

何以那一般黑幕類小說，不用古文，而必假借於新文學？所以新文學無價值。

又現在的妓女，往往仿效女學生裝束，我們也可以借此反對女學生，說：

何以那一般妓女，不學別的服裝，而必仿效女學生？故女學生當反對。

又最近臨城劫車的土匪，自號『建國自治軍』，那末我們也可以說：

何以臨城土匪不假借別的名義，而必假自治為名？故自治主義是不可尚的。

以上諸例，與胡陳的推理方法相同，形式上一點差異也沒有，但是那一件能視為正確呢？恐怕找不出來罷！所以反對某種事實，必須指出他應受攻擊的實在理由，一切無根據的推論，是最當排斥的。²⁹

²⁹ 《北京大學日刊》，第一四七六號(1924.5.22)

由老莊道家析論荀子的思想性格

王邦雄

中央大學中文系教授

一、前言

史記將孟荀同列一傳，除了性善性惡兩家異說的並列之外，最大的原因，當在孟荀皆是孔子思想的繼承者。¹而歷來詮釋先秦儒學，孔孟荀的序列格局，似已成定論。孔子仁義禮並重²，孟子重仁義，而荀子重禮義。義從仁來，仁是善端良知本心，以心善說性善，所以義的源頭活水就在性善說；義從禮來，而禮起於聖人之偽，聖人化性起偽，而人性是惡，偽何自起，荀子轉由心說，心不是德性心，而是虛靜心，此非承自孔孟儒學，

¹ 任繼愈主編《中國哲學發展史》〈先秦篇〉頁七二三云：「漢初司馬遷作《史記》，將孟軻、荀卿合傳，認為孟荀都是孔子的重要繼承者。」（北京：人民出版社，1983）

² 勞思光《中國哲學史》（第一卷）頁一二二云：「孔子學說中不僅『攝禮歸義』，而且『攝禮歸仁』。另一面，義又以仁為基礎。合而言之，則『仁義禮』三觀念合成一理論主脈，不僅貫串孔子之學說，且為後世儒學思想的總脈。」（台北：三民書局，1984）

而自老莊道家來。3如是，理解荀子學說的重心，似乎不在性，而在心，且不必從儒學傳統來詮釋，而大可另開一扇門，從道家思想來反思，或許會有別開生面的發現吧！4

再進一步言之，孔子「仁者安仁，知者利仁」（里仁），仁是價值的根源實理，智則是價值的權衡虛用，而孟子重仁，荀子重智，孟子以仁識心，荀子以智識心。5孟子仁義禮智一體並稱，荀子禮義連言。孟子身處禮壞樂崩之戰國亂局，禮制之價值規範，義理之價值判斷，與智用之價值權衡，皆收攝於內，世無堯舜，而人皆可以為堯舜；而荀子人性是惡，心虛靜而顯智用，義不在內在之仁，而落於外在之禮，且是智心知道的產物，云：「君子處仁以義，然後仁也；行義以禮，然後義也。」（大略）此與孔子思想攝禮歸義，攝義歸仁的理路6，正逆向而行，仁依義而處，義據禮而行，轉關在，禮義生於聖人之偽，而非生於人之性，偽何自起，不在天道，不在人性，而僅能歸於心，此智心之虛用，又從道家來。故本文試圖從傳統之孔孟荀的詮釋觀點走出來，而轉向老莊道家來認知荀子的思想性格。

3 唐君毅《中國哲學原論》〈原道篇一〉頁四四六云：「荀子言心之虛、靜與壹等，皆道家所常言，而初非孔孟之所常言。」香港九龍：新亞研究所，一九七三年五月初版。徐復觀《中國人性論史》〈先秦篇〉頁二四八云：「虛壹而靜的觀念，從老莊來。」（台中：私立東海大學，1963）

4 牟宗三《名家與荀子》頁二二四云：「荀子只認識人之動物性，而于入與禽獸之區以別之真性則不復識。此處虛脫，人性遂成漆黑一團。然荀子畢竟未順動物性而滾下去，以成虛無主義。他于動物性之自然一層外，又見到有高一層者在。此層即心（天君），故荀子于動物性處翻上來，而以心治性。」（台北：學生書局，1979）

5 牟宗三《名家與荀子》頁二二四云：「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，非仁義禮智合一之心也，可總之曰以智識心，不以仁識心也。」

徐復觀《中國人性論史》〈先秦篇〉頁二三九至二四〇云：「孟子所把握的心，主要是在心的道德性的一面；而荀子則在心的認識性的一面，這是孟荀的大分水嶺。」

6 同註2。

二、荀子學術性格的思想史考察

依史記孟子荀卿列傳的記載：

荀卿趙人。年五十始來游學於齊。騶衍之術，遷大而閎辯，爽也文具難施。淳于髡久與處，時有得善言。故齊人頌曰：談天衍，雕龍爽，炙轂過髡。田駢之屬皆已死。齊襄王時，而荀卿最為老師，齊尚修列大夫之缺，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，已而相秦，荀卿嫉濁世之政，亡國亂君相屬，不遂大道，而營於巫祝，信讖祥，鄙儒小拘，如莊周等，又滑稽亂俗，於是推儒墨道德之行事興壞序列，著數萬言而卒。（卷七四）

此段生平轉折，有三大線索可尋：

1. 是趙人，而三晉則是法家思想的出生地。7
2. 是游學於齊，而齊學則是陰陽家的重鎮。8
3. 是適楚，而楚學則是道家思想的根土。9

荀子思想的形成，正是出現在梁任公與胡適之所謂的「混合時代」。他是儒學宗師，卻「禮義生而制法度」（性惡），成了由儒轉法的關鍵人

7 梁啟超，《中國學術思想變遷之大勢》頁二二云：「申不害韓產也，商鞅魏產也，三晉地與秦相近，法家言勃興於此間，而商鞅首實行之，以致富強。逮於韓非（筆者，韓之諸公子），以山東功利主義與荆楚道術主義合流。」（台北：中華書局，1971）

8 胡適，《中國中古思想長編》頁一七云：「在那個時代，東方海上起來了一個更偉大的思想大混合，……這個大混合的思想集團，向來叫做『陰陽家』，我們也可以叫他做『齊學』。」又云：「戰國的晚期，齊國成為學術思想的一個重鎮。」（台北：胡適紀念館，1971）

9 梁啟超，《中國學術思想變遷之大勢》頁一九云：「北派之魁，厥惟孔子，南派之魁，厥惟老子。……誠觀孔子……及至楚，則接與歌之，丈人揶揄之，長沮桀溺目笑之，無所往而不阻焉，皆由學派之不同故也。……南方則多棄世高蹈之徒，接與、丈人、沮溺，皆汲老莊之流者也。」

物。¹⁰他的弟子李斯韓非，一是理論家，一是實行家，終結了戰國亂局，而完成一統天下的時代課題。他學術思想的根本觀念，不論天性情欲的自然義，與心知的虛靜義，都由道家而來，然失落了道家的形上義，而落於現象義¹¹，道落在氣說，此顯然是他游學於齊，最為老師且三為祭酒的稷下學風。再看，孟子荀卿列傳的兩段記載：

白駒衍與齊之稷下先生，如淳于髡、慎到、環淵、接子、田駢、騶奭之徒，各著書，言治亂之事，以干世主，豈可勝道哉！

淳于髡齊人也，……慎到趙人，田駢接子齊人，環淵楚人，皆學黃老道德之術。……騶奭者，齊之諸騶子，亦頗采騶衍之術以記文。於是齊王嘉之，自淳于髡以下，皆命曰列大夫，為開第康莊之衢，高門大屋，尊寵之，覽天下諸侯賓客，言齊能致天下賢士也。（卷七四）

此外，史記田敬仲完世家亦留下幾筆：

宣王喜文學游說之士，自如騶衍、淳于髡、田駢、接子、慎到、環淵之徒七十六人，皆賜列第為上大夫，不治而議論，是以齊稷下學士復盛，且數百千人。（卷四六）

凡此史實記載，稷下幾乎成了天下英才的知識殿堂，騶衍、騶奭、淳于髡、田駢、接子固齊之土產，而慎到趙人、環淵楚人，三晉法家與楚地道家在

¹⁰ 徐復觀《中國人性論史》〈先秦篇〉頁二五三云：「荀子以繼承孔子自居。然孔子思想之中心在仁，而荀子學說之中心在禮，孔子將禮內化於仁，而荀子則將禮外化而為法。」侯外廬《中國哲學通史》〈第一卷〉頁五七五云：「他的禮論變成了禮到法的橋樑。」北京：人民出版社，一九八〇年二月第二次印刷。

¹¹ 徐復觀《中國人性論史》〈先秦篇〉頁二二七云：「荀子則將道家思辨性之形而上學，完全打掉，同時他更不要回歸自然。」頁二二二云：「荀子的思想是純經驗的性格。」

齊地結集，形成稷下學風，且皆受黃老道德之術，此已是道家化的法家。

荀子趙人，游齊入楚，此一學思歷程，相當完整的呈現他的思想性格，他是儒學的禮義師法與人文教化，加上道家的性天自然與虛靜心知，與陰陽家「天地之變，陰陽之化」（天論）的氣化流行¹²，而下開法家的思想家。

任繼愈先生云：

魯學派即儒家學派，對宗法制取全盤保留的態度，主張建立一個以周王朝的禮治秩序為模型的封建性的宗法等級制度，並且強調宗法道德對於鞏固封建統治的作用；三晉學派即法家學派，則恰恰相反，對宗法制取全盤否定的態度，主張建立一個絕對專制主義的王權，認為宗法道德不利於王權，應以功過標準來代替善惡標準，以法律來代替道德；齊學派即管仲學派則介乎二者之間，對宗法制取半保留半否定的態度，主張把宗法制和中央集權制有機地結合起來，把禮治和法治有機地結合起來，既強調以法律來加強王權，又重視宗法道德來鞏固封建統治。¹³

這段論述，比較分析了魯學派、三晉學派與齊學派的治道取向，荀子思想正處在儒法之間轉變的關鍵點，且貼近禮法並重的齊學理路，更貼切的說，他的出身三晉，游學於齊，又終老楚地，兼有法、陰陽與道三家的色彩，也消化了三家的思想特質，成就了迥異孔孟而自成一家的儒學。

不過，此所謂齊學派的管仲學派，是將管子書中〈心術〉、〈內業〉，〈白心〉，〈樞言〉（另說無此篇，而是〈心術〉分上下）等所謂管子四

¹² 徐復觀《中國人性論史》〈先秦篇〉頁二二六云：「荀子是以陰陽言天。」又云：「以陰陽言天的，完全是自然的意義。」

¹³ 任繼愈《中國哲學發展史》〈先秦篇〉頁三四七。

篇剔除在外¹⁴，而管子四篇又被認為是宋尹學派或稷下黃老之學的思想¹⁵，且判定是道家的支流。¹⁶

此中有一轉折，侯外廬先生斷定老子書是晚出的，而在管子四篇的文獻中，做為宇宙本體的道，還找不出足以證明此概念出於老子的證據。¹⁷卻又論斷宋尹學派的道德觀，是從道家的自然天道觀來的，並判定宋尹學派的主要論點是道家自然天道觀的倫理化，其論據則在：

是故此氣也，不可止以力，而可安以德，不可以呼以聲，而可迎以意，敬守勿失，是謂成德，德成而智出，萬物畢得。（內業）

實則，「德」之意涵依老子「道生之，德畜之」（五十一章）而來，是存有論的自然天真之義，未有儒家「道之以德」或「為政以德」（為政）的德行義，安以德或成德，皆就修養工夫，論如何成全天真之意，而智出即就虛靜無心的智照而言，且清靜無為，萬物則無不為，是為萬物畢得，各得生命的安頓，怎會率爾斷定「道德本體偷替了形而上的自然本體。」¹⁸

此等詮釋系統的迂迴，似乎預留了荀子思想可以加以批判扶正的迴旋空間。¹⁹實則，荀子思想與稷下學風同步並行，且荀子思想可直承老莊道

14 任繼愈《中國哲學發展史》〈先秦篇〉頁三五三。

15 馮友蘭《中國哲學史新編》〈第二冊〉頁二一五云：「管子中的白心等四篇不是宋鉞，尹文一派的著作。……這個體系就是稷下黃老之學。」台北：藍燈文化公司，一九九一年二月出版。

16 胡適《中國中古思想長編》頁六五至七〇，論述齊學何以成了黃老之學。侯外廬《中國哲學通史》〈第一卷〉頁三五—云：「宋鉞、尹文學派，就其思想本質言，是稷下學官中道家的一個支流。」頁三五二云：「宋尹學派之不盡為道家，及揉雜儒墨的道理，就可以理解了。」

17 侯外廬《中國哲學通史》〈第一卷〉頁三五四。

18 侯外廬《中國哲學通史》〈第一卷〉頁三五四至三五七。

19 侯外廬《中國哲學通史》〈第一卷〉頁三五九云：「宋尹學派的道德觀是主觀唯心主義的，其自然天道的術語，只是一個不重要的形式，到了荀子手裡，這一形式才被批判地扶正過來。不但如此，在宋尹派，道德是本體，到了荀子手裡，才把它變質而為客觀的實在。……」且以大篇幅比較了荀子與宋尹學派的異同點。參見頁五三四至五七五。甚至頁五七五云：「這樣地無所不在的禮，不就等於宋尹的道嗎？」

家而來，不必繞道稷下，轉接黃老，此或許較切近中國哲學發展史的歷史真相吧！

三、從老莊道家析論荀子的思想性格

荀子之學，歷來無善解。²⁰若依據孔孟傳承的重德哲學而言，荀子乃雜取道家墨家之言，以別立系統者，是為儒學的歧途。²¹實則，先秦學術思想，到了戰國末年，已進入了混合時代。梁啟超云：

當時諸派之大師，往往兼學他派之言，以光大本宗，如儒家者流之有荀卿也，兼治名家法家言者也，道家者流之有莊周也，兼治儒家言者也，法家者流之有韓非也，兼治道家言者也。²²

此說極具洞見，惟所謂兼治，僅是旁涉，尚在系統外，道家老莊之於荀子，卻是直入其思想的骨架血肉中，且梁任公可能依據史記老子韓非列傳，一眼看到韓非「歸本於黃老」（史記卷六三）的虛無術用，惜未能透視在莊子兼治儒家言之外，荀子亦深得道家之自然義與虛靜義。

本文不從孔孟儒學切入，而轉由老莊道家來解讀，且不是雜取道家之言，而是直承道家思想理念，而形成自家的學說。

（一）天性情欲的自然義

先秦各家的思想，除了墨家天意天志之有意志而主賞罰的宗教人格天之外，儒道兩家孔孟老莊的天道天理，皆是形上義理之天，一直到了荀子慎到，已無天道天理的價值內涵，轉為天氣天象的現象自然之天。而「道生之，德畜之」的天生天真亦告失落，僅餘留「物形之，勢成之」（五十一章）的自然物勢，儒道兩家的天道人性論，由道理降為氣象，性善說失

20 牟宗三《名家與荀子》頁一九三。

21 勞思光《中國哲學史》〈第一卷〉頁三三〇。

22 梁啟超《中國學術思想變遷之大勢》頁二五。

根本，天真論無源頭，儒家的荀子走向「天生人成」與「化性起偽」的生人之行，而道家的慎到卻流落於「緣不得已」與「塊不失道」的死人之道了。（莊子天下篇）

試看，荀子說天道的運行：

天行有常，不為堯存，不為桀亡，應之以治則吉，應之以亂則凶。
（天論）

天行自有常軌，卻與善惡不相干，也與吉凶無關，它既無儒家「天生德於予」（論語·述而），「此天之所與我者」（孟子·告子上）的道德法則，亦非道家「道法自然」（老子·二十五章）、「怒者其誰」（莊子·齊物論）的形上原理，天行有常不涉及應然的評價，而僅是實然的描述。相對於儒家的道德法則而言，它是自然義，相對道家的形上原理而言，它是現象義。儒道兩家形上義理之天的道德法則與形上原理，同告失落，僅成現象的自然。抑有進者，從價值的觀點看，事實的存在亦轉成負面的意義，是被治的對象。因為「禮義之謂治，非禮義之謂亂」（荀子），以禮義回應天行，歸於平治，是為吉，不以禮義回應天行，則不免爭亂，是為凶。故吉凶的福報，從治亂的德行來，而治亂的依據在禮義，荀子的價值標準，終究旁落於外在的禮義。

依老子「道沖而用之或不盈，淵兮似萬物之宗」（四章）來看，道是萬物的宗主，而其原理在道體有如深淵般，它是虛的，不求滿也不會用盡，道體沖虛，就是「天地不仁」、「聖人不仁」（五章）或「絕聖棄智」、「絕仁棄義」（十九章），不或絕棄的修養工夫，根本從心中解消了聖智仁義的道德傲慢與名號桎梏，放下高貴，才可以超離束縛。「不為堯存，不為桀亡」，亦符合莊子「與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道」（大宗師）的自然天道觀，不過，老莊沖虛的道體，仍是價值的根源，而荀子的「天有常道」，卻是日月四時，陰陽風雨的自然現象。試看，荀子這一段論述：

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

此說萬物得陰陽之和以生，隨風雨之養以成，萬物的生成不在天道自然，而在陰陽氣化。甚至日月有蝕，風雨不時，或是星墜木鳴，均是「天地之變，陰陽之化」（天論），天地與陰陽並言，此中的變化，已是氣化流行，而不再是「天下有始，以為天下母」（老子五十二章）的形上原理了。

再者，荀子說性：

性者，天之就也；情者，性之質也，欲者，情之應也。（正名）

天是自然義的天，天所生成的性，做為性之質的情，與情所感應的欲，當然也是自然義的性情欲。且天是現象義的天，與性情欲一路貫串，且一體平鋪，當然也是現象義的性情欲。由是而言，荀子的天道人性論，既無儒家的性善，也無道家的天真，儒家存有論的「仁」，與道家存有論的「德」，兩皆不存，僅有的是有待整治的情欲之性了。云：

生之所以然謂之性，生之和所生，精合感應，不事而自然謂之性。
（正名）

天地合，萬物生；陰陽接，而變化起。（禮論）

此和合感應自然生成的性，是「陰陽接」的氣質之性，生之所以然的「所以然」，不就超越意義的實現之理言，而就內在意義的形構之理言²³，此「天地合，陰陽接」所指涉的精和感應的生起變化，與老子「天地相合，

23 牟宗三《才性與玄理》頁一五六云：「道生德畜，是超越意義的生、畜，是繫屬於道與德而言者。物形勢成，是內在意義的形成，是繫屬於物與勢而言者。」又云：「長育，亭毒、養覆，亦是內在意義者，皆囿於物形而言，道生德畜是超越於物形而言者。」（九龍：人生出版社，1970）

以降甘露」(三十二章)、「精之至也」、「和之至也」(五十五章)，也與莊子「德者成和之修也」、「遊心於德之和」(德充符)，意義迥然有異，老莊所謂的「天地相合」是就超越意義的形上原理說，精之至、和之至，成和之修、德之和，既是存有論的真，又是工夫論的和，是理想人格的價值內涵；而荀子卻落在陰陽氣化的現象層次說，是內在意義的形構之理。

由是言之，荀子所說的人性，與告子所說的人性，幾乎等同。²⁴然則，告子主「性無善無不善」(告子上)，而荀子卻說性惡。云：

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

孟子從心說性，心有善端良知，「君子所性，仁義禮智根於心」(盡心上)，心善所以性善，荀子的「生之所以然謂之性」，與告子的「生之謂性」(告子上)，皆從生說性，「生而有耳目之欲」，正從生而有的生理、官能，欲求來說性。²⁵「欲者，情之應也」，而「情者，性之質也」，荀子即就耳目之欲所帶動的好聲色而說性，此近告子的「食色性也」(告子上)，以天性情欲同質同層的自然觀而言，耳目之欲是自然，好聲色也是自然，亦不能有性惡的論斷，然則荀子之性惡似不在性本身說，而當從心來思考。

²⁴ 徐復觀《中國人性論史》〈先秦篇〉頁二三五云：「從荀子所界定的人性的內容，實與告子等同。」馮友蘭《中國哲學史新編》〈第二冊〉頁四四三云：「荀子在這裡所舉的比喻，跟告子論性所舉的比喻是一樣的。」

²⁵ 徐復觀《中國論史》〈先秦篇〉頁二三四云：「性、情、欲是一個東西的三個名稱，而荀子性論的特色，正在於以欲為性。」

相對於孟子而言，孟子的良知本心，可以逆覺體証，可以不順是；荀子的心是虛靜心，不是「心之官則思」的德性心，故無「思則得之」的可能空間，其官能欲求的驅迫力，在好惡之情的牽引下，「耳目之官不思，不思則不得也」，少了價值自覺，僅能「物交物，則引之而已矣」(告子上)，此所謂爭奪、殘賊、淫亂皆由「順是」而來²⁶，是人間街頭「馳騁畋獵，令人心發狂」(老子十二章)的扭曲亂象。

再深進一層言之，生而有的人性，本是天生自然，無關價值善惡，何以論定「人之性惡」，故「惡」當另有所說，此當代儒學大師各有獨到之見。徐復觀先生云：

荀子發揮了『食色性也』這一方面的意義，更補充了『目明而耳聰』的另一方面的意義，這自然比告子更為周密。但正因為更周密，便更應當得出『性無分於善惡』的結論。因為食色不可謂之善，也不可謂之惡，而目明而耳聰更不可謂之惡。……荀子也是主張性無定向的，即不應稱之為惡。……是從官能欲望的流弊方面來說明性惡。²⁷

此所謂流弊，意不在官能欲求的本身，此如同牟宗三先生所云：

荀子所見于人之性者，一眼只看到此一層，把人只視為赤裸裸生物生理之自然生命。此動物性之自然生命，剋就其本身之所是而言之，亦無所謂惡，直自然而已矣，惟順之而無節，則惡亂生焉。是即荀子所謂性惡也。²⁸

此說順之而無節，已由所謂流弊，轉向客觀規範的界域。此唐君毅先生云：

²⁶ 徐復觀《中國人性論史》〈先秦篇〉頁二三八云：「問題會出在『順是』兩個字上，這與孟子『物交物，則引之而已矣』的說法，實際沒有多大出入。」

²⁷ 徐復觀《中國人性論史》〈先秦篇〉頁二三五。

²⁸ 牟宗三《名家與荀子》頁二二三。

乃就人之順性，必使禮義文理不存，方謂性為惡也。²⁹

所言性惡，乃實唯由與人之偽相對較，或與人之慮積能習，勉於禮義之事相對較，而後照出的。故離此性偽二者所結成之對較反照關係，而單言性，亦即無性惡之可說。³⁰

此說，人之性惡當與人之偽相對較，而顯豁其義，堪稱哲人慧眼，一眼看到荀子的人性自然承道家而來，卻走出了「人爲」「人成」的人文化成之路。

再看荀子另一段話：

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。（禮論）

原來，所謂的惡，當從爭亂窮說，人物的爭，帶來人間的亂；人間的亂，形成人生的窮，窮困之境已無生路可走了。不過，爭亂窮不是本質的必然，而是發生的偶然，是在無度量分界之下發生的。既是發生的，就可以不讓它發生。度量分界就在禮義之道，不僅消除爭亂窮的惡，還可養人之欲，給人之求，此是歸於治的善，而禮義之道，生於聖人的偽，故善從人爲來。

由是言之，荀子所說的「人之性惡」，惡當從消極的意義說，也就是善的缺乏³¹，意謂人天生而有的性是沒有善的，重點當在「其善者偽也」，人間一切的善都從人爲來。此與老莊道家適得其反，老莊「道法自然」，天生的天真自然就是美善，人生的困苦都從人爲來。人爲之最大就在禮義之道，而老子卻說「禮者忠信之薄而亂之首」（三十八章）。荀子逆向而

29 唐君毅《中國哲學原論》〈原性篇〉頁五十。（九龍：新亞研究所，1968）

30 唐君毅《中國哲學原論》〈原性篇〉頁四八。

31 唐君毅《中國哲學原論》〈原篇〉頁五一云：「今荀子乃謂人欲善，即反証人初之無善，然此無善，是否即為惡，則大有問題。」

行，人生的路不能走自然順性的路，而當走人爲化性的路。人爲是偽，問題在，偽何自起。

（二）心知的虛靜義

解讀荀子，有一重大關鍵。荀子從生說性，不從心說性，心獨立在性情欲求之外，性情欲求的自然沒有善，善從心知的人爲來。云：

人何以知道，曰：心；心何以知，曰：虛壹而靜。（解蔽）

禮義之道由心的認知來，心的認知作用，由心的虛壹而靜來。此一虛壹而靜的認知心，與孔孟不安不忍之仁心良知，分屬知識與道德的不同界域。不安不忍的仁心良知呈現實理，而虛壹而靜的認知心，則顯發虛用。它本身沒有內涵，不僅沒有怵惕惻隱的仁，也沒有辭讓羞惡的禮義，它只顯發智心虛用，且智心本身也沒有是非，它只是如實的認知，它可以知道，然道不在心的自己，道在外，禮義在外，它僅能由後起人爲的認知道，認知禮義，來定是非善惡。³²

且此一虛壹而靜的心，從形式作用而言，都直承老莊道家而來。老子「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復」（十六章）、莊子「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷」（應帝王），老莊的修養工夫，心虛靜如鏡，而觀照萬物，它無執著分別，也無比較得失，不排拒不迎接，它只是回應照現，萬物不必迎合討好，也無須奔競爭逐，反而可以回歸真實的自我，有如「心齋」的「虛而待物」（人間世）般，它可以「惟止能止眾止」（德充符），它可以「虛室生白，吉祥止止」（人間世），本虛靜如鏡的心，以照現萬物的自在天真。它盡物而不傷物，生命才氣的美好，完全朗現，沒有委屈難堪，也沒有扭曲變形，這樣的觀照萬物，等同生萬物。萬物歸止於鏡照的「止」，鏡照的「止」引來萬物來此歸止。

32 牟宗三《名家與荀子》頁二二六云：「以智心之明辨治性，實非以智心本身治性，乃通過禮義而治性也。」

因為，它是虛心，可以無限的包容，「唯道集虛」（人間世），道就在其本身的沖虛中顯現，「道者，萬物之奧，善人之寶，不善人之所保」（六十二章），就因為不藏，所以生發奧藏的妙用，不藏是修養的工夫，奧藏是工夫的境界，正如虛靜是工夫，而照現是境界。也因為不藏，所以無執著分別，不論善者或不善者，都可以在此休養生息，安身立命。而實現原理，就在生命主體的虛靜不藏。這樣由「致虛守靜」而「用心若鏡」所開顯的道，是道法自然的道，是形而上的天道。

荀子虛壹而靜的認知心，不是縱貫的觀照，而是橫攝的認知，不是無執的道心，而是有執的成心，不是道隱無名（四十一章），而是始制有名（三十二章），所以，心所知的道，不是回歸自然的道，而是人為制作的道，曰：「道者，非天之道，非地之道，人之所以道，君子之所道也。」（儒效）是由「心知道，然後可道，可道然後能守道，以禁非道」（解蔽）的人為之道，道依舊由「虛靜心」而來，卻不是觀照，而是認知，這是由老莊而荀韓的最大轉折，看似直承，實則是「為學日益，為道日損」（老子四十八章）的大翻轉。³³

此其關鍵在，老莊凸顯的是「應而不藏」的修養工夫，荀子開發的是「虛而能藏」的認知作用。³⁴在此荀子由「天生人成」，轉出「化性起偽」。云：

天地生之，聖人成之。（富國，大略）

³³ 牟宗三《名家與荀子》頁二二五云：「荀子雖言虛一而靜，然亦只落於知性層，惟道家虛一而靜的道心，則屬於超知性層。」

³⁴ 唐君毅《中國哲學原論》〈原道篇一〉頁四六四云：「然荀子言心之虛，乃與心之能藏並言，要在教人善用此心之虛，以求其有所藏。此與道家莊子之言本心之虛，以直接待物，並言心之知物如鏡之照物，當『應而不藏』者又不同。」
北京大學哲學系《中國哲學史》〈上冊〉頁一六三云：「虛壹而靜，與老莊講的絕對空虛，絕對的靜是根本不同的。……荀況所講的『虛壹而靜』，是在有藏有滿和有動基礎上講的，不是虛無或絕對的靜。」（北京：中華書局，一九八〇年三月第一版，一九八二年二月成都第二版。）

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

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）

綜觀各段之論述，「人有其治」的人文觀點，是諸子百家共同持守的立場，與共同追尋的理想，「舍其所以參，而願其所參」的困惑，也是諸子百家所要避開，並尋求解除的人間病痛。問題在，「所以參」在不同的理論系統中，會有不同的認定，從老莊說是回歸天道自然，從荀韓說卻是開創人為禮法。自然生成是性，而人為禮義是偽。故云：

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，是性偽之份也。（性惡）

聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度。（性惡）

此中有一難題，「化性起偽」該如何詮釋，依常理言，性不自化，化有待禮義師法，禮義起於偽，然則，偽從何來？依荀子系統，從心之知道來。心知人為的道，來化成自然天生的性，此有待釐清的關鍵點，以心治性，那就當該起偽以化性，而非化性而起偽，此已不是心自身何以知的問題，而是心與性的關聯問題，化性與起偽的先後問題。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，備其天養，順其天政，養其天情，以全其天功。
(天論)

這一段話，最能凸顯荀子思想的學術風格，他在天羅地網的全面籠罩中，試圖找到人的分位，並打開人的出路，人的生理官能是天官，人的好惡之情是天情，竟連人的心也是天君，天職天功，天養天政，當真無所不在，然則，人成要安立何處？禮義之道，固從心的認知來，而心的認知作用竟也是天生的天君，依「性者，天之就也」而言，心也當繫屬於性，否則，心豈不是成了從天外飛來的異形怪胎了！

問題在，心也是性，化性與起偽，當如何區分？又何以何者為先？爲了回應此一問題，諸多當代學人，各有精采的論述，牟宗三先生云：

治是從對治上著眼，一面刺出去為被治，一面造出來為能治，人能造治者，正所以治被治。³⁵

此能治在心，所治在性，以心治性，而心也是性，是性一者刺出去為被治，此所謂「人之性惡」；二者又造出來為能治，此所謂「其善者偽也」。此所造出的能治，就是所謂「偽起而生禮義」。嚴格說來，也不是以心治性，而是起偽化性。唐君毅先生亦云：

此道初在此主客內外之間，而為人心循之以通達於外，以使人心免於蔽塞之禍者，故此道在第一義，初當為心之道；在第二義方為心所知之人文歷史之道。……此道一方連於心之能知能行之一端，一方連於其所知所行之一端。³⁶

此謂道有二義，第一義為心本身虛壹而靜的能知之道，第二義在心所知的

35 《名家與荀子》頁二一五。

36 《中國哲學原論》〈原道篇一〉頁四四五至四四六。

人文歷史之道，心橫跨在內外主客之間，以心本身的能知能行，架構主客內外的所知所行。

專就起偽而化性的問題，陳大齊先生論之曰：

偽是性知能三個成分所複合而成，雖其中涵攝著性，但亦兼攝著知與能。³⁷

此其理由就在「性之可化，對於善的發生，不無貢獻，假使人性固著於惡，頑不可化，則偽將無從起，善亦無由生。」³⁸又云：

且荀子所說的性中，並不涵攝知與能，人人都有知與能，卻不存於性情之中。³⁹

三位大師，牟宗三先生從「性」本身說能治與被治；唐君毅先生從「心」說能知能行之道與所知所行之道；陳大齊先生從「偽」說知與能，卻不涵攝於性情之中。不過，此進一步點出了知與能的關鍵性，卻逼出另一問題，知與能的歸屬問題。荀子論之曰：

然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具。然則其可以為禹明矣。（性惡）

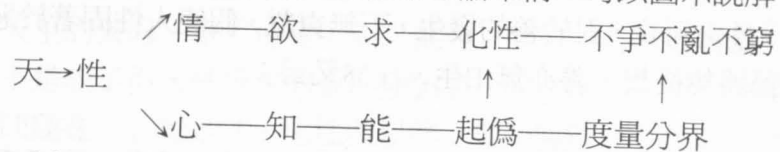
性之好惡喜怒哀樂，謂之情；情然而心為之擇，謂之慮；心慮而能為之動，謂之偽；慮積焉，能習焉而後成，謂之偽。所以知之在人者，謂之知，知有所合謂之知；所以能之在人者，謂之能，能有所合謂之能。（正名）

37 《荀子學說》頁六。

38 《荀子學說》頁五九。

39 《荀子學說》頁五一。

情然是性本質的實然，心知的思慮作用在實然中做出應然的抉擇，且由「能」發為行動，這就是偽。故偽起於心慮的「知」，加以行動的「能」，此如同孟子所說的良知良能，惟荀子所說的知能，並不涵蘊道德價值的意義，只是繫屬於「心」的知能作用。陳大齊先生以「偽」涵攝性知能三個成份，實則，情然的性僅是本始材料，有待於心之知能的加工，所謂的慮積能習，而後有成，此知與能是人人皆有的可以知可以能，當繫屬於心，卻也是生而有的性。如是，荀子的理論架構，可以圖示說解：



天生而有的人性，涵攝兩方面：一是情欲求的性，一是心知能的性，情欲求的這一面，是「人之性惡」；心知能的這一面，是「其善者偽也」。心知能生起的「偽」，可以化成情欲求的「性」，偽起的度量分界，一者可以養人之欲給人之求，二者可以解消爭亂窮的惡。在此一詮表之下，理當起偽在先，而化性在後，何以荀子要說「化性而起偽」？此一難解的問題，當在「虛壹而靜」的解蔽中找尋解答。荀子云：

心未嘗不滅也，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。……不以所已滅害所將受謂之虛；……不以夫一害此一謂之壹；……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，將思道者之靜則察。40……虛壹而靜謂之大清明。（解蔽）

心之虛壹而靜的認知功能，本在虛而後能藏，壹而後能盡，靜而後能動；問題在，藏已非虛，兩已非壹，動已非靜，故其認知功能的維持，有待於在藏中虛，在兩中壹，在動中靜的工夫修養。此一修養工夫，純然是認知作用的保存。因為心也是性，故此修養工夫稱之為化性，這是「化性」的

40 依李滌生《荀子集釋》頁四八六之校正。（台北：學生書局，1981）

第一義。心由虛壹而靜，而認知禮義之道，是為「起僞」，此當是荀子所謂「化性而起義」的真實意涵。

偽起而生禮義，制法度，此度量分界可以規範情欲求，使不爭不亂不窮，此當是「化性」的第二義。此一分析，如同「知之在人者謂之知」，是指涉心知本有的認知作用，「知有所合謂之知」，是指涉心知有待在藏中虛，在兩中壹，在動中靜的修養工夫，以確保不以所已藏害所將受，不以夫一害此一，不以夢劇亂知的認知效應，而虛則入，壹則盡，靜則察，三者統合的大清明心，正所以求道而得道，而免於「凡人之患，在蔽於一曲，而闇於大理」（解蔽）的自我障蔽。試看荀子如何批判諸子百家：

慎子有見於後，無見於先；老子有見於訕，無見於信；墨子有見於齊，無見於畸；宋子有見於少，無見於多。（天論）

墨子蔽於用而不知文，宋子蔽於欲而不知得，慎子蔽於法而不知賢，申子蔽於勢而不知知；惠子蔽於辭而不知實，莊子蔽於天而不知人。（解蔽）

「有見」是彰顯，「無見」則是遮蔽，遮蔽就從彰顯來，是為自我的遮蔽，宋子的「有見於少」，也就是「蔽於欲」，此有如老子所說的「可道」是彰顯，而「非常道」則是遮蔽，彰顯同時遮蔽，所以說道可道，則已非常道；亦近於莊子所說的「道隱於小成」，彰顯了「小成」，則遮蔽了大道。

此「蔽於一曲」，正是「愚者爲一物一偏，而自以爲知道，無知也」（天論），故謂「闇於大理」。此與莊子天下篇所謂的「天下多得一察焉以自好」、「不該不徧，一曲之士也」，理路貼近。而大清明心，正所以避開「道術將爲天下裂」的學術困局。而非十二子篇所說的「其持之有故，其言之成理」，也與天下篇所說的「古之道術有在於是者」等同，皆「蔽於一曲」與「一偏之愚」，而不見「百王之無變，足以爲道貫」的大體。

四、 結論——立隆以為極的價值根源

荀子「解蔽」的用心，近似莊子「齊物論」的精神，荀子「體常而盡變」，有如莊子「樞始得其環中，以應無窮」。問題在，荀子是心知的解蔽，莊子則是生命的超越。解蔽所以「體道」、「知貫」，超越所以「因是」、「兩行」。

且荀子知類明統，在：

聖人者，以己度者也。故以人度人，以情度情，以類度類，以說度功，以道觀盡，古今一也。類不悖，雖久同理。（非相）

再看老子說觀照復歸：

以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以國觀國，以天下觀天下。（五十四章）

兩家精神近似，而旨趣大異。「度」定在自身，而「觀」重在無我，「度」是認知的歸類推理，「觀」是生命的照現歸真。荀子「以道觀盡」，是禮義之道的價值論定，老子的「以天下觀天下」，則是天道自然的實現原理。

荀子性天的自然義，與心知的虛靜義，皆承自道家，欲反其道而行。道家天生總是自然美好，而人為則是造作紛擾，荀子倒轉過來，天生自然沒有善，一切的善都從人為來，荀子在天羅地網的全面籠罩下，終究為人開拓一條生路，把「人為」推上前所未有的高峰⁴¹，是荀子思想的最大特色。

問題在，荀子失落了孔孟心性天的價值根源，又解消了老莊天道自然的形上性格，性天是事實義，而自然僅成現象，均屬非價值的存在，心是橫攝的認知，而不是縱貫的貞定或觀照，心又僅能認知禮義，不能創造禮

41 侯外廬《中國哲學通史》〈第一卷〉頁五三六。

義。荀子一者云禮義法度生於聖人之偽，二者又說偽的慮積能習，要合於外在的禮義法度，此似乎已陷入循環論證的困境。

如是，禮義之道即成無根無本的掛空存在，禮義不能從天道天理來，也不能從善性良知來，是以如何安立其價值的源頭，成了荀子哲學的終極問題。此勞思光先生說：

倡性惡言師法，盤旋衝突，終墮入權威主義，遂生法家。……然以主體之義不顯，所言之客觀化亦無根。⁴²

牟宗三先生亦云：

宋明儒者，因其不識性，不予尊重，故其基本靈魂遂隱伏而不彰，荀子之思路，實與西方重智系統相接近，而非中國正宗之重仁系統也。⁴³

特順孔子外王之禮憲而發展，客觀精神彰著，而本原又不足。本原不足，則客觀精神即提不住而無根，禮義之統不能拉進來，植根于性善，則流於義外，而義外非客觀精神也。及其被誤引于法家，則任何精神亦不能說矣！⁴⁴

徐復觀先生又論之曰：

性惡不同於原罪，惡也一樣可以與性相離。既根本否定了形上的力量，則他所主張的「化性而起偽」，便沒有可能。⁴⁵

42 《中國哲學史》〈第一卷〉頁三三〇至三三一。

43 《名家與荀子》頁一九三。

44 《名家與荀子》頁二〇三。

45 《中國人性論史》〈先秦篇〉頁二三八至二三九。

認識心可以成就知識，而知識對於行為的道德不道德，並沒有一定的保證。⁴⁶

三位當代大師皆評斷荀子之禮義外在無本，而下開法家權威主義的歧出，此依孔孟荀序列傳統，由絕對精神，主體精神而客觀精神，是儒學的一大進展，然由其生平出身，其思想成份加入了三晉法家、齊陰陽家與楚道家的材質，不過，不是梁任公所說的混合年代，也不僅是侯外廬所說的「調和色彩」⁴⁷，而是消化融會之後的自成一家，此所以不是儒學的歧出，而當是儒學的特出。

本文試圖在孟子荀卿列傳的詮釋系統之外，另開老莊荀韓列傳之重新詮釋的可能性，申韓重在主體虛用的「術」，荀韓重在心知虛用以架構禮法的客觀制度。老子道的「無」與「有」的兩面向，「無」是心知的「明」，「有」是生命的「德」，老子以「無」生「有」，以「明」照「德」，以「心知」還照「生命」；莊子傳其「有」與「德」的生命一路，荀子傳其「無」與「明」的心知一路，莊子以「無」入「有」，「心知」消融在生命中，故不顯「無」的「明」，而顯「有」的「德」，不顯政治的智慧，只顯生命的清明，道就在至人、神人、聖人、真人的生命流行中；荀子「無」脫離「有」，「明」獨立在「德」之外，「明」不照「德」，以是之故，「性」闇而不明，人性沒有善，而獨顯心知的「明」，為「其善者偽也」留下可能的空間。⁴⁸

此在孔孟荀的理路之外，另開老莊荀韓的理解系統，終究要面對價值根源無處安立的問題。此荀子在其思想系統中，也透露了根源性的思考：

禮者，法之大分，類之綱紀也。學至乎禮而止矣，夫是之謂道德之極。（勸學）

46 《中國人性論史》〈先秦篇〉頁二四〇。

47 《中國哲學通史》〈第一卷〉頁三五二。

48 王邦雄《廿一世紀的儒道》〈莊子的形上思想及其生命理境〉頁一二一。（台北：立緒出版社，1999）

立隆以為極，而天下莫之能損益也。（禮論）

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

夫道者，體常而盡變。（解蔽）

辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王。（非相）

禮者，人道之極也；……聖人者，人道之極也。（禮論）

荀子的道，不是天地之道，而是人之所以道，君子之所道，而人為的道，是偽起而生禮義的道，此所謂「生」，不是德性心的價值創造，也不是虛靜心的縱貫觀照，而是虛靜心的橫攝認知。禮義不從性天來，又在心之外，僅能認知的生禮義，而認知在主客對列中展開，也就離不開現象經驗。荀子法後王，是因為近則論詳，粲然明備可據以明通而類，且以類度類，類同而理同，所以說雖久同理，古今一也。此一理貫不亂，歷百王而無變的貫之大體，正是法制的大本，也是類推的綱維，可據以知類明統，是統貫百代治道的文化精神。此文化精神超越在百代治道之上，它是道統，貫串在世代傳承的禮義之道中，聖人虛壹而靜的大清明心，可以體其常，從明通而類，知類明統中體現此一道貫理貫的禮義之統，再盡其變而落實構成這一世代的禮義之道。

荀子批判孟子「略法先王而不知其統」（非十二子），因為不知其統，則不能「舉統類以應之」（儒效），不能「體常而盡變」，不能「以類行雜，以一行萬」（王制），必落在「聞見雜博」的紛擾瑣碎中，而開不出對治時代問題的禮義之道，又其奈「材劇志大」何？

荀子一者言禮是人道之極，二者言聖人是人道之極，將客觀的禮義之道，與主體的聖人之道，推上人道之極的高峰，「立隆以為極」，此極當

該是統貫禮義之道的禮義之統，所謂「道德之極」，就是荀子思想的價值根源。

原來，荀子的價值根源，不在天，不在性，也不在心，而在歷史文化的大傳統。此一統貫文化傳統的貫之大體，是「未嘗亡也」的客觀實存，代代相傳，做為每一世代禮義之道的超越根據，它是「極」，是終極原理⁴⁹，是人道之極，不是天地之極，所以論斷荀子思想無根無本，實非的當之論。

由是言之，把中國人文精神推上「極」的高峰，最能體現歷史文化傳統之永恆價值的哲人，不是孔孟，而是荀子。他的弟子韓非，批判自然之勢，而架構人設之勢（難勢），正是傳承師門薪火，且開創另一家派的思想家。在此一理解脈絡之下，先秦諸子的學術開展，荀韓思想，可與孔孟、老莊，鼎足而三，所以荀子不是儒學的歧出，而當是儒學的特出。

49 牟宗三《名家與荀子》頁二二〇云：「材質不能自成，必待禮憲之道以成之。故除禮憲之為道外，無他道也。道成就一切有，成就一切有即成全有之生生矣。故有之生生不息亦因道之提挈而始然。是乃以人為之禮義之統而化成天，而治正天也。故曰人文化成。故全宇宙攝于人之『行為系統』中，推其極，人之道亦即天之道。」

儒學研究中的概念分析之路 ——陳大齊先生的古典儒學研究評析

沈清松

多倫多大學中國思想與文化講座教授

一、前言

陳大齊先生所採取的概念分析研究法，是他在當代儒學研究中的最大特色，也是其貢獻所在。相反於有些學者對於中國哲學缺乏分析性的論斷，概念分析的研究法在中國哲學研究傳統中有其依據。且不提自先秦諸子以降的中國哲學著作中，皆有不少有關定義和論證的文本，單就專門性的著作而言，像陳淳的《北溪字義》與戴東原的《孟子字義疏證》，都是選擇一些儒學重要概念並加以分析之作。

陳淳的《北溪字義》選擇了「命」、「性」、「心」、「情」、「才」、「志」、「意」、「仁義理智信」、「忠恕」、「忠信」、「一貫」、「誠」、「敬」、「道」、「理」、「德」、「太極」、「皇極」、「中和」、「中庸」、「禮樂」、「經權」、「義利」、「鬼神」等概念。其所處理的概