

南華大學

哲學系碩士論文



研究生：劉乃華

指導教授：陳德和 博士

中華民國九十二年六月三十日

南 華 大 學

碩 士 學 位 論 文

哲 學 系 研 究 所

荀子道德思想之研究

研究生：劉乃華

經考試合格特此證明

口試委員：\_\_\_\_\_

蘇子敬

陳德和

蔡永春

指導教授：陳德和

所 長：蔡永春

口試日期：中華民國 92 年 6 月 18 日

# 摘要

荀子生當戰國末季，世變日亟，亂君亡國相屬，社會道德逐漸崩潰、人心險詐，社會上到處充滿強凌弱、重暴寡的現象。是以人之爭奪、殘賊、淫亂等行為皆肇因於人生而有好利、有疾惡、有耳目聲色等欲望之使然，荀子真切地體驗到人之負面的罪惡，因此荀子之「性惡論」乃對應而生，同時他也體察人為性所撓，為陋所蔽，無法成聖，故而修養之處在於化性去陋，由偽而生善，並強調「致誠養心」與「積善成聖」為道德實踐之普遍性法則。同時他也認為人的本性是生而「好利而欲得」，故人之性是「固無禮義」、「不知禮義」的。而人之所以有禮義等道德觀念，完全是「學而求有之」、「思慮而求知之」得到的，亦是「聖人化性起偽」的結果。他說：「起偽而生禮義，禮義生而制法度」( 性惡 )。

同時在自然觀上，荀子對於「天道論」作了創見性的批評，提出「明於天人之分」( 天論 )的觀點。他認為天是無意志的自然界，有其運行的常規，它與社會的治亂、國家的興亡無關。自然界的天不以人的意志而改變其固有的運行常規;反之，它也不能主宰人類社會。人類社會的治亂只能從社會本身去尋找原因。故荀子指出，「政令不明」、「本事(指農業)不理」、「禮義不修」才是亂世的根源。因此，他認為人們如果能依照自然界本身的變化規律去實行，自然能管理天地、支配萬物，進而使天地萬物為人類所利用。因此，荀子提出「制天命而用之」的思想，主張人應積極去控制和利用天地萬物，使之「裁萬物、養萬民」以達王者之政。

在認識論上，他指出「形具而神生」( 天論 )，明確地認為人的精神活動依賴於人的物質形體。荀子肯定地認為，世界是可知的。他說：「凡以知，人之性也;可以知，物之理也」( 解蔽 )，意指人是具有認識能力，其客觀事務是可以被認識的。他反對孔孟的「生而知之」和「良知」、「良能」的先驗論。他說：「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」( 正名 )。即是人在認識事物的能力上，只有與客觀外在相接觸(合)

以後，才能構成知識。因此荀子提出「知之不若行之」( 儒效 )的傑出結論。從人的認識過程，荀子更認為，認識首先從感官和外物接觸開始，經過「心」的思考後才能獲得正確的認識。因此，其二者間的關係是：「徵知，必將待天官(感官)之當薄(接觸)其類(外物)，然後可也」( 正名 );反之，「心不使焉，則白黑在前而目不見，雷鼓在側而耳不聞」( 解蔽 )。

在認識的過程中，荀子擔心「蔽於一曲而暗於大理」，因此要克服這種蔽於道之一隅，最重要的方法即是保持「心」之「虛壹而靜」。荀子對於認識過程之細緻分析，可說是古代認識論之發展，極具重大之意義。順此荀子也從孔子「周文」的基礎上，發展出「禮義之統」之系統，在老、莊的「虛靜」和墨家「同異」的概念上，創發了獨特的認識論和邏輯思想。這些思想，在中國古代思想史裡，富有極高之價值，更促進了古代邏輯學之發展。

荀子的年代距今雖已有兩千多年，然文化瞬變不息，於時空上也有著不同的主客觀條件，但無疑的是，人類的許多問題似乎也不斷地重演著，無異於往昔，而先哲對於真理的洞見，卻是歷百代而不衰的。荀子在道德思想中確實有著諸多卓見，值得現今社會與教育引為借鑑。針對當前道德淪喪、世變日亟的時代，希望從荀子道德思想中，獲得啟示與時代意義。

本論文除結論外共分為五章：

第一章「緒論」乃簡述本論文寫作之動機與目的，及研究方法與範圍，從歷代學者研治之成果了解荀學精神矢向及學術義涵，知其思想精華以此延續為荀學研究之方向。其本文研究之方法乃循牟宗三先生對經典詮釋所持之觀點為知識、思辨、感觸三者並用之經典詮釋法，以之探究荀學人性之義涵，道德思想之精微，博觀約取以期近荀子原意，並依藉前賢研究之成果，增益研角的多樣性，以貞定文本語意確切性之依據。其研究範圍乃以現存《荀子》三十二篇為主要研究材料，本文試圖從荀子性惡論入路，以此探究荀子人性論為第一序探索。在依循哲學與觀念史之徑於荀子人性論之基礎上，審視人性論之義理架構以此開展荀子心性論及禮義之統觀，作為道德思想與實踐之第二序析論，以期由歷史意義與思想價

值，作為現代意義之啟示。

第二章則探討「荀子道德思想的基本性格」，由荀子的天道觀、人性論及認識論，討論荀子思想的核心部份。荀子不依天道而建立人道，其主張天是無可取法的，又主張人性為惡，故此兩個基本觀點發展出人為主義，是為其學說之一大特色。荀子又以義辨能群為人之特色，義辨為理智之作用，能群為理智之基礎，依此而形成理智主義。對於心理之作用，又分為性、知、能三部份，其性不涵攝著知故不能認知禮義，性既無法認知禮義，故順其性之本然發展必出於惡之一途，因性之本然為惡，如欲為善必須仰賴聖人化性起偽使得出於善之可能，依此形成荀學中經驗主義之產生。

第三章探討「荀子道德思想的主觀依據」，由化性起偽的修養論與智心體系的心靈論兩大特色，以檢證荀子道德思想實踐之可能性。從道德實踐的客觀依據「禮義法度」，及道德實踐的主觀依據「心」，了解心如何認知禮義而治性，以此推知荀子道德思想實踐之立論是否圓滿與完備。

第四章討論「荀子道德思想的社會實踐」，從隆禮義而殺詩書、法後王、知統類，以及治辨與分義，以達經國定分、化成天下，外王之治，這些都是荀子客觀理想的展現，惟禮義之統的創見彰顯其識智心靈的形態，更為荀子社會實踐思想的最終依據。

第五章討論「荀子道德思想的人格成就」，從荀子的禮樂之論探討道德修養的規範，並經由學之工夫以達人格的成就，成為能善群治國，以應事變救世的大儒。

最後一章即為第六章「結論」，討論荀子道德思想之研究限制與時代意義及啟示。

## 凡 例

- 一、本論文所引《荀子》之原文，以李滌生先生《荀子集釋》為藍本，更就近賢之校釋中，擇善而從。
- 二、本論文引文中之異體字、假借字，皆隨文附註，外加()標誌。引文原有奪字、衍字，不予增刪，僅隨文註明。引文中不可辨識或無法補出之殘缺文字，以口代替。
- 三、凡民國前之文獻若有徵引者，均說明篇名章次;民國後諸方家之大作則一律在文末留註，並詳載其出版時地。
- 四、本論文稱引人物，均一律稱原名而不稱字號。於業師必稱老師，於近代學者則稱先生，以示敬重。
- 五、本論文之引用與參考書目附於篇末，分古典文獻、當代專著、期刊論文及學位論文四類，於篇中曾徵引者或參見者，凡民國前付梓者列入「古典文獻」一項，民國後屬之「當代專著」一項。前者以其版本眾多、出版者紛紛，故凡先秦典籍皆僅題書名，秦漢以降之著作始加作者或編纂者名，若世不傳其名則概以佚名稱之;後者則人名、書名、出版時地均詳記之。

# 目 次

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究文獻回顧.....	5
第三節 研究方法及範圍.....	14
第二章 荀子道德思想的基本性格.....	21
第一節 自然的制用 人為主義.....	21
第二節 外在的規範 客觀主義.....	38
第三節 知識的地位 理智主義.....	43
第四節 人性的現實 經驗主義.....	46
第三章 荀子道德思想的主觀依據.....	50
第一節 人性論.....	51
第二節 心靈論.....	73
第四章 荀子道德思想的社會實踐.....	87
第一節 隆禮義而殺詩書.....	88
第二節 法後王.....	91
第三節 知統類與禮義之統.....	95
第四節 辨、分、義、群.....	100
第五章 荀子道德思想的人格成就.....	107
第一節 道德與禮樂.....	107
第二節 學與修養.....	113
第三節 人格的等第.....	120
第六章 結論.....	126
參考書目.....	133

# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機與目的

中國哲學思想，一向蘊涵著深遠的道德意識，呈顯道德生命與道德實踐是儒聖德慧生命圓融的展現。儒家之學重實踐而非概念性的思辯與知識性的論證，因此特別重視知行合一與學行合一，是一德性生命的充實與圓滿。從主觀實踐談天道天命通而為一，亦是上達天德與天合德之境，成就生命之質的純一高明。從客觀實踐談與天下民物通而為一，亦是國家天下為一體，天地萬物為一體，成就生命之量的廣大博厚。因此儒家之學稱得上是一種「生命的學問」<sup>1</sup>。

然中國哲學向來以價值為取向，論其存在之意義；西方哲學則是以存在之途徑，究其價值之根源；此二者之殊異肇因於「通孔」之別<sup>2</sup>，中西哲學雖路徑不同，然皆以達圓善之境為終極目的。中國哲學自始注重人之關懷，對人性之探究始終為中國哲學之課題。而諸家言「性」皆憑「心」而論，是故心性一詞即為中國自古思想之核心，尤以儒家為最。作為中國思想主流的儒家，孔子為其創始者，孟子繼之而十字打開，於心學上拓展，主心性直悟，重內發尚仁義，倡導天人合一，主張性善之說；而荀子則由禮出，於外在禮憲上發展，彰顯禮義之統，重外範禮

---

<sup>1</sup> 儒家是以人的生命作為學問的對象，因此形成了以生命為中心的「生命學問」。人的生命可以從正負兩面去說。正面的是德性生命，負面的是氣質生命(或節欲生命)，對於正面的德性生命，要求涵養充實、發揚上升，以求得最後的圓滿完成。對於負面的氣質生命或情欲生命，則予以變化和節制。參見蔡仁厚，《孔孟荀哲學》(台北：台灣學生書局，1994年)，頁7。

<sup>2</sup> 牟宗三先生認為：「每個文化的開端，不管是從哪個地方開始它一定是通過一通孔來表現，而有形上的必然性。然而，為何為此而非彼之通孔，則只有歷史之必然性、辯證法則的必然性。」參見牟宗三，《中國哲學十九講》(台北：台灣學生書局，1983年)，頁14。



法，倡導天人之分，主張性惡之說；雖孟荀係出同源，然同戶而異門。中國思想莫不以孟子學說為主軸展開各種探討，而荀子學說卻遭後儒諸多誤解，以致毀譽參半，殊失真諦<sup>3</sup>。然荀子整體精神仍為儒家路向，皆以道德仁義為實踐先務，且其思想承襲周公、孔子並與先秦諸子息息相關，其思想淵懿博瑋、持載豐富可謂是百川匯海式的大思想家。現傳世的《荀子》共二十卷，三十二篇為唐楊倞所註，後因歷代傳抄錯誤難免有脫簡訛字，使其荀學真相模糊，故而也造成研究上之障蔽與限制<sup>4</sup>，後經學者費心考證訂正，尤以王先謙先生的《荀子集解》遍集諸家解釋考訂，是為研究荀子之重要參考書。荀子思想之廣大宏博，涵攝著儒、道、墨、法、名等家之精華，融化凝鍊，遂而成為他學說的主流，其心性與禮治之說更是影響後世甚深鉅遠，學說更涉及了心理學、理則學、政治學、道德學、教育學諸學科涵攝範圍廣泛，且均有其精闢獨特見解，以現今眼光衡量是一值得珍視與揚發之學。

---

<sup>3</sup> 荀子思想因受時代精神與社會環境之激發，故其學說理論多由經驗而來，與孟子學說理論多從直覺而來迥然不同。其倡天論、尚人為、隆禮義、貴德操之論實為戰國末年儒家思想之一大修正，故後儒不諳實情忽略了荀子之時代背景，因其主張性惡之說便束書不察，輒生誤解，以致毀譽參半，殊失真諦。韓愈亦曾評荀子為「大醇而小疵」，可見荀子在儒家之列的精純性是不及孟子的。

<sup>4</sup> 針對此點林麗真女士曾指出六大問題：

- (1) 儒效、議兵、彊國，皆稱「孫卿子」，應是荀子弟子所撰述。
- (2) 仲尼、致仕、君子三篇，或雜有術士的思想，或為簡答式的體裁，或整篇不成條貫，恐出後人之雜湊。
- (3) 營辱、非相、君道、臣道四篇，有幾段可信以為真，有幾段則很可疑，大約只有一半可信。
- (4) 成相與賦二篇，照前文所述，乃與儒家類的荀卿子書無關。
- (5) 大略、宥坐、子道、法行、哀公、堯問六篇，多半東拉西扯，文義膚淺。尤其堯問篇末一段，純屬評荀子之語，自楊倞以來，已指為荀子後學甚或漢人雜錄之辭。
- (6) 荀子三十二篇中，比較可靠的作品，只有勸學、修身、不苟、非十二子、王制、富國、王霸、天論、正論、禮論、樂論、解蔽、正名、性惡等十四篇。而這十四篇中，有的也間有一兩小段或係他篇錯入的情形，例如天論篇、性惡篇的末段，似乎跟天論、性惡之主旨無干。王制篇在序官一段以下，恐怕也是他篇的錯簡。

林女士的見解，是根據近代著名學者如胡適、梁啟超、楊筠如、郭樂山、張西堂等人之考證而來其可信度頗高。古書傳抄，拼湊現象向來嚴重，故往往易造成真偽莫辨之現象。參見林麗真，《中國歷代思想家—荀子部份》(台北：台灣商務印書館，1979年)，頁12-13。

荀子為儒家學者，其最推崇稱道者亦屬孔子，因此其思想也深受孔子影響。孔子一生懷抱的文化理想，乃在重振周文。周文是維繫周代封建之一套體制，到了孔子之時，中央腐化，封建諸侯勢力抬頭，促使「禮壞樂崩」因此政治社會秩序紊亂。孔子認為從根本上維護周禮、恢復周禮才是阻止社會的動亂與邪說暴行的主要方法，而周禮之所以失去客觀效能，致使禮樂被破壞的根本原因，乃貴族階級精神墮落導致生命僵化，使個人與禮樂之間，失去原有的調和與節制作用，故而禮樂名存實亡，形同虛設。所以孔子有「禮云禮云，玉帛云乎哉！樂云樂云，鐘鼓云乎哉」之慨嘆！<sup>5</sup>對峙此一現象，要重振周文，就必須從在人心整頓上起步，亦是從人的主體上恢復生機，此一契機，即是孔子哲學中最重要的觀念「仁」。仁是孔子實現文化理想的主要依據，是人的道德主體，也是生命的真機。人如能體仁行仁，就能與禮樂之間恢復調和的關係。禮樂是仁的外在顯現，仁是禮樂之本，所以孔子說：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」孔學中周文與仁的關係，主要在說明主體的仁和顯現於外的周文，在孔子的思想裡，二者是統一而整體的，是相輔相成的。然而到了孟子和荀子的開展上，這一整體開始分裂，孟子將主體的仁，開展了心性之學的新系統，荀子則把握外在的周文，堅持孔子的文化理想，發展出「禮義之統」的新系統。

荀子的「禮義之統」是在孔子所重的周文基礎上，所發展出的新觀念，其任務之一，是為了孔子要求「百世可知」的周文，提供一理論的根據。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 為政篇》）。為甚麼繼周者，雖百世可知耶？周制何以能運之於久遠？荀子在解答這個問題時，可以從他的「正名論」中之「共名」概念，發現到周文演進中的共理。周文所以具有久遠的價值，不在它的繁文縟節，而是在它的「類」，亦是依據之理，如荀子所說：「以類度類，以說度功，以道觀盡，古今一也。類

---

<sup>5</sup> 章政通，《儒家與現代中國》（台北：東大圖書公司，1984年），頁48-49。

不悖，雖久同理」( 非相 )。因此，荀子所推崇的「禮義之統」，即是周文的共理和統類，周文之內容，可因時而變，但其理與統類，是永久不變的。

荀子的「禮義之統」觀，答覆了孔子「繼周」的問題，更以「大儒」之義來說明當禮文之規定不適應當代所需時，可依據其統類與理創設新制，以符所須，其具備此洞悉卓見之能力者，荀子稱之為「大儒」。如他所言：

法後王，一制度，隆禮義而殺詩書，其言行已有大法矣，然而明不能齊法教之所不及，聞見之所未至。則知不能類也，倚物怪變，所未嘗聞也，卒然起一方，則舉統類而應之，無所疑忤，張法而度之，則奄然若合符節，是大儒也。( 儒效 )

又說：

志安行，行安修，知通統類，如是則可謂大儒矣。( 儒效 )

所謂「知通統類」者為大儒，意即當「法教之所不及，聞見之所未至」時，就可以依理去推斷與應變。自秦、漢以後的社會，兩千多年大抵是一所謂禮教性法律控制下的社會，其歷史淵源可以追溯到周文，但本屬舊時代體制之禮，何以能成為新時代新社會的法度？其箇中因素之一，乃受孔子和荀子之轉化、增益，以及思想創新之故。孔孟之仁，使禮植根於內在的心性上；荀子之禮義之統，則為禮提供適應不同環境與不同時代之需的最佳理論基礎。荀子重「禮」猶如孔子重「仁」孟子重「義」一般。

中國文化自古以來即是道德文化，強調成德之教，注重倫理的實踐，荀子由認知心為進路，開啟由智成德這一新路，強調依外在的禮義法度來治性，而此一禮義法度必須由聖王而制，再從師而學始得成德，與孟子強調自覺本心之返求、經逆覺體證而得之，這一思路不同，故在道德實踐上失去普遍必然性，顯出成德之限<sup>6</sup>。但反言之，此一外鑠之力正是教育之要，亦是為成德之路尋出簡便

---

<sup>6</sup> 荀子認為人必須依從客觀外在的師法禮義來治性，才能成就道德的實踐而為善。依此，「禮義法度」乃為道德實踐的客觀依據；而能認知禮義法度且能依之來治性的「心」則為道德實踐

之捷徑，同時知識仍是成德之必要條件，將道德行為予以合理客觀化。故荀學之思路正可補孟學之疏漏處使其二者相輔相成。荀子另一創見「禮義之統」乃是肯定歷史文化之價值，故現今強調儒學今用之時，荀子此一創發卓見具有傳承歷史文化返本再開新局之貌。另則本文透過古籍與當今學者研究之成果，探究荀子道德思想承於歷史言心性之價值，並經由人性根源問題之挖掘，繼之肯定人道德實踐之價值，貞定人性尊嚴，釐清存在之意義，為人生基本方向之建立，以達生命圓善之境<sup>7</sup>。

## 第二節 研究文獻回顧

當代荀學之研究，亦可依據黃俊傑先生所研究孟學之方法論，轉而用之，大抵可區分為二個進路，一為哲學與觀念史之進路；另則為歷史與思想史之進路。<sup>8</sup>前者乃將荀子思想體系內的各個觀念或概念，假設一具有某種自主性，並依其假設主題解析荀學中重要概念，因此與社會、政治、經濟之變遷因素無關。後者則將荀子之思想背景放入歷史或文化史的脈絡中加以考量，特重荀學在思想史中之沉浮變化。兩種研究法雖取徑不同，方法互異，但可相輔相成、交相輝映。

---

的主觀依據。禮義法度是客觀外在的，它出於聖王之制作，並非內在於人的心、性中，因此，人必須「從師而學」之後才能於「心」上作虛壹靜的工夫以認知禮義法度，再依禮義法度來治性。「心」既無法內在地本有禮義法度，只能透過後天的「從師而學」來認知它，因此「心」無法自主地生起道德行為，完成道德實踐。成就道德實踐必須透過後天從師而學始得，倘若不從師而學就無法達成道德實踐之路，故道德實踐就無普遍必然性，更非人人普遍必然可成的。因此荀子的道德實踐論不能保證道德實踐之普遍必然。故牟宗三先生認為荀子對道德實踐之認識是「本源不透」的。參見何淑靜，《孟荀道德實踐理論之研究》（台北：文津出版社，1988年），頁3-4。謂荀子「本源不透」，係牟宗三先生於《荀學大略》，《名家與荀子》（台北：學生書局，1994年），頁210。

<sup>7</sup> 牟宗三先生認為儒家性格不是解決一個特殊問題的學問，而是在解決特殊問題時所需具備的其他知識，因此儒家之性格乃在於建立一個人生之基本方向。參見牟宗三，《中國哲學十九講》（台北：台灣書局，1983年），頁70。

<sup>8</sup> 參見黃俊傑，《孟學思想史論 卷二》（台北：中研院文哲所籌備處，1997年），頁9。

茲就當代學者對荀學研究時所關懷之議題歸約幾組問題，並就各家創見予以回顧。

- (1) 荀子性惡說之依據何在？「性」與「心」的關係為何？性惡說有何現代義涵？
- (2) 荀子思想中「禮」之本質為何？「禮義之統」所涵蘊之思想精神為何？其現代意義及價值為何？
- (3) 荀子的天道自然論為何？社會觀之能群與義辨為何？政治理想的價值又為何？

依上述論題為中心分別探究荀子之思想，又以當代新儒學為邃。唐君毅先生曾就荀子之性惡說有其精闢之分析，他說<sup>9</sup>：

吾今之意，以為荀子所言性之惡，乃實唯由與人之偽相較，或與人之慮積能習，勉於禮義之事相對授，而後反照出的，故離此性偽二者所結成之對較反照關係，而單言性，即無以性惡之可說。

又說：

此中性偽所結成之對較反照關係，實即在人之積慮能習所依之禮義文理之理想，與此理想所顯轉化之現實間，之一對較反照關係。

又說：

唯人愈有理想，乃愈欲轉化現實，愈見現實之墮落性之強，而愈與理想成對較相對反。人遂愈本其理想，以判斷此未轉化之現實，為不合理中之善，為不善而惡者。

故荀子之性惡論，不能離其道德文化上之理想主義而了解。

又說：

---

<sup>9</sup> 參見唐君毅，《中國哲學原論 原性篇》（香港：新亞研究所），頁 48-49。

今若只視荀子為自客觀經驗中見種種人性惡之事實，乃歸納出於性惡之結論，或先於見於天性之惡，然後提倡人偽之人性，皆一間未達之言，而尚未深契於荀子言性惡之旨者也。

徐復觀先生就「生之所以然者謂之性」與「不事而自然謂之性」(正名)之兩性意義有如是說明<sup>10</sup>：

一般人忽略了荀子言性，有兩面的意義；更忽略了荀子言性的兩面的意義，同時即含有兩層的意義。此處『生之所以然者謂之性』的『生之所以然』，乃是求生的根據，這是從生理現象推進一步的說法。此一說法，與孔子的『性與天道』及孟子的『盡其心者知其性也』的性，在同一個層次。

又說：

上一層次的、最根本的性，可以說是先天的性。由此先天的性，與生理相和合所產生的(『性之和所生』)官能之精靈，與外物相合(『精合』)，外物接觸(『感』)於官能所引起的官能的反應(『感應』)，如饑欲食，及目辨色等，都是不必經過人為的構想，而自然如此(『不事而自然』)，這也是謂之性，這是下一層次的，在經驗中可以直接把握得到的性。這也同於告子所說的『生之謂性』。這是荀子人性論的主體。

牟宗三先生對「生之所以然者謂之性」乃從「生之所以然」來了解「性」，亦即是「生之謂性」之意，牟先生對「生之謂性」作了下述說明<sup>11</sup>：

『生之謂性』，不管在任何義理模式下，皆意即『成之謂性』。『成』即形成或成為一個個體，『生』即一個個體之存在。『生之謂性』意即：任何一物在其個體存在時始得說性，就任何一物之有個體存在而說其性。『成之謂性』意即：任何一物在其成為一個個體時始得說性，即就其成為

<sup>10</sup> 參見徐復觀，《中國人性論史 先秦篇》(台北：台灣商務印書館，1969年)，頁232-233。

<sup>11</sup> 參見牟宗三，《心體與性體》第二冊(台北：正中書局，1975年)，頁148-149。

一個個體而說其性。依此而言，『生之謂性』不是性之定義，而是說性或理解性之原則。惟『生之謂性』之生、存在、成為一個體，依其所據之義理模式而有不同之意義，因而亦須有不同之理解。依本體宇宙論之直貫順成之模式說，『生』字所表示的『個體存在』是宇宙論地說的存在，其所表示的『成為一個體』是宇宙論地說的『成』。依經驗主義的描述模式說，『生』字所表示的『個體存在』是現象學地說的存在，其所表示的『成為一個個體』亦是現象學地說的『成』，或邏輯地說的『成』，不問其本體宇宙論的根源。

因為成、生(存在)有此不同之意義，故『生之謂性』雖是說性或理解性的一個原則，但亦可由此原則之應用而指點出或呈現出『生』(個體存在)或『成』(個體之成)這兩字所表示的客觀的實際內容。例如在直貫順成之模式下，一物之性是通生道，生理、生德、於穆不已之真義，而關聯著個體之宇宙論地成而說，此即『生』字在此模式下所呈現出的客觀實際的內容，而即依此內容而說『生之謂性』。同時，在經驗描述之模式下，一物之性是直就一個體之現象學地或邏輯地成所具之種種實然的質性而說，直就一個體之自然生命或自然存在所呈現之種種實然的徵象而說，此亦即此『生』字在此模式下，所呈現出的客觀實際內容，而亦即依此內容而說『生之謂性』。

又說<sup>12</sup>：

『生之謂性』不是因有生(有生命或有存在)就叫它是性也 乃是就其自然生命或個體存在而說其性，乃是『如其生之自然之質謂之性』 即依照它的生之自然之質而叫它是性，而說這是性，這是『謂之性』，『之』代表『自然之質』；或依照它的生之自然之質說即叫做是性(之謂性)。

---

<sup>12</sup> 參見牟宗三，《心體與性體》第二冊(台北：正中書局，1975年)，頁157。

觀唐、徐、牟三先生對荀學人性之了解各有旨趣。今之學者也諸多探究荀學義理並再詮釋發皇，故作為一追隨者，理當取精用宏不離價值自覺，以論究荀子思想之精華，以期安身立命，克己愛人、修己復禮。

今之學者有陳大齊先生、勞思光先生、蔡仁厚先生等皆著作宏偉，涵廣意悉。陳大齊先生認為荀子最注重於「偽」之養成，而偽即是人為，故性惡說又導致了人為主義。性是惡的，其所好惡，不能得當，必須由知慮加以甄審選擇，而後始能出於善。故在偽的養成過程中，理智居於指導的地位，負責化性的責任。性為理智所化導而起偽，故性惡說又導致了理智主義。因此荀子學說的三個基本觀點導出了三種基本態度，一為人為主義，二為理智主義，三為實用主義。故合而言之，荀子學說可稱之為實用的理智的人為主義。<sup>13</sup>

勞思光先生認為<sup>14</sup>：

荀子學說之基源問題可說為：『如何建立一成就禮義之客觀軌道』，蓋荀子之價值哲學。性惡與師法之說，為荀子心性論之基本理論，論心與天則為荀子心性論尋出路之迴旋過程，論君與禮則為荀子心性論之歸宿，最後論學及正名之說，則為荀子方法論方面之見解，涉及邏輯問題。

勞思光先生又對荀子之論「性」有其特殊看法，他認為：

荀子言『性』乃純取事實義與孟子言「性」取本質義不同。荀子連用『生而有』以釋『性』，顯見其所謂『性』，乃指人生而具有之本能。但此種本能原是人與其他動物所同具之性質，決非人之本質(Essence)；順動物性而發展，則必『亂理而歸於暴』，其理誠然。荀子以此而主張由

---

<sup>13</sup> 偽是情然之上加以知慮的選擇，而後由能為之發動，是「慮積焉能習焉」所養成的。所以偽是性知能三個成分所複合而成，雖其中涵攝著性，但亦兼攝著知與能。性是自然而然的，偽是人力所養成的，所以性與偽兩不相同。起偽以後才能出於善，故一切的善只能歸功於偽，而不能歸功於性。參見陳大齊，《荀子學說》(台北：中國文化大學出版部，1989年)，頁8。

<sup>14</sup> 參見勞思光，《新編中國哲學史》第一冊(台北：三民書局，1997年)，頁331-333。



禮義師法以化人之動物性，亦無可議。

蔡仁厚先生認為荀子學術精神的矢向，可以用「隆禮義而殺詩書」( 儒效篇 ) 這句話來代表。並順承牟宗三先生之說，契其意而詳闡之；總括荀子之說為客觀精神之表現<sup>15</sup>，彰顯知性主體<sup>16</sup>。對於荀子對性之界說，以性之「自然義」、「生就義」、「質樸義」三義釋之，認為荀子聖人之性(自然本惡之性)與眾人同，然則聖人乃由「偽起而生禮義」，並非繫於個人德性，而是繫乎個人才能。

近之周群振先生也就荀子整體人格精神看，認為荀子是立足於現實經驗的層面、全幅表現知性主體的形態。所謂「知性主體」，乃相對於「德性主體」、而是以知解活動為首要原則。<sup>17</sup>何淑靜女士認為荀子的道德實踐理論，是由「性惡」及「心能以禮義法度來治性」，而主張「塗之人皆可以為堯禹」( 性惡 )，而自成一系統。從「性惡」為何可以說到「塗之人皆可以為堯禹」，主要之因，是為荀子認為人人皆生而有「能認知客觀外在的禮義法度，並能依之來治性」的「心」之緣故。所以從荀子對於「心」的了解，僅是「只能認知客觀外在的禮義法度和依之來治性」的心，故而他的道德實踐理論不能保證道德實踐之普遍必然性。<sup>18</sup>韋政通先生認為荀子的「性惡論」是從「天生人成」<sup>19</sup>這一構造原則中所衍生的一

<sup>15</sup> 蔡仁厚先生認為，主觀精神是道德人格的根據，忽略於此，一切精神皆將失其本根。客觀精神是道德理性向外開擴，忽略於此，一切精神皆難能豐沛盛發以昭顯光采。絕對精神則是一切精神的歸宿，忽略於此，則人類將失其安頓。故荀學是彰顯客觀精神，對儒學大有貢獻。

<sup>16</sup> 從孔子表現的「仁智之全體」到孟子從「盡心知性以知天」所透顯的「道德主體」均顯示主體精神與絕對精神相通為一的境界。然荀子所說之心為一純理智之心，天與性視為純自然，是為負面被治的，不融攝於「道德的精神實體」之中。於是，孟子所彰顯的主體精神(本心善性)與絕對精神(天)，皆為荀子所否定。故荀子將「仁智全體」中的「智」彰顯出來，智涵蓋一切，照射一切。然也因荀子以「知性用事」忽略了「智」之本源，故宋明儒認為荀子是本源不透，因而尊孟抑荀。參見蔡仁厚，《孔孟荀哲學》(台北：台灣學生書局，1994年)，頁362-366。

<sup>17</sup> 德性主體是以內在而自足的道德意志為中心；知性主體則是以外向而他求的知解活動為中心。在儒家學術體系中，孟子代表前者，荀子代表後者，兼而北備之，不見任何衝突之痕跡者，則為孔子。參見周群振，《荀子思想之研究》(台北：文津出版社，1987年)，頁2。

<sup>18</sup> 參見何淑靜，《孟荀道德實踐理論之研究》(台北：文津出版社，1988年)，頁3。

<sup>19</sup> 荀子在 王制 說：「天地生君子，君子理天地」；又 富國 說：「天地生之，聖人成之」；天論 又說：「天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參」；禮論 亦說：「天能生物，

部分。是為了完成禮義效用的需要下所逼顯而出的。在《天論》中為了說明「被治」與「能治」的區分，曾運用「天人之分」的二分法，將「性」與「偽」套入「天生人成」之架式中，呈顯出其對待義與功能義之別，再由「化性起偽」中彰顯出禮義之效用。所以「隆禮義」是一客觀意識的向外轉，側重在政治的範疇以解決外王的問題；再以「經國定分」的政治問題為前題，因此「禮」對於生活修養之效用，遠不及對於社會政治之效用來得注重。所以隆禮義為的只是建立「禮義之統」這一系列思想的一個起點。他以詩書與之對言，其目的是欲藉著貶抑這種相反的精神，來顯示出所推尊者的特性與客觀性。同時章先生也認為荀子的「禮義之統」思想是「絕對性的禮義一元論」，凡不合「禮義之統」的精神者，皆在貶抑之列，因而《非十二子》就是用這樣獨一標準去衡量，以此褒貶先秦時期的諸家思想。<sup>20</sup> 陳師德和也認為荀子的「心」是一個能擇、能慮、能化性起偽的理性存在，絕對不是消極的被治。如依「天生人成」這一個荀學的基本原則，那麼荀子的「心」是天生的，是主動積極的、是能治的，並非同告子所認為凡天生者就一定是性，反倒可接受告子的凡性就是天生的。同時陳師又以心理學的層級結構來解釋性，他認為荀子的人性論結構中，天生的官能是最基層也是最外層，其唯一的作用是感受外來的刺激；生理的欲求是第二層，其功能是針對感官所傳來的刺激做出本能的反應；情識的好惡是第三層，其效果是素樸的簡別本能所該有的反應而擇取其中最能滿足自我或最有利於自我者。此三層結構內外縮合共同完成「精合感應」的人性本性。而荀子所言性惡亦是以第三層為主，若從道德教育著眼第三層的「情識好惡的欲求」為人性認知與反省的焦點。其實這三者是內外同質，共同形成一個結構而以性來統括，是以倫理立義的立場，偏就人天生的自

---

不能辨物；地能載人，不能治人也；宇中萬物生人之屬，待聖人然後分也。」凡此之意不一而足，故牟宗三先生首先提出「天生人成」是荀子思想的基本原則。參見牟宗三，《名家與荀子》（台北：台灣學生書局，1994年），頁213-228。

<sup>20</sup> 參見章政通，《荀子與古代哲學》（台北：台灣商務印書館，1997年），頁5-6。

然情欲來說人性。<sup>21</sup>

同時近代學者如姜尚賢先生、李哲賢先生、吳復生先生、楊秀宮女士、廖吉郎先生、李滌生先生及北大哲學系等對荀學之探討，或是分析前賢之論述皆義理深明、詮釋精闢、引人深思。<sup>22</sup>項退結先生就哲學與觀念史的進路探究荀學的哲學義涵，並與孟子的人性觀呼應融合一完整的道德哲學。他認為孟荀二子不同的人性論，乃是由於觀察的角度不同；它們並非彼此矛盾，而是可以融合成更完整且切實可行的道德哲學。從孟荀人性論中的善惡之性與道德行為實為息息相關，若援用亞里斯多德之潛能與實現二概念加以澄清；則性善與性惡對善惡行為而言只是潛能，並非已實現的善惡行為。故從荀子的道德主體要件與孟子的道德客體要件兩相配合，可為中國人的道德觀提供一個腳踏實地的思想架構。<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> 參見陳德和，荀子性惡論之意義及其價值，《鵝湖》第二十卷，第三期，總號第二三一，頁19-27。

<sup>22</sup> 今之學者探究荀學義理與詮釋者頗眾，因荀學幽邃宏肆故諸多學者研究議題甚多，立論獨特值得參考。如姜尚賢，《荀子思想體系》、李哲賢，《荀子之核心思想——「禮義之統」及其時代意義》、吳復生，《荀子思想新探》、楊秀宮，《孔孟荀禮法思想的演變與發展》、廖吉郎，《荀子》、李滌生，《荀子集釋》、北大哲學系，《荀子新注》、陳飛龍，《孔孟荀禮學之研究》、吳文璋，《荀子的音樂哲學》、譚宇權，《荀子學說評論》等皆為荀學義理再詮釋。

<sup>23</sup> 項退結先生依亞里斯多德之「潛能」與「實現」二概念加以澄清孟荀二子對性善惡之傾向(與可能性)，與實際的善惡行為之間關係，並列下二表簡述：

(一) 孟子的人性與實際善惡行為的關係：

a：潛能程序中的人性包含：

1. 大體：能使人成為大人的「本心」及善性：仁、義、禮、智的傾向(善之潛能)。
2. 小體：口之於味，目之於色，耳之於聲，鼻之於臭，四肢之於安佚的天生傾向；如以小害大，會使人成為小人(惡之潛能)。

b：實現程序中，「於己取之」以後的屬人行為可能是：

1. 因思而得，順從大體，使人實際上成為大人(善之實現)。
2. 因不思蔽於物，以小害大，使人成為小人(惡之實現)。

(二) 荀子人性與實際善惡行為的關係：

a：潛能程序中：

1. 人性有惡劣傾向：好利、爭奪、疾惡、殘賊、耳目之欲、淫亂。
2. 人有作惡的傾向及潛能，卻也有為善的潛能(而無為善傾向，故不可曰「人性向善」)。

b：實現程序中，經過心的考慮與抉擇的屬人行為可能是：

綜上今之學者論荀，大抵緣於歷史與思想之途，回溯荀學思想源流，了解當時客觀環境，以歷史審察、社會省思之情對荀學析清本意，並探究其歷史價值以觀現代意義。拙生也以前賢研究之成果，循歷史脈絡，將荀學置於今之時空背景，以突顯荀子思想道德實踐之現代意義。

作為八〇年代大陸三大學術潮流之一的「儒學復興」，亦標以「新」儒學為復興者，乃就學術流派以觀儒學而予以現代化之走向，有別於台、港二地「當代新儒學」以其精神方向之義涵為路徑。<sup>24</sup>七十年代中期大陸研究荀子因「評法批儒」運動，使得荀學遭受曲扭，某些反對「共產黨之儒」人士刻意編造儒法鬥爭史，硬將荀子之禮講成為韓非之法，法後王之目的曲解為反對法先王之意，將荀子歸於法家代表，儘管這不是真正研究荀子，但事實上在荀子研究上造成極大之混亂。近幾年來大多強調黃老思想、管仲學派、齊學對荀子之影響，甚至認為荀子是一個黃老思想家。<sup>25</sup>由此可知大陸學者常因政治因素而失去學術立論的嚴謹度，故可以此為鑑。

---

1. 無師法之化及禮義之道，從人之性而作惡(惡之實現)。

2. 有師法之化及禮義之道，且因心知道可道(偽)而為善(善之實現)。

何謂道德主體？非自主的「人的行為」(Actus hominis)不足以成為道德主體，而只有自主的「屬人行為」(Actus humanus)才構成道德主體。若依此衡之，則荀子對「心」之描述遠較孟子清楚，更契合道德行為的主體。荀子強調心之思慮與抉擇功能，只要心所認為應該的合乎正理的(「心之所可中理」或「知道然後可道」)，同一個心就會作出正確的決定(「心使之也」)，不致令人陷於惡行。因此荀子之認知心，能自主地思慮與抉擇，才是道德行為的主體。而孟子以盡心、養心、存心、操心在善惡行為中作抉擇，那麼是以何種心理官能取捨呢？孟子對此並無加以發揮，故以道德主體而言荀子顯然較清楚把握。對於項先生此點說法，值得再行深入探究，拙生於此持保留態度，有關荀子心論將於後文詳述。項先生認為孟子以大體與小體之相互比較更發覺出道德客體的準則，人除了感覺的「小體」傾向外，更有「大體」的高貴傾向，而構成大體的四端正是人的本質，實現仁、義、禮、智之行為是屬自律的普遍道德規範，統攝於「天爵」「天命」。此處正是荀子囿於一見，偏於人僅有感性的傾向而無高貴的傾向，重視社會的結果判別行為的善惡，因此就道德客體而言孟子此處較顯完備。參見項退結，基於孟荀人性論之實際可行的道德觀，《中國哲學之路》(台北：東大圖書公司，1991年)，頁231-251。

<sup>24</sup> 參見鄭家棟，大陸近年來的新儒學研究與我的一點認識，《當代新儒學論文集 總論篇》(台北：文津出版社，1991年)，頁463-465。

<sup>25</sup> 參見大陸學者廖名春，《荀子新探》(台北：文津出版社，1994年)，頁8-11。

荀學研究的成果浩瀚，立論繁眾，謹此作一概略的介紹，點其精要。無論是以荀學精神矢向為皈依，或以學術義涵而綴飾，無不視荀學為生命的有機體予以延續與開展，將其思想精華延續，即是荀學研究的方向，更為後學者研治之盤基。

### 第三節 研究方法及範圍

對於荀學思想的探究，首重了解，然其了解必涉及解釋，而解釋即與個人的視域與經驗及其運用的方法有關。本文所採用的方法，大抵以思想史的方法為主，此方法論之用意為考察思想的流變與意義。大體可分為二個路徑，一為內在研究法，另一為外在研究法。前者側重思想系統內部觀念與觀念間之結構關係，主要在於探索哲學思維先後傳承的內在關聯性。後者外在研究法則注重觀念或思想與人類行為之關係，主要在於探索思想與歷史、時代環境等外緣因素之互動關係。此二種方法論，皆各有其哲學基礎；注重內在研究法者，均有一共同之哲學假設，即是認為人心有其自主性，不受外緣因素之影響。而注重外在研究法者，皆認為人心與環境之間，有其互動關係。由於二者之哲學假設不同，故導致之研究方法也有所不同。然拙生認為人既然活動於歷史之中，其思想必受生長環境所影響，但思想之取捨乃受自由意志之抉擇，故內在、外在有其依存關係，因此，本文所採取之方法乃將二者研究法調和用之，以探究荀子思想形成之跡。<sup>26</sup>雖還原本本真相是項艱鉅之務，但仍希冀接近《荀子》原貌，以期初衷與目的之一貫性，本文另循牟宗三先生對經典詮釋所持之觀點，知識、思辨、感觸三者並用，是為經典詮釋法<sup>27</sup>；以此用之探究荀子人性義涵，博觀約取、推本探原以期接近荀子原

---

<sup>26</sup> 思想史研究法乃依據黃俊傑先生《思想史方法論的兩個側面》及李弘祺先生《試論思想史的研究法》等多篇有關論文而來，皆為方法論之原則性提示；然為更明其意，輔參見李哲賢先生《荀子之核心思想——禮義之統及其時代意義》所就此方法論之說明；拙生融合揀擇用之於本文之研究，以顯其荀子思想要義。

<sup>27</sup> 參見牟宗三，《圓善論》（台北：台灣學生書局，1985年），序言，頁 xv。

意。順其義涵而下，釐清其思維，省察其義理，在二十一世紀科技昌明的今日，人類接觸面廣泛，資訊多元迅速，對任何論題之研究，皆較前人更具多面性與發展性。本文依藉前賢之研究成果，增益研究角度之多樣性，輔以相繼出土之文獻，以貞定文本語意之確切性。

## 一、研究方法

對於古典文獻之研究，今人大抵就文獻學、思想史及詮釋學等三法以解其意。文獻學學者即以語言學之觀點解決思想史的問題，意即以訓詁學的方法「就其字義，疏為理論」<sup>28</sup>，乃將詞語獨立於文獻之外，還原其原始意義，並以此反釋文獻，而作為其思想義理。故此法易忽略字詞意義的演變及作者的意圖，故所疏得之義理易流於猜測，失其原始意義的依準。循思想史之學者，如黃俊傑先生所言，採「歷史與思想史研究進路」，此法乃將荀子及其思想放在歷史或文化史的脈絡中加以考察，探討其思想史的地位及其意義，並置個人之言於歷史，由歷史賦予其意義。然循思想史途徑者，因個人的思想不能離其所處的環境而獨立自存，所以後學者易附於自身所處的時代背景予以解釋其意，而失其原貌。就方法論而言，今為哲學界普遍使用，以探求義理者即是詮釋學之方法。

傅偉勳先生曾提出「創造的詮釋學」<sup>29</sup>一詞，並且認為作為「一般方法論的創造的詮釋學」，其基本上應包涵五個層次，即是實謂層、意謂層、蘊謂層、當謂層與必謂層。其中「實謂層」，意指閱讀文本時，應從字句篇章切入，去思索「原思想家實際上說什麼？」；而「意謂層」主要探索「原思想家想要表達什麼？」；「蘊謂層」則揣摩「原思想家想說的可能蘊涵什麼？」；「當謂層」則主要在追索

---

<sup>28</sup> 參見傅斯年，《性命古訓辨證》（台北：新文豐出版公司，1985年），頁12。

<sup>29</sup> 傅偉勳，《從創造性的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》（台北：東大圖書公司，1990年），頁9-10。

「原思想家本來應當說出什麼？」；最後「必謂層」則盼望接續「原思想家未完成的課題」。依傅偉勳先生的說法，只要能批判的繼承(繼往)與創造的發展(開來)，任何研讀哲學的方法皆可成為創造的詮釋學者。因此本文也以傅偉勳先生的「實謂層」方法為起始，再依序其他層次之思維，試圖了解荀子思想的真相，並進行詮釋上的反省批判，以期使研究方法更為週延與客觀。

高柏園先生對於詮釋法也提出他個人的看法：<sup>30</sup>

所謂詮釋(interpretation)，其基本的意義，就是吾人根據自我的生命歷史，透過客觀的方法操作，而對詮釋對象加以認識與了解，並進而對詮釋對象的意義加以抉發與建構。

此種方法有別於文獻法與思想史法，高柏園先生認為透過個人生命歷史的經驗，從客觀方法論，去揭示古典文獻的意義；此種方法較西方偏重理解活動而論詮釋法，對於中國古籍的詮釋上更能趨近文本原意，因此在文本意義的抉發與建構上，更具備客觀的義涵。方東美先生也提到：「中國哲學在方法學上，不管建立在那一套思想系統，態度總是要求其博大精深，換而言之，總是要把多元對立的系統化成完整的一體。」<sup>31</sup>因此，在這力求系統完整統一的理念下，詮釋的方法更應包含主客觀且超越時空的限制。因此，詮釋所具有的價值「不只是在於抉發歷史文化的意義，同時，它也指示出吾人超越的可能與必然」。<sup>32</sup>如何成為客觀詮釋者，袁保新先生曾就「現代讀者在理解上的要求」為角度，通過自我批判，條列下列六點，作為合理詮釋者所須具備的形式條件：<sup>33</sup>

1. 一項合理的詮釋，其詮釋本身必須在邏輯上是一致的。
2. 一項合理的詮釋，必須能夠還原到經典中，取得文獻的印證與支持，而

---

<sup>30</sup> 參見高柏園，《中庸形上思想》(台北：東大圖書公司，1991年)，頁50。

<sup>31</sup> 參見方東美，《原始儒家道家哲學》(台北：黎明文化公司，1988年)，頁26-27。

<sup>32</sup> 參見高柏園，《中庸形上思想》，頁55。

<sup>33</sup> 參見袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》(台北：文津出版社，1991年)，頁77。

其詮釋觀點籠罩的文獻愈廣，則詮釋就愈成功。

3. 一項合理的詮釋，應該儘可能運用經典本身無疑義的文獻，來解釋有疑義的章句，用清楚的概念來解釋不清楚的概念。
4. 一項合理的詮釋，應該將經典本身視為在思想上一致和諧的整體，避免將詮釋對象導入自相矛盾的立場。
5. 一項合理的詮釋，必須一方面將詮釋主題置於它們隸屬的特定時代與文化背景來了解，但另一方面也要能夠抽繹出它不受時空拘限的思想觀念，而且儘可能用現代語言與哲學經驗傳遞給讀者。
6. 一項合理的詮釋，對其詮釋方法與原則應有充分的意識，並願意透過其他詮釋系統的比對，調整修正其方法與原則。

袁先生以此六項合理詮釋的形式條件為基礎，再與詮釋者的詮釋系統交相比對，以達到創造性詮釋的目的。牟宗三先生對於經典的詮釋雖無明文敘說，然其從著述中，曾多處指出對經典疏理的觀點。曾說到：<sup>34</sup>

知識、思辨、感觸三者備而實智開，此正合希臘人視哲學為愛智慧愛學問之古義，亦合一切聖教之實義。

其中知識、思辨、感觸即是作為「恰當理解中國哲學所必須兼備之三條件」，此方法可視為牟先生對於詮釋經典時所持的方法論。此種經典詮釋法乃融攝文獻學、思想史，甚至一切方法，為一涵攝最廣、極顯文意的詮釋法。此法用於古典文獻上，無論是對象的解析，或是純自我理念的駕馭，乃超脫主客觀是為全瞻性的詮釋。近代學者鄭宗義先生更依此撰 知識、思辨與感觸一試從中國哲學研究

---

<sup>34</sup> 參見牟宗三，《圓善論》（台北：台灣學生書局，1985年），序言，頁 xv。



論牟宗三先生的方法論觀點 一文<sup>35</sup>，為牟先生的詮釋觀予以詳析闡述。鄭先生認為牟先生所謂知識乃指「對文獻之掌握」，故經典之詮釋非憑空杜撰，也非雜亂取之，而是在考證之餘尋求「簡別之功夫」。<sup>36</sup>至於文獻猶如材料，將材料彙整是為經典詮釋的基礎；若從文獻學與思想史對於經典的詮釋法，則作為材料義的知識是為此詮釋法的基礎，如牟先生所言「依語以明義」<sup>37</sup>。所謂思辨乃指「以理性之認知來了解文獻」。對於文獻的理解須藉由理性的分析，否則所得的義理均為個人之見，易流於人云亦云，莫衷一是，終至無所得；而此理性的分析又非西方的「依概念之分解純邏輯地憑空架起一義理系統」<sup>38</sup>，乃是以所依之語為基礎，於理性認知下積極地發揮文獻之意義，此乃牟先生所稱「依義不依語」。而所謂感觸則指「自我與文獻義理所呈顯之生命智慧相契合」。是以文獻之義理為客觀者，倘若無主觀與之感應，則經典猶如化石，只得置於博物館。牟宗三先生以此知識、思辨、感觸三方法，是有其順序之別，起始以知識為材料，再透過思辨之認知，終以自我生命之感應。事實上，這三者是無法區分的，也無主從之別，乃是融合為一的，故材料必須透過思辨方具價值，而思辨又必須以材料為對象，因此知識與思辨均為客觀者，無順序之分；然吾人之思辨以解知識求其客觀，起初並無自我生命之感觸，此一客觀義理僅為孤懸的抽象概念，雖經理智而得，然終與吾人之生命無所對應。因此，抽象概念須具意義者，必須透過自我生命之感應而彰顯。故牟宗三先生則以周至之學知為明辨概念之基礎，經由透徹之思辨為所學求證與判別，而真感、真知、真智三者具全，方得言實踐理性之優越性。<sup>39</sup>

<sup>35</sup> 參見鄭宗義，知識、思辨與感觸一試從中國哲學研究論牟宗三先生的方法論觀點，《鵝湖學誌》第18期(1997/6)，頁23-52。

<sup>36</sup> 參見牟宗三，《中國哲學十九講》(台北：台灣學生書局，1983年)，頁403-404。

<sup>37</sup> 牟宗三先生對「依語以明義」曾如是說：「關於這一部工作，我只是『依法不依人，依義不依語』，來作『稱理而談』的融攝。其初也，依語以明義。其終也，依義不依語。」參見牟宗三，《現象與物自身》(台北：台灣學生書局，1990年)，頁8-9。

<sup>38</sup> 參見牟宗三，《圓善論》(台北：台灣學生書局，1985年)，序言，頁x。

<sup>39</sup> 同上揭書，頁xvi。

由此觀之，牟先生的知識、思辨、感觸的經典詮釋法，實為今人解古典文獻的不二法門，<sup>40</sup>袁保新先生所言的合理詮釋所必備的六要件，也援此意義下微言以陳，供後學易於掌握。本文也採此方法對於荀子思想的精義力求明析，就文獻的掌握，藉由前賢訓詁成果的比對，求其荀子文本語意義涵的徹透了解；如心、性、天等觀念在《荀子》文本脈絡中之指涉，及與前人在天、德、仁等觀念上承襲的內在關聯性；再循孔子於《論語》脈絡中對於「仁」的觀念與「心」的作用，闡述其「心性」的義涵；以此了解荀子之學的承襲脈絡，更能適切地掌握荀學的要義。從牟宗三先生由認識心及天生人成等觀點解釋荀學，為荀學義理開出新貌，此一新義的探索正是思辯的開展，也是理性認知的活動；本文承其前賢追求義理的方法，檢視文獻義涵的普效性，求荀子義理的內在架構與外在彰顯的一貫性，再與文獻義理的生命智慧相契合，融合荀子的道德思想與生命智慧，以期於拙生自我生命開拓上作一深層的省思，並經由學問的疏理，以探究自我存在的意義。

## 二、研究範圍

依本文內容而言，乃以現存《荀子》三十二篇為研究荀子思想的主要材料，至於前賢的評述、注釋及疏解的角度論荀，皆為參考的知識，以此相較對比，以求接近荀子本意。荀子以主張性惡著稱，其他學說卻為之所掩，後世評荀子也著重此觀點而形成諸多誤解，所以有韓愈「大醇小疵」之評。宋以後更是益多詆毀，直至清儒才漸漸擺脫前人偏見，但所重荀子之學僅禮義部分。然其荀子學說的價值不僅存於崇尚禮義，其學說更涉及政治、心理、教育、社會、道德等各領域，各視域均有其精闢獨到的見解，以現代眼光衡之，乃值得珍視。本文從荀子性惡論入路，以此探究荀子的人性論，為第一序之探索。在依循哲學與觀念史之徑，佐

---

<sup>40</sup> 求經典之義涵，在方法上唐君毅先生亦有相似之論：「……故吾之說明中國哲學義理之道，既在察其間問題之原，名辭義訓之原，思想義理次第孳生之原。」參見唐君毅，《中國哲學原論 導論篇》（台北：台灣學生書局，1993年），頁5。

以歷史與思想史之途，於荀子人性論的基礎上，審視其人性論的義理架構，以此開展荀子心性論及禮義之統觀，作為道德思想與實踐的探究，此為第二序之析論<sup>41</sup>。作為探討人性的態度應秉持分析、直觀、感覺、實踐等主張，以多樣性與殊別性近而探驪荀子道德思想的精要。

本文意在呈顯荀子道德思想所涵蘊的精神，以顯發精義及創見。由思想史的觀點源溯思想的緣由，再援以當代學者研究的成果，循牟宗三先生的經典詮釋法，就荀學中的主要觀念「天」、「性」、「禮」等義涵與發展，以貼近原貌式的探討，了解義理所在，並反覆檢視立論架構的有效性，以不違荀子原意為目標，輔從歷史意義的掌握明晰思想的價值，作為現代意義的啟示為終極目標。



---

<sup>41</sup> 第一序之意為正面地敘述，第二序之意為以第一序為基礎批導出其所蘊含之問題。參見牟宗三，《中國哲學十九講》（台北：台灣學生書局，1983年），頁1。

## 第二章 荀子道德思想的基本性格

### 第一節 自然的制用 人為主義

本節所欲敘述的，為荀子關於自然的學說，以及人如何面對自然的主張。此學說主要見於荀子書中的「天論」。荀子的自然論，有關於天的學說，具有獨到而精闢的見解，為當時的思想界大放異彩。荀子認為的天是無理智、無愛憎好惡、無意志的，只是遵循著一定不變的自然法則而生成消長。如荀子所言：「不為而成，不求而得，夫是之謂天職。」（「天論」）所以天不能有意志地降禍福於人，更不曾隨人的好惡而改變其運轉的自然法則。故天不能意志地降禍福於人，但對人卻為何有若大的影響？足以為禍，也足以為福，其禍福何至？依荀子認為禍福出於人為，非出於天意，端賴人能否善為利用，因此，荀子提出「天人之分」。荀子更進一步主張，用人力來制天用天，他認為天的職分是生萬物，人的職分是治萬物，故善盡人事，善用自然，福厚人生皆出於人為。這是荀子學說中一個重要基本的觀點。

荀子所謂的天，實指的是自然宇宙中的物質或物理現象而已，與正統儒家的從精神生命處證顯的天命、天道觀不同<sup>42</sup>。荀子的這番論定，其主要意義價值乃正式揭示了一個純物理或物性的世界，一方面消解人因矇昧而來的幻覺迷信；另一方

---

<sup>42</sup> 古代天道觀約有三變：由宗教的天，而為道德的天，由道德的天，而為自然的天(物質的天)。孔子的天是人生行為的最高指導原則，故曰：「惟天為大，惟堯則之。」但又說：「天生德於予」，「天喪予」，是於道德思想中，猶存宗教之觀念。孟子亦然。參見李滌生，《荀子集釋》(台北：台灣學生書局，2000年)，頁361。

面積極促成人的利用與厚生。於下從四個觀點析述荀子對天的自然論。

## 一、天之自然義

荀子以天為自然，認為自然的天無理智、無愛憎好惡、無意志作用，只是天地的真實運轉，無善亦無德，從其下述顯然可見。

天論 云：

天行有常，不為堯存、不為桀亡；應之以治則吉，應之以亂則凶。強本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病；修道而不貳，則天不能禍。故水旱不能使之飢渴，寒暑不能使之疾，妖怪不能使之凶。本荒而用侈，則天不能使之富；養略而動罕，則天不能使之全；倍道而妄行，則天不能使之吉。故水旱未至而飢，寒暑未薄而疾，妖怪未至而凶。受時與治世同，而殃禍與治世異。不可以怨天，其道然也。

又云：

治亂天邪？曰：日月星辰瑞祿，是禹桀之所同也；禹以治，桀以亂，治亂非天也。時邪？曰：繁啟蕃長於春夏，畜積收藏於秋冬，是又禹桀之所同也；禹以治，桀以亂，治亂非時也。地邪？曰：得地則生，失地則死，是又禹桀之所同也；禹以治，桀以亂，治亂非地也。

天不為人之惡寒也而輟冬，地不為人之惡遼遠也而輟廣。天有常道矣，地有常數矣。

上述幾段文字，正是荀子論天所持的基本觀點。「天行有常」乃意指天象的變化運行，有其自然而然的常道，即是一定的法則。這種常道或法則，如牟宗三先生所言：「荀子只言人道以治天，而天則無所謂道，即有道，亦只自然之道也。」

<sup>43</sup>蓋從現實經驗中所見之天，必然是客觀存在的物質、物理現象，水旱、寒暑，

---

<sup>43</sup> 參見牟宗三，《名家與荀子》（台北：學生書局，1994年），頁214。

乃至妖怪等等，無一不是物理現象，它們自然如此，恒常不變，為一定然的常道或法則。因此它與人文世界實沒有任何的關聯，所以說是「不為堯存，不為桀亡」。為何堯為聖君而吉，桀為獨夫而凶，皆是他們「應之以治」，或是「應之以亂」所致。在自然的常道、法則中，並無愛憎好惡於其間，故曰：「不可以怨天，其道然也」。

「治亂天邪？ . 時邪？ . 地邪？.....」這一段，是以設問的語氣，申述人世間的治亂與興衰，與天、時、地、全不相干。從這裏我們似乎隱約可窺出荀子欲破除迷信之舉。就當時的社會風習，除孔孟一系的儒家精神，肯定經由道德實踐之反照，見得天為絕對化的精神實體的存在，因而連貫主體與客體，亦即是「天人合一」，深信人可達「先天而天弗違，後天而奉天時」（《易經 繫辭傳上》）的高明之境。然一般人，大都由於墨家尚天主教義及陰陽家怪異之說影響，對天與神的態度，仍是近乎迷信。就當時荀子的心態是否刻意判別儒家孔孟一派與墨家、陰陽家之不同，此處無意揣測，然他針對一般的迷信，提出天道自然論是值得肯定地，就中國思想史上，這是一件值得稱道之事。

天為純粹自然物理之義，不具任何知識情意及禍福等權能，亦是顯然的。

天能生物，不能辨物也；地能載人，不能治人也。宇中萬物生人之屬，待聖人然後分也。（ 禮論 ）

不為而成，不求而得，夫是之謂天職。 . 列星隨旋。日月遞炤，四時代御。陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事而見其功，夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天功。（ 天論 ）

天只能自然地生物，而不能對所生之物有所辨識；地只能自然地載人，而不能對所載之人有所治理。故辨識萬物，治理萬民，乃聖人之事，非天地所能主宰。它只能循著一定的自然律則生物載人。是故「列星隨旋、日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施」，皆是自然律則之具體表現而已。然其中的使萬物各得以生

之「和」和各得以成之「養」，仍屬自然而然的形成，非刻意的造作。「夫是之謂天職」，「夫是之謂神」，「夫是之謂天功」，此處的「天職」「神」「天功」並無人格神的意味，只是藉由此名義，反顯水旱、寒暑及列星、日月、四時、陰陽、風雨等自然現象「不為而成，不求而得」，「不見其事而見其功」的自然力量 and 績效而已。其本意乃在說明任何自然事物，都不是有所為而成，或是有所為而得，也無任何行止與意圖而功德自成，乃是一純粹的自然物理現象耳。

一般人因迷信和幻覺之故，往往把非意料所及或遭到任何災害或是特殊事故，認為是天的懲罰而驚惶失措，依荀子之見，那是愚不可及的。荀子從根本予以否定：

星墜(墜)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，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。( 天論 )

星墜、木鳴，以及日月有蝕、風雨不時，怪星黨見等，都是平時罕見的事物。天循著一定的軌跡，然這些變異現象，是否天逸出了常軌？荀子認為這些變異之事，「是無世而不常有之」。如禹之時有九年之水，湯之時有七年之旱，因此流星下墜、社木之鳴，只是「天地之變，陰陽之化」所自然形成。對於這些「罕至」之物，「怪之，可也；畏之，非也。」如我們把見日月之蝕，以為是上天的警告，見大水乾旱以為是上天的懲罰，因此惶恐不安，荀子認為那是愚昧無智的。

荀子對天的自然觀，有些學者認為很可能受到老、莊天道自然思想的影響。所謂「不為而成，不求而得」，與道家「無為之用，無用之用」之道作用相似，依此概括三點予以說明：1.道家之自然，乃是通過清靜無為所達的精神境界，是一形上作為。而荀子以天為自然，是一實然經驗作用，為一形而下的觀點。2.道家主張「法自然」，天代表著自然，故而道家的天人關係是一密切和諧的關係。而荀子言「天人之分」，無所謂「法天」「法自然」之意，乃是以天為物，主張制天用天。3.荀子的 天論 頗富科學色彩，而道家言天言自然則並無科學意味。據此三點說明，足見荀子以天為自然，與道家的思想立場並不相同。

荀子的自然之天，是無理智，無愛憎好惡，亦無所謂意志之作用。而自然之生，只是天地之真實面貌，而無天地之「善」與天地之「德」。如荀子說：「不為而成，不求而得，夫是之謂天職。」(天論)荀子以認知心去了解一切外在的對象，因此是一客觀的外在，故而所言的天，亦指自然現象之天，無善、無德、無道。他承認天地是「生之始」，但天地之生，乃是「不見其事而見其功」的自然之生；凡天生而自然者，皆是負面的、被治的。因此，人對於天無可言「法」，無可言「合」，故荀子不說天人合一，而說「天人之分」。

## 二、天人之分與天生人成

了解天只是自然義，那人間的吉凶、禍福、治亂都屬人為。天、人的區別已顯，故荀子又進一步「天人之分」的推演。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。彊本而節用，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。故水旱不能使之饑(渴)，寒暑不能使之疾，祲怪不能使之凶。本荒而用侈，則天不能使之富；養略而動罕，則天不能使之全；倍道而妄行，則天不能使之吉。故水旱未至而饑，寒暑未薄而疾，祲怪未至而凶。受時與治時同，而殃禍與治世異，不可以怨天，其道然也。故明於天人之分，則可謂至人矣。(天論)

又說：

治亂，天邪？曰：日月星辰瑞麻，是禹桀之所同也，禹以治，桀以亂；治亂非天也。時邪？曰：繁啟蕃長於春夏，蓄積收藏於秋冬，是禹桀之所同也，禹以治，桀以亂，治亂非時也。地邪？曰：得地則生，失地則死，是又禹桀之所同也，禹以治，桀以亂，治亂非地也。(天論)



天行有常，為自然運行，吉凶禍福皆由人為，不關乎天。荀子認為，天既不能禍福人生，又不能影響治亂。禹桀之時，天地四時都一樣，而禹則治，桀則亂，可見治亂在人，而不在天地四時。假若人能「應之以治」以禮義行為來對應，如彊本節用、養備動時、循道不差，縱然有水旱之災、寒暑之厄、祲怪之亂，人民依然可以衣食無虞，幸福康寧。反之，若人「應之以亂」以非禮義行為相應，如本荒用侈、養略動罕、背道妄行，則必得禍而凶；縱然風調雨順、寒暑宜人、祲怪不至，人民依然有饑寒之累，疾病之災。由此可證，治亂吉凶的關鍵，在人為，而不在天意。所以荀子稱「明於天人之分」者為「至人」。

所謂天人之分，「分」字在荀書中，意義極大，且應用範圍甚廣。如在人生行事方面，則曰：「人之生不能無群，群而無分則爭。故無分者，人之大害也」（富國）；「人之所以為人者，以其有辨也。辨莫大於分」（非相）。在政治制度方面，則曰：「聽政之大分，以善至者，待之以禮；以不善至者，待之以刑。則賢不肖不雜，是非不亂」（王制）；「先王惡其亂也，故制禮義以分之，使貧富貴賤之等，足以相兼臨者，是養天下之本也」（王制）。諸如此類之說，可謂俯拾皆是。其主要目的，在於「明分達治，而保萬世」（君道），故曰：「人道莫大於辨，辨莫大於分」。若從「天」與「人」這兩種完全不同本質的存在，其分辨就更為明確了。

天、人關係，在孔孟道德理想的思想中，二者是相融合一的。從德性上看人的秉賦原是天成。《詩經》曰：「天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德」（大雅蒸民）《易傳》曰：「乾道變化，各正性命」（乾文言傳）。皆說明人之德性由來，悉本天賦。人依此天賦的德性而擴充發揮，亦復其天德。故《易傳》又說：「復其見天地之心乎」（復卦象傳）！孟子亦說「盡其心者。如其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也」（盡心上）。達此一境地，則天人自屬一體而相融無間。然荀子稟性篤厚樸實，待事物皆以知性所及之經驗層面為斷，故其所見之天，僅是自然存在之生化流轉現象。而所見之人，亦只是

現實的能知能行的求生存之活動。若此求生存之行為向下墮，便產生「爭奪生而辭讓亡，殘賊生而忠信亡，淫亂生而禮義文理亡」( 性惡 )。反之而向上逆轉，則是「法後王」、「一制度」、「隆禮義而殺詩書」，以成「治辨之極，強國之本，威行之道，功名之總」( 議兵 )。在這相反的兩極中，荀子皆持肯定的態度，他一方面論證性惡，一方面又強調人之行為的重要。在荀子的思想中，所要面對的「非知識問題」，而是社會問題與政治問題，因此是一「人」的問題而非「天」的問題，所以荀子彰顯的是人文世界的行為系統，而不是科學的知識系統。

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，則是雖並世起，無傷也；上闇而政險，則是雖無一至者，無益也。( 天論篇 )

日月、風雨、怪星，皆代表天之自然物體，其或則「有蝕」，或則「不時」，或則「黨見」，原係自然而然的生化流轉現象，無神秘可言。而「上明而政平」，「上闇而政險」，乃是說明人的行為所致之因果關係，有「上明」之因，即得「政平」之果；有「上闇」之因，亦得「政險」之果。其上明或上闇應由當政者的行為負責，故日蝕月蝕，風雨不時，怪星黨見，多亦不傷，少亦無益。此一說明清楚地劃分了天人之分的界線。

天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。舍其所以參，而願其所參，則惑矣。( 天論 )

天、地所有者為「時」與「財」，人所有者為「治」。治乃人行為活動，時與財乃自然之事物，二者性質顯然不同。然分辨天、人關係，並非一剖兩面，各是其是，互不相干，而是要在「參」上。「舍其所以參，而願其所參」，意即捨棄人事方面的努力，而一味地盼望風調雨順，五穀豐登，那就是迷惑的表現。「所以參」在人，「所參」在天，由此，荀子完成了「天生人成」這一套完備的理論。

富國 云：「天地生之，聖人成之」，首先指出「天生人成」為荀子思想之基

本原則的是牟宗三先生，之後講荀子者，類能言之。<sup>44</sup>

以「參」字而言，《中庸》曾云：「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」蓋孔孟言天，乃為形而上的道德實體之天；言性，是為至善無惡的道德本性，能盡己之性即可盡人之性，亦可盡物之性，以至於贊天地之化育，進而可與天地參。此參者「合」也，乃「天地之化育」而成一體之義。而荀子所謂之「參」並非此義，乃是就人有其治的「治」字引申地說。迨人能治天時、地財而善用之，亦是「參」了。「天地生之，聖人成人」( 富國 )，「天地生君子，君子理天地」( 王制 )「宇中萬物生人之屬，待聖人然後分也」( 禮論 )，都明顯地表達了其中的深意。從「天人之分」至「天生人成」這一理路甚為一貫。

天職既立，天功既成，形具而神生，好惡喜怒哀樂藏焉，夫是之謂天情。耳目口鼻形能，各有接而不相能也，夫是之謂天官。心居中虛以治五官，夫是之謂天君。財非其類以養其類，夫是之謂天養。順其類者謂之福，逆其類者謂之禍，夫是之謂天政。暗其天君，亂其天官，棄其天養，逆其天政，背其天情，以喪天功，夫是之謂大凶。聖人清其天君，正其天官，備其天養，順其天政，養其天情，以全其天功。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。( 天論 )

從上述文字，對荀子天人之分與天生人成之義，作最切實的解析。「天職」與「天功」，是屬客觀自然律則的宇宙之天。而天情、天官、天君、天養、天政皆屬天生而自然的人文範圍。然要使其天君之清、天官之正、天養之備、天政之順、天情之養、天功之全，卻不再是天生而自然者，而是必須通過人為的活動始得成。在「天生人成」一架構中，一切天生而自然者，皆不能自成，欲其成，必須透過

---

<sup>44</sup> 參見牟宗三，《名家與荀子》(台北：學生書局，1994年)，頁213-228。

聖人清其天君(心)等工夫，此工夫在荀子認為這是屬於人為能治的一面，有賴於禮義的達成。如 修身 云：「凡治氣養心之術，莫逕由禮。」知其禮就能「知其所為」與「知其所不為」。其「所為」者是人之職分；「所不為」者是指不與天爭職，亦屬宇宙之天職、天功，是人所不為，故「不求知天」。則所為之人的職分，應為天地萬物皆為我用，不但其行可曲盡其治，其養可曲盡其適，而且亦可不傷害天地之生，如是便謂之「知天」。荀子「天生人成」的思想，獨具特有形態，義旨分明。

### 三、知天與不求知天

在 天論 中，荀子對天的認識態度，復有「知天」與「不求知天」兩種似不相容的論點。

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。 ..萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事而見其功，夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天功。惟聖人為『不求知天』。

又說：

聖人清其天君，正其天官，備其天養，順其天政，養其天情，以全其天功。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』。

荀子的「不求知天」與「知天」二義，近人論荀者，頗多議論。如陳大齊先生所謂「荀子所認為不必求且不應求的，是有關天地萬物的形而上的知識；荀子所認為必須求且應當求的，是有關天地萬物的科學上的知識」，<sup>45</sup>其中概舉「科學」與「形而上學」兩個領域為荀子認為「當求」與「不當求」之分野。於此，若從

---

<sup>45</sup> 參見陳大齊，《荀子學說》(台北：中國文化大學出版部，1989年)，頁29。

「天的內容」觀荀子的「知天」與「不求知天」二義，實涵有二層內容，一是從實然層的自然天象言「知天」；另一是從所以然層之理言「不求知天」。荀子雖未曾就其實存狀態或形式而明言之，但推觀書中相關言論，卻有其意涵。茲就二者分別論述於下：

(1)從實然層的自然天象言「知天」：

星墜木鳴，...是天地之變，陰陽之化，物之罕至者也。( 天論 )

夫日月之有蝕，風雨之不時，怪星之黨見，是無世而不常有之。( 天論 )

列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成。( 天論 )

天地合而萬物生，陰陽接而變化起。( 禮論 )

文中所列各種天象如天地、陰陽、日月、風雨、怪星等，皆屬自然現象，它們的存在或生起、或變化，荀子認為是「物之罕至者也」或是「無世而不常有之」亦或「萬物各得其和以生，各得其養以成」，皆足以證明對其自然現象義的天應是人人確切的認知，否則從正面說「治理」或從反面說「無畏」便無所依據了。從「知天」的理路觀之，並非正面地說如何知天？而是對於上文「清其天君，正其天官，備其天養，順其天政，養其天情，以全其天功」所作的反顯語。明言之，在回證聖人知得「不為而成，不求而得」之「天職」，於是「雖深不加慮，雖大不加能，雖精不加察」，而惟予天君、天官、天養、天政、天情、天功等自然之事物，施以清、正、備、順、養、全的整套工夫，以彰顯人之能治的一面。

至於所謂「其行曲治，其養曲適，其生不傷」，其用意表述人事的所宜，其實際上對於天與自然之事的肯定，乃在獲得應有的知識後，就能一切合宜處之。故「行」能合乎治道稱之「曲治」，其「養」能普遍適當稱之「曲適」。其治與適之上得以「曲」(普遍、各方面之意)，乃在於對自然之象的克知後，就能成其正行，蔚為善養而不傷所生。故從上三文句，可窺知荀子對天兼具有「知」與「治」

兩種活動，所作的積極性之說明。

(2)從所以然層之理言「不求知天」：

以荀子之智慧可能達至的層面而言，足夠覺察到一切自然現象後面的所以然之理，當然不成問題。但是，因為他的基本心態是經驗的，實用的，所以對於那需要抽象思考去完成，而又未必能立見功效的所以然之理，便有著近乎先天性的反感。「惟聖人為不求知天」的論斷，最原始的根由，即在於此。<sup>46</sup>周先生此段話為荀子「不求知天」一意作了結論性的說明，然從荀子的基本心態推知或許有那麼可能，但就其荀子「明於天人之分」的論點窺知，似乎有意將天人之職作一明顯區隔，即是「不與天爭職」。人所可知的，只是萬物各得陰陽之和以生，各得雨露之養以成的事實，乃是知其所以成。但對於萬物超越的所以然之理，即是存在之理則無須探究理解，故君子只要知其善用天地萬物之材即可，無須越分加以思慮察辨，謂之「不求知天」。「故君子 其於天地萬物也，不務說其所以然，而致善用其材。」( 君道 )

此則說明「君子於天地萬物，不務說其所以然」，言外之意已承認在自然現象的後面，是有其「所以然」之理的<sup>47</sup>，只是君子不務說此而已。何以君子不務說此？理由則是對於人生之事無所助益。因此荀子認為天地萬物所提供的價值，只是備人取用的材質意義，至於其後的所以然之理，絲毫派不上用場，又何必追究背後之理呢？

故大巧在所不為，大智在所不慮。所志於天者，已其見象之可以期者矣；  
所志於地者，已其見宜之可以息者矣；所志於四時者，已其見數之可以事

<sup>46</sup> 參見周群振，《荀子思想研究》，頁 152-153。

<sup>47</sup> 天之「所以然」涵攝二層義，一是經驗層之所以然，泛指事物本身的形構之理，稱之為物理或理則，是科學家所探索研究之領域。另一層乃指超越的所以然，是事物之所存在的形上根據，為「存在之理」、「實現之理」，正宗儒家所體證的「天道、天理」即是這一層的所以然。對於這兩層的所以然，荀子皆視為「無用之辯、不急不察，棄而不治」( 天論 )。由於不求經驗層的所以然，所以未曾開出科學知識(非才智之故，乃因態度所致)；由於不求知超越的所以然，而顯出荀子本源不透，所以其論天、論性皆與儒家正宗思想形成極大差異。參見蔡仁厚，《孔孟荀哲學》(台北：學生書局，1994年)，頁 377-378。

者矣；所志於陰陽者，已其見和(智)之可以治者矣。官人守天，而自為守道也。( 天論 )

天、地、四時、陰陽，既已顯現為「象之可以期」、「宜之可以息」、「數之可以事」、「和之可以治」，則人依之以期、以息、以事、以治，便可以達到「守天」「守道」的要則。「大巧在所不為，大智在所不慮」<sup>48</sup>，即所示人不必於象、宜、數、和之外，而另有所求也。

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。( 天論 )

此處特別分疏「物之所以生」和「有物之所以成」兩個「所以」的詞義，前者乃指物自身方面的所以然之理；後者乃代表人為方面的正理平治之道。蓋荀子對於天之要求，只在「物畜而制，制天命而用，應時而使，騁能而化，理物而勿失」。總而言之，凡為自然具有之物，皆當由「人為」以成之。而其所以成之方，則操之在人，而非於天。因此，他不承認「大天而思，從天而頌，望時而待，因物而多，思物而物」以及「願於物之所以生」等純思考而不見實用的活動，有何價值，故直言斷曰：「故錯人而思天，則失萬物之情」。情者，實然之謂也。人如能把握當前所見的實然萬物，亦即可完成「有物之所以成」的任務。因此何以成聖、成神，別君子、小人，由此則可明白判矣。所以說：

一天下，財(裁)萬物，長養萬民，兼利天下 則聖人之得勢者，舜禹是也。( 非十二子 )

又說：

故天之所覆，地之所載，莫不盡其美，致其用；上以飾賢良，下以養百姓

---

<sup>48</sup> 大巧、大智皆指聖人。不為乃指不與天爭職；不慮，指不求知天。參見李滌生，《荀子集釋》(台北：學生書局，2000年)，頁369。

而安樂之，夫是之謂大神。（王制）

又說：

故君子敬其在己者，而不慕其在天者；小人錯其在己者，而慕其在天者。君子敬其在己者，而不慕其在天者，是以日進也；小人錯其在己者，而慕其在天者，是以日退也。（天論）

荀子「知天」與「不求知天」的本義如上所述，而「不求知天」旨在割斷人與天之間的意志、情感、情緒等一切紐帶關係，使天還其為自然，使人回歸於自治；人為善，天不能予之凶，人為惡，天不能使之吉。荀子試圖從「天人之分」與「不求知天」二義，建構出「天生人成」這一原則。然「天」是負面被治的，無善惡可言。「人成」是正面、能治的，但如欲使之為善，則必須由禮義為之。孔孟言禮義，乃由天出，亦即由性分中出，其禮義有天道作為超越的根據，又有本心善性作為內在的依據。然荀子以天為自然，又主性惡，禮義失其安頓的根據，只好歸之於「人為」。但如此一來禮義僅為治「天」與「性」之工具價值，而無內在價值。雖荀子又言知統類、一制度、隆禮義，將人生宇宙皆統攝於理性系統中，透顯客觀精神之境，但缺乏了主觀精神的仁與心性，及絕對精神的天道，是否能盡其「人成」之實，引人質疑，此一牟宗三先生評荀子本源不透之因。<sup>49</sup>

#### 四、制天、用天與事天

天地萬物為純粹的自然現象是昧然無知的，故不能參與人世間的治亂，亦不能施禍福予人。但就人的現實生活與生存而言，卻不能不以天地萬物的供養為基本要件。依此，荀子提出了「制天」的主張，「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！」（天論）

荀子用了兩個「制」字，來說明對天地萬物給取的態度。這也是荀子整個天論思

---

<sup>49</sup> 有關主觀精神與客觀精神及絕對精神之義於第一章註十四與十五皆已說明請參核。參見蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，頁380。



想的最終目的，即是達到「物畜而制之」、「制天命而用之」的實際效用。前文所述肯定天之自然義，以及天人之分，知天與不求知天等種種議論，均為達成「制天」的實際效用，所作的預備工作，呈顯荀子實用主義的心態下，所開出的理論途徑。此制天理論歸趨人的踐履與實現，其主動性完全操之在人，於是在天人對待的關係中，特別強調人的作為之重要性。所以如是說：

彊本而節用，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(渴)，寒暑不能使之疾，妖怪不能使之凶。本荒而同侈，則天不能使之富；養略而動罕，則天不能使之全；倍道而妄行，則天不能使之吉。故水旱未至而飢，寒暑未薄而疾，妖怪未至而凶。( 天論 )

所以只要克盡人事，自然天就不能為害它；若違之，便將貽患無窮。這正是凸顯「人之作為」的重要性。此謂「人為」，並非一主觀的情執活動，而是包括每一活動所對的客觀物予以升化、鎔鑄於無間，才稱得上完備無缺。總括地說，就是自然現象中的天地萬物，人於成就過程中，其行為免不了要對天地萬物施以控馭，此即荀子曰「制」。制者、裁也。物之生在天，而物之成在人，人人皆可以裁物以自奉，然制裁利用天生之物，其最終目的是「裁萬物、養萬民」，此乃是國君治國的要務，於此強調荀子外王的意識。

王者之等賦政事，財(裁)萬物，所以養萬民也。( 王制 )

一天下，財萬物，長養萬民，兼利天下，則聖人之得勢者，舜禹是也。  
( 非十二子 )

王者之所以為王者，舜禹之所以為舜禹，其基本職責，就在「養萬民」；而養萬民之要務，乃在於「裁萬物」。如能夠做到這一步，就可稱之為「大神」<sup>50</sup>，稱

<sup>50</sup> 大神謂大治。爾雅釋詁：「神，治也」。參見李滌生，《荀子集釋》，頁178。

之為「天養」<sup>51</sup>。

故天之所覆，地之所載，莫不盡其美，致其用，上以飾賢良，下以養百姓而安樂之，夫是之謂大神。（王制）

財非其類以養其類，夫是之謂天養。（天論）

然而裁的方法為何？其主要在於順其自然而加以利用，不可一味破壞自然。如欲善用四時以使百姓有餘食、餘用、餘材，便須順乎四時的自然趨勢，而不與之相違，此乃聖王財經制度的具體措施。

故養長時，則六畜育；殺生時，則草木殖。草木榮華滋碩之時。則斧斤不入山林，不夭其生，不絕其長；黿鼉魚鱉鰕鱉孕別之時，罔罟毒藥不入澤，不夭其生，不絕其長也。春耕、夏耘、秋收、冬藏，四者不失時，故五穀不絕，而百姓有餘食也。汙池淵沼川澤，謹其時禁，故魚鱉優多，而百姓有餘用也。斬伐養長不失其時，故山林不童，而百姓有餘材也。（王制）

春夏秋冬，各有其當行時令，順之則治，逆之則亂。賢聖之君，應自持其虛壹而靜的清明心，「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，經緯天地而財百萬物。」（解蔽）。如是，則所謂「裁萬物、以養萬民」的至大之功遂而達成。

上述有關荀子天人關係論，從自然義而分判天人，以至制天、用天的實效之求，顯然自成一曉暢鮮明的理路。然荀子又言「事天」其用意又何在？於此可從二個面向觀之<sup>52</sup>：

(1)荀子所言之「天」，一為自然義之天，如前文所述。另一為是本始之義，即「生

<sup>51</sup> 荀書多借「財」為「裁」：「裁」、裁制，引申為「利用」之意。「其類」指人類。「非其類」指人類以外的物類，可能為人類生活之資者。言裁制人類以外的物類，如裁粟以為食，裁麻以為衣，裁木石以為宮室，於是人類的生活得以維持。利用異類以養人類，是自然之道故曰天養。參見李滌生，《荀子集釋》，頁367。

<sup>52</sup> 參見蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，頁383-384。

之始」亦是「生之本」。事天以報本返始，是道德真誠的流露，亦是人文精神的表現。(2)荀子不言天、地之道，而言人、治之道，是以「禮義之統」為其思想的最高綱領。在禮義之統所涵蘊的人文理想中，正人之心，發揚禮樂之教化。所以荀子終為一儒家型的人文理想主義者，故主張「制天、用天」之實用義外，又復承認「祭天、事天」之為必需。

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。（禮論）

荀子以事天事地與尊先祖、隆君師並舉，稱為「禮之三本」，且謂「三者偏亡焉無安人」，故事天事地為禮之不可少。此處更證明荀子的基本精神為理想的人文主義。另外從形式上看，「制天用天」與「祭天事天」兩者似乎不相容，但荀子又說兩者並存而不背。見下所云：

雩而雨，何也？曰：無何也，猶不雩而雨也。天旱而雩，非以為求得也，以文之也。（天論）

雨是自然現象，雩是人文活動，兩者皆為荀子所肯定。雩是久旱不雨為人間所進行的求雨活動。如此時雨適下降，乃是自然法則之故，並非因祈雨所致。換言之，下雨的自然條件具備了，即使人間無求雨活動，雨亦然會下降，故曰：「雩而雨猶不雩而雨也」。此二語之意，並非否定雩的價值，而是依此論證「非以為求得也，以文之也」的主旨下提出的。由此可見其對於「制天用天」與「祭天事天」的分際，荀子辨識得非常清楚。

荀子人文精神的理想，建立了「禮義之統」的思想，以解決人生命存在的價值與意義等問題。「天地者，生之本也」，「無天地，惡生？」正可說明天地之尊貴博大，而人為「生之本源」所在。客觀地說，天地生人，只是如如自然的呈現，並無任何意志的作用，但就人主觀之心而言，卻不可不知本而報本。因此，代表人文精神活動的禮，便必須「上事天，下事地」，一如「尊先祖，隆君師」一般

重要。本之所在，必知所報，荀子所主張的事天，乃為祭天的根本內在依據，順此看社會制度與教化言之，即是所謂的「文」，「文」者，即是人道，亦是人文化成之意，簡明地說，就是「文化」。<sup>53</sup>

日月食而救之，天旱而雩，卜筮然後決大事，非以為求得也，以文之也。

故君子以為文，百姓以為神。以為文則吉，以為神則凶。（天論）

又說：

祭者，志意思慕之情也。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。（禮論）

日蝕、月蝕天昏地暗，民心驚慌，故鳴鼓以示救護。久旱不雨，民情惶急，故祈雨以安民心。遇事朝議紛紛，故卜筮以決之。這些舉措一方是自古相傳的禮俗，另一方是人文世界中可被許可的活動。故荀子並無反對之意，反倒認為這些舉動正是政事上的文飾(政治藝術之運用)，並非真的認為可以得其所求。若過度所求，事事祈禱，勢將荒廢人事，招致禍亂，故曰「以為神則凶」<sup>54</sup>。

子孫對祖先的思慕乃人之真情，儒家的祭祀之禮，亦是順此思慕之情而設計的禮儀，屬於人文活動之事，並無祈福消災之意，故荀子謂「其在君子，以為人道也」，正是此意。一般民眾不明此意，則「以為鬼事」，鬼事若是孔子認為的「怪力亂神」則應予以破斥，破除鬼神的迷信，但對於禮儀中含藏的人文教義則應予以保留。荀子以「非以為得求也，以文之也」一語，融通了實然界與應然界的對立，所表現出的正是理智的人文主義的精神。

---

<sup>53</sup> 參見周群振，《荀子思想研究》，頁161。

<sup>54</sup> 「以為文則吉，以為神則凶也。」意指俯順民情，以為文飾，倒也無妨，若淫祀求福，卻要誤事。陳大齊先生以為此論，闡發了自然現象的真象，破除了根深蒂固的迷信。馮友蘭先生以為荀子將古代迷信的宗教，修改為詩為藝術，是最大的貢獻。參見李滌生，《荀子集釋》，頁377。

## 第二節 外在的規範 客觀主義

荀子是儒家中最篤實的學者，隆禮崇義，守正弘道，其學說思想最足以代表儒家的新趨勢。尤其以論述人與禽獸的分別，弘闡得最為精闢透徹，荀子不依據天道來建立人道，此為荀子學說之一大特色，因此由「人禽之辨」來說明人的特色。由下數句可觀之：

人之所以為人者何已也？曰：以其有辨也。飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。然則人之所以為人者，非特以二足而無毛也，以其有辨也。 ..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。辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王。（ 非相 ）

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。分何時能行？曰：義。（ 王制 ）

荀子於此列舉了三點區別人與禽獸的不同，一為有辨與無辨，二為有義與無義，三為能群與不能群。人之所以為人，並不在於「二足而無毛」，而是因有辨、有義與能群，而也因這三點形成人唯一的特徵。所謂「辨莫大於分」，意指辨的最大功用即是在於分別。所謂「分何以能行？曰：義」，意指分之所以能行，因其有依於義之故。由此言之，辨必依於義，將有辨與有義合而為一稱為義辨。所謂「人何以能群？曰：分」，意指人之所以能群，有賴於義辨，所以義辨是為能群的基礎。荀子以義辨與能群來說明人獨具的特徵，及理性社會裡的理智活動，以求人生活的進步，故此一觀點形成了荀學的外在規範客觀主義的因素。

## 一、 為學的目的

為學的工夫向來是荀子所重視的課題，荀子更以為學與不為學作為人與禽獸之分別，如荀子所言：「為之，人也。舍之，禽獸也。」從一觀點肯定為學的重要，也是作為道德實踐的修養目的，建立為學後的道德價值，更為堅定人存在之價值，因此荀子才有「勸學」之作，然為學最終之目的，即是在成就人為道德至極的聖人。如他所說：

故學者，因學為聖人也，非特學為無方之民也。（禮論）

學惡乎始？惡乎終？曰：其數，則始乎誦經，終乎讀禮；其義則始乎為士，終乎為聖人。真積力久則入，學至乎沒而後止也。故學數有終，若其義則不可須臾舍也。為之，人也。舍之，禽獸也。故書者，政事之紀也；詩者，中聲之所正也；禮者，法之大分，類之綱紀也。故學至乎禮而止矣，夫是之謂道德之極。（勸學）

「其數則始乎誦經，終乎讀禮」，其「數」乃為治學的程序與步驟，即言治學的程序以誦誦經書為初階，以研讀禮法為終極，同《論語》的「博文」「約禮」之義同。至於學之「義」則指為學的意義而言，由「其義則始乎為士，終乎聖人。」可知，為學的意義，以修身為士（讀書人）為初階，其次為君子，最終為個人道德完備的聖人；因此，人為學是循著士、君子、聖人而前進的，有其一定的程序。

「真積力久則入」即表示人鍥而不捨地努力學習，真切而篤實地學習，經久而不息，終將能學有所成，此乃是為學的精神。為學的程序有結束的時候，但為學的意義與精神是不容片刻的怠惰與忽視，必須是終身篤行的。如其所說：「若其義則不可須臾舍也。」「學不可以已」。

「學不可以已」，其主要不可須臾捨棄的原因，乃是在於：「為之，人也。舍之，禽獸也。」人若為學則就能成就道德人格，若捨棄不學任其性自然發展，便與禽

獸無別。所以荀子以為不為學來作人獸的區別，旨在建立人存在的價值，作為道德實踐的修養目的論。而修養的目的乃在於言行全一，依於仁義，如荀子所說：

倫類不通，仁義不一，不足謂善學。學也者，因學一之也。一出焉，一入焉，塗巷之人也。其善者少，不善者多，桀紂盜跖也；全之盡之，然後學者也。君子知夫不全不粹之不足以為美也，故誦數以貫之，思索以通之，為其人以處之，除其害者以持養之。（勸學）

牟宗三先生認為：「誦數以貫之，全也。思索以通之，粹也。全而粹，則倫類通，仁義一矣。」<sup>55</sup>人為學必須「誦數以貫之，思索以通之，為其人以處之」，即是人為學當貫申所誦讀之典籍的文義，當思索貫通典籍所涵蘊的道理，而將其道理具體地付諸實踐，如此才能全盡所學，方足以美身，成就道德修養。故誦讀與思索當「知解」而言；「為其人以處之」則就「實踐」而言。

由此可知，為學有其程序，然為學的目的在於成為聖人，所以人之為學不能僅止於經書的誦讀，因那只是為學的初步，必須再深入將經書所涵蘊的道理予以思索、貫通且具體而切實地於人身的修養上下工夫。因此人之為學除了有「知」的活動外，亦有「行」的工夫，如是才能成就道德修養，進而為聖人。

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。（儒效）

誦讀與思索經書的道理乃屬聞見之知，是後天的經驗與知識，然為學更重要的是將人所知的付之於「行」上，在篤行中而有所「知」，如是方能成為聖人。所以

勸學 說：「君子博學而日參省乎己，則知明而行無過矣。」因此為學必須落實於實踐中，才能「知明而行無過矣」。荀子又認為治學沒有比親近賢師益友更為方便，如他所說：

學莫便乎近其人。禮樂法而不說，詩書故而不切，春秋約而不速，才其人

<sup>55</sup> 參見牟宗三，《名家與荀子》（台北：台灣學生書局，1994年），頁196。

之習君子之說，則尊以偏矣，周於世矣。故曰：學莫便乎近其人。學之經莫速乎好其人，隆禮次之。上不能好其人，下不能隆禮，安特將學雜識志，順詩書而已耳。則末世窮年，不免為陋儒而已。將原先王，本仁義，則禮正其經緯蹊徑也。若挈裘領，誦五指而頓之，順者不可勝數也。不道禮憲，以詩書為之，譬之猶以指測河也，以戈春黍也，以錐食壺也，不可以得之矣。故隆禮，雖未明，法士也；不隆禮，雖察辯，散儒也。（勸學）

人為學固然應當通曉各經書的內容，但各書皆有所偏，人不易全盡之。因此，若能從師而學即是最便捷之徑，因從師而學有其具體的範型可為依循，是為學成就最迅速之途。其次則為隆禮，尊崇禮法，人為學若不從師而學，又不知尊崇禮法，而僅知誦讀詩書而已，就不得為學的要領，更遑論道德修養的要領。其因乃在於「詩書故而不切」，「博而無統」<sup>56</sup>，人誦讀詩書所學得的只是博雜的知識(詩書之博)，並不切近於人的修養工夫，對於真實生命無所助益。故而言之，詩書的博雜不能使人舉措應變得宜，觀其因乃無統類可循之故，人的修養必須舉措應變得宜，就必須學習禮法，因禮法有其統類可循之故。

禮者，所以正身也；師者，所以正禮也。無禮，吾何以正身？無師，吾安知禮之為是也？禮然而然，則是情安禮也。師云而云，則是知若師也。情安禮，知若師，則是聖人也。故非禮是無法也；非師是無師也。不是師法而好自用，譬之猶以盲辨色，以聾辨聲也；舍亂妄無為也。故學也者，禮法也。夫師以身為正儀，而貴自安者也。（修身）

人依禮而行以規正自己，從師而學以端正禮法，若不依禮法怎能端正身行，不從師而學怎知禮是真理。依禮法之規定而行，即是情性化於禮；從師之言而語，即是智慮同於師；情性化於禮，智慮同於師，即為聖人。荀子認為的「師」是具有

---

<sup>56</sup> 詩書「博而無統」，乃為荀子「隆禮義而殺詩書」之因。荀子隆禮義其因為禮義有其統類之故，人舉統類可因應萬變而不窮。然荀子言「詩書之博」「故而不切」，主在駁斥孟子「聞見雜博」「不知其統」皆因詩書「博而無統」之故。參見何淑靜，《孟荀道德實踐理論之研究》（台北：文津出版社，1988年），頁17。



聖人的人格，因此「知(智)若師」乃是具有聖人的德性；倘若人不認同禮法，行為就沒有了準則，不依師而學，有師等於無師，任其自己智慮而行，就如同瞎子辨色、聾子辨聲一般，皆為妄念妄想。為學之用意就應學習如何認識禮法，如何實踐禮法，禮法所認可的即是人所當行的，也是人的情性安於禮的表現；老師認可的行為也是人的行為依據，這是自己智明順從於師的表現。因此，情安禮、知順師即為聖人，荀子此一思想實為標準的權威主義下的他律道德之聖人。

## 二、聖人的要件

人為學依循著禮朝士、君子、聖人之不同修養層次前進，然荀子對於士、君子、聖人皆有不同之看法，如下所說：

好法而行，士也；篤志而體，君子也；齊明而不竭，聖人也。人無法，則悵悵然；有法而無志其義，則渠渠然；依乎法，而又深其類，然後溫溫然。

( 修身 )

又說：

我欲賤而貴，愚而智，貧而富，可乎？曰：其唯學乎。彼學者，行之，曰：

士也；敦慕焉，君子也；知之，聖人也。( 儒效 )

士是愛好禮法而行者，君子是意志堅定而敦勉於禮法以行者，聖人則是依禮法而行且知法之類者。因此，士與君子之別乃在於「依禮法而行」的程度上之差異；士、君子與聖人之別則在「知」上，知其「法之類」且能應變而不窮。同時聖人也是智慮敏捷，知其禮之理，深明禮法之統類，能舉統類以應萬物之變，舉措應變皆得其宜而不窮，如荀子所言「齊明而不竭，聖人也。」然荀子又以大儒、小儒之別來說明聖人與士之異同。

志忍私，然後能公；行忍情性，然後能脩；知而好問，然後能才；公脩而才，可謂小儒矣。志安公，行安脩，知通統類：如是則可謂大儒矣。( 儒效 )

大儒與小儒之別乃在於大儒能「知通統類」而小儒不能，大儒即是聖人之意，不但能依禮法而行且又深明統類，通禮法之理故能周全應變不窮，舉措合乎禮法；然士與君子僅知依禮法而行，不知其統類故不能周盡合宜。勸學 又云：「禮者，法之大分，類之綱紀也。」「大分」意指根本的法則與依據，與「綱紀」皆為規準之意。禮是成法成類的根本法則，而禮之理則統攝、貫通一切法與類，使每一類皆有其成類之理，握其理可通其類，所以人能知通「禮之理」就能知通「統類」即能「有法者以法行」；倘若無法可循，也可依事變舉其同類之理以應之，則是「無法者以類舉」，如是即可應變不窮而得其宜。所以荀子以「知通統類」、「合乎法而又深其類」、「齊明而不竭」來說明具備聖人的要件。

荀子認為人若為學則成為人，人若捨學則成為禽獸，所以人不可不學。人為學之目的乃在作道德實踐的規正身心之修養，然規正身心之準則即是禮法，而禮法是出於聖王的制作，非人性所固有，因此，人為學必須從師於聖王，以後王為法(法後王之義於第四章第二節詳述)，故有師法，依此人才能把握外在的禮法，循禮法以規正身心，以成就道德實踐。荀子認為人要成為聖人必須把握外在的禮義法度，以之為規範來化性才能有所成就，這也是荀子為學的主要原因，從外在的規範作為道德實踐的依據，於此更呈顯荀子經驗實在論的客觀主義性格。

### 第三節 知識的地位 理智主義

荀子學說思想擅長於用智與析理，尤其注重類別的綱紀，把握事物的條理。如 非相 所云：「類不悖，雖久同理。」又 王制 曰：「有法者以法行，無法者以類舉」，由此可見荀子特重分析之法條縷事物，凡事物皆有成類之理，把握事物之理即可通事物之類，故荀子重類通之法，所以言知統類、一制度，若倫類不通，仁義不一，不足謂善學。雖所重禮義之統與全盡之道，但其根本精神處即是把握理智主義的邏輯基礎為其思考法則。

荀子思想的基礎重經驗的實徵與積累，從感官對外界的認知形成知識，但對於感官之統類的即是「心」，因此荀子認為心有其徵知的能力。如《天論》云：「心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。」人的眼、耳、鼻、舌、身皆有感知的作用，而心卻有徵知之明；如心緣耳知聲，心緣目知形，若無心之徵知，則耳目等天官，對其所知之物也僅為所感覺之形貌而不知其為何物。故荀子對於認識的過程中特別強調，「五官簿之而不知，心徵之而無說，則人莫不然謂之不知。」（《正名》）這說明「五官」提供了感覺作為經驗的基礎，「心」則提供了理性的判斷與分別的能力。

荀子在知識論的主張，是經驗與理性的合一論者，其見解與希臘哲人亞里士多德頗為一轍，以感覺知覺作為經驗的基礎，以經驗復為理智的基礎。荀子亦認為心有認知的能力，當與所知的事物相遇，始可感覺其形態，如《天論》云：「耳目鼻口形能，各有接不相能也，夫是之謂天官。」<sup>57</sup>五官各司其職，彼此不能逾越，當能知的官能與相應的外物相接觸，透過心之徵知而知其何物。此一理智與感知的合一，正說明荀子理智主義的精神。繼而又提出「辨合、符驗」佐之，「凡論者貴其有辨合，有符驗」（《性惡》），所謂「辨合」乃指心知之辨別力，「符驗」即指感官對外物接觸時所產生的直接經驗；從感覺經驗作為推理的基礎，故於《正名》言：「無稽之言，不見之行，不聞之謀，君子慎之。」，一切論據必基於感官所得之經驗為準，從知識論之觀點，荀子由感官之知推衍徵知之「心」，其心是思慮、知辨之心，是一理智的認知之心，為認知的主體（知性主體）。牟宗三先生指出，孟子是「以仁識心」，荀子是「以智識心」<sup>58</sup>，這個分判，實信而有徵。

---

<sup>57</sup> 王念孫先生以為「形能」之「能」，應作「態」。鍾泰先以為「能」應作「本能」解；「不相能」即是不能互相代替。其二句之意，為人具有耳目口鼻形體等感官，感官均有能力和它相應的外物相接觸，以辨別它是什麼。如耳辨聲，目辨色，鼻辨臭，口辨形，形體（觸覺）辨痛癢寒熱，但不能互相替代。如耳不能辨色，目不辨聲，這些感官受之自然，故曰：「天官」。《莊子·天下》：「譬如耳目口鼻，皆有所明，不能相通。」與此同義。參見李滌生，《荀子集釋》，頁367。

<sup>58</sup> 語見《莊子·天下》。

<sup>59</sup>認知之心，能慮、能擇、能思、能辨，因而足以決疑似、定然否，故而心具有主宰義。(將於第三章第二節心靈論詳述)

心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。 ..是之則受，非之則辭。( 解蔽 )

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。( 解蔽 )

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，而宇宙裏矣。( 解蔽 )

心是形骸的人君，也是意識的主宰，它支配四體百骸，而不受任何支配，心體獨立自主，意志也絕對自由，故 天論 稱曰「天君」，乃人類自然之主宰。同時心亦具有三個基本特性「虛、壹、靜」，也是一種工夫，通過此虛壹靜之工夫即可達「大清明」之境<sup>60</sup>。荀子認為「心」能由「藏」而顯「虛」，由「兩」而用「壹」，由「動」而致「靜」。因此，通過「虛壹靜」之修養工夫，即可達大清明之最高境界，若從「知道察」、「知道行」，引出「心」能「知道、可道、守道、禁非道」，那麼荀子所說之認知心，實兼含有「知、行」二義，不只具有「認知義」亦含有「實踐義」<sup>61</sup>。

虛壹而靜之心，可通明事物，故凡有形者莫不能見知，凡見知者莫不能論說，凡論說之事皆可不失分位以得其宜。以清明之心，運用禮義之道，則宇宙間的萬般事物，皆可得其條理而各當其分、各適其用。 天論 所云：「聖人清其天君 ..

---

<sup>59</sup> 參見牟宗三，《名家與荀子》，頁 225。

<sup>60</sup> 「大清明」之心，是心體修養的最高境界，即是「聖心」。這是以虛壹而靜的工夫明道之後的心靈境界，荀子此處之義與道家言虛靜處不同，是由科學的心理學而進入哲學的心理學。參見李滌生，《荀子集釋》，頁 487。

<sup>61</sup> 參見牟宗三，《名家與荀子》，頁 266。

天地官而萬物役矣」，正是此義。富國云：「天地生人，聖人成之」，及王制云：「天地生君子，君子理天地」，皆與其意同。

心有認知的作用，卻無認知的準則，因此心之認知未必正確，不正確之認知，所形成的偏見即是「蔽」。人在認識的通病上，常易於「蔽於一曲，而闇於大理」，蔽於一隅，即為一孔之見，而不見於大道之全。若能對治這種「蔽於一曲」的情形，自可復合於常理大道；反之，三心二意，不專於一道，則必滋生疑惑，而有所蔽塞，因此荀子提出「兼權」與「解蔽」，針對人之「心術之患、蔽塞之禍」，而提供一個消解之道。

綜觀荀子的知識論，乃建立在心理學的基礎上，確認人之「心」有主宰的作用，即是「認識心」與「意識心」，此意識心必須透過外緣之知，方能成為「知識」，即如，「所以知之在人者謂之知，知有所合謂之智」，此處「知有所合」即是知和所知的統一，亦是理性和經驗的結合。而「智」者乃指心之所悟處，所以荀子識知的心靈並非單純的經驗，所建立的知識系統，而是一超越的心識歷程，然荀子用心的重點非在知識問題上，而是注目於行為問題，從「心」能知「道」，由此可看出荀子理智主義的精神。

#### 第四節 人性的現實 經驗主義

孟子和荀子的不同發展，均由孔子主客統一的整體分裂而來，孟子順承孔子之仁發展，開出心性之學的義理規模。荀子則順承孔子外王禮法之緒，彰顯禮義之統。孟子言學在「求放心」，是一反求諸己的內向思路；荀子言學，則重後天的學習和知識的累積，是一為學日益的外向思路。孟子談先驗，其成德工夫寄於固有之善心、善性而發；荀子則重經驗，側重心繫於師法，成於積習，主張「學不可以

已」。由於進入的方法不同，遂而對其知行與人性之問題理解，也各有旨趣，差異甚遠。

孟子說：「孩提之童，無不知愛其親也，及其長也，無不知敬其兄也」《孟子告子上》。此處之「知」意指人人本有的良知、良能，能知必能行，知行是不相離的。荀子則重經驗之學，認為人必須對其事物先有透澈之了解，才能有合理行為，即所謂「知明而行無過」(勸學)，所以知必然先於行。孟子「知行合一」的思想，後來經王陽明的發揮，而著名於世。荀子「知先於行」的思想，在思想史上雖不著名，但他的想法，確曾深遠影響後代。《中庸》出於《禮記》，其所處時代與荀子究竟孰先孰後，雖難以確知，不過博學、審問、慎思、明辨、篤行之主張，與荀子確屬同一思路。荀子論學之方法，首先影響到漢儒，且以《白虎通義 辟雍》為例：「學之為言覺也，以覺悟所不知也。故學以治性，慮以變情。故玉不琢，不成器；人不學，不知道」。文中所說的「覺」，明顯非指內心的自覺。從「以覺悟所不知」一句，「覺悟」實指後天學習或知識增益的歷程，經由這樣歷程的自覺，即可產生「治性」、「變情」的功效，這正是荀子經驗主義的思路。

尚不敢斷言，凡是主張「知先於行」的思想，是否受了荀子之影響。但在儒家傳統裡，荀子確實是最先開拓了這條思路。在這思路，經宋儒程、朱一系的發展，遂產生了好幾個在宋以後爭論不休的問題，除知行問題之外，其中之「聞見之知與德性之知」，還有「道問學與尊德性」的問題，現在已有人著重這一套思想模式，去解釋宋以後思想的演變<sup>62</sup>。這些爭論和思想上的對立，就思想史的意義說，可以溯源到先秦孟、荀思想之分裂演變成對立。

孟、荀由方法和思路的分離，導致部分哲學問題了解上也有些不同。其中造成誤解最多的是人性問題。自從孟子的性善說被普遍接受後，成為正統的見解，荀子之性惡論，就從沒有得到善解。然荀子的性惡論為其學說思想的起點，在先秦諸

---

<sup>62</sup> 余英時，清代思想史的一個新解釋，《歷史與思想》(台北：聯經出版社，1976年)，頁60。

子中最具特色與創見；荀子思想的基礎固然不僅限於性惡論，但是性惡論卻是其思想中最重要之一環。所以他由多方面相立論，以期增加論辨的效果，故荀子在心理學上採取性、知、能三分法，與現代心理學所採取的知、情、意三分法，有異曲同工之妙。但他認為知與性是兩種不同的心理作用，性中並不涵攝著知的成分，性所表現的是好、惡、喜、怒、哀、樂的情緒，因為性中不涵攝著知的成分，所以不知道禮義師法，合於禮義師法的便是人為的善。性既是不知禮義師法，如果順從性的本然發展，而不加以適當的防範，勢必流入惡的一途，所以說性的本然是惡的。

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。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，然則人之性惡明矣。（性惡）

荀子這段言論，是他性惡說論辨中最主要的部分。他認為人性原有情欲，如果順從情欲發展，自然產生爭奪、殘賊、淫亂的結果，是以行為的惡反映出人性的惡；但人性雖然是惡的，卻不是冥頑於惡而堅固不移的。因為性是可塑可化的，如果有了禮義之道，師法之化，自然就有合於文理的行為，化惡而為善。這種善的結果，是出於人為的力量，不是先天的本然。

人之性惡，其善者偽也。古者聖王以人之性惡，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。使皆出於治，合於道者也。（性惡）

荀子認為人性本然是惡的，任何的善都出於人為的「偽」，所以古代的聖王為之「起禮義，制法度，以擾化人之情性」之後，使之矯飾「化性起偽」，才能合於道而出於善的。荀子所說的「偽」，與通常所說真偽的偽，迥然不同，其「偽」字為人為之意。

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。（正名）

綜上可知，偽是在情然之上加以知慮的選擇，而後由能為之發動的，是「慮積焉，能習焉」所養成的。情欲是性的表現，知能是心的作用，這是以心節性始合於道，所以「偽」又是性、知、能三者的組合體，雖然其中涵攝著性，但也兼攝著知能。性是本然的，偽是人為的，所以性與偽二者是截然不同，因為人性本然是惡的，必須矯飾擾化起偽之後，才能出於善的。所以人類任何的善，只能歸功於偽，卻不能歸於性。但偽不一定能盡善，必須仰賴知慮的選擇而決定，然後才能出於盡善。於是在偽的養成中，不僅憑藉著人為的力量，而且還要依靠理智的指導，這種卓越的成就與識見，正是荀子道德思想的基本性格經驗主義的樞要。

上述四節，是荀子道德思想的基本性格，即是人為、客觀、理智、經驗四種主義，這四種主義便是構成荀子思想體系的柱石。



### 第三章 荀子道德思想的主觀依據

荀子的道德思想，從「性惡」起源，並認為「心能以禮義法度來治性」，故主張「塗之人皆可以為堯禹」（性惡），而自成一思想系統。為何從「性惡」可達「塗之人皆可以為堯禹」這一理路，其主因乃人人皆生而有一能知客觀外在的禮義法度，並且能依之來治性的「心」。荀子認為人必須依從客觀外在的師法來治性，才能成就道德實踐而為善。因此，「禮義法度」乃為道德實踐之客觀依據，而能認知禮義法度並且依之來治性之「心」則為道德實踐之主觀依據。

荀子的道德思想之主觀依據「心」，只是一「能治性」的「認知心」，它不能自主地生起道德行為，因此，如欲成就道德實踐必須透過後天的「從師而學」之禮義法度，依之治性才能生起道德行為。於此牟宗三先生認為荀子道德實踐之普遍必然性是「本源不透」<sup>63</sup>，故其道德實踐理論強度不夠；然本節針對「心」何以為道德思想的主觀依據，且心在實踐意義上為何？心能認知禮義來治性，而荀子對「性」之看法又為何？人真能實踐禮義而成善致治嗎？此等問題乃就荀子道德思想的理論系統，來了解道德實踐的如何可能？因此，回歸荀子理論系統，就荀子解荀子，作一客觀省察與檢證，了解其道德實踐的可能性，推知其理論是否圓滿究竟與完備挺立。

<sup>63</sup> 荀子認為禮義法度是客觀外在的，它是出於聖王之制作，並不內在於人的心、性中，因此，人乃必須「從師而學」而後才知道要於「心」上作虛壹靜的工夫以認知禮義法度，依禮義法度來治性，「心」既不內在地本有成就道德實踐所必依的禮義法度，而只能透過後天的「從師而學」來認知它，則「心」乃不能自主地生起道德行為，自足地成就道德實踐。成就道德實踐，必須透過「後天的」從師而學而後能，不從師而學就無法成就道德的實踐，那道德實踐就沒有普遍必然性，就不是人人皆普遍必然地可成的。如此，荀子的道德實踐理論乃不能保證道德實踐之普遍必然。因而，就顯現出，荀子對道德實踐之所以可能的「本源」之了解是「不透」的。參見何淑靜，《孟荀道德實踐理論之研究》（台北：文津出版社，1988年），頁3-5。

荀子的性惡論，和孟子的性善論同樣地，成為他們思想的中心，由此而貫串整個學說。關於荀子對於人性之解釋大致見於《性惡》，論述周詳，本章就荀子道德思想的主觀依據，由人性論與心靈論作一深細的探索。

## 第一節 人性論

荀子人性論的基本觀點與孟子不同，否認孟子先天本心良知良能論，以善乃後天人為，非人性本然，且以告子「生之謂性」<sup>64</sup>之說，為立說之根源，不以食色之性為惡，以其「求之無度量分界」為惡也，荀子從人欲之生理出發，孟子由四端之心理出發<sup>65</sup>，故彼此異趣也。<sup>66</sup>

### 一、性之三義

荀子所說之性，為天然所賦之資質素材，生而本然，但性之功能是待情與欲之表現，故云：「性者天之就，情者性之質，欲者情之應也。」（《正名》）

荀子在《正名》篇中，曾將性、情、欲三者予以界說，他認為性以情為其本質，而情卻以欲為其表現。故荀子又在《性惡》中對「情」字加以定義，其謂：「性之好惡喜怒哀樂謂之情。」又謂：「夫好利而欲得者，此人之情性也。」然而荀子對性看法為何？茲就性之三義分述於后。

荀子對性之界說，在下列幾則話中，可窺知一二：

---

<sup>64</sup> 「生之謂性」之由「生」來說「性」，此「生」指的乃是一個個體生命的存在，而「性」則是直就一個個體生命之始成來說。依此，「生之謂性」表示的是：依照生命成為個體的存在之始時所稟具的自然材質或自然徵象來說性，此自然材質之為性是中性的，即無善無不善。參見牟宗三，《心體與性體》第二冊（台北：正中書局，1975年），頁148-157。

<sup>65</sup> 《孟子·公孫丑上》：「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。人之有四端也，猶其有四體也。」即以心之發為惻隱、羞惡、恭敬辭讓、是非為仁義禮智之根端。依此，「仁義禮智根於心」，為人普遍而必然地內在本有。

<sup>66</sup> 魏元珪，《荀子哲學思想》，（台北：谷風出版社，1987年），頁79。

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。

( 正名 )

凡性者，天之就也，不可學，不可事 不可學不可事而在人者，謂之性。

( 性惡 )

性者，本始材朴也。( 禮論 )

上述分別表示性之「自然義」、「生就義」、「質樸義」<sup>67</sup>，凡順「生之謂性」一路言性者，必涵此三義<sup>68</sup>。這表示性的自然生命之質，無道德理性，無善之根源。

#### (一)、性之自然義

從「生之所以然」說性。「所以然」若從物理現象的經驗來說，是形而下的所以然；若從本體論的推證而超越上來說，是形而上的所以然。而荀子所說的「生之所以然」，是屬於形而下的所以然。他是就生命的自然徵象作陳述，意即「生之自然謂之性」「性之和所生，精合感應，不事而自然，謂之性。」在孔子之前「性者生也」，其「性」與「生」二字可為互用，「性之和」即是「生之和」。楊倞注「和」字云：「陰陽冲和氣也。」牟宗三先生解「生之和」為自然生命之綱蘊，荀子則認為自然生命之綱蘊所生發的自然徵象，通過感官之精合即是自然之能力及作用與外物相接觸，便引起主觀之反應如耳目之精合與外物接觸，便生起耳辨聲、目辨色之反應。牟宗三先生依此，為性之自然義作一簡單定義，乃在「實然領域內，不可學、不可事，自然而如此。」這些無須後天學習，自然而然形成的，即是「生之所以然」，亦是性之自然義。

今人之性，目可以見，耳可以聽；夫可以見之明不離目，可以聽之聰不離耳；

---

<sup>67</sup> 「氣性」分三義：(1)自然義：在實然領域內，不可學，不可事自然而如此。(2)質樸義：質樸、材樸、資樸通用。總之曰材質。(3)生就義：自然生命凝結而成個體時所呈現之自然之質。參見牟宗三，《才性與玄理》(台北：學生書局，1974年)，頁2-3。

<sup>68</sup> 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》(台北：學生書局，1984年)，頁387。

目明而耳聰，不可學明矣。（性惡）

今人之性，飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休，此人之情性也。（性惡）

若夫目好色，耳好聲，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。（性惡）

榮辱 篇又云：

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。目辨黑白美惡，耳辨音聲清濁，口辨酸鹹甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨體膚理辨寒暑疾癢，是又人之所(常)生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。

從這四則言論，足以概括荀子說性之自然義。兩言「禹桀之所同」，是在強調自然之性的普遍性。於 性惡 又說：

凡人之性者，堯舜之與桀紂，其性一也；君子之與小人，其性一也。故聖人之所以同於眾，其不異於眾者，性也。

此一普遍性的肯定，甚關重要，因肯定自然之性為人人所同，故順性發展，則易產生人之過惡，人有自然之性而生，卻無法順自然之性而成，欲治性而成，唯賴禮義之用，因此禮義之效用於此才具有真實性。依此推演反證能治性之禮義即對人人有效，則禮義之價值亦具普遍有效性。<sup>69</sup>惟有確定禮義價值之普遍有效性，則「天生人成」之原則從治天之虛擬姿態，轉而治性落實以行，此一原則才能完備極成。

## (二)、性之生就義

凡是天所生就的自然之質，如好色、好聲、好味、好利、好愉佚，皆為自然義，皆屬「天之就」，不滲雜一毫人為之經驗，乃是「不可學」而得，「不可事」

<sup>69</sup> 韋政通，《荀子與古代哲學》（台北：臺灣商務印書館，1992年），頁66。

而成的。這種天生就的自然之質，落於生命之中，即謂之性。這就是性之生就義。

凡性者，天之就也，不可學，不可事。禮義者，聖人之所生也，人之所學而能，所事而成者也。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。（性惡篇）

「性者，天之就也」，意指「性」是自然而有，於經驗中自然的存在。「天之就」與「天之成」在荀子之意乃二者義同。「性」與「天」之關係，是「性」與「自然」之關係，二者是平面且同質同層的存在關係，皆為經驗現象內之自然而成，其所生成者乃自然如此。因此荀子對於人性之理解，是從客觀自然的經驗來了解的。<sup>70</sup>

### (三)、性之質樸義

「性者，本始材朴也。」（禮論）意指人或物之生命中，素樸的材質所受而成之者為何，即可謂其所具之性為何。此種觀念，存於人類始生，只見現實，不見精神的意識，流衍至告子則成「生之謂性」之說，意指：「凡天生於人的全部，就是人之性，而人性也就是人天生的一切。」如西漢大儒董仲舒所說「性之名非生與？如其生之自然之質謂之性，性者質也。」又說「人之誠(實)，有貪有仁，仁貪之氣，兩在於身。」（《春秋繁露 深察名號》）為告子「生之謂性」一語作了最好的註解。大體說來，在荀子以前對於「心性」之看法，約可分為兩個流派：一是外延地就自然宇宙中實有如是之「生的現象」謂之性；一是內容地就超乎自然現象之上的「道德心體」而謂之性。前者以告子為代表；後者為自孔子以來之

---

<sup>70</sup> 「天之成」乃意為自然地成，是平面地描述表示萬物與天的關係。因而「性者，天之就也」，由字面上看，固是言「性」是「天」所成者，但此「成」是自然地成，無上下的異層之生起、生成之意思。所以二者是「同質」、「同層」關係；「同層」是指「性」和「自然」皆是經驗層次內存在；「同質」則言「性」與「天」皆是自然的存在。荀子之「天」為虛辭，意指自然如此，不作實體字之用，是指經驗中的「客觀自然」，乃客觀之實地了解。參見何淑靜，《孟荀道德實踐理論之研究》，頁 26-27。

正宗儒家，提煉出之義路，其主要人物以孟子為代表。

告子論性，其言曰：（《孟子 告子》）

生之謂性。

食、色，性也。

性、猶杞柳也；義、猶柶棬也。以人性為仁義，猶以杞柳為柶棬也。

性、猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。

上列四條。文義雖有豐、約之不同，而作為理論之根據則在「生之謂性」一語上。從論理的形式上看，告子之言「性」與「生」為一而不二，甚為圓活而直接，他所意謂的「生」，是僅以素樸的材質為著眼點，而絕無見於潛在而超越的「生之意志」存乎其中。因為就任何生命之素材所在以觀，其所把握的對象，皆只為當下可見可感現實之物。然荀子性格為儒家之路向不同於告子，單就其論性一事之言，「本始材朴」確實可見是順著告子「生之謂性」一理路而來，如出一轍，告子認定「性無善無不善」，而荀子則徑謂之「性惡」。然此，亦無關乎本質之差異，只是荀子對於心性之作用比告子更為確定罷了。荀子對於「性」之定義，陳師德和也下了一完整之規定：「性是自然生命的本質，也就是從生命結構所發出，能清楚感受刺激並自然做出反應的固有的本能。」<sup>71</sup>換言之，「性」也可說是一種原始素樸的自然生命本質，意即是性之質樸義。

## 二、性之內容

有關荀子對於人性之看法主要見於 性惡 及 榮辱 ，今依據荀子之描述，將其談性之內容歸納以下幾項說明：

- 1.從人感官知覺的本能說性：如耳目口鼻之辨聲色臭味，骨體膚理之辨寒暑

---

<sup>71</sup> 陳德和，荀子性惡論之意義及其價值，《鵝湖》第二三一期(1994.9)，頁20。

疾癢等。即 性惡 所云：

今人之性，目可以見，耳可以聽，夫可以見之明不離目，可以聽之聰不離耳；目明而耳聰，不可學明矣。

榮辱 又云：

凡人有所一同。 目辨白黑美惡，耳辨聲音清濁，口辨酸鹹甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨體膚理辨寒暑疾癢，是又人之所常生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。

2.從人之生理欲求說性：如饑欲食、寒欲煖、勞欲息、以及耳目之欲等。

如 性惡 云：

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。

今人之性，飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休，此人之情性也。

若夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是生於人之情性者也。

榮辱 亦云：

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。

3.從人的情識好惡說性：好利而欲得，好利而惡害，以及疾惡之情等。

如 榮辱 云：

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，然而窮年累世不知足，是人之情也。

性惡 亦云：

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，故淫亂生而禮義文理亡焉。

夫好利而欲得者，此人之情性也。

上述是依據「榮辱」和「性惡」列舉出荀子對人性規定的範圍，然而從這些歸納的結果可以發現一事實，荀子對於人性的理解將之視為普通心理學的層級結構。在他的人性結構中，天生的官能是最基層也是最外層的，其作用是感受外來的刺激；而生理欲求是第二層，其功能是對應感官所承受的刺激做出本能的反應；至於情識之好惡則屬第三層，其效果是素樸的本能，所做的反應擇取其中最能滿足、最有利於自我者。此三層結構，內外結合，完成了「精合感應」的人性本能，事實上荀子所主張的性惡論，亦指的是第三層之意義。<sup>72</sup>

除此之外，性非後天的人為而是天生的、自然的，此種含意在「儒效」、「禮論」和「性惡」中也有明確之表示：

性也者，吾所不能為也，然而可化也。（「儒效」）

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。（「禮論」）

凡性者天之就也，不可學，不可事。不可學、不可事而在人者，謂之性。（「性惡」）

從上述文獻可證明荀子將人天生的感官知覺、自然的生理欲求和原始的情識好惡，融合為他的人性結構，若從道德教育處言之，以第三層帶有「情識好惡的欲求」為人性認知與反省的焦點，足可理解荀子常常把性和情合在一起，稱之為「情性」的道理了。另則在「正名」中荀子亦嘗言：「性者，天之就也；情者，性之質也；欲者，情之應也」，可見性、情、欲三者荀子對人性的認知裡，是同質同層的。「以欲為性」更是荀子論性的最大特色，既然以欲為性，故性是惡

---

<sup>72</sup> 同上揭書，頁22。



的，順著自然的欲求，當然只見惡不見善，由性惡透顯出自然之質的不足，因此，主觀地彰顯心君，客觀地呈顯禮義之重要，才是荀子性惡論之精神所在。若根據自然義之欲謂之性，此性本身並不含任何的價值判斷，那麼堯舜與桀紂，君子與小人其性為一，何以斷言性惡呢？在此荀子自然也有他一番合理的論證。

### 三、「性惡」之論證

荀子性惡說之論證，基本上乃依其個人對於善、惡意義之基本規定。所謂善是正理平治，惡則是偏險悖亂也。可知，荀子之所謂善、惡乃指行為之結果或目的言之，非就動機而言也。故行為或對象之善、惡與否，乃取決於此對象或行為與所欲達成目的之關係上。當一對象能符合達致此目的時，即是善。反之，不符合或與此目的相衝突時，即是惡也。荀子即依此對於善、惡之基本規定與認識，而衡量人性之善惡也。若人性自身能符合或達致正理平治之目的或結果時，人性即是善，反之，便是惡。荀子依此觀點而提出其性惡說之論證。茲分述於下：

#### (一) 官能欲望流弊論「性惡」

欲望為天生而就，乃人類之本能，無所謂善惡。欲為情之應，情復為性之質，其本質上偏傾於惡的；若不加以有效的制止，而任其自然發展，即會產生「爭奪生而辭讓亡，殘賊生而忠信亡，淫亂生而禮義文理亡」。

人之性惡，其善者偽也。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，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。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，然則人之性惡明矣。( 性惡 )

荀子所說的惡，就是順人之情性所發的結果，因此「性」與「惡」的連結關係乃

是經驗的綜合結果，人順自然情欲而不加以節制經驗行為，其所產生的結果必然為惡。荀子謂：「性者，本始材朴也。」（禮論）乃指人性本身僅是一種自然材質，是中性無所謂善與惡之關係，而善惡之所生乃後天人為而成，其二者並無內在的必然關係。若人之情性不加以節制，則爭奪、殘賊、淫亂等惡果處處橫生，是故荀子由官能之情性，推出「性惡」之結論。

## （二）由思善求善論「性惡」

荀子認為人之有欲善的心，正可證明人性有向惡之傾向，人所追求其所缺乏的事物，就如同暗室取光，苦中求樂一般，因此，缺憾正可以說明人求好心切的欲望。人既知其性有惡，不願任其性而長，故求禮義的規範，使之趨善，此正足以證明人性向惡的傾向。故荀子說：

凡人之欲為善者，為性惡也。夫薄願厚，惡願美，狹願廣，貧願富，賤願貴。苟無之中者，必求之於外。故富而不願財、貴而不願勢。苟有之中者，必不及於外。用此觀之，人之欲為善者，為性惡也。今人之性固無禮義，故彊學而求之也；性不知禮義，故思慮而求知之也。然則生而已，則人無禮義、不知禮義。人無禮義則亂，不知禮義則悖。然則生而已，則悖亂在己。用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也。（性惡）

然察荀子此一論證，證明人性向惡，若為遷善又如何可能？荀子採心性分立之說，認為性為惡，是心欲使之遷善，所以若能彊學禮義，俾能補過匡正。然人學禮義，真能改變人性之惡嗎？如陳大齊先所說<sup>73</sup>：

人性是惡的，一切的善都出於偽，所以聖人要化性而起偽。起偽以後，才有合於禮義而出於善的可能。性是惡的，其所好惡，不能得當，必須由知慮加以甄審選擇，而後始能出於善。故在偽的養成過程中，理智居於指導地位，負責化性的責任。性為理智所化導以起偽，故性惡說又導

<sup>73</sup> 參見陳大齊，《荀子學說》（台北：中國文化大學出版部，1989年），頁7-8。

致了理智主義。

反言之，人既然欲為善，何不證明人性本善，只是欲臻於至善罷了。唐君毅先生以為荀子言性惡，乃因其本身具有極崇高的道德理想價值，因人不能達到，故乃言人性為惡，所以必須化性起偽，以趨於善，故唐君毅先生說：

吾今之意，以為荀子所以言性之惡，乃實唯由與人之偽相對較，或與人之慮積能習，勉於禮義之事相對較，而後反照出者，故離此「性」、「偽」二者，所結合之對較反照關係，而單言性，亦無性惡之可說。<sup>74</sup>

由是觀之，荀子實係對心而說性，以性為惡，由心知「道」，以「道」匡性，使之遷善也。

#### (三)由敬讓與情性欲求的對比論「性惡」

荀子認為人倫與孝親之道並不是出於情性，他說：

今人飢，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，然則人之性惡明矣，其善者偽也。（性惡）

人悖於情性而後有善，這是以善行不出於性，反證人性之惡。荀子指出辭讓、禮讓反於性、悖於情，故以此說性惡。順自然生命的欲求，則不見其善只見其惡，故由性惡而透顯出自然之質的不足為憑，因此，彰顯虛壹而靜的心靈與客觀禮義的重要性。

#### (四)由生性質樸論「性惡」

從告子「生之謂性」觀之，荀子的性與告子同，為本始材朴，若無禮義之加，順著情性之好惡為之，易生悖亂。

孟子曰：「今人之性善，將皆失喪其性故也。」曰：若是則過矣。今人之

<sup>74</sup> 參見唐君毅，《中國哲學原論 原性篇》（台北：學生書局，1979年），頁48-52。

性，生而離其朴，離其資，必失而喪之。用此觀之，然則人之性惡明矣。所謂性善者，不離其朴而美之，不離其資而利之也。使夫資朴之於美，心意之於善，若夫可以見之明不離目，可以聽之聰不離耳，故曰目明而耳聰也。今人之性，饑而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休，此人之情性也。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。（性惡）

孟子認為人性本來是善的，若有其惡乃因喪失其本性所致。如他所說：「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。」（《孟子 告子》）；然荀子對於孟子此一觀點似乎不予認同，他認為性的「本始材朴」皆為自然義，本無善惡可言，若有惡生主要是因「生而離其朴，離其資，必失而喪之」所致。性本朴資，無惡之有，然朴資之性的欲求，是「欲多而不寡」，故而導致「生而離其朴，離其資」亦是必然，因其所「離」，故惡乃生。「離」便是自然之性淪為性惡的關鍵，無善無惡的純自然之性，因離其朴、離其資，所以在實然中的人性呈現，必免不了流於惡的一面。荀子所說的「離」與「順是故爭奪生 ..順是故殘賊生 ..順是故淫亂生」（性惡）的「順是」之意同，都是自然之性淪為性惡的關鍵。荀子認為若順著自然情欲發展的性必是「欲多而不欲寡」，因此，無所謂的「讓」與「代」的表現，因「讓」與「代」皆為善的行為，所以荀子認為「順情性則不辭讓矣，辭讓則悖於情性矣。」來證明性惡之說。故治惡之方唯靠「禮義」，是以荀子將主觀人的心性與客觀的禮義作一相較，從禮義論「善」的依據，如其所言「其善者偽也」。而「偽」即是能知禮義、能行禮義；所以荀子由「偽」與「善」對舉出，性之「本始材朴」與「惡」之論證。

#### (五)由辨合符驗駁「性善」證「性惡」

由於從「結果」論善與惡，荀子尤其重視辨合符驗，也重視事行功效。荀子就經

驗論立場，以實徵為由，反駁孟子人性本善說的非實。孟子所言的性善，對荀子強調禮義之效用根本無所適用，客觀禮義需有所發揮，必須有一組惡的事實以對應，有能治、能化者，必有被治、被化者，如此才可彰顯禮義之貴！荀子所建立的性惡論，才有辨合與符驗。

故善言古者，必有節於今，善言天者，必有徵於人。凡論者，貴其有辨合、有符驗。故坐而言之，起而可設，張而可施行。今孟子曰：「人之性善。」無辨合符驗，坐而言之，起而不可設，張而不可施行，豈不過甚矣哉。故性善則去聖王息禮義矣，性惡則與聖王貴禮義矣。故隱括之生，為拘木也。繩墨之起，為不直也，立君上，明禮義，為性惡也。用此觀之，然則人性惡明矣，其善者偽也。（性惡）

荀子根據現實經驗與實徵之事實，認為人性惡多於善，人之作奸犯科之事，層出不窮，可見孟子所倡之性善缺乏符驗，未必合宜，故據以反駁孟子性善說。

孟子由盡心、知性、知天的進路開展心性論，其四端之心屬先驗之層，重內心之動機，荀子由經驗立場，強調辨合符驗，以此駁孟子性善之說，轉而強調性惡之論，然其性惡說無疑是為了彰顯其禮義法度之重要性。<sup>75</sup>

荀子在性惡篇中對性為惡的舉證，及其對性之界說，意指「性」有向惡的可能，但不是指性為「本惡」論。故荀子論性及性惡之意只是(1)性本身不是善的。(2)性可引生惡。既然「性惡」並不是「性本惡」的意思，則荀子的「性惡」論與孟子的「性善」論，雖論述層面不同(氣性與理性)，但可以同時並立，並非一種同層上「善」與「惡」(或無善無惡)的互不相容。<sup>76</sup>從字面上解「性惡」為「性本惡」，是荀子被誤解的關鍵之一。另一誤解釋「偽」乃「虛偽」之意。為消除對荀子的誤解，其「性惡」的論證不僅有助於釐清誤解，更能掌握「性惡」論與「善偽」說之真正意義。荀子從性惡論證的觀點，透顯出其學問的性格「天

<sup>75</sup> 楊秀宮，《孔孟荀禮法思想的演變與發展》(台北：文史哲出版社，2000年)，頁48。

<sup>76</sup> 謝仲明，《儒學與現代世界》(台北：學生書局，1991年)，頁84-85。

生人成」與「化性起偽」之宏義，實融攝了儒家人文化成的理想。

#### 四、化性起偽

荀子學說中最为後人注意與批評的是性惡學說，然而性惡論只是荀子學說中其一觀點，他雖主張性惡但並非否定人無興善之念，相反地他在「性惡」篇開宗明義即言：「人之性惡，其善者偽也。」他認為善者乃後天之人為，非人之本性。荀子雖然主張「人之性惡」認為「從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴」。但他並非以「惡」固著於「性」而不可移，乃是以此一性惡之人，如何能達致善之求乎？荀子以「以欲為性」而謂「性惡」，其根本是為了使客觀外在的「禮義」或「聖人之偽」，有一施展的空間而立意者。如曰：「故性善，則去聖王，息禮義矣。性惡，則與聖王、貴禮義矣」（「性惡」）。又曰：「無性則偽之無所加、無偽則性不能自美」。又曰：「今誠以人之性固正理平治邪，則有惡用聖王、惡用禮義矣哉？」（「性惡」）由上述可知，聖王之不棄，禮義之不息，亦即「偽之有所加」，所以不得不說人性為惡之意。有了生而傾向於惡之性為所對治之象，然後禮義或聖人之偽，才有著力之處與實效。

蓋善出於偽，偽若不存，善即無有所生。有偽而無性，則偽失去對治對象，亦無由所立，是故「性偽合而天下治」。「性」是先天之自然；「偽」則是後天之人為，「化性起偽」簡言之，是以人為之力量，對治天生之性也。詳析其義，茲就下列問題分別討論之。

##### （一）性偽之分

荀子所謂「偽」即「人為」之義。其性偽之分重點落在「偽」上，明言之，就是為生而傾向於惡之性，提供一轉而向善之機。

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。（「性惡」）

若夫目好色，耳好聲，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。( 性惡 )

此「性」與「偽」之定義，於 正名 云：「心慮而能為之動，謂之偽；慮積焉，能習焉而後成，謂之偽。」陳大齊先生據以解釋：「偽有二義：一為偽之作用，二為偽之結果。就作用言，偽即人為，亦即行為；就結果言，偽為人為所養成之人格；性，抽象，為生來所固具；偽，具體，為人為所養成。」<sup>77</sup>善出於偽，而不出於性，此為荀子根本主張，故性偽之分，亦可理解。

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。( 禮論 )

順此之語，可知「偽之有所加」，誠有反證性惡之意，因有「偽」加之其上，故使「性」有轉而為美善之可能，亦可知偽之作用。

故聖人之所以同於眾，其不異於眾者、性也。所以異而過眾者、偽也。( 性惡 )

人之性惡。其善者偽也。 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， 其善者偽也。 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。古者聖王以人之性惡，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。今之人、化師法，積文學，道禮義者為君子 用此觀之 其善者偽也。( 性惡 )

性本是向惡，本有偏險而不正，悖亂而不治，但並不礙其為善之可能，只在人之為與不為。能為者即可「矯飾人之情性而正之，擾化人之情性而導之」。故曰：「化師法，積文學，道禮義者，為君子」。所謂君子，即是美善之人，全在於「化師

---

<sup>77</sup> 參見陳大齊，《荀子學說》(台北：中國文化大學出版部，1989年)，頁68。

法、積文學、道禮義」之偽而成。故 勸學 亦云：「為之人也，舍之禽獸也」。這正是性偽之義最好註腳。

## (二)「心」為向善之通路

人有君子、小人之分，然人性皆同，故善惡之分，不依於性，而在於偽也。是故荀子云：

然則禮義積偽者，豈人之本性也哉！凡人之性者，堯舜之與桀蹠，其性一也；君子之與小人，其性一也。今將以禮義積偽為人之性邪？然則有曷貴堯禹，曷貴君子矣哉！凡所貴堯禹君子者，能化性，能起偽，偽起而生禮義。

( 性惡 )

由此可知，善出於偽。然性惡之人，何能「化性起偽」而通於善呢？依此必須溯及「偽」之根源以解析。荀子云：

情然而心為之擇，謂之慮；心慮而能為之動，謂之偽。( 正名 )

又說：

塗之人可以為禹，曷謂也？曰：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。( 性惡 )

所謂「可以知仁義法正之質」，乃指「心」之意。依荀子之意，「心」乃是由惡向善之通路，故欲使行為合於正理平治之道，唯當於心上作工夫，而不可依從人之自然情欲發揮。故荀子云：

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。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。( 正名 )



人生而有種種之欲望，且欲求實現，然所求之活動卻受心之節制，故欲求雖多，但於實際行為卻受限而有所不及，此因受心之所制。心與欲有其極大距離，故治亂在於「心」，心具有人之主宰義。 解蔽 曾云：

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。

荀子之心既是形之君，神明之主，出令而無所受令，一切自作主宰，與孟子之心不同？孟子把握之心，乃就道德層面談之，謂之「道德心」，而荀子則就認識層面談之，謂之「認知心」。因此荀子所言之心乃在認知心上作工夫。

凡以知，人之性也；可以知，物之理也。（ 解蔽 ）

故心不可以不知道。心不知道，則不可道而可非道。 心知道，然後可道；可道，然後能守道以禁非道。 人何以知道？曰：心。（ 解蔽 ）

故人心譬如槃水，正錯而勿動，則湛濁在下，而清明在上，則足以見鬚眉而察理矣。微風過之，湛濁動乎下，清明亂於上，則不可以得大形之正也。心亦如是矣。故導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非決嫌疑矣。

（ 解蔽 ）

由「知」規定人之性，亦是由知規定人之「心」。由智見心即是認知心之表現，旨在構成知識，由能知之主體，與所知之對象，建構對事物之認識，形成知識。因而荀子認為「凡以知」、「可知」皆是認知心表現之結果。依荀子之見，「心」之見理正如水之照物，水清明則能照物，心清明則能見理，物不在水中，理亦不在心中，心之德唯靠清明。故此心為一不含理之空心，其功用乃在於虛壹靜中照見真理，稱之為認知心。

由上可知，荀子所把握之心為認知心。認知心主要表現在於成就知識，其知識對於行為之道德判準，無必然之保證。故荀子言心之主宰義時，並非保證人必可向

善，其善與不善，取決於心之作用。所謂「有中理」、「有不中理」也。故心之主宰性，對於道德而言，並非可信賴者。心之主宰性乃由其認知能力而來，心之主宰性不可信賴，亦是心之認知能力也不可信賴。<sup>78</sup>故欲使心之認知能力足以信賴。則須先依外在之道，作為權衡，以規正其認知之方向。故荀子云：

聖人知心術之患，見蔽塞之禍，故無欲、無惡、無始、無終、無近、無遠、無博、無淺、無古、無今，兼陳萬物而中縣衡焉。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。心知道，然後可道；可道然後能守道以禁非道。故治之要在於知道。（解蔽）

心雖生而有知，然所知未必正確，蓋心僅有認識之作用，並無認識之標準。不正確之認識易為成見，為蔽塞之根源。故欲使認識正確，行為合理，則必須對客觀外在之道，作一權衡矣。「心」何以能「知道」？曰：「虛壹而靜也」。

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。心未嘗不滿也，然而有所謂一。心未嘗不動也，然而有所謂靜。人生而有知，虛壹而靜，謂之大清明。（解蔽）

綜觀之，荀子把握之心為認知心，其作用在於成就知識，對於行為之道德與否，無必然之保證。但是依據心知，使人通向善道，並對道作一權衡，以保證心知之正確性，經由虛壹而靜之工夫，使心達清明之狀態也。

### (三)積學成偽

荀子經由「心知」使人由惡通向善，其「善」乃一客觀外在之存在，「惡」則為本性內在所有，若僅知外在之善，乃無法替代內在本性可能之惡，故欲轉惡成善，須有其工夫，即是「化性起偽」。然此一工夫，須靠後天經驗積學使得而成。荀子重禮，故以性惡立論，襯托出積偽與學禮之重要性，積與學乃為荀學中重要一環。荀子曾云：

<sup>78</sup> 李哲賢，《荀子之核心思想-禮義之統及其時代意義》（台北：文津出版社，1994年），頁79。

人主仁心設焉，知其役也，禮其盡也，故王者先仁而禮，天施然也。

禮云禮云，玉帛云乎哉！詩曰：「物其指矣，唯其偕矣。」不時宜，不敬文，不驩欣，雖指，非禮也。（大略）

荀子提出人應以仁心為重，先仁而後禮。荀子由「天人之分」<sup>79</sup>的理論為起點，從天施然的次序觀察「王者先仁後禮」之意，其指的是一種先天的、自然的理序，而不是指仁(禮)內在於人心而為人所本有。不時宜，不敬文，不驩欣(歡欣)等，均不合乎「禮」。「禮」或「非禮」與內心的權宜、敬意、歡欣有關，因為心是「生而有知」非「生而有仁義禮智」，因此權宜、禮敬、歡欣之情是發生於認知後才有的擇取、持敬、感觸等，此皆為經驗層裡「積學」而後得的路徑。由外而學之徑，則須仰賴親良師、近前賢。故荀子特重聖賢與君師之偽。其云：

不學不成，堯學於君疇，舜學於務成昭，禹學於西王國。（大略）

又說：

故非我而當者，吾師也；是我而當者，吾友也；諂諛我者，吾賊也。故君子隆師而親友，以致惡其賊。好善無厭，受諫而能誠，雖欲無進，得乎哉？（修身）

荀子強調，雖堯舜之賢能者，也須從前賢而學，更何況一般凡人與百姓。至於學的對象與內容為何？故云：

學莫便乎近其人，學之經莫速乎好其人，隆禮次之。上不能好其人，下不能隆禮，安特將學雜識志，順詩書而已耳。則末世窮年，不免為陋儒而已。將原先王，本仁義，則禮正其經緯蹊徑也。（勸學）

荀子指出「禮」是學習的重要內容。而「學莫便乎近其人，學之徑莫速乎好其人」則是強調良師在學禮過程中的重要性。荀子一面尊禮義，一面重視心之能

<sup>79</sup> 荀子所論之天，為其行有常，非為堯存，非為桀亡。亦不因人之惡寒而輟冬。其中所彰顯的是一自然運行之天，非存有意志義之天。

辨慮、知道、知通統類審之，他並不偏重客觀之禮義，還重主觀之學習。故「積學」之對象雖是「禮」，但「積學」的主體更優先於客體的考量。荀子以「近其人」作為積學上的優先考量，則可更明白荀子「以人為先」的積學態度。「化性起偽」一義，使「天生人成」更具有其形式的可能性，從認知主體的透顯，再加上積學之工夫，才能使「天生人成」一原則更具實際之可能性。然而「以心治性」則是「天生人成」一必涵之原則。

## 五、以心治性

前文提過，荀子認為之「性」是負面的，「心」是正面的。在荀子的思想裡心性關係，可以說是「以心治性」。然並非直接以心治性，而是通過禮義來治性。故荀子言心，與孟子不同，孟子所言仁義之心為四端之心、不忍之心、良心、本心，乃為「道德之心」，是一種道德主體。而荀子所說的知慮思辨之心，則是一種「認知之心」，是為認知主體。荀子曾於 解蔽 云：「心，生而有知。」是一具有「能知」作用之心，不但可認知事物成就知識，而且還可以認知「道」<sup>80</sup>。

解蔽 云：

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。

荀子於此，提到「心」與「道」之關係。心的認知能力可以認知「道」，認知道了道就能肯定道(可道)，肯定了道就能守道不悖，以禁制不合禮義(非道)的行為。禮義之道是行為的標準，所以人必須先「守道以禁非道」，然後才能成就善的價

---

<sup>80</sup> 「道」，謂禮義。 儒效 云：「先王之道，仁之隆也，比中而行之。何謂中？曰：禮義是也。」荀子以禮義為道之實質，故以道為衡，即以禮義為衡。荀子批評諸子皆以此為準據。如 正名 所云：「道者，古今之正權也，離道而內(心)自擇，則不知禍福之所託。」此為荀子人生哲學中其根本之觀念。參見李滌生，《荀子集釋》(台北：學生書局，1979年)，頁471、483。

值。因此，我們可以由蔡仁厚先生所提的三步義理來察驗荀子如何「以心治性」之說<sup>81</sup>。

### 1. 心是否必然地能認知禮義？

故人心譬如槃水，正錯而勿動，則湛濁在下而清明在上，則足以見鬚眉而察理矣。微風過之，湛濁動乎下，清明亂於上，則不可以得大形之正也。

心亦如是矣。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。（解蔽）

心有認知之作用，但心亦容易受感官之欲牽引干擾，而失去清明的心知作用。以期保持發揮清明的心知作用，故荀子在「解蔽」篇中特別提出「虛壹而靜」的工夫。同時，他以水喻心，認為「人心譬如槃水」。盤水放正，勿使動盪，則泥沙沉澱於下，水便可清澈覽照了。水若清明始能照見物象，同理，心亦要清明才能察辦事理。因此於心，必須「導之以理，養之以清」，使其平正而無邪，清明而不昧，如此，必能不受異物所傾移，定可判別事理之是非，決斷疑似之困惑。因此「定是非、決嫌疑」的客觀標準，是「禮義」。而禮義之道雖非在心中，然虛壹靜的大清明之心，卻能認知禮義，是無可疑的。所以，一般之心雖未必能認知禮義之道，但虛靜清明之心，必然可認知禮義。

### 2. 心認識禮義之後，是否必然地能以禮義來治性？

清明之心能認知禮義，必然可為禮義行為的標準。在「正名」裡，荀子說到人雖「欲生」「惡死」，然而人卻可以捨生就死，不因「欲生」而苟且偷生，其主因乃受心之所制也，亦是「心止之也」。人之能不因「惡死」而不願就死，是因「心使之也」。這表示人的行為活動，可依從「心之所可」，而不受「欲之所求」為限。根據荀子對「心」與「欲」的說明，我們可以理解「從心不從性」之意。於此更顯示荀子言心，除了「認知義」外，亦含有「實踐義」，雖然荀子所說的心

<sup>81</sup> 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（台北：學生書局，1984年），頁399-400。

並不能「生起」行為活動，但卻能使行為活動依其「所可」而表現。<sup>82</sup>心既能認知禮義而且認可禮義行為活動之標準，就能以禮義之道來治性，自然就有其必然性。

### 3.性是否必然地能依從心之「所可」而化惡成善?

荀子禮義之道是節欲唯一的標準，人在追求欲望之時，應該以禮之「所可」或「所不可」來作為取捨的依據。正名云：「凡人莫不從其所可，而去其所不可。知道之莫之若也，而不從道者，無之有也。」荀子認為人既知節欲之方沒有比禮義之道更好，天下自然就沒有人不從道而行了。這個說法，與解蔽所謂「心知道然後可道，可道然後能守道以禁非道」，意思相近。如此說來，心認可禮義，就必然地會以禮義來治性；心以禮義來治性，性就必然地會依從心之所可來表現，以完成「化惡成善」的道德實踐。

綜上三步察驗，前二問毫無問題，問題在於第三問。蓋心是否必然地能以禮義治性，關鍵不在於心，而在於性。心能「知道」而「可道」，當然亦能表示「守道以禁非道」的意思；但這只是心之知慮所作的選擇判斷，真正發動實際之行為的，卻要靠材性之能。然而先天本「惡」的自然之性，果能依從「心之所可」而表現「善」的行為嗎？此乃問題之關鍵所在。荀子雖說「知道之莫之若也，其不從道者，無之有也。」但這句話裡，只能說明「心」必從道，而不足以說明「性」必從道。不過，在荀子的思想系統裡，只能就此言罷；若再追根究柢問「性」何以必須依「心之所可」而從「道」，此處荀子並無做任何的回答。另則還有一相關問題，即是「人之性惡，則禮義從何而生」？性惡云：

凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。故陶人埴埴而為器，然則器生於陶人之偽，非故生於人之性也。故工人斲木而成器，然則器生於工人之偽，非故生於人之性也。聖人積思慮，習偽故，以生禮義而起法度，然則禮義法度者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。

<sup>82</sup> 何淑靜，《孟荀道德實踐理論之研究》（台北：文津出版社，1988年），頁61。

故聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度；然則，禮義法度者，是聖人之所生也。

荀子認為禮義是「聖人所生」，此句並無多大問題。依孔孟之言，亦可說禮義是聖人所創制的，但聖人創制禮義法度的根據，決不在外，而必在內。故孔子曰：「人而不仁，如禮何？」（《論語 八佾》）孟子更明白表示「仁義禮智根於心。」（《孟子 盡心上》）人人既然皆有道德本心，與仁義禮智之性，則聖人所制之禮義，必是先得我心之同然，再順仁義之心而行出，乃是以同理的道德心性為其根據。依孔孟之言所謂的「順性起偽」，一切價值根據皆順道德心性的內在要求，依序逐步實踐。禮義法度本是眾人性分中之事，隨時適分地表現出禮義法度，雖因人而呈現程度有異，但「人人皆於禮義有分」是無庸置疑的。肯定人人皆能禮義有分，方能建立禮義的必然性與普遍性。

依荀子之言，聖人之性與眾人同，然聖人之「偽起而生禮義」，並非繫於其德性，乃緣於其個人之才能。然性分中既無禮義之事，須待聖人之才能始成，因此無論「偽起而生禮義」或「禮義之偽」，皆將成為可遇而不可求之事，故禮義之必然性與普遍性，其根本無從而立。雖說禮義可學可知、可學可能，但眾人性分中既無此事，則雖「可」而「未必能」；如此，眾人根本沒有「與於禮義」之分，豈不鄙夷生民甚哉！<sup>83</sup>荀子隆禮義而反性善，「禮義」與「性善」既然已置於相對衝突的位置，其所謂禮義乃失去人性之基礎與內在之根據，而人之為善成德亦失其內發性與自發性矣。

---

<sup>83</sup> 荀子雖言性惡，然更重「化性起偽」、「以心治性」；既由心知通向善而歸於禮義；可知荀子並非極端性惡論。然荀子既已抹去人性的光明之源，則李斯韓非順之而下趨，亦遂成為自然之勢。韓非變本而加厲，以為人之「性」皆自利自為，人之「心」皆計慮利害，既無父子之親、夫妻之情，亦無朋友之信、君臣之義。人之內在生命既成一片黑暗，故反對尚德尚賢，而主張嚴法任術以驅策人民。近人每以法家附會法治，殊不知法家之嚴法乃為尊君利君，故處心積慮以「愚民、防民、虐民、威民」，此既與儒家之「教民、養民、愛民、保民」絕不相類，而與「尊人權、重民意、尚自由、崇價值」之民主法治亦不可同日而語。參見牟宗三，《名家與荀子》（台北：學生書局，1979年），頁227。

## 第二節 心靈論

荀子所說之心，不同於孟子。孟子所說的仁義之心——四端之心、不忍之心、良心、本心，乃是道德之心，為道德主體。而荀子所說的知慮思辨之心，則是認知之心，為知性主體。牟宗三先生指出，孟子「以仁識心」，荀子是「以智識心」<sup>84</sup>，這樣的分判，正是學術上的雙美相濟，足可顯示儒家學術心靈的深廣闊通。

### 一、心之認知義

以仁識心，所識的是道德心，此乃孟子以下正宗儒家所講述的通義。以智識心，所識的是理智的認知心，這是荀子特別彰顯的獨見。然而以智識心的「智心」，實開顯出二層意義：一為「知性層」，另一為「超知性層」<sup>85</sup>。

「知性層」之智心，即是理智心、認知心。能認知心的活動，是在「主客對列」的情境中進行，由主觀的「能知」之心，去認知客觀的「所知」之物(對象)，亦如北宋大儒張橫渠所說「見聞之知」<sup>86</sup>意同。但儒家講學的中心點，是落在成德的問題上，所以著重於「德性之知」，對於知識則採取消極態度，對知識問題並未予以積極正視。因而知性層的智心，一直未能在儒家思想中充分透顯而獨立起用。不過荀子所講之心，卻正是知性層之智心，即是認知心。這一思緒的發現，再輔以朱子之心論及其「即物窮理」的方式，正可作為從中國文化心靈即是儒家重仁的系統中，透顯知性主體，開出知識之學，的一個現成的觀念線索。

「超知性層」的智心，亦是順著「以智識心」一路開顯而出的。如道家的虛靜心與佛教的般若智心，都是順此理路而發。所謂「超知性」，意即超越了認知心的

---

<sup>84</sup> 「以仁識心」，表現道德主體，使人成為道德的存在。「以智識心」，表現思想主體(或知性主體)使人成為理智的存在。參見同上揭書，頁 225。

<sup>85</sup> 參見蔡仁厚，《孔孟荀哲學》(台北：學生書局，1984年)，頁 405-406。

<sup>86</sup> 張橫渠先生之《正蒙 大心》云：「見聞之知，乃物交而知，非德性所知。德性所知，不萌於見聞。」又 誠明 云：「誠明所知，乃天德良知，非見聞小知而已。」張子分別見聞之知與德性之知，實即分別「認知心」與「道德心」。參見同上揭書，頁 426。



「主客對列」，而通過道心的觀照與般若智心的照了，以達於「主客融通、一體而化」的境界。道家的道心顯發觀照之慧，與佛教的般若智心顯發證空之智。其兩家所講之心，皆不同於理智心、認知心，而是超知性層的智慧心。綜納上述所言做一簡要說明：(1)孟子一派之儒家「以仁識心」，所識者乃德性之仁心，亦即是實體性的道德的本心。(2)道家、佛教則「以智識心」，所識者乃超知性層的智心。(3)荀子與南宋朱子所談的是「以智識心」，所識的乃知性層的認知心。何以荀子所講的心是認知心？可從荀書中窺知一二。如 解蔽 云：

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。心而有知 。

凡以知，人之性也；可以知，物之理也。以可以知人之性，求可以知物之理 。

又 性惡 云：

塗之人，皆有可以知仁義法正之質。

又 正名 云：

所以知之在人者，謂之知；知有所合，謂之智。

第一則意指「人、生而有知」，其「知」字落於「心」上說，故又云「心、生而有知」。第二則意指人有能知之性，物有可知之理。從「知」說性，這個「性」字非性惡之性，而是指生而即有的質性本能，同於第三則所說的「可以知」之「質」。知覺、知慮、認知是人的先天之性、先天之質，亦是人生而即有的認知能力。這種可以表現「認知」作用的質性之能，亦即是「心」。因此，從知說「性」說「質」，實無異於從知說「心」。從「知」說心，心為認知心，屬於「能知」，有主觀面的「能知」，亦有所對客觀面的「所知」。第四則 正名 二句正是此意，從「所以知之在人者謂之知」的「知」，如第一則所謂「人、生而有知心、生有而知」之「知」同，意指先天的稟賦，乃為知的作用，自是屬於「能知」。

的一面。下句所謂「知有所合」，「合」即是接遇之意。能知之心接遇於物，而後形成對物之知識，亦是知的結果，屬於「所知」的一面。因此，「知有所合謂之智」其「智」字，實指「知識」而言。乃是認知心向外發用而所得之收穫。認知心的基本作用乃於成就知識。但荀子關心的點，並非落在知識問題上，而是注意人的行為問題。「道」，是行為的準衡，故荀子的心論，亦是直接從心能知「道」說起。如 解蔽 云：

人何以知道？曰：心。

故心不可以不知道。心不知道，則不可道而可非道。 ..心知道，然後可道。可道，然後能守道以禁非道。

由此可見，人之所以能「知」道，是由於人有「心」。心不是道，而能「知」道；這個「知道」之心，便是認知心。人「知道」之後，便能進而「可道」。「可」即謂認可、肯定之意。乃人肯定了道，便能守道而不悖；守道不悖，然後才能行為中理。可見行為能否合理，關鍵在於心能否知道。因此，「知道」乃是「可道、守道」的先決條件。人能夠知「道」，自屬明智之士，其行為必中節合理免於過失，所以 勸學 說：「君子博學而日參省乎己，則知明而行無過矣。」由此可看出荀子重智主義的精神。

綜上所述，更可證實荀子由智識心，所識的乃是理智的認知心。其認知心能知、能慮，亦能思辨決疑。從下列數言以證荀子之心。

情然而心為之擇，謂之慮。( 正名 )

禮之中焉，能思索，謂之能慮。( 禮論 )

其知慮足以應待萬變 其知慮足以決疑。( 君道 )

人之所以為人者，何已也？曰：以其有辨也。( 非相 )

吾慮不清，則不能定然否也。( 解蔽 )

心能擇、能慮、能思、能辨，進而決疑似、定然否。依此論述，可以導出「心」之主宰義。

## 二、心之主宰義

「心者，道之工宰」與「心者，形之君也」義同，皆說明「心之主宰義」。在荀子書中，顯示心之主宰義，可從幾處窺知：

心也者，道之工宰也。（正名）

心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。（天論）

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，形可劫而使屈申，心不可劫而使易意，是之則受，非之則辭。（解蔽）

心因居中虛之位，統治五官，故荀子稱之為「天君」。天是自然義，君是主宰義。天君，意指自然感官之主宰。又說「心」是「形之君」，是「神明之主」。神明，乃謂精神、意識之義。故荀子認為，心不但是形體感官的主宰，亦是意識的主宰。所以，心只「出令」而不「受令」。所謂「自禁、自使、自奪、自取、自行、自止」，是指心之活動，完全由「自」不由「他」，不受外力而改變。所以人之「口」可在外力劫持迫使下使之沉默或強言，而人之「形體」也可受外力劫持迫使而屈曲或伸直，然唯有「心」是不受外力劫持而改變意志。故心能是其所是，非其所非，如「是之則受，非之則辭」；無論接受或拒絕，皆為自主，故荀子言心有「自由意志」之義。誠如蔡仁厚先生所云：<sup>87</sup>

一是指心可以自由地選擇，而不受任何禁制或限制。

一是指心能自立法則，而即自主地依其所立之法則而生起行為活動。

---

<sup>87</sup> 同上揭書，頁411。

前者由「認知心」而說自由意志，乃荀子所言即是；後者就「道德心」而談自由意志，即是孟子所言。荀子由認知心談自由意志或主宰能力，可否達充盡之境，仍待檢視，然從下段譬喻之言，亦可清晰理解荀子言心之觀點。

故人心譬如槃水，正錯而勿動，則湛濁在下，而清明在上，則足以見鬚眉而察理矣。微風過之，湛濁動乎下，清明亂於上，則不可以得大形之正也。心亦如是矣。故導之以理，養之以清，物莫能傾，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。（解蔽）

盤水正放勿使之搖動，則泥沙濁物沉澱於下而使水清澈。清明之水可照見鬚眉膚理，而混濁之水則連人之形體也映照不出，水如此，心亦然。心之見理，正如水之照物，水清則能照物，心清則能見理，然物並不在水中，理亦不在心中，可見荀子所說的「心」實指一能「見理」的認知心，而不是「具理」的道德心。<sup>88</sup>「見」理的認知心，能知慮、能思辨，亦能選擇與判斷；但認知心的選擇與判斷，並不能保證必然地正確又合理。故正名云：「心之所可，中理 心之所可，失理。」心雖有主導行為之作用，而人的行為活動亦可依「心之所可」而表現，但如「心之所可，失理」，則心之主宰能力就無法保證人的行為必然是善的。因此，心能「知道」，能「見理」，進而認知善，但並不表示即可行善、成善。心能認知，但其認知能力既不絕對可靠，因認知心是否正確，並無邏輯之必然性。其心之主宰性亦屬有限而不充盡。

何以如此？其關鍵在於荀子以智識心，而不是以仁識心。以智識心，心為「見理」的認知心；以仁識心，心為「具理」的道德心。必須是理具於心內的道德心，始能自發命令，自定方向，自作主宰，才能夠自發地由內生起行為活動的「創造性的心」。若心只是「見理」的認知心，則理在心外，心與理形成主客相對之隔。

---

<sup>88</sup> 孟子講「心悅理義」、「仁義內在」，陸象山講「心即理」，王陽明講「良知即天理」，皆是「具理」的道德心（道德的本心自具道德的理則）。雖然人皆有仁心、道德心，在日常生活中，人亦不時有道德心之呈露；但若欠缺真切的體會體證，便難以自覺地加以正視，因而此「生而即有」的仁心、道德心，亦將不能進入他的思想系統而成為基本的觀點。荀子便是如此。

如此，心之見理亦有所限制，故無必然性。而心在應物時，易為外物所引，所以必須「導之以理，養之以清」，使心不為外物所動，才能「定是非、決嫌疑」。

「導之以理」其「理」即是荀子所謂的「大理」，亦指「道」而言。換言之，荀子之意是說，導之以理，使心平正而不偏邪；再養之以虛靜，使心清明而不昏昧；如此乃能不為異端外物所傾動移易，才能判定事理之是非，決斷疑似之困惑。

由此可知，荀子說心為自由意志，僅表示心不受禁限，能自由自主地作抉擇與判斷；而所謂心之主宰能力，必須「導之以理，養之以清」，而後能「定是非，決嫌疑」。至於能自主地抉擇判斷，而生起行為活動，以成就善的價值，則顯然非認知心所能為。依此可見認知心之主宰性，亦有其有限性與未充盡處，且未具有普遍必然性。

### 三、心之作用及其限制

上文提及人能「知道」、「可道」、「行道」全繫於「心」之作用，若問「心」何以能知道？荀子在「解蔽」亦有說明：

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。

「臧、兩、動」是心之一般作用，而「虛、壹、靜」則是心之特性，茲就其三個基本特性，簡述之：

### (一)虛

人能將所認知之事物一一記在心裏，謂之「藏」。心之藏知，不同於藏物；藏物總有滿溢之時，藏知並無限量。因此，不因所已積藏的舊知而妨害所將接受的新知，即所謂「虛」。

### (二)壹

心之認知作用，在於辨別事物之不同。不同的事物亦可同時加以辨知，故謂之「兩」（同時兼之）。心同時兼知不同的事物，又能分別其主從、輕重、先後、緩急，擇其一而專心致力<sup>89</sup>，所以不會以彼一事而妨害此一事。這便是「壹」。

### (三)靜

人睡眠時會做夢，偷懶時會胡思亂想，謀慮時會計劃，可見心一直在活動。「不以夢劇亂知」，即是表示無論自起的雜念，或他起的雜念，都不會擾亂心的知慮作用，這就是「靜」。

總之，心虛而能容，能兼知，能專一，能活動，能靜慮。「虛、壹、靜」是心之特性，亦是一種工夫。通過虛壹靜的工夫，即可達到「大清明」的境界。

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。（ 解蔽 ）

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，制割大理而宇宙裏矣。（ 解蔽 ）

對於尚未得道而又有志求道之人，荀子認為必須告之「虛壹而靜」之工夫，使其虛靜清明之心，能認知禮義之道。荀子認為心能由「藏」而顯「虛」，由「兩」而用「壹」，由「動」而致「靜」；「虛壹而靜，謂之大清明」。這種大清明之心，必須通過虛壹靜的修養工夫，才能達到最高境界。此一修養工夫使心能依禮

---

<sup>89</sup> 解蔽 另文亦云：「類不可兩也，故知(智)者擇其一而壹焉。」其意與此所謂「同時兼知之，兩也，然而有所謂一(壹)」正可相參。

義來作抉擇，其抉擇者必合於禮義之規定，因此人之行為活動可依禮法而行，即是道德行為。心於認知禮義後，其所可者必合於禮義，心得依其所可來制人之欲，此乃心為虛壹靜的實踐工夫結果，因此荀子所說之認知心，非僅具有「認知義」，亦含有「實踐義」。

虛壹而靜之心，可通明於事物，故有形者(現象)無不見，見則無不能論說，論說則無不得其宜。以大清明之心，則聞見不受空間、時間之限制，且亦能通觀萬物而知其情理，參考治亂而知其制度，觀察敏銳能由現象而知事物本質，經理天地，裁養萬物並善用萬物，主宰大道宇宙在其調理下有條不紊。換言之，以清明之心，運用禮義之道，宇宙萬物，皆可得其條理，而各當其分、各適其用。如 天論 所云：「聖人清其天君 天地官而萬物役矣」，正是此義； 富國 亦云：「天地生之，聖人成之」，以及 王制 云：「天地生君子，君子理天地」，義皆為同。

人可依據清明之心，認知禮義、肯定禮義，進而從事道德實踐，以成善致治。如荀子所言：「知道」、「可道」、「守道」以「禁非道」。但依此必須作一深細考量的是，其「虛壹靜」之工夫，是否具有普遍必然性？茲簡分二義說明之：

1.心「生而有知」，然心易受外物所擾，所以必須「導之以理，養之以清」；否則，便不足以「定是非，決嫌疑」，不足以「決羸理」。可見心之「虛、壹、靜」必須靠後天工夫來修養；既是後天養成，就無先天的必然性。

2.從「未得道而求道者，謂之虛壹而靜」，可知，人之虛壹而靜的工夫，有待於他人的提醒與告知，並非出自於心之自發性。意指心之「虛壹而靜」並無內在的必然性。因此，並非人人皆能必然地從事虛壹而靜的工夫。

從上述二點，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，實欠缺普遍的必然性。同樣地，「心」以禮義來治「性」，也缺乏其普遍的必然性。荀子所說之禮義之道，乃是心所認知的的外在標準；依此外在的禮義標準來成就道德，此乃是他律的道德。然心認知禮義後，必須仰賴後天的虛壹靜之

工夫所可；故心既不能自主地生起道德行為，必須靠外在的禮法予以限於，因此心欠缺內在的自發能力，故道德的實踐不具普遍必然性。這亦是認智心所呈顯的限制。

#### 四、心之蒙蔽及其消解

##### (一) 論蔽之類

依荀子之見，順著「虛壹靜」之工夫，所展開的心之認知活動，應是「中理」「合道」才是。然事實並不盡然，心雖有認知作用，卻無認知的準則，所以心的認知未必正確，不正確之認知所形成之偏見即是「蔽」。

荀子 解蔽 云：

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。妒繆於道而人誘其所迨也。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！

人在認識上的通病，是為一孔之見所蔽，偏於一隅，而不見大道之全。若能對治這種「蔽於一曲」的情形，自可復合於常理大道；反之，如三心兩意，不專一於道，則必滋生疑惑，而有所蔽塞。故曰：「治則復經，兩則疑惑矣」，皆為曲說與大道兩相敵，若正邪不辨則思想上之迷惑從此而起，故「天下無二道，聖人無兩心」即承此而言，皆言曲說之害大理(道)，而教人唯精唯一，以撥亂反治也。另則指出「蔽」之所生的心理狀態；亂國之君與亂家之人(異說之諸子百家)，因妒人之美，迷繆於道，偏於自己積累的成見，恐聽別人批評之語。又加上他人投其所好而誘引之，因此形成一套「以己為是，以人為非」的成見積習，結果便是



「與治離走，而是己不輟」，意指與正道相背馳，猶然自以為是，而不加修正，有違初衷求道之本意。而淪於「蔽於一曲，而闇於大理。」

「心不使焉」即是「心之用」。人若不用心，即使白黑在前亦將視而不見，鼓聲如雷亦將聽而不聞；而「況於使者乎」，乃指用心於邪道曲說之人，當然離道更遠了。人應當用心於正道，才能見道，得道之君，在上承受亂國之君的責難，在下則受於蔽於一曲的諸子百家之反對，可謂正道不明，曲說肆濫，實為荀子慨歎蔽之為害。

總而言之，心之蔽塞，將不能識大理、明是非，其行為必流於邪僻。然何者為蔽？荀子於「解蔽」列舉十種蔽害以為例證：

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。

茲將此十蔽歸約五組分述於下：

1. 欲、惡之蔽：人之所欲與所惡，其本身是為中性的；欲惡不得其正，便生蔽；反之，欲惡得其正，則不為所蔽。然一般人往往「愛之欲其生，惡之欲其死」，人之所好、所惡、所憎，易失其平不得其正，此種蔽塞力量強大，解除不易，故荀子列「欲、惡」為十蔽之首，實有其深意。

2. 始、終之蔽：人的生死即是人的始終。能敬始慎終，則不為蔽，若不善始或不善終，有如厚於事生而薄於送死，便是為始所蔽，荀子稱之為瘠，稱之為墨。反之，若厚於送死而薄於事生，則是為終所蔽，荀子稱之為野、為惑。又如只觀其始而不問果，是始之蔽；反之，只觀果而不究始，便是終之蔽。如陳大齊先生謂邏輯上有「訴諸語源之過失」，亦是始之蔽。在詮釋名言時，追溯語源雖亦可供參考，但若忽視後來之演變引申，而死守原始之字義，則將造成學術思想上之蔽害與謬誤。<sup>90</sup>

在詮釋名言之際，追溯語源，以資參考，雖亦有益。但多數名言經過引申

---

<sup>90</sup> 陳大齊，《荀子學說》（台北：中國文化大學出版部，1989年），頁129。

假借後，原始的意義與現行的意義不一定相符。若拘泥原始的意義，而忽視後來的演變，以為必須照原義解釋，則轉成錯誤的思想，故始終為蔽，與邏輯上訴諸語源的過失，其根本道理是相通的。

3.遠、近之蔽:遠近指空間之距離而言，不含時間之意。荀子嘗謂從山上望山下之牛，其小若羊;從山下望山上之木，其小若箸。不過，這種蔽為知覺之遠為蔽，此蔽依據日常經驗即可解決。如諺云：「遠來和尚會唸經」，是遠之蔽；蘇東坡詩云：「不識廬山真面目，只緣身在此山中」，則是近之蔽。近年來，我國學術一切崇洋西化，對於自己固有文化傳統懵然不知，其思想上認為遠者佳，近者惡，實為思想上之過失，可謂出於遠、近之蔽也。

4.博、淺之蔽：荀子於《修身》云：「多聞曰博，少聞曰淺。」少見寡聞，知識孤陋，有害於思想正確，是淺之蔽；博而寡要，雜而無統，是博而不能返之約，則為博之蔽。淺之蔽，人易知之，而博之蔽則人不易知。荀子曾說：

君子之所謂知者，非能遍知人之所知之謂也;君子之所謂辯者，非能遍辯人之所辯之謂也;君子之所謂察者，非能遍察人之所察之謂也。(《儒效》)

孟子亦云：

堯舜之知而不遍物，急先務也。堯舜之仁不遍愛人，急親賢也。(《盡心上》)

一般人總以為聖賢無所不知，還說「一物不知，儒者之恥」，此皆不知「約」與「統」之重要性，無條件的尚博，易生流蔽，故荀子將博與淺並列為蔽，主張互相調劑，以祛除蔽塞之害。

5.古、今之蔽:古與今乃時間之先後，其本身無所謂蔽。但以古為是、以今為非，或以今為是、以古為非，即形成蔽塞。所以，言古者必有節於今，言今者必有徵於古，如此乃可無蔽。

有關蔽塞，不僅限於這十種，舉一隅而以三隅反，則貴乎學者之善學與深思。荀子書中尚有二則，其立說原意雖不在闡述蔽塞之種類，但與蔽塞之類確有其相關。荀子又以「人君」「人臣」之蔽而加以論述，更以此評諸子之蔽。

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，申子蔽於勢而不知知，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，由俗謂之道，盡嗛矣，由法謂之道，盡數矣，由勢謂之道，盡便矣，由辭謂之道，盡論矣，由天謂之道，盡因矣。（解蔽）

又說：

慎子有見於後，無見於先。老子有見於拙，無見於信。墨子有見於齊，無見於畸。宋子有見於少，無見於多。有後而無先，則群眾無門。有拙而無信，則貴賤不分。有齊而無畸，則政令不施。有少而無多，則群眾不化。（天論）

墨子「尚功用」，論善惡皆以有用、無用為標準，故對於禮樂皆加以非議。其蔽在於只知物質對人生功用的一面，而不知禮樂對人類精神生活功用的另一面。宋子言「人之情，欲寡。」（正論）以為人情都是欲少而不欲多。故宋子之蔽，在於只見人情之有欲寡，而不知人情更有貪得無厭之實。慎子主法治，排斥人治，不知「徒法不足以自行」。故其蔽在於只見法之重要，而不知法必待賢才能貫徹。申子之蔽，在於只見權勢之重要，而不知權勢必須利用智士才能治世。戰國法家分三派，商鞅主法，申不害主術，慎道主勢，韓非則兼取之。惠施以超常識純理的觀點言名辭，荀子則以常識經驗觀點批評他，故譏曰：蔽於虛辭，而不顧事實真象。莊子以因任自然為道之極軌而薄人文，而不知人力足以制天、用天。萬物固由天生，然成之則在人。梁啟雄先生曾曰：「功用對禮文，欲寡對貪得，法治對賢治，勢治對智治，辭令對實物，天然對人為，都是矛盾的兩方面，六子僅知其一，不知其二，故各有所偏蔽。」

凡萬事萬物，性質相反的，均足以蔽明塞聰，所以蔽塞種類甚多，為害甚鉅。如

欲澄清思想求其正確，必應設法解蔽，若對於事物僅顧此而失彼，觀於道之一隅，而未能盡全識，則無法「周道」，即是得道之全也。諸子百家均「蔽於一曲，而闇於大理」，僅孔子大中至正，得道之全而無所蔽也，此乃聖人矣。

## (二)解蔽之道

蔽塞之種類既多，而為害又大，然則如何除偏消解蔽塞？荀子特為關注，於解蔽云：

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。

所謂無欲、無惡等等，是說聖人能保持虛靜清明之心而不偏於一隅，故能免於「欲、惡、始、終」之蔽。蔽於異，故有所偏而「闇於大理」。不蔽於異，則其倫理不亂，故無所蔽。荀子認為，聖人「知心術之患，見蔽塞之禍」，所以不偏於欲或惡、始或終。他不存任何成見，只是面對紛然雜陳的事物，能於心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，作一合理的選擇與判斷；因此，能明其分際，定其層位，使之不至相互為蔽以混亂條理秩序。此謂「兼陳萬物而中懸衡焉，是故眾異不得為蔽以亂其倫也」。

「懸衡」即是「道」。何謂道？荀子曰：

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。（儒效）

可見荀子所說的「道」乃指「禮義」而言。禮義之道，是荀子系統中衡量一切的標準，亦是衡量「蔽與不蔽」的標準。因此荀子論「解蔽」，具有二個準衡：一是外在客觀的準衡，乃「禮義之道」。二是內在主觀的準衡，乃「虛壹而靜」的「大清明」之心。人依禮義之道行事，自然就能興起清明之智心，無所蔽障。故解蔽云：

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。明參日月，大滿八極，夫是之謂大人，夫惡有蔽矣哉！

至於解蔽的具體方法，消極地說，是避免「十蔽」，積極地說，是要兼顧正反二面。若只顧此一面而忽略彼一面，便將為此一面所蔽，如十蔽之形成，皆因「欲與惡，始與終，遠與近，博與淺，古與今」之正反二面無兼顧之故。解蔽之道，乃在面面顧到即荀子所謂之「兼權」。

「兼權」與「解蔽」，相輔為用，才能面面俱道，荀子針對人的「心術之患、蔽塞之禍」，提供一個消解之道。兼權而無遺，則一切蔽塞自然消解。

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，熟計之，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，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。（ 不苟 ）

對事物之衡量，須經過「兼權」與「熟計」，不可為單方面的欲惡利害所蔽，自可明是非，取舍當，而蔽塞自解。

荀子認知心的表現，即是一個統類心，此乃荀子言心之特色，意指它能統攝諸類，而貫通之，不致為一體一類所限。所以「不以所已臧害所將受」「不以彼一害一」「同時兼知」等語，都可以說是表現統類心之性質者。心是否能發揮統攝的功能，而知類明統，全繫於致虛之工夫。

總之，荀子知性的表現，在今天仍值得我們去研究，並正視其在中國傳統文化中表現的意義與價值。在孔孟一派重德的傳統中，荀子開闢另一種領域的思想學問，這樣的情形，就猶如今日我們努力學習西方文化是同一路數。這種學問的心靈矢向，是值得我們去正視的，因此，對此心靈展現我們不得不予以疏導、融攝，這對於中國文化社會實踐意義的開展，確實帶來不少的啟示。

## 第四章 荀子道德思想的社會實踐

荀子之學，以禮為宗，就社會實踐而言，禮義規範乃社會生活之所需，將權利與義務關係作一分界，以維護共同生活之秩序。荀子認為禮本身就是道統，是最可靠的極準。然荀子所處之時代背景，是傳統之政治、社會、經濟等體制，業已崩潰，對外面臨列國爭雄，對內則重人把權。荀子分析當時之弊，其因為傳統之禮制，已無法適應時代之所需，使得貴賤尊卑等分際散亂，以致「群而無分」(富國)造成社會政治之動亂不安。鑒於此，荀子以為解決之道，乃重新建立一「分」之制度，使人人能各安其分，不逾越，以達「正理平治」之社會。此種「分」即是「禮」，荀子認為「禮」並非是消極地防患止亂，而是積極地維持群居和一之美善也。「分」是因應現實需要之權宜，「和」是盡美盡善之目標。蓋「分」之目的，在於實現社會群體之和諧也。<sup>91</sup>荀子之所以隆禮義，乃受當時之時代背景因素影響也。

而儒家人文思想的形成與發展，自始至終，未嘗離開歷史文化意義之禮制典憲。所以孔子對周文之弊通過自覺與反省，而言禮之價值與意義；孟子則就孔子所言者更進一步談心性問題，專就禮之根源處立論；荀子則直契周公制禮與孔子從周之義，特重禮之客觀效用，從禮制典憲言禮之統類。「禮義之統」是由歷史累積而成的，是儒家客觀理想之所本，亦正是孔子最初所急切要成就的。孔子說：「郁郁乎文哉，吾從周。」「文王既沒，文不在茲乎！」「天之未喪斯文也，匡人其如予何？」皆足以說明孔子對此理想的堅定態度，故荀子隆禮義，推禮義之統的精神，實是孔子人文思想的一大發展。孟子敦詩書而言性善，是向深處悟，向高

---

<sup>91</sup> 李哲賢，《荀子之核心思想—「禮義之統」及其時代意義》(台北：文津出版社)，頁13。

處提；荀子隆禮義而殺詩書，則是向廣處轉，向外面推。一在內聖，一在外王。

92

## 第一節 隆禮義而殺詩書

荀子向外轉，重客觀性。其所主張「隆禮義而殺詩書」、「法後王」、「知統類」，以及重「治辨」「分義」，都是為了客觀理想而開展的。孟子重主體，亦善言詩書；荀子不重主體，故「隆禮義而殺詩書」。隆是推尊，殺是貶抑；儒效中，荀子以能「隆禮義而殺詩書」者為「雅儒」，而以能「如通統類」者為「大儒」<sup>93</sup>，故從「隆禮義」到「知統類」仍有一段距離，所以隆禮義只是建立「禮義之統」的一個始點。禮義之統是荀子思想系統中獨一的標準，因此章政通先生稱他的系統是「絕對性的禮義一元論」<sup>94</sup>，故隆禮義不僅貶抑詩書，凡是不合禮義之統精神的，皆在貶抑之列，在非十二子中就是用這樣的獨一標準去褒貶先秦諸家之思想。

在荀書中凡言「義」者，莫非「禮」義，大略云：「義，禮也，故行。」荀子禮義連稱，是欲以義來規定禮，限定其所隆之禮；同時也欲以「禮」來完成「義」之表現，然後就「禮義」言其統類，使「禮」與「義」這兩個概念連稱，與孔孟以「仁義」連言的意義，有了明顯的區分，這一區分，使荀子人文思想的特色更為凸顯。復次，荀子言「以義制事」(君子)，則「義」為客觀型範尤顯義。

---

<sup>92</sup> 荀子誠樸篤實之心，常用智而重理，喜秩序，愛穩定，所表現出是明辨之理智，重禮義，深識于禮義。孟子善詩書，詩言情，書紀事，皆具體者也。由詩書之具體者而起悱惻之感，超脫之悟，因而直至達道之本，大化之原。孟子由四端之心而悟良知良能，而主仁義內在，正由具體的悱惻之情而深悟天心天理之為宇宙人生之大本也。參見牟宗三，《名家與荀子》(台北：臺灣學生書局，1994年)，頁199。

<sup>93</sup> 大儒即是聖人也。能智通統類，故持險應變曲當也。雅儒即是尊崇賢者，敬畏法度，而不敢怠惰傲慢者。參見李滌生，《荀子集釋》(台北：學生書局，2000年)，頁151-152。

<sup>94</sup> 章政通，《荀子與古代哲學》(台北：臺灣商務印書館，1992年)，頁6。

將「義」與「法」連言如 王霸 所云：「之所以為布陳於國家刑法者，則舉義法也。」將「禮」「憲」連言如 勸學 所言：「不道禮憲，以詩書為之，猶以指測河也。」故「憲」與「法」相通，則言「禮義」即為「禮憲」，此為禮義之義也。然荀子何以「隆禮義而殺詩書」？茲就二個面向觀之：

## 一、禮義與詩書之關係

隆禮義的目的，在「經國定分」( 非十二子 )，「明分使群」( 富國 )，亦即是禮義乃盡治道之責。禮義識其理，然後能「其有法者以法行，其無法者以類舉。」( 王制 )而後於「法教之所不及，聞見之所未至」( 儒效 )時，則「舉統類而應之」。故荀子言治道以「知統類」為本。統者不雜，類者有理，言統類必尚條理，尊秩序。「總方略，齊言行，壹統類」( 非十二子 )，乃依此精神而說。而「詩書故而不切」( 勸學 )，「故」乃指非粲然明備，「不切」則言不切近人事；不切近人事，故無用；非粲然明備，故不可言統。詩書雖能興發於人，但無條理，無秩序，即不足以為「道貫」，故詩書之雜，不足以言治道。若僅止於詩書之雜者，荀子斥為「陋儒」、「散儒」如 勸學 所云：

上不能好其人，下不能隆禮，安特將學雜識志，順詩書而已耳，則末世窮年，不免為陋儒而已。

故隆禮，雖未明，法士也；不隆禮，雖察辯，散儒也。

孔子「祖述堯舜，憲章文武」(《中庸》)可知孔子對於周文之眷戀，乃將周文由生活行事的形式規範，上提轉而為德性自決的實踐，亦將內聖成德的核心思想「仁」，予以開展同時也開發了儒家二千年來的基本方向。而荀子所言：「王者盡制，聖者盡倫」( 解蔽 )似乎也有對舉而發之意。荀子順承孔子外王禮憲之發展，重視社會群體之組織，更重分與義及百王累積之法度。故荀子「隆禮義」之目的，是為了成就治道。在下列各篇章可窺知一二：

儒者法先王，隆禮義，謹乎臣子而致貴其上者也。人主用之，則勢在本朝



而宜。( 儒效 )

法後王，一制度，隆禮義而殺詩書，其言行已有大法矣，然後明不能齊，法教之所不及，聞見之所未至，則知不能類也； 是雅儒也。( 儒效 )

又說：

儒者為之不然，必將曲辨。朝廷必將隆禮義而審貴賤，若是，則士大夫莫不敬節死制者矣。( 王霸 )

又於下三篇中提到：

隆禮貴義者其國治，簡禮慢義者其國亂。( 議兵 )

隆禮尊賢而王。( 彊國 )

推禮義之統，分是非之分，總天下之要，治海內之眾，若使一人。( 不苟 )

從上述足以證明荀子說禮義，莫不與治道相連，而詩書之雜，不足以擔負此一重任，故遭其貶抑。「隆禮義」是荀子精神所向，孟子談「仁義」，荀子談「禮義」，二人所說之「義」，內涵意指並不相同，孟子之「義」為主觀的仁義內在，而荀子言「義」則重客觀義，故義與禮連稱。「仁義」以修養成德為問題核心；「隆禮義」則重政治與社會方面之效用，二者雖異但並不相斥，故儒家之學，「以內聖為本質，以外王表功能」<sup>95</sup>。

## 二、氣質與心靈之形態

荀子「隆禮義而殺詩書」另一個理由，則是由荀子之生命氣質與心靈形態觀之。荀子是一誠樸篤實之人，其心靈表現為智之形態，因誠樸篤實，所以缺乏超曠具體之精微；智之心靈，故重客觀性之條理與秩序。牟宗三先生指出：<sup>96</sup>

<sup>95</sup> 參見蔡仁厚，《孔孟荀哲學》(台北：學生書局，1994年)，頁456。

<sup>96</sup> 所參同註二，頁199。

誠樸篤實之人常用智而重理，喜秩序，愛穩定，厚重少文，剛強而義，而悱惻之感、超脫之悟則不足，其隆禮義而殺詩書，有以也夫。而孟子正相反。孟子善詩書，詩言情，書紀事，皆具體者也。就詩書之為詩書自身言，自不如禮義之整齊而有統，崇高莊嚴而為道之極。然詩可以興，書可以鑑，止於詩書之具體而不能有所悟，則凡人也，由詩書之具體者而起悱惻之感，超脫之悟，因而直至大道之本，大化之原。孟子由四端之心而悟良知良能，而主仁義內在，正由具體的悱惻之情而深悟天心天理之為宇宙人生之大本也。

孟荀二人之生命氣質與心靈形態，實有不同，荀子因其誠樸篤實之心，表現明辨之理智，喜秩序，崇綱紀，故特重客觀之禮義，深識禮憲之大。如其所謂：「禮者，法之大分，類之綱紀也。」法之大分從義而言，類之綱紀由統而言，故荀子喜言統類及禮義之統。雖詩可興、書可鑑，但詩書之所說大多具體散列之言和事，不顯條理與統貫，故不為誠樸篤實之荀子所喜好，因而隆禮義而殺詩書，由之可證荀子隆禮義之堅執。

## 第二節 法後王

荀子隆禮義主要在於「經國定分」、「明分使群」以成就治道也。欲成就治道，則不能徒託空言，而必有所本，於是，荀子有「法後王」之說。然法後王其目的為二，一為作為禮義的歷史根據，另一為言統類作準備，因統類乃為後王所闡發其義者。故荀子雖主張法後王，但並不反對法先王。從下列數言亦可窺知，荀子云：

儒者法先王，隆禮義。( 儒效 )

不聞先王之遺言，不知學問之大也。( 勸學 )

勞知而不律先王，謂之姦心。( 非十二子 )

先王之道，忠臣孝子之極也。( 禮論 )

凡言不合先王，不順禮義，謂之姦言。( 非相 )

據此可見，荀子不菲薄先王之道，反認為先王足堪效法，實因先王、後王只有詳略之別，並無本質之異也。先王「審禮」、「明禮義」、能「立文」，而此皆為後王之所涵也。故荀子曰：

古者先王審禮以方皇周浹於天下，動無不當也。( 君道 )

先王明禮義以一之。( 富國 )

先王案為之立文，尊尊親親之義至矣。( 禮論 )

荀子不以法先王為非，乃在於先王「審禮」而行，動無不當，又能「明禮義」而「立文」(禮文制度)，作為人民生活行事之規範。然先王之道，歷時久遠，難以詳知，後人所傳簡略，僅能取其大略以為法，未可盡信。故荀子云：

妄人者，門庭之間，猶可誣欺也，而況於千世之上乎！聖人何以不欺？

五帝之外無傳人，非無賢人也，久故也。五帝之中無傳政，非無善政也，久故也。禹湯有傳政而不若周之察也；非無善政也，久故也。傳者久則論略，近則論詳；略則舉大，詳則舉小。是以文久而滅，節族久而絕。( 非相 )

眼前之事尚有時誣妄，不可盡信，更何況遠古之事！荀子此說實緣於孔子，子曰：「夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也；文獻不足故也；足則吾能言之矣。」(《論語 八佾》)其「文獻不足」與「文久而滅，節族久而絕」，其意相近，意指禮法久遠了就失傳；制度久遠了就滅絕。荀子又於 儒效 云：「言道德之求，不二後王。道過三代謂之蕩，法二後王謂之不雅。」荀子認為五帝在時間上太久遠了，即使是禹湯也亦嫌遠，故曰：「禹湯有傳政，不若周之察。」

因此荀子從周之精神與孔子同，據周文重建治道，遠比之「立象」<sup>97</sup>德化之治，來得更切近有效。孟子法堯舜而言治道，依荀子之見為「蕩」與「不雅」之蔽。荀子雖不以法先王為非，然先王之法度年代久遠，過於簡略，易生流弊，無助於治道，故不足法也；既不足法，只有法後王是矣！此乃法後王消極理由。然其所說之「後王」，亦指周代之文、武、周公。「法後王」即是「法周」之義。故荀子法後王亦有其積極理由，如 非相 所云：

欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後王是也。彼後王者，天下之君也；舍後王而道上古，譬之是猶舍己之君；而事人之君也。故曰：欲觀千歲，則數今日；欲知億萬，則審一二；欲知上世，則審周道。故曰：以近知遠，以一知萬，以微知明，此之謂也。

不苟 云：

天地始者，今日是也；百王之道，後王是也。君子審後王之道，而論於百王之前，若端拜而議。

據此二段文字，可知荀子法後王的積極理由，歸結下列幾點說明之：

(一)、承孔子從周理想而發：後王之禮義法度，粲然明備，可據可徵，故言治道者，不能不以周文為依據。故孔子曰：

周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。(《論語 八佾》)

殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也。(《論語 為政》)

夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也；足，則吾能言之矣。(《論語 八佾》)

---

<sup>97</sup> 所謂「立象」者，乃就義理之當然處，直下肯定堯舜之德，旨在為道德人格立一典範，故亦足法。參見牟宗三，《名家與荀子》，頁 206-207。

杞殷之禮所以不足徵，乃因時代久遠之故。孔子所言與荀子「文久而滅，節族久而絕。」（非相）之義相若。故荀子言「禹湯有傳政，而不若周之察也。」（非相）又云：「欲知上世，則審周道。」（非相）由此可知，荀子法後王即是法周也，此與孔子從周之精神正是一脈相承。因周道粲然明備，足以為徵驗。故荀子法後王之說乃承自孔子從周之精神而來。

#### （二）、荀子經驗性格之使然

因荀子經驗性格使然，故一切論說須有辨合與符驗。否則，即不予以信任也。故荀子曰：

凡論者貴其有辨合，有符驗。故坐而言之，起而可設，張而可施行。今孟子曰：人之性善。無辨合符驗，坐而言之，起而不可設，張而不可施行，豈不過甚矣哉！（性惡）

就先王、後王分言之；先王之道，因年代久遠，文久而息，節族久而絕，難以符驗。而後王之道，則粲然明備，足以辨合、符驗。且「善言古者，必有節於今。」（性惡）節於今，故法後王也。

#### （三）、賦禮義為歷史之依據

任何文化皆能創造發展，且亦能隨環境而變遷，因此具有累積性與適應性。然禮法亦是如此，凡美善之禮法必非成於一人或為一時之作，乃為歷代聖王為適應環境之需，運用其智慧逐漸發展、修訂、積累而成的。故於後代之禮法中，必蘊涵著前代禮法之遺跡，甚至為前代禮法之集大成者，故較前者粲然明備也。如荀子曰：「欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後王是也。」（非相）後王之禮法既然最為粲然明備，可知其並非憑空而起，必有其傳承與淵源。故法後王即是承繼歷史文化之遺產，並賦於禮義為歷史之依據。

#### （四）、為預立「禮義之統」而來

「禮義之統」由歷史文化積累而成，是儒家客觀理想之所本。其精神乃由禮憲發展之跡，尋求其統類，把握其共理，其重點在於先知統。孟子略法先王而不知其

統，故其非不在於法先王，而在於不知統也。亦在於其過三代而為蕩，二後王而不雅也，統實不易。由此可知，非粲然明備者，則不可言統。而就禮憲發展之跡而言，百王之道乃一脈相承，後王之道乃百王之道積累損益而成，故最為粲然明備，因此後王之道亦足以代表百王之道矣。是故荀子曰：

天地始者，今日是也；百王之道，後王是也。君子審後王之道，而論於百王之前，若端拜而議。（ 不苟 ）

此句即為「有法者以法行，無法者以類舉。」之意也，亦所謂「知其統」也。依此可知，知統之依據在於粲然明備之後王，此乃就禮憲發展之跡而言。故聖人於禮義發展之跡中，推求其統類，把握其共理，形成「禮義之統」也。依此，荀子「法後王」之說，乃為預立「禮義之統」而來者。

綜上所言，荀子法後王之說，承自孔子從周之精神及其個人經驗之性格所使然。然其目的，主要在於賦禮義於歷史之依據，而為預立「禮義之統」而來者也。故荀子隆禮之目的在於成就治道，而「禮義之統」為成就治道之所本也。而知統之依據則在於粲然明備之後王法度上，故荀子法後王之主張，實為建立「禮義之統」之必要過程也。

### 第三節 知統類與禮義之統

隆禮義而殺詩書，顯示了荀子的觀念矢向；法後王說明了隆禮義之歷史根據；「知統類」一義，則是更進一步說明了禮義發展之本理。理即是成統成類之根據。隆禮義，法後王，有所溯源及承繼，而統與類代表了荀子所獨發的核心觀念，對於研究荀子者這是一入路。荀子雅言「禮義之統」，欲以化成天下；復以「知統類」為人知之極致，故言「知通統類」者為聖人。然其統類之意義為何？統與類之異同又如何？在下文試圖作一探究。

「統類」字義在荀書中作一歸納，「統」字唯有作「綱紀」解釋時，才與荀子思想的特定義有關。其他如作統領、制治解釋時，則無甚關聯。如 非十二子 云：「若夫總方略，齊言行，壹統類。」(楊倞注，統，綱紀也。)，能識綱紀，即能識統之理；統由理而成就，理由類而顯示。故牟宗三先生說：<sup>98</sup>

每一類有其成類之理，理即成類之根據。握其理，則可以通。「法教之所不及，聞見之所未至」( 儒效 )，皆可以類通。以類通，即以同類之理通也。

統由理成，而理由類顯；故不知類，不足以識統。「知類」「明統」，義相通貫；知類而後可以明統，故統類連言，而曰「知統類」、「壹統類」。故類是一值得重視的概念。「類」字，在荀書中，亦多有作類似、同類、種類解釋者，此皆與荀子思想無直接相關。唯有作綱紀解與「統」相連言或與「法」相對言之「類」，才是與荀子思想相關之特定義之類。與「統」相連言之「類」有：

脩脩兮其用，統類之行也。( 儒效 )

卒然起一方，舉統類而應之。( 儒效 )

志安公，行安修，知通統類，如是則可謂大儒矣。( 儒效 )

多言則文而類，終日議其所以，言之千舉萬變，其統類一也，是聖人之知也。。( 性惡 )

上述各句，皆為統類二字連言。統與類由理而成，皆有條理秩序之義。依事類之共理而成統，故曰統類。至於第二義與「法」相對言之「類」，有下列各句：

有法者以法行，無法者以類舉。( 王制 )

依乎法，而又深其類，然後溫溫然。( 修身 )

以聖人之制為法，法其法以求其統類。( 解蔽 )

<sup>98</sup> 參見牟宗三，《名家與荀子》，頁 199-200。

據此而觀，法是具體性的，類是原則性的。當法無明文，則須依類而推。故類，深藏於法之裡層不易見，須緣法探究而後得。故荀子又曰：

君子 知(智)則明通而類，愚則端慤而法。( 不苟 )

故多言而類，聖人也；少言而法，君子也。( 非十二子 )

智者之君，能知類，愚者之君，僅知守法；類難知而法易明，故類比法更為深一層。言類者為聖人，言法者為君子，聖人高於君子，故類又比法高一層。據上引文，可知類與法雖然關係密切，但層次不同。凡與法相對言的類，即是統類之類。

簡而言之，統類是一切事類所依據的共理，亦是禮法制度的原理原則。荀子隆禮義而殺詩書，表示他雖不識詩書的興發性，卻能深識禮義的統類性。所謂「知統類」，即是發現禮義發展中的共理、而提供的一個原則。共理，是禮義法制所共同依據的理，荀子以智識心，其心靈之表現是智的形態，所以能把握共理而言「禮義之統」<sup>99</sup>

不苟 云：

君子審後王之道而論於百王之前，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。

簡言之，禮義之統即是所謂「禮憲」也。由百王累積之法度，統而一之，連而貫之，綜而成為禮義之統，依此言治道。君子所「審」之「後王之道」，及其所「操」之「術」，亦指禮義之統而言。所操持的雖然「彌約」，然而其事功則「彌大」，倘若能分辨事理的是非，使之各當其分，成為總持天下政事的樞要，以治理四海之內的民眾，必能以簡馭繁，舉重若輕。如何達此目標？亦即能推「禮義之統」，

---

<sup>99</sup> 榮辱 有云：「今夫先王之道，仁義之統，以相群居，以相持養」其中「仁義之統」一語，似顯突兀。實則，凡荀書中言「仁義」，皆與孔孟之意不盡相同。荀子在文字上雖用「仁義」之詞，而意涵則大體指向「禮義」。李滌生先生謂「仁義之統」即「禮義之統類」。此是融通荀子之思想而作解，實得荀子之意。參見李滌生，《荀子集釋》，頁67。



即能行於萬變之事物也。天下古今之事，紛紜繁雜，其每一事類皆各有其成類之理，如「類不悖，雖久同理」( 非相 )，因此事物一經分類，其中皆有條理脈絡可尋，亦可將統類之理行於紛雜之事，如 王制 所云：「以類行雜，以一行萬」。只要「以類度類」( 非相 )，則可以「推類而不悖」( 正名 )。舉「統類」而應之，則「坐於室而見四海，處於今而論久遠」( 解蔽 )，天下之事物，古今之制度，皆可以損，可以益，以求其順於時宜而切於世用。

故推「禮義之統」，則既可處常，又能應變；荀子認為以正應變為大事，以能應變為大本領，然以「知通統類」又能以「舉統類」應變者為大儒。大儒即是聖人，聖人即是可經國定分的大政治家。荀子曰：

舉措應變而不窮，夫是之謂有原，是王者之人也。( 儒效 )

宗原應變，曲得其宜，如是然後聖人也。( 非十二子 )

百王之無變，足以為道貫。一廢一起，應之以貫，理貫不亂。不知貫，不知應變。( 天論 )

前二句「原」字，實指統類之意。第三句之「道貫」，陳大齊先生謂：「道能貫通一切，貫乃道之功用，故稱道貫，亦簡稱貫。」<sup>100</sup>李滌生先生申之曰：「道以禮義為實質，禮義之條貫為統類，故道貫即是禮義之統類。」<sup>101</sup>總而言之，「原」、「道」、「貫」之內容意涵與「統類」之意實為相同，故三者均可視為統類之異名，而所謂「有原」、「宗原」、「知貫」，亦即是能「知通統類」之意。能通統類之理者，然其行為舉措自可應變不窮。故此，荀子之「統類」觀必須落實於篤行上，才能彰顯其作用。 儒效 云：

行之，曰士也， 知之，聖人也。

知之不若行之，學至乎行之而止矣。行之，明也；明之，為聖人。

<sup>100</sup> 參見陳大齊，《荀子學說》(台北：中國文化大學出版部，1989年)，頁79。

<sup>101</sup> 參見李滌生，《荀子集釋》，頁379。

「知之，聖王也」，又說「知之不若行之」二句看似相互抵觸，事實不然。前句重在說知，「知之」即是「知統類」，此「知」是兼攝行而說。後句「知之不若行之」則重在說行，楊倞注云：「行之，則通明於事也。」通明於事者，唯君子、大儒、聖人能之。故荀子曰「行之，明也；明之，為聖人」，行之明也之「行」為兼攝知而說，亦即是「舉統類而應之」的行為。因此「行之明也，明之為聖人」，與「知之，聖人也」其義相通，故二句並無矛盾之處。

荀子從篤行中言知、言明，亦表示：「知」必須於篤行中完成，「明」必須於篤行中表現。因此「行之明也」乃由理而明，理而明亦是統類而明。「明之為聖人」，亦指「知通統類」者是聖人。故能知通統類之君子、大儒、聖人，均可統名曰「篤行之人」。篤行之人，其生命必剛毅堅強，舉止合乎禮義法度，時時表現出「以法行，以類舉」之行，如此依「禮義之統」而篤行之大君子，既為師，又為法，故曰「師法」。所以荀子隆師法，並非今人所崇拜之權威者，而是一位重視客觀之真實生命者。「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？故荀子盛贊大儒雅儒也。」<sup>102</sup>

「知統類」依牟宗三先生之疏解，有二層之意義：<sup>103</sup>

第一層，是荀子所說之「法後王，統禮義，一制度」。此就禮憲發展之跡，本其粲明備者以條貫之，以運用於當時。荀子即以此定雅儒，大儒與聖人。

第二層，是明察時代精神(時風學風)之發展，人心風尚之隆替，通古今之變，以觀人心之危。孔子由損益三代而至仁義之點醒，並以斯文為己任，體天道以立人道，此為第二層也。孟子則唯是居於此層而立言。故道性善，言必稱堯舜，闢楊墨以承三聖(禹治洪水，周公驅夷狄，孔子作春秋)，此即通古今之變，以觀人心之危也。此則在境界上高於前一層。前層之「知統類」猶是外在的，而此層則必歸於仁義之心之點醒，通內外而一之。

<sup>102</sup> 參見牟宗三，《名家與荀子》，頁212。

<sup>103</sup> 所參同上揭書，頁208。

第一層乃就實際的禮憲而確切落實，第二層則進於通脈絡之虛矣(虛指理道而言)。荀子所謂之雅儒、大儒、聖人，實指的是篤仁厚實之政治家；孔孟旨在闡發人之仁義之心，道性善以立人極，達聖賢之境；而荀子則重外在之知統類，倡師法，隆積習，以達聖人之極也。

#### 第四節 辨、分、義、群

禮義之統的終極目的，在於經國定分，化成天下，以完成外王之治。然如何見化成之效，則必須就時蔽問題、社會問題有所措思，知其禍亂之故，而能撥亂反正。此即關乎禮義之功效問題。故荀子嘗言：

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 是大儒者也。( 儒效 )

然「舉統類而應之」是原則性的方法，實未能盡化成之切摯義，無法對當時的社會政治問題有一番處理與安頓。依今之見，一切的社會和政治問題，均可由立法加以限制，為其解決的途徑。然荀子對法之本性，未能有充分的自覺，故亦不能盡其用。因在荀子的思想系統裡，著重於隆禮而輕法，故外王之治上，荀子是欲以禮運，不以法治。故辨、分、義、群，即是在以禮為治之下所呈現，代表著禮的作用與功能。換言之，荀子對於社會政治等問題，所提供衡量的標準是「禮」，但解決問題的內涵與方法則必須通過辨、分、義、群等概念義涵去認取。故辨、分、義、群指出了化成的途徑，代表著外王之治的具體措施，同時也彰顯了荀子客觀精神之所在。禮義之統的目的在於化成天下與外王之治，而辨、分、義、群則是化成之途徑，表外王之內容，由此一思想的產生，完成了禮義之統在政治方面的理論與實務，使其逐漸完備。然這套外王理想，能否落實，有賴於「篤行之人」踐履。

辨、分、義、群，同是禮之作用的表現，茲先分別考察辨、分之涵義，然後再求其與義群會通。荀子常將「辨」與「治」連言說「治辨」與「統類」情形相同，由此可見荀子有偏好創新詞之舉。然荀子視禮義為治國之大道，因此特將別異定分之「辨」與「治」合為「治辨」一詞以顯其意。如 儒效 所云：

分不亂於上，能不窮於下，治辨之極也。

王霸 亦云：

萬乘之國，可謂廣大富原矣，加有治辨彊固之道焉，若是則怡愉無患難矣。

儒者為之不然，必將曲辨：朝廷必將隆禮義而審貴賤，若是，則士大夫莫不敬節死制者矣。百官則將齊其制度，重其官秩，若是，則百吏莫不畏法而遵繩矣。

又 君道 云：

聖王財衍以明辨異：上以飾賢良而明貴賤，下以飾長幼而明親疏，上在王公之朝，下在百姓之家，天下曉然皆知其非以為異也，將以明分達治，而保萬世也。

荀子以治與辨連言而稱「治辨」，不識「荀子言辨原是表達禮之功能」一義的訓詁家，對辨字的解釋，頗多訛誤。如上引文第二則中「治辨」之「辨」，王先謙說辨亦是治也。又第三則之「曲辨」之「辨」，楊倞注「辨，理也，委曲使歸於理也。」 王霸 云：「政令行，風俗美，以守則固，以征則彊，居則有名，動則有功，此儒之所謂曲辨也。」「曲辨」亦明同於「治辨」。「曲辨」之「辨」不當訓「理」。 君道 云：「然後明分職，序事業，材技官能，莫不治理」之「治理」，亦當「治辨」解。郝懿行以為古無「辨」字，遂訓「治辨」為「治辨」，其謬不可通。蓋荀子「治」「辨」連言，實欲表明辨是通於治道，以「治」規定「辨」，不同於辨，不作治字解，亦不作思辨解，而是順分辨之意加深其內涵，以顯辨之特色。不僅「曲辨」同於「治辨」，「辨異」、「別異」也亦同於「治

辨」，其目的皆不外「明分達治」。又「別」與「辨」通，荀子《樂論》言「禮別異」，又說「禮者，治辨之極也。」（《議兵》）「別異」同於「治辨」，皆為禮之作用。《禮論》云：

禮者養也，君子既得其養，又好其別。曷謂別？曰：貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。

然則「別」之意義與「治辨」、「辨異」、「曲辨」同義。秦漢以來言禮樂者，莫不以「樂以和同，禮以別異」（《樂論》）為言，「禮別異」之說應始於荀子，凡貴賤之等，隆殺之宜，繁省之節，先後內外，親疏厚薄等等差別，皆須別其同異，以定其分。因此以「別異」說禮，為荀子所善言，更是禮之基本精神，顯於治道上的功用，故荀子將孔孟道德規範之禮，進一步轉入治道之內，正與其客觀精神相應合。「辨異」以「明分達治」，於《非相》云：

人之所以為人者，何已也？曰：以其有辨也。..故人道莫不有辨，辨莫大於分。

「辨莫大於分」，即「分」乃「辨」之極則，故言辨必通於分。辨與分同為禮之作用，而分與社會政治問題上所盡之功能，其範圍遠比辨為廣泛。荀子之理想，乃對峙時蔽，志在撥亂反正，而「無分」正是禍亂之源者。荀子曰：

勢位齊而欲惡同，物不能澹（同贍，足也），則必爭，爭則必亂，亂則窮矣。先王惡其亂也，故制禮義以分之。（《王制》）

又說：

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。（《富國》）

離居不相待則窮，群而無分則爭。窮者，患也；爭者，禍也。（《富國》）

「無分」禍亂之源，反之，「明分」則為撥亂反正之道。荀子說：「救患除禍，則莫若明分使群」（《富國》），又說：「明分達治」（《君道》），亦明確指出撥

亂反正之道為「明分」。明分才能推行禮義之統以善群，故為當時社會政治，提供一個新軌道與新秩序，。故曰：

人之百事，如耳目鼻口之不可以相借官也。故職分而民不探，次定而序不亂。夫是之謂政教之極。（君道）

人之百事，包涵了社會政治及一切的公共事務，人在這些公共事務中，各司其職，亦如耳目鼻口之不可相借官、相替代的，不踰越亦是明分。荀子對於分之效能實包涵社會政治方面的種種措施與制度。如人在「分位等級」中的客觀存在，荀子在多處皆言之，再引錄數言，以明其梗概。

榮辱 云：

故先王案為之制禮義以分之，使有貴賤之等，長幼之差，如愚能不能之分，皆使人載其制而各得其宜，然後使慤(穀)祿多少厚薄之稱，是夫群居和一之道也。

又 王制 云：

聽政之大分：以善至者，待之以禮，以不善至者，待之以刑。兩者分別，則賢不肖不雜，是非不亂。賢不肖不雜，則英傑至；是非不亂，則國家治。若是名聲日聞，王者之事畢矣。

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。

又 富國 云：

有分者，天下之本利也。故美之者，是美天下之本也；安之者，是安天下之本也；貴之者，是貴天下之本也。古者先王分割而等異之也，故使或美或惡，或厚或薄，或佚或樂，或劬或勞。

兼足天下之道在明分；掩地表畝，刺中殖穀，多糞肥田，是農夫眾庶之事也。守時力民，進事長幼，和齊百姓，使人不偷，是將率之事也。高者不

旱，下者不水，寒暑和節而五穀以時孰，是天之事也。若夫兼之覆之，兼而愛之，兼而制之，歲雖凶敗水旱，使百姓無凍餒之患，則是聖君賢相之事也。

王霸 又云：

然後皆內自省，以謹於分 然後農分田而耕，賈分貨而販，百工分事而勤，士大夫分職而聽，建國諸侯之君，分工而守，三公摠方面議，則天子共己而止矣。

治國者，分已定，則主相臣下百吏，各謹其聞，不務聽其所不聞；各謹其所見，不務視其所不見；所聞所見，誠以齊矣。則雖幽閒隱辟，百姓莫敢不敬，分安制以化其上，是治國之徵也。

總上所引，凡貴賤之等，長幼之差，智愚之分，是非之亂，賢肖之雜，美惡厚薄之辨，勞佚之分，農商百工之如何，士大夫諸侯將率當如何等等，一切屬於社會問題和政治問題者，莫不由「明分」一義而獲得安頓與解決。故荀子視分為「安天下之本」，為「兼足天下之道。」其以「義」以「辨」為人之所以為人者，說明荀子視人「自始即為於『分位等級』中之客觀存在體，亦即位於客觀理性中之存在體。從未孤離其所牽連之群與夫其所依以立之禮(理)而空頭自其個之為個之自足無待處言人也」；而忽略了「仁者人也」一路。<sup>104</sup>

荀子以分為兼足天下之道，欲將宇宙人生皆統攝於分位等級的客觀系統中。以此制天，以此化性，對於客觀分位層級的價值肯定，更是為「天生人成」一原則之基礎。誠如荀子所說「序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分、義也。」

---

<sup>104</sup> 「仁者人也」一路，為道德人格乃至個人人格價值之根據。忽略客觀精神，一切精神皆無光彩，皆不能豐沛而有力。而忽略絕對精神(天地精神)，則一切精神亦不能有歸宿。是以儒道之全之盡。「仁者人也」一路起，自歷史文化民族國家之客觀精神處落，而在天地精神前完成。此一路為孔孟所彰顯，荀子於此不甚了解。此其所以於本源處差也。是為本源不透。參見牟宗三，《名家與荀子》，頁210-211。

( 王制 ) 「宇中萬物生人之屬，待聖人然後分也。」( 禮論 )此乃明分後所顯發「禮義之統」之大用。

義、辨、分、群四則皆可會通，從下列文中可得知：

人之所以為人者，以其有辨也 辨莫大於分。( 非相 )

禽獸有知而無義，人有氣有生有知，亦且有義。( 王制 )

人何以能群？曰分；分何以能行？曰以義。( 王制 )

天下者 至大也，非至辨莫之能分。( 正論 )

荀子說「辨莫大於分」，又說「非至辨莫之能分」，乃視「辨」為人之所以為人者，視「義」為人之異於禽獸者。辨與義同可為行、分之本。荀子以「義」「辨」互用，又以「分」「義」連稱者，乃表示義、辨、分都是代表禮之作用，同是盡外王之治。其作用與目的相同，故位置當可互換。

君者，善群也。群道盡，則萬物各得其宜，六畜皆得其長，群生皆得其命。

故養長時，則六畜育；殺生時，則草木殖；政令時，則百姓一；賢良服，聖王之制也。( 王制 )

此言「善群」，即等於言「善分」。「群」非人之集聚，是社會政治公共事務的各得其宜。「群」即涵「分」，分是能群之本，故曰：「人何以能群？曰分。」則群亦可與辨、分、義會通的。

正名定分，辨治群倫，乃荀子所雅言。而重群、重分、重義，隆禮義而殺詩書，知統類而一制度，皆是客觀精神之顯示。而客觀精神必須從現實組織方面顯，群體之組織最為典型者為國家，故客觀精神亦是尊國家、尊群體之精神。尊群體乃是尊群體之「義道」<sup>105</sup>，而群體之構成，必須以義道為基礎，而義道以「分」統

---

<sup>105</sup> 荀子講的禮義之統，是「義道」。義道不能沒有根，禮義法度亦不能沒有根。對於生命(個體與群體生命)之毀滅，人皆有惻然不安之感，而思有以成全之，這正是人性卓然而善處，亦即是義道之根，禮義法度之根。依正宗儒家認為，唯有仁義之心方是性，方是天(心、性、天合一也)。故荀子對此不知，其隆禮義僅繫於師法，成於積習，並無先天的內在根據，因此荀子



而一之，類而應之，通於分而言辨，明其分而使群，由百王累積之典憲以言「禮義之統」，其建構之精神實為荀子社會實踐思想之最終依歸。

---

的主體精神與絕對精神不顯，所顯乃是客觀精神，因其本源不透，故其客觀精神未能達充其極之境，故其禮義之統遂成為無內在安頓與超越安頓的外在物，是為義道之限也。參見蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，頁 364。

## 第五章 荀子道德思想的人格成就

### 第一節 道德與禮樂

禮義是一切規範的總稱，荀子很少直接以「道德」二字來說明，乃是將道德融攝在「禮義」之中。勸學云：「故學至乎禮而止矣，夫是之謂道德之極。」又致士云：「故禮及身而行修」；禮是道德之極，故道德亦屬禮義。「行修」即表示人格高尚與道德美備，而人之所以於行修，乃出於禮之及身，故道德修養之美善，即見禮義之規範。禮義用之治國規範稱之政治，而禮義用之個人修繕謂之道德。然荀書少見道德二字，均泛稱禮義。

性惡云：

故順情性，則兄弟爭矣，化禮義，則讓乎國人矣。人無禮義則亂，不知禮義則悖。然則生而已，則悖亂在己。

「人無禮義則亂，不知禮義則悖」，此處所指之禮義，即是道德之意。人有禮義道德，就能「讓乎國人」，若無禮義道德，則雖「兄弟」，亦必「悖亂」相爭。可見禮義道德具有息爭止亂的功能，如能爭亂息止，自可群居合一。依荀子性惡之說，人若任其自然之性發展，而不知禮義，不行禮義，則悖亂之過失必將發生在自己身上。故曰「然則性而已，則悖亂在己」。禮義是道德的規範，但先天自然之「性」中並無禮義，因此禮義從何而來？而道德實踐又是依據什麼呢？這兩個問題是值得作一討論的。

(一)、道德規範的禮義從何而來？

荀子說禮義既不是得之於天，也不是出於性之本然，而是由「聖人所生」。故《性惡》云：

凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。故聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度。然則禮義法度者，是聖人之所生也。

禮義法度是「聖人所生」，此話並無問題，其問題在聖人如何生禮義？依孔孟之見，聖人創制禮義，是「先得我心之同然」在順著「仁義之心」呈顯出來。所以孔子說「人而不仁如禮何」(《論語·八佾》)，孟子則說「仁義禮智根於心」(《孟子·盡心上》)。人人皆有道德本心，也皆有仁義理智之性，則聖人所創制之禮義，必先通過我心之同然，然後順著仁義之心做出來。所以孔孟的意思，不是「化性起偽」，而應該說是「順性起偽」。荀子則認為人性惡，而聖人之性與眾人同；所以，禮義非出於聖人的德性，而是聖人化性起偽後，所創設的禮義，因此，禮義是由偽而來的，亦即是人為而成的，非繫於聖人德性，而是繫於聖人才能。人之性分中無禮義之根，必待聖人而制，然聖人並非人人可能，因此禮義之普遍性與必然性是將無法建立。雖然說禮義是可學而知，可學而能，但禮義既已失去人性之基礎與內在之根據，則人成善成德之可能，亦也無內發性與自發性可言了。既然禮義在人性中無根，僅是一個外在的標準。這也是荀子為何求之於歷史文化從百王法度之累積，來說禮義之統的原因了。

## (二)、道德實踐的依據為何？

荀子認為，心能認知禮義，並能以禮義來對治性之惡，進而化惡成善，所以心是道德實踐的內在依據，而禮義則是道德實踐的外在標準。荀子以智識心、認知心，來談實踐義上的心，而不是以仁識心的道德心為出發，所以心雖知善(知道)，但必須依賴後天的虛靜工夫，才能達成道德的實踐，故心不能自主的生起道德行為以成就善。因此若將「心」作為道德實踐之依據來看，荀子之心，是無法如孟子

般悟出心性之善，以此善心自然流露出道德實踐的動源。只能說是道德實踐的「憑依因」<sup>106</sup>，對於人作道德實踐所能提供的保證，其強度是有所不足的。

荀子通過心來化除本性之惡以成就道德之善，強調禮樂之功能，以化導人性，去惡為善，故制禮樂明分調和，調節情欲、抒發情感。另一套修養工夫，即是所謂「治氣養心之術」（將於下一節論述）。因此，先就禮樂在道德修養上的導化之功予以論述。樂論云：

樂也者，和之不可變者也。禮也者，理之不可易者也。樂合同，禮別異；禮樂之統，管乎人心矣。窮本極變，樂之情也。著誠去偽，禮之經也。

夫民有好惡之情，而無喜怒之應則亂，先王惡其亂也，故脩其行，正其樂，而天下順焉。

故樂行而志清，禮脩而行成，耳目聰明，血氣和平，移風易俗，天下皆寧。

禮從「理」言，用以建立秩序；樂從「情」言，用以調和人情；禮樂兼施，表裏相濟，才能收教育之功效，形成人群之和諧。理以別異，情以合同，故「禮」的基本功能在於區別人倫關係，使其各安其位，各當其分；而「樂」的基本功能在於合同人群之情感，經由志意之溝通以和諧人心。李滌生先生指出，「樂合同，禮別異」，是言禮樂相互間之功用，而《禮記 樂記》更為詳細：「樂者為同，禮者為異；同則相親，異則相敬。樂勝則流，禮勝則離；合情飾貌者，禮樂之事也。」又曰：「樂自中出，禮自外入。」二者一內一外，相互調劑，於是理智與情感皆得其平。故《樂記》又曰：「樂至則無怨，禮至則不爭，揖讓而治天下者，禮樂

---

<sup>106</sup> 「心治性」必須憑依著「禮義」而後才能成就道德實踐，而禮義是外在於人之客觀經驗中的存在，人之所以能把握禮義，乃是憑依著虛壹靜之心而能的，依此，能作虛壹靜之工夫的「心」，就是人把握禮義的「憑依因」，就是「心能治性則就能成就道德實踐」的「憑依因」。換言之，也就是成就道德實踐乃是憑依著「心」之能作虛壹靜之工夫而成的。依此，能作虛壹靜之工夫的「心」就是人成就道德實踐的「憑依因」。因「心」不能自主地生起行為活動，心也不能內在而自足地成就道德行為，故心不是道德行為的「生起因」。參見何淑靜，《孟荀道德實踐理論之研究》（台北：文津出版社，1988年），頁130-132。

之謂也。」<sup>107</sup>荀子所謂「禮樂之統，管乎人心」(樂論)，正是指禮樂的功能而言。「窮本極變」是說「樂」能徹通人心深處，以極盡情感之變化，是樂的性能。而「著誠去偽」是說「禮」能表現誠敬之心，以消除虛偽的行為，是之常度。因此，制禮以修治人之行為，正樂以和善人之性情，於是天下順從而社會和諧。再者樂的作用，能使人感官得其正，血氣得持平，能轉移社會風氣，改善習俗使天下安寧。樂論 又云：

樂者，聖王之所樂也，而可以善民心；其感人深，其移風易俗易，故先王導之以禮樂，而民和睦。

音樂可以遷善人心，如中正和平之樂，能使人和敬而不流蕩，肅穆莊嚴之樂，能使人一心而不惑，故可感動人心，移風易俗，莫善於樂。儒家言教化，稱之為「禮教」、「樂教」，合而言之曰「禮樂教化」。舉凡典禮(婚喪喜慶)進行時，必有適當的音樂相配合，這是最能移風易俗的做法。儒家言禮，不限於人事，也涵括宗教領域，故「五禮」(吉凶軍賓嘉)之中特重喪祭<sup>108</sup>。荀子在禮論 中特別提出「禮三本」：

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。

禮之所出基本有三：天地生物以養人，人之本出於先祖，故制禮以郊天、社地、禘祖。而禮中以祭禮最隆重者，所以制禮，上以事天，下以事地，尊敬先祖(此指祭禮)，崇隆君師(此指朝聘等禮)，故天地、先祖、君師三者為荀子立法綱領。儒家的「三祭」之禮(祭天地、祭祖先、祭聖賢)，全依此「禮三本」而來。天地

<sup>107</sup> 參見李滌生，《荀子集釋》(台北：學生書局，1986年)，頁463。

<sup>108</sup> 《禮記 昏義》云：「始於冠，本於昏，重於喪祭，尊於朝聘，和於鄉射，此禮之大體也。」此泛舉古禮之內容，而喪祭在禮的各種節目中，顯然佔重地位。中國自古即有五禮之說，五禮即是吉、凶、賓、軍、嘉。吉禮即為祭禮，凶禮即為喪禮，屬五禮之要。參見章政通，《荀子與古代哲學》(台北：台灣商務印書館，1997年)，頁209。

是宇宙生命之始，祖先是個體生命或種族生命之始，聖賢是文化生命之始。報本而返始，慎終而追遠，所以必須祭祀。關於喪祭之禮，荀子之言更為剴切。禮論云：

禮者，所以治生死也。生，人之始也；死，人之終也。終始俱善，人道畢矣。故君子敬始而慎終，終始如一，是君子之道也，禮義之文也。夫厚其生而薄其死，是敬其有知而慢其無知也，是姦人之道而倍(背)叛之心也。君子以倍叛之心接臧穀，猶且羞之，而況以事其所隆親乎！故事生不忠厚，不敬文，謂之野；送死不忠厚，不敬文，謂之瘠。君子賤野而羞瘠。

禮，通貫生死，禮在人道之價值，不僅通貫於人之生，亦應徹通於人之死，「故君子敬始而慎終」，乃謂之「終始俱善」。即是說人從生到死，都屬於一價值的表現過程，若只「厚其生而薄其死」，則是人道之殘闕矣。荀子稱之「姦人之道」、「倍叛之心」。姦人之道則無異於禽獸，倍叛之心實指功利之心，因此只知敬始而不能慎終，敬其有知而慢其無知，均是人道之闕也。是故荀子極端反對墨子薄葬之說，故評墨子為「瘠墨」，瘠者，枯槁無潤；故荀子稱之姦人之道。荀子反對墨子薄喪節葬，主張事生忠厚，送死也需忠厚，謂之「生死終始若一。」忠，謂人心之不容已；厚謂其不薄不瘠。荀子對於喪禮雖主張不薄不瘠，但也不贊成繁文縟節，要之在得其中。荀子亦云：「事生，飾始也；送死，飾終也；終始具而孝子之事畢矣。」(禮論)與孔子所言：「生，事之以禮，死，葬之以禮；祭之以禮。」(《論語 為政》)其意相同，說明喪禮亦是盡孝道之一環。若只知事生敬始，而不能送死慎終，即是「刻死而附生」，則生前之孝轉為功利，非出於天情，因此能葬之以禮，則孝道盡人道備。復次葬禮荀子亦提到三年之喪。三年之喪為先秦儒家所竭力倡導，荀子對三年之喪在人道之意義與子行三年之喪之故，皆有說明，故稱之為「人道之至文」。禮論云：

三年之喪，何也？稱情而立文，因以飾群，別親疏貴賤之節，而不可益損也。三年之喪，二十五月而畢，哀痛未盡，思慕未忘，然而禮以

是斷之者，豈不以送死有已，復生有節也哉！ 故先王安為之立中制節，一使足以成文理則舍之矣。 故三年以為隆，總小功以為殺，期九月以為間，上取象於天，下取象於地，中取則於人，人所以群居和一之理盡矣。故三年之喪，人道之至文者也，夫是之謂至隆。

三年之喪，喪服之期，時間不一，父母三年，祖父母周年，其餘大功九月、小功五月、總三月不等。荀子認為，為了表現群族親屬之關係，分別其親疏貴賤之界限，視人情之輕重而制定的禮文；是不可以隨意增減。故人子對其親，思慕懷恩之情是無限的，但「送死有已，復生有節」，故「三年」之喪，「二十五月」而畢。這是先王酌裁情理，所立之中道，所制之節限，使敦厚之君子得以節哀而不過，對於愚陋之小人則不敢輕忽與縱肆；如此無分智愚賢陋，都可在禮之節限中，如其適地表現。這即是禮對人的「導化」之功。 禮論 又云：

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。

事死如事生，事亡如事存，狀乎無形，影(景)然而成文。

祭祀亦是禮，古稱吉禮，為五禮之首。此為儒家已將禮從道德與宗教二界徹通為一。「祭」，一如荀子所說為表達「志意思慕之情」，另一面則為一種「報恩之心」的表現。故《禮記 樂記》云：「禮也者，報也。」「報」，非禱求之情與祈禱之意不同。報是人道精神，而非神祈意旨，即如曾子所言：「慎終追遠，民德歸厚矣」，追遠呈顯地是報恩之意識。如此之理，則「聖人明知之，士君子安行之」，官人守其禮制之文，而百姓則於日常生活用之，遂而形成風俗。雖祭祀之禮的重點在人，而不是在神鬼本身，但它不同於一般道德心理或道德活動，而屬於宗教活動。其理由有二，一為「祭者，志意思慕之情也」，思慕之情不出於當然之命令，而道德行為常是出於當然之命令，通過自覺，遵循此命令而行。其理由二為，祭祀之對象為天地與已逝之人，而道德活動之對象為現實存在之人；因祭祀對象為天地與已逝者，故祭者之因緣於「自中出生於心」之思慕之情，任

何虛偽藉詞皆無所容於其間，故曰：「忠信愛敬之至，禮節文貌之盛。」此二義即已說明祭禮的宗教意義，而與道德意義不盡相同。<sup>109</sup>

如人能在莊嚴肅穆的祭典中表現出誠敬之情，那祭禮中之儀式節文，正因祭者誠摯思慕之情，更行彰顯敦厚崇禮之義。所謂「事死如事生，事亡如事存」，於「事」上用心，乃人道也。因此，雖神靈無跡可見，但於祭典中，誠敬之心正可與「文理情用，相為內外表裏」，故真實的人文之道，人文之理，自然而然形成。故祭禮非是直接道德行為，但有助於成德之功；非隸屬於直接宗教活動，但有導化人心之用。正可謂「道德禮樂化、宗教人文化」。

## 第二節 學與修養

荀子認為德行之培養，非一朝一夕可成，乃是日新月異積善所致，善從何來？亦是為學而來。學之範圍甚廣，知識之累積，道德之修養，人格之完備，乃至於善群治國等，莫不由學而來。然為學之目的，即在成為道德至極之聖人。依《勸學》所云，茲分四點略述荀子論「學」之意，以明荀子重學之要「故學者，固學為聖人也，非特學為無方之民也。」（《禮論》）

### （一）、學習的憑藉

荀子認為，為學首重環境因素，所謂「蓬生麻中，不扶而直，白沙在涅，與之俱黑」，如俗諺所說「近朱者赤，近墨者黑」同意。所以荀子認為「君子居必擇鄉，遊必就士，所以防邪僻而近中正也」。擇鄉是希望借助於環境的薰陶，就士是希望親近博學行潔的賢士，以期獲得指點與啟發，所謂「學莫便乎近其人」，「學之經（徑）莫速乎好其人」，正是此意。荀子認為，人的德業不由天生，而由人成，成者之道，惟假於學。故曰「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（性）非異也，善假於物也。」借助車馬之力，雖腿腳不

---

<sup>109</sup> 參見同上揭書，頁215-216。



輕快，亦也能達千里之遠；借助舟楫之利，雖不會游泳也能渡越江河。君子稟性與常人一般，惟善於借助學問，反身省思，故能成就高尚道德人格是謂君子之德。

## (二)、學習的方法

為學重積，用心專一，學不可已，這是荀子提出的為學之方。「積」是荀子特別重視的觀念。所謂積土成山，積水成淵，積善成德，積善而達於「全盡」，便稱之為「聖人」。所以 儒效 曰：

塗之人百姓，積善而全盡，謂之聖人。彼求之而後得，為之而後成，積之而後高，盡之而後聖。故聖人者，人之所積也。

荀子主張「化性起偽」，通過學習而積慮習能，即是偽。積偽的工夫必須精誠專一，所有荀子曰：

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 故君子結於一也。

冥冥、惛惛，皆專默精誠之意。為學治事，皆須精誠專一，否則，必無清明通達之智與顯赫彪炳之功。至於「結於一」之結，乃有固而不解之義，意謂君子為學治事，其心能固結於專一之上。倘若一心兩用，必無所成，故曰：「自古及今，未有兩而能精者也。」( 解蔽 )為學在「積」，「專一」所以成積，積學之功在專一，故「真積力久」而後能「入」，所以「學不可以已」，為學求道終身不止，一有間斷，便將前功盡棄。

## (三)、學習的成效

通過積學的工夫，然後才有學習的成效可言。故荀子曰：

積善成德，而神明自得，聖心備焉。

君子博學而日參省乎己，則知(智)明而行無過矣

前條之積善，亦是「積學」之意，「積學成德」與「知明而行無過」其意實為相同。在此，顯示荀子是以「智」成德，與孔孟以「仁」成德之進路不同。「神明」，

意指智慧超越尋常，達到人不能測之境。「聖心」，即是道心，在 解蔽 所謂「虛壹靜」的「大清明」之心。人如能積學不息，就能成就高尚的道德人格，而得到超乎常人的智慧，因此而具備大清明的聖心。所以君子「博學」而「日參省乎己」，乃將每日所學的經驗來省察自己的言行，如此就能智慧日明而行無過失。可與 性惡 所云：「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。」相一參照。從荀子論學習的成效來看，可以窺出他重智的精神，強調「學」與「德」相互關係，故荀子曰：

物類之起，必有所始。榮辱之來，必象其德 故言有召禍也，行有召辱也，君子慎其所立乎！

榮辱禍福，皆由自取，榮辱的獲取，必與其人之德行相應，善行則榮至而得福，惡行則辱至而召禍。善德之立，必由學而來，因此君子慎其所學，故能離禍而得福。

#### (四)、學習的程序與目的

荀子指出為學的程序，必先「始乎誦經，終乎讀禮」。「學至於禮而止」。而為學的目的地則是「始乎為士，終乎為聖人」。依荀子之意，以誦經書為初階，以研讀禮法為終極。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，必須經由禮入手，才是最適當的途徑。所以說「將原先王，本仁義，則禮正其經緯蹊徑也」。學禮，可以通倫類，一仁義，否則便是「不足謂善學」。通倫類是以「知」而言，一仁義是以「行」而言。所謂「倫類通，一仁義」<sup>110</sup>，就是「知明行修」之意，如果智不能通類，行不能全一，就不能算是全盡之學了。

<sup>110</sup> 規範中所潛蘊的義理，荀子名之曰：「類」；從各類具體規範中，去推求其潛蘊的抽象義理，是謂「明類」。明類之後，對於同類事物的處理，就有客觀的原則了。為何不謂之「理」或「義」，而稱之「類」呢？其原因有下：(一)「類」作名詞時，表示它是同類事物的原則原理，亦可稱條理或條貫。(二)作為動詞時，則為推類或推理，所謂「觸類而長」也。推類要根據同類事物的共理。故稱類而不稱理。類有時又稱「倫類」。 解蔽 云：「聖者盡倫」之「倫」，謂物理也。「倫」與「類」連用，是一個兩字同義的複合詞，沒有特殊意義。讀禮之人，從各類

勸學 末段亦云：「君子知夫不全不粹之不足以為美也，故誦數以貫之，思索以通之。」意指君子知道學而不周備，不精粹，學問就不算完備。因此把所學的文字貫串起來，反覆地誦讀，謂之「全」也；不斷思索以通達其理，謂之「粹」也。學習若達於全與粹，於內可以貞定自己，於外可以應事處理，如此便是成德之人。而為學的最高目的，正是要成就「通倫類，一仁義」的健全人格，天之可貴在其大，地之可貴在其厚，君子可貴在其學養之全粹，故其為學之最終目的即是「始乎為士，終乎為聖人」。

當然學也包括「修養」的工夫。上節曾提到荀子的「治氣養心之術」，現就引錄其文說明於後。 修身 云：

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。卑濕重遲貪利，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。愚欵端慝，則合之以禮樂，通之以思索。凡治氣養心之術，莫經由禮，莫要得師，莫神一好。夫是之謂治氣養心之術。

治氣養心之術，與宋儒所謂「變化氣質」的工夫相同。荀子列出九點來說明人之氣質之偏，並對應出導化之方：

1. 「血氣剛強，則柔之以調和」：血氣方剛之人，好與人爭，所以應用調和之德來柔化他。
2. 「知慮漸深，則一之以易良」：王念孫云：「漸、讀為潛。潛深、意是城府深沉。易、謂平易坦率。良通諒，忠直也。」意指知慮深沉的人，常多有隱言，所以應以坦率忠直之德來純化他的志意。

---

事物的具體規範中，去體察其潛在抽象義理，就可慢慢地會通而成就大智慧，故荀子謂「通倫類」即是此意。所以從學禮入手，就可窮究先王之道，探討仁義之本。參見李滌生，《荀子集釋》，頁 12-16。

3. 「勇膽猛戾，則輔之以道順」：順、理也。道順即是道理。勇猛暴戾之人易於衝動，所以應以道理加以輔導，使其冷靜。
4. 「齊給便利，則節之以動止」：齊、疾也。齊給、便利，皆捷速之意。意指言語行動太過快捷之人，應以安詳徐緩之舉止來節制他。
5. 「狹隘褊小，則廓之以廣大」：心胸狹隘、器量褊小之人，應以廣大的德性來開拓他的胸襟。
6. 「卑濕重遲貪利，則抗之以高志」：卑濕、謂意志卑下，重遲、謂性情迂緩。抗、舉也，意是提振拔擢他。對於意志卑下迂緩貪圖小利之人，應以高尚的志趣來提振拔擢他、鼓舞他、激勵他。
7. 「庸眾駑散，則劫之以師友」：散、謂不自檢束。劫、奪也。對於庸俗駑下而又不自檢束之人，應以師友互持的力量來移奪他的舊習氣；換言之靠良師益友感召他。
8. 「怠慢僿棄，則炤之以禍災」：僿音標，輕也，謂自輕其身。炤與照同，若讀昭，為曉喻也。對於怠慢，不謹慎，自暴自棄之人，應以災禍曉喻他，使他知所警惕。
9. 「愚欵端慤，則合之以禮樂，通之以思索」：愚誠端慤的人，多無文采，所以應以禮樂加以調理和合。

上述九點皆言修身之術，首重變化氣質之偏。最後之「莫徑於禮，莫要得師，莫神一好」，乃言治氣養心之道，莫速於由禮入手，莫要於得賢師友，莫神於專一其所好。此即是荀子論學「隆禮義」、「重師法」、「貴專一」之義。荀子此段「治氣養心之術」，實則偏重於「治氣」，對於「養心」工夫，並無積極說明。

在《不苟》裡有一段專論養心工夫，茲分別節錄列於下：

君子養心莫善於誠，致誠則無它事矣。惟仁之為守，惟義之為行。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。

天不言而人推其高焉，地不言而人推其厚焉，四時不言而百姓期焉。夫此

有常，以至其誠者也。

君子至德，嘿(默)然而喻，未施而親，不怒而威。夫此順命，以慎其獨者也，善之(善於)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；父子為親矣，不誠則疏；君上為尊矣，不誠則卑。夫誠者，君子之所守也，而政事之本也。

首句言「誠心守仁則形，形則神，神則能化」；「誠心行義則理，理則明，明則能變」。此與《中庸》所謂「誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化」<sup>111</sup>，意正類同。依荀子之意，謂君子誠心守仁，則德無不實，而形著於外；然其德形著於外，則人望如神明，而自遷於善。如《中庸》所言「至誠如神」，故而能使人改變而日遷於善。若君子誠心行義，則處事必有條理，且能明辨是非，如此，則人不敢誣陷或有妄念，必能改變其舊習氣。君子以守仁行義為本，則能化能變；變化交替發揮作用，即是「天德」。天道陰陽運行以化萬物，春生冬落以變萬物。變化就是天德。故君子能變能化，與天一般，故亦謂之「天德」。然而荀子在《天論》裡言天職、天功、天情、天官、天君、天養、天政，皆自然而生，自然而有，並無形上或道德的價值意味；天與性一樣，都是負面的、被治的，無可言善。因此，此處卻改以從正面來說「天德」，更顯得其特殊之處。

次句指出，天地四時皆不言，而人卻可以推其高厚，預知其時節，正因為天地四時之運行「有常」，且為至「誠」之因。荀子如此之說，與《中庸》所謂「至誠無息」的意義相同。天地因有至誠所以才能生生不息，而生化之事也不只是自然的變化，而是具有真實無妄的根本，因此才有生化之功、化育之德。所以上引第

---

<sup>111</sup> 《中庸》，二十三章。

四句則說明天地不誠則不能生化萬物。由此可知，荀子此處所說的「天」是一正面意義之天，與「天生人成」中被治負面的天，迥然不同。

第三句言君子有「至德」，雖然默然不語還是有人能喻解其意，未嘗施惠於人還是有人自然親近他，未嘗怒容於人還是會令人自然生起敬畏之心。何以能如此，主要是「順命以慎其獨也」。「順命」二字，依上文之意看，應指天命之常。慎、誠也。獨、專一也。慎其獨，謂誠心於專一，即與上文「致誠則無它事」之意同。善於為道之人，其道即是治國之道。必須誠心守仁行義。若心不誠，就無法專一於守仁行義之上；不能專一守仁行義，其德就不能表現於容色之間，雖有偶發性的誠意與暫時性的誠懇態度與言語，也很難取信於人，雖表面順從，其內心仍疑慮不安。荀子此處言「慎獨」、言「誠」，字面上與《中庸》之意相同。牟宗三先生指出，若由此而能如孟子所謂「反身而誠，樂莫大焉」，則本原之「天德」即時呈露於心，何至斥孟子之性善哉！<sup>112</sup>

第四句說到以天地之大，不誠則不能生化萬物；以聖人之知(智)，不誠則不能教化萬民；以父子之親，若不誠也將日漸疏離；以君王之尊，若不誠也將墜於卑下之地。所以「誠」是君子「養心」所必守之工夫，也是為政治國的根本之道。

上文通過「誠」來談「養心」，這樣的說法實與荀子的思想不甚一致。較符合荀子思想的養心之道，應當是解蔽裡的所謂「虛、壹、靜」的工夫。「虛壹而靜」謂之「大清明」。以此大清明之心，用以通觀萬物則可以知其情，用以參稽治亂則可以通其度，用以經緯天地，則可以裁制萬物，使之各得其宜，各盡其用。此外，荀子論及修養之處甚多，茲再錄二段，以概觀之。

---

<sup>112</sup> 參見牟宗三，《名家與荀子》(台北：學生書局，1979年)，頁198。牟先生謂：至誠中見天德，即見仁見義也。「唯仁之為守，唯義之為行」，仁與義非外在者，而備吾人之守之行之也，乃真誠惻怛之至誠中即仁義之全德具焉。孟子即由此而言仁義內在，而言性善，荀子於此不能深切把握也。故大本不立矣。大本不立，故轉而言師法，言積習。其所隆之禮義繫於師法，成於積習，而非性分之所具，故性與天全成被治之形下的自然的天與性，而禮義亦成為空頭的無安頓之外在物，此荀子之正面主張也。荀子只知君師能造禮義，庶人能習禮義，而不知能造能習禮義之心即是禮義之所從出也。

性惡 云：

夫人雖有性質美而心辨知，必將求賢師而事之，擇良友而友之。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，靡使之然也。

「靡使之然」之靡，通摩，乃積習漸靡使之如此。與《禮記 學記》云：「相觀而摩謂之善」之意同。摩之古音與靡相近，故二字相通。荀子認為，積靡成德在於「求賢師」、「擇良友」，以觀摩其善而倣效之，由積習漸靡既久，就可日進於仁而不自知。

儒效 云：

習俗移志，安久移質。 居楚而楚，居越而越，居夏而夏，是非天性也，積靡使然也。故人知謹注錯，慎習俗，大積靡，則為君子矣。

習俗能轉移人之志向，安之既久了，將改變人的氣質，由此可見環境習俗對於修養之影響甚大。因此選擇優良環境居住，此為境教；再慎選善良的習俗學習，加強積靡的工夫，有賴求賢師、擇良友以成；以上皆是道德修養之重要因素。

### 第三節 人格的等第

知明行修是道德之根本要義，亦是人格構成之要素。從個人內在品德的砥礪，或是外在事功之表現，把人之所以為人之修養與人格之所以育成的程度，分為若干等級，作為研討社會組成分子之基礎。依此努力修為，精勵職務，以期實現正理平治之社會，而達致治致善崇高境地。荀子在 儒效 大力為儒者辯護，首舉周公孔子為代表，以證儒術之大效，從論儒等地以見學術之造詣。「儒」字在《論語》與《孟子》書中，僅出現一次；如《論語 雍也》載孔子謂子夏曰：「汝為君子儒，無為小人儒。」《孟子 盡心下》云：「逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒。」直到荀子才對儒，廣為論說。如 儒效 云：

儒者法先王，隆禮義，謹乎臣子而致貴其上者也。人主用之，則執在本朝而宜；不用，則退編百姓而慤；必為順下矣。

雖窮困凍餒，必不以邪道為貪。無置錐之地，而明於持社稷之大義。嗚(叫)呼而莫之能應，然而通乎財(裁)萬物、養百姓之經紀。

執在人上，則王公之材也；在人下，則社稷之臣，國君之寶也。雖隱於窮閭漏屋，人莫不貴之，道誠存也。

此段總述儒之為儒。首句指出儒者取法先王，崇尚禮義，且能謹守臣子之分，極尊貴其上之君，即是尊君之義。若國君用儒者主政，則政事必能合宜；若不用之主政，雖身居百姓之位，也能誠謹奉公，無悖亂之行。次句說明儒者之德操與學行。儒者雖窮困凍餒，也必以義自守，決不以非義的行為來滿足一己之私欲。雖自身無安居之地，也心存社稷，能明白扶持國家之大義。不謀己利，而時時心念國家天下之安危。儒者也常常先天下之憂而憂，未雨綢繆而能明通「裁制萬物，長養百姓」之法度。後句言儒者之才具與人品。位在人上者，乃為王公之材；位在人下者，也是社稷之臣，國君之寶。因此儒者縱然隱居窮巷陋屋，也是受世人尊重。為何如此？因為「道」是確確實實存於儒者之「身」也。 儒效 又云：

故有俗人者，有俗儒者，有雅儒者，有大儒者。不學問，無正義，以富利為隆，是俗人者也。逢衣淺帶，解果其冠，略法先王而足亂世術；繆學雜舉，不知法後王而一制度，不知隆禮義而殺詩書；其衣冠行偽已同於世俗矣，然而不知惡；其言議談說已無異於墨子矣，然而明不能別；呼先王以欺愚者而求衣食焉，得委積足以揜其口，則揚揚如也；隨其長子，事其便辟，舉其上客，患然若終身之虜而不敢有他志；是俗儒也。法後王，一制度，隆禮義而殺詩書；其言行已有大法矣，然而明不能齊法教之所不及，聞見之所未至，則知不能類也；知之曰知之，不知曰不知，內不自以誣，外不自以欺，以是尊賢畏法而不敢怠傲：是雅儒者也。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，無所擬怎；張法而度之，則晻然若合符節：是大儒者也。

一般民眾以順從世俗為善，以維持自己生活為要道，不求學問，不明辨是非，無正義之言，以追求財富利益為人生最高目標。荀子鑑於此，特將儒者作一區分，分述於後。

#### (一)、俗儒：

荀子對於俗儒的描述是：(1)身穿寬大的衣服，腰束寬博的圍帶，頭戴一頂特殊的帽子。(2)只知粗略地效法先王之遺言，而不識禮義之統類，反而擾亂了治世的道術。(3)所學乖謬，所舉雜博，不知法後王而一制度，不知隆禮義而殺詩書。(4)其衣冠行為已同於世俗，而恬然不知自慚自惡，所議論談說之事猶如墨子的尚同一般毫無分別，無法明辨先王後王之差異。(5)口稱先王用以欺蒙愚庸的君主以求衣食，稍有積蓄以餬口便揚揚得意，每天追隨王公大人，逢迎那些親信與上客，安然以此為終身，而不敢有他志。總之，略法先王，學術雜博，不知隆禮義，而法後王，只為謀食並無大志，有儒者之名無儒者之實，此謂俗儒。如《勸學》所云的「散儒」、「陋儒」之義同。

#### (二)、雅儒：

雅、正也。雅儒：(1)能法後王，一制度，能隆禮義而殺詩書。(2)其言行合乎法度，但明智不足以「法教之所不及，聞見之所未至」。所以只能依法而行，不足以依類推理，觸類旁通。(3)知之曰知之，不知曰不知，不自欺，不欺人。(4)尊賢、畏法，勤慎不懈，所謂忠信篤厚之君子。總之，雅儒能法後王，隆禮義，雖其智不能「通統類」以補法教之所不及，所以只能依法而行，不能比類而通。(統類，簡言之，乃指一切事類所依據之共理，以及禮義法度之原理原則，或其基本精神，荀子所謂統類。)

#### (三)、大儒：

大儒者，(1)能法後王，也能以後王之禮義，調整天下之制度。(2)能以淺近推知繁博，以今世推知往古，以一理推知萬殊。(3)對未曾聞未曾見之奇物怪變，也能依統類之理而從容應之，並且做得符合其節而毫無差錯。總之，大儒不僅法後王，隆禮義，一制度，而且智通統類，能推度事物之理，能應事變之當。

荀子認為大儒是「善調一天下」，如果「用百里之地，而不能以調一天下，以制強暴」，便不得謂之大儒。 儒效 云：

彼大儒者，雖隱居窮閭漏屋，無置錐之地，而王公不能與之爭名；用百里之地，而千里之國莫能與之爭勝；答極暴國，齊一天下，而莫能傾也。是大儒之徵也。

其言有類，其行有禮，其舉事無悔，其持險應變曲當。與時遷徙，與世偃仰，千舉萬變，其道一也。是大儒之稽也。

其窮也俗儒笑之，其通也英傑化之，嵬瑣(狂怪之人)逃之，邪說畏之，眾人媿之。通則天下一，窮則獨立貴名，天不能死，地不能理，桀蹠之世不能汙，非大儒莫之能立，仲尼子弓是也。

首句言大儒之徵驗：大儒雖隱居窮困，王公也不能與之爭聖賢之名；用百里之地，則能制暴國，安百姓，齊一天下。次句言大儒之稽(稽謂考成，指大儒之成就)：大儒的言論合乎禮義之統類，行事合乎禮法，其舉措得宜而從無悔誤，整治危局也能應變得當。凡事因時因事而制宜，所以千舉萬變，都能合乎治道。後句言大儒所樹立之德業人格，昭顯百世，所以「天不能死，地不能埋」，與天地同垂不朽。

在 儒效 首段，荀子曾舉周公為例，以言大儒之功效。其意指：武王崩，太子成王年幼，諸侯有背周之心，周公不欲天下背離周朝，所以以弟繼兄，逼退成王而自即位為天子。管叔疑周公將不利於孺子，乃聯合武庚(商紂之子)叛亂。周公一面平亂，一面教導成王。迨成王成年之後，即將天子之位歸還成王，使他承續文武之業。荀子曾對此事評論數項：(1)周公屏成王而自即位天子，是「惡天下之

背周」之故；天下亮察其心，故無人說周公是貪圖權位。(2)周公誅殺管叔，又將殷之頑民遷於雒邑，殷之故都幾成廢墟；這是釜底抽薪消弭亂源之方，故無人說他的做法是殘暴之政。(3)平亂後，周公封侯立國七十一，而姬姓獨佔五十三；因為東征平亂，周之宗室出力特多，論功行賞，理所當然，故天下無人批評周公偏心。(4)因天子身繫天下安危，能者在位則天下歸順，昏者居位則天下叛離。由此可知，天子既「不可以少當」(所以屏退年幼之成王)，也「不可以假攝為」(所以周公自行即位天子)。(5)成王成年後，周公歸天子之位於成王，自己退居臣位，北面而朝；這正是「枝不滅主」之義。所以非周公禪位於成王，也非成王奪回天子之位，而是應變局勢所作的次序調整。最後，荀子作了如下的總結：「故以枝代主(周公即位天子)而非越也；以弟誅兄(周公殺管叔)而非暴也；君臣易位而非不順也。因天下之和，遂文武之業，明主枝之義，抑亦變化矣，天下厭然猶一也。非聖人莫之能為。夫是之謂大儒之效。( 儒效 )其意為在如此鉅大的變化中，舉措應變若為得宜，即所謂「以義應變」或「於變時雍」，使民安之，故變猶未變。如此行徑若非聖人是無法達成的。所以稱之為大儒的功效。

儒效 裡又有一段論及「眾人」「小儒」「大儒」之等第。其言曰：

志不免於曲私，而冀人之以己為公也；行不免於汙漫，而冀人之以己為脩也；甚愚陋溝瞽，而冀人之以己為知也，是眾人也。

志忍私，然後能公；行忍情性，然後能脩；知而好問，然後能才；公脩而才，可謂小儒矣。

志安公，行安脩，如通統類，如是，則可謂大儒矣。

此段從「志」「行」「知」三面論人格等第，不免含有總論之意。(1)眾人之志志不免有曲私，但卻希望別人言其是公正；然其行為不免有汙穢，卻希望別人說其是高潔；其資質本屬愚陋無知，但卻希望人言其明智的。這一類人既無自知之明，又不願在修養上下功夫以求精進，因此此類之人稱之為庸眾之人。(2)小儒強忍其內心之私，力求心志公正；克抑其情性之欲，力行操守高潔；有其知慮也能虛心好

問，能成就應世治事之才。然這一類人雖可達至公正、高潔有才，但未能知通統類，故稱之為小儒。(3)大儒順性而行，心志自然公正，行為自然高潔，其明智又能通禮義之統類。此人之才具，既能守法度以治國，又足以應事變以救世，故荀子稱之為大儒。

儒家修養方法甚多，均屬入世觀之表現，孔孟荀三家基於人類的尊嚴，與悲天憫人的情懷，及濟世救民之宏願，融鑄成中國學術思想主流。他們修己治人之思想與維繫社會秩序之宏圖，匯聚成東方精神之脈。然荀子以人性之惡，並具自然樸質，可由心靈作用，以導向為善，並以禮義師法為修身立命之基礎，以賢師良友，砥礪志節、擾化性情、專默精誠、真積力久，以達神明自得之境界，為積善全盡之聖人。吳康先生也為荀子修養論下了如是結論：「總觀荀卿修身養心之術，尊德行、法禮義、明是非、別善惡，以培養其理想人格。君子、聖人、大人、大儒，上承仲尼之教，近媿孟軻之說，純然為儒家正統之道德思想也。」<sup>113</sup>可謂言簡意賅，洵推知論。

---

<sup>113</sup> 參見吳康，《孔孟荀哲學》下冊(台北：台灣商務印書館，1971年)，頁163。

## 第六章 結論

儒家之學，從孔子以來，便是以「仁智雙彰」為典型。其內聖之學的本質是成德，就是「攝智歸仁，仁以養智」。這裏的智，所談的是德性之知所顯發的德慧明智，不同於知性的知識之智。在德性主體的籠罩下，知性主體未能獲得獨立的發展，因此，儒家並沒有開出知識性的學問傳統。

在今天，所謂學習西方文化，主要是學習西方知識性的學問：如邏輯、數學、科學。但學習西方的目的，是要使中國文化獲得進一步的充實和發展，而不應該只是文化的移植；即使是移植，也必須落土生根，自力滋長。中國文化並沒有開出知識性的「學統」。以往的學統，是合著道統而說，是內聖之學，成德之學，而不是知識之學。知識之學不能直接從德性主體開出，而必須從「知性主體」開出來。

荀子的思路，與儒家正宗的重仁系統不同，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，但荀子實具有邏輯名數之心靈。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。今日談中國文化的新開展，首要之事乃是要調整民族文化心靈的表現形態，以透顯知性主體，成立理解型態；而荀子正可以提供這樣一個思想的線索。他的心論、名論、與天論，都是展現了這個線索。因此，要在中國文化與儒家重仁的系統中，透顯知性的主體，開出知識之學，荀子的思路可說是一個值得正視與疏導的學說。

另外，荀子雅言知統類，一制度，明分使群，辨治群倫，對於「構成社會人群之法式」的禮憲，尤為重要，所以彰顯「禮義之統」的客觀精神表現，對於儒家而言可謂是一重大之貢獻，對當前國家之政治社會而言，也具有重大的意義。

研究荀子的道德思想，對其思想所具有的歷史意義更為深入的認知，進而探究其對當代的意義與啟示，茲將荀子道德思想的現代意義概分四點論述之：

## 一、荀子由智通德的限制

荀子所把握的心是一認知心，其主要目的在於成就知識，乃是對於客觀事物之律則加以認識。因此，其所謂善與德是經由客觀的認知，建立起實踐主觀價值的正確途徑，而非一個主觀的意願而言。所以荀子認為凡人都是欲其所欲，惡其所惡，人之不能成德，主要原因是人的無知所至。所以 榮辱 云：

為堯禹則常樂，為桀蹠則常危辱，為堯禹則常愉佚，為工匠農賈則常煩勞。

然而，人力為此而寡為彼，何也？曰：陋也。 今以夫先王之道，仁義

之統，以相群居，以相持養，以相藩飾，以相安固耶？以夫桀蹠之道，是

其為相縣也，幾直夫芻豢稻粱之縣糟糠爾哉？然而，人力為此而寡為彼，

何也？曰：陋也。陋也者，天下之公患也，人之大殃大害也。

可見荀子認為人不能循理為善，主要在於無知。因此，在成德的過程中，荀子肯定知識與經驗的學習。且認為知識乃道德的基礎，有明確的知識才有合理的行為，即是「知明」才能達致「無過」。在儒家成德的工夫中另闢一路由「由智通德」之徑。

荀子這種由經驗與知識的累積所成就的道德，是一種外鑠的合理行為，合於社會共許的規範，非本心體證的道德主體，因此，荀子這種成德的思路有其不足的限制。所謂道德，是必須經由本心之返求、逆覺之體證工夫，才能得之。而荀子這種經由知識與經驗的積累，無助於道德主體的肯認，無法建立起真正的道德良知。所以荀子的道德可謂是他律的道德，是一種德行而非德性，非真正的道德，因此，荀子成德的思路，呈顯出其有的限制。

## 二、荀子成德工夫的優勢

荀子經由知識、經驗的積累來成就道德，雖僅是指合理的行為，然而「由智通德」的成德方式，也有其有利的優勢。茲分述於下：

(一)、是一簡易可行的方法：成德是一漫長之路，教人成德，必須由簡易處入手。如孟子、陸象山教人先立乎其大，或言本心之存養，這樣的方式未免過於簡略，令人不易把握，所以學者難以入手。欲使學習者易於進入，應如朱子所言：「如做塔，且從那低處闊處做起，少間自到合尖處。」所謂低處、闊處做起，即是從求知、為學之處下工夫，這樣的方式人人易知，人人可行。所以荀子教人成德首重循序漸進的「積學」工夫。如 **勸學** 云：

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。

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。

**性惡** 也云：

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。

此三則，說明人若能積學，並且努力實踐，時間久了，自可進入聖人之境界。可知，這種成德的工夫，是最簡易可行的了。

(二)、知識對於成德的重要性：道德與知識，各有其特定的領域。道德是一道德主體，處理應然的價值問題。而知識乃是認知主體，處理實然的事實問題。所以道德與知識，在理論上界域分明，各不相干。因道德本身並不能經由經驗知識來加以建立。所以經驗知識的積累，無助於對道德主體的肯認，無法建立道德的良知。但就實際而言，知識與道德是有其不可分的關係存在。

道德的證立，必須經由本心之逆覺，返求而得。故就道德的根源而言，道德乃是自足於內心的世界，不假外求也。因而與經驗知識之間，並無任何的關係。但就

實際而言，道德不能僅是封閉於內心世界為滿足，必須加以客觀化。否則道德是無法完成的，道德的完成，有賴知識去引發。一個道德的行為即是一個合理的行為，行為離開了知識，行為就毫無內容，知識愈缺乏，行為的完成愈是不可能。從根源處言道德，道德是一自足的主體，無待於知識的給予；但就實際言之，道德的完成實有待於知識的引發。

就道德的實踐與成德的工夫而言，道德實不能僅訴諸本心之存養，它必須有具體之內容，與具體之事實。在成德的過程中，知識對於道德的完成，實有其必要性。荀子談成德，不以訴諸個人之主觀道德意願，而是更重視知識、經驗的學習，這樣成德的工夫較為實際，也易使人有所遵循。

荀子深明知識對於成德的必要，使人於成德的過程中易入、易行。但荀子對於道德主體，實無體認，人若於道德的自覺上提撕不起，則易流於寡頭的理智主義，如此，不僅知識易流於支離，且也易引發禍端，這是荀學易導致的流弊。反之，若僅證立道德主體，而忽視知識於成德的助益，則道德僅能封閉於內心世界，而無法完成其德業，此乃孟學易導致的流弊。中國文化是一重德的文化，荀子也不例外，荀子重智的精神，仍不離重德的文化系統。所以中國文化是以道德為主體，必須以孟學為經，荀學為緯，始得美善也。

### 三、重歷史文化 返本開新

荀子重禮法，深明善美的禮法，非成於一人、一時，而是歷代綿遠，相承而來。

所以在《非相》云：

欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後王是也。

《不苟》云：

百王之道，後王是也。

由此，荀子肯定歷史文化的價值。其所重的「禮義之統」更是根植於歷史文化之上。故《王霸》云：



故國者，重任也，不以積持之則不立。 ..故一朝之日也，一日之人也，然而厭焉有千歲之國，何也？曰：援夫千歲之信法以持之也，安與夫千歲之信士為之也。人無百歲之壽，而有千歲之信士，何也？曰：以夫千歲之法自持者，是乃千歲之信士矣。故與積禮義之君子為之，則王。

荀子的「禮義之統」乃千歲之積也。亦即在歷史文化中貫通百王累積之法度而成者。這是荀子思想的創見，也是孔子禮論的發揚，足以證明荀子對於歷史文化之肯定。

今日我們面臨中國思想文化的開展與創新，適存於世界的問題，如果思想文化的開創、改革，無傳統歷史文化的承繼，僅是「全盤西化」的移植，無疑是一個失根的浮萍，無成功之可能。荀子肯定歷史文化價值的精神，所重「禮義之統」完全植基於歷史文化之中，是為返本開新的事實，這點正可做為國家政策釐訂的借鏡。

#### 四、荀子建立科學知識的不足

荀子重理智，故其所把握的心，是一種認知心，具有「虛壹而靜」的認知功能。荀子的認知心是以認知為前提談道德，並非以成就知識為核心，故其認知是為成德的工夫。荀子反對於一般人對於知識作漫無止境的追求。所以荀子說：

夫堅白同異，有厚無厚之察，非不察也，然而君子不辯，止之也。倚魁之行，非不難也，然而君子不行，止之也。（ 修身 ）

又說：

君子之所謂賢者，非能遍能人之所能之謂也；君子之所謂知者，非能遍知人之所知之謂也；君子之所謂辯者，非能遍辯人之所辯之謂也；君子之所謂察者，非能遍察人之所察之謂也，有所止矣。（ 儒效 ）

又說：

凡以知，人之性也；可以知，物之理也。以可以知人之性，求可以知物之理，而無所疑止之，則沒世窮年不能遍也。其所以貫理焉雖億萬，已不足以浹萬物之變，與愚者若一。學，老身長子，而與愚者若一，猶不知錯，夫是之謂妄人。故學也者，固學上之也。惡乎止之？曰：止諸至足。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。（解蔽）

由此觀之，荀子並不同意人追求知識無所定止。荀子的精神在於成就知識，但其最終目的是在於道德的實踐。也因此，使得知識與道德兩相糾結，皆無法獲得恰當的發展。

科學知識的建立，係立足於經驗界。然此所謂經驗界，非僅涵攝人的感官所及的範圍，而是對於所研究的對象有一客觀如實的理解，希冀能發現現象界內的恆常關係，進而以簡馭繁，建立法則與定律，以解釋經驗現象。由此可知，荀子重理智、重經驗，其所把握的心雖為認知心，足以建構概念的知識，此後可通向科學思想的萌芽。然而荀子的心態，並非以建立知識為其目的，而是在於終極的關懷道德之實踐，雖然其思想，已含藏有科學思想的因子，然事實上，並未能建立科學的知識。其所以如此，應當歸因於時代及重德文化系統的客觀限制所致。

## 結語

儒學自孔子之學本是一個融通和諧的整體。其後，孟、荀各承繼其思想的一面。孟子承繼孔子思想的內聖思想，顯發孔子仁的精神。而荀子則承繼孔子外王的思想，開出「禮義之統」的觀念。

禮是儒學的重心，二千多年來，儒學影響華夏最深鉅，其生活離不開禮的規範。儒家的禮之所以能有如此大的影響性，其關鍵在於荀子。荀子重禮，對禮能予以深刻的反省與探究，能創發諸多的新義，建立一套理論的系統。影響於《禮記

禮論》，從而儒家的禮論始為完成。由此可知，荀子的禮論，對於中國文化的影響實為深遠。

荀子之禮，植基於歷史文化之上，貫通百王積累之法度，而建構出「禮義之統」的思想。其所依據的基本精神，則為重智精神。此種精神本質是必須具有客觀意識，在政治方面，是追求理想制度的精神，與重德精神僅重理想人格之完成有所差異。所以荀子的禮重制度義，將儒家所表徵人的德性之禮，擴及於治道面上。談治道，不能僅訴諸道德人格之發用，如孟子以不忍人之心言不忍人之政。應如荀子以客觀具體的禮義法度為常軌，才能建立社會秩序，真正達到治道，此乃荀子重智精神之顯發也。

重智精神落於道德層上說，則為「由智通德」的思路。此種思路，肯定知識、經驗的學習為成德之必要。此種想法僅是行為的合理化，是人文教養的成果，非真正由內而外顯的道德，荀子的成德思路雖有其缺失，但也有其長處，亦即是使人在成德的過程中，易知易行也。中國文化，自孔孟以降，即是重德非重智的形態，因此對於主體之把握極為確切，但在客觀意識上則顯得不足。而荀子在於孔孟重德的形態下，獨具重智的精神，雖然其對於主體無特殊之把握，但對於客觀精神的開展也卻有其貢獻，因此對於中國文化的發展而言，荀子之學，不可不予疏導與融攝。

中國文化精神，由於重德之故，其智性活動在中國文化中不呈顯也無發展。中國的心思形態未能發展智性活動，故經驗科學與民主制度皆不能有所成就。此為中國文化之缺失。故今日言中國文化之重建與開展，則此種文化精神之基本局限，必須予全面改造，截長補短，融攝西方文化之所長，而荀子之思路，實與西方重智系統相近，故本文之目的，即意在揭示荀子基本精神與其心思形態，確定其思想本質，疏通其思想脈絡，以明示荀子思路與西方重智系統相近，並期由此疏通中西文化之命脈，以促進中國文化之開展與光大。

## 參 考 書 目

### 壹、古典文獻(略依年代順序排列)

《尚書》。

《詩經》。

《易經》。

《論語》。

《左傳》。

《老子》。

《孟子》。

《荀子》。

《中庸》。

司馬遷，《史記》。

班 固，《漢書》。

朱 熹，《四書集註》。

王先謙，《荀子集解》。

### 貳、當代專著(依姓氏筆畫順序)

方東美，《原始儒家道家哲學》(台北：黎明文化公司，1988年)。

——，《方東美先生演講集》(台北：黎明文化公司，1984年)。

伍振鷺，《中國教育思想史 先秦部份》(台北：師大書苑，1987年)。

牟宗三，《中國哲學十九講》(台北：學生書局，1983年)。

——，《中國哲學的特質》(台北：學生書局，1978年)。

——，《心體與性體》，第一冊、第二冊(台北：正中書局，1968)。

- \_\_\_\_, 《名家與荀子》(台北：學生書局，1979年)。
- \_\_\_\_, 《現象與物自身》(台北：學生書局，1990年)。
- \_\_\_\_, 《智的直覺與中國哲學》(台北：商務印書館，1971年)。
- \_\_\_\_, 《圓善論》(台北：學生書局，1985年)。
- \_\_\_\_, 《道德的理想主義》(台北：學生書局，1992年)。
- \_\_\_\_, 《才性與玄理》(台北：學生書局，1974年)。
- 何淑靜, 《孟荀道德實踐理論之研究》(台北：文津出版社，1988年)。
- 余英時, 《從價值體系看中國文化的現代意義》(台北：時報文化出版公司，1989年)。
- \_\_\_\_, 《歷史與思想》(台北：聯經出版社，1976年)。
- 吳文章, 《荀子的音樂哲學》(台北：文津出版社，1994年)。
- 吳怡, 《中國哲學發展史》(台北：三民書局，1996年)。
- 吳康, 《孔孟荀哲學》，下冊(台北：台灣商物印書館，1971年)。
- 吳茹寒, 《荀子學說淺論》(台北：文津出版社，1982年)。
- 吳復生, 《荀子思想新探》(台北：文史哲出版社，1998年)。
- 李明輝, 《孟子重探》(台北：聯經出版社，2001年)。
- 李杜, 《中國古代天道思想論》(台北：藍燈文化事業股份有限公司，1992年)。
- 李哲賢, 《荀子之核心思想 禮義之統及其時代意義》(台北：文津出版社，1994年)。
- 李瑞全, 《當代新儒學之哲學開拓》(台北：文津出版社，1993年)。
- 李滌生, 《荀子集釋》(台北：學生書局，1986年)。
- 周群振, 《荀子思想研究》(台北：文津出版社，1987年)。
- 林安弘, 《儒家禮樂之道德思想》(台北：文津出版社，1988年)。
- 林麗真, 《中國歷代思想家 荀子部分》(台北：商務印書館，1979年)。
- 姜尚賢, 《荀子思想體系》(高雄：復文圖書出版社，1990年)。

- 胡適，《中國古代哲學史》(台北：商務印書館，1961年)。
- 韋政通，《荀子與古代哲學》(台北：商務印書館，1997年)。
- ，《儒家與現代中國》(台北：東大圖書公司，1984年)。
- 唐君毅，《中國哲學原論 原性篇》(台北：學生書局，1979年版)。
- ，《中國哲學原論 原道篇 卷一》(台北：學生書局，1992年版)。
- ，《中國哲學原論 導論篇》(台北：學生書局，1986年版)。
- 徐復觀，《中國人性論史 先秦篇》(台北：商務印書館，1979年)。
- ，《中國思想史論集》(台北：學生書局，1993年)。
- 翁惠美，《荀子論人研究》(台北：正中書局，1988年)。
- 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》(台北：文津出版社，1991年)。
- ，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》(台北：文津出版社，1992年)。
- 高柏園，《中庸形上思想》(台北：東大圖書公司，1991年)。
- ，《孟子哲學與先秦思想》(台北：文津出版社，1996年)。
- 張其均，《中華五千年史》，《戰國史》，第七冊(台北：中國文化大學出版部，1980年)。
- 張岱年，《中國哲學大綱》(台北：藍燈文化事業股份有限公司，1992年)。
- 陳大齊，《荀子學說》(台北：中國文化大學出版部，1989年版)。
- 陳飛龍，《孔孟荀禮學之研究》(台北：文史哲出版社，1982年)。
- 陳榮華，《葛達瑪詮釋學與中國哲學的詮釋》(台北：國立編譯館，1998年)。
- 陳德和，《淮南子的哲學》(嘉義：南華管理學院，1999年)。
- ，《儒家思想的哲學詮釋》(台北：洪葉文化公司，2003年)。
- 傅偉勳，《批判的繼承與創造的發展》(台北：東大圖書公司，1991年)。
- ，《從西方哲學到禪佛教》(台北：東大圖書公司，1996年)。
- ，《從創造的詮釋到大乘佛學》(台北：東大圖書公司，1999年)。
- 傅斯年，《性命古訓辨證》(台北：新文豐出版公司，1985年)。

- 勞思光，《新編中國哲學史》，第一冊(台北：三民書局，1997年)。
- 項退結，《中國哲學之路》(台北：東大圖書公司，1991年)。
- 曾昭旭，《道德與道德實踐》(台北：漢光文化事業公司，1989年)。
- 馮友蘭，《中國哲學史新編》(台北：藍燈文化事業股份有限公司，1991年)。
- 黃公偉，《孔孟荀哲學證義》(台北：幼獅文化事業公司，1975年)。
- 黃俊傑，《孟學思想史論 卷一》(台北：東大圖書公司，1991年)。
- \_\_\_\_，《孟學思想史論 卷二》(台北：中央研究院文哲研究所籌備處，1997年)。
- 楊秀宮，《孔孟荀禮法思想的演變與發展》(台北：文史哲出版社，2000年)。
- 楊承彬，《孔孟荀的道德思想》(台北：台灣商務印書館，1982年)。
- 董承文，《孔孟荀教育思想》(高雄：復文書局，1987年)。
- 熊公哲，《荀子今註今譯》(台北：商務印書館，1984年)。
- 廖銘春，《荀子新探》(台北：文津出版社，1994年)。
- 劉真，《儒家倫理思想述要》(台北：正中書局，1976年)。
- 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》(台北：學生書局，1984年)。
- \_\_\_\_，《儒家心性之學論要》(台北：文津出版社，1990年)。
- \_\_\_\_，《儒家思想的現代意義》(台北：文津出版社，1987年)。
- 蕭公權，《中國政治思想史》(台北：中國文化大學出版社，1985年)。
- 駱建人，《孟子學說體系探蹟》(台北：文津出版社，1988年)。
- 鮑國順，《荀子學說析論》(台北：華正書局，1993年)。
- 錢穆，《中國思想史》(台北：台灣學生書局，1988年版)。
- 謝仲明，《儒學與現代世界》(台北：學生書局，1991年)。
- 魏元珪，《荀子哲學思想》(台北：谷風出版社，1987年)。
- 羅光，《中國哲學大綱》(台北：臺灣商務印書館，1999年)。
- \_\_\_\_，《儒家哲學的體系》(台北：學生書局，1990年)。

- 譚宇權，《荀子學說評論》(台北：文津出版社，1994年)。
- 北大哲學系(注)，《荀子新注》(台北：里仁書局，1983年)
- 台大哲學系(編)，《中國人性論》(台北：東大圖書，1990年)。
- 王邦雄等著，《中國哲學史》(台北：國立空中大學，1998年)。
- 謝冰瑩(編)，《新譯四書讀本》(台北：三民書局，1983年)。
- 楊祖漢(編)，《儒學與當今世界》(台北：文津出版社，1994年)。
- 陳德和(編)，《當代新儒學的關懷與超越》(台北：文津出版社，1997年)。
- 周博裕(編)，《傳統儒學的現代詮釋》(台北：文津出版社，1994年)。
- 李明輝(編)，《儒家思想的現代詮釋》(台北：中研院文哲所籌備處，1997年)。
- 任繼愈(編)，《中國哲學發展史》(北京：人民出版社，1983年)。

### 參、期刊論文(含總集中之論文)

- 王邦雄，論荀子的心性關係及其價值根源，《鵝湖》第九十期(1983 4)。
- 王爾晉，人性基本問題 良心的研究，《建設》第十三卷，第十四期(1964 9)。
- 何淑靜，論荀子是否以「心」為「性」之問題(上) (下)，《自由文化月刊》第四十一 四十二期(1983 3-4)。
- 吳 怡，荀子的教育思想，《建設》第九卷，第一期(1960 6)。
- 周天令，荀子「隆禮義而殺詩書」義疏，《孔孟月刊》第二十六卷，第一期(1987 9)。
- \_\_\_\_，荀子之天人思想，《中華文化復興月刊》第十卷，第十一期(1987 11)。
- \_\_\_\_，讀荀子管見，《孔孟月刊》第二十八卷，第四期(1989 12)。
- 周紹賢，荀子之教育論，《哲學與文化》第十四卷，第四期(1987 10)。
- 陳大齊，孔孟荀三子所說人性的分析，《孔孟月刊》第二卷，第四期(1964 2)。



- 陳德和， 先秦儒家道德精英主義之義含與疏通 ，《揭諦學刊》第二期(1999)。
- \_\_\_\_， 荀子性惡論之意義及其價值 ，《鵝湖》第二三一期(1994 9)。
- 陸建華， 荀子哲學結構論 ，《孔孟月刊》第三十八卷，第十一期。
- 項退結， 荀子在中國哲學史中的關鍵地位及其現代意義(下) ，《哲學與文化》第九卷，第十二期(1982 12)。
- \_\_\_\_， 基於孟荀人性論之實際可行的道德觀 ，《哲學與文化》第十七卷，第五期(1970 5)。
- 黃靜華， 孔孟荀的人性論與教育觀 ，《孔孟月刊》第十七卷，第五期(1979 1)。
- 詹棟樑， 荀子化性起偽的教育學說 ，《建設》第十二卷，第四期(1963 9)。
- \_\_\_\_， 道德教育之價值 ，《教育文摘》第八卷，第二期(1963 2)。
- 潘小慧， 荀子的解蔽心 荀學作為道德實踐論的人之哲學理解 ，《哲學與文化》第二十五卷，第六期(1998 6)。
- 蔡仁厚， 荀子天論與性論研究 ，《東海學報》第二十四卷(1983)。
- 蔡錦昌， 荀子的心是個明智心 評牟宗三和康德的看法 ，《哲學與文化》第十五卷，第七期(1988 7)。
- 鄭宗義， 知識、思辨與感觸 試從中國哲學研究論牟宗三先生的方法論觀點 ，《鵝湖》第十八期(1997 6)。
- 鄭家棟， 大陸近年來的新儒學研究與我的一點認識 ，《當代新儒學論文集總論篇》。
- 蕭楚珊， 荀子的知識論初探(上) (下) ，《鵝湖》第二一一 二一二期(1993 1-2)。
- 羅枝文， 荀子的教育思想 ，《師友》第六十一期(1972 7)。
- 龔寶善， 德育的哲學基礎 ，《哲學與文化》第十四期(1975 4)。

#### 肆、學位論文(依姓氏筆畫順序)

吳振隆，《荀子人性論思想研究》(台北：輔仁大學哲學研究所，1973 年)，碩士論文。

吳靜如，《荀子思想中人格的實踐與開拓》(台北：政治大學中國文學研究所，1988 年)，碩士論文。

沈政輝，《荀子哲學思想之研究》(台北：文化大學哲學研究所，1984 年)，碩士論文。

金東洙，《從荀子性惡論看其哲學之特色》(台北：台灣大學哲學研究所，1977 年)，碩士論文。

金炳采，《荀子哲學中禮的概念》(台北：台灣大學哲學研究所，1979 年)，碩士論文。

柳熙星，《荀子哲學的秩序性建構及其困境》(台中：東海大學哲學研究所，1999 年)，博士論文。

張美瑜，《荀子的教育思想研究》(台北：輔仁大學哲學研究所，1970 年)，碩士論文。

陳儀修，《荀子倫理思想》(台北：文化大學哲學研究所，1971 年)，碩士論文。

陳靜美，《從孟荀之比較看荀子的成德理論》(台北：文化大學哲學研究所，1988 年，碩士論文)。

楊耀斌，《孟荀道德教育之比較》(台北：文化大學哲學研究所，1989 年)，碩士論文。

劉文郎，《荀子人性論之學理基礎研究》(台北：輔仁大學哲學研究所，1993 年)，碩士論文。