

作為共生理念之基礎價值的荀子「禮」概念

佐藤將之

臺灣大學

序言

在日本，「共生」一詞跨越了人文與理工領域，成為能夠建構理想的「整體」（從每個個體到整個地球）未來之關鍵詞。過去十年間，「共生」一詞時常在日本政府、工商團體、或大型公司的公開言論中出現，人們幾乎把「共生」視為實現未來理想社會之代名詞。趁著這樣的社會風潮，許多以「共生」為主題的講座、研討會和研究計畫，在日本各地的研究及教授機構中如雨後春筍般誕生了。從實際層面來看，當代日本人心中對於「人際關係（從家人、學校，到社區共同體）之瓦解」、中東問題背後儼然存在的「宗教與文明之間的對立」，乃至「全球性的環境破壞」這類文化危機及生存危機充滿憂慮；因此，植根於日本獨特文化與價值的「共生」一詞便成為近年日本各界探尋解決方案時經常提到的關鍵概念。前述「共生」概念在日本各界的情勢，台灣人文學界人士尚不知悉。有鑑於此，本文試圖分析「共生」一詞的概念淵源，並傳達日本各界對「共生」含義的理解。筆者也特別探討「共生」概念在日本大受歡迎的因由。同時，作為一名中國古代哲學研究者，筆者亦試圖闡析在《荀子》「禮」概念與當代日本「共生」論中的幾個主要論點之間的相似處。如此，本文分成四個部分：第一，首先整理「共生」一詞成為瞭解近年日本社會動向的關鍵詞之狀況。第二，探討以「共生」一詞來構想未來理想社會之困難。第三，介紹日本學者在中國哲學中找出「共生」

理想之嘗試，並評論其得失。第四，筆者嘗試比較《荀子》「禮」概念及其理想國家藍圖，與以「共生」概念建構的未來社會藍圖之相近性。

一、日本社會「共生」思想之崛起

在日本社會，無論是政府或民間、商業公司或教育機構、理工領域或人文領域，「共生」一詞都大為流行。根據渡邊章梧先生的調查，內閣府組織了「共生社會政策」之政策統籌部門，目的是為了「達成共生社會」之目標（強調記號為筆者所加），如推動「青少年育成」、「少子、高年齡化之對策」、「殘障者等的福利設施建設」諸項政策。日本最大的民間工商團體之經團連在 1994 年也組織了「共生委員會」。令人驚訝的是，政府推動的教育及研究補助，在平成 14 年（2002 年）和 15 年（2003 年）的通過案件中，冠上「共生」之名的計畫總計有 12 筆。而在 2006 年，以「共生」名義舉辦講座或研究課程的學校竟有二十七所（國立大學 16 所、私立大學 11 所）。在日本的主要企業中，佳能（Canon）公司和京セラ（京都 ceramics：Kyocera）都以「共生」為公司活動宗旨之關鍵理念。⁽¹⁾

日本社會所使用的「共生」一詞，可追溯到椎尾辨匡（1876–1971）在大正 11 年（1922 年）於鎌倉光明寺主辦，以「結合」為契機的「共生（ともいき）運動」。根據椎尾的宗旨，「共生（ともいき）運動」是為了實現在日常生活中找出阿彌陀佛之真實生命，以及協調與分擔之社會，而推動信徒之共同生活，以建立「心生；身生；事生；物生，人皆生的共生之里」。⁽²⁾也許椎尾本人對昭和初期日本的擴張主義沒有提出異議，因此第二大戰之後的一段時間，沒有與「共生」相關的出版品。直到 1970 年代末到 1980 年代，小田實、井上達夫，以及黑川紀章陸續出版以「共生」為主題之專著。⁽³⁾

(1) 以上詳細內容請參照渡邊章梧：〈現代日本社會共生の諸相〉，《共生思想研究年報 2006》（東京：東洋大學共生思想研究センター編，2007），頁 83–86。

(2) 椎尾辨匡：《共生の基調》（1929 年）（收入於《椎尾辨匡選集》，卷 9，東京：山喜房佛書林，1973 年），頁 302–310。

(3) 小田實：《「共生」への原理》（東京：筑摩書房，1978 年）；井上達夫《共生の作法》（東京：創文社，1986）；黑川紀章《共生の思想》（東京：徳間書房，1987 年）。井上達夫也在廣松涉・子安宣邦他編：《岩波哲學・思想事典》（東京：岩波書店，1998）中「共生」項目之作者。

渡邊先生指出，從 1987 年到 1996 年這十年之間，與「共生」相關的著作有 469 筆；從 1997 年到 2006 年間更多達 1069 筆（佔全體出版品的 60%）。⁽⁴⁾在提出「共生」相關的言論之知識份子當中，居最重要地位者非黑川紀章莫屬。

黑川紀章（1934–2007）在愛知縣出生，1957 年京都大學建築系畢業。他向東京大學教授、也是當時日本最著名的建築家丹下健三拜師，1970 年代以新進建築家之姿開始受到世人矚目。晚年積極參與政治活動，組成「共生新黨」，也參選於東京都知事選舉以及日本國會參議院之選舉（但皆落選）。黑川身為建築設計師，他的「共生」概念與其建築設計的經驗息息相關。除此之外，還有如下兩點值得注意：第一，黑川著有《共生の思想》（1987 年）、《新共生の思想》（1996 年）等以「共生」為主題的專著⁽⁵⁾，闡述了他的「共生」思想。經由黑川對「共生」概念「理論化」之努力，原本模糊的「共生」概念得以重新創造，成為與以西方二元主義和科學萬能主義為基礎的世界觀相匹敵的概念（詳後述）。第二，事實上，黑川本人正是於椎尾辨匡任董事長傾力經營之東海學園高中畢業的，而他也曾受過椎尾之弟子林靈法關於椎尾所提倡的「共生」理念之薰陶。⁽⁶⁾接著，我們來看黑川紀章所構想的「共生思想」之內涵。⁽⁷⁾首先，黑川就所認知的當代世界開始典範之轉換（paradigm shift）。黑川認為：這樣的轉換擴大至全世界，包含所有領域的結構性大轉換，此時我們只能藉著克服近代化過程形成的縱向分割之分業化與專門化，並且改採綜合的觀點洞察全體變化，才能看見未來。黑川面對此「典範轉換」的時代變化，以後現代主義之建築方法來試圖克服近代西方的合理主義，特別是其二元論之世界觀。黑川所提出的建築設計之新方法論是：以「理性」和「感性」之合作來進行「與其分析，不如象徵化（symbolization）；與其結構化，不如解構化（deconstruction）；與其組織化，不如構築關係（relation）；與其導入，不如引用（quotation）；與其結合，不如媒

(4) 參見渡邊章梧：〈現代日本社會共生の諸相〉，頁 84。

(5) 勉誠出版社在 2006 年出版了《黑川紀章著作集》（全 18 卷）。

(6) 參見渡邊章梧：〈佛教思想と共生（インド）〉，收於《共生思想研究年報 2006》，頁 29。其實，黑川本人在 1987 年透露：「我最近才得悉『共生』一詞是由椎尾辨匡老師在大正 12（1923）年創造出來的術語。」請參閱黑川紀章《增補改訂：共生の思想——未来を生きぬくライフスタイル》（東京：徳間書房，1991 年），頁 394。之前黑川本人所使用的術語是「共存」。

(7) 以下的論點主要為筆者將黑川紀章：《意味の生成へ》（東京：徳間書房，1987 年，頁 493–496；以及黑川紀章：《增補改訂：共生の思想》（頁 362–378）加以整理而成。

介 (intermediation)；與其調整，不如變容 (transformation)；與其明確化，不如複雜化 (sophistication)⁽⁸⁾；與其指示，不如共示 (connotation) 之「概念操作」。在此方法論的觀點上，黑川進行「共生」概念之界定。其內涵有如下五種：第一，包含對立與矛盾、競爭與緊張，而從中孕育新創造的關係；第二，互相對立，互相需要，同時還要互相理解對方的正面之關係；第三，原來只憑單方面無法達成，變為能產生新的創造之關係；第四，一方面尊重互相的個性及其聖域，也試圖擴大共有的領域之關係；第五，在接受的大生命環境系中找出自己的定位。

那麼，黑川之「共生」概念所涵蓋的領域範圍如何？黑川提出以下八項：(1) 異質文化之間的共生；(2) 人類和技術之間的共生；(3) 內部和外部之間的共生；(4) 部分和整體之間的共生；(5) 歷史與未來之間的共生；(6) 理性與感性之間的共生；(7) 宗教與科學之間的共生；(8) 人類（建築物）和自然環境之間的共生。黑川認為，他提出這樣的「共生」內涵，其源流可追溯到印度唯識思想和日本的大乘佛學思想——尤其是後者的因素。日本文化所具有的「缺中心、曖昧、開放性、非對稱性、部分之表現、扭轉⁽⁹⁾（解構性）、平面性」之特色，可成為近代主義典範轉換的條件。

近年推動「共生」概念學術議題化之竹村牧男先生則將目前「共生」涵蓋的議題大致區分為如下兩項：第一，以環境倫理學所涵蓋的人類與環境之間的共存和當代人和未來子孫之間的共存之問題；第二，當代社會中，不同能力或不同條件之人之間，如何重視彼此的獨立性，而保持良好關係之問題。針對後者，竹村先生認為借用倫理學、宗教哲學及傳統東洋思想可以找出深入思考人和人之間的「共生」之理論端緒。⁽¹⁰⁾ 無論其學術議題化所進行的程度如何，最令人關注的一點是，日本內閣府公開宣示：「共生社會之形成應為日本社會之目標」，同時政府亦將大量的教育及研究資源挹注於冠有「共生」之名的各項計畫中。

(8) 黑川在譯出「sophistication」時是使用「複雜化」一詞，但在《增補改訂：共生的思想》頁22中則又譯為「柔軟適用」（按：中文係「彈性適用」）。

(9) 原文為「ずれ」。

(10) 竹村牧男：〈共生學の構想〉，《共生思想研究年報2006》（東京：東洋大學共生思想研究センター編，2007），頁68-69。竹村先生接著探討佛學思想對「共生」概念之學術議題化之可能的貢獻。

二、界定「共生」概念時的混淆狀態

如黑川所說，「共生」概念是有著日本文化之特殊背景的概念。理所當然，日語中的「共生」一詞原本在日文語境裡就具有獨特正面之意義，因而從政府官員、工商界、學者到一般老百姓，只要聽到「共生」，就能感受到正面的意涵。這可能是日本政府在其目標中強調「共生」之意義，同時也有那麼多機構與計畫冠上「共生」之名的原因。然而，很諷刺地，「共生」一詞在日語中的獨特意涵，讓不同文化背景的人難以捉摸其「正確」意涵。事實上，「共生」一詞的確義，在日本國內的使用者之間也還未形成共識。雖然許多論者都使用「共生」一詞，但事實上大部分只是借用「共生」一詞的語感來陳述自己的想法而已。這樣的狀況也使「共生概念之學術議題化」面臨阻礙。甚至如竹村先生所憂慮的，「共生」一詞反而可能會淪為當權者遮掩眼前具體社會問題之口號。⁽¹¹⁾

根據渡邊的調查，日語的「共生」一詞有五種英文翻譯，即(1)「symbiosis」；(2)「conviviality」；(3)「co-viviance」；(4)「living together」；(5)「co-living and co-existence」。其中，「conviviality」是批判產業文明的思想家 Ivan Illich 所提倡的概念，它意味著「共生、互相親和性」。而「co-viviance」則係日本社會學者伊東俊太郎的造詞，他所提出的三種「最低限度的文明條件」之第二條件（第一條件為「不殺生」；第三條件則為「公平性」），是指：「承認異己的文化和文明，而互相喜悅對方的存在，同時也指向人類與生態系之間的共生」。這樣，「conviviality」和「co-viviance」二詞雖然也涉及「共生」一詞之思想重要性，但尚未被廣泛使用。⁽¹²⁾

從詞義來看，在西方語言中，日語的「共生」一詞會分為「共同生活」或「共同生存」的意涵（即「symbiosis」和「conviviality」）和「共同存在」的意涵（即「co-existence」）兩種。但尾關周二先生則介紹了一位德國學者的觀點：「在日文中，環境上、生態上，以及社會上的現象都能夠以『共生』一詞表達出來，而在德文中沒有與此對應的詞彙」。⁽¹³⁾ 事實上，以「共同生

(11) 竹村牧男：〈共生學の構想〉，頁68。

(12) 渡邊章悟：〈共生學の英譯はどれが適しているのか〉，《共生思想研究年報2006》（東京：東洋大學共生思想研究センター編，2007），頁95。

(13) 尾關周二：〈共生學の基本理念を考える〉，《共生思想研究年報2007》（東京：東洋大學共

活」(或共同生存)來理解「共生」概念,和以「共同存在」來理解「共生」概念這兩者之間,存在著一種解釋上的混亂狀態。若我們的焦點放在「共生」的「共存」意義上,則「共存」的意義——如松本健一先生所指出的——係指「即使分崩離析,仍然努力避免摩擦與鬥爭,能夠獨立並存之狀態」。⁽¹⁴⁾但井上忠男先生卻懷疑說:「我實在不懂需要將『共生』和『共存』概念分開來使用的積極理由」。⁽¹⁵⁾與此類似的懷疑也出現在針對「共同生存」的意涵上。清水博先生指出:「我不太喜歡『共生』這樣的名詞,這樣的說法似乎是人類中心的概念,這裡看不出對『死亡』的態度。我個人所傾向使用的概念是能同時包含生死兩者,能相互照亮這樣異質存在的『共存在』一詞。」⁽¹⁶⁾

光是針對「共生」一詞的內涵,論者之間已有著很大的落差與好惡。那麼,近年以「共生」一詞來建構的思想內容自然各有不同。順此,從尾關周二先生與黑川紀章、井上達夫以來的「共生論」內容,或是近年來論者所設計的「共生」社會之藍圖可分為如下三種立場:第一種如黑川紀章所提出的,肯定像日本社會中傳統的、保守的共同體因素的部分。尾關先生將之稱為「聖域共生論」。第二種如法律學者井上達夫所主張的,異質的存在者能互動的開放體制。在此,「自由」的價值高於「同質性」的價值,尾關先生將之稱為「競爭共生論」。此立場揭示了日本文化中有著排斥共同體中異質份子的因素。第三種是尾關本人所提倡的「共同的共生論」。尾關先生認為,此共生理念異於第二類之處,在於異質的成員之間也一齊指向一種「協助關係」。⁽¹⁷⁾

到此,在探討中國哲學的「共生」意涵之前,我們稍微理解一下佛教和印度教,以及當代印度社會中的「共生」理念。然而,很諷刺地,「佛學」和「印度教」或「印度社會」之間的「共生」觀反而顯現不可彌補的對立,此問題使我們對「共生」概念的理解更感複雜和混亂。

如上所述,目前日本各界所提及的「共生」概念淵源大致可追溯至椎尾

生思想研究センター編,2008),頁8。

(14) 松本健一:《泥の文明》(東京:新潮社,2006年)。

(15) 井上忠男:《人道は人類共生の普遍的價值規範となりえるか》,《共生思想研究年報2007》(東京:東洋大學共生思想研究センター編,2008),頁23。

(16) 清水博:《共生思想への期待》,《共生思想研究年報2006》(東京:東洋大學共生思想研究センター編,2007),頁13。

(17) 尾關周二:《共生學の基本概念を考える》,頁7-10。

辨匡的「共生(ともいき)運動」。由於椎尾是淨土宗的僧侶,因此活動宗旨主要基於佛學精神。渡邊章梧先生說明椎尾辨匡所舉出的「共生運動之五項目標」,乃重視東洋思想中的「與自然一起生存」,亦即「自我」與「自然」互相依賴之精神;而為了達成其理想,渡邊先生拈出佛學之「慈悲」概念,尤其是「悲」(karuṇā)概念,即:「憐憫他人之痛苦而想要為他緩和」之心。⁽¹⁸⁾

另外,竹村牧男先生則稱,「佛教是包含著從根源的層次提供『共生』概念基礎之思想」,故他關注佛教中「無我」和「緣起」觀念。竹村先生認為,在我們探討「共生」問題時,其根源層次就存在著「如何克服近代以來的原子人觀」的問題,而從此角度來看佛學的人觀時,佛學的「無我」乍看之下就意味著人對「自我」之否定。但竹村先生指出,佛學中所否定的「我」是「我執」的部分;若能克服「我執」,真正自由的「自我」便會呈現出來。由於此種「自我」係「自他不二」的自我,到此境界便會達成自己與他者之間的「自我之實現」。竹村先生強調,在「自他不二」的自覺必然帶給個人「凡是互相依賴的存在」。當然,竹村先生承認這樣的境界必須在「覺悟之智慧」之後才能實現,但他認為,人們可以在佛教的教導下努力理解這點。⁽¹⁹⁾

然而,研究印度社會或思想之專家卻指出,印度社會和宗教信仰與日本學者所構想的「共生」理念難以並存。首先,宮本久義先生指出,從包含佛教形成之前的整體印度文化傳統來探討其中是否具有何種程度的「共生」思想的時候,從古代梵文文學到當前的階級制度,事實上印度文化傳統中有不少觀念,如:徹底的階級分離觀、歧視女性等,均與「共生」之理想格格不入。⁽²⁰⁾值得注意的是,宮本先生在2007年參與印度德里(Dehli)的一所梵文大學所召開的「International Sminar on Sustainability and the Philosophy of Co-existence」會議,在其報告當中指出耐人尋味的兩點:第一,雖然與會的許多印度學者一致說梵文中的「saha-astitvam」與「共生」思想中的「co-existence」概念相符,但他們無法舉出相關文獻中的典據。宮本先生接著指出,此反

(18) 渡邊章梧:《佛教思想と共生(インド)》,頁29-30。

(19) 竹村牧男:《共生學の構想》,頁70-71。

(20) 宮本久義:《古典サンスクリット文學に見られる共生思想——『ヒトローデーシャ』を中心に》,《共生思想研究年報2006》(東京:東洋大學共生思想研究センター編,2007),頁75-82。

映了「saha-astivam」一詞僅是「co-existence」之翻譯的事實。第二，參與會議的印度學者當中，還有人認為「在印度從未有過『共生』思想這樣的東西，到現在仍是如此。」宮本先生感慨說，會議中對此點沒有進一步的討論。⁽²¹⁾

另外，橋本泰元先生亦分析了印度教的自然觀和 1973 年印度爆發的「Chipko 運動」——當地人民的森林保護運動。他指出，就算「環保運動」可合乎「共生」的精神，但是仍難以說明為何將現世之物質世界完全置於視野外的印度教信仰會導出如此活動。而橋本先生在結論中說，此運動所以能成功地展開，是由運動領導人之禁欲行為和運動本身所具有的高度倫理性所致的。⁽²²⁾簡言之，若以上學者對印度宗教信仰及印度社會特質的理解無誤，則顯然地，印度思想與日本知識份子所構想的「共生」思想內涵之間確有一些差距。

三、中國哲學傳統中的「共生」意涵

那麼，中國思想傳統又是如何指引當代日本學者所構想的「共生」概念的？下面我們先以吉田公平、山田利明、野村英登三位中國思想專家的觀點為線索，來探討中國思想傳統中「共生」的理想如何顯現（或不顯現）的問題。

吉田公平先生在東洋大學共生思想研究中心所出版的《共生思想研究年報 2006》和《同・2007》兩本期刊中發表三篇文章，各別是：〈日本思想と共生〉（2006，頁 15-18）、〈共生社會に生きる人々〉（2006，頁 113-120）以及〈中國思想と共生——萬物一體論について〉（2007，頁 95-99）。在此三篇中吉田先生始終一貫地提出一個觀點：當代社會淪為過度的競爭、追逐成果的社會，結果威脅到競爭中的「敗者」、「落後者」、或無法參與競爭之「弱者」之存在。吉田先生所構想的「共生」是透過肯定這些「敗者」、「落後者」，以及「弱者」之存在，並且在此條件下提供能夠安頓之境界的理想

(21) 宮本久義：〈國際サスティナビリティ・共生セミナー報告〉，《共生思想研究年報 2007》（東京：東洋大學共生思想研究センター編，2008），頁 111-112。

(22) 橋本泰元：〈ヒンドゥー教における共生思想——環境保護運動とヒンドゥー教の言説〉，《共生思想研究年報 2006》（東京：東洋大學共生思想研究センター編，2007），頁 101-106。

社會代名詞。雖然吉田先生並未說明其「共生」概念之具體內涵，但似乎是以能積極包容「敗者」、「落後者」，以及「弱者」三者的「共生」社會為「共生」概念的主要內涵。在此前提上，他說：

當我們以中國哲學之遺產作為素材來思考共生思想時，立刻會想到保持與他者共存、並且有著共致幸福之意願的儒家（原文為「儒教」）思想，而此原點可追溯至孔子、孟子、荀子等原始儒家，但我認為宋明時代的「新儒教」才深入思考了與「共生」相關的內容。（強調處為引用者所加）⁽²³⁾

吉田先生主張，從孟子到朱熹的「性善論」思想，加上王陽明，能進一步推及於肯定所有人的原初狀態之境界，因王陽明的思想具有能夠包容「敗者」、「落後者」及「弱者」三者的「共生」理想之思想內容。另外，吉田先生在〈日本思想と共生〉和〈共生社會に生きる人々〉兩篇中提及日本德川時代的禪僧——盤珪禪師（1622-1693）「佛心不生禪」的思想。根據吉田先生的說明，「佛心不生」一句並非「佛心不產生」的意思，而是指「人人在出生時皆具備佛心」。吉田先生指出，根據盤珪禪師的佛法，一般佛學理論認為難以得解脫的人也通通可以得救。雖然盤珪禪師受到當時朱子學者之嚴厲批判，但在盤珪禪師施法的據點「求道舍」，渴望得救之民眾仍然雲集如市，盤珪禪師畢生重建或復興了多達兩千所的廢寺。吉田先生從王陽明和盤珪禪師兩位之思想內涵歸納出「毫無保留地包容且肯定他者之存在樣式」的精神⁽²⁴⁾吉田先生強調，此為當代「競爭」與「成績」社會所需要的思想資源，因此對他來說很有「魅力」。⁽²⁵⁾不過，最後他還加上一段話作為結尾：

相形之下，若以「性惡論」或「人類原罪論」為基礎理解人的本質，到底能否構畫「共生思想」呢？我想知道的並非「性惡論」或「人類原罪

(23) 吉田公平：〈中國思想と共生——萬物一體論について〉，《共生思想研究年報 2007》（東京：東洋大學共生思想研究センター編，2008），頁 95-96。

(24) 此部分之口語為「他者の存在様態をありのままにみとめて」。參閱吉田公平：〈共生社會に生きる人々〉，《共生思想研究年報 2006》（東京：東洋大學共生思想研究センター編，2007），頁 116。

(25) 吉田公平：〈中國思想と共生〉，頁 99。

論」在理論上是否能夠構畫出「共生思想」這一點，而是若主張以「性惡論」或「人類原罪論」為基礎之人論，為何每個人能於日常生活中努力實踐此原理這一點，尤其是此可能性的原理如何能成為幸福論的基礎。

雖然吉田先生並沒有主張「性惡論」或「人類原罪論」無法提供構想「共生思想」之「素材」，但在「為何每個人能於日常生活中努力實踐此原理」一句中表示他對「性惡論」或「人類原罪論」之「共生論」在日常生活中是否能獲實踐的疑問。

接著我們來看山田利明先生對中國思想中「共生」因素之觀點。山田先生也在東洋大學共生思想研究中心所出版的《共生思想研究年報 2006》和《同・2007》兩本期刊中發表三篇文章，各別是：〈中國思想と共生〉（2006，頁 19-22）、〈共生論としての「禮」〉（2006，頁 107-112）以及〈中國における宗教的共生の一例〉（2007，頁 87-94）。山田先生的第一篇〈中國思想と共生〉與吉田先生前揭論文同名。〈中國思想と共生〉主要探討中國古代的自然觀。而在此文中，山田先生指出，中國中原的自然環境並不像南方的環境自然資源那麼豐富，所以人民一起改造了土地，開展了大規模的水利工程。這樣的歷史過程可能造成中國傳統「人類優先」——甚至人類比「上帝」還優先的思維傳統。不過在此篇中，山田先生並沒有展開這樣的中國人自然觀在所謂「共生思想」中的意義。相較之下，山田先生的第三篇：〈中國における宗教的共生の一例〉，則敘述了漢代到魏晉南北朝時期，漢民族和周邊異族之間的「共生」狀況。山田先生認為，隨著國家版圖擴大，漢人社會容納了不少異民族，而這些異民族往往遭到漢人的各種剝削，因而對漢人心生怨恨。山田先生指出，東漢末年到三國時代「五斗米道」在中華世界西隅的異族之間所以能夠快速擴張，除了因為「義舍」、「義米」等「福利」政策獲得貧民的支持之外，亦由於「五斗米道」執行嚴禁「欺騙」之戒律，從而壓制了漢人對異民族的各種欺騙行為。如此，「五斗米道」涵養了其成員之間的信賴關係，而達成「漢族」與「周邊異族」之間的「共生」。不過，這篇論文也沒有特別提出此歷史觀察在「共生」思想上的意義。

事實上，山田先生對「共生思想」的想法在他的第二篇文章〈共生論としての「禮」〉中亦稍露端倪。據山田先生的觀點，「共同社會」所成立的基

礎是：社會成員之間分享同樣的價值觀及愛惜之心。若具備此兩者，則共同體內就算小有差異，此共同體仍能夠生存下去。古代中國社會的「宗族」就具備這樣的條件。在此社會條件下，滿足上列兩點的規範就是「禮」。山田先生認為，孟子所云「辭讓之心」的「禮」仍保留著孔子時代所具有的簡樸之「禮」的內涵。雖然山田先生認為現存有關「禮」的文獻都是直到漢代才蒐集整理出來的⁽²⁶⁾，但他認為其中《禮記·曲禮》可見與「共生論」相通的內容。另外，山田先生也注意到透過「禮」的互動所形成的「溝通作用」。換言之，若一個人透過某種「禮」向對方傳達敬意，對方也必能瞭解此「禮」中的「敬意」意涵。就這樣，山田先生構畫出作為維繫「共同體」之基礎條件的「禮」功能。在最後，山田先生指出，在漢代以後「禮」的功能逐漸轉變為「社會秩序之維持」。他暗示著，此功能只滿足於統治者之目的，而這樣的「禮」與作為「共生思想」的基礎之「禮」的內涵大相逕庭。如此，針對當今中國大陸處處可聞的「和諧社會」一詞，山田先生感到其中有著濃厚的政治性。

那麼，最後我們稍微整理野村英登先生的觀點。野村先生在〈共生思想健康——道教修養技法〉（2007，頁 101-208）中分析「中國思想」在「共生論」中的角色。野村先生開宗明義地說，「健康」是為了實現「共生社會」的最重要因素之一，但同時也是難以達成的理想。接著，他指出，在椎尾辨匡的「共生運動」中，四、五天的共同生活以及體操、靜坐始終是主要活動項目。野村先生指出，這些流行於大正、昭和初期的健康增幅的體操和靜坐起源於德川時代白隱禪師（1685-1768）推廣的修養法，這即是道教的內丹法。野村先生認為這樣的功夫不但可增進實踐者自己的健康，而且也有助增進他人的健康。野村先生結論說，在道教「內丹修養功夫論」中的「身體實踐的重視」和「互助」層面，是我們思考「共生思想」時值得參考的地方。

現在總結一下以上三位對中國哲學、思想中的「共生」因素的討論。首先，吉田先生對王陽明的「萬物一體論」和盤珪禪師之「佛心不生禪」之闡述，有說服力地指出，我們在構想「共生社會」的理想時，必須積極容納及

(26) 《孟子·公孫丑下》有「禮曰：『父召，無諾；君命召，不俟駕。』」一句，此用例似乎暗示當時已有某種「禮書」存在。在近年「郭店楚簡」、「上海博物館藏楚簡」中包含與現本《禮記》以及《大戴禮記》幾乎同樣篇章的文字之事實，也意味著各種「禮」文獻的形成可溯及戰國早期。

關懷不同條件之社會成員。事實上，野村先生也主張內丹功夫這種個人化的修養方法亦應負上增進他人健康之義務；而從主張容納社會弱者這一點來看，此兩位學者之主旨基本一致。不過，若我們將「共生」概念放在更廣闊、更具綜合性的社會問題中進行思考時，吉田、野村兩位所討論的，在「共生」議題中其實只針對具體的人際關係，或一個社會共同體裡面的互動這些微觀的問題而已。尤其是，吉田和野村只探討「共生」概念的單面內容（吉田先生針對主體的「心」和野村先生的「身」），而比較忽略對「人與人之間的連帶如何維持」這問題本身的思考。而且兩人針對的核心觀點，即：「對他人的關懷」（吉田）及「增進健康」問題，在其他文明和文化傳統中也能找出豐富的例子。相對地，山田先生所探討的範圍則較廣。他在三篇文章中，分別討論了人類與自然環境的共生、不同民族之間的共生，以及一個社會成員之間的共生這三種層面。與吉田、野村兩位不同，山田先生把「禮」概念之內涵與意義當作議題，進一步討論到東亞文化傳統中各種不同層次的人際關係及社會關係的「共生」理想如何可能的問題。並且，由於「禮」概念深植於中國文明本身，在思考東亞社會中的「共生社會」的實現之可能性時，若結合與「禮」概念相關的探討，無論對「禮」的價值採正面或負面的評判，當能夠為當今東亞社會所面對的各種問題提供更貼切的觀察。

不過，本文仍要向山田先生對「禮」概念之形成和對「禮」概念在中國古代的倫理、政治及社會的作用之理解提出商榷。第一，山田先生將「尊敬對方、並且不讓對方感到不舒服」等在共同體裡面的「規範」當作「禮」的核心內涵，但他同時也將此看做「禮」概念之原意，並主張作為「維持社會秩序之基礎」的「禮」概念於漢代後才逐漸成型。然而，自《國語》、《左傳》，以至「郭店楚簡」和「上海博物館藏楚簡」中有關「禮」的言說中，很明顯地可看出戰國早中期的思想家已經開始主張「作為維持社會秩序之基礎」的「禮」的重要。舉一個例子，山田先生一文中常提及的《孟子》的〈盡心下〉中有「不信仁賢，則國空虛；無禮義，則上下亂；無政事，則財用不足。」一句。從戰國文獻的用法中，「上下亂」一句顯然係指社會秩序之瓦解。如此，即使是把「禮」界定在「主觀心理作用」（即「恭敬之心」）層面上的孟子，其所使用的「禮義」一詞，仍不免包含著濃厚的社會秩序意義。簡言之，「禮」概念最晚也於戰國早期就有了「社會秩序」之意涵。第二，山田先生

整個論述的最大問題，恐怕是他在分析作為「共生論」（強調點為筆者所加的「禮」概念的內涵與意義時⁽²⁷⁾，並未提及中國思想家們所探討過的「禮論」中的各種思想內容。換言之，假如「禮」概念包含著與我們所構想的「共生」概念相符的內涵的話，則思想家們對「禮」的探討——即「禮論」——便理應包含著與「共生論」相涉的思想內涵。在此前提下，山田先生在〈共生論としての「禮」〉一文中始終沒有提及荀子的「禮」概念以及「禮論」這一點恐怕為該文最大的缺點。

四、《荀子》「禮治論」中的「共生思想」

本段要闡述與《荀子》「禮治論」與當代「共生論」所提到的許多問題相關的探討。尤其是要指出，《荀子》的思想在與「共生論」相關的議題中就包含著富綜合性的理論思考。本文在此不談過去的《荀子》研究及筆者對整體《荀子》思想在古代政治哲學中的定位等問題⁽²⁸⁾，而是直接進入到《荀子》「禮治論」如何與「共生論」進行交流之相關問題中。

首先，若我們仔細分析《荀子》中的「禮」概念，可發現《荀子》中的「禮」大致有如下十種意涵：（1）為提升聖人境界之實踐德目之一，此意涵在道德功夫過程中與「仁」、「義」、「善」、「誠」、「忠信」等發揮同樣的功能；（2）在合乎道德的行為中也具有「美觀」者；（3）將人的感情、言論和行動調整於最合適的表達方式；（4）在一個社會中為達成最合適資源分配之標準；（5）能約束社會領導階層的規範、在能控制統治者本人時發揮唯一規範的作用（因為在中國傳統規範概念中「法」本身無法控制統治者本人）；（6）與政府內規之「法」對稱的「人事」之標準；（7）為使政府衙門各官

(27) 「共生論としての禮の機能を考えてみる」（頁107）；「共生論として禮を考えた場合」（頁109）；「ところで共生論の基盤として（按：「禮を」）考えた場合」（頁110）。

(28) 關於本人對過去《荀子》研究之問題、以及《荀子》的思想意義在中國古代政治哲學中的定位，請參閱 Sato, Masayuki: *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xunzi* (Leiden: Brill Academic Publishers, 2003)；佐藤將之：〈漢學與哲學之邂逅：明治時期日本學者之《荀子》研究〉，《漢學研究集刊》，期3，2007年10月，頁153-182；佐藤將之：〈日本二十世紀荀子研究的回顧〉，《國立政治大學哲學學報：國際荀子研究專號》，期11，2003年12月，頁39-84；佐藤將之：〈荀子哲學研究之解構與建構：以中日學者之嘗試與「誠」概念之探討為線索〉，《國立臺灣大學哲學論評》，號34，2007年10月，頁87-128。

員固守職責，以及動員人民之依據。即政策由「朝」之「禮」→「官」之「法」→「民」之「政」的順序實現；(8) 生命連續之象徵；(9) 社會上層秩序之象徵與方法，此與達成民間秩序的方法之音樂可相對稱；(10) 與「天地」之攝理（即「道」、「治」）等概念相比，將此形上領域的秩序帶到人間社會的原理性規範。

在以上荀子所構想的「禮」之功能中，我們馬上可以發現其中幾種功能與椎尾辨匡和黑川紀章，以及上述的中國思想研究者所構想的「共生」概念內涵相當程度地重合。例如，荀子哲學中的「禮」即如椎尾辨匡和野村先生所提及的，是每一個人為了增進「心」和「身」（在《荀子》中謂「養心治氣」）健康的最佳實踐方法。荀子的「禮」也涉及許多共生論者和山田先生所提到的人間和環境的問題。荀子認為，由「禮」來規定才能夠控制統治者對自然與社會資源的浪費。雖然荀子的「禮」概念之十種意涵皆涉及「共生」理念之某種層面，不過，由於時間與篇幅之限制，本文集中回應吉田公平先生對「以性惡說為中心」的世界觀（這裡暗示出吉田先生所理解的荀子的世界觀）是否能夠實踐「共生」的理想，以及山田先生對「禮」的「維持秩序」的功能與他所構想的「禮」的價值不相符的觀點，從而試圖釐清荀子「禮論」的廣度與深度。

首先，吉田先生在王陽明和盤珪禪師兩位之思想內涵中不斷追求的價值是「毫無保留地包容且肯定他者之存在樣式」的精神。而對吉田先生而言，「性善論」一詞就是此「思想」特質之代名詞。因此，若我們按照吉田先生之思路接受「人性惡」之假設，就陷入人人無法「毫無保留地包容且肯定他者之存在樣式」之困境。在此思路當中，吉田先生特別強調的一點是，「共生」的理想必須包容社會中的「敗者」、「落後者」及「弱者」之存在。不過，這樣的想法沒有考慮到如下的關鍵問題：難道荀子的「性惡論」只為社會的強者和競爭的勝利者著想，而切割了對「弱者」的關懷嗎？雖然筆者亦同意荀子的思想與當時其他所有的政治哲學一樣，其效力的對象是統治者而非人民；但由某種角度來觀察，荀子的「禮治論」更關懷社會上的「弱者」之存在。如過去荀子哲學之研究不斷地釐清，荀子的「性論」之前提是，所有的人類之出發點——即「材質」——是一樣的。荀子認為若放縱此「材質」，人就會傾向於追求各種慾望的滿足，因此他才將「人之性」（荀子未使

用過「人性」一詞）視為「惡」。如此，對荀子而言，身為個人，所需要的是實踐「道德」的決心，而缺乏此決心的人都只屬於「材質」之人。在此沒有「強者」或「弱者」之別，對荀子而言沒有走上修身之路的人都屬於「小人」。而在荀子的思想體系中，一個人過去是善是惡並不重要，重要的是那人決心修養之後是否能持之以恆。如此，在《非相》中，荀子強調人的外貌並不重要。其實其「相」也包含「體能」之意。

總之，按照吉田先生的說明，王陽明和盤珪禪師是根據「性善說」的根本義來包容所有的人之原來存在樣貌。而若借用吉田先生的邏輯，荀子所著眼的是「性惡論」之「起偽化性」意涵——他不去區分人類原本的存在樣貌，而是將未來能提升為聖人之可能性保留給所有的人。在實踐的層次看，吉田先生屢次指出求助王陽明和盤珪禪師者，由於自己原來的存在樣貌受到了肯定而得救。但至少荀子的人觀和功夫論之重點在於一個人是否具備未來修養功夫之意志，而不在於其原本的存在樣貌。因此筆者相信，假如「弱者」求助於荀子，荀子會說：「就算是貴族王公、或強者、或聰明的人，若他們沒有修身，都屬於小人；像你這樣的人若能堅持下決心修身，你的境界會比他們還高好幾層。」這樣一來，他們也一樣會感到獲得救贖。

針對山田先生將「禮」的意涵區分為兩種來討論，筆者要提出第二點的商榷。山田先生指出，「禮」的原意或「本意」應該係指「尊敬別人」之心理作用，而「維持社會、國家」之內涵則一直要到漢代才出現。但由於後者的意涵在戰國中期以後的齊學傳統中已極明顯，所以「漢代形成說」這一點似乎已站不住腳。不過在這裡筆者要釐清的是：荀子所構想的作為「維持國家社會的秩序」的「禮」，到底是為統治者的方便設計的，還是為了人民的福利而設計的？若我們觀察山田先生的行論，他的觀點顯然支持前說。然而根據筆者對《荀子》「禮論」之理解，至少荀子的「禮治思想」中的「禮」要在控制國君的時候才能發揮作用。雖然荀子像馬王堆帛書《黃帝四經》之作者一樣⁽²⁹⁾，將比較高度的規範性授予「法」概念，並以此約束國君；然而，就當時實際的法規習慣而言，可說當時並沒有完全能夠約束國君的法規。譬如若國君要求飲食要多精美、宮廷裝飾要多奢華，這些過度的慾望其

(29) 馬王堆帛書《黃帝四經·經法》：「道生法。法者，引得失以繩，而明曲直者也。故執道者，生法而弗敢犯也。法立而弗敢廢。」

實沒有法規能夠予以約束或控制。但相對地，「禮」的規範則要求國君尊重祖訓。而且當國君想要擴大消費的時候，「禮」便成為能夠控制國君的依據。另外，荀子也認為，若朝廷的各種儀式無法莊嚴地舉行，則其下屬各衙門的官員也不會遵守法規，推及民眾的各種政策也無法落實（上列荀子「禮」的第8類意涵）。因此，若說荀子的政治哲學主張「以『禮』來維持國家社會的秩序」，這不外乎意味著荀子主張統治者必須遵守「禮」的規範。換句話說，在二十世紀以前的東亞國家社會當中，只為了控制人民的行動，基本上發動法令就夠。其實《禮記》的「禮不下庶人；刑不上大夫」亦旨在說明這個狀況。不但如此，荀子對當時國君和國家領導者的要求不只是遵守「禮」之規範，他更要求此「禮」之規範一定與道德的原則相符合。對荀子而言，不具倫理道德意涵的「禮」是不可想像的（上列荀子「禮」的第1類和第2類意涵）。簡言之，在荀子哲學體系中，荀子要求國君「遵守『禮』」之意含係：「遵守道德原則」及「約束自己」。而荀子堅信，若國君奉行對「禮」之遵守，此國君所統治的整個國家就能組成完善的社會秩序。因此，荀子「禮治論」中「秩序國家社會」的功能絕非是為了統治者的方便而設計的；相反地，荀子的宗旨在於要求國君遵守「禮」之規範。

那麼，具有如此內涵的荀子「禮論」能為「共生論」的討論帶來哪些啟示呢？大致上可歸納為如下兩點：第一，藉由荀子「禮論」建構之理論功夫可以理解，東方社會以「禮」一詞來涵蓋的規範能夠達成我們以「共生論」來涵蓋的內容——從互相尊敬的互動、增進實踐者之健康、自然社會資源之適當的利用、由領導人的「倫理道德化」來達成國家社會之秩序與和諧。此功能比山田先生和野村先生所想到的「共生論」之內涵的總和還要豐富得多。

第二，以荀子「禮論」為基礎的「共生論」可以提供「人之永續發展」之可能性。吉田先生的「共生論」雖然借用的王陽明和盤珪禪師的「包容所有人原來之存在樣貌」的思想，但這種思想無法激發人們在受肯定之後進一步改善自己的動機。但根據荀子的「禮論」而構想的「共生論」，一方面確認人類同樣是「材質」般的存在之事實，但另一方面也鼓勵了人類向道德的方向努力發展。換言之，從荀子的「禮論」展開構想的「共生」社會，是社會成員不斷自我努力、自我改善的社會。

結語：

井上圓了、《荀子》、「共生思想」之間

東洋大學的創辦人井上圓了（1858–1919）在東京大學畢業之際，將荀子哲學選為他的畢業論文題目。這篇論文的名稱〈讀荀子〉，模仿自日本《荀子》詮釋傳統之開山祖師荻生徂徠的《讀荀子》⁽³⁰⁾。可見，他對自己的《荀子》詮釋懷抱著極大的自信。在此論文中，井上曾兩次以「活眼卓識」一詞讚嘆荀子的主張，又兩次稱許為「卓見」。甚至有一次將《荀子》之哲理評為「蘊含真理」的。雖然井上圓了本人最欣賞（他說「最卓見」）的內容是荀子的「天人之分」與「排斥迷信」之思想⁽³¹⁾，但在井上對荀子「禮治思想」的討論中，井上對荀子的「禮」概念的正確掌握不只「坐作進退」之謂，更包括了「社會之秩序、自他之分限、上下之關係之合稱」這一層意思。畢竟，椎尾匡臣開始「共生運動」的時期是在井上離世後的1922年，我們難以想像井上的「荀子論」和椎尾的「共生論」之間有何影響關係；然而，井上對荀子「禮」概念的這種理解，卻充分地預見了荀子思想與當代「共生論」交流的可能性。

* 本文為國科會研究計畫「從傳統漢學到哲學研究：明治・大正時代日本荀子觀研究」（NSC-96-2411-H-002-024）之部分研究成果。謹此誌謝。

(30) 此文發表於《學藝志林》（卷15號85，明治16年）。

(31) 眾所周知，「妖怪」一詞見於《荀子·天論》。井上對《荀子·天論》深深認同之態度與他後來非常具有個人特色的「妖怪學」完全一致。