

南華大學人文學院文學系

碩士論文

Department of Literature

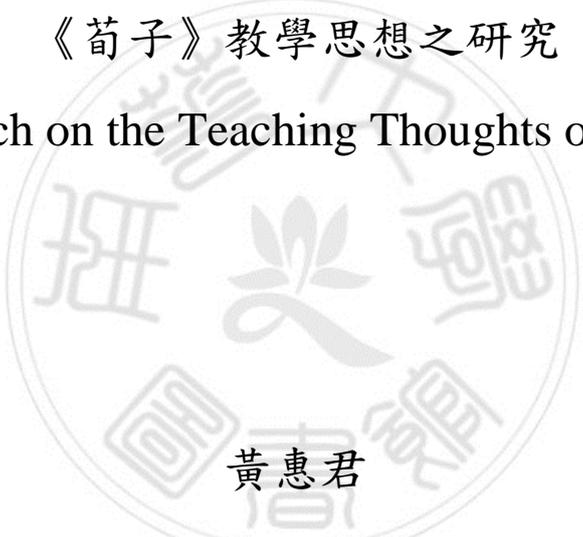
College of Humanities

Nanhua University

Master Thesis

《荀子》教學思想之研究

Research on the Teaching Thoughts of Xunzi



黃惠君

Hui-Chun Huang

指導教授：陳章錫 博士

Advisor: Chang-Hsi Chen, Ph.D.

中華民國 108 年 12 月

December 2019

南 華 大 學

文學系

碩 士 學 位 論 文

《荀子》教學思想之研究

Research on the Teaching Thoughts of Xunzi

研究生：黃惠君

經考試合格特此證明

口試委員：方志華
廖俊裕
陳章錫

指導教授：陳章錫

系主任(所長)：陳章錫

口 試 日 期：中 華 民 國 108 年 12 月 27 日

誌 謝

上菜了！

廚技平庸的我，在師長及諸多好友同事們的幫助之下，終於端出一盤菜了。之前雖然早就已備好食譜並研讀，卻因功課和工作繁忙無暇提筆，直到去年暑假，在自我威逼恐嚇之下，謝絕一切休閒娛樂，終日埋首料理桌上的數十份書籍與資料，才得以完成退休前的這個大夢。

在這期間，非常感恩我的同事們：小翠、淑萍、奕擘，於暑假中接下組長，尤其是文彰老師，剛完手術未癒，卻抱病扛下代理總務主任的艱巨工作，因為有同事們的諒解幫忙，我才得以安心的振筆疾書，這份同事之愛，銘心刻骨，永誌難忘。

感恩父母家人，在最辛苦的這半年，一直給我鼓勵與配合；感謝我的指導老師陳章錫教授給予寶貴的建議，引領我閱讀相關的重要書籍；高知遠老師在這兩年的課堂上，教導了我們許多撰寫論文的原理原則；北市大方志華教授和本校生死系的廖俊裕主任，在口試當天為我指引迷津，一切的一切，點滴在心頭。尤其是愛人如己的素娟，後續諸多的幫忙，銘感於心，感謝您們成為我生命中的貴人，更期盼自己能將這份愛散播出去，將來有機會也能夠成為別人生命中的貴人。



惠君於 109.01.06 午後

摘要

荀子思想最重要的來源是周公和孔子，他也受到當時各大學派不同深淺程度的影響，他把前人的思想予以新的綜合，同時經由批判的過程，發展出自己的創見和獨有的系統，在先秦諸子學術思想中，荀子的學說體系龐大，包含了修身、教育、政治、禮治、經濟……。

本研究旨在探討荀子教學思想的原理和認知主張，他認為人為的努力可以改善先天情性的惡，也就是化性起偽，而化性起偽的方法在於師法禮義與積慮習能、節情導欲與以心治性、慎擇環境與良師益友。在教學態度上，他主張觀機逗教的問答教學，並依照個別差異來調整教學內容或引導方式，而予以個別指導。此外，荀子認為專一守恆、積學不懈才能達成教學目的，而教學的目的則是成為聖人。對於學習的教材內容則以「五經」最為重要，亦即以詩書諸經為基礎，以禮為大成，而禮之三本所展現的貴始與人道精神，正是禮的作用。

在認知主張方面，荀子進一步指出在學習過程中，往往看不到問題的所在而造成曲蔽，而解蔽的方法是兼陳懸衡與兼權。荀子認為「心」有知慮擇辨及自主的特質與功能，「心」的解蔽之道是用虛壹而靜來養之以清、採禮義之道來導之以理，不論是要化性起偽，或是要成就道德，都需要有禮義道統的標準才能完成。荀子認為心的作用不只能夠知慮思辨與調節欲求，它更進一步的可以知類明統，荀子所說的統類即是禮義之統。掌握統類，則古往今來的歷史興衰，都可以明白其脈絡，亦即孔子所說的「損益三世，雖百世可知也」，而涵養大清明之心則可知類明統，知類明統在心的運作之下，使禮義法制得以落實在日常而順其變。

本論文最後歸納荀子在教學思想上的創見：經驗主義思想的開拓、重視禮義之道的理想人生、積極有為的人世教育思想。荀子認為發揮積極有為的教育精神才能增進人倫的和諧，他這種高度積極的人道觀，正是荀子思想的偉大貢獻。

關鍵詞：化性起偽、知類明統、兼陳懸衡、禮之三本

Abstract

Xunzi had origins of thoughts from Zhou Gong and Confucius. Meanwhile, he was influenced by different schools at that time. Xunzi combined the ideas and developed uniqueness through a critical process. Of the academic thoughts of the pre-Qin philosophers, Xunzi's theory system was huge for consistence of self-cultivation, education, politics, ritual, and economy.

The purpose of this research is to discover the principles and cognitive advocacy of Xunzi's teaching thoughts. He believed that man could expel the evil of congenital emotions which meant “**Change Nature and Shaping Morality(CNSM)**”. The methods were to teach etiquette, to emphasize on methods accumulating conscience, to guide the desire, to control the passions, to treat the surrounding with care, and to choose good teachers and friends. Referring to teaching attitude, Xunzi advocated the question-and-answer teaching. He adjusted teaching content or guiding methods according to individual differences, and gave individual guidance. In addition, Xunzi believed only by a single mind, hard work and academic study could achieve the purpose of teaching, which led to be a saint. The "Five classics" were the most important teaching materials which based on the scriptures and the classics. The **three origins of etiquette** were on the purpose to show the true human spirit.

In terms of cognitive propositions, Xunzi further pointed out that questions were frequently not found in the process of learning. The solution was to consider both positive and negative views and then adopt a moderateness. Xunzi believed that "heart" could think and choose the right way itself. The ways to solve the confusion of "heart" were to clarify the principles and the righteousness, to take the righteous reason, and to guide whether CNSM or to achieve morality. Also, an ethical standard was essential to complete. Xunzi believed that the role of the heart could not only think or adjust the desire, but also understand principles. All were about etiquette and righteousness guiding to clarify and understand the sequence of history. That was what Confucius'saying "The profit and loss of three generations could still be realized after a

hundred generations." Under the operation, the legal system of rites and justice could be implemented day-to-day.

This thesis sums up Xunzi's forward-looking teaching thoughts, development of empiricism, the ideal life that valued the path of ethics, and active and promising people-oriented educational thoughts. Xunzi believed that active and proactive educational spirit could enhance harmony of human relations. The positive humanitarian of Xunzi's thoughts was the great contribution.

Keywords: Change Nature and Shaping Morality (CNSM) (化性起偽)

Analogy of understanding principles (知類明統)

Moderateness based on positive and negative (兼陳懸衡)

Three origins of etiquette (禮之三本)

《荀子》教學思想之研究
目 錄

誌謝	I
摘要	II
Abstract	III
目錄	V
第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	1
一、研究動機	1
二、研究目的	2
第二節 相關研究回顧	3
一、專書	4
二、學位論文	7
三、單篇論文	9
第三節 研究方法與章節安排	11
一、研究方法	12
二、章節安排	13
第二章《荀子》產生的背景條件	15
第一節 荀子學說的起源與要旨	15
一、時代背景與人生經歷	15
二、思想淵源與學說要旨	22
第二節 荀子與先秦諸子的關係	34
一、荀學與儒道	35
二、荀學與墨法	37
第三節 荀學的復興與教育精神	39
一、荀學的復興	39

二、荀學的教育精神與時代意義·····	40
第三章《荀子》的認知主張 ·····	43
第一節 心的知覺與作用 ·····	43
一、心的特質·····	44
二、心的知覺·····	45
三、心的作用·····	52
四、如何養心·····	58
第二節 造成曲蔽的原因 ·····	61
一、曲蔽的定義與成因·····	61
二、曲蔽的種類·····	62
三、諸子學術之蔽·····	66
第三節 解蔽的方法 ·····	68
一、避免「十蔽」與兼陳懸衡·····	68
二、兼權·····	68
三、從〈非十二子〉看兼權之道·····	70
四、「心」的解蔽之道·····	72
第四章《荀子》的教學主張 ·····	77
第一節 化性起偽的教學原理與重視差異的教學態度 ·····	77
一、化性起偽的教學原理·····	77
二、重視差異的教學態度·····	85
第二節 專一守恆的學習方法與積偽成聖的教學目的 ·····	88
一、專一守恆的學習方法·····	88
二、積偽成聖的教學目的·····	91
第三節 重視五經與禮教的課程與作用 ·····	97
一、始乎誦經，終乎讀禮·····	97
二、禮的條件與內容·····	101
三、禮的作用·····	105

第四節 孟荀教學主張的異同	111
一、孟荀人性論的差異	111
二、孟荀教學主張的異同	116
第五節 荀子教學思想的現代價值	122
一、荀子教學思想的迴響與呼應	122
二、在思辨論證上的創舉	125
第五章 結論	130
參考文獻	133
圖附錄：一、荀子周遊各國路線圖	142
二、馬斯洛的需求六層次理論圖	142



第一章 緒論

《荀子》一書出自荀子之作。荀子名況，又名荀卿，或稱孫卿，戰國末期趙國人，生長在諸侯兼併、戰爭連年的動亂時代。他一生腳踏實地做學問，精研當時各家學派的主張，且善於邏輯分析、講求實際，注重學以致用。司馬遷的《史記·孟荀列傳》把孟子和荀子並列，可見漢朝以前的孟荀是並列的，但是秦漢之後，荀學一直被誤解與打壓，唐宋以來荀學式微，清末因為新文化的刺激與思想改革的聲浪浩大，荀子的治學特色與學術思想價值因此被翻倍重視。梁啟超先生說：「自秦漢以後，政治學術均出自荀子。¹」英國社會人類學家布朗贊也說：「荀子可謂世界社會學的鼻祖。²」荀子的思想體系層面廣大，舉凡政治、經濟、軍事、教育、社會、民生、修身……等皆有涉獵，他對振興當時國家的各種改革思想可說是全面性的，他從知識論的角度，吸收並批判了諸子百家的理論主張，形成了「天人之分」的自然觀、「化性起偽」的道德觀、「禮儀之治」的社會歷史觀。³個人身為教育工作者，對荀子的教學思想特別想深入，故以《荀子》的教學思想為研究主題。在此，第一章先詳述研究動機與目的，再回顧相關的研究，並作重點式的整理，最後一節則說明個人對本論文的研究方法與章節安排。

第一節 研究動機與目的

一、研究動機

從小接受四書文化基本教材⁴洗禮的我們，鮮少有機會接觸到荀子的思想，師專時代除了國文課本的〈勸學〉，此外就幾乎沒有了。升上專四時，選擇語文組，並接受國語文競賽論說文的訓練，當時的眼界因為指導教授的推薦而打開，因此閱讀了幾本古今中外的思想書籍。起初，荀子吸引我的是他的散文形式，他把諸子散文由語錄體推展到論說體，他的論說體散文趨於成熟，論說技巧具有高度的概括性

¹梁啟超：〈論支那宗教改革〉《飲冰室文集》之三，北京：中華書局，1989年3月，頁56-57。

²馮友蘭談《大學》《荀子》：荀馬《中華讀書報》，2016年2月17日15版文化周刊。

³方勇主編：《荀子》諸子現代版叢書，方達評注，商務印書館，2016年8月1日第1版。

⁴民國72-77年的四書文化基本教材以《論語》、《孟子》、《大學》與《中庸》為主，並不包括《荀子》在內。

和周密分析的思辨能力。他常常多方舉例，反覆說明，善於從各方面來論證問題，設問答辯鮮明有力，對於事理則層層推論、步步深入，而且引經據典，持之有故。無論是比喻、舉例、排比……等等，字裡行間，風格渾厚遒勁，說理透辟。當時發現，他就運用這樣獨特的行文方式，來宣導他的各種主張。

畢業到學校教書之後，對於荀子的語文創新與精深的思想仍有深深的佩服，尤其其他為了文化理想、為了民生安樂而游說諸國，這種知其不可為而為之的精神更令人感動。個人教書生涯三十一年有餘，教過的學生人數累積愈多，越發欣賞具有腳踏實地特質的孩子。尤其在當今物質充裕的社會，學習風氣已不復從前，深覺認真篤實肯學習的學生，機會永遠比別人多。加上個人的學習態度也是主張一步一腳印的，於是在物以類聚的吸引力法則之下，個人希望多多探索這位兩千三百多年前的老者智慧，更期望能運用他的教學思想來面對自己的工作瓶頸，使教學成效事半功倍。得知中國人民大學國學院副院長梁濤教授，主張應將《荀子》納入儒學的新四書，亦即《大學》《中庸》重歸《禮記》，強調新四書的概念-《論語》《禮記》《孟子》《荀子》，⁵個人覺得這真是後來學子的一大福音。

二、研究目的

韋政通先生說：

荀子言學，則重視後天的學習和知識的思想，是一種為學日益的外向思路。……孟子使用先驗法，所以成德功夫寄望於固有善心和善性的開發；荀子用的是經驗法，所以重點放在「下學」上，主張「學不可以已」。由於方法的不同，遂導致對知行問題和人性問題了解，都產生相當大的差異。⁶

孟子說「性」，重在四端，點明了價值意識內在於自覺心，也就是萬德萬理，悉由此自覺心出，此即所謂「性善」之本義。荀子所說的「心」雖亦指自覺心，但此「心」只能觀照，非內含萬理者。⁷一直以來，荀子總是被認為和「性惡論」畫上等號，荀子所指的「性」到底是什麼呢？「性」既為惡，則為罪惡之源，以教育的觀點而言，那又該如何化「性」為善呢？荀子主張以「心」去治「性」，則人人有被教化

⁵同注 2。

⁶韋政通：〈荀子導讀〉《國學導讀叢編第三冊》，臺北：康橋出版事業公司，1989年，頁 153。

⁷勞思光：《新編中國哲學史》第一冊，臺北：三民書局，1981年，頁 337。

與成聖成賢的可能，⁸那麼荀子認為「心」的狀態像什麼呢？「心」如何認知？「心」對學習有什麼作用？教學的主體對象是人，面對心性不同的學生，又該如何去調教，使其治氣養心、變化氣質呢？面對慾望，要全部捨棄嗎？於內於外又該如何調整與規範？在此希望藉由探討以上的問題，有助於教育工作者進一步認識荀子的教學主張以及教材教法的内容與程序，並期望個人在研究過程中找到荀子教學思想的現代價值。

面對少子化的衝擊，人力資源顯得益加珍貴，無論是新課綱或是教改，無非是想讓每個學生都能適材適性、充分發展，盡其所能貢獻社會。荀子是儒家承先啟後的大師，他治學態度的篤實與廣博，為讀書人樹立了最佳的榜樣。關於對荀子的教學思想，前人學位論文的研究並不多，且大多偏重於禮論與人性論的研究。個人擬將此研究，先從荀子所處的時代背景與人生經歷開啟，探討其思想淵源與學說要旨，以及他和先秦諸子的關係，並分析荀學為何被復興，與其所具備的教育精神及時代意義。再探討「心」的知覺與作用，是如何影響學習的良窳，究竟要把「心」處在何種狀態，才能有效的學習，才足以觸類旁通，掌握學習的原理原則而舉一反三。並由〈解蔽〉所述，試圖尋找學習歷程中，那個被遮蔽的角落，以及如何解除這種障蔽，而得到全方位的認知。接著從其教學原理、態度、方法、目的與內容來探討他的教學主張。且經由比較孟荀的人性論與教學主張之異同來釐清兩者的相關，再探討其教學主張對現代的價值與迴響。所以本論文的研究目的，就是希望將荀子的教學思想，作一個有系統的呈現，以期充實這方面學位論文的研究，並提供給現今教學者與未來研究者一則有次第的參考。

第二節 相關研究回顧

唐君毅先生說：「人只有走過他人所已走過的，才走得遠。人亦只有思想過前人所思想的，才能思想得深。」⁹探究前人研究的基礎，我們才有機會看得更清楚。有關《荀子》的注解專書、專門論著及兼論、期刊論文層面越來越廣，韋政通先生說：「荀子是百川歸海式的哲學家，不但持載豐富，思考面廣，且建立了獨特的方法和系統。……單就知識的意義與構造的系統來說，再沒有其他的哲

⁸魏元珪：《荀子哲學思想》，中國學術思想研究輯刊六編第3冊，臺北：花木蘭文化出版社，2009年9月，頁71。

⁹唐君毅：《青年與學問》，台北：三民書局股份有限公司，2004年，頁9-10。

學家能趕得上。¹⁰」以下將列舉與本文相關的研究論著加以分析，並擬就其內容與研究價值作簡要的說明。

一、專書

主要分成三方面，一是注解《荀子》的專書，二是學者對於荀子的研究成果與重要評論的專著，三是兼論書籍。因為本文主要是研究其教學思想，所以取材以學說思想的論著為主，並著重在本文所參考的資料中，比例比較多的部分。

(一)、注解專書

本論文所參考的文本是〔唐〕楊倞注、〔清〕王先謙撰的《荀子集解》¹¹，其中的注解，亦有助於校勘考異。王氏前面附有兩萬多字的考證，其中包括歷代對荀子一書的考證，也有一部分是談到荀學的，凡研究荀子思想的都宜先讀，則對荀子其書其學其人，都可得一概要。其次參考的是梁啟雄的《荀子簡釋》¹²，本書是《荀子集解》的增補，並將《集解》的注釋去蕪存菁，可謂「注簡意賅」。因為本論著重於教學思想的探討，所以對上述書本的考據訓詁部分不加敘述。而王忠林註譯的《新譯荀子讀本》¹³，雖然是以白話為主的翻譯本，其注釋亦參考了《集解》及古人的注解版本，無論是翻譯或字句的解釋，都清楚明白，尤其書前所附的荀子生平和學說要旨，可謂精要。以上三本注解專書，在個人撰寫及引文時，是重要的校勘參考書籍。

(二)、專門論著

牟宗三的《名家與荀子》¹⁴著眼於重智與認知的系統，敘述從先秦名家到墨子荀子，皆屬於邏輯心靈的發展。作者認為荀子的「心」是「思辨的心」，是「認識的心」，而不是「道德的心」，是以智識心表現的思想主體，使人成為理智的存在，而荀子所言的禮義是外在的，由積習而成，是經驗義。此書對於本文探討荀子的認知主張提供了有力的分析，是重要的參考書籍。

¹⁰韋政通：〈荀子導讀〉《國學導讀叢編第三冊》，頁 144。

¹¹〔唐〕楊倞注、〔清〕王先謙撰：《荀子集解》，臺北：藝文印書館，1977 年。

¹²梁啟雄：《荀子簡釋》修訂本，臺北：木鐸出版社，1983 年。

¹³王忠林註譯：《新譯荀子讀本》，臺北：三民書局，1989 年 6 月七版。

¹⁴牟宗三：《名家與荀子》，臺北：臺灣學生書局，1979 年。

蔡仁厚的《孔孟荀哲學》¹⁵以探討儒家之學的文化使命為主，從孔子言仁、孟子說義到荀子重禮義，有次第的把儒學傳承與演變作精詳論述。在荀子之部，從作者舉證分析的睿見，可知其治學功力之深厚與縱覽群書之廣博。本書對荀子的重要思想皆能顧及，對本文也有全面性的參考價值，荀子的教學主張與認知主張皆囊括在其中，是有心想研究儒學的人必看的書籍之一。

韋政通的《荀子與古代哲學》¹⁶包含兩個部分，其一是詮釋荀子的各部分思想，其二是以先秦諸子做背景來了解荀子的思想，這第二個部分恰是論文研究常用到的比較研究法，可供參考使用。書中跟本文研究比較相關的部分是「化性起偽」和「認知心及其表現」。最後一章是〈非十二子〉的疏解，作者對十二子的考據詳盡，且引經據典，穿插十二子的故事，這是其他專論的書籍中所未見的。

劉子靜的《荀子哲學綱要》¹⁷從荀子的傳略、思想發展、教育方法、論學、教學課程、為學態度與教學條件……等等，都可以拿來參考研究。作者的論述大多採條列式，解說生動有趣且直接，尤其是他把荀子教學條件中的問答教學那一段，整理得相當簡要易明，本論文擬採用這個部分，做為荀子「重視差異的教學態度」之參考。

中國學術思想研究輯刊為荀子出了一系列的專書，包括陳禮彰的《荀子人性論及其實踐研究》¹⁸、魏元珪的《荀子哲學思想》¹⁹、劉騰昇的《荀子哲學思想-一個道統天人的觀點》²⁰、田富美的《清代荀子學研究》²¹、陳靜美的《荀子的教育哲學-以「成德理論」為進路》²²……等，皆是現今學者對荀子的研究，其觀點及文字的描述不同於往，他們把荀子的思想細部化與擴充引申，值得參考。

陳飛龍的《荀子禮學之研究》²³認為荀子之書大旨在勸學，因恐人恃質而廢學，故汲汲勸人學禮，而其學亦主於修禮，導人去惡為善。書中從教育的目的、內涵、

¹⁵蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年。

¹⁶韋政通：《荀子與古代哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1997年4月二版。

¹⁷劉子靜：《荀子哲學綱要》，臺北：臺灣商務印書館—人人文庫 1076，1937年4月。

¹⁸陳禮彰：《荀子人性論及其實踐研究》，中國學術思想研究輯刊十一編第16冊，新北：花木蘭文化出版社，2011年3月。

¹⁹魏元珪：《荀子哲學思想》，中國學術思想研究輯刊六編第3冊，2009年9月。

²⁰劉騰昇：《荀子哲學思想-一個道統天人的觀點》，中國學術思想研究輯刊十三編第9冊，新北：花木蘭文化出版社，2012年3月。

²¹田富美：《清代荀子學研究》，中國學術思想研究輯刊十二編第26冊，新北：花木蘭文化出版社，2011年9月。

²²陳靜美：《荀子的教育哲學-以「成德理論」為進路》，中國學術思想研究輯刊十編第4冊，臺北：花木蘭文化出版社，2010年9月。

²³陳飛龍：《荀子禮學之研究》，臺北：文史哲出版社，1979年4月初版。

方法來申論。而秦榆的《這就是荀子》²⁴則是適合一般人閱讀的俏皮書，作者採摘《荀子》的語句再擴展其哲理於日常，有助於連結古（理）今（用）。

（三）、兼論書籍

林麗真撰著的〈荀子〉篇章，收錄於王壽南主編的《中國歷代思想家》²⁵，作者論述荀子生平的這一段，行文中的情感彷彿親見踽踽獨行的荀子；格式化的「荀子行歷繫年表」簡明扼要。作者闡明荀子學說的架構，包括天論、性論、心論、名辨論、政治論。本部最大的特色就是全篇少有引文，作者把《荀子》的原文結合自己的論述，顯得流暢易懂且有獨到的見地，是重要的參考書籍。

唐端正的〈荀學述要〉，收錄於東大圖書公司的《先秦諸子論叢》²⁶，論述的是荀子治人與修己之學，述說人為的努力才能自美，才能成為君子、成人和大儒。作者亦探討致知的工夫、曲蔽之禍與治心之道，認為履禮篤行方可成聖。

伍振鷺的《先秦諸子教育思想》²⁷中的第四章介紹荀子思想，其中第三節探討荀子的教育思想，書中強調玉要琢人要磨，欲由賤而貴、愚而智、貧而富，其唯學乎。接著論述荀子的教育目的、品德修養，說明陶冶品德必須禮樂並重。其後並指出教學原理在「名」與「心」，「心」是認知的主體，當受到障蔽時則會認識不清，最後以荀子的教學方法及教育功效結尾。

勞思光的《新編中國哲學史》²⁸共四冊，其中第一冊的序言介紹了中國哲學史的研究方法有：系統研究法、發生研究法、解析研究法和基源問題研究法，這四種方法相當實用，撰寫論文時可供參考。第一冊第六章是「荀子與儒學之歧途」，該章簡介荀子生平及其學說，作者認為荀子的認知主張接近經驗主義的觀點。

唐君毅的《哲學概論》²⁹分上下冊，作者在書中的總論表示：「世稱孟子近柏拉圖，荀子近亞里士多德。荀子思想之重系統、重理智、重文化禮制之組織，實與亞氏精神有相類處。然亞氏哲學之最高境界，為思上帝所思之純形式，而荀子則視天為自然，以天有常行其象可期，然於天之本身則不求之，謂聖人不求知天，唯重在立人道以與天地參，即與亞氏之言大異。」以上是唐先生補充馮友蘭先生對荀子在中國歷史地位的不同看法。

²⁴秦榆：《這就是荀子》，臺北：海鴿文化出版圖書有限公司，2018年7月。

²⁵林麗真：〈荀子〉《中國歷代思想家》第一冊，臺北：台灣商務印書館，1978年。

²⁶唐端正：《先秦諸子論叢》，臺北：東大圖書公司，1981年。

²⁷伍振鷺：《先秦諸子教育思想》，臺北：偉文圖書出版社有限公司，1978年11月。

²⁸勞思光：《新編中國哲學史》共四冊，臺北：三民書局，1981年。

²⁹唐君毅：《哲學概論》上下冊，臺北：學生書局，1985年；以下引文見上冊，頁125。

此外，徐復觀的《中國人性論史》³⁰、蔣維喬的《中國哲學史綱要》³¹、傳統先的《哲學與人生》³²、韋政通的〈荀子導讀〉（收錄在《國學導讀叢編》第三冊）³³等，都各有不同的著重點，他們對荀子的教學方法、條件，對禮的作用和分析，以及對荀子的性惡論、認識論，對「禮」與「義」的解釋，都有自己獨到精闢之處，而呈現不同的詮釋觀點，以上也都包括在個人的參考資料之中，其中以參考韋政通的〈荀子導讀〉這部分居多。

二、學位論文

王惠雯的《荀子教育思想之研究》³⁴認為荀子繼承儒家之思想，融合了先秦各家學說之精華，形成其獨特的教育思想。文中敘述荀子的教育思想，是由自然的天人之分、物我關係而起，然後是自我的虛靜積習，再擴達群己的禮義之統、明分使群。作者先論述荀子的基本思想：性論、天論、心論和禮論，再闡述荀子的學習原理、學習方法及學習目的，並說明荀子主張除了個人的修業進德需要積習的工夫，也重視人在社會化的過程中如何符合規範，故而荀子特別重視禮的作用與意義。此論文內容多元，亦談及品德教育，持載甚豐。

廖紀璿的「從《荀子》教育思想探究現今教育問題」³⁵認為荀子運用經驗事實入手，探索人性，並建立自己的哲學系統。作者試著從分析荀子的「性」來解答社會中「惡」的存在樣貌，進而找出解決現今教育問題的方法。此論文分別從家庭教育觀、學校教育觀和社會教育觀，來探討如何使這三方面的人際關係向上向善，答案就是荀子所言的依禮教育子女、以禮樂教化學生、以誠待人。這篇論文把古人的教育思想和當下的教育問題作了一個相當實用的連結。

王嘉陵的《荀子「化性起偽」思想研究》³⁶論述荀子由傳統儒學中另闢蹊徑，從不同的角度探討人性，認為唯有透過人為力量之化性起偽，方能成德、致治，因此為心性之學開啟另一扇戶牖，並指出明確可行之道。作者試圖以荀子人性學說為

³⁰徐復觀：《中國人性論史》先秦篇，臺北：臺灣商務印書館，1990年。

³¹蔣維喬：《中國哲學史綱要》，臺北：臺灣中華書局，1986年。

³²傳統先：《哲學與人生》，臺北：天文出版社，1982年。

³³韋政通：〈荀子導讀〉《國學導讀叢編》第三冊，臺北：康橋出版事業公司，1989年1月。

³⁴王惠雯：《荀子教育思想之研究》，國立屏東教育大學中國語文學研究所碩士論文，2012年。

³⁵廖紀璿：「從《荀子》教育思想探究現今教育問題」，國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士論文，2017年。

³⁶王嘉陵：《荀子「化性起偽」思想研究》，國立高雄師範大學國文學系國文教學碩士班碩士論文，2003年。

主軸，兼攝生物學、心理學、社會學、人類學、教育學等先進觀點，通過各種角度，來探討荀子「化性起偽」的思想。這一篇論文涉獵的知識領域廣大，但最後仍能回歸主題，實屬不易。

嚴志華的《荀子「重學尚禮」教育觀之研究》³⁷從荀子之前的道墨儒法四家的教育觀開始論述，但以荀子「重學尚禮」的教育觀為其論文的重心。荀子認為人性是惡，所以必須以禮當作行事準則。荀子的勸學動機，就是希望人們勤學禮義，藉以化性起偽，使禮樂社會的秩序得以重現。荀子認為學習者必須將學思行結合運用並努力積偽、專一不二、求賢師、擇良友、接受禮樂教化。此論文著重於學習與修身的關係，主張荀子「重學尚禮」的目標是教育學生使之德智兼備。

張竹貞的「《荀子》與《韓非子》教育思想之比較」³⁸先從認識論、人性論、歷史觀三方面來探討《荀子》與《韓非子》教育思想的立論基礎，再進一步探究各自的教育內容，最後比較兩者思想基礎的脈絡，逐一探求在教育目的、內容及方法上所發展出來的異同。此論文簡明扼要有系統，可以從兩者的比較中了解到荀子教育思想的實際面。

盧中偉的《荀子論禮思想及其運用-以〈禮論〉為核心的研究》³⁹以荀子的〈禮論〉為主軸，進而建構荀子的禮論思想。文中論述荀子禮論思想的哲學基礎主要來自孔、孟，並探討兩者對禮的看法。再則分別從禮的起源、內容及功用，說明荀子禮論的特色及其在政治的運用。荀子以禮為其治國原則，並主張以聖君賢相為其用人的標準，亦將禮融入教育，全面拓展了禮的廣度與寬度。對於荀子〈禮論〉思想的掌握與運用，此篇論文可供參考。

郭彩雲的《荀子教育思想與班級經營研究》⁴⁰對荀子的教育思想也是先從〈天論〉開始，再論述化性起偽、以心治性，並說明禮樂對學習與品德陶冶的影響與價值。此論文與眾不同的是先分析荀子的教育思想，再歸納所分析的這些教育思想於各個層面的實踐。第五章末節方將荀子的教育思想加入班級經營的理念，顯見這個部分篇幅稍短，若能更改為探討如何運用荀子的教育思想，來印證或改善班級經營的實際事務，並增加此篇幅的論述，全文會更加實用與切題。

³⁷嚴志華：《荀子「重學尚禮」教育觀之研究》，高雄師範大學經學研究所碩士論文，2017年。

³⁸張竹貞：「《荀子》與《韓非子》教育思想之比較」，國立中山大學中國文學系（暑期專班）碩士在職專班碩士論文，2008年。

³⁹盧中偉：《荀子論禮思想及其運用-以〈禮論〉為核心的研究》，國立政治大學中國文學系國文教學碩士在職專班碩士論文，2013年。

⁴⁰郭彩雲：《荀子教育思想與班級經營研究》，華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2008年。

曾暉傑的《打破性善的誘惑-重探荀子性惡論的意義與價值》⁴¹從荀子人性論發展的三個階段談起：貶抑時期、客觀論述期，到近代學者積極闡述荀學的價值與意義。作者用後現代思維的方法來探討荀子性惡論的意義與價值，提出「後新荀學」作為研究進路，試圖跳脫以孟子性善論為基礎的思考框架，轉以「惡」為核心的論述模式來思考荀子的性惡論，藉此扭轉對性惡的偏見，重新理解荀子性惡論的內涵與意義，正視「性惡」的正當性，能將人導向美善的境地。作者不僅提供了文學社會學研究領域新的嘗試與題材，也開闊了對荀子的研究模式。

李欣霖的《荀子生命教育思想研究》⁴²論述了荀子於戰國末期動亂的社會中，觀察到了人性趨惡，而創建了「化性起偽」、「隆禮重法」、「積習」等思想。荀子以大清明心的生命豁醒，提出禮-心-理的範疇論述，理性地闡論以人為本的人文理想世界。此論文重新詮釋荀子的生命教育及多元化關懷，架構中包括了荀學中的哲學、社會、自然、教育、養生、輔導及宗教等面向，將其生命學問涵融一體，以期開展荀子生命教育的實質內涵和理論價值，建立新荀學的視域。

林耀麒的《荀子心性論之研究》⁴³主要探討荀子的「心」、「性」關係。作者先以訓詁決定《荀子》文本的字句解釋，再整合荀子對於「心」的論述及功能，並以「化性起偽」為理論中心，詮釋〈解蔽〉篇，以文學賞析以及哲學的概念來探究《荀子》文本中尚未被發現的義理。

陳禮彰的《荀子人性論及其實踐研究》⁴⁴以人性論為研究主軸，由「知通統類」中所涵蘊的人類社會整體觀、歷史文化連續觀、時空環境動態觀，說明荀子以成就禮義為主的人性論，是建構在具體實存的現象世界，是以客觀的外王事功為出發點，並主張建立以政裕民、以禮節用的均富和一社會。作者認為荀子由外王而內聖的人性論，不僅充實了儒家的面貌，更具有會通民主政治的現代意義。

三、單篇論文

鄭應鴻的〈荀子教學思想之研究〉⁴⁵肯定荀子思想精密、體系廣大、論學篤實且兼蓄演繹與歸納，精於分析又善於觀察，所以具有濃厚的科學精神。作者先探討

⁴¹曾暉傑：《打破性善的誘惑-重探荀子性惡論的意義與價值》，國立政治大學中國文學研究所碩士論文，2011年。

⁴²李欣霖：《荀子生命教育思想研究》，逢甲大學中國文學系博士班博士論文，2016年。

⁴³林耀麒：《荀子心性論之研究》，天主教輔仁大學哲學研究所碩士論文，2010年。

⁴⁴陳禮彰：《荀子人性論及其實踐研究》，國立臺灣師範大學中國文學研究所博士論文，2009年。

⁴⁵鄭應鴻：〈荀子教學思想之研究〉《黃埔學報第九輯》1976年4月，頁107-127。

西方和中國的哲學與教育，再從「戡天與制天」、「化性與起偽」來論述荀子的哲學要旨。作者認為荀子的教學原理是根據「性惡可塑」的理論而來，而教學的目的在化性為善、移風易俗。至於教學的方法則是專一、有恆、篤實、積善、擇師近人、尊師、擇地、篤行，最後揭示教學態度及主張。此論文對荀子教學思想的探討面面俱到，是個人在訂定論文題目與撰寫論文大綱時的重要參考資料。

陳堯堦的〈荀子心術之研究〉⁴⁶從荀子心術思想的淵源談起，接著論述荀子對「心」看法，以及如何運用「心」的特質與「心」的作用來解除障蔽。文中並探討「兼權」、「心」之大清明、如何養「心」、用「心」之法和以「心」治性。文末強調在先秦諸子中，有關於「心」的討論，以荀子最為詳細有系統。作者對於荀子的「心論」探究精詳，是個人在論述荀子的認知主張時重要的參考資料。

饒彬的〈荀子之教育言論〉⁴⁷先論述荀子的教育精神是遵循儒家傳統再發揚光大，並闡述教育具有偉大的改變力量，能增進本身的知能，也唯有學習才能借外物之長，補己之短，而求學的方法是積學、專一、有恆、尊師。文末並說明荀子所主張的教育科目、次第與目的。

王孺松的〈荀子治學論〉⁴⁸闡述荀子治學的目標在敦品、致聖、美身；學習的過程必須有志、有識、有恆；治學的方法則是專一、隆禮、虛心、親師、善假於物，除此之外並強調誦經讀禮、致知篤行和學習環境的重要。

饒彬的〈荀子性惡論研究〉⁴⁹從時代背景探討荀子提倡性惡論的動機是在警惕世人，再從人「性」的定義、範圍與惡的由來這三方面探討性惡論。接著從直接論證與間接論證的引文之中，來闡述荀子主張的性惡論言之成理，也為「性」、「偽」、「善」、「惡」定立界說，表明荀子所主張的「善」出於「偽」。作者最後評論荀子性惡論的優點在於時時存著戒慎恐懼的心，才能蒸蒸日上；缺點則是容易滅卻人們進德向上的勇氣而自甘墮落，但人既然有思考能力，自然會善於抉擇。

鮑國順的〈荀子的人生理想〉⁵⁰是始乎士終乎為聖人，荀子理想人格養成的次第是以士、君子、聖人為三等。「士」就是當時的知識份子，最重要的特徵在「力行」與「謹守禮法」；君子的特徵則是「篤志勉行、知而行之」；而聖人的特徵就是「齊明而不竭、安而行之」。作者認為荀子主張知行並重，篤行是建立在真知的基礎上，想要達到荀子的人生理想要靠累積的工夫，積偽才能成聖。

⁴⁶陳堯堦：〈荀子心術之研究〉《弘光護專學報》第5期，1977年6月，頁43-57。

⁴⁷饒彬：〈荀子之教育言論〉《師大國文學報第八期》，1979年，頁18-24。

⁴⁸王孺松：〈荀子治學論〉《師大國文學報第四期》，1975年，頁67-91。

⁴⁹饒彬：〈荀子性惡論研究〉《師大國文學報第四期》，1975年，頁59-66。

⁵⁰鮑國順：〈荀子的人生理想〉《孔孟學報第四十三期》，1982年，頁315-336。

佐藤將之的〈天人之間的帝王-《莊子》和《荀子》的「道德」觀念探析〉⁵¹作者發現先秦文獻中，唯《莊子》和《荀子》二書均有十個以上的「道德」複合詞，於是，透過「德」這概念的演變，試圖探析《莊子》和《荀子》之間的思想關係，以期闡明《荀子》的思想建構之綜合性。佐藤認為《莊子》「道德」論中的「聖人」指向於「天」（天人、神人、至人），而《荀子》「道德」論中的「聖人」則是在人類社會為了大眾的福利去效勞的帝王。此外，《荀子》還提出「禮」和「禮義」的概念，並以「禮」和「禮義」作為達成此「聖人」境界的具體方法，「道德」也因此成為一般人也能藉由「修禮」的工夫而達成的境界。

陳福濱的〈荀子的教育思想及其價值〉⁵²認為荀子與孟子對人性的主張最大的差異是「性惡」與「性善」。雖然荀子主張「性惡」，但仍有補救之道，透過「積偽」、「專一」、「師法」、「禮樂」等教育方式就可以化性向善。作者從研究荀子的教育思想中，理解到教育重在人性的啟發與導化，使人類的心靈文化日益昌明，進而改善人類的社會制度與提升生活品質，這就是他最大的價值。

第三節 研究方法與章節安排

本論文是以《荀子》為文本，原文的引用以清朝王先謙撰寫的《荀子集解》為主，並以與《荀子》相關的譯本、專書、期刊、學術論文為輔，加以研究其教學思想。本文題目為「《荀子》教學思想之研究」，其中的「教」乃指教人為學；其中的「學」實則自我學習，也包括於教人為學之中。教人為學是教育工作者的職責，故言教學相長也。再者，本論文並沒有另立「品德教育」來探討，乃因個人認為品格之修養，已經涵蓋在「化性起偽」、「以誠治心」、「禮樂節欲」之中，所以省略，並非它不重要。此外，《荀子》經過劉向及楊倞的兩度編輯，篇目和篇章內容真偽雜湊，除了荀子本人，也可能有後人杜撰，所以近代學者都有考辨。而本論文之引文，絕大部分都出自荀學的精華篇章，故爭議少，加上本論文主要是研究其教學思想，所以就不考慮其真偽及考據訓詁的問題了。

⁵¹佐藤將之：〈天人之間的帝王-《莊子》和《荀子》的「道德」觀念探析〉《漢學研究》，第31卷第1期2013年3月，頁1-35。

⁵²陳福濱：〈荀子的教育思想及其價值〉《哲學與文化》34卷403期，2007年12月，頁5-20。

一、研究方法

雖然荀子的主要思想包括「天論」、「性論」、「天論」、「禮論」這四大部分，但本論文並不打算把此四部分各自獨立研究，而是擬從文本之中，找出跟教學相關的思想來論述，並將上列四論融入荀子的「認知主張」與「教學主張」中一併來探討。

配合上述的研究模式與過程，本論文大致採用以下五種方法：

(一)、比較研究法

荀子成長的學術背景正是百家爭鳴之時，由於荀子時值戰國末年，加上他飽讀群書，嚮往當時稷下甚盛的文風，所以他的思想必然會受到其他各家學派的影響，本論文擬從荀子學說的起源與學說要旨，來比較他和諸子思想內容的異同，並找出其教學思想的精神與創見。

(二)、系統研究法

所謂系統研究法，就是將所敘述的思想作系統陳述的方法。荀子的教學思想分成好幾個系統，例如：性惡、積偽、心知、禮治……等，本論文擬將這些系統融入荀子的「認知主張」與「教學主張」中，以求完整的呈現其教學理論。

(三)、社會環境研究法

擬從時代背景與政治社會因素，來探討荀子提倡性惡論的動機。荀子當時上無賢主，目睹了世事紛紜、人性的墮落、爾虞我詐的國際氛圍，所謂亂世用重典，在這般的社會環境之下，荀子會想出什麼長久之計來維持社會秩序呢？其中跟教學思想相關的部分又是哪些？這些問題都適合採用社會環境研究法。

(四)、解析研究法

解析研究法是根據現有公認的材料，做解析的工作。在研究過程中，必須去除主觀偏見。亦即對於荀子思想中跟教學相關的每個概念、定義、內涵都必須釐清。例如先確認「心的知覺作用」有哪些功能，再解析這些知覺作用，如何認知、如何解蔽。

(五)、歸納法

對於《荀子》的人性探討或教學理論的內容進行分析、整理與歸納，特別是從教學的態度與方法、心的知覺與作用、解蔽之道……等這幾個方面來探討，最後歸納出《荀子》在教學思想上的現代價值。

二、 章節安排

本論文第一章是緒論，先提出研究動機與目的，再介紹與《荀子》教學思想相關的研究成果，最後說明本論文的研究方法與章節安排。

在第二章《荀子》產生的背景條件中，第一節從荀子所處的時代背景與人生經歷來認識其思想淵源與學說要旨；第二節則闡述荀學與先秦諸子的關係；第三節主要在探討荀學被誤解與打壓而式微之後，為何在清末被復興，以及荀學重視經驗實徵的思考所代表的教育精神與時代意義。

第三章與第四章主要從分析文本的內容來論述荀子的教學思想，本論文試著從《荀子》的認知主張與《荀子》的教學主張這兩個角度來研究。第三章主要在研討《荀子》的認知主張，亦即探究心的認識論。首先探討心的特質、知覺、作用，以及養心的方法。在第二節中，荀子指出在學習的過程，往往看不到問題的所在而造成曲蔽，造成曲蔽的成因與種類有哪些，以及諸子學術之蔽。第三節則論述解蔽的方法，荀子也從〈非十二子〉議兼權之道，最後論述荀子「心」的解蔽之道是用虛壹而靜來養之以清、採禮義之道來導之以理。

第四章第一節探討化性起偽的教學原理與重視差異的教學態度，首先釐清荀子對「性」的範圍界定，再探討惡的由來，並說明化性起偽的方法在於師法禮義與積慮習能、節情導欲與以心治性、慎擇環境與良師益友。而在教學態度上，荀子相當重視個別差異，他主張觀機逗教的問答教學，並依照個別差異來調整教學內容或引導方式，而予以個別的指導。第二節則探討專一守恆的教學方法與積偽成聖的教學目的。荀子認為專一心志與守恆不懈才能達成教學目的，而教學的目的則是成為聖人，「聖人」是從「士」與「君子」逐級修養而成的，在修練的過程中，孜孜不倦的累積學習經驗的積學工夫是成功的關鍵。第三節則分析荀子教學內容的課程及其作用，荀子認為學習始乎誦經，終乎讀禮，對於學習的教材內容則以「五經」最為重要，他指的五經就是書、詩、春秋、樂和禮。依荀子的看法，教學的課程內容是以詩書諸經為基礎，以禮為大成，而禮之三本所展現的貴始與人道精神，正是禮的作用。第四節並探討孟荀教學方法的差異，首先論述兩者人性論的差異，再探討孟

荀教學方法的不同。第五節則從荀子的教學主張呼應現代價值，並探討其在思辨論證上的創舉及其影響。

第五章結論則歸納全篇重點，荀子論學論治，皆以禮為宗本，知類明統在心的運作之下，使禮義法制得以落實在日常而順其變，而大清明之心，更進一步把握了事物的共理，發現了禮義發展中，所共同依據的原理原則。他雖然主張性惡論，但卻不因此而畏懼頹廢，唯有化性起偽，發揮積極有為的教育精神，才能建立社會秩序，增進人倫的和諧。



第二章 《荀子》產生的背景條件

春秋戰國時期，各國為了解決急遽變化的社會問題與國際關係，於是各家各派的思想大鳴大放，形成先秦諸子百家學說，尤其到了戰國時代，這種百家爭鳴的情勢加劇，在這眾說紛紜之中，生於戰國末年的荀子則順承孔子外王禮憲之緒，彰顯禮義之統¹而獨樹一格。

蔡仁厚先生在其著作的《孔孟荀哲學》曾提及：「戰國時代是一個衰亂之世，道德價值倒塌，時代精神墮落，文化理想闐然不彰。²」蔡先生認為戰國時代的精神，乃是一種「盡物力的物量精神」³，亦即把人看成是一種物質工具而驅使之，或把一切看成是物而運用之，都是盡物力。在這樣的社會風氣之下，人們所表現出來的僅僅是屬於物質層面與生物層面的生命，而屬於理性層面的生命精神則被隔絕塵封而無法彰顯。

在春秋時期，尚有齊桓公提倡「尊王攘夷」，以維繫周朝的文化制度與天子的統治地位，並抵禦外來的異族侵略，但是當時各國諸侯，仍會為了一己之利不斷發動戰爭。到了戰國時代，則完全拋棄周朝的文化制度與周天子的統治，剩下來的，只是原始物質生命之粗暴與恣縱氾濫。⁴荀子學說就是在當時這種「奇辭起、名實亂，是非之形不明」⁵的亂世中應運而生。他反對各國征戰兼併，希望執政者要以人民的生計為考量，注重以禮規範社會秩序。荀子學識淵博，《荀子》各個篇章都有其明確的主題和嚴密的邏輯分析與推理論證，充分表現出荀子治學態度的嚴謹與實事求是的精神。

第一節 荀子學說的起源與要旨

一、時代背景與人生經歷

荀子名況，又稱孫卿，戰國後期趙國人。遊於齊、秦，仕於楚，為蘭陵令，卒

¹蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，新北：臺灣學生書局，1984年12月初版，頁362。

²蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁186。

³蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁355-367。

⁴蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁355。

⁵《荀子·正名》，王先謙：《荀子集解》，臺北：藝文印書館，1977年2月四版，卷16，頁675。

於蘭陵⁶。在先秦諸子中，除了他的弟子韓非，荀子可以說是最晚出的一位，⁷若荀子壽至九十，則到他見李斯入秦，到春申君死時，荀子已九十八，直到秦始皇統一天下，若荀子仍健在，則已一百一十餘歲。⁸繼春秋五霸之後，取而代之的戰國七雄兼併征伐更加赤熾，由此可知，荀子當年正處於風雲詭譎、寡廉鮮恥、陰狠重利的戰國風氣中。在此，讓我們回顧一下戰國時代中期以後的國際局勢：⁹

（一）、梁惠王稱霸時期（魏全盛時期）：

從梁（魏）惠王¹⁰即位到齊魏徐州相王¹¹，共三十七年。從梁惠王的祖父魏文侯的勵精圖治，歷經梁惠王父親魏武侯的經營建設，到惠王即位，魏國達到全盛期。惠王自稱承襲晉國，想要一統三家分晉以恢復春秋時代晉國的地位，他先後分別攻打趙、韓，皆被齊威王兩次挫敗，梁惠王的太子被俘，惠王只好與齊威王在徐州互相稱對方為王，此後的諸侯沒有一個不稱王的，從此魏國勢力開始衰落。¹²

（二）、齊威、宣、湣王繼魏稱霸時期（齊全盛時期）：

從齊魏徐州相王直到齊湣王滅宋，共四十八年。齊從田和篡位稱侯傳至齊威王，曾兩次打敗梁國，繼梁惠王之後稱王。齊威王之子齊宣王繼位，國勢大盛。齊魏徐州相王後九年（公元前 325 年），秦惠王自稱秦王，成為秦國第一位君王，秦惠王用張儀離間梁、楚，孤立齊國，於是形成秦齊勢力均衡的局勢，這時齊國往北伐燕，向南侵宋，到齊湣王滅宋，國際均衡的局勢再度破裂。

（三）、秦昭王繼齊稱霸時期（秦全盛時期）：

從齊滅宋到邯鄲圍解¹³共二十九年。齊宣王滅燕，改變了國際均勢，導致各國的干涉，於是燕國得以復國。到齊湣王滅宋，國際均勢再度受到破壞，燕昭王亟思復仇，燕國上將軍樂毅聯合秦、魏、韓、趙，共率五國之軍攻齊，齊湣王出逃到莒（今山東莒縣）而死，從此之後齊國不振，秦國獨強。而趙國自從趙武靈王規定穿

⁶章滄授：《先秦諸子散文藝術論》，安徽大學出版社，1996年9月第一版，頁40。

⁷林麗真：《荀子》《中國歷代思想家》，臺灣商務印書館發行，頁581。

⁸蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁355。

⁹以下分法見蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁356-357。

¹⁰為了爭霸，魏惠王遷都到大梁，因此魏國又叫梁國，魏惠王又叫做梁惠王。

¹¹戰國時期公元前334年（魏惠王37年），魏惠王和齊威王在徐州會盟，互相承認對方為王爵。見瀧川龜太郎：《史記會注考證·田敬仲完世家》卷46，臺北：大安出版社，2000年，頁720。

¹²同上注11。

¹³《史記·魏公子列傳》，卷77，見瀧川龜太郎：《史記會注考證·魏公子列傳》，頁938。

胡服學騎射¹⁴滅中山¹⁵之後，趙國也強盛了起來，到秦惠文王時竟能與秦相抗衡。可是趙孝成王六年的長平之役¹⁶，趙敗，秦乘勝圍攻趙國邯鄲，信陵君救趙雖解邯鄲之圍，但秦國兼併天下的局勢已逐漸形成。

(四)、秦滅六國時期：

從秦解邯鄲圍¹⁷後到秦始皇二十六年兼併天下共三十六年。由以上可知，當時軍國主義皆盡其所有之物力以從事爭戰，所表現的都是物量精神。所以孟子見梁惠王，惠王劈頭第一句便問「何以利吾國乎」；趙武靈王推展胡服騎射也都是從功利著眼；商鞅見秦孝公說帝王之道，孝公昏昏欲睡，說到霸道孝公則不知不覺地在墊席上向前移動膝蓋諦聽，可見當時的文化生命與文化理想完全滅絕。齊宣王聽到孟子講仁政王道時也說「吾惛，不能進於是矣」¹⁸，齊宣王在利欲中聰明慧黠，但只要是聽到文化理想的建議，也一樣是昏昏然毫無感覺，不只是梁惠王與齊宣王皆醉心霸業只求功利，戰國時代各國的風氣都是這樣的。

牟宗三先生在論戰國風氣時也說過：

說利就是說利，不願聽就是不願聽，胡服就決定胡服，好勇好貨好色，衝口而出，毫無掩飾。孟嘗、信陵、平原三公子門下士，亦大都具此情調。信陵君竊符救趙，侯生以死謝信陵，生死肝膽，後世決難有此。平原君門下之毛遂，亦極盡鋒芒之人物。觀其與楚歃血定盟，一席話說得楚王閉口無言，真可謂伶牙利齒者矣。至於平原君為美人笑一跛子，即斬美人頭以謝士，亦是物質生命之爽快，後世所不能有者。孟嘗君門下雞鳴狗盜之士，皆足以盡其物質生命之爽快。孟嘗君渺小丈夫也，過某地，為人所笑，其門下盡殺某地人。睚眦肝膽，不爽毫釐。一切皆直接照面，其物質生命之粗狂，全體披露而無遺，故極富戲劇性。孟嘗君之廢也，食客皆散，及其再起，則又重來，

¹⁴在公元前 302 年，趙武靈王命令趙國人民改穿胡服和學習騎射，他先以身作則，穿起胡人的服裝。見瀧川龜太郎：《史記會注考證·趙世家》，頁 681。

¹⁵當時就連中山那樣的小國，也敢有恃無恐的仗著齊國當靠山，不斷來欺侮趙國。

¹⁶《史記·白起王翦列傳》，卷 73，見瀧川龜太郎：《史記會注考證》，頁 916。

¹⁷魏公子信陵君請如姬盜魏王兵符，帶朱亥擊殺魏將晉鄙奪取軍權，選兵八萬會楚軍救趙。秦兵受趙、魏、楚軍內外夾擊而大敗，秦將鄭安平率 2 萬人降趙，於是邯鄲圍解。趙、魏乘勝奪回了部分失地。見《史記·魏公子列傳》，卷 77，瀧川龜太郎：《史記會注考證》，頁 939-940。

¹⁸《孟子·梁惠王上》，朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，2011 年 1 月，頁 196。

可謂無廉恥之甚矣。孟嘗君亦極不悅，而必欲辱之；馮驩譬之以市，本為利來，利盡而去，無足怪也。¹⁹

由上述可知，荀子當時所處的政治環境，極盡「物質生命之粗狂」，就像市集的交易一樣「本為利來，利盡而去」，當時各國政治領袖的短視近利，與荀子繼承儒學²⁰遙承孔子的精神²¹和文化理想根本不相應，縱使如此，荀子仍然不斷的遊走各國，宣說他的治國理念與實踐途徑。荀子的經歷是孔孟的重演，荀子尊崇孔子，孔子一生最特別的生命經驗是周遊列國，他滿腔的政治理想沒有被接受，甚

至曾困於陳蔡，而孟子也曾困於齊梁。到了荀子所處的年代國際情勢變化更劇烈，甚至他已經淪落到了必須「蒙佯狂之色」（《荀子·堯問》）的地步，荀子最後不被用於世，於是推儒墨道德之行事興壞，序列著數萬言，終老蘭陵。荀子的生平事蹟，最早見於《史記·孟子荀卿列傳》和劉向的《孫卿新書·敘錄》，分別引述於下。首先《史記·孟子荀卿列傳》云：

荀卿，趙人，年五十始來游學於齊。鄒衍、田駢之屬皆已死，齊襄王時，而荀卿最為老師。齊尚修列大夫之缺，而荀卿三為祭酒焉。齊人或讒荀卿，荀卿乃適楚，而春申君以為蘭陵令。春申君死而荀卿廢，因家蘭陵。李斯嘗為弟子，已而相秦。荀卿嫉濁世之政，亡國亂君相屬，不遂大道，而營於巫祝，信禳祥。鄙儒小拘，如莊周等，又滑稽亂俗，於是推儒墨道德之行事興壞，序列著數萬言而卒，因葬蘭陵。²²

劉向《孫卿新書·敘錄》亦云：

孫卿，趙人，名況。方齊宣王威王之際，聚天下賢士於稷下，尊寵之。若鄒衍、田駢、淳于髡之屬甚眾，號列大夫，皆世所稱，咸作書刺世。是時，孫

¹⁹牟宗三：《歷史哲學》，牟宗三先生全集 9 之第二部第二章〈戰國與孟荀〉，台北：聯經出版公司，2003 年，頁 124-125。

²⁰《史記·儒林列傳》卷 121，瀧川龜太郎：《史記會注考證》，頁 1253：「自孔子卒後，七十子之徒，散游諸侯……。荀子之學，出於孔氏，而尤有功於諸經。周公作之，孔子述之，荀卿傳之，其揆一也。」以上是荀子傳承儒學的重要論證。

²¹見劉騰昇：《荀子哲學思想-一個道統天人的觀點》，中國學術思想研究輯刊十三編第 9 冊，新北：花木蘭文化出版社，2012 年 3 月，頁 27：「荀子之選擇儒家作為歸屬是殆無疑問的，非但如此，他對孔子的認同感可以說是一種類似於孔子之對周公的認同。」

²²《史記·孟荀列傳》卷 74，瀧川龜太郎：《史記會注考證》，頁 921-922。

卿有秀才，年五十始來游學。諸子之事，皆以為非先王之法也。孫卿善為詩禮易春秋。至齊襄王時，孫卿最為老師，齊尚修列大夫之缺，而孫卿三為祭酒焉。

雖然司馬遷和劉向都沒有提到荀子的生卒年代，但卻都有寫到「年五十始來游學於齊」和「年五十始來游學」，從年代先後而言，劉向的《孫卿新書·敘錄》應是直接承襲《史記》的說法。但是東漢應劭《風俗通義·窮通》云：

齊威宣之時，孫卿有秀才，年十五始來遊學。至襄王時，孫卿最為老師。

以上三段引文，有一個共同之處就是荀子在「齊襄王時，最為老師」、「三為祭酒」，而遊學於齊的年紀，則有「五十」和「十五」的不同。荀子的生平經歷，見於史籍者多不詳明，《史記》雖有列傳，交代卻簡略，不僅斷句析義容易發生偏差，且與應劭《風俗通義·窮通》、桓寬《鹽鐵論》的〈論儒〉、〈毀學〉等處記載不盡相同。所以一直以來考證荀子生卒年代及其一生經歷的總是眾說紛紜莫衷一是。從清朝王先謙《荀子集解》所附的各家考證²³，以及比較常見的學者，比如汪中、胡元儀等等，所持的觀點甚至大相逕庭，至於其他諸位學者大家的爭議²⁴更是紛歧，但多指向荀子是九十幾歲的高齡。

關於「五十」和「十五」之爭，清朝胡元儀在《郇卿別傳攷異二十二事》說：

《史記》，荀卿年五十，始來遊學于齊。劉向云：孫卿有秀才，年五十，始來遊學。應劭《風俗通義·窮通》云：孫卿有秀才，年五十始來遊學。作年十五者是也。《史記》與劉向序，皆傳寫誤倒耳。郇卿來齊在何時，史公、劉向、應劭皆未明言。桓寬《鹽鐵論·論儒》云：湣王奮二世之餘烈，南舉楚、淮，北并巨宋，苞十二國，西摧三晉，卻強秦，五國賓從，鄒魯之君，

²³田富美：《清代荀子學研究》，中國學術思想研究輯刊十二編第26冊，新北：花木蘭文化出版社，2011年9月，頁79-82；自清順治元年（1644）到宣統三年（1911）間，清儒研究《荀子》的書目有四十八部，目前可見者有三十一部，王先謙的《荀子集解》只是其中一部。

²⁴關於荀子之生卒年代，諸家眾說紛紜，大概有九種意見：（一）梁啟超（1873-1929）《荀卿及《荀子》》謂約前307-前213年；（二）胡適（1891-1962）《中國哲學史大綱》謂當生於前265-前260年間，約卒於前230年；（三）錢穆（1895-1990）《先秦諸子繫年》謂約前340-前245年；（四）游國恩（1899-1978）《荀卿考》謂約前314-前217年；（五）羅根澤（1900-1960）《諸子考索·荀卿游歷考》謂約前316-前213年；（六）郭志坤（1942-）《荀子評傳》謂約前315-前217年；（七）廖名春（1956-）《荀子新探》謂約前336-前236年；（八）梁濤（1965-）《荀況行年新考》謂約前336-前238年；（九）《辭海》謂約前313-前238年。原文網址：<http://www.coursehero.com/file/p543shr/> 108.06.07 搜尋。

泗上諸侯皆入臣。矜功不休，百姓不堪。諸儒諫不從，各分散。慎到、接子亡去，田駢如薛，而孫卿適楚。內無良臣，故諸侯伐之。是郇卿湣王末年至齊矣。²⁵

以上是胡元儀引《鹽鐵論·論儒》，認同荀子十五歲游齊剛好是湣王末年，可是當時的國際情勢混亂，十五歲的荀子恐怕尚未俱足《史記》中所言成為「最為老師」的能力和學養，可見「年十五」之說值得懷疑。關於這個，胡適在《中國古代哲學史》說：

不知本文說的「年五十始來游齊」，這個「始」字含有來遲了的意思。若是年十五，決不必用「始」字了。

胡適的說法相當有理。此外，羅根澤²⁶的《諸子考索荀卿游歷考》也說：

《史記》、劉向《敘錄》都說是五十，唯有東漢末年應劭才在他的《風俗通義·窮通》裡說是「十五」。考古有兩條信條，一、愈古的材料愈有價值。二、證據愈多愈可信任。準此而言，我們應當相信《史記》和《敘錄》，不應當相信《風俗通義》。

由上可知，司馬遷距離荀子的年代比較近，可信度應該也比較高，所以應該是以「五十始來游齊」這個說法比較可信。²⁷

縱觀上述並參考《史記》的〈孟荀列傳〉、〈李斯列傳〉、〈孟嘗君列傳〉、劉向的《孫卿書錄》、韓非子的《難三篇》²⁸以及《荀子》的〈疆國〉、〈儒效〉、〈議兵〉等篇，大概可以勾擬出荀子的一生經歷²⁹。荀子約生於趙肅侯十五年（約西元前三三六年），自幼天分極高，十歲左右已有秀才之名，《韓非子·難三篇》

²⁵胡元儀（1848-1907）是光緒年間考據荀子的清儒，以《史記·孟荀列傳》及史籍纂集荀子生平事蹟，並於文後批評；另有《郇卿別傳攷異二十二事》，反駁汪中所論。見王先謙《集解·考證》。

²⁶羅根澤（1900年-1960年），字雨亭，直隸深縣（河北深州市）人，著名的古典文學研究者。

²⁷見張才興（逢甲大學中國文學系副教授）：〈論《荀子》與群經及其在儒學史上的定位〉，逢甲大學人文社會學院，逢甲人文社會學報第6期，2003年5月，頁87-90。

²⁸《韓非子·難三篇》：「燕王噲以子之為賢明，而詆毀荀卿不用，以致身死為辱。」燕王噲以子之為賢明而「讓國給子之」，根據史記六國年表所載，乃在燕王噲五年，而「燕王噲及子之皆死」，則在燕王噲七年；可見荀子北遊燕國，應介於燕王噲五至七年之間，當時荀子約二十出頭。

²⁹以下敘述參見林麗真：〈荀子〉《中國歷代思想家》，臺灣商務印書館發行，頁581-584。

說他二十歲初曾北至燕國拜見燕王噲，卻未被賞識，後來因為史書記載不詳，所以也無從猜測他年輕時的經歷。在荀子五十歲之前，東方的齊國正值宣王及湣王執政，稷下文風甚盛，不少學者前往遊學，荀子早年應該也頗欣羨齊國豐富的藏書以及當時學風的自由吧！他至盼能與稷下諸賢切磋學問，卻一直未能早日成行，所以才會一直拖到五十歲那一年，終於慕名前往齊國一了心願。

但是就在他來到齊國的那一年（齊湣王三十八年，西元前二八六年），齊湣王因滅宋之後越來越驕傲，稷下文風也漸漸大不如從前了，像慎到、田駢這些學者，不是走了、散了，就是老了、死了。所以到了齊襄王（西元前二八三到二六四年），當時這些在齊國的諸子中，只有荀子比較年高德劭，也算得上是最為老前輩，故而荀子從五十三到七、八十歲之間，曾經三次被推選為「祭酒」（古代宴會時，必先請年高德劭的人，舉酒祭於地），每當齊國有重要的宴饗或是祭典時，往往是由荀子出面代表向祖先行祭酒禮。或許就是因為他德高望重的原因，於是招來身邊一些小人的讒言，使他不得不在八十一歲的高齡時，還得拖著蹣跚的身軀離開齊國。

當他帶著沉重的心情，舉頭茫然之際，此時聽說楚國的春申君好禮賢士，縱使他已經老態龍鍾、步履蹣跚，不放棄理想的荀子仍然決定來到楚國試一試。起初春申君仰慕其名，決定拜他作蘭陵令（蘭陵在今山東省嶧縣），不料小人到處都有，當時有位門下客妒忌荀子的才華，向春申君進讒言說：「商湯以亳地為根據地，周武王以鄘地起家，他們都只是藉著百里之地就能擁有天下。現在荀子乃是當今一大賢人，你如果繼續給他百里之地作為憑藉，不是很危險的嗎？」春申君聽了讒言，竟然辭謝了荀子，收回蘭陵令一職，這下又逼得荀子不得不收拾行囊，再次離開楚國。同一年，屢遭挫折的荀子似乎想回到他的老家趙國。就在他返國的途中，決定繞道秦國去拜見秦昭王和秦相應侯范雎。荀子跟他們講述三王之道，此時，秦昭王跟其他戰國時期的諸君一樣熱衷於征戰開拓疆土，所以根本就聽不進荀子的治國之道，再次失望的荀子，很快就從秦國回到了自己的老家。趙孝成王見他歸來，尊他為上賓，荀子雖然有機會在趙王面前談論兵事，只可惜趙王還是沒有重用這樣的一位賢才。

就在荀子回到趙國之際，沒想到又是春申君的門下客，有人惋惜荀子去楚入趙，於是就告誡春申君說：「從前伊尹去夏入商，商朝就稱霸了天下，夏朝因此被滅亡；管仲去魯入齊，魯國就衰弱了，齊國却富強了。可見賢人所居之處，其君沒有不貴顯的，其國沒有不強盛的。如今荀子乃是天下難覓之賢才，之前你為何要辭退他呢？」春申君聽了大大的反悔，就立刻派人到趙國去想挽回荀子。荀子寫信辭謝，並作了

一篇賦，藉以諷刺春申君的不明是非。春申君接到之後一再向荀子賠不是，並且鄭重地懇求荀子，荀子在盛情難却之下，不得已又回到楚國作蘭陵令。就在他這第二次任職蘭陵令期間，李斯曾經來向他學習帝王之術，學成之後，李斯於楚考烈王十六年（西元前二四七年）辭別了荀子，西入秦國。

荀子晚年最少有十幾年一直都在春申君的手下作蘭陵令，一直到楚考烈王二十五年（西元前二三八年），春申君被李園所殺，³⁰荀子才廢了蘭陵令。那時他已經是九十八歲高齡的老人了，再也沒有力氣周遊各國³¹了，最後終老在蘭陵這個地方，完成了他的著作-《荀子》，享年百歲左右。

由上面論述可知，荀子所處的時代背景，觸目所見皆是人與人之間的背信忘義、爾虞我詐、邪淫殺奪的慘劇，荀子經歷這樣的社會，一心想要恢復周朝時代的社會秩序，他反對戰爭，推行聖王之道，希望藉著禮治的教化穩定國家。可惜形勢比人強，當他與各國的執政者接觸，發現人人利慾薰心、急功近利，各國諸侯只喜歡立竿見影的霸道，不喜歡長久之計的王道。當時的荀子，眼前只有兩條路可走，不是屈服便是反抗，但他卻選擇了勸化。他仍然滿懷抱負，苦口婆心勸化執政者施行仁義禮智的治亂之道，他知其不可為而為之，屢屢堅持不肯與之同流，最後只能黯然離開，縱使他一生跌宕起伏不被重用，但終究不願放棄理想，於是他把所有的思想精華，一生的心血結晶都寫進了《荀子》這一部學說體系龐大的書中。

二、思想淵源與學說要旨

陳禮彰先生在其著作《荀子人性論及其實踐研究》中說：

諸子百家在論述其思想與學說時，往往會將其基本概念或核心價值，寄託在其所塑造的理想人物中，不管此理想人物是從修養角度所稱的「聖人」或「至人」，還是從政治角度所稱的「先王」或「後王」，我們皆可由這些理想人物的人格特質與言行舉止，探究思想家的核心價值與基本概念。³²

³⁰ 《史記·春申君列傳》卷 78，第 18，瀧川龜太郎：《史記會注考證》，頁 946：「楚考烈王卒，李園果先入，伏死士於棘門之內，春申君入棘門，園死士俠刺春申君，斬其頭，投之棘門外。……是歲也，秦始皇帝立九年矣。」

³¹ 荀子周遊各國路線見圖附錄一。

³² 陳禮彰：《荀子人性論及其實踐研究》，中國學術思想研究輯刊十一編第 16 冊，頁 13。

因著上面的主張，我們在《荀子·儒效》中看到的理想人物是大儒、聖人和聖王。這些既能「盡倫」又能「盡制」的聖王³³，正是《荀子·堯問》的「德若堯禹」、「宜為帝王」之言，但荀子並未以此自我期許，荀子真正仰慕的其實是周公、孔子這樣得以輔佐王者的聖臣，或具聖德的大儒。荀子尊崇孔子，除了孔子與子弓之外，他認為當時各家學說與主張皆有所蔽，唯孔子「仁智且不蔽」，「故德與周公齊，名與三王竝，此不蔽之福也。」（〈解蔽〉）。

《荀子·仲尼》一開始就說「夫仲尼之門人，五尺之豎子，言羞稱乎五伯」³⁴，荀子說孔子的門下就算是五尺的童子，言談之中，也羞於稱道五霸，這是為什麼呢？荀子認為這是因為當時的各方霸主並沒有落實政教文化，更談不上修文德以來人、以德服人，他們所有的策略都攻於戰備，致力於傾覆敵人，所以荀子又說：「詐心以勝矣，彼以讓飾爭，依乎仁而蹈利者也，小人之傑也，彼固曷足稱乎大君子之門哉！」³⁵荀子心中的聖王並不是像五霸這樣的國君，他說：「彼王者則不然，致賢而能以救不肖，致彊而能以寬弱，戰必能殆之而羞與之鬪，委然成文以示之天下，而暴國安自化矣。」³⁶荀子認為真正的王者，自身非常賢能而且會幫助不如自己的國家，自己極為強大還能寬待弱小，如果發生戰爭必能使對方危殆，但卻羞於和別人爭鬥，修文德讓暴戾之國自動歸化。漢朝董仲舒曾經讚美荀子，董先生認為當時各國君王沒有人願意重用荀卿，最後才會導致大亂，連秦國也不久就滅亡了。³⁷所以胡元儀在《荀卿別傳》嘆道：「觀荀卿之書，其陳王道甚易行，疾世莫能用，其言悽愴，甚可痛也。嗚呼，使斯人卒終於閭巷，而功學不得現於世，哀哉。」³⁸從另一面來看，荀卿之不幸，正是中國思想史之大幸，假設當時荀卿見遇於君王被重用，則必周旋於權勢之間，想必自顧無暇，更不用說要著書以遺澤後世。

汪中在〈荀子通論〉說：

³³《荀子·解蔽》：「曷謂至足？曰聖也。聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也，兩盡者，足以為天下極矣！」其中的「聖」代表人倫的「道德之極」，而「王」代表勢位的「功名之極」和「政教之極」。王先謙：《荀子集解》，頁 665。

³⁴清儒王念孫（1744-1832）認為「人」字是後人所加，王先謙：《荀子集解》，頁 245。五伯，古書亦作五霸，據《荀子·王霸》五伯為齊桓公、晉文公、楚莊王、吳闔閭、越勾踐。

³⁵《荀子·仲尼》，王先謙：《荀子集解》，頁 248。

³⁶《荀子·仲尼》，王先謙：《荀子集解》，頁 248-249。

³⁷王先謙：《荀子集解》，頁 74，胡元儀的〈荀卿別傳〉。

³⁸同上注 37。

荀卿之學出於孔氏，而尤有功於諸經。³⁹

雖然唐代韓愈說荀子是「大醇而小疵」⁴⁰，對於荀學頗有微詞，但終究是將荀子納入儒家學術體系中，到了重視道統並以孟學繼承者自居的宋明理學家，對於荀子的貶抑加劇，甚至明白否定荀學傳承孔門，這樣的認定，一直持續到清初程朱學派的理學家，仍然固守孟子為正統的思考模式，批判荀子不遺餘力，例如陸世儀（1611-1672）⁴¹說：

荀況視揚雄較有本領，淡薄雜耳。⁴²

陸先生批評荀子「駁雜」，顯然是以繼承理學傳統來評論的，因此視荀子為異端，於是陸先生又說：

問荀子或以為儒，或以為異端，何如？曰：荀子純粹不及孟子，力量不及楊、墨，徒以性惡禮偽之言取譏於後世，雖其書略有可取之語，不足道也。⁴³

陸世儀認為就儒家學術地位而言，「荀子純粹不及孟子」，因此只能被歸於所謂的「異學類」，是「不足道也」。然而隨著清代學術走向及發展的轉變，理學思想逐漸沒落，取而代之的是考據之學，在廣博地汲取古籍作為論證基礎的學風影響之下，許多學者得以重新審視被批判已久的荀學，故而出現了有別於清初理學家們的評價。除了前面汪中〈荀子通論〉肯定荀卿之學出於孔氏之外，《四庫全書總目》的評論最為代表性：

況之著書，主於明周、孔之教，崇禮而勸學。……平心而論，卿之學源出孔門，在諸子之中最為近正，是其所長；主持太甚，詞義或至於過當，是其所

³⁹王先謙：《荀子集解》，頁 40，也是汪中在〈荀子通論〉中引《史記·儒林列傳》，關於荀子傳承儒學的重要論證，亦可參見注 20。

⁴⁰韓愈：〈雜著·讀荀〉《韓昌黎文集》，臺北：華正書局，1982 年，卷 1，頁 121。

⁴¹陸世儀，字道威，號桴亭，江蘇太倉人，明末清初學者，學宗程朱理學。

⁴²陸世儀：〈諸儒類〉《思辨錄輯要·後集》，臺北：廣文書局，1977 年，卷 7，頁 190。

⁴³陸世儀：〈異學類〉《思辨錄輯要·後集》，卷 10，頁 257。此處陸世儀是將荀子歸納在〈異學類〉討論的，可見陸氏不把荀子列入儒門，而視其為異端。

短。韓愈「大醇小疵」之說，要為定論，餘皆好惡之詞也。⁴⁴

由以上可知，荀學在學派上的歸屬，其源肯定出於孔門，在荀學源自孔門的基礎上，清朝學者在評論荀子的思想價值，和宋明時期簡單的是非褒貶不相同，清人考慮其時代背景，其學說的產生與實際效用，以及對儒家傳承等各方面做理論分析，對於荀學過去飽受抨擊的議題，提出不同的見解，使荀學價值得以轉向。

荀子的學脈可說是繼承孔門卜商子夏和子弓的門派⁴⁵，荀卿一生精研五經，其目的不只在內聖，卻更重外王的工夫，蓋內聖的目的在彰顯外王，苟無外王的落實，則內聖亦無所現。一般學者喜歡以「孟子法先王」與「荀子法後王」作比較，似乎認為荀子反對法先王，蔡仁厚先生認為這種看法是錯誤的，⁴⁶蔡先生舉了下面例證來說明：

儒者法先王，隆禮義。⁴⁷

不聞先王之遺言，不知學問之大也。⁴⁸

先王之道，忠孝臣子之極也。⁴⁹

凡言不合先王，不順禮義，謂之姦言。⁵⁰

可見荀子不但不菲薄先王之道，而且認為應該效法先王，荀子隆禮義以經國定分，是為了成就治國之道，治理之道不可徒託空言，必須在歷史文化上找到施力點，因此荀子才會提出「法後王」的主張。⁵¹

此外荀子在儒家中更重視經典，使儒家的經籍得以發揚光大。孔門論學首重《禮》論，以禮為踐仁的基本功夫，透過禮的實踐，以達到行仁的目的。⁵²荀子論學論治，皆以禮為宗本，反復推衍務必明白要旨。由此可知，荀子不僅認為應該效法先王，他更重於外在行為的規範和約束，才会有督導匡正的功效。總之，荀子思想體系龐

⁴⁴永瑤等撰：《四庫全書總目·子部儒家類》，見王先謙：《荀子集解·考證上》，卷首，頁 17-19。

⁴⁵魏元珪：《荀子哲學思想》，中國學術思想研究輯刊六編第 3 冊，頁 5。

⁴⁶蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 457。

⁴⁷《荀子·儒效》，王先謙：《荀子集解》，頁 261。

⁴⁸《荀子·勸學》，王先謙：《荀子集解》，頁 107。

⁴⁹《荀子·禮論》，王先謙：《荀子集解》，頁 602。

⁵⁰《荀子·非相》，王先謙：《荀子集解》，頁 216。

⁵¹同上注 46。

⁵²從《論語·顏淵》可以看出孔門論學是透過禮的實踐，以達到行仁的目的：顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」

大，在此將荀學要旨概分成下面幾個部分來介紹：⁵³

(一)、天論：

荀子以自然的觀點來看待上天，孔子說：「天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉！」⁵⁴天無言而四季運行，正好也是從自然的觀點出發，與〈天論〉的「不為而成，不求而得」意思相似，荀子的〈天論〉就是想要破除當時人們對天的錯誤認識和迷信，並建立正確的觀念。

1、破除對天的錯誤認識

荀子認為天氣的變化，日月盈虧都是自然現象，所以迷信舞雩求雨或是救日蝕月蝕，都應該破除，他在〈天論〉說：

星隊木鳴，國人皆恐。曰：是何也？曰：無何也！是天地之變，陰陽之化，物之罕至者也。怪之，可也；而畏之，非也。夫日月之有蝕，風雨之不時，怪星之黨見，是無世而不常有之。上明而政平，則是雖竝世起，無傷也；上闇而政險，則是雖無一至者，無益也。夫星之隊，木之鳴，是天地之變，陰陽之化，物之罕至者也；怪之，可也；而畏之，非也。⁵⁵

荀子認為流星、鳴木雖然罕見使人畏懼，一般人以為這是上天將要降臨災禍的凶兆，其實不然，這並不是天的意志，更和禍福無關，一切只是自然現象，國家治理得好，就算這些自然現象出現也無傷大雅；國家治理不好，就算風調雨順也是沒有幫助。

2、建立對天的正確概念

荀子認為天是一種依照規律運行的大自然，不因為人事更動而改變，他說：

天行有常，不為堯存，不為桀亡，應之以治則吉，應之以亂則凶。……天不為人之惡寒也輟冬，地不為人之惡遠也輟廣，君子不為小人之匈匈也輟行。天有常道矣，地有常數矣，君子有常體矣。君子道其常而小人計其功。⁵⁶

⁵³以下分法參見王忠林註譯：《新譯荀子讀本》，頁 13-56。

⁵⁴《論語·陽貨》，朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，2011 年 1 月，頁 168。

⁵⁵《荀子·天論》，王先謙：《荀子集解》，頁 536-537。

⁵⁶《荀子·天論》，王先謙：《荀子集解》，頁 527、頁 534。

天遵循自然規律運行不已，不因人的好惡而改變其規律，天地都有自己的常道。更進一步的，荀子認為天是一種物質，沒有意志，所以也無法給人賜福降禍。所以他又說：

天能生物，不能辨物，地能載人，不能治人。⁵⁷

疆本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病；脩道而不貳，則天不能禍。故水旱不能使之飢，寒暑不能使之疾，祆怪不能使之凶。⁵⁸

天地既不能分辨萬物，也無法治人，人事的一切都在人為，與天是毫無關係的，荀子對天的這一種自然觀，是他強調天生人成、化性起偽（人為）的基礎，他認為人們只要肯學習與努力，就可以改善生活，他這種思想對學習是一種相當務實的心理建設。

3、明瞭天人之分

荀子認為天與人各有其本分，要順著天的自然本性，盡到人們應該有的努力，各司其職這才算各得其所，所以他說：

不為而成，不求而得，夫是之謂天職。如是者，雖深，其人不加慮焉；雖大，不加能焉；雖精，不加察焉，夫是之謂不與天爭職。天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。……如是，則知其所為，知其所不為矣。則天地官而萬物役矣。其行曲治，其養曲適，其生不傷，夫是之謂知天。⁵⁹

人對於天地四時的自然變化，只要明瞭而加以適應和運用就可以了，能夠知其所為和知其所不為，就不會與天爭職；盡人們自己的本分，努力改善人事生養，這才是真正的知天，所以荀子說：「明於天人之分，則可謂至人矣。」（〈天論〉）

4、制天與用天

人們對於天的性質明白之後，就不會對天產生迷信般的期待和仰慕，更進一步的，應該積極的去制天並利用它，他說：

大天而思之，孰與物畜而制之；從天而頌之，孰與制天命而用之；望時而待

⁵⁷ 《荀子·禮論》，王先謙：《荀子集解》，頁 610。

⁵⁸ 《荀子·天論》，王先謙：《荀子集解》，頁 527-528。

⁵⁹ 《荀子·天論》，王先謙：《荀子集解》，頁 529-532。

之，孰與應時而使之；因物而多之，孰與騁能而化之；思物而物之，孰與理物而勿失之也。願於物之所以生，孰與有物之所以成，故錯人而思天，則失萬物之情。⁶⁰

荀子這種知天、制天、用天的思想，是從淺到深的一層層推衍，更具有邏輯性和積極進取的精神，這種理性而不迷信的智性分析，正是荀子的獨見與特色所在。

（二）、性惡：

儒家最早提到人性的是孔子，他說：「性相近也，習相遠也。」（《論語·陽貨》）人的本性相近，但是後天的習慣差異很大，當時孔子並沒有說出人的本性是善還是惡，到了孟子才明確的指出人性本善。⁶¹但荀子認為「生之所以然者謂之性」（《正名》），又說「生而有耳目之欲，有好聲色焉」（《性惡》），荀子認為人天生的本性，耳目是好聲色的，所以「凡禮義者，生於聖人之偽，非故生於人之性也。」（《性惡》），禮義道德是要靠後天人為的力量去努力。當時荀子目睹人性墮落淪喪，於是力倡「人之性惡」來警惕世人，希望人人能夠積德為學。

（三）、心理學：

1、人的特質

荀子認為人和其他動物的分別，不僅是形體的不同，更因為心理上的差異：

人之所以為人者何已也？曰：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。⁶²

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

⁶⁰ 《荀子·天論》，王先謙：《荀子集解》，頁 541-542。

⁶¹ 《孟子·告子上》：「人性之善也，猶水之就下也，人無有不善，水無有不下。」朱熹：《四書章句集注》，頁 304-305。

⁶² 《荀子·非相》，王先謙：《荀子集解》，頁 209-211。

分則和，和則一，一則多力，多力則彊，彊則勝物；……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。⁶³

由以上可知，荀子認為人和水火草木禽獸不同之處在於「有辨」、「有義」、「能群」；禽獸不辨的是親疏男女之別，所以人貴在「有辨」；「能群」之後更必須「有分」，「分何以能行？曰：義，故義以分則和。」分必須合於禮義，社會秩序才得以建立，才會無爭，在《荀子》一書中，禮義一直是荀子的中心思想，一切治國的典章制度，對學習的看法皆源自於此。

2、對心理的分析

荀子對心理成分的分析，主要有「性」、「情」、「慮」、「偽」、「知」、「能」、「欲」、「心」等這八種名詞，先將前七種概述如下：

生之所以然者謂之性，性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性。性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情。情然而心為之擇謂之慮。心慮而能為之動謂之偽，慮積焉，能習焉，而後成謂之偽。正利而為謂之事，正義而為謂之行。所以知之在人者謂之知，知有所合謂之智。所以能之在人者謂之能，能有所合謂之能。……性者，天之就也；情者，性之質也；欲者，情之應也。……欲雖不可去，求可節也。⁶⁴

上面的引文包含了七種心理成分，首先荀子認為「性」是與生俱來的，不是人為的，它是人們遇到外來的刺激之後，所產生的一種主觀的反應；外來的刺激使得人們有好、惡、喜、怒、哀、樂等這些反應就叫做「情」；「性」是好、惡、喜、怒、哀、樂等這些反應的狀態，而「情」是好、惡、喜、怒、哀、樂等這些反應的現實活動，雖然荀子把「性」和「情」分別下定義，實際上卻常將性情合在一起說，例如「縱性情而不足問學」(《儒效》)。再者，當人們對所受的刺激產生了評估的反應而決定取捨，這就叫做「慮」，它是一種理智的心理活動，荀子也常稱之為「知慮」或「思慮」，例如「夫故其知慮足以治之」(《富國》)、「思慮通明」(《哀公》)。經過「思慮」加以選擇和決定之後，付諸現實的行為就是「偽」，「偽」就是人為，⁶⁵是經過無數次的實行之後逐漸養成的的結果。「知之在人者謂之知」是一種本能的知，而「知

⁶³ 《荀子·王制》，王先謙：《荀子集解》，頁 325-326。

⁶⁴ 《荀子·正名》，王先謙：《荀子集解》，頁 672-673；頁 694-695。

⁶⁵ 《荀子·正名》，王先謙：《荀子集解》，頁 672-673。偽，矯也，心有選擇能動而行之則為矯，拂其本性也；心雖能動，亦在積久習學，然後能矯其本性也。

有所合謂之智」，意味著本能的知覺和外物相連結所得到的叫做智，這是知識的智；同理可知，「所以能之在人者謂之能」是一種本能的能，而「能有所合謂之能」，表示本能和外物相連結所得到的結果叫做才能。

最後來談「心」，荀子說：

心也者，道之工宰也。⁶⁶

心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。故口可劫而使墨云，形可劫而使誦申，心不可劫而使易意，是之則受，非之則辭。⁶⁷

可見荀子認為心是形體的主宰，是發號施令的中樞，心有節制情慾的能力，「出令而無所受令」，所以相當的重要。事實上，荀子認為心的作用不只如此，心有思考、判斷、選擇的能力，所以他說：

心有徵知，徵知，則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也。然而徵知必將待天官之當簿其類，然後可也。⁶⁸

楊倞注：「徵，召也，言心能召萬物而知之；簿，簿書也，當簿，謂如各主當其簿書，不雜亂也。」梁啟超說：「當猶正也。簿，接觸也，謂正與其類接觸也。」⁶⁹這也就是說心可以藉五官來明白外境，如果想要知道是什麼聲音，可以藉耳朵這個器官去聽；想要知道是什麼形狀，可以藉眼睛這個器官去看，也就是五官各司其職，不相雜亂。此外更進一步，荀子認為心之所以能知，是因為虛壹而靜，人心如能虛壹而靜，則會呈現大清明，心在大清明的狀態之下，萬物莫不現其形，人心如槃水，必須正錯勿動，保持清明，否則對外物的認識也就不清，無法做出正確的判斷了。對於心的知覺這個部分，正是荀子對人心精微的創見，也是他個人對認知過程的主張。

總括以上，荀子認為人的心理成分有先天的「性」「情」「欲」反應，接觸到外境之後，加以「知」「慮」的選擇，再由「能」發動化「性」（先天）起「偽」

⁶⁶ 《荀子·正名》，王先謙：《荀子集解》，頁 687。

⁶⁷ 《荀子·解蔽》，王先謙：《荀子集解》，頁 652。

⁶⁸ 《荀子·正名》，王先謙：《荀子集解》，頁 679。

⁶⁹ 梁啟雄：《荀子簡釋》，臺北：木鐸出版社，1983 年 8 月，頁 313。

（後天人為），也就是經過深思熟慮，理性的選擇，最後養成的習慣就是「偽」。在這個過程當中，心是主宰，心的作用可以節制慾望，並根據舊經驗來認識新事物，而且不會互相干擾與錯亂，心的這種作用，對於教學有相當大的幫助，教育的功能即是改善學生的氣質，增進生活的技能與道德規範，本文將於第三章第一節繼續詳細探討心的覺知作用與教學的關係。

（四）、名學：

1、名的功用

從〈正名〉可以看出荀子對制名的注重，他說：

故王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則慎率民而一焉。……其民莫敢託為奇辭以亂正名，故壹於道法，而謹於循令矣。如是則其跡長矣。跡長功成，治之極也。……故知者為之分別制名以指實，上以明貴賤，下以辨同異。貴賤明，同異別，如是則志無不喻之患，事無困廢之禍，此所為有名也。⁷⁰

名的功用在防止名實淆亂與分辨異同，這樣意思就不會表達不清楚，事情也不會發生困廢的狀況。制名實辨，則人民不敢藉奇辭以亂正名，就會遵法循令，天下大治，這就是制名的功用。

2、制名的準則

關於制名的準則，〈正名〉說：

然後隨而命之，同則同之，異則異之。單足以喻則單，單不足以喻則兼；單與兼無所相避則共；雖共不為害矣。知異實者之異名也，故使異實者莫不異名也，不可亂也，猶使異實者莫不同名也。⁷¹

「同則同之，異則異之」是制名的根本原則，亦即同類者同名，異類者異名。一個字足以指出事物的全部意義，就用單名；一個字不足以指出事物的全部意義，就用兼名；⁷²單名和兼名都沒有相違異的，就可以給他共名；不同的事物就取不同的名

⁷⁰ 《荀子·正名》，王先謙：《荀子集解》，頁 674-675、頁 677。

⁷¹ 《荀子·正名》，王先謙：《荀子集解》，頁 680-681。

⁷² 結合兩個以上的字叫做兼名。

稱，相同的事物就取相同的名稱。《論語·子路》：「名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。」也難怪乎荀子對制名這麼重視了。

(五)、辯說學：

荀子非常重視辯說，他說：「君子必辯，凡人莫不好言其所善，而君子唯甚焉。」（〈非相〉）君子為何要辯，荀子認為是社會是非不明，奸言邪說充斥，所以必須澄清。孟子是戰國中晚期儒家代表人物，他也說過「予豈好辯哉，予不得已也。」（《孟子·滕文公下》）本章前面的時代背景曾經提到，荀子生於戰國晚期，社會價值與國際情勢更加混亂，所以荀子說：「今聖王沒，天下亂，姦言起，君子無執以臨之，無刑以禁之，故辨說也。」（〈正名〉）因為要制止姦言，彰明是非，以求國家安治，所以君子必辯。

但是言不合乎於仁義就是不當，言而不當還不如默而不言，所以荀子說：

言而非仁之中也，則其言不若其默也，其辯不若其訥也。⁷³

言而當、知也，默而當，亦知也，故知默猶知言也。⁷⁴

辯與不辯，說與不說都是對的，知道什麼時候該說，什麼時候該沉默才是適當的。以上是消極的一面，更積極的辯說態度是：

以仁心說，以學心聽，以公心辨。不動乎眾人之非譽，不治觀者之耳目，不賂貴者之權執，不利傳辟者之辭。故能處道而不貳，誦而不奪，利而不流，貴公正而賤鄙爭，是士君子之辨說也。⁷⁵

以仁愛心來勸說使聽者接受，虛心聽取別人正確的意見，遇事秉公處理避免主觀，不因別人批評或讚美而動心，也不用言語去取悅賄賂權貴，不利用邪僻言辭來壯大聲勢，處於正道而不貳心，重視公正而輕鄙戰爭，這才是士君子的辯說。

⁷³ 《荀子·非相》，王先謙：《荀子集解》，頁 221。

⁷⁴ 《荀子·非十二子》，王先謙：《荀子集解》，頁 234。

⁷⁵ 《荀子·正名》，王先謙：《荀子集解》，頁 689-690。

(六)、禮治：

荀子一方面主張人性本惡，一方面主張用禮治來矯正人性，所以無論在個人的修養以及社會國家的治理都特別重視禮治。荀子所說的禮涵蓋的範圍很大，上至治國安邦，下至個人立身處世，乃至於日常生活的細節都包括在內。他說：

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。⁷⁶

禮者，治辨之極也，強固之本也，威行之道也，功名之總也，王公由之所以得天下也，不由所以隕社稷也。⁷⁷

食飲、衣服、居處、動靜，由禮則和節，不由禮則觸陷生疾；容貌、態度、進退、趨行，由禮則雅，不由禮則夷固僻違、庸眾而野。故人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不寧。⁷⁸

由此可知，禮是制度紀律，國家的治亂取於禮之有無，飲食衣服日常生活都要依於禮，無論是個人社會或是國家，都不能沒有禮。所以荀子說：「禮者，人道之極也。」（〈禮論〉）禮無所不在，無所不包，由此可見禮的範圍之大與功能之強。所以荀子把它列入禮教的教育課程，本文將於第四章第三節，繼續詳細探討禮教的課程內容與作用。

(七)、尊君：

荀子主張尊君，他說：「君也者，國之隆也；父者，家之隆也，隆一而治，二而亂。」（〈致士〉）他認為君主不但是國家最高行政位階的領導者，同時也是道德法守的典範，所以他說：

無土則民不安居，無人則土不守，無道法則人不至，無君子則道不舉。故土之與人也，道之與法也，國家之本作也；君子也者，道法之總要也。⁷⁹

君主、土地、人民與法制，是構成國家的要素，君主總攬國家大政，當然要有至尊

⁷⁶ 《荀子·勸學》，王先謙：《荀子集解》，頁 119。

⁷⁷ 《荀子·議兵》，王先謙：《荀子集解》，頁 491-492。

⁷⁸ 《荀子·修身》，王先謙：《荀子集解》，頁 133-134。

⁷⁹ 《荀子·致士》，王先謙：《荀子集解》，頁 463。構成國家的要素是人民、領土、政府、主權，與荀子當時的主張不謀而合。

的地位。他又說：「君者，儀也；民者，景也；儀正則景正。」（《君道》）君主的思想言行要做人民的表率，以盡君主的職責來教化人民，反之，則得不到人民的擁戴。荀子說：「君者，舟也；庶人者，水也；水則載舟，水則覆舟。」（《王制》）載舟或覆舟，就必須視君主的作為來決定了。能夠做到善養人群、崇德愛民的君主，才能受到人民愛戴。

（八）、富國：

在經濟方面，荀子主張富國裕民，他說：「不富無以養民情」（《大略》）又說：「足國之道：節用裕民，而善臧其餘。節用以禮，裕民以政。」（《富國》）荀子的富國之道在節用和裕民兩方面，節用要依禮而行，該用則用，該省則省，但也不吝嗇簡陋；裕民以政，是要政府施行各種行政措施，使人民富裕，唯有人民生活富足，社會秩序才會穩定，國家才會強盛。

第二節 荀子與先秦諸子的關係

前面的時代背景提到戰國時期正值中國政治的亂世，當時處於亂世的知識分子，不得不先關切治亂之道，徐復觀先生說：

殷商之際的人文精神的萌芽，是以憂患意識為其基本動力，此依憂患意識，爾後實貫注於各偉大思想流派之中。儒家墨家不待說，先秦道家，也是想從深刻地憂患中超脫出來，以求得到人生的安頓。⁸⁰

因為是亂世，於是當時的知識精英分子本著自身的使命感，憂患連年戰爭、民不聊生，所以紛紛周遊各國，希望受到各國君主的青睞，一展長才抱負，解決亂象，荀子就是典型的代表人物之一。雖然到他終老之前都無法受到重用來實現他的理想，但是他把前人的思想予以新的綜合，同時經由批判的過程，發展出自己的創見和獨有的系統。

本章第一節曾說明荀子最重要的思想來源是周公孔子，除此之外他和當時各大學派都有關聯，以下僅以荀子與孔子、老莊、墨家、法家的關係做梗概了解。

⁸⁰徐復觀，《中國人性論史》，臺北：台灣商務印書館，1990年12月十版，頁327。

一、荀學與儒道

(一)、荀子與孔子：

周文是維繫周朝封建制度的體制，到了孔子時代，由於周代貴族的腐化，使得封建諸侯的勢力抬頭，導致封建體制產生變化，也就是「禮樂崩壞」，周室喪失了對政治及社會控制的效能。孔子了解到這是因為貴族階級精神墮落而導致生命僵化，使得個人與禮樂之間，失去了調和與節制的作用，於是禮樂名存實亡，所以孔子才會有「禮云禮云，玉帛云乎哉！樂云樂云，鐘鼓云乎哉！」⁸¹的慨歎！孔子一生懷抱的理想在重建周文，他認為仁是人類道德的主體，社會能夠體仁行仁，就能恢復人與禮樂之間的調和關係，仁是禮樂之本，禮樂是仁的客觀表現，所以孔子說：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」⁸²

在孔子的系統裡，仁是他實現文化理想的主要依據，作為主體的仁和客觀的周文是相輔相成的。但是到了他的兩個重要繼承者—孟子和荀子，這個系統開始分裂，孟子發揮了主體的仁，開展了他心性之學的系統；荀子則把握了客觀的周文，堅持孔子的文化理想，發展出禮義的系統。⁸³韋政通先生認為荀子的禮義系統，是建立在孔子所重視的周文基礎上，因為孔子說：「殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也；其或繼周者，雖百世可知也。」（《論語·為政》）為何周文能行之久遠？韋先生發現周文具有久遠的價值不在它的繁文縟節，而在它的「類」，也就是所依據的理，就如同荀子所說的：「以類度類，以說度功，以道觀盡，古今一也。類不悖，雖久同理。」（〈非相〉）因此荀子所推崇的禮義之統，已不只是周文，而是周文的共理和統類。周文的內容可因時代而改變，但是它的理和統類卻是不變的。所以當禮的內容不足以適應新的社會需要時，就可以根據它的理和統類創制新的內容，具有這種能力的人，荀子稱為大儒，從〈儒效〉就可以明白他對大儒的定義：

法先王，統禮義，一制度；以淺持博，以古持今，以一持萬；苟仁義之類也，雖在鳥獸之中，若別白黑；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，無所擬作；張法而度之，則惝然若合符節：是大儒者

⁸¹ 《論語·陽貨》，朱熹：《四書章句集注》，頁 166。

⁸² 《論語·八佾》，朱熹：《四書章句集注》，頁 62。

⁸³ 韋政通：〈荀子導讀〉《國學導讀叢編第三冊》，頁 146。

也。……志安公，行安脩，知通統類：如是則可謂大儒矣。⁸⁴

所謂「知通統類如是則可謂大儒矣」，也就是說能知禮義與周文的共理者為大儒，當時代不同時，可以根據禮法制度中所共同依據的原理原則去推斷應變。中國自秦漢以後兩千多年，一直是以禮治為主，刑治為輔的社會，它的歷史淵源可以追溯到周文，本屬於舊時代體制的禮，為何能成為新時代社會的規範呢？其中決定性的關鍵，就是在孔子和荀子的轉化、增益以及創新的作用上。孔子的仁奠定了禮的基礎，荀子的禮義之統，則為適應新社會的制度，提供了理論的基礎。⁸⁵

（二）、荀子與老莊：

荀子的〈非十二子〉批判了先秦諸子，卻沒批評老莊，這可從「虛靜」的概念看出來。老子說「致虛極，守靜篤」⁸⁶，對於「虛靜」，莊子有較多的發揮：

夫虛靜恬淡，寂漠無為者，天地之平而道德之至，故帝王聖人休焉。休則虛，虛則實，實者倫矣。虛則靜，靜則動，動則得矣。靜則無為，無為也，則任事者責矣。無為則兪兪，兪兪者憂患不能處，年壽長矣。⁸⁷

老莊虛靜的觀念被荀子所吸收改造，他把老莊原本屬於修養工夫的意義，轉變為對認知的分析，⁸⁸因而建立了認識論，他說：

人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不臧也，然而有所謂虛；心未嘗不兩也，然而有所謂壹；心未嘗不動也，然而有所謂靜。人生而有知，知而有志。志也者臧也。然而有所謂虛，不以所已臧害所將受謂之虛。⁸⁹

荀子認為心的狀態處於虛壹而靜時，就會呈現大清明的狀態，雖然我們的五官每天接收各種繁多的訊息，但是仍然有辦法專心思考，不會讓舊經驗干擾或錯亂新學的事物，心境不被攪亂而保持清明，在這種狀態之下，任何事物都可以看得清楚明白

⁸⁴ 《荀子·儒效》，王先謙：《荀子集解》，頁 292、頁 299。

⁸⁵ 同注 83。

⁸⁶ 《道德經》第十六章，劉光弼：《老子試讀》，臺北：台灣商務印書館，1983 年，頁 33。

⁸⁷ 《莊子外篇·天道》，黃錦鉉註譯：《新譯莊子讀本》，臺北：三民書局，1992 年，頁 169。

⁸⁸ 韋政通：〈荀子導讀〉《國學導讀叢編第三冊》，頁 148。

⁸⁹ 《荀子·解蔽》，王先謙：《荀子集解》，頁 649-650。

而不被遮蔽。荀子對虛壹而靜的分析，建立了他的認識理論，本文將於第三章，繼續詳細探討這個部分。

二、荀學與墨法

(一)、荀子與墨家：

在〈非十二子〉中，荀子對前期的墨家批評很多，對於「同異」的問題，他還是有受到後期墨家的影響。《墨子·經上》的「同、重、體、合、類、異」之概念如下：

同：二名一實，重同也；不外于兼，體同也；俱處于室，合同也；有以同，類同也。異：二、不體、不合、不類。異：二、必異，二也；不連屬，不體也；不同所，不合也；不有同，不類也。⁹⁰

墨經電報式的文字，其涵義我們僅能猜知一個大概。上面第一個部分的引文是把「同」分成四種意義：所謂「重同」是說兩類雖然各有一個名字，但內容完全相同，也就是所謂的「二名一實」；所謂「體同」是說不同的部分，屬於同一整體；「合同」是多種事物集合在同一範圍之內；凡屬於同類者，必有相同之處，叫故類同。至於第二、第三部分的引文，則是指「重、體、合、類」的相反面。

荀子對上面這個問題的說明就清楚有條理多了，在本章中，除了荀子的學說要旨第四部分名學，裡面曾經提到的制名的準則，概述了荀子對於「同異」較墨子更清楚的界定之外，更進一步的，荀子對於「共」與「別」清楚的分析如下：

故萬物雖眾，有時而欲徧舉之，故謂之物；物也者，大共名也。推而共之，共則有共，至於無共然後止。有時而欲徧舉之，故謂之鳥獸。鳥獸也者，大別名也。推而別之，別則有別，至於無別然後止。⁹¹

荀子認為想要徧舉萬物，就訂定一個大共名，例如「物」就是一個大共名。以此類推，如果此共名還是無法涵蓋所指之物，共名之上就再訂定一個更大的共名，一直

⁹⁰ 《墨子·經上》卷十，張純一：《墨子集解》，臺北：文史哲出版社，71年2月，頁419-421。

⁹¹ 《荀子·正名》，王先謙：《荀子集解》，頁681-682。

到沒有共名為止；如果想要細分成別名，也可以以此類推來分出更小的別名，直到無法再分下去為止。

(二)、荀子與法家：

法家興起以後，重視法律、法令、規章制度，對禮採取輕視的態度，認為禮介在可有可無之間，例如《商君書》說：「法者，所以愛民也；禮者，所以便事也。是以聖人苟可以強國，不法其故；苟可以利民，不循其禮。」⁹²法家為了強盛國家、利益人民，可以不依舊規、不循舊禮。孔子雖然重禮，卻不排斥法，但在效用和價值而言，法不如禮，所以他說：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」⁹³孔子認為以政令來管理，以刑法來約束，百姓雖然不敢犯罪，卻不以犯罪為恥；但是如果以道德來引導，以禮法來規範，百姓不僅能夠守法，而且會以守法為榮。對於道德與法律，孟子則認為各有其效用，也各有其限制，所以他說「徒善不足以為政，徒法不能以自行」。⁹⁴到了荀子時代，他已經感受到法家的挑戰，因此禮與法的問題，也就成為他探討的課題之一。他主張：

禮者，法之大分，類之綱紀也。故學至乎禮而止矣。⁹⁵

故聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度。⁹⁶

由士以上則必以禮樂節之，眾庶百姓則必以法數制之。⁹⁷

人君者，隆禮尊賢而王，重法愛民而霸。⁹⁸

有亂君，無亂國；有治人，無治法，羿之法非亡也，而羿不世中；禹之法猶存，而夏不世王。故法不能獨立，類不能自行；得其人則存，失其人則亡。

⁹⁹

由上面的引文可知，荀子認為禮為法本，禮法並重且各有其效用，所以採取了調和的態度，一方面荀子肯定了禮的功用，另一方面因為適應新社會和政治的需要，法同樣也是不可或缺。漢儒普遍接受了荀子對禮和法的調和態度，而且找出比荀子更

⁹² 《商君書·更法》，賀凌虛註譯：《商君書今註今譯》，臺北：台灣商務印書館，1987年3月，頁3。《商君書》是戰國時期法家學派的代表作之一，《商君書》，又稱《商君》、《商子》，商鞅著，共五卷二十四篇，主要是記述商鞅的法治思想和政治、經濟主張。

⁹³ 《論語·為政》，朱熹：《四書章句集注》，頁55。

⁹⁴ 《孟子·離婁上》，朱熹：《四書章句集注》，頁257。

⁹⁵ 《荀子·勸學》，王先謙：《荀子集解》，頁119。

⁹⁶ 《荀子·性惡》，王先謙：《荀子集解》，頁709。

⁹⁷ 《荀子·富國》，王先謙：《荀子集解》，頁346。

⁹⁸ 《荀子·彊國》，王先謙：《荀子集解》，頁506。

⁹⁹ 《荀子·君道》，王先謙：《荀子集解》，頁419。

合理的解釋：「禮禁未然之前，法施已然之後」¹⁰⁰，意即禮的作用是人們在尚未違法之前就加以規範禁止，而法則是在人們違法以後來判定裁量，指禮與法各有所側重，是相輔相成的。從此之後，這個概念遂形成漢朝以來以禮治為主，法治為輔的社會。¹⁰¹

郭沫若曾高度評價荀子的重要地位，他說：「荀子是先秦諸子中最後一位大師，他不僅集了儒家的大成，而且可以說是集了百家的大成，他是把百家的學說差不多都融會貫通了。」¹⁰²在二十一世紀的漢語學術界，重新開發荀學的思想資源，確實是一項值得努力的重要學術工作。

第三節 荀學的復興與教育精神

一、荀學的復興

從以上兩節可知荀子在先秦學術思想中，有著重要的地位。但是秦漢之後，迫於正統的偏見和壓力，荀學一直被誤解和打壓，荀子不幸的遭遇大抵有兩大原因：第一是因為他主張性惡，且極力抨擊孟子的性善說，¹⁰³之後的學者幾乎無人善解他的性惡學說，往往僅就文字表面，認定他和孟子是相對的，而當時孟子卻一直受到尊崇，宋朝之後甚至被尊奉為亞聖，無形之中對荀子產生更多的壓力和誤解。¹⁰⁴第二是因為荀子的學生李斯，後來棄儒從法，他是法家的代表人物，他助秦為虐的行徑，在反秦的傳統裡，李斯成為一個負面的人物，按照中國傳統對師生關係的看法，老師對學生的行為，要負相當大的責任。¹⁰⁵這種現象一直維持到清末，當西方新思潮入侵，一些向來遭受苛責或忽視的思想家，相繼被提倡新文化的人士，重新提出來再認識，並予以新的評價。

民初新文化運動時期，提倡民主與科學，他們把當時不能順利推展科學與民主

¹⁰⁰司馬遷：《史記》卷 130，太史公自序第七十，瀧川龜太郎：《史記會注考證》，頁 1338。

¹⁰¹韋政通：〈荀子導讀〉《國學導讀叢編第三冊》，頁 152。

¹⁰²郭沫若：《十批判書·荀子的批判》，人民文學出版社，1961 年，頁 218。郭先生認為，就是因為荀子把百家的學說差不多都融會貫通了，所以才有能力批判先秦諸子各家，寫出〈非十二子〉。

¹⁰³《荀子·性惡》文中引了三次「孟子曰」展開批駁，並系統闡發自己的性惡說。

¹⁰⁴宋明儒者多半昧於訓詁，於是望文生義，認為「性惡」就是人性本惡，解「偽」為真偽的偽，視荀子為洪水猛獸，蔑視禮義道統。

¹⁰⁵《史記·李斯列傳》記載李斯「乃從荀卿學帝王之術」；《鹽鐵論·毀學》：「方李斯之相秦也，始皇任之，人臣無二，然而荀卿為之不食，睹其罹不測之禍也。」可見荀子對李斯之不測已洞燭先機，荀子雖身為師長，但是他對李斯的去向也是無可奈何的。

的責任歸咎於儒家。在民初反孔氣氛高漲之下，荀子的禮治和尊君思想雖然被批評，¹⁰⁶但是他的科學思想〈天論〉、邏輯思想〈正名〉、以及他的心理學〈解蔽〉卻受到胡適、梁啟超、章太炎等學者的青睞。此時，曾被傳統視為異端的荀子終於被解放出來，經過一番新的詮釋，逐漸恢復了他應有的地位，使學術界公認了他的價值。

除了時代因素，荀學能被復興，主要是因為他的思想體系龐大，複雜卻不凌亂，嚴整卻不枯燥，荀子合乎邏輯的推衍和智性的探討，對後來的學者產生強大的吸引力，尤其是受過西方哲學訓練的民初學者，都容易和荀學相應起共鳴，因為它持豐而不空泛，至今仍有學者不斷的從不同的角度來挖掘、鑽研《荀子》書中的各個面向。

二、荀學的教育精神與時代意義

（一）荀學的教育精神

荀子是戰國晚年的一大教育家，在《荀子》書中，舉凡政治、經濟、社會、倫理、教育、軍事等無所不包，尤其他對於學習的分析和主張，更值得從事教育工作者探討。荀子繼承孔子「有教無類」與「因材施教」的精神之後，更加發揚光大，¹⁰⁷他說：

塗之人可以為禹，曷謂也？曰：凡禹之可以為禹者，以其為仁義法正也。然則仁義法正有可知可能之理，然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具。然則其可以為禹明矣。¹⁰⁸

人性本惡雖然是荀子的觀點，但荀子並不認為人性就只能固著於惡，而不可以改變。荀子始終認為靠著後天的教育力量，可以將人們先天的惡性，轉化向上向善，使社會風氣轉為善良。從荀子的教育觀點來說，貧富、貴賤等都不是構成人品高低的主要原因，其實每個人所具備的資質是差不多的，如果加以教育，自然會有同樣的成就，雖然荀子沒有說「有教無類」，實際上這正是荀子的教育精神。

至於「因材施教」，孔子說：

¹⁰⁶ 吳虞（四川新都人，清朝及中華民國學者）曾批評荀子的禮三本（天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也）、尊君思想，並批評為愚民政策。

¹⁰⁷ 饒彬：〈荀子之教育言論〉《師大國文學報第八期》，頁 1。

¹⁰⁸ 《荀子·性惡》，王先謙：《荀子集解》，頁 716。

侍於君子有三愆：言未及之而言謂之躁，言及之而不言謂之隱，未見顏色而言謂之瞽。¹⁰⁹

孔子說陪君子說話要注意三種錯誤：時候未到就說，叫做急躁；到該說的時候卻不說，叫做隱瞞；不顧對方的表情反應仍然說了，叫做眼盲。關於這一點，荀子也有類似的言論，他說明得更清楚：

問楛者，勿告也；告楛者，勿問也；說楛者，勿聽也。有爭氣者，勿與辯也。故必由其道至，然後接之；非其道則避之。故禮恭，而後可與言道之方；辭順，而後可與言道之理；色從而後可與言道之致。故未可與言而言，謂之傲；可與言而不言，謂之隱；不觀氣色而言，謂之瞽。故君子不傲、不隱、不瞽，謹順其身。¹¹⁰

可見荀子認為合宜的對話是因人、因狀況而異的，是要觀機逗教的。說話要謹守次序，不合禮義的話題都不要去說、去問、去聽、去爭辯；合乎正道的，言辭態度謙遜和順的才可以與之談論；時機未到就不要急躁，等時機成熟了該說就要說，不要再拖延隱藏；要看對方的狀況而說，千萬不要當睜眼的瞎子，否則多說無益且可能產生反效果。以上荀子「有教無類」與「因材施教」的教育精神，的確是遵循儒家傳統，並加以發揚而光大的。

（二）荀學的時代意義

荀子稱孔子「仁知且不蔽」(〈解蔽〉)，儒家之學自孔子以來，便以「仁智雙彰」為模型，這裡的智，乃是德性之智所顯發的德慧明智（不同於知性的知識之知），在德性主體的籠罩之下，知性主體未能獲得獨立的發展，因此，儒家亦並沒有開發出知識性的學問系統。¹¹¹以往的學統是內聖成德之學，而不是知識之學，知識之學不能從德性主體開展，而必須從知性主體開展。¹¹²從中國文化心靈中透顯知性主體的就是荀子，理由何在呢？因為從《荀子》書中可以看出他的思想較為誠樸篤實，

¹⁰⁹ 《論語·季氏》，朱熹：《四書章句集注》，頁 160。

¹¹⁰ 《荀子·勸學》，王先謙：《荀子集解》，頁 126。

¹¹¹ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 529。

¹¹² 同注 108。

多屬於智性與分析，注重類別綱紀而能把握事物的條理，所以他說「類不悖，雖久同理」（〈非相〉），又說「有法者以法行，無法者以類舉」（〈王制〉），每一種類別的形成，都有他成類的道理，而這種道理就是成類的根據，把握這種事物的道理，就可以通達事物之類而貫串之，所以荀子認為總方略、齊言行、知統類、一制度非常重要，所以其思考法則傾向於理性與邏輯性。此外荀子也相當重視經驗實徵的思考基礎，這些實徵的經驗可以作為我們的思考資料和思考根據，這些例證在〈解蔽〉裡處處可見。

由此可知荀子的基本精神和學術特色是主智性、經驗的，和西方的智性科學比較相近。¹¹³此外，荀子對於構成社會人群的禮治非常注重，他將人生宇宙皆統攝於理性系統之中，他所表現的精神彰顯了禮義之統，他說：

天地者，生之始也；禮義者，治之始也；君子者，禮義之始也；為之，貫之，積重之，致好之者，君子之始也。故天地生君子，君子理天地；君子者，天地之參也，萬物之總也，民之父母也。¹¹⁴

天地是生成的，必須以禮義治理，而禮義是君子制定的，使人人各得其所，各盡其分，所以君子是「天地之參也，萬物之總也，民之父母也」。總括而言，建立知性主體的知識之學，繼承並開啟儒家的禮義之統就是荀學的時代意義。他「天生人成」的思想理論，替孔子哲學的客觀面作深入的發揮，使儒學在戰國時代達到一個堅實穩固的地位，也使他成為中國哲學領域中人為主義論的典型，下一章要探討的，正是他的人為主義論在認知上的主張。

¹¹³牟宗三：〈荀學大略〉《名家與荀子》，臺北：臺灣學生書局，1979年，頁225：「以智識心，表現思想主體（或知性主體），使人成為理智的存在。而中國文化之荀子正是與西方文化之主流同其路向。」

¹¹⁴《荀子·王制》，王先謙：《荀子集解》，頁323-324。

第三章 《荀子》的認知主張

從第二章荀子的學說要旨中，我們明白了荀子主張性惡，他認為禮義道德乃出於聖人之偽，並不是天生的，亦即禮義道德是要靠後天人為的力量去努力。當時荀子目睹人性墮落淪喪，於是力倡「人之性惡」來警惕世人，希望人人能夠積德為學。荀子認為與生俱來的是「性」，人的心理成分有先天的「性」「情」「欲」反應，接觸到外境之後，加以「知」「慮」的選擇，再由「能」發動而化「性」(先天)起「偽」(後天人為)。在這個過程當中，心是主宰，心的作用可以節制慾望，並根據舊經驗來認識新事物，而且不會互相干擾與錯亂，心的這種作用，對於教學有相當大的幫助，於是荀子在「性」之外又提出了「心」的作用，來補充學習歷程中人類先天的「性」之不足。他認為「心」的作用，能將眼、耳、鼻、舌、身所接收到的訊息，加以辨識、判斷和決定，具有辨知禮義、成就禮義的理智能力，可說是人性由惡向善的通路，也是支持整個禮義道統的關鍵，更是達成文化理想的共構樞紐。究竟他所說的心，具有何種性質？它又是如何來幫助人們認知學習、辨察物象、自律行事的？雖然心有認知的作用，是什麼原因讓我們在學習過程中看不到問題的所在而蔽於一曲？又如何來解除處理這樣的問題？以上都是本章所要探討的內容。對於心的知覺這個部分，正是荀子對人心精微的創見，也是他個人對認知過程的主張。

第一節 心的知覺與作用

唐君毅先生在其著作中提到：「了解中國先哲之思想，首須著重其心之思想。¹」為何荀子要特別闡明「心」之思想，原因有二：其一就是本文第二章提過的，跟他所處的時代背景與人生經歷有關。荀子處在戰國末期政局最亂，上下交征利的時代，荀子是一位篤行重實踐的儒者，自然有匡亂濟世之志，他觀察人之性情欲，以及「心」的各種知覺與心的作用，期盼拯救戰亂時代之人心，穩定社會秩序不再爭戰。其二原因跟荀子本身的務實個性和科學精神有關，本文第二章曾提到他在〈天論〉所彰顯的天是自然之天，完全不賦予價值色彩，他是以理智主義的態度，來認識天之「真」，而不是以理想主義的態度，來體認天之「善」(德)。²荀子對心的觀察和分析，就

¹唐君毅：〈原心上〉《中國哲學原論·導論篇》，臺北：藝文圖書公司，1986年9月，頁93。

²蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁518。

如同他的〈天論〉一樣，他所彰顯的心即是智識心，是理智性的認知心，他期望藉著心的各種知覺與心的作用，使其成為「由惡向善」的通路，並通過禮義來治性，以期提升人們的道德規範。

前面曾提及，荀子認為心是形體的主宰，是發號施令的中樞，心有節制情慾的能力，「出令而無所受令」，所以相當的重要。事實上，荀子認為心的作用不只如此，它還有思考、判斷、選擇的能力。由此可知，心的知覺與心的作用是改善個人行為，通往人道的樞紐。誠如唐君毅先生以上所言，心是一個很重要的思想觀念，因此在這裡專闢一節來探討，希望從探討荀子對心的觀察與論述的過程中，找出他對學習的認知主張。

一、 心的特質

關於心的特質，本論文第二章第一節荀子的學說要旨中，曾經提到荀子於〈非相〉及〈王制〉舉出人之所以和水火草木禽獸不同的特質在於「有辨」、「有義」、「能群」。「有辨」就是心智上具有分辨男女長幼親疏的能力，這是禽獸所欠缺的；這種分辨能力是以禮義為依據的，這叫做「有義」；這樣才足以使人類成為群居和一的動物，就叫「能群」。所以「有辨」、「有義」、「能群」是人之所以成為人的特質，也就是說人類具有辨知禮義、成就禮義的能力，而這種能力是從哪裡來的呢？依照荀子的說法，是從人的「心」而來。所以〈解蔽〉說：「人何以知道？曰：心。」又說「心知道，然後可道，可道然後守道以禁非道。」所謂道，就是指禮義，而心能夠「知道、可道、守道、禁非道」就是指心具有成就禮義道統的特殊功能。

除此之外，荀子也說：

心也者，道之工宰也。³

心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。故口可劫而使墨云，形可劫而使誦申，心不可劫而使易意，是之則受，非之則辭。⁴

荀子認為心是形體的主宰，是發號施令的中樞，「出令而無所受令」，具備自主的意志作用。前面也提過心的作用不只如此，心還有思考、判斷、選擇、辨別的能力，

³ 《荀子·正名》，王先謙：《荀子集解》，頁 687。

⁴ 《荀子·解蔽》，王先謙：《荀子集解》，頁 652。

這樣的能力足以使心的選擇影響到外在的行為，所以化性向善、遵循禮義所依靠的都是心的這種特質。

照這樣來說，「心」因為有知慮思辨及自主這兩大特質，已經具備了使行為由惡向善的通路，那麼為何社會上每天都有人為非作歹呢？人心一定會選擇向上向善嗎？勞思光先生說：「荀子所說之『心』雖亦指自覺心，但此心只能觀照，而非內含萬理者。⁵」第二章第一節提到荀子說「人心如槃水」，他認為槃水清澈時足以察見萬理，混濁時則不見其形，這就表示心的作用只能觀照，其本身無善惡可言。所以，心能擇道，也可以擇非道；心能決定向善，也可以決定為惡。因為心的辨知能力原是一種向外認知的的作用，荀子所言之心，是屬於認知性的層面，而不是道德性的。所以心在具有思、慮、擇、辨的功能之餘，另一方面也需要有「道」來導正心的正確性。也就是說心雖然有導人向善的可能性，但必須受到禮義道統的輔助，「道」就是作為學習標準的禮義道統，如此才足以達成正理平治。由此可知，心只有具有認知作用，不論是要化性起偽，或是要成就道德實踐，都需要有禮義道統的標準才能完成，這也是荀子不言心善促成性善的原因。

二、 心的知覺

（一）、心能徵知

「知覺」作用是心與生俱來的本能，心在內，目、耳、口、鼻、形體的本能在外，心和五官（耳、目、鼻、口、形）雖有內外之別⁶，卻無高低之分，可以一視同仁，稱之為天官。⁷荀子說：

然則何緣而以同異？曰：緣天官。凡同類同情者，其天官之意物也同。故比方之疑似而通，是所以共其約名以相期也。形體、色理以目異；聲音清濁、調竽、奇聲以耳異；甘、苦、鹹、淡、辛、酸、奇味以口異；香、臭、芬、鬱、腥、臊、漏廔、奇臭以鼻異；疾、癢、滄、熱、滑、鈹、輕、重以形體異；說、故、喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲以心異。心有徵知。徵知，則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也。然而徵知必將待天官之當簿其類，然後可

⁵勞思光：《新編中國哲學史》第一冊，臺北：三民書局，1981年，頁337。

⁶牟宗三：《名家與荀子》，臺北：臺灣學生書局，1979年，頁262。牟先生說：「五官為外部感覺，心官為內部感覺。外感給吾人以外部現象，內感則給以心理現象。」

⁷陳禮彰：《荀子人性論及其實踐研究》，中國學術思想研究輯刊十一編第16冊，新北：花木蘭文化出版社，2011年3月，頁102。

也。五官簿之而不知，心徵知而無說，則人莫不然謂之不知。此所緣而以同異也。⁸

上面的引文中，荀子舉例心的知覺作用有「說（悅）、故（同「錮」，心鬱結）、喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲」。與目、耳、口、鼻、形體感受的刺激，同樣都是與生俱來的知覺。外在的刺激經由五官所感受進入心中，必須由心的「徵知」而確認，否則「心不使焉，則白黑在前而目不見，雷鼓在側而不聞」⁹這也就是《禮記·大學》所說的：「心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。」就算五官全部接收到外在的刺激，但是心不使焉，心不在焉，是無法了解狀況的。同樣的，心官的「徵知」也必須五官「當簿其類」的配合，才能有完整的認知。所以純粹就知覺作用來說，五官與心官並無高下之分。

本文第二章的「荀子的學說要旨」這個部分，曾經說明荀子對制名的注重，荀子認為制名實辨，則人民不敢藉奇辭以亂正名，就會遵法循令，則天下大治，這就是制名的功用。上一頁該段引文，原本是荀子在〈正名〉用來說明同名異名的由來，是依據人的自然感官感覺到的。一般來說，人們都有相同的目、耳、口、鼻、形體等感官，雖然每個人的感官所接觸到的外境和物象都不一樣，但只要把感官所接收到的刺激，描摹到相似的程度，彼此就可以明白對方所說的內容和感受。因此，人們必須用共同約定的名稱，來指定同一種事物或感覺，這樣大家就會共同明白，某一個名稱指的是哪一種事物，某一種事物的名稱叫做什麼。

為何制名的原理和過程和「心」的認知有相關呢？因為生活環境中物類繁多，上一頁〈正名〉那段引文，詳細說明了刺激是從五官進來的，所產生的視覺、聽覺、味覺、嗅覺、觸覺等是屬於外部的感覺，心理的喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲等感應，則屬於內部的感覺，¹⁰荀子認為這些物類和物象同中有異，異中有同，若想要辨識清楚，就不能只靠感覺印象，必須要有知性的理解，所以荀子說：「心有徵知。¹¹」對於「心之徵知」，牟宗三先生有獨到的看法，他說：

然而心官不只作當簿其類之一官看，且作為「徵知」看。心之徵知則心之智用也，所謂知性也。此與給予以悅、故、喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲之心

⁸ 《荀子·正名》，王先謙：《荀子集解》，頁 677-680。

⁹ 《荀子·解蔽》，王先謙：《荀子集解》，頁 638。

¹⁰ 牟宗三：《名家與荀子》，頁 262。

¹¹ 《荀子·正名》，王先謙：《荀子集解》，頁 679，「心有徵知」：徵召也，言心能召萬物而知之。

官異。心之智用之徵知，運用于天官之當簿其類之所與而有同異，而有類名，而類族辨物。¹²

從以上引文可知，牟先生認為「心」官雖然和其餘的五官並列為天官，但是跟五官是有差異的，因為五官所接收到的外界物象刺激，只是一堆印象資料而已，如果沒有通過心的理解就無法類族辨物、分辨異同，進而建立類名。蔡仁厚先生說：「感官的感覺加上心官的理解（徵知），才能對事物獲致清晰的認知。不過，心的理解作用並不能憑空而表現，它必須有感官所給予的資料，而後才能對事物加以辨識而獲得清晰的認知。¹³」亦即心可以處理五官所提供的訊息加以知慮思辨，上述就是荀子所說的「然而徵知必將待天官之當簿其類，然後可也。」的意思。

此外，五官雖然可以記錄各類不同的刺激，但也必須有經驗記憶當作基礎，譬如眼睛看到獅子，心官根據以前的經驗記憶，馬上可以判知牠是獅子。但是如果眼睛從來沒看過獅子，沒有獅子的這項經驗記憶，就算眼睛看到獅子的外形，心官也無法判知牠是獅子。可見心雖能徵知，但必須要有兩個條件：其一是必須要有感官接收的物象刺激當作資料；其二是必須要有經驗記憶當作基礎，這樣心官才能夠在經驗記憶的資料庫中找到答案，從而比類而通，以成知識。如果沒有經驗記憶當作基礎，就會如同荀子所說的「五官簿之而不知，心徵知而無說，則人莫不然謂之不知。」因為心官無法在經驗記憶的資料庫中找到答案。

由以上可以看出，荀子認為五官只能感外物，接受物象刺激，而無法加以辨識理解，心卻可以徵知理解這些物象刺激，但必須要有經驗記憶當作基礎，然後才能夠辨識事物的異同，進而制定同異之名。¹⁴

（二）、心的認識論

〈正名〉說：「所以知之在人者謂之知，知有所合謂之知；所以能之在人者謂之能，能有所合謂之能。」知之在人者是本能的知，本能的知覺和外物接觸所得到的叫做智，這是知識的智；能之在人者是本能的能，本能和外物接觸所得到的能，叫做才能的能。〈解蔽〉也說：「心生而有知」，荀子又說：

然則仁義法正有可知可能之理。然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，

¹²牟宗三：《名家與荀子》，頁 262-263。

¹³蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 438。

¹⁴同上注 13。

皆有可以能仁義法正之具。¹⁵

以上表明了認知思慮是人與生俱來的本能，「可以知仁義法正之質」是指心的知慮作用可以知仁義法正，「可以能仁義法正之具」是指由心知可以引發仁義法正的動能。¹⁶當五官接收到各種刺激之後，心官也隨之在喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲的情緒產生之後加以判斷抉擇，所以說「情然而心為之擇謂之慮」¹⁷。而在判斷抉擇的思慮作用後，由心知引發的動能產生行為舉動，所以說「心慮而能為之動謂之偽」¹⁸。而這些先天本能的「情」、「知」、「擇」、「慮」、「能」，在「心之所可失理」¹⁹的時候，我們該如何使「心」無旁騖，繼續發揮它的作用，而使行為回復正軌呢？〈性惡〉說：「故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。」荀子認為心知以師法之化、禮義之道作為依據的標準，來「兼權之、孰計之」²⁰，加以積習，使「心之所可中理」²¹而合於人道。

由以上可知，荀子以認知思慮導正性情的心是明智心，牟宗三先生認為：

故其心是「認識的心」，非道德的心也；是智的，非仁義禮智合一之心也。可總之曰以智識心，不以仁識心也。此智心以清明的思辨認識為主。荀子解蔽篇即在解人之蔽以恢復其清明之智心。清明以「虛壹而靜」定。而其正名篇之所言，則在明此心之表現也。此種智心最易為人所把握，所了解。西方重智之文化系統，其所把握之心固是此智心，即道家之道心亦是此虛壹而靜之智心。²²

如同前述所言，心是認識的主角，總握五官作用之大權，最後的判斷和認知是由心來決定。所以牟先生認為荀子所主張的心是認識的心，總稱為智識心。智識心以清明的思辨認識為主，當我們的心由「虛壹而靜」的工夫涵養到「大清明」的智心時，自然可以認識正確而無所障蔽。關於「虛壹而靜」的「大清明」智心，鮑國順先生

¹⁵ 《荀子·性惡》，王先謙：《荀子集解》，頁 716。

¹⁶ 參見陳禮彰：《荀子人性論及其實踐研究》，頁 104。

¹⁷ 《荀子·正名》，王先謙：《荀子集解》，頁 672。

¹⁸ 同上注 17。

¹⁹ 《荀子·正名》：「心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治！欲不及而動過之，心使之也。心之所可失理，則欲雖寡，奚止於亂！」，以上見王先謙：《荀子集解》，頁 694。

²⁰ 《荀子·不苟》，王先謙：《荀子集解》，頁 172，計慮權衡的意思，亦見本章第三節的「兼權」。

²¹ 同上注 19。

²² 牟宗三：《名家與荀子》，頁 224-225。

有精闢的說明：

「心未嘗不藏也」，是說心能保存由事物得來的知識，但是心的所志所藏，是絕無限制的，也就是說它永遠有虛心的的一面，不以舊有的知識，妨害新知識的接受，便是虛心。心若無「虛」的功能，便極易造成偏見，而不能見道之全。「心未嘗不兩也」，是說心能同時認識不同的事物，但是心也有專一的功能，當我們專注於某種事物的研習時，不要受至其他事物的干擾，便是專一。心若無「壹」的功能，我們的認識便不夠精深，心力分散的結果，易使所知膚淺駁雜，便不能盡道之美。「心未嘗不動也」，是說心體永遠是活動而非靜止的，但是心也有靜心的時候，不要因自起或他起的雜念，擾亂心知的計慮權衡，便是靜心。心若無「靜」的功能，我們的認識便不易精確，知有所蔽，便不能察道之真了。只有具備了虛壹而靜-大清明-的聖心，心方能知道，進而才能可道、守道以禁非道。而心原有虛壹而靜的本質，才使心的知道，成為可能的事。²³

鮑先生解說「虛」、「壹」、「靜」的涵義時，把荀子「心」的無限性、專一性及不動性，闡釋得相當精確，再加上本節「心能徵知」引用〈正名〉來說明心的表現，²⁴以上均說明了牟先生於上一頁引文中所說的「其心是『認識的心』……，可總之曰以智識心。」牟先生又說：「道家之道心亦是此虛壹而靜之智心。」近人楊筠如先生認為，荀子的「虛壹而靜」精神是源於道家的思想，²⁵韋政通先生更進一步指出：

老、莊虛靜的概念，為荀子所吸收，但加以改造。使這個概念在哲學史上有了新的發展，他把原先屬於修養工夫的意義，轉變為對認知的分析，因而建立了認識論。荀子的認識論在這一點上與墨經中的認識論完全不同，他是藉用虛靜的概念獨立發展出來的。²⁶

由此可推論，對「虛靜的概念」，荀子已把老莊純屬養生的理論，加以衍化，脫離

²³鮑國順：《荀子學說析論》，臺北：華正書局，1982年，頁152。

²⁴荀子在〈正名〉說明同名異名的由來，是依據人的自然感官感覺到的。每天人們所接受到外面這些物類和物象同中有異，異中有同，想要辨識清楚的話就不能只靠感覺印象，必須要有知性的理解，所以荀子說：「心有徵知」，亦即「心」是具有知性理解作用的智心。

²⁵此說明見陳堯階：〈荀子心術之研究〉《弘光護專學報》，第5期，頁43-44。

²⁶韋政通：〈荀子導讀〉《國學導讀叢編第三冊》，頁148。

道家純任自然的精神而進展到「心」的認識論。對此，徐復觀先生有更進一步的看法，他說：

道家講虛，講靜，是要把心知的活動消納下去，使其不致影響、擾亂作為人的生命根源的自然。荀子則在於用虛靜來保障心知的活動，發揮心知的活動。所以荀子在不承認心是道德（以仁義為內容的道德）之心的這一點上，與道家相同；但在發揮心的知性活動的這一點上，與道家反知的傾向，是完全相反的。²⁷

從荀子的〈非十二子〉、〈解蔽〉都可以看出他對諸子有深刻的研究和衡量，由此可以推論，荀子的學識涵養和當時各家思想可能有相反、相成、相倚、相參的影響，但是可以確定的是，他所主張的「心」是以認知為主的智識之心，認知的準則是禮義系統。荀子所論之「心」，其實兼具雙重能力，其一是內在道德主體的判斷力，其二是理解外在客觀事物的認知力，兩者於《荀子》文本之中，並行而不悖。²⁸

（三）、智識心的選擇

在荀子以正理平治，群居和一為訴求的學說中，化性起偽的依據是禮義之道，而心的思辨能力則是成就人道的主要關鍵，成善的責任也由心來擔負。心能發揮主宰的作用，使人依循禮義之道來節制易趨於惡的性情欲。陳禮彰先生說：

荀子所主張的心是以認知為基礎，進而強調其「判斷」、「取捨」的功能，然後由所認同的思辨結果引發具體的行為。對於禮義的認知即為「知道」，肯定其價值即為「可道」，以之為行為依據而因時制宜即為「行道」。既然由心能知道並據以可道、行道，則荀子的「心」當然不只具有「認知」的作用，更兼具「實踐」的意義。²⁹

既然「心能知道並據以可道、行道，並具有認知的作用及實踐的意義」，照理來說社會上的人們應該是循規蹈矩，國際之間想必是天下太平，但實際上並非如此。因為具有認知作用的心，也有可能受到情欲而被負面影響，或是受到偏見邪說而被蒙

²⁷徐復觀：〈先秦篇〉《中國人性論史》，臺北：臺灣商務印書館，1990年，頁248。

²⁸周德良：《荀子思想理論與實踐》修訂版，新北：臺灣學生書局，2011年4月，頁191。

²⁹陳禮彰：《荀子人性論及其實踐研究》，頁99。

蔽，於是在取捨或作價值判斷時，捨正道而可非道。人雖然可以致力於虛壹而靜的工夫，使心達到大清明的境界，但是荀子說過：「未得道而求道者，謂之虛壹而靜。³⁰」可見致力於虛壹而靜的工夫，有待於他人的提醒告知，並非出於心的自動自發，此即表示心之「虛壹而靜」實無內在的必然性。因此，並不是人人皆必然地會去從事虛壹而靜的工夫。同理可知，荀子從心之「知道、可道、守道」以「禁非道」來建立道德實踐的根據，也同樣欠缺普遍的必然性。³¹所以荀子說：

聖可積而致，然而皆不可積，何也？可以而不可使也。故小人可以為君子，而不肯為君子；君子可以為小人，而不肯為小人。小人君子者，未嘗不可以相為也，然而不相為者，可以而不可使也。故塗之人可以為禹，則然；塗之人能為禹，則未必然也。雖不能為禹，無害可以為禹。足可以遍行天下，然而未嘗有遍行天下者也。夫工匠農賈，未嘗不可以相為事也，然而未嘗能相為事也。用此觀之，然則可以為，未必能也；雖不能，無害可以為。然則不能之與不可，其不同遠矣，其不可以相為明矣。³²

理論上每個人都有可能成為聖人，實際上為何絕大部分的人並沒有成為聖人呢？荀子認為最主要的是大家都沒有想成聖的自發意願。儘管人人皆有成聖的可能，但是因欠缺意願，所以無法勉強。³³同理可知，所以小人可以成為君子而不肯成為君子；君子也可以成為小人而不肯成為小人。人人都可以成為禹卻未必如此，雖然不能成為禹，卻不妨害他可以成為禹。就如同人的腳可以走遍天下，然而卻未嘗有人真正走遍天下。又如同工匠農商，他們可以互相做對方的行業，但實際上卻沒有這樣做。由此看來，可以做卻未必能做，雖不能做，卻不妨害可以做。

前頁蔡仁厚先生提到：「可見致力於虛壹而靜的工夫，有待於他人的提醒告知，並非出於心的自動自發，此即表示心之『虛壹而靜』實無內在的必然性。」所以雖然「塗之人能為禹，則未必然也」，最主要也是因為大家沒有想要成聖的自發意願。就是因為大家都沒有自動自發的意願，所以荀子才會在戰國末期的亂世之中，特別強調禮義規範與師法教化，並且提出許多教學方法和主張，來策勵人們向上向善。個人在教學生涯中也有類似的發現，學生們都知道該認真學習，課前要預習，上課

³⁰ 《荀子·解蔽》王先謙：《荀子集解》，頁 650。

³¹ 以上見蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 417。

³² 《荀子·性惡》王先謙：《荀子集解》，頁 717-718。

³³ 參見陳禮彰：《荀子人性論及其實踐研究》，頁 101。

中要專心聽講，課後要複習，不懂不會的地方要請教老師。但實際上能做到的卻是寥寥無幾。但是在真實的教學活動中，總不能因為學生沒有自動自發的意願，就讓他們天馬行空自由發展，所有的教育課程綱要與教學設計，都是為了達到教學目標與學習目的而訂定的。梁實秋先生說：「讀書最重要的是紀律，不是興趣。」讀書跟做事一樣，要講求紀律跟效率。先姑且不論荀子主張的「智識心」，可能因為形成他律道德，而顯示出荀子學說觀點上的限制，³⁴單就在教學現場，教學者想盡辦法循循善誘學生學習而做好班級經營，對學生而言，實際上就是一種他律的道德。如果因為師法教化、禮義引導、同儕環境的薰習，讓學生的學習在經過安排的良善教學條件中成長，進而引導每個孩子的「智識心」步上正理，讓他們的「智識心」都能有良善的認知、周全的思慮、正確的判斷和合宜的選擇，並將這樣的學習習慣持之以恆，相信這就達到教育的功效了。教育的功效在學習和傳承人類文明的成果，以促進個體社會化，這和荀子以正理平治，群居和一為訴求的學說剛好不謀而合。

三、 心的作用

(一)、知慮思辨與調節欲求

人性中包含著情欲，是大眾所共同具有的，除了生理所需，要求適當的滿足之外，心理上的喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲也都需要適度的發洩或滿足。對此，荀子的看法是：

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。……人之情，食欲有芻豢，衣欲有文繡，行欲有輿馬，又欲夫餘財蓄積之富也。³⁵

若夫目好色，耳好聽，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也。³⁶

人的欲求表現在各個不同的層面，從生理上的生命維持，五官的喜好，乃至於日常

³⁴參見蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 417 的看法：荀子所講的禮義之道，只是心所認知的在外標準；依外在的禮義而成就的道德，乃是他律道德。同時，心之認知禮義，亦有賴於後天的虛靜工夫而後可；因此，心亦不能自主地生起道德行為，更欠缺自發內發的力量來從事道德的實踐，以完成道德的價值。這就是「以智識心」而顯示的限制。

³⁵ 《荀子·榮辱》，王先謙：《荀子集解》，頁 188、頁 193。

³⁶ 《荀子·性惡》，王先謙：《荀子集解》，頁 708。

生活所需的食、衣、行、財帛等都包括在內。除此之外，還有心理上的安全需求、精神上的尊嚴與榮譽需求，以及地位上的名聲需求。於是荀子又提出：

故由天子至於庶人也，莫不騁其能，得其志，安樂其事，是所同也；衣煖而食充，居安而游樂，事時制明而用足，是又所同也。……為人主者，莫不欲疆而惡弱，欲安而惡危，欲榮而惡辱，是禹桀之所同也。³⁷

荀子所主張的這些需求，包括生理上的、心理上的、精神上的都是人們所必須的。由於欲是「人之所生而有也」，所以無法使之消滅，只能善於利用，使之有益於治理，所以他說：

凡語治而待去欲者，無以道欲而困於有欲者也。凡語治而待寡欲者，無以節欲而困於多欲者也。……故雖為守門，欲不可去，性之具也。³⁸

雖堯舜不能去民之欲利。³⁹

荀子認為凡是談到治理，想要等待去掉人的慾望，這是因為沒有導欲之術，所以反被有欲所困；同樣的，凡是談到治理，而想等待去掉人的寡慾，這是因為沒有節欲之術，所以反被多欲所困。就算是當時職業卑下的守門者，也無法去掉本身的欲求。欲求不但是無法消除的，就連堯舜這樣善於教化的聖王，也無法屏除人民的欲利。荀子這樣的論點和近代美國心理學家亞伯拉罕·哈羅德·馬斯洛（1908-1970）所主張的人類需求層次理論極為類似。從馬斯洛的理論中得知，欲求是不可以去除的，當各個層次的需求沒有被滿足時，甚至會出現不同程度的身體或心理負面症狀。⁴⁰

³⁷ 《荀子·君道》，王先謙：《荀子集解》，頁 430、頁 433。

³⁸ 《荀子·正名》，王先謙：《荀子集解》，頁 692、頁 695。

³⁹ 《荀子·大略》，王先謙：《荀子集解》，頁 791。

⁴⁰ 亞伯拉罕·哈羅德·馬斯洛（Abraham Harold Maslow）是美國社會心理學家，馬斯洛的需求層次理論，以金字塔圖像呈現（見圖附錄二），生理基本需求最強的最在底部，從下而上依次是：生理需要（Physiological needs）也稱級別最低的需要，如：食物、水、空氣、性慾。未滿足生理需要的特徵：什麼都不想，只想讓自己活下去，思考能力、道德觀明顯變得脆弱；安全需要（Safety needs）同樣屬於低級別的需要，其中包括對人身安全、生活穩定以及免遭痛苦、威脅、疾病、擁有家庭、身體健康以及有自己的財產。缺乏安全感的特徵：感覺自己受到身邊事物的威脅，覺得這世界是不公平或是危險的。認為一切事物都是危險的，而變得緊張、徬徨不安，認為一切事物都是「惡」的；社交需要（Love and belonging needs）屬於較高層次的需要，如：對友誼、愛情以及隸屬關係的需求。缺乏社交需要的特徵：因為沒有感受到身邊人的關懷，而認為自己沒有價值活在這世界上；尊

荀子更進一步說明欲求是不可以去除的，假使消除了欲望，賞罰就無法施行了，於是他說：

賞不行，則賢者不可得而進也；罰不行，則不肖者不可得而退也。賢者不可得而進也，不肖者不可得而退也，則能不能不可得而官也。若是，則萬物失宜，事變失應，上失天時，下失地利，中失人和，天下敖然，若燒若焦。⁴¹

荀子因鑑於欲求之不可去，以及在政治管理上的重要，所以情慾的給養就成為施政上的重要工作，富國裕民則是他政治的最高指導原則，所以他說：「不富無以養民情。」⁴²又說：「王者之等賦政事，財萬物，所以養萬民也。……夫是之謂人師，是王者之法也。」⁴³荀子認為沒有財富就無法供養人民的欲求，人民的欲求得不到適當的滿足就會爭亂，無法建立一個健全祥和的社會，正所謂「倉稟實而知禮節，衣食足而知榮辱」就是這個道理。又如同馬斯洛的理論所主張的，當前面四項需要都能滿足，最高層次的需要方能相繼產生，也是同樣的道理。

但是飽暖也會思淫慾呀！荀子說：「夫貴為天子，富有天下，是人情之所同欲也；然則從人之欲，則執不能容，物不能贍也。」⁴⁴一旦人人貪得無厭，只想把所欲占為己有，必然會產生爭亂。荀子認為縱欲必會趨於惡，所幸心的知慮思辨能力可以判斷，在「欲過之」或「欲不及」時，由心「止之」或「使之」，使合於正道

重需要 (Esteem needs) 屬於較高層次的需要，如：成就、名聲、地位和晉升機會等。尊重需求既包括對成就或自我價值的個人感覺，也包括他人對自己的認可與尊重。無法滿足尊重需要的特徵：變得很愛面子，或是很積極地用行動來讓別人認同自己，也很容易被虛榮所吸引。例如：利用暴力來證明自己的強悍；自我實現需要 (Self-actualization) 是最高層次的需要，包括針對於真善美至高人生境界獲得的需求，因此前面四項需要都能滿足，這種最高層次的需要方能相繼產生，因此是一種衍生性需要，例如：自我實現，發揮潛能等。缺乏自我實現需要的特徵：覺得自己的生活被空虛感給推動著，要自己去做一些身為一個「人」應該在這世上做的事，極需要有讓他能更充實自己的事物，尤其是讓一個人深刻的體驗到自己沒有白活在這世界上的事物。也開始認為，價值觀、道德觀勝過金錢、愛人、尊重和社會的偏見。以上資料請參考

原文網址：<https://san23.pixnet.net/blog/post/60898792> 108.8.25 搜尋。

馬斯洛在晚期 1969 年時，提出了一個「Z 理論」，叫做超自我實現 (Over Actualization)，進一步強調超越型自我實現者，受超越性需要，亦即受超人類的價值、存在價值或宇宙價值的激勵。以上請參閱：彭運石：《走向生命的巔峰》，漢口：湖北教育出版社，1999 年 5 月，頁 125。

⁴¹ 《荀子·富國》，王先謙：《荀子集解》，頁 356-357。

⁴² 《荀子·大略》，王先謙：《荀子集解》，頁 787。

⁴³ 《荀子·王制》，王先謙：《荀子集解》，頁 319、頁 321。

⁴⁴ 《荀子·榮辱》，王先謙：《荀子集解》，頁 197。

中理，再者，輔以禮義法度的規範，藉外鑠的力量來調節人的欲求。所以荀子說：「求者從所可，所受乎心也」又說「故欲過之而動不及，心止之也」、「欲不及而動過之，心使之也」⁴⁵。有時慾望非常強烈，但是行為卻沒有照著去做，這是由於內心節制的緣故。心如何節制欲求呢？荀子認為心是人的主體，對外在的形體與內在的欲求具有發號施令的自主能力，他說：

心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。故口可劫而使墨云，形可劫而使誦申，心不可劫而使易意，是之則受，非之則辭。⁴⁶

「自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也」就是心具有發號施令的自主能力；「是之則受，非之則辭」則表示心有思索、判斷、理解的知慮思辨作用，甚至可以視情況來調節情欲，以應長久之計，〈榮辱〉說：

人之情，食欲有芻豢，衣欲有文繡，行欲有輿馬，又欲夫餘財蓄積之富也……，今人之生也，方知畜雞狗豬彘，又蓄牛羊，然而食不敢有酒肉；餘刀布，有困窮，然而衣不敢有絲帛；約者有筐篋之藏，然而行不敢有輿馬。是何也？非不欲也，幾不長慮顧後，而恐無以繼之故也？於是又節用御欲，收斂蓄藏以繼之也。是於己長慮顧後，幾不甚善矣哉！⁴⁷

心能判斷決疑，心能思索理解、節用御欲，顧慮周詳而應萬變。由上面引文可知心的知慮作用可以權衡得失利害，雖然可欲，但是考量將來的生計而選擇「節用御欲，收斂蓄藏以繼之」。人的欲求雖繁多，卻不能樣樣都要，必先權衡利弊得失、輕重緩急，經過瞻前顧後再定取捨，使人能於「利之中取大，害之中取小」⁴⁸，以避免「惑於禍福」⁴⁹。雖然心有節求權衡的作用，但為何有人縱欲而不擇善呢？這個問題的答案和前面所言的「塗之人能為禹，則未必然也」一樣，除了沒有意願，最主要的是因陋就簡，不想奮發向上有作為，荀子說：「然而人力為此，而寡為彼，何

⁴⁵以上三則引文皆見於《荀子·正名》，王先謙：《荀子集解》，頁 693-694。

⁴⁶《荀子·解蔽》，王先謙：《荀子集解》，頁 652。

⁴⁷《荀子·榮辱》，王先謙：《荀子集解》，頁 193-194。

⁴⁸《墨子·大取》，卷 11，張純一：《墨子集解》，頁 504。

⁴⁹《荀子·正名》，王先謙：《荀子集解》，頁 697。

也？……曰：陋也。陋也者，天下之公患也，人之大殃大害也。⁵⁰」多數人的行為慣性是往阻力小的地方走，這樣易使行為趨於惡，因循苟且的結果就會導致縱欲，步入桀跖之行徑而少有行先王聖道，這是因為人的惰性導致不能擇善而行。〈性惡〉說：「凡古今天下之所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也。」唯有通過心的知慮思辨，依禮義規範加以計慮權衡，使自然情欲合理有節，人人才能善群和樂。

（二）、知類明統

上面提到「凡古今天下之所謂善者，正理平治也。」（〈性惡〉）良善是通過心的知慮思辨，依禮義規範加以計慮權衡的結果，然而心的計慮權衡要如何才能合於正道中理呢？心的作用不是憑空去計慮權衡的，首先要學至於全盡，尤其要知類明統。⁵¹荀子主張知行並重，「知」與「行」相輔相成，為學最高目的是要「通倫類（知），一仁義（行）」的健全人格，實亦「知明行修」，知能通類，行能全一，才是全盡之學。⁵²荀子固然重視見聞的經驗學習，但那只是外在的客觀認知，他更重視由人文歷史的現象事物中，所發現的普遍法則或規律，也就是統類之道。荀子認為人不但要「誦數以貫之」，還要「思索以通之」，「為其人以處之」⁵³。而「思索以通之」與「為其人以處之」就必須靠心的作用來完成。也就是說心的作用不只能夠知慮思辨與調節欲求，它更進一步的可以知類明統。荀子說：

荀仁義之類也，雖在鳥獸之中，若別白黑；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，無所擬作；張法而度之，則暗然若合符節：是大儒者也。⁵⁴

荀子認為大儒知能通類，行能全一，對於沒聽過的、沒見過的、千奇百怪的，都能夠舉其統類來相應。學習必須探求統緒義理，不僅力行制度且要通貫義理，行法體類，這樣才是「舉統類而應之」的大儒。⁵⁵荀子更進一步說明：

⁵⁰ 《荀子·榮辱》，王先謙：《荀子集解》，頁 189、頁 191。

⁵¹ 唐端正：《先秦諸子論叢》，臺北：東大圖書公司，1981 年，頁 190。

⁵² 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 484。

⁵³ 《荀子·勸學》，王先謙：《荀子集解》，頁 128。意思分別是君子要誦習技藝，將所學的學識技藝貫通起來；經過思索探討而通達事理；以古人為典範，設身處地去體驗。

⁵⁴ 《荀子·儒效》，王先謙：《荀子集解》，頁 292。

⁵⁵ 牟宗三：《名家與荀子》，頁 212：真實生命者，人類之精英，價值之所在，湧發理想之源泉也。焉得不尊崇之？故荀子盛讚大儒雅儒也。

故千人萬人之情，一人之情也。天地始者，今日是也。百王之道，後王是也。君子審後王之道，而論百王之前，若端拜而議。推禮義之統，分是非之分，總天下之要，治海內之眾，若使一人。故操彌約，而事彌大。五寸之矩，盡天下之方也。故君子不下室堂，而海內之情舉積此者，則操術然也。⁵⁶

由上述引文可知，學習要貫通統類之理而應變無窮，也就是要把握事物的共理，加以推度，使其各當其分，總持天下政事的樞紐，以治理四海之內的百姓。如此必能以簡馭繁，舉重若輕，五寸之炬可以盡天下之方，這是因為能夠推論出禮義之統的共理，而應用於萬變散雜之事。如同蔡仁厚先生所說的，歷史的演進，治道的遞嬗，雖然事象紛繁，但總有他依據的共理，這就是荀子所說的統類，所謂的禮義之統，⁵⁷想要知上一世的治道，就審視它的禮義之統。掌握統類，則古往今來的歷史興衰，都可以明白其脈絡，這就是孔子所說的：「損益三世，雖百世可知也」⁵⁸。由此可知，「統」是荀子承接孔子「因革損益」的觀念而提供的具體原則。⁵⁹

〈解蔽〉說：「以聖人之制為法，法其法以求其統類。」依事類之共理而成統就叫統類。法是具體的，類是原則性的，當法無明文則須依類而推。「類」則深藏於法的裏層而不易見，常須緣法探索而後得。⁶⁰所以荀子又說：「君子……知則明通而類，愚則端慤而法。⁶¹」、「故多言而類，聖人也；少言而法，君子也。⁶²」學理通達的君子則能知類，⁶³否則就只知道守法，學習者如果一直僅靠著見聞和記誦，窮其一生，不免也只能成為見聞雜博的讀書人，終究無法制禮義而起法度的。言類的是聖人，言法的是君子，類難知而法易明，可見類比法更深一層，兩者關係密切，但層次不同。凡是與法相對而言的類，就是統類的類。⁶⁴

統類是一切事類所依據的共理，亦即制定禮法制度的原理原則，也就是去發現禮義發展中所共同依據的原理原則。荀子主張智識心，所以他認為心的作用表現是智與理的形態。〈非相〉說：

⁵⁶ 《荀子·不苟》，王先謙：《荀子集解》，頁 168-169。

⁵⁷ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 460。

⁵⁸ 牟宗三：《名家與荀子》，頁 206。

⁵⁹ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 460。

⁶⁰ 以上參見蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 462。

⁶¹ 《荀子·不苟》，王先謙：《荀子集解》，頁 160。

⁶² 《荀子·非十二子》，王先謙：《荀子集解》，頁 234。

⁶³ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 465：這種依禮義之統而篤行的大君子，既為師又為法，故曰：「師法」。

⁶⁴ 以上參見蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 462。

欲觀千歲，則數今日；欲知億萬，則審一二；欲知上世，則審周道；欲審周道，則審其所貴君子。故曰：以近知遠，以一知萬，以微知明，此之謂也。……聖人者，以己度者也。故以人度人，以情度情，以類度類，以說度功，以道觀盡，古今一也。類不悖，雖久同理。⁶⁵

天下之事紛紜繁雜，但是每一種事類各有其成類的原理原則，雖然從古至今年代久遠，但仍有脈絡可尋，只要能「以人度人，以情度情，以類度類，以說度功，以道觀盡」，則「古今一也」。「舉其統類而應之」，則「坐於室而見四海，處於今而論久遠。疏觀萬物而知其情，參稽治亂而通其度，經緯天地而材官萬物。⁶⁶」至此，則天下之事物，古今之制度，皆可以損，可以益，可以處常，又能應變，以求其順於時宜而切於世用。⁶⁷

由本章上述可知，心的計慮權衡要合於正道中理，必須有正確的認知。具有「知」、「能」作用，且為化性起偽依據的「心」，需要經由「虛壹而靜」的涵養工夫，才能恢復它大清明本性，解除由情欲偏見所造成的蒙蔽，發揮其為天君而執行主宰的功能。荀子試圖將儒學由強調一己內在的心性涵養，轉而兼顧生活的倫理實踐。知類明統在心的運作之下，使禮義法制得以落實在日常而順其變。

四、 如何養心

本節前面曾提到荀子從認知層面去把握人心，所以他所主張的是以認識為主的智心，智心大抵是通過外在的觀察來把握客觀事物的共相共理。⁶⁸除此之外，他也肯定「道心」的作用，所謂「道心」並非在人心之外還有一個道心存在，而是「禮義文理」的客觀標準。〈解蔽〉說：「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。」〈儒效〉也說：「道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。」荀子是以「道」作為心的準則，簡言之，道就是禮義，來自經驗，而非憑空臆測推斷。⁶⁹對於智識心該如何養成呢？以下有三種方法：

⁶⁵ 《荀子·非相》，王先謙：《荀子集解》，頁 213-215。

⁶⁶ 《荀子·解蔽》，王先謙：《荀子集解》，頁 652。

⁶⁷ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 463。

⁶⁸ 唐端正：《先秦諸子論叢》，頁 174。

⁶⁹ 魏元珪：《荀子哲學思想》，中國學術思想研究輯刊六編第 3 冊，臺北：花木蘭文化出版社，2009 年 9 月，頁 69。

(一)、以誠養心

荀子主張化性起偽的過程中要以誠養心，他說：

君子養心莫善於誠，致誠則無它事矣。唯仁之為守，唯義之為行。誠心守仁則形，形則神，神則能化矣。誠心行義則理，理則明，明則能變矣。變化代興，謂之天德。天不言而人推高焉，地不言而人推厚焉，四時不言而百姓期焉。夫此有常，以至其誠者也。君子至德，嘿然而喻，未施而親，不怒而威：夫此順命，以慎其獨者也。善之為道者，不誠則不獨，不獨則不形，不形則雖作於心，見於色，出於言，民猶若未從也，雖從必疑。天地為大矣，不誠則不能化萬物；聖人為知矣，不誠則不能化萬民。⁷⁰

君子修養心性莫善於誠，至誠是很重要的。能够誠心守仁，必會表現於外而神明化育萬物，能够誠心去行義，必會通達事理而變化自如，而變化交替興起，就是所謂的天德。天雖無言，人們却推崇它的高；地雖無言，人們却推崇它的厚；四時雖無言，人們却能預期它的季節，天地四時之所以有一定的規律，這是由於至誠所致。君子的至德就算不去稱說，別人也會知道；不用去施惠，人們都會去親近；不用發怒，人們都畏其威儀，這就是因為能够順從天地四時之命，而又能在別人看不到時，也能誠心謹慎的緣故。善的道理是這樣的：不誠心就不能慎獨，不能把善表現於外，雖然起於內心，見於臉色，出於言辭，人們是不會跟從的，即使能跟從也不免有疑慮。天地雖然是廣大的，但是不誠就不能化育萬物；聖人雖然是睿智的，但是不誠就無法化育萬民。

(二)、以理制心

治亂之道在於心之「中理」與否，而不在於情欲。「中理」就是心要符合禮義，荀子說：

欲不待可得，而求者從所可。欲不待可得，所受乎天也；求者從所可，所受乎心也。所受乎天之一欲，制於所受乎心之多，固難類所受乎天也。人之所欲生甚矣，人之惡死甚矣；然而人有從生成死者，非不欲生而欲死也，不可

⁷⁰ 《荀子·不苟》，王先謙：《荀子集解》，頁 164-167。

以生而可以死也。故欲過之而動不及，心止之也。心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治？欲不及而動過之，心使之也。心之所可失理，則欲雖寡，奚止於亂？故治亂在於心之所可，亡於情之所欲。不求之其所在，而求之其所亡，雖曰我得之，失之矣。⁷¹

聖人縱其欲，兼其情，而制焉者理矣。夫何彊？何忍？何危？故仁者之行道也，無為也；聖人之行道也，無彊也。仁者之思也恭，聖者之思也樂。此治心之道也。⁷²

人的慾望是天生的，並非等得到了想要的才產生，而追求慾望的人，總是認為可能得到而爭取，這是出於內心的。天生單純的慾望，經過了心的選擇與決斷，所表現在外的就不是原來天生的慾望了。人之欲莫大於生，人之惡莫過於死，但卻有人願意捨生就死，並非他不想活卻想死，而是在當時的情勢下，不可以活而只可以死。所以當慾望超過了心所認可的標準，此時內心就會制止行動。內心所認可的，如果符合禮義，即使慾望很多，也不會造成動亂；當行動強過了慾望，這是因為內心驅使了行動。內心如果違背禮義，即使慾望很少，也無法阻止國家的動亂。所以國家的治亂，不在於慾望的多少，而是取決於心的選擇與判斷是否中理或失理，由此可知要以理制心。心能中理的聖人即使放縱心所欲，滿足自己的情感，但他所管理的事情仍然能治理好。⁷³哪裡還需要勉力？還需要克制？還需要戒懼？所以仁者所奉行的是違理不作；聖人所奉行的全都符合禮義，所以也沒有什麼需要勉強之處。仁者的思維恭敬慎重，聖人的思維安樂愉悅，這就是修養內心的方法。

（三）、涵養大清明之心

荀子認為心之所以能知，是因為虛壹而靜，人心如能虛壹而靜，則會呈現大清明，心在大清明的狀態之下，萬物莫不現其形，人心如槃水，必須正錯勿動，保持清明，否則對外物的認識也就不清，無法做出正確的判斷了。所以大清明之心，需要「虛壹而靜」的工夫來涵養，亦即藉由「虛壹而靜」的養心工夫，使知類明統的大清明之心，充分發揮其智心的功能，如此則心能受、能精、能靜，自然沒有壅塞，這就是大清明。這樣狀態的心「知道察，知道行」，又能「體道」，也能「知道、可道、守道、禁非道」。在大清明之心的映照下，心與外境事物有所契合時，就會

⁷¹ 《荀子·正名》，王先謙：《荀子集解》，頁 692-694。

⁷² 《荀子·解蔽》，王先謙：《荀子集解》，頁 661。

⁷³ 與《論語·為政》：「從心所欲不逾矩」有相似之處，朱熹：《四書章句集注》，頁 56。

呈現出事物的真相貌而無障蔽，如此方能洞察外在的客體，而作客觀的分析，內心也能夠因為看清真相，有正確的認知，而作出最合適的判斷與選擇。

第二節 造成曲蔽的原因

一、曲蔽的定義與成因

心有認知的作用，但卻不是認知的準則，所以心的認知未必正確。不正確的認知所形成的偏見就是「蔽」。⁷⁴〈解蔽〉開頭就說：

凡人之患，蔽於一曲，而闇於大理。治則復經，兩疑則惑矣。天下無二道，聖人無兩心。今諸侯異政，百家異說，則必或是或非，或治或亂。亂國之君，亂家之人，此其誠心，莫不求正而以自為也。妬繆於道，而人誘其所迨⁷⁵也。私其所積，唯恐聞其惡也。倚其所私，以觀異術，唯恐聞其美也。是以與治雖⁷⁶走，而是己不輟也。豈不蔽於一曲，而失正求也哉！心不使焉，則白黑在前而目不見，雷鼓在側而耳不聞，況於使者乎？德道之人，亂國之君非之上，亂家之人非之下，豈不哀哉！⁷⁷

人在認知上的通病，總是被遮蔽在局部的一個角落，而不見大道的全貌。若能對治這種「蔽於一曲」的偏見，自然可以回復到經常的正道。相反的，如果處於三心二意無法專注，則必起疑生惑被遮蔽。天下無二道，聖人專一於大道無兩心。現在諸侯各自異政，諸子百家各自異說，就是因為他們「兩心」且「二道」，所以不見大道的全貌也無法專一於道，於是有是有非，有治有亂。這都是因為「蔽於一曲，而闇於大理」的緣故。其實各諸侯國君與諸子百家，他們起初也誠心誠意的想要求取正道來把自己的國家治理好，但是他們往往見不得別人比自己好，因為嫉妒而走偏了道路，而有人就投其所好，向他誘惑使之迷途走錯路，久而久之他就固著於自己長期所累積的偏好，唯恐聽到別人的批評。同時他又依據自己的偏見來衡量別家

⁷⁴蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 418。

⁷⁵《荀子·解蔽》，王先謙：《荀子集解》，頁 638：迨，近也，謂所好也。迨，借為殆字。

⁷⁶《荀子·解蔽》，王先謙：《荀子集解》，頁 638：楊倞注：雖或作「離」；王念孫曰：作離是也。意思皆是與治離走，亦即離去正道之意。

⁷⁷《荀子·解蔽》，王先謙：《荀子集解》，頁 637-639。

的學說，害怕聽到別人對其他學說的讚美。因為他形成「人非己是」的積習已深，於是離正道越來越遠，卻仍舊自以為是，結果造成「蔽於一曲」而喪失當初求正道的初心了。當我們不用心，不發揮心的作用時，雖然像黑白這兩種對比如此明顯的顏色在眼前，也會視而不見的，雷鼓聲在耳朵旁邊也會聽不到的，更何況是把心用在非道曲蔽之中，真的是回不去了。無奈的是，得道的君子，卻被「蔽於一曲」的諸君與諸子交相責難與反對，說他的不是，這不是很令人哀嘆嗎？事實上，以上正是荀子的感嘆之言，他一生遊走列國，猶如空氣般的被忽略不受重視，當時各國皆醉心霸業只求功利，聽到荀子的文化理想則昏昏欲眠，所幸荀子把他的思想精華流傳後世，成為儒家珍貴的文化資產。

二、曲蔽的種類

荀子認為心有蔽塞，便不能認識大理，不能明辨是非，行為將會流於邪僻，那麼荀子書中的曲蔽是那些呢？他說：

欲為蔽，惡為蔽，始為蔽，終為蔽，遠為蔽，近為蔽，博為蔽，淺為蔽，古為蔽，今為蔽。凡萬物異則莫不相為蔽，此心術之公患也。⁷⁸

以上的蔽塞共有十種，可分成欲惡、始終、遠近、博淺、古今這五類。

（一）、蔽於欲與惡

欲與惡就是喜好與厭惡。人大都是好其所好，惡其所惡，或出於私心偏好，或厭惡排斥，但如果以自己的好惡愛憎為取捨的標準，則容易失去公平而不得其正，造成欲而不知其惡，惡而不知其美的現象，蔽於是生，荀子舉例如下：

昔人君之蔽者，夏桀殷紂是也。桀蔽於末喜斯觀，而不知關龍逢，以惑其心而亂其行。紂蔽於妲己、飛廉，而不知微子啟，以惑其心而亂其行。故群臣去忠而事私，百姓怨非而不用，賢良退處而隱逃，此其所以喪九牧之地，而虛宗廟之國也。桀死於鬲山，紂縣於赤旆。身不先知，人又莫之諫，此蔽塞之禍也。

⁷⁸ 《荀子·解蔽》，王先謙：《荀子集解》，頁 639-640。

昔人臣之蔽者，唐鞅奚齊是也。唐鞅蔽於欲權而逐載子，奚齊蔽於欲國而罪申生；唐鞅戮於宋，奚齊戮於晉。逐賢相而罪孝兄，身為刑戮，然而不知，此蔽塞之禍也。⁷⁹

荀子舉例夏桀殷紂因為寵信妹喜和妲己，以致被蒙蔽，而不知關龍逢、微子啟的忠心，於是下場都很淒慘。君主一旦以私害公，則人民怨懟，賢良隱逃，無人敢犯上直諫，終至亡國喪命，桀紂可說是君王因為欲惡之蔽而招致禍害最顯著的例證。再者，荀子舉例「人臣之蔽」二例：他說宋康王的臣子唐鞅，因蔽於個人權力慾望，逼迫賢相載驩，把他放逐到齊國；晉靈公庶子奚齊為爭奪王位，謀害太子申生。結果唐鞅戮於宋，奚齊戮於晉。這是因為身為人臣的他們，沒有自覺到已被權欲所蔽而貪鄙爭權，最後招致蔽塞之禍。以上四例，都是屬於欲惡之蔽。

俗諺：「愛之欲其生，惡之欲其死。」用此來形容上述的君王和人臣之蔽實在十分貼切，一個人心中已經有了好惡的成見，決斷事物當然就不清楚，這種蔽塞力量非常強，不容易改變解除，所以荀子把它列為十蔽之首。

（二）、蔽於始與終

慎始才能善終，「生、人之始也，死、人之終也，始終俱善，人道畢矣。故君子敬始而慎終。」⁸⁰人的生死即是人的始終，養生送死同樣重視，就是不蔽於始不蔽於終。荀子說：

事生，飾始也；送死，飾終也；終始具，而孝子之事畢，聖人之道備矣。刻死而附生謂之墨，刻生而附死謂之惑，殺生而送死謂之賊。大象其生以送其死，使死生終始莫不稱宜而好善，是禮義之法式也，儒者是矣。⁸¹

蔡仁厚先生解釋說：「始與終是時間方面起止生死之兩端。……厚於事生而薄於送死，便是為始所蔽，荀子稱之為瘠道（墨道）；反之，厚於送死而薄於事生，便是為終所蔽，荀子稱之為野、為惑。又如只觀其始而不問結果，是始之蔽；反之，只觀結果而不究其始（不責問動機），便是終之蔽。⁸²」殺害生靈⁸³而送死謂之賊害。

⁷⁹ 《荀子·解蔽》，王先謙：《荀子集解》，頁 640-641；頁 642-643。

⁸⁰ 《荀子·禮論》，王先謙：《荀子集解》，頁 599。

⁸¹ 《荀子·禮論》，王先謙：《荀子集解》，頁 617。

⁸² 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 420；也見《荀子·禮論》，王先謙：《荀子集解》，頁 617。

以其生送其死，使得生死始終都完善得宜，這就合乎禮義之道了，就不會被蔽塞了。生死只是始終的一種，其他事物也都有始有終，所以始終之蔽，並不限於事生送死，其他事物也有可能產生。

(三)、蔽於遠與近

此處的遠近係指空間距離的遠近，荀子說：

故從山上望牛者若羊，而求羊者不下牽也；遠蔽其大也。從山下望木者，十仞之木若箸，而求箸者不上折也；高蔽其長也。⁸⁴

從山上看山下的牛，變得像羊一樣小，這是因為遠遮蔽了牛的大；同樣的道理，從山下看山上的樹，十仞高的樹木看像一根筷子，這是因為山的高度遮蔽了樹木的長度。這兩個例子都是因為空間距離遮蔽了人們對於大小長短的知覺。此外，在思想方面也有遠近之蔽。俗話說：「遠來的和尚會念經」，因為距離遙遠，不瞭解究竟是好是壞，這就是蔽於遠；蘇軾〈題西林壁〉詩中的兩句：「不識廬山真面目，只緣身在此山中」，後人常用來比喻人們因為陷困於事物的環境中，只看見局部，以至於無法得知事物的全貌，這就是蔽於近。⁸⁵再者，《孟子·盡心上》說的：「習矣而不察焉」，因為耳濡目染，習慣成自然，雖惡而不知其為惡，也是一種近之蔽。

(四)、蔽於博與淺

對於博與淺，荀子的解釋是：「多聞曰博，少聞曰淺。⁸⁶」孤陋寡聞就會蔽於淺，這是因見識淺薄，眼界狹隘所造成的。至於多聞宏觀，照理說應該是有利無害，為何也視之為蔽塞呢？荀子說：

君子之所謂知者，非能徧知人之所知之謂也；君子之所謂辯者，非能徧辯人

⁸³ 《荀子·禮論》，王先謙：《荀子集解》，頁 617。關於「殺生而送死謂之賊」，楊倞注：殉葬殺人與賊同也。

⁸⁴ 《荀子·解蔽》，王先謙：《荀子集解》，頁 662。

⁸⁵ 以上例子見蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 421。

⁸⁶ 《荀子·修身》，王先謙：《荀子集解》，頁 135。

之所辯之謂也；君子之所謂察者，非能徧察人之所察之謂也，有所止矣。⁸⁷

君子不用徧知、徧辯、徧察，而是有所止矣，故非一味的崇尚宏博。荀子最推崇禮，前面曾經說過，禮是制度紀律，也就是約。所以荀子又說：

聖王之用也：上察於天，下錯於地，塞備天地之間，加施萬物之上，微而明，短而長，狹而廣，神明博大以至約。⁸⁸

師術有四，而博習不與焉。⁸⁹

博聞彊志，不合王制，君子賤之。⁹⁰

略法先王而不知其統，然而猶材劇志大，聞見雜博。⁹¹

荀子對於廣博雖不反對，但其推崇程度不如約，所以說「神明博大以至約」。博學的作用，大體而言是有益的，但是博而無所約束，容易流於雜，故荀子以「博雜」評論子思和孟子。由此可知，博學而寡要，雜而無統，或博而不能反之約⁹²這就是蔽於博。

（五）、蔽於古與今

中國自古以來，便好古成性，總以為古代的事物都比當今完備。所以諸子百家雖然都各有自己的創見，卻無一不託於古。所以蔽於古的現象，在中國可謂普遍且深入人心。⁹³荀子有鑑於此，故主張用今來調節。他說：「固善言古者，必有節於今。⁹⁴」以古為是，以今為非；或以今為是，以古為非，或因泥古，或因驚新都會形成蔽塞。最好是言今者也能徵於古，應當只以是非為標準，不以今古為衡量，如此方能無蔽。

⁸⁷ 《荀子·儒效》，王先謙：《荀子集解》，頁 268。

⁸⁸ 《荀子·王制》，王先謙：《荀子集解》，頁 327。

⁸⁹ 《荀子·致士》，王先謙：《荀子集解》，頁 467。

⁹⁰ 《荀子·解蔽》，王先謙：《荀子集解》，頁 668。

⁹¹ 《荀子·非十二子》，王先謙：《荀子集解》，頁 229。

⁹² 《論語·雍也》，朱熹：《四書章句集注》，頁 88：子曰：「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫！」君子要廣博學習，但最終要以禮來約束自己所學的和行為，這樣就不會離開君子之道。有些人博學有餘，卻「約之以禮」不足，這就是孔子所要提醒的。

⁹³ 陳堯階：〈荀子心術之研究〉，《弘光護專學報》第 5 期，1977 年，頁 48。

⁹⁴ 《荀子·性惡》，王先謙：《荀子集解》，頁 712。

三、諸子學術之蔽

除了上述十蔽，荀子更進一步評論諸子學說之蔽，不同學派的學者，往往堅持己見，各執一端，以偏蓋全，導致學說之蔽。他說：

墨子蔽於用而不知文。宋子蔽於欲而不知得。慎子蔽於法而不知賢。申子蔽於執而不知知。惠子蔽於辭而不知實。莊子蔽於天而不知人。故由用謂之道，盡利矣。由欲謂之道，盡嗛矣。由法謂之道，盡數矣。由執謂之道，盡便矣。由辭謂之道，盡論矣。由天謂之道，盡因矣。此數具者，皆道之一隅也。⁹⁵

墨子學說是實用之學，講究「有用無用」、「有利無利」的功利主義，他忽視禮樂人文陶冶的價值，所以荀子說他是蔽於功用而不知有禮文。再者，宋子就是宋鉞，他主張人之情欲寡而不欲多，荀子曰：「人之情，欲寡，而皆以己之情，為欲多，是過也。⁹⁶」荀子認為宋鉞不明白人類亦有欲多貪得的一面，所以說他是蔽於欲而不知得。荀子主張去欲不如導欲，寡欲不如節欲，可見荀子並不以寡欲為貴。第三位是慎子，也就是慎到，是法家的人物，非常重視法治，但是「徒善不足以為政，徒法不能以自行」⁹⁷，必須要有賢能之人來執行發揮法意和法用，所以荀子認為慎到蔽於法而不知賢才之治。第四位是申子，就是申不害，也是法家的人物，主張以刑名權勢御天下。同樣的，荀子認為這些權勢、考核，也都必須有才智的人才能夠發揮功效，所以荀子說他蔽於勢而不知才智的治世。第五位惠子，也就是名家人物惠施，他主張「合同異」來消泯對立而統合，並認為一切事物的差別、對立是相對的，強調差異之中有同一，且以「天與地卑，山與澤平」、「日方中方睨、物方生方死」等命題來進行論證，因為惠施所著之書已經亡佚，其學說可參閱《莊子·天下》和《荀子·非十二子》的評述。名家的理論雖持之有故，言之成理，但是琦辭怪論，只顧玩弄言辭，往往不符合真實狀況，而忽視言辭只是實物的象徵符號，所以荀子說他蔽於虛辭而不知實理。第六位莊周，是道家人物代表，崇尚自然無為之道，以自然無為之道為宗，而不知人為的價值，他跟荀子的思想剛好相反，所以荀子說他蔽於自然，而不知人能制天用天。

總括以上，荀子認為墨翟只講求實用功利，則道盡於利，除了利之外就沒有道了。

⁹⁵ 《荀子·解蔽》，王先謙：《荀子集解》，頁 645-646。

⁹⁶ 《荀子·正論》，王先謙：《荀子集解》，頁 579。

⁹⁷ 見《孟子·離婁上》，朱熹：《四書章句集注》，頁 257。

宋鉞以寡欲為道，寡欲則容易滿足，如此則道盡於足欲，足欲之外就沒有道了。慎到以法為道，則道盡於法律條文，法律條文之外就沒有道了。申不害以權勢為道，則道盡於因利乘便，因利便利之外就沒有道了。惠施以虛辭為道，則道盡於論辯，論辯之外就沒有道了。莊子以天為道，則道盡於聽任自然，聽任自然之外就沒有道了。由以上可知，荀子認為拘泥偏執於萬物之一隅，就會造成認知上的障蔽，使人無法認識宇宙萬物的總體全象而產生曲蔽。

以上是荀子對六位代表墨、法、名、道四家學說之蔽的評論，荀子認為他們都是蔽於道之一隅，而無法看見道的全貌。那麼荀子心中「道」的全貌和曲蔽的禍福是怎樣的狀態呢？荀子說：

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。故以為足而飾之，內以自亂，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上，此蔽塞之禍也。孔子仁知且不蔽，故學亂術足以為先王者也。一家得周道，舉而用之，不蔽於成積也。故德與周公齊，名與三王並，此不蔽之福也。⁹⁸

陳禮彰先生說：「『體常而盡變』說明了人文歷史之『道』作為形上本體的存在，具有一貫不變的本質，但落於現實世界的實踐，卻須因應不同的時空需求而加以變化調整以盡其用，否則便會被一隅之見所蔽塞。⁹⁹」可見道是以常為體而極盡變化的，蔽於一隅的學說是無法盡舉道的全貌，但是被蒙蔽的人，往往執持一己偏見，片面地認知而不自覺，反而以為自己的學說已經周全完備，並加以炫耀。如此的自我錯亂，並進而蠱惑別人，上下交相蒙蔽，像這樣無論身處何種地位，都會招致蔽塞的禍害。而真正能全盡於道而不被蒙蔽的只有孔子。孔子仁智雙全且不被蔽塞，他開啟儒家之學，他的博學多能足以法效先王，得到周全之道，¹⁰⁰孔子不蔽於既成不變的積習，是集大成者。前面荀子舉了很多例子說明諸子百家是如何的「蔽於一曲，而闡於大理」，最後舉出正面的案例-孔子，他認為只有孔子是仁智俱全，足以與周公三王並齊，得道之全盡而無所蔽，謂之聖人。

⁹⁸ 《荀子·解蔽》，王先謙：《荀子集解》，頁 646-647。

⁹⁹ 陳禮彰：〈從常變、古今看荀子與韓非之歷史觀的差異〉《中國學術年刊》，第 40 期春季號，2018 年 3 月，頁 29。

¹⁰⁰ 《荀子·禮論》，王先謙：《荀子集解》，頁 647。關於孔子「一家得周道，舉而用之」，王先謙認為孔子為春秋一家之言，而得周之治道，可以舉而用之。但是蔡仁厚先生認為，「周道」正與諸子之「曲知、曲說」相對，舊解「周道」為周之治道或周之至道，皆不諦當。得周道，亦即得道之全也。在此採用蔡仁厚先生的說法。以上見蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 423-424。

第三節 解蔽的方法

從上一節得知曲蔽的種類如此之多，曲蔽的禍害又如此之大，諸子百家蔽於一曲而闡於大理的學說又如此之繁複，然而如何解去蔽塞呢？以下有幾種方法：

一、避免「十蔽」與兼陳懸衡

荀子說：

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，兼陳萬物而中懸衡焉。是故眾異不得相蔽以亂其倫也。¹⁰¹

荀子認為「十蔽」是心術之大患，解蔽的具體方法，消極地說，就是要避免上面引文中的「十蔽」，亦即所謂「無欲、無惡、無始、無終、無近、無遠、無博、無淺、無古、無今」，亦即聖人能保持虛靜清明的心而不偏於一隅，就可以免除「十蔽」。¹⁰²聖人心中不存任何成見，面對紛然雜陳的事物時，在心中立起一個正確的標準，以度量各種事物的本末輕重利害得失，然後再作一個合理的判斷。因此種種不同的事物或觀念思想皆能明其分際，定其層位，使之不至相互為蔽而淆亂條理秩序，這就是「兼陳萬物而中懸衡焉，是故眾異不得相蔽以亂其倫也。」¹⁰³

二、兼權

這是解蔽的積極作法，被蔽塞的事物各有其正反兩面，也就是要兼顧正反兩面，才能面面俱到，才不會顧此失彼，如此各種偏見自能互相抵消，所得的結論即可臻於正確無誤。從各家諸子學說之蔽中可以看出，他們往往是蔽於此而不知彼，所以荀子才會主張「以淺持博，以今節古」是解除博之蔽與古之蔽的有效辦法。¹⁰⁴這種面面顧到，用以解蔽的方法，就是荀子所說的「兼權」。

¹⁰¹ 《荀子·解蔽》，王先謙：《荀子集解》，頁 647。

¹⁰² 以上見蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 424。

¹⁰³ 以上見蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 424。

¹⁰⁴ 以上見陳堯堦：〈荀子心術之研究〉《弘光護專學報》，第 5 期，頁 48。

兼權與解蔽，關係密切，相輔相成。因為蔽塞如果能解除，自然已是面面顧及，而達到了兼權的考量，則一切蔽塞就不復存在。解蔽與兼權實為抵達大清明的途徑，獲致虛壹而靜的必要過程。倘若能完成這兩者，心境可趨於大清明而萬物中理而正，此時辨別是非則可清晰確判而無混亂錯誤，所以解蔽與兼權可說是辨別是非、權衡利弊得失的主要方法。對於兼權，荀子說：

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。凡人之患，偏傷之也。見其可欲也，則不慮其可惡也者，見其可利，則不慮其可害也者。是以動則必陷，為則必辱，是偏傷之患也。¹⁰⁵

無欲將而惡廢，無急勝而忘敗，無威內而輕外，無見其利而不顧其害，凡慮事欲孰而用財欲泰，夫是之謂五權。¹⁰⁶

荀子觀察入微，他看出了人性的弱點，所以提出了補救的方法。一般常人的確如同荀子所說的，看到了自己想要的、對自己有利的、可愛的一面，就會忽略它同時也存在有害的、厭惡的、不可愛的另一面；同樣的，看到了自己討厭的、對自己不利的、不可愛的一面，就不會注意到它其實也有好的另一面。所以荀子提出的補救方法是：看到自己想要的、對自己有利的，必須權衡它是否確實可欲可利，應該要前後思慮它的負面缺點或許也有害。要兼顧利弊得失來衡量，詳熟周密的審慎計慮之後再來論斷，不宜在衝動之下決定欲惡取舍，這樣就比較不會失陷。但是一般人的反應剛好相反，見欲利則不慮其惡害，見惡害則忘其有利，所以「動則必陷，為則必辱」，這就是偏於一隅的過患。所以荀子在〈議兵〉主張當將領的人要有五種機轉權衡：不要因為想做將領就厭惡被君主所棄廢、不要急於求勝就忘記失敗、不要施威於內而輕於外、不要見其利而不顧其害，凡慮事要精審，用錢財行賞部下要從寬不吝嗇，以上謂之「五權」。走筆至此，個人心中有些許的喟嘆，當初李斯去了齊國，拜荀子為師，學到了治國之道，倘若他真能用心讀懂他的老師荀子所說的「無欲將而惡廢，無急勝而忘敗，無威內而輕外，無見其利而不顧其害」，他也就不會落得被趙高腰斬、滅三族的噩運，由此看來，偏傷之禍患血淚斑斑，兼權才能全身而退，立於不敗之地。

¹⁰⁵ 《荀子·不苟》，王先謙：《荀子集解》，頁 172。

¹⁰⁶ 《荀子·議兵》，王先謙：《荀子集解》，頁 485-486。

由以上可知，對事物的衡量必須經過「兼權之」與「熟計之」，才足以明辨是非，取捨得宜，如此則蔽塞自解。在現實生活中，世間事物大都利弊兼俱，利害相生的，絕少有百利而無一害或是有百害而無一利者，只不過其利害關係有輕重隱顯的差別而已。有些利害關係一目了然，有些則不易發覺。顯而易見的利與害，比較不會被忽略，隱晦不明的利與害則容易被遺漏。但若是心中的好惡成見特別深、特別強大，就算利害關係顯而易見，也是沒有用的，更不可能周詳計慮了，¹⁰⁷此時也一樣會「動則必陷，為則必辱」的，可見曲蔽的面向和角度如此之多，真的要多方考量，理智的抉擇才足以解蔽。

三、從〈非十二子〉看兼權之道

荀子多方考量解蔽的方法，除了前面他曾提及的，在消極方面要做到避免「十蔽」、避免「偏傷」，在積極方面要做到兼權利害關係，也就是見其利慮其害，見其害慮其利之外，他更看到了利與害的一體兩面。例如水與火是生活不可或缺的，但是萬一使用不當或是天災人禍，卻足以釀成災害，毀滅一切。所以當我們衡量水火的價值，有益也有害，兩說俱是，是一體的兩面，不能說哪一邊完全對或是完全錯。荀子洞見這種道理，所以在評論他人學說時，雖然論斥其非，但也承認其猶有可觀之處。他說：

縱情性，安恣睢，禽獸行，不足以合文通治；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾：是它翳魏牟也。

忍情性，綦谿利跂，苟以分異人為高，不足以合大眾，明大分；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾：是陳仲史鮪也。

不知壹天下建國家之權稱，上功用大儉約，而僂差等，曾不足以容辨異，縣君臣；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾：是墨翟宋鉞也。

尚法而無法，下脩而好作，上則取聽於上，下則取從於俗，終日言成文典，反紂察之，則倜然無所歸宿，不可以經國定分；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾：是慎到田駢也。

不法先王，不是禮義，而好治怪說，玩琦辭，甚察而不惠，辯而無用，多事而寡功，不可以為治綱紀；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾：

¹⁰⁷此段說法見陳堯階：〈荀子心術之研究〉《弘光護專學報》，第5期，1977年6月，頁49。

是惠施鄧析也。

略法先王而不知其統，猶然而材劇志大，聞見雜博。案往舊造說，謂之五行，甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解。案飾其辭，而祇敬之曰：此真先君子之言也。子思唱之孟軻和之。世俗之溝猶瞽儒嚙嚙然不知其所非也遂受而傳之，以為仲尼子游為茲厚於後世：是則子思孟軻之罪也。¹⁰⁸

上篇主要列舉了六種學說和十二位代表人物，荀子逐一進行評論和批判。首先他說：「縱情任性，習慣於恣肆放蕩，行為像禽獸一樣，談不上合乎禮義貫通治道；但是他們立論時卻有根有據，他們解說論點時又有條有理，足以欺騙蒙蔽愚昧的民眾，這就是它囂、魏牟這類的人。」以此類推，繼它囂、魏牟之後，無論荀子續評任何一家的學說時，總會加上這兩句話：「然而其持之有故，其言之成理。」雖然荀子認為當時各家思想漏洞百出，「然而其持之有故」中的「然而」表示荀子看到了他們的另一面，「其持之有故」表示他們的理由充足，不是憑空捏造；「其言之成理」表示他們的推衍有方，不是胡說亂道的。這兩句話應當是讚許之辭，但並不表示荀子認同諸家學說，「其持之有故，其言之成理」只是「兼陳萬物而中懸衡焉」的必要條件，尚未足以構成充足條件。¹⁰⁹

荀子評論諸子學說時，他自己當然也是「其持之有故，其言之成理」，否則就無可觀之處了。但是荀子更進一步指出其他各家的蔽塞之處，是因為未能兼權，他們只看到了單方面的道理，而沒有顧及其他方面的狀況，亦即「蔽於一曲」而無法統觀全局。在諸子各家的認知當中，他們或許認為自家的主張已面面俱到、無懈可擊了，但是看在荀子的眼裡，「其持之有故，其言之成理」表示荀子只「讚許他們片面的是，卻駁斥他們全局的非」，這樣的一許一斥、一是一非，互不違背，正合乎評論家應有的公允態度，這也表示荀子藉著評論六家十二子，來舉例說明他的兼權之道。

總括以上，荀子認為在決定事情之前，必須先經過「兼權」與「孰計」，衡量各方面的利弊得失，盡可能的觀照全面，再仔細審慎的做出決定。亦即將事物的積極價值與消極價值互相比較，斟酌其利與害，再依據其全面價值，論定其真正的價值。若是無論如何取捨都會有缺失，這時就必須視實際狀況，採兩害相權取其輕的方法，並盡量找出補救的措施，如此才能把正面效應也就是「利」發揮到最

¹⁰⁸ 《荀子·非十二子》，王先謙：《荀子集解》，頁 226-232。

¹⁰⁹ 此條件說法見陳堯階：〈荀子心術之研究〉《弘光護專學報》，第 5 期，頁 49。

大，把負面影響也就是「害」減少到最低，這樣才能免除「偏傷」之禍，才能保證我們的言行常不失陷，這樣的做法正是荀子所說的「兼陳萬物而中懸衡焉」。

四、「心」的解蔽之道

本節解蔽的方法前段，曾經提到聖人能保持虛靜清明的心而不偏於一隅，就可以免除「十蔽」。〈解蔽〉中提到的「兼陳萬物而中懸衡焉」，事實上是一個指導原則，不僅可用來避免「十蔽」，更可用在兼權，以免除「偏傷」之禍，保證我們的言行常不失陷。「懸衡」則意味著立起一個標準，這個標準（衡）即是「道」¹¹⁰。〈解蔽〉說：「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，……曰：心知道然後可道，可道然後能守道以禁非道。」荀子論「解蔽」，具有內外兩個準衡，其中內在主觀面的準衡，是「虛壹而靜」的「大清明」之心。人有了清明的智心，自然可以認識正確而無所蔽。¹¹¹所以「兼陳萬物而中懸衡焉」這個指導原則，也可以用在「心」的權衡標準。

為何要「中懸衡焉」，把「衡」這個標準立在正中的位置呢？因為正中才不偏不倚，不會被蒙蔽，衡就是道，道就是宇宙的準衡。荀子說：

衡不正，則重懸於仰，而人以為輕；輕懸於俛，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；離道而內自擇，則不知禍福之所託。¹¹²

荀子認為如果離開道以心自權，則輕重禍福會失之偏頗，不是以重為輕，就是以輕為重；不是以福為禍，就是以禍為福。所以道也者，不可須臾離也，可離非道也。荀子的這一番話，真是發人深省，人們的眼睛常常是看不準的，只要有利可圖就蜂湧而至，以為這就是福，舉凡投資的失敗、股票的套牢，都是被眼前的利益所蒙蔽，而沒看到背後的風險。辛苦的差事、勞心勞力的工作、生命中磨練自己的人，往往會被視為災難禍害，殊不知苦難是化了妝的祝福。〈修身〉也說：「是是非非謂之知，非是是非謂之愚。」每個人都想聰智不愚，卻常做出相反的決定，當我們的「心」

¹¹⁰蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 424。

¹¹¹蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 425。

¹¹²《荀子·正名》，王先謙：《荀子集解》，頁 697。

離開了正權之道，而在內心自己選擇，就會迷惑於禍福的道理。所以「心」並不是用來權衡的標準，「心也者，道之工宰也」¹¹³，「心」雖然是道的主宰，「心」雖具有權衡的能力，但真正用來權衡的標準的是「道」。

荀子不但認為我們的心容易被事物所障蔽，同時也把我們的心比喻成像水一樣，易為外物所動，動便混濁不清，混濁不清就不能得「道」之正。他說：

故人心譬如槃水，正錯而勿動，則湛濁在下，而清明在上，則足以見鬢眉而察理矣。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。¹¹⁴

所以必須要有養心的功夫，把心修練到像水一樣的澄靜狀態，則肌膚紋理映入水中清明可見。心也是如此，用理來開導，涵養沖和之氣，就不會受外物所傾斜，才足以判定是非，看清事理而沒有疑惑。否則就算小小的外物，都會影響心的判斷，連粗淺的事理都看不清了，更何況嫌疑不明的是非了。那麼內在的修養功夫「養之以清」要修練到怎樣的程度，才足以定是非決嫌疑、解除偏蔽呢？

（一）、養之以清-虛壹而靜

前面曾提及荀子說過「心知道然後可道，可道然後能守道以禁非道」，可見人之所以能「知道」，是因為人有「心」，那麼，「心」何以能「知道」呢？荀子說：

人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不臧也，然而有所謂虛；心未嘗不兩也，然而有所謂壹；心未嘗不動也，然而有所謂靜。人生而有知，知而有志；志也者，臧也；然而有所謂虛；不以所已臧害所將受謂之虛。心生而有知，知而有異；異也者，同時兼知之；同時兼知之，兩也；然而有所謂一；不以夫一害此一謂之壹。心臥則夢，偷則自行使之則謀；故心未嘗不動也；然而有所謂靜；不以夢劇亂知謂之靜。¹¹⁵

人之所以能「知道」是因為心的虛壹而靜。心的虛壹而靜表現出以下三種現象：人

¹¹³ 《荀子·正名》，王先謙：《荀子集解》，頁 687。

¹¹⁴ 《荀子·解蔽》，王先謙：《荀子集解》，頁 656-657。

¹¹⁵ 《荀子·解蔽》，王先謙：《荀子集解》，頁 649-650。

能將所認知的事物一一記在心裡，但是不會和新學習的知識互相干擾，這就是「虛」；心的認知作用，可以同時辨認學習新舊不同的事物，不會彼此互相妨害，並且能夠擇其一而專心致力，這就叫做「壹」；心在睡覺時會做夢，偷懶時會胡思亂想，用心時則能計劃慮謀，無論行住坐臥，雖然心一直都在活動當中，也會起雜念，但是都不會擾亂心的知慮作用，這就是「靜」。由此可知，心虛能容，心能兼知也能專一，心能活動也能靜慮。虛壹而靜是心的特性，但也是一種的工夫，¹¹⁶透過這樣的工夫，使心能「虛」，以發揮其吸收新知、掃除成見、虛心接納的功用，不要被過去的知識所障蔽。再者，使心能「壹」，以發揮其綜合分析的能力，則可兼攝萬理，避免被一己好惡的偏執所遮蔽。最後使心能「靜」，以發揮其客觀思考的能力，保持冷靜，不要被想像雜念所蒙蔽，如此就可以達到「大清明」的心境。關於大清明的境界，荀子說：

未得道而求道者，謂之虛壹而靜。……知道察，知道行，體道者也。虛壹而靜，謂之大清明。萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位。坐於室而見四海，處於今而論久遠。疏觀萬物而知其情，參稽治亂而通其度，經緯天地而材官萬物，制割大理而宇宙裡矣。¹¹⁷

荀子認為對於尚未得道卻有志於道的人，必須告訴他虛壹而靜的功夫，使他以虛壹而靜的心來認知「道」，進而能明察、實踐、身體力行。荀子認為心能由「藏」而顯「虛」，由「兩」而用「壹」，由「動」而致「靜」，這大清明的心，是透過虛壹而靜的修養功夫，而達到的最高境界。¹¹⁸虛壹而靜的心，可以通達事物，使事物各現其形，各就其位；也可以超越時空的限制，由此可觀四海，處今可論久遠，遍觀萬物可知其情，可參核歷代興衰治亂而通其典章制度，經緯天地主宰萬物，使宇宙天地皆有條理而各得其所。心無所障蔽，自然就呈現大清明的景象。

（二）、導之以理-禮義之道

本節的解蔽的方法曾提到「兼陳萬物而中懸衡焉」是一個指導原則，不只可以用來避免「十蔽」，更可以用在兼權和「心」的權衡標準。前面曾提及「懸衡」意味著立起一個標準，而這個標準（衡）即是「道」。荀子論「解蔽」，具有內外兩個

¹¹⁶以上說明參見蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 414-415。

¹¹⁷《荀子·解蔽》，王先謙：《荀子集解》，頁 650-652。

¹¹⁸蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 416。

準衡，如果這個「道」表現於內在主觀面的準衡，就是「虛壹而靜」的「大清明」之心，如果這個「道」表現於外在客觀面的準衡，就是「禮義之道」了。¹¹⁹因此荀子說：

先王之道，仁之隆也，比中而行之。曷謂中？曰：禮義是也。道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。¹²⁰

荀子認為先王之道，是順著中道而行的人道，「曷謂中？曰：禮義是也。」可見荀子所說的道，指的就是禮義。禮義之道是荀子衡量一切的標準，所以也是衡量「蔽與不蔽」的準衡。¹²¹然而為何有了內在主觀面的準衡「虛壹而靜」的「大清明」之心，還必須要有外在客觀面的準衡「禮義之道」呢？

前面曾經說明荀子認為性是負面的，心是正面的，所以要「以心治性」，但不是直接以心治性，而是通過禮義而治性。為何要通過禮義而治呢？在「心的解蔽之道」中曾提到當我們的「心」離開了正權之道，而在內心自己選擇，就會迷惑於禍福的道理。所以「心」並不是用來權衡的標準，〈正名〉說：「心也者，道之工宰也。」「心」雖然是道的主宰，「心」雖然具有權衡的能力，但真正作為權衡標準的是道。荀子所說的具有知慮思辨之心是「認知的心」，是認知主體（知性主體）。〈解蔽〉說：「心生而有知」，「心」不僅能認知「道」，還能「可道、守道、禁非道」，但是並不表示心的認知能力必然正確無誤，心雖然有認知及主導的作用，卻無法保證人類的行為必然是善的。

前面的荀子「人心譬如槃水」之說，也講到心在對應外物時，常會被牽引，因此必須「導之以理，養之以清」，使心不被外物所傾斜，如此才能「定是非決嫌疑」。也就是說心雖然有自主選擇判斷的能力，但其行為活動未必能夠成就善的價值，這時候就必須「導之以理」。前面提到「養之以清」乃在解除偏蔽，使心保持虛壹而靜，而「導之以理」則在積習禮義，使心能夠兼權持中。前者是內修的工夫，後者是外修的工夫。¹²²「導之以理」的「理」也就是禮義之道，想要解除障蔽，除了必須認清何者是蔽，如何解蔽，更需要提供給這個具有決策判斷力的「心」可以依循的系統，使「心」不斷接受外在客觀型範的導化，而這一套輔佐「心」的依循系統

¹¹⁹蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 425。

¹²⁰《荀子·儒效》，王先謙：《荀子集解》，頁 267。

¹²¹蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 425。

¹²²林麗真：〈荀子〉《中國歷代思想家》，臺灣商務印書館發行，頁 634-635。

就是禮義之道，如此才能使行為符合禮義之道。

由此可見，荀子認為心「知道察，知道行」，又能「體道」，也能「知道、可道、守道、禁非道」。心的認知能力可以認知「道」，進一步能認可「道」，肯定了道就能守道不悖，於是導之以禮義，使禮義之道成為心所遵循之道，以禁止不合禮義的非道行為。總之，心在荀子禮義系統中的地位，一方面固然要擔負起成就禮義的功能，另一方面也需要靠著禮義的導化，才能夠發揮它的特殊作用。所以心的作用和禮義的導化，似乎保持著一種相輔相成的關係，沒有心的作用，則禮義之道便無法彰顯；沒有禮義的導化，心的作用也無價值可言，可見心與禮義，同樣是解除蔽塞的鋒利雙刃，缺一不可。

總括本章，荀子所主張的「心」具有認知的作用，能夠主宰五官，成為知「道」、可「道」、行「道」的主要依據。雖然它具有清明的認知的本質，但是一旦接應外物，卻容易如盤水遇到微風而混濁不清，亦即容易受到蒙蔽而無法作出合理正確的選擇和判斷。所以必須透過虛壹而靜的工夫來涵養，使心能「虛」，以發揮其吸收新知、掃除成見、虛心接納的功用，不要被過去的知識所障蔽。再者使心能「壹」，以發揮其綜合分析的能力而兼攝萬理，避免被一己好惡的偏執所遮蔽。最後，使心能「靜」，以發揮其客觀思考的能力，保持冷靜，不要被想像雜念所蒙蔽，如此就可以達到「大清明」的心境。過程中以「導之以理」的積習禮義，使心能夠兼權持中。於是經過省察積習的大清明之心，由認知的主體，轉化為倫理道德實踐的主體，此時的心，已然成為兼顧情文而文質彬彬，人我和諧圓融的「道心」¹²³。這個大清明之心，更進一步把握了事物的共理，發現了禮義發展中，所共同依據的原理原則而知類明統，將一己內在的心性涵養，轉而兼顧生活的倫理實踐。知類明統在心的運作之下，使禮義法制得以落實在日常而順其變。此時，心的作用已不再只是建立客觀的知識系統，而是「知」與「行」並重，以期建立群居和一的仁德社會，人人都能臻於既仁且智的境界。

¹²³陳禮彰：《荀子人性論及其實踐研究》，頁 137。

第四章 《荀子》的教學主張

《荀子》談論到教學的部分，主要集中在〈勸學〉和〈修身〉，其他如〈性惡〉、〈大略〉、〈禮論〉、〈樂論〉等，也兼而有之。〈勸學〉除了提到自我學習，更說明舉例了許多為學的原理。他重視後天的學習和知識價值，對於教學原理、教學態度、教學方法以及教學目的與教材的課程內容，荀子都有自己承先啟後的獨到看法和系統，本章主要在論述荀子教學思想的要旨及意涵，以期了解荀子的教學主張。

第一節 化性起偽的教學原理與重視差異的教學態度

一、化性起偽的教學原理

本文第二章第一節曾經提到「性惡」是荀子學說要旨之一，在《荀子》書中亦有〈性惡〉的論述。對於人性的分析，前面同一個部分也有略述。他說：「木直中繩，輅以為輪，其曲中規，雖有槁暴，不復挺者，輅使之然也。固木受繩則直，金就礪則利。君子博學而日參省乎己，則智明而行無過矣。¹」木要直，金要利，都是要靠矯正和磨練。同理可知，人要有更好的修為境界，就必須靠不間斷的學習和省思。荀子主張性惡，卻又說可以「智明而行無過矣」，其中的轉化點就是在「化性起偽」的原理上面。

(一)、對性的界定

荀子認為「生之所以然者謂之性，性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性。²」他又說「性者，天之就也；情者，性之質也；欲者，情之應也」、「夫好利而欲得者，此人之情性也。³」他認為性以情為質，情即是性，欲是應情而生的，「性」、「情」、「欲」都是與生俱來不可學的，人性中內含種種情欲，他還說：

若夫目好色，耳好聽，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情

¹ 《荀子·勸學》，王先謙：《荀子集解》，頁 106。

² 《荀子·正名》，王先謙：《荀子集解》，頁 672。

³ 前句和此句引號裡的原文分別見於〈正名〉與〈性惡〉，王先謙：《荀子集解》，頁 694；頁 709。

性者也。⁴

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。目辨白黑美惡，而耳辨音聲清濁，口辨酸鹹甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨體膚理辨寒暑疾養，是又人之所常生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。⁵

由上可知，荀子言性的內容，除了上一頁所說的，性是天生的本質反應，也包括了目好色、耳好聽、口好味的感官欲望；飢欲食、寒欲煖、勞欲息的生理欲望；以及好利而惡害的心理欲望。蔡仁厚先生在其著作的《孔孟荀哲學》中認為這些都是自然生物生命的徵象，是屬於動物性盲目的好與惡，他說：

荀子分別界定性、情、欲，正好說明三者並無實質上的差異。而「以欲為性」，亦遂成為荀子論性的最大特色，既然以欲為性，所以性是惡的。⁶

蔡先生認為荀子所見到的人性，是生物生理的自然生命，只有生物生命之活動，而沒有道德價值的取向，如果順其生物自然的本能而不加以引導節制，則「性惡」便是很自然的結論。荀子認為「人欲」也是自然的本能，事實上它是一種抽象的心理現象，荀子為了把它具體化，讓大家更清楚明白，便藉著五官的個別喜好（目好色、耳好聽、口好味、心好利、骨體膚理好愉佚）來具體說明「人欲」的表現。以上都是荀子對「性」的範圍界定。

（二）、惡的由來

荀子認為人性本惡，理由如下：

今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生

⁴ 《荀子·性惡》，王先謙：《荀子集解》，頁 708。

⁵ 《荀子·榮辱》，王先謙：《荀子集解》，頁 188。

⁶ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 390。除了蔡先生認為荀子是「以欲為性」之外，傳統先也有類似的看法，在他所著的書：《哲學與人生》，臺北：天文出版社印行，1982 年 5 月，頁 123 中提到：「普通對於人類的幾種基本衝動如食色等等欲望是沒有好感的，荀子主張性惡就是從這一點出發的。飢餓的時候我們要吃飯，衝動的時候我們要性交，這種行為本身是無所謂善惡的，不過過分的放縱這種情欲，往往會產生對社會不良的效果，……它們本身無善惡，他們的善惡是在它們所發生的原因、情境、和後效。」

而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。……今人之性，飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休，此人之情性也。

7

如果人們依著心理的欲望和生理的本能，順任自己去「好利、疾惡、盡耳目之欲」，必然會導致「爭奪、殘賊、淫亂」的結果，人們順情性而為，所導致的惡行事實上就是反映了人性之惡，⁸所以說順情性則必為惡，就是惡的由來。

（三）、性惡可塑

上面提到人們的性、情、欲，不用學習就與生俱來，如果順任情、性、欲的自由發展，則必為惡，那該怎麼辦呢？荀子提出他的看法：

故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也。⁹

今人見長而不敢先食者，將有所讓也；勞而不敢求息者，將有所代也。夫子之讓乎父，弟之讓乎兄，子之代乎父，弟之代乎兄，此二行者，皆反於性而悖於情也；然而孝子之道，禮義之文理也。故順情性則不辭讓矣，辭讓則悖於情性矣。用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也。¹⁰

由此可知，順著情性則無辭讓，悖著情性才會產生辭讓之行，天生的自然欲望，必須靠著後天的「師法之化」和「禮義之道」來教化。因此，人性¹¹之惡是非常明顯的，想要導惡為善，只有靠人為的努力了，也就是「偽」。上面兩則引文最後都有「人之性惡明矣，其善者偽也」，事實上，「人性之惡」只是荀子的觀點，荀子真正要強調的是「其善者偽也」的這種正面意義，靠著禮義之治才能表現善行，人性雖惡，卻有被塑造教化的可能，這就必須靠「化性起偽」的工夫了。

⁷ 《荀子·性惡》，王先謙：《荀子集解》，頁 703-707。

⁸ 蔣維喬編著：《中國哲學史綱要》，台灣中華書局印行，臺北，1986年4月，頁75：「所謂好利就是一種動機，荀子並未說它是惡的，但由好利的動機，可以生出爭奪而亡辭讓的結果；疾惡好聲色的動機，也可生出殘害淫亂的結果，這種結果都是惡的，荀子乃由此而推證出性是惡的，所以我們說他是以行為的結果做論證而主性惡的。」在此亦可參考上一頁的注6以增加了解。

⁹ 《荀子·性惡》，王先謙：《荀子集解》，頁 704。

¹⁰ 《荀子·性惡》，王先謙：《荀子集解》，頁 707。

¹¹ 此處的「人性」指的是「以欲為性」，見蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 391。

(四)、化性起偽

1、性偽之分

荀子既然認為人性本惡，然而人世間的善究竟從何而來，如同上一則所言的「其善者偽也」，善出於偽，不出於性。然而「性」與「偽」有何不同？荀子說：

不可學，不可事，而在人者，謂之性；可學而能，可事而成之在人者，謂之偽，是性偽之分也。¹²

若夫目好色，耳好聽，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也；感而自然，不待事而後生之者也。夫感而不能然，必且待事而後然者，謂之生於偽。是性偽之所生，其不同之徵也。¹³

性偽的區分就在於性是「不可學、不可事」的自然之質，以及「感而自然，不待事而後生」的愛好之情，所以「性」乃指天生自然的生理及心理本能，完全不參雜人為經驗的因素；「偽」是可學、可事的，以及「感而不能然，必且待事而後然者」的愛好之情，所以「偽」就是後天依從禮義的修養工夫，它非自然所有，屬於可學而能，可事而成的，是來自客觀的人為經驗。這是荀子對性與偽所做的區分。

此外，蔡仁厚先生在其著作《孔孟荀哲學》中認為「偽」的意義有兩層，¹⁴〈正名〉說：

情然而心為之擇謂之慮。心慮而能為之動謂之偽；慮積焉，能習焉，而後成謂之偽。¹⁵

感官與外界接觸而產生好惡喜怒哀樂之情，「心」會對這些所受的刺激產生評估而選擇判斷，這也叫做「慮」。「情然」是性的自然反應，「慮」與「擇」是心的理智活動。「心」對「情然」加以選擇和判斷之後，再由「能」發動付諸現實的行為，這就是第一層的「偽」；經過多次的判斷選擇與多次的學習實踐，而後養成的善德善行，則是第二層意義的「偽」。¹⁶

更進一步的探討，性與偽的關係就像〈禮論〉說的：

¹² 《荀子·性惡》，王先謙：《荀子集解》，頁 705。

¹³ 《荀子·性惡》，王先謙：《荀子集解》，頁 708-709。

¹⁴ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 393。

¹⁵ 《荀子·正名》，王先謙：《荀子集解》，頁 672-673。

¹⁶ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 393。

性者、本始材朴也；偽者、文理隆盛也。無性則偽之無所加，無偽則性不能自美。¹⁷

性與偽就像是惡與善、天然與人為、被治與能治之間的關係。如同上面引文所說的，如果性是未加工的原料（本始材朴），偽是加工（矯飾、美化），而人格則是加工之後的成品。¹⁸「無偽則性不能自美」，有了偽的工夫，才可以成就「文理隆盛」的美善，可見善不出於性而出於偽，所以荀子主張「化性起偽」來彰顯人生的美善。

2、如何化性起偽

荀子提出性偽之別，顯然它的目的是為了揭舉「偽」的重要，「偽」是塑造人格的動力，使「性」因「偽」的作用，得以改變其「本始材朴」及「順情為惡」的情況，而趨於「文理隆盛」的境地。然而，如何化性起偽呢？

(1)、師法禮義與積慮習能

〈性惡〉及〈儒效〉分別說：

今人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治，今人無師法，則偏險而不正；無禮義，則悖亂而不治，古者聖王以人性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，是以為之起禮義，制法度，以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之也，始皆出於治，合於道者也。¹⁹

今人之性惡，必將待聖王之治，禮義之化，然後始出於治，合於善也。²⁰
故有師法者，人之大寶也；無師法者，人之大殃也。人無師法，則隆性矣；有師法，則隆積矣。而師法者，所得乎積，非所受乎性。性不足以獨立而治。性也者，吾所不能為也，然而可化也。積也者，非吾所有也，然而可為也。注錯習俗，所以化性也。²¹

荀子說：「禮者所以正身也，師者所以正禮也。」（〈修身〉）化性之道，要經過師法教化而歸向禮義之治，有禮義法度才能引導矯正人的情性，使社會合於善道。所以師法教化是人之大寶。在化性的過程中，剛開始行為的動機是出自情性的好惡，好

¹⁷ 《荀子·禮論》，王先謙：《荀子集解》，頁 609。

¹⁸ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 394。

¹⁹ 《荀子·性惡》，王先謙：《荀子集解》，頁 704-705。

²⁰ 《荀子·性惡》，王先謙：《荀子集解》，頁 713-714。

²¹ 《荀子·儒效》，王先謙：《荀子集解》，頁 295-296。

惡的正確與否，則由內在知慮的判斷選擇，再由「能」發動付諸外在的行為（這就是前面提到的第一層的「偽」）。²²「知慮」可以累積，愈積愈明；「能」可以練習，愈習愈能。但是「性」只能化而不可積²³。重視師法教化則可「隆積」²⁴，「隆積」則會積慮習能，積慮習能才足以化性，也才會積善成德（這就是前面提到的第二層的「偽」）。如果沒有師法教化則會「隆性」²⁵，「隆性」則是順著先天的自然生命放縱情性，放縱情性則必淪於惡。²⁶荀子說，甚至在平常一些習俗的措置安排，都是用來化性為善的。

由此可知，除了外在要靠師法教化和禮義之治，內在也要常常積慮習能，行為方向才會被導正而「出於治，合於善」，化性為善的教育功效才能彰顯。每個人從自身做起，乃至於普及整個社會，進而達到移風易俗的目的。

（2）、節情導欲與以心治性

依照荀子的說法，情是包括欲的，他並不反對人欲，他認為七情六慾都是人之自然，也是與生俱來的，既然無法去除，只能加以節制欲求，為了避免慾望汨濫成惡，乃主張節情導欲。他說：

性者，天之就也；情者，性之質也；欲者，情之應也。以所欲為可得而求之，情之所必不免也。以為可而道之，知所必出也。故雖為守門，欲不可去，性之具也。雖為天子，欲不可盡。欲雖不可盡，可以近盡也；欲雖不可去，求可節也。²⁷

凡語治而待去欲者，無以道（導）欲而困於有欲者也。凡語治而待寡欲者，無以節欲而困於多欲者也。²⁸

荀子認為從守門到天子，欲望即使不能窮盡，仍可近於滿足；慾望即使無法除去，仍然可以加以節制。也就是導欲勝於去欲，節欲勝於寡欲。他又說：

²² 〈榮辱〉：「材性知能，君子小人一也。」可見不但「性」人人與生俱有，「知」與「能」也人人相同，正因為「知、能、性」同樣具有普遍性，「化性起偽」的可能性才能建立起來。

²³ 「性只能化而不可積」是因為「積也者，非吾所有也，然而可為也」，「性」沒有具備「積」的條件，因為「性」是「吾所不能為也」，「性」是天生的，不是人為的，「性」和「積」的條件剛好相反，所以說「性只能化而不可積」。

²⁴ 「隆積」的意思是重視積習以化於善，也就是加強後天的人為以成就價值。

²⁵ 「隆性」的意思是恣其情性之欲，也就是順任先天的性情欲而行。

²⁶ 此段說明請參閱蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 395-396。

²⁷ 《荀子·正名》，王先謙：《荀子集解》，頁 694-695。

²⁸ 《荀子·正名》，王先謙：《荀子集解》，頁 692。

欲不待可得，而求者從所可。欲不待可得，所受乎天也；求者從所可，受乎心也。……故欲過之而動不及，心止之也。心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治！欲不及而動過之，心使之也。心之所可失理，則欲雖寡，奚止於亂！

29

人的現實狀況不免有欲也，故而荀子反對去欲、寡欲，他認為運用心中的作用來積極地導欲、節欲才是王道。荀子認為性是負面的，心是正面的，所以要「以心治性」，但不是直接以心治性，而是通過禮義而治性。

荀子所說的知慮思辨之心是「認知的心」，是認知主體（知性主體）。荀子說：「心生而有知」³⁰，這個具有「能知」作用的心，不但可以認知事物，而且可以認知「道」，使行為符合禮義之道。³¹他說：

心也者，道之工宰也。³²

心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。故口可劫而使墨云，形可劫而使誦申，心不可劫而使易意，是之則受，非之則辭。³³

人何以知道？曰：心。心何以知道？曰：虛壹而靜。

心知道然後可道，可道然後能守道以禁非道。³⁴

可見荀子認為心是形體的主宰，是發號施令的中樞，心有節制情欲的能力，「出令而無所受令」，口可以被控制而說話或沉默，身體可以被限制而屈伸，但是心是無法被支配的。心的認知能力可以認知「道」，然後就能認可「道」，肯定了道就能守道不悖，以禁止不合禮義的非道行為。禮義之道是行為的標準，人必須「守道以禁非道」，乃能成就善的價值。

以上可知，心可以治性，心的作用可以節情導欲，可以把先天的性、情、欲轉向美善。當先天的「性、情、欲」像馬兒一樣狂飆流竄時，「知慮之心」就像一位優良的車夫，駕馭著馬車向目的地前進，而「能」就像韁繩一樣驅著馬兒或動或靜。

²⁹ 《荀子·正名》王先謙：《荀子集解》，頁 692-694。

³⁰ 《荀子·解蔽》王先謙：《荀子集解》，頁 649。

³¹ 此段參閱蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 398-399。

³² 《荀子·正名》王先謙：《荀子集解》，頁 687。

³³ 《荀子·解蔽》王先謙：《荀子集解》，頁 652。

³⁴ 《荀子·解蔽》王先謙：《荀子集解》，頁 648-649。

「禮義之道」就如同正確的道路，讓車夫駕著馬車，在路上確實地行走實踐，不致誤入邪僻迷途。此時，「師法教化」則是地標、藍圖，就像是 GOOGLE 的定位查詢隨時指引我們迷津，以上是個人走筆至此淺陋心得的比喻。

(3)、慎擇環境與良師益友

以上所論述的幾種化性方法，都是偏向個人努力的一面。一個人的修養，個人的努力固然重要，但外在環境也不能忽視。因此在〈修身〉、〈性惡〉、〈勸學〉、〈儒效〉各篇中，荀子便明白的指出良師益友和環境的配合，也是助成化性之功所不可或缺的条件，他說：

得賢師而事之，則所聞者堯舜禹湯之道也；得良友而友之，則所見者忠信敬讓之行也。身日進於仁義而不自知也者，靡使然也。……傳曰：「不知其子視其友，不知其君視其左右。」靡而已矣！靡而已矣！³⁵

蓬生麻中，不扶而直；白沙在涅，與之俱黑。蘭槐之根是為芷，其漸之滯，君子不近，庶人不服。其質非不美也，所漸者然也。故君子居必擇鄉，遊必就士，所以防邪辟而近中正也。³⁶

荀子認為如果浸潤於賢師良友之間，天天耳濡目染都是忠信敬讓之行，久必日進於仁義而不自知矣，這就是言教和身教的力量。想要了解一個人的修為，看看他的朋友是誰或是他平常都和誰在一起就明白了，這就是感染力的道理。同樣的，環境也會影響教學的效果，在良好的環境中，日積月累的薰習³⁷，不知不覺就會受到潛移默化而改變氣質，進而培養優秀健全的人格，所以選擇好的環境，親近良師益友，真的很重要，也難怪乎當年的孟母為了這兩個因素而三次搬家，事實上，就是為了小孩的教育環境。美國心理學家阿爾伯特·班度拉（Albert Bandura，1925年12月4日－）認為，人類的行為大都經由後天學習而來，是個人與其特殊的社會環境持續交互作用的歷程。他曾經說：

許多在某個既定時間裡被示範的行為，是由社會規定的或是高度功能性的。觀察者經過抽象的模仿過程，就能從具體的操作中，得出一些原理，由此產生超越其所見所聞侷限的行為。觀察者從不同範例的示範反應中，抽象出共

³⁵ 《荀子·性惡》王先謙：《荀子集解》，頁 725。

³⁶ 《荀子·勸學》王先謙：《荀子集解》，頁 110-112。

³⁷ 可參見星雲大師：〈薰習的力量〉《人間福報》A8版，2018年7月29日。

同的屬性，並形成能夠產生具有相似結構特徵的行為規則。³⁸

班杜拉的社會學習理論，主張由楷模示範中熟悉操作練習直到精熟，進而提升自我效能感使行為進步，這和荀子重視後天教育環境的設置不謀而合。由此可知，荀子認為性是先天的自然，故人人相同，偽是後天的人為造作，也是塑造人格的動力，故因人而異，因為每個人後天的人為努力方向不一，努力程度不同，加上環境也不一樣，所以表現出來的結果也會有差異，所以個人修為與成就的高下，不在於性，而在於偽，也就是在於人為的努力。

縱觀以上，化性起偽之道，概以「節情導欲與以心治性」為其先備條件；以「師法禮義與積慮習能」為其基本條件；以「慎擇環境與良師益友」為其輔佐條件，而這些條件都是人格教育的基本因素，缺一不可。至於該如何治性、如何節情、如何積習、如何選擇環境，則一律以「禮義」為判定之準則。故所謂化性起偽者，簡單地說，亦即根據客觀的禮義法度，通過心智的思辨與抉擇，再由節情積習的反覆努力，以及師友環境的輔導影響，逐漸變化其性、情、欲，以趨於文理隆盛的標準。這些改變由一個人做起，漸漸影響到一個家庭團體，乃至於整個社會國家的移風易俗，這就是荀子主張化性起偽的主要目的了。

二、 重視差異的教學態度

（一） 問答有方

我們常說「態度決定一切、態度決定高度」，荀子很重視個別差異和學習者的態度。本文第二章第三節曾經提及荀子繼承孔子「有教無類」與「因材施教」的精神之後，更加發揚光大，他甚至相信如果訂定一個有終點的目標，都可以透過修為抵達，所以他說：

夫驥一日而千里，騫馬十駕，則亦及之矣。將以窮無窮，逐無極與？其折骨絕筋，終身不可以相及也。將有所止之，則千里雖遠，亦或遲、或速、或先、或後，胡為乎其不可以相及也！³⁹

³⁸阿爾波特·班度拉（Albert Bandura）：《社會學習理論》（Social Learning Theory），周曉虹翻譯，當代思潮系列叢書 86，桂冠圖書股份有限公司，1995年3月，頁37。

³⁹《荀子·修身》王先謙：《荀子集解》，頁143。

荀子以馬來比喻人的資質與努力堅持度，或許聰明賢良的人會先達標，但是成功有先後快慢，誰說學習比較慢的人就不可能到達！上面這段話正是他「有教無類」的精神。但是在施教態度上，荀子卻是有條件的，他並非有問必答、想學就教的，他採取的是「因材施教」，視學習者當時的狀況和態度來觀機逗教。他說：

故不問而告謂之傲，問一而告二謂之囁。傲、非也，囁、非也，君子如嚮矣。

40

問楛者，勿告也；告楛者，勿問也；說楛者，勿聽也。有爭氣者，勿與辯也。故必由其道至，然後接之；非其道則避之。故禮恭，而後可與言道之方；辭順，而後可與言道之理；色從而後可與言道之致。故未可與言而言，謂之傲；可與言而不言，謂之隱；不觀氣色而言，謂之瞽。⁴¹

茲將上面引文整理成下面的要點：⁴²

- 1、不問不告：因為「不問而告謂之傲」。
- 2、問一不告二：因為「問一而告二謂之囁（多言無節制叫做囁）」。
- 3、問多少告多少：因為「君子如嚮矣」，教學要如響應聲，不躁也不囁。
- 4、問非禮義不告：因為「問楛者，勿告也。」（楛與苦同，惡也，指非禮義之問）非禮義的話題並不涉及做人之道，所以不告。
- 5、告非禮義不問：因為「告楛者不問也。」
- 6、道非禮義之言不聽：因為「說楛者勿聽也。」
- 7、好爭意氣不辯：因為「有爭意氣者勿與辯也。」不作無謂的意氣之爭。
- 8、接近有道之士，避免非道之人：因為「故必由其道至，然後接之，非其道則避之。」
- 9、禮恭、言順、色從，然後可與言道：因為「故禮恭，而後可與言道之方；辭順，而後可與言道之理；色從，而後可與言道之致。」對方的態度對了才可以和他討論，否則多說無益，不僅多費唇舌，還可能把事情搞砸了。
- 10、該說就要說：因為「可與言而不言，謂之隱。」隱匿良道而不教，非也。
- 11、觀聽者的顏色，再決定怎麼說：因為「不觀氣色而言，謂之瞽。」不要做睜眼的瞎子。

⁴⁰ 《荀子·勸學》王先謙：《荀子集解》，頁 121-122。

⁴¹ 《荀子·勸學》王先謙：《荀子集解》，頁 126。

⁴² 此要點整理參見劉子靜：《荀子哲學綱要》，臺北：臺灣商務印書館-人人文庫 1076，1937 年 4 月，頁 44-45。

（二）重視個別差異

老師在教學過程中，難免會遇到與眾不同的個案，應該要依照他的個別差異來調整教學內容或引導方式，並給予個別的指導，如果只是一味的齊頭式教育，可能會造成該生莫大的壓力，不僅彼此扞格不入，更可能造成學生拒絕學習。原來荀子早就看到這一點，他察覺出每個人氣質的差異之處，找出對治導化的方法。雖然他在這裡指的是治氣養心的修養功夫，但距今二千三百多年前的他能夠說出下面這段話，也真令人感到佩服與驚豔的了：

治氣養心之術：血氣剛強，則柔之以調和；知慮漸深，則一之以易良；勇膽猛戾，則輔之以道順；齊給便利，則節之以動止；狹隘褊小，則廓之以廣大；卑溼重遲貪利，則抗之以高志；庸眾駑散，則劫之以師友；怠慢僇棄，則炤之以禍災；愚款端慤，則合之以禮樂，通之以思索。凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神一好。夫是之謂治氣養心之術也。⁴³

治氣養心、變化氣質的方法如下：血氣剛強的好與人爭，就用調和來柔化；智慮深沉的常多隱晦，就用坦率直諒來純一；勇猛暴戾的易於衝動，就以道理來輔導冷靜；言行直快的，就用安詳徐緩的舉動來節制；氣度狹隘褊小的，就用廣大之德來開廓；意志卑下性情遲緩而又貪圖利益的，就用高尚的志趣來鼓舞他；庸俗駑劣散漫的，就用賢師良友來移除他的舊習氣；怠慢輕忽自暴自棄的，就用災禍來曉喻警惕；愚誠端實的人多無文采，就用禮樂來調和，用思索來貫通。凡治氣養心的方法，沒有比「禮義」、「師法」與「專一」更為快速、重要且有效的了！⁴⁴以上是荀子針對學生的個別差異所調整的教學方式，真的是觀察入微，常言道「沒有教不會的孩子，只有不會教的老師」，對症下藥找對方法，孩子的學習才會改變。每次接新班級，總會聽到有老師抱怨學生很難調教，這對於教育工作者的自己更是一種激勵與警惕。

⁴³ 《荀子·修身》，王先謙：《荀子集解》，頁 136-138。

⁴⁴ 以上說明參見王忠林註譯：《新譯荀子讀本》，頁 72。

第二節 專一守恆的學習方法與積偽成聖的教學目的

荀子主張順任著人的性、情、欲會導致惡行，但是如果能夠化性起偽，終可化惡為善成為聖賢。但在這個過程當中，仍然有許多困難和因素必須去克服和完成，荀子認為專一守恆就是面對困難的良方，積偽成聖則是順理成章的目標，把握這樣的良方，不斷的矯正錯誤與累積成功的經驗，專一心志守恆不懈，最終才能達到積偽成聖的目的。

一、專一守恆的學習方法

(一)、專一心志

前一節提到「凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神一好。」(《修身》) 其中的「一好」就是「所好專一」⁴⁵，不只是治氣養心需要專一，進德修業更是要專一，荀子說：「君子壹教，弟子壹學，亟成。⁴⁶」老師專一去教導，學生專一去學習，必然快速成功。所謂專一就是專一心志，在同一時間內只從事一項工作，絕不分心旁騖。⁴⁷平常的工作都應該如此才不會出差錯，求學更是應該專一，荀子在《勸學》中舉了很多事例：

螻無爪牙之利，筋骨之強，上食埃土，下飲黃泉，用心一也。蟹八跪而二螯，非蛇蟺之穴，無可寄託者，用心躁也。是故無冥冥之志者，無昭昭之明；無惛惛之事者，無赫赫之功。行衢道者不至，事兩君者不容。目不能兩視而明，耳不能兩聽而聰。騰蛇無足而飛，梧鼠五技而窮。《詩》曰：「尸鳩在桑，其子七兮。淑人君子，其儀一兮。其儀一兮，心如結兮。」故君子結於一也。

48

荀子說：「蚯蚓雖沒有犀利的爪牙和強勁的筋骨，但是牠可以向上鑽食泥土，向下吸飲黃泉，就是因為牠用心專一。螃蟹有八隻腳兩隻螯，如果沒有蛇鱗的洞穴，就無處藏身，就是因為牠用心急躁。」所以身上的武器不如專一心志來得有用。荀子

⁴⁵ 《荀子·修身》，王先謙：《荀子集解》，頁 138，王念孫說：「一好，謂所好不二也。」

⁴⁶ 《荀子·大略》，王先謙：《荀子集解》，頁 800-801。

⁴⁷ 饒彬：〈荀子之教育言論〉《師大國文學報第八期》，頁 21。

⁴⁸ 《荀子·勸學》，王先謙：《荀子集解》，頁 115-116。

又說：「所以如果沒有專精的志向，就沒有昭然的明察；沒有誠默的行事就沒有顯盛的功績。」誠默不是靜寂，而在能感、能慮、能察，這就是專一的功夫。荀子再說：「同時要走兩條路，永遠不能到達目的地；同時要事奉兩個君主，是不會被君主所容忍的。眼睛不能同時看清楚兩種東西，耳朵無法同時聽清楚兩種聲音。騰蛇沒有腳卻能飛，鼯鼠雖有五技却反而困窮。⁴⁹詩經說：『布穀鳥築巢在桑樹上，撫育七隻小鳥，早上從上面餵到下面，晚上又從下面餵回上面，用心平均專一。善人君子，行事態度也應該像這樣平均專一。行事態度能平均專一，心就會像繩結一樣堅固。』所以君子要固結在平均專一。」⁵⁰

由此推論可知，腳踏兩條船的人終究會失足，更不用說三心二意會抵達成功的彼岸了。俗話說：「二人同心，其利斷金。」就算是兩個不同的人，雖然有兩個不同的個體，但只要心念一致、專一無二，力量會更強大。荀子更進一步舉例古代成名人物的偉業豐功也是由於專一而精。他說：

故好書者眾矣，而倉頡獨傳者，壹也；好稼者眾矣，而后稷獨傳者，壹也。
好樂者眾矣，而夔獨傳者，壹也；好義者眾矣，而舜獨傳者，壹也。倕作弓，
浮游作矢，而羿精於射；奚仲作車，乘杜作乘馬，而造父精於御：自古及今，
未嘗有兩而能精者也。⁵¹

荀子認為倉頡、后稷、夔、舜、倕、浮游、后羿、奚仲、乘杜、造父都因為「專一心志」而享傳世之名，所以各行各業只要能把握這個原則一定會有所成，閩南話俗諺：「搬巢雞母生沒卵。」就是在警惕世人要專一心志，一次做好一件事，不要朝三暮四，否則會終無所成。

（二）、守恆不懈

守恆就是對事堅守有始有終，治學貴在有恆，功在不捨，正所謂精誠所至，金石為開。〈勸學〉說：

⁴⁹ 《荀子·勸學》，王先謙：《荀子集解》，頁 116。楊倞注：「梧鼠當為鼯鼠，蓋本誤為鼯字，傳寫又誤為梧耳。……五技而窮謂能飛不能上屋，能緣不能窮木，能游不能渡谷，能穴不能掩身，能走不能先人。」是說鼯鼠能飛不能上屋，能爬樹不能上樹頂，能游水不能渡過深谷，能打洞不能掩護身體，能走不能比人快，後來的人比喻為技能雖多卻不專精。

⁵⁰ 以上此段的說明參見王忠林註譯：《新譯荀子讀本》，頁 64。

⁵¹ 《荀子·解蔽》，王先謙：《荀子集解》，頁 657-658。

騏驥一躍，不能十步；駑馬十駕，功在不舍。鍥而舍之，朽木不折；鍥而不舍，金石可鏤。⁵²

上面這段話雖然早已耳熟能詳，但持久力行才能抵達成功的彼岸的確是不變的真理。不怕慢只怕停，恆心和毅力可以克服障礙和困頓。「騏驥」之速和「駑馬」之遲，雖有天壤之別，但是持之以恆的努力，會把兩者之間的距離縮到最小，到最後，「駑馬」也會有走完全程的一天。同理可知，半途而廢放棄雕刻，連已經腐朽的木頭都刻不斷；只要堅持一直刻下去，就連金屬和石頭這樣堅硬的東西也可以刻鏤成功。儘管外在的客觀條件懸殊甚巨，只要能夠守恆不懈，沒有不成就的。關於這點荀子有更進一步的說明：

故跬步而不休，跛驚千里；累土而不輟，丘山崇成。厭其源，開其瀆，江河可竭。一進一退，一左一右，六驥不致。彼人之才性之相懸也，豈若跛驚之與六驥足哉！然而跛驚致之，六驥不致，是無它故焉，或為之，或不為爾！道雖邇，不行不至；事雖小，不為不成。其為人也多暇日者，其出入⁵³不遠矣。⁵⁴

這段話荀子比喻得真是精采，相當有勵志的作用。他說一次半步半步的不停地慢慢走，就算是一隻跛腳驚也能行之千里；不停地累積細小的泥沙，終會堆成一座山丘；堵住水源，挖開一個洞，縱使是大江大河的水終會流盡枯竭。一匹要前進一匹要後退，一匹向左，一匹向右，六匹拉車的良馬因為步調不齊根本走不了。人的才能性情差異，哪會像跛腳驚和六驥一樣懸殊，但是跛腳驚達標了，而六驥卻做不到，這沒有其他原因，關鍵在做與不做而已。路雖近，不走不會到達；事雖小，不做不會完成。一個讀書人如果常常遊手好閒懶惰成性，那麼他出人頭地的機會也不會太大了。

當今知名的作家盧蘇偉老師，就是一個「守恆不懈」最好的例子，他比平常人更加努力的從逆境中破繭而出，他說過一句經典的話：「你想你要你就會得到」⁵⁵，

⁵² 《荀子·勸學》，王先謙：《荀子集解》，頁 114。

⁵³ 《荀子·修身》，王先謙：《荀子集解》，頁 146。王念孫：「出入，當為出人。言為學而多暇日，則或作或輟，其出人必不遠也。」

⁵⁴ 《荀子·修身》，王先謙：《荀子集解》，頁 145-146。

⁵⁵ 盧蘇偉老師小時候因為發燒傷到腦部，智商只有 70，他小學五年級才學會認字，國中念特殊教育班，大學考了五次，最後他以第三名從警察大學畢業，並成為地方法院的少年保護官。這樣一個父

事情的成功與否不是在能不能，而是在要不要，當方向（師法與禮義）對了，再來最重要的是當事者本身要守恆不懈的努力學習。人們天生的稟賦本來就參差不齊，但荀子勉勵為學者，這種差異並非無可彌補，所謂有恆為成功之本，荀子令人欽敬之處也在這一點，他不會刻意去分析強調人們的聰愚敏鈍，因為那是天生不可改變的，但是他卻一直強調後天的人為努力可以改變缺陷，提升自我。他就是這麼孜孜矻矻的給人希望，告訴人們，只要肯願意去做，不管先後快慢，就是在往聖人的成功路上邁進了。

二、積偽成聖的教學目的

（一）、積偽的定義

在本章第一節的性偽之分，曾引用蔡仁厚先生的說法，提到「偽」的意義有兩層，其中經過多次的判斷選擇與多次的學習實踐，而後養成的善德善行，就是第二層意義的「偽」。所以積偽成聖的「偽」是屬於偽的第二層意義，有累積養成的意思。徐復觀先生說：

由小人進而為士君子，由士君子進而為聖人，當非一朝一夕之功；所以荀子特別重視學，而學之歷程則稱之為「積」；積是由少而多的逐漸積累。偽就是積，所以荀子常將「積偽」連為一辭。如〈性惡〉「然則禮義積偽者，豈人之本性也哉」、「今將以禮義積偽為人之性耶」等是。⁵⁶

徐先生對「積偽」一辭解釋得非常清楚，他表示「積偽」是一種學習的過程，是後天人為的功夫，是人力可以掌握選擇的，不論是士農工商或是做學問都必須有累積的功夫才能成就，所以有努力不懈的意思。〈修身〉說：「故良農不為水旱不耕，良賈不為折閱不市，士君子不為貧窮怠乎道。」農夫不會因為水源不足就放棄耕種，商人也不會因為交易有虧損就不再做買賣，士君子不會因為貧窮而放棄追求人生真理。荀子主張化性起偽，通過學習而積慮習能，這就是偽。積偽的工夫必須精誠專一，所以積偽也有專一心志、守恆不懈的意思。⁵⁷

親，面對自己有學習障礙的小孩，不但不放棄，還特別為這個孩子成立一個基金會，研究學習方法。盧老師曾出版相關著作四十餘種，《你想你要你就會得到》是他著作中的一本書。

⁵⁶徐復觀：《中國人性論史》，臺北：台灣商務印書館，1990年12月十版，頁249。

⁵⁷蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁482-483。

(二)、什麼人可以成聖

為學的目的是甚麼呢？荀子說：「始乎為士，終乎為聖人。」⁵⁸那麼什麼人才可以成聖人呢？荀子又說：「塗之人可以為禹。」⁵⁹他主張人人皆可以成為聖人，理由是：

凡禹之所以為禹者，以其為仁義法正也。然則仁義法正有可知可能之理。然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具，然則其可以為禹明矣。⁶⁰

禹是聖人，禹之所以成為禹是因為他行仁義法正，可見仁義法正必定有可知可行的道理，而每個人都已具備了可以知道仁義法正的本質和執行仁義法正的條件，所以人人可以成為像禹一樣的聖人是很明顯的道理了。

但是在現實社會之中，往往是有聖人也有凡人，有君子也有小人，他們有什麼分別呢？荀子說：

聖人之所以同於眾，其不異於眾者，性也；所以異而過眾者，偽也。……凡人之性者，堯舜之與桀跖，其性一也；君子之與小人，其性一也。⁶¹

前面曾提過荀子不會刻意去分析強調人們的聰愚敏鈍，他並不重視這種先天的差異，更不認為這種先天差異和人之所以成為堯舜或桀跖，有絕對的關係。他認為人之所以成為堯舜或桀跖，主要的關鍵是在「積偽」，也就是後天的人為努力。每個人都具有認知的能力以及生存的慾望，但不論先天的差異如何這並不重要，只要是人都可以成聖、成君子。

(三)、聖人的人格特徵

「聖人」是人倫的極致，是理想人格的代稱，這是古今一致的看法，荀子也不例外，他主張為學的終極目標是成為聖人，所以他說「始乎為士，終乎為聖人。」（〈勸學〉）又說：「故學也者，固學止之也。惡乎止之？曰：止諸至足。曷謂至足？

⁵⁸ 《荀子·勸學》，王先謙：《荀子集解》，頁 118。

⁵⁹ 《荀子·性惡》，王先謙：《荀子集解》，頁 718。

⁶⁰ 《荀子·性惡》，王先謙：《荀子集解》，頁 716。

⁶¹ 《荀子·性惡》，王先謙：《荀子集解》，頁 709、頁 714。

曰：聖也。」(《解蔽》) 以上認定聖人是治學的最高目標。荀子又說：「聖人備道全美者也。」(《正論》)、「無窮者，廣之極也；聖人者，道之極也。」(《禮論》)、「聖也者，道之管也。」(《儒效》)、「聖也者，盡倫者也。」(《解蔽》) 以上說明聖人是人倫的極致。關於聖人的內涵，在此引《修身》、《儒效》、《解蔽》有關描述「聖人」的文字條列如下：

好法而行，士也；篤志而體，君子也；齊明而不竭，聖人也。⁶²

其唯學乎。彼學者，行之，曰士也；敦慕焉，君子也；知之，聖人也。⁶³

嚮是而務，士也；類是而幾，君子也；知之，聖人也。⁶⁴

脩百王之法，若辨白黑；應當時之變，若數一二；行禮要節而安之，若生四枝；要時立功之巧，若詔四時；平正和民之善，億萬之眾而搏若一人；如是，則可謂聖人矣。⁶⁵

上述的「齊明而不竭」是指聖人的智慮明敏而不窮竭。在《非相》中，荀子曾論及聖人之辯的氣象，是「不先慮，不早謀，發之而當，成文而類，居錯遷徙，應變不窮。」這可以說是「齊明而不竭」的最佳解釋。⁶⁶第二則引文的「知之，聖人也。」是指聖人於事理能明知通達，楊倞註解為「通於學」。而第三則引文的「知之，聖人也。」是指聖人明知其理，楊倞註解為「知聖王之道者」，也就是荀子的思想中心-禮義，能明知禮義統類的人就是聖人。⁶⁷至於第四則的聖人的行誼幾乎就是通達事理，化繁為簡而動靜自如不踰矩了。

此外，《儒效》說：

不聞不若聞之，聞之不若見之，見之不若知之，知之不若行之。學至於行之而止矣。行之，明也，明之為聖人。聖人也者，本仁義，當是非，齊言行，不失豪釐，無他道焉，已乎行之矣。⁶⁸

⁶² 《荀子·修身》，王先謙：《荀子集解》，頁 146。

⁶³ 《荀子·儒效》，王先謙：《荀子集解》，頁 272。

⁶⁴ 《荀子·解蔽》，王先謙：《荀子集解》，頁 665。

⁶⁵ 《荀子·儒效》，王先謙：《荀子集解》，頁 278-279。

⁶⁶ 鮑國順：〈荀子的人生理想〉《孔孟學報》第 43 期，1982 年，頁 323。

⁶⁷ 同上注 66。

⁶⁸ 《荀子·儒效》王先謙：《荀子集解》，頁 294。

由以上可知，除了上面四則引文所提到的「齊明、知之」，荀子是主張知行並重、相輔相成的。他重視人為的實踐，認為只有透過實踐證明以後的知識方為真知，「行之，明也」正代表著科學精神，實踐之後才會發現問題的所在，才能夠對原來的認知作修正，如此反覆會越來越接近真理，原來力行是可以成就通明的知識，彼此互相印證的。

總而言之，荀子思想中的聖人是人倫的極致，是理想人格的代稱，是治學的最高目標，於事理能明知通達禮義統類，重視人為實踐以及知行並重。

（四）、如何方能成聖

「聖人」既然是人生最高理想，那麼要怎麼做才能夠成為聖人呢？荀子認為成聖最主要的條件在於「積偽」，「積偽才能成聖」。「積偽」的定義前面已經解釋過，它是求學的必經過程。求學雖然不能沒有師友的幫助和環境的養成，但如果想要有成就，主要靠自我的努力。每個人從小到老，從幼兒教育乃至於活到老學到老，孜孜不倦的累積學習經驗與知識來充實自己，這就是積學的功夫，所以荀子特別強調它。荀子說：

積土成山，風雨興焉；積水成淵，蛟龍生焉；積善成德，而神明自得，聖心備焉。⁶⁹

山是由泥土累積而成的，淵是由水滴匯聚而成的，當這些泥土和水滴還沒有累積與匯聚之前，是無法興風雨、生蛟龍的，這就是累積之後才有的功夫。同樣的道理對於為善也是一樣，累積善行成就美德，有德則自然能夠神而明之，具備聖明之心而成為聖人，這成就的過程都是由點滴累積而來的。所以荀子說：

故不積跬步，無以致千里；不積小流，無以成江海。⁷⁰

可以為堯禹，可以為桀跖，可以為工匠，可以為農賈，在執注錯習俗之所積耳。⁷¹

情也者，非吾所有也，然而可為也。注錯習俗，所以化性也；並一而不二，所以成積也。習俗移志，安久移質。並一而不二，則通於神明，參於天地

⁶⁹ 《荀子·勸學》，王先謙：《荀子集解》，頁 113。

⁷⁰ 《荀子·勸學》，王先謙：《荀子集解》，頁 114。

⁷¹ 《荀子·榮辱》，王先謙：《荀子集解》，頁 188。

矣。……工匠之子，莫不繼事，而都國之民安習其服，居楚而楚，居越而越，居夏而夏，是非天性也，積靡使然也。⁷²

千里之行，起於足下所累積的每一個半步；不匯聚細小的水流無法形成江海。每個人都可以成為堯舜或是桀跖，可以成為工匠，也可以成為農民和商人，這一切都在於行為的選擇與習俗的長期累積罷了，自己才是主人。但是這種積習的功夫並不是與生俱來的，而是經由後天學習養成的，習俗也是為了改善人的本性而設置的。專一心志可以培養積習的功夫，習俗會改變人的心志，假以時日積久成習就會漸漸改變人的氣質。專一不二的學習方法可以通明事理，了解天地間的道理。工匠的兒子則克紹箕裘子繼父業，都國的人民也全都安於都國的習俗。居住在楚國的人就安於楚國的習俗而成為楚人，居住在越國的人就安於越國的習俗而成為越人，居住在華夏的人就安於華夏的習俗而成為華夏之人，以上的例子都不是天性，而是積習化順的結果。

前面提到士農工商各個行業的專業技術，都必須靠累積每次後天人為的努力與經驗才能成就，那如果讓一般的老百姓服道為學呢？其成就如何？荀子說：

今使塗之人伏術為學，專心一志，思索孰察，加日縣久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣。故聖人者，人之所積而致矣。⁷³

荀子說如果讓一般的老百姓服道為學，專心一志，反省思索覺察，假以時日累積善行而不停止，則可通於神明而參於天地了。所以聖人的境界是人所累積善德而達致的，由以上可知，無論做任何行業或是學習任何領域，積偽、積習的功夫都必須到家，如此方能成聖。最後荀子再次強調「積」的功效足以成就人道，乃至於天地四方，古往今來，他再次勉勵大家「聖人也者，人之所積也」，只要肯下工夫，有為者亦若是，他說：

故積土而為山，積水而為海，旦暮積謂之歲，至高謂之天，至下謂之地，宇中六指謂之極，塗之人百姓，積善而全盡，⁷⁴謂之聖人。彼求之而後得，為

⁷² 《荀子·儒效》，王先謙：《荀子集解》，頁 296-297。

⁷³ 《荀子·性惡》，王先謙：《荀子集解》，頁 717。

⁷⁴ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 484：「為學最高目的是要『通倫類（知），一仁義（行）』的健全人格，實亦『知明行修』，『知』能通類，『行』能全一，才是全盡之學。」前面已提過荀子是主張知行並重、相輔相成的。

之而後成，積之而後高，盡之而後聖，故聖人也者人之所積也。⁷⁵

上面這段話荀子再次舉例，不只是積土成山、積水成海，就連歲月也是無數個晨昏所積聚而成，乃至於最高的天和最低的地，以及宇宙上下四方這六極，都是由無限個空間單位所累積聚合。市井小民積聚善德而達到盡善盡美的境界就叫做聖人。只有不斷進取才能收穫，不斷實踐才會成功，不斷累積經驗才能提升眼界的高度，達到完美的程度才能成為聖人，所以聖人是由凡夫一點一滴累積而成的。

（五）、何時方能停止學習

關於這個問題，荀子幾句話就解釋清楚了，他說：

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。⁷⁶

荀子說為學之道要從哪裡開始，到哪裡結束呢？荀子說修習的學科要從讀詩書等經書開始，到修習禮為止；為學的意義，要從修養成為一個士人開始，到修養成為聖人為止。能夠真誠力行，久而久之自然可以一窺堂奧，更上一層樓。為學是長久的事，一直到死了才能停止。所以說學習的科目有結束的時候，至於為學的意義是要終身追求，不可以片刻捨棄的。

人的一生活從呱呱墜地開始便無日可息，如同《荀子·大略》記載子貢問孔子他已經倦於學，想要休息事君的事，孔子先引用詩經的話勉勵他，接著說：「事君很難，事君的事怎麼可以休息呢！」子貢連續又問了他想休息事親、妻子、朋友、耕作的事，孔子一律回答都不可以休息，子貢最後問：「難道我就這樣一直都不能休息嗎？」孔子說：「賜啊！你看那墳墓，高高圓圓上面尖尖的，到這時候你就可以休息了。」荀子的學習精神就如同孔子對子貢的回答一樣堅持，就算他一生不受重用卻不放棄，掙扎著最後老邁的身軀，也要把畢生的思想著書流傳，期待著或許將來能夠利益後世，實現他的理想社會，使國家得治，天下安樂太平。

⁷⁵ 《荀子·儒效》，王先謙：《荀子集解》，頁 297。

⁷⁶ 《荀子·勸學》，王先謙：《荀子集解》，頁 118。

第三節 重視五經與禮教的課程與作用

荀子說：「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〉）對於學習的教材內容，荀子認為「五經」最為重要，他指的五經就是：書、詩、春秋、樂和禮。⁷⁷他尤其重視禮和樂，《荀子》書中也有〈禮論〉、〈樂論〉的專篇研究，以下將加以說明及論述。

一、始乎誦經，終乎讀禮

荀子是儒家後起的學者，他教導的科目，一切皆以孔子為依歸，孔子說：「興於詩，立於禮，成於樂。」（《論語·泰伯》）詩、禮、樂是孔子所重視的，所以荀子也重視這三種科目。除詩、禮、樂之外，荀子又增加書與春秋二者。荀子說：

學惡乎始？惡乎終？其數則始乎誦經，終乎讀禮。……故學至於禮而止矣，夫是謂之道德之極。⁷⁸

依荀子的看法，教學的課程內容是以詩書諸經為基礎，以禮為大成。以下將從經到禮，分別敘述下列各種課程：⁷⁹

（一）、《書》

「故書者，政事之紀也。」（〈勸學〉）《書》是記載歷代治亂興衰的政事，正所謂「滿載三代之文治教化，典章制度，既稟聖裁，垂型萬世。⁸⁰」研讀《書》可以明白治理國家的精微道理，有利於修身齊家治國平天下，所以荀子認為這是不可忽視的學習課程。

（二）、《詩》

「故詩者，中聲之所止也。」（〈勸學〉）節制聲音使之中和，也就是詩與音樂結合，樂章必須符合詩義，使得音樂的節奏中正和諧，不流於淫靡。楊倞注：「詩

⁷⁷饒彬：〈荀子之教育言論〉《師大國文學報第八期》，1979年，頁6。

⁷⁸《荀子·勸學》，王先謙：《荀子集解》，頁118-119。

⁷⁹對於荀子教學課程的分法與說明，參見鄭應鴻：〈荀子教學思想之研究〉《黃埔學報第九輯》，1976年，頁120-121。

⁸⁰王孺松：〈荀子治學論〉《師大國文學報第四期》，1975年，頁83。

謂樂章，所以節聲音，至乎中而止，不使流淫也。⁸¹」荀子也說「詩書之博也。」（〈勸學〉）《詩》表現在國情民風內容廣博，可以上風下偃，吟詠之間性情油然勃發，使真情流露，必能變化氣質，詩教之溫柔敦厚就在其中矣。

（三）、《春秋》

「春秋之微也。」（〈勸學〉）《春秋》是以微言大義⁸²來強調正名的重要，貶抑亂臣賊子，讀之可以做為治國用人的重要參考。

（四）、《樂》

「樂之中和也。」（〈勸學〉）音樂的效用在中正和諧，否則過與不及皆難以怡情悅耳。荀子說：「夫樂者，樂也。」（〈樂論〉）又說「樂者，審一以定和者也，此物以飾節者也，合奏以成文者也。」（〈樂論〉）所以音樂是表現於中正而定其調和的，中正調和的音樂才能怡情悅耳，音樂是合於樂器來裝飾節奏的，是聯合節奏以成文飾的，所以荀子強調說：

夫聲樂之入人也深，其化人也速，故先王謹為之文，樂中平，則民和而不流；樂肅壯，則民齊而不亂；民和齊，則兵勁城固，敵國不敢嬰也。⁸³

可見荀子認為音樂的作用，對人的影響既快速又深入，所以先王謹慎的為之立節文，隨著音樂中正平順，則人民和樂而不淫放；而音樂的平和肅壯，與民心士氣有很大的關係，人民和樂齊心則兵強城固，使得敵國不敢來侵犯，於是荀子再次強調說：「故樂者，天下之大齊也，中和之紀也，人情之所不能免也。」（〈樂論〉）這就是先王訂立音樂的作用。音樂足以讓天下人齊心一同，是中正和諧的總要，是人情所不能免除的，音樂的效用這麼重要而顯著，影響層面廣大且深人民心民情，難怪乎荀子要把它列入學習的教材之中了。

（五）、《禮》

1、禮的重要

⁸¹ 《荀子·正名》，王先謙：《荀子集解》，頁 119。

⁸² 微言：《漢書藝文志》〈序〉：「昔仲尼沒而微言絕。」顏師古注：「李奇曰：『隱微不顯之言也。』師古曰：『精微要妙之言耳；大義，精之要謂之大義。』」以上見於顧實：《漢書藝文志講疏》，東南大學叢書，上海：商務印書館，1924年8月初版，頁1。

⁸³ 《荀子·樂論》，王先謙：《荀子集解》，頁 629。

對於禮的重要性，《禮記·學記》說：「夫禮者，所以定親疏、決嫌疑、別異同、明是非也。⁸⁴」荀子也說：

禮者，法之大分，類之剛紀也，故學至乎禮而止矣，夫是之謂道德之極。禮之敬文也。⁸⁵

禮，在荀子的教學課程中，佔非常重要的地位，因為禮是人類道德倫理的分際，更是制度法律的準繩，所以荀子認為學習到了禮這個部分就是終極了，這也是道德的終極。禮講究恭敬節文，所以荀子認為學問的終結在於禮，道德的極致也是禮，一切揖讓文飾皆在於禮。由此可知，禮的效用小至修身，大至治國，甚至日常應對進退，皆無禮不行，所以禮成為行為準則的最高圭臬。清末民初的學者王先謙先生，在其《荀子集解》〈序〉中有感而發的說：「荀子論學論治，皆以禮為宗，反復推詳，務明其指趣，為千古修道立教所莫能外。⁸⁶」可見荀子所倡導的「禮制」思想便是荀學的價值所在。〈勸學〉說：「將原先王，本仁義，則禮正其經緯蹊徑也。」蔡仁厚先生對這段話的解釋如下：「荀子之意，禮是王道之所出、仁義之所成，學者如欲窮究先王的道術，探求仁義的實質，則由禮入手，才是最為切當的途徑。」⁸⁷所以荀子把禮看得很隆重。

2、禮的功能及範圍

對於禮的功能及範圍，王忠林先生說：

荀子一面主張人性本惡，一面主張用禮來矯正人的情性，所以無論在個人的修養以及社會國家的治理，都特別重視禮治。荀子所說的禮，涵蓋的範圍特別大，上自治國安邦，下至個人立身處世，以至日常生活的細節，無所不包，禮不但是人行為的準則，同時也是思想言論的準繩；不但是處理社會現象的準繩，同時也是應付自然現象的準繩。⁸⁸

⁸⁴王夢鷗註譯：〈曲禮上〉《禮記今註今譯》修訂本上冊，臺北：臺灣商務印書館，1990年3月，頁4。

⁸⁵《荀子·勸學》，王先謙：《荀子集解》，頁119。

⁸⁶王先謙：《荀子集解》〈序〉，頁1。

⁸⁷蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁484。

⁸⁸參見王忠林註譯：《新譯荀子讀本》，頁38。

我們先看個人方面，荀子說：「食飲、衣服，居處、動靜，由禮則和節，不由禮則觸陷生疾；容貌、態度，進退、趨行，由禮則雅，不由禮則夷固僻違，庸眾而野。」（《修身》）個人的飲食衣服，居處動靜，都要依於禮。又說：「凡治氣養心之術，莫徑由禮。」「故人莫貴乎生，莫樂乎生，所以養生安樂者，莫大乎禮。」（《彊國》）治氣養心，養生安樂也要依乎禮。荀子認為「禮者，所以正身也。」（《修身》）「故禮及身而行修。」（《致士》）由以上可知，禮是個人立身處世的規範，也是正身的工具。

禮不但是人為的規範，更是思想言論的規範，「凡用血氣志意知慮，由禮則治通，不由禮則勃亂提慢。」（《修身》）用血氣志意知慮，順著禮去做就順治通達，不順禮去做就悖亂怠慢。「君子行不貴苟難，說不貴苟察，名不貴苟傳，唯其當之為貴。……然而君子不貴者，非禮義之中也。」（《不苟》）志意知慮要由禮，行為、學說、名聲也要合乎禮才是寶貴的，不合禮義中正之道的事物，君子並不推崇。

再看《王霸》篇所說的：

農分田而耕，賈分貨而販，百工分事而勸，士大夫分職而聽，建國諸侯之君分土而守，三公總方而議，則天子共己而已。出若入若，天下莫不平均，莫不治辨，是百王之所同也，而禮法之大分也。⁸⁹

自古以來政教是合一的，所以政治也和禮有關，農、賈、百工、士大夫、諸侯、三公乃至於天子都各司其職，謹守被分配到的位置，則天下得治，荀子認為這就是禮法大分的功能。《富國》也提到「上不隆禮則兵弱」，治兵之道也屬於禮，又說：「足國之道，節用裕民，而善臧其餘，節用以禮，裕民以政。」足國裕民涉及了經濟的層面，荀子也歸屬於禮。⁹⁰「故古之人為之不然，其取人有道，其用人有法。取人之道，參之以禮。」（《君道》）國君任用人才的方法也歸之於禮。更進一步，荀子認為禮是治國的規範，強國的根本，他說「禮者，治辨之極也，彊國之本也，威行之道也，功名之總也，王公由之所以得天下也，不由所以隕社稷也。」又說「隆禮貴義者其國治，簡禮賤義者其國亂。」（《議兵》）「國無禮則不正。」（《王霸》）由此可見，國家之治亂興衰，完全取之於禮之有無，禮的範圍幾乎包括了所有的人類活動。

⁸⁹ 《荀子·王霸》，王先謙：《荀子集解》，頁 406。

⁹⁰ 參見陳柏達的網誌：〈對荀子「禮制」思想的經濟分析〉

<https://chenboda.pixnet.net/blog/post/257020970-108.07.31> 搜尋。

更進一步，禮可以擴展到自然現象：

天地以合，日月以明，四時以序，星辰以行，萬物以昌；好惡以節，喜怒以當；以為下則順，以為上則明，萬物變而不亂，貳之則喪也，禮豈不至矣哉！

91

天地、日月、四時、星辰以及萬物的存在變化，莫不與禮有關。好惡有節，喜怒得當，萬物與天地下順上明則變而不亂。是故荀子認為「人無禮則不生，事無禮則不成，國無禮則不寧。」（〈修身〉）無論個人、社會乃至國家，都不能沒有禮。所以荀子總括一句話說：「禮者，人道之極也。」（〈禮論〉）可見禮的功能之大。

至於五經的內涵及功用，〈儒效〉說得很清楚：

詩言是其志也，書言是其事也，禮言是其行也，樂言是其和也，春秋言是其微也，故風之所以為逐者，取是以節之也；小雅之所以為小雅者，取是而文之也；大雅之所以為大雅者，取是而光之也；頌之所以為至者，取是而通之也。天下之道畢是以。鄉是者臧，倍是者亡，鄉是如不臧，倍是如不亡者，自古及今，未嘗有也。⁹²

《詩》講的是儒者的心志，《書》講的是儒者的行事，《禮》講的是儒者的行為，《樂》講的是儒者的和樂，《春秋》講的是儒者的隱微褒貶。《詩經》的〈國風〉所以不流蕩，就是因為取儒者的大道節制它；〈小雅〉是取儒者的大道文飾它；〈大雅〉是因為取儒者的大道廣大它；〈頌〉所以成為盛德之極，是因為取儒者的大道通達它。天下的道理全都在這裏了。順著這個的就會佳善，違背這個的就要敗亡。順著這個如果不佳善，違背這個如果不敗亡，從古到今是從來不曾有的。⁹³由上可知，荀子對五經不只有深刻的認識，且對其效用深信不疑，故列五經為必修的課程。

二、禮的條件與內容

（一）、先富民而後禮教

⁹¹ 《荀子·禮論》，王先謙：《荀子集解》，頁 595。

⁹² 《荀子·儒效》，王先謙：《荀子集解》，頁 282-283。

⁹³ 此段說明參見王忠林註譯：《新譯荀子讀本》，頁 136。

孔子說：「既庶矣，富之；既富矣，教之。」（《論語·子路》）孔子主張先富而後教，荀子也不例外，他說得更加詳細：

不富無以養民情，不教無以養民性。故家，五畝宅，百畝田，務其業而勿奪其時，所以富之也。立大學，設庠序，修六禮，明十教，所以道之也。詩曰：『飲之食之，教之誨之。』王事具矣。⁹⁴

民情、民性是決定政治安危的主因，故必須養之、導之，先讓人民生活安定，生計無虞，然後再施以教化，改變他們的氣質，使其化性趨善，達到移風易俗的目的。在距今兩千三百多年前戰國末期的荀子，就已經有先知灼見的思想，主張先富民再教化，而「修六禮，明十教」就是當時的教材。所以荀子主張除了五經這項必修課程之外，其它尚有屬於生活與倫理範圍的德業課程，也就是六禮和十教（王念孫改作七教）。⁹⁵

（二）、六禮十教

所謂六禮就是冠禮、昏禮、喪禮、祭禮、鄉禮、相見禮這六種禮，飲酒禮包含在鄉禮中，分別敘述如下：⁹⁶

1、冠禮

東漢末年經學大家鄭玄遍注群經，《儀禮注》就是他的著作，《儀禮》疏引《鄭目錄云》：「童子任職居士位，年二十而冠。」《禮記·曲禮》也提到：「人生十年曰幼，學；二十曰弱，冠。」按古代男子年二十而行冠禮，謂之成人。

2、昏禮

《儀禮·士昏禮》疏引《鄭目錄云》：「士娶妻之禮，以昏為期，因而名焉。」按古昏禮程序有六：納采、問名、納吉、納徵、請期、親迎⁹⁷，是迎娶的過程。《禮

⁹⁴《荀子·大略》，王先謙：《荀子集解》，頁 787。

⁹⁵王先謙：《荀子集解》，頁 787-788。禮記曰六禮：冠、昏、喪、祭、鄉、相見禮；十教即十義也，禮記曰：父慈、子孝、兄良、弟悌、夫義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠十者。謂之人義道，謂教道之也，十或為七也。王念孫曰：王制曰司徒修六禮以節民性，明七教以興民德，六禮：冠、昏、喪、祭、鄉、相見；七教：父子、兄弟、夫婦、君臣、長幼、朋友、賓客則作七教者是也。

⁹⁶以下「六禮」說明參見鄭應鴻：〈荀子教學思想之研究〉《黃埔學報第九輯》，1976年，頁 121-122。

⁹⁷參見網路介紹，網址：<https://baike.baidu.com/item/> 106.12.31 搜尋：三書六禮是中國傳統婚姻習俗的禮儀，三書指在六禮過程中所用的文書，包括聘書、禮書和迎書，六禮是指求婚至完婚的整個過程。納采是六禮的第一禮，男家請媒妁至女家提親，送禮求婚，得到應允之後，再請媒妁到女家納採擇之禮，古代納采的禮物只用雁。問名是六禮的第二禮，指婚前男家把寫有詢問女方名字和生辰八字內容的書禮，派人送到女方家裡。納吉是六禮的第三禮，《儀禮·士昏禮》：「納吉用雁，如

記》記載著「昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，下以繼後世，故君子重之。」

3、喪禮

此禮指未葬之前把死者當作生人看待。「居喪未葬，讀喪禮。」（《禮記·曲禮下》）人往生之後還沒出葬之前要研究喪禮。「喪禮，哀戚之至也，節哀順變也，君子念始之者也。」（《禮記·檀弓下》）喪禮中，孝子的心情極為悲哀，喪禮的作用就是要順著孝子悲哀的情緒，使其漸漸適應這種驟變而有所節制。

對於喪禮，〈禮論〉有更詳盡的說明：

喪禮之凡：變而飾，動而遠，久而平。故死之為道也，不飾則惡，惡則不哀；邇則翫，翫則厭，厭則忘，忘則不敬。一朝而喪其嚴親，而所以送葬之者，不哀不敬，則嫌於禽獸矣。……喪禮者，以生者飾死者也，大象其生以送其死也。故如死如生，如亡如存，終始一也。……故喪禮者，無它焉，明死生之義，送以哀敬，而終周藏也。故埋葬，敬藏其形也；祭祀，敬事其神也；其銘誄繫世，敬傳其名也，事生，飾始也；送死，飾終也；終始具而孝子之事畢，聖人之道備矣。⁹⁸

荀子把許多喪禮的原理和做法，在他的〈禮論〉篇中闡釋得非常清楚，每個細節都有詳細的說明，而且確實可行，這些習俗的某些部分，甚至一直沿用至今。荀子認為喪禮主要在彰明死生之義，以哀敬來恭送死者，以周藏來終結，所以埋葬就是敬藏死者的形體。祭祀就是敬事死者的神靈，並書寫銘誄以傳世紀念，整個喪禮的前置作業和終結流程都完善了，孝子的事也就完成，聖人的大道也就完備了。

4、祭禮

《禮記·祭統》對於祭禮的敘述如下：「禮有五經，莫重於祭，夫祭者，非自外至者也，自中出生於心也。心怵而奉之以禮，是故賢者能盡祭之義。賢者之祭，必受其福。……凡天之所生，地之所長，苟可薦者，莫不咸在，示盡物也。外則盡物，內則盡志，此祭之心也。⁹⁹」祭禮是因為人們的內心有所感念而表現於行為的，把天地所生養的美物供品奉獻出來，於外竭盡物資來祭祀，於內竭盡誠心來恭敬，這

納采禮。」鄭玄注：「歸卜於廟，得吉兆，復使使者往告，婚姻之事於是定。」納徵是六禮的第四禮，即納幣，男家需要納聘禮之後才可成婚。請期是六禮的第五步驟，男方選擇結婚日，告知女方，取得同意。最後的親迎是婚禮中最重要的一步驟，指新郎親自前往岳家，將新娘接回來完成婚禮。

⁹⁸ 《荀子·禮論》，王先謙：《荀子集解》，頁 605、頁 610；頁 616-617。

⁹⁹ 王夢鷗註譯：《禮記今註今譯》修訂本上冊〈祭統〉，頁 773。五經，鄭注：為吉、兇、賓、軍、嘉五禮，祭禮屬於吉禮，居首。

才算是祭祀的用心。

對於祭禮，荀子在〈禮論〉補充說明如下：

祭者，志意思慕之情也，忠信愛敬之至矣，禮節文貌之盛矣。苟非聖人，莫之能知也。聖人明知之，士君子安行之，官人以為守，百姓以成俗。其在君子，以為人道也，其在百姓，以為鬼事也。……卜筮視日，齋戒修塗，几筵饋薦告祝，如或饗之。物取而皆祭之，如或嘗之。毋利舉爵，主人有尊，如或觴之。賓出，主人拜送，反，易服，即位而哭，如或去之。哀夫！敬夫！事死如事生，事亡如事存，狀忽無形影，然而成文。¹⁰⁰

荀子對於祭禮的著重點，乃因於對亡者抒發「志意思慕之情」，並表現出忠信愛敬和禮節文貌，對君子而言是展現人道精神，但對百姓而言以為是鬼事。而所祭祀的對象，則「如或饗之」、「如或嘗之」、「如或去之」，猶如祭神如神在，神去人傷，這樣的哀傷，這樣的恭敬，事死如事生，事亡如事存，盡其心意是最重要的。雖然已人去樓空，但精神長存，也讓這種慎終追遠的禮儀，成為人道的精神活動。

5、鄉禮

鄉禮有二，其一是鄉射禮，《儀禮》疏引《鄭目錄云》：「州長春秋以禮會民，射於州序之禮。」其二是鄉飲酒禮：「鄉飲酒之禮，所以明長幼之序也。」（《禮記》）清朝胡匡衷¹⁰¹寫的《儀禮釋官》說明如下：「鄉射有二：一是州長會民習射，一是鄉大夫貢士後，以此射詢眾庶，其禮皆先行鄉飲酒禮。」鄉大夫貢士之後，廣泛的徵求眾人的意見之禮，以上兩者都屬於鄉禮的範圍。

6、相見禮

對於相見禮，《禮記·曲禮》有詳細的說明：「國君撫式，大夫下之，大夫撫式，士下之。¹⁰²」又云：「大夫、士見於國君，君若勞之，則還辟，再拜稽首；君若迎拜，則還辟不敢答拜。大夫、士相見，雖貴賤不敵，主不敬客，客敬主人，則先拜

¹⁰⁰ 《荀子·禮論》，王先謙：《荀子集解》，頁 622-626。

¹⁰¹ 參見網路搜尋 <http://xy.eywedu.com/html2/mydoc2138.htm> 108.08.01 搜尋，樸齋學派創始人胡匡衷（生卒年不詳），匡衷，字寅臣，號朴齋，清績溪（今屬安徽）人。此學派因其號而名。匡衷承其先志力學，著書以老。此學派致力於經學，以經證經為其治經的主要方法。在諸經中，此派尤長於禮。胡匡衷於經義多所發明，不苟與先儒同異。

¹⁰² 參見網路翻譯，網址：<http://zhidao.baidu.com/question/28780349.html> 106.12.31 搜尋，本段譯文如下：國君在途中遇到大夫，便撫式示禮，而大夫（大夫也有專車）則下車還禮。大夫在途中遇到士，同樣的撫式示禮，而士（士也有專車）則下車還禮。「式」，是古代車馬上的橫木，「撫式」是手撫在橫木上，身子略向前傾，以示敬意，要注意的是這段中的「禮」一字，並不是屬道德概念的「禮」，而是指某種禮節，某種行禮的方式，這裡便是代指「撫式」。

主人。凡非弔喪，非先見國君，無不答拜者；大夫見於國君，國君拜其辱；士見於大夫，大夫拜其辱；同國始相見，主人拜其辱。君於士，不答拜也，非其臣，則答拜之。¹⁰³」至於相見的儀式則曰：「天子當依而立，諸侯北面而見天子，曰覲；天子當寧而立，諸公東面，諸侯西面，曰朝。¹⁰⁴」以上都是官等不同相見的禮儀。禮儀的程序及規定如此繁複，也難怪乎各個朝代都有掌管國家禮儀教化的禮官，以精通各種禮儀。

除了上述的六禮之外，荀子也主張「明十教」，清朝王念孫改作七教，他說：「司徒修六禮以節民性，明七教以興民德。¹⁰⁵」七教的課程包括：君臣之義、父子之親、兄弟之情、夫婦之別、長幼之序，朋友之交，以及賓客之禮。以上的課程都是待人接物必要的禮法，小至修身處世，大至治國，也是儒家教育中生活教育的德目，相當於今日教育的生活領域課程和綜合活動，當然非常重要。

三、禮的作用

〈勸學〉說：「禮者，法之大分，類之剛紀也，故學至乎禮而止矣，夫是之謂道德之極。」所謂法之大分，就是說法律的制定都是由禮而來的，陳大齊先生認為禮有三種作用：分、養、節¹⁰⁶，王忠林先生對於陳氏的這三種分法詮釋成：分辨與統一、養欲與給求、節情與制文這三部份，¹⁰⁷茲將禮的三種作用分別敘述如下：

（一）、分辨和統一

荀子說：

¹⁰³參見網路翻譯，網址：<http://www.sishuwujing8.com/liji/479.html> 106.12.31 搜尋，本段譯文如下：聘他國的大夫、士進見主國國君，國君倘親加慰勞，大夫、士要閃身躲避，並再拜叩頭。國君倘在門外迎而拜之，大夫、士也要閃身躲避，表示不敢接受其拜，自然也不答拜。不同國家的大夫與士相見，雖然身份不相當，但若主人尊敬客人，就先拜客；若客人尊敬主人，就先拜主人。總之，只要不是弔喪，不是士進見本國國君，受拜者都要回拜。大夫覲見主國國君，國君要行拜禮感謝他的屈駕光臨。士進見大夫，大夫也要如此行禮。同國之人初次相見，就不論身份高低，應由主人先拜，感謝客人的光臨。國君對於本國的士，因地位懸殊，不須答拜；但對於他國的士，因為不是自己的臣子，則須答拜。

¹⁰⁴參見網路翻譯，網址同上注 103，106.12.31 搜尋，本段譯文如下：天子背靠繡有斧文的屏風，面南而立，諸侯面向北而拜見天子，這叫「覲」。天子站在殿門與屏風之間，面南，諸公面向東、諸侯面向西而拜見天子，這叫「朝」。

¹⁰⁵請參閱上注 95。

¹⁰⁶陳大齊：《荀子學說》，台北，中央文物供應社，1954年，頁10。

¹⁰⁷參見王忠林註譯：《新譯荀子讀本》，頁39。

執位齊，而欲惡同，物不能贍，則必爭，爭則亂，亂則窮已。先王惡其亂也，故制禮義以分之，使有貧富貴賤之等，足以相兼臨者，是養天下之本也。……故人生不能無群，群而無分則爭，爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝物。

108

故先王按為之制禮義以分之，使有貴賤之等，長幼之差，智愚能不能之分，皆使人載其事，而各得其宜。¹⁰⁹

人之生不能無群，群而無分則爭，爭則亂，亂則窮矣。故無分者人之大害也。

110

人皆有欲，當物資不足以滿足欲求時則必發生爭亂，為了止息爭亂，必須制禮以分之，才能止亂得治。禮的作用就是要分貴賤、長幼、智愚等的差別，使人人各司其職，各得其所，所以國家社會必須藉用禮來加以分別。人類是群居的動物，如果沒有加以制禮區分，便會彼此爭鬥而天下大亂。

人類社會必須有所分別，但是分別也必須有所依據，要依據什麼來分別呢？荀子說：

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。¹¹¹

能依義來分別就會和諧，義就是裁斷，裁斷才能分別得宜，分別得宜則無怨，社會就會和樂齊一，團結有力，於是生活富裕，安居樂業。能夠順從四時，裁成萬物，兼利天下，這都是得之於分義的作用。分有這樣的功用，所以荀子說：「有分者，天下之本利也。」又說：「救患除禍，則莫若明分使群矣。」（《富國》）由此可見，分是天下根本之利，若無禮義法度規範人群關係，不免強欺弱、智欺愚、少凌長。而「辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王。」（《非相》），禮義法制建立人倫關係的軌範，使人類社會長處和樂，所以要除去禍患，就要明分人群百工之職分，建立群居之道。

¹⁰⁸ 《荀子·王制》，王先謙：《荀子集解》，頁 308-309；頁 326。

¹⁰⁹ 《荀子·榮辱》，王先謙：《荀子集解》，頁 197-198。

¹¹⁰ 《荀子·富國》，王先謙：《荀子集解》，頁 347。¹¹¹ 《荀子·王制》，王先謙：《荀子集解》，頁 325-326。

¹¹¹ 《荀子·王制》，王先謙：《荀子集解》，頁 325-326。

(二)、養欲與給求

雖然禮能依義以求分，能使人和樂齊一，但是單憑這項還不能達到治理的目的地，必須再輔以養欲給求，才能克盡全功，「故禮者養也」（〈禮論〉），這說明了禮具有養的作用。荀子又說：

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。爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長是禮之所起也。¹¹²

人生而有欲，欲求不足，則必起爭亂，所以先王要養人之欲，給人之求，使欲望與物資能達到平衡狀態，這樣就不會有爭亂了。欲屬於性，是與生俱來的，每個人都一樣的。荀子說：「凡人有所一同，飢而欲食，寒而欲暖，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。」（〈榮辱〉）人人有欲，賢愚相同，如果欲望容易滿足，也就不會有爭亂，但事實並非如此，所以荀子又說：「欲惡同物，欲多而物寡，寡則必爭矣。」（〈富國〉）客觀的事實是欲多而物寡，於是就不能無爭，為了止亂息爭，最好的辦法就是養欲給求。

對於慾望，荀子有自己的看法：

凡語治而待去欲者，無以道欲，而困於有欲者也。凡語治而待寡欲者，無以節欲，而困於多欲者也。……欲者，情之應也。以所欲為可得而求之，情之所必不免也。¹¹³

古之人為之不然，以人之情為欲多而不欲寡，故賞以富厚，而罰以殺損也。

114

荀子主張欲是與生俱來的，無法予以消除。既然無法消除，只有設法加以誘導。去欲不如導欲，寡欲不如節欲。人皆欲多不寡欲，所以人君就利用這種心理，賞以富厚，罰以殺損，以鼓勵人向善，警惕人趨惡。至於如何導欲與節欲呢？荀子說：

¹¹² 《荀子·禮論》，王先謙：《荀子集解》，頁 583。

¹¹³ 《荀子·正名》，王先謙：《荀子集解》，頁 692、頁 694。

¹¹⁴ 《荀子·正論》，王先謙：《荀子集解》，頁 580-581。

故欲過之而動不及，心止之也。心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治？欲不及而動過之，心使之也。心之所可失理，則欲雖寡，奚止於亂？故治亂在於心之所可，亡於情之所欲。……欲雖不可盡，可以近盡也。欲雖不可去，求為可節也。所欲雖不可盡，求者猶近盡。欲雖不可去，所求不得，慮者欲節求也。道者，進則近盡，退則節求，天下莫之若也。¹¹⁵

欲求過多，可以由心的作用（前一章已討論過）來制止，使欲求合理適當。欲求太少，也可以由心的作用來驅使；心失去作用，就算欲望很少也是會失序的，所以心的知覺作用必須凌駕在性情欲之上，如此一來，可以使欲求合於理所應求，這就是「導欲」。「導欲」的效果，進一步可以使欲求降到最低，退一步也可以節制欲望，所以只要引導得當，有欲多欲是無傷於治理的。

（三）、節情與制文

1、「禮」「義」「節」的作用

禮除了分與養兩種作用之外，還有一種節制的作用。荀子說：「故先王聖人安為之立中制節，一使足以成文理，則舍之矣。」（《禮論》）這雖然是荀子論述三年之喪時，主張節制調和之用說的，但節制的作用不限於喪禮，其他的禮也有具「立中制節」的作用。因此荀子說：「夫義者，內節於人而外節於萬物者也，上安於主而下調於民者也；內外上下節者，義之情也。」（《疆國》）他又說：「禮者，節之準也。」（《致士》）禮是節的準則，而義可以「內節於人外節於萬物」，使人們的內心與外在的事物都得到調適節制，使上者安於政而百姓調一，所以義與禮具有同樣的作用。那麼節究竟具有何種作用呢？荀子說：

禮者，斷長續短，損有餘，益不足，達愛敬之文，而滋成行義之美者也。

兩情者，人生固有端焉。若夫斷之繼之，博之淺之，益之損之，類之盡之，盛之美之，使本末終始莫不順比，足以為萬事則，則是禮也。

三年之喪，何也？曰：稱情而立文，因以飾群，別親疏貴賤之節而不可益損也，故曰，無適不易之術也。¹¹⁶

¹¹⁵ 《荀子·正名》，王先謙：《荀子集解》，頁 693-695。

¹¹⁶ 《荀子·禮論》，王先謙：《荀子集解》，頁 605、頁 609、頁 617。

禮是要截長補短，減損多餘的，增益不足的，所以「斷長續短，損有餘，益不足」正是禮的節制作用。人的一生總會有吉凶和歡愉擔憂，如何使這正面與負面的情緒和順，這就要靠禮的節制作用了。如同上面引文所言的「若夫斷之繼之，博之淺之，益之損之……」像這樣把長者斷之，有餘者損之，正是限禁其長，限禁其有餘；短者續之，不足者益之，正是限禁其短，限禁其不足，這正是表示節有限禁的作用。而「稱情而立文」，就是節的總原則，是根據人情的輕重而立禮文，用以分別親疏貴賤。

2、「情」與「文」孰重

禮者「稱情而立文」，所以禮中應當有情有文，情是蘊藏於內的，文是表現於外的。那麼荀子所重視的是情或是文？抑或兩者並重呢？我們來看看荀子怎麼說：

故至備，情文俱盡；其次，情文代勝；其下復情以歸大一也。

禮者，以財物為用，以貴賤為文，以多少為異，以隆殺為要。文理繁，情用省，是禮之隆也；文理省，情用繁，是禮之殺也；文理情用相為內外表裡，並行而雜，是禮之中流也。故君子上致其隆下盡其殺，中處其中。¹¹⁷

從第一則引文可知，荀子把禮分成三個等級。¹¹⁸情是禮意，表哀敬之情，文是禮物威儀，荀子認為「情文俱盡」為禮之至備，因為文理情用互為內外表裡，並行而相會，是禮的中道，所以「情文俱盡」是禮的最高級。「其次情文代勝」，情勝於文，或文勝於情是次級的禮。「其下復情以歸大一也」，情盡而文至簡，雖無文飾，但是復情以歸質素，這也是禮，這是禮的第三個等級。荀子把「情文俱盡」列為禮的最高級，但是在兩者不可兼具時，是要重情還是重文？荀子以「情文代勝」把「情」與「文」同樣視為第二級的禮，此時情與文似乎沒有高低之分。但是「其下復情以歸大一也」，僅以復情為下級的禮，對情的重視似乎又有甚於文，可是荀子又以「文理繁，情用省」為禮之隆，以「文理省，情用繁」為禮之殺，則又似乎重文甚於重情了。縱觀以上，在原則上來說，荀子是情文並重的。

3、貴始與人道精神

荀子說禮有三大根本：

¹¹⁷ 《荀子·禮論》，王先謙：《荀子集解》，頁 595、頁 598。

¹¹⁸ 此處禮的三種分法參見王忠林註譯：《新譯荀子讀本》，頁 42。

禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地，惡生？無先祖，惡出？無君師，惡治？三者偏亡，焉無安人。故禮上事天，下事地，尊先祖而隆君師，是禮之三本也。故王者天太祖，諸侯不敢壞，大夫士有常宗，所以別貴始；貴始得之本也。

祭者，志意思慕之情也，忠信愛敬之至矣，禮節文貌之盛矣，苟非聖人，莫之能知也。聖人明知之，士君子安行之，官人以為守，百姓以成俗。其在君子，以為人道也；其在百姓，以為鬼事也。¹¹⁹

荀子說禮有三本：天地是生命的根本，先祖是種族的根本，君主與師長是治世的根本。有天地才有生命，有先祖才有來處，有君師才有人治。倘若三缺一，就無法安身立命。所以禮者，上以事天，下以事地，敬奉先祖而尊崇君師，禮這三大根本就是禮存在的由來。前面也曾提過，對於祭禮的著重點，禮之所有情文，是用來表現內心的情感，並表現出忠信愛敬和禮節文貌，所以喪祭的文飾，主要是用以律人，而不是真的用以事鬼神，對君子而言是展現人道精神，但對百姓而言以為是鬼事。事天地、先祖、君師，禮所表達的是貴始之意，對祭祀禮所以表達的是思慕之情，這些都是人道，不是鬼事，是用以律人，不是用以事鬼。禮所展現的貴始與人道精神，正是禮的作用。

綜合以上，荀子雖然主張性惡，但他更強調「性惡可塑」，根據這個原理他認為必須落實「化性起偽」的功夫，亦即靠著不間斷的後天努力而積慮習能，這就叫做「積偽」。在累積學習的過程中，學習者本身必須專一心志、守恆不懈，運作用心的作用來調節欲求。外在則要靠師法教化和禮義之治，再加上良好的同儕關係和學習環境的薰染，以及藉由五經禮教課程的實踐與省思，假以時日的累積善德而不停止，就能夠一點一滴從凡夫修練到聖人的境界。從以上的論述當中，可以發現荀子從教學的原理、態度、方法、目標，乃至於課程的內容都規範得很清楚具體，他這一套完備的教材教法，在當時真是發前人所未發，他所考慮到的教學要件，幾乎都鉅細靡遺的在他的書中反覆舉例論證。韋政通先生說：

仁是人類的道德主體，也是生命的真機。人一旦能體仁行仁，就能與禮樂之間恢復調和的關係，禮樂是仁的客觀表現，仁是禮樂之本。¹²⁰

¹¹⁹ 《荀子·禮論》，王先謙：《荀子集解》，頁 587-588；頁 624。

¹²⁰ 韋政通：〈荀子導讀〉《國學導讀叢編第三冊》，頁 146。

儒家以人文主義為其教學目標，所以其教學處處以「人」為中心，主張修身治國平天下，其教學的終極目標在培養「仁人」，以實現「仁政」。荀子是儒家後起的學者，他所教導的科目，一切皆以孔子為依歸，荀子堅持孔子的文化理想，發展出自己的禮義系統。禮樂是仁的客觀表現，所以荀子相當重視禮樂的課程，他希望藉著禮義系統的教材教法克己復禮為仁，培養儒家的「仁人」，進而實現「仁政」。都說孔子是偉大的教育家，則荀子堪稱是承先啟後的教育思想家。

第四節 孟荀教學主張的異同

孔子代表中國儒學的創始階段，孟子則代表儒學理論的初步完成，孔子立仁、義、禮之統，孟子則提出性善論以補成此一學說，無性善論則儒學內無所歸，故就中國之「重德」文化精神而言，性善論乃此精神之最高基據。¹²¹荀子與孟子一樣，都是尊崇孔子的，他們各自繼承了孔子學說的不同層面而各自發展：孟子較重視孔子的德，所以孟子發揚的重點就偏向內在的尊德性，於是樹立了仁義之道；荀子較重視孔子的學習，因此他研究的重點就比較偏向於外在的道問之學，因而建立了禮義之統。¹²²

一、孟荀人性論的差異

對於人性，孔子僅說了「性相近，習相遠也」與「唯上智與下愚不移」¹²³這兩句話，孔子所謂的「性近習遠」之說，原本並不專指人性之善惡，而只是單純的表示人的本性原來是相近的，但由於後來每個人的習染不同，差異就越來越大。至於「上智下愚不移」這句，也未確分人的等級，對於人性善惡之分的是從孟荀才開始。人性論是孟荀的教育思想中心，在此先探討孟子的性善說。

（一） 孟子的性善說

¹²¹以上見勞思光《新編中國哲學史》第一冊，三民書局，1991年1月增訂六版，頁159。

¹²²林麗真：〈荀子〉《中國歷代思想家》，臺北：台灣商務印書館，頁596。

¹²³這兩句話皆出自於《論語·陽貨》，朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，2011年1月，頁165。

當孔子「性相近，習相遠」的話，被南宋大儒王應麟所引用，而綜括為民間啟蒙讀物「三字經」的開端語¹²⁴之時，就其義理而言，闡發了「性善」之義，也因此引發出人的價值意識與文化理想的人文創造議題，以及教育的價值與功能的文化延續問題，無形中，同時也彰顯出孟子所發明的「性善」之說的意義。¹²⁵

孟子主性善，這也是他對孔子的「仁」進一步的闡發與印證。孟子對於性善的論證，不同於純外延的邏輯論證，是反求諸己的生命反省，可以當下體悟而不假外求的。孟子認為「人之所以異於禽獸者幾希」¹²⁶，人之所以異於禽獸，是因為人能自覺仁義禮智而存養擴充，創造歷史文化與開拓人文世界。他說：

人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。……惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：『求則得之，舍則失之。』或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。¹²⁷

人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。¹²⁸

孟子認為人性之善乃天生本具，亦即四端之心乃「我固有之也」，愛親敬長的良知良能是「不學而能、不慮而知」的先天本然之善，所以當「乍見孺子將入於井」，都會自然而然地馬上升起拯救他的心，此即所謂「怵惕惻隱之心」¹²⁹。這種本然善心的反射流露，即是良心天理的直接呈現，無論是智愚賢不肖，在這一點上，每個人當下的反應都必然相同，由此可證，人性之善是與生俱來的，不是外鑠的。更進一步的，孟子跟荀子一樣，亦認為塗之人皆可為堯舜，也就是聖人與我同類，若能充分發揮本然的善性，則人人皆可成為聖賢。孟子說：

故凡同類者，舉相似也，何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。……口之於味也，有同者焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，

¹²⁴ 《三字經》的開端語：「人之初，性本善，性相近，習相遠，苟不教，性乃遷。」

¹²⁵ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 192。

¹²⁶ 《孟子·離婁下》，朱熹：《四書章句集注》，頁 274。

¹²⁷ 《孟子·告子上》，朱熹：《四書章句集注》，頁 304、頁 307。

¹²⁸ 《孟子·盡心上》，朱熹：《四書章句集注》，頁 331。

¹²⁹ 《孟子·公孫丑上》，朱熹：《四書章句集注》，頁 220-221。

獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也、義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。¹³⁰

聖人是人倫之至善，孟子認為一般人只要能把「心之所同然」加以擴充，則人人都可成為至善的聖人。所以說「舜何人也？予何人也？有為者亦若是。¹³¹」孟子從口、耳、目等感官之所同，以此類推到心之所同。心之所同的是義與理，使人自悅，理義悅心猶如芻豢之悅口，心悅理義，亦涵著心即理義。¹³²聖人並非天賦異稟，聖人與我們的心都有相同之處，在人同此心，心同此理的前提下，一般人不但可以興起希求成為聖賢的志向，更具有成為聖賢的本質，對人心而言無疑是一種鼓舞。

由以上可知，孟子認為「仁義」是為人的根本，善心與善性是與生俱有的，每個人的心都有相同之處，所以人人皆可以成為聖賢，而一般人之所以未能達到聖人之境是因為他「自暴自棄」，孟子說：

有是四端而自謂不能者，自賊者也。¹³³

自暴者，不可與有言也；自棄者，不可與有為也。言非禮義，謂之自暴也；吾身不能居仁由義，謂之自棄也。¹³⁴

孟子認為人們放棄其具有成為聖賢的本質，自暴自棄，就不會有作為；有了仁義禮智這四個善端，卻說自己不能行善，這便是自我放棄，賊害自己的本性。如同前面所言，人性之善性乃天生本具，良知良能都是人心的本然，是內在於生命之中的先天善根，人人雖皆有善根，但並非人人皆能成為聖賢，這是因為不為也，非不能也。關於這個能否成聖的看法，荀子與孟子有異曲同工之妙，於後將敘。

（二）孟荀人性論的差異

關於荀子的人性論，在本章第一節已有詳述，故不再贅言，在此逕以下面三個部分，來探討他們對人性善惡的差異：

1、孟荀對「性」的界定之差異：

本章曾經論述荀子認為「生之所以然者謂之性，性之和所生，精合感應，不事

¹³⁰ 《孟子·告子上》，朱熹：《四書章句集注》，頁 308-309。

¹³¹ 此乃是孟子引用顏淵的話，見《孟子·滕文公上》，朱熹：《四書章句集注》，頁 234-235。

¹³² 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 195。

¹³³ 《孟子·公孫丑上》，朱熹：《四書章句集注》，頁 221。

¹³⁴ 《孟子·離婁上》，朱熹：《四書章句集注》，頁 263。

而自然謂之性。」(《荀子·正名》)又說「性者，天之就也；情者，性之質也；欲者，情之應也」、「夫好利而欲得者，此人之情性也。」(《荀子·性惡》)他認為性以情為質，情即是性，欲是應情而生的，「性」、「情」、「欲」都是與生俱來不可學的，人性中內含種種情欲。性是天生的本質反應，也包括了目、耳、口的感官欲望；飢、寒、勞的生理欲望；以及好利而惡害的心理欲望。這些都是自然生命的徵象，而沒有道德價值的取向，如果人們順任著心理的欲望和生理的本能，所導致的惡行，事實上就是印證了荀子的性惡之說。

而孟子正好相反，由本節前述可知，孟子認為人性之善乃天生本具，亦即四端之心乃「我固有之也」，愛親敬長的良知良能是「不學而能、不慮而知」的先天本然之善。所以當「乍見孺子將入於井」，都會自然而然地馬上升起拯救他的心，此即所謂「怵惕惻隱之心」。這種本然善心的反射流露，即是良心天理的直接呈現，所以孟子認為人性之善是與生俱來的，不是外鑠的。孟子所說的人性本善是屬於理想的、價值的層面，但在現實中，人的言行卻有惡的產生。孟子認為惡的出現並非人沒有善性，而是摒棄善性而不用。

由以上可知，荀子的「性」是指人們自然生理與心理所具的「性、情、欲」，但孟子對「性」闡述，指的是人的價值本性，是屬於內在的道德，它與荀子所指的人的自然本性是不同的。荀子是從人之同於動物的自然本能來界定「人性」，如果順其生物的本能而不加以引導節制，則「性惡」便是很自然的結論；而孟子是從人之異於動物的本能來界定「人性」，認為人性中有絕對的善的價值，此兩者乃站在不同的角度來探討「人性」，字面上雖然同樣在論述「人性」，但是真實的內涵卻是各自表述人性之中不同的層面，談論不一樣的內容。

2、孟荀對人性論證的出發點之差異：

孟子認為人雖然有先天的心性之善，但由於後天環境的影響，仍然可能做出種種不善的事情，他說：

富歲，子弟多賴；凶歲，子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。¹³⁵

雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所為，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不

¹³⁵ 《孟子·告子上》，朱熹：《四書章句集注》，頁 308。

足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？¹³⁶

仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！¹³⁷

上面三段引文指出，人們失去善行是因為環境的影響，使其心陷溺其中，所以善性無法發揮；再者，良心雖然發芽了，但因為私慾的擾亂，如同被斧斲而夭折；其次，當人們丟失良心時，卻不知道要找回來。總之，孟子認為人們做了惡行，並不是因為人性本惡，而是由於外在因素的影響與內在私慾的擾亂顛倒所造成，如果能避免上述三種狀況，則人們天性的善心，會表現在善德善行上，所以孟子認為人性本善，其惡則來自於耳目之欲與不良的環境等因素。

此外孟子更在〈萬章上〉中舉例，舜被弟弟象加害卻沒死而回家，象見舜而忸怩，這表示象雖作惡，但其良知猶未喪失，因為縱使騙得了天下，也躲不過自己的良心。由此可知，人性之善有根而惡無根，雖然善根有時會蒙塵，但若能時時警覺省思，存養擴充良善之本性善端，終能撥雲見日。¹³⁸

由以上論述可知，孟子是從人之不為善的觀點來反證人性之善，¹³⁹關於這一點，荀子可說是完全相反，荀子說理綿密嚴謹，他善於以經驗佐證，並採用邏輯推論來論證為何人性是惡，他說：「枸木必將待櫟栝、烝矯然後直。¹⁴⁰」可見筆直並非枸木之本性；「鈍金必將待礪厲然後利」¹⁴¹，所以鋒利也非鈍金之本性，於是他推論出「今人之性惡，必將待師法然後正，待禮義然後治。¹⁴²」的結果，亦即「善，非人之本性。」荀子將人性類比喻成枸木之性和鈍金之性，包括人性在內，此三者皆需藉助外力的烝矯、磨練、教導才能改變其本性。因為枸木及鈍金烝矯磨練之後，所得的結果與其原來的本性相反，同理可證，人性亦與善相反，即是惡。由此可知，荀子是從人之改變本性而為善的觀點來證明人性之惡，這就是孟荀對人性論證的出發點迥然不同之差異。

3、孟荀人性論的價值之差異：

孟子認為人的價值意識出於自覺心，亦即與生俱來的「四心」對應「四端」，

¹³⁶ 《孟子·告子上》，朱熹：《四書章句集注》，頁 309-310。

¹³⁷ 《孟子·告子上》，朱熹：《四書章句集注》，頁 312。

¹³⁸ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 197-198。

¹³⁹ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 196。

¹⁴⁰ 《荀子·性惡》，王先謙：《荀子集解》，頁 704。

¹⁴¹ 《荀子·性惡》，王先謙：《荀子集解》，頁 704。

¹⁴² 《荀子·性惡》，王先謙：《荀子集解》，頁 704。

所謂惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也，擴展此四端，就是「盡性」。荀子則視「性」為人的生物之本能，否定人有善良的本質，認為「心」有觀照與思辨的能力，如同鏡子一樣，所以他強調禮義教化的作用，主張透過後天的努力和學習，使人向善。是故孟子強調的是內省修養以期發展完善的自我；荀子則重視客觀認知與思辯功能的配合。

孟子從內在的價值主張性善，對於學習者無疑是一種鼓勵，藉此啟迪我們向上的自覺，激發我們向上而努力；¹⁴³荀子強調後天的努力與學習，雖然順任人的自然本性會導向惡行，卻也因此提醒自己要時時保持一顆警醒觀照的心，不斷的學習超越自我而向上向善。雖然他們從不同的層面來剖析人性，也各自提出不同的改善方法，但可以確定的是，孟子和荀子有著共同的目標，就是想要幫助人們發揮人性中最光明的那一面，可謂殊途而同歸。

二、孟荀教學主張的異同

關於荀子的教學主張，在本章已有詳細的論述，故不再贅言，在此以探究孟子有關教學的主張與思想為主，並比較孟荀在這方面的異同，然後直接列舉出孟子與荀子相同的主張以及不同的主張。

（一）、孟子的教學主張與荀子相同之處

1、「明人倫以成聖」與「積偽成聖」的教學目標

孟子說：

善政不如善教之得民心也。善政，民畏之；善教，民愛之。善政得民財，善教得民心。¹⁴⁴

設為庠、序、學、校以教之。庠者，養也；校者，教也；序者，射也。夏曰校，殷曰序，周曰庠，學則三代共之，皆所以明人倫也。¹⁴⁵

規矩，方員之至也；聖人，人倫之至也。¹⁴⁶

¹⁴³劉正浩：〈孟子〉《中國歷代思想家》第一冊，臺北：台灣商務印書館，頁 543。

¹⁴⁴《孟子·盡心上》，朱熹：《四書章句集注》，頁 330-331。

¹⁴⁵《孟子·滕文公上》，朱熹：《四書章句集注》，頁 238。

¹⁴⁶《孟子·離婁上》，朱熹：《四書章句集注》，頁 259。

孟子認為「善教」的功能勝過於「善政」，因為良好的教化，使人民信服而得民心。既然教化人民如此的重要，所以必須設立學校來辦理教育，他認為辦理教育的目標就是要使人民明白父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信這五倫的道理。由明人倫而成為聖人，這就是孟子的教學目標。

在本章第二節曾提及荀子認為如果讓一般的老百姓服道為學，專心一志，反省思索覺察，假以時日累積善行而不停止，則可通於神明而參於天地。所以他勉勵大家：「聖人也者，人之所積也。」（《荀子·儒效》）由以上可知，孟子和荀子有著相同的教學目標，就是成為聖人，只要願意，平民百姓都可以成聖賢。孟子認為大部分的人無法成聖是因為環境與私慾的擾亂；荀子則認為最主要的是大家都沒有想成聖的自發意願，儘管人人皆有成聖的可能，但是因欠缺意願，所以無法勉強。（參閱本論文第三章第三節）

2、「尚友」與「擇友」

孔子以「友直、友諒、友多聞」為益者三友，孟子更擴展其範圍而主張「尚友古人」，他說：

孟子謂萬章曰：「一鄉之善士，斯友一鄉之善士；一國之善士，斯友一國之善士；天下之善士，斯友天下之善士。以友天下之善士為未足，又尚論古之人。頌其詩，讀其書，不知其人可乎？是以論其世也，是尚友也。」¹⁴⁷

孟子說：「友也者，友其德也。」¹⁴⁸君子之交，懷德義而切磋，與善士為友，自己也是善士。與「一鄉之善士、一國之善士、天下之善士」相交，都是同一個時代之人，孟子不以時代為侷限，他更主張可以與古人神交。我們誦古人之詩，讀古人之書，就能設身處地去了解他們的德行志事。孟子尚友古人，尤其是孔子與古聖先賢，都是他所衷心崇仰的，這些古人或許窮困，或許顯達，卻都能修身現於世或德澤加於民。

在學習的道路上，荀子亦相當重視擇友，他認為如能浸潤於賢師良友之間，天天耳濡目染的都是忠信敬讓之行，久必日進於仁義而不自知矣，這就是言教和身教的力量啊！（參見本章第一節）所以關於這一點，兩個人都有大致相同的看法。

3、專心致志

¹⁴⁷ 《孟子·萬章下》，朱熹：《四書章句集注》，頁 302。

¹⁴⁸ 《孟子·萬章下》，朱熹：《四書章句集注》，頁 296。

孟子以「一暴十寒」、「弈之為數」的譬喻來說明專心致志的重要，他說：

今夫弈之為數，小數也；不專心致志，則不得也。弈秋，通國之善弈者也。使弈秋誨二人弈，其一人專心致志，惟弈秋之為聽；一人雖聽之，一心以為有鴻鵠將至，思援弓繳而射之，雖與之俱學，弗若之矣。為是其智弗若與？曰：非然也。¹⁴⁹

孟子舉例學習應該專心致志，切勿心有旁騖，始能學有所成。否則一心以為有鴻鵠將至，又怎能專心學習。由此可知，問題不在聰明才智，而在能否專心致志。荀子也說：「君子壹教，弟子壹學，亟成。」（《荀子·大略》）老師專一去教導，學生專一去學習，必然快速成功。所謂專一就是專一心志，在同一時間只從事一項工作，絕不分心旁騖。（參見本章第二節）可見孟荀皆認為學習必須專心致志。

4、有恆

孟子舉例說明為學不可半途而廢，有恆心才會成功，他說：

有為者，譬若掘井，掘井九仞而不及泉，猶為棄井也。¹⁵⁰
孟子謂高子曰：「山徑之蹊間，介然用之而成路，為間不用，則茅塞之矣。今茅塞子之心矣。¹⁵¹

孔子說「譬如為山，未成一簣，止，吾止也！譬如平地，雖覆一簣，進，吾往也！」¹⁵²，滴水能成江河，是因為「有恆」；積沙能成山，也是由於「有恆」。堅持勿放棄，始能逆轉勝。為學須自強不息，持之以恆，不可半途而廢。同樣的，荀子在〈勸學〉說：「騏驥一躍，不能十步；駑馬十駕，功在不舍。鍥而舍之，朽木不折；鍥而不舍，金石可鏤。」（說明參見本章第二節）至此，兩人對學習必須有恆的認同是一致的。

5、因材施教

孟子承繼孔子思想，也採取因材施教的教學方法，他說：

¹⁴⁹ 《孟子·告子上》，朱熹：《四書章句集注》，頁 310-311。

¹⁵⁰ 《孟子·盡心上》，朱熹：《四書章句集注》，頁 335。

¹⁵¹ 《孟子·盡心下》，朱熹：《四書章句集注》，頁 345。

¹⁵² 《論語·子罕》，朱熹：《四書章句集注》，頁 108。

君子之所以教者五：有如時雨化之者，有成德者，有達財者，有答問者，有私淑艾者。此五者，君子之所以教也。¹⁵³

朱熹注解：「聖賢施教，各因其材，小以成小，大以成大，無棄人也。¹⁵⁴」孟子主張不同性向、不同格局的學生，就必須施以個別教育，以符合適材適性，讓每個學生都能根據自己的根器而有所成。如此一來，大家受教的機會平等，就沒有被放棄的孩子。而荀子所採取的「因材施教」，端視學習者當時的狀況和態度來觀機逗教，他的問答教學與重視治氣養心之術，就是重視個別差異教學的最佳例證。（參見本章第一節）

6、重視環境教育

孟子孩提時肇因「孟母三遷」，才有後來的成就，可見環境教育的重要。在學習上，孟子相當強調外在環境對於學習歷程的影響，他說：

孟子謂戴不勝曰：「子欲子之王之善與？我明告子：有楚大夫於此，欲其子之齊語也，則使齊人傳諸？使楚人傳諸？」曰：「使齊人傳之。」曰：「一齊人傳之，眾楚人咻之，雖日撻而求其齊也，不可得矣。引而置之莊、嶽之間數年，雖日撻而求其楚，亦不可得矣。子謂薛居州善士也，使之居於王所。在於王所者，長幼卑尊皆薛居州也，王誰與為不善？在王所者，長幼卑尊皆非薛居州也，王誰與為善？一薛居州，獨如宋王何？」¹⁵⁵

孟子以學習齊語為例，強調為學必須營造良好的環境，這種影響是日積月累受到周遭環境薰染所形成的，就像把同一品種與品質的種子，植入不同的環境中，將來的結果也不會一樣。荀子在〈勸學〉中說：「蓬中麻生，不扶而直；白沙在涅，與之俱黑。」就是這個的意思。（參見本章第二節）可見對教育環境的重視這一點，孟荀有相同的共識。

（二）、孟子的教學主張與荀子相異之處

1、「啟發教學」與「善假於物」

¹⁵³ 《孟子·盡心上》，朱熹：《四書章句集注》，頁 338-339。

¹⁵⁴ 同上注 153，頁 339。

¹⁵⁵ 《孟子·滕文公下》，朱熹：《四書章句集注》，頁 251。

孔子說：「舉一隅，不以三隅反，則不復也。¹⁵⁶」。孟子進一步強調啟發學生學習的主動性與積極性，他說：

君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，則居之安；居之安，則資之深；資之深，則取之左右逢其原。故君子欲其自得之也。¹⁵⁷
君子引而不發，躍如也。中道而立，能者從之。¹⁵⁸
梓匠輪輿能與人規矩，不能使人巧。¹⁵⁹

孟子認為要主動發自內心積極想學，始能深入心領神會而有獨特的心得。教師先立一個準則，引導學生自己動手做，不應代替學生思考做結論，如同教人射箭一樣，只是張滿了弓而不發箭，所謂師父引進門，修行在個人，為師者能教導的是規矩法度，想要有靈活巧妙的成果，則有待於自我的精進潛研。

關於學習的技巧與運用，荀子認為利用身邊的事物，可以讓學習成果事半功倍，他在〈勸學〉篇中說：

吾嘗跂而望矣，不如登高之博見也。登高而招，臂非加長也，而見者遠；順風而呼，聲非加疾也，而聞者彰。假輿馬者，非利足也，而致千里；假舟楫者，非能水也，而絕江河。君子生非異也，善假於物也。¹⁶⁰

登高才能見博，順風才能聞彰，假輿馬才能利足，假舟楫才能過江河。同理，君子和平常人沒兩樣，君子不一樣的地方，是擅長藉助身邊的事物或情境來輔助學習，達成目標。

2、尚志

孔子說：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。¹⁶¹」孟子承孔子之道，亦教人尚志。他說：

王子墊問曰：「士何事？」孟子曰：「尚志。」曰：「何謂尚志？」曰：「仁義

¹⁵⁶ 《論語·述而》，朱熹：《四書章句集注》，頁 92。

¹⁵⁷ 《孟子·離婁下》，朱熹：《四書章句集注》，頁 273。

¹⁵⁸ 《孟子·盡心上》，朱熹：《四書章句集注》，頁 339。

¹⁵⁹ 《孟子·盡心下》，朱熹：《四書章句集注》，頁 342。

¹⁶⁰ 《荀子·勸學》，王先謙：《荀子集解》，頁 109。

¹⁶¹ 《論語·述而》，朱熹：《四書章句集注》，頁 91。

而已矣。殺一無罪，非仁也；非其有而取之，非義也。居惡在？仁是也；路惡在？義是也。居仁由義，大人之事備矣。¹⁶²」

居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道。得志與民由之，不得志獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。此之謂大丈夫。¹⁶³

尚志就是志於仁義，孟子認為立志行仁，才能使自己的心志高尚。得志，則兼善天下；不得志，則安貧樂道、獨善其身。君子達不離道，所以不因富貴而淫；窮不失義，所以不因貧賤而移；有殺身以成仁，無求生以害義，所以不因威武而屈。¹⁶⁴

關於「尚志」，荀子並沒有這方面明確的主張，但是他對於其他方面的討論非常精詳，例如：師法禮義與積慮習能、節情導欲與以心治性、終身學習（參見本章前三節），因為荀子生於孟子之後，加上他潛心精研各家學說，所以其思想體系廣大持豐；又因為主張性惡論，所以提出許多運用後天教育彌補的方法，在《荀子》中，談論到教學的部分，主要集中在〈勸學〉和〈修身〉。

經由上述比較的結果，足見孟荀在教學思想上，雷同的部分居多，儘管孟荀的人性論主張有如天壤，但是最終的教育目標都是成為聖人。孟子以人性為善，務求盡性，主張存養擴張其善心；荀子以人性為惡，本能好利而多欲，主張應以禮節制，以教育的力量來化性起偽。其次，孟子將心性與外在的物欲相對立，荀子則是把先天的自然之性與後天禮儀法度相對立，¹⁶⁵這是他們為了因應各自不同的人性論，而產生了內、外不同的認知。

孟荀在亂世中不與之同流，為了百姓國家的安樂而提出卓見，雖然當時奔走於各國之間而不被重視，但其影響後世卻是深遠。從上述的比較之中發現，他們有著相同的理念，就是人人皆可為聖、重視人倫、重視環境教育、重視專心學習。儘管彼此的教育思想有些差異，或由內擴充善性，或由外後天努力，亦可彌補對方之不足進而相輔相成，身為教育工作者的我們，當汲取荀孟教學思想之精華，以期發揮並延續其歷久不衰之價值。

¹⁶² 《孟子·盡心上》，朱熹：《四書章句集注》，頁 336。

¹⁶³ 《孟子·滕文公下》，朱熹：《四書章句集注》，頁 247-248。

¹⁶⁴ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 243-244。

¹⁶⁵ 劉學智：《儒道哲學闡釋》，北京：中華書局 2002 年 11 月，頁 90。

第五節 荀子教學思想的現代價值

荀子說：「我欲賤而貴，愚而智，貧而富，可乎？曰：其唯學乎。¹⁶⁶」這句話明白指出學習的重要，想要變化氣質，提升眼界高度與思考層次，乃至於改善生活條件等，都需要靠著學習才能達成。《詩經》說：「如切如磋，如琢如磨。¹⁶⁷」亦即人之於學習，就像璞玉需要雕琢一樣，才能顯現出其為人的價值。故〈大略〉說：「和之璧，井里之厥也，玉人琢之，為天子寶。子贛季路故鄙人也，被文學，服禮義，為天下列士。¹⁶⁸」和氏之璧、井里的厥石，以及子贛季路，倘若沒有經過琢磨與學習，就永遠只是個璞石與鄙人。經過琢磨與學習的璞石與鄙人，才能成為人間至寶與人中之寶，可見學習是多麼的重要。

荀子不斷強調學習的重要與學習的方法，也唯有教育的力量，才能從改變個人做起，進而影響到社會國家，所以當今先進的國家，無一不重視教育。教育具有一種能使人從蒙昧進入靈慧的力量，¹⁶⁹荀子是一位大教育思想家，基於前面各章的基礎，本節將繼續探討並歸納荀子的教學思想，對現代教育所引起的迴響與其在思辨論證上的創舉。

一、荀子教學思想的迴響與呼應

（一）、後進者重探荀子的性惡論

在第一章曾經提到，曾曄傑先生的碩士論文-《打破性善的誘惑-重探荀子性惡論的意義與價值》¹⁷⁰嘗試用後現代思維的方法來探討荀子性惡論的意義與價值，他試圖跳脫以孟子性善論為基礎的思考框架，轉以「惡」為核心的論述模式來思考荀子的性惡論，藉此扭轉對性惡的偏見，重新理解荀子性惡論的內涵與意義，他認為正視「性惡」的正當性，能將人導向美善的境地。作者不僅提供了以文學社會學研究領域為新的嘗試與題材，最令人欽佩的是，他把年輕真實生命中的迷惘、慾望、衝動，轉而對荀子性惡論的研究，他要證明儒學不只是強調那美好的境界，強調那自覺自治的修養工夫，他更認為儒學是充滿生命力，是對生命與慾望作最真實的呈

¹⁶⁶ 《荀子·儒效》，王先謙：《荀子集解》，頁 272。

¹⁶⁷ 《詩經·衛風·淇奧》，屈萬里：《詩經詮釋》，臺北：聯經出版公司，2004 年 10 月，頁 100。

¹⁶⁸ 《荀子·大略》，王先謙：《荀子集解》，頁 799-800。

¹⁶⁹ 饒彬：〈荀子之教育言論〉《師大國文學報第八期》，頁 19。

¹⁷⁰ 曾曄傑：《打破性善的誘惑-重探荀子性惡論的意義與價值》，國立政治大學中國文學研究所碩士論文，2011 年。

現與應對。曾先生在重探荀子性惡論的意義與價值時，找到了生命與學術融洽的美好，發現了我們的慾望是如此美好且正當，只要我們用正確的方法與管道去保養它、抒發它。他藉此研究，打破把儒家塑造成存理去欲的學說，他在文中大聲疾呼，人性本惡並不可恥，可恥的是我們無法承認它、面對它、處理它、安頓它。這個社會能夠正視慾望，使人人的心理都得到正常的發展，才能呈現美好的境界。曾先生勇敢面對自己生命的自然本質，並且融合學術研究，不僅解除了自身成長的迷惘，也重新詮釋了荀子性惡論的價值與儒學的生命力，像他這樣的研究，罕見又珍貴，他重新點燃了 2300 年前荀子的智慧火炬，照亮了自己的生命，也引領後進一條清楚的道路。

（二）、雷夫老師的 56 號教室之實作-假鈔換真情

雷夫·艾斯奎（Rafe Esquith）是現代一位獲得美國總統頒贈「國家藝術獎章」的中小學老師，曾在洛杉磯的霍巴特小學擔任五年級導師，他憑藉著對教育的熱忱，翻轉出第 56 號教室的奇蹟。書中，雷夫老師將美國心理學家柯爾保¹⁷¹（Lawrence Kohlberg，1927 年 10 月 25 日-1987 年 1 月 19 日）的道德發展六階段，運用在班級經營中，並與孩子們討論訂定班規。此道德發展之六階段，分別是：第一階段：我不想惹麻煩；第二階段：我想要獎賞；第三階段：我想取悅某人；第四階段：我要遵守規則；第五階段：我能體貼別人；第六階段：我有自己的行為準則並奉行不悖。¹⁷²在個人教書生涯中，曾經實踐雷夫老師的班級經營策略之一小部分-代幣制度的運作，不到半學期，就把新接的這個原本混亂的班級，很快的上軌道，且各方面的表現都突飛猛進。首先明定獎懲制度與建立班級銀行，並挑選一位值得信任的學生擔任銀行經理，來管理資金（假鈔）的收發，當學生表現達到標準時，由銀行經理發給假鈔，舉凡寫字甲上、小考月考進步、累積在家事的次數、被科任老師肯定、撿垃圾、幫助同學……都可以獲得獎金。每位學生都要學會保管自己的紙鈔，每天於第二節下課和下午的掃地時間之後，可以找負責管理的同學兌換食物或禮物。到後來，班上的「富人」甚至會捐款給「窮人」，相當溫馨，這呼應了荀子在〈禮論〉所說的：「人生而有欲。」；〈正論〉更主張：「故賞以富厚，而罰以殺損，是百王之所同也。」

¹⁷¹柯爾保（Lawrence Kohlberg）：《道德發展：柯爾保的薪傳》，俞筱鈞翻譯，臺北：洪葉文化出版社，1993 年 8 月。

¹⁷²雷夫·艾斯奎（Rafe Esquith）：《第 56 號教室的奇蹟》，翻譯者：卞娜娜、陳怡君、凱恩，臺北：英屬維京群島商高寶國際有限公司台灣分公司，2008 年 4 月，頁 53-66。

(三)、我心自由-法蘭可「意義的呼喚」

荀子說：

心也者，道之工宰也。¹⁷³

心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。故口可劫而使墨云，形可劫而使誦申，心不可劫而使易意，是之則受，非之則辭。¹⁷⁴

在第三章「心的作用」中，曾經論述過荀子認為心具有發號施令的自主能力，是「神明之主也，出令而無所受令」。上述引文中，荀子告訴大家，我們的口可能因為外力而被迫沉默或說話；我們的身體可能因為外力而屈伸，但是「心」卻不會因為外力而使它改變意志，認為對的就接受，不對的就拒絕。維克多·法蘭可（Viktor E. Frankl, 1905年3月26日-1997年9月2日）在集中營的日子，充分體驗了荀子這種「心的自主作用」。他是一位奧地利神經學家、精神病學家，維也納第三代心理治療學派-意義治療與存在主義分析的創辦人，出生於奧地利維也納一個貧窮的猶太家庭，是大屠殺的倖存者。當他處於集中營時，雖然身邊的親友都一個個走了，甚至連他摯愛的新婚妻子、父母也離世了，¹⁷⁵本來，連他自己也撐不下去了，但是他一直堅持地告訴自己，一定要活著離開集中營，才能把其中的悲慘，公諸於世，此時他的「心」產生了意義的依附，就算他在集中營中，身體、精神被百般的殘害、奴役，但是他的心是自由的，是「出令而無所受令」的，納粹可以控制他的行動，卻無法控制他「心」的去向，正因為基於集中營的悲痛經驗，而使他發展出積極樂觀的人生哲學，創立了心理學的意義治療法。

(四)、積學與「海馬迴」

求學雖然不能沒有賢師益友之助，但最重要的是自我的努力，也就是積學，積學就是「人一己百」¹⁷⁶的精神。在求學過程中，專一有恆的努力，能夠成就積學之廣大，進而化性起偽。教師從學生們在課堂上的專注與否，往往可以預見他們在學

¹⁷³ 《荀子·正名》，王先謙：《荀子集解》，頁 687。

¹⁷⁴ 《荀子·解蔽》，王先謙：《荀子集解》，頁 652。

¹⁷⁵ 維克多·法蘭可（Viktor E. Frankl）：《意義的呼喚：意義治療大師法蘭可自傳》，鄭納無翻譯，臺北：心靈工作坊文化事業股份有限公司，2002年，頁 153-155。

¹⁷⁶ 《中庸章句》第二十章，朱熹：《四書章句集注》，頁 33。西漢戴聖：《禮記·中庸》：「人一能之，己百之；人十能之，己千之。果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。」

習結果上的懸殊。上課專心，學習有恆心毅力的孩子，其學習成效常常是豐碩的。

根據科學家的研究，大腦與學習是一個正回饋的關係：大腦產生觀念，觀念引導行為，行為產生結果，結果會再回頭改變大腦，這種正回饋作用持續發生，並不會因為大腦的成熟而停止。研究顯示學習能讓大腦的神經元製造新的連結，神經元的連結密度、連結的方式則攸關一個人的聰明才智。以倫敦計程車司機「熟能生巧」的實例來說明：倫敦的司機們，為了取得倫敦黑色計程車的駕駛執照，必須熟記很多地點，也要清楚這些地點之間最直接的路線，所以他們大腦的海馬迴¹⁷⁷體積比一般民眾大，而經驗豐富的計程車司機們，他們的海馬迴體積又來得更大。¹⁷⁸從以上的研究可知，擁抱學習可以提升聰明才智，這正好印證了二千三百多年前荀子積極有為的入世教育精神，他告誡大家「學不可以已」，後天人為的努力可以改善困境，所以「歹竹也會出好筍」，只要願意，人人都有機會成為聖賢，這無形之中給人歡喜、給人希望。荀子一生勤奮求知，在追求真理的道路上終生跋涉，雖然踽踽獨行，但從不懈怠，因此樹立了求學者的最佳典範。

二、在思辨論證上的創舉

荀子觀察了天地的自然性，認為天地四時的變化是依照自然的規律，是人類無法完全操控的，故說：「天能生物，不能辨物也，地能載人，不能治人也。」¹⁷⁹荀子也認識了人的動物性，認為人的本能就是「目好色，耳好聽，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚」¹⁸⁰他認為人類除了動物的自然本能之外，更有天君之心來治理人的自然本能之性情。牟宗三先生認為荀子對於心，認識了其思辨之用，故其心是認識之心，是智心。此智心以清明的思辨認識為主，表現在邏輯思辨的層面，是以智識心而表現的知性主體，使人成為理智的存在，所以荀子與西方文化之主流同其路向，從主體方面說，是理智的理性主義；從客觀方面說，是外在的或實在論的理

¹⁷⁷海馬迴（Hippocampus），位於大腦顳葉，掌管記憶和空間能力，其名稱來自於海馬迴的形狀貌似海馬。以上請參閱謝豐舟：《閒話腦神經科學》，臺北：臺大出版中心，2009年4月，頁247；海馬迴位於大腦的中央，左右半球各有一個，它跟把短期記憶轉換成長期記憶有重大關係，以上請參閱洪蘭翻譯：《大腦當家》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2009年7月，頁130。

¹⁷⁸以上本段文章出自：謝豐舟教授於101.03.31下午在臺大應力所國際演講廳所主講的「第七期探索講座《大腦、演化與學習》：一門結合心理學、神經科學與機器學習的新科學」之演講內容。原文網址：<https://case.ntu.edu.tw/blog/?p=10935> 108.09.15 搜尋。

¹⁷⁹《荀子·禮論》，王先謙：《荀子集解》，頁610。

¹⁸⁰《荀子·性惡》，王先謙：《荀子集解》，頁708。

性主義。¹⁸¹

蔡仁厚先生也說：

荀子的思路，與儒家正宗的重仁系統似乎格格不入，反而與西方重智系統相接近。荀子之學，雖然不是面對邏輯而以邏輯名數為主題，但荀子實具邏輯名數之心靈。荀子用心的重點雖然不是落在知識性的問題上，但其基本精神與學術性格，則是主智的、經驗的。……因此，要在中國文化或儒家重仁的系統中，使知性主體充分透顯出來獨立起用，以自本自根地開出知識之學，荀子的思路是必須鄭重正視而加以疏導的。而荀學的時代意義，亦主要是落在這裏說。¹⁸²

由上面論述及引文可知，荀子重智與邏輯思辨，《荀子》內容雖然長篇大作，卻都是有條不紊，尤其在立論之時，多有嚴密的推理，他透過層層嚴密的論證來建立自己的學說，希望能被後人接受且信服。他說理的技巧與推理論證的方式有下列幾種特色：

（一）、提出論點，逐層剖析

荀子對於學習的重要、學習的態度以及學習的內容和方法，在〈勸學〉中有全面而深刻的論說。「勸學」即勸勉學習的意思，開門見山即提出「學不可以已」的論點，並闡明學習的目的與重要。全文圍繞「學不可以已」這個中心論點，從下面三個層面開展論述，而每個層面又從不同的角度進行具體的剖析：¹⁸³

1、學習為何不能停止？亦即學習的重要性。荀子從下面三個角度來設喻說明，逐層舉例論證：

（1）、事物經過改造（學習）會發生質的變化：冰，水為之，而寒於水；木質中繩，輮以為輪；干越夷貉之子，生而同聲，長而異俗，教使之然也。

（2）、人通過實踐才能獲得認識：不登高山，不知天之高也；不臨深谿，不知地之厚也；不聞先王之遺言，不知學問之大也。

（3）、借助外物來達到自身所不及的目標：君子生非異也，善假於物也。

以上闡明了荀子的一個論點：學習可以改變人的本性、提高智慧、事半功倍，所以

¹⁸¹以上本段論述整理自牟宗三：《名家與荀子》，頁 224-226。

¹⁸²蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 530。

¹⁸³此三段論述參見章滄授：《先秦諸子散文藝術論》，安徽大學出版社，1996年9月，頁 46。

不可以停止學習。

2、怎樣才能做到不停止的學習？亦即學習的方法。荀子詳細地總結了學習的五種方法：

- (1)、**選擇環境和老師：**蓬生麻中，不扶而直；白沙在涅，與之俱黑；故君子居必擇鄉，遊必就士，所以防邪辟而近中正也。
- (2)、**自身努力：**無冥冥之志者，無昭昭之明；無惛惛之事者，無赫赫之功。
- (3)、**不斷累積：**積土成山，風雨興焉；積水成淵，蛟龍生焉；積善成德，而神明自得，聖心備焉。故不積跬步，無以致千里；不積小流，無以成江海。
- (4)、**持之以恆：**騏驥一躍，不能十步；駑馬十駕，功在不捨。鍥而舍之，朽木不折，鍥而不舍，金石可鏤。
- (5)、**專心致志：**螾無爪牙之利，筋骨之強，上食埃土，下飲黃泉，用心一也；行衢道者不至，事兩君者不容；目不能兩視而明，耳不能兩聽而聰；媵蛇無足而飛，梧鼠五技而窮。

3、學習有沒有盡頭？亦即學習的內容、目的和時間。

- (1)、**學習的內容：**始乎誦經，終乎讀禮。
- (2)、**學習的目的：**始乎為士，終乎為聖人。
- (3)、**學習的時間：**學至乎沒而後止也。

像上面這樣先提出論點，然後逐層論述，勢如破竹，自然言之成理。這種論證方式，在當時是新的開端，發前人所未發之議論，史無前例，這也為後代的論說文寫作方法，提供了寶貴而豐富的經驗。

(二)、歸納論證

「性惡」論是荀子的重要主張，荀子認為倘若順任人之性情而不加以節制，則必導致惡行，所謂「從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。

¹⁸⁴」荀子論述由行為之惡來印證人性之惡。其論證方式如下：¹⁸⁵

- 1、今人之性，生而有**好利**焉，順是，故**爭奪**生而**辭讓**亡焉。**
- 2、生而有**疾惡**焉，順是，故**殘賊**生而**忠信**亡焉。**
- 3、生而有**耳目之欲**，有**好聲色**焉，順是，故**淫亂**生而**禮義文理**亡焉。**

荀子根據上述三個論點，而歸納出結論：人有天生的性情欲，倘若順任本性，則必

¹⁸⁴ 《荀子·性惡》，王先謙：《荀子集解》，頁 704。

¹⁸⁵ 本段引文皆出自《荀子·性惡》。本段論述整理自李哲賢：〈美國漢學家德效騫之荀子研究析論〉，國立中山大學中國文學系，《文與哲》第二十二期，2013 年 6 月，頁 485。

發生爭奪，而導致惡行。荀子由行為是惡的來追溯其原因，論證了行為之惡，是因為順任人性所必然導致的結果，因此而建立其性惡的學說。他這種論證方式，是運用歸納因果，來論證其性惡的主張。¹⁸⁶

(三)、類比論證

荀子運用類似西方邏輯的類比推論，¹⁸⁷來論證為何人性是惡。其論證之方式如下：

- 1、**枸木必將待櫟栝、烝矯然後直。→直，非枸木之本性。**
- 2、**鈍金必將待礪厲然後利。→利，非鈍金之本性。**
- 3、**今人之性惡，必將待師法然後正，待禮義然後治。→善，非人之本性。**

荀子將人性類比成枸木之性和鈍金之性，包括人性在內，此三者皆需藉助外力的烝矯、磨練、教導才能改變其本性。因為枸木及鈍金烝矯磨練之後，所得的結果與其原來的本性相反，同理可證，人性亦與善相反，即是惡。

第三章曾經論述過，荀子認為學習者如果一直僅靠著見聞和記誦，窮其一生，不免也只能成為見聞雜博的讀書人，終究無法知類明統，更別說要制禮義而起法度了，為什麼呢？因為學習者無法處理這些每天由天官所接收到的，從外面進來的眾多繁雜影像、資訊與情境，此時就算心中有諸多心得與感觸，亦無法將這些資料歸納整理分析，又為什麼呢？因為沒有良好的治學方法。荀子生長在爭戰連年動亂不安的年代，第二章曾說明他年輕時就發憤求學，精心鑽研各家的學說主張，五十歲之前，他主要的精神都在修己與治學上。在周遊各國四十餘年不被重用之後，他經過長期的刻苦研究與遊學體驗中，總結出豐富的治學經驗。前面各章都曾提過，荀子遵循儒家的傳統，把孔子的思想發揚光大。事實上，在發揚的過程當中，荀子更加入了自己許多觀察心得與前人未有的創見。任何思想的產生，應該回歸到當時的社會背景與時代氛圍，這樣做出來的評比才會具有真切的意義與價值。荀子在當時的學識殿堂，不管是與稷下的學者，或是與當時的諸子、說士，彼此相較之下，他無論是在說理、推演論證，甚至是文采，都是首屈一指且創新。荀子是一位注重實際經驗的思想家，他筆下的比喻多源於實際生活，是實際經驗的結晶，令人明白易懂且深富哲理。它不同於墨子、孟子的隨時假設、信手捻來，又有別於莊周的無端

¹⁸⁶在此，荀子的歸納論證，並不是指西方邏輯（logic）嚴謹的歸納法（induction），只是類似而已。參閱上注 185，李哲賢：〈美國漢學家德效騫之荀子研究析論〉，頁 486。

¹⁸⁷荀子在此的類比論證，同樣的也不是西方邏輯（logic）嚴謹的類比推論（analogy），只是類似而已。參閱李哲賢：〈美國漢學家德效騫之荀子研究析論〉，頁 486。本段引文皆出自《荀子·性惡》。

而來、自由編造。¹⁸⁸他這種著重實際經驗與思辯論證的治學原則，已經影響至今；¹⁸⁹他的散文藝術，更為後代的作文教學，提供了創新且獨特的貢獻。¹⁹⁰



¹⁸⁸章滄授：《先秦諸子散文藝術論》，頁 52。

¹⁸⁹「台灣師範大學開首例，大一國文改為思辨課。」臺灣師範大學學生，三、四年前向校方反應，國文課的教法和內容，好像上高四國文。臺師大推動課程改革，擬將大一國文課改成思辨課，引進深度討論教學法，改成「思辨、閱讀、表達」為主的教學內容，最快明年入學的兩千名大一新生適用，以思辨作為國文課主軸，應是大學首例。……希望提高學生批判性思考力。……著重學生的閱讀力、思辨力及表達力，核心是閱讀、思辨、口語表達，涵蓋語文的聽說讀寫，更接近大學生的學術基本能力。……上學期以中文的閱讀思辨為主，下學期則是議題寫作思辨，學生要學習撰寫履歷、學術報告、探究專題報告等。哈佛大學共同課程也在推思辨課，思辨提問能力被認為是廿一世紀學生應備基本能力，國文課是大一必修，除了華語系外籍生仍上傳統國文課外，其餘兩千位台師大新生上思辨課程。以上見自由時報 A7 生活新聞版，108 年 9 月 21 日。

¹⁹⁰章滄授：〈獨樹一幟的荀子〉《先秦諸子散文藝術論》第二章第三節，頁 40-56。

第五章 結論

荀子的教學思想，主要依據他「天生人成」、「化性起偽」、「以心治性」的觀念所產生。根據本文第二章荀子的學說要旨，以及第三章心的知覺與作用曾提及荀子所謂的「天」，指的是宇宙的自然現象，這種自然現象也包括了人的身心，所以荀子稱好、惡、喜、怒、哀、樂為「天情」，耳、目、口、鼻、形體為「天官」，故「天生」表示與生俱有的自然之性。荀子所言之「性」即是自然之性，順任自然之性、情、欲則會產生惡行，但是人為的積習與禮義的規範可以塑造善行、累積善德，這就是「人成」。荀子主張「性惡」，是從亂世中觀察到人性最自然流露的陰暗面而言，旨在強調藉由學習的翻轉，重新定位人的價值。所以荀子汲汲勸人向學，導化人們去惡為善，並透過能夠明辨是非，成就治道的理智之心來修身、養性、執事、治國，以期建立群居和一、正理平治的社會。

本文第二章從荀子所處的時代背景談起，當時社會失序，國際之間爾虞我詐縱慾汨濫，價值觀扭曲變形，道德仁義蕩然無存，荀子的學說就是在這種亂世中應運而生。他反對各國征戰兼併，希望執政者要以人民的生計為考量，強調以禮來規範社會秩序。荀子論學論治，皆以禮為宗本，他將人生宇宙皆統攝於理性系統之中，彰顯了禮義之統。荀子不僅認為應該效法先王，他更重視外在行為的規範和約束，才會有督導匡正的功效。

荀子最重要的思想來源是周公孔子，此外，他和當時各大學派都有關聯。在第二章的論述中，比較了荀子與先秦諸子各家的淵源與各自不同的發展，他融會貫通各家學說之大成，成為先秦諸子中最後一位大師。荀子「天生人成」的思想理論，替孔子哲學的客觀面作深入的發揮，使儒學在戰國時代達到一個堅實穩固的地位，也使他成為中國哲學領域中人為主義論的典型。

第三章主要探討荀子的認知主張，亦即心的認識論。他認為「心」的作用具有辨知與成就禮義的理智能力，是人性由惡向善的通路。心雖有認知作用，卻不是認知的準則，所以心的認知未必正確。不正確的認知所形成的偏見就是「蔽」，解蔽的方法是避免「十蔽」、兼陳懸衡與兼權。被蔽塞的事物各有其正反兩面，所以要兼顧正反兩面，才不會顧此失彼，必須先經過「兼權」與「孰計」，衡量各方面的利弊得失，或是採兩害相權取其輕的方法，並找出補救的措施，把正面效應發揮到最大，負面影響減少到最低。

荀子認為我們的心容易被事物所障蔽，他把我們的心比喻成水一樣，所以必須

養之以清，才能虛壹而靜，並導之以理，謹守禮義之道。心雖能徵知，但必須要有兩個條件：其一是必須要有感官接收的物象刺激當作資料；其二是必須要有經驗記憶當作基礎，這樣心官才能夠在經驗記憶的資料庫中找到答案，從而比類而通，以成知識。認知思慮導正性情的心是明智之心，當我們由「虛壹而靜」的工夫涵養到「大清明」的智心時，自然可以認識正確而無所障蔽。所以，荀子所論之「心」，兼俱雙重能力，其一是內在道德主體的判斷力，其二是理解外在客觀事物的認知力。

此外，荀子認為心的作用在知慮思辨、調節欲求與知類明統。知類明統在心的運作之下，使禮義法制得以落實在日常而順其變，而大清明之心，更進一步把握了事物的共理，發現了禮義發展中，所共同依據的原理原則。荀子試圖將一己內在的心性涵養，轉而兼顧生活的倫理實踐。此時，心的作用已不再只是建立在客觀的知識系統，而是「知」與「行」並重，以期建立群居和一的仁德社會，人人都能臻於既仁且智的境界。

第四章針對荀子的教學主張來論述。荀子認為人性之惡，必須靠著後天的「師法之化」和「禮義之道」來教導，荀子真正要強調的是「其善者偽也」這種正面的意義，這就得依靠「化性起偽」的工夫。想要化性起偽就必須從師法禮義與積慮習能、節情導欲與以心治性、慎擇環境與良師益友這三方面著手進行。再者，荀子相當重視個別差異和學習者的態度，主張在施教態度上是有條件的，他並非有問必答、想學就教的，他採取的是「因材施教」，視學習者當時的狀況和態度來觀機逗教，他也主張因個別差異而施以不同的治氣養心、變化氣質的方法。

在「化性起偽」的過程當中，荀子認為專一守恆就是面對困難的良方，積偽成聖則是順理成章的目標，把握這樣的良方，不斷的矯正錯誤並累積成功的經驗，專一心志守恆不懈，最終才能達到積偽成聖的目的。對於學習的教材內容，荀子認為「五經」最為重要，此外也主張「六禮十教」，認為禮的作用在於分辨和統一、養欲與給求、節情與制文。他認為禮是思想言論得失的標準，而義則是行為的標準，這種標準含有裁制性的，目的是要借重這個「義」，以聯絡理想的人格和現實的人生。此外，經由比較孟荀的教學思想，發現兩者雷同的部分居多。孟子以人性為善，務求盡性，主張存養擴張其善心；荀子以人性為惡，認為本能好利而多欲，主張應以禮節制，以教育的力量來化性起偽，他們為了因應各自不同的人性論，而產生了內、外不同的認知，但最終的目標都是成為聖人，故可彼此彌補對方之不足進而相輔相成。

荀子的教學思想歷經時代的淬鍊，對現代的心理學與學習相關的研究，產生了不同程度的迴響與呼應。他對欲求的正視與涵養知類明統之心，和現代美國心理學家馬斯洛的需求六層次理論互相呼應；他重視後天的教育環境與班杜拉的社會學習理論有相似之處；他主張靠著積學來化性起偽，累積成功經驗的方法，竟然和現代腦神經學對海馬迴的研究不謀而合，原來人們藉由不斷的練習正向行為可以累積經驗、提升智商，在這同時，海馬迴的體積也隨之增大；他重視獎賞與禮法，與雷夫老師第 56 號教室的班級經營理念相同；他主張以心為知性主體、思維中心，具有自動自發的本能，是一切意志活動的統攝機關，對身處集中營被納粹折磨，最後卻能全身而退的法蘭可而言，他在集中營的日子，充分體驗了荀子這種「心的自主作用」。不僅如此，荀子的認識之心，是智心，此智心以清明的思辨認識為主，表現在邏輯思辨的層面。他找出事物共同之處來同理可證，並透過層層嚴密的論證來建立自己的學說。

荀子雖生在亂世，卻沒有悲觀的態度，他隆禮義、重師法，反對聽天由命與消極遁世，一切都以禮為準則，使人人皆能各守其分、各盡其職，以達到社會倫理與經濟生活的健全。他雖然主張性惡論，但卻不因此而畏懼頹廢，相反的，就是因為人性中有許多的不圓滿，所以更應該敦品勵行，力求向上向善。荀子認為時代的痛苦，也是人類自己所造成的，唯有化性起偽，發揮積極有為的教育精神，才能建立社會秩序，增進人倫的和諧。

本論文在書寫的過程中，雖已經力求完備，但礙於個人才疏學淺，對於荀子教學思想中重疊的部分，以及分類論述所作的界定，自覺心力有不逮之處，期盼將來有機會多閱讀、勤思考、再學習，讓自己的治學能力更上一層樓，以解除個人的窘境。如果將來有機緣，希望研究荀子的散文藝術與作文教學相關的議題。

教育是一種人為的改變，它讓人們的言行、品格、知識都更上一層樓，而「化性起偽」就是一個重要的關鍵，它代表了荀子思想中的教學原理，也讓教育工作者對學生的未來再次充滿希望，從心力疲憊的教學現場，整裝再出發。關於研究荀子的方向，就知識的意義和系統的結構來說，可以開發的研究議題還有很多，因為荀子的思想體系龐大，涉及許多面向，期盼將來有更多的學術研究者，繼續挖掘《荀子》書中尚未被發掘的寶藏，使這位二千三百多年前老者的智慧火炬，跨越時空，持續照耀在每個探索者的心中。

參考文獻

一、傳統文獻（依朝代先後為序）

- 〔戰國〕荀子著、吳宏一譯釋：〈天論〉，吳宏一編著，《神話寓言》，臺北：桂冠圖書公司，1988年。
- 〔西漢〕司馬遷：《史記》，王雲五主編：《百納本二十四史》，〔南宋〕黃善夫刻本，臺北：臺灣商務印書館，2010年。
- 〔西漢〕劉向集錄：《戰國策》，上海：上海古籍出版社，1985年。
- 〔西漢〕劉向：《孫卿書錄》，見於〔清〕嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文：全漢文》卷三十七，北京：中華書局，1999年。
- 〔東漢〕許慎撰、〔清〕段玉裁注：《說文解字注》，臺北：洪葉文化事業公司，2000年。
- 〔魏〕王弼注：《老子道德經》，北京：中華書局，1988年。
- 〔南北朝〕劉子：《新論》，見於王叔岷：《劉子集證》，北京：中華書局，2007年。
- 〔唐〕楊倞注、〔清〕王先謙集解：《荀子集解》，臺北：藝文印書館，1977年。
- 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，2011年。
- 〔清〕嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文：全漢文》，北京：中華書局，1999年。
- 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，北京：中華書局，1985年。
- 〔日〕瀧川龜太郎：《史記會注考證》，臺北：大安出版社，2000年。

二、專書（依作者姓氏筆畫為序）

- 于凌波：《唯識三論今註》，臺北：東大圖書公司，2006年。
- 方炳林：《教學原理》，臺北：教育文物出版社，1979年。
- 王夢鷗註譯：《禮記今註今譯》修訂本上下冊，臺北：臺灣商務印書館，1990年。

- 王忠林註譯：《新譯荀子讀本》，臺北：三民書局，1989年。
- 王叔岷：《劉子集證》，北京：中華書局，2007年。
- 王孺松：《荀子修身研究》，新竹：臺灣省立新竹師範專科學校，1978年。
- 田富美：《清代荀子學研究》，中國學術思想研究輯刊十二編第26冊，新北：花木蘭文化出版社，2011年。
- 北京大學哲學系：《荀子新注》，臺北，里仁書局，1983年。
- 牟宗三：《名家與荀子》，臺北：臺灣學生書局，1979年。
- 牟宗三：《政道與治道》，臺北：臺灣學生書局，1996年。
- 牟宗三：《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年。
- 伍振勳：《戰國時期道家與法家之「道-法」思想研究》、鍾曉彤：《荀子的人性論與理想社會研究》，中國學術思想研究輯刊十二編第25冊，新北：花木蘭文化出版社，2011年。
- 伍振鷺：《先秦諸子教育思想》，臺北，偉文圖書出版社有限公司，1978年。
- 佐藤將之：《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》，臺北：國立台灣大學出版中心，2014年。
- 佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》，臺北：台大出版中心，2016年。
- 何金蘭：《文學社會學理論評析-兼論在中國文學上的實踐》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，1989年。
- 何淑靜：《孟荀道德實踐理論之研究》，臺北：文津出版社，1988年。
- 李滌生：《荀子集釋》，臺北：臺灣學生書局，1986年。
- 李澤厚：《中國古代思想史論》，臺北：三民書局，1996年。
- 杜維明：《儒家思想-以創造轉化為自我認同》，臺北：東大圖書公司，1997年。
- 吳復生：《荀子思想新探》，臺北：文史哲出版社，1998年。
- 屈萬里：《詩經詮釋》，屈萬里先生全集5，臺北：聯經出版公司，2004年。
- 林永喜：《孔孟荀教育哲學思想比較分析研究》，臺北：文景出版社，1976年。
- 林麗真：《中國歷代思想家·荀子篇》第一冊，臺北：臺灣商務印書館，1978年。
- 林毓生：《思想與人物》，臺北：聯經出版事業公司，2001年。

- 周德良：《荀子思想理論與實踐》修訂版，新北：臺灣學生書局，2011年。
- 周紹賢：《荀子要義》，臺北：臺灣中華書局，1977年。
- 周博裕主編：《傳統儒學的現代詮釋》，臺北：文津出版社，1994年。
- 周群振：《荀子思想研究》，臺北：文津出版社，1987年。
- 周群振等：《當代新儒學論文集·內聖篇》，臺北：文津出版社，1991年。
- 阿爾波特·班度拉（Albert Bandura）：《社會學習理論》（Social Learning Theory），周曉虹翻譯，桂冠圖書股份有限公司，1995年。
- 柯爾保（Lawrence Kohlberg）：《道德發展：柯爾保的薪傳》，俞筱鈞翻譯，臺北：洪葉文化出版社，1993年。
- 韋政通：《國學導讀叢編》第三冊，臺北：康橋出版事業公司，1989年。
- 韋政通：《荀子與古代哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1997年。
- 韋政通：《中國思想史方法論文選集》，臺北：水牛出版社，1987年。
- 洪銘吉：《荀韓思想關係研究》、吳文璋：《荀子樂論在其思想上之重要性》，中國學術思想研究輯刊十一編第17冊，新北：花木蘭文化出版社，2011年。
- 洪蘭翻譯：《大腦當家》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2009年。
- 胡適：《中國古代哲學史》，臺北：遠流出版社，1986年。
- 姜尚賢：《荀子思想體系》，高雄：復文圖書出版社，1990年。
- 姜國柱：《中國歷代思想史》壹·先秦卷，臺北：文津出版社，1993年。
- 徐復觀：《中國人性論史》先秦篇，臺北：臺灣商務印書館，1990年。
- 徐復觀：《中國思想史論集》，臺北：臺灣學生書局，1993年。
- 徐復觀：《學術與政治之間》，臺北：臺灣學生書局，1985年。
- 唐端正：《先秦諸子論叢》，臺北：東大圖書公司，1981年。
- 唐君毅：《哲學概論》上下冊，臺北：學生書局，1985年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，臺北：藝文圖書公司，1986年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，臺北：臺灣學生書局，1991年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》卷一，臺北：臺灣學生書局，1992年。
- 高明：《大戴禮記今注今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1993年。
- 馬育良：《中國性情論史》，北京：人民出版社，2009年。

- 秦 榆：《這就是荀子》，臺北：海鴿文化出版圖書有限公司，2018 年。
- 郭沫若：《十批判書》，北京：東方出版社，1996 年。
- 郭家齊：《中國教育思想史》，臺北：五南圖書出版公司，1990 年。
- 張英進、於沛編：《現當代西方文學社會學探索》，福州：海峽文藝出版社，1987 年。
- 張純一：《墨子集解》，臺北：文史哲出版社，1982 年。
- 章滄授：《先秦散文藝術新探》，合肥：安徽大學出版社，1996 年。
- 陳飛龍：《荀子禮學之研究》，臺北：文史哲出版社，1979 年。
- 陳飛龍：《孔孟荀禮學研究》，臺北：文史哲出版社，1982 年。
- 陳大齊：《荀子學說》，台北：中央文物供應社，1954 年。
- 陳靜美：《荀子的教育哲學-以「成德理論」為進路》，中國學術思想研究輯刊十編第 4 冊，臺北：花木蘭文化出版社，2010 年。
- 陳榮華：《行為改變技術》，臺北：五南圖書出版公司，1988 年。
- 陳禮彰：《荀子人性論及其實踐研究》，中國學術思想研究輯刊十一編第 16 冊，新北：花木蘭文化出版社，2011 年。
- 梁啟超：《先秦政治思想史》，臺北：東大圖書公司，1993 年。
- 梁啟雄：《荀子簡釋》修訂本，臺北：木鐸出版社，1983 年。
- 梁啟雄：《荀子約注》，臺北：世界書局，1982 年。
- 勞思光：《新編中國哲學史》共四冊，臺北：三民書局，1981 年。
- 馮友蘭：《中國哲學史新編》，臺北：藍燈文化事業，1991 年。
- 黃錦鉉註譯：《新譯莊子讀本》，臺北：三民書局，1992 年。
- 傅統先：《哲學與人生》，臺北：天文出版社，1982 年。
- 賀凌虛註譯：《商君書今註今譯》，臺北：台灣商務印書館，1987 年。
- 彭運石：《走向生命的巔峰》，漢口：湖北教育出版社，1999 年。
- 葉紹鈞：《荀子·選注》，上海：商務印書館，1931 年。
- 楊筠如：《荀子研究》，臺北：臺灣商務印書館，1961 年。
- 董承文：《孔孟荀教育思想》，高雄：復文書局，1982 年。
- 董承文：《荀子人性論研究》，臺南：大新印書局，1971 年。
- 雷夫·艾斯奎（Rafe Esquith）：《第 56 號教室的奇蹟》，臺北：高寶出版社，2008 年。

- 熊公哲：《荀子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1990年。
- 熊公哲：《荀卿學案》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 廖名春：《荀子新探》，臺北：文津出版社，1994年。
- 臺大哲學系主編：《中國人性論》，臺北：東大圖書公司，1990年。
- 蒙培元：《中國心性論》，臺北：臺灣學生書局，1996年。
- 趙士林：《荀子》，臺北：東大圖書公司，1999年。
- 蔣維喬：《中國哲學史綱要》，臺北：臺灣中華書局，1986年。
- 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年。
- 蔡仁厚：《儒家心性之學論要》，臺北：文津出版社，1990年。
- 劉子靜：《荀子哲學綱要》，臺北：臺灣商務印書館-人人文庫 1076，1937年。
- 劉騰昇：《荀子哲學思想 - 一個道統天人的觀點》，中國學術思想研究輯刊十三編第9冊，新北：花木蘭文化出版社，2012年。
- 劉又銘：《大學思想-荀學進路的詮釋》，中國學術思想研究輯刊二十編第21冊，新北：花木蘭文化出版社，2015年。
- 劉學智：《儒道哲學闡釋》，北京：中華書局，2002年。
- 劉正浩：《中國歷代思想家·孟子》第一冊，臺北：台灣商務印書館，1978年。
- 劉光弼：《老子試讀》，臺北：台灣商務印書館，1983年。
- 劉文起：《荀子成聖成治思想研究》，高雄：復文圖書出版社，1983年。
- 錢穆：《國史大綱》，臺北：臺灣商務印書館，1994年。
- 錢穆：《國史新論》，臺北：東大圖書公司，1989年。
- 鮑國順：《荀子學說析論》，臺北：華正書局，1993年。
- 鮑國順：《儒學研究集》，高雄：復文圖書出版社，2002年。
- 龍宇純：《荀子論集》，臺北：臺灣學生書局，1987年。
- 謝冰瑩等編譯：《新譯四書讀本》，臺北：三民書局，1995年。
- 謝豐舟：《閒話腦神經科學》，臺北：臺大出版中心，2009年。
- 魏元珪：《荀子哲學思想》，中國學術思想研究輯刊六編第3冊，臺北：花木蘭文化出版社，2009年。
- 譚家健：《先秦諸子散文藝術論》，北京：首都師範大學出版社，1995年。
- 羅聯添、戴景賢、張蓓蓓、方介編著：《國學導讀》，臺北：巨流圖書公司，1990年。

羅根澤編：《古史辨》第四冊，臺北：藍燈文化事業公司，1993年。

顧實：《漢書藝文志講疏》，東南大學叢書，上海：商務印書館，1924年。

三、學位論文（依作者姓氏筆畫為序）

王靈康：《荀子哲學的反思：以人觀為核心的探討》，國立政治大學哲學研究所博士論文，2007年。

王嘉陵：《荀子「化性起偽」思想研究》，國立高雄師範大學國文學系國文教學碩士班碩士論文，2003年。

王惠雯：《荀子教育思想之研究》，國立屏東教育大學中國語文學研究所碩士論文，2012年。

田富美：《清代荀子學研究》，國立政治大學中國文學研究所博士論文，2005年。

伍振勳：《荀子「天生人成」思想的意義新探》，國立清華大學中國文學系博士論文，2004年。

李欣霖：《荀子生命教育思想研究》，逢甲大學中國文學系博士班博士論文，2016年。

林耀麒：《荀子心性論之研究》，天主教輔仁大學哲學研究所碩士論文，2010年。

柳熙星：《荀子哲學的秩序性建構及其困境》，東海大學哲學系博士論文，1998年。

范家榮：《荀子論「心」之學的研究》，輔仁大學哲學研究所碩士學位論文，2005年。

徐珮茹：《荀子禮學思想之研究》，國立中央大學哲學研究所碩士論文，2004年。

張勻翔：《攝王於禮、攝禮於德-荀子之智德及倫理社會建構之意涵》，輔仁大學哲學研究所博士論文，2007年。

張瓊分：《性可善可惡？-荀子人性論再探》，國立中興大學中國文學系碩士學位論文，2019年。

張竹貞：「《荀子》與《韓非子》教育思想之比較」，國立中山大學中國文學系暑期碩士在職專班碩士論文，2008年。

- 郭彩雲：《荀子教育思想與班級經營研究》，華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2008年。
- 陳禮彰：《荀子人性論及其實踐研究》，國立臺灣師範大學中國文學研究所博士論文，2009年。
- 陳瓊霞：《先秦齊地法家的源流與思想之研究》，輔仁大學哲學研究所博士學位論文，2014年。
- 陳慧娟：「從《荀子》探討現代教育的新思維」，國立高雄師範大學經學研究所碩士論文，2010年。
- 曾暉傑：《打破性善的誘惑-重探荀子性惡論的意義與價值》，國立政治大學中國文學研究所碩士論文，2011年。
- 楊秀宮：《荀子心性論之研究》，東海大學哲學研究所碩士學位論文，1991年。
- 董愉玫：《論荀子的「禮」》，華梵大學東方人文思想研究所碩士學位論文，2013年。
- 廖紀璿：「從《荀子》教育思想探究現今教育問題」，國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士論文，2017年。
- 鄭貴和：《荀子的禮治思想》，國立台灣大學政治研究所碩士論文，1988年。
- 劉健聰：《荀子「禮法」思想研究》，天主教輔仁大學哲學研究所碩士論文，2019年。
- 潘小慧：《從解蔽心看荀子的知識論與方法學》，輔仁大學哲學研究所碩士學位論文，1985年。
- 盧中偉：《荀子論禮思想及其運用-以〈禮論〉為核心的研究》，國立政治大學中國文學系國文教學碩士在職專班碩士論文，2013年。
- 蕭振聲：《荀子的性向善論》，國立臺灣大學哲學研究所碩士論文，2006年。
- 魏元珪：《孟荀道德哲學之比較研究》，輔仁大學哲學研究所博士學位論文，1980年。
- 簡鈺蓉：「《荀子》禮儀考」，國立臺灣師範大學國文系碩士論文，2018年。
- 蘇彥蓁：《康德、孟子與荀子人性論比較研究》，東海大學哲學研究所博士論文，2012年。
- 嚴志華：《荀子「重學尚禮」教育觀之研究》，國立高雄師範大學經學研究所碩士論文，2017年。

四、期刊論文（依作者姓氏筆畫為序）

- 王孺松：〈荀子治學論〉，《師大國文學報第四期》，1975年。
- 伍振勳：〈從語言、社會面向解讀荀子的「化性起偽」說〉，《漢學研究》第26卷第1期，2008年。
- 李哲賢：〈荀子人性論研究在美國〉，《政大中文學報》第8期，2007年。
- 李哲賢：〈美國漢學家德效騫之荀子研究析論〉，國立中山大學中國文學系，《文與哲》第22期，2013年。
- 李哲賢：〈荀子之性惡說析論：從文本談起〉，《哲學與文化》第40卷第5期，2013年。
- 佐藤將之：〈《荀子》《呂氏春秋》「忠」論和「忠信」論之展開及其思想意義〉，《清華學報》第39卷第3期，2009年。
- 佐藤將之：〈天人之間的帝王—《莊子》和《荀子》的「道德」觀念探析〉，《漢學研究》第31卷第1期，2013年。
- 林文藝、鍾金龍：〈荀子終身學習理念之探究及其對後代啟示〉，《台灣教育》第666期，2010年。
- 周更武：〈淺論荀子的教學觀與和諧發展〉，《太原大學教育學院學報》第29卷第3期，2011年。
- 洪櫻芬：〈儒家的價值教育-由孔子、荀子的學說思想談起〉，《鵝湖月刊》第342期，2003年。
- 馬育良：〈先秦儒家對於「情」的理論探索〉，《安徽大學學報》哲社會科學版，第25卷第1期，2001年。
- 晁福林：〈論荀子的天人之分說〉，《管子學刊》第2期，2001年。
- 孫德玉、許露：〈《荀子·勸學》中「積」的教育意涵〉，《安徽師範大學學報》第48卷第6期，2015年。
- 張才興：〈論《荀子》與群經及其在儒學史上的定位〉，逢甲大學人文社會學院，《逢甲人文社會學報》第6期，2003年。
- 陸建國：〈從荀子教育思想論國小道德教育〉，《南華大學社會學研究所第五十二期》，2006年。
- 陳禮彰：〈從常變、古今看荀子與韓非之歷史觀的差異〉，《中國學術年刊》第40期春季號，2018年。

- 陳福濱：〈荀子的教育思想及其價值〉，《哲學與文化》第 34 卷 403 期，2007 年。
- 陳堯堦：〈荀子心術之研究〉，《弘光護專學報》第 5 期，1977 年。
- 鄭應鴻：〈荀子教學思想之研究〉，《黃埔學報第九輯》，1976 年。
- 劉振維：〈荀子「性惡」說芻議〉，《東華人文學報》第 6 期，2004 年。
- 鮑國順：〈荀子的人生理想〉，《孔孟學報第四十三期》，1982 年。
- 饒 彬：〈荀子之教育言論〉，《師大國文學報第八期》，1979 年。
- 饒 彬：〈荀子性惡論研究〉，《師大國文學報第四期》，1975 年。

五、網路資源搜尋

- 1、劉志軒：〈荀子教育思想的現代解讀〉，河北省社科院哲學研究所，2014 年
網址：<http://www.chinaxunzi.com/sixiangyanjiu.asp?id=391>，106.12.31 搜尋。
- 2、三書六禮：網址：<https://baike.baidu.com/item/>，106.12.31 搜尋。
- 3、撫式：網址：<http://zhidao.baidu.com/question/28780349.html>，106.12.31 搜尋。
- 4、黃志煌：《試論孟、荀教育思想》高雄市立空中大學數位學習系統，網址：
http://ilms.ouk.edu.tw/portfolio/read_attach.php?id=122，108.11.16 搜尋。
- 5、諸子百家-中國哲學書電子化計畫-荀子，網址：
<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=622032>，108.07.04-108.12.07 搜尋。
- 6、陳柏達的網誌：〈對荀子「禮制」思想的經濟分析〉
<https://chenboda.pixnet.net/blog/post/257020970->，108.07.31 搜尋。
- 7、謝豐舟教授於 101.03.31 下午在臺大應力所國際演講廳所主講的「第七期探索講座《大腦、演化與學習》：一門結合心理學、神經科學與機器學習的新科學」之演講內容。原文網址：<https://case.ntu.edu.tw/blog/?p=10935>，108.09.15 搜尋。

圖附錄

(一)、荀子周遊各國路線圖

原圖網址：<https://kuaibao.qq.com/s/20180303G088HK00?refer=spider>，
108.09.08 搜尋。



(二)、馬斯洛的需求六層次理論圖

原圖網址：
https://sportsplanetmag-aws.hmgcdn.com/public/article/at1_20190325161137_702.jpg
108.12.29 搜尋。

