

第一章 緒論

第一節 論題成立之緣起

在中國儒學的發展史中，先秦的孔、孟向來被視為儒家的正統，而有「至聖」與「亞聖」之尊稱。相對於此二人而言，荀子在中國思想史中似乎一直未得到足夠的肯定，其「性惡」的說法以及與李斯、韓非的師生關係注定使他受到許多人質疑。不過漢代到唐朝時，因為漢代經學家大多承荀子之學而來，¹所以研究荀子的人雖不多，但其地位尚不至於太過低下，如司馬遷將孟子和荀子合傳，韓愈評價荀子是「大醇而小疵」。²然而到了宋代理學興起後，這些理學家上承孟子的「心性說」，發展了儒家內聖之學，荀子的地位便如江河日下，對他的批判更是毫不留情，如南宋朱熹即評論他說：「不惟說性不是，從頭到底皆不識」，說他「全是申韓」，³此後荀子似乎成了儒家的罪人。清代以後，雖因學術典範由宋代轉為漢代，⁴而使其地位略有

¹ 關於荀子影響漢代思想的一般性討論，見徐平章，《荀子與兩漢儒學》（臺北：文津出版社，1988）；馬積高，《荀學源流》（上海：古籍出版社，2000），頁193-216；荀子對賈誼禮制思想的影響，可參見徐復觀，《兩漢思想史》（上海：華東師範大學出版社，2001），頁86-95；有關荀子在經典傳世中所扮演的角色，參見王中江，《傳經與弘道：荀子的儒學地位》，《經學今詮三篇》（瀋陽市：遼寧教育出版社，2002），頁255-264。

² 馬其昶，《韓昌黎文集校注》（上海：上海古籍出版社，1998），頁37。

³ 朱子，《朱子語類（八）》卷137（台北：正中書局，1962），頁5224及5226。

⁴ 關於清代學術典範的轉移問題，余英時先生提出了一個很正確的觀察，他認為晚明之後經學之所以興盛的原因，從思想方面來說有三點：一是王陽明時「尊德性」到達最高階段，但其後學只知排斥聞見以成就德性，結果形成「偽良知」而為人所批評，

提升，但仍是局部的，難以窺見荀學全貌。⁵民國以來研究荀子的人逐漸增加，但批評其學說的人亦所在多有，如勞思光即判定荀子是「失敗之儒者」。⁶但必須深思的是：就思想來說，孟子的心性說是否代表了儒學的全部？就歷史事實而言，中國的政治形態是否以儒家道德思想為主體？答案似乎都有再斟酌的餘地，⁷所以若能對荀子有一個適當的瞭解，相信對先秦的儒學思想的理解可完備而充實，也有助於深入瞭解儒家思想在中國文化上的地位。

其次儒道釋三教合一的說法在當時十分流行，但有些儒家份子對此趨勢不以為然；第三是朱熹的「性即理」和陸九淵的「心即理」的爭論在理論層次上一直未有定論，而要解決這三個問題，回歸原始經典是唯一之道。因此清代經學事實上仍在很大程度上可說延續了宋明理學，不可只視之為宋明理學的「反動」。詳見余英時，〈清代思想史的一個新解釋〉，《歷史與思想》（台北：聯經出版事業公司，1976），頁121-156。雖然清代的經學是承宋明理學而來，但畢竟重點已轉為經典的研究為主，故說學術典範有所轉移亦非錯誤的判斷。

⁵ 陳大齊先生點出，清人所重於荀子者，僅以其崇尚禮義的部分，至於其學說的其他部分則缺而不論。陳大齊，《荀子學說》（台北：中國文化大學出版部，1989），頁3-4。但陳先生並未指出原因所在，我認為這和當時的學術已轉為「經學」有很大的關係，因為古代學術以「禮」為中心，因此要理解上古的儒家經典，對於「禮」一定要有相當程度的認識，而先秦儒家中最強調禮的人正是荀子，因此荀子地位在清代時得到局部提升。

⁶ 勞思光認為荀子倡性惡而言師法，盤旋衝突，終墮入權威主義，遂生法家，大悖儒學之義，是為儒學中之失敗者。詳見勞思光，《新編中國哲學史（一）》（台北：三民書局，2001），頁316-329。

⁷ 牟宗三先生以為孟子的心性論在主觀精神及絕對精神的建立上功不可沒，但在客觀精神上則不足。客觀精神不彰顯，則民族遂流於委靡散漫的境界。牟宗三，《名家與荀子》（台北：台灣學生書局，1994），頁195-213；韋政通先生亦認為唐宋之後，孟子地位提高，但荀子卻隱沒不顯，遂使中國客觀精神顯得薄弱，因此對政治上許多問題束手無策。韋政通，《荀子與古代哲學》（台北：台灣商務印書館，1992），頁4-5；即使勞思光先生亦承認孟子在由仁義至禮法之展開過程中，禮法之特性不顯。勞思光，《新編中國哲學史（一）》，頁315。由以上三人之判定可知孟子是將孔子的仁說向內轉，去探究人道德根源之所在，對於人的主體精神提升貢獻至大，但在外客觀的社會政治制度的建立上則有不足。而談到中國的政治運作，在秦漢統一帝國建立之後，中國近二千年的政治屬於「陽儒陰法」的政治形態亦為近代治思想者的共識，而荀子乃是由儒過渡到法的重要人物之一亦為不爭的事實。基於上述的判斷，我才認定何以此二者的答案必須再加以斟酌。

任何思想的產生，除了思想家本身的意識型態之外，思想家所處的時空環境亦是激發思考的重要因素，任何思想理論若抽離當時的時空加以理解，則如「無根的浮萍」。故研究一位思想家，必須將他放在當時的時空軸中加以理解，以釐清其思想的真義。在儒家傳統中，支持一位思想家生活的最強烈因素，不是思想本身的探索，而是歷史文化的傳統使命和淑世教化的社會責任，如孔子即言：「鳥獸不可與同群！吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易也。」⁸所以我們在理解一位儒者時，除了探究其思想外，也要瞭解其存在的時空背景，才能理解其歷史意義之所在。

荀子身在戰國末期，當時無論在政治和學術上都逐漸由分裂趨向統一，在政治上，被荀子視為「無儒」的秦國已成為當時獨強之國，兼併天下只是時間的問題，如何構建理想的政治體系成為當時各學派最重要論述重點；在學術上，游仕的地位雖逐漸提高，但其精神卻逐漸墮落，引起統治階級及有識之士的批判，⁹這樣的政治及學術氣氛，對於荀子思索如何構建一種新秩序而言當然是重要的外緣因素。在內緣因素上，身為儒者的荀子亦具有強烈濟世的抱負，惟在不為當世所用的情況下，只得退居去著述及教學；在著述時他能以儒家傳統思想為基礎，針對先秦思想作了一個總批判及整理，從而維護了儒家的道統，成為戰國末年儒家的最後一位大師；但另一方面，其弟子李斯及韓非卻因為無法掌握其思想的主軸，結果成為法家的重要人物，使儒學轉向歧途，故荀子可說是儒到法的一個重要橋樑。¹⁰而在中國思想史中

⁸ 朱熹集註，《四書集註》，微子，（台南：大孚書局，1991），頁128。此書以原文為主，並無標點符號，本文分段之依據為陳基正編譯，《四書廣解》（台南：綜合出版社，未注年月），以下引文皆然，不再加以注解。

⁹ 錢穆先生認為游仕逐漸得勢後，他們一方面以術數保持祿位，不肯竭誠盡忠，一方面還各結黨羽，各樹外援，散布在列國的政府裏，為他們自身相互間謀私益。這便成所謂縱橫之局。而所謂戰國四公子的門下也是假士多而真士少，因而戰國晚期的學術主流，乃以批判游仕為主。提出批判的人主要有三位，即老子、荀卿及韓非。詳見錢穆，《國史大綱》，（臺北：臺灣商務印書館，1994），頁104-112。

¹⁰ 荀子是由「儒」到「法」的關鍵是許多學者一再論述的，觀其弟子李斯、韓非之言行與著作，此一推論應是可以成立的。不過日本學者赤塚忠曾點出，荀子「禮」的價值在「法」之上，而且其根本主張是人的自主性發展，因此他認為將荀子視為是「禮」到「法」的順序是顛倒的。見赤塚忠，《荀子研究的若干問題》，《國立政治大學哲學學報》第11期（台北：國立政治大學哲學系，2003），頁104；而菅本大二則透過對於荀子「禮」概念的發展過程，發現荀子事實上有接納法家的思想，荀子的

有一個異例一直未獲得很好的解決，即法家的地位一直未得到一個適當的安排，因此造成中國思想史上的一個缺口，而要彌補此一缺口，我認為追本溯源之道，應先從瞭解荀子的思想開始，此亦是本文主要的問題意識之一。至於研究荀子可以有許多切入點，何以本文要用「理想人格境界」做為研究的切入點呢？以下將從中國哲學及荀子思惟方式的特色來闡發此一切入點的合法性。

一、以實踐性格為主的中國哲學

要瞭解中國哲學的特色，首先應先探討中國哲學的起源，才不至於失去本源。關於中國哲學的興起，《莊子》有一段話很值得注意，其文云：¹¹

天下之治方術者多矣，皆以其有為不可加矣！古之所謂道術者，果惡乎在？曰：「無乎不在。」曰：「神何由降？明何由出？」「聖有所生，王有所成，皆原於一。」……天下大亂，賢聖不明，道德不一。天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不遍，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全。寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫！百家往而不反，必不合矣！後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體。道術將為天下裂。

「禮」幾乎和韓非子的「法」互為表裡。見管本大二，荀子對法家思想的接納：由「禮」的結構來考察，《國立政治大學哲學學報》第11期，頁111-134。這兩位學者所提及的論述是值得深思的。但荀子本來就是一位綜合型的學者，所以思想比較駁雜，但其思想的核心是「儒家」，各家思想是被批判性的接受的，而其提倡的「禮」是聖人經思慮積偽的工夫後客觀制訂的法則，不是從人內在的道德性來探究的，對一般人而言具強制性和規範性，和孔子所說的「禮」是不同的，爾後其弟子韓非將「禮」轉為「法」亦是歷史事實，所以將其視為由「儒」到「法」橋樑的判斷應該還是可以成立的。

¹¹ 清郭慶藩集釋，《莊子集釋》，天下篇（台北：貫雅文化，1991），頁1065-1069。

在此莊子點出了一個非常重要的歷史事實，即先秦諸子本源於同一個「道術」，¹²但後來諸子各以其想法解說此一「道術」，結果反而使「道術」被分裂了。這一句話可說是對老子「歸根復命」之說的繼承，也是道家批判諸子的主要原因。雖然莊子點出了中國哲學的起源是來自於對同一道術的思考，但是對於何以會產生此一思考的原因卻未加論述。在此問題上，錢穆先生提出二個重要的原因：一是當時史官隨著周天子之封建，與王室之衰微，因而逐漸分布流散於列國，使古代王家學術逐漸流傳廣布。二是當時貴族逐漸奢侈僭越，使禮文逐漸鋪張，但他們對禮文又不再去注意，因而出現了知禮的有學問的比較在下位，而不知禮的無學問的卻高踞上層的情形，於是王官之學漸漸流散到民間來，成為新興的百家。¹³

¹² 關於此「道術」究竟為何呢？錢穆先生認為大抵古代學術，只有一個「禮」。錢穆，《國史大綱》，頁 94。林師啟屏則進一步補充，認為詩、書、禮、樂、易、春秋此六經應當都是先秦思想家的源頭活水，此「道術」為所有學者所共有。見林師啟屏，先秦儒學思想中的「遇合」問題--以〈窮達以時〉為討論起點，收錄於《鵝湖學誌》第 31 期（台北：東方人文學術研究基金會、中國哲學研究中心，2003），頁 86。我以為先秦諸子的思想大多如牟先生所言是針對「周文疲弊」而來，所以如何建立一個新秩序是他們的問題意識之所在，而他們的解決之道是由「周文」中去思索，而周文的代表即是林師所言的六經。所以六經當時應為天下學者的共同財產，而非儒家所專有。

¹³ 詳見錢穆，《國史大綱》，頁 67-68。關於諸子出於王官之說，首見於《漢書·藝文志》載劉歆《七略》的說法，認為「諸子出於王官」（原文見漢班固撰，《新校漢書集注》第二冊（台北：世界書局，1972），頁 1728-1746。）這一說法引起了不少爭論。例如章太炎肯定這一說法，認為諸子出於王官（見章太炎，《諸子學略說》，收於姜玠編選，《革故鼎新的哲理 - 章太炎文選》（上海：上海遠東出版社，1996），頁 159-176。）胡適完全否認這一說法，認為諸子的出現和王官無關（見胡適，《諸子不出於王官論》，《胡適文存（一）》卷 2（台北：遠東圖書公司印行，未注年月），頁 254-261。）而傅斯年則採取了折衷的立場，認為戰國諸子除了墨子之外，皆出於職業（見傅斯年，《戰國子家敘論》，收錄於劉夢溪主編，《中國現代學術經典 - 傅斯年卷》（石家莊市：河北教育出版社，1996），頁 286-314。）王中江先生認為如果強調「諸子」和「王官」具有某種聯繫，是可以接受的說法，但如果說諸子之學一一對應於「王官」，或者都來源於「王官」，就不容易成立。諸子之學的興起，根本上是「學術」民間化、「官學」私學化的結果。如果學術仍為王官所壟斷，就不可能有觀念上的大突破，就不可能有諸子百家的興起。關於諸子是否出於王官並不在本文的探究範圍，但西周時期的學術大抵為貴族階級所壟斷應是無太大錯誤的。王說刊於國際儒學聯合會，網址：

此一說法，至今已為許多人所接受，但是，這一說法只是點出了歷史的現象，但卻未說明哲學何以發生的內在理路。關於此一方面，卡爾·雅斯培的軸心期之說實可作為很好的補充。雅斯培在《歷史的起源和目標》一書中將人類發展分成史前時期、古代文明、軸心期、科學技術四個階段。他認為在軸心期時人類意識開始覺醒，產生了我們至今仍在思考的各種問題，此後人類歷史每一次重新飛躍前，都會回憶此一時期。¹⁴世界上只有中國、印度及希臘羅馬在西元前 800 到西元前 200 年分別進入軸心期，並在西元前 500 年時到達高峰。有關樞軸時本身的特點，雅斯培則列舉了三點重要的發展，¹⁵這三項發展導致歷史的意識。幾個樞軸時代的文化，遂有了各自的特色及此後發展的方向。這三個地區的哲學家開始反思宇宙，人類及過去的歷史，從而為樹立「人」最高的目標，使人類整體思想進行了一次飛躍。¹⁶

http://www.ica.org.cn/explore/explore-14_07.htm.

¹⁴ 雅斯培著，魏楚雄、余新天譯，《歷史的起源和目標》（北京：華夏出版社，1989），頁 7—29。後來許倬雲對雅斯培的說法有進一步的探討，詳見許倬雲，〈論雅斯培樞軸時代的背景〉，收入《中國古代文化的特質》（台北：聯經出版事業公司，1988），頁 125—155。與軸心期相類似的概念還有所謂「哲學的突破」之說。此觀念可以上溯至韋伯有關宗教社會學的論著之中。但對此說為最清楚的發揮者，則當推美國當代社會學家派森思。派氏的含意大致如下：在公元前一千年之內，希臘、以色列、印度和中國四大古代文明都曾先後各不相謀而方式各異地經歷了一個「哲學的突破」的階段。所謂「哲學的突破」即是人類能以理性來思索對於宇宙的本質，從而對宇宙有了更深入的瞭解。並基於這種瞭解來思索人，因而對人的處境及本質有了更深一層的瞭解。關於「哲學的突破」之說可參見余英時，〈古代知識階層的興起與發展〉，《中國知識階層史論 古代篇》（台北：聯經出版事業公司，1980），頁 31—32。

¹⁵ （1）人不再只是為了活著而生活，人有了意識與反省，這是人類精神上的進展。（2）人以理性的能力發展工藝與技術，擺脫環境的約束與限制，以求生存。（3）社會上有了信服的對象，或為統治分子，或為聖賢型的精神指導者，人因此有所景從，不致於沒有自覺與恐懼惡魔而找不到目標。見許倬雲，《中國古代文化的特質》，頁 130。

¹⁶ 許倬雲先生認為由中國古代史的個案中，可以歸納出幾個要點，當作樞軸時代突破的先決條件。首先，要有相當程度的國家組織，庶幾蓄積與集中資源，足以維持社會分工後的若干專業群。其次必須要有文字，庶幾有累積的經驗及知識，超越人際溝通的時空限制，也因此可以累積文化的傳統。前述國家組織與文字的兩大要件配合，則有了一批專業的知識分子，他們主要的任務是持守傳統，也為此而發展了傳統的神

雅斯培的說法有二點值得注意，一是軸心期的發生和人類「反思」其文化傳統具有密切的關係，二是各個區域各自發展出不同特色的文化。那麼我們可思索的是，中國哲學有何特色呢？關於此點，牟宗三先生曾提出一個很重要的觀察，他說：¹⁷

中國文化在開端處的著眼點是在生命，由於重視自己的生命，關心自己的生命，所以重德。……從德性上關心生命這個態度根本就是從知識的態度跳出來提高一層，這是屬於實踐的問題。

牟先生之說清楚點出中國哲學和西方哲學最大的不同點即在於中國哲學重視「實踐性」。方東美先生則在探討中西哲學的根本差異時，發現到西方是採用二分的方法，把世界和人生劃分為二截，形成對立的思想；至於中國哲學雖然也將世界分成各種境界，但各種境界之中是可貫穿而非對立的。所以西方有現實世界和理想天國的不同，並由理想天國發展出一套超自然的哲學系統，但中國哲學最後都必須回到現實世界來加以完成和實現。¹⁸對照兩位先生的說法，可知中國哲學的特色即在於在「現實世界」中透過持續不斷「實踐」的工夫以達到自我理想的完成。

韋政通先生對此二人的說法有更進一步的說明，他指出西方哲學的特質，是在「純智」問題上的研究，最高的價值在探索的過程而非其結果。至於中國哲學的重心，乃在於如何積極「用世」，使君王能採納其意見而施展其抱負，一旦無法施展其抱負，則轉而求個人內心的修養。以孟子的話來說即是「窮則獨善其身，達則兼善天下」，一是內聖；一是外王。至於知識只是這二者的輔佐，不是中國哲人關心的重點，中國哲學重要的是「實踐」的

聖性。單有這樣的專業知識分子若不具有迫使他們作反省工夫的機緣，突破與超越仍不能發生。因此，當時需有族與族之間或文化與文化之間競爭與對比，甚至有興亡起伏的劇變，導致這些知識分子失去了當權貴的地位。他們轉化為游離的知識分子，失去專業，可是也造成了他們對神聖傳統疑問。由疑問而反省，而提出新的見解。這才能突破與超越了習俗與神秘，把古代文化提昇到所謂樞軸時代的新境界。參見許倬雲，《中國古代文化的特質》，頁 142-143。

¹⁷ 牟宗三，《中國哲學十九講》（台北：台灣學生書局，1983），頁 45-46。

¹⁸ 方東美，《原始儒家與道家哲學》（臺北：黎明文化，1987），頁 1-26。

精神。¹⁹

綜合來看，可知中國哲學是以「人」為主體的哲學，認為現實人世問題的解決之道只有回歸人自身道德的努力實踐。因此如何樹立一個人格上的典範，是中國哲學家在闡述其哲學觀點時著重的重點之一，²⁰例如《莊子》內七篇在談論理想人格時就有至人、神人、聖人、明王、真人等等不同的名稱。而在中國思想中居主導地位的儒家，自然也有積極正面的人格典範提供人作為學習的標準。荀子的理想人格境界無疑是先秦儒者中最清楚而有次序的，而且其對於理想人格的構建也略為彌補了儒家在「制度」上的不足。荀子之所以能有此貢獻，我認為此與其重「分」的思想有很大的關係，下面就透過梳理荀子思惟方式中「分」的概念，以論證此一判斷之合法性。

二、荀子思惟方式之特色

荀子的思惟方式，有一十分突出的特色，此即客觀主義的精神。牟宗三先生曾指出，荀子為一誠樸篤實之人，其心表現為明辨之理智。理智之心的基本表現為邏輯，邏輯的初步表現即在把握共理，由此以類族辨物，故荀子喜言統類也。由此基本精神轉而為歷史文化，則重先王的法度，由此言禮義之統，進而言治道。所以荀子為外王之極致，較具有客觀主義的精神，因此判定荀子偏向於西方重智的系統。²¹由此論述可知荀子之所以被認為具有客

¹⁹ 韋政通，《中國思想史》（台北：水牛圖書事業有限公司，1991），頁15-18。

²⁰ 唐君毅先生在《中國文化之精神價值》一書中即有探討到中國人格世界的問題，他首先將西方的人格世界分成「社會事業發明家型」、「學者型」、「文學家藝術家型」、「軍事家政治家社會改造家型」和「宗教人格型」五種，認為這五種人格類型皆表現出超凡或超現實的精神，而中國則將此超凡或超現實的精神轉向現實，故中國所表現的人格精神並非一往直前的超越精神，而是肯定現實並在現實中實現超越理想的精神，他並依此將中國的理想人格分成十一種。唐先生的論述是屬於整個中國思想界中理想人格的綜合論述，可明確看出中西文化的差異，不過他並未再加以細分這些理想人格分屬於中國思想界中的哪一派，故和本文所要探討的方向不太相同。詳見唐君毅，《中國文化之精神價值》（台北：正中書局，1979），頁363-421。

²¹ 牟宗三，《名家與荀子》，頁198-225。「禮」一向被視為是荀子思想的核心，也是前人探究其思想的主要切入點。荀子所說的禮，其範圍至為廣大，上至人君治國之道，下至個人立身處事之道，乃至飲食起居的細節，莫不為其所涵攝。但本文是以理想人格境界為論述中心，故對荀子的「禮」只作一般性的論述。大致說來，荀子「禮」的思想淵源可能是來自於左傳，其提倡的「禮」是聖王客觀制訂的法則，荀子特

觀主義的精神，乃因其擅長針對不同事物作分類，並在不同事物中找出其共通之理，而後將此共通之理運用到實際的社會政治上。套用牟先生所說之言，此即「分解的盡理之精神」，²²此一「分解的盡理之精神」乃是荀子思想的基本形態，也對荀子學說有重要的影響。

舉例來說，在區別人和禽獸的不同時，荀子以「分」字作為人之所以異於禽獸之故，*非相篇* 曾說：²³

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。辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王。

王制篇 也說：²⁴

別重視禮在「建構秩序」方面的作用，將禮看成一種客觀的「理性架構」，其言「禮義之統」及「統類」都著重於禮的此一性質，和孔子所說的禮以個人內在道德的反省有所不同。其次，至於荀子所說的「義」含意為何？Dub 指出，荀子認為社會的基礎就是「不平等」，有貴賤長幼之分，「義」就是認識自己在此不平等處境下，在社會中當為之事。張亨先生則發現，*左傳*桓公二年傳曾說：「義以出禮」，荀子「禮義」連言乃取「義以出禮」之意。換言之，「義」可視為「禮」在社會中的作用義，同是要盡「外王之治」的。相關論述可參見張亨，*荀子的禮法思想試論*，《*臺大中文學報*》第 2 期（台北：國立台灣大學中國文學系，1988），頁 1-102；王靈康 *英語世界的荀子研究*，《*國立政治大學哲學學報*》第 11 期，頁 5；尤銳，*新舊的融合：荀子對春秋思想傳統的重新詮釋*，《*國立政治大學哲學學報*》第 11 期，頁 137-184；陳大齊，《*荀子學說*》，頁 163；韋政通，《*荀子與古代哲學*》，頁 38。

²² 牟宗三等撰，《*中國文化的危機與展望 - 文化傳統的重建*》（台北：時報文化，1982），頁 10。

²³ 王先謙，《*荀子集解*》，*非相篇*（台北：藝文印書館，2000），頁 210-211。此書以原文為主，並無標點符號，本文分段之依據為北大哲學系編譯，《*荀子新注*》（台北：里仁書局，1983）。至於在原文的使用上則以思想為主，訓詁方面的考證不再加以深入探究，以下引文皆然。

²⁴ 王先謙，《*荀子集解*》，*王制篇*，頁 325。

水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣，有生，有知，亦且有義，故最為天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬為用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：以義。

此言人與禽獸之別有三點，一是「有辨」；二是「有義」；三是「能群」。而「辨」的結果是「分」；「能群」的依賴是「分」；「禮義」的作用是「分」。可說人之所以為人，就在於人具有「分」的概念。

又如在論述「為臣之道」時，荀子亦運用了「分」的概念，有次序的建立起臣道的觀念。首先他將臣子分成態臣、篡臣、功臣、聖臣四等來論述四者的不同。而國君任用這四類臣子後，將產生王、彊、危、亡的不同結果。臣子是如此重要，所以荀子強調一位君王一定要慎選臣子，方能對國家做出最大貢獻。但「尚賢」畢竟是君王的責任，而如何「事君」才是臣道的主要部分。所以荀子在討論完尚賢的重要性後，接著便探討臣子的事君之道。在此一部分，荀子首先揭櫫事君的基本原則：「從道不從君」，荀子認為面對國君時，能夠諫、爭、輔、拂者，是社稷之臣，是國君之寶。在論述完正確的臣道觀念後，荀子接著由實際的政治操作著手。在此一部分，荀子首先認為必須依君王的不同而有不同的事君之道。²⁵至於臣子本身則應具備的「順」、「敬」、「忠」三種品德。觀察荀子建立臣道的方式，正是將各部分加以分類之後再一一梳理出各部分的意義，最後建立起一套完整的臣道概念，這正是「分解的盡理之精神」的絕佳例證。

由以上二例可知「分」實為荀子思想中的主要概念，他也依此來認識所有的事物。所以陳大齊先生歸納說：²⁶

荀子所說的分，包括著倫常的分別，社會地位的分別，才能的分別，

²⁵ 荀子以為事聖君時只有聽從而無諫爭之可能，否則可諫爭就不是聖君；事中君時有諫爭而無諂諛，以正直剛強之心來規諫君王；事暴君最難，因為動輒就會有生命之危險，所以荀子認為臣子侍奉暴君時應先求明哲保身之道，待暴君衰微時再起來革命。相關的論證可參見韋政通，《荀子與古代哲學》，頁 108-115。

²⁶ 陳大齊，《荀子學說》，頁 171。

社會上的分工分業，政治上的分職，以至自然現象的分類。總之，有異可別，即有分的作用行於其間，故其涵攝至廣，可謂無所不包。

其次，荀子由「分」的觀念，又引申而有對事物界定之後「分」（扶問切）之認識，此即是常人所說的「職分」、「本分」之意義。這在人倫社會中尤為明顯，例如 正名篇 云：²⁷

凡邪說辟言之離正道而擅作者，無不類於三惑者矣。故明君知其分而不與辨也。

王霸篇 也說：²⁸

然後皆內自省，以謹於分。

此二處的「分」即職分、本分之意。另荀子之言「天職」 天論 ，也是含「職分」的意義在內。所以出現在荀子書中的「分」字，也就可大別為「分別」義，或「本分」義，而彼都以荀子的「分」觀念為基礎。荀子的思維方式既以「分」為主，而其「分」又是為了成就一個人間理分的完成。故運用到理想人格時，荀子當有很清楚的理想人格境界之區別。至於此區別為何呢？王先謙曾正確的指出，荀子言學者有士人，君子，聖人三等，²⁹而荀子在 王制篇 則說：³⁰

分均則不偏，執齊則不壹，眾齊則不使。有天有地，而上下有差；明王始立，而處國有制。夫兩貴之不能相事，兩賤之不能相使，是天

²⁷ 王先謙，《荀子集解》，正名篇 頁 685。

²⁸ 王先謙，《荀子集解》，王霸篇 ，頁 406。

²⁹ 王先謙，《荀子集解》，修身篇 ，頁 118。

³⁰ 王先謙，《荀子集解》，王制篇 ，頁 308 309。

數也。執位齊，而欲惡同，物不能澹則必爭；爭則必亂，亂則窮矣。先王惡其亂也，故制禮義以分之，使有貧富貴賤之等，足以相兼臨者，是養天下之本也。書曰：「維齊非齊。」此之謂也。

此論述明顯看出荀子認為有高低貴賤的等級之分才是真正的齊一，才是真正的公平。那麼何種境界下謂之士？何種境界下謂之君子？何種境界下謂之聖人？三者之間相同、相異及高低之處為何？由士到聖人必須經由那些修養工夫？其所說的士、君子、聖人有何意義？這些問題都有值得探究之處。若能找出荀子思想中這三種理想人格境界的真實意涵，我相信可對荀子思想有更深入的認識，這正是本論文最重要的問題意識之所在。

第二節 前輩學人研究成果之探索

如前所述，雖身為戰國時代最後一位大儒，但過去研究荀子思想的人是並不多，而且評價也不是很高。不過近來其思想日漸受到重視，研究的人也逐漸增多，切入的角度也各自不同。在台灣的研究方面，³¹有的學者從思想形態加以分析，認為他具備西方思維重智的特色，是外王的極致，可彌補傳統儒家在客觀精神上的不足；³²有的學者則從其經驗性的性格來加以分析，

³¹ 至於在大陸的研究方面，廖名春先生曾指出，五十年代之後，因為馬克思主義理論的普及，許多學者以分析方法及階級鬥爭的觀點來研究荀子，使荀學別開生面。一般來說，五十年代到七十年代中期因為「評法批儒」的運動，荀子被認為是戰國時期最偉大的唯物主義哲學家，荀子被視為法家的代表人物。七十年代中期四人幫垮台後，對荀子評價又有所改變。大家不再認為荀子是法家了，有些人提出荀子的本體論是始於客觀的唯心主義而終於主觀的唯心主義，而荀子將認識論混同於道德論是其思想的嚴重缺陷，因而荀子不能發揮唯物主義的精神。至於近幾年的研究則多強調黃老思想、管仲學派及齊學對荀子的影響，甚至認為荀子是一位黃老思想家。詳見廖名春，《荀子新探》（台北：文津出版社，1994），頁 7-8。由廖先生的論述可知荀子思想在大陸地區受到政治因素的影響較大，也因而形成了不同的評價，不過在政治因素影響下的評價終究是主觀性太強，可能能得到荀子思想的部份真理，但要給與荀子思想的真正評價恐不易做到。

³² 以牟宗三先生為代表。有關牟先生對荀子的評論已在梳理荀子思維方式時加以論

認為他是儒家重實踐的代表人物；³³有的人則認為荀子思想中有三個基本觀點，由此導出了三種基本態度，而判定荀子學說是「實用的理智的人為主義」。³⁴回顧前人研究，在思想探究方面大致上可分為二類：一種是就其思考方式或性格，以論證荀子思想主旨之所在；一是企圖找出其理論的核心思想，來架構荀子整體的思想脈絡。其實此類的探討可以以牟宗三先生所下的判斷：「通體是禮義表現『知性主體』之荀子」³⁵一言來加以概括；至於本文的主題：士、君子、聖人三種理想人格類型之比較，絕大多數研究者都將其視為荀子的人格觀念，屬於「內聖」的道德修養的層次。以下就以「知性主體」及「人格修養」為主題，來對前人的學說作一梳理，以作為本文論證時的依據。

一、知性主體

比較明確點出荀子屬於「知性主體」的，可能是牟宗三先生。牟先生指出，荀子實具有邏輯的思維，偏向於西方重智的系統，故他屬於「知性主體」而非「道德主體」。至於其思想的核心是禮義法度，³⁶思想的基本原則是天

述，故於此不再贅述。

³³ 以徐復觀先生為代表。徐先生認為經驗性的性格是荀子一切論述的依據，荀子認為可以信任的，是人類經驗感官所能把握的部分，至於孟子所說的惻隱之心是人類感官經驗看不見的，故他不加以信任。他完全立足在以見聞之知為主的外在經驗上，向經驗界作更澈底的進展，發揚了儒家道德實踐的精神。詳見徐復觀，《中國人性論史》（台北：台灣商務印書館，1969），頁224-225。

³⁴ 陳大齊先生認為荀子學說的基本觀點有三：首先在「天」的問題上，荀子以為天是自然的存，並無意識要治理人世，要治理人世只有靠君子，不依據天道來建立人道，是荀子學說的特色之一。其次在人性觀點上，荀子將心分成性、知、能三種成分，而性中不含知，故不能知道禮義，合於禮義才是善，而性無法知道禮義，所以順著性的發展必為惡。人性雖惡，但可透過理智來加以教化，此謂之「化性起偽」，為荀子學說特色之二；第三在人禽之分上，荀子認為人的特色在於義辨與能群，所以人應發揮人的特色，以別於其他動物並求人類的進步。在論辨時，荀子注重治國修身的實用，輕視純理的思辨，此為荀子學說的特色之三。這三項特色形成人為主義，實用主義和理智主義，所以荀子學說可稱為「實用的理智的人為主義」。詳見陳大齊，《荀子學說》，頁1-13。

³⁵ 牟宗三，《歷史哲學》（臺北：臺灣學生書局，2000），頁120。

³⁶ 荀子也常將「禮法」連用，如何來區分這兩者？張亨先生指出，荀子法的思想也可推源於左傳，在古代的文獻如尚書和左傳之中，法大概有三種意義：一指「法度」

生人成。他說：³⁷

荀子之天是負面的（荀子之參只是治），因是負面的故在被治之列，亦如性之被治然。性惡之性亦是負面的。天生人成，自天生方面言，皆是被治的，皆是負面的。此無可云善也。自人成方面言，皆是能治的，正面的。此方可說是善。而其所善者則在禮義法度。

牟先生指出，荀子的「天」與「性」都是被人所治的對象，因此不具有「善」的成分，荀子將禮義寄託在師法與積習之中，而否定能習禮義之心正是禮義之本源，由於此大原則無法把握，所以荀子所強調的禮義失去了本源，結果禮義法治變為工具價值，變成功利主義。不過因為荀子深識於禮義且具有邏輯之思維，所以在客觀精神上為孟子所不及。³⁸在此處牟先生已揭發了荀子思想中的主要概念及其優劣，後來的論述者大多都在牟先生的架構

，指的是一切典章制度，包括「禮」在內；一指「刑」，即刑罰律令；一指「典型」。而荀子所謂的法範圍相當廣泛，荀子擴大了法的內涵，使禮和法成為互相延伸的順承關係。首先從建構政治社會的秩序而言，禮法是沒有什麼區別的，只是法涉及到更具體的政令、制度、律則等，一大部分近於現行的行政法，和禮有些差異。由於禮更具有廣度和寬度，所以荀子將禮置於法之上，這是受左傳中「禮主刑輔」的觀念而來。其次，在個人修養上，荀子也引入了法的作用，並鑄造「師法」一詞，將法視為改變人性的重要工具。最後，荀子的法也出於聖人的制作，故法中涵著眾人願意共同接受的律則。不過荀子法的觀念具有道德的作用，同時他將「義」視為道德的本質，和法家力圖將道德排除於法之外的觀念是不同的。詳見張亨，*荀子的禮法思想試論*，頁 81-88。綜合而言，禮有廣義與狹義之分，狹義的禮指各種禮節儀式，是為禮之「儀」；廣義的禮，一是泛指各種典章制度，二是指禮的精神實質，是為禮之「義」。禮之「義」就是等級秩序。法亦有廣狹二義，狹義的法指具體的法律條文；廣義的法，一是指國家的政治制度，二是指法的精神實質。滲透於政治制度中的法的精神實質，亦是要維護特定的等級秩序。因而就禮與法的政治功用與目標而言，兩者並無二致。禮治與法治的區別，在於它們維護等級秩序的手段與方式迥異。法的施行，靠的是暴力的強制，而禮則是非強制性的，禮的推行要靠以德服人，因而禮治實際上就是德治。

³⁷ 牟宗三，《名家與荀子》，頁 214。

³⁸ 牟宗三，《名家與荀子》，頁 195-213。

下作更深入的分析。

舉例來說，韋政通先生在探討荀子的認知心及其表現時，提出荀子禮義之統的內在依據即是理智性的認知心，以此認知心來認知禮義進而實行禮義，所以荀子的心並非善的本原而是認識禮義的工具。此和孟子將心視為善的本原是完全不同的。³⁹由此段論述可知韋先生雖想以禮義之統來架構荀子的思想，不過其實仍認為人類內在的認知心才是禮義之統的根源，可知其想法仍不脫牟先生所架構出來的「知性主體」模式。

周群振先生的看法則綜合了以上二者，他認為就整體之人格精神來看，荀子是立足於現實經驗的層面，以知解活動為首要原則。故屬於「知性主體」而非「道德主體」。荀子對於人性待充實的一面掌握的很確實，由此而成為「知性主體」之表現型態。荀子為了解決當時混亂的政治社會問題，在其知性的思考模式之下，側重的是禮的實際效用，並形成「禮之統類」的概念，並由此來建立其理論之基礎。⁴⁰凡是無法用禮義來驗證的，荀子一概加以駁斥，放到天人關係上，荀子認為天不僅不值得效法，反而應受人之宰制，一切只有靠人為。由此荀子建構了一種僅次於絕對化統類觀的人為主義模式，

³⁹ 韋政通，《荀子與古代哲學》，頁 139-188。

⁴⁰ 張亨先生指出：「類」字毋寧是荀子為彰顯其所謂禮的理性本質，特意創設的一個詮釋性的語詞。它的抽象的形式意義大過於其所指涉的內容。這種抽象的、形式化的思維方式是荀子的一特色。通常荀子用類字是在法之上抽象層級，不過「類」須以禮為綱紀，所以它既不能高出禮之上，實際上也不是在禮法之外一個獨立的範疇。張亨，《荀子的禮法思想試論》，頁 89-90。韋政通先生則點出：統與類乃荀子正面主張的核心觀念，荀子書中的「統」約有四義，其中作「綱紀」解方與其思想有關。而要知「統」必先知「類」，類字一般解釋亦有四義：一作綱紀解；二作種類解；三作比類解；四作法字解。就荀子想法，「類」高於「禮」；「禮」高於「法」，所謂「類」即指「理」而言，每一類有成類之理，理由類而現，類由理而成。荀子以抽象之思維在禮義之統中抽出共理，以此來貫穿複雜的人世。而知統類之外還必須篤行方可為聖人。至於統類之不同則單言統可只泛說禮義之傳統或統緒，而知類才能明統。韋政通，《荀子與古代哲學》，頁 17-25。張亨先生和韋政通先生的說法的差異之處在於「類」是否高於「禮」。就我的想法而言，在《荀子》一書中「類」有統類（指禮義法度）、事物的類別、法律的類例（即依據法律條文推類的條例）和邏輯上的推類等多方面的含義。荀子提出「類」是為了保證「法」得到更廣範的實行，至於禮義則是類的最高原則，只要遵循禮義法度，就能夠做到推類不亂，使各種事情都得到恰當的治理。故個人較傾向於張亨先生的說法。

此一模式應用範圍不斷擴大，最後回溯到連天與性亦必須受其控制。⁴¹

大致說來，這一類的探討可歸納出以下見解：荀子的思維偏向於西方重智的系統，故其具有邏輯的思維及現實主義的精神，他針對混亂的現實世界做思考，得出以禮義來解決社會政治的結論，然而因其思想中的「性」和「天」皆是被治的對象而非善的根源，⁴²所以荀子的禮義是失去本原的，流於價值

⁴¹ 周群振，《荀子思想研究》（台北：文津出版社，1987），頁1-19。

⁴² 關於荀子的天屬於「自然天」，不是善的根源，大致而言，學界都已同意此一見解。不過荀子的「性」中是否有「善」的成分仍是爭議不休，對其評價不同者在此差異甚大。舉例而言，牟先生認為荀子論人之性是從自然層面立論，只見人和動物相同的生理本能，而未見人與動物不同的真性，結果人性漆黑一團。荀子雖然因為發覺到人的思辨之心而未落入虛無主義，但他只把握到心的認識性而未見心的仁義性，所以其禮義是無本源的，想隆禮也是不可得的。牟宗三，《名家與荀子》，頁223-228；勞思光先生亦認為荀子「性」論有二大缺失：一是荀子只以「偽」釋「善」，而不能說明「性惡」之人何以能有「人為之善」，二是荀子亦不能說明師法何由立，禮義何由生，遂埋下荀子理論之致命因子。勞思光，《中國哲學史（一）》，頁318-325；陳大齊先生則提出，荀子雖認為順著性情去走而不加化導將流於惡的境界，但也認為這種傾向是可以更改而趨向善的，性既然能趨向善，則性中自然具有善的成分，故荀子的性惡說當改為人性向惡說才符合其論述。陳大齊，《荀子學說》，頁55-73；劉師又銘則提出荀子的禮和人性是一種相容相涵的關係，潛在於人性中的「禮義秩序」即為荀子性善觀的基本面。而就心知來說，他除了認知的功能外，還具備了一種「依他性」的「德行之知」只是這種德行良知必須依賴思慮、認知的配合方能找出調節人性的「禮義之道」。此為荀子性善觀的積極面。合併基本面和積極面來看，荀子以為人一開始的確是混沌的，但人的道德良知會驅使人去尋求解決之道，人經過修養而使心達到「虛壹而靜」的境界，進而達到情感慾望恰如其分的地步，這就是荀子在「蘊謂」層面的性善觀。劉師又銘，從「蘊謂」論荀子哲學潛在的性善觀，收於《「孔學與二十一世紀」國際學術研討會論文集》（台北：政大文學院，2001），頁50-77。然而不論是「性惡說」；「性向惡說」或「性涵善說」，皆點出荀子在論「性」時實有不完整之處。我認為依理而言，荀子「性」的價值根源可能還是要建立在人性中仍有「善」的基礎上，是以「性向惡說」或「性涵善說」可能點出荀子的潛意識思考，但荀子畢竟是直言「性惡」，所以荀子不認為人性是善的其實是很明顯的事。然而荀子為何不願承認人有善性呢？難道他會不知自己此處的缺憾嗎？這或許可由其所處的社會環境及思想形態來理解，首先荀子是生存在一個充滿人性醜惡面的時代中，他要如何去相信人是善的？他要如何來說服自己說出性善的話？其次，荀子思考模式是比較接近西方重智系統的，他對萬事萬物都有懷疑和批判的精神，他相信的是可以以人的感官來驗證的事，不能驗證的事荀子就認為沒有價值。孟子性善的說法並

與功利主義，最後造成了韓非和李斯的法家思想。惟因荀子仍是以關懷人民的立場出發，屬於儒家的思維模式，所以他仍屬儒家而非法家。至於其思想的價值之所在，則在於其思維方式可使中國思想增添客觀主義的精神。這一類型的探討，對於荀子的思想探索所有很完整的論述，不過值得注意的是，這一類的探索大多在梳理其思想之中心，但就荀子採何種方式來實踐其理論較少觸及，這就中國哲人重實踐的一面來說似乎有所不足。牟宗三先生雖然有略為提及說荀子所定之雅儒、大儒、聖人是指政治家而非孔孟所言之聖賢，但因其重點不在此一部分，故未再對荀子的理想人格加以進一步分析說明，所以本文想在傳統的方式之外以人格類型的方式來建構荀子的思想。至於傳統上對於荀子理想人格的探究為何呢？大致而言，可以以「人格修養」來加以說明。

二、人格修養

過去對於荀子在士、君子、聖人等探討上，大致上是將三者視為內聖方面的修養層級，其訂立此三項人格境界之目的在矯正人性之惡，使人積偽成善，最後經過不斷的道德修養而達到聖人的境界。

舉例來說，陳大齊先生在探討荀子的道德論時，提出荀子將士、君子，聖人三者視為不同的人格等第，人格的高下有異，是來自於修養的深淺的不同。荀子雖主張人性是惡的，但他也認為人人可靠積習的工夫來成為聖人。要成為為聖人的主要途徑是化性明知。而欲化性明知，荀子所重視的，計有慎擇師友、慎選環境及努力不懈三事。⁴³陳先生的說法有三點值得注意：一

不能驗證，所以他轉向和孟子不同的論述是可以理解的。再者，荀子不僅「性」的定義不同於孟子；「善」的定義也不同。荀子所謂的「善」，是指「正理平治」而言，這是在「社會」脈絡下的思考。荀子認為人的本性有很大的機械性，容易被物欲所蒙蔽而傷害了自身及他人，進而破壞社會秩序。故他才提出「性惡說」，希望以禮法嚴刑改變人的劣根性，進而維持良好的社會秩序。（此即劉師又銘所說荀子在「蘊謂」層面的性善觀）最後，在荀子「性惡」的說法中，他的重點是在「偽」這個字上。荀子受到儒家影響很深，希望經由教化來改變人性，進而形成良善的社會風氣，所以他想出惟有用「偽」才能矯正人性中不善的一面。故荀子性惡說主要在彰顯禮義之功用與效能，使聖王制訂的禮法制度得以落實而不致成為無根之存在。所以荀子理論雖有缺憾，但其思想仍有可取之處。

⁴³ 陳大齊，《荀子學說》，頁 211 227。

是人格修養的源由來自其「性惡」的說法，因為人性是惡的說法很明顯的事，所以必須有一修養進程來使人去惡向善；二是修養時必須由志、知、行三方面來著手，並透過師法及環境來教化人性；三是荀子思想中的士、君子、聖人皆非天生而就的，是經由後天努力的結果。陳先生很明顯的是將此三者皆視為道德層面的修養來立論的。⁴⁴

至於較全面的針對這三種人格境界來探討者，當是鮑國順先生。他說：

45

荀子是戰國末期的大思想家，是先秦各家學說的綜合者，也是諸子思想的批判者，由於這種特殊的地位，因此對於人生的想，以及如何實踐這種理想，都有他自己的一套看法。向來研究荀子學說的人，大都把注意力放在他的自然論、人性論、政治論、認識論等項目上，對於他的人生理想，或略不措意，或淺言及之，甚少有全盤深入的討論。

因此他針對荀子的理想人格的源由及特色作了一番探究。首先他指出荀子雖主張性惡，但亦認為人性是可化而至善的，但理想人格有一循序漸進之進程，就荀子人格的分類來看，以「士」、「君子」、「聖人」三分法最為常見。⁴⁶其次他認為荀子的理想人格大抵還是屬於儒家通義，以道德為首

⁴⁴ 和陳先生說法相類似的，還有黃公偉先生，他在探討荀子的教育哲學時，認為荀子的人格理論，重視的是後天經驗的磨練及品德修養的教育功能。荀子依德行學識來作為人格的分類準則，以士為起點，聖人為最高理想，人格的等差決定於後天的鑄造。荀子的「士」屬於功利境界中人，重事功而非道德；「君子」則和「小人」對比，較偏向道德內涵。至於「聖人」則指道德境界的全人。黃先生雖然有注意到荀子的「士」以事功為主，但他未再針對士的內涵作更深入的探討，並且他在論述荀子思想中的「君子」和「聖人」時仍將此二者歸於道德層面，故整體而言和陳大齊先生類似。詳見黃公偉，《孔孟荀哲學證義》（台北：幼獅文化，1975），頁487-497。

⁴⁵ 鮑國順，《荀子學說析論》（台北：華正書局，1993），頁39。

⁴⁶ 鮑先生認為荀子以「士」為人立志時的第一個目標，荀子所說的士當指一群具有內涵的知識份子，其特徵有三：一是力行；二是好法（法指禮而言），三是謹守禮法。換言之，士就是一種能謹守禮法，以道自任而力行不疑之人；在君子方面，荀子書中的君子或指有地位者；或指有品行者；或指二者兼具者，其地位介於士和聖人之間

要。但荀子和前人不同的見解有二：一是荀子重義但不輕視利；二是荀子認為應按學問才德來劃分政治、社會上的階級，聖人、君子和士當為國家的統治階級。⁴⁷

鮑先生和前人的不同見解在於他除了論述這三者的道德意涵之外，也提及這三者政治社會上當居於領導階級。然而他未再針對這三者統治階級中該放置到何種位置做一論述，在「制度義」的論述上有缺漏之處；其次他主要仍以道德層面來看待此三者，而且對這三種人格境界的論述也略嫌簡略而未加以詳盡的分析，這都值得再加以進一步探究。

由以上的分析，可知在過去的研究者或著重於對荀子思想的探究，對其人格境界略而不提；或雖略為提及，但都是部分內涵的探究，未針對這三種人格境界作全面的研究及比較。然而前輩學人既然已知荀子重師法和環境的學習，卻又未對荀子思想中能提供教化作用的理想人格作一探究，使荀子的理想人格境界模糊不清。對重視實效的荀子而言，他難道會忽略了如何建立起理想的人格境界來提供世人作為效法的對象嗎？他在論述如何建立一個禮治國家時，難道會忽略了如何為國家建立起良好的統治階層嗎？我認為這是不可能的，故本文想針對此荀子的三種人格境界作一全面的梳理，希望找出荀子思想中這三種人格境界的真正意涵，使這三種人格境界能被具體的建立起來，如此或許能對荀子思想提供另外一種層面的思考。

。君子的特徵有二：在認識上，已能了解禮義的價值和意義；在實踐上，已能篤守所志，行而勉之。至於聖人則是人倫的極致，理想人格的代表，荀子所說的聖人，乃是「知通統類」之人，並能安心的實踐其所知之事。詳見鮑國順，《荀子學說析論》，頁40-72。

⁴⁷ 韓德民先生也注意到此一現象，他在《荀子的理想人格論》一文中指出，荀子社會理想中很重要的一部份就是對於理想化人格的設計。因為中國的政治運作屬於一元性的社會結構系統，故制衡的系統來自於合法性權力系統的自我克制，荀子的君子理想人格即出於此一文化觀念。在當時的時代環境之下，荀子理想人格的社會功能大量聯繫當政者團體，對君王個人的利益進行分析。在此情況下，君子能發揮的作用乃是提供君王高效能的服務，此一主張使儒生走向官僚化。詳見韓德民，《荀子的理想人格論》，《孔孟學報》第78期（台北：中華民國孔孟學會，1961-），頁219-229。不過韓先生本文中的「君子」偏向於各種成德之人而概言之，仍屬於儒家的通義，而且對士和聖人亦未多加論述，和本文的探討方向有所不同。

第三節 研究方法與進程

在第一節中，我以重視實踐的中國哲學及荀子重「分」的思維方式為主題，得出荀子在論述如何實踐其理論時，應該有一套很完整的人格境界論述。而在第二節之中，則提及前人在荀子的人格境界的論述上趨向平面化，無法給人清楚而具體的瞭解荀子理想人格的內涵究竟為何。可知在前人的研究上，如何經由區分理想人格境界來形塑荀子的思想是較少被運用的方式之一。所以本文在研究方法上，首先將對境界及分類的概念作一說明，而在文本的運用上，除了瞭解原文的含意外，也將試著說明原文背後的意涵。至於在章節的安排上，我將分成五章來加以論述，希望能將荀子的理想人格境界作一充分的梳理。以下就分成研究方法與研究進程兩方面來加以說明。

一、研究方法

（一）境界及類型概念之建立：

杜保瑞先生在《功夫理論與境界哲學》一文中指出，中國儒、釋、道三系的理論歸結都是一個人生哲學進路的觀念建構體系，理論建構的最終目的是「我應該怎麼作！我要成為什麼！」中國哲學家將自身人格視為理論成立的最終論證，所以他的操作系統才是他哲學的真正內在理路，他稱此為「功夫理論」，屬於「我要怎麼作！」的問題，「功夫理論」就是要將自我鍛鍊的操作哲學當成中國哲學的基本問題；至於中國哲學家的理論終極目的在於提出一個完美人格的典範，他的世界觀和自己的人格景象統合為一，獲得了一個感通天地宇宙的理想自我人格，此稱之為「境界哲學」，屬於「我要成為什麼！」的問題，「境界哲學」就是將這些完美的理想人格典範當作研究中國哲學的標的。⁴⁸

恩斯特·卡西勒（Ernst Cassirer）曾將人定義為「符號」的動物，在卡西勒看來，沒有符號系統，人的生活就會被限制在其生活需要和實際利益的範圍內，將找不到通向「理想世界」的路，所以人和動物的根本區別，就在

⁴⁸ 相關的論證可參見杜保瑞，《功夫理論與境界哲學》，頁 1-16。刊於杜保瑞的中國哲學教室，網址：<http://huafan.hfu.edu.tw/~bauruei/4pap/5mod/00mod.htm>。

於人能夠將「信號」改造成有意義的「符號」。⁴⁹此一說法在西方影響甚廣，功能學派先驅之一的哈樂德·拉斯韋爾(Harold Lasswell)就曾在其博士論文中運用內容分析的方法，研究戰爭中宣傳所使用的「符號」，1948年，拉斯韋爾發表了一篇後來成為傳播學經典之一的論文——《傳播在社會中的結構與功能》。他在文中將自己的「四W」完善為「五W模式」。這五個W分別是英語中五個疑問代詞的第一個字母，即Who, Say what, In which channel, To whom, With what effect。圖示如下：誰→說了什麼→對誰→通過什麼渠道→取得什麼效果。⁵⁰若將此概念運用到本文上，我們或許可說「理想人格境界」就是指一個人能透過一種修養的工夫，進而達成人格的完善。

將以上兩段之言結合前面所探究的「以實踐性格為主的中國哲學」來思索，可知就中國哲學家而言，「理想人格境界」的定義就是指人透過不斷自我修養的工夫，探究自己在人格的「圓滿性」上到達何種地步，並給世人作一學習的典範。而此種「圓滿性」的檢證標準為何？要如何來達成？這正是各個思想家產生差異的原因。所以本文當找出荀子思想中的三種理想人格必須各自具備有那些條件，以及何時可進入下一個更高的人格境界。如此當能對荀子思想有更進一步的認識。

其次，士、君子、聖人雖然都屬於同一人格類型，但仍有異質性的存在，有著程度上的不同，所以我們可藉由類型學的概念，來進一步找出這三種人格境界的差異。一般而言，人類學、考古學及文學都較常採用類型學的概念，舉例來說，李維·史特勞斯(Claude Levi - Strauss)在探討普遍化和個別化時，曾觸及分類的問題。他提出圖騰分類以及與此分類相聯結的信仰和習俗等，都只是人類整個系統性活動的一個方面或一種方式。圖騰現象分類的真正意涵，在於圖騰現象是由種種可變成分的粗略性質組成，其界線是由各理論家任意選擇的，這些界線的有無或程度都不引起任何特定的效果，故圖騰類別不過是理解人類多維系統的觀點之一而非唯一的觀點。因而我們對圖騰制度理論可加以承認的，是其可被視為一種物種概念的特殊作用，此作用可使不同的領域結合為相同的分類系統，此即「普遍化」；而在相同的分類系

⁴⁹ 恩斯特·卡西勒著，甘陽譯，《人論》（台北：桂冠圖書，1990）頁1-41。

⁵⁰ 陳力丹、孟祥晨，「五「W」——一個簡單而便捷的傳播模式」。刊於學習時報，網址：<http://www.china.org.cn/chinese/zhuanti/xxsb/741034.htm>。

統中又可找出個別之間的特殊點，此即「個別化」。⁵¹舉例來說，個人名稱的動力關係來自同類型的一些方法組成的，其方向也是類似的，所以名字永遠意指一個實際的或潛在的類的成員身份，此即「普遍化」；然而為了避免重複或者出於禁忌等原因，同類的成員之間在個別命名時會有所不同，此即「個別化」。

作者此段的論述的重點雖是人類學圖騰方面的概念，但其在敘述的過程中，亦曾指出了一些分類時的概念，對於理解類型學實有很大的啟示作用，因為，作者點出了一個系統性的思考活動可能是由各種不同且可以變化的類型所組成，而這些類型本身就具有由思想家選取許多項目所組成的，故會因人而異而非固定的。其次，組成此類型的各個項目之間具有相似、相關或對立的關係，所以我們不可認為組成這個類型的各項目之間一定存在著有機的聯繫，而應將各項目加以梳理，以得出此類型的意涵所在。將此概念運用到本文，則可知荀子思想中的三種理想人格境界雖可歸為同一類型，但各自是由許多不同的項目所組成，荀子如何選取各個獨立的項目來建立起三個不同的理想人格境界，當為本文研究時所應注意的重點之一。擴大而言，荀子的理想人格既然主要是由士、君子和聖人三者所組成，則探究三者的個別含意之後，再深入探究三者之間的異同及彼此間轉化的聯繫性，當有助於我們理解荀子的思考模式及重點之所在。最後，荀子思想中的士、君子與聖人當有其主要的含意，故在探討時當以作者主要的概念為主，不要去探究一些較枝節的含意。

又 RENE & WELLEK 在探討文學類型時，認為文學類別強制著作家，但也為作家所制。文學類型的理論是一個秩序的原理，要以文學上的特殊組織或結構類型來分類而非以時代或地域來分類，文學類型是不斷在發現及傳播的。現代的文學類型理論不強調各類型之間的區別，反而強調每一工具原創性的天才和每一藝術作品的獨一性。類型代表了既有美感技巧的總和，優秀的作家有幾分與存在的類型調和，又有幾分把類型伸張。⁵²

⁵¹ 李維·史特勞斯 (Claude Levi - Strauss) 著，李幼蒸譯，《野性的思維》(台北：聯經出版事業公司，1989)，頁 199 - 237。

⁵² 摘要自 RENE & WELLEK 著，梁伯傑譯，《文學理論》(台北：大林書局，未注年月)，頁 361 - 383。

此一說法有二點值得參考，一是組成類型的各個項目其實都具有獨特性及原創性，可知士、君子、聖人雖屬同一類型，但仍有其獨特之處；二是類型是不斷演化的，此演化來自於作家不斷賦予其新的意涵。就此點而言，可知荀子這三種人格境界是在前人的基礎上延伸而來的，故這三種理想人格境界當具有部分前人的觀念，不過荀子亦有將自身的概念融入其中，這亦是在探究本文時必須具備的概念。

當具備境界及分類的概念之後，接著就面臨如何面對文本的問題？⁵³對此，我認為必須由瞭解「意謂」與「蘊謂」層次之不同來說明。

（二）「意謂」與「蘊謂」：

傅偉勳先生曾提出「創造的詮釋學」來作為一般方法論的模型，希望為儒學找出最好的詮釋方法。他認為此一方法論包括了五個辯證層次：「實謂」層探問原作者（原典）實際上說什麼；「意謂」層探問原作者想表達什麼，他的真正意思為何；「蘊謂」層探問原作者可能想說什麼或原典可能蘊含那些意義；「當謂」層探問原作者原來意謂什麼或詮釋者應該為原作者說出什麼，從中發現最有詮釋理據或強度的深層義蘊或根本義理；「創謂」層則探問，為了救活原有的思想，或為了突破性的理路創新，詮釋者必須踐行或創造地表達是什麼。除了此五項層次之外，傅先生還指出創造的詮釋學除了由下而上之外（由實謂到創謂），亦可由上而下（由創謂到實謂），屬於雙向辯證的程序。⁵⁴

對此說法，劉昌元先生則簡化為「意謂」和「蘊謂」二個層面，「意謂」指文本的字面意思，而不是獨立於解釋者或解釋者團體的成見的文本客觀意

⁵³ 《荀子》一書是否為研究荀子的可信材料近代存有很大的分歧，廖名春曾指出，現在的基本觀點有三：一是基本肯定；二是基本否定；三是部分否定。而廖先生經過詳細的考察後，認為《荀子》一書基本上都是可靠的。相關考證詳見廖名春，《荀子新探》，頁 49-90。雖然文本的考證不是本文的重點，不過我也同意廖先生的說法，因為就歷史而言，《荀子》一書並未毀於秦火，所以劉向編輯時原文當不至於散失太多；而就書的內容而言，整體的思想是一貫性的，並無嚴重的矛盾現象，所以當是荀子整體思想的呈現。故本文在論述之時，除非該篇爭議甚大，否則各篇章都可能加以採用，並不去探就篇章真偽與否的問題。

⁵⁴ 傅偉勳，〈現代儒學的詮釋學暨思維方法論建立課題 - 從當代德法詮釋學爭論談起〉，《中西哲學的會面與對話》（台北：文津書局，1994），頁 127-152。

義；「蘊謂」則指文本可能蘊含的深層義理，它不一定在作者的意象之中，但必有脈絡證據的支持，每個人所發掘的蘊謂層次可能不同，而在經過過濾之後，有些解釋將具有較高的穩定性。⁵⁵

這二位先生都有一個共識，即我們在閱讀一個文本之時，不只要瞭解字面的含意，更重要的是瞭解作者此言背後的動機，以期使此一文本具有生生不息的力量。所以本文在運用文本，除了探究文本中表面的含意之外，也希望結合當時的時空環境及作者思想，對作者論述作一較佳之理解。或許有人會質疑，「蘊謂」層次將違反了作者的原意，關於此一問題，張鼎國先生有一段話很值得思考：⁵⁶

⁵⁵ 劉昌元先生是針對黃俊傑先生及傅偉勳先生的詮釋方法提出自己的看法，對於黃先生以赫許的作者意向說做為中國哲學的解釋學原則（劉先生將詮釋學以解釋學來取代），他認為作者的意向不能完全決定文本的意義，文本的意義具有某種程度的自主性，所以一個文本應有多種解釋而不只是作者本身的意向而已。至於傅先生的詮釋學理論有三項缺失：一是實謂層次不屬於解釋學的範圍；二是蘊謂與當謂的界線模糊不清，當謂事實上並未脫離蘊謂；三是詮釋學的洞見不必限於當謂，而可表現於整個蘊謂的過程，基於這些原因，他將傅先生的五種意義層次轉化為「意謂」和「蘊謂」二者。相關論述詳見劉昌元，〈研究中國哲學所需遵循的解釋學原則〉，收於《跨世紀的中國哲學》（台北：五南圖書出版公司，2001）頁 79-97。本文之所以會採用這二者的說法，乃受到劉師又銘的啟發。劉師的說法詳見註 42。

⁵⁶ 張鼎國，〈「較好地」還是「不同地」理解？從詮釋學爭論看經典註疏中的詮釋地位與取向問題〉，《中國文哲研究通訊》第 9 卷第 3 期（台北：中研院文哲所，1999），頁 87-109。張先生的觀點無疑是源自於高達美的詮釋學理論。高達美認為，近代詮釋學所假定過的原典所含客觀性意義「所與」，或原作者原本的純意性已無甚意義，因為我們詮釋原典時不可避免地已帶上了實存的歷史性、有限性脈絡意義的我們理解與詮釋上的一種歷史性的地平線或視域。於此歷史性的視域裡，不但原典與詮釋、原作者與讀者、過去與現在、傳統與我們之間辯證地聯貫起來，形成一種「視域融合」，而做為詮釋者的我自己與其他詮釋者之間也同樣形成了共時性的視域融合。通過歷史性的長期積澱累積而有的語言文字，於此異時性或同時性的種種視域融合之中，也就彰顯它的對話性格出來。自他之間的對話如果要有成效，則必須假定對話的雙方都具有一種「善的意志」，表示極願儘可能設身處地理解對方。由於「成見」本身有其歷史性、有限性，我們的理解與詮解也就隨著形成辯證開放的無限發展歷程。通過具有善意的對話，我們能夠發現我們本身的理解與詮釋的局限性，而予以超克或突破。真實的對話、理解與詮釋具有歷史的進步性、發展性，永無止境。詳見高達美，〈真理與方法：哲學詮釋學的基本特徵〉。轉引自傅偉勳，〈現代儒學的詮釋學暨

如果回到經典註疏工作的問題來看，哲學詮釋學至少在兩個方面可以提供若干啟發。首先所有詮釋理解之活動，自我定位上都不是從零點出發，而必然包含著對既有傳統經典的尊重與傳承，以及期望令其持續發揮實效及影響的努力。權威除了經典本身的權威外，還有一個歷代註疏著隨著時代要求而建立的權威，而後者的成敗標準則要從註疏者是否能發揮經典要義，促使舊的經典展現出新時代、新處境的適用性與影響效應而應。……其次，哲學詮釋學主張詮釋理解不是向著過去的，而是針對當下並指向未來的開放發展。這種聯結過去、現在與未來的取向不見得保證成功，而只是一項預期的、對於某種「完滿性的前把握」而已。易言之，這既然只是一種「在前」的把握，因而不能排除再加審議修訂的未來性的向度，亦即一種保持著詮釋對話的開放之態度。

張先生點出了一個經典的詮釋活動本來就會存在詮釋者本身的前理解，此一理解來自傳統歷史和作者本身的思想，但重要的是我們必須依據經典本身來作較好的理解，同時對文本採取開放的態度，不拘泥於自己見解，這當是本文在論述時所應具有的態度及觀念。

二、研究進程

如前所述，本文是採「境界」及「類型」的概念，並用文本來梳理出荀子思想中三種理想人格的內涵，所以在上文中，我已針對研究的動機及過去研究的成果作一說明及梳理，進而得出問題意識之所在。

在得出問題意識後，我將在二、三、四這三章中分別針對「士」、「君子」和「聖人」三方面來加以研究探討：首先，「士」是荀子理想人格的起點，那麼荀子在構建「士」這一階層時，在「歷史」及「思想」上的淵源為何？荀子對於「士」的用法有哪些？應具備的修養及地位為何？荀子關於「士」的論述對後代有何意義或影響？這些相關的問題當在第二章 荀子思想中的士 中加以深究。同樣的，「君子」是荀子理想人格境界的第二個階

段，那麼荀子在構建「君子」這一階層時，所受的「歷史」及「思想」的影響為何？荀子對於「君子」的用法有哪些？必須具備何種修養才能到達荀子所說的「君子」境界？荀子關於君子論述的特色及影響為何？這些問題當在第三章 荀子思想中的君子 加以解決。最後，「聖人」為荀子理想人格的終極目標，荀子如何來轉化前人關於「聖人」的相關論述？其所說的「聖人」特色為何？應具備何種地位？荀子的聖人論述有何意義及影響？由其中是否可看出荀子思考模式的特殊之處？這些問題當在第四章 荀子思想中的聖人 中加以說明。簡言之，在這三章中我必須釐清的重點有四：一是荀子是將哪些項目歸於同一境界之中？必須有哪些條件？二是這些項目之間的關係為何？是否有共通或不同之處？三是此一類型在荀子思考中的地位及所應具備的修養及功用為何？四是這三種理想人格境界的意義為何？希望能透過這些探究，將荀子這三種理想人格具體的建立起來。

當這三種理想人格被具體建立後，產生了一個問題，何以荀子經常將這三種人格境界合在一起論述？我想這表示三種人格境界之間必然也存在著相似、相關、不同或高低的關係，所以在第五章中，我將試著找出這三者的異同及高低關係，以完整的建立荀子的理想人格系統。而在第六章結論中，我將對本文做一總結，並具體說明荀子理想人格的意義何在。相信透過荀子理想人格境界的說明及比較，可以看出荀子思想的特色所在，同時看出此特色對於後代思想的沈澱變遷過程。