

荀子的自然之義到政治之義

陳佳榮*

摘要

「義」在《荀子》往往與「禮」、「分」並稱為複合詞，並且與《荀子》思想理論特別關注的國家社會秩序有所聯結。值得注意的是，「義」在〈王制〉與構成天地萬物的自然之「氣」出現在同樣的脈絡；以及荀子在〈大略〉將「義」與「利」並列討論，認為兩者都是人自然而然具有的行為。由此，本文認為這似乎是在暗示，其實「義」在某種程度上具有一種「尚待完成」的面貌，特別是將「義」視為人的一種特質能力時。也就是說，本文將「義」視為人的應變、判斷的能力，而這種能力實際上具有兩種層次之區別：一是有待完成的實踐能力，二是在政治場域中實踐的能力。所以本文將《荀子》部分的「義」視作人的能力之一。但是人的這種能力並不是整全完善的實踐能力，而是一種獲得性的「潛能」。換句話說，做為人的能力的「義」必須經過修持成長，使人自身尚未完整的能力（「自然義」）逐漸成為能夠在政治場域實踐的能力（「政治義」）。也就是，如果人要將自身的能力「義」實踐於政治場域，我們必須要經過學習禮義和「徵知」的修養工夫來形塑「人之義」的實踐能力。依此，「禮」作為個人修身的原則，並不完全依靠外在的師法，而是在某種程度上肯定人有道德向善的能力之前提下所提出。「義」不僅是人的道德價值之所以可以實踐的依據，也是當我們逐漸操練這個能力之後，將其實踐於政治場域時，可以達到「功參天地，澤被生民」的價值能力。

關鍵字：荀子、義、禮、性善、性惡

* 國立政治大學中國文學系碩士班

一、前言

在過去的荀子研究裡，多數學者較多關注在「性惡」的問題上，如勞思光認為荀子思想中的人只有性惡，他所謂的禮義師法沒有價值根源，「德性我」之價值不彰，有「外在權威」替代「內在道德秩序」之趨向。¹牟宗三則是以較為同情的眼光來看待荀子的「性惡說」，他認為荀子雖然進一步脫身了孔子的外王思想，但在本源不立的情況下，禮義之統不能與性善聯結，於是流於「義外」，而「義外」又不是客觀精神之展現。²不過近來有對荀子「性惡說」重新檢討的學者。如劉又銘認為禮義其實是蘊涵在自然欲望、自然情感之中；人的認知能力包含著有限度的道德直覺，能夠成就人間的善。換句話說，人性是潛藏著具辨認禮義的能力，而我們需要經過思慮學習之後慢慢使之成熟，因此，荀子的善是一種「弱性善論」。³

而人究竟是「性善」還是「性惡」的問題，在先秦時代就已經有所爭辯。其爭辯的焦點不外乎是如何界定概念「性」。例如告子對「性」定義為「生之謂性」；孟子則是直接將性定義為「善」，而「仁義禮智」並非外鑠於人。孟子如此定義「性」的方式其實是一種對「性」的重新詮釋。正如路德斌所說，孟子將「人」的發現和覺解灌注到當時流行的「性」概念中，使其具有形上學的涵義；傳統「性」概念則被孟子以「命」來取代。⁴但是對荀子而言孟子這種定義「性」的方式是「無辨合符驗」，不能訴諸經驗命題。然而，如何達到成善、成聖的境界，在荀子的思想中並不完全在對治「性」的修養上，荀子反而著重的是「人之所以為人」的能力要如何擴充，並且將這個能力實踐於群體社會。

依照上述所說，我們是否能在某種程度上，將荀子理解為與孟子具有相同的「性善觀」？只是兩人所採取的思考進路或概念詮釋不同？因為在構成人的條件裡，「義」其實蘊含了道德價值存在的事實。⁵這正是人不同於禽獸的地方，只是荀子雖然運用不同的概念，說明人確實是一內在的善根源存在於自身。不過，這種說法並不能完全地契合荀子的思想體系，因為他還注重「偽」（人為）。換句話

¹ 勞思光：《中國哲學史新編（一）》（臺北：三民書局，2016年），頁329。

² 牟宗三：《名家與荀子》（臺北：臺灣學生書局，1979年），頁203。

³ 劉又銘：《一個當代的、大眾的儒學——當代新荀學論綱》（北京：中國人民出版社，2019年），頁10-11。

⁴ 路德斌：《荀子與儒家哲學》（濟南：齊魯出版社，2010年），頁105。

⁵ 雖然「辨」也是人不同於禽獸且是構成人的條件之一，但本文主要探討的是「義」可能蘊藏著兩種程度上的差異，也就是「自然義」和「政治義」的差別。所以關於「辨」在荀子的思想論述中具有哪些面相的開展，以及在人來說「辨」是如何不同於禽獸的問題，甚至與「正名」所提出的概念辯證的系統有什麼樣的關聯，並不是本文所要討論的。倘若有需要深究，必須另外撰文處理。

說，「義」雖然是我們高貴於禽獸的地方，但如果沒有經過「積靡」的過程，人終究只能是自然意義下的一般人，無法顯露人之所以為人的特殊之處，甚至不能成為舉手投足皆符合「禮義」的「君子」。⁶至於「偽」與「義」的關係為何？亦是本文所要討論之處。

本文還受到佐藤將之的啟發，他認為《荀子》的「禮義」這個複合詞可以被理解為「禮與義」而非「禮之義」。也就是「義」並不附屬於其它的道德價值，是一種「自足」獨立的概念。⁷在這點上，本文認為「義」如果與「禮」並稱為一複合詞時常帶有政治—社會意義上的價值判斷。其次，我們從〈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。」⁸依據荀子的思想體系，此段落中的「義」，難以被理解為內在於人的價值或本質；因此，如果我們將荀子在〈王制〉所說的「義」理解成人的道德能力的話，似乎還有不同層次的內涵，有待我們進一步探究。由此，我們似乎可以將「義」理解成「人的條件」和人所具有的「特殊能力」兩種不同的層次。⁹如此說來，要達到我們所謂的「政治義」¹⁰是有一段需要通過「積靡」

⁶ 「義」除了具有「傳統的規範價值」之外，王靈康還認為，「義」在荀子的思想中，亦有表現出個人的道德能力。換句話說，《荀子》重視的道德規範「義」，實際上包含「道德法則或原則」以及「個人道德能力」兩種性質並重的特色。氏著：〈「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》第 41 期（2019 年 1 月），頁 48。雖然王靈康注意到「義」可以被詮釋為「個人道德能力」的可能，卻未進一步深入討論，「義」既然被視為是「人之所以為人」的能力，但這種能力究竟是一種天生本有的價值能力，抑或這種能力在人來說，其實是需要通過學習禮義與修養工夫來完成的能力？

⁷ 佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治思想政治思想的起源與構造》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016 年），頁 327-329。

⁸ 北京大學哲學系注：《荀子新注·王制》（臺北：里仁書局，1983 年），頁 153。以下《荀子》皆以此版本為主。

⁹ 這裡所謂的「人的條件」指的是〈王制〉提及的「義」為人的最貴之處，而特殊能力指的是，我們可以依循人之「義」的實踐道德價值的能力，建構和諧有序的禮的世界。而這也是本文之所以要將「義」分為「自然義」與「政治義」的緣故。所以荀子才會說：「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：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。」《荀子新注·王制》，頁 153。如此，《荀子》所謂的「群居和一」之社會的建構，必須有合理地資源分配與階級、親疏之區分，但要如何做到分配物資與階級區分，就必須要依據人的實踐道德的能力，也就是人的能力「義」。然而，我們是否能將此「義」視為《荀子》有「性善說」的可能，或者依此將其理解為人的本質？關於這個問題正文會有進一步的討論。

¹⁰ 本文所謂的「政治義」受到漢娜·鄂蘭（Hannah Arendt）的啟發。她從亞里士多德將人界定為「政治的動物」（*zōon politikon*）為出發認為，「政治生活」指的是人類事務的領域，其強調人用以創設和維繫該領域的行動和實踐（*praxis*）。也就是說，所有的人類活動都有個條件，人是群居的動物，只有行動是沒辦法脫離世界去想像的。而行動是人獨有的特權，只有行動才能創建出依賴於他人恆常的存在與生活。參氏著，林宏濤譯：《人的條件》（臺北：商周出版社，2015 年），頁 64、78。因此，本文在使用「政治義」的概念時，實際上指涉的是「人在實踐人類領域事務」的行動能力，而此行動能力以本文的角度來講，並不僅侷限於人在政治場域的活

的過程。這也正是人與生俱來的「義」和與禮並稱的「義」所不同的地方。¹¹此外，馮耀明清楚地點出「偽」其實具有兩種意義，「可以為」(潛能 (potentiality)) 和「能為」(實能 (capacity) 或能力 (ability))。¹²在此似乎也暗示了內在具有的「義」其實有尚待完成的一面。¹³關於這一點，或許我們可以從荀子所謂的「塗之人」，進一步深入的探究。

本文循著上述提出的問題進行以下的討論：第一、我們首先檢視《荀子》「義」的用例情形，藉此探討文本中的「義」是否可以被看作人的能力；第二、如果我們將「義」做為人的一種能力的話，「義」是否具有「自然」意義的層次，而這種「自然義」是否可以看作是人的「有待完成」的能力。而這種「有待完成」的「義」要通過什麼樣的工夫修養，才能逐步趨向具有政治或道德價值的「義」。在這個過程中又是如何與「心知」產生互動的？第四、人在經過學習禮義與修養工夫後，完成「自然義」到「政治義」之間需要經過努力學習或實踐的空白之後，人是否能夠藉著「義」的實踐道德的能力，建構一個類比與天地秩序的群體社會？

二、「義」作為人的一種能力

在探討「義」是否能夠看做人的一種「尚待完成能力」之前，我們首先從「義」在《荀子》的用例為出發點，並藉此探究，如果我們將「義」視為人的能力，這種能力是要實踐甚麼？換句話說，這裡要探討的是在與「義」並稱時，其表現的

動，也同時指涉其他場域中所需要的道德實踐之能力。另外，本文並不涉及探討鄂蘭政治思想理論中，所區分的三種領域：「私人領域」、「社會領域」、「公共領域」，如此說來，當然也不涉及鄂蘭主張的希臘城邦式之「政治觀」。

¹¹ 本文將「義」區別為「自然義」與「政治義」這兩種層次，主要是探究「義」這個概念在荀子的思想系統中，如果當作人的「道德實踐能力」的話，在某個層次上我們似乎可以說，作為人之能力的「義」，是尚待人自身通過學習、實踐，才有不斷地精進「道德實踐」的可能。因此，筆者在此對《荀子》文本中的「人有義」之「義」提出「盡義說」的可能。另外，本文探討的《荀子》，是以現存之文本進行討論其思想體系當中所蘊含的特點，並不涉及年代考證及作者思想是否因前期晚期而有所變化，也就是本文聚焦在文本概念的義理分析，如要關注到「歷史事實」恐非本文之篇幅所能處理，以及關注之所在。

¹² 馮耀明：〈荀子人性論新詮：附〈榮辱〉篇 23 字衍之糾謬〉，《國立政治大學哲學學報》第 14 期（2005 年 7 月），頁 178、179。

¹³ 值得一提的是，孟子的「義」同樣也是「非由外鑠」存在於人的內在的價值，其與荀子的「義」的不同處為何？簡單來講，孟子的「義」是從人有感性的「羞惡之心」之行為所發現，人有價值之「義」內在於人心之中；荀子則是從禮的世界之所以能夠建立，在於人有「義」的行動能力，並藉由這個能力建構出群一分有序的社會秩序。換句話說，在「人禽之辨」的命題之下，孟、荀各自開展了不同的，關於「人之所以為人」的思考進路，而兩人對於此命題的切入角度不同，而造成對「義」有各自不同的詮釋。不過，這並不是說，孟子的思想體系只注重人的感性的一面，荀子則只注重理性的一面，而是兩人的側重之面向有所不同而已。可詳參王楷：《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 92-133。

具體主張為何？而當我們在檢視「義」的用例，我們發現「義」往往與「禮」並稱且次數多達 115 次，¹⁴由此來看，「禮義」在荀子的思想體系的重要性是我們不可忽視的。因此，我們首先分析「禮」與「義」同時被提及時，兩者的互動關係；其次，「義」與「仁」並稱的次數有 32 次，¹⁵次數為第二多，但是「義」與「仁」並稱的同時並沒有表現出具體主張的內容，仁義並稱在荀子來說，他要呈現的是秩序中所蘊含的道德是相輔相成。換句話說，以「禮」視為一套規約性的程序而言，這種被人所認可的社會秩序之概念，實際上是以社會各個成員之間的情義為基礎。社會成員依據人際關係的親疏遠近而進行親疏有別的活動，社會秩序的價值之核心，就是以作為人性的「仁」為理想。¹⁶另外，就人要如何「反思」、判斷或應變的層面上來說，《荀子》的「義」具有依據不同的情境，判斷事務之運作是否恰當的功用，也就是說我們可以將「義」理解成具有審慎判斷的意義。¹⁷因此，我們可以說「禮」的內涵實際上包含了仁與義所具有的情感意義與判斷能力。¹⁸另外，禮既然蘊含了義所具備的規範性之價值色彩，為何《荀子》仍大量出現「禮義」並稱的情況？其意義為何，是我們值得探究的地方。另外，「義」與「分」的並稱在《荀子》中與社會秩序的討論有密切的關聯。也就是在荀子來說，社會秩序之所以能夠和諧，與「分義」所呈現出的具體主張脫離不了關係。依此，以下也將對「分義」的用例情況探討荀子對社會秩序的具體主張。

(一) 禮與義：「禮義」的價值規範與人為創建

以下就《荀子》的「禮義」用例，我們可以發現，基本上有三種不同的論述方式：第一、與其他概念並列或做對比討論；第二、與「非」或「不行」等否定用語並行討論；第三、將「禮義」視為賓語，以積極進取的用語，置於「禮義」一詞的前面。以下就以三種方向為討論進路，探究荀子運用「禮義」一詞的情形

¹⁴ 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：2020 年 11 月 18 日。本文《荀子》中的用例，皆依此網站檢所取得。除了需要特別說明之外，不另行贅注。

¹⁵ 此數字於「諸子百家中國哲學書電子化計畫」檢索取得，檢索日期：2020 年 11 月 18 日。

¹⁶ 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)，頁 119。

¹⁷ 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 146。

¹⁸ 當然，這不是說《荀子》中的「禮義」即是「禮」的意思。相反地，由此我們可以知道，如果「禮」其實含攝了「義」的所有價值意義，而「禮義」等於「禮」的這項前提預設，無法幫助我們解釋，為何在《荀子》中的「禮義」並稱的次數會多達 115 次，而「義」單獨出現的次數高達 315 次的現象。也就是說，在「禮義」並稱或「義」單獨在文章脈絡出現時，「義」誠如佐藤將之指出的，它其實具有獨立「自足」的價值意義。而這個價值意義實際上又與「人」的能力有某種程度上的相關。

及其內涵意義。

首先，就「禮義」與其他概念並列來看「禮義」所代表的內涵：

體恭敬而心忠信，術禮義而情愛人，橫行天下，雖困四夷，人莫不貴；
勞苦之事則爭先，饒樂之事則能讓，端慤誠信，拘守而詳，橫行天下，雖
困四夷，人莫不任。¹⁹

「體恭敬」與「術禮義」相對；「心忠信」與「情愛人」相對。前者是從外在的實踐層面如何待人處事來說，而後者則是從內在的心理層次來說。所以當我們在人際交往的實踐行動中，內外的表現都要符合某種人倫價值，而當我們在互動的過程中向他者展現此行動之價值，此價值會滲透進入他者的意識之中，從而使其理解或體知浸潤在道德價值的人是值得尊敬與信任的。而有了這種尊敬與信任，人當然會以他為學習對象。正是這種認可的必要性，說明了學習與應用是處理人際互動問題的指引，也是道德規矩的基本能力之道德訓練的重要性。²⁰而先王正是在這個秩序與道德訓練的重要性的前提之下，認為必須以「禮義」為依據來創建社會秩序：

川淵深而魚鱉歸之，山林茂而禽獸歸之，刑政平而百姓歸之，禮義備
而君子歸之。故禮及身而行修，義及國而政明，能以禮挾而貴名白，天下
願，令行禁止，王者之事畢矣。²¹

這裡運用的概念對比與上述不同。大致說來，是以一種從自然世界至人文世界的對比。「川淵深」和「山林茂」呈現的是自然世界的和諧狀態，而「刑政平」與「禮義備」是人文社會之秩序的基礎，而刑政的制定必須以禮義為原則。我們要如何將自然世界，建構成一個適合人類居主生活的社會，就必須要實踐禮義。然而，在「人之性」必定為惡的前提之下，我們又要如何導正我們「生而有」的

¹⁹ 北京大學哲學系注：《荀子新注·修身》，頁 22。

²⁰ 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 106。

²¹ 北京大學哲學系注：《荀子新注·致士》，頁 270-271。

自然欲望？這就必須依據上述說的道德訓練，也就是「禮及身而行脩，義及國而政明」。不過，在此我們發現與上述以「禮義」為修身內容不同的地方，這裡僅以「禮」為原則（principle）指出人應該如何表現自身的身體行為，「義」反而具有更多的建構實現的意義。換句話說，這裡正好表現出禮與義不一定要以複合詞「禮義」來看待，「義」在此也並不完全是被當作具有某種價值概念而存在，反而與人要朝著什麼樣的方向，以及以什樣的價值內容來實踐他自身的能力有關。而人的這個能力就是要用來實現道理，「義，理也，故行。禮，節也，故成。」²²實踐道理在荀子來說就是建構以禮為核心的社會秩序。誠如佐藤將之指出，在「義者循理，循理故惡人之亂之也。」²³人類的秩序要具備倫理道德的支持。在此意義上，秩序的內涵必須要含有「義」之時，「理」才有真正的價值。²⁴

接著，我們再來看荀子以否定用語的方式，從反面證成禮義如何促使社會呈現秩序化：

逢衣淺帶，解果其冠，略法先王而足亂世；術繆學雜，不知法後王而一制度，不知隆禮義而殺詩書；其衣冠行偽已同於世俗矣，然而不知惡者；……法後王，統禮義，一制度；以淺持博，以今持古，以一持萬，苟仁義之類也，雖在鳥獸之中，若別白黑；倚物怪變，所未嘗聞也，所未嘗見也，卒然起一方，則舉統類而應之，無所擬恁；張法而度之，則晻然若合符節：是大儒者也。²⁵

本文暫且不討論有關先王、後王所指涉的歷史人物之議題。這裡想要指出的是，荀子先以否定用語「不知」說明，如果不以禮義為實踐行動的原則，則只是身著儒服衣冠的普通人。而能夠「循其道，行其義」²⁶理解先王制定禮義以整合各種不同人、事、物所表現出來的歧異性，以建構和諧有序的社會之大儒才是荀子所推崇的典範。換句話說，「君子能以義屈信變應故」通過歷史的經驗以判別

²² 北京大學哲學系注：《荀子新注·大略》，頁 527。「義」就是人實現道理的能力，而這個道理指的就是「禮義之道」，此為評論人於 2020 道南論衡指出本文可以增益修訂的盲點，特此致謝。

²³ 北京大學哲學系注：《荀子新注·議兵》，頁 292。

²⁴ 佐藤將之：《荀子禮治思想淵源與戰國諸子研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013 年），頁 226-227。

²⁵ 北京大學哲學系注：《荀子新注·儒效》，頁 128。

²⁶ 北京大學哲學系注：《荀子新注·王霸》，頁 222。

當下之情勢，以及回應時代的需求。值得一提的是，「以義屈信變應故」的義並不能直接視為「禮義」，因為「禮義」從上述的分析來看是一種社會秩序的價值概念，但這裡的「義」卻可以理解為人依據各種不同的局勢而進行判斷、應變的行動能力。因此我們可以說，君子的能力「義」便是在禮義的社會脈絡之下養成。所以荀子言：

百王之道，後王是也。君子審後王之道，而論百王之前，若端拜而議。推禮義之統，分是非之分，總天下之要，治海內之眾，若使一人。故操彌約而事彌大。五寸之矩，盡天下之方也。故君子不下室堂而海內之情舉積此者，則操術然也。²⁷

「後王之道」不只是呈現出荀子思想理論中的「歷史意識」。如果我們從上述「自然世界」至「人文世界」的發展來看的話，荀子之所以積極地推崇「禮義」為的就是要以建構出一個蘊含人文精神的社會秩序。所以當君子以「禮義」之道來治理國家，各種複雜的「是非」紛擾，以及因人之自然欲望而導致社會秩序產生種種的「爭亂窮」之現象，在面對人文禮義之道所蘊含的道德原則時都能迎刃而解。值得注意的是，生活在其中的群眾，便能因此體認到禮義社會的價值，並且依循禮義展現「正利而為謂之事。正義而為謂之行。」²⁸符合禮義之道的行動。因此我們可以說，人因「禮」所具備的規範性，使我們的行為有其適當性而得以證明和表達。另一方面，「禮」所具備的道德規範，也因為「義」的理性道德原則，通過人的行動展演而得以表現。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與讚揚。所以，禮義並稱的內在倫理學意義也正在於此。

29

依據上述所論，本文認為「禮義」在荀子來說，並不完全是一種純粹的價值規範。³⁰如果我們只把它視為價值規範的話，「禮義」僅有導正社會工具性質的意

²⁷ 北京大學哲學系注：《荀子新注·不苟》，頁 39。

²⁸ 北京大學哲學系注：《荀子新注·正名》，頁 438。

²⁹ 王楷：《天然與修為——荀子道德哲學的精神》，頁 110。

³⁰ 在此還需提及一個可能會面臨到的問題：荀子在使用「禮」的概念時是否存在著「語言不穩定」的問題。換句話說，當荀子在使用「禮」概念進行論述時，是否包含著「義」的同時，卻只以「禮」一字來代稱「禮與義」。實際上，這個問題超出本文所要關心的「自然義」到「政治義」以及在政治場域中「義」與其他重要概念的關係。如果需要進一步討論的話，則需另外撰文處理，《荀子》中是否有語言不穩定的情形。因此，這裡暫且不多做討論。不過，回到本文所討論的脈絡來看，這種語言不穩定是否存在，是值得討論的。如同王靈康觀察到的，「義」的歧

義而已，如此一來，人並沒有任何的行動能力可以創制「禮義」，這樣的理想社會對荀子來說是不可想像的。這一點我們可以從他特別著重「權變」意識可以看出。³¹所以《荀子》的禮義所蘊含的價值不只是冷冰冰的規範原則而已，其實在某種程度上還隱微地透顯出，秩序的建構不能忽略人為實踐的因素。換句話說，禮義在《荀子》有規範社會、引導轉化、和諧秩序等內涵存在，而這些內涵其實都與人的實踐能力有間接或直接的關聯。所以「義者循理」之「理」就是「禮義之道」，所以「循理」便意味著人以禮義之道為原則的自我要求下，於社會中實踐自我修身與行動。如佐藤將之所說：「藉著『禮』概念與『義』結合，荀子主張『禮』的實踐在修身層面不應與道德分離，在社會活動層面也不應遠離正義。」

32

《荀子》確實以明確地以「禮義」為治國之大道、原則，但是在具體措施的實踐上荀子又是以甚麼樣的概念進行闡述？這個概念與本文要討論的人「義」又有何關聯？以下我們將進行「分義」概念的分析，從而釐清上述的問題。

（二） 「分義」：群體生活的依據

《荀子》的「分義」並稱僅出現 6 次，相較於「禮義」的 115 次，兩者在數量上多寡的比較，確實不能讓我們直接說：「分」與「義」的結合確實在荀子的思想系統裡具有重要的地位。實際上，《荀子》的思想體系著重在社會群體如何「正理平治」，除了以「禮義」為社會建構的原則以外，我們要如何具體地實現社會秩序的和諧與解決「群而無分則爭」的問題，在這個要求之下，荀子認為群體社會的治理必須要依據「分」做為基礎，也就是藉著「分」的合理分配使社會的運作呈現和諧狀態。而「分」除了有職分、分工、分配的意義之外，如果我們以「天人之分」與「天生人成」的角度來觀看的話，我們可以說，「分義」其實暗示了人「義」與社會秩序之建構有某種程度的關係。也就是說，荀子的「禮義」

義性基本上可以看作「傳統的道德價值」與「道德能力」兩種，前者在荀子來說有目的或意義與義務或規範；後者則從「人獨特之處」進一步延伸，人的道德能力在不同場域實踐時，所應該具備的彈性與權變。詳參氏著：〈「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 59-68。

³¹ 與權變相關的研究有陳昭瑛從「權」、「一與多」、「古與今」為方向，探討荀子的通變觀。參氏著：《儒家美學與經典詮釋》（臺北：國立臺灣大學，2011 年），頁 99-111。而這種通變觀實際上與荀子的「歷史意識」有密切的關聯，相關的討論可參，東方朔：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011 年）『先王之道』與『法後王』——荀子思想中的歷史意識，頁 339-368。伍振勳：《語言、社會與歷史意識——荀子思想探義》（新北：花木蘭文化出版社，2009 年）『聖人、經典與言說——孟子與荀子的歷史詮釋與社會實踐』，頁 101-163。

³² 佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治政治思想與構造》，頁 345。

理論構成「分義」的實質內涵——分配需要建立在道德原則的基礎上。而以禮義為原則的資源分配，也要顧及「以禮分施」的可行性，亦即合適的實踐方法。³³

因此，以下我們看「分義」要如何使社會秩序呈現出和諧的狀態：

禮樂則脩，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。³⁴

荀子在這裡將「分義」與「禮樂」、「舉錯」、「愛利」等概念一同並列討論，其目的在勸說君王以禮義之道為施政原則，國家社會之秩序便能夠如有機體之運作自治自理，如此一來，君主不用花費太多心力，就能達到「身佚而國治，功大而名美」³⁵。不過，本文認為這裡「禮樂」與「分義」才是統合國家秩序的關鍵，換句話說，君王如果以「樂合同，禮別異」以及「分義行乎下」為原則來治理國家社會，人民只要依循那些原則生活便不會有舉措不合時宜，或「愛利」不能彰顯的可能。這裡我們暫且不談「禮樂」概念在《荀子》中所扮演的角色。³⁶其實從這段文獻來看，「分義」與社會秩序似乎並沒有太大的直接關聯，反而讓人認為「分義」的價值必須依附「禮義」或「禮樂」才有整治社會的效用。不過，我們從〈大略〉的一段文字來看或許會有不同的看法，其云：「國法禁拾遺，惡民之串以無分得也，有分義，則容天下而治；無分義，則一妻一妾而亂。」³⁷正是從這一點上來說，「分義」確實有明顯地治理社會的效用。這個效用在於將社會群眾進行不同程度的區分、分層；但這裡的區分、分層並非一種任意施為的後果，而是必須要經過「義」的判斷或正義（*righteous*）道德的內涵進行區分，而以義進行判斷的原則，就是「禮義之道」。如此，我們可以說「義」實際上是作為「分」的基礎。而後有了「禮」的施行「分」的行為原則才能在政治、社會，以及倫理

³³ 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。

³⁴ 北京大學哲學系注：《荀子新注·彊國》，頁 306。

³⁵ 北京大學哲學系注：《荀子新注·王霸》，頁 218。

³⁶ 佐藤將之認為，「樂」與「禮」是互補概念。而在聆聽音樂的意義上，眾人的感受是一種共同體知的經驗。這便與「別異」之「禮」形成一種辯證（*dialectical*）之關係。參氏著：《參於天地之治：荀子禮治政治思想與構造》，頁 340-344。陳昭瑛則進一步詮釋，她認為「樂」的「同聽」作用表現出，音樂並不僅限於私人領域的體驗，是一種屬於公共領域的事務，受到音樂陶冶的群眾，能夠藉著當下與他者的共同感受，培養群眾的公共感性。參氏著：《荀子的美學》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年），頁 385-403。

³⁷ 《荀子新注·大略》，頁 560。

上發揮其功能。³⁸

接著，我們來看另外一段「分義」與社會秩序有關的討論：

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，眾庶百姓無奸怪之俗，無盜賊之罪，莫敢犯上之禁。天下曉然皆知夫盜竊之不可以為富也，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。³⁹

從聖王開始以「分義」的原則來治理國家，道德價值便隨著「分義」的實行，從士大夫和百吏官人所在的政治場域，貫穿到一般的社會百姓的生活。另外，百姓的生活要達到「富」、「壽」、「安」的狀態，也必須依循「分義」所構成的等級和行為原則。因此「分義」不僅能在政治場域發揮其作用，也形塑一般的百姓生活的倫理秩序。值得一提的是，這種倫理秩序之所以有實踐的可能，是因為「分義」其實具備處理人際衝突的價值，如果我們將「分」作為一種「輔翼性美德」⁴⁰，它是對「義」的發展來說是適宜或有所助益的德行。也就是說，人在實踐正義時，必須要注意到不同社會階層的需求，而進行不同形式之主張或實質內容。另外，〈王制〉也有提到：「分何以能行？曰：義。故義以分則和」⁴¹，「義」為「分」的基礎，以「義」為基礎的社會區分才能夠順暢地運作，而「義」就是社會區分的原理。⁴²換句話說，構成人的條件的「義」，與「分」的結合，實際上是具備串連家族——社會——政治的倫理網絡的作用，「分義」是我們身為人這個個體，在社群生活中之所以能突顯人文價值的依據，也是禮法制度之所以能建構社群生活的原則。⁴³

³⁸ 佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治政治思想與構造》，頁 331。

³⁹ 北京大學哲學系注：《荀子新注·君子》，頁 484。

⁴⁰ 柯雄文 (Antonio S. Cua) 將《論語》中的仁、義、禮視為基礎美德，而其它附從於它們的美德則視為「附從美德」，例如：恕、文、勇等分別依附於仁、義、禮。不過，柯氏又在更進一步對這些附從美德區分為：「輔翼性美德」與「構成性美德」。前者指的是對於仁、義、禮等基礎美德是適宜或有所助益的德行；後者則是構成已被實現的基礎美德之性質的美德，也就是說構成性美德有助於追求某種目的，或它是為了達成某種目的不可或缺的手段。參氏著：《君子與禮：儒家美德倫理學與處理衝突的藝術》，頁 33-35、36。

⁴¹ 北京大學哲學系注：《荀子新注·王制》，頁 153。

⁴² 陳弱水：〈說義三則〉，《公共意識與中國文化》（臺北：聯經出版，2005 年），頁 208。

⁴³ 伍振勳：《語言、社會與歷史意識——荀子思想探義》，頁 31。

三、人之「義」的未完成

依據上述我們分析「義」與社會秩序的討論來看，「義」確實有某種以實踐行動為內容的道德價值，但是這種道德價值，在《荀子》來說是一種類似或相同於孟子的「四端」之義？還是《荀子》其實對做為人能力的「義」有不同層次的討論？所以，本節首先要探討由自然之氣所構成的人，其內在具有的「義」是否也可以理解成如同孟子強調的先天、先驗的「性善」？其次，我們要討論「義」要如何通過，向禮義學習與心的「徵知」逐漸使人的「自然義」（人的潛能）趨向實踐能力「政治義」。

（一）「自然義」：人所具備的潛能

在討論「義」是構成我們人的條件之一時，我們不能忽略，荀子其實將生成萬物的「自然之氣」與人之所以為人的「義」並列於同一脈絡進行討論。如此說來，我們是否能夠將其理解為，這裡的「義」對人來說，是還不具有實踐道德價值之能力，也就是它是有待人進行修養工夫後才能逐漸擴充的「自然義」：

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：義。⁴⁴

人在此與水火、草木和禽獸並列比較，其目的是要凸顯「義」是人的價值之所在。我們之所以可以這樣理解，是因為人如果要建立一個和諧有序的社會，我們必須將「義」所蘊涵的「潛能」逐漸擴充，從而人才有完整的實踐道德的能力。所以這裡我們可以看到「群一分一義」的思維架構。人要如何建構一個群體有序的社會？在這個社會中我們又要如何分配物質，使社會不至於淪落到「爭亂窮」的局勢？人又是依據什麼樣的能力可以做到上述兩件事？在荀子看來，我們必須將人的潛能「義」逐漸擴充才能有建構理想秩序的可能。

依據上述所言，我們似乎可以將「義」視為人的本質之一，因此我們似乎也可以將荀子的思想體系在某種程度上，仍然可以說有「性善」之傾向。但是，在

⁴⁴ 北京大學哲學系注：《荀子新注·王制》，頁153。

另外的段落中，荀子又將「義」與自然欲望並列進行討論：

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、紂亦不能去民之好義，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。⁴⁵

在「好義」的君王治理下，具有道德價值的「義」能夠超越欲望層面的「利」。「義」和「利」對舉，不僅表現出儒家傳統的「義利之辨」之外，還間接地承認人有「好義」和「欲利」的行為。所以兩者可以看作人自然而然就具有的行為，「義」與「利」對於人來說，同樣是不可消滅的自然存在，這裡的趨「利」也可以看成是因「欲」的發生所產生的行為表現。而「欲」在沒有合理分配的情況下，便會成為導致「亂」的根源。⁴⁶由此說來，人因欲望而產生的趨利之行為，並不能視為人的本質，因此這裡的「義」同樣也不能理解成人的本質。所以「義」這個價值概念，即使可以看作人之所為人的特殊能力，但也不能因這點而將荀子的思想體系，理解成具有「性善」說的傾向。「義」應該被看作人可以實踐道德的能力，是人的特質之一，而不是內在於人的價值根源。在下文我們會看到，當荀子把「義」置於政治場域討論，往往與治理國家社會有密切的關聯。因此在這個段落中，荀子其實是從「自然趨向」的角度來討論「義」與「利」為人的兩種行為表現。如此一來，他其實暗示了，人之「義」其實有自然而尚待完成的一面，也就是人之「義」其實是有待擴充的人的能力。

另外，我們還可以從一般人到聖人之間，需要有某種程度上的道德修養才能達到來看，「義」所具有的兩種層次：

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，然而涂之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具；

⁴⁵ 北京大學哲學系注：《荀子新注·大略》，頁 541。

⁴⁶ 〈禮論〉有相關的討論：「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。」不過這裡討論的焦點，是為「禮」的秩序觀提出一個合法性的依據，而這個依據就是「欲」的合理分配。所以後文才會提到：「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。」參〈禮論〉，頁 369-370。

然則其可以為禹明矣。⁴⁷

「仁義法正之質」、「仁義法正之具」與「塗之人可以為禹」雖然存在著荀子對現實作出的理性分析後，認為一般人很難成為禹的可能存在。⁴⁸我們若從另外一個角度來看或許可以有不同的說法。荀子承認人具有可以成為禹的能力，但還需要通過一定程度的學習和認知，增進我們的能力。所以我們可以說，荀子以現實冷峻的眼光打量世界，其目的不只是在遏止「滿街聖人」的想像，他其實所要強調的是，後天學習的艱難性與重要性。⁴⁹另外，本文認為「塗之人可以為禹，則然；塗之人之能為禹；則未必然。」⁵⁰荀子以「可以為」與「能為」，除了在揭示理論與現實之間，具有難以跨域的鴻溝存在之外，在某種程度上還暗示，人的實踐道德的能力，也有「完整」和「尚未完整」兩種區別。因此如果我們要將人的「自然義」的能力，轉化為具有實踐道德與建構社會秩序的「政治義」的能力的話，我們就必須要通過學習禮義，⁵¹以及「徵知」、「虛壹靜」的修養工夫，從而形塑人之「義」。

（二） 從學習、修養形塑「義」的能力

在討論學習與工夫修養如何形塑「義」之前，我們不能忽略一個問題：在荀子的思想中的「性」與實踐能力「義」之間是一種涵攝關係嗎，也就是「義」是否是被包含在「性」的概念底下？還是兩者不同層次的概念？關於這點其實從上述「義」與「利」之間的分判，已經有所提及。簡單來講，「義」與「性」在荀子來說是不同層次的概念。不過，這裡為了凸出「義」其實是人的實踐道德的能力，我們有必要先將「性」與同樣被視作人的能力的「偽」做出一個分判，區別兩者到底是平行相等的概念，還是「偽」是被「性」概念底下的一個範疇。我們之所以要如此分判，是因為我們或許能將「義」看作，人之所以可以「化性起偽」的基礎。另外，「人有義」如果被看作人「有待完成的能力」的話，我們就必須要通過學習禮義及工夫修養的方式來完成「義」，使自身的道德實踐之能力向上提升，擺脫一般意義底下與「利」並行討論的「義」。

⁴⁷ 北京大學哲學系注：《荀子新注·性惡》，頁 475-476。

⁴⁸ 馮耀明：〈荀子人性論新詮：附〈榮辱〉篇 23 字衍之糾謬〉，頁 178。

⁴⁹ 東方朔：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》，頁 171。

⁵⁰ 北京大學哲學系注：《荀子新注·性惡》，頁 477。

⁵¹ 向禮義學習亦是人培養能力的關鍵，因此缺少了「學禮義」，也缺少了荀子工夫論的深入之討論，甚至在這個層面上還與聖王及政治秩序有密切的關聯。此點感謝匿名審查人的指出與建議，特此敬表謝意。

首先，在「性」與「義」的討論上，莊錦章認為荀子的人性論之觀點，實際為「可以為善，可以為不善」。就此說來，他認為荀子不只是注意到人有感覺欲望與食欲是人性的本質部分，同時還有使個人變為有序的能力與使自我完善的能力。也因此人才有能夠掌握達成社會秩序的條件。且認為荀子如此主張，並不是認為這些能力如同孟子所規定的「義」具有道德的能力。⁵²依此，似乎隱含了「性」與「偽」屬於不同層次的概念，如此我們又要如何辨別偽是人的「能力」，還是在實踐向善的「過程」呢？也就是我們應該要怎麼理解：「性者，本始材朴也；偽者，文理隆盛也。無性則偽之無所加，無偽則性不能自美。」⁵³關於這點，我們首先從學習禮義開始說起：

今人之性，固無禮義，故彊學而求有之也；性不知禮義，故思慮而求知之也。然則性而已，則人無禮義，不知禮義。人無禮義則亂，不知禮義則悖。然則性而已，則悖亂在己。用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也。

54

人通過學習「禮義」，使自己的欲望有獲得合理地節制。如果不向「禮義」學習就會產生「悖亂」。而悖亂影響所及不只是個人的欲望對於物質的無限要求，甚至會導致整體社會產生爭、亂、離與弱的局勢，社會階級與秩序之穩定勢必會面臨極大的考驗。也就是說，人必須要通過「彊學」與「思慮」才能掌握「禮義」，如此，人才能遠離個人之「悖亂」與「惡」的可能。依此，人通過學習與思慮掌握「禮義」的這個過程，就是「偽」。而「偽」並不能理解成人的能力。對此，路德斌認為，這是因為我們將「性固無禮義」誤讀為「人固無禮義」。在荀子的思想體系中「性」只是「人的屬性」結構中的一部分，「性」與人是不可互換、替代的。⁵⁵換句話說，我們不能將「人的內在有禮義」，而是應該要理解為「人有能力生出禮義」，此「有」並非「內在地有」，指的是「生成」或「來源」有其根據。⁵⁶而這個根據，就是上述〈王制〉提到的「義」。

⁵² 莊錦章：〈荀子與四種人性論觀點〉，《國立政治大學哲學學報》第 11 期（2003 年 12 月），頁 189。

⁵³ 北京大學哲學系注：《荀子新注·禮論》，頁 386。

⁵⁴ 北京大學哲學系注：《荀子新注·性惡》，頁 471。

⁵⁵ 路德斌：《荀子與儒家哲學》，頁 114-115。

⁵⁶ 馮耀明：〈荀子人性論新詮：附〈榮辱〉篇 23 字衍之糾謬〉，頁 176。

關於知識的學習，除了向禮義學習之外，還要使我們的心志逐漸堅定，因此：

君子知夫不全不粹之不足以為美也，故誦數以貫之，思索以通之，為其人以處之，除其害者以持養之。使目非是無欲見也，使耳非是無欲聞也，使口非是無欲言也，使心非是無欲慮也。及至其致好之也，目好之五色，耳好之五聲，口好之五味，心利之有天下。是故權利不能傾也，羣眾不能移也，天下不能蕩也。生乎由是，死乎由是，夫是之謂德操。德操然後能定，能定然後能應。能定能應，夫是之謂成人。天見其明，地見其光，君子貴其全也。⁵⁷

這裡所謂的「貫之」、「通之」、「處之」、「養之」正好可以理解為上述所說，是在向「禮義」學習的同時，人的能力「義」也持續不斷地受到鍛鍊。這個過程包含還要對過往的學習歷程有所反思，效仿良師益友，藉此從他們身上學習如何實踐禮義，類似於〈勸學〉所說的：「木直中繩，輮以為輪，其曲中規，雖有槁暴，不復挺者，輮使之然也。」⁵⁸在這個不斷地反覆學習的過程中，心志逐漸堅定，同時我們的能力逐漸朝向「不復挺」，也就是人的實踐道德的能力也在逐漸成長。因此，本文認為如果我們將觀點放在學習可以提升能力這一點上來看的話，人向「禮」學習的同時，其實也是對於人的「自然之義」進行「德操」的修養歷程。由此，我們可以說「德操」的重點，是要人經由外在的學習來培養和提升，人的價值能力：「義」。但是「義」既然是人的實踐道德的能力的話，知識的學習對於人的道德能力之提升，是否多是餘的？或者如果從「義」作為人的道德能力的角度來看，知識與行動其實是呈現一種互相涵攝的關係，並和能力「義」有著密切的關聯？

依據前文所說，「義」既然是人之所以可以「偽」之關鍵，不只是因為「義」是人能夠生成禮義的關鍵，還與我們向禮義學習時，知識的獲取也在提升我們如何建構「禮義」的能力。所以我們向「禮義」學習的過程中，並不只是知識上的認知而已，在獲取知識的同時，我們還學習到要如何實踐禮義，並藉此理解人文秩序可以實現的可能。所以才會說：

⁵⁷ 北京大學哲學系注：《荀子新注·勸學》，頁15。

⁵⁸ 北京大學哲學系注：《荀子新注·勸學》，頁1。

學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮；其義則始乎為士，終乎為聖人。真積力久則入，學至乎沒而後止也。故學數有終，若其義則不可須臾舍也。為之，人也，舍之，禽獸也。故《書》者，政事之紀也；《詩》者，中聲之所止也；《禮》者，法之大分，類之綱紀也。故學至乎《禮》而止矣。⁵⁹

學者在向《書》、《詩》、《禮》學習時，荀子認為我們不能只停留在知識學習的層面，「真積力久則入」之「入」其目的不只是，要讓君子之學滲入到我們的身心，並達到「入乎耳，箸乎心，布乎四體，形乎動靜；端而言，蠕而動，一可以為法則。」⁶⁰因此，在荀子來說，更重要的是如何使知識層面的吸收，變化為實踐道德的能力。而在我們實踐道德的過程中，人也逐漸朝向成聖目標前進，「學至於行之而止矣。行之，明也，明之為聖人。」⁶¹通過「行」的道德實踐，我們才能確認「知」已內在於我們的身體與意識，這就是「攝知於行」、「以行著（明著、彰顯）知」。⁶²

依據上述所言，在荀子的道德哲學中，德性並不是天生賦予的，而是獲得性的。因而，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乃至成為自然而然的習慣。⁶³所以在將道德行為變成自然而然的習慣之前，我們可以將這種獲得性的能力認為是人的潛能，而人要將這個潛能往實能的方向除了要通過「禮義」的學習之外，還必須藉著「徵知」的修養工夫，向存在於典籍之外的事物進行學習，且人在這個修養的過程中，也能使潛能逐漸往實能的方向前進。

另外，如果我們以「潛能」與「實能」的角度來看「義」的話，則會涉及到人能否成聖的問題，也就是「可以為」（理論）與「能為」（現實）的相關討論。前者是對於人的潛能的肯定，後者則是面對「涂之人」是否真的可以成聖的問題。⁶⁴相較於孟子只要擴充「大體」，涵養我們自身的「浩然之氣」及「求其放心」等

⁵⁹ 北京大學哲學系注：《荀子新注·勸學》，頁 8-9。

⁶⁰ 北京大學哲學系注：《荀子新注·勸學》，頁 10。

⁶¹ 北京大學哲學系注：《荀子新注·儒效》，頁 130。

⁶² 何淑靜：《荀子再探》（臺北：臺灣學生書局，2014 年），頁 57。

⁶³ 王楷：《天然與修為——荀子道德哲學的精神》，頁 111-112。

⁶⁴ 馮耀明分析出在荀子的思想系統裡有實際上有潛能（potentiality）和實能（capacity）或能力（ability）的差別，而這個差別也是一般人是否能夠成聖的問題，參氏著：〈荀子人性論新詮：

樂觀地看待人的自身能力，荀子對此則給出了一個相較之下理性且客觀的判斷。而這個判斷的基準就在於心的「徵知」。我們也可以從這點出發，從而討論「義」是否具有「尚待完成」的一面。

「心有徵知。徵知，則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也；然而徵知必將待天官之當簿其類然後可也。」⁶⁵「徵知」的內容必須要依循感官與外在的聲音、形體進行互動之後，接著經過「心」的篩選，才得以認知到各種事物之間相同或差異的地方。⁶⁶但依照前文，禽獸與人皆有「知」的能力，那麼禽獸之知與人之知其間的區別為何？而這個區別在我們實踐道德的過程中，又將扮演什麼樣的角色？

「行義動靜，度之以禮；知慮取舍，稽之以成；日月積久，校之以功。故卑不得以臨尊，輕不得以縣重，愚不得以謀知，是以萬舉而不過也。」⁶⁷雖然這裡提到人的行動的判斷基準，是要依循「禮」所制定的社會規範與他者進行互動。實際上，如何與他者互動或應對除了必須依據「禮」的規範之外，還必須理解到這個互動的過程會因為時空環境的不同，可能迫使我們必須要脫離世俗的約定俗成或規範與其他的人、事、物進行互動。也就是，在這種例外的緊迫情境中，人必須依靠他所獲得的道德實踐之能力，對其他事物進行判別或與之進行互動。由此，我們似乎可以說，如果發生「禮」和「知」都不足以作為判斷基準的情況，人通過學習與工夫修養而獲得的道德能力「義」，此時就扮演相當重要的角色。換句話說，「義」是在「知慮取舍，稽之以成」的過程進行提升後，才能完全的理解由「禮」所制定的社會規範及其合理性。但是，社會的規範並不是一成不變，而是會隨著時間、空間和局勢的變化，有不同的行為規範，所以在人際互動方面必須是具有彈性的，在政治實踐來說則是「因革損益」。這些行動會因時空的變化而使原則被迫鬆綁。但是當人要行動時仍然要以「義」為價值出發點，接著再以「知」來判別取捨，如此才能「萬舉而不過」。

附〈榮辱〉篇 23 字衍之糾謬〉，頁 177-178。關於這個問題，東方朔同意馮耀明的看法，並認為荀子是在「人觀」(the concept of person)的這個現實且理性的思考衡量之下，提出「有義」、「有辨」以及「仁義法正之質、具」，接著進一步提出「可欲性」(desirability)和「可行性」(activity)，區別出理想與現實兩個層次。相反地，孟子則是充滿較多的「想像力」的理想主義。詳參氏著：《合理性之尋求：荀子研究思想論集》，頁 161-172。

⁶⁵ 北京大學哲學系注：《荀子新注·正名》，頁 443。

⁶⁶ 實際上，本文認為〈正名〉篇所謂的「徵知」，是荀子針對當時的諸子在使用名言系統時，產生的「名以亂名」、「實以亂名」和「名以亂實」等現象進行批判。而人可以通過「心的徵知」對上述三種亂象判斷出何者為是？何者為非？並且荀子還藉此宣揚自己所認為的，正確認識「名」、「實」之間的關係的方法。

⁶⁷ 北京大學哲學系注：《荀子新注·君道》，頁 245。

簡單來說，「徵知」表現出我們對外在事物的認知。但外在現象千變萬化，我們不可能吸收所有的知識；況且有些現象是不符合道德倫理的，我們又要如何篩選那些知識，增進我們對道德價值的認識？而這就需要靠我們的「心」。但在心對外在現象進行分判之前，又需要有「虛壹靜」的工夫：

人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不藏也，然而有所謂虛；心未嘗不兩也，然而有所謂一；心未嘗不動也，然而有所謂靜。人生而有知，知而有志。志也者，藏也；然而有所謂虛，不以所已藏害所將受謂之虛。心生而有知，知而有異，異也者，同時兼知之；同時兼知之，兩也；然而有所謂一，不以夫一害此一謂之壹。⁶⁸

為什麼荀子認為，人在「徵知」之前要「虛壹而靜」？本文認為，此工夫的目的不僅是要排除我們在認取知識時，我們可能會被固有的成見所影響，甚至是為了不被當時「析辭擅作名以亂正名」⁶⁹的現象所干擾，提出的修養工夫。排除成見和名實的亂象後，「心」才能「自禁、自使、自奪、自取、自行、自止」。這在荀子來說是一種道德主體的展現；此道德主體還是一種知慮的反思、辨知和評估，此即「知所必出也」。⁷⁰但我們或許可以換個角度來理解：從人必須經過「大清明」的廓清，道德主體才能展現這個層面來看，我們可以說，專屬於人的特質的「義」，便在「心的徵知」認取知識的過程中，從「自然義」逐漸轉化為具有實踐價值的能力，人便能在政治場域實踐被轉化過後的「政治義」，從而建構一套有效的秩序之制度與系統。換句話說，「虛壹靜」是「知慮」如何正確地認知，並使人在行動時不會有偏於一曲的可能，從而對事態有全面的掌握，如此一來，人才能針對局勢有較為全面的應變能力。

這裡我們將「心」和「義」做一個簡單的比較。首先，我們從上述提及的「心」的「徵知」必須要在「虛壹靜」的前提之下，才能清楚地認識事物、理解事物。由此說來，具有「知」的功能的「心」，它的道德行動力或許沒有積極的表現出，對建構群體社會價值的強烈期盼。換句話說，本文認為如果要說「心」何以能夠成為人的道德主體的前提是什麼？只能從經過「大清明」的階段後才能成立。另

⁶⁸ 北京大學哲學系注：《荀子新注·解蔽》，頁 420。

⁶⁹ 北京大學哲學系注：《荀子新注·正名》，頁 440。

⁷⁰ 東方朔：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》，頁 190。

外，還沒有經過「虛壹靜」的工夫進行廓清成見的話，又是怎麼去認識事物本身的價值？也就是人要依據甚麼樣能力對一切的人事物進行價值判斷？而這就必須要依賴人的特殊能力「義」。要展現人的道德主體，就必須要經過「大清明」後的「徵知」，且在這個「徵知」過程，需要加入人「義」的能力進行判斷後，再由「心」去擇取符合道德價值的知識。而這也正是前面不斷地提到我們人不同於禽獸的地方。甚至可以說「心」和「義」在此存在一種交互影響的動態過程。如同〈正名〉所說：「情然而心為之擇謂之慮。心慮而能為之動謂之偽。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。」⁷¹由「『偽』而成『善』的過程，實是一個合『外（仁義法正之理）內（義辨之能）』為一道的過程。」⁷²而「義」在這個過程中，如同上述所說，並不是一種單純地認知汲取知識而已，人之「義」其實是「知行合一」的實踐過程後，才能從「自然義」提升為「政治義」。

經過本節的分析，我們可以了解構成人的條件之一的「義」其實具有兩個層次的差別：一是「自然義」，這是我們人不同於動物最貴之處，但不是人先天具有的天賦能力，必須要經過學習與修養。也就是，向「禮義」或典籍中的記載學習，與通過「虛壹靜」的廓清成見後，進行對外在現象與知識的擇取。經過這兩種「德操」的鍛鍊之後，從而達到「政治義」的層次。雖然人有不同於動物的能力，但這種能力其實是需要經過不斷地積累和「偽」來形塑。由此說來，荀子認為，人的內在並不具備整全完善的道德主體，人反而是藉著他的特殊能力，經過學習與操練後，才有進一步達到「神明自得，聖心備焉。」⁷³的可能。

值得注意的是，倘若荀子僅針對我們人的不完美的「義」提出必須要經過不斷地積累才有能力進入政治領域進行治理國家的話，則有可能因為人的能力不足，使得政治領域的事務因而出現架空狀態的可能。因此，我們不得忽略國家的秩序，是如何通過人之「義」道德實踐而被完成的。通過將人「義」進行修身的歷程，實際上可能蘊含了對國家治理有某種程度的想像，而這種想像又與從「自然義」到「政治義」有什麼樣的關聯？

四、「義」與國家：秩序的完成

本節主要是在討論「義」與國家之間的關聯及其互動關係，也就是接續前面

⁷¹ 北京大學哲學系注：《荀子新注·正名》，頁 438。

⁷² 路德斌：《荀子與儒家哲學》，頁 120。

⁷³ 北京大學哲學系注：《荀子新注·勸學》，頁 6。

的討論：「義」既然有「自然義」和「政治義」兩個層次的區別，所以人要經過「徵知」和「偽」，將「自然義」逐漸提升至「政治義」的層次。相較於前面一節中的「義」，其所蘊含的內容較少有完整的價值意義存在，多有一種「尚待完成」的意涵；然而在這一節中，我們可以看到「義」所蘊含的內容，大多呈現出某種程度上的價值意義，而這種價值意義又與人的道德實踐能力有什麼關聯？另外，相較於以概念「義」為主軸將國家和秩序做出聯結、討論，以概念「禮」作為荀子思想體系的主要核心概念為討論進路的研究較為豐富，⁷⁴甚至有學者認為，荀子思想中表現的宇宙觀是一種「禮宇宙觀」。⁷⁵不過，這裡並不是要否定「禮」在荀子思想系統中的重要性。本文是要指出，如果我們不以「禮」的宇宙秩序觀為討論焦點，是否還有另外的角度可以進一步詮釋「天生人成」？

「禮」可以通過外在的行為規範，具體地呈現出「義」的價值。誠如陳弱水指出，「禮」可以表現出「義」，「禮」的根本是「義」，而古代還未形成制度或習俗的「禮」，可以依據義的原則製作。⁷⁶換句話說，這裡除了說明在制定禮的時候，必須要符合倫理與正義之外，荀子其實沒有忽略，「義」其實是「禮」之所以能夠呈現道德價值的基礎。也就是說，蘊含價值的「禮」世界，之所以能夠為人所建構，這是因為人有「義」的實踐價值之能力。當我們進一步追問為甚麼「禮」能有道德層面的關懷時，也就是其價值根據是甚麼的時候，「義」這個不同於動物，且是人最為天下貴的價值能力，就成為我們不能忽視的價值概念。

接下來，為了凸顯「義」的確存在著建構秩序的能力，我們來看〈致士〉與〈王制〉的兩段文字：

臨事接民而以義應變，寬裕而多容，恭敬以先之，政之始也；然後中

⁷⁴ 對此，佐藤將之以臺灣、日本、中國與歐美漢學家，對過往的「禮」思想研究與《荀子》禮論之研究，有簡要之分析，並在此基礎上，提出未來在進行荀子「禮」思想研究時，可以注意到的問題。參氏著：佐藤將之：《荀學與荀子思想研究：評析·前景·構思》（臺北：萬卷樓出版社，2017年），頁126-137。

⁷⁵ 伍振勳從名言論的角度探討春秋時期的「禮宇宙觀」和荀子的「禮宇宙觀」之間的差異，以及荀子的「禮宇宙觀」的勝意在甚麼地方。簡單來說，他認為春秋時期的「禮宇宙觀」仍是處在「神話式的解釋」；荀子則是因具「禮之理」的「後王之成名」的「典則」制度，表現出因聖王而形成相續的語言制度，成為建造「社會生活」的語言規則；依此，荀子的「禮宇宙觀」具有時間向度的「歷史意識」與空間向度的「社會意識」。參氏著：《語言、社會與歷史意識——荀子思想探義》，頁51-55。

⁷⁶ 陳弱水：〈說義三則〉，頁199。

和察斷以輔之，政之隆也；然後進退誅賞之，政之終也。⁷⁷

君子者，禮義之始也。為之，貫之，積重之，致好之者，君子之始也。故天地生君子，君子理天地；君子者，天地之參也，萬物之總也，民之父母也。……始則終，終則始，與天地同理，與萬世同久，夫是之謂大本。

78

首先，很明顯地第一段的提出即是將「義」作為在政治上不可或缺的概念存在，而這個概念的存在正是要提醒統治者在對待人民及應對萬物的變化時，不能忽略「義」的判斷，甚至可以說是一種治理的基礎。不過，我們如果將「義」視為治理之基礎，此基礎未必只能看作個人的道德能力；我們也可以將這裡的「義」視為一種道德原則或法則（law）。如此一來，這裡的「義」又該如何理解呢？如果我們採取法則（或原則）的說法，在此勢必要說出既有的法則（或原則）成立的理由，況且，人要如何「以義應變」憑藉的不只是依據法則（或原則），這其中仍須假定某種與道德相關的個人能力。⁷⁹才得以應付外在不斷變化的局勢。

其次，我們來看第二段「禮」和「義」並稱的問題。「禮」和「義」在此是作為治理與秩序的開端。如果統治者要使國家社會的秩序，達到如同宇宙天地般的井然有序，「禮」和「義」正是不可或缺的統治原則。這誠如前文所述，「義」在此即具有政治的內涵。當我們做出「為之」、「貫之」、「積重之」、「致好之」等積極行動，並不只是「法後王」或向「因革損益」後的「禮」學習而已，依據上述，在荀子來說知識學習與行動展演兩者「並一不二」，所以人在學習得過程中，知識推進人的行動能力，人根據不同情境而展演出不同的行動同時也增長知識的學習。

因此，個人的實踐道德的能力，就有從個人的學習與修養為起點，從而在政治場域實踐時，能夠有將道德實踐於天下的可能：

彼王者不然，仁眇天下，義眇天下，威眇天下。仁眇天下，故天下莫

⁷⁷ 北京大學哲學系注：《荀子新注·致士》，頁 273。

⁷⁸ 北京大學哲學系注：《荀子新注·王制》，頁 152。

⁷⁹ 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 63。

不親也。義眇天下，故天下莫不貴也。威眇天下，故天下莫敢敵也。以不敵之威輔服人之道，故不戰而勝，不攻而得，甲兵不勞而天下服，是知王者之道也。知此三具者，欲王而王，欲霸而霸，欲彊而彊矣。⁸⁰

這段話很明顯地將「威」與「仁」、「義」等與內在德性有關的概念並行討論，並由此說明「王者」與「彊者」、「霸者」之間的區別。「王者」要有外在的威嚴必須要修養內在的德性，從而將仁、義、威與政治外交、國防軍事結合，將個人修身層面的「從心所欲，不踰矩」推廣到治理國家層面，最後達到「欲王而王，欲霸而霸，欲彊而彊」的境界。因此「三具」指的其實就是「仁、義、威」，並且共同構成要成為「王者」必須要修習的條件。

另外，「王者之人，飾動以禮義，聽斷以類，明振毫末，舉措應變而不窮，夫是之謂有原，是王者之人也。」⁸¹統治者的言行舉止必須以「禮」和「義」為原則，如此才能「舉措應變而不窮」。換句話說，王者以「禮義」為輔助，通過行動的展演，從而表現出不凡的氣勢。而這個氣勢就是所謂的「威儀感」。「威儀」它所代表的意義正是「人的生理皆可化為道德存在」，所以舉凡與人的身體相關的行動，如言語、進退、容止等，皆有規範之意，皆足以引發在下者敬畏效法。而它並非緣於心性的流露，是由社會規範（禮）在學者的身上體現；或者又可以說，學者經由學習效仿的過程，可以將社會組織的原理從個人身上具體的呈現出來。⁸²不過這裡並不是要討論荀子的思想如何呈現「身體—社會」的架構，而是要進一步討論外在於人且具有規範社會作用的「禮義」，是如何與王者的內在產生關聯呢？這個與人產生作用基礎條件又是什麼？然而這個基礎條件，正好又與「義」，被視為是「禮」的價值基礎有關。不過上述已經有「禮」與「義」的相關討論，這裡就不再重複討論。以下我們直接來看「義」如何與人的內在產生關聯：

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。⁸³

⁸⁰ 北京大學哲學系注：《荀子新注·王制》，頁 147。

⁸¹ 北京大學哲學系注：《荀子新注·王制》，頁 148。

⁸² 楊儒賓：〈支離與踐形——論先秦思想裡的兩種身體觀〉，收入楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書，1993 年），頁 429。

⁸³ 北京大學哲學系注：《荀子新注·彊國》，頁 321。

「義」作為一種價值能力，如同上述第二節的討論，通過「心的徵知」的修養過程，作為價值能力的「義」也會逐漸完整，從而做到判斷和理解事物。如此我們似乎可以說，這個在逐漸成長的過程中，作為價值能力的「義」也有著對人的內在進行調節的作用。另外我們換個角度來說，統治者的個人道德價值及修養原則，如果以「義」為本的話，則會從個人層次影響到政治場域，接著擴充到整個國家。如此說來，「義」也有調整、節制人民的作用。誠如陳弱水指出，「義」內在於人的生命中發生作用，與「義」根源於心，兩者的性質不同。這正是荀子不同於孟子的地方。⁸⁴

值得注意的是，一旦落於人事與萬物的變化時，「義」是否也與「禮」同樣有「參之天地」安頓秩序的作用？所以在「天行有常，不為堯存，不為桀亡。」⁸⁵的命題下，天地秩序本來自有其規律存在，人不必去仰慕天。因此我們可以說，荀子這裡斷開人與天的連結，是要人擺脫過度的迷信。另一方面，荀子卻又提到「天君」、「天官」、「天養」、「天政」和「天功」，將人與「天」在某種程度上做出相應的連結。因此，我們是否可以說這是荀子思想中的矛盾？本文認為荀子這裡凸出「天」的概念，他的目的並不是在訴諸一種迷信的態度，荀子關注的焦點，在於天地宇宙所呈現的「秩序」，從而提醒統治者如果「暗其天君，亂其天官，棄其天養，逆其天政，背其天情，以喪天功」⁸⁶便會招來「大凶」禍患。也就是說，想要達到社會秩序安定和諧的狀態，不能依靠遙遠的「天」，重點是在人事上做出相當程度的努力，而當社會達到治理時，這時的社會秩序可以類比於自然領域以達至永續秩序。⁸⁷這個永續秩序的狀態可以通過以「禮」的治理來達成。不過「禮」並不是內在於人的能力，而是由各種典章制度或社會習俗組織而成的。因此「禮」作為一種社會規範的價值概念，固然可以使我們的「身體」能達到「社會化」，⁸⁸並且使整個國家社會達到秩序和諧的狀態。不過，在這個「社會化」的過程中，我們也不能忽略道德價值與人的能力之間有緊密的聯繫。

⁸⁴ 陳弱水：〈說義三則〉，頁 196。

⁸⁵ 北京大學哲學系注：《荀子新注·天論》，頁 323。

⁸⁶ 北京大學哲學系注：《荀子新注·天論》，頁 326。

⁸⁷ 佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治政治思想與構造》，頁 300

⁸⁸ 黃俊傑認為古代儒家的禮學，關注到與我們的身體如何在社會政治空間裡安頓的問題，並依據這個問題提出應然的規範。在這一點上，孔孟荀到秦漢之際的儒者都有相同的論述。而古代社會的許多儀式或生活習俗都是在約束我們的原始的生理狀態，並且轉化我們的身體。「身體」經過社會化後，人的身體並不只是單純的生理狀態而已，而是社會價值經過滲透轉化我們的身體，並藉此展現實踐出來。參氏著：《東亞儒學新視野》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2015 年），頁 351-359，特別是 357。

簡單來說，因為荀子並不主張人有「無辨合符驗」的先驗價值來決定人的價值為何。因此，人惟有將一己之道德實踐能力擴充，通過向「禮義」學習，對人的「不完整」的「人有義」之「義」進行「德操」。由此，在政治場域實踐我們的能力時，我們才會深刻地理解到個人、社會和宇宙，三者之間並不完全是斷開的，而是可以通過人的實踐道德之能力，從而建構出個人—社會—宇宙的和諧秩序。

關於這幅和諧秩序的圖像，我們可以從古代聖王以「義」為治理國家天下的核心概念來看：

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。⁸⁹

禹、湯為甚麼是聖王，使天下治；桀、紂為甚麼是暴君，使天下亂。二者之間的區別就在於，是不是以「禮義」為根本，以「忠信」為實踐的基礎。從這點來說，「義」和「信」的地位似乎是並列的，但荀子又另外提到：「凡為天下之要，義為本，而信次之。」⁹⁰而「義」又是人的能力之一，所以當我們將「義」的能力所蘊含的價值實踐於社會，人在實踐自我能力的過程中同時也是在建構一個具有道德價值的群體社會。換句話說，荀子將秩序類比於天地自然秩序時，「在確認自然現象自律性的同時，也確認人事的自律性」，並將其「限定於人的努力之中」。⁹¹人之所以可以「參之天地」所依據的是我們人的特殊能力，而這個能力又必須要經由向「禮義」學習和「徵知」的修養，才能將人的特殊能力逐漸豁顯，並且在達到一定的程度後實踐於政治場域。所以人間秩序的安定，在荀子來說，並不是因為人的內在有某種形上價值之根源，藉此與「天」產生聯繫。而是通過修持「人之義」，並藉著人的這個能力運用於政治場域，從而使國家社會的秩序，呈現出與「天」同樣地自律與和諧。

五、 結語

在探討「義」在《荀子》是否具有兩種——自然義與政治義——區別之前，

⁸⁹ 北京大學哲學系注：《荀子新注·彊國》，頁 321。

⁹⁰ 北京大學哲學系注：《荀子新注·彊國》，頁 321。

⁹¹ 〔日〕小野澤精一、福永光司、山井湧編，李慶譯：《氣的思想——中國自然觀與人的觀念的發展》（上海：上海人民出版社，2014 年），頁 78。

我們就文本中的「義」做了考察。發現概念「義」在形式上是做為具有價值意義的概念，而當我們將這個價值意義轉向實質內容來看時，「義」與社會秩序的規範、道理或建構有很大程度的關係，而這一點我們可以從「義」往往與「禮」或「分」並稱可以看到。如此我們可以說，荀子認為社會秩序的產生，除了依據「禮」與「分」來制定社會制度或規範，人為的實踐行動在他來說也是具有某種相當重要的意義。所以我們接著就從這個角度來討論，《荀子》所謂的「人有義」該如何理解。

值得注意的是，荀子在討論「人之義」時，他認為「人之義」是人不同於動物之處。然而，這個「人之所以為人」的「條件」在荀子的思想體系是否可以被看成一種價值根源內在於人？如果答案是肯定的話，與孟子肯定人性中有道德價值，而且是人的本質之區別為何？如果答案是否定的話，我們又該如何理解「人之義」？依據上述，我們可以知道，在荀子的思想體系中，「義」雖然是人能夠實踐道德價值的能力，但是這種人所具有的「特質」，卻不同於孟子所謂的「仁義禮智，非由外鑠」的「義」先驗地內在於人。相反地，在著重學習「禮義」，與人在群體社會該扮演何種角色的荀子來說，「人之義」，是人歷經學習與修養而逐漸養成的能力。換句話說，「義」可以被視為個人的道德能力，但是這種道德能力並不是「先天完整」存在於人，而是必須要經過「德操」（學習禮義與工夫修養）使人獲取這個能力，且使其逐漸成長之後，才得以於政治場域實踐，人也藉著「義」的實踐道德的能力，建立理想的制度與建構一個秩序和諧的群體社會。

所以當我們在討論「義」是否可以視為人的內在價值，我們可以從〈大略〉所謂的人有「好義」和「趨利」的並列討論看出，「義」其實流露出某種可以從「自然趨向」的角度來理解的可能。由此，我們可以說「義」實際上具有「自然」與「政治」兩種不同層次的區別。關於「政治」層次上的「義」，其實可以從「義」常與某些特定的價值概念並存，同時也與整體的國家社會產生密切的聯繫看出。而這就是前文所說的「義」與「禮」或「分」所並列的部分原因。這也與荀子認為「人」不能被視為單獨存在於世界的個體，而是一種通過積極的社會行動建構，創建出一個群居且互相依賴生活世界有關。

另外，根據古代聖王禹、湯以「義」來治理國家，我們又可以說，「義」不僅可以調節我們的個人身心，也是統治者「外節於萬物」和「下調於民」的關鍵。換個角度來說，政治社會的秩序與安定，不能只是通過祈求或感應天道的方式來實踐，它必須落實在現實層面上的努力，而這努力的依據便是人的實踐價值的能力。從這點說來，作為人的能力的「人之義」是否具備足夠的道德實踐的力量，得以在政治場域中實踐道德，從而建構一個蘊含道德價值且和諧有序的群居社會，

就是人能不能「大參天地」的關鍵。

徵引書目

(一) 傳統文獻

宋·朱熹撰：《四書章句集注》，《孟子集注》，北京：北京中華書局，2016 年

(二) 近人論著

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》第 41 期（2019 年 1 月），頁 45-92

北京大學哲學系注：《荀子新注》，臺北：里仁書局，1983 年

伍振勳：《語言、社會與歷史意識——荀子思想探義》，新北：花木蘭文化出版社，2009 年

牟宗三：《名家與荀子》，臺北：臺灣學生書局，1979 年

佐藤將之：《荀子禮治思想淵源與戰國諸子研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2013 年

佐藤將之：《荀學與荀子思想研究：評析·前景·構思》，臺北：萬卷樓出版社，2017 年

佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治思想政治思想的起源與構造》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2016 年

何淑靜：《荀子再探》，臺北：臺灣學生書局，2014 年

東方朔（林宏星）：《合理性之尋求：荀子研究論集》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2011 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

莊錦章：〈荀子與四種人性論觀點〉，《國立政治大學哲學學報》第 11 期（2003 年 12 月），頁 185-210

陳昭瑛：《荀子美學》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2016 年

陳昭瑛：《儒家美學與經典詮釋》，臺北：國立臺灣大學，2011 年

陳弱水：《公共意識與中國文化》，臺北：聯經出版，2005 年

勞思光：《中國哲學史新編（一）》，臺北：三民書局，2016 年

馮耀明：〈荀子人性論新詮：附〈榮辱〉篇 23 字衍之糾謬〉，《國立政治大學哲學學報》第 14 期（2005 年 7 月），頁 169-230

- 黃俊傑：《東亞儒學新視野》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2015年
- 楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流圖書，1993年
- 路德斌：《荀子與儒家哲學》，濟南：齊魯出版社，2010年
- 劉又銘：《一個當代的、大眾的儒學——當代新荀學論綱》，北京：中國人民出版社，2019年
- 〔日〕小野澤精一、福永光司、山井湧編，李慶譯：《氣的思想——中國自然觀與人的觀念的發展》，上海：上海人民出版社，2014年，二版
- 〔德〕漢娜·鄂蘭（Hannah Arendt）著，林宏濤譯：《人的條件》，臺北：商周出版社，2015年

