

荀子道德思想及其現代意義

Xunzi's Moral Thought and Its Modern Significance

劉乃華 澳門大學 教育學院 助理教授 nhliu@umac.mo

Liu, Nai-Hua Assistant Professor Faculty of Education University of Macau

沈錦發 澳門科技大學 通識部 助理教授 cfshen@must.edu.mo

Shen, Ching-Fa Assistant Professor Department of General Studies Macau University of Science and Technology

摘要

本文由荀子的天道觀、人性論及認識論，探討荀子道德思想的基本性格及其核心；另從化性起偽的修養論與心靈論，檢證荀子道德思想實踐的可能性；再從隆禮義而殺詩書、法後王、知統類及治辨與分義，以達經國定分、化成天下，外王之治，展現荀子客觀理想。最後從荀子的禮樂之論探討士的道德修養規範，並經由學之工夫以達人格的成就，成為能善群治國，以應事變救世的大儒。

Abstract

This paper explores the basic character and core of Xunzi's moral thought from Xunzi's view of heaven, human nature and epistemology; on the other hand, it examines the possibility of Xunzi's moral thought practice from the perspective of self-cultivation and spiritual theory; Killing poems and books, following kings, knowing and governing, and distinguishing and distinguishing meanings, in order to achieve the division of countries and transform them into the world, and the rule of foreign kings, it shows Xunzi's objective ideal.

Finally, discuss the moral standards of scholars from Xunzi's theory of ritual and music, and through the work of learning to achieve the achievement of personality,

become a great Confucian who can govern the country well and save the world in response to changes.

關 鍵 詞：天道觀、荀子道德思想、法後王

Keywords: Temple of Heaven、Xunzi's Moral Thought、Western management philosophy、

壹、前言

荀子生於戰國末季，當時亂君亡國相屬，社會道德逐漸崩潰，到處強凌弱、眾暴寡。人之爭奪、殘賊、淫亂等行為都由於人生而有好利、有疾惡、有耳目聲色等欲望，荀子真切體驗到人的罪惡，因此他提出“性惡論”，同時他體察人為性、為陋所蔽，無法成聖，故而主張修養要化性去陋，由偽而生善，並強調“致誠養心”、“積善成聖”為道德實踐的普遍法則。人之所以有禮義等道德觀念，完全是“學而求有之”，“思慮而求知之”的，亦是“聖人化性起偽”的結果。本文由荀子的天道觀、人性論及認識論，探討荀子道德思想的基本性格及其核心；另從化性起偽的修養論與心靈論檢證荀子道德思想實踐的可能性；再從隆禮義而殺詩書、法後王、知統類及治辨與分義，以達經國定分、化成天下，外王之治，展現荀子客觀理想。最後從荀子的禮樂之論探討士的道德修養規範，並經由學之工夫以達人格的成就，成為能善群治國，以應事變救世的大儒。

貳、研究回顧

荀子對道德思想有自己的看法。學者對此多有研究。下文簡介學者的看法。

當代荀學研究，可據黃俊傑研究孟學的方法，可循二個方向，一是哲學與觀念史研究，一是歷史與思想史研究¹（註1）：前者將荀子思想體系內的各個觀念或概念，進行闡釋，此與社會、政治、經濟等因素無關。後者將荀子思想放入歷史或文化史的脈絡中加以研究，特重荀學在思想史中的變化。兩種研究法雖取徑不同，方法互異，但可相輔相成、交相輝映。

現代新儒家大師多以性論來闡論荀學，他們的看法很有參考價值。唐君毅論荀子的性惡，認為是“唯由與人之偽相較，或與人之慮積能習，勉於禮義之事相對授，而後反照出的，故離此性偽二者所結成之對較反照關係，而單言性，即無以性惡之可說。”²（註2）

徐復觀分析“生之所以然者謂之性”與“不事而自然謂之性”的意義，認為“生之所以然者謂之性”的“生之所以然”乃是求生的根據，這是從生理現象推進一步的說法。它與孔子的“性與天道”及孟子的“盡其心者知其性也”的性，是同一個層次的。³（註3）

蔡仁厚認為可用“隆禮義而殺詩書”這話來代表荀子學術精神，並總括荀子學說是客觀精神的表現，彰顯知性主體。他認為應以性之“自然義”、“生就義”、“質樸義”來界定荀子的性說，並認為荀子聖人之性（自然本惡之性）與眾人同，然而聖人是“偽起而生禮義”，並非繫於個人德性，而是繫乎個人才能。⁴（註4）

¹ 黃俊傑：《孟學思想史論·卷二》，臺北：“中研院”文哲所籌備處，1997年，第9頁。

² 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，香港：新亞研究所，1976年，第48-49頁。

³ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1969年，第232-233頁。

⁴ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1994年，第362-366頁。

陳大齊認為荀子最注重於“偽”的養成，偽即是人為，故性惡說又導致了人為主義。性是惡的，必須由知慮加以甄審選擇，才能匯出善。故在偽的養成過程中，理智居於指導的地位。性為理智所化導而起偽，故性惡說又導致理智主義。因此荀子學說的三個基本觀點匯出了人為主義、理智主義、實用主義。合而言之，荀子學說可稱之為實用的理智的人為主義。⁵（註5）

學者探究荀學義理與詮釋者頗多，因篇幅關係，不介紹單篇期刊論文或論文集裡的論文，只評介專著。黃文兵論述荀子的道德教化，指出以禮為核心，目的是培養君子，重視運用自然知識教化，提倡寓教於樂，注重多種方法。⁶（註6）

張文文研究荀子習、行說，認為荀子在習方面，重視道德知識的積累，在行方面，重視後天習染、身教示範，行比習重要。⁷（註7）黃鵬認為荀子以人性為基礎，以禮為核心，建構道德修養體系。道德主體結合內在的學行與外在的師法、禮義，不斷修身，最後成就聖人。⁸（註8）

綜上學者論荀，大抵從歷史與思想研究的方法，回溯荀學思想源流，瞭解當時客觀環境，以歷史審察、社會省思之情對荀學析清本意，並探究其歷史價值以觀現代意義。本研究也以前賢研究的成果，循歷史脈絡，將荀學置於今之時空背景，以突顯荀子思想道德實踐之現代意義。

叁、荀子道德思想的基本性格

現依人為主義、客觀主義、主智主義、經驗主義分論荀子的道德思想。

⁵ 陳大齊：《荀子學說》，臺北：中國文化大學出版部，1989年，第8頁。

⁶ 黃文兵：《荀子道德教化思想研究》，福建師範大學2010年碩士論文，第17-58頁。

⁷ 張文文：《荀子的道德習行思想研究》，山東師範大學2012年碩士論文，第13-23頁。

⁸ 黃鵬：《禮學視域下荀子道德修養思想探析》，鄭州大學2018年碩士論文，第10-34頁。

3.1 自然的制用——人為主義

此學說主要見於《荀子·天論》。荀子的自然論，有關於天的學說，具有獨到而精闢的見解。他認為的天是無理智、無愛憎好惡、無意志的，只是遵循著一定不變的自然法則而生成消長：“不為而成，不求而得，夫是之謂天職。”（《天論》）⁹（註 9）所以天不能有意志地降禍福於人，更不曾隨人的好惡而改變其運轉的自然法則。那天對人卻為何有若大的影響？足以為禍，也足以為福，其禍福何至？荀子認為禍福出於人為，非出於天意，端賴人能否善為利用，因此，他提出“天人之分”。他更進一步主張，用人力來制天用天。他認為天的職分是生萬物，人的職分是治萬物，故善盡人事，善用自然，福厚人生皆出於人為。這是荀子學說中一個重要基本的觀點。¹⁰（註 10）

荀子所謂的天，實指的是自然宇宙中的物質或物理現象而已，與正統儒家從精神生命處證顯的天命、天道觀不同。¹¹（註 11）荀子的這番論定，其主要價值乃正式揭示了一個純物理的世界，一方面消解人因蒙昧而來的幻覺迷信；另一方面積極促成人的利用與厚生。

現從四個觀點析述荀子對天的自然論。

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

《天論》雲：“天行有常，不為堯存、不為桀亡；應之以治則吉，應之以亂則凶。強本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病；修道而不貳，則天不

⁹ 本文《荀子》引文根據王先謙：《荀子集解》，北京：中華書局，1988年。為省篇幅，不注明頁數。

¹⁰ 有關荀子天人相分之見，參見福林：《論荀子的“天人之分”說》，《管子學刊》2001年第2期。

¹¹ 古代天道觀約有三變：由宗教的天，而為道德的天；由道德的天，而為自然的天(物質的天)。孔子的天是人生行為的最高指導原則，故曰：“惟天為大，惟堯則之。”但又說：“天生德於予”，“天喪予”，是于道德思想中，猶存宗教之觀念。孟子亦然。先秦諸子的天論，參見楊兆貴：《〈鶡冠子〉新論》，澳門：澳門大學出版中心，2012年，第29頁。

能禍。故水旱不能使之饑渴，寒暑不能使之疾，妖怪不能使之凶。本荒而用侈，則天不能使之富；養略而動罕，則天不能使之全；倍道而妄行，則天不能使之吉。故水旱未至而饑，寒暑未薄而疾，妖怪未至而凶。受時與治世同，而殃禍與治世異。不可以怨天，其道然也。”

(2) 天人之分與天生人成：荀子進一步對“天人之分”的推演。他說：“天行有常，不為堯存，不為桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。強本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病；修道而不貳，則天不能禍。”（《天論》）由此可證，治亂吉凶的關鍵，在人為，而不在天意。另在“天生人成”的論證上，他又說：“天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。舍其所以參，而願其所參，則惑矣。”（《天論》）天、地所有者為“時”與“財”，人所有者為“治”。治乃人行為活動，時與財乃自然之事物，二者性質顯然不同。然分辨天、人關係，並非一剖兩面，各是其是，互不相干，而是要在“參”上。“舍其所以參，而願其所參”，意即捨棄人事方面的努力，而一味地盼望風調雨順，五穀豐登，那就是迷惑的表現。“所以參”在人，“所參”在天，由此，荀子完成了“天生人成”這一套完備的理論。

(3) 知天與不求知天：(1) 從實然層的自然天象言“知天”：“列星隨旋，日月遞照，四時代禦，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成。”（《天論》）“天地合而萬物生，陰陽接而變化起。”（《禮論》）(2) 從所以然層之理言“不求知天”：荀子在《君道》談到“故君子……其于天地萬物也，不務說其所以然，而致善用其材。”他對於萬物超越的所以然之理，即是存在之理則無須探究理解，故君子只要知其善用天地萬物之材即可，無須越分加以思慮察辨，謂之“不求知天”。

(4)制天、用天與事天：制者、裁也。物之生在天，而物之成在人，人人皆可以裁物以自奉，然制裁利用天生之物，其最終目的是“裁萬物、養萬民”，此乃是國君治國的要務，于此強調荀子外王的意識。他在《王制》談到“王者之等賦政事，財(裁)萬物，所以養萬民也。”“故天之所覆，地之所載，莫不盡其美，致其用，上以飾賢良，下以養百姓而安樂之，夫是之謂大神。”另外在“事天”談到“上事天，下事地，尊先祖而隆君師，是禮之三本也。”（《禮論》）

3.2 外在的規範——客觀主義

荀子認為人若為學則成為聖人，人若舍學則成為禽獸，所以人不可不學。他說：“故學者，因學為聖人也，非特學為無方之民也。”（《禮論》）“故學數有終，若其義則不可須臾舍也。為之，人也。舍之，禽獸也。”（《勸學》）人為學之目的乃在作道德實踐的規正身心之修養，然規正身心之準則即是禮法，而禮法是出於聖王的製作，非人性所固有，因此，人為學必須從師于聖王，以後王為法，故有師法，依此人才能把握外在的禮法，循禮法以規正身心，以成就道德實踐。荀子認為人要成為聖人必須把握外在的禮義法度，以之為規範來化性才能有所成就，這也是荀子為學的主要原因，從外在的規範作為道德實踐的依據，於此更呈顯荀子經驗實在論的客觀主義性格。

3.3 知識的地位——理智主義

荀子學說思想擅長于用智與析理，尤其注重類別的綱紀，把握事物的條理。如《非相》所雲：“類不悖，雖久同理。”又《王制》曰：“有法者以法行，無法者以類舉”，由此可見荀子特重分析法，條縷事物，凡事物皆有成類之理，把握事物之理即可通事物之類，故荀子重類通之法，所以言知統類、一

制度，若倫類不通，仁義不一，不足調善學。雖所重禮義之統與全盡之道，但其根本精神處即是把握理智主義的邏輯基礎為其思考法則。荀子思想的基礎重經驗的實征與積累，從感官對外界的認知形成知識，但對於感官之統類的即是“心”，因此荀子認為心有其征知的能力。如《天論》雲：“心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。”人的眼、耳、鼻、舌、身皆有感知的作用，而心卻有征知之明；如心緣耳知聲，心緣目知形，若無心之征知，則耳目等天官，對其所知之物也僅為所感覺之形貌而不知其為何物。故荀子對於認識的過程中特別強調，“五官簿之而不知，心征之而無說，則人莫不然謂之不知。”（《正名》）這說明“五官”提供了感覺作為經驗的基礎，“心”則提供了理性的判斷與分別的能力。

荀子在知識論的主張，是經驗與理性的合一論者，其見解與希臘亞里斯多德頗為一轍，以感覺知覺作為經驗的基礎，以經驗復為理智的基礎。荀子亦認為心有認知的能力，當與所知的事物相遇，始可感覺其形態，如《天論》雲：“耳目鼻口形能，各有接不相能也，夫是之謂天官。”五官各司其職，彼此不能逾越，當能知的官能與相應的外物接觸，透過心之征知而知其何物。此一理智與感知的合一，正說明荀子理智主義的精神。他繼而又提出“辨合、符驗”佐之，“凡論者貴其有辨合，有符驗”（《性惡》），所謂“辨合”乃指心知的辨別力，“符驗”即指感官對外物接觸時所產生的直接經驗；從感覺經驗作為推理的基礎，故《正名》說：“無稽之言，不見之行，不聞之謀，君子慎之。”一切論據必基於感官所得之經驗為準。從知識論觀點，荀子由感官之知推衍征知之“心”，其心是思慮、知辨之心，是一理智的認知之心，為認知的

主體(知性主體)。牟宗三指出，孟子是“以仁識心”，荀子是“以智識心”¹²

(註 12)，這個分判，實信而有徵。

3.4 人性的現實——經驗主義

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

“今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合于文理，而歸於治。用此觀之，然則人之性惡明矣。”（《性惡》）

荀子這段言論，是他性惡說論辨中最主要的部分。他認為人性原有情欲，如果順從情欲發展，自然產生爭奪、殘賊、淫亂的結果，是以行為的惡反映出人性的惡；但人性雖然是惡的，卻不是冥頑於惡而堅固不移的。因為性是可塑

¹² 牟宗三：《名家與荀子》，臺北：臺灣學生書局，1982年，第226頁。

可化的，如果有了禮義之道，師法之化，自然就有合于文理的行為，化惡而為善。這種善的結果，是出於人為的力量，不是先天的本然。他說：

“人之性惡，其善者偽也……古者聖王以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治。是以為之起禮義，制法度，以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之也。使皆出於治，合於道者也。”（《性惡》）

荀子認為人性本然是惡的，任何的善都出於人為的“偽”，所以古代的聖王為之“起禮義，制法度，以擾化人之情性”之後，使之矯飾“化性起偽”，才能合於道而出於善的。荀子所說的“偽”，與通常所說真偽的偽，迥然不同，其“偽”字為人為之意：“性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情。情然而心為之擇謂之慮。心慮而能為之動謂之偽；慮積焉，能習焉，而後成謂之偽。”（《正名》）

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

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

肆、荀子道德思想的主觀依據

荀子道德思想的主觀依據，由以下人性論與心靈論作一深入的探索。

4.1 人性論

荀子所說之性，為天然所賦之資質素材，生而本然，但性之功能是待情與欲之表現，故雲：“性者天之就，情者性之質，欲者情之應也。”（《正名》）荀子在《正名》篇中，曾將性、情、欲三者予以界說，他認為性以情為其本質，而情卻以欲為其表現。荀子將人天生的感官知覺、自然的生理欲求和原始的情識好惡，融合為他的人性結構，若從道德教育處言之，以第三層帶有“情識好惡的欲求”為人性認知與反省的焦點，足可理解荀子常常把性和情合在一起，稱之為“情性”的道理了。可見性、情、欲三者在荀子對人性的認知裡，是同質同層的。“以欲為性”更是荀子論性的最大特色，既然以欲為性，故性是惡的，順著自然的欲求，當然只見惡不見善，由性惡透顯出自然之質的不足，因此，主觀地彰顯心君，客觀地呈顯禮義之重要，才是荀子性惡論之精神所在。

荀子性惡說之論證，基本上乃依其個人對於善、惡意義之基本規定。所謂善是正理平治，惡則是偏險悖亂也。可知，荀子之所謂善、惡乃指行為之結果或目的言之，非就動機而言也。故行為或對象之善、惡與否，乃取決於此物件或行為與所欲達成目的之關係上。當一物件能符合達致此目的時，即是善。反之，不符合或與此目的相衝突時，即是惡也。荀子雖然主張“人之性惡”認為“從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴”。但他並非以“惡”固著於“性”而不可移，乃是以此一性惡之人，如何能達致善之求乎？荀子以“以欲為性”而謂“性惡”，其根本是為了使客觀外在的“禮義”或

“聖人之偽”，有一施展的空間而立意者。如曰：“故性善，則去聖王，息禮義矣。性惡，則與聖王、貴禮義矣”（《性惡》）。又曰：“無性則偽之無所加、無偽則性不能自美”。又曰：“今誠以人之性固正理平治邪，則有惡用聖王、惡用禮義矣哉？”（《性惡》）由上述可知，聖王之不棄，禮義之不息，亦即“偽之有所加”，所以不得不說人性為惡之意。有了生而傾向於惡之性為所對治之象，然後禮義或聖人之偽，才有著力之處與實效。荀子認為之“性”是負面的，“心”是正面的。在荀子的思想裡心性關係，可以說是“以心治性”，然並非直接以心治性，而是通過禮義來治性。

4.2 心靈論

荀子所說之心，不同於孟子。孟子所說的仁義之心——四端之心、不忍之心、良心、本心，乃是道德之心，為道德主體。而荀子所說的知慮思辨之心，則是認知之心，為知性主體。何以荀子所講的心是認知心？可從荀書中窺知一二。如《解蔽》雲：“人，生而有知，知而有志；志也者，臧也；然而有所謂虛；不以所已臧害所將受謂之虛。心而有知……凡以知，人之性也；可以知，物之理也。以可以知人之性，求可以知物之理”，又《性惡》雲：“塗之人，皆有可以知仁義法正之質”。又《正名》雲：“所以知之在人者，謂之知；知有所合，謂之智。”第一則意指“人、生而有知”，其“知”字落於“心”上說，故又雲“心、生而有知”。第二則意指人有能知之性，物有可知之理。從“知”說性，這個“性”字非性惡之性，而是指生而即有的質性本能，同於第三則所說的“可以知”之“質”。知覺、知慮、認知是人的先天之性、先天之質，亦是人生而即有的認知能力。這種可以表現認知作用的質性之能，亦即是“心”。因此，從知說“性”說“質”，實無異於從知說“心”。從“知”說

心，心為認知心，屬於“能知”，有主觀面的“能知”，亦有所對客觀面的“所知”。第四則《正名》二句正是此意，從“所以知之在人者謂之知”的“知”，如第一則所謂“人、生而有知……心、生有而知”之“知”同，意指先天的稟賦，乃為知的作用，自是屬於“能知”的一面。下句所謂“知有所合”，“合”即是接遇之意。能知之心接遇於物，而後形成對物之知識，亦是知的結果，屬於“所知”的一面。因此，“知有所合謂之智”其“智”字，實指知識，是認知心向外發用而所得之收穫。認知心的基本作用乃於成就知識。但荀子關心點，並非落在知識問題上，而是注意人的行為問題。道，是行為的準則，故荀子的心論，亦是直接從心能知“道”說起。如《解蔽》雲：“人何以知道？曰：心。故心不可以不知道。心不知道，則不可道而可非道……心知道，然後可道。可道，然後能守道以禁非道。”

由此可見，人之所以能知道，是由於人有心。心不是道，而能知道；這個“知道”之心，便是認知心。人“知道”之後，便能進而“可道”。可即謂認可、肯定之意，乃人肯定了道，便能守道而不悖；守道不悖，然後才能行為中理。可見行為能否合理，關鍵在於心能否知道。因此，“知道”乃是“可道、守道”的先決條件。人能夠知道，自屬明智之士，其行為必中節合理免於過失，所以《勸學》說：“君子博學而日參省乎己，則知明而行無過矣。”由此可看出荀子重智主義的精神，更可證實荀子由智識心，所識的乃是理智的認知心。其認知心能知、能慮，亦能思辨決疑。

伍、荀子道德思想的社會實踐

荀子之學，以禮為宗，就社會實踐而言，禮義規範乃社會生活之所需，將權利與義務關係作一分界，以維護共同生活之秩序。荀子認為禮本身就是道

統，是最可靠的極准。然荀子所處之時代背景，是傳統之政治、社會、經濟等體制，業已崩潰，對外面臨列國爭雄，對內則重人把權。荀子分析當時之弊，其因為傳統之禮制，已無法適應時代之所需，使得貴賤尊卑等分際散亂，以致“群而無分”（《富國》）造成社會政治之動亂不安。鑒於此，荀子以為解決之道，乃重新建立一“分”之制度，使人人能各安其分，不逾越，以達“正理平治”的社會。此“分”即是禮，荀子認為禮並非是消極地防患止亂，而是積極地維持群居和一之美善也。“分”是因應現實需要之權宜，“和”是盡美盡善之目標。蓋“分”之目的，在於實現社會群體之和諧也。¹³（註 13）荀子之所以隆禮義，受當時時代背景因素影響。

而儒家人文思想的形成與發展，自始至終，未嘗離開歷史文化意義之禮制典憲。所以孔子對周文之弊通過自覺與反省，而言禮之價值與意義；孟子則就孔子所言者更進一步談心性問題，專就禮之根源處立論；荀子則直契周公制禮與孔子從周之義，特重禮之客觀效用，從禮制典憲言禮之統類。孟子敦詩書而言性善，是向深處悟，向高處提；荀子隆禮義而殺詩書，則是向廣處轉，向外面推。

現依隆禮義而殺詩書、法後王、知統類與禮義之統及辨、分、義、群等四方面，探討荀子道德思想的社會實踐。

5.1 隆禮義而殺詩書

荀子向外轉，重客觀性。孟子重主體，亦善言詩書；荀子不重主體，故“隆禮義而殺詩書”。隆是推尊，殺是貶抑；《儒效》中，荀子以能“隆禮義

¹³ 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，第13頁。

而殺詩書”者為雅儒，而以能“如通統類”者為大儒¹⁴（註 14）在荀書中凡說的義，莫非禮義，《大略》云：“義，禮也，故行。”荀子禮義連稱，是欲以義來規定禮，限定其所隆之禮；同時也欲以禮來完成義的表現，然後就禮義言其統類，使禮與義這兩個概念連稱，與孔孟以仁義連言的意義，有了明顯的區分。這一區分，使荀子人文思想的特色更為凸顯。複次，荀子言“以義制事”（《君子》），則義為客觀型范尤顯義。將義與法連言如，《王霸》所雲：“之所以為布陳於國家刑法者，則舉義法也。”將禮、憲連言，如《勸學》所言：“不道禮憲，以詩書為之，猶以指測河也。”故憲與法相通，則言禮義即為禮憲，此為禮義之義也。故隆禮義不僅貶抑詩書，凡是不合禮義之統精神的，皆在貶抑之列，在《非十二子》中就是用這樣的獨一標準去褒貶先秦諸家之思想。

5.2 法後王

荀子隆禮義主要在於“經國定分”、“明分使群”以成就治道也。欲成就治道，則不能徒托空言，而必有所本，於是，荀子有“法後王”說。然法後王其目的為二，一為作為禮義的歷史根據，另一為言統類作準備，因統類乃為後王所闡發其義者。荀子法後王的積極理由，歸結下列幾點說明。

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

(2) 荀子經驗性格使然：因荀子經驗性格使然，故一切論說須有辨合與符驗。否則，即不予以信任也。就先王、後王分言之；先王之道，因年代久遠，

¹⁴ 大儒即是聖人，見李滌生：《荀子集釋》，臺北：學生書局，2000年，第151-152頁。

文久而息，節族久而絕，難以符驗。而後王之道，則粲然明備，足以辨合、符驗。

(3) 賦禮義為歷史之依據任何文化皆能創造發展，且亦能隨環境而變遷，因此具有累積性與適應性。荀子曰：“欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後王是也。”（《非相》）後王之禮法既然最為粲然明備，可知其並非憑空而起，必有其傳承與淵源。故法後王即是承繼歷史文化之遺產，並賦於禮義為歷史之依據。

(4) 為預立“禮義之統”而來：“禮義之統”由歷史文化積累而成，是儒家客觀理想之所本。其精神乃由禮憲發展之跡，尋求其統類，把握其共理，其重點在於先知統。

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

5.3 知統類與禮義之統

隆禮義而殺詩書，顯示了荀子的觀念方向；法後王說明了隆禮義之歷史根據；“知統類”一義，則是更進一步說明了禮義發展之本理，理即是成統成類之根據。隆禮義，法後王，有所溯源及承繼，而統與類代表了荀子所獨發的核心觀念，對於研究荀子者這是一入路。荀子雅言“禮義之統”，欲以化成天下；復以“知統類”為人知之極致，故言“知通統類”者為聖人。“統類”字義在荀書中作一歸納，統字作綱紀解，才與荀子思想的特定義有關。統與類由理而

成，皆有條理秩序之義。依事類之共理而成統，故曰統類。統類是一切事類所依據的共理，亦是禮法制度的原理原則。荀子隆禮義而殺詩書，表示他雖不識詩書的興發性，卻能深識禮義的統類性。所謂“知統類”，即是發現禮義發展中的共理、而提供的一個原則。共理，是禮義法制所共同依據的理，荀子以智識心，其心靈之表現是智的形態，所以能把握共理而言“禮義之統”。¹⁵

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

荀子從篤行中言知、言明，亦表示：“知”必須於篤行中完成，“明”必須於篤行中表現。因此“行之明也”乃由理而明，理而明亦是統類而明。“明之為聖人”，亦指“知通統類”者是聖人。故能知通統類之君子、大儒、聖人，均可統名曰“篤行之人”。篤行之人，其生命必剛毅堅強，舉止合乎禮義法度，時時表現出“以法行，以類舉”之行，如此依禮義之統而篤行之大君子，既為師，又為法，故曰“師法”。所以荀子隆師法，並非今人所崇拜之權威者，而是一位重視客觀之真實生命者。真實生命者，人類之精英，價值之所在，湧發理想之源泉也。

5.4 辨、分、義、群

¹⁵ 李滌生謂“仁義之統”即“禮義之統類”，此是融通荀子思想而作解，實得荀子之意，見李滌生：《荀子集釋》，第67頁。

在荀子的思想系統裡，著重於隆禮而輕法，故外王之治上，荀子是欲以禮運，不以法治。故辨、分、義、群，即是在以禮為治之下所呈現，代表著禮的作用與功能。換言之，荀子對於社會政治等問題，所提供衡量的標準是禮，但解決問題的內容與方法則必須通過辨、分、義、群等概念義涵去認取。故辨、分、義、群指出了化成的途徑，代表著外王之治的具體措施，同時也彰顯了荀子客觀精神之所在。禮義之統的目的在於化成天下與外王之治，而辨、分、義、群則是化成之途徑，表外王之內容，由此一思想的產生，完成了禮義之統在政治方面的理論與實務，使其逐漸完備。然這套外王理想，能否落實，有賴於“篤行之人”踐履。辨、分、義、群，同是禮之作用的表現，茲先分別考察辨、分之涵義，然後再求其與義群會通。荀子常將“辨”與“治”連言說“治辨”與“統類”情形相同，由此可見荀子有偏好創新詞之舉。然荀子視禮義為治國之大道，因此特將別異定分之“辨”與“治”合為“治辨”一詞以顯其意。如《儒效》所雲：“分不亂於上，能不窮於下，治辨之極也。”《王霸》亦雲：“萬乘之國，可謂廣大富原矣，加有治辨強固之道焉，若是則怡愉無患難矣。儒者為之不然，必將曲辨：朝廷必將隆禮義而審貴賤，若是，則士大夫莫不敬節死制者矣。百官則將齊其制度，重其官秩，若是，則百吏莫不畏法而遵繩矣。”又《君道》雲：“聖王財衍以明辨異：上以飾賢良而明貴賤，下以飾長幼而明親疏，上在王公之朝，下在百姓之家，天下曉然皆知其非以為異也，將以明分達治，而保萬世也。”

總上所引，凡貴賤之等，長幼之差，智愚之分，是非之亂，賢肖之雜，美惡厚薄之辨，勞佚之分，農商百工之如何，士大夫諸侯將率當如何等等，一切屬於社會問題和政治問題者，莫不由“明分”一義而獲得安頓與解決。故荀子

視分為安天下之本，為“兼足天下之道。”其以義以辨為人之所以為人者，說明荀子視人“自始即為於‘分位元等級’中之客觀存在體，亦即位於客觀理性中之存在體。從未孤離其所牽連之群與夫其所依以立之禮(理)而空頭自其個之為個之自足無待處言人也”；而忽略了“仁者人也”一路。¹⁶荀子以分為兼足天下之道，欲將宇宙人生皆統攝於分位元等級的客觀系統中。以此制天，以此化性，對於客觀分位層級的價值肯定，更是為“天生人成”一原則的基礎。誠如荀子所說“序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分、義也。”（《王制》）“宇中萬物生人之屬，待聖人然後分也。”（《禮論》）此乃明分後所顯發“禮義之統”之大用。

陸、荀子道德思想的人格成就

6.1 道德與禮樂

禮義是一切規範的總稱，荀子很少直接以道德二字來說明，乃是將道德融攝在禮義之中。《勸學》雲：“故學至乎禮而止矣，夫是之謂道德之極。”又《致士》雲：“故禮及身而行修”；禮是道德之極，故道德亦屬禮義。“行修”表示人格高尚與道德美備，而人之所以于行修，乃出於禮之及身，故道德修養之美善，即見禮義之規範。禮義用之治國規範稱之政治，而禮義用之個人修繕謂之道德。然荀書少見道德二字，均泛稱禮義。《性惡》雲：“故順情性，則兄弟爭矣，化禮義，則讓乎國人矣……人無禮義則亂，不知禮義則悖。然則生而已，則悖亂在己。”“人無禮義則亂，不知禮義則悖”，此處所指禮義，即是道德之意。人有禮義道德，就能“讓乎國人”，若無禮義道德，則雖“兄弟”，亦必“悖亂”相爭。可見禮義道德具有息爭止亂的功能，如能爭亂

¹⁶ 牟宗三：《名家與荀子》，第210-211頁。

息止，自可群居合一。依荀子性惡之說，人若任其自然之性發展，而不知禮義，不行禮義，則悖亂之過失必將發生在自己身上。故曰“然則性而已，則悖亂在己”。

荀子通過心來化除本性之惡以成就道德之善，強調禮樂之功能，以化導人性，去惡為善，故制禮樂明分調和，調節情欲、抒發情感。禮樂在道德修養上有導化之功。《樂論》雲：“樂也者，和之不可變者也。禮也者，理之不可易者也。樂合同，禮別異；禮樂之統，管乎人心矣。窮本極變，樂之情也。著誠去偽，禮之經也。夫民有好惡之情，而無喜怒之應則亂，先王惡其亂也，故修其行，正其樂，而天下順焉。故樂行而志清，禮修而行成，耳目聰明，血氣和平，移風易俗，天下皆寧。”禮從“理”言，用以建立秩序；樂從“情”言，用以調和人情；禮樂兼施，表裡相濟，才能收教育之功效，形成人群之和諧。理以別異，情以合同，故禮的基本功能在於區別人倫關係，使其各安其位，各當其分；而樂的基本功能在於合同人群之情感，經由志意之溝通以和諧人心。

6.2 學與修養

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

(1)學習的憑藉：荀子認為，為學首重環境因素，所謂“蓬生麻中，不扶而直，白沙在涅，與之俱黑。”（《勸學》）

(2)學習的方法：為學重積，用心專一，學不可已，這是荀子提出的為學之方。“積”是荀子特別重視的觀念。所謂積土成山，積水成淵，積善成德，積善而達于“全盡”，便稱之為聖人。所以《儒效》曰：“塗之人百姓，積善而全盡，謂之聖人。彼求之而後得，為之而後成，積之而後高，盡之而後聖。故聖人者，人之所積也。”

(3)學習的成效：通過積學的工夫，然後才有學習的成效可言。故荀子曰：積善成德，而神明自得，聖心備焉。君子博學而日參省乎己，則知(智)明而行無過矣。前條之積善，亦是“積學”之意，“積學成德”與“知明而行無過”其意實為相同。

(4)學習的程式與目的：荀子指出為學的程式，必先“始乎誦經，終乎讀禮”，“學至於禮而止”，而為學的目的地則是“始乎為士，終乎為聖人。”

6.3 人格的等第

知明行修是道德之根本要義，亦是人格構成之要素。從個人內在品德的砥礪，或是外在事功之表現，把人之所以為人之修養與人格之所以育成的程度，分為若干等級，作為研討社會組成分子之基礎。依此努力修為，精勵職務，以期實現正理平治之社會，而達致治致善崇高境地。荀子在《儒效》大力為儒者辯護，首舉周公孔子為代表，以證儒術之大效，從論儒等地以見學術之造詣。¹⁷如《儒效》雲：“儒者法先王，隆禮義，謹乎臣子而致貴其上者也。人主用之，則執在本朝而宜；不用，則退編百姓而慤；必為順下矣。雖窮困凍餒，必不以邪道為貪。無置錐之地，而明於持社稷之大義。嗚(叫)呼而莫之能應，然

¹⁷ 有關荀子對周公的推崇，參楊兆貴：《論荀子及其後學對周公的論述》，《人文論叢》2016年第1輯，第3-13頁。周公對孔子的影響，參楊兆貴：《先秦漢代儒家典籍關於孔子〈尚書〉學論述的分析》，《管子學刊》2019年第2期，第83-88頁。

而通乎財(裁)萬物、養百姓之經紀。執在人上，則王公之材也；在人下，則社稷之臣，國君之寶也。雖隱于窮閭漏屋，人莫不貴之，道誠存也。”

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

儒家修養方法甚多，均屬入世觀之表現，孔孟荀三家基於人類的尊嚴，與悲天憫人的情懷，及濟世救民之宏願，融鑄成中國學術思想主流。他們修己治人之思想與維繫社會秩序之宏圖，彙聚成東方精神之脈。然荀子以人性之惡，並具自然樸質，可由心靈作用，以導向為善，並以禮義師法為修身立命之基礎，以賢師良友，砥礪志節、擾化性情、專默精誠、真積力久，以達神明自得之境界，為積善全盡之聖人。吳康也為荀子修養論下了如是結論：“總觀荀卿修身養心之術，尊德行、法禮義、明是非、別善惡，以培養其理想人格。君子、聖人、大人、大儒，上承仲尼之教，近媿孟軻之說，純然為儒家正統之道德思想也。”¹⁸ 可謂言簡意賅，洵推知論。

¹⁸ 吳康：《孔孟荀哲學》下冊，臺北：臺灣商務印書館，1971年，第163頁。

柒、結論

儒學自孔子之學本是一個融通和諧的整體。其後，孟、荀各承繼其思想的一面。孟子承繼孔子思想的內聖思想，顯發孔子仁的精神。而荀子則承繼孔子外王的思想，開出“禮義之統”的觀念。¹⁹

禮是儒學的重心，二千多年來，儒學影響華夏最深巨，其生活離不開禮的規範。儒家的禮之所以能有如此大的影響性，其關鍵在於荀子。荀子重禮，對禮能予以深刻的反省與探究，能創發諸多的新義，建立一套理論的系統。影響於《禮記·禮論》，從而儒家的禮論始為完成。由此可知，荀子的禮論，對於中國文化的影響實為深遠。

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

重智精神落于道德層上說，則為“由智通德”的思路。此種思路，肯定知識、經驗的學習為成德之必要。此種想法僅是行為的合理化，是人文教養的成果，非真正由內而外顯的道德，荀子的成德思路雖有其缺失，但也有其長處，亦即是使人在成德的過程中，易知易行也。中國文化，自孔孟以降，即是重德非重智的形態，因此對於主體之把握極為確切，但在客觀意識上則顯得不足。

¹⁹ 錢穆：《中國思想史》，臺北：學生書局，1992年，第56頁。

而荀子在於孔孟重德的形態下，獨具重智的精神，雖然其對於主體無特殊之把握，但對於客觀精神的開展也卻有其貢獻，因此對於中國文化的發展而言，荀子之學，不可不予疏導與融攝。

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

註釋

- 1.黃俊傑：《孟學思想史論·卷二》，臺北：“中研院”文哲所籌備處，1997年，第9頁。
- 2.唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，香港：新亞研究所，1976年，第48-49頁。
- 3.徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1969年，第232-233頁。
- 4.蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1994年，第362-366頁。
- 5.陳大齊：《荀子學說》，臺北：中國文化大學出版部，1989年，第8頁。
- 6.黃文兵：《荀子道德教化思想研究》，福建師範大學2010年碩士論文，第17-58頁。
- 7.張文文：《荀子的道德習行思想研究》，山東師範大學2012年碩士論文，第

13-23 頁。

8.黃鵬：《禮學視域下荀子道德修養思想探析》，鄭州大學 2018 年碩士論文，第 10-34 頁。

9.本文《荀子》引文根據王先謙：《荀子集解》，北京：中華書局，1988 年。為省篇幅，不註明頁數。

10.有關荀子天人相分之見，參晁福林：《論荀子的“天人之分”說》，《管子學刊》2001 年第 2 期。

11.古代天道觀約有三變：由宗教的天，而為道德的天；由道德的天，而為自然的天(物質的天)。孔子的天是人生行為的最高指導原則，故曰：“惟天為大，惟堯則之。”但又說：“天生德於予”，“天喪予”，是于道德思想中，猶存宗教之觀念。孟子亦然。先秦諸子的天論，參見楊兆貴：《〈鶡冠子〉新論》，澳門：澳門大學出版中心，2012 年，第 29 頁。

12.牟宗三：《名家與荀子》，臺北：臺灣學生書局，1982 年，第 226 頁。

13.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，第 13 頁。

14.大儒即是聖人，見李滌生：《荀子集釋》，臺北：學生書局，2000 年，第 151-152 頁。

15.李滌生謂“仁義之統”即“禮義之統類”，此是融通荀子思想而作解，實得荀子之意，見李滌生：《荀子集釋》，第 67 頁。

16.牟宗三：《名家與荀子》，第 210-211 頁。

- 17.有關荀子對周公的推崇，參楊兆貴：《論荀子及其後學對周公的論述》，《人文論叢》2016 年第 1 輯，第 3-13 頁。周公對孔子的影響，參楊兆貴：《先秦漢代儒家典籍關於孔子〈尚書〉學論述的分析》，《管子學刊》2019 年第 2 期，第 83-88 頁。
- 18.吳康：《孔孟荀哲學》下冊，臺北：臺灣商務印書館，1971 年，第 163 頁。
- 19.錢穆：《中國思想史》，臺北：學生書局，1992 年，第 56 頁。