

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

先秦儒、法政治理論的綜合與分歧之研究：以荀子與韓非
為中心

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC91-2411-H-002-102-

執行期間：91年12月01日至92年07月31日

執行單位：國立臺灣大學哲學系暨研究所

計畫主持人：佐藤將之

計畫參與人員：黃裕宜（台大哲學研究所博士班）

報告類型：精簡報告

處理方式：本計畫可公開查詢

中 華 民 國 92 年 10 月 30 日

研究計畫中英文摘要

先秦儒、法政治理論的綜合與分歧之研究 以荀子與韓非為中心

本計畫以「先秦儒、法政治理論的綜合與分歧」作為研究主題，旨在補充目前學界對此領域研究的不足；在方法上把近幾十年來歐美和日本所討論的政治哲學和思想史方法論引進，以深入探討先秦時代的政治思想如何落實為儒家與法家兩大政治理論潮流的問題。本研究對於韓非的哲學中到底包含著荀子的影響，或者對於荀子與韓非的政治哲學從相異的思想潮流發展出來的問題，試圖提出較有系統、整合性的回答，以克服荀韓關係的討論往往歸結於荀韓性情論的「類似」之弊。

本計畫首先整理過去對荀韓關係論的綜合分析，對於國內普遍接受的三種前提進行全盤性的檢討。這些前提為：（1）法家思想在戰國初年已經存在；（2）法家傾向君主集權，因此壓迫民權思想；以及（3）荀子與韓非子之間存有師承關係。經過這些問題的理論性全盤檢討之後，申請人將探討稷下學對於荀子和韓非政治理論的形成是否有相互影響的問題。

本研究採用「概念重疊結構分析法」，而其研究步驟是：（1）選出相關典籍裡面的主要概念。如「法」、「術」、「勢」、「正」、「理」等等。（2）列出使用這些概念之所有的字句，並且加以分析使用這些概念的主要文脈及其多面性意涵。經過對於將近二十個概念的分析之後，主要概念之間的多層結構關係將浮現。（3）一部文獻中的概念與概念之間的結構關係，在與其他文獻的結構關係比較之下，其特色將更為明顯。（4）把比較的範圍擴大到《荀》、《韓》與其他文獻的比較，如《商君書》、《慎子》、《管子》等等。

關鍵詞：荀子、韓非、儒家、法家、政治思想

The Fusion and Divergence of Confucian and Legalist Political Theory in Pre-Qin China : A Comparative Study of the Political Philosophy of Xun Zi and Han Fei

OUTLINE OF THE RESEARCH

This research traces the origin, evolution and systematization of various theories on statecraft in early China, with a particular focus on the formation of Confucianism and

Legalism at the eve of the Warring States period. In this academic attempt, the formation and various characteristics of the thought of Xun Zi 荀子 (ca. 316-235 BC) and Han Fei 韓非 (?-ca. 233 BC) will be extensively examined. They were the most prominent political philosophers of that period, who systematized preceding pre-Qin socio-political theories. Also, they were the moulder of two lines of the theory of statecraft in early China, which functioned as profoundly essential yet universally practical governing techniques during the following two millennia of Chinese (and East Asian) history.

This research includes four sub-topics to be explored. These are as follows:

(1) to provide a thorough picture of the conceptual evolution of various “Legalist” ideas which were ultimately subsumed under Han Fei’s socio-political theory. They are concept of law (*fa* 法), authoritative power (*shi* 勢), technique (*shu* 術), principle (*li* 理), fairness (*gong* 公), lectitude *zheng* 正, etc. This research attempts to delineate an evolutionary picture of these conceptual terms from the intellectual activity of so-called Jixia academy to the systematization by Xun Zi and Han Fei.

(2) to elucidate argumentative contexts from which Xun Zi and Han Fei’s various insights and perspectives on human beings, society and a state were derived.

(3) to explore what were common elements and what were different elements between Han Fei and Xun Zi’s socio-political theory. Concerning this point, I will try to answer to what was the essential source of Han Fei’s thought. In other words, the generally accepted notion that Han Fei was a student of Xun Zi will be re-examined by means of a thorough comparative conceptual analysis of this research.

(4) to illuminate roles, issues and “predicament” of the realistic side of the idea of statecraft in the Chinese intellectual tradition, without which it is difficult to cogently explain the actual state of political ideology and behaviors of contemporary Chinese politics and their future.

The result of this project will be published in English, Chinese and Japanese academic journals. All articles on the thought of Han Fei will be ultimately compiled as a monograph which is coupled with one on the political thought. I expect that an advanced and comparative understanding of the thought of these two philosophers will contribute to the knowledge of the formation of socio-political theories of both idealistic and realistic aspects.

Keywords: Xun Zi, Han Fei, Confucianism, Legalism, political Thought

報告內容

一. 前言

爲了了解中國或東亞國家（甚至包括共產國家）的政治運作與其意識型態，於是必須深入理解荀子、韓非子政治理論的重要性，此一認知似乎已成爲學界的常識。然而今日在台灣、香港地區的中國哲學思想研究環境中，由於當代新儒學的興起與其對於以孔孟爲主的儒學「精髓」的探求，在近十幾年來相對地帶來了研究荀子、韓非子哲學的減少。關於荀子，台灣學界曾有陳大齊、韋政通，以及龍宇純等學者構畫出荀子思想的新面貌，但是荀子哲學由勞思光等學者的強烈排斥之下，一直脫不出傳統解釋的架構（過度重視天論、心性論以及認識論等等的因素）。在研究韓非哲學方面，則在 1970 年代出現薩孟武、王曉波、王邦雄等學者對法家與韓非哲學的系統性分析，接著，蔡英文、張素貞、鄭良樹，以及李增等學者又加以繼承。

反觀大陸學界，雖然在近十年來的荀子哲學研究中，略顯在研究方法與觀點上的創見，但是在有關韓非的「研究」領域中，似乎只流於一般性著作的水準。日本的 1970 年代時，吸引了不少年輕學者以「荀子思想研究」相關領域爲論題。但是，最近二十年間，以內山俊彥的《荀子》爲後起之作，也未有突破性的研究。其實，「荀子哲學的研究」在這十年中的歐美學界算是十分熱門的題目。90 年代初，John Knoblock 的《荀子》全文的英譯本出現後，從 1995 年起至今已有了六部有關荀子哲學的博士論文問世。但是，大部分的研究，除了佐藤的 *Confucian State and Society of Li* (2001, Leiden University) 之外，其他研究的對象乃限於荀子的天論與心性論上，而如此難以看出荀子哲學在先秦政治社會理論發展中的關鍵角色。相形之下，呈現出韓非子哲學研究的狀況相當淒涼。對於學界有貢獻者，大概只限於法國的 Leon Vandenmeersch (1965, University of Paris) 和瑞典的 Bertil Lundahl (1992, University of Stockholm) 兩位先生的博士論文，以及王曉波先生與張純先生的合著三本書。

二. 研究目的

本計畫目的在於經由下列三個前提的全盤性反省和分析，對於在戰國時代發展的儒家思想與法家的先驅思想在彼此的思想互動過程中如何落實爲荀子與韓非兩大政治社會理論的問題，試圖提出較有系統的說明。

荀子、韓非政治哲學的研究，不但研究分量相對的稀少，而且未充分地分析

這兩個政治理論所產生的思想背景與在兩者之間是否有必然的發展關係的問題。換言之，無論是國內或國外，過去的研究往往把荀子與韓非思想的形成歸於春秋戰國以來的社會變動與集權、官制國家的發展等等的歷史趨勢。再者，荀子與韓非往往皆被描述為其擁護者。因此，在這樣的架構之下，尤其在台灣有關儒法關係的著作中，如下的三種前提似乎從未受到理論性的反省：

- (1) 法家思想在戰國初年已經存在。
- (2) 法家傾向君主集權，因此壓迫民權思想。
- (3) 在荀子與韓非子之間存有師承關係。

關於第一點，在春秋末年以來的官制國家發展與法家思想的形成之間息息相關，這一點應可以接受。然而問題是：若有位學者認為「韓非把商鞅、申不害，以及慎到的思想統合起來」，我們不應該把商鞅、申不害（死於西元前 4 世紀中期）與慎到（死於西元前 3 世紀初期）和韓非（死於西元前 3 世紀後期）看做在思想發展上同樣水準的思想。換言之，商鞅和申不害兩人很可能只是實際的政治人物而並非思想家。相對地，慎到——「不治而論」的齊國稷下思想家，很可能對法家學說的發展有決定性的貢獻。因此，對於韓非而言，商鞅和申不害可能只提供政策上的準則，而韓非政治理論的主要架構者應是慎到。因為孟子（比商鞅、申不害還晚 30 年）所批評商鞅的部分，只是他的開墾政策而並不是他的法治哲學，因此吾人懷疑真正發展法理論者，應是慎到或商鞅的後學（即現本《商君書》不同世代的作者）。

關於第二點，「法家傾向君主集權」聽起來似乎沒有問題。然而，在這樣的主張背後似乎隱含一個前提，即「儒家（或以孔孟為代表）沒有法家那麼強的君主集權傾向」，或甚至是「儒家有抑制或對抗專制的思想內涵」。在這種前提下，正如英國政治哲學家 Michael Oakshott 所提出的「對政體組成的問題和政治運作的問題之間的混淆」。其實，在政體組成的問題上儒（以孔孟為主）法（韓非）兩家之間並沒有君主專制之外的政體藍圖，而在政治運作上雙方也都反對虐政。實際上儒家「禮」的規定會比法家所構想的「法」還嚴苛。「法家等同於專制、虐政」的迷思可能由漢代知識份子經常把秦國的滅亡與其法家思想的融攝聯繫起來而產生。

至於第三點，據申請人所知，至少在台灣地區的著作中，沒有一個學者懷疑過這一點，而絕大多數的著作以「因為韓非是荀子的弟子，因此....」的方式進行來論述，或甚至成為論證「荀子與韓非之間有類似思想」的主要依據。當然，吾人不可忽視在《史記·老子韓非列傳》中有韓非與李斯一起師事荀子的記載。然而，對於較嚴格的哲學、或思想史方法論而言，在《荀子》和《韓非子》兩書中，不像《史記》所載荀子和李斯的例子如此明顯，找不到兩者對話過的直接根據。這樣的狀況下，像傳記作者般的態度來討論荀子和韓非哲學之「共同點」，確是不夠嚴謹的研究態度，而吾人不如徹底比較兩者之間的思想結構與內容，來探討荀子與韓非在思想發展上是否有直接思想繼承的關係。

基於對以上前提的徹底反省，本研究將發展、探討稷下學對於荀子和韓非政

治理論的形成是否有任何影響的問題。其實，申請人在過去對荀子政治哲學的研究過程中發現：稷下思想家最爲重視的問題是：如何回復人間社會的秩序，即「治」（social order）。在此，他們的楷模是天地的秩序（天體運行與萬物孕育，以及“循環”的概念等等）。因此，其主張是：“正如天地有秩序，人間社會也必須與之一樣的秩序。”荀子「禮」概念乃具有回復政治社會秩序的最樞要的功能。而且這樣的主張幾乎通貫於所有《荀子》的主要篇章。若是如此，這種稷下的思潮是否亦通貫於《韓非子》的主要篇章？由於從這樣的方向來重新比較荀韓之間的思想關係，本研究將試圖克服以往將荀韓之間關係的討論歸結於荀韓性情論的「類似」之弊。

三、研究方法

本計畫所採用的研究方法是「概念重疊結構分析法」。申請者在 1995 年的著作《三國史記政治思想之研究》（國立漢城大學政治學研究所碩士論文）中試用而得到初步成果之後，從此在發表的文章以及博士論文中，將這個研究方法沿用並闡發至今。這個分析法的步驟是：（1）選出相關典籍中的主要概念。如「法」、「術」、「勢」、「正」、「理」等等。（2）列出使用這些概念之所有的文句，並且加以分析使用這些概念的主要文脈及其多面性意涵。重要的是，在進行分析的時候，也要注意此概念和其他概念的關係。譬如，在《韓非子》中，「法」概念和「術」概念是否獨立出現，或是在一個陳述中有相互補充的關係？（從這段分析我們可以知道韓非把這些概念統合於自己的理論層次）《韓非子》在討論道德概念時，是否真正排斥「仁」、「義」等道德概念？（從這段分析我們可以知道韓非所真正批評的對象是道德概念本身還是儒者的偽善）等等。經過對於將近二十個概念的分析後，主要概念之間的多層結構關係（甲概念的功能是乙概念的前提、手段、對立、互補等等）將浮現。這分析方法之所以稱爲「概念重疊結構分析法」的理由即在此。（3）一部文獻中的概念與概念之間的結構關係，在與其他的文獻中的結構關係比較之下，其特色更爲明顯。尤其，我們仔細分析在《荀子》和《韓非子》中共同出現的概念（如「正」、「公」、「理」）之用法、文脈，以及意涵，而查清荀子和韓非從戰國中晚期這些普遍概念引進的方式之異同。（4）把比較的範圍擴大到《荀》、《韓》與其他文獻的關係，如《商君書》、《慎子》、《管子》等等。但是，這一年的研究計畫中，由於時間與人力的限制，我預期能完成的是從（1）到（3）的階段，而明年以後往（4）的階段繼續發展。至於中國哲學與思想史方法論的各種問題，申請者在博士論文的導論裏曾經討論過各種研究方法之優劣，在此便不再贅述。

四、結果與討論

主持人由本研究所得到的心得如下：第一，關於《荀》、《韓》思想的來源

問題，在荀子思想中我們明確地看出齊學或稷下學的影響：即「治」、「分」等社會秩序的重視；「天、地、人的三才架構」；而在《韓非子》中，雖然在〈難勢〉中作者擁護慎到「勢」論的部分，整體而言，「分」並沒有成為重要的概念（只在〈揚權〉中有「明分」的用例）。

第二，從專門研究《韓非子》的立場來比較《荀》、《韓》思想關係的人基本上只注意荀子的「性惡論」，或荀子「重視法」的部分，而很少從對荀子哲學全盤性的瞭解來討論《荀》、《韓》的思想關係。本研究發現：從荀子的立場來說，「性惡」是荀子為了強調人必須修身履禮並且要當聖人的目標而提出的。同樣地，荀子的「法」之「重視」，只佔他的「禮」的政治哲學的次要地位而已。更重要的是，荀子哲學中的帝王是「參於天地」那種超乎常人的萬能存在；而《韓非子》中，〈五蠹〉、〈顯學〉、〈孤憤〉等主要篇章中的君主不外乎是不斷地遭受政權奪取之危險的個體。在此，我們不得不認為荀子與韓非子的君王觀之間有很大的差距。

第二，因此《韓非子》提示兩種不同的君王形象。第一種是在〈大體〉、〈揚權〉等中的「萬能」君王，這種與《荀子》中的聖王形象較接近。第二種是〈五蠹〉、〈顯學〉等篇中的孤獨的個體。其實，在《韓非子》中，這兩種不同的君主在不同篇章存在，而後者的論述中，並沒有提出一個孤獨的個體如何提升為能參於天地的萬能君主的方法（使用法術只是有助於維持他的政權）。這是否表示《韓非子》由完全不同的兩種論述（discourse）來組成，還是這只是表示韓非後學的不同論述，關於這點則有待釐清。

第三，雖然現存《韓非子》中哪些為韓非所著哪些不是，這個問題迄今還沒有定論，我們在思考《荀》、《韓》的思想關係時發現〈解老〉、〈大體〉、〈揚權〉等所謂「黃老」篇章中反而可以找到與荀子思想共同的主張（例如〈解老〉中對「禮」字的重視等）。

重要參考書目（限於研究荀子、韓非思想哲學研究者）

（一）中文

- Bai Xi 白奚: *Jixiaxue yanjiu* 稷下學研究. Peking: Sanlian 三聯, 1998.
- Cai Jinchang 蔡錦昌: *Cong gudai siwei fangshi lai lunjiao Xunzi sixiang zhi bense* 從古代思維方式來論較荀子思想之本色. Taipei: Tangshan 唐山, 1989.
- Cai Ru 蔡如 (ed.): *Shenzi jishuo* 慎子集說. Shanghai: Commercial Press, 1940.
- Cai Yinwen 蔡英文: *Hanfei de fazhi sixiang ji qi lishi yiyi* 韓非的法治思想及其歷史意義. Taipei: Wenshizhe, 1986.
- Chen Daqi 陳大齊: *Xun Zi xueshuo* 荀子學說. Taipei: Zhongyang wenwu gongying she 中央文物供應社, 1954.
- Chen Ligui 陳麗桂: *Zhanguo shiqi de Huang-Lao sixiang* 戰國時期的黃老思想. Taipei: Lienking (Lianjing) 聯經, 1991.

- Chen Qitian 陳啓天: *Zhongguo fajia gailun* 中國法家概論. Shanghai: Zhonghua shuju, 1936.
- Donghai (Tunghai) daxue wenxueyuan 東海大學文學院(ed.): *Diyijie zhongguosixiang yantaohui lunwenji—xianqin rufa sixiang zhi jiaorong ji qiyixiang* 第一屆中國思想史研討會論文集—先秦儒法思想之交融及其影響. Taizhong: Donghai University, 1989.
- Guo Muoruo 郭沫若: *Shi pipan shu* 十批判書. Shanghai: Qunyi chubanshe 群益出版社, 1950.
- Hu Jiacong 胡家聰: “Lun rujia xun kuang yu daojia zhexue de guanxi 論儒家荀況思想與道家哲學的關係”. *DWY*, Vol. 6, 199.5
- _____ : *Jixia zhengming yu Huanglao xinxue* 稷下爭鳴與黃老新學. Peking: Zhongguo shehuikexue chubanshe 中國社會科學出版社, 1998.
- Jing Zhiren 荆知仁: *Hanfeizi zhengzhi sixiang* 韓非子政治思想. Taipei: Jiaxin shuini gongsi wenhua jijinhui yanjiu lunwen, vol. 70, 1967.
- Li Wenbiao 李文標: *Hanfei sixiang tixi* 韓非思想體系. Taipei: Youshi wenhua, 1977.
- Liao Mingchun 廖名春: *Xunzi xintan* 荀子新探. Taipei: Wenjin 文津. 1994.
- Ling Congshun 林聰舜: *Xihan qianqi sixiang yu fajia de guanxi* 西漢前期思想與法家的關係. Taipei: Da-an chubanshe, 1991.
- Long Yuchun 龍宇純: *Xunzi yuanjiu lunji* 荀子研究論集. Taipei: Xuesheng 學生, 1989.
- Lu Ruizhong 盧瑞鍾: *Hanfeizi zhengzhisixiang xintan* 韓非子政治思想新探. Taipei: Sanmin shuju, 1989.
- Mou Zongsang 牟宗三: *Xunxue dalue* 荀學大略. Taipei: Zhongyang wenwu gongying she 中央文物供應社, 1953.
- Sa Mengwu 薩孟武: *Zhongguo fazhi sixiang* 中國法治思想. Taipei: Yanbo 彥博, 1978.
- Sun Shiming 孫實明: *Hanfei sixiang xintan* 韓非思想新探. Hubei: Hubei renming chubanshe, 1990.
- Wang Bangxiong 王邦雄: *Hanfeizi de zhexue* 韓非子的哲學. Taipei: Donda tushu gongsi 東大圖書公司, 1977.
- Wang Xiaopo (Hsiao-po) 王曉波 and Zhang Chun 張純: *Hanfei sixiang de lixi yanjiu* 韓非思想的歷史研究. Taipei: Lianjing, 1983.
- _____ : *The Philosophical Foundations of Han Fei's Political Theory*. Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy, no. 7. Hawaii: University of Hawaii Press, 1986.
- Wang Xiaopo 王曉波: *Xianqin fajia sixiangshi lun* 先秦法家思想史論. Taipei: Lianjing, 1991.
- Wang Zanyuan 王讚源: *Zhongguo fajia zhexue* 中國法家哲學. Taipei: Donda tushu gongsi 東大圖書公司, 1989. Wei Zhengtong 韋政通: *Xunzi yu gudai zhexue* 荀子與古代哲學. Taipei: Taiwan Commercial Press, 1966.
- Yang Yunru 楊筠如: “Guanyu xunzi benshu de kaozheng 關於荀子本書的考證.” Luo Genze 羅根澤 (ed.): *Gushibian* 古史辨, vol. 6. Hong Kong: Taiping shuju 太平書局, 1963.
- Yu Mingguang 余明光: “Xun Zi sixiang yu Huanglao zhi xue 荀子思想與黃老之學.” *Daojia Wenhua Yanjiu*, vol. 6, 1995.

- Xu Hanchang 徐漢昌: *Shenzi jiaozhu ji qixueshuo yanjiu* 慎子校注及其學說研究. Taipei: Jiaxin shuini gongsi wenhua jijinhui, vol. 353, 1976.
- Zhang Suzhen 張素貞: *Hanfeizi sixiang tixi* 韓非子思想體系. Taipei: Liming wenhua, 1974.
- _____ : *Hanfeizi nianpian yanjiu* 韓非子難篇研究. Taipei: Xuesheng, 1987.
- Zheng Liangshu 鄭良樹: *Shangyang ji qi xuepai* 商鞅及其學派. Taipei: Xuesheng, 1987
- _____ : *Hanfeizi zhijian shumu* 韓非子知見書目. Hongkong: Commercial Press, 1993.
- _____ : *Hanfeizi zhushu ji sixiang* 韓非子著述及思想. Taipei: Xuesheng, 1993.
- Zhao Jihui 趙吉惠: “Lun Xunxue shi jixia Huanglao zhi xue 論荀學是稷下黃老之學.” *Daojia Wenhua Yanjiu*, vol. 4, 1994.

(二) 英文

- Creel, Herlee G.: *Shen Pu-hai: A Chinese Political Philosopher of the Fourth Century B.C.* Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- Cua, Antonio S.: *Ethical Argumentation: A Study in Hsün Tzu's Moral Epistemology.* Honolulu: University of Hawaii Press, 1985.
- Dubs, Homer H.: *Hüntze: The Moulder of Ancient Confucianism.* London: Arthur Probsthain & Co., 1927.
- Duyvendak, Jan J. L. (trans.): *The Book of Lord Shang.* London: Probsthain, 1928
- Goldin, Paul R.: *The Rituals of the Way: Philosophy of Xunzi.* La Salle, Illinois: Open Court, 1999.
- Ivanhoe, Phillip J.: “A Happy Symmetry: Xunzi's Ethical Thought.” *Journal of the American Academy of Religion*, 59-2, 1991.
- Knoblock, John: “Chronology of Xunzi's Works.” *Early China*, vol. 8, 1982-1983.
- _____ (trans.): *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, vol. I, II and III. California: Stanford University Press, 1988, 1990, 1994.
- Levi, Jean: “Han Fei Tzu”, Michael Loewe (ed.): *Early Chinese Texts: A Bibliographic Guide.* California: University of California, Berkeley, 1993, pp. 115-124.
- Lewis, Mark E.: *The Sanctioned Violence in Early China.* New York: SUNY Press, 1990.
- Lundahl, Bertil: *Han Fei Zi: The Man and the Work.* Stockholm: Stockholm East Asian Monograph series No. 4, 1992.
- Machle, J. Edward: *Nature and Heaven in the Xunzi: A Study of the Tian Lun.* New York: SUNY Press, 1993.
- _____ : *Writing and Authority in Early China.* New York: SUNY Press, 1999.
- Peerenboom, R. P.: *Law and Morality of Ancient China.* NY: SUNY Press, 1993.
- Puett, M.: *The Ambivalence of Creation: Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China.* California: Stanford University Press, 2001.
- Thompson, P. M.: *The Shen Tzu Fragments.* Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Yearley, Lee H.: “Hsün Tzu on the Mind: His Attempted Synthesis of Confucianism and Taoism”. *Journal of Asian Studies*, vol. 39-3, 1980.

(三) 日文

- Akatsuka Kiyoshi 赤塚忠: “Junshi kenkyû no nisan no mondai 荀子研究の二三の問題.”

- Akatsuka: *Juka shisô kenkyû* 儒家思想研究. Tokyo: Kenbunsha 研文社, 1986.
- _____ : *Chûgoku kodai shisôshi kenkyû* 中國古代思想史研究. Tokyo: Kenbunsha 研文社, 1987.
- Kimura Eiichi 木村英一: “Junshi 32 hen no kôsei ni tsuite 荀子三十二篇の構成について.” *Shinagaku* 支那學. vol. 8, 1935.
- _____ : *Hôka shisô no kenkyû* 法家思想の研究. Tokyo: Kôbundo 弘文堂, 1944.
- Matsuda Hiroshi 松田弘: “Junshi ni okeru jukateki rinen to ten no shisôteki ichi 荀子における儒家的理念と天の思想的位. *Tsukuba daigaku Tetsugaku shisô gakukei ronshû* 筑波大學 哲學・思想學系論集, vol. 1, 1975.
- Mukai Tetsuo 向井哲夫: “Denpin no shisô ni tsuite 田駢の思想について.” *Tôhōgaku* 東方學, vol. 74, 1987.
- Onozawa Seiichi 小野澤精一: “Hôka shisô 法家思想.” Uno Seiichi 宇野精一 (ed.): *Kôza Tôyô shisô* 講座東洋思想, vol. 4. Tokyo: University of Tokyo Press, 1967.
- _____ : *Kanpishi* 韓非子. Tokyo: Meitoku shuppansha 明德出版社, 1968.
- Shigesawa Toshirô 重澤俊朗: “Junkyô kenkyû 荀況研究.” Shigesawa: *Shûkan shisô kenkyû* 周漢思想研究. Tokyo: Kôbundô 弘文堂, 1943.
- Sugamoto Hirotsugu 菅本大二: Junshi niokeru hôka shisô no juyô: Rei no kôzô ni sokushite 荀子における法家思想の受容：禮の構造に即して.” *NCG*, vol. 43, 1991.
- Masubuchi Tatsuo 増淵龍夫: *Chûgoku kodai no shakai to kokka* 中國古代の社會と國家. Tokyo: Kôbundô 弘文堂, 1960.

計畫自評

本計畫以下列三項步驟來進行：第一，密集閱讀《荀子》和《韓非子》本文。主持且參與每週一次將近一年的讀書會。主持人同時也進行了與荀子與韓非子思想有關係的日本研究著作的蒐集、閱讀以及整理。主持人所整理過的日本著作如下：木村英一的《法家思想的研究》（附件 1）；茂澤方尙的《韓非子思想的研究》（附件 2）；包含〈中國古代的帝王思想：韓非子思想研究〉的作者板野長八之《中國古代社會思想的研究》（附件 3），以書評方式詳加摘記，以備將來以書評論文的方式發表。再者，作者把日本過去八十年的荀子研究的脈絡也整理出來，即整理為〈二十世紀日本荀子研究的回顧〉這一篇論文。主持人已經把這一篇論文投稿給《國立政治大學哲學學報》，而該報已經同意在下一期（第 11 期）登出本篇論文（93 年 1 月，文章中註明該論文是本研究案的成果之一）。另外，主持人應美國哈佛大學東亞學系燕京中心之邀，為該中心籌備的國際學術研討會撰寫一篇論文，題為〈Three Theories on Mind/Heart in the Political Philosophy of Xun Zi〉（〈荀子政治哲學中的三種心術理論〉）。然而，因為開會前受限於哈佛大學的 SARS 政策之規定，所以無法參加。因此，主辦單位把該論文以代理人宣讀的方式來處理。

總之，主持人相信經過這次計畫中發現：《韓非子》思想中有兩種不同的君王的形象，而這個觀點值得繼續發展。

附件 1 茂澤方尙著
韓非子の思想史的研究

東京：近代文藝社，1993 年

作者簡介

茂澤方尙（Mozawa Michinao），1941 年生。日本慶應大學文學院歷史系暨研究所（碩士班）畢，博士班課程滿期退學。曾任駒澤大學文學院助教，本書出版時為駒澤大學文學院助教授。

關鍵字：法家、韓非、《韓非子》、聖人、先王、術數

篇幅：394 頁

目錄

自序

第一編：關於〈說林〉上下篇

第二編：商子、荀子、韓非子的「國家」：回歸與適應

第三編：關於荀子〈勸學〉篇的「君子」

第四編：「先王」考：以〈有度〉為中心

第五編：關於「聖人」（上）

關於「聖人」（中）

關於「聖人」（下）

第六編：《李克（悝）》的遺說與實像

第七編：「眾人」考

第八編：《韓非子》〈飭令〉和《商君書》〈靳令〉：關於兩篇之間的前後關係

第九編：中國古代思想史上的「鏡」

第十編：「術數」考

所收論文初載一覽

後序

本書的基本觀點與研究方法

本書是由作者過去三十多年來發表過的論文所匯集而成。在日本學界，本書是繼木村英一的名著《法家思想的研究》（1944）¹之後，第一本且是唯一一本專門研究《韓非子》的專著（除一般介紹性的著作外）。與中國相較起來，日本從德川時期開始，即對《韓非子》的訓詁相當的熱門。其中，太田方、津田鳳卿等註解到現在仍受到學者的重視。而且，日本對《韓非子》的譯解工作花了相當大的功夫。在過去三十年來，提供《韓非子》全譯的人就有小野澤精一、本田濟、竹內照夫、町田三郎、以及金谷治等。這些譯註、訓詁著作，在數量上與研究專著有著尖銳的對照。

茂澤方尙於本書中所採取的研究途徑，正如書名所表示，是「思想史」的研究方法。然而，作者並不意圖撰作《韓非子》的綜合性研究，因此並未按照傳統的分類方式，即「法」、「勢」、「術」等來探討《韓非子》的內容，而是集中討論「先王」、「聖人」、「術數」、「眾人」、「鏡」等主題。作者經由這些概念的分析來探討《韓非子》作者的問題，以及在《韓非子》中所看到各種不同層面的法家思想。

在此，本書所試圖闡明的主題應可分為三種：第一、《韓非子》一書的考據問題。從容肇祖的研究以來，對《韓非子》一書的考據問題尙未得到定論，即：哪些篇是韓非本人所著、哪些是由其後學所著，或是從別書（如《商君書》）所竄入。作者從思想史的觀點試圖提出一些個人的看法。第二、作者經由《韓非子》中所出現的「先王」、「聖人」、「眾人」、「術數」等重要詞彙，來構畫出在《韓非子》思想體系中的政治運作關係，尤其對於「術」到底是由誰（「君」還是「臣」）來行使的問題加以反覆的思考與分析。第三、經由仔細的概念分析，作者試圖描述《韓非子》作者（也許韓非本人）的心理理路。韓非心理的問題往往根據「韓非是韓室諸公子」、「韓非是口吃」、「韓非曾是荀子的弟子」等歷史描述（這些不一定是歷史事實）來歸納。同時，對於戰國諸子學派之哲學思想的了解，作者也避免以研究者本人的預設（如已先預設了某家思想本來應該如此如此...）來演繹分析主題，因此作者的分析總有文獻的支持。這是比較嚴謹的思想史家的態度，總而言之，作者很小心地分析與各主題有關的篇章之後，進而提出他對此一主題的看法。

¹ 木村英一，《法家思想の研究》（東京：弘文堂，1944年）。

本書的貢獻與問題

本書對韓非思想研究的貢獻似可歸納為以下兩點。第一、在考據的問題上，幾乎在每一章節中，皆對容肇祖《韓非子考證》²和小野澤精一《韓非子》³的主要觀點提出許多的商榷，而其大部分的批評相當嚴謹。尤其，作者對兩人所提出的論點之根據，進行相當仔細的批評與分析，並同時參閱許多他人的譯註和研究。因此，若要討論容肇祖和小野澤對韓非思想的研究，宜參考本書對他們觀點的批評。只是，比較可惜的是，茂澤本身並未有系統地提出他對每一篇的看法。

第二、本書經由對《韓非子》的術語、用詞、比喻、引用、論述架構等因素仔細地分析後，乃構畫出韓非個人的心理世界。譬如，過去學者視為「雜錄」的〈說林〉，作者發現其中具有一貫性的描寫原則，因此提出〈說林〉還是由韓非本人來進行再編故事的可能性。作者認為韓非的思想特色是：（1）由數量化來掌握事情；（2）對「仁義」等儒學的道德概念有清楚的瞭解，而且並不否定孔子本身是個「聖人」；（3）對「必然自然」有深刻的認同，並尖銳的分析自己所面對的社會趨勢之「必然」；（4）他的「法術」是處理當時面對「必然自然」的訣竅；（5）能達成（3）和（4）境界的人可稱為「法術之士」，而其實也可以說是「聖人」；（6）在這心理學中，連君主也不能夠對抗「必然自然」。這意謂著，這裡的君主並不像是過去研究所斷定的「絕對君主」。君主為了維持國家社稷，一方面不得超出「必然自然」的限制，而另一方面必須是懂得欣賞此「必然自然」的「聖人」；（7）但是，當時的君主都不懂得欣賞他一定得欣賞的人，因此「聖人」哭泣。由此，作者暗示，在《韓非子》〈外儲說右〉中所出現的「哭泣」的「聖人」（頁 231-232）其實是韓非本人。

總而言之，茂澤仔細地凝視《韓非子》論述中的根據、與其背後的心理因素，以試圖證明《韓非子》的哲學是韓非的哲學。因此，對作者而言，《韓非子》的思想體系不外乎是《韓非子》作者本人（無論他是否是真正的「韓非」）的思維過程之總體。如此，茂澤的韓非思想研究便彌補了以往韓非哲學研究的缺點：即，過去的研究往往把韓非哲學的理論根據歸納於歷史背景與其生活環境，或商鞅的思想及《老子》等外在的原因，所以，他精緻的政治哲學往往不是成為所謂先秦法家思想的「混合」，就是成為支持專制暴政的理論。因此，總無法構畫出《韓

² 容肇祖，《韓非子考證》（台北：台聯國風發行，1972）。中央研究院歷史語言研究所單刊·乙種；3

³ 小野澤精一，《韓非子》（東京：明德出版社，1968）。

非子》作者本人所思考過的當時政治體制以及社會成員之間所隱藏的問題。茂澤主要從《韓非子》本身的論述中，極力的追蹤每一段主張的內在根據，有說服力地闡明《韓非子》的作者所面對的環境與其思想之間的連關。

而本書的缺點是，其討論的安排與程序。因為作者的討論過於瑣碎，往往使主題本身成為次要。作者論述的風格是徹底的進入所分析的主題之中，因此，儘管只是書中的一小部份論述，一旦碰到詮釋上的問題，無論是一個字或一段句子，作者皆會用上幾頁的篇幅來加以徹底的討論，這常常使得讀者難以抓住作者的討論脈絡。此外，作者參考非常多的傳統註釋和當代翻譯，而與此進行對話。譬如在《韓非子》〈飭令〉和《商君書》〈斬令〉的比較上，作者探討了十本以上的著作的主要觀點。尤其是容肇祖的考據和小野澤精一的說明以及當代日文翻譯，幾乎在每一章都提出來討論。但是對於他從其他研究的引用脈絡而言，缺乏一貫的引用程序，（如按照著作的年代、或是從與作者相同或不同的觀點的順序等）。作者往往以「在討論了甲的論點之後，論述說：『其實，乙比甲還早一百年採取這個觀點』...」的方式來「整理」前人的研究。這給讀者的印象是，本書的討論程序，與其說是作者對主題的研究告了一段落後，根據一貫的觀點來系統地論述整理，還不如說是作者按照參考文獻的程序和思考過程就寫下來的。因此本書給讀者相當難讀的印象。

各章節討論的摘要

第一編：關於〈說林〉上下篇

這篇的目的在於釐清《韓非子》〈說林〉（上·下）是否為韓非自著的問題。作者首先介紹張心澂、竹內照夫、木村英一的看法，即：〈說林〉是由韓非或其後學所蒐集的逸話、札記之類，因此，基本上從〈說林〉中難以找出各故事的作者。然而，若分析其故事的觀點、引用故事的態度，我們從中可以看出一些特色。譬如，在〈說林〉（上）有「以管仲之聖而隰朋之智，至其所不知，不難師於老馬與蟻，今人不知以其愚心而師聖人之智，不亦過乎。」（下線是由作者所標示）（16）⁴、以及「令人臣之處官者皆是類也。」（33）的例子，作者認為，這些是〈說林〉編者對當代政客的批判。尤其從前者的例子可知，管仲的聖人之說合乎韓非的聖人觀。雖然在其他的故事中未能看出〈說林〉編者對當時政客的明確批判，但是作者觀察到，我們從其蒐集故事的態度上可看出，這與在《韓非子》

⁴ 此號碼為作者整理〈說林〉（上·下）全文時，所編列的號碼。

〈五蠹〉、〈孤憤〉等較可靠的篇章（更正確地說是司馬遷所做韓非自著的部分）的立場相似。

而在〈說林〉（下）的分析中，作者提出五條在故事後面所加上的評語。這是：「故勢不便，非所以逞能也」（1）；「舉事亦然，爲其不可復者也，則事寡敗矣也。」（6）；「故曰：物之幾者，非所靡也。」（21）；「故曰：直於行者曲於欲」（22）；和「以管仲之聖，而待鮑叔之助，此鄙諺所謂，虜自賣裘而不售，士自譽辯而不信者也。」（26）。在（下 26）的態度與（上 16）是一致的，且在（1）中出現「勢」字。一般而言，〈說林〉（下）主要分析的對象是人的行爲，而這種態度在〈說林〉（上）中未見。

在後半，作者分析在〈說林〉（上・下）中的引用古書與諺語的狀況。在這裡，作者整理了六條似從《尚書》原型的文獻所引用的句子，而介紹松本雅明關於戰國諸子引用《尚書》的研究。⁵松本認爲，《韓非子》之所以有從《尚書》原型的文獻所引用的句子，是因爲戰國末年的法家亦重視由《尚書》的權威來論證自己主張之必要性。相形之下，作者提出與此不同的看法。首先，作者發現，在《韓非子》中所謂「《尚書》原型的文獻」（其中有五條，皆未載錄於現存的《尚書》中）的引用，只見於〈說林〉（上・下）、〈外儲說左上〉、以及〈難勢〉中，而這意謂著，在歷代學者所判定的《韓非子》的核心思想篇章中，沒有引用「《尚書》原型的文獻」。因此，作者否定松本所謂的《尚書》爲法家典據之說。作者對此六條引文分析之後，乃發現其實《韓非子》從「《尚書》原型的文獻」所引用的五條引文中，包含著諺語與格言的意義。在此《韓非子》並不像儒墨兩家這樣，對古書文獻如此的重視。由此，作者認爲，對韓非而言，古書與諺語格言之間的引用並無不同，其主要功能在於透過引用諺語格言（包括古書）來讓讀者（君主）瞭解民情。這種態度見於〈顯學〉中重視「聽民」的事實。

在本篇的最後，作者將〈說林〉（上・下）全文加以編號整理，並且提供圖表，將其與類似的文獻對比。

第二編：商子、荀子、韓非子的「國家」：回歸與適應

這篇是作者對《商君書》、《荀子》、《韓非子》三書裡面所看到的「國家」觀，或社會觀的比較分析。作者首先分析《商君書》中〈開塞〉、〈畫策〉、〈君

⁵ 松本雅明，《春秋戦国における尚書の展開：歴史意識の発展を中心に》（東京：風間書房，1966）。

臣〉、〈農戰〉、〈去強〉等相關的記載，以觀察《商君書》對社會、國家的看法。按照《商君書》，國家成立的理由是民的「聚生群居」與人口增加。並且其存在的依據是以農戰爲主的具體力量，而不是像荀子所提出的道德倫理，其對人性的觀察不及荀子那樣的仔細，但《商君書》對「民」的本性之看法是與善較爲相近的樸素狀態。此外，所謂的「樸厚」和「巧僞」，分別與從事「農業」和「商業」的心理狀態相符合；其次，《商君書》主張人的歷史是從前者轉變至後者。因此，作者認爲，《商君書》的「國家」觀之中心思想是歷史演變的觀點，而從外在的因素試圖說明民眾的基本特質。這與以內部來規定人性的《荀子》的「國家」觀大相逕庭。

接者，作者分析《荀子》的「國家」觀。《荀子》思想中的「國家」由「君子」、「土」、「民」、「道」、「法」，以及「士」的六種因素組成，而以「君子」當作其政治組織的頂點。再者，因爲「君子」的角色是「治禮儀」，因此，《荀子》的「國家」缺乏由國家本身所設計的存在目的，換句話說，其目的就是「君子」的行爲規範。因此《荀子》把一個國家強弱的問題，將其看成是否具有「禮」的問題來思考，甚至將其當成統治者是否爲「君子」的問題來思考。雖然荀子接受了部份的「五伯」的「霸道」立場，但基本上還是取向於建設理想的道德「國家」。我們所要注意的是荀子重視「治治」，而非「治亂」。這意謂著荀子的國家藍圖並不是爲了應付實際狀態而設計，而是從一種超越現實層面的立場所建構而成的。

第三部份是對《韓非子》國家論的分析。對於由「上古—中古—近古」的模式來看歷史發展的《韓非子》來說，「聖人」是於各時代，能盡力使人羣成功適應於環境的人。因此「當今」的「聖人」能夠清楚地了解到「當今」最迫切的問題。此外，《韓非子》把儒家所絕對化的「君臣」和「父子」等社會關係當成是次要的，而把社會關係重新設定爲個人和個人之間的普遍關係。

按照如上的分析，作者把《商君書》、《荀子》、《韓非子》三書裡面所看到的「國家」觀歸納爲三個特色。第一、《商君書》、《荀子》、《韓非子》三書都把社會當作是「眾生群居」的地方。但是《商君書》和《韓非子》兩書把當今的社會狀況看作是歷史發展的必然結果，而《荀子》則將當今的社會狀況看做是一種完全脫離正常而呈現出一種「亂」的狀態。第二、《商君書》和《韓非子》由數量的角度試圖解決當今的社會問題，因此「聖人」是能「議多少，論薄厚」的人。相形之下，《荀子》拒絕從數量的角度來解決社會問題，而試圖從提昇社

會本身的品質來解決當今社會混亂的危機。第三、對於當時所存在的政治社會體制而言，從《荀子》書中可以觀知，「復古」或回歸到「理想」社會的思想潮流在荀子的時代仍存在，而荀子期待的「儒家讀書人」階級是達成其回歸的主要動力。然而《商君書》和《韓非子》則相反地，把「聖人」當作是能夠打倒「儒家讀書人」勢力的人。尤其對於《韓非子》而言，「儒家讀書人」是阻礙《韓非子》所提的「國利」的追求之勢力。

第三編：關於荀子〈勸學〉篇的「君子」

作者於本編中，以〈勸學〉中的「君子」概念作為出發點，對荀子的教育哲學進行整理與分析。首先，作者一方面指出，現存的《荀子》思想，難以按照其發展的時間來排序，另一方面，作者接受金谷治的觀點，認為《荀子》由四種不同的文獻（「修身」、「治國」、「哲學理論」、以及「雜錄」）所組成。作者認為，《荀子》的教育是作為實現「禮治」不可或缺的方法，《荀子》的「君子」概念，是瞭解《荀子》教育思想的重要關鍵。在〈勸學〉中有「君子善假物」一句，作者指出，此句與荀子的「士」、「成人」、或「聖人」等概念息息相關。

針對如上的問題，作者對〈勸學〉篇中的章節結構和語言表達方式進行分析。對於章節結構的問題，作者發現〈勸學〉的各個章節與章節之間並沒有必然的邏輯關聯，似乎是個別獨立寫成的。對於語言表達方式的問題，作者將〈勸學〉各段的表達方式分為：一、由比喻來表達（9個段落中的第1, 2, 3, 4, 9的5個段落）；二、定義與其說明（第5, 6, 7的3個段落）；三、折衷（第8的1段）三種。尤其，第二種文體的特色是在每段的最後會用一句比喻來總結那段的論點。接者，作者開始分析各段的內容，將〈勸學〉的內容分為有關「學」的論述（第1, 5, 6, 7, 9段）；以及一般抽象教訓論（第2, 3, 4段）兩種，並指出各段的內容特色，如第1段提倡「學」的功能；第5, 6, 7段涉及「學」的內容和手段；第9段描述「峻嚴苛烈」且神秘的「成人」的內涵。作者所重視的是第9段中，對於「君子成人」的描述，尤其是「故權利不能頃也，群眾不能移也，天下不能蕩也。生乎由是，死乎由是，夫是之謂德操」的一段，因為在這裡，「成人」排斥人間實際的所有價值與條件，其重要性甚至大於人的生死。

到此，作者將分析焦點轉移到有關「君子」的問題上。首先，作者整理出三點關於《荀子》「學」概念的主要內涵。第一、否定原來的自我性；第二、透過「學」的指示把規範性的自我進行內化；第三、一旦成功地把規範完全內化，這個人連「學」也可以不要了。換句話說，「學」只是手段，一旦達成其內化的目

的，就失去了存在的意義。由此，作者再將《荀子》〈勸學〉的內容分爲（1）專門討論「君子之學」；（2）「學」之「終」的兩個部分來討論。從第5段的開頭一段「其義則始乎士，終乎聖人」中可看出其基本結構。作者揣測，在《荀子》的「君子」與「學」的概念中，有一種「爲了達成某種高層次的目標，或將現實的存在，逐步上升純化」的「目的論」之思維方式，而這種目的論的思維方式在中國哲學中，有如像是促成形成希臘哲學「與件」⁶這樣的類似因素。

此外，作者指出，這種以「體得」、「專一」、「成人」爲主要內涵的《荀子》「君子之學」的思維方式，與《莊子》、《列子》關於「體道」的討論頗爲相似。傳統儒家的「士」、「君子」、「聖人」概念，彼此之間有斷層落差，相形之下，《荀子》從道家引進「體道」的過程，而由學「禮」的階段來連續之。因此，《荀子》「君子之學」的「士」、「君子」、「聖人」雖是儒家傳統的概念，但此三個概念在《荀子》中，分別成爲「學禮」的各個階段。

在本篇第四個部分，作者將上述的分析結果推及至《荀子》的其他篇章。作者指出，如上的階段模式，在〈修身〉、〈解蔽〉兩篇亦可以見到。此外，作者引述赤塚忠的研究，認爲〈解蔽〉的思想受到《管子》心術論的影響。雖然，《荀子》「學」論的核心內涵是「學禮」，但是作者認爲《荀子》的「志氣養生」、或「虛一而靜」，是以心術論當作是「學」的主要內涵，其中「經緯天地」、「制割大理」等論述則具有宇宙論的規模。而這種思維模式，似乎與主張人間合理主義爲主要特徵的傳統儒學之思維方式大相逕庭。

總而言之，《荀子》的「士」、「君子」、「聖人」、「成人」等概念，雖然在程序上以「學禮」爲核心，但其實際的目標是以「心術」爲主要方式，以達成個人之完成，甚至與導致神仙境界的道士沒兩樣。《荀子》強調從「君子」到「聖人」的「體道」過程，使「君子」或「聖人」成爲超社會、歷史的存在。

第四編：「先王」考：以〈有度〉爲中心

在本篇中，作者分析〈有度〉中的「先王」概念，並將其用法與〈五蠹〉、〈顯學〉等可說是韓非自著的思想部份加以比較。本篇由：一、序論；二、在韓非自著部份的「先王」用法；三、〈有度〉的問題；四、補論：詮釋〈顯學〉的問題；以及五、結論；五個部份組成。

⁶ cf., F. M. Cornford: *From Religion to Philosophy*, Harper, Torchbook, 1957.

作者於序論指出，在〈有度〉中能見到對「先王」肯定的評語，主張將其用詞與其他篇章中的「先王」用例加以比較。在第二部份，作者分析容肇祖曾認定為韓非自著的〈五蠹〉、〈顯學〉篇中的「先王」用法。在〈顯學〉中有「故明據先王、定堯舜者，非愚則誣也。愚誣之學，雜反之行，明主弗受也」一句，此外，在〈顯學〉中曾讚揚使「先王之成功」的「巫祝」。在此，能看出韓非明顯地批判儒墨兩家的思想態度，如在〈五蠹〉有「是以聖人不期修古，不法常可。……今欲以先王之政，治當世之民，皆守株之類也」；和「無先王之語，以吏為師」兩個例子。作者認為在前者的例子中，韓非按照他的「歷史發展」的架構來開陳「適應現實」之必要，而從後者的例子中，主張由官僚來主導的法治主義思想。在這裡，作者把儒家讚揚「先王」的態度解釋為「先驗的權威主義思想」，而韓非對此態度的批判則意謂著，韓非針對儒墨的爭辯提出釐清「真」實的必要。因此，韓非提出「言無定術，行無常儀」〈顯學〉的主張。

到此，作者接續處理「到戰國末年，墨家是否已不讚揚先王」的問題。作者的主張與侯外廬的看法正好相反。作者認為，雖然在《墨子》中，「聖王」的用例比較多，但在《墨子》中讚揚「先王」的部份也頗多。因此，作者肯定戰國末年，儒墨兩家圍繞著「先王」一詞展開爭辯的事實，而韓非由他的參驗主義（即當代所謂的「經驗實證主義」）試圖突顯出戰國末年，知識份子的一種浮濫的主觀主義的傾向。

在第三個部份，作者回到〈有度〉中「先王」用例的問題。因為在〈有度〉中，有齊、魏、燕三國已「亡」的記載，而胡適和容肇祖據此認為〈有度〉是在六國滅亡之後而編錄的。對此，作者引用周勳初的研究，對胡適與容肇祖的看法提出商榷。根據周勳初的研究，「亡」字除「滅亡」之外，還有「危亡」、「衰亡」的意思。此外，在〈有度〉中，有與《管子》〈明法〉相類似的討論，而周氏認為《管子》〈明法〉的作者很可能是抄襲〈有度〉的。因此，由上述有關「亡」的記載來主張〈有度〉並非韓非的著作並不妥當。作者據此肯定周氏的見解，進而討論〈有度〉中「先王」用例的問題。在〈有度〉中，有六條有關於「先王」的例子，作者引用周氏所說：「法家在批判儒家先王的同時，他曾假托古代那麼一些推行法治的聖王存在，借以宣傳他們的政治理想」。周勳初認為韓非所稱的「先王」是黃帝，但作者對此主張表示保留。在確定韓非於〈五蠹〉中，所肯定的能應時治國的「聖王」之後，作者進一步地分析《韓非子》中的君王觀。作者發現，韓非對君王的才幹並沒有很高的期盼，他寧願國家具備法度。因此作者指出，韓非思想中的「先王」條件，在於「先王」是否能肯定他所說的法治，而並

不像是「黃帝」那種傳說中的古代君王。

至此，作者進一步討論容肇祖提出的主張。容肇祖認為，在〈顯學〉中的「故明據先王，必定堯舜者」一句，具有否定先王的思想，因此主張此與〈有度〉的先王觀格格不入。對於此看法，作者參考王先慎、陳奇猷、梁啟超、馮友蘭、池田四郎次郎、藤澤南岳、宇野哲人、竹內照夫、本田濟對這一句的解釋或翻譯，進而強調韓非在〈顯學〉中所批判的並非是先王本身，而是批判把「先王」特定為「堯舜」的儒墨的認知方法。此外，作者指出，在〈五蠹〉中的「先王勝其法不聽泣」，亦有肯定「先王」之意。相形之下，〈有度〉的「先王」與「法治」息息相關。因此，作者認為〈有度〉與〈五蠹〉和〈顯學〉兩篇的「先王」觀之間，並沒有很大的矛盾。

在補論中，作者再度提出〈顯學〉的「故明據先王，必定堯舜者」一句的譯釋問題。這句話，在意義上是否排斥「據先王」本身，還是主要排斥「必定堯舜」的部分。作者支持後者的見解，因為按照作者的瞭解，韓非所要批判的並非「先王」本身，而是批判儒家那種動輒即托堯舜權威的非經驗論的態度。

在結論部分，作者再度指出，韓非所批判的並非是「先王」本身，他所肯定的先王，是支持「法治」的先王。因此，並不一定要將肯定「先王」論述的〈有度〉篇，斷定為不是韓非的著作。

第五篇 「聖人」（上）（中）（下）

第五篇是對《韓非子》「聖人」概念之分析，與第四篇「先王」之分析相輔相成。本篇由作者所分析的《韓非子》篇次分成（上）（中）（下）三個部份。但由於作者經常將討論的焦點放在「這些篇章是否為韓非自著」的問題上，同時作者的看法從（上）到（下）皆有發展，因此討論的脈絡不容易捕捉。

一、「聖人」（上）

首先，作者介紹小野澤精一對韓非「參驗」的看法。按照小野澤的看法，「參驗」是「術」的一種發展型態。小野澤認為，參驗不但是實證，而且是由引進名家的名實論來確定臣下言行和功過一致的一種邏輯化的方法。但作者認為，小野澤把「參驗」視為「言行鑑定法」一說有待商榷。作者進一步指出《韓非子》的「參驗」意謂著，韓非對「學」和「行」在經驗上的真偽，及對是非懷疑的基本立場，以及他的客觀實證主義的具體方法論。韓非要求當時的君主與他站在同樣

的思維和世界觀。因此，韓非的聖王觀，或許正如王曉波所說，包含著「哲人王」的意涵。但是，作者也提出，韓非的「聖人」並不意謂著天賦的才幹。

那麼，韓非如何能把他以前的「賞罰論」轉成以「術」和「法」為主的政治理論。在這裡，作者分析「韓非對儒家概念的了解」此一問題。與一般所想像的正好相反，韓非對儒家的價值有深入的了解。如在〈解老〉中對「仁」字的定義：「欣然愛人也，其喜人之有福，惡人之有禍也」之中可以看得出來。而且，韓非也深刻地了解到孔子是一位千年難得的聖人。其實，儒家只滿足於對「仁」、「義」等概念意涵的釐清，但相對地，韓非同時尖銳地觀察到，真正控制人的行為者乃是「人情」。因此韓非一方面同意為了當聖人而提倡修身是一種高貴的態度，但是韓非卻認為真正能實踐「仁」或「聖」的人，並不是由於個人的努力，而是天份。接著，作者將此節分成三部分來討論。

1. 〈五蠹〉

在這個部份，作者分析〈五蠹〉中的「聖人」觀。在這裡，聖人意謂著，在每個時代解決某些民族所面對的問題的領導人。譬如，創造一些在生活上不可獲缺之器具的創始者等，作者將此稱之為「文化英雄」，而這種「聖人」是否是「天賦」而有的並不重要。此外，韓非以客觀的態度指出當前國家的經濟問題，並同時提出「利、威、名」等當為聖王的條件。作者在這裡所提出的「文化英雄」概念，成為作者論述《韓非子》「聖人」觀的基本觀點。

2. 〈難勢〉其他篇

在這裡作者引用「且夫堯、舜、桀、紂千世而一出」一句，強調韓非的數量分析的思維方式，而韓非並不期待會出現儒家所構想的聖人。並且韓非還認為，統治者就算是聖人還不夠，他在〈詭使〉說：「聖人之所以為治者道者三：一曰利、二曰威、三曰名」。因此，作者指出，韓非在〈五蠹〉和〈詭使〉中主張，在世上所榮譽的事與治國上的實際需要之間有段差距。接著，作者分析〈六反〉、〈心度〉兩篇中的用法。在〈六反〉中有「聖人之治也，審於法禁，法禁明著則官法；必於賞罰，賞罰不阿則民用」一段。相形之下，在〈心度〉有「聖人之治民，度於本，不從於欲，期於利民而已。故其與之刑，非所以惡民，愛之本也」及「聖人之治民也，法與時移，而禁與能變」的兩段。關於前者中的「度」字，作者認為可以從中看出韓非「數量」化的思維方式。至於後者，「聖人」似乎是經過「嚴刑」爾後達成治國目標者。

而在〈難一〉中的聖人，是在孔子的發言中出現的，即是指舜。在這裡，「讓、仁」等儒家的價值概念和「德」概念一起出現。但是，韓非攻擊「聖王」（堯）之世與「聖王」（舜）感化的故事相互矛盾。因為若堯治之時已達到天下泰平的話，那麼舜根本不需要出現而行善。到此，作者換個方向，分析先秦儒家思想放棄天賦聖人觀所引起的思想問題。按照作者的見解，舜在中國神話中原具有「準文化英雄」的地位，從《孟子》所引用的故事中，說明了孟子應該了解到舜確是具有「準文化英雄」的因素。但是由於孟子所依據的「民本論」、「與我同類」以及他的唯心主義的思想傾向，使得孟子把「準文化英雄」的故事轉向為孟子所構想的「聖人」和「聖人」之間的政權禪讓的主張。

3. 〈內儲說下〉、〈外儲說左上〉、和其他

作者首先指出在〈內儲說上〉沒有「聖人」的用法，進而討論〈內儲說上〉是否為韓非自著的問題。容肇祖、小野澤均認為〈內儲說〉是漢初的作品。而作者則是逐一地反駁容肇祖、小野澤將〈內儲說〉當作是漢初作品的根據。在〈內儲說下·六微〉中有「聖賢」一詞，而「聖賢」的用法在〈難言〉中出現兩次，而這意謂著「聖賢」是「仁賢忠良有道術之士」；此外，在〈姦劫弑臣〉中，「聖賢」則是意指商鞅和吳起。在這裡，韓非似乎認為「聖賢」的才幹是天賦的，但也免不了就戮而死。至此，作者發現「聖賢」乃意謂著，在朝廷裡對抗左右姦臣和「世俗之言」的補佐者，即道術之士，而不是君王本身。

在〈外儲說左上〉有「夫藥酒用言，明君聖主之以獨知也」，作者揣測這裡的「明君聖主」是「智者」、「明主」的意思。在〈外儲說右上〉有「如是不能聽聖知而誅亂臣者，必重人」，在這裡「聖知」和「重人」是個對照；而在〈孤憤〉中，這個對照成為「智術之士」和「重人」的對照。〈外儲說右〉還有「聖人泣」的兩個例子，這裡的「聖人」似乎意謂著無法得到人主的肯定而遭排斥的「法術之士」，因此「聖人」哭泣。

二、關於「聖人」（中）

在這個部份，作者把在前面所發現的「聖賢是與朝廷裡對抗左右姦臣（重人）和「世俗之言」的補佐者的分析，做更進一步的討論，以試圖證明這是韓非「聖人觀」的基本觀點。

首先，在進入本論之前，乃先介紹板野長八對《韓非子》中「聖人觀」的分析。板野在《中國古代的帝王思想》中指出：「韓非的思想中的君主有宇宙論上

的意義，即君主和人民的關係可比擬於『道』與萬物的關係。就像萬物在『道』的規律中自充自化而喪失自主性，萬民也在君主所制定的法術完全受控，因此這種君王觀與《韓非子》的君王觀基本上是類似的」。對此，作者指出，在《韓非子》中的「君主」用例只有在〈愛臣〉篇中。若是把板野的論點當作是整個《韓非子》的君王論的話，則在《韓非子》中，我們並未看見「聖人」觀中與「道」相關連的抽象思維。

接著，作者反駁小野澤精一的觀點，在〈解老〉的註解中，小野澤指出：「在這裡我們可以猜出《韓非子》典型的無限制、不受約束的君王權力」。對此，作者認為，小野澤的觀點是對於整個《韓非子》的「君王論」而言，但並不一定適合於韓非的「聖人觀」。

2. 〈姦劫弑臣〉

在此，作者對〈姦劫弑臣〉中的「聖人」（五例）和「聖賢」（一例）加以詳細的分析。作者在這裡同樣也是反駁小野澤精一的觀點。作者反覆指出，韓非的「聖人」絕非是小野澤所想像的只是「君主的理想狀態」。至少在〈姦劫弑臣〉中的「聖人」構想，是歷史上具體地存在過的管仲和商鞅，而他們所提倡的「術」是與「世俗之言」格格不入的「使君王使霸王之術」。更重要的是，在〈姦劫弑臣〉中，商湯王、齊桓公、以及秦孝公並未提升為「聖人」的地步。其實把君王的輔佐者當作是「聖王」的思想，不僅在《韓非子》〈姦劫弑臣〉中所見。在《呂氏春秋》〈讚能〉也有「文王，……夫得聖人」之語。

然而，到這裡，作者發現在《韓非子》〈難篇〉中有批判管仲的評語：「是非管仲貪欲富貴，必闇而不知術也」，這與在〈姦劫弑臣〉中把管仲讚揚為「聖人」的部份明顯矛盾。而作者在分析《韓非子》中的「闇」字用例後，發現「闇」字乃是形容無能的君主，因而「必闇而不知術」這句話應該是對於齊桓公的評言。最後，作者指出，在〈姦劫弑臣〉的「聖人者，……，去天下之禍，……，此亦功之至厚者也」一段，與在〈五蠹〉中所出現的「文化英雄」的「聖人」性格相似。總之，在〈姦劫弑臣〉的「聖人」就算是意謂著「君主」，也並非是所謂「理想」的君主，而是個對抗「左右姦臣」的人。

三、關於「聖人」（下）

作者在第一部份重新整理《韓非子》各篇中的「聖人」用法。在〈五蠹〉中所出現的「聖人」是種「文化英雄」的「聖人」，而韓非也承認孔子是位「聖人」。

在〈難勢〉中，堯舜被稱為「聖人」，但是這裡的主張是，當前所需要的並不是「堯舜」，而是「中主」在位就夠了，關鍵在於能否實行韓非所提倡的法術。在〈詭使〉中的「聖人」，似乎也不是意指著「上」或「主」的範疇，而是指輔弼君王的人。在〈六反〉中，「聖人」也是完成「霸王之業」的輔弼者，而不是指「霸王」本身。在〈心度〉有「聖人之治民也，法與時移，而禁與能變」，而這是肯定變法的態度，由此，容肇祖把〈心度〉當作是韓非本人思想之篇章。在〈五蠹〉中主張「法莫如一而故（固），使民知之」，作者認為，而「故」是「典故」的意思。因此作者提出，〈心度〉的討論並不一定合乎韓非本人的主張。在〈解老〉的分析中，作者針對〈解老〉的作者是否肯定「變法」的問題進行討論，同時作者指出，韓非是位徹底了解「常可」（必然自然）的人，因此對他而言，問題在於當時的人，如「宋的守株者」般，誤將偶然當成為必然。同樣地，「性命」也是超乎人所能控制的力量。因此，韓非的目標並不在於讚揚「天賦」的美貌（如堯舜天賦的德行），而提倡醜女也可以美容的化妝技術（「中主」所採用的「法術」）。其次，作者指出，有強烈變法主張的〈六反〉，並不代表韓非本人的思想。同樣地，〈南面〉也有強烈排斥「古」、「常」的部份。作者認為這裡的「古」、「常」與儒家所提倡的「古之道」不同，因此這裡的主張超出韓非的理論。據此，作者把法家的思想分成兩種：第一是「聖人跟從客觀必然之道」的立場；第二種是「為了得成社會正義而主張變法」的立場。

在第二部份，作者再次整理《韓非子》中有關「文化英雄」的「聖人」、及以法術輔弼君王的「聖人」兩種。在韓非所推演的古代，「文化英雄」的「聖人」是被推戴而即位的，但是，對韓非而言，原來具有這種超能力的「聖人」的出現只是個偶然，從後代的歷史證明，「聖人」與「君王」不一定是一致的。因此，對於眼前的政治社會問題而言，韓非子的「聖人」是個以法術輔弼君王的人。然而，這個「聖人」是聽從天地之「道理」的「聖人」，而並不是無條件地主張「變法」。作者把無條件主張「變法」的法家叫做「正義文明派」，而這派的思想與商鞅的思想比較接近。「正義文明派」的法家把絕對的價值放在由「聖人」的「變法」上，因而否定「古常」，他們強烈主張刻意直接干涉民生。相形之下，韓非肯定「古常」，而且韓非接受必然自然的運作之道。由此，作者認為韓非不允許君王與「法」脫離。就像〈主道〉所說，王也必須「虛靜待令」。

接者，作者分析〈揚權〉中的「聖人」，即說「事在四方，要在中央，聖人執要，四方來效」。作者認為引文中的聖人與韓非、商鞅、以及申不害的思想不同。這裡的思想所重視的是「天子」的「命」。〈揚權〉曰：「能象天地，是謂

聖人」，而這種聖人已經成爲透明的存在而失去身爲「輔弼者」的實際存在意義。

最後，作者強調，韓非子的「刑名」有「凡事以法實行」的內涵，在這裡，韓非子的君主是「守法責成」的主體。這裡有一個問題，即〈外儲說右〉說：「聖人治吏不治民」，但這與《韓非子》別的地方的「聖人之治民也」的主張有所不合。作者認爲「治吏不治民」的主題應該是「明主」，而不是「聖人」。到這裡，作者還舉出〈顯學〉中，「聖人」和「明主」明確分開使用的例子，如在〈顯學〉中，「聖人」是「法治」和「術」之「必然之道」的發現者，即「良工」；而「明主」則是其使用者。

第六編：《李克（悝）》的遺說與實像

本文比較《史記》和《漢書》裡面對李克（悝）的描述，並分析在《韓非子》中的李克（悝）是如何出現的，對此，進一步分析韓非子「術」之內涵。

二十世紀初的日本漢學家服部宇之吉曾經將《史記》、《漢書》、以及《韓非子》中對李克（悝）的描述加以比較，發現有記載實行「盡地力之教」的李悝；以及「治中山，苦陘令上計而入多」的李克（在《韓非子》〈難二〉爲李兌）。由此，服部認爲李克和李悝是兩個不同的人物。而錢穆則認爲李克、李悝是同一個人。近年來，增淵龍夫和小野澤精一兩位也均認爲李克、李悝是同一人，是位法家的先驅者。

作者在整理了先人的看法之後，首先分析《史記》、《漢書》中，有關李悝的描述。在《史記》〈平準書〉中，有「魏用李克，盡地力爲彊君。自是之後，天下爭於戰國，貴詐力而賤仁義」。而《漢書》〈食貨志〉稱：「上貪民怨，災害生而禍亂作，陵夷至於戰國，貴詐力而賤仁誼，先富有而後禮讓，是時李悝爲魏文侯作盡地力之教」。在這裡，司馬遷和班固對李悝的評價完全相反。再者，《史記》〈孫子·吳起列傳〉曰：「文侯問李克曰：吳起何如人哉？李克曰：起貪而好色，然用兵，司馬穰苴不能過也」，而這段暗示，司馬遷認爲李克瞭解兵法甚深。除此之外，司馬遷在〈貨殖列傳〉和〈孟子·荀卿列傳〉中介紹李悝的「盡地力之教」。在著作方面，《漢書》〈藝文志〉將《李克》七篇（儒家，班固字注曰：子夏弟子，爲魏文侯相）、《李子》三十二篇（法家）列爲李克的著作、而〈兵書略·兵權謀〉也稱：「《李子》十篇」。

到此，作者分析《韓非子》中的四個例子。第一、在〈內儲說上·七術〉中，討論君主賞譽的地方列舉李悝「斷訟以射」的例子。接者，〈外儲說左上〉有李

惺是「賞罰不信，則禁令不行」的反面例子。值得注意的是，這兩段話裡的描述，暗示李惺是「貴詐力」、「善用兵」的人。第三、在〈外儲說左〉有李克受翟黃推薦而治中山的一段。第四、在〈難二〉有：「李兌（克）治中山，苦陘令上計而入多。李兌曰：語言辯，聽之說，不度於義，謂之窵言。無山林澤谷之利而入多者，謂之窵貨。君子不聽窵言，不受窵貨，之姑免矣」。在這裡，韓非批判李兌說：「無術以知而入多，入多者，穰也，雖倍入將奈何！」作者指出，在這裡韓非站在苦陘令的立場，而提倡君主需具有能監督「李兌之姦」的「術」之必要。這裡因為君主無「術」，所以給李兌說「窵言・窵貨」這種「不誠」之責的機會，而罷免原來無罪的苦陘令。

到此，作者進一步分析韓非所提倡的「術」之內涵。在〈孤憤〉所說的「術」是指「智術之士」，韓非的「術」是對「人主壅蔽，大臣專權」的徹底瞭解為前提，因此，這也是「矯重人之姦行」的方法與手段，並且要承受「矯人主阿辟之心，是與人主相反」的危險。在作者分析中表示，韓非其實並不反對提高生產的必要。然而，小野澤在對〈難二〉這段的詮釋中，將所需要「術」者誤為「李兌」本人，但事實上，從君主的這個例子中明顯的表示出，此乃是韓非批評君主沒有「術」，因而讓李兌實行「不誠」之言，同時是使國庫空虛之真正的原因。因此作者主張，對於〈難二〉這段的最後一句「因謂之窵貨者，無術之言也」應該採用乾道本的用例而將其改成「無術之害也」。

在結論中作者指出韓非在〈五蠹〉稱：「明其法禁，必其賞罰，盡其地力以多其積」，這意謂著韓非也接受「盡地力」是為富國的重要政策。但是在韓非心目中的「李兌」本人是個「善詐」和「不誠」的姦人，因此君主必須由「術」來防止其蠹害國家。

第七編：「眾人」考

作者從介紹王宇信對「眾」與「眾人」的研究開始進行論述。王氏把「眾」與「眾人」的看法歸納為：（1）奴隸；（2）自由民；（3）家長制家庭公社成員；（4）自由民（眾）和自由公民成員（眾人）；以及（5）奴隸主階級的五種意涵。據此，作者介紹《韓非子》中的「眾」與「眾人」之用例。「眾人」的用例有：〈解老〉十六例、〈喻老〉一例、〈觀行〉一例、〈守道〉一例、〈功名〉一例、〈難三〉一例、〈說疑〉一例、以及〈五蠹〉一例，共計 23 例。因為〈五蠹〉是容肇祖所肯定的韓非本人之著作，因此作者將本編分成〈五蠹〉和〈五蠹〉之外的篇章兩部份來進行討論。

第一部份，作者分析〈五蠹〉中「眾人」的用例。在〈五蠹〉中「眾人」的用例出現於「今爲眾人法，而以上智之所難知，則民無從識之矣」的字句之中。在小野澤精一、本田濟、常石茂等譯註所表示，乍看之下，「眾人」與「民」似乎是同義詞，而「法」是指「法令」的意思。然而作者注意到，在〈有度〉有「上智」的用例，而這意指「君智」。同時作者指出，這裡的「法」乃意指著「方法」、「效法」之意。因此作者指出，在此段中韓非所批評的乃是面對「儒墨」的爭辯而無法判定其是非的君主。

在第二部份，作者分析〈五蠹〉篇章之外的「眾人」用例。首先，作者指出，之所以當時的君主歡迎「仁義之說」的原因，是一方面當時的君主期盼把自己的政權鞏固爲絕對化的程度，而一方面儒墨兩家爲了提倡「先王仁義之道」而願意苟同小君主所進行的政權的絕對化。如在〈觀行〉中對「智」的批判是對這種儒墨兩家「仁義之道」的「智」之批判，同時，這個「智」也暗示著「先王之睿智」。在這個論述架構下出現「眾人」一詞，即：「雖有堯之智，而無眾人之助，大功不立」。在〈觀行〉，韓非使用「鏡」的例子來提倡「知己」的重要，而這種「知己」正如《老子》所說的，是由「棄（儒墨的）智」來達成的。至於〈解老〉的「眾人」之用法，作者注意到「眾人」與「道理」一起出現，譬如：〈解老〉云：「眾人輕棄道理，而易忘舉動」。作者認爲這裡的「眾人」包含韓非所批判的「儒墨」學者。另外，「眾人」與「數」字一起出現，即「眾人多而聖人寡，寡之不勝眾，數也」。在這裡，作者把「數」解釋爲「必然自然」，而與《老子》第三十九章所說：「故致數，譽無譽」的「數」相互發揮批判「儒墨所譽之譽」的意涵。

總之，韓非的「眾人」概念主要意謂著當時以「儒墨」爲中心的學者，而他們從當時的諸侯貴族中得到「智者」的稱譽。而對儒學價值有徹底了解的韓非本人似乎也曾經屬於這群人的一部份。然而，達到《老子》「知不知」之知境界的韓非，乃體會了「道理」和「必然自然」之「數」，因此與自誇自智而不知是非的「眾人」格格不入。

第八編：《韓非子》〈飭令〉和《商君書》〈斬令〉：關於兩篇之間的前後關係

眾所周知，現本《韓非子》和《商君書》之間，有一篇內容幾乎相同重複：即《韓非子》〈飭令〉和《商君書》〈斬令〉。歷來有不少學者討論過〈飭令〉和〈斬令〉的文獻成立的問題。如：哪篇較早成立？這兩篇兩之間是否有思想上的差別？對於這些問題，作者整理鄭良樹等相關的研究，並同時進行作者本人的

分析。

在第一部份，作者將有關《韓非子》〈飭令〉和《商君書》〈靳令〉之間的抄襲關係整理為兩種看法。第一、是對於《韓非子》考據史上絕大多數的學者所採取的看法，即：先有《商君書》〈靳令〉，而《韓非子》〈飭令〉是抄襲前者所整理出來的一篇。支持此說法者，有《韓非子翼**蠡**》的太田方、《韓非子識誤⁷》的顧廣圻、《商君書解詁》的朱師轍、《商君書探原》的羅根澤、《韓非子考證》的容肇祖等。到近年，陳奇猷、木村英一、小野澤精一、以及鄭良樹也站在此立場。第二、與此不同者，是在 1937 年出版《商君評傳》的陳啓天。他認為《韓非子》〈飭令〉是獨立的一篇，而是《商君書》〈靳令〉的作者抄襲〈飭令〉。陳氏說：「按〈靳令〉篇除《韓非子》和雜取本書他篇語外，尚有篇末為雜湊者所妄加」。他認為〈飭令〉便是韓非自著。其實，雖然把〈飭令〉視為明確反映商鞅思想的梁啓雄，也認為《韓非子》〈飭令〉和《商君書》〈靳令〉是個別獨立而成的。

在第二部份，作者首先引用鄭良樹所作的《韓非子》〈飭令〉和《商君書》〈靳令〉字句的異同表，加以分析兩者之間的思想特色。首先，作者提醒說，就算是在〈飭令〉和〈靳令〉之間三分之二的文句是相同的，但是〈飭令〉的篇幅約略是〈靳令〉整個份量的一半而已。在兩篇文字的比較分析中，作者強調〈靳令〉的文字往往缺乏一貫的條理，又有許多難讀、或義理不明的部份。以個別的例子而言，在〈飭令〉首段的最後有「厚祿以周術」，而〈靳令〉的相關字句是「求過不求善」。作者主張，〈飭令〉中所出現的「術」應該不是「刑名參同」、或是「藏之於胸中」（〈難三〉）的「術」，而是與《商君書》〈算地〉「為國之數，務在懇草」類似的「術」。再者，在〈靳令〉有「六蝨」一詞出現。然而，在這段從「六蝨」之後，接續提出「禮樂」、「詩書」、「修善」、「孝弟」、「誠信」、「貞廉」、「仁義」、「非兵」、以及「羞戰」的九項，並且接著說：「國有十二者，上無使農戰」。作者指出，這六、九、十二的項目（作者認為〈靳令〉的作者所批判的實際上有十六項），其義理不明，令人難以說明。

據此，作者指出，在《韓非子》〈飭令〉和《商君書》〈靳令〉之間有著條理井然（前者）和矛盾與重複（後者）的對稱關係。因此，作者乃推測《韓非子》〈飭令〉是商鞅學派的作品，而《商君書》〈靳令〉是根據《韓非子》〈飭令〉而由後代的人所湊而成的一篇作品。

⁷ 書中的原文為《韓非子識語》（頁 318），今將其改正為《韓非子識誤》。

第九編：中國古代思想史上的「鏡」

這篇所探討的對象並非是身為物體的「鏡」；而是身為語言的「鏡」，也就是說，是討論「鏡」的思想。其目的在於了解法家的君王論思想，尤其是其思維的特色。

從文化層面來探討「鏡」的意義，已有不少的研究成果。尤其是在人類學、宗教社會學、以及比較神話學裡面有著豐富的成果。譬如，松本信廣的研究表示，日本神話中所出現的「鏡」象徵著太陽。在中國古代的「鏡」之用例可溯至《左傳》，有「鞶鑑」（莊公二十一年）、「是天奪之鑿」（僖公二年）、「美澤可以鑑」（襄公二十八年）的用例。從這些例子來看，在《左傳》中的「鏡」（或「鑑」和「鑿」）與「拜火儀式」和「拔除」的工具有關。相形之下，在《國語》中的「鏡」和「鑿」字則可歸納為：（1）與行政有關的官職名；（2）政治上所要省察的對象的兩種意思。作者指出，無論在《國語》中的「鑿」是官名或「省察」的動作，其主體似乎僅限於「王」的行為，而「太史」、「太師」、「巫」只是身為王的代理者來發揮其功用。

接著，在戰國諸子文獻中，如在《墨子》中有「水鏡」（〈非攻中〉）與「殷鑑」（〈非命下〉）的例子，而在《孟子》〈離婁上〉也有「殷鑑」的例子。在「鏡」的用例中，《莊子》〈應帝王〉的「至人之用心若鏡」一句明顯地反應出新的意涵。這裡所出現的「鏡」之意涵是「反映相對的物」。在〈德充符〉也有「人莫鑑於流水，而鑑於止水」，而這裡的「鑑」乃意謂著與「物」或對象的關係，並且比喻「心」的功能。《管子》〈心術下〉也稱：「能戴大圓者，體乎大方，鏡大清者，視乎大明」，而這條所表示的內容，與《莊子》的例子一樣，是爲了得到「虛心」的方法。到此作者發現，在《莊子》和《管子》中有關的「鏡」的比喻，乃是爲了提倡君王「虛心」而來的，其論述的對象並不是一般的老百姓，而是面對他的官僚組織的君王。因此，這裡所看到的是，通過「鏡」的比喻來主張統御官僚組織的獨特君王論。

在第三部份，作者將分析的焦點轉移到《申子逸文》。根據顧雅理(H. G. Creel)的整理，作者分析「鏡設精，無爲而美惡自備；衡設平，無爲而輕重自得」以及「豈不如鏡設精，無爲而美惡自備也」的兩條句子。作者指出，在這些文句的背後，我們可以看出君王與官僚之間增加了非人格的關係，而君王需要安定地擴大他對官僚組織的支配力量。在這裡，作者也發現《莊子》「虛」論和《申子逸文》的「無爲」之間有些差異。《莊子》「心術」的對象也包含外界的「物」。相對

的，申不害的「術」似乎可以說是一種專門以「刑名」來管理官僚的具體且機械式的統治技術。因此，申不害的「術」是在面對實際的政治體制時，所構畫出其理想的君主圖像，因此，與以「聖人」為主的君王不太一樣。

最後，作者指出，《韓非子》中的「鏡」字在〈飾邪〉的「故鏡執清而無事，美惡從而比焉」和〈觀行〉的「故以鏡觀面，智短於自知，故以道正己」的兩個例子中出現。很明顯地，在〈飾邪〉的引文是根據《申子逸文》的「鏡設精，無為而美惡自備」一句改寫而成的。然而，〈飾邪〉把《申子逸文》中的「無為」改為「無事」，由此，作者看出韓非君王論的思想特色。

第十編：「術數」考

這篇是本書最後一篇的研究考據，作者對於前面論文所提到的《韓非子》「術數」一詞的問題加以較有系統的分析，其重點在於討論先秦思想史中，「術」和「數」如何互相發揮的問題上。第一部份是作者對《韓非子》「術」的分析。一般而言，正如在〈定法〉有「今申不害言術而公孫鞅為法」一段，而《韓非子》的「術」往往被視為與申不害的「術」沒有兩樣。在〈難三〉有「術者，藏於胸中」；而〈說疑〉有「凡術也者，主之所以執也」；在〈姦劫弑臣〉有「人主成（誠）明於聖人之術」等用法。

首先，作者介紹增淵龍夫關於「術」的研究。增淵認為，《韓非子》的「術」與《管子》〈小問〉、《墨子》〈禱守〉、〈號令〉等的思想相似，如在〈定法〉的「操殺生之柄」的嚴厲思想。還有顧雅理認為，「術」是抑止官僚對君主背叛的手段。然而，作者對〈定法〉是否為韓非自著的問題提出疑問。〈定法〉有「人主以一國目視，故視莫明焉」這種把「絕對君主」當為前提的一句，而這思想與申子、韓非所面對的思想背景似乎不同。因此，作者認為在〈定法〉「操殺生之柄」的「術」和〈難三〉的「藏在胸中」的「術」大相徑庭。作者認為後者的「術」是為保全君主地位所實行的「術」，而這是君王的臣下也可以使用的。

第二部份則是作者對《韓非子》「數」的分析。首先，作者再次肯定於前面所提的「數」意謂著「必然自然」。譬如〈五蠹〉曰：「此必不得之數也」。在〈孤憤〉也有「以一口與一國爭，其數不聖也」的例子。接著作者分析《韓非子》中「術數」的意義。作者提醒，其實在《韓非子》裡面，「術數」一詞只在〈姦劫弑臣〉出現兩次，即：「人主非有術數以御之也」和「然則有術數者之為人也，固左右姦臣之所害，非明主弗能聽也」的句子。在前者的句子中，韓非乃要求君

主能了解到在看人的時候，其在世上的美名貶褒背後有著「必然自然」的事實。在這裡，韓非所設計的君王的力量只是相對的，而必須面對既成的貶褒秩序。到此，作者分析《韓非子》的「勢」，而認為「勢」是「擬自然（政治體制內所存在的環境）的社會必然」，並且也會造成正面的或負面的影響。在〈姦劫弑臣〉還有一條的用例，我們所要注意的是，實際上使用「術數」者是君王的臣下，而非君王本人。在這裡的君王只是敬佩其「術數」的行使者，而因此其權力也不像在〈定法〉中所描述的那樣的無限制。

在結論部份，作者再次強調，韓非所想像的君王絕對不是具有「絕對權力」的專制君主，而是以受到「天」的「道理」和政治體制內所存在的必然自然來維持政權的存在。

附件 2

木村英一著
法家思想の研究

東京：弘文堂，1944 年

作者簡介

作者木村英一（1906-1981）（Kimura Eiichi），日本京都帝國大學文學院系畢。曾任大阪大學助教，本書出版時為大阪大學助教授。

關鍵字：法家、韓非、《韓非子》

本文 194 頁

附錄 57 頁

沒有索引

目錄

序

第一章：周的國家社會與其崩潰

第二章：何謂「法家」思想？

第三章：法家思想的產生與法家的先驅者

第一節：法家思想的產生

第二節：商鞅

第三節：申不害

第四節：慎到

第四章：韓非子

第一節：生平與著書

第二節：學說

第三節：思想特色

第五章：秦始皇的政治與法家思想

第六章：漢初的情勢與法家思想的動向

附錄：《韓非子》考證

本書的基本觀點與研究方法

根據本書序言所提，《法家思想的研究》初稿是作者於 1943 年至 1944 年，在京都帝國大學和立命館大學所進行的課程講義。本書出版迄今已過了半世紀，但仍在日本學界關於法家研究的著作中（其數量不多），得有極高的評價。這是因為本書對於《韓非子》考據的研究貢獻可與當代影響力極大的容肇祖《韓非子考證》⁸相提並論有關。此外，本書是中日學界關於法家研究著作中，第一本最有系統地闡述法家思想的歷史背景、起源、發展、統合、以及其影響的專著。作者表示：「本書的目的在於以實證的研究方法來釐清法家思想的發生與展開。」（頁 1）作者是以思想史的研究方法作為本書的研究進路，並同時顧及到當時的歷史背景及各篇章的結構與文體特質，來進行考證與研究。

本書的貢獻和問題

本書的貢獻可分為以下三點：一、作者對《韓非子》一書的考據，可與容肇祖的研究相比。尤其是作者把《韓非子》分為七個部份：（1）韓非自著；（2）韓非門人編輯韓非言論的部份；（3）韓非後學的作品；（4）後人編輯韓非後學學說之部分；（5）學派共同財產的各種故事和思想材料；（6）由韓非學派以外的人對韓非的言論；以及（7）被認為是韓非的言論而誤錄取於現本的部份。二、本書是從思想史的角度，來論述從先秦到秦漢時代法家思想演變的第一本專書。從先秦到漢朝，法家思想逐步演變成輔弼「禮治」的手段，作者於結論指出，這是法家思想理論的落實。作者認為「禮」與「法」的結合，是使得中國的政治和社會得以安定運作的根據。三、作者除了肯定韓非思想中幾點明顯的特質外⁹，作者還提出了幾個頗重要的見解，即：（1）韓非的「法」「術」理論受到商鞅和申不害的法術思想影響，亦有受到慎到「自然法」概念的些許影響；（2）韓非「必然之道」的觀點很可能是受到齊國「勢數」思想的影響；（3）韓非政治哲學的究竟目的在於救世濟民；（4）漢初「黃老思想」由申不害至韓非的「刑名學」始告完成，而其思想也受到名家和慎到等齊國的「法理」思想（即「為社會帶來秩序之規範」的理論）的影響。

⁸ 容肇祖，《韓非子考證》（上海：商務印書館，1936）。據民國二十四年(1935)中央研究院歷史語言研究所排印本影印。

⁹ 如（1）君臣之間有利害對立的關係；（2）臣民只向利益而走；（3）社會隨著歷史變遷。因此，不同的時代有不同的政策需求。

關於本書的問題，因為本書是半世紀前的著作，因此作者對於中國史的瞭解仍侷限於四十年代之前的研究。不過，因為本書的重點是以文獻的分析為主，因此在本書的主張中，還沒有五、六十年代所流行的根據馬克思主義歷史觀的機械式思想解釋。諷刺地，這反而使得本書的論點能長期耐得住之後的研究挑戰。從思想史的觀點而言，由於《黃帝帛書》（或《黃帝四經》）、《伊尹九主》等新文獻的出土，對於所謂的「黃老」思想，我們擁有比作者更豐富的知識。尤其是關於「黃老」思想的起源或許可以提溯至戰國中晚期，而不像作者所認為的那麼晚。若是如此，我們還可以揣測《韓非子》之中的「黃老部分」，也許在韓非本人的思想成型之前已然存在。總之，本書雖然出版已逾半世紀，但是本書對於《韓非子》的考據和對法家思想演變的見解，仍然未失其參考價值。

各章節內容提要

第一章：周的國家社會與其崩潰

在本章，作者概述法家產生的歷史背景。首先，作者指出考古和文獻資料同樣重要，並分成三點論述之。（一）從周民族的組織和國家社會制度的特色來論述。周民族的國家社會制度是以長子相續的宗法制度來維持，因此，後代儒家所提倡的「周禮」制度，實際上，同時保存著周初宗法制度之面貌與後代儒者所理想化的部份。（二）從周「克殷」的結果來分析。根據甲骨文和《詩》、《書》等相關資料的記載，周人原是以狩獵為生的游牧民族，此社會形態原本就具有比商族較為優勢的軍事力量，而後又受到商朝高度的農業和牧畜文化的影響，因此最後能夠取代商朝。（三）殷商民族的文化資產對周朝社會的影響。各種從事生產、記錄、典故、天文、曆法等支撐商朝國家運作的知識份子，在商朝滅亡之後，散佈於周的各層社會組織。而整個周的社會型態漸漸的從狩獵游牧的生活轉變成以農業為主。整體來說，周朝以軍事上的優勢為擷，引進殷商的高度文化與技術，並以剛柔並進的政策來統治殷人。

此外，作者分析周朝崩潰的主要因素有以下三點：（1）周族的社會農業化和文明化之後，降低了原來優勢的軍事力量。因此，原來在商朝和周族之間所看到的關係，到了西周末年就變成周朝和犬戎等周邊民族的關係，西周滅亡之後，周邊夷狄的政治勢力漸漸浸透中原內部。（2）支撐西周封建制度的宗法制到春秋時代幾乎瓦解，當初是周王藩屏的諸侯則成為對抗中央的國家勢力。（3）工商業的發達也導致階級社會的弱化和競爭社會的到來。到此，作者強調，這種社會變動促成了學術活動的熱絡。換言之，舊社會制度的崩潰引起了對於過去傳統

精神的懷疑、反省、表彰、展開、以及深化。我們若說孔子的思想是對傳統精神的表彰、展開、以及深化。那麼相對的，成立較晚的法家學說，則因面對列強諸國對立的嚴肅歷史現實，故其學說對傳統精神採取嚴厲批判的態度。

第二章：何謂「法家」思想？

在本章中，作者從歷代史書書誌的記載來分析所謂的「法家」思想概念。首先，作者指出，「法家」一詞在戰國時代的文獻還未出現，而其詞始見於司馬遷的《史記》中。在〈太史公自序〉中，論六家之要旨言曰：「法家嚴而少恩，然其正君臣上下之分，不可改矣」。雖然司馬遷（或其父司馬談）沒有提及在這裡所稱的「法家」有哪些主要的思想家，但是在〈老子韓非列傳〉中有：「申子之學，本於黃老，而主刑名」、「韓非者，韓之諸公子也，喜刑名法術之學，而歸本於黃老」、「申子卑卑，施之於名實，韓子引繩墨」等文字。還有，司馬遷又云：「申子、韓子皆著書，傳于後世，學者多有」。據此，作者認為，司馬父子所認定的「法家」，大抵以韓非和其後學的思想為主，並以「刑名學」和「本黃老」的概念為由，將申子、和韓非列在同系列的思想範疇中。至於商鞅、在〈商鞅君列傳〉中也有：「鞅少好刑名之學」等記載。因此，司馬父子也將商鞅列入「法家」的思想系譜中。到此，作者認為司馬父子所稱的「六家」，是他們所構想的六種思想的反應，而並不一定正確地描述著商鞅、韓非，及與司馬父子同時代的韓非後學思想之真正面貌。從漢初到司馬父子之時，「商子之學」、「申子之學」、「韓子之學」應該個別存在。但是，把這三種學派統稱之為「法家」，恐怕是司馬父子所提出的一種新的分類。司馬遷在說明「法」之治國的功能時云：「法令者治之具，而非制治清濁之源也」（〈酷吏列傳〉），而理想的狀態則是「奉職循理」（〈循吏列傳〉），即所謂的「正君臣上下之分」、「尊君卑臣」、「明分職，不得相踰越」。

「法家」的定位到了《漢書》有所變化。在〈藝文志〉中稱：「法家者流，蓋出於理官，信賞必罰，以輔禮制。」在這裡，「法」已經不像《史記》中那種在「道德」和「理」的關係之下發揮功能，而是與「禮制」有著密切的關係，成為儒學王道所實現的工具。作者進一步指出，這種儒法兩家的「共存」，是「法家」思想完成的一種面貌。在《漢書》之後，採錄「法家」學說者有《隋書》〈經籍志〉、《舊唐書》〈經籍志〉、《唐書》〈藝文志〉、《宋書》〈藝文志〉等，而在《漢書》之後的書目當中，有《管子》等書籍以「法家」的分類出現，但是並未看出「法家」概念之新的變化。

第三章：法家思想的產生與法家的先驅者

第一節：法家思想的產生

作者首先整理出三點導致法家思想產生的重要歷史背景因素：（一）由於夷狄勢力浸透華夏文化所引起的危機意識；（二）宗法封建制度的瓦解；以及（三）因商業發展所引起的社會變動。作者認為，這種三種歷史脈絡引起了兩種不同的思想潮流：（1）是有志於維持舊宗法制度的傳統；（2）是試圖根據新的經濟制度來實行對國家發展有實際效果的政策。作者認為，儒家思想是典型的前者，而爾後出現的墨家、道家、名家、陰陽家，以及縱橫家，對傳統雖有所批評，但或多或少繼承第一個潮流。相形之下，後者基本上屬於「國家中心主義」，合乎於法家思想的取向。之所以作者將這種思想潮流稱之為「國家中心主義」，是因為法家思想的目的，乃是希冀實現武力和經濟的優勢，所謂的「富國強兵」，並非能由道德、文化的力量來達成，而是需強化國家的體制及政治力量。其實，正如齊宣王、孟嘗君、春申君等，戰國時期實有不少重視實務的人。但是作者認為，除非深入地分析國家的政治權力與現狀，否則實務的政策對國家的穩定仍無法完全發揮其功能。

第二節：商鞅

作者把這章的討論分為：（一）商鞅的生平；（二）商鞅的法；（三）商鞅的書三部分來處理。在第一部份，作者整理〈商鞅列傳〉、《戰國策》、《呂氏春秋》中有關商鞅生平的記載，分析哪些是反應歷史事實，而哪些只是傳說。按照作者的觀點，從商鞅生平的記載中，所可以肯定的事蹟是：（1）商鞅原來住魏國，而搬到秦國事秦孝公；（2）得秦孝公的聘用之後，實施變法而達成秦國的富國強兵；（3）〈商鞅列傳〉中所記載的新法之內容；（4）因變法富國的大功，而封為商君；（5）大敗魏國的事蹟；（6）孝公死後，商鞅慘遭輶刑處死。據此，作者指出，有關於商鞅的故事，其中較能被掌握的事實，是其法治政策的內容和意義。

在第二部分是「商鞅的法」。在這裡，作者主要依據〈商鞅列傳〉、《韓非子》、《荀子》中有關商鞅政策的記載，將其政策歸納為八項：（1）什伍之制；（2）告坐；（3）父子兄弟同室之禁；（4）開阡陌；（5）統一度量單位；（6）重農抑商；（7）重視軍功；以及（8）賞信厚，罪必重。作者指出，以上八點呈顯出戰國末年的政策取向或思想之總體，其中應該有商鞅所創作的政策，然而商

鞅的重要性在於他是這些政策實施的「起點」，並使其成為秦國政策的獨特傳統。

在第三部分是討論《商君書》各篇成立的過程。排在《商君書》的首篇〈更法〉，記載著秦孝公、商鞅、甘龍、杜摯之間的對話。作者認為這篇是在商君的故事流傳之後所加入的作品。同樣地，《商君書》最後的一篇〈定分〉，似乎也是成立於漢初。〈耕戰〉和〈開塞〉很可能是《商君書》的核心部份。但其作者還不是商君本人，而是商君的後學。〈算地〉和〈徠民〉兩篇是上奏文，根據「今三晉不勝秦四世矣」、「長平之勝」等文字記載，可回溯其成立年代，作者臆測，這幾篇應該是秦昭王末年時的上奏文。而〈說民〉、〈去疆〉、〈斬令〉三篇包含與〈耕戰〉、〈開塞〉兩篇重複的部份，其文氣缺乏一貫性且駁雜。總之，《商君書》成立年代可溯至戰國晚期到漢初，在先秦末年以三晉為中心的地區，有一群學者提倡商君的法治學說，而從此發展法家思想。但是其核心思想還未能超乎商鞅法治思想的基本精神。

第三節：申不害

這章的討論分為：（一）申子的事蹟；（二）申子的學派；以及（三）申子的書三個部分。第一部份討論申子的事蹟。申不害當韓國宰相的時期與商鞅在秦國推動變法的時期恰好重複。《史記》〈老子韓非列傳〉云：「終申子之身，國治兵彊，無侵韓者」。但是按照《古本竹書紀年》所云，在韓昭侯時屢次遭受兵寇的禍害，這與《史記》的記載有所出入。對此，作者引用《韓非子》〈定法〉：「晉之故法未息，而韓之新法又生」此句話來說明，此乃因為韓昭侯和申不害面對著韓國當時極為不穩定的國家制度，而所產生的結果，正如《戰國策》〈韓策三〉云：「昭釐侯一世之明君也；申不害一世之賢士也」等話表示，後代的人宣揚申不害當時對韓國政局的安定發揮了決定性的貢獻。

在第二部份則開始討論申子學派的主張。作者首先整理在《史記》、《韓非子》、及《呂氏春秋》中有關申不害的記載，乃發現有關申不害的事蹟，基本上不論是內政或是外交，或多或少都與他的權謀術數有關。同樣的傾向在有關韓昭侯的記載中也非常的明顯。作者認為，在戰國的文獻中，雖然有許多描述權謀術數的記載，但皆不及描述申不害和韓昭侯兩人的故事那樣徹底。此外，作者提醒讀者，這些記載僅是戰國晚期以後的人對申不害和韓昭侯的印象，而並不是申不害的學說本身。其實在先秦、秦漢的文獻中，有不少「申子曰」的記載，而作者認為，這些是戰國晚期申子學派的思想。作者從相關文獻中選取五條「申子曰」的記載，而認為申子學派所主張的中心思想是君主督責之術，尤其是君主不能表

現出善惡的喜好，讓臣下不能揣測君心，以便能專心辦事，不敢違逆。這與韓非所說的「刑名之術」很像。但是作者認為，在申子當政之時，所謂的「刑名之術」理論應尚未出現，而「刑名之術」是在引進名家的「督責之術」理論之後的一種發展狀態。另外，《荀子》〈解蔽〉有「申子蔽於勢，而不知知」之語，作者對申子之「勢」的詮釋是，正如「靜」、「昭」、「理」等概念所涵蓋的一種「必然之道」，因此，申子學派主張，「勢數」是為政的根本，而耳目不足恃。總之，作者所認定的申子學派的主張可歸納為以下四項：（1）不可讓臣下利用君主之勢而有的一種「無為之術」；（2）為了保持君主的明察，所以需實行「獨視」、「獨聽」、「獨斷」之術；（3）為了保證制御臣下而實行的「勢數」之術；以及（4）為了制御臣下所實行的「督責之術」。作者指出，基本上，於上述中難以找出申子本人的思想，但是（2）、（3）、（4）的統治術可能於申子時已開始運作。最後作者強調，因為申不害本身是政治人物而非學者，所以他的「學說」應該是由申子後學根據其精神而建立起的一套理論。

在第三部份，作者從歷代書誌中整理出申子著作的著錄狀況。申子的著作在《史記》中有兩篇，在《漢書》中有六篇，而在劉向的《別錄》中則有「上書二篇，中書六篇，皆合二篇」之語。再者，《漢書》顏師古的註解中有「宣帝好觀其君臣篇」，由此我們可以了解其中一篇稱為〈君臣〉。作者在通讀其逸文之後乃指出，申子學派的思想，到了漢代之後於理論上並無開展。

第四節：慎到

這章的討論，作者同樣將其分為三部分：（一）慎到的事蹟；（二）慎子的書；（三）慎子的學說。第一部份是慎到的事蹟。作者指出，關於慎到的記載非常的少，只能從《史記》、《鹽鐵論》等記載中，可以得知慎到是趙人，於齊國宣、湣王時，成為稷下先生之一，其年代應較晚於孟子。

第二部份是「慎子的書」。《史記》〈孟子荀卿列傳〉中有「慎到著十二篇」，而《漢書》〈藝文志〉云：「慎子四十二篇」。直到唐代，《荀子》楊倞注有「慎子四十一篇」的記載。然而到宋代，其書大部份遭散佚流失，《宋志》說：「慎子一卷」。在明代匯集的版本當中，守山閣本為最好的版本。

第三部份是「慎子的學說」。作者首先指出現存守山閣本《慎子逸文》於材料上有所限制，進而從戰國諸子有關慎到的批判著手。其中《韓非子》〈難勢〉「慎子曰」以下的部份，其引文的特色，是同時著錄對慎子勢論的反駁和韓非本

人的再反駁。作者認為，（1）從〈難勢〉的三種辯論中可以了解當時人治主義和法治主義有著明顯的對立；（2）在當時的法治主義傳統當中，慎子的勢論非常有名。（3）在這裡，有關於慎子的批判與在《荀子》中對慎子批判的內容不謀而合。接著，作者從《慎子逸文》中引用：「官無常法，是以國家日繆」〈威德〉、「定賞分財必由法」〈威德〉等十三條，來說明「法」和「勢」是慎到學說的開展。除此之外，在《呂氏春秋》〈慎勢覽〉中有「一兔走，百人逐之」的例子，此為慎到有名的「分」之主張。然而「分工」的主張已出現在《國語》〈齊語〉、《管子》〈小匡〉、《荀子》〈儒效〉、〈君道〉等代表齊國學術的作品中，因此作者認為，慎到的「不兼官」的思想，與其說是他的發明，不如說是齊國傳統的衍生。至此，作者強調慎到的稷下學者身分，並將其與身為當權者的商鞅、申不害的思想相互對比，以呈顯其理論特色。譬如，作者認為申子的「法」是「為政者的統治工具」；而慎到的「法」則是「為社會帶來秩序之規範」，即對「禮」的重視。這種態度，代表著慎到身為繼承齊學理論家之面貌。

最後，作者探討慎到學說與所謂黃老思想的關係。作者指出，由於資料的缺少，我們還無法判定，到底是由慎到的學說發展為黃老思想，還是黃老思想是慎到學說的根源。有意思的是，在《莊子》〈天下〉中，有關慎到學說的描述頗有黃老的味道。作者所肯定的是，慎到學派發展「因循自然」的學說，像是「法」、「勢」等「自然法」般的一種「客觀主義」。尤其，徹底的懷疑人智能力這一點，是慎到學派和老莊思想相同的地方。由此，作者揣測慎子學派和莊子的思想是一種「古《老子》」的發展（作者認為現本《老子》也包含戰國末年以後的思想）。作者認為《慎子逸文》〈威德〉的開頭部份是「無為」的宣揚，而在這裡所描述的「聖人」不只是代表一個國家的聖人，並且是代表一個社會中的聖人，這很可能是慎子後學引進老莊思想的結果。另外，現本《慎子逸文》中有〈因循〉篇，此篇的內容與申子為了控制臣下的「無為」部份相似。然而，作者強調，申子的「術」是根據對人為能力的信任而設計的，而慎子的「勢」，則是根據對人為能力的懷疑和對自然秩序的信任，並且志向於把社會生活回歸到本然的狀態。因此，申子、慎子雖皆使用「勢」、「無為」等概念，但兩者之間還是有著相當大的距離。總之，作者認為，現本《慎子逸文》〈威德〉、〈因循〉所看見的「無為」、「因循」等學說，是老莊思想的一種發展。

第四章：韓非子

第一節：生平與著書

有關韓非的生平與事蹟，《韓非子》〈老聃·韓非列傳〉、〈韓世家〉、〈秦世家〉、〈李斯列傳〉、《戰國策》〈秦策〉中皆有記載。但是，其中比較可靠的只有以下三點：（1）韓非是韓國諸公子之一；（2）韓非活躍於韓國殆滅亡之際；（3）韓國派遣韓非至秦國而後死於秦國。

第二節：學說

在這裡，作者經由〈五蠹〉、〈孤憤〉、〈顯學〉、〈說難〉、〈姦劫弑臣〉、〈和氏〉等六篇，來闡述韓非子的學說。首先，作者指出韓非思想最大的優點，乃是他非常詳細地分析當時諸侯國的實情，並看透其病弊，且根據所觀察到的現象而提出了徹底根治病原的方法。韓非觀點的特質在於他是從面臨存亡之際的韓國王族角度來對國家的實情作一反思與洞察，這與慎到那種從在野的稷下學者的角度所觀察到的面向有所不同。此外，作者認為由秦始皇統一天下與秦帝國不久就瓦解的現象，能顯現出韓非政治理論的長處與壞處。因此，作者從「對國家實情的洞察」和「對付這種狀況的政策」兩部分來討論韓非的學說。

（一）對國家實情的洞察

韓非在面對他所洞察的國家現況中，最透察的是在朝廷中的「重人」與「近習」，及在社會的「游士」和商工之民對國家的弊害。在朝廷，「重人」掌握了賞罰「二柄」，並且獲得「外國」、「近習」、「百官」、以及「學士」的「四助」。其藉由迎合君主的好惡而獲得君主的信任，因此他在朝廷的權限愈來愈大。韓非認為這與君主和臣下的利害關係是格格不入的，「重人」圖私利會造成國家的貧窮。相形之下，「游士」是沒有從事農業或軍役的人，但藉以言談事君來獲卻官位和私利。韓非根據當時的國家現況，來分析儒墨兩家對國家的弊害。在此，作者整理出四點，有關韓非認為儒墨兩家對國家的弊害：（1）「法術」之外的學問對國家有所弊害；（2）學者本身的存在對國家有害而無益；（3）會造成君主錯誤的見解；（4）「重人」利用學者所產生的弊害。

此外，「俠者」亦是韓非所排斥的「游士」之一，是因為：（1）他們的私鬥攫奪會造成以法為主的社會秩序的混亂；（2）君主欣賞「俠者」私鬥的態度，造成一般民眾逃避為國家公戰。還有，以外交手段來獲得私利的「言談者」、透過「重人」的庇護之下，得到私利的「御患者」、以及剝削農民而蠶食農業生產的國家根幹的「工商之民」，皆是韓非所排斥的。但是作者認為，韓非對「工商之民」的排斥僅限於他們得利的方法會帶給農民負面的影響，而還不至於是一種

漢代之後常發生的商業階級會直接威脅統治階層的狀況。到此，作者將「學者」、「俠者」、「言談者」、「御患者」和「工商之民」之弊害再分為三層來討論：即（1）這些社會分子本身所具有的弊害；（2）與「重人」和「近習」勾結的弊害；以及（3）君主對他們完全錯誤的對待。到此作者發現，韓非最重視的還是「重人」和「近習」對國家的弊害，以及此二者與「學者」、「言談者」以及「御患者」的勾結。

（二）對付這種狀況的政策

在韓非的眼前，以上的狀況是成為對君主直接的威脅和貧國弱兵的原因。為了防止一個國家陷於如此，韓非所提出的政策是（1）刑名參同；（2）信賞必罰；（3）重農抑商；以及（4）愚民。「刑名參同」和「信賞必罰」是相輔而成，由保持政權而乃至於防止「重人」和「近習」隱匿事實、遂行私利的方法。「刑名參同」又說「參驗」，意味著「由對照各種不同的證據來防止在認定事實上的錯誤判斷」。再者，若在政策上實施「信賞必罰」的話，這就是韓非所稱的「術數」。對韓非而言，「術數」是爲了「治國」而有的「必然之道」，而與儒墨「仁義」這種只依靠「偶然性」的主張在可行性上有層次的不同。然而，作者也觀察到，韓非重農抑商的主張不夠徹底。雖然韓非主張抑壓學者和商人，但這與漢代以後的抑商政策比較之下，還是屬於較樸素的主張。

第三節：思想特色

作者將韓非的思想歸納出四點特色：（一）君主和臣下之間的利害關係是格格不入的；（二）臣民隨著利己心而行動；（三）隨者社會的變化，人性也會變；（四）韓非政治理論的究竟目的在於濟世救民。關於第二和第三點，作者指出這與荀子的性惡論有相似之處，但是荀子的人性論是超乎時空的概念，而韓非則是觀察當前環境的結果。至於第四點，作者觀察韓非理論的苦衷，韓非一方面主張君主和臣下之間的利害關係是格格不入的，而臣民是隨著利己之心而行動。但另一方面韓非相信，他本人是爲鞏固君權和由此達成濟世救民的「法術之士」。一方面認爲臣民只往利益的方向而走，而另一方面卻預設有與自己一樣國家爲人民效忠的「法術之士」存在，這是韓非政治社會理論的一種矛盾，但是爲了實現此理想，其試圖說服國君而排除宮廷內的「重人」和「近習」，則造成了韓非本身的生命危險。

最後，作者探討韓非以前的法家思想與韓非思想的關係。作者分別整理商鞅

（以來的秦國政治思想）、申不害、以及慎到的思想。韓非從商鞅和秦國的政治思想引進了（1）重農抑商、（2）重視軍功、（3）信賞必罰。從申不害的思想中引進了控制臣下之術（無為、明察、勢術）。韓非根據兩者的思想，乃發展了「刑名參同」和他的「信賞必罰」的主張，並且把這些當作是「必然之術數」。至於慎到的「法」包含所謂自然法的內涵，而與韓非的「法」顯然不同。因此，作者認為，韓非的思想基本上繼承了三晉與秦國的政治傳統。

第五章：秦始皇的政治與法家思想

在本章，作者探討由韓非所提昇為綜合的法家思想，是如何成為支撐秦始皇的政治理論。作者指出，秦始皇既位之時，呂不韋引進東方先進國家的文化和學術，但因為秦國原本是以農業和軍事立國，呂不韋的計畫似乎不合乎孝公以來的基本國家大綱。呂不韋失腳之後，秦始皇和李斯兩人積極地推動韓非所主張的政策。作者認為，秦始皇的郡縣制度、壓制儒者，這與韓非的思想不謀而合。另外，作者也認為秦始皇相當忽略經濟政策和受「禮」與「文化」約束的社會習慣。正如《史記》所云：「天下之事，無大小皆決於上，上至以衡石量書，日夜有呈，不中呈不得休息」，秦始皇推動「參驗」的政策因而什麼問題都管，相對地，此一統治政策使人民的生活無法得以安定。

第六章：漢初的情勢與法家思想的動向

作者首先描述劉邦與漢朝初年的政治社會狀況。漢朝的建設大部份是依靠「將將之器」的個人魅力，而其政策侷限於所謂的「法三章」和折衷「封建」制度，以及「郡縣」的「郡國」制度。因此，國家制度的進一步發展只好留給他的後代。作者指出，漢武帝之前，漢朝似乎缺乏明確的國家大綱理念。雖然有陳平、曹參、鄭當時、鄧太后等漢初宮廷的主要人物喜好「黃老」之教。但是「黃老」並不是很積極的國家大綱，而是當時的漢朝缺乏明確治國理念所產生的現象。鑑於秦朝的失政與滅亡，劉邦以來漢朝所採取的政策有以下四個方向：（一）克服封建制度所產生的帝國解體的問題；（二）經濟政策的建設，尤其對重農抑商政策的貫徹；（三）禮法制度的確立；（四）法治政治的組織化。關於第三、四點，雖然劉邦對禮法完全沒有概念，但也不像秦始皇那樣堅持法術政治的意圖。因此，在叔孫通初步整備「禮法」之後，漢朝直到董仲舒邁向禮法兼備的國家體制之路。相形之下，法律的組織化也是通過整個漢朝歷史的演變而來。從當初劉邦的「法三章」開始，過不久由蕭何改為「律九章」，到武帝已成為「律令凡三百五十九章」的規模。然而，作者強調，漢朝的「法治」到最後仍保持著，在不違

反禮制與社會習慣的範圍內進行其組織化。漢朝的這種「法」與商鞅和韓非所提倡的君主的「術數之法」有所差別，而較相似於慎到所提倡的「為社會帶來秩序之規範」的「法」。因此，作者認為漢文帝所喜好的「法」，是將商鞅以來的「法」、以及申不害的「督責」、韓非的「刑名參同」、慎到的「為社會帶秩序之規範」的「法」，再加上名家的「刑名學」而完成的「法術」之學。

到最後，作者再整理從漢初到武帝時期的儒、道、法、以及陰陽家等主要的思想潮流。在面對混亂的時局顯露出無能的儒家思想，戰國以來遭受了許多的批判；到了漢朝，儒家的理論架構從「封建體制下的文化主義」演變成「一王之法」（春秋家）和「道德的階級制度」（禮家）等世界主義、理想國家的統治理論取向。而道家與陰陽兩家，則向戰國時代以來的中國學術提供了「本體論」的思想。其中陰陽家，對於「宇宙」、「萬物」、「社會」、「人生」，甚至「國家社會的革命現象」，提供了一套的理論系統；道家則根據艱難的時代經驗，達觀人生、社會與政治的「本然」，進一步發展為處世之術，這也與法家的思想相結合而成為法家思想的理論基礎。因此到了漢武帝時，引起了思想統一的需求。在此，作者將此思想潮流分為四種內涵：（一）能提供漢朝大一統的需求；（二）能包容支撐漢朝禮法的文化；（三）能說明漢朝以前國家的興亡與漢朝統治的「必然性」；以及（四）能兼具諸子百家的優點。作者認為，對第一項和第二項的需求，「公羊學」和「禮學」個別發揮了最佳功能。關於第三項，「陰陽思想」和「公羊學」可相輔而成。至於第四項，基本上需要綜合四家（儒、道、陰陽、及法家）的思想。但是，作者指出，因為法家思想本身只是國家運作的原理，其意義與其他三家不同，是輔弼「禮治」的手段，因此「法」在「輔禮」之中得以整全，而成為儒學王道所實現的工具。

附錄：《韓非子》考證

一、序

在這裡，作者介紹了太田方和容肇祖對《韓非子》各篇的考證。太田方認為，現本《韓非子》中，〈初見秦〉、〈存韓〉、〈忠孝〉、〈人主〉、〈飭令〉並不是韓非的自著，而〈主道〉和〈十過〉屬於古言。接著，作者介紹容肇祖的考據方法。按照作者，容氏的考據方法是先確認出韓非自著的篇章，而在分析其他篇章時，乃檢查其思想是否與「自著」部分的思想一致。除此之外，容氏還注重文章中的歷史事件的年代與文體等因素。作者的批評是，所謂「思想的一致」無法成為決定韓非自著與否的決定性因素，因為，思想家個人的思想本身會變，而

萬一有個弟子是很好的師說的傳誦者，他的思想反而會與其師說完全一致。因此，作者除了容氏所考慮的種種因素之外，還從各篇章的結構和文體特質來進行《韓非子》各篇的考證

二、韓非自著

作者認為現本《韓非子》中，〈五蠹〉、〈孤憤〉、〈顯學〉、〈說難〉、以及〈姦劫弑臣〉是韓非的自著，而〈和氏〉僅次於此五篇，也應該可以說是他的自著。之所以此六篇是韓非自著，是因為除了此六篇於全書中特別顯著外，《史記》亦把〈五蠹〉、〈孤憤〉、〈說難〉介紹為韓非的著作。正如容氏也曾指出，《史記》〈李斯列傳〉中所引用的四條「韓子曰」（容氏所引用的只是三條）都是從〈五蠹〉和〈顯學〉來的。容氏和作者見解的分歧在於〈說難〉。容氏認為，〈說難〉尚未能確定是韓非所做。但作者認為，〈五蠹〉、〈孤憤〉、〈顯學〉和〈說難〉是針對不同讀者（如君主或是與韓非同樣窮境的「法術之士」等）而寫的，並沒有內容上的衝突。作者認為，〈說難〉深刻的了解到「法術之士」得到君主信任之困難。除此之外，作者認為〈和氏〉也保存著韓非本人的思想。

三、韓非一派的論難答問

作者指出，從思想的觀點來看，現本《韓非子》中，〈五蠹〉、〈顯學〉前後篇章的思想內容，似乎與此兩章一致。也許由於這個原因，容氏把〈難一〉、〈難二〉、〈難三〉、〈難四〉、〈難勢〉、〈問辯〉、〈定法〉、〈詭使〉、〈六反〉、〈八說〉、〈忠孝〉、〈人主〉、以及〈心度〉等十三篇當作是韓非自著的部份。對此，作者觀察〈難一〉、〈難二〉、〈難三〉、〈難四〉、〈難勢〉、〈問辯〉、〈問田〉以及〈定法〉等八篇，其形式皆是問答體。因此作者認為，這八篇是蒐集韓非學派內部的問答和與其他學派之間的問答篇章。從思想的角度來看，與核心五篇的思想沒有太大的齟齬，所以這些篇也可以說是保存著韓非的思想。

四、早期韓非學派的文獻

〈愛臣〉、〈有度〉、〈二柄〉、〈八姦〉、〈十過〉、〈亡徵〉、〈三守〉、〈備內〉、〈南面〉、〈飾邪〉、〈說疑〉、〈詭使〉、〈六反〉、〈八說〉、〈八經〉、〈忠孝〉、以及〈人主〉等十七篇，雖然是韓非後學所編輯的部份，但是仍保存著韓非學派的早期思想。作者之所以把這些當作「早期韓非學派的文獻」，其理由如下。第一，此十七篇與韓非自著諸篇文章的風格不同。因此應該

是由不同的作者所寫的。第二，〈愛臣〉、〈二柄〉、〈八姦〉、〈十過〉、〈亡徵〉、〈三守〉、〈說疑〉、〈詭使〉、〈六反〉、〈八說〉、〈八經〉諸篇均是列出問題狀況和政策的。這些篇章的內容與韓非核心思想基本上大體一致，但在核心的幾篇中，各種問題具有較綜合的體裁。第三，〈二柄〉、〈八姦〉、〈三守〉三篇裡的文章體和主張都很相似，作者認為很有可能是由同一人所寫。如作者指出，於〈主道〉篇中，「故」字之下的引文與〈二柄〉部分的內容幾乎相同，由此作者推測，至少這些篇章的撰作比〈主道〉還早一些。第四，〈亡徵〉最後總結的內容似乎在描述中國還未統一的狀況，應是秦統一前的作品。第五，〈備內〉和〈南面〉的作者似乎一樣，而〈備內〉的「萬乘之主千乘之君」等句子也合乎戰國時代的狀況。第六，〈十過〉的體裁與〈內儲說〉相似。第七，〈有度〉、〈飾邪〉的內容與其他篇稍微不一樣。〈有度〉似乎由不同材料而寫，但是〈飾邪〉的內容也似乎反應著戰國時代的狀況。第八，〈愛臣〉的內容似乎代表著戰國時代的狀況，但也由不同材料所組成。第九，〈說疑〉和〈詭使〉中所描述的社會狀況與〈五蠹〉等核心諸篇的狀況很相似，但是其細部的主張與韓非自著部份的主張有若干出入。第十，〈六反〉和〈八說〉的作風彼此相通。雖然思想上與〈五蠹〉等核心篇章大體一致，但其體裁相當不同。第十一，〈八經〉的用詞與體裁很獨特，如「其用人也鬼」、「君神則臣盡」等句子，但其內容與韓非核心思想有所出入。第十二，〈忠孝〉和〈人主〉的文章體相似。〈忠孝〉的內容與核心篇章相近，但篇中只說「天下」，令人揣測此篇是統一之後的作品。此外，正如太田方所說，〈人主〉與〈愛臣〉、〈二柄〉、〈孤憤〉、〈五蠹〉、〈和氏〉諸篇有相似的地方。

五、受黃老思想影響的韓非後學

作者指出，現本《韓非子》書中，有部份受到黃老思想的影響，如〈解老〉、〈喻老〉、〈揚權〉、〈主道〉四篇。接著，作者介紹容氏針對《韓非子》受黃老思想影響的部份，所提出的兩個觀點：（一）〈解老〉裡面的幾個的主張與《淮南子》的思想一致。（二）〈揚權〉、〈主道〉兩篇闡述「君人南面之術」，這與司馬談對道家的定義也有符合之處。因此，《韓非子》裡面的黃老部份與司馬談及《淮南子》等漢初的黃老思想似乎一致。此外，作者也觀察到《淮南子》才是第一本由黃老思想來貫通的著作，尤其是在《淮南子》裡面，有與《韓非子》的〈姦劫弑臣〉、〈二柄〉、〈五蠹〉、〈顯學〉、〈難一〉等相似的文字，且這些句子的根據似乎是黃老思想。因此，作者結論說，〈解老〉、〈喻老〉、〈揚權〉、〈主道〉四篇是漢初韓非的刑名思想與黃老思想相結合的撰作。

六、晚期韓非後學的文獻

作者將此段分爲三個部分來討論。(一)〈觀行〉、〈安危〉、〈守道〉、〈用人〉、〈功名〉、〈大體〉；(二)〈八經〉的一部份；以及(三)〈心度〉、〈制分〉。第一、〈觀行〉以下的六篇主要是由斷片湊成的篇章，但在此六篇之間，也有不少共同的用詞。因此作者認爲，此六篇很可能是同一人或同一學派的人所編輯的。還有，〈觀行〉和〈大體〉只說「道」和「天下」，這似乎表示著此兩篇是統一之後所撰作的。但是作者也承認這些篇章裡面的斷片，本身是早期韓非學派的文獻的斷片。第二、關於〈八經〉的一部份，其中包含著與《韓非子》其他篇章不同的用詞，並且似乎是由幾種材料來湊成。因此，作者推測〈八經〉應至漢初才完成。到此作者再度強調，從〈觀行〉到〈八經〉等篇章，主要由許多斷片湊成一篇文章的事實，而這是失去創新思想能力的晚期韓非後學所採取的必然敘述方式。第三、至於〈心度〉、〈制分〉，其實此兩篇的思想也沒有特別與《韓非子》核心篇章思想有所出入，但基本上是仍斷片的蒐集。據此，作者提出判斷《韓非子》早期或晚期文獻之準則，即若某一篇中，有韓非自著的思想，並以條列的方式來細述的話，那可能是早期的文獻；若其主張中有由黃老思想來支持的地方，或著由斷片湊成的一篇，那可能是晚期的文獻。

七、韓非學派所流傳的傳說集

這個部份的篇章包括〈說林上〉、〈說林下〉、〈內儲說上·七數〉、〈內儲說下·六微〉、〈外儲說左上〉、〈外儲說左下〉、〈外儲說右上〉、〈外儲說右下〉、〈十過〉九篇。雖然容氏將〈外儲說〉諸篇當作是韓非自著，而〈內儲說〉諸篇當作是漢初的作品，但作者認爲，內外儲說基本上保留著韓非的思想，因而屬於早期韓非學派的文獻。但是，作者也指出，這些傳說故事應該從韓非以前就一直代代相傳，所以內外儲說諸篇基本上從韓非本人所用的故事到漢初法家所編輯的都有。只是，其基本的思想傾向似乎是早期的韓非學派。

八、韓非學派以外的文獻

屬於這個部份的有〈初見秦〉、〈存韓〉、〈難言〉以及〈飭令〉四篇。作者認爲，〈初見秦〉、〈存韓〉、〈難言〉三篇是根據韓非的事蹟所加上去的篇章。〈飭令〉與《商君書》〈靳令〉重複。但是在〈內儲說上〉有似同此篇的引文。這似乎意味著該篇可能以《商君書》的一部份流傳。據此，作者認爲〈飭令〉是被誤列入於《韓非子》的一篇。

九、結論

根據如上的分析，作者從現本的《韓非子》中歸結出的七種成分：（1）韓非自著；（2）韓非門人編輯韓非言論的部份；（3）韓非後學的作品；（4）後人編輯韓非後學學說之部分；（5）學派共同財產的各種故事和思想材料；（6）由韓非學派以外的人對韓非的言論；以及（7）被認為是韓非的言論而誤錄取於現本的部份。最後，作者由現本《韓非子》的體裁補充說明，〈初見秦〉、〈存韓〉、〈難言〉三篇置於現本《韓非子》的開頭，而由斷片來湊成的〈心度〉、〈制分〉兩篇，則放在現本《韓非子》的最後兩篇，由此事實似乎暗示這些篇章於《韓非子》的文獻中，是最後所補上來的。

附件 3 板野長八著
中國古代社會思想史の研究

東京：研文社，2000 年

作者簡介

板野長八在 1905 年出生，在 1931 年東京帝國大學文學系東洋歷史科畢業，經北海道帝國大學教授，從 1959 年當廣島大學文學系教授，而到 1969 年退休。在 1993 年去世。本書是在作者過世後由好並隆司和寺地遵所編輯的論文集。對於內容而言，本書是蒐集作者所研究古代中國政治社會思想的文章，而就撰作時期而言，本書包含著作者比較早期寫的代表性論考：（中國古代的帝王思想，1950）和作者生前最後發表的（繞著商鞅變法的老子與孟子，1983 年）。正如前後序所說，從本書的論述，讀者可以揣測作者最後所要構畫的中國古代思想史的輪郭。

關鍵詞：老子、荀子、秦誓、「孝」、韓非子、帝道

目錄

好並隆司序

老子的無

荀子的思想：尤其關於其天人之分

荀子的禮說：作為儒教成的前提

秦誓的製作

從「管仲的參國伍鄙之制」論及「商鞅之縣制」

繞著商鞅變法的老子與孟子

中國古代的帝王思想：尤其韓非的君王論

戰國秦漢時期「孝」的雙重性

司馬遷的經濟思想

（本文沒有章節之分）

寺地遵的後序

本書的基本觀點與研究方法

本書所採錄的論文的時期從 1946 年到 1983 年。這本中的主要論考大概可以說佔著二十世紀中期日本中國政治社會思想研究最高峰的成果，而其對以後日本學界的中國古代歷史、思想研究的影響巨大。雖然作者在 1970 年代之後對中國古代思想演變的看法似有改變（參閱：本書〈後記〉），但是在這本所採錄的論文與論文之間沒有很大的出入。其實，一讀本書，馬上就發現作者對於中國古代歷史演變的問題具有非常堅定的看法。作者基本上採用思想史的方法，但他在每一篇試圖某一個思想形成的歷史上的理由、其作用、以及其對後來發展出的思想之影響。

板野早期的論文在古代中國歷史發展中乃設計兩種模型：一種是以宗族為主要社會、政治的主要因素之「封建制度」；而另一種是以強烈的君權與官僚來支配地緣社會的「郡縣制度」，作者認為從先秦到秦漢的潮流是封建社會被郡縣制度逐步受控。但是，作者也注意：中國社會的宗族到近代從未被完全毀滅，反而到漢代，郡縣制度的強大君權包容宗族社會的雙重統治的方式終於落實。在這種前提之下，作者主張：孔孟的思想是提供支持周公以來的宗族封建制度的意識型態，而《墨子》、《老子》、《韓非子》乃屬於推動郡縣制度的思想。但是到了戰國末年，像《荀子》、《孝經》中所明顯，儒學中也開始接受宗族受到強大的君權與官僚之控制。在此《荀子》的「禮」、以及《孝經》的「孝」已經變成超乎宗族限制的價值概念，而由此君主控制天下的人民。相形之下，像《韓非子》〈忠孝〉所描述，堆動郡縣的法家也開始接受透過宗族來統治人民的支配方式。

另外，板野直到晚年的三篇中使用「帝道」、「王道」、以及「霸道」三個概念來加以說明周初到戰國中期的思想演變。首先，作者在《尚書》〈呂刑〉裡面周穆公之誥讚美帝堯的法彰之中乃看出以法伸長君權的「帝道」政治的潮流。此外，周代初期周公且尊重宗族的權力來鞏固封建制度。作者將之稱為「王道」。周穆公以來的「帝道」理念經過管仲的「參都伍鄙」制度、墨子的「尚同」逐步發展。重要地，在秦國從穆公到獻公，製作被《尚書》採入的〈秦誓〉、廢止殉死等提升秦國君臣的作業一步一步進行，而這是由史官來推動的「帝道」。到了孝公，商鞅，他們由於比「帝道」還實際的「霸道」來試圖達到秦國富國強兵的目標，而結果秦的君權大幅伸長。然而，這並不是當初秦的史官所指導的「帝道」路線，而更不合符儒學「王道」路線。原來支持「帝道」的秦室史官：即，《老子》的作者以及提倡「王道」的孟子均批判秦孝公的「霸道」路線。因為《老子》也批評孟子的「王道」，《老子》對「王、霸道」的批判也引起孟子和商鞅學派的反應。他們把「王道」和「霸道」當作為了實踐「帝道」的最好方式。

本書的貢獻與問題

本書所收的論文中，關於《老子》、《莊子》、《荀子》、《韓非子》以及《孝經》政治思想的特質與其在中國古代思想史上的意義的問題，作者提示不少

創見。譬如，作者對《老子》的分析中，乃發現《老子》「無為」的本質是居「虛靜」的境界的聖人之「無為而不無為」的哲學，並且其「小國寡民」是使得「無為而不無為」的聖人控制當時所進行的地緣化社會的政策藍圖。據此，作者進一步指出：

《老子》在中國歷史上的角色是基本上推動所謂「東洋專制統治」的歷史趨勢。同樣地，《荀子》的「聖人」也是由「禮」來控制個別化的人民與萬物的全能君主，但在「禮」所制定的範圍內宗族裡面的自律受到保證。相形之下，《韓非子》連把由「禮」來保證的宗族的自律性也奪去，而人民乃陷為由「好惡之情」來君主的控制之一種奴隸。這就是《韓非子》思想中荀子的「禮」轉為「法」的內涵，而由此《韓非子》思想提供「君主專制」達到一個極點的契機。

接者，由於這一連串的分析，作者在「專制君主」和「人民」之間的關係之架構下，把《老子》、《荀子》以及《韓非子》的思想乃描述為互相有密接影響關係的思想運動的一部份。作者的手腕在晚年把《尚書》〈呂刑〉、《國語》〈齊語〉、《管子》〈小匡〉、《墨子》、《孟子》、《老子》、以及《商君書》連在一條思想脈絡中連起來的地方也可以看到。總之，作者的「老荀韓」關係論是在其獨見與系統說明的特質上在日本的中國古代政治哲學的研究當中到目前最有影響力的學說。正如寺地寫の後序所說，年輕時代的丸山真男跟著板野密集學習中國古代政治思想確是不無理由的。

由於從過了半世紀的今天還提出本書主要的論文中的問題似乎不免不公平之嫌，這裡只指出三點。第一，對作者而言：「宗族制」的維持（封建、王道）和其打破與君權伸長（郡縣、霸道）是確定從西周到秦漢思想的之基本特色之關鍵詞。然而這種設計把歷史過程過於簡化之嫌，而現在的大部分的讀者大概不會接受作者的觀點。第二，作者所在最後三篇中所提出的：「商鞅變法」、《孟子》、《老子》、《商君書》之間的「論爭」的存在，尤其關於其主題是作者所說的「王道」、「帝道」以及「霸道」之間的對立與否，實難以證明。譬如，孟子讚美堯舜很可能沒碰到《老子》的批判就有。第三，就方法論而言，作者在解讀某些文獻時，在某一文獻的撰作的背後預設有一定的作者之意圖（譬如《老子》的撰作是為批判「王道」和「霸道」），或歷史中的因果關係（〈秦誓〉的製作是為鞏固或著提升秦公室的地位）。然而，因為一本先秦的文獻本身反而會代表長期累積的思想史，而並非一時的「論爭」中一口而成地寫出來的。若我們採用板野的觀點而探討《孟子》思想形成的理由的話，我們應該是墨家與楊朱，而並非《老子》，因為孟子本人清楚地說出他必需對抗其兩家。

儘管如此，在日本學界進以所謂「古代帝國成立」論爭為主的中國古代史研究的黃金時代之前，就關於中國歷史中的皇帝專權出現的問題與先秦思想的關係提出一個完整且有系統的學說的貢獻必需特筆提及的。

各章節討論的摘要

老子的無

一、無為自然之道與聖人、王者

作者首先指出老子一方面主張「無為」，但另一方面也提倡「無為而不無為」。在這兩種主張之間似乎有矛盾，因為前者是完全否定「人為」，而後者則全面肯定「人為」。由此，作者開始探討老子「無」的具體內涵。根據老子，聖人、王者體道且觀察萬物復歸於道的自然的運作，而並且是與道並立的。

二、老子的無與人之道

在這裡，作者首先分析老子「無為自然之道」的內涵和此排斥「人為」的層面。一般而言，中國人相信：身為主宰的「天」產生了「人」；也就是說人的先天性是「天」所附與的。因此，提倡「性惡」的荀子而言，「性」的內容本身並不成問題，荀子只是主張把「性」必須由「禮」節文。同樣地，老子所否定的「人為」是人的「後天性」的部分，而它從未否定其先天性的部分，因為去「人為」的部分就是「無為自然」的「天之道」。換言之，這是對於人的先天性的全面肯定。但是作者提醒這並不是「絕對否定的絕對肯定」（即對「人」的否定乃成為對「超越者」的絕對肯定），而是「在否定之前的肯定」。對於老子而言，「排斥人為而得無為之道」的主要內涵不外乎是「得到不無為」的境界。再者，因為人也是萬物之一而已，人的存在也是由道分歧出來的。但是「去人為」且復歸於「道」的過程是由「道」來壟斷且機械性的過程，而在此無法看出任何人的自主性。因此，所謂「道」所「不無為」的過程乃成為對於失去自主性的「人」的一種作用。總之，老子的「不無為」是絕不會創造更高層次的「人」的手段，而相反地在否定人的自主、自律的思想。

到此值得考慮的是「人」所失去自主和自律的過程當中，「聖人」和「王者」是個例外。因為「聖人」和「王者」乃體「道」且與此並立。甚至他們還會瞭解「道」的作用而操從之。這就是意味著在老子中「道」概念提供給「聖人」和「王者」能夠決定者的理由。

聖人的無不為與民

正如老子說：「是以聖人處無為之事，行不言之教」（2）、「為無為，無不治」，在老子中聖人的「無為」顯然是種「有為」，或「作為」。但若看其實際面，「聖人之無為」在「消極的行為」、「出乎意料的行為」、「不拘常識的行為」、「不作一般人一定會做的事情」中乃展現。其實，這並不是一般人的「有為」。但是這就是為了得成更高的目標之手段。因此，老子的「無為」是為了「得私利的無私」、為了「當領導人的卑下」、為了「取天下的無事」、以及「為了稱王的不爭」，也可以說是種手段的「無為」。這種「無為」是種特殊的手段，

但是從目標來看的話，與一般人世的「人爲」看不出什麼差別。作者指出：到此我們要注意的是老子的這種「無爲」展示聖人、王者不受約束的絕對者。作者認爲：《韓非》〈解老〉所說「無爲、無思之所以貴慮者，謂無制其意****」乃證明這一點。民眾在這種聖人、王者的統治之下「自然」或「自化」。在表面來看，這似乎保證民的自主性，但就民對聖人而言，這種「自化」是實際上民在完全喪失其自主性而歸一於聖人的地方才成立。反而可以說因爲民是沒有自主性而「無智」的存在，所以聖人能夠對應民事。

四、身爲孟子批評的無爲之道

作者爲了瞭解老子所要批判的「聖人」或「人爲」的內涵而分析孟子的思想。換句話，孟子主張「仁義」，而老子主張「絕仁棄義，民復孝慈」。作者認爲：孟子之所以重視「孝悌」者，是因爲孟子的思想把以血緣紐帶爲主的封建社會爲正統的政治、社會組織。在這種社會，家長權和君權受到宗族制度的約束。在這裡，作者強調：封建社會是君權受族權的。相形之下，老子否定這種社會。在戰國中期之後，與封建社會的解體同時所進行的是由大諸侯的集權化，而老子所構畫的聖人、君王是推行霸道的專主與由他所運作的作爲社會秩序之道。雖然老子的國家觀似乎把自給自足和自由給小國，這種自有是在更大的專制之下所被封鎖的孤立，而不展現任何積極的意義。因此，孟子所構想的國家制度是反應封建社會，而老子則基於向郡縣社會的趨勢構想的思想。因此，繼承老子思想的韓非的國家理論成爲完全霸道專制的秦始皇的指導原理，與老子有密接關係的黃老思想受到漢初領導人的支持並不是沒有理由的。

五、歸於專制君主制的無爲政治

老子的無爲是人爲的否定，而其內涵是儒家特別是孟子所提倡的「人道」或「聖人、王者」的否定。因此主張有助於霸道與專制君主的歷史趨勢。作者認爲：老子的所謂「小國寡民」的小國是已被併合的小國，這絕非像孟子所構想的在封建體制中基本上還有自立自存的的小國。然而，要注意的是，老子在第十九章說：「禮忠信之薄而亂之首***」，但並沒有否定「仁義之實」，即「忠信」本身。在此，與孟子一樣，老子也基本上接受以「血緣紐帶」爲社會基本單位的社會。因此，老子的「小國」也似乎由幾個宗族所組成的。在孟子和老子之間的差別在於在老子的思想中在「邦」與「家」之中還有「鄉」（第五十四章）。在孟子思想，「家」與「國」相直接連起來，而意味著：國家所主要統治的對象是人，而老子由於加個「鄉」，表示他的國家所要統治的對象是「領土」，因爲「鄉」可以包含著以戶口爲主要單位的「十伍制度」。總之，老子也沒有成功地打破宗族本身，但成功地打破身爲政治、社會單位宗族之重要性和獨立性，尤其在其對領導人的特權和宗族的規範方面。反過來看，被統治者的立場而言，宗族本身既然

把自己的特權和獨立性被國家剝奪，因此實際上不得不「不介意」統治而將之當作「自然」。這就是老子所說的「無為」的內涵，也就是老子「弱民統治」或「愚民統治」的實際內涵。因為「鄉」所涵蓋的地域是由「自給自足」且向外界封鎖的經濟單位，同時也約束人民於鄉村。因此，這也能夠防止由血緣關係的疏鬆而起的封建體制的究竟解體。在這防止解放個人於共同體一點，老子所傾向的郡縣制度是與孟子所構想的封建制度相輔而成。最後作者提及老子的「道」是由「少私寡欲」接近，而這意味著：在老子思想中「人道」與「自然之道」的差別並不在於根本的，而只在於階段性的。

六、沒有創造、發展的無之邏輯

根據如上的分析作者指出：嚴格而言，老子之「無」並沒有「否定」，而只是「部分性的排斥」。其本是「復歸根本」。因此在此無法看出「絕對否定」的「絕對肯定」，即由否定下層而達到更高層這種創造。另外，「道」之「無為而不無為」是展現於人前的「道」之絕對性。在老子的思想，「無為」只是「人為」的否定，不及於對人本身的全面性否定。這是因為在古代中國的一般思想中，人乃受到天的屬性，也就是說人是天的一部份。因此，如在老子的主張所可以看到，被否定的只是「人為」。但是「無為」的「聖人、王者」是由於獲得「天」的屬性，而在民眾的面前展現於絕對者。在此，民眾是完全失去其自主性。換句話說：老子的無為並不是在否定所有的人為之上建立起來的「無為」，而只否定一般的人為之上所展現出來的「聖人」的「人為」。其實，孔子等儒家在天命的約束之下認出不完全但是有自主且包含著道德倫理的人道，然而老子將之這個道德倫理當作「人為」而否定其價值，結果把人約束於血緣和地緣的社會關係，並且將人本身完全隸屬於主宰的天，乃陷於宿命論。總之，老子的思想與人從天解放出來的思想發展的方向完全逆行，而這種前提之下，客觀地觀察自然的所為科學精神沒有辦法發展出來。老子的思想在戰國時代的思想的演變當中確是引起巨大的變化，但是作者不得不結論說：老子的思想是科學精神的發展的角度來說，完全是反動的思想。

荀子的思想：尤其關於其天人之分

一、緒言

作者認為：因為從一個思想家的天人觀可以瞭解他的世界觀和人生觀，因此對荀子天人觀的分析能夠了解荀子思想的本質。荀子提倡人可以控制「天」和天命。他不僅把人從天命的解放，而且人是能控制「天」。因為傳統中國思想比較甘願受到天的約束，荀子的這種主張可說是非常特別。

再者，荀子所道的就是「人道」，而它具現的就是「禮」和「禮義」。在此，

人道可以主張對天道的獨自性。對荀子而言，「禮」是對所有的事情的標準，即「中」或「衡」，而這就是所有的事情、所有的行為、以及所有知識的是非之標準。作者認為：若荀子的「道」或「禮」是所有知識是非之標準，乃荀子精神是種科學精神的萌芽這種看法需要商榷。這是因為根據荀子，正確的思想從聖人所「虛一而靜」的「大清明」出來，而這種境界依靠「聖人」的權威。這與可批判所有的前提之科學精神大相逕庭。

「禮」是之所以把「道」具現，因此也就是「衡」。而且其來源是聖人的「作為」，即「偽」。在此，作者對荀子的思想比孟子的思想有「他律」（即：易受外界的因素）這種看法也提出商榷。這是因為在以孟子為中心的所謂傳統儒學中，反而「人道」乃受到「天」或天命的約束。相形之下，荀子的思想，在「天人關係論」上反而是以人為中心的思想。

還有，在孟子思想中，天概念與價值概念是混淆，而荀子把它分開清楚。這個架構在他的「性偽之分」中也可以看到。如此，荀子能夠確立人間道德的基礎。據此，作者主張：荀子的「性惡」論也需要由這樣的角度來思考。再說，在荀子思想中「天」、「天道」與「性」相連起來，而其屬性是價值中立的；相對地，「人」、「人道」與「偽」相連起來，而這包含著強烈的價值，即人間道德的基礎。然而，荀子動乍傾向於「性惡」。在此，荀子「性惡」論似缺足夠的說服力。但在別的地方，荀子似乎主張「性」本身不包含「善惡」。相形之下，孟子的「性」與「天道」密接結合，並且包含著強烈的正面意義。因此，若說「性惡」，就意味著：對人的道德屬性的否定。在荀子，把「性」當作「惡」才成為確立道德的基礎。

二、天子之分的思想

在這裡，作者分析所謂由「天人之分」的確立之後，得到從「天」的領域解放的是怎麼樣人。作者認為：在原則上「人人都可以成為禹」。但是實際上真正得到獨自性的只是「聖人」和「君主」。因為一般人的社會由聖人的作為，即「禮」來得到其秩序，荀子的「偽」實際上並沒有助於人的解放，因為聖人之「偽」是與一般之間的不同。

其實，作者也指出：荀子的由「天人之分」的人的解放有限制。在《荀子》〈不苟〉中「誠」和「天德」的內在性和人要「順命」的重要，而這是基本上與孟子和《中庸》的天人關係論沒有兩樣。因此荀子的「天人之分」包含著矛盾。還有荀子把「禮」的功能比擬於「天地之理法」。在這裡，作者所重視的是，「聖人」和「君子」可以「參於天地」，而在同樣的層面互相保持獨自性且互助性。由此，我們可以了解：荀子之所以主張彼此格格不如的兩種主張（即：「天人之分」和「順天命」）的，是「天」和「聖人」、「君主」是互相獨立的（即：「分」），但也相輔而成的存在（即：「順」）。的確，這是「聖人」、「君主」從「天」的開放，但是從民眾的角度來說，是新的專主的出現而已。這種君主基

本上是老子「無爲而不無爲」的絕對君主一樣。

三、聖人・君主的絕對化

到此，作者分析荀子以前的三位思想家（即：孟子、老子、莊子）的天人關係論，和其歷史背景。孟子認為「性」是「天」所賦予人的屬性，而由於把它擴大，人德可以完成，並且同時得到「道」的境界。因此，「道」和「人」是全體和部分，而這兩者之間基本上並沒有品質上的差別。這種關係是與在「聖人」和「民」之間的關係也一致的。其次，老子的「聖人」由於去人爲且無爲才能發揮他的絕對能力（即，無爲而不無爲），而這種狀況之下萬物萬民能自然自化。但是「聖人」的無爲和萬物萬民的自化是「聖人」復歸於「道」的結果，而對民眾而「聖人」展顯爲對他們的絕對者。至於莊子，莊子也主張「無爲」而他的「無爲」不只是排斥「人爲」，而且也排斥自我意識、價值觀，甚至有關這些的所有知識。但另一方面，因爲莊子認出萬物的獨自性，「聖人」的主動性比老子的少。這如此，莊子的「無爲」傾向於「因循」的方向。總之，荀子的天人關係論是把孟子的主張（重視修養和學問）由老子的主張（把聖人當作絕對的存在）重新組成爲天人分離的人道之教。結果，從民眾來看，聖人的地位成爲絕對的，並且聖人也能與「天」並立。

最後，作者指出：荀子思想中絕對的「聖人」之內容是與在戰國時代所進行的郡縣制度和專制並行。

荀子的禮說：作爲儒教成的前提

一、「禮」概念

在這裡作者分析荀子的「禮」概念的內容。作者認爲：荀子的「禮」是爲了「辨」或「分」差等的工具，聖人、王者由此不定規定社會、血緣、階級關係，而且宇宙裡面所有的東西之地位和角色。據此，在人間中理想的組織（即「群」）乃展現出來。換言之，「禮」是聖人、王者統治人「群」的至高工具或原理，而對人類而言，「禮」是生活原理和價值體系，對中國的傳統而言，「禮」是「道」的具現。

上述的是「禮」的抽象層面，而其具體層面則在「先王之禮」，更具體的話在「周禮」中展現。但荀子因爲強調「後王」，他的「禮」概念一方面意旨透過「周禮」的「先王之禮」，另一方面也意謂著：理想化的「後王之道」。荀子「禮」的這種抽象性會導致與道家的「道」和法家的「法」接近。但是荀子的「禮」不像道家之「道」那樣「無名無狀」，而又不像法家之「法」那樣與實際上會的常常變化演變。「禮」是或多或少固定的。荀子之「禮」能規定以「父子」「君臣」

之義為中心的貴賤尊卑，進而維持官僚和其他社會組織，甚至帶和諧和安定給人類文化與自然、宇宙環境。

二、由「禮」的世界構造

在這裡作者討論在以「禮」組成的世界中的聖人、王者的地位與功能。根據〈禮論〉，「禮」之三本是「天」、「祖先」、以及「君師」。這意味著：荀子以聖人、王者為實現「禮」治的主體。換而言之，宇宙世界和人類的一切便受聖人、王者的支配。王者透過「禮」的運作，「拱手」地達成天下治平和萬物孕育（荀子將之稱為「大神」或「參餘天地」）。因此在荀子思想中，聖人、王者身為「禮」的運用者乃成為具有「大清明」之心且通「神明」的絕對君主。這把從民眾、萬物的立場來看的話，民眾和萬物在由「禮」和「分」來規定的地方可以發揮自主性，但是他們不能超越「分」的約束。換言之，民眾對身為「禮」之制定者的聖人沒有辦法具有自主性，而只是被動的受「禮」和「分」的約束。

對於荀子而言，在同一的「心」裡面中的各種因素能夠發揮其功能，而同時不至於妨礙其他作用，是理想的狀態。按照作者，荀子認為：這種關係是在「天」和聖人的關係上也存在的：即，聖人不與天地爭而參天地。因此荀子的所謂「天人之分」是「人」與「天」並立而各守住自己的「分」之謂。因此，作者否定荀子「天人之分」包含著「戡天主義」、或所謂的「科學精神」之看法。不但如此，作者也認為：荀子是支持天道。其實，荀子的「禮」是根據「天命」、或「天的李法」來構想的概念。因此，荀子的「偽」概念究竟也不離開「天命」。換言之，「偽」的完成亦是「誠」、「天德」的完成。作者指出：民眾和萬物在由「禮」和「分」來規定的地方可以發揮自主性，但是他們不能超越「分」的約束，這種主張預設能包容多種民族，但壓迫對自己的積極性和對立性的所謂中華沙文主義。

其實，荀子的正名思想的內涵會到致與老子的弱民、愚民政策類似的專制。

三、「禮」的抽象性與具象性

因為荀子的「禮」的原型是「周禮」，這展現荀子「禮」的具體性。但另一方面，因為荀子的「禮」同時也包含統合性和多樣性、不變性和應變性，在這樣「禮」的特色會發展為「抽象」的「禮」。雖然，身為實踐抽象化的「禮」的聖人是個「普遍化」且「絕對化」的統治者，但是，到戰國時代「禮」傳為約束父子、君臣等基本社會關係的規範，「聖人」和「王者」也免不了其影響力。因此，在荀子哲學中君主的角色比墨子、老子、以及韓非子哲學中的君主的角色，少了當專制的條件。還有，作者也指出，因為「禮」基本上是人間的規範，其具象性特色應是產生荀子「天人之分」之一個條件。由於人間的「禮」，即「人偽」具有一定的界定，因此與絕對且無限的「天」與「天命」產生隔閡。換言之，儘管

努力實踐履禮且盡人事，不一定合乎「天命」。若思考這種狀況，能夠發現「人」的作為對「天道」的特殊性。

四、在當時思想界的荀子之地位。

在這裡，作者把先秦思想的潮流分成三個問題，按照這個角度分析荀子以前的主要思想家的立場，並且將之與荀子的做了一番比較。作者所提出的問題是：（1）天道和人道之間的關係；（2）實際社會和「道」或是「禮」之間的關係；（3）作為價值標準的「禮」。

關於第一點，孔子沒有明確地表達他對「天人關係」的看法。孔子想信人有在實際社會當種有該負起的責任和實踐之之能力，實際世界由「周禮」構造而受規定。同時，雖然他信任「天命」，但也體驗了「遇不遇時」等「天命」和「人爲」之間有差距的事實。墨子認為：天必賞善，必懲惡。而若一個人做善而天不賞之，那應該人的努力還不夠。換言之，墨子從人的立場主張「天人一致」。但另一方面，墨家在〈尚同〉重視「君臣關係」，而因為「父子」關係透過「祭拜祖先」會與「天」相結合，墨子的天人觀也包含著「天人分離」的因素。楊朱的思想的全貌難以得知，但作者推測楊朱應該比較重視以「父子」關係爲主的保身思想。因此楊朱思想傾向於「天人一致」的方向。孟子的「天人關係」基本上是孔子孔子思想的繼承。孟子認為：「人性」是「天」的延長，或是其不完全的部份。因此，「人道」是「天命」之一部份，而由「人性」的擴充可以與「天」一致。這種孟子思想之所以提出「天人一致」之可能性的主張是，孔子思想對天人關係的曖昧，受墨子（從人的立場與天一致）和楊朱（從天的立場使得天人一致）的思想挑戰而進一步發展的結果。孟子之後有老子。老子主張復歸「天」、或「自然」之道。在此老子所否定的是由孟子所提倡的由周禮受規定且以仁義爲主的「人道」。但是老子否定的只是「人道」之「人爲」，而並沒有否定展現「天道」的聖人之「不無爲」。因此這會導致封建制度的否定，但不成專制的否定。相形之下，莊子也否定「人爲」。由於莊子認為：「體道」的聖人按照萬物之性而因循之，這種「天」、或「道」並不是超越「人爲」之「道」，而是「人爲」之外的「道」。在這一點，莊子的「天人觀」與楊朱比較接近，而與老子大相逕庭。

荀子的「天人觀」可放在老莊的中間，也就像孟子的「天人觀」可放在墨楊的中間。換言之，孔子以仁義中心且根據周禮之「人爲」受到老莊的批評，而荀子擁護孔子以來「人爲」的內涵，同時把「天人關係」明瞭地重新設定。尤其在孟子思想中「天」留在人的世界，而荀子把這種像神秘的「天」從人的內部排出去。在這點，荀子的天人關係與墨、老站在同樣的立場。而且，對荀子而言，「天」是「知悉」的對象，而由「虛」、「一」、「靜」的境界來才能得到其目標。在此，荀子的思想又與老子站在同樣的立場。只是，荀子堅持擁護「周禮」，而把「人爲」放在「天命」之下，這乃表示荀子屬於儒家的事實。

其次，作者分析戰國諸子中的「道」和實際世界的關係。墨子提倡尚同，而

這是比較重視「君臣」關係。楊朱應該重視宗族。孟子比君臣之義還重視父子關係。老子因為容納「專制政治」的立場，而可分類為「霸道」思想的脈絡，而莊子與此相反地採取超越、理想主義的立場。荀子一方面堅持維持「周禮」，但部分接受像君主專制的實際時代要求。但重要的是，荀子還由提倡「禮」的規範來控制君、父權的濫用。還有，荀子確立作為決定價值、和分是非正邪的標準之「禮」。由此，知識、學問得到固定標準。然而，我們也要主意：這絕非「爲了知識而求知識」的「科學」的求學立場。

五、荀子思想的歷史性格

最後，作者整理荀子思想的歷史背景。作者再次描述他對中國古代歷史是從血緣關係爲基礎的封建制度（宗族分權制）轉爲以什伍和地緣關係爲基礎的郡縣制度（君王專制）的戰國、秦漢時代的歷史趨勢。據此，作者也指出：孟子的思想代表前者的背景，而荀子的則容納後者的趨勢。總之，像孟子支持封建制度的思想受到老子、法家，即支持專制的思想之批判。對此，荀子乃由「周禮」的規範來重新整合君臣之間的權力關係，同時把所有的人和萬物放在「禮」所規範的世界，以使得人類之間，以及萬物之間達成秩序和和諧。

雖然秦始皇以後，封建制度基本上不在發揮歷史角色，但是，在漢朝以後中國社會的最基本單位仍然是宗族的事實，還使得儒家思想發揮其功能。因爲荀子在轉換儒學的內涵時，在他的社會政治理論內成功地同時包留支持封建宗族社會的內涵和支持專制的內涵，並且由於提倡「禮」的規範，他所構想的「專制」之包容性也很高。作者認爲：這就是中國的王朝能夠成立包含多樣的人民的大帝國之一個原因。總之，荀子建立了到漢朝時成爲正統國家意識型態的儒學。

〈秦誓〉的製作

從這一篇到「繞著商鞅變法的老子與孟子」的三篇是在板野晚年重新解讀先秦思想史的軌跡。板野認爲中國戰國時代思想史的主要脈絡是封建＝王道與郡縣＝霸道的兩種潮流的對立與融合，而作者試圖將其來源溯到西周初年與春秋時代秦穆公〈秦誓〉的製作。首先作者試問：秦穆公在春秋時代只是在華夏文明西部邊緣稱霸而已而爲何他的言說在《尚書》被採錄？作者把〈秦誓〉的內容與《左傳》和《史記》的相關內容比較。首先，〈秦誓〉的製作是爲了鞏固秦國政權的安定而準備的「王者之言說」，而因此這基本精神合乎在《尚書》中所可以看到的周公王道政治的精神。但是因爲秦穆公是強行殉死的「野蠻」君主，因此《左傳》的編者刻意沒有秦穆公誥辭當作「王者的語言」。相形之下，司馬遷的時候，〈秦誓〉應該已經成爲《尚書》的一篇，因此他把〈秦誓〉的內容當作「王者的語言」之一。但一方面又按照《左傳》的紀錄，來描述〈秦誓〉所發佈的背景。

板野接者描述襄公的封建以來秦國政權鞏固的過程。根據《史記》的記載，秦襄公祭上帝，而作者認為這表示：秦襄公當王的意願。而後，秦穆公平晉國四公子之亂的故事由秦國與周朝廷的史官得以理想化。到了獻公的殉死撤廢，周太史儋給於秦朝會出王霸之籤言。之後既位的孝公根據其預言，邁向富國強兵稱霸之路。

最後部分，作者探討〈秦誓〉的製作的思想背景，即周初以來的「王道」和「霸道」的對立。周公與諸侯、有力氏族建立以宗族為中心的政治體制，此乃「王道」的封建。到了西周中期，周昭王、穆王、以及宣王採取伸長王權的政策，而諸侯、詩人回顧周公王道而批評昭王以來的霸道政治。霸道政治的基本樣式由管仲的富國政策與齊桓公的稱霸來確立。相形之下，在秦國由史官的指導，由〈秦誓〉的製作來秦國王室從原來比較租魯的霸道政治接近王道的方向，而這不外乎秦政權的正當化。

從「管仲的參國伍鄙之制」論及「商鞅之縣制」

作者以在《國語》〈齊語〉的「參國伍鄙」制度為頭緒來試圖主張從西周到「帝道政治思想」的潮流一直存在到戰國時期。「參國」是把國都分成「工、商、士」的「三鄉」，並且而把「士」所居住的地方再分為「三個」大軍區。「五鄙」也把農村分成五個大行政單位。作者認為：「參國伍鄙」制度是藉以利用宗族的「累積架構的秩序」來控制宗族的政治制度。接著，作者分析〈齊語〉中管仲跟齊桓公奏上的言詞，尤其是「以為民紀統」。作者指出：「參國伍鄙」的來源是試圖伸長君權與整備軍、刑法的西周昭王、穆王的政策。管仲「參國伍鄙」制度之旨主要在於對以宗族社會為主的封建勢力的有效控制。只是把其行政單位符於宗族組織的累積秩序，要面與封建勢力直接對立的危險會乃變小。總之，「參國伍鄙」制度是由擬制宗族的組織來加強國家支配真正的宗族組織。根據如上的分析，作者整理「帝道」政治思想的潮流。作者認為「帝道」的直接來源是周穆王的〈呂（甫）刑〉。在〈呂刑〉中有穆王的政策溯到帝堯之治的故事。因為《史記》有穆王仿效文王的法刑，因此管仲的法刑政治是從帝堯、經過周文王至穆王的帝道政治的繼承。

到此，作者整理孔子的思想仿效達成君權與封建勢力之間的均衡之周公的王道，而把宗族規範的「禮」看做幾乎不受朝代改變的影響之「不變」政治社會規範。作者乃把「參國伍鄙」與孔子的政治思想各別歸類於「帝道」和「王道」。

皆下來，作者在《管子》〈小匡〉裡面所闡述的「參國伍鄙」制度，而指出與在《國語》〈齊語〉的「參國伍鄙」制度的內容的若干差別。根據作者的分析在《管子》〈小匡〉的「參國伍鄙」制度中，「鄙」的重要性似乎提升，而農民也乃逐步成為補給兵力的主要來源。但是「四民別居」的原則還保留。對此，一方面把管仲的政治論進行體系化，而另一方面打破「四民別居」的階級限制的是《墨子》的主張。由此墨家徹底實行〈小匡〉裡面的三種政策傾向：即「撤廢士

庶之別」、「進行兵農一體化」、以及「推動非世襲的官僚制度」。

在最後部分，作者主張「商鞅變法」的依據是〈小匡〉「參國伍鄙」制度。首先，「商鞅變法」推動兵農一體化，並且使得降底宗族在兵制中的重要。再者，商鞅所推動的「縣制」是以鄉村共同體為主要基層的行政單位。作者認為：商鞅的「縣制」與〈小匡〉「鄙制」的主要內容相符，並且由商鞅實行的咸陽遷都是有助於在新首都建立與「參國伍鄙」制裡面的「國」類似行政單位。在結論部分，作者指出：「商鞅變法」可以說是周穆王以來法治傳統與君權伸長政治的發展，而其主要內容是推動（1）法治；（2）非世襲的官民關係；（3）加強官僚對民的支配力；以及（4）君權伸長。

繞著商鞅變法的老子與孟子

本篇是作者生前最後的論文。作者在前兩篇試圖論證「商鞅變法」是周穆王以來「帝道」政治思想潮流的一種結晶，而在這一篇也繼續探討「商鞅變法」的影響，以主張《孟子》是為批判「商鞅變法」的霸道路線而提出的；而《老子》是原來指導「商鞅變法」的史官對商鞅改革的批評和孟子的對商鞅的批判之反應。

首先，作者整理作者對中國古代思想的基本看法。《國語》〈齊語〉和《管子》〈小匡〉的「參國伍鄙」；《墨子》的「尚同」、以及商鞅的「變法」基本上屬於周穆王以來的「帝道」路線。「商鞅變法」使得秦孝公受周王致胙（即：受到齊桓公一樣的待遇。雖然惠公繼位之後就殺商鞅，但是惠公繼續了「霸道」的路線，而這乃引起孟子和原來指導秦朝的「帝道」路線的史官之批評，他們以編輯《老子》來批評不符實際的孟子「王道」與過於實際的商鞅「霸道」兩種路線。作者認為《老子》八十章的「小國寡民」的統治藍圖（即，設想「地緣共同體」）基本上與〈齊語〉和〈小匡〉「參國伍鄙」相符合。其次，作者根據第四章的「象帝」；第九章的「天之道」等用法來主張《老子》所理想的是帝堯的政治。身為提倡「帝道」立場，《老子》也批評孟子的王道。在十八章的「大道廢，有仁義」；十九章「絕仁棄義」是對《孟子》王道的虛偽之批判，而十八章的「國家昏亂，有忠臣」是對於秦惠公殺商君又表揚他的批判。

面對《老子》的批判所提出的商鞅後學的言說在《商君書》中可以看到。在〈墾令〉、〈算地〉中《商君書》的作者乃主張商鞅變法是為了具現《老子》之道是最佳方法。相形之下，作者指出：《孟子》〈離婁上〉有關「誠」的主張中可以看到孟子對《老子》批判的反論。在這裡孟子也肯定「天之道」，並且主張「誠信」是為達成「天之道」的最好的方法。

中國古代的帝王思想：尤其韓非的君王論

在這篇，作者試圖經由分析韓非的君王論來闡明中國古代的帝王思想。作者介紹韓非的生平之後乃指出：因為韓非的政治理論成為秦始皇的指導原理，因此

韓非思想的瞭解也貢獻於闡明秦始皇的個性基本特色。

1 君主的社會性格

1.1 社會結構

1.1.1 君主與封建勢力

作者首先指出：韓非認知：一國的君主還受宗族、封建貴族的約束，而韓非而言，這些宗族和封建貴族是要控制的對象。在儒家思想中，這些宗族和封建貴族按照「禮」的規定，享受「禮」所規定的範圍內對君主的自主性。反言之，君子的行動也必須遵守「禮」的規定，而同時也要展現他的「德」。因此，對儒家而言，達成君臣之間的和諧是個重要目標。相形之下，韓非的理論中，國君必需抑制卿大夫；「國」必需抑制「家」；「君」必需抑制「父」的角色。他認為前者是「公」，後者則是「私」。「公」必需抑制「私」。但是，作者也指出：韓非所構想的國家也無法根除宗族制、或西周以來的封建制度，只是在封建體制裡面，剝削封建貴族的特權，而使得君主集中他的政治權力。

1.1.2 君主與封建道德

韓非政治理論的主要目標是抑制「重人」、「當塗者」，即卿大夫等封建貴族，進而根除宗族的自主性和對外的封閉性。因此，他必然地排斥支持封建制度的儒家教義。對於儒家而言，仁義的關鍵是否實踐孝悌之行。這是儒家思想的在維持宗族封建制度的架構之下構想的。相形之下，韓非理論中的君臣關係並不在於恩惠和恭順的關係，而是利害關係的基礎之上所建立的。在表面來看，這似乎是從封建道德的解放且自由、合理的精神的表現。但實際上，韓非哲學中的人(臣)是只靠生存本能而活的存在，並且在君主的完全控制之下生活，而只知道君主的存在。這是像一個奴隸不知道自己是奴隸而自足一樣，而這就是韓非和老子所理想的「太上之世」的人民。再者，否定人的道德性的韓非也進一步排斥知識、辯論、學問的效果。從勢服法是人民的正確態度。相形之下，君主必需體道，而與道的運作合為一體。因此，君主要因人因物因人的好惡，而由此設計賞罰御人。在此，君主不勞心身，通得「虛」的境界。這也是韓非和老子所理想的「太上之世」的統治。在此，父權、和宗族受到君權的控制，但這並不致封建制度本身的否定，而是一種抑制。

1.1.3 君主與官吏

作者反覆指出：韓非思想中的君主要因人因物因人的好惡，而由此設計賞罰御人。這是為了抑制「重人」、「當塗者」，即卿大夫等封建貴族，進而根除宗族的自主性和對外的封閉性的方法。作者在這裡進一步分析韓非的「賞」。韓非

認為以能受官職，以功受爵祿。在此，在君主與臣民之間按照利害的計數買賣的關係成立。這乃對於以世襲為主的封建貴族的威脅。不僅如此，韓非也設計當官吏的人也要當君主的耳目，這意味著：官吏完全隸屬君主。另外，如上所述，在君主與臣民之間有按照利害的計數買賣的關係，但是當然臣民不可以擅自買賣官職、爵祿。

1.1.4 君主與被統治階層

正如論語也說「民可由之，不可使之****」〈泰伯〉：韓非的不信民智比儒家還徹底。在《論語》裡面，雖然「民」的智力不可靠，但會有「恥」、「格」等辨識道德的能力。〈為政〉，反之，根據〈八經〉、〈制分〉（雖然作者承認這些篇章並不是韓非自著的可能性），韓非不認為人有德性。據此，韓非採用「參伍」之制，即經過集團連坐的制度來試圖統治民眾。在這裡，國家機構允許民眾自治自己的團體，而由此以血緣為主的村落轉成以地緣為主的行政單位。其結果不外乎「萬人乃陷為萬人的警察」。如此，君主由只掌握賞罰「二柄」得到對民眾的絕對支配。這就是老子理論的實際應用。

1.1.5 孟子的統治組織與韓非的統治組織

韓非奪取了由宗族和「禮」的規範來保證的卿大夫對君主的自主性（這亦是政治上的特權）。官吏是君主的機溝而並沒有對君主的自主性。關於這點，民眾更是如此。到此，作者把韓非思想中的統治組織與孟子所提倡的「井田制度」比較。在「井田制度」卿大夫擁有自己的采邑，並且不向「庶人」由「禮」來受控制。對此，韓非思想中的統治組織是由官吏為主的國家。在這裡只用「刑」是統治的有效工具。而且君主的統治，經過官吏直接接觸到基層的民眾。

1.2 統治的手段

1.2.1 法

根據韓非「法」是君主的命令，亦是「憲令」。這是記錄於「圖籍」的一種成文法，而官民皆必需服從。「法」的運用也必需按照公平無私的原則來實行。但若君主一一介入所有的事情，就消耗他的精神和體力，還有若他表出他的感情和好惡，臣下就乘之而君主被蔽。因此，韓非也準備了君主要因勢而虛的理論。如此，按照韓非的看法，以法術和賞罰來實現稱霸的伊尹、管仲、以及商鞅乃為忠臣。在儒學中的「禮」的體系，「孝」是最重要的德目，而在這裡有「孝」是與父對子的「恩惠」相一對的。相形之下，「忠」和「法」之關係裡面，君主是絕對的，而在這裡君臣關係的合理化和人的隸屬化同時進行。

1.2.2 術

「術」是爲了把官民趨於「法」治的方法，而應置在君主心中，以「參伍」和「形名參同」爲實踐方法。「參伍」的原意係「互相比較」，其旨爲君主不用花自己的精神而能夠掌握官民的姦邪的方法。「形名參同」是根據傳統的實名論來辨識是非的方法，而名實關係在語言和行爲、命令與業績、官職與業績的領域應用。其要點是君主給臣下的工作內容是否與實際業績相符，而一致就賞他，不一致就罰他。雖然這種過程使得君主花費不少精神，作者認爲這是信賞必罰是按照人性的必然之道，所以君主只要依靠之，他不需要勞他的精神智慮。總之，「術」也是把君主成爲不受限制的「虛」之境界而對他下面的所有官民施絕對的統治之手段。

1.2.3 法術之士

「法」和「術」是君主統治國家的手段，所以原來應屬於他。「法」是由他「耳目」的官吏來實行，而「術」是由君主本人秘密地實踐的。然而，韓非，除了君主之外，還設計「法術之士」，而他認爲「法術之士」幫助君主實行「法術」。韓非的主張中，商鞅和吳起是「法術之士」的代表。「法術之士」的特點是不僅是「法的實行」，而且也幫忙君主施「術」。如此，「法術之士」幾乎成爲與君主一體，甚至是君主的奴隸，但因爲他與「重人」、「當塗之士」、「近習」有嚴厲的對立。因此，作者認爲這展現「法術之士」的黨派性。其實，在韓非理論中君主和「法術之士」應互爲一體，但是「法術之士」缺乏君主所擁有的「勢」。韓非的主張確是包含著實力、合理、以及實證主義的精神，但是在權力論的層面，有能力的「法術之士」面對有「勢」的君主無可奈何。因此，「法術之士」的實力、合理、以及實證主義的精神只貢獻於把整個人類歸屬君主的支配之下。在這裡，君主本人乃站在非合理、獨斷的「天」之立場。

1.3 君主的社會性格

韓非的政治理論預見郡縣制度的社會。在這裡，君主和人民之間沒有恩惠關係，而只有根據計數的利害關係。官民的「自然」只是自己不知他們陷爲君主的奴隸的事實。

2 君主的宇宙論性格

2.1 君主與「道」

作者首先按照韓非的把「勢」概念分爲「自然之勢」和「人間的勢」，同時指出：「勢」基本上與「賢」，或人的能力與德行不能兩立。因此，「勢」是外

在而支配人的動力，君主必需以「自然之勢」（因萬物之理、形名參同等方法）來保持「人間的勢」。換言之，「法術」就是為了保持「君主之勢」的手段，而「君主之勢」並不是為了實行「法術」的方法。具體而言，君主要瞭解「因人的情性」而設「法」。如此，君主才能保持他人主之「勢」。另一方面，因「自然之勢」也意味著：「因道體道」。因為韓非採用老子對「道」的看法，所以他的「體道」是「復歸自然」，對各個君主而言，以「虛」、「靜」、「齋」以及「蚤服」的方法來得到的境界。

2.2 「法」與「道」

作者按照〈解老〉的論述，乃認為：因為君主必需「體道」，而作為君主的命令之「法」也要依據「自然之道」，也就是其規範方面對人間的展現。

2.3 「術」與「道」

在這裡，作者主要探討韓非思想中「道」和「理」的關係。「道」規定萬物的「理」，「理」在彼此之間的比較中展現自己的性情。故〈揚榷〉曰：「虛靜無為道之精，參伍比物事之形」。因為「道」是萬物的根源，萬物只能透過「理」來充足自己。這就可以移到君主和人民的關係上。即：君主「體道」，以虛靜無為來實行「形名參同」和「參驗參伍」。並且，因為「信賞必罰」是「因人的情性」，君主所實行之「術」不外乎「道」在人間的顯現。在此，君主也可以說是替「道」行「術」的主體。

2.4 君主的宇宙論性格

到此，作者再整理韓非思想的基本特色。韓非的「君主」是「道」的「代行者」，而君主之「法」是「道」在人間的展現。因此，君主也可以說是萬物之根源，亦是「命」或規範的制定者。據此，作者把韓非思想中的君主稱為一種 demigod。他的官吏和人民自服他的「法」，而被他的「術」完全受控。在此，民完全沒有自主，而就歸屬於君主。並且他們是君主的奴隸，因此與君主沒有齟齬。作者指出君民關係的這種架構在《莊子》〈養生主〉包丁解牛的故事可以看到。在這裡包丁是君主，他解牛的技術是「道」的展現（即：「術」），而被解的牛是人民。

3 韓非的歷史定位

根據如上對韓非政治哲學的分析，作者分析孔子、墨子、孟子、老子、莊子、荀子、以及韓非的君主論和人論，以及其與歷史區是的關係，以試圖浮顯韓非君

主論的特色。討論內容與在本書其他論文中看見的論點略同。孔子支持周朝禮制的精神來努力維持以宗族為主要單位的封建制度。同時認知人固有的能力與努力修養的必要，維持禮制是爲了保持宗族的對君權自主性的主要依據。墨子「兼愛」和「尚同」主張是由強化君權重新組合封建制度。另一方面，墨子也主張「非命」，而這意謂著墨子堅信人的修養、行善有一定的效果。在此墨子的思想成功地自覺人的能力和把人從宿命解放起來。孟子像孔子，由禮制來試圖維護封建貴族和「士」對君權的自主性。並且，他把「士人」的道德的根據與「天」連起來。然而與孔子一樣，他所構想的「人的道德」無法從「天」獨立。只是，其立論比孔子比較整齊而已。老子排斥孟子所提倡的仁義，而自己乃提倡無爲自然之道。其實，老子的無爲的本質是「無不爲」且君王、聖人對民的絕對支配。在此，雖然「民」自主自化，但事實上完全淪爲君主的奴隸。同時，他對統治藍圖在家和國之間還加「鄉」。這就意味著：老子思想傾向於郡縣制度和君主專制，也就是說封建制度的否定。莊子追求絕對無和萬物沒有衝突的境界。爲此，包容兩立的事物，而因性因萬物是應無窮的最好方法。在這裡，莊子的主張也似乎接受個體的獨立，但是因爲，與老子一樣地，他的萬物完全歸屬「道」，他的主張也會導致由「道」對萬物的決定支配。荀子則在天命之下認出人爲的自律性和「天與之性」含「道德」之間的區別。另一方面，荀子的思想中身爲「禮」的制定者的聖人對民眾發揮非常大的權力。總之，荀子的角色是鞏固君權而，在強力的君權之下重新組合封建體制。韓非否定人有道德性而與老莊一樣把人歸於「道」，並且以官吏替卿大夫。然而，儘管如此，韓非君主也究竟脫不了自己的宗族，而且他所提倡的以計算爲主的官僚制度，與韓非的意願相反地，會促成商業資本與國家的勾結。

結語

作者再整理韓非思想的絕對支配特色，而身爲體「道」的 demigod 的特色。君主之「法」是「道」在人間的展現，而「術」也是君主把「道」和「法」顯現的方法。最後，作者把上述的思想家分爲孔、孟、荀和墨、老、莊的系譜，並且指出：前者支持卿大夫和宗族，後者則抑制之，而相反地試圖加強君權。

戰國秦漢的「孝」的雙重性

作者對《孝經》的分析中，乃發現：「孝」原來支持周封建制度的宗族體制，但也轉爲能夠君主一元支配的內涵。在戰國末年秦代的「孝」概念中此雙重內涵很明顯，作者相信：掌握此雙重行乃是兩解爲什麼支持封建的儒學與漢朝郡縣體制共存。

1 孟子的「孝悌」與老子的「孝慈」

作者認為孟子的「仁義」之內涵就是「孝悌」而「孝悌」是支持以宗族爲主的「封建制度」。作者也指出：孟子「貴民」實爲貴「居室」和以宗族爲其勢力基礎的主張。《老子》十八章云：「絕仁棄義，民復孝詞」，而作者認爲：老子的校慈和儒家的孝悌表面上類似，但實際上「孝慈」是支持「家長制度」和「個別家族」的德目，而由此成爲「郡縣制度」的基礎。

2 《孝經》的「孝」和《韓非子》〈忠孝〉的「孝」

作者根據之前的研究指出：《孝經》的「孝」一方面支持以宗族爲主要單位的封建制度，但因爲如〈廣揚名章〉、〈士章〉所看見，「孝」的關係也涵蓋著君臣關係，一方面也支持君主一元的統治制度。因爲《孝經》的「孝」之實踐乃由於君主所指定的地位來達成，如此的「孝」傾向於支持君主一元的統治。另外，如在〈三才章〉所見，《孝經》的「孝」也涵蓋著「天道」和「天性」，而從「天性」之「孝」的民眾像老子的例子一樣受聖人的絕對統治。相形之下，作者認爲《韓非子》〈忠孝〉的內容（父權和君權互相相容）明顯地與《韓非子》其他篇章的主張相矛盾，因此他認爲這一篇並不是韓非的自著。《韓非子》〈忠孝〉的「孝」是「家長制」和「家族制」之下的「孝」，而與「君主一元統治」和「官僚制度」並沒有太大的衝突。

3 漢朝的統治與「孝」

在這段部分，作者首先整理漢朝的君主、官吏、庶人的定位，和「孝」其漢社會中運作的角色。作者認爲：漢朝的政治和社會是由賈誼等努力漸漸具郡縣制度的內涵。但另一方面，賈誼也由把郡縣制度下的主體擬爲周朝封建制度的大夫。如此，漢朝社會的上層由擬封建制度的禮制來運作。隨者豪族爲供給官吏的主體，以假設「宗族」的《孝經》的「孝」乃成爲以豪族與郡縣制度爲主的「家長制」的主要教義。

司馬遷的經濟思想

作者在這一篇文章透過司馬遷經濟思想的分析，乃試圖瞭解漢武帝時代的國家、政治、以及社會的特色，和司馬遷的立場。

1 《史記》〈貨殖列傳序〉

《史記》〈貨殖列傳序〉是爲了瞭解司馬遷經濟思想的關鍵文獻。作者所整理的特色是如下：首先，司馬遷認反對老子「小國寡民」對當時之不可行，而主

張「因民之欲」是最可行的經濟政策，也就是「自然之道」的顯現。他也肯定「輕重之法」（價格高的產品由國家購買，價格底的就賣給民間，以設計物價穩定）。也因此他重視「觀時變」。

2 輕重

「輕重」是司馬遷經濟思想中，把以「因」中心的「自然之道」具現於人間的具體方法。在這裡，作者分析《管子》中的「輕重」的內容。作者認為：《管子》中的「輕重」意味著：物價的高低；調整物價；以及由此達成控制物流和貨幣流通，其目標乃集中國富。而且，國富的累積不經過對增加課稅而達成。其實，這意味著由經濟政策來完全控制人民。而且民眾不知而從之。相形之下，司馬遷的經濟思想沒有主張國家完全控制民間的經濟活動，而在此兩者之間的差別可以看到。

3 因

在這裡作者從司馬談的〈六家要旨〉中對道家思想的想法來分析司馬遷的「因」的思想。對於司馬談而言，「因萬物」也意旨「控制萬物」，而在宮廷政治上，使得臣下表出真情的方法。作者指出這是與韓非的「因」也相同。另外，《淮南子》的「因」也是控制萬物的，而《呂氏春秋》的「因」是控制客觀環境的方法。作者也指出：其實，這些「因」的作用可以找其淵源於莊子〈齊物論〉和〈養生主〉的「因」思想，即：「因物之自然也意味著制物」。這種態度在老子思想「無為而不無為」主張中更明顯。由此，作者認為司馬談的「因」的思想與從老子、莊子、《呂氏春秋》到《淮南子》的「因」基本上類似。

4 「富」與「禮」

到此，作者也《管子》和《鹽鐵論》的「因」與司馬遷的「因」比較。作者乃認為：前者的「因」重視控制民眾的層面，而後者的「因」允許民眾的自由經濟活動。再加上，《鹽鐵論》還主張由「禮」來控制民眾慾望來防止濫費資源。相形之下，司馬遷似乎相信：「因民之欲」和服從「禮」是相兩立的。

5 司馬遷的立場

其實，把「禮」與「富」、以及「儒家」與「法家」相妥協的經濟思想不只在司馬遷的思想中看見的。賈誼、**錯、公孫弘的主張中可以看到「儒法」或「王霸」兩道的接近。在這種潮流之中，司馬遷的經濟思想根據與莊子比較接近的「因」，而沒有特別設計為了控制民的情欲的「因」之主張。作者認為其主要原

因是：司馬遷是個信天命和自然之道的史官，而他之所以撰《史記》並不是由一種立場（譬如：「禮論」、或「春秋之義」），而是「天道」乃展現於人世的各種面貌。因為司馬遷，不像《管子》和《鹽鐵論》，沒有爲了保護農民而控制生產和物流的主張，這意味著：司馬遷對農民情況的關心比較低。

佐藤將之

國立臺灣大學哲學系

導論

論述日本前世紀《荀子》一書的研究，可以說是一張敘述日本中國思想史研究興起與「成熟」（或是「衰退」）的縮圖。的確，從二十世紀初到1970年代，針對中國先秦，有相當多的研究者發表了不少關於《荀子》思想或哲學的文章。現在回顧起來，除對於荀子某一個問題只發表一篇文章的大多數例子之外，在日本前世紀「荀子研究史」的各個學者的發展類型乃展現了如下三種方式：第一，有些學者儘管沒有出版有關《荀子》的專書，在討論荀子思想之各種問題時，至今仍有影響力。（如：金谷治、板野長八、松田弘等）第二，有些學者雖然在他們曾經發表過的專題論文中，提出了非常尖銳的觀察，但很可惜沒有發展、構畫出荀子思想體系的「全貌」。（如：赤塚忠、友枝龍太郎、片倉望等）第三，相形之下，非常少數的學者：即，重澤俊郎、內山俊彥、以及兒玉六郎的三位出版了他們對荀子思想研究的總合著作¹¹，因此他們的看法比較容易成爲後來的學者主要參考的資料。

另外，若從整個研究發展的角度來看日本荀子研究的「盛衰」，其發展可分爲三期：第一期從1930年代到50年代，其研究由嚴密的文獻考據與建立宏觀的「思想體系」兩條脈絡來進行。前者的研究成果有木村英一、金谷治、以及豐島睦三位的文獻研究，而後者則有重澤俊郎和板野長八兩位的荀子思想體系的研究。這五位的研究可以說，成爲從1960年代到70年代的研究的基礎。第二期是1960年代到1970年代。第二次戰後開始研究的下一代學者，在各門學科（如，人類學、韋伯或馬克思的社會學或歷史學、人類學、比較思想等）的影響之下，對於荀子的各種問題進行了多元而細密的分析。其中，內山俊彥完整地描述荀子哲學中的自然、語言、以及人類的三種世界之間的認知架構，而由此彌補了重澤俊郎與板野長八所構畫出的荀子「思想體系」的缺點。第三期是1980年代迄今。內山的專著

¹⁰ 本文國家科學委員會 2002 年度專題研究（NSC91-2411-H-002-102）成果之一。

¹¹ 在日本從筆者所設計的第二期到第三期之間，《荀子》的當代日文翻譯和介紹性的著作也不少，但是介紹一般性著作並不是本篇的主旨。

出版之後，以「天論」、「性論」或其語言與邏輯思想為探索中心的荀子研究的「主流」，逐漸失去活力，再加上馬王堆帛書的出現，使日本學者的興趣，從過去以文獻資料來描述先秦思想史，轉至以《黃帝帛書》和《五行》等新出土資料來從事此工作。在這種氣氛中，正如在渡邊信一郎和菅本大二的研究中所見，研究的對象從關於荀子思想的特色本身移到其來源之問題。這是源於1990年代以後，郭店和上博簡大量先秦新文獻出現，似乎開啓探索荀子思想的來源的一個議題。尤其是後者的荀子思想研究還在進行當中。

然而諷刺的是，基本上日本當前的相關研究還不能說很活潑，在90年代以後，定期發表之學者，只有兒玉六郎與菅本大二兩位。對較之下，美國在經過80年代柯雄文(Antonio S. Cua)的先驅研究、J. Knoblock的三卷英文譯本出版之後，有關荀子哲學的研究有大幅增加的趨勢。此外，在中國大陸學界，由於出土資料與非馬克思主義的荀子論的增加，日本的研究更是相對地變少了。更遺憾的是，筆者認為到70年代，即日本荀子研究的「黃金時代」，許多研究迄今，幾乎沒有在日本以外的地區被參考。譬如說，如上所述的重澤俊郎之《荀況研究》(1943)和內山俊彥之《荀子》(1976) 兩本，可以說是日本荀子思想研究的兩大成果，而筆者未曾看過在日本之外的荀子研究專書和論文中，引用或討論有關這兩本的觀點。當然，培養一個研究者具備足夠的日文閱讀能力需要花相當可觀的時間和精力，而這種學習上的困難往往使(日本)國外的研究者對參考日本著作的意願望之卻步。同時，最近郭店、上海竹簡等新資料的出現，不可避免地將降低日本過去思想史研究的重要性。

儘管如此，研究荀子哲學還是以《荀子》一書的分析為最基本，故以後分析《荀子》一書內容的學者，還是會遇到過去日本學者所思考過的同樣問題。因此，吾人希望本篇能為研究《荀子》的學者，提供相關的日本研究以供參考，以便在大量的日文的論考中，能有效率地掌握最相關的日本研究。本篇的討論按照如上的分期而分成三個部分：(1)從1930到1950年代；(2)從1960到1970年代；(3)從1980迄今。試圖釐清在日本將近一百年的荀子思想、哲學研究的過程之中，各時代的問題意識之宏觀脈絡。

一、從1930到1950年代的《荀子》研究 (1)：文獻研究

在日本，引進西方的學術方法之前，《荀子》可說是德川時代，知識分子的研究重點之一。¹² 萩生徂徠(物茂卿)對《荀子》的重視是研究德川思想史的學者的基本知識。¹³ 徂徠在清朝考據學家大規模地研究《荀子》之前，就撰作

¹² 杉本達郎指出：德川時代的《荀子》註解不下五十本。參閱，杉本：〈《讀荀子》と《荀子斷》〉(《人文學報》，東京都立大學，號54，1966，所收)，頁84。

¹³ 關於徂徠的荀學，請參閱，川路祥代：〈徂徠與荀子〉(《國立政治大學哲學報》，2003，11期，頁至。)

了《讀荀子》四卷。¹⁴ 同時，在註解方面，與王先謙的《荀子集釋》的成果可相提並論的久保愛（筑水）之《荀子增注》，是比王先謙的《荀子集釋》早五十年完成的。不過，日本近代的荀子研究的最大的刺激還是恐怕從當時的中國，尤其是從「古史辨」學派對《荀子》本文的分析來的。其中對日本影響最大的，是胡適以及楊筠如。

胡適在此相關領域之先驅研究《中國哲學大綱·上卷》之中，乃論述從儒家人文主義傳統：尤其是「天」概念從人格神到自然規律之變化。胡適在荀子的天人觀中，找出近於培根（Francis Bacon, AD 1561-1626）“戡天主義”的觀點。因此，他認為荀子思想中有關人力對自然環境的優勢是了解荀子哲學的重點之一。關於文獻方面，胡適根據他對荀子哲學的「核心」之瞭解，進而把《荀子》一書中的內容，分成可代表或非代表荀子本人哲學的部分。對胡適來而言，在現本《荀子》中可以代表荀子本人思想者，只有〈性惡〉、〈正名〉、〈天論〉、以及〈解蔽〉四篇而已。楊筠如把胡適對《荀子》一書的懷疑推衍得更為極端。他注意到，《荀子》一書中與《韓詩外傳》、《大戴禮記》重複的段落甚多，而結論說：現本《荀子》是由《韓詩外傳》、《大戴禮記》等漢代的文獻湊成一本的書，所以其內容自然並不代表荀子本人的思想。總之，在日本早期的荀子研究或多或少都意識到胡適與楊筠如兩人的主要觀點。

木村英一關於《荀子》文獻曾經發表了三篇文章，而其中最重要者應該是第二篇：〈關於荀子三十篇之構成〉。¹⁵ 在這一篇中，作者首先注意到：現本《荀子》包含著各種不同體裁的文章，而這不僅是就《荀子》全書的層面而言，而且《荀子》各篇的層次也是如此。正如楊筠如所說，木村也承認：《荀子》一書中沒有一篇，從頭到尾系統地闡述一個主題，而所有的篇章包含著不少與其篇名無關或關係不大的章節。但是木村不像楊筠如，並沒有馬上斷定說這是《荀子》不代表荀子本人的著作的緣故，而是一一分析各篇章裡面的章節的文體之差異。如此，木村把構成《荀子》的章節分類於五種不同的文體：（1）描述荀子以前的古人之言行；（2）記錄荀子或荀子後學的問答；（3）詩書、古禮、或先人學說之湊成；（4）古禮、古傳；（5）直接闡述學說（但是這並不一定意味著荀子本人的論述）。其次，木村提出兩個問題：第一，現本《荀子》的每篇中以上五種文體如何出現？第二，各篇中的各個段落內容彼此有多少關連。同時，也分析各個小章節前面所出現的「小篇名」的問題。譬如，〈非十二〉的「士君子之容貌」；〈儒效〉的「大儒之效」；〈王制〉的「聽政之大分」等二十二條。作者推論說：這些有「小篇名」的節章，在劉向編輯三十二篇《荀子》之前就已經存在過的該

¹⁴ 但《讀荀子》的出版徂徠過世之後 36 年的 1764 年。

¹⁵ 參閱，木村英一：〈荀子勸學篇の文體について〉（《立命館文學》，第一卷第十二號，1934，所收）；木村英一：〈荀子三十二篇の構成について〉（《支那學》，第八卷，1935，所收）；以及木村英一：〈讀荀子二則：書誌學的劄記〉（木村著：《中國哲學の探求》，東京：創文社，1981，所收）。第一篇的成果可謂被吸收於第二篇，而第三篇的討論是：現本《荀子》中有缺乏楊倞注的部分，而作者由此推論說：唐代楊倞注完成之後，楊注《荀子》一度失去了其一部份，而現本由無注本來補其缺。

小部分的篇名。在這篇論文的最後部分，木村也探討現本三十二篇，各篇的篇名與其內容的關係，而將編輯各篇章的作者取篇名的傾向分爲三種：（1）篇名與其內容的主要部分大概一致者；（2）篇名與其內容的一部份一致者；（3）篇名與其全部內容並沒有直接關連者。因此，《荀子》的篇章，有皆按照核心的題目來組成者。另一些篇則基本上按照核心的題目來組成，但後來與此無關的章節也加上。還有些篇從頭由種種材料混成一體。在結論部分，木村基本上避免討論現本《荀子》是否代表荀子思想的問題，他的分析乃指出：《荀子》每一篇的編輯似乎也經過不同的過程。

與木村的這一篇出版同時，野村岳陽從傳統的本文考據的觀點，進行了《荀子》〈正名〉的詳細本文考據，而北田數一則探討荀子生平的問題。¹⁶ 雖然其出版時期比上述三篇晚了二十年，杖下隆之仔細分析在《荀子》中的引詩之意涵，以及將之與漢代魯、韓、毛三家詮釋比較，而從內容上肯定：荀子的詩說是魯、毛、韓三家思想的源頭。¹⁷

此外，金谷治在方法論上繼承武內義雄，也引進津田左右吉的觀點，將木村英一的荀子「文體研究」，經過他所稱的「文獻學研究」，提升爲荀子「思想」研究。¹⁸ 他的論文〈荀子之文獻學的研究〉，基本上是對於胡適、楊筠如、以及木村英一的研究成果的回應，亦即他對此三者的批評。對胡適的研究，金谷批評說：預設「荀子哲學的核心」是對《荀子》一書缺乏公平的態度。對楊筠如，金谷認爲：儘管《荀子》一書包含許多與《韓詩外傳》、《禮記》等西漢時代的文獻一樣的段落，以及許多彼此矛盾的主張，但是我們應該將之視爲荀子思想、或荀子學派發展的結果，而不該斷定爲現本《荀子》不代表荀子本人的思想。對於木村的研究只顧及文獻結構的問題，金谷則主張同時也要分析思想之重要。

根據如上的問題意識，金谷從比較楊注本與劉向的校定本著手，而肯定楊倞對《荀子》各個篇章所做的移動（譬如，楊倞把〈樂論〉移到〈禮論〉的後面）。但是，另一方面也思考：爲什麼劉向校定本的《荀子》具有「不合理」的篇章排列，而由此提出：劉向校定本排列很可能反應《荀子》原本資料的不同來源。根據金谷，劉向校定本之間的《荀子》原本資料可能分爲四組來源。金谷所分組的四組是如下：第一組是從〈勸學〉到〈非十二子〉的六篇，和〈仲尼〉和〈成相〉兩篇，因爲〈成相〉在劉向校定本原來排在〈仲尼〉的後面；第二組是〈儒效〉、〈王制〉、〈富國〉、〈王霸〉、〈君道〉、〈臣道〉、〈致士〉、〈議兵〉、以及〈彊國〉的九篇；第三組是〈天論〉、〈正論〉、〈樂論〉、〈解蔽〉、〈正名〉、以及〈禮論〉的六篇，但金谷認爲：〈樂論〉也許原來並不是《荀子》的一篇；第四組是剩下的〈宥坐〉、〈子道〉、〈法行〉、〈哀公〉、〈大略〉、

¹⁶ 參閱，野村岳陽：〈荀子正文稽疑正名篇稿〉（高田真二編：《服部先生古稀祝賀紀念論文集》，東京：富山房，1936，所收）和北田數一：〈荀子生卒年代及略傳考〉（《漢學會雜誌》，東京帝國大學文學部支那哲學研究室漢學會，卷3號2，1935，所收）。

¹⁷ 參閱，杖下隆之：〈荀子の詩說：特に三家詩說との關係〉（《東方學》，號6，1953，所收）。

¹⁸ 參閱，金谷治：〈荀子の文獻學的研究〉（《日本學士院紀要》，卷9號1，1950，所收）。除非另外注記，以下關於金谷的討論都在此篇中。

以及〈堯曰〉六篇。至於〈性惡〉與〈君子〉兩篇，因為前者原來也排在〈子道〉與〈法行〉中間（因此劉向校定本把〈性惡〉排在後面）。儘管〈性惡〉應該是《荀子》的代表作品，奇快的是，《韓詩外傳》並沒有從〈性惡〉引用。再加上，荀子在〈非十二子〉並沒有批評孟子性善之主張。根據這些事實，金谷揣測：〈性惡〉也許是荀子後學的作品。金谷認為，如上的四組之間，尤其是在第一、第二以及第三組之間，有明顯的內容差別：即，第一組的主要內容是個人修身；第二組提出治國之道；第三組闡述比較理論性的問題；第四組是古傳之彙編。由此，金谷提出兩種可能性；第一是這四組的存在暗示：荀子過世之後，其後學分成修身派（例如浮邱伯）、治國派（李斯）以及理論派。另一種可能性是，各組的思想分別反應了荀子本人及其學派的思想發展之階段。金谷指出：其實，第一種看法與第二種看法可以互相不衝突，因為在荀子學派中很可能有流傳其初期思想之後學與流傳其晚期思想的後學。在分析從第一到第三組的思想特色當中，金谷所注意到的事實是，在第三組部分顯著地受到道家思想的影響。不但如此，很有趣的是，荀子以「老子」和「莊子」的名稱來批評此兩者也在這個部分，而在第一部分的〈非十二子〉中反而並沒有提到老子和莊子兩人。由此金谷認為：第一部分很可能代表荀子初期的思想，而在第三部分（即理論性比較高的部分）才有道家色彩，這可能是因為荀子到楚國當蘭陵令之後（應該是他的中晚年）才接觸當時在楚國所流行的道家思想。同時，如上所提及，因為《荀子》中有關「性惡」〈性惡〉和其他篇有很多衝突的部分，以及上述的理由，因而金谷主張：〈性惡〉是韓非等法家門人所加上的部分。¹⁹

在楊筠如、木村英一、以及金谷治的研究脈絡上，豐島睦也經過對《荀子》本書與《韓詩外傳》、《大戴禮記》、以及《史記》〈禮書〉所做的仔細比較，試圖探討現本《荀子》是否能夠代表荀子本人的思想之問題。²⁰ 豐島首先注意的是在現本《荀子》中有幾個地方按照明確的句法來寫的部分。譬如，在〈王制〉和〈議兵〉中總共有六條「請問王者之……？孫卿子曰：……，夫是王者之……。」句法的部分，〈議兵〉的該部分是在《韓詩外傳》中也看到的。這項事實意味著：若我們認為是現本《荀子》（即，〈議兵〉）的作者引用《韓詩外傳》的該部分的話，便不能說明為什麼在〈王制〉中也還有五條同樣的句法之部分。因此，我們必然會支持，《韓詩外傳》成書之前，〈王制〉和〈議兵〉中所見，包含這六條的部分應該已經以一組文章的型態流傳之看法。接著，豐島比較現本《荀子》〈樂論〉與《禮記》〈樂記〉的文字。在這裡，豐島注意在《荀子》〈樂論〉中有「墨子非之奈何！」之語，而我們難以想像劉向從《禮記》〈樂記〉引用一段，

¹⁹ 雖然金谷在以後寫的文章中，並沒有明確的說「性惡」是他後學的思想，但是還至少說：「性惡」並不是荀子思想的重要部分。請參閱，金谷治：〈欲望のありか：荀子の所説をめぐって〉（《死と運命：中國古代の思索》，東京：法藏館，1986，所收），頁186至187。關於荀子的天人觀，金谷治也發表〈荀子「天人の分」について：その自然學の特色〉（《集刊東洋學》，號24，1970，所收）一篇。

²⁰ 參閱，豐島睦：〈荀子文獻批判の一方法〉（《哲學》，廣島大學文學部內哲學會，輯5，1955，所收）。以下豐島的討論都在本篇。

而還加「墨子非之奈何」的文字。與《史記》〈禮書〉的比較，豐島也注意：在〈禮書〉中有連續一段文字出現在現本《荀子》中，然其前後部分收錄於〈禮論〉，而中間則收錄於〈議兵〉。這樣的事實也可以證明《史記》〈禮書〉所引用的該部分，應該是在司馬遷之前已經成爲一段而流傳。²¹ 總之，豐島結論說：劉向校定本之前的「原荀子」的大部分，在《韓詩外傳》成書之前已經存在。而他們觀察，均是對楊筠如的結論有效的反駁。

基於上述基本文獻比較的分析，豐島便進入劉向校定本之前的「原荀子」型態的探討。然而，根據傅斯年的《戰國子家敘論》中所提出的看法：即，不應該把戰國時代的思想家看做專業的著述家，豐島認爲在現本《荀子》中，與荀子最接近的部分是有「孫卿曰」或者是可以補充「孫卿曰」一句的部分，但這最早也是荀子的弟子所記錄。如此，〈性惡〉等論述方式的篇章並不是荀子本人的闡述，而是後來（但《韓詩外傳》成書之前）所形成的。結果，相當諷刺地，豐島提出在現本《荀子》中很少有能夠代表荀子本人思想的結論反而接近於楊筠如。

與豐島相反地，友枝龍太郎把在《荀子》各篇之間思想上的微妙差異看做荀子本人的思想發展過程。²² 友枝認爲《荀子》思想的發展，經過他的「作爲（人偽）之思想」的分析可以看到。譬如，友枝發現：在現本《荀子》中「偽」字只在後面才出現，而在前半幾乎皆由具體的行爲來描寫。另外，友枝又發現：荀子「天人之分」與「性偽之分」是互爲一體的。換言之，「天人之分」是「性偽之分」在宇宙論上的展現，而「性偽之分」是「天人之分」在「人性論」上的展現。接著，友枝分析《莊子》中的「天」概念之各種用例之後，乃推論說：〈性惡篇〉的核心思想「性偽分離」，一方面是〈勸學〉、〈榮辱〉、〈儒效〉各篇的主張之發展，另一方面是由顛倒《莊子》「天人」概念來得到荀子自己的「天人之分」之思想。正如友枝所觀察，「累積」、「彊學」、「參天地」以及「禮義」之概念，無論出現在前半或後半，都是《荀子》全篇的主要概念基礎。

總之，在1950年代的金谷治、豐島睦、以及友枝龍太郎三位對《荀子》文獻的研究上，關於荀子本人之思想與現本《荀子》思想之間的關係，竟饒富意味地導出了完全不同的結論。即，豐島認爲：現本《荀子》中，荀子本人的思想最多只能在「孫卿子曰」的地方窺得一斑。金谷則認爲：現本《荀子》中，可以看出荀子學派的各種發展，而〈性惡〉很可能是荀子後學的思想。友枝認爲：在〈性惡〉中的「人偽之分」，是荀子本人思想發展的展現，而並不代表他後學的思想。

二、從1940代到1950年代的《荀子》研究 (2)：思想體系

對日本的荀子研究而言，1940年到50年代，也同樣產生了對於荀子哲學系統

²¹ 金谷治也指出這一點。請參閱，金谷治：〈荀子の文獻學的研究〉，頁 15。

²² 友枝龍太郎：〈荀子作爲說の形成〉（《東方學》，號 4，1952，所收）。以下友枝的討論都在本篇。

的宏觀研究，而在下面要介紹的重澤俊郎和板野長八，他們的研究對下一代學者之影響，似乎比上述文獻研究的成果還要深刻。除此之外，赤塚忠和西順藏兩位，也發表了關於荀子思想在中國古代歷史、思想史中的意義之看法。赤塚和西兩位的論考之特質，在於試圖從孟子到荀子的思想史脈絡中瞭解荀子思想之意義，以及如重澤和板野，同時在宏觀的中國政治社會史的脈絡中找出其定位。

首先我們來看重澤俊郎的〈荀況研究〉。²³ 本稿是他的《周漢思想研究》的一篇，但其分量就有一百多頁，已具備荀子研究的專書的內容與品質。內山俊彥在介紹過去日本的荀子思想研究時，把本書列為第一本，且稱之為「成為日本荀子研究的出發點」之研究。²⁴ 重澤的〈荀況研究〉可分為荀子生平、荀子思想的科學性格、荀子對社會起源與結構之看法，以及各特色（經濟、政治、法律、禮論、性論、邏輯）的三大部份。重澤的研究與同時代其他荀子研究的主要差異在於：第一，重澤由戰國末年的政治、經濟、社會發展，以及他所觀察的「科學的進步」的脈絡來試圖瞭解荀子思想的意義；第二，因此，在他的論述中，引進了政治社會學的用詞，譬如：「唯物思想」（頁58）²⁵、「君權神授思想」（頁65）、「社會契約」（頁69）²⁶、「主權」（頁82）²⁷、「獨裁政治」（頁87）等等。以及第三，在日本學者的荀子研究脈絡中，重澤恐怕是第一次專門討論荀子邏輯思想的內容、以及邏輯思想在其思想體系中的角色之學者。其實，重澤的基本設計等於主張：一個思想家不可避免地受時代環境的約束，因此，重澤對時代背景的「設計」，或多或少已經決定重澤所要討論荀子哲學意義之方向。

重澤在討論荀子思想之初，特別設計「荀況思想之科學特色」一項。在這裡，重澤指出古代社會對超越存在的崇拜狀況，並且描述這種對天的信仰逐步為合理的自然觀來取，而荀子第一次將其合理的自然觀提昇到有系統的程度。根據重澤的觀點，荀子的天人觀等於主張天人之平等，同時提倡人要獲得作為「物成」的過程之自然的理法。他認為：荀子「肯定科學的精神而主張其必要」。但他也承認：因為荀子沒有追求「絕對無假定」的原理，其思維還是一種「哲學的排斥」。

在政治、社會、經濟思想的討論，重澤主張荀子的社會思想是種「社會契約」理論，而其背後有他對當時經濟狀況的尖銳分析。重澤所提出的荀子政治、社會、經濟理論的意義可分為四項：（1）荀子的分業論是從他對當時經濟發展的實際狀況的觀察而來的。（2）維持社會階級是荀子社會理論的關鍵。為了維持社會秩序，荀子理論上授予君主莫大的政治權力。在此重澤看出荀子政治理論的「社會契約」特色。（3）荀子（與司馬遷一樣）支持商人階級的富裕，因為個人的能力不同，而人的貴賤也究竟是由能力不同而產生的。但另一方面也肯定個人在社會中會流動。（4）荀子從「人的多欲是必然」的事實為他的政治哲學的出發點，因此不採用像墨子那麼消極的節用論。在此重澤又說：荀子的學說是為了滿

²³ 重澤俊郎：〈荀況研究〉（重澤：《周漢思想研究》，東京：弘文堂，1943，所收）。以下重澤的討論都在本篇。

²⁴ 內山俊彥：〈あとがき（後序）〉（內山：《荀子》，東京：講談社，1999，所收），頁339。

²⁵ 重澤稍後發表的看法是，中國哲學史的演變是「唯物論」與「唯心論」之間的互動。參閱，重澤俊郎：《原始儒家思想與經學》，東京：岩波書店，1949。

²⁶ 重澤在這裡也使用：「自然的鬥爭狀態」概念，他也意識到 T. Hobbs 的社會哲學是明顯。

²⁷ 在這裡，重澤把荀子哲學中的「君子」定義為「所謂君子是身為保持主權的君主」（頁82）。

足人類欲望的「社會契約」。至於荀子的邏輯思想，重澤認為：荀子正名論的意義是，荀子將當時的邏輯學從「辯論術之奴隸」之地位，提昇為足以維持社會的政治目標。

接著，我們來看板野的荀子研究。雖然板野沒有留下關於荀子思想的專書，但專門討論荀子的論文就有四篇，而他的代表著作也包含著關於荀子的討論。²⁸其實，板野對當時歷史脈絡的看法，瞭解他對荀子思想評估之關鍵。

板野早期的論文在古代中國歷史發展中乃設計兩種模型：一種是以宗族為主要社會、政治的主要因素之「封建制度」；而另一種是以強烈的君權與官僚來支配地緣社會的「郡縣制度」，板野認為：從先秦到秦漢的潮流是封建社會被郡縣制度逐漸控制。但是，他也注意到：中國社會的宗族到近代從未完全毀滅，因為在漢代郡縣制度的強大君權下，包容宗族社會的雙重統治的方式已經落實。在這種前提之下他主張：孔孟的思想是提供支持周公以來宗族封建制度的意識型態，而《墨子》、《老子》、《韓非子》乃屬於推動郡縣制度的思想。但是到了戰國末年，如《荀子》、《孝經》中所顯示的，儒學中也開始接受宗族受到強大的君權與官僚之控制。在此《荀子》的「禮」、以及《孝經》的「孝」，已經變成超乎宗族限制的價值概念，而君主由此控制天下的人民。相形之下，如《韓非子》〈忠孝〉所描述，推動郡縣的法家也開始接受透過宗族來統治人民的支配方式。

下面，我們主要根據他的第一篇《荀子的思想：尤其關於其天人之分》和第二篇《荀子的禮說：作為儒教成的前提》，來討論板野荀子研究的特點。

在第一篇²⁹的序論，板野首先間接地批評重澤的看法。板野認為：對荀子而言，「禮」是所有事物的標準，由此來看，視荀子為科學精神的萌芽的看法需要商榷。因為根據荀子，正確的思想來自聖人「虛一而靜」的「大清明」，而這種境界依靠「聖人」的權威。這與可批判所有前提科學精神大相逕庭。

在本論的前半，板野分析由所謂「天人之分」的確立之後，從「天」的領域解放的是怎麼樣的人。作者認為：在原則上「人人都可以成為禹」，但是實際上真正得到獨立性的只是「聖人」和「君主」。因為一般人的社會是由聖人的作為（即「禮」），來得到其秩序，荀子的「偽」實際上並沒有助於人的解放，因為聖人之「偽」是與一般人不同的。荀子由「天人之分」而來的人的解放有限制。在《荀子》〈不苟〉中「誠」和「天德」的內在性和人要「順命」的重要，基本

²⁸ 板野長八：〈荀子の思想：特にその天人の分について〉（《史學雜誌》，卷 56 號 8 所收）；〈荀子の禮說：儒教成立の前提として〉（《歴史學研究》，號 128，所收）；板野長八：〈荀子の樂論篇〉（《廣島大學文學部紀要》，輯 21 號 1，196，所收）；板野長八：〈荀子「天人の分」とその後〉（《廣島大學文學部紀要》，輯 28 號 1，1968，所收）；板野長八：《中國古代における人間觀の展開》。東京：岩波書店，197。第一篇和第二篇後來被採錄於板野：《中國社會思想史研究》。東京：岩波書店，2000。

²⁹ 以下討論都在板野長八：〈荀子の思想：特にその天人の分について〉一篇中可以看到。

上與孟子和《中庸》的天人關係論沒有兩樣，因此荀子的「天人之分」包含著矛盾。還有荀子把「禮」的功能比擬於「天地之理法」。在這裡，板野所重視的是，「聖人」和「君子」可以「參於天地」，而在同樣的層面互相保持獨自性且互助性。由此，我們可以了解：荀子之所以有彼此格格不入的兩種主張（即：「天人之分」和「順天命」），是因為「天」和「聖人」、「君主」是互相獨立的（即：「分」），但也是相輔而成的存在（即：「順」）。的確，這是身為人之「聖人」、「君主」從「天」的開放，但是從民眾的角度來說，只是新的君主的出現而已。這種君主基本上，是和老子「無為而不無為」的絕對君主一樣。

在後半，板野進一步探討荀子以前的三位思想家（即：孟子、老子、莊子）的天人關係論及其歷史背景。孟子認為「性」是「天」所賦予人的屬性，而把它擴大，人德便可以完成，並且同時達到「道」的境界。因此，「道」和「人」是全體和部分，而這兩者之間基本上並沒有本質上的差別。這種關係與在「聖人」和「民」之間的關係是一致的。其次，老子的「聖人」由於去人為且無為才能發揮他的絕對能力（即，無為而不無為），而這種狀況之下萬物萬民能自然自化。但是「聖人」的無為和萬物萬民的自化，是「聖人」復歸於「道」的結果，對民眾而言「聖人」展顯為對他們的絕對者。至於莊子，莊子也主張「無為」，而他的「無為」不只是排斥「人為」，而且也排斥自我意識、價值觀，甚至有關這些的所有知識。但另一方面，因為莊子認出萬物的獨立性，「聖人」的主動性比老子的少。這也因為莊子的「無為」傾向於「因循」的方向之原因。總之，荀子的天人關係論是把孟子的主張（重視修養和學問），由老子的主張（把聖人當作絕對的存在）重新組成為人道之教。於是，對民眾而言，聖人的地位成為絕對的，並且聖人也能與「天」並立。而且，荀子思想中絕對的「聖人」之內容，是與戰國時代所進行的郡縣制度和專制並行的。

在第二篇〈荀子的禮說：作為儒教成立的前提〉中³⁰，作者則進一步分析荀子思想中，身為絕對者的君王與「禮」的角色。首先板野分析荀子的「禮」概念的內容。板野認為：荀子的「禮」是為「辨」或「分」差等的工具，聖人、王者由此規定社會、血緣、階級關係，以及宇宙裡面所有東西之地位和角色，據此，在人間理想的組織（即「群」）乃展現出來。換言之，「禮」是聖人、王者統治人「群」的至高工具或原理，對人類而言，「禮」是生活原理和價值體系，對中國的傳統而言，「禮」是「道」的具現。

上述的是「禮」的抽象層面，而其具體層面則在「先王之禮」，更具體的話在周禮（不是《周禮》）中展現。但荀子因為強調「後王」，他的「禮」概念一方面意旨透過周禮的「先王之禮」，另一方面也意謂著理想化的「後王之道」。荀子「禮」的這種抽象性會導致與道家的「道」和法家的「法」接近，但是荀子的「禮」不像道家之「道」那樣「無名無狀」，而又不像法家之「法」那樣會隨時經常變化、演變，「禮」或多或少是固定的。荀子之「禮」能規定以「父子」、

³⁰ 以下討論都在板野：〈荀子の禮說：儒教成立の前提として〉一篇中可以看到。

「君臣」之義為中心的貴賤尊卑，進而維持官僚和其他社會組織，甚至將和諧與安定，賦予人類文化與自然、宇宙環境。

其次，板野討論在以「禮」組成的世界中的聖人、王者的地位與功能。根據〈禮論〉，「禮」之三本是「天」、「祖先」、以及「君師」。這意味著：荀子以聖人、王者為實現「禮」治的主體。換而言之，宇宙世界和人類的一切便受聖人、王者的支配。王者透過「禮」的運作，「拱手」地達成天下治平和萬物孕育（荀子將之稱為「大神」或「參於天地」）。因此在荀子思想中，聖人、王者身為「禮」的運用者，而成為具有「大清明」之心且通「神明」的絕對君主，依此若從民眾、萬物的立場來看的話，民眾和萬物在「禮」和「分」規定的範圍內可以發揮自主性，但是他們不能超越「分」的約束。換言之，民眾相對於身為「禮」之制定者的聖人而言，他們沒有自主性，而只是被動的受「禮」和「分」的約束。

對於荀子而言，在同一的「心」裡面的各種因素能夠發揮其功能，而同時不妨礙其他作用，是理想的狀態。根據板野的研究，荀子認為這種關係是在「天」和聖人的關係上也存在的：即，聖人不與天地爭而參天地。因此荀子所謂「天人之分」是「人」與「天」並立，而各守住自己的「分」；所以，板野否定荀子「天人之分」包含著「戡天主教義」、或所謂的「科學精神」之看法。不但如此，他認為：荀子是支持天道的。其實，荀子的「禮」是根據「天命」、或「天的理法」來構想的概念。因此，荀子的「偽」概念畢竟不離「天命」。換言之，「偽」的完成亦是「誠」、「天德」的完成。民眾和萬物在由「禮」和「分」來規定的地方可以發揮自主性，但是他們不能超越「分」的約束，這種中華沙文主義的主張預設，能包容多種民族，但卻會壓迫對統治者的積極性和對立性。其實，荀子的正名思想的內涵會導致與老子的弱民、愚民政策類似的專制。

到此，板野的分析移到「禮」的抽象性和具象性的問題。因為荀子的「禮」的原型是「周禮」，這展現荀子「禮」的具體性。但另一方面，因為荀子的「禮」同時也包含統合性和多樣性、不變性和應變性，如此「禮」的特色會發展為「抽象」的「禮」。雖然，身為實踐抽象化的「禮」的聖人是個「普遍化」且「絕對化」的統治者，但是，到戰國時代「禮」傳為約束父子、君臣等基本社會關係的規範，「聖人」和「王者」也不免授其影響。因此，在荀子哲學中，君主的角色比墨子、老子、以及韓非子哲學中君主的角色，少了專制的條件。此外，作者也指出，因為「禮」基本上是人間的規範，其具象性特色應是產生荀子「天人之分」的一個條件。由於人間的「禮」，即「人偽」具有一定的界定，因此與絕對且無限的「天」與「天命」產生隔閡。換言之，儘管努力實踐「禮」且盡人事，不一定合乎「天命」。若思考這種狀況，便能夠發現「人」的「行為相」對於「天道」的特殊性。

那麼，荀子在當時思想界的定位如何？在這裡，作者把先秦思想的潮流分成三個問題，按照這個角度分析荀子以前的主要思想家的立場，並且將之與荀子的立場做了一番比較。作者所提出的問題是：（1）天道和人道之間的關係；（2）實際社會和「道」或是「禮」之間的關係；（3）作為價值標準的「禮」。

關於第一點，荀子的「天人觀」可放在老莊的中間，就像孟子的「天人觀」可放在楊·墨的中間。換言之，孔子以仁義為中心且根據周禮之「人為」受到老莊的批評，而荀子擁護孔子以來「人為」的內涵，同時把「天人關係」明確地重新設定。尤其在孟子思想中「天」留在人的世界，而荀子把這種神秘的「天」從人的內部排出去。在這點，荀子的天人關係與墨、老站在同樣的立場。而且，對荀子而言，「天」是「知悉」的對象，而由「虛」、「一」、「靜」的境界才能達到其目標。在此，荀子的思想又與老子站在同樣的立場。只是，荀子堅持擁護「周禮」，而把「人為」放在「天命」之下，這乃表示荀子屬於儒家的事實。

其次，作者分析戰國諸子中的「道」和實際世界的關係。墨子提倡尚同，這是比較重視「君臣」關係；楊朱應該重視宗族；孟子比君臣之義還重視父子關係。老子因為容納「專制政治」的立場，可歸類為「霸道」思想的脈絡，而莊子與此相反地採取超越、理想主義的立場。荀子一方面堅持維持「周禮」，但部分接受像君主專制的實際時代要求。重要的是，荀子還由提倡「禮」的規範來控制君、父權的濫用。還有，荀子確立作為決定價值、和分是非正邪的標準之「禮」。由此，知識、學問得到固定標準。然而，我們也要注意：這絕非「為了知識而求知識」的「科學」的求學立場。

在結論中，板野指出：荀子由「周禮」的規範來重新整合君臣之間的權力關係，同時把所有的人和萬物放在「禮」所規範的世界，使得人類之間，以及萬物之間達成秩序與和諧。雖然秦始皇以後，封建制度基本上不再發揮歷史功能，但是，在漢朝以後中國社會的最基本單位仍然是宗族的事實，仍使得儒家思想發揮其功能。因為荀子在轉換儒學的內涵時，在他的社會政治理論內，成功地同時保留支持封建宗族社會的內涵和支持專制的內涵，並且由於提倡「禮」的規範，他所構想的「專制」之包容性也很高。這就是中國的王朝能夠成立包含多樣的人民之大帝國的一個原因。總之，荀子建立了到漢朝時成為正統國家意識型態的儒學。

雖然關於荀子思想的所謂「進步性」或「科學性」，重澤和板野的研究顯現完全相反的回答；但是，不可否認的是，兩者都是按照自己對中國古代歷史和思想史的大架構下，把荀子描述為當時「時代精神」之子。因此，儘管他們所針對釐清的應該是「一位歷史人物」之荀子思想，但是他們所構畫出的「荀子思想體系」比金谷等以文獻研究來描述的「荀子思想」，少了自主獨立的思想家的面貌。然而，重澤與板野的研究，將基本上是在文獻研究的架構之下進行的荀子思想，解放給歷史學、經濟史、政治學、知識社會學等相關領域。

由於金谷治、重澤俊郎、板野長八等研究，似乎引起了整個日本學界對荀子思想研究的興趣。於是在1957年的中國學會的大會中，會議的全體討論的題目成為「孟子與荀子的整體討論」，而被提名為口頭報告者是當時四十出頭的赤塚忠。赤塚的口頭報告當場引起了熱烈的討論。後來，其報告內容，經過修改而以〈荀子研究の二三の問題〉的題目刊登於《斯文》誌（號21，1958）。³¹ 赤塚的文

³¹ 此篇〈荀子研究の二三の問題〉後來也收錄於赤塚忠：《儒家思想研究》（《赤塚忠著作集》，

章雖然非常簡短，但他非常深入地闡述當時日本荀子思想研究所達到的成果與可發展的方向，以及幾個具體的研究題目。

在文章中，赤塚首先指出：荀子思想的研究，已成為跨出中國文獻研究領域的事實，與荀子思想在戰國時代思想史定位的看法。但另一方面也主張：現代的研究者不可忽視荀子所面對的歷史環境，並且也要探討在此環境之下，荀子如何思考的問題。這似乎代表當時日本荀子研究所進行的方向。接著，赤塚闡述他對荀子思想在戰國時代思想史定位的看法。赤塚認為在研究荀子思想可謂有三個重點：第一，荀子思想在戰國時代思想發展的脈絡中，不可被視為與孟子同一次元的思想。換言之，荀子試圖解決孟子所留下來的思想問題。第二，身為倫理道德的思想家，孟子和荀子的思想之間有共同的特質：譬如，他們從實踐方面的角度思考道德問題；他們皆相信人人都需要達成倫理道德的目標。第三，學者要瞭解「禮」在荀子整個思想體系裡面的角色。根據赤塚，（1）荀子的「禮」的概念，是由引進莊子辯證認識方法的基礎上所建立的。（2）因此，與他以前的概念和主張比起來，荀子這種高一層的「禮」思想有不同層次的重要性。還有，赤塚反對當時學者們一般的看法：荀子對儒學的保護，只是藉由引進他以前的思想來試圖達成的。令人遺憾的是，赤塚如此透徹的觀察缺乏繼承者，因此他向未來研究的建議性的「提議」，變成對於批評先行研究的「總結」。當然從荀子思想研究者的立場而言，最大的遺憾還是當時還只有四十多歲的赤塚本人，像友枝龍太郎的例子一樣，再也沒有專門進行荀子思想的研究。

最後，我們來看西順藏的文章。³²他所發表的兩篇文章雖然很短，但其內容卻顯示他不但是對《孟子》、《荀子》、《韓非子》等相關文獻的了解非常深入，而且其對中國歷史的意義之宏觀評估迄今還有說服力。我們主要根據他的第一篇〈孟子與荀子的天下說〉來看他的主要見解。西順藏對荀子思想評估的特色可歸納為兩點。第一，西順藏指出：分別指出孟子和荀子表面上的差異似乎很容易，但是要看出是在何種共同的思想基礎上，兩者有何種差別卻不容易。於是西順藏在分析孟子與荀子的「天下」概念時發現：其實，兩人的「天下」都是種「理想狀態」，並且是不與現實狀況妥協的「超越之形式」；因為荀子沒有託當時實際存在的任何特定社會個體來實現他統一天下的藍圖。西順藏所指出的這一點是很重要，因為迄今也有很多學者認為：荀子的思想，尤其在與孟子比較時，是種與「現實政治權力的」妥協。³³

卷3，東京：研文社，1986，頁391-408）。下面赤塚的討論都在這一篇中看到。作者也將這一篇的全文翻成中文，以便中文讀者。請參閱，赤塚忠原著，佐藤將之、林明照共譯：〈荀子研究的若干問題〉（《國立政治大學哲學報》，2003，期11，頁 至 ）所收。

³² 西順藏：〈孟子と荀子の天下説〉（《一橋論叢》卷39，號1，1958，所收）；西順藏：〈荀子の天下における物とその否定について〉（《東京支那學報》，號4，1958，所收）。這兩篇後來都錄取於西順藏：《西順藏著作集》，卷一，東京：筑摩書房，1969。

³³ 其實，西順藏在第一篇的最後涉及莊子的思想對荀子世界觀的決定性影響，但是可惜他沒有闡述之。參閱，西順藏：〈孟子と荀子の天下説〉，頁53（筑摩書房版）。

第二，西順藏所指出的另一個重點是，荀子思想中君王之功能。他認為，荀子的「君王」是「超越」自然（也包含「人性」中的「自然」）而「客體化」的：即變為統治的對象。由此，荀子的君王遂成為唯一客觀地能夠認知全體的存在，而必然地超越民眾。這使得君王「不具有任何自己的立場」，更不需要討好民眾或與之對立，而只是要為人民進行全盤性服務。其實，這一點似乎與板野的看法類似。但板野認為荀子的這種「超越性格」能支持後世的皇帝專制，而西順藏對此持保留的態度。³⁴

三、1960年代的荀子研究：荀子的邏輯思想

雖然對於1960年代的日本荀子研究而言，赤塚所留下的研究課題可能太重（其實，赤塚本身也沒有負擔起來），但實際上在重澤與板野的影響之下，研究荀子思想、哲學的下一代學者所發表的文章數量，從60年代到70年代逐漸增加。值得注意的是，西島定生和增淵龍夫等日本的歷史學者，大力展開所謂「中國古代帝國形成論」的爭辯，同時生產出前所未有之研究成果的時期，亦是從50年代到70年代。尤其在內山俊彥等70年代的研究中，我們可以看出當時濃厚的歷史研究之影響。在這二十年，日本的荀子研究產生了對於荀子思想的各領域：如，天論、性論、邏輯、語言、社會思想各方面的專業研究，展現了日本荀子研究的「黃金時代」。然而，從另一個角度來思考這段時期的荀子研究，雖然其數量遠比其他時期來得多，但是除了內山比較成功地構畫出荀子思想的宏觀系統面貌之外，絕大多數的學者論考，都限於闡明荀子思想的某一個層面。因此，就整體而言，60、70年代的研究給我們的印象，反不如50年代的研究那麼深刻。

其實，整理出60、70年代的荀子研究的脈絡，亦是相當困難的作業；因為，雖然這段時期的荀子思想研究大概可以分為如上的四種領域，但是個別研究之間的問題意識，卻不一定按照同樣領域而在研究者之間傳承。譬如說，澤田多喜男的〈荀子的抽象的人間觀〉（1960）其看法，由幾乎晚二十年的島一在〈荀子的本性論〉（1978），和片倉望在〈「性偽之分」與性惡說：荀子思想的分裂與統一〉（1979）中提及。相形之下，大室幹雄對荀子邏輯與世界觀的一連串研究（1965-69）似乎對於以後的研究沒什麼影響。同樣地，在70年代的研究中，除了內山的〈荀子〉是唯一無例外地被列為荀子研究重要書單之外，大概只有松田弘的〈荀子的儒家理念與天的思想定位〉（1975）一文比較常被提及。還有一點值得指出的是，在1970年代關於荀子天論的討論中，板野長八的觀點不斷地被引用而發展。在上述的片倉、松田、以及三浦吉明〈荀子對天思想〉（1983）中可以看到板野的觀點。我們以下整理1960年代的澤田、大室、以及小川的研究，接

³⁴ 西順藏在第二篇的最後部分指出：荀子思想發展的方向分為三種：（1）推動權力的理論化之法家門人，如韓非等；（2）堅持「一體性之無私」的理論來對抗專制的「良心的儒者」；以及（3）幫助專制將權力變成「神秘化」的所謂「御用儒者」。參閱，西順藏：〈荀子の天下における物とその否定について〉，頁63（筑摩書房版）。

著是池田到片倉一連串關於「天論」與「性論」的研究；最後來看內山的著作。

首先，澤田多喜男的〈荀子的抽象的人間觀〉³⁵釐清荀子「性」概念的曖昧性。他把「性」概念之含意分成（1）廣義的「生之所以然者」和（2）「不事而自然（即，人的本能）」兩種。同時，他根據栗田直躬對荀子「心」的分類，也指出荀子的「心」並非能知道「道」，並與「道」同化的萬能存在。

在1960年代的荀子哲學研究中，也產生了對荀子邏輯學及其在他思想體系中所佔的角色之兩項重要研究。首先，我們來看大室幹雄的研究。大室對荀子思想研究的課題是他的邏輯思考如何在他整個思想體系裡發揮其功能。在他的第一篇，〈荀子的邏輯學功能：其結構、本質、以及機能〉³⁶（1964）中指出：一方面我們不可忽略：荀子把人的思考問題，以對經驗的分析為其基礎這一點；但另一方面大室也認為荀子的思想體系中，邏輯在他的邏輯學發揮的範圍相當有限，並且荀子的「邏輯思維」是為政治服務的。由此，大室主張，荀子的邏輯思考有兩層不同的內涵：（1）形式邏輯，和（2）世界觀。前者是在荀子討論制名的根據與正名的規範之處可以看到的經驗認知論；而後者則是「支持邏輯思考的基本性格」，也就是凸顯荀子思想的「意識型態特色」。這也意味著在荀子思想中，比較重要的也是後者的政治目標，而並不是在前者的語言、邏輯思考本身的探求。語言、邏輯思考本身的探求只是在荀子的政治主張中為了增加說服力的方法而已。大室認為：荀子一方面大力主張他的政治理念，而同時也指出對語言和邏輯的思考是種矛盾。其實，大室指出：其矛盾是在荀子邏輯思想中的「實際」或「經驗」與「理念」之間的對立。接下來，大室由於分析荀子思想中的「名實」問題來探討如上的「實際」（或「經驗」）與「理念」之間的矛盾問題。大室認為：荀子的時代，道家之抬頭原始樸素的「實在論」已行不通，而荀子，為了確立客觀對象的正確瞭解，他不得不再建立更見堅固的「實在」概念。在此，荀子展開他以經驗為主邏輯思考，但荀子從未展開對「存有論」反思，反而提出普遍先驗的「先王」的理念，以試圖統攝荀子所認知的全世界的秩序。最後，大室試圖證明荀子「先王」理念的「普遍先驗」和「非歷史」的性格。總之，荀子對眼前的觀察，在他的壓倒性的「先王」理念之前只能發揮渺小的角色而已。這在荀子從經驗論來歸納出的「性惡論」，由他的「永遠不變」的禮論來，就便成為「人人可以成為聖人」的樂觀論一點可以看到。

根據如上的觀察，大室在他的第二篇，乃分析荀子理念的「非歷史」性格這個問題。³⁷在這裡，大室主張荀子的時間概念雖然有「古—今」的兩元結構，但他的理念中的「古」與「今」之間基本上沒有什麼差別。因此，大室認為荀子的世界觀在「撥無」時間的地方才能成立，而這可以說是「神話的時代」與「歷

³⁵ 澤田多喜男：〈荀子の抽象的人間觀：荀子の人間學序説〉（《集刊東洋學》，號4，1960，所收）。

³⁶ 大室幹雄：〈「荀子」における論理學的思考：その構造と本質と機能〉（《日本中國學會報》，第18，1966，所收）。

³⁷ 大室幹雄：〈荀子の歴史意識：傳承的思惟における時間と出來事〉（《東京支那學報》，號13，1967，所收）。

史時代」的過渡性，即：傳承階段的歷史意識。因此，荀子面對秦國所優勢的當時的趨勢，按照以「先王」的「仁義」為標準，在統一天下的問題上，完全沒有把秦國的國力當一回事。換言之，當今的狀況由「古代的理念」來批判。然而，大室也指出，荀子思考到實際狀況當阻他所構想的藍圖時，荀子把自己的理想投射到未來。荀子所稱的「後王」理念是在他把當今不能實現的治國藍圖投射於未來的時候所構想出來的概念。大室在第三篇文章中，仔細地討論產生荀子，如上的世界觀之歷史、文化背景，而在結論說：荀子的思維是非常安定的世界觀且以「古代理念」為優勢的「非歷史」的設計之下，對歷史以及空間乃組成自足封閉的「地平線（horizon）」。³⁸

與大室幹雄同時，在〈思想之研究〉期刊創刊號發表了「荀子的邏輯」一篇的小川晴久比大室進一步分析荀子論述中的邏輯本身之問題。³⁹ 首先，小川指出：以前的中國古代邏輯的研究有兩種傾向：第一只分析在中國哲學中有沒有與西方一樣、或類似的「形式邏輯」。第二是把思想體系所存在的內在法則看做「邏輯」而分析古代中國的文獻。小川認為：其實釐清這兩個「邏輯」之間的關係才能夠浮現出中國古代邏輯的特質。因此，他根據戶川潤《意識型態的邏輯學》（東京：鐵塔書院，1930）一本中所展開的邏輯之定義而分析荀子思想中的邏輯之特色。戶川把邏輯分為兩層：（1）「性格邏輯」，即：「觀察外界而肯定自我存在的過程中所展現的內在關連」；和（2）「沒性格邏輯」，即：乃狹義邏輯學上所說的「邏輯」之間的關係，小川批評過去研究說：過去研究從未釐清過在「性格邏輯」中「沒性格邏輯」的角色。因此，他從荀子思想中的「世界觀」的分析著手，而討論荀子所面對的（1）社會問題、（2）統一天下的問題、（3）國家富強的問題、（4）人才問題、以及（5）認知問題。小川認為：在這些世界觀中所看到的荀子「性格邏輯」，即荀子所構想的問題解決的內在思路是：第一，荀子首先設計統一世界的問題，而認為由「分」來達成「群居合一」的社會秩序。第二，為了達成「分」，荀子提倡「禮義」。第三，荀子認為只「君子」才能實現的他所提倡的「禮治」。荀子，為了確立「君子」的認知能力而闡述「虛一而靜」的認知問題。小川主張，荀子思想是以上四個問題為組成其論述的骨骼，而這也可以說是荀子「性格邏輯」。接著，在分析「非性格邏輯」中，小川則指出：荀子思想中明顯的觀察到「展現之邏輯」⁴⁰，即：把世界分為「可變」與「不變」之兩種之思維方式。小川認為：由此，荀子把「本質」能夠與客觀存有連起來。另外，小川將「類」、「分類法」與「定義」，以及「推理」看做荀子在「性格邏輯」中的特色。在結論，他認為：荀子的「性格邏輯」由「禮義」來統貫。其實，除了指出在荀子「邏輯思想」中「展現之邏輯」一點，小川對「非性格邏輯」的討論基本上不超乎侯外廬等的《中國思想史通論》（卷1）所討論的內容。

³⁸ 大室幹雄：〈荀子における歴史的地平の概念：荀子の思想の構造的な研究〉（上・中・下）（《思想の研究》，號1-4，1967-1969，所收）。大室的結論在於此篇（下），頁52至53。

³⁹ 小川晴久：〈荀子の論理〉（《思想の研究》，號1，1967，所收）。

⁴⁰ 原文即：「發現之論理」。

但是，小川的研究透過「性格邏輯」的分析正確地掌握：「禮義」的統貫整個荀子思想體系之事實。總之，比較可惜的是，大室與小川對荀子邏輯的研究後來也沒有學者特別發展其觀點。

四、1970年代的荀子研究：

「性論」和「天論」與其政治社會理論上的功能

到了70年代，日本學界對荀子思想之興趣又回到他的「性論」和「天論」，以及其「政治社會理論」上的功能，而綜合荀子思想中的這三種觀點而提出構畫荀子思想的系統之面貌，以及其對歷史上的意義的學者是內山俊彥。與內山的《荀子》出版同時，松田弘對荀子「天論」的討論也對以後的日本學者荀子天論的研究有不少貢獻。除此之外，市川本太郎以政治思想的觀點發表了〈荀子的政治思想〉一篇⁴¹，而市川分類荀子政治思想的各種特色，並且將之與西方政治哲學的概念加以比較。木全德雄《荀子》雖然可歸類為一般書籍，還是值得一讀。木全主要依據韋伯的知識社會學與東西洋歷史、思想比較，闡述荀子思想的時代意義。⁴² 只是市川與木全的主要觀點沒有超過重澤俊郎的研究。另外，武田秀夫〈荀子的政治思想〉乃強調：在荀子世界觀的究竟價值，是在人類社會中構畫出「全體秩序」理念的實現。⁴³

首先，我們來看池田知久的〈荀子性惡說：其機能與本質〉（1972、1973）。⁴⁴ 在這一篇，池田思考了荀子「性惡論」與其在他政治社會理論上的功能。池田重新分析荀子的「性」、「情」、「欲」、以及「惡」的四個概念的內涵，從此推論荀子「性惡論」的「本質」，而最後討論其在政治社會理論中的功能。池田的分析乃注意：荀子所「性惡」的部分是「欲」，而這也包含著「名譽欲」、「金錢欲」、以及「政治權力欲」等人的一種社會本能。⁴⁵ 接著，池田對「惡」的分析中乃發現，荀子思想之「治」與「亂」在他的價值判斷上具有關鍵性意義。同時他把荀子的性惡論定義為：「有欲的個人對其欲的對象而形成彼此衝突的關係」。池田把這種緊張的關係投射於在統治者（即，「君子」）與被統治者（即，「眾庶百姓」）之間的矛盾。由此，池田導出兩點結論：第一，〈性惡〉中對「人性」的討論，成為其他篇章裡提倡社會安定的方策之理論基礎。第二，池田認為：荀子的社會理論，是為了把正在流動中的被統治階級固定下來，同時一方面保證

⁴¹ 市川本太郎：〈荀子的政治思想〉（《宇野哲人先生白壽祝賀記念東洋學論集》，1974，所收）。

⁴² 木全德雄：《荀子》，明德出版社，1973。在日本學界，木全是身為韋伯：《儒教與道教》的日譯者為出名。

⁴³ 武田秀夫：〈荀子の政治観：儒者の政治進出を前提として〉（《木村英一博士頌壽記念：中國哲學史の展望と模索》，東京：創文社，1976，所收）。

⁴⁴ 池田知久：〈荀子性惡說の機能と本質〉（上・下）（《高知大國文學》，卷3・卷4，1972・1973，所收）。

⁴⁵ 以上是〈荀子性惡說の機能と本質〉（上）的討論，以下的討論都可以在（下）中看到。

被統治者有限制的消費，但另一方面把其他的資源都歸於統治階層的社會理論。

在1972年發表的原田種成的〈荀子天論考〉⁴⁶ 專門思考為什麼荀子「天人之分」中所看到的「合理主義」到了漢代後來就「消失」的問題。原田介紹陳大齊、韋政通、板野常八、金谷治的觀點：畢竟荀子思想本身中的「合理性」是很有限制的。對此，原田提出王充合理主義的例子來反駁，而指出：漢代以後的政治環境，即：以皇帝獨裁的政治制度本身是漢代以後的思想家不得不主張天的權威的理由，否則，沒有任何國家制度能控制皇帝的行為。反言之，漢代以後的思想家與政治人物，沒有我們所想的那麼迷信，他們根據合理的政治判斷來引進「天」的權威，以謀控制皇帝的放蕩。

在1974年發表的兒玉六郎之〈荀子性樸說之提出〉是把前述金谷治對荀子「性惡論」之懷疑之論推進一步，而兒玉主張荀子「性論」核心是「性樸」而並不是「性惡」。⁴⁷ 隨著這項問題意識，島一的〈荀子的本性論〉一篇，將荀子「性論」的分析對象從〈性惡〉一篇到《荀子》整篇，而結果發現：荀子的「性」概念有兩種不同意涵：即「情性」的側面（若放縱，就造成社會爭亂）與「才性」（若培養，就能當聖人）的側面。⁴⁸

再來，我們來在1976年出版的內山俊彥的《荀子》。⁴⁹ 在中國學會，1950年代到1970年代，「唯物—唯心」模式幾乎成爲研究思想史的「規範」，反而在日本學界提及這個觀點的研究幾乎沒有了。在史學方面，繼板野之後，在日本以西島定生和增淵龍夫爲核心論客的「中國古代帝國成立」的論爭興起。當時日本學界所流行的看法是「戰國時代是秦漢帝國的準備階段」，而本書的荀子論亦是基於「中國古代帝國成立」論爭所得的研究成果，來對「唯物主義—唯心主義」的架構進行全面性的檢討。經過中國哲學和歷史兩條研究脈絡的省思，作者重新論述荀子哲學中的認識論與世界觀的特色，進而闡述其與「天人之分」、「性偽之分」、「禮之王國」等荀子重要主張之間的關連性。

首先，值得一提的是內山試圖釐清荀子哲學的結構與其具體主張之間的關係。荀子哲學的結構可分爲兩個面向：（1）內山在荀子哲學的三個層面中看出明確的「主客關係」。譬如，內山把荀子「天」的概念分爲「外在環境」與「內在環境」。在這個設計之下，荀子「天人之分」的主張乃成爲「人力」對「自然環境」（即：能改變、且利用自然環境）的主體立場之表明；而「性偽之分」的主張則成爲「人心」對情緒、慾望、以及其他身體功能的主體立場之表明。並且作者還指出，對荀子而言，人的語言和所認知的世界也是一種客體環境，且一定要由主體性的「王者」來進行「正名」。因此，在荀子哲學中，「人對外界」、「心對身體情慾」、「聖王對語言」的三個領域均構成主客的關係。（2）荀子的世界觀與語言結構之間有著密切的類比關係。荀子對物質世界的看法是從有氣（水火）、有生（草木）、有知（動物）、到有「義」（人類）的階層結構；對

⁴⁶ 原田種成：〈荀子の天論篇に對する一考察〉（《鈴木博士古稀記念東洋學論叢》，東京：明德出版社，1972，所收）。

⁴⁷ 兒玉六郎：〈荀子性樸說の提出〉（《日本中國學會報》，第26，1974，所收）。

⁴⁸ 島一：〈荀子の本性論：その二重構造について〉（《集刊東洋學》，號40，1978，所收）。

⁴⁹ 內山俊彥：《荀子：古代思想家の肖像》，東京：評論社，1976。本書後來有新版（東京：講談社，1999）。

人間社會的看法是由庶人、士、君子、到聖人（由展現「禮義」的程度來區分）的階層結構；而語言則是一種從最個體的「大別名」到普遍的「大共名」的階層結構。

接者，根據內山，「禮」是對「客體」的「性」發揮其「偽」的實際表現方式，並且作者將荀子「禮」中所呈顯出的理想社會稱為「禮之王國」。然而，他也指出，雖然荀子期盼君主能由「禮」這種倫理道德來統治人民，但是因為政治權力的本質是壓制人民的，所以荀子的構想實為一個虛構而已。而且，內山進一步指出，荀子對環境的「性偽之分」的作用只對於內在的「性」發揮作用，而身為主體的「心」本身卻沒有發展自己。換言之，荀子哲學中並沒有「心」與「性」一起互動發展的前提，而是各自先驗自律的存在。因此，作者雖然並不反對將荀子哲學稱為「唯物主義」，但荀子的思想在最關鍵的部分（即：「心」的定位），實際上是主觀的產物。

至於荀子思想的評估問題，如上所述，內山認為，荀子的「禮」的王國是個「虛構」。然而由於荀子提倡一種理想的國家藍圖，因此還可與當時的實際國家及君主權力保持著微妙的距離。所以他在面對實際的諸侯時，還可以批評地說，實際的政治社會離他所構想的「禮之王國」還很遠。逮至漢代，雖然荀子思想對陸賈到董仲舒的思想有不少影響，但是漢代的思想家仍逐步地給與統治者無限制的統治權力。

內山的研究以綜合「唯物主義—唯心主義」和「中國古代帝國」成立論的兩種論爭成果來闡述荀子哲學的結構特色。由本書的分析，我們能夠了解荀子的「天人之分」、「性偽之分」、「禮之王國」理論之認識論與世界觀的特色、以及彼此之間的關係。與重澤的荀子研究相比，重澤的研究只強調荀子「天人之分」的科學精神，但他並沒有提出「天人之分」與其他部分的關係。相形之下，內山的研究則從各種角度來分析「天人之分」的特色與其在思想史上的限制。與板野的荀子研究相較，按照板野的觀點，幾乎任何的先秦思想皆被歸納為「分權的宗族制度」和「君主專制郡縣」的二元社會勢力。關於這點，與板野論述相隔三十年的內山，對於這種按照階級、或某些社會團體來代表歷史演變的主要因素的觀點非常地保留。基本上，內山並不把荀子的思想直接與某些歷史事件、或具體的社會勢力連在一起解釋。但是，內山的論述基本上襲用戰國時代、國家逐漸擴大對人民支配權力的觀點，甚至、因為內山不特別理會對抗郡縣制度的「封建宗族」勢力，所以他比板野更重視從戰國到秦漢的國家權力的研究面向。因此，內山的荀子研究十分合乎當時日本歷史學者所描述的中國古代歷史背景的要求。不但如此，由於內山分析荀子的「天人之分」、「性偽之分」、「禮之王國」之間的理論架構，及其與語言、世界觀的關係，相當有說服力地提出一套從哲學、思想史的角度來架構荀子思想的體系。無疑地，本書代表著 1970 年代，日本的中國古代歷史研究和哲學思想史研究的一個高峰。

至於內山的問題，其實，這也代表日本的中國歷史和思想史研究的一般問題。問題可以歸納為三點：（1）內山的思想史方法，預設了先秦末年的政治、經濟、以及思想等因素都是以邁向統一為前提的。對內山而言，這種歷史趨勢本身是荀子所提倡的「禮之王國」的歷史背景。但若是如此，我們則可以馬上反問：這種歷史趨勢是當時所有思想家所共同面對的嗎，若歷史背景那麼重要，那要如何解釋荀子個人的思想特色？具體而言，若工商業的發展是促成荀子「天人之分」

的「科學世界觀」的因素，那為何其他的思想家無法發展出與他相同的思想？(2) 由於內山過渡重視歷史趨勢的結果，使其容易忽略思想史本身的演變脈絡。譬如，他重視由社會、經濟發展的歷史模式來說明荀子所提倡的「禮」之規範，但因為「禮」是舊社會的規範，因此只從內山的說明模式難以理解荀子為何要提倡「禮」。因為內山不像板野有考慮到妨礙「歷史進步」的社會因素的存在，因此內山的「禮之王國」的理念始終面臨著「進步」（歷史的趨勢）和「退步」（「禮」的保守特色）之間的矛盾關係。(3) 內山對荀子思想的描述比較忽略荀子本人的獨立思考。儘管人們的思考會受到他所面對的時代背景的影響，但並不表示他一定會接受所謂的時代影響。譬如，內山的大前提是荀子預見大一統的國家，然而，在此常常被忽略的事實乃是荀子根本沒有接受當時的秦國能統一天下。荀子相信，任用儒家的宰相，或是君王本身實踐他所提倡的政策，才能夠統一。如果我們考慮到孟子自己相信齊宣王發揮一點仁心就能統一天下這點，我們就可知道荀子個人根本就沒有內山所謂的「歷史趨勢」的想法，即秦國近日內能統一天下的樂觀態度。事實上，對於近日內能統一天下的看法，孟子的態度反而比荀子還要樂觀。

與內山的研究幾乎同時出版的松田弘〈荀子儒家理念與「天」概念的思想定位〉，也是在荀子「天論」方面的研究之一個突破，並且在 70 年代的研究中被提及的頻度僅次內山的。⁵⁰ 首先，松田批評過去荀子研究過於重視荀子「天」概念中的「自然」意涵，同時也介紹、池田茉莉與板野長八的觀點，荀子思想的意義不應該在從「天」的獨立這一點找。接著，松田分析荀子「天」概念的內涵，而他認為荀子的「天」是「俾各種自然現象順利運作之動因」。接著，松田檢討荀子到底把荀子把他的天論從實踐論分開的問題，而按照這個問題意識來重新分析「天職」、「天政」、「天養」、以及「天官」種「天」概念的用法。松田指出：在荀子思想中，所謂「道德實踐」是與發揮「天功」成為表裏一體。到此，松田進一步分析〈不苟〉中的「天」概念，而發現在〈不苟〉中天功能被稱為「誠」。因此，「天」的「法則」乃成為「道德實踐」的絕對依據。最後，松田比較《論語》、《孟子》、《老子》〈內篇〉和〈外篇〉的「天概念」，而結論說：荀子的「天」是經過戰國道家思想的「自然天」之概念，但在這身為荀子實踐論的究竟基礎來發揮其功能這一點可以看出儒學的傳統。在松田的成果之下，三浦吉明進一步指出：在荀子思想中的「天人之分」之內涵是「人負起人所要負的職責」之後全面性地信賴「天」。因此，荀子並沒有否定「天」的價值，反而還保留濃厚的對天的信仰。⁵¹

片倉望亦是把松田對過去研究「天人之“分”」所提出的商榷進一步發展的學者。片倉的兩篇文章〈荀子思想之分裂與統一〉（1978）和〈性偽之分與性惡說〉（1980）試圖回答為甚麼荀子「天論」（松田）和「性論」（澤田、島）有包含兩種不同內涵的問題。⁵² 在第一篇，片倉注意肯定荀子的「天人之分」之學者主要依靠〈天論〉中的討論，而反對的學者常用〈不苟〉的討論。對此，片

⁵⁰ 松田弘：〈荀子における儒家理念と天の思想的位置〉（《筑波大學・哲學思想學系論集》，1975，所收）。

⁵¹ 三浦吉明：〈「荀子」における對天の思想〉（《日本中國學會報》，第 32，1980，所收）。

⁵² 片倉望：〈荀子思想の分裂と統一：「天人之分」の思想〉（《集刊東洋學》，號 40，1978，所收）；以及片倉望〈「性偽之分」と性惡說：荀子思想の分裂と統一〉（《日本中國學會報》，輯 32，1980，所收）。

倉分析荀子〈天論〉與〈不苟〉的討論之間有沒有共同的特色，而發現瞭解荀子「類」概念是個關鍵。⁵³ 片倉指出，荀子「類」的基本思維是「在認知物與物之間的差異的基礎上包含著各物的個別性」，而預設：「同類之間有吸引力，以及在人的行為中，「善→吉」和「惡→凶」的因果關係。根據這個觀點，片倉認為：在〈不苟〉的設計中，「天」和「人」是由「超乎語言」的關係來相結合，而這一方面就像〈天論〉，荀子拒絕由語言的天人之間的直接交流，另一方面，彼此異類的「天」與「人」由於盡其職權，而在兩者之間便產生共同的特質（在〈不苟〉中所說的「誠」之德）。換言之，荀子把「天」看做「人間」運作的規範，並且在「天人」之間看出「類似」的因素，而由此試圖「人的行為」合為「天之規範」。

片倉在他的第二篇中，根據澤田與板野的研究指出：荀子的「性」概念也有兩種不同的內涵，但是，荀子似乎把「性」的意涵扭曲為「會陷為爭亂的人欲」來強調「人偽」意。因此，他論設計一個問題：「荀子的天人論原來有安定的論述結構，而為什麼荀子將他的性惡論來把自己的理論包含著矛盾的？」，而他的結論是：荀子堅信：在人的行為中一定要「善→吉」和「惡→凶」的（「類」之）因果關係，為實現如此的對應關係，他不得不引進「信賞必罰」主義於自己的理論，而「性惡論」是成為其理論基礎的。結果，片倉認為：原來非常安定的荀子「天人關係論」與「人性發展論」乃幾乎「破綻」（片倉語）的危險。

最後，我們來看久保田剛的對《荀子》〈樂論〉的研究。⁵⁴ 久保田的這一篇是對於「〈樂論〉是由荀子後學的討論集」（松本幸男）⁵⁵、和「荀子後學從『性惡』到『性善』的轉換」（板野長八）⁵⁶的說法，加以反駁。久保田在分析中發現：荀子〈禮論〉和〈樂論〉之間有三種非常類似的地方：第一，在〈禮論〉所提「禮」的起源的部分（「人生有欲…」一段）之論述架構和用語，與在〈樂論〉中論述「樂」的起源的部分（「夫樂者樂也…」一段和「樂者聖人之所樂也…」一段之兩段）非常類似。第二，〈樂論〉對人性的看法有「情欲是人的生得之特質」，和「人性有會陷於惡的傾向」，而這兩點也與荀子對在支持「禮」論的基本想法完全一致。第三，在〈禮〉、〈樂〉兩篇都稱：「禮」與「樂」均是先王所制定的。尤其是，在〈樂論〉裡面，也明確有「人性放縱就陷為亂」的主張，而這裡至少與〈禮論〉的說法完全一致，因此，久保田認為：板野所說的「〈樂論〉的作者是支持性善論者」的說法無法成立。最後，久保田分析在〈樂論〉「樂，樂也」的內涵，而結論說：荀子中的「樂」（「喜悅」的「樂」）係指君子「喜悅由先王制樂的和平治世之實現」之意涵。

五、1981年以後的荀子研究：歷史、思想脈絡中的荀子思想

在1980年的《日本中國學會報》第32輯，同時刊登了片倉與三浦的兩篇有關荀子的研究論文，此事似乎象徵著1970年代日本學界對荀子研究的高度興

⁵³ 關於「類」概念本身，也有真崎清博：〈荀子の「類」〉（《史學研究》，號134，1976，所收）。

⁵⁴ 久保田剛：〈荀子の樂論篇についての：樂の思想性とその特質〉（《池田茉莉博士古稀記念東洋學論集》，1980，所收）。

⁵⁵ 松本幸男：〈禮記樂記篇の成立について〉（《立命館文學》，號6，1970，所收）。

⁵⁶ 板野長八：〈荀子の樂論篇〉（《廣島大學文學部紀要》，輯21號1，196，所收）。

趣，但事實是，在此之後，日本學界有關荀子研究的規模有明顯減少的趨勢。尤其對荀子研究的興趣從原先的「天論」和「性惡論」等問題逐漸轉向為荀子思想的來源，及其在中國歷史、思想史中的角色定位之議題。歷史學者渡邊信一郎於 1983 年發表〈荀子之國家論〉一文，此文一方面是基於日本學界當時「中國古代帝國形成論」的論爭成果而加以發揮，另一方面則試圖釐清荀子的國家論於中國古代國家與人民的統治關係之間，到底發揮了何種功能，並同時相當廣泛地探討荀子政治思想的來源問題。⁵⁷ 值得注意的是後面這點，因為直至 70 代的研究為止，有關荀子思想來源的議題，大部分的學者只注意到儒家和道家學派這兩個方面，而未廣泛地討論其他思想來源的可能性，因此渡邊這部分的討論饒富意趣。目前，位居日本學界荀子思想研究核心地位的菅本大二，其與內山和片倉具有相似的問題意識，而基本上亦承續著渡邊所鋪成的研究方向。以下，我們將由渡邊以降，逮至菅本的研究來看日本近二十年的荀子研究。

渡邊信一郎的論文首先介紹石母田正的「古代國家之社會分業論」、和內山俊彥的上述研究，渡邊一方面指出，他們兩位的研究是關於荀子分業論的相當重要的分析，但另一方面亦同時評判兩者。渡邊認為，石母田所主張的中國古代國家是「擬制共同體」，此一主張仍有待實證研究的支持；而渡邊批評內山所觀察的荀子「分業論」在整個荀子國家論中的角色與各種功能（如「橫之分業」和「縱之分業」的關係）等問題仍有不少模糊不清之處。如此，基於上述的問題意識，渡邊開始分析荀子所面對的「國家」的形象。渡邊指出，荀子的國家是一個「各種公共關係之總體」，可說是與我們所想像的「國家」沒甚麼太大的差別。此外，有關《荀子》的社會結構與各個社會成員所扮演的角色之間的關係，渡邊認為，荀子的「國家」是由官僚制度來統治人民，即：「編戶」之統治。換言之，是一種「由君子對小人的統治」，也就是說，是種「精神勞動對物質勞動」的統治關係。在此，渡邊強調兩點：第一、由於荀子察覺到戰國末年的經濟發展使得整個中國社會提升為高度的分業社會，因此荀子的社會理論之基礎在於他對「物質資源與利害對立」問題的認識上。第二、荀子的「辨」的概念是支持其「精神勞動對物質勞動統治」的主張。故荀子的國家論之基礎在於由「分」與「禮」來支持「欲物」之關係以及其認知論。此外，由於脩「禮」之與否，關係著個人的社會階層之變動，所以當時整個國家是由「均衡」和「統合」的原則來維持著社會的循環。最後，渡邊探討荀子政治思想理論的來源。渡邊指出，我們可從《左傳》裡看到原始的社會分工的概念。但是作為一套社會理論，荀子國家論的重要來源應該是來自於以《尹文子》為主的稷下、黃老學派的思想。至於荀子的「國家論」對後世的影響，渡邊認為漢代的國家運作只承接了荀子國家理論的形式方面，而荀子提出以「欲」、「辨」作為「分工」與「禮治」的基礎理論部分，對漢代似乎沒有太大的影響，直到東漢末年才在《中論》裡得以開始復甦。總的來說，渡邊對荀子「欲論」、「認知論」的基礎分析研究，看來只是主張荀子國家論的基礎是當時戰國時代的社會環境而已，而卻未提及有關荀子的宇宙論和思想本身等的問題。這或許是他沒有參考從板野、松田、到片倉等對荀子的「天論」，以及澤田、池田、島等對「性論」所做的討論的緣故。

另外，石田秀實從中國古代人的思維方式（比「邏輯思想」更廣泛）來論述

⁵⁷ 渡邊信一郎：〈荀子の國家論〉（《史林》，卷 66，號 1，1983，所收）。

戰國諸子的思想，由此來對《管子》四篇與《荀子》對語言的看法來進行分析研究。⁵⁸ 石田認為，《管子》四篇提倡「虛心」而完全排斥所有知識、判斷的標準，是一種的特別的心理狀態，也就是「氣」的充分擴張的狀態。在這種架構之下，由自己的「身體動作」來掌握對象，以因循「不言之言」。相形之下，荀子提倡「虛壹而靜」的「大清明」，這其實這是荀子將《管子》四篇的「虛心」用在日常認知的過程中修得而成的一種境界，但若如此，「大清明」境界係指「完全空白」的狀態，所以無法產生對象世界的名字。因此，在荀子的知識論中有「類」概念的範疇。但如此又會碰到問題，即「類」的範疇既然是普遍的，何以會產生不同語言和「奇辭」等「異常」情況。石田認為，荀子提出「約」的概念來說明普遍的「類」範疇產出不同語言的理由。換言之，即是把認知的對象，經過不同「約」的作用而後形成不同「實名」概念。整體而言，石田對中國古代的知識論，與認知過程及語言之間關係的分析，提供了《管子》（乃齊學）與荀子哲學一條不同的發展脈絡。

到了 90 年代。就筆者所知，從 70 年開始至今仍繼續發表有關荀子的文章者，只有兒玉六郎一位，但兒玉在 1993 年所出版的《荀子的思想》一書，仍侷限在 70 年代所提過的「荀子性樸論」的範圍。⁵⁹ 於 90 年代開始學術活動的新一代學者菅本大二，把荀子的思想當作是戰國思想之綜合，並從荀子思想的來源及其對後代的影響的兩個視角以試圖釐清荀子思想在中國古代思想、以及政治社會史上所扮演的重要角色。⁶⁰ 菅本在 1991 年發表的第一篇〈荀子法家思想之容納〉一文中表示⁶¹，過去的討論集中於荀子對法家（譬如：韓非、李斯）思想的影響，卻很少論及荀子之前的法家（即：商鞅、慎到、申不害）對他思想的影響。在此文中，菅本首先分析荀子「禮」的內涵並指出荀子的「禮」往往被比擬為各種度量器，而「禮」的這種內涵在孔孟思想中所未見的。而荀子的「禮」甚至被提升為通貫個人、宇宙的根本原理。其次，菅本分析《荀子》「禮論」中對「禮之起源」的看法，而發現此中有「從人偽中產生」和「從太一發生」的兩種說法。⁶² 相形之下，在荀子之前的法家文獻當中，也有「從人偽中產生」和「從『道』發生」的兩種說法，而這暗示著荀子思想中「禮」概念與「法」概念的親密度。在後半部分，菅本進一步分析荀子作為政治理論的「禮治」概念，其中所內涵的法家成分。在這裡，菅本的觀察可歸納為四點：第一、在荀子思想中，「禮」是實現「分」（即，官僚機構中的適當分工）的最好方法，如法家中的慎到大力提倡

⁵⁸ 石田秀實：〈《管子》四篇と《荀子》正名篇における「ことば」の問題〉（《日本中國學會報》，輯 37，1985，所收）。

⁵⁹ 兒玉六郎：《荀子の思想》，東京：風間書房，1993。

⁶⁰ 菅本大二：〈荀子における法家思想の受容〉（《日本中國學會報》，集 43，1991，所收）；菅本大二：〈「分」の思想〉（《中國文化：漢文學會報》，號 50，1992，所收）；菅本大二：〈《荀子》〈禮論〉における「大一」と楊倞〉（《筑波中國文化論叢》，號 12，1992，所收）；菅本大二：〈賞と罰の結合：法家における法の内容〉（島根大學教育學部國文學會：《國語教育論叢》，號 5，1995，所收）；菅本大二：〈荀子の「無法者以類舉」：「禮」を支えた「類」〉（《大久保隆郎退官紀念論集》，2001，所收）。菅本最後一篇中的「無法者以類舉」一句是在《荀子》〈王制〉和〈大略〉兩篇中所出現的。

⁶¹ 菅本大二：〈荀子における法家思想の受容〉（《日本中國學會報》，集 43，1991，所收）。本篇有筆者的翻譯。請參閱，菅本大二原著，佐藤將之、張哲廷、盧彥男共譯：〈荀子研究的若干問題〉（《國立政治大學哲學報》，2003，期 11，頁至所收。）

⁶² 關於這一點，菅本在〈《荀子》〈禮論〉における「大一」と楊倞〉中，進一步指出：荀子的這種「禮」之起源的兩種說法似乎彼此不相容，而這矛盾便被搬到楊倞的注裡。

「分」之重要。⁶³ 第二、在荀子中，「禮」是爲了合乎「道」的「倫理矯正」的手段，如同《管子》中法家的「法」，是「爲了達成『道』的手段。從此處亦可以看到荀子思想中最深奧之處的「禮」，是與「法」相當接近地。第三、荀子的「聽政」理論實際上是把申不害官僚操從術擴大至全民統治的範圍。以及第四、荀子主張貴族若不履「禮」，便淪爲庶人，而這意味著「禮」與「法」同樣具有很大的強制力量。

菅本在近年的論文〈荀子的「無法者以類舉」：支持「類」的「禮」〉（2001）中，進一步討論荀子「禮」的政治理論在漢代司法制度上所具有的重要功能。菅本注意到，荀子思想中「禮」的概念是居於「法」之上的，而在漢代的司法論爭中，「春秋之義」往往是成爲判例所依據的關鍵。換言之，在漢代對王公、和高官的訟訴案件中，很少是由「法」來處理，獄官所依據的是被告是否違反有「春秋之義」以決定他是否有罪。這正是荀子與「法」對稱而提的「類」概念之運用，也就是「禮治」的一種實際內涵。如此，菅本進一步釐清了《荀子》「類」概念在社會運作上的重要功能。菅本對荀子思想的研究仍在持續地進行中。而且，身爲 90 年代開始進行研究工作的學者，其當前亦同時從進行郭店、上海博物館等戰國竹簡的分析研究。吾人可以期許，菅本將成爲日本第一位正式利用到郭店、上海等戰國竹簡來重新定位荀子在戰國、秦漢思想中之意義的學者。

結 論

本文介紹從 1930 年代到最近的日本荀子思想、哲學研究的主要論文以及著作，並且整理了日本學者所採取的基本觀點、分析方法、以及研究結果的主要脈絡。其中最近 80 年的荀子研究的特色可歸納出如下三點：第一，文獻方面，豐島的文獻研究有效地否定楊筠如《荀子》是漢代以後的著作之說法。另一方面，木村的研究暗示：「原《荀子》」各篇章的基本單位應該比現本的篇章分成更小的片段。第二，思想體系方面，日本的研究一直試圖建立其主要概念與概念之間的、以及主張與主張之間的功能。從板野到片倉等日本學者對「天論」與「性論」40 年的研究基礎上，我們便可以瞭解《荀子》思想中爲甚麼有兩種不同「天」概念存在。尤其，日本學界對於荀子中的「類」與類比關係的分析產出不少成果，內山的研究釐清了荀子「生物界結構」、「社會結構」、以及「制名結構」之間的類比關係；而松田與片倉的研究則闡明了「天地」與「人間」的「類比」。再來菅本的研究乃表示：荀子「禮治」之「類」在漢代似乎意旨「春秋之義」的「判例」。第三，在思想史脈絡方面，石田、渡邊、以及菅本的研究開始具體地浮現出讓荀子影響的遠遠超過儒家和老·莊兩條思想潮流的可能性。

最後，因爲筆者在的撰作本篇時，其重點乃放在盡量努力把日本的研究正確地介紹給中文的讀者，而非由進行批評來凸顯筆者本人的觀點。這主要是因爲考量：目前不但本文所提起的論文與著作除赤塚和菅本兩篇之外沒有中文翻譯，而且大部分的文章在台灣、大陸都非常難以尋獲的狀況。⁶⁴ 筆者希望本文將能夠

⁶³ 菅本在次年發表的〈「分」の思想〉中，更詳細地描述了荀子身爲初期法家「分」概念之綜合者。

⁶⁴ 關於筆者對世界過去荀子研究主要脈絡的批評性整理，請參閱：佐藤將之（Masayuki Sato）：

爲中文的讀者在搜尋日本荀子研究時發揮一篇索引的功能。

The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi. Leiden: Brill, 2003, 頁 1 至 15。