

南華大學
哲學與生命教育學系
碩士論文

笛卡兒的我思哲學觀與荀子解蔽篇的哲學
觀之比較

**A Comparative Study between the thinking Ego of
Descartes and the Philosophy from the Chapter
〈Revealing〉 of Xunzi**

研究生：侯政元
指導老師：陳士誠副教授

中華民國 103 年 6 月

南 華 大 學

哲學與生命教育學系碩士班

碩 士 學 位 論 文

笛卡兒的我思哲學觀與荀子解蔽篇的哲學觀之比較

研 究 生：侯政元

經考試合格特此證明

口試委員：沈享民

陳士誠

羅雪蓉

指導教授：陳士誠

系主任(所長)：尤惠貞

口試日期：中華民國 2014 年 05 月 01 日

致謝

本篇論文的完成，除了感謝老師用心的指導以及友人的幫助外，最想感謝的是我太太的支持與無私的付出。回首埋首寫作的時期，家中小朋友的生活打理以及幼兒照顧的重責大任，通通都落在她一個人的身上。面對如此重擔，她卻欣然受之而毫無怨言。也因為有她的付出，我才得以完成這篇論文，最後在此，對我太太致上我十二萬分的感謝。



摘要

本篇論文研究的目的，是藉由比較笛卡兒“我思”之思想，與荀子〈解蔽篇〉所含的哲學思想之比較，以便加強對兩者之理解。笛卡兒理解所謂哲學，乃是通過“自然之光”的理性思維活動中所得到的絕對精確的思想主體，並從而演繹而來者之研究。這個絕對思想主體，就是靈魂中的“自我”。笛卡兒用“普遍的懷疑”方法與透過理性直觀的“我思”發現精神實體的“自我”，是具有如上帝概念般之明確性。依此，可以清楚地發現其它事物的真理，進而達到對真理之認知。荀子之學，雖以禮為宗，並且“隆禮義而殺詩書”，但另一方面把整個思想架構，以“由智識心”來作為基點鋪陳，而明顯地有別於孔孟“由仁識心”的系統。荀子學說其主要支撐點，乃是知性層的“解蔽心”，而非純道德心靈活動之超知性層的“仁心”。因而，東西二位哲人，皆是以認知為出發點，前者由認知之精確性，進而到對上帝以及世界之知；後者亦以認知為核心，進而對仁義之知。最後，筆者要指出的是，笛卡兒雖重視自我，但對神之看法，其實仍是停留在中世紀的神學觀點；相較於此，荀子雖也強調認知，但卻也走出了自《詩經》及孔孟之上帝觀，從一實在的觀點把天上帝視之為自然義。

關鍵字：荀子、笛卡兒、思想自我、解蔽心、神

Abstract

In my paper I would like to make a comparative study between the thinking ego of Descartes and the philosophy in 〈Revealing〉 of Xinzi in order to make the understanding of the both philosopher deeper. Descartes understood philosophy by a research from a deduction of a thinking subject with absolute certainty through the reason activity of light of nature. Descartes found that such ego as the spirit substance had the certainty like the concept of God by the method of universal doubt and the intuition from reason. According to such understanding we can find the truth of the other things, and therefore get the knowing of truth. The basic thought of 《Xunzi》 was Li(禮) and denied the value of 《Shijing》 and 《Shu》, but also saw the mind from knowing as very important, and this is a system different from the system of Confucius and Mencius who hold that mind was basic on Ren. The point supporting 《Xinzi》 is the mind to revealing by knowing, but not by Ren. Descartes and Xinzi have a same beginning point, that is, former, knowing God and latter, knowing Ren. The diverse point between the both philosophers hold in my paper is that the understanding of God by Descartes belongs to the understanding of theology of Middle Ages, and the understanding by Xinzi belongs to the viewpoint of nature which is different from the understanding of Confucius and Mencius.

Keywords: Xinzi, Descartes, the Thinking Ego, the Mind of Revealing, God

目次

致謝.....	I
摘要.....	II
ABSTRACT	III
目次.....	IV
1. 緒論	1
1.1. 研究目的.....	1
1.2. 研究動機.....	1
1.3. 研究之啟發.....	2
1.4. 研究範圍與方法.....	3
1.4.1. 研究範圍.....	3
1.4.2. 研究方法.....	6
1.5. 文獻探討與批判.....	7
1.5.1. 笛卡兒的文獻探討.....	7

1.5.2. 笛卡兒的文獻批判.....	13
1.5.3. 荀子的文獻探討.....	16
1.5.4. 荀子的文獻批判.....	20
2. 笛卡兒的我思哲學觀.....	22
2.1. 我思的性質.....	22
2.1.1. “我思”是一種超越的存在.....	22
2.1.2. “我思”的主體，是“自我”存在的意識或自明.....	23
2.2. 我思的觀念與建立.....	25
2.2.1. “我思”是一種形上學的超知性層精神實體觀念.....	25
2.2.2. “我思”的建立是笛卡兒理論的基點.....	26
2.3. 笛卡兒的哲學觀與方法.....	27
2.3.1. “懷疑”精神是笛卡兒哲學的起點.....	27
2.3.2. 上古希臘哲學家對笛卡兒思想與研究方法的影響.....	29
2.3.3. 笛卡兒的研究方法：“自然之光”或“理智”參與“普遍的懷疑”.....	34
2.4. 笛氏之自我概念之證明.....	37

3. 荀子解蔽篇的哲學觀	39
3.1. 荀子的哲學觀重點：由智識心.....	39
3.1.1. 荀子的心是：智識心.....	39
3.1.2. 智識心的作用：解蔽.....	41
3.2. 論蔽.....	42
3.2.1. 蔽之成因與種類.....	42
3.2.2. 蔽之具體事例與不蔽之福.....	45
3.3. 解蔽篇解蔽之道.....	50
3.3.1. 解蔽之道步驟的確立.....	50
3.3.2. 虛壹而靜的涵義.....	51
3.3.3. 解蔽之道.....	53
3.4. 小結.....	54
4. 笛卡兒與荀子哲學觀念之比較	56
4.1. 建立笛卡兒哲學觀的主要因素.....	56
4.1.1. 科學方法論：普遍的懷疑.....	56

4.1.2. 真理：我懷疑所以“我”存在.....	57
4.1.3. 真理的內涵與第一因的啟示：上帝.....	58
4.1.4. “上帝”是笛卡兒認識外在世界的橋樑.....	59
4.1.5. 因應理論困擾而產生的“心物二元論”.....	60
4.2. 造成荀子哲學觀的主要因素.....	64
4.2.1. 歷史因素：周文疲弊.....	64
4.2.2. 思想因素：孔子的禮與仁.....	65
4.2.3. 先秦儒家哲學觀的重點：周文.....	67
4.2.4. 影響荀子哲學觀的主要因素：隆禮義而殺詩書.....	68
4.3. 兩者之差異.....	69
4.3.1. 笛卡兒哲學觀立論的重點：以上帝為基點的傀儡神性與心物二元論.....	69
4.3.2. 荀子哲學觀立論的重點：由智識心的禮義一元論.....	71
4.3.3. 笛卡兒與荀子的對天（上帝）的看法.....	72
4.4. 小結.....	77
5. 結論.....	81

5.1. 研究發現.....	81
5.2. 建議	83
參考書目	86



1. 緒論

1.1. 研究目的

笛卡兒是西方哲學近代理性主義之父，他所倡導的科學式的探討真理方法，與中國先秦儒家中，荀子所倡導的追求真理的方式，兩者有其相同之處。但是畢竟因所處的地域與文化和信仰的差異，使得兩者在詮釋真理的觀念與方法還是有明顯的區別。其中，笛卡兒提出的“我思”，以及用“上帝為第一因”的觀念，從而導出對世界真理之探求之基本方式。荀子所提出，用“虛壹而靜”的方式所得到的“解蔽心”，從而進入其理解世界之方式 - 一個以禮樂之價值觀為主的世界觀。東西方兩位哲學家者皆是以理解與認知為核心，前者從認知，而至於神學，從者從倫理之認知，否定了神之存在。本文之主要目的則是分析他們之間的異同，並進行比較。

1.2. 研究動機

筆者為一老師，對社會現象之紛亂不能無感，亦想對社會之問題提出看法，進而解決方法。哲學是追求智慧之學，那麼在哲學的追尋真理的過程中，思想家們沉思之後所激盪出來的理論，是應能適用於當今社會，筆者認為，認知在這裡扮演一個重要的角色，也即是，社會問題之產生，其中大部分乃是出自不了解。

而笛卡兒與荀子在強調認識之重要，並且皆是從認識出發，展現其世界觀。筆者以為，透過對兩位哲學家思想義理之闡明，可以進一步幫助筆者思索社會以至人生之問題，是故有這論文之撰寫。另外，牟宗三先生說：「在中國，則由孟子以至宋明儒者皆精言之，以“以仁識心”為主流。惟“以智識心”易為人所把握，而“以仁識心”則不易為人所喻解。故西方，柏拉圖，亞理斯多德，笛卡兒，史賓諾沙等所言之心易為人解，而康德，黑格爾等所言之心，則不易把握」¹。

由於牟宗三先生的啟示，以及為了能夠比較容易掌握方法，筆者選定了笛卡兒的理性“我思”理論，與荀子的由智識心所產生的“解蔽心”這兩個理論，探討以認知方式的哲學觀所能達至對世界的不同的理解方式。

1.3. 研究之啟發

在研究過程中，最初能令筆者有所啟發的是笛氏最有名的“我思故我在”。我思，乃是俱自明性與絕對清晰性的理性自我。笛卡兒認為，人必須要先有“我思”的理性精神活動，才能得到“我在”這個精神實體觀念。而這個“我思”理性活動，是指除了靈魂的思考活動外，還必須要加入“良知”或“理性”在其中。所以，不是一種純心理的精神活動，而是一種帶有理性的心理活動。

但是無論笛卡兒的“靈魂思想說”，是如何的理性與完美，當面對“質疑的

¹ 牟宗三：《名家與荀子》，台北市：台灣學生書局，1979，p. 225。

聲浪”²時還是不夠的。因此，該如何地把純精神的靈魂理性思考活動，完善為“精神實體”理論，並建立學理的辯證過程中。筆者以為，笛卡兒在這個辯證中所提出科學式的驗證，其論述過程是相當大膽而令人激賞的。因為在當時的氛圍裏，是沒有人提出“靈魂”乃絕對明晰的“精神實體”。筆者即在這我思之自我明晰的啟發下，開始探求認知在自我中的地位，進而探求笛氏之神學；隨後是在荀子思想當中發現到從認知到倫理之脈絡，從而探討到在這認知下，天上帝從人格性轉到自然之思想義理。

1.4. 研究範圍與方法

1.4.1. 研究範圍

笛卡兒做為文藝復興之後的形上學重建者，雖然他接受了本體和現象學的區分。可是他卻認為“形上學”的真正哲學功能，是為其他各門科學來提供基礎。

² 例如：(a) 法國數學家、唯物主義哲學家的伽森狄，反駁笛卡兒時說道：“您說您在思維著，那麼，您，這位思索的人，是什麼實體呢？您思維，卻不明白自己是什麼，您就像一個盲人，他感覺到太陽的熱度就自以為懂得了這個星球，難道太陽只是個發熱的東西嗎？”伽森狄聲稱靈魂是純精神的，且不具有數學的明顯可推理性。(b) 1643年5月波西米亞公主伊麗莎白致笛卡兒的信，信中質疑人的靈魂，僅僅是一個思維的實體，怎麼能夠決定 animal spirits，以致引起意志的行動。她不能理解非物質的靈魂怎麼能夠動有廣延性的實質形體。(c) 神學博士阿爾諾先生在致麥爾塞納神父的信中說：在沉思錄中，我沒有看出來，笛卡兒先生從精神和肉體的區別，去證明出靈魂不死的這一結論。

而其他各門科學，必須從“形上學”那裏借助原則。因此，筆者研究笛卡兒哲學觀的研究範圍，是先從他在 1637 年，所提出的《方法導論》(Discourse on Method) 一書開始，再由書中先提到的主題，藉由“普遍的懷疑”方式，來引導思想活動，進而提出“我思故我在”的“我思”靈魂思考觀點之發現過程，以及書中所說的科學式研究方法下手。

其次，再探討他在 1641 年提出的《沉思六章》(Meditations on the First Philosophy) 一書，去探討笛卡兒在書中所強調的理性心靈運作模式與“靈魂”具有完美性，以及“上帝”做為第一因的論證。最後再從他在 1644 年提出的《哲學原理》(Principles of Philosophy) 中來了解他對真理的演繹與邏輯思考的法則。因此，笛卡兒哲學的研究範圍，就以笛卡兒的三本著作為主。

荀子為先秦儒家中，第一個主張注重“禮”與“智”的人。而荀子所處的時代為東周戰國時期。因此荀子的部分，則先從《荀子》一書中有談論到“智”與“禮”的篇章，與相關專書進行文字解讀之研究。

至於我要取材研究的篇章範圍，是以《荀子》之〈解蔽〉、〈正名〉兩篇為主幹。筆者認為這兩篇比較“沒爭議性”³。其內容分別是，〈解蔽〉講的是人如何用心認識事物，而不會陷入蔽於一曲的弊端。〈正名〉是荀子使用的名詞解

³ 勞思光先生在《新編中國哲學史》第六章荀子與儒學之歧途，談到：荀子之著作即今本「荀子」，舊稱「孫卿子」或「荀卿子」。其中部份為荀子自撰，部份為門人所記。《荀子集解》考證上下篇也提到此事。因此，歷代學者對《荀子》一書的真偽大致可三種看法：1、基本肯定；2、基本否定；3、部分否定。除了第一種基本肯定認為《荀子》三十二篇皆為可信材料之外，第二、三種基本認同《荀子》中〈大略〉以下六篇屬於漢儒偽作。除此之外〈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〉十四篇可信為荀子本人所作。其中又以〈天論〉、〈解蔽〉、〈正名〉、〈性惡〉四篇最為可靠。

釋，同時為其理論破邪顯正之用。筆者以這二篇為主要探討範圍，但是還是以〈解蔽〉為主軸，同時也會參考其他篇章所說內容。

雖然其他篇章可能出於其弟子所記，以及有某些篇章多錯雜到他家說法。但是筆者認為，其他篇章還是可以幫助理解〈解蔽〉與〈正名〉兩篇，作為荀子學說整體思想的參照。只要其餘各篇，可以同樣地展現出荀子思想的整體精神，那麼即使有錯篇的問題，但仍不妨礙我們對荀子思想的認識。因此，引用荀學專家韋政通先生的話：「荀書中那些是真，那些是假，也是永遠無法提出可靠證據的。荀子如此，其他各子書亦無不如此（甚至論孟也不能例外）。我認為，現在我們研究某一家的思想，並不可能單指某一個人，實無異是在研究一個學派，其中究竟那些思想是屬於某一個人的，已無法確知」⁴。以這段話來說明筆者研究的是荀子一派的學說，探究的是荀子及荀子一派的學說思想。

文字解讀專書參閱範圍，筆者將會以王先謙的《荀子集解》一書為主，並參閱李滌生的《荀子集釋》內容。關於其中的文獻問題，牟宗三先生也曾說過：「吾講荀子，並先閱王先謙荀子集解。而今後，必先閱滌生先生書。吾以此意供給於來者，亦以此書推薦給來者，期夫凡為學者必納於正軌，始足以立。孔子不云乎？“興於詩，立于禮，成於樂。”為學納於正軌亦“立于禮”之意也」⁵。

但由於王先謙《荀子集解》出版在前，而學界一向亦以此為版本，故本文以此書為主要根據，並參考李滌生之著作。

⁴ 韋政通：《荀子與古代哲學》，台北：台灣商務印書館，1982，p. 261。

⁵ 李滌生：《荀子集釋》，台北市：台灣學生書局，1979，p. ii。

1.4.2. 研究方法

筆者把研究方法分為三個步驟，分別是文獻分析、理論分析、與系統比較這三個步驟。

首先，為了能夠比較能夠掌握笛卡兒的學說思想，文獻分析方面的專書，筆者採用笛卡兒著／錢志純編譯的《我思故我在》、笛卡兒著／周春塘譯的《沉思錄》、笛卡兒著／黎惟東譯的《沉思錄（附哲學原理）》這三本專書為主。因為這三本中文翻譯的專書，讓筆者認為譯者的翻譯內容相當貼近原意，因此採用作為文獻分析的主要專書。

接著，透過文獻分析，可以讓我們去了解笛卡兒的三本哲學著作中，到底有哪些方法與觀念是笛卡兒的個人創見。而笛卡兒所說的理論內涵及理論架構，到底有哪些規則與定律，是受到前人的啟發而建立的。在當時的時代氛圍裏，教會的影響力與教會所訂立的條款限制，有沒有造成笛卡兒的退怯與影響。最後笛卡兒為了確保其理論的正確性，到底提出何種理論與說法，以及其他學者對笛卡兒的評價與看法。

至於，對荀子學說的文獻分析，是先對《荀子集解》中〈解蔽篇〉、與〈正名篇〉的內容進行閱讀與文字解讀，再配合其他篇章的說明，先建立起對荀子“由智識心”基本看法。接著，再輔以李滌生的《荀子集釋》一書之註釋，及其他專書的註解，則可以更加清楚地知道，荀子學說所強調的“由智識心”的觀念及其內涵。

其次，理論分析的部份，筆者先預設笛卡兒與荀子，這兩個人的思想重點，

都具有“理性”這個要素去參與精神活動。在“理性”都有參與心靈活動這個一致性的前提之下，再組合由文獻分析中，所找到的各個概念而加以整合。進一步發現他們皆從認知之思想指向對天上帝之理解，使我們對笛卡兒與荀子的思想共同性，有其邏輯共通性的了解。

最後，緊扣著研究目的，透過系統比較，來比較笛卡兒與荀子這兩位哲學家的理論。藉由他們兩人所強調的論點，來比較彼此之間的異同之處。

1.5. 文獻探討與批判

1.5.1. 笛卡兒的文獻探討

文獻探討部份第一本書是《方法導論》，《方法導論》是笛卡兒於 1637 年 6 月匿名出版於荷蘭萊登的哲學著作。當時，這本書的全名是《為正確引導理性以探求諸科學中的真理的方法導論：兼論以此方法所研究的折光學、氣象學與幾何學》。此書共分為六章，分別是：（第一章：評論當代文化）、（第二章：新方法的研究）、（第三章暫時倫理規則和方法的應用）、（第四章：形上學提綱）、（第五章：物理問題的順序）、（第六章：集思廣義促進科學）。由上述書名與章節可以得知，《方法導論》是笛卡兒在完成一系列的科學研究之後，對於他自己所使用的方法之陳述。這是一本自傳體的作品，措詞相當地生動與親切，而且文字方面還是他自己的母語法文來撰寫。

“我思故我在”這句流傳至今的哲學名言，就是出自《方法導論》，而“良知”即理性的觀念，也是本書首先提出的。所以，讓“良知”參與我思的心靈活動去發現真理，就是此書所強調的重點。而此書也因為有此卓越地貢獻，遂成近代法國歐陸哲學的奠基之作。

其次，是笛卡兒在 1641 年完成的一本拉丁文作品，原來的書名是《第一哲學沉思錄：關於上帝存在以及人類靈魂不朽的證明》。此書分為六章，分別是：〈第一章：論可懷疑的事物〉、〈第二章：論心靈的本性比物體更易於知道〉、〈第三章：論上帝，祂是存在的〉、〈第四章：論真理和錯誤〉、〈第五章：論物質事物的本質，復論上帝是存在的〉、〈第六章：論物質事物存在，兼論心靈和肉體的真正區別〉。

此書是笛卡兒的哲學觀成熟之作，書中的內容是為了補強《方法導論》的主張，因此，笛卡兒在《沉思錄》給讀者的序言中說到：

有關上帝存在和人類靈魂本性（nature）的問題，我已在 1637 年所印行的法文本《方法導論》中略微談到。但還未徹底地研究過這兩個問題，……在討論過人們對本人著作的一些意見後，我現在就要著手研究上帝和人類的靈魂，以及“第一哲學”（first philosophy）整體的原理。⁶

由上述引文中可以知道，此書是為了徹底研究“上帝”與“靈魂本性”的問題。因此書中所言之內容，是採用比較主題式的論證。

笛卡兒是採用嚴格決定論的。例如：〈第五章 論物質事物的存在〉，在這章裏面評論物質廣延性的問題；以及〈第六章 兼論心靈和肉體的區別〉，在這章裏

⁶ 笛卡兒：《沉思錄·哲學原理》，台北：志文出版社，2004，p. 23 - p. 27。

面強調心靈和肉體是互相平行與獨立，心靈不推動肉體的。

伯特蘭·羅素對此書的看法是：「笛卡兒哲學在關於物質界的全部理論上，是嚴格的決定論。活的有機體完全和死物一樣受物理定律之配；不再像亞里斯多德哲學，需要有“隱德來希”（entelechy）或靈魂來解釋有機體的生長和動物的運動」⁷。也因為上述這一點，此書用法文發行時，受到許多亞里斯多德的擁護者攻擊，甚至在書中所附的六組駁難問答，也引起了許多他的昔日師友們之激烈反對。如此一來，笛卡兒並沒有因為此書而得到鼓勵，反而造成此書日後被查禁的命運。

雖然笛卡兒在 1641 年因為《沉思錄》一書，而發生了一連串的被打擊事件。可是，笛卡兒卻不因此事而氣餒，仍然以他原本《宇宙論》一書中的觀點，寫成包含形上學與自然學的《哲學原理》一書，並在 1644 年出版。此書共分成四章，分別是：〈第一章：人類知識的原理〉、〈第二章：物質事物的原理〉、〈第三章：論可見的世界〉、〈第四章：論地球〉。

《哲學原理》與《宇宙論》這兩本書的最大的不同點是，在論述太陽系的起源與地球的生成時，笛卡兒很小心翼翼地避免跟《聖經》的創世紀篇牴觸，而且他也把自己的論點，視為只是一個假設罷了。儘管笛卡兒很小心翼翼地避免觸犯基督教義，但是當這本《哲學原理》出版後，仍然在荷蘭受到攻擊，甚至跟他所居住的烏特雷市（Utrecht）議會，雙方發生訴訟事件而險遭逮捕。但是，由於此書的完成過程，是經歷過上述這一些事件的洗禮與磨練。因此《哲學原理》這本

⁷ 伯特蘭·羅素：《西方哲學史》（下），台北縣：左岸文化出版遠足文化發行，2005，p. 103。

書，就成為笛卡兒的哲學理論著作中，最成熟與最完美的著作。

在笛卡兒純哲學領域的三本經典著作中，筆者發現到，無論是在《方法導論》、《沉思錄》、或是《哲學原理》哪一本書中，都大致上可以歸納出一個看法，那就是笛卡兒的哲學原理起點，都是從普遍的懷疑感官知覺經驗、以及外在的現象為開始。然後，再以此點試圖去找尋一個最基本、與明確的啟始點，而這個起始點就是“我思故我在”。

“我思故我在”是笛卡兒哲學的啟始點，而其所標示之明確性與清晰性，乃是真理的標準。因此，在有了“我思故我在”這個起始點之後，笛卡兒為了保證我們在形成這一個明白而清晰的觀念時，不致於發由生錯誤，笛卡兒採用了數學方法來做保證。由於笛卡兒本身就是一位偉大的數學家，所以在他思考的期間，他把“數學直觀法”與“演繹法”等推理方式應用在哲學上，並且做為“我思故我在”這個觀念的保證。笛卡兒說：

那些長串連貫的推理，無一不是簡單而容易，幾何學者習慣用以推演更難證明的事理，使我聯想，凡人的能力所能認識範圍內，皆有同樣情形。只要你不承認任何不真者為真，常常遵守應有的演繹程序，由一事理推演到另一事理，則最後絕不會有遙不可接，隱不可明的事理。⁸

由上述這一句話確定，笛卡兒把“我思故我在”之觀念建構，用即清即明的數學模式來演繹並保證這個觀念是正確的。

因此筆者在探討後發現，構成笛卡兒的三本專書中的兩大要素，分別是“我

⁸ 《我思故我在·方法導論》，p. 131。

思故我在”與數學式直觀的“即清即明的觀念”。王臣瑞先生在其《知識論》一書當中也有談到：「“我思，故我在”與“明白而清晰的觀念”，是笛卡兒哲學的兩大基石，支持他的整個哲學體系。笛卡兒由他發現的這兩個原理，發展了它的全部哲學」⁹。所以，笛卡兒哲學的兩大要素是，“我思故我在”與“即清即明的觀念”無誤。

雖然，笛卡兒創立了“我思故我在”的哲學理論，但是，由於長久以來，歐洲哲學是一直籠罩在中世紀耶教神學權威之下，而在此時，笛卡兒所提出的哲學理論，可以說是一種反神學權威的異論。而其理論的重點，是對長久以來一直籠罩在中世紀神學權威之下的一種哲學反思，換一句話說，就是對世界存在的理性之反省。同時，笛卡兒也希望，對於欺騙與誘發人心的假信念，人們可透過其方法，去從內心最深處做一個釐清與重建的工作，而不在盲從與誤信。

但無奈的是在笛卡兒的生活年代（1596~1650）裏，教會的影響力還是相當地大，任何質疑教會的言論，肯定會受到教會毀滅性的打擊。

例如：（伽利略事件）當哥白尼提出“日心說”¹⁰的理論之後，對當時的天文學與宇宙觀，產生了極大的觀念改變，並且動搖了天主教千年以來的神學權威和宇宙觀的觀念。因為依照《聖經》的說法與神學家們的解釋，地球是恆然不動的，而且地球是宇宙中心的“地心說”¹¹。但是，哥白尼所提出的“日心說”卻衝擊

⁹ 王臣瑞：《知識論（心靈與存有）》，台北市：台灣學生書局，2000，p. 287。

¹⁰ 日心說，哥白尼在他的《天體運行論》一書中提到：太陽為宇宙中心，而且固定不動。在天空中看到的任何運動，都是地球運動引起的。在空中看到的太陽運動的一切現象，都不是它本身運動產生的，而是地球運動引起的。地球同時進行著幾種運動人們看到的行星向前和向後運動，是由於地球運動引起的。地球的運動足以解釋人們在空中見到的各種現象。

¹¹ 地心說，西元200年托勒密(Ptolemy)所提倡在《天文學大成(Almagest)》中提到，地球是

了教會，因此，天主教在 1546 年所召開的天主教特蘭託公會議(Council of Trent)，第四次會議中決定：「教會是對《聖經》唯一解釋的權威；在屬於基督教學說的信仰和道德問題上，不允許任何人根據自己的判斷來解釋《聖經》和歪曲《聖經》，即使這樣的解釋未發表；凡違背此法令者將由主教定罪，並予以嚴厲懲罰」。

可是伽利略¹²在 1632 年 2 月，不顧教會的禁令，逕行發表了《關於兩種主要世界體系的對話》一書。書中的主張與理論，除了捍衛哥白尼的“日心說”之外，更進一步地發揚了“地動說”¹³理論。此書一發表之後，天主教教會認定，此書是公然地挑戰教會禁令，同時歪曲《聖經》上所說的宇宙觀。因此，在 1633 年 6 月，伽利略被以宗教異端罪被判終生監禁，並被迫公開地在宗教法庭上認罪。

伽利略事件對笛卡兒衝擊很大，因為，他在《論世界》一書中也同樣主張“地動說”，他也把地球，看成是一個在物質漩渦中圍繞太陽旋轉的行星。而且笛卡兒這一個觀點，它是建立在一個完整的理論系統基礎上，如果“地動說”這個觀點被否定了，那麼它整個理論系統也必定隨之垮台。

因此，笛卡兒在寫給他的好友梅森的信中提到：「如果這個觀點是錯的，那麼我的全部物理學基礎也是錯，因為這個觀點，很容易從這些基礎來證明。這個

宇宙中心並且是不動的，一切日月星辰都圍繞地球轉動。

¹² 伽利略 (Galileo Galilei, 1564-1642) 義大利人，致力於物理和天文的研究，被後人譽為實驗科學的創始人。他比哥白尼晚一百年，贊成哥白尼的地動說，但迫於教會施加壓力，伽利略於 1616 年起誓放棄支持哥白尼，但仍然可以繼續作研究。那時德國的天文學家克布勒，曾鼓勵他要公開支持地動說。後來，有一位對他一向友善的主教，當選為教皇，於是他就於 1632 年發表了一本維護哥白尼的書，是用義大利文寫的，全歐洲的人都興奮的閱讀。但這可是觸犯了教會的大忌，同時耶穌會認為地動說之惡，勝於不信耶穌是道成肉身，所以判伽利略終生監禁，他在 1637 年失明，於 1642 年去世。

¹³ 地動說(Heliocentric Theory)是哥白尼(Nicolaus Copernicus)所提出，地動說內容：哥白尼認為太陽是宇宙的中心，所以，所有的行星都要環繞著太陽運行。因為地球也是行星，所以一樣要繞著太陽運行，因此地球是會動的。

觀點與我的論著的各部分都有密切關係。我不可能將這個觀點與這些基礎分開而不破壞其他部份」。儘管《論世界》這一書在 1664 年以法文出版，可是人們還是發現到，笛卡兒的手稿有一部分消失了。可見（伽利略事件），對笛卡兒的影響還是相當的大。

所以在文獻探討過程中，筆者發現到，笛卡兒因為忌憚教會力量，而相當地謹慎使用文字說明。例如：笛卡兒在《方法導論》一書中提到，暫時的倫理規則第一條：要尊重習慣等。因此，他說“懷疑”只是沉思之方法，其目的在整治過份依賴感官經驗的弊害。它的目的在於使“上帝的存在”與“靈魂不朽”的證明，能夠建立在更堅實得基礎上。特別是他認為，由於我們的感官往往會欺騙我們，也因此是造成我們的錯誤知識的原因。所以，“懷疑”只是一種技巧，而不是質疑上帝的存在，更不是對教會神學的挑戰。

以上，經過三本笛卡兒專書的文獻探討後，筆者發現他異於以前哲學家的地方，是以前的哲學家所探討的重點為：“何者存在？”，而笛卡兒談的重點是：“我們如何知道何者存在？”。前者是直接關心“存在”的議題，而後者卻是優先注重“認知”的問題。因此，西洋哲學的觀念，自從笛卡兒之後，哲學觀念的發展，已經從“形上學”走向“認識論”這一個方向。縱使是日後的思想家，在探討“形上學”這個議題時，也仍然必須通過“知識論”的反省層次，才能讓近代西洋哲學，呈現目前科學般地嚴謹邏輯態度。

1.5.2. 笛卡兒的文獻批判

王臣瑞先生在《知識論》一書中，有歸納出學者們對笛卡兒的文獻批判點，引文如下：

(1)、笛卡兒懷疑我們一切認識官能的能力，一切真理，包括第一原理；這樣的方法懷疑不能不陷入普遍絕對的懷疑理論裡。因此，它的“我思故我在”也就發生了問題。(2)、笛卡兒對惡魔的假設也摧毀了他的“我思故我在”，因為惡魔既然在一切別的事上欺騙我們，我們又如何保證他在“我思故我在”上不欺騙我們呢？(3)、笛卡兒的普遍方法懷疑不但摧毀了他自己的存在，也摧毀了上帝的存在。因為他的普遍懷疑論不允許他對任何事有所例外。(4)、笛卡兒證明上帝存在的論證與證明上帝誠實性的論證，犯了循環論證的錯誤(Vicious Circle)。(5)、笛卡兒的普遍方法懷疑含有矛盾性：(a)笛卡兒懷疑一切的真理，即連第一真理他也懷疑，但是他卻運用了矛盾原理。(b)笛卡兒懷疑我們一切認識官能認識的能力，但是他卻運用了我們理智的認識能力。¹⁴

以上五點，是王臣瑞先生歸納出的批判點，而這些批判點，都是針對笛卡兒的懷疑方法。

因此，王臣瑞先生說：「凡是研究笛卡兒哲學的人，幾乎都對他有所批評。千言萬語，它的基本錯誤在於它的普遍方法懷疑，因為如果一個人對於真理都懷疑，甚至當作錯誤而摒棄，它不可能從這種懷疑中找到真理。多瑪斯·利德和休謨都說，笛卡兒好像一個人，拆毀了一座大廈，把自己埋在瓦礫中，想重新建一座新大廈，但是那已超越一位被壓碎者的能力。喬貝爾底說，笛卡兒好像用自己的雙手把自己殺死，好能享受復活的快樂」¹⁵。由上述文字中可以確定，研究笛卡兒哲學的學者們，對笛卡兒的批判點就是“普遍的懷疑”。

當然，這種對笛卡兒之普遍懷疑不一定能成立，因為笛氏之普遍懷疑，並不是一個真正意義的懷疑論，而是一種現今公認的方法學上的懷疑，也即是懷疑只是方法，藉此，哲學之知識可以更進一步在此方法之下，獲得更多真理。

¹⁴ 《知識論(心靈與存有)》，p. 294 - p. 297。

¹⁵ 《知識論(心靈與存有)》，p. 297 - p. 298。

而筆者個人認為較值得批判的部份，就是笛卡兒在三本著作中一直談到的觀念“Cogito”¹⁶（中文譯為“我思”）。因為，笛卡兒認為“我思”的靈魂實體藉由“理性”的參與，可以擁有認識上帝圓滿性的觀念。因此，藉由理性的“我思”思維活動就可以清楚地判斷，哪些事物是真的、哪些事物是假的。但是“我思”既然擁有認識的圓滿性觀念，那麼在理性參與所直觀下的事物觀念，就一定是對的。既然觀念是“真實無誤”的話，那為何會出現“欲妥為辨別…尚有一些困難”存在這種字眼呢？這一點令筆者相當質疑，因此引述笛卡兒的話如下：

我注意到，在“我思故我在”之中，無物可以保證我說了真理，只不過是我明顯地看出，思維必須存在。我遂認為我可以以此作為總則，凡我們很明顯地，很清晰地對它有觀念（Concevoir）之物，皆真實不誤，只是欲妥為辨別哪些是我們對它有清晰的觀念之物，尚有一些困難存在。¹⁷

由這一句話可以看出，笛卡兒是開啟了以“我思”之主體為主之哲學觀；但是，他卻沒有很清楚的告訴我們如何去“妥為辨別”哪些是我們對它有清晰觀念之物，反而還說，尚有一些困難存在。而這一點就是筆者的批判，為了舉證這個批判，不單單是筆者的個人疑惑之外，筆者也舉證伯特蘭·羅素先生看法。

伯特蘭·羅素先生在其著作《西方哲學史》一書中也提到：「笛卡兒然後自問：“Cogito”這樣明白，是什麼緣故呢？他的結論是，那無非因為它清晰而判然。所以他採取以下的原理當作一般準則：凡我們能夠設想的清晰、很判然的一切事物都是真的。不過他也承認，要想知道這種事物究竟是哪些個，往往有困難」

¹⁶ Cogito 是拉丁文，Cogito 是動詞 Cogitare（思想）的第一人稱單數的變位形式。譯成英文就是 I think。譯成中文就是“我思”。

¹⁷ 《我思故我在·方法導論》，p. 148。

因此筆者認為，身為一個思想家，他所提出的理論就是要說服他人，進而肯定自己的理論是對的。所以當理論已經提出時，就應該堅定的相信自己所提出的方法，一定是對的，絕對不能出現，自己的理論尚有困難存在這種字眼。因為這樣的說詞，只會凸顯自己立論的搖擺，而留給對手可趁之機。以上，就是筆者對笛卡兒文獻的批判。

1.5.3. 荀子的文獻探討

荀子的文獻探討，筆者傾向於採用《荀子集解》清·王先謙著，這本專書的內容做為文字解讀的主體，因為此書考釋嚴謹、摭採眾說，為研究荀學之必備文獻。同時參閱《荀子集釋》李滌生著、《荀子大略》牟宗三著、《孔孟荀哲學》蔡仁厚著、《荀子與古代哲學》韋政通著，這四本書作為研究荀子思想的輔助工具書。

在荀子文獻研究中發現，荀子的學說是“以禮為宗”。因此，荀子的學說精神方向，應當可以從他在〈儒效篇〉所說的：「隆禮義而殺詩書，其言行已有大法矣」¹⁹為方向，並且以“隆禮義而殺詩書”這句話為代表。

至於，為何要以“隆禮義而殺詩書”，作為荀子學說的精神方向代表呢？因

¹⁸ 《西方哲學史》(下)，p. 588。

¹⁹ 《荀子集解》、卷四，儒效篇第八，台北：世界書局，1991，p. 88。禮義，代表客觀之理想，在荀子一書中亦通於禮憲。

為荀子說：

不道禮憲，以詩書為之，譬之以指測河。以戈舂黍也，以錐飧壺也。不可以得之矣。故隆禮，雖未明，法士也；不隆禮，雖察辯，散儒也。²⁰

由以上這句話可以知道，荀子認為就“詩書”本身而言，是不如“禮義”這般地有系統與道理，也不如“禮義”之莊嚴而足為人道之極。因此，荀子用“隆禮”來說明他對“禮憲”的重視，而以“明”禮來做為隆禮的主要因素。

筆者在研究中發現，荀子隆禮義的“隆”，是以禮為宗的客觀原則，而明禮義的“明”，是以“智心”來明瞭事物之理的客觀精神。由此可知，荀子強調“隆禮義而殺詩書”的這個方向，是同時具有“隆”的客觀原則，與“明”的客觀精神的。因此，蔡仁厚先生也說：「荀子順孔子外王禮憲而發展，重視禮義之統，其客觀精神自甚彰著」²¹。由這句話可以更清楚的知道，荀子是一位相當注重“客觀精神”的思想家。

此外，儒家學說亦相當注重“正名”一事，因為用“名”是否得當，足以影響辯說思想得當與否，故荀子亦不例外。所以陳大齊先生說：「辯說思想都須用名。用名當否，足以影響辯說思想的當否。故荀子對於用名一事，至為注重，且多所闡發」²²。由上述這句話，可知荀子對正名的闡發，是為了使思想辯說得當。

思想辯說既然要得當，則其思維與推理就必須要具有邏輯性。因此，在文獻探討中筆者也發現到，荀子學說的推理與思維模式，是相當地具有邏輯。尤其是

²⁰ 《荀子集解》、卷一，勸學篇第一，p. 10。

²¹ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，台北市：台灣學生，1984，p. 364。

²² 陳大齊：《荀子學說》，台北市：華岡出版有限公司，1971，p. 119。

荀子的對“正名”邏輯方法，特別偏向以邏輯性的邏輯方式去研究。馮友蘭先生說：「至於名之起源及其功用，荀子正名篇曰：“凡同類同情者，其天官之意物也同”。吾人同為人類，故對於外物有相同之知識。“”故制名以指實“以互相喻其志意。實為個體，名不能指個體所全有之性質，故名之於個體，只“比方之疑似而通”而已。名既所以指實，其所指必須確定。物之同者，則以同名指之；物之異者，則以異名指之。“使異實者莫不異名也”，“使同實者莫不同名也”，則名可以“辯同異”矣。共名別名之分，可以“樸爾斐利之樹表之”」²³。由上述這句話可以知道，荀子對正名所採的邏輯模式，是運用類似西方哲學理論的建立模式來制定。

當“正名”的邏輯概念建立之後，荀子就以客觀的判斷和類推的方法，去闡明“名實”的問題。而荀子在闡明“名實”問題時所使用的方法，在〈正名篇〉也有談到，引文如下：

實不喻然後命，命不喻然後期，期不喻然後說，說不喻然後辯。故期命辨說也者，用之大文也，而王業之始也。名聞而實喻，名之用也。累而成文，名之麗也。用麗俱得，謂之知名。名也者，所以期累實也。辭也者，兼異實之名以論一意也。辨說也者，不異實名以喻動靜之道也。²⁴

從引文中可以瞭解到，“期、命、辨、說”是荀子所採用的方法。依據《荀子集釋》中的解釋：「“期”、會也，合也，把名與所指之物相結合，即所謂期會名約。“命”、為事物命名，即“制名以指實”之意。“辨”、借為“辯”，荀書多以“辨”為“辯”，反覆辯論，立真以外，有破妄之意。“說”、說明，

²³ 王邦雄·岑溢成·楊祖漢·高柏園：《中國哲學史》上冊，台北市：台灣商務印書館，1990，p. 375 - p. 376。

²⁴ 《荀子集解》，卷十六，正名篇第二十二，p. 280 - p. 281。

意在立真」²⁵。

李滌生先生對這個方法所做的解釋是：「言有物（實）於此，而人不知，然後命之以名，使人知曉；命名之後，須繼之以期，俟其知道此名之所指，就可藉以達意了；若期而不知，就必須加以說明；說仍不知（甚至有所誤會），就須反覆辨析，務求其真切瞭解」²⁶。由上述所言，可知“期、命”是指對物之命名與觀念的結合，“辨、說”是指對事物的推理與反覆的論證，而求真切瞭解。由此可知，荀子所提供的方法，是一種相當強調邏輯辨正的“知識論”方法。以上，無論是荀子〈正名篇〉的邏輯辨正方法，或是〈儒效篇〉以禮為宗的客觀精神，都只是在在的說明，荀子是一個注重邏輯思考的人。

因此，荀子〈解蔽篇〉中所談的心，一定也是理性的智心。所以荀子在〈解蔽篇〉說：「心生而有知，知而有異；異也者，同時兼知之」，就是指心有認識與辨異的作用，也即是認知與分別事物的心。而《荀子集釋》對這段話的解釋是：「人心生來就有認識客觀事物的本能，能認識就能辨別各種事物的不同；不同的事物可以同時去認識它」²⁷。李滌生此解無誤，荀子的“心”，就是知性之為主體，也是日常所謂“知識的心”或認識的心。

當然這個智識心，是需要把心的本質“虛壹而靜”的功能發揮出來，並且加以善用，才能成為大清明的“解蔽心”。但無論是荀子所提出的“隆禮義而殺詩書”、“期命辨說”、或者是“虛壹而靜”的理論。都只是更加地凸顯出荀子注

²⁵ 《荀子集釋》，p. 522。

²⁶ 《荀子集釋》，p. 522。

²⁷ 《荀子集釋》，p. 485。

重“智心”。所以牟宗三先生說：「荀子只認識“智心”，以智識心，表現思想主體（或知性主體），使人成為理智的存在。而中國文化中之荀子正是與西方文化之主流同其路向」²⁸。以上就是筆者，對荀子的文獻探討後的看法。

1.5.4. 荀子的文獻批判

筆者在文獻探討中發現，後世學者們對荀子的文獻批判，大都是在“智識心”這一點上。例如：

牟宗三先生說：「凡只以智識心者，對於人性具無善解，此西方人文主義之所以不彰，故亦不能立“人極”也。荀子亦如此」²⁹。

蔡仁厚先生說：「道德主體、知性主體、絕對主體，都是精神的表現，三者缺一而不可。而荀子卻一條鞭地是“知性用事”，而忘掉了“智”的本源。宋明儒者認為荀子本源不透，故尊孟而抑荀，要非偶然」³⁰。

韋政通先生說：「認知心和禮義之統，是荀子系統最基層的架構，而禮義屬於客觀的歷史，認知心則表現理智的精神，兩者的結合形成荀學的特殊風貌。但他卻遺漏了儒學中最重要的一點建樹：道德主體的彰顯，價值意識的自覺。也就是說他超越精神一面的缺乏，此即荀學病源所在」³¹。

²⁸ 《名家與荀子》，p. 225。

²⁹ 《名家與荀子》，p. 225。

³⁰ 《孔孟荀哲學》，p. 366。

³¹ 《荀子與古代哲學》，p. 195 - p. 196。

由以上三位先生的看法中，很明顯的知道，荀子理論中的批判點，就是缺乏超知性層的“人性自覺”，而太強調“智”的功用。

至於筆者個人的批判是，荀子是一位相當強調以“智心”為主體的思想家，既然荀子強調由智識心，那麼他的理論，難免會陷於僵固性與缺乏超知性層的自覺能力的泥沼中。而荀子個人也因為這一點，一直被後世學者所詬病與批評，尤其是宋、明儒者，對荀子批判的最為強烈。因此，筆者對荀子文獻的批判，就是其理論潛藏有“僵固性”的問題，而缺乏“靈性自覺的彈性”。以上就是筆者的看法。



2. 笛卡兒的我思哲學觀

2.1. 我思的性質

2.1.1. “我思”是一種超越的存在

“我思故我在”乃笛卡兒之名言，而這一句話首先出現在《方法導論》〈第四章 形上學提綱〉當中。也由於這句話，讓笛卡兒開啟理性哲學之門而揚名後世，由此可知“我思故我在”，就是笛卡兒在論證哲學，與演繹理論時最重要的基礎。

既然“我思故我在”這一句話，是笛卡兒真理論證的基石，那麼瞭解“我思”與“我在”彼此依存的關係，與“我思”和“我在”之間有何必然的關係。根據笛氏哲學專家錢志純先生的看法，他認為：「“我在”應當是“思想”的存在，即“懷疑”的存在。這“我在”之存在，和我的思想及思想的動態有關連。所以“我思”說明“我在”是一思想的存在」³²。由這一句話，可以知道“我在”，是一種精神體的實在，而且是透過“我思”時所得到的。

可是“我思”的性質呢？接著錢志純先生又說：「儘管“我”所看見的這張

³² 《我思故我在·方法導論》，p. 37。

紙可能不存在，但是看見這張紙的“我”，是不能不存在的。因此，只能說“：我思故我在”，不能說：“我在故我思”。按此理“我吃故我在”便不能成立，因為實際上“我吃”、“我走”等，可能只不過是幻象而已。可是絕不能說“我思”而實際沒有“我思”，否則一切皆不能肯定，所以，“我思”可以說是處於一種非常超越的情形」³³。由上述這段話可以知道，“我思”應當是一種異於物質世界存在的超越狀況，而且應該是一種屬於理性的心靈活動，也即是說，我思被笛卡兒視之為事物（我思）存在之先在性條件 – 認識事物之先在性條件。雖然這我思，並不如康德在《純粹理性批判》中之先驗統覺概念之如此複雜，但的確，笛氏已把人之自我，視之為事物之存在性條件，只不過此物不是別的，是我思之自我而已。因而，我思，即是自我存在在認知上的先在性條件。

2.1.2. “我思”的主體，是“自我”存在的意識或自明

至於“我思”的主體為何？筆者認為這是笛卡兒在思考哲學問題時，所提出的一種革命性的見解。其根據與過程，引述笛卡兒的話如下：

因為我此時致力於探求真理，我應當採取一種完全相反的做法：凡在我想像內含有可疑的成份，即使是含有極輕微者，也要毅然揚棄，猶如揚棄一切絕對虛偽之物，以便觀察。³⁴

從這句話可以了解到，笛卡兒為了建立客觀的科學思考模式；他首先揚棄了感官對象的存在。其次，再揚棄以往被視為不須證明的理由，包括可能犯錯的幾

³³ 《我思故我在·方法導論》，p. 37 - p. 38。

³⁴ 《我思故我在·方法導論》，p. 145 - p. 146。

何知識。最後，還揚棄清醒時的思想，因為這些思想仍然可能在睡夢中出現，它們未必能比睡夢中的幻覺更為真確。換一句話說，在笛卡兒的科學客觀標準中，一個“徹底的懷疑”是需要的，而且必須是先假設一切事物皆為偽。

所以，當笛卡兒實行“徹底的懷疑”這個論點時，笛卡兒發現了，“我思”是不可置疑的真理。因此，笛卡兒又說：

正當我做如此思想，一切皆偽之時，我立刻理會到那思想這一切的“我”，必須為一事實。由於我注意到“我思故我在”這個真理是如此確實，連一切最荒唐的懷疑假設，都不能動搖它。於是我斷定，我能毫無疑惑地接受這真理，視它為我所尋找的哲學的第一原理。³⁵

從這句話可以清楚地知道，儘管我可以懷疑一切，但是這個正在懷疑者是無法置疑的，而“我思”，就是這個正在懷疑者。因此，“我思”不是只有單純的思想之心理現象，它是一個思想之物的實體。

因此，綜上所述，“我思”的主體，依照笛卡兒的說法，應當是“自我”存在的意識或者是一種自明性的思想主體或實體。“我思”它是一實體，但是它的本質或本性，不止於思想而已，而且亦在於自我之存在。

所以，笛卡兒認定“我思”，就是思想主體之實在性，“我思”是一個思想實體。由自我之思想，進至到其存在，在哲學史上應是一種革命性見解。

³⁵ 《我思故我在·方法導論》，p. 146 - p. 147。

2.2. 我思的觀念與建立

2.2.1. “我思”是一種形上學的超知性層精神實體觀念

但筆者所謂存在，其意涵為何？也即是說，笛卡兒從自我之思想，到自我之存在，此存在之意涵究竟是何意義？“我思”這個觀念，依照笛卡兒在《方法導論》〈第四章 形上學提綱〉中有說到：

以後，我仔細考察“我”是甚麼？我知道，我能是設想“我”是沒有任何肉體，也能設想沒有宇宙存在，連“我”處身的地方都不存在，可是我不能同樣地設想“我”自己不存在；相反的，正因為我思想懷疑別的事物之真實性，很明顯地，很確實的結論了“我”的存在。³⁶

由這段話可以得知，在笛卡兒的哲學觀念中“我”並不是肉體，而是指一個抽象的存在實體。而這個抽象的存在實體是什麼呢？笛卡兒接著又說：

由是，我知道“我”是一個實體，而他的全部本質或本性，只是思想而已，其存在，不需要有什麼地域，也不需要有什麼物質為其憑藉。如此，這個“我”，即靈魂，是我之所以為我的理由。他和肉體完全不同，也比肉體更易認識，而且，假使肉體不存在了，仍然不停止他本來的存在。³⁷

由這一句話，可以更加肯定，“我思”是一種形上學的“超知性層”精神實體觀念，而“我”是一個存在的精神實體。當然，身體不是自我之必然屬性，因為依笛氏之見解，身體缺乏自我思想之明確，理由無它，因為完全可以設想一魔

³⁶ 《我思故我在·方法導論》，p. 148。

³⁷ 《我思故我在·方法導論》，p. 148。

鬼欺騙我有一個身體，但事實上我的身體已經不存在了。因而，笛氏之所謂自我之存在，並不是指身體性，而是純精神性的思想，也即是先驗性的思想自我，乃藉我思之概念而分析出——思想之存在乃依於思想本身而可能。

2.2.2. “我思”的建立是笛卡兒理論的基點

自此以後，在笛卡兒的其他著作中，例如：1641年完成的《第一哲學沉思錄》與1644年出版的《哲學原理》，笛卡兒也曾經一再地提出這個觀念與論點。尤其是在《哲學原理》〈第一章 人類知識的原理〉這篇，笛卡兒說：

我們既然摒棄了所有稍可懷疑的事物，而且想像它們是虛妄的，因此很容易假設，既沒有上帝、穹蒼，也沒有物體，甚至可以假設我們沒有手、腳、身體，可是當我們懷疑這些事物的真實性時，卻不能同樣地假設我們不存在。因為設想一種事物在思想的時候並不存在，實在是一種矛盾。所以「我思故我在」這一個結論，乃是做依次推論的人首先獲得的最確定知識。³⁸

由這一句話可以知道，當笛卡兒確立了“我思”的理性思考的邏輯性後，便以它為“基點”觀念。

當“基點”觀念確立之後，便以“我思”這個基點，去發展他的理論與探討宇宙真理。此後，無論笛卡兒在從事“認識活動”與“形上學思維”時，其指標性的基準就是“我思”。

“我思”不但可以避免感覺會犯的錯誤，而且也是思想主體的最終依據。這

³⁸ 《沉思錄·哲學原理》，p. 154。

個思想主體的建立與提出，使得笛卡兒獲得近代理性哲學創始者的封號。而“我思”這個名詞就是笛卡兒的哲學基石，但也是日後他在論述“心物二元論”哲學的基礎。

2.3. 笛卡兒的哲學觀與方法

2.3.1. “懷疑”精神是笛卡兒哲學的起點

費爾巴哈³⁹說：

笛卡兒只有通過懷疑、否定當作哲學的發端，才奠定和能夠奠定那種新的、自由的、從自身開始的哲學開端和基礎。⁴⁰

引用費爾巴哈先生的話，來述說笛卡兒的哲學起點：“懷疑”精神，是目前

³⁹ 路德維希·安德列斯·費爾巴哈（Ludwig Andreas Feuerbach，1804年7月28日—1872年9月13日），德國哲學家。1841年發表《基督教的實質》一書，書中重申對基督教的看法，認為人就是他自己的思考對象，將宗教歸結為對無限的認識。宗教「不過是對於知覺的無限性的認識；或者說，在對無限的認識中，有意識的主體以其自身本能的無限性作為認識的對象」。也就是說，上帝不過是人的內在本性的向外投射。這本書的第一部分發揮了「宗教之真正的或人類學的本質」，論及上帝作為「理解的存在」、「道德的存在或法律」、作為「愛」等方面，都是為了適應人類的本性的各種不同的需要。在這本書的第二部分，費爾巴哈分析了「宗教之虛偽的或神學的本質」，認為把上帝看成是離開人的存在而存在，會使人相信啟示和奇蹟，不僅會「損壞和消除人類的最重要的感覺，對真理的追求」，而且相信宗教儀式的「聖餐」和獻祭，導致「必然的結果是迷信和不道德」。他認為基督教的上帝只是一個幻象，論及到其他學科時，尤其是哲學，他認為黑格爾的哲學是偽宗教的，他提出一種機械論的唯物主義。

⁴⁰ 《費爾巴哈哲學史著作選》〈卷1〉，涂紀亮譯，北京：商務印書館，1979，p. 164。

我認為最貼切的形容詞。但是笛卡兒所稱的“懷疑”是什麼呢？孫振青先生有一段貼切的形容如下：

我們自小時候所學習的一切知識幾乎都是聽來的，並且都未經過嚴格的分析與批判，因此它們的真假無法確定。若要確知那些知識的真假，必須將它們逐條考查。然而那樣的工作是永遠做不完的。對於先前的這些知識或意見，應該怎麼處理呢？笛卡兒認為，應該來一次大掃除或大清倉，然後從頭做起，這樣可以避免錯誤信念或成見的障礙。這個大清倉的方法，笛卡兒稱之為「懷疑」（*dubitatio*；*doubt*）。⁴¹

也因為笛卡兒的“懷疑”是採用大掃除的模式，因此這種懷疑的方式，又被後世學者們稱為“普遍的懷疑”。

但“懷疑”這個起點，對笛卡兒到底有何重要性呢？周春塘先生說：「今天笛卡兒最為人稱道的，是他的懷疑精神；他人盡皆知的名言“我思故我在”，便是這種精神的產品。笛卡兒的懷疑，來自對人性細膩的觀察，和感官脆弱的發現，因此導致他對一般知識的不信任，並促使他在最無可懷疑的地方也加以深思。他不相信在漫無準則的感官包圍中，人會找不到確實可靠的知識，有如二加三等於五這一類純粹數學的真理，或者像“我思故我在”這種可以驗證的領悟」⁴²。

由上述這一段話可以知道，笛卡兒就是以“懷疑”作為其哲學之開端，並且透過全面性的懷疑之後，進而開創出他的“我思故我在”理論。

⁴¹ 孫振青：《笛卡兒》，台北市：東大圖書股份有限公司，1990，p. 17。

⁴² 《沉思錄》，周春塘譯，台北市：五南圖書出版股份有限公司，2010，p. 5。

2.3.2. 上古希臘哲學家對笛卡兒思想與研究方法的影響

笛卡兒的哲學觀與研究方法，雖然承襲了“近世哲學的五大特徵”⁴³，可是基本上，還是受到了柏拉圖的形上學觀念，與亞里斯多德的形上學研究方法和觀念影響。為何呢？筆者的觀點如下：

I、柏拉圖形上學觀念影響笛卡兒思想與方法的部份：

在柏拉圖的著作《西伊提特斯》中，所提出的幾項觀點，對笛卡兒的啟示與影響是一定有的，例如：「(1) 個別感覺主體或常識如為真理權衡，則無意抹殺了真理的存在；因為感覺因感官與外在境況（如距離、視點、光線強弱等等）的差異而時時變化，根本無法形成任何權衡。(2) 感覺主義迫使一切學說的建立、討論的進行、論證或反證等，都成為不可能的事。但是學說、討論、證明等等，必須預設客觀真理及其規準的存在可能性才行；否則將與一般畜生野獸無異。(3) 一切感官知覺亦必含有非感覺的要素。舉例來說：「眼前的一朵菊花是黃色的」這句命題屬於知覺判斷，但亦同時帶有比較、分類、推斷等等知性作用在內」。⁴⁴

同時柏拉圖在《西伊提特斯》中提出，真確知識的兩種必須具備條件如下：

- (1) 不可推翻性 (infallibility)；類似後來康德所謂“客觀真確性”或“普效性” (universal validity)。知識的對象必須是“共相”或“概念”，

⁴³ 孫長祥先生在《沉思錄·哲學原理》一書的第6頁，代譯序中談到，一般認為近世哲學五大特徵：1.人類越來越有自覺、有意識的去反省和人類切身有關的問題。2.批評的態度與方法，愈見細膩與嚴謹。3.反對威權與沿襲不改的心志，變得積極而強烈。4.抵抗專制與集權對人性的桎梏與壓迫。5.要求思想、行動、感情的自由，希望從一些不正當的束縛中解放出來。

⁴⁴ 傅偉勳：《西洋哲學史》，台北：三民書局，2008，p. 77。

而非瞬息萬變的感性個物本身。感覺成立在感官與感覺基料 (sense-data) 的接觸，無所謂真偽是非可言。因此知識的形成需要藉判斷作用，經由判斷才有所謂的真偽可言。(2) 真正的知識必須是“關於實在” (of what is or of the real) 的知識。也就是說知識的對象必須是“共相”或“普遍者”，而非“個別者” (particulars) 或“差別相”。⁴⁵

所以，從柏拉圖知識論中所知道的觀點，瞭解到柏拉圖所承認的知識只有兩種：「1、數學知識。2、辯證法知識或理性知。就數學知識而言柏拉圖認為，數學對象雖非可感覺的個別者，卻是一種「睿智的個別者」(intelligible particulars)，因為數學具有中間者 (intermediaries) 的特性。而辯證知或理性知，則與數學對象不同。他是一切存在者的存在原理，毫不關涉感覺經驗，卻經靈魂的回憶作用而得彰顯，故稱真實的普遍者 (true universals)」⁴⁶。這就是柏拉圖所強調，純粹理性所探求的對象。

由上述三點論述中，可以發現到笛卡兒在其著作《方法導論》(1637) 第二章〈新方法的研究〉中，所建立的四個規則裏看到柏拉圖的理論影子。以下引用笛卡兒的《方法導論》中〈第二章：新方法的研究〉中所說的四個規則內容：

第一，自明律，絕不接受任何事物為真，除非我自明地認識它是如此，就是說小心躲避速斷和成見，並在我的判斷中，不要含有任何多餘之物，除非他是明顯地清晰地呈現在我的精神面前，使我沒有置疑的機會。

第二，分析律，將我要檢查的每一個難題，盡可能分割成許多小部分，使我能順利解決這些難題。

第三，綜合律，順序引導我的思想，由最簡單，最容易的對象開始，一步一

⁴⁵ 《西洋哲學史》，p. 77 - p. 78。

⁴⁶ 《西洋哲學史》，p. 79。

步上升，好像登階拾梯一般，直到最複雜的知識，同時對那些本來沒有先後秩序者，也假定它們有一秩序。

第四，枚舉律，最後，處處做一很周全的核算和很普遍的檢查，直到足以保證我沒有遺落為止。⁴⁷

因此，從〈第二章：新方法的研究〉引言中，可以窺見笛卡兒的方法構想與基本精神，跟柏拉圖在知識論中所談的觀點相當吻合。

其次，柏拉圖也贊成用數學知識來做為哲學的推演工具。關於用數學知識來做推演工具這一點，也在笛卡兒的《方法導論》第二章中也提到，引述如下：

數學的形式可為一切知識的形式，那些長串連貫的推理，無一不是簡單而易，幾何學者習慣用以推演更難證明的事理，使我聯想，凡人的能力所能認識的範圍內，皆有同樣情形。…例如一位熟諳算數的孩子，循規導矩地演算了一個加法的題目，則對他所計算的結果來說，他確信自己所能做到的，全部已經找到了。…但是這方法，令我最滿意的地方，是使我能在一切事上運用我的智能，即使我無法運用的十全十美；至少，在我的能力範圍內，他是最完美的了。此外，由於運用這方法，我的精神能逐漸明白清晰去應付外界。⁴⁸

由笛卡兒這段話中可以知道，柏拉圖贊成以數學知識的哲學解析模式，對笛卡兒所提出的哲學研究方法，俱有相當程度地影響力。

II、亞里斯多德形上學觀念影響的部份：

亞里斯多德在《形上學》卷一 980a 裏說：「人之天性本有求知之慾望」。由

⁴⁷ 《我思故我在·方法導論》，p. 129 - p. 131。

⁴⁸ 《我思故我在·方法導論》，p. 131 - p. 133。

這一句話可以知道亞里斯多德的形上學，基本上就是研究存在自體(being as such)之學，也就是探求不變自存的實體之學，同時兼涉及與矛盾律相關的第一原理。

亞里斯多德在《形上學》卷四中有提到一個重要的觀念，他認為：「現實世界的一切生成變化，是不可能無限制地溯源；最後一定會發現自本自根，不變不動而能推動世界生成的根本原因或存在。因此，形上學的首要課題乃是探求此一存在自體的第一哲學 (prōtē philosophia)。但是由於不變不動的實體具有神性，所以第一哲學又可稱為神學 (theologein)」⁴⁹。同時，他又為形上學的不動不變的實體做了補充，在《形上學》卷十二它又談到：「實體分成 3 種。第一是“可感覺且會死滅”的實體 (sensible and perishable)，譬諸植物、動物等是。第二是“可感覺且永恆”的實體 (sensible and eternal)，乃指天體而言。第三是“不可感覺且永恆”的實體 (non-sensible and eternal)。」⁵⁰

因此，綜上所述，亞里斯多德賦予了“實體”這個名詞兩個意義：

i、第一義：“實體” (prōtai ousiai) 即是指現實事物，乃由“形相” (form) 與“質料” (matter) 兩者所組成，而為現實的個別事物。

ii、第二義：“實體”是形式原理，它是一種純粹形象。談的內容只有上帝、天體的睿智 (the intelligences of the spheres) 以及人類靈魂中的“主動理性” (the active reason) 而已。

因此筆者認為，笛卡兒受亞里斯多德哲學觀念影響的部分，應該是，存在自

⁴⁹ 《西洋哲學史》，p. 111。

⁵⁰ 《西洋哲學史》，p. 111。

體的第一哲學觀念中的“主動理性”部份。依據亞里斯多德的說法，“主動理性”不受任何外在變化的影響，而且為永劫不死的“理性自體”。

這項“理性自體”的觀念，在笛卡兒的《方法導論》〈第四章：形上學提綱〉中談到：「它和肉體完全不同，也比肉體更易認識，而且，假使肉體不存在了，仍然不停止他本來的存在。」⁵¹。由這一句話，可以看到亞里斯多德的理論影子。

但是，也由於亞里斯多德在《靈魂論》（430a17ff）中又談到：「此一理性純粹無雜，可與身體分離，且無感覺的牽制」。這一段話，也啟發了笛卡兒在《方法導論》〈第五章：物理問題〉中的人獸之別和“靈魂實體”與“物質實體”的心物二元論法。

III、亞里斯多德形上學研究方法影響的部份：

至於研究方法方面，以亞里斯多德所界定的三段論法⁵²，影響笛卡兒最為明顯。尤其是亞里斯多德在《分析前論》（24b）中說到：「一種論證，只要假定某事成立，其他（命題）亦因某事之真，必然隨之推衍出來，毋須借助推衍系統以外之語辭」。此一界說易於理解，同時也影響了笛卡兒在論證第一哲學時，所

⁵¹ 《我思故我在·方法導論》，p. 148。

⁵² 傳統邏輯中，是在其中一個命題（結論）必然的從另外兩個命題（叫做前提）中得出的一種推論。這個定義是傳統的，可以寬鬆的從亞里斯多德的《前分析篇》Book I, c. 1 中推出來。希臘語「sullogismos」的意思是「演繹」。對傳統意義上的三段論的詳細描述請參見直言三段論。三段論由三個部分組成：大前提、小前提和結論，它在邏輯上從大前提和小前提得出來的。大前提是一般性的原則。小前提是一個特殊陳述。在邏輯上，結論是從應用大前提於小前提之上得到的。這個例子是亞里斯多德給出的經典的「Barbara」三段論：如果所有人（M）都是必死的（P）（大前提）。並且所有希臘人（S）都是人（M）（小前提）。那麼所有希臘人（S）都是必死的（P）（結論）。

採用的演繹法⁵³。例如笛卡兒在《方法導論》〈第四章：形上學提綱〉所說的一項標準，引文如下：

我普遍地檢查一命題之所以為真實的緣故，以便確定它的條件。由於我已經找到了一個命題，且知道它是真實而確定的，我想我也應當知道其真確性是在什麼。我注意到，在“我思故我在”之中，無物可以保證我說了真理，只不過是我很明顯地看出，思維必須存在。我遂認為我可以以此做為總則。⁵⁴

由上述引文中可以看到，笛卡兒以“我思”的存在為準則，而去推比事物之成因的演繹法，與亞里斯多德的三段論法，雙方實有相同之處。

2.3.3. 笛卡兒的研究方法：“自然之光”或“理智”參與“普遍的懷疑”

笛卡兒的研究方法是“普遍的懷疑”，這個方法在《方法導論》〈第二章：新方法的研究〉中有規定。而這個方法的規則分別是，“自明律”、“分析律”、“綜合律”、“枚舉律”等四項方法規則。在這些方法規則中，也展現出笛卡兒的方法論同時具有兩項特質。這兩項特質分別是，“自然之光”或“理智”參與思維活動的研究，並參與“普遍的懷疑”方法。

首先，就“理智”參與思維活動的研究而言，笛卡兒希望能夠藉由“自然之光”或“理智”這個要素，去參與思維活動並配合有系統方法，而去找出問題的所在。而“自然之光”或“理智”的加入為何如此之重要，笛卡兒的說法如下：

⁵³ 哲學史上，早已有人以亞里斯多德的分析論法來反推事實。例如：爭議最大的思想存在的明顯事實。如聖奧斯汀常說的一句話：「如果我錯了，我存在是一定的」。

⁵⁴ 《我思故我在·方法導論》，p. 148。

良知是世界上分配得最公平的東西，因為每個人都擁有足夠的良知，就連那些在別的任何世上最難滿意者，也不會希求獲得比現在有的更多的良知。從這一點來說，並非每個人都在做自我欺哄；相反地，這更證明了正確地判斷和辨別真偽的能力，即所謂的良知或理智，在眾人身上，天生是平等的。⁵⁵

由上述的說法中，可以看到，“理智”擁有正確地判斷和辨別真偽的能力。而且“理智”是每個人身上都公平擁有的東西，故無須外求。所以，當思維活動在進行時，“理智”的參與，是可以幫助自己，去確認自己的認知是否正確。簡言之，就是可以透過“理智”而擁有正確判斷的能力。

但是，在論述了“理智”的存在與功能後，笛卡兒就接著去鋪陳理智要怎麼用才是最適當，笛卡兒說：

我的計畫，不是在此傳授一個人人必須遵從的方法，以便正確地引導自己理智，而只是指給人家看，我怎樣設法引導我的理智。⁵⁶

由這段話的意思可以知道，就是笛卡兒不是要教你們去認識什麼，而是告訴我們要運用自己的“理智”去發現什麼。運用自己的理智去發現什麼，就是運用自己“理智”最適當的方式。

其次，就“普遍的懷疑”方法而言，這個方法，意謂要我們不會輕易地接受，任何尚未經過嚴格檢證的知識或觀念。但是，笛卡兒這種懷疑的方法，並非如懷疑論者的為懷疑而懷疑，而只是把懷疑做為手段。它的目的在於，使既有的觀念與知識在接受考驗之後，可以在可靠的基礎上成為真正的知識。所以，這就是客

⁵⁵ 《我思故我在·方法導論》，p. 111。按錢志純先生於此書頁 111 的說法，“理智”即“良知”並且和笛氏所說的“自然之光”相同，因此在其翻譯文中，筆者把其文中“良知”一詞全部用“理智”一詞予以替代。

⁵⁶ 《我思故我在·方法導論》，p. 114。

觀的懷疑方法之特性。也因為笛卡兒能提出這麼具有特色的方法，才使得笛卡兒成為歐洲理性哲學之開疆者。

至於他所提出“普遍的懷疑”方法重點，就是把“懷疑”當成是排除虛妄意見，而進行的一種暫時性措施。笛卡兒的目的，在於證明“靈魂”存在與“上帝”存在，使兩者能夠建立在更堅實的基礎上。同時，也是為了讓人類屬於精神層次的人類理性可以發揮作用，進而指導人類的思想與行為。因此，笛卡兒在《方法導論》〈第四章 形上學提綱〉中說：

我不知道是否應當同你們談談我在那裏的最初默想，因為它們是如此形上的，如此異乎尋常可能與大家的旨趣不合，不過為了能夠判斷我所採取的基礎是否堅固。我又不得不提一提。因為我此時致力於探求真理，我應當採取一種完全相反的做法；凡在我想像內含有可疑的成份，即使是含有極輕微者，也要毅然揚棄。⁵⁷

由這句話可以知道，笛卡兒的普遍地懷疑方法，是迥異於以前的哲學家的。因為，以前哲學家們在探討事物主題時，其關注的重點，都是在探討“何者存在”。反觀笛卡兒的探討重點，卻是在探討“我該如何知道何者存在”。以前哲學家們直接關心“存在”議題，而笛卡兒卻反其道而行，優先注重“認知”議題。

在笛卡兒提出“普遍的懷疑”方法之後，西方哲學的發展，就逐漸從超知性層的“形上學”，而走向知性層的“認識論”。即使，日後西方哲學家在探討形上學時，仍然必須通過知識論的反省層次。

因此，伯特蘭·羅素先生說：「批判的懷疑方法在哲學史上非常重要，儘管

⁵⁷ 《我思故我在·方法導論》，p. 145 - p. 146。

笛卡兒本人並為全心全意地應用這方法。按邏輯講，顯然懷疑要在某處止住，這個方法才能夠產生積極效果。這一著決斷非常重要，對後來的一切哲學有深刻影響」⁵⁸。由上述這一句話更加肯定了，笛卡兒“普遍的懷疑”方法所帶來的貢獻。

2.4. 笛氏之自我概念之證明

筆者認為從笛卡兒在“我思故我在”這個論點中，所指出的“我思”理論。大致上可以歸納出兩個重點：

第一點：“我思故我在”的“我思”，是透過有層序性的方式與方法去思考，而產生對“自我意識”活動的一種直接感知與肯定。也即是說，藉由懷疑，甚至是對自己的懷疑，來肯定自己。因而自我這種絕對的明確性與清晰性即從自我之中導出。笛卡兒把思想，帶入知識論的論法，用知識論科學的方式，提出“我思”是一個純粹屬於精神的活動。而且，從自我之思想中，直接推論出自我之存在，也即從思想到存在之論證得以證立，完成自古以來思想與存在之分隔。當深入探討“我思”之後，所得到的這個“我”，是指一個屬於精神實體的我，也就是俗稱的“靈魂”。

第二點：笛卡兒的“我思”結論，是把“思想”與“思想存在”兩者畫上双

⁵⁸ 《西方哲學史》(下), p. 102 - p. 103。

等號，這種精神與實體可以歸類為一的論法，在思想史上的確是劃時代的創舉。他不僅僅是將“精神思想”視為是一種活動，同時也把“精神思想”視為是一種“實體”的存在。也因為笛卡兒將“精神思想”，變成可歸類為“精神實體”存在的這種論述。如此後世西洋理性哲學家們，才有機會以笛卡所提出的思想亦是實體，這個論點去發展出比較嚴謹論述的理性哲學。

綜上所述，筆者認為“我思”這個觀念的導出，對真理的探討是一個壯舉。而笛卡兒所提出的“我在”也是一個很好的結論。但是依照笛卡兒的說法，“我思”之後的“我在”，兩者的同質性都是一種精神狀態的活動。

雖然“我思”之後的“我在”，笛卡兒把它定調為精神的實體，這一點筆者可以認同。可是當經過實際生活的歷練之後，你不得不承認，實際上就是還有一個實存的身體存在。而這個實存的身體存在，會讓你有感覺，而且當你生病時，絕對會有身體不聽使喚的情形發生。

因此，筆者認為，靈魂實體與實際肉體是同時存在，而兩者之間是處於相互依存，而非如笛卡兒所說的相互平行的關係。但是就是因為要解決“物質實體”這個觀念，才讓笛卡兒衍生出流傳後在世中，爭論最大的“心物二元論”這個理論。同時也使得笛卡兒的後世追隨者，日後在解釋心與物的問題時，陷入一種難以超越和克服的困境，這應該是笛卡兒所始料未及的事。

3. 荀子解蔽篇的哲學觀

3.1. 荀子的哲學觀重點：由智識心

3.1.1. 荀子的心是：智識心

荀子的哲學觀是以“心”為其思想之核心，也是整個學說的“基點”。故要先認識荀子的心論，方能體會荀學的核心。但是，在《荀子》一書中，有許多對於“心”的描述，例如：

心居中虛，以治五官，夫是之為天君。〈天論篇〉

心也者，道之工宰也。〈正名篇〉

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。〈解蔽篇〉

所以如何認識這些描述，就會影響著如何理解荀子的學說。若不能正確的認識荀子所談的“心”，那麼認知荀子的學說就會發生困難與疑惑。因此，正確的認識荀子所說的“心”，對於解讀《荀子》一書而言，是相當必要之事。以下就一些近代學者，對《荀子》一書中“心”的看法分述如下

蔡仁厚先生說：「荀子所說的“心”，與孟子不同。孟子所說的仁義之心（四端之心）、不忍之心、良心、本心，乃是道德的心，是道德主體。而荀子所說的

知慮思辯之心，則是認知的心，是認知主體（亦曰知性主體）。」⁵⁹

韋政通先生說：「荀子一方面言“心”之主宰義，一方面又不承認性善，就是由於這種分裂所形成的矛盾。這矛盾即啟示我們對那些偶然有的異質言論，實不足採證。因此荀子書中儘管有許多近於孟子中庸（如不苟篇「君子養心莫善於誠」一段）的言說，並不能影響他“由智識心”的基本型態，否則我們將只能永停在模擬臆度中，對他的思想系統所表現的真精神不能有一確定的認識。」⁶⁰

潘小慧先生說：「綜合荀子書中所言之“心”，依其意義及作用，可區分為情欲心、自主心、認識心及道德心四種；其中“自主心”和“認識心”為荀學所特別強調者，可相合成一種較廣義的認知心，稱為“解蔽心”。」⁶¹

牟宗三先生說：「于其所形成之心智之了解與規定，輒能順其理之必然而保持其系統之一貫。此如其以心治性，心為認識的心，明辨的心，而非形上學的心，由“智”識心，不由“仁”識心，故與孟子絕異。」⁶²

筆者的看法是，由於以上學者們在研究荀學時，大部份都有談論到荀子所說

⁵⁹ 《孔孟荀哲學》，p. 405。

⁶⁰ 《荀子與古代哲學》，p. 130。

⁶¹ 潘小慧，在一篇名為〈從解蔽心看荀子的知識論與方法學〉論文中談到：綜合荀子書中所言之「心」，依其意義及作用，可區分為「情欲心」、「自主心」、「認識心」及「道德心」四種；其中自主心和認識心為荀學所特別強調者，可相合成一種較廣義的認知心，稱為「解蔽心」。在知識論上，解蔽心作為認識作用的認知主體，具有「徵」與「知」二作用及「虛」、「壹」、「靜」三大功能，故能「知物」、「知天」及「知道」。道之實質為「禮義」，是聖人積思慮，習偽故的產物，除了作為言行的表準，也是真知的判準。「知道」方能「可道」，然後能「守道以禁非道」，導天下國家臻正理平治之境，達成認知的最終目的。在方法學上，「正名」和「辨說」也必須透過解蔽心的運作方可完成。正名思想因應名實紊亂的現實問題而生，除了要破除「三惑」，更有所謂「制名三要」；辨說則為了對治「姦言」、「姦說」而起，自有其範圍與應有的態度。總之，荀子的知識論及方法學為其道德實踐的理論基礎。

⁶² 《名家與荀子》，p. 266。

的“心”是一個認知智心。因此關於認知智心這一點，大家並無太多的歧見。因此，筆者在研究《荀子》一書時，筆者將會把書中所定義的“心”，全部都統合為一個“智識心”。

3.1.2. 智識心的作用：解蔽

牟宗三先生說：「以智識心，此智心以清明的思辨認識為主。荀子解蔽篇即在解人之蔽以恢復其清明之智心」⁶³。藉由牟先生這一句話，可以知道“智識心”能用於解蔽。

由於荀子在論述心這個主題時，出現了一個相當好的觀察點，那就是清楚地剖析了人心的理性認知能力。同時荀子認為，透過心的理性認知能力去認識事物，可以無蔽。故荀子在〈儒效篇〉說：「其唯學乎。彼學者，行之，曰士也；敦慕焉，君子也；知之，聖人也。上為聖人，下為士、君子，孰禁我哉」！從“知之，聖人也”這句話就可以知道，用“智識心”去作理性的認知，是一件相當重要的事。

至於要如何成為聖人，其基本條件一定要有真知。因此，荀子認為雖然有了理性認知的心，那也一定要知道心蔽於何處；當知道心蔽於何處之後，解除心之蔽端方為真知，真知之後才能達聖人之境。以上，就是“智識心”的作用。

⁶³ 《名家與荀子》，p. 224。

3.2. 論蔽

3.2.1. 蔽之成因與種類

承上節所說心有認知的作用，但卻不是認知的準則，。所以，荀子認為心的認知未必正確，而不正確的認知所形成的偏見就是“蔽”。

〈解蔽篇〉第二十一云：

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。妬繆於道，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！〈解蔽篇〉

這段引文是解蔽篇首段之文，由這段文字描述中可以知道，荀子認為一般人常面臨的問題大致有三個問題：

- 1、 偏見：凡人之患乃由於“蔽於一曲，而闇於大理”。荀子認為人在認識上的通病，是蔽於道之一偏一隅，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。所以在春秋戰國時期，天下諸侯之所以“異政”，即政治措施不同；諸子百家之所以“異說”，即學說思想不同。都是因為“蔽於一曲”而不識道之全體，故不能專一於道，所以才有“或是或非，或治或亂”的情況發生。

- 2、 妬人之美，迷繆於道：由於亂國之君與亂家之人⁶⁴，其本意並非不想求正道，只因他們“妬繆於道”，此時別人也就投其所好而引誘他向“非道”的路上走。久而久之，它就偏愛自己積累而成的成見，唯恐聽到別人的批評。同時又依據自己的偏見來衡量別家的學說，導致形成一套“以己為是，以人為非”的成見。結果便是與正道相悖而馳，而猶然自以為是，不加改正。
- 3、 心之用的情況：心之用有兩種情況，（一）“心不使焉”就是人不用心；人不用心，雖黑白在前亦將視之不見，鼓聲如雷亦將聽之不聞。（二）“況於使者乎”，只用心於邪道曲說者，當然離道益遠而難以見道了。

荀子認為心有蔽塞，便不能認識大理以明辨是非，而行為亦將流於邪僻。心蔽於何處，荀子又列舉了心蔽之種類，引文如下：

故為蔽，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。〈解蔽篇〉

從上述引文可以知道，荀子把蔽分為十種，而這十種蔽又可分為五組。根據蔡仁厚先生的說法，這五組的定義及引述如下：

- (1)：“欲與惡”之蔽：「欲、惡，猶言好惡。人之所欲與所惡，其本身是

⁶⁴ 亂家之人，乃承上文諸侯異政，百家異說而言，故亂家之人即指異說之諸子百家

中性的；欲惡不得其正，便生蔽，反之，欲惡皆得其正，則不為蔽」。⁶⁵因為一般人往往對自己所喜愛之事要其生，對自己厭惡之事要其死，常常會失去平衡而不得其正，故“欲與惡”為十蔽之首。

(2)：“始與終”之蔽：「始與終是時間方面起止生死之兩端。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，荀子稱之為脊道（墨道）；反之，厚於送死而薄於事生，便是為終所蔽，荀子稱之為野、為惑」⁶⁶。所以，凡人在做事或做學問時，如果只有開頭前面很謹慎，但是只慎其始而不問結果，就是“始之蔽”。相反的，如果只看結果而不責問動機，便是“終之蔽”。

(3)：“遠與近”之蔽：「遠近指空間之距離。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，這種蔽依據日常之經驗便可解除。又如諺語：「遠來和尚會念經」，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」。⁶⁷“遠與近”之蔽，的確是觀看事情的角度問題，也是現代人常見的問題。

(4)：“薄與淺”之蔽：「修身篇云：「多聞曰博，少聞曰淺。」少見寡聞，知識孤陋，是淺之蔽；博而寡要，雜而無統，或博而不能返之約，則是博之蔽。淺之蔽，人易知之，而博之蔽，則人不易知」⁶⁸。的確，目前一般人也常會有上述之迷思，因此“薄與淺”之蔽也適用於現代。

⁶⁵ 《孔孟荀哲學》，p. 420。

⁶⁶ 《孔孟荀哲學》，p. 420。

⁶⁷ 《孔孟荀哲學》，p. 420 - p. 421。

⁶⁸ 《孔孟荀哲學》，p. 421。

(5)：“古與今”之蔽：「古與今乃是時間之先後，其本身無所謂蔽。但以古為必是、以今為必非，或以今為必是，以古為必非，便足以形成蔽塞」⁶⁹。所以要沒有“古與今”之蔽，則必須言古者，要考慮現今之狀況；而言今者，必須要徵驗於古人之言，如此方能無蔽。

3.2.2. 蔽之具體事例與不蔽之福

荀子除了以很抽象的方式說這蔽與那蔽，他又舉出若干具體的事例，並在具體事例中說明蔽塞之禍與不蔽之福。荀子將蔽的事例劃分為歷史上的人君人臣、和晚周諸子思想學說。

(1)：人君人臣的事例，人君的部份引文如下：

昔人君之蔽者，夏桀殷紂是也。桀蔽於末喜斯觀，而不知關龍逢，以惑其心，而亂其行。紂蔽於妲己、飛廉，而不知微子啟，以惑其心，而亂其行。故群臣去忠而事私，百姓怨非而不用，賢良退處而隱逃，此其所以喪九牧之地，而虛宗廟之國也。桀死於亭(鬲)山，紂縣於赤旆。身不先知，人又莫之諫，此蔽塞之禍也。成湯監於夏桀，故主其心而慎治之，是以能長用伊尹，而身不失道，此其所以代夏王而受九有也。文王監於殷紂，故主其心而慎治之，是以能長用呂望，而身不失道，此其所以代殷王而受九牧也。遠方莫不致其珍；故目視備色，耳聽備聲，口食備味，形居備宮，名受備號，生則天下歌，死則四海哭。夫是之謂至盛。詩曰：「鳳凰秋秋，其翼若干，其聲若簫。有鳳有凰，樂帝之心。」此不蔽之福也。〈解蔽篇〉

從上面引文中，可以知道人君之蔽，即桀紂之暴。依荀子來看，桀紂之暴只

⁶⁹ 《孔孟荀哲學》，p. 421。

是一個“亂”字，然而亂其行者，其根源乃由於惑其心，也就是其蔽在於未知賢臣之明。所以才有文中所說：桀、寵信末喜斯觀，紂、寵信妲己飛廉，這兩位君主只有聆聽寵妃、寵臣之言，而不信任忠言勸諫的賢臣關龍逢與微子啟。

因此荀子認為，桀、紂喜見美色愛聽讒言，為了滿足自己的耳目感官與心之好欲，進而造成「羣臣去忠而事斯，百姓怨非而不用，賢良退處而隱逃，此其所以喪九牧之地，而虛宗廟之國也」⁷⁰，這樣的身死國亡之禍，這就是在認識的過程中，受到個人情欲之蔽而產生的禍端。

相反的，成湯之所以能放桀而起，文王之所以能伐紂而興，其根源上乃由於“主其心而慎治之”。主其心而慎治之，能使心不蔽，心不蔽則能使天下正理平治；天下正理平治就會產生，生則天下歌頌，死則四海皆哭的賢君之治，此乃為人君者“不蔽之福”。

人臣事例的部份引文如下：

昔人臣之蔽者，唐鞅奚齊是也。唐鞅蔽於欲權而逐載子，奚齊蔽於欲國而罪申生；唐鞅戮於宋，奚齊戮於晉。逐賢相而罪孝兄，身為刑戮，然而不知，此蔽塞之禍也。故以貪鄙、背叛、爭權而不危辱滅亡者，自古及今，未嘗有之也。鮑叔、甯戚、隰朋，仁知且不蔽，故能持管仲，而名利福祿與管仲齊。召公、呂望，仁知且不蔽，故能持周公而名利福祿與周公齊。傳曰：「知賢之謂明，輔賢之謂能，勉之彊之，其福必長。」此之謂也。此不蔽之福也。
〈解蔽篇〉

由引文中得知人臣之蔽在於權欲，故文中說：“唐鞅蔽於欲權”、“奚齊蔽

⁷⁰ 《荀子集解》、卷十五，解蔽篇第二十一，p. 261。

於欲國”，而欲國即是欲權，都是指權力欲望而言。就政治人物來說，權力的欲望最難控制，若不能控制，則終不免為其所蔽；心若被勢欲所蔽，乃是政治上一切暴亂災禍之源，其結果當然是“身為刑戮”。反之，鮑叔、甯戚、隰朋，呂望皆仁智且不蔽，仁者盡己之力，盡己之力故能輔賢，此乃為人臣者“不蔽之福”。

(2)：晚周諸子思想方面的事例，引文如下：

昔賓孟之蔽者，亂家是也。墨子蔽於用而不知文，宋子蔽於欲而不知得，慎子蔽於法而不知賢，申子蔽於執而不知知，惠子蔽於辭而不知實，莊子蔽於天而不知人。故由用謂之道，盡利矣。由俗（欲）謂之，道盡嗛矣；由法謂之，道盡數矣；由執謂之，道盡便矣；由辭謂之，道盡論矣；由天謂之，道盡因矣。此數具者，皆道之一隅也。夫道者，體常而盡變，一隅不足以舉之。曲知之人，觀於道之一隅，而未之能識也。故以為足而飾之，內以自亂，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上，此蔽塞之禍也。孔子仁知且不蔽，故學亂術足以為先王者也。一家得周道，舉而用之，不蔽於成積也。故德與周公齊，名與三王竝，此不蔽之福也。〈解蔽篇〉

這有類於司馬炎之《論六家要旨》，乃是一種對當時思想的一種綜括性的評價。荀子當然並非出色的哲學思想史家，評論未必公平與恰當，但亦開啟思想史評論之先河。荀子以單字隻義，來評論諸子的蔽與不蔽，是一種相當卓見的方法。而荀子認為諸子之蔽其大意如下：

“墨子蔽於用而不知文”：是指墨子“崇尚功用”，其論善惡專以有用無用為標準，其所謂用者，又持義極狹。例如：音樂，墨子以其飢不可為食，寒不可為衣，故非之。其實，墨子本欲“以質救文”，但是由於人類固有好美之天性，所以“文之以禮樂”者，故自不可少也。結果，墨子因忽視禮樂文化之價值，卻落於非人文的立場，乃持義太偏之蔽。

“宋子蔽於欲而不知得”：是指宋子主張人之情欲要寡欲，但宋子卻不知人

之情欲更有貪得之一面。所以荀子認為宋子之說是：“人之情欲寡，而皆以己之情為欲多，事過也”⁷¹，也就是指宋子想藉由“欲寡謂之道”的說法，是蔽於不知“有見於少，無見於多”之義。可知荀子並不以欲寡為貴，反而注重《論語》所說的“戒之在得”的工夫。

“慎子蔽於法而不知賢”：慎子為法家人物，所以慎子重法，並且以法為唯一的標準，除法之外，不復有其他價值標準。但是荀子認為，就政治而言，法為首出之觀念是好的，可是徒有法，法是不能以自行的；因此，必須要有賢者才能盡法之用。所以，荀子認為慎子之蔽，在於不知要有賢能之人才能盡法之用。

“申子蔽於勢而不知知”：申子亦為法家之人物，申子重勢，故申子主張要得權勢以刑法來御下，但不知權勢要待才智才能發揮功效。因此，荀子認為申子之蔽，在於“由勢謂之道，盡便矣”，此乃因為申子不知須有才智方能勢成。

“惠子蔽於辭而不知實”：惠子名家人物，惠子注重名相、概念也就是所謂的“辭”，所以惠子主張“合同異”而言“天與地卑，山與淵平”的概念。但是依照目光之所見是“山高於淵”，而惠子卻主張“山與淵平”，顯見已乖其實。因此，荀子說：「山淵平，情欲寡，芻豢不加甘，大鐘不加樂，此惑于用實，以亂名者也。依照目之所見，山高於淵驗之所緣以同異，而觀其孰調，則能禁之矣。非而謁楹，有牛馬非馬也，此惑于用名以亂實者也。驗之名約，以其所受，悖其所辭」⁷²，來說明惠子蔽於“由辭謂之道，盡論矣”。

⁷¹ 《荀子集解》、卷十二，正論篇第十八，p. 229。

⁷² 《荀子集解》、卷十六，正名篇第二十二，p. 280。

“莊子蔽於天而不知人”：莊子為道家人物，莊子注重“天”而薄“人”，天是指自然無為之道，人是指人為。荀子認為，莊子純放任自然逍遙之情，不復盡人事之謂。故荀子說：「大天而思之，孰與物畜而制之。從天而頌之，孰與制天命而用之。望時而待之，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」⁷³，來說明莊子蔽於“由天之謂道，盡因矣”。

從荀子列舉六子之蔽後，其結論在於六子之道術皆蔽於“道之一隅”，而不足以盡道之全體。因此，荀子特別強調：「夫道者，體常而盡變，一隅不足以舉之。曲知之人，觀於道之一隅，而未之能識也」⁷⁴，而能達到學術上不蔽者唯有孔子。荀子說：「孔子仁知且不蔽，故學亂術足以為先王者也」⁷⁵，而孔子之所以不蔽，在其仁知兼備；仁者愛人，知者知人，有愛人之德，兼有知人之明，故不爭；不爭，則達不蔽之境界。以上為荀子所論“蔽”之意義。

⁷³ 《荀子集解》、卷十一，天論篇第十七，p. 211 - p. 212。

⁷⁴ 《荀子集解》、卷十五，解蔽篇第二十一，p. 262。

⁷⁵ 《荀子集解》、卷十五，解蔽篇第二十一，p. 262。

3.3. 解蔽篇解蔽之道

3.3.1. 解蔽之道步驟的確立

蔽塞的種類既多，而危害又大，然而如何消解蔽塞的方法，也是荀子的卓越創見。而荀子對解蔽之道的第一步，引述如下：

聖人知心術之患，見蔽塞之禍，故無欲無惡，無始無終，無近無遠，無博無淺，無古無今，兼陳萬物而中縣衡焉。是故眾異不得相蔽以亂其倫也。何謂衡？曰：道。故心不可以不知道，心不知道，則不可道，而可非道。人孰欲得恣，而守其所不可，以禁其所可？以其不可道之心取人，則必合於不道人，而不{知}合於道人。以其不可道之心與不道人論道人，亂之本也。夫何以知？曰：心知道，然後可道，可道然後守道以禁非道。〈解蔽篇〉

由上述引文中可以發現，荀子認為要先有訂出標準的“衡”，才能以此標準逐步解蔽。而“衡”的定義是甚麼？是“道”。而道究竟是何種意義的道？依《荀子集解》一書中去瞭解，荀子的道是“禮義之道”。

荀子在《荀子集解》〈儒效篇〉談到：「先王之道，人之隆也，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」⁷⁶。文中所謂的“中”及所謂的“道”，都明顯的指向“禮義”。故荀子認為“禮義”就是使眾異不得相蔽以亂其倫的一個標準，凡是合於這個標準的，可避免蔽於一曲的曲見，相反地，若低於此項標準，則必為邪見妄說。

⁷⁶ 《荀子集解》、卷四，儒效篇第八，p. 77。

荀子所提出解蔽的第一步標準：要合禮義之道，才可以不被私見所蔽。但是禮義是屬於外在標準，也就是俗稱的客體。因此，找尋內在標準，也就是俗稱的主體，荀子又提出了進一步的解答，其說法引述如下：

人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。〈解蔽篇〉

荀子認為人之所以能知禮義，是“心”的作用；而心要如何發揮其認知的作用，就要靠心的“虛壹而靜”。而心為何有虛壹而靜的能力呢？荀子解釋如下：

故人心譬如槃水，正錯而勿動，則湛濁在下，而清明在上，則足以見鬢眉而察理矣。微風過之，湛濁動乎下，清明亂於上，則不可以得大形之正也。心亦如是矣。故導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非決嫌疑矣。小物引之，則其正外易，其心內傾，則不足以決庶（羸）理矣。〈解蔽篇〉

荀子以槃水喻心，“正錯而勿動，則湛濁在下，而清明在上”來比喻心之虛靜。心若虛靜則“足以見鬢眉而察理”、“足以定是非決嫌疑”。如果心不虛靜則“不可以得大形之正”、“不足以決庶（羸）理”。因此可以用“導之以理，養之以清”的工夫，來讓心達到虛壹而靜的狀態，虛壹而靜的大清明心，就是解蔽的內在標準。至此，客觀標準的“禮義”與主觀工夫的“虛壹而靜”心就此確立。

3.3.2. 虛壹而靜的涵義

荀子在解蔽篇中所提出的觀念，“虛壹而靜”，是指人在進行理性活動時，應該要先去除成見、再以客觀的態度，去研究事務的標準法則。人們若能以此為圭臬，就可以掌握現實生活，而不需要去求天祈神、兼受邪端異說的影響，這就是荀子所要展現的人文主義精神。“虛壹而靜”的大清明心，就是不預設價值與

立場的客觀理性心。所以荀子對“虛壹而靜”所下的註釋引文如下：

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。未得道而求道者，謂之虛壹而靜。作之，則將須道者之虛則入，將事道者之壹則盡，盡將思道者靜則察。知道察，知道行，體道者也。虛壹而靜，謂之大清明。萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位。坐於室而見四海，處於今而論久遠。疏觀萬物而知其情，參稽治亂而通其度，經緯天地而材官萬物，制割大理而宇宙裡矣。恢恢廣廣，孰知其極？畢畢廣廣，孰知其德？涓涓紛紛，孰知其形？明參日月，大滿八極，夫是之謂大人。夫惡有蔽矣哉。〈解蔽篇〉

就上述引文中，荀子說：「不以所已臧害所將受謂之虛」，來說明心的容納空間是“沒有限制性”的，故謂之“虛”。用「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」，來說明心不會被所知的特定對象所限，故心有“統攝為一的貫通性”，故謂之“壹”。以「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」，來說明心有能察之“超越性”的“靜”。

由於心具有貫通性、超越性、無限性、等三大特徵，所以，荀子在〈天論篇〉中談到：「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。貫之大體未嘗亡也」⁷⁷，文中強調，要統貫百王之法，須要以禮義為基礎的道，而以禮義為基礎的道，就是“智識心”。所以“虛壹而靜”的涵義就是要運用心有“虛則入”、“壹則盡”、“靜則察”的三種能力的一種工夫。

⁷⁷ 《荀子集解》、卷十一，天論篇第十七，p. 21。

3.3.3. 解蔽之道

由於蔽塞的種類多，而且為害又大，因此要如何消解蔽塞，荀子提出了他的方法，引文如下：

聖人知心術之患，見蔽塞之禍，故無欲無惡，無始無終，無近無遠，無博無淺，無古無今，兼陳萬物而中縣衡焉。是故眾異不得相蔽以亂其倫也。〈解蔽篇〉

由上述引文中知道，荀子認為，聖人知道心術之患，是由於蔽塞所引起的。所以，要不偏於欲或惡、始或終、近或遠、博或淺、古或今；使這些成見都不存在，只是在面對紛然雜陳的事物時，在心中建立起一個正確的標準。當立起標準後，以此標準來度量各種事物的本末輕重、利害得失，然後再做一個合理的判斷。如此，種種不同的事物或觀念思想，皆能明其分際、定其層位，使之不至相互為蔽以擾亂條理秩序，故謂之「兼陳萬物而中縣衡焉。是故眾異不得相蔽以亂其倫也」。

至於解蔽的具體方法，根據蔡仁厚先生的說法有兩種，其論述如下：

- (1) “消極地說，是避免「十蔽」”⁷⁸，也就是要避開，欲與惡、始與終、近與遠、博與淺、古與今等十種蔽端。
- (2) “積極地說，要兼顧正反兩面。若只顧此一面而忽略彼一面，便

⁷⁸ 《孔孟荀哲學》，p. 425。

將為此一面所蔽。解蔽之道，端在顧及此一方面，同時又顧及彼一方面。凡不同的方面墨不一顧到，則各種偏見自然互相抵消，而所得的結論乃能正確而無誤。而這種面面顧到的解蔽方法，及荀子所謂「兼權」⁷⁹。所以，要做到面面俱顧，進而避開蔽於一曲的情況，“兼權”是荀學解蔽方法中，最適當的一種積極的做法。

因此，綜上所述，要消解心的蔽塞之道，除了要以“禮義之道”做為標準之準衡、與“虛壹而靜”的大清明心之外，更需要有“兼權”的具體作法。如此，就能面面顧到，兼權而無遺，則一切蔽塞自然化解，進而通往聖人清明之境。

3.4. 小結

〈解蔽篇〉是荀子從“蔽”所造成的禍害，到“心”要如何才能解蔽，所做的一個完整的論述。荀子認為，我們應以“治心之道”來養心，依靠心的能力來解除蔽端，繼而通往聖人的方向而努力。

在遍讀〈解蔽篇〉之後，筆者發現，在荀子的論述當中，並沒有如西洋哲學探討“第一因”存在的問題；也沒有所謂的“第一個聖人從何而來”？這種無限

⁷⁹ 《孔孟荀哲學》，p. 425。

後退的問題。反而，樸實的強調，以禮義為準繩、虛壹而靜為工夫，在以兼權為原則，如此就能解蔽，直指清明之境。這就是荀子告訴我們的方法，也是一種卓見。

因此，荀子的〈解蔽篇〉，在筆者的解釋之下，可看成是一篇文意前後連貫的文章。從荀子一開始說明“蔽”的存在，緊接著，到文章最後，一路告訴我們“解蔽”能帶來什麼樣的結果、及其重要性。在荀子行文敘述當中，經過漫長地論證過程，我們發現荀子，以嚴謹的唯物推論法來推論。其結果，並不是憑空得出結論的。同時，荀子也認為，我們是可以依靠自己的能力來解除蔽端的，並且我們更應該戮力於此。

雖然，〈解蔽篇〉的文意相當深奧兼文學技巧高超，實在是不容易看出荀子想要表達什麼。在透過《荀子集解》、《孔孟荀哲學》、《中國哲學史》三本書的交叉研究後，在這段小結裏，筆者不敢說自己的解釋一定是正確的，甚至有可能出現錯誤的思考或想法。但是，即使其中的想法有錯，也可以將其看成一個新的思考方向。在這個新的思考方向裡面，筆者認為荀子在〈解蔽篇〉中，其扮演的角色，不只是一個訴諸聖王等權威以教化一般人而已；更像是一個苦口婆心，循循善誘的好老師。荀子一步一步的誘使我們走向沒有蔽端的正道，每個人在荀子的眼裡，都是可以靠自己的能力，去成為將來的聖人。如果，人們願意朝著這個目標去做。只要有“智識心”，那麼“何患不知”呢？

4. 笛卡兒與荀子哲學觀念之比較

4.1. 建立笛卡兒哲學觀的主要因素

4.1.1. 科學方法論：普遍的懷疑

前章中筆者雖對笛卡兒思想有所論述，但其中的要義在這章中補充，並藉此進一步與荀子之思想作比較。笛卡兒的哲學觀，強調的是崇尚理性，而非盲目的服從權威；所以，笛卡兒是以“理性主義”來研究哲學的開創者。他使用了嶄新的科學方法“普遍的懷疑”，和“我思”的概念，開創了哲學的新時代。

“普遍的懷疑”是笛卡兒採用的科學方法，其方法就是：當一開始研究哲學的時候，並沒有肯定任何東西的存在。這種普遍懷疑的方法，比起“士林哲學”⁸⁰的研究者，先從感官數論進行肯定，才來認知主體和客體的存在；再從事物的結果，來追溯事物之源及純我的存在，較嚴密得多。

像士林哲學這種“倒果為因”的回溯法，是當時研究哲學方法的主流，而笛卡兒所提出的新方法，顛覆了當時的研究方式，可說是一種創新。但是，也因為這種“普遍的懷疑”方法，所提的內容太過於創新，而造成了笛卡兒另外一個理

⁸⁰ 士林哲學是逼真知識，其知識是採取類比與辨證而來。所以士林哲學家都奉行一句格言：「無一在理智中之物，不是先在感官中者。」

論的困擾。

由於笛卡兒的“普遍的懷疑”方法，是為了發現哲學思索的出發點，而採取一種有計畫性的懷疑。笛卡兒的動機與目的，不在獲得宗教信仰，而是在找出絕對明證的“根源事實”而採取的方法。傅偉勳先生說：「笛氏這種有計畫的普遍的懷疑乃是哲學史上所慣稱的“方法的懷疑”（methodical doubt）。誠如文德爾班所說，「笛卡兒的懷疑（Zweifel），不是絕望（Verzweiflung），而是確實性的出發點」⁸¹。所以這種懷疑是一種方法，也是一種“理論性的”（theoretical）的起點。

“普遍的懷疑”方法，必須無限制的進行，而懷疑的方式，就是先把整個世界，都放在一個懷疑的大括弧內。甚至，連一些被社會大眾認為是具有客觀絕對的“數學知識”，他也都認為，這也許是魔鬼跟人開的玩笑。所以，笛卡兒在《沉思錄》〈第一章：論可疑的事物〉中說：「我還假設穹蒼、大地、顏色、形狀、聲音，以及其他一切現象界的事物，都只不過是夢幻，惡魔藉者它們引誘我們的信仰掉進陷阱裡」⁸²。這一段話，在當時的學界引起相當大的譁然。

4.1.2. 真理：我懷疑所以“我”存在

雖然笛卡兒懷疑一切，並且在方法的懷疑無限進行之後，笛卡兒發現，在整個方法懷疑的論證過程當中，可以清楚地意識到，有些東西是不能放入括弧內，

⁸¹ 《西洋哲學史》，p. 230。

⁸² 《沉思錄·哲學原理》，p. 40。

同時是直觀又明證的“根源事實”，那就是“自我意識”。

笛卡兒認為“自我意識”本身就是一個懷疑者，而“自我意識”存在這點是絕對不能被懷疑的，這是透過深度思考與演繹，而得到的一種“自明”道理，也是自我意識絕對存在的事實。“自我意識”的絕對存在之建立，就是笛卡兒哲學的“阿基米德式基點”（Archimedean point），其它一切真理皆可以根據此一直觀又明證的意識基點逐次推演出來。因此笛卡兒在《哲學原理》的序言中說：「真正的原理只需要兩個條件，第一，這些原理是非常明白的。第二，我們可以從它們演繹出其他一切真理來」⁸³，又說：「我要把一切稍有可疑的命題都完全排斥掉，因為任何命題在仔細探究之後，凡是不能以此態度排斥掉的，都是心靈所能知的最明顯而最明白的命題」⁸⁴。由此可知，“自我意識”是一個絕對存在的明證與真理。

4.1.3. 真理的內涵與第一因的啟示：上帝

笛卡兒說：「就如我既然看到，懷疑一切事物的人在懷疑時，不能懷疑自己的存在，而且在懷疑一切而獨不懷疑自己時，能做推理的東西並非所謂身體，而是所謂心靈和思想。因此，我就把這種思想的存在視作為第一原理，並由此非常明白地演繹出下述的真理：即世上有一位上帝，祂是萬物的創造者，而且是一切真理的泉源，所以祂為我們所創造的理解力，在對各種事物有了很明白而清晰

⁸³ 《沉思錄·哲學原理》，p. 135。

⁸⁴ 《沉思錄·哲學原理》，p. 135。

的知覺時，“它”⁸⁵的判斷一定不會受騙或出錯」⁸⁶。

所以我可以懷疑一切，但是我不能懷疑“可以懷疑任何一切的懷疑作用、及懷疑者本身”。簡言之，無論如何懷疑一切，這個“我”必須存在，否則我便無法懷疑，即使我被騙，“我”必須存在，否則我不可能被騙。“我”這個懷疑者，在笛卡兒看來便是“自我意識”的存在。因此笛卡兒名言：「我思故我在」，就因此而產生。

4.1.4. “上帝”是笛卡兒認識外在世界的橋樑

笛卡兒在《沉思錄》〈第五章：論物質事物的本質，復論上帝是存在的〉中談到，上帝是認識世界萬物的橋樑，引文如下：

現在我完全清楚了，一切知識和真理的確定性，都依賴真實的上帝的知識，這便是為何在我認識上帝之前，我不能完全地、正確地了解任何事物。自從對上帝有了認識後，我開始了解更多的事物，以及更多事物的確定性，它們包含了上帝、理性，乃至於一切有形的事物，甚至整個純粹數學的天地。⁸⁷

由上述這一段話中，可以清楚的看到，“上帝”的存在與認識是相當重要的。因為在笛卡兒的哲學觀念中，除了懷疑之外，更需要去認識有形世界的事物本性。但是要去認識事物的本性，如果沒有上帝這個橋樑，是無法完成的。

同時也因為上帝是全善的，所以凡是能清晰觀察到的事物就能確定是真的。

⁸⁵ 這裡的它，指的是自我意識。

⁸⁶ 《沉思錄·哲學原理》，p. 135。

⁸⁷ 《沉思錄》，p. 95。

因此笛卡兒又說：「然而一旦我知道上帝的存在，萬事萬物都仰賴祂而存在，且上帝不騙人，我必須下一斷言：凡是我明白而清晰觀察到的事物，必然為真」⁸⁸。

所以，由笛卡兒在《沉思錄》中的兩段敘述中得知，全善的上帝，就是他在懷疑之後，去認識外在世界的橋樑。

4.1.5. 因應理論困擾而產生的“心物二元論”

綜上述所說，笛卡兒透過他的懷疑論，去肯定了精神實體“自我意識”的存在。可是卻也產生了一些問題，那就是當時，質疑這個理論者的學者，所拋出的一个问题：若依照他的方法論，我們於“我思故我在”這個道理中，只可以肯定一個思考中 (thinking I)，而不是一個實際生活中“實體的我” (substance I)，這個“意識的我”只能在我們進行懷疑的活動中斷斷續續地出現。但是，這個只能在意識活動中才可體認的“意識我”，要如何才能成為具有有統一性(unity)的“實體我”呢？以上便是笛卡兒當時，所面臨理論的困難之處。

由於笛卡兒從“我思故我在”中，所得到的精神實體“我”是封閉的。所以從精神實體那裏，我們絕對無法推出外在世界的存在。相反地，外在世界卻在自我的懷疑之下而變得虛妄不真。雖然笛卡兒“不是一個獨我論者”，他使用“普遍的懷疑”的方法也不是一種目的，而只是一種手段，笛卡兒的最終目的，是想透過那“普遍的懷疑”的方法建立一個實在的外在世界。

⁸⁸ 《沉思錄》，p. 94 - p. 95。

雖然，笛卡兒透過了“普遍的懷疑”方法，而肯定了“精神自我”的實存，但是這個方法，面對質疑者那顯然是不夠的。因為人們在日常生活當中，從人們的意識活動中，的確是可以經驗到一個“外在的世界”；而這個外在的世界，未必就是那麼地虛妄不真。所以，笛卡兒便進一步地，去找出能證論外在世界是真實的理論。

既然現在的“精神自我”，是無法推出外在世界，笛卡兒只好從“上帝”那裏去保證外在世界的存在。笛卡兒認為，神是一個永恆不變、獨立自存、全知全能的無限實體；而人們對神的觀念是本來就有的，因為人們認為有神，並不是透過他們的感官去認定(如眼見耳聞)而得，所以，人們心中所具有的這種“絕對有神”存在之觀念是事實。

於是笛卡兒有鑑於此，便在他的著作《沉思錄》〈第六章：論物質事物存在，兼論心靈和肉體的真正區別〉中，談到：「我相信自身有一種被動的知覺能力（passive faculty of perception），可以接受和瞭解可感覺事物的觀念，可是，如果我自身中，或其他事物中，並不包含其他可以構成或產生那些觀念的自動能力（active faculty）……這種自動能力一定存在與我不同的實體中……這個實體要不是一个物體，就是上帝」⁸⁹，並且以這個觀念，鋪陳了兩個因果論證，去證明與解決問題。

- (1) 動力性因果性原則(the principle of efficient causality)：笛卡兒說：
「當我想像一位至高無上的、永恆的、無限的、不變的、無所不

⁸⁹ 《沉思錄·哲學原理》，p. 111 - p. 112。

知的、無所不能的上帝時，或是想像一位能創造祂自身以外一切事物的造物主時，我這種觀念，亦比表徵各種有限實體的那些觀念，含有較多的客觀性。現在藉著自然之光，就可以明顯的看出，在整個“動因”中，至少該有其結果中同樣多的實在性……由此可知，不僅無中不能生有，而且比較完美的東西，也不能是較不完美的東西之結果」⁹⁰，簡言之，就是一件事物不能來自虛無，更完全者不能來自較不完全者。笛卡兒認為，這個原則是最為清晰明白的(clear and distinct)，並且由“自然之光”⁹¹所肯定的本有真理，是不需要論證的。在我們的心中有一個“絕對完美無限的神之觀念”，而人只是一個“有限的實體”⁹²。人本身不可能創造此一無限的絕對完美的實體觀念，這種觀念，必定是先有一無限的絕對完美的實體存在著，然後把這種絕對完美觀念賦予(innate)我們。所以，第一個論證是想證明上帝是“最完美觀念”的因，也因此去證明上帝的存在。

- (2) 證明上帝也是人這個有限實體的因：笛卡兒說：「這第二個原因是自存的，或是透過其他原因來的？由此我們可以一步一步地向上推，直到最後達到一個終極的原因(ultimate cause)那就是上

⁹⁰ 《沉思錄·哲學原理》，p. 64。

⁹¹ 自然之光(natural light)是指理性，笛卡兒在《哲學原理》第11段說：“自然之光”在我們的靈魂裡，使我們十分明顯的看到，各種性質或特性是不能屬於虛無的，而且發現的性質越多，就愈明白。

⁹² 笛卡兒認為，人的身體是由五官百骸的特殊構造，以及其他偶有性(accidents)所組成的，至於人的身體，只要它的任何部份或形式若有變化，就不再是前後同一了。所以人是一個有限實體，是有缺陷的。

帝」⁹³。笛卡兒在《沉思錄》〈第三章 論上帝：祂是存在的〉中，先假定沒有上帝的存在，人是他自己的因，但是人是一個有限地存在，他的因必須大於這個果，所以人必須是無限實體。然而，這是一個矛盾，因為人本身不可能是上帝，人不可能同時是有限、而又是無限的，故人不可能是自己的因。因此，人的存在必定是依靠另一種外在於人的無限實體而存在，而那無限實體便是“上帝”。由於，有“上帝必存在”這個因，才有“人存在”這個果，既然上帝是存在的，則外在世界也必然存在了。

當笛卡兒完成上帝存在論證後，有了全知全能的上帝當基點，就可推出“實體物質的存在論”。因此，在上面所述的兩個論證中，笛卡兒認為，上帝在我們接受印象與觀念之前，已在我們的心中種下一種接受外來印象與觀念的能力，使我們能將外來的觀念之來源，歸諸外在物質原因的活動，因此，上帝既然給予我們認識的能力，則物質實體必須是存在的。

既然上帝，一方面賜與我們能認識外來觀念的自然能力；同時又讓我們產生一個外在世界的觀念在我們心中，這種外在世界的觀念必然對應一外在世界的實體。如果並無外在世界實體，但上帝又給我們一個外在世界的觀念，使我們誤以為有一外在世界存在著，那上帝豈不是在作弄我們嗎？上帝既然是至善至美，便不會欺騙我們！所以外在世界必然客觀地存在。至此，心物二元論已然成形。

創造心物二元論的系統裏有三個論證實體，但是為何有三個實體，卻被稱為

⁹³ 《沉思錄·哲學原理》，p. 76。

二元論而非三元論呢？分析其論證主體如下：絕對實體：“上帝”。被造實體：“心”（res cogitans）、“物”（res extensa）。雖然，在笛卡兒理論中的“上帝”是絕對實體，而“心”是被造實體，但是“上帝”在笛卡兒的形上學中，只是扮演一過渡性的角色，祂是笛卡兒用來證實物質實體存在的跳板。之後，笛卡兒便把祂存而不論，因此，心物二元論名稱由此建立，並且以此理論來解決問題。

笛卡兒開啟了自我主體之哲學，固然偉大，但在上面的論證中亦可知，他未能擺脫傳統對神之觀念，也即把神看成一位有人格性的絕對主體。在此點上未能如荀子之突破性。

4.2. 造成荀子哲學觀的主要因素

4.2.1. 歷史因素：周文疲弊

荀子之學，以禮為宗；是歷代學者對荀子之學的一種共識。但是要“隆禮”，則不能無所承。因此就先秦儒家所肩負的時代使命而言，孔子、孟子、荀子三位聖人可以說都有一個共同的理想，而這個理想就是要以“周文⁹⁴”為典範，來重建一個新秩序。

⁹⁴ 周文，指的是西周所建立的禮制典憲。

這套周文在西周時期粲然完備，但是進入東周之後，也就是俗稱的春秋戰國時期，就漸漸的失效。故牟宗三先生說：「這套西周三百年的典章制度，這套禮樂，到春秋的時候就出問題了，所以我叫它做“周文疲弊”」⁹⁵。而牟宗三先生又說：「諸子的思想出現就是為了對付這個問題。這個才是真正的問題所在。它不是泛泛的所謂社會問題，也不是籠統的民生疾苦問題，它就是這個“周文疲弊”的問題」⁹⁶。由牟宗三先生所說的兩段話中，可以清楚地知道，先秦諸子之思想都是針對周文之疲弊而啟發的。

在先秦的二、三百年當中，因為“周文疲弊”，使得諸子以此為基點，而去思考與論述自家學說。其中，儒家是透過反省與自覺，進而形成一種新的儒家人文自覺思想。可是由於先秦儒家是以“周文”為範本，故先秦儒家人文思想的形成與發展，自始自終都未曾離開周文，也就是未曾離開具有歷史文化意義的“禮制典憲”。

4.2.2. 思想因素：孔子的禮與仁

由於孔子對周文持肯定的態度，所以孔子認為“禮”是需要的。至於為何要“禮”？牟宗三先生有一段貼切的說法如下：「周公所立的這套禮在孔子的時候，他認為還可以用的，當然斟酌損益是可以的，但是你不能從根本上推翻，所以孔子對周文是採取肯定的態度。但是它之所以成其為儒家的思想，是在他使周文生

⁹⁵ 牟宗三：《中國哲學十九講》，台北市：台灣學生，民 72，p. 60。

⁹⁶ 《中國哲學十九講》，p. 60。

命化」⁹⁷。所以由此可知，周文本身沒有毛病，周文之所以失效，是因為沒有“禮”的實踐。因此孔子主張，要使周文生命化的關鍵就在禮的實踐。

但是要如實踐禮和使周文生命化呢？孔子提出“仁”這個字。孔子在《論語》中說：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」。由孔子這句話可以瞭解到，人如果是不仁的，那麼你制禮作樂有什麼用呢？所以，禮樂若要有真實的意義與價值，一定要有真生命，而真生命的關鍵就是“仁”。所以，牟先生說：「仁這個觀念提出來，就使禮樂真實化，使它有生命，有客觀的時效性(objective validity)。這樣一來，問題就轉出來了，問題就不在禮樂這個地方」⁹⁸。因此，牟先生認為孔子與儒家對人類的貢獻，就是對夏商周三代的文化做反省，由反省而提出“仁”的觀念。

孔子之“仁”是對周文之反省而悟得，反省而悟得之仁，正可以成就周文，使周文可以就現實世界之效用，去獲得一個道德與理性的基礎。換句話說，就是使個體的生命與客觀的法度之間，提供了一個貫通與和諧的依據。也因孔子針對周文疲弊進行深思，從而反思及人的往復過程；在“人與周文”此一主客體之間的反覆推衍，奠定了儒家人文思想的基本精神：“仁”。而孔子提出的仁，其主要的重點，是在於推動主體的人、與客體的周文，讓兩者之間貫通和諧，與如何使之可能。

因此“仁”是孔子學說的核心思想，也是由孔子對“周文”做深度的解析反省而悟得。因此，孔子認為，“仁”即人之所以為人之本，也是生命的真義，人

⁹⁷ 《中國哲學十九講》，p. 61。

⁹⁸ 《中國哲學十九講》，p. 61。

們只有先恢復其生命的真義，而後才能承受禮制法度；故甦醒生命的真義，是創造新秩序所以可能的唯一根據。由於荀子師承孔子，因此荀子的思想，一定受孔子的影響很大。所以，代表儒家人文思想的基本觀念的“仁”，與儒家所標榜的本質意義：「開闢價值之源，挺立道德主體⁹⁹」的淑世觀念，也相對地，對荀子有一定程度的影響。

4.2.3. 先秦儒家哲學觀的重點：周文

儒家在此往復探討過程中，有一個共同的歷史線索，就是“周文”。但是孔子與孟子和荀子三個人，對周文的瞭解和運用模式都不相同，三者對周文所強調的方向分述如下：

- 1、 孔子對周文的運用：孔子是通過人的自覺與反省，而善言禮的價值與意義，所以，孔子重禮的意義。因此在論語中，孔子主要在談敬、讓、約、節、儉、和、質、文等觀念，跟周公制禮主要用在政治形勢上而相異。
- 2、 孟子對周文的運用：孟子將孔子所言者，更進一步的轉到人之心性上來，所以，孟子提出心性論，主張人性本善，專門就禮的根源處來論說。
- 3、 荀子對周文的運用：荀子著注重周公所作的禮制、與孔子從周文之

⁹⁹ 牟宗三先生說：「開闢價值之源，挺立道德主體，莫過於儒」，儒家之所以為儒家的本質意義（essential meaning）就在這裏。此話見於《中國哲學十九講》，p. 62。

義，因此，荀子特別著重禮的客觀效用，也就是禮制典憲之統類運用。所以，荀子著重周文之客觀性，故進而提出“隆禮義而殺詩書”、“法後王”、“知統類”、與“治辨”和“分義”及人性本惡該如何“化性起偽”等主張。

4.2.4. 影響荀子哲學觀的主要因素：隆禮義而殺詩書

蔡仁厚先生說：「孔子之後，孟荀繼起，先後成為先秦儒學之大師。孟子順承孔子之仁而發揮，開出心性之學的義理規模。荀子則順承孔子外王禮憲之緒，彰顯禮義之統」¹⁰⁰，由這一句話，可以肯定荀子的理論系統以“禮義”為中心，並以“隆禮義而殺詩書”這句話為起點。“隆禮義而殺詩書”這句話正清楚的標示出，荀子學說所走的方向，就是用客觀的意識與客觀的精神來發揚儒家精神。

荀子隆禮義並用詩書與之對言，是文學上一種藉貶抑而言相反的精神，用以顯示出他所推尊者之特性的客觀論法。所以“隆”是絕對的尊重，“禮義”之統是他系統中的唯一標準；因此韋政通先生說：「他用詩書與之對言，是欲藉貶抑一種相反的精神，以顯示出其所推尊者之特性，客觀性。隆禮義是絕對的隆，禮義之統是他系統中獨一的標準；因此我們說他的系統是「絕對性的禮義一元論。」故隆禮義不僅貶抑詩書。凡是不合禮義之統之精神的，皆在貶抑之列」¹⁰¹。

由此可知，“隆禮義”的這種客觀想法，對荀子影響很大。而荀子就是用這

¹⁰⁰ 《孔孟荀哲學》，p. 362。

¹⁰¹ 《荀子與古代哲學》，p. 5 - p. 6。

樣子的單一標準，去褒貶評論先秦諸子。在《荀子》〈非十二子篇〉中就可以很清楚的讀出其“隆禮義”的思想脈絡。也因為荀子以“隆禮義”的方法來發揚儒家精神，才能進而推出其獨到的解蔽之道。

4.3. 兩者之差異

4.3.1. 笛卡兒哲學觀立論的重點：以上帝為基點的傀儡神性與心物二元論

笛卡兒在1641年提出的《沈思錄》，和1644年提出的《哲學原理》這兩本書，是笛卡兒哲學觀最成熟之作。由這兩本書可以清楚的看到，笛卡兒的哲學論證法，相當強調原因的“因果論證法”、與概念分析的“本體論證法”。並且由這兩種方法，演繹出“以上帝為基點”的論述，這兩種方法簡述如下：

1、因果論證法（causal argument）：此種論證法，是依據直覺所建立的因果原則與理論。照笛卡兒的看法，他強調的內容重點分別是：“一事物不能來自虛無，更完全者不能來自較不完全者”、及“因不少於果，就是原因的實在性（reality）不能比結果少”這兩點。

笛卡兒論證方式如下：（I）我有一個“上帝”的觀念。（II）這個觀念一定有一個原因，或者是說，這個觀念是這個原因的結果。（III）這個原因的實在性，一定大於或等於其結果的實在性。（IV）我的“上帝”觀念是關於一個“”至上無限、永恆不變、全知全能的萬物創造者“”的觀念。（V）這個觀念一定是，

由同樣具有相等、或超過這些性質的原因所產生的。(VI)所以上帝是存在的。

2、本體論證法(ontological argument)：這種論證法，又稱為概念論證法(conceptual argument)。這個論證法是笛卡兒，用來說明“上帝存在”¹⁰²的第二條途徑，他認為“上帝”是現實世界萬物來源的本體。故分析“上帝”這個概念，便可以推論出，唯有“上帝”才能成為衍生現實世界萬物的基點。因此，本體論所指的對象，即“上帝”是存在的，而且“上帝”是最圓滿的事物，故最圓滿的事物必須存在，否則我們無法想像，能有別的比之更圓滿的存在，所以“上帝”必存在。

笛卡兒論證方式：(I) 在本體與本性上，上帝具有一切圓滿性。(II) 圓滿性則必然包括存在性，否則就是不圓滿。(III) 因此上帝既然具有圓滿性，則上帝是存在的。

在笛卡兒哲學觀中，神只是扮演了“傀儡神性”的角色，其形上學體系實際上還是心物二元論的體系。笛卡兒把心物歸結為有限實體，依上帝這個無限實體而存，表面上解決了萬物創化的難題，可是這又產生了新問題。這個新的質疑就是：為何笛卡兒不把心物視為也是上帝所生之物，它們都是不實在的，或者都不該是實體，只有上帝是實在的，而成為一元論的系統呢？

當然面對他人的質疑，笛卡兒是不可能這麼做的，因為那與他的“我思”方法論有所違背，至少從他“普遍的懷疑”建立起來的“我”(心)是絕對真實的，

¹⁰² 笛卡兒強調，人類有上帝存在的天賦觀念，也就是他一直強調的“圓滿存在”(perfect being)。這個觀念不可能由人或其他不圓滿存在而產生，所以，只有上帝才是其觀念產生的原因故上帝存在。

是不容懷疑的。

因此，筆者認為在《方法導論》一書當中，我們可以清楚的看到笛卡兒在解析發現“我”這個精神主體時，其剖析的過程是相當地科學。透過有系統的“我思”懷疑方法，去層層剝析自身思維，進而找尋宇宙真理的軌跡與存在。這種有系統的方法，是一種有目標兼具循環論證的“以因推果”法。如果跟當時盛行的“以果為因”的士林哲學研究法相比，在笛卡兒所處的那個時代裏，這無非是一種壯舉。

只是這個壯舉的唯一的缺憾是：笛卡兒所探討的理論，是“心的直覺”，這是屬於超知性層的。只要是超知性層的理論，是很難脫離無限辯證中，找尋“第一因”的論證。因此，笛卡兒只好藉“上帝”為第一因的傀儡神性，幫自己找出一個立基點，來解決當時學者的質疑。同時，以此為基點，來為自己所發現的“我思”真理，以及心物二元論去進行辯護。

4.3.2. 荀子哲學觀立論的重點：由智識心的禮義一元論

在《荀子》一書中，可以看到荀子的哲學觀著重“誠樸篤實”的風格，而這種做學問風格，一定與荀子的個人性格有關。歷史記載荀子是一個“誠樸篤實”之人，所以，荀子是用“智”來探討真理。而用“智”來探討真理時，必須相當注重真理的客觀性和秩序條理，更重要的是，要可以依據標準來實踐。

因此，牟宗三先生在《名家與荀子》一書中云：「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」¹⁰³。

由牟先生這句話可知，荀子“隆禮義而殺詩書”，乃是由於其心靈形態與氣質而成。但是，卻因為殺詩書的表現，而顯現出其不足之處。所以，牟先生曾明白指出，“荀子師法之教，禮義之同。非禮義之謂惡，同禮義謂之善”，來說明荀子對“隆禮義”的強度與執著。也由於荀子如此的堅執，所以才能用“智識心”，來形成荀學整個系統當中的“禮義一元論”。

“禮義一元論”是荀子，用“智識心”來透顯“知性主體”的一種理解型態。其理論重點強調：心是“認識的心”，是智的，用“虛壹而靜”的工夫，可恢復人們清明之智心；當心已達到邏輯思辨的“智識心”大清明境界之後，則以“禮義”為準衡，去成就聖人之境界。所以，荀子的理論是以禮義為宗的一元論。

4.3.3. 笛卡兒與荀子的對天（上帝）的看法

走筆至此，筆者認為笛卡兒與荀子兩人最大的差異點，就是對天（上帝）¹⁰⁴的看法。在西洋哲學發展過程中，它們認為宇宙萬物的生成法則，是來自於造物主－上帝所創造的。所以，上帝是一切萬物生成的起源，這一個觀念是相當肯定的。因此，當西洋哲學家們在推論萬物形成的第一因時，第一個都會聯想到上帝。

¹⁰³ 《名家與荀子》，p. 199。

¹⁰⁴ 天主教英漢辭典[catholic]解釋：God 是天主；上帝（基）；上主；神；天；老天爺（天公）。天主是無限美善的造物主和宇宙的主宰，祂是自有的、全能的、仁慈的、永恆的、正義的、神聖的、榮耀的、忠信的、不可見的、智慧的、無所不在的。因此，西方人所說的“上帝”一詞，可等同於東方人所說的“天”。

但是隨者歐洲歷史軌跡的演變過程中，我們可以清楚的發現到，早期的古希臘哲學家，認為神是創造萬物的起源，而且神也參雜人性的七情六慾而沒有賦予完善“神性”，並且只是單純的把神視為第一因的存在。

這種單純性的存在，一直到西羅馬帝國在西元五世紀滅亡之後，基督教承擔起歐洲黑暗時期的教化工作時，而有了改變。此時基督教的教徒們，為了推廣基督教的教義與教化當時的歐洲蠻族，只好積極的推廣上帝的神性與神蹟去教誨與引導人們信仰基督。而“上帝”這一個名詞，也就因為教會的推廣，而賦予了神性。從此之後，上帝就是天、天就是上帝，這種具有人格特色的神格上帝¹⁰⁵(天)，就從此深植西方人心之中。

從相關的文獻記載中發現，在笛卡兒的養成教育過程當中，天主教對他的影響相當的大。孫振青先生說：「笛卡兒在法萊士公學接受的教育是經院學派的教育，並且他本人也是一位相當認真的天主教徒。當時教會的勢力亦非常強大，因而神學佔了極大的優勢。在這樣一個宗教傳統之下，笛卡兒之熱衷於討論上帝的問題，簡直是再自然不過了」¹⁰⁶。

因此，“上帝”的存在觀念與屬性的認識，早就深植在笛卡兒的心中。所以，對“上帝”的認知，就是笛卡兒哲學系統當中的根本。只是笛卡兒深受天主教的經院教育養成，所以笛卡兒對於上帝的認知與定義，是相當的偏向於具有神格的

¹⁰⁵ 在基督教中，上帝的定義其中之一是：「創造並維持宇宙的永恆存在」。基督教聖經從來沒有論及上帝是客觀非人性化的，相反地，他是具有人性化的特性存在——可被稱為「他是」、「他說」、「他看見」、「他聽見」、「他行動」與「他愛」的一位神。神被理解為是有意識與人性的，並且是無所不能者、神與樂善好施的存在。在經典中，他被表示為與人們同在並且是他們救贖之根本。

¹⁰⁶ 《笛卡兒》，p. 91。

上帝。例如笛卡兒在《哲學原理》中談到：

即使上帝顯示的真理超出我們的理解能力範圍之外，亦必須完全信服。因此，萬一上帝對我們或別人所顯現的事物，縱使不是我們心靈的自然能力所能了解的，譬如化成肉身下凡、三位一體等神秘聖蹟，可是我們亦不能不相信它們。此外，再祂廣大無邊的本性中，和祂所創造的事物中，雖然有許多事物超出我們的理解能力範圍之外，但我們亦不必大驚小怪。107

從上述的引文中可以很清楚的知道，笛卡兒的上帝（天）的觀念，是具有人格並且受到宗教觀念影響而產生的“人格上帝”，也就是宗教神格的天。

至於荀子其對天（上帝）的看法，卻是劃時代的，因為在先秦儒家，從《詩經》以來，天都是人格性的，多少帶有宗教意義。也即是荀子把這宗教意義的天，轉變為一自然的，無人格性的天，把其中的宗教意義取消。關於此點，荀子比笛卡兒更能反抗傳統。如果說笛卡兒以自我之哲學開創近代哲學，則荀子之開創，在中國哲學史上也是空前者——把天從宗教扭轉到自然。以下引述荀子的說法：

天行有常，不為堯存，不為桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。〈天論篇〉

治亂，天邪？曰：日月星辰瑞歷，是禹桀之所同也，禹以治，桀以亂；治亂非天也。時邪？曰：繁啟蕃長于春夏，畜積收臧于秋冬，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。〈天論篇〉

天不為人之惡寒也輟冬，地不為人之惡遠也輟廣，君子不為小人之匈匈也輟行。天有常道矣，地有常數矣。〈天論篇〉

天能生物，不能辨物也。〈禮論篇〉

¹⁰⁷ 《沉思錄·哲學原理》，p. 166。

由上述四段引文當中，可以清楚的看到荀子論天，是採用自然義的天。因此荀子在天論篇第一段開頭中所說的：「天行有常」，是荀子論天的核心觀念。韋政通先生說：「“天行有常”，是荀子論天的基本觀念，此觀念的涵義是：天體的運行，有它自身一定的軌道，法則，這種軌道，法則是永恆如如的，天體的一切現象的遞變，即無不遵循它自身所具有的法則。此法則即近代科學中發現的自然律。它與人世間的治亂興衰，並無任何意義之關涉」¹⁰⁸。由此可知，荀子論天是自然法則的“自然天”。

但是處在春秋戰國時期的荀子，為何他的天論是採用“自然天”，而迥異於孔子與孟子的“仁德天”呢？其因何在？經研究後筆者認為其原因有兩者可能，分述如下：

I. 荀子受《春秋左傳》的影響：

從中國的歷史上來看，神道的思想興盛於殷商時期。但是，自周武王伐殷商創立西周後，神道思想就逐漸衰微而人智漸開，故周公制禮樂來治國，可為此時的一個明證。但是人道思想的普及蓬勃化，是要從平王東遷後，因為時代的亂離與王官失守，學術知識才逐漸下落於民間，也因此助長了人民智識的急劇發展。這一點，在我們讀《春秋左傳》時，便可看到當時的人才興起與民智活躍的情形。

東周春秋戰國時期，是中國歷史上一大變革的時期。由於人們理智思考能力的成熟，所以開始以自己的理智來決斷自己的生活行為，把聽命於鬼神的思想拋除。至此，人們敬畏天地的心自然地減弱，於是“天”的涵義由此改變。這個改

¹⁰⁸ 《荀子與古代哲學》，p. 47。

變可見於《春秋左傳》卷上恒公六年〈季梁勸修政篇〉，引文如下：

所謂道，忠于民而信于神也。上思利民，忠也。祝史正辭，信也。今民饑而君逞欲，祝史矯舉以祭，臣不知其可也。公曰。吾牲牷肥月盾，粢盛豐備，何則不信。對曰。夫民神之主也，是以聖人先成民，而後致力於神。〈季梁勸修政〉

由上述可知，“民為神主”的觀念已經出現。因此在春秋時期，先成民而後致力於神的人道思想早已成形。而荀子熟讀五經，自然會深受《春秋左傳》的影響，關於這一點劉師培先生說：「案荀子天論篇云，天地之變，陰陽之化，物之罕至者也。怪之，可也；而畏之，非也。夫日月之有蝕，風雨之不時，怪星之黨見，是無世而不常有之。又曰雩而雨，何也？曰：無何也，猶不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然后決大事，非以為得求也，以文之也。故君子以為文，其說最確昔左傳載內史叔興之言，曰陰陽之事非吉凶所生也吉凶由人。子產有言天道遠人道邇，皆與荀子之說相合」¹⁰⁹。所以，由劉師培先生的這一段話，可以清楚地看到荀子的確深受《春秋左傳》的影響。

II. 抗拒法天主義的“天生人成”思想：

陳大齊先生說：「在荀子以前及當時的思想界，法天主義頗為盛行，雖儒家亦在所不免。孔子說，“唯天為大，唯堯則之”，法天主義的色彩相當濃厚。荀子則抗拒此一潮流，以為天是無可取法的。荀子所見的天，是不知不識的，且亦沒有意志的，只是遵行著一定不易的自然法則以發揮其作用」¹¹⁰。由上述這一段話中，可以瞭解到荀子是相當反對法天主義的，他認為天的定義，只是依循自然

¹⁰⁹ 劉師培：《群經大義相通論》，台北市：國民出版社，1959，p. 15。

¹¹⁰ 陳大齊：《荀子學說》，台北市：華岡出版有限公司，1971，p. 3 - p. 4。

法則運轉的天，所以這種天是無法可取的。

所以，天既然無法可取，人就應該透過禮義的學習與努力來成就自己。韋政通先生說：「在荀子，禮義是絕對的中心，是人成之所，是人為之極致；知者知此，行者行此。至於天，它只是“生”，只是“自然”，知其為生為自然即已足；如再做進一步的探討，便是“無用之辯，不急之察”，荀子則主張“棄而不治”」。

111

因此，由上述的內容中得知，自然的天生與禮義的人成，就是荀子所要提倡的“天生人成”觀念。也由於荀子的天，是有別於孔子孟子的道德天，故牟宗三先生認為荀子是別子為宗，而異於孔孟。

分析至此可知，笛卡兒的“上帝”（天）是具有全能全知的特色。而荀子的“天”，卻只是自然的宇宙星辰運轉而毫無特色。所以兩者對天的看法是有相當明顯的差異。

4.4. 小結

笛卡兒是近代哲學中，以科學方法提出“我思”這個觀念的開拓者，同時“我思”這個觀念，對近代哲學的貢獻相當的大。他一反從亞里士多德到經院哲

¹¹¹ 《荀子與古代哲學》，p. 49。

學的整個哲學傳統，而把“靈魂”解釋為一種具有內心向度的實質存有。他也把人劃分了“內”與“外”這兩個部份，“內”這個部份，是由思想所組成的心靈世界。而“外”這個部份，則是由身體所能碰觸到的物質世界。

在笛卡兒很清楚地定義與劃分了心靈(理性靈魂)，和身體(有知覺的機器)之後。他的下一步，就是計劃要好好的說明它們兩者之間的關係。但是經過多次的辯證與討論，大多數學者的批評與質疑都一致地認為：笛卡兒最後是無法為心靈、與身體間的因果關係，來提供一個合理的說明。

當然面對質疑的聲浪，笛卡兒是不會退縮的。他認為身心兩者間的關係是無需任何理性的解釋，因為它們之間並沒有真正的因果關係。所以，笛卡兒說：「《沉思錄》第六章的結論，在本章中，我已進一步證實心靈和物體的絕對差異。我指出：我們只能想像物體是可分的(*divisible*)，心靈則是不可分的(*indivisible*)……這兩種實體的本性不僅截然不同，而且有幾分矛盾。不過，我在本論文中沒有進一步討論這個問題，一來因我所提出的，已足以明白地表示出，身體的朽壞並不會使心靈毀滅，因而令人們對來世的生活抱著無窮的希望。二來因為我們要推論靈魂不朽時所依據的前提，就必須把整個物理學系統加以闡釋」¹¹²。

所以笛卡兒認為，身體的一個狀態可以是另一狀態的動力因，卻不能是一個心靈狀態的動力因，而心靈狀態亦只能是另一心靈狀態的動力因。身心之間有規律的相互作用只是一種“機偶的互動”，由上帝為人類的幸福而規定的。因此，笛卡兒的結論就是，透過“我思”的方法，而得到“我”這個真理是恆真的，同

¹¹² 《沉思錄·哲學原理》，p. 30。

時讓人類認識了“超知性層的真理”。

反觀，荀子找尋真理的方式，是一開始就用人們本身自有的認知“心”，先去認識“心”的常患之蔽；接著當已經逐漸認清心之蔽端之後，則須要以“虛壹而靜”的方式，讓心達到大清明狀態，來解除心中之疑惑與真理之找尋，最後以“禮義”為準繩來實踐之。

同時荀子探討哲學真理的步驟，是一開始就以“禮義”為起始點，接著由人們本有的認知心，依照“虛壹而靜”的方式，去發展出如何解蔽的“智識心”；最後，再以“禮義”為準衡去實踐。荀子的目的，是希望人們可以藉由“智識心”的作用，並依“禮義”為實踐準衡，來成為聖人，同時發揮“化性起偽¹¹³”的功能。

因此，我們可以知道，由“虛壹而靜”解蔽之後的“智識心”，是一種知性層的心。再以“智識心”，依客觀的禮義而行，如此可達聖人之境，也是一種理性的實踐。所以，我們可以知道，荀子教導我們的方式，就是如何認識“知性層的真理”。

最後，荀子理論所強調的，是如何啟發與使用人們的“智識心”來尊禮而行。

¹¹³ 荀子對“性”的定義與孟子不同，他認為“性”即人生來即具備的各種欲望，所以荀子說：「今人之性，飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休」，表示人的這種“性”與動物之性是沒有分別的，都是生物本能的欲望。但是，荀子認為人的這種“性”，有可能因為環境的引誘而變成為惡。荀子又說：「今人有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉」，由這句話得知，人若順著好利的本性去發展的話，就會產生相爭奪的惡。所以，為了節制與規範這些可能變成為惡的“性”，他又提出起“偽”，就是透過人為上的禮義師法之教化，來導正人們的“性”，並轉化為善，而這個轉化的過程就是要“化”。至於“起”則是使用、施行的意思。整句來說，“化性起偽”，可以解釋為：要轉化人們欲望，必須使用後天人為的禮義師法之教化，來引導其向善。故“化性起偽”，乃是要在人性之自然之上，加諸種種文化之自覺，從而建立一個富有人文精神的社會。

故荀子探討真理的方式，是心的思辨邏輯的方法，是一種“知性層的心”。也因為荀子注重“知性層的心”與客觀存在的“禮義”，所以荀子在立論時，無須假藉“第一因”的存在，而去進行無限論證。以上，就是筆者認為笛卡兒與荀子兩者之間的學說，比較明顯的差異點之處。



5. 結論

5.1. 研究發現

研究至此，對於笛卡兒的“我思”哲學觀，已經很明顯的知道，“我思”是一種心靈思考高密度的活動，藉由心靈反覆地懷疑與思考，同時賦予方法性與目標性的思考方向，而得到的一種真理。所以，經過“我思”之後，所得到的“我”是真實的。

而“我”這個真理的發現，是透過“自然之光”所知道的，因此笛卡兒說：「因為“自然之光”使我信以為真的事物，我是不能置疑的」¹¹⁴。由此可知，“我思”之後的“我”之存在證據是客觀的。

但是，為何這個“我”，可以指引我們找尋真理呢？笛卡兒說：「當我反省自己的時候，我不僅知道自己是個不完美、有缺點的事物，而且必須依靠他人，時時刻刻的不斷追求一個比我更完美、更偉大的事物，祂就是上帝。……而我的確具有上帝的觀念」¹¹⁵，由這句話更加肯定，“我”是擁有完美無缺之特性的。因此，是可以用“我”為標準來找尋真理的。

因此在笛卡兒的“我思”哲學觀中，使我瞭解到，當人在接觸外物後，開始

¹¹⁴ 《沉思錄·哲學原理》，p. 61。

¹¹⁵ 《沉思錄·哲學原理》，p. 79。

懂得主動去反省與因應，可以算是開啟了哲學之門。可是如果這種反應，只是隨意偶然兼散漫零亂的話，是無法稱之為智慧的真知，充其量只能叫“自覺”。如果當自覺再加上有意識的理性思考方式之後，其所的的結論，則可稱為“真理”或“真知”。

從“知道”到“相信”之間，應該保留一個思維辯證的空間，讓理性在其中運作，並對所謂的真理進行是非的判斷；判斷過後，才說“自己已經清楚的知道，所以我相信”。所以，傅偉勳先生對笛卡兒有這樣的看法，他說：「笛氏不以嚴密的知識體系之構築，即是哲學探求的目的。他要求哲學家應有實踐性的究極目標，能藉綜合性的真理認識之建立，獲致精神的幸福生活」¹¹⁶。藉由綜合性的真理認識與建立，而得到精神的幸福生活，這就是笛卡兒所要教育我們的方式。

雖然，同樣都是要找尋真理，但荀子的方式卻是與笛卡兒不同。荀子在〈解蔽篇〉有說：「凡以知，人之性也；可以知，物之理也」；〈正名篇〉又說：「所以知之在人者，謂之知；知有所合，謂之智」。從這兩句話可以知道，人的本性就是“知”，而這個“知”可以知物之理，因此“知”是“認知心”。而知有所合的“合”，是指“認知心”，能夠將所有與主體事物有關之對象，皆加以整合關連並且清楚它，最後形成對物的智識，這就是“智”。故荀子的哲學觀，比較像希臘哲學家蘇格拉底所說的基本原則：“知識即道德，有知無過”，類似這樣的知道與否的智識心哲學，所以荀子學說相當注重“智”。

重“智”而後能識，“識”而後能明，“明”而後能無蔽，“無蔽”則可知

¹¹⁶ 《西洋哲學史》，p. 227。

萬物之理，知萬物之理而依“禮義”行之，則成聖人之道。像這樣有次序的循序漸進，由智而識，再由識到清明無蔽之境界，並依循“禮義”去找尋真理的方式，就是荀子所要教導我們找到真理的方法。

最後，本文之重要發現乃是，笛卡兒與荀子同時是劃時代者，前者開創自我之主體哲學，一直影響到後來的康德，但在對神之論證中，還是保留了他之前的神學觀，神上帝還是一個帶有人格意味的無限絕對者，而未能突破傳統。而荀子，雖在認知之層面上，其分析未能高於笛卡兒，但在打破傳統對天上帝之觀點，卻比笛氏勇敢，把天上帝轉到自然的天，揭破先秦儒學倫理與形上學那種糾纏不清的局面，可以純用倫理學論倫理，不會突然出現天上帝與倫理混淆之事，完成一套無形上學的倫理學。

5.2. 建議

發現真理，和創造一種找尋真理的理論與方法，是身為一個哲學思想家的責任。但是筆者認為，身為一個哲學思想家，他所創造的理論系統之觀念，與他在具體地生活實踐中所悟得的觀念，兩者是極有可能不會一致的。因為，創造理論系統是一種理智的“心靈活動”，這種活動是相當抽象推比的。而具體地生活實踐，乃是一種實際的“理性活動”，這種活動是相當地實際，並且是一種以“自我”為中心的具體活動。

所以，就純理智的心靈活動而言，和理性地具體生活當中去實踐，以這兩項活動來說，並依據常理來客觀地判斷，筆者認為，這兩項活動是很難合而為一的。因為，在哲學家們的傳記與相關文獻記載中，我們可以發現到，哲學家們在進行

這兩項活動時，有時會不自覺的劃分為兩層，並且是經常獨立地各自表現著，而成為哲學家們難以整合的鴻溝。

因此，筆者的看法是：荀子的“解蔽大清明心”理論，是教我們“由智識心”。荀子只教導我們認識“知性層的真理”去具體的生活實踐，而缺乏了“心靈活動”（心）的彈性。而笛卡兒的“我思”理論，是告訴我們，人們經由“自然之光”的指引，可以真實地體驗、與發現具有真知的內在自“我”。但是，笛卡兒也只是教導我們去認識形上學的“心靈層真理”，而缺少了具體生活實踐的“理性活動”（智）。

當然，我們都很清楚一件事就是：真理難得。而且在創造理論時，哲學家是必須要有一個方向來確立的。如果，哲學家的理論無法確立方向，就會產生過多的模糊空間，這將會無益於真理的找尋。雖然，我們可以在相關的研究文獻中看到，笛卡兒與荀子兩人，在確立理論的方向並且建立理論之後，也同樣地面臨“心靈活動”與“理性活動”，這兩項活動的整合問題。我們也看到了這兩項活動彼此之間的相互破裂，進而造成無法互相融合的命運，笛卡兒如是，荀子亦如此。

最後，藉由《道德經》第四十二章云：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，這一句話來做結論與建議。這句話給筆者的啟示是：真理的顯現是可以藉由許多的方式來產生的，但是真正的真理（道）卻只有一個。所以筆者認為，無論是笛卡兒的“我思”觀念，或者是荀子的“解蔽大清明心”，這些理論，都是一種教導與提升我們的智慧的好方法。

而且最幸運的事，就是身為現代人的我們，已經擁有了找尋“知性層真理”與“心靈層真理”的這兩種方法。只是，要如何選擇與調和兩者，同時使它們避免陷入分裂的鴻溝，並倚之為圭臬來發現真理，這就是我們當代哲學家須要努力

的方向。



參考書目

一、原典文獻

唐 楊倞注，清 王先謙集解，《荀子集解》，1991，台北市，世界書局。

李滌生著，《荀子集解》，1979，台北市，台灣學生書局。

梁啟雄著，《荀子柬釋》上下兩冊，1979，台北市，台灣商務印書館股份有限公司。

魏邦達註，《批註春秋左傳句解》，1969，台南市，大東書局。

二、專書

笛卡兒著，錢志純譯，1985，《我思故我在》，台北市，志文出版社。

笛卡兒著，黎惟東譯，2004，《沉思錄·哲學原理》，台北市，志文出版社。

孫振青著，1990，《笛卡兒》，台北市，東大圖書股份有限公司。

笛卡兒著，周春塘譯，2010，《沉思錄》，台北市，五南圖書出版股份有限公司。

廖仁義，1999，《近代理性哲學的開創者—笛卡兒 作品選讀》，台北市，誠品股份有限公司。

伯特蘭·羅素著，馬元德譯，2005，《西方哲學史》上下兩冊，台北縣，遠足文

化事業有限公司。

涂紀亮譯，《費爾巴哈哲學史著作選》（卷一），北京：商務. 1979

傅偉勳著，2008，《西洋哲學史》，台北市，三民書局股份有限公司。

王臣瑞著，2000，《知識論·心靈與存有》，台北市，台灣學生書局。

馮俊著，2005，《開啟理性之門：笛卡兒哲學研究》，北京，中國人民大學出版社。

笛卡兒著，宮維明編譯，2008，《第一哲學沉思集》，北京，北京出版社。

周曉亮著，2009，《大家精要—笛卡兒》，昆明，雲南教育出版社。

胡塞爾著，張憲譯，1992，《笛卡兒的沉思：現象學導論》，台北市，桂冠圖書股份有限公司。

蔡仁厚著，1984，《孔孟荀哲學》，台北市，台灣學生書局。

韋政通著，1982，《荀子與古代哲學》，台北市，台灣商務印書館股份有限公司。

牟宗三著，1983，《中國哲學十九講》，台北市，台灣學生書局有限公司。

牟宗三著，1979，《名家與荀子》，台北市，台灣學生書局有限公司。

陳大齊著，1971，《荀子學說》，台北市，華岡出版有限公司。

馮友蘭著，1990，《中國哲學史》上下兩冊，台北市，台灣商務印書館。

勞思光著，1981，《新編中國哲學史》，台北市，三民書局股份有限公司。

劉師培著，1959，《群經大義相通論》，台北市，國民出版社。

林麗真著，1978，《中國歷代思想家 荀子》，台北市，台灣商務印書館股份有限公司。

王邦雄·岑溢成·楊祖漢·高柏園◎著，2005，《中國哲學史》(上)，台北市，里仁書局。

彭邦本著，1996，《理性之光—荀子的智慧》，成都，四川教育出版社。

三、期刊

丁四新〈天人·性偽·心知—荀子哲學思想的核心線索〉，《中國哲學史》，第三期，1997年。

王邦雄〈論荀子的心性關係及其價值根源〉，《鵝湖月刊》，第八卷第十期，1983年4月。

施銘燦〈荀子思想中之聖人〉，《孔孟月刊》，第二十一卷第十期，1983年6月。

四、碩博士論文

潘小慧《從解蔽心看荀子的知識論與方法學》（輔仁大學哲學研究所碩士論文，1985）。

鍾曉彤《荀子的人性論與理想社會研究》（東吳大學哲學系研究所碩士論文，2008）。

林耀麒《荀子心性論之研究》（天主教輔仁大學哲學研究所碩士論文，2010）。

劉仲容《笛卡兒著「沈思錄」一書之研究》（天主教輔仁大學哲學研究所碩士論文，1986）。

范家彰《從法蘭克福特的意志學說觀點看笛卡兒第四沉思中的意志自由》（清華大學哲學研究所碩士論文，2009）。

