

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

十三編

林慶彰主編

第9冊

荀子哲學思想——
一個道統天人的觀點

劉騰昇 著



花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

荀子哲學思想——一個道統天人的觀點／劉騰昇 著——初版——

新北市：花木蘭文化出版社，2012〔民101〕

目 4+194 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十三編：第9冊）

ISBN：978-986-254-793-9（精裝）

1.（周）荀況 2.荀子 3.研究考訂 4.學術思想

030.8

101002156

ISBN-978-986-254-793-9



中國學術思想研究輯刊

十三編 第九冊

ISBN：978-986-254-793-9

荀子哲學思想——一個道統天人的觀點

作 者 劉騰昇

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

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2012 年 3 月

定 價 十三編 26 冊（精裝）新台幣 42,000 元

版權所有・請勿翻印

荀子哲學思想——
一個道統天人的觀點

劉騰昇 著

作者簡介

劉騰昇，出生於 1954 年，畢業於政大哲學系、三民所碩士班、文大哲研所博士班。目前任教於南開科技大學通識教育中心，專任副教授，多年來任教科目繁多，然皆屬於人文與社會學科範圍，2006 年後支援本校福祉所開授老人學、生死學、老人社會學、生命關懷等科目，在此期間，參加本校卓越計畫創新教材，編撰有老人學概論、生死學概論、生命關懷——弱勢族群編、生命關懷——自然資源與永續發展編。除上述外，對於宗教有長久深度的興趣。

提 要

荀子在中國哲學上常因為他的性惡論而蒙上汙名，甚至到今天依然。人盡皆知，性惡的惡是不美好的意思，其善者偽也，可知人有反省及矯正不完美人性的能力，這個作偽的能力對人類是彌足珍貴的，人們應該肯定人性不完美的事實，不要對性善太過誇大執著，而著眼於自我反省與矯正的潛能，則人性的尊嚴將從人類之能偽與所偽中而來。

本文的撰寫計畫主要在於試圖建構荀子的哲學系統，在解決天人關係方面，作者認為從天道與人道的共同元素，也就是「道」著手是很合適的，然後從天生人成的角度鋪敘下來，最後總結於儒家的道統——仁、義、禮。

本文的內容依次為緒論，主要探討先秦諸子的意義和儒家傳統；其次從荀子的生平探討其作為儒者的自我責任意識；第三章探討道的意義與天人之分的關係；第四章探討天人在道底下的分工合作關係；第五章則專論儒家道統——仁、義、禮。最後一章則以荀子的心性理論做結論，這個結論也算是荀子的人性觀落實到人生層面的總則。



目 次

第一章 緒 論	1
第一節 哲學與先秦諸子	1
第二節 泛論「子」	4
第三節 解放的「子」與家、學	7
第四節 儒家傳統	11
第五節 儒者與儒學	12
第六節 小 結	16
第二章 生平、自我和責任意識	19
第一節 生平與傳略	19
一、《史記》荀卿傳之句讀	19
二、生卒時間	21
三、試擬傳略	22
第二節 生平的意義——荀子的自我意識	24
第三節 道與勢——荀子的責任意識	28
一、引言	28
二、道與勢的意義	29
三、孰家道優	33
四、道尊於勢的形成	35
五、道尊於勢的演變	39
六、小結	43
第三章 道的思想	45

第一節 概 說	45
第二節 道的字義及引申義	49
一、形音義	49
二、引申義之一	52
三、引申義之二	54
四、小結	56
第三節 道之再探討	57
一、道的確定	57
二、道的特性——體常而盡變	60
第四節 道與天人之分	65
一、天的意義及其分義	65
二、人的意義及其分義	67
三、小結	69
第四章 天人關係	71
第一節 概 說	71
第二節 老莊的天人關係	74
一、老子的天	75
二、莊子的天	77
三、小結	80
第三節 墨子的天人關係	80
一、引言	80
二、儒墨關係	82
三、墨子的天	85
四、墨子的鬼神	87
五、小結	89
第四節 荀子的天人關係	89
一、主要的儒家淵源	89
二、天人關係之一——氣與生命	94
三、天人關係之二——則天假物	98
四、天人關係之三——從道不從天	103
第五章 人道統論	107
第一節 概 說	108
第二節 仁	110
一、引言	110
二、仁的字義及引申義	111

三、實義面相	113
第三節 義	122
一、義的雙重義	122
二、義的探討	124
三、義、分與禮義分之	133
四、義的典型——舜	140
第四節 禮	144
一、禮的源起及意義	144
二、禮本及禮義精神	149
三、禮與法	153
四、小結	160
第六章 結論——偽性到養心	163
第一節 概 說	163
第二節 人生與人性	167
一、引言	167
二、生性相近	168
三、孟荀異同	170
第三節 教習與進德	174
一、教化與學習	175
二、道德三進階	178
第四節 論心與擇術	180
一、引言	180
二、荀子的心義	182
三、心術	185
後 記	187
本論文引用書目資料	189

第一章 緒 論

第一節 哲學與先秦諸子

哲學是一個譯名，學者以爲這一名辭，在歷史過程中，真是隨著治哲學的人而改變的，其意義在最初幾個世紀內之不確切與紊亂，乃是很平常的事，〔註1〕即使往後的發展中，多少仍因爲哲學家的個人人格，時代環境，注意焦點和思想方法的差異而有不同的界說，然而就其爲人類的一種思想活動而言，哲學是起於人的求知慾，人類不但要知道其生活中面對的物事之現象及過程，而且要求更深入地了解其原因，直到找到了一個最終的根源或解釋的理由爲止。〔註2〕這樣的對最終原因的知識的愛好，可說是人的理性對其生活的世界的熱情的關切，然而，「理性本身不過是人生的一面，它與其他層面自然而做著有機體以內的交換」，〔註3〕換句話說，哲學的活動是不能與人生脫節的，由於人生不是一個人的生命所構成的，特別是在每個有限的生命過程中，基本上是無法完整圓滿地掌握所有人類生命過程和真相的，因此，沒有一個人能夠理解整個的真理，「要理解整個真理，唯有和人類的哲學傳統作具敬意而帶批判的交談始克有成」。〔註4〕

假設吾人同意上述的西洋哲學精神，那麼，中國的先秦諸子所表現出來的對人生問題的多層面關切和探討，以及尊重真理之勝於權威，但是大部份却也能認清與傳統連繫，並認真地與之交談，且多少都能推陳出新，托古改

〔註1〕 參考，趙雅博，《西洋哲學的發展》，頁1。

〔註2〕 參考，趙雅博，《西洋哲學的發展》，頁39。

〔註3〕 參考，布魯格編著，項退結編譯，《西洋哲學辭典》，頁316。

〔註4〕 全3。

制來看，先秦諸子與西洋哲學精神的相似程度也就頗為可觀。這樣的精神可說是當時思想家的共通性。何以證明呢？一般說來，思想家難免有其主客觀因素的限制而會分辨彼我之間思想內容的差異，甚至相互攻訐，可是互相批評攻訐者若能夠撇開思想內容的差異而不忘記提到與敵手間的共通性時，吾人就可以斷定那種特性是當時普遍的，因為「反對派所傳的資料，毫無疑問不會有溢美之辭」，〔註5〕果然有之，那一定包括自身在內。而由《莊子》·〈天下篇〉之「皆有所明，不能相通……皆有所長，時有所用」，〔註6〕語氣中百家眾技是有明有長的，這表示都有自己的見解，再如「古之道術有在於是者，（某某）聞其風而說之」，〔註7〕這不明白說出多數思想家都有其尊敬的傳統並與之交談對話嗎？

吾人再看，把各家，甚至自家內部的諸子都批評在內的《荀子》，都不忘了在嚴厲批評之後統統帶上一句「然而其持之有故，其言之成理」，〔註8〕這就充分顯示了先秦諸子的共同精神，大多能不離傳統，然而也不一味循古，一成不變。因此，若說先秦諸子所關切的對象，所探討的知識與「純理的『愛智』不同」〔註9〕或許不錯，但是在哲學精神上的相似性應該更重要些。

也許，吾人可以順便提一提，為什麼中國先秦諸子的關切對象會與純理的「愛智」所形成的哲學主題不大相同。假如前述的哲學精神是不能與人生狀態脫節的話，則只有一個答案較合理，那就是先秦諸子所處的共同環境與西洋哲學發源時的環境不一樣。中國先秦諸子不必然就「應該」與西洋哲學家的理性表現不同，方東美先生從人與自然的觀點，認為「古代三大哲學傳統——儒、道、墨三家，可說都是致力於人和自然的合一」，〔註10〕西洋哲學的初期豈不然，再如前引《莊子·天下篇》提及的惠施、桓團、公孫龍及南方倚人黃繚，〔註11〕這些人都不是從「古之道術而說之者」，〔註12〕雖然這不

〔註5〕郭沫若，《十批判書》，頁63。

〔註6〕《莊子》·〈天下篇〉，參閱，郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁1071。

〔註7〕全6，頁1072～1098。

〔註8〕《荀子》·〈非十二子〉，參閱，梁啟雄著，《荀子東釋》，頁57～60。（以下凡參閱《荀子東釋》本著，簡稱《東釋》）。

〔註9〕參閱，謝扶雅，《唯中論集》，頁37。謝先生是指儒家，但是吾人以爲可以類比先秦諸子，故借用其語。

〔註10〕方東美，《先生之德》，頁258。

〔註11〕全6，頁1102～1112。

〔註12〕全8，頁60～61。

就表示在這些人之前便沒有這類人物，或者，古代便沒有這種道術，但是，由批評者口中之不提及源流來看，明示對這派人的作為不以爲然，亦可見先秦諸子的一般傾向。但是若順此流派發展下來，難保它不與西洋哲學的內容更接近些。然而却不如此發展，這實在很難提出完滿的解釋，不過，吾人以爲至少可以說，當時共處共受的大環境的影響應該是主要主導因素。更單純地說，那是一個亂世吧！

亂世使得知識菁英不得不先關切「治」亂之道。易傳說「易之興也，其於中古乎？作易者，其有憂患乎？」，「易之興也，其當殷之末世，周之盛德邪？當文王與紂之事邪？」，〔註13〕這是被一般人所同意的中國憂患意識的來源，徐復觀先生說：「殷周之際的人文精神的萌芽是以憂患意識爲其基本動力，此一憂患意識爾後貫注於各偉大思想流派之中。儒家、墨家不待說，先秦道家也是想從深刻地憂患中，超脫出來，以求得人生的安頓。」〔註14〕然而太以憂患的觀點來衡量先秦諸子也不盡客觀，因爲「就中國之全體而論，未始非民智進步之時」，〔註15〕特別是憂患心理太過了，恐怕落得常戚戚，還有冷靜的理性去創建超脫的思想嗎？所以，吾人較贊成以自我意識和責任意識來描述先秦諸子的大部份傾向，可說都在於求得「治」道，也就是司馬談所謂的「語治」。〔註16〕雖然，語治在直覺上像是只關心當時的人生治亂或道德，政治的事務，可是人同此心，心同此理，中國古代所面臨和關心的問題，也許正出現在今日的西洋世界，反之亦然，因此，在世界已不隔離的時代裏，把先秦諸子的思想再拿來重新展現，或許還有其意義和價值吧！

基本上，吾人認定先秦諸子是具有與西洋哲學非常相似的精神特性的一大傳統，而其中包含了諸子、家、學爲其次級傳統，有些成了學派家門，有些仍舊是獨自一子，所以，用先秦諸子統稱之。胡適先生把《中國哲學史》分爲三代，其古代哲學起自老子止於韓非，又名「諸子哲學」，〔註17〕馮友蘭先生以爲孔子首開系統思想之創例，實爲中國哲學開山師表，故「子學時代」起自孔子，〔註18〕而結束於漢初，蓋漢初諸家之學仍盛。〔註19〕吾人既以先

〔註13〕《周易·繫辭傳下》，參閱，《周易王韓注》，頁54～55。

〔註14〕徐復觀，《中國人性論史》（〈先秦篇〉），頁327。

〔註15〕〈柳詒徵〉，《中國文化史》（上），頁267。

〔註16〕司馬談，《六家要指》。見司馬遷著，《史記》，卷130，頁1349。

〔註17〕胡適，《中國古代哲學史》，頁6。

〔註18〕馮友蘭，《中國哲學史》，頁29。

秦諸子爲一範圍，自然不把漢初包括在內，特別是以《淮南子》〈要略〉的系統又含有血緣紐帶的觀點來看先秦諸子的關係，〔註 20〕多少忽略了諸子的各自淵源和多樣性，倒不如荀子和《莊子》·〈天下篇〉的客觀，或許，《淮南子》的時代已經有了統整百家，歸於一宗，要把各子各家各學排成一份歷史朝代興替表的意思，這是源自於諸子各自要托古以自重，取得正統的心意，吾人在此就不必及於這個爭論了。

第二節 泛論「子」

先秦諸子是目前通稱，一般也能了解它的涵義，但是先秦時代，凡稱子者卻不僅止於思想家。事實上，子的稱謂及使用或有它的一段歷程，從其沿革中，吾人多少可以認知先秦諸子之稱子有其獨特的意義，因此稍加析辨。

《說文·子部》：

子，十一月陽氣動，萬物滋，人以爲稱。〔註 21〕

段注說：子本陽氣動，萬物滋之稱，萬物莫靈於人，故假借以爲人之稱，〔註 22〕事實上，萬物滋生皆可以子稱謂。所以，子不限於人，而是用來指稱另一涵義，即「滋生」是也。說文爪部孚从子，取伏卵子出之意，〔註 23〕子部，孳亦有蕃生之意，〔註 24〕是指草木植物的蕃生。大體上可看出子的共通義是在生物滋生上，而且有被動，後生的因果關係之限定義。單獨而言是中性的，在人類就等於「人」一樣，是泛稱，而當與其它字聯綴成詞時意思才較確定。譬如《爾雅·釋親》第四，宗族中的男子、女子是性別限定身份；父子、母子則是關係限定身份；夫子者，大夫自嫡以下之稱，〔註 25〕似乎子字的使用是不特定的，是又不然。

當我們把「子」放到先秦的歷史脈絡裏，它就不是一個人盡可用的名詞了。

首先，且撇開圖騰理論，〔註 26〕不說，根據《史記·殷本紀》曰：

〔註 19〕全 18，頁 38。

〔註 20〕《淮南子》，卷二十一，〈要略篇〉。參閱，高誘注，《淮南子注釋》，頁 375。

〔註 21〕許慎，《說文解字》；參閱，段玉裁，《說文解字注》，頁 749。

〔註 22〕全 21，頁 749。

〔註 23〕全 21，頁 114。

〔註 24〕全 21，頁 750。

〔註 25〕《爾雅》，卷三，〈釋親〉第四，宗族；參閱，《爾雅郭注》，頁 34。

〔註 26〕參考孫作雲，〈中國古代鳥氏諸酋長考〉，收在，杜正勝編，《中國上古史論文

殷契母曰簡狄，有娥氏之女，爲帝嚳次妃。三人行浴，見玄鳥墮其卵，簡狄取而吞之，因孕生契。契長而佐禹治水有功，帝舜乃命契曰：百姓不親，五品不訓汝爲司徒。而敬敷五教，五教在寬。封於商，賜姓子氏。〔註27〕

玄鳥生商的神話在詩，大雅，商頌也有，玄鳥者鵠也，鵠即說文乙部之乙鳥，也就是燕。《禮記·月令·仲春之月》說：乙鳥至之日，祠于高禘以請子，燕是候鳥春分來，秋分去，以其來時舉行請子儀式，鄭玄注引楚辭天問的「玄鳥致貽」，又《續漢書》〈禮儀志說明〉貽、胎古通用，〔註28〕則燕是送子的鳥，以玄鳥至日請子大約是殷人的習俗。所以，殷人與子就有了密切關係。商頌說：有娥方將，帝立子生商，〔註29〕即指殷祖契，詩稱玄王。所以，殷商是子姓不錯，《史記·殷本紀》和舜典所記以契爲司徒敷教百姓，代表子姓統治百姓的權力依據，然則，在殷人而言，子姓就是統治的貴族了，其高貴來自神人血統及舜帝的任命。張光直先生在商王廟號新考中歸納殷與子的關係說殷人輩分可分爲父與子兩代；王位是父傳子爲主；並且是其族姓，所以有多子族之稱。天下土地和財富爲子姓共同體所有。〔註30〕

其次，子姓爲殷族獨佔，也代表地位之高貴，子族繁衍既多，也許發生了分封問題。子變成了爵等之一，《禮記》·卷四，第五，〈王制〉說：「王者之制祿爵，公侯伯子男，凡五等」，鄭注說「殷分三等爲公、侯、伯子男，武王因殷地立五等爵！」〔註31〕未談五等爵之前，先談周與殷的一點關係。上述殷人以脊分祭祀乞子的禮儀，周人似乎也有此儀式。大雅，生民記后稷誕生神話，也提到「以弗無子」的儀式，雖則是「履帝武敏」而非吞玄鳥卵，但是毛傳仍以爲是在玄鳥至之日行此儀式。〔註32〕可堪注意者，周祖的命也來自帝，也任命稷爲官，所以，周人的命也是高貴的，從殷周權力鬥爭的觀點看，子族姓的地位是要貶低的，這是五爵等中，子的地位較低的原因之一，

選集》，頁406～447。

〔註27〕司馬遷，《史記·殷本紀》第三，頁60。

〔註28〕見《詩經·大雅·商頌·玄鳥》，參閱，朱熹注，《詩經集傳》，頁167。又，《禮記·月令·仲春之月》，參閱，《禮記鄭注》，頁52。鄭玄注部份，參閱，周策縱，《古巫醫與六詩考》，頁50。

〔註29〕全28引，《詩經·商頌》，頁167。

〔註30〕張光直，《商王廟號新考》，收在氏著，《中國青銅時代》，頁166～170。

〔註31〕《禮記》，卷四，第五，〈王制〉，全28引書，頁40。

〔註32〕《詩經·大雅·生民》，全28引書，頁129。

不過，仍是高貴的。

就五爵等而言，一般認為有子爵之封號，但是大概沒有如禮記之王制及周禮之春官大宗伯，〔註33〕及孟子之萬章篇，〔註34〕所記那麼整齊的爵制。〔註35〕許倬雲先生在其《西周史》中說：「公伯子男都是一家之內論尊卑長幼的名稱，原義並非官爵，也無班列」，〔註36〕所謂非官爵者，因為「子」原是姓也是輩分之總稱，却是高貴的；是官爵者，卜辭及春秋封號皆有子爵。〔註37〕前者證明殷時王亦稱子，應是帝子之意，至於春秋以國稱子時，地位已非王了，想必這是兩朝代權力轉移後的現象，不過，子仍是高貴的稱號，且在王制正名的時代是不能濫用的。

除了子姓和子爵之說外，楊寬在其〈冠禮新探〉中說，兩周貴族男子取字已有稱「子某」的；……到春秋時稱「子某」者漸多，〔註38〕字上加父或子的稱呼，無非表示已具有男性成員的貴族權利與義務。〔註39〕為何取字漸捨父字呢？楊說以為已習慣為父母親的稱謂，逐漸名涉於嫌，所以，以「子某」方式取字才流行起來。〔註40〕李玄伯其《家邦通論》中以為「父」像手執火把，為家長，則為嫡長繼承者的專用字，〔註41〕而且父通斧，又為一般所稱之權杖，象徵專命專殺的統治權。因此，父的意義趨於固定，在家族政治下稱為父或邦君意義一樣，春秋時，只有世族與平民兩階級，凡世族皆係家長父、君的後人，所以，對君王或家長而言，貴族或世族都可通稱為君子，〔註42〕而別於平民小人。這樣的「子義」仍具有血統階段上的高貴義，不是所有人都可以使用的。

綜上所論，「子」的高貴義具有政治的和血統的階級限定，可是時代愈前進，隨著世官世族制及政治的變遷和有識之士的挑戰，子的高貴義有了轉變，

〔註33〕《周禮》·〈春官·大宗伯·典命〉，「掌諸侯之五儀」條，參閱，《周禮鄭注》，頁113下。

〔註34〕《孟子》·〈萬章篇〉，參閱，《新譯四書讀本》，頁426～427。

〔註35〕郭沫若，《中國古代社會研究》，頁234～236。

〔註36〕許倬雲，《西周史》，頁159。

〔註37〕郭沫若，全35引書，頁237。並見，楊樹藩，《中國文官制度史》，頁3。

〔註38〕楊寬，〈冠禮新探〉，收在，杜正勝編，《中國上古史論文選集》，頁1094。

〔註39〕全38引書，頁1097。

〔註40〕全38引書，頁1099。

〔註41〕李玄伯，家邦通論，收在，杜正勝編，《中國上古史論文選集》，頁935。

〔註42〕《管子》·〈中匡篇〉，卷八，第十九，頁1；公曰：吾子猶如是乎。

最重要的是把它的高貴義轉移到教育與知識這個重點上了。

第三節 解放的「子」與家、學

以下就略述從世族世官階級限定下的「子」是如何地解放開來。就政治變遷看，雖然五等爵不一定那麼整齊，至少各國的爵位是固定的，除非升黜，否則不可能改稱，〔註 43〕不但如此，連封地也固定，如左定四年的分封，所以，有爵尊國小，爵小國大的現象。〔註 44〕不過，因著時遷勢移，兼併征伐不斷，封地不再固定，此外，又有王命的升黜，然而最嚴重者厥為僭稱一端了。顧炎武在其日知錄卷四，大夫稱子條說：

春秋時大夫雖僭稱子，而不敢稱于其君之前。猶之諸侯僭稱公，而不敢稱于天子之前。〔註 45〕

這樣的自為稱號具有上行下效的比例性上升特色，時代進入戰國，僭稱非但提升到帝王層次，而且已經目無周王，公然為之了。

戰國是僭稱的時代，先有魏惠稱王，而後齊威兵敗魏惠王，而遂亦稱王，乃有顯王卅四年，會於徐州而相王的情事，此為互相承認之先例，〔註 46〕目中何有周王可言。自齊桓以來，公侯尊王之風已息，正式進到君主集權的國際社會階段，更有甚者，諸侯稱王，世無獨貴及差等之制，勢難相使，〔註 47〕所以，僭稱就不斷地往前推進，稱王之後，繼之而起稱帝運動，〔註 48〕帝原是天神稱號，而今亦用以稱人王了，至秦王而猶不足，乃於帝號之上增一皇字，表示至高無上，天上地下，唯我獨尊，其實不過是周王衰微而諸侯僭稱王的必然結果也。

政治上的諸侯不斷提升地位至王、帝、皇，則在比例地上升下，大夫也不能滿足於稱子了，大夫既比例上升，則「子」的稱號等而下降於士及匹夫

〔註 43〕瞿同祖，《中國封建社會》，頁 68～70。

〔註 44〕全 31 所引，鄭注。

〔註 45〕顧炎武，《日知錄》，卷四，頁 105。

〔註 46〕錢穆，《先秦諸子繫年》，頁 118～119。

〔註 47〕《荀子》·〈王制〉。《東釋》，頁 100。此指荀子所謂之「天數」，即「兩貴之不能相事，兩賤之不能相使」。又，尸子，卷下，也有「兩智不能相救，兩貴不能相臨，兩辯不能相屈，均勢敵故也」，頁 12。

〔註 48〕錢穆，全 46，頁 119。參考，蒙文通，《古史甄微》，「三皇五帝」，頁 1～10。

身上了，〔註49〕這是「子」的政治性解放。

與此對應的是知識菁英對時勢的批判和對制度的挑戰。首先，諸侯的稱王已使王號的價值貶低，因為當時的王不但毫無天命及人應的權力依據，本就毫無高貴可言，按照戰國策，秦策三，范雎說秦昭王說：

擅國之謂王，能專利害之謂王，制殺生之威之謂王。〔註50〕

這樣的王在儒家的王道標準之下，能稱為霸主已經不錯，更嚴厲的批評，直稱之為一夫而已，何貴之可言，難怪孟子要說大人則藐之，此充分反映當時君主及執政的名不正言不順，不合法的權勢如何可敬呢？所以，孟子就義正辭嚴地宣示「夫人必自侮然後人侮之！家必自毀而後人毀之！國必自伐而後人伐之！」，〔註51〕凡不合法的，人人皆得而誅之，人本身才是最高貴的。

除此之外，知識菁英嚴厲地批判存在已久的世官世祿，固定階級的制度。墨子說：「古者聖王之為政，列德而尚賢，雖在農與工肆之人，有能則舉之，……故官無常貴，而民無終賤！」，〔註52〕荀子強烈地抨擊「以世舉賢，以族論罪」〔註53〕的謬誤，所以呼籲「雖王公大夫之子孫，不能屬於禮義，則歸於庶人。雖庶人之子孫也，積文學，正身行，能屬於禮義，則歸之卿相士大夫」，〔註54〕這種理想雖然有諸侯嘗試，如齊之列大夫，諸公子之養士，但是沒有一國設計或推行一套全無世官世襲的文官制度，首開其制者厥為秦國。〔註55〕

與政治的混亂及知識份子的批評並行的潮流是，知識份子不分血統、地位紛紛以子為名稱而形成一般與政治貴族相抗衡的集團。其顯露的意義是，知識真理的高尚，足以傲視公侯。史遷自序中提及孔子「貶天子，退諸侯，討大夫」的春秋大志業，〔註56〕並且自號素王，〔註57〕儼然有自成道統而與政統並立的氣概，〔註58〕孟子把孔子提到和優異的政治人物相等的地位，〔註59〕甚至發出

〔註49〕顧炎武，全45，頁106。

〔註50〕《戰國策·秦策三》，見，高誘注，《戰國策》，頁43。

〔註51〕《孟子》·〈離婁上〉，全34，頁367~370。

〔註52〕《墨子》·〈尚賢上〉。見孫詒讓，《墨子閒詁》，頁28~29。

〔註53〕《荀子》·〈君子〉。見王先謙，《荀子集解》，頁344。

〔註54〕《荀子》·〈王制〉。《東釋》，頁97。

〔註55〕楊樹藩，全37，頁2~3。

〔註56〕司馬遷，《史記》，卷130，頁1352。

〔註57〕〈柳詒徵〉，全15，引鄭玄之六藝論，頁302。

〔註58〕參考，錢穆，《中國文化演進之三大進程及其未來之演進》，頁8。

〔註59〕《孟子》·〈盡心下〉。全34，頁522。

「舍我其誰」〔註60〕的豪語，儼然視孔子為聖王，自己亦然。知識份子既可以行「天子之事」，〔註61〕當然也可以口誅筆伐了，〔註62〕如此，非但是道、勢並稱，且道直優於勢了。〔註63〕荀子也把諸侯和百家並提，〔註64〕並代王者籌，〔註65〕他的思想大有一統道勢全歸於儒的意義，因為得道的孔子和得勢的周公都是大儒，這意義是非凡的，荀子乃以此為其志業，而實際上是承孔子而來的平衡性及和同性的表現。〔註66〕

因為「子」從政治等級解放後，舉凡開宗立派，門人子弟，一般士人匹夫都可以稱子，子不再具有特殊的高貴義，有的只是美男子之稱罷了！政治上容或有不平等，可是學術界却因稱子而達到了平等的事實，這也就是先秦諸子的基本涵義。

子而成家派始於孔子，孔子為了分別士子志意之貴賤而採用君子和小人這原本代表階級的稱謂，告訴門人要立志為君子儒，莫為小人儒，〔註67〕可見子號被濫用之一般。爾後，尊崇孔子之道的知識份子就以「君子」作為一種特稱以別於一般性的知識份子，在儒家內部而言，達成了「君子」的條件，才有成為大儒、聖賢的可能。在這裏以孔子為首的儒者充分運用了托古改制的方法，賦予高貴的「君子」以新義，使其再度活躍於諸子百家的時代。

「先秦諸子」不論是泛稱或特稱，它都與「百家」一名有實質關係。家原指群居處所，說文段注說，天子諸侯曰國，大夫曰家，〔註68〕先秦諸子若比照大夫僭子，則諸子亦各自可成家立業。司馬談有《六家要指》，顯然家大於諸子，史遷也把孔子列於世家，〔註69〕父子所見相同，至班固漢志十家，則家名定矣。

〔註60〕《孟子·公孫丑下》。全34，頁319。

〔註61〕《孟子·滕文公下》。全34，頁313。

〔註62〕《孟子·離婁上》。全34，頁373，孟子曰「君不行仁政而富之，皆棄於孔子者也」。

〔註63〕參考，余英時，《中國知識階層史論》，頁41。

〔註64〕《荀子·解蔽》。《東釋》，頁290。荀子稱「諸侯異政，百家異說」。

〔註65〕如荀子之〈王制篇〉即是。

〔註66〕參考，吳經熊，〈古中國與現代中國政治法律傳統中個人之地位〉。收在，梅貽寶等撰，摩爾編，《中國人的心靈》，頁329。

〔註67〕《論語·雍也》。見，《新譯四書讀本》，頁101。

〔註68〕段玉裁，《說文解字注》，頁341，七下，五。

〔註69〕司馬遷將孔子列於世家，比如諸侯。如《左傳》桓公二年「晉師服曰：故天子建國，諸侯立家，卿置側室……」（見，《春秋經傳集解》，卷二，頁57）。又，昭公三年，晉大夫叔向論貴族衰落說「雖然，吾公室，今亦季世」（全上，