

《國立政治大學哲學學報》第五十三期 (2025 年 1 月) 頁 33-73

©國立政治大學哲學系

禮之作為公共技術物： 《荀子》中的自我轉化與 政治治理

李雨鍾

國立臺灣師範大學國文學系（博士後研究員）

地址：106005 臺北市大安區永康街 52 巷 1 號三樓

E-mail: raininglee67@gmail.com

摘要

本文的論述以三個階段進行。首先，筆者整理了英語學界圍繞荀子思想中「自我轉化」問題而產生的重要爭議，並聚焦在轉化前後是否存在「非連續性」的分歧性問題，以及其背後衍生的「平等化」問題。接下來，筆者嘗試分兩個步驟來處理「非連續性」與「平等化」的問題：第一步是在揭示出禮所同時指涉的「自我治理」與「國家治理」這兩個層面之後，透過援引漢娜鄂蘭的「公共居間物」觀念來理解「禮」的意義，從而將「自我轉化」詮釋為一種「公共轉化」；第二步則是借鑑當代技術哲學提供的線索，進一步思考荀子禮思想背後

投稿日期：2024.06.21；接受刊登日期：2024.11.15

責任校對：向富緯、王尚

DOI: 10.30393/TNCUP.202501_(53).0002

的「公共技術」觀，主張荀子「知天」論述對應著一種以製作、使用「禮」的屬人技術活動，來參與天地萬物整體秩序的独特方式。

關鍵詞：荀子、禮、自我轉化、公共物、技術物

禮之作為公共技術物： 《荀子》中的自我轉化與 政治治理*

壹、前言

近幾十年來，英語學界的荀子研究已取得頗為豐碩的成果，其中尤其值得注意的是 2000 年前後，圍繞黃百銳 (David B. Wong) 對萬百安 (Bryan Van Norden) 提出的挑戰而展開的一系列論爭，甚至黃百銳本人近年在台灣進行的一系列演講與討論中，也仍延續、回應了這場論爭。這一論爭的重要之處在於，它讓我們得以從自我轉化、道德驅動力等爭議性問題，來討論荀子思想的利弊得失。不過筆者認為，該論爭過於聚焦在自我轉化過程中的道德主體內部，從而未能充分意識到「禮」所扮演的關鍵角色。如果我們注意到「禮」所同時承載的倫理功能與政治功能，並從「公共技術物」的角度來考察這兩種功能的重疊效果，則有望重新發掘這一自我轉化中的「公共轉化」色彩，同時進一步思考其背後的技术論意義。

本文的論述以三個階段進行。首先，筆者整理了英語學界圍繞荀子思想中「自我轉化」問題而產生的重要爭議，並聚焦在黃百銳與王華的論爭之上，分析轉化前後是否存在「非連續性」的論辯，以及其背後衍生的「平等化」問題。接下來，筆者嘗試分兩個步驟，接連從

* 本文獲教育部高等教育深耕計畫之「海洋漢學與世界公民」經費補助，由「國立臺灣師範大學華語文與科技研究中心」支應。另外，在此感謝兩位匿名審查人提供了豐富而深入的意見，讓本文得以進一步完善，也感謝《政大哲學學報》高效率的處理作業。

「公共居間物」與「公共技術」的角度，來處理「非連續性」與「平等化」的問題。透過後面兩個步驟，筆者希望將未轉化者與已轉化者之間可能出現的不平等狀況，處理為圍繞「公共居間物」而產生的不同位置，進而再凸顯荀子如何藉由「禮」這種技術物的力量，來實質性改變轉化的實踐條件，使得君子與小人之間的「非連續性」不那麼強烈。

貳、自我轉化中的疑難：從道德驅動力到連續性問題

在進入自我轉化這一主題之前，讓我們先從現代荀學研究高度關注但也頗具爭議的兩個議題談起。第一個議題就是兩千年來讓荀子飽受爭議的「性惡」說，這一說法至少就表面上看起來與中國古代傳統對人性較為樂觀的看法相悖，反而頗與西方近現代的某些立場較為接近：

人之性惡，其善者偽也。今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。故必將有師法之化、禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。（《荀子·性惡》，頁 513-514）¹

我們很容易將荀子所說的「性惡」說，理解為「人的本性」(human

¹ 本文所引《荀子》原文均引自王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》(2013)。其後引用均以篇名及頁碼進行標識。

nature) 是邪惡的」這樣的說法，但是當代學界在此問題上毋寧有更為多元的詮釋進路。² 粗略來說，至少有「性善說」、「性惡說」、「性樸說」等不同界定方式，而且每一種界定方式當中又有更多微妙的詮釋差異，可惜本文的討論脈絡暫時無法深入予以闡發。簡言之，一個大體上能夠為現在許多學者接受的基本說法是，荀子認為人天生的眾多自然傾向 (dispositions)，比如好利、耳目之欲等等，都會造成不好的結果，為了避免這種結果，我們需要師法、禮義等方法的介入。

第二個議題與第一個議題密切相關，它是以人的自然傾向為前提，推導出禮義制定的原理：

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。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。故禮者，養也。（《荀子·禮論》，頁 409）

我們看到，荀子在這裡沒有提出「性惡」這種說法，但仍然主張人天生的欲求或傾向，會導致相互爭奪的混亂局面，因此需要制定禮義來進行調節。在現代學界、尤其是西方漢學界的詮釋中，這種由人與人之間的相爭狀態推導出先王制禮義的論述架構，很容易讓人想到西方近代思想家霍布斯 (Thomas Hobbes) 的觀點，後者從人與人相爭的「自然狀態」，推導出建立國家制度的基本原理。不過許多學者都注

² 其實荀子僅僅在〈性惡〉這一篇提出「性惡」的說法，其直接目的在於反駁孟子的「性善」說，而在《荀子》一書的其他篇章中，荀子的表述則顯得更為溫和、乃至中立。至於為何荀子要明確提出「性惡」這一說法，而非更為中性的「性樸」，萬百安的主張頗值得參考，他認為荀子提出「性惡」，是為了在孟子與告子的人性論辯脈絡中，能夠與告子的立場有所區分 (Van Norden 2000: 125-127)。審查人提出，上述「性惡」僅見於〈性惡〉篇的現象，有可能是受到《荀子》成書過程中荀子學派及其後學立場的影響，這一觀察頗具參考性，可惜在本文的討論脈絡暫時無法深究此問題。

意到兩者之間存在一項重要差異，亦即面對個體之間的慾望衝突問題，霍布斯直接用國家與制度的建立來解決問題，而荀子則關注如何對個體進行道德轉化的問題 (Van Norden 2000: 121-123; Wong 2000: 138-139)。換言之，對荀子來說，禮義的制定不單單是自外強加了一套制度規範來消除爭亂，禮義還具有轉化人的自然傾向的作用，從而使人的行為本身就變得符合正理平治之道。

那麼這種轉化如何發生的呢？在上述〈禮論〉的說法中，似乎問題主要是靠禮義所產生的「分」與「養」的效果來解決的，這仍然可以解釋為是透過制度的設立來解決社會分配問題，而並未觸及到個體內在傾向的轉化。不過我們同時知道，荀子提出了所謂「化性起偽」的說法，亦即我們可以轉化作為原本傾向的「性」，從而形成更符合禮義的「偽」。³ 為了掌握這種轉化的具體機制，我們可以先看看兩個重要的相關因素。

第一個因素是，荀子高度看重人透過學習與實踐來成為君子的自主過程，而學習的依據則在於禮：「學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮」（〈勸學〉，頁 13）；「禮者，法之大分、類之綱紀也，故學至乎禮而後止矣」（〈勸學〉，頁 14）。換言之，在這種脈絡中，禮為人的自主學習提供了標準與參照，進而荀子強調，對於人生來具有各種欲求或傾向，禮還提供了最佳調節方式：「凡用血氣、志意、知慮，由禮則治通，不由禮則勃亂提慢…凡治氣養心之術，莫徑由禮」（〈修身〉，頁 27、31）。

第二個因素則是，在禮所提供的標準之外，荀子還非常強調「心」的作用：

³ 筆者在此從制度分配論的解釋轉向道德轉化論的解釋，不過制度分配的問題仍然存在，在下一節的討論中，我們會重新將這方面的問題納入討論。實際上，如何解釋〈禮論〉中的「養」與轉化之關聯的問題，正是後文中黃百銳與其他學者產生分歧的一個關鍵，筆者在此先不過早涉入這一問題。

故欲過之而動不及，心止之也。心之所可中理，則欲雖多，
奚傷於治！欲不及而動過之，心使之也。心之所可失理，
則欲雖寡，奚止於亂！故治亂在於心之所可；亡於情之所
欲。（《荀子·正名》，頁 506）

荀子在此肯定人還具有「心之所可」的主動能力，因此治亂的標準不僅取決於禮，還取決於「心之所可」。

雖然上述兩個因素都指向具有自主性的轉化方式，但是這兩者似乎代表著不同的實踐依據，我們究竟要更仰賴禮所提供的學習、修身標準，還是「心之所可」的規範作用呢？萬百安為上述兩個因素與道德轉化的關係，提供一個頗為經典的解釋模型，也引發了一場影響深遠的學術爭論，我們先來看一看他的基本想法。首先，萬百安在比較孟子與荀子的自我修養 (self-cultivation) 模式時提出，荀子不像孟子那樣認為人具有內在道德欲望，因此必須首先跟從禮之實踐的引導，透過這樣的學習與訓練，最終才能對禮與道德本身產生喜愛。其次，萬百安根據前面所引的「心之所可」段落，明確提出了「認可」(approval) 與「欲望」(desire) 的區分，認為前者具有強制性意味。總言之，他提供的整合性框架是，我們藉以克服自身「欲望」的「認可」力量，構成了「自我修養」或「自我轉化」的起始點，進而促使我們透過禮的學習來實踐「自我轉化」的過程，最終在轉化後的主體身上才會實現「欲望」與「認可」的相合 (Van Norden 2000: 122-124, 127-128)。

應該說，萬百安的上述解釋頗具說服力，他很好地安置了「認可」、「欲望」、「禮」、「自我轉化」這幾個關鍵概念的位置。然而黃百銳則對萬百安的解釋提出了非常重要的挑戰，他的主要出發點在於「認可」與「欲望」的區分問題。在這兩者的區分上，黃百銳頗為犀利地提出了「弱解釋」(weak sense) 與「強解釋」(strong sense) 這兩種可能：按照「弱解釋」，則心的「認可」雖然會反對當前最直接的欲望，但終究要建立在長期欲望的滿足之上，這接近於休謨 (David

Hume) 式的立場；按照「強解釋」，則「認可」可以完全與任何欲望的滿足無關，這接近於康德式的純粹實踐理性。黃百銳認為，萬百安的區分屬於「強解釋」，然而「強解釋」需要為「認可」提供某種康德式的不可還原的道德基礎，而荀子很顯然並不屬於這種類型，因此「弱解釋」才符合荀子的立場。不過與此同時，黃百銳又指出存在於荀子思想內部的矛盾，亦即如果按照「弱解釋」，則「自我轉化」的驅動力就必須存在於有待轉化的「自利」本性當中，亦即長期欲望當中，他認為荀子並沒有為這一問題提供充分的說明 (Wong 2000: 139-142)。

筆者認為，黃百銳的挑戰所凸顯的是「自我轉化」當中的道德驅動力難題：作為轉化驅動力的「認可」，如果不是某種完全與欲望無關的理性認知(強解釋)，就必須建立在某種欲望滿足之上(弱解釋)，這兩者似乎都未能在萬百安的詮釋架構中得到很好的處理。黃百銳的挑戰引發了與多位學者的後續論爭，其中克萊恩三世 (T. C. Kline III) 的立場可說與萬百安較為接近，他對黃百銳做出的回應是，如果我們認同荀子的立場屬於某種美德傳統的話，那麼我們就有可能在黃百銳提出的「強解釋」與「弱解釋」之外提出另一種解釋，亦即「認可」可以代表某種結合了認知因素與欲求因素的驅動力，某種亞里斯多德式的實踐判斷 (practical judgment) (Kline III 2000: 161-162)。換言之，他認為「認可」的理解可以跳脫黃百銳所提供的康德與休謨二擇一的框架，以亞里斯多德的模型來兼具認知與欲求這兩種因素，從而使「認可」既有別於欲求又具有真實的驅動力。

黃百銳後來將克萊恩三世這種與之有別的詮釋進路，稱之為「美德論」的詮釋 (黃百銳 2022: 61)，而另一個被歸為「美德論」進路的學者何艾克 (Eric Hutton)，則明確論述了荀子與美德倫理學 (或譯

「德性倫理學」〔virtue ethics〕的關係。⁴ 美德倫理學是當代最重要的倫理學類型之一，與效果論（consequentialism）倫理學、義務論（deontology）倫理學（以康德為代表）並立。按照何艾克的解釋，則美德倫理學的重點在於將合宜道德判斷的標準歸諸擁有美德的個人，而非某種普遍的道德律則，因此倫理學的重點就在於如何培育美德、如何成為擁有美德的人，何艾克認為這種觀點跟荀子的立場高度相符（Hutton 2015: 115-118）。

我們看到，在何艾克的「美德論」架構中，核心問題在於如何培養美德、如何成為擁有美德之人，而非道德判斷的普遍法則為何。至於一個人願意培養自己的美德、希望成為美德君子的「認可」動力，則來自於美德本身與美德擁有者的吸引力。這種詮釋的優勢在於，它的基本設定很符合《荀子》一書中到處出現的「小人」與「君子」的區分，以及從前者到後者的道德轉化過程：荀子先是主張人生下來基本上都還是小人，再大量渲染成為君子的美好效果，從而鼓勵人們通過禮義實踐來「化性起偽」，努力成為君子。⁵

筆者認為，黃百銳所提出的康德與休謨之間二擇一的難題，在一定程度上引發了與美德論詮釋的論戰。黃百銳也在一定程度上承認道德上的自我轉化，然而讓他有所異議的關鍵恐怕在於，由於美德論基

⁴ 雖然克萊恩三世和何艾克基本上都被歸為美德倫理學的陣營，但兩者的詮釋路線仍有所不同，因此筆者考慮採取黃百銳自己使用的「美德論」一詞，來指涉與其詮釋方向不同的一些學者。審查人在美德倫理學的類型、範圍以及與論戰的相關性上，為筆者提供頗為有益的指點，謹此致謝。

⁵ 由於荀子主張人原本的自然傾向有待禮義的轉化，因此我們不會太訝異於他說「人之生固小人，無師法則唯利之見耳」（《荀子·榮辱》，頁 75），亦即就人生來的固有傾向來說，主要表現為唯利是圖的小人形態；進而荀子主張經由師法、禮義來努力成為君子，就能常處「安榮」，反之，放縱原本傾向的小人則常處於危殆恥辱之中：「故人知謹注錯，慎習俗，大積靡，則為君子矣；縱情性而不足問學，則為小人矣。為君子則常安榮矣，為小人則常危辱矣。」（《荀子·儒效》，頁 171）

基本上傾向於將道德判斷的決定權歸諸美德擁有者，因此在轉化前後的道德狀態之間、亦即未擁有美德者與已擁有美德者之間存在著斷裂，這一點在後面與王華的論辯中會更為明顯。黃百銳自己提供的解決方式是，根據荀子在分析喪禮時提過的「愛其類」的觀點，以及直接或間接透露出的對於與他人、自然相和諧的想法，他主張人可能首先具有某些並無道德內容、但具有關懷他人傾向的情感或欲望，繼而禮與樂在此基礎上將之加工、改造成道德情感 (Wong 2000: 148-149)。黃百銳這一做法旨在強化道德轉化的欲望基礎，並為轉化前與轉化後的狀態之間提供某種連續性，但他較為謹慎地意識到這種思路在《荀子》當中可能無法找到那麼充分的證據，因此聲稱自己提供的是某種重構式的可能解釋。

黃百銳近年在台灣進行的一系列重要講座中，對美德論進路的詮釋與批評做了不少回應，並再次強調了在轉化前後的某種欲望連續性 (黃百銳 2022: 57-69)。而王華對黃百銳講座的批評性回應，則顯題化為前述論爭的晚近版本。王華實際上承認在轉化前後存在原初傾向上的連續性，並將之稱為「潛能」(王華 2022: 261、269)，而她的主要批評在於，黃百銳不應該過度強調「欲求滿足」上的連續性。她主張轉化的目標不是欲望的最佳或最大的滿足，而是儒家的理想人格，因此在道德轉化前後仍存在某種根本的不連續性，這意味著轉化前的主體實際上無法真的確認轉化之後是否能夠實現「欲求滿足」，因為轉化後在認知與觀點上已經發生了很大的轉變 (王華 2022: 267)。

王華提出的批評延續了二十多年來英語學界的論爭，並更明確化了轉化前後的非連續性問題。我們可以稍微再觀察一下她為美德論進路所提供的一個晚近版本，其中也在一定程度上有與黃百銳的洞見存在相合之處。王華採取的論述架構是，首先指出在儒家式的自我觀念裡同時存在兩個面向，一個是社會性的、關聯他人的面向，另一個則

是「反思能動」(reflective agent) 的面向，進而在荀子的思想中，提出一個「自我打造」(self-crafting) 的模型來消解這兩個面向之間的張力。在她提出的「自我打造」模型中，有兩個關鍵要點：第一，荀子主張人要透過禮的學習與實踐來「美其身」，這一方面意味著在自我反思的基礎上進行自我轉化，另一方面則是有意地接受一套社會規範來改善 (refine) 自身原本的自然傾向；第二，在這個「自我打造」的過程中存在著某種「自我喪失」(self-loss)，亦即失去了自然形構的原初狀態，也鬆開了僵固的自我控制，從而朝向一個開放向他人、並與他人相互關聯的理想自我 (Wang 2017: 65-67, 81-87)。在這個「自我打造」過程中，我們可以看到轉化前後的非連續性是如何在自我反思與接受社會規範的雙重作用下發生的。

可以看到，論爭的焦點已經逐漸從原本的轉化驅動力問題，轉變成轉化前後的「連續性」問題。在某種程度上，後一個問題本就隱含在前一個問題當中，因為選擇何者來解釋轉化驅動力，也就會影響轉化後是否會產生斷裂的問題。不過值得注意的是，雖然王華堅持轉化前後的某種不連續或是「改善」、「喪失」，但是這種非連續性不完全取決於反思性的自我掌控或自我「認可」，而是同時也與關聯於他人的社會規範有關，至於最終所轉化、朝向的理想自我，也要放在向他人開放、與他人關聯的圖像中來理解。相應地，當黃百銳試圖為轉化前後尋找某種連續性時，他所訴諸的「愛其類」、和諧共存等因素，同樣是某種與他人或社會整體相關的欲望，其主要原因在於他試圖找到某種非自利性的欲望因素。

我們試著重新整理一下這兩種立場中連續性與非連續性所處的位置，以及其中涉及的他人、社會因素。首先，就兩者都承認的自我轉化來說，轉化的方向基本上關乎自我與他人、社會集體的理想關係。進而，在這種朝向與他人關聯的轉化中，王華主張轉化者的知識與動機在轉化前後產生了「非連續性」，而黃百銳則在回應王華的文章中

明確否定這種「認識論鴻溝」(epistemic chasm)，認為人高度複雜的動機在轉化前，就具有非自利或所謂「同類愛」的因素，因此強調轉化前後的這種「連續性」(黃百銳 2022：276-279)。

進一步來說，在轉化前後的連續性之爭中，還存在兩種不同進路的取捨問題。首先，如果採用王華的一個說法，則當我們從人原有的傾向來考慮轉化，是屬於「自下而上」(bottom-up) 的進路，她認為我們還需要在此基礎上結合「自上而下」(top-down) 的由理想之人形象來引導的進路，否則就會無法在欲望系統的複雜組合中決定最佳方向(王華 2022：265-269)。換言之，黃百銳實際上完全採用「自下而上」的進路，從而維持個體內在的「連續性」，王華則主張要再結合「自上而下」的進路，而「非連續性」正是由此產生的，因為這意味著有某種個體之外的力量來引導個體進行轉變。

筆者認為，在從連續性之爭到兩種進路的權衡中，還隱含著平等化的問題，以及由此衍生的多元性議題。王華結合兩種進路以證成「潛能合於秩序」的方案，是對轉化過程頗為全面的解釋，然而一旦我們主張轉化前後存在非連續性，且轉化方向由理想人格與既定禮義來引導，那麼在實踐層面上就有可能出現已轉化者之於未轉化者的道德權威，從而造成兩者在地位上的不平等。而且這種地位等級的結構還可能存在一元化的傾向，因為轉化的方向一開始就由聖王所制禮義提供明確引導。相較之下，黃百銳堅持個體內在連續性的立場，則在一定程度上緩和了這種不平等結構，因為轉化前後不存在明顯的斷裂，亦即道德上的位階落差，而且由於沒有一個「自上而下」的既定方向來引導，因此個體經由轉化而實現欲望滿足的方向也更為多元，顯然這種詮釋也正對應著他本人所倡導的多元主義立場。

應該說，上述有關平等化的問題，是筆者從黃百銳與王華的論爭中進一步推演出來的分歧，並非兩者明確討論的主題，不過筆者仍認為這種分歧具有值得重視的意義。一方面，筆者大體上認同王華在對

《荀子》的解釋上是更為全面的，在聖王制禮的設定下，不可能導出絕對意義上的平等觀，而且也顯然無法迴避「自上而下」進行引導的重要作用；而黃百銳本人甚至也承認，他的詮釋思路有時難以在《荀子》當中找到堅實的文本支持。不過另一方面，在已轉化者與未轉化者之間、君子與小人之間的差異是否有到斷裂的程度，乃至其背後的道德、社會權威的距離究竟有多大，這些都還有詮釋上的空間。筆者認為，黃百銳對「連續性」立場的堅持，已證明了我們在具體詮釋方向上削弱不平等程度、朝向多元主義仍有可能，只是我們還可以考慮是否有其他的切入角度。⁶

一個可能的方向是重新觀察一下「禮」所扮演的角色。探討《荀子》的學者基本都不會忽略「禮」的重要性，黃百銳和王華亦然，不過兩方對「禮」的作用顯然有不同的看法。在王華的詮釋架構中，「禮」在很大程度上為轉化個體指引了朝向他人與社會集體的轉化方向，代表著「自上而下」催生「非連續性」的規範性來源，而在黃百銳對個體內在「連續性」的堅持中，「禮」則基本上只是起著輔助的作用，是幫助個體去塑造其原本就有的非自利傾向。換言之，如何理解「禮」的角色，亦直接關聯著上述連續性問題的分歧。

在接下來的兩節中，筆者嘗試接續從「公共居間物」與「公共技術」這兩個角度來重新詮釋「禮」在荀子思想中的角色，進而為上述連續性問題以及衍生的平等化問題，提供不一樣的思考進路。在「公共居間物」的考察階段，筆者會稍微接近黃百銳的立場，主張在轉化

⁶ 筆者在接下來的兩節中將嘗試把「禮」詮釋為一種「公共技術物」，但正如一位審查人所指出的，如果某種菁英主義或威權色彩確實存在於荀子思想當中，那麼過於朝向公共政治的詮釋是否已經偏離荀學原本的方向？筆者認為這樣的提醒是合理的，正如黃百銳有時也會自認其詮釋在文本上有直接證據不足的問題。不過筆者的考慮是，當我們從後面的「公共居間」、「公共技術」的角度來思考荀子禮論的意涵時，雖然這在荀子的歷史條件中可能只能與某種菁英主義的思路相結合才有辦法實現，但是在當代的社會條件下，禮論的公共意義仍然可能新的條件下被思考。

前後不應該存在太強的非連續性與位階落差，不過筆者並不贊同要完全把賭注押在主體內部的連續性之上。進一步到「公共技術」的階段，筆者則較為贊同王華的觀點，認為確實應該承認某種透過人為努力而造成的非連續性，只是這種非連續性不應該完全落在君子與小人之間的差異，而是也應該從人之外的人為技術物上來看待。技術物既製造出了非連續性，也同時削弱了這種非連續性。

參、禮作為「公共居間物」：個人治理與國家治理之間

我們首先需要重新檢視一個先前被遺落的關鍵環節，就是在上一節所討論的「自我轉化」背後，其實存在某種富有人工技術色彩的譬喻：

故枸木必將待櫟栝、烝矯然後直；鈍金必將待礪厲然後利；
今人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治，今人無
師法，則偏險而不正，悖亂而不治，是以為之起禮義，制
法度，以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之也，
始皆出於治，合於道者也。（《荀子·性惡》，頁 514）

如前所述，荀子主張人天生的某些自然傾向需要由師法、禮義來予以矯正，而且在這裡，他還明確使用了技術改造的譬喻，將其描述為彎曲的木材、鈍的金屬需要藉由人為技術來拉直、磨利的現象。

「轉化」實際上是個相當有詮釋空間的概念，而在上述技術譬喻中，呈現的則是一種比較強硬的形態：原始材質本身似乎是惰性的，有待外在工具的加工才得以成為符合理想的模樣。顯然，在原始材質與改造產物之間存在很大的斷裂，這正對應於上一節所討論的轉化前

後的斷裂性問題。⁷ 黃百銳與美德論進路學者的重要分歧點正在於，當試圖從道德行為者自身的角度來處理加工過程必然會出現的斷裂性時，出現了兩種不同進路，一種是接受美德培育過程中的非連續性，另一種則是試圖在轉化前的道德行為者身上找到貫穿前後的固有元素。簡言之，在荀子的思想體系中，道德轉化及其連續性正對應著一種工具改造論，而轉化實踐亦被類比於工匠的技術活動。⁸

但是筆者認為道德轉化的討論往往忽略一個重要問題，亦即荀子思想中的技術譬喻實際上有兩個層次，一個層次是對於人之「性」或自然傾向的改造，另一個層次則是「禮」本身的創制。荀子在〈性惡〉中兩度使用工匠技術的譬喻表明，不單單「善」並非出自人之「性」，而且「禮」也同樣如此：

凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。故陶人埴植而為器，然則器生於工人之偽，非故生於人之性也。聖人積思慮，習偽故，以生禮義而起法度，然則禮義法度者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。（《荀子·性惡》，頁 516-517）

此處同樣存在一個工匠技術的譬喻，然而跟用工具改造木材、金屬的結構稍微有所不同。荀子在這裡強調的重點在於，陶器並非出自製陶匠人原本的人之性，而是產生於人為製作活動本身。相對來說，在人之性的技術改造譬喻中，重點則在於天生的人之「性」並非是「善」的，「性」經禮義改造而成的「偽」才是「善」。

⁷ 值得一提的是，有學者明確提出以「改造」(re-formation) 模型來界定荀子，以區別於「發展」模型（孟子）與「發現」模型（王陽明）(Schofer 2000: 71-72)。

⁸ 王華提醒我們，黃百銳在援引這種加工譬喻的時候明明觸及到了這種「非連續性」，卻對此表示不滿，而沒有意識到這恰好是荀子思想的重點（王華 2022：271-272）。

這裡似乎出現了一個雞生蛋、蛋生雞的循環。人之「性」要轉化、改造成「偽」，就要以「禮」的實踐、學習為主要途徑，然而「禮」本身又是人為活動，亦即「偽」的產物。在某些討論道德轉化問題的學者眼中，這種循環引發的是最初的道德轉化者（聖人）的道德驅動力問題，由於在聖人自我轉化之前還不存在禮，因此就必須為自我轉化找到禮之外的最初啟動因素。⁹ 換言之，在這種理解方式中，人之性的改造與禮義的製作所對應的兩種技術譬喻，實際是同一種「性一偽」轉化結構在聖人與一般人身上的不同呈現狀態而已。這種轉化在聖人身上產生了「禮」這一副產品，而「禮」則反過來輔助了一般人的「性一偽」轉化。

筆者認為，這種解釋會過度將「禮」化約為「性一偽」道德轉化過程中的副產物，或是從聖人傳法給一般人的單純載體，而忽視「禮」還可能承擔著更為複雜的功能角色。一個值得我們認真考慮的因素，就是包括〈禮論〉在內的篇章在涉及制禮起源時，最優先提到的問題往往集中在「分」上：

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。先王惡其亂也，故制禮義以分之……。（《荀子·禮論》，頁 409）

夫兩貴之不能相事，兩賤之不能相使，是天數也。執位齊

⁹ 審查人提醒筆者，在面對這種雞生蛋、蛋生雞的循環時，還可考慮存在「類似禮、但還未成為禮」的東西，而且也可以考慮「凡禮，事生，飾歡也；送死，飾哀也；祭祀，飾敬也；師旅，飾威也。是百王之所同，古今之所一也，未有知其所由來者也」（《荀子·禮論》，頁 437）的意涵。筆者感謝審查人的提點，並且認為從禮在人類歷史中實際的歷史生成過程，以及所對應的人類集體生活的真實需求等角度，這確實能解決這種循環問題。不過筆者在正文的論述脈絡不在於解釋禮起源論的問題，而在於引出看待聖王制禮原理中的「性偽」問題，故僅能在注釋部分提供這種解釋供讀者參考，不過在本文第四節的部分，會更多從人類技術製作的角度看待禮的問題，這種看法實際上也跟審查人所建議的方向有相合之處。

而欲惡同，物不能澹則必爭，爭則必亂，亂則窮矣。先王惡其亂也，故制禮義以分之……。（《荀子·王制》，頁180）

我們看到，在有關「先王制禮」的多處論說中，禮更為凸顯的作用實為群體層面的「分」，亦即透過角色、位置的區分來調節整體秩序，從而由亂轉治。我們需要注意到，雖然荀子在少數地方會將道德轉化之下的正面狀態稱之為「善」，但是他在更多情況下使用的是「治/亂」概念。¹⁰「善」本身的定義也正是「整理平治」，而「惡」對應的則是「偏險悖亂」。

這裡的關鍵在於，「治/亂」可以同時指涉個人層面與國家整體層面的狀態，而禮在這兩者中扮演的角色則有所差異。在個人層面，禮輔助了自我轉化的道德實踐，將一個人的自然傾向轉化為「治」的良好狀態；而在國家層面，禮則首先是透過「分」的功能來將眾人的集體狀態由「亂」轉「治」。在後一個層面上，禮的功能似乎首先不直接涉及個體的道德轉化問題，而是更多從政治治理的秩序性要求出發，對眾人的行為提供規範與限定。

為了避免使用倫理／道德與政治這些概念將會衍生出的，圍繞兩者關係展開的領域區隔，筆者建議我們可以根據「治」這一線索，區分出「自我治理」與「國家治理」這兩個層面。一方面，我們可以說在《荀子》的基本結構中，「自我治理」與「國家治理」似乎在「治」上具有高度重疊性，或說是某種個人身體與國家政治體之間存在某種譬喻結構。¹¹但另一方面，如果從「禮」的角度來看待這兩者的具體

¹⁰ 《荀子》中討論自我轉化的關鍵段落中，往往會用「治」來指涉理想狀態，比如：「凡用血氣、志意、知慮，由禮則治通，不由禮則勃亂提侵」（《荀子·修身》，頁27），「心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治」（《荀子·正名》，頁506）。

¹¹ 黃百銳（2022: 75-78）發現荀子會採用國家組織的模式來設想心、感官、欲望在個體內部的組織方式，反之亦然，這兩個方向的譬喻運用是相輔相成的。

實踐，則會發現兩者並不直接等同，而禮在兩者當中發揮的功能亦有所差異。

有關禮所發揮的不同功能問題，佐藤將之透過思想史角度的探討，為我們提供了值得參考的分析。佐藤將之用「禮治」來總結荀子的思想，指出這種思想綜合了戰國早期的倫理論辯與戰國中後期的分析論述，並歸納出「禮」所具有的九項重要功能。¹² 值得注意的是，他所總結的眾多功能在一定程度上可歸結為倫理性功能與政治性功能這兩大面向；換言之，一方面，荀子的禮繼承了儒家傳統的倫理修身功能，或者也可說是某種接近美德論傳統的功能，但另一方面，荀子還積極吸收了戰國中後期以來由稷下學派所發展的國家治亂論述，並將其整合在他的禮論系統當中（佐藤將之 2016：393-398）。這種倫理功能與政治功能的並存現象，正對應於本文所分析的「自我治理」與「國家治理」這兩個層面，而且也證明了兩者在同一個綜合系統當中仍具有相互獨立性。

上一節最後部分討論的王華與黃百銳的詮釋，雖然主要是從自我治理的角度出發，也終究涉及到與他人相關的集體生活因素，這正是與國家治理層面相關之處。因此我們有必要考慮的是，「禮」並不僅僅是在「自我治理」與「國家治理」這兩個層面上扮演不同功能的透明載體，也不僅僅是一種綜合性的概念，而是以「實存物」的形態，讓這兩種功能實質性地疊加在一起，並由此帶出這兩個層面之間更具公共性的連結方式。換言之，無論是從自我治理、自我轉化的角度還是從國家治理的角度來考慮，我們都必然會同時遭遇到另一者。

¹² 佐藤將之所總結的「禮」的九項功能或特質為：道德價值的表達、社會地位和分配資源的表現、在人類世界體現秩序與和諧、滋養人類生活、人生的文飾與粹化、陶冶人心／治氣養心、成聖的方法、統治者選聘適合臣屬的方法、安定合宜之政治運作的本源（佐藤將之 2016：393-397）。

為了進一步思考這一方向，猶太裔政治思想家漢娜鄂蘭 (Hannah Arendt) 有關「公共物」的想法，或許會對我們有所助益。在其名作《人的條件》(*The Human Condition*) 當中，鄂蘭區分了「勞動」、「工作／製作」、「行動」這三種人類活動，其中「行動」最直接與政治相關，是人類開啟新事物、帶來奇蹟式改變的主要源泉，不過政治行動在很大程度上需要在公共世界中開展，而公共世界的建立與維繫則要仰賴「工作／製作」活動的產物。簡言之，人類若要超越以勞動維持的生命循環運動，就需要依靠人為製作活動，建立起具有相對穩固性的公共世界，而集體政治行動則在公共世界的條件下發生。在這一結構當中，製作活動所產生的公共物扮演著非常關鍵的「居間」(in-between) 角色，以鄂蘭所舉的一個非常生動的例子來說，公共物就是像一張桌子一樣，既將眾人分開也同時將眾人連結起來；若沒有這張桌子，則眾人不是飄散不定，就是會堆擠在一起，無法維持適當的固定距離來進行公共討論或集體行動 (Arendt 1998: 52-53)。

在以上引述的鄂蘭觀點中，有兩個非常關鍵的地方可以幫助我們理解禮的角色，一個是「物」所可能發揮的「居間」作用，另一個則是以「區分與連結」的方式所構築的公共世界結構。我們不應僅僅將禮視為某種手段、工具，或是附屬於先王之「偽」的副產物，而是需要考慮到禮作為人為創制的產物，一旦被製作、固定下來，就有可能發揮超出主觀人力之外的「公共居間物」功能。

讓我們回到所謂「自我治理」的問題，亦即個人透過禮的學習、實踐來進行自我轉化的情境當中。我們不應該僅僅將禮視為一套道德轉化的標準或規則，而是需要意識到，禮同時是、甚至更優先地是一種對眾人的位置、角色進行區分（「政治治理」因素）的公共居間物，它會以相對固定的形式存在於當前的共同體當中。因此，當一個人依照禮來實踐、學習的時候，就不僅僅涉及他個人的行為是否符合一套普遍道德標準的問題，更在於他在禮所支撐的一套公共系統之中，可

以合理設想另一個與他處於相同位置的人會怎麼做，以及一個與他處在不同位置上的人會怎麼做。換言之，在「公共居間物」的概念下，「國家治理」層面的位置區分成為了「自我治理」中的積極因素，讓個體在自我轉化的過程中得以直接考量到自身與他人的關係。

當我們將「禮」界定為某種公共居間物之後，可以試著這樣來描繪荀子筆下的思想圖像。一個人原本是荀子所說的「小人」，生活在與生俱來的各種自然欲求之中，而一旦他被提供了「禮」這一選項，他眼中就出現了這樣一個公共世界圖像，他在其中看到身處不同位置上的眾多個體，有的還在較低的位置上苦苦掙扎，有的人則已順利晉升為君子，享受美好的生活。就此而言，雖然在「國家治理」層面上，大多數人是作為這樣的小人被規定位置，但是就禮所展現的公共圖像而言，眾人同時被提供了一種頗具實感的人生選項，亦即有可能透過自我轉化來改變自己的當前位置，改變自己與他人、與世界的關係，這也正是荀子「勸學」的本意。更重要的是，這意味著透過禮的學習、實踐而進行的自我轉化，一開始就不僅僅是狹義的個人道德轉化，而是一種公共轉化。轉變的不僅僅是個人的道德品質，而且更是我與他人的關係、我在公共世界當中的位置。

那麼這種在公共世界圖像中進行的「公共轉化」，與上一節提及的王華所提供的「自我打造」方案究竟差別何在呢？在王華的「自我打造」說中，轉化的重要動因同樣來自於對社會規範的接受，也同樣朝著與他人、世界的理想關係而實踐。不過筆者並不認為上述「公共世界」圖像中，存在像王華所主張的那麼明顯的轉化前後的非連續性，其原因在於，「禮」為我們清楚展現了在公共世界中，小人與君子圍繞此「公共居間物」而身處的不同位置。因此小人與君子之間固然存在狀態、位置上的差異，但小人並非憧憬著一個當前無法實際設想的理想人格形象，而是對於自身與君子的距離、關係有著更為明確的認知，從而更能根據自身的條件來判斷努力的方向。就此而言，與其說

「禮」提供了「自上而下」的指引，不如說發揮了「中介居間」的作用，既區分了小人與君子，又提供了兩者之間的連結。小人不見得最終能夠達成完美君子的標準，但在他開始禮的實踐、開始「成為君子」的過程中，就已經加入了這個公共世界的動態圖像之中。

其實在黃百銳近年的演講中，也多少觸及了類似的方向。他強調禮能夠有效轉化我們的情感，而且將情感編織到某種共同參與的敘事當中；在此過程中，我們意識到自己的情感不再是私有的，而是人人所共享的，最終得以讓我的欲望與他人的欲望同時得到適當滿足（黃百銳 2022：114-117）。¹³ 應該說，黃百銳同樣注意到了禮所代表的公共參與向度，但是問題在於，他仍然過於堅持要在人內在的欲望結構之中找到某種原始驅動力。筆者認為，在轉化前後確實存在著某種非連續性，然而這種非連續性並非道德境界上或知識上的絕對落差，而首先是公共性的要求，是我們是否進入、投身這一公共世界的抉擇所造成的。就此而言，「禮」及其背後的公共世界，雖然區分出了轉化前後的差異，但是這種差異並非個人層面上的非連續性，而是圍繞「公共居間」之禮而展開的不同位置。

透過禮之作為「公共居間物」的闡發，筆者初步回應了有關連續性與非連續性的問題，不過對於上一節末尾所提及的「平等化」問題，則似乎仍未能提出比較充分的說明。筆者認為這一問題可以分《荀子》思想本身與「公共居間物」之理論意義這兩個層次來考慮。在第一個層次上，對於《荀子》思想本身，「平等化」未必是一個合理且必要的問題，而且結合當時的政治條件來看，荀子所提供的答案或許也未必能讓我們滿意。筆者認為在第二個層次上，就禮所提供的「公共世

¹³ 值得注意的是，文哲在對黃百銳的回應中從康德的角度，質疑了審美與道德的連結問題，若要稍稍延伸鄂蘭的觀點與黃百銳的關聯，則鄂蘭晚期所思考的判斷問題，其實恰恰涉及情感與審美、公共政治的問題，同樣展現了根據他人的情感來轉化自身情感的進路。礙於本文討論範圍所限，在此無法詳細展開，相關討論可參考李雨鍾 (2023) 的分析。

界」圖像而言，則確實有可能開展出一個更具水平空間結構，而非垂直式道德等級架構的理論路徑，從而對「平等化」問題有所回應。

不過如果僅就眾人如何共同投身「公共世界」這一點來說，似乎跟當代亞里斯多德式的共和主義立場頗為接近，兩者會引發的共同疑問是，在當代社會條件下，我們是否還有可能說服人們願意接受、讚賞這種「古典式」的政治生活，是否不願意投身公共政治生活、培養公共美德的人，就會在此框架下被列為道德等級低下的「小人」？¹⁴對於這一問題，筆者想要強調的是，本文的出發點首先在於禮如何作為「公共居間物」並由此支撐起「公共世界」，而非單方面地關注眾人自身是否願意接受道德轉化或公共轉化。因此，透過禮這種「公共居間物」，我們所提供的是「平等化」的條件，而非「平等化」問題的直接解決。在下一節我們將看到，如果進一步從「技術物」的角度來理解禮的「物性」，則會涉及到人類公共生活的條件本身的改變，它有可能實質性地降低「平等化」的門檻。

肆、朝向公共技術：從「知天」到「制禮」

在上一節中，我們嘗試將「禮」界定為某種「公共居間物」，透過其居間效果來理解「自我治理」與「政治治理」的重疊效應，進而將自我轉化呈現為一種公共轉化。不過「公共居間物」的解釋似乎尚

¹⁴ 感謝審查人提醒筆者在此要留意跟當代「完善論／致善論」(perfectionism) 與「自由主義」之爭相類似的困難。如果借用加拿大政治哲學家金利卡 (Will Kymlicka) 從自由主義角度來回應各派學說的思路，則當代亞里斯多德式共和主義會因其「完善論」的立場，而遭到自由主義的質疑，其關鍵在於將政治生活視為更有價值的生活這種「古代人自由觀」，未必能夠讓現代公民社會接受，也可能產生倡導某種特定類型的生活價值而排斥其他生活價值的問題 (Kymlicka 2002: 294-295)。有趣的是，鄂蘭在英語世界有時也會被視為某種型態的「共和主義者」，她確實對古典時代的政治生活觀有頗多讚譽之詞，不過筆者認為將其完全視為「共和主義者」仍是有些偏頗的，此處礙於本文討論脈絡，暫時無法予以多加闡述。

不足夠，畢竟已有不少學者曾經強調過「禮」所發揮的公共功能，究竟將其界定為公共之「物」有什麼特別之處呢？我們在此需要考慮的是，上一節的解釋尚未窮盡兩層技術譬喻的意涵，如果說藉由「禮」而開展的公共轉化對應著工匠用工具來改造原始材質的活動，那麼我們要如何理解工具本身也產生於人為技術活動這件事呢？換言之，作為公共居間物的「禮」同時是人為「技術」產物這一想法，是否還具有值得探究的意涵呢？

王華 (2020: 121-122) 在一篇討論儒家人文主義的文章中提出，荀子使用了「人造物」的比喻來說明如何藉由人為創設的禮義來解決「人的問題」，從而介入、轉化人的思想與行為傾向。當引入「人文主義」、「人造物」這些關鍵詞之後，就出現了一系列值得思考的問題。然而，當從人文主義的角度來思考人的創造性時，我們所探討的往往是人作為人文主體的「技藝」問題，而非「技術」問題。在王華近期的一篇文章中，她頗具新意地將「禮」界定為一種「體知」模式的倫理性「技藝」(skill)，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 (王華 2023: 35-36)。換言之，這裡涉及的是「技藝」的問題，而「人造物」的意涵看起來可以被統攝在主體「技藝」的概念之下。

那麼究竟要如何區分「技藝」與「技術」呢？這兩者的區分究竟有何意義呢？如果說「技術」指的是某種有實際物質性產物的活動，那麼是否也不過是某種製作的技藝而已呢？在理解這兩者的區分意義上，我們或許可以考慮美國當代媒介理論家彼得斯 (John Durham Peters) 提供的一個頗具啟發性的觀察。彼得斯對海豚與人類進行了對比，指出作為大腦發達程度僅次於人類的動物，海豚同樣具有高度的社會性，並在海洋生活中發展出了頗為複雜的技藝、甚至是藝術；然而海豚跟人類的根本差異在於，前者的所有技藝都要直接仰賴身體，而不像後者那樣擁有製造物件的技術，進而能夠發明文字、建立文明。彼得斯的總結是，海豚有技藝 (technique) 但沒有技術 (tech-

nology)，技術意味著被外在化為耐久形式 (durable form) 從而獲得跨越時空的能力 (Peters 2015: 78-91)。¹⁵ 透過海豚與人類的對比，我們可以初步觀察到的事情是，雖然聰明的海豚也能夠依憑自身的「豚力」來改善既定生存環境，發展「豚造」技能，然而是否能夠像人類那樣製作物件，進而透過物質性力量來改變處境，這仍然會造成巨大的命運鴻溝。

如果透過上述「技藝」與「技術」的區分，重新來思考王華的「人造物」與「倫理技藝」的觀點，則禮的技藝固然可說是一種類似於「人造道德」的「人造技能」，是人透過後天人為努力而創造出來的東西；然而就強調人的主體技藝面向來說，則仍類似於海豚在適應海洋生活中能夠發展出來的複雜技藝，是直接透過身體來實踐的。這種技藝面向固然非常重要，然而在荀子對禮的工匠技術論詮釋中，恐怕仍然存在一個未被真正觸及的製作物件的技術因素，製作當然有其隸屬於主體本身之技藝、技能的成分，但是一旦有了技術製作物的實際存在，就產生了某些溢出主體技藝之外的東西。實際上人類生存處境的重大改變，尤其是技術革命下的當代社會變遷，恰恰是由這種技術物層次的因素所造成。因此，筆者認為我們有必要嘗試在有別於「技藝」的「技術」層次上，來思考「禮」的問題。

雖然「禮」畢竟不是如同桌子、鋸子這樣具有具體物質性的技術工具，而更多地是一套符號，但是荀子明確用工匠技術的語言來描寫「禮」的創制，而且顯然將其視為具有長久性、且由許多物質因素（如禮書、禮器等）所支撐的事物，那麼這究竟反映出一種怎樣的技術觀呢？我們要如何在此種技術觀之下來理解「禮」的作用與角色呢？晚

¹⁵ 有趣的是，彼得斯同樣注意到鄂蘭在《人的條件》中的三分結構，並認為中間的「製作」活動是關鍵，他甚至認為海豚同樣具有勞動與行動的能力，甚至可以開會審議判刑，卻唯獨欠缺人類的「製作」技術能力 (Peters 2015: 85)。

近學界對於技術問題的哲學思考方式，已不再是人文與技術/科技的刻板對立，而是已出現更具哲學深度的新興發展趨勢，旨在重新思考技術的存有論意義與人類世前景。¹⁶ 與本文的討論比較相關的，是香港學者許煜 (Yuk Hui) 近年提出所謂「宇宙技術」(cosmotechne) 的概念，這是一種旨在挑戰技術/科技的西方一元論的思考。許煜的主要出發點在於，我們通常在思考科技問題時，是依照以西方技術觀為模型的普遍一元論框架，但是技術實際上在不同文化中會受到不同的宇宙論理解模式的影響，這意味著技術向來就是某種「宇宙技術」，指向人類要透過技術來統合宇宙秩序與道德秩序的活動 (Hui 2016: 19-20)。在此理論前提下，許煜進一步對比了中西技術觀的根本差異。許煜認為，在古希臘傳統中，「技藝／技術」(techné) 基本上意味著秩序的保障，藉以對抗於自然界的偶然性，進而技藝/技術就是對於自然的增補與完善。¹⁷ 與此相對，許煜認為在中國的宇宙論中不存在這種對抗，而是呈現為「道一器」合一的關係，換言之，人類並沒有要透過技術來克服偶然，而是偶然原本就是人類與宇宙構成的關係性整體的一部分 (Hui 2016: 69-71, 91-101)。

許煜的觀點乍聽起來是近百年來不少西方漢學家立場的翻版，而

¹⁶ 中文學界比較熟悉的是德國哲學家海德格 (Martin Heidegger) 對當代技術的批判性思考，雖然海德格仍然構成當代技術哲學的重要思想資源，然而法國技術哲學家西蒙東 (Gilbert Simondon)、斯蒂格勒 (Bernard Stiegler) 等人更徹底地從技術本身探討其哲學意義，其開發的技術哲學內容已非海德格思想本身所能涵蓋。

¹⁷ 這裡的「技藝／技術」問題，可稍稍參考海德格的解釋，許煜的書實際上也致敬了海德格。海德格認為，在古希臘原本的 techné 意涵中，技術與藝術是不分家的，同樣是一種將某物帶出來的「解蔽」(Entbergen) 技藝；然而現代技術 (科技) 卻開始成為一種被稱為「集一置」(Ge-stell) 的強迫揭開自然內部能源的方式，從而將現代人置於「危險」之中，而藝術則代表著一種承擔拯救希望的「解蔽」方式 (Heidegger 1977: 3-35)。

且他對於中國古代宇宙論的理解也不無可商榷之處。¹⁸ 然而許煜的研究仍有助於我們思考荀子的禮思想與技術觀的關聯，這不僅僅涉及技術物的實際製作、使用，更涉及人類活動與自然的關係，以及這背後的宇宙論結構。就此而言，我們很快會想到，荀子向來被視為特出的「天人相分」說似乎在此具有高度相關性，而且會對許煜的中國宇宙論詮釋構成了挑戰。一般認為，荀子的「天人相分」說倡導我們不要過多關注宇宙的生成奧秘，而是要關注人自身的問題，積極沿著「天生人成」的方向，對天生、非人為的自然因素進行改造、創造。這種觀點聽起來恰與前面所說的人造物式「人文主義」相吻合，而且它似乎反而跟接近西方式的增補、完善觀，而非許煜所理解的「道器合一」的中國宇宙論。但實際情況果真如此嗎？

荀子在〈天論〉當中似乎確實提出一種有別於「天人合一」觀的「天人之分」說，他指出「天」的運行自有其常道，這無關乎人間的治亂，因此我們應該要明白「天人之分」。進而荀子界定了「天職」與「天功」這兩個概念：所謂「天職」是「不為而成，不求而得」的，因此人們不應該涉入其間，不應該與之相爭；所謂「天功」則是天地、日月、四時的運作現象，人們只能看到其實際達成的結果，而無法知

¹⁸ 許煜在《中國技術問題》(2016)一書中，多次強調中國古代預設了天人之間的絕對統一，不可能出現技術為自然提供增補與完善的想法，這種理解有些過於仰賴部分現代學者、尤其是法國漢學家朱利安 (François Jullien) 的觀點。不過值得補充的是，許煜在該書之後的著作，特別是《遞迴與偶然》(*Recursivity and Contingency*, 2019)當中已經突破了西方技術傳統以暴力對抗自然的機械化刻板印象，用「有機化」的概念來詮釋西方現代技術的最新趨勢；進而，他在近作《藝術與宇宙技術》(*Art and Cosmotronics*, 2021)中再度使用中國思想來探討當代技術時，就明顯已經不是在中國式有機/整體論與西方式機械/個體論的這種陳舊格局下進行了，因為後者已然「有機化」。不過上述這些後來的發展脈絡過於複雜，已經超出了本文的討論範圍，本文在此僅稍稍借用許煜較早的說法，來作為討論的一個參考線索。

道這是怎麼達成的，因此聖人不追求「知天」。¹⁹

不過在〈天論〉中，荀子又看似自相矛盾地提出了另一種「知天」，這種「知天」卻屬於人類活動的範圍：

天職既立，天功既成，性具而神生，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。財非其類，以養其類，夫是之謂天養。順其類者謂之福，逆其類者謂之禍，夫是之謂天政……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！（《荀子·天論》，頁 365-366）

在確立了人不應該去探求的「天職」與「天功」之後，荀子列舉了屬於人類自身的「天情」、「天官」、「天君」、「天養」、「天政」，並認為以正確的方式來對待它們，才是真正明白了什麼是人類應該有所作為的事情，這就是積極意義上的「知天」。換言之，荀子在「天人之分」的前提下，重新界定了人類能夠有所作為的領域，並界定為「知天」，這對應著荀子所說的「能參」：

天有其時，地有其財，人有其治：夫是之謂能參。舍其所以參，而願其所參，則惑矣。（《荀子·天論》，頁 364-365）

¹⁹ 「不為而成，不求而得：夫是之謂天職。如是者，雖深，其人不加慮焉；雖大，不加能焉；雖精，不加察焉；夫是之謂不與天爭職...列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事而見其功，夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天功。唯聖人不求知天」。（《荀子·天論》，頁 362-365）

我們看到，雖然人不應該參與到天地運作本身的「天職」、「天功」當中，當仍有自身「參」的方式，這就是我們前面反覆論及的「治」的問題。

那麼我們要如何理解上述兩種「知天」的關係，以及所謂「能參」的方式呢？現代學界的常見解釋是將兩種「知天」理解為反對神秘主義的理性精神：一方面自然界有其自身的運作規律，並不與人間治亂存在某種神秘關聯，另一方面，人類應當合理利用自身的理性與認知能力，進而將自然萬物化為己用，甚至成為自然界的主宰。²⁰ 按照這種詮釋，荀子的「天人之分」確實非常接近西方現代的理性主義精神，乃至其背後的西方現代科技觀，一如許多現代詮釋曾認為「性惡」論近似西方契約論。不過在生態危機屢屢敲響警鐘、各種科技產品讓我們措手不及的當代，這種主宰自然的技術觀已經很值得我們反思。²¹

筆者認為，伍振勳對於這種主流詮釋方向的反駁很值得我們重視。伍振勳主張，我們不應該將荀子的立場簡化為「天生人成」，這種架構將「天」視為自然背景、獨將「人」視為行為主體，從而抹除了「知天」之中蘊含的「敬天」意味；進而他主張，〈天論〉的主旨在於「揭示如何『成己』、『成物』的政治行動綱領以解除人對於行道的疑惑而且重建敬己、參天的信念」，而不在於解除「天人一體」的神秘主義（伍振勳 2014：81-83）。換言之，我們不應該套用現代理性主義的態度來理解荀子區分天人的做法，不應該將人視為理性認

²⁰ 東方朔 (2016:61-118) 的詮釋就典型地代表了這種解讀方向，他詳細分析了荀子「天人之分」的哲學史意義，尤其關注「解除神秘主義」與「凸顯理性化」這兩點。

²¹ 東方朔 (2016:103) 也意識到現代科學理性面臨的質疑，因此他試圖強調荀子的知天跟西方近代的科學仍有不同，後者是工具化地改善人類生活、統治自然萬物，而荀子則是順乎自然、善用萬物。然而，東方朔的詮釋模式其實已經跟西方近代的理性主義高度近似，所謂「順乎自然、善用萬物」，聽起來不過像是附帶性的微弱道德規勸。

知主體，將天視為理性認知、改造的客體，而是應該去理解「能參」的政治行動意義。

在這種理解方式下，我們首先需要重新檢視一下積極性「知天」的結構。在「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」的描述中，前五項（天君、天官、天養、天政、天情）都比較好理解，它們都被界定在人類自身的能力與活動範疇之內，比較難理解的是最後一項「天功」。按照之前的界定，「天功」代表著日月、星辰、四時的實際運作現象，應該是人類「不求知」的範圍，為何人類以恰當的方式發揮自身能力的行為，會被稱之為「全其天功」呢？

這裡的關鍵在於，我們不應該將「天」視為有待人類作為的被動客體或整體背景，將「人」視為能動的行為主體，進而將人類發揮自身能力的行為，理解為對自然整體進行的改造、完善；相反地，人以正確的方式發揮「天君」、「天官」、「天養」、「天政」、「天情」的行為，不過是人類以自身的方式參與了天地生成運作的過程，是以「能參」的方式實現了屬於自身的「天功」。²² 換言之，荀子主張人類要盡己所能地實現自身、盡其所應為，這才是作為萬物中的一份子，參與到了天地生生不息的過程當中的正確方式。²³

那麼人類以「能參」的方式來參與天地生生過程的具體成效與目標是什麼呢？其關鍵就在「人有其治」這一點。人不應該涉入、干擾天地自身的運作，而是應該關注特屬於人類自身的問題與目的，這就

²² 普鳴 (Puett, Michael) 同樣注意到荀子所倡導的實際上是運用人類天生的官能來創制文化，不過筆者認為他在修正傳統觀點的論辯中又有點矯枉過正，他強調禮樂並非聖人所「創造」(create) 而是聖人所「生」(generate)，這樣一來就過度弱化了禮樂作為人造物 (artifice) 的性質 (Puett 2001: 66-70)。

²³ Ivanhoe (2014) 曾提出荀子試圖維持人與自然之間的一種「快樂對稱」(happy symmetry)，並由「禮」來維持平衡。

是「治」。進一步來說，這種「治」的要求源自人類群體生活的需要，荀子認為獨有人才能夠進行這種群體生活，因此群體生活所產生的治亂問題，也就構成了獨屬於人的行為範疇：

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：人能羣，彼不能羣也。人何以能羣？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。（《荀子·王制》，頁 194）

這裡的思路是，荀子首先提出人之有別於萬物的獨特之處在於擁有「義」，由於有「義」，人們就能夠「分」，亦即有辦法按照一定準則來相互區分，進而也就能夠維持群體生活，也就是「能羣」。正是由於人類能夠維持群體生活，所以勝過了其他動物。荀子在這裡無疑流露出了作為人類的驕傲，不過這種驕傲並非指向某種凌駕於自然整體的絕對能力，而是一種相對而獨特的自信。

分析至此，我們已經重新詮釋了荀子的「天人之分」說，從而看到荀子所要主張實際上是人類不應該僭越地探討天地運行的奧秘，而是應該充分發揮自身的獨特能力，專注於實現人類特有的群體生活之「治」，這才是以人類自身的方式參與到了天地萬物的生生變化之中。就這種天人關係而言，我們可以說荀子思想所蘊含的技術觀應該並不是直接以自然整體的既定秩序來決定人類活動，而是肯定了特屬於人類群體生活的問題與目標，因此根據這種特殊性，人類確實有理由創造出某些自然界原本不存在的東西，以解決自身特有的問題；然而，荀子同時強調人類的特殊行為僅僅是參與天地萬物整體秩序的一種方式，不應該逾越「天人之分」，破壞整體的平衡。簡言之，我們可

以說荀子「天人之分」說所呈現的是一種立基於人類限制性與獨特性的技術觀。

在初步呈現了這種技術觀之後，我們似乎仍需要面對一個難題，就是雖然我們一開始是為了界定「禮」的製作物性質，而探討技術觀問題的，但是〈天論〉的文字當中似乎並沒有直接涉及「禮」的問題，而是專注於人類自身能力的運用與發揮。進一步來說，就〈天論〉所展現的「聖人知天」的模式來說，它毋寧更接近荀子在〈解蔽〉中所提出的由「虛一而靜」的修養方法，而進於「大清明」狀態的過程，其效果同樣是實現了「治」，且修辭表述方式也十分接近。²⁴ 這似乎表明，荀子有另一套不依靠禮的學習、實踐來進行自我轉化的修養論，而且最終呈現出來的效果還更為高明。問題在於，如果以「大清明」作為人類「能參」行為的標準，那麼透過制禮來輔助眾人的方式，似乎就在效果上顯得相對較低，那麼為什麼荀子在具體實踐上更多地倡導這種「大清明」的路線，而是主要強調禮的學習與實踐呢？²⁵

在這個問題上，佐藤將之提出了頗具合理性的解釋。他認為，荀子意識到過於高超的修養論，根本很少有人能夠實踐，而達到「大清

²⁴ 「故治之要在於知道。人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不臧也，然而有所謂虛；心未嘗不滿也，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，臧也，然而有所謂虛，不以所已臧害所將受謂之虛。…未得道而求道者，謂之虛壹而靜…虛壹而靜，謂之大清明。萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位。坐於室而見四海，處於今而論久遠，疏觀萬物而知其情，參稽治亂而通其度，經緯天地而材官萬物，制割大理，而宇宙裏矣。」（《荀子·解蔽》，頁 467-469）

²⁵ 對於〈解蔽〉等篇中未出現禮因素的問題，有些學者認為這反映的是荀子不同的思想階段，比如梁濤（2017: 59-68）就認為〈修身〉篇中「以禮養心」的說法反映了荀子前期的禮治思想，而〈解蔽〉則已受到了稷下黃老道家與思孟學派的影響，反映出荀子後期更高的理論思維。應該說，梁濤頗為細密地注意到《荀子》各篇之間的形態差異，然而他明顯為荀子預設了一個由早期反思孟學派到晚期回歸思孟學派的道統式發展線索，因此在各篇先後關係上的判斷不免過於專斷。

明」且「參天地」的聖王更是百年難遇，因此荀子提出禮的實踐，來作為保持最佳精神狀態且能解決人事問題的可靠、可行方式。佐藤將之進而主張，雖然「大清明」看起來境界更高，讓人覺得這是更為成熟的想法，但是以禮來「治氣養心」的方法，才代表荀子經過深思熟慮之後，為了克服「大清明」的實踐難題，而發展出來的成熟想法（佐藤將之 2016：365-373）。

筆者大體上贊同佐藤將之的上述看法，從《荀子》一書更為全面的思考方式來說，「禮」確實代表著更為主要的實踐進路。不過或許如 Stalnaker 所主張的，「大清明」修養論是荀子繼承道家「內修」傳統所發展出來的論述，它至少在理論上解決了在尚不存在「禮」來提供幫助的情況下，聖人如何有可能將「禮」制定出來的理論難題（Stalnaker 2003: 108）。換言之，「大清明」代表的是人類自身能力最理想的實現狀態，然而在更普遍的實踐上，荀子更多訴諸的是禮在「自我治理」與「國家治理」這兩個層面上所能實現的更實質性的效果。

我們可以說，對荀子來說，制定出「禮」並予以廣泛使用的行為，代表著在理想人格難以出現的現實情況下，人類更普遍採取的實現「人有其治」目標的方式。就位階來說，荀子心目中的最高典範當然是由理想君子/聖人/大儒的高超能力所實現的治世，而「禮」的位階則低於這種理想人格，而且源出於後者。因此，「天地」、「禮義」、「君子」之間構成了三重結構：

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，上無君師，下無父子，夫是之謂至亂。（《荀子·王制》，頁193）

如前所述，「治」的問題僅僅源自於人，而且始終是從人的角度來說存在的問題。進而要解決「治」的問題，最直接出現的是「禮義」所代表的公共秩序，而「禮義」本身則源自於「君子」，「君子」這一理想人格代表著人類「參天地」這一最高能力的實現。由於理想人格無法穩定存在，因此人類群體生活的要求催生了「禮」這一技術物，「禮」彌合眾人良莠不齊的實際狀態，使「治」的公共世界得以在理想人格並未普遍達成的狀態下也能實現。

因此我們看到，「禮」作為「公共居間物」並非自然存在物，它是人類基於「能參」的群體生活要求，而人為創造出來的「技術物」。「禮」一方面使道德上的自我轉化得以可能，另一方面又讓這種自我轉化不僅僅停留在個人技藝的層面，而是更具普遍實踐性與群體參與性的公共轉化，就此而言，我們可以將「禮」視為一種「公共技術物」。²⁶筆者認為，這種「公共技術物」所代表的方向，實際上在一定程度上削弱了理想人格君子與小人之間的「非連續性」差距及其不平等效果，因為「禮」這一技術物的出現實質性地改變了從小人到君子的實踐條件，使其不完全只是對個人自身的動機與能力的考驗。在「禮」的技術「物性」中，蘊含著開放向更多人、也更具穩固保障的轉化承諾。

²⁶ 按照我們一般的想法，從「技術」的角度來看待「禮」，似乎是對「禮」的一種貶低，「禮」應該更屬於人文創制的一部分。然而我們可以考慮一下法國技術哲學家席蒙東的想法，他認為我們長期以來過於對立了文化與技術，未能了解技術物中所包含的人類現實 (human reality)，而更完整的文化應該將技術物也整合進來 (Simondon 2017: 15-18)。席蒙東代表了一種頗為積極的技術觀，他進而主張人類不應該將現代技術的發展視為威脅，而是應該重新思考人類在新的技術物當中所扮演的不可或缺的協調者、溝通者角色。

伍、結論

本文的論述以三個階段進行。首先，筆者整理了英語學界圍繞荀子思想中「自我轉化」問題而產生的重要爭議，並聚焦在轉化前後是否存在「非連續性」的分歧性問題，以及其背後衍生的「平等化」問題。接下來，筆者嘗試分兩個步驟來處理「非連續性」與「平等化」的問題：第一步是在揭示出禮所同時指涉的「自我治理」與「國家治理」這兩個層面之後，透過援引漢娜鄂蘭的「公共居間物」觀念來理解「禮」的意義，從而將「自我轉化」詮釋為一種「公共轉化」；第二步則是借鑑當代技術哲學提供的線索，進一步思考荀子禮思想背後的「公共技術」觀，主張荀子「知天」論述對應著一種以製作、使用「禮」的屬人技術活動，來參與天地萬物整體秩序的獨特方式。透過以上兩個步驟，筆者希望將未轉化者與已轉化者之間可能出現的不平等狀況，處理為圍繞「公共居間物」而產生的不同位置，進而凸顯荀子如何藉由「禮」這種技術物的力量，來實質性改變轉化的實踐條件，使得君子與小人之間的「非連續性」不那麼強烈。

在《人的條件》中，鄂蘭一方面凸顯了人類製作的公共居間物對於維持公共世界的重要意義，但另一方面，她也深刻意識到「製作」這一技術活動的兩面性。西方主流傳統的製作技術建立在人類對自然施加的對抗性、改造性暴力之上，如果說這種暴力在古代僅僅是將一部分自然改造成人類世界的話，那麼在現代歷史中，更由於技術上的突破，而出現了鄂蘭稱之為將行動帶入自然的力量（Arendt 1998: 262-264; Arendt 2006: 61-63），亦即能真正改變自然整體的科技力量。正是當代科技的力量，使得人類首次面臨了改變生存於地球之上這一基本人類「境況」的可能，因為我們已經有了毀滅世界的核武，也有了使用宇宙飛船離開地球的科學技術，甚至已經產生了影響地球地質學紀年的「人類世」效應。

在面對當代科技難題時，我們不應過於天真地試圖在西方技術傳統之外找到拯救性的絕對他者。不過技術觀的多元化探討，確實豐富了思考的空間，讓我們可以重新考慮技術與人類的不同可能性。荀子所構想的「禮」一方面具有如鄂蘭筆下的「公共居間物」那樣的性質，連結、支撐著公共世界的運轉，另一方面，相較於西方式的對自然施加暴力的技術觀，荀子更注重「禮」之技術活動如何構成人類參與到天地萬物整體之中的獨特方式。雖然我們還不能說，荀子當中就已經有一套完整的技術思想，但「禮」確實有可能為我們提供某種強調群體公共性與環境整體性的技術物模型參照。

參考文獻

中文：

- 王先謙著 WANG Hsien-ch'ien, 沈嘯寰、王星賢點校 CHEN Xiao-huan & WANG Xing-xian (eds.), 2013, 《荀子集解》 *Xunzi jijie*, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Chung Hwa Book Company]。
- 王華 WANG Ellie Hua, 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: 113-125。
- , 2022, 〈關於黃百銳對《荀子》之「欲望滿足」詮釋的一些反思〉 *Reflections on Wong's Desire-Satisfaction Interpretation of the Xunzi*, 載於《中國古典思想中的譬喻與類比：個人、國家與社會的治理》，王華、馬愷之主編 Ed. by Kai Marchal & Ellie Hua Wang, 王尚、向富緯譯 Trans. by Shang Wang & Fuwei Shung, 頁 259-273, 臺北 [Taipei]: 政大出版社 [National Chengchi University Press]。
- , 2023, 〈《荀子》中的名、實與類：一個道德之智與技藝的思考進路〉 *Investigating Names, Reality, and Categories in the Xunzi: An approach from Ethical Wisdom and Skill*, 《國立政治大學哲學學報》 *National Chengchi University Philosophical Journal*, 54: 1-47。
- 伍振勳 WU Zhen-Xun, 2014, 〈荀子「天論」的旨趣：「知天」論述的主題〉 *Knowing Heaven: The Purpose of the "Discussion of Heaven" of the "Xunzi"*, 《臺大中文學報》 *Bulletin of The Department*

of Chinese Literature National Taiwan University, 46 : 51-86。

佐藤將之 SATO Masayuki, 2016, 《參於天地之治：荀子禮治思想的起源與構造》 *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi*, 臺北 [Taipei]: 臺大出版中心 [National Taiwan University Press]。

李雨鍾 LI Yu-Zhong, 2023, 〈可溝通的情感政治：重探漢娜鄂蘭的情感批判與判斷理論〉 *Can the Politics of Emotion Acquire Communicability? A New Investigation on the Critique of Emotion and Theory of Judgment in Hannah Arendt's Thought*, 《政治與社會哲學評論》 *A Journal for Philosophical Study of Public Affairs*, 78 : 65-118。

東方朔 DONGFANG Shuo, 2016, 《合理性之尋求——荀子思想研究論集》 *Helixing zhi xunqiu xunzi sixiang yanjiu lunji*, 上海 [Shanghai]: 上海人民出版社 [Shanghai People's Publishing House]。

梁濤 LIANG Tao, 2017, 〈荀子人性論的歷時性發展——論〈修身〉、〈解蔽〉、〈不苟〉的治心、養心說〉 *Xunzi renxinglun de lishixing fazhan: lun xiushen jiebi bugou de zhixinyangxinshou*, 《哲學動態》 *Philosophical Trends*, 1(2017) : 59-68。

黃百銳著 David B. Wong, 王尚、向富緯譯 Trans. by Shang Wang & Fuwei Shung, 王華、馬愷之主編 Ed. by Kai Marchal & Ellie Hua Wang, 2022, 《中國古典思想中的譬喻與類比：個人、國家與社會的治理》 *Metaphor and Analogy in Early Chinese Thought: Governance within the Person, State, and Society*, 臺北 [Taipei]: 政大出版社 [National Chengchi University Press]。

西文：

- Arendt, Hannah. 1998. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 2006. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York: Penguin Books.
- Heidegger, Martin. 1977. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Tran. by William Lovitt. New York & London: Garland Publishing, Inc.
- Hui, Yuk. 2016. *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechnics*. Falmouth: Urbanomic.
- Hutton, Eric L. 2015. Xunzi and Virtue Ethics. In *The Routledge Companion to Virtue Ethics*. Ed. by Lorraine Besser-Jones & Michael Slote, 113-126. New York & London: Routledge.
- Ivanhoe, Philip J. 2014. A Happy Symmetry: Xunzi's Ecological Ethic. In *Ritual and Religion in the Xunzi*. Ed. by T. C. Kline III & Justin Tiwald, 43-62. New York: SUNY Press.
- Kymlicka, Will. 2002. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Second Edition. New York: Oxford University Press.
- Kline III, T. C. 2000. "Moral Agency and Motivation in the Xunzi". In *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*. Ed. by T. C. Kline III & Philip J. Ivanhoe, 155-175. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Peters, John Durham. 2015. *The Marvelous Clouds: Towards A Philosophy of Elemental Media*. Chicago & London: The University of Chicago

Press.

Puett, Michael. 2001. *The Ambivalence of Creation: Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China*. Stanford: Stanford University Press.

Schofer, Jonathan W. 2000. "Virtues in Xunzi's Thought". In *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*. Ed. by T. C. Kline III & Philip J. Ivanhoe, 69-88. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.

Simondon, Gilbert. 2017. *On the Mode of Existence of Technical Objects*. Tran. by Cecile Malaspina & John Rogove. Minneapolis: Univocal Publishing.

Stalnaker, Aaron. 2003. Aspects of Xunzi's Engagement with Early Daoism. *Philosophy East & West* 53, 1: 87-129.

Van Norden, Bryan W. 2000. Menzi and Xunzi: Two Views of Human Agency. In *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*. Ed. by T. C. Kline III & Philip J. Ivanhoe, 103-134. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.

Wang, Ellie Hua. 2017. Crafting the Self through Losing the Self: Exploring Xunzi's Ideal Self and the Role of Others. *Soochow Journal of Philosophical Studies* 36: 59-102.

Wong, David B. 2000. Xunzi on Moral Motivation. In *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*. Ed. by T. C. Kline III & Philip J. Ivanhoe, 135-154 Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.

Ritual as Public Technical Object: Self-transformation and Political Governance in the *Xunzi*

LI Yu-Zhong

Post-doctoral fellow, Department of Chinese, National Taiwan
Normal University

Address: 3F., No. 1, Ln. 52, Yongkang St., Da'an Dist., Taipei City
106005, Taiwan (R.O.C.)

E-mail: raininglee67@gmail.com

Abstract

The discussion in this article is conducted on three levels. First, it analyzes the significant dispute regarding the issue of “self-transformation” in Xunzi’s thought within the English academic circle, focusing on the disagreement about the discontinuity during the transformation process. Second, rather than concentrating on the moral agency itself, it attempts to consider the problem of continuity from the perspective of “ritual”. By introducing Hannah Arendt’s idea of “public in-between”, it explores the double structure of “ritual”, which refers to both self-governance and national governance, thereby developing the “self-transformation” into “public transformation”. Finally, this article argues that the discourses about Heaven in *Xunzi* present an approach aiming to engage with the

harmonious order of the heaven and earth through human technical activities of producing and using the “ritual”. This distinguishes Xunzi’s approach from the mainstream tradition of Western technical thought.

Keywords: Xunzi, ritual, self-transformation, public thing, technical object

