

林慶彰 主編

中國學術思想研究輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

六 編

林 慶 彰 主編

第4冊

語言、社會與歷史意識
——荀子思想探義

伍 振 勳 著



花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

語言、社會與歷史意識——荀子思想探義／伍振勳 著——初版

—台北縣永和市：花木蘭文化出版社，2009〔民98〕

目 2+180 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 六編；第4冊）

ISBN：978-986-254-055-8（精裝）

1.（周）荀況 2.荀子 3.研究考訂 4.學術思想

121.27

98015171

ISBN - 978-986-2540-55-8



中國學術思想研究輯刊

六編 第四冊

ISBN：978-986-254-055-8

語言、社會與歷史意識——荀子思想探義

作 者 伍振勳

主 編 林慶彰

總編輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發行所 花木蘭文化出版社

發行人 高小娟

聯絡地址 台北縣永和中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@ms59.hinet.net

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2009年9月

定 價 六編 30 冊（精裝）新台幣 50,000 元

版權所有・請勿翻印

語言、社會與歷史意識——荀子思想探義

伍振勳 著

作者簡介

伍振勳，一九六五年生，國立臺灣大學中國文學研究所碩士，國立清華大學中國文學研究所博士。現任國立臺灣大學中國文學系助理教授。研究領域：先秦諸子、儒家思想。專著有：《戰國時期道家與法家之「道——法」思想研究》（國立臺灣大學碩士論文）、《語言、社會與歷史意識——荀子思想探義》（原題《荀子「天生人成」思想的意義新探》，國立清華大學博士論文）；期刊論文，〈荀子的「身、禮一體」觀——從「自然的身體」到「禮義的身體」〉、〈兩種「通明意識」——莊子、荀子的比較〉、〈從語言、社會面向解讀荀子的「化性起偽」說〉、〈聖人敘事與神聖典範：《史記·孔子世家》析論〉等篇。

提 要

本書分別從「自然的總體」、「社會的總體」、「人格的總體」三個向度探討荀子思想的理論意義，觸及三個論題：

一是屬於主體哲學的論題。從「自然的總體」向度來看，荀子思想中的「禮」作為人類生活世界的意義根源，它不僅是行為規範，還是一種「宇宙觀」模式——其禮義論反映出「天生人成」的思想型態，關係著主體自覺的意義。學界對於荀子主體哲學的詮釋，多從意識層面切入，本文則轉從行為層面切入，藉著探討荀子的名言論、心術論旨趣，剖析其「禮宇宙觀」的理論勝義。

一是屬於社會學的論題。從「社會的總體」向度來看，荀子思想中的「禮」作為一種社會規範，它不僅注重社會對個體的規訓，也強調社會化主體的自我發展——其禮義論藉「化性起偽」的人性塑造，說明社會的理性控制機制，以及社會自我的形成。學界對於荀子「化性起偽」說的詮釋，要在闡發「心性論——主體哲學」的理論意義，本文則嘗試透過「語用學——社會學」的視域以檢視其理論勝義。

一是屬於歷史哲學的論題。從「人格的總體」向度來看，荀子思想中的「禮」作為人格世界的精神要素，顯示儒者濃厚的歷史意識，以其知性感悟傳衍聖賢的人格精神——其禮義論具有歷史詮釋的內涵，觸及關於道德實踐之終極意義的扣問。本文藉由辨析孟子與荀子對於聖人、經典與言說的不同認知，探究兩人的歷史詮釋以及切身的社會實踐，以說明他們對於道德實踐之意義的不同感悟。



目 次

第一章 緒論——禮義論的三個向度與本論文討論的三個課題	1
一、生活世界與道德主體	2
二、社會過程與個性發展	5
三、人格世界與歷史意識	8
第二章 「天生人成」思想型態的意義——荀子的名言論、心術論與主體哲學	11
第一節 「天人關係」的思想史考察	11
一、巫史的天道觀與神聖性	11
二、春秋時期的兩種天道觀：「宇宙法則」	13
三、「哲學的突破」「人文的轉向」與荀子「天人之分」的觀念	18
第二節 「天人之分」的歧解與荀子主體哲學的詮釋問題	25
一、「以人治天」與知性主體	25
二、「天人之分」與「天人合一」的糾結	29
三、「心、道二分」與行為主體	34
第三節 荀子的名言論與「禮宇宙觀」	39
一、《荀子·正名篇》的旨趣：邏輯學→語意學→語用學	41
二、「名——言——道」的語意結構	43
三、「禮宇宙觀」的勝意	51

第四節 荀子的心術論與「足禮」的心靈世界	55
一、「文學」與「修身」：從「法禮」到「足禮」	55
二、心術論的三個層面	60
第三章 「化性起偽」說探義——心性論外一章	71
第一節 「化性起偽」說的語言基礎	75
第二節 選擇：社會過程中的智能與情感	85
第三節 外王之道：「總方而議」的立法者	88
第四節 內聖之道：社會自我與道德人格	94
第四章 聖人、經典與言說——孟子與荀子的歷史	
詮釋與社會實踐	101
第一節 孟子：「由仁義行」的雄渾力量	104
一、「行仁義」與「由仁義行」	104
二、人格的「無限統一力」與流水隱喻	107
第二節 荀子：「禮義文理」的人格世界	110
一、「小行」、「中行」與「大行」	110
二、孝悌：「性之」與「禮義」	114
三、「積善成德」：《五行篇》的「德之行」	119
第三節 孟子：《詩》《書》中的歷史意義與天命	123
一、哲學的主觀性：「再現」歷史	125
二、歷史的超越依據：天命	127
三、天命與復古	130
第四節 荀子：隆禮義而殺《詩》《書》	133
一、五經：人類歷史的普遍經驗	133
二、禮義：「文而類」的歷史精神	137
第五節 孟子：歷史／天命向度的「集義」體驗	
——知言、養氣	142
一、歷史／天命向度的「人禽之辨」	142
二、作為「集義」體驗的「好辯」——知言、養氣	145
第六節 荀子：歷史／社會向度的「文學」修養	
——言說與榮名	151
一、「文學」修養：由「少言而法」到「多言而類」的言說	152
二、「義命」與「義榮」	155
第五章 結 論	165
參考書目	173

第一章 緒 論

——禮義論的三個向度與本論文討論的三個課題

綜觀《荀子》一書的內容，可見荀子的主要理念乃是重構「禮義之統」的現實效用。^{〔註1〕}因此，探究荀子思想的意義，首要即是檢視其禮義編的理論內涵。要言之，荀子的禮義論，至少觸及三個向度：一是著眼於「自然的總體」(Natural totality)，可見禮法的功能乃是作為人類社會從自然的環境世界過渡到人文的生活世界的文化形式，因而在荀子的禮義論當中就觸及了屬於「生活世界」的文化義涵；一是著眼於「社會的總體」(Social totality)，可見禮法的功能從生活世界的文化形式進而成為政治共同體的群體規範，因而在荀子的禮義論當中就觸及了屬於「社會過程」的政治義涵；一是著眼於「人格的總體」(Personal totality)，可見禮法的功能從生活世界的文化形式進而成為個性修養的歷史資源，因而在荀子的禮義論當中就觸及了屬於「人格世界」的精神義涵。^{〔註2〕}因此，本文將分別從這三個向度討論荀子禮義論的理論內涵，以此探究荀子思想的意義。以下略述這三個討論課題的問題意識。

〔註1〕 韋政通先生認為：「荀子思想系統的核心理念即『禮義之統』。……並於禮義效用的思考中，決定了禮義與人、與事、與天的關係；這一關係確立了，性、天的意義也就同時確定。這種由客觀禮義的效用問題，導引到對天人關係上來的思考方式，即是由荀子思想系統的特質所決定的方式。」韋政通：《荀子與古代哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1992年），頁47。

〔註2〕 這裡所謂「自然的總體」「社會的總體」「人格的總體」三個面向，參考林安梧：《道的錯置——中國政治思想的根本困結》（臺北：臺灣學生書局，2003年），頁64～65。林先生以這三個類型概括「湘楚之地」「三晉之地」「鄒魯之地」的文化性格與思維模式，進而形成道家、法家、儒家的思想型態。

一、生活世界與道德主體

從「自然的總體」向度來看，荀子的禮義論具有「天生人成」的思想意義，亦即人類社會在「自然世界」的基礎之上成就一個具有人文精神的「生活世界」。「生活世界」和「自然世界」是相對的概念，人類和其他物類的差異就在人類社會以「生活世界」的生存形態為其特徵，人文精神就是透過各類的文化形式，逐漸脫離對外部環境的依賴，反之，其它物類則生存於「自然世界」之中，受到外部環境的制約。（註3）人因為處於「生活世界」，於是有了人生意義與生命價值的意識，進而有了「道德主體」的自覺。然而這並非意謂人類的「生活世界」與「自然世界」「超越世界」的隔絕，而「天人合一」的信念也始終是中國哲人的思想基礎——在與帝神論命、自然規律、超越實體各個不同層次的「天」的交通聯結中，生命價值的意識與道德主體的自覺愈加清明深刻。一般認為在這一思想主流當中，荀子採取「天人之分」的態度，直接就禮法的「至文以有別，至察以有說」，（註4）對於生命價值的意識與道德主體的自覺提供理據是相當獨特的。（註5）

值得注意的是：在荀子思想當中，禮法作為生活世界的倫理統類，它被提高到「與天地同理，與萬世同久」（註6）的位階，禮法作為人生道德實踐的規範法則，最高的精神活動被表述為「通於神明，參於天地」（註7）——可見他仍是在「天人關係」的架構中論「道」。「天人關係」成為思想論述的架構，基本上反應出思想家將人的生命價值課題放在一個更廣闊的宇宙背景中加以理解，這一廣闊的理解就形成了一種「宇宙觀」（Weltanschauung）——對於世界與人生的本質、起源、價值、意義和目的形成一種整體的看法。因此，「禮」

〔註3〕 德國哲學家加達默爾（Hans-Georg Gadamer）分辨「生活世界」與「環境」概念的差異：「環境」是人們生活於其中的「周圍世界」，這一概念顯示個體對於外在環境的依賴性，可以廣泛地適用於一切生物；人的「生活世界」則是通過「無環境性」「語言表述性」來顯示其特徵。見加達默爾（Hans-Georg Gadamer）著，洪漢鼎譯：《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》（臺北：時報出版公司，1993年），頁565～568。

〔註4〕 《禮論篇》，頁356。本文關於《荀子》的引文，據（清）王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，1988年）

〔註5〕 參見張亨：《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》（臺北：允晨文化公司，1997年），頁249～284。

〔註6〕 《王制篇》，頁163。

〔註7〕 《儒效篇》，頁144。

在荀子的思想體系當中，就不僅是一般的行為規範，它還是一種「宇宙觀」——本文稱為「禮宇宙觀」。(註8) 本文的討論，首先就將荀子的「禮宇宙觀」置於「天人關係」課題的思想史脈絡中加以考察，包括追溯原始宗教的「天人關係」與巫術對於神聖性的要求、春秋時期的兩種天道觀與時人對「宇宙法則」的探求、再從「哲學的突破」、「人文的轉向」兩大脈絡探討荀子「天人之分」的觀念——在這一思想史考察當中，本文將初步揭露荀子「禮宇宙觀」的新視野，作為以下討論荀子「主體哲學」的基礎。(註9)

其次，荀子既採取「天人之分」的觀點，以「禮宇宙觀」作為安頓生命價值與主體自覺的理據，在當今學界「主體哲學」的詮釋當中產生了歧解。牟宗三先生強調荀子思想「以人治天」的精神，並在與孔、孟主體哲學的對較中分辨荀子是透過「知性主體」以成道德形式的人文世界，未能如孔、孟直探「道德主體」的「心性」本源。(註10) 唐君毅先生雖和牟先生一樣，認為荀子主體哲學在於以智心對治人性之惡以建構人文化成之道，但他卻又強調荀子的「天人之分」不與「天人合一」必然衝突，並省思學界慣用「心道二分」的模式詮解荀學所可能衍生的問題，進而提出新解：荀子之道涵括「心之道」與「人文統類之道」兩端，此兩端並非主客內外二分的關係，而是「曲折」地通內外合一——由此論斷荀子之道不與「孟子之即心性之流行以言道」完全對反。因此他就不像牟先生將「知性主體」與「道德主體」作明確區隔以指出荀學對於創造價值世界的主體性乃是「大本不立」，唐先生則是藉著聯結「知道」與「行道」兩種心靈作用，試圖為「知性主體」與價值世界的接合提出一可能的合理解釋。(註11)

〔註8〕這裡所用「宇宙觀」一詞，乃是著眼於人的價值意識與主體自覺，亦即價值論的宇宙觀，異於以認知為目的，對宇宙起源、變化及世界現象進行理論解釋的「世界觀」。此一分辨，參見布魯格編著，項退結編譯：《西洋哲學辭典》（臺北：華香園出版社，1992年），頁570～571，「宇宙觀」條。

〔註9〕張亨先生曾將荀子的「天人之分」觀點置於「天人合一」的思想史脈絡中考察，而突出荀子思想的獨特與不足；亦曾追溯荀子禮法思想的淵源，認為荀子的論點與《左傳》當中的「君子」之言有關，在這一歷史因襲當中，荀子增添了個人的創造性，構設出一套新的理論體系——主要即是以「天生人成」的理論根據，強調禮法的社會政治功能以及它的理性本質。見《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》，頁249～284，150～191。

〔註10〕牟宗三：《名家與荀子》（臺北：臺灣學生書局，1979年），頁213～228。

〔註11〕唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（一）》（臺北：臺灣學生書局，1986全集校訂本年），頁437～468。

唐先生的荀學詮釋嘗試貼近荀學作為「實踐哲學」的基本性格，其策略則大體是在「知性主體」一義上擴大「智心」的意識活動範圍，藉著「能知、能行」之心與「可知、可行」之道的內外相通，在「心、道一本」與「心、道二分」的兩極對立中尋求第三條路。不過，這兩種詮解的理論脈絡，均是從「意識」層面切入主體哲學的探討，因此強調「心、道一本」的預設以及關注荀子理論當中的「知性主體」，而忽略具有言語和行為能力之「行為主體」亦是討論主體哲學的一個側面。本文因而嘗試轉向對「行為主體」的關注，從荀子的「名言論」與「心術論」同時切入以探討荀子的主體哲學。

荀子的「名言論」，主要的文獻依據在〈正名篇〉。關於〈正名篇〉的旨趣，牟先生與唐先生又有不同的理解。牟先生在「知性主體」的詮釋取向之下，荀子的「名言論」被強調作為「知性現象」的義涵——亦即表現於名實理論或知識論的邏輯心靈。^{〔註12〕}唐先生對此有所辨正：邏輯學所重之名理的邏輯構造非荀子所重，荀子係從「名定而實辨」以言「道行而志通」，其所重者在於「人之志意相喻以成事」，此則屬於語意學的範圍。^{〔註13〕}本文將承接唐君毅先生對〈正名篇〉的理解，並以現代語言學分類中的「語用學」（Pragmatics）來探討荀子實踐哲學的理論意義——因為〈正名篇〉的意旨不僅關於「名理」或「語意」，而是在於綜合語詞的使用、語意的表達、正道的認識的「語言行為」。荀子論析語言行為的「語意結構」（「期命」「辨說」「治道」），並指出「辭合於說，說合於心，心合於道」的理想語言行為。「心合於道」的語言行為，勢必透過理解人類共同的生活方式（「合文」「盡故」），用語言行為聯結人類歷史的普遍經驗，完成「生活世界」的再生——這和他以「禮宇宙觀」作為主體自覺之理據就有所聯結。本文將藉由主體的「語言行為」和「禮宇宙觀」的聯結，以見荀子「禮宇宙觀」關於「生活世界與道德主體」論題的勝義。

本文最後將討論荀子的「心術論」。語言行為的語意結構與理想模式，建構了「行之，明也」的行為主體，也反映了言語者「心合於道」的心靈狀態。在荀子的理論體系，行為主體不論是在道德認識或道德實踐的能力，必

〔註12〕 牟宗三：《名家與荀子》，頁253～277。另外，韋政通先生將荀子所論辯說、正名以及知識論，視為認知心的表現內容，亦強調通過正名之說把握荀子重智的心靈形態。見《荀子與古代哲學》，頁164～188。

〔註13〕 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1986年全集校訂本），頁155～181。

然是在文化模式、社會規範、個性結構的同步發展中逐漸完善，因此是經驗性的道德主體，而不是先驗性的道德主體（超越精神的主體化）。一般採取意識哲學的進路，會將此視為「心道二分」的理論型態，這自然不誤，不過仍應回頭檢視荀子的實踐哲學在「心道二分」的前提之下，如何透過「文學」的教化功能，將「禮之理」的人文理性內化為行為主體的「心之靈」，使行為主體趨於人格的完滿——本文將探討荀子藉著區分「法禮」與「足禮」的心理狀態標示「修身」進程的意義。當主體哲學的焦點轉向「行為」的面向，「心靈」的地位依然重要，且將使我們正視更加完整的「心靈結構」——唐先生將心的「知性」擴延到「意志」層，在「行為主體」的視野中，還應擴延到「血氣」層。因此，本文將從「知慮」「意志」「血氣」三層探討荀子的「心術論」。

二、社會過程與個性發展

本文的第二個論題將進入「社會的總體」向度——社會規範對個體的規訓以及社會化主體如何個體化的課題，本文將以詮釋荀子的「化性起偽」說來討論這個論題。

荀子提出「化性起偽」說，不僅是在說明「善」（正理平治）的可能——亦即以「禮義之道」建立社會秩序為可能；還在說明「積善成德」的可能——亦即「偽起而生禮義」、被描述為「大參天地」（註14）「神明自得」的「聖心」（註15）為可能。顯然荀子的「化性起偽」說，關係著他建構內聖外王之道的基礎工程。目前學界詮釋「化性起偽」說之意義的主流，可以稱之為「心性論」的詮釋模式，其揭出的理論意義偏於建構「主體哲學」。

例如徐復觀先生，析分荀子人性論中「性」與「心」各有兩個方面，「荀子之所謂性，包括有兩方面的意義，一指的是官能的能力，二指的是由官能所發生的欲望。」「荀子一面以心為好利，乃就其欲望一方面而言；一面以心為能慮能擇，乃就其認識能力一方面而言。」進而指出「生而即有的能力」，特別是「心知」能力在荀子人性論中的主導地位，「荀子通過心的“知”，而使人由惡通向善；但站在荀子的立場，善是外在的、客觀的；而惡是本性所具有的。……要以外在的善，代替本性所有的惡，則在知善之後，必須有一

〔註14〕〈賦篇〉，頁474。

〔註15〕〈勸學篇〉，頁7。

套工夫。這一套工夫，荀子稱之為“化性而起偽”。」〔註 16〕又如牟宗三先生「以心治性」的詮釋，他從荀子「天人之分」「天生人成」的思想型態入手，突顯荀子思想人／天、心／性範疇的「對分」「對治」關係，因而從「以人治天」理解荀子的「天生人成」、從「以心治性」「以禮義治性」來理解荀子的「化性起偽」說。〔註 17〕

從「心性論——主體哲學」的角度來看，荀子「內聖外王之道」所以可能達成乃是繫於「心」的知能以及「化性而起偽」的「積習」工夫兩方面的因素，後一因素可能還更為重要，因此荀子相當重視師法的學習、環境的影響、禮法的約束，以此「漸」「靡」心性。〔註 18〕這一理論路向，牟宗三和徐復觀先生都以經驗論或實在論視之，且對於荀子未能觸及人性的內在價值根源以及性天相通的精神境界有所貶抑。〔註 19〕此外，主體哲學的詮釋典範，雖然不必然忽略「社會面」的因素，但對於社會面因素對個性發展的影響並未將它置於優先的位置。張亨先生〈荀子對人的認知及其問題〉一文就是一個很好的例子。張先生認為荀子對人的認知主要在從情欲（性）與理性（心）兩面剖析人的本質，並且將社會性視為人的特質之一。以此為據，張先生認為荀子對於「人的完成」的課題是抱持這樣的看法：「荀子對人的觀察是從人的自然生命開始，根據經驗的事實指明人的動物性，以見情欲之惡。然後指出人的生命中潛在的理性以宰制情欲，人才有不喪其天功的可能。進而從人的社會特質以增加人生命的廣度。由此已經約略可以看到荀子對人全其天功所作的努力，以及他理想中的人格典型。」〔註 20〕可見「社會面」因素對於道德人格的形成只居於附屬的位置。〔註 21〕針對上述現象，本文有兩方面的

〔註 16〕 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1969 年），頁 229～254。

〔註 17〕 牟宗三：《名家與荀子》，頁 213～228。

〔註 18〕 以外在價值陶鑄心性謂「靡」、滲透心性謂「漸」。參見朱曉海：〈荀學「起偽」別詮〉，朱曉海編：《新古典新義》（臺北：臺灣學生書局，2001 年），頁 251。

〔註 19〕 牟宗三：《名家與荀子》，頁 226；徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁 225～229，256～257。

〔註 20〕 張亨：〈荀子對人的認知及其問題〉，《臺大文史哲學報》第 20 期（1971 年 6 月），頁 209。

〔註 21〕 其實不僅主體哲學未將社會過程置於優先地位，甚至強調社會性自我的社會心理學，對於個體的心靈表現與社會過程孰先孰後也有爭議：一是認為先有個體自我才引申出社會過程，個體心靈是社會存在的前提；一是認為有社會過程才有個體自我，個體的心靈表現是社會過程的產物。參見（美）喬

省思：

其一，「心性論」的詮釋模式，基本上是強調「內聖外王之道」必然是以心性為基礎，因此這一詮釋模式是在建構一套以「主體」概念為主的道德哲學或形上學，因而特別關注所謂「道德主體」的「大本」所在，以及用「心道是否合一」、是否「即心即道」的標準來臧否思想的理論價值。荀子的「性惡說」或「化性起偽說」，都是他的人性價值論述的一環，因此從「心性論——主體哲學」來詮釋就極為順遂，從而對此一論述的「語言基礎」未加詳察——從〈正名篇〉對有關「人」的語言群組（性——情——慮——偽等）的取捨來看，他透過對這些語詞的定義來傳達他的「化性起偽」之說。這些語詞是「後王之成名」，「語言」的存在先於「思想」的發生，因此本文的推論是：荀子的「化性起偽」說，既關係他對人性的思想，也關係他對既有語言的學習與使用——他對人性的認知是以「人」的相關語言為知識背景，並據以形成「化性起偽」說的觀念架構。如果再考慮以下的情況：孟、荀的人性論差異，與他們的語用學觀念差異似乎是平行的現象，則從「語用學」的角度考察「化性起偽」說的意義自然有其可行性。

其一，「心性論——主體哲學」的詮釋模式，關於荀子的「化性起偽」說，往往將焦點放在「心（知）」與「性（情）」的本質能力上面，而忽略荀子人性論「性偽合」的「層累」特徵。因此，「心性論——主體哲學」的詮釋模式雖然也認識到荀子是從社會面理解人性的價值，但是並未把社會性因素對個性發展的影響置於優先的地位。然而從「層累」的角度看，荀子人性論的獨特性，其實不在他的「性惡」說，也不在他對「心知」的強調，而是他強調個體的「心（知）」與「性（情）」的自然資質，與社會價值規範作完美的結合，表現「有義之知」才是人格的最高層次發展。荀子關於「散名之在人者」的語言解釋，就隱然強調從「自然人」向「社會人」轉化的人格發展機制。這一人格發展機制，我們有必要作「人類本性與社會秩序」關係的社會學考察。

依據上述的思索，本文對於「化性起偽」說的詮釋，將採取「語用學——社會學」的詮釋模式：首先探討「化性起偽」說的語用學意義；接著透過「人類本性與社會秩序」的社會學論題，考察「化性起偽」的人格發展機制；進而論述「化性起偽」所形塑的道德人格在「外王」與「內聖」兩方面的作

治·米德（George H. Mead）著，趙月瑟譯：《心靈、自我與社會》（上海：上海譯文出版社，1992年），頁197～201。

用與意義——前者揭出「總方而議」的「立法者」一義，此義類似社會學所謂社會系統的理性控制；後者則透過社會學關注的「社會自我」一義切入荀子的內聖之學——以求適切定位荀子「內聖外王之道」的理論層次。

三、人格世界與歷史意識

禮法作為精神修養的歷史資源，顯示儒者一貫的濃厚歷史意識，其目的則是要融入歷史，親炙先聖先賢的文化業績，進而傳衍聖賢的人格世界，這就有賴對於歷史文化的「詮釋」。荀子的「禮義論」，就涵具「歷史詮釋」的意義。本文所用的術語，「歷史詮釋」不同於「歷史認知」：「歷史認知」乃是以歷史事實或文獻材料為本位，讀者由此認知歷史的規律與意義；「歷史詮釋」則是以詮釋者的思想意識為本位，召喚歷史作為註腳的意義創造。當我們強調儒者的歷史意識是在傳衍聖賢的人格世界，主要就是著眼於「歷史詮釋」一層，詮釋者已經跳出歷史距離的框架，以自己的問題意識出發向歷史對象要求對話，也以自己的知性感悟穿透歷史對象的人格世界。黃俊傑先生曾經指出儒家的歷史思維有兩個主要特質：其一即是通過歷史解釋以進行自我詮釋，以「比興式」思考方式從歷史經驗創造現代意義，為「自我」在歷史時空中定位。（註22）對儒者而言，歷史詮釋的目的乃是藉此扣問道德實踐的意義問題——事關一種實踐哲學。本論文的第三部分，將透過討論孟子與荀子不同的「歷史詮釋」，並且聯結他們以「言說活動」為媒介的社會實踐，分辨兩人對於「道德人格」的不同認知，以說明他們對於道德實踐之意義的不同體驗。

荀子在肯定儒者有相似的「歷史認知」的前提之下，對於儒門中如何詮釋「先王之道」卻有不小的「異見」——子思、孟子等儒者都被他劃歸「俗儒」一流，指稱他們「略法先王而不知其統」（註23）「不知法後王而一制度」（註24）「上不能好其人，（註25）下不能隆禮」（註26）等等。由此可見，儒門

（註22）另一項特質是：經由美化「三代」經驗的「反事實性思考」，將「價值」與「事實」結合，以突顯現實的荒謬。黃俊傑：〈中國古代儒家歷史思維的方式及其運用〉，收在楊儒賓、黃俊傑編：《中國古代思維方式探索》（臺北：正中書局，1996年），頁1～34。

（註23）〈非十二子篇〉，頁94。

（註24）〈儒效篇〉，頁138。

（註25）「其人」指的是良師、具體的人格典範，亦可代以聖人、大儒等最高人格的稱謂。參見朱曉海：《荀子之心性論》（香港：香港大學博士論文，1993年），頁102～3。

中歷史詮釋的分歧。這個部分，本文首先將從儒門對於聖王的人格詮釋入手，分辨孟子、荀子與竹帛《五行篇》對舜之人格世界的不同詮釋。我們主要將比對孟子所謂的「由仁義行」、竹帛《五行篇》的「德之行」和荀子的「大行」在他們的道德哲學中應當如何理解。

其次，本文將觸及孟子和荀子的經學觀念和他們的思想的關係——孟子重《詩》《書》，而荀子則「隆禮義而殺《詩》《書》」，這當中蘊含的思想差異為何？牟宗三先生由孟、荀的經學觀念對比兩人的歷史哲學、文化理想及精神體驗：孟子在內聖一面，在「盡心知性知天」的工夫當中通透天地精神，牟先生以「全幅是精神、通體是光輝、表現『道德精神主體』」描述之；荀子則在外王一面，把握人文統類的理性主義精髓，牟先生以「通體是禮義、表現『知性主體』」描述之。（註27）此外，蔣年豐先生亦分辨思孟學派與荀子關於「內聖外王」的意識，前者是「由內聖開出外王」的模式，後者是「在立外王中成就內聖」的模式。蔣先生就順著這兩種不同的思維模式，比較兩者對「形氣」觀念的不同闡釋，「在思孟學派，人循著浩然之氣直接由身體體現天地萬物，在荀子則主張人應規規然循禮，由身洞知國政而落實天道；在思孟學派，身全然地被浩氣化了，在荀子，身（連帶著國）全然地被禮制化了」是兩者的大別所在。（註28）另外，黃俊傑先生則從荀子對「思孟五行說」的批判，比較「思孟學派」和荀子的思想體系關於「道」和「心」的內涵歧異甚大。（註29）

本文的論點則是強調孟、荀的「歷史詮釋」，不論是對聖王人格的不同詮釋或經學思想的差異，和他們自身的思想感悟和精神體驗有關，且和他們以「言說活動」為媒介的社會實踐有關。這一論點乃是受到徐復觀之儒學詮釋的啟發。徐先生從道德人格與社會實踐的關連性闡釋孟子的「踐形」「集義」

〔註26〕《勸學篇》，頁14。

〔註27〕牟宗三：《歷史哲學》（臺北：臺灣學生書局，1982年增訂七版），頁113～128。另見《名家與荀子》，頁199。

〔註28〕蔣年豐：〈從思孟後學與荀子對「內聖外王」的詮釋論形氣的角色與意涵〉，《文本與實踐（一）——儒家思想的當代詮釋》（臺北：桂冠圖書公司，2000年），頁151～175。此文提出一個頗為獨特的論點，荀子把國家的政教結構比喻成人的身體結構，亦即「身國合一」，聖王的地位相當於知慮之心、吏士相當篤志廣志、農工商則安生樂利。在禮樂教化當中，即可以「正身安國」、進而「全天功」。

〔註29〕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，1997年），頁103～125。

「養氣」「知言」一系列的概念。他說：

踐形，可以從兩方面說：從充實道德的主體性來說，這即是孟子以集義養氣的工夫，使生理之氣，變為理性的浩然之氣。從道德的實踐上說，踐形，即是道德之心，通過官能的天性，官能的能力，以向客觀世界中實現。〔註30〕

儒家的良心理性，以集義通向生命，成就生命；也以集義而通向社會，成就社會。……通向社會，便須對社會的事象，尤其是對社會生活發生推動作用的思想言論，須作是非的判斷。〔註31〕

本文將以天命／歷史向度與歷史／社會向度概括孟、荀社會實踐之道德體驗的異質性，並由此分辨兩人對「言說活動」的不同理解——孟子的部分，我們將論證孟子以「言說活動」作為「集義」體驗的意義，並由他的「知言」「養氣」之說印證「集義」體驗乃是屬於歷史／天命向度之道德人格的精神體驗。荀子的部分，我們將討論荀子如何從歷史／社會向度理解言說活動的本質，以及社會實踐的言說活動含有文學修養的精神內涵，也就透過言說活動獲取聖人的功業與榮名。

總之，本文將異於一般從心性形上學的理解進路解讀孟、荀的實踐哲學，而是從他們的歷史詮釋與社會實踐所內涵的道德體驗來考察孟、荀思想的理論勝義，當然這對荀子思想的意義也將有進一步切實的理解。

〔註30〕 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁185。

〔註31〕 徐復觀：〈孟子知言養氣章試釋〉，收在《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1975年），頁153。