

第二章 荀子思想中的士

在第一章的論述之中，可看出荀子理想人格類型具有士、君子與聖人三種不同的境界，而前人對於這三方面的論述偏向於荀子「內聖」的道德人格修養。從孔子開始，儒士就經常在「內界」和「外界」這兩極之間擺盪。在孔子的想法中，理想人格必須在公共職務之中才能達到全面性的自我完成，反過來說，社會只有在達成自我理想的人在擔任公職時才能被調和和整頓。這種特殊的「理想主義政府觀」無疑的是想藉由思想文化來解決政治社會問題。孔子一生的悲劇在於他沒有機會去完成他的公共職志，來配合他在修身方面所達到的崇高理想。但孔子的偉大之處就在於他從不放棄他救世的職志，並盡量達到一個高度的修身境界，為後世提供了一個人格的典範。但是創教者本身通常很少致力於建構一個嚴謹一致的系統，他通常只是一個為一壓倒性的景象所附執著而必須將之公布之人，他本身的言語並不一定一致，在思想上可能曖昧不清，他並不去關心他的理想景象和現實面是不符合的，這必須由其追隨者嘗試將該景象和現實經驗層面作一連結，以保衛該景象不被敵對者摧毀。¹

據此來看，孟子在儒家「內聖」方面的論述實在具有重大的貢獻，孟子補充了許多孔子未加論及的觀點，例如他提出人性的根源應根植於善心，此

¹ 「內界」指的是人內在的精神和道德性的修養；「外界」指的是客觀的社會與文化秩序。故「內界」相當於我們所說的「內聖」；「外界」則相當於我們所說的「外王」。相關的論述可參見施華慈（Benjamin Schwartz），〈儒家思想中的一些兩極性〉，收於《儒家思想的實踐》（台北：台灣商務印書館，1980），頁 57~61。而林師啓屏及余英時先生也曾探究了此一問題。詳見林師啓屏，《先秦儒法思想中的血緣問題及國家》第四章第三節（台北：國立台灣大學中文研究所，1995）及余英時，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》第八章（台北：允晨文化，2003）。

使孔子道德哲學的主體性得以挺立。此一「內聖」進路經過宋、明理學家們的闡發，可說已成爲中國思想界的主體思想。而在孔、孟「道德主體」客觀化的要求下，「外王」的事業本是必然的實現方向，但因孔、孟缺乏理性的「架構作用」，故在外在制度的建構上是不足的。²至於荀子則偏向外王之治，他對於實際的政治和社會制度都能提出自己的見解。因此荀子所說的理想人格除了「內聖」的自我修養外，還應擔負起「外王」的實際政治社會責任，這是本論文的中心意識之所在。

「士」作爲荀子理想人格境界的起點，應該具備何種修養及職務？荀子思想中理想的「士」究竟有何面貌？荀子此一規劃思想源由爲何？影響爲何？意義爲何？有何限制？這些問題都是值得去探究的。在第一章中，我曾指出要瞭解先秦思想家的問題意識，首先必須先認識他們所處的歷史世界，因爲中國的思想家—尤其是先秦諸子，大多屬於「情境式思考」，他們所關心者，不是人與超自然的關係，而是人與人之間的關係。由於對於人際關係的重視，故他們的思想大多落實於現實的人生層面。因此必須瞭解他們所處的歷史世界，才能對他的思想有基本認識。但歷史的世界屬於「實然」的層次，乃是「價值中立」的現象世界，其本身並不涉及「好壞」的判斷，但思想家們在此一「實然」領域中，提出人類歷史「應該」往那一個方向發展時，就進入了「應然」的領域。思想家在「實然」的領域上各依其「自覺」賦予其新的價值性，此屬於思想家「理念領域」的創造性活動。而要瞭解一位思

² 牟先生就理性底表現方式來說明中國文化底特性。他把理性底表現方式分爲運用表現或作用表現 (functional presentation) 與架構表現 (constructive presentation; frame-presentation) 兩種。所謂「理性之運用表現」是就實踐理性之直接作用而言。其表現是據體以成用或承體而起用，理性直接在具體生活中顯其用。牟先生進一步解釋道：凡是運用表現都是「攝所歸能」，「攝物歸心」。這二者皆在免去對立：它或者把物件收進自己的主體裏面來，或者把自己投到對象裏面去，成爲徹上徹下的絕對。內收則全物在心，外投則全心在物。其實一也。這裏面若強分能所而說一個關係，便是「隸屬關係」。至於理性則能開發科學與民主，這必須有另一種表現，即「架構表現」。「架構表現」與運用表現正好相反：它的底子是對待關係，由對待關係而成一「對列之局」。是以「架構表現」便以「對列之局」來規定。而「架構表現」中之「理性」也頓時即失去其人格中德性。具體地說，即實踐理性之意義轉爲非道德意義的「觀解理性」或「理論理性」，因此是屬於知性層的。相關的論述可參見牟宗三，《政道與治道》（台北：廣文書局，1961），頁44～55。



想家的思想特色，其「理念領域」的自覺創造活動是最重要的觀察點。³所以本章的敘述脈絡，首先探究「士」的歷史演變，接著才找出荀子的「理念領域」為何。據此我以「士」為縱軸，以歷史演進為橫軸，將本章分為四節。在第一節中，我將依據文獻來探索荀子之前「士」概念方面的演變，以作為荀子對於士觀察的「前理解」。第二節則根據《荀子》一書，找出荀子思想中的「士」具有哪些用法，而這些用法中以何者最為重要。第三節則透過「道」與「勢」關係在戰國時代的演變及荀子的調適之道，來建構起荀子理想中的士人面貌。第四節則為小結。期望透過以上的爬梳，使荀子理想中的「士」能被具體的建立。

第一節 荀子之前「士」概念的演變

一、研究「士」的兩種層面

「士」此一名詞的起源及意義為何？各家說法紛雜，探究前人的說法，大多由訓詁和歷史兩個層面來著手。由訓詁著手的學者大多使用甲骨文或金文的材料，來探究「士」字的起源問題，雖然「士」字的起源為何尚未完全統一，⁴不過「士」是指「成年男子」似乎較為一般訓詁的學者所接受。⁵但

³ 「實然」、「應然」的論述乃參考林師啓屏，《先秦儒法思想中的血緣問題及國家》，頁 151~152。

⁴ 許慎的《說文解字》說：「士，事也。數始於一，終於十，從十一。孔子曰：推十合一為士。段玉裁注曰：引申之，凡能事其事者稱士。」段玉裁，《說文解字注》（臺北：黎明文化，1974），頁 20。許慎及段玉裁以「事」訓「士」當有其依據存在，然而此處對士的原始意義似乎未加說明，故後人的探究也各自不同：如近人吳承仕說：「士，古以稱男子，事謂耕作也。知事為耕作者，...士事菑古音並同，男字從力田，依形得義，士則以聲得義也。事今為職事事業之義者，人生莫大於食，事莫重於耕，故耒耜地中之事引申為一切之事也。」楊樹達更據甲骨文加以補充道：士字甲文作，一象地，象苗插入地中之形，檢齋之說與古文字形亦相吻合也。據吳、楊兩氏之說，則士最初是指「農夫」而言的。引自余英時，《中國知識階層史論〈古代篇〉》，頁 4~7；吳其昌則說：「士之最初本義為斧形，...伐木之斧為工是先民原始之工作也，亦得為士，是先民原始之事業也。有斧於斯乃有所事事也，故士即事。」在吳其昌看來，士原為一種「武器」；至於嚴一萍則曰：「古者士為官長之通稱，周禮，其附於刑者歸於士，注，士謂主斷刑之官。」以上二者引自周法高主編，《金文詁林第一冊》卷 1（香港：香港中文大學，1974~1975），頁 301

由訓詁來入手並無法解釋「士」的所有意義及歷史演變，所以本文首先從「歷史」層面來著手，探討「士」此一概念在荀子之前的歷史演變過程，接著從「思想」層面探究，希望藉由這兩個層面來揭示出荀子對「士」的前理解。

由歷史觀點來探討「士」的起源與演變問題，現在學者大多將焦點集中在「士」和宗法等級的關係上，他們認爲按照西周封建制度，⁶「士」大致上屬於宗法等級中的低級貴族，位於卿大夫和庶人之間，主要是擔任戰爭的工作。故士最初都是武士，經過春秋、戰國的變動後才轉化爲文士。此說言

～310。徐中舒則斷定士、王同字，皆象人端拱而坐，不過王爲帝王，士爲官長而已。徐中舒，《上古史論》（臺北：天山出版社，1986），頁 281～284。嚴、徐這二位的說法都點出土的初義爲古代的「官職」。余英時先生則判定士作「事」解只適用於定型階段的士，至於士做作「農夫」解可能是非常古遠的年代，故士在古代主要泛指各部門掌事的中下層官吏。余英時，《中國知識階層史論〈古代篇〉》，頁 6～7。無論楊樹達以爲象插曲田中之形，吳其昌認爲象斧鉞之形，多爲臆想未成定論，至於余英時先生的說法則不作原始義的探究，故士的原始意義爲何實難以確知。

⁵ 王國維言：「士者男子之稱，古多以士女連言」。見王國維，《王國維先生全集（一）》（臺北：台灣大通書局，1976），頁 286；饒宗頤更認爲近人新說士之本義爲農事耕作，及士原指武士二說，皆不可信，提出士必爲男性。士之訓事，因士是掌事之官，有如西方之 CLERC。西周文獻所見之庶士，蓋指低級任事官吏，春秋吳越交戰時已習用士民字眼，是時士兼指軍士而言，此與管仲立士鄉應有密切關係。故四民之形成，始於齊桓。引自余英時，《中國知識階層史論〈古代篇〉》，頁 95～101。而楊樹達、徐中舒及吳其昌等人也都點出「士」有成年男子之意。周法高主編，《金文詁林第一冊》卷 1，頁 301～310；徐中舒，《上古史論》，頁 281～284。綜合以上學者的論述，「士」最基本的含意爲「成年男子」應是可以成立的。

⁶ 西周封建制度爲何？杜維運先生提出西周的封建制度是由天子封立諸侯，這是一種武裝殖民和軍事佔領，西周的封建除了同姓姻戚之外，對於古代有名的各部族後代也有封地，這是富有歷史文化意味的。因此西周的封建一方面是家族政治；另一方面又著重歷史文化。封建制度中最特殊的就是宗法制度，宗法制度可說是一種繼承制度，使政統和宗族合一。宗主對於族人有若干的權威，西周的封建制度得以穩固和此制度有密切的關係。杜維運，《中國通史（上）》（臺北：三民書局，2001），頁 63～71；杜正勝先生亦認爲周人「封建」的本質是武裝殖民，而殖民的基礎則在氏族宗法。周朝的氏族貴族依存在武裝殖民據點的「城」上，有貴族就有周人的勢力。換言之，西周封建制度之所以能維繫，政治的基礎在周王能以武力執行禮樂征伐；社會之基礎則在宗法制度，使上下能守分相安。見杜正勝，《周代城邦》（台北：聯經出版事業公司，1979），頁 21～22。

之最詳的是顧頡剛先生，他在〈武士與文士之蛻化〉一文中說：⁷

吾國古代之士，皆武士也。士為低級之貴族，居於國中，有統馭平民之權利，亦有執干戈衛社稷之義務，故謂之「國士」以示其地位之高。…儒家以孔子為宗主，其時士皆有勇，國有戎事則奮身而起，不避危難，文武人才初未嘗界而為二也。自孔子歿，門弟子輾轉相傳，漸傾向於內心之修養而不以習武事為急，寢假而羞言戎兵，寢假而惟尚外表，…講內心之修養者不能以其修養解決生計，故大部分人皆趨重於知識、能力之獲得…此等人出，其名曰「士」，與昔人同，其事在口舌，與昔人異，於是武士乃蛻化而為文士！然戰國者，攻伐最劇烈之時代也，不但不能廢武事，其慷慨赴死之精神且有甚於春秋，故士之好武者正復不少，彼輩自成一集團，不與文士溷。…文者謂之「儒」；武者謂之「俠」。儒重名譽；俠重意氣，…古代文武兼包之士至是分歧為二。

顧頡剛先生在此梳理出「士」起源與演變的大概輪廓，並點出了幾項值得注意的要點：一是就士的「身份」及「職責」而言，古代的士皆是武士，其身份為低級的貴族，主要職責是統禦平民及爭戰；⁸二是春秋戰國時代的文士乃由武士轉化而來，至於轉化的原因，在於孔門弟子漸重內心的修養而不重武事之故。

首先顧先生認為士的「身份」是低級的貴族，此一判斷大致無誤。考察西周的階級爵制，由考古資料來看，西周早期的墓葬可分成四種階層，但階

⁷ 顧頡剛，《史林雜識初編》（臺北：著者，1962），頁 85～91。

⁸ 顧先生此說法得到許多人的呼應，例如張蔭麟先生認為周代的分封是一種武裝殖民的運動，故軍事成為國家政治的中心，所以有一批專門為貴族打仗的人，此即「士」。張蔭麟，《中國上古史綱》（臺北：里仁書局，1982），頁 63～64。胡秋原先生也說：「『士』原指武士，即王公大夫之衛士。他們是披甲坐在車上打仗的人。」胡秋原，《古代中國文化與中國知識份子（上）》（臺北：亞洲書局，1956），頁 82。傅樂成也提出「士」應作「武士」解，他們是受貴族祿養的職業軍人，也是戰場上戰鬥的主力。傅樂成，《中國通史（上）》（臺北：大中國圖書公司，1988），頁 32。

級差別尚不嚴明，而在西周中期之後，墓葬制度呈現系統化的等級位序，⁹可知隨著時間的演進，西周的階級制度逐漸系統化和制度化，於是在政治與倫理兩方面都變成了森嚴的等級而不可踰越。而考證於古代典籍，可發現「士」通常被列爲貴族階級的一環，地位介於貴族和庶人之間。例如《左傳》桓公二年晉大夫師服曾說：¹⁰

吾聞國家之立也，本大而末小，是以能固，故天子建國，諸侯立家，
卿置側室，大夫有貳宗，士有隸弟子，庶人工商各有分親，皆有等衰。

在這裏政治結構與家庭結構是一致的，因爲血緣親疏投射在政治背景上的尊卑等級日益明顯，故士階層在差序格局中被限定在固定的位置上，成爲貴族中的最低階層。此外孟子在回答北宮錡問周室班爵之制時也說：¹¹

天子一位，諸侯一位，伯一位，子男同一位，凡五等也。君一位，卿一位，大夫一位，上士一位，中士一位，下士一位，凡六等。

《禮記·王制》篇則記載：¹²

王者之制祿爵，公、侯、伯、子、男凡五等。諸侯之上大夫卿、下大夫、上士、中士、下士，凡五等。

⁹ 西周早期的墓室規模，可依墓葬分爲大、中、中小、小 4 型。大型墓室大概是公侯之類；中型墓室屬中等貴族；中、小型墓室屬於末流貴族、沒落貴族或富裕平民三種；小型墓室大多屬於自由民。但當時貴族間的差別不大。到了西周中期開始，宗法等級關係有了進一步的調整，而在銅禮器上才逐漸形成一套比較系統的制度。詳見北大歷史系考古教研室商周組編，《商周考古》（北京：文物出版社，新華發行，1979）頁 196～215。

¹⁰ 晉杜預集解，《左傳會箋》（臺北：廣文書局，1961），頁 24～26。

¹¹ 朱熹集註，《四書集註》，〈萬章下〉，頁 143。

¹² 孫希旦，《禮記集釋》（臺北：文史哲出版社，1976），頁 279。

這二者爵制事實上並無不同，¹³綜合《孟子》和「王制」來看，在西周的封建制度中，「士」當為貴族階級中爵位最低的一層，與庶人相接。¹⁴

其次，西周封建制度中的「士」是否以爭戰為主要職責呢？如果說當時的「士」必須接受軍事方面的訓練或當時軍隊的主力由「士」組成，這是可以接受的歷史解釋。但說所有的士都是武士則恐怕就失之狹窄。只要探究金文和其他的古代文獻，就可知道古代各種低層官吏都是由「士」來充任的。¹⁵因此顧炎武《日知錄》「士何事」一條中的判斷恐怕是更真實的反映出當時士的面貌：¹⁶

武王作「酒誥」之書曰：「妹士嗣爾股肱，純其藝黍稷，奔走事厥考厥長。」此謂農也，「肇索車牛，遠服賈，用孝養父母。」此謂商也。又曰：「庶士有正，越庶伯君子，其爾典聽朕教。」則謂之士者，大抵皆有職之人矣。

顧炎武點出，在封建制度之下，士應當都是「有職之人」。近人馮友蘭

¹³ 余英時先生認為，〈王制〉撇開了孟子的「君一位」，其「上大夫卿」即孟子的「卿一位」，其「下大夫」即孟子之「大夫一位」，故說「凡五等」，事實上這兩者並無不同。詳見余英時，《中國知識階層史論〈古代篇〉》，頁 10~11。

¹⁴ 當然對此說法也有學者不以為然。例如杜正勝先生認為將士看做最下層的貴族是值得商榷的，此說恐怕是戰國時代以後才形成的。因為士的主體是國人—自耕農。在城邦時代，國人是軍隊的基礎，發揮相當大的影響力，但他們的平時生計是依靠農作，故士、國人與自耕農三者實一。見杜正勝，《周代城邦》，頁 77~79 及頁 150。但由國人的組成來看，主要以周人統治階級後代及投降周人的當地氏家大族為主，因為其血統屬貴族階級，所以才有受教育及議政之權力。而就統治者的心態而言，他不可能允許異族擁有他無法掌控的武裝力量及政治權力，因此在封建時代各城邦統治而在組成軍隊及選拔人才時，恐怕大多還是以周人統治階級後代的子孫為優先考量，但無論如何，國人的身份當然應高於庶民，故將這些國人視為低級貴族階級應該是可以接受的歷史事實。

¹⁵ 此判斷參見余英時，《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，1987），頁 84。

¹⁶ 顧炎武，《日知錄集釋》卷 7（臺北：國泰文化事業公司，1980），頁 168。

先生亦認爲在西周奴隸貴族的等級制度中，士是貴族中的最低階層。他們受過教育，通曉「六藝」，打仗的時候可以作爲下級軍官，平時則是卿大夫或貴族的助手，他們有固定的工作、生活和政治地位，過著「食田」的剝削生活，他們的職守也是世襲的。¹⁷由此看來，西周封建制度下「士」的主要職責當爲政府各部門基層事物的處理。他們或擔任武士以保衛社稷；或在天子與諸侯的宮廷或行政機構中擔任職事官吏，或擔任卿大夫的邑宰與家臣。因此說西周封建制度中的「士」皆爲「武士」，恐怕有商榷餘地的。

再者，顧先生又判定春秋戰國時代的「文士」是由「武士」蛻變而來的，然而此一說法有兩點矛盾：一是他既說「文士」與「武士」是分途發展，如何又說「文士」出於「武士」？二是文中所說的「文、武兼包之士」和開始的「古代之士皆武士」更是不能並存。¹⁸那麼春秋戰國時代文士的歷史淵源爲何？這可由教育的層面來探究，前人認爲古代的「士」皆是「武士」，有很大的因素來自於他們認爲古代的學校是軍士訓練場所之所在，顧先生固然由此出發，近代許多學者更由此著手。¹⁹然而「可以馬上得天下，不可以馬上治天下。」²⁰周朝以一小邦卻能得到天下，表示周代的文化也具備一定

¹⁷ 馮友蘭，《中國哲學史新編》第一冊（臺北：藍燈出版社，1991），頁 102。任建庫亦指出，士乃貴族中最低的一等。《國語·晉語四》說：「公食貢，大夫食邑，士食田，庶人食力，工商食官，阜隸食職，官宰食加。」左丘明著、韋昭注，《國語一嶄新校注本》（台北：九思出版公司，1978），頁 371。士「食田」與阜隸「食職」在性質上是有差別的，士能「食田」，因爲他們是貴族的子孫，不過血緣較疏遠罷了。但士只能役使自己的子弟，不像諸侯、大夫那樣有大量的各色人等可供差遣，士這個貴族中的最低一等，時常與平民階層膠著在一起。詳見任建庫，〈先秦士階層社會性格的變化〉，收於《秦文化研究第五屆學術討論會論文集》。此文章刊於中國秦漢史研究會，網址：<http://www.bmy.com.cn/qwhyj/y1.htm>。

¹⁸ 以上兩點可見余英時，《中國知識階層史論〈古代篇〉》，頁 9~10。

¹⁹ 顧頡剛先生認爲孟子所說的庠、序、學、校皆是肄射之地，學宮即司射之地，故禮、樂、射、禦、書、數六藝只有書與數乃專門用於治民，其他皆與射事有關。見顧頡剛，《史林雜識初編》，頁 85~91。楊寬則說：「當時貴族生活中所必要的知識和技能，有所謂『六藝』：禮、樂、射、禦、書、數，但是，因爲『國之大事，惟祀與戎』，他們是以禮樂和射禦爲主的。」他接著推論出西周的大學是以軍事訓練爲主，其目的在培育貴族軍隊的主幹。楊寬，《古史新探》（出版地不詳：出版者不詳，1986），頁 207~217。

²⁰ 瀧川資言，《史記會注考證新校本》卷 97（臺北：天工書局，1993），頁 1104

的水準。孔子即言：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」²¹又說：「君子無所爭，必也射乎！揖讓而升，下而飲，其爭也君子。」²²「射不主皮，爲力不同科，古之道也。」²³可知周文化本身就具有很高的文化素養，不是只依靠武力來統治天下。其次，「射」除了軍事的目的之外，更重要的似乎是在人格教育上的教養，希望由此使貴族子弟成爲一位文武兼備的人，因此實難說西周的學校僅僅只是軍士養成之地。由此更可以推論周代貴族教育是文武兼備的，而就科目來說，應該就是六藝，至於六藝之中，則以禮樂制度最爲重要。²⁴可知在西周封建制度中，士階層接受的是文武兼備的教育，故他們除了負責各部門的實際政務外，也是文化的傳播者，因此春秋戰國時代的文士恐怕不是淵源於武士。《論語》亦曾記載：²⁵

衛靈公問陳於孔子。孔子對曰：「俎豆之事，則嘗聞之矣，軍旅之事，未之學也。」

這裡透露出春秋戰國時代文士知識背景的起源與武士似乎無太大關連，因此文士恐怕難說是由武士蛻變而來的，他們自有其禮樂文化的淵源。

²⁶

。原句是「居馬上得之，寧可以馬上治之乎。」

²¹ 朱熹集註，《四書集註》，〈八佾〉，頁 16。

²² 朱熹集註，《四書集註》，〈八佾〉，頁 14。

²³ 朱熹集註，《四書集註》，〈八佾〉，頁 16~17。

²⁴ 如注 19 中楊寬先生即提出禮樂爲貴族教育中重要的一環；任建庫更提出在西周金字塔式的國家體制中，是以詩書禮樂作爲主要的維繫手段，居於金字塔底部士便成了以詩書禮樂爲標誌的「王道」主要的承載者與傳播者，最先的平民學校庠、序、校以及貴族學校大學都不是讀書之地，而是行禮觀化之所，學習的內容不是讀書，而是對禮樂的演習。詳見任建庫，〈先秦士階層社會性格的變化〉。

²⁵ 朱熹集註，《四書集註》，〈衛靈公〉，頁 105。

²⁶ 杜正勝先生曾提出春秋戰國時期的新士人當源出於允文允武的家宰，因爲在西周封建時代，貴族要請很多人來管理家務和莊園，這些人便是家臣，又稱家宰，通常他們是博學多能的，而且也驍勇善戰，孔門乃繼承家臣傳統而來。杜正勝，《周代城邦》，頁 150~153。杜先生的說法似乎是必較具備合理性的。但個人認爲去探究孔子

最後，顧先生又認爲士的轉化之因來自於孔門弟子「漸傾向於內心之修養」，故戰國時代儒與俠形成對立，文士與武士正式劃分爲二。然而「內心修養」不但文士要具備，武士也不可缺少。例如孟子論氣時特別指出北宮黝之養勇，「不膚撓、不目逃」似子夏；孟施舍之養勇，「視不勝猶勝」似曾子。²⁷此即爲武士亦重內心修養之明證。而顧先生又說文士講修養無法維持生活，最後竟不得不走上揣摩上意以獵取功名的路途，這更是自相矛盾之論。故封建制度中的士之所以轉化成文士當另有原因。那麼轉化之因爲何？若就歷史層面而言，封建制度的衰微使得士階層得以與宗法和政治脫鉤，當是春秋中晚期後士人能得到發展契機的外緣因素，而士人本身所擁有的文化知識和技藝修養，則爲內緣的因素。然而，此內外緣因素是屬於客觀的歷史環境，尚不足以形成士的轉化。雅斯培曾指出，「軸心期」的形成有一個最重要的特徵，即是哲學家能反思本身的歷史，並樹立人生最高的目標。所以探究春秋戰國時代何以士人會發生轉化，惟有從「思想」的層面來研究方能得其全幅面貌。在中國的思想界中，儒家的開創者孔子由於「少也賤，故多能鄙事」，²⁸遂成爲當時的博文知禮的專家。又由於孔子「有教無類」，他遂將古代貴族所獨佔的詩書禮樂傳播到民間，使得「學在王官」轉變成「學在百家」。²⁹也由於孔子能針對周文作一反思，遂使中國進入了「軸心期」。對此，錢穆先生有很精闢的觀察，他說：³⁰

孔子弟子多起微賤。顏子居陋巷，死有棺無槨。曾子耘瓜，其母親織。閔子騫著蘆衣，為父推車。仲弓父賤人。...其以貴族來學者，魯惟南宮敬叔，宋惟司馬牛，他無聞焉。孔子亦曰：「吾少也賤」其後親為魯司寇，弟子多為家臣、邑大夫。晚世如曾子、子夏為諸侯師，聲名顯天下。故平民以學術進身而預貴族之位，自儒而始盛也。

之前的文士淵源雖然可瞭解文士的歷史淵源所在，不過春秋戰國時期新興士人之所以能興起，更重要的因素應和軸心期時哲人的思考和提倡有關，尤其以孔子更爲重要，故本文將重心放在探究軸心時期的哲人思考上，而不去深究文士的歷史淵源。

²⁷ 朱熹集註，《四書集註》，〈公孫丑上〉，頁 36～37。

²⁸ 朱熹集註，《四書集註》，〈子罕〉，頁 56。

²⁹ 「諸子出於王官」之說在第一章注解 13 中已加說明，此處不再贅述。

可知孔子實為春秋時期最重要且影響力最大的士人之一，因此欲理解封建制度中的士為何轉化成文士，首先當由孔子來著手。而孔、荀之間最重要的儒者是孟子，故欲對荀子思想中「士」的意涵有一基本瞭解，就必須瞭解孔孟二人理想中的士人面貌。

二、孔、孟思想中的士

在封建制度解體之後，士開始轉而指稱學有專精的讀書人。然而，宗法等級體制中的士階層和以武事為職守的武士，在新的士階層出現之後，不僅沒有消聲匿跡，反而因循舊的宗法等級秩序發展下去。《左傳》哀公二年著名的趙鞅誓師之辭說：³¹

克敵者，上大夫受縣，下大夫受郡，士田十萬，庶人工商遂，人臣隸圉免。

此固然顯現社會階層已開始有所流動，但此類由庶人而獲取士身份的人，首先是依靠外在的行政力量將其擢入「士」的行列之中的，其次，「士」的身份的獲得乃是在固有的等級次序內由庶人上升為士，並沒有佚出宗法體系，仍然是在舊的等級制內。這一類型的士，其內涵本質並沒有發生變化。所以在春秋戰國之際這一歷史交匯時期，新興之士與傳統之士是共存的，「士」的含義也變得繁紜複雜，孔子的許多弟子就針對「士」的意涵向孔子詢問，可見當時社會中人們對於「士」的問題尚不易把握。孔子對於「士」的本質內涵有一些討論和說明。也因為孔子對士的闡發，使得「士」呈現出不同以往的面貌。孔子的中心思想，無疑的是以「仁」字來加以貫串的，³²

³⁰ 錢穆，《先秦諸子繫年》，頁 83。

³¹ 晉杜預集解，《左傳會箋》，頁 13~15。

³² 當然孔子的思想除了「仁」之外，還有一個「禮」字。由於孔子思想中包含了這兩種概念，所以先秦時期孟、荀二人對孔子思想的闡述就不太相同，後來歷代儒學不斷產生爭議似乎也與此有關。杜維明先生在〈「仁」與「禮」之間的創造緊張性〉一文之中即點出，孔子思想中的「仁」和「禮」之間有一種非常複雜的、交響曲式的結構，不只是和諧的關係。杜先生認為孔子所說的「仁」是一個人自我修養時永久性

孔子所說的「仁」具有相當複雜的含意，不是簡單能加以說明的，但是我們可以肯定的是，孔子的一生都在追求人生的意義，將「仁」視爲人生終極的目標。那麼，以「仁」爲目標的孔子是如何來闡述他心中理想的「士」呢？《論語·子張》篇中子夏曾說：「仕而優則學；學而優則仕」。³³此雖爲子夏之言，但大致而言已點出孔子對於士人的兩大要求—「爲學」與「爲仕」，事實上這兩者是可合而爲一的，但爲了論述的方便，故以下先將兩者分開論述，以便對於孔子思想中的「士」做一說明，然後找出這兩者的共通性。

在「爲學」方面，孔子提出「有教無類」的教育主張，希望教育使得各階層的人皆能具備道德意識，所以在「爲學」方面，孔子賦予士階層一種嶄新的道德觀，他倡導道德內容的學習，期許士人在爲學之時首重培養良好的道德觀。孔子心目中之「學」，乃指「進德」之努力講。「進德」重在不斷向上自覺要求，因此孔子論學重在意志的純化昇進及價值自覺的拓展，不以具體知識爲重。³⁴《論語》中記載孔子回答子張問士的過程可爲佐證：³⁵

的過程，其作用與西方宗教體系是相同的。人透過對「仁」的實踐，不斷由內在來自我更生、自我精進和自我完成，故人的內在道德不是由外在的禮來造就的。「禮」的意義是由「仁」賦予的，可被視爲「仁」在特殊社會條件之下的外在表現，「禮」說明瞭「仁」的自我實現的過程是如何發生的。因此「仁」和「禮」之間雖然具有創造緊張性的關係，事實上是互相依賴，兩者必須在一個動態的過程中維繫兩者的平衡。杜維明，《人性與自我修養》（臺北：聯經出版事業公司，1992）頁3~20。林師啓屏則將孔子思想體系視爲一立體的動態發展系統，提出青年孔子的遠大目標便是建立在一個以「禮樂」爲核心的生活世界，而且是以「周」爲理想範本的生活世界。到了中壯年時期，遭遇到魯國君臣的疏離與不信任，隨著生命中各種挫折的來臨，孔子開始反省到理想與現實的斷裂，經過這個反省，孔子的思想乃產生某些微妙的變化，晚年的孔子內心越來越澄澈，他意識到現實人間的發展，恐難容理想廁身其間，但他並沒有放棄任何的機會，總是希望將其理想，藉由各種方式表達出來。這種精神已是一種近乎宗教的性格了。但由於對「限制性」的概念，不斷地思索著，他乃在困頓之際，上追「天人」的相關問題，從而在「人」的「道德主體」的思考方向中，指向「超越性」的存在。見林師啓屏，〈孔子思想分期之可能及其意義〉，該文發表於輔仁大學舉辦的「第三屆先秦兩漢學術國際研討會」《百家爭鳴—世變中的諸子學術》，2003年12月6~7日。由此看來，孔子的「仁」實際上具有複雜的含意，難以說明透澈，但孔子思想可由「仁」字來貫串亦非錯誤的判斷。

³³ 朱熹集註，《四書集註》，〈子張〉，頁133。

³⁴ 參見勞思光，《中國哲學史》，頁99。

子張問：「士何如斯可謂之達矣？」子曰：「何哉，爾所謂達者？」
子張對曰：「在邦必聞，在家必聞。」子曰：「是聞也，非達也。夫
達也者，質直而好義，察言而觀色，慮以下人。在邦必達，在家必達。
夫聞也者，色取仁而行違，居之不疑。在邦必聞，在家必聞。」

孔子認為一個士人必須真誠的修養自身的道德觀念，自然能德行通達。若只是求取虛名，即使取得了虛名，事實上對自己的德行反而是一種損害。可知孔子在「為學」的目的上所重視的是士人本身道德行為修養的完善，他認為士人具備了良好的道德情感之後，自然能超越自身的成敗得失，不將自身的利益視為人生的主要目的。

但孔子的「仁」本來就具備「社會性」的特點，孔子教育的目的，就在培養學生成為有用之才，他希望學生透過對「仁」內涵的掌握，由修身齊家進而治國平天下。所以在「為仕」方面，孔子所開創的「儒家」可說是當時各國國君人才供應的重要來源之一，而孔子本人也急於為世所用，所以他在《論語·陽貨》篇中曾發出這樣的呼喊：³⁶

吾豈匏瓜也哉！焉能繫而不食？

但孔子之所以希望士人出仕絕不是為了功名富貴，而是為了實現自身的政治理想，使百姓得到安樂的生活。故孔子說：³⁷

士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。

孔子強調「為仕」的目的非謀求個人生活之安富尊榮，故來學於孔子之

³⁵ 朱熹集註，《四書集註》，〈顏淵〉，頁 83~84。

³⁶ 朱熹集註，《四書集註》，〈陽貨〉，頁 121。

³⁷ 朱熹集註，《四書集註》，〈里仁〉，頁 22。

門者，孔子必先教其志於「道」，如此才能忘記一己衣食之美惡，爲天下後世作大公之計而努力。³⁸因此孔子雖然曾說「臣侍君以忠」³⁹，「其事上也敬」⁴⁰。但孔子並非主張臣子當一味的順從君王。孔子所認可的臣子，必須超脫於權力與物質的追求，而以「道」爲最高準則。在《論語》中，孔子便曾據此提出他心目中的理想臣子樣貌：⁴¹

所謂大臣者，以道侍君，不可則止

孔子認爲君臣之間的結合，不能以現實利益來思考，而必須以「理想性」的「道德價值」爲相處的原則，若無法以「道」和君王相遇合，則臣子自然

³⁸ 此論述可參見錢穆，《論語新解》（香港：新亞研究所，1964），頁 121。至於孔子所說的「道」所指爲何呢？黃俊傑先生指出，古代儒家思想中的「時間」具有「可逆性」的性質，古代儒家對於人類的歷史發展採取樂觀的態度，他們認爲歷史中含有某種「理性」的因子，因此歷史「必然」會朝向光明的方向發展，這種歷史的必然性就是儒家所說的「道」。古代儒家所說的「道」既是「歷史的必然性」又是「道德的必然性」，既是歷史中的永恆原理又是社會政治的原則。所以儒家思想中的「道」不是近代西方思想史所說的「自然律」－不受人意志支配的客觀宇宙原理，而是一種人事的規律。詳見黃俊傑，〈中國古代儒家歷史思維的方法及其運用〉，收於楊儒賓，黃俊傑編，《中國古代思維方式探索》（台北：正中書局，1996），頁 28；余英時先生亦強調「以道自任」是先秦思想家一致的觀念，而先秦思想家所說的「道」有兩項共通性：「歷史性」和「人間性」。以道自任的精神以儒家表現的最爲強烈。孔子強調「士」的道德取向必須以「道」作爲最後的依據，要求士要超越自己和群體的利害得失，發展成對整個社會的關懷。見余英時，《中國知識階層史論》，頁 38～57；勞思光先生則觀察到，孔子所謂的「道」，即相應於「仁」說，孔子的「仁」本指無私的意志狀態，故孔子此處所說的「志於道」必以「無私」爲其特性，至於「忠恕」則是「仁」之兩面表現，乃達到「仁」境界的實踐工夫。勞思光，《中國哲學史》，頁 127～130。依此而言，可知「道」是古代儒家在建立人格及政治社會的最高準則，也是中國哲人處理萬事萬物時所依據的最高準則，至於孔子所說的「道」無疑的就是「仁」。

³⁹ 朱熹集註，《四書集註》，〈八佾〉，頁 17。

⁴⁰ 朱熹集註，《四書集註》，〈公冶長〉，頁 29。

⁴¹ 朱熹集註，《四書集註》，〈先進〉，頁 74。

應當離去，不可眷戀權位。⁴²

透過「爲學」及「爲仕」這兩方面的探究，可知孔子的偉大貢獻，在於他能在已僵化的封建制度中，發現到「道德情感」的重要，並將此一「道德情感」注入士階層之中，所以孔子要求士人無論在「爲學」或「爲仕」上都應當依據「道德情感」來從事「道德行爲」。一位士人不但要以「道德情感」來修養自身，還應以「道德情感」來服務社會人群。孔子之後，士階層開始脫離封建制度的藩籬，他們開始有一個更高的精神憑藉對抗王侯，用傳統的話來說，此一精神即所謂的「道」。孔子的弟子曾子之言最足以表達這種精神：⁴³

士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？

此後「以道自任」的精神就成爲士階層的共同理想，也成爲後來儒者從政時的最高理想，范仲淹所說的：「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂。」⁴⁴正是這種精神的最佳注解。

孔子此一理想主義的精神到了孟子手上得到更進一步的發展，孟子對於士人的志向、價值及士人和「道」之間的關係均有更進一步的闡述。首先，孟子認爲士人和平民是不同的，因爲士人具有永恆不變的善心，孟子說：⁴⁵

無恆產而有恆心者，惟士為能。若民，則無恆產，因無恆心。苟無恆心，放辟邪侈，無不為已。

孟子肯定士人即使在艱難困苦之中，也不會失去善心，這源自於他們能

⁴² 關於孔子的君臣觀念乃參考林師啓屏，《先秦儒法思想中的血緣問題及國家》，頁 168~171。

⁴³ 朱熹集註，《四書集註》，〈泰伯〉，頁 51。

⁴⁴ 高明審訂，《今註今譯古文觀止（上）》（臺北：黎明文化，1992），頁 570。

⁴⁵ 朱熹集註，《四書集註》，〈梁惠王上〉，頁 14。

不斷的以仁義來高尚自己的心志：⁴⁶

王子墊問曰：「士何事？」孟子曰：「尚志。」曰：「何謂尚志？」曰：「仁義而已矣。…居仁由義，大人之事備矣。」

孟子於此發揮了孔子「士志於道」之說，他認爲士人若欲高尚其志，則不論所居所由，都要以仁義爲主。當士人在言語和行動上都努力去實踐仁義之後，才有可能成爲體用兼備，經綸天下的大人。此時士人上可救國，下可化民，使百姓得以安居並脫離禽獸的境界，所以士人不僅不是尸位素餐者，反而對社會具有重要的價值。在肯定士人的價值之後，孟子更區分出「尚志」和「食功」者的不同：⁴⁷

彭更問曰：「後車數十乘，從者數百人，以傳食於諸侯，不以泰乎？」孟子曰：「非其道，則一簞食不可受於人；如其道，則舜受堯之天下，不以為泰，子以為泰乎？」曰：「否。士無事而食，不可也。」曰：「子不通功易事，以羨補不足，則農有餘粟，女有餘布；子如通之，則梓匠輪輿皆得食於子。於此有人焉，入則孝，出則悌，守先王之道，以待後之學者，而不得食於子。子何尊梓匠輪輿而輕為仁義者哉？」曰：「梓匠輪輿，其志將以求食也；君子之為道也，其志亦將以求食與？」曰：「子何以其志為哉？其有功於子，可食而食之矣。且子食志乎？食功乎？」曰：「食志。」曰：「有人於此，毀瓦畫墁，其志將以求食也，則子食之乎？」曰：「否。」曰：「然則子非食志也，食功也。」

「非其道則一簞食不可受於人」是著重於「君子固窮」的本分；「如其道則舜受堯之天下不以為泰」則是充分體證「親親」而「仁民」而「愛物」的責任倫理，所以彭更雖然自居「尚志」的階層，事實上其判斷價值的原則

⁴⁶ 朱熹集註，《四書集註》，〈盡心上〉，頁 198～199。

⁴⁷ 朱熹集註，《四書集註》，〈滕文公下〉，頁 83～84。

卻來自食功。⁴⁸簡言之，彭更雖然自居「尚志」階級，但是其判斷的標準卻是以表面的經濟效益為主。孟子則以為有功之人皆可食祿，而士人行仁尚義，闡揚文化，對於世道人心具有重大的影響，然而這不是經濟效益可判斷的，故孟子責備其弟子不應以表面的經濟效益來否定士人的價值。在梳理了「尚志」和「食功」的不同之後，孟子更以社會分工的概念，提出了頗具爭議的勞心勞力說：⁴⁹

有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所為備。如必自為而後用之，是率天下而路也。故曰：或勞心，或勞力；勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人，天下之通義也。

「義」指此事具備「正當性」而言。孟子以為分工合作是人類生活的準則，勞心之人當治理勞力之人，勞力之人供養勞心之人。此段話受到許多人的批評，⁵⁰但我們若仔細考察此篇文章的脈絡，可知孟子在此區分出的勞心者與勞力者，是針對「士無事而食」這一類經濟功效主義者的論點而來的，孟子認為許行的社會分工對於統治階級的工作是完全懵懂無知的，是一種以勞動生產為主的極端思想，然而許行不瞭解事物是有差別的，所以勉強去齊一萬物事實上造成天下之人作偽，根本不能治國。所以孟子由人禽之辨、夷夏之防、職業分工、政治領導、道德教化乃至文明演化的意義來為勞心階級的社會功用作辯護，事實上是非常具有說服力的。此外，孟子雖然有勞心和勞力階級的區分，但此階級不是固定不變的，人可以透過自身的努力來使自

⁴⁸ 詳見杜維明，〈孟子：士的自覺〉，收入李明輝主編，《孟子思想的哲學探討》（臺北：中研院文哲所，1995）頁6~7。

⁴⁹ 朱熹集註，《四書集註》，〈滕文公上〉，頁73。

⁵⁰ 例如任繼愈即批評孟子把勞心者的剝削特權與勞力者被剝削的災難說成「分工」，並論證這種分工是「天下之通義」是錯誤的。剝削階級的偏見，使他混淆了勞心與剝削階級之間的區別。所謂勞心者事實上是依附在統治階級之下的腦力勞動者，他們為統治階級服務並壓迫勞力者，但也創造了一些精神財富，這種分工是一種剝削，不可能是永恆的。詳見任繼愈主編，《中國哲學史》第一冊（北京：人民出版社，1990），頁150。

已成爲「尚志」階級。故《孟子·告子》篇才說：⁵¹

公都子問曰：「鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？」孟子曰：「從其大體為大人，從其小體為小人。」曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」曰：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此為大人而已矣。」

孟子曰：「有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人，修其天爵，而人爵從之；今之人，修其天爵，以要人爵；既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣。」

孟子肯定天賜給人相同的耳目和心，故人只要肯立起大體的心，自然成爲大人。當人不斷的以仁義忠信來修養自我，自然會有「天爵」，而具備「天爵」的人自然有很大的機會具備「人爵」。孟子在此提出的修養之道是沒有貴賤貧富的區分的，而且人的貴賤不在於「地位」高低，而在於人自身「道德感」的多寡。所以孟子的說法在在不平等之中實暗寓平等之意。

其次，孟子也繼承了孔子理想主義的精神，所以他理想中的臣子，不是追逐權力的政客，而是爲了實現「道」的風骨大臣，他所認可的臣子，一方面能「責難於君」，⁵²進而「格君心之非」，⁵³一方面能以「仁義」來教化百姓。故孟子主張臣子的出處進退，應當以「道」爲標準，至於君王的權勢與個人的利益則非臣子做事時考慮的因素。故孟子才說：⁵⁴

⁵¹ 朱熹集註，《四書集註》，〈告子〉，頁 170~171。

⁵² 朱熹集註，《四書集註》，〈離婁上〉，頁 97。

⁵³ 朱熹集註，《四書集註》，〈離婁上〉，頁 107。

⁵⁴ 朱熹集註，《四書集註》，〈盡心上〉，頁 190。

士窮不失義，達不離道。窮不失義，故士得己焉；達不離道，故民不失望焉。古之人，得志，澤加於民；不得志，修身見於世。窮則獨善其身，達則兼善天下。

士人是爲了「道」才和君王相結合，如果君王不實行士人的「道」，則士人就應離開，君王的威勢是無法脅迫士人的。因爲孟子能依據孔子的理想主義來批判當時的君王，事實上他已發展出「道尊於勢」的觀念，故孟子直言：⁵⁵

天下有道，以道殉身；天下無道，以身殉道。未聞以道殉乎人者也。

孟子極力提倡「道」的尊嚴，認爲士人的客觀價值而德而不在位，所以有德而位尊是理所當然，道德尊而官位卑是不足掛齒之事，一個士人本身具備的道德意識就足以和擁有統治權的君王相抗衡，所以士人和君王的地位是平等的，並無君尊臣卑之理。綜合來說，孟子繼承並發揚了孔子「道尊於勢」的觀念，一方面爲士人建立了崇高的地位，一方面也塑造了中國士人的批判意識。

孔、孟之後，士人開始有一個可和君王的「勢」相抗衡的「道」。然而孔、孟因著重於道德意識的建立，所以對於士人應當擔負的實際職責並未詳加論述，如此就缺乏了客觀的制度架構。⁵⁶加上孟子更經常將「道」與「勢」置於對立的兩極，認爲士人應服膺儒家的「道」而非君王的「勢」，此說法

⁵⁵ 朱熹集註，《四書集註》，〈盡心上〉，頁 202~203。

⁵⁶ 對此牟宗三先生則指出法家人物的現實感很強，所以能配合春秋戰國時代政治社會之情況，建立起「君主專制」的政體，完成了春秋戰國時代社會的轉型。儒家現實感不夠，太重視講道理，並不是道理本身有錯，而是他跟問題本身不相干，因此根本不能解決問題。換言之，道理本身只是「必要條件」，但不是「充分條件」。由牟宗三先生的話可知儒家本身致力於道德的論述並非錯事，但此觀念必須配合現實才能發揮真正的作用，否則終究只是理想，而孔孟在此方面是有些不足的。詳見牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 177~178。

自然不爲君王所好，《史記·孟荀列傳》就曾記載：⁵⁷

孟軻，騶人也。受業子思之門人。道既通，游事齊宣王，宣王不能用。適梁，梁惠王不果所言，則見以為迂遠而闊於事情。...而孟軻乃述唐、虞、三代之德，是以所如者不合。退而與萬章之徒序詩書，述仲尼之意，作孟子七篇。

「迂遠而闊於事情」其實正指出孟子「仁義」主張因爲觸怒到君王的「逆鱗」，造成戰國的君王的厭惡，故找藉口來批判儒家。然而戰國時代正處於「百家爭鳴」的時刻，各個學派皆在爭奪學術上的領導地位，在此情況下，儒家在政治上的不受重視必然造成儒家在學術上也失去的主導地位，儒家衰微的危機感是荀子所深切焦慮而必須加以解決的，因而他必然會對孔孟之說加以調整。加上荀子的思想重心本來就比較偏向於「外王」的層次，故荀子理想的「士」和孔、孟當然會有些差異；其次，在孔、孟的論述之中，理想人格之時有時稱士、有時稱君子、有時稱賢人或仁人，並無太刻意要將這些名詞作一區隔。例如在《論語》之中子路曾經先後問士和君子，孔子著重的都以自身的修養爲先，著重的是道德修養良善之後才可出來治民。杜維明先生亦點出孔、孟是把社會功效奠基於德業，故在《孟子》一書中，大人和大丈夫必然是君子，而「士」在孟子用詞中和君子、大人和大丈夫亦屬同類而未嚴格區分。⁵⁸然而荀子的思想中的重要觀念就是「分」，因此荀子的理想人格一定是有區別的，士、君子、聖人一定是有所不同的。最後，孔孟二人因爲受親緣觀念的影響較重，所以在「親親」和「尚賢」之間常有徘徊的現象，無法完全的建立以才能做爲任用標準的觀念。荀子則打破血緣的觀念，徹底構建了一個以道德才能爲階級高低標準的封建社會，這對於中國後代官僚制度的形成也有重要的影響。以下就先論述荀子思想中「士」的各種用法及意涵。據此探究荀子理想中的「士」應具備何種面貌。

⁵⁷ 瀧川資言，《史記會注考證新校本》卷 74，頁 943～944。

⁵⁸ 杜維明，〈孟子：士的自覺〉，頁 2。

第二節 《荀子》一書中「士」的用法及意涵

由第一節中的探討，可知若由不同的角度來探究，則在荀子之前，「士」的含意已非常紛雜。不過主要的含意有兩種：一種指的是封建制度下的有職之人；一種指的是以「道」為尊的士人。前者附著於血緣所組成的封建制度中，受上位者的支配，雖然掌握了文化知識，但無獨立的思考能力，更不可能將「人民主體性」置於「君王主體性」之上；後者則具備獨立思考能力，乃文化上的自由人，他們堅持自己所服膺的「道」高於君王的「勢」，將自己定位為文化的承擔者。而進入戰國時代後，以「士」為中心組成的稱謂和專用名詞，據粗略統計更高達百餘種。這不僅說明士階層遠比孔子時代複雜，也說明他們的行跡遍及社會各個角落。⁵⁹戰國時代的士為了出路問題，各憑才識和手段，因而其心態、價值、行為各有不同面相出現，為了區分不同士，當時的人便開始對士進行分類。例如《墨子·雜守》篇把士分為「謀士」、「勇士」、「巧士」、「使士」。《莊子·徐無鬼》把士分為「知士」、「辯士」、「察士」、「招世之士」、「中民之士」、「筋力之士」、「勇敢之士」、「兵革之士」、「枯槁之士」、「法律之士」、「禮教之士」、「仁義之士」等。⁶⁰同樣的，荀子對於「士」亦有許多的探討與說明。若針

⁵⁹ 此一統計引自劉澤華，〈戰國時代的「士」〉，《歷史研究》第4期（北京：中國社會科學出版社，1987），頁42。

⁶⁰ 此兩段原文詳見於清孫詒讓，《墨子閒詁》（台北：世界書局，1962），頁373及郭慶藩集釋，《莊子集解》，頁834~835。除了前面所說的墨子和莊子所做的分類之外，近代的學者也各依其需求做出分類。例如郭沫若把士分為公用畜養的家臣，私門養士的客，以士為職業的游士辯士，讀書求仕的文學之士，以軍功封爵賜賞的武士，隱士或辟世之士，任俠之士等。見郭沫若，〈古代研究的自我批判〉，收於收錄於劉夢溪主編，《中國現代學術經典—郭沫若卷》，頁573~582。錢穆將戰國中期的游仕分成勞作派、不仕派、祿仕派、義仕派、退隱派。錢穆，《國史大綱》，頁107~109。范文瀾把士分為學士、策士、方士和食客。范文瀾，《中國通史》第一冊（北京：人民出版社，1986），頁166~168。劉澤華把戰國時期的士分為武士、文士、吏士、技藝之士、商賈之士、方術之士及其他等七大類，文中仍不停地再作細分。劉澤華，〈戰國時代的「士」〉，頁42~43。分類固然容易理解，卻常有分類不當、標準難以統一或難以歸類的問題。而且中國哲人向來較無分類的概念，荀子雖然分類的概念較佳，但在文中仍不免出現許多混用的情形，故本文在論述荀子思想中「士」的類別之

對這些探討與說明稍加分析，就會發現荀子的「士」爲多義名詞，其內容包羅萬象。大致說來，荀子思想中的「士」大致上有五種用法及意涵，這五種用法中，有的指當抽象的動詞使用，有的則指具體的人物而言，以下先說明其中較不重要的二種：

一、指「事」而言

許慎的《說文解字》將士解釋成「事」，此一說法也得到許多人的論證。在《荀子》書中亦可看見此一用法，〈致士篇〉說：⁶¹

凡流言、流說、流事、流謀、流譽、流愬，不官而衡至者，君子慎之，聞聽而明譽之，定其當而當，然後士其刑賞而還與之

楊倞注曰：「士當爲事，行也。言定其當否。既當之後，乃行其刑賞反與之也。」郝懿行曰：「士者，事也，古士、仕、事俱通用，此士謂事其事也。」王引之曰：「士字義不可通士，當爲出字之誤也。」⁶²饒宗頤則認爲動詞之「士」訓「事」，士與事同音爲訓，士即是事，能任事之人即是士。周初的庶士、多士原爲男性之掌王事者。⁶³雖然王先謙贊同王引之之說，但就大多數學者的論證而言，士作動詞時可和「事」相通，有「實行」之意。⁶⁴不過此種用法在荀子思想中不具重要地位，頂多只能說明「士」有時是可當作「事」解釋的。

時，只針對荀子文中主要出現「士」的面貌作一研究及區分，不去探究分類的標準等問題。

⁶¹ 王先謙，《荀子集解》，〈致士篇〉，頁 461。

⁶² 王先謙，《荀子集解》，〈致士篇〉，頁 461。

⁶³ 余英時，《中國知識階層史論》，頁 99。

⁶⁴ 王引之說：「隸書『出』字或省作『士』，故諸書中『出』字或誤作『士』」于省吾則說：「楊注：『士當爲事。』王引之云：『士當爲「出」，字之誤也。』」廖吉郎先生認爲王引之的說法是錯誤的，因爲《荀子》一書全文「卿士」皆作「卿事」，而古字中「事」與「使」同字，使乃「用」之意，可知「士」可當「事」來解釋的，王說爲非。以上的論證詳見廖吉郎校注，《荀子》（台北：國立編譯館，2002），頁 1093。

二、指「成年男子」

在前面第一節的探討中，曾論及由訓詁的角度而言，士指「成年男子」似乎較為一般訓詁的學者所接受。而在荀子的論述中，也曾出現類似用法，〈非相篇〉有一段話說：⁶⁵

婦人莫不願得以為夫，處女莫不願得以為士，棄其親家而欲奔之者，比肩並起。

楊倞曰：「士者，未娶妻之稱」。易曰：「老婦得其士夫。」郝懿行曰：「女、士對言，如詩之氓，易之大過，皆是古以士、女為未嫁娶之稱。」⁶⁶可知此處的「士」可當作「男子」解，且指「未娶妻者」。這種用法在荀子的思想中亦不具重要的地位，不過顯示了「士」作「男子」解是古代通行的用法之一。

以上這兩種「士」的用法較偏向於訓詁方面，在荀子的思想中可說是不具重要地位的，出現的次數亦極少。若深入探究《荀子》一書中「士」的特點及社會地位等情況，和本文關係較密切的應是以下三種用法：⁶⁷

三、當「武士」使用

就歷史的層面來探究，士的原意當「武士」解是許多學者所主張的。我則在前面的推論中得出周代封建制度中的「士」當解為「有職之人」，不過我並不否定「士」亦必須接受軍事的訓練，換言之，士在某些敘述脈絡下亦可當國家的武裝力量來解釋。而由於技能、職掌、兵種以及國別等不同情況，「武士」又有各式各樣的稱謂，在《荀子》一書中，大概有「士」、「爪牙之士」、「士大夫」、「庶士」、「教士」、「國士」等等不同的稱呼。⁶⁸

⁶⁵ 王先謙，《荀子集解》，〈非相篇〉，頁 206。

⁶⁶ 王先謙，《荀子集解》，〈非相篇〉，頁 206。

⁶⁷ 劉澤華在〈戰國時代的「士」〉一文中將「士」分類成武士、文士和低級官吏三類，本文在建立荀子思想中士的各種作用時，後三種分類乃受其啓發而來。

⁶⁸ 除了文中的論述之外，其他「士」可當「武士」解者見〈大略篇〉：「諸侯相見，卿為介，以其教士畢行，使仁居守。」王先謙，《荀子集解》，頁 773~774。〈

大致說來，荀子大多將「武士」視爲其理想制度下的一環，負責保護君王的工作。在此敘述脈絡下，荀子著重於「武士」工作性質的介紹，並未有太多哲學意涵。例如〈正論篇〉云：⁶⁹

出戶而巫覡有事，出門而宗祝有事...，三公奉輓、持納，諸侯持輪、挾輿、先馬，大侯編後，大夫次之，小侯元士次之，庶士介而夾道，庶人隱竄，莫敢視望。

楊倞注曰：「庶士，軍士。介而夾道，被甲夾於道側，以禦非常也」⁷⁰此處的「庶士」即指封建制度下的「武士」而言，荀子在此乃說明聖王出外時文武百官之職責。《荀子》一書對於「武士」的論述大多如此，因爲屬工作性質的說明，故較少哲學方面的意涵。比較值得注意的是荀子對於「武士」的重視超過孔、孟二人，此或許是因爲荀子著重於具體的「制度」層面，所以他能注意軍事的重要，進而肯定武士的價值。例如〈王制篇〉說：⁷¹

王者富民，霸者富士，僅存之國富大夫，亡國富筐篋，實府庫。

荀子不否定國君若能尊崇「武士」，則能達到「霸」的境界，而「霸者」也是很不容易達到的境界。⁷²在〈臣道篇〉中荀子亦有相似的見解：⁷³

子道篇〉：「雖有國士之力，不能自舉其身，非無力也，勢不可也。」王先謙，《荀子集解》，頁 830。以上所說的「教士」及「國士」都可當「武士」來解釋。

⁶⁹ 王先謙，《荀子集解》，〈正論篇〉，頁 567~568。

⁷⁰ 王先謙，《荀子集解》，〈正論篇〉，頁 568。

⁷¹ 王先謙，《荀子集解》，〈王制篇〉，頁 311。

⁷² 荀子對於王霸的區別，簡單來說就是〈王制篇〉中所說的：「與積禮義之君子爲之則王，與端誠信全之士爲之則霸。」王先謙，《荀子集解》，頁。換言之，以禮義治理可稱王天下，以誠信治理則能稱霸天下。韋政通先生點出，孔子雖基於道德的判斷而認爲：「天下無道，則禮樂征伐自諸侯出」，但對於桓公與管仲的歷史地位仍是肯定的。但到了孟子時則純以道德判斷爲主，提出「以利假仁者霸」，否定了桓公及管仲的歷史地位。至於荀子則能直承孔子大處，他雖然以王爲最高理想，但尊王而不

正義之臣設，則朝廷不頗；諫爭輔拂之人信，則君過不遠；爪牙之士施，則仇讎不作；邊境之臣處，則疆垂不喪。

「爪牙之士」指的是勇猛的武士。國君若能善用勇力之臣，則敵人自然不敢來犯。由此可知，荀子雖然強調軍事的根本在於君王平時能施行禮義來使人民依附，但他還能論述軍事的細節及武士對於國家的重要性。⁷⁴其軍事思想可說是本末兼顧，對後代的軍事觀念也有不少的啓發。魏元珪先生即指出：⁷⁵

孟、荀二子皆崇孔子之說，故對用兵之道所見略同，但荀子生當戰國末季，見殺伐之事日繁，徒有仁義道德之教化，亦不足以拯危，故主

黜霸。甚至在荀子的心目中，有時霸者和王者是相去不遠的，因為荀子知道王道雖可貴，但畢竟是理想，在現實上實難達成，故桓公和管仲的霸業已相當難得。尊王是一種理想，尊霸則是重一歷史事實，故在政治思想上，荀子稱美霸道實際上較孟子只尊王道較為典實。韋政通，《荀子與古代哲學》，頁 126~130；趙士林先生則認為孟子將儒家倫理政治學說徹底道德化、主觀化，其王霸之辨是用倫理吞沒政治的思想走向，在政治運作上則提出了比孔子更嚴格的道德要求。而荀子所體認的最高政治境界體現了孔子所說的「為政以德」及孟子的「仁政王道」。表現在王霸之辨上，荀子高揚「王道」，主張「力仁」，所以荀子在〈仲尼篇〉中對「霸」的批判可謂淋漓盡致，與「霸」成對比的是對「王」的謳歌。所以荀子在王霸之辨上維護王道的精神並不比孟子遜色。趙士林，《荀子》（台北：東大圖書公司，1999），頁 103~110。這兩位先生都點出孟子在王霸之辨時對於「道德性」的要求大為提高，但有關於荀子的王霸之辨似乎觀點略微不同，趙先生無疑著重於論述荀子與孟子在政治倫理上的相同之處，韋先生則著重於荀子和孟子的不同之處。個人認為韋先生的說法是較為接近事實的，但必須說明的是，荀子的終極理想乃是「王道」，他之所以不否認霸道並不表示荀子以「霸道」為滿足，他的主要用心當是要引導「霸者」向「王道」邁進，此表明荀子的思考脈絡仍是儒家的。

⁷³ 王先謙，《荀子集解》，〈臣道篇〉，頁 450。

⁷⁴ 在〈議兵篇〉中，荀子雖然強調了「禮義」在軍事上處於關鍵的位置，但荀子並不諱言刑罰在軍事上的必要性，也能論述為將之道及理想的軍制，顯現了荀子思想中重「制度」的一面。

⁷⁵ 魏元珪，《荀子哲學思想研究》（台中：東海大學出版社，1983），頁 253。

張必要時宜以戰止戰。荀子雖未必贊成戰爭，但對無可免之戰禍，總擬有防禦之道，故在著作中，特有議兵之篇，當時捨吳起外，荀子可說是首屈一指之軍事哲學家。

關於軍事及武士的價值這一方面，孟子是很少去談論的，可知荀子因爲偏向於外王「制度」的建立，所以較能注意到軍事方面的問題，並論述如何建立起強大的國防及武士的價值之所在。

四、當「文士」使用

《韓詩外傳》卷七說：「君子避三端：避文士之筆端，避武士之鋒端，避辯士之舌端。」⁷⁶這裏把操筆桿的稱爲文士。其實文化人，包括辯士，皆可稱爲文士。早在戰國之初，墨子就曾對文士的特點與文士的不同類型作過劃分，他說賢良之士「厚乎德行，辯乎言談，博乎道術」⁷⁷。德行、言談、道術應該說是對文士的分類。戰國史籍中有關文士的各種稱謂不下三、四十種。⁷⁸這幾十種稱謂，大體可歸入如下幾類。第一類可稱爲道德型。這一類的士把道德修養作爲奮鬥目標；第二類可謂之爲智慧型。這些人重在知識和學以致用。⁷⁹第三類可謂之技能型。這部分人又可分技藝之士、商賈之士、方術之士三部分：技藝之士指有一技之長和專門技能的人；商賈之士指經營工商業之士；方術之士指卜、巫、相面、看風水、求仙藥之類的士人。⁸⁰探究《荀子》一書，亦可發現其論述的「士」亦具備這三種類型，不過這三種

⁷⁶ 賴炎元註譯，《韓詩外傳今註今譯》，（台北：台灣商務印書館，1986），頁 281。

⁷⁷ 清孫詒讓，《墨子閒詁》，〈尙賢第八〉，頁 25。

⁷⁸ 此一統計引自劉澤華，〈戰國時代的「士」〉，頁 43。

⁷⁹ 劉澤華認爲隱士可以說是以上兩類的附類或兼類，這類士因種種原因不爲官。但他們不出仕並不是都不關心國計民生、社會政治大事；相反，有些隱士發表了許多評論時政得失的言論，甚至提出系統的理論，成爲一家之言。有些隱士在社會上具有很高的聲望，君主貴人派使臣再三延聘，卻拒不受命。也有些隱士是一時的，隱居只不過是靜觀待機之術。詳見劉澤華，〈戰國時代的「士」〉，頁 43。茲從其說。

⁸⁰ 文士這三種分類引自劉澤華，〈戰國時代的「士」〉，頁 42～43。

類型中，荀子最重視的，當是道德型的「士」，因荀子曾云：⁸¹

弓調而後求勁焉，馬服而後求良焉，士信慤而後求知能焉。士不信慤而有多知能，譬之其豺狼也，不可以身尔也。

荀子強調，士當先求自身道德的完善，再推及求智慧和能力的完備。一個士人如果只有知能卻無道德，將如豺狼一般危險不可近。這應是繼承孔子所說的：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，凡愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文。」⁸²的思想而來。故荀子所說的「文士」，當以道德型的「士」為主。

道德型的「士」強調的是如何透過實踐的工夫來達到自身道德修養的完善，因此實踐依據為何及如何實踐就成了許多人論述的重點。在本章第一節中，我曾點出孔、孟為士人注入了一種理想主義的精神，並為士人建立起尊嚴感。而荀子一方面承此二人的思想脈絡，一方面依照自己思想並結合當時的社會情況，對於此類的士亦有詳盡的定義及說明。大致而言，《荀子》一書中道德型的「士」稱呼大概有「士」、「法士」、「誠士」、「勁士」、「信士」、「有方之士」、「列士」等等。⁸³在荀子的論述中，道德型的「士」最重要的修養依據就是「禮法」，⁸⁴荀子認為道德型的「士」首先能瞭解自己本性之不善而立志改變，因而能去尋求師長的教導及熟讀儒家經典，進而知道禮法的重要性並能努力實踐，但因為「知」的缺乏，故對於「禮法」的

⁸¹ 王先謙，《荀子集解》，〈哀公篇〉，頁 850。

⁸² 朱熹集註，《四書集註》，〈學而〉，頁 2~3。

⁸³ 除了正文中所引之外，其他可解為道德型的士尚見於〈非相篇〉：「法先王，順禮義，黨學者，然而不好言，不樂言，則必非誠士也。」王先謙，《荀子集解》，頁 216。〈王霸篇〉：「以夫千歲之法自持者，是乃千歲之信士矣。」王先謙，《荀子集解》，頁 388。〈禮論篇〉：「法禮，足禮，謂之有方之士。」王先謙，《荀子集解》，頁 597。〈大略篇〉：「子贛、季路，故鄙人也，被文學，服禮義，為天下列士。」王先謙，《荀子集解》，頁 800。

⁸⁴ 有關於「禮法」的論述我在第一章注 36 中已引張亨先生的說法加以闡述，此處不再說明。

意涵不能完全瞭解。荀子曾藉著孔子之口對此類的士有詳盡的說明：⁸⁵

哀公曰：「敢問何如斯可謂士矣？」孔子對曰：「所謂士者，雖不能盡道術，必有率也；雖不能遍美善，必有處也。是故知不務多，務審其所知；言不務多，務審其所謂；行不務多，務審其所由。故知既已知之矣，言既已謂之矣，行既已由之矣，則若性命肌膚之不可易也。故富貴不足以益也，卑賤不足以損也。如此，則可謂士矣。」

此外荀子在〈儒效篇〉中亦云：⁸⁶

行法至堅，不以私欲亂所聞：如是，則可謂勁士矣。

〈勸學篇〉則點出：⁸⁷

學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮；其義則始乎為士，終乎為聖人。

隆禮，雖未明，法士也；不隆禮，雖察辯，散儒也。

道德型的「士」立身行事能遵循禮法，能擇善固執並具備省察的能力，同時能堅守省察之後所得到的正道。士人若違背禮法，則是不知檢點的「散儒」。可知荀子認為「禮法」是道德型士人實踐的主要依據，至於「禮法」的獲得則來自於儒家「經典」的研習及「君師」的教導。

其次，荀子認為道德型的士因為對於禮法尚未完全理解，所以應著重於

⁸⁵ 王先謙，《荀子集解》，〈哀公篇〉，頁 842～843。

⁸⁶ 王先謙，《荀子集解》，〈儒效篇〉，頁 278。

⁸⁷ 王先謙，《荀子集解》，〈勸學篇〉，頁 118 及 126。

自身道德的修養，避免和人起衝突。故荀子說：⁸⁸

士欲獨修其身，不以得罪於比俗之人也。

「獨修其身」強調的是以修養自我勉勵，荀子認為士人當愛惜自己生命，不因一時憤怒而作出暴虎馮河之事。但這並不表示對於違反禮法之言論或行爲可以沈默以對，相反的，荀子認為士人對於不合禮法的言論或行爲應挺身加以批判，以維護「禮法」的尊嚴性，荀子云：⁸⁹

凡不合先王，不順禮義，謂之姦言。雖辨，君子不聽。法先王，順禮義，黨學者，然而不好言，不樂言，則必非誠士也。

因爲聖王的隱沒，造成「飾邪說，文奸言，以梟亂天下，喬宇嵬瑣使天下混然不知是非治亂之所存者。」⁹⁰所以荀子承認辯說的存在，認為至誠之士當好言、樂言先王之禮義，來開導一般人，如此才是主誠好善的士人。換言之，能堅守「禮義」的士人方真正具備了「勇」：⁹¹

義之所在，不傾於權，不顧其利，舉國而與之不為改視，重死持義而不撓，是士君子之勇也。

重義輕利是士與君子所共同具備的德行，堅持禮義而不屈從方爲真勇。⁹²故荀子雖認為道德型的「士」當以自身修養爲重，但也要求士人當對不合

⁸⁸ 王先謙，《荀子集解》，〈修身篇〉，頁 143。

⁸⁹ 王先謙，《荀子集解》，〈非相篇〉，頁 216。

⁹⁰ 王先謙，《荀子集解》，〈非十二子篇〉，頁 225~226。

⁹¹ 王先謙，《荀子集解》，〈榮辱篇〉，頁 179。

⁹² 《荀子》一書中約有十處出現「士君子」一詞，該如何來解釋？劉澤華指出，士君子是表示士之道德的一個重要概念。從現有的文獻看，最早使用這一概念的是墨子。在《墨子》中，士君子有兩種含義：其一指中下級官吏；其二指知識份子。到了荀

禮法的行爲或言論提出批判及辯駁，使迷惑人心的姦言姦行得以停止。

再者，荀子不僅從內在的修養上對士人提出要求，甚至連外表儀容亦有所規範，〈非十二子篇〉中，荀子就曾說明心目中理想讀書人的丰采：⁹³

士君子之容：其冠進，其衣逢，其容良；儼然，壯然，祺然，蕤然，恢恢然，廣廣然，昭昭然，蕩蕩然——是父兄之容也。

士君子的儀容要端正、態度要溫和使人樂於親近，但仍能保持莊重。此

子手中，士君子完全變成了表示道德和知識程度的一種稱呼。劉澤華，〈戰國時代的「士」〉；余英時先生亦指出，「士君子」一詞墨子常用之，幾爲墨家之專利品。而荀子筆下的「士」份量已不能和孔、孟所說的「士」相比，只有「士君子」才與孔孟所稱道的「士」相當。余英時，《中國知識階層史論〈古代篇〉》，頁 46~47；廖吉郎認爲：「士君子泛指有道德修養的人，又指上流社會。」廖吉郎校注，《荀子》，頁 182。若就《荀子》原文來探究，解釋爲「道德人格」是可以成立的。荀子的理想人格境界雖以士、君子、聖人三者爲主，但有時荀子敘述脈絡較精簡時，他會將聖人、士君子、小人視爲三種境界，此時士君子會被歸爲同一境界，高於小人而低於聖人，這或可視爲士和君子所必須共同具備的道德修養，故荀子不再分開論述，士和君子本來就會有異同，此可視爲士和君子相同的部分。此外，「士君子」在荀子心目中也有時也指介於士和君子中間的一種人格類型，最明顯的例子就是〈子道篇〉中曾記載一段孔子和弟子的問答：子曰：「由，知者若何？仁者若何？」子路對曰：「知者使人知己，仁者使人愛己。」子曰：「可謂士矣。」子貢入，子曰：「賜，知者若何？仁者若何？」子貢對曰：「知者知人，仁者愛人。」子曰：「可謂士君子矣。」顏淵入，子曰：「回，知者若何？仁者若何？」顏淵對曰：「知者自知，仁者自愛。」子曰：「可謂明君子矣。」王先謙，《荀子集解》，頁 833。此時士君子似乎介於「士」和「君子」之間，不過這在荀子書中僅出現一次，就如在〈哀公篇〉中也曾記載：「孔子曰：『人有五儀：有庸人，有士，有君子，有賢人，有大聖。』」王先謙，《荀子集解》，頁 841。此時人格又分爲五等一樣。這表示荀子雖然較具分類的觀念，但仍不像西方哲人一般具有清楚的分類觀念；其次這兩段皆記載孔子之言，亦有可能是荀子針對所聽聞的孔子之言來作論述，他有以自己思想來解釋，但並未將理想人格改成自己習慣的模式。雖然「士君子」有這兩種用法，但都是屬於道德層面的論述爲主，所以我才認爲解釋爲「道德人格」是可以成立的。

⁹³ 王先謙，《荀子集解》，〈非十二子篇〉，頁 241。

一儀容的要求當根據孔子而來，⁹⁴據此荀子批判了一些讀書人的醜陋儀表及行爲：⁹⁵

吾語汝學者之嵬容：其冠綽，其纓禁緩，其容簡連；填填然，狄狄然莫莫然，睺睺然，瞿瞿然，盡盡然，盱盱然；酒食聲色之中，則瞞瞞然，瞑瞑然；禮節之中，則疾疾然，訾訾然；勞苦事業之中，則億億然，離離然，偷儒而罔，無廉恥而忍謏詬 - - 是學者之嵬也。

一位外表穿著不合禮法要求，整天只想享樂不願勞動的學者，在荀子看來真是怪模怪樣，不配稱爲真正的士人。此乃因荀子定義中的「人」就是「社會人」而非「自然人」，他認爲人的「性」、「生」、「身」必須經過改造才有價值，而改造的標準則是「禮」。所以荀子的身體觀是以自然的感官作爲材質，以大清明的統類之心作爲動力，以禮提供了形式與目的。⁹⁶故荀子的「禮」不但是士人修養時內在的道德規範，也爲士人外在形式提供了典型，荀子要求人由內而外都應服膺禮的規範，成爲一個文質彬彬的禮義之人。這是他注重士人外貌之因。

最後，荀子也發揚孟子了「天爵」、「人爵」之義。他一再強調人主動修養的重要，將「義榮」的優位性置於「勢榮」之上，荀子說：⁹⁷

志意脩，德行厚，知慮明，是榮之由中出者也，夫是之謂義榮。爵列尊，貢祿厚，形執勝，上為天子諸侯，下為卿相士大夫，是榮之從外至者也，夫是之謂勢榮。流淫汙慢，犯分亂理，驕暴貪利，是辱之由中出者也，夫是之謂義辱。詈侮捽搏，捶笞臍腳，斬斷枯磔，藉靡後

⁹⁴ 《論語·述而》篇曾記載孔子的體態是：「溫而厲，威而不猛，恭而安。」朱熹集註，《四書集註》，頁 49。據此子夏說：「君子有三變：「望之儼然；即之也溫；聽其言也厲。」朱熹集註，《四書集註》，〈子張〉，頁 132。此接近於荀子對士君子外表的要求，故我才說荀子此一方面是繼承孔子而來並加以發揚。

⁹⁵ 王先謙，《荀子集解》，〈非十二子篇〉，頁 242~243。

⁹⁶ 參見楊儒賓，《儒家的身體觀》（台北：中研院文哲所，1996），頁 76~80。

⁹⁷ 王先謙，《荀子集解》，〈正論篇〉，頁 242~243。

縛，是辱之由外至者也，夫是之謂執辱。是榮辱之兩端也。故君子可以有執辱，而不可以有義辱；小人可以有執榮，而不可以有義榮。

只有具備道德修養才能使人榮耀；外在地位權勢不能使人真正榮耀，荀子強調道德的修養是自己可以掌握的，此才具有價值性。至於別人的想法和自身的出仕與否不是自己可以決定的，此不具價值性。可知荀子對於孔孟所揭櫫的「道德主體」從未悖離。

綜合來說，荀子認爲道德型的「士」應當不斷以「禮法」來修養自身，使自己內外身心都符合「禮法」的規範，當遇到禮法未規定的事情而產生迷惑時，要仔細的省察或找師友詢問，找出最合乎禮法的行爲努力去實踐，不可因一時挫折而違背禮法的要求，「行」重於「知」是荀子思想中經常提出的觀念，此一原則更是道德型的「士」所必須特別重視的。鮑國順先生曾爲荀子心目中的「士」立如下定義：「士是一種能夠謹守禮法，以道自任，而力行不疑的人。」⁹⁸此定義用來形容荀子思想中理想的「文士」或許是比較適當的。

五、當「政府官員」使用

社會學家韋伯（Max Weber）曾提出，「法制型支配」的最純粹方式，是透過一個官僚式的管理幹部。這些管理幹部乃由個別任命的官員組成，他們組成「一元制」的組織，並遵守十項行事的標準。⁹⁹至於官僚制度則具備

⁹⁸ 鮑國順，《荀子學說析論》，頁 47。

⁹⁹ 「正當支配的三種類型」是韋伯在政治社會學理論中最爲人知的部分，韋伯在已知的歷史之中，比較分析各種支配的類型，進而發展出這三種純粹類型。「法制型支配」（legal domination）是基於官僚制的管理技術；「傳統型支配」（traditional domination）是基於管理幹部對於統治者的私人依附；「卡理斯瑪支配」（charismatic domination）則奠基於一群視卡理斯瑪爲超凡異人而赤誠效命的僕從。而在探究「法制型支配」的純粹類型時，韋伯提出十項官員行事的標準，大略如下：（1）在私人生活中是自由的，在公共領域中才有服從支配義務（2）以界定清楚的職位階層組織起來（3）每一個職位的權限都由法令清楚規定（4）職位基於自由契約，原則上是自由選擇的（5）人員選擇依專業性的資格，是任命的而非民選的（6）其報酬是金錢形式的固定薪資，薪資依個人在階層中的地位決定，但職位所負的責任及官員的社會地位也可能決定薪資的多寡（7）職位是在職者最重要的職業（8）職位即前途，升遷制

四項基本特色：功能專門化；一個權力的統序；一個形式規模或規則的系統以及非私人化。韋伯認為，這些因素在準確性及面臨一個組織的目的而具有手段的可預測性等標準之下，給予了官僚機構高度的合理性。如果我們接受韋伯此說的邏輯，則一個特定官僚系統的任何合理性質的發展，應當同樣會在官員身上反映出一個合理行為、態度及動機的適切發展。然而，官僚制度只是一般社會體系下的副體系，因此在不同的社會背景之下，官僚制度自然會有差異。¹⁰⁰

在中國，儒家意識為一般的社會體系提供了動機性的價值，加以儒家思想一向被採用為官方的意識型態，迫使具有各種信仰的意欲為官為吏的士人，皆必須成為名義上的儒家，才能通過文官的考試。但漢代之後的儒學，無法和孔、孟的原始儒學混為一談，孔孟的儒學偏向於「道德主體」的建立，偏向於個人的修養層面，但在政治實踐時，一個廣大的帝國對於國家與臣民之間的關係必須有劃一性與一致性的要求。因此雙方必然有一些基本的讓步，此一改變在法律上尤其明顯，所以在漢代時，許多儒者參與法典編纂的工作，董仲舒更把《春秋》完全化為一部法典，此正是法家「法典化」的落實。而荀子向來被視為由儒到法的橋樑，故能理解荀子對於官員的論述，當有助於我們對中國官僚組織的特性有基本的認識。

一般說來，荀子之前的官員稱之為「士」，大概有以下幾種情況：¹⁰¹一種是司法官的屬吏稱「士」，例如《孟子·梁惠王下》載：「士師不能治士，則如之何？」¹⁰²「士師」朱熹解釋為「獄官」，至於「士」則為較低級的屬官。第二種是指基層臨民的官吏。這種士有其治所，如《墨子·非攻下》云：「士不暇治其官府。」¹⁰³第三種泛稱各種屬吏。例如《禮記·祭法》：

度是由上級依年資、表現或是兩者一起來決定的（9）行政官員和行政工具的所有權分開，不得將職位據為己有（10）在辦理公事時，遵從組織嚴格，有系統的紀律和控制。詳見韋伯著，康樂編譯，《支配的類型》（台北：允晨文化，1985），頁 36～37。

¹⁰⁰ 此說可參見楊慶堃，〈中國官僚行為的一些特色〉，收入《儒家思想的實踐》，頁 175。

¹⁰¹ 這三種情況引自劉澤華，〈戰國時代的「士」〉，頁 43。

¹⁰² 朱熹集註，《四書集註》，〈梁惠王下〉，頁 24。

¹⁰³ 清孫詒讓，《墨子閒詁》，頁 91。

「庶士，庶人無廟。」注：「庶士，府吏之屬。」¹⁰⁴可知在荀子之前，「士」所擔任的職務大多屬於政府部門中較基層的事務，也是和百姓接觸最密切的一群官員。而在《荀子》一書中，此類的「士」大概有「通士」、「公士」、「直士」、「愨士」、「士大夫」、「官人百吏」、「仕士」¹⁰⁵、「小儒」¹⁰⁶、「大夫士」、「脩士」¹⁰⁷、「上士」等等許多不同的稱呼。¹⁰⁸基本上，荀子思想具有階級性的色彩，他認爲地位低者侍奉地位高者乃天經地義之事：¹⁰⁹

少事長，賤事貴，不肖事賢，是天下之通義也。

而西周封建制度正是階級制度的代表，故荀子首先繼承傳統的用法，將

¹⁰⁴ 孫希旦，《禮記集釋》，頁 1101。

¹⁰⁵ 〈非十二子篇〉：「古之所謂仕士者，厚敦者也，合群者也，樂富貴者也，樂分施者也，遠罪過者也，務事理者也，羞獨富者也。今之所謂仕士者，污漫者也，賊亂者也，恣睢者也，貪利者也；觸抵者也，無禮義而唯權勢之嗜者也。」王先謙，《荀子集解》，頁 238~239。「仕士」當指作官的士人。荀子將古今的仕士做比較以得出真正的仕士能樂得其位並推行其「道」。

¹⁰⁶ 〈儒效篇〉：「人論：志不免於曲私，而冀人之以己爲公也；行不免於汙漫，而冀人之以己爲脩也；甚愚陋溝瞽，而冀人之以己爲知也；是眾人也。志忍私，然後能公；行忍情性，然後能脩；知而好問，然後能才；公脩而才，可謂小儒矣。志安公，行安脩，知通統類：如是則可謂大儒矣。大儒者，天子三公也；小儒者，諸侯、大士也；眾人者，工農商賈也。」王先謙，《荀子集解》，頁 298~299。可知小儒可指封建制度中的士、大夫或諸侯。

¹⁰⁷ 〈禮論篇〉：「天子之喪動四海，屬諸侯；諸侯之喪動通國，屬大夫；大夫之喪動一國，屬脩士；脩士之喪動一鄉，屬朋友；庶人之喪合族黨，動州里。」王先謙，《荀子集解》，頁 602~603。脩士指「上士」而言，是士之進修者。春秋以前，士中又分等次，「上士」乃相對於「下士」而言，荀子將封建中的「士」又分等次恐怕是歷史的孑遺。

¹⁰⁸ 荀子在〈臣道篇〉論述了爲臣之道，「臣」當然也屬於官吏，不過在第一章中我以針對此處作一論述，而且荀子在此一部分著重的是君臣之間的關係爲主，下文將對此作一論探究，故此處不再論述。

¹⁰⁹ 王先謙，《荀子集解》，〈仲尼篇〉，頁 255。

「士」視為封建制度下的最低階級，地位居諸侯及卿大夫之後，例如〈大略篇〉云：¹¹⁰

天子山冕，諸侯玄冠，大夫裨冕，士韋弁，禮也。

君於大夫，三問其疾，三臨其喪；於士，一問，一臨。諸侯非問疾弔喪，不之臣之家。

此處的「士」皆指封建制度中的士而言。一般來說，荀子對於西周封建制度中的「士」的論述似乎著重於「位階」及「禮制」的說明，此顯示了荀子對於西周封建制度的嫻熟及他在構建一個合理制度時是有歷史依據的，而非自關宗風。

然而，在荀子所構建的政府體制中，階級的高低是由道德才能多寡來決定的，血緣並非決定的因素。所以荀子實際上打破了封建制度中以血緣為主的官員選拔標準，偏向於一個統一帝國的官員選拔制度。荀子將封建制度下的「士」賦予道德性的內涵，提出「德必稱位」的說法，和古代強調「位必稱德」的順序是相反的，他甚至更改了古代以血緣來授與爵位的歷史事實。荀子提出：¹¹¹

天子三公，諸侯一相，大夫擅官，士保職，莫不法度而公：是所以班治之也。論德而定次，量能而授官，皆使人載其事，而各得其所宜，上賢使之為三公，次賢使之為諸侯，下賢使之為士大夫：是所以顯設之也。修冠弁衣裳，黼黻文章，琱琢刻鏤，皆有等差：是所以藩飾之也。

¹¹⁰ 王先謙，《荀子集解》，〈大略篇〉，頁 772 及 783。

¹¹¹ 王先謙，《荀子集解》，〈君道篇〉，頁 429～430。

〈君子篇〉云：¹¹²

刑當罪則威，不當罪則侮；爵當賢則貴，不當賢則賤。古者刑不過罪，爵不逾德。

在荀子所構建的政府體制中，官員服飾之要求及俸祿之多寡乃承續西周封建制度的精神，依地位高低而有所差別。然而官吏職位的高低與權力的大小，應與本身賢能之程度成正比。此一論述無疑是繼承了孔孟理想主義的政府觀，希望爲民服務的官員應先建立良好的道德觀念，再求服務的能力。和孔、孟不同的是，荀子更進一步設計出一套具體的官僚行政制度，從官員的任命、責任到考核制度等等皆有詳盡的說明。首先在官員的任命及考核上，荀子認爲唯一而絕對的標準就是「禮義」¹¹³：

雖王公士大夫之子孫也，不能屬於禮義，則歸之庶人。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。

〈君道篇〉則云：¹¹⁴

取人之道，參之以禮。用人之道，禁之以等。行義動靜，度之以禮。智慮取舍，稽之以成。日月積久，校之以功。故卑不得以臨尊，輕不得以懸重，愚不得以謀智。是以萬舉不過也。

〈致士篇〉亦云：¹¹⁵

¹¹² 王先謙，《荀子集解》，〈君子篇〉，頁 728。

¹¹³ 王先謙，《荀子集解》，〈王制篇〉，頁 304。

¹¹⁴ 王先謙，《荀子集解》，〈君道篇〉，頁 434~435。

¹¹⁵ 王先謙，《荀子集解》，〈致士篇〉頁 466。

程者、物之準也，禮者、節之準也；程以立數，禮以定倫；德以敘位，能以授官。

荀子將上層的「禮」行從「事實上的」精英特徵轉變成為「正當的」精英身份的標識，若能依禮行事，就能進入上層的精英社會。荀子成功的融合了「禮」的道德特性及社會政治的功能，使精英社會必須由「禮」來控管，故行事依禮不再是個人問題，而是社會秩序的基石。¹¹⁶換言之，荀子明確否定了西周封建時代官位世襲的作法，把確定等級秩序的標準「禮」具體落實為「德」與「能」，為官的條件在禮義修養而非血緣。因此每個人可以自己的力量，變更自己的地位。如此一來社會上雖然有階級高低的不同，但社會上各成員仍有自由上進的機會，在不公平之中實暗寓公平之意。此外，因為官員的來源完全基於本身的「德」與「能」，而非上位者的喜好或透過私人關係的請託，因此所有官員效忠的對象是客觀的制度，上位者的喜怒或私人關係都非官員在處理公務時所考慮的因素。如此方能建立起客觀的文官制度。

其次，因為每個人的才智不同，所以表現在道德修養及施政能力上自然會有高低差別，故荀子認為當依能力的不同而給予不同的任務及責任：¹¹⁷

志行修，臨官治，上則能順上，下則能保其職，是士大夫之所以取田邑也。循法則、度量、刑辟、圖籍、不知其義，謹守其數，慎不敢損益也；父子相傳，以持王公，是三代雖亡，治法猶存，是官人百吏之所以取祿秩也。

〈君道篇〉則記載：¹¹⁸

¹¹⁶ 請參見尤銳，〈新舊的融合：荀子對春秋思想傳統的重新詮釋〉，頁 159。

¹¹⁷ 王先謙，《荀子集解》，〈榮辱篇〉，頁 182～183。

¹¹⁸ 王先謙，《荀子集解》，〈君道篇〉，頁 441～442。

愿慤拘錄，計數纖嗇，而無敢遺喪，是官人使吏之材也。脩飭端正，尊法敬分，而無傾側之心，守職脩業，不敢損益，可傳世也，而不可使侵奪，是士大夫官師之材也。

〈不苟篇〉亦云：¹¹⁹

有通士者，有公士者，有直士者，有慤士者，有小人者。上則能尊君，下則能愛民，物至而應，事起而辨，若是則可謂通士矣。不下比以暗上，不上同以疾下，分爭於中，不以私害之，若是則可謂公士矣。身之所長，上雖不知，不以悖君；身之所短，上雖不知，不以取賞；長短不飾，以情自竭，若是則可謂直士矣。庸言必信之，庸行必慎之，畏法流俗，而不敢以其所獨甚，若是則可謂慤士矣。言無常信，行無常貞，唯利所在，無所不傾，若是則可謂小人矣。

荀子針對不同的情況又把擔任公職的「士」細分爲通士、公士、直士、慤士等，通過荀子的論述，我們可以很清晰地分清那一類人屬於通士，那一類人可以稱爲直士，使人對「士」的分類有了明確的認識，想成爲那一種「士」就有了明顯的參照標準。大體而言，荀子官僚體制中的中下層行政官員可劃分爲「士大夫」和「官人百吏」兩類，「士大夫」是較高級的官員，他們對於所守之職，所修之業，能謹慎恭敬，一切依聖人制訂的禮法行事而不敢專斷，他們必須負擔較多政治社會方面的責任，亦可擔任政府各部門的機關首

¹¹⁹ 王先謙，《荀子集解》，〈不苟篇〉，頁 169~171。李滌生注此段時說：「『通』者，不滯之謂也。此謂知統類者，知統類則肆應無窮，故曰通士；不結黨以下蔽上，不苟合於上而害下，對事有紛爭者不以私害公者爲公士；長短不加文飾，皆以實情自舉，謂直士；一句平常的話必求信實，一件平常的事必求謹慎，不法流俗之行，卻也不敢行其所獨是，此爲慤士（誠謹之士）；行沒有原則，惟利之所在無不傾全力以求，此爲小人之士。」李滌生，《荀子集釋》，頁 52。由此段看來，通士近於君子，高於公士；公士處事公正，能依禮行事卻不一定瞭解禮的內涵，高於直士；直士較著重自身修養，不掩飾優缺點卻不一定能改正缺點，高於慤士。慤士則常有恐懼之心，表示對禮尚有懷疑。故在荀子的思想中，修養層次較高的「士」和「君子」有時難以區分。

長或地方行政首長。至於「官人百吏」只是龐大官僚機器中的具體部件，承擔著無數具體瑣碎的行政事務，是一種專門化的、工具性的角色。但不論是「士大夫」或「官人百吏」都必須以「禮法」作為行事的標準。¹²⁰

再者，要知道官員的好壞並建立正常升遷的制度，就必須有考核的制度。荀子認為每年都必須對官員進行職務上的考核，並依其表現來給予獎懲。至於考核的標準，則是聖人所制訂的「禮義」。〈君道篇〉說：¹²¹

校之以禮，而觀其能安敬也；與之舉措遷移，而觀其能應變也；與之安燕，而觀其能無流悞也；接之以聲色、權利、忿怒、患險，而觀其能無離守也。彼誠有之者，與誠無之者，若白黑然，可誦邪哉！

〈富國篇〉云：¹²²

¹²⁰ 劉澤華指出，「士大夫」是戰國時代出現的一個新的概念，在此之前士均排在大夫之後，戰國典籍中表示等級序列仍用「大夫士」，大夫士與士大夫順序的顛倒反映了一個重大的變化：大夫士強調的是等級，士大夫指的是階層，在官僚制度興起後，士人靠自己才能擔任卿相之職，大夫也大多由士階層升上來的，「士大夫」正是此一觀念的反映。若由內涵來考察，士大夫包括兩方面的內容：其一指居官有職位之人，士大夫指諸侯以下官吏，文官、武官皆可稱士大夫。大抵說來，士大夫指的是中上層官僚，高於百吏官人，故享有不同的田邑；其二指具有一定社會地位的文人。士大夫在中國歷史上形成一個特殊的集團，他們是知識份子和官僚相結合的產物，是兩者的膠著體。詳見劉澤華，〈戰國時代的「士」〉，頁 45~46。而在《荀子》一書中，士大夫無疑的都是指居官有職位之人，其地位高於官人百吏。必須指出的是，在荀子對於官員的論述特別突出了「法」的觀念。何以如此？我認為這是因為官員的任命屬於制度性的問題，故必須有明確的標準來規範，如此才能使人民及官員知道官員的責任及任免的標準何在，這是不可模糊的，故荀子此處才特別重視具體的「法」而非較籠統的「禮」。至於「法」則是指聖王經過深思熟慮後制訂出來的具體的法律條文，而這些法律條文在儒家的經典中都可找到。

¹²¹ 王先謙，《荀子集解》，〈君道篇〉，頁 435。

¹²² 王先謙，《荀子集解》，〈富國篇〉，頁 356~358。

賞不行，則賢者不可得而進也。罰不行，則不肖者不可得而退也。...
賞行罰威，則賢者可得而進也，不肖者可得而退也，能不能可得而官也。若是，則萬物得宜，事變得應，上得天時，下得地利，中得人和。

〈王霸篇〉則說：¹²³

制度以陳，政令以挾，官人失要則死，公侯失禮則幽

荀子不但從正面鼓勵官員不斷培養自身能力來取得更高的祿秩外，也從反面提出當依刑罰的對於不良的官員加以懲戒。荀子強調客觀的「制度」一旦被建立之後，就對所有的官員具備強制力及約束力，故官員的一切行爲都應以「禮法」來規範，每一位官員依「禮法」的規定，做好自己本分的工作。

大抵說來，政治本非一人所能獨辦，必須設官分職來將國家治好。由荀子對於官員的論述，可看出荀子致力於建立一個客觀的官僚制度，並盡量避免此制度被貴族政治及君王私人關係所破壞。但若將荀子和韋伯之說作比較，會發現在荀子所構建的官僚制度中，通才的地位高於專才；在形式規範上，道德規範經常扮演顯著的角色，因爲這些特色脫離了一個官僚結構理性需求的正軌，故荀子所構建的官僚制度實際上減低了一個政府在執行政策時的效率，造成官僚制度週期性的破壞，進而造成國家的滅亡，但弔詭的是，因爲其說法符合中國特殊的政治社會秩序，所以漢代之後中國官僚制度大抵符合荀子的構建，因此中國歷史上我們可看見官僚制度一再週期性的破壞並造成改朝換代的現象。可知荀子之說雖然較偏向外王的境界，事實上就理性的「架構作用」而言，荀子之說仍有不足之處。但荀子對於儒家能成爲中國文化的主流仍是具有重要的貢獻的，而漢代之後以儒家經典爲取士標準的制度與荀子的大力提倡亦有相當的關連。

綜合以上論述，可知在《荀子》一書中，「士」大概有五種用法，其中當「武士」、「文士」和「官吏」是比較重要的三種用法，但「武士」事實上也屬於官員的一種。換言之，荀子對於士的探究主要從個人「道德修養」

¹²³ 王先謙，《荀子集解》，〈王霸篇〉，頁400。

和實際「政治社會」這兩個層面來說明：道德層面指的是士人依其所擁有的「道」來修養自身；政治層面則是士人能得君行道的具體實踐。前者可說是「內聖」的修養；後者可說是「外王」的責任。這兩個面向在荀子思想中並非斷裂的兩端，而是相輔相成的，但在荀子的思想中，這兩者是可以區分出輕重的。那麼孰輕孰重？荀子思想以何者為主？何者為輔？以下就針對這些問題作一探究。

第三節 道尊於勢－荀子理想中的「士」

如前所述，荀子對於士的論述主要從道德修養和實際政務兩方面來作一說明，而在這兩者的論述上，荀子都強調了「禮」的重要性。但值得注意的是，荀子所提倡的「禮」和孔孟是不同的，孔孟所提倡的「禮」，是從人人所共有的「道德性」來立論的，孔、孟之說事實上從「道德心」肯定了人人平等的意涵。但在第一章中，我已指出荀子因為對於人性缺乏信心，因此他所提倡的「禮」偏向聖人深思熟慮之後制訂的客觀制度，此一制度對於一般人而言具備強制性和規範性。他雖然不否認人可經由修養而達到聖人的境界，但真能做到的畢竟只是少數。因此他不可能認為在道德性上是人人平等的，這自然造成他所說的「禮」和孔、孟所說的「禮」有很大的差異，換言之，荀子所說的「禮」偏向於聖人制訂的客觀制度及法則，較偏向外王的政治社會制度。其次，荀子雖然曾討論士人隱居時所應有的操守及行為，但在他的烏托邦國度中，事實上是沒有隱士存在的空間，所以他曾在〈不苟篇〉及〈非十二子篇〉中嚴厲的批判陳仲、史鱣二人是欺世盜名之徒，這無疑是因他們自重名聲不願為官，不願為官就和荀子理想中的大儒有出入，荀子據此才提出批判的。結合這兩項觀察，可知荀子理想中的士人除了內聖的禮義修養外，還必須結合外王的事業方得以展現其全幅的面貌。

而在外王事業中，最重要的問題就是士人的「道」與君王的「勢」之間應如何調和的問題？關於此問題，孔、孟二人的見解我已在本章第一節中做出探究，並曾提出荀子的說法和孔、孟有些地方不盡相同，造成不同之因，除了個人思想的因素之外，歷史因素自然也有影響，對此我將先探究戰國時代的君臣關係的演變，瞭解荀子當時所面對的政治現實，接著探究荀子在當時現實環境下，如何依其「理念領域」來建構其理想中的士人面貌。

一、「師友」與「君臣」之間

考察春秋之前的文獻，會發現當時對於君臣關係的討論並不多，但在春秋晚期之後，對於君臣關係的討論開始重要起來，這表示統治階級在卿大夫的壓迫下，兩者產生了激烈的衝突，所以政治家覺悟到必須從新解釋君臣關係的本質。大致說來，春秋時代因爲卿大夫壟斷了政權和思想界，因此當時認爲「忠於社稷」比「忠於主公」重要。君王唯有確實的履行職務及保證國家的利益才能使人臣服，這種觀念無疑對大臣非常有利，卻不利於君王。但是另外有一群貴族的家臣卻認爲「忠於主公」遠比忠於公義及社稷重要。所以春秋時代有兩種「忠」的概念，卿大夫主張對社稷忠誠；士階層卻主張對主公忠誠。¹²⁴

進入戰國時代後，士人的國家觀念變的非常薄弱，因此春秋時代「忠於社稷」的觀念在當時幾乎是不存在的，故戰國時代的新興士人改以其所遵循的「道」來和君王的「勢」相抗衡。¹²⁵但另一方面，因爲封建的解體，君王擺脫了氏族血緣的束縛，權勢逐漸加大。如此一來，士人秉持的「道」和君王的「勢」之間孰輕孰重成爲當時思想家論述的重點。余英先生曾觀察到，戰國時君主與士之關係有「師友」與「君臣」兩種關係。¹²⁶這兩種關係事實上是「道」與「勢」拉扯下所產生的不同結果。當然「師友」與「君臣」

¹²⁴ 「忠於社稷」與「忠於主公」之說可參見尤銳，〈新舊的融合：荀子對春秋思想傳統的重新詮釋〉，頁 162~165。

¹²⁵ 因爲孔、孟爲士人在思想上找到一個比君王權勢更高的「道」，所以戰國時代的士人發展出一種尊嚴感，不再認爲自己僅是聽命於君王的大臣。當時的士人大多認爲君臣之間是一種平等對待的關係，這是士人內在心態上的轉變。而在客觀的外在環境上，戰國時代無論在政治、社會、經濟以及軍事各方面均發生劇烈的變化：在政治上，因爲封建廢而郡縣興，官僚制度得以建立，因此契約關係取代了親緣關係，所以在政治權威型態上，由春秋時代的「傳統的權威」轉變爲「理性法定的權威」；在經濟上，商人地位上升，都市功能轉以經濟爲主，故都市逐漸成爲人文薈萃之地；在軍事上則已不見春秋時代講求信義，注重禮節的作風。這些因素使得各國君王不得不汲汲於提拔人才，以求國家的富強，士人也可以任意到其他國家追求富貴而不會遭致批判。在此內外的因素交會之下，使得當時的士人氣焰高張，他們可以漫遊各國尋求發展的機會，因此國家的觀念非常薄弱。外在環境的論述請參見黃俊傑，《春秋戰國時代尚賢政治的理論與實際》，頁 80~81。

¹²⁶ 余英時，《中國知識階層史論〈古代篇〉》，頁 60。

這兩種關係是一直並存於戰國時代，不過若將這兩種關係放在戰國的歷史的脈絡來探究，會發現「師友」與「君臣」兩種關係的升降變遷隨著戰國時代各國的盛衰而有所不同，這裡似乎透露某些特殊的訊息。錢穆先生曾將戰國時代的國勢盛衰分成三個階段：戰國初期東方霸業自越轉而至魏；中期則自魏轉移至齊；晚期則自齊轉移至趙而歸於秦。¹²⁷以下就透過這三個階段來找出這些特殊訊息。

（一）魏國興盛期

魏文侯始立之時，越國已逐漸衰微，而魏國地處中原要衝，加上魏文侯大量延攬人才，遂成為戰國時代第一個簇新的新軍國。根據錢穆先生的考察，魏文侯所起用的賢人，在早年有子夏、田子方、段干木、魏成子；在中晚年有吳起、樂羊、西門豹、李克、屈侯鮒、瞿璜等人。¹²⁸我們來探究一下魏文侯對這些賢人的態度。《史記·仲尼弟子列傳》曾記載：¹²⁹

孔子既沒，子夏居西河教授，為魏文侯師

《史記·魏世家》則說：¹³⁰

十七年，伐中山，使子擊守之，趙倉唐傅之。子擊逢文侯之師田子方於朝歌，引車避，下謁。田子方不為禮。子擊因問曰：「富貴者驕人乎？且貧賤者驕人乎？」子方曰：「亦貧賤者驕人耳。夫諸侯而驕人則失其國，大夫而驕人則失其家。貧賤者，行不合，言不用，則去之楚、越，若脫縊然，柰何其同之哉！」子擊不懌而去。西攻秦，至鄭而還，築雒陰、合陽。

¹²⁷ 錢穆，《先秦諸子繫年》，頁 605~609。

¹²⁸ 錢穆，《先秦諸子繫年》，〈魏文侯禮賢攷〉，頁 129~137。

¹²⁹ 瀧川資言，《史記會注考證新校本》卷 67，頁 884。

¹³⁰ 瀧川資言，《史記會注考證新校本》卷 44，頁 711~712。

《史記·魏世家》則記載李克答瞿璜之言云：¹³¹

魏成子以食祿千鍾，什九在外，什一在內。是以東得卜子夏、田子方、段干木。此三人者君皆師之。子之所進五人者，君皆臣之。子烏得與魏成子比也？

《戰國策·魏一》西門豹爲鄴令這一則記載曰：¹³²

西門豹爲鄴令，而辭乎魏文侯。文侯曰：「子往矣，必就子之功，而成子之名。」西門豹曰：「敢問就功成名，亦有術乎？」文侯曰：「有之。夫鄉邑老者而先受坐之士，子入而問其賢良之士而師事之，求其好掩人之美而揚人之丑者而參驗之。夫物多相類而非也，幽莠之幼也似禾，驢牛之黃也似虎，白骨疑象，武夫類玉，此皆似之而非者也。」

這些史料雖然經過後人潤飾，但所透露出幾個重要的訊息是可以確認的：一是魏文侯已將賢士分成兩類，並有不同的禮遇。對於肯居官受祿之士，如吳起、樂羊、西門豹、李克、屈侯鮒、瞿璜等，則視爲君臣的關係；對於不肯居官受祿之士，如子夏、田子方、段干木等三人，魏文侯則視之爲師友，故由《史記》、《戰國策》的記載即可知魏文侯對待田子方和西門豹的態度明顯不同，「師友」受尊崇的程度遠超過「君臣」；二是魏文侯時許多外國的賢士紛紛來依附，可知當時游士們已開始周遊列國去尋找功名富貴了；三是魏文侯早期所用多爲儒家，晚年則多爲法家，禮法之變化由此可見，這一方面顯示魏文侯心態上似乎有些轉變，不再想和儒者分享權力而只想任用聽話的法家份子，這種情形對於儒家可說是一項打擊；最後，田子方之言相當程度的顯示出當時士人的自負，可說「道尊於勢」的概念已深植當時許多士

¹³¹ 瀧川資言，《史記會注考證新校本》卷 44，頁 711。

¹³² 西漢劉向集錄，《戰國策·魏一》卷 21（台北：里仁書局，1982），頁 778。

人的心目之中。¹³³

（二）齊國興盛期

田和代齊後，君王權力增強，平民參政的機會日多，傳兩代而稱王，即威王，用鄒忌為相，嚴懲不肖官員，獎掖賢才，曾烹殺無能的大夫，破格提升有才能的大夫，可見其君權之盛。復整軍經武，圍防四疆，並利用魏、趙戰爭之機，兩敗魏國，於是齊國震攝天下。宣王繼位後，國勢大盛，齊愍王更到達國勢的極盛時期。齊之所以能取代魏國，當有其地理、經濟等等許多不同原因，不過此處我將焦點集中在人才的流動上。黃俊傑先生曾指出魏惠王亦能實施尚賢政治，例如他對公孫痤優禮有加。¹³⁴值得深思的是，那何以魏國還會被齊國取代？前面我已指出魏文侯晚年已喜用重視君權的法家份子，而魏惠王重用的公孫痤更只是一位將領，故他雖然曾經在馬陵戰敗後卑禮厚幣來招募賢者，但目的卻是功利性的，亦不能像文侯一般將賢士視之為「師友」。孟子因而直斥他「好戰」¹³⁵，其子襄王更被孟子認為是「望而不似人君」。¹³⁶這些因素對於魏國在吸引優秀人才時自然有負面的影響。

而在此一階段，士人的自負心也正到達極點。當時許多士人自高其位，不願自貶身價去入仕。溫和者尚自許為王侯的師友，激烈者則排斥一切政治的權威，不願對現實政治妥協。《戰國策·齊四》記趙威后對齊使之言曰：

¹³⁷

於陵子仲尚存乎？其為人也，上不臣於王，下不治其家，中不索交諸侯，此率民出於無用者，何為至今不殺乎？

孟子與陳仲同時，曾稱許他為齊國之士的「巨擘」，但反對其激烈的思

¹³³ 魏文侯對賢士的區分乃引用余英時，《中國知識階層史論〈古代篇〉》之說法；關於由禮到法之變化則受錢穆，《先秦諸子繫年》的引發而來。

¹³⁴ 黃俊傑，《春秋戰國時代尚賢政治的理論與實際》，頁 83。

¹³⁵ 朱熹集註，《四書集註》，〈梁惠王上〉，頁 3。

¹³⁶ 朱熹集註，《四書集註》，〈梁惠王上〉，頁 7。

¹³⁷ 西漢劉向集錄，《戰國策·齊四》卷 11，頁 418。

想，¹³⁸而此種士人對於君王的權勢必然有所妨礙，趙威后因而動了殺機。但是陳仲在齊國並未被殺，這表示齊國的觀念必然不同於趙國。¹³⁹事實上，齊國一向重視士人的力量，而齊宣王更是此一思想的代表，他曾經公開宣稱「寡人憂國憂民，固願得士以治之。」¹⁴⁰在這兩項因素影響下，造成齊國稷下之學的興起。《史記·田敬仲完世家》記載：¹⁴¹

宣王喜文學游說之士，自如騶衍、淳于髡、田駢、接予、慎到、環淵之徒七十六人，皆賜列第為上大夫，不治而議論。是以齊稷下學士復盛，且數千人也。

《鹽鐵論·論儒》篇則云：¹⁴²

齊宣王褒儒尊學，孟軻、淳于髡之徒受上大夫之祿，不任職而論國事

稷下學士們的地位俸祿和上大夫相同，但是不必向齊王稱臣，齊宣王無疑的藉此肯定了稷下學士是君王的師友而非臣民，使得士人「道尊於勢」的觀念進一步受到在位者的肯定。而所謂的「不治而議論」指的是這些士人可享有政府提供的優厚俸祿卻不必分擔政事的辛勞，因此可專心著書講學並批判時政，士人的議政可說受到了制度化的保證，「道尊於勢」的觀念在此時

¹³⁸ 見朱熹集註，《四書集註》，〈滕文公下〉，頁 92~94。有關陳仲的事蹟詳見錢穆，《先秦諸子繫年》，〈陳仲攷〉，頁 459~460。

¹³⁹ 黃俊傑先生曾經從西周政治思想中「化俗」和「從俗」的觀點來探究，得出這兩種思想在戰國時代演化成「尊重制度化權威」與「重視社會聲望」兩大趨勢，秦國重視前者，故重「勢」而不重「士」；齊國重視的是後者，故重「士」而不重「勢」。詳見黃俊傑，《春秋戰國時代尚賢政治的理論與實際》，頁 84~85。

¹⁴⁰ 西漢劉向集錄，《戰國策》，〈齊四〉卷 11，頁 415。

¹⁴¹ 瀧川資言，《史記會注考證新校本》卷 46，頁 737。

¹⁴² 桓寬，《鹽鐵論》（臺北：臺灣古籍，2001），頁 155。

可說到達了極點。¹⁴³

（三）秦國興盛期

齊宣王滅燕後，國際均勢動搖，各國環顧不安，故宣王終不敢吞燕。但至其子齊愍王時，先和秦昭王互稱東西帝未果，接著更滅掉宋國，終於引起各國公憤，燕國趁機聯合五國之師入齊，愍王走死，此後齊國衰微，秦國獨強。當時可和秦國對抗的只有趙國，但長平一役，趙為秦敗，於是秦國統一天下之勢遂成。

齊國何以會衰敗？由人才流動的角度來看，下面兩項史實提供了我們甚好的答案。《鹽鐵論》曾說：¹⁴⁴

及湣王奮二世之餘烈，...矜功不休，百姓不堪，諸儒分散。慎到、接子亡去，田駢如薛，而孫卿適楚。

《戰國策·燕一》則記載：¹⁴⁵

燕昭王收破燕後即位，卑身厚幣，以招賢者，欲將以報讎。...郭隗先生對曰：「帝者與師處，王者與友處，霸者與臣處，亡國與役處。...樂毅自魏往，鄒衍自齊往，劇辛自趙往，士爭湊燕。」

¹⁴³ 余英時先生曾經對稷下學士做過一番詳細的討論，他提出在宣王之時，士人氣焰高張，世主既不能屈賢士為臣，又不能和他們永遠維持一種不確定的師友關係，因此才設立了稷下先生的制度。這是道尊於勢觀點下所產生的一種制度。至於稷下學士的「議論」並非「討論」或「商議」的意思，主要意涵近於我們所說的「批評」，他們可以享有俸祿卻不必稱臣，主要的職責就是「議政事」。當時士階層不僅力量大，而且分化得很厲害，各學派之間因而互相攻訐，故孟子批評儒門以外的士為「橫議」，事實上這正象徵了當時學術蓬勃發展的狀況。先秦時代所謂的「百家爭鳴」和稷下學士有很大的關連，而秦朝的博士制度則是稷下學宮的遺跡所發展出來的。詳見余英時，《中國知識階層史論〈古代篇〉》，頁 63~76。

¹⁴⁴ 桓寬，《鹽鐵論》，頁 157。

¹⁴⁵ 西漢劉向集錄，《戰國策·燕一》卷 29，頁 1064~1066。

「諸儒分散」和「士爭湊燕」可知當時人才的流動狀況，齊國失去士人的支持，國家力量必然有所減損。

齊國衰微後，西方的秦國開始獨霸，秦國雖然一向有抑制游士的傳統，對於學術亦無興趣，¹⁴⁶但在商鞅變法之後，國家力量大增，此外秦國更是最能善用客卿的國家。許倬雲先生曾經研究出戰國時代各國宰相的名單，在戰國時代各國之宰相出身於寒庶階級的，以秦國十三位居首。¹⁴⁷如此必對士人產生一定的吸引力，例如《史記·李斯列傳》曾記載：¹⁴⁸

李斯者...。學已成，度楚王不足事，而六國皆弱，無可為建功者，欲西入秦。辭於荀卿曰：「斯聞得時無怠，今萬乘方爭時，遊者主事。今秦王欲吞天下，稱帝而治，此布衣馳驚之時而遊說者之秋也。處卑賤之位而計不為者，此禽鹿視肉，人面而能彊行者耳。故詬莫大於卑賤，而悲莫甚於窮困。久處卑賤之位，困苦之地，非世而惡利，自託於無為，此非士之情也。故斯將西說秦王矣。」

加上在呂不韋執政之時，亦大量的吸納游士，因此許多士人也西入秦國謀求發展，東方六國原先具備的人才優勢逐漸喪失，軍事上又本非秦國之敵。在此一情況下，秦國逐漸獨霸天下，在長平一役之後，秦國統一天下之勢正式形成。但如前所述，秦國對於游士一向是沒有好感的，所以「道尊於勢」的論述失去了政治力量的支持，逐漸的衰微了。

綜合戰國時代各國的盛衰變化，可以觀察到以下幾個歷史面向：一是各

¹⁴⁶ 孫鐵剛先生對於此有深入的觀察，他指出，秦國文化經濟皆較六國落後，故缺乏中產階級，游士本是工商發達下的產物，因此秦國本來就缺乏游士活動的空間。更重要的則是政治上的因素，這可分三點來說明：首先是商鞅變法後，秦國法網嚴密而有效；第二是秦國沾染了戎俗，刑罰非常嚴酷；第三是秦國一切以富國強兵爲目的，因此壓抑游士的發展。詳見孫鐵剛，〈秦漢時代士和俠的式微〉，《國立臺灣大學歷史學系學報》第2期（台北：國立臺灣歷史學系，1975），頁1~5。

¹⁴⁷ 許倬雲，〈春秋戰國間的社會變動〉，《求古編》（台北：聯經出版事業公司，1982），頁332。

¹⁴⁸ 瀧川資言，《史記會注考證新校本》卷87，頁1034~1035。

國的盛衰和人才的流動具有一定的聯繫；二是「師友」和「君臣」的關係剛開始時可說是平行發展，到了齊宣王之時，可說是「道尊於勢」觀念的高峰期，但逐漸的各國都著重於擴張君王的權勢，而將臣子視為國家運作的「工具」，君王要求臣子應是恭順的侍從，不再將臣子視為「師友」，此一趨勢亦可由燕昭王之後，養士之風由君王轉移到卿相之手得到堅實的驗證；三是戰國時代君王和士人的結合，大多是一種「主賣官爵，臣賣智力」¹⁴⁹的買賣式契約的關係，人臣根本不可能在此一關係中找到自主的空間，反而使君王對臣子更具備支配的權力；¹⁵⁰四是孟子主要活動期間是「道尊於勢」的興盛時期，荀子則逐漸轉向秦國獨霸時期，故兩人的歷史情境並不完全相同，此當為二人在「道尊於勢」的論述上產生差異的原因之一。

再者，戰國時代君王之所以視臣子為「師友」，並不是因為他們真的接受「道尊於勢」的觀念，而是當時客觀的歷史條件使然。¹⁵¹但即便是「道尊於勢」觀念最興盛的稷下學士，最多也只有「議政」之權，君王仍然是國家政策最後的決定者，因此當國君不願實施士人提倡的「道」時，有氣節的士人能作的就只有到他國另謀發展或退隱不仕，而無氣節的士人就會屈服於君王的權勢，士人是無法和君王所擁有的「勢」作正面對抗。換言之，「師友」與「君臣」兩種關係雖然並存於戰國時期並似乎各有其興盛時期，但事實上「師友」的觀念根本不存在戰國君王的心目之中，頂多作為號召士人的口號，「君臣」上下之分才是君王重視並強調的，「道尊於勢」只是士人的理想。《戰國策·齊四》中顏觸的故事亦可作為我此一結論的驗證。¹⁵²

¹⁴⁹ 陳啓天，《韓非子校釋》（台北：台灣商務印書館，1969），頁 600。

¹⁵⁰ 第三點請參見林師啓屏，《先秦儒法思想中的血緣問題及國家》，頁 173~174。林師啓屏曾正確的指出，戰國以來的君臣關係大多是一種「契約性質」之君臣關係，但孔、孟二人則主張君臣關係是一種「道義性質」的結合，士人以「道德價值」作為政治活動的前提。故君臣之間是相對的關係，甚至在某種意義的考量下，抬高了「德」的位階而出現了「對立型態」。此加深了儒者對於現實政治的不妥協性及批判的精神。

¹⁵¹ 因為戰國之時，士人可以隨時到其他國家謀求發展而不會受譴責，而當時能號召到人才才能使國家富強，故君王不得不附和此一觀念。

¹⁵² 詳見西漢劉向集錄，《戰國策·齊四》卷 11，頁 407~414。在這場「道」與「勢」之間孰輕孰重的論辯，表面上看起來是顏觸佔了上風，使宣王接受了「道尊於勢」的觀念，願意將顏觸視為「師友」，但結局卻是顏觸選擇退隱。此可知「道尊於勢」

二、以「道」爲信念的儒士官僚

如前所述，「道尊於勢」的觀念向來只存在士人的心目中，君王對此是不認同的。而隨著各國君權的不斷加強，統治階級更逐漸對士人「士無定主」的行爲產生了不信任感，因而有打擊士人的想法，例如秦昭王羞辱荀子說：「儒無益於人之國。」¹⁵³無疑爲這種思想的展現。對於歷史趨勢逐漸對士人不利，荀子當然有深刻的瞭解。在學術上，戰國士人本身的精神也逐漸的墮落，他們雖然以「道」爲藉口，事實上絕大多數士人主要目的是「功名富貴」而非「理想」的實踐。牟宗三先生對此有深入的分析：¹⁵⁴

戰國時期之精神純為一物量之精神，...盡所有的物力從事爭戰；...在純物量，盡物力之精神下，人人皆有物質的主體之自由，（此完全是主觀的），人人皆可由此以表現其原始的物質生命之精采。同時，人人亦皆散立而披靡：士立不起，（孟子斥之為妾婦，荀子斥之為賤儒。）民立不起，君亦立不起。如是，自不能有真正的客觀政治格局之可言，亦不能有真正的學術文化之表現。通常皆稱羨晚周諸子，思想放奇采，百家爭鳴。實則其所爭以鳴者，除孔子弟子所謹守而傳者及孟荀大儒外，皆趨炎附勢，馳騁浮辭，憤世嫉俗，遊離夢想者也。大抵皆為負面的，不得稱為積極的學術也。

牟先生無疑是以「儒家」爲中心來思索的，但戰國時代缺乏正面積極的價值卻非錯誤的判斷。面對此一政治及學術上的危機，荀子如何消除君王對儒士變節的疑慮？如何重新確立士的作用？如何避免士人在從政時成爲君王的「工具」？如何改進當時墮落的士風？荀子透過理想士人的構建，成功的在「道」和「勢」之間找到折衷的方法。這個方法綜合了「儒家從道的理想」、「忠於社稷」和「君王權威的肯定」這三個面向。在〈臣道篇〉中，

」從來就不爲君王所接受。

¹⁵³ 王先謙，《荀子集解》，〈儒效篇〉，頁 261。

¹⁵⁴ 牟宗三，《歷史哲學》，頁 105～108。

荀子提出此一綜合的觀念：¹⁵⁵

從命而利君謂之順，從命而不利君謂之諂；逆命而利君謂之忠，逆命而不利君謂之篡；不卹君之榮辱，不卹國之臧否，偷合苟容以持祿養交而已耳，謂之國賊。君有過謀過事，將危國家隕社稷之懼也；大臣父兄，有能進言於君，用則可，不用則去，謂之諫；有能進言於君，用則可，不用則死，謂之爭；有能比知同力，率群臣百吏而相與彊君，君雖不安，不能不聽，遂以解國之大患，除國之大害，成於尊君安國，謂之輔；有能抗君之命，竊君之重，反君之事，以安國之危，除君之辱，功伐足以成國之大利，謂之拂。故諫爭輔拂之人，社稷之臣也，國君之寶也，明君之所尊厚也，而闇主惑君以為己賊也。故明君之所賞，闇君之所罰也；闇君之所賞，明君之所殺也。伊尹箕子可謂諫矣，比干子胥可謂爭矣，平原君之於趙可謂輔矣，信陵君之於魏可謂拂矣。傳曰：「從道不從君。」此之謂也。

首先在士人的「道」的建立方面，荀子要求士人必須從事「禮義」的修養，因為「禮義」是聖人制深思熟慮後訂定的客觀制度及法則，內容十分完備，當一般人能研讀聖人的經典時，他一方面能得到為人處世應有的正確信念，一方面也習得為官時所應有的知識技能。當人修養到達「士」的程度時，已能堅守儒家的「道」，瞭解政治的主體在於「人民」，故不會不被君王的權勢所脅迫，也不會變成官僚制度下的「工具」。此時士人就應出來為官，為國家及人民貢獻心力。而在為官之後，亦需不斷以禮義來修養自我，隨著道德修養的逐漸精深，官位及俸祿也隨之增加。因為荀子規劃中的儒士官僚其最高的信念是儒家的「道」而非君王的「勢」，故荀子對「道」的堅持事實上和孔孟並無太大的差異，他並希望依此來改進當時不良的士風。

一般說來，一項理論的建立，應是由一個「核心信念」為中心，擴張成為一「信念之網」，此一「信念之網」以同心圓的方式，從「核心信念」到「周邊信念」，組成種種複雜的關係網。「核心信念」具備高度的抽象性，是不可被修正的，否則就成為另外一種理論，「周邊信念」則越處外圍時「經

¹⁵⁵ 王先謙，《荀子集解》，〈臣道篇〉，頁 448～450。

驗性質」越濃厚，當「周邊信念」違背「核心概念」時「周邊信念」必須被修正，所以「核心信念」與「周邊信念」事實上在本質上是相同的，是相互融貫的。¹⁵⁶若將此理論擴大至一個學派的形成，我們或許也可說，一個學派的學者們亦有其共通的「核心信念」，而在此「核心信念」下，各自發展出的相呼應的「周邊信念」，使一個學派的論述得以完整。據此而言，孟、荀在「核心信念」上其實並無不同，但在「周邊信念」可能各有不同，但必然不會違抗「核心概念」，荀子對於儒家「道」的堅持，正表示他能堅守儒家的「核心信念」，這是他被歸爲大儒之因。

但是，荀子也發展出一些個人獨特的「周邊信念」，在「道」與「勢」的論述上，比較重要的有以下兩點：首先是荀子恢復了春秋時代「忠於社稷」的觀念，在荀子〈臣道篇〉所舉的例子中，魏國的信陵君的事蹟是相當值得注意的。因爲信陵君違抗王命，盜取虎符出兵攻秦。其行爲明顯的違抗了君王的權勢。但荀子仍然稱他爲「忠臣」，可知荀子心目中「社稷」比「國君」更爲重要，此無疑是恢復了戰國以來備受忽略的國家觀念。此外，荀子雖然本身到處周遊列國尋求發展的機會，但他事實上並不贊成此行爲，故他在〈成相篇〉中說：¹⁵⁷

臣下職，莫游食，務本節用財無極。

〈勸學篇〉則說：¹⁵⁸

行衢道者不至，事兩君者不容。

¹⁵⁶ 「核心信念」與「周邊信念」乃參見奎英 (W. V. Quine) 的說法而來。奎英提出一項理論的建立，應該是由一個「核心信念」爲中心，擴充爲一個「信念之網」。在這張信念之網中以同心圓的方式，從「核心信念」到「周邊信念」，組成種種複雜的關係網。參見 W. V. Quine & J. S. Ullian : *The Web of Belief* (New York : Random House Inc, 1970) , pp.66~67。至於會採用奎英的說法，乃受林師啓屏，《先秦儒法思想中的血緣問詳見題及國家》的啓發而來。

¹⁵⁷ 王先謙，《荀子集解》，〈成相篇〉，頁 749。

¹⁵⁸ 王先謙，《荀子集解》，〈勸學篇〉，頁 115。

荀子認為臣子本當當忠於自己的國家，不可離開國境到處游食，荀子無疑的已意識到一個統一的帝國即將到來，士人必須結束周遊列國的行為而忠於一個統一的帝國。但荀子對於「國家」的定義和春秋時代的思想家是不同的，他所說的「國家」是和「君王」是密切連結的，故荀子說：¹⁵⁹

鬥者，忘其身者也，忘其親者也，忘其君者也。行其少頃之怒，而喪終身之軀，然且為之，是忘其身也；家室立殘，親戚不免乎刑戮，然且為之，是忘其親也；君上之所惡也，刑法之所大禁也，然且為之，是忘其君也。憂忘其身，內忘其親，上忘其君，是刑法之所不舍也，聖王之所不畜也。

「君上之所惡」和「刑法之所大禁」是一致的，「君王」即「刑法制度」的代表。由此看來，荀子無疑的認為有利於「國家」即是有利於「君王」，效忠「國家」即效忠「君王」。荀子雖然主張臣子當對「制度」忠誠而非對「君王」個人忠誠，但國君身為政治和社會的最高領導者，則臣民自然應當保護他，輔助他。如此一來，臣子應該為了社稷而忠於國君，此時君臣間的個人關係變的不重要，事實上，荀子思想中已未論及君臣間要維持「友好」的關係，而將臣子定位為進諫君王的下屬，此無疑使得君臣關係由相對師友關係變成上下支配的格局，這點和法家極為類似，而不同於其他戰國的思想家。¹⁶⁰

其次，在「以德抗位」的論述上，荀子的強度已不如孟子。他較著重討論的是「德位相輔」的觀念，他主張儒家所堅持的「道」對於君王權勢不但沒有損害，反而是君王得以尊貴的保證，〈儒效篇〉說：¹⁶¹

¹⁵⁹ 王先謙，《荀子集解》，〈榮辱篇〉，頁 176～178。

¹⁶⁰ 荀子認為社稷重於國家的相關論述可參見尤銳，〈新舊的融合：荀子對春秋思想傳統的重新詮釋〉，頁 174～175。

¹⁶¹ 王先謙，《荀子集解》，〈儒效篇〉，頁 261～262。

儒者法先王，隆禮義，謹乎臣子而致貴其上者也。人主用之，則執在本朝而宜；不用，則退編百姓而慤；必為順下矣。雖窮困凍餒，必不以邪道為貪。無置錐之地，而明於持社稷之大義。嗚呼而莫之能應，然而通乎財萬物，養百姓之經紀。執在人上，則王公之材也；在人下，則社稷之臣，國君之寶也；雖隱於窮閭漏屋，人莫不貴之，道誠存也。

儒者從政時可改善百姓生活，使君王地位尊崇，在民間則為樸實的百姓，不會為了利益而做出違法亂紀的事，並能擔負社會教化之責，幫助君王安定社會。因此儒者對於政治社會實具有莫大的穩定作用。荀子此處的論述無疑是將「道」與「勢」作一結合，認為儒家的「道」一旦被實行，則君王的「勢」也將受到更進一步的保護。如此一來，君王為了鞏固其地位，自然當採用儒士組成官僚階級並提倡儒家思想，如此天下方能大治，社會風俗才能醇美。

綜合來說，荀子理想中的士人有三項要件：能承擔起文化的責任，以儒家的「道」為基本信念，政治上能謹守「禮法」來處理政治事務，在社會上擔負教民化民的工作。一旦儒家的「道」和上位者的「勢」相互衝突時，一位士人當堅持「道」的優位性高於「勢」，故荀子理想中的士人仍是「道尊於勢」的。

第四節 小結

從上面三節的討論中，我們可以發現荀子在原有的封建架構之下，賦予士人「道德感」，建立起以「道」自任的官僚階級。荀子要求士人當在外王的事業中建立起本身的價值，在從政過程中求取禮義修養的不斷精進，而非避世去謀求個人人格的美善。此外荀子也能實際的規劃出政府組織中各官員的實際職掌，雖然仍有不足，但稍微彌補了孔、孟在具體架構上的不足之處，使得儒家思想不至於在法家思想下的破壞下衰微。荀子理想中的政治制度雖然在秦朝並未被採用，但我們審視漢朝的政府組織，會發現無論在官員的選拔，經學的教育，「禮」與「法」的並用，禮制上的等級，限制臣子的權力但同時又保持他們進諫的權力及其他關於漢代政治各方面，似乎都可以看見荀子理論的影子。即使在漢代之後又產生另一種精英文化及上下明顯的分界

線，但亦無法完全封殺個人向上提升個人地位的路徑。可以說，中國的官僚制度大多依荀子的理想而來。¹⁶²在社會上，儒家士大夫在漢代之後成為社會教化的主力，尤其漢代的循吏更可說是荀子理想士人的典型例證。¹⁶³故我們可以說，漢代之後，所有儒士在從事政治和社會活動時，在觀念上或多或少都接受了荀子對於理想士人的規定，我們來看看施華慈（Benjamin Schwartz）對於王安石及顧炎武的論述：¹⁶⁴

北宋的王安石與清初的顧炎武 - 則將歷史知識、制度發展的知識，「禮」的知識，甚至法律的知識當作是真知識的中心焦點。對王安石來說，如此的知識是與他的平天下的目標最相干的。顧炎武的情形則較為複雜。雖然他和王氏一樣強調「經世」，他的學究式的討論亦大部分涉及外界，然而他對良好政治的概念在實質上卻是王氏的敵對者的概念。他屬意於一種制度背景，在其中「君子」的修身可以成為人類社會的一個支配勢力。然而，他並不覺得個人的修身是需要一種對於終極形上學的深切關注的。修身主要地是道德訓練的事情：「行約之以恥，學約之以博」。知識和修身的目的之間的關係遂變成有點稀薄了。

可以說當士人一旦進入「外王」領域，就進入了荀子所架設的「理念之網」。由此來看，荀子思想中的「士」對於中國後來的政治社會制度及士人的心態皆有重要的貢獻。

¹⁶² 相關論述可參見尤銳，〈新舊的融合：荀子對春秋思想傳統的重新詮釋〉，頁 177～178。

¹⁶³ 關於漢代循吏的論述可參考余英時，〈漢代循吏與文化傳播〉，《中國思想傳統的現代詮釋》（台北：聯經出版事業公司，1987），頁 167～258。

¹⁶⁴ 施華慈（Benjamin Schwartz），〈儒家思想中的一些兩極性〉，頁 68。