以及那些曾經或者一直願意與我們產生聯繫的他者，是構成我的自我真實的事實存在，如果沒有他們，我就不可能有尋找到自我的機會，在此說出一段屬於自己的小故事。

2022年6月9日  
記於文山





## 摘要

先秦儒學是一個不斷地變動、發展的學術流派，它在面對「如何建立和諧的社會秩序」的議題時，儒學學者針對此議題提出各自不同的詮釋進路，並由此主張自身提出的理論的合法性與合理性。也因此，即使身為同一學派的思想家，他們在構成理論以及如何有效地回應上述議題時，勢必會有不同的詮釋進路，並由此詮解進路建構出一套，他們認為在現實實務層次上有施作效用的理論體系。本文認為孟、荀之間的差異肇因於，對社會秩序的證成的詮釋進路不同所致。本文欲解決上述提出的問題，從構成思想理論的概念單位「義」在儒學思想理論的發展演變為出發點，試圖由此探究先秦儒學在「如何建立和諧的社會秩序」的議題上是如何推陳出新。有趣的是，當我們將視角聚集在理論上，儒學學者是如何建構社會秩序建立的合法性內容作為我們討論的議題時，他們皆認為蘊含「善」的價值社會有實現的可能，並且同意「規範」的設立在此議題上所扮演的關鍵性角色。只不過在價值優先的序位上有不同的排序。造成此不同排序的原因在於，如何詮釋「規範」與「正義」可能產生的衝突，以及在具體化「規範」的詮釋進路上提出不同的見解所致。所以我們認為，荀子對孟子的批評也應當由此脈絡中察看，以至於對荀子提出的思想理論才有深刻且相應的理解。

依據上述所說，本文分為三個部分。首先我們探討概念「義」從《論語》、《孟子》以及《郭店楚墓竹簡》的發展變化，探究概念「義」的變化以及如何構成儒學理論的發展。此發展進路並非單一線性地延伸本有的儒學理論而已，而是從孔子以後的儒學思想家開始對「善的群體生活」有著不同的思考、詮釋進路發展、補強儒學理論；其次，我們分析《荀子》是如何運用概念「義」建構與社會秩序相關的思想理論。最後，本文從孟、荀探討社會秩序（「聖王秩序」）的範疇為討論由此我們可以得知，荀子運用概念「義」與其它單詞「仁」、「禮」、「分」、「公」並列為複合詞，試圖架構出以倫理道德為理論基礎，並且揉合成具有階級次序意義的「群居和一」的社會秩序；起點，試圖詮釋孟、荀的思想理論的相同與相異處，對他們來說人的價值意義必須在歷史與群體生活中才有被理解的可能，以及我們可以從孟、荀在概念「義」的運用上看出甚麼不同的詮釋進路，並由此理解荀子對孟子「性善」的批評的合理性為何，以及二人分別在理論的建構上各自遇到那些難題。

關鍵字：儒學、義、荀子、孟子





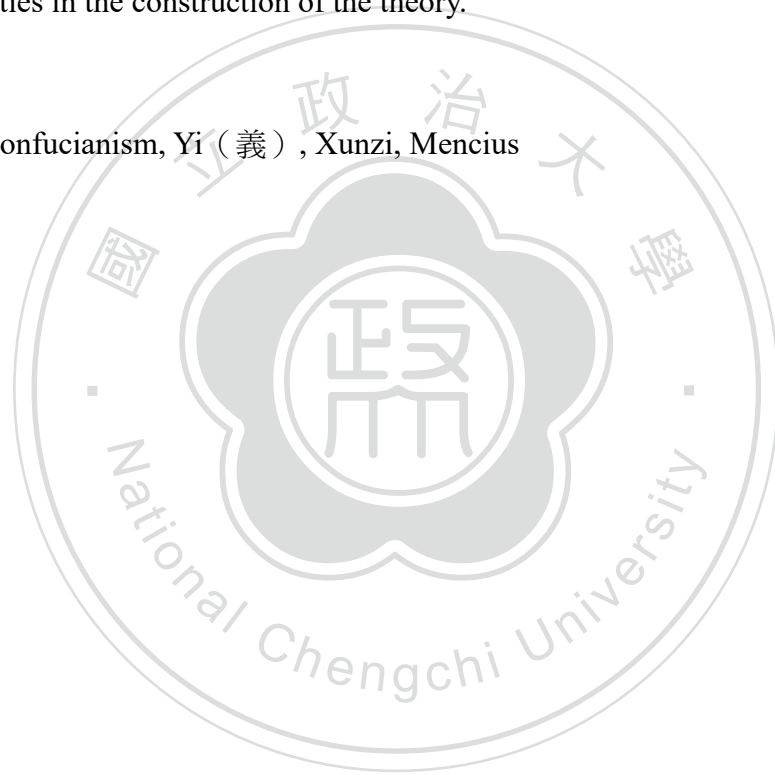
## Abstract

Pre-Qin Confucianism is a constantly changing and developing academic school. When faced with the issue of "how to establish a harmonious social order", Confucian scholars put forward different interpretation approaches to this issue, and thus advocate the validity of their own theories. legality and rationality. Therefore, even if they are thinkers of the same school, they are bound to have different interpretive approaches when they form theories and how to effectively respond to the above issues. There is a theoretical system of performance utility. This paper argues that the difference between Mencius and Xunzi is due to the different interpretive approaches to the justification of social order. In order to solve the above-mentioned problems, this paper starts from the development and evolution of the conceptual unit “yi” (義) that constitutes the ideological theory in the development of Confucian ideological theory, and attempts to explore how the pre-Qin Confucianism in the issue of “how to establish a harmonious social order” has brought forth new ideas. Interestingly, when we focus on the theoretical perspective on how Confucian scholars construct the legitimacy content of social order establishment as our discussion topic, they all believe that the value society that contains "goodness" is possible to realize, and agree that "the key role played by the establishment of norms" on this issue. It's just that there is a different ordering in the order of value priority. The reasons for this different ordering lie in how to interpret the possible conflicts between "norm" and "justice", as well as different opinions on the way of interpreting "norm". Therefore, we believe that Xunzi's criticism of Mencius should also be viewed in this context, so that we can have a profound and corresponding understanding of the ideological theory put forward by Xunzi.

According to the above, this paper is divided into three parts. First, we discuss the development and changes of the concept of "yi" (義) from the Analects of Confucius, "Mencius" and "Guodian Chu Tomb Bamboo Slips", and explore the changes of the concept of "yi" (義) and how it constitutes the development of Confucian theory. This development approach is not a single linear extension of the original Confucian theory, but Confucian thinkers after Confucius began to think differently about "good community life", interpret the development and strengthen the Confucian theory; Second, we analyze how Xunzi uses the concept of "yi" (義) to construct ideological theories related to social order. From this, we can know that Xunzi used the concept of "yi" (義) and other words "ren" (仁), "li" (禮), "fen" (分), "public" (公) are juxtaposed as compound words, trying to construct a theoretical basis based on ethics and morality, and blended them into a hierarchical order meaning. A social order of

"groups and oneness"; Finally, this article starts from the category of Mencius and Xunzi's discussion of social order ("Sacred King Order"), trying to explain the similarities and differences between Mencius and Xunzi's ideological theories. For them, the value and meaning of human beings must be based on history and community. Finally, this article starts from the category of Mencius and Xunzi's discussion of social order ("Sacred King Order"), trying to explain the similarities and differences between Mencius and Xunzi's ideological theories. For them, the value and meaning of human beings must be based on history and community. It is only possible to be understood in life, and what different interpretation approaches can we see from the use of the concept of "yi" (義) by Mencius and Xunzi, and from this, we can understand the rationality of Xunzi's criticism of Mencius' "nature of goodness", and The two have encountered those difficulties in the construction of the theory.

Keywords: Confucianism, Yi (義), Xunzi, Mencius



## 目次

第一章 緒論 .....	1
第一節 問題意識的展開.....	1
一、從己之德性出發的想像：以人的有限性為討論起點.....	1
二、荀子思想中的「人」的價值意義與社會秩序之建構.....	6
三、從儒學發展之系譜重新理解孟、荀差異的可能.....	10
第二節 研究進路與方法意識.....	11
一、當代視野下的語義問題與進路.....	11
二、方法意識.....	16
第三節 前行研究.....	19
一、《荀子》的「禮義」秩序.....	19
二、《荀子》中作為道德行動的「義」與「人觀」之相關研究.....	22
三、作為「正義」的概念「義」.....	28
第四節 章節安排.....	29
第二章 先秦儒學中「義」的系譜 .....	33
第一節 《論語》中的「義」：規範與善之追尋 .....	34
一、《論語》中作為核心概念的「仁」、「禮」與人的價值意義.....	34
二、《論語》中的「義」 .....	36
第二節 惟義之所在：《孟子》「義」的性質與特徵 .....	43
一、人倫秩序意義的規範原則.....	43
二、內在化的正義與規範原則.....	49
第三節 「義」的遺留與失落：以《郭店楚墓竹簡》為討論中心 .....	54
一、「行」與「德之行」：〈五行〉中作為「內在」價值的「義」 .....	56
二、作為價值規範的概念「義」 .....	60
第四節 小結.....	64

第三章	《荀子》「義」的思想結構 .....	67
第一節	《荀子》「義」的傳統、轉化及其意義 .....	68
一、	「義」作為一種善的追尋 .....	68
二、	人倫規範之「義」 .....	70
三、	規範的依據：《荀子》的「仁」、「義」與「仁義」觀 .....	72
第二節	「禮」、「義」與「禮義」：《荀子》中「禮」與「義」 的異同 .....	76
一、	作為規範意義的「禮」與「義」 .....	76
二、	「人有義」：「義」作為人的行動能力 .....	85
第三節	「公義」、「分義」：人倫之道的實現 .....	90
一、	《荀子》的「公」、「公義」 .....	90
二、	「分」與「分義」：倫理價值與德行實踐 .....	94
第四節	小結 .....	101
第四章	《荀子》的「人觀」中的社群與秩序的建立 ..	105
第一節	「社群人」的身份 .....	106
一、	人的身份之界定 .....	106
二、	聖王及其秩序：群體生活的圖象 .....	110
三、	善的群體生活與自我身分 .....	115
第二節	荀子的批評：規範、人之性與秩序 .....	120
一、	儒學道路的分歧：從荀子對孟子的批評談起 .....	121
二、	孟子「性善」說與「規範」具體證立之困難 .....	123
第三節	荀子的再思考：「規範」的建立與「正義」的衝突 ..	128
一、	作為人的行動能力的「義」與「人之性惡」 .....	130
二、	「規範」與「正義」衝突的調和 .....	134
第四節	小結 .....	138
第五章	結論 .....	141

一、研究結果之總結.....141  
二、儒學在當代的可能性？.....145  
徵引書目 ..... 149





# 第一章 緒論

## 第一節 問題意識的展開

當代的社會秩序的討論，問題的聚焦除了在政府治理與政策施行上的角色重要性之外，人與人、人與其他萬物之間的關係，也是一直以來被關注的焦點。建立這些關係的起點，在於我們必須要先行理解我們自身的價值與意義，以及我們應當如何理解自己的角色身分。所以「該如何理解人與世界的關係？」這個問題其關注的焦點不僅是人應該以甚麼方式與現象世界進行互動，實際上是在表達：「人如何探索自我」以及「追尋自身的價值意義」。所以，當人對自身叩問「我是誰？」其目的是要擺脫對因自身的價值意義尚未被肯定而帶來的「不確定感」。在先秦儒學思想家來說，欲擺脫此不確定感需要先行確立「人」在群體社會中的身分，並由此進路尋找到自身的價值與意義。人並非單一原子式的個人，而是一種共享社群生活中的倫理價值及其意義的「社群人」。但是要如何建構蘊含「善觀念」的社會秩序，從而彰顯人的自我身分與價值意義，卻有著不同的詮釋進路。換句話說，他們的思想理論有著共同的目的，但是在建構理論時卻有不同的側重面向，甚至發展出看似相反的思想理論。即使在先秦儒學的系譜中，發展出看似相反的理论體系，我們也不能否認，他們對於人要如何通過實踐道德行動，建立一個理想的社會秩序是他們的思想理論所要完成的共同目標。<sup>1</sup>

其實，在發生基源上，如何建立社會秩序在先秦儒學理論的發展中並非首先被意識到的問題，它是通過人自身的意識的自我反思，從世界與自我的關係中認識到自身可能存在的價值與意義，並且為了彰顯與理解自我的價值意義，才逐漸顯題化，同時此顯題化的過程又受到古典中國的整體歷史社會之發展的影響。

### 一、從己之德性出發的想像：以人的有限性為討論起點

卡爾·雅斯貝斯 (Karl Jaspers) 以「軸心時代」為探究進路，重新思考「人」是如何意識到人的界限存在從而認識到自身。當人理解到這一事實之後，我們不再是被拋擲於世界角落的動物，而是開始對這個世界有所期盼，並且開始構思如何建構一個有序和諧的世界。雅斯貝斯認為，在公元前 800 年到公元前 200 年，西方、中國和印度三個地區的人，不約而同地進行了精神向度超越，而這個超越起源於：

人意識到存在整體、自身和自身的界限 (Grenze)。他體會到世界的可怕和自身的無力。他提出根本性的問題。在深淵之前，他力求解脫和救贖。通過意識到自身的界限，他為自己樹立了最崇高的目標。在自我存在 (Selbstsein) 的深處和超越 (Transzedenz) 的清晰中，他體會到絕對

<sup>1</sup> 本文以下所有正文或引文加註粗體者，除原本文本有需另外說明之外，皆為筆者所加。



性。<sup>2</sup>

軸心時代的特徵就是人意識到自身存在的「有限性」(Finiteness)。而這個有限性是由於人對於自身的不確定，並且意識到自身是不確定的存在，所以他必須使自己不再封閉於自身，反而對新的、無限的可能保持開放的態度。從而開始以自己為思考的對象。<sup>3</sup>因此，人為了擺脫因自身之「有限性」而帶來的不確定感，開始對自身的存在意義與自身於世界中的位置有所追求。

在古典中國敲響這聲精神突破鐘聲的人，是孔子。孔子採取的方式，是通過反思(Reflexion)周代的禮樂制度，重新思考個人的存在及其尊嚴。孔子重新對禮樂的詮釋並不是完全地從官方的立場去思考如何改變形制或內容，也不是從中抽身而出，他是在實踐中對禮樂重新賦予了一種根本性的價值。而這個價值又與人如何與禮樂互相融合為一有密切的關聯。<sup>4</sup>於是在這不斷地追求的過程中，他認識到：

人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？<sup>5</sup>

他將「仁」視為「禮之本」，一方面是孔子從哲學的角度重新闡釋禮樂實踐的完成，另一方面則標誌著儒家軸心突破的開端。<sup>6</sup>這是孔子從人的有限性中重新思考，如何突破自身的侷限從而理解到人的價值之所在。這個價值在孔子來說，甚至是一種天命的展現，所以他說：「天生德於予」<sup>7</sup>、「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。」<sup>8</sup>值得注意的是，當孔子試圖以「仁」將禮樂的本質作一根本性(本質問題)的釐清，使原本落在集體王朝的「禮樂」轉向內在人心的說法，<sup>9</sup>是否表示他拋棄了秩序建立所不可忽略的規範要素，轉而認為只要眾人對自我要求「自律」，則天下自有形成和諧的生活秩序的可能？我們認為並非如此，此轉向應當被看作：人們想要有計畫的實行或是想要重新建立、創立完善的局勢。

「歷史整體被設想成一個世界形態的序立」，所以「人們想像，以何種方式可以實現最好的共同生活和管理、統治。」<sup>10</sup>所以對孔子來說，「禮」或「禮樂」不再以「他律」的形式作為秩序建立的註腳，<sup>11</sup>他從此他律之形式為何能夠被人理解，

<sup>2</sup> [德]卡爾·雅斯貝斯(Karl Jaspers)著，李夏菲譯：《歷史的起源與目標》(桂林：漓江出版社，2019年)，頁10。

<sup>3</sup> [德]卡爾·雅斯貝斯(Karl Jaspers)著，李夏菲譯：《歷史的起源與目標》，頁10-12。

<sup>4</sup> 余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》(新北：聯經出版社，2014年)，頁96。

<sup>5</sup> 清·劉寶楠撰；高流水點校：《論語正義·八佾》(北京：中華書局，2019年)，頁81。本文所用之《論語》原文皆以此版本為主，以下僅注篇名、頁碼，恕不詳注。

<sup>6</sup> 余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》，頁98。

<sup>7</sup> 《論語正義·述而》，頁273。

<sup>8</sup> 《論語正義·顏淵》，頁483。

<sup>9</sup> 余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》，頁107、108。

<sup>10</sup> [德]卡爾·雅斯貝斯(Karl Jaspers)著，李夏菲譯：《歷史的起源與目標》，頁14。

<sup>11</sup> 陳來認為：「西周的禮樂文化具有明顯的『他律』特徵」，是「立足於人的組織結構(宗族或家庭)的『禮的他律』」並且是「圍繞著人的生命過程而展開的」，這就促使「禮樂文化本身具有一



以及我們是否能夠通過此理解的過程找尋到人自身的價值與意義。這就預設了作為他律形式的禮樂具有某種共善的價值與意義值得我們尋求。如此說來，孔子並非不同意秩序化過程所需要的規範，只是如果我們不對此規範的價值進行詮釋，我們便難以說明為何我們需要遵守此規範的理由。但孔子並未對人能行「仁」的基源為何進行說明。<sup>12</sup>

孟子則是接續上述孔子理論可能的缺失而提出：「人性之善也，猶水之就下也。」<sup>13</sup>道德價值根源人性，是人之所以可以實踐道德之依據：

人之所以異於禽於獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。<sup>14</sup>

孟子通過對人的價值根源之確立，不只是在區別人與禽獸不同的地方而已。如果我們從有限性的角度來看，人除了有生老病死的困難存在外，在孟子來說人對「利」（或說「欲」）的追求，也對人的自我探求自身的價值與意義構成了一道「限制」，而背負著此限制的人似乎沒有實踐蘊含善觀念的社會秩序的可能。人對善社會的想像變成一種現實上的奢望。但是孟子卻從另外一方面肯認，人可以通過對道德的追求與實踐，從中尋找到人的價值與意義的可能，而這個可能源自於人內在本身的價值根源。對孟子來說，實踐道德理性的堅持實際上反映出人在追求自我的價值意義，以及人在世界中的自我定位，人開始意識到某種超理性的價值可以由自我出發與實現。

於是人在不斷地實踐道德理性的情況下，精神逐漸地向上提升，從而突破人的有限性，以至於：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」<sup>15</sup>人理解到道德理性的實踐是人的天命，人也藉此擺脫身體上的侷限，與天地之間流行的道德達到某種程度上的精神之統一。<sup>16</sup>不過，此精神層次上的躍升僅是孟子關注的焦點之一，

---

種強大的人文主義的基礎或傾向。」氏著：《古代宗教與倫理：儒家思想的根源》（臺北：允晨文化，2005年），頁276。

<sup>12</sup> 勞思光認為孔子所遺留的問題有兩點：一是在哲學上孔子並未提出「自覺心」或「主宰力」如何證立的問題；二是如果遇到「君不君」的情況時，政權如何轉移？其轉移之形式為何？參氏著：《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，2016年），頁150-151。

徐復觀也認為，孔子雖然通過他個人下學而上達的工夫，實證到性與天命的合一。孔子卻尚未將其客觀化地表現出來，加以觀念（或稱概念）的詮釋；所以子貢對孔子的天道思想才有「不可得而聞」之嘆。所以直到孟子明確的提出「性善」才將主觀實踐的理論客觀化為眾人具有實踐道德的可能。氏著：《中國人性史論·先秦篇》（臺北：臺北商務印書館，1969年），頁162、163。

<sup>13</sup> 宋·朱熹撰：《孟子集注·離婁下》，《四書章句集注》（北京：中華書局，2016年），頁331。本文所用之《孟子》原文皆以此版本為主，以下僅注篇名、頁碼，恕不詳注。

<sup>14</sup> 《孟子集注·離婁下》，頁298-299。

<sup>15</sup> 《孟子集注·盡心上》，頁356。

<sup>16</sup> 關於人與天地之間流行的道德的之氣，楊儒賓有類似的說法。他認為孟子的「養氣說」的浩然之氣可以轉化為體氣，這種轉化的過程不只是「主觀地感受」還是「客觀地描述」。乍見孺子人并會產生怵惕惻隱之心，而惻隱之心如果達到極致的狀態，可以知性知天。一件真正的道德行為，

他的目的在於，通過個人的價值根源的確立而進一步延伸解決「如何建立和諧的社會秩序」的議題。也就是，孟子似乎以此「心性」的確立，進一步推出建立秩序所需的「規範」的設立基礎是依據人的「四端之心」、「不忍人之心」，而此種論證的方法在孟子來說似乎不是主觀上的判斷而已，其實在某種程度上是具有客觀性的價值存在。而此處的假設就促使我們注意到，孟子是如何論述作為人倫規範總稱的「禮義」、自我修身的「集義」與似乎具有客觀性價值意義的「通義」。換句話說，孟子似乎不只是發展了孔子那裡尚未解決道德價值應當如何證立的問題，他還延續著此一詮釋進路建構出社會秩序的規範的建立之基礎的理論。

### （一）以「心性」的價值判斷詮解《荀子》

當代學者大多從孟子的「心性觀」所確立的價值根源，肯認人有突破自我的可能，並依循孟子所創建的突破有限性的思維模式，從而對《荀子》展開理論上的批判。如大約在 1960 至 1970 年代期間，徐復觀認為，荀子的心雖然可以決定向善或不向善，但心的主宰性是由認識能力而來，此種主宰性在行為道德來說並不是值得信賴的。要使心的認識能力成為可以信賴的，便需要依靠外在的道，以規正認識的方向。<sup>17</sup>在討論性方面的內涵，他則認為「性」的內容之規定可以分為三類：一是，飢而欲食的官能的慾望；二是，目辨黑白的官能的能力；三是，可以為堯禹，也就是堯禹與眾人皆同的性，是性的無定向，或是說性的可塑性。<sup>18</sup>

唐君毅則將《荀子》的心區分為「人心」與「道心」，認為人心指的是人專精於一事之上，而不能通貫他事之心；而道心則是能兼知不同人所專精之不同事之意義與價值，而且在既能兼知之的情況下，加以配合貫通於道者。如此區分人心、道心，並不是道德意義上的區別，而是從其人文意義上著眼。此荀子所重之心，乃是人文統類之心也。<sup>19</sup>但荀子的心在道德修養的歷程中有「中理合道」與「不中理合道」的兩種情況的產生，這並不是因為荀子不注重道德修養所致，而是因為荀子的心缺乏一超越之反省。<sup>20</sup>荀子的統類心雖然有助於實現理想的人文世界，但因為缺乏內在的道德價值之根源，所以並沒有成聖的保證。因此我們似乎可以說，荀子的理論在建構上並沒有注意到，成聖之路有現實上不能實踐的可能。甚至與其思想體系中的「禮義生於聖人之偽」<sup>21</sup>產生矛盾。以如何突破人的

---

一定是經由我們的道德心往上提升到天的層次，因此，這是有本有源且可以成長的內在於人的道德價值。氏著：《儒家身體觀》（上海：上海古籍出版社，2019年），頁175。

<sup>17</sup> 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁242。筆者所能檢索到最早的版本為，氏著：《中國人性論·先秦篇》（臺中：東海大學，1963年）。

<sup>18</sup> 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁230。

<sup>19</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇（二）》，《唐君毅全集》（臺北：臺灣學生書局，1991年），頁455。筆者所能檢索到最早的版本為，氏著：《中國哲學原論·原性篇·中國哲學中人性思想之發展》（香港：新亞研究所，1968年）。

<sup>20</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇（一）》，《唐君毅全集》，頁74-75。

<sup>21</sup> 「聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度；然則禮義法度者，是聖人之所生也。」清·王先謙撰，沈嘯、王星賢點校：《荀子集解·性惡》（北京：中華書局，2019年），頁517-518。本文所用之《荀子》原文皆以此版本為主，以下僅注篇名、頁碼，恕不詳注。

有限性來說，唐君毅其實有注意到，荀子的思考方式在於，人要如何藉著禮義實現人文世界，並藉此統合整體宇宙秩序。但他最後還是認為，因為人的內在沒有價值根源的存在，所以人文世界的形成與荀子的思想體系有矛盾和無法實踐的可能。

在此之後的 1970 至 1980 之間，牟宗三則較為婉轉地理解荀子的思想體系。他認為，荀子「重群，重分，重禮義，隆禮義而殺詩書，知統類而一制度，皆是客觀精神之顯示」。而「客觀精神即尊重群體」之精神與義道也。所以「禮義法度即義道之客觀化。」<sup>22</sup>雖然禮義法度是生於聖人之偽，但在荀子思想中的人之大本不立，即禮義「不繫於其德性，而繫於其才能」的情況下，「偽禮義之聖人可遇而不可求」，如此一來，「禮義無保證，即失其必然性與普遍性。」<sup>23</sup>牟宗三特別注意到荀子與孟子最大不同之處，是荀子的思想理論表現出較多的客觀精神。荀子思想較注重的是，如何由禮義來建構一個和諧的群體社會。不過，因為荀子所理解的人，其主體之道德心性並沒有確立於人的內在，即使言師法、言積習，道德價值之根源「非性之中所具」，所以「性與天全成被治之形下的自然的天與性」，而禮義成為無法安頓於人內在的外在物。<sup>24</sup>雖然牟宗三指出荀子思想理論的特點所在，並且在某種程度上將荀子與法家思想做一清楚地區別，<sup>25</sup>仍以心性是否能被看作價值主體之動力根源，為討論荀子所謂的群體社會實現的可能性。勞思光則認為，荀子的新學說並沒有將孟子之「心性論」進一步深化，在心性沒有價值根源的情況下，如何「平亂」的問題勢必要訴諸外在的權威。<sup>26</sup>

依據上述學者的研究，我們可以由此概括他們的《荀子》研究：荀子與孟子對於心與性的界定是具有相當程度上的差異。在荀子的思想體系裡道德價值並不根源於人的內在，「人之性惡」如果沒有外在的道德規範來控制的話，則有可能會使「人之性」自然而然地導向「惡」的結果，甚至此「惡」的結果會衝擊至社會秩序的和諧。

換句話說，《荀子》的人如果要突破自身的有限性，勢必在理論上必須先行確立，有一道德價值的根源內在於人，否則人永遠無法擺脫自身的侷限（生命限度或生理欲望等），從而導致實務層次上有無法完成道德實踐的困惑。荀子的思想理論如果沒有先行確立，某種道德價值根源於人的內在的話，我們即使能夠通過禮義轉化自身，使自身成為道德行動的主體，但是此主體卻沒有內在的道德根源充當我們行使道德行動的基礎動力之來源，並且在行動的過程中人會被自身的「性惡」牽累，所以不論在理論或實務上的實踐，皆有無法行使或說完成道德行

<sup>22</sup> 牟宗三：《名家與荀子》（臺北：臺灣學生書局，1979年），頁 218。

<sup>23</sup> 牟宗三：《名家與荀子》，頁 227。

<sup>24</sup> 牟宗三：《名家與荀子》，頁 198。

<sup>25</sup> 如果我們從天子與人民的互動模式來看，牟宗三認為荀子思想中的天子之本質必為純理純型和道統之呈現，而無一毫之私曲。至於法家的天子之德則是，詭密陰險，無禮無義，以深潭之權術，以統治之效。僅用法（法律或刑法）連結君王與社會。氏著：《名家與荀子》，頁 246-247。由此我們似乎可以說，他認為前者的君王是道德價值之展現與表率，而君王藉此價值之展現與表率，教導化育人民；後者則是以詭詐的權術與嚴酷的法令，迫使人民遵守且服從君王之之意志。

<sup>26</sup> 勞思光：《新編中國哲學史（一）》，頁 325-326。



動的可能。因此，我們可以說，人之「性善」或「性惡」的界定，實際上決定了人是否有理解自我的價值與意義的可能性。

## (二)「性善」抑或「性惡」？

當代還有其他學者認為，荀子的思想體系其實某種程度上具有「性善」之傾向，只是荀子所謂的「性善」，並不是同於孟子直截地承認人有先驗的道德價值內在於人的「心性」中，荀子的性善觀只能說是一種「弱性善論」。劉又銘認為，如果禮義外在於人性，禮義又要如何有效地調節人的情感欲望？禮義並不是與人性截然斷開，毫無關聯的存在，禮義之所以可以調節人性中的情感欲望，是因為人性潛藏著一個恰當合理的節度分寸。只是禮義沒辦法直接呈現，它必須由聖人費心費力地，從人性中提取出來。<sup>27</sup>在「心」的問題上，劉又銘認為荀子的「心」不能只被看作單純的「認知心」。人性有潛在的辨知禮義的能力，這個能力經過「心」的思慮學習後逐漸達到成熟。

相對於劉又銘的「弱性善論」，曾曄傑則提出另外的看法。他認為，荀子對於人性的界定沒有本有的道德直覺，人必須要通過外在的禮義，也就是外在的道德價值來化導之。<sup>28</sup>而聖人是根據社會的「習俗」或「習慣」，對每個人的互動、影響與結果來制定「禮義」。<sup>29</sup>人之所以可以為「善」是在認知中所歸納的結果。<sup>30</sup>換句話說，荀子認為「人之性」是從社會脈絡的現實必然性來理解，所以在「順性」而為的情況下人必是自私、自利的。<sup>31</sup>荀子並不從「人之性」的角度來觀看「人」，而是將人分為「生物意義的人」與「哲學意義的人」。前者是「人之性」是「人生而有」的實然層面，具有負面的評價；後者則是「人」是「後天人為」的應然層面，具有正面的價值。<sup>32</sup>

儘管兩位學者的討論具有某種程度上的差異，但荀子思想理論中的「人」，是否如曾曄傑所認為的，應當從「人觀」來審視荀子思想理論中的「人」？此問題又會涉及到，荀子是如何論述「人之所以為人」的問題，也就是荀子是如何界定與詮釋「人的特質」？關於《荀子》的「人的特質」之研究，已有許多學者進行相關探討，後文探究在檢討前行研究時，會進一步說明本文的看法。

## 二、荀子思想中的「人」的價值意義與社會秩序之建構

<sup>27</sup> 劉又銘：《一個當代的、大眾的儒學——當代新荀學論綱》（北京：中國人民大學出版社，2019年），頁8-9。

<sup>28</sup> 曾曄傑：《打破性善的誘惑——重探荀子性惡論的意義與價值》（新北：花木蘭出版社，2014年），頁135。

<sup>29</sup> 曾曄傑：《打破性善的誘惑——重探荀子性惡論的意義與價值》，頁159。

<sup>30</sup> 曾曄傑：《打破性善的誘惑——重探荀子性惡論的意義與價值》，頁143。

<sup>31</sup> 曾曄傑：《打破性善的誘惑——重探荀子性惡論的意義與價值》，頁73-79。

<sup>32</sup> 但是生物性的人與哲學意義的人並不是截然二分的，是一個連續的動態過程，也就是人要通過後天的為學修養使本有之性與禮義達到和諧的狀態。氏著：《打破性善的誘惑——重探荀子性惡論的意義與價值》，頁70-71。

從上述學者的研究來看，不外從以下幾個問題著手討論孟、荀之間的差異：我們應當如何理解人的價值？這個價值是否內在於人？如果人的「心性」並不具備道德價值之根源的話，人只能是被治的對象？由此則會進一步探討以下的問題：在理論上，人如果沒有實踐道德價值的根源，是否會影響儒學真正想要達成的目的，<sup>33</sup>也就是「如何建立和諧的社會秩序」的議題？不過我們認為，「人之性惡」的提法其實並不妨礙和諧的社會秩序的構成與理論建構，<sup>34</sup>否則如果「人之性惡」代表著人沒有向善，展現自我的價值意義的可能的話，那麼後文所謂的「其善者偽也」，「人為」（「偽」）的可能性就成為難以理解且相互矛盾的論述。此外，荀子又在另外一處提出，人是有能力可以建立和諧的群居生活：

人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則彊，彊則勝物；故宮室可得而居也。故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。<sup>35</sup>

義與利者，人之所兩有也。雖堯、舜不能去民之欲利，然而能使其欲利不克其好義也。雖桀、紂不能去民之好義，然而能使其好義不勝其欲利也。故義勝利者為治世，利克義者為亂世。<sup>36</sup>

由上述第一段引文與「人之性惡，其善者偽也」的提法來看，「人之性惡」的命題很明顯地與「人能群」及「善者偽」兩處呈現出不可解的矛盾關係，我們很難相信，荀子沒有察覺到「人之性惡」的提法會讓自己所建構的思想理論產生不可解的矛盾，這是因為「人之性惡」的「性惡」其實在《荀子》具有相當程度的重要性，而此重要性並非表面上與自身提出的思想理論有不可解的矛盾，而是與建立群體社會的生活有密切的關係。<sup>37</sup>如此說來，「群體社會的生活」似乎是荀子的思想理論的究竟目的，然而欲達成此目的，必須要經過「義以分則和」的介入，但甚麼是「義以分則和」？楊倞注「分」：「無分則爭，爭則不能群也。」「義以分則何」為「言分義相須也。義，謂裁斷也。」<sup>38</sup>梁啟雄採取楊倞的解釋，而無

<sup>33</sup> 關於《荀子》如何論述「為學成聖」並非本文關注的焦點。此問題可參，何淑靜：《荀子再探》（臺北：臺灣學生書局，2014年），頁29-59。

<sup>34</sup> 本文之所以將〈性惡〉：「人之性惡，其善者偽也。」去脈絡為「人之性惡」是因為要凸出，「性善」與「人之性惡」分別為兩種證成合法化、合理化規範的成立，而分別由孟、荀各自提出的理由。也就是以「性善」與「人之性惡」凸顯二人在規範與秩序的議題上所採取的不同之詮釋進路。並且在荀子的理路中，「善者偽」的意義也不全然等同於孟子的「性善說」。另外，孟子與荀子他們對「性」其實是在不同的脈絡下進行界定，所以產生「性善」與「性惡」之別。但是此處之差異性的分析並非本文著重之處。關於《荀子》「偽」的研究非本文的焦點，所以我們在前行研究中已概要式地梳理。

<sup>35</sup> 《荀子集解·王制》，頁194。

<sup>36</sup> 《荀子集解·大略》，頁592。

<sup>37</sup> 詳見第四章第二節的討論。

<sup>38</sup> 《荀子集解·王制》，頁194。

另外的說法；<sup>39</sup>李滌生認為：「分」指的是「上下親疏，尊卑貴賤之差」，「義」則是「對於事物能作合理的裁斷」；<sup>40</sup>《荀子新注》將「義以分則和」解釋為：「用禮義的標準來區分等級，人們的關係就能協調起來。」<sup>41</sup>從上述的解釋當中，我們看到「義」有兩種解釋，一是將「義」當作「裁斷」也就是判斷、合宜的意思，另一則是將「義」當作複合詞「禮義」的代稱。首先就後者來說，將單詞「義」視為「禮義」的代稱恐怕是因為「義」本身具有「規範」的意義，在此意義上「禮」與「義」具有相同的效用，所以我們可以直接將其當作「禮義」的代稱。如果確實如我們的推測：在「規範」意義的作用、效用上，概念「義」常與複合詞「禮義」重疊，所以我們可以將某部分的「義」，也就是具備規範作用或效用的「義」看作是「禮義」的代稱。但此處的假設有一個無法迴避且有效回應的問題，也就是，如果《荀子》中部分的「義」確實代稱「禮義」，那麼又是為何荀子在論述其思想理論或具體主張時，不直接在語句脈絡中使用「禮義」，反而要別出心裁另外設立作為單詞的概念「義」闡述他的理想的社會秩序？

另一方面，如果我們將「義」依據楊倞的注解解釋為「裁斷」，似乎比將其當作「禮義」更為合理。不過，如此一來則會面臨到不同層次的問題，這就是說，「分」的判準依據如果是來自於人的「裁斷」，那麼我們要如何保證，個人意志下的「裁斷」是具有通則性、普遍性的，所以我們可以根據此裁斷的結果推導出架構和諧的社會秩序的不可移易的法則（law）。筆者認為，荀子恐怕不會同意我們將個人裁斷的結果視作某種絕對法則，並使人遵守之。例如他曾表現出某種拒斥此理論主張的說法：「萬物為道一偏，一物為萬物一偏，愚者為一物一偏，而自以為知道，無知也。」<sup>42</sup>我們認為既然兩種說法都存在某些看似無法解決的難題，我們就有必要試圖從概念「義」本身所具備的某些內涵為討論起點，從而慢慢聚焦至《荀子》，並且由此探究文本中與概念「義」並稱的那些複合詞概念，如「仁義」、「禮義」、「分義」、「公義」等，以及這些複合詞概念是以並列稱之（「A與B」）的形式，或是以「義」為基礎而創立的複合詞概念？

其次，我們來看第二段引文。荀子注意到人有好義與欲利的兩種傾向。但如果後者在不加控制的情況下，任由不論是個人或是群眾不斷地以滿足自我之欲望為目的取向，而沒有通過某種方法加以安排，合理化實現個人或群眾的欲望的話，極有可能導致社會秩序傾斜以至於產生「爭、亂、窮」的局面；另一方面，如果我們將後者「好義」理解成一種個人自身的道德意識的顯露，則不符合荀子的思想理論。這是因為，如果荀子承認人有某種微乎其微的道德意識，那麼對治「人之性惡」的問題，就不是欲望如何被合理規範的問題了，而是走向類似於孟子所說的「求放心」的詮釋進路了，更何況，此說法也會與他所說的：「性不知禮義，故思慮而求知之也。……。人無禮義則亂，不知禮義則悖。……。人之性惡明矣，

<sup>39</sup> 梁啟雄：《荀子簡釋》（臺北：木鐸出版社，1988年），頁109。

<sup>40</sup> 李滌生：《荀子集釋》（臺北：臺灣學生書局，1979年），頁181。

<sup>41</sup> 北京大學哲學系注：《荀子新注》（臺北：里仁書局，1983年），頁154。

<sup>42</sup> 《荀子集解·天論》，頁377。



其善者偽也。」<sup>43</sup>產生不可解的抵觸、矛盾。

實際上，就荀子的整體思維來說，他不會同意道德價值應當壓抑人本有的自然欲望，而是希望通過以某種規範架構為原則，藉此制定物質資源的合理分配。在荀子的思想理論中「禮義」正是擔當此任務的概念，他說：「禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物必不屈於欲」。<sup>44</sup>由此我們似乎可以說，道德價值與欲望在荀子來說，是人共同追求的，不應當以為保存一方而必須去除另外一方為思考進路，反而應當以「我們可以通過何種方法同時保存人所具有的『好義』與『欲利』」，使兩者獲得某種程度上的平衡，才是使得社會秩序的獲得和諧狀態之運用的原則。<sup>45</sup>由此推測的話，對荀子來說，「人之性惡」以及「欲利」雖然可以說是人自身本有的限制，但此方面的限制似乎並不會成為秩序建立在理論構成方面的難題。另一方面，從荀子對孟子「人之性善」的批評來看，荀子在建構理論時不可能沒有意識到，「人之性惡」的命題容易招致如上述學者的批評，他又是為何要以「人之性惡」作為理論建構中不可缺少的部分？

另外，如果筆者上述所謂的，「好義」與「欲利」如何平衡確實是荀子思考的重點，此假設沒有太大的謬誤的話，那麼我們又要如何理解「義勝利者為治世，利克義者為亂世」的「克」呢？李滌生認為：「克，勝也。」<sup>46</sup>如果以勝過、超越的意義來看的話，道德價值其實在某種程度上壓抑了，實現、滿足自我欲望的合理性。不過，如果我們將「克」的意義，從荀子所側重的群體社會來理解，或許會有不同的理解進路。也就是說，「克」的意義可以被理解為：在群體社會的建構與個人欲望的滿足之間的對照下，前者具有的價值意義能夠涵攝後者（「義」涵攝「欲」），這就如同上述所說，社會秩序的形成能夠確保每個人的生活資源都獲得合理的安排，因此就價值序位來說，和諧有序的群體生活比起個人欲望的滿足，具有較高層次與優先實現的價值與意義，因此，荀子才會主張「義勝利者為治世」，反之則為「亂世」。「克」的勝過、超越的意思在更深一層的解釋上，是為了實現和諧有序的群體生活，在「合理、有序的分配」的情況下，我們必須對「欲利」進行合理且有效地節制，也就是上述所謂的：「禮義以分之，以養人之欲，給人之求」。

依據上述所論，我們可以進一步延伸，「好義」的「義」似乎代表某種價值意義是人所嚮往追尋的，並且此價值意義的追尋與否直接地導致「堯舜之治世」與「桀紂之亂世」的區別，也就是與整體群體生活的秩序有密切的關係，然而，為何此概念「義」運用在荀子來說具有如此特別的地位，恐怕是因為此「義」與「群居」生活有相當程度上的關係。

<sup>43</sup> 《荀子集解·性惡》，頁 519。

<sup>44</sup> 《荀子集解·禮論》，頁 409。

<sup>45</sup> 對於生死壽夭的難題，荀子則是通過「禮」之儀式彰顯其中的價值意義，「禮者，謹於治生死者也。生，人之始也；死，人之終也；終始俱善，人道畢矣。」《荀子集解·禮論》，頁 424。

<sup>46</sup> 李滌生：《荀子集釋》，頁 620。

### 三、從儒學發展之系譜重新理解孟、荀差異的可能

整體說來，荀子的思想理論所關注的焦點其實在於社會秩序的建立，因此我們不能只關注主體意識、道德價值之根源的確立與否，為探究視角來討論《荀子》，從而對荀子的思想理論作出某些分判。但是，這不是說過去學者在討論孟、荀思想之間，以主體意識之確立為討論進路之相關研究，並且由此指出二人理論之間的歧異性沒有研究之價值；而是我們似乎應當以孟、荀二人在理論之建構上採取的共同目的為討論核心，並且由此進入他們的思想理論，與此同時，闡述他們主張的理論之間存在的歧異性。因此本文認為，既然要凸顯荀子思想理論的特點，除了對《荀子》的思想作理解後的詮釋之外，我們還可以從思想家的詮釋進路著手分析的同時，也對孟、荀既然在如何建立社會秩序的議題上採取同樣的哲學預設，又是甚麼原因造成他們分別以「性善」或「人之性惡」，相反且截然不同的詮釋進路，深化儒學思想理論的發展進行反思？換句話說，其實孔、孟、荀三人他們的思想理論想要建立的理想社會的想像，具有高度的重疊性，然而，為何在孔子之後的孟、荀二人所建構的思想理論，竟然出現差異如此巨大的兩種詮釋進路？<sup>47</sup>在釐清上述的問題之後，我們試圖重新審視，荀子提出的思想理論是否會因「人之性惡」的命題而使得人的能動性被取消，而成為權力施予的對象化的存在？

實際上，為充分地理解上述看似巨大的差異，我們可以從歷史演變中的概念進行抽繹，由此探討儒學思想發展的體系，也就是從孔子以後至孟、荀之間的變化，似乎能夠幫助我們進一步理解二人為何會走上看似相反、迥異的詮釋進路，以及可能的理由為何？對此我們認為，概念「義」的歷史發展或許能給我們良好的觀看視角，探討上述我們提出的問題。首先就概念的發展來看，在孔子那裡的概念「義」基本上先備了後世儒學理論的發展需求，只是如果我們僅討論《論語》中的概念「義」的內涵其實並沒有太多的線索，足夠支持我們的看法。因此，我們必須要將此討論置於概念「義」的歷史演變上才看見其價值與意義。特別是，當概念「義」的發展進入到孔子之後的儒者手中，便逐漸地在不同思想家的理論中扮演舉足輕重的角色，例如概念「義」在孟子手中，成為人的「四端」之一，「羞惡之心，義之端也。」<sup>48</sup>並由此「四端之心」對人的價值意義進行判定；但是荀子卻不從此詮釋進路對人的價值意義進行判定，他只是將人定位為「人有義」，<sup>49</sup>至於此「義」是否可以看作人實踐道德價值之根源，荀子則未有直接地進行界定與論述。延伸而來的是，我們是否能由此將孟、荀思想理論中的「人」進行分判？又或者，二人思想理論中的「人」其實共享著同樣的預設，只不過在此預設

<sup>47</sup> 當然，從《論語》的論述來看，這可能肇因於孔子並未有刻意地建構思想理論的想法，然而這並不妨礙他所提出的學說思想是具有「理論性」意義的。這點可以從他關注「仁」、「義」、「禮」在生活實踐上所遇到的問題與答辯可以推導而出。詳見第二章的討論。

<sup>48</sup> 《孟子集注·公孫丑上》，頁 239。

<sup>49</sup> 「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。」《荀子集解·王制》，頁 194。



之後所進行的詮釋與深化，造就了詮釋進路的不同，實際上卻有著相同目的的儒學理論？而在建構此理論之目的的問題上，「性善」與「人之性惡」實際上是為了推出與證成社會秩序的建構而提出的概念。也就是說，為了提出在實務層次上有效之建立社會秩序的方案，孟、荀分別以「性善」或「人之性惡」作為理想秩序建立的理論闡述之基礎，而他們所以要以此基礎為社會秩序的架構，是為了使「規範」在理論的建構上具有倫理道德意義上的「合法性」以及延伸而來的在現實實務上的「合理性」。所以本文認為，孟、荀之間的歧異來自於規範的確立的詮釋進路不同所致。

因此，我們或許可以如此地理解《荀子》，對規範建立的思維模式：「規範理由並非導致規範事實，而是一個『被規範的事實』會導致甚麼結果（『被規範的事實』是甚麼樣的一個差異製造者）的事實。」<sup>50</sup>筆者認為荀子正是由此理路建構並回應「如何建立和諧的社會秩序」的議題。而此思考、詮釋進路基本上不同於孟子所提出的理論。

依據上述所說，筆者所以予《孟子》一定程度的篇幅討論，主要是為了探求與凸顯《荀子》建構規範理論的思考、詮釋進路不同於《孟子》，並且也是因為此進路的不同導致荀子對孟子的思想理論提出言辭鋒利的批評。但此處的不同並不意味著我們需要辨明何者的思想為正統？何者為旁出？而是我們必須接受以下的事實：學術理論的發展本來就如同樹梢上的不同枝桠，雖然各有各的美好，它們卻開出相同品種的花朵。因此，如果儒學這棵樹在當代還有實際意義的審美（討論意義）價值的話，我們似乎不應當再預設某些分判的立場，將其一分為二，而是帶著某種想像的可能，從而延伸與補強古典理論的不足之處。

## 第二節 研究進路與方法意識

### 一、當代視野下的語義問題與進路

在先秦儒學的理論中，雖然沒有當代法哲學或政治哲學特別關注的議題（如人權、法治），以及兩者所構成的理論在概念上具有相當程度的歧異性，甚至有不相容的可能。但是，這並不代表我們不能以當代的視野對古典中國的思想理論進行討論。只不過需要注意的是，身處在當代社會的我們在使用某些語義時，常會不自覺地帶著當代概念擁有的語義內涵進行古典文獻的解讀，所以在詮解上會遇到某種程度的隔閡或者誤讀，因此在運用當代概念對古典文獻進行討論時，必須先行說明「討論如何可能」之後再行將二者作某種程度上的區分。

在當代建立理想的社會秩序的議題上，「規範」應當如何建立？其建立的基礎為何？在法哲學或政治哲學的討論上往往與秩序的建立有相關的討論。同樣的問題也發生在先秦儒學的理論發展中。「如何建立秩序」的議題是古今中外的思

<sup>50</sup> 王一奇：〈理由與提供理由的事實〉，謝世民主編：《理由轉向：規範性哲學研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2015年），頁112。

想家或哲學家共同關注的問題。對孔、孟、荀來說，在理論上應當以甚麼基礎來建構秩序所需的「規範」？是他們在理論建構上首先必須要解決的問題，因此他們必須說明：「如果權威真的要能夠幫助我們達到正確理由的要求，那麼權威的指令或決定不僅必須奠基在原則或依賴性理由的衡量之上，而且還必須反映了正確衡量的結果。」<sup>51</sup>此處的「權威」指的是法律的權威。如果說當代意義上的法律具有權威能夠作為規範人的行為的準則，那麼道德似乎也有同樣的效用。兩者都是為了「人類的行為樹立『規則』或『規範』」同樣採取了責任、義務，何者為是，何者為非等術語。但是「道德上救亡拯溺的責任」卻不產生同等重要的法律義務。<sup>52</sup>如哈特（H.L.A Hart）認為，當人們以內在陳述對法律提出要求時，這要求未必是一種道德判斷（moral judgement）。<sup>53</sup>就此說來，先秦儒學的理論體系中作為「規範」意義的概念，雖然不一定蘊含當代的法律術語的用法，但是在儒學理論體系中的「倫理道德」卻帶有「權威」、「責任」、「義務」等特質，這就迫使我們必須從「語義學」的規範概念談起，「規範」未必指的是依成文法而產生限制。甚至某些社會習俗也被收納成為道德、倫理規範的內容。

法規範所傳達的未必是「文字、法條、裁判或公園湖畔寫有禁止游泳的告示，而是這些媒介所表達的意義。」是「一些存在於腦中之觀念的集合。」<sup>54</sup>所以我們可以說，「思想觀念『本身』就是法源的一種。」<sup>55</sup>特別是，將人的舉止行動視為必須服膺自我與不同的他者在群體生活中構成的身分關係。<sup>56</sup>而這些特質在先秦儒學理論體系中往往展現出一種「應然」命題，且經常為「規範的」(normative)，「而它們的實際命題，則以『規範』(norms)名之。」<sup>57</sup>所以在詮解上，我們或許能藉此對先秦儒學在秩序如何建立的議題上作進一步的討論。因為秩序的建立有賴於蘊含價值意義的規範的建立，但在如何證成此規範的理據上思想家們卻有不同的說法。

另外，作為規範的法律，其自身之目的並不只有作為框限人的行為的準則而已，<sup>58</sup>它自身有一個追尋的目標，此目標必然涉及人類的活動，因為「法律若與

<sup>51</sup> 王鵬翔：〈法律、融慣性與權威〉，謝世民主編：《以平等為本的自由主義：德沃金法政哲學研究》（臺北：開學文化，2014年），頁124。

<sup>52</sup> 〔英〕Dennis Lloyd 著，張茂柏譯：《法律的理念》（臺北：聯經出版社，1989年），頁49、50。

<sup>53</sup> 〔英〕哈特（H.L.A Hart）著，許家馨、李冠宜、高忠義譯：《法律的概念》（臺北：商周出版，2018年），頁317。哈特所謂的「內在陳述」(internal statement)指的是，由那些「接受承認規則作為引導」，而不需加以說明便適用於「確認法體系內有效規則的人所使用」，頁202、203。

<sup>54</sup> 顏厥安：《法與實踐理性》（臺北：允晨文化，1998年），頁86。

<sup>55</sup> 顏厥安：《法與實踐理性》，頁90。

<sup>56</sup> 與筆者的看法類似，陳弘學認為此涉及到身分結構法的正義觀，但這並不代表人的行動的可能性是沒有溢出此「血緣架構」的可能。氏著：《先秦諸子法思想探析——當代視域的解讀與重構，以儒墨道法四家為主要考察對象》（臺北：國立政治大學中國文學系博士論文，2009年），頁100-103。

<sup>57</sup> 〔英〕Dennis Lloyd 著，張茂柏譯：《法律的理念》，頁86。

<sup>58</sup> 本文以「規範原則」(normative principles)來論述「義」的部分面相是因為，「義」在規範人的行為之意義上的未必具有絕對的強制力，相反地，筆者認為在許多我們欲探討的儒學文本中，概念「義」往往只是某種「原則性」(principle)的指涉，而非強制性規定，因此行為者必須依據當下的情境作出適當的判斷；而此判斷有時會或說溢出「規範原則」的約束，才得以說明道德行

它所追尋的目標分開」，無法「正確的被人了解或探究」法律自身的價值意義。<sup>59</sup>而此「普遍的目標是各地法律所追求或應該追求的，那就是『正義』(justice)。」<sup>60</sup>「正義」本身屬於一種道德價值，<sup>61</sup>是「人類為了追求美好生活而為自己擬定的目標之一。」<sup>62</sup>在追尋美好生活的意義上，正義概念的涵攝與效力不等於「善」(the common good)<sup>63</sup>，而僅能視作許多道德目標或價值之一。我們認為先秦儒學中的部分概念「義」(「道理」意義)帶有某種當代「善」的意義，其內容是以「社群」或「共同利益」為優先之價值取向，並且包括較為強烈的「倫理」涵義。特別是，當我們在追求「共同善」的過程中，社會也在實現、實踐某種符合群體生活所需的「共同利益」，同時也因為有此「共同善」作為實踐的終極目的，群體生活的利益才有獲得被保障的可能。因此本文所謂的「社群」是時間性質上的概念，並與倫理構成公共秩序而建立的社會實體關係。<sup>64</sup>在道德意義上，本文所謂的「善」是指「一個人想要或需要的善事物，它們對於人類是善的事物。」<sup>65</sup>「善本身的觀念把善的事物(the good)等同於值得欲求的事物(the desirable)。」<sup>66</sup>因此我們所謂的「善」並不是道德中立上的意義。不同於羅爾斯(John Rawls)先行假設生活在「原初狀態」(original position)下的人有可能爭鬥而產生不平等、公正的問題，而進一步以「無知之幕」(veil of ignorance)遮蓋住，人在進入社

---

動的適切性。所以一旦我們要強調規範本身所具備的限制性、強制性，則會採取「規範」進行討論。

<sup>59</sup> [英] Dennis Lloyd 著，張茂柏譯：《法律的理念》，頁 104。

<sup>60</sup> [英] Dennis Lloyd 著，張茂柏譯：《法律的理念》，頁 105。

<sup>61</sup> 在先秦儒家的典籍中的(如《孟子》、《荀子》)字詞或概念「善」也有「好的」或「善的」意義存在，為何我們以「義」來對應，而不是以「善」為討論對象？本文基於以下幾種理由將「義」界定為蘊含倫理道德的「善觀念」，而非字詞或概念「善」作為我們闡述理論發展的進路：(一)「義」在先秦儒學的思想理論中，往往與「利」呈現出某種對立衝突的關係，思想家藉此指出有更高層次的價值意義值得我們追尋；(二)相較於「善」，概念「義」在先秦儒學的發展中，除了有形態意義上的價值之外，還富含某些具體層次上的價值內涵，且與人的行為、行動；思想理論如何落實、實踐有關；(三)在實踐層次上，概念「義」的價值內涵，通常與富含「人倫價值」的群體社會產生聯結。另外，關於概念「善」在先秦儒學或其他思想家的理論中的變化情形如何，並非本文關注的焦點，此部分的論題需另外撰寫，本文暫且略過。

<sup>62</sup> [英] Dennis Lloyd 著，張茂柏譯：《法律的理念》，頁 106。

<sup>63</sup> 關於為何我們將帶有「善」以“the common good”加以界定的理據可參，[美]威爾·金里卡(Will Kymlicka)著，劉莘譯：《當代政治哲學導論》(新北：聯經出版社，2019年)，頁 641。但此書的譯者為避免混淆「利益」與「善」(抽象名詞)之間的界線，特意將“the common good”譯為「共同利益」，譯者所言確實有其道理。然而，當我們以“the common good”來指涉儒學系譜中的「義」的部分內涵時，我們卻無法忽視，對於先秦儒者來說，當代語彙所謂的「共同利益」(並非單詞「利」指的個人利益)其實也有「共同善」的涵義存在。

<sup>64</sup> 一般而言，我們通常會將社會譯為“society”將社群譯為“community”。從這點來說，兩者所構成的理論內涵其實具有不同程度上的區別與意義。但如果我們從「共同體」的角度進行討論的話，兩者的意義實際上交集於「共同」、「群體」等意義上。因此，就本文的討論目標而言，我們暫時不加詳細區分兩者在理論意義上的迥異，而是採取它們共同交集的意義上進行討論。兩者之區別可參，蕭高彥：〈共同體的理念：一個思想史之考察〉，《台灣政治學刊》1期(1996年7月)，頁 274-276。

<sup>65</sup> [美] Mortimer J. Adler 著，蔡伸鴻譯：《六大觀念》(臺北：聯經出版社，2001年)，頁 88。

<sup>66</sup> [美] Mortimer J. Adler 著，蔡伸鴻譯：《六大觀念》，頁 85。



會前的所有身分、能力與位階，甚至是他們對於特定的善觀念或心理傾向，從而推出公平的契約結果，也就是「正義原則」（自由原則與差異原則）。<sup>67</sup>羅爾斯建構的「正義」理論，旨在解消經濟分配不均的問題，個人的「權利平等」是他關注的焦點，並且在他的理論裡權利正當的優先性高於目的性的「善觀念」，且對個人所持的善觀念保持道德中立的態度。因此他不同意社會議題或秩序的討論需要涉及個人身分與價值理念所構成的自我應當被如何理解的問題。先秦儒學則認為，倫理道德的實踐是群體共同必須擔負的責任，因此在社會秩序如何建立的議題上，必須意識到自我的身分的價值與意義，目的性的善觀念的考量在序位上應當優先於個人權利，所以與羅爾斯的「正義」具有相當程度的差異。<sup>68</sup>

申言之，如果說儒學所謂的實踐正義是為了實現更美好的生活，那麼道德價值的展現就反映上述所謂的，「規範」需要「反映正確的衡量的結果」，而何謂「正確」就涉及到情境論述與原則性思考的問題，這在先秦儒學來說也就是涉及到人的判斷、裁斷等活動，帶來是否「合宜」的價值意識的問題。不過，此價值意識並非只是形式上的道德是非對錯而已，而是在儒學思想家來說，此價值實踐的意義在於「人」在群體生活中的自我認識與理解。所以「人」的身分與價值意義又與一種「共同體」或「參與」的生活形式有關，他們的共同性在於發現他們是相互依附而不是以介入他者的生活而產生關聯的。<sup>69</sup>所以對於主體而言，「要在塑造其身分輪廓的過程中發揮作用，就要求他有某種反思能力。」主體的身分是在「尋求自我理解」，而非召喚意志，此身分的塑造是根據在他「之前已有的目的所構成。」<sup>70</sup>因此對先秦儒學的思想家來說，唯有通過道德價值的正義實踐，才能深刻的認識到自我的價值與意義。<sup>71</sup>

實際上，通過反思而實踐的正義其目的除了試圖在解消或說凸顯規範本身與情境之間的適切性問題之外，我們似乎還能通過正義的實踐行動，進一步叩問規範設立的「合法性」(legality)。也就是「合法性需要對規範的重視，合法性的條件之一就是對於政府的活動應該如何取得諒解。政治究竟應該將何種價值作為自己所推動的目標。」「社會所具備的協調與領導的政治功能，只有在它反映了社會同一性之時，它才是合法的。」合法性的目標在於，它能夠適切地回應「社會

---

<sup>67</sup> [美] 約翰·羅爾斯 (John Rawls) 著，何懷宏、何包鋼、廖申白譯：《正義論（修訂版）》，頁 10。

<sup>68</sup> 本文並不涉及 1980-1990 年代自由主義與社群主義的論辯，相關討論可參曾國祥：〈自由主義與政治的侷限〉，《政治與社會哲學評論》8 期（2004 年 3 月），頁 79-120；貝淡寧：〈社群主義對自由主義的批判〉，《政治與社會哲學評論》23 期（2007 年 12 月），頁 1-45。前者從桑德爾 (Michael Sandel) 的觀點對自由主義提出批評；後者則認為社群主義與自由主義之間的論辯，其實是一場誤解。

<sup>69</sup> [美] 邁可·桑德爾 (Michael Sandel)，萬俊人譯：《自由主義與正義的侷限》（南京：譯林出版社，2018 年），頁 173。

<sup>70</sup> [美] 邁可·桑德爾 (Michael Sandel)，萬俊人譯：《自由主義與正義的侷限》，頁 174。

<sup>71</sup> 陳震宇認為先秦儒學（孔、孟、荀）對於「正當性」的政治論述因道德「信念認同」的不同而產生不同的理論建構。氏著：《先秦儒家的政治正當性論述》（臺北：國立政治大學政治學系碩士論文，2006 年）。

同一性所特有的社會整合的需要。」<sup>72</sup>先秦儒學學者所建構的理論，具有以推行某些價值具有作為引領秩序建立的特色，所以他們推行的價值應當具有序位上的優先性。

同時，合法性也是統治者取得權力（power）的條件，所以構成合法性是否成立，除了上述指出的必須對「規範」重視之外，另一則是必須符合社會同一性整合而成的「程序」，也就是必須合乎規則存在。因此這又關聯到合法性的雙重內涵，其一是，合法性是立法院的議案（合法化）行為而建立；另一則是合理的正當性形式。而此合理的正當性形式的產生又可以區別為：形式的合理性與實質的合理性。<sup>73</sup>前者是依據「形式的（法律的）原則，在抽象、邏輯方式下解釋意義問題；並以邏輯歸納的方式抽取理論」；後者的依據則是「社會秩序中的實質原則」，並非使用「抽象邏輯概念分析得來的」，而是「回歸到具體的問題和現實秩序中的衝突上，察看它的適用性」，可以被視為付諸實現且「合乎實際社會設計的相關理論系統。」<sup>74</sup>雖然先秦儒學並沒有當代意義上的法律概念，但這不代表先秦儒學沒有針對某些特殊情境或事例下的道德實踐加以申論，由此延伸對規範設立的合法性與「合理性」（reasonableness）進行某種程度上的反思。所以我們認為先秦儒學如果有所謂的「合理性」，應當指的是「實質的合理性」。

總而言之，如果先秦儒學有所謂的「社群共同體」<sup>75</sup>意義下的秩序觀能夠探究的話，那麼我們就不得忽視他們的思想理論是如何建構此社會秩序的想像，而此社會秩序的想像並非只是理想式的闡述而已，它其實蘊含相當豐富的理論或者倫理實踐意義上的可能性，足以為我們當代社會中的某些議題提供參照，特別是由先秦儒學思想體系所建構的某種社會秩序的想像，近似查爾斯·泰勒（Charles Taylor）所說：「我們的社會想像在任何一個特定的時期都是複雜的。它包含了我們對他人的一種正常的相互期待感，是那種可以讓我們履行構建社會生活的集體實踐共識。這也包含了我們如何與他人協作，從而履行公共實踐的某種認識。這種認識具有實在性，又具有規範性。」<sup>76</sup>不過，泰勒所謂的現代社會的想像實際

<sup>72</sup> 〔法〕讓·馬克·夸克（Jean-Marc Coicaud）著，佟心平、王遠飛譯：《合法性與政治》（北京：中央編譯社，2002年），頁19、23-24。

<sup>73</sup> 〔德〕馬克思·韋伯（Max Weber）著，康樂等譯：《支配的類型：韋伯選集（III）》（臺北：遠流出版社，1996年），頁180

<sup>74</sup> 〔德〕馬克思·韋伯（Max Weber）著，康樂等譯：《支配的類型：韋伯選集（III）》，頁181。

<sup>75</sup> 大致說來，當代社群主義者所謂的「共同體」指的是，我們生活於由共同的習俗、文化、傳統組織而成的社會，人不可能脫離於他所生活的社會而被理解，人對社會有相當程度的依賴。我們就有責任把社會的共同利益（the common good）的價值優先序位，置於與個人的自由權同等的重要地位。「共同利益被想像成一種優良生活的實質觀念，並由它來界定共同體的『生活方式』」。

〔美〕威爾·金里卡（Will Kymlicka）著，劉莘譯：《當代政治哲學導論》，頁272、277、289。因此，筆者在文中所謂的「善的群體生活」、「共善世界」等涉及評價的秩序概念，指的皆是上述所謂的「共同體」。另外，這裡並非主張「社群主義」學者的哲學理論必然涉及本文所謂的「規範」與「正義」之間的辯證。本文僅是藉上述的哲學概念，對孟、荀的思想理論中的相同或歧異性，試圖找出不同於以往的詮釋空間。

<sup>76</sup> 〔加〕查爾斯·泰勒（Charles Taylor）著，林曼紅譯：《現代社會想像》（南京：譯林出版社，2019年），頁19。

上分別由「經濟、公共領域以及民主自治的實踐和世界觀」等形式所構成。<sup>77</sup>先秦儒學的思想理論不可能包含上述內容。不過如果我們以「履行構建社會生活的集體實踐共識」作為我們重新討論先秦儒學的觀察點的話，此社會想像的闡述，引領我們對孟、荀之間在理論建構上的歧異性，能有另外一番的思考，特別是在他們的理論中的「人」的價值與意義，必須在共同生活的社會下才有被肯定的可能，從這點說來他們的理論其實具有高度的相似性。不同的是，在論證此社會秩序的方案時，二人卻採取不同的詮釋進路，所以他們對於「社會想像是使人們的實踐和廣泛認同的合法性成為可能的一種共識。」<sup>78</sup>可能都會表示同意，但是在「認同的合法性與合理性」的論證過程卻提出不同的路徑證成蘊含善觀念的社會秩序。

## 二、方法意識

為了探究荀子思想理論中的「義」的概念內涵，其實與孔、孟思想理論中的「義」具有相當程度上的不同，我們必須要先回到儒學系譜中的「義」，觀察它的演變情形。但是，對於概念演變探討的研究方法基本上有：「觀念史」(History of Ideal)、「政治思想」(Political Thought)和「概念史」(History of concept)。不過，與我們想要探討之論旨較為相關的是「概念史」的研究方法。然而，在上述幾種研究思想史概念演變的方法中，為何我們會選擇「概念史」作為我們的研究方法？以及其它的研究方法為何較不適宜？是我們必須說明的，不過，因為本文的核心問題並非討論上述研究方法之間的歧異，與他們各自的提出者進行的對話、爭論，因此以下我們僅就上述幾種研究方法作概要式的說明，藉此凸出「概念史」作為本文之研究方法的合理性。

首先，觀念史是由諾夫喬伊 (Arthur O. Lovejoy) 所開創的思想史研究方法，「他把觀念看作思想的基本要素，形成於漫長的歷史發展過程，形成之後便具有恆久不變性」。<sup>79</sup>他認為觀念是構成思想的基本要素，而累積於人類思想的底層；「思想以一種結構化的觀念系統存在著，可以分解為諸多單位觀念 (uni-ideas) 與觀念叢 (idea-complexes)，每一種觀念是由各種相互關聯的單位觀念組成，而單位觀念也是許多觀念的複合物」<sup>80</sup>觀念所穿越的不只一個歷史領域，實際上它穿越全部的歷史領域，「單元—觀念」以各種重要性，模糊地出現在各個學科的歷史領域，史家必須要去追溯且析離每一個「單元—觀念」。<sup>81</sup>例如諾夫喬伊認為，柏拉圖的善的理念 (Form) 對於後來的哲學家，以及中世紀的摹仿者、猶太人、

<sup>77</sup> [加] 查爾斯·泰勒 (Charles Taylor) 著，林曼紅譯：《現代社會想像》，頁 60。

<sup>78</sup> [加] 查爾斯·泰勒 (Charles Taylor) 著，林曼紅譯：《現代社會想像》，頁 18。

<sup>79</sup> 方維規：〈觀念史·概念史·關鍵詞專題引言〉，《東亞觀念史集刊》4 期 (2013 年 9 月)，頁 98。

<sup>80</sup> 鄭文惠：〈近代中國知識轉型與概念變遷／觀念形塑——觀念史／概念史視域與方法〉，《東亞觀念史集刊》4 期 (2013 年 6 月)，頁 229。

<sup>81</sup> [美] 阿瑟·O. 諾夫喬伊 (Arthur O. Lovejoy) 著，張傳有、高秉江譯：《存在巨鏈：對一個觀念的歷史的研究》(北京：北京商務印書館，2015 年)，頁 20。



穆斯林以及基督徒來說，完滿的「來世」與不可名狀的「太一」，即新柏拉圖主義者的絕對之物，源自於對柏拉圖的「善的理念」的一種解釋。所以對人來說，主要的善就是對這個本質或絕對的善的沉思。<sup>82</sup>

其次，在政治思想方面，劍橋學派從「語言」研究模式出發，綜觀政治理論的所有語言因素，在思想史的框架內，結合語言行為理論去考察近代歷史政治語言。<sup>83</sup>以昆廷·斯金納（Quentin Skinner）的話來說，他認為理解這些著作家當時合適的語境及其言論要旨，能夠幫助我們理解他們言論中的介入性質。假如我們能夠確實地把握這一語境，我們有望可以理解言說者或著作家言說時的行為。換句話說，任何言說者或著作家都意欲自己的言說具某種以言行事的效應。因此，斯金納的論點是，文本即行動（text are acts），理解文本的過程就是在要求我們，復原本文本作者藉著文本所展現出的行動意圖。<sup>84</sup>誠如鄭文惠指出，斯金納認為言說行動鑲嵌於文本中，文本空間乘載著言說主體行動的意圖，我們可以通過主體的行動本身的習傳意義（conventional significance）與話語機制（discursive regimes）中把握，言說主體的行動意圖。因此我們可以依照其所用的術語的本義，考察言說者的意圖與言說效應間的關聯，並從中理解語言與意識形態變遷的關聯。<sup>85</sup>

最後，概念史研究的出發點是，引導政治和社會變遷的主導概念，必然會因社會變遷而留下語義烙印。<sup>86</sup>因此，科塞雷克（Reinhart Koselleck）在《歷史基本概念》提出「鞍型期」（約公元 1750-1850 年），即歐洲從前現代（近代早期）走向現代的「過渡時期」，這個時期許多重要的政治和社會概念發生了語義結構從舊到新的根本性變化。一些概念從多樣性（複數）向單一性（單數）過渡，或曰「複合單數」<sup>87</sup>。對科塞雷克來說，「歷史」這一充滿意識形態的「複合單數」已經在 1780 年成型；過去的「歷史」概念並未消失，而且在 18 世紀獲得了新的詮釋空間。與「許多」歷史不同，「歷史」是一個認識概念，它不僅涉及歷史事件的發展脈絡，而且總是與詮釋產生密不可分的關聯。於是，「歷史」的語義發生了變化，並獲得兩種含義：「歷史總和」和「歷史反思」。<sup>88</sup>所以科氏認為在啟蒙運動之後，許多概念有政治化、民主化、時代化、可意識形態化，「四化」之趨勢，而這「四化」也使概念從而決定人的觀念和行為潛能。<sup>89</sup>不過，這裡並不是

<sup>82</sup> [美]阿瑟·O.諾夫喬伊（Arthur O. Lovejoy）著，張傳有、高秉江譯：《存在巨鏈：對一個觀念的歷史的研究》，頁 49、51。

<sup>83</sup> 方維規：〈概念史八論——一門顯學的理論與實踐及其爭議與影響〉，《東亞觀念史集刊》4 期（2013 年 6 月），頁 127。

<sup>84</sup> [英]昆廷·斯金納（Quentin Skinner）著，任軍鋒譯：〈言語行動的詮釋與理解〉，《思想史研究（第 1 輯）》（上海：上海人民出版社，2006 年 7 月），頁 152、156、157。

<sup>85</sup> 鄭文惠：〈近代中國知識轉型與概念變遷／觀念形塑——觀念史／概念史視域與方法〉，頁 231。

<sup>86</sup> 方維規：〈概念史研究方法要旨——兼談中國相關研究中存在的問題〉，黃興濤主編：《新史學（第 3 卷）：文化史研究的再出發》（北京：中華書局，2009 年），頁 8。

<sup>87</sup> 方維規：〈概念史八論——一門顯學的理論與實踐及其爭議與影響〉，頁 113。

<sup>88</sup> 方維規：〈「鞍型期」與概念史——兼論東亞轉型期概念研究〉，《東亞觀念史集刊》1 期（2011 年 12 月），頁 100。

<sup>89</sup> 方維規：〈概念史八論——一門顯學的理論與實踐及其爭議與影響〉，頁 114。對科塞雷克來說，「四化」是「現代性」與語言表述，具有影響社會和自我意識的四大特徵：（一）政治化（Politisierung）：概念和術語因社會的多元化，增加了語言的可操作性；（二）時代化

說在《荀子》的思想體系中，有可以與科塞雷克所謂的「四化」的現象相互參照的內容。在這裡本文主張的是，通過闡發「義」的語義歷史的發展脈絡，我們能將先秦儒學原本即有的傳統的語義內涵，通過採取不同的思考進路，重新思考與詮釋社會秩序如何建立的議題，與此同時，探究當時戰國中晚期之後，從倫理論辯轉至分析論述的歷史語境；<sup>90</sup>而這個在分析論述語境底下的諸子必須對過往的傳統概念賦予新的意義，藉此賦予學派新的活水，由此建立一己之理論體系，使自身所構築的理想世界之藍圖有實現的可能，並與其他學派之諸子思想抗衡。

依據上述所說，如果我們使用「觀念史」的研究方法來對「義」概念進行考察，我們可能會忽略概念「義」在歷史與社會的變遷下，逐漸被思想家所賦予的豐富內涵。甚至有可能會導致，我們難以發現荀子對概念「義」的新向度之理解或詮釋。因為觀念叢中的單一觀念的「恆久不變性」並不是我們討論的焦點。其次，我們依據劍橋學派代表學者普考克（John Pocock）的說法，與我們所要討論的概念「義」的社會歷史之變化之間的關係作一簡單的對照。普考克強調考析「政治話語之語言」的共時視角，也就是在共時層次上重構政治理論之總體語言及其所有的組成部分。<sup>91</sup>政治思想所強調共時性的角度確實可以使我們更加深入地探討，當時政治社會與語言之間所產生的關聯，但是卻無法回應，概念與社會變遷之間的關係。也就是說，忽視社會的變化導致概念的回饋，從而又影響社會的變化，社會與概念彼此滲透的關係；與將這個變化與回饋都納入自己視野的歷史發展。<sup>92</sup>

所以在研究方法上，我們運用「概念史」的角度來處理概念「義」的內涵是如何在文本中被呈現，以及它承載著什麼樣的歷史變化？而這種變化正好反映出，思想家在「運用」同一概念時，因歷史語境和社會思想之不同，使得原本的傳統概念被賦予了新的意義。這就是說：

概念史視概念為歷史現實中的經驗和期待、觀點和闡釋模式的聚合體。概念是代號，思想是出口；因此，特定概念的習慣運用蘊含著慣常的思想。另外，概念史的研究對象不是單個的概念，而是一種概念體系的整個表述

---

（*Verzeitlichung*）：即特定概念顯示出「歷史哲學」走向、時代發展特性與過程，並且包含期待因素；（三）民主化（*Demokratisierung*）：因政治制度的變遷，促使政治和社會重要概念之跨越階層的廣泛接受；等級制度的解體，淡化了概念內容與等級特色，使得政治術語和語言不再貴族，以及少數的知識份子的專利，從而走向廣大的民眾；（四）可意識形態化：（*Ideologisierung*）：概念的抽象程度不斷地增長，並且將一再擴展的政治和社會概念用於各種論戰，使其成為各種意識形態之工具。方維規：〈「鞍型期」與概念史—兼論東亞轉型期概念研究〉，頁 103。

<sup>90</sup> 佐藤將之認為，戰國早中期諸子至戰國中晚期的論述，是對倫理價值的一種「論爭性」（*argumentative*）和「主觀性」（*subjective*）的態度，轉至「分析性」（*analytic*）和「客觀性」（*objective*）的態度。也就是從「倫理論辯」（*ethical discourse / argumentation*）轉向「分析論述」（*analytical discourse*）之過程。氏著：《參於天地之治：荀子禮治思想的起源與構造》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年），頁 23。

<sup>91</sup> 方維規：〈概念史八論——一門顯學的理论與實踐及其爭議與影響〉，頁 128、132。

<sup>92</sup> 方維規：〈概念史八論——一門顯學的理论與實踐及其爭議與影響〉，頁 120。



維度及其來龍去脈。<sup>93</sup>

因此使用概念史作為本文的研究方法，不僅可以注意到先秦儒學對概念「義」的發展演變，還可以從演變的過程中發現荀子賦予概念「義」創新的詮釋內容。而此荀子的創見之處與他理想中的社會秩序如何建立、實現有密切的關聯。換句話說，對於我們剖析概念「義」的內涵與新變，有助於幫助我們理解、詮釋荀子思想理論的特色以及用心所在。<sup>94</sup>

### 第三節 前行研究

本文著重討論概念「義」在荀子思想體系中所扮演的角色，以及它所被賦予的新內涵，因此會側重在與《荀子》的概念「義」相關研究的討論。另外，本文梳理前行研究的方式是，先將《荀子》研究以「類型化」的方式排列，再以年代進行編排，以及指出過往的研究可以再進行延伸與不足之處。這是為了避免許多與本文主題不相關的討論進入到我們的視野，並也藉此為本文的研究安排了一個合理的學術研究的發展位置。

#### 一、《荀子》的「禮義」秩序

陳大齊認為荀子的學說思想，不論是政治、修身、教育等議題，都與禮義如何使人致善無不發生關聯。<sup>95</sup>所以對他來說，禮與義雖然有可能是異名同實或異名異實，但是在功用上來說，兩者具有同樣的功能，因此無庸為之細加分別。<sup>96</sup>

韋政通將「禮義之統」視為荀子思想的主幹，認為這正是荀子注重客觀精神、價值，且不同於孔孟與德性主體轉化人民的地方。<sup>97</sup>不同於陳大齊的地方在於，對於「義」與「禮」為何在荀子的文本中常常並稱的問題，他認為禮義之所以連稱，是因為荀子想要以義來規定、限定禮，而義在荀子來說多屬客觀義，因此著重在表現客觀精神與客觀性的荀子，就以「禮義」連稱而言其統類。<sup>98</sup>也就是，荀子是從「如何落實到現實社會來化成民俗」來思考禮義的問題。<sup>99</sup>

柯雄文（Antonio S. Cua）則從倫理論辯的觀念為出發點，探討《荀子》如何

<sup>93</sup> 方維規：〈概念史研究方法要旨——兼談中國相關研究中存在的問題〉，頁 12。

<sup>94</sup> 如果我們以與「義」聯結成為一個複合詞角度來看，如「仁義」在《孟子》中出現 27 次，「禮義」則為 5 次；《荀子》則分別為 32 次與 115 次。從這裡我們可以發現，「義」的重要性隨著歷史的發展，愈趨重要。此重要性表現在，概念內容的擴大，以及在社會秩序建立的議題上。用例次數檢索日期為：2022 年 5 月 10 日。

<sup>95</sup> 陳大齊：《荀子學說》（臺北：中國文化大學出版，1989 年）。筆者所能檢索到最早的版本為，氏著：《荀子學說》（臺北：中華文化事業出版委員會，1954 年）。

<sup>96</sup> 陳大齊：《荀子學說》，頁 167。

<sup>97</sup> 韋政通：《荀子與古代哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1992 年）。初版年代為：1966 年。

<sup>98</sup> 韋政通：《荀子與古代哲學》，頁 8。

<sup>99</sup> 韋政通：《荀子與古代哲學》，頁 40。

通過正名的名言系統，試圖為「禮」作為道德實踐的核心價值作出辯駁。提出禮與義兩者雖然都有規範與正義的意義，但是禮並非一成不變的價值，而是需要通過義以因應緊迫的局勢而有所變化。<sup>100</sup>因此，「禮」與「義」同樣作為荀子思想理論中的核心價值，似乎在某種程度上有不可分離、相輔相成的效用。

李哲賢認為《荀子》的「禮」內涵有：禮義、禮制、禮憲、禮法等不同的內容，並且由荀子所提倡得這些概念，所引起的治理之效用皆統攝在概念「禮」之內。<sup>101</sup>我們暫且不論作者如此區分禮義、禮制、禮憲以及禮法是否能夠有效地理解「禮」在荀子思想中的所有特質。不可忽視的是，「禮義」在《荀子》中出現 115 次<sup>102</sup>，而「禮」出現 343 次。如此看來，「禮義」在文本中似乎具有獨立自主的地位，並不能完全地被包含在「禮」的概念底下，否則荀子就不必另外建立概念「禮義」，直接以單詞「禮」當作理論的核心概念即可；從另一方面來說，這似乎是因為荀子不滿意單詞概念「禮」所能涵蓋的內容，所以另外在理論中提及「禮義」作為理論建構的重要概念之一。

另外，周德良有不同於李哲賢的說法，他認為《荀子》中的「禮」因為在歷史沉澱的作用下，許多規範性的功能，都被統設於其中。依此，他大致分為「禮儀」（禮之緣起）、「禮義」（禮之本質）與「禮制」（禮之實踐）三種不同的面向進行討論。但這不是說，三者在社會實踐上有明顯地層次之區分。<sup>103</sup>然而，在禮與義之間是否有區別的討論上，他認為「禮」、「義」是一體兩面。「義」大致可以分為兩種意義：一是「內在道德之自律性，即自覺主體判斷之合理性、正當性。」二是「以天下公共利益為目的之具體行為。」<sup>104</sup>荀子縮合禮與義其目的在於回應孔子所謂的：「君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之，君子哉！」「禮」是行義之具體表現，而「義」是行禮之本質，行禮即是行義。<sup>105</sup>李桂民則是將荀子的思想與其身處的時代背景結合認為，荀子的禮學思想必須與戰國時期的時代背景結合，而荀子為了回應當時各家的挑戰，將禮與法律結合成「禮法」，宣揚儒學傳統的人文主義，以及藉此消解法律或刑法的權威性。<sup>106</sup>

與上述研究不同的是，曾暉傑不直接以文本中的「禮義」為研究起點，他將「人」哲學概念化為「哲學意義上的人」與「生物意義上的人」為起點，討論荀子思想中的「性」、「人之性」與「人」之間的差異。他認為荀子思想體系中的人，如果不通過禮義教化必定會產生惡，但這不是因為性本來就是惡的，而是「人之性」必定會流於惡。人能夠成善是因為人注意到，群體社會如果要生存下去必須

<sup>100</sup> 柯雄文 (Antonio S. Cua) 著：賴顯邦譯：《倫理論辯——荀子道德認識論之研究》（臺北：黎明文化，1990 年）。

<sup>101</sup> 李哲賢：《荀子之核心思想：「禮義之統」及其現代意義》（臺北：文津出版社，1991 年）。

<sup>102</sup> 此數字於「諸子百家中國哲學書電子化計畫」(<https://ctext.org/zh>) 檢索獲得，檢索日期：2020 年 11 月 18 日。本文中有關任何原典的用例次數，皆依此網站檢所取得。除需特別說明之外，不另行贅注。

<sup>103</sup> 周德良：《荀子思想理論與實踐》（臺北：臺灣學生書局，2011 年）頁 67-192。

<sup>104</sup> 周德良：《荀子思想理論與實踐》，頁 99、100。

<sup>105</sup> 周德良：《荀子思想理論與實踐》，頁 103-104。

<sup>106</sup> 李桂民：《荀子思想與戰國時期的禮學思潮》（北京：中國社會科學出版社，2012 年）。

要制定一套社會規範，使人遵守並依此原則來行動。<sup>107</sup>

曹興江則同李桂民，皆將荀子的思想連結至當時的歷史背景，不同的是，他認為荀子的思想理論與稷下諸子的學說有密切的關聯。他認為，荀子「禮」思想實際上是以儒學系統為骨幹，綜合其他學派的說法，藉此創新儒學內部的學說系統。而荀子「禮」思想的重點不只在於個人的自我修身，更重要的是，「禮」在荀子來說是導引社會不可或缺的价值。<sup>108</sup>

柯雄文也以某種哲學概念化的角度出發，以美學與秩序為切入方向，探討道德倫理如何處理人際交往的衝突。此外，他通過梳理與分析「仁」、「義」、「禮」三種美德概念，揭示以「君子」為典範人物的儒家美德倫理學。<sup>109</sup>不過，此論著雖然在三、四章著重探討《荀子》中的「禮」所具備的內涵及其不同的倫理學面向，<sup>110</sup>卻未有提及，如果說「禮」與「義」同樣都具有「規範」性質的意義，那麼荀子將「禮」與「義」並列為「禮義」的意義為何？

綜合上述幾位學者的看法，他們認為「禮義」在荀子的思想體系中，是引導、調節人的自然欲望的重要概念，也是群體社會可以獲得穩定秩序的根源。由此說來，他們確實把握到荀子的理想世界、社會確實需要由禮義來建構，甚至是法律的設計都必須要在禮義的框架下制定。不過，如果我們結合戰國諸子的論辯的社會語境來看的話，<sup>111</sup>《荀子》的「禮義」似乎僅停留在傳統價值的內涵，而沒有對其賦予新的意義。也就是說，「禮義」是作為某種與社會秩序之建立相關具「規範」意義而被提出的概念。然而，此意義實際上在《論語》即可以看到類似的論述。<sup>112</sup>如此一來我們難以解釋，如果兩者的概念內涵並無實質上的差異，為何荀子要將兩者分為「禮」與「義」，並藉此在不同的脈絡中進行不同層次的討論？

值得注意的是，佐藤將之敏銳地觀察到，荀子的思想與戰國中晚期的稷下學宮「不治而議論」的風氣有密切的關聯。因此，他認為荀子的思想體系實際上是將戰國前期的「倫理論辯」與戰國中晚期的「分析論述」綜合，並汲取其他各家諸子的主張或概念，藉此使儒學內部的傳統價值重新獲得新的理解與詮釋。尤其

<sup>107</sup> 曾曄傑：《打破性善的誘惑——重探荀子性惡論的意義與價值》。此為曾曄傑的碩士論文而成，原碩士論文為，氏著：《打破性善的誘惑——重探荀子性惡論的意義與價值》（臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，2011年）。

<sup>108</sup> 曹興江：《荀子禮思想研究》（北京：中國社會科學出版社，2017年）。

<sup>109</sup> 柯雄文（Antonio S. Cua）著，李彥儀譯：《君子與禮：儒家美德倫理學與處理衝突的藝術》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2017年）。

<sup>110</sup> 柯雄文（Antonio S. Cua）著，李彥儀譯：《君子與禮：儒家美德倫理學與處理衝突的藝術》，三章「禮的各面向：反思荀子倫理學中的『禮』」，頁111-139；四章「禮的倫理與宗教面向」，141-187。

<sup>111</sup> 關於荀子到齊國的稷下學宮之活動可參，佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》，頁49-58。稷下學宮的思想研究可參，胡家聰：《稷下爭鳴與黃老新學》（北京：中國社會科學出版社，1998年）。此論著著重在，黃老道家的法術之思想內涵，與如何與道、法、儒、墨等各家學派進行互動，並吸收他們思想中的特點，以增益黃老學派自身之思想內容。另外，白奚：《稷下學研究：中國古代的思想自由與百家爭鳴》（北京：三聯書店，1998年）。此論著著重以稷下學的興盛為歷史背景與框架，討論稷下諸子之間交流與思想發展。關於「荀子對稷下學術的吸收和修正」，可參頁274-292。

<sup>112</sup> 具有「規範」性質的「禮」與「義」，特別表現在人倫規範的問題上，詳見第二章的討論。



對荀子如何證成「禮治世界」能夠實踐、實現有所助益。<sup>113</sup>不過，佐藤氏雖然注意到荀子思想中的「義」是自足（complete in itself），是不附屬於任何其他的道德價值，<sup>114</sup>但他所關注的焦點在於通過「概念／觀念字」的分析研究荀子禮治論的建立與其理想的國家社會要如何實現。所以並沒有著墨太多在「義」是否在荀子的思想中有其特殊甚至是被重新賦予的新內涵。

另外，佐藤將之繼續依據戰國中晚期「分析論述」的歷史社會語境，從而將《呂氏春秋》的「理義」與《荀子》的「禮義」相互比較，並且認為荀子注意到《呂氏春秋》中的天地之「理」，如果要落實到現實層面實踐於人間世界的話，必須要通過引進「禮」的概念實現人間之「理」。<sup>115</sup>如此兩相比較，確實在某種程度上凸顯出荀子以實踐「禮」為核心論述，試圖開創以「禮」為基礎架構的社會秩序。有趣的是，引進「禮」的概念實現人間之「理」，似乎在某種程度上肯定了「禮」所具備的「規範」意義，得以有效地建立和諧的群體生活，但是在《荀子》具有同樣意義的概念「義」，似乎也具有同樣的效果，「從『理』、『治』或『治亂』、『義』一起出現的例子推測」，「理」所蘊含的秩序性意義應該是工具性的，唯有「理」概念被賦予含有「義」的倫理道德時，概念「理」的秩序意義才有真正的價值。<sup>116</sup>從此說來，「禮」與「義」除了同樣皆具有規範的意義之外，似乎也蘊含相同的倫理道德的意義。這是因為，在為了實現「理」的秩序的議題上，既然「義」的倫理道德有助於實現「理」之秩序，而引進概念「禮」才有實現「理」的可能，我們似乎就可以從這條線索推論：「禮」與「義」基本上同樣皆擁有倫理道德的涵義，並且此倫理道德在實現社會秩序的議題上，具有同等重要的意義。因此，《荀子》的「禮」與「義」似乎有既相同又相異的地方值得我們探究。

## 二、《荀子》中作為道德行動的「義」與「人觀」之相關研究

因為「義」是構成儒學思想體系發展相當重要的概念，荀子既然為先秦儒學的大師之一，所以針對《荀子》概念「義」的運用之相關研究之數量相當豐富，我們不太可能一次性地提出批評以及整理完畢，所以以下採取兩種不同的進路檢討與《荀子》的「義」相關的研究。我們先以「共時性」為出發，也就是以荀子身處的戰國中晚期為出發點，探討與「義」相關的研究，藉此來說明《荀子》的「義」所蘊含的豐富性，其實與戰國中晚期的「義」開始被獨立運用有關。其次，再從《荀子》的相關研究中，聚焦於與「禮義」或「義」有關的討論。

陳弱水採取一種鳥瞰式的視角，他認為，「義」的道理、規範意涵，應該和「儀」的字義（禮之節文、準則）有關，不過早期「義」觀念的發展中，這層意義的份量並不重，但到了「義」的獨立觀念成形時，義的道理、規範意涵就成為

<sup>113</sup> 佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》。

<sup>114</sup> 佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》，頁 326-327。

<sup>115</sup> 佐藤將之：《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年），頁 177-235。

<sup>116</sup> 佐藤將之：《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》，頁 226-227。

核心的意義存在。<sup>117</sup>因此，他在分析時便從「義」的價值性質（形態意義）與具體主張（實質意義）為切入角度對「義」的演變進行分析。<sup>118</sup>陳弱水在分析時特別著重戰國至西漢的典籍文獻，並且從中注意到「義」成為獨立觀念後，與社會產生密不可分的關係。也就是作為規範的「義」帶有明顯的「禁制」色彩，這表示作為實踐價值的「義」，是在講求不違反規範的前提之下，依理而行；也就是強烈地要求人們共同遵守社會原則。<sup>119</sup>不過，陳弱水在梳理「義」與戰國社會的關係時，他並不著重在個別思想家是否有因應政治社會的變化，而換種角度理解或重新詮釋「義」的可能。但本文也正因為如此而獲得啟發，試圖對《荀子》的「義」進行進一步的探討。值得注意的是，就群體社會之生活內容而言，陳弱水認為「義」不但意指社會生活的律責，還具有合理的階層化社會秩序之意義。這就是荀子所謂的「分義」（「分」指的是身分、職分）。<sup>120</sup>由此，我們提出一個疑問，我們要如何理解荀子所謂的「性惡」之人，有建構階層化的秩序的可能？與「分」並稱為複合詞「分義」的「義」，它又具有哪些內涵？

《荀子》的「義」往往與「禮」並列為複合詞「禮義」，這是否代表「義」在《荀子》中並沒有獨立的地位？對此，我們可以從柯雄文的研究中獲得啟發。柯雄文將「義」的倫理理念大致分為：（一）正確、正當的行為；（二）正義；（三）對於正當、適宜的事務進行合理的判斷；（四）「分辨道德是非的意識或道德意識（moral sense）」等進行說明。<sup>121</sup>並認為在某些段落中的「義」並不同於「禮」的規範意義。<sup>122</sup>如此說來，我們將「分義」視為「分」與「義」並列而成的複合詞，就有一定程度的脈絡可循。但是，《荀子》提出的「性惡」（「人之性惡」）的命題，是否在某種程度上否定了，人因為自身的性惡之侷限存在，使得秩序之建構在理論上有無法落實的問題。

不過，史華茲（Benjamin I. Schwartz）認為，在荀子那裡，「天」一點也不關心人，但是通過研究或尋找天的自然規律之性質，「人能為了他自覺目的而利用『天』的量。」也因此，人得以參與天和地的活動之中。<sup>123</sup>因此，「聖人和君子的自覺心靈，必須付出極大的努力，以贏得對他們自身以及對人類環境的控制權。」

<sup>117</sup> 陳弱水：《公義觀念與中國文化》（新北：聯經出版社，2020年），頁216-217。

<sup>118</sup> 本文所謂的「形態意義」與「實質意義」來自於陳弱水在討論「義」在先秦時期所發展的變化。其目的在於，為了更好地凸出概念「義」在先秦發展的變化、擴大，以「形態意義」與「實質意義」來說明具有獨立地位的「義」在價值性質或道德實踐上有何種變化。「形態意義」指的是「義」所代表的「價值之性質」，此價值之性質不涉及具體的政策措施該如何制訂，僅提及蘊含某種價值意義的「概念」；「實質意義」則是指概念「義」所蘊含的具體主張，主要指涉的是道德實踐的具體內容為何，涉及到政治社會秩序應當運用甚麼「方法」或「策略」建立有序的社會。見氏著：《公義觀念與中國文化》，頁223、231。

<sup>119</sup> 陳弱水：《公義觀念與中國文化》，頁228-229、230。

<sup>120</sup> 陳弱水：《公義觀念與中國文化》，頁179。

<sup>121</sup> 柯雄文（Antonio S. Cua）著，許漢譯：〈荀子論德之統一性〉，《哲學與文化》12卷12期（1985年12月），頁28。

<sup>122</sup> 柯雄文（Antonio S. Cua）著，許漢譯：〈荀子論德之統一性〉，頁28、30。

<sup>123</sup> 〔美〕史華茲（Benjamin I. Schwartz）著，程鋼譯：《古代中國的思想世界》（南京：江蘇人民出版社，2008年），頁420。

<sup>124</sup>葛瑞漢 (A.C. Graham) 提出類似於史華茲的說法認為：「像孔子一樣，荀子也有一種人中心觀 (man-centred view)」，人必須在人間世界實踐屬於人的「道」，這不僅是人的責任，更重要的是，人必須據此道理在社會中，為自己的福利與生存合理地運用自然資源。因此，對荀子來說「『天之道』只是四季與天體運轉的規則」。<sup>125</sup>依據上述兩位學者的說法，「人成」在荀子來說即是人根據「禮」所制定的規範或原則，生活於其間，並且依之實踐道德。<sup>126</sup>

廖名春則從唯物客觀論的立場來解釋荀子的「天人之分」。通過天人之分，荀子將天與人各自特定的職分、職能，依其殊異之性質，從而將兩者區別。同時也把社會治亂的依據，從「天命」移轉到人事上。<sup>127</sup>由此說來，在廖名春的說法中，似乎在隱約肯定荀子即使提出「人之性惡」之命題，也不妨礙荀子的思想理論中的人有建立秩序的可能性，這是因為，廖名春認為：荀子並沒有將「人『性』」的全部內容視為「惡」，也就是「理解成『人性皆惡』、『人之性全部是惡』，顯然是錯誤的。」<sup>128</sup>

在天人合一與秩序建立的問題上，伍振勳則提出不同於上述學者的說法，他認為荀子基於「天人合一」的傳統信念，仍然相信人間秩序的和諧與宇宙秩序的和諧能夠同時達成，而「禮」正是構成宇宙秩序的法則。<sup>129</sup>而行為主體正是通過語用學，從而建構以「禮之理」為基礎的「生活世界」。<sup>130</sup>

上述學者的研究理路，基本上從「天」與「人」關係進行討論，試圖在「天人之分」或嘗試重新詮釋的前提下對《荀子》的「人」提出不同的見解。那麼，身為荀子的批評對象的孟子又是如何凸顯「人」的價值與意義？

袁保新從「人禽之辨」的問題上，認為「孟子是扣緊人具體而真實的生活區別別人與禽獸的不同」，<sup>131</sup>他採取先驗、應然的詮釋進路，以「由仁義行，非行仁義」彰顯人的道德意識與心靈，並由此確立「人之所以為人的尊嚴」。<sup>132</sup>李明輝則較為凸出《孟子》的「心」的地位，他認為孟子其實是以心為義與道之根源，若我們不將心視為主宰從而與義、道配合，氣便須歉而不成浩然之氣了，故『配

<sup>124</sup>〔美〕史華茲 (Benjamin I. Schwartz) 著，程鋼譯：《古代中國的思想世界》，頁 428。

<sup>125</sup>〔英〕葛瑞漢 (A.C. Graham) 著，張海晏譯：《論道者：中國古代哲學論辯》(北京：中國社會科學出版社，2013 年)：頁 278、282。

<sup>126</sup> 陳昭瑛從神話思維的隱喻來看「天生人成」。她認為，荀子將「神話思維的餘韻」以「天、神等關鍵概念作為比喻、隱喻來運用。」而在禮的理性思維的要求下，他將神話思維中天人緊密相連的吉凶禍福進一步轉化為「合禮與不合禮。」所以，對荀子來說理性可以徵驗的事物才是統治國家社會的基礎。另外，如果神話思維的模仿是「佔有」(possession)，而荀子的模仿則是「分有」(participation，或譯「參與」)，也就是人參天地。參氏著：《荀子的美學》(臺北：國立臺灣大學，2016 年)，頁 323、326、329。

<sup>127</sup> 廖名春：《荀子新探》(臺北：文津出版社，1994 年)，頁 188、189。

<sup>128</sup> 廖名春：《荀子新探》，頁 113。

<sup>129</sup> 伍振勳：《語言、社會與歷史意識——荀子思想探義》(新北：花木蘭出版社，2009 年)，頁 17。此著作為伍振勳之博士論文修改而成，博士論文可參氏著：《荀子「天生人成」思想的意義新探》(新竹：國立清華大學中國文學系博士論文，2004 年)。

<sup>130</sup> 伍振勳：《語言、社會與歷史意識——荀子思想探義》，頁 39-55。

<sup>131</sup> 袁保新：《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》(臺北：文津出版社，1992 年)，頁 47。

<sup>132</sup> 袁保新：《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，頁 49。



義與道』即是以心為主宰。<sup>133</sup>

黃俊傑則注意到孟、荀之間的根本性差異——在於對「心」與「道」的思想內涵具有迥異的思考起點。<sup>134</sup>他認為孟子思想中的「心」具有「自我立法」(self-legislation) 的能力，而且在本質上與宇宙之「理」(或「道」) 同步同質；荀子的「心」並沒有與「道」同步同質的能力，而是具有明顯的「社會性」。所以荀子思想中的「心」與「道」析分為二，前者必須要通過各種修持或學習之途徑，才能理解或趨向後者。換句話說，孟子的「道」除了具有「人間性格」之外，也有某種「超越性格」。相對來說，荀子所理解的「道」並不是超越的道，而是社會政治之道，具有強烈的「人間性格」。荀子的關懷並不是個人成德的超越根據，而是在成德的過程中必然會涉及到的社會、政治等現實問題，特別是禮法制度建構的問題。<sup>135</sup>林啟屏認為孟子對傳統的「性」義，只是對一種關於人的生理現象的表述而已，恐怕無法對「人」的本質提供太多具有價值意義的說明。所以孟子便在「人禽之辨」的議題上，將道德價值「仁、義、禮、智、聖」收攝於「性」之中，並藉此凸顯「人」的尊嚴。「人」的自由身分，便從「性」的發動所證成。

136

從上述學者詮釋《孟子》的理路來看，大致可以說環繞在「人禽之辨」的議題與「人性」、「人心」之間的關係，以及如何將人的特質通過人性、人心的展開，從而展現人的價值意義。有趣的是，相較於孟子所建構的理論，荀子在面對相同的「人禽之辨」議題時，他雖然通過「人有義」來確立人不同於禽獸之處，但他似乎沒有進一步說明，此處的「義」是否可以看作某種「內在於人」的道德價值根源。如果此種界定人的道德實踐能力的方式反映的是，在荀子思想理論其實隱微地透露出某種性善觀之傾向？

路德斌通過分析荀子思想中的性惡與偽之間的緊張關係，認為荀子並沒有否認人有成善的內在根源，只不過是否能夠成善、成聖，在荀子來說並不是必然的，而是或然的。<sup>137</sup>他甚至認為，「偽」之所以可以使人向善，是因為人有「辨」與「義」兩種價值理性與德性根源於人的天性之中。因此「偽」是以人自身的「辨」、「義」為基礎，並趨向於善的能力。<sup>138</sup>如果我們依據路德斌的說法，孟、荀之間對於「人」的看法似乎並沒有本質上的區別，他們都承認人的內在有實踐道德價值的根源。只是前者將其規定在人性上，後者則將此實踐道德之根源視為人的一種內在能力。

馮耀明也對荀子中的「人有義」與價值是否根源於內在的問題，提出自己的說法，他認為「人有義」不能理解為人「內在地有義」，只能理解為「人有能力

<sup>133</sup> 李明輝：《孟子重探》（臺北：聯經出版社，2001年），頁32。

<sup>134</sup> 黃俊傑：《孟學思想史論（卷二）》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006年），頁111

<sup>135</sup> 黃俊傑：《孟學思想史論（卷二）》，頁112、115、116、117。

<sup>136</sup> 林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2007年），頁190。

<sup>137</sup> 路德斌：《荀子與儒家哲學》（濟南：齊魯出版社，2010年）。

<sup>138</sup> 路德斌：《荀子與儒家哲學》，頁118-120。此處之論述原為，氏著：〈荀子人性論之形上學義蘊——荀、孟人性論關係之我見〉，《中國哲學史》4期（2003年11月），頁39。

生出禮義」，這裡的「有」指的是「生成」或「來源」上的「有」。因此，「有義」之「義」必須以「能力義」來解釋。甚至與內在意義的「偽」構成相互融貫的關係，禮義之生成的內在動力在於偽。<sup>139</sup>馮耀明進一步補充，在成聖的道路上，荀子實際上區分出「可以為」與「能為」兩種層次，前者是指潛能（potentiality）；後者則是實能（capacity）或能力（ability）。接著，馮耀明認為「偽」也有「可以知」與「可以能」的潛能，與因後天「積習」而成「積偽」的區別。<sup>140</sup>依此，既然禮義的生成在於「能力義」與「偽」之間的互相融貫的過程，「能力義」似乎有可能有兩種層次的區別。

潘小慧提出類似上述佐藤將之的意見，認為荀子刻意將「禮」與「義」分別言之，代表兩者實際上各有其價值。由此，她也注意到荀子在〈王制〉提及的人「有義」的段落。她認為在此處的「義」可以看作人的本質限定。<sup>141</sup>潘小慧所調的「本質限定」似乎與路德斌的說法不謀而合，只是他們從不同的切入角度，將《荀子》的「人有義」界定為人所以能成善的價值根源。

實際上，孟、荀二人在道德討論上雖然皆以「人禽之辨」為出發，各自就「人之所以為人」的命題提出不同的說法。《荀子》思想中人的本質成之於後天的努力與培養，而這也是荀子特重「學」與「積」的緣故。所以王楷認為，在荀子的道德哲學中，德性並不是由「天」（此指自然生命）所賦予的，而是獲得性的。因此一個人在行為上遵循道德規範（禮），藉此養成道德意義上正確的行為習慣是最為重要的。<sup>142</sup>如此說來，王楷的說法基本上與馮耀明的說法較為接近，皆是將道德視為是後天培養而成的獲得性之屬性，但這並不代表「人有義」的「義」同樣也是後天習來的，不如說將它看成人的能力，如王靈康將《荀子》的「義」理解為具有兩種不同的意義，首先是「既有之道德法則或原則」（傳統之價值），其次是「個人道德能力」。他藉著「義」本身具有的「歧義性」來重新理解《荀子》的「義」與「人之所以為人」之命題。<sup>143</sup>誠如王靈康所說，我們確實可以將《荀子》某些段落中的「義」理解成人的能力，例如他所提到的〈致士〉、〈不苟〉當中的「以義應變」，以及〈子道〉：「從義不從父」等。<sup>144</sup>不過，王靈康還意識到一個問題，「義」是否能夠理解為一種人的天生能力，以及「義」是否還有其他的道德能力有待凸顯等議題需要另外探討。<sup>145</sup>

筆者進一步將王靈康提出的問題，進一步延伸，如果說「人有義」的「義」

<sup>139</sup> 馮耀明：〈荀子人性論新詮：附〈榮辱〉篇 23 字之糾謬〉，《國立政治大學哲學學報》，14 期（2005 年 7 月），頁 177。

<sup>140</sup> 馮耀明：〈荀子人性論新詮：附〈榮辱〉篇 23 字之糾謬〉，頁 178。

<sup>141</sup> 潘小慧：〈禮義、禮情及禮文——荀子禮論哲學的特點〉，《哲學與文化》第 35 卷 10 期（2008 年 10 月），頁 54。

<sup>142</sup> 王楷：《天然與修為：荀子道德哲學的精神》（北京：北京大學出版社，2011 年），頁 56-57、111-112。

<sup>143</sup> 王靈康：〈「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〉，《國立政治大學哲學學報》，41 期（2019 年 1 月），頁 59-68。

<sup>144</sup> 王靈康：〈「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〉，頁 62-68。

<sup>145</sup> 王靈康：〈「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〉，頁 48。



指的是天生的能力，構成這種特質能力的內容又是甚麼？倘若我們將「義」視為人實踐道德的能力，此能力是「完善的」、「圓滿的」道德實踐能力，如同孟子將「義」收攝於人的內在「心性」，並藉此彰顯人是一位道德存有者的身分？或是荀子實際上對作為人的道德行動能力的「義」有另外的限定、界定，與孟子的理解具有某種程度上的差異，也就是說我們是否能將「義」視為人「尚待完成的」道德行動能力？<sup>146</sup>

又或者，其實荀子所謂的「人有義」的實踐或完成已經先行預設了一個前提，也就是人的實踐行動不可能脫離群居生活而有完成的可能，所以如果我們背離此一事實而主張《荀子》的「人」是「性惡之人」的話，我們也難以解釋，為何荀子又要將人的價值界定為「人有義」？換句話說，「人有義」的界定與「人之性惡」的主張如果都是在群居生活的前提脈絡下被荀子提出的話，那麼「人之性惡」的命題其實並不妨礙人有實踐道德的能力，這點我們從上述學者如路德斌、馮耀明、潘小慧、王楷、王靈康等學者的說法中可以看到類似的詮解進路。

所以如果我們只將荀子思想理論的「人」界定為「性惡之人」且是沒有實踐道德的可能性之人，其實是背離了荀子的思想理論。因此，這裡我們同意東方朔的觀點，他認為人的概念中的人的身分規定，是預先由「群」來給予的(is given)，自我所承當的道德、義務，是以一定的社會組織(social setup)為目標前提。<sup>147</sup>如此我們可以說，荀子的人觀或人中心觀，是在人要如何建置一個和諧有序的群體社會的議題上所提出，而自我身分與價值意義也應當在群體社會中才有被理解的可能。所以即使我們從「天人關係」的層次上，試圖以此進路來詮解《荀子》的人，我們仍然無法跳過群居生活中的身分界定，直接對人的價值意義進行理解、詮釋，這是因為，他所謂的人指的是群居生活中的「人」，人與人之間有著彼此的聯繫與共同需要承擔的責任。另外，如果說荀子的人觀是要置於社會秩序的脈絡上加以界定的話，主張「由仁義行」的孟子的人觀也應當是採取同樣的思考理路對人加以界定，如上述我們在黃俊傑那裡看到的，在觀念上採取「以己攝群」的孟子，他所理解的「人」仍是社會、社群意義底下的人，如果我們將孟子的「人觀」視為是脫離社會、社群的存在，孟子恐怕不會同意此說法在理解他的思想理論上的合理性。

---

<sup>146</sup> 筆者曾在「2020 道南論衡——全國研究生學術研討會」(2020年11月2日)發表過〈荀子的自然之義到政治之義〉，與《荀子》「義」有關之文章，感謝審查人與評論人的意見。另外，本文也關注到相同的概念，如該文章同樣也有討論到「禮義」與「分義」在《荀子》的內涵，或是〈王制〉「人何以能群」一段相關的討論。但是該文在與本文的題旨、構思與目的上，採取的詮釋進路與內容討論已有相當程度上的不同。前者主要探討的是作為「人的能力」的「義」實際上具有兩種層次內涵之區別(「自然義」與「政治義」)，由此指出作為人的能力的「義」世人的特質而非本質；後者的討論目標則是分析概念「義」是如何構成《荀子》的思想理論，以及在具體的政治措施上提倡怎樣的主張。也就是從「規範」與「正義」之間可能產生的對立問題為切入角度來探究，既然裁斷(「正義」)表示的是人的行動能力，那麼我們又要如何理解另外一些可以被視為，蘊含親疏倫理關係等「規範」意義的「義」，後者的「義」是否在某種程度上擠壓到了人的實踐道德價值的能力？倘若此項質疑並不成立，那麼我們又該如何解釋《荀子》的理論可能產生的衝突對立？

<sup>147</sup> 東方朔：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》，頁40。

### 三、作為「正義」的概念「義」

綜合上述兩小節的前行研究的討論，首先我可以發現，就規範意義的層次上，「禮」與「義」具有相同的效用；此規範意義之所以可以實現「正理平治」的社會秩序有賴於它們所蘊含的倫理道德，但是此倫理道德的實際指涉為何？為何荀子需要以此倫理道德建立社會秩序，以及他如此建構自己的思想理論的理由為何？更重要的是，既然「禮」與「義」同樣都具有「規範」與「倫理道德」的意義，我們是否可以將單詞「禮」或「義」視為複合詞概念「禮義」的簡稱？

其次，如果依據上述我們對荀子「人有義」的前行研究的探究來看，就「人」的意義與價值來說，孟、荀二人採取的詮釋進路並沒有太大的差異，也就是必須在社會的脈絡底下才有理解自我的價值意義的可能。那麼又是甚麼原因導致，荀子對孟子提出：「無辨合符驗，坐而言之，起而不可設，張而不可施行」<sup>148</sup>的批評？本文認為孟、荀二人之間的差異並不是對「心」與「道」的思想內涵有不同的理解，也不是對「人」的看法有著根本上的歧異。相反地，本文認為在「人」的界定上，孟、荀二人是採取相同的思考理路，不同的是，在此命題之後延伸而來，「如何建立和諧的社會秩序」，對此他們分別採取了不同的詮釋進路，而此詮釋進路的證成也是荀子所以批評孟子的理由。為有效地凸顯及確立此觀點的證立，我們藉著概念「義」在孟、荀二人思想理論中被運用的情形為討論進路。如此可以更加清楚地理解，在概念「義」的演變與不同思想家的詮釋下，應當如何證立社會秩序的議題，其實是孟、荀二人在對於「規範」的設立的合法性與合理性如何證成的問題上，採取了不同的詮釋進路，而產生荀子質疑、批評孟子的思想理論的原因。另外，為避免陷入荀子所謂的「人有義」與「人之性惡」的關係為何？荀子的思想理論是否蘊含「性善觀」的詮釋空間？以及在個人修習之成聖、成德之進路上的「心」、「偽」、「辨」、「義」之間的關係與互動，甚至主張「性惡」的荀子是否也有「天人合德」等相關議題的糾纏，我們不打算將「義」視為人「尚待完成的」道德行動能力。我們將作為人的能力的「義」視作某種「正義」行動的展現。也就是，人在某些特殊情況下，依據自身的裁斷，從而採取合理、適宜的道德實踐行動，概念「義」的此項特色在孔、孟、荀的思想理論中都可以看到，<sup>149</sup>詳見後續正文的討論。並且，通過《荀子》中作為「正義」的概念「義」與作為「規範」的概念「義」的界定，與討論脈絡方式之不同，或許能對荀子的思想理論有產生權威主義的可能，進行重新的理解，試圖對此研究結果作出不同程度上的翻轉。

<sup>148</sup> 《荀子集解·性惡》，頁 521。

<sup>149</sup> 陳昭瑛從「經權」與「通變」兩個觀點為切入探討荀子的「通變觀」與「經典詮釋」的問題。氏著：《儒家美學與經典詮釋》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011年），頁 91-115。類似的地位在於，我們都同意「恆常性的通則」在儒學來說並非牢不可破的法則，而是有更易、變動的可能。不同的地方在於，本文著重規範與正義在社會秩序建立上的關係，陳昭瑛則較為側重在，儒者身分的自我意識與建構。

因此，我們或許可以這麼說，荀子關注的是，既然「人」擺脫不了自身的侷限，那麼我們首先必須面對此侷限存在於自身上的意義，從而在此前提之下，建構一個以某種道德規範為原則的社會，藉此思考進路建立他理想中「群居和一」的有序的社會生活。但是此群體社會所依據的原則並非一成不變的、不可更易、具絕對強制力的，而是蘊含某種倫理道德，以及在合理的判斷下有採取溢出此規範的行動的可能。

## 第四節 章節安排

因前文已詳述本文的問題意識之起源與切入視野、方法意識，所以這裡僅提及個章節所要討論的議題，以及題旨內容。至於第五章為本文的結論，其內容包含的議題與各章節的討論相關，為避免重複、繁雜，這裡暫且不概述第五章的討論內容，詳細的論述見後文第五章結論的部分。

### 第二章：先秦儒學「義」的系譜

本章以《論語》、《孟子》以及《郭店楚墓竹簡》（以下簡稱：《郭店楚簡》）對概念「義」運用的情形與變化為討論進路，探究「義」在先秦儒學的思想理論中的演變。<sup>150</sup>通過爬梳用例的情況與歷史推演的變化中，我們可以發現「義」的內涵逐漸從價值（道理）或原則等意義，不斷地成長擴大，並且逐漸與其他諸多概念並稱，以至豐富「義」本身所具有的價值內涵。

本章分為：（一）我們先對《論語》中「義」的用例進行探討。其目的在於藉著探討《論語》「義」的用例為出發點，試圖把握在儒學初始發展中概念「義」的內涵。（二）到了孟子他將「義」視為人內在的四端之一，其云：「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也」。<sup>151</sup>這就是孟子通過「人禽之辨」，確立道德價值根源於人的心性。於是人通過「集義」的道德修養與「仁義行」的實踐行動，認識到人自身存在於世界的意義，並藉此擺脫自我的不確定感，從而回應人與世界的關係。有趣的是，本來作為「規範」具有某種「限禁」色彩的「義」，被孟子收攝到一己之心性，由此提出並同時解消，當「義」作為「規範」時，可能與「正義」行動產生的緊張衝突，以及作為「規範」之依據的合法性、合理性無法被證立的問題。（三）第三節我們將探討，「義」在《郭店楚簡》<sup>152</sup>中部分文獻的

<sup>150</sup> 本文僅處理在儒學思想體系的發展上概念「義」的演變，以及概念「義」是在《荀子》的運用情形，並不涉及荀子是如何汲取其他學派的理論特色等相關議題。

<sup>151</sup> 《孟子集注·公孫丑上》，頁 239。

<sup>152</sup> 本文之所以將《郭店楚簡》的思想年代置於荀子之前，基於以下幾種理由：（一）荊門市博物館從墓葬形式、器物判斷簡文的年代當在戰國中晚期。湖北省荊門市博物館：〈荊門郭店一號楚墓〉，《文物》7期（1997年7月），頁 35-50。然而，筆者考慮到《郭店楚簡》的成書年代應當在墓主生前，所以應將簡文形成的時間往前推移。（二）筆者認為，《郭店楚簡》的篇章內容較為零散，但是在概念運用上較「語錄體」形式之《論語》，表現出較為明確的界定，以及在理論建樹



用例情形。此時期的「義」基本上有兩種層次上的區別，其一，開始與人自身的價值意義疊合；其二，作為身分認定或人倫關係互動的「規範」意義。以現今的出土文獻或傳世文獻來看，「義」作為人自身內在的價值意義似乎是對舊有的思想理論，作出進一步的發展或說是一種新的詮釋方向。另外，我們之所以將《郭店楚簡》安排於《孟子》之後是因為在時間界定上，二者時間軸關係有先後次序釐定上的困難，因此我們僅能從《郭店楚簡》的篇章中推敲，孔子之後的儒學在概念或理論上作了那些「補強」或是「發展」。

### 第三章：《荀子》「義」的思想結構

本章將探討《荀子》「義」的用例情形，並由此進一步探討，概念「義」在《荀子》呈現的多樣性變化，以及通過與其他單詞並列為複合詞概念的意義為何？在《荀子》中與「義」並列為複合詞概念的概念有：「仁」（「仁義」）、「禮」（「禮義」）、「公」（「公義」）、「分」（「分義」）。事實上，這些單詞概念基本上都有自身獨立的意義存在，然而，在文本中的「義」卻藉著與上述單詞並列為複合詞概念，同時擴張自身的內涵。並且，這些內涵的意義與目標往往指向「如何建立和諧的社會秩序」的議題。如此說來，《荀子》「義」的發展，似乎是將過往僅具有「形態意義」的「義」，轉變為具有「實質意義」，也就是有具體內容與主張的「義」，並藉此深化舊有的儒學思想理論。同時證明，儒學所發展出來的思想體系，並不只有理論意義上的闡發而已，經過荀子的深化後，即有較為具體的主張與內容指向實現「至平」、「和一」的社會秩序。

本章分為三節（一）首先，探討《荀子》「義」的傳統價值與轉化。基本上，傳統性的意義主要表現在兩個內涵上，也就是「善價值」與「人倫規範」，此點在《論語》、《郭店楚簡》、《孟子》皆可以看到類似的概念內涵；轉化則是表現在荀子的「仁義」觀，此「仁義」觀的表現方式及其內容的展現似乎不同於《孟子》、《郭店楚簡》中的「仁義」。（二）在「禮義」方面我們要解決的是，荀子所謂的

---

上也較《論語》更為深入、精細，甚至與後世文獻（如〈五行〉與《孟子》）對照，則有明顯的理論發展之方向。特別是在「仁」、「義」概念的使用與理論闡發上。（三）即使在思想史的議題上龐樸、李零與李學勤的觀點有所差異，但他們皆認為《郭店楚簡》的成書年代應當在《孟子》之前。龐樸：〈孔孟之間——郭店楚簡的思想史地位〉，《中國社會科學》5期（1998年5月），頁88-95；李零：〈重見「七十子」〉，《讀書》4期（2002年4月），頁37-42。李學勤：〈孔孟之間與老莊之間〉，李學勤、林慶彰等：《新出土文獻與先秦思想重構》（臺北：臺灣書房，2007年），頁1-9。不過，在文獻年代的判定上有另外的學者認為〈五行〉應當為思孟後學的著作，如黃俊傑，氏著：《孟學思想史論（一）》，頁70-72。；陳來認為，「唯有肯定子思作經文，孟子作說文，才能順理成章地坐實『子思唱之，孟軻和之。』」氏著：〈〈五行〉經說分別為子思、孟子所作論——兼論郭店楚簡〈五行〉篇出土的歷史意義〉，杜維明主編：《思想·文獻·歷史：思孟學派新探》（北京：北京大學出版社，2008年），頁10。然而，如果我們以闡述理論的方式對《論語》、《孟子》與《郭店楚簡》簡單地比較的話，我們會發現前者的理論建構較多「原則性」的論述；後者則較多以「具體性」的論述來闡發理論。如果從理論建構的發展會越趨精細來看，我們似乎也不能否定《郭店楚簡》或其中的部分篇章有可能確為思、孟後學所作。因此，在孔、孟之間或思、孟之後因時間定限上的困難，所以本文只能以《郭店楚簡》在概念「義」的發展上可能發展或補強儒學之處。



「禮義」指的是「禮之義」還是「禮與義」。前行研究幾乎將《荀子》的「義」視作「禮義」的代稱，然而此種說法不免引來一些質疑。既然「義」是「禮義」的代稱，為何荀子在某些段落仍堅持使用單詞「義」，而不是統一使用「禮義」。又或者，「禮義」內容能夠涵攝「禮」與「義」，那麼為何在某些段落卻仍使用單詞「禮」或者「義」來闡述某些議題？為了釐清此問題，我們分別探討「禮」與「義」的相同、相異處，從此理解、詮釋「義」在《荀子》可能具有的特殊意義。(三)在如何使社會秩序達到「群居和一」、「正理平治」的議題上，荀子必須提出有效的具體主張與內容，藉此深化過往的儒學理論，以及證明其提出的理論有被實現的可能。這部分除了上述的「仁義」、「禮義」之外，荀子還通過提倡「公義」與「分義」兩個概念，藉此深化「義」在治理政治社會秩序的議題上的合法性與合理性。不過，「公義」在《荀子》的表現似乎僅具有「形態意義」上的內涵而已；至於要如何落實其內涵與可能性為何，這部分的答案似乎與「分義」的提倡與內涵有所關聯。其間的關聯性與理論形式該如何落實為具體的「實質意義」，是我們探討的目標。

#### 第四章：《荀子》的「人觀」中的社群與秩序的建立

如何實現「和諧的社會秩序」是先秦思想家共同思考的問題，也是儒學思想家不停思索的問題，而此思考的終極目的在於建立一個和諧、井然有序的理想社會。既然有著共同關懷與想要解決的議題，那麼荀子對孟子所提出的批評之目的為何？又或者在此共同議題的關懷上，兩人的理論體系其實具有相當程度上的相似性？本文認為，孟、荀二人雖然在「詮釋進路」的選擇上有相當程度的區別，然而，以他們共同關懷的題旨：「善社會的生活如何可能？」為探究角度來審視的話，其實二人在思想理論上的區別其實不大，甚至在荀子思想中的某些理論主張，有進一步深化孟子學說的不足、缺失之處。為探討此論點是否能在《孟子》與《荀子》的文本中能被有效地證立，我們以當代社群主義所謂的「共同體」的概念來加以論證。此目的在於凸顯二人在「追求善價值」的議題上，皆預設某種特定的「價值意義」值得人去追尋。有趣的是，二人對此預設所可能產生的弊端，也就是高舉某個「單一價值」而可能形成某種特定且無法更易的「規範」，而導致「權威主義」產生的可能，各自提出不同的解決方法。換句話說，我們不能因兩人各自提出不同的解決方法或詮釋進路，而放大檢視其中差異較大的部分，並由此將二人的理論作出正統或歧異之別。因此本文認為，我們應當將二人所建構的思想理論，視作各自提出「不同的詮釋進路」，從而回應「共同生活和管理，應當如何實現」的議題。(一)我們首先探討孟子與荀子的「共同關懷」，或說在建構一己之思想理論時共同運用的「假設」；(二)其次，我們探討荀子的思想理論是如何批評孟子的思想理論，以及荀子認為孟子的思想理論可能會面臨到的難題；(三)最後，荀子是如何試圖迴避孟子的思想理論可能產生的矛盾，以及他又是如何繼續深化儒學思想的發展？由此，本文試圖重新理解孟、荀之間的關係，

並且以不同於以往的研究視角來看待孟、荀在思想理論上產生的歧異。而通過此歧異的闡發，我們或許可以重新理解，此歧異並不代表他們在學術思想理論的發展中，永遠沒有相交集的可能。相反地，他們同樣都在儒學思想體系發展的歷史中，扮演著不可或缺的角色。



## 第二章 先秦儒學中「義」的系譜

人從甚麼時候開始對自身的存在提出疑問？以及自身存在的意義又是如何開始確立的？卡爾·雅斯貝斯認為，延續上千年的古文明，在進入到軸心時代後，被思想家（或稱哲學家）所吸納，並存續古文明的發展。那些由國家所創制的法律是敬畏與讚美的對象，它們的意義在軸心時代的思想家們的手上，成為某種新的觀點以及發生了新的變化。其中，人類依靠當時發生的、創造的、思考的事物生活至今。每一次人類思想上的躍進，都會回顧軸心時代，並從中產生出新的火花。<sup>1</sup>而此回顧軸心時代的目的是為了追尋一種好的生活。好的生活雖然是不可能達到與享受的終止目標，但它的功能與存在的目的，「規範一些我們必須使用的工具，以及禁止一些我們必須避免的事物，為的是有效地追求到我們在生活上的終極善事物。」<sup>2</sup>

從上述的觀點來看先秦儒學的發展，自然會讓我們想到孔子對舊有禮樂文明的重新詮釋，與此同時，孔子在對禮樂的詮釋中賦予並凸出人的地位與價值意義。實際上，孔子進行重新詮釋的禮樂文明根源於西周的禮樂文明。而西周的禮樂文明不同於夏、商的禮樂文化的特點正是在原本與巫術相關的「神的他律」轉進為人的組織結構（宗族或家庭）的「禮的他律」，這種立足於人的他律是以禮抑或禮俗所體現存在的；是圍繞著人的生命過程而展開的，這使得禮樂文明的本身即帶有一種人文主義的基礎或取向。<sup>3</sup>不過就「他律性質」的意義來說，「義」這個概念本身也有同樣的性質存在，這種性質在逐漸演進的過程中甚至與「人」的意義與價值進一步結合，甚至開始規定人自身的身分，以及人的價值意義；不過，這種趨勢在《論語》中並沒有很明顯，但是在進入戰國時期後，這種論述概念「義」的方式卻開始顯題化。換句話說，人文學是以「人」為中心的學問。語言來自於人的思維，是思維活動的紀錄，所以我們必須要借重「語義」的研究，從而分析出人類生命與宇宙生命的「一體性」(totality)。<sup>4</sup>因此，作為具有「規範意義」或「價值意義」的概念「義」之演進，逐漸成為思想家們在討論「人」的存有價值意義所運用的重要概念之一。人的價值意義與理想社會的價值規範如何相互協調，從而實現某種秩序和諧的社會，正是概念「義」逐漸被思想家們凸出的理由。

根據上述的說明，本章先從《論語》如何運用概念「義」為討論起點，並且依據歷史的發展脈絡，依序討論近年來孔、孟與儒學相關的戰國出土文獻，是如何發揮與轉化概念「義」本身具有的規範意義、價值意義？由此我們可以發現，本來在《論語》中作為「規範原則」或具有價值意義的概念「義」，隨著國君與國家社會對「如何使社會秩序達到和諧有序」的議題越來越關注的要求下，「義」

<sup>1</sup>〔德〕卡爾·雅斯貝斯（Karl Jaspers）著，李夏菲譯：《歷史的起源與目標》，頁 16-17。

<sup>2</sup>〔美〕Mortimer J. Adler 著，蔡仲鴻譯：《六大觀念》，頁 102。

<sup>3</sup>陳來：《古代宗教與倫理：儒家思想的根源》（臺北：允晨文化，2005 年），頁 276。

<sup>4</sup>鄭吉雄：〈觀念字解讀與思想史探索·導言〉，鄭吉雄主編：《觀念字解讀與思想史探索》（臺北：臺灣學生書局，2009 年），頁 2-5。

不再只是作為「規範原則」或一般性意義下的道理而已，反而與「人」的意義與價值結合。換句話說，逐漸隨著戰國中晚期的國君或思想家對「正理平治」之秩序的強烈要求下，思想家們對於作為社會規範或道理的「義」與「人如何認識自我」以及「人的價值意義為何」等議題結合，從而思考人、社會以及他者之間的關係，並由此進一步推出社會秩序的可能性為何。本文認為正好是此點使得概念「義」有了不同的演進與變化。關於這點，將會展現在本章討論《郭店楚簡》與《孟子》等文本是如何將作為規範或道理的「義」，與人之所以為人的「價值與意義」並置的討論中可以發現。

## 第一節 《論語》中的「義」：規範與善之追尋

### 一、《論語》中作為核心概念的「仁」、「禮」與人的價值意義<sup>5</sup>

通過《論語》孔子與弟子的對話，我們可以知道孔子的思想理論基本上是不離「仁」、「義」、「禮」三者的討論，他甚至認為這些德性（virtue）的實踐是一個社會能夠和諧的重要因素，因此他才會說：「己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」<sup>6</sup>「達也者，質直而好義。」<sup>7</sup>「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」<sup>8</sup>不過，依據本文所要討論的對象，應當是《論語》中概念「義」的內涵，而不是「仁」或「禮」。因此，這裡為何以「仁」與「禮」作為討論起點及其重要性為何在此勢必要做出一些說明。我們的觀點是：在《論語》中孔子是通過對舊有傳統文化進行重新詮釋，並由此樹立人的價值意義，而「義」本身所具有的價值內涵，與「仁」、「禮」共同構成儒學的理論體系。也就是說，在過往的禮樂傳統中，禮樂的主要功能在於溝通「天」與「人」，並且經過長期的演變後形成一套與巫文化、政治秩序及人際關係相關聯的宗教—政治—倫理秩序之系統。而禮樂從宗教領域發展為「禮」的文化秩序，這一歷程是從「天道」向「人道」的移動。<sup>9</sup>在這個移動的過程中，我們雖然不能忽略周公以「德行」說「禮」的重要性，但是無論就「天命」、「德」或「禮」而言，周公的終極關懷都落在「集體王朝」之上；<sup>10</sup>相反地，孔子通過思索不斷地追尋「禮之本」以及人的價值意義，最終他將「禮之本」歸宿於個人內在的「仁」，孔子從哲學角度對舊有禮樂的重新詮釋，標誌著儒家軸心突破的開端。「禮樂」

<sup>5</sup> 此處將「仁」、「義」、「禮」共同視為核心概念，絕不意味著它們之間有價值輕重的問題，如勞思光所說，仁、義、禮三者其實共同構成孔子學說的理論核心，然而它們之間之所以先後次序上的問題是因為有「理論程序」與「實踐程序」的分別。氏著：《新編中國哲學史（一）》，頁 181。因此筆者認為，仁、義、禮共同架構出儒學理論，三者具有同等的重要性，詳見後文的討論。

<sup>6</sup> 《論語正義·雍也》，頁 249。

<sup>7</sup> 《論語正義·顏淵》，頁 507。

<sup>8</sup> 《論語正義·為政》，頁 41。

<sup>9</sup> 余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》，頁 91。

<sup>10</sup> 余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》，頁 107。



必須以「仁」為精神的核心價值。<sup>11</sup>雖然孔子以「仁」為核心價值對舊有的禮樂傳統賦予新的意義，「人」也由此確立個人實踐道德的可能，以及自身的價值意義所在；但這並不是說孔子有完全地拋棄舊有的禮樂文化，也就是捨棄「禮」作為人文價值的核心概念，以及在他的學說中的地位。而是孔子以「禮」為學說的起點，進一步深化他的學說理論。誠如勞思光指出，孔子將原本以「天道」為「禮之本」的觀念進行變革。孔子發展「禮」之理論，即是以攝「禮」歸「義」，更進一步攝「禮」歸「仁」。由此，「禮」之基礎不在於「天」，而在於人之自覺心或價值意識，與此同時，建立起以「仁、義、禮」為核心概念之理論體系，彰顯人對自身的肯定，離開原始信仰的糾纏。<sup>12</sup>

因此，依據上述的討論，關於「人的價值意義為何」我們可以從「仁」與「禮」的相關討論中看出孔子對於人自身的價值與意義做了哪些的變革與詮釋：

顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」<sup>13</sup>

「禮」在這裡很明顯地被孔子主張的「為仁由己」所內在化，而這種內在化意味著人的主體性的展現，人的價值與意義隨著內在精神「仁」的力量而彰顯，使得「禮」的文化價值有了內在於自身的依據，同時證明人之所以能夠實踐道德的力量來源。不過孔子之所以「講『仁』是為了釋『禮』，與維護『禮』直接相關。」<sup>14</sup>從這點延伸，「仁」的道德力量展現出的道德行動並非隨意且漫無目的隨意展現的，行動仍然需要符合「禮」的規範；<sup>15</sup>或許我們可以說，當孔子在叩問人要如何展現自我身分以確立人在世界中的價值與意義時，他並沒有向外尋求一個超越於現實世界的理型（idea），反而是從舊有的禮樂文化中思考，並且由此形成的他學說理論的中心價值。所以我們可以說，「禮」的規範與人自身的主體價值「仁」共同構成了《論語》中的核心概念；也因此，孔子才會說：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」<sup>16</sup>

有趣的是，孔子在對禮樂文化進行重新詮釋，所彰顯的人的身分其實並非一種原子式的個人，而是他認為「『仁』的這一要素對個體提出了社會性的義務與

<sup>11</sup> 余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》，頁 98。

<sup>12</sup> 勞思光：《新編中國哲學史（一）》，頁 109-110。

<sup>13</sup> 《論語正義·顏淵》，頁 483。

<sup>14</sup> 李澤厚：《中國古代思想史論》（臺北：三民書局，2012 年），頁 12。

<sup>15</sup> 值得注意的是，孔子對舊有的禮樂傳統進行變革並不是某種跳躍、「頓悟式」的理解與建構學說理論，而是與現實上生命歷程的「挫折」與「質疑」有關。也就是，青年時期的孔子受到「禮」文化的薰陶，並由此培養出其一生信念的關鍵。但在中壯年時期，他遇到各種現實上的挫敗，使得他對自身的信念開始產生質疑，由此開啟了他對「人」與「命」其實存在著某種緊張關係的思考；晚年時期，他對於如何突破「天命」的「限制」，有了某種「超越性」的思考，與此同時確立「人」自身的道德主體與價值意義。詳參林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，頁 77-139。

<sup>16</sup> 《論語正義·八佾》，頁 81。

要求」，甚至可以說「『仁』的主體內容是種社會性的交往要求和相互責任。」<sup>17</sup>這裡所謂的對社會性的要求，是他關注到道德實踐是在具體的人際交往中實現的，而這些行為都有一個共同的模式與特徵在「禮」。換句話說，它們都是人際性(manto-man-ness)的表達。即使如此，當人依「禮」為原則採取某種類似標準化模式與他者進行互動，我們也不能將人理解為機械式地執行服從社會原則的刻板行動。相反地，只有當我們的原始衝動受到「禮」的約束，人才成為真正意義上的人。<sup>18</sup>而仁者也通過「禮」使其德性力量輻射天下。這種從行為者發出的力量，不應當將我們的注意力放置在行為者的「內在」方面，而是要關注他的行為。同時還必須強調「仁」的力量方向與行為者的目標特徵。<sup>19</sup>這就是說，「仁」與「禮」雖然構成孔子學說理論的核心概念，但是在我們實踐道德的過程中必須要注意我們的行為或行動是否能夠回應當下情境的需求。所以當孔子在強調「禮」的重要價值時，決不意味著所有的禮或禮儀都等同於道德，所以他用了不同的字——「義」來表示正當(right)。<sup>20</sup>由此說來，「義」作為《論語》中的核心概念之一其重要性似乎不在「仁」或「禮」之下，而且具有支撐「仁」或「禮」的價值意義的作用，因此「義」同樣可以作為《論語》的核心概念。那麼，我們又該如何理解《論語》中的概念「義」與「人」的關係？它與「仁」、「禮」之間的關係又是如何？

## 二、《論語》中的「義」

### (一) 具「正義」意義的「義」

我們都知道《論語》的體裁是由弟子或再傳弟子紀錄孔子的言論整理而成，因此作為語錄體形式的文本，是否會因為材料的零散而導致概念的討論模糊不清，使我們在分析時容易淪為自圓其說的可能？實際上，因《論語》的體裁形式為語錄體以及成書年代的問題，有些學者會因此質疑《論語》中的某些內容不足以代表孔子本人的言論或思想，而且可能為後人依據許多不同的版本所增添或刪改而成。<sup>21</sup>不過，這裡並不是要對《論語》的年代或篇章進行考證，從而得出哪些篇

<sup>17</sup> 李澤厚：《中國古代思想史論》，頁 21。

<sup>18</sup> 〔美〕赫伯特·芬格萊特(Herbert Fingarette)，彭國翔、張華譯：《孔子：即凡而聖》(南京：江蘇人民出版社，2020年)，頁 6。

<sup>19</sup> 〔美〕赫伯特·芬格萊特(Herbert Fingarette)，彭國翔、張華譯：《孔子：即凡而聖》，頁 47。

<sup>20</sup> 〔英〕葛瑞漢(A.C. Graham)著，張海晏譯：《論道者：中國古代哲學論辯》，頁 14。

<sup>21</sup> 例如津田左右吉認為，《論語》各篇章之間並沒有緊密、系統性的連貫，這點可以從孔子與弟子的談論，或一些與孔子思想不相關的談論中看出。不過津田氏認為，這並不代表《論語》不存在一致的思想，只是當我們要討論《論語》與孔子的思想時，我們必須要就各個篇章做單一分析與詮釋。氏著，曹景惠譯：《《論語》與孔子思想》(新北：聯經出版社，2015年)，頁 172-239。另外，對於《論語》是否為一部具有系統性的著作，文本的編者是否由眾多孔門弟子或再傳弟子編撰而成，譚家哲則有不同的看法。他認為，《論語》的章節安排，以及字句之間是有緊密的規劃連結成一個完整的結構，依譚家哲的考證與分析可以分為上下兩部。至於編者方面，因篇章結構與字句整齊劃一，所以編者不太可能為眾多弟子編撰而成，因此在他認為較有可能的編者為有子。參氏著：《論語與中國思想研究》(臺北：唐山出版社，2006年)，「論語的體系與構成」，頁 19-31。「《論語》之編者」，頁 31-36。

章確切無誤為孔子的言論，而是認為《論語》的文本問題即使不是孔子本人所撰寫，但也代表了早期儒學的通見。換句話說，《論語》作為一個整體而言，儘管缺乏較為顯著的系統性的組織結構，但確實包括某種前後一致的「通見」。通見之中也包含某些懸而未決的問題，以及與這些問題相關但卻具有模糊性的豐富內容。<sup>22</sup>所以就先秦儒學的整體發展來看，《論語》之後的先秦儒學學者，雖然因應時代的課題而各自發展出不同的理論主張，但在儒學發展的系譜上他們卻有著相同的理論根基。因此，我們可以由探討概念的發展以及演變，探討早期儒學的哪些主張隨著時代逐漸地被深化，以及不同的先秦儒學學者又是通過何種新的詮釋向度賦予這些概念或主張新的內涵或意義。

依據上述所說，我們首先來探討《論語》中「義」的用例情形。《論語》中「義」總共出現 24 次<sup>23</sup>，出現次數與後世其他先秦儒學學者相比並不算多，更重要的是，與總共出現 110 次的「仁」相較之下，我們可以說「義」在《論語》中的重要性似乎不及同樣作為核心概念的「仁」，以及出現 75 次的「禮」來得重要。依此，我們是否可以以概念「義」來討論「人」的價值意義的合理性就顯得較為薄弱，不論是從作為德性實踐的概念或規範人的行動的概念來說，「義」重要性似乎都不及「仁」與「禮」。如果我們將視角移轉至，人為了擺脫自身的不確定感及其侷限，因而嚮往、追求並由此構思如何營造一個符合「善」的價值意義的生活世界的話，或許會有不一樣的想法。換句話說，「仁」與「禮」是人在追求或實現善的世界的兩種不可或缺的德性或說道德（morality），對於「義」來說也是如此。「仁」、「義」、「禮」具有同等重要的價值意義。但是，當人在實踐、追尋善的價值時，我們必須考量不同情境下的不同人、事、物會有不同的需求。人如何通過行動實踐具有客觀意義的「善」(the common good)或「正義」(justice)，就不能只關注偏重內在精神價值意義的「仁」，或儀式行為的「禮」。善的群體生活的實現並不是漫無目的追尋，它必須以某個價值為前提，同時不違反由這個價值前提為基準而強調的「規範原則」。如此，孔子所謂的善或正義的價值世界才有建立與完成的可能。由此說來，當我們在追尋「善」的可能的過程中，我們不能忽略理論上所謂的「價值意義」有可能與實務情境產生某種衝突對立，以至於產生當我們在追尋善的價值時，勢必會出現某些不得不迴避的問題，這就觸及到行動本身具有並不能只考慮「目的如何達成」的問題，而是在完成目的之前，人必須有「當下的行動是否恰當、適宜？」的考量，也就是我們「應該」或「應當」（ought to）如何行動的問題。例如，孔子在思考價值與利益之間的取捨問題與衝突時所表現出的態度：

子曰：「君子喻於義，小人喻於利。」<sup>24</sup>

<sup>22</sup> [美] 史華茲 (Benjamin I. Schwartz) 著，程鋼譯：《古代中國的思想世界》，頁 79、80。

<sup>23</sup> 此數字於「諸子百家中國哲學書電子化計畫」(<https://ctext.org/zh>) 檢索取得，檢索日期：2021 年 2 月 25 日。

<sup>24</sup> 《論語正義·里仁》，頁 154。



子路問成人。子曰：「若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以為成人矣。」曰：「今之成人者何必然？見利思義，見危授命，久要不忘平生之言，亦可以為成人矣。」<sup>25</sup>

從上述兩段對話中我們可以很清楚地看到，在追求利益的過程中，「義」與自身的自由選擇（對「利」的要求）呈現出某種對立的緊張關係，不過這並不是說孔子反對人們有自由選擇的權利（right），而是在我們做出行動前必須思考，眼前的利益或我所追求的事物是否符合正義的要求，以及如果我選擇的利益會傷害到善觀念本身的理想價值，人就必須要捨棄此一利益或事物的追求。「義」實際上是作為一種「通權達變」的美德，它所關注的是人於具體情境中如何表現出「恰當的行動？」<sup>26</sup>尤其是在面對「利」與「義」的衝突情境中，眼前的利益是否可以揀取，應當符合概念「義」所蘊含的「價值意義」。所以他不斷地提醒學者：「君子有九思：視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義。」<sup>27</sup>「士見危致命，見得思義，祭思敬，喪思哀，其可已矣。」<sup>28</sup>其實，也是從「義」與「利」的對立關係上來說，「義」具有規範人的行為舉止的意義，卻不同於同樣強調規範人的行為意義的「禮」，「義」能夠協調人的外部生活，這些外部的要求或許來自於社會習俗或傳統，以及制度的規矩與規定所賦予的形式義務，也就是由「禮」所制定的一套何謂恰當行為的各種要求。<sup>29</sup>不過，由「禮」所制定的規範系統，並不能永久地一成不變，它必須依據不同的情境需求或歷史演進而有不同程度上的更易。所以作為「恰當、合宜與適切意義下的『義』，可能是我們修正「禮」的基礎。」甚至，「『禮』與當下情境（特別是緊迫情形中）的相關性，和以『義』為基礎的慎思判斷有關（行動者對於『禮』的規約〔regulative〕護持與提升作用的拿捏與／或理解）。」<sup>30</sup>所以孔子曾提及：「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」<sup>31</sup>

## （二）《論語》中作為「規範」意義的「義」與其內涵

《論語》中雖然提及「義」是人的行為舉止應當遵從的規範、道理，或是人應當實現的某種善的價值。但孔子似乎並未對「義」提出明確的界定，或是由此

<sup>25</sup> 《論語正義·憲問》，頁 566、568。

<sup>26</sup> 柯雄文（Antonio S. Cua）著，李彥儀譯：《君子與禮：儒家美德倫理學與處理衝突的藝術》，頁 59、62。

<sup>27</sup> 《論語正義·季氏》，頁 664。

<sup>28</sup> 《論語正義·子張》，頁 737。

<sup>29</sup> 柯雄文（Antonio S. Cua）著，李彥儀譯：《君子與禮：儒家美德倫理學與處理衝突的藝術》，頁 60。

<sup>30</sup> 柯雄文（Antonio S. Cua）著，李彥儀譯：《君子與禮：儒家美德倫理學與處理衝突的藝術》，頁 61。

<sup>31</sup> 《論語正義·述而》，頁 254。



提出價值世界建立的原則是甚麼，倘若如此，孔子的理論是否會淪於一種以個人主義作為價值核心的追求？如史華茲認為，《論語》中所討論德性概念只是一種氣質傾向；而氣質傾向本身並非一種行動。<sup>32</sup>換句話說，在不依據某種原則為前提之下，人們可以自由地追求某種自我認知意義上的善的價值，因此各種規範或原則皆可以由個人的主觀意識所決定，於是人們追求的「共善世界」便會落空，這就容易淪為墨子所批評的「一人一義，十人十義，百人百義。」<sup>33</sup>

因此，「對人來說甚麼是善的群體生活」，會被太多的衝突和專斷所充塞；一種實踐的主張與另一種實踐的主張互不相容，導致人們可能發現自己在一種任意專斷的方式左右搖擺而不是進行合理的選擇。<sup>34</sup>孔子當然也意識到上述問題的存在，但他在闡述「義」的相關討論時仍然沒有給出「義」的確切定義，反而是以當下情境的對談與假設情境的方式隨機點撥。而此隨機點撥的方法近似於我們上述討論「義」的「正義觀」，也就是人如何在不同的具體情境中，實踐「恰當的、合宜的」行動而涉及「何謂『正義』」的議題。所以該如何確定我們的行動是「正義的」，似乎就有賴於某種具備價值意義的原則來規範我們的行動。如此，《論語》中孔子所謂的規範原則的基準又是甚麼？

子路從而後，遇丈人，以杖荷蓀。子路問曰：「子見夫子乎？」丈人曰：「四體不動，五穀不分，孰為夫子？」植其杖而芸。子路拱而立。止子路宿，殺雞為黍而食之，見其二子焉。明日，子路行以告。子曰：「隱者也。」使子路反見之。至，則行矣。子路曰：「不仕無義。長幼之節，不可廢也。君臣之義，如之何其廢之？欲潔其身，而亂大倫。君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣。」<sup>35</sup>

這段子路與隱者的敘事中，隱者似乎刻意地以反詰的方式詢問「孰為夫子？」不過，我們不能就此輕易地推斷隱者的身分或將其歸為哪個先秦學派。但我們可以推測，他大概知道孔子是誰，而且在某種程度上不認同孔子推行的理想。有趣的是，當孔子知道老人的身份是一位隱者後，他卻使子路「反見之」。這個「反見之」的目的，即是讓子路去闡述孔子的思想主張，以及他的理想社會應當具有何種道德關懷。首先值得我們注意的是，「長幼之節，不可廢也；君臣之義，如之何其廢之？」「君臣之義」與長幼禮節並列，同樣被認為是規範秩序的理由，所以下文才會說「欲潔其身，而亂大倫」。「倫」朱熹注：「倫，序也。」<sup>36</sup>皇侃義疏引苞咸注：「倫，道也，理也。」<sup>37</sup>「倫」在此很明顯地指的是倫理秩序，可以視

<sup>32</sup> 〔美〕史華茲（Benjamin I. Schwartz）著，程鋼譯：《古代中國的思想世界》，頁 106。

<sup>33</sup> 王煥鑣撰：《墨子集註》（上海：上海古籍出版社，2005 年），頁 236。

<sup>34</sup> 〔美〕阿拉斯戴爾·麥金泰爾（Alasdair MacIntyre）著，宋繼杰譯：《追尋美德：道德理論研究》（南京：譯林出版社，2020 年），頁 255。

<sup>35</sup> 《論語正義·微子》，頁 724、726。

<sup>36</sup> 宋·朱熹撰，《論語集注·微子》，《四書章句集注》（北京：中華書局，2016 年），頁 186

<sup>37</sup> 梁·皇侃撰，高尚架校點：《論語義疏·微子》（北京：中華書局，2013 年），頁 487。

為人倫規範的意思。所以子路在這裡點出人倫規範與社會秩序的關係。也就是說，「長幼之節」與「君臣之義」除了具有人際交往的倫理的涵義之外，如果要安頓社會秩序就不得忽略人倫規範所具備的價值意義。因此，子路才會以一種反詰的口吻回應隱者：「何其廢之？」。

如此說來，在與隱者對話中的「義」顯然地與人倫秩序有密切的關係，但至此為止我們還是不太清楚這種人倫秩序的「實質意義」指涉為何。依據劉寶楠的注解：「義者，宜也。君子成己所以成物，故士必宜仕。仕即是義，亦是道」。<sup>38</sup>「義」在這裡顯然地有某種價值規範的意味，但是此價值規範並非一成不變，而是必須要依據情境的不同而採取不同的「正義」行為。〈子路〉正好有一段話可以作為參照：「上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情。」<sup>39</sup>這裡以「上好……則民莫敢……」的句法闡述上位者應該具備甚麼樣的美德才會使群眾尊敬、信服與誠實<sup>40</sup>。皇侃疏：「義者，宜也。」<sup>41</sup>朱熹注：「禮、義、信，大人之事也。好義，則事合宜。」這就是說，上位者該如何展現這些美德，在孔子來說最好的表現方式並非僅依價值規範行事，而是在變動的情境中，上位者能夠做出符合當下情境需求的行動或行為。如葛瑞漢指出，社會等級制度中的禮儀形式，使「義」不再只是彼此適宜的行為（人們服從統治者），而是構成某種人民對上位者的和諧心態。<sup>42</sup>

所以對孔子來說，在上位者除了必須以等級制度的人倫規範為原則來治理國家社會，還需要注意自身的言行舉止與變動情境之間的對應關係。有趣的是，我們又該如何理解孔子所謂的：「君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之。君子哉！」<sup>43</sup>這裡孔子將「義」視為君子的本質，這是否代表孔子在某種程度上已經有將「義」道德內在化的傾向，也就是他認為君子之所以能夠實踐道德行動，其動機來源於人自身的內在精神，只是他尚未開展出以「心」來凸出與確立道德固有於人自身的討論？陳大齊認為，孔子所說的義，具有指導、節制與貫串三種作用。道德以義為體、為榦，可見義貫通諸種德行，為諸種德行之經，這也是孔子所謂的「行義以達其道」。<sup>44</sup>所以《論語》中的「義」實際上暗示了人對某種價值的嚮往、追求，只不過孔子並未建立起某種價值根源式的論述模式進行更深一層的討論。不過，在追尋價值方面，「義」又會受到各種不同情境下的條件所約束而隨時變遷，則孔子所說的義在另外一方面又是相對的。<sup>45</sup>此相對指的就是「義」有「正義」的意義。由此說來，當人通過實踐道德彰顯自身的主體性同時意識到自身存在的價值意義時，並非不能僅是訴諸於某種純粹主觀的意識進行道德行動，

<sup>38</sup> 《論語正義·微子》，頁 726。

<sup>39</sup> 《論語正義·子路》，頁 524。

<sup>40</sup> 榮按，何晏引孔安國注：「情，情實也。」魏·何晏注，宋·邢昺疏：《論語注疏·子路》，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館影印，嘉慶二十年江西南昌府學開雕本，2011年），頁 116。

<sup>41</sup> 梁·皇侃撰：《論語義疏·子路》，頁 329。

<sup>42</sup> 〔英〕葛瑞漢（A.C. Graham）著，張海晏譯：《論道者：中國古代哲學論辯》，頁 14。

<sup>43</sup> 《論語正義·衛靈公》，頁 629。

<sup>44</sup> 陳大齊：《陳百年先生文集（第一輯孔孟荀學說）》（臺北：臺灣商務印書館，1987年），頁 86。

<sup>45</sup> 陳大齊：《陳百年先生文集（第一輯孔孟荀學說）》，頁 87。

而是必須要意識到「規範原則」、「自我與他者」、與「當下情境」的結構關係。例如當葉公子高與孔子討論何謂「正直」的美德時，葉公子高認為順從規範告發自己的父親就是正直的行為，但孔子卻認為：「吾黨之直者異於是：父為子隱，子為父隱。直在其中矣。」<sup>46</sup>根據這段對話的記載我們可以推知，孔子認為規範原則的基礎是建立在人倫親疏之上，倘若情境事件與自身的親人有密切的關聯，這時行動者採取的行動即使會違反社會規範，卻仍必須以親人的安危為重。也因此這裡的「直」其實可以看作「正義」的展現，而此正義的展現也與因「義」的道理和禁制色彩，而經常被指具有「剛」、「簡」、「直」等性格有關。<sup>47</sup>

換句話說，「義」所具備的「正義」的內涵，在某個程度上也要求上位者的行為或行動必須人倫價值為基準，《論語》的「義」所謂的「規範原則」之基準指的就是「人倫」（親疏貴賤），同時也是治理國家社會的原則。不過這裡所謂的「治理原則」的實質意義，也就是蘊含「規範原則」、「正義」意義的「義」，為何能建立和諧的社會秩序及其具體主張為何，並沒有在《論語》中獲得某種程度上的彰顯。反而要到戰國時期之後，因國際情勢的漸趨混亂，與面臨其他學派的攻訐論辯，使得儒學在概念的運用上必須提出相對的具體主張，從而加以強化、深化自身的學說理論而開始延伸、發展，以及證成人倫價值與社會秩序的關聯。當然，這也跟概念「義」的內涵之擴大與演變有密切的關係。只是在孔子那裡我們仍然看不出，「義」在社會秩序如何和諧的議題上其實質意義為何，《論語》中的「義」僅具有形態意義上的論述而已。

依據上述的討論，我們可以發現《論語》中的「義」具有某種「規範」與「正義」混淆的現象，即使如此，此「義」仍蘊含某種追尋價值的意義存在：

子路曰：「君子尚勇乎？」子曰：「君子義以為上，君子有勇而無義為亂，  
小人有勇而無義為盜。」<sup>48</sup>

依據朱熹注：「尚，上之也。君子為亂，小人為盜，皆以位而言者。」<sup>49</sup>君子與小人指的是社會地位而言。「義以為上」和「有勇而無義」的「義」在此皆做名詞使用。「有勇而無義」似乎是在提醒兩者，如要發揮或展現德性「勇」，僅有在我們的行動是否合乎「義」的價值前提之下才能夠保證我們的行動是「既勇且義」，如此說來，這裡的「義」就有「規範」的意義存在。所以，劉寶楠正義：「『義以

<sup>46</sup> 葉公語孔子曰：『吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。』孔子曰：『吾黨之直者異於是：父為子隱，子為父隱。直在其中矣。』《論語正義·子路》，頁 536。至於在現代法律的規範上，「子為父隱」的「倫理行動」是否構成「犯罪事實」？陳弘學對此除了梳理相關的討論外，還與《孟子》中「舜」之父親「瞽叟殺人」一事合併討論，認為現行的法律規範並不會拒斥倫理道德意義上的正當性，並非法治社會的批評對象。因此法律與道德是一種「競合關係」，而非「涵攝關係」。氏著：〈儒家倫理與現代法治社會銜轉的可能性探析——以「直躬案例」與「桃應難題」為主要考察對象〉，《成大中文學報》51 期（2015 年 12 月），頁 1-40。

<sup>47</sup> 陳弱水：《公義觀念與中國文化》，頁 230。

<sup>48</sup> 《論語正義·陽貨》，頁 706。

<sup>49</sup> 宋·朱熹撰：《論語集注·陽貨》，頁 183。



為上』者，言以義勇為上也。」且引《禮記·聘義》云：「所貴於立義者，貴其有行也；所貴於有行者，貴其行禮也。故所貴於勇敢者，貴其敢行禮義也。」<sup>50</sup>不過，我們這裡應該注意的是，劉寶楠之所以會將這段的「義」看作具有規範意義，是因為他將「義」看作「禮義」。<sup>51</sup>但皇侃在注「君子義以為上」似乎又有不同的理解，他認為：「孔子答云：『君子唯所尚於義以為上也。』」<sup>52</sup>這裡所謂的「唯所尚於義」似乎比較接近「義」的「正義」意義，而非規範意義。也就是說，孔子告誡君子在實踐行動時必須要考量實踐的結果是否符合某種道德價值，倘若沒有，則君子的行動不能算是符合德性「勇」的要求，只能算是血氣方剛之「好勇」從而產生亂的結果。如此說來，「義以為上」和「有勇而無義」的「義」兩者都表現出「規範原則」與「正義」意義的現象；在解釋上，不論以哪種內涵來詮釋這裡出現的「義」，似乎都不構成對文本產生理解上的謬誤或超譯的可能。另外，此「義」似乎具有某種價值意義尚待人通過道德實踐行動來完成此一目標。

但是，為何會出現此內涵混淆的現象？此現象的背後反映出甚麼問題？這似乎反映的是，在《論語》中的「義」尚未具有獨立性的意義。誠如陳弱水指出，作為道德概念的「義」，在戰國中晚期獨特性的「義」興起以前，其意思就是一般性的「善」，但有時也會帶有較有具體的規範或道德的意味；整體而言，是個比較弱、比較薄的倫理觀念（the ethical concept）。具有特定意涵的「義」概念，大約要到戰國中期（西元前四世紀、三世紀）才會大量地出現。<sup>53</sup>

實際上，從我們上述對《論語》「義」的分析來看，《論語》中的「義」基本上有兩種涵義，也就是「規範」與「正義」（恰當、適宜）。而這兩種涵義在《論語》雖然在各自不同的語句脈絡中，或是以某種意義上的混淆現象出現；但這些出現於各自不同語句脈絡中的「義」，卻指向某種共同的「價值意義」，這如同前文與陳弱水指出的「義」具有「善」的價值意義。換句話說，當人在實踐道德，不論是依據「規範原則」或依據當下情境做出判斷後進行「正義」的行動，學者都被期待能夠實現「善」的價值，甚至可以說，人是有追尋「善的價值」的能力。而此善的價值指的就是「和諧的群體生活」，不論是具有血緣關係的親屬，抑或

<sup>50</sup> 《論語正義·陽貨》，頁 706-707。

<sup>51</sup> 在〈泰伯〉則有「勇」與「禮」並列成句之處：「恭而無禮則勞，慎而無禮則憊，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。」據此，我們似乎可以將〈陽貨〉的「義」視為「禮義」。不過，本文認為，〈泰伯〉這段的討論其目的在凸出「禮」的規範意義。這就是說，人如果不以「禮」為原則來檢視自身行為的話，人所實踐的行動只是「勞」、「憊」、「亂」、「絞」，稱不上具有價值意義的行動。只有我們依據「禮」的規範而行動，自身的行為才可以說是具備「恭」、「慎」、「勇」、「直」等德性意義。另外，在《論語》中我們找不出以「禮」概括「義」，或以「義」概括「禮」，以單一概念「禮」（或「義」）指稱、指涉另一概念的討論方式及理由。這是因為，「禮」與「義」在性質上雖然有相同或接近的地方（如「規範意義」），但在整部《論語》中我們卻看不出孔子因為兩者的性質相同或接近，而採取以「禮」來概括「義」的方式進行討論。換句話說，對於孔子來說「禮」與「義」雖然同樣作為儒學理論的核心概念，但它們仍有本質上的差異存在。這點我們可以從具規範性質的「禮」在《論語》中，通常出現在「儀式」行為是否合理、恰當的段落中；與「義」的規範性質通常出現在人倫秩序的價值討論，或價值與利益的衝突該如何化解等相關議題的討論中，發現兩者之間的區別。

<sup>52</sup> 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏·陽貨》，頁 470。

<sup>53</sup> 陳弱水：《公義觀念與中國文化》，頁 176。



與自身並無血緣關係的他者，皆是被正義所安排的對象。與此同時，人希冀在這個追尋善的價值的過程中，能尋求得到自身價值意義的解答。

值得注意的是，我們認為「義」的這兩種涵義，其實在理論上構成某種對立緊張。既然規範原則的「義」具有某種價值意義的向度，人依循著由此價值意義向度的規範原則而生活，社會秩序當然有達到「浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸」<sup>54</sup>的可能；但是當人在面對某些情境時刻，依據規範原則而行動並不是唯一的思考方式。如果當下的我們僅依照規範原則行動，我們勢必會背離與某些自身相聯繫的特殊情感；也正因為如此，人不能只是依據規範原則採取實踐行動，而是我們需要根據那些特殊情境的需求，由主體判斷自身應當採取何種行動較為適宜，如此而來的行動才有道德的實際效力，否則的話僅是不蘊含任何價值意義的普通行為（behavior）而已。而這種衝突緊張實際上便是涉及到價值「優先序位」的問題，也就是說，人在行動的過程當中，該以「規範原則」為價值優先的考量，抑或以符合該情境的「正義」行動為價值優先之序位。因此，後世儒者對概念「義」的使用及思考正是依循著這個脈絡，從而深化他們所提出的學說理論，特別是孟子與荀子的思想理論。有趣的是，整部《論語》似乎沒有意識到「義」本身雖然有規範原則、正義與道理等涵義，也未將規範原則、正義與道理在實務上可能產生的衝突對立作出某種解消。此問題的凸出與解答發生在孔子之後的儒者。以下我們試著探討，孔、孟之間的思想家如何解消「規範原則」與行動「正義」之間可能產生的緊張關係，同時他們又是如何進一步擴大概念「義」的涵義，以及深化儒學的學說理論。

## 第二節 惟義之所在：《孟子》「義」的性質與特徵

### 一、人倫秩序意義的規範原則

#### （一）戰國歷史的社會背景

孟子時代的社會秩序與孔子所處的春秋時代已有不同的變動。此變動似乎是促使孟子以「內在化」的進路，對舊有的儒學理論作進一步深化的原因之一；並且由此德性內在化的詮釋進路，延伸到整體國家政治的社會秩序之和諧如何可能的議題。如此說來，產生此變動的社會背景為何？其與孟子的思想理論又有何關聯？等問題是我們在探討孟子如何通過內在化「義」的詮釋進路，闡述「規範原則」的意義以及與人自身的德性的關係之前，必須描述其時代背景，如此才可以理解孟子為何要對傳統概念進行革新、轉化。錢穆對春秋到戰國之際的學術思想演變的歷史社會，有精要、明晰的看法：

春秋二百四十二年，一方面是一個極度混亂緊張的時期；但另一方面，則

<sup>54</sup> 《論語正義·先進》，頁 474。

古代貴族文化，實到春秋而發展到它的最高點。……大體言之，當時的貴族，對古代相傳的宗教已抱有一個開明且合理的見解。……當時的國際間，雖則不斷以兵戎相見，而大體上一般趨勢，則均重和平，守信義。……即在戰爭中，猶能不失他們重人道，講禮貌、守信讓之素養，而有時則成為一種當時獨有的幽默。道義禮信，在當時的地位，顯見超出於富強攻取之上。……此下戰國興起，浮現在上層政治的，只是些殺伐戰爭，詭譎欺騙，粗糙暴戾，代表墮落的貴族；而下層民間社會所新興的學術思想，所謂中國學術之黃金時代者，其大體還是沿襲春秋時代貴族階級之一分舊生計。精神命脈，一氣相通。因此戰國新興的一派平民學，並不是由他們起來而推翻了古代的貴族學，他們其實只是古代貴族學之異樣翻新與遷地為良。

55

錢穆所謂的上層政治中產生的「殺伐戰爭」、「詭譎欺騙」、「粗糙暴戾」暗示了戰國時代的社會秩序面臨了重要的考驗。<sup>56</sup>而當時的國君面對逐漸嚴峻的社會背景，他們需要進行政治制度方面的改革。但因過往世襲貴族之間的殺伐、衝突而導致曾經在春秋時期具有影響力的強宗巨室幾乎消失於戰國時期。<sup>57</sup>所以求賢若渴的國君勢必要從貴族之外尋求大量的人才，對政治制度進行改革。<sup>58</sup>因此，「後世意義的『士』——知識分子、讀書人——也在這時誕生」，<sup>59</sup>孟子的思想理論正是在這一歷史的社會背景之下而產生的。因此，和諧的群體生活如何可能的議題便成為國君與知識分子共同關注的焦點。

另外，儒學內部的理論革新，似乎不只因外在局勢的變化與需求等條件而產生。在戰國諸子論辯風氣大盛的思潮之下，如果儒學自身的理論並未進行深化、創新，舊有的理論難以與其他學派進行某種程度上的抗衡，例如，我們可以從戰國時期國君對諸子賞賜中看出，學術思想鼎盛的風貌，藉此窺探孟子所面臨到的挑戰與刺激：

自騶衍與齊之稷下先生，如淳于髡、慎到、環淵、接子、田駢、騶奭之徒，各著書言治亂之事，以干世主，……於是齊王嘉之，自如淳于髡以下，皆

<sup>55</sup> 錢穆：《國史大綱（上）》，《錢賓四先生全集（27冊）》（臺北：聯經出版社，1998年），頁74-78。

<sup>56</sup> 本文認為此考驗與春秋到戰國時期的「社會流動」有密切的關聯。如許倬雲認為，春秋時期國內的衝突導致了：（一）國君失去對國家的控制；（二）隨著強宗巨室（掌握權力的嫡系貴族）的興起，公子們失去擔任政府重要職位的機會；（三）強宗巨室的數量增加；（四）少數的強宗巨室成為國家新的統治集團，大多數在家族權力鬥爭中失敗，而沉入社會底層；（五）士階層的興起；（六）平民偶爾參與鬥爭。因此，產生戰國時期新型的國家出現，以及當時的諸侯招來各方賢士試圖實施政治改革。氏著，鄒永杰譯：《中國古代社會史論》（桂林：廣西師範大學出版社，2006年），頁110-111，詳細討論參頁94-127。

<sup>57</sup> 許倬雲著，鄒永杰譯：《中國古代社會史論》，頁61，詳細討論參頁45-62。

<sup>58</sup> 有關「不治而議論」與士階層興起的關係，可參余英時：《中國知識階層史論·古代篇》（新北：聯經出版社，2019年），頁57-76。

<sup>59</sup> 杜正勝：《周代城邦》（新北：聯經出版社，2018年），頁150。

命曰列大夫，為開第康莊之衢，高門大屋，尊寵之。覽天下諸侯賓客，言齊能致天下賢士也。<sup>60</sup>

稷下學宮中不同學派的諸子為了得到國君的賞賜，通過「著書言治亂之事」闡述自己的學說主張，從而開啟稷下論辯風氣鼎盛的時代。<sup>61</sup>錢穆云：「遊稷下者，既得優遊養祿，而無政事之勞，故相率以著書講學為事。」<sup>62</sup>此外，司馬遷記載孟子曾經：「游事齊宣王，宣王不能用。」<sup>63</sup>可以得知孟子曾經到過齊國稷下宣揚過自己的思想理論。雖然齊宣王最終沒有聘用孟子，但我們可以合理地推測，孟子為了闡述儒學的思想理論，勢必得面對其他各家學派的攻訐，為了與其他學派抗衡，孟子必須深化舊有的儒學理論，並且對「秩序如何可能」的問題提出新的創見，如此，國君才有可能任用自己的思想學說，從而實現儒學思想理論中的理想社會秩序。

在孟子來說，「仁政」、「價值規範」並不存在對立衝突，和諧的社會秩序之所以可以實現，是因為人的內在有某種「道德主體」存在。在和諧的社會秩序如何可能的議題上，通過自我對內在德性的要求，其內容並非只有如何安頓個人的生命意義，此要求所展現的是人的理性價值，此價值並不將人的生命視為手段，而是將人自身視為某種目的，其目的在於肯認人有實現道德價值世界的可能，而這個可能的根據就在人自身內在的道德主體。

實際上，概念「義」的運用不僅在儒學的思想理論當中扮演核心概念的角色，同樣地也被其它學派所運用，從而構成不同的理論主張。如何詮釋與理解概念「義」是先秦思想家共同的思想資源，但是在思想理論的建構上，卻有著不同面向的關懷。<sup>64</sup>我們所謂的「儒學」正是從理論核心與關懷的焦點為方向，討論儒學思想家們的學術師承淵源的發展雖然各自不同，但他們皆針對某些特定的議題進行思

<sup>60</sup>〔日〕瀧川龜太郎著：《史記會注考證·孟子荀卿列傳》（臺北：萬卷樓圖書，2014年），頁945-946。本文所用《史記》之原文皆以此版本為主，後文僅注篇名、頁碼，恕不詳注。

<sup>61</sup> 錢穆認為孟子在齊威王時已有遊齊的經歷，但在威王時曾經離開齊國而至宋滕諸國，及至梁，見惠王襄王之後，又重返齊，此時是齊國國君為宣王。氏著：《先秦諸子繫年》，《錢賓四先生全集（5冊）》（臺北：聯經出版社，1998年），頁364，詳參頁363-367。另外，既然孟子在威宣二世，皆有遊齊的經驗，而威宣之時正是稷下興盛的時間，史籍資料卻沒有留下任何紀錄，甚至《孟子》當中亦未有任何之記載，其原因為何？錢穆認為：孟子厭惡「處士之橫議，庶人不為臣，無常識，而托於諸侯，皆孟子所深斥也。……明不與稷下為類。」也就是說，孟子對於稷下學宮其他學派的諸子，通過著書立說從而干謁賞賜的行為，不齒與之為伍，所以當宣王「欲中國而授孟子室，養弟子以萬鍾」，孟子卻認為如果他接受了，他就與因「必求壟斷而登之，以左右望而罔市利」而遭人鄙棄的「踐丈夫」沒有甚麼不同了。氏著：《先秦諸子繫年》，頁273-274。《孟子集注·公孫丑上》，頁250。

<sup>62</sup> 錢穆：《先秦諸子繫年》，《錢賓四先生全集（5冊）》，頁270。

<sup>63</sup> 《史記會注考證·孟子荀卿列傳》，頁943。

<sup>64</sup> 例如，墨學就認為行事為人當以「義」為原則，但是這種「義」的涵義並非儒學所謂的「親疏分別」，而是以愛他人如何愛自己一般。也就是以「兼愛」為前提預設，因此真正的愛即是愛人若己，這就是墨學不同於儒學以「義」為原則的實踐方法。李賢中：《墨學——理論與方法》（臺北：揚智文化事業有限公司，2003年），頁118-119。又如佐藤將之認為「義」與「理」是統貫《呂氏春秋》兩個重要的價值概念，詳參氏著：《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》，頁205-214。



考，同時提出各自的主張，從而解決理論當中可能會碰到的難題。以儒家對概念「義」的討論、擴大其內涵來說的話，就是在試圖解消道德規範與行為主體之間存在的緊張關係：

客觀上說，道德規範的要求是行為者履行道德規範所加諸的約束，不論特定行為者是否察覺。就此而論，道德規範就概念來說並不蘊含行為者的動機或實際上的行為實踐。但，道德規範是實踐的，是提供行為者行為之選擇的指引。這個關係在概念上是規範的，但，道德的實踐性雖然是應然的，哲學探究仍關切道德規範是否有實踐的意義，一個理解這個實踐關切的理路是，道德規範能否以一般的方式影響行為者？<sup>65</sup>

而此道德主體與「規範原則」、「和諧的群體生活如何可能」的探討，<sup>66</sup>正好可以從概念「義」在《孟子》中呈現出三個不同的向度：道德主體、規範原則、價值追尋來加以分析。不過，為了凸顯孟子創新儒學理論的意義，以及如何與社會秩序構成某種程度上的聯繫，我們首先討論《孟子》概念「義」的「規範原則」，並且試圖從中分析，在《孟子》的「義」是否蘊含某種「價值意義的追尋」，而此價值意義的追尋是否在隱含了，人有實現秩序世界的可能？

## (二)「義」的價值追尋與規範原則

基本上，孟子在運用概念「義」來討論時價值意義時，他採取的方法仍然是將「價值」與「利益」當作對立衝突的方式，辨析何者具有較高層次的意義，並且由此闡述，除了利益之外有更高層次的道德價值，值得我們去追求。如孟子與梁惠王的對話：

孟子見梁惠王，王曰：「叟不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？」孟子對曰：「王何必曰利？亦有仁義而已矣。王曰：『何以利吾國？』大夫曰：『何以利吾家？』士大夫曰：『何以利吾身？』上下交征利而國危矣。萬乘之國弑其君者，必千乘之家；千乘之國弑其君者，必百乘之家。萬取千焉，

<sup>65</sup> 許漢：〈道德規範、道德實踐與行為主體：經驗主體與道德規範性〉，謝世民主編：《理由轉向：規範性之哲學研究》，頁 267。

<sup>66</sup> 值得一提的是，這裡道德規範與行為主體之間的衝突並不是以一種通過「策略」的方式形塑某種懲罰機制從而規範人的身體與行為舉止。這就是說，這種規範不同於傅柯（Michel Foucault）將人身視為「權力—知識」的對象。而這種施加於人身上的權力技術是以「醫學—司法」為策略所進行的，與此同時，建構出新的真理體系與對象領域，並與懲罰權力的實踐日益糾纏在一起。人的身體成為權力的宰制對象，其目的不僅是塑造出一個理性的肉體，而是要將靈魂也納入規範的目標，使行為主體完全地臣服於權力技術。這種權力技術學即是傅柯所謂的「權力的微觀物理學」。氏著，劉北成等譯：《規訓與懲罰——監獄的誕生》（苗栗：桂冠圖書，2011年），頁 20-29。因此，本文所謂的「規範」指的是行為主體不能逾矩某些具有道德價值的原則，但是這種道德價值並不是以醫學、司法為基礎所制定的道德，而是以親疏遠近、人際交往為基準的倫理價值為原則。



千取百焉，不為不多矣。苟為後義而先利，不奪不饜。未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。王亦曰仁義而已矣，何必曰利？」<sup>67</sup>

為了凸出道德價值的重要性，孟子在與梁惠王的對話中，他運用「仁義」（價值）<sup>68</sup>與「利」的對立衝突的討論方式，除了闡述道德擁有更高層次的價值意義之外，也藉著這次的對話揭示，如果國君以「利」為目標取向，則國家「上下交征利」，導致各個階層為了獲取更高的利益，勢必會出現殺伐鬥爭，使得國家社會的秩序面臨崩潰的狀態。孟子此說不只提醒梁惠王應當追尋更高的道德價值，他其實是在告誡梁惠王應當以過往強宗巨室之間的殺伐為警惕，不應當凡事以「利」為價值優先序位為考量。

有趣的是，在《孟子》中除了某些與「內在化」德性有關的段落之外，當「仁」與「義」並置為複合詞時，往往帶有某種「價值追尋」的性質，如「齊人無以仁義與王言者，豈以仁義為不美也？」<sup>69</sup>「子何尊梓匠輪輿而輕為仁義者哉？」<sup>70</sup>「（王子塾）曰：『何謂尚志？』（孟子）曰：『仁義而已矣。』」<sup>71</sup>為何複合詞「仁義」可以說具有價值追尋的性質？「仁」與「義」分別所指的內涵又是甚麼？為何在孟子看來，「仁」與「義」所具備的價值內涵與社會秩序有某種關聯？

首先，我們先來辨析「仁」與「義」的實指內涵，以及與價值追尋有關的討論。〈盡心上〉：「親親，仁也；敬長，義也。」<sup>72</sup>〈滕文公上〉：「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」<sup>73</sup>從「親親」之仁與「敬長」之義來看，「仁」與「義」的內涵似乎與後文要討論的簡本〈六德〉所謂的「仁內義外」有某種程度上的相似。關於這點在討論到〈六德〉「分位」關係時再一併討論。

其次，在《孟子》中表現出「義」的「規範」意義的地方，出現在「義」與「道」並列成句或在相同的討論脈絡中，如：「上無道揆也，下無法守也，朝不信道，工不信度，君子犯義，小人犯刑，國之所存者幸也。」<sup>74</sup>另外，當「道」與「義」同時出現時，又帶有某種一般意義的善（道理），如：「非其義也，非其道也，祿之以天下，弗顧也；繫馬千駟，弗視也。非其義也，非其道也，一介不

<sup>67</sup> 《孟子集注·梁惠王上》，頁 201-202。

<sup>68</sup> 有趣的是，在《孟子》「義」的出現次數為 108 次，這個出現的次數明顯地比《論語》出現 24 次還來得多，如此我們是否可以認為這是概念「義」開始獨立之後所產生的現象？本文認為從出現次數來看，確實我們可以說《孟子》確實開始注重概念「義」的運用，但「概念獨立」與「重要概念」其實具有某種程度上的區別。後者則是指在某些文本中扮演理論的重要概念，但此重要概念不一定具有完整且獨立的意義，僅是藉此闡述某些理論主張；前者指的是概念開始獲得獨立的意義，此意義是其它價值概念所無法替代的，並且由此架構出某些關鍵性的命題，藉此建構出思想家的理論，這點從後文的討論可以得知，《孟子》的「義」確實已經具有某些獨立性的價值意義。如「集義」、「通義」或是將「義」界定為「敬長」、「敬兄」、「從兄」等與人倫價值有關的概念。

<sup>69</sup> 《孟子集注·公孫丑下》，頁 244。

<sup>70</sup> 《孟子集注·滕文公下》，頁 271。

<sup>71</sup> 《孟子集注·盡心上》，頁 366。

<sup>72</sup> 《孟子集注·盡心上》，頁 360。

<sup>73</sup> 《孟子集注·滕文公上》，頁 263。

<sup>74</sup> 《孟子集注·離婁上》，頁 281。

以與人，一介不以取諸人。」<sup>75</sup>然而，作為「規範原則」最明顯的應當是「義」與「禮」作為參照，並行出現於不同的語句脈絡：

上無禮，下無學，賊民興，喪無日矣。《詩》曰：「天之方蹶，無然泄泄。」泄泄，猶沓沓也。事君無義，進退無禮，言則非先王之道者，猶沓沓也。

76

所謂的「先王之道」，其實就是「禮」與「義」的規範原則之意義與社會秩序的關聯。換句話說，如果人們並不理解個人對於德性的學習、掌握與社會秩序實際上是有某種程度的關聯的話，則道德修身僅是個人的志向興趣而已，即使不以德性修持自我，我們的行為似乎也不會造成與他者或社會之間的衝突。孟子卻不這麼認為。他通過規範原則、德性價值與社會秩序之間的討論，從而闡述「人的身分」並非獨立於世的原子式的個人，而是群體生活中的人，所以他特別強調「群己和諧」的世界觀。個人並非孤獨地與國家（State）或社會（Society）對抗的個體，而是浸潤在傳統的人文精神之中。政治領域的事務並非只是利益或權力衝突的場所，而是被當作一個道德的社區。<sup>77</sup>因此，對於孟子來說，如「無禮義，則上下亂。無政事，則財用不足。」<sup>78</sup>「非禮之禮，非義之義，大人弗為。」<sup>79</sup>「義，路也；禮，門也。」<sup>80</sup>這些語句中的「禮」或「義」當被視為某種「規範原則」且與群體的社會秩序有密切的關聯。

實際上，孟子所謂的「禮義」指的是倫理規範的總稱，<sup>81</sup>如：「言非禮義，謂之自暴也；吾身不能居仁由義，謂之自棄也。」<sup>82</sup>這裡將「禮義」並列為複合詞，為的是要表達，我們自身的言行舉止必須要時時回扣到「禮義」審視其合理性；而此處「禮義」的價值意義又可以說是根據「居仁由義」的自我主體之價值根源而產生的行為活動。因此在萬鐘（利益）的面前，孟子仍要向自我提問，「萬鐘則不辨禮義而受之。萬鐘於我何加焉？」<sup>83</sup>顯然，作為倫理規範的「禮義」，與「仁義」在與「利益」衝突的關係中，同樣都具有較高層次上的價值。然而，「禮義」雖然出現的次數僅有 5 次，但是同樣都有作為倫理規範的意義存在。不同的是，如果我們結合後文所謂的「內在化」之詮釋進路，以及概念內涵的演進、擴大與荀子相較，兩人在使用概念建構理論的方向上其實具有相當程度上的區別。《荀子》的論述與孟子詮釋進路之差別，詳見後文第三章二節與第四章二節的討論。

綜合上述所論，「義」在《孟子》中除了明確地與君臣關係、人倫秩序等關

<sup>75</sup> 《孟子集注·萬章上》，頁 351。

<sup>76</sup> 《孟子集注·離婁上》，頁 281-282。

<sup>77</sup> 黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2015 年），頁 282、284。

<sup>78</sup> 《孟子集注·盡心下》，頁 374。

<sup>79</sup> 《孟子集注·離婁下》，頁 296。

<sup>80</sup> 《孟子集注·萬章下》，頁 319。

<sup>81</sup> 《孟子》的「禮義」也具有倫理規範的總稱之特色，受到伍振勳老師的提點，特此致謝。

<sup>82</sup> 《孟子集注·離婁上》，頁 286。

<sup>83</sup> 《孟子集注·告子上》，頁 339。

懷有關之外，「義」在「價值追尋」、「規範原則」等意義上來說似乎只有延續傳統儒學的內涵而已，並沒有特別地在概念「義」的使用上凸出另外的價值意義。從上述的論述來看，「義」不論與「仁」、「道」或「禮」並行出現於同一脈絡中，或並列為複合詞，雖然都開始與國家社會秩序產生某種程度上的聯繫，但在形態意義上卻看不出《孟子》中的概念「義」有甚麼太大的改變。不過，有趣的是，在實際意義上孟子提出的「集義」與「通義」兩個概念並未在《論語》中出現，這兩個概念似乎是孟子為了闡發自身提出的思想理論而建構的概念。那麼，這些概念與孟子將社會秩序的建構與德性「內在化」有甚麼關聯？在理論建構上此詮釋進路是否影響了「規範」建立的「合法性」來源？如果答案是肯定的，那麼此詮釋進路又是如何解決「規範」與「正義」之間可能產生的對立衝突？

## 二、內在化的正義與規範原則

實際上，孟子是將「義」與德性「內在化」的詮釋向度進行結合，並藉此深化儒學理論，如此一來，人為何能夠實踐道德價值便有存在於自身的依據。這個依據首先承認人之所以能夠實現價值世界，是因為自身有某種向善的根源作為保證。「孟子這種對『一切人均有足以實現道德（或為善）之能力』的肯定，其實就是他主張『性善』」。<sup>84</sup>其次，對孟子來說，此「生活世界」是有待發覺的。若無此一發覺的過程，人與他者、世界之間不可能產生聯結，在結構意義上恐是一種自然的狀態而已。<sup>85</sup>欲擺脫此種因自然狀態帶來的：生活秩序無法安頓，人與他者、世界的關係為何？德性與自身的關係為何？人為何要實踐道德？面對逐漸失序的社會，人有可能重建和諧的社會秩序？等各種焦慮所造來的不確定感，孟子認為其解答就在人自身的「集義」工夫修養以及固有德性價值的實踐。並且在道德實踐的過程中，我們能夠自覺到蘊含道德價值的「正義」與「規範原則」之依據皆內在於我們自身之中，所以兩者不僅在理論上不存在某種衝突對立，更是在實務上是相輔相成。同時，「正義」與「規範原則」，兩者是如何建立和諧的社會秩序之關鍵。此社會秩序的建構，在孟子來說，必須先從個人自身的價值意義上進行提問：

（公孫丑）「敢問夫子惡乎長？」（孟子）曰：「我知言，我善養吾浩然之氣。」（公孫丑）「敢問何謂浩然之氣？」（孟子）曰：「難言也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。」<sup>86</sup>

「集義」概念的提出其實解消了上述我們所謂的「正義」與「規範原則」之間可能產生的衝突對立。從而確立「規範原則」本身即有某種「價值追尋」的意義存

<sup>84</sup> 袁保新：《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，頁 32。

<sup>85</sup> 林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，頁 197。

<sup>86</sup> 《孟子集注·公孫丑上》，頁 232-233。



在。為何我們可以提出這樣的說法？其依據為何？由此，我們必須先釐清何謂「集義」？其次，才能進一步論述，為何「集義」與人的價值意義有關？以及為何我們會認為，在孟子來說「集義」的提出成功地解消「正義」與「規範原則」之間可能產生的衝突對立？

趙岐認為，孟子所謂的「集義」是：「言此浩然之氣，與義雜生，從內而出，人生受氣所自有者。」<sup>87</sup>朱熹注：「集義，猶言積善，蓋欲事事合於義也。」<sup>88</sup>又如徐復觀以朱熹的注解為標的：「集義乃積善之義，即不斷地實現其所當為之事。」<sup>89</sup>基本上，歷來的注解家在解釋「集義」時都有某種「積累」善的價值的涵意存在。此積累並非一種外在向度的累積而已，而是如趙岐所說是「從內而出」的。如此，所謂的「配義與道」與「道」並列成句的「義」就與上述所謂的「規範原則」有所區別，是某種主體價值的展現，如朱熹所說：「義者，人心之制裁也。」<sup>90</sup>而朱熹所謂的「制裁」也提醒了我們，此「義」其實具有「正義」判斷的內涵，而具有判斷性意義的「義」並非某種完善圓滿的價值存在於人自身，他必須要經過某種程度上的工夫修養才能徹底通透的展現，與天地同流的道德主體。<sup>91</sup>

依據上述所說，孟子通過「內在化」的詮釋進路，將「義」本來具有的「價值追尋」的意義，賦予至人的內在，認為人自身固有追尋價值的動力。所以對孟子來說，人的道德主體本身具有實踐道德法則的能力，這就是所謂「應當(Sollen) 涵著能夠(Können)」之義。<sup>92</sup>依此，孟子認為「規範原則」的確立與合法性就在「仁義禮智，非由外爍我也，我固有之」<sup>93</sup>的命題之下，解消與「正義」之間可能產生衝突對立。因此他認為，當在人的內在心性道德的發動判斷後即能得出，何者的價值具有優先序位。而此「判斷」代表的不只是某種純粹的人的判斷能力而已，它甚至是敦促人去實踐道德的動力。所以，我們才會在《孟子》中看到許多與「正義」判斷有關的論述，如「男女授受不親，禮也；嫂溺援之以手者，權也。」<sup>94</sup>對瞽瞍殺人一事，孟子認為舜應當「棄天下」，獨自「竊負而逃」與瞽瞍「遵海濱而處，終身訢然，樂而忘天下。」<sup>95</sup>在此意義下，孟子所謂的「道德問

<sup>87</sup> 東漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《孟子注疏·公孫丑上》，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館影印，嘉慶二十年江西南昌府學開雕本，2011年），頁55。

<sup>88</sup> 《孟子集注·公孫丑上》，頁233。

<sup>89</sup> 徐復觀：〈孟子知言養氣章試釋〉，《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1981年），頁143。

<sup>90</sup> 《孟子集注·公孫丑上》，頁233。

<sup>91</sup> 此段《孟子》的工夫修養指的是「養氣」。不過修養工夫的討論並非本文關注的焦點。本文所關注的是孟子如何將概念「義」與社會秩秩序結合，並藉此深化儒學理論。對如何長養「浩然之氣」之議題，黃俊傑認為，「浩然之氣」的長養如果欠缺了倫理內容，它便無法興發鼓動；所以在「養氣」的議題上必須與倫理學中的「義」與「道」互相配合。因此，通過不斷地凝聚理性的「集義」工夫，就成為「養浩然之氣」的重要工作。氏著：《孟學思想史論（一）》，頁23。楊儒賓則從「身體觀」的角度來討論孟子所謂的「養氣論」。他認為，道德主體意識的擴張，帶動「氣」的能量於身體之內不斷地流轉，最終溢出「個人」的身體之外，達到某種與天地之氣合流的境界。氏著：《儒家身體觀》，頁158-170。

<sup>92</sup> 李明輝：《儒家與康德》（新北：聯經出版社，2018年），頁69。

<sup>93</sup> 《孟子集注·告子上》，頁335。

<sup>94</sup> 《孟子集注·離婁上》，頁289。

<sup>95</sup> 《孟子集注·盡心上》，頁367。



題不單是個判斷問題，也是個踐履問題，道德主體不單是判斷主體，也是行動主體」。<sup>96</sup>孟子是從人的具體、真實的生命活動著眼，指出這一切生命活動的背後，其實具有一種不為生理本能所囿限的道德意識——「心」，並且人就著「心」之自主自覺的道德意識踐仁行義，藉此肯定人之所以為人的「真性」所在。<sup>97</sup>如此，上述所說的「義，人之正路也。」「義」不僅具有指導人的行動的「規範」意義，同時也意味著，因為概念「義」被確立於「心性」（「內在化」）的關係，「正義」的判斷其依據為何，蘊含人倫道德價值的「規範原則」為何能夠確立等問題，皆被孟子統攝於一己之道德「心性」中。

不過，依據上述的討論我們似乎還不能斷言，人與血緣之外的他者之關係以及社會秩序如何安頓，與「義」的內在化有何關聯？這是因為，上述所舉的例子皆是帶有某種急迫性且具特殊意義的案例。我們只能從這些急迫性的案例中看出，「正義」的判斷並不完全地來自「規範原則」的指導作用，因為對孟子來說那是道德意識不由自主的展現，與社會秩序的建立並不具有任何直接的關聯。如果我們將此「正義」的判斷，視為某種社會秩序之所以能夠和諧展現的話，在論述推演的過程中，勢必會產生某種邏輯上的跳躍。因此，如果我們要推斷「義」的「內在化」與社會秩序有某種程度上的關聯的話，我們就必須從孟子是如何看待「義」作為人倫秩序的「規範原則」，以及在他的論述中「規範原則」如何與「內在化」的轉向而有不同的變化，才能進一步探討此變化與社會秩序之間的關聯。

孟季子問公都子曰：「何以謂義內也？」（公都子）曰：「行吾敬，故謂之內也。」（孟季子）「鄉人長於伯兄一歲，則誰敬？」（公都子）曰：「敬兄。」（孟季子）「酌則誰先？」（公都子）曰：「先酌鄉人。」（孟季子）「所敬在此，所長在彼，果在外，非由內也。」公都子不能答，以告孟子。孟子曰：「敬叔父乎？敬弟乎？彼將曰『敬叔父』。曰：『弟為尸，則誰敬？』彼將曰『敬弟。』子曰：『惡在其敬叔父也？』彼將曰『在位故也。』子亦曰：『在位故也。庸敬在兄，斯須之敬在鄉人。』」<sup>98</sup>

通過「敬兄」與「酌鄉人」的對照，我們可以知道此段討論的重點實際上與倫理規範有關。而這個倫理關係的「規範原則」隨著互動對象的不同則有不同的應對行為。由此，孟季子主張，如果「義」是依據外在對象而採取不同的行為的話，我們就不能同意「義內」的說法。因為與我們的應對行為有關的是，取決於自身以外的他人之身分與當下之情境所構成的條件。所以概念「義」所蘊含的人倫價值是外在於自身的，而非內在於人的。對此，孟子則不同意孟季子的說法。首先，從孟子與弟子對話中我們可以看到，他其實相當理解「義外」的說法及其侷限所在。這是因為在一連串的對話中，孟子通過設立某些與「義外」相關的具

<sup>96</sup> 李明輝：《儒家與康德》，頁 33。

<sup>97</sup> 袁保新：《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，頁 49。

<sup>98</sup> 《孟子集注·告子上》，頁 333-334。

體案例，藉此凸顯人雖然必須依據外在對象的身分作出不同的互動行為，但促使這些互動行為的動力來源，是根源於人內在的「敬」。換句話說，隨著「敬叔父」與「敬弟為尸」兩個命題的層層遞進，孟子揭示的是，在互動過程中我們所把握到的人倫價值，並非全然地來自於外在對象與自我關係的事實，而是經過內在於自身的道德進行判斷後，從而依據不同的對象採取不同的互動行為。

當然，孟子是否刻意迴避「弟」與「弟為尸」其實在本質上有相當程度的差異的問題，並非本文所要關注的議題，甚至我們也不清楚孟子本人是否有理解到此層次上的差異。總之，在孟子內在化的詮釋進路中，「義」這個蘊含人倫價值的「規範原則」被視為內在德性的一環，並且由此證立，「規範原則」成立的合法性與合理性，是因為我們有「行義」的道德意識（「由仁義行，非行仁義也。」<sup>99</sup>），這個意識對孟子來說是一種「不忍人之心」的展現；而此「不忍人之心」的醒覺是「不忍人之政」確立的前提。<sup>100</sup>因此，「義」本來指涉的是與個人的身份地位相關的概念，被當作是血緣之外的「規範原則」。「『義』是指符合人的身份地位之事」，應當「被看作外在的」。「但對孟子而言，『義』也與『仁』一樣，同樣源於人的內心。」<sup>101</sup>

依據上述所論，我們或許能以道德理性的角度來看，孟子主張的思想理論是如何看待規範如何成立的問題，以及他又是如何通過肯認人自身的價值，同時證立人倫規範對於社會秩序的必要性。對孟子來說，在面對國家社會秩序如何安頓的議題上，個人德性價值的肯認、確立，並不是他最終想要達到的目的，我們認為他想要揭示的是，人倫價值確實有其可貴之處，不過為了說明建立和諧的社會秩序，我們不能僅是先行預設人倫價值本身有其意義存在，而是我們必須去思索其價值意義的根源為何？這個根源就來自於自身理性的要求。理性主體能夠運用理性能力展現主體種種的意向狀態，而這些意向狀態是否能夠成立取決於他們是否有足夠的理由支持。<sup>102</sup>此處指的是上述依據不同的情境而產生的「正義」行動，如援手救嫂溺、瞽瞍殺人。「既然意向狀態的恰當性被相應的理由（事實）所決定」，那麼，「理由（事實）先要求理性主體做出恰當回應，而後又反過來證立或支持主體之回應。」<sup>103</sup>因此，在理論上，孟子就完成了某種依據理性對自身的要求，而證明倫理規範存在的必要性。

大致說來，孟子通過「義」的內在化將社會秩序當中的「群己」關係當作交融的而不是對立的；不過就此關係的「發生歷程」來講，「則是先建立『個人』的主體性，然後『個人』與『社會』產生互動關係。」此「發生程序」是採取一

<sup>99</sup> 《孟子集注·離婁下》，頁 299。

<sup>100</sup> 「人皆有不忍人之心。……以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。」《孟子集注·公孫丑上》，頁 238-239。

<sup>101</sup> [英]葛瑞漢(A.C. Graham)著，張海晏譯：《論道者：中國古代哲學論辯》，頁 143。

<sup>102</sup> 吳瑞媛：〈理由轉向：規範性哲學研究·導論〉，謝世民主編：《理由轉向：規範性哲學研究》，頁 22。

<sup>103</sup> 吳瑞媛：〈理由轉向：規範性哲學研究·導論〉，謝世民主編：《理由轉向：規範性哲學研究》，頁 22。

種「以己攝群」的路徑。<sup>104</sup>所以他通過「集義」的提出，來擴大、深化儒學傳統的人倫價值，並將「義」具有的「規範原則」與「正義」兩種性質可能會產生的衝突對立（「價值優先序位」的問題）解消。對孟子來說，此解消的方式即是肯定人的理性能力，此理性能力除了是我們追尋價值意義的動力來源之外，也是具有人倫價值的「規範原則」為何能建立和諧的社會秩序的原因。

值得注意的是，理性雖然要求個人通過自身的道德實踐，並且在實踐的過程中試圖追尋一個群體皆能自得其樂的善的生活世界，但是這種訴諸於個人自身的理性能力的理論，在某種程度上忽略了社會自身本來的結構性問題。誠如黃俊傑指出：「孟子社會思想的盲點。正是在於他未能充分注意『社會』知作為一個結構也有其自主性。因此『社會』不是『個人』自由意志的他變項這項事實。」<sup>105</sup>申言之，在理論上或許可能從人自身的理性價值，推出蘊含善觀念的生活世界有被實現的可能，但這種實現方式卻是以某種個人「理性」為本位的思考方式，並未考量到現實層次並非每個人都是理性的個人。甚至我們假設每個人都是理性的個體，但是在衡量何種價值較能促進社會秩序的實現，我們每個人都會給出不同的答案，以至於產生「正義」有被個人理性所挾持的可能。

不過，本文不認為，在理論上孟子並非沒有注意到，僅訴諸自身的理性能力，以至於忽略社會自身本有的結構性問題。這點我們可從孟子所提出的另一項實質意義之主張「通義」來進行討論：

有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所為備。如必自為而後用之，是率天下而路也。故曰：或勞心，或勞力；勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人；天下之通義也。<sup>106</sup>

〈告子上〉：「口之於味也，有同耆焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？調理也，義也。」<sup>107</sup>上述所謂的「通義」指的是某種一般的通行道理。此道理指的是社會結構的運行。孟子在這裡將社會結構簡單地區分為「勞心」與「勞力」。此區分雖然僅提及「治人者」與「治於人者」之別，但從社會治理必須要考量分工合作來講，此區分暗示了社會分層之存在有其必要性。而此必要性，正是因為人在「口、耳、目」等感官需求上都有共同的欲望。但是孟子卻未進一步論述，因為眾人都有共同的欲望，所以我們必須訴諸某種具體內容的規範來制約、分配人的欲望需求；他反而認為，既然生理需求是具有普遍性的，那麼具有價值意義的「心」同樣也是普遍存在於眾人自身，其間的差別只在於人是否有「求放心」，追求價值的意識而已。<sup>108</sup>也就是，價值自覺要求如理，一如感官要求其滿足；但人的價值在於道德之自

<sup>104</sup> 黃俊傑：《孟學思想史論（一）》，頁 95。

<sup>105</sup> 黃俊傑：《孟學思想史論（一）》，頁 101。

<sup>106</sup> 《孟子集注·滕文公上》，頁 262。

<sup>107</sup> 《孟子集注·告子上》，頁 336。

<sup>108</sup> 「孟子曰：『仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有雞犬放，



覺，所以人應當依循自覺之心的要求如理，而非遵循形軀之束縛而求利。<sup>109</sup>依此說來，此社會分層之必要性或許反映出，孟子其實注意到社會結構本身有某種自主性存在，只是他僅以「通義」提出分工（勞心、勞力）之必要存在，卻未進一步說明為何此分工具具有如此重要的意義？以及「治於人者」為何有義務付出自身的「勞力」予社會地位較高的「大人」？因此，本文認為從這個角度來說，著重在個人理性討論上的孟子確實未注意到社會結構自主性的合理化問題，但不能說他沒有意識到社會結構自身有其運作的道理。

### 第三節 「義」的遺留與失落：以《郭店楚墓竹簡》為討

#### 論中心

戰國時期之後，各個學派的思想理論在概念的運用上，比起春秋時期越來越繁複、精細，特別是戰國中晚期以後。然而，此歷史社會的發展趨勢也連帶影響了孔子之後的儒學學者在運用某些特定概念時產生某些歧見。因此，縱使某些戰國學者被後世研究者歸類為同一學派，但在當時社會背景來看，那些戰國學者未必因思想理論之間的差異，而意識到自身學派與他者之間有相當程度上的區隔。所以，在討論戰國出土文獻儒學系譜中的概念「義」，從《論語》以後產生甚麼樣的變化之前，首先必須先釐清，我們能否因簡帛文獻中使用某些特定概念，以至於形成文本中的理論中心，我們就藉此將其歸屬於某特定學派。換句話說，在觀念上對於學派有什麼樣的理論主張，我們似乎已有某些先入為主的理論預設，但在戰國簡帛文獻出土後，學派之間的壁壘似乎沒有那麼的明確，甚至對於「學派」的定義可能不是我們以往依據司馬談〈論六家要旨〉或劉歆所謂的「九流十家」中討論、理解的情況。

李銳指出，我們常用「六家」、「九流十家」等思維框架來整理新出土文獻。但卻沒有意識到這個思維框架本身可能存在著某些問題，因為它是一個未經檢驗的「預設」。<sup>110</sup>甚至在學派的分判與界定的議題上，也存在著同樣的問題。因為戰國時人重視的是以「師承淵源」為出發點而判定彼此的學派系譜；先秦漢初所謂的「學派」，應當指的是「學術師承」有淵源的人組成的團體。也就是，我們在討論出土簡帛古書時所談論的「儒家」或「儒學」其實指的是學術師承的涵義，也就是孔子後學。但是一個學派的發展往往分裂成幾個學派。分裂後的各派之間又以小宗師為首；雖然從學術關懷、理論上講仍然可以看做一個學派，但是以學術師承的意義上來說，早已不是一個學派了。<sup>111</sup>這就是說，我們對於某些出土文

---

則知求之；有放心，而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣。」《孟子集注·告子上》，頁340。

<sup>109</sup> 勞思光：《新編中國哲學史（一）》，頁163。

<sup>110</sup> 李銳：《戰國秦漢時期的學派問題研究》（北京：北京師範大學出版社，2011年），頁122。

<sup>111</sup> 李銳：《戰國秦漢時期的學派問題研究》，頁126、127。另外，李銳認為「百家」之說最能反映戰國諸子學派之間的分判。他認為每位學者都可以各自成為一家學說，所以先秦諸子所謂的百



獻不能簡單地因其內容與某家學派的核心概念或思想理論相近，而將其概括為某一「學派」的後世弟子所發展的思想理論。因為在學派宗師提出思想理論之後，後世弟子為了延續或深化宗師所提出的理論，遂各自開展出許多不同師承淵源的「學派」。如此一來，本文將某些出土簡帛當作「儒學」的文獻的看法，在「師承淵源」的意義上似乎就有合理性的問題。因為在共享思想資源的前提之下，我們難以將某思想家的言論歸於某一學派，因為他的師承淵源與他後來所發展的思想理論有可能呈現出不同的樣貌，極端來說的話，後世弟子甚至發展出與師承學說相反的理論內容。

所以我們在討論出土文獻時，遇到某些曖昧不明，無法將其歸於某家學派所發展的思想理論之文本，本論文暫且不做討論。因為分析出土文獻並將其歸之於某家學派並非本文所要討論的目標。本文主要討論的議題為先秦儒學概念「義」的演變、擴大，因此我們關注的文獻僅限於儒學，除非在討論「義」時有必要涉及其他學派的文獻，以凸顯先秦儒學「義」的價值及其特殊性，否則的話，本文僅關注確定屬於「儒學」意義下的出土文獻。其次，又如第一章提到《郭店楚簡》中的篇章存在著時間上難以釐定安排的問題，因此我們僅能從「失落」或「遺留」的角度來探究概念「義」的發展演變，也就是我們將《郭店楚簡》與概念「義」相關的討論視為「存在孔、孟之間未被注意到的失落」或者「思、孟尚未解決，但其後學進一步延伸闡述」兩種可能性。另外，因近年來出土文獻數量的發掘之數量多如翰海且為避免枝蔓，所以在分析出土文獻中概念「義」的擴張情形時，本文不可能逐一地針對所有的簡帛文獻（如《上博簡》、《清華簡》等）中的概念「義」進行分析、討論；因此，筆者僅以《郭店楚簡》中的「義」為討論核心，試圖從中把握概念「義」的演進，且在選擇哪些出土文獻作為本文的討論篇章時，筆者只專注在與「義」的「規範」和「正義」等內涵有密切相關的篇章作為本文討論、分析的對象。<sup>112</sup>

值得注意的是，戰國之後「義」雖然逐漸受到思想家們的重視，在文字現象上，我們卻發現「義」、「儀」、「宜」三者似乎有某種共同關聯，因此討論出土文獻中的概念「義」之前，我們有必要對上述三者關聯性做出說明，以利本文後續的討論。依據陳弱水的研究指出，從西周、春秋時代的金文來看「義」主要有兩個意思，「一是一般性的『好』或道德上的『善』」；另一則是指「禮容」，相當於

---

家之說絕非誇張的言論。詳參本書，頁 3-21。

<sup>112</sup> 至於我們是否有必要將《郭店楚簡》中與「儒學」思想有關的所有篇章，視為一部具有體系性的作品則是需要深入地討論。以概念「義」在不同篇章的討論來說，《郭店楚簡》中我們可以看到〈五行〉將「仁」「義」收攝至一己的內在心性中，產生出某種「仁義內在」的思想發展，從而與〈六德〉「仁內義外」的思想產生分歧。因此，筆者認為在現有材料不足以拼湊、整理出完整且具有體系性的思想家個人的著作之前，仍有許多的討論空間，不應直接地將某些篇章視為某位思想家或其後學所作。另可參：廖名春：〈郭店楚簡儒家著作考〉，《孔子研究》3期（1998年9月），頁 69-83。但這不是說我們不能通過某種特殊性的視角來觀看《郭店楚簡》當中所呈現出的思想體系。如范麗梅就以「語之文」與「身之文」為視角，掘發文獻中的關鍵字詞，同時藉著「訓詁」與「義理」同時並進的討論方式，分析《郭店楚簡》中作為「隱喻」（metaphor）的身心思想。參氏著：《言者身之文——郭店寫本關鍵字與身心思想》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2017年）。

後世的「儀」。「此外，『義』還可以假借為『應該』、『適宜』義的『宜』，但沒有『宜』或其他字假借為『義』的」。但在「戰國中晚期以後，『義』的觀念涵義越來越強烈，很難再代表『儀』，於是有新字產生。」然而「約在獨立的『義』觀念形成之時」，德目「義」有時也寫作「宜」。這就是說，戰國中晚期以後「義」和「宜」兩個字互相滲透，可以同時用來代表「義」觀念。<sup>113</sup>因此，以下我們在討論《郭店楚簡》中的「義」時，除非有必要本文並不會討論「儀」字的用例，因為「義」的涵義在戰國中晚期時開始擴張且變得越來越重要，所以「義」不再指涉與「儀」（禮容、禮儀）相關的涵義。另一方面，因為「宜」與「義」在戰國出土竹簡中有假借混用的情況，所以在討論時會揀選與本文要探討的議題相關的字詞用例。也就是，「宜」在語句脈絡中反映的是與「規範原則」、「正義」等相關議題的字詞用例，才會納入我們討論的範疇。

### 一、「行」與「德之行」：〈五行〉中作為「內在」價值的「義」

因〈五行〉有簡本與帛本，以及「經文」與「說文」的不同，加上荀子於〈非十二子〉中將子思、孟子的思想特質概括為「五行」，<sup>114</sup>所以歷來學者對此篇的研究多如繁星。特別是對於思、孟學派的研究。<sup>115</sup>不過，此議題並非本文所要關注的焦點。本文所著重的是〈五行〉中的思想變化，特別是作為外在規範「義」的「內在化」，及其與人的價值意義之間的關聯性。因此，本文在討論時將視情況將《郭店楚簡》〈五行〉，與《馬王堆帛書》〈五行〉相互參照（為方便討論以下將《郭店楚簡》〈五行〉稱為：簡本〈五行〉；《馬王堆帛書》〈五行〉稱為：帛

<sup>113</sup> 陳弱水：《公義觀念與中國文化》，頁 240-241。

<sup>114</sup> 〈非十二子〉：「案往舊造說，謂之五行，甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解。案飾其辭而祇敬之曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟軻和之。」《荀子集解·非十二子》，頁 110-111。

<sup>115</sup> 池田知久認為：「郭店〈五行〉雖可視作成於戰國後期儒家之手的書籍，但其表現方式和思想」不只有儒家的思想內容，所以「不能簡單地將其納入儒家範圍之內。」因此，他將郭店〈五行〉與馬王堆〈五行〉相互參照討論後，指出其中的「慎獨」思想具有其他學派系統思想特徵，這當是郭店〈五行〉與馬王堆〈五行〉從道家的學說中吸收而來。〔日〕池田知久著，曹峰譯：〈郭店楚簡〈五行〉研究〉，《池田知久簡帛研究論集》（北京：中華書局，2006年），頁 67。對「慎獨」的討論參氏著：〈馬王堆漢墓帛書〈五行〉篇所見的身心問題〉，《池田知久簡帛研究論集》，頁 1-14。從我們在〈非十二子〉中荀子對思、孟「五行說」所做出的批評來看，「五行說」當在荀子的時代已流行一段時日，且可能具有一定的影響力；所以荀子為了彰顯自己的學說理論，他必須對「五行說」提出回應及批評其不足之處。也因此，陳來以「思、孟學派」為出發，通過思想義理的分析，將馬王堆帛書的說部〈五行〉視為孟子所作，而《郭店楚簡》的經部〈五行〉視為子思所作。由此，我們才可以理解為何荀子要說：「子思唱之，孟軻和之。」的思想史意義。參氏著：〈〈五行〉經說分別為子思、孟子所作論——兼論郭店楚簡〈五行〉篇出土的歷史意義〉，頁 1-11。丁四新則認為郭店簡本〈五行〉可能為世碩所作，帛書〈五行〉說解部分則屬於其後學門人所作。參氏著：《郭店楚墓竹簡思想研究》（北京：東方出版社，2000年），頁 160-168。筆者認為李銳的說法較為適切。他認為儒學內部分化嚴重，而且在《韓非子·顯學》中「子思之儒」與「孟氏之儒」並列，按照先秦「學派」的意義來看的話似乎也可能不具有師承關係。如果我們一定要將子思與孟子的學說合併稱為「思孟學派」的話，我們只能著重在孟子因襲子思的思想理論才不至於產生矛盾。而這部分就涉及到荀子對於「五行」，也就是仁、義、禮、智、聖的理論的批評。氏著：《戰國秦漢時期的學派問題研究》，頁 148。因此，本文所關注的焦點在於兩者思想理論上的關聯性，而非考證兩人在歷史上是否存在師承關係。

本〈五行〉），藉此凸出概念「義」的變化、增長。<sup>116</sup>以下我們來討論〈五行〉中作為「規範原則」或「正義」的「義」因「內在化」的傾向而產生什麼樣的變化：

五行：慧(仁)型(形)於內胃(謂)之惠(德)之行，不型(形)於內胃(謂)之行。義型(形)於內胃(謂)之惠(德)之行，不型(形)於內胃(謂)之行。豐(禮)型(形)於內胃(謂)之惠(德)之行，不型(形)於內胃(謂)之〔行。智形〕<sup>117</sup>內胃(謂)之惠(德)之行，不型(形)於內胃(謂)之行。聖型(形)於內胃(謂)之惠(德)之行，不型(形)於內胃(謂)之行。<sup>118</sup>

仁、義、禮、智、聖等德性的討論在此被區分為「行」與「德之行」。兩者的區別在於人的實踐行為是否為「型(形)於內」。如此，我們該如何理解「型(形)於內」？為何當時的思想家要區分「不型(形)於內」的「行」到「型(形)於內」的「德之行」，這反映出思想史上什麼樣的變化？這個變化與我們討論「義」的「規範原則」與「正義」之間的衝突對立又有甚麼關聯？首先，我們討論「型(形)於內」的意義。對此，帛本〈五行〉說部解釋：「形者，形其所思也。」<sup>119</sup>形其所思的「思」似乎是我們在詮解「形於內」意義的重點，而「思」在經部中也有大量地討論，如：「思不精不察，思不長〔不得，思不輕〕不形。」「仁之思也精……智之思也長……聖之思也輕」<sup>120</sup>如此說來，代表「型(形)於內」的「思」似乎指的是人的主體在呈現道德實踐行動的當下或之前，必須要扣問主體行動的開展，是否符合當下情境的需求，同時展演此行動之前由主體意識所形塑的動機是否合於倫理道德，如果不符合倫理道德對自我的要求，那麼此行動的展開就不能說是經過「型(形)於內」之後而實踐的「德之行」。

<sup>116</sup> 誠如陳麗桂所言，郭店楚簡〈五行〉與帛書〈五行〉的不同並非文字、篇幅多少的差異，而是帛書〈五行〉通過增入「說文」的解說，在詮釋上對原有的「經文」產生思想觀點的輕重轉移。參氏著：〈從郭店竹簡〈五行〉檢視帛書〈五行〉說文對經文的依違情形〉，《近四十年出土簡帛文獻思想研究》頁 186-187。詳細的討論，參頁 186-200。以及〈再論簡帛〈五行〉經、說文之歧異〉，《近四十年出土簡帛文獻思想研究》，頁 201-211。本文對簡本〈五行〉與帛本〈五行〉的討論進路所側重處在於文獻上所表現出的「思想轉移」，而通過此特點的關注，亦能幫助我們理解、分析「概念」發展的「歷史軌跡」。帛本〈五行〉是否為孟子所作或孟子後學所作，並非本文關注的焦點所在，本文在討論上為凸出思想轉移之重點，會適時地加入說部的原文以利討論概念發展的歷史軌跡。

<sup>117</sup> 本處闕文依李零校讀補上。李零：《郭店楚簡校讀記》（北京：北京大學出版社，2002 年），頁 78。為方便討論，本文以下《郭店楚簡》之原典，皆以此版本為主。

<sup>118</sup> 荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998 年），頁 147。因〈五行〉此段有「型」與「形」之間的區別而可能產生解讀上歧異，所以本段引文以荊門市博物館編輯的文獻為主。例如，以「形」來說，「形於內」的「形」我們如果解釋成「形成」，則會遇到「形成於內」在詮釋上的困難。這是因為，行動的產生都是奠基在人的自由意志的行使，都是「形於內」所產生的，如此一來，〈五行〉的作者為何還需要區別「行」與「德之行」？如果以「型」作為詮解，則此型似乎可以當作「型態」解，那麼〈五行〉此段的論述似乎是以「動機」是否合於某些「道德」價值作為區別「行」與「德之行」的標準。

<sup>119</sup> 裘錫圭主編：《長沙馬王堆漢墓簡帛集成（肆）》（北京：中華書局，2014 年），頁 70。

<sup>120</sup> 李零：《郭店楚簡校讀記》，頁 78-79。



由此，我們似乎可以說仁、智、聖等德性如果要付諸實踐成為德行的話，必須要經過人之「思」，這就意味著〈五行〉強調的是「德」的內在性的討論，行為對〈五行〉的作者來說行為是外在的，德性是內在的，人唯有具備內在的德性，外在的道德行為才有穩定的基礎與保障。<sup>121</sup>其次，人既然能通過「思」而將德性「型（形）於內」，這是否意味著思想家在建構思想理論時，注意到在理論上孔子並未明確地說明「人為何能夠實踐道德？」「實踐道德的依據為何？」以及「人為何要實踐道德？」換句話說，孔子雖然對人能夠實踐道德價值，以「我欲仁，斯仁至矣。」<sup>122</sup>表現出十分肯定的信心，且對人能通過道德價值的實踐，建立他心目中的理想世界，「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。」<sup>123</sup>卻未明確地說明實踐「仁」或「禮」的依據是甚麼？也就是自覺意識的來源為何？而留下這些尚未解決的問題。因此，我們可以說〈五行〉的作者同孟子也意識到孔子所遺留下來的理論問題；另外，這個理論問題並非純粹的理論建構上的缺失而已，它還與實踐層次方面的問題有密切的關係，也就是實踐道德的依據為何？所以簡本〈五行〉的作者通過將德性修養與概念「心」的提出，進一步結合解決上述尚未解決的理論與實踐如何可能的問題：

德之行五和謂之德，四行和謂之善。善，人道也。德，天道也。君子無中心之憂則無中心之智，無中心之智則無中心〔之悅，無中心之悅則不〕安，不安則不樂，不樂則無德。<sup>124</sup>

「心」概念與德性結合的提出使得「人的自覺意識」有了理論上的保證，在實踐層次方面，因為有「中心」的保證，如何成善、成聖也在此「型（形）於內」的轉向於世人有實踐以至於完成道德理想的可能。如黃俊傑指出，仁義禮智聖等「五行」之所以能夠「型（形）於內」，乃是因為人具有「思」的能力。此將道德內容意識化的「內轉」，其實是將「五行」「結於心」，彰顯作為人的「中心」的價值意識。<sup>125</sup>有趣的是，「人道」與「天道」也在「善」與「德」的分殊之下，提供人進一步向上實踐倫理的可能。換句話說，〈五行〉所論述的諸德「型（形）於內」並不停留在「人道」的討論，對〈五行〉的作者來說，諸德性（指仁、義、禮、智、聖）實踐的終極目標在與「天道」相契相感。這就意味著倫理學與形上學的持續。<sup>126</sup>

依據上述，我們可以說「喪，仁也。義，宜也。愛，仁也。義，處之也。禮，行之也。」<sup>127</sup>等德性被「內在化」與「中心」證立之下，「仁」與「義」皆被歸結

<sup>121</sup> 陳來：〈竹簡〈五行〉篇與子思思想研究〉，杜維明主編：《思想·文獻·歷史：思孟學派新探》，頁 14。

<sup>122</sup> 《論語正義·述而》，頁 278。

<sup>123</sup> 《論語正義·顏淵》，頁 483。

<sup>124</sup> 李零：《郭店楚簡校讀記》，頁 78。

<sup>125</sup> 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》（臺北：東大出版社，1991 年），頁 504、505。

<sup>126</sup> 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，頁 77。

<sup>127</sup> 李零：《郭店楚簡校讀記》，頁 148。



到「心」的主體自覺當中，與《孟子》中的孟季子的說法，以及〈六德〉所謂的「仁內義外」（詳見後文）呈現出明顯的對比。然而，這並不是說「仁」與「義」在德性的討論上從此沒有了血緣關係上的「內外親疏」之別，而是說在道德實踐上以血緣親者為道德實踐的優先對象，但是，因為德性價值的「內轉」，使人自身的道德行動並不會侷限於與自身血緣關係較為親者，而是會進一步實踐與血緣關係較為疏遠的他者，並由此試圖以自身的道德實踐來建構蘊含倫理價值的「規範原則」。<sup>128</sup>這就是說，作為外在規範概念的「義」因為有了「內在化」的論述，在原則制定上就有內在於人自身的依據，這個依據來自於人的道德主體，可以說是某種「道德理性」的展現；另一方面，「規範原則」與「正義」之間可能存在的對立衝突也由此逐步的化解。申言之，因為具有人倫價值意義的「規範原則」與「正義」皆來自於人的內在德性，甚至是我們實踐德行的動力來源，因此，人即有充分地理由去追尋善價值的行動力。不過，這個具備追尋善價值的行動力，與政治治道也就是社會秩序如何整飭的關聯性，似乎在簡本〈五行〉沒有太多的著墨，其關懷的重點側重在個人成德、成聖的工夫修養。

既然德性被思想家轉進「內在化」的討論後，由倫理價值所構成的規範原則就有形態意義上的合理性可以被證成，但是簡本〈五行〉卻未觸及到「規範原則」與「正義」在實質意義上的討論，也就是個人的德行實踐如何與他者產生關聯？與他者產生關聯的依據為何？為何眾人具有的「內在德性」可以與他者進行連結？另外，藉著德行實踐的過程，我們是否有建構某種社群（community）或說群體「共善」（common good）的可能？針對上述議題的提出，孟子藉著德性、德行「內在化」的進路，對如何整治社會秩序提出了不同的思考、詮釋方向；同時認為，人自身固有某種實現善價值的可能性存在。因此對孟子來說，當眾人皆依據自身的內在德性而實踐倫理價值，我們就有實現共善世界的可能。而這個實現共善世界的可能與概念「義」的內涵擴大也有關聯，特別是概念「集義」的提出。「義」在《論語》或《郭店楚簡》中，僅在形態上指向規範、倫理原則，或實現某種善價值的性質意義而已，「義」還未產生特向某種特定的實質意義，從而與「如何建立和諧的社會秩序」的議題產生關聯。但從《孟子》中我們卻可以看到，「義」的「形態意義」與「實質意義」產生某種程度上的聯繫，依據「內在化」的詮釋進路合理化自我、他者與社會三者之間互動，是可以通過內在「心性」的實踐展演而產生聯繫。

依據上述所說，〈五行〉著重在個人道德修身，《孟子》則進一步將道德修身的問題延伸至政治場域的實踐，並且由此建構「規範」的合法性與合理性。這似乎是在證明，〈五行〉的年代確實在《孟子》之前？不過，如果我們依此說法將

---

<sup>128</sup> 值得一提的是，勞思光認為在《論語》中論述「義命對揚」段落中的「義」即有「自覺主宰」的意味。但如前文對〈微子〉的討論，「義」與「長幼」、「君臣」等「人倫」關係在同一個語脈下並置而論，因此，在理論上，我們認為此「義」應當指的是人倫秩序的價值與價值是非的判斷（「正義」）而已，反而沒有太多如後學在郭店簡本中所討論的價值意識之自覺；當然，這也與孔子並沒有明確地建立起某種「主體自覺」的概念，來涵攝諸種德性有關。參氏著：《新編中國哲學史（一）》，頁 132-135。

〈五行〉視為在《孟子》之前，那麼我們難以說明為何在目前流傳的《孟子》中我們未能找到與「五行」直接相關的討論，但在《荀子》卻可以看到「案往舊造說，謂之五行」的批評。從這點我們似乎又可以得出，〈五行〉為思、孟後學所作。所以對於上述難解的疑問，我們只得將〈五行〉視為孔子之後的儒者所作的篇章，而此篇章在概念「義」與儒學理論的發展上作了相當程度上的發展與補強。

## 二、作為價值規範的概念「義」

概念「義」在〈尊德義〉、〈魯穆公問子思〉、〈六德〉的討論進一步發展了人倫互動關係上的界定，而在這些論述過程中我們可以同時發現，概念「義」逐漸地獨立作為人倫關係中重要的「規範」，此點也可以由下文，「義」作為獨立的價值概念開始與「仁」分道揚鑣作進一步的說明。首先，我們來討論〈尊德義〉中的「義」：

尊德義，明乎民倫，可以為君。去忿戾，改暴勝，為人上者之務也。……  
仁為可親也，義為可尊也，忠為可信也，學為可益也，教為可類也。……  
非倫而民服，世此亂矣。治民非還生而已也，不以嗜欲害其義。<sup>129</sup>

為維護社會秩序，人必須要服從長上權威，所以「義」要求每個人善盡自己的角色身分與責任，也因此「尊」是社會生活中的首要價值。<sup>130</sup>不同的是，「義」在此並不只是某種身分規定上的尊敬意義（「義為可尊」）而已，它還具有某種君王治理人民的價值原則之內涵。這種價值原則似乎是從《論語》當中已經表現出的「利」與「義」的衝突對立（「嗜欲害其義」）的傳統觀念衍生而來。戰國時期的思想家通過凸出概念「義」的規範意義，試圖將「何謂正義」的議題進一步延伸，立下一個判斷基準，藉此來建立規範社會秩序的原則。當「義」涉及與「利」的衝突時，「義」作為某種通權達變的行動原則，實際上有了較為嚴格規範意義下的人倫價值為原則制定的參考依據，所以〈尊德義〉才會以「凡動民必順民心，民心有恆，求其永。重義集理，言此章也。」<sup>131</sup>作為此章的結束語。另外，本篇還有兩點值得我們注意，「仁」在此與「義」並行於不同的句子中作為討論的對象，這是否意味著概念「義」所蘊含的價值逐漸地被思想家們重視？並且認為，「義」的規範價值其實不亞於「仁」的「親親」之義？其次，在本篇的結尾中「義」與「理」並列成句，這似乎是在說明，「義」的價值意義不只有人際來往之間的規範意義而已，還蘊涵善的道理，也就是說人倫規範本身就存在著某種善的價值值得我們去追求？由此，我們是否可以說，這一點即是延伸與開展了《論語》中概念「義」的內涵？關於第二點，我們在後文的地方會有詳細的討論，此點尤其

<sup>129</sup> 李零：《郭店楚簡校讀記》，頁 139-140。

<sup>130</sup> 陳弱水：《公義觀念與中國文化》，頁 235。

<sup>131</sup> 李零：《郭店楚簡校讀記》，頁 141。

在荀子的思想理論中尤為明顯，而這也是孟、荀的思想理論有所差異的地方。

接著，在〈魯穆公問子思〉我們可以看到子思在與魯穆公討論「忠臣」觀時，涉及到「義」作為某種價值意義，但此價值意義的討論並非僅停留在《論語》所揭示的「見義思利」，也就是「義」與「利」衝突對立的層次上，其實此處的「義」似乎還具有某種「規範」意義存在：

魯穆公問於子思曰：「何如而可謂忠臣？」子思曰：「恒稱其君之惡者，可謂忠臣矣。」公不悅，揖而退之。成孫弋見，公曰：「向者吾問忠臣於子思，子思曰：『恒稱其君之惡者，可謂忠臣矣。』寡人惑焉，而未之得也。」成孫弋曰：「噫，善哉言乎！夫為其君之故殺其身者，嘗有之矣；恒稱其君之惡者，未之有也。夫為其君之故殺其身者，效祿爵者也。恒〔稱其君〕之惡者，〔遠〕祿爵者也。〔為〕義而遠祿爵，非子思，吾惡聞之矣。」

132

藉由魯穆公、子思與成孫弋三人的對話探討何謂「忠臣」？子思或成孫弋他們認為的「忠臣」應該是要「為義」而「恒稱其君之惡」。言下之意即是兩人都同意，如果君王不論在行政事務或日常行為舉止上有不符合「義」者，臣下必須「正義直指」將君王的過錯指出，也就是唯有「稱君之惡」的「忠臣」才是「為義」的人。<sup>133</sup>實際上，這裡也涉及到「義」與「利」的衝突對立，<sup>134</sup>同時我們可以從兩者的衝突中進一步推知忠臣的身分與「義」的關聯性。換句話說，通過「爵祿」與「義」的衝突，我們可以推知子思或成孫弋理想中的人臣除了告誡君王的行政事務或日常活動需要符合價值規範「義」或以「義」為價值優先之外，身為人臣者如果以「爵祿」為目的取向者，不能算是「忠臣」；反之，人臣如果以「義」為價值優先的對象，則其身分可以算是「逆命利君」的「忠臣」。所以當魯穆公

<sup>132</sup> 李零：《郭店楚簡校讀記》，頁 85。

<sup>133</sup> 佐藤將之：《中國古代的「忠」論研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2010 年），頁 77。

<sup>134</sup> 值得一提的是，佐藤將之也將〈魯穆公問子思〉中的「爵祿」當作「利」來思考，同時與結構非常相似的《孟子·梁惠王上》開頭加以比較、討論（「孟子對曰：『王何必曰利？亦有仁義而已矣。……苟為後義而先利，不奪不饜。未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。王亦曰仁義而已矣，何必曰利？』」），並且認為〈魯穆公問子思〉的主題乍看之下似乎在討論何謂「忠臣」，但其核心主旨在提倡倫理價值，即「義」。同時，如果從「忠」概念的演變來看〈魯穆公問子思〉對「忠」的討論，其實作者主張的是「『忠』的內容不可以違反『義』概念所涵攝的倫理範圍。」氏著：《中國古代的「忠」論研究》，頁 77。筆者相當認同佐藤將之凸出「爵祿」與「義」的對立，並認為「義」的價值意義或規範才是〈魯穆公問子思〉所要表達的思想要旨。但筆者並不直接將此篇中的「義」視為倫理價值，僅看作某種具備「價值意義」的概念。一方面是因為在〈魯穆公問子思〉中並沒有太多關於人倫親疏相關的討論，僅以「義」來限制君王與規定忠臣的「身分條件」。另一方面雖然佐藤將之在文中註腳有指出，本篇的作者似乎沒有意識到「義」與「利」之間的對立，但是我們從〈魯穆公問子思〉後文提到「為義而遠爵祿」來看，似乎有《論語》在「見利思義」、「見得思義」的影子。也就是「義」與「利」的對立是儒學為證立與凸出「義」的「價值意義」所特別提出的命題，所以「義」與「利」對立的這種討論方式不僅限於《論語》當中的討論，在後世儒學的思想理論中我們依然可以見到，其差別在於作者是否以字詞「利」來做為討論進路。



聽到「恒稱君之惡」時才會表現出「不悅」並且「揖而退」子思。<sup>135</sup>依此，在這個層次上，我們似乎可以說，「義」在〈魯穆公問子思〉中除了具有價值原則的涵義外，還具有「規範」的價值意義。這就是說，人臣如果要成為「忠臣」，必須「為義而遠爵祿」，在此「義」的價值意義便規定了忠臣應當具備的條件，即是以「義」為價值之優先取向，而非以個人之利益、利祿為優先。所以，在〈魯穆公問子思〉中的「義」似乎透露出某種身分規定的價值內涵，而這個身分規定似乎又與人際倫理脫離不了關係，只是在此篇的作者並未專注在這點上加以延伸討論。

依據上述，要討論概念「義」獨立意義我們就不得忽略「義」與人倫親疏的關係，對此〈六德〉有非常密切且相關的討論：

仁，內也。義，外也。禮樂，共也。內立父、子、夫也，外立君、臣、婦也。疏斬布經杖，為父也，為君亦然。疏衰齊牡麻經，為昆弟也，為妻亦然。袒免，為宗族也，為朋友亦然。為父絕君，不為君絕父。為昆弟絕妻，不為妻絕昆弟。為宗族疾朋友，不為朋友疾宗族。人有六德，三親不斷。門內之治恩掩義，門外之治義斬恩。<sup>136</sup>

〈六德〉的要旨是在討論「六位」（父、子、夫、君、臣、婦）及其所屬的「六職」與「六德」（聖、仁、智、信、義、忠）之間互為搭配的結構關係，以血緣為主，嚴守內外之分；當「親」與「義」產生衝突時，以「親」為主要裁斷，表現出重視血緣的特點。<sup>137</sup>依此我們可以說，「義」在與「仁」的對立衝突中獲得了獨立的價值地位，並且由此規定了血緣以外的關係。「義」成為了這層關係互動中的規範原則，所以〈六德〉的作者才會以「外也」來界定「義」的內涵。也因此「禮樂」的目的，便是為了調和「仁」與「義」所可能產生的對立關係。

值得注意的是，所謂的「門內之治恩掩義」類似於上述《論語·子路》提到的「子為父隱，父為子隱，直在其中矣。」不同的是，上述孔子在討論法律規範與血緣親疏如果發生衝突牴觸時，我們應當以親人的安危為主要目的而採取行動。因此，「直」可以被視為某種「正義」的表現。不過，此段落中的「直」雖然如勞思光所謂的「價值在於具體理分之完成」<sup>138</sup>，但孔子卻未進一步說明，此「價值」代表什麼樣的道德內容或德目被彰顯？是「義」具有的「正義」意義在此情境中被凸出？還是血緣之親的「仁」在「父為子隱，子為父隱」的行動中被彰顯？

<sup>135</sup> 子思為何能勇敢地在魯穆公的面前直稱忠臣必須要「恒稱其君之惡」，而不用受到君主的懲罰，這與戰國以後士人自認為在道德倫理上高於君主、士的崛起，以及君主想要攬絡優秀的人才有關，不過這也導致君主為避免人才流失，以及對士的獨立性感到疲倦，開始施行知識國家化，從而士人階級體制化。詳參〔以〕尤銳（Yuri Pines）著，孫英剛譯：《展望永恆帝國：戰國時代的中國政治思想》（上海：上海古籍出版社，2018年），頁205-233。

<sup>136</sup> 李零：《郭店楚簡校讀記》，頁131。

<sup>137</sup> 陳麗桂：〈近三十年出土儒道古佚文獻在中國思想史上的意義與貢獻〉，《近四十年出土簡帛文獻思想研究》（北京：中華書局，2015年），頁10、11-12。

<sup>138</sup> 勞思光：《新編中國哲學史（一）》，頁124。



為何我們能夠通過此情境中的抉擇，同時把握到人自身的主體價值？總而言之，我們認為此段情境中德目的討論具有某種「混淆」，此混淆來自於「仁」與「義」之間關係尚未做出清楚地區分，以及概念「義」尚未獲得明確的意義與獨立的地位有關。

值得一提的是，〈六德〉較為注重的是六種德性與六種人倫親疏之間的關係，並藉此證立人倫秩序的合理性，對〈六德〉的作者來說，人倫價值與社會秩序的關係是先行預設，不證自明的，只要「六德」與「六位」相配得宜，社會秩序自然有和諧的可能。但在孟子來說卻不是如此。他認為起初之時，人並未意識到「仁」與「義」所蘊含的人倫價值，與社會秩序有某種程度的關聯。他們只懂得「飽食、煖衣、逸居而無教」<sup>139</sup>，其行為與「禽獸」沒有分別，僅以滿足自我的生理欲望為目標，並沒有展現出「人之所以為人」的價值所在；也因此「聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫。」<sup>140</sup>人倫秩序及其價值意義並非起初就存在於社會之中，它是聖人通過任命「契為司徒」教導眾人，而後「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」<sup>141</sup>群體生活中的人倫內外之關係才被進一步地釐定。由此說來，「仁」、「義」在孟子來說並非只有價值意義的追求之內涵，它們還具有某種規範意義與可以被用來建構社會秩序的意義存在。所以《孟子》才會出現「仁，人之安宅也；義，人之正路也。」<sup>142</sup>將「仁」與「義」譬喻成「安宅」與「正路」，藉此指導人的行為。總之，《孟子》中的「仁」與「義」皆具有內在價值意識的意義存在。

但是在〈六德〉作者的筆下，「義」明顯地代表了血親之外的倫理關係以及互動原則。〈六德〉所強調的血緣關係是以「父子中軸」為觀點，此觀點凸顯出中國家庭的結構，以至於形成「其他社會關係的倫理」不得逾越此一「優性關係之原則」。因此，「仁」代表著以「父、子、夫」的血緣關係而來的「情感」，而「義」則是以社會關係下的角色倫理為原則行事，所以被視為「外」。<sup>143</sup>又如王博指出，「門外關係由於缺乏血氣之親，所以只能用外設的道德原則來規範，這正是『門外之治義斬恩』的基礎。」<sup>144</sup>所以〈語叢一〉亦云：「仁生於人，義生於道。或生於內，或生於外。」「〔厚於仁，薄〕於義，親而不尊。厚於義，薄於仁，尊而不親。」<sup>145</sup>這似乎表明了在人際倫理的規定上，〈六德〉發展與界定人倫關係與各種德性之間的關聯。

至此，我們從上述〈尊德義〉、〈魯穆公問子思〉、〈六德〉的內容來看，此三篇的作者（未必為一人所作）在論述上基本上皆以「具體性」的思維模式進行理論的闡發，甚至如果我們將〈六德〉所規定的「六位」視為一種「結構合理性的

<sup>139</sup> 《孟子集注·滕文公上》，頁 263。

<sup>140</sup> 《孟子集注·滕文公上》，頁 263。

<sup>141</sup> 《孟子集注·滕文公上》，頁 263。

<sup>142</sup> 《孟子集注·離婁上》，頁 287。

<sup>143</sup> 林啟屏：〈理分——血緣關係架構中的「仁義」觀〉，《中國文哲研究集刊》44 期（2014 年 3 月），頁 159-160。

<sup>144</sup> 王博：〈早期儒家仁義說的研究〉，鄭吉雄主編：《觀念字解讀與思想史探索》，頁 147。

<sup>145</sup> 李零：《郭店楚簡校讀記》，頁 160。

功能思考，而非根源性思考的內在性。」「六位」的相對關係，實際上很容易被翻轉為一種「權威式」的「支配關係」，而進入到後世由「三綱」（君、父、夫）所支配的「倫理關係」。<sup>146</sup>由此說來，我們似乎又可以推定《郭店楚簡》的某些篇章的年代可能在思、孟之後，而非孔、孟之間。在篇章的年代上存在著我們無法斷定的困難，所以我們僅能以「失落」或「遺留」為論述觀點，探討概念「義」在上述的篇章討論中，增強或發展了儒學理論的可能性。

#### 第四節 小結

本章依據「義」所具備的三種性質「正義」、「規範」以及「善的價值」，探討概念「義」在《論語》、《孟子》以及《郭店楚簡》中的歷史變化。我們發現概念「義」的內涵隨著儒學理論的發展，以及諸子論辯風氣逐漸鼎盛的思潮中逐漸彰顯出自己的獨立地位；同時，概念「義」的發展也隨著儒學理論的深化，從而從原本僅具形態意義上的概念，開始獲得實質內容上的意義。

首先，《論語》中的概念「義」具有「正義」、「規範原則」以及「善的價值」等性質。雖然「義」在《論語》中具有此三種性質表現，但這並不表示《論語》的概念「義」已經具備獨立性質的地位。這就是說，在「正義」的表現方面，「義」是通過與「利」的對立來闡述何種價值具有更優越的優先序位值得我們追求；並且，在「義」與「利」的衝突對立中，我們還可以發現，此種對價值取捨、判斷的能力似乎在暗示，概念「義」在某種程度上也具有「善的價值」的意義。而此意義之所以能夠獲得彰顯，就在於人有實現、實踐此價值意義的能力。但是，此價值在《論語》中又代表甚麼意思？在與荷蓀丈人的對話中，我們可以看到，此價值對於孔子來說即是「倫理價值」在秩序層次上所代表的意義，此意義對孔子來說具有某種「規範」社會的意義存在。至此，《論語》的概念「義」實際上僅具有形態意義，此形態意義只是在說明「義」具有那些方面的性質，這些性質又代表哪些價值。但是如果從《論語》中運用概念「義」的例子、語句脈絡中來看的話，概念「義」尚未明確地指出實質內容上的具體主張為何？也就是，為何概念「義」能夠有上述的價值意義存在？此價值意義又是如何構成的？

其次，在概念的演變上我們可以看到，「禮義」在《孟子》有較為清楚的界定，指的是倫理規範的總稱。「禮義」同「仁義」在與「利」的對立關係中，顯然皆具有較高層次上的價值，只不過尚未出現更為精細的分析論述，將階級等差、貴賤親疏等倫理關係加以申述，以建立次序分明的社會秩序。另一方面，孟子將傳統形態意義的「義」，通過「德性內在」的提出，合法化血緣之外的規範。為了解消「規範原則」與「正義」之間，可能因情境的特殊性，而使得兩者產生「價值優先序位」上的衝突對立。孟子通過「集義」概念的提出，認為通過內在德性的修養，使人能充分地理解到自身存在的價值意義，此價值意義就在於人能夠實踐道德理性；此理性除了要求個體的實踐德行之外，還進一步證明，與人倫價值

<sup>146</sup> 林啟屏：〈理分——血緣關係架構中的「仁義」觀〉，頁 163、164、165。

相關的規範之所以能夠確立，是因為人倫本身即有某種道德意義上的善觀念的價值值得我們去追尋，此善價值根源於自身之理性事實。也因為這個原因，孟子認為和諧的社會秩序並不外在於人，而是人自身內部的要求便構成某種深刻且充分地理由；在孟子來說，這是一種如黃俊傑所謂的「以己攝群」的路徑。掌握自身的理性，從而通過德行的實踐、發揮，就有實現「不忍人之政」的可能。然而，孟子雖然以「通義」的提出表示社會秩序的建立不能忽略分工（「勞心」與「勞力」之別）存在的必要性，卻未進一步說明，此分工所依據的合理性的緣由。

最後，在《郭店楚簡》中我們可以看到概念「義」在內涵上的擴張。簡本〈五行〉對於屬於血緣之外的倫理規範「義」以「內在化」德性的詮釋進路出發，將其收攝進入一己之「中心」，並且由此區分價值意識的展露與否而有「行」與「德之行」之別。前者「內在化」的詮釋理路可以說相同於《孟子》，因此它們的共同處在於：唯有通過「內在化」價值意義的彰顯才能夠合法化「義」蘊含的規範之意義，以及為「義」所具備的「正義」之意義，給出一個「主體價值」意義上的保證。只不過在《孟子》它由「內在化」德性之進路延伸至如何建立和諧的社會秩序的問題。如果我們從此點來說的話，似乎可以將簡本〈五行〉的年代推進至孟子以前。

在「義」的「規範」的意義上，〈尊德義〉扣緊自我的身分角色及其責任，以及當「嗜欲害其義」產生時，應當以「義」的倫理道德作為行動的參照原則。〈魯穆公問子思〉在運用概念「義」的例子中可以看到，除了依循《論語》中運用「利」與「義」的衝突對立來凸顯「義」的價值之外，同時還藉著「義」所蘊含的價值來規定「忠臣」的身分。從此試圖界定「忠臣」的身分似乎可以說是將過往儒學理論尚未解決的問題進一步作出補強抑或說發展。而在〈六德〉的「仁」與「義」分別規定與自身血緣關係之內外、親疏遠近之別。前者規定的是與自身血緣關係較近之親屬；後者則是與自身血緣之外的長者、尊者產生關聯。從此一分疏現象的產生或許可以說，概念「義」在歷史的演變下開始取得獨立性質的地位。不同於《論語·子路》「子為父隱，父為子隱」的情境雖然表現出某種「價值」意識的彰顯，但是此價值意識指的是甚麼德目？還是因為血緣之親的「仁」在此行動中被彰顯？另外，在〈六德〉來說，只要「六德」與「六位」相配得宜，社會秩序自然有和諧的可能。就此說來，此「六德」與「六位」的關係是先行預設倫理關係的。但是在《孟子》來說，人倫規範並非在初始狀態中已經存在的，它是因為「聖人」差遣「契教以人倫」，而後有了人倫規範加以限制，群體生活中的人倫關係才被進一步地釐定。

依據上述所說，我們很難確定《郭店楚簡》中的篇章年代，因此我們僅能將概念「義」的發展當作孔子之後的儒者試圖解決孔子遺留的問題，或是將其視為失落於孔、孟之間或思、孟後學所建構的思想理論。不過在這之後的《荀子》，在概念「義」的運用上將進一步架構出理論系統更加明確、詳細的思想理論。那麼，在具有相當程度體系性的《荀子》來說，概念「義」的運用又有甚麼不同的演變？以及荀子運用具有獨立性質的概念「義」建構出哪些具體主張？以上的問

題是後文要繼續探究的。同時試圖由此闡述，概念「義」在荀子的思想理論中的重要性及其獨立價值之意義。





### 第三章 《荀子》「義」的思想結構

《荀子》中「義」的用例多達 316 次。<sup>1</sup> 很明顯地，從概念「義」在《荀子》中的運用次數與《論語》、《孟子》、《郭店楚簡》對照下，概念「義」所具備的價值意義可以說受到荀子相當的重視。不過，從形態意義上來看，「義」在《荀子》中被運用的情形，似乎沒有太多的變化。也就是說，「義」同樣有「規範」、「正義」與「善」等意義。從這點說來，我們似乎不能同意，概念「義」的運用在荀子手上，獲得比過往的儒學學者更多地重視。有趣的是，如果我們將視野轉換至戰國中晚期稷下思想的論辯模式的話，或許對荀子在使用概念「義」的探討上會有不同的看法。誠如佐藤將之指出：

戰國早中期論述的特色，可以由對倫理價值的一種「論爭性」(argumentative) 和「主觀性」(subjective) 的態度來代表；而在戰國中後期的著作中，我們則可以看出對國家機制和原理問題的一種「分析性」(analytic) 和「客觀性」(objective) 的態度。如此，先秦思想的發展，實經歷了從以倫理價值的提倡為核心議題的「倫理論辯」(ethical discourse/argumentation)，轉換成對社會政治論題和形上學議題的分析，即「分析論述」(analytical discourse) 之過程。<sup>2</sup>

實際上，荀子與孟子同樣都面對其他學派學者在思想理論上的攻防，以及儒學內部本身所提倡的理論如何深化的問題。不同的是，荀子必須將倫理價值客觀化為一種社會秩序的結構。而此客觀化的詮釋，不能訴諸某種「主觀意向」的證成，而是必須通過較為細緻的「分析論述」，從而彰顯儒學理論在社會秩序如何建立的議題上，有其客觀性以及能被實現的可能。對荀子來說，他認為倫理價值是否能夠實踐，關乎國家興衰和天下治亂，這點他與過往的儒學學者並沒有太多的差別；但是他提倡倫理價值的方式卻必須是分析性的。<sup>3</sup> 荀子採用「倫理論辯」與「分析論述」同時並進的討論方式，似乎逼顯出一個事實：「荀子實為『倫理論辯』與『分析論述』這兩個不同演進階段之論述的綜合者。」<sup>4</sup> 因此，從這點來說，荀子所面臨的挑戰比起過往的儒學學者來說，似乎是有過之而無不及。

我們可以從甚麼地方看出，荀子通過概念「義」的運用來深化舊有的儒學理論？實際上，此議題涉及到荀子運用概念「義」提出甚麼樣的實質意義（實際內容）來深化、詮釋儒學舊有的倫理論述。換句話說，荀子並沒有停留在理論形式

<sup>1</sup> 「諸子百家中國哲學書電子化計畫」的統計為 315 次。不過，筆者將結果比對原典文獻時發現有一處的文字有誤，應當寫作「義」。「近者親其善，遠方慕其德（王念孫：「德」本作「義」）。」《荀子集解·議兵》，頁 331。因此，筆者認為《荀子》中「義」的用例總共有 316 次。

<sup>2</sup> 佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》，頁 23。

<sup>3</sup> 佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》，頁 80。

<sup>4</sup> 佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》，頁 80。

上的闡發而已，他反而將概念「義」本身所具有的禁制色彩（「規範」意義）進一步發揮。荀子認為要建立和諧的社會秩序，就必須建構某些客觀性條件。至於這些客觀性條件的內容為何？為何只要實現或實踐這些客觀性條件極有可能建立「正理平治」的社會秩序？這又與「義」本身具有的「正義」之意義有甚麼關係？

以下我們首先探討概念「義」的用例情形，<sup>5</sup>從此來看傳統儒學的概念「義」在形態意義上是否有所改變？其次，在實質意義上，荀子提出哪些與「義」相聯繫的概念來建立他的理想社會？為何這些概念能夠達成社會秩序和諧的要求，其合理性為何？然而，本章主要探討的主軸在於《荀子》「義」在「形態意義」與「實質意義」上的使用情形，暫不涉及其「哲學意義上」的思考、詮釋路徑。換句話說，在探討荀子思想理論的「政治哲學之意義及其理論的特殊性」在儒學理論發展的歷史脈絡之前，本章先從《荀子》的「義」代表甚麼樣的價值意義，以及實質內容上的具體主張為何等相關議題進行探討。至於荀子通過概念「義」的運用所建構的思想理論之預設及其理由為何等哲學意義上的思考，則留待下章繼續深入探討。

## 第一節 《荀子》「義」的傳統、轉化及其意義

### 一、「義」作為一種善的追尋

基本上，如果我們將概念「義」視為一種具有追尋「善」的意義的話，它通常會出現在與「利」對立的語句脈絡中被討論。此種討論概念「義」所具有的價值意義的模式，不只在《論語》、《孟子》中可以見到，荀子也依循此模式，持續深化儒學理論的發展，如〈榮辱〉：

有義榮者，有執榮者；有義辱者，有執辱者。志意修，德行厚，知慮明，是榮之由中出者也，夫是之謂義榮。爵列尊，貢祿厚，形執勝，上為天子諸侯，下為卿相士大夫，是榮之從外至者也，夫是之謂執榮。犯分、亂理，驕暴、貪利，是辱之由中出者也，夫是之謂義辱。詈侮捽搏，捶笞、臙腳，斬、斷、枯、磔，藉、靡、舌舉，是辱之由外至者也，夫是之謂執辱。是榮辱之兩端也。<sup>6</sup>

「義」在此作為一種價值與「榮」、「辱」合併討論，其目的除了在彰顯「義」本身所具有的價值意義外，還論及此價值意義的獲得，基本上可以分為兩種方法。

<sup>5</sup> 《管子》中「義」的用例次數為 119 次，雖然少於《荀子》的 315 次，但是卻比《孟子》108 次來得多。這或許可以間接證明一件事實，也就是戰國時代的時間序列越晚，概念的「義」重要性顯得越重要。但本文的目標是在討論概念「義」的發展，以及孟子與荀子之間的差異，因此《管子》「義」的內涵效力，不在我們的討論範圍內。用例次數檢索日期為：2022 年 5 月 10 日。

<sup>6</sup> 《荀子集解·正論》，頁 404-405。

其一為學者通過「志意修，德行厚，知慮明」的自我學習、修養，使自身的德性價值從中心向外發散，這就是所謂的「君子之學也，入乎耳，箸乎心，布乎四體，形乎動靜。」<sup>7</sup>其二為「榮之從外至」，也就是加官晉爵、俸祿晉升等爵位上的功成名就。不過對於君子來說，他能夠接受因外部勢力的介入，從而導致自我在實踐道德的道路上受到某些重大的挫折，但是他不能接受的是，我們汲汲營營於利祿的追求，而放棄追尋具有更高層次價值意義之「義」。

申言之，「榮」、「辱」之分取決於，在「義」與「利」衝突對立的情況下，人對何種價值有所嚮往，並由此採取相應的行動。汲汲營營於「利」者，往往窮困受制於他者；而追尋價值意義的人，則因自我意志的抉擇而有某種自由身份的展現。<sup>8</sup>由此說來，我們似乎不能說作為「價值追尋」之意義的「義」，在《荀子》中有甚麼不同的變化。因為，此「義利對立」的討論方式，其目的是為了彰顯「人之所以為人」的價值意義；通過人在價值觀念上的取舍為討論進路，表明因為人有實踐德行的能力，所以人的自我意志不應被利益所拘束，從而成為被利益所限制的個體。此種討論方式在《論語》為：「君子喻於義，小人喻於利。」<sup>9</sup>《孟子》則是與梁惠王的對「利」論述過程中彰顯「仁義」的價值意義。<sup>10</sup>如此說來，荀子在「義利對立」的命題上，似乎並沒有太多創新的地方。

實際上，如果我們進一步來看《論語》與《孟子》中的用例，我們可以發現，前者在「義利對立」的命題上除了說明人有實現、實踐道德的可能之外，還提及作為一種「社會地位」的君子，他對自我身份的覺察必須不同於一般的小人；<sup>11</sup>後者則是以複合詞「仁義」與「利」作為對立，告誡梁惠王應當以「仁義治國」，而非以「利」為國家的價值優先考量。因此，我們可以在「義利對立」命題的演進中看到，在價值判斷的意義上《荀子》與《論語》、《孟子》的討論進路如出一轍，都是以道德價值為優先序位；但是在「如何論述此價值意義」的表現方式上卻有不同的思考模式。《論語》透露出君子的自我身份認同，在此身份認同的要求之下，對孔子來說，他期望人不只是一般平民之「小人」，而是人人皆能夠自許成為一個有道德之「君子」；<sup>12</sup>《孟子》則強調「仁義」價值能夠為國家社會帶

<sup>7</sup> 《荀子集解·勸學》，頁 14。

<sup>8</sup> 林啟屏從「義命對立」的命題出發，認為不論是孔子、孟子或荀子皆不能接受人因某種外在的限制，而導致人作出某些對道德背反的行動。相反地，他們都認為，人有能力通過道德價值的追尋，從而突破外在限制（「勢」、「命」），彰顯「人的自由身份」。氏著：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，頁 243-252。然而，本文的探討路徑則是由「義利對立」為出發，從而探討「義」的價值意義，而非人的自由身分。

<sup>9</sup> 《論語正義·里仁》，頁 154。

<sup>10</sup> 《孟子集注·梁惠王上》，頁 201-202。

<sup>11</sup> 葛瑞漢（A.C. Graham）認為，對孔子來說「君子」一詞其實蘊含社會地位和道德價值，與英文的「gentleman」（紳士）大致相同。並且他認為，孔子只有在蘊含社會地位與道德價值的「君子」身上發現了人的優異品質。氏著，張海晏譯：《論道者：中國古代哲學論辯》，頁 25。本文認為，對孔子來說「君子」一詞確實蘊含社會地位與能夠實踐道德價值的身份認同，但孔子未必只從「君子」身上發現人的優異品質。相反地，對孔子來說，他是從眾人皆有實踐道德價值的可能，發現人的價值意義。如《論語·衛靈公》提及：「人能弘道，非道弘人。」《論語正義·衛靈公》，頁 636。

<sup>12</sup> 此「身份認同」的涵義在〈魯穆公問子思〉中也可以看到。只不過在〈魯穆公問子思〉中，其



來穩定和諧的發展，這又與他所謂的「不忍人之心」能夠行「不忍人之政」有關。那麼，「義利對立」的命題在《荀子》中又有什麼變化？以下我們從《荀子》中「義」與「利」並列成句處開始討論，並試圖從中探討荀子與前行儒者在「義」與「利」衝突對立中表現出何種不同之處。

義與利者，人之所兩有也。雖堯、舜不能去民之欲利，然而能使其欲利不克其好義也。雖桀、紂不能去民之好義，然而能使其好義不勝其欲利也。故義勝利者為治世，利克義者為亂世。上重義則義克利，上重利則利克義。

13

從表面上看，此段論述在「義利對立」的討論上似乎仍依循著過往儒學的闡述方式，認為有一個比「利」具有更高的價值意義的「義」值得我們去追尋。因此後文才會說：「上好羞（王念孫：『羞』，當為『義』），則民闇飾矣；上好富，則民死利矣。」<sup>14</sup>不過，如果我們重新檢視這段論述會發現，其實荀子所謂的「人之兩有」使得「義」與「利」的論述，表現出不同於過往儒學大師的論述方式：將其視為身份的展現；或者強調只要依據內在化之德性來實踐德行，就有可能實現和諧的社會秩序。事實上，在「人之兩有」的陳述之下，荀子並不是將「義」與「利」視為兩種衝突對立的價值，對他來說，人有兩種嚮往的追求，一是對道德價值的追尋，另一則是自身對利益的渴求。這就是所謂的「行其義，興天下同利」。<sup>15</sup>只不過對他來說，在獲得利益之前必須要先扣問自身，如果取得此利益會傷害到道德價值的話，那麼我們在道德上就不應當選擇追求利益。如他在〈仲尼〉所指出的：「財利至則善而不及也，必將盡辭讓之義然後受。」<sup>16</sup>所以在荀子的思想理論中，「『義』和『利』並非一分為二」，絕對的對立，「利是義的內容和所要達成的目的」，義則是利的規範、規律用來制約對利的渴求。<sup>17</sup>然而，此處「義」具有的價值之內涵為何？對荀子來說，為何提倡此價值之內涵能產生「治世」與「亂世」之別？

## 二、人倫規範之「義」

身份認同的對象並非「君子」而是「忠臣」。另外，通觀整篇來看，「忠臣」的身份認定是恆稱「國君」之惡者才；並未提及因「道德實踐」而「自我覺察」到自我身份的價值及意義。

<sup>13</sup> 《荀子集解·大略》，頁 592。

<sup>14</sup> 《荀子集解·大略》，頁 594。

<sup>15</sup> 《荀子集解·王霸》，頁 266。

<sup>16</sup> 《荀子集解·仲尼》，頁 129。

<sup>17</sup> 路德斌：《荀子與儒家哲學》，頁 231。另外，《孟子》中在「魚與熊掌不可兼得」的議題中，我們可以看到對孟子來說，如果人面臨道德價值與生命受到威脅的難題，他主張如果犧牲自我的生命是為了成就道德事業，我們應當「舍生取義」，由此將自我的價值意義發揮到極致。《孟子集注·告子上》，頁 338-339。同樣地，荀子對此也提出「畏患而不避義死」的信念。《荀子集解·不苟》，頁 46。從此可以看出，二人其實在「義」的價值追尋上表現出同樣的價值判準。



在第二章的前行儒者的論述中，他們運用概念「義」構成自己提出的主張，除了有將其視為「追求善」之外，還將「義」視為某種能導正、引導社會秩序的「規範」，這點我們也可以在《荀子》中看到。因此，在「規範」方面，荀子似乎同樣依循前行儒者的思想理論，認為「義」所具備的「規範」意義在某種程度上能夠安頓社會中各個角色之間的行為舉止，他認為：

遇君則脩臣下之義，遇鄉則修長幼之義，遇長則修子弟之義，遇友則修禮節辭讓之義，遇賤而少者則脩告導寬容之義。無不愛也，無不敬也，無與人爭也，恢然如天地之苞萬物，如是則賢者貴之，不肖者親之。如是而不服者，則可謂詿怪狡猾之人矣，雖則子弟之中，刑及之而宜。<sup>18</sup>

從這段探討人倫價值意義的脈絡中我們可以發現「～+之義」的討論形式，除了強調「遇君」、「遇鄉」、「遇長」、「遇友」、「遇賤」等不同身分的人，我們需要有不同的應對行為之外，其實還表現出某種看似較為強制性的規範意義。這是因為，在此「～+之義」的論述形式中，「義」在形態意義上蘊含某種規範意義的道理，而荀子以「無不～」形式的語句來闡述此道理之所以能夠實現的原因，是因為他認為只要依循著以「義」為基礎而建立的「規範」，人們自然而然地會對具不同身分類別的人「愛」、「敬」、「不爭」。而具備此人倫價值的「義」對荀子來說就如同「天地苞萬物」般，是自然而然的道理。有趣的是，「～+之義」的論述形式在《論語》與《孟子》中出現的次數分別是 2 次與 3 次，它們都有一個共同的特點，也就是作為人倫意義上的規範。在《論語》為「君臣之義」<sup>19</sup>，在《孟子》則為：「謹庠序之教，申之以孝悌之義。」<sup>20</sup>由此，我們可以看到，「～+之義」的語句形式中的「義」並不能簡單地視為「道理」、「價值」等意義，它其實是在強調此「道理」或「價值」實際是蘊含人倫價值意義的規範。而此「規範」的特點在《荀子》也可以看到，如「尊尊親親之義」<sup>21</sup>；「父子之義，夫婦之別」<sup>22</sup>。另外，「～+之義」的語句形式也有用來強調身分等級、階序、先後次序之別，如：〈樂論〉中主人為了迎接賓客的到來，而去親自去門外迎接，從此主人與賓客的互動看出其間的「貴賤之義」，<sup>23</sup>又或者後文提到的「至於眾賓，升受、坐祭，立飲，不酢而降。隆殺之義辨矣。」<sup>24</sup>當然，在《荀子》中「～+之義」形式的語句也有強調「義」的「正義」意義的段落，如：「明於從不從之義，而能致恭敬、忠信、端慤以慎行之，則可謂大孝矣。」<sup>25</sup>不過，這裡則是要試圖通過「～

<sup>18</sup> 《荀子集解·非十二子》，頁 117-118。

<sup>19</sup> 《論語正義·微子》，頁 726。

<sup>20</sup> 《孟子集注·梁惠王》，頁 212。

<sup>21</sup> 《荀子集解·禮論》，頁 445。

<sup>22</sup> 《荀子集解·性惡》，頁 522-523。

<sup>23</sup> 「主人親速賓及介，而眾賓皆從之，至於門外，主人拜賓及介而眾賓皆入，貴賤之義別矣。」《荀子集解·樂論》，頁 454。

<sup>24</sup> 《荀子集解·樂論》，頁 454。

<sup>25</sup> 《荀子集解·子道》，頁 625。

「仁義禮智聖」之義」的語句形式來看，《荀子》作為「規範」意義下的概念「義」其實蘊含人倫意義上的價值。

那麼，概念「義」的此種規範性之意義在先秦儒學系譜的發展過程中又具有什麼樣的意義？換句話說，從《孟子》與《郭店楚簡》中，我們可以發現德性「內在化」的詮釋模式，是孔子以後儒學發展的一條重要脈絡。因前一章已有討論，這裡僅簡單地概述。大致說來，在此脈絡下的儒學發展注意到自身理論上的缺失，此缺失即是在德行實踐的依據為何？尤其在簡本〈五行〉中「行」與「德之行」的區分，即是將「仁義禮智聖」等德性「內轉」補足理論上的不足，同時藉此彰顯人之所以為人的價值意義。在荀子的思想理論中卻非以「內在化」、「內轉」的詮釋進路來深化儒學理論。那麼，他是以甚麼詮釋進路來深化儒學理論？對此，我們可以以「仁義」在《荀子》中的運用情形為討論起點。這是因為，「仁義」概念在荀子之前的儒學思想家的理論中，通常帶有某種「內在化」的傾向。雖然並非如後世《孟子》以及簡本〈五行〉帶有明顯的「內在化」德性的傾向；但是在《論語》中也有「君子義以為質」<sup>26</sup>、「我欲仁，斯仁至矣」<sup>27</sup>等帶有某種內在化意味的論述。由此說來，內在化德性的詮釋模式，幾乎可以說是順理成章地完成儒學理論在實踐層次上的不足。<sup>28</sup>但是在荀子來說，他卻通過「仁」與「義」並列論述或「仁義」並稱為複合詞，提倡某種蘊含價值意義的「規範」。此規範原則的確立對荀子來說有甚麼特殊意涵？是不是此特殊意涵致使荀子走上另外一條儒學的道路？

### 三、規範的依據：《荀子》的「仁」、「義」與「仁義」觀

為凸顯荀子在運用「仁」、「義」與其「仁義」觀的特點，及其演變發展的意義，我們首先以《孟子》作為比較的對象，並藉此一窺兩者在概念運用上的異同之處。接著以相異之處作為出發點，從而分析荀子在概念上的運用不同於前行儒者的理由為何？這又與概念「義」的變化有何關聯？另外，荀子又是如何處理「仁」、「義」在理論上有血緣之內外、親疏遠近的差異，也就是傳統「仁內義外」的討論？我們認為，荀子的「仁義」觀沒有以血緣內外、親疏遠近將「仁」與「義」各自分出，他反而是將「仁義」視作他整體思想理論的內在層次，由此延伸並且與「禮義」共同架構出他的思想理論的體系。換句話說，荀子以「仁義」負責建構思想理論的內在的人際倫理與道德情感的層次，而以「禮義」負責架構出外在限制性的規範層次。荀子由此理論框架所建構的理論可以說在某種程度上避免了教條、權威的可能。不過，因「禮義」牽涉到究竟我們要理解成「禮與義」還是「禮之義」，所以本節先行探討《荀子》的「仁義」觀，下節再進行有關「禮義」

<sup>26</sup> 《論語正義·衛靈公》，頁 629。

<sup>27</sup> 《論語正義·述而》，頁 178。

<sup>28</sup> 勞思光便從此儒學理論的發展脈絡來評斷荀子在中國哲學史上的地位，認為是儒學之歧途。參氏著：《新編中國哲學史（一）》，頁 315-335。

的詳細討論。

《荀子》中作為複合詞的「仁義」出現 32 次，相較於《孟子》出現的 27 次，相去不遠。然而，兩者在義理層次上卻表現出同中有異，異中有同的理論關懷。相同之處在於，荀子認為「仁」或「仁義」是成為一個「合法的統治者」所必備的德性；也是「天下之君」不可少的條件。<sup>29</sup>此點對於孟子來說也有同樣的意義。如前章提到他以「仁義」取代「利」以游說梁惠王（「王亦曰仁義而已矣，何必曰利？」）；<sup>30</sup>「齊人無以仁義與王言者，豈以仁義為不美也？」<sup>31</sup>「舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」<sup>32</sup>如此說來，孟子、荀子一致認為，一位好的國君，必須有「仁」或「仁義」的德性，「仁」或「仁義」德性的掌握、表現，是「統一天下」的先行條件。如此，德性修身就不是國君一己之事務，<sup>33</sup>而是為了養育百姓，使國家社會安定和諧，是政權取得的「合法性」來源。如黃俊傑指出，政治過程是從「私領域」到「公領域」的延伸過程，「修身」的價值意義及其目的可以等同於「治國」之理，兩者皆是道德修持之由內向外發展之過程。

34

在道德修身與治國之理的議題上，孟、荀的「仁義」觀似乎並沒有太大的區別。如此一來，我們是否可以說，在「仁義」概念的運用上，孟、荀二人都延續著相同的思考理路彰顯道德價值的重要性。實際上，在「分析論述」的時代要求下，「仁義」觀的討論不能僅有形態意義上的價值描述而已。也就是不能僅有：只要彰顯「仁義」德性的價值意義，國君自然有可能掌握、統一天下的可能的論述模式。相反地，「仁義」觀必須經過某些「分析性」的話語再製，使其成為某種經得起驗證，同時是具相當程度之可行性的概念，才有可能使得儒學理論及其價值成為「起而可設，張而可施行」蘊含實質意義上的治國策略。如此，荀子又是通過何種詮釋模式，將舊有的「仁義」觀賦予新的價值與意義？首先，我們先從「仁」、「義」並列討論的用例來看荀子的討論；其次，由此試圖更深入地分析作為複合詞「仁義」的變化。

在「仁」、「義」並行對照的討論中，最讓我們值得注意的是〈議兵〉中陳囂與荀子的對話：

<sup>29</sup> 佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》，頁 257-261。

<sup>30</sup> 《孟子集注·梁惠王上》，頁 201-202。

<sup>31</sup> 《孟子集注·公孫丑下》，頁 244。

<sup>32</sup> 《孟子集注·離婁下》，頁 299。

<sup>33</sup> 當然，孟、荀兩人在培養德性的理論方法上有相當程度上的歧異。本文認為此歧異來自於他們對於「人」價值與意義，以及「仁義行」與「仁義法正之質、具」等相關議題的思考進路不同所導致，並且由此建構出不同的思想理論。另外，這並不是說，儒學理論的發展只能有一種詮釋路徑，而是兩人皆有某種共同關懷，只是依據不同的詮釋進路，建構自己提出的思想理論。另外，雖然有思考路徑之不同，而產生理論上的針鋒相對，但這無礙於他們在某種意義上皆把「人」視為「社群人」的角色份，也就是共享此哲學意義上的討論基礎。對此後文有詳細的討論。

<sup>34</sup> 黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》，頁 301。

陳鬻問孫卿子曰：「先生議兵，常以仁義為本。仁者愛人，義者循理，然則又何以兵為？凡所為有兵者，為爭奪也。」孫卿子曰：「非女所知也。彼仁者愛人，愛人，故惡人之害之也；義者循理，循理，故惡人之亂之也。彼兵者，所以禁暴除害也，非爭奪也。故仁者之兵，所存者神，所過者化，若時雨之降，莫不說喜。是以堯伐驩兜，舜伐有苗，禹伐共工，湯伐有夏，文王伐崇，武王伐紂，此四帝兩王，皆以仁義之兵行於天下也。故近者親其善，遠方慕其德（王念孫：「德」本作「義」），兵不血刃，遠邇來服，德盛於此，施及四極。<sup>35</sup>

在此「仁」與「義」被荀子分別界定。德性「仁」被視為是一種「愛人」的表現，「義」則被視為「循理」的展現。由此看來，所謂的「仁義之兵」除了蘊含「愛人」的內在情感之表現外，還需要注意是否有按照某種「理則」行事。但荀子在此卻未對此「理則」做進一步的說明，或許這是因為〈議兵〉為了提倡「以德兼仁者王」的人才得以使「天下為一，諸侯為臣，無它故焉，能凝之也。」<sup>36</sup>以德性凝聚、統一天下的理想所致。也因此他在闡述的過程中，列舉古代聖王的事蹟作為論證基礎，從而賦予「仁義之兵」在現實實務的推行上有實現的可能。那麼，我們又該如何理解「義者，循理」之「理」？以及為何乍看之下此「理」似乎有引導德性「義」的價值存在？如果此說成立的話，此「理則」的依據為何？對此，我們似乎可以從〈大略〉中「仁—義—禮」的分層推演的論述中獲得解答：

親親、故故、庸庸、勞勞，仁之殺也。貴貴、尊尊、賢賢、老老、長長、義之倫也。行之得其節，禮之序也。仁，愛也，故親；義，理也，故行。禮，節也，故成。仁有里，義有門。仁非其里而虛（王念孫：當為「處」）之，非禮也。義非其門而由之，非義也。<sup>37</sup>

〈大略〉從某些倫理行為來談其作用與德性「仁」與「義」之間的關係。而這層關係之所以得以被建構起來，是因為「仁」與「義」皆被統攝在概念「禮」之下。因此荀子才會說「本仁義，禮正其經緯蹊徑。」<sup>38</sup>換句話說，這些倫理行為所呈現出來的次序，是因為在「禮」的要求與規範之下，仁義得以依循某種原則使「仁恩之差」<sup>39</sup>、「倫理次序」各自獲得合理的安排。所以「仁，愛也」之「愛」表現出某種「親疏遠近」的關係；「義，理也」之「理」則是某種「倫理」原則。

依據上述，我們看到不同於「義」在〈六德〉中作為與自身「血緣之外」的社會關係下規範原則；在此，同樣作為規範原則的「義」，其規範的對象似乎包含血緣之內的親屬成員。也就是作為「規範」的概念「義」，與「仁」出現於同

<sup>35</sup> 《荀子集解·議兵》，頁 330-331。

<sup>36</sup> 《荀子集解·議兵》，頁 342、343。

<sup>37</sup> 《荀子集解·大略》，頁 579-580。

<sup>38</sup> 《荀子集解·勸學》，頁 18。

<sup>39</sup> 《荀子集解·大略》，頁 579。



樣的脈絡中，並沒有特別區分「門外」與「門內」之別。「仁」僅表現出「親」或「愛」的「情感」，並沒有如〈六德〉以「父子中軸線」為標的來規定人倫。而概念「義」則是蘊含且規定了不論「親疏遠近」的倫理關係。如此說來，為何荀子一反前行儒者在理論上的建樹，反而在某種程度上別出心裁，使血緣內外、親疏之別的倫理價值收攝於倫理規範的概念「義」之中，也就是擺脫傳統上「仁內義外」的論述模式，這是否與荀子思想理論中的核心主張有關？

實際上，筆者認為荀子之所以不做如此區別，是為了彰顯「禮」的價值與意義。這就是說，在「仁—義—禮」的論述架構中的「仁」與「義」並沒有血緣內外、親疏遠別之分，反而是通過不同價值之排列證成「規範」之合理性。這樣也可以理解為何楊倞注「仁有里，義有門」時認為「里與門，皆謂禮也。」<sup>40</sup>因為「仁」與「義」共同奠基「禮」的價值意義，以及合理化「禮」的規範意義。換句話說，荀子似乎更關注的是，「仁—義—禮」的概念架構與整體社會秩序的關聯。誠如佐藤將之指出，荀子為了凸出「仁」或「仁論」具有政治社會理論上的客觀性，他以「先王之道」為討論起點，認為「仁義之統，以相群居，以相持養，以相藩飾，以相安固邪？」<sup>41</sup>通過「仁義之統」的陳述，概念「仁」在統治治術中被進一步的理論化、具體化；此「仁義之統」具有「群居」、「持養」與「藩飾」三種功能。「仁義」為最高的價值，而「禮」則被設想為能夠具體地實現「仁義」理念的實踐方法。因此，在荀子的思想中，「仁義」實為「禮義」的基礎。<sup>42</sup>《荀子》的「仁義」不只是倫理意義上的道德價值觀而已，此價值觀的重要性在於它必須證成「禮」或「禮義」的規範有其道德意義上的合理性。進一步來說，如果我們暫且將「禮義」當作一種嚴格意義的「規範」的話，「仁義」其實負責建構此「規範」在內在層次有實質意義上的道德價值存在，而非絕對制約式的禁制形態的規範。從這點我們繼續延伸的話，我們似乎可以說，在思想理論的建構上，因荀子將「仁義」視為構成「禮義」的內在層次，且是不可或缺的一環，所以不論在理論意義或現實實務上皆有不至於淪為極權權威的可能。

然而，我們又該如何看待，當「義」單獨出現在語句脈絡中，也就是它實際所指涉的概念究竟為「仁義」或是「禮義」？依據上述的推論來看，「仁」與「義」在《荀子》中基本上是分別獨立且各自具有不同的意義，也就是「仁，愛也，故親；義，理也，故行。」「仁」與「義」各自具有各自的價值意義。那麼我們又要如何區分「義」與「禮義」？單獨出現在語句脈絡中的概念「義」是否指涉的是複合詞「禮義」？如果是的話，為何荀子還要另外創立一個複合詞概念「禮義」，而不直接地使用單詞概念「義」作為建構社會秩序的重要概念之一？

<sup>40</sup> 《荀子集解·大略》，頁 580。

<sup>41</sup> 《荀子集解·榮辱》，頁 76。

<sup>42</sup> 佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》，頁 262-263。值得注意的是，當「禮」與「義」並稱作為複合詞「禮義」時，在概念意義上是否等同於「禮」？又或者當「禮」單獨出現於語句脈絡中，我是否能夠直接將其視為複合詞「禮義」？如果不能，「禮」與「義」之間的關係為何？另外，同樣作為具有規範性質的「禮」與「義」在形態意義或實質內容上的區別又是如何？關於上述這些議題，後文會有詳細的探討，為方便討論此處暫時不將「禮」與「禮義」作某種程度上的區分。

「義」與「禮義」的關係在過往的研究中往往被看作，具同樣性質或意義的概念。當《荀子》的語句脈絡中單獨出現「義」時，我們可以將其視為「禮義」的代稱，認為此「義」實際上指涉的是「禮義」。「禮」與「義」基本上沒有太大的區別，只是荀子不加揀別地將兩者置於不同的語句脈絡中使用。但是，如果我們從《荀子》以「義」為基礎而提出的各種施政之具體主張來看的話，或許會有不同的說法。因此，以下我們從以概念「義」為基礎價值所建立的具體主張，也就是實質意義來看，「義」與「禮」在《荀子》應當分作兩種不同性質的概念。並由此分析兩者在意義上的相同、歧異之處。

## 第二節 「禮」、「義」與「禮義」：《荀子》中「禮」與

### 「義」的異同

依據前一章我們對孟子所謂的「禮義」的討論，《孟子》與《荀子》的「禮義」同樣可以被看作「倫理規範之總稱」。只是筆者認為，在此倫理規範之總稱下荀子採用更多的分析性的細節項目，使得「禮義」得到更多的內容。例如，特別強調倫理規範是如何架構出層次分明的人際序位關係。而在人際序位關係如何建立的問題上，《荀子》的「禮」與「義」又有意義重疊的部分，所以以下我們必須釐清「禮」與「義」之間存在的區別，才有可能凸顯出荀子對作為倫理規範之總稱的「禮義」作了哪些變化與論述。

#### 一、作為規範意義的「禮」與「義」

《荀子》中「禮」的用例為 343 次，「義」的用例為 316 次；兩者並列為複合詞「禮義」之用例為 115 次。不論是作為單詞概念「禮」或「義」，或是作為複合詞「禮義」，「禮」與「義」基本上都具有同樣的意義。此相同之意義反映出荀子思想理論的特點，也就是期望通過某種具有「道德價值」的「規範」，來建構「群居和一」、「正理平治」的理想社會。如陳大齊指出，荀子有時單說一個「禮」字，或有時合說「禮義」二字，不必因為其用語不同而推測其含義有別。<sup>43</sup>「禮」與「義」在《荀子》中確實具有相同的功用。況且依據前一節的討論，我們可以看到，作為規範的「禮」實際上是以「仁義」為本，所以〈勸學〉才會說：「將原

<sup>43</sup> 陳大齊：《荀子學說》，頁 167。又如曾曄傑同意陳大齊的看法，認為「實際作用」上「禮」與「義」卻是具有相同程度的功用。因此，對荀子來講，「禮義」與「禮」、「義」具有同樣的分、群與治亂等功用。如此，荀子所謂的「人有義」之「義」就不等同於孟子所謂的「仁義禮智」之「義」。對荀子來說人之所以尊貴處就在於後天「應然」層次上的（禮義）教化作用。氏著：《打破性善的誘惑——重探荀子性惡論的意義與價值》，頁 107-109。蔡仁厚也有類似的看法，氏著：《孔孟荀哲學》（臺北：臺灣學生書局，1988 年），頁 456。實際上，就「規範性質」的意義來講「禮」與「義」確實皆有同樣的功效、作用。然而，如果我們考慮到概念「義」的發展歷程以及實際意義的具體主張，會發現「禮」與「義」在某個意義上是有所區別，同時又具有相輔相成的意義。後文對此有詳細的討論。

先王，本仁義，則禮正其經緯蹊徑也。」<sup>44</sup>如此說來，我們似乎沒有必要談論「禮」與「義」是否有某種區別存在。然而，韋政通對此卻有不同的看法，他認為：

自覺地要表現客觀精神，重客觀性，故以具有客觀功能之『義』來規定『禮』；同時亦即欲以『禮』來完成『義』的表現，然後就『禮義』而言其統類，使『禮』與『義』這兩個概念連稱的意義，與孔孟以『仁義』連言的意義，有了顯明的區分，這區分，使荀子人文思想的特色凸顯出來。<sup>45</sup>

韋政通的確敏銳地注意到「禮」與「義」之間具有某種程度上的區別，此間的意義在他來看，是為了要輔助「禮」的統類之效用，並由「禮」與「義」之連稱建構荀子自己的思想理論。並以「禮」與「義」連稱的詮釋路徑，彰顯出荀子與孔、孟對「人文世界」有不同的思考路徑。之所以造成如此之區別在韋政通看來，即：「荀子則惟是就『如何落實到現實社會來化成民俗』上措思用心」<sup>46</sup>所導致。

有趣的是，韋政通雖然觀察到「義」所具有的客觀性功能具有輔助與完成「禮」的功用，卻難以說明同樣具有客觀性意義的「禮」為何需要「義」來加以規定？「禮」與「義」是否在他所謂的「客觀性」之外的意義下有其它程度的區別？另外，在客觀性意義上兩者具有重疊之傾向，為何荀子不以單一概念或單詞「禮」來論述其思想理論中客觀性意義的「人文思想」，而需要以出現 115 次之複合詞「禮義」來闡述其思想理論？對此佐藤將之提到，在荀子思想中，就作為能達成社會秩序之核心概念而言，「禮」的意義確實與「義」的內容有所重疊。也因此，既然兩者在內容上有所重疊，為何荀子仍保留「義」而不以「禮」加以取代的問題，韋政通試圖將「義」的內容詮釋為某種「客觀精神」的展現。然而，將「義」視為有「主觀」或「客觀」上的不同，難以在文本上獲得相應的支持。<sup>47</sup>如此說來，我們又該如何理解「禮」與「義」之間的關係，以及它們在概念內涵上的相同與相異之處？又，「義」在《荀子》中的重要性為何，此重要性是否在某種程度上影響了荀子的思想理論與其提出的具體施政主張？因此，以下探討「禮」與「義」之間的相同與歧異之處。<sup>48</sup>我們先從兩者皆具有的「規範意義」為討論進路，接著再抽繹出兩者的不同之處，藉此凸顯兩者的區別之所在。

### （一）作為個人修身、國家治亂的「禮」

作為「規範意義」之「禮」在《荀子》中可說是相當重要的概念。首先，在概念「禮」的運用上，荀子先行闡述使社會產生紛亂的源頭是甚麼？該如何遏止

<sup>44</sup> 《荀子集解·勸學》，頁 18。

<sup>45</sup> 韋政通：《荀子與古代哲學》，頁 8。

<sup>46</sup> 韋政通：《荀子與古代哲學》，頁 40。

<sup>47</sup> 佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》，頁 327。

<sup>48</sup> 然而，關於《荀子》之「禮」的相關研究討論甚多，在此為了凸顯本文的論旨：「『禮』與『義』的區別」，所以在《荀子》中「禮」其他概念的關係則不多所著墨。除非《荀子》中對某些概念的討論、運用，能夠凸顯「禮」與「義」之間的相異性，否則本文暫且略過不論。



或解消由此源頭所產生的亂？從這些議題中反思並且確立「禮」之起源的合法性。荀子云：

禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求；求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。<sup>49</sup>

「先王」之所以認為「禮」能夠作為一種社會秩序之治理原則，就在於「禮」的規範意義可以作為某種「度量分界」的判準。同時，使每個人的欲望皆依此判準被合理地「分配」，並且由此解消因「欲而不得」而產生的「爭亂窮」之局面。在此簡單地描述中我們看到，荀子試圖通過歷史圖景所建構出來的敘事結構，將其有關禮義法度的構想與建立一個「井然有序之社會」(well-order society)的藍圖，試圖整合成一種系統性理論。<sup>50</sup>而此藍圖之所以能夠實現就在於具有規範意義之「禮」能夠節制、控制人的欲望。如此說來，「禮」為何能夠使人的欲望達到節制與自我控制？此又與荀子思想理論中的社會秩序有甚麼關聯？對此，〈修身〉提到：

凡用血氣、志意、知慮，由禮則治通，不由禮則勃亂提侵；食飲、衣服、居處、動靜，由禮則和節，不由禮則觸陷生疾；容貌、態度、進退、趨行，由禮則雅，不由禮則夷固僻違，庸眾而野。故人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不寧。<sup>51</sup>

對荀子來說，人可以通過蘊含道德價值與意義的「禮」學習，從而轉化自我之性情，「然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。」<sup>52</sup>然而，關鍵在於荀子所謂的「治」並非僅關注自我的轉化而已。他的目標是要建構一個和諧有序的社會，如此一來，禮之「治」所規範的對象，就不只是個人，而是將整體社會之運作皆視作「禮」的規範對象。所以荀子所謂的「足國之道」就是「節用裕民而善臧其餘。節用以禮，裕民以政。彼裕民，故多餘。」<sup>53</sup>以「禮」為節欲、控制欲望為基準原則。因此，對荀子來說，整體社會的活動唯有在以「禮」作為規範的基礎下，國家社會才有「秩序化」的可能。

實際上，荀子不僅以「禮」能合理地安排「欲」，作為論證社會秩序之運行，必須以「禮」作為制定規範的參照原則。<sup>54</sup>他還通過「禮」的其它向面所具有的

<sup>49</sup> 《荀子集解·禮論》，頁 409。

<sup>50</sup> 東方朔：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》，頁 302。

<sup>51</sup> 《荀子集解·修身》，頁 26-27。

<sup>52</sup> 《荀子集解·性惡》，頁 514。

<sup>53</sup> 《荀子集解·富國》，頁 209。

<sup>54</sup> 又如荀子的「禮法思想」也是以「禮」為原則架構統攝，以「法」的思想內容來制定的規範，



規範之意義來論證，「禮」作為一種規範的合法性、合理性的道德價值與意義為何？

## (二) 作為階級、倫理、儀式行為意義的「禮」

既然「禮」作為一種與社會秩序息息相關的規範，要闡述「禮」具有使社會秩序達到和諧的效用，就不可能僅以單一層面的論證闡述其有效性，即以「禮」具有節欲、制欲的功能，來建立「禮治」社會的可行性及其價值所在。所以荀子勢必要更深入細緻地，將「禮」的特質以及為何「禮」能有效地達到分配「欲」作出進一步的論證及理論建立。他認為：

禮者，貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。故天子祿衣冕，諸侯玄衮衣冕，大夫裨冕，士皮弁服。德必稱位，位必稱祿，祿必稱用。由士以上則必以禮樂節之，眾庶百姓則必以法數制之。<sup>55</sup>

在此，我們發現「禮」藉著服飾上的制度規定，能夠使人辨別「貴賤」、「長幼」、「貧富」等不同社會階級身份之人。又如〈大略〉提到：「天子山冕，諸侯玄冠，大夫裨冕，士韋弁，禮也。」<sup>56</sup>由此我們注意到「禮」似乎具有某種規範階級與人倫之功能。也因此，〈致士〉提到：「程者，物之準也；禮者，節之準也。程以立數，禮以定倫，德以敘位，能以授官。」<sup>57</sup>所謂的「禮以定倫」楊倞注：「有禮則可以定君臣父子之倫也。」<sup>58</sup>李滌生的《荀子集釋》也與楊倞的注解持相同的看法。<sup>59</sup>由此，我們可以說作為節制欲望的「禮」，也具有規範人倫秩序的效用。禮之倫理學的要點在人與人的互動關係原則上，它通過關注個人與他者之貫通求其行為之規則，而此貫通之要求即蘊含某種客觀化之秩序的要求。<sup>60</sup>值得注意的是，依據上文〈禮論〉提到的：「制禮義以分之」來看，上文所關注的焦點似乎僅在說明「先王」制定「禮」（或「禮義」）是為了使「欲必不窮乎物，物必不屈於欲」，使個人之欲望與有限的物資都能在妥善分配的前提下獲得合理地運用。然而上文卻未提到「制禮義以分之」的「分」該以何種理由或原則進行分配？但如果我們根據「禮」具有安頓、安排人倫秩序的效用來看的話，「分」必須要依「禮」所制定的階級等差、貴賤長幼之順序來進行物質之分配。當然，此種依階級等差、貴賤長幼的分配模式是否代表，利益(goods)、資源有分配不均的可能，也就是以「禮」為規範是否能夠有效地達到「分配正義」的效用、成果，這裡暫且不多作討論。此處我們關注的焦點是，作為規範的「禮」除了具有區別貴賤、

---

可參張亨：《思文論集：儒道思想的現代詮釋》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2014年），頁129-139。

<sup>55</sup> 《荀子集解·富國》，頁210-211。

<sup>56</sup> 《荀子集解·大略》，頁574。

<sup>57</sup> 《荀子集解·致士》，頁309。

<sup>58</sup> 《荀子集解·致士》，頁309。

<sup>59</sup> 「有禮則可以定君臣父子之倫。」李滌生：《荀子集釋》，頁307。

<sup>60</sup> 東方朔：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》，頁334。

階級的作用之外，它還能進一步解決「有限的資源、利益或物質該如何分配」的議題，以「禮」作為原則來加以規範，限制資源、利益或物資的分配。由此說來，「禮」的別異（「分」）作用具有同時制約「個人的自我利益之追求與倫理責任的範圍。」<sup>61</sup>

另一方面，如果荀子認為「禮」之所以可以是治理國家社會的規範，他就必須證明此「合法性」的來源為何？為何此合法性之來源能夠使國家社會達到「正理平治」的要求？以下本文將通過在儀式行為中的「禮」來進一步推斷，此「規範」其實蘊含某種道德價值的意義。並從此釐清「禮」的合法性之來源並非來自於「君王權威」式的強制規定、規訓的手段。荀子認為：

禮者，人道之極也。然而不法禮，不足禮，謂之無方之民；法禮足禮，謂之有方之士。禮之中焉能思索，謂之能慮；禮之中焉能勿易，謂之能固。能慮能固，加好者焉，斯聖人矣。<sup>62</sup>

這裡荀子所謂的「禮者」並非如上述〈富國〉：「禮者，貴賤有等，長幼有差」直接就「禮」的效用對「禮」進行界定，藉此開展後文欲討論的重點：「階級分制」能夠達到有效的秩序化之效果。此處的「禮者」類似於某種「修身」意義上的勸勉。此勸勉的意義在於他能夠提升人的品格，人如果向「禮」學習在理論上即有達到「美其身」的可能。所以後文才會說：「能慮、能固，加好者焉，斯聖人矣。」然而，我們還是沒有證明，即使「禮」具有「修身成聖」意義上的效用，但是為何能夠產生此效用，以及作為「規範」之「禮」的道德合法性之來源為何？至此，我們似乎難以對上述提出的問題作出進一步的說明。這似乎是因為荀子此處的論證產生出某種「循環論證」的問題：也就是因為能達到「修身」的效果，所以一旦「禮」作為治理國家的「規範」，勢必就能使整體社會有序和諧地運作。由「禮」的「修身」意義證成「規範」，反過頭來，再以「規範」來說明「禮」的「修身」意義。

實際上，為了擺脫上述「循環論證」的困境，我們應當注意到，上述提到的關鍵命題：「人道之極」。此「人道之極」的深層意義表現在「禮」的儀式行為上：

禮者，以財物為用，以貴賤為文，以多少為異，以隆殺為要。文理繁，情用省，是禮之隆也；文理省，情用繁，是禮之殺也；文理、情用相為內外表裏，並行而禱，是禮之中流也。<sup>63</sup>

此處的「禮」以階級區分，規定了「財物」、「貴賤文飾」、「多少異制」，所以別上

<sup>61</sup> 柯雄文（Antonio S. Cua）著，李彥儀譯：《君子與禮：儒家美德倫理學與處理衝突的藝術》，頁 148。

<sup>62</sup> 《荀子集解·禮論》，頁 421-422。

<sup>63</sup> 《荀子集解·禮論》，頁 422-423。

下」<sup>64</sup>、「禮應當或厚或薄」等儀式行為所遇到的問題。然而，此處還有一個值得注意的地方，那就是「文理情用相為內外表裏」的意義。李滌生認為：「言情感與禮文互相為內外表裏，而配合地恰好，這是禮的中道」。<sup>65</sup>如此說來，「禮」的價值意義並不是完全地在「文理」<sup>66</sup>意義上，而是必須注意到儀式行為中所蘊含的「情感」。此情感的展現，對荀子來說才是禮儀存在的價值意義。如此我們就可以理解，「禮儀」形成的基礎為何。荀子為了證成「情感」與「禮儀」的關聯，他從最原始、簡陋的「禮」作為他論述的基礎：

凡禮，始乎稅，成乎文，終乎悅校。故至備，情文俱盡；其次，情文代勝；其下復情以歸大一也。<sup>67</sup>

「禮」並非一開始就具有某種固定的形式樣貌，它的形成過程是經過長期的演變而來。然而，「為何要有『禮』出現？」此問題的提法其實並非那麼地精確，因為對荀子來說，「禮」之所以會出現正是因為人對「禮」具有某種渴求。此渴求並非僅是追求某種「形態意義」上的儀式而已，人們需要的是藉著某種儀式行為來表現自己的內在情感之渴求。所以對荀子來說，問題應當是「人為何需要『禮』？」如此一來，「禮」的價值意義就以此提問作為出發點，從而探究「禮」的本質為何。因此，我們可以看到，在禮儀行為的模式中，「情感」豐沛地流動於其間。因為「情文俱盡」表示的是，「文」並非純粹的外在形式，也不是為了彰顯情而存在的表現工具，而是情為了表現自身，而必須通過「文」的形式與依賴，使得兩者成為不可須臾相離的部分。<sup>68</sup>例如，在喪禮進行的過程中，我們之所以要對死者屍體作「變而飾」的動作，除了是因為屍體會因時間而變形腐爛，所以在喪禮期間我們需要時刻注意屍體的變化，從而替牠「加飾」，還因生者需要經過一段時間才得以使自身之情感隨著儀式「動而遠，久而平」逐漸地撫平自身之傷痛。<sup>69</sup>從喪禮的儀式過程中，一方面我們可以看到儀式行為的程序並非只是為了達到對死者的「哀敬」而進行，儀式還有另外的重要目的在於「安頓生者的情感」，使生者不至於因為情感的過於宣洩而產生「隘懾傷生」的後果。另一方面，儀式

<sup>64</sup> 《荀子集解·禮論》，頁 422。

<sup>65</sup> 李滌生：《荀子集釋》，頁 431。

<sup>66</sup> 楊倞：「文理謂威儀」。《荀子集解·禮論》，頁 422。李滌生：「謂外在的威儀」。《荀子集釋》，頁 431。《荀子新注》注「文理情用」，認為：「儀式和情感相互配合」。北京大學哲學系注：《荀子新注》，頁 379。如果「文理」指的是與統治者有關的儀式行為，當然具有某種「威儀感」存在。不過，這裡並非考究「文理」是否有威儀感的意義存在，也就是這裡的「文理」是否指涉的是與國家有關的儀式行為，並非本文所關注的焦點。本文只想藉著「文理」一詞的形態意義，也就是外在的儀式行為之性質，來凸顯某種道德情感存在於「禮儀」之中。

<sup>67</sup> 《荀子集解·禮論》，頁 419-420。

<sup>68</sup> 陳昭瑛：《荀子的美學》，頁 346。

<sup>69</sup> 「喪禮之凡：變而飾，動而遠，久而平。故死之為道也，不飾則惡，惡則不哀；余則翫，翫則厭，厭則忘，忘則不敬。一朝而喪其嚴親，而所以送葬之者不哀不敬，則嫌於禽獸矣，君子恥之。故變而飾，所以滅惡也；動而遠，所以遂敬也；久而平，所以優生也。」《荀子集解·禮論》，頁 428-429。



的進行是為了展現人文的道德價值及其意義，所以對荀子來說，「禮」不僅是純粹的「規範」，它還與人的價值意義有關，因此他所謂的：「禮者，謹於治生死者也。生，人之始也；死，人之終也；終始俱善，人道畢矣。」<sup>70</sup>的價值意義，不僅限於喪葬儀式之行為上。簡單來說，人從生到死所有的生活作息無一不在「禮」的規範之下，而「禮」之所以能夠將社會秩序「道之所善」，就在於「禮」蘊含與「人文」息息相關的道德價值與意義。「禮」的價值意義就在於他能夠促使人的行動能夠「達愛敬之文，而滋成行義之美者也。」<sup>71</sup>

依據上述的討論，我們從「禮」的「文」與「情」的兩個面向找到了，「禮」之所以能夠作為某種「規範」的「合法性」。此合法性的來源，並非訴諸君王之權威式的強制手段，而是荀子從人自身的價值意義中尋求某種道德價值的根源，此價值根源指的是「人的情感」，並且以此來證成「禮」在「社會秩序該如何整治」的議題上賦予其合法性、合理性。

如此說來，如果我們將「禮」作為蘊含道德價值之「規範」來看的話，它至少有以下幾種效用或特質：（一）個人道德修身的效法對象；（二）國家社會之秩序運作原則；（三）有限的物質、資源進行分配的原則；（四）制定階級與倫理秩序之依據；（五）作為儀式行為及其價值意義的展現。對荀子來說，作為規範之「禮」所具備的這些特質與效用，幾乎涵括了群眾生活從生到死等各方面的議題。「禮」的特質誠如上述所分析，它並不是「強制性」、「權威性」的概念。它是一種有助於人實現善之理想生活的方法或行動特徵。此具備優美性質是一種整體（*Gestalt*）的性質，而非一種為了達到特定目的之外部工具而已。<sup>72</sup>因此，荀子所謂的「正理平治」和諧有序之社會，因作為規範的「禮」而有實現的可能。

73

值得注意的是，在《荀子》同樣具有「規範」之意義的「義」與「禮」之間是否存在某種程度上的區別？如果兩者不存在某些特質上的區別的話，《荀子》的「義」似乎可以直接地看作複合詞「禮義」的代稱。又或者，作為「規範」的「義」所具備的某些特質，其實不同於同樣作為「規範」的「禮」。如此說來，此「特質」又是甚麼？以下筆者將分析、探究，「義」在《荀子》中的特質，並且由此試圖釐清「禮義」其實是「禮與義」，而非「禮之義」。

70 《荀子集解·禮論》，頁 424。

71 《荀子集解·禮論》，頁 429。

72 柯雄文（Antonio S. Cua）著，李彥儀譯：《君子與禮：儒家美德倫理學與處理衝突的藝術》，頁 131。

73 許多學者認為，荀子的思想理論或政治主張基本上可以以「禮治」來概括之。如廖名春與佐藤將之。然而，他們在論證與歸納荀子的「禮治」思想的特點時，即使因為觀看的視角或方法的不同而產生不同的結果，但大致說來，都同意「禮」作為在《荀子》中扮演重要的核心概念，以及概念「禮」與荀子所謂的「群居和一」之社會有密切的關聯。廖名春：《荀子新探》，頁 149-156。佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》，頁 393-398。這裡並非要推翻荀子思想理論中的「禮治」特徵，而是因本文所關注的焦點並非荀子所謂的「禮治」理論是如何建構及其思想史的意義為何；而是著重在作為「規範」之「禮」與「義」之間的相同與差異之所在。



### (三)「義」的規範意義

為了凸顯「義」不同於「禮」的特質，我們首先以「義」的規範意義為出發點，從而逐漸地將「義」自身的特色彰顯出來。「義」作為一種規範，基本上如同前一節所討論的內容。只不過，前一節的討論是為了凸顯出，概念「義」在《荀子》中所具備的「人倫」之價值與意義是延續著前行儒者的討論，並且在他們的理論之上進一步延伸。這裡的討論的焦點主要會聚焦在，當概念「義」作為「規範」時它的意義為何？這點我們同樣可以從「義」作為「人倫」價值與意義的討論中探究。

凡姦人之所以起者，以上之不貴義、不敬義也。夫義者，所以限禁人之為惡與姦者也。今上不貴義，不敬義，如是，則天下之人百姓皆有棄義之志，而有趨姦之心矣，此姦人之所以起也。<sup>74</sup>

此處所謂的「不貴義」、「不敬義」表現出「義」所具備的規範意義。而此規範意義的內涵，即是前一節所討論的「人際倫理」。而此人倫價值之重要性，在於它是建立秩序或治理社會不可或缺的價值內容。從另一方面來說，這也代表「義」具有某種價值意義是值得我們追求。關於此方面的討論在第一節已有所闡述。這裡我們應當注意的是，「義」具有甚麼樣的性質得以促使社會秩序形成。此「義」的意義即是荀子所謂的「限禁人之為惡與姦者」。此「限禁」之意義在第一章我們討論「義」具備「剛」、「簡」、「直」的特色時已經有所提及。然而，這裡我們將進一步延伸，《荀子》「義」的限禁色彩表示人必須遵循某種社會規範，而此具有強制性意義的「義」，基本上意近於「以善至者待之以禮，以不善至者待之以刑。」<sup>75</sup>換句話說，相較於「禮」來說，此脈絡中的「刑」限禁「不善者」的言行舉止，在效用與「義」的「限禁」色彩十分接近。所不同的是，「義」的內涵與「人倫價值」之意義有關，而「刑」所代表的「刑罰」意義在荀子來說則是與「功利論」有關。<sup>76</sup>雖然兩者具有不同的目的性存在，但同樣都具有「規範」之意義。而「義」的限禁惡人、姦人的特質正好凸出此特點。換句話說，如果依循、遵守作為「規範」的概念「義」所蘊含的「人倫」價值之意義，人就能夠遠離成為「惡人」、「姦人」的可能。

另外，作為規範的「義」還具有「調節」的作用：

<sup>74</sup> 《荀子集解·彊國》，頁 360-361。

<sup>75</sup> 《荀子集解·王制》，頁 176。

<sup>76</sup> 荀子的「刑罰」觀為何具有「功利論」的特質？此主張與他理想社會的制度之建構的關聯為何？並非本文的重點，本文旨在以「刑」所蘊含的「限禁」性質與「義」作對照，並由此闡發「禮」與「義」的不同之處。關於《荀子》「刑」的「功利論」的探討，可參：東方朔：《差等秩序與公道世界：荀子思想研究》（上海：上海人民出版社，2016年），頁 92-125。或是俞榮根：《儒家法思想通論》（廣西：廣西人民出版社，1998年），頁 446-482。

夫義者，內節於人而外節於萬物者也，上安於主而下調於民者也。內外上下節者，義之情也。然則凡為天下之要，義為本而信次之。<sup>77</sup>

楊倞注「節」云：「即謂限禁也。」<sup>78</sup>李滌生謂：「節，節制。」<sup>79</sup>雖然楊倞與李滌生的解釋有某些差異，此差異卻不影響我們對此段落的解讀、詮釋，以及「義」為何具有「調節」的作用。也就是說，「義」作為人倫價值意義上的「規範原則」，除了規範人際倫理的交往應當遵循的原則之外，人也因為遵循此原則而使得自我之生命獲得「調節」。然而，此處所謂的「內節」是否意味著，此處的「義」其實蘊含某種「內在化」的傾向？如果不是的話，我們又該如何理解「調節」的內容？為了釐清此處的「義」是否具有「內在化」的傾向，我們先來探究荀子此處的「節」的限禁之意義為何？以上述〈修身〉提到：「食飲、衣服、居處、動靜，由禮則和節」所謂的「由禮則和節」相參照的話，可以發現荀子所謂的「和節」<sup>80</sup>基本上可以說是一種群體生活的美好有序之狀態。而此狀態之所以能夠實現，是因為作為「規範」的「禮」在導引社會群眾的生活。對荀子來說，如果社會群眾都能依循此「規範」生活，社會秩序當有和諧運作的可能。因此，這裡所謂的「內節於人」並非某種「內在化」意義下的德性自律的結果，而是依據外在的「規範」來限禁、約束自我，使人文價值（倫理）通過規範從而「內化於自身」。

如此說來，荀子所謂的「內節於人」之「義」與孟子所謂的「集義」或「仁義禮智，根於心」之「義」就有相當程度上的不同。簡單來說，有兩個不同之處：其一，對荀子來說，「義」之所以可以「限禁」人的行為舉止，並非來源於某種「無辨合符驗」之先驗性的道德價值之根源，有約束自我的功能。而是因為作為規範原則的「義」，其蘊含的道德價值能有節制、調節群眾生活的效用；其二，荀子之所以凸顯外在規範的限禁作用，能夠制約群眾的內在欲望、情感，其目的並非扼殺人的「自由意志」或人自身有自我向善之可能性存在，而是對於概念「義」的運用與側重之面相與孟子所不同而導致。也因此，對荀子來說「『義』能在人的內在生命發生作用，與『義』的根源在人心，是性質不同的情況。」<sup>81</sup>

依據前一節與上述的討論，作為規範原則的概念「義」基本上有以下幾種特質：（一）與階級、人倫親疏的價值有關；（二）上位者如果敬義、貴義，則政治社會之秩序就有和諧運作的可能；（三）藉著限禁、制約的意義，促使群眾生活能夠朝向「和節」有序的狀態；（四）從「義」的限禁、制約的意義來看，作為規範原則的「義」同樣具有「規範自我」的效用。

有趣的是，如果上述我們對「義」規範意義作的探究沒有太大的疏漏的話，《荀子》中的概念「義」的規範意義基本上與同樣作為「規範」的「禮」並沒有太大的區別。差異點較大的地方是：「義」並沒有明顯地與禮儀、儀式的行為產

<sup>77</sup> 《荀子集解·彊國》，頁 361。

<sup>78</sup> 《荀子集解·彊國》，頁 361。

<sup>79</sup> 李滌生：《荀子集釋》，頁 359。

<sup>80</sup> 王先謙：「和節，猶和適。」《荀子集解·修身》，頁 27。

<sup>81</sup> 陳弱水：《公義觀念與中國文化》，頁 222。

生關聯，以及在修身層次上的著墨也不多。如此一來，回到我們一開始拋出的問題：「禮」與「義」之間既然沒有存在相當程度上的差異的話，那麼我們就不應當將《荀子》的「禮義」看作「禮與義」，而應當看作「禮之義」。這是因為，概念「禮」所涵蓋哲學範疇顯然地比「義」來得廣闊；也就是說，如何將社會之中各種不同的人，以及散漫而無秩序化之群體穩固而貞定之，使其成為客觀之存在體，對荀子來說，不可能存在禮之外的第二種選擇。<sup>82</sup>

如此說來，我們所謂的「禮義」應當看作「禮與義」的假設前提似乎不能在《荀子》中獲得證立。概念「義」的獨立地位在荀子的思想理論中，似乎並沒有佔據某種程度上的重要性。儘管「義」的用例在《荀子》的次數遠多於《論語》、《孟子》與《郭店楚簡》中的儒學典籍，但我們將其與「禮」作比較之後發現，我們似乎高估了概念「義」的價值意義之重要性。又或者，其實我們應當以另外的角度來觀看、探究，《荀子》的概念「義」的獨立地位及其價值意義？以下筆者將論證，如果我們以「正義」作為「義」的另外的意義，為觀看、探究的視角來討論《荀子》的概念「義」的話，我們或許可以從此角度將「禮義」看作「禮與義」。

## 二、「人有義」：「義」作為人的行動能力

「義」的「正義」之意義，不論在《論語》或前章《郭店楚簡》討論的篇章，主要指涉的是，人的行動或行為舉止是否符合倫理規範，即使後者（〈五行〉）已經產生「內在化」道德價值之傾向，然而以其他篇章來看的話（特別是〈尊德義〉與〈六德〉），儒學系譜中的概念「義」的發展似乎仍沒有忽略外在規範的價值意義。不如說，道德價值的「內轉」確實深刻化了後世儒學的發展，與此同時，也將「義」本身具有的規範意義通過此一「內轉」向度的發揚，合法化、合理化「規範」的成立，從而闡述此規範與秩序形成之間的關聯性。這點我們可以在孟子那裡看到，這就是他所謂的「集義所生非義襲而取」、「由仁義行非行仁義」，以至於有「不忍人之心，而行不忍人之政」。概念「義」從《論語》、《孟子》至《郭店楚簡》的系譜及其失落或遺留在前章已有所探究，這裡再次提及的原因在於，概念「義」在荀子的思想理論中確實同樣具有「規範」與「正義」兩種層次之意義。然而，荀子的詮釋進路卻沒有採取「內在化」的進路繼續發展。實際上，這與孟、荀二人在理論建構上所採取不同的思考而產生不同的詮釋進路所致。不過，此議題涉及他們對「政治哲學的預設」上產生的不同思考，需留待第四章再作深入的探究。這裡我們主要指出的是，概念「義」所謂的「正義」在《荀子》基本上與「人的價值意義」或「人的行動有關」，如〈王制〉提到：

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：

<sup>82</sup> 東方朔：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》，頁 335。



義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則彊，彊則勝物，故宮室可得而居也。故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。<sup>83</sup>

在此「人禽之辨」的議題上，「義」被荀子用來界定「人之所以為人」不同於禽獸之處。因為有了這層「人之義」的闡述，可以使我們理解「禮義」並非「禮之義」而是「禮與義」。這是因為，依據楊倞對單詞「義」也就是「曰義」之「義」作「裁斷」的解釋來看，<sup>84</sup>此處所謂的「裁斷」指的是人有某種衡量、判別的能力，如王靈康所說「是某種思慮行為、或此行為所需的能力。」<sup>85</sup>而此能力對荀子來說就是「人之所以為人」且不同於禽獸之處。然而，如果《荀子》文本中僅有此用例的話，我們難以證明「人有義」之「義」指的是人的判斷能力而不是「禮義」。因此我們在別的段落也發現，概念「義」作為人的某種能力。如：

君子崇人之德，揚人之美，非諂諛也；正義直指，舉人之過，非毀疵也；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，非懼怯也；剛強猛毅，靡所不信，非驕暴也；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。<sup>86</sup>

筆者認為，這裡所謂的「正義直指」、「以義變應」與「以義屈信變應」基本上皆暗示了此「義」指的是人的判斷能力。首先，我們先來探究何謂「正義直指」。王引之認為：「義讀為議。」<sup>87</sup>因此，此「議」就有「議論辯駁」的意味，此議論辯駁不僅是針對其它學派的主張進行攻防，同時提出對方理論上的不足之處而已；它還強調「知說，有益於理者，為之，無益於理者，舍之」。<sup>88</sup>也就是行動者通過語言表述，將理論所建構的價值與意義化為自身實踐的目標。換句話說，如果從語言的應用層面來看的話，語言行為就不只是「以言表意」之行為而已，它同時也是關注「治道」的「以言行事」行為。<sup>89</sup>我們可以說，儘管此「義」帶有某種「議論辯駁」的意義，但它仍在某個意義上顯示，此「義」指的是人的行動能力。

其次，如果我們直接地解讀「以義變應」、「以義屈信變應」<sup>90</sup>，所謂的「以+義」的語句形式其實預設了人要以某種規範（「義」）為原則，藉此面對外在局

<sup>83</sup> 《荀子集解·王制》，頁 194。

<sup>84</sup> 《荀子集解·王制》，頁 194。

<sup>85</sup> 王靈康：〈「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〉，頁 61。

<sup>86</sup> 《荀子集解·不苟》，頁 48-49。

<sup>87</sup> 《荀子集解·不苟》，頁 48。

<sup>88</sup> 《荀子集解·儒效》，頁 146。

<sup>89</sup> 伍振勳：《語言、社會與歷史意識——荀子思想探義》，頁 47。

<sup>90</sup> 王先謙認為，此處之「變應」與其它篇章之「應變」有所不同，但這並非本文關注的焦點，詳參：《荀子集解·不苟》，頁 48-49。佐藤將之對此有所發揮，然他主要關注的是「變應」與「義」的關係，參氏著：〈掌握變化的道德——《荀子》「誠」概念的結構〉，《漢學研究》27 卷 4 期（2009 年 12 月），頁 56。



勢的變化。換句話說，如果我們將這裡的「義」視為蘊含人倫價值的「規範原則」的話，「義」本身代表的正義之意義，以及所謂的「變應」應當有一主詞之預設，此主詞指的就是「人」；而「以義」的句法應當看作省略主詞的「(人)以義變應」或「(人)以義屈信變應」。所以，儘管我們以不同的視角們對「以義變應」、「以義屈信變應」作出不同的解釋，仍然無法將此處的「義」視為人的行動能力，只是進一步證明了此兩處的「義」指的是「規範原則」，而非與「正義」較有緊密關聯的「人的行動能力」。然而，或許我們可以從「『規範原則』的建立」為起點重新理解、詮釋此二句的意義，以及此處的「義」能否看作「人的行動能力」。

實際上，荀子注意到「規範原則」不能一成不變，他必須要隨著歷史時間的流動而有所更易。這點我們可以從他所謂的「法先王」與「法後王」推敲之。<sup>91</sup>然而，這並非此處討論的重點，只是藉此《荀子》的觀點來進一步討論概念「義」被視為「人的行動能力」的可能性。換句話說，「規範原則」既然要依循著時間的前行而有所變化，那麼，所謂的「變應」就有可能指的是，對「規範原則」作出某種程度上的變動，而這個變動不外乎是要依據時序、局勢而有所更易。而能對「規範原則」作出更易、制定者，唯有作為道德行動者的個人或是群眾。因此，所謂的「以義變應」、「以義屈信變應」的「義」的意義就不只是遵循蘊含人倫價值的「規範原則」而已。「以義變應」、「以義屈信變應」的「義」即表示人身處在急遽變化世界中的創造性能力。<sup>92</sup>申言之，對荀子來說所謂的「正義」並非只是依照「規範原則」而產生行動，相反地，我們應當以「何謂正義？」為問題意識，時時叩問「規範原則」與當下情境之間的關係，是應當遵守抑或作出某種程度上的反思。人不必完全地視「規範」為指導一切生活事務的法則，而是要依照當下的情勢作出判別之後而採取行動。此行動的意義在於不以自身之利益為優先序位考量，而是應當以道德價值為優先序位。

依據上述所說，《荀子》的「『義』」主要展現於道理或規範的實踐；與「仁」與「孝」不同，這個德目強調的是行為，而非心態。<sup>93</sup>「義」作為人的行動能力相關的用例，還有〈不苟〉：

君子養心莫善於誠，致誠則無它事矣，唯仁之為守，唯義之為行。誠心守仁則形，形則神，神則能化矣；誠心行義則理，理則明，明則能變矣。<sup>94</sup>

如果我們以佐藤將之所謂的「誠」具有某種「擴張動態」(dynamism of the growing)

<sup>91</sup> 東方朔認為，荀子所謂的「法先王」或「法後王」並非歷史考證的命題，而是哲學意義上的命題。「先王之道」作為一種形式與內容兼具的指引，其目的在於如何通過「後王之道」來「保存先王之道」。氏著：《合理性之尋求：荀子研究思想論集》，頁 356、357。詳細的討論，參頁 339-368。陳大齊亦有相似的看法，他認為善美的法度並非一人製作而成的，而是歷代聖王逐漸改進，積累形成的。氏著：《荀子學說》，頁 208-209。對此，筆者認為由「先王」而至「法後王」的歷史觀念也能夠援引，於闡述「為何規範原則需要依據歷史變化而進行改易」的意義。

<sup>92</sup> 東方朔：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》，頁 359。

<sup>93</sup> 陳弱水：《公義觀念與中國文化》，頁 226

<sup>94</sup> 《荀子集解·不苟》，頁 53-54。

<sup>95</sup>的特質來說的話，此處「唯義之為行」、「誠心行義」的「義」就不只是恰當、適宜的意義而已，這裡的「義」也是在強調人的行動或行為能力，而此行動或行為能力指的是實踐道德價值的能力。通過此能力的運用就有實現蘊含道德價值的秩序性（規範性）之理則。<sup>96</sup>又如鄧小虎所說：「『義』的本義是正確、應然、恰當，其本身就包含了合宜的意思；如果將『義』改為『宜』，或許反而削弱了其中的價值和道德義涵。」<sup>97</sup>又或者，我們從這裡的概念「義」的實踐架構：「義之行→理→明→能變」<sup>98</sup>，進一步發揮的話「能變」其實就意味著人的道德實踐的能力，能夠促使社會秩序往和諧的狀態前進。對荀子而言，「人有義」之「義」表示人能對社會上的倫理價值之明分作出明辨意見、判斷與行為之正誤，從而產生一種適當表現。<sup>99</sup>如此一來，上述〈大略〉所謂的「義，理也，故行」或許可以再進一步詮釋。這就是說，人際倫理的關係需要通過人為行動來進行聯繫，而道德價值及其意義就在這人際交往的過程中得以展現自身。因此，對於《荀子》中概念「義」本身所具有的「規範原則」與「正義」兩種性質，因重疊交錯而產生某種模糊難以釐清的問題，或許我們可以如此地來理解：「義」的根本性質是實踐「理」，而「理」要落實為群體生活中的道德價值，人的行動必須遵循道理，這也是為何「義」之所以和「行動」有特殊關係的理由。<sup>100</sup>

綜合以上的分析、討論，我們可以將「禮」與「義」之間的相同或相異之處作出簡單的結論。然而，因前文已經將「禮」與「義」的相同處有所解釋，所以這裡我們總結「禮」與「義」的相異處，試圖藉此凸顯複合詞「禮義」實際上應當可以理解為「禮與義」。

總結來說，「禮」與「義」在社會秩序化的議題上具有共同的目標取向。荀子認為通過實踐「禮義」思想，社會就有達到「天下願，令行禁止，王者之事畢矣。」<sup>101</sup>的可能。然而，依據上述的討論來看，這並不代以表《荀子》中的單詞「禮」或「義」都能被視為複合詞「禮義」的代稱。如此說來，我們就必須要關注到「禮」與「義」之間的差異處，以及說明它們並列為複合詞的意義為何。

「禮」與「義」之間差異處通過上述的分析後，大致說來可以分成以下幾種：（一）就規範意義來說，「禮」除了具有人倫價值的意義之外，還關注到「儀式」行為的特質，「義」僅注意到「人倫」價值的意義；（二）以道德行動來說，「禮」強調的是個人的自我修身，而「義」則是側重在德行實踐層次上的討論，特別是在思考「規範」是否符合情境需求的動態行動過程；（三）如果以複合詞「禮義」

<sup>95</sup> 佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治思想的起源與構造》，頁 278-286。另外，關於「誠」論的系譜可參，伍振勳：〈〈中庸〉「誠」論的思想史意義——兼論〈中庸〉、孟、荀「誠」論系譜〉，《臺大中文學報》66 期（2019 年 9 月），頁 1-42。

<sup>96</sup> 佐藤將之：〈《荀子》「理」概念探析：呈現人類文明的秩序〉，《哲學論集》46 期（2013 年 12 月），頁 30-32

<sup>97</sup> 鄧小虎：《荀子的為己之學：從性惡到養心以誠》（北京：北京大學出版社，2015 年），頁 151。

<sup>98</sup> 佐藤將之：〈掌握變化的道德——《荀子》「誠」概念的結構〉，頁 55。

<sup>99</sup> 柯雄文（Antonio S. Cua）著：賴顯邦譯：《倫理論辯——荀子道德認識論之研究》，頁 19。

<sup>100</sup> 陳弱水：《公義觀念與中國文化》，頁 227。

<sup>101</sup> 《荀子集解·王制》，頁 177。

來看的話，我們或許可以說概念「禮」著重在蘊含道德意義的「規範」；概念「義」則是著墨在「正義」行動或行為的闡發；（四）兩者在道德價值的意義上的差別是，因概念「禮」主張行為規範的合法性、合理性，因此「人」是被「禮」所制約的對象，人的行為在「禮」的規定下表現地較為被動、消極；相反地，概念「義」則是較為強調人的德行實踐，以及通過此德行實踐，人有建立一個「正理平治」、「群居和一」的社會秩序的可能，因此，在「人有義」的意義上，概念「義」的主動性、積極性較強。<sup>102</sup>那麼，我們又該如何理解，為何荀子特地將「禮」與「義」並列為複合詞概念，不延續舊有的儒學理論，將「禮」與「義」分別各自展開不同的論述？或許對荀子來說，「禮義」（「禮與義」）它們具有某種程度上的相輔相成的效用，如王楷所言：

正因為體現了義，禮方始作為一種道德規範，而不僅僅是一套既定的行為規範的程序而存在，從而有了道德意義，成為一種價值關懷性存在。也正是在這個意義上，一個踐禮的人才在道德意義上受到肯定和贊揚，反之，一個違反禮的人在道德意義上受到譴責。荀子所以禮義並稱，其內在的倫理學意義也正在於此。<sup>103</sup>

值得注意的是，既然「義」蘊含人的道德實踐的能力，那麼，只要自身通過德行實踐的行為，在理論上就有實現「群居和一」的社會秩序的可能。並且在社會規範的制定上有「禮」與「義」分別掌管不同層次上的事務，以至於理想的社會在「禮義」與前一節討論的「仁義」，前者主持外在層次上的規範的理論框架，後者則是擔負內在的道德層次，藉此構成屬於外在層次的「禮義」不至於建構出權威範式意義上的極權社會秩序。所以對荀子來說，唯有在「仁義」與「禮義」的內外雙層的理論架構的意義上，社會秩序才有和諧運作的可能。

如此說來，既然社會秩序在概念「禮義」的架構下能有實現和諧秩序運作的可能性，但是為何荀子還需要另外提倡概念「分」？甚至將其與「義」結合為複合詞概念「分義」。荀子如此運用「分」與「義」的目的為何？「分義」在荀子的思想理論中又扮演甚麼樣的角色？從這些問題中我們似乎可以推測，荀子另立「分義」架構社會秩序其實是為了進一步申述或補充「禮義」本身可能存在的侷限？另外，「分」既然表現出一種區別、分別的意義，那麼，與代表「公眾利益」<sup>104</sup>的「公義」概念是不是產生某種衝突？又或者兩者的關係其實是，「分義」的

<sup>102</sup> 此處化約式的說法是為了凸顯「禮」與「義」之間其實具有某種程度上的區別，並非單純地認為《荀子》的「禮」與「義」分別掌握這些相關的論述，而沒有就此間的差異而在議題論述或理論闡發上產生相互交集的可能。

<sup>103</sup> 王楷：《天然與修為：荀子道德哲學的精神》，頁 110。

<sup>104</sup> 本文所謂的「公眾利益」或「公共利益」並非當代政治哲學意義上的意思。如果以「自由平等主義者」羅爾斯（John Rawls）的話來說，所謂的「公眾利益」或「公共利益」指的是，社會制度的設計必須要符合他提出的「正義原則」（「自由原則」與「差異原則」）。〔美〕約翰·羅爾斯（John Rawls）著，何懷宏、何包鋼、廖申白譯：《正義論（修訂版）》，頁 10-12。換句話說，當代所謂的「公共利益」或「公眾利益」必須有兩個前提必須要滿足，也就是要符合個人的「自



存在是為了實現「公義」，而「公義」之所以能有被實現的可能，則必須仰賴「分義」在社會中的實踐。那麼《荀子》的「公義」與「分義」分別代表甚麼意思？如果我們認為「分義」的主張其實就是為了實現「公義」，那麼我們是根據甚麼理由去證明，它們之間確實有此關係存在？以下我將論證，「公義」與「分義」其實在《荀子》中具有相互實現價值意義的地位。

### 第三節 「公義」、「分義」：人倫之道的實現

#### 一、《荀子》的「公」、「公義」

首先，我們討論《荀子》的「公」與「公義」，並試圖從中闡發「公」與「義」在《荀子》中作為複合詞的意義。筆者之所以先行討論「公」或「公義」的用例之用意在於，因概念「公」或「公義」具有某種「價值意義」，而此「價值意義」該如何實現必須依據較為具體地的規範概念「分義」來實現。所以，在討論上我們以概念「公」或「公義」為出發點，探究《荀子》的「公」或「公義」在「如何建立群居和諧的社會秩序」的議題上扮演甚麼角色。接著探討「分義」在《荀子》的意義。另外，「公」在《荀子》中基本上有四種意思：爵位、人名、社會公共事務或是某種普遍共通的道理。<sup>105</sup>然而，本節所要討論的是「公」與「公眾利益」之間的關係，以及假設「公」本身即有某種公共道理的意義的話，那麼為何荀子還要別出心裁，另立「公義」概念？為解答上述提出的問題，下面就先行探討《荀子》中「公」的用例。

基本上，《荀子》中的「公」的用例多數有「政府」、「公共行政事務」的意思，如〈榮辱〉：

夫天生蒸民，有所以取之；志意致脩，德行致厚，智慮致明，是天子之所以取天下也。政令法，舉措時，聽斷公，上則能順天子之命，下則能保百姓，是諸侯之所以取國家也。<sup>106</sup>

---

由「權利不被侵害，以及眾人皆有「平等」機會或資源的分配。而此處所謂的「公共利益」或「公眾利益」指的是符合荀子的思想理論及其關懷下，以「人倫親疏」與「人文價值」為優先考量的「公共利益」或「公眾利益」。

<sup>105</sup> 字詞或概念「公」在荀子的思想理論中扮演甚麼要的角色與其他特徵為何，並非本文所要探討、分析與關注的重點對象。我們僅討論「公」與「義」在意義上重疊的部分，試圖藉此凸顯概念「公義」即使在《荀子》中僅出現2次，其所蘊含的「公眾利益」或「公共利益」之特質也可能具有相當重要的意義。因此，舉凡涉及爵位、人名的「公」的用例暫且略過不談。較為全面探討《荀子》「公」概念的特色論著，可參佐藤將之：《後周魯時代的天下秩序：《荀子》和《呂氏春秋》政治哲學之比較研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2021年），頁204-214。另外，本文也不涉及「公」字的內涵的歷史演變及發展，而有關這方面的研究可參，〔日〕溝口雄三著，鄭靜譯：《中國的公與私·公私》（北京：三聯書店，2011年）。或陳弱水：《公義觀念與中國文化》，頁13-75。

<sup>106</sup> 《荀子集解·榮辱》，頁69。



「政法令」，指的是行政命令的下達與指導；「舉措時」，指力役不違背農時耕種<sup>107</sup>；「聽斷公」則是依循政府的法令而採取行動。因此，所謂的「政法令」、「舉措時」、「聽斷公」基本上皆可看作某種行政法令的下達，官員百姓與諸侯皆依循此行政法令而行事。能下達具有強制性規範的行政法令者，只有身為「上位者」或「政府」，所以這裡的「公」其實指的是「政府」、「政府事務」或是「統治者」。又如〈君道〉提到：「天子三公，諸侯一相，大夫擅官，士保職，莫不法度而公，是所以班治之也。」<sup>108</sup>「天子三公」的「公」指的是政府行政之職位。「莫不法度而公」指的就是依循政府制定的規範行事，此「公」也是指「政府」或「統治者」的意思。另外，具有「政府」的意思的「公」還有以「公門」的概念出現。如〈疆國〉：「入其國，觀其士大夫，出於其門，入於公門，出於公門，……，偶然莫不明通而公也，古之士大夫也。」<sup>109</sup>由士大夫出入「公門」的行為來看，此「公門」很明顯地指的是「政府」。與上述不同的是，複合詞「公門」並沒有「統治者」的意思。由此，「明通而公」的「公」也有「政府」或「政府事務」的意思。

「公」既然有著「政府」或「政府事務」的意思，那麼《荀子》中的「公患」是不是能夠直接解釋成「違背政府或統治者的法令？」

今以夫先王之道，仁義之統，以相群居，以相持養，以相藩飾，以相安固邪。以夫桀跖之道，是其為相縣也，幾直夫芻豢稻粱之縣糟糠爾哉！然而人力為此，而寡為彼，何也？曰：陋也。陋也者，天下之公患也，人之大殃大害也。<sup>110</sup>

荀子思想理論中的「先王之道」實際上寄寓著某種「意義預期」(Sinnerwartung)，此意義預期的目的在於，通過將事件發生的過去、現實的景況和未來的預想整理統合，藉著貫通時間的三個向度，也就是通過對過往事件之解釋為現實生活建構有意義的未來。<sup>111</sup>對荀子來說，能實現此「先王之道」的只有「制名之王者」。換句話說，「先王之道」的意義在於，它所蘊含的「仁義」價值能產生「相群居」、「相持養」、「相藩飾」和「相安固」的效用，此效用的目的與結果是整體社會能獲得某種安定和諧的秩序狀態。而一旦違背此價值及其意義的話便會產生「公患」，使得天下百姓生活在災殃禍害連續不斷的社會之中。因此，此處的「公患」指的是背離某種「價值意義」的意思。

有趣的是，此「價值意義」之性質，我們也可以在荀子對墨子的批評中看到。「公患」在《荀子》中出現 5 次，其中 3 次被用來批評墨子的思想理論，〈富國〉：

<sup>107</sup> 楊倞：「調興力役不奪農時也。」《荀子集解·榮辱》，頁 69。

<sup>108</sup> 《荀子集解·君道》，頁 281。

<sup>109</sup> 《荀子集解·疆國》，頁 358。

<sup>110</sup> 《荀子集解·榮辱》，頁 76-77。

<sup>111</sup> 東方朔：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》，頁 343。

「夫不足，非天下之公患也，特墨子之私憂過計也。」<sup>112</sup>「有餘不足，非天下之公患也，特墨子之私憂過計也。」<sup>113</sup>「天下之公患，亂傷之也。……墨子之『非樂』也則使天下亂，墨子之『節用』也則使天下貧，非將墮之也，說不免焉。」<sup>114</sup>荀子不同意墨子主張的「非樂」、「節用」，因為這在荀子來說，社會秩序的整治不可能忽略「聲樂之入人也深，其化人也速」<sup>115</sup>的效用，是「人情之所必不免也」<sup>116</sup>，依據前文的探討，人情同樣也是「禮義」建立之基礎。因此這裡暫且以荀子提倡的「禮義之統」來說的話，背離「禮義」的理論主張對他來說都是違背「公」的言論，只有依循、遵守「禮義之統」才有建構和諧的社會秩序的可能。由此進一步延伸，《荀子》中的「公」在某個層次上似乎又有「共通的道理」的意思。而此「普遍」、「公共」具有「價值意義」的「公」，荀子大多以「公義」來強調：

至道大形，隆禮至法則國有常，尚賢使能則民知方，纂論公察則民不疑，賞克罰偷則民不怠，兼聽齊明則天下歸之。然後明分職，序事業，材技官能，莫不治理，則公道達而私門塞矣，公義明而私事息矣。如是，則德厚者進而佞說者止，貪利者退而廉節者起。<sup>117</sup>

實際上，此處之「公義」與「道」有某些緊密的聯結，而此「道」的內涵是否具有形上學的色彩，或者具有如莊子所謂的：「天地與我並生，而萬物與我為一。」<sup>118</sup>的內涵是我們欲進一步理解、詮釋「公義」不得忽略處。因此，我們有必要暫且先行概述此處「道」的意義及其指涉。這裡的「道」並沒有蘊含「天地」相貫通的意義，此「道」就如同〈儒效〉所說：「道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。」<sup>119</sup>是「人道」、「君子之道」。如此說來，上述引文所謂「至道大形」之「道」並沒有蘊含「人」與「天地之道」能夠貫通聯繫的意義。換句話說，相對於「天地」的人類領域中，「道」是我們要達成的目標。人自身並非同化於「天地之道」，而是要仿效、類比「道」的秩序性；體現於人身上的「道」（「人道」、「君子之道」），也非「天地之道」本身，而是「禮義之德」的展現。<sup>120</sup>所以「道」在荀子來說即是「禮義」。<sup>121</sup>

<sup>112</sup> 《荀子集解·富國》，頁 218。

<sup>113</sup> 《荀子集解·富國》，頁 219。

<sup>114</sup> 《荀子集解·富國》，頁 219。

<sup>115</sup> 《荀子集解·樂論》，頁 449。

<sup>116</sup> 《荀子集解·樂論》，頁 448。

<sup>117</sup> 《荀子集解·君道》，頁 282。

<sup>118</sup> 清·郭慶藩：《莊子集釋·齊物論》（臺北：商周出版，2018年），頁 68。

<sup>119</sup> 《荀子集解·儒效》，頁 144。

<sup>120</sup> 佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》，頁 306。

<sup>121</sup> 另外又有所謂的「公道通義」。此「公道通義」並非等於「公義」。因為，「公道通義」指的是「主相」的行為不以「一己之私欲」為目的，反而應當以「國家社會的利益」為優先序位。因此，「公道通義」指的是宰相個人在行政事務上的決斷，是否能促進「公共利益」、「公眾利益」的產生。「主相者，勝人以執也，是為是，非為非，能為能，不能為不能，併己之私欲，必以道夫公

如此說來，上述所謂的「國有常」、「民知方」、「民不疑」、「民不怠」、「天下歸之」等狀態，似乎可以視為「公義」在社會場域中的展現而獲得的結果，也就是群體人民皆依循「禮」或「禮義」所制定的「規範」而生活所達到的有序狀態。換句話說，在某種程度上作為「公共利益」或「公眾利益」的「公義」之所以能夠被實現，是因為統治者以「禮義」為制定規範的基礎原則或治理方針。而生活於以「禮」或「禮義」為規範原則的人民百姓，也能從整體有序和諧的社會中理解到「公共利益」或「公眾利益」的實現，有賴於人倫規範的制定以及群眾的遵循。如此說來，《荀子》中「公義」的出現與代表的意義，誠如黃俊傑所言：「『公義』觀念的搥成，象徵著『義』的觀念已從孔孟思想中指涉『個體』的修身問題走向『群體』的生活規範問題。」<sup>122</sup>

總而言之，依筆者所探討的用例來說，<sup>123</sup>《荀子》中「公」的意思至少有兩種：（一）指的是「政府」或「統治者」；（二）與「普遍」、「公共」的意義有關。前者的「公」主要與政府行政命令等相關事務有關；而後者「公」的核心意義是「普遍」或「全體」，換句話說，此「公」指涉的不只是政府、統治者，甚至有人間宇宙的總和的意思。這層意義上的「公」的凸出特性是，它基本上具有規範性的傾向，而此「公」的重點在於，它要求每個人應當具有普遍的關懷。<sup>124</sup>而這也是我們之所以要討論「公」具有「政府」或「統治者」意義的原因。荀子的思想理論既然在相當程度上關注「規範」與「正義」如何構成和諧有序的群體生活，他當然不能忽略制定「規範」的「政府」或「統治者」，他們在建立有序的社會生活所必要的「規範」時，是否有滿足「公共」或「公眾」的利益的可能的。也就是那些規範對荀子來說必須具有倫理道德，否則的話，就不具有成為「規範」的價值意義；同時，他「預期」的人文社會的思想亦有落空的可能。進一步來說，「公」既然表示上位者或統治者制定的規範，必須蘊含倫理道德，「公+義」的提法或許可以視為，「公共利益」或「公眾利益」的實現，有賴於「義」本身所具備的「倫理價值」及其「德行實踐」的內容，如此一來，「公」的「普遍」、「整體」或是如溝口雄三所謂的「道義性」才有實現的可能。<sup>125</sup>

---

道通義之可以相兼容者，是勝人之道也。」《荀子集解·彊國》，頁 349。也因此，「公道通義」的「公」基本上指的仍是「政府」的意思。

<sup>122</sup> 黃俊傑：《孟學思想史論（一）》，頁 150。

<sup>123</sup> 本文主要探討的對象即是「公義」概念在《荀子》中的意義。雖然在文本中，「公義」的用例僅出現 2 次，但如果我們以概念「義」的發展視角來看的話，《論語》、《郭店楚簡》和《孟子》皆未出現「公義」。於是，這就引發了我們的思考。是甚麼原因促使荀子將單詞「公」與「義」並列為複合詞？「公」在《荀子》中與其它單詞合併的情形為何？後者的議題並非本文關注的重點所在，因此我們暫且略過不談，在此僅能指出「公」在《荀子》作為複合詞的其它用例有哪些：「公心」、「公平」、「公正」、「公察」。另外，雖然彼此切入的角度與詮釋向度有所歧異，已有學者關注到《荀子》的「公心」、「公平」的議題。前者如柯雄文：《倫理論辯——荀子道德認識論之研究》頁 16-18；陳昭英：《荀子的美學》，頁 254-265。後者如蔣年豐：《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》（臺北：桂冠圖書，2000 年），頁 289-290。東方朔亦有涉及到「公正」的討論，見氏著：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》，頁 276-277。。

<sup>124</sup> 陳弱水：《公義觀念與中國文化》，頁 23。

<sup>125</sup> 溝口雄三認為《荀子》中的「公道通義」、「公平」、「公義」、「公正」相對於「私欲」，皆具有某種「道義性」存在。氏著：鄭靜譯：《中國的公與私·公私》，頁 45-46。



值得一提的是，「公義」的實現既然牽涉到「倫理價值」與「德行實踐」，它就不僅是理論層次上的概念而已，「公義」其實在某個程度上隱含了實踐層次的關照。<sup>126</sup>因此我們勢必要回答一個問題，也就是「『公義』的具體內容為何？」這是因為，如果「公義」的概念僅是某種「形態意義」，而無相應的具體主張支撐的話，即使在理論上有實現的可能，但在實踐層次上卻無相應的內容作為引導方向，此理論的提出及其價值意義，似乎不合戰國中晚期思想家們通過運用「分析論述」的方法，從而使自身的學說理論能夠獲得實踐層次上的保證與歷史背景之需求。更重要的是，「正理平治」、「群居和一」的社會秩序即有可能成為，空有理論形式的主張，而無「實質意義」之內容。以下我們試圖探討，「公義」自身所蘊含的「普遍」、「整體」及「道義性」在《荀子》可能通過甚麼樣的概念與論述，從而建構出兼具實現、實踐向度的理論論述。

## 二、「分」與「分義」：倫理價值與德行實踐

「分義」在《荀子》中總共出現 6 次，相較於上述的複合詞概念如「仁義」（32 次）、「禮義」（115 次）來說，數量上的差距似乎不足以讓我們能直接地斷言：概念「分義」在《荀子》的社會秩序之構想上具有相當程度的重要性與價值意義值得我們深入地考察。然而，我們考慮到上述「公義」既然具有「公共利益」或「公眾利益」的意義，要如何實現此一目標，就必須試圖闡發《荀子》是如何實現「公義」。換句話說，筆者認為「公共利益」或「公眾利益」的實現，與「利益」應當如何「分配」，以及此「分配」的合理性、合法性之基礎為何？等問題相關。如果「分義」確實論及「分配」的合理性與合法性之基礎的問題，那麼這似乎也補足了「禮」或「禮義」直接地從階級貴賤的人際倫理論述進行財物整合、分配，而沒有論及此間的基礎依據為何的問題。也因此，為了解決此一問題，我們首先必須考察「分」在《荀子》中的意涵；其次，以複合詞概念「分義」為討論中心，試圖詮釋「分義」概念的提出，其實是荀子為了實現其理想中的社會秩序不能忽略的重要概念之一。

### （一）「分」在《荀子》中的主要意義<sup>127</sup>

當「分」在《荀子》中與「禮」、「禮義」（「禮與義」）、「法」等「規範」性概念並行為同一語脈討論時，往往也會產生某種規範性的作用，如〈王制〉：

聽政之大分：以善至者待之以禮，以不善至者待之以刑。兩者分別則賢不

<sup>126</sup> 佐藤將之認為《荀子》的「公」論除了有「公共化」的意涵外，還有某種「內向性」的意涵，指的是個人實踐論理道德，詳參氏著：〈《荀子》與《呂氏春秋》的「公」概念〉，《政治科學論叢》85 期（2020 年 9 月），頁 15-21

<sup>127</sup> 因本文以《荀子》中的「義」為主要的討論對象，而非探討概念「分」與其它概念的互動關係。所以在討論的策略上，試圖先行闡述單詞「分」的意義，從而探討既然「分」在某些方面之意義與「義」有重疊的現象，那麼概念「分義」的提出有何價值或意義？



肖不雜，是非不亂。賢不肖不雜則英傑至，是非不亂則國家治。若是，名聲日聞，天下願，令行禁止，王者之事畢矣。<sup>128</sup>

聽政之「大分」，以「禮」或「刑」作為區分「善者」與「不善者」；甚至在國君用人是否以「賢人」為主的討論上，產生國家治或國家亂的區別。所謂的「大分」似乎指的是，國君如果以「禮」與「刑」為規範之判準，便能「名聲日聞」招來天下賢士，使他們自願地為國家社會之事務貢獻一己之力。由此我們可以知道，這裡的「大分」與治理國家社會事務之相關，形式上似乎具有總則效力的意義。如此說來，與規範性質之概念（「禮」、「刑」）並行在同一語脈討論的「大分」似乎可以看作「綱紀」、「總綱」。這點我們也可以從其它出現的「大分」語句中看出，如「百王之所同也，而禮法之大分也。」<sup>129</sup>「《禮》者，法之大分、類之綱紀也。」<sup>130</sup>或是作為單詞的「分」也有「綱紀」、「總綱」的意義，如「分不亂於上，能不窮於下，治辯之極也。」<sup>131</sup>又如荀子批評慎到、田駢的思想理論有可能因提倡「尚法」而產生「不可以經國定分」也就是法度無法確立的可能。<sup>132</sup>此「分」可以看作「綱紀」，也就是無法制定某種綱紀的意思。而「分」除了具有「綱紀」、「總綱」之意義外，「分」最主要的意義為「分辨」、「區分」，例如荀子將「正理平治」與「偏險悖亂」視為「善惡之分」；<sup>133</sup>或是在討論君子與小人之不同處時，提到的「君子小人之分」的「分」即是「區分」的意思。<sup>134</sup>

從上述來看，「分」的「綱紀」或「區分」的意義與社會秩序的建構有相當程度的關係。除此之外，「分」還與百工職司有關。也就是「分」的「區分」之義也表現在百工各司其職的討論中，只不過此時的「分」我們不能再以「區分」解釋，而是應當將其視為「職分」來解釋或詮釋，如：

君臣上下，貴賤長幼，至於庶人，莫不以是為隆正。然後皆內自省以謹於分，是百王之所以同也，而禮法之樞要也。然後農分田而耕，賈分貨而販，百工分事而勸，士大夫分職而聽，建國諸侯之君分土而守，三公摠方而議，則天子共己而止矣。出若入若，天下莫不均平，莫不治辨，是百王之所同而禮法之大分也。<sup>135</sup>

<sup>128</sup> 《荀子集解·王制》，頁 176-177。

<sup>129</sup> 《荀子集解·王霸》，頁 253-254。

<sup>130</sup> 《荀子集解·勸學》，頁 13-14。

<sup>131</sup> 《荀子集解·儒效》，頁 153。

<sup>132</sup> 《荀子集解·非十二子》，頁 109-110。

<sup>133</sup> 「凡古今天下之所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也。是善惡之分也。」《荀子集解·性惡》，頁 519。

<sup>134</sup> 「君子能則寬容易直以開道人，不能則恭敬縛紕以畏事人；小人能則倨傲僻違以驕溢人，不能則妬嫉怨誹以傾覆人。故曰：君子能則人榮學焉，不能則人樂告之；小人能則人賤學焉，不能則人羞告之。是君子小人之分也。」《荀子集解·不苟》，頁 46-47。

<sup>135</sup> 《荀子集解·王霸》，頁 261-262。

除了「禮法之大分」所謂的「大分」之「分」與作為規範意義的「禮法」並行討論，所以應當解釋成「綱紀」之外，筆者認為此段落中的「分」都可以視作「職分」的意義。這是因為，社會秩序之所以能和諧地運作，除了必須制定蘊含人倫價值的規範（「禮義」）外，還必須注意到百工職司對社會的貢獻，「皆使民載其事而各得其宜。」<sup>136</sup>這也是為何荀子提倡「明分職，序事業」能使社會「公道達，公義明」的原因。因此，我們同意陳昭瑛將「分」視為「不同的角色、功能、職分」，比起我們將「分」視為分開、分擔與分享更具有勝義。從而主張「『分』意旨分配、分擔與分享。『分』就其最深刻的意涵，甚至指涉『彼此相屬』。」<sup>137</sup>如此地詮釋概念「分」的意涵，筆者認為較能掌握儒學思想理論中所謂的「社群」或「共同體」的概念。也就是我們在緒論提及具有「共善」意義的“the common good”。

如果上述的說法，並有產生太大的謬誤，當我們提出「分」在某種程度上具有「社群」或「共同體」的意義時，就必須證明此說法在原典文獻上是否能夠成立？如此，這就迫使我們對荀子所謂的「分」與「群」的關係作進一步的探討。

對荀子來說，「分」的「區分」之重要性並不是在於辨異是非、價值等意義上，而是認為概念「分」有助於社會去亂治禍，有效地達成「經國定分」的效果，如：

貴為天子，富有天下，是人情之所同欲也。然則從人之欲則執不能容、物不能贍也。故先王案為之制禮義以分之，使有貴賤之等，長幼之差，知愚、能不能之分，皆使人載其事而各得其宜，然後使穀(慤)<sup>138</sup>祿多少厚薄之稱，是夫群居和一之道也。<sup>139</sup>

「分」在這裡所表現出的「區分」意義主要以「倫理親疏」為關注對象。「區分」的標準應當符合以「禮義」規定下的「倫理親疏」或是「階級等分」。「分」是需要按照倫理原則進行社會資源的劃分與分配，並且在此「區分」的規範下，個體的道德責任和義務皆化為具體的表現方式，同時，生活於此規範之中的人亦能確立自身的身份以及自己的道德義務。<sup>140</sup>理論上的「群居和一之道」之所以得以實現，就在於「禮義之分」的「分」具有形塑社會秩序的價值意義。如此一來，我們也能夠理解，為何荀子所謂的「人生不能無群，群而無分則爭」；<sup>141</sup>「窮者患也，爭者禍也，救患除禍，則莫若明分使群矣。」<sup>142</sup>的「分」可以解決「爭」、「患」、「禍」等混亂局勢的理由。而他所以將人倫價值作為分配的理由也在於，

<sup>136</sup> 《荀子集解·正論》，頁 392。

<sup>137</sup> 陳昭瑛：《荀子的美學》，頁 27。

<sup>138</sup> 王念孫認為「慤」當作「穀」。《荀子集解·榮辱》，頁 83。

<sup>139</sup> 《荀子集解·榮辱》，頁 82-83。

<sup>140</sup> 陳光連：《荀子「分」義研究》（南京：東南大學出版社，2013 年），頁 66。

<sup>141</sup> 《荀子集解·王制》，頁 194。

<sup>142</sup> 《荀子集解·富國》，頁 208。

以人倫親疏或階級次序為優先考量，可以解決因「分均則不偏，執齊則不壹，眾齊則不使」而產生「物不能澹則必爭，爭則必亂，亂則窮矣。」的情況。這也是先王「制禮義以分之，使有貧富貴賤之等」的原因。<sup>143</sup>其實這也是藉著「分」的實現，從而確立「禮義」的在治理社會的議題上的重要性及其價值所在。<sup>144</sup>

綜合以上的討論，我們可以看到《荀子》的概念「分」基本上有以下幾種特色：(一)與某些規範性概念(如「禮」、「刑」、「法」)並行時帶有「綱紀」、「總綱」的特色；(二)「分」作為「區分」或「分辨」解釋時，往往觸及與價值判斷相關的議題。這點可以從荀子對慎到、田駢的批評中看出。進一步來說，此價值判斷與荀子主張的思想理論有關；(三)當「分」被看作「職分」時，基本上帶有「社群」或「共同體」的內容。之所以如此是因為百工職司都是構成、建構社會不可或缺的要害，因此具有「彼此相屬」的意義；(四)「分」的確立以倫理價值為基礎，得以解決個體欲望的不滿足，從而確立「群居和一之道」的可能。同時也是「公共利益」或「公眾利益」的實現所必須參考的價值原則。如此說來，我們似乎可以說，身為稷下學者的荀子，其實是延著兩條思考路徑，從而探討概念「分」與整體社會的關聯性。其一是以整體社會為關注對象，認為每個個體都有屬於各自的社會地位、角色與道德義務；並且順此思路進一步探討自然與社會的資源應當如何分配的問題。再者，「分」的焦點則限縮在政府行政的運作機制上。<sup>145</sup>

值得一提的是，通過概念「分」的討論後，我們發現「分」與「義」在某些方面有重疊的性質，如兩者同樣都能夠作為某種「規範」而存在，以及與荀子主張的「倫理價值」都有密切的關係。然而，這部分的討論並沒有解決上述提出的問題，也就是既然「分」與「義」既然都可以當作獨立的概念而存在，那麼荀子將其結合為複合詞概念「分義」的理由為何？以下我們將對此議題作進一步的分析、討論。

## (二)「分義」在《荀子》中的主要涵義

經過上述的討論我們可以知道，複合詞概念「分義」為「分」與「義」兩個單詞概念所組成。概念「分義」的出現次數在《荀子》中僅出現 6 次，相較於上述提及的複合詞概念(如「仁義」、「禮義」)在數量上差距甚多。不過，「分義」未見於目前流傳且經過整理完整的戰國諸子之典籍(不包含新近之出土文獻)。此發現似乎給了我們某些提示，也就是「分義」似乎是荀子刻意創建的概念。然而，在荀子來說創立概念「分義」的意義或者目的為何？為何要將具有某些同質性內容(「規範」)的「分」與「義」並列為一複合詞概念？為回應上述之問題，以下我們將對《荀子》中出現 6 次的「分義」進行詳細的分析、討論。

事實上，荀子在運用概念「分義」時，至少有這幾種內容：(一)與整體社

<sup>143</sup> 《荀子集解·王制》，頁 179-180。

<sup>144</sup> 佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》，頁 334。

<sup>145</sup> 佐藤將之：《參於天地之治：荀子的禮治思想的起源與構造》，頁 134-135。

會秩序之議題相關；(二) 聖王施政的原則；(三) 當與「禮樂」同時提及時，「分義」則有形塑道德之威的效用；(四) 夫妻之間的倫理價值。以下我們將逐一討論，「分義」與此四種內容的關係，最後則總結並且回應「為何荀子要創立概念『分義』及其意義為何？」

對荀子來說，提倡「分義」的重要性無非是因為，他認為「分義」能夠整合整體的社會秩序，也就是提倡「分義」能使社會「群居和諧」，對此〈王制〉提及：

人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則彊，彊則勝物，故宮室可得而居也。故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。<sup>146</sup>

這裡我們分兩個部分來看。首先，這裡的「群」並沒有表現出某種「秩序化」的群體社會的意涵。這是因為，荀子所謂的「人何以能群？」其實是在詢問：「如何實現『群居有序』的社會？」所以後面才會接續提及，實現「群」的具體內容以及可以通過那些方法實現「群居和諧」的社會應當具備的樣貌。另一方面，既然荀子以提問的方式作為整體論述的起始點，那麼他論述的重點應當在後文的具體內容，而非以自我為提問者的身分所提出的問題。所以荀子認為，欲使「群」達到「秩序化」首先必須施行「分」。

有趣的是，依據上述關於「分」的意義的討論，《荀子》的「分」至少有四種特色，每一種特色皆與「社會秩序的建構」有關。然而，這裡卻不直接將「分」與社會秩序有關的特色聯繫至「群」，建立出以「群一分」相輔相成的理論架構，而是在「分」之後又提出概念「義」，認為「分」如果要能有效地運作，必須要以「義」為基礎架構，從而才有「分則和，和則一」建立某種和諧統一的社會秩序的可能。因此，「分」的實現似乎必須依賴「義」的某種特質，才得實現「群一分一義」的社會結構，關於此社會結構的實現我們在本章第二節之結尾處已有提及，這裡僅簡單地概述之。這就是說，「義」實際上蘊含著人的道德實踐能力，而此實踐能力在荀子來說，即是有序社會得以建立的可能性之一。然而，此道德實踐的能力並非某種單純地訴諸於自主判斷而採取行動的能力，而是必須以蘊含人倫價值意義的「規範」為依據為理解的情況下，我們才得以實踐人的道德能力。此「規範」即是上述討論的，蘊含人倫價值與意義的「義」。因此，我們或許可以將此處的「分義」看作與實踐倫理規範相關的概念。而此實踐倫理規範的目的在於使群眾理解，在追求或建立美好的「善的群體生活」之過程中，有促使社會秩序的運作逐漸地達到某種「自我治理」的可能，也就是「個人與社群的關係終究不是獨立性的」，「而是依存性的、建構性的」。<sup>147</sup>在〈君子〉提到的聖王施政

<sup>146</sup> 《荀子集解·王制》，頁 194。

<sup>147</sup> 曾國祥：〈論沈岱爾之行動性理論：一個哲學保守主義的重塑〉，《政治與社會哲學評論》6 期（2003 年 6 月），頁 95。



原則即帶有類似的意味：

聖王在上，分義行乎下，則士大夫無流淫之行，百吏官人無怠慢之事，眾庶百姓無姦怪之俗，無盜賊之罪，莫敢犯上之大禁。天下曉然皆知夫盜竊之人不可以為富也，皆知夫賊害之不可以為壽也，皆知夫犯上之禁不可以為安也。由其道，則人得其所好焉；不由其道，則必遇其所惡焉。是故刑罰綦省而威行如流，世曉然皆知夫為姦則雖隱竄逃亡之由不足以免也，故莫不服罪而請。<sup>148</sup>

聖王如果以「分義」為施政原則，「士大夫」、「百吏官人」、「眾庶百姓」皆不會作「犯禁」危害道德、良善價值之事，甚至有助於減省整體國家社會的「刑罰」施行，以及「為姦犯亂」之人自知無法逃避，在施行「分義」規範之下造成的「流行之威」而莫不「自請服罪」。由此我們進一步地延伸討論，「分義」在社會秩序如何建立的議題上的意義為何。其實，上述〈王制〉所謂的「群一分一義」的社會結構，其主要探討的議題是「社會秩序建構的基礎為何？」而此處則是彰顯「分義」作為與倫理規範及實踐相關的概念的意義，以及如果以「分義」為治理原則的話，在預期上的效用為何？並且藉此效用凸顯出「群一分一義」的社會結構並非只是描述性的社會想像而已，相反地，「分義」其實是具有「實質意義」的概念。此實質意義表現在各個社會階層皆受到「分義」的規範，莫敢行使犯上、盜竊等與善背離的行為，從而展現出某種「自我治理」的表現。此自我治理之所以有實現的可能，在於「分義」蘊含的人倫價值及其意義有導正、引導社會的可能。

另外，如果說「分義」確實蘊含人倫價值的意義，那麼我們不妨將由它所形成的「威行如流」看作「道德之威」的展現，在聖王那裡也因此「威行」而使得整體社會表現出和諧有序的狀態。然而，此「道德之威」的構成條件及其內容為何，就上述的引文來看似乎不是很清楚。因為上述僅提到「分義」是聖王統治天下的原則，以及施行「分義」會帶來何種治理效用。其實，荀子對此「道德之威」應當通過什麼樣的方式得以表現以及它的內容為何，荀子有進一步的闡述：

威有三：有道德之威者，有暴察之威者，有狂妄之威者。此三威者，不可不孰察也。禮樂則修，分義則明，舉錯則時，愛利則形，如是，百姓貴之如帝，高之如天，親之如父母，畏之如神明。故賞不用而民勸，罰不用而威行。夫是之謂道德之威。<sup>149</sup>

與上述引文不同的地方是，這裡「禮樂」與「分義」並行討論且兩者似乎具有某種類同的關係。這層關係我們可以先從「分義明」開始解釋，從而往回推斷「分義」與「禮樂」的關係。梁啟雄、李滌生對於「分義則明」的解釋皆採楊倞的注

<sup>148</sup> 《荀子集解·君子》，頁 532-533。

<sup>149</sup> 《荀子集解·疆國》，頁 345。

解，認為：「分，謂上下有分。義，謂各得其宜。」<sup>150</sup>而「禮樂」（「禮與樂」）也有類似的功能，〈樂論〉提到：「樂合同，禮別異。禮樂之統，管乎人心矣。」<sup>151</sup>「分」（「區別」）的功能較接近「禮別異」；如果以「義」作為構成社會「群居和諧」（「群一分一義」）不可缺少的概念來說，則「義」的功能與「樂合同」相近。這是因為「音樂之『和』旨在涵養社會之『和』。」<sup>152</sup>而由音樂所建立的社會之「和」也有合群、合同的意義存在。作為「規範原則」的「義」同樣也是為了使社會達到「和諧有序」，而有「義以分則和」的論述。「分義」或「禮樂」當被用來治理國家社會時，它們具有同樣的目的，也就是使群眾社會能夠「賞不用而民勸，罰不用而威行」，在〈樂論〉來講即是「管乎人心」，此類似於上述提到的群眾之「自我治理」。而「道德之威」的內容除了需要藉助「禮樂」來形塑之外，還必須注意到「分義」能夠藉由階級或親疏次序的區分，從而安排社會各個階層的角色位置。如果「禮樂不脩，分義不明」則會無法形塑群眾的道德意識，從而產生「誅不服，刑罰重，誅殺猛」等情況愈加頻繁。<sup>153</sup>

有趣的是，從上述概念「分義」在《荀子》中的用例來看，「分義」比起單詞概念「分」來說，似乎具有更強的「規範」意義。而此規範意義的展現似乎是受到作為「規範」的「義」影響。這點可以從〈大略〉：「國法禁拾遺，惡民之串以無分得也，有夫分義則容天下而治；無分義則一妻一妾而亂。」<sup>154</sup>來進行討論。這就是說，「分義」的施行是為了回應「如何建立和諧的社會秩序」而提出的重要概念，而其之所以重要是因為「義」本身帶有的「規範」意義所蘊含的「人倫道德」。因此，由概念「分義」所規範的範圍不只是私人領域的「夫妻」之間的倫理關係，此概念主張甚至可以延伸至「天下治」的範圍。因為就群體生活的互動內容來說，我們無法脫離各種人倫關係而在群體社會中生活，自我其實擁有並且被各種不同的身分所界定，而人的價值意義也應當在其中才有被理解的可能。所以對荀子來說，天下或治或亂的區別在於，人倫領域的事務是否能被合理有序的安頓。

總結來說，上述的「分」除了與「禮」、「禮義」、「法」等「規範」性概念並行討論時帶有相當程度上的「規範」意義之外，「分」主要仍然集中在「區分」、「職分」等概念範疇，即使「分」作為以「人倫價值」為優先序位而進行「分配」，而產生與「公眾利益」或「公共利益」有關的議題也是一樣，基本上僅具有某種「形態意義」上的劃分而已，並沒有觸及到如何落實，也就是「實質內容」該如何實踐的問題。這也是上述「公義」的具體內容應當如何實現的問題。因此，對荀子來說，「分義」的重要性在於，它具有實現、實踐「公義」社會秩序的可能

<sup>150</sup> 《荀子集解·彊國》，頁 345。梁啟雄：《荀子簡釋》，頁 208；李滌生：《荀子集釋》，頁 343。

<sup>151</sup> 《荀子集解·樂論》，頁 452。

<sup>152</sup> 陳昭瑛：《荀子的美學》，頁 376。另外，〈樂論〉亦有提及：「樂也者，和之不可變者也。」《荀子集解·樂論》，頁 452。

<sup>153</sup> 「禮樂則不脩，分義則不明，……其誅不服也審，其刑罰重而信，其誅殺猛而必。」《荀子集解·彊國》，頁 345。

<sup>154</sup> 《荀子集解·大略》，頁 611-612。

性；而此可能性的原因，我們推測是因為「義」不僅是蘊含倫理價值意義的「規範原則」，具有整治、規範社會秩序的意義存在。實際上，從上述「分義」的用例的討論中，我們可以得知，當「分」與「義」並列為複合詞概念「分義」，其所側重的意義在於「義」所蘊含的「倫理價值」之規範；而此倫理規範在荀子的思想理論中，似乎能夠回應「至平」的社會秩序該如何建立的問題。而此建立的終極目的或意義即是實現「公義」所蘊含的「道義性」價值，而此道義性又以「人倫價值」為標的，此標的亦是促成社會秩序能和諧有序地運作不可缺少的具體內容。誠如佐藤將之指出，從「人何以能群」至所謂的「不可少頃舍禮義」<sup>155</sup>是總結了關於「分義」的論述。「分義」的效力，從而轉變為對「禮義」（「分」→「禮」）的提倡。這點再次提醒我們，荀子所謂的「禮義」指的是「禮與義」，並且此「義」與「禮」是同等重要的道德價值。而「分」之所以得以實現，來自於作為蘊含人倫價值意義的「規範原則」的「義」。<sup>156</sup>所以我們認為，「分義」的提出進一步申述了群體生活為何要受到「禮義」規範的理由，此理由是「分義」進一步縮結群體社會因各種不同職分、身分而有所區別的不同個體，雖然表面上看似彼此沒有任何聯繫或關係，但其實我們是共同構成、組織社會所不可或缺的一員，因為我們共同分享、承擔著倫理道德的責任，並且在此「共同體」的意義上我們有共同的目的，也就是通過個人價值的掘發而實現、實踐和諧的社會秩序。

所以「公義」背後所指涉的「道義性」內容，表面上看似與「分義」並不具有任何的關聯性。實際上，若我們從「分義」的施行其實仰賴「規範」制度的建立來看的話，「分義」的實行需要以人倫價值為原則，進行資源、物資的分配，從而建立以「群一分一義」為主要內涵的社會結構。如此，「公義」與「分義」之間的關係或許可以看作：為了實現「公義」所具備的「道義性」，我們必須要制定一套「規範」來實踐，「分義」即是此「規範」在實踐面向上所提出的概念。然而，我們要進一步質問，「分義」概念在政治施為上的合理性為何？這點在上述的討論中，我們已經有所提及，此合理性就在於「義」所蘊含的「人倫價值」，因此「分義」在政治實踐上並非隨意的對有限之資源進行分配，而是依據人際倫理、階級序位進行合理地分配，藉此來達成上述我們所謂的「公共利益」或「公眾利益」。由這點進一步闡述，對荀子來說「分義」也是在實現「公義」的意義上補足了「禮義」本身可能未有的深刻論述，也就是「公共」、「公眾」的利益該通過甚麼具體方法實現的問題。

#### 第四節 小結

本章首先探討《荀子》的「仁義」觀是如何轉化傳統的意義，並且進一步確

<sup>155</sup> 「人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：義。……，兼利天下，無它故焉，得之分義也。故人生不能無群，群而無分則爭，爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝物；故宮室不可得而居也，不可少頃舍禮義之謂也。」《荀子集解·王制》，頁 194。

<sup>156</sup> 佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》，頁 337。



立「規範原則」並非某種強制性、迫使人絕對服從的概念，相反地，作為「規範原則」的「義」它蘊含的人倫價值規定了，不論血緣內外、親疏遠近的關係。而與「義」並稱或並行討論的「仁」也不再囿限於血緣之內的倫理關係，不同於〈六德〉所討論的親疏關係，反而進一步擴大，被界定為不分「門內」或「門外」的「愛」。《荀子》「仁義」觀的擄成，擔負思想結構的內在道德層次，有助於證成「禮義」的規範具有道德意義上的合法性。

其次，《荀子》的「禮義」究竟是「禮與義」還是「禮之義」？我們通過考察《荀子》的「禮」、「義」各自在文本的不同語句脈絡中所呈現的意義，從而推測：雖然二者具有相同的「規範」意義，但是各自卻以不同的價值內涵分別界定自身的意義。例如，單詞概念「禮」往往與個人道德修身、國家社會秩序之運作、資源分配、階級倫理、儀式行為之規範等論述相關；概念「義」則具有與人倫階級親疏、社會秩序運作之規範、限禁制約等意義相關。由此說來，我們的假設似乎不能成立，也就是不能將「禮義」視為「禮與義」。然而，當我們進一步討論概念「義」作為人的道德實踐行動能力時我們發現到，荀子對此概念的界定，僅將其視為人的行動、裁斷的能力，看不出如《孟子》或〈五行〉將「義」「內在化」的詮釋方式。並且有趣的是，我們可以從此點推斷「禮義」應當看作「禮與義」，這是因為「禮」與「義」在如何建立社會秩序的議題上，雖然兩者在價值內涵上的重疊性相當高，但是如果我們就那些重疊性的部分重新檢視的話，我們可以發現：就規範意義來說，「禮」有從儀式行為的層次進行界定，「義」則僅注意到社會上人倫關係；以道德行動來說，「禮」強調個人的修身行為，「義」則著重在向外發展的德行實踐；以複合詞「禮義」來說，「禮」聚焦在「規範」，「義」則是「正義」的闡發；人是被「禮」所制約的對象，「義」則較為強調人的主動性。另外，在理論的系統性來講，《荀子》的「仁義」是屬於內在層次上的理論架構，「禮義」則負責外在層次上的理論框架，二者共同構成荀子思想內外雙層的理論架構。所以由「禮義」所建構而成的社會秩序論應當不至有淪為權威至上的可能。

在「公義」與「分義」方面，首先如果說概念「公義」的提出，其實是荀子為了實現具有「普遍」、「公共」或說「公共利益」的社會秩序而提出的，他勢必要提出相對應的概念以及理論來支撐他的說法，並且由此提出為何由此概念所建構的理論能有實現「公義」的可能性。對此，荀子通過「分義」概念的提出，從而回應「公義」如何被實現的問題。但是，「分」在《荀子》主要有：綱紀、分辨、職分等意思，其中我們認為它們共同指涉了「共同體」意義上的「善」之意義。也因此，在擄成複合詞概念「分義」時我們注意到，它與整體社會秩序之議題相關、是聖王施政的原則、能形塑道德之威、人倫道德的價值。由此我們推論：「分義」除了比單詞概念「分」受到「義」的影響而具有更強的「規範」意義之外，如果從「分義」所具備的倫理道德有助於合理且完善地建立和諧的社會秩序，「分義」的施行及其效用在荀子來說，確實與「禮義」有類同的關係。所以我們認為，荀子通過「分義」的實踐與規範，藉此落實僅具形態意義的「公義」所謂



的「公共價值」。也試圖由此補足「禮義」如何實現「公義」的具體方法為何的問題。因此，在理論意義上的架構，我們可以說「禮義」統括其它與「義」並列為複合詞概念的內涵。

從上述的結論與第二節分析《孟子》的「義」來看，荀子通過「仁義」、「禮義」、「公義」、「分義」等複合詞逐步逐層地分析，架構出他所認為的社會秩序的實踐必須具備的各項條件。以「禮義」為最高層次之架構，「仁義」是建構「禮義」的基礎，「分義」則是為有效地深化「禮義」在倫理親疏方面的人際規範而提出，並同時試圖完成「公義」概念本身過於抽象，有可能無法落實、建立有效的實質主張的問題。如此說來，相較於孟子以「禮義」、「集義」、「通義」等概念試圖架構社會秩序，除了以個人主體為價值根源貫穿整體秩序的建立的特色外，並沒有太多層次結構上的論述（除了「勞心」與「勞力」之別）。荀子的思路較為層次分明，他通過分析性的手法，試圖建構出一套蘊含倫理道德的內涵的秩序體系。





## 第四章 《荀子》的「人觀」中的社群與秩序的建立

至此，我們通過探究概念「義」在先秦儒學理論中的變化，看到一個明顯的事實，那就是概念「義」是支撐孔子以後儒學理論體系發展的核心概念之一，並且在理論與具體主張（「實質意義」）上，有愈來愈明顯的重要性。此重要性在《荀子》那裡特別顯著。尤其是「義」在荀子的思想理論中，往往與社會秩序、制度等相關議題產生密切的關聯。進一步來說，荀子是將「義」本身具有的「規範」意義加以延伸，藉此提出社會「正理平治」的可能性及合理性為何？也就是「社會秩序建立的基礎為何？」此基礎指的是「義」的「人倫道德」之內涵。對荀子來說，不論是實質意義的「仁義」、「禮義」、「分義」，或是僅有形態意義的「公義」，皆蘊含「義」的「人倫價值」之內涵，並且在規範與建立社會秩序的議題上，因這些複合詞概念的提出而推導出，社會秩序建立的具體主張及其有效性為何。此外，這些概念與理論之間的摶成，基本上都離不開概念「義」本身所具有，也就是作為「善」之內涵。換句話說，通過實踐「人倫價值」之「規範」，即有可能實現蘊含「善觀念」的和諧有序之社會。

值得注意的是，作為「善觀念」的「義」不只出現在《荀子》，在第二章的討論中我們可以看到《論語》、《孟子》與《郭店楚簡》的「義」皆有此意涵。而此善的意義，即使在不同思想家的理論中，皆有同樣的指涉。也就是他們皆藉此價值意義的闡述，試圖建構出某種「群居有序的社會」。此群居有序的社會之內容，必須以「血緣親疏」或「階級次序」所代表人倫的關係為優先考慮。就此來說，先秦儒學的思想家他們皆有相同的「目的性」，<sup>1</sup>也就是形塑或建立以「人倫關係」為基礎的「社群共同體」。而為了實現此社群共同體，他們皆以概念「義」作為此群體社會所需的倫理內涵，並且由此證立社會規範建立的「合法性」與「合理性」。

實際上，在儒學思想家以概念「義」為基礎所建立的理論或具體主張上，他們採用「不同的詮釋進路」，將過往的儒學理論進一步地深化，並由此建立儒學思想家們「共同嚮往」的社會秩序。也因為採取不同的詮釋進路所以產生出，理論在實務層次上是否有可能實現的爭辯。就目前流傳的文本與出土的文獻來看，此爭辯最激烈的莫過於荀子對思、孟的批評。當然，此批評與學派意識有相當程度的關聯，<sup>2</sup>但此學派意識的交鋒並非本文關注的焦點。我們想要討論的是，既然先秦儒學皆有共同的目的，為何荀子對孟子提出激烈的批評？換句話說，在理論

<sup>1</sup> 當然，以整體的先秦思想家來說，如何使國家社會達到秩序井然、和諧有序是他們共同思想與想要解決的議題，不同的是，他們在理論或具體主張上卻提出不同的思考進路。也或許因為這層關係，所以產生不同學派之間的爭辯。但這裡只關注儒學體系內部的理論上的爭辯，及其關懷旨。

<sup>2</sup> 荀子將子思、孟子並列而論可能是著眼於思想理論的關聯性，《荀子集解·非十二子》，頁 110-111；而他似乎將自己的儒學體系定位於仲尼、子弓一系。《荀子集解·非十二子》，頁 110-114；《荀子集解·儒效》，頁 163-164。

或具體主張上，孟、荀有共同想要證成的目標，然而在詮釋進路的方向上卻選擇不同的道路，此不同道路的選擇導致兩人的理論或具體主張上，看似呈現出某種強烈的對立關係。其實不然。<sup>3</sup>所以為了證立上述我們提出的觀點，首先從他們共同想要證成的「群體社會」為討論起點，探討兩人在理論的最終目的上其實是具有相當程度上的相似性，對此「群體社會」是否能夠實現的議題，兩人皆將焦點指向「人」。也就是，人能通過實踐道德的行動能力，共同完成具有倫理道德價值，且是群眾所共同嚮往的「善的群體生活」。由此，二人在理論中所討論的「人」的觀念，在群體生活的意義上，似乎具有相當程度的相似性；其次，我們應當如何評價荀子對孟子的批評？此處我們將聚焦在「詮釋進路」的不同為討論要旨，藉此凸出二人在構思理論上的差異；最後，重新理解孟、荀之間的關係，並且試圖提出與過往研究不同的理解。

## 第一節 「社群人」的身份

### 一、人的身份之界定

蒙羅（又譯：孟旦）（Donald J. Munro）認為，既然早期儒家在心性的討論上具有相當程度上的相似性，並且在人性的討論上又概括人與動物共有的行為（如食、飲、息），以及人所特有的社會傾向，<sup>4</sup>如此說來，孟子和荀子對「人」的看法及其界定並非截然二分。尤其是兩人皆將「心」看作具有「評價」道德與否的能力，以及皆承認「人性」有動物性的一面。<sup>5</sup>然而，蒙羅卻忽略了孟、荀之間在理論建構上有某種程度上的差異性存在。此差異來自於，即使在蒙羅的詮釋下《孟子》的「性」似乎在某種程度上有包含了「動物性」的意義存在的可能，但在「性善」如「水之就下」的類比上，<sup>6</sup>我們發現了「性」的另一個面向，也就是「善的可能」來自於「人性自身」，並且此人性之善是孟子一再反覆地強調的地方。不過，在《荀子》我們卻未發現此種對「善」根源於「人性」的論述，反而是一再地彰顯「人之性惡」，並且由此證成「禮義文理」對治人性的必要性。此種詮釋進路也是現當代多數學者的觀點。換句話說，對孟、荀思想理論中的「人」的定義大多由「性善」或「性惡」加以界定，並由此推論出他們理論之間存在的歧異性，同時由此歧異加以申論兩人的理論在實踐層次上的合理性。<sup>7</sup>並且放大檢視

<sup>3</sup> 也就是說，過往的研究在討論孟、荀的思想理論時，常從二人不同的思想主張中著手，並且由此申論其間的差異性。不過，本文並非要駁斥此種討論進路的合理性的依據為何。然而，既然我們都將孟、荀視為後世儒學發展的兩位關鍵人物，如此說來，我們就有理由從他們共同預設的目的為起點，重新檢視造成他們的思想理論產生歧異性的轉折處為何。

<sup>4</sup> 〔美〕唐納德·J·蒙羅（Donald J. Munro）著，莊國雄、陶黎銘譯：《中國早期「人」的觀念》（上海：上海古籍出版社，1994年），頁73。

<sup>5</sup> 〔美〕唐納德·J·蒙羅（Donald J. Munro）著，莊國雄、陶黎銘譯：《中國早期「人」的觀念》，頁74-80。

<sup>6</sup> 「人性之善也，猶水之就下也。」《孟子集注·告子》，頁331

<sup>7</sup> 因持此詮釋進路的學者及著作汗牛充棟，這裡僅舉犖犖大者為例，如徐復觀認為，荀子雖然可



荀子的思想理論中存在某種實踐層次上的斷裂性，也就是因為「人」是「性惡」的，且「禮義」並未根源於人的內在自身，所以不論在理論或實踐層次上都有無法完成、實踐「人之所以為人」的價值意義的可能，並且在「如何建立社會秩序」的議題上有訴諸統治者的威權之傾向。

不論是蒙羅或是現當代的學者，皆以「性」或「心」為出發點，試圖凸顯出兩人在理論上的相似或歧異之處。但是此種討論進路，卻在某種程度上忽略了，兩人在理論上本來對「人」的價值之界定有某種程度上的區別，不能僅以「心」或「性」概括式地理解孟、荀對「人」所進行的不同程度的界定。因此，若要將兩人的理論與「人觀」結合的話，必須注意到兩人的「理論預設」之前提的不同，以及由此建構的「人的價值地位」，並且提出他們對於「善如何可能？」的議題是採取甚麼樣的詮釋進路。也就是，人如何通過自身的能力實踐「善」。對此，東方朔認為孟子與荀子在「性」的討論上並非在同一個層次，孟子採取的是從人的「本質」上說性；而荀子卻是從「人生而有」的「情性欲望」上說人性，<sup>8</sup>由此，他認為問題在於：

在荀子那裏究竟有沒有如孟子一樣的「人所以異於禽獸」的本質界說？如果有即荀子斷斷不在乎「人之性」上說，而可以落在荀子所持有的「人觀」上說，此處即隱然包含著「人性觀」(the concept of human nature)與「人觀」(the concept of person)這兩個概念之間的差別。換言之，在先秦儒家中，「人禽之辨」並非只有「人性觀」這單一的線索，而以往對儒家「人之所以為人」只落於人性觀上的看法亦或許是片面的、可檢討的。<sup>9</sup>

「人性觀」指的是類似於哲學本質論意義上的概念，是從人的「本性」上簡別出之所以為人的本質(essence)；而所謂的「人觀」則類似於哲學人類學或社會學上的意義，是著重在特定的歷史文化和社群結構中人所承擔的各種不同身份，將人的價值與意義(「人之所以為人」)置於其間作為觀察要點。前者指的是孟子；後者則是荀子。<sup>10</sup>東方朔以「人性觀」與「人觀」為切入角度，<sup>11</sup>確實把握住孟、

---

以通過「知」與「能」達到「化性起偽」的作用，但因為「性惡」的判斷而產生內在的矛盾。氏著：《中國人性論史·先秦篇》，頁 255-256。牟宗三：孟子言「仁義內在」而說「性善」。荀子不能把握此要義，故「大本不立」，遂而言「師法、積習」。氏著：《荀子與名家》，頁 198。

<sup>8</sup> 東方朔：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》，頁 162。

<sup>9</sup> 東方朔：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》，頁 162-163。

<sup>10</sup> 東方朔：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》，頁 21。

<sup>11</sup> 東方朔的「人觀」(the concept of person)之概念實際上來自於人類學領域中對「人」的觀看與界定。人類學意義上的「人觀」指的是，「『個體』、『自我』、『社會人』三者每個社會文化中，有不同的結合表現(articulation)。」黃應貴：〈導論：人觀、意義與社會〉，黃應貴主編：《人觀、意義與社會》(臺北：中央研究院民族學研究所，1993年)，頁 1。然而，中國的古典思想是否具有此三層次上明顯區分，是我們在運用「人觀」之概念時有需要特別商榷的地方。如要進一步考察的話，我們首先需要辨明，中國的古典思想是如何理解「個體」、「自我」、「社會人」。不過，如果深入作此分析，會使得我們欲討論焦點偏離本文的論旨，因此筆者僅提及「人觀」可能蘊含哪些概念的討論，並不打算作深入的分析。

荀二人的思想差異以及因對人觀察的著重點不同，從而產生不同的理論建構。<sup>12</sup> 有趣的是，如此一來的確能凸顯出荀子思想理論的特色，以及提供我們在「追求善的群體生活」的議題上，重新思考孟子與荀子所採取的思考、詮釋進路的差異為何，以及由此差異所形成的不同理論建構。但是，這一分判卻可能在某種程度上間接地導致我們忽略二人思想理論上的相似性；或者如果我們採取更嚴厲的說法，也就是割裂孟子與荀子兩人的思想理論之間其實具有相同的目的性，甚至在儒學體系的發展歷史上，二人的思想理論可能某個意義上存在的承接關係。換句話說，縱然孟、荀所建構的思想理論存在相當程度上的差異性，但此差異性的存在並不能表示兩人的思想理論，在儒學思想體系發展的歷史脈絡中，是毫無「延續性」且尖銳對立的兩端。因為這有可能起源於，我們過於注重孟、荀之間的差異性，從而導致我們從已知的相異性中探討他們的思想理論，並且在這過程中，我們不知不覺地已經跟著此一預設進行詮釋，也因此，我們會特別關注在孟、荀思想理論中的特定且相異哲學範疇。

當然，對東方朔來說，他可能不會接受我們的批評，因為是否會割裂先秦儒學理論的發展體系，並非他所關注的焦點。他之所以要以「人觀」進行討論，是想提供另外的詮釋進路思考《荀子》的「性惡說」。也就是，因為人對自己的情欲之「順」、「縱」，難以作到自我治理而合於文理，因此需要通過「師法之化」、「禮義之道」使國家社會達到群居合一。由此，我們同意東方朔的說法，「人之性惡」在荀子的思想理論中就是一種「必要的構想」。<sup>13</sup>「性惡」是為了合理化規範的存在及其必要性而提出的。但如果我們將相同的思考進路，審視孟子的思想理論的話會產生甚麼效果？也就是因孟子高舉「性善」的旗幟，所以在他的理想社會裡，人人都能自覺地行善、成善，因此社會不需要規範制度的存在，社會便能有序地自行運作。確實，如果我們從孟子的「性善論」由個人主體往外推擴至國家社會的層次上的話，「道德法則（仁義）係出於道德主體性（性），而非由對象所決定。」<sup>14</sup>因此，「道德主體所規定的道德法則必然有絕對的普遍性。」<sup>15</sup>由「性善」所形塑的理想社會基本上是不需要任何規範存在的。

不過，上述的推斷其實忽略了孟子另外提到的：「王如施仁政於民，省刑罰，薄稅斂，深耕易耨。」<sup>16</sup>「仁政」的施行不等於全面地否定「刑罰」存在的意義，只是就施行「仁政」來說，孟子認為有可能達到「減省」刑罰的效用。所以即使王施行「仁政」仍然不得忽略「刑罰」具有的「規範」意義以及它在社會秩序中

---

<sup>12</sup> 王靈康亦有使用「人觀」一詞作為探討荀子哲學的切入點。但是他所謂的「人觀」並非哲學人類學或社會學意義上的「人觀」，而是關注荀子如何理解「人」，人的「特質」為何，也就是我們一般認為的「人性論」。他之所以使用「人觀」一詞，是為了區別過往因「人性論」的觀察而導致「性惡」是「人」的全部面向，而非部分面向所伸的推斷。藉此試圖重新詮釋「性惡」之人如何可能成善。王靈康：《荀子哲學的反思：以人觀為核心的探討》（臺北：國立政治大學哲學系博士論文，2008年），頁4-5、45-76。

<sup>13</sup> 東方朔：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》，頁152。

<sup>14</sup> 李明輝：《儒家與康德》，頁57。

<sup>15</sup> 李明輝：《儒家與康德》，頁60。

<sup>16</sup> 《孟子集注·梁惠王上》，頁206。

所扮演的角色的重要性。如此說來，「性善」或者「性惡」似乎不足以當作規範構成的合理性之理由，因為即使是以「性善」為立基點的孟子，也同意規範存在的必要性。此外，這似乎也間接地補足，我們在第二章認為「內在化」的轉向其實在某種程度上證立了，蘊含人倫價值之「規範原則」（「義」）成立的合法性。也就是「性善」的提出是為了證立，「仁心仁政」能推導出社會秩序的建立所需要的「規範原則」，以及此規範原則成立的合法性之理由。因此，就結果來說，不論是「性善」或「性惡」的立場，皆可以從不同的論述方式，對規範的成立提出合法性的理由。

依據上述所說，我們似乎難以用「人觀」與「人性觀」的方式，將孟子與荀子的思想理論作出某種分判，而此分判可能造成的困難在上述的討論中已經有所提及。那麼，我們可以用甚麼樣的角度來討論兩人思想理論中的「人」的身份界定？以至於迴避上述的困難，以及由此證立孟子與荀子在先秦儒學思想理論的發展有相當程度上的關聯？<sup>17</sup>首先，就孟、荀二人在思想理論上的關聯性而言，他們都認為有某種「善」之價值值得我們追尋，這點在二、三章已有詳細的論述，這裡僅作簡要的概述，在他們的理論中的「善」之意義為何；對於孟子與荀子來說，「善」的提出與建立和諧的社會秩序的議題息息相關，而「人」在此間所扮演的角色，即是具有實踐此社會秩序的行動者。「人之所以為人」的命題對他們來說，不只是彰顯人的道德實踐的能力，還蘊含某種人對自身的期望，並且同時認為人的道德實踐之能力，不論在理論或實務上皆有完成此一理想的社會秩序的可能。換句話說，善的意義的提出，除了彰顯人的自我身分外，它還表述某種「善的群體生活」的理想，此群體生活的實踐是所有人所嚮往的。善的群體生活，是在尋求自我認識的過程中所度過的那種生活，而此尋求所必須具有的美德，則是幫助我們更加廣泛且深入地理解善的群體生活的美德。<sup>18</sup>在實踐的過程中，雖然善的群體生活的理念看似飄渺遙遠，甚至導致人在實踐的過程的道路上，逐漸認識到此社會秩序在現實層次上似乎沒有實現、完成的可能；另一方面，卻也是在這個實踐的過程中，我們發現了自身存在的意義，以及善的群體生活的實踐與完成的可能，存在於「人」自身通過一次次的道德實踐，從而逐漸地逼近我們對於秩序生活的期盼。所以人的價值與意義正是在理想與現實的夾縫中，才有被探索與追尋的可能。

---

<sup>17</sup> 本文關於「人」的問題並非以「人性」之視角為出發點，而是「人」的身份與價值，應當置於何種意義底下作為探討較為適切。因此我們試圖通過對《孟子》與《荀子》中的「人」的意義的掘發，從而探討他們的理論之間可能蘊含的關聯。此又關係到孟、荀二人的思想理論是沒有交集的可能？又或者，二人其實是採取不同的詮釋進路，持續深化儒學理論的發展？至於為何我們要通過「人」的概念還探討，孟、荀二人在理論上的相似性？對此，我們援引王健文曾提到的論述進行補充：「因國家事實上是人間秩序的一種，不同的『人』的概念，也就造就了不同的人間秩序。」氏著：《奉天承運——古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》（臺北：東大圖書，1995年），頁16。就此說來，孟、荀雖然在理論上看似發展出不同的道路，但是就其目的性而言，蘊含倫理意義的社會秩序是他們共同的目的，既然目的一致或許在「人」的概念及其意義上也具備相當程度上的相似性。

<sup>18</sup> [美]阿拉斯戴爾·麥金泰爾（MacIntyre, A.）著，宋繼杰譯：《追尋美德：道德理論研究》，頁278-279。



實際上，為了證成善的群體生活有實現的可能，孟、荀二人都使用了同樣的論證方式進行論述，其中相似性最高的莫過於以歷史上的「聖王」事業為圖象，塑造出「群居和一」的社會秩序曾經實現過，並由此提出一個能夠實現的社會秩序的思想理論。

以下我們將闡述二人討論「聖王歷史」的相似性，以及此相似性對於「群體生活」的社會秩序可能形成甚麼樣的假設？此假設與社會秩序、人的自我之身份的關聯為何？

## 二、聖王及其秩序：群體生活的圖象<sup>19</sup>

為了有效地凸顯孟、荀二人在理論上的相似性及其關聯，我們首先探討《孟子》的聖王與社會秩序的關聯，之後再探討《荀子》對此議題的相關論述。最後，我們再將二人對歷史聖王所建構出的秩序作比較，<sup>20</sup>試圖由此進路為出發點，釐清二人的思想理論並非截然二分，呈現激烈的衝突對立。

### （一）《孟子》的聖王與社會秩序

我們可以看到，聖王的歷史功業在《孟子》的論述中，往往與他所推行的「仁政」有密切的關聯，可以說孟子是為推行「仁政」以及證立「仁政」有實現的可能，而運用過去的聖王的歷史成就，將其與當時的政治社會作一比較，試圖藉此對現實提出某種批判：

堯舜既沒，聖人之道衰。暴君代作，壞宮室以為汙池，民無所安息；棄田以為園囿，使民不得衣食。邪說暴行又作，園囿、汙池、沛澤多而禽獸至。

<sup>21</sup>

孟子認為自從堯、舜沒後，從前的社會秩序開始產生崩壞，此情況一直要到「文、武一怒而安天下之民」<sup>22</sup>後才重新整頓出新的秩序。但是，孟子的時代，已遠離文武之治，他所身處的是「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議」<sup>23</sup>的時代。通過「放恣」、「橫議」等語句，我們可以想見，孟子認為他所身處的時代之秩序，與堯、

<sup>19</sup> 以歷史上的聖王及其所建構之秩序為自身所屬之學派的思想理論提出論證、闡述者，在先秦時代並非儒學的專利，在其他各家學派中也可以見到不同的論述與聖王形象。這裡僅以筆者特別關注的規範與秩序的關係為討論主軸。如需凸顯儒學的聖王形象與秩序的特徵與其他各學派之間的不同處，則需另外撰文處理。另外，本文藉著聖王所開創的秩序來理解「善生活」與「人」的關係，其餘如聖王秩序與歷史積澱、制度革新、個人修身等議題的聯繫性，非本文的要點所在。

<sup>20</sup> 至於為何要使用「聖王」為討論秩序的出發點，而不使用其它同樣蘊含價值意義之概念為核心，如「三代」或「道」等，其理由為：「『聖王』是貫通『三代』、『道』及人文化成的歷史觀」的根本關鍵。而「孔孟荀都肯定只有『聖王』才是主導歷史發展的根本力量。」見黃俊傑：《儒家思想與中國歷史思維》，頁 123-124。

<sup>21</sup> 《孟子集注·滕文公下》，頁 275-276。

<sup>22</sup> 《孟子集注·梁惠王下》，頁 215、216。

<sup>23</sup> 《孟子集注·滕文公下》，頁 276。



舜或文、武的時代呈現出明顯的差異。其實此差異彰顯的是，孟子藉著秩序化後的堯、舜或文、武的歷史圖像想要表達，除了是對自己的身處的時代提出某種程度的批判外，其目的在於通過彰顯歷史圖像，為自己的思想理論提出在實務上有實現的可能性。這點我們可以從《孟子》中的「聖王」大量出現在與「秩序化」有關的段落中看出，例如：

當堯之時，天下猶未平，洪水橫流，氾濫於天下。草木暢茂，禽獸繁殖，五穀不登，禽獸逼人。獸蹄鳥跡之道，交於中國。堯獨憂之，舉舜而敷治焉。舜使益掌火，益烈山澤而焚之，禽獸逃匿。禹疏九河，濬濟漯，而注諸海；決汝漢，排淮泗，而注之江，然後中國可得而食也。<sup>24</sup>

在此秩序化的圖像中，我們可以看到堯、舜、禹三人共同協力逐漸地建構出秩序化的空間。堯舉舜使其「敷治」人獸混雜相處的問題，舜使益「掌火」進一步地開闢群眾生活的空間，直到禹疏濬九河後才完成群體生活所需要的空間。在此，我們看到秩序化的群體生活是由歷代聖王逐漸建構、形塑而成，所以對孟子來說，社會的秩序化的功業成就並非朝夕之間所能完成的。既然秩序化的過程需要花費許久的時間才得以建構完成，孟子身處的失序時代是否就沒有秩序化完成的可能？因此，在孟子的論述中他至少有兩個必須回應的問題，也就是既然「聖王」的歷史已遠，那麼我們要如何重新釐定秩序？對此提問，孟子勢必會提出一套建立秩序的方法，從而提出相應的思想理論；不過，隨之而來即會面臨到另一個問題，也就是此方法的合法性為何，它是否能夠回應戰國時代所面臨的問題。

有趣的是，在孟子的思想理論中的「聖王秩序」之部分，似乎並沒有針對上述兩個問題提出任何直接的回應，反而是針對聖王秩序所描繪的群體生活進一步描述，但此描述不僅是單純地敘述群體生活的空間如何展開而已，孟子對此似乎加入了理想的群體生活所應當具有的內涵：

孟子曰：「離婁之明，公輸子之巧，不以規矩，不能成方員；師曠之聰，不以六律，不能正五音；堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁聞而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也。」<sup>25</sup>

堯、舜之所以可以建立有序的社會結構，是因為他們推行「仁政」，而「仁政」的效用在孟子來講，如同「規矩」、「方員」、「六律」等具規範色彩的度量衡，是導正、指引社會的有效措施。對孟子來說，「善因」並不等於必然會產生「善果」，所以「為政」有其不可化約的運作模式；具規範色彩的度量衡與「仁政」並行討論時，則被視為一種「手段」，是要實現良善的「意圖」（仁心）不可缺少的，如

<sup>24</sup> 《孟子集注·滕文公上》，頁 262。

<sup>25</sup> 《孟子集注·離婁上》，頁 280。

同離婁、公輸子無法在沒有規矩的情況下，精確地畫出方圓。<sup>26</sup>因此，對孟子來說，「推恩足以保四海」、「善推其所以為」<sup>27</sup>即是指「仁政」的推行是建構社會秩序與「平治天下」的條件。

經過上述的討論我們可以看到，孟子的確提出一套釐定秩序的方法(推行「仁政」)，但是如此地推論的方式卻陷入上述提到的兩個難題：「如何得知聖王是以推行『仁政』的手段達成『平治天下』的目的」；「此推行的合法性之根據為何？」面對第一個問題的詰難，或許孟子會以此方式進行回答：他認為：

舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異於深山之野人者幾希。及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。<sup>28</sup>

身居深山的舜之所以不同於其他的野人之處在於，當他「聞一善言，見一善行」時似乎觸動了某種內在的行善之動機。然而，從「聞、見」善言善行來看，此發動的條件並非「獨自」身居深山不與他人接觸即能獲得的。實際上，任何的「善言」、「善行」之所以得以作為行善動機之發動條件，皆預設一個事實，也就是善未必是先天給予的，而是需要在具體社會互動脈絡下方能呈現，這正好說明「沛然莫之能禦」必定是一個與他人相遇的過程。<sup>29</sup>因為，當我們隻身一人時，我們無法確定自己的內在有某種善的因子足以推動我們行善，此因子如果要被我們自身所覺察，我們必須將自身置於群體社會中，通過與他人的互動從而體察到自身內在有某種道德實踐的動力。如此說來，孟子通過「群體的社會生活」以及「內在的道德實踐之能力」回應上述可能面臨到的難題。

從上述的推論來說，孟子藉由「聖王」所建構的秩序世界的圖像，其目的不只是在於對當時之戰國社會提出批判，還有藉著聖王與社會秩序的聯繫，從而闡述：由聖王所開創的秩序之所以在現實上有實現的可能，其合法性來自於我們可以在群體生活中覺察到自身有某種實踐道德之能力，因此歷史上的聖王對孟子來說是為了證立，「聖人踐履了各種型態的善行，呈現出歷久彌新的規範，於是過去的『時間』便凝聚成不可移易的道德模式。所以說『超時間』必須由社會實踐才得以成立。」<sup>30</sup>聖王的歷史敘述過於遙遠無法得知全貌，孟子只能通過對歷史進一步詮釋，將「善的群體生活」與不可確知的聖王歷史結合，並且由此推出「仁

<sup>26</sup> 陳熙遠：〈聖王典範與儒家「內聖外王」的實質內涵〉，黃俊傑主編：《孟子思想的歷史發展》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995年），頁57。

<sup>27</sup> 《孟子集注·梁惠王上》，頁209、210。

<sup>28</sup> 《孟子集注·盡心上》，頁360。

<sup>29</sup> 李雨鍾：〈從人「性」論到共「同」體：孟子與荀子的方案〉，《臺大中文學報》61期（2018年6月），頁60-61。

<sup>30</sup> 黃俊傑：《儒家思想與中國歷史思維》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2014年），頁46。此處所謂的「超時間」指的是，史家或思想家「藉著觀察歷史事件、思考歷史人物與時勢或形勢的順逆關係」，從提煉出隱含在「經驗內層的超越性意義」也就是「道德的恆常性」，此恆常性跨越「過去」、「現在」及「未來」三種不同層次的時間向度，此意義就是所謂的「超時間」。參同著，頁43-44。

政」與「平治天下」的關係。申言之，聖王所建構的社會秩序，在孟子的思想理論中，其實是被當作為了推出重建秩序的可能性以及合法性的依據為何的假設。這就是說，所謂的「規矩，方員之至也；聖人，人倫之至也。欲為君盡君道，欲為臣盡臣道，二者皆法堯舜而已矣。」<sup>31</sup>將過往的歷史賦予某種程度上的「事實」<sup>32</sup>，藉此合理化釐定社會秩序所需要的人倫建制及其規範的理由，也就是假設上古曾經存在過由聖王釐定的秩序，不過此秩序因時間久遠的關係而失落。但我們可以通過群體生活中，「由仁義行」的道德實踐重新實現上古由聖王所創建的秩序。「舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」<sup>33</sup>歷史上的聖王秩序在此是一種為理論推演之前所作的假設，此假設的成立是為了彰顯群體生活與社會秩序，可以由道德實踐之「仁義行」嫁接聯繫而成。如第二章所謂的「聖人使契教以人倫」正顯示出人倫秩序的起源，是由後來所制定而成的規範，而此規範的成立並非先驗式的證明，而是由「仁義行」的實踐過程逐漸完備而成。總之，通過假設上古存在某種聖王之秩序，孟子的目的在於，顯示不論歷史的長河如何發展，皆有某種蘊含善觀念的群體生活是我們嚮往、期盼的，「人」的價值意義也是在這個過程中逐漸被彰顯出來。<sup>34</sup>

## （二）《荀子》的聖王與社會秩序

實際上，上一小節討論的歷史敘事也同樣出現在荀子的思想理論中。與此相似地，荀子幾乎以同樣的論證模式證立「群體生活」：首先假設上古曾經存在過某種聖王統治之下的和諧有序的社會；其次，聖王為了建構有序的群體生活開始製作倫理規範；最後，藉此來闡述自身提出的思想理論及其主張。

有趣的是，荀子在論述聖王秩序時似乎並沒有採取孟子在〈滕文公上〉的論述模式，堯舉舜「敷治」、舜使益「掌火」、禹疏濬九河，也就是將堯、舜、禹逐一地推上歷史舞台，與此同時，闡述秩序的空間是歷經許多聖王逐漸形塑、建構

<sup>31</sup> 《孟子集注·離婁上》，頁 282。

<sup>32</sup> 黃俊傑認為古典中國的儒家之歷史思維之特點可概括為三點：（一）以古諷今，古為今用；（二）以偏概全（Pars pro toto）；（三）「事實判斷」與「價值判斷」的融合。我們這裡使用的「事實」實際上指的是，儒學思想家常將歷史所見的「『實然』（to be）轉化為未來理想中的『應然』（ought to be），促進歷史『事實』與當下的『現實』進行對話，從而造成某種「反事實性」（counter-factuality）的歷史敘事。氏著：《儒家思想與中國歷史思維》，頁 26-28。而此所謂的「實然」卻未必是經過驗證確立的「實然」，反而更接近「理想上」的曾經存在過的「事實」，而歷史提供的「事實」是思想家對於重建秩序以及闡述秩序之所以能實現的理由。

<sup>33</sup> 《孟子集注·離婁下》，頁 299。

<sup>34</sup> 鍾彩鈞認為孟子提及的「聖賢」理想實際上不易實現，然而這無礙於由孟子所建立的「聖賢事實」，因為這是依據眾人皆有的「內在權威」而建立的最高道德標準。氏著：〈孟子思想與聖賢傳統〉，黃俊傑主編：《孟子思想的歷史發展》，頁 21。如果以此來參照本文的詮釋路徑的話，筆者認為或許仍有討論的空間。因為僅是依據「內在權威」（「心性」）來說明秩序如何可能的話，我們就難以解釋「規矩」、「方員」、「六律」為何可以與「仁政」並列，從而實現「平治天下」？以及既然人自身內在某種價值權威，理論上自我即有規範、治理自我的可能，為何還要「法堯舜」所制定的規範？如果是因為每個人都有「放逐本心」的可能，那麼當我們叩問自身，甚麼樣的行為才會被稱作「放逐本心」時，是否我們已經預設了某些倫理規範是我們必須遵守的？某些則不是？也就是，似乎有某個原則在指導我們的行為是否構成「放逐本心」。



而成，他反而直接地主張上古的歷代聖王統治下之秩序是依據哪些美德或規範所建置而成：

湯、武者，修其道，行其義，興天下同利，除天下同害，天下歸之。故厚德音以先之，明禮義以道之，致忠信以愛之，賞賢使能以次之，爵服賞慶以申重之，時其事、輕其任以調齊之，潢然兼覆之，養長之，如保赤子。

35

湯、武之所以能使「天下歸之」，除了因為他們在治道上標舉「修其道，行其義」之外，在社會治理的策略上他們皆實行「厚德音」、「明禮義」、「致忠信」、「賞賢使能」、「爵服賞慶」等治術。然而，如同上節所分析的，對荀子來說要使一國家社會的秩序達到和諧有序的狀態，最重要的是，規範的建立與否。規範的建立是善之生活得以實現的前提，所以為了凸顯規範的重要性，他還以對比的方式呈現出治亂的成功與否在於，是否以蘊含價值意義的規範來治理天下，也就是他以禹、湯與桀、紂兩者進行對照，從而推出如果採取「本義務信」治理策略的話，即有達到「天下治」的可能，反之則是「天下亂」。所以「為人上者」必須慎行「禮義」，實行「忠信」。<sup>36</sup>

荀子引用上古聖王的事蹟，主張規範與秩序具有某種程度上的必然之關聯，最明顯的例子，如〈成相〉所云：

請成相，道聖王，堯、舜尚賢身辭讓。許由、善卷，重義輕利行顯明。堯讓賢，以為民，汜利兼愛德施均。辨治上下，貴賤有等明君臣。堯授能，舜遇時，尚賢推德天下治。<sup>37</sup>

雖然從此段的表面來看，荀子似乎是在主張尚賢、授能予賢相（許由、善卷）與治亂之間的關聯性；但是，在後半段的論述中，我們卻看到接近前一章我們在討論「分義」之作用的相關論述。為有效地使社會和諧地運作，必須制定一套能夠「辨治上下，貴賤有等明君臣」的規範原則。同時，此「尚賢使能」、區分「貴賤親疏」，釐定「長幼」次序，是上古遙遠的「先王」所傳衍下來的「道」。<sup>38</sup>因此，所謂的「聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也」<sup>39</sup>，或許不只是單純地「倫，物理也。制，法度也。」<sup>40</sup>能說明的，這是因為依據上述〈成相〉的引文，以及〈君道〉：「聖王財衍以明辨異，上以飾賢良而明貴賤，下以飾長幼而明親疏」。

<sup>35</sup> 《荀子集解·王霸》，頁 266。

<sup>36</sup> 「古者禹、湯本義務信而天下治，桀、紂棄義倍信而天下亂。故為人上者必將慎禮義、務忠信然後可。此君人者之大本也。」《荀子集解·疆國》，頁 361。這裡的「本義務信」的「義」之所以將其詮釋為「規範」的原因在於，本段有兩處對「義」進行定義，也就是「義者，所以限禁人之為惡與姦者也。」「義者，內節於人而外節於萬物者也。」

<sup>37</sup> 《荀子集解·成相》，頁 546。

<sup>38</sup> 「尚賢使能，等貴賤，分親疏，序長幼，此先王之道也。」《荀子集解·君子》，頁 535。

<sup>39</sup> 《荀子集解·解蔽》，頁 481。

<sup>40</sup> 《荀子集解·解蔽》，頁 481。



41「聖王」皆與階級次序、人倫秩序等相關議題並行討論，因此，這裡不妨將「倫」、「制」當作與人際倫理有關的制度及相關的政策制定。特別是，「盡制」表示的即是盡善盡美的制度。是為了合於聖王之教而促使制度在制定上必須達至善美，這也是王制的特色所在。<sup>42</sup>對荀子來說，既然聖王藉著人倫制度之制定，能夠實現和諧有序的社會，那麼，當我們企圖論證各種制度之重要性時，通過對三代聖王統治下的制度加以美化，造成某種「反事實」的差序，從中注入意義內涵。<sup>43</sup>如此也就能夠理解，為何他要將「聖」、「王」分別界定為「盡倫」與「盡制」的原因。不論是「聖」或「王」皆是某種理論建構前所預先設立的假設，其目的是為了自身所提出的思想理論與建立的方法提供一個有可能實現、實踐或說能夠完成的理想的歷史圖像。

### 三、善的群體生活與自我身分

討論至此我們基本上只用了黃俊傑在探討儒家思想時所闡發的「超時間」與「反事實」兩個概念來申述我們的觀點。孟子與荀子在證成聖王與社會秩序的關聯性時，往往運用「超時間」或「反事實」的手法來證成他們的假設之合法性：當下國家社會產生的治亂問題，可以參照上古社會曾經存在過善的社會秩序，聖王統治下的歷史敘事，建立某些規範制度，促使現實上的治亂問題能獲得有效地解決。如此一來，我們所謂的孟、荀二人共同運用「聖王秩序」的假設，試圖主張某種「善的群體生活」是值得我們追尋與實踐的，而在追尋的過程中，或治或亂的問題也隨著此追尋過程，逐漸地被消解之論點的論證，似乎略顯單薄。另外，也尚未證明聖王秩序下的群體生活與人的自我身分之間的關聯性為何？那麼，我們又可以從何種角度證成「聖王秩序的歷史敘事」與「自我身分的確立」之間確實具有關係的說法確有其事？換句話說，孟子與荀子其實是藉著上古可能存在的聖王之秩序或美化後的歷史敘事，為自身提出的思想理論進行辯護，然而「聖王秩序」的證成並非此辯護的最終目的，其目的在於二人其實都運用了相同的預設基礎，為自身的思想理論所提出的群體社會提出合理性的證明，以及在此群體社會中我們應當如何理解「人的自我身分」。

首先，我們從另外一個角度補足，除了以「超時間」或「反事實」來詮釋孟、荀二人對於聖王秩序的想像是一種美好群體生活的假設之外，是否還有其它角度可以討論或證明此秩序是為了延伸自身的思想理論而作出的假設性事實。最明顯的例子可以從〈非相〉的一段文字中看到：

41 《荀子集解·君道》，頁 281-282。

42 陳大齊：《荀子學說》，頁 94。

43 黃俊傑：《儒家思想與中國歷史思維》，頁 115、120。所謂的「反事實」指的是，傳統的中國史，常通過「美化」三代或其它過往的「歷史敘事(historical narration)」，「企圖將歷史所見的『實然』(to be)轉化為未來理想中的『應然』(ought to be)，促進歷史『事實』與當下『現實』進行對話」，頁 27。而黃俊傑認為此現象常見於「三代」、「道」、「人文化成」、「聖王」相關議題上見到。詳見同著，頁 115-125。

五帝之中無傳政，非無善政也，久故也。禹、湯有傳政而不若周之察也，非無善政也，久故也。傳者久則論略，近則論詳；略則舉大，詳則舉小。愚者聞其略而不知其詳，聞其詳而不知其大也，是以文久而滅，節族久而絕。<sup>44</sup>

荀子認為五帝時代「非無善政」，而是因為「久故」而導致「無傳政」，因此從這裡來看，我們就有理由對荀子所主張的「聖王秩序」能夠實現善的群體生活，提出某種程度上的質疑。也就是此聖王所建立的秩序世界只是個假想的群體生活，未必有實現的可能，縱使有實現的可能也只是思想理論上的闡發而已，並且有很大的可能與現實上的政治社會產生脫節。這是因為，就此論述來看，他也很清楚上古的聖王統治下所制定的政策因為「久故」的關係，而產生「文久而滅，節族久而絕」的問題，既然我們無法確定「善政」應當具有的什麼樣的具體措施，不論是荀子或孟子所提倡的善生活即有可能產生合法性的危機。<sup>45</sup>如〈正名〉提到的：「今聖王沒，名守慢，奇辭起，名實亂，是非之形不明，則雖守法之吏、誦數之儒，亦皆亂也。」<sup>46</sup>「今聖王沒，天下亂，姦言起，君子無執以臨之，無刑以禁之，故辨說也。」<sup>47</sup>其實同樣的疑問也產生於孟子的論述當中，如：「先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。」<sup>48</sup>如何得知只要「善推」仁政即可「治天下可運之掌上」？

在此，如果我們也把荀子所謂的「先王」或「後王」視作上古時期的「聖王」的話，<sup>49</sup>對於上述我們提出的合法性危機的疑問，荀子或許會如此回答：

先王案為之制禮義以分之，使有貴賤之等，長幼之差，知愚、能不能之分，皆使人載其事而各得其宜。然後使穀(俞樾：「慤」當作「穀」)祿多少厚薄之稱，是夫群居和一之道也。<sup>50</sup>

從這段引文看來，荀子似乎仍然沒有解決我們所謂的「合法性危機」的問題，他

<sup>44</sup> 《荀子集解·非相》，頁 97-98。

<sup>45</sup> 此處所謂的「合法性危機」指的並非是通過外在具強制性質的法律形成某種約束力，促使我們作出的行為結果必須合乎法律規範。而是指依「道德」所制定的規範有無法落在實務層次上的可能，因而導致在社會如何達到「正理平治」的議題上，產生某些不可消解的質疑。有趣的是，此種「合法性」(Legalität)與「道德性」的混淆是否可能給予現代社會制度的設計，有另外一番的思考？對此，林遠澤提出相當深刻的省思，參氏著：〈禮治與正名——論儒家對於政治正當性之倫常奠基的道德文法學構想〉，《漢學研究》31 卷 1 期(2013 年 3 月)，頁 255-284。此處注意到儒學有合法性與道德性的混淆，而引發合法性危機之思考，亦是受到林遠澤的啟發。見頁 257-258。

<sup>46</sup> 《荀子集解·正名》，頁 490。

<sup>47</sup> 《荀子集解·正名》，頁 499。

<sup>48</sup> 《孟子集注·公孫丑上》，頁 238。

<sup>49</sup> 如同第三章我們對「法先王」、「法後王」的理解，這裡同樣將其視為「哲學意義上的命題」，是種「歷史意識」的闡發，因此本文並不對《荀子》中的「先王」或「後王」的身分進行考證。相關推論可參，廖名春：《荀子新探》，頁 165-173。

<sup>50</sup> 《荀子集解·榮辱》，頁 82-83。

似乎仍堅持有某種道德意義上的規範製作於先王時代，並且只要依循著「禮義」制定社會規範，即有實現「群居和一之道」的可能。確實，如果從第三章荀子對「禮」與「義」的提倡來看，如此地理解不至於產生甚麼謬誤。然而，如果我們僅從此方向對荀子的思想進行解讀的話，恐怕會遺失某些他在理論的闡述上已經注意到的問題。換句話說，荀子恐怕已經注意到自身提出的思想理論，如果以上古聖王統治下的秩序為標的，藉此證成「禮義」與和諧有序的社會之間存在某種必然性的關係的話，則會面臨上述我們提出的質疑（「合法性危機」）。因此，他通過不論是「聖王」、「先王」或「後王」的論述，如：「先王惡其亂也，故制禮義以分之，使有貧富貴賤之等，足以相兼臨者，是養天下之本也。」<sup>51</sup>「先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求」。<sup>52</sup>「法後王，而一制度，不知隆禮義而殺《詩》、《書》」。<sup>53</sup>其目的皆在於彰顯規範與社會之間的關聯，「聖王」僅是為了證成此一規範（「禮義」）的效用而被建構出來的假設。這點在孟子來說也是一樣的，例如在第二章提到的「聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫。」孟子無法正確地斷定與「人倫」相關的規範是從何時被建立的，於是假借聖人囑託賢臣「契」教導群眾人倫的重要性，而後與社會秩序相關的倫理之別才被建立起來。因此，孟子所謂的聖王之間「五百有餘歲」的歷史意識，<sup>54</sup>似乎也是某種為了彰顯秩序如何被建立起來的假設性事實，因為孟子不可能確知堯舜至湯的時代正好「五百餘歲」，即使可能也只是「聞而知之」，並藉此建構一套欲達到聖王統治之下的社會秩序，在政治施行上需要具備甚麼條件的思想理論。所以，前述孟子所謂的：「規矩，方員之至也；聖人，人倫之至也。」的聖人也應當可以作此理解，也就是「聖人」的提出是為了確立人倫規範的合法性之假設。

值得注意的是，為何他們皆運用「聖王秩序」的假設來建構自身所提出的思想理論？既然此前提假設可能產生上述我們所謂的「合法性危機」，以及在此「聖王秩序」的論述中，古代聖王是否確實創建過「仁者無敵」的社會秩序是無法確知的。換句話說，為何孟子、荀子他們都由此種歷史敘事的手法為開端，從而建構自身的思想理論？對此，我們或許可以麥金泰爾（Alasdair MacIntyre）的話，為接下來的詮釋進行鋪墊，他認為：

對傳統的充分領會是在對未來可能性的把握中顯示自身的，並且正是過去

<sup>51</sup> 《荀子集解·王制》，頁 180。

<sup>52</sup> 《荀子集解·禮論》，頁 409。

<sup>53</sup> 《荀子集解·儒效》，頁 165。

<sup>54</sup> 「由堯舜至於湯，五百有餘歲，若禹、皋陶，則見而知之；若湯，則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲，若伊尹、萊朱則見而知之；若文王，則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲，若太公望、散宜生，則見而知之；若孔子，則聞而知之。」《孟子集注·盡心下》，頁 385。〈公孫丑下〉也有「五百年必有王者興」之語，有學者認為此「五百年」似乎與占星術有關，參見朱維錚：〈司馬遷〉，《朱維錚史學史論集》（上海：復旦大學出版社，2015 年），頁 101-102。這裡我們雖然不能指出朱維錚的推斷是否有誤，但從文中討論的孟子與司馬遷對「五百年」的態度來說，此「五百年」的意義顯然不僅是占星學上的科學知識而已，實際上它反映的是在歷史與秩序同樣隨著時序不斷地變動，而「五百年」正好是王者再臨，重整秩序的時刻。



使這些未來可能性有益於現在。各種活著的傳統，恰恰因為它們繼續著一個尚未完成的敘事，所以就面對一個未來，而這個未來的未決而可決的特徵（就它有這種特徵而言）恰恰又源於過去。<sup>55</sup>

由此，我們可以理解為何孟、荀二人皆以歷史敘事為假設前提，並且由此進一步搏成自身的思想理論。對他們來說，諸美德的發現之意義與目標不只在於維繫獲得實踐的內在利益，而是注意到個人能夠通過此歷史敘事找到他的整體生活所需的善的生活形式，而且是在歷史語境的傳統下，同時維繫實踐與個體生活。<sup>56</sup>除了上述提到的聖王秩序與群體生活之秩序有關的段落可以作如此之理解外，〈正名〉：「後王之成名：刑名從商，爵名從周，文名從禮。散名之加於萬物者，則從諸夏之成俗曲期，遠方異俗之鄉，則因之而為通。」<sup>57</sup>也有同樣的意義。

又或者，其實〈滕文公上〉：「孟子道性善，言必稱堯舜。」<sup>58</sup>可能也有同樣的詮釋空間，這就是說，孟子所謂的「性善」之所以以歷史人物「堯、舜」作為「性善說」是否能成立的關鍵人物，其目的不僅是因為孟子相信上古的聖王秩序基本上都是將「不忍人之心」由己而外「善推」所逐漸建構而成的，還有為了證立「人倫道德」的「規範」的制定有其合法性與合理性。而上述種種都是為了解決「如何秩序化」所進行的哲學思考。不過，孟子對此之所以展現十足的信心（confidence），不完全地來自於他對上古的聖王所開創的歷史功業有著絕對的信念（belief），這是因為在對傳統的領會的前提下，他認為人是一種無法脫離歷史的動物，也就是說，人在他的「行為與實踐中」，「本質上都是一種講故事的動物」，他並非天生地通過歷史敘事而逐漸成為渴望的說故事者，而是進入到人類社會後，我們帶著一個或多個加於我們自身的角色，並且我們必須理解這些角色的意義與價值，從而理解他人是如何對我們作出反應，而他們又是如何對理解我們對他的反應。<sup>59</sup>此種「敘事性」的觀念似乎是在說明，人的身分地位無法擺脫自身所處的社會與歷史敘事下的角色，進一步來說，「性善」的實踐行為必須根據其社會背景與自身的身分角色，從而展現不同的實踐行為，如果我們由此理解第二章討論的「義內」與「敬叔父」、「敬弟」、「弟為尸」等層層遞進的論述，孟子所謂的「義內」也是從他者與自身的關係中確認自我身分，以及由此身分所帶來的人倫道德的價值意義。

申言之，孟子與荀子的思想理論既然共享同樣的假設前提（「聖王統治下的秩序觀」），他們思想理論中的「人」其實也是依據此假設而被賦予內涵的。這就是說，孟子與荀子思想理論中的「人」其實共享同樣的「框架」，人的意義與自

<sup>55</sup> 〔美〕阿拉斯戴爾·麥金泰爾（MacIntyre,A.）著，宋繼杰譯：《追尋美德：道德理論研究》，頁 283。

<sup>56</sup> 〔美〕阿拉斯戴爾·麥金泰爾（MacIntyre,A.）著，宋繼杰譯：《追尋美德：道德理論研究》，頁 282-283。

<sup>57</sup> 《荀子集解·正名》，頁 486-487。

<sup>58</sup> 《孟子集注·滕文公上》，頁 254。

<sup>59</sup> 〔美〕阿拉斯戴爾·麥金泰爾（Alasdair MacIntyre）著，宋繼杰譯：《追尋美德：道德理論研究》，頁 274。



我之價值必須放置在此一「框架」中才有被理解的可能。此「框架」指的是：

某些行為、或生活方式、或感覺方式無比地高於那些我們更加樂於實行的方式。……一種生活形式或許被看作是更完滿的，……一種感受和生活方式是更深刻的，一種生活樣式是更令人欣賞的。<sup>60</sup>

特別是，當我們試圖表明某些生活形式或內容確實有其價值，或以特定的方式來規定我們的道德責任時，我們實際上就是在表達我所稱之為「框架」的東西。<sup>61</sup>對孟子與荀子來說，此框架最重要的內容，不僅是在理論上提出一個理想社會，以及此社會該如何形塑及其內容為何，更重要的是，美德與群體生活、社會治亂之間的關聯性是在一個層層包覆的結構中才有可能實現，這點在上文中已有隱約地提及，這裡我們進一步舉出更加明顯的例子，如孟子認為，只要當今的「萬乘之國」能夠「行仁政」，即能達到「民之悅之，猶解倒懸」的作用；<sup>62</sup>因此，對孟子來說，三代之聖王之所以能得到天下，是因為施行「仁政」，失去天下也是因為不行「仁政」，由此推知，「國家的廢興存亡」的問題，其關鍵在於是否施行「仁政」。<sup>63</sup>而在荀子那裡我們也可以看到類似的論述，如〈榮辱〉：「先王之道、仁義之統，以相群居，以相持養，以相藩飾，以相安固邪？」<sup>64</sup>或者，「仁人在上」，農民、商賈、百工、士大夫與公侯皆各盡其職。於是產生「至平」的社會秩序。<sup>65</sup>施行道德政治成為國家存亡或是社會秩序是否能「相群居、持養、藩飾、安固」的關鍵，而生活於其間的群眾同樣也必須擔負起由人際倫理而被進一步規定的道德責任。如上述在《孟子》中，「契教以人倫」後，父子、君臣、夫婦、長幼、朋友各自承擔起不同的道德責任；又如〈性惡〉提到：如果兄弟之間在「資財」的問題上是依循情性而進行分配的話，則會因為自然的「好利欲得」而產生兄弟間的爭奪，但是如果以「禮義之文理」來規範兄弟之間的關係的話，則資財有「讓乎國人」的可能。<sup>66</sup>禮義文理規定了兄弟之間的倫理道德的責任。

總結來說，上述所謂的「框架」還要包含「人」的價值意義，是在歷史敘事的意義下，以及在此脈絡的群體關係中不斷地尋找、確認，才有理解與詮釋自我的可能。因此，孟、荀思想理論中的「人觀」或許更接近麥金泰爾所認為，人的「歷史的身分與社會身分的擁有是重合的。」<sup>67</sup>人的自我身分必須在群體生活之

<sup>60</sup> [加]查爾斯·泰勒 (Charles Taylor) 著，韓震等譯：《自我的根源：現代認同的形成》(南京：譯林出版社 2012 年)，頁 38。

<sup>61</sup> [加]查爾斯·泰勒 (Charles Taylor) 著，韓震等譯：《自我的根源：現代認同的形成》，頁 38。

<sup>62</sup> 「當今之時，萬乘之國行仁政，民之悅之，猶解倒懸也。」《孟子集注·公孫丑上》，頁 230。

<sup>63</sup> 「三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。國之所以廢興存亡者亦然。」《孟子集注·離婁上》，頁 282-283。

<sup>64</sup> 《荀子集解·榮辱》，頁 76-77。

<sup>65</sup> 「仁人在上，則農以力盡田，賈以察盡財，百工以巧盡械器，士大夫以上至於公侯，莫不以仁厚知能盡官職，夫是之謂至平。」《荀子集解·榮辱》，頁 83。

<sup>66</sup> 「假之人有弟兄資財而分者，且順情性，好利而欲得，若是，則兄弟相拂奪矣；且化禮義之文理，若是則讓乎國人矣。」《荀子集解·性惡》，頁 518-519。

<sup>67</sup> [美]阿拉斯戴爾·麥金泰爾 (Alasdair MacIntyre) 著，宋繼杰譯：《追尋美德：道德理論研

中尋找，並且在這個追求的過程逐漸地確認自我的價值與意義。另外，既然孟、荀思想中的「人觀」是由聖王秩序推論出的結果，這也意味著，在確認自我身分與價值意義時，當下的我們即是在追尋某種善的生活，此善生活的圖像即是聖王統治下的社會秩序。所有在追尋此善的群體生活的社會成員，他們所享有的「共同價值不僅被共同體成員所確定，共同價值還界定著成員的身分。」<sup>68</sup>「人」便是在此一「框架」下，理解、找尋自我的身分以及價值意義。<sup>69</sup>所以我們可以說，孟、荀二人的思想理論其實共同有以下兩個特點：（一）以「聖王秩序」為哲學上的預設，並由此建構自己的思想理論；（二）在孟、荀的思想理論中的「人觀」來說，他們皆將人視為「共同體」的一員，對他們來說，並沒有所謂的原子式的個人或社會人的區別。因為人的自我身分與價值意義必須要從由共同體所建立的社會中尋找，唯有如此，我們才能理解為何他們都主張，道德實踐必須在社會中進行，以及在社會中我們所實踐道德行動對我們自身而言其價值意義為何。

有趣的是，孟、荀二人的思想理論中所預設的「人觀」既然有如此程度的相似性，但又是為何在過往的研究中，我們常看到有學者指出，荀子的思想理論有落入權威主義的可能？<sup>70</sup>而同樣關注「規範」的孟子卻沒有淪於權威主義的可能？實際上，這是因為二人對「人之性」與「規範」如何證立的議題上有不同的詮釋進路所導致。特別是，我們可以由他們二人對概念「義」的理解與詮釋上，看到它們同樣面對「如何深化儒學思想理論」的課題，卻採取的不同思考模式以至於產生不同的理論建構。

## 第二節 荀子的批評：規範、人之性與秩序

事實上，荀子在證立自身所提出的思想理論的合理性時，為凸顯出其理論主張的有效性，以及為了深化舊有的儒學思想理論而提出不同的詮釋進路；又必須對同為儒學學派的其他諸子提出挑戰，並且藉此凸顯自身的思想理論在現實層次上（察看實務上實行的適用性，也就是合理性）更有解決問題的可能，特別是在「和諧的社會秩序如何建立」的議題上，提出自己與他者的思想理論可能遇到的難題，以及必須化解自身提出的理論所存在的困難。在上述種種挑戰與言辭交鋒的攻防上，他對他提出的思想理論及具體主張是否能夠解決上述的我們提到的各種問題，似乎表現地胸有成竹。由此，以下我們首先討論荀子對孟子的批評；其次，在此批評上進一步分析，荀子對孟子的批評是否能夠成立？成立的理由或是不成立的理由為何？

---

究》，頁 280。

<sup>68</sup> [美]威爾·金里卡 (Will Kymlicka) 著，劉莘譯：《當代政治哲學導論》，頁 297。

<sup>69</sup> 另外，藉邁可·桑德爾 (Michael Sandel) 的話來說，即是：「對於自我來說，身分是根據此前早已有的目的而建構起來的，行為主體更多的不是召喚意志，而是在於尋求自我理解」。氏著，萬俊人譯：《自由主義與正義的侷限》，頁 75。

<sup>70</sup> 關於這方面的研究在第一章緒論「問題意識的展開」中已羅列不少，因篇幅考量這裡暫且不多作列舉。

## 一、儒學道路的分歧：從荀子對孟子的批評談起

荀子對孟子提出的批評在《荀子》中出現 2 次，分別是〈非十二子〉與〈性惡〉，然而，其中言辭最激烈以及歷來學者討論最詳盡者，莫過於〈非十二子〉當中的批評：

略法先王而不知其統，然而猶材劇志大，聞見雜博。案往舊造說，謂之五行，甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解。案飾其辭，而祇敬之曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟軻和之，世俗之溝猶瞽儒，嚶嚶然不知其所非也，遂受而傳之，以為仲尼、子弓<sup>71</sup>為茲厚於後世，是則子思、孟軻之罪也。<sup>72</sup>

此批評除了與思想理論建構之詮釋進路不同有關之外，還涉及到儒學內部學術系譜的發展而產生學術知識建構的紛爭，為避免失焦，這裡僅提及與思想理論建構有關的問題，其餘如儒學系譜的考察並非本文所欲關注之處，暫且略過不提。<sup>73</sup>回到本文論題，對於此段論述，多數學者著重在荀子所說的：「案往舊造說，謂之五行」、「甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」。首先，我們來考察學者是如何討論「五行說」與荀子對「五行」提出批評，以及荀子關注的焦點為何？

對此，較有影響力的學者為龐樸，他從帛本〈五行〉考證出荀子所謂的「五行」指的是「仁、義、禮、智、聖」。<sup>74</sup>從這裡他進一步延伸，嘗試理解荀子的批評路徑，他認為：在荀子的思想理論中，他也常提及「仁、道義，論禮、談智聖，何僻違、幽隱、閉約之有？」也就是說，仁、義、禮、智、聖這些概念也出現在荀子的理論中，因此，荀子的批評並非針對上述的美德、德性概念，批評的焦點著重在所謂的「案往舊造說」。這就是說，荀子不認同思、孟將這些範疇從「往舊」的道德、政治範疇中抽繹出來，不顧「類」之不同，也就是概念內涵之範疇不同，而將他們並列成為「五行」，並且使這些概念形成「幽隱」的內容、「閉約」的體系。<sup>75</sup>在此，我們同意龐樸的說法，將荀子批評思、孟的「五行」當作「仁、義、禮、智、聖」，並且將其建構成一套幽隱、閉約的思想體系。然而，誠如龐樸指出，「五行」所倡導的道德概念，同樣也是荀子在建構思想理論時運用的重

<sup>71</sup> 原為「子游」，依郭嵩燾所言改為「子弓」。他認為：「荀子屢言仲尼、子弓，不及子游。本篇後云『子游氏之賤儒』……則此『子游』必『子弓』之誤。」《荀子集解·非十二子》，頁 112。

<sup>72</sup> 《荀子集解·非十二子》，頁 110-112。

<sup>73</sup> 梁濤試圖對孔子之後的儒學學派的發展作出某些釐清、歸納。參氏著：《郭店竹簡與思孟學派》（北京：中國人民大學出版社，2008 年），頁 85-101。另外，伍振勳則認為造成思、孟與荀子的思想理論產生相當程度的「歧異性」是因為，對「如何成為一個真正的儒者」之議題有不同的思考理路所致，參氏著：《道統意識與德行論述：荀子非難思、孟的旨趣重探》，《臺大中文學報》35 期（2011 年 12 月），頁 43-84。

<sup>74</sup> 詳細考證可參，龐樸：〈馬王堆帛書解開了思孟五行說古謎〉，《帛書五行篇研究》（濟南：齊魯出版社，1980 年），頁 1-22。

<sup>75</sup> 龐樸：〈思孟五行新考〉，《帛書五行篇研究》，頁 83-84。



要概念，但龐樸卻未詳論此思想體系遭致荀子批評的內容為何，以及荀子的批評的合理性為何？荀子為何不認同思、孟後來所發展的儒學理論，是否因為理論中的某些因素導致思、孟與荀子的思想理論產生歧異？對此，荀子他又提出甚麼不同的看法，將儒學思想的發展帶往不同的道路？

黃俊傑對龐樸的說法有進一步的延伸，他認為，荀子對思、孟提出所謂的「僻違」、「幽隱」、「閉約」，其關鍵的原因在於二者對於「心」與「道」之理解與詮釋有所不同。<sup>76</sup>這點我們在緒論中已有所提及，但因此間討論與我們的論旨有緊密的關聯，所以在此作簡要地概述。大致說來，黃俊傑從中國古代的「聯繫性思維」(co-relative thinking)<sup>77</sup>的角度理解孟、荀之間的歧異性。相較於荀子著重在「道」的客觀性，孟子為了彰顯人的內在德性，將「道」(「天道」)內在化於「心」，並且認為「心」具有「自我立法」的可能，也就是內在之「心」有能夠自我約束(自主性(autonomy))以及實踐道德(自發性(spontaneity))的能力，因此，在「道」(「人道」)的實踐上，孟子認為天道與人道並非斷裂二分的，而是以內在之「心」為中介，從而具有聯繫滲透、影響的可能。<sup>78</sup>因此，黃俊傑認為思、孟與荀子最重要的區別在於，在前者的思想中，「人的宇宙性仍很強烈，人尚未自我分化」；後者的思想中，「人已分化為社會、政治人，抖落了原始的宇宙性格。」<sup>79</sup>由此，荀子的批評基本上是對於過往的「聯繫性宇宙」之思維，強調人與宇宙交互影響滲透，可以由「人道」的實踐推導出「天道」的可能性提出質疑。

依據上述所說，黃俊傑的說法確實注意到，荀子不同意過往的「聯繫性思維」在「如何使社會達到和諧有序」的議題上，並不能推導出某種「客觀化」的秩序結構，因為荀子特別強調「一切論述必須在具體經驗」中印證才是有效的論述，否則「即不能成立」，所以是站在「道」的客體化之立場，對思、孟進行批評。<sup>80</sup>如此說來，荀子以「案往舊造說」對孟子的思想理論提出批評，似乎是有理可循。然而，如果說「聖王秩序」的理想圖像，是「道」在現實層次的秩序問題上實踐的結果的話，我們就不能說，孟子沒有注意到社會秩序結構客觀化的問題。<sup>81</sup>這是因為，依據第二章與前一節的討論我們可以得知，孟子在人倫與秩序如何聯繫的相關問題上並非單純地認為，只要個人「行仁義」即有將聖王統治下的社會秩

<sup>76</sup> 黃俊傑：《孟學思想史論(二)》，頁 111。

<sup>77</sup> 「聯繫性思維」指的是，「將兩種具有同質性的事物或現象聯繫在一起思考。」此思維的特徵通過宇宙論或心性論的建構，將個人、世界、宇宙等聯繫起來，形成某種部份與全體的關係。但此關係並非機械論式的關係，而是一種有機的且人與整體世界或宇宙互相滲透、影響，並且互為因果的關係。黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》，頁 265、266。李約瑟(Joseph Needham)稱此為「關聯性思考」(correlative thinking)，氏著，陳立夫譯：《中國古代科學思想史》(南昌：江西人民出版社，2006年)，頁 345。史華茲則稱為「相關性宇宙論」(cor-relative cosmology)，氏著，程鋼譯：《古代中國的思想世界》，頁 350。

<sup>78</sup> 黃俊傑：《孟學思想史論(二)》，頁 110-122。

<sup>79</sup> 黃俊傑：《孟學思想史論(二)》，頁 125。

<sup>80</sup> 黃俊傑：《孟學思想史論(二)》，頁 121。

<sup>81</sup> 當然，這裡並不是要對「案往舊造說」提出不同的新詮，相反地，我們同意黃俊傑的詮釋，但是我們在此要指出的重點是，就「客觀化」來說，孟子確實也注意到，和諧秩序的建構勢必要仰賴客觀制度的設計，才有可能回應「社會秩序如何達到和諧有序」的議題。



序再現的可能，相反地，他認為要完成此秩序還是必須依據人倫規範的建立才有實現的可能性。因此，如果我們以「主觀」或「客觀」來概括孟、荀二人的思想理論當中的歧異性，並非恰當、適合的說法。如此說來，我們又要如何理解荀子對孟子提出的批評？

## 二、孟子「性善」說與「規範」具體證立之困難

實際上，我們可以看到荀子在〈性惡〉也有對孟子提出批評，此批評的要旨在於，他認為「性善」不足以證成「規範」成立的合理性：

孟子曰：「人之性善。」曰：是不然。凡古今天下之所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也。是善惡之分也已。今誠以人之性固正理平治邪？則有惡用聖王、惡用禮義哉！雖有聖王禮義，將曷加於正理平治也哉！今不然，人之性惡。故古者聖人以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，故為之立君上之執以臨之，明禮義以化之，起法正以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治，合於善也。<sup>82</sup>

此段荀子通過對「性善」批評，提出「禮義」與「正理平治」之秩序的關聯。他認為，如果照孟子所謂的「人之性善」來說的話，在聖王那裡所創制「禮義」（「規範」）制度將不復存在，這是因為，「性善」是「無辨合符驗」、「起而不可設，張而不可施行」。<sup>83</sup>既然沒有某一基準原則能夠驗證「性善」是否能夠成立，那麼，我們又要如何證明「性善」與「正理平治」之間的關係？因此，荀子認為：「從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。」<sup>84</sup>反而似乎較貼近我們生活中的現實。所以他提倡：唯有通過「師法之化」、「禮義之道」，群體生活才有可能「出於辭讓，合於文理，而歸於治。」<sup>85</sup>如此說來，荀子是從「人之性」如果沒有以規範化成、治理、禁止的前提下推導出「人之性惡」的事實，所以要建立社會秩序首先必須要正視「人之性」產生「惡」的可能性，同時理解人之所以能夠向「善」是因為「偽」（「人為」），<sup>86</sup>而非無法驗證的人之性善。<sup>87</sup>

<sup>82</sup> 《荀子集解·性惡》，頁 519-520。

<sup>83</sup> 《荀子集解·性惡》，頁 521。

<sup>84</sup> 《荀子集解·性惡》，頁 513-514。

<sup>85</sup> 「必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。」《荀子集解·性惡》，頁 514。

<sup>86</sup> 「人之性惡明矣，其善者偽也。」《荀子集解·性惡》，頁 514。

<sup>87</sup> 有些學者認為，造成此間的差異性，是因為孟子、荀子對「性」界定有不同的思考所致。如路德斌認為，孟子的性有形上學意義的概念，人之性可看作人的本質；而荀子言「性」是從經驗層面上說。氏著：《荀子與儒家哲學》，頁 135-141。莊錦章認為孟子採取的是「人性本善」的觀點，而荀子則是主張「人性」「可以為善，可以為不善」，唯有如此才能理解人，「運用認知性與手段性能力」，「掌握達成社會秩序的條件。」氏著：〈荀子與四種人性論〉，《政治大學哲學學報》11 期（2003 年 12 月），頁 188、189。有趣的是，上述兩位學者對孟、荀的「性」的研究，其實存在著某種「方法」上的詮釋進路可尋。這就是說，不論是從經驗層次上去界定「性」或是將「性」

依據上述，在荀子的思想理論中「人之性惡」確實一種「必要的構想。」<sup>88</sup>只是筆者認為，此必要之構想不應當從「人」的界定或觀察視角上，凸顯孟、荀之間的區別，也就是分立性善人、性惡人或是人性觀、人觀之別，因為在他們理論中的「人」指的都是「社群人」，造成此區別的原因在於，從「性善」與「人之性惡」分別推導出「『規範』的合法性」採取不同的思考、詮釋進路所致。因此荀子之所以採取「人之性惡」為理論架構，不只是因為他從現實層次上著眼，如果「順人之情」必會帶來「爭、亂、窮」的結果，而是為了證成作為社會「規範」的「禮義」可以導引出和諧秩序的合法性。從此進一步延伸我們似乎可以理解，為何對荀子來說，孟子所謂的「人之性善」會無法產生「正理平治」的社會秩序，因為「人之性善」無法作為推導出「規範」成立的基礎，以及無法回應「社會秩序該如何建立」的議題。然而，「在『如何建立秩序』(方法)的問題上」孟、荀確實存在著「分歧」。<sup>89</sup>但是，如果這是荀子提出批評的理由，我認為孟子可能不會接受荀子的批評。這是因為，從上節的分析來看，孟子其實並非沒有注意到規範與秩序之間如何證立的問題。在第二章的討論中我們可以看到，孟子其實是通過「內在化」的詮釋進路，合法化「規範原則」，以及由此申論人之性、「規範原則」與秩序三者之間的關係。

換句話說，孟、荀二人其實皆同意：「作為制度的政治必須接受來自道德的諮詢，亦即從道德的觀點去評判政治本身是否合乎正義。」<sup>90</sup>並且由此提出符合道德觀點的「規範原則」。只是二人在詮釋「規範原則」的合理性所採取的進路不同，導致孟、荀在思想理論上的差異。我們可以從資源分配的問題上更加顯著地突出此間的議題，孟子認為：

無恆產而有恆心者，惟士為能。若民，則無恆產，因無恆心。苟無恆心，放辟邪侈，無不為已。及陷於罪，然後從而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可為也？是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡。……此惟救死而恐不贍，奚暇治禮義哉？

91

如果我們從人民沒有「恆產」的情況下，會作出放辟邪侈的行為來看的話，此段

---

視為「可以為善，可以為不善」，其結果都是為了證成荀子的思想理論，是通過什麼樣的基礎鋪墊，從而證成「禮義」規範在「如何建立社會秩序」的議題上的效用。因此，本文不打算討論《荀子》「性」的究竟義，而是將「性」視作為了推導出「規範」而存在的詮釋進路。然而，此種證立「規範」的詮釋進路我們也可以在孟子那裡看到，此點正文會有所提及。

<sup>88</sup> 東方朔：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》，頁 152。

<sup>89</sup> 東方朔：《差等秩序與公道世界：荀子思想研究》，頁 167。

<sup>90</sup> 東方朔：《差等秩序與公道世界：荀子思想研究》，頁 167。值得一提的是，東方朔認為，孟、荀之間的差異為，前者是「由道德說政治」，後者則是「由政治說道德」。二人的思想理論是否存在著此間的差異，抑或此差異是因為詮釋者的討論進路而產生，是值得繼續討論的。要注意的是，我們所謂孟、荀「方法」上的不同，指的是通過「性」界定推導出「規範原則」的詮釋進路不同。

<sup>91</sup> 《孟子集注·梁惠王上》，頁 211-212。

論述近於荀子在討論，為避免「人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。」我們需要「制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。」<sup>92</sup>然而，孟子又從「恆心」與「恆產」進一步推斷，唯有「知義理」<sup>93</sup>之士能不因「無恆產」而違法犯禁，相反地，若民「無恆產」則會產生「無恆心」，也就是「放失本心」。所以為了獲得「恆產」的人民，就會有放辟邪侈的行為。如此說來，為了使人民獲得「恆產」，勢必需要推行一套規範加以制定與解決資源應當如何分配的問題，孟子在此雖未將此議題顯題化，但我們可以推知，他應當對此有相當程度的理解，否則他不會提及：「穀與魚鼈不可勝食，材木不可勝用，是使民養生喪死無憾也。」<sup>94</sup>因為「勝食」、「勝用」其實暗示了孟子已經注意到資源分配的問題，而資源分配是否能被合理地進行分配，是建立善的群體生活不可忽略之處。

進一步來說，孟子認為能實現、實踐「善的生活」者，唯有「善推仁義」的王者，因此：

不仁而在高位，是播其惡於眾也。上無道揆也，下無法守也，朝不信道，工不信度，君子犯義，小人犯刑，國之所存者幸也。<sup>95</sup>

表面上看，孟子似乎是從反面論述，他想表示的是只要仁者在位，在下位者則會風行草偃、上行下效，藉此闡述出仁者在位與國家生死存亡之間的關係。不過，依據上述我們的推論，既然「規範原則」的確立不能違背道德觀點的論述，那麼我們就可以理解孟子為何會主張：「仁人之用國，將修志意，正身行，致忠信，期文理。」<sup>96</sup>因為孟子認為，唯有仁人在位才得以將構成「性善」的內容，也就是「仁義」<sup>97</sup>由自身向外推，在理論上即有可能使「民之歸仁也，猶水之就下，獸之走壙也。」<sup>98</sup>，群眾也應當會遵循「道揆」、「法守」，君子、小人也不會從事違犯「義」（「規範原則」）與「刑」的行為。如此一來，群體生活與「規範原則」之間的關係，即從仁人的「不忍人之心」合理地推出：為了推行「不忍人之政」，則需制定蘊含道德價值的「規範原則」，且此「規範原則」的合法性來自於，人自身內在的「不忍人之心」。

申言之，如果我們從「是甚麼原因導致，孟、荀對『性』的界定產生如此地迥異」，以至於造成二人所建構的思想理論，呈現出看似相反的兩個極端，為我們的思考進路的話，會發現此間的問題實際上與，**孟、荀對合法化的路徑是否能**

<sup>92</sup> 《荀子集解·禮論》，頁 409。

<sup>93</sup> 朱熹：「士嘗學問，知義理，故雖無常而有常心。民則不能然矣。」《孟子集注·梁惠王上》，頁 212。

<sup>94</sup> 《孟子集注·梁惠王上》，頁 203。

<sup>95</sup> 《孟子集注·離婁上》，頁 281。

<sup>96</sup> 《荀子集解·富國》，頁 232。

<sup>97</sup> 在此我們所謂的「性善」之「性」並非「性」的全部內容，而是「性」的部分內容，指的是人的心的作用。徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁 170。

<sup>98</sup> 《孟子集注·離婁上》，頁 286。



同時證成，實務上的合理性，有不同的意見所致。因此，從上述的討論可以看到，不論是「性善」或「人之性惡」皆是為了證成「規範原則」的確立，以及為何推行蘊含道德價值的「規範原則」可以實踐、實現和諧的社會秩序而進行的論述。

另外，荀子也不反對：「仁義德行，常安之術也」<sup>99</sup>的提法。這是因為，從第三章的「仁義觀」之分析，以及概念「仁」與「義」的互動來看，荀子其實並不反對「愛類愛親之心」的「仁」<sup>100</sup>與「義」是共同奠基「禮」（或說「禮義」）的價值意義，同時合法化作為規範的「禮義」在道德上能建立社會秩序的合理性。如果我們將孟子所謂的「恆產」與「恆心」在人民那裡可能造成的對立，以及從「勝食」、「勝用」的反面來思考，也就是「不勝食」、「不勝用」其實反映的是，人的欲望有不被滿足的可能。為了解決此一問題，孟、荀基本上都通過高舉蘊含道德價值的規範，試圖從此解決因欲望無法合理地獲得分配，而可能產生社會秩序的失陷、動盪。而彰顯規範的道德意義在於，它具有指向或說實現聖王秩序的可能。因此，蘊含道德價值的「規範原則」之確立對他們來說，是「那種以某種方式有價值的或值得嚮往的目標和善，是不能以我們日常的目標、利益（goods，或譯為：善）和欲望（desirabilia）相同的尺度來衡量的。它們並不只是在同一種意義上更大程度地比某些日常的善更令人欣賞。」<sup>101</sup>

至此，我們可以說孟、荀二人基本上都同意在「以德行仁者王」<sup>102</sup>的命題下，社會秩序的建立與道德規範有密切的關係，例如在聖王秩序的假設那裡，我們可以看到欲完成或說再現聖王統治下的秩序，蘊含道德價值的「規範」是形塑、建立社會秩序的構成條件。然而，導致孟、荀分歧的原因就在於「規範原則」的證立，在孟、荀的思想理論中表現出兩條不同的詮釋進路。換句話說，造成兩者論斷的歧異性是：既然秩序的建立必須仰賴「規範原則」的建立，那麼在理論上孟、荀「如何建構規範的合法性及其合理性的理由」，是深化儒學思想理論不能迴避的問題。依此，我們也才能充分地理解，為何荀子並沒有對孟子提出的「仁」、「義」概念的闡述進行批評，甚至在許多論述上都有相似的痕跡。例如，以「義」「利」對立的論述形式，彰顯有一更高的價值目的值得我們去追尋；或是在《孟子》與《荀子》中我們都可以找到：「行一不義，殺一不辜（無罪）」是聖人或仁

<sup>99</sup> 《荀子集解·榮辱》，頁 73。

<sup>100</sup> 「凡生天地之間者，有血氣之屬必有知，有知之屬莫不愛其類。」《荀子集解·禮論》，頁 440。龍宇純認為，「這種有血氣之屬同具的愛類愛親之心」是「儒家的仁」；對於主張性善的人說，此愛親之心能及於人、物，無疑可以看作「仁之端」。氏著：《荀子論集》（臺北：臺灣學生書局，1987年），頁 67。

<sup>101</sup> 〔加〕查爾斯·泰勒（Charles Taylor）著，韓震等譯：《自我的根源：現代認同的形成》，頁 31。中文譯本將引文中的“goods”譯為「善」。但是，根據原文的上下脈絡以及中文語義上的用法，筆者認為當作「利益」較為恰當。不過在引文的括號中，我們還是保留了原來中文譯法予讀者參照。參威爾·金里卡（Will Kymlicka）著，劉莘譯：《當代政治哲學導論》，頁 639。原文參，Charles Taylor, *Sources of the self: the making of the modern identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1996), pp. 20.

<sup>102</sup> 《孟子集注·公孫丑上》，頁 236。



者所不為的；<sup>103</sup>孟子所謂的「行不必果，惟義所在。」<sup>104</sup>與荀子「當其辭，以務白其志義者也。」<sup>105</sup>同樣都在主張「義」所蘊含的價值意義。

由此，我們可以進一步推斷，荀子批評的重點並非孟子提倡的道德概念，因為在這一點上，二人基本上都持守相同的立場，殆無可疑。不如說，荀子批評的重點是在於孟子的思想體系之建構，可能會面臨到兩個難題，甚至此難題在《孟子》的理論建構中具有某種意義上的緊張關係。

其一是，雖然孟子通過「性善」的構成內容「四端之心」合理化「規範原則」的確立，但是此確立的方法在如何建立社會秩序的議題上，有「起而不可設，張而不可施行」無法被證立的可能。在理論上，或許可以通過強調「不忍人之心」與「不忍人之政」之間的關聯性，從而證立蘊含道德價值的規範原則；但是在現實實務上，依「不忍人之心」而設計的「不忍人之政」其具體的規範內容為何是令人質疑的。這是因為，在孟子的思想理論中，具體的「規範原則」如果是以個人的道德意志為基準而進行設計的話，「性善」雖然是眾人進行道德實踐行動的基本預設，但是人仍有「放失心」的可能，並且我們無法辨別甚麼樣的行為是「放失心」，甚麼樣的行為不是，那麼此一基準就有可能因「德性的生活不斷地被各種選擇所打碎」，當各種選擇指向不同的利益，且互不相容時，「我」則不得不在此「對立互競的要求之間作出選擇」，從而在理論上使得道德可能被「太多的專斷所充塞」。<sup>106</sup>因此，我們似乎就不得說，內在的道德「心性」與實務上的規範有必然的關聯。如果上述的疑問成立的話，這似乎也說明了孟子的思想理論可能有某種矛盾存在。既然人倫價值同樣也出自道德「心性」，為何聖人需要「使契教以人倫」？<sup>107</sup>因此，荀子才會說：「子之讓乎父，弟之讓乎兄，子之代乎父，弟之代乎兄，此二行者，皆反於性而悖於情也。然而孝子之道，禮義之文理也。……用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。」<sup>108</sup>似乎也在批評孟子的思想理論，有不可解的矛盾之處。

延伸而來的是，導致「善的群體生活」的共同體論述產生某種內在的破裂。特別是，當「正義」（「仁義行」之「義」）的價值序位優先於「目的性」（善觀念意義上的群體生活）的考量時，偶然性的結果就有機會成為衡量一切事務的原則。換句話說，「規範原則」的確立之依據及其效力，雖然是經由個人的道德意志在

<sup>103</sup> 《孟子集注·公孫丑上》，頁 235。「行一不義，殺一無罪而得天下」。《荀子集解·王霸》，頁 240。另外〈儒效〉亦有「行一不義，殺一無罪，而得天下，不為也。」頁 142。

<sup>104</sup> 《孟子集注·離婁下》，頁 297。

<sup>105</sup> 《荀子集解·正名》，頁 503。

<sup>106</sup> 〔美〕阿拉斯戴爾·麥金泰爾（Alasdair MacIntyre）著，宋繼杰譯：《追尋美德：道德理論研究》，頁 255。

<sup>107</sup> 當然，孟子可能不會同意筆者在此提出的難題，這是因為，他的論證效力的起點在於：即使眾人皆有內在的道德「心性」，但是如果經過某種程度的教導化成，人的確有放失道德「心性」的可能。因此倫理道德的「教化」仍是必須實行的。不過，緊接著而來的卻是另外一項難題，也就是與構成人際倫理內容的長幼次序、血緣內外關係的應對進退的問題等相關且較為細項的規範與制度，是由誰制定的？這是否會造成孟子在理論上產生無限後退的可能？此處延伸的議題，並非本文討論的目標，如有需要進一步申論，則需另外撰文處理。

<sup>108</sup> 《荀子集解·性惡》，頁 516。

特殊情況下的判別後被進一步凸顯，卻在通往「善的群體生活」的社會論述過程中，難以說明為何經此偶然情境下的裁斷，而被意識到的內在德性或德行具有某種指向性的作用，也就是個人道德意志的選擇，為何在「如何建立群體社會的秩序」的議題上具有關鍵性的指導作用？此一提問似乎指實的是，個人與群體似乎具有某種不可調和的衝突。例如，在物資分配上，並沒有一個合理的原則來說明，如何解決群體生活中「不勝食」、「不勝用」的問題，因為「規範原則」的確立來自於偶然性的結果，並且此結果無法有效地回應自我身分之確認與社會秩序的關聯性。因為沒有具體的內容說明，是甚麼原因導致在自我與他者的互動關係，必須遵行且符合社會上的規範。運作社會秩序的人際倫理作用之重要性也因此相對地減弱。一旦自我的身分與他者的關係無法被確立，我們就難以說明：為何「規範原則」的設立，必須以人倫價值為基準，而不是直接地以更加明確可靠的法律、刑法作為規範原則的設立基準。

至此，上述我們提出的兩個難題，也就是孟子的思想理論可能遇到：（一）個人的裁斷無法作為規範設立的基礎判準，因為有流於專斷的可能。而這個可能會使得必須以察看現實實務上的適用性的「合理性」內容受到個人主觀意志的影響；（二）人的自我身分如果無法通過具體的社會規範而確立，那麼以人倫價值為基礎而建立聖王秩序意義上的群體生活的合法性有無法落實的可能。筆者認為可以以此段話作為一個小結：「雖然我們希望人能夠很好地關注情景的複雜性，我們也希望人能夠很好的確定情景中的那些特徵具有道德意義。而這似乎就會引出關於道德原則的問題，而不是道德情感的問題。」<sup>109</sup>正是因為「規範原則」的確立，才能使我們進一步思考，此「規範原則」在具體情境下的適切性以及恪守規範的合理性，由此才有可能產生「何謂『正義』」的思考，以及延伸而來的道德實踐行動。

### 第三節 荀子的再思考：「規範」的建立與「正義」的衝突

筆者認為，荀子所以會深刻地覺察到孟子的思想理論可能面臨的兩個難題，其中一個原因是因為，戰國中晚期開始流行前章我們引述佐藤將之提及的「分析論述」所致。因此在概念的運用上必須要有更細緻的分析，從而證成道德概念與社會秩序之間的正相關，甚至是兩者間其實存在某種必然的因果關係，否則如果僅訴諸個人一己之道德心性，將會無法面臨思想理論「如何具體地實現」的問題，也就是無法證立具體內容的問題，則和諧的社會秩序的目的，在實務上將面臨無法落實於現實情境的可能。

然而，上述的說法或許可以提供我們對於「個人修身」（包含學習與教化）與社會秩序之間的關係，在荀子的思想體系中的重要性以及兩者之間的必然性，是否有如此緊密的關聯提出某些質疑。因為就前一節的討論來看，荀子不但否定了孟子從個人修身的「四端之德」推出穩定和諧的社會秩序的可能性，似乎也間

<sup>109</sup> 〔美〕威爾·金里卡（Will Kymlicka）著，劉莘譯：《當代政治哲學導論》，頁 522。

接揭示了個人的道德修養，僅是個人領域的事務，未必一定與公共領域之事務有相互連結的可能。甚至我們可以推斷，個人領域的道德修身內容，在荀子的思想理論中並不佔據某種程度的重要性。

實際上，荀子的思想理論並非全然地否定個人領域的道德修身內容，在建立社會秩序過程中的重要性。只不過，此重要性相對於孟子從個人的「不忍人之心」或「四端之德」為基礎來強調個人的道德修身與社會秩序之間的關聯，其比重似乎減弱不少。因此，我們不能直接地推斷或否定荀子的思想理論中的個人道德修身之內容的重要性。<sup>110</sup>只不過，荀子是在不反對個人的道德修身的前提下，在如何建立社會秩序的議題上，他採取不同於孟子的詮釋進路。荀子並未將社會秩序的建立完全地建構在個人的道德修身，相反地，從某方面來說，他似乎對於個人的道德修身與社會秩序之間的關聯性，抱持著某種懷疑的態度。這一方面，除了可以從孟子的「性善」與荀子所謂的「人之性惡」對比看出之外，我們還可以從他們對具有「正義」意義的概念「義」的界定方式不同，從而深入的探討。

換句話說，在孟、荀雖然皆承認人有實踐「正義感」的能力，但是對照之下很顯然地孟子主張此實踐能力是人的本質屬性之一，也就是人的「四端之德」之一，因此，孟子所謂的「由仁義行」其實就如同第二章或上述討論的，他將「規範原則」與「正義」兩者收攝在一己之道德心性。雖然如此可以避免，「規範原則」與「正義」在某些特殊情境下，人的行動應當以何者為基準考量而產生的對立衝突，但在建立社會秩序的議題上，而進行建構的規範理論的約束力容易淪為個人意志的自由選擇，而不是以群體生活為最高目的進行，如此一來，就會造成聖王曾經建立的「善的群體生活」有無法在實務上實現的可能。

既然荀子注意到我們在前面一節提到孟子的思想理論可能遇到的兩個難題，並且此難題有可能使得其思想理論產生某種矛盾。那麼，荀子又是如何重新釐清「規範原則」與「正義」之間的關係，並且如何使自身的思想理論不至於面臨到孟子可能遇到的兩個難題。因此，我們以下要探究的是，如果荀子不以「內在化」德性為詮釋進路的話，他又是如何解消「規範」與「正義」之間可能產生的衝突對立？另外，對他來說，「甚麼是規範原則？」為何人需要「規範原則」？荀子特別強調「規範原則」是否是因為，他對人的自我治理保持某種程度上的質疑？如此說來，我們似乎就有理由認為，荀子的思想理論確實會導致某種權威主義產生，因為唯有以權威而產生的力量（power）才有可能將「人之性惡」導正為善。以下我們首先探討荀子的思想理論是如何闡述概念「義」具有「正義」的部分；其次，我們討論荀子是如何解消概念「義」的「正義」部分與「規範原則」之部分可能產生的衝突，也就是在具體情境下人的行動應當以何者為準則？通過後者的深入討論之後，我們或許可以找到：荀子要特別的不以「內在化」的論述模式

---

<sup>110</sup> 荀子特別在〈勸學〉多次提到「學」的益處以及學習的步驟與方法，如：「君子博學而日參省乎己，則知明而行無過矣。」「學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎禮禮。」《荀子集解·勸學》，頁2、13。或者將「教化」視為整治社會秩序的有效方法，如：「不富無以養民情，不教無以理民性。」《荀子集解·大略》，頁589。



而重新思考「如何設計符合『正義』的『規範原則』」的理由。

## 一、作為人的行動能力的「義」與「人之性惡」

依據上述的推斷，造成孟、荀二人之間的歧異的論斷是，來自對以下的問題提出不同的思考理路所致：「既然秩序的建立必須仰賴規範的設計，那麼我們如何在理論上建構、證成與規範相關的合理性」，是深化儒學思想理論不能迴避的問題。孟子採取的是「性善」或說「心性」合理化規範原則的設計。但如上述提到的，荀子不同意此種詮釋進路的合法性，並且對此觀點提出相當程度的批評。但是，如果我們以「人的本質是甚麼」為思考的出發點，我們卻可以在《荀子》中找到類似於孟子討論人的本質的段落，足以提供我們證成荀子也可以有內在道德的說法，並且由此證成「規範」設立的合理性。

例如，在第三章提到的：「人有氣、有生、有知，亦且有義，故最為天下貴也。」<sup>111</sup>荀子在證立「人之所以為人」的命題時，他採取的手法是：將人與萬物置放於同一語句脈絡中，逐步地逼顯出人的特質，並且由此帶出「正義」之「義」是人可以實現「人能群」的道德實踐能力。然而，第三章我們卻沒有較為深入地探討作為「人的行動能力」的「義」，雖然在荀子的思想中是建立社會秩序的關鍵性概念，我們卻未指出，我們是否能將此「義」視為接近孟子提倡的「性善」（價值根源），並且相同於孟子所謂的「由仁義行」的「義」？換句話說，荀子似乎將作為人的行動能力的「義」，當作人的內在道德，正因為人有此內在道德，所以在「人之性惡」的規定下，人仍然有成聖、成德的可能，但此成聖或者成德並非荀子的終極目標，他的目的在於建立一個蘊含「群居之理」的社會秩序。而對荀子來說，「人何以能群？」群居的社會秩序的建構的方法是「分」，因為唯有通過「分」（依據親疏遠近，差等關係）才有秩序化的可能。所以我們似乎可以由此推斷，荀子認為他不同孟子的地方在於：我所謂的社會秩序並非由此內在性道德根源直接地推出，而是通過「群—分—義」的理論架構之模式，<sup>112</sup>將作為人的行動能力的「義」作為實踐善的群體生活之秩序的基礎，人能憑此行動能力建構一個善的群體生活，並藉此一方面肯定人的價值地位與意義存在。有趣的是，如果我們將此「義」視為人的內在的道德根源的話，荀子就坐實了他對孟子的批評：「起而不可設，張而不可施行。」如此說來，為了釐清此處可能存在的矛盾，我們似乎有必要將第三章所謂的作為人的行動能力的「義」作進一步的探討，也就是此「義」指的是人的本質抑或者是特質？如果是本質的話，那麼我們就必須重新審視荀子對孟子提出的批評是否合理？如果是特質的話，我們又該如何理解作為人的行動能力的「義」與「人之性惡」的關係？

<sup>111</sup> 《荀子集解·王制》，頁 194。

<sup>112</sup> 此處第三章在討論「分」、「義」與「分義」時已有所提及，因涉及後文作為「人的行動能力」的概念「義」是否可以看作內在性的道德根源的討論，所以這裡僅簡單地概述之，以利後續的討論。



首先我們可以想見的是，如果荀子將作為人的行動能力的「義」視為人的本質的話，他在理論建構上會面臨到的困難：一是如孟子遇到的兩個難題；另一則是與他所謂的「人之性惡」的規定該如何化解的問題。對此，路德斌認為孟子與荀子的「義」的差別在於：前者是先天具有天賦觀念，是現成具足的「有」；後者則是一種道德的屬性或能力。<sup>113</sup>馮耀明同意路德斌的說法，並且在此基礎上進一步探討作為人的能力的「義」可能具有的兩種層次之區別，他認為「禮義之生成並非」完全地依靠「外力或外在因素，而與內在意義的『偽』」構成「相互融貫的關係」亦即「生成之內在動力在於偽。」<sup>114</sup>由此說來，《荀子》中作為人的能力的「義」與孟子採取先天式的本質界定有所不同，我們只能將其視為人的特質而非本質。因此，從這個角度來看的話，荀子的思想理論迴避了孟子可能遇到的兩個難題，也就是在「如何建立和諧的社會秩序」的議題上，他不採取以個人自由之道德意志作為證立基礎，他將某些部分的概念「義」視為人的特質（人的行動能力），荀子是在肯認人能通過自我的行動能力的前提下，由此確立「群一分一義」的秩序建構的可能性。此能力指的是「生成」或「來源」的有，<sup>115</sup>因此，此「義」需要在事上磨練，是一種「指向禮義的能力」，是一個需要「合外內為一道的過程」。<sup>116</sup>如此，荀子迴避了規範原則的設立如果以個人的道德意志為價值優先序位而進行設計的話，則在理論或實務上有任意專斷的可能性產生；<sup>117</sup>以及個人與群體生活之間可能產生的緊張關係。作為人的能力的「義」表示人有實踐道德價值的可能，並不代表人的能力有直接地生成與確立「規範原則」，而是身處於特殊情境下的我們能直接依據「正義」的「義」進行裁斷，此特殊情境適合採取何種行動，以至於化解某些與「規範原則」相衝突的困境。

如此，我們又要如何解釋，既然眾人皆有實踐道德價值的行動能力，為何荀子認為聖人與常人之間有某種層次的區別？如果荀子認為人在道德實踐的層次上，永遠無法達到聖人的境界的話，我們是否能說荀子的思想理論在提出方法與回應建立社會秩序的議題上存在某種內在矛盾？也就是說，荀子雖然以作為人的實踐道德能力的「義」，作為實現和諧的社會秩序的條件之一，但是在另一方面卻又對運行此能力的主體（subject）設下某些理論上的困難，其目的為何？荀子

<sup>113</sup> 路德斌：《荀子與儒家哲學》，頁 115。

<sup>114</sup> 馮耀明：〈荀子人性論新詮：附〈榮辱〉篇 23 字衍之糾謬〉，頁 176。王楷也有接近路德斌與馮耀明的看法，他認為荀子與孟子的差別在於：「道德在邏輯根源上的『義內』與『義外』的分別」，因為「義外」之道德並非先天具足，「人之所生而有」所以不得稱為人之「性」，「只能歸之為人之『偽』」。因此，荀子的道德哲學中的德性並非天賦性的，而是「獲得性的」。氏著：《天然與修為：荀子道德哲學的精神》，頁 57、111。

<sup>115</sup> 馮耀明：〈荀子人性論新詮：附〈榮辱〉篇 23 字衍之糾謬〉，頁 176。

<sup>116</sup> 路德斌：《荀子與儒家哲學》，頁 171。

<sup>117</sup> 至此，讀者可能會有個疑惑，既然我們將「義」視為人的特質之一的話，那麼此「義」與「性」、「心」、「偽」之間的關係為何？另外，為何人的此項能力可以幫助我們實踐或說實現，成德、成聖的境界？筆者認為，鄧小虎將「性」與「偽」各自界定為兩重定義，一方面可以說明「性」其實具有「天生質具」與可化之「情性」的區別，另一方面則可以解消「可學而能，可事而成之在人者謂之偽」與「聖人積思慮、習偽故以生禮義而起法度」中的「偽」有層次上之分別的問題。氏著：《荀子的為己之學：從性惡到養心以誠》，頁 50-69。

曾經提到：

凡禹之所以為禹者，以其為仁義法正也。然則仁義法正有可知可能之理，然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具，然則其可以為禹明矣。<sup>118</sup>

聖人「禹」與「塗之人」皆有「仁義法正之質」、「仁義法正之具」，所以在理論上聖人與一般人並沒有本質上的區別。常人可以通過內在於自身的「仁義法正之質、具」的「可知可能」「伏術為學，專心一志」，經過某種程度上的「思索孰察，加日縣久，積善而不息」即有成為聖人的可能。但是在另一面，荀子卻又說：「可以而不可使也。……塗之人可以為禹則然；塗之人能為禹則未必然也。雖不能為禹，無害可以為禹。」<sup>119</sup>顯然地，荀子此處否定了上述塗之人可以「為禹」的可能性，取而代之的是，他以「可以而不可使」、「則然與未必然」等語句給出了一個模稜兩可的答案。荀子在這裡似乎對於人的實踐道德能力，由前述的肯認，轉向將塗之人與禹之間原本並不明顯的層次界線，劃出一道難以跨越的鴻溝，似乎是在拒斥常人也有成聖的可能性。然而，在荀子來說，此拒斥的理由為何？

東方朔對此提出一個有趣的說法，他認為荀子，

一方面為現實開啟理想之門，另一方面即將此理想實現之途徑此理想之實現途徑再作「可欲性」(desirability)與「可行性」(activity)或可實現性 (practi-cability) 之分辨，亦即理論的邏輯的「可欲」與具體的實踐的「可實現」之間須有一個必要的交代；……即當荀子一方面說「人皆可以為禹舜」時，他所表達的是任何一個人（普通判斷）在理論的邏輯上皆有可以成為聖人的潛能；但當荀子說「禮義生於聖人之偽」時，他所要說明的是聖人（特殊判斷）所以聖人必須有異於或過於常人的積偽功夫，蓋「可欲」並不等於「可實現」。<sup>120</sup>

由此說來，「塗之人」既然與「禹」同樣都具有實踐道德的行動能力「義」，卻因理論邏輯的推演上，不必然地在現實層次的實踐產生出相同的成果，從而產生出相當程度的區別。那麼荀子為何如此地建構自己的思想理論？又或者此詮釋理路反映出他的思想理論存在某種矛盾？一個合理的推測是：荀子是因為在理論上為了避開與「人之性惡」的命題產生矛盾，而將「塗之人」與「禹」之間作出了理論與現實上的區分，即使在此區分之下，他仍然肯定人有實踐道德的可能。因此荀子可能認為，理論與實務兩者存在某種層次上的區別，但這不代表人就沒有實踐道德的可能，也不代表人沒有道德實踐的能力。

<sup>118</sup> 《荀子集解·性惡》，頁 523。

<sup>119</sup> 《荀子集解·性惡》，頁 524。

<sup>120</sup> 東方朔：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》，頁 169-170。

有趣的是，此詮釋理路很明顯地不同於孟子所謂的「由仁義行」的內在道德根源之詮釋進路。換句話說，孟子的思想理論在「性善論」的證成與引導之下，<sup>121</sup>除了由此確立了人的價值意義之外，還進一步從此價值意義推出道德實踐的可能與和諧的社會秩序之間的關係，而我們為了社會秩序所建立的那些規範，同樣是由「人之四端」、「仁義之心」所推出而建立的，此處前文已有提及。但是，對荀子來說，如此的論證方式似乎太過理所當然將人的道德實踐能力，與善的群體生活如何可能的議題聯繫起來，而忽略了其實理論與現實實務上可能存在某些不可繞過的障礙。因此，我們認為荀子所謂的：

今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。<sup>122</sup>

此處的「順是」指的正是現實實務上可能遇到的障礙。也就是說，倘若我們依順著人之情性不加以節用、節欲，極有可能產生「爭奪」、「犯分亂理」以至於遭受到暴力的威脅。<sup>123</sup>因此，荀子的設想與推論是：如果我們順從一己之「性」的需求，而將所有的可運用之資源當作是為了滿足個人之生存而存在的話，則會促使社會秩序失和以至於混亂產生（「禮義文理亡」）的可能。所以我們可以說，荀子不從孟子的「性善觀」出發，而是從「人之性」如果沒有受到一定程度的約束，則會使得群體生活受到某種程度上的威脅，如蔣年豐認為，「就是因為人的自然天性不蘊含任何道德秩序與目的，順著發展下去的話，必然會導致紛亂，所以禮義法度才有其必要。」<sup>124</sup>依此，我們順著蔣年豐的說法繼續討論規範的設立與「人之性惡」的關係，即有可能推出：「人之性惡」的命題實際上是為了推出「規範原則」的合理性而建立的。也就是，荀子可能從第一章所謂的「被規範的事實可

<sup>121</sup> 例如，孟子將性善比擬於水自然就下的流動之勢，其云：「人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。」《孟子集注·告子上》，頁 331。「仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」《孟子集注·盡心下》，頁 378。林啟屏認為，孟子理想中的「性」並非生理本能的制約反應，而是「價值判斷的領域」。因此，孟子指出「仁、義、禮、智、聖」等德性是人可以自我決定、實踐的部分，才是「人之性」的價值內容。氏著：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，頁 189。

<sup>122</sup> 《荀子集解·性惡》，頁 513-514。

<sup>123</sup> 有趣的是，此間的推論類似於西方政治思想家霍布斯(Thomas Hobbes)在推導「社會契約論」時所闡述的「人性向惡論」的人性觀。但是，荀子與霍布斯最大的不同在於，前者制禮義並沒有某種「契約論」的意味，並且制禮義也不是來自於人民意志的表現；後者則是從「自然狀態」為假設認為，如果沒有一個共同的權力組織使人畏懼，則社會必然會為了自我生存的權利彼此爭鬥，而陷入內戰狀態。蔣年豐：《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》，頁 296、292-293。詳參 290-300。霍布斯認為，除了以自然之力（武力、暴力）取得主權之外，另外一種則是眾人互相訂立信約，放棄管理自己的權利同時，也授權他者權利，而他者也反過來授予我們他的權利，以建立和平共同防衛的國家，而能運用此一防衛力量與手段的人，即被稱為主權者。可參氏著，黎思復、黎廷弼譯：《利維坦》（北京：商務印書館，2009年），頁 131-132。

<sup>124</sup> 蔣年豐：《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》，頁 287。



能造成甚麼結果」為思考進路，並由此建構「人之性惡」的命題。

總而言之，從「如何證立『規範原則』的合理性」的來看，孟、荀二人其實分別採取了不同的詮釋進路，從而合理化倫理規範與社會秩序之間的關聯性。對於荀子來說，「規範原則」的確立不能訴諸自身的道德心性，因為此詮釋模式雖然可以合理化並且彰顯「規範原則」所蘊含的倫理、道德等價值，但是此價值的意義卻可能在現實層次上遇到，無法具體化為實質意義上的施政原則。因此，荀子改從看似不如孟子那般樂觀的理想主義的詮釋進路，甚至以較為悲觀的態度，直視「人之性」的缺失，並且將其與可能造成社會秩序的混亂一同放大檢視。如此我們就可以理解，在概念「義」的運用上，除了如第三章引述佐藤將之指出因戰國中晚期對「分析論述」的需求之外，在儒學理論的內部發展中，我們還可以看到，荀子其實是在迴避前文提到孟子可能遇到的兩個難題的同時，進一步將儒學的理論轉化為更加強調現實層次上的指導原則，也因此他在處理「仁義」、「禮義」、「分義」等概念時，特別轉向且著重在「義」的「規範」意義，並且認為唯有以概念「義」所蘊含的倫理道德為基準而設計的規範，才有可能建立「群居和一」的社會秩序。由此我們也可以理解，為何當我們在分析《荀子》中的概念「義」的用例時，它往往與倫理規範有密切的關係，因為對荀子來說，倫理規範即是保證「善的群體生活」得以實現的道德基礎。

值得注意的是，依據上述的推論來看，在荀子來說，「規範原則」的價值序位似乎優先於，作為人的行動能力「義」，依不同的具體情境下而作出的「正義」行動，也就是蘊含「目的性」考量的規範價值與序列判斷優於「正義」。這點肇因於，荀子與孟子在理論建構上有「人之性惡」與「性善」的規定所致。不過，這就引發我們對於「當『規範』與『正義』相互衝突時，我們應當遵循『規範』而行事，或是依據我們自身的判斷而對某些倫理需求採取道德行動？」產生一些思考。此問題在孟子那裡因為「規範原則」與「正義」的價值判斷皆來自於自身道德根源的運作，所以對孟子來說，不論在理論或實務上都不至於產生某種強烈的緊張關係；但是，如果我們將此問題向荀子提出的話，即有可能產生在孟子那裡所沒有遇到的難題，也就是：一旦我們確立「規範」所建立的基礎是以倫理道德為價值基準後，「規範」即有作為指導群體社會應當如何生活的合理性，如此一來，此「規範」似乎就成為某種不可動搖、更易、忤逆的絕對存在。如此說來，作為「規範」的概念「義」似乎就擠壓到了作為實踐「正義」(人的行動能力「義」，進行判斷、裁斷)的道德空間，甚至如果我們將此推至極端來思考的話，為了「善的群體生活」而制定的「規範」實際上是通過制約人的行動的可能性而達成，就此說來，過往有些學者將荀子視為法家式的權威主義之先聲似乎有其脈絡可循。

## 二、「規範」與「正義」衝突的調和

實際上，當我們思考「規範」是否會制約人的行動能力時，就已經先行預設了荀子的思想在處理「規範」與「正義」的價值優先序位之問題時，「規範」的



價值序位的考量已優先於「正義」的序位。由此處發想、思考確實貼近或說符合荀子認為群體生活之秩序的和諧必須仰賴建立合理的規範，這點從上文「人之性惡」的命題的討論脈絡中已有提及。固然，「人之性惡」的命題確實與「荀子講到無禮義法度約束時的人際紛爭」，並非以「歷史上先王制定禮義法度前的事實狀態，他是從現實的社會抽繹、揣想出來的。無疑的，戰國紛亂的局面給他不少經驗上的支持。」<sup>125</sup>然而，此解釋僅是就荀子所處的歷史社會的現象提出合理的說明，卻未進一步說明，我們應當如何理解荀子的思想理論，可能產生出的權威流弊，並且荀子本人是否有注意到此理論上可能產生的問題？如果沒有的話，我們似乎可以在此將荀子的思想理論作出概括式的判定，也就是將其視為法家權威理論的先聲；<sup>126</sup>如果荀子有注意到此詮釋進路會造成權威主義的流弊的話，那麼我們又該如何理解「規範」與「正義」之間可能的衝突對立或是理論上的緊張關係？

首先，筆者認為荀子應當有注意到「規範」與「正義」之間可能產生的衝突，這點從他的理論中我們可以看到，荀子對此問題其實有所回應，並且不認為「規範」一旦確立之後，就沒有變動的可能：

臨事接民而以義，變應寬裕而多容，恭敬以先之，政之始也；然後中和察斷以輔之，政之隆也；然後進退誅賞之，政之終也。<sup>127</sup>

慮積焉、能習焉而後成謂之偽。正利而為謂之事。正義而為謂之行。<sup>128</sup>

「臨事接民以義」的「義」似乎可以解釋為某種道理或原則，但是如同我們在第三章討論的，其實此「義」指的是人需要依照某種規範為原則（「以+義」的語句形式）而採取適當的行動，因此，此「義」在另一個方面來說，也在暗示人有道德實踐的能力，而後文所謂的「變應寬裕」的「變應」與前文的「臨事」都帶有某種情境的變動過程的指涉，以此來推斷前面的「義」不應當視作「規範原則」，

<sup>125</sup> 蔣年豐：《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》，頁 293。

<sup>126</sup> 如果將荀子視為綰結戰國其他學派理論特色的儒學學者，則荀子會吸收某些法家的思想理論，從此進一步深化儒學思想而導致某些理論主張有法家的色彩是理所當然的。例如，菅本大二以「禮」為結構來討論，荀子可能受到的法家思想的刺激。氏著：〈荀子對法家思想的接納：由「禮」的結構來考察〉，《國立政治大學哲學學報》11 期（2003 年 12 月），頁 111-135。但是這並不代表，荀子的思想直接地導致韓非的思想理論的產生。對此，佐藤將之從《荀子》的「性」論與《韓非子》的人論為討論進路，他認為二者之間實際上有相當程度上的區別，不宜概括式地將二人的思想理論作直接的聯繫，氏著：《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》，頁 237-260。

<sup>127</sup> 《荀子集解·致士》，頁 309。至於《荀子》中此處的段落之標點句讀存在某些差異，如梁啟雄作「臨事接民，——而以義變應」，氏著：《荀子簡釋》，頁 186。李狄生作：「臨事接民，而以義變應」，氏著：《荀子集釋》，頁 306。北京大學哲學系作：「臨事接民而以義變應」，氏著：《荀子新注》，頁 273。雖然可能會因為句讀而產生解釋上的差異，但不論如何句讀，我們似乎都可以將此處的「義」看作人的行動能力，否則的話，我們難以解釋「以+義」的語句形式。因此，我們同意王靈康的看法，將此語句脈絡中的「義」視為人的道德實踐能力。氏著：〈「義」的歧義與《荀子》道德規範的性質〉，頁 62-63。

<sup>128</sup> 《荀子集解·正名》，頁 487-488。

而指的是行動能力也就是「正義」的裁斷。如王靈康指出：將「以義變應」的「義」當作「個人道德能力」，比將其視為「某種法則或原則」更為恰當些。因為，即使我們採取後者的說法，「仍然必須說明既有的法則（或原則）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」，這似乎仍必須假定人有某種實踐道德的能力。<sup>129</sup>

上述似乎仍圍繞在概念「義」是否可以作為人的行動能力的討論，然而，在第二段的引文中我們可以看到，「利」與「義」的關係並非衝突對立的兩個概念，相反地，它們似乎是同時根據某種原則的認可後才有的行為。也就是說，「正利」、「正義」的「正」其實暗示了，取「利」行「義」的行為之所以能成立的理由，在於行動者必須先行參照某個原則，一旦符合此原則所規定的內容，行動者的行為才能被稱為具有「正義」意義的行為。因此我們可以說，荀子思想中的「正義」的發生必須在，將「規範原則」被視為理解對象的前提下才有產生的可能；如此或許可以說，他所說的「慮積焉、能習焉而後成謂之偽」的「慮積」與「能習」，也就是理解與學習「規範」的經過與結果。所以，前段的引文似乎也可以有另外的詮釋：甚麼樣的行為在「臨事接民」的議題上，具有價值意義，需要先行以「規範原則」作為價值判斷的基準，之後行為者「中和察斷以輔之」<sup>130</sup>，再依據情境中的特殊情況進行道德實踐行動，如此一來，行為者的行動才不至於有「偏險而不正，悖亂而不治」<sup>131</sup>的可能。

另外，荀子亦有提及：「從道不從君，從義不從父，人之大行也。」<sup>132</sup>從「君」、從「父」是倫理觀念下的「規範」，但是一旦「君」、「父」違背某種道德價值，行動者的行為必須要重新審視、裁斷，此倫理意義底下的「規範原則」是否合乎「善」價值，如果不符合且有違背「善」的價值意義之疑慮，行動者就必須暫時背離倫理原則，採取以能夠實現、實踐「善」（此處指的是「道」、「義」）的行動為最優先的考慮事項。在此情況下，「正義」的價值序位就優先於「規範原則」。因此，依據上述的討論我們得出：荀子思想中的「規範原則」雖然在價值序位上優先於「正義」，但這並不代表，「規範原則」制約了人通過行動而產生「正義」的可能。他其實注意到二者之間雖然有衝突的可能，但這並不妨礙行動者仍必須依據某些情況的需求，而將「規範原則」與「正義」的序位作某些程度上的調整。雖然我們大致上釐清了，「規範原則」在荀子的思想理論中，並沒有絕對地制約「正義」，相反地，二者其實呈現一種動態的平衡。但是我們仍未回答，我們應當如何理解荀子如此調和「規範原則」與「正義」之間的衝突？以及為何「規範原則」的價值優先序位高於「正義」？

<sup>129</sup> 王靈康：〈「義」的歧義與《荀子》道德規範的性質〉，頁 63。

<sup>130</sup> 李滌生與北京大學哲學系皆將「中和察斷以輔之」解作具有「審查」、判斷的意思，這點可以由前段「臨事接民而以義，變應寬裕而多容」，以及後段「進退誅賞之」等語句都帶有審查、判斷的意味而推出。因此，筆者認為此解釋符合整段的論述脈絡所以從之。李滌生：「以中正和平之觀察判斷去輔導他」，氏著：《荀子集釋》，頁 307。北京大學哲學系：「適當地審查判斷」，見：《荀子新注》，頁 273。

<sup>131</sup> 《荀子集解·性惡》，頁 514。

<sup>132</sup> 《荀子集解·子道》，頁 625。

上述的問題，我們或許可以從邁可·桑德爾（Michael Sandel）對訴諸於個人理性可能會導致「善」成為偶然、任意的道德價值所提出的批評，來理解荀子對善的群體生活的想像的思考理路。桑德爾認為：

如果善只是偶然既定之偏好不加以區別的滿足，且這種滿足不考量價值，那麼我們就很難想像正當（以及其他多種善的要求）必須重於善。但事實上，在道德上已被削弱了的善的地位，也必然會使正義的地位產生問題。因為一旦承認善的觀念在道德上是任意的，人們就很難明白，為甚麼使人們在「環境許可條件下盡可能追求這些任意觀念的東西就是所有（社會的）美德中的最高美德？」<sup>133</sup>

所以我們認為，荀子是站在為了完成某種「目的性」而建構理論，將「規範原則」的序位提高於「正義」之前，這也因此導致他的思想理論，乍看之下，有流於權威主義的可能。

但是，根據第一節的討論來看，荀子與孟子的「人觀」（「社群人」）與「秩序觀」（「聖王秩序」）皆採取同樣的理論預設，不同的是，在證立和諧的社會秩序是如何建構的議題上有不同的詮釋進路（「性善」與「人之性惡」之別），由此導致在闡述建立社會秩序最重要的「規範原則」與「正義」之間產生歧異性。從概念「義」的討論來看，孟子認為「規範原則」的確立，即根源於人的內在價值，「正義」的裁斷之依據同樣也來自於自身的價值根源。所以孟子認為，「和諧的社會秩序的建立，是從個人的道德實踐如何影響群體生活」為思考起點，因此，個人的道德實踐能力，在實踐、實現和諧的社會秩序的議題上，具有必然的關聯性；相較之下，以荀子對人的道德實踐能力「義」來說，此人的行動能力在實踐、實現和諧的社會秩序的議題上，荀子則是認為，「善的群體生活的建立必須建基在某種蘊含道德價值的『規範』之上」為理論建構的思考起點。

總而言之，因孟子將「規範原則」與「正義」皆訴諸於個人內在的價值根源，所以在理論上面臨的難題不同於荀子。荀子卻因為將「規範原則」與「正義」採取分別立論的詮釋進路，而必須面臨「規範原則」是否會制約人行使「正義」能力的可能的難題。不過，依據上述的討論，這並不代表，荀子在肯認「規範原則」的前提下，其思想理論會消泯人的行動能力，以至於群體成為被一人所支配的對象。相反地，筆者認為，「規範」是為了建立和諧的社會秩序而存在，並且唯有在此一基礎下所建立的社會才有「正理平治」、「群居和一」的可能；而人的實踐道德的能動性，並不會被此規範所解消，因為對荀子來說，人必須先以「規範原則」為衡量原則，接著進一步審視、裁斷「規範原則」的合理性，如果不符合道德意義上的要求，則人仍有採取不受規範所約束的道德實踐能力，從而保證人的行動有溢出「規範原則」之外，而採取實踐「正義」的可能。

<sup>133</sup> 〔美〕邁可·桑德爾（Michael Sandel）著，萬俊人譯：《自由主義與正義的侷限》，頁 190。



#### 第四節 小結

本章為試圖重新釐清或說提供如何理解孟、荀之間的差異是否有另外的思考理路。首先從他們在政治哲學的思考上使用同樣的預設為討論起點，也就是他們都以「聖王統治下秩序」開展社會秩序應當如何建立的論述，並且由此論述中我們可以得知，孟、荀思想理論中的「人觀」並非採取以「性善」或「性惡」截然對立，而是皆以「聖王秩序」的歷史敘事為把握自身價值意義來強調，自我身分的界定既離不開歷史敘事的關懷，也無法擺脫由此而來的「框架」。詳細地說，從歷史敘事的方面來看，孟、荀所以要建立聖王統治下的社會秩序，其實表現出某種更好的生活方式值得我們追求，並且唯有在此追求的過程中我們才能理解自我的身分以及價值意義。如此說來，孟、荀的思想理論皆將「人」當作「共同體」的成員，此共同體的規定彼此與彼此之間的聯繫，與共同所承擔的道德責任。

其次，既然孟、荀採取同樣的理論預設，那麼是甚麼原因產生「性善」與「人之性惡」的區別？我們認為這是因為，對於「如何建立和諧的社會秩序」他們各自採取不同的詮釋進路所致。此詮釋進路指的是，對「如何合法化、合理化（實質合理）『規範』」採取不同的思考理路。因此我們不認為，既然採取使用相同的哲學預設，以及同樣注意到社會秩序的建立必須有客觀具體的施政內容的孟子，與荀子的思想理論的歧異來自於主觀或客觀之別。我們認為，「性善」的「內在化」詮釋進路雖然可以合法化及合理化蘊含倫理道德的「規範」之制定，但是卻會遇到兩個難題：（一）以個人的裁斷為規範設立的基準，有流於專斷的可能；（二）人倫道德的具體內容如果是以個人專斷的偶然性為基礎而建立，那麼，對於秩序所要求的穩定性沒有實質意義上的保證，個人行動的價值意識（「正義」）可能優位於「共同體」意義下的群體生活，使得社會秩序有無法落實的可能，從而產生理論上的矛盾。由上述兩點來看，這似乎就是隱藏在荀子所謂：「起而不可設，張而不可施行」背後的論旨。

察覺到上述孟子的思想理論可能遇到的困難，荀子採取另外的詮釋進路，試圖修正「內在化」詮釋進路可能遇到的問題。他以「人之性惡」為證立「規範」的詮釋進路並由此建構，如果我們依據個人自身的「性」所蘊含的「情欲」而為滿足自我的欲望，則有可能促使社會秩序產生失和、混亂的現象的思想理論。順此理路，他認為「人之性」必須要受到一定程度的約束，藉此推出「規範原則」確立的合理性。但是，如此地推論即會面臨另外一個在孟子那裡沒有碰到的難題：「規範」的價值序位如果優先於「正義」的裁斷的話，這是否表示規範制約了人的道德行動能力？甚至將此疑問推至某個極端，這似乎是在說明荀子的思想理論確實有流於權威主義的問題存在。

針對上述的提問，荀子可能會不同意他所提倡的思想理論有流於權威主義的可能的批評，這是因為對他來說，「規範原則」的設計雖然在價值序位上優先於「正義」的實踐，但這不代表「規範」有絕對制約「正義」實踐的可能。例如，荀子認為當「規範原則」不符合「道義」的價值理念時，我們有理由不同意「規



範原則」所制定的內容，並且採取為了實現、實踐「善的理念」而行使我們的行動能力，這也就是他所謂的「從道不從君，從義不從父，人之大行也。」換句話說，「規範原則」的證立是為了有效且具體地合理化「善的群體生活」，不過一旦「善的群體生活」受到不合理或不合法的「規範原則」所威脅，我們就必須對此違背倫理道德的規範行使拒斥的行動，也就是行使「正義」的道德實踐行動。因為不論對荀子或孟子來說，「共同體」的價值具有更高層次的意義，因為人的價值與意義無法脫離，群體生活所共有的歷史敘事與自我身分的界定，甚至某些道德上的責任是我們必須共同分享、承擔的。





## 第五章 結論

### 一、研究結果之總結

本文以概念「義」的變化與發展探究先秦儒學思想理論的開展。在此研究進路中我們可以發現，儒學理論並非一種單調、線性式的發展，而是在孔子之後持續地進行擴充與補強儒學本有的思想理論。因此，筆者認為，我們不應當將荀子視為儒學之旁出，這是因為在《論語》的孔子的思想中，我們可以發現孔子即使提出了「善」、「規範」、「正義」等價值理念，但是這些價值理念未被進一步得理論化，而此問題則要等到後世之儒者的手中才逐漸地被解決。另外，如果我們僅以過往的「心性論」的詮釋模式進行文獻上的解讀的話，其實我們已經先行預設了某種價值理念才稱得上是儒學正統，不符合者則未必是儒學本身的內在價值，以及此進路會遮蓋掉某些可能的、更加豐碩的研究進路，並且此進路可能忽略了，先秦儒者的目的在於試圖提出一套理論以及價值「規範」，解決「如何建立社會秩序」的議題，也就是他們關注的焦點其實是政治社會的問題，心性論似乎只是在解決政治社會問題的理論上的一環而已。因此筆者認為，如果我們要對孟、荀之間的關係進行重新評價的話，我們必須從它們共同關注的問題著手，並從中探究他們的理論建構，與如何回應戰國時期的時代課題。換句話說，孔、孟、荀三人皆為先秦儒學大師，雖然因各自身處的社會背景不同而有不同的時代課題，但對他們來說「如何建立和諧的社會秩序」是他們一直思索以及想要完成的目標。只是在論述如何完成此課題以及如何化解其中可能產生的衝突對立或緊張關係有相當不同的詮釋進路。

首先第二章在孔子那裡，雖然對此社會失序的課題已有反思，但是在建立具體化的社會秩序上，卻是較著重在個人德行實踐的闡述，也就是所謂的「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。」<sup>1</sup>同樣作為儒學核心概念的「義」，雖然已經具有「規範」、「正義」以及「善」等意義內涵，卻未將其具體化於「如何建立社會秩序」的議題上進行較為深入的闡述，並且《論語》中的「義」在當作「規範」或「正義」時竟顯露出某種對立緊張的關係。這就是說，在具體的特殊情境下，如葉公與孔子論辯「父攘羊」，身為人子者應當如何行事的難題？<sup>2</sup>換句話說，孔子在構思他理想的社會秩序應當如何建立的議題時，並沒有給出具體且明確的答案，僅是著重在申述倫理道德的價值意義。

孟子為了深化與提出相應的實質意義（具體的實施策略或方法）以支持儒學的理想社會的實現之可能性，他採取「內在化」的詮釋進路，解消「規範」與「正義」之間可能存在的對立衝突。但是「人倫規範」在孟子的思想理論，並非先驗式的存在，它是「聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫。」它是聖人為了建立社

<sup>1</sup> 《論語正義·顏淵》，頁 483。

<sup>2</sup> 「葉公語孔子曰：『吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。』孔子曰：『吾黨之直者異於是：父為子隱，子為父隱。直在其中矣。』」《論語正義·子路》，頁 536。

會秩序而遣使「契」教導群眾「人倫」的價值意義，而後社會群體的人倫關係才被進一步的釐定。因此孟子必須對「人倫規範」的確立提出一個合法性、合理性的說明。孟子提出「由仁義行，非行仁義」與「集義」，試圖回應個人的道德修養與建立社會秩序之間的關聯性。「集義」的「集」本身即有「累積」向度的意義存在，所謂的「配義與道」，與「道」並列的「義」並非「規範」的意思，而是指「正義」的裁斷。將「規範」收攝於「內在德性」的一環（「仁義禮智，非由外鑠」），並且由此確立「規範」成立的合法性與合理性，根源於自我「行義」的道德意識，也就是「由仁義行」。

《郭店楚簡》的〈五行〉、〈尊德義〉、〈魯穆公問子思〉、〈六德〉等篇章中的概念「義」開始展現出儒學理論上作為補強或發展的趨向。〈五行〉的作者將仁、義、禮、智、聖分為「行」與「德之行」，二者的區別在於人的道德實踐的行動是否「型（形）於內」。並由此詮釋路徑解消「規範」與「正義」可能產生的對立衝突。作為外在規範且具人倫道德價值的「義」的證立皆來自於人的內在德性，因此當我們身處於特殊情境下，如果必須行使某些違背既有的「人倫規範」，也有合理性的來源作為我們道德行動的依據。此依據則是「型（形）於內」的「中心」。

〈尊德義〉要求每個人善盡自己的角色身分，當「嗜欲害其義」「欲」出現侵蝕「義」的現象時，「何謂正義」的判準基礎必須以人際倫理道德為原則，以此原則作為參照採取適合當下情境的行動。〈魯穆公問子思〉的「義」將《論語》中出現的「義」「利」對舉的論述模式加以深化，將其納入「忠臣」的身分規定之內，由此「義」透露出人際倫理的討論進路。〈六德〉則進一步以「六位」（父、子、夫、君、臣、婦）與「六職」、「六德」（聖、仁、智、信、義、忠）相互搭配，建立出一套嚴格規範血緣內外、親疏遠近之分的倫理架構。此時的「義」不再籠統地被用來指涉「倫理關係」，反而與「仁」並行討論，分別掌握血緣之外與血緣之內的关系倫理，也就是「仁，內也。義，外也。」「門內之治恩掩義，門外之治義斬恩。」<sup>3</sup>

第三章我們探討，在《荀子》雖然與概念「義」並稱的複合詞有「仁」（「仁義」）、「禮」（「禮義」）、「公」（「公義」）、「分」（「分義」）等眾多單詞概念，但基本上仍然沒有脫離「義」本身所具備的三種意義，也就是「善」、「規範原則」、「正義」。為了實現「正理平治」的社會秩序應當以何者為規範原則，他以人倫道德為理論核心，嘗試將較為抽象僅具形態意義的道德概念具體化為實務上的規範基礎。他通過將概念「義」與傳統儒學即有的「仁」、「禮」，以及在舊有儒學理論中未有而創建的「公」、「分」等概念揉合為複合詞概念，試圖從多個不同的面相將抽象的人倫道德，轉化為具體的施政方針，並由此詮釋進路合法化、合理化「規範」的確立，以及回應為何以「倫理道德」為基礎來規範群眾生活，能夠使社會秩序有朝向「群居和一」的可能及其理由。有趣的是，《荀子》的「禮義」與《孟子》的「禮義」雖然同樣都具有「倫理規範的總稱」之意義，但是在論述

<sup>3</sup> 李零：《郭店楚簡校讀記》，頁 131。



的精細程度上，荀子通過分析性的論述，其實將所有的階級次序、貴賤長幼安排在「禮義」的規範之下，試圖由作為總稱的「禮義」統括其它與「義」並列為複合詞概念的規範內容。相較於孟子以個人主體為價值根源貫穿整體秩序的建立的特色，荀子則以分析性的手法，試圖架構出一個層次分明的社會秩序的結構。

在第四章我們試著就儒學理論的發展來討論孟、荀之間的相異處。荀子似乎不以《孟子》或〈五行〉的「內在化」詮釋進路為他架構理論的方法或策略，並對此「內在化」的詮釋進路似乎頗有微詞。如果說孟、荀實其實在建構理論上皆使用同樣的哲學預設，我們是否不宜將孟、荀的思想理論作出截然二分、互為對立的評斷；又或者，其實孟、荀之間的對立衝突實際上源自於「如何合法化的同時合理化社會秩序的『規範』」有不同的詮釋進路。他們理論中的「聖王秩序」的預設進行推斷並得出，孟、荀理論中的「人觀」並非「性善之人」或「性惡之人」（或是東方朔所謂的「人性觀」與「人觀」之別），而是本文所謂的「社群人」。對他們來說，「人」雖然擁有各自不同的身分，但我們卻在同一歷史敘事下共享同樣的「框架」，同時規定了我們的道德責任。我們雖然看似身為不同的個體，但我們必須承認我們生活在具有追尋某種「共同價值」的社會，並且在這追尋共善的價值可能性的過程中，人的價值與意義也在此過程獲得確認與解答。因此，對孟、荀來說，「該共同體必須由參與者所共享的自我理解構成，並且體現在社會制度的安排中。」<sup>4</sup>

申言之，對孟子來說他其實也意識到和諧的社會秩序有賴客觀化的秩序結構的建立，例如在討論「恆產」與「恆心」之間與群眾生活的關聯時，<sup>5</sup>其討論進路類似荀子所謂的「人生而有欲，欲而不得，則不能無求。」<sup>6</sup>又如孟子提到：「上無道揆也，下無法守也，朝不信道，工不信度，君子犯義，小人犯刑，國之所存者幸也。」<sup>7</sup>孟子其實相當在乎客觀化制度的建立。既然孟子採取的「人」的哲學預設上與注意到客觀制度的設計，幾乎與荀子的論述如出一轍，差別僅在於是否使用分析性的手法架構出層次井然的社會秩序，那麼，荀子對孟子提出的批評似乎就有無的放矢的嫌疑？我們認為荀子的批評其實注意到的是，「性善」說在證立以及合法化及合理化規範原則的進路上有可能產生：（一）以「不忍人之心」而推出「不忍人之政」，則有可以產生道德上的任意專斷，使得「規範」的設立並沒有共同的基準。另外也難以回應，我們是在甚麼基準上判別什麼樣的行為是「放失心」，而甚麼不是。（二）延伸而來的是，如果說「仁義行」所執行的是個人道德意志的實踐行動，那麼此偶然性的裁斷結果，在「如何建立社會秩序」的議題上有建構具體的施政內容的效用的話，則「規範」的確立是以個人的「正義」行動為建構基礎，因此「正義」必須優先於「善觀念」。如此一來便會牴觸，以「聖王秩序」為出發的哲學預設，也就是「善」優先於「正義」的主張。因此，

<sup>4</sup> [美]邁可·桑德爾（Michael Sandel）著，萬俊人譯：《自由主義與正義的侷限》，頁 195。

<sup>5</sup> 「若民，則無恆產，因無恆心。苟無恆心，放辟邪侈，無不為已。」《孟子集注·梁惠王上》，頁 211。

<sup>6</sup> 《荀子集解·禮論》，頁 409。

<sup>7</sup> 《孟子集注·離婁上》，頁 281。

為了解消《孟子》理論上的困難，荀子以「人之性惡」為合法化規範作為他的理論建構的詮釋進路。

「人之性惡」有可能使社會秩序「陷於因爭奪而混亂，而困窮。」<sup>8</sup>如果此處的事實成立的話，那麼我們就有以倫理道德為制定「規範」的理由，並且由此制定資源分配、階級分位（如第三章所討論的「禮義」、「分義」等效用）等與人際倫理有關的「規範原則」。同時證成社會秩序的建立與倫理道德之間有緊密的關聯性。這是一種**從被規範的事實會產生的結果**而建構理論的模式，不同於以「性善」為理由而進行規範、秩序建構理論的模式。迴避了「規範」制定上有流於個人任意專斷的可能，以及在強調「共同體」意義下的個人身分及其價值意義。

不過，「人之性惡」的命題卻引來另外的難題：也就是唯有統治者有權力能夠制定與倫理道德相關的「規範」，也就是《荀子》的「人」似乎是被「規範」所制約、規訓的對象，並不具有行使正義的行動能力。事實上，我們不宜將《荀子》的「人之性惡」與人是否有行使正義或善的行動能力混為一談。因為「人之性惡」的提出是為了解決在《孟子》的理論所遇到的兩個難題，並且由此詮釋進路證成「規範」的合理性（避免實質適用性淪於個人主觀意志上的判斷），「規範原則」在荀子來說所以具有價值優先的序位，是因為「正義」的行使的前提是必須將「規範原則」視為理解的對象，才有可能產生實踐「正義」的情境，也就是扣問「規範原則」是否合於當下的特殊情境，或者是否符合群體共同嚮往的「善」，而這就是荀子所謂的「從道不從君，從義不從父，人之大行也。」<sup>9</sup>

概述至此讀者可能會有一個疑問，那就是：從前文概述的各章節要旨來看，我們似乎不認為需要通過概念「義」在儒學思想體系之間的演變，來討論孟、荀的思想理論之間的差異性，甚至如果我們不以概念「義」為討論路徑，直接將兩人的思想理論合併比較其討論效力似乎來得更為顯著。筆者認為，要回應上述的質疑，基本上可以分成兩個問題：一是運用概念演進的討論是否可以凸出，在歷史的遞嬗過程儒學理論的內部變化；二是此方法的探討進路與過往將「性善」與「性惡」為劃分的討論方式之區別為何？然而，在緒論與正文（特別是第四章）已有詳細的討論內容，為避免重述的困擾，因此以下我們僅作出統一、簡易的回答。

如果概念語義是理論體系發展的基本單位，那麼我們就有理由以此理論體系當中的核心概念之一的「義」作為我們討論的切入點。如果荀子對孟子的批評集中在「性善」說的話，<sup>10</sup>那麼這並不代表荀子全面地否定孟子提出的理論，而是

<sup>8</sup> 李滌生：《荀子集釋》，頁 418。

<sup>9</sup> 《荀子集解·子道》，頁 625。

<sup>10</sup> 荀子在〈性惡〉對「性善」總共提出 4 次的批評，「孟子曰：『人之學者，其性善。』（荀子）曰：『是不然。是不及知人之性，而不察乎人之性、偽之分者也。』」「孟子曰：『今人之性善，將皆失喪其性故也。』（荀子）曰：『若是，則過矣。今人之性，生而離其朴，離其資，必失而喪之。』」「孟子曰：『人之性善。』（荀子）曰：『是不然。凡古今天下之所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也。是善惡之分也矣。』」「今孟子曰『人之性善』，無辨合符驗，坐而言之，起而不可設，張而不可施行，……性善則去聖王，息禮義矣」。《荀子集解·性惡》，頁 514-515；515；519；521。

不同意他的理論中的某些詮釋進路。而我們從概念「義」的演變來看會發現，孟子著重在本來作為外在規範且蘊含倫理道德的概念「義」，一併收攝進入人的內在心性，並且將其視為人的實踐道德的價值根源；但是在《荀子》那裡，他卻通過將作為「規範」的概念「義」延伸，作為規範整體社會秩序的關鍵性概念，並且運用許多與「義」合併的複合詞，如「仁義」、「禮義」、「分義」、「公義」等概念架構出一個和諧有序的社會。因此我們從「概念史主要不是詞語和概念的語言分析，而是在語言和概念介質中挖掘歷史。」<sup>11</sup>由語義單位挖掘儒學思想體系發展的變化是有其意義的討論方式。並且我們也由此得到兩種不同的詮釋進路的安排：一是以「性善」、「心性」的「內在化」道德價值的進路合法化「規範原則」的設計以及解消「規範」與「正義」可能存在的衝突；另一則是以「人之性惡」的現實，將抽象的倫理道德攝入且藉此合法化「規範原則」的確立，但又從另一方面肯認人有實踐正義或善的能力。因此筆者認為，孟、荀之間的差異來自於，對「『規範』的合法化與合理化」以及「該如何安排『正義』在理論上的位置」等問題，在方法、詮釋進路上各執一詞，而有不同的思考與理論建構上的策略所致。

## 二、儒學在當代的可能性？

在文末的部分，筆者想提出一個或許可以繼續探究的議題，以供我們進一步思考儒學在當代議題闡發上的可能性。如果儒學理論要在當代的法哲學或政治哲學有繼續論述的可能，筆者認為我們似乎首先需要回答一個問題，也就是當代的個人「權利」的概念是否有可能逾越倫理身分上的規範限制，而不是只圍繞在倫理道德義務上的主體「意志自由」之行使與動機發動與否的討論而已。而是有深入地挖掘古典儒學有權利自由的可能性。

古典中國是否蘊含當代意義的「權利」(right)觀念，余英時提出三點可供參考：(一)古代中國儒家所運用的語言為「義務語言」(duty-language)，權利與義務互相涵攝，「儒家談人民的『權利』是從國家對人民的義務下手的。」(二)儒學作為一種包含道德、政治、社會、經濟、文化等無所不包的全面學說，正是羅爾斯所謂的“comprehensive doctrine”。可以從其中提煉出一種大家所認可的「公平」概念；(三)以王陽明所謂的「良知」說來講，「良知」指的是「個人之自主」，此自主以當代的政治哲學來說，相近於羅爾斯重視的“autonomy”，因此儒家的倫理未必是完全的淹沒個人價值。<sup>12</sup>

誠如上述余英時指出的，「良知」的確有可能作為我們探究古典中國有推闡出「理性自治」與「個人權利」的理論內容。當然，先秦時期尚未有以概念「良知」形成體系的理論，但是如果我們以與之相近的「性善」，對此作進一步的檢

<sup>11</sup> 方維規：〈概念史八論——一門顯學的理論與實踐及其爭議與影響〉，頁 105。

<sup>12</sup> 余英時：〈基本人權·序〉，朱敬一、李念祖：《基本人權》（臺北：時報文化，2003年），頁 14-17。



討或許有同樣的討論空間。

對孟子來說，「性善」的闡發不只是為了予以倫理道德為基礎的規範進行合法性的論述，也是為了完善「仁政」的秩序所作的合理性的詮釋。此點在二、四章已有提及。但是，在先秦儒學來說，倫理道德在價值序位上一直是先於個人的權利，個人的權利只有被擺放在倫理義務的關係中才有被理解的可能，如果脫離了「親親」、「等差」的親疏遠近的倫理關係，我們又要如何掌握自身應有的主體權利之自由？如「葉公子高對孔子的問難」（《論語·子路》）、「瞽叟殺人」、「嫂溺援手」等案例都是先行預設自我與他者有某種倫理或道德上的義務關係，接著我們才依此義務關係進一步主張個人行使主體自由的權利。換句話說，義務(duty)與權利表面上看似是二合一的，實際上個人權利卻是被義務所收攝，如果不理解自身應有的義務，我們就難以有自由、自主意志的抉擇與發動的脈絡，「嫂溺援手」也是在確認自我與嫂嫂在互動上應有某種分際、區別的關係後，才產生道德上因「拯溺」而意識到自身主體自由的命題。

同樣的情況也發生在《荀子》，如「從道義而不從君父」、「正義直指」、「以義變應」等命題似乎在主張個人有自由意志行使正義的可能，特別是後兩者的命題似乎沒有先行預設某種倫理關係，而提倡人有行使正義行動的可能；另一方面，荀子卻又強調社會秩序的建立必須由「禮義」、「分義」等概念架構而成的倫理關係或制度構成，「善的群體生活」才有實現的可能。這就產生了相對於《孟子》來說更加嚴密的身分關係的社會結構。

總之，不論是孟子或荀子，他們主張的倫理關係的結構，雖然給出了自我的價值與意義應當在群體社會中尋找，正面肯認唯有在倫理關係當中個人的身分才有被理解的可能，並由此擺脫因天生的限制（生死或欲望）而產生的不確定感。身為「共同體」的一員，個人的價值與意義唯有在他者的理解與支持下才有被看見的可能。然而，此倫理關係的身分結構的理論構成，在另外一方面卻因著重倫理道德形成的社會結構而可能對個人產生某種壓迫，個人在此結構當中似乎是被倫理親疏或階級差序等權力所解析的對象，導致個人權利有無法被進一步地彰顯的問題存在。如第二章第三節提及的，此問題在後世的「三綱」的倫理系統尤為明顯。如此說來，當代儒學如果有任何新的可能性的話，我們似乎有必要探討「義務」與「權利」在儒學理論發展體系中的演變關係，特別在身分結構的論述上有必要作出某些鬆動的詮釋，以此進路解決「義務」與「權利」之間存在的對立衝突。<sup>13</sup>不過，此議題並非本文關注的焦點也非筆者目前所能處理的問題，這裡僅是提出一個可以延伸探討的可能性，似乎能對當代社會議題與儒學匯流提出一個可能的方案。並且由此議題似乎可以繼續延伸，反思古典儒學對當代社會秩序相

---

<sup>13</sup> 西方「權利」的誕生可以追溯到霍布斯論自然法開始，然而此議題的討論向來是許多學者所關心的，這裡僅舉近來的論著，周家瑜：〈霍布斯論自然法與政治義務〉，《政治與社會哲學評論》50期（2014年9月），頁59-100。陳妙芬：《法哲學：自然法研究》（新北：聯經出版社，2021年），頁121-160。前者從「義務觀」試圖解決，霍布斯理論的實證法與自然法在詮釋上所遇到的困難認為，政治義務應當取決於臣民的「理性的合理同意」。後者則側重在霍布斯的自然法與國家主權之間的關聯性問題。



關議題的價值與意義。

當然，可能會有人提出以下的批評：古典中國的儒學理論的發展擁有自身的特色，不必特地將其與當代的思潮或理論進行討論，更何況那時的思想家所構築的理論與當代具有相當程度且不可抹消的差異，所以我們的工作應當是在古典傳統思想的脈絡上進行挖掘前人所未注意到的部分即可。

然而，筆者認為此種想法似乎限縮了古典思想可能存在的嫁接當代之可能性，另外也可能忽略了，如同我們在緒論中提到的，我們習慣使用的語詞、語句其實蘊含了許多當代意義下的意義內涵，因此在討論古典文獻上勢必具有相當程度上的差異存在，但此差異的存在並非某種絕對的限制，反而我們能夠從此限制中，進一步反思古典文獻的新的詮釋向度及其可能性。<sup>14</sup>

舉例來說，儒學如何與當代議題中具有相當重要性的「共善」<sup>15</sup>議題進行交流對話，此探究進路基本上離不開規範、正義、權利、義務、平等（fairness）、自由（liberty）等概念的在儒學理論發展上的討論。<sup>16</sup>不過，要處理如此龐大的議題並非一朝一夕可以建構完成的，而且我們似乎必須對儒學本身的思想體系作出某種程度上的「不同地理解」。換句話說，我們必須要：

能夠理解自身的歷史性，理解自身的有限性，理解自身歸屬於歷史傳統、且始終收歷史傳統的實效影響之事實性，但同時也理解到自身在歷史當中規劃未來設計之可能性。<sup>17</sup>

在叩問自身的價值與意義時，我們不可忽略，自我的理解與詮釋的我，是身處於歷史文化脈絡底下的「我」，而非孑然一身獨立於世的我。這一點對於解讀古典文獻來說也是同樣重要的。所以「重要的是經由適當的提問，讓文本重新講話，

<sup>14</sup> 如果說社群主義者致力於提倡德性倫理在當代公共議題上的關注，那麼儒學就有與亞里斯多德對話的可能，對此有 Alasdair MacIntyre: "Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtue", Eliot Deutsch eds., *Culture and modernity: East-West philosophic perspectives* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1991), pp.104-122. 佐藤將之亦有討論：《荀子》的「禮」有亞里斯多德政治哲學中的「公共善」與「正」等相關概念；不同的地方是，《荀子》的「禮」和「禮義」綜合了亞里斯多德的『法』和『正義』之功能。」，氏著：《荀學與荀子思想研究：評析·前景·構想》，頁 225；235。

<sup>15</sup> 有趣的是，陳昭瑛也注意到《荀子》的理論有討論當代的「公共」的可能。她將《荀子》的「公共」議題分為「公共理性」與「公共感性」，前者指的是因為我們生活在一個「語言共同體」的社會，所以「公心」具備主體性與公共領域的結合的意義；後者則是以阿多諾 (Theodor W. Adorno) 所謂的「感覺共同體」，與儒家重視禮樂教化以培養人的「公共感性」接近。特別是音樂能夠引發人的「血氣」之情。氏著：《荀子的美學》，頁 260、263；294、279-288。

<sup>16</sup> 儘管佐藤將之與陳昭瑛不約而同地提到「公共善」或「公共」在《荀子》或說儒學理論的可行性，但卻未提出與公共議題相關聯的「權利」問題可以在儒學的何種脈絡下有被討論的可能。對此，David B. Wong 認為，如果以不侵害他人的「權利」為角度，儒學有與當代社群主義進行比較的空間。David B. Wong: "Rights and Community in Confucianism", Kwong-loi Shun, David B. Wong eds., *Confucian ethics: a comparative study of self, autonomy, and community* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp.41.

<sup>17</sup> 張鼎國：〈「較好地」還是「不同地」理解？從詮釋學爭論看經典註疏中的詮釋定位與取向問題〉，張鼎國著，汪文聖、洪世謙編：《詮釋與實踐》（臺北：政大出版社，2011年），頁 126。

針對問題而表述出其內含意理，並因此而才是對我們繼續有用的，是仍然會具有實效並產生影響作用的。」<sup>18</sup>自我雖然擔負看似沉重的歷史文化，但我們並非永遠地受到傳統束縛，傳統自身也有更新的需求。如此說來，我們必須注意到傳統有因僵化而可能產生的侷限性，並將其與當代的倫理價值進行有意義的討論，盡可能地促進舊有的傳統進行某種程度的更新，而與當代生活秩序的各種議題產生某種程度上的關聯，似乎是一個有效且具有相當程度的穿透力的觀看文本的方式。



---

<sup>18</sup> 張鼎國：〈「較好地」還是「不同地理解」？從詮釋學爭論看經典註疏中的詮釋定位與取向問題〉，張鼎國著，汪文聖、洪世謙編：《詮釋與實踐》，頁 129。

# 徵引書目

## 一、古典文獻

- 魏·何晏注，宋·邢昺疏：《論語注疏》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館影印，嘉慶二十年江西南昌府學開雕本，2011年。
- 梁·皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，北京：中華書局，2013年。
- 東漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《孟子注疏》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館影印，嘉慶二十年江西南昌府學開雕本，2011年。
- 宋·朱熹撰：《四書章句集注》，北京：中華書局，2016年。
- 清·劉寶楠撰，高流水點校：《論語正義》，北京：中華書局，2019年。
- 清·焦循撰，沈文倬點校：《孟子正義》，北京：中華書局，1987年。
- 清·郭慶藩：《莊子集釋·齊物論》，臺北：商周出版，2018年。
- 清·王先謙撰，沈嘯、王星賢點校：《荀子集解》，北京：中華書局，2019年。
- 〔日〕瀧川龜太郎著：《史記會注考證》，臺北：萬卷樓圖書，2014年。
- 荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》北京：文物出版社，1998年。

## 二、近人專著

### (一)中文專書

- 丁四新：《郭店楚墓竹簡思想研究》，北京：東方出版社，2000年。
- 王楷：《天然與修為：荀子道德哲學的精神》，北京：北京大學出版社，2011年。
- 王健文：《奉天承運——古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》，臺北：東大圖書，1995年。
- 王煥鑣撰：《墨子集詁》，上海：上海古籍出版社，2005年。
- 北京大學哲學系注：《荀子新注》，臺北：里仁書局，1983年。
- 白奚：《稷下學研究：中國古代的思想自由與百家爭鳴》，北京：三聯書店，1998年。
- 牟宗三：《名家與荀子》，臺北：臺灣學生書局，1979年。
- 伍振勳：《語言、社會與歷史意識——荀子思想探義》，新北：花木蘭出版社，2009年。
- 李零：《郭店楚簡校讀記》，北京：北京大學出版社，2002年。
- 李滌生：《荀子集釋》，臺北：臺灣學生書局，1979年。
- 李明輝：《孟子重探》，臺北：聯經出版社，2001年。
- 李明輝：《儒家與康德》，臺北：聯經出版社，2018年。
- 李澤厚：《中國古代思想史論》，臺北：三民書局，2012年。
- 李銳：《戰國秦漢時期的學派問題研究》，北京：北京師範大學出版社，2011年。
- 李賢中：《墨學——理論與方法》，臺北：揚智文化事業有限公司，2003年。

- 李桂民：《荀子思想與戰國時期的禮學思潮》，北京：中國社會科學出版社，2012年。
- 何淑靜：《荀子再探》，臺北：臺灣學生書局，2014年。
- 余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》，新北：聯經出版社，2014年。
- 余英時：《中國知識階層史論·古代篇》，新北：聯經出版社，2019年。
- 佐藤將之：《中國古代的「忠」論研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2010年。
- 佐藤將之：《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年。
- 佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治思想的起源與構造》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年。
- 佐藤將之：《荀學與荀子思想研究：評析·前景·構想》，臺北：萬卷樓出版社，2017年。
- 佐藤將之：《後周魯時代的天下秩序：《荀子》和《呂氏春秋》政治哲學之比較研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2021年。
- 杜正勝：《周代城邦》，新北：聯經出版社，2018年。
- 林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2007年。
- 周德良：《荀子思想理論與實踐》，臺北：臺灣學生書局，2011年。
- 東方朔（原名：林宏星）：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》，臺北：臺灣大學出版中心，2011年。
- 東方朔：《差等秩序與公道世界：荀子思想研究》，上海：上海人民出版社，2016年。
- 俞榮根：《儒家法思想通論》，廣西：廣西人民出版社，1998年。
- 韋政通：《荀子與古代哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1992年。
- 胡家聰：《稷下爭鳴與黃老新學》，北京：中國社會科學出版社，1998年。
- 柯雄文（Antonio S. Cua）著：賴顯邦譯：《倫理論辯——荀子道德認識論之研究》，臺北：黎明文化，1990年。
- 柯雄文（Antonio S. Cua）著，李彥儀譯：《君子與禮：儒家美德倫理學與處理衝突的藝術》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2017年。
- 范麗梅：《言者身之文——郭店寫本關鍵字與身心思想》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2017年。
- 徐復觀：《中國人性論·先秦篇》，臺中：東海大學，1963年。
- 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺北商務印書館，1969年。
- 徐復觀：《中國思想史論集》，臺北：臺灣學生書局，1981年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇·中國哲學中人性思想之發展》，香港：新亞研究所，1968年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇（一）》，《唐君毅全集》，臺北：臺灣學生書局，1991年。



- 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇（二）》，《唐君毅全集》，臺北：臺灣學生書局，1991年。
- 袁保新：《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，臺北：文津出版社，1992年。
- 曹興江：《荀子禮思想研究》，北京：中國社會科學出版社，2017年。
- 梁啟雄：《荀子簡釋》，臺北：木鐸出版社，1988年。
- 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》，北京：中國人民大學出版社，2008年。
- 張亨：《思文論集：儒道思想的現代詮釋》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2014年。
- 許倬雲著，鄒永杰譯：《中國古代社會史論》，桂林：廣西師範大學出版社，2006年。
- 陳大齊：《荀子學說》，臺北：中國文化大學出版，1989年。
- 陳大齊：《陳百年先生文集（第一輯孔孟荀學說）》，臺北：臺灣商務印書館，1987年。
- 陳弱水：《公義觀念與中國文化》，新北：聯經出版社，2020年。
- 陳昭瑛：《儒家美學與經典詮釋》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2011年。
- 陳昭瑛：《荀子的美學》，臺北：國立臺灣大學，2016年。
- 陳來：《古代宗教與倫理：儒家思想的根源》，臺北：允晨文化，2005年。
- 陳光連：《荀子「分」義研究》，南京：東南大學出版社，2013年。
- 勞思光：《新編中國哲學史（一）》，臺北：三民書局，2016年。
- 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，臺北：東大出版社，1991年。
- 黃俊傑：《孟學思想史論（卷二）》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006年。
- 黃俊傑：《儒家思想與中國歷史思維》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2014年。
- 黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2015年。
- 曾暉傑：《打破性善的誘惑——重探荀子性惡論的意義與價值》，新北：花木蘭出版社，2014年。
- 路德斌：《荀子與儒家哲學》，濟南：齊魯出版社，2010年。
- 裘錫圭主編：《長沙馬王堆漢墓簡帛集成（肆）》，北京：中華書局，2014年。
- 楊儒賓：《儒家身體觀》，上海：上海古籍出版社，2019年。
- 廖名春：《荀子新探》，臺北：文津出版社，1994年。
- 劉又銘：《一個當代的、大眾的儒學——當代新荀學論綱》，北京：中國人民大學出版社，2019年。
- 鄧小虎：《荀子的為己之學：從性惡到養心以誠》，北京：北京大學出版社，2015年。
- 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1988年。
- 蔣年豐：《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》，臺北：桂冠圖書，2000年。
- 錢穆：《國史大綱（上）》，《錢賓四先生全集（27冊）》，臺北：聯經出版社，1998年。
- 錢穆：《先秦諸子繫年》，《錢賓四先生全集（5冊）》，臺北：聯經出版社，1998年。

- 龍宇純：《荀子論集》，臺北：臺灣學生書局，1987年。  
顏厥安：《法與實踐理性》，臺北：允晨文化，1998年。  
譚家哲：《論語與中國思想研究》，臺北：唐山出版社，2006年。

## (二) 外文譯著

- 〔日〕池田知久著，曹峰譯：《池田知久簡帛研究論集》，北京：中華書局，2006年。
- 〔日〕津田左右吉著，曹景惠譯：《《論語》與孔子思想》，新北：聯經出版社，2015年。
- 〔日〕溝口雄三著，鄭靜譯：《中國的公與私·公私》，北京：三聯書店，2011年。
- 〔以〕尤銳（Yuri Pines）著，孫英剛譯：《展望永恆帝國：戰國時代的中國政治思想》，上海：上海古籍出版社，2018年。
- 〔德〕馬克思·韋伯（Max Weber）著，康樂等譯：《支配的類型：韋伯選集（III）》，臺北：遠流出版社，1996年。
- 〔德〕卡爾·雅斯貝斯（Karl Jaspers）著，李夏菲譯：《歷史的起源與目標》，桂林：漓江出版社，2019年。
- 〔法〕讓-馬克·夸克（Jean-Marc Coicaud）著，佟心平、王遠飛譯：《合法性與政治》，北京：中央編譯社，2002年。
- 〔法〕米歇爾·傅柯（Michel Foucault）著，劉北成等譯：《規訓與懲罰——監獄的誕生》，苗栗：桂冠圖書，2011年。
- 〔英〕Dennis Lloyd 著，張茂柏譯：《法律的理念》，臺北：聯經出版社，1989年。
- 〔英〕湯瑪斯·霍布斯（Thomas Hobbes）著，黎思復、黎廷弼譯：《利維坦》，北京：商務印書館，2009年。
- 〔英〕李約瑟（Joseph Needham）著，陳立夫譯：《中國古代科學思想史》，南昌：江西人民出版社，2006年。
- 〔英〕葛瑞漢（A.C. Graham）著，張海晏譯：《論道者：中國古代哲學論辯》，北京：中國社會科學出版社，2013年。
- 〔英〕哈特（H.L.A Hart）著，許家馨、李冠宜、高忠義譯：《法律的概念》，臺北：商周出版，2018年。
- 〔美〕Mortimer J. Adler 著，蔡伸鴻譯：《六大觀念》，臺北：聯經出版社，2001年。
- 〔美〕史華茲（Benjamin I. Schwartz）著，程鋼譯：《古代中國的思想世界》，南京：江蘇人民出版社，2008年。
- 〔美〕阿瑟·O.諾夫喬伊（Arthur O. Lovejoy）著，張傳有、高秉江譯：《存在巨鏈：對一個觀念的歷史的研究》，北京：北京商務印書館，2015年。
- 〔美〕阿拉斯戴爾·麥金泰爾（Alasdair MacIntyre）著，宋繼杰譯：《追尋美德：道德理論研究》，南京：譯林出版社，2020年。
- 〔美〕威爾·金里卡（Will Kymlicka）著，劉莘譯：《當代政治哲學導論》，新北：

聯經出版社，2019年。

〔美〕約翰·羅爾斯(John Rawls)著，何懷宏、何包鋼、廖申白譯：《正義論(修訂版)》，北京：中國社會科學院，2009年。

〔美〕唐納德·J·蒙羅(Donald J. Munro)著，莊國雄、陶黎銘譯：《中國早期「人」的觀念》，上海：上海古籍出版社，1994年。

〔美〕赫伯特·芬格萊特(Herbert Fingarette)，彭國翔、張華譯：《孔子：即凡而聖》，南京：江蘇人民出版社，2020年。

〔美〕邁可·桑德爾(Michael Sandel)著，萬俊人譯：《自由主義與正義的侷限》，南京：譯林出版社，2018年。

〔加〕查爾斯·泰勒(Charles Taylor)著，韓震等譯：《自我的根源：現代認同的形成》，南京：譯林出版社，2012年。

〔加〕查爾斯·泰勒(Charles Taylor)著，林曼紅譯：《現代社會想像》，南京：譯林出版社，2019年。

### (三) 外文著作

Charles Taylor, *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

### (四) 學位論文

王靈康：《荀子哲學的反思：以人觀為核心的探討》，臺北：國立政治大學哲學系博士論文，2008年。

伍振勳：《荀子「天生人成」思想的意義新探》，新竹：國立清華大學中國文學系博士論文，2004年。

陳弘學：《先秦諸子法思想探析——當代視域的解讀與重構，以儒墨道法四家為主要考察對象》，臺北：國立政治大學中國文學系博士論文，2009年。

陳震宇：《先秦儒家的政治正當性論述》，臺北：國立政治大學政治學系碩士論文，2006年。

曾暉傑：《打破性善的誘惑——重探荀子性惡論的意義與價值》，臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，2011年。

### 三、單篇著作

王博：〈早期儒家仁義說的研究〉，鄭吉雄主編：《觀念字解讀與思想史探索》，臺北：臺灣學生書局，2009年。

王鵬翔：〈法律、融慣性與權威〉，謝世民主編：《以平等為本的自由主義：德沃金法政哲學研究》，臺北：開學文化，2014年。

王一奇：〈理由與提供理由的事實〉，謝世民主編：《理由轉向：規範性哲學研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2015年。

王靈康：〈「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》，《國立政治大學哲學學報》41期（2019年1月），頁45-92。
- 方維規：〈「鞍型期」與概念史—兼論東亞轉型期概念研究〉，《東亞觀念史集刊》1期（2011年12月），頁85-116。
- 方維規：〈觀念史·概念史·關鍵詞專題引言〉，《東亞觀念史集刊》4期（2013年9月），頁91-100。
- 方維規：〈概念史八論——一門顯學的理論與實踐及其爭議與影響〉，《東亞觀念史集刊》4期（2013年6月），頁101-170。
- 方維規：〈概念史研究方法要旨——兼談中國相關研究中存在的問題〉，黃興濤主編：《新史學（第3卷）：文化史研究的再出發》，北京：中華書局，2009年。
- 伍振勳：〈道統意識與德行論述：荀子非難思、孟的旨趣重探〉，《臺大中文學報》35期（2011年12月），頁43-84。
- 伍振勳：〈〈中庸〉「誠」論的思想史意義——兼論〈中庸〉、孟、荀「誠」論系譜〉，《臺大中文學報》66期（2019年9月），頁1-42。
- 朱維錚：〈司馬遷〉，《朱維錚史學史論集》，上海：復旦大學出版社，2015年。
- 余英時：〈基本人權·序〉，朱敬一、李念祖：《基本人權》，臺北：時報文化，2003年。
- 李零：〈重見「七十子」〉，《讀書》4期（2002年4月），頁37-42。
- 李學勤：〈孔孟之間與老莊之間〉，李學勤、林慶彰等：《新出土文獻與先秦思想重構》，臺北：臺灣書房，2007年。
- 貝淡寧：〈社群主義對自由主義的批判〉，《政治與社會哲學評論》23期（2007年12月），頁1-45。
- 佐藤將之：〈掌握變化的道德——《荀子》「誠」概念的結構〉，《漢學研究》27卷4期（2009年12月），頁35-60。
- 佐藤將之：〈《荀子》「理」概念探析：呈現人類文明的秩序〉，《哲學論集》46期（2013年12月），頁19-45。
- 吳瑞媛：〈理由轉向：規範性哲學研究·導論〉，謝世民主編：《理由轉向：規範性之哲學研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2015年。
- 林啟屏：〈理分——血緣關係架構中的「仁義」觀〉，《中國文哲研究集刊》44期（2014年3月），頁143-171。
- 林遠澤：〈禮治與正名——論儒家對於政治正當性之倫常奠基的道德文法學構想〉，《漢學研究》31卷1期（2013年3月），頁255-284。
- 周家瑜：〈霍布斯論自然法與政治義務〉，《政治與社會哲學評論》50期（2014年9月），頁59-100。
- 陳來：〈〈五行〉經說分別為子思、孟子所作論——兼論郭店楚簡〈五行〉篇出土的歷史意義〉，杜維明主編：《思想·文獻·歷史：思孟學派新探》，北京：北京大學出版社，2008年。
- 陳來：〈竹簡〈五行〉篇與子思思想研究〉，杜維明主編：《思想·文獻·歷史：



- 思孟學派新探》，北京：北京大學出版社，2008年。
- 陳熙遠：〈聖王典範與儒家「內聖外王」的實質內涵〉，黃俊傑主編：《孟子思想的歷史發展》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995年。
- 陳麗桂：〈從郭店竹簡〈五行〉檢視帛書〈五行〉說文對經文的依違情形〉，《近四十年出土簡帛文獻思想研究》，北京：中華書局，2015年。
- 陳麗桂：〈近三十年出土儒道古佚文獻在中國思想史上的意義與貢獻〉，《近四十年出土簡帛文獻思想研究》，北京：中華書局，2015年。
- 陳弘學：〈儒家倫理與現代法治社會銜轉的可能性探析——以「直躬案例」與「桃應難題」為主要考察對象〉，《成大中文學報》51期（2015年12月），頁1-40。
- 陳佳榮：〈荀子的自然之義到政治之義〉，發表於「2020 道南論衡」，2020年11月2日，未刊稿。
- 許漢：〈道德規範、道德實踐與行為主體：經驗主體與道德規範性〉，謝世民主編：《理由轉向：規範性之哲學研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2015年。
- 莊錦章：〈荀子與四種人性論〉，《政治大學哲學學報》11期（2003年12月），頁185-210。
- 黃應貴：〈導論：人觀、意義與社會〉，黃應貴主編：《人觀、意義與社會》，臺北：中央研究院民族學研究所，1993年。
- 曾國祥：〈論沈岱爾之行動性理論：一個哲學保守主義的重塑〉，《政治與社會哲學評論》6期（2003年6月），頁65-114。
- 曾國祥：〈自由主義與政治的侷限〉，《政治與社會哲學評論》8期（2004年3月），頁79-120。
- 路德斌：〈荀子人性論之形上學義蘊——荀、孟人性論關係之我見〉，《中國哲學史》4期（2003年11月），頁34-42。
- 馮耀明：〈荀子人性論新詮：附〈榮辱〉篇23字之糾謬〉，《國立政治大學哲學學報》14期（2005年7月），頁169-230。
- 廖名春：〈郭店楚簡儒家著作考〉，《孔子研究》3期（1998年9月），頁69-83。
- 潘小慧：〈禮義、禮情及禮文——荀子禮論哲學的特點〉，《哲學與文化》第35卷10期（2008年10月），頁45-63。
- 鄭文惠：〈近代中國知識轉型與概念變遷／觀念形塑——觀念史／概念史視域與方法〉，《東亞觀念史集刊》4期（2013年6月），頁223-301。
- 鄭吉雄：〈觀念字解讀與思想史探索·導言〉，鄭吉雄主編：《觀念字解讀與思想史探索》，臺北：臺灣學生書局，2009年。
- 蕭高彥：〈共同體的理念：一個思想史之考察〉，《台灣政治學刊》1期（1996年7月），頁257-295。
- 鍾彩鈞：〈孟子思想與聖賢傳統〉，黃俊傑主編：《孟子思想的歷史發展》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995年。

龐樸：〈孔孟之間——郭店楚簡的思想史地位〉，《中國社會科學》5期（1998年5月），頁88-95。

龐樸：〈馬王堆帛書解開了思孟五行說古謎〉，《帛書五行篇研究》，濟南：齊魯出版社，1980年。

〔日〕菅本大二著，佐藤將之、張哲挺、盧彥男合譯：〈荀子對法家思想的接納：由「禮」的結構來考察〉，《國立政治大學哲學學報》11期（2003年12月），頁111-135。

〔英〕昆廷·斯金納(Quentin Skinner)著，任軍鋒譯：〈言語行動的詮釋與理解〉，《思想史研究（第1輯）》，上海：上海人民出版社，2006年7月。

David B. Wong：“Rights and Community in Confucianism”，Kwong-loi Shun, David B. Wong eds., *Confucian ethics: a comparative study of self, autonomy, and community*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp.31-48

Alasdair MacIntyre：“Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtue”，Eliot Deutsch eds., *Culture and modernity: East-West philosophic perspectives*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1991, pp.104-122.

#### 四、電子資源

「諸子百家中國哲學書電子化計畫」(<https://ctext.org/zh>)