

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 編

林 慶 彰 主編

第4冊

荀子的教育哲學
——以「成德理論」爲進路

陳 靜 美 著



花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

荀子的教育哲學——以「成德理論」為進路／陳靜美 著——初
版——台北縣永和市：花木蘭文化出版社，2010〔民99〕

序 2+ 目 2+176 面：19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十編；第4冊）

ISBN：978-986-254-333-7（精裝）

1.（周）荀況 2.學術思想 3.教育哲學

520.12

99016444

ISBN - 978-986-2543-33-7



中國學術思想研究輯刊

十 編 第 四 冊

ISBN：978-986-254-333-7

荀子的教育哲學——以「成德理論」為進路

作 者 陳靜美

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9月

定 價 十編 40冊（精裝）新台幣 62,000 元

版權所有・請勿翻印

荀子的教育哲學
——以「成德理論」爲進路

陳靜美 著

作者簡介

陳靜美，一位熱衷追求人生智慧、生命真理與嚮往永恆的理念實踐者，也是一位深度關懷人格涵養、社會關懷與文化傳承的教育工作者。所累積多年「教」與「學」之經驗，深知學習效果之成敗，乃在於心性之陶冶與德行之涵養，且成就教育之契機，乃必須返回生命之本根以為形塑。

有見於荀子探討「人性之實」的教育理念，乃當今世風日下的針砭之方，是以，愷切疾呼百年樹人之高等教育方針，應跳脫定執於理想面的（大學生）量的擴充、回歸植基於重新檢視與全面改善現實面的（大學生）質的提升。透過荀子教育哲學的啟發，堅信來自思維、反省、推論、批判、實踐、關懷等能力之薰習培育，確能找回屬於受教者的自信與意義，亦可重新肯定教育的內涵與價值。

提 要

一直以來，荀學於傳統儒學的定位中，即被列於「旁支」的地位。大部分的因素皆由於荀子對於心、性、天所持的看法，與孔孟迥異，但最根本的差異，還是來自其人性論的主張。荀子赤裸裸地呈現人性最真實的面向，顯然很難與理想面的人性本善理論相互抗衡；這是歷史的確據，也是人性最難自我面對與真實矯治的一面。並且，倘若人性始終處於自我安逸與滿足，那麼，教育理念將很難完全發揮其效力與功能，基此，探究荀子之性惡論應具有其時代意義與價值，尤有甚者，荀子教育哲學更加寓有豐富深刻之人生哲理與教育意涵。

荀子的教育理念植基於「性惡善偽」、「天生人成」，主張的是「以智識心」的學問理路。因著就「天生」方面言，皆是負面的、被治的，此無可云善；自「人成」方面言，皆是正面的、能治的，而此方可言善；荀子以認知與思辨為主的「認知心」或「智心」，只要通過虛壹靜之工夫，與認知禮義，就能定是非、決嫌疑，並可以之來治性。因此，「心知」乃成為荀子思想中，由惡向善的通路；而「禮義」則是客觀而外在的行為規範，係出於慮積習偽之創制（荀子所見於天者如此，故禮義法度無處安頓，只好歸之於人為），是以，荀子的絕對精神與主體精神不立，遂轉而朝向客觀精神發展。

本書欲自荀學的基本性格，也就是客觀精神之體現著手，透過荀子對於「認知心」、「性惡」、「自然天」的精湛解析，對比孟子與荀子之於性善性惡論證，以及工夫修養的深入闡述，彰顯荀子「成德之教」之積極有為的入世教育論，提供現代落實生命教育之新視域思維。

序 言

處於今日物質氣焰高漲，精神思想不彰的文明時代裏，人不獨以追求物質粉飾了昇平，亦將精神毀滅掩蓋了大同，時時嚮往發展進步，卻處處失落真實之自我，庸庸碌碌，無我無人地過了一生。這是何其不該與悲哀？！因而，有見於自我意識之覺醒與惻怛，更有思於中國傳統固有文化之再現與復興，而欲以最客觀的研究，給予先哲為反省自身與時代問題之企向與努力一適當的評價；此是撰寫本書的真確目的。

研究荀子，實乃深究事實背後之真象的一個很好範型。荀子講「性惡」，其用心卻是在「善偽」上。同樣，我們口口聲聲高喊科技與自由之重要，然事實上卻不得不承認，在科技進步與民主自由的現象背後，已是自己為自己，種下了進步的恐慌與自由的恐懼之惡果。我們可能知道卻又惶恐去承當這個代價，正如同人知性惡，卻又不願真正去化性起偽。荀子的教育哲學，雖說是「外鑠之學」，其成德理論，亦無內在而必然地普遍有效性，然荀子真切的指出，人性亦有此自然之實而極言修身與教化，實已盡其為人省思之分與為時代立命之責了。時至今日，亦唯有效法古人面對時代、反省問題之職志，落實教育文化之崇高理想，找回失落已久的倫理道德，方有實現世界和平的一天；此亦是撰寫本書的動機之所在。

本書處理的課題範圍，以關於成德理論的孟荀心性論為中心，旁及於對教育哲學之較有影響的外王事功。至於，本書所取材之資料則分為典籍、書目與期刊三大類。此外，相關本書之註釋說明如下：

1. 本書凡直接採用荀子原文者，則以李滌生先生《荀子集釋》為準，間或參考王先謙先生《荀子集解》，並即於引用章句下，直接加括弧註明

出處，而不另列旁註。

2. 本書凡直接採用孟子原文者，則以朱熹章句《四書集註》為準，並直接註明出處。
3. 本書凡引證歷代諸般典籍之文辭者，均於所引原文下，分別列註以明其出處。
4. 本書凡直接引用書中原文者，附註以「語出」原書第幾頁為準。而凡參照原文意義而以己文寫出者，則以「參閱」原書第幾頁為準。



目次

序 言

第一章 荀學之基本性格——客觀精神之體現	1
第一節 荀學的基本性格	1
一、透顯「知性主體」的文化意義	1
二、重視道德實踐之為學義蘊	2
三、道德實踐的主觀根據及客觀依據	4
四、「以智識心」的學問理路	5
五、塗之人可以為禹	12
第二節 外王之客觀精神	14
一、隆禮義而殺詩書	14
二、知統類而一制度	17
三、治辨、明分、能羣	18
第二章 荀子教育哲學的理論基礎	21
第一節 荀子論「性惡」	21
一、荀子對於「性」義的界說	23
二、荀子所謂「性」義的內容	25
第二節 荀子論「認知心」	27
一、「心就是性」	27
二、「心不是性」	28
第三節 荀子論「自然天」	34
第三章 孟荀論心性天之比較	43
第一節 孟荀心性論的比較	43
一、孟子言心性的進路	44
二、孟子論證性善與工夫修養	47
1. 孟子之性善論證	47
2. 孟子論工夫修養	50
三、荀子論證性惡及工夫修養	54
1. 荀子性惡的直接論證	54
2. 荀子性惡的間接論證	55
3. 荀子論工夫修養	60
四、孟荀之比較	71
1. 孟子從心說性，荀子則言心能治性	71
2. 孟子以道德言性而主性善，荀子以欲言性而道性惡	73

3. 孟子主張逆覺體證之內在工夫，荀子強調虛壹而靜之外鑠工夫	74
第二節 孟荀天論的比較	76
一、孟子所謂的天及其與人的關係	76
二、荀子所謂的天及其與人的關係	83
三、孟荀之比較	87
第四章 荀子教育哲學的意涵	91
第一節 成德之教的主旨	91
第二節 成德之教的目的	92
第三節 成德之教的方式	94
一、勸學與積善	95
二、專一與守恆	96
三、環境	97
四、師法	97
五、君與勢	98
六、禮樂教化	99
七、治氣與養心	101
第四節 成德之教的功能	104
第五節 積極有為的入世教育論	106
第五章 結 論	109
參考書目	113
附 錄	
附錄一 論孟子、王陽明與牟宗三之『良知』	137
附錄二 自荀子之歧出論朱子的繼別為宗	139
附錄三 由儒道之析論省思當今人心之依歸	149

第一章 荀學之基本性格——客觀精神之體現

在中國史上出現過很多不同典型的代表人物，有的是因創造發明而留名於史，如有巢氏之教民架木爲巢；有的是因自設教派而流傳千古，如孔子之行教當時，澤被後世；甚至，亦有大師之思想而不被當代人了解，得不到正確之評價者，此如荀子。故而，還歸荀子的真性情，即以展示其教育哲學之理念而爲根本前提。

第一節 荀學的基本性格

荀子乃繼孔孟而起的儒家學者，然就儒家的許多觀念，最基本的如「心」、「性」、「天」論而言，荀子對之並無相應之理解。荀子之所以爲儒者，並不似孟子之十字打開孔子之仁教，〔註1〕而是在於他所開展之「以知成德」的實踐理路，此即荀子「成德理論」之所謂：道德實踐所成就於人的存在價值。這是荀子自成一格最明顯的思想體系，亦是荀子有功於教育者，且更成爲儒家「內聖」學之理論根據的一大突破。以下分就五個層面，闡明荀學表現在「內聖」方面的基本性格：

一、透顯「知性主體」的文化意義

在中國歷史精神的發展上，直到孔子，始自覺地通體透出，由潛存至彰

〔註1〕 陸象山謂：「夫子以仁發明斯道，其言論無罅縫。孟子十字打開，更無隱遁。蓋時不同也」，語出《陸象山全集》〈卷三十四〉語錄，頁253。

著之仁智的道德精神全體，而貞定中國文化的精神方向。（註2）由於，荀子並未能如實把握，孔子言道（「仁」）之內在而本質的意義，於是，只能偏重「智」之一面而開展出「知性主體」，以為其「內聖」學之大本。所謂「知性主體」，實乃相對於「德性主體」而言，孟子主德性，是以重於把握內在而固有的道德本心，當下即可絕對地自主而不假外求；反觀，荀子強調本身未有任何內容之知性，而此則須透過外在的感知，才能充實或完成其存在。（註3）

依荀子，其以「自然情欲」為「性」之實指，然此「性」非但不是道德之原理，且為人之一切惡行之所根。是以，荀子基於道德心靈之深固與湧現，必思有以擾化矯治之，這就是所謂的「化性起偽」。復因，人易順此「生而即有」之自然情欲之「性」而無節，以致流於惡，故而，荀子以為：人之所以為善，並不是人有先天的善性，而是因為後天的人為。乃因通過人為，人才能由惡趨善，這就是所謂的「性惡善偽」。無論是「化性起偽」或「性惡善偽」，其中的「偽」，都是指向後天人為的外在規範，而外在規範的具體表現，就在於「禮義」。顯見，荀子的尊禮貴義，乃是由於人性惡的緣故。雖則，「禮義」之為善可化人性之惡，然依荀子，「禮義」乃非人之性分所固據，是為客觀外在之存在，因此，必須通過後天經驗之學習，才能把握住「禮義」，而這也就是荀子特別重視為學的原因。

二、重視道德實踐之為學義蘊

荀子認為，為學的意義就在於作道德實踐的修養，並且，荀子亦以作不作道德實踐的修養，即為不為學，來作為人與獸的區別。而此區別的意義即在於：人之所以為人其價值意義的建立，是有賴為學而後成的。

〈解蔽〉篇云：「為之，人也。舍之，禽獸也」

依循為學乃關係著人存在價值的建立來看，人豈能不為學，又豈能須臾廢學？故而，荀子乃以：為學的精神就貴在人能鑠而不捨地作道德實踐的修養，所謂「學不可以已」、「真積力久則入，學至乎沒而後止也」（〈勸學〉），真切而篤實地為學，就能學有所成。不過，學亦不能無術。

（註2）對於孔子通過文化意義之自覺，所開闢之仁教的精神領域，與反省堯舜禹三代的法令政規，所構作之立國準則，合而言之即稱為「內聖外王」之道，而此正是宗於孔子對於道之本統的再開發。參閱牟宗三：《心體與性體》〈第一冊 綜論部〉，第四章。

（註3）參閱唐君毅：《哲學概論》〈第二部〉，第一章。

〈儒效〉篇云：「不聞若不聞之，聞之不若見之，見之不若知之，知之不若行之。學至於行之而止矣」

〈勸學〉篇云：「君子博學而日參省乎己，則知明而行無過矣」

可見，人能將所學付諸實行，且能在篤行中有所知，方可謂盡知爲學的方法。但徒有其法，仍無法保證，即可切近於人身之修養，而於真實生命有所助益，是以，荀子欲人作道德實踐的修養，只是，若要舉措應變得其宜，就必須學得有統類可循之禮法方能致之。依此，「師」是能規定禮以爲法的，所以，欲學得禮法，亦唯有從師而學，方能得知禮法之真義。〔註4〕

〈修身〉篇云：「禮者，所以正身也；師者，所以正禮也。無禮，吾何以正身？無師，吾安之禮之爲是也……故學也者，禮法也。夫師以身爲正儀，而貴自安者也」

此言：「師」不但能正禮，且能將禮體之於身，以安定其自己，而使其生命成爲範型。所以，荀子以爲：爲學的要領，就在於有師有法。而就爲學方法中「行之，明也。明之爲聖人」（〈儒效〉），即依爲學要領中「情安禮，之若（順）師，則是聖人也」（〈修身〉）所言，荀子所謂爲學的目的，就在於成爲道德至極的聖人。

〈禮論〉篇云：「故學者，固學爲聖人也，非特學爲無方之民也」

可見，聖人境界並非一蹴可幾。然就人之爲學，而從事道德實踐的修養，所達到的不同程度可知，爲學的程度，是循士、君子、聖人而漸進的。

〈修身〉篇謂：「好法而行，士也；篤志而體，君子也；齊明而不竭，聖人也。人無法，則佹佹然；有法而無志其義，則渠渠然；依乎法，而又深其類，然後溫溫然。」

〈儒效〉篇云：「我欲賤而貴，愚而智，貧而富，可乎？曰：其唯學乎。彼學者，行之，日士也。敦慕焉，君子也。知之，聖人也」

依此可知，荀子重視爲學，且又深曉學必知其所以然之理，方能行之而應變不窮，故循此理解，劃分道德實踐之修養層級爲：

「士」是愛好禮法而依禮法以行者

〔註4〕由〈修身〉篇：「固非禮是無法也」可知，法乃本於禮而有；有禮就有法，無禮就無法。因而，荀子以禮與法連言而云：「故學也者，禮法也」（〈修身〉），此言人爲學就在學得禮法，而依禮法以行，而此亦即是說，人作道德實踐的修養，必須依於禮法，以之爲行爲活動的準則。

「君子」是志意堅定而敦勉於依禮法以行者

「聖人」是智慮敏捷，依禮法而行，且知法之類以應萬物之變而不窮者

據此可謂：士與君子之分，是依禮法而行的程度上有別。而士、君子二者與聖人，則是知上有別。易言之，士與君子雖知依禮法之條文規定以行，而不致無所適從，但由於不知禮法所依之理，即未能深識得法之類，所以，未能應變而不窮。然則聖人，不但能夠依禮法之條文規定以行，且亦深明禮法之統類（亦即禮之理、理之所以然），所以才能肆應從容而應變不窮，此乃〈法行〉篇云：「禮者，眾人法而不知，聖人法而知之」之義。

綜觀荀子之為學義蘊，乃依成就聖賢人格為其終極目的而發的，但是，人為成聖所作之修養，其依據究竟定位在哪裡呢？

三、道德實踐的主觀根據及客觀依據

由於，荀子以「為學」（亦即從事道德實踐之修養）之要領，乃在於師法「禮義」，因而，若欲成就道德實踐而為聖人，就必須先把握此客觀而外在之「禮義」。其次，因「禮義」是客觀而外在的，所以，亦必須透過能「知」（禮義）亦能「治」（性）之主觀的「心」來把握之。依此可知，荀子是以「心」為道德實踐之主觀根據，而以「禮義」為道德實踐之客觀依據的。即因荀子以自然（性與天）是被治者，而人是能治者，故而，作為道德實踐之客觀依據之「禮義」，所以能夠成就道德實踐，乃因人是一能知「禮義」，且又能本此知以行的能治者，而人之所以能治天化性而為一能治者，所憑依的就是「禮義」。是以，內在於荀學中，「禮義」就是道德、人治的最高準繩，故而，〈禮論〉篇云：「禮者，人道之極也」。抑且，因著荀子以「性」與「天」俱是被治者，而「心」是能治者，所以，「心」之所以能夠成就道德而為其主觀根據，即因，荀子所謂「心」，是認知的、知性的，〔註5〕它能夠感取外物，認知禮義，並以「禮義」來治性。

依上可知，荀子雖與西方哲學採取同樣的路數，以認知的、知性的面向

〔註5〕荀子以自然情欲言「性」，則人與其他動物無以異，但是，荀子畢竟不以順此動物性之自然為已足，於是，他欲於動物性處翻上來，而以更高一層之「心」的存在來治有惡之「性」。此外，荀子之「心」，乃不同於孟子所言之內在的道德心，而只是具有認識及思辨作用之非道德的認知心、智識心。

來論心，但是二者所欲成就之物事，卻是不相同的。西方哲學中之認知心或智心，重在成就知識，而荀子之認知心或智心的運用，則主要是致力於人之成德方面的問題，而這亦是荀子有功於教育哲學理念，真積力久之處。

四、「以智識心」的學問理路

所謂「以智識心」乃相對於「以仁識心」之觀念而立。^{〔註6〕}「以仁識心」是以「仁」為「心」之內容，所識的是道德性的「德性心」，其表現仁德而為「道德主體」（亦曰德性主體），使人成為道德的存在，這是孟子以下正宗儒家所講述的通義。而「以智識心」則是以「智」為「心」之內容，所識的是理智性的「認知心」，其表現智辨而為「認知主體」（亦曰知性主體），使人由理智的存在而成為道德的存在，這是荀子所特別彰顯出的獨見。依此可知，孟子之「以仁識心」與荀子之「以智識心」，其各持之為學的宗旨，實乃孔子仁智雙彰之一面的表現。

然就學問與道德之根源的共同問題上而言，孟子以仁義之德來說明人禽之別，^{〔註7〕}而荀子則是就有辨之智來簡別人禽之異。^{〔註8〕}是以，同樣是面對德性生命的內在問題，一是由「仁心」切入，所以直就道德心擴而充之即可至；一是由「智心」得，所以須經認知的歷程始能至。然而，「仁心」始有價值定向，「智心」則無價值定向，而這正是毫釐千里之差別所在。所以，即因此根源處，荀學乃與孔孟之儒學不相符應，是故，荀學始終居於歧出的地位，而被漠視排擠於正宗儒學的殿堂之外。的確，荀子對於價值的根源，亦即內在的道德心性，有一間之未達而未能善返之，但其正視行為活動的所以然之理，而盛發「禮」之「統類」的意蘊，與盡知「知性主體」之大用，所作之「正名」，在在都顯出其「旁支」之殊見與「歧出」之智慧。以下即就「統類」與「正名」而言荀子「智心」之發用：

〔註6〕 參閱牟宗三：《名家與荀子》，頁225。

〔註7〕 《孟子》〈離婁下〉曰：「人之異於禽獸者幾希；庶民去之，君子存之，舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也」，可見，「仁義」即是人之所以異於禽獸的「幾希」。

〔註8〕 《荀子》〈非相〉篇云：「人之所以為人者，何以也？曰：以其有辨也……故人之所以為人者，非特以其二足而無毛也，以其有辨也。夫禽獸有父子而無父子之親，有牝牡而無男女之別。故人道莫不有辨」，此言荀子出於智心的思辨，充其量只可把握到，較其他一般動物更進一步之父子之親及男女之別。

何謂「統類」？統乃指具體條貫的實事，類則表事物依存的理則，而合實事與理則為一就是「統類」。「統類」是荀子所獨發的觀念，而首先指出荀子這個觀念之重要性的，即是牟宗三先生的〈荀學大略〉。^{〔註9〕}牟先生謂：統由理成、理由類示，而每一類有其成類之理，是以，〈非相〉篇云：「類不悖，雖久同理」，且理即成類之根據，是故，握其理則「法教之所不及，聞見之所未至」（〈儒效〉），乃皆可以類通（即以同類之理通）。據此可知，說統由理成，亦無異於說，統由類成，而知類明統義相連貫，由於，知類而後可以明統，故統類連言而曰「知通統類」、「壹統類」。而荀子亦以「知通統類」為大儒，^{〔註10〕}以「壹統類」者為聖人，^{〔註11〕}可見，依事類之共理而成之「統類」觀念，在荀學中之重要性。^{〔註12〕}即因「統類」乃是一切事類所依據的共理，亦即是禮義法度的原理原則，是以，荀子「以智識心」之心靈型態所表現出的，就是把握共禮而言「禮義之統」。^{〔註13〕}

〈不苟〉篇云：「君子審後王之道而論於百王之前，若端拜而議。推禮義之統，分是非之分，總天下之要，治海內之眾，若使一人。故操彌約，而事彌大。五寸之矩，盡天下之方也。故君子不下室堂，而海內之情舉積此者，則操術然也」

此言：君子所審的後王之道及所操之術，即指「禮義之統」而言。然而，為何君子推「禮義之統」，就可分辨事理之是非而使之各當其分，總持天下政事之樞要，即能輕而易舉地治理四海之內的民眾呢？這是因為，古今天下之事類固然紛紜繁雜，但每一事類，卻都各有其成類之理，因而，事物只要一經分類，其中便都有其脈絡可尋，而可以統類之理行於紛紜繁雜的事物之間，

〔註9〕 參閱牟宗三：《名家與荀子》頁195～213。

〔註10〕 〈儒效〉篇云：「志安公，行安修，知通統類，如是則可謂大儒矣」。

〔註11〕 〈非十二子〉篇云：「若夫總方略，齊言行，壹統類……是聖人之不得執著，仲尼、子弓是也……則聖人之得執著，舜、禹是也」。

〔註12〕 在《荀子》書中，唯有與統相連而言或與法相對而言之類，才是與荀子思想有關的特定義之「類」。與「統」相連而言之「類」有：〈性惡〉篇：「多言則文而類，終日議其所以，言之千舉萬變，其統類一也，是聖人之知也」。而與「法」相對而言之「類」有：〈不苟〉篇：「君子…知則明通而類，愚則端慤而法」。依此可知，統與類皆由理而成；而法是具體的，類是原則性的，且類比法更高一層。

〔註13〕 荀子除於〈不苟〉篇謂：「禮義之統」外，尚於〈榮辱〉篇云：「先王之道，仁義之統」、〈樂論〉篇云：「禮樂之統，管乎人心」。依此可知，禮義之統雖是荀學的重心，但荀子仍偶有以仁義或禮樂來代稱禮義。

此即《王制》篇所謂：「以類行雜，以一行萬」。因此，只要「以類度類」（《非相》），則可「推類而不悖」（《正名》），舉統類而應之，就能「坐於室而見四海，處於今而論久遠」（《解蔽》）。即因推展禮義之統，既可處常又能應變，所以荀子說，能知統類而應變不窮者為聖人。〔註14〕

《勤學》篇云：「禮者，法之大分，類之綱紀也」

這是說明：禮之理是通貫統攝一切法、類之所以成其為法、類的根本法則。易言之，若能知通統類，亦即知通禮之理，就可作到「有法者以法行，無法者以類舉」（《王制》）。依上可知，荀子重視統類及禮義之統，乃是其經驗性格反映在現實物事上的最佳寫照，荀子不以「統類」與「禮義之統」，乃性分之所固具，而以其為後天的、經驗的知識，是外在於人之理。

《性惡》篇云：「凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也……

聖人積思慮，習偽故，以生禮義而起法度，然則禮義法度者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也……故聖人化性而起為，偽起而生

禮義，禮義生而制法度；然則，禮義法度者，是聖人之所生也」

可知，荀子以「禮義」是聖人之所生，但聖人之性（自然惡傾之性）既與眾人同，則聖人之偽起（積思慮、習偽故）而生禮義，就不是因為他的先天本性，而是繫於他的後天才能，依此，人亦必須透過後天經驗的學習，方能把握住「禮義」。所以荀子說，學止於「禮」。

《解蔽》篇云：「故學也者，固學止之也。惡乎止之？曰：止諸至足。

曷謂至足？曰：聖也（王）。〔註15〕聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也。兩盡者，足以為天下極矣。故學者以聖王之制為法，法其法以求其統類，以務象效其人」

此言：聖王之所全盡之倫制，即禮義法度，且因聖王能夠盡倫盡制，全盡禮義法度，而為天下之至極至足者，故而，學者若欲求得禮義法度之統類，就當從師於全盡禮義法度之聖王。並且，在聖王中，荀子主張「法後王」。

《非相》篇云：「聖王有百，吾執法焉？曰：文久而息，節族久而絕，官法數之有司，極禮而禡。故曰：欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後王是也。彼後王者，天下之君也；舍後王而道上古，譬之是猶舍己之君而事人之君也。故曰：欲觀千歲，則數今日，欲知億萬，則

〔註14〕 牟宗三先生謂：知統類當有二層，參閱《名家與荀子》，頁208。

〔註15〕 楊倞注：或曰聖下更當有王字，誤脫耳。

審一二，欲知上世，則審周道。故曰：以近知遠，以一知萬，以微知明，此之謂也」

荀子所說的「法後王」，即是「法」周代的文、武、周公，這是承接孔子「周監於二代、郁郁乎文哉！吾從周」（《論語》〈八佾〉）之義而來。而荀子之所以「法後王」，乃是因為「文久而息，節族（謂禮樂制度）久而絕」，此與孔子曰：「夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也；文獻不足故也」義正相近。

〈儒效〉篇云：「言道德之求，不二後王。道過三代謂之盪，法二後王謂之不雅」

此言荀子法後王之根據。所謂先王之道，歷時久遠，略而難詳，這是荀子法後王的消極理由。而後王之道，乃由百王之禮法損益累積而成，所以，欲知先王之道，必須從後王中求，此即「百王之道，後王是也」（〈不苟〉），且荀子所言：「以近知遠，以一知萬」（〈非相〉），亦即，子曰：「殷因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知也。其或繼周者，雖百世可知也」（《論語》〈為政〉）之義。依此論述，後王之禮義法度，粲然明備，可據可徵，此為荀子法後王不法先王的積極理由。

此外，荀子之「統類」乃是承繼孔子，因革損益之觀念所形成的具體原則，且是以粲然明備之後王為根據的，而由荀子所批評孟子的「略法先王而不知其統」（〈非十二子〉）可知，法後王而不法先王的關鍵，並不在法先王這個原則本身，而是在荀子不法文獻之不足徵且又略而不知其統的實用性格上。且進一步依〈儒效〉篇所言：「法後王，一制度，隆禮義而殺詩書……是雅儒者也」、「法先王，統禮義，一制度，以淺持博，以古持今，以一持萬……是大儒者也」，雅儒是以法後王為始，大儒則以法先王為始，可知荀子並非全然不重視先王，〔註 16〕否則荀子不會言「古者先王審理以方皇周浹於天下，動無不當也」（〈君道〉）之禮義制度必原自先王，亦不必言「不聞先王之遺言，不知學問之大也」（〈勸學〉）之人生活動必準乎先王。據此，荀子實只基於文化之展延過程中，廢興存亡所為之歷史判斷，來做為輕先王、尊後王之依準，但由荀子之以禮義制度與人生活動，皆必依恃先王來看，今之所以視昔者，

〔註 16〕周群震先生嘗謂：吾人當以先王所示之價值理念為宗綱，以後王所成之具體實務為榜樣；此因法後王即理當遙契先王，法先王即勢必攝具後王，亦即事實上所謂之先王與後王，本是一脈流貫的。參閱周群振：《荀子思想研究》，頁 98。