

## 第五章 積偽成聖 -

### 荀子理想人格境界之異同

中國哲學除了是一個知識預設的理論系統外，它更是身體力行的親證結果，所以觀乎每一個中哲大家，都是有著鮮明的人格型態與他的理論解說成為一個完整的圖像而為研究者認知感受欽仰著的。因此透過理想人格的構建，當可把握這種功夫與境界的解讀方式，從而在身體力行中體會著這樣的形上學世界觀的經驗上的真實義涵，更進而在理解的功課及詮釋的活動中真實地深入中哲大家整個理論體系的奧蘊。<sup>1</sup>本文在前面三章中透過「歷史」和「思想」兩個層面為主軸，分別探究了荀子思想中的「士」、「君子」、「聖人」的內涵及其意義。可看出在「士」及「君子」的論述中，荀子除了在思想層面延續孔孟一貫的「道德」命題之外，他還透過歷史層面恢復了這兩者原來在「外王」職務上的本義，建立起以儒家「禮義」思想為主體的官僚階級及負責管理官僚階級的卿相階層，為後來儒士官僚的建立做出重大貢獻；而在「聖人」的論述中，他則運用「聖王」此一名詞將儒家的文化傳統和君王的政治權力作一結合，此後「聖人為王」成為儒者永恆追求的理想目標，也給於歷代君王道德上的約束。

<sup>2</sup> 由理想人格的構建亦可看出「外王」的政治社會領域是荀子關注的焦點所

---

<sup>1</sup> 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>。

<sup>2</sup> 當然此種約束對於大多數的君王是軟弱無力的，但不可否認的是，中國歷史上雖然昏庸的皇帝不勝枚舉，但真正殘暴的君王是很少的，這顯示出儒家所建立起的聖王典範仍給予君王心理上一定的約束。此外我們在歷史中亦屢屢看見許多以道自任的儒者不斷去衝撞不合宜的政府制度，並透過進諫的方式不斷的規勸君王當以古代聖王為楷模。例如在宋代時，就曾經興起「回歸三代」的風潮，關於此段歷史，可參見余英時

在，而「禮義」的學習則是荀子對於理想人格的起點與終點。

雖然荀子這三種理想人格境界都屬於同一類型，有時彼此之間亦有通用之情況。但若嚴格加以區分，則這三種人格境界實有差異所在，有著程度上的不同。因此在本章中，我將以較嚴格的定義來區分士、君子、聖人，將它們視為三種不同的理想人格境界，進而探究三者之間的異同及其和一般人之間的異同，以期使荀子的理想人格能被具體的建立。據此我將本章分為四節：第一節探究理想人格和一般人格的異同；第二節則探究士和君子之異同所在；第三節探究君子和聖人的異同所在，第四節則是小結。

## 第一節 禮義人和自然人之異同

就荀子而言，人性是不可依靠的。他對於孟子就性而求擴充的修為方式並不贊成，因此提出了有別於孟子的「化性」之說 - 人性本惡，但可化而為善。這種化性成善的學習過程及結果，荀子稱之為「偽」。就荀子而言，「性」是惡的、天生的、自然的；「偽」是善的、後天的、人為的。故「人」的差異不來自於先天的「性」的不同，而來自於後天「偽」的不同。荀子指出：

<sup>3</sup>

不可學，不可事，而在人者，謂之性；可學而能，可事而成之在人者，謂之偽。是性偽之分也。

禮論篇 亦點出：<sup>4</sup>

性者、本始材朴也；偽者、文理隆盛也。無性則偽之無所加，無偽則性不能自美。性偽合，然後成聖人之名，一天下之功於是就也。故曰：

---

，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》。

<sup>3</sup> 王先謙，《荀子集解》，性惡篇，頁 705。

<sup>4</sup> 王先謙，《荀子集解》，禮論篇，頁 609-610。

天地合而萬物生，陰陽接而變化起，性偽合而天下治。

正名篇 云：「心慮而能為之動，謂之偽；慮積焉，能習焉而後成，謂之偽。」<sup>5</sup>陳大齊先生據以解釋云：<sup>6</sup>

荀子所說的偽，...計有二義，一為偽之作用，二是偽的結果。就作用言，偽即是人為，亦即是行為；就結果言，偽為人為所養成的，相當於現代心理學所說的人格...性是抽象的。偽是性與知能所合成的，...性是生來所固具，是自然而然的；偽是人為所養成，不是自然而然的。

可知在荀子想法中，「性」與「偽」二者是缺一不可的，必須先有先天的人性加上後天禮義的人為，才能成就理想人格。但荀子以「天生人成」為基本思想，故人性就像天地一般是自然的，唯有以後天的「偽」來改變人性才能使國家社會歸於治道。至於「偽」的具體內容就是「禮義」，所以就荀子的想法而言，士、君子、聖人和一般人主要的不同就表現在「禮義」的修為上：<sup>7</sup>

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。

禮論篇 則云：<sup>8</sup>

禮者，人道之極也。然而不法禮，不足禮，謂之無方之民；法禮，足

<sup>5</sup> 王先謙，《荀子集解》，正名篇，頁 672-673。

<sup>6</sup> 陳大齊，《荀子學說》，頁 66-67。

<sup>7</sup> 王先謙，《荀子集解》，勸學篇，頁 127-128。

<sup>8</sup> 王先謙，《荀子集解》，禮論篇，頁 597-599。

禮，謂之有方之士。禮之中焉能思索，謂之能慮；禮之中焉能勿易，謂之能固。能慮、能固，加好者焉，斯聖人矣。...禮者，以財物為用，以貴賤為文，以多少為異，以隆殺為要。...人有是，士君子也；外是，民也；於是其中焉，方皇周挾，曲得其次序，是聖人也。

荀子認為一般人活在世上不過是為了物質的享受及刑罰的免除，對於「禮義」等較高的精神層面的價值並無確切的認識，亦不瞭解其重要性何在，故其所作所為並不以「禮義」為原則，而以「利益」為出發點，等而下之者甚至為了個人的私欲而破壞禮義，屬於「從物如流，不知所歸」的道德欠缺者，<sup>9</sup>故必須以「法律」和「風俗」來加以約束，方能使他們能去惡向善：<sup>10</sup>

以從俗為善，以貨財為寶，以養生為己至道，是民德也。

富國篇 則云：<sup>11</sup>

禮者，貴賤有等；長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。故天子袞褙衣冕，諸侯玄褙衣冕，大夫裨冕，士皮弁服。德必稱位，位必稱祿，祿必稱用，由士以上則必以禮樂節之，眾庶百姓則必以法數制之。

「士以上則必以禮樂節之，眾庶百姓則必以法數制之。」即古代「禮不下庶人，刑不上大夫。」之義。由此可看出在荀子的理想社會中，「禮義人」和「自然人」不僅在道德修養上不同，在政治地位和刑罰處分上亦不相同。

<sup>9</sup> 哀公篇 說：「所謂庸人者，口不道善言，心不知色色；不知選賢人善士托其身焉以為己憂；勤行不知所務，止交不知所定；日選擇於物，不知所貴；從物如流，不知所歸；五鑿為正，心從而壞：如此則可謂庸人矣。」王先謙，《荀子集解》，頁 841-842。

<sup>10</sup> 王先謙，《荀子集解》，儒效篇，頁 277。

<sup>11</sup> 王先謙，《荀子集解》，富國篇，頁 345-346。

但必須點出的是，雖然荀子主張階級式的社會，但他亦強調上下關係的形成當來自於個人才德而非血緣，而才德的獲得則由個人意志決定，故一般民眾只要願意勤學不輟，不但能獲得「義榮」，亦能獲得「勢榮」，荀子說：<sup>12</sup>

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。

荀子反對以「血緣」為主的世襲制度，主張建立起一個以「才德」來劃分的階級社會，因此人人都可透過禮義的學習來變更他們在社會中的地位，這是荀子思想的進步之處。其次，荀子亦主張在位者當以百姓的利益為利益，如此才是政治安定之方，因此在荀子的想法中，政治的主體是「人民」而非「君王」：<sup>13</sup>

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。

富國篇 亦云：<sup>14</sup>

使民夏不宛暘，冬不凍寒，急不傷力，緩不後時，事成功立，上下俱富；而百姓皆愛其上，人歸之如流水，親之歡如父母，為之出死斷亡而愉者，無它故焉，忠信、調和、均辨之至也。

<sup>12</sup> 王先謙，《荀子集解》，王制篇，頁303-304。

<sup>13</sup> 王先謙，《荀子集解》，王制篇，頁309。

<sup>14</sup> 王先謙，《荀子集解》，富國篇，頁361-362。

大略篇 更明確指出：<sup>15</sup>

天之生民，非為君也；天之立君，以為民也。故古者列地建國，非以貴諸侯而已；列官職，差爵祿，非以尊大夫而已。

荀子強調百姓才是國家得以成立的根本，故明君當重視養民富民之道，不可以聚斂國家財富為要事。他並再三批判戰國時代之君王，認為他們不知愛民養民教民，僅僅知道橫征暴斂及耍權謀，最終將為人民及臣子所棄。由此看來，荀子的政治理念是以「人民」為主體來思考的，終極目的是為了人民的幸福，和法家為了個人及君王利益來思考是截然不同的，由此可看出荀子的中心思想是儒家的，不可將其歸為法家。

綜合來說，荀子認為「性」是人人相同的，人的差異來自於「偽」的不同。絕大多數「從俗」、「順俗」的眾人只是自然的活著，死了就一無所有，他們的生命中找不到太大的價值性，等而下之者甚至因為放縱個人的情慾而做出違背禮義的行為，最終遭致刑罰的處分。因此唯有透過「禮義」來改造人性，方是建立理想社會的不二法門，而「禮義」修為的深淺不僅決定了人格的不同等第，也決定了不同的政治地位。

## 第二節 士與君子之異同

在第二章中，我已點出「士」是荀子為進德修業的基礎階段，也是其官僚制度的主要組成份子，此外我亦曾針對「士君子」一詞做出解釋，並點出荀子對於此一名詞以「道德論述」為主，而且這兩種理想人格有相通之處。

<sup>16</sup>若由《荀子》原文來考察，亦可以證明荀子的確常將「士」與「君子」視

<sup>15</sup> 王先謙，《荀子集解》，大略篇，頁 794。

<sup>16</sup> 詳見第二章注 92 及注 119。

為同一理想人格境界，例如《榮辱篇》就說：<sup>17</sup>

有狗彘之勇者，有賈盜之勇者，有小人之勇者，有士君子之勇者。... 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。

非相篇 則云：<sup>18</sup>

有小人之辯者，有士君子之辯者，有聖人之辯者。...先慮之，早謀之，斯須之言而足聽，文而致實，博而黨正，是士君子之辯者也。

性惡篇 亦說：<sup>19</sup>

有聖人之知者，有士君子之知者，有小人之知者，有役夫之知者，... 少言則徑而省，論而法，若佚之以繩 是士君子之知也。

「士」與「君子」都生活在「禮」的範圍之中，<sup>20</sup>而在「知」、「勇」和「辯說」等方面，士與君子亦有相近之處，然而仔細考察荀子上文的敘述脈絡，可以發現他主要是在說明「士君子」和「聖人」、「小人」的不同，故才將「士」和「君子」連成同一等級。但若仔細加以區分，荀子在論述「士」和「君子」實際上仍有差異存在，有著程度上的不同， 修身篇 曾說：<sup>21</sup>

<sup>17</sup> 王先謙，《荀子集解》，榮辱篇，頁 178-179。

<sup>18</sup> 王先謙，《荀子集解》，非相篇，頁 222-223。

<sup>19</sup> 王先謙，《荀子集解》，性惡篇，頁 720。

<sup>20</sup> 修身篇 說：「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。」王先謙，《荀子集解》，頁 139-140。可知「道」（禮義）是士君子所共同遵循的。

<sup>21</sup> 王先謙，《荀子集解》，修身篇，頁 146。

好法而行，士也；篤志而體，君子也。...人無法，則悵悵然；有法而無志其義，則渠渠然。

儒效篇 則云：<sup>22</sup>

彼學者，行之，曰士也；敦慕焉，君子也

行法至堅，不以私欲亂所聞：如是，則可謂勁士矣。行法至堅，好修正其所聞，以矯飾其情性；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，下則能開道不己若者：如是，則可謂篤厚君子矣。

解蔽篇 則記載：<sup>23</sup>

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

儒家在「正名」與「道德」之間有一個心裡學上的假定，一旦我們能按照聖王行事的方式在物、事和人之間做出區別，那些學習聖人語言的人就能完全依照聖王所立下的規範來行動進而成就聖賢人格，故人人可由聖賢的格言來適當受教而成為聖賢。<sup>24</sup>同樣的道理，荀子亦認為「士」與「君子」二者都欲透過效法「聖王之制」來趨近於聖王之道，但是二者亦有差異存在：

<sup>22</sup> 王先謙，《荀子集解》，儒效篇，頁 272 及 278。

<sup>23</sup> 王先謙，《荀子集解》，解蔽篇，頁 665。

<sup>24</sup> 美陳漢生 (Chad Hansen) 著，周云之，張清宇，崔清田等譯；李先焜校譯，規範功能，《中國古代的语言與邏輯》，(北京：社會科學文獻出版社，1998)，頁 95。



在「知」的修養上，「士」雖然能「力行」禮法，但在「認識」上尚不能理解禮法的意義及價值，因此只能依較為明確的「法」來行事，無法依照「禮法」來應變，當遇到「法」未規定的事物時就會憂懼「不安」（缺乏明統類的「知」）；至於「君子」除了能「力行」禮法之外，也已大致瞭解「禮法」背後的價值及意義所在，故能「安」於「禮法」並依其來行事及應變（君子能意志堅定的謹守禮法，但缺乏「推類」的智慧），同時能以禮法來開導眾人。<sup>25</sup>由荀子對於「士」與「君子」的區分正可應證荀子的中心思想是以「知」為主。而荀子一貫的中心思考模式就是由「知」而「治」，故表現在政治制度上，荀子思想中的「士」與「君子」在政治地位上亦不相同，「士」是官僚制度主要的組成份子，是政策的「執行者」，本身對於政策並無太大的決定之權；「君子」則負責指揮官僚階級，他們是政策的「制訂者」，負責協助聖王治理天下。<sup>26</sup>

<sup>25</sup> 在《榮辱篇》中荀子曾說：「先王之道，仁義之統，詩書禮樂之分乎！彼固為天下之大慮也，將為天下生民之屬，長慮顧後而保萬世也。其流長矣，其溫厚矣，其功盛姚遠矣，非順孰修為之君子，莫之能知也。故曰：短綆不可以汲深井之泉，知不幾者不可與及聖人之言。夫詩書禮樂之分，固非庸人之所知也。」王先謙，《荀子集解》，頁 195-197。「仁義之統」即「禮義之統」。先王之道即是處理人群的「分」與「養」，使人群能安居樂業，而只有修養至「君子」的境界才能理解先王禮義之真意，此即「知幾」。但「知道」不同於「創造」，故君子修為低於聖人。在《天論篇》中荀子則說：「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。」王先謙，《荀子集解》，頁 535。點出君子小人的人格差別不來自天命，而來自於人本身所擁有的道德意識多寡。故一位君子只掌握自己可掌握的道德修為而不去強求天命，他不會為了自身的不順遂而停止修養道德。由此看來，荀子的論述「君子」與「士」的差別時重點在於「知」，他強調一位君子能瞭解先聖王道統的中心，並以此來應對人世及處理政事，當君子在位時能使社會和諧，國家長治久安；當君子不在位時能持續修養自身並在社會發揮移風易俗的功效，至於「士」在「知」的修為上則尚不能完全達到此一境界。關於「士」和「君子」的差別亦可參見鮑國順，《荀子學說析論》，頁 40-50。

<sup>26</sup> 荀子在《儒效》篇中有點出此一規劃，他說：「人論：志不免於曲私，而冀人之以己為公也；行不免於汙漫，而冀人之以己為脩也；甚愚陋溝瞽，而冀人之以己為知也：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、大夫、士也；眾人者，工農商賈也。禮者、人主之所以為群臣寸尺尋丈檢式也。人倫盡矣。」王先謙，《荀子集解》，頁 298-299。所謂「

### 第三節 君子與聖人之異同

王文亮先生曾說：<sup>27</sup>

有人指出儒家的理想人格是君子而不是聖人，因為聖人高不可攀，非人人所能及，而君子是人人可以具備的，故被儒家尊奉為最高理想人格。這種看法實際上是存在很多問題的：第一，理想人格也屬於一種價值體系，是具有多層次的結構，在儒家設計的人間秩序中，聖人處於最高的位置。...如果否認聖人在儒家精神世界中的最高理想人格的地位，那麼實在無法解釋儒家人物為什麼要如此費心塑造聖人的形象。...第二，最高理想人格必須是一種獨一無耦的超級價值存在，...而君子卻不然，因為君子是有它是對立面 - - 小人。第三，任何理想人格固然必須具備兩個方面：值得追求的價值和能夠追求的可能。但是假如因為聖人實際上高不可攀便否定其理想人格的地位，這在邏輯上是難以成立的。因為儒家一直未曾放棄從理論和邏輯上證明「人皆可以為堯舜」的努力。

據此而言，在儒家的思想中，「君子」與「聖人」在位階上是不同的，「聖人」才是儒家所追求的終極理想人格。在第三章中，我曾點出荀子的「君子」有時可當「聖人」來使用，但在荀子的人格等第之中，「君子」與「聖人」實際上是有差異存在的，荀子說：<sup>28</sup>

---

人論」就是指人格等第的區分，可看出荀子論人格等第可由「志」、「行」、「知」三方面來加以區分，但荀子所說的「人論」除了是人倫上的「分」之外更是政治上的「分」，因此他強調不同修養層次的儒者擔任的職務當有高低差別。同樣的，「士」與「君子」當然亦有不同的政治地位及任務。

<sup>27</sup> 王文亮，《中國聖人論》，頁 301 - 302。

<sup>28</sup> 王先謙，《荀子集解》，修身篇，頁 146 - 147。

篤志而體，君子也；齊明而不竭，聖人也。…依乎法，而又深其類，然後溫溫然。

非相篇 則說：<sup>29</sup>

聖人何以不欺？曰：聖人者，以己度者也。故以人度人，以情度情，以類度類，以說度功，以道觀盡，古今一也。類不悖，雖久同理，故鄉乎邪曲而不迷，觀乎雜物而不惑，以此度之。

非十二子篇 亦云：<sup>30</sup>

多言而類，聖人也；少言而法，君子也

性惡篇 則記載：<sup>31</sup>

多言則文而類，終日議其所以，言之千舉萬變，其統類一也：是聖人之知也。少言則徑而省，論而法，若佚之以繩：是士君子之知也。

可看出在荀子的思想中，君子與聖人的差別主要就在於「類」的不同。所謂的「類」，就是從各種具體的規範之中，推求其潛蘊的抽象義理，當明「類」之後，對於同「類」的事物，在處理時就有客觀的原則了，此乃邏輯中歸納推理由特殊推知普遍。而 法行篇 曾說：「禮者，眾人法而不知，聖人法而知之。」<sup>32</sup>可知荀子所說的「類」主要是指「禮義」之統類而言。

<sup>29</sup> 王先謙，《荀子集解》，非相篇，頁 214-215。

<sup>30</sup> 王先謙，《荀子集解》，非十二子篇，頁 234。

<sup>31</sup> 王先謙，《荀子集解》，性惡篇，頁 720。

<sup>32</sup> 王先謙，《荀子集解》，法行篇，頁 834。

<sup>33</sup>荀子以為聖人千言萬語總是同條共貫的，總不違禮義的原理原則，故言以成理（合於治理所需）且合乎統類（禮義背後之意涵）。<sup>34</sup>可知「聖人」與「君子」的不同就在於聖人具備了「知通統類」的「知」。因此聖人能「修百王之法，若辨白黑；應當時之變，若數一二；行禮要節而安之，若生四枝；要時立功之巧，若詔四時；平正和民之善，億萬之眾而搏若一人。」<sup>35</sup>君子則是「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。」<sup>36</sup>簡言之，在「知」的表現上，「君子」與「聖人」的表現有所不同，可看出荀子一貫重「知」的思考模式。

其次，在第三章中我曾點出荀子所說的「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。然而就先秦的儒者而言，「親親」乃是「尊尊」的基礎，因此「倫理原則」乃是社會組織能夠安定的必要原則。在春秋之後，以「血緣關係」所天然而有的「倫理差序格局」受到了破壞，使得整個世局從意識層面到生活層面都出現了「失序」的現象，在此失序的世局中，西周以「血緣」和「權力」相結合的封建社會反而突顯出許多不合理的現象，為了匡正此一現象，孔子乃透過「孝」的意義之重建，賦予「禮」新的生命，孟、荀二人亦以此為基礎著手來重建社會秩序。<sup>37</sup>因此以下擬透過「孝」的探究，使得荀子所說的「聖人之知」和「君子之知」的差別能更具體的被凸顯。<sup>38</sup>基本上，孔孟立基於周人「親親」的傳統上，

<sup>33</sup> 在第一章注 40 中我已針對荀子的「類」加以說明，故此處不再贅述。

<sup>34</sup> 非相篇 說：「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。故曰：以近知遠，以一知萬，以微知明，此之謂也。」王先謙，《荀子集解》，頁 213。可知荀子「知類」的根據在於燦然明備的「周道」。

<sup>35</sup> 王先謙，《荀子集解》，儒效篇，頁 278-279。

<sup>36</sup> 王先謙，《荀子集解》，儒效篇，頁 278。

<sup>37</sup> 故荀子在 天論篇 中說：「若夫君臣之義，父子之親，夫婦之別，則日切磋而不舍也。」王先謙，《荀子集解》，頁 540。可看出荀子將人倫方面的問題視為「知識」的中心，要人終身去切磋學習人倫方面的知識。而 禮論篇 中荀子更指出：「事生，飾始也；送死，飾終也；終始具，而孝子之事畢，聖人之道備矣。」王先謙，《荀子集解》，頁 617。明確提出必須人人能在生活中實踐人倫，才是聖人之道的基礎。

<sup>38</sup> 關於「血緣」和「權力」的相關論述可參見林啟屏，《先秦儒法思想中的血緣問

在當時「失序」的環境中，賦予了「道德」新的生命，從而揭發了人的價值。因此在孔孟的倫理思想中，「血緣」的優位性是無可懷疑的，在《子路篇》中有一段孔子對於「血緣優先原則」的言論，其云：<sup>39</sup>

葉公語孔子曰：「吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。」孔子曰：「吾黨之直者異於是：父為子隱，子為父隱。直在其中矣。」

相同的論述亦出現在《孟子·盡心上》：<sup>40</sup>

桃應問曰：「舜為天子，皋陶為士，瞽瞍殺人，則如之何？」孟子曰：「執之而已矣。」「然則舜不禁與？」曰：「夫舜惡得而禁之？夫有所受之也。」「然則舜如之何？」曰：「舜視棄天下，猶棄敝屣也。竊負而逃，遵海濱而處，終身訢然，樂而忘天下。」

「人」活在世上常因對象的差異而有不同的角色，而各種角色之間有時不可避免的產生衝突，這種角色上的衝突勞思光先生稱為「責任的不相容」。<sup>41</sup>在孔孟的想法中，當我們面臨「責任的不相容」時，我們應該優先選擇先盡「血緣」的責任，原因有二：一是父子關係是無所逃的自然血緣關係，若忽略了「父子關係」中的「道德意識」，則僅有形式的禮樂制度也只是一個「假相」，將無法發揮作用；其次，「法律關係」是人為的，其「責任」是「可取代」的；但「父子關係」是天然的，其「責任」是「不可取代」的，因此在面臨「責任不相容」的衝突時，孔孟才會主張「父子關係」高於「法律關係」。<sup>42</sup>然而荀子對於「孝」的說法卻和孔孟差異甚大，荀子因為對「人

題與國家》，頁 130-137。

<sup>39</sup> 朱熹集註，《四書集註》，《子路》，頁 91。

<sup>40</sup> 朱熹集註，《四書集註》，《盡心上》，頁 199-200。

<sup>41</sup> 勞思光，《歷史之懲罰》（香港：友聯出版社，未著年月），頁 256-260。

<sup>42</sup> 關於孔孟二人對於「血緣優先原則」的說法，主要是參考林師啟屏的意見。詳見林師啟屏，《先秦儒法思想中的血緣問題與國家》，頁 145-150。林師更進一步指出，儒者並不因私情而犧牲了公義，因為孔子所說的「父為子隱，子為父隱」只是在

性」缺乏信心，因此當他在作價值判斷時，他無法以人的「道德情感」作為最高的依據，只得以外在的「禮義」作為最高原則。表現在「孝」的論述上，荀子強調「法律關係」高於「血緣關係」。荀子說：<sup>43</sup>

入孝出弟，人之小行也。上順下篤，人之中行也；從道不從君，從義不從父，人之大行也。若夫志以禮安，言以類使，則儒道畢矣。雖堯舜不能加毫末於是矣。孝子所不從命有三：從命則親危，不從命則親安，孝子不從命乃衷；從命則親辱，不從命則親榮，孝子不從命乃義；從命則禽獸，不從命則修飾，孝子不從命乃敬。故可以從命而不從，是不子也；未可以從而從，是不衷也；明於從不從之義，而能致恭敬，忠信、端慤、以慎行之，則可謂大孝矣。傳曰：「從道不從君，從義不從父。」此之謂也。故勞苦、彫萃而能無失其敬，災禍患難而能無失其義，則不幸不順見惡而能無失其愛，非仁人莫能行。詩曰：「孝子不匱。」此之謂也。

荀子從「不從」的層面來探究「孝」的真諦表現出荀子獨特的思維模式，在荀子的心目中，一味的強調「父子關係」高於「法律關係」根本就是愚孝的行為，「父子關係」雖然是天性，但一個人是否能稱為「孝」必須觀察他所服從的是否合乎「禮義」 - 合乎禮義則服從，不合乎禮義則不服從。故在荀子的想法中，真正的「孝」是以能否合乎「禮義」來判定的。而荀子所說的「禮義」指的是聖王所制訂的「禮義」制度，故荀子認為不能將「血緣關係」無限上綱，「孝」必須放在國家社會的脈絡中來思考。因此當我們面臨「責任的不相容」時，我們應該優先選擇先盡「社會」（義）責任，此種價值判斷和孔孟之說可說是相反的，也不符合一般人的情感傾向，故荀子所說的「聖人之知」和「君子之知」的差別大致上由此就可以看出：荀子以為「聖人」一切行事都以「禮義」為原則，當遇到價值衝突時一切都以「禮義」

---

「責任不相容」時的選擇罷了，並非涉及犯罪者不必受罰的主張。而在孟子與桃應的設問中，他點出舜必然不會禁制皋陶執其父，便充分表現出儒者並不漠視法律的公正性。由此看來當孔孟在做價值判斷時，「道德情感」當是其主要的判斷依據。

<sup>43</sup> 王先謙，《荀子集解》，子道篇，頁 827-828。

為規範而無絲毫的迷惑；但君子因為「禮義」修養尚未到達極致，所以在遇到價值衝突時（尤其當「情」和「禮」衝突時）內心不免有迷惑，甚至因強烈的撕裂感而作出錯誤的判斷。由此區別可看出荀子的價值取向是以「群體」（國家）利益為主。然而當我們深入探究孔子何以責備宰予「短喪」的主張為「不仁」時，在於宰予判斷「安」與「不安」時只是一種理性知性之判斷，他將外在禮樂文化成就視為是為個人的安身立命之處，此種不將「道德情感」視為具體原則的「道德法則」將使道德成為一種「空頭」的法則，故孔子才直斥宰予的主張為「不仁」。<sup>44</sup>然則荀子心目中「備道全美」的「聖人之知」卻可能同樣的落入了宰予的窠臼之中而遭致孔子「不仁」的批判，荀子思想中的缺失由此豈不顯而易見？

最後，在荀子的規劃中，「聖人」當擔任天下的統治者，負責「尚賢使能」的工作，使得天下人都能「各安其位」。荀子說：<sup>45</sup>

天下者，至重也，非至彊莫之能任；至大也，非至辨莫之能分；至眾也，非至明莫之能和。此三至者，非聖人莫之能盡。故非聖人莫之能王。聖人備道全美者也，是縣天下之權稱也。

至於「君子」則是聖人的輔佐階層，兩者分工合作方能使政治清明，百姓安樂。

#### 第四節 小結

<sup>44</sup> 林師啟屏，《先秦儒法思想中的血緣問題與國家》，頁 137-145。林師指出，孔子認為「孝」道的根本精神在於自主自發的「道德情感」，孔子雖然繼承了三年喪俗的形式，但是他卻不從宗教儀式的治療功能上著眼，反而從生者與死者的關係上，掌握了「道德」意識的萌發處。然而荀子對於三年之喪卻不由「道德情感」來著手，他指出：「三年之喪，何也？曰：稱情而立文，因以飾群，別親疏貴賤之節，而不可益損也。」王先謙，《荀子集解》，禮論篇，頁 617。這是由「聖人之制」來說明三年之喪的原因，此無疑接近於宰予的想法。

<sup>45</sup> 王先謙，《荀子集解》，正論篇，頁 552-553。

僅從理想人格的外在形式上看，荀子和孟子似乎站在對立的兩極，但當我們仔細對比兩人的理論時，就會發現他們的共同之處：孟子回到了人心的深處，透過艱辛的思索中找到了人性中善的本質，進而確立了人可透過「仁義」來維護人的尊嚴；荀子則仔細審視現實的人，發現了人在惡的表現中隱含著改造的可能性，進而由「禮義」來分辨出人與禽獸的不同，故孟子和荀子實際上用兩種完全不同的方式恪守著儒家不變的傳統——「對人的肯定」。<sup>46</sup>就荀子而言，「人性可化」的樂觀切實保障則必須仰賴「禮義」。荀子對孟子宣揚的「性善」缺乏足夠的信心，在他看來，在一個毫無確定性的年代，依靠一種無形的善性的擴展去追求治世，無疑是虛妄的。秩序的恢復和重構，唯有依靠切實有效的「制度」方可實現。故荀子不但對君主專制和官僚政治予以高度的認可，而且他更透過理想人格的構建，在政治社會制度建設和具體操作等方面提出了很多構想，從而使得他所言之「禮」較之孔、孟更加豐富，且具有很強的時代感。<sup>47</sup>章太炎對荀子的「制度典章之學」就曾給予以很高的評價，他曾經指出：<sup>48</sup>

荀子和孟子雖是都稱儒家，而兩人學問的來源大不同。荀子是精於制度典章之學，所以「隆禮儀而殺《詩》《書》，他書中的《王制》《禮論》、

---

<sup>46</sup> 龔建平曾點出，儒家根本的人生態度就是「愛人」，但儒家所說的「仁愛」並不寄望來生，而是要在此生此世，此時此地的「拯救」，而且儒家救人的關鍵不在於「形勞天下」之救人，而在教人「自救」。故儒家「仁愛」的內容是具體的，方法是現實的，儒者希望透過「仁愛」的提倡，使得人得以從機械式的生命歷程中挺拔其道德自我，找到生命的實然和應然。詳見龔建平，*儒的悲願與「聖人」的境界*，收於《鵝湖月刊》第23卷第12期，頁44-51。由此看來，儒家對於人能自救是充滿信心的，也由此肯定了人的價值所在，不過在自救的「方式」上，孟荀是有些差異的。

<sup>47</sup> 相關的論述亦可參見池楨，*戰國君王論探析*，《史學月刊》（開封：河南人民出版社，1951-），頁120-122。池楨並點出：孔、孟直接繼承了周代的文化傳統，他們倡言的禮治，主要是闡揚了古代文化的德治精神和周代以來的禮樂傳統，發揮其所具有的道德教化之意義，寄託了早期儒家的政治理念與文化理想。對於現實的政治，孔、孟更多的是站在自由知識份子的立場上，為其提供一些諸如先王之治、仁政等指導原則，或從外部展開批評，至於現實政治的政治原則、組織形式、運行方式以及操作規程等具體的行政事務，基本上不在他們考慮的範圍。在第二章中，我亦曾說明孔子的重要貢獻是在僵化的禮樂制度下發覺出其背後的「道德情感」，可與此段互參。

<sup>48</sup> 章太炎，《國學概論》（香港：三聯書局，2001），頁59。



《樂論》等篇，可推獨步。孟子通古今，長於《詩》、《書》，而於禮甚疏；他講王政，講來講去，只有「五畝之宅，樹之以桑；雞豚狗彘之畜，無失其時；百畝之田，勿奪其時。」等話，簡陋不堪，那能及荀子的博大。

其說法不免有偏於「外王」一端之嫌疑，但不可否認的是，荀子為了適應時代需要，的確針對儒家學說在「制度義」上的不足做出調整，故荀子在中國政治制度上實具有重要的地位。而透過三種理想人格的異同比較，亦可證明荀子的思考模式一貫是由「知」成「治」的。

