

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

八 編

林慶彰主編

第2冊

攝王於禮、攝禮於德
——荀子之智德及倫理社會建構之意涵

張勻翔 著



花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

攝王於禮、攝禮於德——荀子之智德及倫理社會建構之意涵
／張勾翔 著 — 初版 — 台北縣永和市：花木蘭文化出版社，
2010〔民99〕

目 2+154 面：19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 八編：第2冊）

ISBN：978-986-254-186-9（精裝）

1.（周）荀況 2.學術思想 3.道德 4.倫理學 5.研究考訂
121.27 99002337

ISBN - 978-986-2541-86-9



中國學術思想研究輯刊
八 編 第 二 冊

ISBN：978-986-254-186-9

攝王於禮、攝禮於——荀子之智德及倫理社會建構之意涵

作 者 張勾翔

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 台北縣永和中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@ms59.hinet.net

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2010年3月

定 價 八編 35冊（精裝）新台幣 58,000元

版權所有・請勿翻印

攝王於禮、攝禮於德
——荀子之智德及倫理社會建構之意涵

張勻翔 著

作者簡介

張勻翔，輔仁大學哲學博士，國立中央大學哲學碩士，曾任中原大學宗教研究所博士後研究員，現為亞東技術學院通識教育中心助理教授、國立臺灣大學中國文學系兼任助理教授。學術專長為中國哲學與倫理學。著有〈「經典導向的核心課程」的合理性〉、〈本於立人道之荀子「不求知天」與「知天」觀之智德內涵〉、〈傳統評價《荀子》及發展荀學的背後心態〉、〈荀學對道德生命的「化」觀〉等單篇論文十餘篇。另合著有《道德推理》、《哲學與人生》等書。

提 要

本研究「攝王於禮、攝禮於德——荀子之智德及倫理社會建構之意涵」目的在跳脫傳統以孟子為正宗儒家來解讀荀子的詮釋架構；另開以德行倫理學的視角重新審視荀子的思想，以荀子的智德思想為研究主題，並且對於他由智德的陶成所開拓成的社會倫理所具有的真正意涵予以釐清，同時亦針對荀學的智德與西方德行倫理學傳統之核心概念——亞里斯多德的智德進行比對，就以對照出中西方兩種智德觀的不同與一致處。這項工作可為當代的孔學現代化提供新的可能性。

荀子思想雖然一直持續發展著，然漢代、宋明、明末以及清代對荀子的評價卻不算是真正的體認。此外，時人批判當代「中學西解」的荀子研究，論者以為並不公允；強調智德的荀子思想實可以德行倫理學來詮釋。本研究認為，荀子為緩和的主智精神，「智」德為一種可進行認識、分析、推理、與權衡倫理實踐的理智德行。「智」德的陶成與自然生命轉為理想生命有著密切關係，社會的正理平治亦要求君王必須具備「智」德。是此，「明天人之分」、「法先王」、「法後王」、「禮」、「類」等重要概念，當再重新進行認識，以明荀子智德思想及其社會倫理建構之究竟意涵，論者希就此研究為當代會通荀子與孟子的嘗試，提供可能的途徑。



目

次

第一章 導 論	1
第一節 研究背景與動機	1
一、荀學的歷史遭遇與傳統對於荀學的解讀	2
二、孟子學視野下的儒學詮釋及宋明儒學中的荀學	7
三、對於荀子內聖外王之道的認識	13
第二節 理解荀學為德行論的中學西解	16
一、拿捏分寸的理解——中學西解的適當性	16
二、另一條詮釋荀學的路線	21
第二章 荀子的智德思想	31
第一節 智德為道德高度發展的生命所具有的一種穩定的、關乎倫理實踐的理智德行	32
一、智德與聖人生命	32
二、智德的內涵與作用	45
第二節 積慮成智的可能性及主智精神	48
一、心的結構與功能及意志在化性起偽中扮演的角色	49
二、欲利且好義的人性雙重結構	54

三、主智精神的強調	58
第三節 本於立人道之智德的「不求知天」與「知天」觀	62
一、側重應用科學而不重自然之所以然的不求知天觀及其意義	63
二、落實視天之則於人事的知天觀及其意義	70
第三章 智德、禮之倫理社會的建構與目的	77
第一節 作為智德落實倫理社會之途徑之禮的意義與結構	78
一、「禮」與「智」德的關係	78
二、施作於倫理社會的「禮義之統」	85
第二節 不為功利主義而為尚義的禮論思想	99
一、荀學義利觀內涵及其於儒學義利思想中的轉析意義	100
二、作為落實社會倫理之禮義之統的若干現代解讀的商榷	107
第四章 荀子智德思想於倫理實踐上的啟示、意義與侷限	117
第一節 德行為關乎倫理實踐、生命目的之實現的品格	118
一、亞里斯多德之德行劃分、內涵、表現及其與目的的關係	119
二、荀學智德思想是為一種德行論型態	122
第二節 荀學智德思想與亞里斯多德理智德行的差異	127
一、荀學與亞里斯多德智德於智者抉擇上的差異與意義	127
二、荀學重人事、輕理論科學之智德思想之因由與侷限	130
第五章 結 論	133
第一節 本研究的目的及各章架構之鋪排用意	133
第二節 「攝王於禮」、「攝禮於德」的主智精神	137
第三節 荀學於現代儒家的價值及可能性發展	143
參考文獻	149

第一章 導 論

本研究題為「荀子之智德及社會倫理建構之意涵——以攝王於禮、攝禮於德為核心」，共計五章。論者認為「智」德為荀學的核心，本論文的撰寫即以其核心作為開展。本章共分二節：一、研究背景與動機；二、理解荀學為德行論的中學西解。《荀子》或荀學，作為儒家的一部份，一直以來都持續進行著。但是，他未嘗被真正的認識；這使得持續進行的他，無法得到屬於他的合理評價。從思想史的角度來看，對於荀學的理解，由於陷於一定的詮釋的思維框架，因而使得持續進行的荀學，未能被真正的把握；因是，更枉論荀學能夠得到屬於他的合理評價。當今，儒學的發展已不再只談孟、避談荀。今日的儒家發展已不再只尊孟、亦揚荀。是以，荀學得到被重新認識的機會。再者，思想的再生必然需與時代的氛圍產生對話；藉托其不可變動的主幹發展出適用於現代的需要。歸之，在再論荀學、為荀學重做認識之際，必須要能夠擺脫傳統用以認識荀學的思維框架，方能釐清荀學、方能找出荀學最主要的核心，並依此來為荀學可能具有的當代意義提出合理的指出。當然，這項工作的落實，還得必須確立詮釋進路的合理性。以下，擬分兩節說明：一、研究背景與動機；二、理解荀學為德行論的中學西解。

第一節 研究背景與動機

相較於孟子，荀子〔註1〕的歷史定位與他的歷史命運是曲折的，此緣自於

〔註1〕《史記·孟子荀卿列傳》載：「荀卿，趙人。年五十始來遊學於齊。騁衍之術迂大而闊辯；爽也文具難施；淳於髡久與處，時有得善言。故齊人頌曰：『談天衍，雕龍奭，炙轂過髡。』田駢之屬皆已死。齊襄王時，而荀卿最為老師。」

思想家視孟子爲孔子直承者的視野，是以能對荀子從平正解譯者，並不多見。推究歷來對荀學的評論或發展的背後成因，實可分爲四種類型：（一）漢代對於荀學的肯定來自於儒學於政治上的適應性及經學上的傳承；（二）宋明時期，不論是理學或是反理學，皆受荀學影響，但大多數的理解是以孟學視野解釋荀子，因而使荀學倍受批評；（三）明末雖有著會通孟荀的痕跡，但細部來看，那只是在時代氛圍底下，將孟荀硬套合在一塊的結果；（四）清儒依舊爲孟學是儒家正統的思維所籠罩，明明發展的是荀學，但卻以爲是對孟學進行重新詮釋。

論者以爲內聖外王向來是儒學一項核心課題，傳統儒者雖注意到荀子重知性的一面，但因只注意荀子重外王的一面，使得其重知性亦重內聖之「智」德的事實，遂不被注意到。在當代思考儒學是否能開展出外王之際，荀學的價值或可再重新評估。以下分三次進行探討：一、荀學的歷史遭遇與傳統對於荀學的解讀；二、孟子學視野下的儒學詮釋及宋明儒學中的荀學；三、對於荀子內聖外王之道的認識。

一、荀學的歷史遭遇與傳統對於荀學的解讀

《荀子》一書歷史評價，可說是褒貶不一。漢代對於荀子所持的肯定態度，到了宋明時代有了改變，「主性惡」、「禮爲僞」、「尙強伯」，爲宋明時代對荀學的認識。漢代對於荀子是肯定的，之所以肯定，可分就兩點論及：（一）就政治上的需求性而言，荀學有其適應性；（二）子夏屬孔子門中文學之科，荀子承學於子夏門人，他明言學習「始乎誦經，終乎讀禮」，荀學對於漢代走向經學，有其影響。宋明時代，荀學性惡之論，最爲時人垢病。晁公武對於荀學的把握，反應的正是其他儒者的理解：朱熹、唐仲友、歐陽修、胡居仁等，對於荀學，皆是批評的。

（一）《荀子》於兩漢的適應性及經學地位

縱觀歷來對於《荀子》一書的思想定位，可以「毀譽參半」四個字來形

齊尚脩列大夫之缺，而荀卿三爲祭酒焉。齊人或讒荀卿，荀卿乃適楚，而春申君以爲蘭陵令。春申君死而荀卿廢。因家蘭陵。李斯嘗爲弟子，已而相秦。荀卿嫉濁世之政，亡國亂君相屬，不逐大道而營於巫祝，信機祥，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。因葬蘭陵。」荀子，名況，世稱荀卿，亦稱孫卿；戰國晚期趙國人；生卒年不詳。

容。不過大抵上來說，兩漢時期對《荀子》的評論，卻多是肯定、支持的，此自有其歷史因由。以兩漢經學盛世的緣由來看，兩漢所以會走向經學，一方面因自於政治上漢武帝的獨尊儒術；另一方面，則不可不提到《荀子》一書的影響。荀子與兩漢儒學的關係，可分從荀子思想對於當時政治需求的適應性以及他對於六經的傳承來談。秦朝在國家施政上，急功近利，不施仁義，採以嚴刑峻法，終遭至民變，以至於亡。漢儒對此有著深刻體驗，謂墨家之「尊卑無別」、「儉而難遵」〔註2〕。名家之「苛察繳繞」，「使人儉而善失真」〔註3〕。道家之「絕去禮學，兼棄仁義」，陰陽家之「常於禁忌，泥於小數，舍人事而任鬼神」〔註4〕，都如法家一般，不宜於國家治理。相較於先秦其他思想，儒學在漢儒的眼裡是「遊文於六經之中，留意於仁義之際，祖述堯、舜，憲章文、武，宗師仲尼，以重其言」〔註5〕，是「於道最高」〔註6〕，最適宜用於治國。除此之外，重視法治是荀學不同於孔孟傳統的一項特徵，荀子「以善至者待之以禮，以不善至者待之以刑」〔註7〕的隆禮重法思想，在堅持禮教德治的同時，一方面吸收了法家的刑名法術，認為「不教而誅，則刑繁而邪不勝；教而不誅，則奸民不懲」〔註8〕，提高了君王的地位，荀學自然容易令統治階層接受。

《荀子》除了在面對當時政治氛圍，具有兼容並蓄之適應性外，他對於六經的傳承，亦奠定他在漢儒心中的地位。汪中〈荀卿子通論〉一文說荀子是「學出於孔氏，而尤有功於諸經。」〔註9〕「蓋自七十子之徒既沒，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，荀卿子傳之，其揆一也。」〔註10〕「經學的精神、意義、規模，雖至

〔註2〕 司馬談：《論六家要旨》。

〔註3〕 同註2書。

〔註4〕 劉向：《漢書藝文志》（臺北：成文書局，1978年）。

〔註5〕 夏長樸：《兩漢儒學研究》（臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，1973年）。

〔註6〕 同註5書。

〔註7〕 《荀子·王制篇》。本文《荀子》書引文出處為唐·楊倞注，清·王先謙集解：《荀子集解·考證》（臺北：世界書局，2005年）。此外，本研究凡《荀子》引文部分之句讀標示，主要參考自梁啟雄：《荀子集解》（臺北：臺灣商務印書館，1993年）。

〔註8〕 《荀子·富國篇》。

〔註9〕 清·汪中：〈荀卿子通論〉。參看同註7書，〈考證下〉，頁23。

〔註10〕 同註9書。出自同註7書，〈考證下〉，頁24。

孔子已奠其基，但經學之所以為經學，亦必具備一種由組織而具體化之形式。此形式，至荀子而始挈其要。」〔註11〕蓋孟子對於經學雖嘗用力，但是自孟子歿後，弟子偏著於善性四端，重為內在思辨，心性涵泳之學。反觀荀子，承學於子夏門人，子夏為屬孔門中文學之科，況荀子明言學習「始乎誦經，終乎讀禮」〔註12〕，故其門人弟子，亦重經學。是以，《荀子》在政治上的適應與經學上的傳承自然奠定了他在漢儒心中的地位。「孟子、荀卿之烈，咸遵夫子之業而潤色之，以學顯於當世」〔註13〕，「惟孟軻、孫卿為能尊仲尼」〔註14〕；在當時，荀子的思想地位絕不輕於孟子。甚至，「從漢代儒學和思想文化發展的實際來看，荀子的影響遠遠超過了孟子。」〔註15〕

（二）宋明對於荀學的評價及「主性惡」、「禮為偽」、「尚強伯」之認識

《荀子》的歷史遭遇，自宋明時期對於荀子的批判來看，無疑是一大轉折。韓愈作〈讀荀〉一文曰：「考其辭，時若不粹；要其歸，與孔子異者鮮矣。抑猶在軻、雄之間乎！」〔註16〕「孟氏醇乎醇者也。荀與揚，大醇而小疵。」〔註17〕韓愈對於荀子已有批評，但相較於宋明儒者的批判，韓愈評論荀子為「大醇小疵」，簡直是不痛不癢。推究所以荀學在此時不得宋明儒者喜好，則不得不歸因於孟子學在當時儒家發展過程中，所扮演的主導性地位。對於韓愈〈讀荀〉一文，朱熹這樣回應：

〔註11〕 徐復觀：《中國經學史的基础》（臺北：學生書局，1982年），頁34。

〔註12〕 《荀子·勸學篇》。

〔註13〕 漢·司馬遷：《史記·儒林列傳》（臺北：七略出版社，1991年），頁1273。

〔註14〕 劉向：《孫卿新書·敘錄》。參看嚴靈峰，漢·劉向，清·姚振宗：《書目類編·七略別錄佚文》（臺北：成文出版社，1978年），卷一，頁31。

〔註15〕 惠吉星：《荀子與中國文化》（貴州：貴州人民出版社，1996年），頁258。蔡仁厚表示：「有人說，漢代學術不是孟子學，而是荀子學。這種說法，其實是很無謂的。漢儒『獨尊儒術，罷黜百家』。尊儒即尊經。經者，常也。故尊經不是尊權威，乃是尊常道。」「漢代的學術是『經學』，不是『子學』，故漢代學術，既不是孟子學，也不是荀子學。」關於蔡仁厚的評論，請參閱蔡仁厚：〈宋明理學與當代新儒家的對比及其前瞻〉，刊於《南昌大學學報》（人社版），第三十五卷第二期（江西：南昌大學，2004年5月），頁157。由此看來，荀學在漢代的影響力勝於孟學，不是就其本身為漢儒吸收、發展的角度來談，而是就經學傳承的角度來說的。

〔註16〕 唐·韓愈：《韓昌黎文集校注·讀荀》（臺北：世界書局，1960年），頁21。

〔註17〕 同註16書，頁21。

不須理會荀卿，且理會孟子性善。渠分明不識道理。如天下之物，有黑有白，此是黑，彼是白，又何須辨？荀揚不惟說性不是，從頭到底皆不識。當時未有明道之士，被他說用於世千餘年。韓退之謂荀揚「大醇而小疵。」伊川曰：「韓子責人其恕。」自今觀之，他不是責人恕，乃是看人不破。今且於自己上作工夫，立得本。本立則條理分明，不待辨。〔註18〕

荀子是「從頭到底皆不識」，千年歷史卻流行之。此外，朱熹還這樣評論荀子：

凡人著書，須自有箇規模，自有箇作用處。或流於申韓，或歸於黃老，或有體而無用，或有用而無體，不可一律觀。……荀卿則全是申韓，觀〈成相〉一篇可見。他見當時庸君暗主戰鬥不息，憤悶惻怛，深欲提耳而誨之，故作此篇。然其要，卒歸於明法制，執賞罰而已。〔註19〕

內聖外王的問題，向來是儒家重大課題，但對荀子重事功、重事務的特徵，朱熹並不領情。「或言性，謂荀卿亦是教踐履。先生曰：『須是有是物而後可踐履。今於頭段處既錯，又如何踐履？』」〔註20〕「大本已失」的荀子，根本上顛倒了聖學。

重視孟學的兩宋時代，自然對於荀子未能有多大的好感，身為文獻學家的晁公武評論荀子，基本上反應著兩宋時期對於荀子的理解：「其書以性為惡，以禮為偽，非諫爭，傲災祥，尚強伯之道。」〔註21〕將荀學的特徵理解為「主性惡」、「禮為偽」、「尚強伯」，不僅在朱熹那可以見得，在其他人的那裡，也可以看見。如唐仲友云：

以吾觀之，孟子而用，必為王者之佐，荀卿而用，不過霸者之佐，不可同日語也。王霸之異，自其外而觀之，王者為仁義，霸者亦有仁義，王者有禮信，霸者亦有禮信；自其內而觀之，王者之心一出於誠，故正其誼，不謀其利，明其道，不計其功，霸者之心雜出於詐，故假仁以為利，利勝而仁衰，仗義以率人，人從而義廢，湯、

〔註18〕宋·黎靖德：《朱子語類·戰國漢唐諸子》（北京：中華書局，1986年），卷一三七，頁4。

〔註19〕同註18書，卷一三七〈戰國漢唐諸子〉，頁5。

〔註20〕同註18書，卷一三七〈戰國漢唐諸子〉，頁5。

〔註21〕宋·晁公武：《郡齋讀書志·子類儒家類》。參見同註7書，〈考證上〉，頁5。

武、桓、文由此分也。〔註22〕

荀卿之書，若尊王而賤霸矣，乃言性則曰本惡，其善者僞也。夫善可僞，則仁義禮信何適而非僞也？四者即僞，何適而非霸者之心？吾以是知卿而用必爲霸者之佐也。〔註23〕

或曰：「卿之言曰：『君子養心，莫善於誠。』又曰：『誠者，君子之所守，而政事之本也。』卿豈不知王道之出於誠哉！」曰：「子以爲誠者，自外至邪？將在內邪？性者，與生俱生，誠者，天之道，非二物也。以性爲惡，則誠當自外入。外入則僞，惡睹所謂誠乎？吾觀告子先孟子不動心，又其言辯，幾與孟子埒。至於以義爲外，以性爲猶杞柳，故孟子力詆之。荀卿化性起僞之說，告子之儔也。〔註24〕

唐仲友認爲荀學思想由於主張性惡，淪爲力主強伯之道，是再自然不過的事情。強伯之道表面上雖然亦倡仁義禮信，但以性惡爲前提的仁義禮信，終究是僞，因此最終實以利爲導，所以說「假仁以爲利」。細觀唐仲友的論述，無非是以孟荀對觀，來認定荀子同告子爲「義外之學」。有關於唐仲友對於荀子的理解是否諦當的問題，在此先不討論；但可以確定的是，宋代對於荀子的認識，實不脫晁公武的觀察，其中對荀子性惡之說，更是深感痛絕。甚至，歐陽修更將性惡說理解爲當世佛者之所以盛行的原因，「昔荀卿子之說，以爲人性本惡，著書一篇以持其論。予始愛之，及見世人之歸佛者，然後知荀卿之說繆焉」〔註25〕。是以，相較地來說，歐陽修以爲人民之所以相率歸入於佛，乃是因爲佛有「爲善」之說的緣故。〔註26〕

明代對於荀學，多持續宋代對於荀子的批評態度：如胡居仁便評論「荀子只性惡一句，諸事壞了。是源頭已錯，末流無一是處，故其以禮義教化爲聖人所造作僞爲，以矯人之性而化人之惡」〔註27〕，「孟子言性善，在本原上，見得是，故百事皆是；荀子在本原上見錯，故百事皆錯。」〔註28〕總的來看，

〔註22〕清·黃宗義：《宋元學案·說齋學案》（臺北：河洛圖書出版社，1975年），卷六十，頁70。

〔註23〕同註22書，卷六十〈說齋學案〉，頁70。

〔註24〕同註22書，卷六十〈說齋學案〉，頁71。

〔註25〕清·黃宗義：《明儒學案·廬陵學案》，卷四，頁64。

〔註26〕同註25書，卷四，頁64。

〔註27〕引自清·熊賜履：《學統》（臺北：臺灣商務印書館，1968年），卷四十三，頁555。

〔註28〕同註27書，卷四十三，頁555。

荀學性惡，最為宋明儒者所病。荀子思想在宋明儒者以孟子為正宗的視角來看，既然是「大本不立」、「本原見錯」，自是無法成就儒家的「內聖」關懷，所謂「外王」當亦無法成就。

二、孟子學視野下的儒學詮釋及宋明儒學中的荀學

「自孟子後，聖學不傳，所謂『軻之死不得其傳』。如荀卿說得頭緒多了，都不純一。」〔註 29〕「三代之衰，王道熄而霸術倡；孔、孟既沒，聖學晦而邪說橫；教者不復以此為教，而學者不復以此為學，霸者之徒，竊取先王之近似者，假之於外以內濟其私己之欲，天下靡然而宗之，聖人之道遂以蕪塞。」〔註 30〕朱熹與王陽明的深切感嘆，並非僅僅是個人的；對於有志的宋明儒者而言，無不將聖學的發揚作為己任。先秦時候孔子言仁，孟子講四端之心以明性善，目的在把將道德創造的根源建立在人的內在心性上。不過，完整地將天道與心性結合成一套道德形上學，卻是在宋明儒學。孟子本身「盡心知性以知天」、性善等相關天道、心性的話語在義理上仍然十分模糊，因而就儒學思想的發展來看，宋明儒學的工作旨在將此類話語進行闡述、發揮、建構以成具義理規模的系統，卻進而也引發當中許多的爭論。在此，並非要對宋明儒內部種種爭論進行討論；而是要指出當宋明儒者在建構他們口中所謂聖學的同時，卻也自覺或不自覺吸收著或發展荀學的事實。

（一）理學與反理學對於荀學的吸收

朱熹雖然繼承二程對荀子採「大本不立」的理解，但對於孟子盡說性善，覺得不夠完備，並依明道說的「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明」

〔註 31〕予以解釋：

荀子但只見氣之不好，而不知理之皆善。〔註 32〕

即是此理，如何得惡！所謂惡者，卻是氣也。孟子之論，盡是說性善。至有不善，說是陷溺，是說其初無不善，後來方有不善耳。若如此，卻似「論性不論氣」，有些不備。卻得程氏說出氣來接一接，便接得有首尾，一齊圓備了。〔註 33〕

〔註 29〕同註 18 書，卷一二二〈呂伯恭〉，頁 6。

〔註 30〕王陽明：《傳習錄·答顧東橋書》（臺北：金楓，1987 年），中卷，頁 104。

〔註 31〕同註 18 書，卷四〈性理一〉，人物之性氣質之性章，頁 19。

〔註 32〕同註 18 書，卷一〇一〈程子門人〉，胡康侯章，頁 51。

〔註 33〕同註 18 書，卷四〈性理一〉，人物之性氣質之性章，頁 15。

又曰：才又在氣質之下。如退之說三品等，皆是論氣質之性，說得儘好。只是不合不說破箇氣質之性，卻只是做性說時，便不可。如三品之說，便分將來，何止三品？雖千百可也。若荀揚則是「論氣而不論性」，故不明。既不論性，便卻將此理來昏了。〔註34〕

荀揚韓諸人雖是論性，其實只說得氣。荀子只見得不好底性，便說做惡。〔註35〕

論性不論氣，孟子也；不備，但少欠耳。論氣不論性，荀揚也；不明，則大害事！〔註36〕

爲瞭解現象中存在的惡，朱熹援引了荀子以氣論性的觀點，來消彌孟子盡言性善的不足。由「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，各得其養以成，不見其事而見其功，夫是之謂神。」

〔註37〕與「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。」〔註38〕可見荀子明確是偏重於氣論的。但朱熹以其理氣二分的架局評論荀子是「只見氣之不好，而不知理之皆善」，只是以氣論性，因見得氣中的惡，故言性惡的看法，卻不免有討論的空間。關於朱熹的評論是否確當的問題，在此先不做討論（之後會再探討），要探及的焦點在於朱熹力守理氣二分的同時，宋明儒家卻另有著一種朝向以爲理氣不分的解讀：

蓋通天地，互古今，無非一氣而已。氣本一也，而一動一靜，一往一來，一闔一闢，一昇一降，循環無已。積微而著，由著復微，爲四時之溫涼寒暑，爲萬物之生長收藏，爲斯民之日用彝倫，爲人事之成敗得失。千條萬緒，紛紜膠轕而卒不可亂，有莫知其所以然而然，是即所謂理也。初非別有一物，依於氣而立，附於氣以行也。〔註39〕

與陽明同時的羅欽舜對於王陽明「良知即天理」的主張深感不滿，「凡用良知

〔註34〕同註18書，卷四〈性理一〉，人物之性氣質之性章，頁15。

〔註35〕同註18書，卷四〈性理一〉，人物之性氣質之性章，頁36。

〔註36〕同註18書，卷六十二〈中庸一〉，第一章，頁23。

〔註37〕《荀子·天論篇》。

〔註38〕《荀子·性惡篇》。

〔註39〕明·羅欽順：《困知記》（北京：中華書局，1990年），卷上，第十一章，頁4～5。

字者，如其所謂，輒以天理二字易之，讀之更不成說話。許多聰明豪爽之士，不知緣何都被他瞞過，可嘆也夫！」「曾不自考，顧乃誣孟子以就達磨，裂冠毀冕，拔本塞源，言之可爲痛恨！」〔註 40〕羅欽舜當然知道朱熹主張的是理氣二分，但他卻未守著朱熹的看法，反而以爲理是「依於氣而立」、「附於氣以行」。姑且不論羅欽舜對於朱熹理氣觀的改造是否算得上是善解朱熹，但他所謂「理只是氣之理，當於氣之轉折處觀之」〔註 41〕的理氣觀代表的正是對於陽明學深感痛惡下，所做的回應。羅欽舜力言「理只是氣之理」，當然有他的用心，但卻也使得朱學走向荀學的軌道。

羅欽舜將朱學理氣二分改造，可說是在痛恨王陽明下的一種回應，與羅欽舜同時並同羅欽舜以氣言理者，不在少數，例如：王廷相便曾這麼說：

有形亦是氣，無形亦是氣，道寓其中矣。有形，生氣也；無形，元氣也。元氣無息，故道亦無息。是故無形者，道之氏也；有形者，道之顯也。……天內外皆氣，地中亦氣，物虛實皆氣，通極上下造化之實體也。是故虛受乎氣，非能生氣也；理載於氣，非能始氣也。世儒謂「理能生氣」，即老氏道生天地矣；謂理可離氣而論，是形性不相待而立，即佛氏以山河大地爲病，而別有所謂真性矣，可乎？不可乎？〔註 42〕

嗟乎！人有二性，此宋儒之大惑也。夫性，生之理也。明道先生亦有定性之旨矣，蓋謂心性靜定而後能應事爾。若只以理爲性，則謂之定理矣，可矣哉？餘以爲人物之性無非氣質所爲者，離氣言性，則性無處所，與虛同歸；離性言氣，則氣非生動，與死同途；是性與氣相資，而有不得相離者也。但主於氣質，則性必有惡，而孟子性善之說不通矣。故又強出本然之性之論，超乎形氣之外而不雜，以傳會於性善之旨，使孔子之論反爲下乘，可乎哉？不思性之善，莫有過於聖人，而其性亦惟具於氣質之中，但其氣之所稟清明淳粹，與眾人異，故其性之所成，純善而無惡耳，又何有超出也哉？聖人之性，既不離乎氣質，眾人可知矣。〔註 43〕

〔註 40〕同註 39 書，附錄〈論學書信〉，頁 151～154。

〔註 41〕同註 39 書，卷上，第三十八章，頁 68。

〔註 42〕明·王廷相：《王廷相集·慎言》（北京：中華書局，1988 年），卷一〈體道篇〉，頁 753。

〔註 43〕同註 42 書，卷二十八〈王氏家藏集〉，頁 518。

王廷相同羅欽舜以氣言性、以氣言理。宋明儒者將人之性解讀成本然之性與氣質之性，在王廷相來看，自然是不被認同。對王廷相而言，所謂人物之性就只是氣。王廷相以為之所以不單以氣論性，乃受制於孟子之說，故為了使孟子之說得以成立，因此在氣質之性外強立本然之性，但事實上聖人之性並不離氣。羅欽舜與王廷相同樣以氣言理的觀點，在陽明學流行的時代，並非只是一種偶然的巧合。

從細部來看，羅欽舜與王廷相的論點代表的正是一種對於陽明學的反動。總的來說，以羅欽舜與王廷相反動於王陽明從而提出來以氣論性的這個層面來看，那麼這樣反動的見解無疑是荀學的。當沿著歷史更往前看，會發現這樣的反動不僅僅是因王陽明而發；事實上，整個宋明儒學的發展一直有著荀學對於孟子學反動的痕跡，即便在主張性即理的程朱學派那裡，也得面對有荀學的反動。

陳同甫與朱熹的論辯公案，反應的正是孟荀在宋明儒學發展中分化與整合的事實。在陳同甫與朱熹的著名爭論裡，朱熹認為陳同甫主張的是「義利雙行」、「王霸並用」。在朱熹眼裡看來，漢唐盛世，只是「假仁借義以行」的假借說；如果要說明漢唐盛世所以發生的原因，說穿也只不過是「暗合」而已。但仔細地解讀此宗公案中陳同甫的用意，會發現陳同甫並不認同朱熹將他理解成「義利雙行」、「王霸並用」。陳同甫認為漢唐仍是天理通行的時代，雖然相較於三代，漢唐「不無滲漏」〔註44〕，但其中並非沒有天理、只有人欲。「某大概以為三代做得盡者也，漢唐不到盡者也。」〔註45〕為陳同甫來說，他根本不是主張「義利雙行」、「王霸並用」，他同樣是強調天理的。此宗公案根本可說是因於兩人在理氣看法上有著不同理解而發生的。陳同甫對於漢唐盛世的評論，並非採朱子理氣二分的觀點：

夫道之在天下，何物非道？千塗萬轍，因事作則。〔註46〕

夫道非出於形氣之表，而常出於事物之間者也。〔註47〕

夫淵源正大之理，不於事物達之，則孔孟之學，真迂闊矣。〔註48〕

自道德性命之說一興，而尋常爛熟無所能解之人，自托於其間，以

〔註44〕同註22書，卷五十六〈龍川學案〉，頁90。

〔註45〕同註22書，卷五十六〈龍川學案〉，頁94。

〔註46〕陳亮：《陳亮集·與應仲實》（臺北：河洛圖書出版社，1976年），頁260。

〔註47〕同註46書，〈勉強行道大有功〉，頁97。

〔註48〕同註46書，〈勉強行道大有功〉，頁98。