

《國立政治大學哲學學報》第五十期 (2023 年 7 月) 頁 1-47

©國立政治大學哲學系

# 《荀子》中的名、實與類： 一個道德之智與技藝的思考 進路

王華

國立政治大學哲學系

地址：臺北市文山區指南路二段 64 號國立政治大學哲學系

E-mail: huawang@nccu.edu.tw

## 摘要

荀子對於制名的目的、原則與根據都有深入的分析與說明，他並認為透過分類制名與推類的方式可以「指實」、「上以明貴賤，下以辨同異」，進而通志行道。因此，其對「名」的意義、「名」與「類」的概念形成與使用的看法——尤其他在倫理與政治面向的觀察——非常值得注意。近年學者對荀子的名學研究已累積相當成果，而《荀

---

投稿日期：2022.11.09；接受刊登日期：2023.03.10

責任校對：王尚、向富緯

DOI: 10.30393/TNCUP.202307\_(50).0001

子》中的「名實問題」——名與實的關係究竟為何？荀子到底應屬於唯名論還是唯實論，「類」是自存還是約定俗成？還是有其他的理解方式？——則是尚在爭議中的問題。要進一步討論這個問題，筆者認為應釐清《荀子》中「名」與「類」是如何發揮其規範功能、「實」又該如何理解。筆者主張，名與實的內涵都是在「道」和掌握「道」的「道德之智」下才得以顯明。因此，要更進一步釐清荀子在名實問題上的看法，我們必須注意到他對「道德之智」、以及與其密切相關的「禮」之理解與強調。

本文將透過《荀子》文本與二手文獻考察，探討荀子對名、實、類的一些重要說法以及學界爭議，並初步釐清荀子可能採取的立場。為了進一步展現道德之智與禮這個討論角度的意義與重要性，本文一方面透過文本討論分析道德之智的特色，以及其與制名、統類、推類等道德判斷能力和深淺層次道德知識之間的關係；另一方面，本文也將透過對信廣來 (Shun 1993) 與李晨陽 (Li 2007) 對仁與禮關係詮釋的檢視，來進一步呈現道德之智（仁知）與禮的關係。本文指出：信、李這兩個詮釋都可被歸類為強調定義與形式規則的「語言性詮釋」，但是考量到《荀子》中禮形塑「類」與「實」所表現出的認知與規範特性，本文所提出強調道德知識之具身性、專一性與情境敏感性的「技藝性詮釋」，將比這類「語言性詮釋」帶來更多資源以理解《荀子》中道德之智的本質，以及禮之實踐在道德知識之形成所扮演的重要性。本文並認為，此一強調智慧與技藝的能力進路，不但有助於讓我們注意到唯名論或唯實論、自存論或約定俗成論這類截然二分不足以表現荀子立場的複雜性，也更能注意到道德轉化在《荀子》道德之智中扮演的重要角色。

**關鍵詞：**荀子、名、類、道德之智、禮、技藝

## 《荀子》中的名、實與類： 一個道德之智與技藝的思考 進路

從孔子以來，「名」的意涵與實踐便為儒家所重視，而在《荀子》中更發展出對「名」系統化的論述。荀子對於制名的目的、原則與根據都有深入的分析與說明，他並認為透過分類制名與推類的方式可以「指實」、「上以明貴賤，下以辨同異」，進而通志行道。因此，其對「名」的語言意義、「名」與「類」的概念形成與使用——尤其在倫理與政治面向的觀察——非常值得注意。近年學者對荀子的名學研究已累積相當成果，而《荀子》中的「名實問題」——名與實的關係究竟為何？荀子到底應屬於唯名論還是唯實論，「類」是自存還是約定俗成？還是有其他的理解方式？——則是尚在爭議中的問題。要進一步討論這個問題，筆者認為應釐清《荀子》中「名」與「類」是如何發揮其規範功能、「實」又該如何理解。筆者主張，名與實的內涵都是在「道」和掌握「道」的「道德之智」下才得以顯明。因此，要更進一步釐清荀子在此名實問題上的看法，我們必須注意到他對道德之智的理解與強調。

在過去的討論中雖有針對「名」是被發現還是被創造、「實」是「實在」還是「約定」的討論，但是較少關於「類」與「實」、和與其所欲彰顯的「道」等之間的關係進行分析，也較少針對「禮」作為一種「制名」方法是如何反向規範、形塑經驗與認知而形成道德之智

的這個功能來討論這個問題。為了進一步展現禮與道德之智這個討論角度的意義與重要性，筆者將透過《荀子》文本，探討道德之智的兩種特色，以及其與制名、統類、推類等道德判斷能力和深淺層次道德知識之間的關係。筆者接著檢視信廣來（1993）與李晨陽（2007）對仁與禮關係的詮釋，並指出：這兩個詮釋都可被歸類為強調定義與形式規則的「語言性詮釋」，但是考量到《荀子》中禮形塑「類」與「實」所表現出的認知與規範特性，強調道德知識之具身性、專一性與情境敏感性的「技藝性詮釋」，將比這類「語言性詮釋」帶來更多資源以理解《荀子》中道德之智的本質，以及禮之實踐在道德知識之形成所扮演的重要性。此一理解不但有助於讓我們注意到唯名論或唯實論、自存論或約定俗成論這類截然二分不足以表現荀子立場的複雜性，也更能注意到轉化在《荀子》道德之智中扮演的重要角色。

## 壹、《荀子》中關於名、實與類的重要主張

從孔子在《論語·子路》中「名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足」這個主張，我們可以看出「正名」在言說與行動引導上的實踐意義。荀子身處於比孔子所處時代更加混亂的戰國末期，也深刻體認到對語詞<sup>1</sup>使用的規範是政治秩序與和諧社會的基礎，而在《荀子·正名》中進一步發展對「名」系統化的論述，對於制名的目的、原則與根據都有深入的分析與說明。

---

<sup>1</sup> 本文對「名」的理解限於「名稱」或「語詞」，此理解相對較無爭議。關於「名」是否還可理解為「概念」，以及荀子是否區分概念的內涵與外延這個議題，可見李哲賢 2005 與 Fraser 2016 的討論。

如學者已經指出，「名」在荀子的討論中並非指特有名 (proper name)，而是包含角色與地位等的名稱，以及各種「共名」與「別名」等的「類名」(class term)。<sup>2</sup> 而從他對「共名」與「別名」的討論中，則可看出這些「類名」的應用範圍是相對於使用的目的與脈絡來決定。<sup>3</sup> 荀子認為對這些「類名」的使用必須有其規範，一個重要的原因是為了促進人們彼此溝通了解。這一點從制名的工作一部分在於依從各地已形成的規範、習俗與共同約定來賦予萬物確定的語詞可以看出：

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。〈正名〉

如荀子所言，依從這些各地已形成的共同約定來賦予萬物確定的語詞，一個目的是為求「通」，方便彼此溝通交流。除此之外，制名另一個更重要的目的在於方便確立其所指涉的對象以表明差異、作出適當的區分，以導引行動，避免因為彼此誤解或對事理錯誤的認識而產生衝突與災禍，最後能夠統一社群對事物的區辨與價值判斷。<sup>4</sup> 制名因此具有明確的規範性目的。荀子認為：

故王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則慎率民而一焉。〈正名〉

---

<sup>2</sup> 柯雄文《倫理論辯》(1990) 第二章以及陳大齊《荀子學說》(1989) 中皆有相關梳理。

<sup>3</sup> 《荀子·正名》：「故萬物雖眾，有時而欲無舉之，故謂之物；物也者，大共名也。推而共之，共則有共，至於無共然後止。有時而欲徧舉之，故謂之鳥獸。鳥獸也者，大別名也。推而別之，別則有別，至於無別然後止。」

<sup>4</sup> 《荀子·正名》：「異形離心交喻，異物名實玄紐，貴賤不明，同異不別；如是，則志必有不喻之患，而事必有困廢之禍。故知者為之分別制名以指實，上以明貴賤，下以辨同異。貴賤明，同異別，如是則志無不喻之患，事無困廢之禍，此所為有名也。」

誠然，制名的作用在於確定名分與指涉對象，使人們能適當區辨「實」；此外，也能透過實踐這些道理，讓人們理解這些規範背後的意義。如此一來，治理才能穩定而長久，達致理想。

我們可以看出，透過制名而對「實」作出區辨，牽涉到分類或是對「類」的確定。許多學者注意到先秦對「類」的看重在《荀子》可謂發展到了高峰。<sup>5</sup> 荀子對「類」的思考牽涉範圍甚廣，從自然事物的分類（「物類」），到倫理與法政制度上的區分與統合（「統類」、「倫類」）等，包含了邏輯學、知識論、倫理與法政哲學等方面的探索。而他對「類」的自覺與重視，尤可見於他對「知類」、「推類」、「舉統類而應之」、「通倫類」的說明與強調——這些都在在展現出他對理智與秩序的重視，和他所一貫主張，透過適當區分以達成能群能治的這個核心關懷。

分類是溝通、建立秩序的基礎。那麼我們是根據什麼而能知類推類？荀子指出，人之所以為人的一個重要特色即在於「有辨」——人能在面對其處境時對各種事物作出區辨。恰恰是因為人有這個能力，才可能形成如父子之親、男女之別等倫理關係，而有異於禽獸；<sup>6</sup> 與此同時，也是因為人「有辨」這種能力的發展與實現，而使得人間的秩序能成為可能。值得注意的是，以上「名定而實辨」中的「實」不僅是客觀自存的物或事態，而適當的對「實」的區辨，也不僅是根據

---

<sup>5</sup> 關於這個議題，謝國榮 2004、張曉芒 2010、周志煌 2013、陳秋宏 2018 等論文都相當值得參考。

<sup>6</sup> 《荀子·非相》：「人之所以為人者何已也？曰：以其有辨也。飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。然則人之所以為人者，非特以二足而無毛也，以其有辨也。今夫狴狴形狀亦二足而無毛也，然而君子啜其羹，食其馘。故人之所以為人者，非特以其二足而無毛也，以其有辨也。夫禽獸有父子，而無父子之親，有牝牡而無男女之別。故人道莫不有辨。」

物本身的特性來作區分的物類。對荀子來說，「有辨」最終是朝向達成治理理想與倫理教化這些規範目的，由此看來，對實的區辨與指向，便有其價值考量與希冀達成的效果：

貴賤不明，同異不別；如是，則志必有不喻之患，而事必有困廢之禍。故知者爲之分別制名以指實，上以明貴賤，下以辨同異。貴賤明，同異別，如是則志無不喻之患，事無困廢之禍，此所爲有名也。〈正名〉

因此，在倫理與治理領域中的分類，其所根據的相似與相異包含了「貴賤」這種價值判斷。荀子進一步指出：「辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王」，也就是說，作區辨所依據最重要的方法在於在效法聖王、遵循禮法之下來確定名分。從此我們可以得知，在倫理、治理領域的區辨中被適當分別的類，是對應到禮義與效法過去聖王所定下的名分，而作出區辨的目的則在於讓人民理解聖王制禮、實踐禮法想表達出的意義。

當我們注意到對荀子而言倫理、治理意義上的「名」與其所對應到的「類」兩者與「禮」有這麼深刻的連結，自然會問：這些在荀子看來對類的適當區辨，其形成的根據是什麼？「類」是天地間自存的？還是人為約定創造的？若是後者，是否其所牽涉的分類其實相當任意？這些荀子研究裡受爭議的問題又與荀子是屬於約定論還是實在論、是唯名論還是唯實論的爭論有關。以下先討論前者，也會簡短討論到後者。

## 貳、關於荀子制名立場的爭論與一些中間選項

如前所述，荀子認為王之制名相當依賴各地已形成的規範、習俗、與共同約定。荀子另一段有關制名限制的主張也強調了約定俗成

的重要性：

名無固宜，約之以命，約定俗成謂之宜，異於約則謂之不  
宜。名無固實，約之以命實，約定俗成，謂之實名。名有  
固善，徑易而不拂，謂之善名。〈正名〉

荀子對習俗與約定如此強調，使得有些學者認為荀子的正名學說是一種「約定主義」。陳漢生 (Chad Hansen) 區別了兩個版本的約定主義：

約定主義有兩個版本。其較弱的版本將我們所使用的聲音  
或符號視為社會的約定，而只要它們在一個語言社群中被  
互相承認即屬適當使用。簡單來說就是我們稱為「馬」的  
東西也可被稱為「牛」。較強的版本則主張不僅聲音和符  
號是被約定的，其所相關的區辨作法也是被約定的。在實  
在 (reality) 中區辨出可被命名的事物(此與社群使用了什  
麼符號或聲音無涉)，也是由對眾所共享的分類或區辨的  
約定作法的普遍接受所決定。(Hansen 1983: 62)

陳漢生並主張荀子採納的是「強約定主義」。他認為荀子對約定俗成的強調，表示在他看來不僅我們在命名時使用的符號是約定而成(即弱約定主義)，就連命名對實在的區辨方式本身也是來自於一般的約定，這便是「強約定主義」的立場。

然而，這種「強約定主義」可能被理解為「重要分類僅憑人為約定」或甚至「所有分類都僅憑人為約定」，但是在如此理解下，荀子的立場並不適合被如此歸類。首先，如同萬百安 (Bryan W. Van Norden) 所指出，荀子關於「名無固宜、名無固實」的說法，可以理解為僅在表達：一開始創名時，沒有本來就合宜的名稱，名稱也沒有固有的指涉對象，都是靠約定俗成所決定。只要直接平易不違事理，就可以是好的名稱。如此看來，這個立場僅屬於弱約定主義 (Van Norden 1993)。萬百安並進一步指出荀子不可能接受一種及於所有區



分的「普遍強約定主義」(universal strong conventionalism)，這是因為這個立場面對兩個難題：首先，如果所有區分都是根據約定，吾人如何可能對新的事物作出區分？(Van Norden 1993: 368) 方萬全 (1997) 也指出一個相關的問題：如果所有區分都是根據約定，那約定本身又是如何作出？

此外，筆者認為將荀子詮釋為主張「強約定主義」還面對了也許更為迫切的難題：與文本不合。事實上，荀子明確表示分類的一個同異依據是天官接物、心徵知的反應：

然則何緣而以同異？曰：緣天官。凡同類同情者，其天官之意物也同。故比方之疑似而通，是所以共其約名以相期也。形體、色理以目異；聲音清濁、調竽、奇聲以耳異；甘、苦、鹹、淡、辛、酸、奇味以口異；香、臭、芬、鬱、腥、臊、漏廔、奇臭以鼻異；疾、癢、滄、熱、滑、鉞、輕、重以形體異；說、故、喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲以心異。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。五官簿之而不知，心徵知而無說，則人莫不然謂之不知。此所緣而以同異也。然後隨而命之，同則同之，異則異之。  
(正名)

由這段可以看出，荀子認為由於人屬於同類同情，天官接物的感應相同，因此約定的名稱只要統一便很容易溝通。待天官簿記接物所帶來不同感應，心能徵證天官之感應而作出判斷確認分類，人們再根據事物之同異來分類命名。從這點我們可看出心的分類命名判斷必須依賴天官的反應而非僅憑約定，因此，雖然天官的反應不見得會決定最終分類方式，至少會為分類帶來自然上的限制。除了考量到天官接物感應在分類的重要性，我們也應注意到，對於荀子來說天地有其自身運行的規律，而對這類規律的認識也不是靠任意約定所能掌握

的。<sup>7</sup> 此外，我們也應記得約定俗成的命名和名的使用本身也有其規範：除前面所提應「徑易而不拂」，荀子在〈正名〉中還提到應異實異名、同實同名，<sup>8</sup> 而且要名實相符，不能有「以名亂名」、「以實亂名」、「以名亂實」等「邪說辟言之離正道而擅作者」等的限制。<sup>9</sup> 綜合以上考量，可以看出荀子的分類制名立場雖重視「約定俗成」的分類形成方式，卻也有其回應人所共享之基本感官運作、天地運行規律、以及分類命名這類實踐自身邏輯等等對分類形成帶來限制的面向，的確不適理解為僅憑人為約定的「強約定主義」。從這個討論，我們也可看出「弱約定主義」和「強約定主義」的二分無法展現荀子立場的複雜性。

讓我們也考慮一下與普遍強約定主義完全相反的另一極端，筆者稱之為「類自存論」：這屬於一種很強的「實在論」立場，認為天地有其自然秩序決定萬物分類，而人（特別是君子）則有能力來發現這個秩序。有些哲學家可以被理解為將荀子詮釋為持「類自存」這個立場，比如伊若泊 (Robert Eno) 主張：

〈正名〉以名的角色在於區辨實中之異這個主張為根據，  
建構了一個語言適當功能的模型。世界被形容為一個事物  
能根據其同、異而被自然歸類的場域。人則天生具有區辨  
這兩種初性 (primal qualities) 的能力。(Eno 1990:146)

首先我們會注意到，這種天地自存秩序，而天生能力有被好好發揮的

---

<sup>7</sup> 《荀子·天論》：「天行有常，不為堯存，不為桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。」

<sup>8</sup> 《荀子·正名》：「同則同之，異則異之。……知其實者之異名也，故使其實者莫不異名也，不可亂也，猶使同實者莫不同名也。」

<sup>9</sup> 見《荀子·正名》。

人（君子）才能發現這個秩序來分類制名的詮釋，和前面提到王之制名是依據各地已形成的規範、習俗與共同約定的這個荀子立場並不明顯相容——後者明顯相當重視規範形成的歷史與傳統脈絡與溝通可能性，而並未直接將秩序與分類歸因於天地秩序。而且，在此伊若泊將同、異這類性質理解為初性，並將「實」理解為內含這類初性，認為其內在之類獨立於人的存在只是等待人的發現這種種看法，與荀子對能導引行動、理想治理的「道」的看法也不明顯相容。筆者前面提到荀子認為天地有其自身運行的規律，有所謂「天之道」，而此道可能影響人的分類與判斷，人的分類也可謂在回應天之道。然而，荀子亦明確指出適當的區辨並非來自天地，而是聖人所為：

天能生物，不能辨物也，地能載人，不能治人也；宇中萬物生人之屬，待聖人然後分也。〈禮論〉

他更進一步主張人應效法的道非「天之道」而是先王之道、是聖人生制的禮義；<sup>10</sup> 甚至，無君子則「天地不理」，君子才是為天地帶來秩序之人、是「禮義之始」。<sup>11</sup> 荀子這說法都與「類自存」這個詮釋有相當張力。

此類詮釋還面對另一個必須解釋的問題：其對同、異這類初性的判斷是依賴人天生的區辨能力，然而我們該如何理解這類能力？一個最直接的想法是這類能力在於天官對異同的偵測，如此一來可以理解為「性」的感應。但是，這個詮釋會與荀子文本有所出入。為了說明

---

<sup>10</sup> 《荀子·儒效》：「先王之道，人之隆也，比中而行之。曷謂中？曰：禮義是也。道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。」

<sup>11</sup> 《荀子·王制》：「以類行雜，以一行萬。始則終，終則始，若環之無端也，舍是而天下以衰矣。天地者，生之始也；禮義者，治之始也；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，萬物之摠也，民之父母也。無君子，則天地不理，禮義無統。」

這個問題，我們可以再次參考本文第九頁對〈正名〉的那段引文。那段話表明：「心」能感受說、故、喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲這些被荀子理解為「情」的不同狀態。心因為具有這種辨別不同感受的能力，而被歸類為天官的一種。但另一方面來說，心也因為具有「徵知」、可以「慮」、可以「擇」、能「可」而有主導判斷與引發行動的能力，也被稱為天君。<sup>12</sup> 天官「感應」的共通經驗，與天君的「徵知」與判斷，兩者對於「分類」與「知類」同時扮演重要的角色。因此，區辨的能力不會僅賴於天官對異同的偵測——還必須搭配心的徵知與思慮判斷，而且更仔細來說，心的思慮與判斷憑藉的也不只是天官對異同的偵測，更重要是心作為天官接物感應以後所感受到的好惡喜怒哀樂等「情」。由此看來，這其中必然牽涉價值判斷，而荀子明白指出價值判斷是會因為經驗與學習而改變，比如君子和小人的價值判斷即差別極大。考量至此，我們可以看出對異同的區辨不會僅在於天官對異同的偵測。那麼，我們是否至少能說這類區辨能力是天生的天官感應再加上心的認知能力，因此仍是對初性相當直接的判斷——像是我們可以透過觀察與思考等認知能力測量山的高度一般？然而，這與荀子對思慮判斷中牽涉的「偽」的強調也並不相合。對荀子來說，「慮積焉，能習焉，而後成謂之偽」，對分類的決定、對行動的導引，是根據心的徵知、思慮與學習後所形成的價值判斷而作出的判斷。因此，基於以上這些考量，「類自存於天地」這類詮釋是否適當值得再斟酌。

---

<sup>12</sup> 《荀子·正名》：「性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情。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。」《荀子·天論》：「天職既立，天功既成，形具而神生，好惡喜怒哀樂臧焉，夫是之謂天情。耳目鼻口形能各有接而不相能也，夫是之謂天官。心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。」

在此也順便提及另一個相關的爭議：荀子究竟是屬於唯名論或唯實論？認為荀子採取「類自存」觀點的哲學家，如果認為「類」是某種實在的「共相」或是「抽象事物」(abstract object)，就有可能將荀子的立場歸類為一種唯實論。然而，如同前面已指出，對荀子而言共名與別名的區分取決於討論的目的與脈絡。由此，我們可以看出他的分類並不預設自存的共相為基礎，或依賴其作為解釋。<sup>13</sup> 再者，一般支持「抽象事物」自存的唯實論，受到唯名論反對之處在於這些抽象事物屬於非時空存有物且（因此）不具因果效力。<sup>14</sup> 但是，從前面討論看來，荀子相當重視天官接物感應以及心的徵知在分類的重要性，由此看來，「類」應是有可能經由天官感應、並能成為心徵知的對象，而因此不符合唯實論中「抽象事物」的特性。

根據以上考量，我們似乎可以合理拒絕「類自存」實在論（或唯實論）以及「普遍強約定主義」這兩種對《荀子》極端的詮釋。然而在這兩個極端之間，其實還有一些中間立場可以選擇。其中的一個可能，是萬百安在論文中也考慮的「實用強約定主義」(pragmatic strong conventionalism)，這個立場主張：雖然實在中的確有非根據約定、獨立於語言的差異，但是哪些實在中的差異被某個語言標示出則是基於約定。比如，重視漁業的社群可能在語言中區分五十五種魚類，而一個不從事漁業的社群可能只用「魚」標示出魚。萬百安認為將這個看法歸於荀子沒什麼問題，但他也認為這個版本的約定主義事實上不具爭議性，是所有中國思想家都會接受的想法。

---

<sup>13</sup> Fraser (2016: 296) 亦指出，中國思想家並未使用類似理型、自存的共相等理論概念來解釋兩物相似屬於同類的基礎，因此將所有早期中國思想家（包括荀子）都納入廣義唯名論較為適宜。

<sup>14</sup> 關於唯名論和唯實論的界定與論爭，可見 *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Nominalism in Metaphysics 條目 (Rodriguez-Pereyra 2019)。

萬百安也考慮了另一個可能：也許陳漢生的強約定主義是指「部分強約定主義」(partial strong conventionalism)，認為儒家道德語詞所作的道德區辨雖是約定而來，卻也的確對應到一個實在中的非道德的區分。他舉麥基 (John Mackie) 的說法為例來說明這個立場。麥基主張價值不具客觀性，並非世界本身的結構；雖然道德上善與惡的行動不僅在應然層面、甚至在實然敘述層面也有其可辨認的差別，但是我們對這些行動的價值判斷並不僅依據這些實然上的差別。萬百安認為麥基這個說法並非明顯荒謬，但也會面對一個問題：如同麥克道爾 (John McDowell) 已指出，如果沒有共享道德判斷背後的價值，是無法正確作出道德的區分的，而麥基這種部分強約定主義立場難以解釋共享價值如何可能。

以上這些較弱版本的強約定主義都溫和許多，比較不會將荀子立場詮釋得過份荒謬。但是萬百安仍然認為陳漢生將荀子歸於強約定主義不合於文本，其中最大的問題在於：從強約定主義立場一般容易發展出規範多元主義或相對主義，但是荀子文本中卻有一些類似絕對主義的說法(如下)——這是採取強約定主義的詮釋者必須提出解釋的：

凡人之患，蔽於一曲，而闇於大理。治則復經，兩疑則惑矣。天下無二道，聖人無兩心。〈解蔽〉

天地以合，日月以明，四時以序，星辰以行，江河以流，萬物以昌，好惡以節，喜怒以當，以為下則順，以為上則明，萬變不亂，貳之則喪也。〈禮論〉

且樂也者，和之不可變者也；禮也者，理之不可易者也。樂合同，禮別異，禮樂之統，管乎人心矣。〈樂論〉

聖人者，以己度者也。故以人度人，以情度情，以類度類，以說度功，以道觀盡，古今一也。類不悖，雖久同理，故鄉乎邪曲而不迷，觀乎雜物而不惑，以此度之。〈非相〉

道者，古今之正權也。〈正名〉

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。〈性惡〉

方克濤 (Chris Fraser) 也注意到荀子文本的這個問題，他指出：一般來說由約定主義發展多元論是很常見的，因為可能有不同的約定方式可以解決人所面對的繁盛問題與道德問題，因此，用約定主義來理解荀子便會面對要如何融貫詮釋他對「道」的堅信與推崇的這個問題 (Fraser 2016)。

方克濤也提出了一個對這個詮釋問題的解法。他指出：雖然荀子如此明顯的絕對主義讓人懷疑他其實是個實在論者，荀子卻明確拒絕了強實在論（類似筆者前述「類自存實在論」）；比較適合的作法，是將他詮釋為接受「弱實在論」。根據方克濤的說法，「弱實在論」認為「道」雖是文化產物，但也是自然條件下所能達成社會秩序與經濟繁榮的唯一解方。方克濤並訴諸荀子自然本身無秩序，秩序是來自周朝聖王建立的文化中，而由一個保守的威權政體具現並保存等看法，主張荀子是一個對周文化具有保守教條信念的一元約定主義者——他認為這解釋了荀子為何會採取「弱實在論」，認為自然條件決定了「道」成為唯一解方，而非採取規範多元主義進路。換句話說，方克濤認為荀子同時是一個弱實在論者和保守教條約定主義者。若不將荀子如此理解，方克濤說，其弱實在論中的「道一元論」只會成為一個幸運的偶然 (Fraser 2016: 305-306)。

根據以上的討論，荀子詮釋似乎被推向了兩難。一方面，如以上幾句引文所示，荀子的確相當推崇道，這讓人難以將他歸於本身就極為不可信的普遍強約定論路線，但同時似乎也難以將他歸為「部分強約定論」（因會面對價值如何共享、不採納多元主義這些可能問題），而較容易將他的立場歸於實在論和絕對主義。但是另一方面，他又明確拒絕了像「類自存實在論」這種強實在論，這使得他似乎難以證成

他有可能主張的絕對主義（規範一元論）。最後剩下的，似乎就是方克濤所指出的「弱實在論」立場，搭配反思不夠深刻的「保守教條式約定主義」。這種約定主義搭配了欠缺反思的教條主義，其「約定」也是被實在（方克濤將之理解為「自然條件」）所隱然決定，而也許也可以被理解為一種「實用弱約定主義」。那麼，這是否是對《荀子》最善意、最能掌握其洞見的詮釋？對這個問題的思考會牽涉不同面向，這裡的討論將集中於幾個基本的問題：「實在」與「道」各自應如何理解？荀子的確主張「天下無二道」、「道者，古今之正權」，那麼，他這種「道一元論」的立場適合用「強（或弱）實在論」來解釋嗎？荀子主張中是否有某種「強約定」面向，若是，他又如何解決「價值如何共享」和「不採多元主義」的問題？在筆者看來，與其（如方克濤）將荀子理解為對周文化具體禮制抱持教條式信念，或將荀子對「聖人生制禮義」的「理天地」、「與天地參」的主體性創造詮釋為「發現自然條件隱然決定的解決辦法」，不如更仔細梳理荀子所在意的「實」與他對聖人道德之智的看法，也許我們可以由此找到一套對《荀子》中「道一元論」更為善意、更能掌握其洞見的詮釋。以下從這個方向針對以上提出的幾個問題作初步的梳理與回應。

### 參、實在、道、與道德之智

首先我們應注意：以上所介紹的中間立場——「弱實在主義」、  
「實用強約定主義」與「部分強約定主義」——比起「類自存」實在論或「普遍強約定主義」雖然較為溫和，其實這些立場仍皆共享了一個基本預設：「實在」是獨立於人類的心智活動的存有——也因此，在這整個討論脈絡中，「實在」是在與「約定」這種人類的群體心智活動（及其成果）相對立的情況下被理解。這個預設是當代後設倫理學中反實在論將自身區別於實在論的基本根據，在「類自存」實在論



或「普遍強約定主義」也明顯可見。但不僅是這兩個極端立場作此預設：我們可以看出，「實用強約定主義」中將約定重要性僅歸於「實用」的理解，也是根植於「與人類心靈區辨活動以外的實在本身即有差異存在」這種看法，只是強調人會依靠約定、透過語言將某些與實用相關的差異顯明出來。同樣的，麥基「部分強約定主義」的立場也認為與人類心靈區辨活動以外的「實在」本身即有實然、可被敘述的差異存在，而這類差異可能對應到根據我們評價活動所作的判斷；只是我們的評價活動並非根據這種實然差異，而是根據事實上沒有對應到任何實質指涉的價值區別——在麥基看來，在這個意義上價值概念與「女巫」這類概念差不多，因此他認為價值判斷不僅並非客觀，而且還都是錯誤的。由此可見，以上這些立場都將「實在」理解為獨立於人類心靈活動的存有，麥基更明確主張此類存有應以某種非關價值的敘述性方法表述。最後，在方克濤的「弱實在主義」中也是將「實在」理解為「自然條件」，相對於人的決斷和約定等心智活動。從以上的討論我們也可以看出這個對「實在」的理解實際上牽涉了「實在與相對」、「自然與人為（約定）」兩種對立的預設，以下筆者將這種狹義理解下的實在稱為「狹義實在」。

然而，以上這個「狹義實在」的預設是否也適合套用在對荀子的立場的討論，本身即值得斟酌。首先，荀子並不明顯討論過「狹義實在」。<sup>15</sup> 如本文前段所作的梳理，荀子的確關心「實」——制名重點即在於建立與「實」之間適當的聯結，名以「期累實」（會合所指對象之實）、可以「指實」、「辨實」以行道明聖人之志。但是從前面的討論，我們知道在荀子看來，對世界適當的認知、分類辨實，本身即是依據人的目的、包含價值判斷的心智活動，以引導行動。在此心

---

<sup>15</sup> 荀子所使用的概念中，也許「氣」或「性」有機會與「狹義實在」橋接。由於這涉及對「狹義實在」內涵的進一步分析，筆者期待日後在其他論文中梳理討論。

智活動中，除了天官的感應參與其中，心的認識與價值判斷、學習與累積的功夫也不可少。由此看來，荀子所關心的「實」，並不是脫離人類認知、缺乏價值判斷的「狹義實在」，而是內含規範內容與目的的辨別與理解對象。

另一方面，荀子透過正名所希望指明的「實」與「狹義實在」也不會毫無關係。這是因為，聖人是依靠「積偽」轉化的心而能制名辨實、作出分類與判斷，並經由言語說明與體制設計將其想法傳達出來（「喻實」<sup>16</sup>）以建立秩序。這個工作的目的便在於使「志無不喻之患，事無困廢之禍」。<sup>17</sup> 要能做到這一點，必然是這些分類與判斷透過執行能帶來某種因果效力，而這代表它們伴隨著經由某些方式而能被感受、可被敘述的差異，而能為眾人所知。（此「知」在君子小人仍有程度差異，這與其知的能力之差異有關，以下將進一步說明。）由此看來，我們可以說雖然「狹義實在」並非「實」，但是兩者可能具有一種「支持關係」：「狹義實在」支持著「實」，使「實」成為可能，而「實」的展現也因此受到「狹義實在」的限制。

以上討論可算是對「實」的消極性說明，而筆者認為勞埃德 (G. E. R. Lloyd) 所提出之「實在的多重面向性」(the multidimensionality of reality) 主張則為我們提供了一個積極理解「實」的方向。<sup>18</sup> 勞埃德於 2015 年的著作《類比性探究》(Lloyd 2015) 中主張：「實在」其

<sup>16</sup> 《荀子·正名》：「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。實不喻，然後命，命不喻，然後期，期不喻，然後說，說不喻，然後辨。故期命辨說也者，用之大文也，而王業之始也。名聞而實喻，名之用也。」

<sup>17</sup> 見《荀子·正名》。

<sup>18</sup> 筆者在另一篇名為〈類思維與《荀子》中的道德判斷〉(王華 2022) 的論文中更詳細介紹並討論了勞埃德的一系列研究意涵。這篇論文收錄於《譬類以明》一書，在此不重複其中論點，僅簡短說明與本論文相關重點。

實具有多重面向，而對「實在」的不同說法可以被理解為是在處理實在的不同面向，而因此可同時存在。值得一提的是，勞埃德提出這個主張的一個重要理由，在於避開「實在論與相對主義」、「自然與文化」這些二元對立思考方式。他認為，那種對於一個獨立於文化、概念、人類思考與感受模式而自存的「單一實在」的執著，其實是由西方自亞里斯多德以降過度強調定義、形式邏輯、科學證明等思想方法而導致。他提醒我們：雖然人類的確共享某種生物上的普遍性和人生的規律性，然而我們並不能從其直接推斷人們對這種普遍性與規律性的認識方式本身也會是普世共通的，事實上，對普遍性、規律性為何的敘述與推斷過程中，仍牽涉了文化的影響。勞埃德的「實在的多重面向性」主張為我們帶來一個啟發：「實在」可以根據我們不同的認知框架而顯現出不同面貌。從「實在」來考量，沒有一個面貌是最基礎、最優先的。之前提到的「狹義實在」，其實是在「（所謂）自然優先、剝離人的心智活動與價值判斷、行動目的」這樣的框架下所顯現出的實在面貌，而非「實在」本身。

在這樣對「實在」的理解下，我們可以如何了解「實」？筆者認為，「實」是以「道」這個認知框架下，當下世界中各種事物所顯現出的「實在」之面貌。荀子認為人在理解世界、作判斷時，常被事物的一個面向所遮蔽，許多思想家也僅是受害於此的「曲知之人」。他指明大凡事物有相異面向時，其一面向會對其他面向有所遮蔽。<sup>19</sup> 聖人注意到這個問題，也看到它帶來的禍端，便知道要留意自身採用的框架而避免偏頗看待事物，而能「兼陳萬物而中縣衡」。<sup>20</sup> 不過，這

---

<sup>19</sup> 《荀子·解蔽》：「故為蔽：欲為蔽，惡為蔽，始為蔽，終為蔽，遠為蔽，近為蔽，博為蔽，淺為蔽，古為蔽，今為蔽。凡萬物異則莫不相為蔽，此心術之公患也。」

<sup>20</sup> 《荀子·解蔽》：「聖人知心術之患，見蔽塞之禍，故無欲、無惡、無始、無終、無近、無遠、無博、無淺、無古、無今，兼陳萬物而中縣衡焉。是故眾異不得相蔽以亂其倫也。」

並不表示聖人在理解事物與作判斷時沒有採取任何框架。聖人還是憑藉了「衡」，而這個「衡」，荀子在〈解蔽〉中指明，就是「道」。前面的引文也可看到，荀子主張聖人「以道觀盡，古今一也」，道所提供的理解與判斷框架是跨越時空而統一的，而各種事物的意義則是在這個框架中顯現。從此我們可以看出，聖人能以其智慧——亦即本文所稱「道德之智」——來把握道，由道來權衡萬事萬物。這種智慧的一個重要特性，就是能貫通古今萬物、各種框架與各種實在面貌的「通達性」——這也就是大儒「知通統類」<sup>21</sup>、「統禮義」、「以一持萬」、「舉統類而應之」<sup>22</sup> 能力所表現出的特性。

以上筆者初步說明了聖人制名辨實是根據「道」這個認知框架所作出的理解與判斷。「道」是統一多層次實在面貌，跨越時空的一個理解判斷方式。在道這個通達不同層次實在面貌、時空中整合萬物的理解框架下，一切部分都得到意義上的整體連結與有機的終極統一。當聖人以「道」這個框架來掌握當下世界中各種事物，「實在」便顯現為聖人所把握到的「實」。考量到聖人所依據的理解框架具有這種特色，我們便可理解為何荀子並不會由這個立場發展出「道多元主義」或「道相對主義」。造成當下實在的多元或相對面貌，是多元或相對的框架；但是荀子所談的道，則是可以整合統一這些多元框架、通達多元面貌的終極框架。那麼，依循前面的討論理路，這是否表示「道」這個框架本身是「實在」的？從前面討論我們可以看出，要回答這個問題我們必須先釐清「實在」的意涵。如果「實在」是指前述「狹義

<sup>21</sup> 《荀子·儒效》：「並一而不二，則通於神明，參於天地矣。……志安公，行安條，知通統類：如是則可謂大儒矣。」

<sup>22</sup> 《荀子·儒效》：「法先王，統禮義，一制度；以淺持博，以古持今，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，無所僂作；張法而度之，則矍然若合符節：是大儒者也。」

實在」，或是由「自然條件」所決定的，則答案是否定的。誠然，荀子對「道」和「實」的理解，至少根據本文的詮釋，並不會陷入「實在與相對」、「自然與文化（或人為）」的對立。聖人所掌握的道，本身就是人的心智活動在足夠的學習與積累下，所把握到的一個終極統一面對世界與自身的框架，一個理解、應對世界與自身的方式。同時，我們應該注意，「道一元論」並不必然（而且很可能不會）導出「（具體規範）絕對主義」，也就是說，由道所發展出的各種具體規範並非絕對不變的。這是因為，各種具體規範是聖人由道的框架去掌握「當下」世界事物中的各種事物，而世界事物是動態發生呈現的，有各種時空變化的可能性。值得注意的是，即使在荀子討論禮樂時，他的重點也是放在「不變」的「樂之和」、「禮之理」這個「統」的部分，而非具體的樂曲與禮儀的面向。<sup>23</sup> 因此，此一帶來終極統一的框架，「道」，本身是「體常而盡變」，而並非僅在一個偏頗的框架下顯現的實在面貌本身，「道」在具體時空所顯現的「具體之實」，也不必然單一而固定。<sup>24</sup> 考量到世界萬物的動態性，荀子的確有可能接受不同時代、文化與地區的脈絡下，在「道」下發展出「具體規範多元論」。同時，由於不同具體規範系統都統合於道這個終極框架，我們也有理由認為荀子不會接受「具體規範相對論」。

聖人道德之智的特色，除了以上所述的終極通達性以外，還有一個明確的規範方向性：仁義禮。孟子說「仁者愛人，有禮者敬人」〈離

---

<sup>23</sup> 參考《荀子·樂論》：「樂也者，和之不可變者也；禮也者，理之不可易者也。樂合同，禮別異，禮樂之統，管乎人心矣。窮本極變，樂之情也；著誠去偽，禮之經也。」

<sup>24</sup> 如陳昭瑛 (2001) 指出，荀子的「通變觀」對文學（如劉勰的《文心雕龍》）與史學（如司馬遷的《史記》）都有相當重要的影響。陳昭瑛 (2001) 這篇論文也對荀子的「通變觀」有相當細緻的文本梳理，很值得參考。也感謝匿名審查人提供這項參考資料。

婁下》，在《荀子》中我們同樣可以看到「仁者愛人，義者循理」〈議兵〉這類對人與人之間良好關係與合宜的秩序的強調，以及對禮的重視。荀子更進一步指出，當吾人「三者皆通」，便能掌握「道」。<sup>25</sup> 前面已提及，道是聖人觀盡所依循的框架，也是在這個框架中一切意義皆在有機整合中被顯明出來。荀子也特別強調，這個君子用來「理天地」所依循的道是「人之道」而非「天地之道」。<sup>26</sup> 作為「知人」的聖人，了解「人之道」不僅是人的心智活動經由學習與累積所產生的成果，也提供了行動與美好生活的指引，因此其必然具有價值與目的性。此價值與目的，在道中，就是表現在仁義與禮，而這個規範面向也因此是道德之智的重要內涵。因此，我們可以看到荀子在〈不苟〉中談到養心要「致誠」還要「守仁行義」，在〈修身〉中則強調養心必須跟隨好的老師習禮踐禮。仁和禮的學習與實踐，是道德之智中一個規範性的實質方向，標示出行道、理天地所欲達至的目的。誠然，荀子在〈正名〉中指出孔子不同於那些僅「觀於道之一隅」的「曲知」思想家們，是「仁知且不蔽」，而因此「德與周公齊，名與三王並」。值得注意的是，荀子對心是如何能修養通達而知道，除了以學習、實踐禮來掌握先王之道的意義以形成統通之「仁知」，也作出關於「不蔽」的相關能力養成之說明：比如，在〈解蔽〉中他談到了「虛壹靜」

---

<sup>25</sup> 見《荀子·大略》：「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、非其里而處之，非仁也；義，非其門而由之，非義也。推恩而不理，不成仁；遂理而不敢，不成義；審節而不和，不成禮；和而不發，不成樂。故曰：仁義禮樂，其致一也。君子處仁以義，然後仁也；行義以禮，然後義也；制禮反本成末，然後禮也。三者皆通，然後道也。」

<sup>26</sup> 《荀子·王制》：「天地生君子，君子理天地；君子者，天地之參也，萬物之摠也，民之父母也。無君子，則天地不理，禮義無統。」《荀子·儒效》：「道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。」

等能力，<sup>27</sup> 在〈不苟〉他則談到「致誠」、「慎其獨」等功夫。<sup>28</sup> 由於「仁知」與「不蔽」涉及道德之智中不同面向卻又密切相關的兩類能力，筆者將另文討論這些關於「不蔽」的能力，以及其與道德之智和「仁知」的關係。<sup>29</sup> 本文下一部分將著重於處理道德之智中「仁知」與禮的關係。

在這裡，我們可以先嘗試回覆本論文前一部分最後所提出的幾個問題：「實在」與「道」各自應如何理解？荀子「道一元論」的立場適合用「強（或弱）實在論」來解釋嗎？荀子主張中是否有某種「強約定」面向，若是，他又如何解決「價值如何共享」和「不採多元主義」的問題？以上筆者提出了一個對荀子的「實」、「道」、「道德之智」的詮釋，並初步釐清「實在」與「狹義實在」、荀子的「實」之間的差異與關係。根據這個詮釋，荀子的「道一元論」立場並不適合用「強（或弱）實在論」來理解，因為這些實在論皆將「實在」理解為「狹義實在」。同樣的，非極端版本的「強約定」立場如果是在「狹義實在」預設下來理解（像是「麥基部分強約定版本」或「實用強約定版本」那類），那麼這個標籤也不適合用來界定荀子的立場。不過，如果我們可以脫離「狹義實在」預設，而將非極端版本的「強約定」理解為「分類不是任意，但仍是基於人類心智活動的主動創造

---

<sup>27</sup> 筆者在〈類思維與《荀子》中的道德判斷〉（王華 2022）論文有更多對於虛壹靜可如何理解，其在荀子對道德修養的看法中又扮演什麼角色等議題的討論，由於「通達性」並非本論文主要想處理的議題，考量到論文長度限制，在此不多加討論。

<sup>28</sup> 佐藤將之（2009）為荀子「誠」的主張提供深入的思想史研究。戴璉璋（2003）則為先秦儒家對慎獨的討論作了很好的梳理。感謝匿名審查人建議，筆者未來在研究《荀子》中這兩個概念時，也會參考其與《禮記》、《中庸》中這些概念的關係，並注意《荀子》不同章節的成書時間與概念發展的關係。

<sup>29</sup> 筆者已將這部分的論述寫成會議論文“Ethical Knowing in the *Xunzi*”，並發表於 2023 年美國哲學學會中區年會，目前正在改寫準備投稿期刊。

而形成」這種立場，這似乎是一個能彰顯荀子人文主義立場的歸類。<sup>30</sup>荀子對「性」和「偽」、「天道」和「人道」的區分，對「無君子則天地不理」、「君子與天地參」的強調，雖不能直接被歸類為自然與文化的二元對立立場，卻是一個明顯強調人的主動性的立場。在這個意義下，荀子「聖人因其掌握道的能力，而能制名、辨實、理天地」這個立場，也許的確可以被理解為一種非極端「強約定」立場。

前面曾提到，將荀子詮釋為持「強約定」立場，會需要處理兩個問題：一是解釋為何荀子沒有支持多元主義或相對主義，而是採「道一元論」；二是說明在這樣的強約定的立場下，價值如何可能為眾人所共享。關於前者，方克濤採取的方法，是將荀子定位為保守教條主義者，筆者則參考文本於前文提出一個不同的詮釋：「道」是終極跨越時空統合萬物的框架，而對「道」的把握則有賴於通達並有仁義禮價值內涵的智慧。聖人透過這種智慧掌握當下世界萬物的秩序與意義，而有「通變」的能力。因此，荀子一方面主張「道一元論」，一方面也很有可能在認識世界的動態性下，接受具體規範多元論。在這個詮釋下，擁有道德之智者不會是保守教條主義者。誠然，我們應注意荀子主張這種通達的道德之智是「仁知而不蔽」，而其牽涉的一個重要的「不蔽」能力即為「虛」，亦即，不讓心裡已經存有的見識妨礙對新知識的接受。很明顯的，這是教條主義者所不具備、也不會強調的能力。因此，本文這個詮釋不但受到文本支持，也不需訴諸教條主義（甚至可說是反對教條主義），即能解釋荀子不採「道多元主義」或「道相對主義」的原因；同時又注意到荀子重視「通變」的道德智慧，並可能採取「具體規範多元論」。筆者認為，與其將荀子定位為

---

<sup>30</sup> 關於荀子的人文主義立場，筆者在《荀子對儒家人文主義的貢獻》（王華 2020）一文中更有仔細的說明。



教條主義者，不如將他理解為強調文化傳統的重要性，注意到禮的文明化形成了道德判斷與道德實踐的背景意識，並對儒家以禮完成仁義聖治的理想抱持信心。

#### 肆、由仁與禮關係思考道德之智：發展一個以禮為技藝的思考進路

以上藉由對「實在」、道、和掌握道的「道德之智」之特性的討論，釐清荀子在名、實、類問題上的看法與立場。這個討論展示了以聖人之能力（道德之智）為思考基礎的進路。但是，一旦從能力進路來思考這些議題，以下問題自然浮現：對於我們這些尚未達至聖人智慧的人，如何能判斷儒家承繼周文化而發展出的對道的思想，的確就表達出那個終極統合的框架？儒家強調仁義禮，既然這個規範發展有其「強約定」的面向，又如何可能為眾人所共享？這兩個問題都牽涉到在道德轉化完成之前，人心尚未掌握終極的道，也因此可能會透過「道之一隅」來理解世界、掌握不同的實在面貌；因此，在我們還未對道德轉化和道的內涵有適當掌握之際，不容易完整處理。本論文接下來希望透過對「仁與禮」關係的思考，釐清荀子道德知識「仁知」面向之本質，並承繼以上對能力的關注，嘗試發展一個以禮為掌握「仁的視野」之技藝的思考進路，初步回應以上關於「眾人如何共享」這第二個問題。在本文最後，也希望對以上關於「終極框架的內涵」這第一個問題提出一些初步的思考方向。

在討論如何使眾人共享價值這個問題前，應注意到兩點：首先，荀子明確指出雖然聖王能將人民以道統一，卻不能期待人們在其實際存在狀態下即能完全掌握「道」：

民易一以道，而不可與共故。故明君臨之以勢，道之以道，  
申之以命，章之以論，禁之以刑。故其民之化道也如神，  
辨執惡用矣哉！〈正名〉

由於「不可與共故」，在荀子看來聖王在以道引導人民思想與行動之外，還必須使用以權勢、命令、辯論、刑罰等方式來規範、統一人民。第二，如以上已提到，荀子特別強調三種脫離道而任意使用語詞，造成未能名實相符而使人迷惑的錯誤語詞使用方式：「以名亂名」、「以實亂名」、「以名亂實」。關於這些錯誤，荀子言「明君知其分而不與辨也」〈正名〉。

從以上兩點我們可以看出，荀子並不認為每個人在其實際狀態下都已經可以共享「道」、作出正確的判斷。<sup>31</sup> 同時，他認為在有些人錯誤使用語詞而作出錯誤判斷時，明智的領導者也不會將心思放在與對方爭辯之上。那麼，為什麼人民雖然能受「道」引導，在其實際狀態下卻往往不能掌握「道」、不能「與共故」？為什麼雖然明君知道某些語詞使用方式是名實不符，卻不見得會與對方辯論，而採取其他的方式規範人民？筆者認為，這與前文討論的「道德之智」必須經修養轉化而達致有密切關係。一般人民和錯誤使用語詞而作出迷惑人判斷的思想家們，由於沒有經過充分的修養轉化，他們不但無法把握「道」，也沒有足夠的智慧來掌握這些語詞的意涵。<sup>32</sup> 這時候，與他們作言語上的辯論是沒有幫助的——因為語言本身所能表達出的意涵只是字面的意思，字詞所指涉的內容與界定的範圍，是由修養轉化培養出來的理解與判斷能力所支持。這些因為字詞使用錯誤而造成的錯誤判斷，其所涉及的字詞意涵並非光看字詞本身即可知，也無法為

<sup>31</sup> 這個看法也可見於《荀子》〈榮辱〉、〈哀公〉篇中對「庸人」無知的說明。

<sup>32</sup> 這個以道德之智來理解名與類的看法也許可以被歸為一種廣義的語意外部論 (semantic externalism)——主張一個語詞的意義 (部分或全部) 是由發話者以外的因素來決定。不過，與語意外部論中常見的「語言的意義由使用語言的社群決定」(如 Putnam) 主張不同，本論文的主張是：名的意涵是由統禮義的道決定。(感謝鄭凱元建議可以作此釐清。)

其指涉範圍找出充分與必要條件來作嚴格分析性定義。以荀子為「以名亂名」所舉的「聖人不愛己」為例，從儒家文本可知，其中「聖人」的意涵必與能掌握「道」的能力有關，但是「道」和「對道的掌握」這些詞彙都沒有直接的分析性定義。因此，當爭辯對象缺乏相關智慧，以致於缺乏相應的語詞理解能力時，爭辯便會僅止於語詞字面意義的層次，而這無益於顯露其更深層的意涵。不過，對於這些尚未充分修養轉化的人們，聖王仍能透過約定和命名，配合前述不同方法去影響、規範人民，作出行動的導引。

由此可見，「名」（與其所指向的類）的意涵有不同層次——這也可以理解為道德知識的不同層次。為了溝通、方便治理，在其淺層有較為穩定而容易具象理解的意義和具體規範（如禮的具體規範，或法與刑的強制規定）；但是與此同時，荀子也同時強調「禮之中焉能思索」的能力——也就是說，在充分修養轉化、掌握了統禮義的道之後，名與類的深層意涵也得以顯現，在與其相關的具體情境中，判斷與行動便有其動態的創造性面向。由此看來，荀子並不認為人人事實上都在同一個程度上分享價值。道德知識有其深淺，對其有多少掌握對應於當事者所處的相應能力狀態。制名所帶來的分類方式雖然伴隨著可以執行、能造成因果差異的區分，而因此聖王能透過各種方式對人民表達他的心志與他所把握的道，去影響、引導與統一人民；但是，一個人要能真正能穩定地作出合宜的價值區分與合於道的行動，必須擁有深刻的道德知識，而這有賴其道德之智的支持。

周志煌言：「荀子對於『類』的劃分，所建立的自然與社會意義，包含了對於天地自然的觀物分類知識，以及經驗世界中的推類感通形式。」(2013: 28) 周志煌所言「經驗世界的推類感通」的確是讓人們共享適當分類能力相當重要的依據，是促成人達成道德之智、分享價值的重要一步。那我們自然可以追問：對荀子而言，「適當的經驗世界的推類感通」又是如何形成？荀子認為，要達到倫理與治理的理

想，需要經過禮對人的轉化。他在〈修身〉中強調：「凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神一好。夫是之謂治氣養心之術也。」另一方面，周志煌也指出：「荀子所提及的『禮』，某方面即展現了人之行為模式的共同特徵，『禮』如同一張文化意義之網，促進了各種物類之間關係網絡的和諧關係（倫類）。」（2013: 32）這裡所提到的「各種物類之間關係網絡的和諧關係」，與本文釐清的「道」作為終極意義統合的框架這個概念非常契合，對萬物處於和諧關係的強調也與儒家「仁」的理想相當切合。禮是修養轉化的必要途徑，同時也構成意義而與道與「仁知」相連，是道德之智養成的基礎。

筆者認為，看到禮與道德之智的關聯，將有助於我們理解荀子對禮的強調的道德教化面向、以及「仁知」這種道德知識的本質。以下筆者先花一些篇幅檢視當代對儒家思想中仁與禮關係的兩個代表性詮釋。<sup>33</sup> 這兩個代表性詮釋對釐清仁與禮的關係皆有其重要性，但各自也遇到一些問題。筆者將指出，這兩個詮釋所面對的問題，皆與它們皆採取了筆者稱為「語言性詮釋」來分析仁與禮的關係有關。筆者主張，一個對仁與禮關係的「技藝性詮釋」更能展現對不同層次的道德知識掌握的可能，希望能對由禮養心化性促成的有仁的內涵、能掌握名與類深層意涵的「道德之智」有更進一步的說明。

「禮」的規範與實踐與「仁」這個儒家對人的理想狀態的看法關係為何？信廣來 1993 年〈論語中的仁與禮〉(Shun 1993) 這篇論文提供了我們一些思想資源。在這篇文章中，信廣來討論了兩個常見的

---

<sup>33</sup> 這兩個對「仁與禮」關係深入討論而具有代表性的詮釋，討論的對象都是針對《論語》這個文本，未直接討論《荀子》。但是，筆者認為在《論語》和《荀子》兩個文本中，對本文所關心之「仁與禮之間關係」的思考並無重大差異，這高度相通性也可以從本文討論看出。至少就這兩個詮釋所針對的「仁與禮關係」這個議題來說，我們可以合理將《荀子》理解為接續《論語》思想的進一步發展。

理解仁與禮關係的思考方式。首先，有些學者認為兩者間僅是工具目的關係——禮只是達成仁的工具；而另一些學者則認為仁與禮具有定義關係——禮定義了仁。然而，信廣來指出這兩種看法都面臨詮釋上的困難。前者這種看法使得孔子「克己復禮為仁」這句話變得難解，畢竟，如果禮僅是工具，也許在仁就不是必要的。後者面對的問題則是，在這個理解下，修改禮的規範如何可能？畢竟，如果仁是由禮來定義，那就沒有獨立的標準來衡量禮的具體規定是否可行。信廣來最後提出的解決方案是仁與禮間具有「構成關係」。他舉了兩個例子透過類比來說明「構成關係」的內涵。

他的第一個例子是「結婚」與「婚禮特定儀式」之間的關係，以此類比仁與禮之間的關係。信廣來指出，在一個社群中，兩個人在適當的情境執行適當的儀式是結婚的充分必要條件。而且，執行適當的儀式和結婚兩者並非兩個剛好由因果連結的事件，而是，基於此社群的實踐，前者構成了後者（非僅工具關係）。但兩者也非定義關係：我們對「結婚」的理解是一個體制，是伴侶雙方經由某種儀式宣示對彼此忠誠，而不同的社群對結婚應有的儀式常有不同的看法，因此「婚禮特定儀式」雖在社群實踐中構成「結婚」，卻無法定義它。

第二個例子是「精通一個概念」與「精通與此概念相應的語言實踐」之間的關係。信廣來指出，前者表示有能力有某些與此概念相關的想法，而後者則是有能力在適當的時機與正確的語言去適當回應這個概念的運用。在同一個語言社群，前者依賴於後者的實踐，而後者的實踐充分展現了前者。並且，在同一個語言社群，前後者並非兩個僅由剛好的因果關係連結的、獨立的能力，在我們的理解上兩者緊密相連，無法想像有一個卻沒有另一個。因此，兩者關係是構成關係，而非僅是工具性關係。另一方面來說，前者並非由後者定義，否則我們無法理解具有不同語言實踐的社群如何能共享一個概念。

信廣來主張仁與禮之間的關係可以類比這兩個例子中的「構成關係」：特定社群內禮的實踐對社群內的人具有「仁」的態度是充分而必要的。但是，「仁」的態度並不被社群內禮的實踐所定義，因為不同社群可能有不同的實現方式。事實上，具有「仁」的態度在這個意義上超越了特定、具體的禮的實踐，因此提供了一個修正具體禮實踐規範的「視野」(perspective)。<sup>34</sup>

信廣來此處所談到禮的實踐形成一個超越特定禮實踐本身的「仁的視野」，而我們可以據此回頭反省、修正特定禮的實踐，相當具有啟發性。這個「仁的視野」的主張，其實也與筆者前面提及的道德之智、以及其所支持的深層道德知識互相呼應。但是，信廣來所使用的「結婚」與「婚禮特定儀式」這個例子卻為他的說明造成阻礙，也使他所主張的「構成關係」容易導向不合理的詮釋。哲學家如奧斯丁 (J. L. Austin) 指出某些發言本身即是一種行動(比如婚禮中的宣誓詞「我願意」)，在社會實踐規範的脈絡下有造成確定後果的效果，他們稱這類情況為「以言行事」(speech act)。信廣來這個例子其實與以言行事非常接近。但如李晨陽所指出，這讓仁與禮之間關係可能變得過分緊密，沒有顧及到孔子所談到的有禮沒有仁（「人而不仁如禮何」、「為禮不敬」）、仁人不見得總是遵守禮的特定規定這些可能的情況。

李晨陽這個批評的確有指出信廣來所舉例子的問題，但我們應注意：信廣來在討論中其實有察覺到「有禮沒有仁」、或「仁人不見得總是守禮」這些可能，他也了解對儒家來說，禮可以、也應該是君子反思與可能修改的對象。因此，信廣來所談的「構成關係」不會是類似「以言行事」這種絕對的緊密關係。事實上，他所關注作為仁之充分必要條件的社群內禮的實踐，並不是指對所有具體禮儀規範採取嚴

---

<sup>34</sup> 見 Shun 1993: 471。

格實踐，而是整體來說接受禮作為一整套規範而去實踐之。筆者因此認為，「充分必要條件」這類具定義性、絕對性的語言式概念分析也許不能適當呈現信廣來想談的「構成關係」，而他所謂「構成關係」為何也需要進一步解釋。筆者並認為，信廣來所用的第二個例子對我們理解「構成關係」也沒有太大幫助：第二個例子談到精通一個概念所相應的能力，這的確是一個值得發展的方向。但是筆者的擔憂在於在這個例子中，信廣來在談非定義性關係時預設了「一個概念可以在不同語言實踐社群分享」這個本身即相當具爭議性的看法。信廣來所談的概念並非像是「地球」、「桌子」這類跨文化相對來說比較容易掌握的概念，而是「仁」這個相當不容易掌握的美德概念。哲學家威廉斯 (Bernard Williams) 即對道德概念作出一個相當具有影響力的「厚概念」與「薄概念」的區別，並指出所有美德概念都屬於厚概念，具有深厚的文化內涵，並非能直接轉譯讓另一個文化中的人能理解的概念。<sup>35</sup> 仁、義、禮、孝等儒家重視的美德概念雖然也許可以用三言兩語簡單介紹，但是有過跨文化溝通經驗的人就會知道，來自其他文化的人如果僅是根據這些簡單介紹和對日常生活規範中蛛絲馬跡的觀察，其實很難掌握這些概念的全貌。從孔子對仁與禮的討論就可以看出，孔子從未對「仁」直接定義，而我們要了解仁的內涵其實無法避開對禮的學習與認識。荀子也認為仁、義、禮三者指涉的範圍其實是互相決定、互相限制的，而如前面已指出，荀子認為當吾人「三者皆通」，才能掌握「道」。這類概念是否能被不同語言實踐社群掌握，要看他們是否共享一套文化，然而文化與語言實踐緊密相連，語言實踐完全不同的社群能共享一套文化的可能並不明顯；此外，除了文化共享很重要，如筆者前面論述，由於道德知識有深淺層次之分，一個

---

<sup>35</sup> 見 Williams 1985 一書中對厚概念 (thick concept) 和薄概念 (thin concept) 的討論。

人對語詞的確切掌握能力其實有賴於其擁有相應的、依賴實踐與修養而來的道德理解能力。因此，筆者認為信廣來所談的「構成關係」有其發展空間，所提出的「仁的視野」也是重要的洞見，但是他所舉的例子以及分析方式對理解仁與禮的關係可能會造成一些阻礙。

李晨陽於其 2007 年〈禮作為文化文法：論孔子《論語》中的仁與禮關係〉(Li 2007) 一文中，則是提出另一組例子來類比仁與禮關係：對語言的精通與語言的文法。在李晨陽看來，文法內含於一個語言之中，為如何使用文字來建構字詞與語句提供一般性規則，而文法具有一些與禮相可比擬的特徵：1. 皆具有公共性；2. 皆根植於傳統；3. 都有敘述性功能，有助瞭解相關語言或所在文化、社會；4. 都有工具性功能，對語言的學習、或是學習在社會立足有指導性；5. 都具規範性與規約性，提供良好使用語言的規範、以及良好社會行為的規範；6. 皆會隨時間改變。他因此主張：「禮」是文化的文法，而「仁」則是對文化的精通。

筆者認為李晨陽將「仁」理解為對文化的精通值得參考與斟酌。「仁」當然牽涉了一部分對文化的精通與承繼，儒者也以精通文化著名，但「仁」作為美德的核心概念卻不在於對文化的精通，而是在於愛人、掌握道，而能與人與世界建立適當而和諧的關係。另一方面，禮作為一種文化文法是愈來愈多學者使用的譬喻。筆者同意禮的確和語言文法皆具有李晨陽所列出的這些共通性，但是筆者認為這個理解並未充分掌握仁與禮之間的緊密關係。如我們所知，文法僅是一種形式性的規則。合於文法的句子不見得為真，甚至不見得有意義（如「這件衣服很好吃」符合文法卻無意義）。事實上，語言學和邏輯一般接受文法與語意、語用的區別。合於文法的句子只是正確使用語言的一個初階門檻、一個必要條件，那儒家思想是否也是這樣看待禮之於仁？筆者認為，一個接近「語言文法」但也許更切題的說法是「價值結構」或「應對邏輯」，將價值取向帶入對文化結構的強調也能使得



其與美德的連接更緊密；然而，即使採取這類說法，其所對應到的也應是「禮」背後的「理」，而非「禮」本身，或是禮所牽涉的轉化能力。

筆者認為信廣來與李晨陽在討論中遇到的困難和他們皆採取「語言性詮釋」這個方式有關。信廣來所舉的兩個例子，一個與「以言行事」來理解「構成關係」而容易造成誤解，使得仁與禮的關係變得太過緊密，另一個則將「仁」類比為一般概念而忽略其作為美德的文化厚實的實踐面向。並且，他對例子與關係的討論都依靠充分、必要條件這種常見的語言性概念內涵分析工具，但是這類工具不明顯適當。在李晨陽的情況，則是依賴「文法」與「語言」之間的關係來闡明禮與仁的關係。這些依賴「語言性詮釋」的分析對我們的理解的確有一些釐清作用，但也忽略了仁與禮作為人面對其存在處境、牽涉意識與行動轉化的深厚實踐意義。這個掌握深層道德知識、與道德之智連結的實踐面向，常是對仁與禮關係討論中所被忽略的，這也常導致一般對「禮」過分形式化、表面化、與僵化的理解。另一方面來說，筆者認為也只有在重視這個面向時，我們才能更容易掌握荀子「天生人成」中並存積極主體性又容納有機世界觀的人文主義面向。在筆者看來，這其實也是信廣來所提「仁的視野」這個洞見，與其第二個例子中「精通所涉及的能力」這個有發展性的討論方式所指向的面向。

如果不以「以言行事」來理解禮之於仁的「構成關係」，還能如何理解呢？筆者認為柯雄文 (Antonio S. Cua) 2005 年〈禮的不同面向〉(Cua 2005) 這篇論文中的說法很具啟發性。柯雄文認為，禮在荀子看來有其二重道德面向：消極面在於疏通人天生的侵略性，將人們的行動統一、儀式化；積極面則在教育、培養人們的欲望與感受，發展人們的美德，並在個人和人際美德展現中形成道德秩序，而人們也因此形成道德社群，而非僅是剛好牽連在一起的一群人。在他看來，禮是一套轉化人的存在狀態與存在處境的設計，將人以互相看重與彼

此關懷的關係連結在道德社群之中，而這其實就是仁的理想 (Cua 2005: 45)。誠然，作為一套調節方式，禮並非僅是達到仁的工具，而是其構成性要素。這裡的重點在於：並非只要遵守禮節我們就實現了仁，而是必須在禮的實踐中，我們才能稱得上仁——我們是透過禮的實踐轉化了自身與社群，同時了解並實現仁。各種地位各個角色的人的理想狀態，在荀子看來，也就是「之於禮，敬而安之」的狀態。<sup>36</sup>

前面已經提到，儒家「仁」、「道」、「聖人」這類道德語詞的內涵並非其字面意義可以表達，也無法透過充分必要條件來分析其指涉範圍。筆者認為也許更適合將其意義以其指涉來理解，而其指涉則可以採用因果指涉理論 (causal reference theory) 來理解。因果指涉理論是一個關於自然類語詞常被採用的指涉理論，因其指涉的界定多依賴因果關係。這個理論通常有兩個面向：一個面向說明指涉如何決定，通常是語言社群中有人使用這個語詞指涉某些事物，然後在社群中透過交流與約定而傳開。另一個面向說明此一指涉的使用如何被後續使用者「借用」，一般來說後續使用者不需明確知道此一語詞指涉使用之始作俑者是誰，只要在語詞指涉交流上處於正確因果位置即可。<sup>37</sup> 道德自然實在論常將道德語詞理解為某種複雜自然性質的語詞，如其中相當具代表性、主張道德事實是經驗研究對象的康乃爾實

---

<sup>36</sup> 《荀子·君道》：「請問為人君？曰：以禮分施，均遍而不偏。請問為人臣？曰：以禮侍君，忠順不懈。請問為人父？曰：寬惠而有禮。請問為人子？曰：敬愛而致文。請問為人兄？曰：慈愛而見友。請問為人弟？曰：敬誦而不苟。請問為人夫？曰：致功而不流，致臨而有辨。請問為人妻？曰：夫有禮則柔從聽侍，夫無禮則恐懼而自疎也。此道也，偏立而亂，俱立而治，其足以稽矣。請問兼能之奈何？曰：審之禮也。古者先王審禮以方皇周決於天下，動無不當也。故君子恭而不難，敬而不羣，貧窮而不約，富貴而不驕，並遇變態而不窮，審之禮也。故君子之於禮，敬而安之。」

<sup>37</sup> 這部分指涉理論的介紹，筆者參考了 *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Reference 條目 (Michaelson & Reimer 2022)。

在論學派<sup>38</sup>，就採用了因果指涉理論作為其指涉理論。筆者並不認為儒家道德語詞可以被理解為康乃爾實在論學派所理解的自然性質語詞，但認為對儒家道德語詞的掌握涉及精通其相應實踐的能力，其相應實踐牽涉了荀子所關注的知類、統類與推類這些分類相關能力，而這些能力至少部分牽涉天地自然規律（天之道）以及經驗感通面向，筆者因此認為將這類語詞的意義以其指涉來理解，而以掌握這類語詞指涉的能力作為掌握這類語詞意義的能力相當合適。其與道德自然實在論所採取的因果指涉理論版本的差異在於：由於掌握的對象不是作為科學研究對象的自然性質，掌握方法並非實證研究，而是以實踐禮形成體知與其相應能力的倫理性技藝（skill）。

從此看來，如果我們將對道德語詞、道德理想的掌握理解為一種深層的道德知識，這種道德知識是由一種倫理性技藝能力與存在狀態支持。這裡所談的「存在狀態」，除了支持倫理判斷與行動的「真」、「善」狀態外，也包含「美」的面向，亦即身體姿態的表現、感受的敏銳、情感的調節等等荀子在〈勸學〉中談到之「君子之學也，以美其身」的面向。也就是說，對這種深層道德知識的掌握，並非在於知道許多以命題形式表述的道德事實，而是透過禮的實踐產生的對仁義禮與道的掌握。禮的學習、實踐與表達構成了一種經驗，而這種經驗則漸漸能形成一個「仁的視野」、或深層的對於名、類與「道」的掌握。而禮不僅只是表達仁，更能促成並構成仁，這是因為禮的實踐轉化了包括人的認知、感性、行動、以至於人與人、乃至於人與世界的連結狀態。在這個意義下，禮相當適合作為一種技藝——一種透過自身轉化來接受並回應人的處境所發展出的技能——來理解。技藝並非

---

<sup>38</sup> 康乃爾實在論學派 (Cornell realism) 是於一九八零年代，由美國學者包括 Richard Boyd, Nicholas Sturgeon, David Brink 和 Peter Railton 等人所發展的道德自然實在論學派。前三位學者當時於康乃爾大學就職或就讀，因此得名。

只是習慣，也並非僅是依賴規則，而具有極高專注性、以及高度情境敏感性，<sup>39</sup> 有因時、因地制宜的特色。<sup>40</sup>

筆者認為，這個技藝性詮釋又可以從禮的生制、禮的社會面向、以及禮的個人面向等三方面來理解並繼續發展。限於篇幅，以下簡短說明：

生禮義：荀子在討論聖人生禮義時，常用製造的技藝作為類比，比如陶人埴埴而為器、工人斲木而成器等。荀子認為「聖人積思慮，習偽故，以生禮義而起法度」，是聖人透過努力的思慮與學習慢慢累積成果，才能積極生禮義回應人類處境。可以注意的是，聖人所「感」的不是既存的道德事實的要求，而是根據累積的努力轉化認知與動機結構後對理想所作的詮釋，並依此理想作出生禮義的回應。在這個過程中，聖人展現出天生人成的積極主體性。

社會面向：禮可以理解為一種促成社會共通實踐的心理科技 (psychological technology)。禮的學習與實踐能塑造並規範人們對自身行止的要求，以及對彼此的期待與理解，以產生文明與傳統的傳承。換句話說，禮形成人們共享的「支援意識」，或波蘭尼 (Michael Polanyi) 所重視的「內隱知識」(tacit knowledge)。如 Slingerland 2011 所指出，這種設計為社會建立了一套套情境緩衝機制，讓人們在一個相對熟悉意義表達的場域中互動而減少不預期的處境與衝突，並容易產生共享的情感與意義感。禮所建構的場域提供了作為理想分類、詞語指涉規範性界定之基礎的共通經驗。這種經驗不會僅限於視覺、聽覺等感官經驗，而會包括來自禮的實踐與其所形成的對意義的理解。

---

<sup>39</sup> Gehrman 2016 一文深入討論技藝的專注性與情境敏感性。

<sup>40</sup> Ryle 1945 中對 know-how 的討論，以及方萬全〈莊子論技與道〉(2009) 中對道家技藝的討論，皆對這些技藝特色提出相當清楚的說明。

個人面向：筆者於 2016 年的論文（王華 2016）已經對這麼面向做了一些初步工作，這裡簡短提出幾個重點：首先，禮的實踐是情文平衡的技藝：要做到「情文俱盡」、「文理情用相為內外表墨，並行而雜」〈禮論〉。而也許更重要的，是之前已提到的，荀子對禮治氣養心這種個人轉化功能的強調。我們可以注意到，這類改變來自於累積長時間的實踐與學習。荀子也以技藝的譬喻來說明學習能成就的理想：

百發失一，不足謂善射；千里跬步不至，不足謂善御；倫類不通，仁義不一，不足謂善學。學也者，固學一之也。  
〈勸學〉

這項技藝的成就不是只是改變人心的判斷，也改變判斷的依據，亦即人的天官與感性反應。<sup>41</sup> 最終理想是要能通倫類、一仁義，在荀子來說便是「知通統類」，達到聖人<sup>42</sup> 或大儒如仲尼之知<sup>43</sup>，而能有「以

---

<sup>41</sup> 《荀子·修身》：「治氣養心之術：血氣剛強，則柔之以調和；知慮漸深，則一之以易良；勇膽猛戾，則輔之以道順；齊給便利，則節之以動止；狹隘褊小，則廓之以廣大；卑溼重遲貪利，則抗之以高志；庸眾駑散，則劫之以師友；怠慢褻棄，則炤之以禍災；愚軟端慙，則合之以禮樂，通之以思索。凡治氣養心之術，莫不由禮，莫要得師，莫神一好。夫是之謂治氣養心之術也。（修身）禮者、所以正身也，師者、所以正禮也。無禮何以正身？無師吾安知禮之為是也？禮然而然，則是情安禮也；師云而云，則是知若師也。情安禮，知若師，則是聖人也。」

<sup>42</sup> 《荀子·性惡》：「有聖人之知者，有士君子之知者，有小人之知者，有役夫之知者。多言則文而類，終日議其所以，言之千舉萬變，其統類一也：是聖人之知也。少言則徑而省，論而法，若佚之以繩：是士君子之知也。其言也諂，其行也悖，其舉事多悔：是小人之知也。齊給便敏而無類，雜能旁魄而無用，析速粹孰而不急，不恤是非，不論曲直，以期勝人為意，是役夫之知也。」

<sup>43</sup> 《荀子·儒效》：「法先王，統禮義，一制度；以淺持博，以古持今，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，無所僂作；張法而度之，則矍然若合符節：是大儒者也。」

古持今」、「舉統類而應之」這種具「通達性」而有仁義內涵的道德之智。

同時值得注意的是，「推類」或「舉統類而應之」中牽涉到的判斷，並不明顯適理解為演繹性推理。前面提到聖人作判斷的方式是「以己度者也。故以人度人，以情度情，以類度類」，這裡的「度」是一種根據兩個具體物或複雜事態之間的相似性所作出的進一步推斷，而非根據一個抽象原則導出一個具體物或複雜事態的性質。在這些情況，受判斷的對象，多半是新的、不能直接適用既定禮法的情況，而聖人、大儒的能力在於能在這些兩個具體物或複雜事態間掌握到有意義的相通性，而能作出相應的適當判斷。我們也可以參考兩位對英文荀子研究具影響力的學者翻譯：John Knoblock 將這種判斷翻譯為 *analogical extension* (Knoblock & Zheng 2003)，而柯雄文則翻譯為 *analogical projection* (Cua 1985)。這些翻譯都展現出這類判斷方式的類比推斷性質。而可以想見，支持君子和大儒作出這些推斷的，是他們在「清其天君」、「正其天官」、「養其天情」<sup>44</sup>，由實踐禮和思慮所形成的倫理性技藝與體知。是他們在如此「仁的視野」下，在禮之中思索、掌握禮之理而推擴於接下來的判斷與行動的表現。<sup>45</sup> 誠然，即使對大儒如孔子與荀子自己來說，對道的掌握與推擴，仍是不斷往前青出於藍而不可以已。

---

<sup>44</sup> 《荀子·天論》：「聖人清其天君，正其天官，備其天養，順其天政，養其天情，以全其天功。如是，則知其所為，知其所不為矣；則天地官而萬物役矣。其行曲治，其養曲適，其生不傷，夫是之謂知天。」

<sup>45</sup> 《荀子·禮論》：「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。故天者，高之極也；地者，下之極也；無窮者，廣之極也；聖人者，道之極也。故學者，固學為聖人也，非特學無方之民也。」

## 伍、結論

根據本文論述，筆者認為荀子對名與類的主張必須放在他對「道」與「實」看法下來理解，也應注意到他相關論述所重視的，並非「道」與「實」兩者的形上學地位，而是與其相應之道德之智的特色與修養轉化，以及「禮」在道德之智形成中扮演的角色。

禮的實踐一個很重要的功能，即是對人我關係與對自我的認識發展出一個具有關係性、主體際性、脈絡性、具身性、動態性等性質、相應語詞指涉範圍模糊的體知——一種具有通達性與價值取向的「仁知」。由於對事物與關係的適當分類，是在這種實踐下身心轉化所形成的視野下完成，無法以分析、定律方式來決定，而必須依賴相應的道德之智，才能掌握這些複雜而模糊的語詞與其指涉，來達成發展思想並適當回應現實的目的。當我們理解這點，便可看出對仁與禮關係使用「語言性詮釋」可能的不足，我們更應將禮的學習與實踐看作一種存在的技藝，對人整體狀態——包括認知結構、感性結構、與身體表現——進行道德轉化，進而達成「清其天君」、「正其天官」、「養其天情」等理想，而能展現出道德之智，「辨異而不過，推類而不悖」<sup>46</sup>。

這種以跟從老師以習禮治氣養心為基礎——並搭配其他方法如學習經典與「不蔽」能力的培養——所形成的道德之智有兩大特色：終極通達性，以及仁義禮這個明確的規範方向性。關於荀子這個立場，我們似乎可以接受：禮搭配其他學習所形成的倫理性技藝的確能為我們帶來轉化。但是一個前面提到而尚未處理的問題是：對於我們這些尚未達至聖人智慧的人，如何能判斷儒家承繼周文化而發展出的

---

<sup>46</sup> 見《荀子·正名》。

對道的思想，的確就表達出「道」這個終極統合的框架？與此相關，另一個問題在於：終極通達性，以及仁義禮這個明確的規範方向性這兩大特色間是否其實存在張力，或甚至無法並存？這是一個合理的問題，也很有可能涉及了莊荀對道的一個重要歧見：因為要達到「終極通達性」而能跨越時空整合萬物，「道」似乎必須能由實質內容與情境中抽象出來；另一方面仁義禮似乎又具有相當實質的規範性。尤其，當我們考量到前述威廉斯對「厚概念」的說明，如果仁、義、禮被理解為實質有文化內容的美德厚概念，要如何與抽離實質內容與情境的「道」互通？要回答這個問題，我們必須繼續思考該如何理解仁義禮，能否將其抽象到最普遍層次？比如，也許我們可以將「仁」理解為人與對象間互相展開的動態理想關係；將「義」理解為適當的關係在情境、選擇中合宜的表達；將「禮」理解為群體約定的、達到仁的視野與敬的態度的構成性文化實踐。如果我們將仁義禮抽象到這個層次，是不是就能成為統合一切人在世界存有的理想方向（道）？這些是筆者接下來希望探索的問題。



## 參考文獻

中文：

- 方萬全 FANG Wanquan, 1997, 〈論陳漢生的物質名詞假設〉 Lun chenhansheng de wuzhimingcijiashe, 載於《邏輯思想與語言哲學》 *Luojisixiang yu yuyanzhexue*, 葉錦明編 Ed. by YE Jinming, 201-222, 臺北 [Taipei]: 學生書局 [Student Book]。
- , 2009, 〈莊子論技與道〉 Zhuangzi lun ji yu dao, 載於《中國哲學與文化（第六輯）：簡帛文獻與新啟示》 *Zhongguozhexue yu wenhua* (vol. 6): *Jianbowenxian yu xinqishi*, 劉笑敢編 Ed. by LIU Xiaogan, 259-286, 廣西桂林 [Guangxi Guilin]: 廣西師範大學出版社 [Guangxi Normal University Press]。
- 王華 Ellie Hua Wang, 2016, 〈禮樂化性：從《荀子》談情感在道德認知與判斷中扮演的角色〉 Liyuehuaxing: Cong xunzi tan qinggan zai daoderenzhiyupanduan zhong banyan de juese, 載於《中國哲學與文化（第十三輯）：心、身與自我轉化》 *Zhongguozhexue yu wenhua* (vol. 13): *xin shen yu ziwozhuanhua*, 鄭宗義編 Ed. by ZAHENG Zongyi, 36-67, 廣西桂林 [Guangxi Guilin]: 灕江出版社 [Lijiang Publishing House]。
- , 2020, 〈荀子對儒家人文主義的貢獻〉 Xunzi's Contribution to Confucian Humanism, 《中國文哲研究通訊》 *Newsletter of the Institute of Chinese Literature and Philosophy*, 30, 3: 113-126。
- , 2022, 〈類思維與《荀子》中的道德判斷〉 Leisiwei yu xunzizhongde

daodepanduan，載於《譬類以明：華人傳統類思維新探》*Pileiyiming: Huarenchuantongleisiwei xintan*，馬愷之、王華編 Ed. by Kai Marchal & Ellie Hua Wang，27-55，臺北 [Taipei]：政大出版社 [Chengchi University Press]。

佐藤將之 Sato Masayuki，2009，〈掌握變化的道德——《荀子》「誠」概念的結構〉*The Virtue of Mastering Change: The Concept of Sincerity (Cheng) in the Xunzi*，《漢學研究》*Chinese Studies*，27，4：35-60。

李哲賢 LI Zhexian，2005，〈論荀子約定俗成之制名原則及其衍生之問題〉*On Hsün Tzu's Conventional Principle of Instituting Names and Its Deriving Problem*，《漢學研究集刊》*Yuntech Journal of Chinese Studies*，3：1-14。

周志煌 ZHOU Zhihuang，2013，《物類與倫類——荀學觀念與近現代中國學術話語》*Wulei yu lunlei: Xunxueguannian yu jinxiandai zhongguo xueshuhuayu*，臺北 [Taipei]：洪葉文化事業有限公司 [Hungyeh Publishing Co., Ltd.]。

柯雄文 Antonio S. Cua，1990，《倫理論辯——荀子道德認識論之研究》*Lunlilunbian: Xunzidaoderenshilun zhi yanjiu*，臺北 [Taipei]：黎明文化事業股份有限公司 [Li Ming Cultural Enterprise Co., Ltd.]。

張曉芒 ZHANG Xiaomang，2010，〈中國古代從「類」範疇到「類」法式的發展演進過程〉*Zhongguogudai cong leifanchou dao leifashi de fazhanyanjin guocheng*，《邏輯學研究》*Studies in Logic*，1：89-113。

陳大齊 CHEN Daqi，1989，《荀子學說》（新一版）*Xunzi xueshuo* (rev. 1)，臺北 [Taipei]：中國文化大學出版部 [Chinese Culture University Publishing Center]。

- 陳昭瑛 CHEN Zhaoying, 2001, 〈「通」與「儒」：荀子的通變觀與經典詮釋問題〉“Comprehensiveness” and “Confucians”: Xunzi and Confucian Hermeneutics, 《臺大歷史學報》*Historical Inquiry*, 28: 207-223。
- 陳秋宏 CHEN QiuHong, 2018, 〈「類思維」與「感應」之聯繫——西漢以前，以「類」為關鍵字的文化考察〉The cultural research on the connection between the categorical thought and resonance in the period of pre-Qin and Han Dynasties by means of the key word “Lei”, 《文與哲》*Literature & Philosophy*, 32: 55-104。
- 戴璉璋 DAI Lianzhang, 2003, 〈儒家慎獨說的解讀〉On the Confucian Doctrine of *Shendu*, 《中國文哲研究集刊》*Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy*, 23: 211-234。
- 謝國榮 XIE Guorong, 2004, 〈類比：解讀中國傳統文化的鑰匙〉Leibi: Jieduzhongguo chuantongwenhua de yaoshi, 《東方叢刊》*The Journal of Multicultural Studies of the Orient*, 49, 3: 102-116。

## 西文：

- Cua, Antonio S. 2005. Dimensions of Li. In *Human Nature, Ritual, and History: Studies in Xunzi and Chinese Philosophy* (Studies in Philosophy and the History of Philosophy, Volume 43). Washington: The Catholic University of America Press.
- . 1985 *Ethical Argumentation: A Study in Hsun Tzu's Moral Epistemology*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Eno, Robert. 1990. *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and*

*the Defense of Ritual Mastery*. Albany, New York: State University of New York Press.

Fraser, Chris. 2016. Language and Logic in the *Xunzi*. In *Dao Companion to the Philosophy of Xunzi*. Ed. by Eric Hutton. 291-321. Dordrecht: Springer.

Gehrman, Kristina. 2016. Absorbed Coping and Practical Wisdom. *Journal of Value Inquiry*, 50: 593-612.

Hansen, Chad. 1983. *Language and Logic in Ancient China*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Knoblock, John & ZHANG, Jue, trans. 2003. *Library of Great Chinese Classics Bi-lingual Version in Both Chinese and English: Xunzi*. 大中華文庫漢英對照：荀子. Changsha: Hunan Renmin Chubanshe. 長沙：湖南人民出版社.

Li, Chenyang. 2007. Li as Cultural Grammar: On the Relation between Li and Ren in Confucius' Analects. *Philosophy East and West*, 57, 3: 311-329.

Lloyd, G. E. R. 2015. *Analogical Investigations: Historical and Cross-cultural Perspectives on Human Reasoning*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Michaelson, Eliot & Reimer, Marga. 2022. Reference. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition). Ed by. Edward N. Zalta. available from <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/reference/>。查閱日期：2022年11月09日。

Rodriguez-Pereyra, Gonzalo. 2019. Nominalism in Metaphysics. In *The*

*Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition). Ed by. Edward N. Zalta. available from <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/nominalism-metaphysics/>。查閱日期：2022 年 11 月 09 日。

Ryle, Gilbert. 1945. Knowing How and Knowing That: The Presidential Address. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 46, 1-16.

Shun, Kwong-loi. 1993. *Jen and Li in the "Analects"*. *Philosophy East and West*, 43, 3: 457-479.

Slingerland, Edward. 2011. The Situationist Critique and Early Confucian Virtue Ethics. *Ethics*, 121, 2: 390-419.

Van Norden, Bryan W. 1993. Hansen on Hsun-tzu. *Journal of Chinese Philosophy*, 20, 3: 365-382.

Williams, Bernard. 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

# Investigating Names, Reality, and Categories in the *Xunzi*: An approach from Ethical Wisdom and Skill

Ellie Hua WANG

Department of Philosophy, National Chengchi University

Address: Department of Philosophy, National Chengchi University,  
NO.64, Sec.2, ZhiNan Rd., Wenshan District, Taipei, 11605, Taiwan  
(R.O.C)

E-mail: huawang@nccu.edu.tw

## **Abstract**

Xunzi believes that by categorizing and naming things, as well as analogical projection, one can “point to reality”, “clarify status, and differentiate similarities and differences” to ultimately communicate the sages’ will and exercise Dao. Using primary and secondary sources, this paper examines Xunzi’s important ideas on names, reality, and categories, and addresses scholarly debates, providing initial clarifications on Xunzi’s possible position. Specifically, it argues that the content of “names” and “reality” can only be manifested under the guidance of the ethical wisdom of Dao and ritual. To demonstrate the significance of the approach from ethical wisdom and ritual, this paper analyzes the

characteristics of ethical wisdom through textual analysis and its relationship with abilities of ethical judgment such as naming, classification, and categorization, as well as with ethical knowledge at different depths. Additionally, this paper examines the interpretations of the relationship between *ren* and ritual proposed by Shun (1993) and Li (2007) to further clarify the relationship between ethical wisdom (*renzhi*) and ritual. I argue that both interpretations by Shun and Li can be grouped as “linguistic interpretations” that focus on definitions and formal rules. However, considering the cognitive and normative characteristics of Xunzi’s ritual, which are manifested in its shaping of “categories” and “reality”, an interpretation focusing on skills that emphasizes the embodiment, specificity, and situational sensitivity of ethical knowledge provides more insights into understanding the nature of ethical wisdom in the *Xunzi* and of the importance of ritual practice in the formation of moral knowledge. The paper suggests that emphasizing the ability and skill of ethical wisdom helps us to recognize the complex nature of Xunzi’s position, which cannot be expressed in simplistic binaries such as nominalism or realism, or the independent existence of categories or conventionalism. This approach also better brings our attention to the essential role of ethical transformation in Xunzi’s idea of ethical wisdom.

**Keywords: Xunzi, name, category, wisdom, ritual, skill**

