

第三章 荀子思想中的君子

在第二章的論述之中，我們可以發現荀子思想中的「士」事實上偏向外王的境界，其理想中的「士」必須熟習儒家的經典，他們不但是文化的承擔者，更擔負起政治社會教化的責任，同時因修養深淺及才能的不同，而享有相對應的政治職務及俸祿。然而，荀子所說的「禮」，主要的作用就是「分」，因此在荀子的理想制度之中，直接統御這一群儒士官僚的人並非君王本身，而是地位較高的「卿相」階層。¹事實上，荀子根本就認為君王不應插手官僚制度的運作，他曾說：²

¹ 段志洪指出，在西周及春秋時代，「卿」是宗法分封社會中統治階層的中堅，指的是次於周王或諸侯的一級封建領主，有輔助天子或國君治理國家的責任和職權。「卿」的最初意義為「饗」，在甲骨文中寫作「鄉」。「鄉」當作「饗」，為祭祀之禮。宗教祭祀在古代是非常重要的活動，在氏族社會，各家族長、氏族長和部落酋長分別作為各代表層級的祭司，而進入高層次祭祀活動的家族長及氏族長即被稱為「卿」，進入階級國家之後，勝利部落的家族長或氏族長自然轉化為國家最高統治機構的成員。殷商時期已有卿事的記載，在西周建立起王朝之後，卿士便成為周天子之下一批有土有民的封建領主。在「卿」內部又有各自的等級或次序，依等級而在政治、經濟及禮儀上享受不同的待遇。見段志洪，《西周卿大夫研究》（台北：文津出版社，1994），頁1-24；許倬雲先生則指出，「相」之為專用的官名，在春秋及以前，遠不及作為動詞普遍，春秋時代執政的卿往往就是出征時的大將。比及戰國，權力集中於君王之手，加以國事繁雜，因此在中央必須有一個總理一切的官員，即為宰相。相的職責主要是輔佐國君，監督臣僚。但戰國的相職或缺乏實權，或者需是有能力而無背景的專業人士，此與春秋的世卿制度大相逕庭。見許倬雲，戰國的統治機構與治術，收入《求古編》，頁403-405。由此看來，荀子所說的「卿相」是前有所承的。

² 王先謙，《荀子集解》，王霸篇，頁394-395。

人主者，以官人為能者也...以是縣天下，一四海，何故必自為之？為之者，役夫之道也

堯問篇 則記載：³

魏武侯謀事而當，群臣莫能逮，退朝而有喜色。吳起進曰：「亦嘗有以楚莊王之語，聞於左右者乎？」武侯曰：「楚莊王之語何如？」吳起對曰：「楚莊王謀事而當，群臣莫能逮，退朝有憂色。申公巫臣進問曰：『王朝而有憂色，何也？』莊王曰：『不穀謀事而當，群臣莫能逮，是以憂也。其在中歸之言也，曰：『諸侯自為得師者王，得友者霸，得疑者存，自為謀而莫己若者亡。』今以不穀之不肖，而群臣莫能逮，吾國幾於亡乎！是以憂也。』楚莊王以憂，而君以喜。」武侯逡巡再拜曰：「天使夫子振寡人之過也。」

君道篇 亦云：⁴

故明主有私人以金石珠玉，無私人以官職事業，是何也？曰：本不利於所私也。彼不能而主使之，則是主闇也；臣不能而誣能，則是臣詐也。主闇於上，臣詐於下，滅亡無日，俱害之道也。

就荀子的想法而言，一個事必躬親的君王根本就和「奴僕」沒有區別，而且只會造成國家的滅亡。故荀子認為國家的政務本不應由君王本身來負責，而當交由官員中地位最高的「卿相」階層來處理，如此國家政務總能由賢能的人來處理，同時也避免官僚制度的「客觀性」及「公正性」遭到破壞。所以他不斷的強調君王的主要職責，僅在於慎選「卿相」一事，荀子說：⁵

³ 王先謙，《荀子集解》，堯問篇，頁 853-854。

⁴ 王先謙，《荀子集解》，君道篇，頁 440。

⁵ 王先謙，《荀子集解》，王霸篇，頁 394。

若夫論一相以兼率之，使臣下百吏莫不宿道鄉方而務，是夫人主之職也。

君道篇 則云：⁶

人主不可以獨也。卿相輔佐，人主之基杖也，不可不早具也。故人主必將有卿相輔佐足任者，然後可。

「卿相」為官僚制度的領導階層，他們一方面總攬國家政務工作，一方面也擔負考核政府各機構官員的責任，地位可說十分重要。那麼就荀子的想法而言，要具備何種道德修養方得任「卿相」之職？我認為透過荀子對「君子」的構建，或許有助於此一問題的理解。據此我將本章分成四節，在第一節中，我同樣的將從「歷史」和「思想」層面來探究荀子之前「君子」概念的演變，以闡明荀子對於「君子」的前理解為何；第二節中我將探究《荀子》一書中「君子」的主要用法，以瞭解荀子如何來使用「君子」此一名詞；在第三節中，我將以第二節的探究為基礎，來找出荀子理想中的君子面貌及其所應擔負的工作，來說明荀子思想中的「君子」有何特殊之處；第四節則為小結。

第一節 荀子之前「君子」概念的演變

大致來說，最早對「君子」這個名詞做出正式定義的，可能是東漢的《白虎通義》，其文曰：⁷

⁶ 王先謙，《荀子集解》，君道篇，頁440。

⁷ 班固，《白虎通義》，收入王雲五主編，《國學基本叢書》（台北：台灣商務印書館，1968），頁37。

或稱君子者何？道德之稱也。君之為言，羣也；子者，丈夫之通稱也。故《孝經》曰：「君子之教以孝也，所以敬天下之為人父者也。」何以知其通稱也？以天子至于民。故《詩》云：「愷悌君子，民之父母。」《論語》曰：「君子哉若人。」此謂弟子，弟子者，民也。

可知在東漢時，君子已成為男子的一種「通稱」，指的是「道德人格」而言。然而，君子是否一開始是男子的「通稱」呢？是否一開始就具備「道德內涵」呢？若由古代的典籍來考察，恐怕並非如此，君子成為「有德者」的專稱是有一歷史發展的過程的。而在此一歷史發展中，孔子實居於重要的地位，孔子對於君子人格有許多的說明，也因孔子的闡述，而使「君子」的觀念得到重要的突破，在孔子之後，孟子對君子也有重要的發揮。因此在本節之中，我將先探究孔子之前君子的概念，接著探究孔、孟二人對於「君子」的闡述重點為何。

一、孔子之前「君子」概念的演變

現在將孔子之前的古代典籍依考據學者研究的成果，判定其內容成立的先後順序是卜辭、《易·卦爻辭》、《詩經》和《尚書》。⁸但「君子」一詞在《卜辭》中尚未發現，⁹而《尚書》的問題較多，以《今文尚書》而言，

⁸ 參見屈萬里，《先秦文史資料考辨》（台北：聯經出版事業公司，1983），頁309-335。

⁹ 嚴靈峰，《易學新論》（台北：正中書局，1969），頁25。至於傅榮昌則將「君」和「子」分開探究，他指出，「君」字在甲骨文中早已出現，字從「尹」加「口」。「尹」表示手執筆，代表治事，是做官者的通稱；「口」表示發號施令。「君」本是古代各級據有土地統治者的通稱，後指國家元首，後來更引伸為「主宰」之意。至於「子」則是古代對男子的尊稱。而「君」和「子」合稱起初是對各級貴族的通稱。傅榮昌，「君子」歷史演變芻議，《理論與改革》1997年第5期，頁12。袁慶德亦曾將先秦諸子著作中的「君子」分成七類：一指君王的兒子，包括王位的繼承者、諸侯國君及周王手下的士大夫；二指諸侯手下的士大夫；三泛指統治者而言；四指貴族及貴族弟子；五乃妻子稱丈夫或自己情人；六特指品德高尚的卿大夫或德才兼備的士大夫；七指民間的知識份子。他並指出，「君子」一詞本指君王的兒子，後來發展成對品德高尚卿大夫的通稱，然後又變成儒家對於思想品德和才能達到較高程度知識份子的通稱。見袁慶德，「先秦諸子著作中的「君子」」，《大連教育學院學報》2003年6月第19卷第2期，頁40-42。這兩位先生的說法皆有值得參考之處，尤其

作品從西周初年到戰國中期都有。¹⁰因此本文擬由《易·卦爻辭》、《詩經》這兩本文獻來探究孔子之前「君子」的概念。

在《易·卦爻辭》之中，「君子」一共出現十九次，其中「君子」和「小人」對舉一共有六次。¹¹就原文而言，我們大致可確認「小人」指的是庶民，與「小人」相對的「君子」指的是統治階層的王公百官貴族而言。可知在最早的文獻中，「君子」是專指「社會地位」而言，似乎和「道德人格」關係不大。¹²至於在《詩經》之中，「君子」一共出現一百八十四次，¹³其含義則隨著原作者的身分、處境、意向而改變。但因年代的久遠，原作者的身分、處境、意向是不可能得知的，因此後人在詮釋時就有所差異，此差異主要來自《詩經》中的「君子」是否完全專指「社會地位」而無純指「道德人格」的意涵。蕭公權先生對此採肯定的態度，他說：¹⁴

是「君子」和「君王」之間關係的論述更對本文有所助益。但是這兩位先生皆未對「君子」如何從「有位者」轉變成「有德者」的原因作深入的哲學探究，只是介紹「君子」的歷史演進過程或在古籍中的用法，所以仍有許多值得補充之處。

¹⁰ 屈萬里，《先秦文史資料考辨》，頁309-335。

¹¹ 這六次是指：觀·初六：「童觀，小人無咎，君子吝。」剝·上九：「碩果不食，君子得輿，小人剝廬。」遯·九四：「好遯，君子吉，小人否。」大壯·九三：「小人用壯，君子用罔。」解·六五：「君子維有解，吉，有孚於小人。」革·上六：「君子豹變，小人革面。」原文見李鼎祚，《周義集解》（台北：台灣學生書局，1967），頁81、90、118、119、137、167。

¹² 有關《易·卦爻辭》之社會階層分析可參見郭鼎堂，《中國古代社會研究》（北京：人人出版社，1954），頁43-44。而革·上六：「君子豹變」一句李鼎祚在《周義集解》中曾引干寶之言曰：「君子大賢，次聖之人，謂若太公、周召之徒也。」李鼎祚，《周義集解》，頁167。依此「君子」亦可指「聖賢」而言，故似乎不可說《易·卦爻辭》中的「君子」完全和「道德人格」無關，但就此句而言，此聖賢仍必須具有地位，所以判定《易·卦爻辭》的「君子」是專指「社會地位」而言是沒有太大錯誤的。有關於《易·卦爻辭》中「君子」一詞出現的次數及相關的論述，本文主要受林義正，《論孔子的「君子」概念》一文的啟發。此文收於《國立台灣大學文史哲學報》第33期（台北：國立台灣大學文學院，1984），頁139-187。

¹³ 此次數參見林義正，《論孔子的「君子」概念》，頁141-144。

¹⁴ 蕭公權，《中國政治思想史》（台北：聯經出版事業公司，1982），頁46。魏元珪先生的看法亦與此相同，他認為在《詩》、《書》中所見之君子悉指社會地位而不指個人之品行，即或間指品行者，亦兼地位言之。詳見魏元珪，《孔孟荀道德哲學》

惟詩書「君子」殆悉指社會之地位而不指個人之品行。即或間指品行，亦兼地位言之，離地位而專指品行者絕未之見。

至於屈萬里先生則採取較中庸的態度，不完全否認《詩經》中的君子有專指「道德人格」的可能性，他認為：¹⁵

詩經中之君子，多指有官爵者言，（婦人稱其夫亦用之），與後世專指品德高尚之人言者，異。

此外他對《詩經·小雅》：「君子無易由言」的「君子」注解是：「此君子，謂善人也。」¹⁶「善人」即為「道德人格」的形容詞。可知在此一問題上，二人有些分歧。

我的重點則不在探究這兩者孰是孰非的問題，因為這兩位先生的論述是有共通之處的，首先是在《詩經》之中，「君子」大多仍是貴族「在位者」的專稱而非指下層的庶民，庶民主要被稱為「小人」，故此時君子的含意仍以「位」為主；其次是將《詩經》和《易·卦爻辭》相較，可以發現「君子」一詞已加入了更多道德或品行的意涵，這表示將「君子」逐漸從身分地位的概念取得道德品質的內涵，因此將「君子」賦予道德內涵並非孔子的發明，而是有歷史傳承的。¹⁷然而，「君子」之所以能由在「在位者」的專稱演變

，頁 21。

¹⁵ 屈萬里，《詩經釋義》（台北：中國文化大學出版部，1980），頁 26。

¹⁶ 屈萬里，《詩經釋義》，頁 263。

¹⁷ 何以《詩經》中的君子會賦予較多的道德意涵，傅榮昌曾由「階級鬥爭」的角度加以切入，他提出在殷商末年，興起了一股「怨天尤人」的思潮，當時人們對於天的權威產生對動搖，統治階級「受命於天」的神話也引起人們的懷疑和抨擊，「君子」此一名詞作為統治階級的代表，自然受到人民的攻擊。因此統治階層中較開明的士人乃提出「敬天保民，敬德配天」的思想，告誡「君子」階層必須照顧下民。見傅榮昌，《「君子」歷史演變芻議》，頁 12。但由「鬥爭」的角度來看待此一問題未免失之簡化，而且歷史依據不足。對此我寧願相信勞思光先生的講法，勞先生曾經提出周

成「道德人格」的專稱，與孔子的闡發是有密不可分的關係的。在《論語》之中，孔子集中於論述君子所應具備的「道德品質」，努力將君子從「位」的舊義解放出來，而強調其「德」的新義，使「君子」和「道德」完全結合起來。余英時先生就說：¹⁸

「君子」雖非孔子所創，卻因孔子創造性的詮釋才打開平民和貴族的限隔，不再以身分地位來決定人的貴賤，而開出以德行為來界定君子之義。自此，「君子」所象徵的道德理想與他的社會身分不再有必然的關係。甚至於其「德」的普遍性可以超越「位」的特殊性。

而在第二章之中，我亦曾指出孔子的偉大之處，在於他能在已僵化的封建制度之中，提煉出人人都具備的「道德情感」，他一方面在此精神上肯定了人人平等的意涵，一方面將此精神注入士階層之中，使得士人在精神上能找到高於君王權勢的「道」，進而產生「道尊於勢」的觀念。但在《論語》一書中，「君子」概念出現一百零七次，在《論語》有關於人格的概念中，是次數最多的，遠超過孔子對於「士」的論述，因此要瞭解孔子理想人格的全貌及其修養工夫，不得不再深入探究孔子對於「君子」的論述。¹⁹而孟子對孔子的君子人格及修養工夫也有重要的見解，因此在研究荀子思想中的「君子」之前，必須先探究孔、孟二人對「君子」的定義。

人以一小邦而得天下，過程非常艱辛，因此發展出「德」的觀念，認為人透過「德」可以決定天命的歸向，此亦成為周文化重「人事」的特色。周人重「德」，因此將此觀念注入統治階級，故「君子」一詞開始獲得較多的道德意涵不就是甚為合理的歷史解釋嗎？相關論述可參見勞思光，《新編中國哲學史（一）》，頁 68-71。

¹⁸ 余英時，《中國傳統的現代詮釋》（台北：聯經出版事業公司，1987），頁 160。韓德民先生則點出，孔子將「君子」的立足點從「位」向「德」轉移，反映出中國文化由外在的制度面向觀念性的精神層面躍進遷的過程。見韓德民，《荀子與儒家的社會理想》（濟南：齊魯書社，2001），頁 357。

¹⁹ 此次數參見林義正，《論孔子的「君子」概念》，頁 144-145。他並依用法將《論語》一書中的「君子」分為四類：第一類專指孔子，占五次；第二類指有位者，占九次；第三類指有德者，約八十六次；第四類指有德位者，占七次。由此看來，《論語》中的君子絕大部分是指有德者而言。

二、孔、孟二人的「君子」概念

「君子」到了孔子手中，正式成為一種道德的理想。在孔子的心目中，「君子」的地位亦非常的高，僅次於可望而不可即的「聖人」，孔子說：²⁰

聖人，吾不得而見之矣；得見君子者，斯可矣。

而孔子是不敢自居於「聖」與「仁」的，可知「君子」才是孔子在現世所希望達成的理想人格。他也以此來期勉其弟子，所以他才會對子夏說：「女為君子儒，無為小人儒」，²¹此句話代表的另外一項重要的意義，是孔子已將「君子」和「小人」的形成因素由「位」轉移到「德」的身上。既然身分地位不再是成為「君子」的必要條件，²²那麼就孔子而言，如何才能成為一位「君子」？從孔子對「君子」概念的描述來看，其理想中的君子當是一個以內在的「仁」為根本而同時在外在行為又完全合乎「禮」的人。孔子曾自言其進德修業的方法：²³

志於道，據於德，依於仁，遊於藝

「道」、「德」、「仁」三者無輕重之別，因為「道」乃孔子為人處世的最高依據，其根源來自於人內在的「德」，「仁」則是人與人相處時的最高原則。其實孔子的中心思想本為一個「仁」字，故這三者實際上都可以以

²⁰ 朱熹集註，《四書集註》，述而，頁 46。

²¹ 朱熹集註，《四書集註》，雍也，頁 36。

²² 當然在孔子的論述中也有將「君子」和「小人」當作社會身分的差別，例如顏淵篇：「君子之德風，小人之德草，草上之風，必偃。」朱熹集註，《四書集註》，頁 83。此處的「君子」和「小人」兩個名詞當然是指「位」而言，此乃孔子沿用古代的法，但在孔子的言談中，「君子」大多指的是道德的含意為主，身分地位在孔子心目中並非成為「君子」必要的條件。

²³ 朱熹集註，《四書集註》，述而，頁 42。

「仁」來概括；²⁴至於「藝」則是孔子所擁有的知識技能，即其在「禮」方面的修養。換言之，孔子認為唯有內在的「仁」及外在的「禮」能配合得當，才是一位文質彬彬的君子：²⁵

子曰：質勝文則野，文勝質則史，文質彬彬，然後君子

孔子論述「文質彬彬」的君子人格時完全是和其中心理論「仁」與「禮」相互融貫的。可知孔子理想中的「君子」，是一位能透過不斷自我學習過程，進而將「仁」與「禮」配合得當的人。²⁶他本身正是此一君子人格的最佳典範：²⁷

吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不逾矩

「矩」無疑是「禮」所管轄的範圍，但這不表示孔子在七十歲之後成為

²⁴ 在第二章注解中我已對於孔子「仁」與「禮」之間的關係做出大概的說明，也點出了孔子的「道」即是「仁」，故此處不再針對此多加討論。

²⁵ 朱熹集註，《四書集註》，雍也，頁37。

²⁶ 余英時先生曾指出，「文」大致指「禮樂」而言，也包括學習「詩書六藝之文」；「質」則指人的樸實本性，就孔子想法而言，人若只依樸實本性而行而無文化教養，終不免流於粗野；若文化雕琢掩蓋了其樸實本性，則又流於浮華。所以真正的君子當在「文」和「質」之間配合的恰到好處。至於「智」、「仁」、「勇」亦是要成為君子的三要素。但這三者其實仍可統一在「仁」這一概念之下，所以君子的最高境界和仁者是沒有區別的。再者，要成為「君子」，必須由修養自己內在的仁德開始，因此「克己」、「自省」乃是修養時的基礎工夫。詳見余英時，儒家「君子」的理想，《中國思想傳統的現代詮釋》，頁150-152。由此段可推知孔子心目中的君子首先必須從事內在道德的修養，修養的工夫是「克己」與「自省」，最終的目的是成為一位以「仁」為核心信念而且舉止合宜之人。換言之，孔子強調一位君子能以其道德自覺來面對複雜的環境，他不僅不會受限於環境而迷失自我，反而能超越環境，以「仁」做為自我的主宰，故能開創無限的價值生命。

²⁷ 朱熹集註，《四書集註》，為政，頁7。

一位「禮」的專家，而是他在此時已將「仁」與「禮」兩者完美的融合，他以一種仁者的態度來應對複雜的人世，無論在言行或舉止上，他都是一位文質彬彬的君子。其次，這段話也強有力的點出孔子的修養工夫就在於「學」。

此外在第二章中，可看出孔子的「仁」必含有對實際政治社會的關注，所以孔子心目中的君子，也應當負起「外王」的政治社會教化責任。但那時因資料之故，我只說明孔子將「道」至於君王的「勢」之上，但並未並深究其原因。然而透過孔子對君子人格的敘述，此一原因得到充分的解答，孔子將「道德修養」的位階置於「政治實踐」之原因，在於「內聖」的道德修養是人可以完全掌握的，至於「外王」的政治實踐則不是人的意志可以隨意移轉的，因為其中不免有「命」的成分在其中，²⁸因此孔子雖然說「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。」²⁹但他只將此歸屬於積極意義的「君子」，孔子並不要求一定要達到此一標準才能成為君子，他認為一個人若能消極的做到「恕」，仍可成為一個君子。³⁰可知孔子在論述君子人格時，強調的重點乃在於人能主動掌握的「內在修養」。因為人人在「道德精神」的立足點是平等的，所以孔子之後，「君子」的適用對象由王公貴族等統治階級變成

²⁸ 必須指出的是，孔子絕非要人聽天由命。林師啟屏曾指出，勞思光先生判斷孔子的態度是重「義」而不否定「命」是完全正確的。林師更進一步指出，孔子雖然意識到「命」的某些決定性的力量，但「命」在他的理論中並不具優先性位置，「人」的立場才是他關注的重點。孔子認為在困頓的環境之中，更應堅守是非價值的立場，這正反映出孔子對「人」立場的堅持。詳見林師啟屏，〈先秦儒學思想中的「遇合」問題--以〈窮達以時〉為討論起點〉，頁96。由此看來，孔子所說的：「不知命，無以為君子也。」朱熹集註，《四書集註》，堯曰，頁139及「五十知天命」朱熹集註，《四書集註》，為政，頁7。兩句中的「命」指的都是「道」能否實行的客觀條件，孔子認為生命歷程中的確有許多客觀的外在限制，但這並不能決定一個人的人格價值，一個人的價值是在於自身所擁有的道德修養，由孔子對於「命」的論述更可確知他是將道德的優位性置於政治實踐之上。

²⁹ 朱熹集註，《四書集註》，雍也，頁40。

³⁰ 《論語·衛靈公》曾記載：「子貢問曰：『有一言而可以終身行之者乎？』子曰：『其恕乎！己所不欲勿施於人。』」朱熹集註，《四書集註》，頁109。可知孔子雖認為「己所欲，施於人」用意雖好，但並非人人可做到。因此「己所不欲，勿施於人」乃成為君子的最低標準，這是人人可以做到的，所以孔子以為這是「一言而可以終身行之者。」此段可參見余英時，〈儒家「君子」的理想〉，頁155。

社會各階層適用的名詞，也成為理想人格的代表。³¹

孔子之後，對於「君子」此一理想人格有深切發揮的當是孟子。孟子正確的掌握了孔子君子人格論述中「德重於位」的概念，因此孟子理想中的君子，無疑的是指內心最有修養的人。君子和庶人的不同，來自於「存心」的差異。³²

孟子曰：「君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，則居之安；居之安，則資之深；資之深，則取之左右逢其原，故君子欲其自得之也。」

孟子曰：「君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。仁者愛人，有禮者敬人。愛人者人恆愛之，敬人者人恆敬之。有人於此，其待我以橫逆，則君子必自反也。」

公孫丑上 說：³³

凡有四端於我者，知皆擴而充之矣

盡心上 則云：³⁴

君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背，施於

³¹ 王季香指出，在《論語》中被孔子稱為「君子」的有子產、南宮、宓子賤、伯玉這四位，他們都是內外兼具的德者，能內以修己外以治人，而以「修己」為要。依此標準而言，「四科十哲」中「德行」的顏淵、閔子騫、冉伯牛及仲弓皆可登「君子」之門。王季香，《先秦諸子之人格類型論》（高雄：國立中山大學中國文學系，2004），頁 100-102。由此可看出孔子對於君子的使用是多樣的，而又以「德行」為主要考量，道德修養是操之在我的，故「君子」的適用對象大為擴充。

³² 朱熹集註，《四書集註》，離婁下，頁 114 及 120-121。

³³ 朱熹集註，《四書集註》，公孫丑上，頁 47。

³⁴ 朱熹集註，《四書集註》，盡心上，頁 194。

四體，四體不言而喻。

孟子繼承孔子的思想，將君子定義為「仁、禮、禮、智」存心者，人之所以要從事道德修養，並非來自外人的稱讚或毀謗，而是來自於內心「自得」的要求，當人修養至君子的境界時，內在的修為將投射在外貌上，使人望而即見道德的光輝。可知孟子闡述的重點在於「君子」的內在修養，對於「禮」的興趣也在於人的內心起源方面。³⁵至於成為「君子」的工夫首重「立志」，並透過「反省」及「擴充」來完成君子人格。可以說，孟子為孔子「君子人格」的內在道德依據建立了堅實的論述基礎，也使孔子的道德人格的普遍精神得以挺立。³⁶

然而，孟子因為著重於「內聖」的論述，又將「禮」視為內心的善端之一，因此對於「禮」對於人的外在規範作用這一面向上不免有所缺漏。加上著重於「內心修養」的人有時不免對於外王的事業有顧此失彼之憾，此皆和荀子的思想有些衝突。因此他曾批判孟子說：³⁷

略法先王而不知其統，猶然而猶材劇志大，聞見雜博。案往舊造說，謂之五行，甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解。案飾其辭，而

³⁵ 關於孟子此段的論述可參見余英時，*儒家「君子」的理想*，頁 158。

³⁶ 當然孟子亦重視「君子」在外王事功上的表現，但他一再強調「以仕為義」、「以道入仕」的原則，他在*滕文公下*回答周霄時說：「古之人未嘗不欲仕也，又惡不由其道。不由其道而往者，與鑽穴隙之類也。」朱熹集註，《四書集註》，頁 83。他並舉孔子為例，說明君子「不可虛居」的為仕之道。故孟子強調君子的出處進退以「禮義之道」為標準，一旦無法引君行道，則君子就當退而修養自身。可知孟子所說的「外王」雖然重要，但是「內聖」的道德修養才是其根本。相關的論述在第二章第一節中亦有加以說明，此處不再贅述。至於孔孟二人的「君子」有何不同？王季香先生曾指出，孟子思想中的「君子」無論在生命方向、道德觀、心態、學行、人際關係及用世等各方面都同於孔子，但因為時代的不同，兩人對於君子面貌的刻畫差異甚大。孟子所刻畫的君子是一位「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」的大丈夫，具有獨立的人格和剛強的氣節，和孔子所說的「文質彬彬」的君子判若兩人，其觀察頗為深刻。相關的論述可參見王季香，《先秦諸子之人格類型論》，頁 106-107。

³⁷ 王先謙，《荀子集解》，*非十二子篇*，頁 229-232。

只敬之，曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟軻和之。世俗之溝猶瞽儒、嚶嚶然不知其所非也，遂受而傳之，以為仲尼子弓為茲厚于后世：是則子思孟軻之罪也。

性惡篇 中他更進一步提出理由：³⁸

凡論者貴其有辨合，有符驗。故坐而言之，起而可設，張而可施行。今孟子曰：「人之性善。」無辨合符驗，坐而言之，起而不可設，張而不可施行，豈不過甚矣哉！

「五行」指「仁、義、禮、智、聖」這五者而言，荀子批評思孟，不在「五行」本身，而在於「略法先王而不知其統」、「案往舊造說」、「無辨合符驗」。就是說，荀子批評思孟將這些範疇從「往舊」的道德、政治以至認識論的諸範疇中摘取出來，不顧「類」之不同，併列而謂之「五行」，賦予它們以「幽隱」的內容，構築它們成「閉約」的體系，因為此說無法以經驗法則來推知，造成世俗之儒不知其非。這是荀子所以痛心疾首，申斥思孟為儒家罪人的緣故所在。³⁹

³⁸ 王先謙，《荀子集解》，性惡篇，頁713。

³⁹ 顧炎武曾指出，周貞定王二年（西元前467年）至周顯王三十五年（西元前334年）凡一百三十三年間「史文闕軼，攷古者為之茫昧。」顧炎武，《日知錄集釋》卷13，頁304。顧氏所說的時代正是孔子之後七十子及其後學的時代。正因為「皆去其籍」、「史文闕軼」，以致於韓非所說的「儒分為八，墨離為三」等先秦思想史的具體情形，我們不甚了解，所知甚少。郭店一號墓的下葬時間，考古學界初步確定為西元前350年 - - 300年，正是顧炎武所說的「史文闕軼，攷古者為之茫昧」的時期。故《郭店楚墓竹簡》的出土正好可以補某些「闕軼」。關於「五行」的問題，《郭店楚墓竹簡》中的五行篇就提供了甚好的線索。在1974年的簡介中，曉菡已指出五行篇的內容是講儒家的「仁、義、禮、智、聖」的「五行說」，作者當是子思、孟軻的信徒，後來龐樸更陸續發表了幾篇相關的論文，確立此處的「五行」是指「仁、義、禮、智、聖」而言，此一解釋已大致為學者所接受。詳見曉菡，長沙馬王堆漢墓帛書概述，收入《文物》第9期（北京：文物出版社，1974）。龐樸，《竹帛《五行》篇校注及研究》（台北：萬卷樓圖書公司，2000）。必須指出的是，對於這批帛書的年代，學界仍存在著爭議。但是將其定為戰國中期之作，則能為大多數的

黃俊傑先生更由「心」和「道」的角度，指出以《五行篇》為代表的思孟學派，主張「仁義禮智聖」等五種德行皆源於「心」，強調「心」的主體性及超越性。荀子則強調「心」的社會性與政治性。荀子的「統類心」所關懷的不是個人成德的超越根據，而是個人成德過程中所必然牽涉的社會政治諸般現實問題，尤其是禮法制度建構的問題。至於荀子的「道」與思孟的「道」更是大異其趣。思孟的「道」是超時空的，而荀子的「道」是在時空之中的。前者的理想性特濃，後者則處處顧及現實問題，時時考慮如何使「道」在人間世實踐其自身。因此，相對於思孟之關心「道的內在化」；荀子對「道之客體化」付予極大關注。⁴⁰

綜合以上所說，我們知道荀子重統類，重經驗，要求一切明白可驗證，因此，對將道內在化、心性化、超越化的思孟學派自然很不以為然。而由《五行篇》的內容看來，思孟後學之「僻違無類」、「幽隱無說」、「閉約無解」比起思孟來，其情況尤為嚴重。因為孟子言四端，四端猶帶有意向性，仍需向外在的對象擴充；思孟後學言四行、五行，重點卻是把儒家基本的德目意識化，亦即脫外在關係化，這種傾向與荀子重統類的基本格局恰好對反。⁴¹所以他對於思、孟學說所設定的君子人格自然無法完全接受。那麼，他思想中的君子面貌為何？要探究此一問題，不得不先研究《荀子》一書中「君子」的用法，以期由其中找出荀子思想中理想的君子面貌。

第二節 荀子一書中「君子」的用法及意涵

學者所接受。本文的重點並不在此，故此處不再贅述。關於年代問題的相關討論可參見王葆玟，〈試論郭店楚墓各篇的撰作時代及其背景—兼論郭店及包山楚墓的時代問題〉；劉宗漢，〈有關荊門郭店一號楚墓的兩個問題—墓主人的身份與儒道兼習〉；姜廣輝，〈郭店一號楚墓墓主是誰〉。三篇均收入：《中國哲學第二十輯》，〈郭店楚簡研究〉（瀋陽：遼寧教育出版社，2000年）

⁴⁰ 黃俊傑，〈荀子非孟的思想史背景 - 論「思孟五行說」的思想內涵〉，《國立台灣大學歷史系學報》第15期（台北：國立台灣大學歷史系，1990），頁30。

⁴¹ 相關的論述亦可參見楊儒賓，〈德之行與德之氣〉，收於楊儒賓，《儒家身體觀》（台北：中研院文哲所，1996），頁291。楊先生由踐形的觀念，結合帛書來探究「五行」說，對思、孟的五行說有相當精采的論述，本文在第四章中對此問題亦會再加以探究。

透過第一節的探究，我們可以看出「君子」一詞在古代本是「有位者」的專稱，孔、孟二人則致力於君子「道德內涵」的建立，所以到了東漢之時，「君子」已成為「男子」專稱，指的是「道德人格」而言。而在《荀子》一書中，「君子」無疑是荀子特別重視的，他不但將「君子」視為理想人格的代表名詞，更是「人」的代表名詞。荀子說：⁴²

君子，小人之反也：君子大心則敬天而道，小心則畏義而節；知則明通而類，愚則端慤而法；見由則恭而止，見閉則敬而齊；喜則和而理，憂則靜而理；通則文而明，窮則約而詳。

非相篇 則說：⁴³

人之所以為人者，非特以二足而無毛也，以其有辨也。今夫犷犷形狀亦二足而無毛也，然而君子啜其羹，食其馘。故人之所以為人者，非特以其二足而無毛也，以其有辨也。

在《不苟篇》中，荀子將理想人格和一般人格作對立比較，「君子」乃理想人格的代表名詞；在《非相篇》中，荀子點出人與禽獸的不同在於「辨」，而其中他刻意說：「君子啜其羹，食其馘。」當是有意識的將「君子」視為「人」的代表，是「人」異於禽獸更準確的名詞。事實上在《荀子》一書中，「君子」出現的次數約 230 次，遠超過荀子對於「士」和「聖人」的論述，可知荀子對於「君子」的重視。若依論述的脈絡而言，《荀子》一書中的「君子」用法，主要可分成以下五種：

一、當「尊稱」使用

荀子曾將「君子」一詞當作對人的「尊稱」使用，但出現的次數不多，

⁴² 王先謙，《荀子集解》，不苟篇，頁 160-161。

⁴³ 王先謙，《荀子集解》，非相篇，頁 209-210。

只有兩次，**富國篇**曾說：⁴⁴

足國之道：節用裕民，而善臧其餘。節用以禮，裕民以政。...夫君子奚患乎無餘？故知節用裕民，則必有仁聖賢良之名，而且有富厚丘山之積矣。

楊倞注解此句時說：「以墨子憂不足。」⁴⁵可知此處的「君子」可指「墨子」。此外在**哀公篇**亦記載：⁴⁶

定公問於顏淵曰：「子亦聞東野畢之善馭乎？」顏淵對曰：「善則善矣，雖然，其馬將失。」定公不悅，入謂左右曰：「君子固讒人乎！」

此「君子」當指「顏淵」而言。大致說來，此種用法在《荀子》一書中出現的次數極少，且只使用在有名的士人身上，可知荀子並不輕易以「君子」稱人。此外，荀子之所以以「君子」稱墨子，似乎並非出於「尊敬」，因為荀子在書中其他地方都直呼墨子之名，故**富國篇**以「君子」指「墨子」可能只是出於一種「禮貌」。

二、當「聖人」使用

「君子」一詞在《荀子》一書中的第二種用法，是當「聖人」來使用。這有兩種情況，首先是專稱「孔子」，這主要出現在**仲尼篇**：⁴⁷

其事行也若是其險汙淫汰也。彼固曷足稱乎大君子之門哉！

⁴⁴ 王先謙，《荀子集解》，**富國篇**，頁344。

⁴⁵ 王先謙，《荀子集解》，**富國篇**，頁344。

⁴⁶ 王先謙，《荀子集解》，**哀公篇**，頁851。

⁴⁷ 王先謙，《荀子集解》，**仲尼篇**，頁246-248。

彼以讓飾爭，依乎仁而蹈利者也，小人之傑也，彼固曷足稱乎大君子之門哉！

此處的「大君子」當然是指「孔子」而言，一「大」字點出孔子的地位當高於一般的君子，其實已是「聖人」之境地。有趣的是，《荀子》另外一次使用「大君子」這一名詞時，是用來形容「君王」的，王霸篇說：⁴⁸

若夫貫日而治平，權物而稱用，使衣服有制，宮室有度，人徒有數，喪祭械用皆有等宜，以是用挾於萬物，尺寸尋丈，莫得不循乎制度數量然後行，則是官人使吏之事也，不足數於大君子之前。

楊倞注曰：「大君子，謂人君也。」王先謙則說：「大君子，君子之尤著者，猶聖人崇稱之曰大聖人也，不指人君。」⁴⁹但仔細考察本段脈絡，此「大君子」當具備相當的政治權力，故王先謙的說法明顯有誤，楊說無疑較接近事實。事實上若仔細考察《荀子》一書，可發現當「君子」可解釋為「君王」時，荀子對於其規定通常就與「聖人」無異，王制篇中這兩段話最足以驗證我此一判斷：⁵⁰

馬駭輿，則君子不安輿；庶人駭政，則君子不安位。馬駭輿，則莫若靜之；庶人駭政，則莫若惠之。選賢良，舉篤敬，興孝弟，收孤寡，補貧窮。如是，則庶人安政矣。庶人安政，然後君子安位。傳曰：「君者、舟也，庶人者、水也；水則載舟，水則覆舟。」此之謂也。

天地者，生之始也；禮義者，治之始也；君子者，禮義之始也；為之，貫之，積重之，致好之者，君子之始也。故天地生君子，君子理天地；君子者，天地之參也，萬物之摠也，民之父母也。無君子，則天地不

⁴⁸ 王先謙，《荀子集解》，王霸篇，頁406-407。

⁴⁹ 王先謙，《荀子集解》，王霸篇，頁406-407。

⁵⁰ 王先謙，《荀子集解》，王制篇，頁309及323-324。

理，禮義無統，上無君師，下無父子，夫是之謂至亂。

荀子在此篇中廣泛的討論了先聖王的施政要點，所以在前一段中，可看出荀子將「君子」解釋為「君王」，而在後一段中，荀子將「君子」與天地並列，君子乃「禮義」的開頭，對照 性惡篇 所說：「禮義者，是聖人之所生也。」⁵¹，可知此處的君子是指「聖人」而言。由此看來，當「君子」可解釋為「君王」時，荀子有時就賦予他聖人的地位及才德知能。故《荀子》一書中的「君子」的第二種用法乃當「聖人」使用，但這只有兩種情形，一種用以尊稱「孔子」，一種是此「君子」可當「君王」解釋。⁵²

三、當「有位者」使用

《荀子》一書中，「君子」的第三種用法是專指「有位者」，值得注意的是，《荀子》書中的「君子」若不涉及道德判斷而專指「在位者」時，荀子通常並不採用「君子」和「小人」作對照，而是以「君子」和「庶人」或「君子」和「民」相對照，可看出經過孔孟的努力，「君子」與「小人」的差別在荀子之時大致上已由「位」轉移到「德」，例如 勸學篇 說：⁵³

蘭槐之根是為芷，其漸之滫，君子不近，庶人不服。

堯問篇 則記載：⁵⁴

⁵¹ 王先謙，《荀子集解》，性惡篇，頁 705。

⁵² 在本章注釋 9 中，可看出「君」字可當國家主宰使用，或許是基於此一歷史事實，故荀子沿襲了過去的用法，在某些情況下將「君子」和「君王」等同使用。古人分類的概念當然不像現代那麼清楚，但是荀子理想人格既然可以分成「士」、「君子」、「聖人」三種境界，表示荀子對「君子」當有一個主要的論述觀點，所以若「君子」可當「君王」使用，同時此「君子」可當「聖人」解釋時，此處的「君子」就歸入第四章來深入研究，使文章不至於枝蔓。

⁵³ 王先謙，《荀子集解》，勸學篇，頁 111。

⁵⁴ 王先謙，《荀子集解》，堯問篇，頁 854-855。

周公曰：「嗚呼！以人惡為美德乎？君子好以道德，故其民歸道。」

在《荀子》一書中，「君子」專指「有位者」的情況極少，可知荀子並不認同「有位者」即可直接稱之為「君子」。

四、當「有德者」使用

在第一節之中，可以發現孔孟二人對於「君子」的論述大多由道德層面著手，他們強調「道德修養」是人可以掌握的，人的價值是由「道德層面」來判斷的。至於「天命」則屬於客觀環境的限制，人的價值不由此判斷。在此一概念下，孔子理想中的「君子」是一位「仁」與「禮」配合得當的文質彬彬之人；孟子理想中的「君子」則是以「仁、義、禮、智」存心之大丈夫。在修養工夫上，孔子強調的是「學」；孟子強調的是「立志」、「反省」及「擴充」。基本上，荀子亦肯定「君子」與「小人」的判斷標準在「德」而不在「位」，故荀子說：⁵⁵

楚王後車千乘，非知也；君子啜菽飲水，非愚也；是節然也。若夫志意脩，德行厚，知慮明，生於今而志乎古，則是其在我者也。故君子敬其在己者，而不慕其在天者；小人錯其在己者，而慕其在天者。君子敬其在己者，而不慕其在天者，是以日進也；小人錯其在己者，而慕其在天者，是以日退也。故君子之所以日進，與小人之所以日退，一也。君子小人之所以相懸者，在此耳。

非十二子篇 則說：⁵⁶

士君子之所能不能為 君子能為可貴，而不能使人必貴己；能為可信，而不能使人必信己；能為可用，而不能使人必用己。故君子恥不修，不恥見污；恥不信，不恥不見信；恥不能，不恥不見用。是以不

⁵⁵ 王先謙，《荀子集解》，天論篇，頁535-536。

⁵⁶ 王先謙，《荀子集解》，非十二子篇，頁240-241。

誘於譽，不恐於誹，率道而行，端然正己，不為物傾側 夫是之謂誠君子。

「節然」可解釋為「偶然」、「機遇」，意同孔孟所說的「天命」。換言之，這是人不能掌控的，屬於天命的成分，荀子認為人的價值不由此判斷。至於「志意脩，德行厚，知慮明，生於今而志乎古」則是人可以主動掌握的，應努力的去實踐，因為人的價值就在此一層面。荀子明確點出「君子」與「小人」的差別來自於人本身所擁有的道德意識多寡。可看出在道德修養的「主動性」及「優位性」的論述上，荀子並未悖離孔孟之說。⁵⁷

但若仔細考察荀子對於「君子」所規範的道德特質，可以發現荀子和孔孟實際上有很大的差異。在「君子」所應具備的內在道德特質上，荀子曾提出許多的要點，其中最為完整的，當是在《法行篇》中的一段記載，其文云：

58

子貢問於孔子曰：「君子之所以貴玉而賤珉者，何也？為夫玉之少而珉之多邪？」孔子曰：「惡！賜！是何言也！夫君子豈多而賤之，少而貴之哉！夫玉者，君子比德焉。溫潤而澤，仁也；栗而理，知也；堅剛而不屈，義也；廉而不劌，行也；折而不撓，勇也；瑕適並見，情也；扣之，其聲清揚而遠聞，其止輟然，辭也。故雖有珉之雕雕，不若玉之章章。詩曰：『言念君子，溫其如玉。』此之謂也。」

⁵⁷ 事實上《宥坐篇》中，荀子更引孔子的話說：「在夫遇不遇者，時也；賢不肖者，材也；君子博學深謀，不遇時者多矣！由是觀之，不遇世者眾矣，何獨丘也哉！且夫芷蘭生於深林，非以無人而不芳。君子之學，非為通也，為窮而不困，憂而意不衰也，知禍福終始而心不惑也。夫賢不肖者，材也；為不為者，人也；遇不遇者，時也；死生者，命也。今有其人，不遇其時，雖賢，其能行乎？苟遇其時，何難之有！故君子博學深謀，修身端行，以俟其時。」王先謙，《荀子集解》，頁 824-825。即可看出荀子和孔子一樣認為遇不遇屬於天命，不是人可以掌握的，但這不具備價值性，至於人從事自身的道德修養則是人可以控制的，這是一位君子應努力去實踐的，這才具備價值性。但荀子所說的「修身」是為了「俟其時」，仍可看出「政治功效」才是荀子特別看重的。

⁵⁸ 王先謙，《荀子集解》，《法行篇》，頁 836-837。

荀子透過孔子對於「玉」特質的讚美，點出了七項君子所應具備的特質：「仁」、「知」、「義」、「行」、「勇」、「誠」、「辭」。不過在這些特質中，荀子最重視的，當是「仁」與「知」，他理想中的君子是一位「仁」、「知」兼備之人。荀子曾引孔子之言說：⁵⁹

孔子曰：「志之！吾語汝：奮於言者華，奮于行者伐，色知而有能者，小人也。故君子知之曰知之，不知曰不知，言之要也；能之曰能之，不能曰不能，行之至也。言要則知，行至則仁；既仁且知，夫惡有不足矣哉！」

哀公篇 亦記載：⁶⁰

哀公曰：「善！敢問何如斯可謂之君子矣？」孔子對曰：「所謂君子者，言忠信而心不德，仁義在身而色不伐，思慮明通而辭不爭，故猶然如將可及者，君子也。」

君道篇 則云：⁶¹

知而不仁，不可；仁而不知，不可；既知且仁，是人主之寶也，王霸之佐也。不急得，不知；得而不用，不仁。

君子言行忠信，能實踐仁義，並具備明通的智慧，雖然君子仍有不知之事、不能之行，但他不自欺欺人，因而能保持不斷精進的動力，當他達到「仁」、「知」兼備的境界時，就算達到人格修養的極致。據此，可知荀子

⁵⁹ 王先謙，《荀子集解》，子道篇，頁 832-833。

⁶⁰ 王先謙，《荀子集解》，哀公篇，頁 843。

⁶¹ 王先謙，《荀子集解》，君道篇，頁 433。

亦強調一位君子必須「安仁」。所以他才會說：「君子貧窮而志廣，隆仁也。」⁶²「君子之行仁也無厭，志好之，行安之，樂言之。」⁶³等等，此均為「安仁」之言。然而對於「仁」的概念，荀子卻作了更新和改造。他在《非十二子篇》中說：「貴賢，仁也；賤不肖，亦仁也。」⁶⁴在《君子篇》中又說：「尚賢使能，等貴賤，分親疏，序長幼，...仁者仁此者也」。⁶⁵這是對「仁」這一概念的嶄新解釋，荀子將「區分等級名分」和「尚賢使能」都視作「仁」的重要內容，無疑是著重於「仁」在實際政治社會的作用，故荀子所說的「仁」若發揮至極限則可和「禮」互相滲透。⁶⁶此和孔孟由「道德情感」本身來談「仁」是截然不同的。

在「知」方面，荀子所說「知」含意不僅十分廣泛，⁶⁷「知」的地位比起孔子而言更是大為提升。孔子雖然講「知者不惑，仁者不憂，勇者不懼」，

⁶² 王先謙，《荀子集解》，修身篇，頁150。

⁶³ 王先謙，《荀子集解》，非相篇，頁221。

⁶⁴ 王先謙，《荀子集解》，非十二子篇，頁234。

⁶⁵ 王先謙，《荀子集解》，君子篇，頁730-731。

⁶⁶ 荀子在《大略篇》說：「君子處仁以義，然後仁也；行義以禮，然後義也；制禮反本成末，然後禮也。三者皆通，然後道也。」王先謙，《荀子集解》，頁779。可看出荀子主張君子行仁以「義」為依據，行「義」以「禮」為依據，但制「禮」時當以「仁義」為依據。可看出荀子思想中的「禮義」到達終極之時是與「仁義」相互融貫的，荀子思想中的「禮」與「仁」是可以相互滲透的。

⁶⁷ 陳大齊先生指出，荀子所用的「知」字，或指知的作用，或指知的結果。就知的作用而言，又可分為「知覺」與「知慮」兩種。在「知覺」方面，荀子認為「知覺」的成立有兩項條件，一是「心的徵知」；一是「五官當薄其類」。通常有以上兩種條件，「知覺」就可成立，但「知覺」要有意義，則必須加上第三個條件，亦即對於心所召，感官所記錄的事物能加以說明。在「知慮」方面，荀子所說的「知慮」指的是「理解」及「思索」而言。「理解」及「思索」同屬於思考作用，所以「知慮」即是「思考」。在荀子的想法中，「知覺」是人和禽獸所共有的，不足以成為人的特色，而能以「知慮」來「辨」則是人的特色，故「知慮」是人的特色。荀子要求人在思考時必須將「虛一而靜」視為三種指導原則，由此來避免在思考時的「蔽塞」，進而理解「禮義」的真諦而不至於誤入歧途。詳見陳大齊，《荀子學說》，頁46-53及頁117-138。有關於荀子對於「知」的論述將本章第三節中詳述，故此處只作大略說明。

⁶⁸但他更強調的是「擇不處仁，焉得知」，⁶⁹明顯地將「仁」作為「知」的前提，作為「知」的上位價值。荀子雖未必反對孔子此說，但卻更強調「仁」與「知」的互為條件。但荀子並不是從道德價值位階上提升「知」使之與「仁」平等，因為在荀子的想法中，「仁」的地位仍是高於「知」的，所以他才說：「力功不力義，力知不力仁，野人也，不可為天子大夫。」⁷⁰但在道德主體的實踐上，他特別強調「知」是「仁」可行性的保證，亦即「仁」是「知」的目的，「知」則是「仁」所由實現的必由之路、必備條件。只有「知者」方能更有效地貫徹儒家的道德實踐。故荀子說：⁷¹

君子博學而日參省乎己，則知明而行無過矣。

儒效篇 則記載：⁷²

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；為君子則常安榮矣，為小人則常危辱矣。

荀子無疑的將「知識」和「道德」做了更緊密的結合，將孔孟重「仁」的層次向「知」做了轉移，這是荀子所走出的一條特殊道路。荀子認為人只要肯專心一致的積學，就能改變「惡」的本性，進而成為一位君子，而這才是人真正的「安榮之道」，可知荀子認為要成為君子或小人是人自己可以決定的，與外在身分地位無關。故荀子之說事實上也蘊含了人人平等的真意，但和孔孟不同的是，孔孟是由人性所共有的「道德情感」上強調人人平等，荀子則因對人性缺乏信心，故其平等的精義必須由「實踐」的層面來瞭解，這是荀子另一特殊之處。

⁶⁸ 朱熹集註，《四書集註》，子罕，頁 61。

⁶⁹ 朱熹集註，《四書集註》，里仁，頁 20。

⁷⁰ 王先謙，《荀子集解》，大略篇，頁 789-790。

⁷¹ 王先謙，《荀子集解》，勸學篇，頁 106。

⁷² 王先謙，《荀子集解》，儒效篇，頁 297-298。

綜合來看，荀子認為道德修養是人可以掌握的，「德」的位階也高於「位」，人性雖然不善，但可透過師法的主動學習來改變。他要求一位士人必須透過「師法」來熟習儒家經典並努力實踐，當他開始能理解先王制訂禮法的背後精神並安於禮法時，他就是一位具備良好道德感的君子，而此也將帶給人真正的安榮。

五、當「德位兼備者」使用

在前面的探究中，可知孔、孟二人對於「君子」的討論以「德」為主，「位」有天命的成分，所以並非成為一位君子的「必然條件」，對於此點荀子當然亦能深切把握，所以荀子對於君子和小人的區別亦以「德」為主。但不可否認的，荀子對「君子」論述的重心是以實際的政治社會層面為主，較少有純道德性的闡述。而荀子之所以強調君子的道德修養，也是為了作為政治實踐及社會教化的基礎，故 修身篇 曾說：⁷³

君子之求利也略，其遠害也早，其避辱也懼，其行道理也勇。君子貧窮而志廣，富貴而體恭，安燕而血氣不惰，勞勩而容貌不枯，怒不過奪，喜不過予。君子貧窮而志廣，隆仁也；富貴而體恭，殺執也；安燕而血氣不衰，東理也；勞勩而容貌不枯，好交也；怒不過奪，喜不過予，是法勝私也。書曰：「無有作好，遵王之道。無有作惡，遵王之路。」此言君子之能以公義勝私欲也。

榮辱篇 則云：⁷⁴

材性知能，君子小人一也；好榮惡辱，好利惡害，是君子小人之所同也；若其所以求之之道則異矣 小人也者，疾為誕而欲人之信己也，疾為詐而欲人之親己也，禽獸之行而欲人之善己也；慮之難知也，行之難安也，持之難立也，成則必不得其所好，必遇其所惡焉。故君子

⁷³ 王先謙，《荀子集解》，修身篇，頁150-151。

⁷⁴ 王先謙，《荀子集解》，榮辱篇，頁185-186。

者，信矣，而亦欲人之信己也；忠矣，而亦欲人之親己也；修正治辨矣，而亦欲人之善己也；慮之易知也，行之易安也，持之易立也，成則必得其所好，必不遇其所惡焉。是故窮則不隱，通則大明，身死而名彌白。

這一類的話在《荀子》書中屢屢可見，表面上看來，荀子似乎是強調道德修養的重要，但由「法勝私」及「窮則不隱。」⁷⁵等言皆可看荀子對於「君子」絕非僅僅要求其自身道德修養完善即可，他更強調的是「君子」必須符合實際政治及社會的需求，故《荀子》一書中的「君子」絕大多數都可當「德位兼備者」使用。在這一點上，荀子和孔孟有很大的差異，因為在孔孟的思想中，道德修養與公共政治是可以分開的，個人可保有私人的道德修養空間，也可由其中來完成君子人格。但荀子則認為修身是為了政治社會教化需求，當君子在政治上得勢之時，他應該結合同類之人組成領導階層，努力使政治清明，百姓富足；一旦在政治上失勢，則應在社會上處於領導的地位，從事教化百姓的工作，使他們在精神上能達到「無爵而貴，無祿而富，不言而信，不怒而威，窮處而樂，獨居而樂。」⁷⁶的地步。所以他才說：⁷⁷

君子，小人之反也：君子大心則敬天而道，小心則畏義而節；知則明通而類，愚則端慤而法；見由則恭而止，見閉則敬而齊；喜則和而理，憂則靜而理；通則文而明，窮則約而詳。

成相篇 則云：⁷⁸

⁷⁵ 「窮則不隱」一句李滌生先生注曰：「『不隱』，謂人不能隱蔽。」李滌生，《荀子集釋》，頁 63。據此可知荀子不認為人可以避世去謀求自身道德的完善，他必須對於政治社會有實際作用。在第二章中我亦曾對此做出說明。

⁷⁶ 王先謙，《荀子集解》，儒效篇，頁 274-275。

⁷⁷ 王先謙，《荀子集解》，不苟篇，頁 160-161。

⁷⁸ 王先謙，《荀子集解》，成相篇，頁 740。

治之道，美不老，君子由之佼以好。下以教誨子弟，上以事祖考。

「大心」指環境順利，可以放心做事的心；「小心」則指環境拂逆，必須謹慎應付的心。⁷⁹可知「大心」、「小心」可指政治實踐時的應對之道。「通則文而明，窮則約而詳。」則可看出在荀子的論述中，絕少將隱居獨修自身的人視為「君子」。由此皆可看出荀子認為惟有「治道」是達成自身道德完善的唯一方式，僅修養自身道德而不關心政治社會的人，荀子是不以為然的。因為荀子對於君子的要求完全是根基於實際的政治及社會的需求，雖然在外王方面具有積極的意義，但因他不允許有純粹私人道德修養的生活，無形中也壓縮了知識份子在思想上活動的空間，此無疑是荀子思想中的缺漏之處。

第三節 荀子理想中的君子面貌

在第二章中，我曾提出在荀子理想中的官僚制度中，官員必須由一批熟習「禮法」的儒士來組成，荀子並依「禮法」修養深淺將官僚制度中的「士」分成「士大夫」和「官人百吏」兩類。然而「禮法」所規定的範圍畢竟有一定的限度，同時隨者時間地點的不同，「禮法」也必須因時制宜的做出調整。然而「士」因為缺乏以「類」應變的「知」，所以「士」雖能堅守「禮法」，卻不能隨機應變。換言之，只靠「士」來運作官僚制度時，官僚制度是有異化的可能的，如此「禮法」將僅具備「工具」的價值。對此，荀子當然不能不有所預防，所以他雖然強調「治法」的重要，但他更強調的是「治人」，荀子說：⁸⁰

法者、治之端也；君子者、法之原也。故有君子，則法雖省，足以遍矣；無君子，則法雖具，失先後之施，不能應事之變，足以亂矣。

⁷⁹ 李滌生，《荀子集釋》，頁44。

⁸⁰ 王先謙，《荀子集解》，君道篇，頁419及421。

械數者，治之流也，非治之原也；君子者，治之原也。官人守數，君子養原；原清則流清，原濁則流濁。故上好禮義，尚賢使能，無貪利之心，則下亦將慕辭讓，致忠信，而謹於臣子矣。

荀子此處強調了在上位的「君子」對下位臣屬的示範作用，其說法和孔子「風行草偃」的論點大致相同。但和孔子相比，荀子著重於對「官員」的示範而非「人民」，也認為「法」在治國時是不可或缺的條件，這是其不同於孔子之處。但和法家相較之下，荀子無疑的是以「治人」來行「治法」，表明荀子的基本情懷，仍是儒家的，和法家絕對不同。但另一方面，荀子又認為君王一旦涉入了官僚制度的運作，則不免破壞了官僚制度的獨立和完整。所以在荀子的構建中，便有一個一人之下，萬人之上的輔佐階層。一般來說，荀子習慣稱此角色為「卿相」，例如 君道篇 說：⁸¹

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。知隆禮義之為尊君也，知好士之為美名也，知愛民之為安國也，知有常法之為一俗也，知尚賢使能之為長功也，知務本禁末之為多材也，知無與下爭小利之為便於事也，知明制度，權物稱用之為不泥也，是卿相輔佐之材也，未及君道也。能論官此三材者而無失其次，是謂人主之道也。

王霸篇 則云：⁸²

彼持國者，必不可以獨也，然則彊固榮辱在於取相矣。身能相能，如是者王，身不能，知恐懼而求能者，如是者彊；身不能，不知恐懼而求能者，安唯便僻左右親比己者之用，如是者危削；慕之而亡。

⁸¹ 王先謙，《荀子集解》，君道篇，頁441-442。

⁸² 王先謙，《荀子集解》，王霸篇，頁389。

《荀子》一書中此類的話經常出現，可看出在荀子的政府體制中，「卿相」的政治地位高於「官人使吏」和「士大夫官師」，「卿相」能以「禮義」協助君王治好政事，又不至於完全拘泥於「禮法」的條文，故實為官僚制度得以正常運作的關鍵。按荀子「德必稱位」的規劃，足以擔任輔佐的「卿相」階層，其道德修養應當高於「官人使吏」和「士大夫官師」。

而在本章第二節的探究中，則可看出荀子思想中的「君子」實為一多義名詞，其範圍涵蓋的面向十分廣泛，就外在的對象而言，從「君王」到無政治地位的「有德者」皆可概括。荀子雖然也延續了孔孟的精神，強調了「君子」的判定標準在「德」而不在「位」，但他更重視的是「君子」所應擔負的外王責任，表明其理想中的「君子」當是「德位兼備」的。故荀子應是希望由具備理想人格的「君子」來組成「卿相」階層的，因此透過對「君子」的探究，應當也能理解荀子對於「卿相」階層的要求。故以下由「知」的角度切入，找出荀子理想中的「君子」應具備的道德內涵，接著探究荀子理想中的「君子」應擔負的政治社會的責任。以其得出荀子理想中的「君子」面貌。

一、積禮義而為君子 - 由「知」而「治」的政治路徑

在前面的論述中，我提出幾項要點：一是荀子理想中的君子是一位「仁」、「知」兼備之人，但荀子所說的「仁」偏向於外王的層次，所以荀子思想中的核心概念當是以「禮」為主，「仁」的重要性雖然亦是荀子所強調的，但它在終極處是和「禮」相互滲透的。二是荀子將知識和道德做了更緊密的結合，因為「知」是達到「仁」的必由之路，故透過對「知」的深究，當可對荀子思想中的「君子」所應具備的道德內涵有所認識。而要那麼荀子思想中的「知」具備哪些含意？荀子如何透過實踐工夫來培養人的「知」，這些問題都值得加以研究。下面就分別來探究此一問題。

在《荀子》一書中，提及「知」高達四百七十九次，⁸³其意義和內涵大

⁸³ 此次數乃採潘小慧教授之統計。詳見潘小慧，《荀子》思想中的「智德」思想，《哲學與文化》第30卷第8期（台北：五南圖書出版事業公司，2003），頁96。在「知」的論述上，本文受到潘教授的啟發甚多。不過潘教授著重於荀子智德在道德知識上的作用，她並判斷荀子是將「智」提升到與「仁」等量的主德，我的看法在

致可分成兩點來論述：首先「知」可讀為「出」，此可指人天生所具有的認知能力，又可再細分為「感性之知」和「理性之知」。例如 王制篇 說：

84

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：義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則強，強則勝物；故宮室可得而居也。故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。

非相篇 則云：⁸⁵

人之所以為人者何已也？曰：以其有辨也。…辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王；聖王有百，吾孰法焉？曰：文久而滅，節族久而絕，守法數之有司，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，則審一二；欲知上世，則審周道；欲審周道，則審其所貴君子。

「人有氣、有生、有知」中的「知」僅僅指一種感官知覺的能力，是人和動物相同的部分。不過荀子認為人是動物中最具感官知覺的能力的，故 禮論篇 曾說：⁸⁶「凡生乎天地之間者，有血氣之屬必有知，有知之屬莫不愛其類，…故有血氣之屬莫知於人，故人之於其親也，至死無窮。」即點出人因最具「感性之知」的能力，故對於雙親的情感永不止息。至於「有義」、

這兩點上和潘教授不太相同。

⁸⁴ 王先謙，《荀子集解》，王制篇，頁325-326。

⁸⁵ 王先謙，《荀子集解》，非相篇，頁209-213。

⁸⁶ 王先謙，《荀子集解》，禮論篇，頁618。

「有辨」實為一種理性認知以致於足以分辨之能力。荀子以「義」與「辨」作為人之所以為人之因，說明荀子視人：「自始即為位于『分位等級』中之客觀存在體，亦即位于客觀理性中之存在體，從未孤離其所牽連之群與夫其所依以立之禮（理）而空頭自其個之為個之自足無待處言人也。」⁸⁷故荀子所說的「辨」重點不在分辨「聞見之知」（指知識層面），亦不是分辨「德行之知」（指道德層面）。荀子的「辨」主要的作用還是為了明於「治道」，所以他在《儒效篇》中才說：「分不亂於上，能不窮於下，治辨之極也。」⁸⁸「治辨」一詞點出其心目中的「辨」不以道德為終極，「明分達治」才是他所追求的。故荀子的「知」（出）首先可當作人的認知能力來使用，荀子於此強調人應當將天生的認知能力（尤其是「理性之知」）投注於社會和政治問題的解決，以建立起合理的政治社會措施與制度。⁸⁹

荀子除了主張人具備認知的能力之外，也肯定客觀事物本身具備被認知的特質，所以他才說：「可以知，物之理也。」⁹⁰一旦人的認知主體有意識的趨向客體時，就產生了認識的作用，完成認識而形成的結果叫做「智」，或稱之為「知識」，也就是荀子所說的「知有所合謂之智」。⁹¹所以《荀子》

⁸⁷ 牟宗三，《名家與荀子》，頁 210。

⁸⁸ 王先謙，《荀子集解》，《儒效篇》，頁 277。

⁸⁹ 潘小慧教授指出，荀子認知能力的主體則為「解蔽心」，荀子所說的「解蔽心」具有「徵」及「知」的雙重作用，還具備「虛」、「壹」、「靜」的三大功能，人心只要能發揮「虛」、「壹」、「靜」等三大功能，則人心就能到達「大清明」的境界而不至於為外物所蔽。至於心的主要認知對象則為「道」，「道」是「知」的主要對象，而且是達到治平社會最重要的因素，此「道」時可以以「禮義」來總結。潘小慧，《荀子》思想中的「智德」思想，頁 99-102。勞思光先生則指出，荀子所說的「心」並不具「主體性」之義，因為荀子的心乃一觀「理」之心而非生「理」之心，荀子所說的心的功用僅在虛靜中照見萬理，與道家所說的「心」相近。勞思光，《中國哲學史（一）》，頁 322-323。其實荀子在《非相篇》中曾說：「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。」王先謙，《荀子集解》，頁 202。即可看出可看出荀子的「心」並未有「主宰義」，因其受「術」之掌握。而荀子所說的「術」為何？《修身篇》明確的點出：「凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神一好。夫是之謂治氣養心之術也。」王先謙，《荀子集解》，頁 138。可知「禮義」及「師法」正是荀子所說的「術」，其位階更高于「心」。

⁹⁰ 王先謙，《荀子集解》，《解蔽篇》，頁 664。

⁹¹ 王先謙，《荀子集解》，《正名篇》，頁 673。

一書中的「知」的第二種用法可讀作「出」，意義大致同於「智」。⁹²大致說來，荀子的「智」除了當「知識」來使用之外，主要是用來指明辨是非的「智慧」而言，荀子說：⁹³

是是非非謂之知，非是是非謂之愚。

儒效篇 則說：⁹⁴

先王之道，人之隆也，比中而行之。曷謂中？曰：禮義是也。道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。…君子之所謂賢者，非能遍能人之所能之謂也；君子之所謂知者，非能遍知人之所知之謂也…若夫譎德而定次，量能而授官，使賢不肖皆得其位，能不能皆得其官，萬物得其宜，事變得其應，慎墨不得進其談，惠施、鄧析不敢竄其察，言必當理，事必當務，是然後君子之所長也。…凡事行，有益於理者，立之；無益於理者，廢之。夫是之謂中事。凡知說，有益於理者，為之；無益於理者，舍之。夫是之謂中說。

荀子認為能肯定正確行為或否定錯誤行為正是「明智」（實踐智慧）的

⁹² 潘小慧教授指出，「智」古代作「知」。《說文解字·矢部》說：「知，識詞也，從口從矢。」段玉裁，《說文解字注》，頁 230。徐灝解釋說：「知，智慧及知識之引申，故古只作知。」段玉裁注，徐灝箋，《說文解字注箋（五）》（台北：廣文書局，1972），頁 1705—1706。這在《論語》書中屢屢可見，全書出現的一百一十六次「知」中約有二十五次的「知」可與「智」相通。到了戰國時代，《孟子》書中之「知」與「智」已有區分，近於現在通行的用法。雖然《孟子》書中之「知」與「智」已有區分，但孟子作為一思想家、哲學家，善於藉由一物一事類比、譬喻、論理，其言「知」往往也與「智」相關，不可不察。而《荀子》一書的情形，與《孟子》類似，大約有五十處的。「知」可和「智」相通。詳見潘小慧，《荀子》思想中的「智德」思想，頁 96。故本文在探究荀子「知」（出）的第二用法時，「知」與「智」不作區分。

⁹³ 王先謙，《荀子集解》，修身篇，頁 135。

⁹⁴ 王先謙，《荀子集解》，儒效篇，頁 267—270。

表現；而否定正確行為及肯定錯誤的行為則是「愚昧」的表現。荀子以「是非非」作為「智」的定義除了在認知上符合認識論的客觀意義之外，⁹⁵荀子還進一步指出對於事物的正確認識不僅僅是為求「知」而求「知」的思辨理性，而是為了求「治」而求「知」的實踐理性，荀子沒有將「認知」引向自然界，而是以認識聖王的「禮義」為主要職責，「禮義」的作用則在維繫「治術」得以正確的實行，荀子認為合於「治術」就是好的；不合於「治術」就是壞的，可看出荀子所謂的「智」主要是指人認知「禮義」之後，學習到能使政治社會平治的「治術」而言。⁹⁶

由此看來，荀子所說的「知」不論當「認知」或「智慧」使用，荀子的重點都是放在實際的政治社會層面，他認為人應該將自己認知的能力投注於先王的「禮法」制度，從而瞭解先王制訂「禮法」的背後用心，最後當依據自己學習「禮法」所獲得的智慧來解決社會政治的亂象。所以荀子論「知」的重點並不在「知」的本身，而著重於「知」所能發揮的政治社會功效。故大略篇 才說：⁹⁷

⁹⁵ 知性思維的規律是同一律，即單純的自我統一，如 $A = A$ ，同一中不包含任何差異，這種「非此即彼」的反思方法是有限的和相對的。詳見余碧平：《笛卡爾主義及其批判：論近現代西方哲學的基本走向》，《復旦學報》1991年第2期，頁47。

⁹⁶ 除了「知」之外，荀子也強調一位君子當具備一定的「能」，所以他在榮辱篇中說：「士大夫以上至於公侯，莫不以仁厚知能盡官職，夫是之謂至平。」王先謙，《荀子集解》，頁198。明確點出唯有兼具「知」與「能」才能處理好政事。但荀子所說的「能」，主要指具備「知」的「能力」，荀子認為君子不需盡人之所能，他不必是一位專家，但他應具備「知人之明」及「自知之明」，能使百官各依才德而得到適當位置，若遇到比自己賢能的人，君子願意主動退居於其下來輔佐其治好政事，所以他曾稱讚鮑叔等人說：「鮑叔、甯戚、隰朋仁知且不蔽，故能持管仲，而名利福祿與管仲齊。召公、呂望仁知且不蔽，故能持周公而名利福祿與周公齊。傳曰：『知賢之為明，輔賢之謂能，勉之彊之，其福必長。』此之謂也。」王先謙，《荀子集解》，解蔽篇，頁643-644。因為荀子「能」的概念由「知」而來，故本文著重於荀子「知」的探究而不再深入去說明「能」。其次，荀子所說的「善」指「正理平治」而言，故荀子所說的「知」事實上亦屬於倫理學的範圍，荀子認為能達到「治」自然就能達到「善」。

⁹⁷ 王先謙，《荀子集解》，大略篇，頁800。

多知而無親，博學而無方，好多而無定者，君子不與。

可知荀子的「知」雖然在其思想中具備重要的地位，但其終極目的是為了達成「平治」的要求而非「知識」本身。所以荀子在「知」的論述上非以「道德主體性」為終極，而是以「政治社會秩序」作為最終目標，將孔孟以「心性」論「知」的論述轉變成以「治術」來論「知」，這是荀子所開出的一條特殊道路。

最後，因為荀子非常重視「行」的工夫（「行」即是如何「實踐」的問題）。所以必須由「實踐」的層次來探究，方可對荀子的「知」有最圓滿的理解。黃俊傑先生指出，中國的經典詮釋學向來以「實踐活動」為本質，「實踐活動」可以由兩方面來切入：一是指往「內在領域」深入的企慕活動，詮釋者在優入聖域的過程中，經常迴向落實於個人身心，完成的是一種「為己之學」；一是導向「外在領域」，詮釋者將其信念落實於外在的社會或政治實踐之途，完成的可說是「外王事功」。⁹⁸據此而言，荀子在實踐上無疑是偏向於「外在領域」，同時荀子因為具備客觀主義的精神，故他對於何以要「行」及「如何行」皆有所說明。首先荀子強調「行」重於「知」，他說：

99

不聞不若聞之，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 則說：¹⁰⁰

吾嘗終日而思矣，不如須臾之所學也。

⁹⁸ 黃俊傑，從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及相關問題，收入《東亞儒學史的新視野》（台北：喜馬拉雅研究發展基金會，2001），頁42-43。

⁹⁹ 王先謙，《荀子集解》，儒效篇，頁294。

¹⁰⁰ 王先謙，《荀子集解》，勸學篇，頁109。

荀子認為「知」必須透過「行」方能具備意義，而「行」唯有透過「學」才是正確的方法。荀子雖然主觀的認定人性都是不善的，但荀子又認為人性是可以透過教化來加以改善，故「積學」成為荀子最強調的實踐工夫，荀子說：¹⁰¹

材性知能，君子小人一也；好榮惡辱，好利惡害，是君子小人之所同也；若其所以求之之道則異矣。

修身篇 說：¹⁰²

端慤順弟，則可謂善少者矣；加好學遜敏焉，則有鈞無上，可以為君子者矣。

儒效篇 亦云：¹⁰³

我欲賤而貴，愚而智，貧而富，可乎？曰：其唯學乎。彼學者，行之，曰士也；敦慕焉，君子也；知之，聖人也。上為聖人，下為士、君子，孰禁我哉！

性不足以獨立而治。性也者，吾所不能為也，然而可化也。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。習俗移志，安久移質。並一而不二，則通於神明，參於天地矣。...積禮義而為君子。...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；為君子則常安榮矣，為小人則常危辱矣。凡人莫不欲安榮而惡危辱，故唯君子為能得其所好，

¹⁰¹ 王先謙，《荀子集解》，榮辱篇，頁185。

¹⁰² 王先謙，《荀子集解》，修身篇，頁148。

¹⁰³ 王先謙，《荀子集解》，儒效篇，頁272及296-298。

小人則日微其所惡。

君子小人天生的材能相同，情感也相同，不同之處在求榮去辱時所用的方法。一個人若能透過後天之學，則能逐漸改進不善的本性，進而成就人格的完善，此乃人真正的安榮之道。「上為聖人，下為士、君子，孰禁我哉！」一句則顯示荀子亦強調道德修養的主動性是操之於人自身的，也是人人平等的。

其次，「學」並非盲目的學習，應有學習效法的對象。於此荀子強調「師法」的重要，他認為有「師法」的教導指正，則能很快的具備明智的智慧，進而做到通情達理；若無「師法」教導，則容易陷入混亂的局面。故荀子說：

104

非我而當者，吾師也；是我而當者，吾友也；諂諛我者，吾賊也。故君子隆師而親友，以致惡其賊。好善無厭，受諫而能誠，雖欲無進，得乎哉！小人反是。

儒效篇 說：¹⁰⁵

故人無師無法而知，則必為盜，勇則必為賊，云能則必為亂，察則必為怪，辯則必為誕；人有師有法，而知則速通，勇則速畏，云能則速成，察則速盡，辯則速論。故有師法者，人之大寶也；無師法者，人之大殃也。人無師法，則隆性矣；有師法，則隆積矣。而師法者，所得乎積，非所受乎性。

由於重「知」，故荀子重「經驗」，「經驗」必須透過「師法」教導，至於「師法」的內容包括「法後王」、「隆禮義」等。荀子認為人經過「師

¹⁰⁴ 王先謙，《荀子集解》，修身篇，頁131。

¹⁰⁵ 王先謙，《荀子集解》，儒效篇，頁294-296。

法」的教導後，就能學習到先聖王所制訂的「禮義」。在「禮義」的召喚下，學習者會發覺人性的不圓滿，進而導出「實踐」的意欲，期望自己能和聖人同聲相應，同氣相求，於是先聖王所制訂的「禮義」遂內化於學習者的心靈之中，逐漸改善人不善的本性，最後使人能具備「知通統類」的智慧，荀子此種學習方式和孟子的良知良能說是相異的。¹⁰⁶荀子雖然強調「禮義」本非人的本性，但他更強調透過學習人可獲得「禮義」，故君子小人人格差異之因，在於自己能否親近師友而遠離邪僻之人，主動權乃在於人自己。而由「好善無厭，受諫而能誠。」一句則可看出君子仍須師友的教導，仍非道德全盡之人。至於在學習的竅門方面，荀子有幾點要求：大致說來，計有「慎選環境」、「專一」、「提問」及「反省」這幾項要點，**勸學篇** 對此論述甚詳：¹⁰⁷

君子博學而日參省乎己，則知明而行無過矣。

言有招禍也，行有招辱也，君子慎其所立乎！

騏驥一躍，不能十步；駑馬十駕，功在不舍。鍤而舍之，朽木不折；鍤而不舍，金石可鏤。螾無爪牙之利，筋骨之強，上食埃土，下飲黃泉，用心一也。蟹八跪而二螯，非蛇蟺之穴，無可寄託者，用心躁也。是故無冥冥之志者，無昭昭之明；無惛惛之事者，無赫赫之功。...故君子結于一也。

¹⁰⁶ 周群振發揚牟宗三先生之說，點出荀子是立足於現實經驗的層面，表現知性主體的形態。知性主體是以外向而他求的知解活動為首要原則，和德行主體以內在而自足的道德意志是相反的，所以孟子所說的仁、義、禮、智等道德本心是絕對自足而不假外求的，至於荀子則必須透過外物來充實及完成自己的存在，所以孟子所把握的是如何發揮人內在固有的道德本心；荀子所把握的是如何以禮義來改進、充實人性。詳見周群振，《荀子思想研究》，頁 1-5。由此可看出孟子的良知良能說強調的是透過學習來發揮人性中的善端，荀子則強調透過學習來感化人性，此二人對於學習的目的可說是完全相反的。

¹⁰⁷ 王先謙，《荀子集解》，**勸學篇**，頁 106，113 及 113-116。

非十二子篇 則說：¹⁰⁸

不知則問，不能則學，雖能必讓，然後為德。

荀子所提示的學習方法都簡單而易於瞭解，對於我們的學習實有相當的助益。¹⁰⁹

再者，荀子認為人生在世智慧精力有限，故他強調君子在從事道德修養時，應先學習先聖王所制訂的儒家經典，進而瞭解聖王「禮法」背後所蘊含的義理，並將此運用到民眾的教化上。至於其他無益於教化的知識，則應加以禁絕。荀子說：¹¹⁰

倫類不通，仁義不一，不足謂善學。學也者，固學一之也。一出焉，一入焉，塗巷之人也；其善者少，不善者多，桀紂盜跖也；全之盡之，然後學者也。

解蔽篇 則云：¹¹¹

故學也者，固學止之也。惡乎止之？曰：止諸至足。曷謂至足？曰：聖王。聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也；兩盡者，足以為天下極矣。故學者以聖王為師，案以聖王之制為法，法其法以求其統類，以務象效其人。嚮是而務，士也；類是而幾，君子也；知之，聖人也。

¹⁰⁸ 王先謙，《荀子集解》，非十二子篇，頁237。

¹⁰⁹ 在學習對象的論述上，可參見潘小慧，《荀子》思想中的「智德」思想，頁111-112。

¹¹⁰ 王先謙，《荀子集解》，勸學篇，頁127-128。

¹¹¹ 王先謙，《荀子集解》，解蔽篇，頁665-668。

儒效篇 說：¹¹²

行法至堅，好脩正其所聞，以橋飾其情性；其言多當矣，而未諭也；其行多當矣，而未安也；其知慮多當矣，而未周密也；上則能大其所隆，下則能開道不已若者：如是，則可謂篤厚君子矣。

宥坐篇 則記載孔子誅殺少正卯之因：¹¹³

居處足以聚徒成群，言談足飾邪營眾，強足以反是獨立，此小人之桀雄也，不可不誅也。

荀子強調道德修養必須透過學習，學習的重點及終極目標卻不在道德修養的完善，反而強調必須瞭解先聖王所制訂的「人倫義理」和「政治制度」，荀子強調任何脫離此類問題的知識學問都是無用的，可看出荀子在「實踐」上完全偏向於「外王」事功，這無疑是一種狹義的功用主義的知識論，故荀子雖較具客觀主義的精神，但因其觀點的限制，故對於純知識的追求不但毫無興趣，甚至加以禁絕，這對於知識的發展無疑是不利的，所以荀子雖然走出了一條以「知識」進入「道德」的路徑，但他追求的並非「知識」本身，反而回歸了「政治」及「人倫」，換言之，荀子雖較具客觀主義的精神，但僅靠其學說事實上是無法直接開出西方科學的道路的。¹¹⁴其次，就荀子的規定而言，君子雖能力行禮法，但因無法完全理解聖王制訂的禮法背後的抽象義理，故缺乏以「類」應變的「智慧」，因而在層次上低於聖人，仍必須

¹¹² 王先謙，《荀子集解》，儒效篇，頁278。

¹¹³ 王先謙，《荀子集解》，宥坐篇，頁816。

¹¹⁴ 必須指出的是，荀子所主張的是一個社會分工的理想世界，所以他雖然主張學習時當以聖王所制訂的「禮義」為依據，但對於大多數不能理解聖王禮義的眾人，荀子也主張必須培養他們生活的技能，故荀子當然不會反對一般人去學習一些生活所需的知識和技能，但他的主要關懷點還是放在統治階級所需的知識上，故他論述「知」以「政治」及「人倫」為主，但不可說荀子反對其他有用的生活知識及技能，他所特別反對的是那些在思想上破壞聖王禮法之學者。

不斷學習。最後，因為荀子重視的是「君子」在實際政治社會上的功用，要理解荀子理想中的君子面貌，除了「道德層面」的探究外，尚必須由外王的層次來探究荀子對於一位「君子」在實際政治及社會上的要求，故以下就來深究荀子思想中的君子所應擔負的政治社會責任為何。

二、明群定分 - 君子所應擔負的外王職責

荀子認為，人要生存，要戰勝自然，必須過一種集體的、社會的生活，離開群體人就不能獨立以自存，他心目中理想的社會即是一個「群道當」社會，而他之所以反復宣傳要「化性起偽」，其目的就在於要保證一個有序的「群」體。但如果「群」只是個體簡單集合的話，它並不足以構成一個社會。在荀子看來，人性本惡，人的欲望無窮而社會的財物有限，這必然要導致人與人之間的爭端，社會也就不可能組織得起來。因此，要建立作為社會意義的「群」，首先必須對人群進行必要的社會角色定位與職業分工，使每個人在社會中有其固定的位置，這也就是「分」。「分」是「群」的前提與基礎，而在各種社會分工之中，荀子認為最重要的乃是「管理者」與「被管理者」之間的區別：¹¹⁵

君子以德，小人以力。力者，德之役也。

荀子對於「君子」與「小人」的區別不僅僅簡單地體現為一種職業的分工，更重要是它體現是人在社會中的地位，亦即確立「管理者」與「被管理者」角色的區別。¹¹⁶而這一句話也透露了荀子認為社會「管理者」的角色當由「君子」來擔任。因為在荀子的想法中，社會若能由道德良好的「君子」來執行「分」的工作，自然能依每個人的才德能力而給予相稱的待遇，因為物質分配決定於客觀的「分位」而非主觀的「慾望」，大家便可以不爭而努

¹¹⁵ 王先謙，《荀子集解》，富國篇，頁350-351。

¹¹⁶ 相關的論述可參見郭曉東，《荀子思想的社會學闡釋》，《復旦學報》第6期（上海，復旦大學出版社，2000），頁82-89。

力生產，如此國家必然強盛。故荀子一再強調君王在處理政務時，當任用「君子」來協助管理政事：¹¹⁷

與積禮義之君子為之則王，與端誠信全之士為之則霸，與權謀傾覆之人為之則亡。

儒效篇 說：¹¹⁸

故人主用俗人，則萬乘之國亡；用俗儒，則萬乘之國存；用雅儒，則千乘之國安；用大儒，則百里之地久。而後三年，天下為一，諸侯為臣；用萬乘之國，則舉錯而定，一朝而伯。

君道篇 亦云：¹¹⁹

為人主者，莫不欲彊而惡弱，欲安而惡危，欲榮而惡辱，是禹桀之所同也。要此三欲，辟此三惡，果何道而便？曰：在慎取相，道莫徑是矣。

既然君王能否「尚賢使能」是國家強弱興亡的關鍵及衡量國君明智或昏庸的重要標誌。那麼一位君王當採何種措施來招致君子？一位君子應具備何種態度來處理好政事？一位君子應擔負何種實際責任？對這些問題，荀子皆有深入的說明，下面就分別來加以探究。

首先在人才的招募上，荀子認為君王唯有實施禮義並斥退小人，君子方願意來歸，當君子來歸後，君王應以「賜爵」及「重賞」的方式來任命君子

¹¹⁷ 王先謙，《荀子集解》，王霸篇，頁398。

¹¹⁸ 王先謙，《荀子集解》，儒效篇，頁293。

¹¹⁹ 王先謙，《荀子集解》，君道篇，頁433。

組成「卿相」階級，並由他們來管理國家大事，如此國家方能大治。荀子說：

120

無土則人不安居，無人則土不守，無道法則人不至，無君子則道不舉。故土之與人也，道之與法也者，國家之本作也。君子也者，道法之摠要也，不可少頃曠也。得之則治，失之則亂；得之則安，失之則危；得之則存，失之則亡，故有良法而亂者有之矣，有君子而亂者，自古及今，未嘗聞也，傳曰：「治生乎君子，亂生於小人。」此之謂也。

王制篇 則云：¹²¹

聽政之大分：以善至者待之以禮，以不善至者待之以刑。兩者分別，則賢不肖不雜，是非不亂。賢不肖不雜，則英傑至，是非不亂，則國家治。若是，名聲日聞，天下願，令行禁止，王者之事畢矣。

君道篇 亦云：¹²²

人主欲得善射——射遠中微者，縣貴爵重賞以招致之。內不可以阿子弟，外不可以隱遠人，能中是者取之；是豈不必得之之道也哉！雖聖人不能易也。欲得善馭——速致遠者，一日而千里，縣貴爵重賞以招致之。內不可以阿子弟，外不可以隱遠人，能致是者取之；是豈不必得之之道也哉！雖聖人不能易也。欲治國馭民，調壹上下，將內以固城，外以拒難，治則制人，人不能制也；亂則危辱滅亡，可立而待也。然而求卿相輔佐，則獨不若是其公也，案唯便嬖親比己者之用也，豈不過甚矣哉！

¹²⁰ 王先謙，《荀子集解》，致士篇，頁463-464。

¹²¹ 王先謙，《荀子集解》，王制篇，頁305。

¹²² 王先謙，《荀子集解》，君道篇，頁435-436。

國君知道以「公正無私」的心來招募「善射」與「善御」的人，並賜給他們「貴爵重賞」，然而對於最重要的國事，卻不知以此方式來求卿相輔佐之人，只想任用一些親信，這是一種非常錯誤的作法。換句話說，荀子認為君王當任人唯賢，對於賢能者當賦予其相當地位的職務及俸祿，如此國家方得長治久安。但必須強調的是，荀子也要求一位君子之所以出仕，乃是基於「道」的實踐，至於功名利祿則非君子的考量因素，所以他才說：¹²³

志意修則驕富貴，道義重則輕王公；內省而外物輕矣。傳曰：「君子役物，小人役於物。」此之謂矣。身勞而心安，為之；利少而義多，為之；事亂君而通，不如事窮君而順焉。故良農不為水旱不耕，良賈不為折閱不市，士君子不為貧窮怠乎道。

臣道篇 亦云：¹²⁴

事人而不順者，不疾者也；疾而不順者，不敬者也；敬而不順者，不忠者也；忠而不順者，無功者也；有功而不順者，無德者也。故無德之為道也，傷疾、墮功、滅苦，故君子不為也。

君子出仕時當以「道」能否實現作為主要考量，至於國家的強弱與個人的榮華富貴則非君子的主要考量因素。荀子有意識的將「德」和君王的「勢」結合，認為有德之人就會有功績，而「有德者」才能真正的做到「忠君」，故君子自身的「德」乃是從政時的重要基礎。可看出荀子雖然強調君子當為世所用，但「道尊於勢」的觀念則是荀子更堅守及強調的。

其次，因為「卿相」階級必須負起管理官員及教化人民的職責，因此首先必須處理的是複雜的人際關係。一位君子如何使下屬及人民心誠悅服進而

¹²³ 王先謙，《荀子集解》，修身篇，頁138-140。

¹²⁴ 王先謙，《荀子集解》，臣道篇，頁454。

願意接受其教化？對此，荀子強調君子行事時應「禮義」為標準，將「公共利益」置於「個人私欲」之上，以謀取國家社會的最大福利。同時根據「禮法」來教化、約束下屬及人民，使人人能各安其職，能安心生活。在執行禮法時能具備「同理心」，秉持「嚴以律己，寬已待人」、「先禮後刑」的原則，如此必能得到下屬及人民信服，進而達成國家富強的目標。荀子說：¹²⁵

請問為政？曰：賢能不待次而舉，罷不能不待須而廢，元惡不待教而誅，中庸不待政而化。分未定也，則有昭繆。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。故奸言，奸說，奸事，奸能，遁逃反側之民，職而教之，須而待之，勉之以慶賞，懲之以刑罰。安職則畜，不安職則棄。五疾，上收而養之，材而事之，官施而衣食之，兼覆無遺。才行反時者死無赦。夫是之謂天德，是王者之政也。

榮辱篇 說：¹²⁶

人之生固小人，無師無法則唯利之見耳。人之生固小人，又以遇亂世，得亂俗，是以小重小也，以亂得亂也。君子非得執以臨之，則無由得開內焉。

非相篇 則說：¹²⁷

君子之度己則以繩，接人則用柶。度己以繩，故足以為天下法則矣；接人用柶，故能寬容，因眾以成天下之大事矣。故君子賢而能容罷，知而能容愚，博而能容淺，粹而能容雜，夫是之謂兼術。詩曰「徐方既同，天子之功。」此之謂也。

¹²⁵ 王先謙，《荀子集解》，王制篇，頁303-305。

¹²⁶ 王先謙，《荀子集解》，榮辱篇，頁189。

富國篇 亦云：¹²⁸

故不教而誅，則刑繁而邪不勝；教而不誅，則奸民不懲；誅而不賞，則勤厲之民不勸；誅賞而不類，則下疑俗險而百姓不一。故先王明禮義以壹之，致忠信以愛之，尚賢使能以次之，爵服慶賞以申重之，時其事，輕其任，以調齊之，潢然兼覆之，養長之，如保赤子。若是，故奸邪不作，盜賊不起，而化善者勸勉矣。

大略篇 說：「禮之於正國家也，如權衡之於輕重也，如繩墨之于曲直也。故人無禮不生，事無禮不成，國家無禮不寧。」¹²⁹可知荀子所說：「度己則以繩」指的是君子能以「禮」來修養自身。荀子認為君子能不斷要求自己透過學習「禮義」來改變本性，故其「道德」足為天下楷模，其「智慧」足以應變複雜人世，故在施政時君子能依「禮法」給予官吏及人民合宜的賞罰，使下屬及人民能努力做好自己的本分工作。但因君子本身也經過一番刻苦的「化性」過程，所以他理解人何以會有不善的行為，因此一位君子在施政時必先善盡教育的責任，不將「法」置於「人」之上，必先使人民能明禮義、正風俗、知賞罰，才以刑法來處分犯罪的官吏及人民，如此下屬及人民自然心誠悅服，施政才不會被抵制。

再者，政治本非一人能辦理，所以荀子認為一位君子在施政時當尋找一群志同道合之人來共同推行政務，才能處理好政事。¹³⁰但君子要如何尋找及提拔人才？如何維繫好的同僚間的關係而又不至於流於官官相護？荀子

¹²⁷ 王先謙，《荀子集解》，非相篇，頁218-220。

¹²⁸ 王先謙，《荀子集解》，富國篇，頁363-364。

¹²⁹ 王先謙，《荀子集解》，大略篇，頁783-784。

¹³⁰ 荀子在不苟篇提出：「君子絜其身而同焉者合矣，善其言而類焉者應矣。故馬鳴而馬應之，非知也，其執然也。」王先謙，《荀子集解》，頁163-164。即可看出荀子認為君子不只要獨善其身，更應和志同道合的君子一起努力將政事治好。

說：¹³¹

夫主相者，勝人以執也，是為是，非為非，能為能，不能為不能，併己之私欲，必以道，夫公道通義之可以相兼容者，是勝人之道也。今相國上則得專主，下則得專國，相國之於勝人之執，宣有之矣。然則胡不毆此勝人之執，赴勝人之道，求仁厚明通之君子而託王焉，與之參國政，正是非！如是，則國孰敢不為義矣！君臣上下，貴賤長少，至於庶人，莫不為義，則天下孰不欲合義矣！賢士願相國之朝，能士願相國之官，好利之民莫不願以齊為歸，是一天下也。

致士篇 則說：¹³²

衡聽、顯幽、重明、退姦、進良之術：朋黨比周之譽，君子不聽；殘賊加累之譖，君子不用；隱忌雍蔽之人，君子不近；貨財禽犢之請，君子不許。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；如是則姦言、姦說、姦事、姦謀、姦譽、姦愬，莫之試也；忠言、忠說、忠事、忠謀、忠譽、忠愬、莫不明通，方起以尚盡矣。夫是之謂衡聽、顯幽、重明、退姦、進良之術。

解蔽篇 說：¹³³

農精於田，而不可以為田師；賈精於市，而不可以為市師；工精於器，而不可以為器師。有人也，不能此三技，而可使治三官。曰：精於道者也。精於物者也。精於物者以物物，精於道者兼物物。

¹³¹ 王先謙，《荀子集解》，彊國篇，頁 511-512。

¹³² 王先謙，《荀子集解》，致士篇，頁 460-462。

¹³³ 王先謙，《荀子集解》，解蔽篇，頁 654-655。

主政的「君子」若能善選人才來協治理國家，則必能使人民信服於「禮義」，進而統一天下。在人才的選拔上，荀子強調必須以「禮法」為根本標準，並從言語行動等方面加以考察，注意「進良」及「退奸」，如此必能為國家找出最好的治國人才。荀子也強調一個好的管理者不一定是一個專家，但他必須是一位熟習社會關係的通才，能做好「明群定分」的工作，使「賢與不肖皆得其位，能不能皆得其官，萬物得其宜，事變得其應，...言必當理，事必當務。」¹³⁴如此必然能得到人民的信服並能領導下屬一起將政務工作做好。此外，荀子也要求官員間應謹守自己本分，不可做出逾越自己的權限的決定，更不能結黨營私以謀求自己的福利，官員之間只能在公共領域中談論公共事務，不需要私人情誼的交流，他曾經盛贊秦國的士大夫說：¹³⁵

其百吏肅然，莫不恭儉、敦敬、忠信而不桡，古之吏也。入其國，觀其士大夫，出於其門，入於公門；出於公門，歸於其家，無有私事也；不比周，不朋黨，偶然莫不明通而公也，古之士大夫也。

王霸篇 則說：¹³⁶

治國者分已定，則主相臣下百吏，各謹其所聞，不務聽其所不聞；各謹其所見，不務視其所不見。所聞所見誠以齊矣。則雖幽閒隱辟，百姓莫敢不敬分安制，以化其上，是治國之徵也。

在荀子所規劃的政府體制之中，官員都能依其禮法修養的深淺而分配到適當的職位，故官員都清楚自己的職責，因此都能在自己職位上做好自己本分，不需要去干涉非自己部門的工作，官員更不需要去從事一些私下的交流活動，如此自然不會有結黨營私的行為，政局不會有對立與不安，國家社

¹³⁴ 王先謙，《荀子集解》，儒效篇，頁269-270。

¹³⁵ 王先謙，《荀子集解》，彊國篇，頁522。

¹³⁶ 王先謙，《荀子集解》，王霸篇，頁409。

會當能穩定發展。¹³⁷

最後，荀子對於君子應擔負的實際政務工作有哪些？對此荀子亦有所規劃。首先荀子強調君王身邊當有三種人才，分別是「便嬖左右」、「卿相」及「外交官」，君道篇 對此論之甚詳：¹³⁸

便嬖左右者，人主之所以窺遠收眾之門戶牖嚮也，不可不早具也。故人主必將有便嬖左右足信者，然後可。其知惠足使規物，其端誠足使定物，然後可；夫是之謂國具。...卿相輔佐，人主之基杖也，不可不早具也。故人主必將有卿相輔佐足任者，然後可。其德音足以填撫百姓，其知慮足以應待萬變，然後可；夫是之謂國具。...故人主必將有足使喻志決疑於遠方者，然後可。其辯說足以解煩，其知慮足以決疑，其齊斷足以距難，不還秩，不反君，然而應薄扞患，足以持社稷，然後可，夫是之謂國具。故人主無便嬖左右足信者，謂之闇；無卿相輔佐足任使者，謂之獨；所使於四鄰諸侯者非其人，謂之孤；孤獨而闇，謂之危。國雖若存，古之人曰亡矣。詩曰：「濟濟多士，文王以寧。」此之謂也。

荀子認為國君身邊當由「明慧端誠」的左右近習為其收集情報；國家政務當由具備「德望」及「智慮」的卿相協治理；外交上必須由具備「辯才」及「決斷力」的外交人才來維護國家的獨立與尊嚴。國君若能充分的授權給這三種人才，國家必得安寧。而在這三種人才之中，荀子特別重視擔任輔佐之職的「卿相」，所以荀子接著點出：¹³⁹

材人：願慤拘錄，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，

¹³⁷ 不過他也隨即指出秦國的士大夫在「禮義」的修養上是欠缺的，故秦國的發展是有致命的缺陷的。可知荀子在根本之處仍能堅守儒家道德思想。

¹³⁸ 王先謙，《荀子集解》，君道篇，頁439-441。

¹³⁹ 王先謙，《荀子集解》，君道篇，頁441-442。

而不可使侵奪，是士大夫官師之材也。知隆禮義之為尊君也，知好士之為美名也，知愛民之為安國也，知有常法之為一俗也，知尚賢使能之為長功也，知務本禁末之為多材也，知無與下爭小利之為便於事也，知明制度，權物稱用之為不泥也，是卿相輔佐之材也，未及君道也。

王霸篇 則說：¹⁴⁰

君者、論一相，陳一法，明一指，以兼覆之，兼炤之，以觀其盛者也。相者，論列百官之長，要百事之聽，以飾朝廷臣下百吏之分，度其功勞，論其慶賞，歲終奉其成功以效於君。當則可，不當則廢。故君人勞於索之，而休於使之。

這類的話在《荀子》一書中屢見不鮮，何以荀子特別重視「卿相」？對此，李滌生先生曾說：「君王世襲時代，名主可遇不可求，賢士則無世無之，故荀子於無可奈何之中，不得不寄望於此。」¹⁴¹。但事實上，荀子在規劃「卿相」階層的工作時，恐怕不應說是一種「無可奈何」的心情，因為在前面的論述中，我已點出荀子他並不以「命」來評判一個人的價值，因為遇不遇屬於天命，不是人可以掌握的，至於「道德修養」則是人可以控制的，這是一位君子應努力去實踐的，這才一個人價值之所在。所以我認為荀子的心態應是積極的而非消極的，他的主要著眼點當是一個即將統一的帝國必須有一個完整的官僚制度，而官僚制度必須由一群富有道德意識的「君子」來管理，如此才能做好「明群定分」的工作而使政治社會有秩序，所以他才規劃出「卿相」階級來統御官僚制度，以避免官僚制度的客觀性遭受私人關係的破壞或官僚制度異化成壓迫人民的「工具」。此外，官僚機器的運轉，是一個可以規劃、預算、考核和控制的過程，具體則落實在各個職能部門和各級行政長官身上，荀子對此亦有精密的考慮。故《王制》篇有關於「序官」的

¹⁴⁰ 王先謙，《荀子集解》，王霸篇，頁411。

¹⁴¹ 李滌生，《荀子集釋》，頁229。

大段文字，就依次列舉了宰爵、司徒、司馬、大（太）師、司空、治田、虞師、鄉師、工師、傴巫、治市、司寇、塚宰、辟公等具體部門行政長官的職責與許可權。¹⁴²

綜合來說，荀子亦強調「理性之運用表現」，所以他理想中的「君子」當具備較「士」更高的道德修養，並能對一般人產生感化作用，使人積偽成善。但荀子也能構建一位「君子」在政府機構中所應擔負的實際職責，在這一點上，可說對儒家在「理性的架構表現」上的不足做出了小小的突破。¹⁴³

第四節 小結

君子是荀子理想人格的第二個層次。從歷史的脈絡來看，「君子」本指「有位者」而言，到了孔孟之後，「君子」開始成為「有德者」的代表名詞，在東漢之後更成為「男子」的通稱，指的是人的「道德人格」。由思想的脈絡來看，孔子所言君子存仁行禮，總是能夠恭謹小心地從事並不斷的學習，是仁禮規範中的積極行動者。孟子所謂君子是擴充「四端之心」的「修心」者，他所講的君子對道德修養方面的要求較高。至於荀子則把君子作為一個「德位兼備」的政治家，他們能以不斷以「禮法」來約束自己，身體力行，孜孜不倦，對目標持之以恆。又由於荀子在政治上異常重視「人治」，所以他認為只要設官分職，使萬物皆有主宰，主宰又得其人，則國家必然平治。因此荀子除了不斷強調「君子」的道德修養外，更希望由君子來組成「卿相」階級以使官僚制度得以正常的運作，使儒家的「德治」思想能有一運作的制度而不至於流於空泛，這是荀子對於儒家的重要貢獻之一。

徐復觀先生指出，官制是政治運作的一套機器，也是知識份子能在政治上發揮作用的基本條件。官制本身當具備客觀獨立的性格，其演變當出於客觀情勢的變化。然而因為中國政治屬於一人專制，為了將皇帝的身份地位絕對化，客觀化，所以對於官制中的領袖與骨幹 - 宰相，不斷的剝奪其權力。

¹⁴² 除了「卿相」的職務外，荀子更進一步規劃了政府中百官職司的藍圖，有關於荀子規劃的政府制度藍圖，可參見本文附錄一。

¹⁴³ 「理性的架構表現」的論述在第二章註 2 中已加以說明，此處不再贅述。

所以在漢代之後，官制上最重要的演變就是對於宰相制度的破壞。皇帝不斷破壞相權之因，在於專制者的心態是將天下視為個人的私產，他認為政治是為了他個人的地位負責而不是為了人民負責。所以君王是由權力的角度他看官制而不是由義務方面去看官制。如此一來官制的客觀化他就視為權力的客觀化，權力的客觀化就感到權力離開他，因此專制者不知不覺都破壞官制的客觀化。而丞相身為官制的首腦，一旦帶有客觀的性質，皇帝就會以近臣來加以取代，而相權不斷被破壞的結果，就是外戚、宦官及藩鎮成為中國政治上循環出現的災禍。¹⁴⁴但從另一個角度來，則君王不論如何破壞宰相的地位，他最終必須有一個輔佐的階層來協助他治理天下，而此階層一進入官僚制度，自然會逐漸具備客觀的性質而不為君王所接受，這表示宰相或多或少對君王具備一定的約束力；更重要的是，君王若能不破壞相權並任命賢人為相，則政治上就不容易出現外戚、宦官及藩鎮等災禍了。就此一角度而言，我們不得不感佩荀子在政府體制構建上的縝密

¹⁴⁴ 徐復觀，〈漢代一人專制政治下的官制演變〉，《兩漢思想史》，頁 203-275。