

南 華 大 學

哲學與生命教育學系碩士論文

荀學之心知與學習理論研究



研 究 生：鄭意蓁

指 導 教 授：謝君直 博士

中 華 民 國 壹 百 年 拾 貳 月

南 華 大 學

(哲學與生命教育學系碩士班)

碩 士 學 位 論 文

荀學之心知與學習理論研究

研究生：鄭喜蓁

經考試合格特此證明

口試委員：陳德和  
謝君直  
李昭霖

指導教授：謝君直

系主任(所長)：尤惠貞

口試日期：中華民國 100 年 12 月 14 日

## 摘要

先秦時期首開中國哲學思想，時至戰國時期諸子百家思想蓬勃發展，荀子在歷史的儒家地位具相當多議論，至今已確定為諸子中之大儒。荀學思想中尤以人性論廣泛受到注意與重視，性惡立論根據上是視性、情、欲為一體三面，只有生性之活動，順性的結果是悖理亂分，故性惡是就經驗活動結果來說。荀子所重視的是在人之可學而能、可事而成的生命實踐價值上，透過性惡論說之彰顯，說明惟有透過心知與學習後天人為的規正教化過程，才能化性起偽通向禮義善。偽的根源在於心，強調心能有辨、有義、能擇，而心知之通過虛壹而靜之脩練功夫達到大清明之境，故有心知道，肯定道而守道再實踐禮義之道；學習則是透過師法之化與環境靡染下，能主動學習且真積力久之下，學習有方才能在人格修養層次上有所提昇，這是透過心知有合而積學有成，以智肯定禮義之道。荀子思想有別於傳統儒學內在心性之說，透過心的認可下以外在的規範學習，達到道德人倫的教化與人文化成的禮義之統而實踐理想。荀學思想具有歷史的穿透性，在任何時代背景下皆有應用的永恆性，其源自於肯定人才能開拓出生命的意義，但須藉由心知與學習之人文努力，人可以為禹成聖具有道德價值實踐力。荀學思想富現實性與積極性，從個人的存在意義到家庭、學校、社會群體之生命教育、品德教育，以及經世治國理想上，提供一套完整的外王理論與可開發的實務原則。

關鍵字：性惡、化性起偽、心知道、虛壹而靜、師法學習、禮義之統

# 荀學之心知與學習理論研究

## 目 錄

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 荀子哲學之時代背景	6
第三節 研究方法與論文結構	11
第二章 荀子心知理論的形成	15
第一節 荀子的經驗觀察與性惡論	15
第二節 性偽之分與化性起偽	28
第三節 「心」與「知」及心術觀	38
第三章 荀子的學習理論	54
第一節 勸學立德思想	54
第二節 師法學習的意義	63
第三節 循名理與道德實踐意義的澄清	75
第四節 重智精神與禮義之統	88
第四章 結論	99
參考書目	106

# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機與目的

當代中國哲學的詮釋乃是生命價值實踐的哲學。根據牟宗三先生的研究，中國文化在開端處所重視的是生命，因為關心自己的生命所以重德，能從德性上關心生命的態度與觀念就已從知識態度上跳脫，而且更高上一層，這是屬於實踐問題。<sup>1</sup>所以中國哲學特質之一是以生命為中心，以生命為中心作為關懷與探討就不能跳脫人存在時，對生命意義與生命價值實踐之問題，故言中國哲學是一門生命安頓的價值實踐哲學。中國哲學的重要代表為儒、釋、道三家；其中儒家一方面繼承六經文化傳統並開發常理與常道，表現人在生活上的意義與人生價值，以聖人作為人類生命最高價值典範，則儒家能在中國歷史上成功的哲理根據何在？可從歷史記載上印證或以儒家代表人物思想作個別及多角度的探討而得知。唐君毅先生曾比較儒、法、道、墨四家後認為儒家在「個人」、「社會」、「國家」上是三者並重，皆予成全。唐先生說：「儒家之精神，從其平易切實方面說，即在保持個人、社會、政府三者之平衡」。<sup>2</sup>蔡仁厚先生也曾說儒家是：「維護『生活的原理』，暢通『生命的途徑』，而後才能重開『生命的學問』，以延續而光大民族文化之統」。<sup>3</sup>所以探討儒家哲學問題不應僅是詮釋儒者思想哲理而已，更是為儒學之未來傳承而思考而努力，重文化慧命延續並光大民族文化道統與實踐之道。蔡仁厚先生所言的儒學除了道統之外還有政統與學統，學統的開出和政統的繼續是儒家外王之學更進一步的充實與開擴，<sup>4</sup>而在先秦儒家學者中，荀子思想中的學統探討在儒學教育中佔有極重要的程度，其思想也影響到整個中國歷史上的教育觀念，而其尊先王之功與「法後王」之批判與繼承精神，期望代代後王達至圓滿之治道，<sup>5</sup>也在荀子之後的朝代——漢代漢武帝，產生治術方法上的影響——兼取儒法，雜用王霸之「官方儒學」。<sup>6</sup>對漢代儒學之影響上，另從陳飛龍先生指出漢代儒學重要成就之一，為《大小戴禮》之彙集，大小戴記與荀子之禮學關係密切，可見一斑。<sup>7</sup>

儒家所重視的是道德倫理與政治理想，從個人成善成德到社會國家昇平所展開的理論架構皆是為了實踐，所以儒家哲學在重實踐工夫強過知識理論，故傳統

<sup>1</sup> 牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁46。

<sup>2</sup> 唐君毅先生比較儒、法、道、墨四家後提出結論，認為儒家精神，在根本上是不抹煞任何人生價值與文化價值，而是要保護一切有價值者，參閱唐君毅《人文精神之重建》，臺北：臺灣學生書局，2000年，頁204-209。

<sup>3</sup> 蔡仁厚《儒家思想的現代意義》，臺北：文津出版社，2002年，頁364。

<sup>4</sup> 蔡仁厚《中國哲學史(下冊)》，臺北：臺灣學生書局，2009年，頁865。

<sup>5</sup> 王靈康〈隨時設教：試析荀子「法後王」的意義〉，臺灣哲學學會編《儒家哲學》，臺北：桂冠圖書，2004年，頁209-210。

<sup>6</sup> 司馬遷認為漢武帝獨尊儒術直接動機是向竇太后爭寵，以取代黃老之士的政治地位。取得政權後是實行高壓統治，其儒學表面繁榮是犧牲原始儒學精神為代價。吳龍飛《原始儒家考述》，臺北：文津出版社，1995年，頁251-261。

<sup>7</sup> 陳飛龍《孔孟荀禮學之研究》，臺北：文史哲出版社，1982年，頁183。

儒學有被批評為理想主義者，但荀子被認為是儒家之歧出就在於其思想特色有其重智精神，在先秦時期開出有別於傳統儒學的心性論說，尤其是性惡論說在歷史上備受矚目與批評，<sup>8</sup>但是荀子之理想論說卻未背離孔子所開創的道德原理與政治理想原則，其論證方法與實現途徑乃在改變當時動亂的政治社會環境，但目的仍是為實現儒家禮治理想；他的創見與批判精神亦豐富其學說地位，在先秦諸子占有一席之地，被認定是戰國時代最後一位大儒，其思想的重要性可從三方面來描述。

一是荀子對孔子學說的繼承。孔子是儒家的代表人物被封為至聖先師，是中國哲學儒家的代表人物。荀子則在儒家歷史的定位中，每個朝代各有不同的評價與地位。西漢劉向認為孟、荀各有堅持孔子思想傳承之處，皆被歸類在儒學系統之中，儘管兩大儒者在人性論上有各自精采和堅持之處並作不同的表述。孔子在春秋末期周遊列國行教講學，使得詩書禮樂這種原屬官學的學術知識在民間流傳，這對戰國時代諸子百家思想蓬勃發展有相當大的影響，其學說啟發當代學者思考在禮樂崩壞動亂的年代如何以人為本並以德治國？如何保住禮樂文化並創造出新文化制度來延續固有的道德精神？而荀子最主要的思想是承襲孔子在「禮」學的部分，這也是被歸類於儒家的重要原因，在《荀子》一書中以承禮的精神思想為立場，發展出禮義外樂論，這有別於孔孟內在心性道德說。荀子企圖以禮義來建構理想的人文社會，其所開發而出的倫理道德規範富涵教育理論，更具儒家成德成聖的教育精神，其思想不僅涵有個人倫理，而且更偏向群眾倫理與社會倫理，所以這並非僅是個人成德成聖之道德意義而已，這說法可從「性惡」、「偽」、「群與分」、「習」、「化」、「法」、「禮」……等概念而得知。陳來先生對於春秋時期，宗法封建之衰朽從神——人關係發展立場上提出看法，認為孔子和諸子時代並非以「超越的突破」為趨向，而是以人文的轉向為依歸，禮的文化重點從「禮樂」轉向「禮政」。<sup>9</sup>荀子是戰國諸子時代最後一位大儒，他重視人為努力實踐建構文化環境，以禮政為治世理想，其所秉持的理論亦影響他的學生：韓非與李斯，他們以法治國方向發展推進，更為戰國之後的政治或教育等歷史發展產生重要影響。

二是荀子在思想史中的意義。東漢班固《漢書·藝文志諸子略》中將荀子與孟子同並列為九流十家之儒家，司馬遷對孟荀看法則在《史記·儒林列傳》中言：「孟子。荀卿之列，咸尊夫子之業而潤色之，以學顯於當世」，<sup>10</sup>董仲舒作書揚讚荀卿，<sup>11</sup>劉向《孫卿新書·敘錄》與司馬遷《史記》之作則記錄荀子生平與年代以有所考據。時至魏晉時期玄學時興，老莊學說盛行而荀學煙沒不聞。唐朝時期，孟荀並尊的情形已發生變化，韓愈曾批評荀子與揚雄對於聖人之道是「擇焉

<sup>8</sup> 內容參閱唐君毅先生對荀學簡史之考據，韓愈、蘇軾、程子、朱子……等對荀子的諸多訾議。唐君毅《中國哲學原論（原道篇卷一）》，臺北：臺灣學生書局，2004年，頁437-438。

<sup>9</sup> 陳來《古代思想文化的世界：春秋時代的宗教、倫理與社會思想》，臺北：允晨文化公司，2006年，頁25。

<sup>10</sup> 【西漢】司馬遷《史記》，臺北：臺灣商務印書館，2010年，頁1152。

<sup>11</sup> 見胡元儀〈郇卿別傳〉，引自王先謙《荀子集解》，臺北：華正書局，2003年，頁25。

而不精，語焉而不詳」，<sup>12</sup>「孟氏醇乎醇者也，荀與揚，大醇而小疵」，<sup>13</sup>大醇小疵這意味韓愈對荀子的評價遠遜於孟子，韓愈並將荀子排除於儒家道統之外，僅有楊倞為《荀子》作注並在序讚揚荀子是「名世之士，王者之師」，讚其書「所以羽翼六經，增光孔氏，非徒諸子之言」<sup>14</sup>。宋代理學家將荀子視為異端，程頤與程顥二儒認為「荀子極偏頗，只一句性惡，大本已失」、<sup>15</sup>「才高學陋」、「聖人之道、至卿不傳」，這些言論皆是對荀子有諸多貶抑；朱熹則完全否定荀子在儒家的地位，並將之歸類於法家，朱熹說：「荀卿全是申韓，觀〈成相〉一篇可見……歸於明法制，執賞罰而已」。<sup>16</sup>明清學者對荀子褒貶皆有，在晚清曾出現尊荀與排荀之運動。清朝宋明理學已潰退，漢學繼而興起，荀子被當作漢學宗師而受到推崇；王先謙所撰《荀子集解》對宋儒評擊荀子性惡論說提出辯解，並以荀子論學論治皆以禮為宗，最後並以「脩道立教」之學為結論。<sup>17</sup>排荀之梁啟超先生也曾說：「漢代經師，不問經文古文家，皆出荀卿，（汪中說）二千前年間，宗派屢變，壹皆盤旋荀學肘下」。<sup>18</sup>以上是說明荀子在歷代各朝皆有不同評價地位與重要性，其褒貶也說明荀子在歷史文化上留下印跡與影響。

三是荀子與孟子學說的對照。孟荀常被並列而探討，主要比較兩者，孟子說仁義而荀子講禮義；性善與性惡論說則是兩人各作表述，<sup>19</sup>孟子之心是道德心，荀子所言之心卻是認知器官；孟子講求自我內省而返身而誠，荀子強調學習遵禮師法，通過習聖問學才能尊德遵禮，而孟子認為任何問學都以內在德性為本。時至現代，研究荀學者眾，荀子在儒家系統中佔有一席之地已是不爭事實，且其思想價值理論持續被探討與爭論之中，徐復觀先生曾說：「孟子的最大貢獻，在於澈底顯發了人類道德之心；而荀子的大貢獻，是使儒家的倫理道德，得到了澈底客觀化的意義；並相當地顯發了人類認識之心」。<sup>20</sup>荀子由認知心為進路<sup>21</sup>，開啓由智成德之方向，強調外王禮義法度來治性，聖王制禮義法度，重師法並強調學

<sup>12</sup> 韓愈云：「其存而醇者，孟柯氏而止耳。揚雄氏而止耳，及得荀氏書，於是又知有荀氏者也，考其辭，時若不粹」。**【唐】**韓愈〈讀荀〉，《韓昌黎集》，香港：商務印書館，1964年，頁72。

<sup>13</sup> 同上註，頁73。

<sup>14</sup> 林麗真〈荀子〉，王壽南編《墨子·商鞅·莊子·孟子·荀子》，臺北：臺灣商務印書館，1999年，頁263。

<sup>15</sup> **【北宋】**程顥、程頤《二程遺書（伊川先生語五）》，（卷十九），上海：上海古籍出版社，2000年，頁316。

<sup>16</sup> **【南宋】**朱熹《朱子語類》，（卷之八），臺北：臺灣商務印書館，1997年，頁264。

<sup>17</sup> 王先謙《荀子集解·序》，臺北：華正書局，2003年，頁1。論文之荀子原文採此書版本。

<sup>18</sup> 梁啟超《清代學術概論》，臺北：臺灣商務印書館，2008年，頁94。梁啟超先生肯定孔門後衍之學，荀傳小康而孟傳大同。清代汪中讚揚荀子對儒家六藝之傳有不絕之功，《荀卿子通論》有文：「荀子之學，出於孔氏，而尤有功於諸經。……蓋自七十子之徒既歿，漢諸儒未興，中更戰國暴秦之亂，六藝之傳賴以不絕者，荀卿也。周公作之，孔子述之，荀卿傳之，其揆一也」同註17，頁15。

<sup>19</sup> 荀子的性惡論所詮釋的人性，是言順性則易流於惡，並無將性定義為心或本性邪惡說。

<sup>20</sup> 徐復觀《中國人性論史（先秦篇）》，臺北：臺灣商務印書館，1969年，頁259。

<sup>21</sup> 牟宗三先生詮釋荀子的認知心是指「認識的心」，非道德之心，非禮義合一或以仁識心，是以智識心，此智心以清明的思辨認識為主。荀子以明辨治性的智心通過禮義來治性，這並非現代認知心理學所定義的認知心。牟宗三《名家與荀子》，臺北：臺灣學生書局，2006年，頁224。

習種種理論思想與成聖成德之道，正是客觀外在倫理道德教育方法之一；在哲學研究類別中，以道德作為研究對象的倫理學正是傳統哲學四大主題之一，道德問題本涉及規範性問題，規範之限制與規定在某種程度上正是符合荀子所重視的道德禮治精神。荀子的人性道德判斷問題，從性惡論到如何化育人性？又如何通過成惡的可能而變為善？周德良先生提出：「荀子學說之價值主體在於『心』，『聖人』乃是『塗之人』之『心』充分之彰顯，而『禮義法度』之『偽』則是聖人具體落實的客觀規範。由此論證荀子並非於儒家之外別立系統者，而是繼孔子之後將『聖人』之『心』具體化為『禮義法度』之實踐者」。<sup>22</sup>由此啟發本文探討「化性起偽」理論，並通過荀子言心之觀照，心的見理，與其感官與徵知的瞭解，再詮釋荀子所提出「虛壹而靜」的認識與解蔽過程，並檢視知行關係。申論地說，人在後天的選擇及思考行事或學習都是取決於人，人應自行承當所有思慮後的決定與結果，學與行也是在心的主宰性下「積偽」去作價值實踐者，在學習與師法之教化下，人不再順於本能之性，而是有智識基礎下去辨別並擇理向善，讓人懂得倫理規範與推理並作正確價值判斷，這就是教育的目的之一。此時道德教育不只是成為政治的工具或目的而已，人能運用知識之基礎以心知的辨別能力作價值的擇揀，理解生命存在的價值意義所進行的人文活動與再建設，整個人類文化文明則又有更進一步提昇之可能，故荀子的心知學習理論確實有其再探討的研究價值性，可以提供給現代人在各種教育上的省思。

根據上述，荀子的思想指引我們反思所有禮治活動就在人群居生活中發生，而人應該在有分、有別、有辨行、有禮與有德之人際中往來，行倫理道德規範後家族宗親彼此人際和諧，社會國家也在君臣有別，行禮治之統下而安定和諧，這是荀子禮治人文倫理想。楊長鎮先生就說出：「荀子哲學的焦點就集中在『具有內在關聯理路』的人文世界本身，予以正視並嘗試解決其問題。而解決的進路即在人文世界本身理路內解決……」。<sup>23</sup>荀子的學說訴諸於人的用智重理，主張「天生人成」，故在人性化育上更富有現實性與可行性，其教育思想皆是為人文禮治社會而建構。從以上觀點得知，人應該在人文世界之中尋找與實踐實現人文化成之理想及意義。荀子所提出性惡論說也必須通過其教育理論來說明，人文世界中道德如何成為是善的保證和價值根源。化性起偽其所探討的也是有關於人避開惡的結果所努力的生命教育問題，從人之心可以知「道」並且可化性起偽而建構人文禮治社會。李哲賢先生提出：「荀子『禮義之統』思想之建構，其產生之主要動機，乃出於其重建社會之新秩序之要求也」。<sup>24</sup>面對當代社會諸多價值混亂問題導致偏差行為，問題大多是人對於道德規範失去信心與依據判準。人類的教育歷程小至家庭為單位，大而擴及國家社會甚至與宇宙生命之存在，所以荀子有關接受教育學習的思想，也反映出道德秩序的禮義之道的建立。

本文的研究動機與目的，是從歷史背景中瞭解荀子思想形成主要原因，說明

<sup>22</sup> 周德良〈荀子心偽論之詮釋與重建〉，《臺北大學中文學報》，第4期，(2008年3月)，頁135-164。

<sup>23</sup> 楊長鎮《荀子類的存有論研究》，臺北：文津出版社，1996年，頁8-9。

<sup>24</sup> 李哲賢《荀子之核心思想——「禮義之統」及其現代意義》臺北：文津出版社，1994年，頁51。

荀學在中國哲學上有其地位與重要性，詮釋荀子心知與學習論與性惡論說的理論關聯，人若因為「知道」的不足就容易導致價值取抉之錯誤，為避免任由欲望無限制的膨脹產生無法控制最後產生惡果，所以有其必要再興發荀子教育思想，在人民的教化上提出具體的途徑與方法。以性惡論說延伸出之心知學習理論，透過化性起偽，心之脩練功夫理論的探討而心知道，肯定禮義之道。要到達心知道就必須解蔽與學習的積習過程。荀子的學習理論正是人道努力下的外鑠教育理論，在未來展望上適時提供當代人們及教育者一個討論與研究方向，以更新應用方式與價值實踐方向，提供人們活出生命意義感與價值感，讓人的存在能自我創造與實現，在個人、社會群體及與自然環境上皆能維持的良好的平衡關係，努力建構出和諧有秩序的生存空間。

## 第二節 荀子哲學之時代背景

研究探討荀子的思想，就必須瞭解戰國後期之時代背景，這時期諸子百家思想興起，各家學說雜陳，荀子以儒學為宗一方面批判十二子，<sup>25</sup>另一方面荀學自然也受到當時各家的影響。<sup>26</sup>孔子與孟荀並稱先秦三大儒，孟子在儒學地位承襲孔子「尊德性」道德內學之說，荀子則依承禮而偏重「道問學」。<sup>27</sup>道問學強調知性化、客觀化、變通與現實實現化，所以更呼應出荀子對動亂時代，具有強烈動機實現政治理想。荀子思想在其特殊時代背景之下，使儒學有新的轉變，<sup>28</sup>蕭公權先生說：「孟荀皆生國大君威之時代。孟子申古義以抗潮流，荀子就時勢以立學說」。<sup>29</sup>如此若欲考據荀子思想之形成，可從戰國末期之時代背景正值社會劇烈變遷之轉型期，時代因素造就影響了荀子思想，同時荀子思想也影響儒家哲學。高柏園先生也提出其見解，認為若欲區分先秦諸子思想之異同，首先必須建立在理解先秦諸子對周文疲弊的不同回應，<sup>30</sup>產生諸子思想盛發之最大原因，就在於因應其時代背景禮樂崩壞，社會新制序正待重建，政治上將邁向秦統一種種潮流緣由，先秦諸子以生命為中心而重實踐的學術性格，決定了整個中國哲學發展方向。<sup>31</sup>荀子思想雖然融有各家綜合，但並非是雜亂的聚合，而是有一套自成理論架構與成聖成德思想，使所有章篇論點達成一種統合，所以必須由整部《荀子》來探看其思想，這也是荀子思想的一重要特質。

探看其書與時代背景，須先瞭解荀子之生平記載。荀子名況，為趙國人，後來也有稱為孫卿子或孫卿。荀子是戰國後期最具代表性的儒家人物，確實生卒年份目前仍未可考，據汪中《荀卿子通論》中〈荀卿子年表〉所記載，荀子大約出生於趙惠文王元年（西元前二九八），卒於趙悼襄王七年（西元前二三八），前後約六十年。<sup>32</sup>荀子的生平大略是根據司馬遷《史記》中之〈孟子荀卿列傳〉

<sup>25</sup> 馮友蘭先生就說：「中國哲學家，荀子最善於批評哲學」。馮友蘭《中國哲學史(上冊)》，臺北：臺灣商務印書館，1996年，頁349-350。

<sup>26</sup> 荀子曾於稷下學宮接觸並吸收各家思想，因經過辯論激盪出學識上燦爛光彩。胡適先生曾說：「研究荀子學說的人，須要注意荀子和同時的各家學說都有關係」，胡適《中國哲學史》，臺北：臺灣商務印書館，2008年，頁331。

<sup>27</sup> 牟宗三先生說：「荀子之文化生命，文化理想……孔孟俱由仁義出，而荀子則由禮法(文)入」，荀子所言之道是「人文化成」之道，參閱牟宗三《歷史哲學》，臺北：臺灣學生書局，2000年，頁120-122。韋政通先生亦認為荀子人文化成之理想是禮義之統，是客觀系統，確是代表孔子精神的進一步發展。禮義生於聖人之偽，重明分使群，其治道落於禮義效用，「天生人成」重點在人成，隆禮義、知統類，能隆能知則天下治，故曰荀子依承孔子之禮，偏重道問學。參閱韋政通《荀子與古代哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1997年，頁86-88。馮友蘭說：「孟子較注重於孔子之德，荀子則較注重於孔子之學耳」，同註23，頁351。

<sup>28</sup> 吳怡先生認為，此時期重要轉變為儒學分裂為八派，尤其是孟荀的對立。參閱吳怡《中國哲學發展史》，臺北：三民書局，2009年，頁156-157。

<sup>29</sup> 蕭公權《中國政治思想史(上冊)》，臺北：中國文化大學出版部，1980年，頁103。

<sup>30</sup> 高柏園〈中國哲學史之分期及其特色〉，王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園《中國哲學史(上冊)》，臺北：里仁書局，2006年，頁22。

<sup>31</sup> 同上註，頁23。

<sup>32</sup> 王先謙《荀子集解》，臺北：華正書局，2003年，頁23。

和劉向的《孫卿新書·敘錄》而載述，記錄內容分別引述於下。

《史記·孟子荀列傳》云：

荀卿，趙人。年五十始來遊學於齊。趨行之術迂大而閎辯……田駢之屬皆已死，齊襄王時，而荀卿最為老師。齊尚脩列大夫之缺，而荀卿三為祭酒焉。齊人或讒荀卿，荀卿乃適楚，而春申君以為蘭陵令。春申君死，而荀卿廢，因家蘭陵，李斯嘗為弟子而相秦。荀卿嫉濁世之政，亡國亂君相屬，不遂大道而營於巫祝信機祥……於是推儒墨道德之行事，興壞序列，著數萬言而卒，因葬陵。<sup>33</sup>

西漢劉向校定編次之《孫卿新書》定著三十二篇，乃《荀子》成書之始；<sup>34</sup>劉向《敘錄》中有云：

孫卿，趙人，名況。方齊宣王、威王之時，聚天下賢士稷下，尊寵之，若鄒衍、田駢、淳于髡之屬甚眾，號列大夫，皆世所稱，咸作書刺世。孫卿有秀才，年五十始來遊學。……至齊襄王時，孫卿最為老師。齊尚脩列大夫之缺，而孫卿三為祭酒焉。齊人或讒孫卿，孫卿乃適楚，楚相春申君以為蘭陵令。人或謂春申君曰：「湯以七十里，文王以百里。孫卿賢者也，今與之百里地，楚其危乎？」春申君謝之，孫卿去之趙。後客或謂春申君曰：「伊尹去夏入殷，殷王而夏亡。……今孫卿天下賢人，所去之國，其不安乎？」春申君使人聘孫卿。孫卿使人遺春申君書，刺楚國，因為歌賦以遺春申君。春申君恨，復固請孫卿。孫卿乃行，復為蘭陵令。春申君死而孫卿廢。……李斯嘗為弟子，已而相秦。及韓非、浮邱伯皆受業為名儒。孫卿之應聘於諸侯，見秦昭王。昭王方喜戰伐，而孫卿以三王之法說之，及秦相應侯，皆不能用也。至趙，與孫臏議兵趙孝成王前。孫臏為變詐之兵，孫卿以王兵難之，不能對也。卒不能用。<sup>35</sup>

《史記·孟荀列傳》與《孫卿新書·敘錄》對荀子生平記載內容大同小異，根據吳茹寒先生考據，歸納整理出相同與相異之內容記載，相同有以下五點：

- (1) 荀子為戰國時期，趙國人。
- (2) 曾三度司為齊國祭酒——列大夫首席，之後至楚國任蘭陵令。
- (3) 荀子學識博達，為孟子以後之重要儒者。
- (4) 晚年著書立說萬言，卒於楚國蘭陵。
- (5) 李斯與韓非是荀子門下學生。

<sup>33</sup> 【西漢】司馬遷《史記》，臺北：臺灣商務印書館，2010年，頁833。

<sup>34</sup> 高正《荀子版本源流考》，北京：中華書局，2010年，頁2。

<sup>35</sup> 轉引自廖吉郎《新編荀子（下冊）》，臺北：國立編譯館，2002年，頁2328-2329。

其相異之記載則有：

一、姓氏不同。《史記》稱為荀卿；〈序錄〉則稱孫卿。

二、任職蘭陵令之次數。史記謂「春申君以為蘭陵令」，按文義當為一次；序錄中是二次。任蘭陵令的時間或次數不同，但任職蘭陵令是事實。<sup>36</sup>

歷史之考據內容並未影響荀子在諸子百家中佔一席之地，在其背景是政治紛亂，民情人心急需以治道安定與富強之際，荀子無疑是戰國末期最後一位大儒，融合與批判各家學說，著述《荀子》一書，提出性惡論說重視化性起偽，企圖以禮治實踐之道來構建其政治理想藍圖。現在流傳下來之《荀子》，是經劉向的校定共三十二篇，再經唐朝楊倞的改編，根據近代學者張西堂先生研究並將《荀子》與《戴記》、《外傳》互相對勘，發現《荀子》篇次不同，但內容無大差異。<sup>37</sup>唐朝楊倞據十二卷本《孫卿新書》作注分為二十卷，清朝王先謙集解此二十卷為《荀子集解》，<sup>38</sup>這是近代研讀荀子著作最為流通的版本。

在戰國末年的學術思潮，經過各家思想彼此互相交流下，或多或少涵夾著各家學說的綜合體。有學者認為荀子主要思想來自儒家和法家，並借用老莊、墨子思想，除此說法並加上混有稷下晚期學者之分析性思維。尤銳（Yuri Pines）先生則補充認為：「荀子許多重要的思想貢獻，主要是從《左傳》中再發現與春秋卿大夫相關的思想，並將之與戰國時期的思想發展融合在一起，進而調整之，使其能適應於戰國晚期的政治及社會局勢」。<sup>39</sup>依據時代發展作荀子思想分析，再從文獻資料分析，當時戰國末期是禮教敗壞、諸侯間彼此爭鬥，且人民彼此之間存有詐偽之時代背景下，荀學內容形成原因就具有時代意義，並能理解荀子對各家思想的批評，目的就在對禮的堅持，以教育人民有道德修養，人有分、有辨後在人群社會秩序上就有連結與影響。通過後天化性起偽以克服人性的弱點，政治上以禮治來復甦以治當時社會之疾，以尊君、法後王之論點來維持封建社會之安定。<sup>40</sup>荀子智性性格又富勇於創新批判，於是禮治思想學說就在其特殊的時代背景上，承襲並發展孔子的人文與政治理想。因具理智性格故其學說理論是具體能實現，以因應當時的政治環境與文化制度，後來才能對各朝代產生文化發展與影響。時代背景因素的說明，並不意味荀子思想發展有時間因素而造成學說漸成成熟度。在時間因素裡，歷史歷程中不管受評擊與否，其學說特色是受到注意，且至今說明荀子各項學說仍備受探討，禮治教育理論仍符合當代社會環境所應用。例如尊先王與法後王這種思維，就說出荀子性格中是現實有前瞻性。引伸的詮釋，若能尊重舊有文化禮法傳承，並繼續進步地去效法追循當代智德聖王，如此

<sup>36</sup> 吳茹寒《荀子學說淺論》，臺北：文津出版社，1989年，頁3。

<sup>37</sup> 張西堂《荀子真偽考》，臺北：明文書局，1989年，頁5。

<sup>38</sup> 參閱〈荀子序〉，王先謙《荀子集解》，臺北：華正書局，2003年，頁2。

<sup>39</sup> 尤銳（Yuri Pines）先生指出，荀子在方法上的創新，來自瞭解對儒家早期思想弱點，故透過春秋士卿大夫觀念加以改革與戰國時期思想融合，以適用於其政治社會。尤銳（Yuri Pines）〈新舊的融合：荀子對春秋思想傳統的重新詮釋〉，《國立政治大學哲學學報》，第11期，（2003年12月），頁137。

<sup>40</sup> 尤銳（Yuri Pines）先生認為，荀子一方面通過「禮」的觀念復甦社會之疾，其次以「忠」的概念裨益君主，保護社會安定，且不損臣子尊嚴。同上註，頁138。

就涵有文化傳承與文明進步的模型基礎，更遑論是具有倫理法治精神。

戰國末期之時代背景對荀子思想的形成，有交錯影響及歷史意義，故以下就以曾春海先生的考據論說，從三大方向描述春秋戰國時代的變遷。<sup>41</sup>

其一，政治的因素。政治上的階級制度，以禮而劃分出統治王者諸侯與平民百姓，《左傳·莊公十二年》有云：「王命諸侯，名位不同，禮亦異數」。因禮的制定，傳統中所有器物有不同的階級名位象徵，禮樂、儀節、文飾也有不同權力意義。自春秋初期魯國「初稅畝」已出現社會變革，孔子言：「祿之去公室五世矣！政逮於大夫四世矣！」<sup>42</sup>這是描述中下貴族從魯宣公開始，有利用身分奪田、奪室並斂財以再提高政治地位現象。直至西元前五三六年，鄭國始鑄刑鼎；西元前五一年，晉國亦鑄刑鼎以要求卿大夫如平民般遵守刑書，自此民不尊諸侯，貴族亦無以守其業，失去階級秩序後的戰國時代逐漸趨於法治治國。《荀子·君道》有言：「至道大形。隆禮至法則國有常。尚賢使能則民知方。纂論公察則民不疑。賞克罰偷則民不怠。兼聽齊明則天下歸之。然後明分職。序事業。材技官能。莫不治理。則公道達而私門塞矣。公義明而私事息矣」。此時，荀子在國君治道上，提出隆禮重治，尚賢讓民知其所向，才能使當時失序的諸侯與民心重新調整而私門杜塞，人民與官員再各司其職分。

二是經濟因素。當時鐵器的發明與使用在耕作方法上產生變革，水利灌溉均有所更新，因此農業生產力大增。〈王制〉內文描述到當時的農業情景：「脩隄梁。通溝澮。行水潦。安水臧。以時決塞。歲雖凶敗水旱。使民有所耘艾。司空之事也」。而木工上有發明「槩栝」應用於房屋或舟車、棺槨製造。工藝鑿鑄也更講究，〈疆國〉：「刑范正。金錫美。工冶巧。火齊得」。這種經濟發展與變革，隨之而來勞動與生產量的活絡，社會分工更趨縝密，整個社會因經濟的變化，使得社會人際關係上也是產生急遽變遷。春秋之前山林礦產或鳥獸水產是由貴族擁有，設立「虞人」管理，<sup>43</sup>春秋末期人民則不顧禁令開發，直至戰國初期得以開放，戰國時期商品交流趨於頻繁，城市興起商業活動也帶動貨幣發展，荀子〈王霸〉和〈富國〉提到「刀布之斂」<sup>44</sup>，商業人民就以刀布當作財富累積。此時農民承受賦稅又被商人剝削，春秋戰國學者已興起重農抑商之說，統治者意欲將商業納入管制前提下，故以政治力介入規範經濟效力，確保控制政經之權。荀子所處年代，適逢經濟問題衍發出種種社會問題，體會人之無盡欲望與利益導向惡之果，故有性惡論說並在經濟與政治體制上，強調應該開源節流與禮法兼制，以百工分事穩定社會關係與群體間的秩序，國家才能正理平治。

<sup>41</sup> 曾春海先生認為荀子時代背景，處戰國之末期是值社會劇變轉型期，西周舊制失去傳統的控制力，政治、經濟與教育的變革帶動整個社會的大變遷，就這三大變遷引述其論說。曾春海《先秦哲學史》，臺北：五南圖書出版公司，2010年，頁152-155。

<sup>42</sup> 【先秦】《論語·季氏第十六》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1960年，頁148。

<sup>43</sup> 〈王制〉有云：「養山林藪澤草木魚鼈百索。以時禁發。使國家足用。而財物不屈。虞師之事也」。王先謙《荀子集解》，臺北：華正書局，2003年，頁107。

<sup>44</sup> 同上註，〈王霸〉：「將輕田野之稅。省刀布之斂」。〈富國〉：「今之世而不然。厚刀布之斂以奪之財。重田野之稅以奪之食」。

三為學術與教育的發展。周文疲弊下，原受禮樂六藝薰教之貴族，部分降為庶民並以傳授知識教學為生，故庶民累積財富後得以再求學進仕。在政經變遷下，宮中之詩書禮樂擴散到平民社會，普及人民的知識教育。戰國時期列國間諸侯延攬才賢策士，平民則積極受教，大量知識分子應時而生以謀求官位顯榮或求理念實踐。孔子於先秦時期是思想史的中心，也是文化史的代表。諸子百家爭鳴始於孔子，他以民間思想教育者身分對天下事發出意見，接踵而有墨子、孟子、老莊、荀子與韓非……百家放鳴。在禮壞樂崩時代，禮樂制度是否繼續實行也是諸子百家爭論重點。蔡仁厚先生也認為荀子此時所提出對禮樂制度的一大主張——「隆禮義而殺師書」，正足以代表荀子學術精神之矢向的一句話。<sup>45</sup>



---

<sup>45</sup> 此句引用蔡仁厚先生觀點。「隆禮義而殺詩書」一言出自〈儒效〉之內文，荀子重智篤實並推尊禮義以重建政治社會結構，側重效用，言禮為「治辨之極」。故認為詩書之博雜，不足以為治道。參閱蔡仁厚《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁453。

### 第三節 研究方法與論文結構

#### 一 研究方法

中國哲學的研究方法有很多種，如勞思光先生認為中國哲學史是哲學史的一種，所涉及的方法問題，大體上是一般哲學史的方法問題，但是中國哲學史有其特殊性，所以關於中國哲學的研究方法有其特殊問題。哲學史和思想史主要目的之一，是引導人以不同的研究方法和角度去貼近原著，並表達出哲學問題內容。探討中國哲學史，除了呈現史實之外，還應該透過大量史料去理解不同研究者的心態並掌握住其哲學理論，才能作出問題的相應並清楚表達出其哲學見解。所以勞思光先生認為哲學史主要有四種研究方法：

- 1 系統研究法。
- 2 發生研究法。
- 3 解析研究法。
- 4 基源問題研究法。<sup>46</sup>

勞先生指出，哲學史主要是敘述哲學家或學派的理論，具有史學和哲學兩大成分。既是個哲學理論並且在表述上與文獻原著是密切相符應，若理論完整但違背原著理論或精神，這代表哲學史在敘述內容上既不真實也不透徹，故研究哲學史必須涵蓋三大條件，一是事實記述的真實性，二為理論闡述的系統性，最後條件是全面判斷的統一性。<sup>47</sup>勞思光先生認為基源問題研究法是綜合哲學史前三種研究方法，是這四種研究中較好的。此研究法以邏輯意義的理論還原其始點，再以史學佐證，組織統攝各哲學思想，設一基準再去作還原探討。理論內容工作是作層層探究與還原，過程皆是以所設定之問題為根源，在理論工作過程中探求出各種的解答，故稱此問題為基源問題。表述基源問題須讓問題的呈現是確切的，且具邏輯性涉及所提出的理論。從哲學史料中找基源問題，因其理論已是事實具備的，這就是反溯也稱作「理論的還原」。掌握基源問題後，以解析工作為主，所考據的史料必須是客觀真實，故理論還原工作並不妨礙材料之真實性。掌握基源問題後，再將相關各派理論重新展示，展示過程中步步是應基源問題之要求而衍生探索，這就具備真實性及系統性的研究要求。敘述與介紹步驟後將各基源問題呈現排列而出，這僅是哲學史上的理論趨勢，將自我觀點論據作表述稱為「設準」。設準有其研究者獨特的智識與哲學智慧，能面對已往學派所遭遇的問題，其設準能統攝已往的理論要求，設準就是全面性的判斷。<sup>48</sup>

<sup>46</sup> 勞思光《新編中國哲學史（第一冊）》，臺北：三民書局，2008年，頁5。

<sup>47</sup> 同上註，頁13。

<sup>48</sup> 同上註，頁14-16。勞思光先生另外指出，至於中國哲學史的特殊問題則有：一、中國古代哲學材料散亂；二、對解析技術的誤解問題；三、關於中國哲學特性問題。而史料散亂，在考證上就必須更花費心力去求證歸納。在解析技術問題上可以如同其他民族哲學史問題一般，仍以

黃俊傑先生則將思想史與哲學史作出區分，指出中國哲學與思想史上在處理方法上，側重的也有所不同。

哲學史所研究之對象為某一哲學傳統之持續與變遷，其分析之重點尤在於某一哲學體系內在之邏輯關係。而思想史所研究之對象則為思想經驗之持續與變遷，其重點尤在於透過通史以把握此思想變遷之歷史意義。<sup>49</sup>

由於哲學史著重於哲學思想體系內部的過程與脈絡，或者是哲學傳統的持續變遷；哲學著重思想演化理路，發現問題反覆探討以追求真理，甚至繼而去解決問題。既然本文研究的是中國哲學史中的荀子哲學，而哲學研究之方法學上眾多，我們該如何抉擇呢？方東美先生說：「中國哲學家在方法學上，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>50</sup>再參考勞思光先生曾提醒學者處理哲學史或思想史上不能不講究方法，但絕無定法不必墨守成規，所以「基源問題」的研究方法也並不在各哲學史或哲學家呈現，<sup>51</sup>因此本文認為重要是能運用方法把多元對立的系統彙整，以更客觀的研究成果呈現。荀子哲學在中國哲學的詮釋上，必須跨過各時代至古代哲學<sup>52</sup>，詮釋法中如何能適切運用以呈現出其內容價值是延續於儒家思想之內容真理<sup>53</sup>，方法上勢必會涵蓋主客觀，才得以求得整體性。中國哲學史的特殊問題上，應該更為強調「背景哲學」<sup>54</sup>以在問題設定及表達方式上更為清楚與周延。

再者，袁保新先生認為中國哲學研究方法中，有許多不同的方法作為詮釋進路，例如以語意類析的進路而作「理論重建的詮釋」，或藉著思想史的反省作「存在性的詮釋」，詮釋的方法進路不同，導致的理解的系統自是有所差異。每個時

---

一切哲學方法處理，雖然中國思想史上未建立以邏輯解析，不代表思想不能以解析達成闡述性之系統。在解析闡述上必須區分出中國哲學的基源性問題，自是有別於西方，故在下全面性判斷時須掌握住中國哲學之特性。同上註，頁 17-19。

<sup>49</sup> 黃俊傑〈思想史方法論的兩個側面〉，收於黃俊傑《史學方法論叢》，臺北：臺灣學生書局，1997年，頁 151。

<sup>50</sup> 方東美《原始儒家道家哲學》，臺北：黎明文化出版公司，2005年，頁 62。

<sup>51</sup> 同上註，頁 12。

<sup>52</sup> 韋政通先生提出中國哲學史分為通史與專史，若以時代區分大致可分為古代哲學、中世哲學與近世哲學。韋政通〈中國思想史方法論的檢討〉，韋政通編《中國思想史方法論文選集》，內文轉引胡適先生的區分法，古代哲學是老子至韓非。荀子思想的研究被歸類於古代哲學。臺北：水牛出版社，2006年，頁 20。

<sup>53</sup> 內容真理繫於主體，羅素稱之為命題態度。荀子將禮繫於外鑠證成，在其儒學思想處理上亦是以人為中心，發展出有別於傳統儒學內在道德學，所建構的社會人文理念與政治觀念無疑是以禮、德性為基源問題的中國哲學思想，且與歷史有密切關係。牟宗三先生認為命題態度從自主觀的真實性呈現，進一步當說，並不脫離主體性。儒學精神既是情感也是理性，以前曰「道」則是表現理性，是內容的普遍性。恢復人的主體，因人的理智活動與思考活動藉語言與實踐作理性表現。既是內容真理有共同性又具普遍的特殊，這就是中國哲學生命的學問。參閱牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁 20-30。

<sup>54</sup> 背景哲學目標在使歷史背景上各種概念，各歸其位各自呈現其位置。參閱黃信二《哲學表達及其基礎——中國哲學研究方法之新思維》，臺北：理得出版公司，2005年，頁 162-164。

代的詮釋者會因關懷角度不同，詮釋的角度和理解義理形態也自然有迥異，在詮釋作品上就會呈現出差異性的風格。<sup>55</sup>袁先生又進一步表示，詮釋法就是一種對原著作品理解的重建方法，其中「創造性的詮釋」並非是各說各話或主觀臆測，若不經過反省與批判就以輕率詮釋的這種作為，將會導致學術研究內容充滿主觀性，並阻滯學術之發展。首先，創造性詮釋必須尊重各學術史上客觀的資料與研究成果，再經過註釋成果的反省批判並審慎選擇，讓詮釋方法與邏輯推論順序之設定更為周延。故「創造性的詮釋」就是建立在既有的詮釋批判反省下，將詮釋方法與問題之設定提昇到歷史上之客觀層次。<sup>56</sup>面對以上的說法，創造性詮釋必須透過內、外在的批評，形成一套原則與形式條件，以合乎於現代讀者在理解上的要求，客觀的呈現原作者思想的詮釋並涵有合理性與創造性。詮釋者在「理解上的需求」必須具備六大形式條件，分列於下：

- 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，而其詮釋觀點籠罩的文獻越廣，則詮釋就越成功。
- 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，用清楚的觀念來解釋不清楚的觀念。
- 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對比，調整修正其方法與原則。<sup>57</sup>

袁保新先生所提出的六大形式條件，是詮釋者應具備的態度與方法。所以關於荀子思想的探討方法上，經由上述各種研究方法的比較，本文將採取勞思光先生的「基源問題研究法」，加上袁保新先生之「創造性詮釋法」，藉由傳統留下來的典籍，能對荀學思想及其義涵有更進一步的詮釋，並能符合其態度方法上的應用。熊十力先生曾在《讀經示要》提出：「世間各種思想，各種學說，參稽互較，觸類引申，經驗益豐，神思愈啓，于是而新理發見焉」，這段引文說出在理上，應有開放精神，<sup>58</sup>期冀能依據荀子智性思想中的人文重建精神，對其性惡論、心論等學說闡述後，通過學習理論與禮學價值基礎理論上，以基源問題研究方法與

<sup>55</sup> 袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997年，頁61。

<sup>56</sup> 同上註，頁61。

<sup>57</sup> 同上註，頁77。

<sup>58</sup> 參閱並轉引劉述先《儒家哲學研究：問題、方法及未來發展·港、臺新儒家與經典詮釋》，上海：上海古籍出版社，2010年，頁280。

創造性詮釋方法作出論述程序，並探討其中亙古卻不變哲學教育問題與原則，透過其方法將文本古籍的重點重新建構而出，以應用在當代生命教育思想之詮釋與理論實踐上。

## 二 論文結構

中國哲學第一個黃金時代在先秦春秋戰國時期，即牟宗三先生指出「周文疲弊」<sup>59</sup>時期，中國哲學智性的發展在此時有初步化發展後又告停頓，荀子哲學即是挺立孔子對周禮親親尊尊的精神，具體轉化為外在主體理論架構－禮學。但中國哲學主要目的不在成就知識，而是成就德性人格，其主要價值也在於道德價值與內心體悟，牟宗三先生認為儒家本質意義為：「開闢價值之源，挺立道德主體，莫過於儒」<sup>60</sup>。故荀學之成立亦有其時代背景與儒家的道德政治目的為前提，故荀子在語言文字考據或為建構思想而思考都成了次要的項目，掌握住荀子為繼承孔子儒學精神與時代背景意義下，依據現存《荀子》三十二篇，作為探求荀子思想主要材料，並參閱眾多前賢學者之疏解、注釋、論述以求詮釋內文時更為貼近荀子原意；本論文所引之原文是根據清代王先謙《荀子集解》為藍本作為引述<sup>61</sup>，其論文研究架構共分為四章：

第一章「緒論」：為敘述論文寫作的動機與目的，其次是從歷史背景中去瞭解荀子哲學思想形成的主要原因。研究方法上，採取基源問題研究法與創造性詮釋法，依原文及史料溯原呈現荀子欲表達的思想及觀點，輔以當代學者研究成果，再詮釋呈現以反映文獻的哲學意涵之探討。

第二章「荀子心知理論的形成」：從探討荀子的經驗主義心態，理解荀子生性的定義及性惡論說的證成，能「性」「偽」之分後，性偽合才能化性起偽。荀子的善之通路是建立在心知理論，完整陳述心知過程與理論建立之步驟。因心能作價值抉擇才有道德行為之成立，心術觀即是心對道德價值的操持方法之陳述。

第三章「荀子的學習理論」：共有四節，詮釋論述其勸學立德思想，從師法學習意義中闡述學習理論中之師法學習理論、積習論及漸靡論等外燦教育理論，詮釋荀子獨特的道德建立觀，從學習而有人格等第之區分。如何循名理而做道德實踐意義之澄清，荀子名學與正名理論是學習前的重要概念，等同於群體中須具有共同理解的概念定義與名稱，名實相符才能有實踐與溝通的前識。重智所以其學習建立正確的知識並以禮義之道為依止並脩身立德，聖王以禮義之統為最終目的之論述。

第四章「結論」：針對荀學理論作扼要的說明與回顧，以探討心知與學習的政教理論和內容意義。在未來展望上，提出以荀子之心知與學習理論心得建議，作為當代生命教育與品德教育的推行上，其實踐與應用之參考方針。

<sup>59</sup> 牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺北學生書局，2002年，頁53-60。

<sup>60</sup> 同上註，頁62。

<sup>61</sup> 王先謙《荀子集解》，臺北：華正書局，2003年。

## 第二章 荀子心知理論的形成

### 第一節 荀子的經驗觀察與性惡論

徐復觀先生認為欲瞭解荀子思想，須先瞭解其經驗性人格。荀子之立論根據，皆立足於感官經驗得到之範圍。為感官經驗所不及的則不寄予信任。<sup>1</sup>荀子性格篤實，重視現實世界的觀察現象，對於真假善惡的判斷，常以聞見的行為或事情之結果而論定；尤其對於善惡的定義，常常以觀察後的結果來作定奪。荀子因重視社會秩序，人的行為合於禮義，就認為是善或合治；人若是從順其性情而爭奪、犯分、亂理，所造成危害社會秩序的結果就是惡。由此可知，荀子認為道德的生成與運作，皆出自於人的群性生活所需，其聞見論點常出自於對社會群性生活歷程之觀察結果。〈儒效〉有云：

不聞不若聞之，聞之不若見之，見之不若知之，知之不若行之。學至於行之而止矣。行之明也，明之為聖人。聖人也者，本仁義，當是非，齊言行，不失豪釐，無它道焉，已乎行之矣。故聞之而不見，雖博必謬；見之而不知，雖識必妄；知之而不行，雖敦必困。不聞不見，則雖當非仁也。其道百舉而百陷也。（〈儒效〉）<sup>2</sup>

根據上述原文，徐復觀先生分析出三點，以說明荀子思想具經驗性地人格。首先，孟子以惻隱之心為仁之端，其心藉由反省呈顯，非由見聞所得。為反駁孟子由內在反省所把握之經驗，故荀子說：「不聞不見，則雖當，非仁也」，此言即說出是見聞為主的外在經驗思想，並不贊同孟子之持論，謂人可藉由反省把握住內在經驗。其次，《論語》中孔子重視知識與重視聞見，但未在見與聞上分輕重；荀子認為聞不如見，這是向經驗界更精密與澈底的進展。最後一點，「學至於行之而止矣。」此言有繼承儒家道德實踐精神，「行之，明也」意指事物與道理須由實踐才能澈底明瞭。實踐、行為乃是經驗的最後一步，類似科學研究於實驗室的實驗最後步驟。由以上三點說明荀子經驗性格的徹底。<sup>3</sup>

荀子從經驗觀察中有諸多比喻性的說法，常在自然與人群世界中見聞觀察而求得，認肯客觀經驗之表象後再作比喻性敘述，引申出其觀點理論。例如〈勸學〉有云：

木直中繩，輮以為輪，其曲中規，雖有槁暴，不復挺者，輮使之然也。故木受繩則直，金就礪則利，君子博學而日參省乎己，則知明而行無過矣。

<sup>1</sup> 徐復觀《中國人性史(先秦篇)》，臺北：臺灣商務印書館，1969年，頁224。

<sup>2</sup> 王先謙《荀子集解》，臺北：華正書局，2003年，頁90。

<sup>3</sup> 徐復觀《中國人性史(先秦篇)》，臺北：臺灣商務印書館，1969年，頁225。

蓬生麻中。不扶而直。<sup>4</sup>

以上是荀子觀察與見聞自然界植物的生長特性，說明外力或環境的影響是可改變自然順性成長的結果。引申勸勉學習者需注意學習環境，以規範外力來克服自然之性，廣博持續的反省與學習，智慧才能得以清明。這是由表淺的見聞觀察而得的經驗論說，由結果來定義自然之性，引申行為結果是需要規範，並由後天的努力學習，最後才能取得結果價值，這種經驗性的觀察是後果論。運用官能感受去收集的資料，加以辨識分析而得的知識經驗說法，是有其個別性，但若是符合世間普遍性的想法與經歷，再以譬喻性的說法去呈現人性問題或人生哲理，就容易產生強大的共鳴與影響力。〈修身〉曰：

良農不為水旱不耕，良賈不為折閱不市，士君子不為貧窮怠忽道。

藉由聞察當時社會之發展變革，農田水利發達，好的農民為生活勤勞耕作，不會因有水旱現象就荒廢耕作。<sup>5</sup>商人不因計算所得有折損就停止交易，引申說出土君子對道之堅持，不會因為貧窮而怠於向道。這是經驗上的聞見觀察，表述出土君子在任何世道與生命情境中，對「道」的價值信念與實踐時，應人為積極面對之，毋須刻意較計貧窮這種生命困境而裹足不前。

徐復觀先生認為荀子富有經驗色彩的人性論，首先須從宗教人文化過程中，天人關係的演變進程，區分出宗教天的兩大不同演變進程。一則是以道德的超越性取代宗教的超越性路徑，以孔孟主張的道德天為代表<sup>6</sup>。另一進程是人格神走向自然主張之天人關係，此代表有道家系統與荀子；道家之天是自然，但在自然之上還有形而上的創生力量——「無」。荀子的天並無形而上的意義，也無孟子所謂「盡心知性以知天」而是「天地生君子」，人出生後與天便無相關。荀子所主張之「天人分途」，其天只是法則運行的存在，無意志與主宰力量，就是自然性質之天。<sup>7</sup>人與天各盡其職即可。聖人應知天與不求知天<sup>8</sup>，對大自然取之資源

<sup>4</sup> 參閱王先謙之注內容，王念孫於下文有曰：「白沙在涅，與之俱黑」，但王先謙認為大戴記脫此二句，今本亦脫之，楊倞未譯。但曾子〈制言〉有云：「蓬生麻中不扶乃直。白沙在泥與之皆黑」。王先謙《荀子集解》，臺北：華正書局，2003年，頁3。以上皆是言善惡無常，唯人所習故。是荀子經驗觀察下，引以作為應注重後天生活環境，這是影響因子，屬於外在因素。

<sup>5</sup> 戰國時農業生產的多元化，無論自耕農、佃農或僱農，生產勞動興趣較封建制度因政治隸屬關係下的強制性生產提高許多。土地及賦稅制度的改變，只需交納一定數量農產品，生產愈多屬己越多，《墨子》也說：「農夫之所以早出暮入，強乎耕稼樹藝、多聚菽粟而不敢怠倦者何也？曰：彼以為強必富，不強必貧；強必飽，不強必飢，故不敢怠倦」。此為荀子觀察到當時社會現象普遍人為努力造成經濟繁榮景象。蕭璠《先秦史》，臺北：眾文圖書公司，1980年，頁126。

<sup>6</sup> 楊慧傑先生認為孔子的天人合德，是下學而上達具體的實踐，此境界經由文字表達，性與天道為儒家開出道德形上學思路。參閱楊慧傑《天人關係論》，臺北：水牛出版社，1994年，頁65。

<sup>7</sup> 徐復觀《中國人性史(先秦篇)》，臺北：臺灣商務印書館，1969年，頁225-227。

<sup>8</sup> 聖人知天與不求知天之詮釋與區分是指：知天是「其行曲治，其養曲適，其生不傷，夫是之謂知天」。能明於天人各自分職者是至人，「不為而成，不求而得」天生萬物是自然事實，而天如何生萬物不可得知，人不見天之營求、作為自然生成是謂天職。天功是說天的功能義，天功「無

而應用之即可。人要懂得制天而用之以行治道，在價值實踐上應落在人間道中；天人之分義就呈現〈富國〉所曰：「天地生之，聖人成之」。故唐端正先生說：「荀子天生人成的思想，首先要明於天人之分，性偽之分。其目的是要人敬其在己者而不慕其在天者，要人貴重伏術爲學，思索孰察之偽，而不徒恃生之所以然之性」。<sup>9</sup>中國人所重視的祭祀到春秋時代，已從宗教範疇進入人文範疇，到荀子時人文精神完全成熟，荀子的人性論先破除天的人格迷信，道德非來自於天，主張不應「錯人而思天」，而以「人有其治」理念去制天命而用之，而且可以透過努力而人定勝天。此面對戰國時代的人性價值迷亂，能確立出何者是合於善的人爲主義。性惡論說是從其天人論而開出<sup>10</sup>，用天人相分去推論，以單純形下的範圍來討論人性，故荀子完全是中國地經驗主義的人性論<sup>11</sup>。〈天論〉文章之內容有諸多是從經驗觀察而帶出荀子之人天自然觀：

天行有常，不為堯存，不為桀亡。

不見其事，而見其功。

天有常道矣，地有常數矣。

星隊木鳴，國人皆恐。曰：是何也？曰：無何也。是天地之變，陰陽之化，物之罕至者也。

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。

陳大齊先生說：「荀子的自然論，尤其有關於天的學說，具有獨到而精闢的見解，爲當時的思想界放一異彩，且與近代自然科學的精神相吻合。」<sup>12</sup>荀子的自然論是重經驗且是現實主義者，既不在天人關係上建立道德紐帶<sup>13</sup>又充滿智性色彩；自然之天無關乎道德也無意志、情感和情緒，其人性論及其相關問題之學

---

形」所以「不見其事」，只看到天所生養出的成果。可知的是萬物以陰陽之和而生及以雨露養成的事實，至於萬物何以如此而「不見其事」，這所以然之理，荀子並未正面討論，是採「存而不論」的態度，人若越分加以思慮察辨就是「與天爭職」，所以聖人要明於「天人之分」只要善用天地萬物之材，不必去瞭解天地萬物之所以然謂之「聖人不求知天」。至人將人的問題在現實世界解決，這指出聖王平治是透過其自決與力行實踐外王主張走向人文化成。不求知天則義。參閱蔡仁厚《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁374-376。

<sup>9</sup> 唐端正《先秦諸子論叢(續編)》，臺北：東大圖書公司，2009年，頁162。

<sup>10</sup> 吳復生《荀子思想新探》，臺北：文史哲出版社，1998年，頁43。

<sup>11</sup> 徐復觀先生認爲中國地經驗主義的人性論，是指停留在經驗層中觀察人性，所涉及事件之問題時接近經驗主義之觀點，事物的同異由呈現於知覺中的性質不同而定之，但非全然是西方經驗主義所定義之內容。徐復觀《中國人性史(先秦篇)》，臺北：臺灣商務印書館，1969年，頁229。

<sup>12</sup> 陳大齊《荀子學說》，臺北：中國文化大學出版部，1989年，頁15。

<sup>13</sup> 譚宇權先生認爲孔孟以實在理想界來形容天。荀子不然，根本否認天有意志與德性，天只是四季運行真實的自然。譚宇權《荀子學說評論》，臺北：文津出版社，1994年，頁67。

問探討也涵帶著經驗思想，<sup>14</sup>荀子性惡論之立據是對外他求，其所觀察客觀世界之現象與經歷知解而呈現，所以稱之經驗主義的人性論說。<sup>15</sup>牟宗三先生指出荀子論人性完全從自然之心理現象而言，從人欲之私與生物生理之本能言性。<sup>16</sup>李滌生先生則認為荀子之性惡論說在在透顯「自然之質」之不足。<sup>17</sup>知其有不足，才有通過人為之功夫論，以建立「善」的道德價值與人倫社會秩序。

上文說明意在指出荀子思想著重表達其經驗觀察，而性惡論之思想也就帶有如此之色彩。性惡論是荀子之主要學說，項退結先生說：「從理則學的觀點而言，荀子的性惡論之引起誤解，是因為他對『惡』字有一個非常特殊而狹窄的定義，與通用的意義不同。」<sup>18</sup>可見荀子對性的內容是有所別於其他學說之規定，要瞭解其性惡思想，首先需要瞭解荀子對性的定義與界說範圍，才導出性偽之分。呈現性惡之論證過程後，再展現其思辯內容與性惡問題之探究，能區分自然之性與善惡定義才能化性起偽。

## 一 性之三義

蔡仁厚先生認為「生之謂性」一路言性必涵著性之「自然義」、「生就義」和「質樸義」，<sup>19</sup>性之三義可從荀子對性的界說而得知：

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〉)

將「性」字作「生」字解是先秦時候的古義<sup>20</sup>，以生言性，生而即有謂之性，這是自然生命和能思之心，從自然義解就是包括人的生理本能、情欲和能思之心。但其中區別是荀子認為心是天生，僅從生命情識好惡來說，並未將能思之

<sup>14</sup> 譚宇權先生說：「由於荀子採墨子、告子等人的思想進路研究人性及其相關的問題，故完成的學問是經驗性的。此即其經驗的思想性格之由來」，同上註，頁 74。譚先生認為荀子從告子「生之謂性」與墨子之人欲的惡用，論天下亂之原因，譚宇權先生說：「……然當今之時，天下之害孰為大？曰：大國之攻小國也，大家之亂小家也。強之劫弱，眾之暴寡，詐之謀愚，貴之傲見此天下之害也。」以此經驗論思想層次進路來思考問題，才產生獨特的人性論，但三人論性定義與論證過程仍是有所差異，同上註，頁 68。

<sup>15</sup> 因重視經驗，認為知識材料由天官收集而來，而天君的徵知作用將材料整理分析後，加以辨識與組合後才形成有條理之知識。故知識是奠基於感官經驗，在知識問題上認為一切知識所關者是某種「特質」，事物的同義就由知覺之性質而呈現來區分訂定。

<sup>16</sup> 牟宗三《名家與荀子》，臺北：臺灣學生書局，2006年，頁 223。

<sup>17</sup> 李滌生《荀子集釋》，臺北：臺灣學生書局，1979年，頁 559。

<sup>18</sup> 荀子既具經驗性格亦重名相，其邏輯概念及名言皆是客觀事物的符號代表，故除了善於對名言下定義之外，也重視立論時的層層論證過程。重名相可由〈正名〉內文得知：「名定而實辨，道行而治通」及「名足以指實，辭足以見極，則舍之矣」、「實不喻然後命，命不喻然後期，期不喻然後說，說不喻然後辨」。參閱項退結〈孟荀人性論之形上學背景〉，臺大哲學系編《中國人性論》，臺北：東大圖書公司，2000年，頁 67。

<sup>19</sup> 蔡仁厚《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁 387。

<sup>20</sup> 傅斯年《性命古訓辨證·上卷·第二～四章》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1992年（景印二版）。

心(天君)涵蓋在性中。<sup>21</sup>牟宗三先生解「氣性」之自然義云：「在實然領域內，不可學，不可事自然而如此」。<sup>22</sup>那些無須後天學習，自然而然所發生或形成的就是「生之所以然」的自然義，例如天生的感官知覺、天生的生理欲求、本能與心理自然反應。唐君毅先生對性的自然義與生就義也有其看法，〈天論〉曰：「形具而神生，好惡喜怒哀樂藏焉，夫是謂天情；耳目鼻口形能，各有接而不相能也，夫是之謂天官；心居中虛以治五官，夫是之謂天君」，唐先生認為以上敘述之天情、天官與天君皆未言其為惡，據其所引之目明耳聰，均為不可學不可事，故原於天者皆屬天性。由天所就之性，初即無惡之義，耳聰目明之自身就不可說是惡。<sup>23</sup>〈性惡〉對性的定義有云：

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。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。

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。

凡是本性皆是天然造就，性之生就義是指從「天之就」這種耳目之欲如：好色、好聲、好味、好愉佚、好利、嫉惡等，此天生自然之質而落入生命之中，這均是「不可學」與「不可事」形成的。後天的禮義，是聖人創建，不是出於自然之性，故〈性惡〉曰：「凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也」。原本自己就會，不用靠學得的是本性，若是人可學、可事之事就稱做「偽」，這也是荀子做出自然之「性」和後天人「偽」之間的區分。荀子之所謂性，從上述內容涵蓋兩方面意義，一是官能的能力，二是由官能所發出的欲望。

性者本始材朴也，偽者文理隆盛也。(〈禮論〉)

就質樸義上說生命自然的本質、材質各其為何，所發出的就是其本能之性。「本始材朴」此有順著告子所言：「生之為性」，無善無不善之意。因其言只見人所生的現實義並無精神意識之表述，也就是生命原始材質結構之性。陳德和先生也曾對荀子之性有所表述：

<sup>21</sup> 陳德和〈荀子性惡論之意義及其價值〉指出荀子認為對治之心未含在自然之性中，《鵝湖月刊》，第20卷第3期，(1994年9月)，收入《儒家思想的哲學詮釋》，臺北：洪葉文化出版公司，2003年，頁129-131。

<sup>22</sup> 「氣性」三義有：(1)自然義。(2)質樸義：質樸、材樸、資樸通用。總之曰材質。(3)生就義：自然生命凝結成個體時所呈現之自然之質。牟宗三《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁2-3。

<sup>23</sup> 唐君毅《中國哲學原論(原性篇)》，臺北：臺灣學生書局，2006年，頁66。

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>24</sup>

荀子言性其生命是涵著先天自然本質，當落入人間生活中對於種種的外界刺激或引發互動產生的主觀行為反應，是不帶有內在精神意義與反省意味的，這有嗜欲本能，本能是不具有道德價值意涵。

「生之為性」與「成之謂性」意謂著自然意又何來性惡之說？而不具道德意義是不是就等同於禽獸之動物性本能？荀子論性是生理問題是人生而如此的，例如：「耳目之欲」、「聲色之好」是目可以見耳可以聽的生理問題，「好利」、「疾惡」也由生理而來，「飢而欲飽、寒而欲煖、勞而欲休」也是人生理上自然的需求和現象表現，又荀子人禽之辨在「有辨」(〈非相〉)和「能群」(〈王制〉)，是在心的解蔽上作探討而不落在性之三義，荀子論人性(惡)之品質是否等同於西方所闡述的價值？這些問題務必有所區別再研論。

## 二 性的內容

荀子言性之內容可從〈性惡〉和〈榮辱〉看出其內容表述是繞著人的生物性本能而陳述，從人的生物性本能而做出的行為呈顯是容易趨於「惡」的結果。荀子對於「性」的內容描述如下：

夫好利而欲得者，此人之情性也。(〈性惡〉)

今人之性。生而有好利焉，……生而有疾惡焉，……生而有耳目之欲，有好聲色焉。(〈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〉)

徐復觀先生研究〈榮辱〉原文：「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，鼻辨芬芳腥害臊，骨體理膚辨寒暑疾養，是又人之所常生而有也，是無待而然者也。可以為堯禹，可以為桀跖，可以為工匠，可以為農賈，在執法錯習俗之所積耳，是又人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。……湯武存，則天下從而治；桀紂存，則天下從而亂；如是者，豈非人之情，固可與如此，可也如彼也哉。」<sup>25</sup>而認為荀子雖將「性」與「情」分別下定義，全書卻是情性二字互用，故將性的內容規定分

<sup>24</sup> 陳德和《儒家思想的哲學詮釋》，臺北：洪葉文化出版公司，2003年，頁127。

<sup>25</sup> 徐復觀《中國人性史(先秦篇)》，臺北：臺灣商務印書館，1969年，頁229-230。

成三類：第一類，飢而欲食是指官能的欲望(指情欲之性)。第二類，目辨黑白美惡等是官能的能力(指本能之性)，目辨白黑是官能的作用和能力，材朴是指未經人力脩為的能力之性。耳聰目明是感官的功能天生的能力，此是在心知過程中須仰賴的工具。第三類，可以為堯禹(指潛能之性)，「可與如此，可與如彼」是言性的無定向，或是性的可塑造性。性具有可塑性的特質，因此經驗學習相當重要，因可在「性」上可塑而起「化」的作用，終究才能成為聖人之境。荀子對性的規定與告子「生之謂性」與「決諸東方則東流，決諸西方則西流」之說法幾乎完全相同。<sup>26</sup>

陳德和先生指出荀、告「生之謂性」之分別在於二者皆認為凡天生的就是性，凡是性亦必是天生的，生與性完全等同。但是在天生之中，荀子認為還有「心」，它是能擇、能慮、能化性起偽的理性存在，它是「人成」的主觀依據，非天生被治對象。所以荀子與告子相同義僅在天生自然之性。<sup>27</sup>荀子言性之內容僅見人的天生感官知覺、生理欲求和情識心理好惡反應，但對於心的解讀與告子是不同的。

徐復觀先生的看法，認為荀子對性的定義中人性雖皆為「天之就也」，但在內容上有三層不同的意義，也就是對性的內容規定。第一層意義是以形而下的情為本質，而欲望正是「情之應」。以此推論之，事實上性、情、欲三者皆同源所生之三為一體，此正是所謂性惡之可能。蔡仁厚先生亦認為，荀子將「性、情、欲」三者視作是同質同層的。<sup>28</sup>勞思光先生認為，荀子言性的內容就是將人與動物性視為同具之本質，性既是本能，故荀子論性是取事實義，<sup>29</sup>人順著動物性而發展，自然就產生悖分亂理的結果。

性者，天之就也。情者，性之質也。欲者，情之應也。以所欲為可得而求之，情之所必不免也。(〈正名〉)

生之所以然者，謂之性。性之和所生，精合感應，不事而自然，謂之性。性之好惡喜怒哀樂謂之情，情然而心為之擇，謂之慮，心慮而能為之動，謂之偽。(〈正名〉)

徐復觀先生認為「情者，性之質也」是荀子人性論的本色，欲望都是應情與隨情而生的。<sup>30</sup>性是天生而成，情是性的本質，欲則是應情而生。耳目聲色之好是欲，欲應愛好之情而生，以欲為性之推論下，人順著愛好之情性而行事必為惡，違背情性行事才能為善。根據〈性惡〉之描述，人之所以有惡的產生，是

<sup>26</sup> 同上註，頁 230。

<sup>27</sup> 陳德和《儒家思想的哲學詮釋》，臺北：洪葉文化出版公司，2003 年，頁 129-130。

<sup>28</sup> 蔡仁厚《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984 年，頁 390。

<sup>29</sup> 勞思光《新編中國哲學史(第一冊)》，臺北：三民書局，2008 年，頁 318-319。

<sup>30</sup> 徐復觀《中國人性史(先秦篇)》，臺北：臺灣商務印書館，1969 年，頁 234。

「順是」的發展。人若隨順生命的欲求無限擴充，若不加以制止，就會產生惡亂的後果，而性之「順是」就是禍亂之源，這是結果論。故人應以禮義外在之制，阻止自然之性、情、欲所引發的性惡問題，例如爭奪之亂、理亂殘暴、小人淫亂等。荀子於下文中則提出，人若是順性之，則產生亂理歸於暴的悖亂結果，〈性惡〉曰：

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。

周群振先生指出就其靜態的存有或實有而言，荀子其自然之性論證無善惡，但「好」、「惡」二字出現時必兼於動態，趨向在「利」、「疾」和「聲色」，從人性本質上是容易傾向惡的發展。<sup>31</sup>這好利欲多、生而有疾(嫉)若不加以制止而任其自然發展，就會產生「爭奪生而辭讓亡，殘賊生而忠信亡，淫亂生而禮義文理亡」，於是「從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴」。由此得知荀子之性論是「人性向惡論」，善惡是人性善用或惡用的結果。人性未克服或節制，順是就成爲惡的結果論說，此缺乏道德自覺與主動性，這表示荀子並未積極地看待人性。

荀子言人之性惡不離二個重要論點；其一是「性」爲人與生俱有，既是普遍事實且是經驗實然之本能，非關道德是非等價值判斷。二則是「惡」是順從「性」之具體內容而言，可能造成之結果，「性」是中性論述之因，非必然是「惡」，所謂「惡」是「順是」而「性」，易於產生流弊之果。換言之：「人之性惡」，乃是指發生歷程之判斷，而非本質意義的界定，故不可「以惡釋性」，進而「以性釋人」。若將荀子所謂「人之性惡」解釋爲人之本質爲惡，乃是倒果爲因的謬誤，也會造成荀子學說不得詮解之內在矛盾。<sup>32</sup>

### 三 性惡立論依據

性惡之立論有直接的立論，又有間接的論證，荀子運用正反合證提高論證的力量。荀子的性惡主張散佈全書各篇章，以下參考徐復觀先生所列〈性惡〉內容之五段文獻，以討論性惡說的重點，<sup>33</sup>並輔以其他學者的研究。首先由人之官能欲望流弊來說明性惡，這一則是直接的論證：

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，

<sup>31</sup> 周群振《荀子思想研究》，臺北：文津出版社，1987年，頁53。

<sup>32</sup> 此兩大性惡論述重點是引用周德良先生之觀點。周德良〈荀子心偽論之詮釋與重建〉，《臺北大學中文學報》，第4期，(2008年3月)，頁142。

<sup>33</sup> 徐復觀《中國人性史(先秦篇)》，臺北：臺灣商務印書館，1969年，頁235-238。

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，其善者偽也。<sup>34</sup>

從上文之論證，林俊宏先生的觀點認為荀子之性是種原始質樸的素材，宛若生命之出生剎那，無喜悲好壞可言。對人類社會活動之經驗觀察下，發現生命的改變與重塑，是後天環境與人在群體中的營造結果；是「順是」造成原始狀態的破壞，故人之道德並非是先驗存在。人之道德的生成與運作，是以群性生活規範作為凸顯再予以批判。<sup>35</sup>人之官能欲望在本質上無善惡，以流弊結果上直接論證惡，有後天道德判斷的價值語詞；而此段原文描述也反映出當時社會動亂、人心好利之背景，期許再建立有禮的道德風俗和行為規範準則，善的存在可在自然之性之上予以導化與附加。

其次言性與行為之善並無不可離，並且善行與自然之欲望常常是相反，以此證明性惡論說。

今人之性，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，飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休，……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。……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。

耳聰目明可稱為性，明不離目，聰不離乎耳，但人的行為卻常可與其朴其資離開，如目明耳聰心慮等資質可與為善行為分開，為善與性並無不可離之關係，以此證明性之惡。荀子除了發揮了「食色，性也」這方面意義，於此更補充「目明而耳聰」的這方面意義，這點是比告子更為周密。原文之後半段就說明人之善行是與自然欲望、人之情性相反悖離，以此證明人之性向惡說。

凡人之欲為善者，為性惡也。夫薄願厚，惡願美，……苟無之中者必求於外。……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，故彊學而求有之也。性不知禮義，故思慮而求知之也。

<sup>34</sup> 同上註，頁 235。以下五段論證與性惡論中的問題之荀子原文，引用徐復觀《中國人性論史(先秦篇)》內文書寫格式。

<sup>35</sup> 林俊宏〈荀子禮治思想的三大基柱——從「化性起偽」、「維齊非齊」與「善假於物」談起〉，《政治科學論叢》，第 9 期，(1998 年 6 月)，頁 198。

以上之言論在「苟無之中者必求於外」前提下，證明人之欲善，正因其性之惡。因為缺乏才想擁有；人之性亦無禮義，所以需要外規加諸之上。

今誠以人之性固正理平治邪，則有惡用聖王，惡用禮義矣哉。……故槩括之生，為枸木也。繩墨之起，為不直也。立君上，明禮義，為性惡也。

第四段論證與第三段相同，皆以說明人所有的嚮往與追求皆為滿足人之所需。人之需要皆因其有不足或缺乏，前者以個人之需而說，後之聖王論就以社會之需而論說。

故性善則去聖王息禮義矣，性惡則與聖王貴禮義矣。

最後，由上段話就顯示荀子是以結果之好壞來證明性惡的妥當性。

荀子對性的內容規定有官能欲望和官能能力，但是從以上〈性惡〉五點論證仍停在官能欲望上立論。官能欲望非惡，重點在「順是」上，故荀子主張節欲；孟子所主張之「寡欲」並未與荀子主張衝突，主要是兩人言性之內容不相同。善若與性相離，惡一樣可與性相離，求善來證明人性之惡，相對的也可以此方法證明用求善來證明人性之善，因為善與惡無窮盡，豈有已有善而不再求善之理。

唐君毅先生提出荀子性惡之說，必須從人之性與偽兩者相對較，或人之慮積能習和勉於禮義反照關係而產生，單言性則無性惡之說。這種對照關係就是理想欲轉化成爲現實的對較反照關係，因其理想未轉化成現實則不符其理想中之善，故欲理解荀子性惡論，不得離悖其道德文化之理想主義之初心。若僅視荀子是自客觀經驗而論出人性惡之事實，或從自然天性之惡提倡人偽以化性，此皆未理解荀子之政治人文理想與深契其荀子言惡之要旨。<sup>36</sup>李岩先生認為荀子的性惡論，連接天道與人道思路是以欲解性，以惡解欲。自以欲解性的實然判斷開始，以惡解欲的價值判斷終結。<sup>37</sup>所以荀子的性惡論是具多重內涵，從「生之所以然」的事實，又關注人之自然欲求和涉及禮法制度之人文建構和道德價值之考量和判斷。伍振勳先生對荀子之性惡看法則從「正理平治」與「偏險悖亂」出發，視個體在社會群性生活作善惡價值判斷，個體人格發展是受社會習俗影響，非僅是依社會習俗而行動，要結合社會習俗與自然欲求，從社會習俗中吸取智能發展的養料再發展高層次的人格，因此荀子提出性惡論之同時也提「性偽之分」、「化性」「起偽」和「性偽合」之說。<sup>38</sup>故〈性惡〉對善惡明確定義曰：

<sup>36</sup> 唐君毅《中國哲學原論（原性篇）》，臺北：臺灣學生書局，2006年，頁66-67。

<sup>37</sup> 李岩〈「以欲解性，以惡解欲」：由天道及人道——論荀子反諸「性善」而合乎德性的「性惡論」〉，《船山學刊》，第2008卷4期，（2008年10月），頁81。

<sup>38</sup> 伍振勳〈從語言、社會面向解讀荀子的「化性起偽」說〉，《漢學研究》，第26卷第1期，（2008

凡古今天下之所謂善者，正理平治也，所謂惡者，偏險悖亂也，是善惡之分也已。

荀子對此定義注重在治亂，善惡均是價值名詞。善是積極價值，惡則反之。價值評量就需有衡定標準，衡定價值標準在積極與否，在此正理平治稱為善，有積極意義，無法平治而招致亂象則稱為惡，如此善惡論證仍是出於結果論，而非動機論說。<sup>39</sup>

徐復觀先生也認為荀子性惡主張非出於嚴密論證，而是出於重禮，重師，重君上之治的目的地要求，這要求有其時代的背景性。性惡論說只承認人有動物感官欲望之性易流於惡，並未否定有成聖的可能，這性之無定向性與可塑性正是積極的人性論述。人易向欲望妥協，但可受德治禮治之維繫後達到條理分明、秩序井然安定社會。如此，人性易流於惡但卻能通過惡趨向禮義之道(善)的其中論述，正是荀子精彩的成德之教思想。性惡論是荀子的核心思想，相應地有為學思想是以「化性起偽」作其樞軸。姜尙賢先生指出禮義和師法這兩種德目，是思想言行之基本準則，且深具擾情化性引導人為善，此觀念應用到教育思想稱之為「積善主義」。<sup>40</sup>

#### 四 性惡論中的問題

首先，徐復觀先生認為荀子性惡論在全盤結構中未將其觀點論述周衍完整，僅從官能欲望來說明。其次，若耳聰目明是性，心知心慮就也應是性；人知善但無耳聰目明也無實現善的才具，荀子以人性的知與能作橋樑化惡實現客觀之善。性無定向的想法正指官能能力這一面向，但荀子由此而開出化性起偽之路，而性惡之判斷又破壞性無定向的觀點，故性惡說不若告子論性是無善惡之說完整。<sup>41</sup>〈禮論〉有云：

凡生乎天地之間者，有血氣之屬，必有知。有知之屬，莫不愛其類。今夫大鳥獸，……故有血氣之屬，莫知於人；故人之於其親也，至死無窮。

由上文可見荀子將「知」與「愛」作必然的連結。若人心之有知必有愛，那

---

年3月)，頁36。

<sup>39</sup> 陳大齊先生認為政理平治是行為動機，偏險悖亂是行為結果，惡的動機也可能招致善的結果。衡量善惡以動機論或結果論各學者所見不同，荀子論惡偏就行為結果，〈禮論〉曰：「爭則亂，亂則窮」也是從結果論惡。陳大齊《荀子學說》，臺北：中國文化大學出版部，1989年，頁57-58。根據上引伍振勳先生及唐君毅先生的看法，荀子著述的動機是善的，也就是荀子理論的理想與道德價值判斷及實踐相關，性惡論說是結果論說無庸置疑，但整個性惡論說期冀人類朝向更高層次善之理想而著論。

<sup>40</sup> 姜尙賢《荀子思想體系》，高雄：復文圖書出版社，1990年，頁340。

<sup>41</sup> 徐復觀《中國人性史(先秦篇)》，臺北：臺灣商務印書館，1969年，頁255-260。

也可主張人之性善，這性惡論就含有內部矛盾。荀子從官能欲望言性惡，其用心在提出警惕，勉人勿安於現狀或流於官能之欲，並無宗教的本惡之意，以及須對惡厭離或置於敵對位置。荀子對惡其主張是節欲與養欲，可從禮的觀念中，以禮來節欲養欲之說法，這正涵有中國人文精神之必然要求。〈禮論〉又云：

禮起於何也？曰，人生而有欲；欲而不得，則不能無求；求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。故禮者養也，……君子既得其養，又好其別。

孔孟將性與天道作連結，而後有「性命」連詞出現；荀子則認為「命」是盲目地命運，從〈天論〉中「彊本而節用，則天不能貧」得知荀子並無傳統天命觀，更未將性與命做連結，這是古代人文精神落實結果與澈底經驗主義性格使然。荀子雖亦言仁義，所指「仁義之統」卻是合理化分各盡其責之人生、宇宙，而「天地之參」也只是合理分工之參，天地間毫無精神交流融合。荀子思想可以用「禮」字一以貫穿。

「仁者人也」，孔孟以仁為人之基本條件，以仁作為人禽之辨。孟子言人禽之辨以為「人之所以異於禽獸者幾希。庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也」（〈離婁下〉），<sup>42</sup>又云人皆有惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心、是非之心<sup>43</sup>。孟子是從四端之心言仁義禮智，由此論出人禽之辨。「人之所以異於禽獸者幾希」，所異於禽獸中孟子之論就導出在於仁義之心性。孟子以內在道德主體論證聞名，荀子則以外鑠證成道德，其性既存著動物本能，隨順慾望易流惡，又如何從人性上區分人禽之辨？荀子心性分言，人禽之辨是以人外在呈現有氣、有生、有義，而心有認知與辨別而導出人有分能群。荀子之義與禮是同義語，其涵意是辨，是分；荀子以禮作為人禽之辨的標準，〈王制〉有論述人異於禽獸，為天下之貴之說明。

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，故最為天下之貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬為用，何也？曰人能群，彼不能群也。人何以能群？曰分。分何以能行？曰義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則彊，彊則勝物。

荀子認為人有氣，有生命徵象，有能知，有義，綜合以上特質堪稱人在世間最為尊貴。禽獸有知無義，人有知有義，這是有別於禽獸之處。人的力氣不若牛，行走不若馬，但牛馬被人所用，在於人能群、能分、有義，這又勝於禽

<sup>42</sup> 【先秦】《孟子·離婁下》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1960年，頁145。

<sup>43</sup> 〈公孫丑上〉云：「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」。同上註，頁66。

獸。「辨莫大於分」，「分何以能行？曰義」，分必須依據義作為其原則，據義以分所以「故義以分則和」。分必須依據義而分，辨則須依據義而辨明，「分莫大於禮」，以禮做依據來行分則可獲得最大效益。如此非常清楚呈現，分與辨的依據是禮和義，以禮義以分以辨，則能和一，能夠勝物，由此言出禮義是「最為天下貴」，〈正名〉曰：「天下者，……至大也，非至辨莫之能分」。陳大齊先生認為，荀子之名理學說、道德學說、政治學說和教育學說皆以義辨和能群此特點，引申光大之，故此二大特色是荀學基本觀點。<sup>44</sup>荀子說明人異於禽獸之區別，就在有義、有辨和能群上，於〈非相〉提出人禽之辨：

人之所以為人者，何已也？曰以其有辨也。飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。然則人之所以為人者，非特以二足而無毛也。以其有辨也。今夫猩猩形笑亦二足而毛也，然而君子啜其羹，食其馘，故人之所以為人者，非特以其二足而無毛也，以其有辨也。夫禽獸有父子而無父子之親，有牝牡而無男女之別，故人道莫不有辨，辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王。

人與猩猩皆是二足無毛，猩猩的形象與人相近卻被人所食用，人與禽獸之分別就在於有辨，以此視之人勝於禽獸在於有義、有辨和能群。聖王制禮義以別同異，據禮義以分等差，然後能群居而不亂，能宰制自然萬物為人所利用，這也是人能為之，禽獸所不能。因此，瞭解人有禮義而禽獸無禮義之後，也就指出人道的用力之處在「偽」，即人文活動之所在。所以荀子雖客觀地指出人性面貌，但也理想地陳述人偽的積極性，此即是「性偽之分」與「化性起偽」，請見下節的分析。

---

<sup>44</sup> 陳大齊《荀子學說》，臺北：中國文化大學出版部，1989年，頁36。

## 第二節 性偽之分與化性起偽

### 一 性偽之分

荀子論「性」與「心」是建立在自然性論和理智之心的基礎上，是「化性起偽」的理智論者，蒙培元先生提出其看法：「荀子不是將人降為生物學或動物層次，而是人具有的社會本質不應從『生而有也』和『天之就也』中尋找，而是從人在社會倫理中通過後天人為學習的價值判斷，以禮義轉化展現成為具理性社會化之人」。<sup>45</sup>人是可以超越自利的境界，從人禽之辨上得知，人有別於禽獸是可以能知，透過後天學習判斷而有分、有辨且有義能群。人為生存需要能被制度規範所約束而節制本性，過群體社會生活。具道德規範有倫理價值之群性社會生活正是具禮義法度國家之前身。從人不能而無群，在群之中無分則亂，群中禍亂則窮故發展社會倫理道德，克服人之自然本性。若將人群分成聖人與惡人，則聖人與惡人其性相同，從經驗層面而言皆有人欲，〈性惡〉云：「凡人之性者。堯舜之與桀跖其性一也。君子之與小人其性一也」；以經驗界事實為標準根據，故善就出自於偽(人為)後天的價值判斷與道德實踐，肯定倫理價值與社會理想，這就是能做到性偽之分而明分使群，故理性社會化之人是需要學習累積與被約束治理，強調習聖人終隆禮義的自我改造自然能力，這種認識與實踐能力變成主體價值實才能實現社會的倫理價值。廖名春先生言：「在荀子看來，作為人的本質不是『性』而是『偽』。將荀子的所謂『性』視為我們今天作為人的本質的人性的同義語，又反過來指責荀子『不懂得人性就是人的社會屬性』，正是顧名而失實，得櫝而遺珠」，<sup>46</sup>所以荀子的「性」論和之所以為人的「偽」論，都列入其人性學說範圍。創造社會禮義價值在人之「偽」與聖人之「偽」，但禮義法度之「偽」並非全然之善，從荀子對性、偽之分中只能肯定人事之善是在「偽」中發生。

荀子對性、偽之區分仍須再從〈性惡〉內文之文義再探討：

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。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。

荀子作性、偽之區分首見於對人性的定義預設。基本的區分性與偽，從「天之就也，不可學，不可事」及「不待事而後生」此是性之自然義，目明耳聰是天然質具的作用，是生而給予的自然生命反應事實。其重點放在官能質具的收集應用與徵知後才有決定「學」與學習的過程，學是「偽」。在學之前有一段天官外

<sup>45</sup> 蒙培元《中國心性論》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁85。

<sup>46</sup> 廖名春《荀子新探》，臺北：文津出版社，1994年，頁133。

感刺激、心君的內在的刺激，知覺對刺激不僅是被動的接受，還具認知能力的選擇，驅使並作用於人性中「可以知之質與可以能之具」，日以累積方成學問與道德，故積是學的關鍵，積學是「偽」。荀子認為若將性、偽混而為一，將無法辨別先天的既成與後天的加諸努力和作用結果，故荀子批評孟子未能分辨性、偽，〈性惡〉云：「孟子曰：人之學者其性善。曰：是不然，是不知人之性，而不察乎人之性偽之分也」，此是荀子否定孟子之性有善端或善之本質說。稱學習後的結果是偽，是「必待事而後成」說明「偽」的人為義，因為學習是模仿、記憶與揀擇價值與行為作用最終結果，是涵蓋「學」與「內化過程」之價值實踐結果；於此，荀子在性、偽之分上與學作了聯結，以解決因自然之欲「順是」造成的個人及社會秩序混亂與惡的結果。

若夫目好色，耳好聽，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也。感而自然，不待事而發生者也。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。故聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度。（〈性惡〉）

性、情、欲是人的自然反應，相反的就是偽。聖人違反本情、本欲，感不能如此而去變化本性並興起作為，再興禮義、治法度，可見「偽」是指人為的意思。性偽之分重點應放在人為(偽)上，人才有向善的轉機。聖人之性與一般人相同，其性皆出自先天自然，人格由「積慮能習」而形成，後天之積慮能習可化性起偽成聖人，聖人再制禮以定分。故禮義是偽，是思慮後的結果，是理智的創造結果，是人化性成為聖人以行禮義之治。文理隆盛均是後天的人為努力建構，人文世界的秩序問題與建構問題就必須考慮到人性的教化與治道，仁義法正的產生是先王惡亂而以禮正理平治，聖人也是人為道德的積全善而致。

故曰，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〉）

生之所以然者謂之性；性之和所生，精合感應，不事而自然，謂之性。性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情。情然而心為之擇，謂之慮。心慮而能為之動，謂之偽；慮積焉能習、焉而後成，謂之偽。（〈正名〉）

以上皆是荀子對性、偽的陳述解釋，偽的定義分布於各篇章，承上下文義主要還是以建立概念或釐清性、偽方式以分類說明。〈正名〉有「心慮而能為之動」和「積慮焉能習焉而後成」，〈性惡〉曰：「禮義者。聖人之所生也。人之所學而能。所事而成者也」與「凡禮義者。聖人之所生也。人之所學而能。所事而成者也」。唐君毅先生將性、偽之間做對照分析，而如此的對較反照就是，人在現實生命狀態處於紊亂社會結構中可積慮能習，且依據禮義而文成理想之轉化，兩者

對較反照無性則無性惡；禮義文理與性之間則是「順此則違彼順彼則違此」對較反照關係。<sup>47</sup>

陳大齊先生解釋「偽」的意義是：「偽有二義：一為偽之作用，二為偽之結果。就作用而言，偽即人為，意即行為；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>48</sup>。蔡仁厚先生也將性、偽之分作出三點歸結：一是，「性」是先天的自然，聖人與塗之人無異是人人相同；「偽」是後天的人為，故會因人而異。其二，「偽」是塑造人格的動力，因為因人而異故結果有高下之別。人格高下是後天之偽非出自於先天之性。三是，「偽」可成就善，但未必盡善；荀子有曰：「其善者偽也」，而不言「其偽者善也」。<sup>49</sup>所有後天的人為與作為結果不一定是善，也就是可能會出現知惡而作惡之行為或作惡得善之後果。荀子言善出於偽，非出於性，是強調自然之性可以由「偽」加諸於上以得善果，能知性、能知偽再能行，方有化性起偽之可能，這是荀子論性惡的要旨——「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」(〈性惡〉)，荀子從人間事實來看待人性，對待萬物的知識不僅僅是認識，還需要辨、合符驗，學說有所依據，人文統類而成之理想才得以實現。

## 二 化性起偽之方法與因素

首先，化性為何義？王先謙注「化性」是變化本性，<sup>50</sup>李滌生注是變化其本性，<sup>51</sup>化性起偽不只注意「化性」部分，「偽」字更具有人文創造的積極精神——「夫感而不能然，必且待事而後然者，謂之生於偽」(〈性惡〉)。塑造人格之動力就涵有主動改變的力量，偽之作用結果可成就善，所以性情可以矯飾正之與擾化導之，以禮義分之而養其欲，欲有所養且被規範而節，行為就能合於道向於善。〈性惡〉曰：「人之性惡，其善者偽也。」以這種對比性下，善出自於後天人的積習與人為作用，可為而為之就可成就善；廣為被接受的解釋是楊倞曰：「偽，為也，矯也，矯其本性也。非凡天性而人作為之者，皆謂之偽」<sup>52</sup>。小人與凡人皆可被禮義之化而合於善，人皆能積習化性並積全善後必然成為聖人，但是過程是否如此容易，這過程牽涉到人其心、其知、其能；化性起偽的過程就是自然之性被不斷被節制規範，不斷被克服陶養與的過程，在化性起偽的教育下大部分的

<sup>47</sup> 唐君毅《中國哲學原論（原性篇）》，臺北：臺灣學生書局，2006年，頁67。

<sup>48</sup> 陳大齊先生以性、偽作區別，列出五點：「（一）性是抽象的心理作用，偽是具體的心理活動。（二）性是自然而然的，不出於人為所養成，偽是有待於人為的養成，不是自然而然的。（三）偽中有性，性中沒有偽。（四）性是未加工以前的粗料，偽是加工以後的成品。（五）性是人人所同的，偽不是人人所同的」。陳大齊《荀子學說》，臺北：中國文化大學出版部，1989年，頁68。

<sup>49</sup> 蔡仁厚《儒家心性之學論要》，臺北：文津出版社，1990年，頁78。

<sup>50</sup> 王先謙注「聖人化性而起偽」曰：「言聖人能變化本性而興起矯偽也」。王先謙《荀子集解》，臺北：華正書局，2003年，頁292。

<sup>51</sup> 李滌生先生註曰：「言聖人為變化其本性而興起矯偽（積學為善）」。李滌生《荀子集釋》，臺北：臺灣學生書局，1979年，頁545。

<sup>52</sup> 王先謙《荀子集解》，臺北：華正書局，2003年，頁289。

人是被治者，以合聖人之治；群體中產生少數之聖人，聖王制禮義來行治道，使人民合於善。從小人到聖人的化性起偽方法，是有倫理層次與道德階級的修身功夫論。化性起偽是荀子觀察人性具自然之性，此性具有「從」性與「順」性，所產生負面的存在與結果所提出教化理論。荀子認為自然之性與天皆可被治，心君對天官五感作用後具能知，「心生而有知」（〈解蔽〉），天生有欲而心爲之節，情然心爲之擇與慮、慮後爲之功能活動，接受「道」之規範，偽而成立人性才有善的表現；這是荀子之性與心、知且有能動性，最後積慮能習後的價值行爲活動結果——「偽」的理論才得以生根落實。化性起偽的方法與目的，其中必要條件是禮義，可見下文：

今人之性惡，必將待聖王之治，禮義之化，然後出於治，合於善也。  
（〈性惡〉）

今人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治。今人無師法，則偏險而不正；無禮義，則悖亂而不治。古者聖王以人性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，是以爲之起禮義，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，縱性情，安恣睢，而違禮義者為小人。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。（〈性惡〉）

性也者，吾所不能為也，然而可化也。積也者，非吾所有也，然而可為也。注錯習俗，所以化性也。並一而不二，所以成積也。……塗人百姓，積善而全盡，謂之聖人。（〈儒效〉）

根據上文，性因具有可塑性就在於經由人主觀思慮與客觀的環境因素，偽是人爲是行爲，就結果而言成聖人就是後天人爲努力養成，偽是性與知能的具體活動；人之性，聖人與常人無異，其價值判斷通向善的道路皆是需要通過化師法、積文學、道禮義等後天人爲。所以荀子所謂化性起偽的方法是重師法、歸禮義、隆積習，這也是成爲聖人的方法。荀子認爲人若可化師法、積文學、道禮義就是君子，而縱性情、安恣意與違禮義是小人，可知聖王制禮義、以禮義之治下加上個人的功夫過程，方可成爲聖人。這是荀子以倫理教化性情，以政治矯正隨順之性情論證，〈性惡〉曰：「凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也」，教育的目的在爲學聖人，此與孔子思想一脈相承；聖人制禮義以養人之欲、給人之求，人民自是個安其分並各司其職事，君王得以成就理想之社會倫理與人文化成之治。

聖王禮義之興起，源自於人性之欲易生偏險悖亂，故自從有人類群性生活時期，群體中的精英之智材者始制禮義規則，以求生存並求群體服從之治。化性起

偽是人的德性群性教育，也是人之質具智性與進步的教育。自然之性可積可化，〈儒效〉描述化性的方法是「注錯習俗」是指生活上的安排與風俗的習染，這與孟母三遷意義相類似，重視的是環境漸靡，故承上文之後，〈儒效〉曰：「居於楚而楚，居越而越，居夏而夏，是非天性也，積靡使然也」。所以化性起偽之「偽」影響內在因素是知慮；外在因素則是環境，<sup>53</sup>環境含括有自然環境與社會政治環境。〈勸學〉中也提出君子對選擇環境之重要，是為防邪僻接近中正之諫言。

故君子居必擇鄉，遊必就士，所以防邪僻而近中正也。

人性本質易流於惡，不能去性但是可以化性，「性也者，吾所不能為也，然而可化也」(〈儒效〉)；如何在知善後能有一套功夫通向善的領域，就是化性起偽之主張。何謂化性起偽？偽的作用與偽的結果又如何？性、偽之分中提及：「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，積慮焉能習焉，而後成謂之偽」(〈正名〉)，林俊宏先生解釋了性與偽的關係除了自然與人為、天生與學習之分別，還涉及「積」與「化」兩個層面，「積」關乎於人類生活經驗之貫穿反省與積累，由此得知先天之性無優劣好壞，人類生活經驗的反省與積累是透過「心君」而調整，「積」的意義在重要生活經驗之聚合，目的則在於化。「化」是要重建社會結構之人性，化性的其間中架則是禮義。<sup>54</sup>原文前者是指偽的作用，後者是指偽的結果。聖人與凡人的差別就在於偽，如此也承認偽有善及不善。<sup>55</sup>影響偽的因素有知慮焉、能習焉，故偽是性、知、能之綜合體，<sup>56</sup>偽是廣泛說法也是積學是積善。後天之行為能積慮能習、可學可事成的，禮義法度也是生於聖人之偽，故〈性惡〉有：「問者曰：人之性惡則禮義惡生？應之曰：凡禮義者，是生於聖人之偽，非生於聖人之性也」，及說明聖人成就至善，制禮義法度皆來自於「偽」，非出自於「性」，其曰：「聖人積思慮，習偽故生禮義而起法度；然則禮義法度者，是生於聖人之偽，非固生於人之性」(〈性惡〉)，所以荀子主張「人之性惡，其善者偽也」和「聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度」(〈性惡〉)。荀子的性是自然義，性是不知禮義且無法創造禮義價值；荀子主張，生於人之「偽」且是聖人之「偽」，才能創造禮義之善。故蔡仁厚先生說：「『化性』是行為方向的導轉，以使之『出於治，合

<sup>53</sup> 陳大齊先生解釋，知慮的結果是分清楚善與惡，知善之價值就「生禮義而起法度」，而「以擾化人之情性」之後，人的行為動作才有善的實踐與結果產生，故知慮位居於心，可謂是起偽進善的內在因素。環境居於心外，積靡後也可化性起偽以進於善，故環境影響是外在因素。陳大齊《荀子學說》，臺北：中國文化大學出版部，1989年，頁73。

<sup>54</sup> 林俊宏〈荀子禮治思想的三大支柱——從「化性起偽」、「維齊非齊」與「善假於物」談起〉，《政治科學論叢》，第9期，(1998年6月)，頁200-201。

<sup>55</sup> 「人之性惡，其善者偽也」，善由偽出，但未言偽皆是善，也可有不善存於其間。陳大齊先生說：「荀子以偽為善所從出，其所說的偽自係指善的偽而言」。同53註，頁72。

<sup>56</sup> 鮑國順《荀子學說析論》，臺北：華正書局，1987年，頁63。

於善』。<sup>57</sup>而周德良先生也認為，「積思慮」與「習偽故」乃是荀子「善之所由生」雙向通路。「積思慮」與「習偽故」後聖人轉化人性，進而創造禮義法度；此處「偽」亦是善，禮義法度是「人文化成」的禮樂制度。<sup>58</sup>積善法可神明，生命的實踐能力充沛則可參天地，這也是個人成德成聖，日積不息將社會規範內化於性，成聖人則可治邦國且能以智性參贊天地之化育。故荀子的積善之法是人為之「化」，禮義之「積」，其功夫法是由智成德。

積善成德，而神明自得，聖心備焉。（〈勸學〉）

真積力久則入。（〈勸學〉）

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

荀子認為道德非存於人性，而是靠人為努力向外求得；由注錯習俗與經驗，不停積善可由小人漸成為士、君子，積全盡則士、君子進階成為聖人，成聖人之徑是重視學之教育活動，學的歷程稱「積」，積之意是由少而多的積累，偽就是積，故荀子常連辭稱之為「積偽」。姜尚賢先生也認為荀子治學施教的基本態度，最重要的有積偽、有恆、專一，這也是求學過程中不可或缺的步驟。<sup>59</sup>「然則禮義積偽者，豈人之本性也哉」、「今將禮義積偽為人之性耶」（〈性惡〉）皆有言禮義由積偽而來，非來於人之性；禮義可加諸於人性之上，以矯正人順是之惡。禮義是因應社會性生活而起的人為建制，出自於聖人之偽，故曰禮是聖人化性起偽的具體表現，禮義讓小人、塗之人或士、君子皆有依循標準。

性也者，吾所不能為也，然而可化也。情也者，非吾所有也，然而可為也。注錯習俗，所以化性也。並一而不二，所以成積也。……塗人百姓，積善而全盡，謂之聖人。（〈儒效〉）

人無師法，則隆性矣。有師法，則隆積矣。（〈儒效〉）

蔡仁厚先生解釋荀子的「隆性」與「隆積」，謂隆性是恣其情性之欲，順自然生命之欲而走。無師法則隆性，如是恣其本性之欲、不知化性積善，縱其性則必淪於惡。隆積是重積習以化於善，是加強後天人為努力，積累善以成就生命價值。有師法、重師法則隆積習，積慮習能以化性、積善全盡以成德故隆積習

<sup>57</sup> 蔡仁厚《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁395。

<sup>58</sup> 周德良〈荀子心偽論之詮釋與重建〉，《臺北大學中文學報》，第4期，（2008年3月），頁145-146。

<sup>59</sup> 姜尚賢《荀子思想體系》，高雄：復文圖書出版社，1990年，頁347。

可至聖人。<sup>60</sup>隆積習可化性成聖人，其過程還需要通過具虛、壹、靜之功夫與大清明心，心知道後能慮並明辨禮義而可道、守道、制道再行治道。

除了後天個人努力與環境習染外，荀子也重視師，師聖人禮義，這也是荀子的教育思想中，居於中心之位。〈性惡〉有云：「禮義法正者，是聖人之所生也」，生性既無道德，故需以師、法之力來保證心知，心才使能知禮義法正並依止之。這依聖人之禮義既非順於本性，師法又是積思慮之標竿與習偽之規，故荀子的教育精神有絕對強烈地強制性質。

故曰，學莫便乎近其人。學之經，莫速乎好其人。（〈勸學〉）

禮者，所以正身也；師者，所以正禮也。無禮何以正身；無師，吾安知禮之為是也。（〈修身〉）

故人無師無法，而知則必為盜；勇則必為賊；云能則必為亂；察則必為怪；辯則必為誕。人有師有法，而知，則速通；勇則速威，……故有師法者，人之大寶也。無師法者，人之大殃也。（〈儒效〉）

荀子所謂積、靡的功夫和以師為中心的教育，須有依據且有教育具體內容，此依據和具體內容就是禮。孔子學說將禮內化成仁，荀子則由外爍成禮法。荀子重禮的原因有三：第一，其具經驗性之性格。不言抽象而喜具體的制度與法則，故言「隆禮義而殺詩書」，詩書故而不切，不若禮含具體的行為規範與政治制度。其次，荀子所把握之心為認識之心，重知識與統類、倫類。〈勸學〉有曰：「禮者法之大分，類之綱紀也」。禮是政治制度的根據亦是組織知識所依歸，因禮是統類的內容。最後，荀子主張性惡，道德是靠外在力量漸漸積靡成，即曰外鑠證成。從師而勤學，積學重視知識之累積、能積善隆禮自是重視禮「以制其外」的作用。

對於勞思光先生認為荀子性惡無根，卻可以「化性起偽」之問題，<sup>61</sup>另一種解釋可從禮教規範在社會倫理有其需要，經代代相傳後禮教規條就會根植於人的認知，產生內化作用。這種內化作用是文飾與教化，於質具上產生直接之價值自抉<sup>62</sup>，形成社會環境之普遍的教條規範。由此解釋道德價值之「化性起偽」，變

<sup>60</sup> 蔡仁厚《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁396。

<sup>61</sup> 勞思光先生認為荀子言人之性，只有動物性，卻可以藉由努力而「塗之人，可以為禹」，這是被迫承認人有「知」某種「理」的能力，此塗之人之「質」與「具」能知仁義法正，若非人的心靈能力，則無法說明其何自來。此質具由人所獨有並只是性之能，此質具之解未精，故荀子才提出「心」觀念，為質具之說再闡釋與補充。參閱勞思光《新編中國哲學史（第一冊）》，臺北：三民書局，2008年，頁320-321。

<sup>62</sup> 荀子對於人有「知」的能力，從〈王制〉人禽之辨：「禽獸有知而無義；人有氣、有生、有知亦且有義」與〈禮論〉：「凡生乎天地之間者，有血氣之屬必有知」而證明。人與禽雖皆有知之質具，以現代語言詮釋此質具應有大小、高低之極限，此證明質具大小、高低即是五官之能，眼若僅能分辨黑白不能辨七彩，從心有微知而認可價值判斷必有影響，荀子〈非相〉中將人禽之辨以人能分、有義、有辨作區別，心君對五官的微知作用若有影響（材質具之蔽），知識累積

成人於社群中有求生存之本能慾望和人有認知心，染積思慮後之必然結果，故荀子的心知是化性起偽的重要通路。當構築成人普遍的內在價值，一種心的認知理性原則，此偽之作用與外在行為規範互相符合，就不需單以仰賴為滿足人主觀欲望而作之假設，由此進路解釋既符合現實之義利，也令人之個體與群體自由受到尊重之處。聖人制禮是人欲給求之道也是養欲之道，因求生存的必要，所以個人在群體中必須服膺禮規制度，這是以心知「道」，道是禮則。禮法形成的必要性和重要性與生存畫上等號，性惡無根經過認知主體透出並有積學功夫即可以心治性而化性起偽，並以「道」為社會倫理具體內容的遵循準則<sup>63</sup>，天生人成之人治才可被實踐實現。

「故聖人化性而起偽」（《性惡》），性的本始材朴經由人之後偽所加成文理隆聖，而性才致美。化性起偽的目的在於使之（人、群）向善，個人通過修己達到合於善之人格，對個人有生存與自我實現具有兩大利益趨力，但荀子之謂善必要是建立在人的群性生活上，個人之道德必須在社會群體中彰顯。建立群體的秩序，將人類行為加以規範，才能在社群和諧中產生力量。人有其治，聖人教育讓人民群體有集體生存之價值自覺，才能共同遵守仁義法正之禮教規範，禮讓自然之欲有所節有所養，禮的目的是個人終善也是禮治太平生活。國家政治目的與理想也是「政令行，風俗美」，人文而化成，若能抑惡揚善偽化人性，人也能隨著經濟文明生活不斷進步演進。下文為荀子傾重禮之說法：

凡用血氣志氣知慮，由禮則治通，不由禮則勃亂提侵；食飲衣服，居處動靜，由禮則和節，不由禮則觸陷生疾；容貌態度，進退趨行，由禮則雅，不由禮則夷固僻違，庸眾而野。故人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不甯。（《修身》）

凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神一好。（《修身》）

故繩誠陳矣，則不可欺以曲直；衡誠縣矣，則不可欺以輕重；規矩誠設矣，則不可欺以方圓；君子審於禮，則不可欺以詐偽。故繩者直之至；衡者平之至；規矩者方圓之至；禮者人道之極也。（《禮論》）

綜合上述三點，故曰：「學至乎禮而止矣」（《勸學》）。心知之後必須專一有恆的積習與為善，注重環境之靡染與知禮法並師法而行，這是荀子隆師重禮成聖王之教育思想，其所重視的是「力行功夫」之外王成德。性有向惡的可能，順其欲性必向偏險不正，悖亂而不治，但並非無通相善之可能，可從遵禮義，矯飾情性以正和擾化情性而導，意即所謂化師法、積文學、道禮義之起偽方法方可成

---

空間與認知應用能力即有相關，是具有價值意義。此價值自扶是心認可下，直捷快速反應且合於禮之行為。

<sup>63</sup> 在統制之治上，荀子曰：「故凡得勝者，必與人也。凡得人者，必與道也。道也者何也？曰：禮讓忠信是也」（《疆國》）。

爲君子。

蔡仁厚先生解釋荀子言以心治性之意，是謂通過禮義治性，非指直接以心來治性。其言知慮思辨之心是指「認知之心」，透過五感運作而認識以分辨主體。〈解蔽〉曰：「心，生而有知」，這心是具有「能知」之具，這能知事物就可成就知識，並可以知「道」。<sup>64</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。

因心「知」而認知認識「道」後再去肯定「道」(可道)，如此就能「守道」不做違反禮義的行爲。從「心知」而「可道」再「守道」這過程就是以心治性。這是透過心知而達道成就善的價值。人有心知，有知識之累積但也可能對價值判準錯誤而否定「道」，僅隨順身心理欲望去否定社會賦予的行爲標準成爲禍亂之源，故蔡仁厚先生就以下三種義理來探析說明「以心治性」。<sup>65</sup>

(1) 心是否必然地能認知禮義？

心具認知的作用，但也容易受感官之欲影響失去清明的心知之用。荀子於〈解蔽〉中提出「虛壹而靜」的功夫。認爲「人心譬如槃水」，槃水放正不動盪，水清泥澱反映照見萬物，同理說明心之清明才能察辨是理，能「定是非、決嫌疑」客觀標準是禮義。禮義之道就在虛壹而靜之大清明心認知禮義而來。一般之心未必能認知禮義之道，虛壹靜之清明心則必然可以認知禮義。

(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後，隨之可認同禮義是行爲的標準，禮義成就「道」這是荀子治道之論。正名篇中提及人欲有「欲生」和「惡死」，但人卻可做到「從生」和「成死」，能做到捨生就死是因爲心認可禮義而有價值判斷，繼而行爲活動就依「心之所可」；心與欲之說明即可稱「從心不從性」，故心有「認知義」可認識禮義之道並含帶有「實踐義」去成就「善」。荀子言知慮思辨之心後，再言以禮導欲和以禮治欲可以有其必然性。

(3) 性是否必然地能依從心之「所可」而化惡成善？

荀子認爲禮義是節欲的的唯一標準，人應依禮之「所可」與「所不可」來作取捨界限。

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。(〈正名〉)

人既然知道節欲之方最好的是禮義，那麼沒有人不從道而行。心認可禮義

<sup>64</sup> 蔡仁厚《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁398。關於認知的能力、對象與認知過程與問題，歸類於心知內容再闡述。

<sup>65</sup> 同上註，頁399-401。

就必然會以禮義來治性。心以禮義治性，性必然依從心所可來表現，呈現「化惡成善」的道德實踐。心是否必然以禮制性，其關鍵在性；心可知道並可道，當然可守道及禁道，這是心慮的檢擇判斷但發動實際行為需靠材性之能。然而人自然之性有傾向欲望之本能是否真能依「心之所可」而表現「善」的行為？「知道之莫之知若也，而不從道者，無之有也。」只說出「心」必從道而不足說明「性」必從道。

曾春海先生對化性起偽的過程則簡化為以心治性，定義出「偽」的第一義是理智與意志的擇，即〈正名〉曰：「情然而心爲之擇，謂之慮」。第二義是指進入具體的情境而實踐之，是曰：「慮積焉能習，焉而後成，謂之偽」(〈正名〉)。由此導出性偽之分，即是心性之分，心在化性起偽的過程中就是以心治性。<sup>66</sup>荀子的心具有官能義、主宰義與認知義。其中只有認知心與主宰天官，能自主的天君才是「認識的主體」，以認識主體來面對認識客體(物、道)才能以心用物、以心治性。潘小慧先生認爲荀子之心，主要在其「認知義」與「自主義」，兩者合而爲一是「解蔽心」，故解蔽心與性的關係就在以心治性，化性起偽。<sup>67</sup>荀子的解蔽心可以認知「道」，是心的能動性去認識萬物與禮義，〈解蔽〉曰：「凡以知，人之性也；可以知，物之理也」，可以知之質、能之具和凡以知之性，皆是可成聖人之潛質。從後天主動學習和積習後，可以知「道」，依其智心去認可「道」，進而進入實踐義之「守道以禁非道」。

蔡仁厚先生則認爲「性惡」只是荀子一個觀點，「化性起偽」才是其正面主張。化性起偽的根據是「能知之心」，能認知事物、成就知識與認知「道」。心性二者關係是以心治性——通過內在認知禮義和外在之禮義規範，也等同於以禮義來治性。<sup>68</sup>徐復觀先生詮釋「心」的進路，由說明心是知識成立根源，心知是由惡向善的通路，能表現出心知與心之主宰。其次心的認識能力，須仰賴外在客觀之「道」以決定方向，人心與道心各有區分。

<sup>66</sup> 曾春海《先秦哲學史》，臺北：五南圖書出版公司，2010年，頁159。

<sup>67</sup> 潘小慧先生認爲自主義的心呈現於三方面：〈天論〉之心君能治五官、〈解蔽〉：「心者，形之君也而神明之主也」及「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」，心具有主動自主力、〈正名〉：「心有徵知」，徵字有主動召喚意。潘小慧〈從「解蔽心」到「是是非非」：荀子道德知識論的建構及其當代意義〉，《哲學與文化月刊》，第34卷第12期，(2007年12月)，頁46-47。

<sup>68</sup> 蔡仁厚《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年。頁398。

### 第三節 「心」與「知」及心術觀

#### 一 由惡向善的通路——心知

荀子哲學中，心、性分爲二元，性是自然之性、情、欲，心有具認識能力的理性主體力量。人之自然「性」易流於爭亂之惡，透過「知」統類、道與「能」知中理的作用<sup>69</sup>，即「心」就是其化性起僞主體之依據而能成善，故心知可謂是由惡通向善的通路。荀子論心主要出現於〈解蔽〉和〈正名〉，荀子的心是認識性，可成就知識但不保證行爲之道德與否，心的認識力並非值得信賴，那如何趨於善？徐先生認爲心知是使人由知道而通向善，「道」則是保證心知的正確性；就此指「人心」是人的認識心，「道心」則是指知道之心，故是心知道而就其道，道與心分爲二，這其中心生而有知，知覺有異而有慮辨、能辨而擇道、修正其知行再依止道，這是遵行之能動過程，以客觀之道來保證心知之道德正確性。心依附於道與理之上，其認知作用是被支配，心認可道德規範其知行過程才是通向善的通路。荀子重心之知非僅僅是在知識的本身而已，而是藉由知識以達到智明行修之道德；易言之，是藉由知識行理性之道德實踐，其智慧實踐必能符於道合於禮。

荀子對心的本質認識有其特點描述，如有好利慾望等，將此部分歸於自然之情性上，以下將原文梳理而出：

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〉）

故人之情，口好味而臭味莫美焉，耳好聲而聲樂莫大焉，目好色而文章致繁婦女莫眾焉，形體好佚而安重閑靜莫愉焉，心好利而穀祿莫厚焉。（〈王霸〉）

此處「心好利」是指「心官」產生而有好利的慾望，自然而生的情性。荀子論性涵有感官能力與感官慾望，此處「心之好利」屬於感官慾望，此一層次之心與「性惡」有關，與化性起僞之心無關。<sup>70</sup>荀子的「心」具備的官能義必須配合心的理解才具備有認識之作用。荀子所言的「認知心」，即是所謂的知性心，例如〈解蔽〉曰：「人，生而有知，……心，生而有知」及「故心不可以不知道，……

<sup>69</sup> 若無中理之心活動於其間，人則無受禮義之主體。禮義能化，無接受主體，而實不化。王楷〈性惡與德性：荀子道德基礎之建立——一種德性倫理學的視角〉，《哲學與文化月刊》，第34卷第12期，（2007年12月），頁94。

<sup>70</sup> 鮑國順《荀子學說析論》，臺北：華正書局，1987年，頁148。

心具有能知的本質，有知的認知活動，能徵知、有知與兼知，故荀子之心是認識的主體，因為可以知道所以是認知心；而〈正名〉云：「心有徵知」<sup>71</sup>、「心慮而能為之動謂之偽」，心能徵知與「慮」也是認知作用的一種。陳大齊先生解釋心的徵知是：「知覺的選擇」，這是知覺對於外在的刺激呈現能動的選擇，不是僅僅是被動接受而已。<sup>72</sup>這種主動能力與五種感官聯合運作活動，這種作用也是形成為智的先行條件。有知將外在刺激接收徵知反應，反應表現出愛惡及喜怒哀樂，徵知進而將感官接觸外物而產生的知覺再擇並慮，以使「欲過之而動不及，心止之也」(〈正名〉)。不隨心之欲而行，慮之心理節制了慾望，隨心所慮不隨心所欲才合乎中理合乎禮義。韋政通先生認為〈正名〉曰：「知有所合」之「合」是指能合於心，通於物之意思，「合」可形成對物的知識。「可以知物之理」與「知有所合謂之智」其中的「理」與「智」就是對物的知識，這也是荀子的認知心同時顯現出「原初型的知識論」。<sup>73</sup>心的認知義和主宰義是心論所主要分析與探討的內容，下文內容先說明心具備認識作用：

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。(〈解蔽〉)

所以知之在於人者謂之知，知有所合謂之智。(〈正名〉)

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。(〈性惡〉)

人是認識主體，人心是能知的根本，「知有所合謂之智」，人心具備記憶、統合、分析、推理種種綜合應用能力，心所知後而應用出來的知識就稱之為智慧，每個人的心都一樣；平凡的普通路人之質，都具有發展成為先王之禹的可能。心具備認識作用，可以知仁義法正，仁義法正之具是指耳目等官能能力和作用。荀子於〈解蔽〉提出：「人生而有知，知而有志。志也者，藏也」及「心生而有知，知而有異，異也者，同時兼知之」，從之說明人之知出自於心，人出生下來心就具備認識的能力，有認識就會有記憶，能認識不同的事物就能同時知道很多事物。這種「認知心」可稱之為理智心或知性心。若肯定了「心具有認知能力」

<sup>71</sup> 楊倞注「心有徵知」，曰：「徵，召也。言心能召萬物而知之」。王先謙《荀子集解》，臺北：華正書局，2003年，頁277。

<sup>72</sup> 陳大齊《荀子學說》，臺北：中國文化大學出版部，1989年，頁48。

<sup>73</sup> 韋政通《荀子與古代哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1997年，頁141。韋先生於同書引唐君毅先生所說：「知識論，即求知我們之能知如何關聯於所知，以構成知識之學問」，頁184。又根據學者的研究，西方世界直到1983年當代心與認知哲學家Fodor, J.A.將人的認知構造化上分為三個相關系統：物理刺激下經過感覺轉換器、輸入分析器、中央系統；最後才有行為系統以信念為輸入，行為輸出。參閱彭孟堯《知識論》，臺北：三民書局，2009年，頁80-81。荀子的知識論說與西方之後驗知識(經驗知識)不同，但有其原始雛型。

或「認知是可能的」，這種觀點既肯定客觀事物本身具有被認知的性質；相對的，肯定人這認識主體是可以認識現象界的客體，事物有被認識的道理，人之主觀認識又符合事物的道理，知識得以形成。換句話說，從「以可以知人之性，求可以知物之理」（〈解蔽〉）中得知主客體已發生關聯，認識作用就此產生，就形成所謂的認識。認知的成果稱為知之所合——「智」，或稱之為應用歸納、綜合分析過的知識。能知的主體包括耳目鼻口形能等人的「五官」或稱之為「天官」和「徵知」之「心」；而所知的客體就有別於認知主體之外的物或對象，此客體可以是具體的實物或者是抽象的事件。

具備五官的感覺能力加上心的主動徵知，對於認知外物的目標上，荀子還提出其他條件：

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

李滌生先生認為天官所感覺之經過，留下之印象如同於簿書上被記載過，記錄上曾有鐘聲，耳官聞鐘聲心官根據而紀錄，即可斷定此為鐘聲，以此類推；故「徵知」是以經驗為基礎，故成知有三大要件是心官徵知、感官接物與過去經驗。<sup>74</sup>天官直接接觸到外物才能有感覺經過並收錄之，心官據此印象加以徵知，才能因應瞭解再說明。例如人的耳官聽到鋼琴音樂，必須真的直接聽到其音調高低及節拍快慢，將聲音收錄於樂曲那一類中，心將予以徵知才能說出這是首輕快小步舞曲的鋼琴聲或是慢板的鋼琴樂曲。若是從來沒有經歷聽過，雖然有「五官簿之」，心仍不能明白這是甚麼音樂，自然會說這是「不知」。雖然耳官已經歷但無法「當簿其類」，心官就無法徵知也就無法概念化用言語作表述，尚有夢境及幻想也是五官無法實際「當簿其類」。故在認知外物上，天官當簿其類而心徵知這是條件之一。

荀子的心是認知心、是理智心。認為人的認識既非先天固有，亦非內心反省而可擴充，而是透過對客觀世界現象之觀察與前人的知識學習而來，其心知是認識主體與外在客體<sup>75</sup>相合，認識得而產生，故荀子之心也是認識心，其心知表現特點是理性認知。蔡錦昌先生論定荀子的心為「明智心」，是一清明理智治亂心，心與耳目之官都是一種能力，非僅是器官而已，「心思」動作與「耳目之欲」為一體兩面，他說：「『心在欲上用』等於『理在物上顯』」，<sup>76</sup>如此認知心涵有「知」與「能」，認知心用以學習則主要功能在成就知識上。牟宗三先生則對於荀子的理智心與孟子之仁心提出分辨，他說：「孟子之心『乃道德的天心』，而荀子于心則只認識其思辨之用，故其心是『認識的心』，非道德的心也；是智的，非仁義理智合一之心也。可總之曰以智識心，不以仁識心也。此智心以清明的思辨

<sup>74</sup> 李滌生《荀子集釋》，臺北：臺灣學生書局，1979年，頁515。

<sup>75</sup> 認識之外在客體含有天、人、物、道。潘小慧〈從「解蔽心」到「是是非非」：荀子道德知識論的建構及其當代意義〉，《哲學與文化月刊》，第34卷第12期，（2007年12月），頁47。

<sup>76</sup> 蔡錦昌《拿捏分寸的思考——荀子與古代思想新論》，臺北：唐山出版社，1996年，頁147。

認識為主」，<sup>77</sup>荀子其主張性惡，目的卻在提醒人爲善，又如何可能？荀子以〈性惡〉之內容回應仁義法正是可知能實現，人心有觀理的能力，其本質可對「性」觀照，主宰其它官能是實現的材具，所以塗之人才可以爲禹。認可人自然之性是可經過社會禮制之調節，加上個人內在之心認識與理性的能力作用下，達到被運用規範而再積習脩身成聖，這符合了個人優美品性與群體社會秩序意識之結合。

塗之人可以爲禹，曷謂也？曰，凡禹之所以爲禹者，以其爲仁義法正也。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，皆有可能仁義法正之具，然則其可以爲禹明矣。（〈性惡〉）

塗之人可以爲禹，此「心」可認識仁義法正，荀子稱心爲天君<sup>78</sup>，是一身之主且位在「中虛而治五官」，心的活動能自始自行，顯現出心對五官的主宰能力，是能治者，五種感官不能互爲作用，此總其成的官能是「心官」，也指出心居中須保持清虛澄明，沒有目的和特定作爲才能發揮心君的全部功能，故心不僅僅是性之自然義，還有認知與主宰義。心是主要官能，稱「天君」，天君之下的耳目鼻口形五種感官是謂「天官」，「天情」是指好惡喜怒哀樂。這些官能，荀子均冠以「天」字，因認爲天是其自然本有；無明顯作爲卻見到結果稱爲「天功」，無預先之目的卻有生成現象是其「天職」，又〈天論〉提出天養、天政等名稱，見下文有云：

天職既立，天功既成，形具而神生，好惡喜怒哀樂臧焉，夫是之謂天情。耳目鼻口形能各有所接而不相能也，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。

聖人清其天君，正其天官，……如是，則知其所爲，知其所不爲矣，則天地官而萬物役矣。

此從清天君與正天官發展到至極，人即可知道天地間可行之事與不能爲之事，順養天地之事萬物即可避禍得福。此與《中庸》曰：「至中和，天地位焉，萬物育焉。」<sup>79</sup>有相類通的道理。由天賦予形與神後，人具備天官<sup>80</sup>與天君，依

<sup>77</sup> 牟宗三《名家與荀子》，臺北：臺灣學生書局，2006年，頁148。

<sup>78</sup> 在荀子對名稱概念中有性、情、心概念，對心理官能說法上提出「心」是人的主要官能，稱爲「天君」。心是認知主體，天君之心在此處〈天論〉之詮釋指出官能知覺加主宰義，主宰五官之能。徵知心屬心的知覺，陳大齊認爲荀子用「知」涵有知覺與知慮，人的知覺分爲目耳口鼻體心六類，參見陳大齊《荀子學說》，臺北：中國文化大學出版部，1989年，頁46。

<sup>79</sup> 朱熹曰：「自謹獨而精之，以至於應物之處，無少差謬，而無適不然，則極其和而萬物育矣。」轉引【南宋】朱熹《中庸章句》，《四書章句集注》，高雄：復文圖書出版社，1985年，頁18。

<sup>80</sup> 陳大齊先生以心與五官的分辨爲：「耳目口鼻體是外感官，是以感受外來的刺激，心是內感官，用以感受內在的刺激」，陳大齊《荀子學說》，臺北：中國文化大學出版部，1989年，頁46。

其能力順應天地而行人治，人的知覺、知慮、認知某種程度是承襲先天之性，認知心既屬於「能知」亦有先天反應感官能力。

廖名春先生認為荀子有云：「凡以知，人之性也」（〈解蔽〉），既肯定人類具有認識的本能且將後天之善相區分，如此就不陷入道德先驗論之泥沼，又解釋出「人最為天下貴」的根源，這對人性的認識上是一大突破，此更較孟子「善端」之說更近於真理。<sup>81</sup>孟子之心在心是道德，荀子之心是認識性的一面，這是兩大儒者言心之最大區分。認識的心可成就知識，但沒有絕對保證行為的道德性。以「智」識心，所識的為知性層的認知心，主觀面的「能知」之心，去認知客觀面「所知」之物或對象，心知讓人以能知之心轉而通向善，另一方面荀子以「道」來保證與規定心知的正確性。孟子重心，從為學與四端之善擴充而出；荀子重心論，但是並非從心的認識能力擴充出去，而是靠外在之道（禮）來規正心認識的方向與導引其正確性。心之可擇可慮，再三思慮後所採取的行動就是後天的人為，「性之好惡喜怒哀樂謂之情。情然，而心謂之擇，謂之慮。心慮而能為之動，謂之偽。」此段則說出動物性和社會性的分別；心的思辨區分後的檢擇行動，才能主宰了性情慾及官能的直接反應。心可治欲和治亂，皆是在心的認可下，不在情的所欲上，〈正名〉曰：

人之所欲生甚矣，人之所惡死甚矣。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。<sup>82</sup>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。

心何以能選擇？在於心有認識能力而知道，即〈解蔽〉所曰：「心生而有知」和「心者，形之君也，為神明之主也，出令而無所受令」，心的主宰性與認識機能可作思考判斷，可以辨別是非善惡與曲直的知慮能力而作行動主宰，心能徵知、能有知與兼知，心的認識作用需要有標準才能使認知正確，心生有知並不能保證其知必然的正確無誤，心可以知道是需要一番的認知功夫過程，心最終確認客觀的禮義，同時也被禮義所規範。心具有藏、兩、動一般性的作用，意思是心能收能藏，兩是同時兼知，動是心無時不處於能動狀態。心何以有認識能力？荀子認為來自「虛、壹而靜」；藏、兩、動與虛、壹、靜兩種作用與功能若互相干擾衝突則形成心之「蔽」<sup>83</sup>；互相作用則有相成作用能明心以中理合道。蔡仁厚先生認為虛、壹、靜正是心所以為心的特性，心的特性從以下三點而說明：一，

---

天官是指耳目鼻口形五種感官，天官出現於〈天論〉與〈正名〉：「然則何緣而以同異？曰：緣天官」。天官能對不同物類中之相異作出分辨區隔，耳之聲音大小清濁、顏色形體之眼、芬芳腥臭於鼻嗅或酸甜苦辣於口等，天官各司其職份不能互相取代是「各有接而不相能」，這些感覺要變成知覺則需要心君來加以綜和整理，〈解蔽〉有曰：「心不使焉，則白黑在前而目不見，雷鼓在側而耳不聞」。

<sup>81</sup> 廖名春《荀子新探》，臺北：文津出版社，1994年，頁134。

<sup>82</sup> 此處由楊倞注：此明心制欲之義。王先謙《荀子集解》，臺北：華正書局，2003年，頁284。

<sup>83</sup> 心術之大患為蔽塞，待下一節心術觀再說明。

人將認知之事物一一寄放在心，記之藏之，心不同於倉庫有溢滿之時，心虛能容新知識並且不妨礙舊有知識之積藏，「虛」是心的第一個特性。二，心具認知作用，能分辨事物之同與異，不同的事物可同時辨別認識，能同時兼知謂之「兩」，心能兼知不同事物並作輕重緩急、主從先後之區別，選擇其一而專心致力，故認知事物兩者之間並不互相妨害，故心具統合能力可不偏執而專一，心認知的第二個特性——「壹」。三，凡人之心常處於活動狀態，睡眠時作夢，怠惰休息時就胡思亂想，使用心時就能計慮謀劃；無論自起或他起的雜念均不會干擾心的知慮作用，心的第三個特性是「靜」，靜讓人保持自主與理性狀態。故心的特性是一種功夫，心虛能容，能兼知亦可專一，能活動也可靜慮，通過虛、壹、靜的功夫即可以達到「大清明」。<sup>84</sup>荀子以心知道察與知道行，並以身體力行實踐，透過虛壹而靜的大清明心來肯認道德根據，肯定禮義之道。<sup>85</sup>〈解蔽〉內文有云：

人何以知道，曰心。心何以知，曰，虛壹而靜。心未嘗不臧也，然而有所謂虛。心未嘗不兩也，然而有所謂壹。心未嘗不動也，然而有所謂靜。人生而有知人生而有知，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。人生而有知，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，不以夢劇亂之謂之靜。未得道而求道者，謂之虛壹而靜。作之，則將須道者之虛則人，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。

荀子以槃水來譬喻人心，說明人心可以知理，將心視為具有照見事理的能力，如水照物映物。其心若能清明，則可以察照萬事萬物之理，做正確的判斷抉擇，但人心並非是價值意識。如何達到大清明的境界，則是心知的功夫論過程。〈解蔽〉曰：

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。

上述之言心的主宰性，「聖人知心術之患」(〈解蔽〉)說出心的認識力不可信賴，心術之患來自於蔽塞之禍，心具主宰性但也可以決定不善，心之主宰性即言心較其他官能更具決定性力量，但不保證決定走向善，此是〈正名〉：「心之所可，中理。……心之所可，失理」。心的主宰性來自心的認識能力，心對行為道德沒有保證性就是心的認識力不可信賴，「聖人知心術之患」正指出「以智識

<sup>84</sup> 蔡仁厚《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁414-415。

<sup>85</sup> 同上註，頁417。

心」的限制。讓心變成可信賴則需「導之以理，養之以清」，除了外在之道來規正還需節欲養心，〈解蔽〉有言「故心不可以不知道。心不知道，則不可道，而可非道」。「情然，而心爲之擇」則是說出心有選擇力。

荀子言心，是指一般人的認識之心而言，其指心受外物干擾，認識能力之正確性即成問題。而道心是指「心不可以不知道」的知道之心，其心認識力易蔽塞，故曰「心不知道，則不可道而可非道」。荀子所引用「道經曰，人心之危，道心之微」受道家思想影響，但非開始就憑藉道而虛壹靜；微字有兩層意義：心知道後其心認識能力可極盡其精微。其次是知精微後可知行冥一，由知之精而同時即見行之效，此爲荀子從認識的精微上建立的境界。〈解蔽〉對「人心之危，道心之微」，從危到微的「治心之道」有所描述：

蚊蟲之聲聞則挫其精，可謂危矣，未可謂微也。夫微者至人也。至人也，何彊何忍何危。故濁明外景，清明內景。聖人縱其欲，兼其情，而制焉者理矣。（〈解蔽〉）

微是知道至人的境界，「濁明外景，清明內景」是微的具體描述，「聖人縱其欲，兼其情，而制焉者理矣」則是微的境界中，知行冥而爲一時所發生的從容中道效果。「道心」是達微的功夫，「微」是道心的效驗。引用道經人心之危，道心之微是要人知道而以心順道，才能保證心的認識能力之正確性。心本身非道，而稱之「道心」，心本身容易動搖危傾，須靠客觀之「道」來中懸權衡，以保持大清明的本體本性。

那麼，何謂道？何謂虛壹而靜與大清明？「虛壹而靜，謂之大清明」（〈解蔽〉），加強虛壹而靜的功夫論，才有到達大清明之聖心可能。荀子認爲道是認識的標準也是認識的保證，道是生於聖人或聖王，道德的發端是求聖人之「禮法」，心求道是先求外在的標準，靠外在的師法力量，所以心知是要人知「道」而以心順從道，以保證心的認識能力之正確性，無法以心知直接達到「道」，故尤其側重師法的力量；心的作用由虛壹而靜，是經求道過程更進一步而知道，更進一步而達「微」的境界。荀子對於知的過程可簡化成：求道→心虛壹而靜→心知道→微；心知道後之過程，是靠師法力量到達至人之境。

聖人知心術之患，蔽塞之禍，故無欲無惡，……兼陳萬物而中懸衡焉，……何謂衡？曰道。（〈解蔽〉）

以清明之心來認知禮義之道，承認心的自主性並不等於心知可靠，而是以外在的聖王之道作爲可靠標準，才能到達禮義之道。荀子重知識所以重統類，其統類非集各家知識總成，而是聖王所傳承。聖王知道心具有自律性，出令且不受令，又具虛、壹而靜可達大清明之心，心有此作用故不能有所蔽，心無所蔽就可兼列萬物而當中懸衡，衡是「道」，就是心依據的標準。

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，則末世窮年，不能偏也。……學老身長子，而與愚者若一，猶不知錯，夫是謂妄人。故學也者，固學止之也。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，……故學者以聖王為師，案以聖王之制為法，法其法以求其統類。以務象其人。（〈解蔽〉）

上段引文說明憑己之知，易流為妄人。學，當學聖人的法，以求聖王的統類。這也是說明荀子無內在主體，以外在聖王之知識統类等禮義價值作為規範依止之準繩。荀子重視知識非在知識本身，而在由知識達到行為之道德，行為之道德不能保證知識的方向，道德的起端既不上求於天或內心，而是從外在聖人之法（倫、制），此法即是師法之內容。透過積與學，小人可以成為君子，而塗之人可以為禹，此是以人的認知能力為依據，提出人成聖之可能性理論，並提出可藉由「治氣養心」而變化氣質、涵養心性。君王養心以誠，<sup>86</sup>可以化育人民，以守仁與行義而正理平治國之政。

君子養心莫善於誠，至誠則無它事矣。唯義之為行。誠心守仁則形，形則神，神則能化矣。誠心行義則理，理則明，明則能變矣。……聖人為知矣，不誠則不能化萬民。（〈不苟〉）

從人生而有知，這種認知能力就是客觀事實，在心知過程與認知活動中，人掌握住「道」，明禮必須先知「道」，知道而體道皆是以心，虛壹而靜而有致知，智達無礙的大清明境界並養心治誠，君子養心其誠是「誠一」，<sup>87</sup>心所認知認可之禮義的過程，加上外在之行動實踐結果下，才有道德法度世界，但荀子之誠心並非是人內在本有道德之心。君子持續修身守仁行義必表現於外在，智明形脩可明通萬理以面對與處理自然萬物，自然能為其所用而人民推崇歸順。聖人睿智，

<sup>86</sup> 〈修身〉內容提出養心治氣可以變化氣質，涵養心性，一共九種方法：「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。狹隘篇小，則廓之以廣大。卑溼重遲貪利，則抗之以高志。庸眾驚散，則劫之以師友。怠慢僇棄，則炤之以禍災。愚款端慤，則合之以禮樂，通之以思索。凡治氣養心之術，莫徑由禮。莫要得師，莫神一好。夫是之謂治氣養心之術也」。王先謙《荀子集解》，臺北：華正書局，2003年，頁15-16。治氣養心之術的途徑指由遵禮義、師法而學，並且心能專一從師習禮。

<sup>87</sup> 東方朔先生論文中提及，佐藤將之先生認為荀子的「誠」涵有動態心和靜態心，可能是孟子思想的一種發展形式，也是《中庸》的主要來源。轉引東方朔《合理性之尋求：荀子思想研究論集·「心之所可」與人的概念》，臺北：臺大出版中心，2011年，頁180。但是，蔡錦昌先生的論文摘要中卻提出相反意見，認為荀子所謂「君子養心莫善於誠」是「一好」之「不苟」做法，其誠是「誠一」，非孟子「性內法」的「誠」，而是在天生性情內探誠一的做法，凡是唯當是行，用心不二。參閱蔡錦昌〈荀子治氣養心之術的本色〉，收於《臺灣哲學會年會論文集》，（2008年10月），頁1。

知道不誠就不能化育萬民，更不能建構出道德人文之治。東方朔先生提出「心之所可」以成就道德主體是無庸置疑，從野蠻人轉化成道德人其中具有龐大解釋空間，荀子對此系統未做細部說明，但從人性欲望與「心之所可」此徑路亦可解釋人性向惡到禮義世界，是經過長期的實踐並一再思慮探索與修正，認識而逐漸再轉化的結果。<sup>88</sup>聖人並未突然凌空而降，禮義道德之偽亦是經過人之心知與轉化過程，明智守誠德而師法學習積累，直到最後達到禮義之化。人民能從聖王所治而社稷有秩序，塗之人被治，士君子明禮而共禮制，聖王能應變治國亦能處常道；此是呼應動亂之戰國時代，荀子期待儒學再興且社會人倫得正，端賴群人之心知通向道德秩序，人民才能在現實生活中得到生命的安頓，聖王以禮治國得有久安昇平之目的。

## 二 荀子的心術觀

生命價值的終極理想若是善，面對道德實踐問題面對道德實踐問題，荀子重視的是現世的人道之善，面對道德實踐問題時。荀子其心是理性的主體，其預設的心知過程可謂是一個經驗知識不斷學習的過程，是修習提昇與轉化的認知過程，藉「導之以理」和「養之以清」並持之以恆，個人依禮就能養成習慣並鑄成理想人格，荀子重視的是積極的心與道，他要用理性為社會建立嚴密禮制系統，以道的規範與限制私人之欲，這也是強調人性向惡論原因；從人心有知能認識外物、把握道德觀念、法則、具秩序的客觀知性態度與能力，所以視心知過程為性惡可通向善的通路，故荀子所建立的人性論，是因為重視教育、修身和以禮作為激勵道德與改進道德的制度理論，而荀子的心知理論是伴隨其人性論而必然推導出的。

周群振先生解釋荀子的心術觀與心知之關係上，認為虛壹而靜是空洞的虛架子，其存有與內容上只是「術」，強調的是一種作用形式。「虛壹而靜，謂之大清明」(〈解蔽〉)，大清明則是術或作用之行事，故周先生認為荀子之「心」無本體義，強調的是作用義。<sup>89</sup>心術二字成連辭義，予以拆解則解釋成——心無本體，只有術的作用意義，心術二字聯用後，所產生的智性作用有無限的能動創造性，但「知」仍須附於「道」上。其次，心若僅僅是虛架子，能否能詮釋心具有自由意志問題？心能思慮與辨別而合於中理，其心的能動主宰性只是自然義的問題，周先生均有所見解與說明，故荀子的心知活動與心術觀非常值得再說明。

荀子之心具藏、兩、動特性，能以虛壹而靜功夫達大清明之境，去蔽後心能知道且心能義辨，能「辨」真假與善惡是非，能義辨，故在天地之間貴為人，對於能心知義辨是否等同有內在道德之詮釋，周群振先生認為，從「未得道而求道，謂之虛壹而靜」(〈解蔽〉)，得知心必須捕捉外物以自給，此依他性若視為本體也只是形式地、認知地言存，非內容地或存在地本體，故曰荀子之心無本體義。「虛

<sup>88</sup> 同上註，頁 195。

<sup>89</sup> 周群振《儒學源流溯史——古代儒家的心性思想》，臺北：鵝湖月刊社，2010年，頁 244。

壹而靜，謂之大清明」(〈解蔽〉)之大清明就是術或作用的形式。<sup>90</sup>周群振先生對荀子心術觀之定義，主要視荀子之「心」為整全性的看法，〈正名〉有云：「聖王之制名，名定而實辨」，心術二字相連是以「心術」為專稱名詞。「術」的用法散見於《荀子》各篇章，均不離「方術」、「方法」、「作用」之義謂<sup>91</sup>，例如〈修身〉曰：「體恭敬而心忠信，術禮義而情愛人」，楊倞注「術」為「法也」，<sup>92</sup>就是方法。周群振先生認為術是心之實，但此實非具體內容之實，<sup>93</sup>只是形式義。心是順術而行，〈非相〉云：

故相形不如論心，論心不如擇術。形不勝心，心不勝術。術正而心順之。

周先生又根據上引文獻詮釋人之形、心、術上是具有輕重高低的次序性<sup>94</sup>，成為君子，必須術正，且心臣服之。形最為不重要，這就是「形雖相惡而心術善，無害為君子也」(〈非相〉)。心可以認知「道」，但心不等於「道」，需要道來做為規正心的標準，此處之「術」是方術、方法、作用，指導心去遵循標準規範。所以周先生提出，荀子強調「術正而心順之」，心順著術而從之，表示心只有認識遵循作用，否認心有自由選擇意志。<sup>95</sup>形不勝心，因為「心居中虛以治五官」之心君具徵召之官能知覺，其知覺有目耳口鼻體心六類資料，心君依五官徵知的資料而當簿其類，故徵知之心屬知覺與知慮，可對資料可有所取捨，故心勝於形。「論心不如擇術」。<sup>96</sup>人是可以知仁義法正，可以有義辨之能，但是這是生而可以知之質與能，內植於心知之中，是「善偽」的憑藉，並無善的事實；<sup>97</sup>心生而有知有能，但必須經過心之認識萬物作用，相應於萬物，而萬物兼有蔽，容於心中的事物可謂是雜多而亂的知識，透過心的修為——「虛壹而靜」功夫，才能去蔽、再思慮而辨別歸類綜知其理與再確認，「心知道，然後可道，然後守道以禁非道」(〈解蔽〉)，有大智者更知防蔽之理。言術是心之方法、方術與作用，就是知與能之認識活動，不斷藉心知與物之理相相應成智，集智遍知禮義，加上如理實踐才有通達向德善之可能，故強調的是心的方法作用，即心知過程大於心君本身，故有「論心不如擇術」之說法。

荀子使用「心術」偏向認知義與方法義：<sup>98</sup>《荀子》心術內容上，表現認知

<sup>90</sup> 同上註，頁 243-244。

<sup>91</sup> 同上註，頁 241。〈非相〉中：「談說之術」是談說的技術，是方法也是方術，「夫是之謂兼術」之兼術相容之法。為方術也。王先謙《荀子集解》，臺北：華正書局，2003 年，頁 54。

<sup>92</sup> 王先謙《荀子集解》，臺北：華正書局，2003 年，頁 16。

<sup>93</sup> 周群振《儒學源流溯史——古代儒家的心性思想》，臺北：鵝湖月刊社，2010 年，頁 241。

<sup>94</sup> 周群振先生說：「以形、心、術三者在全個人生中之關係或重要性而言，荀子之意，顯然是心高於形，術高於心的」。同上註，頁 241。

<sup>95</sup> 周群振《荀子思想研究》，臺北：文津出版社，1987 年，頁 36。

<sup>96</sup> 「論心不如擇術」，楊倞注「術」為「術道」。王先謙《荀子集解·非相》，臺北：華正書局，2003 年，頁 46。

<sup>97</sup> 參閱鮑國順《儒學研究集·論荀子善從何而來與價值根源的問題》，高雄：復文圖書出版社，2002 年，頁 188。

<sup>98</sup> 項退結先生將荀子治心之術定義，視為處理或影響一切心理過程之方法或技術，涵蓋最高層

活動詞意，出現篇章有〈非相〉曰：「心術善」，心術表現在心知活動上；〈解蔽〉曰：「此心術之公患」及「聖人知心術之患」，皆指人能運用思想方法；〈修身〉云：「養心之術」，則說明治氣養心之道在於禮。荀子的心術觀就是智性的全然表現。牟宗三先生將智心分為兩層，一是邏輯思辨，第二層是智的直覺。荀子言虛壹而靜是落在第一層屬於知性層，其心為思辨之用，是「認識的心」，可總之曰是以智識心。<sup>99</sup>若比喻「心」是主體，是認識活動的依據，「知」則是功夫表現，知的活動要放在知道上，道是對象，是禮義。虛壹靜就是讓認知活動，去知正確的事情並專心於一道，其道就是心的權衡得宜，長慮顧後從偏蔽中得解，不被偏傷。〈不苟〉曰：

欲惡取捨之權，見其可欲也，則必前後慮其可惡也者；見其可利也，則必前後慮其可害也者。而兼權之，孰計之，然後定其欲惡取舍，如是則常不失陷矣。凡人之患，偏傷之也。見其可欲也，則不慮其可惡也者；見其可利也，則不慮其可害也者。是以動則必陷，為則必辱，是偏傷之患也。

不被偏蔽傷害要將一切事物兼容並包，以心作權衡合理的辨別與判斷決定，〈解蔽〉即在解人之蔽以恢復清明之智心，解蔽後的心才能具有大清明心而知「道」，脩心的工夫在解蔽、能辨與知通統類，解蔽也是脩心方法之一。脩心最終是虛壹而靜而心知「道」，其心大清明能察照萬理。禮義法度必由清明之心所制作。

人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。……虛壹而靜，謂之大清明。（〈解蔽〉）

唐端正先生認為，荀子以心可以知「道」，故必須重於治心。治心的功夫次第分為強、忍、危、微等四個境界，也是治心四個階段。以孟子未修行而出妻為例，認為治心第一步是自強；以粹掌忍受身體切膚之痛為自忍，是第二步；空石之人，集中精神而辟除耳目之欲，心在戒慎恐懼中而專一是「危」；治心最高境界是「養一微之」。其微，是自然無為，不必自強、自忍、也不必戒慎恐懼。荀子對道經「人心之危，道心之微」的危與微都解釋作勝義意，〈解蔽〉曰：「危微之幾，惟明君子而後能知之」，通過治心功夫，心能權衡而中理，由知道而行道，故治心之道也是解除蔽塞之法門。<sup>100</sup>虛壹而靜的大清明心，如槃水之正錯而不動，才能照察一切。唐端正先生解釋，荀子之心惟有照見大理而無偏傷之患，無

---

次精神修養方法和最低俗之宣傳或所稱謂之「行為技術」。項退結〈心術與心主之間：儒家道德哲學的心理層面〉，《哲學與文化月刊》，（1985年9月），頁17。

<sup>99</sup> 牟宗三《名家與荀子》臺北：臺灣學生書局，2006年，頁225。

<sup>100</sup> 唐端正《解讀儒家現代價值》，香港：商務印書館，2011年，頁103-104。

蔽塞之禍才能知道。<sup>101</sup>「凡人之患，蔽於一曲，而闇於大理」(〈解蔽〉)，凡人因有所蒙蔽，在認識過程中預設立場，只偏執於事物某一方面，忽視另一個角度或層面造成蔽塞，因成見或錯覺對萬事萬物之理無法通透瞭解，形成認識與認知上的蔽病，因蔽塞會偏離大道，招致蔽塞之禍。一偏或一曲是局部之見，人被現象界的各種蔽塞之因所矇蔽，無法掌握全面性，就無法呈現普遍或規律的智識。如〈天論〉所言：

萬物為道一偏，一物為萬物一偏。愚者為一物一偏，而自以為知道，無知也。

一曲或一偏都是未見全體之蔽，即所謂「曲知」之蔽，曲知就是「言不通於大道」，只要不符於正道皆是有蔽之知，這是從結果往開始之因而推論。首先心術之大患就是蔽塞，〈解蔽〉有曰：

凡觀物有疑，中心不定，則外物不清。吾慮不清，則未可定然否也。

凡觀察事物有疑，心中就搖擺不定，則對外物無法作正見的觀察而不清楚。自己的思慮不清，就不能做出斷定與選擇。而其他自然之性，例如喜好或忌妒也可影響而有所蔽，造成認知上的極端。

妬繆於道而人誘其所怠也。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。心不使正焉，則白黑在前而目不見，雷鼓在側而耳不聞，況於使者乎。(〈解蔽〉)

因為心受到迷惑產生私偏，心陷溺於私偏故難以宜合中理，而與道相遠離。例如：嫉妒迷謬於道，而人就會投其所好引誘之使惡。個人私喜偏好的習慣累積下，唯恐聽聞到自己的過失惡行。偏私去檢視自己與異己之學術，唯恐聽到對別人的讚美。如此離正道而行，還自以為是且不加以遏止，這豈不是偏蔽於一面，失去對正道的追求。如不使役其心，則白黑在眼前也無法辨見，雷鼓聲在耳旁作響也聽不到，更何況是處處有所蔽呢。清代學者戴震說：「蔽生於知之始」，<sup>102</sup>荀子將蔽塞產生的原故分為十蔽，但是蔽塞就充斥於萬物彼此相異之間，豈止只有十蔽，世間之蔽有萬千種而不可數計。實踐者著力於心術之操持過程上，非常容易陷於萬物複雜之蔽塞上，這也是人們在心術上共同具有客觀又普遍性的患害。以下是荀子於〈解蔽〉曰：

<sup>101</sup> 唐端正〈荀子言「心可以知道」釋疑〉，原載《新亞學報》，22卷，(2003年10月)。收於《先秦諸子論叢(續編)》，臺北：東大圖書出版公司，2009年，頁216。

<sup>102</sup> 【清】戴震《孟子字義疏證》，臺北：廣文書局，1978年，頁7。

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。

荀子將蔽的來由分為十項，呈現相對性之五組，其中心問題在萬物彼此間的歧異上：「凡萬物異則莫不相為蔽」。因偏好不同，人心之運作操持就形成偏執，才形成蔽塞。欲與惡、終與始、遠與近、古與今皆各自存在，但主要是因心有所偏見而形成蔽；抑或錯覺而生蔽，例如身官與環境交互影響下導致感官錯覺；分心之蔽也會產生心之歧見，心無法徵知、心無法明辨。故偏見、錯覺與分心等三者皆是致蔽的原因。以下就類其五組不同之「蔽」作簡明敘述：

第壹組，就所欲或有所惡上，因個人欲惡無所節制，就產生偏頗失其正。

第貳組，專注於事物之開始或結束，匆促就忽略其過程，或各有偏傾就無法瞭解事物之全程，例如厚生薄死或厚死薄生皆是蔽。

第叁組，遠與近之蔽易產生在距離空間上，因人在近距離之下，對事物會習以為常，遠或少見的事物容易存有揣測或偏見，對事物應周全明白後才能減少迷思蔽塞，例如認為遠來的和尚較會唸經、對岸的教授比較具有國際觀。

第肆組，博與淺之蔽：在知識見聞上若是博而不知約是蔽，淺而孤陋寡聞是為不足也有蔽。荀子在博學見聞之蔽上，強調需要「約」與「統」；在〈儒效〉云：「以淺持博，……是大儒也」，文中又提出君子不偏知、不偏辯、不偏察但必須正當合禮義。其正不必偏能，正於禮義才是恰當，<sup>103</sup>〈解蔽〉曰：「博聞彊志，不何王制，君子賤之」，博與淺均須合於正道，〈君道〉曰：「不知法之義，而正法之數者，雖博，臨事必亂」，故博雜而無統類是蔽。荀子君對君子提出必須賢能，但能寬容柔弱者；博學名智但能容淺薄者；精粹能容駁雜之君子是善於「兼容」眾理之人，〈非相〉云：「故君子賢而能容罷，知而能容愚，博而能容淺，粹而能容雜，夫是之謂兼術」。

第伍組，古與今之蔽：其在時間上作主觀判斷都是蔽，例如以今為是，以古為非。〈性惡〉有云：「故善言古者，必有節於今」，熊公哲先生也說：「言古不能驗於今則蔽於古，言今而不徵於古則蔽於今」。<sup>104</sup>時間就是歷史的內涵，古今之蔽的省察就是避免沒有歷史觀的思考，所以必須通過「徵」與「驗」才可以是無蔽。<sup>105</sup>

<sup>103</sup> 〈儒效〉曰：「君子之所謂賢者，非能偏人之所能之謂也。君子之所謂知者，非能偏知人之所知之謂也。君子之所謂辯者，非能偏辯人之所辯之謂也。君子所謂察者，非能偏察人之所察之謂也。有所正矣」。王先謙《荀子集解》，臺北：華正書局，2003年，頁78。

<sup>104</sup> 熊公哲《荀子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1984年，頁247。

<sup>105</sup> 呼應現代人對研究古代哲學有時間之蔽，牟宗三先生認為對中國學問上應走平實路線，是歸根復命，文獻研究上最重思考以了解文句，進而理解問題，而閱讀文獻則有一定範圍及限制。光訓詁則無用，研讀哲學不需上天下地找材料，而是需作問題性研究，重思考重邏輯。參閱牟宗三〈研究中國哲學之文獻途徑〉，收於《人文教育十二講》，臺北：三民書局，1995年，頁53-75。

蔽塞可致禍，不蔽則可引福，蔽是福禍關鍵，皆在人之心術正與不正與否下產生，而心術的公患荀子是放在「人」上而論述。人若能防止蔽塞之禍，消解心術的公患必做正確的認知。被認知心所知之事物，皆存在於感官世界中，能知之心相應感官之經驗有所偏惑，就只能知於一理，蔽塞無法貫通而綜攝諸事之理。心術是為與實踐治道相應和，為建立社會倫理秩序，誠就禮義之統。故荀子就歷史鑑見上，君王與人臣心之蔽塞在政治實踐間作連結，以說明心蔽與否導致之福禍，〈解蔽〉有曰：

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。

這是就人君而闡述蔽塞之禍福，人君中的夏桀和商紂皆起因於「惑其心而亂其行」，其心有蔽終究而致禍。成湯與文王則因「主其心而慎治之」，因能不蔽而善用賢才能臣，並慎以禮義之道成功治國。〈王霸〉曰：「名君者必將先治其國，然後百樂得其中」，以頌揚堯能用賢能臣子，天下平和而有鳳來儀的逸詩，以美讚成湯與文王，君王因不追逐情欲，最終反而得到在欲求上的最大滿足，此為不蔽之福。防蔽與除蔽在人君說，可由心智而成德，還必須是通過實踐功夫，心在面對欲求上，發動對行為之「止」與行「使」，使心合於中理合德，皆是因理智心而攝道，認知禮義以心治性，通過智心擇道而踐行禮義而成德善。聖王藉由心知智慧，故行治道皆以仁義法正，太平建國亦是防蔽不蔽之福。

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〉）

欲與惡為十蔽之首；人臣之蔽致禍，以心欲之蔽上來說明唐鞅之「欲權」，

奚齊之「欲國」上說明其欲無所節度，失去偏頗後衍生人生禍患，以此例提醒人臣切勿為追求權力而排擠賢能，或為奪權位而陷害兄弟，導致身陷其害，皆是不知蔽塞之禍。鮑叔、甯戚、隰朋、召公、呂望，四位人臣在心術上持正，皆是以「仁智且不蔽」終而名利福祿。以此分析比喻人臣終得名利福祿，仍是荀子其經驗觀察下的歷史結果論。〈解蔽〉又云：

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。

周群振先生認為上述之內容是就晚周時期，諸子的思想而說。論斷諸子的是非與道體之大要。周先生認為其論述，較君臣之論說更為深刻，在內容立論上，對人心之蔽的用心，正是針對諸子偏頗思想而評述。文中所強調的「道」是論評之重心，<sup>106</sup>例如〈解蔽〉曰：「由俗（欲）謂之，道盡嗛矣；由法謂之，道盡數矣。……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」，道是禮義，何淑靜先生說：「依禮而行者，才是道德的行爲」。<sup>107</sup>荀子以禮作道，並善於批評之特色，於此更是表露無遺。聖王具絕對的理智心，知心術之過患，故知曉心蔽所產生的禍害，故以禮義作為內心的衡量標準，其認知心符於正道，也不會讓萬物之理彼此相蔽，相蔽將會錯亂倫理。

聖人不受情欲與是具有大清明心。〈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，兼陳萬物而中縣衡焉。是故眾異不得相蔽以亂其倫也。

從瞭解蔽塞的原因後，能兼顧事物之正反面，去除偏見習慣後思考自然周全縝密，行爲自是審慎合道，蔽塞自是消解。對事物之決定與取捨，就有面面俱到之方法，也就是「兼權」。兼權就在「兼陳事物」後得到事物全面性的瞭解，「兼權之，孰計之」（〈不苟〉），蔽塞之去除以獲得正確認知，認知「道」。解

<sup>106</sup> 周群振《儒學源流溯史——古代儒家的心性思想》，臺北：鵝湖月刊社，2010年，頁259。

<sup>107</sup> 何淑靜《孟荀道德實踐理論之研究》，臺北：文津出版社，1988年，頁63。

蔽的方法有三，兼權是其一；其次是導之以理，心有「懸衡」，心中有客觀之依道標準，即依禮而行，使心合於理，並培養中理心。三則是從導之以理，養之以清，解除心中知蔽，虛、壹而靜進而進入大清明心。荀子的心術觀就是「大清明」，就是心的「作用」形式，「術」即是「方法」之謂。儒術是心術加上伏術為學，為學全盡後知類明統，以禮治國方能使天下大富且社會和諧，〈富國〉曰：

故儒術誠行，則天下大而富，使而功，撞鐘擊鼓而和。《詩》曰：「鐘鼓喤喤，管磬琤琤，降福簡簡，威儀反反。既醉既飽，福祿來反。」此之謂也。

荀子將各方術之曲蔽（偏差），藉由合適的「職分」——人倫不同之功能，予以區別並避免曲蔽，聖王以實施「全」（整全或全面性）的普遍方法，此方法就是心術，心術以中理合道的客觀途徑和有效方法去實現道德。其核心價值就是禮義，也稱之為儒術，此聖王儒術是依循時代精神「後王」而言之。荀子於儒術之心論：「故治之要在於知道」（〈解蔽〉）；而性論上為：「今人之性惡，必將待聖王之治，禮義之化，然後出於治，合於善也」（〈性惡〉），荀子的心術觀最終是為道德論與政治論作完美之結合。

### 第三章 荀子的學習理論

#### 第一節 勸學立德思想

勸學立德思想可說是為戰國時期的士人而論說，也為從教化的角度，反映當時社會需要有次序的禮治政治，希望透過思想推廣與教育方式培養出能推行禮法的賢能才士。荀子重視後天人為的努力學習，在天生人成的概念下，通過教育之學習與積靡，才能認識、能認知禮義而智明，並實踐禮義。東方朔先生說：「在荀子特殊的『人觀』中，心與性之間建立了一種『二元結構』，性即在心的指導下可以轉化，偽而成聖，而心握為其樞機也」。<sup>1</sup>人願意不斷認識與學習，透過心知過程而得以智明。其智明是在心認識禮義並認可禮義下，違背自然性情的「順性」，心願意去指導與轉化以符合儒家的重德精神，從人格上就可以智達德，這是「理智的德性」<sup>2</sup>。在方法上透過教育與學習的積偽，將學到的正道轉化道德修養並提升人格等地，以道德實踐即禮義之完成，才得以成為聖人；其中，心知可謂是化性過程中重要的決定之舵，是道德修養與道德實踐的重要關鍵。黎建球先生認為，荀子並未脫離儒家倫理學特點，原因在修身為本之思想內容上，更強調以養心為主。此與儒家之修身正本由「正心」開始，其觀點具一致性。<sup>3</sup>智明與行修是為學的兩大目標，也是〈勸學〉之主旨所在。<sup>4</sup>荀子認為德操是道德與人格的綜合體，教育的目的即是要養成言行一致的德操，培育出較高層次的人格等第，道德與問學(知與實踐)更不能切割分離而論之。〈勸學〉有云：

是故權利不能傾也，羣眾不能移也，天下不能蕩也。生乎由是，死乎由是，夫是之謂德操。德操然後能定，能定然後能應。能定能應，夫是之謂成人。天見其明，地見其光，君子貴其全也。

在理智德性上的提升，是為行爲在道德修養與實踐上的需要。易言之，荀子在德性修養的內容與結構上，涵蓋了德性的來源問題與實踐問題。荀子以智成德的理論，強調在為學上應學禮義並知統類。李滌生認為〈勸學〉篇章首先強調為學的功效，注重積漸功夫與善用工具學習，目的在「勸」來達成為學功效；最後論說為學之道，目的在「學」。德操的鑄煉是培養學子有德行操守，能定且能應，既能「通倫類」且須「一仁義」，以教育成成人、君子。〈勸學〉內容中，不斷強調後天之經驗與學習，強調師法學習就是不斷強化認知禮義與道德實踐的重

<sup>1</sup> 東方朔〈「人生不能無群」——荀子論人的概念的特性〉，收於方勇主編《諸子學刊(第四輯)》，上海：上海古籍出版社，2010年，頁318。

<sup>2</sup> 「理智的德性」是指荀子重禮義之統，禮義之統亦是全盡之道；牟宗三先生有言：「理智之心之基本表現即為邏輯，此是純智的。……荀子喜統類也」，參閱牟宗三《名家與荀子》，臺北：臺灣學生書局，2006年，頁200。

<sup>3</sup> 黎建球〈荀子的修身正本論〉，《哲學與文化》第21卷第9期，(1994年9月)，頁807-811。

<sup>4</sup> 李滌生先生說：「認識禮義則智明，實踐禮義則行修。智明行修是荀子為學的兩大目標，也是本篇主旨之所在」，參閱李滌生《荀子集釋》，臺北：臺灣學生書局，2000年，頁1。

要性。雖然「順性」是容易的，但具有道德價值觀之建立，惟有透過心知與師法禮義，「偽」更需要人為學習與實踐才能建立。由順性得到的瞬間快樂，在個體與群體生命上較不具有永久性的價值意義。所以，何淑靜先生說：「荀子主張『性惡』反對『性善』的理由乃在於：由性而成惡乃順而易；由性善而成善乃逆且難」。<sup>5</sup>，因為逆且難所以荀子強調人為後天努力建構，因重視後天學習的重要性，《荀子》開宗明義第一篇〈勸學〉置於首章，就是荀子重視學習教育與道德脩養，藉由學習使人進步提升人的德智層次，學習後才更知自我有所不足，藉由不斷認識學習累積，以變化氣質修養身心，提昇學問與品德。學習能瞭解自己的性情，努力發展的方向，而後更能具備自我生存與實踐價值的能力；大智則可理解群體生命續存之需要與生命意義。

在勸學立德思想上，主要說明為學方法功效與目的，以下就疏理分成三方面，以詮釋學習作用、學習態度與方法、為學的目標等。

### 一、學習作用的重要性

君子曰，學不可以已，青取之於藍，而青於藍。冰，水為之，而寒於水。木直中繩，輮以為輪，其曲中規，雖有槁暴，不復挺者，輮使之然也。故木受繩則直，金就礪則利。君子博學而日參省乎己，則知明而行無過矣。（〈勸學〉）

學習可以使人進步，在學習方法上強調積累與專一。學習不能停止，通過學習可以使人更為進步，智慧可視為學習的最後結果。學習可以滿足精神生活，並提昇生活與生命的素質，君子必須廣博學習並日日反省再修正，就可智明而無過，學習的根本目的就是要成為君子與聖人，但荀子所謂學習的內容並非是知識問題之鑽研，而是強調道德的建立，所以其智性未開出科學方向，而是放在倫理德性之教育脩養。「木受繩則直，金就礪則利」是在學習的規範上，必須有些強制性質，規範性或道德性建立起來，就較不易被破壞，受規範之人或器物亦然。因為若是隨順人之本性，學習則無法專一與持續性的進步。學習可以青出於藍，使人由愚變智、由貧變富，如江水之後浪推前浪更為進步，改變人生進而改善國家社會。

學習可讓人自知。學習讓人有自知之明，能客觀地看待自身，不自欺的打開眼界、放開心胸，對自己與萬事萬物做客觀的評價。「故不登高，不知天之高也。不臨深谿，不知地之厚也。不聞先王之遺言，不知學問之大也」（〈勸學〉），此有作個人經驗性的現象觀察與比喻。從登高之峻山上俯覽，可見天地之廣大遼闊與谷溪深澗，人的視野也必須藉由學問的高度角度下，才算眼界開闊能有所自知與他知，並彼此做比較。不聞先王的遺言，不知其學問之博大精深，先王的學問作為基礎掌握其精義，作為修正自己的不足與缺點以減少過失；吸收前人的智慧，

<sup>5</sup> 何淑靜《孟荀道德實踐理論之研究》，臺北：文津出版社，1988年，頁80。

作為創新進步的基礎，能有自知及知人之明並能專一廣博學習，個人上可以提昇道德層次，符於禮義即社會倫理道德。在國家社會整體的進步上，可以富國治國並提昇文明建設。

學習可提昇道德。〈勸學〉云：「君子博學而日參省乎己，則知明而行無過矣。……神莫大于化道，福莫長於無禍」，所言皆是學習可以提昇智慧道德，避開禍害，讓人不為非作歹而一生安穩，也是教育可以做到之福。最可貴的是主觀能動的學習，最大的效果即是通過教育「化性」，即脩身與教化本性而品德層次提高，不會順性去表現惡，這皆是勤於學習並能學以致用的結果。〈榮辱〉有曰：

好榮惡辱，好利惡害，是君子小人之所同也。若其所以求之之道則異矣。

君子與小人對榮辱與好利惡害在人性上是一致的，卻在人格上可以作道德的區分，就在於「道」與「德」。道，就是理想的人格且符於禮義；「德」則是立身之根據與行為結果。學習最重要的作用是提昇道德，讓自然屬性被社會道義完全改造，學習讓個體對道德做出更高的要求，見識更為深遠，最重要的是學習要讓自己成為聖賢君子。荀子在德性實踐與經濟的義利的看法上，並未相逆排斥；但是儒者與一般人民之農工商業者，對道德的實踐與義利選擇，是有先後的選擇次序，〈正名〉有云：「正利而為謂之事，正義而為謂之行」。蔡仁厚先生就認為荀子這二句話，非常簡明扼要，成就德行與成就事業因角色位階不同，故其取徑就不同。因為儒者是道德進路，自然是重德行實踐，既不為名亦不為利，完全是「義」的抉擇。這與事業家以「利」為標的當然不同。但政治家為人民謀福利，事業家能重視公眾福利，則兩方就不相違背。<sup>6</sup>為學者必須把德性教育置於首要位置，將禮視為規範，學習終要智明無過，認識的目的在於行，〈儒效〉曰：「學至於行之而止矣」。故在行知上就可區分出君子與小人，踐行禮義是君子，小人則是耳入而出於言語為止。

君子之學也，入乎耳，箸乎心，布乎四體，形乎動靜。端而言，蠕而動，一可以為法則。小人之學也，入乎耳，出乎口；口耳之間，則四寸耳，曷足以美七尺之軀哉！古之學者為己，今之學者為人。君子之學也，以美其身；小人之學也，以為禽犢。（〈勸學〉）

學習為提昇道德。君子求學問既是為了自己脩身，也可以美化自己，因為道德心境與人格可以顯發於外，從行為表現而出以見其光輝。小人為學，是為了謀求個人名利以做為進身的工具，並非為了個人道德或國家社稷之群體需求。不斷的學習讓人進步，學習讓人自知並可以提昇道德，這是學習最重要的作用，成為行為無過的君子、聖人<sup>7</sup>。〈勸學〉云：「青，取之於藍，而青於藍」，強調出學習

<sup>6</sup> 蔡仁厚《中國哲學的反省與新生》，臺北：正中書局，1994年，頁121。

<sup>7</sup> 荀子將人的人格等第做區分，由下一節再詳述之。

的重要作用，通過廣博的學習而增長見識，能去除自然之性，提煉出後的本質更優於原性，這也是教育能提高修養並超越過前人之理。學無止境，後人能青於藍，學術文化及教育傳承才得以繼續並且不斷與進步。

## 二、學習態度與方法

學習態度上必須用心專一、主動積極並鍥而不捨，謙虛謹慎地面對學習學問。陳福濱先生言：「荀子在教育方法上，則注重積累的功夫，強調環境及親師擇友對學習的重要，主張求學必須專心致志，始克有成」。<sup>8</sup>求學必須專心在道上，不斷累積才會有所成就，積是善的累積，也是學的累積。〈勸學〉有云：

積土成山，風雨興焉；積水成淵，蛟龍生焉；積善成德，而神明自得，聖心備焉。故不積跬步，無以致千里；不積小流，無以成江海。騏驥一躍，不能十步；駑馬十駕，功在不捨。鍥而舍之，朽木不折；鍥而不捨，金石可鏤。蟻無爪牙之利，筋骨之強，上食埃土，下飲黃泉，用心一也。蟹六跪而二螯，非蛇蟻之穴無可寄託者，用心躁也。是故無冥冥之志者，無昭昭之明；無昏昏之事者，無赫赫之功。行衢道者不至，事兩君者不容。目不能兩視而明，耳不能兩聽而聰。騰蛇無足而飛，梧鼠五技而窮。詩曰：「尸鳩在桑，其子七兮。淑人君子，其儀一兮。其儀一兮，心如結兮。」故君子結於一也。

昔者瓠巴鼓瑟而流魚出聽，伯牙鼓琴而六馬仰秣。故聲無小而不聞，行無隱而不形。玉在山而草木潤，淵生珠而崖不枯。為善不積邪，安有不聞者乎。

學習必須鍥而不捨，專心有恆的積累，這是一種學習品質與習慣。學問藉由專一，日積月累由智而積「偽」，方可成善成德。「駑馬十駕，功在不捨」，縱然人之材質低劣愚笨，經由不捨棄的學習可補其不足，人主動為之積累必有所進步，這是積漸之一語具有勸學並鼓勵之意。進學脩德亦必須有恆，將學習以雕刻作比喻，時有停頓腐朽之木不能刻斷，若持續雕刻金石亦可鏤成作品，這是學習必須養成持續的習慣。治學必須在心志上不分心，專心致志而心不二用，才能明察。在做事對象與學習上不要失焦，就專注於「道」上。同時走兩條路是不可能的，達不到目的；同時侍奉兩位君主，更不被各君王所容許，但有德者專一即可做很多事。荀子以各種經驗性作類比喻，奉勸學習者於態度上必須平均專一，心才能固結於平均專一上。學習若能秉持堅持與專一在心志上，必有很好的效果。能在學問上不斷充實，腳踏實地如禮師法學習，全心全意終必有成；行善積累效果明顯，終必遠而有聞。

<sup>8</sup> 陳福濱〈荀子的教育思想及其價值〉，《哲學與文化月刊》，第34卷第12期，（2007年12月），頁10。

在精神修養方法方面，鄭淑媛先生提出：「荀子發展了孔子關於學習的觀點，認為通過不斷的學習可以從愚變為聰明」，鄭先生以〈儒效〉云：「我欲賤而貴，愚而智，貧而富，可乎？曰：其為學乎」，指出荀子提出解蔽與知統類之方法，即是發展孔子的「四毋」和一以貫之修養方法；虛壹而靜的修養方法，則具體論證心如何認知外物，使外物化為己有。<sup>9</sup>換言之，心是外化過程中樞，心的認知辨識能力非全然天賦，辨識能力的磨練仍在積學，轉識成智非一蹴可幾，是須要時間積累的功夫過程。梁啓超先生也認為，化性起偽一義，僅能使「天生人成」具有形式之可能；但是認知主體加上積學功夫，才能使「天生人成」原則具實際之可能，<sup>10</sup>由此得知積學功夫是天生人成的根本支柱。荀子重勸學也同時並重脩身、不苟與榮辱等立德思想；因禮義之實現亦須靠師法與立德積學等實踐功夫，才有人文化成之實現可能。鮑國順先生認為，荀學之「行以成知」、「知以成行」，行與知相輔相成，<sup>11</sup>知與行荀子認為皆是重要且必要的過程。

物類之起，必有所始。榮辱之來，必象其德。肉腐出蟲，魚枯生蠹。怠慢忘身，禍災乃作。強自取柱，柔自取束。……故言有召禍也，行有招辱也，君子慎其所立乎！（〈勸學〉）

荀子在勸學上，注重不只有學問知識性的學習，因注重在教育的社會功能，故強調的是廣義的學習，在〈修身〉、〈不苟〉、〈榮辱〉上皆有所強調，為學是包含知識與德性綜合問題，勤奮廣博學習知識並脩身行道，人格修養與知識層次的提昇應是同行並重。

學習必須謙虛謹慎，治氣養心之徑由禮，養心則莫善於誠。內在脩養的學與思並重，智與外在之行也必須合乎禮的標準。關於人的內在脩養，〈修身〉提出治氣養心之術：

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

荀子所提出治氣養心的方法，〈儒效〉曰：「行忍情性，然後能脩」，就是調整修養其性與認知。楊雅婷先生認為這是根據針對不同的人格特質者，給於適當的調教方式與觀念，適當的道德教育，讓心作正確的道德判斷，去表現合於禮的

<sup>9</sup> 鄭淑媛《先秦儒家的精神修養》，北京：人民出版社，2006年，頁80。

<sup>10</sup> 梁啓超〈荀子「天生人成」一原則之構造〉，收於梁啓超等著《中國哲學思想論集(先秦篇)》，臺北：水牛出版社，1991年，頁209-210。

<sup>11</sup> 鮑國順《荀子學說析論》，臺北：華正書局，1987年，頁53。

行爲。<sup>12</sup>不同性情的人皆可藉由外在調養，改變心智志氣以作為修身之教育。專心致志以追求聖境，這學習思想正是爲了學以致用，努力以踐行，此等學習態度至今仍具有積極之意義。

荀子認爲透過「氣」可逐漸改正其「心」，即透過治氣來養心，這是依據禮的中正平和來調整血氣，氣正則心端正。荀子有養心重於養身之說，原因在於養心可通向認可禮義（心之中理），而五官身君被心君所支配，心認可禮義後心君可支配身體去實踐禮義，伍振勳先生也說：「荀子預設理智、血氣、志意爲相互統合的身心整體。這是心的本始材朴一面，既是『精合感應』、『得其和以生』的結果，自然離不開血氣、志意的活動。因此，就有待『人文化成』的實踐活動來進行『化性』的工夫—凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神一好」，<sup>13</sup>化性功夫除了讓心認可禮義能知道，並將自然的身體變成禮義的身體，即是被支配履行禮義的身體。<sup>14</sup>伍振勳先生對荀子在身體與禮義的聯結上，認爲荀子將「身體」與社會、文化體制的「禮」成爲一體。如此，個體的身體就從「自然的」狀態轉化成「禮義的」狀態，成爲「禮義的身體」。<sup>15</sup>當身與禮合爲一體時，呈現的是聖人的身心立命於天地之間，聖人實踐化性起偽之最極者爲聖王。聖王在政治結構中，更爲注重實行王道仁政而禮義統之，使人民之身心能在天地之間安居。荀子延承孔子之禮義治道，禮義教化途徑關鍵是人民對禮的遵循。禮義教育方法中最重要的是師法，聽從根據賢師益友的啓發、引導至禮的規正準則，心知專一。故治氣養心之術與通過讀禮誦經、師法並注重環境來落實學習，而里仁爲美之環境也須要聖王的禮義政治來完成，強制性的環境可以教化陶冶人之氣質；此由外鑠向內道德修養路徑，兩者皆具一致性。具有文化意義的聖人，凡人當然可以透過文化陶養而成爲聖人，故成聖之道在於從師、學禮的積習工夫。

荀子強調誠在治氣養心過程之重要性，至誠也是一種精神性的功夫過程。

〈不苟〉有曰：

君子養心莫善於誠，致誠則無它事矣。唯仁之爲守，唯義之爲行。誠心守仁則形，形則神，神則能化矣。誠心行義則理，理則明，明則能變矣。變化代興，謂之天德。天不言而人推高焉，地不言而人推厚焉，四時不言而百姓期焉。夫此有常，以至其誠者也。君子至德，嘿然而喻，未施而親，不怒而威：夫此順命，以慎其獨者也。善之爲道者，不誠則不

<sup>12</sup> 楊雅婷〈荀子道德哲學思想在道德教育上的啓示〉，《公民訓育學報》，第十六輯，（2005年6月），頁179-180。

<sup>13</sup> 伍振勳〈荀子的「身、禮一體」觀——從「自然的身體」到「禮義的身體」〉，《中國文哲研究集刊》，第19期，（2001年9月），頁320。

<sup>14</sup> 〈勸學〉有曰：「使目非是無欲見也，使耳非是無欲聞也，使口非是無欲言也，使心非是無欲慮也」，楊倞注也謂學也或曰是謂正道也。王先謙《荀子集解》，臺北：華正書局，2003年，頁11。

<sup>15</sup> 伍振勳先生提出「聖人」人格之數項特徵，其一爲「行禮要節而安之若生四枝」（〈儒效〉）。大意是聖人「安於禮節，若身之生四枝，不以造作爲也」，聖人安於禮節，言行皆是禮法自然展現。伍振勳〈荀子的「身、禮一體」觀——從「自然的身體」到「禮義的身體」〉，《中國文哲研究集刊》，第19期，（2001年9月），頁317。

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。

誠是君子養心的方法，王楷先生提出其見解，指出以誠養心的修持過程，是心逐漸理性化、精神化，進而最終轉化為道德理性主體的過程。荀子的誠，主要表現在行為主體，呈現在內在心志上是專一，對道德理性持是信守與貫徹。<sup>16</sup>於誠心守仁於形，心誠意靜便能專一，可專心不被外界事物牽動，就可明通義理，能明通變化萬理就達臻天德，懂得天地四時所表現的規則律令，對天地之常順服，誠慎於人之所不見，君子慎獨至德，也符合所謂善的道理，不誠心就不能慎獨，形於外自可讓人信服而化育萬民。姜尚賢先生說：「所謂『誠』『致誠』『誠心』的『誠』字，都是指真實無偽的意思；而『獨』是指專一」。<sup>17</sup>所以面對萬事萬物抱持澄淨真實無偽態度，對事物專一的追求，明顯的結果自會表現於外在，心與行為的呈現也是合禮一致。從應變與治變視人，指出君子即是統治者，可謂是君王對於化育萬民必須養心致誠。故「誠」是指「君子」的「養心」，此段乃言統治者的養心是為政與治國而必須存在的條件。「守仁行義」的「君子之誠」才能造就「變化代興」的政治狀況，讓人民臣化於德性。內文提到聖人即使有智慧，不誠仍然不能化育萬民，必須至誠——「唯仁之為守」與「唯義之為行」，才得以治理國家讓人民服膺。所以，具有智慧的君王「養心」最重要的方法就在「誠」字。誠，從以心治性的道德修養與實踐，提供了主體基礎，這種精神修持從根本上，就是立意於道德修養（養德）的。但是，並非荀子道德修養理論與方法僅限於誠，或以誠為主，因為禮才是荀子主要強調的治術；王穎先生認為，至誠與慎獨是人們進行道德修養的重點。「誠」、「獨」、「形」（外在行為表現），這是裡與表的關係，講求應該表理如一，故云：「不誠則不獨，不獨則不形」，即使是天地、聖人、君主、人父都不能離開此原則。<sup>18</sup>如此說法，除了有道德修養理論還充分顯現出倫理原則。

在學習的方法上已說明必須專心、致志與勤於積累、循序漸進的學習。最後尚且注意「學」必須重於「思」，且學思能結合。其次，君子學習必須善假於物，在學習上就會有事半功倍之效果。

學習必須實際，有系統的去學與思，學是思的基礎，思考後的學習能更深入，此即是思索以通之。在思與學上，荀子有其個別性的見解。知識的衍進是有階等，〈儒效〉：「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」。在聞見知行上，知不若行；學還在於聞見知與徵知、簿之上，思可謂是經過認知與認可中的知識，學至行表示已通過認可禮義，踐行禮義了。

<sup>16</sup> 王楷〈君子養心莫善於誠：荀子誠論的精神修持意蘊〉，《哲學與文化》，第36卷第11期，（2009年11月），頁43。

<sup>17</sup> 姜尚賢《荀子思想體系》，高雄：復文圖書出版社，1990年，頁349。

<sup>18</sup> 王穎《荀子倫理思想研究》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2006年，頁126-127。

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〉）

學習若無法智明，則可依賢師指導，有禮法依循後行可無過。以詩書諸經為基礎，專心壹志以成學問德業，禮義之理是為治惡，更可化性導善，最後以禮行為大成。君子全粹之知，必須博學與思考；在學習過程中積極學習，再不斷反覆思考，除了學問德性內容上，還要評量學習方法是否適合自己。

吾嘗終日而思矣，不如須臾之所學也。吾嘗跂而望矣，不如登高之博見也。登高而招，臂非加長也，而見者遠；順風而呼，聲非加疾也，而聞者彰。假輿馬者，非利足也，而致千里；假舟楫者，非能水也，而絕江河。君子生非異也，善假於物也。（〈勸學〉）

荀子除強調學重於思之外，也藉著對偶句來比喻學習的重要性，人的天生資質並不會差太多，憑藉學習卻可以提高修養和能力成為君子。學習除了先吸收知識後再思考是一個方法，先設定問題後再廣博徵收知識，並作判讀也是另一種方法，思與學兩者應該互相運用，荀子的建議是先學習，透過工具方法而知曉運用，可以加強與加速學習的效果。有德者，懂得外在方法或工具的操作運用，來成就養成人格。

### 三、為學的目標

為學從讀《詩》《書》等五經開始，到脩習禮義為止，終身不停止的學習與涵養，學習成為君子終乎為聖人，從完成個人優美的人格層次，進而達成社會完整的秩序意識，這正是儒家的理想。〈勸學〉有云：

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。故學數有終，若其義則不可須臾舍也。為之人也，舍之禽獸也。故《書》者，政事之紀也，《詩》者，中聲之所止也，《禮》者法之大分、類之綱紀也。故學至乎《禮》而止矣。夫是之謂道德之極。

學習的途徑是從師，學習成為君子，荀子主要對象是為了把學習者，教育成君子而勸說，進而實現聖王之社會禮義之政治理想。「始乎誦經，終乎讀禮」的「學之數」是偏就，對知識以及行為原則的認知而言，而要實現「始乎為士，終乎為聖人」的「學之義」，則就不能僅僅停留在認知的層面上，化性起偽必須貫徹到實際的實踐上，使「行其所學」，實踐出禮義就是到達「積善全盡」，就是到達聖人境界，聖人言行無過且道德完備，是教育目標的完美理想追求。但在實際上荀子強調是社會道德，人對社會上的作用，即〈禮論〉：「人無禮則不生，事無

禮則不成，國家無禮則不寧」。成中英先生認為，荀子「禮」是一種社會規則之制度，以養人之欲並給人之求，故言禮「養」也，禮之制度「分」也，以調和人之欲求以維持人我關係和秩序。禮以維持制度之所需，與維持人生存之所需其意義相同，故荀子以為「禮」是基於生命關懷，從天地人我的觀察，敬先祖與尊君師的人倫道德理念下，古君王制定禮法精神是涵有文化社會之目的，禮具有客觀的地位，對人我之間有調整性與規範性。<sup>19</sup>故禮法的規範義，提供人民有明確行為準繩依據外，「禮」也是儒家活的文化傳統之體現，且它會視社會環境變遷而改變，但是聖王制禮的精神，主要是由道德維持社會秩序的力量不減。綜合以上所述，「禮」的內容關鍵是道德知識與實踐，荀子對道德知識的態度，著重於人應對「禮」的主動學習累積，知行並重。

不聞不若聞之，聞之不若見之，見之不若知之，知之不若行之，學至於行之而止矣。行之，明也。明之為聖人。聖人也者，本仁義，當是非，齊言行，不失毫釐，無它道焉，已乎行之矣。知之而不行，雖敦必困。不聞不見，則雖當，非仁也。（〈儒效〉）

荀子謂學的最終點，是禮義的踐行，〈大略〉曰：「禮者，人之所履也」，人的實踐有內外兩面，其內是人格等第之道德涵養，其外是儀行之整飭與禮文之實踐。「知之而不行，雖敦必困。」所強調道德認知的意義在於貫徹道德實踐，不是停留於理論層面。「知之不若行之」也是強調良好德性，終究在成就那種堅持不懈的道德實踐精神。荀子道德思想還是要表現在禮義實踐上，因其性格篤實重經驗現實，聖人是勸學立德之最終脩養層次。以聖人為德業所追求最高理想境界。李哲賢先生認為中國文化重德，以道德性為主；荀子的重智精神仍是屬於重德之文化系統，<sup>20</sup>但是荀子在人性論與社會發展的價值上，建立了儒家教育哲學思想另一個發展方向，由外在的規範教育以獲得社會規範秩序，其內在並未抹滅仁義禮智聖之德性修養，以勸學立德思想正是儒家注重人文價值之典範。

<sup>19</sup> 成中英《知識與價值——和諧、真理與正義的探索》，臺北：聯經出版公司，1989年，頁454-455。

<sup>20</sup> 李哲賢《荀子之核心思想——「禮義之統」及其時代意義》，臺北：文津出版社，1994年，頁199。

## 第二節 師法學習的意義

### 一 師法學習

賈馥茗先生說：「荀子教育思想的基礎，表現出傳統的文化精神，由其在於詩禮方面所形成的人文菁華；其次是孔子所強調的王道政治與道德修養」。<sup>21</sup>師法學習的內容就涵蓋在其中，教育實施的方法含有講誦讀書方式。僅由口耳所得的知識，無賢人承襲傳授與相處，就無法養成良善德性，〈勸學〉曰：「學莫便乎近其人。學之經莫速於好其人經，隆禮次之」，鼓勵學習廣博，書籍經典上有詩經、書經、禮經、樂經、春秋，學習對象有老師和朋友，學的程度要始乎於士，終乎於聖人。第二種方法是受教。〈修身〉曰：「以善人者謂之教」，接近良師益友，以賢士化其性也。〈修身〉有云：「庸眾駑散，則刳之以師友」，由此可知從老師及賢友身上受教得善，以變化氣質（即治氣養生之術）最為快速，其次是由禮。從賢師益友處受教，後再加以反復聞思，並從之禮義，若能專心壹志廣博學習，內在可通達學問鑄成德操；其外則可在志業上踐行禮義之治。荀子的教育主張特色在化性起偽，<sup>22</sup>凡民由師法積學而化性，聖人則察覺禮義之統之必要而起偽。陳禮彰先生指出化性起偽的道德實踐，偽的結果不一定是善，惟有遵循「師法之化，禮義之道」，才可達到正理平治與群居合一的理想。<sup>23</sup>

今人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治。（〈性惡〉）

人之生固小人，無師無法則唯利之見耳。（〈榮辱〉）

禮者所以正身也，師者所以正禮也。無禮何以正身，無師安知禮之為是也。（〈修身〉）

荀子是外鑠理論者，教育立論從性惡論為出發點，以人有好、惡、欲所引發惡果來論說教育之重要性，故必須化性起偽。以師法禮義作為實施教育政策的規準，在師法上以君子之學，作為為學行道的典範。因為君子非天生，是凡人經過學習而成，從聞見開始並深刻於心中，終而得到全知，〈修身〉曰：「君子之學也，入乎耳，著乎心，布乎四體，行乎動靜、端而言，蠕而動，一可以為法則」。君子其學識操守和表現，也是經過學得精粹全備才能定能應，見諸於實踐，又〈勸學〉曰：「君子知夫不全不粹之不足以為美也，誦數以貫之，思索以通之，為其人以處之，除其害者以持養之」。清代《四庫全書》敘日子部儒家類記載：「卿之學源出孔門，在諸子之中最為近正」，<sup>24</sup>自孔子強調君子之質，足以作為人之

<sup>21</sup> 賈馥茗《先秦教育史：中華文化與教育的源流》，臺北：五南圖書出版公司，2001年，頁340。

<sup>22</sup> 同上註，頁385。

<sup>23</sup> 陳禮彰《荀子人性論及其實踐研究》，國立臺灣師範大學國文學系博士論文，2009年，頁130。

<sup>24</sup> 轉引自王先謙《荀子集解》，臺北：華正書局，2003年，頁6。

典範，如子曰：「君子喻於義，小人喻於利」（《論語·里仁卷四》）<sup>25</sup>及「義以爲質，禮以行之；孫以出之，信以成之。君子哉！」（《論語·衛靈公卷十五》）<sup>26</sup>，荀子再延申孔子言禮義的意義與重要性，以之做最爲最高準則，並以法來執行，〈非十二子〉云：「上則法堯舜之制」及「下則法仲尼仲弓之義」。自然之性無德性可言，荀子強調化性起僞，聖人與常人之性皆同，人之所以可成聖，就在「僞」上，〈性惡〉有云：「可學而能可事而成之在人者，謂之僞」。荀子因注重經驗之推理，從經驗觀察或歸納推理中來宣說思想，其道德來源於後天經驗之學，後天之學是經過師法學習——習聖人習禮義。人的文化與道德融鑄，也仰賴聖人所制之禮義法度，因爲人的自然之性並不可靠，易流於惡，導致顛險悖亂，惟有透過聖人與道的保證，後天人爲之教育力量方可成爲聖人君子，除此，人有師有法在知、能學習上進步更是加倍神速。〈儒效〉曰：

故人無師無法而知，則必爲盜，勇則必爲賊，云能則必爲亂，察則必爲怪，辨則必爲誕。人有師有法，而知則速通，勇則速威，云能則速成，察則速盡，辨則速論。故有師法者，人之大寶也；無師法者，人之大殃也。

蔡仁厚先生認爲荀子講學重點，是內聖成德與仁政王道的價值實踐，所關懷的並非只有知識問題，更重要的是道德價值問題。<sup>27</sup>這也是師法的目的，能成爲君子、聖人並實踐禮義之治世理想。

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。（〈性惡〉）

論禮樂，正身行，廣教化，美風俗，兼復而調一之，辟公之事也，全道德致隆高，綦文理，一天下，振毫末。使天下莫不順比從服，天王之事也。（〈王制〉）

政治與禮法制度上可以呈現互爲影響的現象與效果，此亦是論治用賢人之要。賈馥茗先生提出荀子對於教育的實施，以師法禮義作爲教育的準繩。荀子在教育中所言之「法」，就師法而言具有典範之意涵。<sup>28</sup>就性惡論上，人易有不當

<sup>25</sup> 【先秦】《論語》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1960年，頁37。

<sup>26</sup> 同上註，頁139。

<sup>27</sup> 蔡仁厚《哲學史與儒學評論：世紀之交的回顧與前瞻》，臺北：臺灣學生書局，2001年，頁132。

<sup>28</sup> 賈馥茗《先秦教育史：中華文化與教育的源流》，臺北：五南圖書出版公司，2001年，頁391。賈馥茗先生就「法」而言分爲三類：首先將法作爲動詞，是遵循典範，〈儒效〉：「儒者法先王」、「略法先王」、「不知法後王而一制度」、〈非十二子〉：「少言而法，君子也」、「上則法堯舜之制」、「下則法仲尼仲弓之義」。第二類作爲治國法則，涵義廣泛未必有條列文字公佈之法律，是名詞，如〈正論〉：「聖王以爲法」、〈解蔽〉：「案以聖王之治爲法」、〈君道〉：「用其人有法」、「君子者，法之原也」、「法者治之端也」、〈富國〉：「正法以齊富」、〈王制〉：「是王者之法也」。第三類將法作爲名定之律法，如〈正名〉：「則雖守法之吏，誦數之儒，亦皆亂也」、〈成相〉

行爲，又有辨別善惡能力，故須要師法來匡正其不善，指出不當之處再透過人爲努力以提昇學問與德操層次。〈修身〉曰：

見善，修然必以自存也；見不善，愀然必以自省也。善在身，介然必以自好也；不善在身，菑然必以自惡也。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。

以上在君子與小人人格等地之區別，建立在是否爲善上。君子能接受師友的諫言，誠心改正，小人則不好善。老師與賢友的重要性亦有所說明，〈性惡〉：「得賢師而事之，則所聞者堯舜禹湯之道也；得良友而友之，則所見者忠信敬讓之行也。身日進於仁義而不自知也者，靡使然也」。從賢師身上可聞先王傳統之正道，從良友身上可見忠信敬讓，且終日感受到其仁義，此皆是從師友得到的益處。如何得知教師是賢師，賢師是傳授知識道德，教人爲善成爲君子，〈性惡〉曰：「今之人，化師法，積文學，道禮義者爲君子」。〈致士〉中提出：「君子也者，道法之總要也」，故賈馥茗先生認爲，教育是要人以君子爲典範，避免淪爲小人。提昇品格才算是成就，此成就無關乎權勢與富貴。人的價值在其身之品質，抑是稱作爲禮義的信念和行爲。<sup>29</sup>荀子並提出賢師的四項具體條件，〈致士〉曰：

師術有四，而博習不與焉。尊嚴而憚，可以爲師。耆艾而信，可以爲師。誦說而不陵不犯，可以爲師。知微而論，可以爲師。

此四大條件於今視之，在進德修業上除了年齡外，賢師對學生仍有相當影響的作用。荀子認爲國道的興衰與師道有關，應維持教師的尊嚴地位，故爲學者須尊師重道以維護師道尊嚴。學而不尊師其罪甚大，被視爲背叛者之人，明君與士人是不與之交流相處，所以荀子說：「國將興，必貴師而重傳。貴師而重傳則法度存」及「言而不稱師，謂之畔。交而不稱師，謂之備。倍畔之人，明君不內，朝士大夫遇諸塗，不予言」(〈大略〉)。先秦諸子之後代，尤其是孔子以後的儒家，在教育與政治上有密不可分之關係，儒字帶有師之意涵。<sup>30</sup>荀子將儒者分爲：陋儒、散儒、腐儒、賤儒、俗儒；以上之儒者不能當作賢師；雅儒、大儒即可隆禮義而殺詩書，在智慧德操上可成爲賢師。雅儒仍未盡全善，內容於〈儒效〉有曰：「法後王，一制度，隆禮義，而殺詩書。其言行已有大法矣，然明不能齊。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」。在政治上，大儒

：「後世法之成律貫」、〈大略〉：「有法者，以法行」等等，頁 389-391。

<sup>29</sup> 賈馥茗《先秦教育史：中華文化與教育的源流》，臺北：五南圖書出版公司，2001年，頁 404。

<sup>30</sup> 參閱賈馥茗先生之內文：「班固撰漢書藝文志，以爲儒家出於司徒之官，即是儒家和教育有密不可分德淵源。從孔子有弟子三千，成爲儒家創始以來『師儒』便成了密切相聯的名辭。後世一說到『儒者』，便含有『師』的意味」。同上註，頁 406。

可謂是聖王，能舉統類而張法度，行禮法之治。大儒賢臣則俱有道德智慧，能行禮言類，協助君臣應變持道而治理天下。故大儒能讓社會移風易俗，指導教化人民行禮樂之治。在化性起偽的意義上，伍振勳先生就社會過程與道德主體內容，提出看法，認為性是涉及人性的「有氣、有生」之生理層次，情與慮則是涉及人性有知的心理層次，偽是涉及人性中「亦且有義」的社會和文化層次。<sup>31</sup>因此，以儒為師即重在道德教化的意義。

故化性起偽是師法學習的目的，無師法則隆性，自然之性難以自我掌控，順是而為就長惡。化性須要師法，經師法學習後得善，善是後天人為努力不懈的結果；積善成為習慣後生命會改變方向，力行實踐禮義知道後就能提高生命價值與層次，達到化性起偽目的，也是教育最終目的。〈性惡〉：

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，其善者偽也。故枸木必將待槩括烝矯然後直，鈍金必將待礪厲然後利。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；縱性情，安恣睢，而違禮義者為小人。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。

以師法禮義作為教育原則，教育人民成為君子，使個人修身禮義能擴大到社會群體之德性倫理。在消極意義上人可以化性，在積極意義上就是人文化成。偽是經由後天人為學習，化導或創生產生的結果，起偽是使人興起人為知善，其行符合禮義法度，故師法是荀子〈儒效〉所言：「人之大寶也」，能積善就是師法學習的最大目的。陳禮彰先生認為，從〈性惡〉之：「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」與「必將待聖王之治，禮義之化，然後皆出於治，合於善也」的對照下，聖王之治幾近等同於師法之化。從社會秩序之正理平治觀點，荀子理想人師是聖王，聖王在道德倫理與社會秩序上，既是盡倫者也是盡制者。<sup>32</sup>理想人師是聖王，但現實層面上來執行庶民教育仍須靠君子人師。人是有限的存在，在時空時間與執行行政教教化之事，仍須分層分工合作以實踐人文化成之社會建構。

<sup>31</sup> 伍振勳《荀子「天生人成」思想的意義新探》，國立清華大學中國文學系博士論文，2004年，頁124。

<sup>32</sup> 陳禮彰《荀子人性論及其實踐研究》，國立臺灣師範大學國文學系博士論文，2008年，頁152。

## 二 積習論

荀子天生人成的思想來自〈富國〉曰：「天地生之，聖人成之」及〈王制〉曰：「君子理天地，天地生君子」，天地生載萬物，人的生命由自然所生是客觀的事實，荀子是傾重在人成的積極意義思想；天地萬物皆待聖人治理，聖王君子在制天用天上，上以事賢良，下以養人民，以禮義法度來使人民有辭讓，邦國能合於文理而歸於治。只有聖王制禮義法度，實現君道，因具完備之君德修養，所以可以德化民合於禮義，制出正確的制度與方略。人爲善的途徑就在於化性起偽，偽起才生禮義，〈性惡〉曰：「聖人積思慮，習偽故，以生禮義而起法度」，成聖的功夫其過程是經過伏術爲學的積習，積善不息，其過程還須以環境與師法之化，思慮作用及修養功夫，再用禮義之導，以保證善的積累爲正確性。楊承彬先生就化行起偽而論說：「社會所積『人爲』的事物越多，就能說明它的教化高；反之，自然勝於人爲，它的教化必低。這是文明與野蠻的差別之處」。<sup>33</sup>人爲的積累結果可以期待，並且會影響文明的進程，促成文化的高低成就，或是政治統治的成功與否。就荀子思想而言，積偽的必要條件是善積，即禮義之道的執行。劉煥雲先生提出其見解，禮義可以養人之欲，給人之求，法度則是客觀的治道，能客觀分配群體之需求。荀子重君道、群道之道德的價值，就在於禮義道德本身。聖王以利益之調合創造下，呈現禮制法度的政治之道與社會和諧的德行價值。<sup>34</sup>積偽目的爲聖王，爲人文化成；荀子重視天生人成及人爲努力之論說，人民在君王群體之治下可建國、養民、國富而居，以萬物得其所用而養人之欲，因規範分配得宜也讓萬物得以再生長，環境萬物間存以永續可用的價值並且和諧共存，〈王制〉曰：「群道當則萬物皆則其宜，六畜皆得其長，群生皆得其命」。聖王以利益之調合與創造，其制法度的倫理政治與社會和諧的德行價值，也能如儀實現。積偽必須是積善，必須是累積道德知識，其行也必符於禮義的文明進程。若能行禮義之治，人爲勝於自然，縱使小國寡治也一定不是野蠻之邦，人民能服從禮義風俗與自然並存，這就是天人分職<sup>35</sup>，〈王制〉有曰：「天地者，生之始也；禮義者，治之始也；君子者，禮義之始也。爲之、貫之、積重之、致好之者，君子之始也。故天地生君子，君子理天地。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」，君子對禮義貫徹踐行，對自然的態度是善用天地資源，創造與節用並應用在成就人爲之治道上。而大國之治群體社會之義利分配與規範更形複雜，聖王以制法度與舉用賢人上，更重於尙積偽積善而成之君子，群治在養欲與節欲之積偽上，皆須以禮義之道做規準。

<sup>33</sup> 楊承彬《孔、孟、荀的道德思想》，臺北：臺灣商務印書館，1992年，頁144。

<sup>34</sup> 劉煥雲〈儒家倫理思想與現代社會和諧之實踐〉，收於伍鴻宇主編《儒家思想與生態文明——第五屆儒學國際學術研討會論文集》，臺北：臺灣學生書局，2011年，頁176-179。

<sup>35</sup> 〈天論〉曰：「天行有常，不爲堯存，不爲桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。彊本而節用，則天不能貧，……明於天人之分，則可謂至人矣。不爲而成，不求而得，夫是之謂天職」。王先謙《荀子集解》，臺北：華正書局，2003年，頁205。天與人君在價值實踐之對照上，天之職是無意志的運行而生成萬物，故價值之實踐應放在人道上。人應明白不能廢弛自身職分，妄求天取代之；天有其職、人有其分，人與天應各司其職、各盡本分，此是天人分職。

姜尙賢先生視荀子的教育思想是屬於積偽論，其原義為：「主張性惡論的，教育的目地在化性知人，長遷而不反其初」。<sup>36</sup>由於荀子是外鑠理論者，主張性惡論說，性惡以師法而後正，重禮以而治，所偏重的是人的行為結果，其教育的成敗也在於外力之如何建構干涉而論斷。聖人與小人之本性皆同，端視於教育之塑性，由教育之加工可成爲不同的人格等地。荀子所謂的「積」是指經驗學習活動與內容，〈儒效〉云：「積也者，非吾所有也，然而可爲也」，而伍振鸞先生認爲荀子所謂的「積」具有數種意思，例如：並一不二，努力不懈、有恒而積久成習，鏗而不捨則金石可鏤，積且有自強義，<sup>37</sup>所以〈勸學〉云：「學不可已。青，取之於藍，而青於藍；冰，水爲之，而寒於水」，不停積學，身體力學來達到化性美身，學且重在學習對象上，故〈性惡〉有曰：

禮義積偽者，是人之性，故聖人能生之也。應之曰，是不然。夫陶人埴埴而生瓦，然則瓦埴豈陶人之性也哉？工人斲木而生器，然則器木豈工人之性也哉？夫聖人之於禮義也，辟則陶埴而生之也。然則禮義積偽者，豈人之本性也哉！凡人之性者，堯舜之與桀跖，其性一也；君子之與小人，其性一也。今將以禮義積偽爲人之性邪？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。然則聖人之於禮義積偽也，亦猶陶埴而生之也。用此觀之，然則禮義積偽者，豈人之性也哉。

禮義之學來自先王的文化精華，只要人爲的奮發力行學習，持之有恆的積偽，加上篤行實踐禮義，可以成就德行一致之德操學問成爲君子聖人，就像士農工商者皆可以成就事業，積偽的功效〈儒效〉有曰：

故積土而爲山，積水而爲海，旦暮積謂之歲，至高謂之天，至下謂之地，宇中六指謂之極。涂之人百姓，積善而全盡，謂之聖人。彼求之，而後得，得之而後成，積之而後高，盡之而後聖，故聖人也者。人之所積也。人積耨耕而爲農夫。積斲削而爲工匠，積反貨而爲商賈，積禮義而爲君子。

〈勸學〉曰：「積善而全盡，謂之聖人」、「故聖人也者，人之所積也」，聖人也是積學功夫而成，荀子重視爲學積善的結果，知而行之故塗之人可以爲禹；從教化的觀點，人之性無仁義法正之理，可由矯正積習等外力使人爲善，人不能成堯舜是因爲不爲，而不是不可以成爲聖人。聖人因積學全盡全粹，其才識德操符於禮義之道，又能創禮義法度，故周振群先生說：「在荀子，知識之所在，也正是道德之所在，故即所謂『積學』，也就同於所謂『積善』」。<sup>38</sup>荀子興發勸學，

<sup>36</sup> 姜尙賢《荀子思想體系》，高雄：復文圖書出版社，1990年，頁343。

<sup>37</sup> 伍振鸞《中國教育思想史（先秦部分）》，臺北：師大書苑公司，1995年，頁110-112。

<sup>38</sup> 周群振《荀子思想研究》，臺北：文津出版社，1987年，頁63。

在治學施教上，勸人積學積善而全盡，不斷積偽終身為善積。平常人精進累積，才性智能可藉積學而聰慧睿智，而通智神明與行無過「積善成德」，全盡可成聖人，故聖人完成之道在「積」，也是化性起偽最佳方法之一；從教育的觀點，荀子認為在治學施教過程中，不可或缺的正是積偽、有恆與專一。王嶸先生對荀子長期教學過程中掌握出兩大關鍵問題，並提出其看法認為，荀子在教學方法方法上採取循序漸進，為學者在態度上須持之以恆。在教學過程上荀子之規律性問題，值得作為現今教育與教學者工作上之借鑑。<sup>39</sup>荀子的修養工夫論應視為「積善成德」、「化性起偽」；應用在終身學習上，學習者與教師皆是互為交流成長，存在的教學問題也不會停止更變與備受挑戰，掌握荀子為學之方法原則後，以常應變或以變應變皆應不離本道。

在漸靡論上，荀子化性的方法之一是「注錯習俗」，這是影響教育為學的環境因素，長期居於環境風俗的漸染下，影響的並非孟子所言的四端知心，而是存於外緣環境的賢師益友及禮義正法。〈儒效〉曰：

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

能將化性達至移志和移質，且能並一不二的程度時，就是成積。伍振勳先生將成積化分為三個階段，故於環境或其他因素而化性時，遵守社會禮儀規範是第一階段。<sup>40</sup>

而都國之民，安習其服。居楚而楚，居越而越，居夏而夏。是非天性也，積靡使然也。故人知謹注錯，慎習俗，大積靡，則為君子矣。縱性情而不足問學，則為小人矣。（〈儒效〉）

從人是群居動物所組成的群體社會觀點下，人與人的交往互動，彼此之間有相當的影響作用。故從人的成長過程中，外界的教化對人格養成有相當大的塑形作用，故教育環境的習染作用相當重要。〈勸學〉曰：「蓬生麻中，不扶而直。蘭槐之根是為芷，其漸之脩，君子不近，庶人不服。其質非不美也，所漸者然也」，在賢師益友的群體社會中，易彼此影響薰染，因外塑作用與積靡而造就具優良的學習環境，終而教育出較高層次的道德人格，能依遵禮法而行。為學者在教育環境所接觸到的風俗制度，具有規正影響之作用，及人在對賢師益友及師法學習之

<sup>39</sup> 王嶸〈試析荀子的教育教學思想〉，《內蒙古電大學刊》，第2007期第2期，（2007年2月），頁56。

<sup>40</sup> 伍振勳先生視第二階段為「敦睦焉」，此是將禮法進一步內化過程，情性與道德實踐產生抵拒時，逼出「篤敬」功夫以求意志與法度規範的適當嵌合。第三階段是道德意識「齊明而不竭」的「知之」，「成積」之人是社會文化價值的內在化，是個人修養人格之朗現，亦稱謂之「成人」。伍振勳〈從語言、社會面向解讀荀子的「化性起偽」說〉，《漢學研究》，第26卷第1期，（2008年3月），頁53。

薰陶漸染影響下，此外鑠教育對於本性之化，可免於人性的沉淪。〈性惡〉曰：

夫人雖有性質美而心辯知，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，靡使然也。今與不善人處，則所聞者欺誣詐偽也，所見者汙漫淫邪貪利之行也，身且加於刑戮而不自知者，靡使然也。傳曰：「不知其子，視其友；不知其君，視其左右。」靡而已矣！靡而已矣！

〈勸學〉曰：「故君子居必擇鄉，遊必就士，所以防邪僻而就中正也」，隆師重友所以必須與善人交，因環境之影響下進德修業日漸而成，為學者除了接近良師益友外，尚須注意居住的環境。從教學或為學過程四大過程，聞、見、知、行之良好道德的培養，前提上需要注重居住周圍環境和注重與之結交的人所產生的影響，因為自然之性並不可靠，而知識之來源於客觀世界。更為積極的想法是，為學者變成學習之主動性，其能動主動是從積偽中形成學習的習慣，再尊師、積漸並學以致用的教學教育思想。

### 三 學習與人格層次

荀子所言述的理想人格是從「性偽合」思想中發展而出。人之性有情欲，本能欲望求不得或未被滿足會產生爭執惡亂，故須要聖王禮法來教化，以化性起偽來使人格提高，為學者從士發展到聖人之人格理想境界即「始乎為士，終乎為聖人」，荀子說：「學也者，固學止之也。惡乎止之？止諸至足。曷謂至足？曰：聖王也。聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也；兩盡者，足以為天下極也」（〈解蔽〉），劉又銘先生認為，聖王的盡倫盡制，即是外王事業的完成，作為問學的最高目標，這是貫穿荀子致知論的一個基本精神。<sup>41</sup>學無止盡，直到成為聖王為止，在學習過程道德須與不離其身，是塗之人還是士、君子或小人，其學習對象之人格等第，荀子皆有說明其條件。人有別於禽獸，其特質在有生、有知、有氣，還具有義、有辨及能群，其義辨是以理智心和禮義作基礎的學行，再區別其人格等第。荀子將人格等第作區別，並建立在人表現其外的結果上，以禮做為準繩不離脩身道德的檢定。〈勸學〉有云：

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。故學數有終，若其義則不可須臾舍也。為之人也，舍之禽獸也。故書者政事之紀也，詩者中聲之所止也，禮者法之大分、類之綱紀也。故學至乎禮而止矣。夫是之

<sup>41</sup> 劉又銘〈荀子的哲學典範及其在後代的變遷轉移〉，《漢學研究集刊》，第3期，(2006年12月)，頁40。

謂道德之極。

在人格等第上，學習之始要成爲士。庶人向君子問學，君子則不教授爲士以下之德行，由此得知爲學立志，以士爲最初目標，士之德性也是道德修養的基礎。從爲學者身上，其入學之道，首先須認同基本的道德修養而向學，學習慎行禮法；相對的賢師才能再予以指正再教導。

小儒者，諸侯、大夫、士也。（〈儒效〉）

君子言有壇宇，行有防表，道有一隆。言道德（政治）之求，不下於安存；言志意之求，不下於士；言道德之求，不二後王。道過三代謂之蕩，法二後王謂之不雅。高之下之，小之巨之，不外是矣。是君子之所以騁志意於壇宇宮廷也。故諸侯問政，不及安存，則不告也。匹夫問學，不及爲士，則不教也。（〈儒效〉）

故隆禮雖未明法士也，不隆禮雖察辯，散儒也。（〈勸學〉）

在歷史的演進之途，名詞用法會因時代關係而有不同之意涵。戰國末期的荀子對於「士」的用法是指知識份子，而慎行禮法成爲「士」之脩爲踐行最大特色。此時之士，已非春秋時代所泛指，因爲政治因素被貶的貴族稱謂。<sup>42</sup>〈修身〉有曰：「好法而行，士也」，或〈儒效〉曰：「行法至堅，不以私欲亂所聞，如是則可謂勁士矣」、「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。上爲聖人，下爲士、君子，孰禁我哉」或是〈解蔽〉曰：「故學者以聖王爲師，案以聖王之制爲法，法其法，以求其統類，以務象效其人。響是而務，士也」，內文亦見能行聖王禮法之事可稱做「士」；以上皆爲士之特質表徵。荀子將士再細分爲四等，最上等爲通士、其次是公士、直士和慤士。對此四等級之士人，在〈不苟〉各有所解釋並定義之：

有通士者，有公士者，有直士者，有慤士者，有小人者。上則能尊君，下則能愛民，物至而應，事起而辨，若是則可謂通士矣。不下比以閭上，不上同以疾下，分爭於中，不以私害之，若是則可謂公士矣。身之所長，上雖不知，不以悖君；身之所短，上雖不知，不以取賞；長短不飾，以情自竭，若是則可謂直士矣。庸言必信之，庸行必慎之，畏法流俗

<sup>42</sup> 指春秋時期官學的衰落與私學的興起，人民可因受六藝教育晉升爲知識份子。張瑞璠先生對六藝教育之發展在戰國時期上，有言：「在社會階級關係不斷分化集結的過程中，『士』階層獲得新的發展」。參閱張瑞璠〈六藝教育的源流〉，陳學恂主編《中國教育史研究（先秦分卷）》，上海：華東師範大學出版社，2009年，頁24-29。春秋末期君王已少分封土地，給予諸侯爲官者做爲報酬；孔子曾感嘆曰：「三年學，不至於穀不易得也」，更何況是戰國末期，各國已先後發展成君主專制的集權國家，士之發展大部分是庶民，因國家需求透過民間教育，成爲知識份子謀求職位之稱。參閱蕭璠《先秦史》，臺北：眾文圖書公司，1980年，頁113-114。

，而不敢以其所獨甚，若是則可謂慤士矣。

荀子重德知也重實踐，在為學之知行表現差異上，可區分為士、君子與聖人。士與君子之名詞常被連用，君子或士君子於內文中有三種被引用之用法。指地位，〈勸學〉曰：「君子不近，庶人不服」、德性上〈勸學〉曰：「君子貧窮而志廣」或〈修身〉曰：「士君子不為貧窮怠忽道」。及上述兩者並用時有，〈不苟〉曰：「君子位尊而志恭」和〈王制〉曰：「君子者禮義之始也」。翁惠美先生對荀子的研究上提出，「君子」一詞之範疇有二：一是泛指成德之人，包含士、君子和聖人；二是介於士與聖人之間之人。<sup>43</sup>荀子除了認為君子在學識脩養上有見識與操守，在言行上符合禮法規範並堅定實踐禮義。

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。使目非是無欲見也，使口非是無欲言也，使心非是無欲慮也。及至其致好之也，目好之五色，耳好之五聲，口好之五味，心利之有天下。是故權利不能傾也，群眾不能移也，天下不能蕩也。生乎由是，死乎由是，夫是之謂德操。德操然後能定，能定然後能應。能定能應，夫是之謂成人。天見其明，地見其光，君子貴其全也。（〈勸學〉）

君子必辯。凡人莫不好言其所喜，而君子為慎焉。……先慮之，早謀之，斯須之言而足聽，文而致實，博而黨正，是士君子之辯也。（〈非相〉）

君子言有壇宇，行有防表也。（〈儒效〉）

物之類起，必有所始。榮辱之來，必象其德。……故言有召禍也，行有招辱也，君子慎其所立乎。（〈勸學〉）

無稽之言，不見之行，不聞之謀，君子慎之。（〈正名〉）

鮑國順先生以君子之所知、所志、所言、所行皆以禮義為宗，以此人格脩養境界歸納出君子具備兩大特點：首先在認識上，能瞭解禮法之價值意義，不若聖人明通統類，但其境界高於士之慎行禮法；第二點，於價值實踐上能篤守所志，行而勉之。雖不如聖人的安而行之或應變不窮，較士人之謹循禮憲與不敢或疑的層次更高。<sup>44</sup>君子的特質也常與聖人或小人之質做對照，以顯君子之學的特色。

君子能亦好，不能亦好；小人能亦醜，不能亦醜。君子能則寬容易直以

<sup>43</sup> 翁惠美《荀子論人研究》，臺北：正中書局，1988年，頁35。

<sup>44</sup> 鮑國順《荀子學說析論》，臺北：華正書局，1987年，頁49-50。

開道人，不能則恭敬縛紬以畏事人；小人能則倨傲僻違以驕溢人，不能則妬嫉怨誹以傾覆人。故曰：君子能則人榮學焉，不能則人樂告之；小人能則人賤學焉，不能則人羞告之。是君子小人之分也。（〈不苟〉）

君子之「能」的態度表現，於原文中有諸多表述，非全能且不若聖王，其脩為足以為人所尊重與學習，能成為人之典範，因「君子也者，道法之總要也」（〈儒效〉），故君子足以為人師表，能傳道解惑。〈非相〉云：

君子度己則以繩，接人則用拙。度己以繩，故足以為天下法則矣；接人用拙，故能寬容因求，以成天下之大事矣。故君子賢而能容罷，知而能容愚，博而能容淺，粹而能容雜，夫是之謂兼術。

聖人是由塗之人積善全盡，〈性惡〉有云：「今使塗之人伏術為學，專心一志，思索孰察，加日縣久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣。故聖人者，人之所積而致矣」，塗之人積善全盡且其行是實踐仁義法正，除了積行禮義，聖人涵有知通統類、全盡而備，神固一好，其位、其德皆直指是智才德操完美的聖王。〈解蔽〉曰：「知之，聖人也」，聖人在智、識與能上是完善完備，荀子以德與道及能上來講聖人的特點有：

好法而行，士也。篤志而體，君子也。齊明而不竭，聖人也。（〈修身〉）

聖人也者，道之管也，天下之道管是矣，百王之道一是矣。故詩書禮樂之道歸是矣。詩言是其志也，書言是其事也，禮言是其行也，樂言是其和也，春秋言是其微也。（〈儒效〉）

聖人者，本仁義，當是非，齊言行，不失毫釐，無他道焉，以乎行之矣。（〈儒效〉）

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也。（〈解蔽〉）

王季香先生提出，荀子在觀察人的人格等地的高度上，應以心術的正邪來決定。人的德行感召與否才會引致吉凶禍福，這是由後天的脩為和言行而評斷人格。<sup>45</sup>荀子在道德實踐上區分人格等第，最高是聖人。特點是偏向「智」者具有能慮、能固的操守和至辨、至強、至明的特質，以仲尼、仲公和禹、舜為代表；聖王則是能盡倫盡治者，以周公為代表。<sup>46</sup>從生死之生命大事上，聖人能知通

<sup>45</sup> 王季香《先秦諸子之人格類型論》，國立中山大學中國文學研究所博士論文，2003年，頁60-61。

<sup>46</sup> 同上註，頁395。

禮義統類，知慮清明對社會風俗及人情事理通曉，以喪葬祭祀之禮事作禮義之化，如此萬民皆歸於其治。〈禮論〉原文中，對於聖人與禮義之道有深刻而具體論述，禮義之道與聖王之治，對於人民之移風化俗之力量無庸置疑，荀子對於聖人的期許也在此表露無遺。

故喪禮者，無他焉，明死生之義。送以哀敬，而終周藏也。故葬埋，敬藏其形也；祭祀，敬事其神也；其銘誄繫世，敬傳其名也。事生，飾始也；送死，飾終也；終始具，而孝子之事畢，聖人之道備矣。

三年之喪，二十五月而畢，若駟之過隙，然而遂之，則是無窮也。故先王聖人，安為之立中制節，一使足以成文理，則舍之矣。

禮之中焉能思索，謂之能慮；禮之中焉能勿易，謂之能固。能慮能固，加好者焉，斯聖人矣。故天者高之極也，地者下之極也，無窮者廣之極也，聖人者道之極也。故學者，固學為聖人也，非特學無方之民也。

邱達能先生提出荀子對於三年之喪，具有二大喪葬禮儀重點：首先，喪葬目的為是為了維持對已逝親人的記憶，包含繪製相貌以供未來作為紀念；第二點是，人性雖易流於惡，但是面對親屬死亡，透過禮制之喪儀文飾作用，中節哀思。<sup>47</sup>關於喪葬禮儀，聖王對於制定喪儀皆是為了文飾作用，對生命的起始與生命歷程之終結，人民皆應該同等重視。故聖王以禮治，能本於人情而壹歸於化民成俗，通於治道矣。

---

<sup>47</sup> 邱達能《先秦儒家喪葬思想言就》，華梵大學東方人文思想研究所博士論文，2009年，頁156。

### 第三節 循名理與道德實踐意義的澄清

春秋戰國時期因周文疲弊禮樂崩壞，封建之瓦解造成政治、社會、經濟與思想價值觀上產生重大的變革，社會因時代的快速變遷，人民對新事物的內容仍沿用舊有名稱，新事物或事件仍不斷湧現，許多概念性的事務或物品使用名稱形成名實乖亂之狀態；名實不分的情況也出現在君臣之間，倫理的名分與名位崩壞。春秋時期首先提出正名思想是孔子，極力推崇聖王道德政治，提出養民、教化、政刑等三種治術，<sup>48</sup>興言春秋教義所提出正名思想的方法——正名字、定名分、寓褒貶，是為重興禮樂，重整周文之秩序。<sup>49</sup>隨後先秦各家也重視之，皆有出現正名思想；<sup>50</sup>荀子也提出〈正名〉以解決名實相怨之問題，另一方面批判先秦諸子，尤其是針對名家與墨家，因詭異辯說造成是非混淆、名實相亂的社會失序情形，〈正名〉曰：「今聖王沒，名守慢，奇辭起，名實亂，是非之形不明」。荀子延續孔子的正名思想真正目的，是為了止亂息爭而安定社會，以名辯的訴求推行聖王政治主張，故正名一為定分，二為以實定名。<sup>51</sup>荀子的正名思想包含名教與名理，定分為明分使群，此思想承自孔子欲以「名」建立政治制序；另一目的是，實定名以作「辨同異」而明貴賤<sup>52</sup>。

故知者為之分別制名以指實，上以明貴賤，下以辨同異。（〈正名〉）

李哲賢先生認為，荀子提出之〈正名〉思想顯示出荀子對「名」所作的論述，帶有邏輯中的概念，〈正名〉曰：「名也者，所以期累實也」<sup>53</sup>，溫公頤先生解釋之，云：「荀子的名必須聯繫到實，即『名』以指『實』，所以能得出『名聞而實喻』的效果，名實相應是以實為主，名為副，名是所以反映實的」。<sup>54</sup>故名有概括一類事物之共同特性，共同特性形成概念性的內容，所共同的概念性內

<sup>48</sup> 參閱蕭公權《中國政治思想史（上冊）》，臺北：中國文化大學出版部，1982年，頁62-63。

<sup>49</sup> 牟宗三先生提出，孔子言正名的目的是重禮樂，再興周文秩序。非以純名理之名實而說，而是直指政教人倫上之名實，當基本人倫名實擴而大之，求一切名器不紊且不僭不濫，禮樂可興矣。參閱牟宗三〈公孫龍之名理〉，《名家與荀子》，臺北：臺灣學生書局，2006年，頁95。

<sup>50</sup> 胡適先生認為，古代各家提出的名學是指其為學方法，例如老子之無名，孔子要正名，墨子曰：「言有三表」，楊子曰：「實無名，名無實」，墨家的公孫龍有名實論，莊子提出齊物論，尹文子的刑名論，荀子之〈正名〉等。參閱胡適《中國哲學史》，臺北：臺灣商務印書館，2008年，頁106。

<sup>51</sup> 邱湘雲〈《荀子·正名》篇在語言學上的價值〉，收於《許師鈸輝老師七十壽誕紀念專輯》，臺北：萬卷樓圖書公司，2004年，頁12。

<sup>52</sup> 唐君毅先生說：「物之實之狀之同異既別，而其價值之高下貴賤，亦隨之以明，同異別而貴賤明，志無不喻，事得以成，此即荀子之言所以為有名」，參閱唐君毅《中國哲學哲學原論（導論篇）》，臺北：臺灣學生書局，2004年，頁161。

<sup>53</sup> 《說文》云：「期，會也」段玉裁先生注：「會者，合也。期者，要約之意，所以為會合也」，會通、要約就是概括，參閱【清】段玉裁《說文解字注》，臺北：洪葉文化出版公司，1998年，頁317。又楊倞曰：「名者期於累數，其實以成言語，或曰『累實』，當為『異實』。言名者所以期於使實各異也」，王先謙《荀子集解》，臺北：華正書局，2003年，頁281。

<sup>54</sup> 溫公頤《先秦邏輯史》，上海：人民出版社，1983年，頁276。

容就是共理或共相，共相表達在語言上則可稱之為共名；荀子將名或概念分為共名、別名、大共名、大別名，共名即是具有共同性質或特性的概念。因通過名學思想把握禮憲發展之共相或共理，而識得統類中的共理，此需要抽象過程——以思想分解之。荀子的認知心對統類的把握轉之為歷史文化，通過百王累積法度，統一貫之而成禮義之統。故荀子知統類，乃是把握禮義發展之共理而提供，由邏輯成之共相或共理也是禮義之統所根據之理。<sup>55</sup>在邏輯學上，孫中原先生提出研究說明，認為墨子與荀子都是以名、辭、說辯，即是以概念、判斷、推論作為基本思維，以同一律、矛盾律、排中律和充分理由律作為基本思維，倡提全面性的思考方法。荀子詳細的概念論中，所強調的是服務政治與政治統帥之邏輯。<sup>56</sup>荀子既擴大了孔子以正名作正政倫理思想，且將名的概念或理論推擴到邏輯領域。在語意學上，伍振勳先生認為，荀子藉批評諸子之謬辭以彰顯名稱典制之常道內涵，強調應從正名的體制化上，實現人在語言行為的道德實踐意義。<sup>57</sup>將邏輯思想作為典章制度而訴求實踐，使各種「實」各有其「名」，〈正名〉曰：「名聞而實喻，名之用也」，「名」的功用就在使「實」讓人知道。馮耀明先生認為，荀子正名之標準建立在應然的基礎，在名辯思想之際，荀子亦注重語言與實然世界之關係問題。<sup>58</sup>由前述可知，荀子的名學或辯名思想，強調的是對於名的認識作用與溝通作用，從人與人之語言的交流使用中，以建立語言之正確使用的規則，進而而有道德實踐之義，請見下文分述。

## 一 名的類別

荀子的正名思想主要出現在〈正名〉，首先羅列出名的種類：

後王之成名，刑名從商，爵名從周，文名從禮，散名之加於萬物者，則從諸夏之成俗曲期，遠方異俗之鄉，則因之而為通。散名之在人者，生之所以然者謂之性，性之和所生，精合感應，不事而自然，謂之性。性之好惡，喜怒哀樂，謂之情。情然而心為之擇，謂之慮。心慮而能為之動，謂之偽。慮積焉，能習焉，而後成，謂之偽；正利而為，謂之事；正義而為，謂之行。所以知之在人者，謂之知；知有所合，謂之智。智所以能之在人者，謂之能；能有所合，謂之能。性傷謂之病，節遇謂之命，是散名之在人者也，是後王之成名也。

<sup>55</sup> 李哲賢〈論荀子之名學與孔子學說之思想關聯——一種思想史之考察〉，《漢學研究集刊》，第1期，（2005年12月），頁146。

<sup>56</sup> 孫中原〈荀墨邏輯的同異與教訓〉，《哲學與文化月刊》，第28卷第10期，（2001年10月），頁886。

<sup>57</sup> 伍振勳〈《荀子·正名》釋義——語意學的詮釋取徑〉，《北京大學中國古文獻研究中心集刊》，第9期，（2010年12月），頁1。

<sup>58</sup> 馮耀明〈荀子的正名思想〉，《哲學與文化月刊》，第16卷第4期，（1989年4月），頁34。

據上原文中，可依「名」的內容義而分成四類：一是刑名、二是爵名、三是文名、四是散名。蔡仁厚先生就此四類提出說明：

刑名與爵名屬於政治，文名屬於教化，皆在歷史文化之演進而成，從商代、從周朝、從禮所形成的典章制度之名。刑名從商由《左傳·昭公六年》：「叔向曰：『商有亂政，而作湯刑。』」《竹書紀年》：「祖甲二十四年，重作湯刑。」《墨子·非樂上》：「湯之官刑有之。」《呂氏春秋·孝行覽》：「商書曰：『刑三百莫重於不孝。』」此是商有刑書之考證。刑名源於商，刑名必從商；爵名源於周，爵名必從周；文名從禮：是謂節文威儀之名，源於周之儀禮。文名源於禮，故文名必從禮。一切典章制度之名，經過時間通過歷史文化的累積與考驗而定型，一旦「定名」就是「定實」，名實確定相符於事實，人民才有所從。刑名、爵名、文名皆通過實踐之事實而形成，故有其實效性和時效性，既合於實際又必須隨時讓可循者循之，當代聖王需作時可再作之，〈正名〉曰：「若有王者起，必將有循於舊名，有作於新名」。

一般名學未涉歷史文化衍進而成的典章制度之名，第四類的散名是也。荀子將散名再分為二類。一是，散名之加於萬物者；二是，散名之在於人者。散名加諸於自然萬物，如日月星辰，山海樹獸，器皿等萬物之名是「從諸夏之成俗曲期」，約定成俗而人民普遍使用之名。第二種散名，皆出現在人身上之各種自然徵象，荀子也各個予以定義，如：「性、情、慮、偽、事、行、知、智、能、病、命」。從一名一定義，以指出事實之理。

生之所以然者，謂之性。性之和所生，精合感應，不事而自然，謂之性。  
(〈性惡〉)

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。積慮焉，能習焉，而後成，謂之偽。(〈正名〉)

從生之所以然來對自然之性下定義，而對偽的定義則有二層，第一層定義，是由心之能擇定發出行為，是偽之作用；偽的第二層定義，是由多次的選擇思慮與學習踐行，而養成的道德行為，是偽的結果。對於人身散名的定義，從各篇章中之定義敘述，可見荀子對名實的重視，人是學習主體，若名實混亂則在學習上易逢遭困難，學習非術便無法提升學習層次，有悖於先王與聖王之禮教之治。

正利而為，謂之事。正義而為，謂之行。所以知之在人者，謂之知。知有所合，謂之智。所以能之在人者，謂之能。能有所合，謂之能。性傷謂之病。節遇謂之命。(〈正名〉)

以利作為目標之行為是事業，以義為目標的行為才是德行。君子以義實踐於外的德性就是禮，從個人的修養行為到仁君治國之道，都是禮義規範的呈現。人心的認知能力，是知的作用，屬於自然之性，是自然之能。而知的作用結果，是知識，人之所知是智。智是由知的作用，與外物接觸後產生明晰正確的認知結果。人之五官運用其能是本能，運用得當而任事就是才能。自然之性有損傷稱之病，時節所逢偶是命，此皆是散名之定義。〈天論〉及〈修身〉亦可見諸多人身散名之定義，如「天職、天功、天情、天官、天君、天政、天養」和「教、順、諂、諛、知、愚、讒、賊、直、盜、詐、誕、無常、至賊、博、淺、閑、陋」。

故王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則慎率民而一焉。故析辭擅作名，以亂正名，使民疑惑，人多辨訟，則謂之大姦。其罪猶為符節度量之罪也。故其民莫敢託為奇辭以亂正名，故其民慤；慤則易使，易使則公。其民莫敢託為奇辭以亂正名，故壹於道法，而謹於循令矣。如是則其迹長矣。迹長功成，治之極也。是謹於守名約之功也。今聖王沒，名守慢，奇辭起，名實亂，是非之形不明，則雖守法之吏，誦數之儒，亦皆亂也。若有王者起，必將有循於舊名，有作於新名。然則所為有名，與所緣以同異，與制名之樞要，不可不察也。（〈正名〉）

聖王制名頒定後，就落實政策而施行，人民即可循其名而辨其實。若有人將言詞加以分析擴張，以新名取而代之造成擾亂名實，人民因此產生疑惑而爭辯不休，這是大姦之行，此罪等同偽造符節度量衡之。聖王名君在位，人民遵守政令法度，國家自可安治這是「謹守名約」之功效。反之，聖王歿則人民不守名約標準，是非界限模糊後，守法之吏只見其法而不知其義，人民與執法者就失去對名的認識作用與溝通作用，故王者制名不只有別同異之目的，還具政治教化之明貴賤目的與作用。<sup>59</sup>聖王制名，當名被頒定之後開始實行，所指定的事物有確定的意涵可作辨別，上位者與被統治者對於名言能作正確的使用與彼此溝通。這也代表名言與實被王者正名後，使之名實是非清楚、名詞定義清晰並且讓人民言行有準據，政令得以認同並貫徹執行後，社會秩序德必是井然有序，王者制名即達到人人能「壹於道法，而謹於循令」的禮法之治。

又就陳波先生對於荀子對「名」所下的功能性定義分析指出，名稱是被用來命名、指稱、區別不同事物的。而其關注與強調的是名稱的社會政治功能和道德教化上之功能。<sup>60</sup>荀子之正名思想，一方面承襲孔子的正名主義，另一方面批判名家與墨家之詭辯，造成社會名實混亂，此名學思想有強烈的社會約定論承諾，主要關心道德地秩序井然之社會此一問題，故挾帶著倫理政治意味與邏

<sup>59</sup> 名分為四類之內容說明，以蔡仁厚先生之研究而言述，包括引用古典考證內容，參閱蔡仁厚《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁430-433。

<sup>60</sup> 陳波〈荀子的政治化和倫理化的語言哲學——一個系統性的詮釋、建構、比較與評論〉，《臺大文史哲學報》，第69期，（2008年11月），頁100。

輯色彩，而所有名學思想終究是爲了藉名辯之訴求，以達政治主張的推行。

另外，根據李哲賢先生的研究，荀子的制名原則有五：一有名之同異原則——同則同之；異則異之，二有徑易而不拂，三是稽實定數，四是約定俗成，五爲王者制名。<sup>61</sup>這也可視爲名的分類，而且在制名之原則方面，荀子特別強調約定俗成之原則，〈正名〉曰：「名無固宜，約之以命，約定俗成謂之宜，異於約則謂之不宜。名無固實，約之以命實，約定俗成，謂之實名」。荀子認爲制名之基本要求，是約定的一致性且必須簡易、實用和約定之使用。所以荀子對名的分類，最終仍是朝向實踐的意義。

## 二 制名的標準：

荀子提出制名理論的標準有三：一是所爲有名，二是所緣以同異，三是制名之樞要。「所爲有名」是說明要制名的原因。瞭解制名原由後，也同時可以知道制名的目的。

異形離心交喻，異物名實玄紐，貴賤不明，同異不別。如是，則志必有不喻之患，而事必有困廢之禍。故知者爲之分別制名以指實，上以明貴賤，下以辨同異。貴賤明，同異別，如是則志無不喻之患，事無困廢之禍，此所爲有名也。（〈正名〉）

荀子指出制名之目的首先在於明貴賤，而後是辨同異。從尚未制名時，事物種類繁多，未加以分類制名就會出現名不正的情況，不同事物反映在不同人民的心中，就會產生相異的概念而做出不同的解讀與詮釋。名之同異的基礎在於感官，感官認爲事物屬於同一類的，就是同類。能「辨同異」後就可以讓人的感官認識指向同一事物，在語言描述功能上即可以統一。從上以明貴賤，下以辨同異的分析中，可見荀子重視社會上的彼此倫理關係，馮友蘭先生說：「指事物之功用，在於別同異。指社會上人與人各種關係之名，其功用在於別貴賤。如君、臣、父、子等名，皆所以指出此人對於彼人之關係」，<sup>62</sup>沿襲儒家所重視的政治道德，明貴賤視爲名的主要作用，所重視。蔡仁厚先生認爲明貴賤，是明典章制度之刑名、爵名、文名；別同異是指事物之名的辨別，及曰散名。上明貴賤與下別同異之「上、下」就具有價值意義之分判。人爲重，上明貴賤以貞定價值的層位；物爲輕，下別同異是爲成立正確知識。<sup>63</sup>另有學者認爲上與下，可視爲邏輯先後次序，並無價值判斷的主從順序，周群振先生認爲，「貴賤」必須歸於「物實」或「物象」所據位置之高低、等第作理解。意即物實或物象的彼此關聯上，有先後次序與本末主從之同不。先而本者與後而未者相

<sup>61</sup> 荀子制名的五大原則採李哲賢先生之論點，參閱李哲賢《荀子之名學析論》，臺北：文津出版社，2005年，頁95-108。

<sup>62</sup> 馮友蘭《中國哲學史（上冊）》，臺北：臺灣商務印書館，1993年，頁377。

<sup>63</sup> 蔡仁厚《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁436。

較，有高低輕重之分別，引申作為意義的詮釋便得為「貴賤」，明貴賤即可統蓋於同異之辨，句中之「上」、「下」只是立體與平面的一種擬似或段藉之意。<sup>64</sup>由此視之，貴賤是作為價值判斷，同異則視為事實之判斷，兩者之判別並無違和而需要作主從的分別，在政治教化的執行上兩者應是併行而不悖。

其二，在制名理論的標準上是「所緣以同異」。在同名異名之所由起，從緣天官的外部感覺到內部感受，呈現喜、怒、哀、樂的情緒的表達，其中對感覺印象必須經過理解過程，故荀子提出心有「徵知」的功能。〈正名〉曰：

然則何緣而以同異？曰：緣天官。凡同類同情者，其天官之意物也同。故比方之疑似而通，是所以共其約名以相期也。形體色理，以目異；聲音清濁，調竽奇聲，以耳異；甘苦鹹淡，辛酸奇味，以口異；香臭芬鬱，腥臊洒酸奇臭，以鼻異；疾養滄熱，滑鉞輕重，以形體異；說故喜怒哀樂愛惡欲，以心異。心有徵知，徵知，則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也。然而徵知必將待天官之當簿其類，然後可也。五官簿之而不知，心徵之而無說，則人莫不然謂之不知。此所緣而以同異也。

荀子認為一切知識互為相關，是藉由某種「性質」。事物之同異，就從其呈現於人知覺中的性質不同而做出分析、辨別而判定敘述表達而出。同異的語言學基礎並不在於現實世界上事物的性質，是在於五官之耳、目、鼻、口、形體對於形色、香、味、觸等感覺記憶結合後，自統整後歸於各類的性質，這是其所謂之同類同情之意。同類者，如人類；感官情形是相同，皆有其天官，其感官接受外在事物刺激後，涵攝的物象是相同，感官認為事物屬於同一類者，即是同類。所以感官是賦予人對於事物辨識之同異基礎。牟宗三先生認為，心的「徵知」是心的智用，所謂知性。<sup>65</sup>透過感官攝取資料，若無心的理解也只是印象資料，透過心的經驗記憶基礎而類比而通，形成辨識事物的異同，進而制定同異的名。人的心可徵驗「五官之當簿其類」，能有別同異且肯定族類辨物之知能，而感應事物而命名。趙士林先生認為，荀子基於生活經驗之認識基礎，即從緣天官、心有徵知、徵知，必將待天官之當簿其類的思想理論，而提出「制名以指實」是具有從認識到語言系統、邏輯系統的文化意義。先有實才有名，指實含有約定俗成的文化創造，這是主動積極的比較分析、劃分範圍、終而綜合歸納，如此凸顯出邏輯與語言作為「能指」的文化符號意義。<sup>66</sup>

其三，在「制名之樞要上」，涵蓋制名的原則和類稱，內容上說明名無固宜、無固實、有固善和事之稽實定數問題。於制名之樞要上，〈正名〉有云：

然後隨而命之，同則同之，異則異之。單足以喻則單，單不足以喻則兼

<sup>64</sup> 周群振《荀子思想研究》，臺北：文津出版社，1987年，頁217-218。

<sup>65</sup> 牟宗三《名家與荀子》，臺北：臺灣學生書局，2006年，頁262。

<sup>66</sup> 趙士林《荀子》，臺北：東大圖書公司，1999年，頁158-159。

，單與兼無所相避則共，雖共不為害矣。知異實者之異名也，故使異實者莫不異名也，不可亂也，猶使異實者莫不同名也。故萬物雖眾，有時而欲徧舉之，故謂之物；物也者，大共名也。推而共之，共則有共，至於無共然後止。有時而欲徧舉之，故謂之鳥獸。鳥獸也者，大別名也。推而別之，別則有別，至於無別然後止。名無固宜，約之以命，約定俗成謂之宜，異於約則謂之不宜。名無固實，約之以命實，約定俗成，謂之實名。名有固善，徑易而不拂，謂之善名。物有同狀而異所者，有異狀而同所者，可別也。狀同而為異所者，雖可合，謂之二實。狀變而實無別而為異者，謂之化。有化而無別，謂之一實。此事之所以稽實定數也。此制名之樞要也。後王之成名，不可不察也。

在命名與分類的具體作法上，事物的個別方面，以名稱的基本形式呈現有「單名」與「兼名」。在事物全體關係上，則依「共名」「別名」的上、下層級而別類之。在考量事物之變化，所發生實數之問題，則以「同狀而異所」、「異狀而同所」作檢證。伍振勳先生認為，荀子以「同則同之，異則異之」作為描述命名之依據與分類作用，進而提出「單名」/「兼名」、「共名」/「別名」、「同狀而異所」/「異狀而同所」等三組命名、指實的分類原則，是為回應辯者的三類「同異之察」的詭辭。<sup>67</sup>共名的提出，是荀子言人順著經驗事物的同異狀或狀態，有分別且有次第制作其名，以表示和呈現其中的同異之名。共名的提出對概念和名辭皆具有澄清作用，此在正名意義上深具創見與貢獻。

再者，從制名的原則方面，荀子分為五大原則來論說：<sup>68</sup>

第一原則，名之同異原則——同則同之；異則異之。〈正名〉曰：「然後隨而命之，同則同之，異則異之。單足以喻則單，單不足以喻則兼，單與兼無所相避則共，雖共不為害矣。知異實者之異名也，故使異實者莫不異名也，不可亂也，猶使異實者莫不同名也」。名用來指實，所以名即是客觀事物，名是實的反映，制名就必須以事實為根據，使名實相符。客觀事物之間有同異的差別，人依據感官認識事物，曲別同異後就根據其同異而分別制名以指實。所以制名源則是根據事物之相同，實則同，名亦同。事物若相異，實則異，名也異。如此制名則名實相符，相異者名與實則異，稱名時就不會有混淆情形，達到名聞而實喻及名定而實辨的認識功能。在命名上，凡同實者皆用同名，異實者就用異名，例如單名的馬與兼名之白馬，兩者相同並無排斥。「同則同之；異則異之」此制名原則強調名與實的相應關係，揭示名之確切指稱作用，任何名制定後，就有確定的指稱對象，此即是制名之基本原則。

第二原則，徑易而不拂。所謂的「善名」，就必須符合「徑易而不拂」的原則。〈正名〉曰：「名有固善，徑易而不拂，謂之善名」。一開始的制名，就名

<sup>67</sup> 伍振勳〈《荀子·正名》釋義——語意學的詮釋取徑〉，《北京大學中國古文獻研究中心集刊》，第9期，（2010年12月），頁10。

<sup>68</sup> 荀子制名的五大原則採李哲賢之論點，參閱李哲賢《荀子之名學析論》，臺北：文津出版社，2005年，頁95-108。

的本身就無所謂的合宜與否的問題，名與實並無固定不移的關係。荀子主張「名無固宜」和「名無固善」，但是名的本身卻具有善與不善的問題，此處善名的意思，是具有徑易而不拂的標準。即謂善名，是既直接又平易近人，且不拂人意更不引起人混亂誤解，所以善名是通俗易懂，又能普遍能讓人所用，以作思想之溝通、言談的交流。

第三原則，稽實定數。稽實定數的制名原則是，根據考察事物之實，以制定名之數量原則。〈正名〉曰：「物有同狀而異所者，有異狀而同所者，可別也。狀同而為異所者，雖可合，謂之二實。狀變而實無別而為異者，謂之化。有化而無別，謂之一實。此事之所以稽實定數也」。在現實世界上的客觀事物極為繁多雜亂，在制名原則上必須就事物的形狀、數量、所在之處加以評估考察，最後確定使用同名或異名來指稱之，或期為一實或二實，是為稽實定數制名原則。此是以所處之地點、空間的同異作為標準，與形狀之同異變化無作影響。荀子對於客觀事物的存在，分析出兩種情況：首先，「同狀而異所者」是指形狀相同，各佔不同空間的事物，例如在甲乙兩地，各有一匹馬，雖兩者皆是馬卻持有不同的個體，故為二實，可用甲馬、乙馬而命名。「異狀而同所者」或「狀變而實無別而為異者」，是指形狀不同卻佔在同一空間，或是曰形狀改變，而實質不便，此名曰之「化」，是為一實。例如蠶化為蛹，蛹掙脫成蛾，三者一實可各自命名；同一人老年或幼兒時期，形狀長相不同，也是同一人，一實可以不同名。「稽實定數」是從空間之「所」、時間之「化」、事物性質之「狀」上去分析事物實體的數量。「稽實定數」的制名原則，可謂是「同實同名；異實異名」之原則補充。

第四原則，約定俗成。荀子並不相信名與實之關係是固定不變的，名是否合宜，決定於是否遵守約定俗成的原則，約定俗成之命名是為大眾所用。〈正名〉曰：「名無固宜，約之以命，約定俗成謂之宜。異於約則謂之不宜。名無固實，約之以命實，約定俗成，謂之實名」。能遵守約定俗成之原則即是宜名，反之則是不宜之名。名的產生目的，在反應實的重要，名與實的聯繫隨時間的前進，其意義被人民所強化成為共同的共識，如此就成為約定俗成的實名。初制名時，名馬曰馬，可矣；名馬曰鹿，無不可。名無固宜與名無固實，一旦約定俗成後，命名就不可輕易更改。名馬後再以以鹿稱之，會造成名實相亂，故荀子曰：「約定俗成謂之宜，異於約謂之不宜」(〈正名〉)，例如「白馬非馬」、「離堅白」論，以及其他論說之「狗非犬」、「白狗黑」、「卵有毛」、「雞三足」、「龜長於蛇」等皆是詭辯之論，是違反約定俗成的原則。此約定俗成論說，首先闡明語言社會的本質，更說明名詞之義和客觀事物之間的關係。

第五原則，王者之制名。於制名樞要上，並無「王者之制名」原則，但是荀子重視正名，以正名作為治國重要措施，以制名作為正名之方法之一，君王制名應視為制名之樞要。〈正名〉曰：「知者為之分別制名以指實」，其中之智者是為聖王，聖王具制名的權力與責任。聖王依照制名的目的、根據、原則、方法去制其名，若有舊名就沿用舊有之名，若是沒有就必須制頒新名，〈王制〉：

「循其舊法，擇其善者而明用之，足以順服好利之人矣」。在制名權的行使與貫徹執行上，正代表執政者對於社會秩序之重視與否，當為政者重視禮儀法度，下位者才會跟隨與效尤之，〈王制〉：「王者之制，道不過三代，法不貳後王，道過三代謂之蕩，法貳後王謂之不雅。衣服有制，宮室有度，人徒有數，喪祭械用皆有等宜。聲則凡非雅聲者舉廢，色則凡非舊文者舉息，械用則凡非舊器者舉毀，夫是之謂復古。是王者之制也」以及〈王霸〉：「大國之主也，不隆本行不敬舊法而好詐故，朝廷群臣亦從而成俗」。讓名稱在社會上統一，使名與實相符，名與時之間人民即可輕易做區辨，而達到制名的目的，〈正名〉曰：「故王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則慎率民而一焉」。王者制名，讓法制規範有確定的標準，君子及人民必須守名，以消除名實之歧議，讓倫理規範之秩序得以維持與確定。荀子的治道是聖王正理平治之道，「有治人，無治法」（〈君道〉），所有制名正名之法則皆是為了治人，君王制法必合於德，以讓子民所臣服，〈正論〉曰：「凡議必先立正隆正，然後可也。無隆正則是是非不分，而辨訟不決，故所聞曰：『天下之大隆，是非之封界，分職名象之所起，王制是也。』故凡言議其命是非，以聖王為師」。名實相符之王者制名，是符於禮義教化要旨，讓人民有所辨、能上下有分且貴賤有別，以在人倫與群居之道上達到和諧有序的生活。正理平治則有賴於禮法的準則盡用，治國之用首先在言論制度上的統一，制名正名之隆正也成君王治國平天下的行事之用。

### 三 制名之告誡

荀子指出當時之詭論有三種，即有三惑說：「用名以亂名」、「用實以亂名」和「用名以亂實」。對於亂於社會秩序之亂名者，指責稱之為大姦，「析辭擅作名，以亂正名，使民疑惑，人多辨訟，則謂之大姦」（〈正名〉），荀子提出這些詭辯問題，是警示詭辯之論足以威脅制名的約定系統。執政者不需要研究或解決這些詭辯，但必須壓制之並重視之。批判諸子應為雅儒或大儒，在學術上的辯說應負起對人民社會移風化俗之責任，對倫理價值確認並奉行禮義之治，不應該製造名實相混之詭論，反而成為社會之亂源。

第一種惑是用名以亂名。

見侮不辱，聖人不愛己，殺盜非殺人也，此惑於用名以亂名者也。驗之所以為有名，而觀其執行，則能禁之矣。（〈正名〉）

一般人將普遍的共名與特稱相混淆，但是若能瞭解立名的意義與目的，並觀察命名後的事實狀況是否能實踐，就能夠駁斥與禁止用名以亂名的現象。「見侮不辱」受侮而不以為辱，因為過患不在己身，似是見地問題，但「侮」與「辱」亦可有各自的定義，所以「見侮不辱」還是可視為以名亂名。「聖人不愛己」是因聖人具大愛，有捨己之精神，從思想來看是屬於修養層次問題，似無關於邏

輯名理，但聖人亦有自我，說聖人因博愛而無自我，還是有亂名之嫌。「殺盜非殺人」是標準的以名亂名，盜為別名、人是共名，盜且殺人應是涵蓋在殺人之事實中。小類應被含括在大類中，屬於「是」的相連問題，不能以「非」作為事實呈現。

第二種惑是用實以亂名。〈正名〉曰：

山淵平，情欲寡，芻豢不加甘，大鍾不加樂，此惑於用實以亂名者也。  
驗之所緣無以同異，而觀其孰調，則能禁之矣。

「山淵平」、「情欲寡」、「芻豢不加甘，大鍾不加樂」(〈正名〉)，這是以實亂名，偏離現實狀況與名稱不符，山與淵有具體的高低起伏地形，這是人們普遍的共識，也是人以五官運用五感所得到的事實，輕易可證成事情的真假。蔡仁厚先生認為，荀子主要喝斥名家之徒，不知制名標準「所緣以同異」，以不平為平、以不寡為寡、以甘為甘、以不樂為樂，此等皆是有惑於「實無定名」而滋生的詭辯。<sup>69</sup>

第三種惑是用名以亂實。

非而謁楹，有牛馬非馬也，此惑於用名以亂實者也。驗之名約，以其所受悖其所辭，則能禁之矣。(〈正名〉)

「非而謁楹，牛馬非馬也」，這是以名亂實。用概念的複合名詞，解釋成普遍的名稱，例如單名的馬與兼名的白馬皆是指向相同的實物，當以奇怪詭異的言辭來混淆事實時，就是以名而亂實。此類問題出現時，人們可以探查事俗的名詞意義，即以約定俗成的制名原則來檢定之，再求於事實是否符驗，即可禁止這種混淆事實言論。又如何得知名與實的真假？荀子認為必須要「心合於道，說合於心，辭合於說。正名而期，質請而喻，辨異而不過，推類而不悖。聽則合文，辨則盡故」(〈正名〉)。事物真實與否要合於正道，心對於正道是有所感應的，名與實也就能相符應。

#### 四 正名與辯說的價值意義

李哲賢先生曾指出荀子的名學因缺乏抽象性且有效的推論形式，所以嚴格來說不等同於邏輯學。如果回顧本文對於荀子名學或辯名的探討，其云：「名也者，所以期累實也」。名就概括一類事物之共同特性或本質。李哲賢先生說：「概念的實質是類，此亦說明抽象性和普遍性是概念之本質。依此，荀子對於概念之名所下之定義，較之墨辯之『以名舉實』之涵意更為明確而豐富」，概念之名出自於事物本質或特性之反映，語詞之名則是依據約定俗成原則而制名。

<sup>69</sup> 蔡仁厚《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁445。

辭的定義則是，連接不同事物之實而表達之意義或思想，辭是由不同的名所構成。名用來指稱事物，辭是用來表達思想。荀子對辯說的定義，〈正名〉曰：「辯說也者，不異實名以喻動靜之道也」。辯說是運用同一名實，以闡明是非之理的思考過程。推論或論證必須運用概念和判斷，目的是獲得是非與對錯之結論。<sup>70</sup>以此運用於道德思辯上，在上位的具德聖王即可盡化民之責而不必辯說，但是君子就必須藉由辯說，來對治姦邪之言，並且以「言其所善」來彰揚正理。

故明君知其分而不與辨也。夫民易一以道，而不可與共故。故明君臨之以執，道之以道，申之以命，章之以論，禁之以刑。故民之化道也如神，辨執惡用矣哉！今聖王沒，天下亂，姦言起，君子無執以臨之，無刑以禁之，故辨說也。（〈正名〉）

牟宗三先生認為，荀子之名所指謂皆是「客體之有」，其心是「理智的認識之心」。<sup>71</sup>名的構成要素包括外在環境的刺激和概念要素，名之實構成必要條件是正名活動，以構成規範的社會秩序。正名活動之論辯，其須具備四個面向，期、說、命、辯等四個概念，〈正名〉曰：「期命辯說也者，用之大文也者，而王業之始者」。柯文雄先生就期、說、命、辯作論辯之四種言說行為，有詳細的解釋。<sup>72</sup>〈正名〉曰：「實不喻然後命，命不喻然後期，期不喻然後說，說不喻然後辨」，四種言說行為有指實、期會名約、說明與證成。當說者之用名，無人知曉時就必須「命」之，將「命」解釋成限定名之所指，亦即假設名的目的在指實，特別指出實物的同異，指出事物或事件。「期」基本義是會合或期望，是一種導向語言、理解之一致的活動。「期」的作用在促進人們在語言溝通方面的互相瞭解。「說」與「辨」是兩個不同論辯面向，在論題中已有充分的理由，無須再提出證成，這種解說就是「證成性解說」；若是另有一個證成被認為是充分之理據，則稱之為「解說性證成」。說與辨的差別，多少可由彼類或推類的差別作區分。分類以觀察知同異為基礎，理是以比較及論述目的為基礎，理蘊涵在類中是分類的理據，故共名與別名是事物歸屬之「類」，比類是「類」基本意義之推廣。比類是不同事物之間的比較或類比，倫類是各種不同人際關係、推類是以事物間類比為基礎推衍或擴張，統類是設立不同事物間的統一性。<sup>73</sup>辯說原則可持著「辯則盡故」，將充足理由在辯論中發揮而出，其次以「推類不悖」原則，將推理的邏輯內容皆符合「類」的干係，就可通過正確的辯說。換言之，辯說方式可用「以類雜行並以一行萬」的方式，以「求統類」方法均可找出概括性的原理，即可辯無不克。

君子必辯，故言君子必辯，小辯不如見端，見端不如見本分。小辯而

<sup>70</sup> 李哲賢〈論荀子名學之本質及定位〉，《漢學研究集刊》，第4期，（2007年6月），頁10-11。

<sup>71</sup> 牟宗三《名家與荀子》，臺北：臺灣學生書局，2006年，頁255。

<sup>72</sup> 柯文雄《倫理辯證——荀子道德認識論之研究》，臺北：黎明文化事業公司，1990年，頁55。

<sup>73</sup> 同上註，頁55-66。

察，見端而明，本分而理。（〈非相〉）

蔡仁厚先生認為，辯說具有三種層次，「小辯而察」之細察瑣碎小事，只是口給便捷能。「見端而明」是能察知事理端緒，卻不能充其類盡其理。「本分而理」之本於分，之後才能終始條貫，充類盡理就可全而盡的辯說，有此可知「理」是便說標準。<sup>74</sup>荀子對於君子告誡，曰：「無稽之言，不見之行，不聞之謀，君子慎之」（〈正名〉），辯言必須有益於理，辯說有其標準及範圍與分際，無用之辯或是不急之察就棄之，其辯與不辯之分際標準就在於禮義。辯說的態度於〈正名〉曰之：

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

以仁心說，顯示荀子表達辯說之事出自於仁心，仁心是為社稷安定的平治理想之心，是守正道而不二之心，辯說非為爭勝而已。以學心聽，是謙遜的態度恭聽對方意見而作取捨；「以公心辯」則在於意見不同有所辯駁時，不偏私無成見，依據理而斷奪之，「公」由仁所顯透，仁是明道、修身與辯說之結合，故曰仁是辯說之本。

吳進安先生提出，荀子從個體之「化性起偽」到群體的「明分使群」，皆以禮來規範行為規範以及維持社會秩序。從孔子提出「正名」開始，欲建立具倫理秩序的道德政治，荀子發揮禮的功能，做為明分使群的價值理據及規範，以合於理性與講求標準的組織方式，欲建構一套名實相符的理想社會。<sup>75</sup>所以荀子的正名思想是為了政治制度的設計與倫理規範體系而規定，其實踐理論是偏於邏輯思考及制度方面，其特色除了肯定先王之道以制其名之外，林翠芬先生認為，荀子本著審古慎今的態度，提出「法後王」之法制，對社會變遷的敏銳度，於文化傳統與價值判斷中，採兼權式理性思維。在回應邏輯之辯的時代風潮上，探及辯說、邏輯與知識等相關命題，進行概念釐清、推理方面的探討，展現知性的名實觀。其論述具有實證經驗與抽象思維，以此殊別於孔孟。<sup>76</sup>荀子以客觀化的思維與名學理論是為一種名實統一運動，擴大到倫理道德與社會政治層面上。梁啟超先生提出，荀子的度量分界包含貴賤、貧富、長右、知愚、

能不能。能各得其宜，是謂義；義衍為公認共循之制，是謂禮；以禮義而治天

<sup>74</sup> 蔡仁厚《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁448。

<sup>75</sup> 吳進安〈荀子「明分使群」觀念解析及其社會意義〉，《漢學研究集刊》，第3期，（2006年，12月），頁234。

<sup>76</sup> 林翠芬《先秦儒家名實思想之研究》，國立中正大學中國文學研究所博士論文，2004年，頁4。

下矣，<sup>77</sup>〈正名〉曰：「道者，古今之正權也。離道而內自擇，則不知福禍之所託」，又〈勸學〉曰：「禮者法之大分，類之綱紀」，面對於戰國時期知識的多元、名實的秩序混亂，制名亦是為名實整合成共循之理而正名之，以禮法治天下。

荀子主張從後天學習及知識增益之歷程而「化性」、「治性」是經驗主義的思路，其道德思想性格基本上是由客觀、人爲、理智與經驗而構成，其正名思想可謂是由以上四種基本元素組成，是帶有經驗論說。正名之治國需要所產生的君子之辯，其名學思想內容與辯說僅是帶邏輯色彩，非邏輯論也。荀子論「名」的用意，即是荀子意在作道德理論的澄清，道德理論透過感覺認識功能而證知，透過心的求知與思維而別異實體——能「同則同之，異則異之」而有分別類，最後達到「心合於道，說合於心，辭合於說」，制名正名讓人們之所言與心、道相符合，奇辭與巧辯不能亂於「道」。荀子認為名學思想，若缺乏儒家所重視的倫理、政治、文化價值就毫無意義，是無益之辯，故荀子邏輯之辯、正名思想，皆是為國家安定、人民和順，其論辯是循明理而為達到道德實踐的必要方法。透過道德理論的澄清就可以正名而制名，正名之名實相符就是「別白黑」的理論，也是一種求真與求實的態度與精神，讓知與行在認識與言論上皆為真實可以驗證，是「知有所合」，感覺經驗和行為效果可以驗證之。荀子之「知有所合」涵有四有，有節、有證、有辨合、有符驗之四有就彰顯出知與行之間是具體，可以實踐且具有德性之價值意義。

---

<sup>77</sup> 梁啟超《先秦政治思想史》，臺北：東大圖書公司，1980年，頁111。

#### 第四節 重智精神與禮義之統

荀子的重智精神表現在人間世界的經驗結果上，從強調「明於天人之分，可謂至人矣」(〈天論〉)之思想上得知天只是客觀的存在，所強調的是人應該負責起人間禍福與治亂問題，故荀子之道表現在君道、人之治道上。〈正名〉首先說出荀子之道就是治道，有云：「道也，治之經理也」，〈儒效〉曰：「道者。非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所以道也」，〈君道〉云：「道者何也，曰君道也」，荀子對於儒學的傳承，就充分表現在外王思想上。吳怡先生認為荀子吸收稷下諸子思想，把握住時代性且努力於儒學的統一，使儒學與政治思潮結合。荀子理想的新儒家<sup>78</sup>是完成政治之統一，故其學術之研究皆以實際的政治為目標。<sup>79</sup>再者，正名思想也是荀子重智思想的呈現，荀子認為諸子時代有名辯的政治訴求，故重視名學。且戰國時期人民普遍地不遵守共有名辭，而諸子詭辯言論也造成名實混亂的情境。荀子針對社會出現名實混亂情形，認為名詞有迫切須要約定俗成而制名與正名，故提出名稱分類體系。陳波先生認為，荀子之名學具真知灼見，對社會有明確之約定論承諾，具政治化與倫理化之特徵。<sup>80</sup>從政治面而言，君王統治上須要整頓社會之失序及混亂，正名之後讓人民有依循之標準，也是荀子智性性格之表現於文化與政治上的。李哲賢先生認為，在稷下學宮有名辯與批判之學術需求，加上荀子之重智精神思想性格，成就其具有邏輯哲學基礎的名學，系以知識論<sup>81</sup>為依據，建立其客觀基礎理論。<sup>82</sup>李哲賢先生認為，荀子之重智精神的「重」，具有主從關係；「智」是主，是荀子所言之認知心。指在客觀世界一切價值由人之智性或知識而決定，此是「重智」。<sup>83</sup>因為重智重理，故一切思想價值問題也在認知心之認可上，以禮作為規準也是認知道，以避免在認知標準上失去準衡。荀子思想有重事實之徵驗情況，認為在思維論說上必須有辨合符驗，否則就不足以採信，由此可見荀子重智思想與性格之表現。〈性惡〉曰：

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。

<sup>78</sup> 吳怡先生提出「新儒家」一詞並非指宋明理學所倡之新儒家，亦非牟宗三先生掌握中國哲學特質所建構的新儒家體系。而是指春秋戰國時期社會失序下，荀子欲以禮治國之外爍理論，這有別於傳統心性儒學治國理論。

<sup>79</sup> 吳怡《中國哲學發展史》，臺北：三民書局，1996年，頁195-197。

<sup>80</sup> 陳波〈荀子的政治化和倫理化的語言哲學——一個系統性的詮釋、建構、比較與評論〉，《臺大文史哲學報》，第69期，(2008年11月)，頁99。

<sup>81</sup> 此知識論是由認識論依據而言，其認識過程有兩階段。首先自天官意物而來，而後認知心依據感官經驗而「心有徵知」而來，參閱李哲賢《荀子之名學析論》，臺北：文津出版社，2005年，頁74。

<sup>82</sup> 同上註，頁17。

<sup>83</sup> 李哲賢《荀子之核心思想——「禮義之統」及其時代意義》，臺北：文津出版社，1994年，頁186。

聖王之治散見於荀子各篇，聖王必富國強兵行禮法之治，這並不違背君王重德愛民的政治原則，這又有別於法家思想，將刑法重於禮法之原則大相逕庭。荀子之禮法思想是重智的外王思想，是合於禮義之統的儒家精神。君王必須以禮義身體力行作為表率，並獎勵人民貴敬親譽，遵守道德而歸禮義，隆禮義是相較於仁義修養的主觀內在而言，荀子更為注重外在政治社會之秩道。以下從智德治術上略疏列出原文，以呈現荀子禮治思想之真義。

故曰：君子以德，小人以力；力者，德之役也。百姓之力，待之而後功；百姓之群，待之而後和；百姓之財，待之而後聚；百姓之執，待之而後安；百姓之壽，待之而後長。父子不得不親，兄弟不得不順，男女不得不歡。少者以長，老者以養。故曰：「天地生之，聖人成之。」此之謂也。（〈富國〉）

政令以定，風俗以一，有離俗不順其上，則百姓莫不敦惡，莫不毒孽，若祓不祥，然後刑於是起矣。是大刑之所加也，辱孰大焉！將以為利邪？則大刑加焉，身苟不狂惑戇陋，誰睹是而不改也哉！然後百姓曉然皆知脩上之法，像上之志，而安樂之。於是有能化善脩身正行，積禮義、尊道德，百姓莫不貴敬，莫不親譽，然後賞於是起矣。是高爵豐祿之所加也，榮孰大焉！（〈議兵〉）

選賢良，舉篤敬，興孝弟，收孤寡，補貧窮。如是，則庶人安政矣。庶人安政，然後君子安位。傳曰：「君者舟也，庶人者水也；水則載舟，水則覆舟。」此之謂也。故君人者，欲安，則莫若平政愛民矣。（〈王制〉）

荀子對聖王以禮來規設之，整個禮義精神必涵蓋於智德。從禮之三本<sup>84</sup>而視其精神是充滿人文意義，而不是形式上的禮文而以。荀子所說的禮範圍極廣，上自人君治國之道，下至個人立身處世之道，乃至飲食起居的細節，莫不涵攝。如荀子云：「禮者，法之大分，類之綱紀也」（〈勸學〉），〈修身〉曰：「凡治氣養心之術，莫徑由禮」和「禮者，所以正身也」及「食飲、衣服、居處、動靜，由禮則和節，不由禮則觸陷生疾；容貌、態度、進退、趨行，由禮則雅，不由禮則夷固僻違，庸眾而野。故人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不寧」。由上述得知禮的重要性自是不言可喻，荀子於〈禮論〉之開宗明義上，就說出禮的起源：

<sup>84</sup> 禮之三本有：「故禮上事天，下事地，尊先祖而隆君師，是禮之三本也」（〈禮論〉）。禮的起源，唐君毅先生說：「禮原所以祭天帝社稷、祖宗，及生前有功德之人之為鬼神者。讚頌鬼神之詩樂，初與祭禮俱行。主祭者為宗子國君，而與祭者則依其親疏尊卑之序，以就列而成禮。於是禮初為人之致敬于鬼神者，亦皆漸轉而為致敬于人者。一切親親、尊尊、貴貴、賢賢、天子與諸侯，諸侯與諸侯及士大夫之相與之事，無不可以禮敬之意行之，皆可名之為禮。此禮遂于人之宗教、藝術、文學、人倫、政治之事，無所不貫」，參閱唐君毅《中國哲學原論（原道篇卷一）》，臺北：臺灣學生書局，2004年，頁63。

禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭。爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮於物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮之所起也。

荀子認為禮的起始，從人有情、有欲之自然本性需求而起。人性不可去，且其欲求是人人本具，以禮作社會治用之一就在於滿足人之欲求。從人是群居動物，在社會群體的物質欲求分配需要上，必須養人之欲且給人之求，其作為與措施就是為政者的教育與治理責任。「使欲必不窮於物，物必不屈於欲」(〈禮論〉)，確定每個人在社會中的名分，然後按照名分來分配，以滿足人民的物質需求，這是禮法的作用和功能，故禮必有所養、所分、所節。

荀子多次提及禮義為「聖人」所生，此「聖人」即是指聖人人格等第所涵蓋之內容，禮由聖人所生，其根源在堯舜禹等先王上<sup>85</sup>。〈性惡〉曰：

禮義者，聖人之所生也。

凡禮義者，是生於聖人之偽，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。

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。

從「凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也」視之，禮是外在於人性的，與人性有別。至於聖人如何「生」禮義呢？禮義由聖人所創制，出於「積思慮、習偽故」。荀子所要強調的是禮義「是生於聖人之偽」，藉由一般人修習成聖人之生——「化性而起偽，偽起而生禮義」，故此「生」非宇宙論中所謂之創生、化生，也不是生物學的產生，而是聖人的一種人為後天積累的創制。唐君毅先生提出，「聖王」是兩種概念詞組組成。聖是能窮盡人倫之理序；王是能盡制法度者。聖王能知人物之理且能行盡制之道，<sup>86</sup>所以禮的極致具體表現是聖王。

荀子的主張是隆禮義，在禮制上是採尊先王之禮，法後王之禮。〈禮論〉曰：「故厚者，禮之積也；大者，禮之廣也；高者，禮之隆也；明者，禮之盡也」，

<sup>85</sup> 此從尊先王與法後王中之哲學意義中推論而出。禮由周禮發展而出之一套制度與文化；荀子既無法天思想，故最先提到的聖王是指堯舜禹湯文武等五帝，更為久遠之時代，是充滿法天神宗教色彩的統治或蠻邦文化，無禮樂文飾就難以符合荀子制度之聖人人格等地標準。尊先王是尊重歷代聖王因應時宜，承襲與創制之禮法方式。禮法處常盡變，非一聖一時所制定，探求追溯先王之源並無太大意義。

<sup>86</sup> 唐君毅《中國哲學原論（原道篇卷一）》，臺北：臺灣學生書局，2004年，頁440。

聖人是道的總匯，百王之道繫於聖王，聖王隆禮義而殺詩書<sup>87</sup>，萃集歷代聖王之禮法制度精華，再法周代之文王、武王、周公。法後王即是法周之意，夏商朝代過於久遠，道過三代就茫遠難以考據相信，「言道德之求，不二後王。道過三代謂之蕩，法二王後王之不雅」（〈儒效〉）。在法後王積極之理由是，周王之道是百王之法累積而成，足以代表百王之道，〈不苟〉曰：「百王之道，後王是也」，這是以近而知遠之理，以一知萬的方式來肯定周禮的完備，可做為後王之制道及治道之依據。法後王之意即：禮義之道經過三代，因變遷過於久遠，不若後王之禮義法度粲然明備，故採尊先王而法後王。

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。愚者聞其略而不知其詳，聞其詳而不知其大也。是以文久而滅，節族久而絕。（〈非相〉）

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；欲知周道，則審其所貴君子。故曰：以近知遠，以一知萬，以微知明，此之謂也。（〈非相〉）

雖然法後王，但荀子亦尊先王。明禮義和立文等先王之道，是被肯定且受後王攝受之，以下是荀子尊先王所做之原文表述：

先王之道，忠臣孝子之極也。（〈禮論〉）

先王案為之立文，尊尊親親之義在矣。（〈禮論〉）

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〉）

隆禮義是繫於師法，成於積習，這是荀子重君德與君術之主張，端賴於有德聖王以本身之智德之道而制禮作樂，以執行禮義政治與教育，從盡倫盡制上達到人文之統類。牟宗三先生言：「其所隆之禮義繫於師法，成于學習，而非性分中

<sup>87</sup> 牟宗三先生認為「隆禮義而殺詩書」是因「詩書故而不切」（〈勸學〉），故有待禮文貫通之。牟宗三《名家與荀子》，臺北：臺灣學生書局，2006年，頁196。傳詩書是儒者之責，只是荀子側重禮義而詩書次之，〈勸學〉提及學習之開始是學經，最快速的是師法學習，曰：「學之經莫速乎好其人，隆禮次之」，故有「尊隆禮義而略說詩書」的意思。

之所具，故性與天全成被治之形下的自然的天與性」。<sup>88</sup>其正面之主張是從荀子主張天人之分，所有人文化成皆是由群性社會共同努力建構而成。聖人即是由人之積善全盡而成，聖王起禮義制法度，能貫通百王禮義之制，以禮義對治人民順性之性惡，行師法化性之教、偽起之道。周德良先生提出，聖王就是禮義之理想與實踐的合一。法先王是仁義之統，彰顯出仁義本質；而法後王是強調客觀明文禮法，以落實禮義之制。<sup>89</sup>法後王有強調當世代的禮法價值，在治道上有立即的操作性與適用性。

君王能知明史實才能知通統類。言禮治治國，必先瞭解禮的發展歷程，張永雋先生對禮的發展過程，提出「禮學」在歷史上有三變。第一變，從禮之傳至西周，稱為「禮學」成立期。特徵是重「儀」與「象」。儀是指禮的形式，象是禮的意象符號和象徵的行為與禮器，例如衣服顏色、式樣或動作之周旋揖讓。第二變是在春秋時代，屬於「禮變」時期。此時期禮的概念由禮俗和禮儀，轉化成「天命之性」、「天地之序」、「人倫之教」，具有人性論或形上學的思考，也在人生價值觀上融入禮之情文，例如「三年之喪」之禮制，懷有「心安」的抉擇條件與價值意識之取捨，均表現在人的儀行上；禮之情文兼盡，孔子稱之為「禮之本」。第三變是古禮的更新期，是哲學思想詮釋期。此期禮學概念與內涵外延進入文化哲學範圍中，涵有政治、宗教、審美、倫理、歷史或教育各種思想內容。此時期指孔子歿後儒學分為八派，思孟學派與荀子學派對立，學術激盪下各綻放異彩，延伸至秦漢時期產生「禮」的哲學總集，即是二戴《禮記》。<sup>90</sup>而荀子在第三期之學說重心正放在禮學上，對於禮的本源則在〈禮論〉中歸納出三點：

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。

天地作為整個生命孕育的大環境，故為生之本；先祖作為人類此一族類之始元，故為類之本；君王師長作為政治治理的領導者與教導者，故為治之本。此三者為人生都是不可或缺之本源，荀子統合而稱之為禮之三本。天、地、君、親、師的思想也衍然形成，之後成為中國民間普遍的崇敬與祭祀對象。但荀子所言之禮，首重視客觀效用，由其在社會政治方面。其隆禮目的就在〈非十二子〉曰：「經國定分」和〈富國〉曰：「明分使群」，明分使群就是禮的第二層意涵。禮在成就治道上，終究是為了達到止亂息爭與正理平治之目的，這也是禮義之統在政治上的目的——行外王之治，君王以禮義之治而化成天下。而禮義之統與法治之統得區別在，隆禮義就要重君德，學習禮義，瞭解禮義之精神才實現之。首先，

<sup>88</sup> 同上註，頁 198。

<sup>89</sup> 周德良《荀子思想理論與實踐》，臺北：臺灣學生書局，2011年，頁 185。

<sup>90</sup> 張永雋〈「禮」的人文理想與人道關懷〉，沈清松編《詮釋與創造》，臺北：聯經出版公司，1995年，頁 95-101。

要隆禮義就必須瞭解「禮」的涵義，潘小慧先生指出禮的意涵有三層特點。<sup>91</sup>

(一)、禮的第一層意涵是養——養人之欲。禮既可以養人之欲，也界定出其規範準則，並非漫無限制的供養人欲。禮之有節的產生，可從周禮的轉化上來敘述，因等級制度而使「分」有憑藉，人之欲各得其養，才能各得其長。故禮有其養，又有其別之意義。其養與別所強調的是供需相長的制度。

故禮者養也。芻豢稻粱，五味調香，所以養口也；椒蘭芬苾，所以養鼻也；雕琢刻鏤，黼黻文章，所以養目也；鍾鼓管磬，琴瑟竿笙，所以養耳也；疏房棗貌，越席床第几筵，所以養體也。故禮者養也。(〈禮論〉)

眼、耳、鼻、舌、身五者爲人之外五官，外五官是與外界接觸最頻繁亦是欲望最直接之表現處。「目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚」(〈性惡〉)故，「養目」、「養耳」、「養鼻」、「養口」、「養體」此五養正顯示舉凡人身的一部分都可以養、也要養。欲是自人之性，無法去除，所以要養欲，〈正名〉：「性者，天之就也。情者，性之質也。欲者，情之應也」、「欲不可去」，人欲作爲人性的具體自然表現，荀子基本上認同「欲雖不可盡，可以近盡也」(〈正名〉)，故禮之養乃養人之欲，給人之求。人欲不可去，但是人欲可以養、要養的界限就在於有禮、有分上。荀子所觀察與理解到的「人」是在「社會」當中，人是具有社會性的存有，個人的需求固應被滿足，然而社會的秩序也應當顧及。故「禮」是回應人的欲求並兼顧社會秩序的一種社會建制。如此帶出禮的第二個意涵。

(二)、禮的第二層意涵是別——別等立差。禮既已有所養，但是社會的秩序如何維護，以禮作爲明分使群。聖王依個人在團體社會制度中的關係，釐清個人之義務，從人群彼此關係中訂定其制度，分清確立彼此之間的關係與義務責任後，可避免人倫位階之混亂，這需仰賴禮制來維繫規範，達到人群之和諧關係並符合公平與正義原則，讓人民信服。這正是根據德治禮法，在時空因素之衍進標準，而有尊先王而法後王之論說。後王的禮法治道，能更能貼近時代變遷下的階級制度與移異之風俗。〈富國〉有曰：

禮者，貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。

無分者，人之大害也。

對於社會階級等第與人倫關係之不同，各有不同的欲望需求，故必須有分別的界定出來再供予，並且有所節度。如此既可以滿足人民之欲求，也不會造成過多或有所不及。能明禮而定分，是通過禮的「度量分界」，這是在人的欲望與社會秩序之間，理制出一個平衡點，在階級等別立差上就是客觀的事實。聖王透過

<sup>91</sup> 禮的三層意涵特點參閱潘小慧先生的學術研究。潘小慧〈禮義、禮情及禮文——荀子禮論哲學的特點〉，《哲學與文化月刊》，第35卷第10期，(2008年10月)，頁49-51。

符於禮之「辨」、「別」、「分」以達到「禮分而養和」之目的，讓人在社會關係中得以和諧，整個社會呈現人倫次序和禮儀規範。

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。（〈禮論〉）

禮者法之大分，類之綱紀。（〈勸學〉）

從荀子隆禮治法的思想，還是以禮為宗<sup>92</sup>，法是據由禮的內容與精神而製作。基本上禮與法的差別，從階級適用對象而區分，基本上此種區分法已略突破血緣關係之階級制度，將德性觀念之大儒、小儒等人格修養因素納入，將人對禮的德性實踐作出階級之分。

由士以上則必以禮樂節之，眾庶百姓則必以法數制之。（〈富國〉）

荀子主張以禮來明分，以求「天下之本利也」（〈富國〉）。禮在此是作為分別、差等的原理或原則而立足。貴與賤、長與幼、貧與富、輕與重皆是有所分別。有分別，就有差別對待，其分別下仍須注重規範與次序性。禮在政治上就是明分貴賤尊卑，確立等級的規範性和人身依附性。士君子可以以禮樂調節節度其行，若是人民不懂禮義可主動求教，從賢師師益友處瞭解法禮法知意涵，不因失去節度而犯錯，這是執行禮法的統治原則<sup>93</sup>。君王行禮義之道。人之中最尊貴者是君王，荀子以天子之尊為例，說明讓「天子」之養合宜，〈禮論〉云：

故天子大路越席，所以養體也；側載畢芷，所以養鼻，所以養目也；和鸞之聲，步中武、象，趨中詔、護，所以養耳也；龍旗九旂，所以養信也；寢兕、持虎、蛟韃、絲末、彌龍，所以養威也；故大路之馬必信至教順然後乘之，所以養安也。

舉凡日常生活食衣住行各方面都須合於規範，天子除了要注意「養體」、「養鼻」、「養目」、「養耳」等人身具體物質部分外，尚要注意德性修養之「養信」、「養威」、「養安」。荀子以「養」之說，〈禮論〉曰：

孰知夫出死要節之所以養生也！孰知夫出費用之所以養財也！孰知夫恭

<sup>92</sup> 荀子隆禮治法的思想，還是以禮為宗。曾春海先生認為，荀子在教化關係上以禮來駕禦法，非以法統禮法既融於禮中，也是禮的延伸。依法而行隱喻著依禮而行，與法家取捨利害而行事是截然不同，參閱曾春海《儒家哲學論集》，臺北：文津出版社，1989年，頁97。

<sup>93</sup> 禮法的統治原則上，楊秀宮先生解釋《禮記·曲禮》：「禮不下庶人，刑不上大夫」之義，若大夫以上觸犯刑法，在階級層面上必先貶為庶人，再加諸於刑法。而禮的制定並不會為庶人而作，這就是明顯的階級意識。參閱楊秀宮《孔孟荀禮法思想的演變與發展》，臺北：文史哲出版社，2000年，頁158。

敬辭讓之所以養安也！孰知夫禮義文理之所以養情也！故人苟生之為見，若者必死；苟利之為見，若者必害；苟怠惰偷懦之為安，若者必危；苟情說之為樂，若者必滅。故人一之於禮義，則兩得之矣；一之於情性，則兩喪之矣。

荀子提醒人們要注意「養生」、「養財」、「養安」、「養情」之道，並非放縱情性，反而應是「專一」之情性而導之也，對於天子之養，其養並不適用於聖王以外的人。因有以其「分」也，「別」也。此外，以喪禮為例，「天子棺槨七重，諸侯五重，大夫三重，士再重，然後皆有衣衾多少、厚薄之數，皆有翣文章之等，以敬飾之，使生死、終始若一」（〈禮論〉），所有細節均須依照貴賤等級之身分而劃界，制度一旦確定之後，人們即各守其分，依禮制而行。另外以衣飾為例，不同等級身分、地位，其材質與文飾也有所不同。唐君毅先生提出，荀子在三年之喪之禮，其禮制使人情、人心有所表現而能心安，人之情有所抒發而心安就是禮的作用。<sup>94</sup>人心安定，人民更能接受君王的禮義制度的說服與執行，這是荀子禮義之統的政治哲學。

故三年之喪，人道之至文者也，夫是之謂至隆。是百王之所同，古今之所一也。（〈禮論〉）

故天子袷褙衣冕，諸侯玄褙衣冕，大夫裨冕，士皮弁服。德必稱位，位必稱祿，祿必稱用，由士以上則必以禮樂節之，眾庶百姓則必以法數制之。（〈富國〉）

基本上，荀子所身處的社會現實仍是封建社會，階級等第的觀念尚深，顯示「德」、「位」、「祿」、「用」之間的對應關係，亦顯示禮之「別」義。禮樂的適用對象設定為「士以上」的貴族階級，亦即「君子」。至於「眾庶百姓」所適用者則是「法數」。荀子並非主張在治道上採取制眾，庶民以用法用刑，而是強調對於禮的內容涵義不知者，先以法制來規範之，再教育之。荀子的政治思想仍以隆禮為主，禮制將人與人之間的等級明分作界分，法則是由禮的內容而制定出，輔以維持社會秩序，重禮法並不同於重刑罰，以法法治國。

（三）、禮的第三層意涵是表、中、準——節之準也。禮能「養」人之欲，又能「別」其養，正因為禮具有第三層意涵。

水行者表深，表不明則陷。治民者表道，表不明則亂。禮者，表也。非禮，昏世也；昏世，大亂也。故道無不明，外內異表，隱顯有常，民陷乃去。（〈天論〉）

<sup>94</sup> 唐君毅《中國哲學原論（原道篇卷二）》，臺北：臺灣學生書局，2008年，頁111。

禮者，人主之所以為群臣寸尺尋丈檢式也。人倫盡矣。（〈儒效〉）

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〉）

程者，物之準也；禮者，節之準也。程以立數，禮以定倫；德以敘位，能以授官。（〈致士〉）

故繩者，直之至；衡者，平之至；規矩者，方圓之至；禮者，人道之極也。（〈禮論〉）

道也者，何也？曰：禮義忠信是也。（〈疆國〉）

禮乃「理之不易者也」，具有恆常不變的穩定性，如同繩墨之於曲直、規矩之於方圓，以作為人道的標準——「極」，是「檢」、「式」，是「表」，是「中」，是「準」的涵意。因為是法度、判準、標準、權衡，故具有客觀性、規範義。可將人欲作合理的規範與限制，由此可訂人倫之道，以維持社會秩序。禮是「道」的實質，其「道」指的是「人道」或「君子之道」，也是「先王之道」、「治道」及心不可以不知之「道」。

楊長鎮先生說：「對心知有制約作用的，盛言之曰道，人文地言之曰禮、法，一般地言之則曰理、類。某些情況下也說『中』，統合地言則曰『統類』」。<sup>95</sup>將知通統類歸於心知的外部過程，是將「道」做為心知的方向指導。其次，「道」也是心知活動的對象，從心不可以不知道的理由下，道是被心所認知的對象，也是歸正心知的準繩。

牟宗三先生提出「知統類」當有兩層，第一層是法後王、統禮義、一制度，此是由禮憲法展，需要粲然明備以禮法而貫穿，以運用於當時之政治，以此斷定出雅儒、大儒與聖人。第二層則必須明時代精神，時風學風之發展有關於於人心風俗之更替，藉通古今之變以觀人心之危。<sup>96</sup>蔡仁厚先生則認為，統類是一切事類依據的共理，等同於禮法制度的原理原則。<sup>97</sup>陳平坤先生將荀子使用「類」字的方法提出整理，認為具有三大意涵：一，指名實論和知識論意義上的「名理」；二，倫理學意義之「文理」；三，政治法理意義之「法理」。<sup>98</sup>知通統類在心知學習功夫上有密切的關係，從通體是禮義與智慧上以理而智通去分辨推類，並據「道」能制道、能統治行禮義之統，故知通統類之過程是：學→知→辨→通→類→統。通過學習，在認知過程中依止於禮義能辨有分，透過積累思慮且習偽故而智通，終而知通統類。

<sup>95</sup> 楊長鎮《荀子類的存有論研究》，臺北：文津出版社，1996年，頁144。

<sup>96</sup> 牟宗三《名家與荀子》，臺北：臺灣學生書局，2006年，頁208。

<sup>97</sup> 蔡仁厚《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁462-463。

<sup>98</sup> 陳平坤〈荀子的「類」觀念及通類之道〉，《臺大哲學論評》，第31期，（2006年3月），頁77-78。

荀子在知統類上，以知通統類者是大儒，〈非十二子〉曰：「若夫總方略，齊言行，壹統類」；能一統類者是聖人，〈性惡〉曰：「其統類一也，是聖人之行也」。唐君毅先生認為人文統類的形成，一方面建立各類人倫關係，另一方面使各類所創制之人文禮法互為制限或配合，因盡制獲得政治成就。<sup>99</sup>「類」為「法」所由出，類與法關係密切，但知統類，是謂認知心對禮義發展中依據的共理，通過且把握之，〈不苟〉云：「君子大心則天而道，……知則明通而類，愚則端慤而法」與〈非十二子〉曰：「故多言而類，聖人也；少言而法，君子也」，從人性不化性起偽則社會偏險悖亂之象，故聖王知通統類以行政治之事。聖王能知通統類就能「以類度類」（〈非相〉）並且「推類而不悖」（〈正名〉），聖王以人民之求踐行禮義之道，故聖王統類觀念與篤行原則是並行不可離的。楊自平先生認為，荀子論禮具有教化義及制度義。禮的教化義出現於在人之性需要明禮義而化，制法名以治，使人合於善，此是聖王的禮義教化作用。禮的制度義，常見於階級上應對儀節或階級代表之文飾；在制度上使用「禮義之統」，強調統類，在制度上落實並切實行上禮法不能分離。<sup>100</sup>其所注重的在禮論上，不應僅有應用在政治與文化上，更強調成德教育必須融入其中，並突顯出其禮法教育之重要性。所以在〈勸學〉曰：「倫類不通，仁義不一，不足謂善學」。

徐復觀先生於其研究上，認為荀子特別重視禮，以此面向而有三大貢獻。首先，總結傳統的禮樂精神；二是把禮的起源，推到經濟生活的合理分配上；三是把禮的「定分」推廣到政治上。<sup>101</sup>荀子用禮之敬與樂之和來維繫人倫，不能只強調經濟生活之事，還必須對經濟作合理分配，並將禮做為政治的綱紀而實行，使人民各得其欲且各得其位以安治，故對墨子批評曰：「蔽而不知文」（〈解蔽〉），〈勸學〉又云：「禮者法之大分，類之綱紀也」。牟宗三先生對荀子所言之禮義，認為是將文化生命與理想轉為「通體是禮義」。從禮法入，表現出知性主體之人格；言倫類、禮憲，所展示而出皆為禮義之統。<sup>102</sup>言禮義，成統及成類是治辨之極，能成就一切統治與成就威行，荀子於〈議兵〉云：「禮者，治辨之極也，強國之本也，威行之道也，功名之總也」。<sup>103</sup>

禮的基本作用，在明確群體各成員，於地位上的差別位階。群既不能無分，分不能導致無群，既須要有地位階級的等別差異，又無悖亂出現，君王在政治上就必須明分使節。在經濟上養民欲，節其用。在化民導民上，以禮作為道德規範，

<sup>99</sup> 唐君毅認為盡倫者為聖人，盡制者為君王，盡倫盡制是聖王之道也，聖王除了知通統類還必須人文化成。唐君毅《中國哲學原論（原道篇卷一）》，臺北：臺灣學生書局，2004年，頁440。

<sup>100</sup> 楊自平〈牟宗三先生論荀子禮義之統析辨〉，《鵝湖學誌》，第43期，（2009年12月），頁40-42。楊自平先生特別提出，禮義之「義」是理。例如〈不苟〉：「誠心行義，則理」，〈大略〉：「義，理也」，此是道德原理用以判斷行為之結果。同上註，頁41。荀子通體皆禮義，義等同於禮。

<sup>101</sup> 徐復觀《中國經學史的發展》，臺北：臺灣學生書局，1996年，頁34。

<sup>102</sup> 牟宗三先生說：「由百王累積之法度，統而一之，連而貫之，成為禮義之統，然後方可以言治道」。故君王先從諸先王法度中懂得倫類、統類再言禮義之統行治道，這涵有德性智性與才性的意味。牟宗三《歷史哲學》，臺北：臺灣學生書局，2000年，頁122。

<sup>103</sup> 同上註，頁120-121。

使人民合於治道。故禮法是治國開端，施行即具有最大的效驗，〈君道〉曰：「法

者，治之端也」、「至道大形，隆理至法則國有常」。讓庶人可以行禮，也是荀子在禮制推行上，位階思想與做法的一大突破，〈王制〉云：「雖王公士大夫之子孫也，不能屬於禮義，則歸之庶人。雖庶人之子孫也，積文學，正身行，能屬於禮義，則歸之卿相士大夫」，又於〈君道〉曰：「有治人，無治法」，人治才是最重要，通過人願意向學就有改變階級的機會。教育是百年大計，長期而普遍的教育，在治國上才有長遠的效果與成果，這才是真正的至道大形，且能達到長久的禮義之統。

荀子以禮為宗，禮的效用範圍涵蓋了人文世界，尤其側重在禮的客觀效用上，在政治與社會層面上，禮可止於止亂致治<sup>104</sup>，實現「人有其治」之思想。其次，禮作為小人與君子的人格修養判斷，其判準就在人對禮義的德性實現，〈性惡〉云：「今之人化師法，積文學，道禮義者，為君子。縱性情，安恣睢，而惟禮義者，為小人」。「學至乎《禮》而止矣。」學習禮義，知禮義之道即是為明於人之道、君子之道與後王之道也。人之道在於人之明於有分、有辨而推論出。人是可以經學習由智而認知禮義，師法而偽起踐行禮義；分是禮的性質，聖王以分來行治道；聖王則是禮的具體相形，此相形是聖心皆具，知通倫類可制定禮法行聖王之道。〈非相〉云：「故人道莫不有辨。辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王」。禮是人道之極，〈禮論〉曰：「禮者，人道之極也。然而不法禮，不足禮，謂之無方之民；法禮，足禮，謂之有方之士」，禮已涵蓋了所有人文規範，人道之極就在於知禮的實質內涵，而遵循之。君子之道在於禮義，唯有符於禮義之道最為尊貴，〈不苟〉曰：「君子行不貴苟難，說不貴苟察，名不貴苟傳，唯其當之為貴」，在〈宥坐〉中更提出君子為學，學習知識及道德意涵之過程，應展現出君子之智心與氣節，大於名利等其他影響價值抉擇的因素，〈宥坐〉曰：「君子之學，非為通也；為窮而不困，憂而意不衰也，知禍福終始而心不惑也」。聖人與君子之德性，是禮義之統的重要因素，惟有透過聖王禮義之法制，才能施行治道。後王之道，是指聖王據歷代先王所制定之禮法，所發展之共理貫通一統，「百王之無變，足以為道貫，一廢一起，應之以貫，理貫不亂」(〈天論〉)，並以「其有法者以法行，無法者以類舉」(〈王制〉)方式，制定出符合治國之禮義法度。故荀子尊先王但法後王也，後王之道即是百王之道，〈不苟〉曰：「天地始者，今日是也，百王之道，後王是也」。故荀子的禮義之統學說理論，重要因素在國重君德，隆禮義之實、行法後王之制、知通統類以行人治之道，實踐方法是聖王之治術以重義、治辨、明分、使群等方法，行外王之治，聖人盡倫盡制之道達到人文化成，富國強兵而一天下之目的。

<sup>104</sup> 禮的性質是「分」，可以「明分」即可止亂致治，致治是達到正理平治之目的，〈富國〉曰：「救患除禍，則莫若明分使群矣」，參閱李哲賢《荀子之核心思想——「禮義之統」及其時代意義》，臺北：文津出版社，1994年，頁155。

## 第四章 結論

儒家哲學乃一道德實踐之學問，其倫理思想所關注的對象尤其是人的意義，常從人性上來探討人與人、社會及萬物之間的關係，重視人的生命存在與實踐性。儒家哲學是孔子從周文疲弊的毀壞中再重新建構，以道德為主體而呈現儒學之實踐特色，是一種融通的生命哲學。而孔子重學與重禮的精神上，荀子續而承襲之並開拓出有別於孟子心性學之路。荀子身處戰國末期動亂時代，特別重視講求政治倫理與社會新秩序建立，將有德國君作為最高一統的觀念置入禮義道德治國理論。荀子的智性性格，常由經驗世界之見聞中而譬喻開展其理念，從動亂的社會中處處可見人為其本能需求，輕易流於惡行產生悖亂結果，故強調透過心知與學習的教化過程，才能知道是非善惡而作價值的揀擇，依止於禮義之道。君王是行政治最大的權力所在，所以荀學君王強調治國必須隆正禮義之道，在思想言行上讓人有依循規範的準則，經過禮義教化與禮法規範下，讓人的行為合於倫理規範可以正身可以成事，是非不亂則國家可以平治。荀子的智心顯彰出客觀精神，從〈天論〉云：「天行有常，不為堯存，不為桀亡」的「明於天人之分」，其意就充分表達出人道的客觀存在，故持著天生人成原則，面對人性本具的欲望，主張透過聖人所制之規範教育轉化成為有意義的人文活動，這是從人自身的智性與價值體現結合，由聖人之道作為弘道與實踐之學，再去創造改變與建構現實世界的道德實踐思想。這也證明凡人也可以經由為學而解蔽致知而依止於禮義之道，其中積偽是經力行積善之專一不懈學習與涵養過程，通達到知禮義、明分倫類條貫，由妄人晉升為士、君子終而達聖人之人格等第。士守禮道，君子協助君王致力擾化人民之情性，轉而踐行禮義之道以盡人倫道德之教化，聖王知通統類而盡倫盡制以行君道——善生養人、善班治人、善顯設人與善藩飾人，以知通統類、能群統人之德能以行安民治國之禮義政治，這是儒家善於教化與積極之道。由此可知，荀子哲學理論思想，深具道德教育的實踐價值並具有理論的優越性，除了取決於理論上的一致性與解釋性外，也取決於其思想實踐之可行性，並不受時空歷史因素所影響。

荀學別於儒學心性論重點在於道德外鑠理論。荀子持天人分途理念而重視天生人成，由人道才能成就聖王之道；從人之生性易流於惡而需要化性起偽，即言所有價值的肯認出於偽之結果意義，從人之有義、能辨且善群之特質發揮，人可以知禮義之道，人生而有之知能是人成的基礎，人文化成之價值仍在化除生性之隨順流弊，轉而謹守禮法並實踐禮義之道，其過程則需要從人有心之藏、兩、動特性去儲藏知識，以五官聞知見知，透過徵知活動、兼權以區辨中衡解蔽之，進而通過虛壹而靜的功夫脩練達至大清明之境，智明能心知道，之後就能肯定道而守道行道，積學成偽後性偽合，通過心知與學習理論能以智達德。所以荀學對價值之肯定不在生性上，而是在人之化性起偽、由人為努力所積善的程度所造成的人格提升，以及踐行禮義之道的結果上。故由心知體證禮義再依止之，積文學且持續修身代表可以憑藉「道問學」之力通向「尊德性」之人格成就，荀子認為由

聖人之道去確定知識與道德的正確性，進而言之，聖人就是禮義之道的具體呈現，聖王憑藉百王累積之法度再制名與正名而一制度，其心可以知通統類而人文化成，能明分使群行禮義之統，這是沿襲儒家重倫重德之外王精神，以禮義規範教育而證成正身治國。本論文討論的內容，自荀子哲學思想形成的歷史背景，再從心性之學的層層論證與詮釋過程，肯定荀子以性惡論說突顯心知理論，再以以虛壹而靜的工夫，使心之通向禮義之善，強調心術操持與解蔽。在為學之道上必須主動，能師法學習且有具體目標，注意擇友與環境靡染，在治氣養心之術下學習有方、專一積學不懈必有所成，在人格等第上提升為士君子，能積善全盡能知通統類成為聖人。荀子以禮義之道作為中心理念，行人文化成之統治理想。以下即略作結論。

#### 一、論文回顧：

本論文之結構共分為四章。第一章之研究動機與目的是從歷史背景上去探討，肯定荀學是中國哲學之重要思想，其思想形成的原因有其時代背景特殊因素，因戰國時期的動盪不安，故荀子重視群體生命的續存與社會秩序的和平一統，以禮義之道作為最高價值的實踐之學。荀子哲學有幾個重要性，其一是承襲孔子重視道德禮學與政治理想，故荀學歸類於儒學系統之中，將禮之文化重點從禮樂轉向禮政之發揮，企圖以禮義之統來建構治國建國。其二是在思想史上，各朝代對於荀子思想之評價不一，其貶議皆來自於性惡論說及外王思想過於威權，認為其學生——李斯與韓非肆揚法家之術，荀子有為師之過患，並視荀學思想為法家之源也。清代王先謙撰《荀子集解》一書，主要是引唐代楊倞之注，對於當代荀學研究是重要的引據，王先謙強調荀子之為學論治皆是以禮為宗，是脩道立教之學，清朝汪中於《荀卿子通論》云：「尤有功於諸經」之傳承。歷史上無論是褒或貶，皆說明荀學在歷史上其思想上已產生交互激盪與影響，故荀學在中國哲學上有其地位與重要性。荀學思想第三個重要性，是常與孟子思想並列討論之，孟子的道德本心是傳統儒學心性之路的揚發；荀子以智心為認識進路，將聖王之道作為實踐的依據，斷然否定本心具有道德性可言。人應在現實世界尋找生命實踐的意義與人文化成之道德理想，故以知識道德充盈之心知活動與脩練功夫，並以師法學習禮義之道，終身不能須臾停止對德性與學問之學習與追求。孟荀在心性之學的闡述不同，但是對於道德教育或以富國民安的政治理念則有相同的重視與肯定。在詮釋荀子心知與學習論上，荀子從性惡論說延伸帶出，人若因為不受規範教育，知識道德的不足無法認識依循禮義之道，就容易導致在價值取決上的錯誤，任由生性欲望無限制的膨脹，就容易產生失序無法控制的情況，終究產生悖亂之惡果。第一章第二節則是陳述荀子哲學思想形成的時代背景，其生平之說明根據是引用西漢司馬遷《史記》中之〈孟子荀卿列傳〉和劉向校定編次的《孫卿新書·敘錄》作為載述，影響荀子思想之時代背景因素有政治因素、經濟因素和學術與教育因素。政治因素包含因戰亂，社會失序而產生宗族的解體，但是貴族後代無守業且人民不尊諸侯，階級結構部分瓦解而產生階級流動之

制度變化、部分君王傾向以法治國與重農抑商政策、賦稅原因等等。在經濟影響因素則有，水利工程——堤防修築與溝渠運河之開發，例如魏國之鄴十二渠及鴻溝運河、秦國之都江堰、鄭國渠的興建，加上器具發明與耕作新法而農產增量。交通工具之更變便捷下，生活區域廣拓且人際交流變得複雜又商業活動繁榮，在人私己欲下就興起貨幣之歛囤，引發出社會失序種種悖亂現象與問題。在學術與教育因素上，自從孔子周遊列國，有教無類地授予知識，教育漸漸普及於人民。因應征戰與謀略人才之需求，知識份子就大量增加，在社下稷宮下諸子百家大鳴大放，彼此批判並思想交流以爭求政治理念的實現，於是產生中國哲學思想第一個黃金時代。荀子針對時代之變遷，見聞社會混亂現象，在諸子百家爭論禮樂崩壞後有無續建之必要，荀子思想直契周公禮制，從孔子之正名思想與禮學之政義，而隆禮義且興言統類以作為治國之鑰。本章最後在論文的研究方法上，採取勞思光先生所提出的「基源問題研究方法」與袁保新先生提出之「創造性的詮釋法」，依循王先謙《荀子集解》之原文及史料溯原呈現荀子欲表達的觀點及思想，佐以當代學者的研究成果，再詮釋荀學理論思想以求貼近原義，並反映探討文獻中之哲學問題與意涵。

第二章主要論述荀子心知理論的形成。從荀子行文中帶有經驗主義的譬喻內容，可知其反省常來自於感官經驗所及之範圍，其思想涵有經驗性的人格特質。首先荀子認為聞不如見，並不認同孟子之持論——側隱之心為仁之端，人心是在反省而呈顯，荀子認為不聞不見下的經驗是不可靠的，其仁心既不能聞見又怎能可靠。荀子重知識亦重聞見下，提出「學至於行之而止矣」(《勸學》)，行為實踐是經驗之學的最後步驟。面對宗教人文化與天人關係之宗教天演變下，荀子主張天人分途，見聞經驗當時社會諸多亂象，認為應關心的是人治，而非將改善之力寄望於鬼神，應將價值確立在人為努力上。既迷信又縱欲順性，對價值取擇產生迷亂就導致社會倫理失序及各種惡果，這是將見聞經驗也融入人性論中，生性之不足惟有透過人為教化才能認知禮義通向善果，「禮者，人道之極也」(《禮論》)。荀子對於自然之性有其特殊定義，言性必涵自然義、生就義與質樸義，性之三義表述出只有由「天之就」之性，指自然形成的官能能力及官能欲望，也是自然生命的本質本能，不具道德價值意涵。在性的內容上，圍繞人的生物本能表現而陳述出容易趨向惡的結果，荀子對性的內容規定分成三類：第一類是飢而欲食，是指官能的欲望或情欲之性。第二類是目辨黑白美惡等官能的能力。第三類是可以為堯禹的潛能之性，也是性的可塑性。荀子對性惡的立論根據，有直接立論和間接論證。先以人之官能欲望產生之流弊而說明性惡，再言性與行為之善並無不可離，善行與自然欲望常常是相反。在「苟無之中者必求於外」(《性惡》)前提下，證明人之欲善，正因其性之惡。因為缺乏才想擁有，生性無禮義故需外在規範加諸之上。說明人所有的嚮往與追求皆為滿足人之所需，人之需要皆因其有不足或缺乏，有個人之需與君王就社會之所需而論說。最後立論是以結果之好壞來證明性惡的妥當性。理解性惡論定義及性惡論說的證成，才能作「性」與「偽」之分辨。人是可以超越自利的境界，從人禽之辨上得知——人有辨、有義、能分

且能群。人不能而無群，在群中無分則亂，群中禍亂則窮，故發展出社會倫理道德規範，以約束人之自然本性。聖人與惡人之生性相同，聖人也是人爲道德的積全善而致。從經驗層面而言人皆有欲，官能質具的收集應用與徵知後才有決定「學」與學習的過程，學是「偽」之始，積是學的關鍵，積學即是「偽」，也就是後天的加諸努力和作用與結果。瞭解性、偽後即可推出化性起偽之方法，其方法與目的其中必要條件是禮義。化性起偽是人的德性群性教育，也是人之質具智性可以進步之教育，化性起偽之「偽」影響內在因素是知慮；外在因素則是環境，〈儒效〉描述化性的方法是「注錯習俗」。除了自然與人爲、天生與學習之分別，還涉及「積」與「化」兩個層面，積習與師法之化。隆積習可化性成聖人，其過程要通過虛、壹、靜之功夫而形成大清明心，心知道後明辨禮義而可道、守道、制道，再行治道。化性起偽的過程可簡化爲以心治性，荀子言以心治性之意是謂通過禮義治性，非指直接以心來治性。荀子論心主要在〈解蔽〉和〈正名〉，其心是認識作用並可成就知識，但經驗結果不保證行爲之道德與否，故心的認識力並不能信賴。心知是使人由知道而通向善，「道」則是保證心知的正確性，此「人心」是人的認識心，「道心」則是指知禮義之心。心的徵知是知覺的選擇，知覺對外在的刺激呈現能動的選擇力，「知有所合謂之智」，心知後所應用歸納、綜合分析過的知識就稱爲智慧，成知有三大要件是心官徵知、感官接物與過去經驗。而心的特性：一，人將認知之事物寄放在心，記之藏之無有溢滿之時，心虛能容新知識且不礙舊知識的積藏，「虛」是心的第一個特性。二，心具認知作用，能分辨事物之同與異，可同時辨別認識與同時兼知，謂之「兩」。心能兼知不同事物並區分輕重緩急、主從先後，擇一專心致力，故心具統合能力不偏執而專一，第二個特性是「壹」。三，凡人之心中常處於活動狀態，諸多雜念均不會干擾心的知慮作用，心的第三個特性是「靜」，靜讓人保持自主與理性狀態。故心的特性是一種功夫，心虛能容，能兼知亦可專一，能活動也可靜慮，通過虛、壹、靜的功夫即可以達到大清明之境，透過虛壹而靜的大清明心來肯認道德根據，心知道並肯定禮義之道，荀子對於知的過程可簡化成：求道→心虛壹而靜→心知道→徵。心知道其實還要靠師法力量到達聖人之境，其過程是長期的實踐並一再思慮探索與修正，君子養心致誠之誠是誠一，持續修身守仁行義必表現於外在，無誠之現則不能化育萬民。心知道是虛壹而靜達到大清明的功夫過程，目的在解萬蔽與心術之患，方法就是治氣養心之術。「術」是方術、方法、作用，指導心去遵循標準規範，所以強調「術正而心順之」，荀子使用「心術」偏向認知義與方法義。〈修身〉云：「養心之術」則說明治氣養心之道在於禮，此心術觀就是智性的全然表現。

第三章主要內容在荀子的學習理論之探討。詮釋與論述荀子之勸學立德思想，勸學立德思想是爲戰國時期新興的士大夫而論說；也是爲將統一的君王而說，因爲當時社會急需規範秩序之治，希望透過思想推廣與教育方式培養出能推行禮法的賢能才士。勸學之目的在「勸」，以達成爲學功效，論說爲學之道之目的是「學」。德操的鑄煉是培養成有德行操守，能定且能通倫類、一仁義以教育

成爲君子。在勸學立德思想上，主要說明爲學方法功效與目的，可再細分爲學習作用、學習態度與方法、爲學的目標。學習作用的重要性有：學習可以使人進步、讓人自知、可提昇道德層次，這也是學習最重要的作用。學習態度與方法上必須用心專一、主動積極並鍥而不捨，謙虛謹慎地面對學習，其次能持續學習並專心有恆的積累，就是一種學習品質與習慣。心是外化過程中樞，辨識能力的磨練仍在積學上，由智達德非一蹴可幾，是須要時間涵養與積累的功夫過程。荀子在勸學上，是包含知識與德性綜合問題，治氣養心之徑由禮，養心則莫善於誠。內在脩養學思與外在行爲並重，必須合於禮制標準。學習必須有方，能善假於物就有事半功倍之效。學習必須實際，有系統的去學與思，依賢師指導並以禮法依循後行可無過，〈勸學〉曰：「學莫便乎近其人。學之經莫速於好其人，隆禮次之」，從老師及賢友身上受教得善最爲快速，其次是由禮。爲學應有具體目標，從讀《詩》《書》等五經開始至脩習禮義爲止，學習成爲士、君子終乎爲聖人之人格等第。「聖可積而至」，故師法源自聖人，只說明聖人能辨是非，分好壞，聖人知通統類可以制定道，因具有智能與德操，是積善全盡的結果。而塗之人也可以成禹，從人可知其性惡而惡之，不持其本性可化性起偽而積善全盡成聖人。荀子將學習，視爲個人脩養過程之問題。例如〈勸學〉曰：「干、越、夷、駱之子，生而同聲，長而異俗，教之使然也」，出生時人之性本是相同，成人之後的行爲習慣與風俗卻有不同，這是後天環境與人爲教育使然。後天環境與教育如此重要，因此荀子勸人爲學，通過後天的教育—學習與積靡，以師法之化及就禮義的脩養過程，皆是透過心知與學習而積文學，德操鎔鑄提昇人格等第，全善全盡後可成聖人，這是荀子以禮義的價值做依歸，對以智達到道德價值的正面肯定。故人之性惡論說，在禮義教化上具有警惕性和鼓勵性之作用，目的是向聖王與爲學者強調教育的重要性。從師法學習意義中可再闡述學習理論中之師法學習理論、積習論及漸靡論等外燦教育理論，由此詮釋荀子獨特的道德建立觀，並從個人德性學習結果而有人格等第之區分。如何循名理而做道德實踐意義之澄清內容，荀子視名學與正名理論是學習前的重要概念，等同於群體中須具有共同理解的概念定義與名稱，名實相符才能有實踐與溝通的前識。荀子的正名思想包含名教與名理，定分爲明分使群，其正名思想是沿襲孔子興言春秋教義之精神，孔子是爲重興禮樂並重整秩序；荀子正名思想真正目的，是爲了讓名實相符以止亂息爭而安定社會，以名辯的訴求推行聖王政治主張，其正名一爲定分，二爲以實定名。荀子的名學或辯名思想，強調的是對於名的認識作用與溝通作用，從人民語言交流中建立語言之正確使用的規則，荀子論「名」的用意，即是荀子意在作道德理論的澄清，其名學思想內容與辯說僅是帶邏輯色彩，非正式的邏輯學理論。從制名的種類或原則上皆條理分明，針對制名方法上也提出告誡，無非是重視正名與辯說的價值意義，透過制名正名能矯正社會名實的秩序混亂。透過名實整合成共循之理後，在人倫及政治道德上能以禮法治國。荀子的重智精神表現在人間世界的經驗結果上，故荀子之道表現在君道與人之治道上。〈正名〉首先說出荀子之道就是治道，云：「道也，治之經理也」。荀子重智，所以其學習是爲正確的知識並脩

身立德，終以禮義之道作為依止，君道之極是聖王以禮義之統為最終目的之治道。人道或君道皆是從群體的道德實踐為優先，社會群體的共同利益為「義」，個人的私利為「利」。在義利之辨上以道（禮）做為標準，故所有道德價值準則來自於聖王所制定之道。因聖王能明時代之變而尊先王並法後王，周代禮制完備又近於春秋戰國，故有尊先王與法後王之論說。荀子之禮法思想是重智的外王思想，其治道是合於禮義之統的儒家精神。君王必須以聖德身禮表率而顯現，獎勵人民貴敬親譽，遵守道德教化而歸禮義之治。故隆禮義是繫於師法，成於積習，這是荀子重君德與君術之主張，端賴於有德聖王以本身之智德道制禮作樂，以執行禮義政治與教育，從盡倫盡制上達到人文之統類。綜而言之，荀子的禮義之統學說理論，重要因素在重君德、隆禮義之實、行法後王之制以行治道，實踐方法是聖王之治術，能明分使群行外王之治，聖王盡倫盡制以達人文化成，國富民安而王天下。

第四章為結論，作論文之重點回顧並在研究展望上，認為有其必要再興發荀子之道德教育思想，對於人的生命歷程上提出有計畫性的設計與規範教育，在學的教育途徑與方法，具明確的教育目標並有合格的師資與教材和學習環境。荀子從性惡論說延伸而出的心知學習理論，此時正適時提供人民與教育者具體的研討應用理論，可以應用發展出新的德性教育方式作為生命價值實踐之方針，亦提供為政者應具賢能德性與禮法之道，才能贏得民心並以倫理規範為主的禮法之治維持社會秩序。

## 二、論文研究的未來展望

人的行為是否合宜，其行為準則來自於禮義法度的客觀規範，荀子以行為結果來斷定善惡，人之本性順其情欲必流於爭奪悖亂，故言性惡。人必藉由外鑠力量來尋求智性的開發與人格等第之脩習，以師法之化與禮義之學使人趨於善。性之可善可惡，故在人之欲上必須有所給求，有所度量中節，使人之不爭其行合於治道。化性起偽出於以心治性，人之內心若無價值準則就必須透過心知與學習過程，成為君子而知仁義法正，行禮義教化之事。以禮為宗，故荀子的政教理論視為儒家思想，再從荀學中種種具哲學意涵之理論作探討與詮釋，期許未來能以此作為當代生命教育與品德教育的參考方針。

心知脩練過程與學習理論應用於當代，可作為當代生命教育與品德教育的參考原則。荀學思想既有現實的積極性和強調主動學習，重視人倫道德與群性之生活實踐，既重視具體的學習目標也將人文化成之理想視為生命之期許。在理論內容上皆符合生命教育與品德教育之培養重心原則，在學校九年一貫課程教育應融入荀子的禮法之教育外鑠理論。生命教育需要一個重心或主題，荀子以禮為宗就極為適當，讓老師作融入的教學。首先，應注意「注錯習俗」，也就是教學環境的影響，在校園的環境中應該提供足夠的教材，包含硬體環境有支援管理系統，成為適合教學與學習的友善環境；具有足夠的教材與專業教育之計劃性，授予學問與鎔鑄德操；適時評量學習成果，注意學生交友靡染的因素，讓學生能持續專

一的學習；應聘教師應該具有生命教育學分訓練下的專才教師，如果教師不能通曉生命教育課程內容，又如何如君子般且有德有能，踐行禮義行教育教化工作，專業教學有方才讓學生能善假於物，以達事半功倍之效。如此教育化導下可以提升學習者的禮法道德知識，心知道就不會輕易違犯紀律，校園中因順性流於惡之問題，勢必能夠降低；專一不懈的積善積習下，學習必有所成，除了學識智性層次的提昇，在人格等第上也必有所提高，對未來在社會的秩序維護與人文典範之實踐有功。這就是荀子所認為禮義教化下，人的實踐有內外兩面，其內是人格等第之道德涵養，其外是儀行之整飭與禮文之實踐。

在家庭教育上，更應該豎立規律的生活作息，避免涉足不良的環境處所，以人倫禮法之儀行來強調尊長護幼之道德倫理生活，注意學習教育與交友情形上，賢師益友之化功效最大。而父母應盡身教，以作為子女學習的榜樣。在 1-6 歲學齡前幼兒，以五官五感之遊戲或動作、音樂等來認識世界，<sup>1</sup>開發認知與學習之潛能，父母之言行思想皆是子女成長模仿的對象。

在社會各階層皆須要禮法之治。荀學理論之應用，在政治或經濟上皆有可發揮之處，尤其在國政不彰，經濟舉債而企業蕭條下，人心浮躁且社會出現混亂的情況下，從荀學心知學習理論來看，生命歷程面對困境就是終身保持學習與體會禮義之道，並持續涵養治氣養心之術；在社會群治上，更應該秉持虛壹而靜的功夫，讓自己擁有大清明之心，而能夠身為民主社會公民去選賢與能投下具有治術的領導者，檢視與要求決策者的道德操守，並在能分使群、知通統類的能力下發揮其政、治之道。禮義之統下的社會，才能迅速恢復秩序經濟活絡，人民才能在群體生活中安和樂利。

---

<sup>1</sup> 人格發展發展理論上，佛洛伊德(Sigmund Freud)的理論認為，七歲後至青春期的進入潛伏期，七歲後將對自己身體的關心和父母情感，轉至對周遭事物的關切。榮格(Carl Gustav Jung)認為人格是連續化、統合化與個別化之成長歷程，成熟期在三十歲後。阿德勒(Alfred Adler)認為一般人生活格調(style of life)之形成在四至五歲。參閱張春興《現代心理學》，臺北：東華書局，2005年，頁456-461。皮亞傑(Jean Piaget)認知發展理論中，七歲至十一歲進入具體運思期，七歲前是前運思期是自我為中心，以語言符號吸收知識並作簡單思考，感覺運動期是零至二歲，以感覺動作認識自己及母親，在道德發展中五至八歲稱為他律期。艾瑞克遜(Erik Homburger Erikson)之心理社會期理論分為八期，六歲至青春期的第四期(發展關鍵是勤奮進取與自貶自卑)，進入求學、做事、待人發展能力。故以七歲入學前為學齡前期，主要藉身體官能接觸周圍人、事、物而發展認知，父母是主要認識模仿對象，對家庭教育上具有重大的影響作用。同註，頁362-387。

## 參考書目

### 壹、古典文獻 (略依作者年代順序排列)

- 【先秦】《論語》，臺北：藝文印書館，1960年，(十三經注疏本)。  
【先秦】《孟子》，臺北：藝文印書館，1960年，(十三經注疏本)。  
【先秦】《荀子》，臺北：中華書局，1968年。  
【西漢】司馬遷《史記》，臺北：臺灣商務印書館，2010年。  
【唐】韓愈《韓昌黎集》，香港：商務印書館，1964年。  
【唐】楊倞《荀子註》，臺北：成文書局，1977年。  
【北宋】程顥、程頤《二程遺書》，上海：上海古籍出版社，2000年。  
【南宋】朱熹《朱子語類》，臺北：臺灣商務印書館，1980年。  
【南宋】朱熹《四書章句集注》，高雄：復文圖書出版社，1985年。  
【清】段玉裁《說文解字注》，臺北：洪葉文化出版公司，1998年。  
【清】戴震《孟子字義疏證》，臺北：廣文書局，1978年。  
【清】王先謙《荀子集解》，臺北：華正書局，2003年。

### 貳、當代專著 (依姓氏筆劃順序)

- 方東美《原始儒家道家哲學》，臺北：黎明文化出版公司，2005年。  
王穎《荀子倫理思想研究》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2006年。  
伍振鷺《中國教育思想史（先秦部分）》，臺北：師大書苑公司，1995年。  
成中英《知識與價值——和諧、真理與正義的探索》，臺北：聯經出版公司，1989年。  
牟宗三《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年。  
牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2002年。  
牟宗三《名家與荀子》，臺北：臺灣學生書局，2006年。  
牟宗三《歷史哲學》，臺北：臺灣學生書局，2000年。  
何淑靜《孟荀道德實踐理論之研究》，臺北：文津出版社，1988年。  
吳怡《中國哲學發展史》，臺北：三民書局，2009年。  
吳茹寒《荀子學說淺論》，臺北：文津出版社，1989年。  
吳復生《荀子思想新探》，臺北：文史哲出版社，1998年。  
吳龍飛《原始儒家考述》，臺北：文津出版社，1995年。  
李哲賢《荀子之名學析論》，臺北：文津出版社，2005年。

- 李哲賢《荀子之核心思想——「禮義之統」及其時代意義》，臺北：文津出版社，1994年。
- 李滌生《荀子集釋》，臺北：臺灣學生書局，2000年。
- 周群振《荀子思想研究》，臺北：文津出版社，1987年。
- 周群振《儒學源流溯史——古代儒家的心性思想》，臺北：鵝湖月刊社，2010年。
- 周德良《荀子思想理論與實踐》，臺北：臺灣學生書局，2011年。
- 東方朔《合理性之尋求：荀子思想研究論集》，臺北：臺大出版中心，2011年。
- 姜尙賢《荀子思想體系》，高雄：復文圖書出版社，1990年。
- 柯雄文《倫理辯證——荀子道德認識論之研究》，臺北：黎明文化事業公司，1990年。
- 胡適《中國哲學史》，臺北：臺灣商務印書館，2008年。
- 韋政通《荀子與古代哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1997年。
- 唐君毅《人文精神之重建》，臺北：臺灣學生書局，2000年。
- 唐君毅《中國哲學原論（原性篇）》，臺北：臺灣學生書局，2006年。
- 唐君毅《中國哲學原論（原道篇卷一）》，臺北：臺灣學生書局，2004年。
- 唐君毅《中國哲學原論（原道篇卷二）》，臺北：臺灣學生書局，2008年。
- 唐君毅《中國哲學原論（導論篇）》，臺北：臺灣學生書局，2004年。
- 唐端正《先秦諸子論叢（續編）》，臺北：東大圖書公司，2009年。
- 唐端正《解讀儒家現代價值》，香港：商務印書館，2011年。
- 徐復觀《中國人性論史（先秦篇）》，臺北：臺灣商務印書館，1969年。
- 徐復觀《中國經學史的發展》，臺北：臺灣學生書局，1996年。
- 翁惠美《荀子論人研究》，臺北：正中書局，1988年。
- 袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997年。
- 高正《荀子版本源流考》，北京：中華書局，2010年。
- 張西堂《荀子真偽考》，臺北：明文書局，1989年。
- 張春興《現代心理學》，臺北：東華書局，2005年。
- 梁啓超《先秦政治思想史》，臺北：東大圖書公司，1980年。
- 梁啓超《清代學術概論》，臺北：臺灣商務印書館，2008年。
- 陳來《古代思想文化的世界：春秋時代的宗教、倫理與社會思想》，臺北：允晨文化公司，2006年。
- 陳大齊《荀子學說》，臺北：中國文化大學出版部，1989年。
- 陳立夫等著《人文教育十二講》，臺北：三民書局，1995年。
- 陳飛龍《孔孟荀禮學之研究》，臺北：文史哲出版社，1982年。
- 陳德和《儒家思想的哲學詮釋》，臺北：洪葉文化出版公司，2003年。
- 傅斯年《性命古訓辨證》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1992年。
- 勞思光《新編中國哲學史（第一冊）》，臺北：三民書局，2008年。
- 彭孟堯《知識論》，臺北：三民書局，2009年。
- 曾春海《先秦哲學史》，臺北：五南圖書出版公司，2010年。

- 曾春海《儒家哲學論集》，臺北：文津出版社，1989年。
- 馮友蘭《中國哲學史(上冊)》，臺北：臺灣商務印書館，1993年。
- 黃信二《哲學表達及其基礎——中國哲學研究方法之新思維》，臺北：理得出版公司，2005年。
- 黃俊傑《史學方法論叢》，臺北：臺灣學生書局，1997年。
- 楊秀宮《孔孟荀禮法思想的演變與發展》，臺北：文史哲出版社，2000年。
- 楊承彬《孔、孟、荀的道德思想》，臺北：臺灣商務印書館，1992年。
- 楊長鎮《荀子類的存有論研究》，臺北：文津出版社，1996年。
- 楊慧傑《天人關係論》，臺北：水牛出版社，1994年。
- 溫公頤《先秦邏輯史》，上海：人民出版社，1983年。
- 賈馥茗《先秦教育史：中華文化與教育的源流》，臺北：五南圖書出版公司，2001年。
- 廖名春《荀子新探》，臺北：文津出版社，1994年。
- 廖吉郎《新編荀子(下冊)》，臺北：國立編譯館，2002年。
- 熊公哲《荀子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1984年。
- 蒙培元《中國心性論》，臺北：臺灣學生書局，1990年。
- 臺灣哲學學會編《儒家哲學》，臺北：桂冠圖書公司，2004年。
- 趙士林《荀子》，臺北：東大圖書公司，1999年。
- 劉述先《儒家哲學研究：問題、方法及未來開展》，上海：上海古籍出版社，2010年。
- 蔡仁厚《中國哲學史(下冊)》，臺北：臺灣學生書局，2009年。
- 蔡仁厚《中國哲學的反省與新生》，臺北：正中書局，1994年。
- 蔡仁厚《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年。
- 蔡仁厚《哲學史與儒學評論：世紀之交的回顧與前瞻》，臺北：臺灣學生書局，2001年。
- 蔡仁厚《儒家心性之學論要》，臺北：文津出版社，1990年。
- 蔡仁厚《儒家思想的現代意義》，臺北：文津出版社，2002年。
- 蔡錦昌《拿捏分寸的思考——荀子與古代思想新論》，臺北：唐山出版社，1996年。
- 鄭淑媛《先秦儒家的精神修養》，北京：人民出版社，2006年。
- 蕭 璠《先秦史》，臺北：眾文圖書公司，1980年。
- 蕭公權《中國政治思想史(上冊)》，臺北：中國文化大學出版部，1982年。
- 鮑國順《儒學研究集》，高雄：復文圖書出版社，2002年。
- 鮑國順《荀子學說析論》，臺北：華正書局，1987年。
- 譚宇權《荀子學說評論》，臺北：文津出版社，1994年。

### 參、期刊與專書論文 (依姓氏筆劃順序)

- 尤 銳 (Yuri Pines) 〈新舊的融合：荀子對春秋思想傳統的重新詮釋〉，《國立政治大學哲學學報》，第 11 期，2003 年 12 月。
- 王 楷 〈君子養心莫善於誠：荀子誠論的精神修持意蘊〉，《哲學與文化月刊》，第 36 卷第 11 期，2009 年 11 月。
- 王 楷 〈性惡與德性：荀子道德基礎之建立——一種德性倫理學的視角〉，《哲學與文化月刊》，第 34 卷第 12 期，2007 年 12 月。
- 王 嶸 〈試析荀子的教育教學思想〉，《內蒙古電大學刊》，第 2007 卷第 2 期，2007 年 2 月。
- 伍振勳 〈《荀子·正名》釋義——語意學的詮釋取徑〉，《北京大學中國古文獻研究中心集刊》，第 9 期，2010 年 12 月。
- 伍振勳 〈荀子的「身、禮一體」觀——從「自然的身體」到「禮義的身體」〉，《中國文哲研究集刊》，第 19 期，2001 年 9 月。
- 伍振勳 〈從語言、社會面向解讀荀子的「化性起偽」說〉，《漢學研究》，第 26 卷第 1 期，2008 年 3 月。
- 吳進安 〈荀子「明分使群」觀念解析及其社會意義〉，《漢學研究集刊》，第 3 期，2006 年 12 月。
- 李 岩 〈「以欲解性，以惡解欲」：由天道及人道——論荀子反諸「性善」而合乎德性的「性惡論」〉，《船山學刊》，第 2008 卷第 4 期，2008 年 10 月。
- 李哲賢 〈論荀子之名學與孔子學說之思想關聯——一種思想史之考察〉，《漢學研究集刊》，第 1 期，2005 年 12 月。
- 李哲賢 〈論荀子名學之本質及定位〉，《漢學研究集刊》，第 4 期，2007 年 6 月。
- 周德良 〈荀子心偽論之詮釋與重建〉，《臺北大學中文學報》，第 4 期，2008 年 3 月。
- 東方朔 〈「人不能生而無群」——荀子論人的概念的特性〉，方勇主編《諸子學刊（第四輯）》，上海：上海古籍出版社，2010 年。
- 林俊宏 〈荀子禮治思想的三大支柱——從「化性起偽」、「維齊非齊」與「善假於物」談起〉，《政治科學論叢》，第 9 期，1998 年 6 月。
- 林麗真 〈荀子〉，王壽南編《墨子·商鞅·莊子·孟子·荀子》，臺北：臺灣商務印書館，1999 年。
- 邱湘雲 〈《荀子·正名》篇在語言學上的價值〉，《許師鈇輝老師七十壽誕紀念專輯》，臺北：萬卷樓圖書公司，2004 年。
- 韋政通 〈中國思想史方法論的檢討〉，韋政通編《中國思想史方法論文選集》，臺北：水牛出版社，2006 年。
- 韋政通 〈荀子「天生人成」——一原則之構造〉，梁啟超等著《中國哲學思想論集(先秦篇)》，臺北：水牛出版社，1996 年。

- 唐端正〈荀子言「心可以知道」釋疑〉，《新亞學報》，第 22 卷，2003 年 10 月。
- 孫中原〈荀墨邏輯的同異與教訓〉，《哲學與文化月刊》，第 28 卷第 10 期，2001 年 10 月。
- 高柏園〈中國哲學史之分期及其特色〉，王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園《中國哲學史(上冊)》，臺北：里仁書局，2006 年。
- 張永雋〈「禮」的人文理想與人道關懷〉，沈清松編《詮釋與創造》，臺北：聯經出版公司，1995 年。
- 張瑞璠〈六藝教育的源流〉，陳學恂主編《中國教育史研究(先秦分卷)》，上海：華東師範大學出版社，2009 年。
- 陳波〈荀子的政治化和倫理化的語言哲學——一個系統性的詮釋、建構、比較與評論〉，《臺大文史哲學報》，第 69 期，2008 年 11 月。
- 陳平坤〈荀子的「類」觀念及通類之道〉，《臺大哲學論評》，第 31 期，2006 年 3 月。
- 陳福濱〈荀子的教育思想及其價值〉，《哲學與文化月刊》，第 34 卷第 12 期，2007 年 12 月。
- 陳德和〈荀子性惡論之意義及其價值〉，《鵝湖月刊》，第 20 卷第 3 期，1994 年 9 月。
- 項退結〈心術與心主之間：儒家道德哲學的心理層面〉，《哲學與文化月刊》，第 12 卷第 9 期，1985 年 9 月。
- 項退結〈孟荀人性論之形上學背景〉，臺大哲學系編《中國人性論》，臺北：東大圖書公司，2000 年。
- 馮耀明〈荀子的正名思想〉，《哲學與文化月刊》，第 16 卷第 4 期，1989 年 4 月。
- 楊自平〈牟宗三先生論荀子禮義之統析辨〉，《鵝湖學誌》，第 43 期，2009 年 12 月。
- 楊雅婷〈荀子道德哲學思想在道德教育上的啓示〉，《公民訓育學報》，第 16 輯，2005 年 6 月。
- 劉又銘〈荀子的哲學典範及其在後代的變遷轉移〉，《漢學研究集刊》，第 3 期，2006 年 12 月。
- 劉煥雲〈儒家倫理思想與現代社會和諧之實踐〉，伍鴻宇主編《儒家思想與生態文明——第五屆儒學國際學術研討會論文集》，臺北：臺灣學生書局，2011 年。
- 潘小慧〈從「解蔽心」到「是是非非」：荀子道德知識論的建構及其當代意義〉，《哲學與文化月刊》，第 34 卷第 12 期，2007 年 12 月。
- 潘小慧〈禮義、禮情及禮文——荀子禮論哲學的特點〉，《哲學與文化月刊》，第 35 卷第 10 期，2008 年 10 月。
- 蔡錦昌〈荀子治氣養心之術的本色〉，《臺灣哲學會年會論文集》，2008 年 10 月。
- 黎建球〈荀子的修身正本論〉，《哲學與文化月刊》，第 21 卷第 9 期，1994 年 9 月。

## 學位論文 (依姓氏筆劃順序)

王季香《先秦諸子之人格類型論》，國立中山大學中國語文學系博士論文，2003年。

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

林翠芬《先秦儒家名實思想之研究》，國立中正大學中國文學研究所博士論文，2004年。

邱達能《先秦儒家喪葬思想研究》，華梵大學東方人文思想研究所博士論文，2009年。

陳禮彰《荀子人性論及其實踐研究》，臺灣國立臺師範大學國文學系博士論文，2008年。