

論荀子的「身—心關係」*

The Relationship Between Body and Mind in Xunzi

何淑靜**

(Shu-Ching Ho)

摘要

關於「心」與「身」的關係，荀子的看法似簡單明白。〈天論篇〉說：「心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。」〈解蔽篇〉云：「心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。」這兩句話就清楚的告示我們，對荀子而言，「心」與「身」的關係是：心是主宰身體者。但若我們注意到：在荀子，「身」字並不只指形體的「身體」，它還有其他的意指，如〈勸學篇〉、〈脩身篇〉所謂的「美身」。「美身」的「身」就不指形體的「身體」而是「人的生命」——有形體的部份，但重點不在那。由這角度來看，「心」與「身」是含「治者與被治者」的關係，但不只是此，還有美化、修飾之的意思。而更重要的是，若從〈非相篇〉與〈王制篇〉荀子提出的「人禽之辨」來看，經深入的了解與剖析，我們會發現：「心」與「身」的關係，在荀子，另有豐富而深層的關係與意涵：「心」以「身」為媒介，透過對它的「治」與「美化」，把人之所以為人而不是動

* 此文乃應「第十屆兩岸三地四校南北哲學論壇」研討會之主題「《身體與心靈》之關係」（2014年11月14-17日在香港中文大學哲學系舉行）而寫。本文為該文的修正稿。

** 作者為政治大學哲學系副教授。



物的特色，即能群、有義、有辨等，表現出來，甚而可以讓人「行德」的能力充分表現出來而成為「道德至極」的「聖人」。這是本文論證、探討的重點。

關鍵字：身—心關係、治者與被治者、人禽之辨、禮義、
道德化人之生命

收稿日期:2015/10 接受日期:2016/07



壹、前言

「身」與「心」是構成「人」具體/個體生命的兩部分。「身」(body)與「心」(mind)，在西方哲學史上，是非常重要的兩個概念；而它們之間的關係，也一直是西方哲學（無論是知識論或存有論或就「人的生命存在」）很關注的議題。較之於西方哲學，中國哲學似乎不一樣。中國哲學較少或很少（荀子是很少中的代表）把「身」與「心」從知識論或/存有論來探討它們及他們之間的關係。¹不過這不表示中國哲學不關心、不討論「身」與「心」的關係問題；於中國哲學，它們的關係也是個非常重要的問題。但中國哲學大多由修養論/工夫論的角度來談，也就是由實踐工夫、修養工夫上來了解。在某意義上說，中國哲學的修養論/工夫論大多是圍繞著它們二者之間的關係來談，或是建基在它們二者的關係上。而如我們所知，修養論/工夫論是中國哲學非常重要的一部份。由此，我們可以看出，「身」與「心」的關係，在中西方哲學中都是個很重要的課題，只是它們各有各的方式、各從不同的角度來討論、來了解兩者及其間的關係罷了。

¹ 宋明諸家在討論到修養問題時，有針對有「理」與「氣」、或「心」與「欲」或「身」與「理」等的關係作論究。某意義下，有些也可說是或接近「心」與「身」的關係；而其中的「心」也或有如一些學者（中西）所譯的“mind and heart”意思，如朱子。一般而言，“heart”一字比較傾向“sensible feeling”（感性之情，如心理情緒的喜怒哀樂之情、或心碎的 heart-broken）的意指；而“mind”則不，它較傾向「理性」、或「有〔理性原則或方向之〕指導作用/意義」，雖不一定只是「理性」而已。正宗儒家的「心」，（不含非正宗的朱子）自孟子之後，大多不是指吾人日常生活中所說的「心」（發出喜怒哀樂等的「心」），而較傾向“mind”之為「心」的意思（荀子的「心」尤為明顯）。



如上所言，中國哲學關於「身」與「心」的關係大多從「修養」或「工夫」的角度來了解，因此，無論如何了解兩者的關係，其關係都是實踐意義上的，「心」都和人行為舉止相關。此中，荀子很特別，他所了解的「心」不只具實踐的意義，還具一般傳統中國哲學所沒有的「認識論」意義的「知」（只負責認知事物，成立「知識」，無關於人之舉措應對）。故荀子「心」與「身」的關係實有別於一般中國哲學家之看法，而探討荀子對「心」與「身」之關係的看法本身就有特殊的意義。本文就以此為題來做研究。

而依吾人的了解，透過深入而綜觀的探討荀子對「心與身之關係」的看法，除了讓我們對他這方面的看法比一般的了解更深入外，還可以看到一些學者們沒看到的意涵；此外，也因扣緊《荀子》文本來細膩、深刻的剖析與綜觀地作了解，我們能真切了解荀子所了解的「人」（之所以為「人」而不是動物）之意涵及人是如何才得以成為荀子眼中的「人」的——在此，我們由人之「身」與「心」的關係可以看到，就荀子而言，「成為人」與「禮義」、「為學」、「虛壹靜」工夫、與「化性起偽」等的關係。它實在是個值得探討的課題。

本文基本上乃採取扣緊《荀子》²文本相關的重要文句來了解與分析、探索其中意涵的方式來進行，但絕不是斷章取意或只憑對那幾段文字的了解與意涵之探索來進行這課題之研究，而是輔以筆者數十年來對荀子的了解與研究，而得以有一深入而綜觀的探討，不流於以偏概全或只是片面了解之弊。此外，需要時也參考專家學者

² 本文以王先謙的《荀子集解》（台北：華正書局有限公司，民九十年十月初版二刷）為主要的文本依據（以下不再註明），間或參考李滌生的《荀子集釋》（台北：台灣學生書局，民六十八年二月初版）。



的看法。

貳、荀子的「心」與「身」之意指及相關觀點

關於「心」與「身」的關係，荀子的看法表面看似很簡單明白。〈天論篇〉說：「心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。」³〈解蔽篇〉云：「心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。」⁴這兩句話就清楚的告訴我們，對荀子而言，「心」與「身」的關係是：心是主宰者，身體是被心主宰的；兩者是「主宰者與被主宰者」或「治者與被治者」的關係。⁵這是一般所了解的「心」與「身」在荀子所有的關係。

但若我們注意到：在荀子，「身」並不只指形體的「身體」，它還有其他的意指，如〈勸學篇〉、〈修身篇〉提到的「美身」，⁶其中的「身」字就不指「人的形體」（「身體」），而是指「人的生命」——有形體、具體活生生的「人的整個生命」而言。由這方面來看，「美身」就是「美化、修飾人的生命」。就「心是身的主宰者」或兩者是「治者與被治者」⁷的關係來說，這表示「心」有「美化」、「潤飾」身（「人的生命」）的作用。這是「心」與「身」較正面而積極的關係。關於「心之『美化』或『修飾』身的作用」，若我們更

³ 《荀子集解》，頁 206。

⁴ 同前書，頁 265。

⁵ 這部份具體的例示，請參見〈性惡篇〉與〈解蔽篇〉，或下文論述。

⁶ 《荀子集解》，〈勸學篇〉頁 1-8，〈修身篇〉頁 20。

⁷ 除下提到的〈解蔽篇〉（引文 1&2），荀子在「性惡說」下主張的「化性起偽」也是吾人了解其「心與身/性」是「治者與被治者」關係的主要依據。



進一步地從荀子的「人禽之辨」來看（〈非相篇〉與〈王制篇〉），⁸那此「美化」或「修飾」的作用就不只「美化」或「修飾」人的動物性生命（一個充滿動物性自然的生命），且讓人把他之所以為人而不是動物的特色（即能群、有義、有辨等）⁹表現出來，讓人成為個「有方之士」¹⁰，同時表現出其「行德的能力」成為個道德的存在，甚而可以讓人「行德」的能力充分表現出來而成為「道德至極」的「聖人」（這部分由「為學」可看出，詳見下文）。

綜而言之，因荀子所謂的「身」有上述兩種意指（人的形體與人的生命），故其所了解的人之「心與身關係」，實不只限於我們一般對它的了解：心不只是「主宰」身、「治」身，而且還「矯飾」和「美化」身（人的生命），不只把人之所以為人而不是動物的特色顯現出來，還讓人的「身」（形體、生命）可以有道德活動，甚而讓「人的生命」充滿道德、成為「聖人」。它比我們一般對之的了解豐富、深入許多。

以下就一般最為熟悉的「心」與「身」是「能治者」與「被治者」的關係入手來了解。

參、「能治者」與「被治者」的關係

「身」這個字，當由人的「形體」來了解它與「心」的關係時，在荀子，最明顯的就表現在〈天論篇〉與〈解蔽篇〉的下面兩段話：

⁸ 《荀子集解》〈非相篇〉頁 50，〈王制篇〉頁 104-105。

⁹ 同前註。

¹⁰ 同前書，頁 237。



1. 心者，形之君也，而神明之主也。（〈解蔽篇〉）¹¹
2. 耳、目、鼻、口、形、能各有接而不相能也，夫是之謂天官；心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。（〈天論篇〉）¹²

有關荀子的「心與身」之關係，這兩段話所表示的：「心」是「天君」、「能治者」、「主宰者」，「五官」屬「身」，是「天官」、「被治者」、「被主宰者」。彼此是「能治」與「被治」的關係：「心」是「形之君」，即「身」（形體的身體）的「主宰者」：身體的種種官能都由它作主、宰制；沒有心，身體的種種功能作用都不能發揮。「心居中虛 ……以治五官」就表示了這意思。「五官」是「身」所有的「官能」（不是只指五種器官，如鼻、口等。見下文）。「治」乃針對它們的功能作用而言。

我們身體有種種器官，也就有種種器官的功能作用，如眼這個器官，它的功能是看，不是聽或聞；耳，它的功能是聽，不是看或聞；鼻，它的功能是嗅/聞味道，不是看或聽。各個器官都有它們各自的功能作用及功能作用的對象：「眼」遇到它功能作用的對象就發揮它「看」的功能，「耳」遇到聲音就發揮它「聽」的功能，「鼻」遇到味道就發揮它「聞」的功能。身體的這些官能都是碰到它相應的對象就自然而然的發揮它自身的功能，但這些官能卻不能互相替代：眼不能替代鼻來聞或替代耳來聽，鼻不能替代眼來聽或替代眼來看，耳不能替代眼來聽或替代鼻來聞等等。身體所有的這些官能是「各有接而不相能也」。但很重要的一點是：若沒有心或心不在焉（即不用心、心不發揮它役使形體這些官能的功能），身體的種種官能就都無法發揮它們的功能作用。「心不使焉，則白黑在前而

¹¹ 同註 3。

¹² 《荀子集解》，頁 206。



目不見，雷鼓在側而耳不聞」(〈解蔽篇〉)，¹³指的就是這種情況。所以由身體的種種官能與「心」的關係來了解「心」與「身」的關係，那「心」就是「形之君」，也就是「心」是人之「形體(官能)」的「主宰者」：人身體的官能能否發生其作用，關鍵在於「心」。這是第一種「心」與「身」的關係，也是最基本的、最底層的關係。在此，「身」乃指「人的形體」而言。

「心」與「身」的「主宰與被主宰」之關係，於荀子，還延伸、包含另種關係，即「能治」與「被治」的關係。這不純由五種感官官能來說，但源頭來自於它，因此而和「身」有關。表面上看，第二段引文中的「耳、目、鼻、口、形」指的是我們身體的「口、耳、鼻、舌、身」之官，也就是「以治五官」的「五官」。我們若有這些器官，必是生來就有，所以荀子稱之為「天官」。¹⁴正常來說，有這些器官就有能聽、能看等能力及隨之而來的種種欲望(如「耳好聲」，「目好色」等)。依上引文來看，為「心」所宰治的「天官」指的乃是耳、目、鼻、口、形等的官能。但，嚴格講，這裡作為**被治**的「天官」，其所指應不限於我們的耳、目、鼻、口、形/身這五種感官官能。從「被治」的角度來看，這裡的「天官」指的當是因感官與外物相接而引生出來的欲望；五種感官官能引生的慾望如：喜歡吃好吃的食物、喜歡聽好聽的聲音、喜歡看好看的东西、喜歡聞好聞的味道、身體喜歡舒適安逸等，除此，因感官與外物相接而引生出來的對外物之欲望還有如好利、好名、好權位等，應也和好美味、美聲等一樣，一旦過度或不足就應被制止或促使、被矯飾，總以適度為佳。〈性惡篇〉提及的，成善所需「化治」、「矯飾」的

¹³ 同前書，頁 258。

¹⁴ 〈性惡篇〉云：「凡性者，天之就也。不可學，不可事。」同前書，頁 290。



對象含「心好利」在內。¹⁵這表示作為「天君」的「心」¹⁶所要「治」的「天官」並不是只有「耳、目、鼻、口、形」的官能所引生之欲望，還含「心」因感官受外物刺激所引生的「好利」等感性愛好；換言之，「天官」一辭之所指不只是上述五種感官，還含「心」（能生發出好利等自然的心理欲求之「心」）在內。無論如何，這都是因身體的感官受外物刺激而產生的官能。因之，它們（含作為「天官」的「心」）和（作為「天君」的）「心」的關係應也被視為是「心與身的關係」：能治者與被治者的關係。¹⁷

上述是由「身」意指「身體」（或和「身體」/人的形體生命相關的官能）來看荀子如何了解「心與身的關係」。在荀子，這個「治者與被治者的關係」一旦發揮作用，其影響所及不限於「人的形體生命」，還及於「人」的「整個生命」，即組成「人」的「身」與「心」都含在內的「人的生命」。就「人的生命」來說，「治者與被治者的關係」最明顯表現的是在荀子「性惡說」中，關係到「成善之所以可能」的「心以禮義化性」，以及〈解蔽篇〉提到「心」、「欲」、與「身體的活動」（即人的行為）的關係。（詳見下文）由之，「心與身」的「治者與被治者的關係」就由消極意義的作用意義轉為「心與人的生命（「身」於荀子之另一意）」之「心美化、矯飾人的生命」

¹⁵ 見〈性惡篇〉，如：「夫好利而欲得者，此人之情性也。甲之人有弟兄資財而分者，且順情性，好利而欲得，則兄弟相奪矣……」（《荀子集解》，頁 292），「……所賤於桀？小人者……已出乎貪利爭奪。故人之性惡明矣，其善者偽也。」（《荀子集解》，頁 295）

¹⁶ 依筆者的了解，在荀子，「心」有三重身分（不同於一般學者總以「認知心」與「天君」雙重身份來言之）：天官（如心好利，乃被治者）、天君、與認知心。參見何淑靜著〈由「聖人」看荀子的「知禮義」與「虛壹靜」〉，《當代儒學研究》11，頁 47-76，2011 年 12 月；後收入其書《荀子再探》，第三篇，頁 61-88。

¹⁷ 在此含「心自治其身」的意思——作為「天君」的「心」治作為「天官」的「心」。



之具有積極意義的關係。

以下將由「人禽之辨」入手來挖掘其所含的上述意涵。之所以從「人禽之辨」入手，乃因如此上述意涵才得以顯現。

肆、「人禽之辨」——有「禮」否？

關於「人禽之辨」，荀子的看法主要表現在以下的兩段話裡；

3. 人之所以為人者何已也？曰：以其有辨也。飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹、桀之所同也。然則人之所以為人者，非特以二足而無毛也，以其有辨也。今夫狢狢形笑亦二足而毛也，然而君子啜其羹，食其馘。故人之所以為人者，非特以其二足而無毛也，以其有辨也。夫禽獸有父子而無父子之親，有牝牡而無男女之別。故人道莫不有辨。（〈非相篇〉）¹⁸
4. 水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知，亦且有義，故最為天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬為用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則彊，彊則勝物；故宮室可得而居也。故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。（〈王制篇〉）¹⁹

¹⁸ 《荀子集解》，頁 50。

¹⁹ 同前書，頁 104-105。



在第三段引文，荀子明白的告訴我們，人之所以為人而不是動物的理由不在於其形相/身形不同於動物，也就是「人是否為人」不是決之於外表的形相、不是由人的形體/身體（body）這部分決定。猩猩（引文作「狢狢」）和人一樣，有兩隻腳、臉上沒有毛²⁰，但我們不因此就將牠視為人，而視為和牛、豬一樣，就會和對待牛、豬一樣，將之煮來吃。由此很清楚地看出，為何說「人之所以為人而不是動物」的決定因素不在於其外在的長相，不是由「人的身體長相」來決定。依荀子，其間的差別乃在於人「有辨」而動物或禽獸則沒有。荀子在此所謂的「有辨」之「辨」，由下文可以看出，不是長短、大小等中性的、無價值意義的「辨別」，而是有「倫理道德意義/價值」上的「辨別」。禽獸或動物有雌雄之別，有父子之別與關係，但牠們卻沒有男女之別，沒有父子之親。男女之別、父子之親是倫理道德的事，具倫理道德的意義與價值，和雌雄的差別是不同的，而不同處就在於：「雌雄」是就生理自然之徵象的差異來分辨其生理的「性別」，而男女則不如此；男女固有生理上的差異，但也因此差異而在倫理份位上有所別異，各自扮演不同的角色、有不同的職分，也有一定的關係（不若雌雄之關係沒有規範、限制）——這才是「男女」與社會上「有別」的重點。此處的「雌雄與男女之別」就有些類似現今的「男女朋友與夫婦之別」，前者沒有家庭倫理之別與意義（古代或荀子所謂的「男女之別」不限於家庭倫理，還及於社會），但後者則有，且因之在經營、維繫家庭上各有各的職分，是有分別的。以古代來說，「男主外，女主內」就是一例。就社會上來說，男與女身分、地位、與所能做、所當做的以及不能做、不該做的，也有不同。因之，吾人可說「雌雄」和「男女」最大的分別就在於：前者是生理自然之不同，沒有倫理價值或道德價值的意義；「男女」則不只是生理自然的有別，更重要的是，它有倫理價

²⁰ 參見王先謙對此處之說法。（同前書，頁 50）



值或道德價值的意義。動物只有雌雄之別，故犬子長大了會有與其母行交配的情形。就牠們是動物來說，無所謂道德不道德、倫理不倫理；但這種情形若發生於「人」身上，就是「亂倫」——一種倫理、道德之判斷。因此，「雌雄」一辭只用於動物；至於人，則用「男女」。這顯現了「人」與「動物」或「禽獸」的差別。

此外，就父子關係與父子之親來說。大多數的生物、動物和人都有父，有父就有父子關係。這是生理生命的延續與血緣關係，是自然義。但，個體生命乃由母生，且大多出生後都由生之者餵養撫育（雖非全部），因此自然地與生之者（即其母）親（至少嬰兒期，就人而言）或較親。以動物來說，沒有家庭、夫婦關係，往往牠的父親是誰都不知道。因此，和牠的父親是有生理的、血緣的父子關係但卻沒有親近之情，沒有對其賦予生命的感恩之情。但人則不同。因人有男女，有家庭，是夫婦，因此小孩雖由母親的肚子生出來而不是由父親生出來的，但與父親不只有生理、血緣的父子關係，還有父子親情與倫理關係——因家庭而有的倫理之父子關係（所謂父父、子子）與情感。所以荀子說：「夫禽獸有父子而無父子之親，有牝牡而無男女之別，故人道莫不有辨。」此「有辨」，相較於禽獸，就是「有父子且有父子之親，有男女且有男女之別」。這「辨」是倫理道德社會上的「辨」，含份位之上下、尊卑、貴賤與人與人之間的親疏等辨別，²¹不是認識論意義或認知上是非、對錯之「辨」。荀子以「有辨」為「人之所以為人而不是動物/禽獸」之所在，這表示：荀子以「人」和「動物」/「禽獸」的不同在於：人是倫理道德的存在，而動物/禽獸則不是。一個人在社會上應該如何對待另個人或他人，應以何種方式來應事，都取決於他（行為者）的身份地位或他與對方身份地位之關係，或個人關係之親疏，也就是取決於名份之上

²¹ 參見李滌生對此之注解。《荀子集釋》頁 80，注解 1。



下、貴賤、尊卑與關係之遠近。這是倫理社會中，「人」之所當為。倘若沒有這種辨別，就無法有父父、子子等倫理道德的行為。由此，吾人可以理解，荀子何以以「有辨」為「人之所以為人」之處。

第四段引文則以「有義」、「能群」、「有分」來區別人之與獸，以之為人之所以不同而不是動物之處。依荀子的說法，水、火有氣但沒有生命，即不是有生命的存在；草木有生命但沒有〔感官〕知覺，²²動物/禽獸有〔感官〕知覺但沒有「義」；只有「人」具備所有的這些。動物和人一樣，都有感官知覺，能聽、能見，但人有「義」，動物則沒有。依之，很明顯地，「有義」就是人和動物的差別所在，但荀子下文卻以「能群」為差異所在，雖後來的敘述把它們連結在一起了。依這段文字來看，人之所以為人而不是動物在於「有義」或「能群」，和第一段引文以「能辨」為區別所在不同；但，如同「有義」、「能群」、「有分」是相通、相關連的，「能辨」與「能群」、「有分」、「有義」也是相通、相關連的。

先回到第五段引文來看。荀子說，人的力量不及牛大，走則不及馬快、不及馬走的遠，但牛、馬都可為人所役用。這是因為人「能群」，而彼等不能群之故。人能作上下、貴賤、尊卑、親疏等「分位」上的分別。因能有此等分辨、分別，能依上下、尊卑等份位行事，故能不爭、不亂而有序，也就是能「群居有序而不爭亂」。簡言之，人能「群居有序」乃因「有分」、「能群」之故。此「分」，實即前述的前一引文所謂的「有辨」，指的乃是倫理份位上的分辨、分別。依之，人之「能群」乃不同于動物或是昆蟲(如蜜蜂、螞蟻等)之「能群」。動物、昆蟲之群居有的是有組織、有秩序的，有的只

²² 此處的「知」，很明顯，不是「知」禮義之認知的能力或功能，乃因感官刺激而有的知覺，如見、聽等。



是零散的同類個體聚一起生活。前者必有個領導者、首腦，如蜂王、獅王等，後者則未必，故前者有序、有組織，其份子各盡、各守其職分(分工下的)；後者則不定如此而易有爭奪、暴亂。動物或昆蟲之群居乃基於生理本能而自然如此。第三段引文荀子說：「飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。」²³「飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害」都是人「生而有的自然本能」，是碰到飢、寒等情況，人自然而然的就會欲食、欲煖。這方面是無論聖王(如禹)或暴君(如桀)都一樣的，就如同動物、昆蟲之群居之基於自然的本能，是「無待而然者」，是「生而有的」。²³基於自然本能的，不會有上下、尊卑、貴賤、親疏之別；上下、尊卑、貴賤、親疏之別不是出於自然本能，而是倫理道德的。因此，雖然動物、昆蟲的群居出於自然本能，人也有其自然本能，但荀子不由此來分辯禽獸與人的差異；他認為兩者的差異，如上述，乃在「群居」上兩者有只是自然生理之別(動物)與不只有自然生理之別，更有倫理之辨的不同。

人的群居有上下、尊卑、貴賤、長幼、親疏等「倫理之別」；²⁴之所以有此倫理之別乃因人能有此方面之「辨」之故。故第三段引文以人之所以為人而不是禽獸者在於有此「辨」：因有此辨，故人的群居有倫理的上下、尊卑等之「分」。以此，荀子說：「人何以能群？曰：分。」而人之上下、尊卑、貴賤、親疏的分別，乃據「禮」

²³ 對荀子而言，這就是「性」或「生於性」。詳見〈性惡篇〉，如「今人之性，飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休，此人之情性也。」(《荀子集解》，頁 291。)又見〈榮辱篇〉：「凡人有所一同：飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹、桀之所同也。」(《荀子集解》，頁 39)

²⁴ 〈禮論篇〉：「君子既得其養，又好其別。曷謂別？曰：貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。」(《荀子集解》，頁 231)



而定的。〈樂論篇〉明白指出：「禮別異。」²⁵此處的「別異」就是「明分」。

5. 辨莫大於分，分莫大於禮。〈〈非相篇〉〉²⁶
6. 禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得則不能無求，求而無度量分界，則不能不爭……先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。〈〈禮論篇〉〉²⁷
7. 君子既得其養，又好其別。曷謂別？曰：貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也……孰知乎禮義文理之所以養情也。〈〈禮論篇〉〉²⁸

上引的這幾段話很清楚的表明了，「禮」主要的功用就在於「明分」——明白分辨、分別倫理的上下、尊卑、貴賤、親疏等。依「禮」來作這些倫理的分別，為上者就有其所能行、所不能行者，所當行、所不當行者；為下者也是一樣；其他的同樣。換言之，在倫理社會中，依人身分、地位、與他人的關係之不同，每人都有其當盡當行或可行不可行之事。這是每人份內之事、應作之事，故稱之為「義」。在此，每人當盡當行或可行不可行之事會隨其身分、地位、與他人的關係而有所不同。這是依「禮」之「分」而「有別」、「有辨」。人若都能依「禮」之「分」而行，那人就都能其各守其份、各盡其份，不會相爭、不會起紛擾。²⁹若此，社會自然就有序而和諧。人

²⁵ 《荀子集解》，頁 255。

²⁶ 同前書，頁 50。

²⁷ 同前書，頁 231。

²⁸ 同前書，頁 231-232。

²⁹ 參見〈王制篇〉：「故人生不能無群，群而無分則爭，爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝物；故宮室不可得而居也，不可少頃舍禮義之謂也。能以事親謂之孝，能以事兄謂之弟，能以事上謂之順，能以使下謂之君。君者，善群



既能各守其份、各盡其份，大家就能齊一、群心群力，最終自能勝物，³⁰自然能駕馭牛馬、勝牛馬。駕馭牛馬、勝牛馬是小事，更重要的是，順之，為君者能使「天下歸之」。³¹依荀子，為君者能使「天下歸之」，這完全是「能群」之故。為君者能如此，再進而為之，就是第二段引文所說的，能達到「序四時，裁萬物，兼利天下」³²的「天生人成」³³之「聖王」的理想。

綜上之了解，人和禽獸/動物的差別，對荀子而言，不在於「身」，即不在於外在的形體有別，而在於人「有辨」、「有分」、「有義」、「能

也。群道當，則萬物皆得其宜，六畜皆得其長，群生皆得其命。故養長時，則六畜育；殺生時，則草木殖；政令時，則百姓一，賢良服，聖王之制也。」（《荀子集解》，頁 105。）

³⁰ 詳見第十二引文之下文。〈王制篇〉：「人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則彊，彊則勝物；故宮室可得而居也。故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。」（《荀子集解》，頁 104-105。）

³¹ 〈君道篇〉：「道者，何也？曰：君之所道也。君者，何也？曰：能群也。能群也者，何也？曰：善生養人者也，善班治人者也，善顯設人者也，善藩飾人者也。善生養人者人親之，善班治人者人安之，善顯設人者人樂之，善藩飾人者人榮之。四統者俱，而天下歸之，夫是之謂能群。」（《荀子集解》，頁 156。）

³² 關於「聖人不求知天」，見〈天論篇〉：「列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事，而見其功，夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天功。唯聖人為不求知天。」（《荀子集解》，頁 206。）關於「聖人應天而治」，見〈天論篇〉云：「治亂天邪？曰：日月、星辰、瑞麻，是禹、桀之所同也，禹以治，桀以亂，治亂非天也。時邪？曰：繁啟、蕃長於春夏，畜積、收藏於秋冬，是又禹、桀之所同也，禹以治，桀以亂，治亂非時也。地邪？曰：得地則生，失地則死，是又禹、桀之所同也，禹以治，桀以亂，治亂非地也。《詩》曰：『天作高山，大王荒之。彼作矣，文王康之。』此之謂也。」（《荀子集解》，頁 207-208。）

³³ 牟宗三先生語。見牟宗三：《荀學大略》，收錄於《牟宗三先生全集 02·名家與荀子》（台北：聯經出版事業公司，2003 年），頁 169。



群」，而禽獸/動物則沒有或不能。「有辨」、「有分」、「有義」、和「能群」之意指是相通或相同的，人乃依「禮」或「禮義」而有。依之，人是因能「有禮」才有別於禽獸或動物。「有禮」不是「身」之事。人若「有禮」，實則不只有別於動物，能是個倫理道德的存在，甚而可以成為「聖人」或「聖王」。

伍、由「為學」見「人禽之辨」所示的「心與身之關係」

依上之了解，對荀子來說，「有沒有禮」是造成人與動物或禽獸有所差別之所在。但〈性惡篇〉說：「今人之性，固無禮義，故彊學而求有之也；性不知禮義，故思慮而求知之也。」³⁴又云：

8. 問者曰：「人之性惡，則禮義惡生？」應之曰：凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。故陶人埴埴而為器，然則器生於陶人之偽，非故生於人之性也。故工人斲木而成器，然則器生於工人之偽，非故生於人之性也。聖人積思慮、習偽故，以生禮義而起法度，然則禮義法度者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。（〈性惡篇〉）³⁵
9. 故聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度；然則禮義法度者，是聖人之所生也。（〈性惡篇〉）³⁶
10. 禮義者，聖人之所生也，人之所學而能，所事而成者也。（〈性惡篇〉）³⁷

³⁴ 《荀子集解》，頁 292-293。

³⁵ 同前書，頁 291。

³⁶ 同前書，頁 292。

³⁷ 同前書，頁 290。



依照荀子的了解，禮義或禮法³⁸是出自聖人「積思慮、習偽故」之「偽」而制定出來的，並不是人「生而有」的。因此，要有「禮義」，人就必須「學」、「事」，也就是作「彊學之求」、「思慮之知」。³⁹「思慮之知」就是「心之知」。⁴⁰「有禮義」屬「為學」之事；「人禽之辨」靠「為學」而成。⁴¹

依荀子，「人生而有知」、「心生而有知」，⁴²但人並不是也不能靠「生而有」的「知」來「知禮義」，⁴³而需「心」作「虛壹靜」的功夫而後能。⁴⁴作「虛壹靜」的功夫是後天人為的努力，是「偽」或出於「偽」。⁴⁵在此，我們可以看出，「有禮」同時也是「人禽之

³⁸ 禮、禮義、禮法這三者於荀子是通用的。

³⁹ 荀子所謂的「彊學而求有之也……思慮而求知之也」，其實就是隨師而學，經師之告知而於「認知心」作「虛壹靜」的工夫以「知禮義」、「有禮義」。
〈解蔽篇〉云：「未得道而求道者，謂之虛壹而靜。」（《荀子集解》，頁 264）此中的「道」即指「禮義」言。「謂之」乃「告之」之意，此取鄭力為教授之解（〈荀子解蔽篇疏析〉，《新亞書院學術年刊 13》，頁 134，）。

⁴⁰ 〈解蔽篇〉：「人生而有知……心生而有知……。」（《荀子集解》，頁 264。）「知」屬「心」之功能作用，「思慮」亦是。（〈正名篇〉云：「情然而心為之擇謂之慮。」（同前書，頁 274。）

⁴¹ 見引 8~10。

⁴² 見前註。

⁴³ 「心生而有知」，但會受內外種種因素引響而致不能如實、全盡的發揮心之此功能，即有「心蔽」，故須作「虛壹靜」的工夫以保其「清明」，如此才能如實、深入而全盡的「知禮」。見〈解蔽篇〉（《荀子集解》，頁 258~259 及頁 263~264）。

⁴⁴ 見〈解蔽篇〉，因「心如槃水」，在發揮其作用時有弊，故需作「虛壹靜」的工夫。（參見前註及註 48）（同前書，頁 263-264）。

⁴⁵ 〈正名篇〉：「心慮而能為之動謂之偽。慮積焉，能習焉，而後成謂之偽。」（同前書，頁 274。）〈性惡篇〉：「夫感而不能然，必且待事而後然者，謂之生於偽。」（同前書，頁 292。）又云：可學而能，可事而成，之在人者，謂之偽。」（同前書，頁 290）對《荀子》〈正名〉、〈性惡〉兩篇中有關界說「偽」的意含有看法的學者不少，但說法都值得商榷。只是它不是本文的重點，而且是需專文處理的（筆者現正在寫的論文），故本文並未論涉及。



辨」與「心」的關係：「心」對人之「有禮」/「人禽之辨」很重要：人之「有禮」/「人禽之辨」端賴於「心」。這顯現了「身」與「心」在「人禽之辨」，「在人之所以為人」上扮演了極端差異、甚而可說相反的角色：「人禽之辨」，「人之所以為人」不在人「身」上；它乃繫於人之「心」，繫於「心」之作「虛壹靜」工夫以「知禮義」。

「身」與「心」的關係在「人禽之辨」上確是看似極端相反；「人禽之辨」/人之「有禮」似與「身」完全無關。但，如前所說，若由「為學」的角度來深入剖析，則當非如此。人之「有禮」靠「心」作「虛壹靜」的功夫而有，而由前引的荀子之言，我們很清楚的看出，「人禽之辨」不是單純的停留在「知禮」意義的「有禮」上，而是在行止間、在社會上與人之共居同處上——這乃「實踐」之事。換言之，在「知」之後，還須依所知的「禮」來為人處世、來與人同居共處。由這方面來說，由能「知禮義」到能「行禮義」，「為學」扮演了關鍵的角色；其中，「化性起偽」更為重要。必須能以所「知」的「禮義」為準繩來化「性惡」之「性」，「行禮義」、「成人」才可能。在由「知禮義」到「行禮義」的過程中，作為「天君」的「心」是「能治者」、「主宰者」，「性惡」之「性」或「身」是「被治者」或「被矯飾者」。但，一旦「人禽之辨」顯現出來了，則兩者的關係就不只是此。

由「知禮義」到「行禮義」乃經過「化性起偽」這一階段。而就荀子來說，能「知禮義」就表示「心」已作過「虛壹靜」的功夫而是個「大清明」的「心」。⁴⁶「大清明」的「心」，不只在「認知」

⁴⁶ 〈解蔽篇〉云：「心何以知？曰：虛壹而靜……虛壹而靜謂之大清明。」（同前書，頁263~264）



上「無蔽」，故能「知禮義」；⁴⁷還在做決定，取捨，行使「天君」的職份上能自主而不受任何外物和物欲的影響，⁴⁸荀子說：「...心知道，然後可道。可道然後能守道以禁非道。」⁴⁹也就是才能如實的行它作為「天君」對人之「欲望」行使「禁、使、奪、取...」等作用⁵⁰，使之合於禮義的要求（所謂的「化性」），如此，作為身體活動之動力來源的欲求合理，人之身體的活動，即行為活動，自然是依禮而行的，也就是「行禮義」了。

以下由「為學」進一步來看荀子的「心與身」的關係。

11.故學數有終，若其義則不可須臾舍也。為之，人也；舍〔同「捨」字〕之，禽獸也。（〈勸學篇〉）⁵¹
12. 禮者，所以正身也.....故學也者，禮法也。（〈修身篇〉）⁵²
13. 學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮；義則始乎為士，終乎為聖人。.....故學至乎禮而止矣。夫是之謂道德之極。（〈勸學篇〉）⁵³
14.故學者，固學為聖人也，非特學為無方之民也。（〈禮論篇〉）⁵⁴

⁴⁷ 見註 43。

⁴⁸ 〈解蔽篇〉：「故人心譬如槃水，正錯而勿動，則湛濁在下而清明在上，則足以見鬚眉而察理矣。微風過之，湛濁動乎下，清明亂於上，則不可以得大形之正也。心亦如是矣。故導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非、決嫌疑矣。小物引之，則其正外易，其心內傾，則不足以決羸理矣。」（《荀子集解》，頁 267。）

⁴⁹ 同前書，頁 263。

⁵⁰ 同前書，頁 265。

⁵¹ 同前書，頁 7。

⁵² 同前書，頁 20。

⁵³ 同前書，頁 7。

⁵⁴ 同前書，頁 237。



15. 君子之學也，以美其身；小人之學也，以為禽犢。（〈勸學篇〉）⁵⁵
16. 君子知夫不全不粹之不足以為美也，故誦數以貫之，思索以通之，為其人以處之，除其害以持養之……生乎由是，死乎由是，夫是之謂德操。（〈勸學篇〉）⁵⁶

「為之，人也；捨之，禽獸也。」此中的「之」字，很明顯地，乃指「學」言。人若「為學」，則他就是個「人」；若「捨棄為學」，則他就不是個人而是「禽獸」。「為不為學」，很明白地，關繫到「一個人是否為人？」這當然不是由自然的生理事實來說。「不為學就不是個人而是禽獸」，荀子的意思很清楚，就是：若不為學，那即便一個人長的是「人的樣子」，他也不能算是個「人」。之所以如此，我們可以說，因他並沒活出「人之所以為人」的樣子來，也就是並沒有把「人之所以為人的那個意義與價值」活出來；沒活出來，那他就跟動物/禽獸無異了。而「人之所以為人的那個意義與價值」之所繫，依上之了解，乃在「有禮」上。順之，我們也就可以了解，為何在第十四段引文荀子說「故學也者，禮法也」、而在第十三段引文提到「學之數」（為學的途徑）時強調「為學之始」是「始乎誦經」（誦讀《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《春秋》）、「終乎讀禮」（又見第引文）。「為學」的「始」與「終」都是「禮」。⁵⁷「為學」最重要的就是學得「禮」、學得「禮法」；因這關聯到「人禽之辨」、「人

⁵⁵ 同前書，頁 8。

⁵⁶ 同前書，頁 11-12。

⁵⁷ 「為學之始」所誦讀的是經典的《禮》，與「為學之終」所要學的「禮」當然不一樣，但都是「禮」，後者是前者的極度深化與豐富。後者之所指為何？請參閱何淑靜文章〈由「成聖」看荀子的「為學步驟」〉，《鵝湖學誌》49，頁 1-35，民 97 年 12 月；後收入其書《荀子再探》第二篇，頁 29-60，台灣學生書局，民 103 年 3 月出版。



之所以為人的那個意義與價值」，因此說：「為之，人也；捨之，禽獸也。」既是「人」，若要活出「人之所以為人的意義與價值」，自然就必須「生乎由是，死乎由是」了。

由第十四段引文我們可以看出，對荀子來說，人之「為學」並不在成為「無方之民」。這表示；「為學」至少可以讓人不是個「無方之民」（由之，是個「人」而不是動物）。這也表示，「為學」最基本而初始的功用就在於使人不是個「無方之民」。在這段引文之前，荀子提到：「不法禮、不足禮，謂之無方之民；法禮、足禮，謂之有方之士。」⁵⁸「無方之民」指的是不依禮法而行或行未及於禮法之標準者；反之，能依禮法而行且達到禮法之要求的人就是「有方之士」。「有方」、「無方」就是有沒有分寸、規矩，而這分寸、規矩，很清楚的，就在禮法上。第十二段引自〈脩身篇〉的那段話（「禮者，所以正身也」）正是在告訴我們這點。有分寸、規矩就是依禮法而端正所行所為的人，也就是有教養的「有方之士」；沒分寸、規矩就是不依禮法而端正自己所行所為的人，也就是沒禮文教養的「無方之民」。

依之，「為學」最基本而初始的功用可以說就在讓人以禮法來端正自己的行為而成為有教養的「有方之士」，也就是達到「君子之學也，以美其身也」的「美其身」——透過以「禮法」為準則來規範、端正自己，使自己成為一個有分寸、教養的人，如此就「美化了自己的生命」，是為「美身」。在此，這「身」字，很明顯地，不是指「人的形體」，而是指「人的生命」。「為學」最基本要作到的、為學最基本而初始的功用就是「美化為學者自己的生命」。

⁵⁸ 《荀子集解》，頁 237。



「美身」必須「法禮」、「足禮」。而人之所以能作到「法禮」、「足禮」而致「美身」，依第十六段引文來看，乃經過「為學」的「誦數以貫之，思索以通之，為其人以處之，除其害以持養之」而後達到的。能「法禮」、「足禮」，自能「有辨」、「有分」、「有義」、「能群」而「有別於禽獸」。「法禮」、「足禮」乃「心知禮」然後能。依之，在做到「美身」、「有別於禽獸」時，「心」與「美身」之「身」（即人的生命）的關係乃是：心美化了身（人的生命）。在此，它們不再是「治者」與「被治者」或「主宰者與被主宰者」的「對立」關係；相反的，是種「成全」、「美化」的關係，也是「道德化人之生命」的關係。而就「為學之終」在於「成聖」來說，「聖人」是達到「道德至極」的人（第十三引文），那表示，若人能成就「為學的最終目的」，那他就能「全盡禮義」⁵⁹，讓自己的「心」充分發揮作為「認知心」之「知」與作為「天君」之「主宰」的作用，而致所行所為全依「禮」而行的人。若此，可以說他成為整個生命都充滿道德，已是個「完全道德化」的存在，也就是達到「美身的極致」。由此來看，若為學的功夫達到極致的話，「心」可以讓「身」（人的生命）完全道德化而成為全幅生命充滿道德光輝的人。在此，「心」與作為「人之生命」的「身」之關係乃是：透過以「禮」為標準，「心」可以讓「身」成為是個「完全道德」的存在，達到道

⁵⁹ 此中，「心」的三個身份（天君、認識心、與天官）的功能都充份發揮了他們的功能。參見何淑靜〈由「聖人」看荀子的「知禮義」與「虛壹靜」〉，《當代儒學研究》11，頁 47-76，民 100 年 12 月；後收入《荀子再探》一書第三篇，頁 61-88，台灣學生書局，民 103 年 3 月出版。關於聖人乃「全盡禮義」者之意由荀子下二段文字可以見之。〈儒效篇〉：「積善而全盡謂之聖人。」（《荀子集解》，頁 91。）〈勸學篇〉：「百發失一，不足謂善射；千里踰步不至，不足謂善御；倫類不通，仁義不一，不足謂善學。學也者，固學一之也。一出焉，一入焉，塗巷之人也；其善者少，不善者多，桀紂盜路也；全之盡之，然後學者也。」（《荀子集解》，頁 11。）



德的最高境界而擁有最高的道德價值。

陸、 結論

綜上了解，有關「心與身」的關係，在荀子，有兩不同但相關的意指。這涉及到「身」字於他有兩意指；一指人之身體、形體，另一指人的生命。就前者來說，「心與身」是由形體的「身」所具有的官能與由之引生的欲望來了解其與「心」的關係：基本上乃是「主宰者」與「被主宰者」、「治者」與「被治者」的關係。就「身」作為「人的生命」來說，透過「為學」與「人禽之辨」，吾人看出比種關係更有積極意義：「心」美化了「身」。在此，它們由「治者」與「被治者」或「主宰者與被主宰者」的「對立」之負面的關係轉化為正面、積極的「美化」與「成全」的關係；轉化為如此的關係，就讓二者的關係轉化為「心道德化人之生命」的關係。甚而進之的是：如此的關係，透過以「禮」為標準，人的「心」最終可以讓「人的身體活動」（人之行為）完全依於禮義來活動、而讓「人的生命」成為「完全」是個「道德」的存在，達到道德的最高境界而擁有最高的道德價值。



柒、參考書目

王先謙，《荀子集解》，台北：華正書局有限公司，民九十年十月初版二刷。

李滌生，《荀子集釋》，台北：台灣學生書局，民六十八年二月初版。

牟宗三，《荀學大略》，收錄於《牟宗三先生全集02·名家與荀子》，台北：聯經出版事業公司，2003年。

——《心體與性體》，收錄於《牟宗三先生全集05~07》，台北：聯經出版事業公司，2003年。

徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，台北：台灣商務印書館，2003年。

陳大齊，《荀子學說》，台北：華岡出版有限公司，1971年。

蔡仁厚，〈荀子的「認識心」及其義用〉，《孔孟學報》，第二十六期，1973年。

周群振，《荀子思想研究》，台北：文津出版社，1987年。

——《孔孟荀哲學》，台北：台灣學生書局，1984年。

——《儒家心性之學論要》，台北：文津出版社，1990年。

張亨，〈荀子對人的認知及其問題〉，《臺大文史哲學報》第二十七期，1971年。

鄭力為，〈荀子解蔽篇疏析〉，《新亞書院學術年刊 13》。

韋政通，《荀子與古代哲學》，台北：台灣商務印書館，1992年。

唐端正，〈荀學價值根源問題探討〉，《新亞學報》第15卷。

——〈荀子善偽論所展示的知識問題〉，《中國學人》，第六期，1977年。

劉又銘，〈從「蘊謂」論荀子哲學潛在的性善觀〉，《孔學與二十一



世紀國際學術研討會議論文集》，：政治大學文學院編印，2001年10月27日。

鮑國順，〈論荀子善從何來與價值根源問題〉，《孔孟學報》第62期。
李瑞全，〈荀子論性與論人之為人〉，《東海學報》，第二十六卷，1985年6月。

柯雄文，〈倫理知識的可能性—《荀子》中一個論題的省思〉，《哲學雜誌》第九期，1994年。

何淑靜，《孟荀道德實踐理論之研究》，台北：文津出版社，1988年。
——《荀子再探》，（台北：台灣學生書局，民103年3月初版。

——〈由「聖人」看荀子的「知禮義」與「虛壹靜」〉，《當代儒學研究》11，頁47-76，2011年12月；後收入《荀子再探》（台灣台北：台灣學生書局，民103年3月初版），第三篇，頁61-88。

——〈由「成聖」看荀子的「為學步驟」〉，《鵝湖學誌》49，頁1-35，民97年12月；後收入《荀子再探》第二篇，頁29-60，台北：台灣學生書局，民103年3月出版。

——〈由「聖人」看荀子的「知禮義」與「虛壹靜」〉，《當代儒學研究》11，頁47-76，民100年12月；後收入《荀子再探》第三篇，頁61-88，台北：台灣學生書局，民103年3月出版。

廖名春，《荀子新探》，台北：文津出版社，1994年。

曾春海，〈墨學與荀學中的知識原理與方法〉，《哲學與文化》，第31卷第7期。

——〈荀學禮文化的知識理論〉，《輔仁學誌·人文藝術之部》第27期。

陳平坤，〈荀子「類」觀念及其通類之道〉，《台大哲學論評》第31期。

張曉光，〈荀子推類思想探析〉，《邏輯學研究》，第3期。

潘小慧，〈荀子道德知識論的當代意義與價值〉，《荀子思想的當代



價值國際學術研討會論文集》(山東大學, 2007年8月)。

翁惠美,《荀子論人研究》,台北:正中書局,1988年。

韓德民,〈荀子的理想人格論〉,《孔孟學報》,第七十八期,2000年9月。



Abstract

The relationship between mind and body in Xunzi , according to the Chapter of Tien, is like the relation between “the ruler and the ruled”. But, it is very clear that the word “body” for man in Xunzi does not only mean our “physical body,” more importantly, it also points to “the whole life of human.” From this point of view to inquiry into the relationship in question, we find that, through the difference of human from animal, there is another more crucial relationship between mind and body for Xunzi , i.e., by taking body as a means, human mind can cultivate human life, makes it become a moral life, and thereby becomes an authentic human being, really different from animal. This actualizes human’s moral ability, at the same time, makes human possible become a sage——Xunzi’s ideal of human life.

Keywords: The relationship between body and mind 、 The relationship between the ruler and the ruled 、 The distinction between human and animal 、 *Li-Yi* 、 moralizing human life

