

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

十一編

林慶彰主編

第16冊

荀子人性論及其實踐研究

陳禮彰著



花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

荀子人性論及其實踐研究／陳禮彰 著 — 初版 — 新北市：花
木蘭文化出版社，2011〔民100〕

目 4+270 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十一編；第 16 冊）

ISBN：978-986-254-463-1（精裝）

1.（周）荀況 2.學術思想 3.人性論

030.8

100000699

ISBN-978-986-254-463-1



9 789862 544631

中國學術思想研究輯刊

十一編 第十六冊

ISBN：978-986-254-463-1

荀子人性論及其實踐研究

作 者 陳禮彰

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 新北市永和區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 2011 年 3 月

定 價 十一編 40 冊（精裝）新台幣 62,000 元

版權所有・請勿翻印

荀子人性論及其實踐研究

陳禮彰 著

作者簡介

陳禮彰，國立中央大學中國文學系學士，國立台灣師範大學國文研究所碩士、博士，現職為國立澎湖科技大學通識教育中心副教授。除碩士論文《董仲舒天人思想研究》與博士論文《荀子人性論及其實踐研究》外，已發表的論文有〈白虎通義的人性論〉、〈試論《白虎通義》與《黃老帛書》政治思想之異同〉、〈荀子「法後王」說究辨〉，審查中的論文有〈從時間範疇省察荀子思想的義涵〉，正在進行的國科會專題研究計畫為〈荀子「兩」而能「一」的思維方式〉。

提 要

要還原荀子在儒學中應有的地位，讓荀子學說獲得正確的評價，甚至指出其符合現代意義之處，從其倍受誤解的性惡說入手，或許才是斧底抽薪的最佳途徑吧！有鑑於此，本論文遂設定人性論為研究主軸。首章緒論，說明研究目的、方法、觀點與回顧前人研究成果。第二章探討其思想基礎，由「知通統類」中所涵蘊的人類社會整體觀、歷史文化連續觀、時空環境動態觀，說明荀子以成就禮義為主的人性論，是建構在具體實存的現象世界，以客觀的外王事功為出發點。第三章探討其性惡說的真實意涵，由其「生之已然」而可善可惡的材質之性，說明其揭舉性惡的原因，與去惡成善之方法途徑。第四章探討化性起偽的主體依據，由心能知道而可道、行道的特質，說明心不只具有認知功能，而且具有自為主宰的道德意涵；由心需虛壹而靜以成就大清明，說明虛壹而靜不只是認知方式而且是涵養工夫，是知行合一而必仁且智的依據。第五章探討其化性起偽道德實踐的內涵，由聖人察禮義之統而起偽的工夫在於治氣養心與致誠慎獨，凡人依循禮義而化性的工夫在於師法積學與環境習俗，以見其道德實踐的二重性。第六章探討其群居和一的政治理想，由其聖王以民為本而為民表率，以見儒家尊君是尊君之德與法家尊君之勢的差異；由其強調人君施政班治特重取相，以見其欲以賢相補救平庸君主以完成德治的務實作為；由以政裕民與以禮節用，修政壹民與用兵之道，以見其民生經濟主張能促成均富和一，其國防軍事思想能兼顧王者理想與霸者現實。第七章結論，由繼承與發展的連貫性與理想與現實的互補性，說明荀子由外王而內聖的人性論不僅充實了儒家一本而多元的面貌，而且具有會通民主政治的現代意義。



目次

第一章 緒論	1
第一節 研究目的	1
第二節 研究方法	3
第三節 研究觀點	6
第四節 文獻回顧	7
第二章 知通統類：思想基礎	13
第一節 和群定分的價值論	13
一、「類」的整體性	14
二、群與分	23
第二節 通古貫今的綱紀論	33
一、「統」的連續性	33
二、古與今	38
第三節 體常盡變的實踐論	48
一、「權」的變動性	48
二、常與變	52
第三章 生之實然：性的定義	59
第一節 自然情欲易惡論	59
一、性的義涵	60
(一) 性與情欲	60
(二) 與孟子、告子的差別	64
二、性惡的證成	66
(一) 惡的含義與由來	66
(二) 藉性惡成就禮義	70

三、強調性惡的原因	75
(一) 補弊救偏，回歸周孔	75
(二) 對抗老莊，強調人文	78
第二節 養欲節情以成善	81
一、養欲、導欲與去欲、寡欲	81
(一) 欲不可去亦不必去	81
(二) 養欲的涵義與方法	84
二、禮以節情與義利之辨	87
(一) 由禮以節情辨儒墨之分	87
(二) 由義利之辨顯儒法之別	92
第四章 虛壹而靜：心的特質	99
第一節 心能知道而可道、行道	100
一、心的作用及蔽塞原因	100
(一) 知之質與能之具	100
(二) 蔽於情欲與蔽於偏見	106
二、以道為衡與可道行道	113
(一) 以禮義之道為權衡	113
(二) 禮義的主體性與客觀性	115
第二節 虛壹而靜則必仁且智	119
一、虛壹而靜的涵養工夫	119
(一) 虛、壹、靜與藏、兩、動	120
(二) 天君之心的主宰性	125
(三) 人心與道心	130
二、必仁且智與知行合一	134
第五章 化性起偽：道德實踐	139
第一節 聖人察禮義之統以起偽	140
一、禮義之統與聖人之偽	141
(一) 化性起偽的兩重涵義	141
(二) 禮義與歷史文化	145
二、治氣養心與致誠慎獨	147
(一) 治氣養心與治氣養生	148
(二) 致誠、慎獨、神明、天德	153
第二節 凡民由師法積學而化性	156
一、積學師法與環境習俗	157
(一) 積學與得師	157

(二) 擇鄉與就士	164
二、終乎讀禮與終乎爲聖人	167
(一) 隆禮義而殺詩書	167
(二) 聖人的知、言、行	172
第六章 群居和一：政治理想	183
第一節 聖人爲王	183
一、君德與君勢	184
(一) 責任重於權利	184
(二) 治人重於治法	185
(三) 修身重於治國	187
(四) 道德重於勢位	190
二、民本與禪讓	193
(一) 善群所以愛民	194
(二) 不禪讓的涵義	200
第二節 尚賢使能	203
一、任賢與取相	203
(一) 任賢而無爲	203
(二) 論德與量能	206
(三) 舉賢不待次	208
(四) 慎取相	211
二、臣道與革命	215
(一) 忠順而不懈	215
(二) 持寵與讓賢	218
(三) 從道不從君	220
第三節 富國強兵	221
一、裕民與節用	222
(一) 以政裕民	222
(二) 以禮節用	228
二、壹民與用兵	233
(一) 強兵之道	234
(二) 用兵之術	240
第七章 結 論	245
第一節 繼承與發展	246
第二節 現實與理想	250
參考書目	255

第一章 緒論

理解與詮釋是學術研究的重要環節，理解是詮釋的基礎，詮釋是理解的完成。理解偏重於對研究對象做到如其所是的把握，詮釋則包含將研究對象蘊涵而未曾明確表達部分加以掘發，甚至以現代意義作出新的闡述。而理解與詮釋，往往會被研究者本身的研究目的、研究方法、研究觀點所影響，如何使其客觀正確而不致缺乏創造力，別出心裁又不流於獨斷，是研究者必須小心拿捏的。

第一節 研究目的

荀子是先秦諸子中後人評價較為特殊的一位。首先，就其學派歸屬而言，荀子雖然自命為儒家，但是有人因其兼取各家之學，而稱其為「雜家的祖宗」〔註1〕；有人因其主張尊君，且弟子李斯、韓非皆轉入法家，而直接將其劃歸法家〔註2〕；有人雖未將其納入法家，卻因其所強調的「禮」在客觀形式上近於「法」，而視其為「從儒家到法家的過渡人物」〔註3〕；有人雖同意將其列為儒家，卻因其未凸顯內聖的道德主體性，而視其為「儒學之歧途」〔註4〕。

其次，就其所受毀譽而言，荀子既是歷來受誤解較深的思想家，也是歷來獲得不虞之譽較多的思想家。〔註5〕其人性論中的「性惡」，本指「自然人

〔註1〕 郭沫若《十批判書》（北京：東方出版社，1996年3月），頁218。

〔註2〕 歷來學者對於荀子即使有再多的不滿，也鮮有將其直接劃歸法家者，視荀子為「法家傑出代表人物」，只是七〇年代大陸特殊政治氛圍的產物。

〔註3〕 張豈之《精編中國思想史（上）》（臺北：水牛出版社，1997年10月），頁184。

〔註4〕 勞思光《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，1996年8月），頁330。

〔註5〕 鮑國順《荀子學說析論》（臺北：華正書局，1993年10月），〈自序〉頁1。

性容易流於惡」而言，卻因其批評孟子「性善論」而被誤解為「人性本惡」，以致長期遭受貶抑。不過，其為凸顯人文化成而取自然義的「天論」，與其為成就禮義名分而發展出的名理意義的「正名」，於科學與認識論方面的價值，卻意外深受近人的肯定與讚揚。

此外，就其學說的闡述發揚而言，儒家經籍於兩漢之傳授即使不盡然出自荀子；〔註6〕但由大、小戴《禮記》、《韓詩外傳》頗有引錄自《荀子》者〔註7〕，及司馬遷於《史記·孟子荀卿列傳》中敘列包括騶衍、慎到、田駢、公孫龍、墨子在內的先秦諸子十七人，獨以孟子、荀卿並舉；劉向《敘錄·孫卿書錄》又謂「董仲舒作書美荀子」，可見其學說於兩漢頗具影響力。然而，比起曾在漢文帝時列入學官，東漢即有趙岐為之作注的《孟子》，《荀子》不僅沒有列入學官，而且直到千年之後的唐代，才有楊倞為之注解，其運途顯然較為坎坷。

唐代韓愈「大醇而小疵」（〈讀《荀子》〉）的評斷雖然對荀子略帶貶意，但在〈進學解〉中還是並讚孟荀二人「吐辭為經，舉足為法，絕類離倫，優入聖域」。然而到了宋代，由於推尊孟子，標舉「性惡」的荀子飽受壓抑，被批評得一無是處，其中程頤所說的「荀子只性惡一句，大本已失」，最具代表性。而令人疑惑不解的是，學術氣息與荀子較近，且被後人判為「別子為宗」的朱熹，竟然也對荀子毫無同情理解地表示，「荀子全是申韓」。《荀子》因此乏人聞問，影響所及，貫穿明代至清初，明胡居正所說「荀子只性惡一句，諸事壞了，是源頭已錯，末流無一是處」，清初熊賜履所說「荀卿病不知性爾……大本一差，無往而不見其戾」，皆是程說的遺緒。〔註8〕

荀子學說直到清代中葉以後才又受到重視與肯定，除了《四庫全書總目》

〔註6〕 劉向〈孫卿書錄〉謂「孫卿善為《詩》、《禮》、《易》、《春秋》」；汪中〈荀卿子通論〉以為《毛詩》、《魯詩》、《左氏春秋》、《穀梁春秋》皆「荀卿子之傳」，《韓詩》為「荀卿子之別子」，曲臺之《禮》為「荀卿之支與餘裔」；胡元儀〈郈卿別傳攷異〉說法大致相同。劉、王、胡三說分見王先謙《荀子集解》（北京：中華書局，1997年10月）卷二十末與〈攷證下〉，頁557、23、21~22、46~48。而李鳳鼎〈荀子非儒家考〉則反駁汪中「六藝之傳賴以不絕者，荀卿也」的說法。李說見《古史辨》第四冊，標題為「荀子傳經辯」（臺北：藍燈文化事業公司，1993年8月），頁136~141。

〔註7〕 楊筠如《荀子研究》於第一章第二節第三小節分別將《荀子》與《禮記》、《荀子》與《韓詩外傳》相同者各作一表，可參看。

〔註8〕 以上所引程、朱、胡、熊四說，俱可見熊賜履《學統》卷43（山東：友誼書社，孔子文化大全，1990年9月），頁1711~1724。

所說「卿之學源出孔門，在諸子之中最爲近正」外，謝墉於《荀子箋釋·序》中說，「荀子之學之醇正，文之博達」，錢大昕於《荀子箋釋·跋》中說，「然則荀子書豈可以小疵訾之哉」，郝懿行《荀子補注》〈與王引之伯申侍郎論孫卿書〉所說「近讀孫卿書而樂之，其學醇乎醇」，王先謙《荀子集解·序》中說，「荀子論學論治，皆以禮爲宗，反復推詳，務明其指趣，爲千古修道立教所莫能外」，皆是其例。〔註9〕，可惜著重於字詞的訓詁考據，雖然對於荀子學說的發揚不能說毫無裨益，但是對於義理闡述畢竟不夠深入。民國以來，對荀學真義日有發掘，不過因爲以心性論爲核心的儒學研究，始終奉孟子爲正統，所以即使肯定荀子學說「向廣處轉，向外面推」，於客觀精神「則特見精采」；然而，始終判定禮義之統爲「本源不透」、「大本不立」〔註10〕，以致荀子學說仍然未能完全傳揚開來。

既然荀子學說「源出孔門，在諸子中最爲近正」，「爲千古修道立教所莫能外」，爲何始終未能與孔孟並列爲儒學正統？推究其原因，主要在於未能明辨性惡說的含義及其所以揭舉性惡，以彰顯善偽的用心。所以本論文即嘗試以人性論爲主軸，還原荀子學說於儒學中應有的地位與貢獻，並進而探討其於現代社會的意義與價值。

第二節 研究方法

熟讀原典與相關文獻是從事學術思想研究的基本工作，因爲不如此則不足以全盤了解作品的內涵，進而徹底分析其思想義蘊。所以韋政通提及他的荀子研究時，特別強調對熟讀《荀子》一書所投注的心力。這對於古之學者而言是理所當然的事，但對於今之學者卻未必然。徐復觀提及他對中國人性論的研究時表示，「一般視爲權威的說法，其根據的薄弱，使我爲之駭然」。〔註11〕徐先生如此的感慨應是來自今之學者急於尋求概念，建立體系，卻未能耐心地由字而句，由句而章，由章而篇，由篇而書，熟讀文獻，反覆推敲，只囫圇吞棗地立足於很少的材料，作過多的推演。如此不是以偏概全，曲解

〔註9〕 以上諸說，俱可見王先謙《荀子集解》，〈序〉與〈考證上〉。

〔註10〕 牟宗三《名家與荀子》（臺北：臺灣學生書局，1985年3月），頁199、218、210、198。

〔註11〕 徐復觀《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1987年3月），〈再版序〉頁1。

原意，即是以自己的想法取代了古人的思想觀點。〔註12〕

然而，即使文獻再熟，也只能說做好了思想研究的準備工作，可以避免斷章取義與以偏概全的弊病，要徹底呈現一思想家的思想體系，仍得經過一番分析綜合的工夫。不過這種分析綜合的工作對象，如果是把理論重心放在實踐，而非思辨的中國思想家，難度較高，因為中國思想家一來很少對其所使用的特定詞語下明確定義，以致不同思想家雖然使用同一語詞，其涵義卻不盡相同。且即使是同一思想家的論述中，對於字詞的特殊用法與一般習慣用法也未注意加以區分。二來他們很少以有系統、有組織的文章來建構他們的思想體系，所以不僅中心論點常常分散在許多篇章中；而且，同一篇章又往往關涉許多問題。對於不同思想家之間使用同一字詞但涵義不同所產生的矛盾衝突，唐君毅認為，可就「諸哲人所用名言之似同者，而知其所指之實不同；兼知其所指之同者，其所以觀之之觀點或不同，而所觀之方面亦不同；更知其所觀之方面同者，所觀入之層次，又或不同」〔註13〕，即藉分析比較諸思想家用語內涵之異同及觀點方向層次的差別等，將某些貌似衝突者加以消解。對於同一思想家未區隔一字詞的特殊用義與一般用義，及思想體系的看似雜蕪，我們除了由訓詁考據正確地了解文意章旨，更進一步要做到趙岐於〈孟子題辭〉所說的「深求其意，以解其文」。即於默識心通中歸納出若干可靠的基本概念後，反過來由全書確定一篇之意，由全篇確定一章之意，由全章確定一句之意，由全句確定一字之意〔註14〕。唯有如此，方能不以文害意，不因關鍵詞彙的一般用法而遮蔽其特殊意義；唯有如此，方能將分散各篇章的論點加以統合連貫，建立其思想體系；唯有如此，方能悟出某些看似枝蔓的歧出語句與突兀段落，其實在整個思想體系中有其重要意義，不容輕忽漠視。

由熟讀文獻進而建立思想體系除了依賴考據訓詁與分析綜合，更有賴於研究者與被研究者間「生命的存在呼應」〔註15〕。所謂「生命的存在呼應」

〔註12〕 徐復觀《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1993年9月），頁113～116。

〔註13〕 唐君毅《中國哲學原論·原性篇》（臺北：臺灣學生書局，1991年6月），〈自序〉頁1。

〔註14〕 徐復觀《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1993年9月），頁113。

〔註15〕 牟宗三在〈研究中國哲學之文獻途徑〉一文指出：思想家發出這些話，是由他個人生命中發出的一種智慧，所以你要了解這些話，那你的生命中也要有相當的感應才可以。他所發出這智慧的背境、氣氛，及脈絡，你要懂，這不

是指研究者以自己全副的生命進入研究對象中，對其發出如此智慧的時空背景與思想脈絡有感同身受的如實瞭解，進而穿透其語言文字，覺察研究對象立論的真正用心與目的。此即徐復觀所說的「古人的思想活動，乃是有血有肉的具體地存在。此種抽象的東西，與具體地存在，總有一種距離。因此，由古人之書，以發見其抽象的思想後，更要由此抽象的思想以見到在此思想後面活生生的人；看到此人精神成長的過程，看到此人性情所得的陶養，看到此人在縱的方面所得到的傳承，看到此人在橫的方面所吸取的時代」〔註 16〕。有了如此真切的感受，我們便能找出研究對象所面對而企圖解決的問題，進而分析其如何解決此問題？其所提供的方法有何實效與意義？對我們而言，其所建立的思想體系有何意義與價值？唯有如此，方能對其思想有如實的理解與正確的詮釋。而不是將研究對象推出去，當作純客觀的對象去認知、去解析；然後以先入為主的觀點去衡斷、去評價。如此缺乏同情心的研究，不但不能因心靈感通的躍動而產生如實的理解與正確的詮釋，而且經常囿於主觀的成見，而給出偏頗的評價。如果我們不採取荀子「不了解」孟子的立場，而嘗試從荀子是了解孟子的看法切入，也許會同意，正是由於荀子充分了解孟子後，發現從逆覺體證的內聖開出外王的進路在理論上固然高明圓融，但在客觀的社會實踐時，每每因「小體」的限制無法使「大體」達於「充實之謂美」，更遑論「大」、「聖」、「神」；而且也由俗儒、陋儒身上見到主觀唯心論的具體弊病，為免儒學為墨家、法家或黃老思想所取代而銷聲匿跡，於是改弦易轍，轉由外王成就內聖的進路〔註 17〕，藉禮義之統的建立，以保證孔子德治仁政理想的實現。能採如此觀點，便不至於放大「性惡」的份量，而忽略「善偽」才是重點，即不至於誤將過程當作結果，以致錯失荀子真正用心所在，而無法彰顯其真正的意義與價值。

是純粹的訓詁便可以了解的。《鵝湖》第 11 卷第 1 期（1985 年 7 月），頁 4。

〔註 16〕 徐復觀《中國思想史論集》，頁 116。

〔註 17〕 所謂「由外王成就內聖」與「由內聖開出外王」兩種進路的目標，都在追求由政治秩序與道德秩序的統一，以促進社會國家的安定和諧。其不同處在於後者偏重「道之以德」，即先要求自我品德的完善，再由個人擴及社會群體的正理平治；前者偏重「齊之以禮」，即先從建立良好的社會規範著手，以使眾庶百姓在和諧安定的情境氛圍中，依循禮樂教化，養成良好行為習慣，再在潛移默化中逐漸將德行內化為德性。儘管如此，對有心成為聖人君子以「治人」者而言，「修己」同為首要工作，所不同者，前者以學習禮義與去除蔽塞為積善成德的開端，後者則由求其放心而存養擴充著手。

第三節 研究觀點

在研究思想文化的過程中，我們不難體會到：思想文化的發展受制於時間、空間因素而有「連續性」與「同源性」的問題。所謂「同源性」是指在同一土壤氣候等地理環境條件所孕育出來的思想文化具有相同的根源，儘管日後各家各派因著眼的重點不同，而有各擅勝場的分殊，但若仔細探究其深層結構，彼此間實有程度不一的交集。唐君毅認為，「論中國先哲之言性，亦固未嘗不可分別諸先哲之心思之不同方向，而分別知其所知於性之義理，見其相融和而不悖，以並存於一哲學義理之世界之處」〔註 18〕，不正是基於中國思想文化的「同源性」？相較於「同源性」係就同一空間不同家派的關聯而言，所謂「連續性」則是指同一家派的思想會基於適應時代潮流的需要而調整擴充，以致隨歷史的演進顯露不同的面相，儘管表相有異，其本質卻是一貫不變的。如果我們不會因玉山的晨曦和暮靄或西湖的春潮與秋波所呈現的不同景致，而懷疑他們不是同一座山或同一面湖，我們就不應切斷儒家在時代演變中呈現的不同面相，反而應在讚歎他的多采多姿之餘，深入其中，掘發他們的連續性。

「同源性」的觀點有助於不同學派間的「異中求同」，「連續性」的觀點則有助同一學派間的「正反相合」。對於孔孟荀的發展，本論文正是循連續觀的角度試圖化解其對立，重新檢討荀學是儒家「歧途」的說法，肯定儒家仁政德治「一本」下的「多元」面貌。至於荀子對於孟子思想，一般人習用「不了解」或「誤解」來批評；事實上，這樣的批評正是出自對荀子思想缺乏深究的「誤解」或堅持「一元」而不能體用相即所導致的「不了解」。本論文的觀點是，齊襄王時「最為老師」、曾三為稷下學宮「祭酒」的荀子，不可能完全不了解在此交流的學術內涵，否則無法在〈解蔽〉與〈非十二子〉中對諸子學說有精準的概括與分判；其次，強調「以仁心說、以學心聽、以公心辯」的荀子，如果連儒家各派的良窳利弊都未能充分掌握，批評「腐儒」、「賤儒」為何能如此理直氣壯？或許由於瞭解孟子思想的優劣得失，因而能就自己中心論旨的需要對思孟學派提出批評，所以這樣的批評是出自補苴罅漏的反省與修正，而非純粹對立式的攻訐謾罵。以此證明，荀子學說是儒學因應戰國末年的學術潮流與政治環境所產生的良性發展。

〔註 18〕 唐君毅《中國哲學原論·原性篇》，〈自序〉頁 12。

探討先秦思想家的人性論可以略分為孟子的「即心說性」與告子的「即生說性」兩類。首先運用此二分概念的是孟子，在〈盡心下〉對口目耳鼻等「四官」與仁義禮智等「四端」的分判，孟子即是以「命」來概括有求於外的感官欲求，以「性」來指謂自足於內的主體意識。宋明儒據此而將即心說性的四端之性稱為「義理之性」，即生說性的四官之命稱為「氣質之性」。如此二分的結果，義理之性因形而上的特質而倍受肯定，氣質之性則因形而下的特質而屢遭貶抑，以致產生以下兩項缺失：一是因此往往忽略研究對象的立論目的，完全由人性論評斷思想之優劣高下；二是因為只有二分，又荀子既然批評孟子反對性善，只能劃入「即生說性」而被視為儒學的歧出。曾昭旭有鑑於如此「分解地說性」，將荀子視為告子的同路人沒有彰顯荀子人性論的特質及其價值，於是綜合「即心說性」與「即生說性」另立「存在地說性」一進路，銷融身心間的主客對立，即形上即形下、即用即體以探討人性。〔註19〕如此，無論採分析的方式，或綜合的方式；無論自存有的根源預設人性是先驗的，或自現象的呈顯歸納出經驗的人性；無論循內聖而開出外王，或循外王而成就內聖；無論由逆覺體證來證成人之異於禽獸的善端是根源於心，或由水之就下來說明人之同於禽獸的情欲乃是與生俱來的本能，都不必視彼此為截然對立、互相排斥的兩端，而應代之以主客交融、體用無間的一貫。

仁與禮在孔子處原本是和諧交融而非緊張對立的關係，仁心善端必須依循禮義法度方能利於自我實現，所謂「克己復禮為仁」是也；禮義法度必須涵攝仁心善端方能避免麻木僵化，所謂「仁而不仁，如禮何」是也。荀子由聖人稱情以立文而建立的禮義之統，其實是將主體仁心善端收攝於客觀的禮義法度，並非欲以禮取代仁。亦即是由具體實踐的角度，將由內聖開出外王，修正為「內外通貫為一」，甚至可說是由整體和諧的角度，以社會公義作為心性修養的客觀內容，由外王來成就內聖。

第四節 文獻回顧

民國以來，荀子學說的研究，儘管不如孔孟老莊的興盛，然而其數量仍然甚為可觀。海峽彼岸的大陸，先有江心力以《20世紀前期的荀子研究》

〔註19〕曾昭旭〈呈顯光明·蘊藏奧秘——中國思想中的人性論〉，收錄於黃俊傑主編《理想與現實——中國文化新論·思想篇一》（臺北：聯經出版事業公司，2005年4月），頁12。

〔註 20〕爲其博士論文，評析 1950 年前於大陸出版的荀子論著；後有廖名春將 1950 年至 2005 年間大陸荀學研究初步寫成〈20 世紀後期大陸荀子文獻整理研究〉〔註 21〕一文，除了對注釋翻譯、文獻考釋研究、校勘考釋雜論三部分專著加以介紹，並附有 1950~2005 年論文、1950~2005 年專著、1991~2005 年博士學位論文、1999~2005 年碩士學位論文等四目錄。海峽此岸的我們，雖然 30 多年前，即有饒彬將民國六十年以前的荀子研究之專書論文分析著錄於〈六十年來之荀子學〉〔註 22〕；可惜民國六十年以後部分至今無人整理，幸好拜電腦網路發達之賜，我們可透過各種相關電子資源掌握國內專著、期刊、博碩士論文各方面研究成果。

或許既受到政治形勢對立的影響，海峽兩岸在唯心與唯物方面，各執一偏展開論述；又或許受到西方哲學研究理論的影響，我們也習慣以經驗與先驗、客觀與主觀、實然與應然的二分模式來詮釋固有文化。因此，儒家思想就在西方古典形上學的「超越實體」與近代倫理學的「道德主體性」概念下，〔註 23〕被型塑爲道德形上學。相對於孟子，荀子因其性惡說被排擠於主流思想之外，視其學說完全著眼於經驗層次而立論。在新儒家的主導下，荀子思想的精義儘管亦頗有掘發，但是始終難逃「本源不透」的緊箍咒。幸好近年來，隨著兩岸學術交流的開放，以及國內學者慢慢體認東西文化本質的差異，心物二元的矛盾對立已逐漸轉變爲身心一如的相輔相成。不僅其他學者對由內聖開出外王的進路有所質疑，部分新儒家亦對以道德形上學來詮釋孔孟思想展開反省，荀子學說的研究因此亦出現轉向的跡象。

雖然本文的研究是以承接此一轉向爲主，然而新儒家們精闢透徹的研究成果畢竟令人難以忽視。所以唐君毅的《中國哲學原論·原道篇（卷一）》第十三、十四、十五章〈荀子之成人文統類之道〉，徐復觀的《中國人性論史·先秦篇》第八章〈從心善向心知——荀子經驗主義的人性論〉，牟宗三的《名家與荀子》第三部分〈荀學大略〉，何淑靜的《孟荀道德實踐理論之研究》，周群振的《荀子思想研究》，蔡仁厚的《孔孟荀哲學》等，皆是筆者論文寫作

〔註 20〕 已於 2005 年 2 月，由北京：中國社會科學出版社出版。

〔註 21〕 發表於雲林科技大學漢學資料整理研究所《漢學研究集刊》第 3 期（2006 年 12 月）。

〔註 22〕 收錄於程發軔主編《六十年來國學》（臺北：正中書局，1972 年 11 月）。

〔註 23〕 袁保新《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》（臺北：臺灣學生書局，2008 年 10 月），頁 77。

中時時翻檢的書籍。又陳大齊的《荀子學說》，韋政通的《荀子與古代哲學》，鮑國順的《荀子學說析論》，姜尙賢的《荀子思想體系》等，亦是主要參考書籍。此外，綜論《荀子》思想而值得參考的專著尚有：陳登元《荀子哲學》、楊大膺《荀子學說研究》、楊筠如《荀子研究》、劉子靜《荀子哲學綱要》、程兆熊《荀子講義》、韋日春《荀子學述》、周紹賢《荀子要義》、熊公哲《荀卿學案》、魏元珪《荀子哲學思想》、吳復生《荀子思想新探》、林麗真《中國歷代思想家——荀子》、惠吉星《荀子與中國文化》等。分論而與本文內容相關的專書則有：董承文《荀子人性論研究》、王孺松《荀子修身研究》、劉文起《荀子成聖成治思想研究》、馬國瑤《荀子政治理論與實踐》、李哲賢《荀子之核心思想：「禮義之統」及其現代意義》、陸建華《荀子禮學研究》、吳樹勤《禮學視野中的荀子人學》、吳文璋《荀子的音樂哲學》、俞仁寰《從類字透視荀子政治思想之體系》、楊長鎮《荀子類的存有論研究》、龍宇純《荀子論集》等。

至於轉向部分，譚宇權在其《荀子學說評論》第一章指出，「研究荀子者，絕不可採取孟子之進路」，「以『信仰』一經的方式來讀經書，並以此經批判他經者」，只會構成研究荀學的障礙。蔡錦昌在其《拿捏分寸的思考：荀子與古代思想新論》，除了以「陰陽往復之道」的合一交融取代西方的二元對立，建構了一套詮釋中國古代思想家的思維模式，並據以對臺灣學界對荀子研究最具影響力的牟宗三、唐君毅、勞思光、韋政通、蕭公權等人展開正面的批判。唐端正在其〈荀子善偽論所展示的知識問題〉、〈荀學價值根源問題的探討〉、〈荀子言「心可以知道」釋疑〉三篇論文，一來說明荀子人性論所要證成的是「善偽」而不是「性惡」，藉以彰顯人為努力的重要性；二來說明作爲主宰的心，不能只依從主觀的道德願望，而須就所面對的現實狀況全盤考量，以見荀學目的不只是知識的，也是道德的，是主客兼備的內外合一之道；三來說明禮義法度是人類心性中知善知惡的道德能力，好善惡惡的道德情感，與爲善去惡的道德意志，就整體社會考量而客觀化的規範，雖然出自於「聖人之偽」，但因爲是聖人「稱情立文」而制訂，所以其價值根源並未外在於人性。吳文璋於〈論荀子的宗教精神與價值根源〉文中，亦肯定荀子所謂的心是「知性的道德主體」，是善的保證，亦是價值根源。王慶光於〈論晚周「因性法治」說興起及荀子「化性爲善」說的回應〉文中，採納唐端正說法，認爲「荀子深悉道德（善）與認知（真）的辯證關係」。周天令的〈荀子之善偽