

## 手稿整理

## 館藏徐復觀教授手稿整理(八)：荀子經驗主義的人性論(二)

謝鶯興\*

〔四、由惡向善的道路--心知〕<sup>1</sup>

荀子既主張性惡，而其目的則在【提醒】<sup>2</sup>人之為善，這却如何可能呢？荀子自己提出了此一問題，也解答了此一問題。

「塗之人可以為禹，曷謂也？曰，凡禹之所以為禹者，以其為仁義法正也。然則仁義法正，有可知可能之理。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。」--《荀子》卷十七〈性惡篇〉第七頁

荀子以子思孟子主張道德是內發的；內發的東西，是「甚僻遠而無類，幽隱而無說，閉約而無解」(〈非十二篇〉第十五頁)，是難如難行的。他認為仁義法正，是可以被人知，被人實現的(「可能」，即就其實現性而言)。而人的本身，又有能知的本質，能實現的材具；所以他由此而認為塗之人可以為禹。

然則他所說的人「皆可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具」，又指的是什麼呢？前者指的是心，後者指的是耳目等官能的能力、作用。〔但「能」依然要靠心知的判斷；所以〕<sup>3</sup>心，在他是由惡通向善的【通】<sup>4</sup>路。所以他和孟子一樣，特別重視心。不過孟子所把握的心，主要是在【心的】<sup>5</sup>道德性的一面，而荀子則在【心的】<sup>6</sup>認識性一面；這是孟荀的大分水嶺。【但認識之心，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。於是荀子一方面要靠心知，以使人由知道而通向善；但一方面又要以道來保證心知的正確性。所以孟子重心，為學即是從心的四端之善擴充出去。而荀子重心，並不是一開始即從心的認識能力擴充出去。這由後面的分疏便可以明瞭的。】<sup>7</sup>

\* 東海大學圖書館館務發展組組員

<sup>1</sup> 按，專書此節的序號及標題，手稿作「三、由惡通向善的通路--知」，論文作「三、荀子由惡通向善的通路--知」。

<sup>2</sup> 按，論文、專書此 2 字，手稿作「加強」。

<sup>3</sup> 按，專書此 13 字，手稿、論文皆無。

<sup>4</sup> 按，論文、專書此字，手稿作「道」。

<sup>5</sup> 按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

<sup>6</sup> 按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

<sup>7</sup> 按，論文、專書此 127 字，手稿皆無。

「天職既立，天功既成，形具而神生，好惡喜怒哀樂臧(藏)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。……聖人清其天君，正其天官……如是，則知其所為，知其所不為矣，則天地官而萬物役矣。」  
--《荀子》卷十一〈天論篇〉十三~十四頁

將心稱為天君，以見其為一身之主。心為一身之主的實際情形是：

「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。」--《荀子》卷十六〈正名篇〉第一頁

「人之所欲生甚矣，人之所惡死甚矣。然而人有從生成死者，非不欲生而欲死也，不可以生而【可以】<sup>8</sup>死也(《楊注》：此明心〔制〕<sup>9</sup>欲之義)。故欲過之而動不及，心止之也。心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治？欲不及而動過之，心使之也。心之所可失理，則欲雖寡，奚止於亂？故治亂在於心之所可，亡於情之所欲。」--同上第十二頁

心何以能發生選擇的作用？在於心有認識的能力，即所謂「心生而有知」(〈解蔽篇〉七頁)，由認識的能力而能「知道」。然則心又何以有認識的能力而知道呢？他說：

「人何以知道，曰心。心何以知，曰，虛壹而靜。心未嘗不臧(藏)也，然而有所謂虛。心未嘗不滿(《楊注》：滿當為兩)也，然而有所謂一。心未嘗不動也，然而有所謂靜。……【人生而有知，】<sup>10</sup>虛壹而靜，謂之大清明。萬物莫形而不見，莫見而不論(判斷)，莫論而失位。……心者形之君也，而神明(〔按神明係形容心之作用〕<sup>11</sup>)之主也。出令而無所受令，自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。故口可刼而使墨(默)去，形可刼而使誦申(伸)，心不可刼而使易意。是之則受，非之則辭。……心枝則無知，傾則不精，貳則疑惑。〔以贊稽之萬物，可兼知也。〕<sup>12</sup>……故道經曰，人心之危，道心之微。危微之幾，惟明君子而後能知之。故人心譬如槃水，

<sup>8</sup> 按，手稿此 2 字，論文、專書皆無。

<sup>9</sup> 按，專書此字，手稿、論文作「判」。

<sup>10</sup> 按，論文、專書此 5 字，手稿皆無。

<sup>11</sup> 按，論文、專書此 10 字，手稿皆無。

<sup>12</sup> 按，手稿、論文此 10 字，專書皆無。

正錯而勿動，則湛(沈)濁在下，而清明在上，則足以見鬢眉而察理矣。微風過之，湛(沈)濁動乎下，清明亂於上，則不可以得大形之正也。心亦如是矣。故導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非，決嫌疑矣。小物引之，則其正外易，其心內傾，則不足以決庶理矣。」--《荀子》卷十五〈解蔽篇〉第七~十一頁

按《荀子·解蔽篇》，是中國古典地認識論。荀子雖然也說過「心也者，道之工宰也」(〈正名篇〉第九頁)的話，【並且在上面所引的材料中，也明顯說出了心的主宰性。但有一點容易被一般人所忽略的，即是孟子說到心的主宰性時，即是心的仁義禮智來主導人的行為，這是可以信賴的。荀子說到心的主宰性時，乃是表示心對於行為的決定性，大過於其他的官能；但這種決定性的力量，並非等於即是保證一個人可以走向善的方向。在荀子的立場，認為心可以決定向善，也可以決定不向善。這即是他所說的「有中理」，「有不中理」。所以心的主宰性，對於行為的道德而言，並不是可以信賴的。心的主宰性，是由其認識能力而來；心的主宰性之不可信賴，即是心的認識能力之不可信賴。他在〈解蔽篇〉說「聖人知心術之患」，術是田間小徑，心術是指心向外活動之通路而言。心術之患，正指的是心的認識力之不可信賴。要使心的認識能力，成為可信賴的，則必須先依靠外在的道，以規正認識的方向，這即是他所說的「導之以理，養之以清」；清即是摒除欲望。】<sup>13</sup>他又說，「故心不可以不知道。心不知道，則不可道，而可非道」(〈解蔽篇〉第六頁)。【「可」，即是前面所引的「情然，而心為之擇」的「擇」。心有選擇的能力；但它所選擇的並不一定是合於道的。說到這裏，對於他所引的】<sup>14</sup>「道經曰，人心之危，道心之微」【的兩句話，〔恐〕<sup>15</sup>須重新加以解釋。】<sup>16</sup>一般對這兩句話的解釋，因受宋儒的影響，以為荀

<sup>13</sup>按，論文、專書此 332 字，手稿僅作「但荀子所把握的心，只是認識的知性的心，對於行為而言，實在沒有主宰的力量；所以」等 34 字。

<sup>14</sup>按，論文、專書此 49 字，手稿作「可見實際不是心主宰道，而是道來主宰心。所以他說『心小而道大』(《不苟篇》第八頁)心的本身沒有道，只靠心的認識能力去知道。上面引的一大段話，即是說明心何以能知道，及其知道時所須要之條件。『自禁也自使』這一段話，從『知』方說心的自主性；發生問題時，自主性便會立即失掉；而『知』是容易發生問題的。此見於此段之上下文即可明瞭。這裡所須特別加以解釋的，却是」等 147 字。

<sup>15</sup>按，論文此字，專書皆無。

<sup>16</sup>按，論文、專書此 12 字，手稿作「兩句話。先秦似乎沒有道家自稱為『道經』的典籍，道經究係何書，不必多作推測，惟」等 32 字。

子把心分而為二，即一為人欲之心，一為道德之心（〔註九〕<sup>17</sup>），恐怕這是一種誤解。荀子說「心好利」，好像指的是人心；虛一而靜之心，好像是道心。但如前所述，荀子論性，有兩個方面：如目好色，耳好聲，即耳目的欲望，是一個方面，但目明而耳聰，即耳目的〔能力〕<sup>18</sup>，又是一個方面。並不能因此而認為荀子將耳目分而為二。準此，荀子一面以心為好利，〔乃就其欲望一方面而言〕<sup>19</sup>；一面以心為能慮能擇，【乃就其認識〔能力〕<sup>20</sup>一方面而言；】<sup>21</sup>此亦為荀子言心之二方面，而非將心分為人心與道心的兩個層次。荀子所說的道，完全是〔客觀〕<sup>22</sup>的；而心的本身，除認識作用〔及綜合地欲望〕<sup>23</sup>以外，是一無所有的。所以站在荀子的立場，心與道為二物，不能有後來「道心」的觀念。因此，上述的兩句話，就上下文看，【只】<sup>24</sup>是就心的認識狀態上來說的。他所說的「人心」，是指一般人的認識之心而言。所以他接著說「故人心譬如槃水，……微風過之，湛（沈）濁動乎下，清明亂於上，則不可以得大形之正也。……小物引之，則其正外易，其心內傾，則不足以決庶理矣」。後面又說「蚊蠅之聲聞，則挫其精，可謂危矣」；可知所謂人心之危，是說心一受到外物的干擾，【其認識能力的正確性即成為問題，】<sup>25</sup>所以稱之為「危」的。道心，即前面所說的「心不可以不知道」的知道之心。【不知道的心，其認識力易蔽塞而不可靠；所以前面說，「心不知道，則不可道而可非道」。「道心之微」的微字，似乎含有兩層意義：一是因心知道以後，而心的認識能力，可極盡其精微。二是因認識之極盡其精微，而可以知行冥一，由知之精而同時即見行之效，有似於《中庸》所說的「從容中道，聖人也」的微妙境界。孔子曾自稱「七十而從心所欲，不踰距」，後來儒家便不能不承認有此一最高境界。孟子是從道德心的擴充上來建立此一境界；荀子則從認識的精微上來建立此一境界。荀子固然以心為虛壹而靜，故能知道；但他却以心必先憑藉道而始能虛壹而靜。所以

<sup>17</sup>按，專書此「註九」，手稿、論文皆作「註十」。

<sup>18</sup>按，專書此 2 字，手稿、論文作「機能」。

<sup>19</sup>按，專書此 10 字，手稿、論文作「就其欲望而言」等 6 字。

<sup>20</sup>按，專書此 2 字，論文作「機能」。

<sup>21</sup>按，論文、專書此 12 字，手稿作「就其認識機能而言」等 8 字。

<sup>22</sup>按，手稿、專書此 2 字，論文作「外在」。

<sup>23</sup>按，專書此 6 字，手稿、論文皆無。

<sup>24</sup>按，論文、專書此字，手稿作「還」。

<sup>25</sup>按，論文、專書此 14 字，手稿作「即會失掉認識能力」等 8 字。

他說「未得道而求道者謂之虛壹而靜」。荀子所說的道是〔客觀〕<sup>26</sup>的，「求道」時之心，即是順著道〔而轉動〕<sup>27</sup>的心；順著道〔而轉動〕<sup>28</sup>的心，乃能虛壹而靜。他在這段話的前面曾說「聖人知心術之患，蔽塞之禍，故無欲無惡……兼陳萬物而中縣(懸)衡焉……何謂衡，曰道」。道是認識的〔標準(衡)，同時即是〕<sup>29</sup>保證。由求道更進一步而知道，則心的作用，由虛壹而靜，更進一步而成為「微」的境界。他說「鮑叔甯戚隰朋仁知且不蔽」，「召公呂望仁知且不蔽」，「孔子仁知且不蔽」，都是以仁知為不蔽的前提，亦即是以知道的道心為認識正確的前提。他下面的一段話，是承上面「人心之危，道心之微」二語而加以發揮的。】<sup>30</sup>

「空石之中有人焉，其名曰般。其為人也，善射以好思。耳目之欲接，則敗其思。蚊蠱之聲聞，則挫其精。是以闢【(避)】<sup>31</sup>耳目之欲，而遠蚊蠱之聲；閑居靜思則通。思仁若是，可謂微乎？孟子惡敗而出妻，可謂能自彊矣。有子惡臥而燂掌，可謂能自忍矣，未及好也（《楊註》：當為「未及好思也」。按「好」字乃「思」字之誤，當作「未及思也」）。闢（〔避〕<sup>32</sup>）耳目之欲，可謂能自彊矣。未及思也（按「闢耳目之欲」至「未及思也」十五字並衍文）。蚊蠱之聲聞則挫其精，可謂危矣（《楊註》：「可謂能自危而戒懼」），未可謂微也。夫微者至人也。至人也，何彊何忍何危。故濁明外景，清明內景。（按景乃日光；蓋心的認識能力，有如日光之照射，故荀子比擬之為景。外景，指心光之向外照射；內景，指心光之內涵。水含他物即濁；濁明者，心光向外照射，必攝取外物之對象；此外物含於心光之中，有如水含他物，故曰濁。心光對所含之外物，能知能論，故曰「濁明」。清明者，心光內涵時，無一物之蔽，故曰「清明」。）聖人縱其欲，兼其情【（王先謙：縱當為從，聖人無縱欲之乎；從其欲，猶言『從心所欲』。此處之『縱』字，與下文兼其情之兼字相對稱，

<sup>26</sup>按，專書此 2 字，論文作「外在」。

<sup>27</sup>按，專書此 3 字，論文僅作「轉」。

<sup>28</sup>按，專書此 3 字，論文僅作「轉」。

<sup>29</sup>按，專書此 7 字，論文皆無。

<sup>30</sup>按，論文此 433 字，專書此 444 字，手稿作「微是精微之微。道心之微，是說知道時的心，是狀態是很精微，而可發揮認識作用，不受外物干擾的；他說」等 41 字。

<sup>31</sup>按，論文、專書此字，手稿皆無。

<sup>32</sup>按，專書此字，論文皆無。

楊註：兼猶■也。縱欲兼情，乃極言之之意。王說非是。以從其欲比於《論語》之從心所欲，尤繆）<sup>33</sup>，而制焉者理矣。夫何彊何忍何危。故仁者之行道也，無為也。聖人之行道也，無彊也。仁者之思也恭，聖人之思也樂，此治心之道也。」--《荀子》卷十五〈解蔽篇〉第十二~十三頁

【按】<sup>34</sup>上面這一段話，從來的註釋家因未能真正了解荀子思想的性格，【故】<sup>35</sup>校釋多欠妥當，故略為疏釋如上。這段話是承「人心之危，道心之微」之後，【而】<sup>36</sup>提出由危到微的「治心之道」的。般的闢耳目之欲，而遠蚊蠅之聲，閑居靜思，有似於心知道以後之微；但實則僅有「危」的自覺，〔還在自覺的工夫過程中，尚未達到足稱為微的境界〕<sup>37</sup>。孟子有子能彊能忍，不使外物累其心，但尚不及般之能思。【思指思道而言。在荀子心目中，孟子有子皆不知道。】<sup>38</sup>微是知道的至人的境界。【即能保持虛靜而壹的心理狀態，】<sup>39</sup>「濁明外景，清明內景」，乃【是「微」的具體描述。「聖人縱其欲，兼其情，而判焉者理矣」以下，是說在微的境界中，知行冥而為一時所發生的從容中道的效果。「道心」是達到微的工夫，而「微」正是道心的效驗。他在〈非相篇〉說「故相形不如論心，論心不如擇術。形不勝心，心不勝術。術正而心順之，則形相雖惡，而心術善，無害為君子也……」。術正而心順之，即是知道而以道為權衡的意思。所以荀子引道經人心之危，道心之微兩句話的意思，是要人知道而以心順道，乃能保證心的認識能力的正確性；他並不以為心的本身是道，而稱之為「道心」。荀子以心為虛壹而靜，這與一部分道家乃至後來的禪宗或宋明學者中，有其相似之點。但他們大體上是在心的本身上求保持其虛壹而靜的本體〔；此心之本體即是道〕<sup>40</sup>。而荀子則認為心之本身是容易動歪曲的(危，傾)，要靠客觀的「道」來作權衡(「而中懸衡焉」)，才能保持其大清明的本體本位。〔而此本體本性，只是能進一步的知道，由知道而再進為知道即同時行道的微的境界；

<sup>33</sup>按，手稿此 75 字，論文、專書皆無。

<sup>34</sup>按，手稿此字，論文、專書皆無。

<sup>35</sup>按，手稿此字，論文、專書皆無。

<sup>36</sup>按，論文、專書此字，手稿皆無。

<sup>37</sup>按，專書此 21 字，手稿、論文作「而未足稱為微」等 6 字。

<sup>38</sup>按，論文、專書此 20 字，手稿皆無。

<sup>39</sup>按，手稿此 13 字，論文、專書皆無。

<sup>40</sup>按，專書此 8 字，論文皆無。

但此本體本性的自身並不即是道。〕<sup>41</sup>用現在的語言說，知性須客觀化於客觀規範、法則之中，而順隨之，才能保持其本來地，正常地活動。荀子對於知的過程，似乎是這樣的：求道→心虛壹而靜→心知道→微。心求道，是心求得一個標準(衡)；心有了標準，然後能虛壹而靜。心能虛壹而靜，才能知道。心能知道，則心與道是一，而可以達到微的境界，亦即至人的境界。荀子認為心是虛壹而靜，故可以知道。但荀子決不曾認為心的虛壹而靜，可以當下自己呈現。若如此，則人即可信賴自己心知的能力而直接得到道；因此，人亦可由知的這一方面而取得其可以信賴的主宰的地位。如前所述，荀子也承認心的自主性。但他並不認為心的這種自主性都是可靠的，亦即認為每個人直接呈現出的心知並不是可靠的，而須要憑藉著道做標準的知，才是可靠。他所謂道，是生於聖人或聖王；他之所謂心求道，並不是直憑自己的知去求道，而是要靠外在的師法的力量。所以他說「學莫便乎近其人。學之經，莫速乎好其人。隆禮次之」。「無師，吾安知禮之為是也……不是師法，而好自用，譬之是猶以盲辨色，以聾辨聲也」(以上皆卷一〈勸學篇〉)。「無師，吾安知禮之為是也」(〈修身篇〉)?「夫人雖有性質美(按指目明而耳聰等而言)而心辯知，必將從賢師而事之，擇良友而友之。得賢師而事之，則所聞者堯舜禹湯之道也……」(卷十七〈性惡篇〉)。這類的話，全書甚多。他對於學，並不是從知開始，而是從君、師、執(勢)等外在強制之力開始。「」

因為他重知識，所以特別重視「統類」。但他所說的統類，最先也不是由各人的知識所直接構成的；而只是由聖王所傳承下來的。他〔在〈解蔽篇〉〕<sup>42</sup>說：

「凡〔可〕<sup>43</sup>以知，人之性也。〔求〕<sup>44</sup>可以知，物之理也。〔以可以知人之性，求可以知物之理，〕<sup>45</sup>而無所疑(〔凝〕<sup>46</sup>)止之，則沒世窮年，不能徧也……學老身長子，而與愚者若一，猶不知錯，夫是之謂妄人。故學也者，固學止之也。惡乎止之，曰，止諸至足。曷

<sup>41</sup>按，專書此 48 字，論文皆無。

<sup>42</sup>按，論文此 4 字，專書皆無。

<sup>43</sup>按，論文此字，專書皆無。

<sup>44</sup>按，論文此字，專書皆無。

<sup>45</sup>按，專書此 14 字，論文皆無。

<sup>46</sup>按，專書此字，論文皆無。

謂至足？曰聖也（《揚註》，或曰，聖下當有王字）。聖也者，盡倫者也。王也者，盡制者也……故學者以聖王為師，案以聖王之制為法，法其法以求其統類。以務象其人。」--〔《荀子》卷十五〈解蔽篇〉十四~十五頁〕<sup>47</sup>。

上面所引的一段話，前半段是說僅憑自己之知，且流為妄人。後一段是說學應當法聖王的法，以求聖王的統類。〔這即是他所說的「止」。〕<sup>48</sup>因為荀子重知的目的，並不在於知識〔的自身〕<sup>49</sup>，而是在由知識以達到行為的道德。知識對行為而言，本是無顏色的；於是他便不能不先以道德來保證知識的方向。但道德的發端，在他既不能上求之於神，也不能內求之於心，而只能求之於聖王的法（倫，制）。使人接受這種法的便是師。所以嚴格的說，在荀子思想的系統中，師法所佔的分量，遠比心知的分量為重。

他所引的道經，現已無從查考，大概與道家有關；但先秦人引書，不必與原意相符。虛壹而靜的觀念，從老莊來。他對老莊的批評，較對子思孟子的批評為恰當，可見他是很了解道家，而且受了道家的影響。這種話，已有不少的人說過。但所謂受影響，乃是學術上廣泛吸收，各自消化的影響。道家講虛，講靜，是要把心知的活動消納下去，使其不致影響、擾亂作為人的生命根源的自然。荀子則在於用虛靜來保障心知的活動，發揮心知的活動。所以荀子在不承認心是道德〔（以仁義為內容的道德）〕<sup>50</sup>之心的這一點上，與道家相同；但在發揮心的知性活動的這一點上，與道家反知的傾向，是完全相反的。】<sup>51</sup>

---

<sup>47</sup>按，專書此 13 字，論文皆無。

<sup>48</sup>按，專書此 8 字，論文皆無。

<sup>49</sup>按，專書此 3 字，論文皆無。

<sup>50</sup>按，專書此 9 字，論文皆無。

<sup>51</sup>按，論文、專書此 1491 字，手稿作「乃虛一而靜的另一描述，亦即所謂道心之微的。其所以能如此，是因為『兼陳萬象，而中懸（懸）衡焉。是故眾不得相蔽以亂其倫也。』何謂衡，曰道。故『心不可以不知道』（〈解蔽篇〉第六頁）。即是因為能知道，因為知道而中懸衡，所以聖人縱欲兼情，而自然『制焉者理矣』，自然會以理制之，於是物欲不致累及心的認識能力，而心能無危無彊。無危無彊，這即是他所說的『微』。用他的另一段話說，即是聖人知心術之患，見蔽塞之禍（按即指人心之危），故無欲，無惡，無始，無終，無近，無遠，無■■■■，無古無今，『兼陳萬物，而中懸衡焉』。即是完全保持客觀冷靜的態度，而不以成心偏見干擾心的活動，亦即他所說的『清其天君』（〈天論篇〉十三頁，此即荀子的所謂『道心之微』。『道心』，（起道心）是達到衡的工夫；而『微』正是道心的效■■。他在〈非相篇〉說『故相形不如論心，論心不如擇術。形不勝術，術正而心順之，則形相雖惡，而心術善，無害為君子也……』。



如前所述，荀子只說認識能力處了解心，所以人的本身對行為是無力的；術正而心順之，即是知道而以道為權衡的意思。所以荀子引道經『人心之危，道心之微』兩句話的原來意思，是要人知道而以心順道，乃能保證心的認識能力，他並不以為心的本身有『道』而稱之為『道心』。孟子言性善，實際是言心善，所以特別重視心，而主張養心。荀子言性惡，而其目的在勉人為善，首先須解決由惡到善的通路，這條通路他認為是知，知正是心的機能，所以也特別重視心，也主張養心。並且兩人都提出一個『誠』字。但誠的內容並不相同。荀子說：『君子養心莫如誠，致誠，則無他事矣。唯仁之為守，唯義之為行。誠心守仁，則形，形則能化矣。誠心行義，則理，理則明，明則能變矣。變化代興，謂之天德。……君子云德嘿然而吟，未施而親，不怒而威，夫此順命以慎其獨者也。善之為道者，不誠則不獨，不獨則不形，不形，則雖作於心，見於道，出於言，民猶未從也（《荀子》卷二〈不苟篇〉六~八頁)』。這裡有兩點特須加以說明。第一，誠雖是儒家傳統的觀念，但孟子之所謂誠，即乃是人自覺其本心所具有之仁義而實有之於身，此之謂『誠身』，此之『反身而誠』，荀子之所謂誠，乃是誠心守仁，誠行仁義；人之本身無仁義，只是由知仁義而其心(誠心)去守去行。所以在孟子，誠即是仁義，即是人之心；『思誠』，即是自覺其誠，亦即是『思則得之』的心。在荀子，誠則僅是心向外去努力守仁行義的形容詞，其分量遠較孟子為輕。誠字在當時已經是很流行的觀念，但因各家思想，不同而所賦與於誠字的內容亦不同。第二，荀子這裡所用的『獨』字，是從莊子來的；『見獨』，正是莊學的特色，將來還要提到。荀子這裡所說的獨，到底指的是什麼呢？《楊註》引《中庸》『戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞』解此處之慎獨，固不能解釋下文之『不誠則不獨』；因為在荀子是獨因誠而見，可見它是有具體內容的東西，而非泛指不睹不聞之地。郝懿行謂『獨者人之所不見也，慎者誠也，誠者實也。心不篤實，則所謂獨者不可見……此惟精者沈默，心如槁木死灰，而後髣髴遇焉』。是不能言，人亦不能傳，故曰獨也。他把獨字解成神秘而不可捉摸的東西，根本與荀子思想的性格不合，其於義無當，亦不待論。從荀子全般的思想來看，我以為他之所謂獨，亦即他所引的道心之微的『微』。微是形容知道以後之心的知性無窮的妙用；而獨則正是指心的不受外物干擾，一保其虛壹而靜的大清明的知性本體而言。微是由知之心而來，獨是由誠心守仁行義而顯。荀子以心的性的本身是『自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。……不可劫而使易意。』這些描述用一個字以概指，無非正是一個獨字。又接著從『心枝則無知，傾則不精，貳則疑惑』，這豈非正是說明心受外物干擾而失去其大清明的作用。荀子以心的本體是虛壹而靜，是大清明，而應加以保持，這與一部分道家乃至後來的禪宗或宋明學者中，有其相似之點。但他們大體上是在心的本身上求保持其大清明的心的知性的本體，而荀子則認為人之本身是容易動搖歪曲的(危、傾)，要靠『道』『仁義』來作權衡(而中縣衡焉)，才能保持其大清明的本體本性(微，獨)；用現在的語言說，知性須客觀化於觀念規範，法則之中，順道之，才能保持其本來地，正常地活動。因此，荀子所把握的心，實近於西方科學活動中的心；然他也不能不積極於人文(禮)的提倡，與道家禪宗乃至若干宋明學者迥異其趣。荀子所引的道經，現在無從查考，但大概與道家有關係。虛靜的觀念從老子來，獨的觀念從莊子來；同時他對老莊的批評，遠較對子思孟子的批評為恰當，可知他很了解道家，在這種地方他受了道家的影響。這種話已有不少的人說過。但所謂受影響，乃是學術上廣泛吸收，各自消化的影響。道家講虛，講把心的活動消納下去，使其不致影響、擾亂人的自然生命；而莊子之所謂慎獨，乃是人的精神從各種關連因果中解脫出來的自由狀態。荀子則仍用虛靜來保障心的知性活動，解放心的知性活動，順著此一要求而言獨。所以荀子在

〔五〕<sup>52</sup>、知以後的工夫【及師法的重要性】<sup>53</sup>

如上所述，荀子通過心的「知」，而使人由惡通向善；但站在荀子的立場，善是外在的、客觀的；而惡是本性所固有的。【若僅僅是普通地知道外在之善】<sup>54</sup>，並不等於代替了本性所有的惡。要以外在的善，代替本性所有的惡，則在知善【之】<sup>55</sup>後，必須有一套工夫。這一套工夫，荀子稱之為「化性而能偽」。他認為「性也者，吾所不能為也，然而可化也」（〈儒效篇〉【第】<sup>56</sup>二十頁）。他以「心慮【(知)】<sup>57</sup>而能【(材朴)】<sup>58</sup>為之動，謂之偽。慮積焉，能習焉，而後成，謂之偽」（〈正名篇〉第一頁）。「可事而能，可事而成之在人者謂之偽」（〈性惡篇〉第二頁）。他以為「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，非固生於人之性」（同上，三頁），所以才認為「人之性惡，其善者偽也」（同上，一頁）。因而主張「聖人化性而起偽，偽起而生禮義」（同上，四頁）。

孟子認為人之性善，只要存心，養心，盡心，便會感到「萬物皆備於我矣」；所以孟子反求諸身而自足的意味特重。但荀子認為性惡，只能靠人為的努力(偽)向外面去求。【從行為道德方面向外去求，只能靠經驗的積累。把經驗積累到某一程度時，即可把性惡的性〔加以變化〕<sup>59</sup>。】<sup>60</sup>小人進而為士君子，由士君子進而為聖人(〔註十〕<sup>61</sup>)，當非一朝一夕之功；所以荀子特別重視學，而學之歷程則稱之為「積」；積是由少而多的逐漸積累，偽就是積，所以荀子常將「積偽」連為一辭。如〈性惡篇〉【「然則禮義積偽者，豈人之本性也哉」，】<sup>62</sup>「今將以禮義積偽為人之性耶」【等是】<sup>63</sup>。他說：

「積土成山，風雨興焉；積水成淵，蛟龍生焉；積善成德，而神明

---

不承認心是道德之心的這一點上，與道家相同，但在發揮心的知性活動的這一點上，與道家反知的傾向是完全相反的」等 3239 字。

<sup>52</sup>按，專書此第五節的序號，手稿、論文皆作「四」，手稿標題僅作「知以後的工夫」。

<sup>53</sup>按，論文、專書此節的 7 字，手稿皆無。

<sup>54</sup>按，論文、專書此 13 字，手稿作「僅知道外在之差」等 7 字。

<sup>55</sup>按，論文、專書此字，手稿作「以」。

<sup>56</sup>按，手稿此字，論文、專書皆無。

<sup>57</sup>按，論文、專書此字，手稿皆無。

<sup>58</sup>按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

<sup>59</sup>按，專書此 4 字，論文皆無。

<sup>60</sup>按，論文、專書此 41 字，手稿皆無。

<sup>61</sup>按，專書此「註十」，手稿、論文作「註十一」。

<sup>62</sup>按，論文、專書此 14 字，手稿皆無。

<sup>63</sup>按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

自得，聖心備焉。」--《荀子》卷一〈勸學篇〉第五頁

「為善不積邪，安有不聞者乎。」--同上第七頁

「真積力久則入。」--同上

「可以為堯禹，可以為桀跖，可以為工匠，可以為農賈，在執(王先謙：執衍文)法【(注)】<sup>64</sup>錯習俗之所積耳。」--〔同上〕<sup>65</sup>卷二〈榮辱篇〉第十八頁

「人無師法，則隆性矣。有師法，則隆積矣。而師法者所得乎情(《楊注》：或曰情當為積。王念孫：此及下文《楊注》所稱或說改情為積者皆是也)，非所受乎性，不足以獨立而治。性也者，吾所不能為也，然而可化也。情(當作積)也者，非吾所有也，然而可為也。注錯習俗，所以化性也。並一而不二，所以成積也。……故積土而成山，積水而為海，旦暮積，謂之歲【，至高謂之天，至下謂之地，宇中六指謂之極，】<sup>66</sup>……塗人百姓，積善而全盡，謂之聖人……。故聖人者，人之所積也……居楚而楚，居越而越，居夏而夏，是非天性也，積靡使然也。故人知謹注錯，慎習俗，大積靡，則為君子矣。縱情性而不足問學，則為小人矣。」--《荀子》卷四〈儒教篇〉第二十一頁

「今使塗之人伏術為學，專心一志，思索孰(熟)察，加日縣久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣。故聖人者，人之所積而致矣」--《荀子》卷十七〈性惡篇〉第八頁

〔以上可以說是一個人自身的努力。但〕<sup>67</sup>荀子要化性而起偽，〔還要〕

<sup>68</sup>重視環境對人的薰習的力量，此種力量，他稱之為「漸」或「靡」。

「蓬生麻中，不扶而直。蘭槐之根是為芷；其漸(〔浸〕<sup>69</sup>)之滲(《楊注》：溺也)，君子不近，庶人不服。其質非不美也，所漸者然也。故君子居必擇鄉，遊必就士，所以防邪僻而近中正也。」--《荀子》卷一〈勸學篇〉第四頁

<sup>64</sup>按，論文、專書此字，手稿皆無。

<sup>65</sup>按，論文此 2 字，專書皆無。

<sup>66</sup>按，手稿此 17 字，論文、專書皆無。

<sup>67</sup>按，專書此 15 字，手稿、論文皆無。

<sup>68</sup>按，專書此 2 字，手稿、論文作「當然」。

<sup>69</sup>按，專書此字，手稿、論文皆無。〈〉「」

「夫人雖有性質美而心辯知，必將求賢師而事之，擇良友而友之。得賢師而事之，則所聞者堯舜禹湯之道也。得良友而友之，則所見者忠信敬讓之行也。身日進於仁義而不自知也者，靡使然也。今與不善人處，則所聞者欺誣詐偽也，所見者汙漫淫邪貪利之行也；身且加於刑戮而不自知者，靡使然也。傳曰，不知其子，視其友；不知其君，視其左右；靡而已矣，靡而已矣。」--《荀子》卷十七〈性惡篇〉第十二頁

〔僅有個人的努力及環境的漸靡，還沒有把握，所以還要從得師。師在荀子的教育思想中，居於中心的地位。〕<sup>70</sup>孟子以禮義俱於人之心，「思則得之」，師對於弟子，只是居於誘導啟發的地位；一個人的上進，還是決定於自己，【所以他說「子歸而求之，有餘師」（《孟子·告子下》）。】<sup>71</sup>但荀子則以為「禮義法正者，是聖人之所生也」（〈性惡篇〉第四頁），【不僅】<sup>72</sup>與人之本性無關，【並且如前所述，心的知，並沒有把握能直接知到仁義法正，而須要靠師、法之力，來保證心知，心始能知仁義法正。】<sup>73</sup>所以師對人的成就，有決定性的意義。加以荀子雖然以人之所以求善，證明人性之本惡；但他似乎也意識到，以性惡之人去積善，並非出於人情之自然，所以荀子的教育精神，帶有強烈地強制性質；與孟子的「樂得英才而教育之」的樂，及「有如時雨化之者」，「七十子之服孔子，心悅而誠服也」的精神，同樣可以作一明顯地對照。他說：

「故曰，學莫便乎近其人。學之經，莫速乎好其人。」--《荀子》卷一〈勸學篇〉第十頁

「故非我而〔當〕<sup>74</sup>者吾師也。是我而〔當〕<sup>75</sup>者吾友也。……故君子隆師而親友。」--同上〈修身篇〉第十四頁

「禮者，所以正身也；師者，所以正禮也。無禮何以正身；無師，吾安知禮之為是也。禮然而然，則是情安禮也。師云而云，則是知

<sup>70</sup>按，專書此 42 字，手稿、論文皆無。

<sup>71</sup>按，論文、專書此 17 字，手稿皆無。

<sup>72</sup>按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

<sup>73</sup>按，論文、專書此 44 字，手稿皆無。

<sup>74</sup>按，手稿、專書此字，論文作「尚」。

<sup>75</sup>按，專書此字，論文作「尚」。

若師也。情安禮，知若師，則是聖人也。故非禮，是無法也。非師，是無師也。不是師法，而好自用，譬之是猶以盲辨色，以聾辨聲也，舍亂妄無為也。」--同上第二十二頁

【「故人無師無法，而知，則必為盜；勇，則必為賊；云能(王念孫曰「令案云者有也。……云能，有能也」)則必為亂；察則必為怪；辯則必為誕。人有師有法，而知，則速通；勇則速威……故有師法者，人之大殃也。」--《荀子》〈儒效篇〉十九~二十頁】<sup>76</sup>

荀子既主張性惡，則當然失去了教育中的自動性，而【受教者完全處於被動的地位】<sup>77</sup>。但僅僅如此，荀子感到還不能達到「化性而起偽」的目的，於是在師之外，還要加上「君」；【禮與法成為同義詞，】<sup>78</sup>且尚須臨之以執。換言之，要以政治的強制力量作為教育的手段。〔開後來政教合一的邪說之端。【孟子詳庠序之教；荀子出於孟子之後，反沒有提到這一重要制度，】<sup>79</sup>其原因大概也由於此。〕<sup>80</sup>荀子說：

「人之生固小人。無師無法，則唯利之見耳……君子非得執(勢)以臨之，無由得開內(納)焉……人無師無法，則其心，正其口腹也。」--《荀子》卷二〈榮辱篇〉第二十頁

「故古者聖人以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，故為之立君上之執以臨之，明禮義以化之，起法正以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治，合於善也。……今當(王先謙：當是嘗之假字)試去君上之執，無禮義之化，去法正之治，無刑罰之禁，倚而觀天下民人之相與也，若是，則夫彊者害弱而奪之，眾者暴寡而譁之，天下之悖亂而相亡，不待頃矣。」--《荀子》卷十七〈性惡篇〉第五頁

〔前面所說的積、靡的工夫，及以師為中心的教育，必須有所依據，並須有教育的具體內容。這種依據及內容，在荀子便是禮。〕<sup>81</sup>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。而孔子將禮

<sup>76</sup>按，論文、專書此 82 字，手稿皆無。

<sup>77</sup>按，論文、專書此 12 字，手稿作「而成為被動的東西」等 8 字。

<sup>78</sup>按，手稿此 8 字，論文、專書皆無。

<sup>79</sup>按，手稿此 26 字，論文、專書皆無。

<sup>80</sup>按，論文此 21 字，專書皆無。

<sup>81</sup>按，專書此 48 字，手稿、論文皆無。

內化於仁，而荀子則將禮外化而為法。〔所以在荀子，禮與法，沒有多大分別。〕<sup>82</sup>荀子特別重視禮之原因大約有三：第一、因為他澈底地經驗的性格，不喜言抽象地原則，而喜言具體地制度、辦法；所以他〔喜〕<sup>83</sup>「隆禮義而殺詩書」，因為詩書是「故而不切」（〈勸學篇〉），不切，即是不切實際；而禮則為具體地行為規範及政治制度。第二、因為他所把握的心，為認識之心。認識之心，是向外構成知識。【〔重知識，〕<sup>84</sup>便〕<sup>85</sup>特重「統類」、「愈類」（〔註十一〕<sup>86</sup>）。【他以為】<sup>87</sup>「禮者法之大分，類之綱紀也」（〈勸學篇〉第八頁）。上一句是說禮為政治制度的根據〔，或即是政治制度〕<sup>88</sup>；下一句是說禮為組織知識所依歸。〔因之禮即是統類的內容。〕<sup>89</sup>第三、他既主張性惡，道德不由內發而須靠外面力量的漸靡，即孟子之所謂「外鑠」，則自然重視禮「以制其外」的作用。所以他說：

「凡用血氣志意知慮，由禮則治通，不由禮則勃(悖)亂提(弛緩)慢(慢)；食飲衣服，居處動靜，由禮則和節，不由禮則觸陷生疾；容貌態度，進退趨行，由禮則雅，不由禮則夷固僻違，庸眾而野。故人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不甯。」--《荀子》卷一〈修身篇〉十五頁

「凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神一好。」--同上第十七頁

「故繩誠陳矣，則不可欺以曲直；衡誠縣【(懸)】<sup>90</sup>矣，則不可欺以輕重；規矩誠設矣，則不可欺以方圓；君子審於禮，則不可欺以詐偽。故繩者直之至；衡者平之至；規矩者方圓之至；禮者人道之極也。」--《荀子》卷十三〈禮論〉第七頁

綜合前面的三種理由，所以他說「學至乎禮而止矣(〈勸學篇〉)。

---

<sup>82</sup>按，專書此 14 字，手稿、論文皆無。

<sup>83</sup>按，論文此字，手稿、專書皆無。

<sup>84</sup>按，專書此 3 字，手稿皆無。

<sup>85</sup>按，專書此 4 字，論文作「而荀子的知識，特與道德實踐關連在一起，所以」等 19 字。

<sup>86</sup>按，專書此「註十一」，手稿、論文作「註十二」。

<sup>87</sup>按，論文、專書此 3 字，手稿皆無。

<sup>88</sup>按，專書此 7 字，手稿、論文皆無。

<sup>89</sup>按，專書此 10 字，手稿、論文皆無。

<sup>90</sup>按，論文、專書此字，手稿皆無。