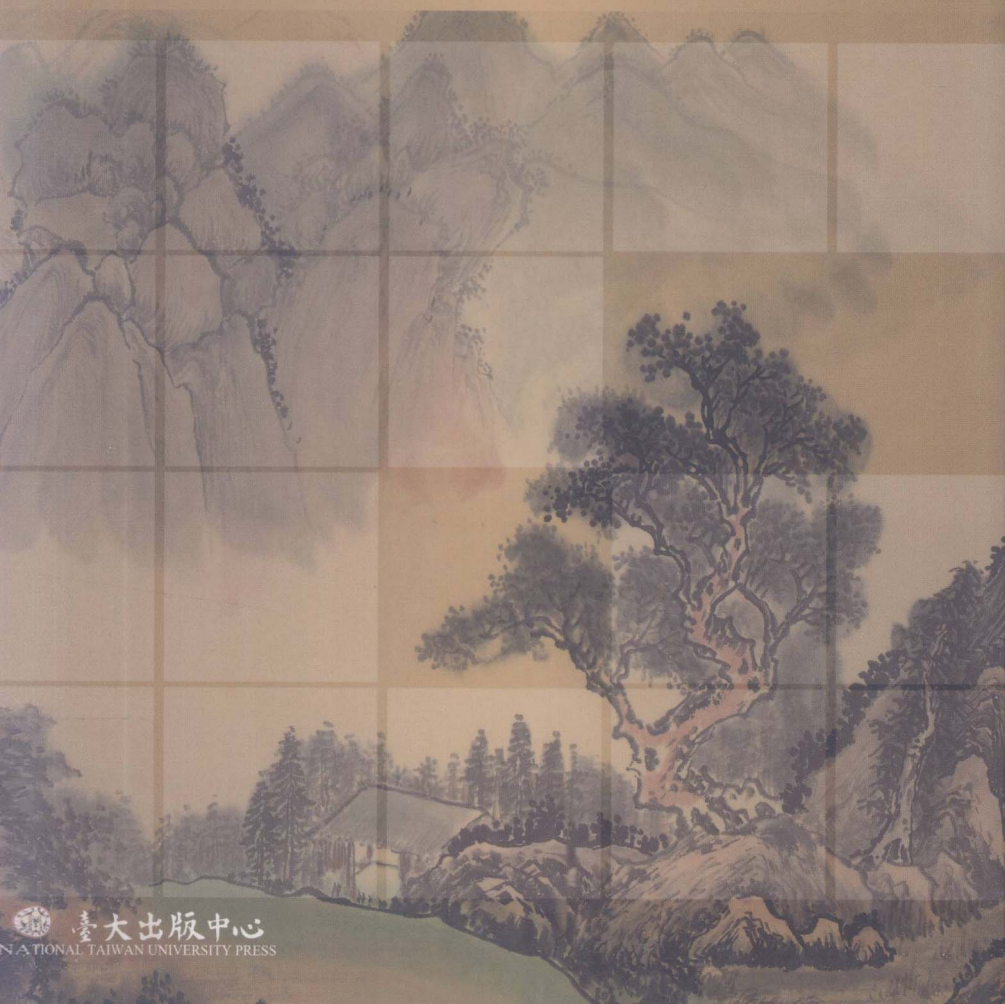


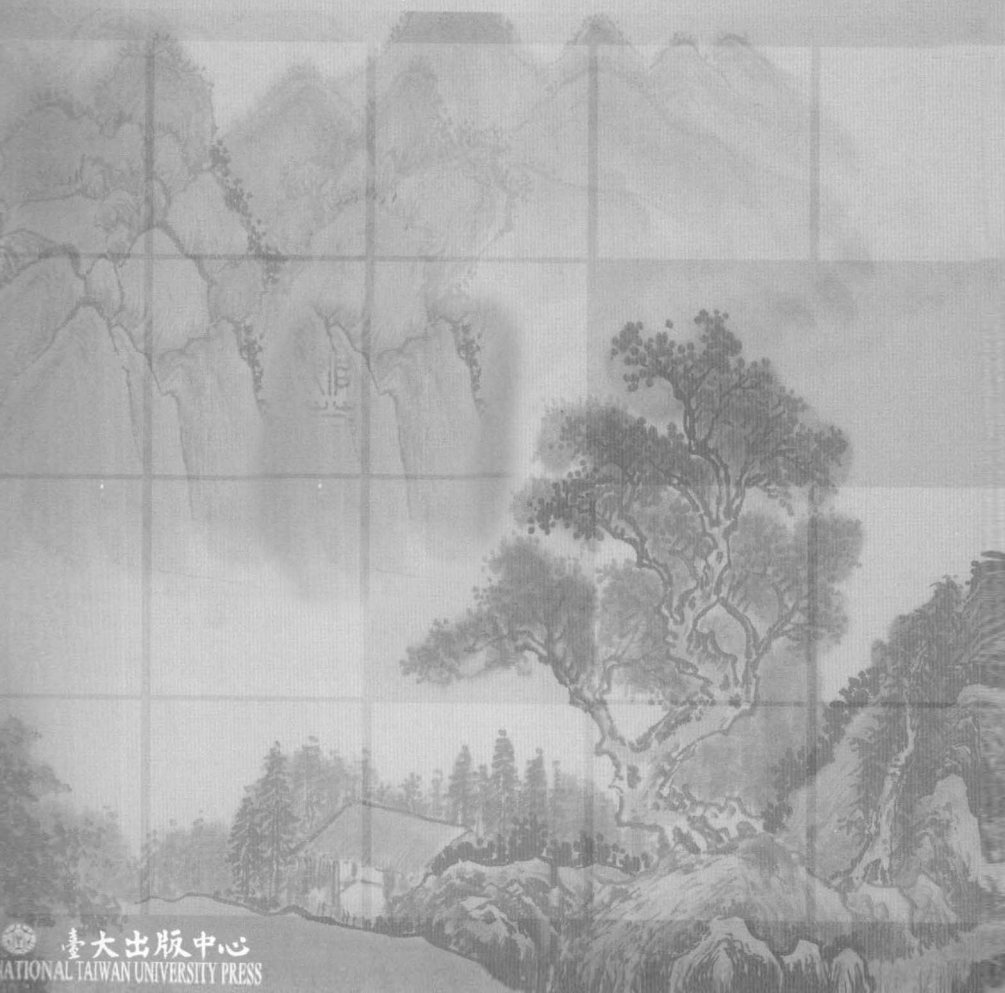
合理性之尋求： 荀子思想研究論集

東方朔◎著



合理性之尋求： 荀子思想研究論集

東方朔◎著



國家圖書館出版品預行編目資料

合理性之尋求：荀子思想研究論集／東方朔著．

--初版--臺北市：國立臺灣大學出版中心 2011〔民100〕

494面；15*21公分．（東亞文明研究叢書；92）

含名詞索引及人名索引

ISBN: 978-986-02-7972-6(精裝)

1.(周)荀況 2.荀子 3.研究考訂 4.學術思想

121.27

100008852

統一編號 1010001094

東亞文明研究叢書 92 主編：黃俊傑 執行編輯：蔡振豐、陳昭瑛

合理性之尋求：荀子思想研究論集

著 者：東方朔

策劃者：國立臺灣大學人文社會高等研究院

「東亞經典與文化」研究計畫 (<http://www.eastasia.ntu.edu.tw>)

出版者：國立臺灣大學出版中心

發行人：李嗣涔

發行所：國立臺灣大學出版中心 (<http://www.press.ntu.edu.tw>)

法律顧問：賴文智律師

展售處：國立臺灣大學出版中心

10617 臺北市羅斯福路四段1號

電話：02-23659286 傳真：02-23636905

E-mail：ntuprs@ntu.edu.tw

國家書店松江門市 電話：(02) 2518-0207

國家網路書店 <http://www.govbooks.com.tw>

五南文化廣場 電話：(04) 2226-0330

責任編輯：林紫軒

封面設計：申朗企業有限公司(<http://lyonfish.myweb.hinet.net>)

出版時間：2011年6月初版

定價：新臺幣500元整

GPN: 1010001094

ISBN: 978-986-02-7972-6(精裝)

著作權所有・翻印必究

序

黃 俊 傑*

復旦大學哲學系林宏星教授，應臺大人文社會高等研究院之邀，於 2008 年來院擔任訪問學者，與本校儒學研究的同仁交流，並將他多年來關於荀子思想的研究論文結集成這部書。承蒙林先生的好意，讓我寫一些讀後感言以作為本書的序言，我欣喜於林先生這部書的出版，自然樂於應命。

在中國儒學史上，先秦儒學殿軍荀子（約西元前 298-238 年）從北宋以後頗受儒者之詬病。《荀子·非十二子》篇對思孟學派攻伐殊深，斥之為「甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」。荀子對孟子的攻擊固然與孟荀對「道」與「心」之理解有巨大差距（我在《孟學思想史論·卷二》〔臺北：中央研究院中國文哲所籌備處，1997 年〕第 3 章有所討論），但是從西元第十世紀後隨者孟子地位的上昇，荀子就飽受宋明儒者之批判，逮乎二十世紀仍受當代新儒家學者之非議。清末民初的王先謙（1842-1917）在《荀子集解》（北京：中華書局，1988 年）〈序〉中就感嘆說：「荀子論學論治，皆以禮為宗，反復推詳，務明其指趣，為千古修道立教所莫能外。〔……〕余又以悲荀子術不用於當時，而名滅裂於後世流俗人之口為重屈也！」王先謙深為荀子之備受壓抑而不勝其哀

* 臺灣大學歷史學系特聘教授/中央研究院中國文哲研究所合聘研究員

惋之情！

王先謙的感慨確有所見，我們只要看看十七世紀以後德川時代（1603-1868）日本儒者對荀學的重視，就可以看出西元第十世紀以後荀子在中國所受的冤屈。德川時代的日本儒者荻生徂徠（1666-1728）、桃白鹿（1722-1801）、片山兼山（1703-1782）、古屋昔陽（1734-1806）、塚田大峯（1745-1832）、久保築水（1759-1835）以及豬飼敬所（1761-1845）均撰有詮釋荀子的著作，清儒王念孫（1744-1832）、劉台拱（1751-1805）、郝懿行（1757-1825）、俞樾（1821-1906）的荀子注釋中均曾加以引用或評論。當代日本學者藤川正藪（1915-?）曾將日本儒者與清儒的荀子註釋詳加對勘，指出兩者論點一致者合計二百三十條（見氏著：《荀子注釋史上における邦儒の活動》〔東京：風間書房，1980年〕，頁597）。對照近世東亞儒學史上，荀子在中日兩國所受的差別待遇，以及最近一百年來荀學在英語漢學界所受到的重視（參考王靈康：〈英語世界荀子研究概況〉，《國立政治大學哲學學報》第11期，2003年12月，頁1-38），我們可以感受到：在21世紀的漢語學術界，荀學的再評價確實是一項值得努力的重要學術工作。

宏星現在出版的這部論述荀子思想的新書，正是重估荀學價值的新起點。宏星這部書以「合理性之尋求」作為書名，意欲表達荀子在「古今」、「禮法」之爭、「王霸」、「義利」之辨、「天人」、「名實」之論等重大的思想史課題面前所展現出來的「合理性」的精神取向。宏星進一步指出：所謂「合理性」，就是指人在面對社會、人生與歷史的重大問題時，皆出之以理性的思想與行動。宏星認為荀子的全幅思想正是環繞著「合理性」這個主軸而展開，在本書第一章中，宏星指出

荀子言人之所為人，放在人的義、辨、群、分中來理解，他認為在荀子的思想中，討論「人」的概念以「群」為依歸，否則，「人之所以為人」、「自我」、「主體」等概念便無法得到完整描述，在荀子思想中有關「人」的概念的確切而完整的理解必須在「群」的概念之中才能完成。荀子認為，一個整全的人不是一個站在其所處世界之外的一個獨立的自我，一個孤寡的自我。在荀子看來，一個單純的自主、自律的自我概念既不能獨佔對整全自我的解釋，也不能獨佔全部的道德資源（第一章第三節）。所以，荀子批評孟子的「性善論」，關鍵在於無「辨合符驗」，起而不可設，張而不可施行。

宏星在第一章第三節又說：當荀子再提出禮義法度或先王之道以為特定的歷史文化脈絡下的規範的普遍有效性時，荀子還必須對此提出規範證立，以說明此禮義法度或先王之道何以普遍有效的合理性理由。宏星認為荀子對孟子的批評並不相應，另一方面荀子所謂「合理性」本身也有其限制在焉。

宏星在本書第四章，進一步分析荀子對「心」的認知特性和荀子所謂的「心之所可」所包含的內部結構及其在成就「人」的概念中意義和作用。宏星認為，荀子主性惡，人性中並不存在如孟子所說的「四端」，而荀子言「心」又重在「心」的認知的性格，「心」並不能創造道德法則。但荀子重視「心之所可」，使得荀子在性惡論的前提之下，主張人的道德修身也得以可能。在此一過程中，人性的原始欲望和因「心之所可」而具有的思慮、辨識、反省、評估及意志決斷，在成就一個道德主體和「人」的概念中所扮演的關鍵性的角色。宏星主張，荀子的「心之所可」與荀子之尋求合理性的哲學精神具有極為密切的關係（第四章第三及第四節）。

除了第三章及第四章之外，宏星在本書第五、六、七、八、九各章均在不同的面向中論荀子思想中的「合理性」這項主軸，在「體知」、論辯、秩序與客觀化以及歷史意識等各方面的展開。

宏星在本書中所析論的作為荀子思想主軸的「合理性」概念，是我們重新詮釋荀學時，可以特別注意的一條思想線索。事實上，荀學研究前輩學者柯雄文在他研究荀子的道德認識論的專書中，就申論荀子思想中的倫理論辯的重要性與合理性（參考：Antonio Cua: *Ethical Argumentation: A Study in Hsün Tzu's Moral Epistemology* [Honolulu: University of Hawaii Press, 1985]；中譯：柯雄文著，賴顯邦譯：《倫理論辯——荀子道德認識論之研究》〔臺北：黎明文化事業公司，1992年〕）。這一條思想線索也許正是我們重新開發荀學的思想資源時，可以依循的一條新途徑。

我很高興看到宏星這部新書的出版，並期待荀學研究蒸蒸日上，新著迭出，為 21 世紀的荀學研究開創新局。

黃 俊 傑

序於臺大人文社會高等研究院

2010 年 5 月 26 日

《合理性之尋求：荀子思想研究論集》

目 次

序	i
導 言	1
一、「人生不能無群」——荀子論人的概念的特性	21
一、引言	21
二、早期儒家思想中有關人的概念	26
三、「人是一種禮儀性的存在物」	32
四、心知與人的意志結構	48
五、餘論	62
六、結語	67
二、解除神秘主義——荀子「明於天人之分」的觀念	69
一、引言	69
二、統一的世界圖像的破裂	76
三、「天而天之」及其蘊涵的解放意識	91
四、「人而人之」與人的尊嚴	113
五、結語	133
三、性惡：一種必要的理論構想	
——荀子的「性惡」論	135
一、引言	135
二、「性」概念之內涵及其檢討	144
三、「性惡」之了義	151

四、「善」何以可能？	161
五、結語	173
四、「心之所可」與人的概念	175
一、引言	175
二、心的構成及其認知特性	175
三、「心之所可」與道德主體	186
四、「心之所可」與人的概念	195
五、簡短的結語	205
五、「辯示」與「重溫」	
——荀子體知觀念的一種了解	207
一、「體知」概念之提出	207
二、辯示與人的存在性規定	210
三、辯示與共通感之觸發	213
四、「積」與人的歷史憶存	217
五、結語	222
六、「知默」與「知言」	
——荀子思想中「默」的體知面向	223
一、引言	223
二、體知與荀子之「默教」	225
三、「默而當」：何以可能？	231
四、形動與審美判斷中的「意義的豐滿」	238
五、簡短的結語	245
七、期命辨說與合理性之尋求	247
一、引言	247
二、為何辯？	251

三、如何辯？確定性之獲得	261
四、如何辯？合理性之尋求	267
五、簡短的結語	282
八、秩序與客觀化——荀子之「禮」論	285
一、引言	285
二、人之所以為人的特質	293
三、禮之起源：建構的真實	299
四、明禮定分：客觀架構之極成	303
五、「主觀意志的法」及其限制	314
六、禮、法中的儒法關係	320
七、禮修的「道德精神現象學」	328
八、「統類」：禮之客觀化的可能根據	332
八、簡短的結語	338
九、「先王之道」與「法後王」	
——荀子思想中的歷史意識	339
一、引言	339
二、時間、歷史意識與意義預期	340
三、「先王」與「後王」	346
四、「天地始者，今日是也」	353
五、「百王之法不同」	357
六、「例證」與「演化」的歷史意識	361
六、簡短的結語	368
十、荀子的「所止」概念	
——兼論儒家「價值優先」立場之證成	369
一、引言	369

二、孔孟荀所言「止」之諸義	370
三、荀子與莊子之異	375
四、「所止」與儒家的價值優先立場	380
五、簡短的結語	388
十一、性之規定及其延伸的問題	
——徐復觀先生對荀子性論思想之詮釋	391
一、引言	391
二、背景、方法及其與傅斯年教授之爭	392
三、荀子言性之兩種規定及其涵義	401
四、荀子是否有「性善論」的觀念？	416
五、荀子是否有一致的人性理論？	422
六、簡短的結語	434
十二、客觀化及其限制	
——牟宗三先生《荀學大略》解義	437
一、引言	437
二、客觀悲情下對荀子的解悟	437
三、心與性的了解	439
四、主觀精神與客觀精神	444
五、文化大統中的道德形式與國家形式	449
六、餘論	454
後記	457
參考文獻	459
人名索引	485
概念索引	491

導 言

一

本書是有關荀子思想研究的論稿，或更嚴格地說，我願意把它看作是真正進入荀子思想研究的預備性工作的一部分。

在先秦儒家中，荀子，似乎可以說是一位「總結式」的人物，百家爭鳴之後，眾流彙聚，荀子擔負起了此一批判總結的任務。

在宋明儒學中，荀子，卻又似乎是一隻蝙蝠，既不為鳥類所喜，亦不為獸類所愛。¹

但，顯然的，荀子的思想隱遁地作用於二千多年的文化脈流之中。

說起荀子，眼前則不免有兩幅迥然不同的畫面，一幅是：荀子之名之被提及，常常是在人們整理先秦儒學發展的歷史脈絡中，被人們看作是繼孔、孟之後的一位重要學者，但其定位卻充滿了爭議，往往被視為儒學正統的歧出者，「才高學漏」、²「不須理會」；³ 另一幅是：「荀子不僅僅是一位意義

1 明嘉靖九年，荀子從孔廟諸聖中除名，「這預示，荀子的存在被視為一個令人相當難堪的儒家家醜。」載《國立政治大學哲學學報》，第11期（2003年12月），「國際荀子研究專號」，〈編者序〉。

2 《河南程氏外書》，卷10，〈大全集拾遺〉；《二程集》（北京：中華書局，1981年），第2冊，頁403。

深遠的中國哲學家，而且也是一位重要的世界哲學家」，荀子之著述不僅對於「儒家學說之發展和中國哲學領域之擴大具有異乎尋常的重要性」；而且也「構成了對儒家觀點的極為老練的哲學解釋和辯護。」⁴

此一冷一熱之間，已足於引起人們的好奇。⁵

依蘇格拉底（Socrates），「好奇」，是哲學思考的起點。

-
- 3 《朱子語類》（北京：中華書局，1994年），卷137，「戰國漢唐諸子」，頁3254。
- 4 T. C. Kline III and Philip J. Ivanhoe: "Introduction", in T. C. Kline III and Philip J. Ivanhoe (eds.): *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi* (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2000), p. ix.
- 5 有關荀子思想的研究，似乎愈來愈引起學者的重視，其研究狀況僅舉數例：馬積高：《荀學源流》（上海：上海古籍出版社，2000年）、江心力：《20世紀前期的荀學研究》（北京：中國社會科學出版社，2005年）、劉君花：《二十世紀後半期的荀學研究》（碩士論文，北京：首都師範大學，館藏號Y1062139）、廖名春：〈二十世紀後期大陸的荀子文獻整理研究〉、蔡錦昌：〈五十年來臺灣地區的荀學研究〉（以上兩文皆見北京：《中國思想史通訊》，2006年第1輯）、蔡錦昌：〈「不若」說變成「基於」說——檢討臺灣的荀子研究〉（雲林科技大學漢學研究所：「荀子研究的回顧與開創國際學術研討會」論文，2006年）、王靈康：〈英語世界荀子研究概況〉、佐藤將之：〈二十世紀日本荀子研究之回顧〉（以上兩文皆見《國立政治大學哲學學報》，第11期〔2003年12月〕）、佐藤將之：〈漢學與哲學之邂逅：明治時期日本學者之《荀子》研究〉、鄭宰相：〈韓國荀子研究述評〉（以上兩文皆見《漢學研究集刊》，第3期（2006年12月），「荀子研究專號」）等等，不復贅引。

二

基本上，那些能夠稱之為經典的文本乃是古代先賢智慧的結晶，而對我們來說，這些經典文本本質上又是一份流傳著的「遺囑」。因而，在某種意義上，經典的閱讀就是賦予我們對先賢的「遺囑」以解釋權。⁶

經典是為我們詮釋的。

當然，詮釋經典絕非倡狂肆意，隨心所欲，即便海德格爾（Martin Heidegger），亦的的有言：「解釋領會到它的首要的、不斷的和最終的任務始終是不讓向來就有的先行具有、先行看見與先行把握以偶發奇想和流俗之見的方式出現，它的任務始終是從事情本身（the things themselves）出來清理先有、先見和先行把握，從而保證課題的科學性。」⁷ 若此所謂「事情本身」即是經典的話，那麼，在朱子看來，即是詮釋經典「不可先立說，牽古人意來湊」，「須是除了自己所見，看他冊子上古人意思如何。」但另一方面，朱子亦言，「經之有解，所以通經。經既通，自無事於解，借經以通乎理耳。

6 參閱葉秀山：〈「人」「有」一個「世界」「（存）在」〉，載毛怡紅等主編：《場與有——中外哲學的比較與融通（三）》（北京：中國社會科學出版社，1996年），頁25。

7 海德格爾著，陳嘉映、王慶節譯：《存在與時間》（北京：三聯書店，1987年），頁187-188。伽達默爾（H.-G. Gadamer）承此亦云：「所謂正確的解釋都必須避免隨心所欲的偶發奇想和難以覺察的思維習慣的局限性，並且凝目直接注意『事情本身』。」見氏著，洪漢鼎譯：《真理與方法》（上海：上海譯文出版社，1999年），上卷，頁342-343。此處尚需說明的是，海氏與伽氏的相關觀念涉及到所謂「存有論轉向」問題，與朱子不同。

理得，則無俟乎經。」⁸ 朱子此說誠頗類於牟宗三先生所謂「其初也，依語以明義。其終也，『依義不依語』」⁹ 之辨證。若由此推而至其極，則我們可以說，「中國傳統的經典詮釋學的中心課題不在於『如何瞭解文本』而在『如何受文本感化』。在傳統中國的經典解釋者看來，知識上的領略只是內化經典並實踐經義的手段而已，解經是過程、是手段，求道才是終極目的。」¹⁰

經典為載道之器，求道當以明經為先，故以「手段一目的」以釋「解經—求道」之過程，斯言如是，誠為的論。

然而，沒有人會懷疑，《荀子》之作為一部經典，本身又是荀子本人對其他經典進行詮釋的結果。此即意味著，詮釋《荀子》不僅僅要求我們注目於荀子之文本本身，還應當注意到被荀子所詮釋的其他經典的脈絡。我們正是在此雙重或多重詮釋中確立自己的哲學立場，並進而詢問：藉由荀子之詮釋以及我們對《荀子》的再詮釋，《荀子》一書畢竟將帶

8 《朱子語類》，卷 11，頁 184、185、192。依楊儒賓先生，朱子解經，號稱嚴密，然而，他所做的工作卻不是「語義學的詮釋學」，而是「哲學的詮釋學」。參閱氏著：〈水月與記籍：理學家如何詮釋經典〉，載李明輝編：《中國經典詮釋傳統·儒學篇》（臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2002 年），頁 159-192。

9 牟宗三：《現象與物自身》（臺北：臺灣學生書局，1996 年），〈序〉。

10 黃俊傑：〈經典詮釋與哲學建構之關係〉，載氏著：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》（臺北：臺大出版中心，2007 年），頁 24。黃俊傑先生強調，古人面對經典，一方面是「回顧性」地作注解，一方面是「展望性」地作建構，而化解此中緊張，恰當的方法是一者尚友古人，取「對話的」經典詮釋法，一者進入古人的時空和脈絡，取「歷史的」解釋方法，兩者交互應用。學者亦可參閱氏著：《東亞儒學史的新視野》一書中的〈儒家論述中的歷史敘述與普遍理則〉（臺北：臺大出版中心，2004 年），頁 73-103。

給我們何種資訊？而此種資訊在多大程度上改變了人生概念的內涵和結構？又在多大程度上改變了社會的政治和組織秩序？

我們可以提出許多類似的問題，但卻似乎難於承擔起對類似問題的完滿回答。

三

荀子專門作有〈非十二子〉一篇，在先秦儒家思想史中，我們不妨說此〈非十二子〉乃是一篇站在儒家的立場上所寫的最為簡潔的學術史文章，實可與道家莊子的〈天下〉篇比肩。雖謂之簡潔，然而，卻表現出荀子評駁百家，又範圍百家的精神與氣度。¹¹ 再觀〈天論〉篇、〈解蔽〉篇、〈富國〉篇、〈正論〉篇、〈性惡〉篇、〈正名〉篇等等，荀子皆以其特有的耿介與自信，指點「江山」，激揚文字，評說世間碩儒博學，戳破各色無謂花巧；其立言指事，根極理要，撥亂興理，既貞且篤，大有當今之世，捨我其誰之氣慨。

荀子之自信心，強盛過人，比之於孟子，亦毫不遜色。

11 李學勤先生謂：「〈非十二子〉對各派學者的批評，均能深中要害，並無枝節的指摘。」參閱：〈帛書《五行》與《尚書·洪範》〉，《學術月刊》（上海），1986年第11期，頁37-40。近拜讀何志華教授：〈荀卿論說原出莊周證〉一文，倂合《莊》、《荀》兩書之用語、意思相同者，以為荀卿部分論說源出莊周，論之有據。其實，荀子不僅對莊周，同時對墨家、名家、黃老等皆有批評與吸收。對於荀子思想源流論之詳細而清晰者，學者可參閱佐藤將之（Masayuki Sato）教授：《The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi》（Leiden: Brill Academic Publishers, 2003）。何氏文見方勇主編：《諸子學刊》，第3輯（上海：上海古籍出版社，2009年），頁263-282。

然而，也正是在此〈非十二子〉篇，荀子必欲於同一學派內視子思、孟子為「罪人」，非之甚甚，則其所以非之者，「果皆出其私意私說，而舉無足稽耶？抑亦有當考而論之者耶？」¹² 此類問題，我們自不可草草放過。

荀子云：

略法先王而不知其統，猶然而材劇志大，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，以為仲尼子弓為茲厚於後世，是則子思孟軻之罪也。（〈非十二子〉）

誠如所言，到目前為止，學術界對荀子何以非思、孟「案往舊造說，謂之五行」一謎案，隨著 1973 年長沙馬王堆漢墓帛書《五行》的出土，其間謎底似乎已經被清楚地揭出，其中最值得注意、亦為多數學者所認同的即是龐樸的「仁、義、禮、智、聖」一說；¹³ 而對於荀子何以批評思、孟「甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」，龐樸雖然提出了自己的解答，但誠如黃俊傑先生所言，「所謂『案往舊造說』的『往舊』指何而言？『五行』既是指『仁義禮智聖』，則均為儒門習見之德目，何以荀子斥之為『甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解』？」事實上，此類問題雖然學界間或有人試圖

12 《陸九淵集》（北京：中華書局，1980 年），卷 24，〈策問〉，頁 289。

13 龐樸：《帛書五行篇研究》（濟南：齊魯書社，1980 年）。黃俊傑先生評之曰：「龐樸的新說提出之後，各方景從，咸以為係發二千年來未發之覆。」參閱氏著：《孟學思想史·卷二》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997 年），頁 106-107。