

荀子研究的若干問題*

赤塚 忠

摘要

本文探討在研究荀子思想之際所要考慮的幾點問題。本文提出如下三個主要論點：第一，戰國末年幾乎所有的思想，包括儒家正在邁向綜合之路，在此考慮之下，我們要做的並不只是主張荀子綜合他之前的思想，而在於探討荀子如何綜合之前的思想。第二，我們分析荀子「性惡」論時，要瞭解：在孟子與荀子的「性論」之間有不可忽視的共同點，即兩人皆非常主觀地預設道德實現的目標。第三，因為荀子已吸收他之前的法家思想，且在這個基礎上還主張倫理道德的重要。因此，作者不贊同把荀子的思想作為韓非與李斯的法家理論的橋樑之說法。總之，從其思想統合的程度來看，荀子哲學乃展現在戰國末年的思想潮流中所達到的最高峰，而這與《呂氏春秋》和《淮南子》比較之下更為明顯。

關鍵字：荀子、孟子、儒家、先秦思想

* 譯註—本論文的日文原名為〈荀子研究の二三の問題〉。

作者簡介

作者赤塚忠（Kyoshi Akatsuka），生於 1913 年。1936 年畢業於東京帝國大學支那哲學科，歷任神戶大學助教授、東京大學人文學研究科助教授及教授，1974 年退休，卒於 1983 年。他的大部分著作和論文集結在《赤塚忠著作集》全 7 卷（東京：研文社，1986-89）。赤塚的研究範圍從甲骨文、金文等中國古代社會宗教史到《詩經》、《楚辭》等文學作品。就中國思想研究的領域而言，他屬於武內義雄、津田左右吉下一代的學者，而與金谷治、板野長八等學者共同創造了日本學界古代中國思想史研究的黃金時代。雖然對赤塚來說，思想史的研究只是他更廣闊的研究領域的一部份，但是日本學界對他學術成果迄今仍有很高評價。尤其是他關於荀子研究所提出的觀點，直到五十年後的今天，仍在荀子研究上具有許多可參考之處。本文以〈荀子研究の二三の問題〉原題在《斯文》第 21 號（1958）發表，而收集在他的《著作集》第 3 卷（頁 391-408）。這次我們衷心感謝研文社特別許可我們翻譯介紹本篇給中文讀者。（佐藤將之）

去年（1957）秋天，中國學會大會舉辦以孟子與荀子為主題的討論，而主辦單位要求我在會議中，提出關於荀子研究的相關問題。因為我最近專心於中國古代歷史的研究，所以本想謝絕，但因盛情難卻，所以我就提出三點有關問題。第一，如何處理荀子思想；第二，如何理解荀子思想；第三，荀子思想的意義。我懷疑我的報告是否對這題目進一步的了解有所貢獻，但是我還是借用本期刊的版面補充發表用來作為回應我的口頭報告。^{*}當天報告了有關最近三十年荀子研究的問題與結論以作為參考，這邊就省略這些內容不再重複。

荀況不但是中國古代思想史，甚至是整個中國思想史中的巨擘，其思想影響深遠。由於到近代重新受到認識，關於其偉大思想內容出現許多研究，然而還留有許多未解決的問題。因為時間不够充分，不能一一提及所有的問題，我現在意識到關於荀子論證的幾個論點，作為此次報告的前提，並提出一般性的問題。關於荀況的生平，就其學術譜系而言，可說五花八門。我對荀子的生平了解如下：荀子在前四世紀末出生於趙國，中年游學於齊國，受稷下餘風的影響。而後到秦國、趙國遊說，兩年後當楚國的蘭陵令，其後在家教授自己的學說。荀子死後沒多久，秦國即統一天下。關於《荀子》文獻真偽的問題，有以《韓詩外傳》為主的《荀子》文獻批判研究。^{*}我認為《韓詩外傳》僅具參考價值。在《荀子》中，不但有關於荀子的在世記錄，已成書的部份還有由荀子門人修改增補的成分。到目前可信的是，把《荀子》書中加以貫串及前後整理其序的是劉向。劉向的編纂只是改動部份的順序，但沒有改動原文。尤其是我認為，如果我們以《荀子》一書

^{*} 譯註—「本期刊」為《斯文》第 21 號（1958 年 3 月）。

^{*} 譯註—這篇文章應是楊筠如的〈關於荀子一書的考證〉，羅根澤編，《古史辨》。
上海：開明書局，1941 年。

中的概念類形及表達形式來加以分類，可按照荀子的生平將荀子思想的發展構劃為早、中、晚三期並有充分的論據。現在暫且不提及，若有機會整理發表請不吝賜教。^{**}

如何研究荀子思想？從邏輯學、心理學和人學^{***}的興趣以及比較哲學、哲學史、社會學史研究的角度幾乎都可切入，處理方法按照研究者的方法論而有其靈活度。這些研究各有意義，而且一般而言，不僅荀子，古代思想家的學說都包含珍貴的人類學習思維經驗的萌芽，所以非常值得當代學者加以研究。又一方面，只是我把中國思想放在發展的模式上來思考古代的思想與學說。另一方面，撇開研究方法論的問題不談，無論任何研究，不可諱言，我們共同首先要做的事情，是把荀子思想這種研究對象放在歷史脈絡的解剖檯上。然而這實際上難以做到。古代思想看起來往往尚未成熟，如果把主題與現代拉得太近，從當代人的視角加以批判，會使古代思想變成過於抽象而失去其歷史的脈絡。具體來說，荀子強調「禮」，因此荀子「禮」的學說是他思想的重要部份。但是試問：如果我們只注意「禮」事實上是周朝的制度，我們是否便因而認定荀子擁護周朝封建制度的復辟？如果我們考慮到中國古代史的演變，便可瞭解荀子思想大概並非如此。荀子所提倡的「禮」是異於經文史料所能實證歸納的周朝王制，荀子在「禮」看出倫理上的意義（加藤常賢：《中國原始觀念的發達》下篇，第六章，頁 183）。因為思想包含著傳統的因素，所以荀子從周朝王制得到他思索的範疇是事實，然而他所發展出的「禮」思想卻大異於周朝王制。他的「禮」思想包括對於時代的回應與自己的創造。因此若我們不能把荀子的思想在歷史脈絡中正確的定位，便無法有同情的理解。當然這種例子不僅是就「禮」個別

^{**} 譯註—很可惜地，從此赤塚生前再沒有發表關於荀子的專論。

^{***} 譯註—原文是「人間學」。

概念而然，思考整個荀子思想亦然。還有重要的一點是，了解思想家不宜僅基於歷史上的某一個時點，必須在歷史發展的脈絡中掌握，讓我們從歷史條件、文化史條件、思想史條件，以及其他廣泛的視角，把荀子思想作個明確的定位。

與其他文化圈的若干哲學體系或思想加以比較的所謂比較哲學研究法（因為我們已經或多或少在西洋哲學的模式下思考，雖然我們沒有明確地意識到這個研究方法，但我們的研究已經把這個研究方法加進去），有效於闡明荀子思想或中國思想的特質。但是在採用這項研究方法時，重要的是首先掌握好各個歷史脈絡，並且整理出能夠比較的各個條件，不然淪於某個現象或有或無的羅列對照，便無法看出各個思想發展的特色。

關於在歷史脈絡作定位的問題，我想以一個問題提省大家的注意。

荀子是活在戰國末年的綜合型思想家，這是到目前為止的定論。若是如此，我要試問：綜合先秦思想者是否僅限於荀子？關於這個問題，我在兩篇文章〈先秦儒家目的論的展開〉（參閱：《著作集》卷三，頁 65 至 84）和〈呂氏春秋在思想史上的意義〉（參閱：《著作集》，卷四，頁 587 至 628）已討論過。進一步要說明的是，戰國晚期，政治環境趨向統一與安定，在思想史的領域中，先有如稷下學宮那種學者與學者之間自由論爭的場合，特別是與孟子同時代的各種思想類型陸續形成之後，整理統合多元地形成的思想是不可避免的普遍要求。在戰國晚期思想的綜合不只展現於荀子，而且也展現於墨家和道家。只是荀子是在這一種思想史脈絡中，最有力地達成綜合的工作。

如此推論會產生一個問題，為什麼只有儒家達成了思想的綜合？因為同樣是儒家的孟子和荀子，之前也有思想上的差異。我這樣說可能並不是正確的說法，但可以肯定的是，荀子思想綜合

的工作是在儒家傳統思想的基礎上達成的。而且荀子的綜合絕非只是部分的加上外在思想那麼簡單。一直以來，學者們指出：荀子思想中有老莊的影響，而荀子對戰國諸子的批判是穩當的。荀子的綜合不僅源自一二種思想的影響，荀子是在其批判諸子的基礎上，在根本的層面進行思想的綜合。具體來說，荀子首先分類萬物生存的構成：包括最低等的只由氣所組成的無生物、再上者是具有生命的植物、接著是有知覺的動物，以及最高等兼具氣、生、知和思慮的人類，並且把群體生活當作人類生活的特質。荀子認為群體生活包含「分」或「義」這種滿足群體秩序的要素，並且主張作為群體秩序規範的「禮」。荀子對生存界所謂階層的世界觀，是包含反駁莊子和惠施等思想家把人和蟲混同於同一層面的抽象思維，所做的更客觀的事實規定。再者，荀子群體觀的來源無疑是墨家「同」的概念，然而荀子不像墨家沒有把群體當作達成人類共同目標與真理。荀子進一步在人的群體中看出有機組織的「分」（其「分」概念的來源主要依靠法家的正名審分），但荀子不把「分」的實現當作君主權力的強制。荀子在「分」概念之上還設計統一群體的「禮」。因此，荀子的「禮」雖然是由儒家傳統人文秩序的範疇概念衍生出來，但是在其內容中可以看出思想上顯著的進步。從荀子的「禮」概念是「群」與「分」的秩序規範這項事實可明白：荀子的「禮」是把表示個別性的「分」與全體性的群居合一之間，強制性與合目的性之間，平等和不平等之間，以及如〈禮論〉所言，自然的「性」和後天行為的「偽」之間的矛盾性格當作前提，並且統一這些矛盾性格，而對矛盾律的明確認識正是荀子思索的一大特色。荀子曰：「斬而齊，枉而順，不同而一，夫是之謂人倫」（〈榮辱〉），如果一個思想家認識到矛盾統一的問題，在時間層面也好，在空間的層面也好，統一矛盾的思索過程不會於同一層面達成。因此，在這種思索中為了統一矛盾一定有與此不同層次的邏輯。在此我們可以看到莊

子的影響及辨證法思維。但是我們所要注意的是，因為莊子的思索是在沒有中介的狀況之下否定現象界的自我，結果莊子解放自然的自我是超然的一次性回歸。相對的，荀子的辨證法是由於把「禮」當作中介者，能夠提高滿足人倫秩序的意義之人格。在此，價值主張得以成立。

此為荀子徹底的綜合之前的思想。雖然，荀子所進行的綜合之方向是否正確還有待商榷，但我認為他的綜合應該是向當時最合理的方向達成。如此看來，荀子之所以能夠達成這種綜合，部分原因是因為他具有彈性且堅定的偉大思索。但如前所述，因為就當時思想史脈絡而言，各種思想正趨向於綜合，而綜合思想並不只是荀子單獨達成的事業。再者，儒、墨、道、法、名等各種類型的思想相繼產生並且分化，就當時思想史脈絡而言，應該是必然發展的過程。思想的綜合在儒家思想傳統之下進行也是必然的。因此，荀子的綜合思想並不是系譜的問題，就如荀子折衷諸類型的思想而擁護儒家先王之道，而展現在中國思想史或至少在古代中國思想史發展中所包含基本問題之事實。因為我認為這是了解中國思想史的一個重要關鍵，我建議對此作進一步的研究與討論。

因為我的建議包含太多揣測，所以我們再回到思想史上的定位問題，為了能夠了解荀子思想在中國思想史中的地位，我們的下一個工作是正確的瞭解荀子思想，這絕非只是讀懂原典那麼容易的問題。不僅是荀子，凡欲瞭解古代思想皆會碰到語言的障礙，我所說語言的障礙，非指訓詁方面的解釋問題。同一個名稱其意涵是隨著時代而變，具體來說，「上帝」這個詞在商代意味：生長穀物且統合諸部族的至上神。在西周時代，「上帝」又曰「天主」，則是政教神聖目的的實存。在戰國時代，則是人的存在根源；其後，也是道理的實存根據。不僅如此，名詞意涵之不同，

不僅在不同時代發生，在同時代亦然。如孟子的「道」和莊子的「道」即包含著不同的內涵。不僅在不同思想家之間同一語詞意涵不同，甚至在同一個人的思想當中，同樣語詞的意涵亦隨著不同立論而改變，而往往也包含著相當傳統的意涵。我們首先要把這些例子加以仔細的分析與綜合，以復原思想家當時的立論。其次，在把古代的概念換成當代語言的工作當中，我們必須探討我們所復原的意涵包含著何種程度的內容與外延的意涵。再者，古代的名詞中，往往在一個名詞中可以看到結合諸多概念的許多例子。譬如說，在下面我概論了戰國時代的「天」觀念是人的存在根源。也可以說，墨家的「天」觀念除了人的存在根源之外，也包含著人間共同體的實存，及對個人的強制力，以及共同目標的概念〈關於墨子「天志」〉（參閱：《著作集》卷四，頁 65 至 84）。如上所說，古代名詞內容意涵的界定是粗糙的。在一個名詞當中包含著概念結合的許多例子，這種現象給習慣分析的我們頗具意義的啓示。

第二個障礙是陳述思想的方式不同。在古代，思想的陳述方式主要是透過語錄、對話、札記、以及後人的追記。而就其內容而言，片段零碎的蘊含有主觀陳述環境背景的限制以及默契。古代思想家陳述的形式與內容，並不一定是針對一般讀者而進行客觀又具組織的敘述。其實《荀子》的敘述已是相當有組織的，但還不夠完全。我們在這一種障礙中，通過選擇命題主張，並且加以比照考量，必須把某一個思想歸納復原出來。

在這種思想復原的工作當中，重要的是我們要認知思想家活動時代的思維發展高度，和某一個思想家特有的思維方式。關於這一點，在上一次會議當中，*我指出過孟子「白羽之白」的論法

* 譯註—「上一次會議」係指在 1957 年的中國學會大會「孟子與荀子的整體討論」。

對孟子而言，並不是詭辯，這看法引起熱烈的討論。因此，我想重新釐清我的論點。問題在於對〈告子上〉關於孟子與告子辯論一段瞭解的方法。此段全文如下：

告子曰：「生之謂性。」孟子曰：生之謂性也，猶白之謂白與？曰：「然。」「白羽之白也，猶白雪之白，白雪之白，猶白玉之白歟？」曰：「然。」「然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性歟？」

在這裡，告子試圖把「性」這個概念加以客觀的限定，這比孟子的論法較接近我們的思維方式。在兩者的辯論中，假如告子所要面對的是普遍概念，而當時他已認知作為性質的「白」這個抽象概念，因為孟子首先（無論是告子的首肯）把實體的概念換成性質的概念，同時也很技巧的換成「白羽之白」，或者「人之性」這一種具體概念。因此，我們不得不判定孟子的論法是詭辯式的強辭。然而，採取這種看法的學者，受告子親近性的影響而就此加以現代性詮釋。或者，給孟子邏輯思維的方式予過高的期待。我認為，在孟子當時，思想家認知由實在而想起的觀念（實）和由語言而想起的觀念（名），但是，由語言而想起的觀念，雖然當時思想家有所接觸或志向還沒確立。但我認為，這就是孟子以後像「白馬非馬」這種不當分析之詭辯論之所以興起的原因。換言之，有「白」這種一般表象，而告子所志向的「白」是這種一般表象的「白」。當時的思想家還沒認知「白」是性質範疇的抽象概念，他們對「白」的瞭解是正如所有「白」的東西之公因數，並且他們的「白」是個象徵符號。無論其「白」的表象是展現得極微，當時的思想家不得不把「白」的表象與實質當作一體。並且，很容易限定其抽象性而與「白羽之白」或者「牛之性」這一種具體概念、或者對「性」一般的從屬概念混淆。告子的狀況也一樣，對當時的思維程度而言，用辭的分析還不精密是不可避免

免的。然而，儘管他們用辭的分析不精密，我們不可只注意負面。其實，如下所再提及，對於孟子而言，因為他把「白」的實質與性質看做不可分離的表象，所以就在這裡，他所提倡的，正如「性」是實存的、是本善的、以及是可自己發展的，這種積極主張也可以存在。對我關於這個問題的看法，有些人會反對說：在《墨子》中已有關於認知、定義、分類概念等的相當高度的邏輯觀念。撇開《墨子》的邏輯問題不談，我認為，《墨子》一書並非墨翟本人之作，而是在孟子之後，大部分的詭辯論都出來以後的作品。具體來說，在〈墨經〉下篇，作者批評告子「仁內義外」論的分析不夠徹底。按照我的看法，孟子當時是邏輯思辯將要興起的時期，經過像告子異家的論爭。在這裡我們還要注意引起孟子與告子的爭辯的關鍵在內 - 外（內在 - 外來規定）範疇的問題。

其次，由告子提倡「仁內義外」的事實來看，告子是否思考「萬物之性」這種普遍的「性」，頗有疑問。趙岐引進類關係的觀點而把這一段解釋為「同類同性」。但是正如安井息軒所反駁，就算告子可能預測過普遍的性，但對普遍之性的認識還未明瞭。只是，可以確定的是，告子對「性」的主張，是根據他對「性」和（幾乎是）所有的人生活行為的共同作用因（生）之間的關係的判斷來的。這種關係等同於「白」對於在所有的白色的東西裡面所看見的白色原素的關係。再者，因為告子的這種思維方式是從人或物等所經驗過的東西中，把共同內因客觀地抽象出來。無論是賢人或愚人，「白羽」或「白雪」，概念中的分殊性必然地喪失。因此，無論告子願不願意，他都得承認「白羽」、「白雪」、「白玉」的「白」都是共同的，也同時造成把「犬性」、「牛性」、「人性」歸於共同一般的「性」之結果。因此，孟子所攻擊的對象無非是告子思維方式的缺陷。儘管告子與孟子一樣認知同類相似，但孟子批判的對象並不是告子對同類相似的認知是否明確的問題，而是比其是否明確的問題更根本的，與孟子彼此對照的對

方認知方式的缺陷。我們更需要注意的是，這一段論爭的爭論點。若回到這一段的論爭，看起來是爭論點是如何客觀的認知「性」的問題。而如上所述，告子正是站在這個立場。然而儘管如此，當代學者不應該對告子的主張感到親切感，原來告子對「性」的討論，開始於規定「性」的本質屬性的問題。而因此在善不善的道德問題上，他說「性」是像「杞柳」、「湍水」沒有性格的例子。無疑地，對這項問題，孟子採取直感的思維法。換言之，孟子的「性」並不是建立在共通抽象的概念。而在「性」概念，孟子所追求的是普遍妥當的本質。因此，在某些意義上，孟子在「性」概念遇見了善之特殊性。由此看來，我們所需要瞭解的方向是針對「性」概念的屬性規定的問題，在孟子和告子之間所展開的論爭，極端地展現兩者認知和思維法的差異。我們還要瞭解的是，儘管在當代，按照類似的邏輯形式的基礎上進行論爭是一件困難的事情，何況在邏輯形式還不完全的古代，論爭往往是初步的認知方式。假如我們接受孟子的思維方式（除非接受這一點，否則我們無法瞭解孟子的思想），我們對兩者的爭辯的解讀是，告子把人性當作主題，孟子把告子的思維方式轉到物質的討論上，而誘導「白羽之白」的詢問。對此，我們應該注意孟子的技巧，但是不應該將之貶為詭辯。我寧可認為他們的爭論提出邏輯學上的根本問題，即抽象論與直觀論之間的對立之初步例子。尤其在孟子反駁中可以看到關於抽象論所包含的「特殊」和「具體」的問題。再者，孟子的錯誤並不在於概念抽象化的問題上，而是孟子不得不在「庸敬」中認得「斯須之敬」這種「普遍性」的限制。

還要提一個問題，我認為我們應該把思想視為統一的形成來瞭解。由於中國的思想敘述常是片段的，學者因而往往以為中國思想缺乏統一的體系。然而事實正好相反，中國思想絕非格言的湊合，亦非概念的羅列。中國思想中的概念和概念之間，及命題和命題之間皆有緊密的關連，並且保持一定程度的架構，甚至有

統一性。我們在片段的對話中也可以猜出對話者的個性，何況儘管是在片段裡，我們也不可能不瞭解古代思想家和思想所持之主張的統一面貌。我堅信：因為思想是統一的形成過程，所以戰國時代的思想活動乃獲得了獨特的地位。再者，在吾人提及孔子思想或莊子思想時，我們必然地預設其統一的體系，只是不能經由我們恣意造出。為此，在我的研究當中，首先找出構成某些思想的基礎的結構，這是由歷史條件、文化型態、傳統、當時思想的一般傾向、思想家個人的主張內容所歸納出來的。雖然在一個世代中，其結構常常有幾種，但其結構的區別會與學派的區別相符合。然而，就算我們找出其基本結構還不夠。正如孟子所講「頌其詩，讀其書，不知其人，可乎？是以論其世也。」我們必須把我們放在與思想家同時代的環境，並且與他一起追溯他的思想經驗。然後闡明各個思想家如何充實當時的基本思想架構並且創造自己的思想體系。一般而言，中國思想是以實踐為其根本，唯其如此，我們必須體會的不僅是各思想家的概念化知識，還須要體會他的思維經驗。只是，我們對於其思想經驗的解釋必須是客觀說明。

既然我們已經涉及孟子「白羽之白」之論，而為了瞭解與荀子「性惡」的關係，我也要討論一下孟子的「性善」論。對於孟子「性善」的瞭解有兩種對立的主張。第一是把孟子「性善」論解釋為人是在道德本質上平等的主張；另一種解釋則認為倫理主體尚未確立，因此學者批判其理論顯得脆弱。當然這兩種立場是不無道理的。但是按照我們如上所述的瞭解來看的話，在這兩種主張中，我們可以發現，主張命題的比重似乎有不均衡或過於粗糙之嫌。從春秋末年到戰國時代，舊社會體制快速地分解，人的價值也處於轉化過程當中。在這過程當中，要建設新的人與人之間的關係者乃是思想活動。儒家繼承作為宗教天觀的傳統，而把人間視為道德的調和體，然而儒家不像墨家認為人是共同連帶

的，並主張整體目的的達成。儒家關注的是人之自主實踐，並主張充實其調和的目的。換言之，儒家思想自明地預設：人在某些意義上是道德的實踐者。儒家思維的基本結構建立在一個人身為實踐主體如何充實其目的的關係上。因此，儒家無法預設莊子所主張的無目的的人的本來存在，也無法只成為法家所主張的國家機構上的零件。以這樣的結構為基礎，並由自己的人生經驗思考人本身如何統一地實踐與達成道德目的，同時將之成為人的思想的問題，而留給後世的乃是孔子。孟子則把這個問題放在孟子「我」自己，即在實踐主體所統一道德體驗的追求上。因此，他的思索稱為「反本」、「求放心」或「存心」而包含嚴肅的內省景象。雖然孟子說「同類相似」和「理義，心之所同然」而由此主張道德性的平等，但是在這裡，我優先重視的是孟子也說「聖人與我同類」和「聖人先我心之同然」的事實（強調的符號出自作者），因為孟子的道德性是由這種主觀演繹而來的。如此，孟子在內省深化的過程當中諦觀（*Wesenserschauung*）實踐者的本質。若人是個行動的存在者，則孟子的「性」是唯一實存的人之本質，也同時因為人具有道德的目標，先天地固有屬於道德的善。因此，孟子的善是基於其本質應該自由、必然且又統一地達成其目的。如果採用極端一點的說法，孟子的「性」論直覺包含善的本質屬性的實踐主體而主張之。因此，從實踐面來看，是否直覺「存心」或「性善」，在為不為或實踐道德行為的問題上乃成為決定因素。換言之，從客觀的角度來看，孟子為沒有信條的道德行為說明了道德實踐的信條內容。因此，我承認孟子所提倡的倫理主體確是缺乏其在倫理結構上所定立的客觀理論。但是我認為：對於孟子而言，要面對的根本問題是個人實踐道德的主體性。由於他所堅信的內涵，他能說「有貴於己者」、「萬物皆備於我」，而這展示一種道德意義，即：此道德意義把人間當作實現高貴的人之自我價值。在思想活動的搖籃期，如何把道德成為人的問題是困難

的。而孟子不依靠外在的權威把這個問題歸於實踐者自身的問題。這是孟子的功勞。到此我們至少可以說，把道德當作人的必然問題這一種中國思想傳統的一個基礎，乃開創於此，而孟子的思索經驗就是告訴我們這些。這不但是主觀的經驗，而且我們也得回溯到孟子的思索經驗本身，因為這種主體實踐的心理內涵中，應該有只由直覺的方法才能說出來的地方。

按照上述的理解方法，我將試圖解釋歷來眾說紛紜的荀子性惡論。最近的研究正在釐清的是，*荀子的性惡論並不是按照其字面所表示的「性惡」本質，而是與能決定道德價值中的「善」是否由「性」還是「偽」相關的問題而提出的。因此，荀子的「性」與孟子的「性」是在不同的層次上構想的，並且「性惡」不外乎知「性」和「偽」之分別而化性的主張。然而，對於荀子為何在〈性惡〉斷定了「性」為惡的問題還沒有令人滿意的答案。這種狀況引起「荀子的『性』會變善變惡」的詮釋。但是，這種詮釋是由於不瞭解戰國時代和秦漢時期思維方式（即：「性是善惡的混合體」的思維方式）的分別而造成混淆的結果。另外有些說法把「惡」解釋為社會惡。雖然荀子的思維裡面有不少客觀的因素，但我認為這並不是荀子的立場，而我想著手釐清荀子的立場。不用說，荀子的「性」意味自然存在的性，而如上所述，因為荀子的「性」也包含著「知」、「思慮」以及人生存的事實，「性」中有「可知」「可能」的力量。換言之，荀子從主體的能動談起他的「性」論，這是與孟子一致的地方。再者，荀子主張「化性」。「化」是當時思想界的重要課題，而我們考慮荀子針對此所說的：「狀變而實無別而為異者謂之化；有化而無別謂之一實」（〈正名〉），荀子應該把「化性」（即人從「性」到「偽」的發展）

* 譯註——在這裡所說的「最近」係指一九五〇年代初期。

視爲本性的統一發展。但是荀子的「性」不但是實踐主體，而且也成爲客觀觀察對象的認知主體。同時，身爲道德價值的「善」，受到身爲客觀規範的「道」或「禮義」之規定，亦呈現爲自我實現。在這裡可以看出他比孟子進步的地方以及兩者的差異。

荀子由人的實踐主體性開始討論道德問題，這一點有與孟子一致的地方。不但如此，在「人必須達成道德目標」之主張的基本結構上也與孟子一致。並且，荀子本身正是站在實踐主體的位置。這就是儒家的傳統思維，也就是決定荀子爲儒家的根本條件。在中國古代思想家當中，沒有像荀子般主張人的行爲是個目標行爲。即使這成爲他所說的「惡願美」立言的根據。換言之，這種說法預先設計譬如木材變成柱樑的目的關係，因此構成「還沒當柱樑的木材欲成爲柱樑」的論法。若我們揣測這一句話的原意，其中含有預設人的實踐道德之目的架構。再者，〈性惡〉往往被誤以爲是基於客觀的敘述。其實，在這立論中突出的是荀子的主觀。尤其，「苟無之中者必求於外」是主觀的獨斷，亦是除非把荀子本人當作其難以成立的論法。假如孟子面對這一種例子的話，他應該主張在木材裡面能成爲柱樑的本質屬性。然而從荀子的角度來看，就碰到一段木材沒法成爲柱樑的狀況。這就是荀子所說的「放心」，*如果接受「放心」的狀況，人的存在乃失去一元。荀子認爲這是對實踐道德不負責任的狀態，也就是人本質的喪失，而荀子極力排斥之。在這裡，荀子一方面站在與孟子同樣的論述架構，並且彼此之間呈現出一致；另一方面，荀子不僅把主體不直接與目的結合，而且反而分離，由此試圖從人存在的更根本之處，把主體和目的的關係構畫出更強力的統一發展。

* 譯註—但在《荀子》本文中並沒有「放心」的用例，這可能是從作者對荀子思想的了解而演繹出來的看法。

如果我們釐清荀子的立場及思想的結構基礎，就比較容易瞭解荀子「性惡」的主張命題。如上所述，荀子以將實踐主體當作客觀對象來探討。而且因為被客觀化的對象也站在主體的立場，其命題也作為自我反省的實踐心理而成立。自我反省的主體雖然也是個實踐的主體，卻體認兩種心理的相剋：即欲停留於智慧與德性均處幼稚階段的小人之性及其放縱的心理，以及欲上達智德而實現道德目標的心理（參閱〈儒效〉）。換言之，在我們決定行善時，個人所面對的狀況越困難，我們越竭盡思慮擇善，同時我們越將摒棄邪惡的意識而建立唯一至善的意識並且加以實踐。這就是倫理學上的擇一的意識，我們正在探討的是與此相關的問題。孟子在這項問題上，把決定實踐至善的本來性和其擇一的堅信當作他的「性善」的主張。相形之下，荀子認為：因為在實踐上思考善和惡不可能同時同處發生，因此，對於本來唯一存在的實踐主體而言，同時同處思考善和惡是自我矛盾的。對荀子而言，「擇一」也並不是在善意識和惡意識之間並列比量的選擇，而是在實踐的意義上否定整個惡意識的主體，並把實踐主體與善意識結為一體的過程。其實孟荀兩者，均把道德實踐的問題放在個別行為的層次來分析，而非在全人格的經驗中思考。個別行為連結和全人格的經驗是相連相貫的。在這種設想之下，荀子對於困惑於善惡之間的人生事實（也就是儘管肯定人所固有的辨知能力，但卻惰於「性」的現狀的人），從道德實踐者的主體立場，將之視為矛盾分裂的小人，並且也視為有惡的意欲。荀子對此徹底加以反省思考而否定，進而主張把「性」提升為具有充實道德目的的人格。荀子曰：「不善在身，蓄然必以自惡也。」（〈修身〉）在這裡，我們所必須正確地了解的是，荀子的「性惡」主張命題，乃意味著在「自惡」的實踐道德過程當中否定自我的精神作用。

孟子也應該知道這種精神作用。然而在孟子的思想中，這種精神作用只發揮於「人恆過然後能改」即錯誤的場合；或是「放

心」即喪失本質的狀態。相形之下，荀子正面地凝視人的生存事實，而把其矛盾狀態當作人的普遍事實。不只如此，荀子的道德意識絕不弱於孟子，而這就是他的洞見之來源。之所以導致荀子具備這種洞見，有幾種條件。其中一個條件是，荀子之理論在於：人格乃經由矛盾來統一和發展。正如荀子曰：「非我而當者，吾師也」（〈修身〉），他認為自我否定是人格發展的契機，對自我的否定愈嚴厲，愈會發展為高水準的人。若由我們的道德實踐經驗來思考，比「我錯過」、「我想過壞事」這種輕微的反省更深刻的，是「我為什麼那麼愚蠢」、「我為什麼是那麼壞的人」這類從自己的整全性格思考自身整體存在的反省。如此可以體道純粹專一地志念道德的自我重生。在這種深入的反省當中，人一定要冷靜地把自己作為客體觀察的對象，而定為「非且惡」，並從其中掙脫出，這就是荀子「性惡」表徵的意義。重要的是，我所說的「掙脫出」並不是從邪惡的自我中逃避，而是由否定的方式來面對邪惡的自我，並且當作向善的跳板。「自我重生」一詞可意指這個境界，亦是荀子所說的「化性」。如此，荀子以主觀且意欲的「性」當作出發點，經由其客觀化與否定，描述著人的行為朝著道德行為（偽）而發展，同時按照人外在知慮和外在道德規範，以及其價值的實現與一致的程度說明了從士到君子，從君子到聖人的人格發展。在這裡，正如「自我重生」並不否定本性，「性惡」這種自我否定不意味著「性」本身的否定，而意味著以「性」為主體的「不強制」統一活動。

〈性惡〉的敘述較不完全，而其對實踐心理的成熟說明在〈解蔽〉可以看到。〈解蔽〉的立場與孟子比較接近，其主題主要是著眼於人自主心的作用，心中有六對作用：一、保存既得知識的「藏」和不帶成見地容納新知識的「虛」；二、搖擺於兩個對象的「兩」和集中於一個對象的「壹」；三、妄想的「動」和凝思的「靜」；四、「自禁」和「自由」；五、「自奪」和「自取」；

以及六、「自行」和「自止」。在這裡，荀子深切瞭解心的作用會發生矛盾。儘管如此，對荀子而言，心不僅能夠、而且一定要「虛壹而靜」。這意味著心的矛盾狀態的否定。荀子把這種狀態稱為「大清明」。在這一層境界，一個人對自我否定之道（「禮義」）的全面性專注，讓他依循於道，而他的心因而引發從「人心」到「道心」的飛越性大轉換而體道。而且正如荀子說：「從其欲，慊其情」，荀子的「人」是把「性」作為實踐主體的本來存在而發展。其實宋代的學者由於對荀子性惡論的不瞭解而無法確當地評估荀子的思想。而他們從《偽古文尚書》學來的「主一無適」、「居靜窮裡」等為學功夫，反倒是基於荀子的「虛壹而靜」的思想。

如上所述，「性惡」的命題乃是表明否定自我主觀，按照我的瞭解，這一項命題的基礎是道德實踐的理論。若如此的理解是正確的，對「性惡」為荀子思想之根據的這種一般瞭解則需要修改。此外，「荀子學說是客觀主義的道德論」的見解也需要修改。儘管荀子思索的對象是實踐的客體，並且正因為客觀規範是明確的事實，所以通貫這種主張是他關於實踐人格發展的看法。荀子思想具有豐富且多面性的特色（他的缺點也由此產生）。若簡要說明荀子思想的優點，則是他思考人間倫理秩序的意義，並且闡發：人的實踐活動把倫理秩序的意義進行內化而發展人格，同時由於充實外在意義而達成內外一致，如此，人才能達成有意義的人間生活。如此古代儒家思想幾乎達到了完成的地步。以上拙見，希望各位讀者君子不吝指正。

瞭解一個思想之後，剩下的工作則是其價值評估。這裡有兩個工作，第一、探討某一個思想本身是否完全。關於這個問題我已討論其中的一部份，因此不再贅述。第二、我們需要批判某一個思想的思想史意義。以長遠來看，孟子的思想也好，荀子的思

想也好，因為他們的思想是關於人類倫理的存在最早的偉大發現，所以他們的思想長期以來就成為中國思想史的根本，這是不可動搖的事實。這項問題的範圍太大，現在無法討論。還有，因為他們所發現的是有關倫理存在的事實，他們的思想也啓示給在現代對同樣的問題力圖進行創造性思索的人。其實在世上常聽到荀子思想的現代意義，我認為直接討論荀子思想對現代的意義，是難以達成的工作。在會議上，我這樣的發言引起了許多討論者的不滿。儘管我們忍不住一直關注著無法忘懷的實際生活，但由於所謂現代的意義離不開個人的生活經驗，所以與其我們簡單地把古代哲學的意義連結於現代的意義上，不如我們把古代思想家的思索視為昂貴的經驗，同時嚴肅地「實驗」只能經驗一次的人生過程，以把逐步達成的歷史累積加在當代的豐富生活之上。

到此，我們所要討論的，是荀子思想會必然帶給他下一代何種影響。關於這一點，一直以來有力的見解是認為，荀子思想發展為法術思想。這種見解的部分根據是《史記》載及「法家的韓非、李斯為荀子門人」。然而我懷疑韓非、李斯兩人是荀子門人的事實。退一步而言，就算這是事實，也不一定能證明從荀子到法術的思想發展。認為荀子是法術思想鼻祖的第二種理由，是到戰國末年，社會已無法受像「禮」這一種傳統秩序的約束，因而必須有人為的「法」加以統制。在此，韓非法術思想的出現乃被視為必然現象。這是從時代思想潮流的觀點而演繹出的看法，而時代思想的潮流與荀子思想的發展是否一致，這還有待進一步詳細的研究。認為荀子為法術思想鼻祖的第三種理由，是荀子受法家思想的影響，而其中多少包含法術思想的因素，尤其是可歸為荀子晚年作品的〈成相〉第五章，其中大部分是法術思想。因此，荀子正是處於禮治主義到法治主義的過渡期。對於這種看法，我認為荀子晚年主張的重點在於闡明「禮」的合目的性意義。至少〈成相〉第五章是否為荀子晚年之作，這屬於文獻考據的問題，

正如我試圖喚起注意，荀子受到法家思想的洗禮之後提倡道德主義，也像「隆禮尊賢而王，重法愛民而霸」一句，把「禮」的價值放在「法」之上，並且他的根本主張是人的自主性發展。因此，由這裡來看，認為「禮」發展到「法」的順序，我懷疑是本末倒置。還有，法家思想的代表是韓非，而他的主張即：否定人之主體意義的活動與賢智而提倡強化君權，這豈是荀子思想的必然發展？雖然我也贊同在戰國末年「法」思想佔著優勢，但是若把這個問題馬上與荀子思想連繫起來討論，我則要提出商榷。

除此之外，評估荀子思想時通常被提出的看法是，荀子思想成為秦始皇專權和漢武帝獨尊儒家、統一思想的理論根據。不用說，這並不意味著荀子洞察一百年之後中國社會的演變，然而論者的重點顯然在於批判荀子思想的反動角色。荀子把聖王視為道德人格的完成，並且提倡由這種聖王制度來達成的大一統。若著眼於防止專主的出現，荀子的主張的確有其弱點。然而，克服戰國諸侯的分裂和追求統一是當時廣泛的一般要求，而荀子意圖建設理想的禮治道德國家，就是受到這種歷史狀況的約束。在這裡，荀子提倡禮義（參見〈儒效〉和〈彊國〉）和義術（參見〈彊國〉）並且對專制政權有所批判。儘管如此，把荀子思想連接於專政的出現可以說是只是片面的見解。《呂氏春秋》有「利之出於群也，君道立也」的說法，而這句話的來源正是《荀子》的「君能群，能生養人」。這兩句話暗示荀子之後也有抵抗專主出現的事實。至於漢武帝的思想統一，荀子和漢武帝時期之間已有種種思想和社會變動，這裡不能一概而論。上述看法尤其要注意的是，在這種說法當中，思想的發展被相關時代政治社會現象所代替。思想受社會的種種約束，而這種情況以中國思想為甚。但是，思想和社會環境之間有正負面兩種關係，並且，思想的主要功能在於思考如何解決社會矛盾。因此，我們需要進行其社會現象的特色和意義的研究，而同時也需要嚴密地探討與思想間的關係。若缺後

者，其研究只簡單地淪為指出社會現象和思想之間的類比，而無法掌握根本問題。由此，我認為：首先需要說明思想內部的發展才是關鍵。

儘管我們說思想有必然發展，但不一定只由承襲師說的方式來一脈相承。在相承當中也會有飛越性的發展，亦會有墮落。因此，我的研究方法是，讓自己面對當時的思想來理解當時的一種思想類型，並且推測由其思想類型所形成的思想的理想型態，並且基於其理想型態進一步分析某一個思想是否合乎其理想型態。據此，可以判定一個思想是否透徹到未來而可流傳，或者只是等待被超越。在這一種意涵上，荀子實為在戰國時代最後的思想家。其理由如下：戰國時代思想的一般特色，是雖然多處依靠傳統，但由此看出嶄新的意義，並且形成主觀一元論的思想。其中有充實而飽滿的創造氣魄，這與漢代之後設計某種合理根據，並試圖客觀地規定人之存在的思想顯然不同。荀子主張道德發展和道德國家的建設，乃展現戰國末年的思想特色。因此，他的思想與提倡威權統治的韓非思想有對立的關係。只是，荀子比較把他的思索放在人存在的客觀條件上，這是新的思想傾向。而且，荀子對於如何實現道德目標的問題，雖然他預設「禮」這種理想的人倫秩序，然而在儒家的思想類型的問題當中，荀子一貫地將人倫秩序的充實、人內外一致意義生活的實現、這種類型會產生的言行一致、以及師法的意義等問題闡述到底。據此，我認為，荀子思想達成了戰國時期思想的極點、尤其是儒家思想的極點。雖然如此，其實還有重要的問題荀子尚未提及。這就是荀子一方面極力主張「禮」的意義，但另一方面對「禮」成立的必然問題幾乎沒有明確的界定。如此，若包含「禮」和「法」的問題，一般地說，荀子思想的發展，應該由克服荀子思想本身，而朝著客觀地探討人倫事實的法則方向發展。

當然，上述的推測也需要由檢證荀子前後時期的思想史實來支持。爲此，我們不但需要注意像韓非子法術思想這種顯著的思想現象，而且廣泛的觀察整個思想潮流。關於此點，我想要提及的一種是關於《呂氏春秋》和《淮南子》，還有一種是春秋學。在過去對思想史的研究上，《呂氏春秋》和《淮南子》完全被忽略，但事實上這二書是荀子思想綜合的繼承。前者由儒家肯定現有秩序的立場；後者與此相反地由道家的超越立場來繼承思想綜合化的工作。雖然兩者的綜合難免失敗，但是此失敗乃成爲思想史上的教訓。在兩者的思想當中，尤其是前者的思想新傾向，是按照人事現象來整理人倫事實，試圖由此提煉出教訓。這也就是廣義的春秋學。至於第二種狹義的春秋學，是否經過荀子的門人而得到繼承還無法確定。但至少可以說，到荀子的時候春秋學的教義正在整理當中。春秋學的基本是把歷史事實當作其禮學和名分論的材料。到目前爲止，春秋學的研究往往只在經學的領域進行，然而也需要從思想史的觀點來進行研究。若是如此，探索人倫事實本身的法則這一種思想的胎動，應該從荀子的時代開始。

荀子在身爲禮制制訂者的聖王中看出道德的完成，暗示從禮的實踐到禮的制訂之轉換。事實上，在荀子門人當中似乎有對於禮經的整理。在〈王制〉有「序官」一詞，似乎並不是古傳本身，而意味是官職的整理。強調「禮」的妥當性的〈禮論〉、論音樂之效果的〈樂論〉，撇開這兩篇是否經過荀子門人的修改不談，〈樂論〉中的「鄉燕」與《儀禮》中的「鄉飲酒」和「鄉射」有密切的關係，而同時〈禮論〉中的「喪禮」與《儀禮·經》的「士喪禮」以下的內容相關。不但如此，在〈大略〉有〈聘禮志〉的文字。這有關《荀子》和各種禮經之間的關係更值得注意。我認爲，這表示在荀子門人當中已開始整理《儀禮·經》的事實。若是如此，因爲《儀禮》理念的基礎在於「鄉禮」和「士禮」，我進一步推測荀子開始試圖重新編組鄉黨的秩序。

如此，我認為荀子思想在思想史上的意義，在於其達成道德實踐思想的一個極點，並且成爲一個轉機。儘管如此，之後的歷史事實是，人倫事實法則的追求無法有足夠的成熟；無論禮學也好，鄉黨的重編也好，其發展均流於不自然。何故如此？到此，除了社會史研究的方法，其他多方面的研究也共同參與釐析中國文化史的特殊性或者弊病。要之，因爲關於荀子思想在思想史上的意義有許多可討論之處，我將之當作第三個問題，以期有充分的討論。

佐藤將之（國立台灣大學哲學系助理教授）、林明照（國立台灣大學哲學研究所博士生）合譯

A Few Issues on the Study of the *Xunzi*

Kiyoshi Akatsuka

Abstract

This essay seeks some effective ways to analyze the content and context in which Xunzi's thought has taken into form and attempts to present author's own perspective in which we might more appropriately evaluate, positively or negatively, the historical significance of Xunzi's thought. As a synthetic Confucian thinker at the eve of the Warring States period, Xunzi's thought reveals its characteristics in the following three aspects.

First, Xunzi's synthesis of the preceding various Warring States' thoughts must not be regarded as merely a mosaic, but a highly integrated synthesis that was perhaps the most perfect among other thoughts of his time.

Second, Xunzi's argument on human nature is no less subjective than that of Mencius in the sense that both emphasized the practice of Confucian moral value and set the same ultimate realm (i.e., Confucian sagehood) to achieve. The main difference between them is that Xunzi tried to show the different starting point from Mencius'. Xunzi argued that the moral practice must be set out on the basis of the thorough negation of the self which would be always in danger to become evil.

And third, it is highly unlikely that Xunzi's thought critically influenced the formation of the Legalism of his time (e.g., Han Fei and Li Si's Legalist theories), because Xunzi presented his firm belief in moral values *after* he incorporated the Legalist theories antedating his thought. Yet, Xunzi's political theory may have

facilitated the advent of the powerful political regime in the following history.

In the last part, the essay concludes with pointing out that amid of the overwhelming intellectual strand of synthesis, Xunzi's thought has achieved its almost highest level of integration which Confucianism and other schools of thought were directed to reach. The integration by Xunzi was relatively successful compared to the case of the *Lüshi chungiu* and the *Huainanzi*.

Keywords: Xunzi, Mencius, Confucianism, Warring States' Chinese Thought

