

# 氣相應、性偽合、參於天地 ——荀子的感通論建構

許從聖\*

## 摘要

《周易·咸卦》象辭對二氣交感的歷程描述，蘊含自然創造與人文化成的雙重意指。從男女之間相感、親悅到結合的嫁娶行動與事件，發展為生生化育、延續恆久的夫婦對待倫理，也暗示男女媾合的生命繁衍與萬物化生的創造歷程，兩端雖非同質且不對稱，卻有微妙的聯繫與呼應關係，此為感通論的基本內容框架。值得注意的是，《荀子·大略》強調「夫婦之道」於倫理關係中的奠基性地位，實可與《周易·咸卦》所述感通論旨趣相互發明。本文進而深究感通在荀子思想所具有的多向視域與建構進程，擴及〈非相〉、〈性惡〉、〈禮論〉、〈天論〉等重要文獻，梳理氣、性、情、偽、度、參、神明等與感通相涉的核心詞義及相互關係，構成三層動態連貫的感通論體系：一，從「性偽之分」到「性偽合」的發展序階變化，敘明「自我感通」的具體實現歷程與實踐工夫；二，從「度己以繩」到「接人用拙」的推擴實踐，闡發「人我感通」的共在聯繫感受與倫理義涵；三，從「明於天人之分」到

---

\* 許從聖，國立臺灣大學中國文學系博士生。

投稿：108年1月7日；修訂：108年7月15日；接受刊登：108年10月9日

「參於天地」的關係轉化與辯證哲思，解明天地自然對人類創建文化生活的方向指引與智慧啟發。

**關鍵詞：**荀子、感通、性偽合、人已關係、天人關係

# The Construction of Xunzi's Correspondence Theory

Tsung-Sheng Hsu\*

## Abstract

The description of the flow of Qi (氣) in *Yi Jing* (Book Of Changes)'s "Xian Gua" includes emphasizes not only natural creation but also human culture. From the courting and marriage between men and women, develop the everlasting ethics of the relationship between husband and wife, and at the same time implying that even though they are not one in the same, there is a relationship between the relationship between males and females and also reproduction and change in the universe. This is the basic framework that makes up the theory of correspondence. It is worth noting that *Xunzi* "Talueh" is the first none Chinese writing to put an emphasises on couple's ethics and in actually this correspondence theory and the *Yi Jing* "Xian Gua" are complementary.

This paper delves Xunzi's multidirectional approach to correspondence in the writings of Xunzi, such as: "Fei Xiang" (〈非相〉), "Xing E" (〈性惡〉), "Li Lun" (〈禮論〉) and "Tian Lun" (〈天論〉), and also the interaltionship between corresponce and Qi (氣), human nature, emotion (*qing* 情), man-made (*wei* 偽), empathy (*du* 度), participate (*can* 參), shen-ming (神明) and so on. Forming a dynamic and coherent correspondence theory system consisting of three layers in sequence: First, explain the concrete realization course and practical work of auto-affection; Second, elucidate the common feeling and ethical significance

---

\* Ph. D Student, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

implied in the process of self-induction with others; Third, to tell the real human experience and response to the nature, the universe, and the ultimate reality.

**Keywords:** Xunzi, correspondence, nature and artificiality, man-man relationship, the relationship between heaven and man

# 氣相應、性偽合、參於天地 ——荀子的感通論建構

許從聖

## 壹、何謂「感通」？

「感通」一詞出自《周易·繫辭上》：「《易》，无思也，无為也，寂然不動，感而遂通天下之故。」<sup>1</sup>感與通復合成詞及背後蘊涵值得深思。《說文》釋感為「動人心也」，若「動人心」為感之本義，則「動」的過程究竟如何發生？必須具備怎樣的條件？咸字是解碼上述問題的重要線索。依《爾雅》，咸與僉、胥、皆同義，表全體、完備之義。但仍未能解釋與「動人心」的過程有何關係。居《周易》下經之首的〈咸卦〉彖爻辭，則詳明男女共相感應、接觸至建立婚媾關係的歷程，描述新婚之夜少男少女如何異身相感，終成夫妻的過程形象。（張再林，2010：63-64）〈咸卦〉卦辭依序以「咸其拇」（足大指）、「咸其腓」（小腿肚）、「咸其股」（大腿）、「咸其脢」（背脊肉）、「咸其輔、頰、舌」系列的成套身體部位譬喻，闡發男女雙方由分（外）至合（內）的交感變化關係，具有漸進、深透與結合的動進推展特質。可見咸之為義，至少包含（1）接觸、接吻、感觸；（2）同、合；（3）和、協三項蘊涵。（陸宗達、王寧、宋永

<sup>1</sup> 下引《周易》原文與斷句皆據朱熹（2012），不另出註。

培，2018：163-165）如要指明咸之全體、完備義與心之感動的連結關係，還須考量身體、情感、意向、情境等要素，如何交互一貫，以至感受、感動的反身性、連續性與力動性特徵，才能還原「通達」過程與結果。

所謂「通達」，預設人心之感動、感受如一不斷發展的動態路程。不論身心所觸、男女相感抑或物我接遇，皆只是路程之開端與其中一面向，不能化約為因果決定關係與確定終點，而是持續通行、抵達的未完成過程。從通與達的詞義辨析與道路概念譬喻，可較好地理解感通的歷程性與連續性思維。訓詁學者陸宗達（1905-1988）發現，通所涉及對象多為相互矛盾、牴觸兩面（通乎晝夜之道、通乎陰陽、通天地、通上下），構成阻隔、窒塞（不通）對立狀態。為解決阻塞不通狀態，故有「會通」、「變通」之行動。然會通、變通非只是會攏兜合，而是使牴觸、對立之兩面貫連「穿通」。穿通含「徹除」義，意謂排除阻塞障礙狀態。如新芽萌發生長之艱難。必先除去壓覆新芽上之土層，通過屯聚力量拼命推開阻塞，方能破土而出（《說文》：「屮，艸木初生也，象丨出形有枝莖也。古文或以為艸字。讀若徹。」臣鉉等曰：「丨，上下通也，象艸木萌芽通徹地上也。」）。「通徹」所含「徹除阻塞」義亦反映在經書中的道路概念譬喻，如《易·繫辭上》：「推而行之謂之通」、《禮記·月令》：「開通道路，毋有障塞」。（陸宗達、王寧、宋永培，2018：168-174）故可知，塞隔不通、貫穿徹通、暢行開通，三義緊密相關，且可視為感通的三個發展階段：先對應至〈咸卦〉六爻描述身體各部位（足拇指、小腿肚、髖髀、背脊、以至口舌）之間，由局部、淺微、對立至全面、深廣、貫通的關係變化；男女兩端再從相互感觸、撫摸到異身結合之進程，凸顯感觸之深入、精微與恆常性特質，以及生命及情思愛慕感動程度之強大、真誠與深邃，終至部分與整體連貫，通達無隔之狀態。（譚家哲，2016：267-272）

再者，〈咸卦〉對「取女」涉及感動與感通內容描述，在《荀子·大略》亦有所錄。（詳見下文）惟〈大略〉所述，雖部分合於〈咸卦〉彖辭，卻未見〈咸卦〉六爻對情感觸動的通達歷程描述。更重要的是，〈咸卦〉所言「取女」事件，至〈大略〉確定為「夫婦之道」，凸顯夫婦於倫理關係的優位：「夫婦之道，不可不正也，君臣父子之本也」，<sup>2</sup>以夫婦對待之道作為君臣、父子倫理關係根基。唯有確保夫婦關係和諧，親情原則、政治倫序、族類發展才能悠久不息。惟占筮所得卦形、爻位與符號序列，皆繫於一具體情境與特定時空事象，不同卦形、爻位及解釋效力，隨相對之事象與位所關係變化而定。各卦爻所指事象與位序相對而立，自足成義，無絕對普遍或同一化之共相。然《易傳》之彖象辭，顯然已將具體而特殊的占卜現象，展開抽象化、體系化的改造，以至建構出天地一聖人一萬物共在和諧的價值意涵。

整體言之，〈咸卦〉彖象辭與《荀子·大略》所述略同，差別僅在〈大略〉明確以「夫婦之道」定位〈咸卦〉宗旨，彖象辭則強調「二氣感應以相與」、「天地感而萬物化生」的氣化創造與聖人感召民心的教化過程，顯示感通周普全備的通透力量與新新不已的生化效果。然兩者的〈咸卦〉說解，均對體制規範與教化施為採肯定立場。單憑「從自然現象到倫理教義的轉進」的線性發展觀，亦無法作為確定《荀子·大略》較〈咸卦〉彖象辭晚出的明證。主因在於「夫婦之道」仍自「男女婚娶」之事出，男女相感、結合的關係締結歷程，就〈咸卦〉彖象辭觀，亦屬「二氣感應以相與」的氣化運動一環。人倫關係的成立與氣化的動態創造緊密相連。除非有其他可與〈咸卦〉比勘核驗的文獻，否則便無法解決《荀子·大略》與〈咸卦〉彖辭的撰成先後問題。但我認為，從感通如何形成思想體系的歷程及內含面向的意義關聯看，除可適切運用〈咸卦〉與

<sup>2</sup> 下引《荀子》原文皆據北大哲學系注釋之《荀子新注》（1983），不另出註。

《荀子》涉及感通的思想論述，還可將感通置於更開放的視域，結合《荀子》之〈性惡〉對性偽關係的論述、〈不苟〉提出從「度己」到「接人」的倫類感通實踐、〈天論〉敘明人如何「能參天地」，以至人對自然的關係建立與轉化問題。要之，本文撰寫意圖，即望通過荀子思想的內容洞見，重建一套「有限心感通論」的規模體系。

若有限心感通論的命題可以成說，則相對便有「無限心感通論」。唐君毅與牟宗三的觀點，最能代表無限心感通論的論述與立場。如唐君毅論及感通與「仁」的多層境關聯：「此感通即兼具一己之生命心靈之『前後之度向』中之感通，人我生命心靈之『內外之度向』中之感通，及人與天命鬼神之『上下之度向』中之感通。」(2004a: 12)<sup>3</sup>「度向」猶「向度」，相當於對感通之敷布、輻輳、融聚的功能描述。感通更可上下其講，及其至也，縱觀心所對境之高下層位、順觀心所對境之呈用次序、橫觀心所對境之並立類相。三觀繼起、互攝周遍，貫通覺他、自覺、超自覺的生命心靈九境。<sup>4</sup>牟宗三則標顯感通所含「遍萬物而為言」的萬有一體、一氣相通特性，更運用至對陽明「良知」觀念的詮釋。<sup>5</sup>

<sup>3</sup> 這是唐君毅對孔子仁道思想所含生命心靈之感通面向的說解。

<sup>4</sup> 感通是唐君毅建構「心靈九境」哲學體系的基本概念。(1986: 12-17) 唐先生的感通哲學論述，自非有限／無限的二元劃分所能窮盡其義。黃冠閔(2018: 24-27)就此有精確觀察，他認為唐先生論及他人與自我之感通關係段落，「他人、他者的主體性必須被承認」。而通過參照列維納斯(Levinas)的「他者」哲學觀點，發現「他人與主體我不是對稱的，自我必須將他人視為自己的有限性的缺口」，且注意到「列維納斯甚至還指出他人中女性與家的聯繫，作為一種親密性的基礎；這一點為《易經》感通概念中的媾媾關係或夫婦之道的感通提供一種對照的注腳。唐君毅所論他人與自我的感通在這一對比脈絡中，確實也可進而得到一些補充。」再者，唐先生所論自我感通的關係，借米歇·昂希(Michel Henry, 1922-2002)的現象學觀點看，其強調「主體的特徵來自他的自我感觸(auto-affectation)，是『主體在他自己中的抵臨(parvenir)』」，認為「這種受到自己的感觸則是以原初的接受性(自己接受自己)為原則。」昂希標舉接受性與被動性於自我感觸的優先性，則與唐君毅強調主動性、自主性的理性觀念論立場形成明顯對比，但此種對峙實有融通之可能，關鍵在於，昂希與唐君毅皆重視「生命的內在性」，強調個別生命皆奮力堅持其存有，不讓自己被消滅，此種內在生命的創造力量，開啟多樣性的面貌與契機，喚醒個人心靈對過往事件的記憶，建立自己與自己的感通。參考黃冠閔的觀點，本文建構荀子感通論的三層關係中，特別是「自我感通」



不難發現唐、牟的感通論詮釋，明顯帶有「天人一體」的體驗形上學—冥契主義意味，（楊儒賓，1997：317-363）隱含本心—世界—萬物—宇宙相貫通的思維架構。從唐、牟之觀點看，感通是當下認取、反身自得的「己分內事」。無論「心通九境」與「精靈感通」，皆凸顯心物同體、理事無礙之化境。心是無限心，無限心感通即天道價值之開顯，倫理、政治與社會實踐，也是同無限心之虛靈明覺辯證與轉化之所成。<sup>6</sup>若依此觀，則前述感通所含二氣交感的生命創造、人已關係由對立至相通的締結過程、具體情境與時位變化如何影響情感意向、人文世界與自然宇宙的關係辯證等論題，皆不易在無限心感通論的思想格局獲得完善哲思。

惟有限心感通論若有其脈絡及理據，究竟具備哪些前提？又當如何解釋氣性、情感、情境在有限心感通論的關係與地位？針對以上提問，本文將通過深究感通觀念在荀子思想的多重面向與建構進程，除〈咸卦〉與〈大略〉的說解外，更擴及〈非相〉、〈性惡〉、〈禮論〉、〈天論〉等重要文獻，梳理氣、性、情、偽、度、參、神明等與感通相涉的核心詞義

涉及性偽關係的分合變化過程，在某種意義下，可與上述昂希、唐君毅強調生命本身隱含一種綿延、分化且複雜的內在創造力量的觀點相通。亦即，性偽關係作為生命的辯證發展歷程，自然感性與人為意志兩端終將由分立轉為結合一致。又本文論及荀子「人我感通」處，亦可與列維納斯主張他人在倫理關係的優位，以及女性與家庭作為親密關係與情感連結之基礎地位的觀點相互發明。換言之，本文雖立「有限心感通論」一名，意本不在否定唐先生理性觀念論立場的感通哲學洞見，而是更明確且具體指明：如何通過荀子對人類血氣情感、意志行動與倫理生活的思想洞見，建構以同情共感、具體實踐、化成世界的感通哲學，自有限通達無限，實現「參於天地」（人與自然的感通）的終極目標。此型態的有限心感通論，本與唐先生基於理性觀念論立場，強調道德意志自主性與超越性之心靈境界的無限心感通論，存在可以相容與互照溝通的環節。

<sup>5</sup> 故牟宗三依此定名為「精靈感通論」。（2003：511-521）

<sup>6</sup> 楊儒賓便指出，宋明儒與牟宗三皆將無限心視為「全知」、「果位」的超越而普遍之心體，且將之規定為生命存在的先驗條件，並將人之歷史性、社會性與生活世界之活動，攝歸於無限心之發展結果。而人之氣稟殊異、情感經驗、社會關係情境互動等構成有限心（又稱作情境心）之範疇，在本質與優次關係俱屬第二序。（1988：144-155）

及相互關係，構成三層動態連貫的感通論體系：一，從「性偽之分」到「性偽合」的發展序階變化，敘明「自我感通」的關係變化與實現歷程；二，從「度己以繩」到「接人用拙」的推擴實踐，闡發「人我感通」的共在聯繫感受與倫理義涵；三，從「明於天人之分」到「參於天地」的關係轉化與辯證哲思，解明自然對人類創建文化生活的方向指引與智慧啟發。

## 貳、荀子感通論之一：從「性偽之分」到「性偽合」

如溯源感通詞義之衍變，可發現其與感應、感動等感之構詞有密切親族關係，背後涉及不同的心理經驗面向。（李豐楙，2008：248-249）感應初見於〈咸卦〉彖辭：「咸，感也。柔上而剛下，二氣感應以相與……天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平。觀其所感，而天地萬物之情可見矣。」此文論及二氣交感引發的創造運動與生化力量，相當於〈繫辭上〉：「《易》與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。原始反終，故知死生之說。精氣為物，遊魂為變，是故知鬼神之情狀。」幽明、死生、精氣、鬼神，實皆二氣相推摩盪、循環流轉之所為。<sup>7</sup>

再者已有學者指陳，《荀子》與《易傳》具有思想的系譜關聯性，這個現象尤其反映在兩者對若干重要觀念語詞的運用。陳昭瑛便指出，《荀子》與《易傳》共享「生成宇宙論」的思維方式，俱強調天地交合、陰陽大化的生生開闢力量，主張萬物同氣同質、相互感應的觀點。（2016：109-119、147-149、165-166）荀子謂：「天地合而萬物生，陰陽

<sup>7</sup> 故錢穆言，求諸鬼神即求諸陰陽二氣感通之道，側顯儒家德性宇宙論與鬼神論至誠無息、感通靈應的特質。（1993：265-269）

接而變化起，性偽合而天下治」（〈禮論〉）、「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」（〈天論〉）。「天地合」、「陰陽接」、「陰陽大化」的二氣運行動力、內含條理與自然律則，是萬物生長、發展的前提。《易傳》言：「天地交而萬物通也」、「天地交，泰。后以財成天地之道」（分見〈泰卦〉彖象辭）、「天地綱緼，萬物化醇，男女構精，萬物化生」（〈繫辭下〉）。交、交泰、綱緼、化醇、構精、化生等動態詞，皆指二氣交感變化情狀。氣化一詞不見於《易傳》，然其內涵多借「天地」表出。如「天地感而萬物化生」、「有天地，然後萬物生焉」（〈序卦傳〉），感與生，正指二氣變化與聚合成物之發生情狀，天地亦為氣化凝聚、分合、升降過程所成，所謂「地氣上齊，天氣下降，陰陽相摩，天地相蕩」（《禮記·樂記》）。<sup>8</sup>天地、萬物、人類一切生靈之屬，共同聯繫於氣化交感的存在巨鏈，永遠於與他物交感、遇合的變化流行成其自己，旁通於他人與萬物，構成氣化偉力生天生地的創造歷程。

上述對氣化交感的創造過程說解，可視為「天地合而萬物生，陰陽接而變化起」的內容註腳。就此義言，人是自然之子，與蜎飛蠕動、鳥獸草木生命種屬皆為「各得其和以生，各得其養以成」的受造物，「和」謂「和氣」。（王先謙，2013：365）人雖與萬物同為氣化交感的中和結晶，但人所以異於萬物之關鍵分際，即在於其非永遠停留於二氣生化的原初狀態。感官的蒙昧昏蔽終將開顯，智思知慮的取擇能力終將實現，價值的判斷標準終將建立。故荀子謂：

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。（〈王制〉）

<sup>8</sup> 下引《禮記》皆據《禮記集解（下冊）》（2012），不另出註。

此文除可看出荀子揭示「人」在宇宙中的特殊地位與完整形象，更是解明「性偽合」究竟如何可能？怎樣統合一致等問題的重要線索。底下將通過對此文的深入分析，論證從「性偽之分」過渡至「性偽合」的過渡關係與實踐之可能性。

對荀子言，氣作為無生物、植物、動物與人類共同基本要素，（小野澤精一、福永光司、山井涌，2014：73）亦是構成物體運動與生命現象的原初質料。水火通過氣之中介生成不同形態，如冰霜與雲雨，光與熱能，對生命演化作用產生實質影響。生則指生命發展動勢，包含誕生、成長、衰敗、消亡的完整過程，如〈咸卦〉：「天地感而萬物化生」、〈繫辭下〉：「天地之大德曰生」，以至荀子言「宇宙萬物生人之屬」（〈禮論〉）。生皆是動態字。所謂動態，表示一切生命的開端與發展，必須經歷返本終始的過程序階。生既是生命之力量，亦指生成、變化、定形的完整歷程，與氣化對生命的鼓動與滋養作用相關。但依荀子，萬物同氣與生命活動的發展事實，純屬自然律的決定領域，代表生命對自然的支配與限定，人為的意志與行動無得介入其間。荀子的「性偽之分」命題遂可如此理解：生命的蠻性衝力、尋求直接滿足的感官欲望、無限度的快適享樂要求；與出於人為意志的思慮選擇、對自然盲目力量的抵抗企圖、對生命的昇華與改變行動截然對立。

荀子認為，辨明人禽之別的決定分際在「知」與「義」，兩者構成「偽」的實質內容，亦是改變生命自然感性的關鍵成素。先就知言。楊倞注知為「性識」甚確。（王先謙，2013：194）性識合成一辭，意謂感官情性與經驗覺知牽連難分。如〈榮辱〉以「材性知能」連言，兼指氣質天性與感知能力。又若〈解蔽〉：「凡以知，人之性也；可以知，物之理也。」「以知」指人有能知之性，物有可知之理。（李滌生，2000：498）性識、材性知能二名共指一實，與人情、人之情、人心之義相當，可權且以「氣

性」通稱上述諸名，<sup>9</sup>顯示人本始稟賦的感應與辨識能力。然義顯然為人獨有的一種自我規定、自我約束的能力，如荀子謂「能以公義勝私欲」（〈修身〉）、「以義制利」（〈正論〉）。義才是人之所以為人的決定要素與異於禽獸的關鍵分際。

用荀子的話說，禽獸所以「有知而無義」，因禽獸「有父子而無父子之親，有牝牡而無男女之別。」（〈非相〉）單就「性識」而有生理性別的辨認本能，仍是服從於自然與盲目的事實性，無法建立「父子之親」與「男女之別」的人倫規範。人倫標準未定，必不免「禽獸無禮，故父子聚麀」（《禮記·曲禮上》）的近親性交行為。若近親性交或群婚皆成社會生活的現實樣態，則「尊尊親親之義」便全為虛設與無謂。親疏遠近的等差階序無存，恩情濫施而無內外之別。在荀子看來，其害有三：一則將無法維繫群居生活的秩序穩定，彼我之間無法相互規範；二則無法確立人倫親屬與婚姻法理基礎，「分均則不偏，勢齊則不壹，眾齊而不使」（〈王制〉）；三則鑑於對自然情性本身的匱乏與限制諦視。

荀子論制禮之原由：「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。」（〈禮論〉）又言：「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。」（〈性惡〉）為了有效約束情性的立即滿足與無限度需求，故需劃分「純粹生欲性的快適衝動與基於自我保存的本能力量」與「部分（情性自然）為了實現

<sup>9</sup> 鄭宗義就將荀子視作董仲舒、王廷相、戴震等「順氣言性」一路的哲學思想先導，且言：「氣性一路所表說的『生之自然之質』、『本始材樸』等，進一步更具體的說，即包括最低層的生物本能、接應外物而產生的心理情緒、以至認知能力（此處取廣義，認知、道德與審美能力都可包括在內）。前兩者，荀子稱為『欲』與『情』……至於末者，應屬荀子所謂能微知、出令（可不可）的心。」（2012：250-255）根據筆者的研究（2018：27-66），實則，嚴格就荀子脈絡看，除〈解蔽〉中位居「形之君，神明之主」位階的「清明心」外，其餘多言「人心」，意同於人情、人之性、情性、材性能、素樸材性，皆與感官本能之「氣性」關聯密切。參許從聖（2018：27-66）。

整體（人群族類）的更高價值所做的必要犧牲」兩者區別，<sup>10</sup>達成「以義制利」、「以偽飾性」的節制情性要求。禽獸僅具「性識」之知，只能受自然力量所支配，全依感性本能行動，臣服於自然的同一宰制，不曾思及自然的盲目必然性本身亦有所匱乏：「見其可欲也，則必前後慮其可惡也者；見其可利也，則必前後慮其可害也者。」（〈不苟〉）「性識」本能之知並不等於「知慮」、「思慮」。人之所以異於禽獸者，正因人之性除因接應外物產生不同情緒，更較禽獸多了「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」（〈正名〉）的自主選擇、評估與反思能力。故對「父子聚麀」、「內外無別，男女淫亂」（〈天論〉）的犯分悖禮現象有所懷疑與否定，而通過人為意志之決斷「以義制利」、「以偽飾性」，抵抗欲望本能衝力而與自然疏離。當人體認自身生命之自然感性與盲目力量猶有所憾，不願終生被自然羈留限定，而需勇於出位越界、動進向前，並經由對涉身情境、利害關係、引發結果的可能性「長慮顧後」（〈榮辱〉）的整體評估活動，人類才可能暫別自然的支配，使整體生命通向最佳的境地。「長慮顧後」包含心對感性經驗攝取物象（與接物所生的情緒反應）展開選擇、分類與思量的活動歷程，所謂「心慮而能為之動謂之偽」，約釋其義則可名「心偽」。心偽之動，除

<sup>10</sup> 舍勒（Max Scheler, 1874-1928）分析「受苦」與「犧牲」概念所涉及情感的深度層次及意義的豐富性時指出，快感刺激與痛苦不適，分別表現為對生命活動的促進與抑制。快感可能出於生命機體的活力感的直接實現衝動，或是局部且短視的感官需求滿足。但情感生命不只有快感刺激的盲目事實性，也不只是純粹單一的感覺情狀。受苦的體驗，便起於對較低階和邊緣的感覺情狀與快適需求之抑制活動，為了更高層次的肯定價值，為了維持整體生命之和諧發展而犧牲部分（本能需求與快感），使部分接受整體之約束與抑制，部分也為了整體效力發揮作用，達成某種統貫結合、不可分割的犧牲關係。（2014：151-166）我認為，荀子所論從「性偽之分」至「性偽合」的發展，意指人類生命所需經歷的必要犧牲體驗歷程。人類如何通過思慮與抉擇，習得「以偽飾性」的自我規定能力，使情性之快適需求「一之於禮義」，本能衝動與自然感性力量皆為禮義所約束與節制，實現「欲望情性善得其養，且與禮義融貫結合」的「情文俱盡」（〈禮論〉）境態與「性偽合」的崇高價值目標。就此意義言，荀子所論與舍勒對犧牲體驗與情感生命的價值分析洞見可相互參照。

指自發自主的思考與意志活動，意志活動更涵攝「對某一前景或目標的實踐活動」。亦即，「長慮顧後」的意志活動具顯著的實踐意向性，是經由「欲惡取舍之權」的選擇、思慮決定之結果，指向使整體族類悠久不息的價值目標（「恐無以繼之」、「保萬世」）。

再且，前文謂心偽思慮與行動意志，將指向一更高價值目標與世界圖景。義，正是心偽智慮與價值思辨之標準，且與其他觀念複合成詞，意指普遍通理與公共性之生活、行為規範。如「禮義之中」、「禮義之統」（〈不苟〉）、「仁義之統」（〈榮辱〉）、「公義」（〈修身〉、〈君道〉）、「道義」（〈修身〉）。而「父子之親」與「男女之別」的遠近、差等原則，是維繫群居社會的規範基礎。就荀子的觀點看，人之「能群」與禽獸「父子聚麀」的放蕩合歡根本區別在於「分義」。如〈王制〉言：

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。故人生不能無群，群而無分則爭，爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝物；故宮室不可得而居也，不可少頃舍禮義之謂也。

學者已清楚指出，荀子所謂「有義」與「能群」的觀念彰顯人之社會性。<sup>11</sup>人既是對同類具有群屬意識的社會動物，由職務分工、資源分配、責任分擔的互動過程，形成相互聯繫、休戚與共的社會關係。但這僅揭示「分義」的社會性內涵，然「義以分則和」以下一段則指陳，義是決定等級、領屬、統攝關係區分之可行性與效度標準，且義即謂「禮義」。為使不同層級的類屬關係產生交集、建立秩序，組織成統合連貫的整體，

<sup>11</sup> 此處可參張亨（1971：205-209）、伍振勳（2001：324-334）；另陳大齊稱作「義辨」（1989：34-36）。

需先通過「斷長續短，損有餘，益不足」、「使本末終始莫不順比」（〈禮論〉）的裁度與平衡歷程，方能使整體與部分的關係從分立趨向和諧。若「分義」僅是直接簡化殊別層級的差異與多元性，形成拒斥雜多、解消差異的封閉關係，將造成「分均則不偏，勢齊則不壹，眾齊則不使」的無主亂象。因「分義」的施行前提，必須先承認物之不齊、分有差等的事實，「夫兩貴之不能相事，兩賤之不能相使，是天數也。」（〈王制〉）荀子正因諦視物物不齊、各以群分，同時又自具其理、不能通約的實情，才有制定禮義，使差等關係各當其分、皆得其宜的治理必要與「統類」需求，此即「義以分則和」下一段實義。

再且，「有義」與「分義」不僅是經由心偽之思慮、分辨、衡量發展出的理性選擇，如要妥善評估義在荀子思想的具體定位，還需一併闡明義與其他概念—情性、欲利、偽—的關係，且納入由「知慮」至「行義」的發展過程，以及性、偽兩端從分離到結合的變化關係考察，方能關照義在「性偽合」的歷程中具有獨特意義。荀子的義觀念與「行動意志」密切相關。人之有義的價值覺知與義所當行的實踐要求相依而起，使人開始懷疑自身感性之盲目、本能欲求限制的空洞，興發改變自然力量對整體生命的支配意圖。〈正名〉言：「正義而為謂之行」，正作動詞用，指以義為鵠的行為，（李滌生，2000：508）意近於由、循，所謂「由其道則行，不由其道則廢」（〈議兵〉）。義與為並舉，除顯義具有強烈的實踐性，且義之公平、通達、合中等價值即內涵於行動之實踐過程，荀子謂之「行義」：如「誠心行義則理，理則明，明則能變矣」（〈不苟〉）、「行義塞於天地之間，仁智之極也」（〈君道〉）、「達愛敬之文，而滋成行義之美者也」（〈禮論〉）、「行義以正，事業以成」（〈賦篇〉）。「行義」相當於開顯個體存在意義的活動歷程，代表人為意志與自由行動之發起與新生，誠如漢娜·鄂蘭（Hannah Arendt）所言：「這個開始不同於世界的



開端；它不是某個事物的開端，而是某個人的開端，他自己就是個入門者。隨著人的創造，開端的原理也進入世界本身，當然那只是說，當人被造時，自由的原理也跟著被造，不早也不晚。」（2016：265）荀子強調「行義」價值與偽的實踐力量，正揭示人稟具創造奇蹟與自由開新的能力。

深入荀子對人之「有義」的價值自覺、「分義」的治理原則，以至「行義」的價值行動要求，可發現義與性、偽分合、變化與發展關係的思考脈絡緊密相連，背後有一「分—化—合」的動態理路存焉。首先應詳明「動態理路」所指何義。動態相對於靜態立義，意指性、偽同屬人整體生命存在的兩大構成要素，彼此連動交關、相互作用，亦可說彼此對抗，相互制衡，故不可將性、偽兩端視為毫無交集、封閉同一之靜態。先看荀子對性、偽的內容異同關係釋義：

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。性偽合，然後成聖人之名，一天下之功於是就也……性偽合而天下治。（〈禮論〉）

生之所以然者謂之性。性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性……心慮而能為之動謂之偽。慮積焉、能習焉而後成謂之偽。（〈正名〉）

凡性者，天之就也，不可學，不可事。禮義者，聖人之所生也，人之所學而能，所事而成者也。不可學，不可事而在天者，謂之性；可學而能，可事而成之在人者，謂之偽；是性偽之分也。（〈性惡〉）

若夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也；感而自然，不待事而後生之者也。夫感而不

能然，必且待事而後然者，謂之生於偽。是性偽之所生，其不同之徵也。（〈性惡〉）

整體就四則引文對「性偽之分」的論析看，可知荀子意在確定性、偽兩詞各自對應的事理關係，避免奇辭亂實、指義不明的認知混淆。另一重點是，「性偽之分」主要指涉人生命中兩種不同能力稟賦與傾向差異。

「性偽合而天下治」是倫理生活與建構人道社會的最終歸趨，是「長慮顧後」與「行義」實踐指向的價值世界圖景。惟性、偽之間畢竟有分，「感而自然」的情性本能與「感而不能然」的心偽思慮兩端，需經由怎樣的改造與發展過程，才能達成自然感性與人為意志協調平衡的統合狀態？若要解明此一問題，便需先承認「性、偽之分」與「性偽合」實為一體之兩面。合，非指直接的同一、化約與劃定統屬關係，構想「以理性支配感性」或「自然為知性服務」的主從架構。基本上，荀子是採取「如何建構人倫秩序與文化生活」的態度，思考性偽關係的分合問題。「性偽之分」與「性偽合」所以為一體兩面，因「分」、「合」屬人類生命發展與文化創造過程的不同序階與環節。「性偽之分」意謂自然情性與人為意志相互抗衡的對立狀態。就現實看，「不事而自然」、「感而自然」的盲目力量與感官欲求，本需由「可學而能，可事而成」的人為意志與行動能力加以抑制及規定。如〈大略〉言：

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。

義與利亦可替換成偽與性，克義同於勝，「使其欲利不克其好義」意謂「以義制利，以偽飾性」。反之，「使其好義不勝其欲利」的結果若〈禮論〉

言：「苟利之為見，若者必害」、「一之於情性，則兩喪之矣」。而「兩喪」便指情性與禮義（性與偽），代表本能欲求的快感刺激與盲目力量，對人之設立共同秩序、規範的能力——人類「建設意識」（constructive consciousness）的全面否定。<sup>12</sup>荀子明言：「無性則偽之無所加，無偽則性不能自美。」「本始材朴」的素樸質性，尚待「文理隆盛」的改造與加工，方能開顯內含品質的曖曖榮光。荀子善用「枸木」、「鈍金」、「埴」（黏土）譬喻情性材質；又借「櫟栝」（正曲木之木）、「烝」（加熱）、「矯」（使彎曲物變直）、「礪厲」（琢磨、砥礪）、「繩」的動態意象，敘明情性加工轉化歷程（以上均見〈勸學〉、〈非相〉、〈性惡〉），終以直、利、正、「出於治，合於善」具整合與統貫特性語詞，稱述性、偽兩端結合一致的完整生命情態。

然而，一切創造都伴隨破壞性的力量，變化新起必將引發對抗與苦痛。「性偽合」的生命轉化與昇華歷程，便是在矯飾、櫟栝、砥礪的教化作用中，逐漸讓原先感性本能與人為意志的對抗角力，轉為共同作用、相互結合的通貫狀態。「性偽合」需承受的痛苦與犧牲過程，以至運用思慮與行動抵抗現實，感官的盲目限制將遭遇的挑戰，如席勒（Schiller，1759-1805）言：「一旦知性要掌握感官對象，就必須先破壞它，就如化學家要先分解才能取得化合物。哲學家也發現，只有先經過人工淬鍊，才能獲得順從的自然作品。」（2018：35）就荀子言，既然性、偽關係發展過程最終目標為「合」，則意謂兩端原初為「不合」，是牴觸不通的分立關係。所謂「義與利者，人之所兩有也」，自然本能的情性衝力與背反自然的心偽思慮力量並存雙生。當其中一方力量獨大以至完全取代另一端時，則「一

<sup>12</sup> 勞思光認為，人類所以有文化生活乃因其兼具做兩種事情的能力：其一為「建設意識」（con-structive consciousness）的活動，意指建立一套生活方式、社會秩序、價值信仰的文化創造能力；其二為「解放意識」（emancipative consciousness）的活動，意指為求應付生存需要、適應自然生活的動物能力。這兩套活動彼此相反相依，共同作用。（2014：77-81）

之於情性，則兩喪之矣。」所謂「兩喪」便指性、偽（或情性與禮義、利與義）阻隔不通的分立狀態。要使性、偽兩端產生從分立至結合的關係轉化，則需經由持續漸進的改造過程。如荀子言：「堯、禹者，非生而具者也，夫起於變故，成乎修為，待盡而後備者也。」（〈榮辱〉）情性必須通過持續「矯飾」、「櫟栝」、「礪厲」的鍛鍊歷程，才能使感官情性的片面限制（即〈不苟〉論「偏傷之患」）與自然解放的本能衝動（見〈王霸〉論感官之「五綦」）獲得轉化。在荀子看來，情感生命之自然狀態，需以櫟栝截其「曲」、以砥礪削其「鈍」、以矯正治其「偏」。此一易曲為直、導偏合中的過程，則經由「真積力久則入」、「積靡」（〈儒效〉）、「積思慮，習偽故」、「禮義積偽」（〈性惡〉）的人為意志與實行事為，依循「治氣、養心之術」調節欲望，更能「以禮義培養與昇華欲望」，（許從聖，2018：37-53）達成感性與意志力量的契合及和解，生命的整體價值得以充實光大。

## 參、荀子感通論之二：通情共感，度己接人

本節將在前節荀子「自我感通」思想所論性偽關係，如何從分立、變化終至統合的辯證發展的內容基礎上，進而闡明「人我感通」的論理內容理路：第一，人我的感通關係背後共享的文化習俗與歷史風土基礎；第二，同情共感的真正實現，取決於人己之「度」的情感技藝，包含對他人觀點與立場的換位設想，以至情感關係的認同與連結。

上節曾及，《荀子·大略》的〈咸卦〉說解，將「夫婦之道」作為建立政教與人倫秩序的核心基盤：

《易》之《咸》，見夫婦。夫婦之道，不可不正也，君臣父子之本也。咸，感也，以高下下，以男下女，柔上而剛下。

經謂「取女，吉」，從男女婚姻之事，闡發同類相感、同氣相求的感通義。〈咸〉之卦象，上為柔兌下為剛艮，「男下女」指剛艮少男處下，陰兌少女反居上位，以顯夫妻剛柔交感、化生和樂之境，蘊含人倫之源的隱喻：「然則咸之卦象是男女結婚，相感相應。陰陽二氣相感而後萬物亨通，男女兩性相感而後家道亨通。」（高亨，1988：290）〈咸卦〉雖僅稱「男女」而未明言「夫婦」與「夫婦之道」，惟細覈〈序卦〉：「有天地，然後有萬物；有萬物，然後有男女；有男女，然後有夫婦；有夫婦，然後有父子；有父子，然後有君臣；有君臣，然後有上下；有上下，然後禮義有所錯。夫婦之道，不可以不久也，故受之以《恆》。」揭示宇宙創造活動與人倫次第建構的關聯，且賦予夫婦之道價值理據。郭沫若便認為荀書對〈咸卦〉的評述，多是對自身人倫觀的發揮，《彖傳》則將荀子見解擴展至天地萬物宇宙觀。故荀說在前，《易傳》在後。（1945：71）〈大略〉確立「夫婦之道」為人倫本源，與〈富國〉：「男女之合，夫婦之分，婚姻媾內送逆無禮；如是，則人有失合之憂，而有爭色之禍矣。故知者為之分也」所述一貫。男女共具血氣感應知能，同類屬間引發依附的內在需求，如〈勸學〉：「草木疇生，禽獸群焉，物各從其類也。」疇亦類也，<sup>13</sup>同類相互牽引、密切聯繫以至結成關係的過程，是族群繁衍的力量來源。就人類言，男女締結婚姻以成夫婦，夫婦交媾而有新生命之孕育化起。惟於「人道」社會，「男女之合」需受禮法規範故有「夫婦之分」。反之，「禮義不脩，內外無別，男女淫亂，父子相疑，上下乖離，寇難並至。」（〈天論〉）男女之間由婚姻制度建立親屬關係，夫婦之名已劃定親疏、遠近、內外之分。人所以有「失合之憂」，因其先自毀亂禮制約束的夫婦結合關係，踰越「男女之別」分際。「夫婦之道」居人倫樞紐，若男

<sup>13</sup> 原作「禽獸群焉」，劉台拱謂「當從大戴禮記做羣居。」王念孫言「『羣居』與『疇生』對文，今本『居』作『焉』者，涉下文四『焉』字而誤。」參王先謙（2013：8）。

女無辨、夫婦關係無存，則「父子之親」、「君臣之義」的差等分序將難成立，遑論施行。

此外，語言、社會與文化風俗因素，更是形塑荀子人我感通論述的內容根基。對此，可從〈正名〉所論後王制名之用意與原則論起：

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。

規定罪罰法令的「刑名」、區分官職等次的「爵名」、確立禮儀範準的「文名」，皆顯示名稱作為一種制度性的社會實在。(伍振勳，2012：357) 過往通行的命名指謂與成文形制分類，荀子抱持尊重的立場，繼續沿用舊名，而不另造新名。再且荀子認為，還需依從不同地域與民族方言傳統，目的不僅在於避免破壞人民賴以思維與交流的自然母語，更要使人民利用熟知的方言相互理解，交談無礙。但荀子也發現，基於語族、地緣與生活型態的相對限制，不同方言之間的人民無法交談，亦不能相互理解各自所用語言的確切指義，故將造成思想表達與相互溝通的現實困難，更不能經由人為約定與合意使用語言達成共同理解，以至取得共識承認的公共參與與對話目標。鑒於此，荀子構想一套能普遍施用、跨越地緣及生活型態相對限制的命名與溝通原則：先就政教核心的中原地區普遍流行的文化風俗與既有語言使用習慣，約定為命名活動及溝通對話的共同範準（「則從諸夏之成俗曲期」），而不同地域的方言及其特有生活習俗，則在不抵觸中原文化風俗與語用習慣的前提下，既遵行中原地區共同約定的命名及交談習慣，亦不禁止或廢除方言的使用與固有的生活風俗，實現跨越族群、語族、地域及生活型態限制的「因之而為通」的公共溝通目標。

從荀子主張依從舊名與命名形制之分類傳統（「成名」），以及保留各地方言與生活習俗（「成俗」）的立場看，明顯將語言與命名指義活動，視作人為約定的結果與使用者之習慣。用〈正名〉的話講：「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」。為了達成「齊言行，壹統類」（〈非十二子〉）的治理目的，實現「名定而實辨，道行而志通，則慎率民而一焉」的「調壹天下」（〈王霸〉）之規範建制行動，故需使「同求而異道，同欲而異知」（〈富國〉）的分殊個體在意見與思維上達成一致。「約定俗成」便指群眾共同合意與遵守的「名約」（指物命名與用言表意）規範。在公共領域展開有效溝通與對話討論，終而達成共識。「名約」之宜與不宜，則依日常生活經驗與文化風俗決定。群體社會中的每一成員，其言說、行為、愛好以致舉措細節，皆或多或少投射習俗力量的銘刻紋迹。有形之物質文物（歷史、場所、工藝建築）、自然地理景觀以至非物質遺產（原始信仰、生活習性、世界觀），皆是構成文化傳統與生活風俗的實質要素。如〈榮辱〉謂：「譬之越人安越，楚人安楚，君子安雅，是非知能材性然也，是注錯習俗之節異也。」可見，地緣環境對個體情性具影響與轉化效用。即使群體成員存在氣稟、語言、感知等差異特徵，卻仍願意相召合群（〈王制〉、〈君道〉：「能群」），共同遵循語言規範（「謹於守名約之功」）、依循文化風俗。故〈儒效〉以「從俗為善」作為「民德」。

對荀子言，人我感通最終目的，正在於使個體與社群之間調諧一致。故〈臣道〉謂「倫類以為理」，可見荀子重視聯繫組織、通貫統類古今的歷史禮制文理。（唐君毅，2004b：42）在荀子看來，人與人之間所以能產生對合理事物、公共福利及社會體制的共同感受，並非訴諸外在君權威勢或強制規訓手段，毋寧是源自人類天生情質與感知能力的運用結果：

萬物同宇而異體，無宜而有用為人，數也。人倫竝處，同求而異道，同欲而異知，生也。（〈富國〉）

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。（〈正名〉）

引文至少可歸結出兩項要點：第一，荀子從「同類同情」的類之存有論視角定義人；（陳昭瑛，2016：34-36、38）第二，「同求」、「同欲」代表人類對食色、名利、愛好的欲求，具有相近的共同性。「天官之意物也同」，說明人類感官對外物、風土、情境皆有相似感受能力。「因之而為通」、「志無不喻之患」的相互理解與溝通活動所以具實現之可能，即建立在人類具有共同感知、疑似想像<sup>14</sup>的稟賦能力之前提上。

所謂「干、越、夷、貉之子，生而同聲，長而異俗，教使之然也」（〈勸學〉），〈大略〉亦言「不教無以理民性」，可見地方風俗與文化教養對自然人情具有改造力量，達成「美俗」（〈儒效〉、〈君道〉）、「美風俗」（〈王制〉）的雙重效應：一面要求人節制情性的直接本能需求，抑制人於現實中求利逐物、順從情欲、耽湎聲色的無理性；（簡良如，2014：268-274）一面使人揚棄個體情性的局部偏蔽與任意性，產生人我聯繫一體的共在感受與良善情誼，真誠投注於公共福祉與倫理實踐。

再者，人我感通論述更涉及人己之間的互動關係問題。考察荀書與感通相關重要語詞，「度」與感通觀念緊密相連。李澤厚〈說巫史傳統〉一文，就將度視為中國文化各領域共用的基本範疇，可稱為「度的藝術」，是實踐行動中的辯證法。（2000：66）凸顯度作為行動的技藝與實用真理，而非語言辯術或邏輯思維真理。同時他也抉發度所具有無過無不及的調

<sup>14</sup> 「疑當讀為擬。擬似與比方義同。如白羽之白，非白雪之白，而皆可以白名之，是同類之相通者也。長馬之長，非長人之長，而皆可以長名之，是同情之相通者也。故曰擬似而通。」參陶鴻慶（1971：248）。



節、中和、平衡的功能性意義，與儒家「中庸之道」尋求雜多、矛盾中的比例協調，關係恰當、結構合適的基本特徵相通，對人群、政治、社會以至多元關係之經營，發揮隨時間與問題微調變化、動態安排而不失序的效果。(2000：128) 稍微熟悉李澤厚學術論著之特質者，不難察覺度的藝術同時與「情本體」、「情理結構」、「情感和諧高於理性公正」等基本觀念相關，更容易聯想到度的藝術與其強調荀學禮生於情、實用理性、生存情境、個體情欲、禮樂情感等觀念相連。<sup>15</sup>惟李澤厚反覆表明，其所揭示諸觀點（包含度的藝術）意在確定問題、突顯論點，作出理想型、簡單化的綱要，不求全面的陳述。(2000：128) 故並未分析荀子思想的度觀念與接、恕、感、應、通等詞族義涵。如此便難真正深入荀子感通論所涉及同理他人、相互理解、共同生活等等面向。

在荀子思想脈絡中，「度」同時是知識論與實踐哲學話語，具有統貫情感、心知、志意、行動等存在條件的整合功能，開啟己身與他人、歷史、萬物、世界的感通關係，甚至決定生命與信念實踐方向，如〈非相〉言：

聖人何以不可欺？曰：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。

故君子之度己則以繩，接人則用拙。度己以繩，故足以為天下法則矣。接人用拙，故能寬容，因眾以成天下之大事矣。故君子賢而能容罷，知而能容愚，博而能容淺，粹而能容雜，夫是之謂兼術。《詩》曰：「徐方既同，天子之功。」此之謂也。

<sup>15</sup> 度的藝術與情本體、實用理性、禮樂情感諸命題闡說，散見李澤厚之《波齋新說》及相關著作。

兩文皆闡明人即「度」的能動者。度作動詞，指測度、推度、揣度。名詞用法為尺度、法度。「以己度」實謂「以己度己」，指人具有揣度、省察自我的能力，故度可解為思慮或衡量。人即自身與萬物之尺度。既能以自己為思維對象，又是事物內容與現象界的規定者，令人聯想到普羅泰戈拉（Protagoras）的著名命題：「人是萬物的尺度；合乎這個尺度的就是存在的，不合乎這個尺度的就是不存在的。」（黑格爾，2013：27-28）但荀子的「以己度」與普羅泰戈拉宣稱人即萬物尺度，所同實不勝其所異。就同處言，「以己度」似顯理性地位與思維的絕對普遍性，荀子無意反對此說。普羅泰戈拉又主張，人作為能規定、提供事物普遍內容的尺度，需在物對人之意識的相對關係前提上方可成立：「真理（尺度）是對於意識的現象」、「沒有任何東西是自在自為的單一」（黑格爾，2013：29），也似與〈解蔽〉：「凡以知，人之性也；可以知，物之理也」的所以知（能感）—可以知（所感）之主張相容。

惟就差異言，荀子論度之重點本不在於語言、邏輯、推理，只能經由實作行動才可把握，是實踐哲學、實用理性的辯證法，故實踐與行動在分析關係上優位於意識、思維。更重要的是，度始終不離於當下實踐，度己—度人—度情—度類—度功，觀盡的疊層融貫、鋪展感通，即情感、知慮、志意、行動同步協作的結果。普羅泰戈拉所強調主體意識與事物對象的依存關係，在荀子脈絡中，並非主觀意識與所對事象的內部自足關係，毋寧是人與人相互共感的動態交換關係。因人作為類之存有，人是複數人群之通稱，度是人群共享的能力稟賦與溝通方式。度既指人作為位移、距離、方向的空間尺度，且身體與空間、世界關聯密切，人類可依自己身體重組與建構空間。<sup>16</sup>度也是對歷史、文化、環境發生情感

<sup>16</sup> 段義孚指出：「人類統治著自己的世界，空間是按照自己的肉體結構組織起來的。置身於所掌控的空間中會感覺輕鬆自如，這意味著什麼？這意味著空間中的客觀參照點，例如地標和

的時間尺度，使過去與當下成為彼我交織的共感紐帶，「故鄉乎邪曲而不迷，觀乎雜物而不惑」（〈非相〉）。無論時間或空間尺度，皆出於當下親知實感，無涉及起源、本質或條件根據的同一性形上學問題。而度必須落實在人際交往、社會關係、文化習俗、歷史傳統同構的生活世界中，度的藝術才能徹底發揮。

具體而觀，荀子的人我感通論述隱含「倫理尺度」此一面向。倫理尺度與感通觀念交連密切。荀子時用繩的意象譬喻，如〈勸學〉：「木直中繩」、「木受繩則直」，抑或〈王霸〉論禮之功效「猶繩墨之於曲直也」，又若〈禮論〉：「故繩者，直之至」、〈正名〉：「猶引繩以持曲直」，均通過繩之衡量，決定曲直標準功能與公平無偏特徵，類比君子如何策勵與端正身行，樹立典範。言動舉措在變化時空與情境皆能「合度」、「合中」。再將「度己以繩」的平直、合中之修身要求，與繩的裁度、規範、陶養涵義，並置於荀子感通論觀，便可看出：人對自我的欲望、情感、知慮、行動與生活方式的培養陶冶、改造，是使整體生命與存在境態趨向完美的必要成素。故度有陶冶、雕塑義。借用康德（Immanuel Kant）的觀點，「度己」相當於人對本身稟賦與能力之陶冶，包含肉體、心靈、精神力量的持續培養：「人有義務使自己從其本性之粗野、從動物性（Tierheit/quoad actum）〔就活動而言〕逐漸提升到『人』—唯有藉由『人』，他才有能力為自己設定目的——」、「培養（Anbau/cultura）其作為達成各種各樣可能的目的之手段的自然力量（精神、心靈與肉體底力量）是人對自己的義務。」（2016：257-258、332）人本身便是一有待擴充與雕琢的尺度，故需對自身存在狀態隨時監督、整飭與培養。就此意義言，「度己以繩」相當於人對自我的義務。

---

主要位置，都符合了人類身體的意圖和坐標。」（2017：28）

倫理尺度更有現實應用之目的，即在於自我與他人交往的社會關係實踐。「接人用拙，故能寬容，因眾以成天下之大事」，已觸及對人類如何可能尋求團結，創造肯認多元、包容異質的對待關係與倫理生活的面向思考。拙的譬喻取自舟楫行船的牽引、拖曳、往返之動態形象，以此描述對待他人與交往關係的過程。荀子認為，健全社會關係之經營與實踐，須通過開放應變的權度思考，而非先預認特定標準或執守單一觀看位置。「聖人者，以己度者也。故以人度人，以情度情」一段，建立在「凡同類同情者，其天官之意物也同」的前提上，預設人類具共同的心靈機制與相似的經驗感受能力。同時還預設，自我與他人並處同一時空環境中，人與人之間具有共感的存在聯繫關係。此共感聯繫關係之成立，因人類具有共居生活、組織合作與依賴群體的社會屬性。故任何實踐與行為活動，本帶有主動參與及對他人存在的由衷關切態度，產生對周遭他人可能的愛好、意願及需求，展開觀點與對待關係的轉換，以及反覆推求、測度與理解的活動。因群體生活的成員皆具交相共感的存在聯繫關係，故每人皆是社會互動關係的主動參與者，而非疏離於群體生活外的中立旁觀者。「能寬容」便顯示人具有易地而處的觀點換位能力。如安樂哲（Roger T. Ames）所總結「恕」的涵義：「『恕』就是為一種域境化困惑尋求解決方法的意念，從而確定自己該如何行為。『恕』最好的狀態，是呼喚清晰的記憶，想到各種類比的情形，能把最為妥帖的相互聯繫性建立起一種穿透性智慧，同時也能提供一系列創造性想象為可能出現的局面及後果做出預想。」（2017：216）

安樂哲對「恕」的深刻解釋，多發揮於《論語》、《大學》、《中庸》。然其所論恕的境域化思慮、類比聯想、相互聯繫的交往模式，同樣可涵攝於荀子的人我感通論述。如〈勸學〉：「思索以通之，為其人以處之」，即重視對他人的心態、立場與可能行動舉措，應有親身契近、設身處地

的情境換位，審慎評斷思考與行動可能造成的結果。故荀子強調通過「揣長」、「揆大」、「權輕重」(〈非相〉)之取擇過程，對他人之意圖、觀點及各項行為之可能性展開整合理解活動，通透至對象與事件內容之表裏，達到「寬容」他人的感通聯繫效果。如〈不苟〉云：「君子能則寬容易直以開道人，不能則恭敬縳紕以畏事人」，實現「賢而能容罷，知而能容愚，博而能容淺，粹而能容雜」的寬容對待「兼術」。

由是可知，「度己」與「接人」實為一體之兩面，是構成倫理生活與人我感通的根本環節，指向「君子絜其身而同焉者合矣，善其言而類焉者應矣」(〈不苟〉)的身修民從之社會和諧理想。亦可發現，「兼術」具有融通彼我、包容他人的效果：「遇君則修臣下之義，遇鄉則修長幼之義，遇長則修子弟之義，遇友則修禮節辭讓之義，遇賤而少者則修告導寬容之義。無不愛也，無不敬也，無與人爭也，恢然如天地之苞萬物。」(〈非十二子〉)將他人視為「我們之一」，搏成有倫有義、團結一致的人道世界。

總上可見，荀子所論「兼術」作為一項「度」的感通技藝，依此維繫倫理生活的健全運作與和諧發展。對荀子言，團結正是作為類之存有的人所應擔負的責任。感通作為建立人已關係與文化生活的實踐活動，背後涉及自我與他人的關係建立及情感連結問題。人已之間在起初建立互動關係與情感連結的過程，必會遭遇對抗、角力與矛盾之阻礙，故需依度的藝術靈活調整人已位置關係間距，擴延具親和性與延展性的包容空間，尋求相互承認、平等對話的可能。度作為一項感通技藝，並非訴諸法典化的權威強制性，而是需直接面對變動不居的情境，隨時回應人已互動過程中的各項要求，通往「斬而齊，枉而順，不同而一」(〈榮辱〉)的「人倫」社會與共同生活理想。甚至「公道世界」的政治哲學、(蔣年豐，2000：279-304)禮樂陶冶的「公共感性」，(陳昭瑛，2016：353-403)

以至本節申發荀子思想的人我感通論述，俱將是在迂迴往復、動態變化的時空情境中漸積達成：「從個人與人群間原始的血親、聯姻，兄弟情、同胞愛之結盟，到草牧民族間的合睦相處，過渡到市民社會中凡事依憑法理、講求法權、權限的正義原則之實現，最後提升至合理性而具規範力的團結。」（張鼎國，2011：214）

## 肆、荀子感通論之三：通於神明，參於天地

前兩節分析荀子感通思想中「自我感通」與「人我感通」的實踐理路。無論是「性偽合」的自我啟蒙過程或「倫類通」的文化生活建構，最終所達至的結合與相通狀態，既非回向靜止不變、分殊俱泯的單純同一，亦非另有超離獨立、強分內外的絕對統一。就荀子感通論的整體思維結構看，人原與天地、萬物、自然不相離，生命之成形、聚散與終始皆從二氣分合變化出，亦將還歸陰陽大化流行中，隨氣機鼓動與他物相感、涵攝、生起新事象，以成相互感通之無窮生化歷程。（唐君毅，1960：65-71）所謂：「變化代興，謂之天德。」（〈不苟〉）人不曾斷離於天地、萬物以至自然創造歷程外，而是與自然宇宙相互聯繫，且各盡其職。所謂相互聯繫，如〈富國〉言：「若是（聖按：指賞罰法度分明，進賢而退不肖的體制施行狀態）則萬物得宜，事變得應，上得天時，下得地利，中得人和。」將「天時」、「地利」、「人和」三者配應並舉，顯示人與天地鼎足為三、「參於天地」（〈不苟〉、〈儒效〉、〈性惡〉）的關鍵地位，<sup>17</sup>三方共是使世界健全運作與穩定發展的推動力量。所謂各盡其職，乃因人

<sup>17</sup> 龐樸指出，參之金文字形象參宿三星於人頭頂上，故可等同於數詞之「三」。惟參除可表整數三的用法外，亦常用如三分、三倍和序數第三的意思，如《左傳·隱公元年》：「先王之治，大都不過參國之一。」參與三之間的派生關係，還可延伸出第三和並列第三（即時間與空間上的關係），如「名參天地」、「與日月參光」，皆指與天地或日月鼎立的意思。（2005：41-44）。

與自然力量必有所分。人既發現且承認有此三分之實，則當思索天人分職或天地人分職的意義。如此便延伸以下問題：人與自然分職意義何在？分職又是為了指向何種目標？

若要解決上述問題，則需思量「人與天地並列為三」的關係，以及在何種意義下，人才可能「參於天地」，彰顯如天地創造、化育、裁成萬物的生命過程與生機力量。如荀子以君子為「天地之參」（〈王制〉），〈天論〉主張「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。」當中「參」實可引伸「參與」之義。參與，意謂人具「參與者」的身分，能以具體行動涉入、改變與影響某一事件的發展過程。若人之職分與「天職」有別，是為了使天地人各守其分、各司其職，三方共參生育萬物、化成世界的活動，實現宇宙和諧的大樂章，（陳昭瑛，2016：1）則當詳明人與自然之間，從分職對立到共同參與的關係轉化過程，在荀子感通思想中有何深義。底下將一併分析與參相關的通、神、明等語詞，指陳荀子如何依其對天地、萬物與自然現象的觀察與實感體驗，思考人與自然宇宙的關係分際，以及自然知識對人文世界建構的啟發意義。

首先，〈禮論〉通過對「禮之三本」的內容界定，申發禮之為禮的根本特徵，將禮視為人在實踐上展現主動參與的態度，得與天地、先民、族類與政治階層建立情感的聯繫關係：

禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地，惡生？無先祖，惡出？無君師，惡治？三者偏亡，焉無安人。故禮，上事天，下事地，尊先祖而隆君師，是禮之三本也。

所謂「三本」，意謂行禮之踐履從不只是自家分內事，亦不限於社會生活的制度規範領域，而是與歷史記憶的經驗傳承以至自然宇宙的崇敬信仰連動相關。「本」既指制禮之基礎，亦謂行禮之開端、起始，故〈大略〉曰：「禮者，人之所履也，失所履，必顛蹙陷溺。」行禮之踐履活動，是出於對天地創生、養育、裁成萬物的偉大功業，以及對先民開物成務、君師設制人倫關係規範、建立悠久世界的厚德恩義之誠敬與還報心態。故人於日祭月祀、敬天法祖的儀式過程中，油然而生起與天地、先祖渾融一體，共感參與之默會體驗。天地萬物之自然存在對人而言，存載與綿續人對先祖生活智慧、文化風俗與歷史記憶，人因而與自然建立情感的認同與聯繫關係。換言之，人通過行禮踐履活動，才真正產生參與天地創造萬物的經驗感受，取得與天地並立為三、化育世界的殊勝資格。故荀子將君子視為：「天地之參也，萬物之總也，民之父母也。」（〈王制〉）如唐君毅言：「中國先哲所肯定之宇宙的生命精神，亦直接表現於物質的自然。人亦可直接由物質的自然，以透視宇宙之生命精神。」（1989：516）從荀子的角度看，人與自然的感通關係，內具某種融人情實感與自然物象為一體的宗教精神。

既明荀子感通論具崇敬天地自然的宗教精神，也發現荀子將自然物的感知與觀察既得知識，應用至行動實踐層面，天地、萬物、自然皆是可感知與體驗的「人化」對象。但問題是，荀子既表示人當崇敬天地、師法自然，天人應合一而無對立，何以又同時宣稱「天地生君子，君子理天地」？更要人「不求知天」、「明於天人之分」？試觀下引兩文：

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，萬物之總也，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。君臣、父子、兄弟、夫婦、始則終，終則始，與天地同理，與萬世同久，夫是之謂大本。（〈王制〉）

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。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。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。唯聖人為不求知天。（〈天論〉）

首文的「類」與「一」，相當於「一天下」、「壹統類」的禮義治道。而「禮義者，治之始也；君子者，禮義之始也。」君子是禮義治道的內容規定者，是「治之原也」（〈君道〉）。如〈不苟〉言：「故君子者，治禮義者也，非治非禮義者也。」可想見，君子習學禮義日久，將融貫禮意反體於身，力行不倦，是承擔教化萬民職責的最高統理者，因而取得「天地之參也，萬物之總也，民之父母也」的崇高位階。陳昭瑛就指出「人是萬物中唯一能化成萬物和自己的類。這是人類能與天、地鼎立為參的原因。」（2016：143）但我更關注「君子理天地」中「理」字的解讀問題。「理」作治理、統理、改造解並無可疑，意謂人對自然的關係需經由治理作為與改造過程。只是，人對自然的治理活動究竟意謂什麼？改造怎樣可能？

「天地生君子」說明人是天地化生的自然之子，人與自然具有難以斷除的臍帶關係。〈天論〉謂：「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。」亦即愛好、感官與欲望的本能衝動，人皆知其實有而莫知其所以然。感官、欲求與好惡本身便是「天功」創造、成就的結果，構成感性與任意自由的內容，非外部力量或人為矯治能移替。然「天情」與「天官」，僅意謂自然賦予人感性直觀、本能需求與形體神識的生命事實，但自然亦是使人孤立於自身感官侷限狀態的宰制者。「能各有接而不相能」、「縱情性，安恣睢」(〈非十二子〉)、「一之於情性」揭示感官情性本身盲目、無節制與無規定性之負面徵象，尚待人對其局部限制展開反思與進行改造行動，才能使情性材質獲得善養，且增益思慮判斷與行動實踐的能力，完成「君子理天地」的艱鉅工作。

「理天地」之「理」，是否即限縮於嚴格意義下的治理或管制？若另有他解，則當為何？我認為，「天地生君子，君子理天地」的語式結構，可對應於「天地生之，聖人成之」(〈富國〉、〈大略〉)。聖人與君子俱為人，惟依修習、學養與事為成果論德定次，非先天資稟有高下之別。「生」與「成」如終始往復的發展歷程關係，人不可能永駐於自然創造之初的混沌茫昧。「成之」意謂人終將以自由選擇與行動舉措，抵抗自然對生命的專制支配關係，達成對自身愛好、欲望衝動與感官盲目性的自我規定活動，依循禮義師法約束生命中自然之任意性，設定自我能遵守的原則。「理天地」之「理」指人所實施治理、約束的行動，治理、約束的行動目的，在於建立簡明易從的範準，對雜亂無統之物事展開疏通，以歸於合宜有序的狀態，所謂「少而理曰治」(〈修身〉)、「理貫不亂」(〈天論〉)。反之，「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。」(〈王制〉)荀子時將「禮義」與「文理」並舉，或直以「禮義」為「文理」，將禮義作為調養人情、穩定人倫、規範社會之極則。「君子理天地」與「聖人成之」的目標，皆指向一「合於文理」(〈性惡〉)、「綦文理」(〈仲尼〉、〈王制〉、〈王霸〉)、「期文理」(〈富國〉)的禮世界觀。

而人類正是具有建構與實現禮世界的行動者，依此得與天地共同參與化育萬物、生養萬民的活動歷程，自然創生之德與人為育成之功相輔並濟。至於君子所理之「天地」的範圍，涵括萬物居存環境、群體生活社會，皆屬有待發展、裁成與規劃的對象。換言之，禮世界觀的人倫規範、社會生活與政治體制理想，尚未通過改造與建構過程，獲得具體形式成為現實存在，從可能性成為現實。所謂現實，即是將禮義治道貫徹人間，人類得以與天地共同參與持續不斷的感通之流與化成世界的創造歷程中。就此意義言，荀學確有「天人合中有分」、「天人之合」的思想面向存焉。<sup>18</sup>

但仍有一重要待決的問題是，〈天論〉：「故明於天人之分，則可謂至人矣」、「舍其所以參，而願其所參，則惑矣」、「唯聖人為不求知天」、「故錯人而思天，則失萬物之情」所顯天人分立的立場，人與自然成了對決關係，豈不坐實荀子為「天人相分」的思想？果如是，則人與自然互不相屬，更無感通可能。牟先生便如此看，故將荀子思想斷定為「天生人成」，以其天乃非宗教的、非形而上、非藝術之天，是負面被治者，不若孔、孟之天乃德化、形上的正面之天。進而推定，因荀子言天乃從「對治」角度著眼，故其雖可言參天地，實則參只是治，與孔、孟直見本源的參贊之天義有別。以荀子不識天之內在本源義，將禮義統類推置於外。禮義法度非由天出，皆從人為，僅具工具價值而無內在價值，更不明禮義法度即由「應當」一念所生，只顯客觀理性廣度而無絕對理性深度。（2006：213-222）依牟先生，荀子所言參即是治，也只能解作對治，而不具參贊與通合天地義。人與自然既是對治與被治的緊張關係，便不可

<sup>18</sup> 參劉又銘（2007：27-50）。陳昭瑛解「人參天地」之「參」言：「《荀子》英譯本多譯此『參』字為 trio，非常貼切。天地人如三重奏，共奏宇宙和諧的大樂章。人不是以『個體』身分參與此一天地人三重奏的整體，而是以『類』的身分參與在天地人的化育活動之中。」（2016：1）

能建立感通聯繫。人與自然注定走向對立，不可能通合一體。然牟先生所言，果真如實關照與相應荀子論天人關係與感通實義？

近來學界對荀子的天論提出不少深刻的反思論述。東方朔便認為，就依於天地萬物言正物與生物的「利用、厚生」平衡原則看，荀子是主張「天人合一」的。推敲「不求知天」涵義，可發現此是一種「情境性語言」(situation-saying)，注重當下急迫的人間治道建立與開發，不重自然的精微奧秘探求；「不求知天」還是一種「角色性語言」(role-saying)，其意有二：一則是「不求」非「不能」，二是荀子「知天」論述乃代聖人、君子立言，而非以具體科學知識專家的身分，意在凸顯人之理性化的智慧、力量、行動、責任承擔與尊嚴。(2013：121、132-133) 伍振勳更指出，荀子「天論」旨在揭示「天地生之！聖人成之！」對人具有的行動典範意義，其「知天」當放在最高政治智慧的語境觀，「知」即側重人對日常生活情境需具備處理與完成的行動能力。故荀子「天論」文本非關探究「天」之性質為何的自然哲學，而是指向人作為行為主體的「成物」行動意義。(2014：51-86) 陳昭瑛則從荀子「天人之分」的「分」字，引申出分配、分擔、分享之意，凸顯聖人「成之」與「不求知天」的「求」字，強調「天無本體，工夫所至，即其本體」，彰顯人之自我轉化與通過實踐工夫知天的人文行動意義。(2016：72-81) 上述學者皆正確指出，荀子天論旨在解除神秘主義及肯定人之化成世界的實踐義。這不僅是把握荀子天人關係論的核心面向，同時也是荀子思考人對自然的感通關係的前提。本節將再闡明人與天地之間的感通關係如何得解？自然對人類建構文化生活起至何種作用？

首先，宇宙間所有自然物與事件，且是發生於人類經驗所能及的生活世界之自然現象，才屬荀子論天地與萬物之範圍。此種對人與自然關係、世界觀甚至宗教想像或信仰立場，相當於休謨(David Hume)提出

多神信仰與偶像崇拜必是人類最初與最古老的宗教的主張。(2014:3) 可驗諸荀子將天地、萬物的自然事件及屬性與人事類比的段落。如〈天論〉：「在天者莫明於日月，在地者莫明於水火，在物者莫明於珠玉，在人者莫明於禮義。故日月不高，則光暉不赫；水火不積，則暉潤不博；珠玉不睹乎外，則王公不以為寶；禮義不加於國家，則功名不白。」當中，自然物的明亮、高低、聚積、潤澤等多樣屬性，皆是人近取諸身、隨處可得，且屬聯想類推能力所及範圍。又如〈哀公〉：「是故其事大辨乎天地，明察乎日月，總要萬物於風雨」、〈堯問〉：「執一如天地，行微如日月」，將天地、日月的深厚廣大、統合聯繫、細緻精微意象，作為智思判斷、行動實踐與治理國家的參照標準，在在可見荀子所舉自然物與自然現象描述，是源於人之感性能力、擬似、聯想活動合構結果。依此推斷人類對宇宙自然的思想歷史過程，無論是天地神靈甚至具備全知、全能的超越存有者，皆如休謨所說，先被人類覺知為「一個具有人的激情和嗜欲、肢體和器官的有力量、卻有限的存在者。」進可肯斷：「在一切已經接受多神信仰的民族中，對宗教的最初觀念不是產生於對自然的作品靜觀，而是產生於對生活的事件的關懷，產生於那些驅動人的心靈的永無止息的希望和恐懼。」(2014:4、11) 換言之，自然的變異性、不定性與多元性，正與有限存有者的人之欲望、情感、思維、行動能力相同，皆屬有限且變動不居。以此，自然對於人，並非至高無上、永難企及的絕對權威，而是始終都可供擬仿、移情的對象。故以荀子之天為自然天或人格天的爭論，天地人是主客對立抑或合一、被治與能治的關係等問題，以至「天人相分」的論斷皆難成立。

再者，「明於天人之分」並不能簡單化約為「天人相分」。所謂「唯聖人為不求知天」，只說明人類將天地萬物中某些不可見、不可知的自然力量與未知原因（日月蝕、星之隕、木之鳴的罕見異象），承認其為歷史

進程普遍發生過的現象，並歸為非理智認識範圍且不具實用性之事件，排除在人對自然的關係與感知範圍外，存而不論。此可驗諸〈天論〉對人以舞樂祈雨的祭禱儀式活動解讀：

雩而雨，何也？曰：無何也，猶不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然後決大事，非以為得求也，以文之也。故君子以為文，而百姓以為神。以為文則吉，以為神則凶。

實則「雩而雨」與「不雩而雨」如等式之兩邊，並無影響與因果關聯。人以歌樂舞蹈向天祈雨的祭禱行為，對上天神靈展示一己虔誠與奉獻，使天神被人之祈願信念與祭禱行為感動而有所回應，賜福降雨解除河乾井枯、五穀不登之旱象災患。但依〈天論〉，天旱不雨屬自然罕見異象之一，與「日月之有蝕，風雨之不時，怪星之黨見」皆為偏離常態且偶然發生的例外狀況（「天地之變，陰陽之化，物之罕至者也」）。再且天災異象亦屬自然界運行變化一部份，可能出現於任何時代與社會生活，乃「是無世而不常有之」的自然現象，不為特定對象或事件存在，亦不因人為力量影響或改變其發生的可能性。就此得知，人類出於對上天神靈的崇敬信仰及雩祭儀式，與上天神靈是否客觀實存無必然聯繫關係。依荀子，舞樂事神與祈雨儀軌，非將自然與上天實體化成信仰對象，更未期望通過雩祭求得上天之啟示或神諭。雩祭是人類文化發展過程中，面對天旱異象危及生存與群體生活時長期形成的傳統風俗。對荀子言，雩祭作為一項必須留存且持續施行的風俗，以其能使人通過參與舞樂祭禱的祈雨儀式，滿足對自然偉力的敬慕信仰與依賴需求。荀子看重雩祭儀軌的實踐意義，而非獲得救恩與靈驗事蹟。人之情感的專注投入與付諸具體事為的實踐活動，才是可確定、期望與承諾的對象，舞樂祈雨的雩祭儀軌因而被賦予實質血肉與生機。

「君子以為文，百姓以為神」之對比，說明施行雩祭目的，在於通過一套完整儀軌活動展演，依循舞樂禮式流程，使參與者興起敬天反本的思慕情感，達到修飭人情、安定民心的整體調節效果，所謂「以文之也」。「文之」義同於「修飾」(〈王制〉)、「文飾」(〈禮論〉)、「藩飾」(〈富國〉、〈君道〉)，意指禮儀文理具整飭、節制、調和人之情感、意向與行動的多重效用。施行雩祭更有「美俗」(〈儒效〉、〈王霸〉)或「修政美俗」(〈君道〉)的維繫社會秩序意義，既順從固有民生風俗，亦結合實際政令推行，以節約用水、減免賦稅、備食存糧之應變措施，降低天旱災害對性命安全之影響，盡早恢復民樂安居的社會生活。故依荀子，雩祭背後有何神秘主宰力量與靈驗效果，既非日常經驗與理智範圍所能及，更無助於安定民生與共同福祉之追求，屬「無用之辯，不急之察」，應「棄而不治」，將古史未詳「萬物之怪，書不說」的夸誕異聞，排除於實用語言與論辯範圍外。荀子此種立場，實與伊壁鳩魯(Epicurus)對天體運行現象的見解相近：「但是在具體現象的研究中，諸如天體的升降、周期回轉、日月食和這一類事情的知識，則與幸福並沒有關係。那些熟知這些事情的人還是一樣會懼怕，有的是由於對於天體的本性的無知，有的是對於最重要的原因不明白……我們不應當認為我們的研究缺乏精密性，只要它們都有益於我們的不受煩惱和幸福就行了。我們應當參照我們的經驗中同類事情發生的種種情況去推斷天體和一切不明白的事情中的原因。」(2004：17-18)皮埃爾·阿多(Pierre Hadot)認為，所謂與「幸福」有關、「有益於我們的不受煩惱和幸福」，強調人類自身直接感受與經驗重要性，皆反映對一種理想生活選擇與生存方式的追求。伊壁鳩魯即依此態度研究物理學與知識論，試圖從宇宙、萬物與自然現象，提煉出益於人類倫理生活與共同福祉的成素。(2012：116-131)

荀子的「天養」論，亦是為了尋求共同幸福與維繫倫理生活：「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。」所謂「天養」目的，即在於「財非其類，以養其類」，財與裁同。通過對自然物的加工與再造，成為經營生活世界之前提。換言之，真正屬人能感通的自然物，必在人之情感、知性與聯想能力可及範圍，與日常經驗知識相容，且需對人類檢視過往經驗、評估當下情境、甚至期望未來生活願景有所助益。「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。」

然而，荀子為何既對「知天」有所界定，又謂「唯聖人為不求知天」？兩者是否矛盾？此一問題，涉及人之啟蒙與自然之間的關係辯證。荀子「知天」所指涉內容，當限定於「人能善養且發展自身之天官、天情，並使本能感性、愛好與人為意志、行動結合一致，展現明智全面的思慮決斷能力，完整實現生命的價值與尊嚴」一義。反過來說，所謂「唯聖人為不求知天」，即因自然創造萬物的奧秘、宇宙太初的開闢、天體運行的力量等「所以然」的第一因與最終根據，皆非人之有限知識所能掌握，不應成為關注與付出的對象。故當「知其所不為」，而當以人之思慮、決斷與行動能力稟賦，作為首要關切與奮進目標，並依之為終生職志。

基本上，荀子對人與自然之關係思考可分兩面言：一面是肯定與批判將天地視為萬物創造與規定者的一神論思維，另一面則肯定人類以積微日成的「神明」睿智，施展精確、全面之判斷與行動能力，因應現實變化情勢，重建人與自然的感通關係。據佐藤將之的考察，荀子的神與誠概念具有擴張動態的道德涵義，此義與形、神、變、化等語詞連用時更明顯，意指人可通過此內在動力成為君子與聖人。佐藤更敏銳指出，荀子心術論脈絡中，經常由誠與神的擴張動勢與自然生育萬物的變化力量類比，故人類道德力量、倫理意識、政治教化功用，即是貫通於天、



地、道的自然類比結構引發的神奇效應，顯現於「積善成德，神明自得」的修養論中，「神明」則意指「精明認知能力」。(2016, 272-285) 佐藤對荀子誠、神、化的概念分析頗精，惟其凸顯諸詞彙的道德價值與擴張動態義，仍傾向從「統治者」的視角解讀，並以誠、神、神明、變化、等詞視作統治者的「高度智慧」。但我認為，從荀子感通論脈絡看，誠、神、神明、化是通過人為實踐（「偽」）之修持皆能實現的生命智慧，對所有人開放且具普效性，未必是「統治者」的特權。若柯雄文（Antonio S. Cua）言，「如神」（godlike）是荀子思想的重要隱喻，既與聖人心靈及生活方式相關，亦指倫理與政治教化所表現正向且具規範性的認斷。在解蔽論脈絡中，又指某種屬靈的睿識（spiritual insight），「是對終身努力追求完整理解『道貫』或『理貫』的圓滿實現與報償，而不是思維或推論的結果。」(2017, 272-285) 如〈不苟〉言：「誠心守仁則形，形則神，神則能化矣；誠心行義則理，理則明，明則能變矣。變化代興，謂之天德。天不言而人推高焉，地不言而人推厚焉，四時不言而百姓期焉，夫此有常，以至其誠者也。」神明之「明」，可解作「睿識」或「開明」，是聖人的基本屬性。(柯雄文，2017：173) 呼應〈勸學〉：「神莫大於化道」，堪比聖王對禮義統類治道的博大智慧與完美運用：「上察於天，下錯於地，塞備天地之間，加施萬物之上；微而明，短而長，狹而廣，神明博大以至約。」(〈王制〉) 人類方得以真正開眼，對自身與自然之間的未定關係展開通盤審視，確信自我將免於自然看顧終生之命運，不再完全服從於本性狀態與外在環境，首度發現自我擁有違背欲望衝動的反抗能力，展現自我啟蒙的自由與抵抗自然絕對君權的勇氣。<sup>19</sup>

<sup>19</sup> 康德說：「啟蒙是人之超脫於他自己招致的未成年狀態。未成年狀態是無他人底指導即無法使用自己的知性（Verstand）的那種無能。如果未成年狀態底原因不在於缺乏知性，而在於缺乏不靠他人底指導去使用知性的決心和勇氣，這種未成年狀態便是自己招致的。」(2013：27) 荀子言：「堯、禹者，非生而具者也，夫起於變故，成乎修為，待盡而後備者也。」(〈榮

## 伍、結論

黑格爾（Hegel）曾說，熟悉的東西並非就是真正知道了的東西。（1991：9）何謂感通，正是眾所周知卻極難闡明的問題。本文建構荀子感通論的意圖，即在於闡明感通仍是一個含混（ambiguity）的觀念。含混未必僅有劣義，不等於意義空洞或匱乏，而是隱含多義的可能性與豐富性。感通所以具多義性，因其不能被完全確定為一個絕對的觀念。就此義言，我將感通視為未決定性的觀念，且具有一發展變化的動態歷程。「發展變化的動態歷程」意指感通觀念之成形，需經過由分立、變化至結合的活動過程。感通的發生，肇始於兩端力量的矛盾與對抗關係。無論任一端的力量皆無法永久獨大，維持絕對主宰情勢，兩端阻隔不通的對立狀態，終將在變化求通的合作過程中，指向整體和諧的通達目標。這便是我所謂有限心感通論的根本內容。

本文將有限心感通論之詮釋應用於荀子思想中，發現荀子不僅發現且明確「性偽之分」的對立狀態，同時又將「性偽合」作為自我啟蒙與成就文化世界的終極目標。性偽之「合」，必然伴隨對生命自然與感性衝力的約束與限制，目的除在使情性能為禮義所調節與昇華，更結合自然感性與人為行動的兩項能力稟賦，達到「性偽合而天下治」的完整生命樣態與教化功效。從「性偽之分」到「性偽合」的轉化歷程，可視為「自我感通」的內容實踐環節。

此外，「人我感通」亦是荀子感通論另個重要環節，涉及人已關係建立與倫理生活如何可能的問題。身為群體社會中的成員，人已之間本具

---

辱))「起於變故」，指人是否承認與真誠面對自身氣性不定與有限事實的勇氣，並自願接受禮義教化且決心以積善成德為實踐目標，這是超脫氣性的自我啟蒙之必要條件。

有某種共感的聯繫關係。「倫類」，意指一群居無亂、統理分明的社會生活型態。故任何實踐與行為活動，已蘊涵某種主動參與及對他人存在的關切態度，產生對他人可能之愛好與意願，開觀點與對待關係的轉換，形成一反覆推求、測度與理解的活動歷程，此即構成「度的藝術」的內容理路。通過「度己接人」的觀點轉移與對待關係換位，在情感上展現非個人化的涉身親知，認取他人的觀點與立場，達成緊密的情感聯繫與認同，攜手實現共同生活與良善社會的文化理想。

最後，人與天地、萬物、自然宇宙的關係，以及人如何通過對自然知識的觀察與體驗實感，成為建構與經營文化世界的智慧資糧，以至統貫荀子思想「自我感通」與「人我感通」論述的核心環節。本文發現，荀子對自然的創生現象（天包覆萬物、地承載萬物，雖上下有別、各盡其職，卻彼此關聯，協同合作。日月晝夜、四時節序對人類農事、生活作息的實質影響與助益；水火對人類生命滋長、日常生活的重要性）有深入體察。將「天地合」與「陰陽接」並舉，隱含氣化宇宙觀的思維模式；「萬物生」與「變化起」稱述陰陽二氣交感的生長萬物力量與創造結果，天地、日月、水火、江海等自然現象，皆不離於二氣變化歷程。荀子將人視為「天地之參」，能以治理能力與行動化成人文世界，而與天地三足鼎立，達成「參於天地」的神聖事功。所謂「參於天地」，意指「人與天地並列為三」。然此一位階非現成俱在，而是通過人之整體思慮與具體事為所取得的結果。「人參天地」的思維理路，正顯明人與自然的雙重關係：人既需依自然宇宙的力量發展文化事業，建立生活世界；又需與自然拉出間距，甚或抵抗與改造自然，通過人為意志與行動實踐（「偽」），施展如天地化育、生養萬物般的力量，參與改變世界與規劃未來的活動歷程，以具體行動決定人類的前途。

## 參考文獻

### 一、古籍

北京大學哲學系注釋。《荀子新注》（臺北：里仁書局，1983）。

許慎著（東漢），段玉裁注（清）。《說文解字注》（臺北：萬卷樓圖書公司，2009）。

朱熹（宋）。《周易本義》，收於王弼（魏）、韓康伯（晉）、朱熹（宋）等。《周易兩種》（臺北：大安出版社，2012）。

郭璞注（晉）、邢昺疏（宋）。《爾雅注疏》（臺北：藝文印書館，2011）。

王先謙撰（清）、沈嘯寰、王星賢點校。《荀子集解》（北京：中華書局，2013）。

孫希旦撰（清）、沈嘯寰、王星賢點校。《禮記集解（下冊）》（北京：中華書局，2012）。

### 二、現代資料

小野澤精一、福永光司、山井涌編著，李慶譯（2014）。《氣的思想：中國自然觀與人的觀念的發展》。上海：上海人民。

伊壁鳩魯、盧克來修著，包利民等譯（2004）。《自然與快樂：伊壁鳩魯的哲學》。北京：中國社會科學。

休謨著，曹曉平譯（2014）。《宗教的自然史》。北京：商務印書館。

牟宗三（2003）。《牟宗三先生全集》第25集。臺北：聯經。

---（2006）。《名家與荀子》。臺北：學生書局。

安樂哲著，孟巍隆譯（2017）。《儒家角色倫理學：一套特色倫理學詞彙》。濟：山東人民。

- 伍振勳 (2001)。〈荀子的「身、禮一體」觀——從「自然的身體」到「禮義的身體」〉，《中國文哲研究集刊》，19：317-344。DOI: 10.6351/BICLP.200109.0317
- (2012)。〈《荀子·正名》釋義：語意學的詮釋取徑〉，鄭吉雄、林永勝 (主編)，《易詮釋中的儒道互動》，345-384。臺北：臺大出版中心。
- (2014)。〈荀子「天論」的旨趣：「知天」論述的主題〉，《臺大中學報》，46：51-86。DOI: 10.6281/NTUCL.2014.09.46.02
- 李滌生 (2000)。《荀子集釋》。臺北：學生書局。
- 李豐楙 (2008)。〈感動、感應與感通、冥通：經、文創典與聖人、文人的譯寫〉，《長庚人文社會學報》，1：2，247-281。DOI: 10.30114/CGJHSS.200810.0003
- 李澤厚 (2000)。《波齋新說》。臺北：允晨。
- 佐藤將之 (2016)。《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》。臺北：臺大出版中心。
- 阿多著，張憲譯 (2012)。《古代哲學的智慧》。上海：上海譯文。
- 東方朔 (2013)。《合理性之尋求：荀子思想研究論集》。臺北：臺大出版中心。
- 舍勒著，朱雁冰等譯 (2014)。《同情感與他者》。北京：北京師範大學。
- 柯雄文著，李彥儀譯 (2017)。《君子與禮：儒家美德倫理學與處理衝突的藝術》。臺北：臺大出版中心。
- 段義孚著，王志標譯 (2017)。《空間與地方：經驗的視角》。北京：中國人民大學。
- 唐君毅 (1960)。《中國文化之精神價值》。臺北：正中書局。
- (1986)。《生命存在與心靈境界 (上冊)》。臺北：學生書局。
- (1989)。《人文精神之重建》。臺北：學生書局。

- (2004a)。《中國哲學原論·原道篇(卷一)》。臺北：學生書局。
- (2004b)。《中國哲學原論·導論篇》。臺北：學生書局。
- 高亨(1988)。《周易大傳今注》。山東：齊魯書社。
- 席勒著，謝宛真譯(2018)。《美育書簡：席勒論美與人性》。臺北：商周出版。
- 康德著，李明輝譯注(2013)。《康德歷史哲學論文集》(增訂版)。臺北：聯經。
- (2016)。《道德底形上學》。臺北：聯經。
- 陶鴻慶(1971)。《讀諸子札記》。臺北：藝文印書館。
- 郭沫若(1945)。《青銅時代》。重慶：文治。
- 陳大齊(1989)。《荀子學說》。臺北：中國文化大學出版部。
- 陳昭瑛(2016)。《荀子的美學》。臺北：臺大出版中心。
- 陸宗達、王寧、宋永培(2018)。《訓詁學的知識與應用》。北京：中華書局。
- 許從聖(2018)。〈治氣·節欲·養情：荀子的「禮身」修養論重探〉，《漢學研究》，36，1：27-66。
- 黑格爾著，楊一之譯(1991)。《邏輯學上卷》。北京：商務印書館。
- 賀麟、王太慶等譯(2013)。《哲學史講演錄·第二卷》。上海：上海人民。
- 勞思光(2014)。《當代西方思想的困局》。臺北：臺灣商務印書館。
- 黃冠閔(2018)。《感通與迴盪：唐君毅哲學論探》。臺北：聯經。
- 張亨(1971)。〈荀子對人的認知及其問題〉，《臺大文史哲學報》，20：175-217。  
DOI: 10.6258/bcla.1971.20.06
- 張再林(2010)。〈咸卦考〉，《學林》，5：62-73。
- 張鼎國著，汪文聖、洪世謙編(2011)。《詮釋與實踐》。臺北：政大。
- 楊柏峻(1991)。《春秋左傳注(上)》(再版)。高雄：復文圖書。
- 楊儒賓(1988)。〈人性、歷史契機與社會實踐——從有限的人性論看牟宗三

- 的社會哲學》，《台灣社會研究季刊》，1，4：139-179。DOI:10.29816/TARQSS.198812.0004
- 楊儒賓（1997）。〈新儒家與冥契主義〉，陳德和（編），《當代新儒學的關懷與超越》。臺北：文津。
- 鄂蘭著，林宏濤譯（2016）。《人的條件》。臺北：商周出版。
- 蔣年豐（2000）。《文本與詮釋（一）：儒家思想的當代詮釋》。臺北：桂冠。
- 劉又銘（2007）。〈合中有分——荀子、董仲舒天人關係論新詮〉，《臺北大學中文學報》，2：27-50。DOI: 10.29766/JCLLNTU.200703.0001
- 鄭宗義（2012）。〈論儒學中「氣性」一路之建立〉，楊儒賓、祝平次（編），《儒學的氣論與工夫論》，247-277。臺北：臺大出版中心。
- 錢穆（1993）。《中國學術思想史論叢（二）》。臺北：東大。
- 簡良如（2014）。《論人之存有：先秦·儒學·人論》。北京：中國社會科學。
- 譚家哲（2016）。《周易平解》。臺北：漫遊者文化。
- 龐樸著，劉貽群編（2005）。《龐樸文集·第四卷·一分為三》。濟南：山東大學。

