臺大歷史學報第28期
2001年12月，頁207~223

BIBLID1012-8514(2001)28p.207-223

§研究討論§

「通」與「儒」：荀子的通變觀與經典詮釋問題

陳昭瑛*

一、緣起
二、荀子與漢代經學：經學傳承與「通儒」概念
三、通變、經權概念的起源：《論語》、《孟子》、《荀子》、《易．繫辭》
四、荀子的通變觀
五、結語：對經典詮釋的啟發

一、緣起

根據荀子的相關研究，大致可以發現絕大多數的荀子研究中不涉及荀子通變觀，而絕大多數關於「通變」觀的研究也不提荀子。而事實上荀子的通變觀不僅影響史學領域中由司馬遷「通古今之變」所彰顯的通變觀，也影響文學批評、文學理論中由劉勰《文心雕龍．通變》所總結

* 作者係國立臺灣大學中國文學系教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

的通變觀，甚至影響及於經學史中的「通儒」概念的出現。

「通」不僅是研究連橫《臺灣通史》計劃不能迴避的觀念，[1]也可能是研究儒家的經典詮釋傳統的巨大工程中的重要思想資源。到目前為止，我們的計劃在實質研究方面雖然都是針對中國經典所做的，但在理論基礎方面，則主要是援引西方詮釋學的概念。究竟在儒家思想內部是否蘊藏著一些與經典詮釋相關並且可提供為理論基礎的概念？應該是值得思考的問題，如果能逐步去挖掘這些概念，不僅可以逐漸擺脫借外債的處境，也可能有助於系統地去理解特屬於中國的儒家的詮釋傳統。

另一方面，在中國思想的研究方面，針對實體性概念，如心、性、命、天、理、氣等等概念的研究成果豐碩，可謂浩如湮海；但對功能性、活動性的概念，如通、變、神、化等等概念的研究，則尚有不足。相信對功能性概念的探討不僅有助於對實體性概念的理解，也有助於呈現中國思想的較完整面貌。本文自然也希望對中國思想中一些功能性概念的研究略盡棉薄之力。

最後，就經學史的範圍來看，荀子一向被認為對漢初經學的形成與發展有直接的關鍵性影響，但論者多從各經傳承的具體情形立說，本文則想嘗試從思想方面探討荀子對經學家的形象、方法的影響。

二、荀子與漢代經學：經學傳承與「通儒」概念

在戰國諸子中，荀子被認為與中國經學的形成有最密切的關係。汪中在《荀卿子通論》論：「荀卿之學，出於孔氏，而尤有功於諸經。」並指出「毛詩，荀卿子之傳也。」「魯詩，荀卿子之傳也。」「韓詩，荀卿子之別子也。」「左氏春秋，荀卿之傳也。」「穀梁春秋，荀卿子之傳也。荀卿所學，本長於禮……由是言之，曲臺之禮，荀卿之支與餘裔也。」徐復觀雖然不同意荀子所傳之經有如是之多，但仍然強調荀子

1 本文為大學追求卓越計劃「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統」之子計劃「儒家的春秋史學與連橫的《臺灣通史》」的一小部分成果。

臺灣大學學術期刊資料庫

對經學發展的關鍵地位，他說：「孟子發展了詩書之教，而荀子則發展了禮樂之教。若就經學而論，經學的精神、意義、規模，雖至孔子已奠其基，但經學之所以為經學，亦必具備一種由組織而具體化之形式。此形式，至荀子而始挈其要。」[2]他並指出荀子在〈勸學〉、〈儒效〉中已將《春秋》與《詩》、《書》、《禮》、《樂》聯繫起來，並在〈大略〉中將《詩》與《易》並舉，已大致奠定了六經的規模。[3]

一直到二十世紀末，不論是何種關於經學的「新論」，荀子作為經學源頭的地位仍是屹立不搖的。[4]但荀子除了在經學史實中被辨認出傳某經於某人外，究竟在治經方法上是否產生過具體影響，則鮮少被論及。事實上，「通儒」概念的出現可以追溯到荀子思想。

「通儒」之名在西漢已出現（《漢書．王吉傳》），在東漢經學中更是頻繁地出現。如《後漢書．卓茂傳》稱卓茂為「習《詩》、《禮》及曆算，究極師法，稱為通儒。」東漢初的杜林亦因博學多聞，而被稱為「通儒」。（《後漢書．杜林傳》）李育也因為與賈逵辯難，「往返皆有理證，最為通儒。」（《後漢書．儒林傳》）與「通儒」相對的是「俗儒」、「鄙儒」。徐幹之《中論．治學》謂：「鄙儒之博學也，務於物名，詳於器械，矜於詁訓，摘其章句，而不能統其大義之所校，以獲先王之心。」這是以能否掌握經典中的義理為「通儒」、「鄙儒」的分野。漢末應劭對「通儒」與「俗儒」的差異作了更清楚的論述：「俗儒」乃「能納而不能出，能言而不能行，講誦而已，無能往來」[5]之人。「通儒」則能「區別古今，居則翫聖哲之詞，動則行典籍之道，稽先王之制，立當時之事，綱紀國體，原本要化。」[6]「區別古今」、「原本要化」與「通」的聯繫其實是始於荀子。

---

2 徐復觀，〈先漢經學的形成〉，《中國經學史的基礎》（臺北：學生書局，1982），34。

3 徐復觀，〈先漢經學的形成〉，《中國經學史的基礎》，35。

4 如王葆玹的《今古文經學新論》主張今文經學有齊學與魯學之分，而魯學乃始於荀子，而「以《禮經》、《魯詩》和《穀梁春秋》為主要經典並以禮學為經學核心部分的學派。」見王葆玹，《今古文經學新論》（北京：中國社會科學出版社，1997），90。

5 應劭撰，王利器校注，《風俗通義校注》（臺北：明文書局，1982），〈佚文．徽稱〉，619。

6 應劭撰，王利器校注，《風俗通義校注》，〈佚文．徽稱〉，619。

臺灣大學學術期刊資料庫

大陸學者于迎春曾以靈活的文字說明了漢代經學中通儒與俗儒的區別：「大抵通古學者，以不守章句、訓詁舉大義為多，在他們眼中，『一句之解，動輒千言』，『講誦師言，至於百萬』的章句學者，率皆『俗儒』。至於他們自己，往往博學經籍，不守一門，知師法之所以然，打通學說之間狹隘的限域。從而出入通脫，無所膠滯。要之，所謂『通儒』，能夠以相對自由的精神、開放的心靈、清明的眼光來對待聖經賢說。」[7]但他沒有注意到荀子對「通儒」概念的影響。王葆玹則索性把通儒之經學稱為「通學」，並強調「多通」、「兼通」多經與「專一經」相對，[8]但未細論「通」與「專」的方法論差異，也沒有注意到荀子對「通儒」概念的影響。

「通儒」概念涉及的不只是治經方法的問題，還涉及「儒」的本質問題。對自我的身分認同懷有高度敏感乃是孔子以來的儒家之特徵。因此「通儒」概念不僅反映了儒者在世界中為自己所找尋的位置，也反映了儒者對自我與世界之關係的掌握。荀子對「通儒」的闡發起初並不是為了經學，而是具有濃厚之道德實踐與社會實踐的涵義，但由於荀子論「通」也具有知識性的旨趣，於是對經學中的方法論產生影響，但這一影響似乎多少造成了「通」之實踐意義的相對衰退。

三、通變、經權概念的起源：《論語》、《孟子》、《荀子》、《易．繫辭》

絕大多數論通變、經權概念之起源的著作必溯源於先秦的《論語》、《孟子》、《易．繫辭》，但獨漏論通變、經權最多的先秦典籍《荀子》。如朱子論《論語》「可與共學」章，提及孟子、文中子、漢儒，甚至莊子如何論權、變，但不提荀子。[9]

---

7 于迎春，〈以「通儒」、「通人」為體現的漢代經術新變〉，《中州學刊》第 4 期（1996）。

8 王葆玹，《今古文經學新論》，114~119。

9 黎靖德編，《朱子語類》（北京：中華書局，1999），第 3 冊，卷 37，頁 986~995。近

臺灣大學學術期刊資料庫

事實上，先秦儒家典籍中論「通」、「權」最多的是《荀子》，[10]《論語》首度論及「權」，未出現「通」字，《孟子》論及「權」，也同樣未出現「通」字。《荀子》之外，《易・繫辭》多次論及「通變」，成為後人最喜引述的來源。

《論語・子罕》：「子曰：『可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。』」這是儒家典籍中首次論「權」的記載，可見「權」比起「共學」、「適道」、「立」是更艱難的工夫，「因此相對於『仁』是孔門人性論之最高概念，『權』是孔門方法論之最高概念。」[11]

《孟子・離婁上》：「男女授受不親，禮也，嫂溺援之以手，權也。」則較清楚的說明了「權」的涵義。「禮」自然是「經」，「但是面對『嫂溺』這一特殊具體的情境時，『經』卻必須被修正，這種隨機修正『經』的能力便是孔子所說的『權』，經與權恆處於緊張而互動的關係。」[12]「權」因此成為極難的工夫。

將「通」、「變」連用且多次論及的是《易・繫辭》。在《易・繫辭》，「變」至少有二義，一是屬於現象界的性質、運動，常與「化」連用，如「一闔一闢謂之變。」[13]闔與闢是相對的，「變」主要因相對性質的相互激盪或接續發生而形成，如：「剛柔相推，變在其中矣。」

人中可以韋政通《中國哲學辭典》（臺北：水牛出版社，1983）「權」字條中的「通權達變」一欄（頁803~804）與「變」字條（頁806~810）為代表，其中引述多人對權變之說，而獨漏荀子。又徐中玉編，《通變編》（中國古代文藝理論專題資料叢刊）（北京：中國社會科學出版社，1992），亦獨漏荀子。

10 《公孫龍子》雖有〈通變〉篇，但公孫龍子一般被歸於名家。此或可證明「通變」在先秦諸子亦是共法之一。公孫龍子之「通變」觀較偏向知識論，而不具實踐義涵及歷史義涵。有關《公孫龍子・通變》的解析可參考徐復觀，《公孫龍子講疏》（臺北：學生書局，1979），19~27；馮耀明，《公孫龍子》（臺北：三民書局，2000），125~139。

11 陳昭瑛，〈一個時代的開始：激進的儒家徐復觀先生〉，《臺灣文學與本土化運動》（臺北：正中書局，1998），343。

12 陳昭瑛，〈一個時代的開始：激進的儒家徐復觀先生〉，《臺灣文學與本土化運動》，343。

13 引自高亨，《周易大傳今注》（濟南：齊魯書社，1979），543。以下只註篇名。

臺灣大學學術期刊資料庫

天地間自然現象的變化以四時最為明顯，故言「變通莫大乎四時。」此處之「通」有「化」之意，「變通」可謂「變化」。「天地變化，聖人效之。」說明聖人從宇宙萬物的各種「變化」中體會出人文化成的道理。於是「變」的另一個涵義屬於人的主觀能動性的方面，如「化而裁之謂之變。」、「變而通之以盡利。」在此「變通」與「通變」又有相似之意，皆屬人的主體能力，如言「化而裁之謂之變，推而行之謂之通。」、「窮則變，變則通，通則久。」

綜合上述所言，「變」有二義：現象世界的變動、變化以及主體的通變能力。「通」亦有二義，一是指天地變化之恆久不窮，如「一闔一闢，謂之變，往來不窮，謂之通。」、「通則久」。另一義最重要，屬於主體性的層次，有「通變」之義，也有「會通」、「感通」之義（至荀子又多出「知通」之義，詳下文）。「知變化之道」只是「通」的最早階段，聖人（或君子）還會對變化給予一綜合的（綜合直覺、感性和理性）的機警回應，故《易．繫辭》言：「是以君子將有為也，將有行也，問焉而以言，其受命也如嚮……通其變，遂成天下之文。」於是「通」在「知」之外，尚有社會實踐之義。所謂「感而遂通天下」，說明了「通」是基於對變化的深刻感知與感應；「聖人……能通天下之志。」指出「通」最終所能達到的不是一個單一個體對變化的掌握，而是掌握了由無數個體之志所形成的「天下之志」，如此方能「成天下之文」、「成天下之務」、「定天下之業」。至此「通」遂有「會通」之意，即會而通之，會無數個體之志以成天下之志。如《易．繫辭》言：「聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮。」「通」自然最終要落實於儒家的現世關懷：人民的福祉。「通」於是成為先王之德，所謂「神農氏沒，黃帝、堯、舜氏作，通其變，使民不倦；神而化之，使民宜之。」

但「通變」在《易．繫辭》中並未聯繫於「古今」，即不具有歷史意義；其次，也並未聯繫於「儒」，即無關乎「儒者」的品質與身分認同。而這兩點是荀子通變觀的重點。

臺灣大學學術期刊資料庫

四、荀子的通變觀

（一）「權」的雙重意義

在《論語》、《孟子》，「權」都指涉正面的意義，是一種通權達變的能力。荀子則已意識到「權」的複雜性，也可以說，到了荀子的時代，「權」已成為多義性的概念，而對「名」、「實」關係十分重視的荀子勢必會將「權」的多義內涵中屬於儒家的部分以及不屬儒家或甚至與儒家理想相反的部分區分出來。

在《荀子》一書，當「權」指涉負面涵義，或與「謀」相連而成「權謀」一詞；或與「利」並舉，而有「權勢」之意；或指權力，而有弄權的引申。如「權謀傾覆之人退，則賢良知聖之士案自進矣。」（〈王制〉）[14]「故用國者，義立而王，信立而霸，權謀立而亡。」（〈王霸〉）在這些地方，「權謀」與「賢良知聖」、「信義」等儒家理想對立。又如「義之所在，不傾於權，不顧其利，舉國而與之不為改視，重死、持義而不橈，是士君子之勇也。」（〈榮辱〉）在此「權」指權勢，聯繫於「利」，而與「義」相對。再如「愚者反是，處重擅權，則好專事而　賢能。」（〈仲尼〉），其意相同。

當「權」指涉正面意義時，或與「衡」相連，或與「道」相應，都是對《論語》、《孟子》中「權」字的發揮。如「欲惡取舍之權，——見其可欲也，則必前後慮其可惡也者；見其可利也，則必前後慮其可害也者；而兼權之，孰計之，然後定其欲惡取舍；如是則常不失陷矣。」（〈不苟〉）在此「權」指「權衡」，對此梁啟雄有很好的注解：「權是『權衡』之『權』。衡是稱桿，權是稱錘。當稱物之時衡主其平，權則或前或卻往返移動而使衡平正。古書多借權字作動名詞用；凡以正道為準來衡量事物之宜否的揆度亦曰『權』。」[15]「權」之為物，本是在移動中以確立「衡」的平正，故「權」被聯繫於「正道」，也可以說是體現了先秦諸子擅長的隱喻性思維（metaphorical thinking）。荀子在其

14 引自梁啟雄，《荀子簡釋》（臺北：華正書局，1974），115。以下只註篇名。

15 梁啟雄，《荀子簡釋》，32。

臺灣大學學術期刊資料庫

它地方便將「權」、「衡」聯繫於「道」。如「凡人之取也，所欲未嘗粹而來也；其去也，所惡未嘗粹而往也。故人無動而不可以不與權俱。衡不正，則重縣於仰，而人以為輕，輕縣於俛，而人以為重；此人所以惑於輕重也。權不正，則禍託於欲，而人以為福，福託於惡，而人以為禍；此亦人所以惑於禍福也。道者，古今之正權也。」（〈正名〉）也單論「衡」，義與「權」同，而且也聯繫於「道」：「聖人知心術之患，見蔽塞之禍，故無欲、無惡、無始、無終、無近、無遠、無博、無淺、無古、無今，兼陳萬物而中縣衡焉。是故眾異不得相蔽以亂其倫也。何謂衡？曰：道。故心不可以不知道；心不知道，則不可道而可非道。」（〈解蔽〉）

而對著世界中種種變化，如輕重、禍福、欲惡、始終、近遠、博淺、古今等等（上文中所謂「萬物」），惟有「道」能使「權衡」不失「正」，故說「何謂衡？曰：道。」、「道者，古今之正權也。」亦即真正的權衡就是道。假如孟子的「嫂溺援之以手，權也。」是以具體的事例注釋了孔子所說的「權」，則荀子則對「權」進行了思慮嚴密的理論建構。從對「權」的思考出發，荀子將之聯繫於通變。同樣在〈解蔽〉，荀子以「體常盡變」釋「道」。他說：「夫道者，體常而盡變。一隅不足以舉之。曲知之人，觀於道之一隅而未之能識也。」（〈解蔽〉）則所謂「曲知之人」正是不知「權變」、「通變」之人，因而只能片面地認識事物，而「權變」、「通變」才能全面地掌握事物。[16]對這段引文，梁啟雄的注釋也很值得參考：「此言：道是以常理為體，而極盡地變革來適應時宜和地宜（指原則性和靈活性相結合），一隅角的道理夠不上來概括它（謂局部性的學說不夠全面）。」[17]

「通」字雖然沒有在上述這些論「權」、「道」的引文中出現，但「體常盡變」實有「通變」之意。「通」也和「曲知」是相反的。相對於「曲知」之知，荀子提出「知通」之知。因此在《荀子》中「通」、「權」乃屬於一系列的概念。

---

16 此與黑格爾影響下的新馬克思主義（特別是盧卡契）中的「整體性」（totality）有神似之處。註11之拙作曾略論及此。

17 梁啟雄，《荀子簡釋》，292。

臺灣大學學術期刊資料庫

（二）通「一與多」之變

就「通」本身的概念內涵來看，可以從非歷史性的（或說「共時性的」、「結構性」）方面言，審視「通」對「一與多」之間種種變化的掌握；也可以從歷史性的（或說「歷時性的」、「發展的」）方面言，探索「通」對「古與今」、「廢與起」之變化的掌握。此節先論第一方面。

「一與多」在《荀子》大致呈現為主體認知能力或主體持有之理（「一」）與對象世界中之萬物、萬變（「多」）。掌握「一與多」之互動關係的能力（或活動），便是「通」。

「一」在《荀子》有時又稱為「原」、「本」、「類」、「道」、「貫」、「常」，或與「統類」、「一道」、「道貫」等詞同義。「多」則稱為「萬」、「雜」、「變」，或以「時」、「物」、「萬物」、「萬變」、「千舉萬變」來表述。最常與「變」相連的動詞是「應」，有所本（即「一」）而能「應變」得宜的人為「通士」，對「類」、「統類」能認知掌握也是「通」。可見「通」是持有「一」而能「應變」得宜的能力，但在《荀子》中未出現「通」、「變」兩字連用的情形。以下多條引文是直接的材料：

1 知則明通而類。（〈不苟〉）

2 通則文而明，……誠心行義理則理，理則明，明則能變矣。（〈不苟〉）

3 物至而應，事起而辨，若是則可謂通士矣。（〈不苟〉）

4 以近知遠，以一知萬。（〈非相〉）

5 居錯遷徙，應變不窮，是聖人之辯者也。（〈非相〉）

6 宗原應變，曲得其宜，如是然後聖人也。（〈非十二子〉）

7 萬物得其宜，事變得其應，……君子之所長也。（〈儒效〉）

8 修百王之法若辨白黑，應當時之變若數一二，……則可謂聖人矣。（〈儒效〉）

臺灣大學學術期刊資料庫

9 其行有禮，其舉事無悔，其持險應變曲當；與時遷徙，與世偃仰，千舉萬變，其道一也，是大儒之稽也。（〈儒效〉）

10 以古持今，以一持萬……倚物怪變，所未嘗聞也，所未嘗見也，卒然起一方，則舉統類而應之……（〈儒效〉）

11 知通統類……可謂大儒矣。（〈儒效〉）

12 舉措應變而不窮，夫是之謂有原，是王者之人也。（〈王制〉）

13 以類行雜，以一行萬。（〈王制〉）

14 （先王聖人為之）則萬物得宜，事變得應。（〈富國〉）

15 無君子，則法雖具，失先後之施，不能應事之變，足以亂矣。（〈君道〉）

16 君子……並遇變態而不窮……謹修飾而不危，其應變故也。（〈君道〉）

17 古之人……其取人有道……與之舉錯遷徙，而觀其能應變也。（〈君道〉）

18 國者，事物之至也如泉原，一物不應，亂之端也……故人主……其知慮足應待萬變然後可……（〈君道〉）

19 ……應卒遇變，齊給如響；推類接譽，以待無方，曲成制象，是聖臣者也。（〈臣道〉）

20 臨事接民，而以義變應……政之始也。（〈致士〉）

21 舉錯則時……夫是之謂道德之威。（〈疆國〉）

22 養備而動時，則天不能病。（〈天論〉）

23 百王之無變，足以為道貫。一廢一起，應之以貫，理貫不亂。

臺灣大學學術期刊資料庫

不知貫不知應變。（〈天論〉）

24 足以率一道，足以治萬變，是先王立樂之術也。（〈樂論〉）

25 窮本極變，樂之情也。（〈樂論〉）

26 夫道者，體常而盡變，一隅不足以舉之。（〈解蔽〉）

27 言之千舉萬變，其統類一也，是聖人之知也。（〈性惡〉）

上述第一條的「知則明通而類」與第十一條的「知通統類」是相同的意思。在《易・繫辭》的「感通」之外，荀子提出「知通」。而「知通」表現為對「統類」的認識，及對「類」與「雜」、「一」與「萬」之間關係的掌握，如第十三條「以類行雜，以一行萬」，梁啟雄即釋「類」為「統類」，並謂：「以統類審察繁雜事物，以一理（天地人聯結依賴之理）審察萬種事理。」[18]他引申「一」為「一理」，並釋「一理」為「天地人聯結依賴之理」，相當合乎儒學教義。此處的「一」與第六條「宗原應變」的「原」、第九條「其道一也」的「道」、第十二條「有原」的「原」、第二十條「以義應變」的「義」、第二十三條的「貫」、「道貫」、第二十四條的「一道」、第二十五條的「本」、第二十六條的「道」、「常」皆為同義。這些同義詞也相當於「經、權」關係中的「經」。放在經典詮釋的脈絡中，可以說是相當於經典的文本本身。另一方面，「雜」、「萬」與第三條「物至而應」的「物」以及一再出現的「應變」的「變」也是意思相同。現象界中的「萬」、「雜」、「物」、「萬物」是在變化中形成，也體現著變化本身。從儒家講究天地人相貫之理來看，人能「持一」去認識、接應這些變化，正因這「萬變」之後、之中有一常道而可為人所認識、接應。就經典詮釋的脈絡而言，代表「多」的「萬變」，即「經、權」中的「權」，亦相當於對經典文本所作的各種各樣的詮釋。荀子對「通『一與多』之變」的理論建構對於經典詮釋的理論基礎的形成很有幫助。

18 梁啟雄，《荀子簡釋》，108。

臺灣大學學術期刊資料庫

（三）通「古與今」之變

荀子自然未像司馬遷那樣，明確的提出「通古今之變」的話，但比起《易．繫辭》談「通變」而不涉及「古今」，荀子可能是先秦唯一將通變聯繫於古今的思想家。因此在追溯司馬遷「通古今之變」的來源，而只追溯到《易．繫辭》，是絕對不公的，是埋沒荀子。

〈非相〉中的「以近知遠」、〈儒效〉中的「以古持今」、〈天論〉中的「一廢一起，應之以貫。」都有「通古今之變」的意思。甚至荀子「以類行雜」中的「統類」概念也多少是啟發自他對先王到後王的歷史進程之理解。這要從「以近知遠」的上下文來看：

> 辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王。聖王有百，吾孰法焉……故曰：欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後王是也……欲觀千歲，則數今日；欲知億萬，則審一二；欲知上世，則審周道……故曰：以近知遠，以一知萬，以微知明。（〈非相〉）

由上段引文可知，「以一知萬」是在由「聖王」（先王）到「後王」，由「千歲」到「今日」的歷史脈絡中提出的。文中認為聖王之跡便粲然呈現於後王，也許是荀子太樂觀的看法，但在「吾孰法焉？」句中，「法」相當於「以一知萬」的「一」以及「欲知億萬，則審一二。」的「一二」；也相當於〈天論〉中「百王之無變，是以為道貫」的「道貫」，以及「一廢一起，應之以貫」的「貫」；也相當於〈正名〉中「道者，古今之正權也。」的「道」。

不僅「以一知萬」是從歷史而來的啟發，〈王制〉中的「以類行雜，以一行萬。」也是從對王制的歷史現象的思考出發。而〈儒效〉中的「法先王，統禮義，一制度，以淺持博，以古持今，以一持萬。」更是明顯的將「古今」對舉。「古」即先王之道，即「一」；「今」乃聖王之跡，——後王之施政，所以是「萬」。「持」則有「應」、「通」之意，並強調一對萬、古對今的優先性。

〈天論〉云：「百王之無變，足以為道貫。一廢一起，應之以貫。」「一廢一起」即指歷史中的興衰起廢，而在百王相續的綿長歷史中未遭變革的某些道理、精神、制度，自然因為通過了時間的考驗及實踐的檢

臺灣大學學術期刊資料庫

驗，而「足以為道貫」，成為可以用來掌握歷史中興衰起廢之無窮變化的常道，此亦是「經、權」中的「經」。則荀子雖未明言「通古今之變」一詞，然其意甚明。

（四）「通」與「儒」

在《論語》、《孟子》中「通」並未明確成為「儒」（或「士」、「君子」、「聖人」）的品質標記。孔子將「權」提昇為最難的工夫，應該有此暗示，「吾道一以貫之」的「貫」也有「通」的指涉。孟子雖以實例闡發了「權」，但未提過「通」或類似語詞。荀子則明確的將「通權達變」（荀子常用之詞為「應變」，如上面引文）界定為儒者的品質。以下幾條引文可為證據：

1 ……此言君子能以義屈信變應故也。（〈不苟〉）

2 君子……知則明通而類。（〈不苟〉）

3 有通士者，有公士者，有直士者，有慤士者，有小人者：——上則能尊君，下則能愛民，物至而應，事起而辨，若是則可謂通士矣。（〈不苟〉）

4 居錯遷徙，應變不窮，是聖人之辯也。（〈非相〉）

5 宗原應變，曲得其宜，如是然後為聖人也。（〈非十二子〉）

6 萬物得其宜，事變得其應，……君子所長也。（〈儒效〉）

7 修百王之法若辨白黑，應當時之變若數一二，……可謂聖人矣。（〈儒效〉）

8 其行有禮，其舉事無悔，其持險應變曲當；與時遷徙，與世偃仰，千舉萬變，其道一也，是大儒之稽也。（〈儒效〉）

9 法先王，統禮義，一制度，以淺持博，以古持今，以一持萬；倚物怪變，所未嘗聞也，所未嘗見也，卒然起一方，則舉統類而應

臺灣大學學術期刊資料庫

之，是大儒者也。（〈儒效〉）

10 故君子……貧窮而不約，富貴而不驕，並遇變態而不窮。（〈君道〉）

11 上則能尊君，下則能愛民；政令教化，刑下如影；應卒遇變，齊給如響；推類接譽，以待無方，曲成制象，是聖臣者也。（〈臣道〉）

從上面引文或可看出孟子稱孔子為「聖之時者」對荀子產生了影響，而荀子則通過細膩反覆的申論，把「通變」界定為「儒」的品質。孟子所說的「大丈夫」形象：「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。」（《孟子．滕文公》）在荀子那兒繼承下來，如言：「義之所在，不傾於權，不顧其利，舉國而與之不為改視，重死，持義而不橈，是士君子之勇也。」（〈不苟〉）「天不能死，地不能埋，桀跖之士不能汙，非大儒莫之能立，仲尼子弓是也。」（〈儒效〉）荀子所描繪的「大儒」之剛毅形象竟是「天不能死，地不能埋」，其動人之力並不讓於孟子「雖千萬人，吾往矣」的氣概。但荀子顯然認為「氣勢磅礴」尚有不足，還必須「婉轉靈動」，因而賦予「儒者」另一「應變得宜」的特色，無形中在剛毅之外，添加了柔性的質素，使儒者在剛柔相推之中更能掌握天地間的「一與多」、「古與今」之變。這種通變能力為士所有，則為「通士」，為君主所有，則為「王者」，為人臣所有，則為「聖臣」；廣義言之，也是君子、大儒、聖人的品質。它因此也就成為區分「通士」與「公士」、「直士」，區分「王者」與「霸者」，區分「聖臣」與「態臣」、「篡臣」，區分君子與小人，區分大儒與俗儒的判準。若說「通變」被提昇成如此高的價值，卻對熟悉儒家典籍、認同儒家理想的司馬遷之「通古今之變」毫無影響，是不可能的。荀子對「通變」的理論建構實大有助於儒家歷史哲學之基本理念的形成。

（五）「通」與「學」

荀子之「學」的目的乃學為人、為大儒、為聖人。但其始則自「誦

臺灣大學學術期刊資料庫

經」。〈勸學〉對於從「誦經」出發的聖人之學，有最清楚的闡發：

> 學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮；其義則始乎為士，終乎為聖人。真積力久則入，學至乎沒而後止也。故學數有終，若其義則不可須臾舍也。為之，人也，舍之，禽獸也。故書者，政事之紀也；詩者，中聲之所止也；禮者，法之大分，類之綱紀也。故學至乎禮而止矣。夫是之謂道德之極。禮之敬文也，樂之中和也，詩書之博也，春秋之微也，在天地之間者畢矣。（〈勸學〉）

在此荀子以《詩》、《書》為「經」，沒有以禮、樂、《春秋》為經，但是「詩、書、禮、樂、春秋」五者並舉並析論其特色、職能及相互差異的論點已清楚的呈現。「真積力久則入」強調學經乃體驗之學，日人久保愛釋「入」為「得于身」，[19]十分切當。可與下文「君子之學者，入乎耳，箸乎心，布乎四體，形乎動靜……君子之學也以美其身。」（〈勸學〉）相互發明。由於「人」是「學」的成果體現，故「學」與「人」的關係成為重點。荀子說：「禮樂法而不說，詩書故而不切，春秋約而不速……故曰：學莫便乎近其人。學之經莫速乎好其人，隆禮次之。上不能好其人，下不能隆禮，安特將學雜識志順詩書而已耳！」（〈勸學〉）「近其人」、「好其人」中的「其人」皆指已然學成的人，其實便是大儒、聖人。這段話說明了詩、書、禮、樂、春秋作為書面文獻仍有所不足，傳此學的儒者是此學的體現，故本身亦成為「學」的對象。郭嵩燾釋「好其人」為「中心悅而誠服親炙之深者也。」梁啟雄補充說：「但所好的人不必限於和自己同時代的人，如孟子對於孔子就是明證。」[20]此亦說明《文心雕龍》何以在「原道」、「宗經」之外有「徵聖」一章。

荀子強調「學之全」，若對數書未能貫通，不能稱為「全」，若未能「好其人」而驗於己身，也不能稱為「全」。他說：「倫類不通，仁義不一，不足謂善學……全之盡之，然後學者也。君子知夫不全不粹之不足以

19 梁啟雄，《荀子簡釋》，7。

20 梁啟雄，《荀子簡釋》，10。

臺灣大學學術期刊資料庫

為美也，故誦數以貫之，思索以通之，為其人以處之，除其害者以持養之。」（〈勸學〉）「倫類不通」、「思索以通之」的「通」、「誦數以貫之」的「貫」涉及對雜多的掌握，能「通」、「貫」各種「倫類」與「經書」是「善學」的較早階段。善學之後面階段是「為其人以處之」，並「持養」此全粹之學。劉臺拱釋「為其人以處之」為「雖誦數思索而不體之於身，則無以居之。故必自為其人以居其道也。」郭嵩燾則釋為「言設身處地，取古人所已行者為之程式而得其所處之方也。」[21]皆為確解。

「通」既是學習過程中的一種工夫，也是學習完成後的風度展現。〈勸學〉的結尾是這樣的：「是故權利不能傾也，群眾不能移也，天下不能蕩也。生由乎是，死由乎是，夫是之謂德操。德操然後能定，能定然後能應。能定能應，夫是之謂成人。天見其明，地見其光，君子貴其全也。」此至死不渝的「德操」近於孟子所言，荀子進一步強調此只是「能定」，還要「能應」（「應變」）才成其全，而為「成人」。最後，荀子仍強調「通變」是君子之學的完成。

五、結語：對經典詮釋的啟發

荀子主張聖人之學始於讀經，於是讀經者與經典本身的關係遂成為一個重點。荀子在此強調的是讀經者與經典的作者（或傳經者，或經典中的道德楷模）之間是應該融為一體的。通過對這個對象的身歷其境、設身處地的理解（「為其人以處之」），讀經者才真正成為「善學」之人，才真正能在道德學習上有所得。

就讀群書需要加以「貫通」，這指涉「互為文本的性質」（intertextuality）；就「學」必須做到「為其人以處之」，則涉及「脈絡性」（contextuality）。這兩點可以說是荀子在〈勸學〉中所提出的與

21 梁啟雄，《荀子簡釋》，12。

臺灣大學學術期刊資料庫

經典詮釋最有關聯的看法。因此漢代稱通一經以上或一家以上者為「通儒」應是緣於荀子的第一點看法。司馬遷的「余讀孔氏書，想見其為人。」、[22]「余讀〈離騷〉、〈天問〉、〈招魂〉、〈哀郢〉，悲其志。……想見其為人。」[23]的歷史感，則可說是出自上述荀子的第二點看法。

*本文初稿曾在「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統」研究計劃第6次研討會宣讀，2001年5月12日，臺灣大學。

（責任編輯：趙潤昌　校對：張皓政）

22 司馬遷，《史記．孔子世家》（臺北：樂天書局，1974），第4冊，1947。

23 司馬遷，《史記．屈原賈生列傳》，第5冊，2503。

臺灣大學學術期刊資料庫