行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

從「心」論荀子理論思想及其儒學性格
研究成果報告(精簡版)

計 畫 類 別 ：個別型
計 畫 編 號 ：NSC 96-2411-H-032-004-
執 行 期 間 ：96 年 08 月 01 日至 97 年 07 月 31 日
執 行 單 位 ：淡江大學中國文學學系

計畫主持人：周德良

計畫參與人員：碩士班研究生-兼任助理：廖冠琪、何玉雲

處 理 方 式 ：本計畫涉及專利或其他智慧財產權，1 年後可公開查詢

中 華 民 國 97 年 08 月 29 日

行政院國家科學委員會補助專題研究計畫 ■ 成 果 報 告 □期中進度報告

計畫名稱：從「心」論荀子理論思想及其儒學性格

計畫類別：■ 個別型計畫　　□ 整合型計畫
計畫編號：NSC　96－2411－H－032－004－
執行期間：　96 年　08 月　01 日至　97 年　07 月　31 日

計畫主持人：　周 德 良
共同主持人：
計畫參與人員：

成果報告類型(依經費核定清單規定繳交)：■精簡報告　□完整報告

本成果報告包括以下應繳交之附件：
□赴國外出差或研習心得報告一份
□赴大陸地區出差或研習心得報告一份
□出席國際學術會議心得報告及發表之論文各一份
□國際合作研究計畫國外研究報告書一份

處理方式：除產學合作研究計畫、提升產業技術及人才培育研究計畫、列管計畫及下列情形者外，得立即公開查詢
□涉及專利或其他智慧財產權，□一年□二年後可公開查詢

執行單位：　淡 江 大 學

中　華　民　國　　97　年　7　月　29　日

研究計畫摘要

本研究計畫：從「心」論荀子之理論思想及其儒家性格，宗旨目的有二：首先，分析荀子對「心」之雙重詮解——「心」不僅是對應外在客觀事物之認知感官，並且是具有是非價值判斷之自覺主體之雙重作用與意義，進而闡釋荀子捨「性」取「僞」，以「心」論道，以道歸聖人，聖人制禮義之究竟了義，展現荀子「禮出於心，心入於禮」之學術性格；以此確立荀子學說之主體性，端正「性惡」學說之意義與作用，建構荀子「心僞論」之理論體系。其次，回溯孔子學說及其時代之基源問題，且由孔子對「周文」與「正名」等禮制之態度，以及《論語》文本言仁、義、禮之理論意義，推論孔子立學之本懷，貞定儒家之學術性格；再以孔子學說宗旨爲準，交叉比對荀子「心僞論」與孟子「心性論」兩者學說之理論義與實踐義，評論荀子在孔門儒學中之價值與地位。質言之：本研究計畫企圖通過荀子對人之特質——「心」之詮釋，說明「心」與「禮義」之關係，進而闡釋「禮義」在政治方面之重要性；且由人性與政治之關係，凸顯孔子立學之精神宗旨，從而判斷荀子之學術性格。

關鍵詞：荀子・心・僞・聖人・禮義・儒家・性

研究計畫英文摘要

A discussion of the theory and Confucianism character of Xunzi on “xin”

The substance of this proposal is intending to discuss the theory and character of Xunzi （荀子） from “xin”（心）. First, to analyze his bifarious interpretations of “xin”—not only a sense cognition corresponding to external objective, but also a conscious subject with dispute value judgment. Asserting his ism by affirming the value and effect of “xing’e” （性惡）, moreover, to establish his theory system of “xin-wei-lun”(心僞論). Second, by inferring the attitude of Confucius（孔子） to “Zhou-wen”（周文）and “zhengming”（正名）, and the meaning of “ren、yi、li” （仁、義、禮） in “Analects of Confucius”(論語), to recall the original intention of Confucius on erecting Confucianism; furthermore, basing on Confucianism, to intersect and compare the meaning of the “xin-xing-lun” (心性論) by Mengzi（孟子） and the “xin-wei-lun” by Xunzi, interpreting both of their theory and practical aspects, commenting the value and position of Xunzi on Confucianism. Briefly, this research is intending to explain the relation between “xin” and “li-yi” （禮義）through his interpretations of “xin” -moreover, the importance of “li-yi” on politics . To accentuate forbye, the ism of Confucius, and to judge the intellectual character of Xunzi by the relationship between humanity and politics.

Keywords: Xunzi （荀子）. xin（心） . wei （偽）. Shengjen（聖人） . li-yi（禮義） . Confucianism（儒家）. xing（性）

成果報告內容

一、前言

先秦諸子之歷史評價，鮮少有如荀子這般日益低落。《史記》記稱荀子於齊襄王時「最爲老師」，且「三爲祭酒」，故《史記》中猶與孟子合併一傳。因荀子學說深明於質文損益及禮樂大原，而弟子李斯學而相秦，韓非子成一家之言，荀子後學影響中國政治與學術深遠；且秦漢之後，「六藝之傳，賴以不絕者」，乃荀子之功，其地位猶有凌駕孟子之勢。至唐韓愈評荀子之「性惡」說爲「大醇小疵」，稍有遜色於孟子。宋代時更因孟子學說流行，孔孟並稱，《孟子》書尊奉爲經，自此，孟、荀地位高下立判。因荀子「性惡」與孟子之「性善」見解相反，「尊孟則不得不抑荀，遂詆其言爲異端之說，擯其學於道統之外，甚或舉暴秦之罪，盡歸之荀卿」，遂將荀子逐出儒門道統之外。勞思光說：「就荀子之學未能順孟子之路以擴大重德哲學而言，是爲儒學之歧途。而尤應注意者是此一學說之歸宿。荀子倡性惡而言師法，盤旋衝突，終墮入權威主義，遂生法家，大悖儒學之義。」[1]時至今日，論「荀子之學不可不予以疏導而貫之于孔孟」，[2]荀子儼然淪爲孔孟儒家中之「歧出」者。[3]荀子學說爲世人詬病有二：其一，荀子主張「性惡」，與孔孟思想悖逆；其二，荀子主張「性惡」，與其同時宣揚「塗之人可以爲禹」之思想矛盾；總而言之，荀子學說之弊病，在於主張「性惡」學說。

然而，荀子所言之「性」，是生而有「好利」、「疾惡」、「好聲色」等具體內容，若未能加以制約，「順是」「性」則易流於暴，暴是偏險悖亂，偏險悖亂便是惡。荀子所以倡言「性惡」，乃是對經驗世界中普遍現實之人性之掌握，同時也是藉以達到治世之政治工具與手段，「性惡」既不是荀子對於人之特質之詮解，更不是荀子思想理論之依歸。因此，就理論體系而言，循荀子「性惡」之說，可以順勢推論荀子「隆禮義」之學說目的，卻無法逆溯荀子學說「隆禮義」之價值根源。

荀子言「其善者僞也」之「僞」，是指人能以「心」思慮，且能化內在之思慮爲可以實踐之禮義法度，人之所以能群、能分、能辨而異於禽獸者，在於人「心」有「僞」之能力，故「僞」乃是人之所以爲人之特質表現。《荀子》文本中言「僞」有二義：一，泛指一切人文化成之禮義法度；二，專指人「心」主觀意志之思慮活動；因此，無論是做爲名詞意義之禮樂制度，或是動詞意義

---

[1] 勞思光著，《新編中國哲學史》（一）（台北：三民書局，2001年），頁316。
[2] 牟宗三著，《荀學大略》（台北：中央文物供應社，1953年），頁8。
[3] 王邦雄在《中國哲學論集》中言：「從孔孟到荀子，正面說是儒學精神轉向客觀化的表現，負面說是儒學價值根源的失落。孔孟心性天的道德義理，轉成道家的自然虛靜義，吾人就由此說荀子是孔孟儒學傳統的歧出發展。」（台北：臺灣學生書局，1990年），頁51。

之意志思慮，人有異於禽獸之「僞」之能力，乃在於人有「心」。因此，從荀子「心僞」概念開展其思想體系，則「性惡」之說應可在政治思想上保存其工具意義與價值，不致使荀子思想產生內在結構之矛盾。且荀子「心僞論」之主張，兼顧主觀意志與客觀禮義，其實與孟子之言「性善」並無衝突。況且，荀子學說始終以孔子之後學者自居，有意思齊孔子立學精神，則荀子學說之宗旨目的應有相應於孔子之學，荀子學說不僅未悖離「儒學之義」，孔子「克己復禮爲仁」之精神，實有待於荀子學說方有實踐之可能。

二、研究動機與目的

本研究計畫之目的乃是基於一個問題意識，即：孔子重建周代文化制度，開立儒家之根本關懷爲何？由此一問題而延伸出三項議題：一，孟、荀二子皆尊孔子，然而，孟子倡「性善」，荀子言「性惡」之目的爲何？二，孔、孟、荀三子各自學說之動機與理論是否具有一致性？三，三子之學說體系彼此之關聯性爲何？試想：孔子自喻爲「待賈者」之「美玉」，即使偶遇「子畏於匡」、「在陳絕糧」、「厄於陳蔡」之頓挫，仍堅持周遊於列國之間，所爲何來？而《孟子》書中，除了孟子及其師生間之對話語錄外，更不乏與梁惠王、齊宣王、鄒穆公、滕文公等政治人物往來與問政記錄，其動機豈止是宣揚人性學說而已？至於《荀子》中之「王制」、「富國」、「王霸」、「君道」、「臣道」、「議兵」、「彊國」、「禮論」、……等篇章，即已充分顯示荀子立論之宗旨與目的。從此一角度思考，則孔、孟與荀子三子之言行，當與其政治理想有關，而其政治理想亦與其自身之思想主張相應。因此，孔子言「道之以德，齊之以禮」、「義以爲質，禮以行之」，乃在彰顯仁義爲禮樂之內容，而禮樂則爲仁義之外在形式，由形式呈現內容，乃是理想之境界。孟子主張「性善」之目的，不僅只是在宣揚人性善端之光明面；而荀子主張「性惡」之目的，亦不在揭露人性之易爲惡之黑暗面。歸納言之：兩人對人性之主張，乃是有意透過對人性之理解，進而掌握人性之特質，並以此人性爲基礎，建立一套符合人性之政治制度，使這套制度不僅符合人性之要求，且能達到有效管理眾人之事之目的。

本研究計畫主要目的——從「心」論荀子之理論思想及其儒家性格，致力建構荀子「心僞論」之理論學說，闡揚孔子、孟子與荀子三子之思想與政治理論之關係。目的論述分三層次：首先，荀子論人「心」之意涵，及「心」、「僞」兩詞在荀子思想中之義意與相互關係，進而論述荀子之捨「性」取「僞」，以「僞」證「心」，以「心」論「道」，以「道」歸「聖人」，「聖人」制「禮義」之究竟了義，建構荀子「禮出於心，心入於禮」之理論體系。其次，推論孔子對「周文」、「正名」等禮制之態度，以及孔子言仁、義之用意，回溯孔子立儒學之本懷；再由荀子「隆禮義」之精神，以回應孔子學說，判斷荀子之學說，是否成功與孔子之立學精神接軌。最後，比較孟、荀兩人對「性」、「心」

兩詞之義界內容，以及兩人論述「性」、「心」之意圖，申論兩者學說之理論義與實踐義；再以孔子學說宗旨爲準，評論孟子與荀子學說誰得孔子衣缽。

中國哲學向來不以思辨性爲特色，亦不停留在純粹的哲學思辨上，中國哲學的特色，乃是透過實踐的工夫以體現主觀的道德理想，是主觀融攝客觀、「知行合一」的哲學。牟宗三嘗言中國哲學特重在「主體性」與「內在道德性」，[4]中國哲學是「以當下自我超拔的實踐方式，『存在的』方式，活動于『生命』，是真切於人生的」哲學；[5]勞思光《新編中國哲學史》中論及中國哲學史的特殊問題時，亦以爲「中國哲學一向不注重解析；既沒有邏輯研究，也沒有知識論」。（頁 17）換言之，中國哲學思想的特質，不是純思辨性的名實之學，而是透過人對於生命的真切體會，進而將道德主體性實踐在生命歷程之中，是「知行合一」、是「坐而言之，起而可設張而可施行」的哲學，而儒家正是這種中國思想主流中之主流。牟宗三在《荀學大略》申論：「彼諸大師皆知儒者之學未有離開人倫而空說道理」，（頁 7）就此而言，儒家學說不應是純思辨的哲學，而是具有理論意義與實踐意義的思想學說。孔孟儒家之心性道德學說內容，不應只是好辯心使然之戲論，而是思想必須化爲「實踐」，道德價值之心性學說必然化爲具體可行之禮樂制度，這不僅是孔子創建儒學之動機，更是孔子學說理論之歸宿。

然而儒家思想長期主導學術思想的結果，卻無法使思想落實在人倫日用之中，遑論達到「治國」、「平太下」的理想境域，在學術理想與現實生活之中，是否失落某些刻意忽略的環節？中國學術理想與政治現實間失落的環節，是否有可能從荀子的學說中得到一些訊息，甚至解答！

清代王先謙雖然早已宣示：「性惡之說，非荀子本意也」；而唐君毅亦批評：「則謂荀子之思想中心在性惡，最爲悖理」。荀子言「性惡」，既不是對人之本質義界，更不是荀子的理論核心與價值所在；即便如此，荀子「性惡」主張，仍使荀子蒙受莫名的罪責。郭沫若在《十批判書》中譏諷荀子在儒家中之地位，是「文廟裡面的冷豬頭肉才沒有荀子的份」，「荀子便只能做狗肉，而不能做羊頭了」，[6]荀子是先儒家中有名而無分之「歧出」者。陳大齊在《荀子學說》便點出「性惡」一詞在荀子思想中之意義，及對荀子學術地之影響：[7]

---

[4] 牟宗三在《中國哲學的特質》言：「用一句最具概括性的話來說，就是中國哲學特重『主體性』（Subjectivity）與『內在道德性』（Inner-morality）。中國思想的三大主流，即儒釋道三教，都重主體性，然而中有儒思想這主流中的主流，把主體性復加以特殊的規定，而成爲『內在道德性』，即成爲道德的主體性。……它沒有西方式的以知識爲中心，以理智遊戲爲一特徵的獨立哲學，也沒有西方式的以神爲中心的啓示宗教。它是以『生命』爲中心，由此展開他們的教訓、智慧、學問、與修行。」（台北：學生書局，1990年）頁8~9。

[5] 《中國哲學的特質》：「純以客觀思辨理解的方式去活動，也是不關乎人生的，即存在主義所說的不關心的『非存在的』。以當下自我超拔的實踐方式，『存在的』方式，活動于『生命』，是真切於人生的。」頁10。

[6] 郭沫若著，《十批判書》（上海：上海書店，1992年，《民國叢書》據群益出版社1947年版影印），第四編第一冊，頁218。

[7] 陳大齊著，《荀子學說》（台北：華岡出版社，1971年再版）。

> 荀子學說之中最為後人所注意而受到酷評的，是其性惡學說。因此之故，荀子遂以主張性惡著稱，其他學說為所湮沒而不受重視。亦因此故，荀子遂見擯於後世正統派的儒家，且被視為思想上的毒素。荀子的性惡論誠為其學說中的一個基本觀點，但此外尚有其他基本觀點，性惡論祇是若干基本觀點中的一個，並不是唯一的基本觀點。荀子雖主張性惡，但並未主張人性固著於惡而不可遷移，更未主張人人應當安於惡而不必妄興為善之念，相反地却諄諄以矯情化性為言，以智明行修為教。故視之為思想上的毒素，譬之為洪水與猛獸，實不免誤解荀子的全般學說，不能算公允的批評。（頁 47）

因爲傳統論述先秦儒，乃以孔孟「性善」論爲標竿，凡不合於「性善」論者，或是不以「性善」一詞爲論述主軸者，皆淡而化之。荀子學說正好與「性善」論相反，荀子既倡「性惡」，且不以「性善」爲學說重點，故未被重視。時至今日，闡述荀子學說者，仍有陷入荀學理論體系存在矛盾的結論之中，以至荀子學說之歷史評價，每況愈下。

荀子主張「性惡」，既是對經驗世界中普遍現實之人「性」之掌握，同時也是藉以達到治世之政治工具與手段，「性惡」既不是荀子對人之所以爲人之特質之詮解，更不是荀子價值理論之最後依歸處。荀子倡「性惡」主張，原是爲了突顯禮義法度之重要性，依人「性」特質建立一套適合人「性」之制度，以達到治國、甚至平天下之目的，是政治制度欲通往「治世」境界過程中之重要歷程。因此，就理論體系而言，循荀子「性惡」之說，可以順勢推論荀子「隆禮義」之學說目的，卻無法逆溯荀子學說之內在價值的主體性。

本研究計畫論述荀子學說之始點，與學說理論之重心，乃是從荀子論「心」出發，論證荀子之「心僞論」，及「心僞論」施之於政治之理論主張，尋求一個可能出路，以掃荀子學說長期被「性惡」之名所累之陰霾。眾所周知，荀子的精神乃是建立在客觀的禮義制度，重視人倫秩序的規範，殊不知，禮義制度的建立來自於聖人之思、慮，而聖人之所以能夠思、慮，乃是出於聖人之「心」。因爲聖人之「心」能「虛壹而靜」，達到「大清明」之境界。聖人能誠其「心」，「心」必「能化性」、「能起僞」，「唯仁之爲守，唯義之爲行，誠心守仁則形」，「誠心行義則理」，故荀子強調「仁義禮樂，其致一也」。因此，從荀子論「心」之意涵開展，不僅可以修正傳統對荀子「性惡」的片面解釋，更可以爲荀子尊君隆禮之學說尋求一個內在的、道德的價值根源，以彌補傳統對荀子理論中矛盾與缺陷的質疑。

三、研究方法

本研究計畫之目的旨在分析詮釋荀子論人「心」之意義，重組荀子「心」、「僞」論之理論系統，從而建構荀子「心僞論」之思想體系；其次，由荀子之「隆禮義」回應孔子立儒家之本懷，重新釐定先秦儒家之學術性格，並檢討孔、

孟、荀三子之傳承關係爲何。因此，本研究計畫所採用之研究方法，擬採取文本詮釋的「語理分析法」，在前賢研究荀子之學術成果基礎之上，貼近《荀子》文本，回歸文獻原典；且在詮釋過程中，力求文本內在之合理詮釋，並建構其理論系統，避免造成詮釋上的循環。從建構荀子思想之理論系統過程中，筆者試圖根據《荀子》學說之理論重心與關懷焦點，嘗試塑造荀子之學說的問題意識，還原荀子學說之「基源問題」；[8]再依荀子之所欲解決之問題爲中心，開展荀子思想之理論結構，及思想理論對治問題的有效性。

因本計畫同時探討荀子之儒學性格，故研究範圍乃以孔子學說思想爲主軸，以此進行比對，從而凸顯荀子思齊孔子立學之精神。本計畫擬以追溯孔子學說所面對之時代議題：即「禮壞樂崩」，或所謂「周文疲弊」之基源問題，把握孔子解決禮樂制度問題之態度與方法，從而展現孔子論「仁」、「義」、「禮」之主張與政治理想之關係。且在以語理分析《荀子》文本，及比較孔子思想之過程中，除了詮釋、建構荀子「心僞論」與孔子「仁義禮」做爲人性特質之理論外，筆者同時提出一個基源問題與假設，即：孔、荀爲何如此重視人之特質，兩人提出對「人性」之主張之目的爲何？孔、荀兩人對「人」之主張，不應只停留在對「人」之闡釋，或理上之可能。如果將兩人對於「人性」主張之基源問題，置於管理眾人之事之政治上，是否具有意義與實質作用？如果兩人學說之動機與目的，乃在於提供政治理論之學理基礎，則兩人對於「人性」之主張，不僅是自身學說之核心與價值，人性論同時兼具有工具性的策略運用。

本計畫之研究方法，在以文本理論還原的過程，同時以人性論與政治學之關係，闡明孔子立儒學之本懷，以此確立儒學之性格，進而推論孟子言「性善」、荀子言「心僞」之初衷，釐定孟、荀兩人思想與孔子學說之脈絡關係與發展分歧。綜合而言：面對如何有效管理眾人之事，先秦諸子嘗試透過對於人之特質之分析與詮釋，從而了解人性之特質、掌握人性，並且依人性特質建立一套適合於人性要求之政治制度，這套合乎人性之政治制度，應可發揮最大之政治效益，必然可以達到「天下歸仁焉」之理想境域。

四、文獻探討

1、專書論著

郭沫若著，《十批判書》

郭沫若盛讚荀子是先秦諸子中，集百家之大成的最後一位大師，而且「先秦諸子幾乎沒有一家沒有經過他的批判」。（頁 185）郭書從生理與心理層面探

[8] 勞思光於《新編中國哲學史》（一）言：「所謂『基源問題研究法』，是以邏輯意義的理論還原爲始點，而以史學考證工作爲助力，以統攝個別哲學活動於一定設準之下爲歸宿。」頁15。

究荀子之「性惡」意含，以爲荀子「他認爲人性具有好惡食色的情欲，讓這種情欲發展下去，那就只有爭奪暴亂，完全和禽獸無別」，（頁 190~191）而荀子所以隆禮義，乃是「正是因爲內部沒有善，人之所以強學而求禮義，正是因爲自己原來沒有禮義，所以性是惡的」，（頁 191）荀子言「性」乃一動物本能，並無善惡可言，故要求以禮義規範人倫秩序，此說大致無致。郭書中一度承認荀子之「心」「既具有絕對的自律性而又三位一體（指虛、壹、靜）的妙用，那嗎心的價值可以稱爲善了」，（頁 193）然而，卻以此推論：

> 而荀子以性惡說主張者的立場採取這樣的心說，那便是怎麼也無法彌縫的一個大矛盾。性既是惡的，心怎麼會善得起來？性既須積偽，何以心反而主張虛靜？反過來，則性便不能完全說是惡的了。（頁 194）

郭沫若以爲荀子之「性」乃人之本質，而「心」又附屬於「性」之下，「心」由「性」生，「性」既無內容，則「心」不能有「善」之內容，若言「性惡」「心善」，便是一大矛盾。郭沫若所言，乃在於不承認荀子之「心」是獨立於「性」之外，因此斷言荀子思想矛盾。換言之，若接受荀子之「心」乃是人之本質所在，「具有絕對的自律性」，且能獨立於「性」之外，則郭沫若對荀子之批判便無矛盾可言。

錢穆著，《中國思想史》[9]

錢穆以爲荀子在當時駁擊諸家學說，重回孔子，是對儒學的貢獻，其功不在孟子之下。然而 「孟子主性善，荀子主性惡，兩人思想又恰相反」。（頁 56）「孔孟言禮，主從人類相互間的愛與敬出發，荀子則改從人類經濟生活之利害上出發。故孔孟言禮，是對人的，而且當下即是一目的。荀子言禮，則轉成對物，而且僅成一手段。荀子發揚儒學，而忽略儒之言仁，荀子畢竟只是一個智者，非仁人。」（頁 60）錢穆對孔、孟、荀三子之學說是典型的傳統分系。但是，孟、荀兩子對「性」之義界不同，故不得以「性善」、「性惡」判斷兩子之思想是否相反。其次，筆者以爲孔孟言禮，是出自人之心性，故禮乃成淑世的工具，目的在彰顯人性；而荀子隆禮，乃是出於聖人之「心」，而禮固然是淑世之手段，亦是荀子思想之目的。

牟宗三著，《荀學大略》

本書列舉《荀子》二十四條文本，具體而微闡述：「荀子之隆禮義而殺詩書：荀書摘要」、「荀子之基本精神：天生人成」、「荀子論君及其問題：道德形式與國家形式」與「荀子與法家：君德與君術」等四項議題。書末并附「荀子正名篇疏解」。牟宗三雖然盛讚荀子：「知統類，一制度，隆禮義而殺詩書，充實飽滿，莊嚴隆重，盡人生宇宙皆攝而統治于一大理性系統中」，（頁 16）同時亦感歎荀子不能深切把握孟子仁義內在之學，故「大本不立，遂轉而言師

[9] 錢穆著，《中國思想史》（台北：臺灣學生書局，1992年）。

法，言積習」。（頁 3）並申論言：

> 其所隆之禮義繫于師法，成于積習，而非性分中之所具，故性與天全成被治之形下的自然的天與性，而禮義亦成空頭的無安頓的外在物。此荀子正面之主張也。荀子只知君師能造禮義，庶人能習禮義，而不知能造能習禮義之心即是禮義之所從出也。荀子之心思一往而不反，故其誠樸篤實之心只表現而為理智的廣被，而於問題之重要關節處轉不過。（頁 3~4）

荀子隆禮義，但禮義非生於性分之內，而寄託於師法，庶人成于積習，故禮義成爲性外之物，禮義之價值根源失落，荀子之理論基礎成爲重要問題。由於牟宗三每每論述荀子學說，多以孟子學說予以疏通，「荀子只認識人之動物性，而于人與禽獸之區以別之真性則不復識」，「故荀子于動物性處翻上來而以心治性。惟其所謂心非孟子『由心見性』之心。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」。（頁 24）牟宗三將荀子之「心」，理解爲純粹認知外在事物能力的「認知心」，而忽略荀子強調人之「心」具有「辨」之能力。

陳大齊著，《荀子學說》

陳大齊一語中的指出：「荀子之研究心理，非必爲了研究心理而研究心理，其主要目的是爲了闡發性惡，是爲了衡定是非，亦即爲了道德學理則學等價值科學而治研究心理。」（頁 28）「荀子既標舉義辨與能群爲人類的特色，其名理學說政治學說道德學說教育學說分別以此二大特色爲基本，而引申之，光大之。故此二大特色亦可說是荀子學說的基本觀點。」（頁 30）荀子言「性惡」目的不在彰顯人「性」之內容爲何，而是爲了成就道德學等價值科學；而荀子標舉人有「義辨」與「能群」之特色，以此區分人禽，正說明荀子學說之目的在尋求其政治學等之理論基礎。陳大齊書中申論言荀子「性惡」之意，以爲「荀子祇主張性本趨向於惡，並不否認其有改趨於善的可能。故如實言之，荀子的性惡說祇是人性向惡說而已，稱之爲性惡說，不免有些言過其過。」（頁 57）「性」既趨向惡，則「善的由來」，歸之於聖人之「僞」，陳大齊言：「聖人化性而起僞，僞又爲善之所由生，然則人之藉以起僞，並藉以進於善者，究爲何種力量？依荀子所說，計有內外兩種因素，知慮是內在的因素，環境是外在因素。」（頁 62）雖然陳大齊在往後「第七章：知慮論」提到荀子時以「心」來稱呼知慮，可惜陳大齊分析以爲：「必須心境能夠達到大清明的境地，而後『知道』『可道』始能不失毫釐。分析言之，即是虛壹而靜。故虛壹而靜是求道者應具的心境，是『知道』『可道』不可或缺的條件。」（頁 103）若此，則荀子之「心」仍是無內容之「大清明」。陳大齊未能就「心」之「知慮」能力演繹出仁義道德，及聖人以「心」而能「化性起僞」，制禮樂之政治功能，殊爲遺憾。

楊筠如著，《荀子研究》[10]

楊筠如此書研究除「前論」部分探討荀子其人、其事，及《荀子》文本之真僞外，在「本論」部分，全面性的詳細分析荀子之思想與古代哲學、宗教、政治與經濟之關係，肯定荀子「也是儒家中的一個主角，而且他與孟子的性說，同是儒家哲學中的精采」。（頁 49）此書將荀子之「心理現象」分爲兩部分：「一部分是性，情欲都是性的表現；一部分是心，慮就是心的作用」，「這部分的關係，就是以心來節性」，（頁 52）此說應屬的當；但是由於荀子言「心」慮能「虛壹而靜」，故楊筠如斷言「荀子的心理學完全出於道家」，（頁 58）並申論「荀子之所謂心，便是直接由道家之所謂道，體念出來。所以他所說心之判斷是非的標準，也完全就是一道字」。（頁 61）荀子以「心」體「道」，由「道」創建禮義制度，楊筠如稱荀子之「道」乃由「心」去體念出來，此說尚且無誤；但是將荀子之「心」因具「虛壹而靜」，而歸爲道家，進而將「心」所體念之「道」等同於道家之「道」，此說值得商榷；再者，荀子所謂「虛壹而靜」乃是「心」通往「道」的修養歷程，與道家途同而歸殊。因此，楊筠如只說對了一半。

陳登元著，《荀子哲學》[11]

陳登元於書中以：「術士」、「弄文墨，好辨論者」、「知六藝者」與「仲尼之徒」等四則屬性定義何爲「儒」者，並舉《荀子》書中所述之語與孔門之書略同者，說明荀子之爲儒家，及其承受於儒家之產業。[12]陳登元於書中「荀子之心理學說」一章分析，以爲：「荀子之所謂性者，係指本能而略涉及欲字之界限」，（頁 144）而「荀子之所謂心者，爲絕高無上之機關，而能判斷事理者，苟不爲外物所誘，則心之清明也如水」，（頁 150）顯示「心」、「性」兩詞在《荀子》文本中之意涵非常明確；書中並下一判語曰：「孟荀二子，同主人有善心；荀子性惡之性，非孟子性善之性」，（頁 162）此說正是本計畫所欲論證範圍其中之一。

鮑國順著，《荀子學說析論》[13]

鮑國順在本書「心的本質及其在荀學系統中的地位」一節，論荀子〈解蔽

---

[10] 楊筠如著，《荀子研究》（上海：上海書店《民國叢書》第四編第四冊，1992年據商務印書館版影印）。

[11] 陳登元著，《荀子哲學》（上海：上海書店《民國叢書》第四編第四冊，1992年據商務印書館版影印）。

[12] 同上註。頁49~57。陳登元又列舉：「孔子荀子，俱言勤學」、「曾子荀子俱言『三省』」、「孔子荀子俱主里仁」、「與孔子俱存爲己而學之心」、「不肯以殺一不辜得天下」、「孔子謂見賢思遷，見不善而自省，荀子亦云」、「均有剛毅自信之意，而以爲天下事人人可爲」、「孔子言義利之別，荀子亦言」、「誠意慎獨，荀子蓋亦言及」、「不怨天，不尤人」、「賤視生產階級」、「其言理財，亦與有若同意」、「其言堯舜禪讓亦學孟子略同」、「其言禮也，亦與孔子有同者」、及「又有同者」等十五點儒家之作品，「證實荀子爲儒」。頁57~63。

[13] 鮑國順著，《荀子學說析論》（台北：華正書局，1982年）。

篇〉文本言：

> 心是形軀之君，又為神明之主，所以可以說就是人生的主宰，「出令而無所受令」以下云，又顯然表示心是獨立自主，意志自由。再加上正名篇「心也者，道之工宰也」的解釋，荀子此處所謂「心」，似乎與孟子的「道德心」並無分別。（頁 149）

作者在此已然點出荀子學說價值之根源，可惜未再加以追究，甚至推翻上述的論證。因爲鮑國順將荀子之「心」，理解爲「智心、理智心或知性心」，而「這是荀子心論的基本特色」；因此，爲維護「荀子心論之基本特色」，鮑國順判斷：「這段文字，顯然與荀子的心論，有基本上的矛盾」，「如果認爲孟荀二人，同主心善，那麼就荀子而言，將會紊亂其思想系統，也無法顯現出他的思想特色了。」（頁 149）在此筆者不禁質疑：「智心、理智心或知性心」，是否是荀子「心」論的基本特色？且此一基本特色是否必然具有排他性，不容許有其他可能的意義？若將荀子之「心」論主「心善」，是否「會紊亂其思想系統」？其實，鮑國順的說法與勞思光之前對荀子之詮釋，都是割捨刻意荀子之文本，以成全各自對荀子思想的詮釋系統。荀子之「心」意，既含有獨立自主之「道德心」，且有認知之能力作用「知性心」，學者沒有理由，亦不能有藉口割捨文本以成就理想中之荀學。

韋政通著，《荀子與古代哲學》[14]

本書之寫作之方式，誠如作者自述，是「以荀子爲中心，去通過先秦各家的思想；並把荀子的思想和各家相關的部分一一較量」。（頁 285）韋政通乃是以「天生人成」之原則構造，以籠罩荀子整體學說，在分析荀子之「性」與「性惡」關係時非常清楚：

> 人生而有好利，有疾惡；生而有耳目之欲，有好聲色；這都是人的自然之性，無待而然者。由自然之性導生惡的關鍵，全由「順是」見之；順是者，順自然之情而不知節制之謂。……由自然之性到性惡既是必然的，所以要使性的需求向下滾的趨勢止煞住不流於惡，則不能不有賴於客觀之禮義（偽）；故禮義是能治者，而性屬被治者之對待性遂顯。（頁 68~69）

韋政通言荀子之「性惡」之關鍵，乃是自然之性「順是」所產生，故「性惡」必待客觀之禮義方能被治；此說確屬的當。但是說「由自然之性到性惡既是必然的」，這種推論大有商榷餘地。凡人皆有自然之「性」，但有聖人不會「順是」發展，因爲聖人能「積思慮」、「習僞故」，故能「化性」、能「起僞」，而聖人所以能異於庶人者，乃在於聖人有「心」。然而，書中又說：

> 荀子所識之心為認知心，即是可以說有善的涵義，亦絕不同於孟子所說之

[14] 韋政通著，《荀子與古代哲學》（台北：臺灣商務印書館，1992年）。

心，……荀子言心有善的涵義，他並不是由人直下的惻隱之感處認取心之善義；故善不屬於心本身，而是在心之中理與對治之關係而顯的。由心之中理與對治的關係始能見心善，故盡心只能知道，知禮義之統類，而不能知性。心與性成為能治與被治的關係：「以心治性」。這也是在認知心表現的領域中，討論人性問題，必有的一個歸結。（頁 144）

韋政通對於荀子「心」之見解，亦理解爲認知心，故「心」不必然涵有善意，善亦不屬於「心」所有，亦不從「心」中生，此說與牟宗三雷同。筆者亦同意荀子之「心」具有認知能力，但是，《荀子．不苟篇》嘗言：「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」，心誠則能守仁行義，誠心行義則理，荀子言之諄諄，豈能視若無睹？「認知心」與「道德心」是一種分析判斷，兩者是否有排斥性，或矛盾關係？意即，荀子以「心」做爲內在的仁義道德，與外在的感官認知之雙重性，是否必不相容於一「心」之中！

此外，韋政通以爲「荀子之治道，以禮義爲本。禮義並不本於德性，禮義就是治道的最後根據」，（頁 90）因爲荀子「心」、「性」皆非德性根源，故荀子必無德性可言；既無德性可言，則「禮義並不本於德性」，且「禮義就是治道的最後根據」，此一評論，促使荀子學說淪爲權威式的教條主義者，甚至質疑荀子之理論本身便存在著困境與矛盾，而無法自圓其說。

勞思光著，《新編中國哲學史》

勞思光認爲荀子是以儒學改革者自處，並批評荀子總體學說言：「蓋荀子之價值哲學，於主體殊無所見，故其精神落在客觀秩序上。然以主體之義不顯，所言之『客觀化』亦無根。」（頁 317）勞思光所以言荀子之主體之義不顯，乃是因爲勞思光認爲：「荀子之『心』雖一度說爲『主體性』，但此心爲一不含理之空心，並非道德主體。其功用僅是在虛靜中照見萬理；與道家所說之『心』相近；」（頁 322）因爲荀子言「心」是「虛壹而靜」，其用語與道家思想接近；故荀子雖然一度以「心」爲「主體性」，言「『心』似與孟子之『性』極相近」，（頁 322）但終究「而與儒學所言之『心』（道德心）相去甚遠，更非孟子所言之『性』。」（頁 322）荀子既公然反對孟子「性善」，又喜用道家術語，因此，荀子「言性時只知自然之性，乃若持『性惡』之論；言心時只立觀照之心，遂有槃水之喻。性中既無價值自覺，心德又爲虛靜清明；徒言禮義師法，不得其根」。（頁 329）勞思光之判斷，乃在於不承認荀子言「心」同時兼具有主體性與認知能力，亦因勞思光不承認荀子言「心」具有主觀能動性，進而論斷荀子「徒以『僞』釋『善』，而不能說明『性惡』之人何以能有『人爲之善』，亦不能說明師法何由立，禮義何由生，遂伏下荀子理論之致命因子」。（頁 319）

廖名春著，《荀子新探》[15]

廖名春分析歸納荀子人性論以下列特點：

「第一，較爲全面地對人的自然屬性和社會屬性作了綜合研究。」

「第二，荀子認爲人的惡性是先天的，強調〝人之性惡〞，把人的某些社會屬性混同於自然屬性，並以此解釋〝禮義法度〞的天然合理，這有明顯的失足之處。」

「第三，荀子認爲善是後天的人爲，否定了道德先驗論，這是他較孟子的高明處，是荀子人性論學說的最大貢獻。」

「第四，荀子認爲〝凡以知，人之性也〞，肯定了人類具有認識的本能，又將其與後天的善相區分。」

「第五，荀子〝化性起僞〞的觀點肯定了人性是可以改變的，又提出了環境對於改變本性的重大作用，強調了積、靡以發揮人的能動作用，這是難能可貴的樸素唯物論和樸素辨證法。」（頁 134）

作者乃以其一貫不斷的唯心、唯物的二分法以分判荀子之人性爲唯物論者。關於第二點所言，荀子之「性惡」，乃是發生歷程的意義，而非本質，「禮義法度」是人僞的結果，不知作者指控爲何？第三點以爲荀子否定道德先驗論，乃至於荀子稱讚高明過孟子，是荀子人性論最大貢獻，此正是本研究計畫所欲證之事項；因爲，廖名春全書殊少言及荀子之「心」。而且，如果詮釋以爲荀子否定「道德先驗論」，而忽略荀子言「心」之涵意，則本書所列之第五項結論，又形成原來學界對於荀子理論缺陷的質疑。

李哲賢著，《荀子之核心思想——「禮義之統」及其時代義意》[16]

李哲賢於書序言：「本文所採取之方法，乃依據內在、外在方法之探究，以說明荀子『禮義之統』思想形成之跡，並加上『個人自由意志之抉擇』一因素之探究，藉以說明荀子思想所以去取之理由及其所以提出『禮義之統』思想之真正原因所在也。」（頁 2）此書與筆者之研究方法大致相符，然而論述主旨卻不盡相同。本書以「禮義之統」爲荀子之核心思想，而筆者則以荀子之「個人自由意志之抉擇」論證「禮義之統」源於「心」之「僞」。李哲賢認爲：「荀子以爲禮非出於天，亦非根於人之心性，而係出自後天之人爲，且是由聖人所加以制定者。」（頁 50）因此論定荀子所言「心」「虛壹而靜」之大清明狀態，「則能照見客觀事物之理，能知道也。蓋荀子之道，是客觀外在之存在，不在心之中而在心之外，故荀子所把握之心之性質即認知心也。」（頁 44）「荀子所把握之心爲認知心」，「故心之主宰性，對於道德而言，並非可信賴者。心之主宰性乃由其認知能力而來，心之主宰性之不可信賴，即是心之認知能力之不可信賴者也」。（頁 79）如此，則荀子「化性起僞」之可能，唯有依賴「後

[15] 廖名春著，《荀子新探》（台北：文津出版社，1994年）。

[16] 李哲賢著，《荀子之核心思想——「禮義之統」及其時代義意》（台北：文津出版社，1994年）。

天經驗之積累與環境之薰習」二條件而已。（頁 82）

蔡錦昌著，《拿捏分寸的思考——荀子與古代思想新論》[17]

蔡錦昌提出一種所謂「中國古代思考方式」，[18]做爲分判先秦思想之方法論，並以此評論部分研究荀子之學者。本書正文部分，在第二章「荀子的心是明智心——評牟宗三與唐君毅兩的看法」指出：「其實唐君毅先先的問題，絕大部分出自解蔽篇，而牟宗三的問題絕大部分出在正名篇」。（頁 71）[19]第三章「荀韓關係論——評韋政通和蕭公權的看法」，以爲韋政通對荀韓關係論之根本看法是：「荀子與法家的關係，是由於荀子系統的缺陷所決定，與荀子的正面主張無涉。」（頁 96）蔡錦昌以爲韋政通此說並不正確，因爲「荀子思想中心不在性惡論固然不錯，但韓非思想中心同樣也不在視人性爲惡上」；（頁 96）而「蕭公權先生以荀子爲儒法之過渡人物，未必允當。尤其他以此論定荀子之非牛非馬，不但不兩得，反而兩失，這種論點更爲不當」。（頁 97）第四章「荀孟關係論與荀墨關係論——評勞思光的看法」，蔡錦昌評論「勞思光先生的荀孟關係論是以孟子之性善論爲主線和出發點的」，（頁 126）因此質疑勞思光「他憑什麼說，荀子倡性惡而言師法而沒有順孟子之路以擴大儒家之重德哲學就是儒學之歧途？」（頁 125）蔡錦昌所以如此嚴厲批判諸位學者，主要來自其治先秦思想之方法論，所謂「中國古代思考方式」即是「先秦思想之分析架構」，是由四組八個命題組成：「陰陽法」—「利害法」；「形名法」—「名實法」；「無爲法」—「有爲法」及「性內法」—「性外法」，（頁 31~42）最後判斷荀子之思想是：有爲、性外、陰陽、名實。此一分析架構乃是以二元對立爲基本論述，或許方便分判先秦諸子之學，但是如此分析是否過於武斷？再者，以這種二元對立之原則分析，是否會迫使詮解荀子之「心」面臨「二擇一」之困境？

王邦雄．岑溢成．楊祖漢．高柏園等著，《中國哲學史》[20]

本書以爲荀子之性只是一自然之質，其意接近告子之說，「理應推出無善無不善的中性論，而荀子以人性若缺乏制約便有罪惡的可能，此最多只能證成

---

[17] 蔡錦昌著，《拿捏分寸的思考——荀子與古代思想新論》（台北：唐山出版社，1996年）。

[18] 所謂「中國古代思考方式」，蔡錦昌解釋是：「在處理這樣一個問題時，我們假想：這世界上的確有一種叫『中國古代思考方式』的東西。這個東西雖然是虛的，但它却體現在先秦的思想文獻中。只要我們有耐心而且有足夠的想像力，就能夠從這些思想文獻中找到它的線索，追蹤它的脈絡，最後掌握其原始形態。不止如此，任何對見秦時期思想文化文獻資料之理解與詮釋，都應該首先考慮這個問題，方能避免張冠李戴，甚至指鹿爲馬的思想暴力行爲。」

[19] 《拿捏分寸的思考——荀子與古代思想新論》論：「牟先生對荀子是多麼不自在，一下子說他沒發展出邏輯太可惜，一下子說他畢竟有認知心靈很難得，一下子又說凡儒者皆以行以知而較崇高古典。牟先生只能大略地說出他所理多的荀子在他理解之哲學世界中的位置，而不能正面準確地說出荀子的心是什麼心。無論在實踐方面抑或在心性方面，荀子處在牟宗三先生哲學天地的邊陲模糊地帶，好像荀子思想本身就不夠明確和究澈似的。」頁66。

[20] 王邦雄．岑溢成．楊祖漢．高柏園等著，《中國哲學史》（台北，里仁書局，2006年）。

人性是可惡的，但並不能依此而主張性惡」，（頁 87）此說確屬精當。但是本書又將荀子之「心」理解爲「只能照物」，「非能生理」之認知心，並將荀子「虛壹而靜」之修養工夫指是明顯的道家形態，進而判斷：「若心是認知心，而性是性惡論，則說荀子是先秦儒學的歧出者，應是中肯之論」。（頁 88）又因爲性是中性，心是認知心，故「化性起僞」如何可能成爲荀子理論最根本的困境與問題。反省本書所提醒有關荀子學說之困境，正是本計畫之研究重點與目的，若能證成荀子之「心」不僅具有認知能力，其同時具有獨立自主判斷是非，從而由道德意識生發禮義法度，皆是由「心」之自由意志表現，則荀子學說之內在困境應可迎刃而解，而荀子學說便不必是儒學中「已然遠離了孔孟仁心仁性的傳統」之「歧出」者。

2、期刊論文

期刊論文方面，《國立政治大學哲學學報》第十一期（2003 年 12 月）發行「國際荀子研究專號」。除柯雄文之「序言」外，本期收錄計有：王靈康〈英語世界荀子研究概況〉，佐藤將之〈二十世紀日本荀子研究之回顧〉，赤塚忠〈荀子研究的若干問題〉，管本大二〈荀子對法家思想的接納：由「禮」的結構來考察〉，尤銳〈荀子對春秋思想傳統的重新詮釋〉及莊錦章〈荀子與四種人性論觀點〉等六篇論文。

國立雲林科技大學漢學資料整理研究所於 2006 年 12 月出版《漢學研究集刊》第三期，該期收錄十篇論文，其中八篇與荀子有關，名爲「荀子研究專號」。依本期編排順序：林啓屏〈《荀子・正論》及其相關問題〉，劉又銘〈荀子的哲學典範及其在後代的變遷轉移〉，林素英〈從「修六禮明七教」之角度論荀子禮教思想之限制〉，廖名春〈20 世紀後期大陸荀子文獻整理研究〉，佐藤將之〈漢學與哲學之邂逅：明治時期日本學者之《荀子》研究〉，鄭宰相〈韓國荀子研究評述〉及吳進安〈荀子「明分使群」觀念解析及其社會意義〉等八篇論文。其中三篇論述荀子在大陸、韓國與日本的研究概況：廖名春〈20 世紀後期大陸荀子文獻整理研究〉，論文之後附有 1950—2005 年間大陸荀子研究之論文、專著目錄，及博、碩士學位論文目錄。佐藤將之〈漢學與哲學之邂逅：明治時期日本學者之《荀子》研究〉，總成十九世紀日本明治時期荀學研究成果。鄭宰相〈韓國荀子究評述〉，論文將 1950 年代至 2005 代韓國之荀子研究分三個時期：第一期爲 1950 年代至 1970 年代，此期韓國學者開始以近代學問方法來研究荀子；第二期爲 1980 年代，此期「留臺派」有金忠烈、鄭仁在與金炳采三；第三期爲 1990 年代至 2005 年，此期中國研究者的人數急劇增加，荀子研究呈現繁盛局面。三篇論文皆附錄海外研究荀子之資料與動向，彌足珍貴。此外，與本研究計畫論述關係密切者有：

林啓屏〈《荀子・正論》及其相關問題〉，論文認爲「荀子對於政治活動的理解，實無墮入權力迷障中的危險」，並且肯定「荀子的政治主張，仍然是

歸於儒家『德治主義』的路向」；（《漢學研究集刊》第三期，頁 19）此一論述，更確定本研究計畫中努力貞定荀子「儒學性格」之目標。

劉又銘〈荀子的哲學典範及其在後代的變遷轉移〉，論文指陳自宋、明以降至今牟宗三、蔡仁厚先先等當代學者，以孟子哲學爲典範之「孟學系荀學」，進而判定荀子哲學「準異端性格」之傳統論述。論文主旨努力擺脫此一傳統論述，試圖「將荀子哲學典範更真實更有生命地重建出來」，進而「重新發現、表述荀子哲學在後代流傳、變動的大勢，藉以整理地、大略地揭示一個『當代新荀學』的可能」。（頁 34）劉又銘儼然在推動一場當代荀學的「革命」，而本篇論文正暗示著未來荀學研究的詮釋向度。本篇論文論及荀子之「心」言：「因爲心有道德直覺，所以心的『知道』並非客觀的認知，並且在『知道』以後還會繼續去『可道』、『守道』。不過，又因爲心的道德直覺是有限度有條件的，所以心的『可道』、『守道』也跟心的『知道』一樣，需要經過反覆的鍛鍊和一再的嘗試錯誤，這就是荀子所以要特別強調『誠』和『積』的原因了。」（頁 42）筆者之研究計畫則與劉又銘對於荀子「心」之義界有所不同，容或有置喙之空間。

吳進安〈荀子「明分使群」觀念解析及其社會意義〉，論文「前言」部分述及：「面對周文崩解，社會秩序蕩然無存，如何回復周文的價值與重建穩定的社會，一直是孔子及其後起之秀—孟子及荀子思考的課題。」（頁 222）並引《論語．顏淵》「顏淵問仁」一段，說明「孔子強調道德實踐由我做起，道德內化與外在的社會規範齊一和諧，普遍化地實踐仁的價值，自我要求不逾越禮的規範，則天下歸仁當是指日可待」，（頁 222）此乃是筆者本年度研究計畫重點之一。且論文中亦闡釋荀子「在強調以心治性之原則下，心不但擁有認識、判斷之知識性的功用，更擁有上述的意志之自由及抉擇」，（頁 226）此亦是本研究計畫努力建構之詮釋內容。

《國立臺灣大學哲學論評》第三十四期（2007 年 10 月），佐藤將之發表〈荀子哲學研究之解構與建構：以中日學者之嘗試與「誠」概念之探討爲線索〉論文。論文大致分爲二部分：前半部分又分二個子題，先以日本荀子研究成果爲前題，再以臺灣學者：蔡錦昌、王慶光與劉又銘三位進行比較；後半部分，作者試圖以《荀子》中「誠」之概念，發現《荀子》思想的整體性面貌，並重建《荀子》哲學體之可能性。

學術研討會方面，臺北大學東西哲學與詮釋學研究中心主辦之「中國古代哲學：文本與詮釋」研討會，（2006 年 11 月 25~26 日）會中有：杜保瑞〈荀子的性論與天論〉，潘小慧〈從「解蔽心」到「是是非非」：荀子道德知識論的建構〉，陳界華〈荀子文本詮釋的回向機轉：「性」主／命題的描述〉及佐藤將之〈從「性惡」到「變化」；從「天人之分」到「參於天地」：《荀子》詮釋之另外可能性〉等四篇論文發表。特別值得一提的是潘小慧〈從「解蔽心」到「是是非非」：荀子道德知識論的建構〉論文，[21]文中提到：「本文的目的在

[21] 本場由台北大學東西哲學與詮釋學研究中心主辦之「中國古代哲學：文本與詮釋」研討會

於試圖從《荀子》的幾個關鍵概念，藉由詢問：『荀子或《荀子》的問題意識是什麼？』『荀學的目的爲何？』『荀學是否有其知識論？』『若有，是何種型態的知識論？』等問題，來推導出一種對荀學的詮釋架構，即一種『道德知識論』的建構。」（頁 2）潘小慧對荀子之發問與思考歷程，皆與筆者大致相同；甚至其結論以爲：「《荀子》中的『解蔽心』之『知』和『智』從『認知能力』、『知識』等原本純屬知識論的意涵，轉而爲『是是非非』此兼具知識論與倫理學之雙重意涵。」（頁 9）筆者非常同意潘小慧所言，荀子之「心」兼具知識論之認知能力與道德爲主體之倫理學。但是潘小慧論荀子乃是由外在學習認知，轉成爲內在道德意識，意即由知識論轉成爲倫理學，以此論荀學似乎有「轉識成智」之意味？因此推論：「創制」『道』的第一個聖人如何可能？荀子並未予以回答或解決，這就形成荀子根源性之難題。」（頁 6）這又回到傳統論述荀子理論內在的困境。筆者直接肯定荀子之「心」，同時兼具客觀之認知與主觀之道德，兩者同時並存，不分先後；而「聖人」一詞不是指稱特定之對象，而是指誠「心」合「道」，而能行仁義、建禮制之人。如此，從主觀而言，則凡人經過修養工夫，必能成「禹」；從客觀來說，「聖人」誠「心」合「道」的客觀化，便是禮制。最後，潘小慧試圖建構荀學的「道德知識論」，而本計畫之研究目的，則是從荀子之論「心」與聖人，聖人與禮制之關係，建構荀學之「道德政治學」。

在學位論文方面，江心力《20 世紀前期的荀學研究》，[22]本書乃江心力中國西北大學中國思想文化研究所之博士論文出版而成，正好與廖名春〈20 世紀後期大陸荀子文獻整理研究〉形成互補。論文主要以中國境內 20 世紀前期之荀學研究爲對象，認爲當時期之荀學研究重社會功用，與時代思潮息息相關。書中大致分三時期：「二十世紀初的荀學」，此時期以康有爲、譚嗣同、梁啓超、劉師培及章太炎爲代表；「新文化運動影響下的荀學研究」，則以胡適爲代表，並總結二十、三十及四十年代之荀學義理研究；「馬克思主義學者與荀學的現代詮釋」，此時期則以郭沫若、杜國庠及侯外廬之研究爲對象，此時期學者透過所謂馬克思主義思想之領導，甚至將馬克思主化約爲「知人論世」之研究方法，更宣稱侯外廬可以說是馬克思主義學者詮釋荀子的集大成者，而形成全面性對荀學研究之思潮。

3、研究計畫

近年國科會補助有關荀子研究，及與本研究計畫相關之專題研究者，有陳昭瑛「荀子的情論（I）：「情」概念從孔孟到荀子的轉化」，「荀子的情論（II）：「「情」與「文」的關係」，「荀子的情論（III）：「情」與「氣」」，（計畫執行 2004 年~2007 年）此研究計畫尚在執行中，部分研究成果暫不公開。今

，（95年11月25~26日）尚未集結成冊，以下僅以初稿頁碼標示。

[22] 江心力著，《20世紀前期的荀學研究》（北京：中國社會科學出版社，2005年）。

年（2007）以「荀子情論（IV）：與形象論、心性論的關係」爲題，持續研究。

劉振維「「性善」到「性本善」失落環節之研究（II/I）」、「「性善」到「性本善」失落環節之研究（II/II）」」，（計畫執行 2005 年~2007 年）此研究計畫重點，在於論述從孟子「性善」到朱熹「性本善」發展過程中之環節，即漢代以降至宋代以前之哲學發展。第一年研究「兩漢時期人性論商兌」，第二年研究「從何（晏）王（弼）到韓（愈）李（翺）對人性的詮釋」；研究內容則有三部分：一，論述先秦儒學的人性論；二，論漢儒人性論與宇宙論之結合；三，指出道德內蘊由實踐而成轉變爲上天降賦先天說的意義。

林啓屏「先秦儒家學派意識的搏成及其意義——以戰國時期的『心性論』爲研究核心」，（計畫執行 2004 年~2005 年）此計畫研究成果暫不公開。

伍振勳「荀子性惡論之義涵重探——『以心治性』說的省思」，（計畫執行 2005 年~2006 年）此計畫乃是從語言和社會兩面向說明孟、荀兩子人性論之歧異。文中認爲「荀子的心性論，從『主體哲學』的詮釋角度來看，縱有不夠透闢之處」；且荀子之「『性』相當於人性『有氣、有生』的生理層次，『情』與『慮』則相當於人性『有知』的心理層次，『僞』則是相當於人性『亦且有義』的社會和文化層次。因此，『化性起僞』說就蘊涵『社會化』的人格發展歷程」；而「荀子的『心』是『血氣』『志意』『思慮』三個面向的統合體，它本身就是「性」的一部分，也就不能直接對治『性』「情」」；因此，荀子的「社會自我」觀點，屬於「完全的社會性」。伍振勳論述荀子之「心」是「性」的一部分，而「僞」則是屬社會和文化層次，故聖人「化性起僞」乃成爲「社會化」之人格發展歷程；如此又落入到勞思光責難荀子理論有其內在矛盾之論述系統之中。今年伍振勳則以「荀子名學探微：荀子思想的語意學基礎」爲題，（計畫執行 2007 年~2008 年）持續研究。

佐藤將之以「從傳統漢學到哲學研究：明治．大正時代日本荀子觀研究」爲題，（計畫執行 2007 年~2008 年）通過國科會申請研究。

東海大學哲學研究所何淑靜以「比較孟子與荀子的性善說」爲題，（計畫執行 2007 年~2008 年）通過國科會申請研究。

五、結果與討論

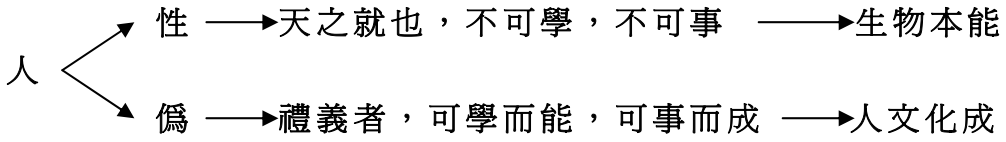
（一）、荀子心僞論之理論建構

（1）、荀子依人類外在之行爲表現區分爲自然之「性」與人爲之「僞」，凡人皆有性、僞之內容。

> 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，可事而成者，

謂之偽，是性偽之分也。[23]（〈性惡篇〉頁 400~401）

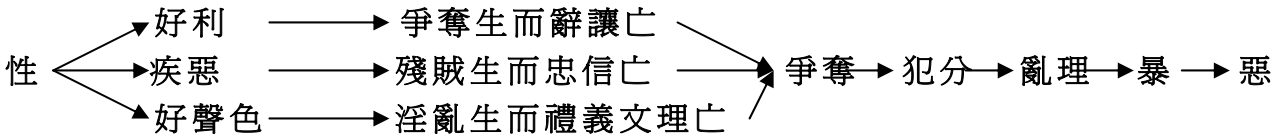
荀子言「性」是「感而自然，不待事而後生者也」，是人與生俱有之生理本能，是客觀存在之既有事實；「偽」，非謂虛假之意，而是「感而不能然，必且待事而後然者」，是指人在生理本能之外，尚有一種後天之教育與學習能力，即是「人爲」之意，具體化便是一切禮義法度。



荀子之「性」乃是中性論述，「性惡」是一種發生歷程的結果論，而不是對人之本質定義。

人之性惡，其善者偽也。今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分，亂理而歸於暴。（〈性惡篇〉頁 399~400）

依荀子之言，「性」之具體內容乃是乃指「好利」、「疾惡」、「好聲色」等，是人普遍與生俱有之動物本能，非關道德價值之判斷；而所謂「性惡」，乃是順是「性」易於產生「爭奪」、「犯分」、「亂理」，終「歸於暴」，此結果即是「惡」。因此，荀子子所言「性惡」者，乃是指發生歷程之判斷，而非人之本質意義之界定。

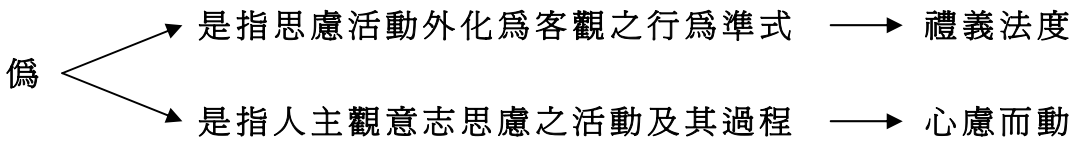


「偽」非謂虛假，而是「人爲」之意，是指「可學而能，可事而成者」，指人在生理本能之外，尚有一種後天之教育與學習能力，其具體化便是一切禮義法度。因禮義法度可「以矯飾人之情性而正之」，可「以擾化人之情性而導之」，由聖人之偽所生之禮義，便是人文化成之具體表現，屬於一種後天的「社會化」之歷程。雖然荀子從人之外在行爲以「性」、「偽」二分先天本能與後天人爲，但是，若將荀子之「偽」理解成爲只是客觀化之後天人爲構設，則失之過簡。實際上，在《荀子》文本之中，「偽」尚有另一層涵意。荀子曰：

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。（〈正名篇〉頁 380）

[23] 【唐】楊倞注．【清】王先謙集解《荀子集解．考證》，台北，世界書局，2000年。以下凡引《荀子》文本，及楊倞注、王先謙集解，皆從此本。

因此，成就「善」之「僞」，有二層意義：其一，是做爲名詞意義之「慮積焉，能習焉，而後成」之人爲「禮義」；其二，是做爲動詞意義之「心慮而能爲之動」之「心僞」活動歷程。後者意指人能在後天學習之外，尙有一種主觀意志之思慮能力，而其思慮能力之主體性源自於人之「心」。



（2）、分析詮釋荀子「心」之可能含意與作用。

荀子以「心」做爲人之本質定義。

> 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。（〈非相篇〉頁 69）

「人之所以爲人者」，不僅在於「二足而無毛」而有別於禽獸之特殊外形而已，更重要的特徵，在於人俱有「辨」之內在特質與能力。因人有「辨」，故能區分人倫秩序，且能由人倫秩序建立禮義法度，進而由聖王「存其政舉」，（楊倞注）以禮建立人道，「故人道莫不有辨」。因此，「辨」是人道之所從出，是禮分之基礎，亦是人之異於禽獸者之特質。

> 辨說也者，心之象道也。心也者，道之工宰也。道也者，治之經理也。（〈正名篇〉頁 389）

「辨」乃是人能調節控制生理本能，邁向社會化過程中最重要之特徵。政治之常「道」在於「心」，故「心」是政治之「道」之主宰；反之，「心」所以爲政治之常道，乃在於「心」有「辨」之能力。

> 耳、目、鼻、口、形，能各有接而不相能也，夫是之謂天官。心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。（〈天論篇〉頁 286）

荀子言「心」，是超越感官經驗之能力，且能控管耳、目、鼻、口、形等「五官」之感官知覺，成爲感官經驗之主宰，故荀子稱「心」爲「天君」。學界對於荀子之「心」頗爲分歧，而多數學者認爲荀子之「心」屬認知能力。

> 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。（〈正名篇〉頁 384）

楊倞注曰：「以心能召萬物，故可以因耳而知聲，因目而知形。爲之立名心，雖有知，不因耳目，亦不可也。」且謂：「言心雖能召所知，必將任使耳目令各主

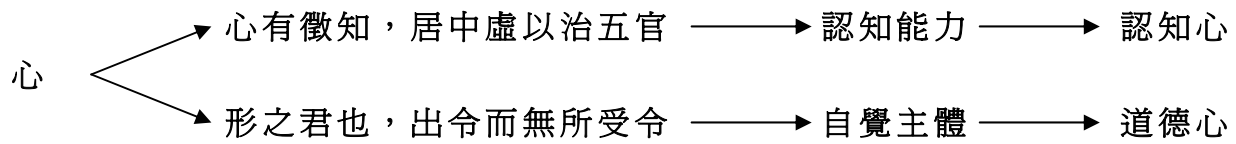
掌其類，然後可也，言心亦不能自主之也。」荀子言「心」之功能，在於統籌運用感官知覺，透過感官之接觸加以理解，進而構成人對客觀世界之認知，此即是「心有徵知」，其意近似現代「意識」或「理解力」之概念。

荀子之「心」確有認知之功能，然而，認知作用並非「心」的唯一作用。

> 心者，形之君也，而神明之主也。出令而無所受令，自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。故口可劫而使墨云，形可劫而使詘申，心不可劫而使易意。是之則受，非之則辭。（〈解蔽篇〉頁 367）

「心」不僅是形軀之君，且是精神意志之主宰，故「心」不受外在之命令，而能自作主張，充分彰顯「心」做爲人之自由意志之義。「心」既是形之君，故對於形軀行爲之禁、使、奪、取、行與止，皆聽命於「心」，故楊倞注曰：「此六者皆由心使之然，所以爲形之君也。」（頁 367）因爲「心」俱有判斷是非之能力，且能依其判斷能力以對應外在事物，「是之則受，非之則辭」。因此，荀子言「心」有二義：其一，「心」對於形軀行爲俱有充分之自主性，故謂「心」爲「形之君」；其二，「心」不僅控管形軀行爲，並且能對外在事物做出價值判斷，是受非辭，故謂「心」爲「神明之主」。

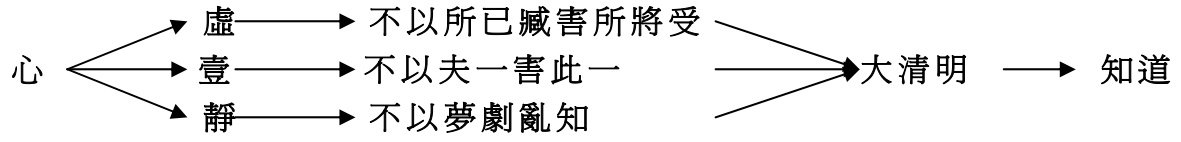
就《荀子》文本詮釋而言，荀子言「心」，確然兼俱有外在認知能力與內在道德主體兩義，兩種詮釋皆有可發揮之處。然而，在詮釋荀子言「心」之概念時，是否必然要在此兩種詮釋之中抉擇其一？此一問題不在於認知心與道德心是否相容，而是可否容許一種可能的詮釋，即：荀子以「心」同時指涉涵蓋此兩種意義與作用。換言之：荀子以「心」一詞，說明人先天具有認知與學習外在客觀環境之能力，同時具有異於禽獸之內在主觀自覺之價值判斷。

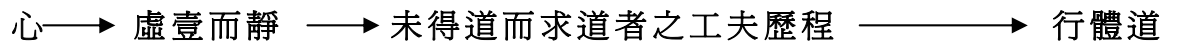


（3）、荀子言「心」之「虛壹而靜」，不是靜態的描述，而是指一種動態的修養工夫歷程——「心」透過「虛、壹、靜」滌盪不正之「心術」之後所呈現之「大清明」。

> 人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不臧也，然而有所謂虛；心未嘗不滿也，然而有所謂一；心未嘗不動也，然而有所謂靜。人生而有知，知而有志，志也者，臧也；然而有所謂虛，不以所已臧害所將受，謂之虛。心生而有知，知而有異，異也者，同時兼知之，同時兼知之，兩也；然而有所謂一，不以夫一害此一，謂之壹。心臥則夢，偷則自行，使之則謀，故心未嘗不動也；然而有所謂靜，不以夢劇亂知，謂之靜。未得道而求道者，謂之虛壹而靜。作之，則將須道者之虛則入，將事道者之壹則盡，盡將思道者靜則察。知道，察知道，行體道者也，虛壹而靜，謂之大清明。（〈解蔽篇〉頁 365~366）

「心」乃是透過「虛壹而靜」後之「大清明」而「知道」。「虛壹而靜」是修養工夫，而「大清明」則是境界說。所謂「虛」，楊倞注曰：「見善則遷，不滯於積習也」，即是指「心」不執著於既有之成見，使「心」達到謙虛之境；所謂「壹」，楊倞注曰：「既不滯於一偶，物雖輻湊而至，盡可以一待之也」，即是指「心」俱有判斷與抉擇之能力，使「心」能專一，堅持信念；而所謂「靜」，楊倞注曰：「夢，想象也；劇，囂煩也。言處心常不蔽於想象囂煩而介於胸中以亂其知，斯爲靜也」，即是指「心」不受內在之幻想雜念與外在之喧囂假象影響，以致擾亂理智，必使「心」歸於平靜。「心」於徵知外在客觀事物之外，尚有一種主觀修養工夫——「虛壹而靜」，使「心」不陷溺於「心術」之患，達到「大清明」之境界，以便能「知道」，進而「察知道」，以「行體道」。





> 聖人知心術之患，……夫何以知？曰：心知道，然後可道。可道，然後能守道以禁非道。以其可道之心取人，則合於道人，而不合於不道之人矣；以其可道之心與道人論非道，治之要也，何患不知？故治之要，在於知道。（〈解蔽篇〉頁 363~365）

「心」透過「虛壹而靜」之修養工夫而「知道」，只是一種歷程；「知道」之目的，在於能行體道，即是「可道」。「可道」之「道」非謂只是一種主觀之價值判斷而已，而是「以其可道之心取人」，此「道」必然符合眾人之「心」，合眾人之「心」所行體之道，乃是政治之樞機，故爲政之要，在於以「心」「知道」。

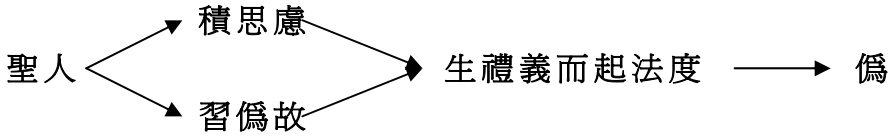
（4）、荀子言所謂「聖人」者，非獨謂既有之、或是天生之聖人，而是包含「塗之人」能透過後天虛靜修養，達到大清明之境界，而能「誠」其「心」之人。

「心」既是形軀生命之君主，亦是精神意志之主宰，俱有獨立自主與絕對自由，並能使意志化爲實踐力量之價值根源，而「僞」之能力來自於「心」之思慮與抉擇，故聖人所以能「化性起僞」，能制禮義法度，完全出於聖人之「心」。

> 問者曰：人之性惡，則禮義惡生？應之曰：凡禮義者，是生於聖人之僞，非故生於人之性也。……聖人積思慮，習僞故，以生禮義而起法度。然則禮義法度者，是生於聖人之僞，非故生於人之性也。（〈性惡篇〉頁 402）

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。故聖人之所以同於眾、其不異於眾者，性也；所以異而過眾者，偽也。（〈性惡篇〉頁 403）

「性」既是無禮義之內容，故不知禮義；而創造禮義者，乃生於聖人之「偽」。楊倞注曰：「言聖人能變化本性，而興起矯偽也。」聖人之所以為聖人，並非聖人無一般眾人之「性」之內容，而是在於聖人能「化性起偽」，唯聖人能克己之本性，復歸於生禮義之心。荀子所謂「積思慮」，是指聖人內在主觀意識不斷思慮反省，從而建立一套自我主觀之價值準則；而「習偽故」，則是聖人效法學習古代聖人所制之禮義法度。故由聖人之「偽」所生之禮義，乃是聖人主觀之道德心外化之結果，而成為一種他律化之道德形式。



（5）、聖人誠心，必能「唯仁之為守，唯義之為行」，以「心」合乎「道」。

荀子之「道」，可有兩種詮釋：其一是「天道」，是「天命」全幅意義在聖人之「心」的部分呈現；其二是「道德心」，聖人誠心所發之仁義內容的全幅意義；兩者皆有可說。荀子所謂之「道」，即是正道，即是禮義法度，「道」既是人倫秩序應循之客觀規範，亦是道德主觀自覺之實踐。

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。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，非特學為無方之民也。（〈禮論篇〉頁 329~330）

禮乃是人事之極致之表現，即是治人之道。就主觀性而言，禮是聖人「心」「偽」思慮之結果；就客觀性而言，禮是凡人學習成為聖人最重要之平台。因此，荀子曰：「禮之中焉能思索」，「禮之中焉能勿易」，聖人之德所以堪配天地，乃是聖人立人道之典範，以為眾人學習仿傚之對象，進而使天下人皆能「超凡入聖」，並使天下萬民臻於太平之境。

前已述及，「虛壹而靜」是「心」之修養工夫，而「大清明」則是「心」主觀境界之描述。然而，荀子又以「誠」一詞表述「心」之理想狀態：

君子養心莫善於誠，致誠則無它事矣。唯仁之為守，唯義之為行。誠心守仁則形，形則神，神則能化矣。誠心行義則理，理則明，明則能變矣。變化代興，謂之天德。天不言，而人推高焉；地不言，而人推厚焉；四時不言，而百姓期焉。夫此有常以至其誠者也。君子至德，嘿然而喻，未施而親，不怒而威。夫

此順命以慎其獨者也。善之為道者，不誠則不獨，不獨則不形。（〈不苟篇〉頁 38~40）

君子培養心之工夫在於「誠」，唯有誠心，方能使心不受外在環境之引誘，純粹以誠心朗現應然之內容。荀子於此用「誠」，亦可有二說：以「誠」養心，則「誠」表工夫義；「致誠」之「誠」則表境界義，實與「虛壹而靜」與「大清明」之意相互呼應，不相違逆。誠心之內容，便是以仁爲原則，以義爲實踐，仁、義乃是誠心之體現。唯有誠心，方能堅持仁義，以仁義踐形，踐形必能應合正道，正道則能化育天地萬物。因此，以誠心之仁、義所立之「道」必爲善；反之，善是聖人心誠守仁、行義之必然結果。

夫誠者，君子之所守也，而政事之本也。惟所居以其類至，操之則存之，舍之則失之，操而得之則輕，輕則獨行，獨行而不舍，則濟矣。濟而材盡，長遷而不反其初，則化矣。（〈不苟篇〉頁 40）

「誠」既是工夫，亦是境界，故操則存，舍則亡，「誠」乃爲君子之行爲原則，且爲君子從政之根本。君子唯有誠心，乃能經世濟俗，化育天地萬物。

（6）、聖人誠「心」則能合於「道」，由「道」而制禮義法度，故「禮以順人心爲本」。

荀子認爲，社會所以演變成爭、亂、窮，要皆出於人「性」未受有效制約而產生之不合理現象，因聖人之「仁心」不忍社會亂、窮，故思制禮義以止亂。

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。（〈禮論篇〉頁 321）

聖人「心僞」而生之禮，乃是爲滿足全體人「性」之生理需求，同時可以調節人群社會之生活秩序，故禮之政治作用，在於「度量分界」，人欲與物給之供需平衡。

聖人縱其欲，兼其情，而制焉者理矣。夫何彊、何忍、何危？故仁者之行道也，無為也；聖人之行道也，無彊也。仁者之思也恭，聖人之思也樂，此治心之道也。（〈解蔽篇〉頁 372）

人主，仁心設焉，知其役也，禮其盡也。故王者先仁而後禮，天施然也。（〈大略篇〉頁 445）

故曰：仁義禮樂，其致一也。君子處仁以義，然後仁也；行義以禮，然後義也；制禮反本成末，然後禮也。三者皆通，然後道也。（〈大略篇〉頁 448）

荀子一向強調禮義之統，主張要以禮治國，而禮乃是出於聖人之仁心，聖

人之心體仁之後，可以役智，智用乃能設禮義之統，施禮義之統則可以化育萬民。荀子說得更直接：「禮以順人心爲本，故亡於《禮經》而順人心者，皆禮也。」（〈大略篇〉頁 447）禮之本在於人心，所謂「禮」，不在於是否合乎禮經之規定，而是禮之規定是否順應人心，順人心爲禮，反人心則爲非禮，由此，則順人心之禮，必能合人心之要求；因此，荀子一貫主張：「法後王，一制度，隆禮義而殺《詩》《書》」。（〈儒效篇〉頁 121）因爲人心不僅是主觀道德仁義之根源，同時兼俱認知外在客觀事物之能力，故凡人除了以虛壹而靜之修養工夫，達到「大清明」之聖人境界外；尚可透過後天的學習禮義法度而成爲聖人；禮義法度不僅是凡人進德修養的工夫歷程，同時也是聖人治國施政的必然選擇。

荀子言「性惡」，目的不在貶抑人性之價值與尊嚴，而是強調「隆禮義」在客觀現實社會之重要性；質言之，「性惡」說乃是荀子政治思想體系中之工具意義，而不是理論宗旨。況且，荀子不僅不因「性惡」而貶抑「性」之價值，反而將人「性」視爲人群社會化之過程中必然需要面對的問題，且在處理人群社會與個人之「性」之衝突問題上，主張透過禮義法度之有效制約，「使欲必不窮乎物，物必不屈於欲」，人「性」反而是有助於刺激社會經濟成長、有效改善社會生活品質、促進人文化成更臻完善不可或缺之最大動機。「善」是「正理平治」，「惡」是「偏險悖亂」，爲「善」去「惡」，當以禮義法度爲最有效之客觀規範。禮義法度乃是出於聖人之「誠心」，故「禮出於心」；由聖人之「心」合於「道」，由聖人之「道」所創設之禮義法度，必合於聖人之「心」，故「心入於禮」。

（二）、荀子學說之儒學性格

由荀子說明「禮」之緣起與作用，[24]不難看出荀子重視客觀禮樂制度之精神。因爲，客觀禮義乃是緣起於聖人之「心」，聖人之「心」以仁、義爲實質內容，禮義則是仁、義之具體實踐，故仁、義與禮義，乃是一體之兩面，本、末之別而已。荀子闡釋「心」之意涵，其學說可以自成一體，其中並不必然存有邏輯論證之矛盾，更無落入所謂「權威主義理論」之虞。由聖人之「心」所開創出之一切文化制度，必然符合人「心」之要求，既是合於人「心」，則一切文化制度必能達到有效管理人群社會之目的。依此論述，荀子學說之中：倡言「性惡」，目的不在宣揚人之「性惡」，而是用以說明以政治手段止亂之必要性；主張「心僞」，則是表彰聖人之「心」體貼「道」，以「道」落實爲禮義，同時，也是在彰顯以政治手段積極創造社會福利乃是必經之路；因此，荀子學說

[24] 《荀子．禮論篇》曰：「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。」頁321。

所以「隆禮義」，重視客觀禮樂制度之精神，乃是以治世爲目的。

荀子倡「性惡」之說，乃是出於「隆禮義」之政治考量，然而，綜觀其學說之歷史地位，卻是「每況愈下」，儼然淪爲儒家之「歧途」者。此一理論分判，勞思光說：「就荀子之學未能順孟子之路以擴大重德哲學而言，是爲儒學之歧途。而尤應注意者是此一學說之歸宿。荀子倡性惡而言師法，盤旋衝突，終墮入權威主義，遂生法家，大悖儒學之義。」由此，不難看出，荀子所以「大悖儒學之義」，而淪爲儒學之「歧途」者，乃是相應於「孔—孟」一系之儒學，即：以孔子爲首、以孟子爲繼承者之理論體系而言。此一論斷，乃是詮釋文本可能之一；然而，此一論斷，必須回應以下三個疑問：一，孔子立儒學之精神宗旨爲何？二，孟子繼承孔子學說，足以成爲後學者是否相應於孔子學說之衡量標準？三，荀子學說既與孟子學說互爲齟齬，則荀子學說是否必然與孔子學說相違逆？這些問題，皆有商榷之餘地。因此，本研究計畫擬以《論語》爲詮釋文本，以此貞定孔子之立學宗旨；進而以荀子之理論思想回應孔子之立學精神；換言之，本研究計畫嘗試越過孟子學說，而直接以荀子學說爲視角觀點，闡釋孔子立學宗旨，再以荀子「心僞論」與孟子「心性論」兩者之理論意義與實踐意義，交叉比對，說明荀子相應於孔子立學之學術性格。

以下從基源問題與《論語》文本解析二項，闡釋孔子立儒學之性格。

（1）、孔子學說與基源問題

《論語．雍也》篇曰：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」〈述而〉篇曰：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」孔子以「仁」爲學說理論中心、自覺之價值根源，成爲中國傳統思想之開創者，此說固無疑慮。然而，孔子提出「仁」之概念，其動機與目的爲何，應與其所處時代環境有關。

春秋以降，群雄爭霸，周室衰微，齊、晉等侯國勢力幾乎取代天子地位，周天子既無力有效指揮諸侯，則天子之名徒具形式，而其長期倚重之文化命脈，亦面臨「禮壞樂崩」之困境，故孔子不禁暗諷感歎：「天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。」（《論語．季氏》）孟子亦形容曰：「世衰道微，邪說暴行有作，臣弒其君者有之，子弒其父者有之。孔子懼，作《春秋》。《春秋》天子之事也。」（《孟子．滕文公》）牟宗三稱孔子與諸子所處之時代爲「周文疲弊」，[25]而「周文疲弊」乃成爲孔子與諸子所共同面對之時代議題。[26]

---

[25] 牟宗三於《中國哲學十九講》言：「這套周文在周朝時粲然完備，所以孔子說『郁郁乎文哉，吾從周』。可是周文發展到春秋時代，漸漸的失效。這套西周三百年的典章制度，這套禮樂，到春秋的時侯就出問題了，所以我叫它做『周文疲弊』。諸子的思想出現就是爲了對付這個問題。這個才是真正問題所在。」（台北：臺灣學生書局，1983年）頁60。

[26] 王邦雄．岑溢成．楊祖漢．高柏園合著，《中國哲學史》(上)言：「周文疲弊是孔子所面對的時代問題，也是孔子思想根本關懷之所在。所謂『周文疲弊』，乃是指周朝文化在歷經

「周文」最具體之表現，即是周代之「禮樂制度」，或簡稱「禮」。「禮」一字含義豐富，在不同語意脈絡中，分別指涉不同義意，若與他詞組合，如：禮儀、禮容、禮教、禮治、禮法、禮制……等詞組，則指涉較爲精確之義意。禮概有廣狹二義。廣義之禮，含禮之本質「義」與形式之「儀」，指凡一切合於「義」之行爲、儀式與制度，如單稱「禮」，或與其他字所構成之詞組皆屬之，即統稱之「禮」；而狹義之禮，則指宗教儀式與具有政治意義之典禮儀式，或單稱「儀」。禮是儒家賴以維生之事業，亦是孔子立學之基礎與具體之表現形式。若孔子學說以仁爲中心，而其學說乃爲解決「周文疲弊」之時代問題而發，則「重建周文」之「禮」，應與仁具有內在的關聯性。勞思光認爲，孔子以禮爲理論之始點，而發展成「攝禮歸義」、「攝禮歸仁」，[27]仁、義乃成爲孔子行禮之實質原則。「仁」是人之自由意志之自覺根源；「義」是指一切行爲之正當性；而「禮」則是仁義落實爲一切合乎正當性之行爲。

子曰：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（《論語．八佾》）

子曰：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」（《論語．陽貨》）

仁乃是行禮之實質原則，若無仁，則禮樂僅徒具形式，形同虛設，此正是「周文疲弊」之癥結所在。周雖爲天子之國，然而諸侯爭霸，國際糾紛不斷，周天子既無實權調解干涉，遑論以其禮樂制度推行於國際之間，周文形同具文。因此，孔子周遊於國際之間，提倡以仁爲政之口號，目標乃是力圖恢宏周代之禮樂。孔子認爲，仁乃是仁人君子立身處世、安身立命之根本原則，若「君子去仁，惡乎成名」？故「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是」。（《論語．里仁》）仁做爲人道德生命之要求，乃是高於一切之價值，孔子曰：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」（《論語．衛靈公》）仁是「首出庶物」，是「無上律令」。

子曰：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」（《論語．里仁》）

凡不合義者，君子不爲，故「不義而富且貴者，於我如浮雲」，「見得思義」；反之，凡是出於義之要求者，則必然戮力而爲，所謂「見義不爲，無勇也」；總之，「義」之極致表現便是「見利思義，見危授命」。從理論體系而言，義是由仁之自覺而有之正當性判斷，且是由仁所發揮之道德勇氣，「質直」必然「好義」，所以一切行爲凡合乎義者，必然符合仁之意志，而君子立身處世當以「義」爲行爲標準，故孔子曰：「君子義以爲上」。因此，孔子倡仁、義之說於國際之間，的目正是試圖端正「周文疲弊」之潮流趨勢。

長時間的歷史演變之後，已逐漸僵化而失去其時代性，由是造成整個時代的失序，而人在此失序的時代與社會中，無疑是十分痛苦的。」頁87。

[27] 勞思光言：「然則孔子如何發展其有關『禮』之理論？簡言之，即攝『禮』歸『義』，更進而攝『禮』歸『仁』是也。」《新編中國哲學史》（一），頁109。

（2）、《論語》闡釋仁、義、禮與政治之關係

孔子立學以仁義爲理論核心，以仁義做爲禮樂制度之實質內容，建立一套以人爲本之政治體系，同時以此活化已崩壞之「周文」。仁義成爲孔子思想，乃至於中國傳統思想文化之代表，此說大致無誤。然而，《論語》之中殊少言及人何以有仁、義？乃至於人性之內容爲何？

> 子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（《論語．公冶長》）
>
> 子罕言利與命與仁。（《論語．子罕》）

孔子既罕言「仁」，又不可得聞「性與天道」，則孔子宣揚人之仁、義之動機與目的，是基於對人性之哲學思辨？或是藉以恢宏周文之精神？換言之：孔子立學之宗旨是「重德」，亦或是「重禮」？此處原有可再商榷之餘地。然而，傳統論述先秦儒家，以孔孟爲首、孔孟連稱，乃是基於孟子主張「性善」彌補孔子言仁義之理論基礎。勞思光言：

> 孔子立仁、義、禮之統，孟子則提出性善論以補成此一學說。無性善則儒學內無所歸，故就中國之「重德」文化精神言，性善論乃此精神之最高基據。倘就哲學問題言，性善論亦為最早點破道德主體之理論。[28]

勞思光對孟子學說之推崇備至，自不在話下。[29]亦正是因爲以孟子爲詮釋孔子之視域觀點，導致當前論「荀子之學不可不予以疏導而貫之于孔孟」，[30]而得到荀學乃是儒家「歧途」之結論。

如果肯定孔子立學之基源問題爲「周文疲弊」，及其立學之目的在於「重建周文」，則《論語》中孔子自喻爲「待賈者」之「美玉」，甚至遭逢「在陳絕糧」、「厄於陳蔡」之頓挫，仍然堅持周遊於列國之間，不應只是爲宣揚人性之仁義而已。王邦雄等著之《中國哲學史》對此一問題說得清楚：

> 中國哲學家少有純粹玄想思辨的興趣，而比較著力於現實生命的安頓，無論多麼高明玄遠的思想理論，最後終究是為了能讓人有個安身立命的依據罷了，這說明了中國哲學何以是以生命為中心，又何以是以實踐為優先的關懷，這也說明了孔子思想何以是以「周文疲弊」為其根本關懷。[31]

中國哲學之特質，重在現實生命之安頓，尋求安身立命之依據，而不重在純思辨之玄思，故中國哲學重在「實踐」；換言之，孔子「重建周文」之目的，在創

---

[28] 《新編中國哲學史》（一），頁153。

[29] 《新編中國哲學史》（一）言：「就理論體系講，則孟子方是建立較完整之儒學體系之哲人。故在先秦哲學家中，孟子有極爲特殊之地位。中國文化精神以儒學爲主流。而孟子之理論則爲此一思想主流之重要基據。」頁153。

[30] 牟宗三著，《荀學大略》，頁8。

[31] 王邦雄．岑溢成．楊祖漢．高柏園合著，《中國哲學史》(上)，頁56。

造一個以仁義爲價值取向之理想國境。由內在之仁義化爲外在具體之客觀性即是禮，禮即是由仁義爲原則所建立之理想國境之基礎，子曰：「君子義以爲質，禮以行之，孫以出之，信以成之，君子哉！」(《論語．衛靈公》) 即是此意。「義」是制「禮」之基礎，「禮」是「義」之實踐，捨「禮」無以言「義」，捨「禮」無以言治。是故，「禮」是政治之本體，而「義」是「禮」之本質。試想：純粹思辨人性仁義爲何，如何治國？荀子所以批評孟子「性善」之說，不僅無法在經驗現實中得到印證；更重要是，倡「性善」說，聖王可去，禮義可息，其結果必然導致無法建立可以實行之制度，最後淪爲空談。[32]

《論語》再三致意「禮」對於制約人之行爲的重要性。

> 子曰：「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫！」（《論語．雍也》）

> 顏淵喟然歎曰：「仰之彌高，鑽之彌堅；瞻之在前，忽焉在後，夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮，欲罷不能，既竭吾才，如有所立卓爾，雖欲從之，末由也已。」（《論語．子罕》）

禮之消極作用，在於約束個人之行爲，不使爲惡。

> 有子曰：「信近於義，言可復也；恭近於禮，遠恥辱也。」（《論語．學而》）

> 子貢曰：「貧而無諂，富而無驕，何如？」子曰：「可也，未若貧而樂，富而好禮者也。」（《論語．學而》）

> 子曰：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」（《論語．為政》）

禮既能有效制約個人行爲，不使爲惡，不僅免除逾越禮之分際而遭致恥辱；從積極面而言，行禮可以培養民眾恥感，強化道德意識，其作用有類於道德教化。

> 子曰：「小人哉，樊須也！上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情。夫如是，則四方之民襁負其子而至矣，焉用稼？」（《論語．子路》）

> 子曰：「上好禮，則民易使也。」（《論語．憲問》）

行禮不僅可以約束個人行爲，就國家領導人而言，身體力行禮義，可以達到以身作則，風行草偃之政治功效。因爲禮以仁義爲實質，並且具有制約人類行爲之功能，因此，以禮治國，不僅符合仁義之道德要求，在客觀亦能收有效管理國家之政治目的。

春秋時代，群雄爭霸，民心的向背，乃成政治良窳最重要的指標之一；如

---

[32] 《荀子．性惡篇》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。今孟子曰『人之性善』，無辨合符驗，坐而言之，起而不可設張而不可施行，豈不過甚矣哉！故性善者，則去聖王，息禮義矣；性惡則與聖王，貴禮義矣。」頁405~406。

何有效贏得民心，乃是諸侯苦心孤詣之目標；因此，如何建立一個足以吸引民眾之理想生活環境，顯然與人性之內容息息相關。由人性之內容所營造之國家，其政治制度應能符合人性之期待，滿足人性之需求。其政治制度既符合人性，則其實際運作於政事，必能收到有效控管民眾之目的，達到治國之目標，甚且臻於平天下之根本關懷。

> 子曰：「為政以德，譬如北辰，居其所，而眾星共之。」（《論語．為政》）

> 丘也聞有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安。蓋均無貧，和無寡，安無傾。夫如是，故遠人不服，則修文德以來之，既來之，則安之。（《論語．季氏》）

《論語》強調「四方之民襁負其子而至矣」，爲政以德，必可收天下民心。因此，孔子周遊於列國之間，宣傳德政之重要性，落實於現實政治，即是以禮爲政矣！

> 子曰：「恭而無禮則勞，慎而無禮則葸，勇而無禮則亂，直而無禮則絞，君子篤於親，則民興於仁；故舊不遺，則民不偷。」（《論語．泰伯》）

> 顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」（《論語．顏淵》）

禮之消極作用在於節制，若無禮之節制，則一切恭、慎、勇、直之善行，亦恐有勞、葸、亂、絞四者之弊。「仁」是主體自覺之根源，「仁」之具體表現，即是克制一己之私欲，回歸於禮樂制度之客觀規範。「爲仁由己」，乃是說明行仁在於自覺之判斷，行仁即在於自覺地服膺於客觀之禮義，大凡人一切行爲：視、聽、言、動，皆合於禮之規範，即是仁之表現。在上位者若能「克己復禮」，以仁爲政，「則天下之人皆與其仁」，最能贏得天下民心，「其效之甚速而至大也」，（朱熹注）最能獲致最大之政治利益。

荀子倡言聖人能「化性起僞」，即是呼應孔子言「克己復禮」之精神，充分體現孔子立儒家之學術性格。荀子曰：

> 問者曰：人之性惡，則禮義惡生？應之曰：凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。……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。（《荀子．性惡篇》頁 402）

人之「性」無禮義之內容，純然一己之私，而創造禮義者，乃生於聖人之「僞」。聖人之「心僞」，於已，能克一己之私，於人，則能創造規範人性之禮義法度。聖人之所以爲聖人，並非聖人無一般眾人之「性」之內容，而是在於聖人能「化性起僞」，唯聖人能克己之本性，復歸於禮義之心。故由聖人之「僞」所生之禮義，乃是聖人主觀之道德心外化之結果，而成爲一種他律化之道德形式。

此外，孔子言「禮」之作用於政治社會及個人生命歷程，亦爲荀子奉爲圭

臬。

> 孟懿子問孝。子曰：「無違。」樊遲御，子告之曰：「孟孫問孝於我，我對曰『無違』。」樊遲曰：「何謂也？」子曰：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」（《論語．為政》）

朱子注之曰：「生事，葬、祭事親之始終具矣。禮即理之節文也，人之事親自始至終一於禮，而不苟其尊親也至矣！」孟孫問孝於孔子，孔子應之以禮事親，事親由生至死至祭，始終如一，皆一於禮，由行禮見孝之實，且以禮事人由生至死之完整生命歷程。

> 子路曰：「願聞子之志。」子曰：「老者安之，朋友信之，少者懷之。」（《論語．公冶長》）

朱子注曰：「老者養之以安，朋友與之以信，少者懷之以恩。」；或曰：「安之，安我也；信之，信我也；懷之，懷我也。」二說皆可通；並稱此言得見孔子「聖人氣象」。孔子言之若輕，然卻實已勾勒出理想的道德生活型態。荀子不變孔子之義，且擴大禮之作用範圍曰：

> 禮者，謹於治生死者也。生，人之始也；死，人之終也；終始俱善，人道畢矣。故君子敬始而慎終，終始如一，是君子之道，禮義之文也。（《荀子．禮論篇》頁 331）

荀子之禮，生於人群社會之需求。因此，禮不僅照顧到每個人生命之安頓，規劃社會福利制度，最終企求創造一個理想的生活環境，而此一努力目標，則必有賴於聖人所生之禮義。

勞思光詮釋孔子思想理論言：

> 禮以義為其實質，義又以仁為為基礎，此是理論程序；人由守禮而養成「求正當」之意志，即由此一意志喚起「公心」，此是實踐程序。就理論程序講，「義」之地位甚為顯明；就實踐程序講，則禮義相連，不能分別實踐。故孔子論實踐程序時，即由「仁」而直說到「禮」。[33]

荀子則曰：

> 故曰：仁義禮樂，其致一也。君子處仁以義，然後仁也；行義以禮，然後義也；制禮反本成末，然後禮也。三者皆通，然後道也。（〈大略篇〉頁 448）

荀子理論體系之中，仁、義、禮三者乃是異名而同實：就實踐義而言，君子處仁行義，行義成禮；就理論義而言，禮成即義行，義行即仁處。仁義乃禮之實質內容，禮乃仁義之形式表現，仁義與禮互為印證，實踐與理論合而為一。此乃是荀子理想之政治之「道」，且荀子慣以「禮義」併稱，正充分體現孔子「義

[33] 《新編中國哲學史》（一），頁118。

以爲質，禮以行之」之精神。

《荀子》文本之中，經常流露對孔子孺慕之情，且在發揮義理之際，仍有強烈意識思齊於孔子；而在《論語》與《荀子》文本兩相對照下，兩說義理旨趣實爲一貫。若以孔子學說爲儒學標的，則荀子學說殆不失儒學之正宗；則時下流行視荀子爲儒家之「歧途」、「岐出」之評語，應可置於歷史評價之中。

六、成果自評

本計畫從荀子論「心」之意含，申論荀子之理論體系及其學術性格，對於日後有關荀子、先秦儒家及學術與政治之關係等學術研究，分下列五項說明，提供參考：

（1）、就荀子理論思想而言，可以證成荀子「心」做爲主觀自覺的價值根源，健全荀子「心僞論」學說理論系統，彌補傳統論述荀子理論之缺陷與矛盾，並端正荀子「性惡」之意涵與意義作用。

（2）、就荀子與孔子之關係而言，可以印證荀子學說乃以孔子精神爲導師，且在實踐意義上，亦以孔子志向爲目標，荀子遵循孔子立學之宗旨，並未違悖孔子學說大義。

（3）、就先秦儒家孔、孟、荀三子之傳承之關係分佈而言，可以從新省視儒家立宗之本懷與精神，調整孔子、孟子、荀子三子學說脈絡關係，確立三子在儒家中之價值與地位，重新詮釋荀子在歷史上應有之評價。

（4）、就中國學術思想發展而言，自漢代以降，孟子學說向來居於孔學正統地位，且日益穩定；然而，從中國政治思想與具體實踐而言，卻與荀學之關係較爲密切。換言之，中國之學術主流與政治制度之發展，兩者並不一致；而學術與政治所產生之差距，或是理想與現實之區隔，藉由荀子之研究，可以爲此一歷史發展提供一種可能的詮釋理由。

（5）、就有關人性論與政治思想之關係而言，透過孔子、孟子與荀子對於人性主張，及其理想政治之關係，闡釋人性論與政治學之關係，揭示人性論對於政治理論與政治實踐之重要性；同時，可以旁通理解先秦諸子討論「人性」之意圖。

附錄：

周德良〈荀子心偽論之詮釋與重建〉:《臺北大學中文學報》第四期，頁 135～164 。