

「虛壹而靜」只是認知工夫嗎？—— 論荀子「虛壹靜」對「天君」之「心」 的作用與意義*

Is “Making Mind Simple and Peaceful” Just the Cognitive Practice? Discussing the Meaning of “Making Mind Simple and Peaceful” for the “Tian-jun”

曾暉傑

Tseng, Wei-chieh

東南科技大學通識教育中心兼任講師

摘要

一般在談論荀子的「虛壹而靜」時，往往著重於「虛壹靜」對於「認知心」的作用，也就是認為此一工夫是針對認知層次而論。但如果說荀子所說行「虛壹靜」後達至的大清明境界是成聖的重要環節之一，似乎不會僅是「認知」禮義如此基礎的層次。重點在於必須明辨荀子所謂「虛壹靜」後所達至的「知道」，與一般語意脈絡中的「知道」並不相同，而有其特殊意涵。「虛壹靜」後的「知道」，除了在於知禮義的認知層次外，更涉及了「判斷力」的提升；而一旦觸及「判斷力」的層面，就無法僅由「認知心」來達成這樣的功能，而必須透過「出令而無所受令」的「天君」之「心」才能達成。因此，荀子所謂的「知道」，是一「攝知於行」的高層次修養後所達至的境界，不能將「虛壹靜」作為僅是認知

* 本文的完成特別感謝何淑靜教授的啟發與指點，以及匿名審稿人給予的批評與建議，特此說明與感謝。當然文章未臻完善之處，當為作者之責，還望專家學者再給予建議與指正。

禮義的修養工夫。

關鍵詞：荀子、虛壹而靜、認知心、天君、知道

一、前言

荀子對聖人的定義是「知之」¹、「齊明而不竭」²，而要做到如此，「心」是否無蔽而能達到「知心術之患，見蔽塞之禍」、「兼陳萬物而中縣衡焉」³就相當重要。而要達到如此境界，關鍵在於「心」是否「知道」⁴；而心知道的樞紐又在於「虛壹而靜」，由此來看，「虛壹而靜」似乎是針對「心何以知」，也就是人「認知」禮義的工夫而論。但必須釐清的是，在《荀子》中所言「知道」是「知禮義」，與「我知道 A」的「知道」並不相同。「知禮義」對荀子來說有著特殊意義與深層的內涵。⁵不少學者也以主體「認知」客體的方式來論述「虛壹而靜」作為荀子「認知心」能力提升的工夫，並特別強調荀子的心作為「認知心」的層面。⁶然而正如何淑靜教授所言，荀子的「心」除了是「認知心」，同時還具有「天君」與「天官」的身分。⁷因此，「虛壹而靜」作為荀子成聖之道的重要修養進路，其效用不僅止於認知層面，而必須觸及人內在主宰之核心層次，也就是「心」作為「天君」身分的修養。因為從荀子針對「虛」、「壹」、「靜」的論述來看，其所能達到的成

¹ [清]王先謙：〈儒效〉，《荀子集解》（北京：中華書局，2010年），頁125。

² 王先謙：〈修身〉，《荀子集解》，頁33。

³ 王先謙：〈解蔽〉，《荀子集解》，頁394。

⁴ 荀子所謂的「道」即是「禮義」，故其言「知道」即為「知禮義」。牟宗三：《名家與荀子》（臺北：臺灣學生書局，1979年），頁211。

⁵ 關於荀子所謂的「知道」（即「知禮義」）的內涵與意義本文將會有進一步詳細論述。另本文對於荀子所論行「虛壹靜」後的「知道」，皆以「知禮義」或「知道」（全盡禮義）以區別現代一般用語的「知道」；亦即荀子所謂的「知道」是「以行著知」，融貫認知與實踐的境界，並非僅止於認識、認知。

⁶ 如韋政通先生認為：「心既以『知』來規定，故此心『認知的的心』。然認知心究如何才能產生認知禮義的活動？這要靠心之『虛壹而靜』。」雖然韋先生也注意到荀子之「心」是一「統類心」的可能，但主要還是將「虛壹而靜」定位於對於認知層面的修養。韋政通：《荀子與古代哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1992年），頁157。廖名春教授則特別強調由西方認識論的認識方法來解讀荀子的「虛壹而靜」。廖名春：《荀子新探》（臺北：文津出版社，2012年），頁204-227。黃公偉先生亦從「知性主體」的知能來論述荀子「心」與「虛壹而靜」的關係。、黃公偉：《孔孟荀哲學證義》（臺北：幼獅文化事業公司，1975年），頁454-458。

⁷ 何淑靜教授曾提及「心」的二重身分；三重身分的論點為其在於政大哲學系課程所提出之最新觀點。何淑靜：《孟、荀道德實踐理論之研究》（臺北：文津出版社，1988年），頁54。

「虛壹而靜」只是認知工夫嗎？

果並不僅僅於認知能力的提升，更在於判斷力的顯現。既然「虛壹而靜」能夠提升判斷力，就不能不說此一工夫亦是針對「天君」之「心」而論。⁸本文將先透過「知道」層次的釐清，說明荀子所謂「虛壹而靜」使人「知道」，並不只是「認知」禮義，而是更高層次的知通統類，是以行著知，融貫認知與實踐的境界。⁹進一步討論「心」作為「天君」身分的意義，以說明「虛壹而靜」所達到「攝知於行」的「知道」境界，正符合「天君」之「心」所強調的主宰與決斷的主動力之定義，而不僅是認知的工夫。¹⁰

二、不只是「認知」：「虛壹靜」足以使人「知道」(全盡禮義)

首先必須釐清的是，荀子所謂「人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。」¹¹此中的「知道」是何意義。根據荀子的說法，人心如果能夠行「虛壹而靜」，就可以達到「知道」的境界。而荀子對於如此境界的描述是：

(1) 莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位。坐於室而見四海，處於今而論久遠，疏觀萬物而知其情，參稽治亂而通其度，經緯天地而材官萬物，制割大理，而宇宙理矣。

12

由此可知，「知道」後的境界，是能夠通明萬物，無所不見、見無不能論、論無不得其宜；如此敏銳的觀察力，使人能夠不只是對於事物表象的理解，而是能夠透析貫穿事物之理，而使人的認知

⁸ 當然「天君」之「心」的功能並不僅止於判斷，亦有者自禁、自使、自奪、自取、自行、自止的衡量、定奪的功能。但無論如何，既然「虛壹靜」觸及判斷力的修養，那麼就不能排除「虛壹靜」與作為「天君」身分的「心」之關係，本文亦由此為主軸進行論述。

⁹ 「以行著知」為何淑靜教授梳理荀子成聖之道的論述後，對其知行關係的描述與定義。何淑靜：〈由「成聖」看荀子的「為學步驟」〉，《鵝湖學誌》第49期（2012年12月），頁29。

¹⁰ 此一論述進路與脈絡係受何淑靜教授啟發與指點。

¹¹ 王先謙：〈解蔽〉，《荀子集解》，頁395。

¹² 王先謙：〈解蔽〉，《荀子集解》，頁397。加底線處據楊倞注改「裏」為「理」。

與作為不受時空的限制。¹³既然如此，人才能夠從認知到判斷上皆恰當而無誤，達到「莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位」的境界。¹⁴如果沒有達到「莫……不……」的程度，就無法「疏觀萬物」、「參稽治亂」進而知萬事萬物之情、通萬事萬物之理，那麼就不能說是「全盡」禮義，因為荀子說：「百發失一，不足謂善射；千里躡步不至，不足謂善御；倫類不通，仁義不一，不足謂善學。」¹⁵如果在認知與實踐禮義上有任何一點失誤，就不可謂善學者。¹⁶而荀子對聖人的描述，其中的一個特質是為「積善而全盡」¹⁷，那麼就可以說，「虛壹而靜」後「心」的大清明境界，對於成聖有著關鍵性的意義。

又正如荀子認為，「萬物為道一偏，一物為萬物一偏，愚者為一物一偏，而自以為知道，無知也。」¹⁸可以見得「知道」應該是一種「全之盡之」的境界，也就是荀子在〈哀公〉中所引述孔子之言：「所謂大聖者，知通乎大道，應變而不窮，辨乎萬物之情性者也。大道者，所以變化遂成萬物也。」¹⁹那麼荀子所謂的「知道」、聖人之知就必須是「全之盡之」、「知通統類」之「知」。

至於人為什麼能夠達到如此全之盡之的層次，關鍵就在於能「通其度」、在於能「制割大理」，也就是所謂的「知通統類」。因為現實中的情境有無窮可能，人不可能一一窮盡；但是萬事萬物

¹³ 李滌生：《荀子集釋》（臺北：臺灣學生書局，1979年），頁487。

¹⁴ 「莫形而不見」之「見」，展現了作為天官與認知的能力；而「莫見而不論」、「莫論而失位」之「論」而「不失位」，則表示其中含有判斷的成分，是天君能力的表現。

¹⁵ 王先謙：〈勸學〉，《荀子集解》，頁18。

¹⁶ 荀子說「學不可以已」、「學至乎末而後止也」，又說「為之，人也；舍之，禽獸也。」可以見得「學」的重要性。而正所謂「學至乎《禮》而止矣。夫是之謂道德之極。」相應於為學的目的與步驟是為「終乎為聖人」、「終乎讀禮」，那麼就可以說「學」是人成聖的重要途徑。因此，非善學者，將無以成聖。王先謙：〈勸學〉，《荀子集解》，頁1、11-12。

¹⁷ 王先謙：〈儒效〉，《荀子集解》，頁144。

¹⁸ 王先謙：〈天論〉，《荀子集解》，頁319。

¹⁹ 王先謙：〈哀公〉，《荀子集解》，頁541。

雖千變萬化，只要我們能夠把握不變的道體，不管遇到任何情境都能夠「以淺持博，以古持今，以一持萬」²⁰，進而迎刃而解，即是荀子所說的「有法者以法行，無法者以類舉。」²¹而荀子也說了，「知通統類，如是則可謂大儒矣。」²²可見行「虛壹靜」的工夫後，「心」所達到的狀態亦是成為大儒、聖人境界所必需。²³

由此可知，荀子所言「虛壹而靜」的工夫能使人「知道」，這裡的「知道」就不只是一般所謂「認知」、「認識」禮義的存在，而是所謂的聖人知「知」。荀子曾說「知之，聖人也」²⁴，而這個足以成聖之「知」，顯然不會僅止於初步認知禮義規範的層次。這點可從荀子幾則對於聖人描述的文字得到應證：

(2) 禮者，眾人法而不知，聖人法而知之。²⁵

(3) 齊明而不竭，聖人也……依乎法而又深乎其類。²⁶

(4) 學至於行而止矣。行之，明也。明之為聖人。²⁷

由第一則引文而言，聖人之「知」不僅是「認知」禮法制度，而是知法之所以為法的意義，這與塗之人單純認識有禮義這回事的層次是不一樣的，這也就是楊倞所說：「眾人皆知禮可以為法，而不知其義者也。」²⁸也正是因為了解通貫禮法的道，所以能夠達到第二則引文「齊明不竭」的層次。這裡所謂的「齊明不竭」，在於不只是依法而行，更能夠通透了解禮法的內涵與意義，這也才能

²⁰ 王先謙：〈儒效〉，《荀子集解》，頁 140。

²¹ 王先謙：〈大略〉，《荀子集解》，頁 500。

²² 王先謙：〈儒效〉，《荀子集解》，頁 145。

²³ 正如何淑靜教授所說，〈儒效〉中的「大儒」已達修養的最高境界，因此對於荀子來說，「大儒」即是「聖人」。何淑靜：〈由「成聖」看荀子的「為學步驟」〉，頁 13。

²⁴ 王先謙：〈儒效〉，《荀子集解》，頁 125。

²⁵ 王先謙：〈法行〉，《荀子集解》，頁 533。

²⁶ 王先謙：〈修身〉，《荀子集解》，頁 33。

²⁷ 王先謙：〈儒效〉，《荀子集解》，頁 142。

²⁸ 王先謙：〈法行〉，《荀子集解》，頁 533-534。

達到「倚物怪變，所未嘗聞也，所未嘗見也，卒然起一方，則舉統類而應之，無所擬恁」²⁹、「知通乎大道，應變而不窮」³⁰的聖人層次。那麼這樣的「知」就應該是全盡之知，而不僅只是知黑知白的單純認知³¹，否則無以達到這樣的境界。而第三段引文更是顯示出，聖人之知不只在於「認知」，這樣的認知是在實踐中展現的，也就是所謂的「攝知於行」。這裡行「虛壹靜」後的聖人之知，應該如何淑靜教授所說的：

(5)「知禮義」之「知」並不只是我們一般所謂的「認知」或「知道」的意思而已。一般所謂「認知」雖有層級、深淺之別，如我們說「我認識甲」或「我知道甲」，可以只是「聽說過」，或表面地知道一些有關他的事；也可以表示對之有「深入的了解」……這兩層的意思都含在荀子「知禮義」之「知」裡。³²

也就是說，塗之人可能「知道」禮義，但也僅止於知悉有這樣的禮法，更不用說去認可禮義、實行禮義。甚至是「好法而行」之「士」、「篤志而體」的「君子」³³，可能也都知曉、認可、甚至是實踐禮義，但卻不能夠像聖人一樣有「統禮義，一制度」、「以一持萬」³⁴的能耐，這也是聖人之「知」的關鍵所在，也就是「虛壹而靜」所能夠達至的「知道」（全盡禮義）之意義。

當然，聖人之「知」必然含有「我聽說過禮義」、「我認識禮義」、「我知道禮義」的部分，但那只是作為更高層次「知道」的

²⁹ 王先謙：〈儒效〉，《荀子集解》，頁 140。

³⁰ 王先謙：〈哀公〉，《荀子集解》，頁 541。

³¹ 李滌生認為：「『深其類』，謂深明禮法之統類……學明而類，即勸學篇所謂『全盡』之學。」李滌生：《荀子集釋》，頁 34。

³² 何淑靜：〈由「聖人」看荀子的「知禮義」與「虛壹靜」〉，《當代儒學研究》2011 年第 11 期，頁 58。

³³ 王先謙：〈修身〉，《荀子集解》，頁 33。

³⁴ 王先謙：〈儒效〉，《荀子集解》，頁 140。

基礎，是全盤通透禮義且能隨心所欲而行禮義層次的根基。這個全盡禮義、知通統類的聖人之「知」，是「聽說過禮義」、「認識禮義」的必要條件。所以說我們不能否認「虛壹而靜」的工夫有著「認知心」層次、單純作為認知禮義的效用；但亦不能忽略的是，「虛壹而靜」所達至的「知道」，更蘊含了能夠到達知通統類境界的可能，那麼就不能說「虛壹而靜」只是針對「心」的「認知」身分而作用，更必須觸及「心」作為「天君」身分的修養而論，否則僅憑「認知心」是無法達到荀子這裡所謂的聖人境界。³⁵

三、「全盡禮義」須「天君」：「虛壹靜」與「天君」修養之關係

承上而論，荀子的「虛壹而靜」所達至的「知道」並不僅止於作為「認知心」認知禮義的工夫，更是作為「天君」之「心」的修養，如此才能夠達到聖人之知的層次。關於這點，必須進一步釐清作為「天君」之「心」的功能為何，並由此而論其與「虛壹而靜」工夫的密切關係。

(一)「虛壹靜」作為「天君」的修養工夫

荀子的「心」除了認知禮義的功能外，尚有一能治的「天君」

³⁵ 雖然勞思光先生認為荀子「性中既無價值自覺，心德又為虛靜清明；徒言禮義師法，不得其根」，似乎否定了荀子之「心」有自覺判斷力與挺立自覺的可能。但荀子既然強調「心」作為「天君」的身分，是「形之君」、「神明之主」，「出令而無所受令」，是能夠「是之則受，非之則辭」的主體，那麼就不應該否認荀子之「心」有挺立主體判斷與自覺的意含。而正因為荀子之心如勞先生所說是一「不含禮之空心，並非道德主體」，所以荀子才會強調以「虛壹靜」來認知禮義，以使心成為有價值根據之「心」，進而可禮義、守禮義，那麼「虛壹靜」的工夫就應該是足以修養「認知心」與「天君」之「心」的進路。當然此一問題茲事體大，非三言兩語可論證，詳細之理路還當另起一文而議；唯本文透過「虛壹靜」的工夫能夠同時修養「認知心」與「天君」之「心」的討論，認為荀子透過「虛壹靜」來挺立主體性及判斷力是可能與可行的。勞思光：《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，2005年），頁322-323。

身分。³⁶荀子說：「心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。」³⁷「心」作為「天君」的身分，作為一能治者，應該具有絕對的主動性與判斷力，否則將無以為治。但這樣的能治者的身分並非天生就能夠自然顯現，而是「心必須透過虛壹靜的工夫，它才能成為一有價值意義之『天君』，才算是能『治性』者。」³⁸也才能夠達到荀子所描述的大清明之心的境界：

（6）心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。故口可劫而使墨云，形可劫而使誣申，心不可劫而使易意，是之則受，非之則辭。³⁹

而心必須要作「虛壹靜」的工夫，才能達成其作為「天君」的身分，展現「出令而無所受令」的特質。⁴⁰因為正如荀子所說：「人無禮義，不知禮義。」⁴¹既然人本身沒有禮義，自然也就無法作為一個能依禮義而決斷的能治者去對治感官欲望⁴²；正所謂「禮者，所以正身也」，「無禮何以正身？」⁴³而人要獲知禮義，就必須靠心知的能力；正所謂「人何以知道？曰：心。」⁴⁴那麼既然「心」在獲知禮義後得以「正身」，表示「心」對於「身」、對於感官欲望有主導性意義，所以也才能夠稱之為「天君」、「形之君」，如此也就表示心要作為「形之君」來「正身」，就必須發揮「天君」能治的角色，而不僅僅在於認知層面。其次，既然言「治」、言「正」，

³⁶ 何淑靜：《孟、荀道德實踐理論之研究》，頁 66。

³⁷ 王先謙：〈天論〉，《荀子集解》，頁 309。

³⁸ 何淑靜：《孟、荀道德實踐理論之研究》，頁 66。

³⁹ 王先謙：〈解蔽〉，《荀子集解》，頁 397-398。

⁴⁰ 關於「虛壹靜」對於「天君」身分的修養，請參見本文第四節之論述。

⁴¹ 王先謙：〈性惡〉，《荀子集解》，頁 439。

⁴² 正如勞思光先生所說，荀子的「心為一不含理之空心，並非道德主體。」勞思光：《新編中國哲學史（一）》，頁 323。

⁴³ 王先謙：〈修身〉，《荀子集解》，頁 33。

⁴⁴ 王先謙：〈解蔽〉，《荀子集解》，頁 395。

表示這其中已含有判斷的層面，這就不是「認知心」的身分所能承擔。也就是「天君」才有著「自禁、自使、自奪、自取、自行、自止」的判斷力，而這樣的判斷力正是要透過「虛壹而靜」的工夫而顯現，故不能不說「虛壹靜」對於作為「天君」身分的「心」之修養有關鍵性意義，而不僅止於對認知心的作用。⁴⁵

亦可以說，荀子在「虛壹而靜」的論述後，緊接著道出對「心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令」這段文字，必然是對對心在行「虛壹而靜」後達到的大清明境界之描述，因此決不能忽略「虛壹靜」對於「天君」之「心」修養的重要性。⁴⁶況且所謂的「是之則受，非之則辭」，這更是蘊含著是非的判斷，也只有具有道德主體意識的「天君」之「心」才能承擔這樣的責任，純粹的「認知心」是無此能耐的。

何以荀子要強調「天君」之「心」才有「是之則受，非之則辭」的能力？因為由「認知心」而發之「認知」僅僅是主體對於客體的認識與理解，也就是荀子所說的「凡以知，人之性也；可以知，物之理也。」⁴⁷人可以靠著「認知心」認知事物，當然也包括了禮義，但是僅僅是「認知」，並不足以判斷是非、對錯、好壞；認知是中性的，其中並無價值判斷。我們可以透過「認知心」而有「我聽說 A」、「我知道 A」的可能，但是僅憑這個認知主體並無法判斷 A 是正確的或是錯誤的，即便知道了 A，人也未必就會認可 A。

如果將禮義代入 A 之中，就可以了解到，「認知心」只是幫助我們去聽說禮義、認知禮義，至於了解禮義是好的，並進而認可

⁴⁵ 當然並不能否認人必須透過「認知心」認知外在禮義，以作為道德價值的標準，但是在「認知」禮義之後，必然須要有一判斷的主體去決斷孰是孰非，以及主動以此禮義去對治感官欲望。因為僅僅是「知」，並不足以「治」，也無法顯現出「心」作為「天君」的身分。

⁴⁶ 此論點乃根據何淑靜教授的提示與啟發。

⁴⁷ 王先謙：〈解蔽〉，《荀子集解》，頁 406。

禮義，這就須要作為「形之君」、「神明之主」的「天君」之「心」才得以實現，因為此一作為「天君」身分的心才有出令而無所受令的主動性與主宰性，才具有判斷的能力。

關於「我聽說了禮義」、「我認知了禮義」，甚至是「我聽說禮義對於修養是好的」、「我知道禮義對於修養是好的」，是否就能夠有判斷力與實踐的動力去認可禮義、守護禮義、實踐禮義呢？這個問題亦為「虛壹而靜」工夫是否僅是針對「認知心」修養工夫而論的關鍵。

荀子說：「心知道，然後可道；可道，然後能守道以禁非道。」⁴⁸根據此一敘述，似乎「知道」就必然會「可道」、「守道」，但為什麼荀子能夠如此而言「知道」與「可道」、「守道」間的必然性？⁴⁹因為我們都了解，一個人知道某事並不必然會認可某事，甚至去實踐某事；例如有人知道嫖妓是犯法的，但他未必就會遵循這樣的規定而不進行性交易。正如陳大齊先生所說，就荀子而言，「理解了道，纔能認識道的好處，而以之為可。以道為可，纔能遵守道而禁絕非道。『可道』與『可非道』出於『知道』與『不知道』，足見知慮之能衡定可否。」⁵⁰但為什麼荀子這裡能夠從「知道」就說人能衡定是非，這應該有著進一步的理解，不能一筆帶過。

關鍵就在於荀子的「虛壹而靜」不能僅止於作為認知的修養工夫，更是作為「天君」身分之「心」的修養工夫，如此才能夠將「知道」、「可道」、「守道」一貫言之。關於這點，我們可以荀子以盤水喻心知道的一段文字來對「虛壹而靜」與「心」的關係作總結性的理解：

⁴⁸ 王先謙：〈解蔽〉，《荀子集解》，頁 395。

⁴⁹ 此一問題係何淑靜教授提出，進而使本文受其啟發由之而作論述。

⁵⁰ 陳大齊：《荀子學說》（臺北：中國文化大學出版部，1989 年），頁 118。

(7) 人心譬如槃水，正錯而勿動，則湛濁在下而清明在上，則足以見鬚眉而察理矣。微風過之，湛濁動乎下，清明亂於上，則不可以得大形之正也。心亦如是矣。故導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非，決嫌疑矣。

51

此段文字敘述清澈不動的盆中之水可以見鬚眉，以此來比喻「心」如鏡子般映照外物去「認知」禮義。這看似是純粹「認知心」的表現，但我們亦不能忽略荀子在「見鬚眉」後所言之「察理」、「得正」。正如前文提及陳大齊先生所說，人心如果像鏡子一樣不動，根本無從認知禮義心「知道」的理想狀態——大清明境界，除了須如水映照外物般「認知」禮義外，更須要「天君」之「心」的判斷力與主宰意識的顯發。這也是為何唐君毅先生會說：「荀子言養心，特重自加澄清之工夫，以使『湛濁在下，而清明在上』，堪能知道而守道。」⁵²正是因為「虛壹而靜」的工夫除了觸及認知外，更含有顯發自主能力的功能。假使沒有「出令而無所受令」的「天君」之「心」，又何以能夠發揮自主的能力？又何以「定是非」、「決嫌疑」？

也就是雖然荀子說「人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。」⁵³看似「虛壹而靜」只是針對「知道」而論，但正如前文所言，「知道」則會順是而「可道」、「守道」、「禁非道」，那麼這就應該是一以貫之而無別的修養工夫，不能將「知道」、「可道」與「守道」驟然分裂為數個程序，那麼將會使人誤解：「虛壹而靜」的工夫只讓人「知道」，何以能夠有「可道」與「守道」的

⁵¹ 王先謙：〈解蔽〉，《荀子集解》，頁 401。

⁵² 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1986 年），頁 133。

⁵³ 王先謙：〈解蔽〉，《荀子集解》，頁 395。

必然性？⁵⁴所以說「虛壹而靜」工夫與「知道」、「可道」、「守道」是一以貫之的關係，而既然觸及「可道」與「守道」，就不能不說「虛壹而靜」的工夫除了使「認知心」層次「知道」，更要能夠使「心」的「天君」身分發揮「可道」與「守道」那種「出令而無所受令」的主宰意識。

亦可以這麼理解：荀子這裡所謂的「知道」（全盡禮義），即含有「可道」與「守道」的層次，而不僅只是「認知」禮義的層面。正如前文所言，荀子的「知道」（全盡禮義）是「以行著知」之「知」，而非基礎層次的誦讀經典之「認知」⁵⁵，這也正是「眾人法而不知，聖人法而知之」⁵⁶的分別所在，也是聖人能夠「齊明而不竭」⁵⁷的原因。

所以說，眾人能夠「法」禮義，代表其已經知道禮義，否則無物可「法」。但是對於荀子來說，這個「知」並不同「知道」（「大清明」之後的「知」），因為這樣的「知」只是「我聽說禮義」、「我知道有這樣的禮義」而照著做，並不知道禮的真正內涵，也是荀子所說的「法而不知」，就這個層次而言，是不能說人「知道」（全盡禮義）的。因為「知禮義」必須知禮之所以為禮，不能只是聽說禮義、知道禮義，而沒有理解禮的深層內涵。那麼，既然行「虛壹而靜」而企求使心達到「大清明」狀態的成聖之道，當然必須由聖人之知而言；既言聖人之「知」，此「知道」即必然含

⁵⁴ 正如何淑靜教授所說：「只要心作虛壹靜的工夫而時時地保持其虛壹而靜，則心之認知、認可禮義，以禮義來治性和人之實踐禮義間的順承關係都是必然的。」何淑靜：《孟、荀道德實踐理論之研究》，頁 125。

⁵⁵ 〈勸學〉：「學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮。」王先謙：〈勸學〉，《荀子集解》，頁 11。誦讀經典當然也是認知禮義的程序與方法，但那是最為基礎的層次，是「學之始」，這也正如何淑靜教授所說：「以『成聖』為目標的『知禮義』、是『成聖』之關鍵的『知禮義』，在荀子，就不會只是知道或研讀禮法或禮文制度而已……而是有它更深層之意涵或意旨的。」何淑靜：〈由「聖人」看荀子的「知禮義」與「虛壹靜」〉，頁 53。

⁵⁶ 王先謙：〈法行〉，《荀子集解》，頁 533。

⁵⁷ 王先謙：〈修身〉，《荀子集解》，頁 33。

有「可道」與「守道」的條件，既言「可道」與「守道」，便不能不說「虛壹而靜」的工夫除了作為「認知心」的修養，亦為「心」作為「天君」身分的提升所需。

(二)「虛壹靜」與「天君」之「心」的實踐意義

承上文而論，「虛壹而靜」所欲成就的「知道」，是就聖人之「知」而言，那麼也就是說那是以成聖為目標的一種修養，應該是要能夠達到為學的最高境界的工夫。就荀子而言，學的最終目的就是要成聖，而要成聖必要達到為學的最終步驟——也就是荀子說的學之數「終乎讀禮」、「學至乎《禮》而止矣」⁵⁸。那麼聖人所謂的「讀禮」、「止於《禮》」應該如何定義，這可由〈儒效〉以下這段文字來理解：

(8) 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。行之，明也；明之為聖人。⁵⁹

所謂的「明之為聖人」，似乎是以「知」來定義聖人，就如同「知之，聖人也」之說。但是必須注意的是，這裡的「知」是在「行」之中顯現的，也就是真知之後的篤行。荀子的意思是，在行為中明通其理的就是聖人⁶⁰，這也就是何淑靜教授所說的「以行著知」。⁶¹可以見得，荀子對於為學的最終目的與成聖的條件，並不只在於「知」，亦在於「行」。「聞之」、「見之」大抵就如前文所說的「我聽說過禮義」、「我知道有這樣的禮義」；而「知之」則是對於禮義有進一步的理解，但還無法通透實踐，大抵可以說是荀子所謂的

⁵⁸ 王先謙：〈勸學〉，《荀子集解》，頁 11-12。

⁵⁹ 王先謙：〈儒效〉，《荀子集解》，頁 142。

⁶⁰ 李滌生：《荀子集釋》，頁 136、153。

⁶¹ 何淑靜：〈由「成聖」看荀子的「為學步驟」〉，頁 29。

士君子層次。⁶²而「行之」是學的最後步驟，也就是成為聖人的條件，那麼我們可以說，荀子是以「行」來定義聖人的。

那麼荀子所謂的「讀禮」、「止於《禮》」如果相應於「行之」而言，就並非只是透過「認知心」來達到認知的層次，而必須由「行」——也就是實踐的層次來理解。⁶³當然，實踐必然建立在以「認知心」認知禮義的基礎之上，否則就沒有行禮義的標準；但是既然觸及實踐工夫，這其中就含有主體價值判斷與選擇的必要，如此則不能不有作為「天君」身分的「心」之運作。也就是說，荀子用以定義聖人的「行」必然含有「知」的層次，此「行」為彼「知」的必要條件，亦即何淑靜教授所言，聖人是「以行著（明著、彰顯）知」⁶⁴，這也是荀子「行之，明也」之意——聖人在實踐之中即已顯現其對於禮義達到的知通統類的境界。

如此就可呼應前文所說，荀子的「虛壹而靜」工夫是同時對於「認知心」與「天君」之「心」的修養，如此才能達至「知道」、「可道」至「守道」一貫的修養進路，也才能夠由「知」到「行」、由「認知」到「實踐」形成一必然的修為系統而不致斷裂。⁶⁵這也

⁶² 荀子在修養的人格上大致可區分為三個層次：士、君子、聖人，而每個層次對於禮法皆有不同
的修養境界。〈修身〉：「好法而行，士也；篤志而體，君子也；齊明而不竭，聖人也。」王先謙：
〈修身〉，《荀子集解》，頁 33。〈儒效〉：「行之，曰士也；敦慕焉，君子也；知之，聖人也。」
王先謙：〈儒效〉，《荀子集解》，頁 125。

⁶³ 荀子所謂的「讀禮」並不是單純地「閱讀」經典，而是高層次的「學禮」。而這個為學的最終步
驟，應該是相應於積善全盡、全盡禮義的層次而言，也就是這裡的「知」是「知通統類」的「知」，
是含有實踐意義的聖人之「知」。關於此一論題之縝密論證，何淑靜：〈由「成聖」看荀子的「為
學步驟」〉，頁 17-30。

⁶⁴ 何淑靜：〈由「成聖」看荀子的「為學步驟」〉，頁 29。

⁶⁵ 根據荀子的為學步驟與成聖的定義而言，的確如何淑靜教授所說是「先知後行」的。但所謂的
「先知後行」是就理論次序而論，也即是對於人如何能認知禮義到實踐禮義的理論陳述。然而
在實踐次序上而論，「知」與「行」實是不能也不應該分開的。但正如何淑靜教授所認識到的，
我們不能以「知行合一」來否定荀子「先知後行」的為學進路。實則兩者並不衝突：其一在理
論上就修養工夫的步驟而論，其一則在實際修養中的理想而論。本文所說「知道」即含有「可
道」與「守道」的條件與「先知後行」的理論次序並不扞格，而是就實踐上的說，這三者之間
是不可亦難以分割的。關於「理論次序」與「實踐次序」的說法乃轉化勞思光先生對於朱熹理
氣觀的說解而來。如此而論在於我以為一個學說理論上可能會有多個層次，但無論就實踐上或
是理論上而言，都不可斷裂開來視之，而應視為一個連續性整體。何淑靜：〈由「聖人」看荀子

是荀子所說「知道察，知道行，體道者也。虛壹而靜，謂之大清明。」⁶⁶亦即「虛壹而靜」後大清明境界，也即是所謂的「知道」，並不只是認知禮義，更要有著審察判斷的能力與具體的實踐，如此才能夠稱之為「知道」。

由此可知，「虛壹而靜」是為成聖的重要工夫，無論「認知心」與「天君」之「心」、無論「知」與「行」都含括在此一工夫之內，否則行「虛壹靜」之後所謂的「知道」，就無法凸顯出荀子「攝知於行」的特色。因此不能單提其對於「認知心」的意義，而應就「知」與「行」、「認知心」與「天君」並陳，才能了解「虛壹而靜」對於荀子修養論的意義。

四、從「臧兩動」到「虛壹靜」：「認知心」與「天君」的修養關係

在了解「虛壹而靜」的工夫不只是針對「認知心」認知禮義而發，更對「心」的「天君」身分有重要的精進意義，才可能達至荀子所謂心的大清明境界，也才能夠達到聖人之知的可能性後，接著我們可以進一步來討論，荀子對於人心中「虛」、「壹」、「靜」與「臧」、「兩」、「動」能力的論述，同樣觸及「認知心」與「天君」兩端，是為一連貫的為學進程。荀子對於「虛壹靜」與「臧兩動」的論述如下：

(9) 心未嘗不臧也，然而有所謂虛；心未嘗不兩也，然而有所謂一；心未嘗不動也，然而有所謂靜。人生而有知，知而有志。志也者，臧也，然而有所謂虛，不以所已臧害

的「知禮義」與「虛壹靜」，頁 25-26、勞思光：《新編中國哲學史（三上）》（臺北：三民書局，2007 年），頁 260-264。

⁶⁶ 王先謙：〈解蔽〉，《荀子集解》，頁 397。

所將受謂之虛。心生而有知，知而有異，異也者，同時兼知之。同時兼知之，兩也，然而有所謂一，不以夫一害此一謂之壹。心，臥則夢，偷則自行，使之則謀。故心未嘗不動也，然而有所謂靜，不以夢劇亂知謂之靜。⁶⁷

由此可知所謂的「虛壹而靜」是能夠使心知不受感官經驗的影響，而使人達至之禮義的憑藉。⁶⁸荀子雖然強調「虛壹而靜」對於成聖有關鍵意義，但其實我們不能忽略相對「虛」、「壹」、「靜」而論的「臧」、「兩」、「動」之能力。「虛」、「壹」、「靜」對於「認知」禮義是重要的，但亦不能忽略「臧」、「兩」、「動」的重要性。⁶⁹荀子此段文字看似只強調「虛」、「壹」、「靜」之重要，其實從「蘊謂」層次而言⁷⁰，可以說「臧」、「兩」、「動」是人心發揮「認知心」、「認知」外在事物的關鍵；而「虛」、「壹」、「靜」更為強調的在於「天君」之「心」判斷與主宰能力的顯發。下面就分別針對「臧」、「兩」、「動」與「虛」、「壹」、「靜」作討論。

(一)「臧」、「兩」、「動」：認知的基礎

「臧」、「兩」、「動」可說是「認知」所以可能的基礎，是屬於「凡以知，人之性也；可以知，物之理也」⁷¹的客觀認知條件。也就是認知主體能夠透過「認知心」的能力認知客體的一種能力。

以「臧」而言，荀子說：「人生而有知，知而有志。志也者，

⁶⁷ 王先謙：〈解蔽〉，《荀子集解》，頁 395-396。底線處據楊倞注改「滿」為「兩」。

⁶⁸ 何淑靜：《孟、荀道德實踐理論之研究》，頁 103-104。

⁶⁹ 正如何淑靜教授所說：「就認知事物、成立知識而言，心生而有的這些藏、兩、動的功能作用是必要的；沒有它們，我們不可能認識事物、擁有知識。因此，就心必須祛其蔽才能如實而整全地認知事物事理來說，它們並不是心之蔽，不是虛壹靜之工夫所要去的對象。」何淑靜：〈由「聖人」看荀子的「知禮義」與「虛壹靜」〉，頁 65。

⁷⁰ 「蘊謂」是傅偉勳先生所謂「創造的詮釋學」中之一層次，指「原思想家可能要說什麼？」或「原思想家所說的可能蘊涵是什麼？」傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》（臺北：東大圖書公司，1999年），頁 10。

⁷¹ 王先謙：〈解蔽〉，《荀子集解》，頁 406。

臧也。」⁷²人天生有認知外在事物的可能，而認知了外在事物，即會留存在心中，這即是一個客體進入到主體的過程，所以「臧」可以理解為「存在心識中的事物」⁷³；如以現代的語言而論，就是所謂的「記憶」。⁷⁴

至於「兩」，荀子如是說：「心生而有知，知而有異，異也者，同時兼知之。同時兼知之，兩也。」⁷⁵由此可知，「兩」是人能夠源源不絕接受外在事物的條件，否則人即可能認知單一事件；認知了 A 就無法認知 B，這就無法使「認知心」發揮廣泛認知客體的可能。

而「動」於荀子的說法是「心，臥則夢，偷則自行，使之則謀。故心未嘗不動也。」⁷⁶如此來看，正是因為人心是不斷在運作活動的，所以人才有認知的可能，人心如果不能活動，失去了思考的能力，那麼各種知識就無法整合到人心之中，這也是陳大齊先生所說：「假使如鏡子一般不是能動，則雖能接納物像，卻不能有所知。」⁷⁷

由此而見，人心天生而有的「臧」、「兩」、「動」能力，正是「認知心」得以發揮「認知」禮義的可能。也就是主體認知客體的能力在此已有一定程度的運作，可以使人「認知禮義」；但僅憑「臧」、「兩」、「動」的能力卻無法達到所謂「知道」的境界。正如荀子所言：「心何以知？曰：虛壹而靜。」⁷⁸心「知道」的關鍵還是在於行「虛」、「壹」、「靜」。而如前文所言，「知道」不只是

⁷² 王先謙：〈解蔽〉，《荀子集解》，頁 395。

⁷³ 梁啟雄：《荀子簡釋》（北京：中華書局，2012 年），頁 294。

⁷⁴ 陳大齊：《荀子學說》，頁 43。

⁷⁵ 王先謙：〈解蔽〉，《荀子集解》，頁 396。

⁷⁶ 王先謙：〈解蔽〉，《荀子集解》，頁 396。

⁷⁷ 陳大齊：《荀子學說》，頁 125。

⁷⁸ 王先謙：〈解蔽〉，《荀子集解》，頁 395。

「知禮義」，更是知通統類、著知於行的「知」，那麼「虛壹靜」的工夫就不會僅止於在修養「認知心」，還會觸及「心」作為「天君」的角色之修為。

(二)「虛」、「壹」、「靜」：判斷力運作的關鍵

正如前文所說的，荀子所言「虛壹靜」後的大清明境界之「知道」，並非最為基礎的「認知」禮義，而是能夠達至聖人境界的「知」。可以說由「臧」、「兩」、「動」顯發的是基礎的「認知」能力，也就是針對「認知心」而論；由「虛」、「壹」、「靜」所修養而成的「知道」之「知」，強調的是判斷力的修養，也就是針對作為「天君」身分的「心」而論。關於這樣的分別，我們可由引文 9 中對於「虛」、「壹」、「靜」的解釋探得端倪：

(1)「不以所已臧害所將受謂之虛」，則所謂的「虛」，是不侑於當下已有的知識，進而保持吸收心知的開放性。⁷⁹此乃主體意識放下執著，而願意去接受新的事物，這其中就已涉及價值判斷與主體性的運作，無疑是強調「天君」之「心」的主動能力，而不僅止是被動的「認知」。

(2)「不以夫一害此一謂之壹」，那麼「壹」亦是強調主體對於事理的選擇與判斷，兼具有「專一」和「整合」的功能⁸⁰，那也不能不說是「天君」之主宰所發揮的效果，畢竟單純的「認知心」並無選擇與判斷的能力。因為正如前文所言，「認知心」只能夠讓人「知禮義」，就如同「我知道 A」一樣沒有價值判斷，那只能是一種被動地接受，而無主動地選擇接受或排斥之能力；此一能力

⁷⁹ 正如何淑靜教授所說：「不讓心因認知了某事物／理，就對之起執著、或以之為是、或以之為全部，而致蔽塞住，拒絕或不再接受其他新的認知。」何淑靜：〈由「聖人」看荀子的「知禮義」與「虛壹靜」〉，頁 66。

⁸⁰ 潘小慧：〈從「解蔽心」到「是是非非」：荀子道德知識論的建構及其當代意義〉，《哲學與文化》2007 年第 34 卷第 12 期，頁 47。

正須要「天君」之「心」之作為方可顯現。⁸¹

(3)「不以夢劇亂知謂之靜」，如此顯然有一主宰去判斷何謂真知，那麼「靜」就更不用說是人心主宰的顯發，使其不受內外各種騷亂影響心的正常運作，這當然就顯現出了「心」作為「天君」身分那種「出令而無所受令」⁸²的自身最高道德主宰意識。

由此可以推論，「虛壹靜」是在一定層面上足以顯發作為「天君」身分之「心」的判斷力，而這也是荀子所強調的面向之一。當然並不是說「虛壹靜」的工夫對於「認知心」的「認知」無所作用，而是「認知心」與「天君」之「心」的修為在實踐上自是連貫而不可分的；但前者只是後者的基礎，不能夠全然視「虛壹而靜」的工夫只針對「認知心」而發。就「認知心」認知禮義而言，「臧」、「兩」、「動」已經在一定層度上能夠達成此任務；故「虛」、「壹」、「靜」可以說對於「天君」之「心」的修養有著更重要的意義，如此也與前文所述「知道」(全盡禮義)的定義相符而不悖。

五、結論

根據本文的論述，可以了解到荀子「虛壹而靜」的工夫能使人「知道」(全盡禮義)，而此「知禮義」並非基礎的認知禮義，而是所謂的聖人之「知」。這樣的「知」是在人心達到「大清明」境界後才能夠完成的聖人層次。這樣的「知道」(知禮義)其實已含有「可道」與「守道」的條件，這也才符合荀子「以行著知」來定義聖人的條件。我們不該將現代「知道」那種主體認知客體

⁸¹ 唐君毅先生說荀子的心「不只是一知類心，而兼是一明統心」，此正可見荀子所謂的「心」，不能僅停留在認知層次，還必須就判斷力能力而論，否則將會形成僅僅是一客觀認知主體，而無判斷與選擇能力。那麼作為成聖重要修養功夫的「虛壹靜」，就不會僅在於修養「認知心」，而必然觸及作為「天君」身分的「心」的修養。唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，頁 132。

⁸² 王先謙：〈解蔽〉，《荀子集解》，頁 397。

的語境，逕自帶入《荀子》的詮釋當中，甚至以西方認識論單純強調「知性主體」的進路來理解「虛壹靜」的工夫，那將會造成混淆與誤解。也就是說「虛壹而靜」的修養工夫，應該是同時針對「認知心」與「天君」之「心」而論，如此才能夠在「認知」禮義後，必然去「可道」、「守道」，否則荀子所謂「心知道，然後可道；可道，然後能守道以禁非道」的論述就沒有必然性而產生論述上的瑕疵。因此，既然「虛壹而靜」的工夫觸及「可道」、「守道」的道德標準與判斷層次，那麼就不能不說其不只是針對「認知心」而發，更須觸及作為「天君」身分的「心」之修養；如此荀子的修養論才得以整全而無缺，也才能凸顯其行「虛壹靜」後「知道」（全盡禮義）的深刻內涵及其特殊性。

徵引書目

王先謙：《荀子集解》，北京：中華書局，2010年。

牟宗三：《名家與荀子》，臺北：臺灣學生書局，1979年。

何淑靜：《孟、荀道德實踐理論之研究》，臺北：文津出版社，1988年。

何淑靜：〈由「聖人」看荀子的「知禮義」與「虛壹靜」〉，《當代儒學研究》第11期，2011年12月，頁47-75。

何淑靜：〈由「成聖」看荀子的「為學步驟」〉，《鵝湖學誌》第49期，2012年12月，頁1-35。

李滌生：《荀子集釋》，臺北：臺灣學生書局，1979年。

韋政通：《荀子與古代哲學》，臺北：商務出版社，1992年。

- 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1986年。
- 陳大齊：《荀子學說》，臺北：中國文化大學出版部，1989年。
- 梁啟雄：《荀子簡釋》，北京：中華書局，2012年。
- 黃公偉：《孔孟荀哲學證義》，臺北：幼獅文化事業公司，1975年。
- 勞思光：《新編中國哲學史（一）》，臺北：三民書局，2005年。
- 勞思光：《新編中國哲學史（三上）》，臺北：三民書局，2007年。
- 傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大圖書公司，1999年。
- 廖名春：《荀子新探》，臺北：文津出版社，2012年。
- 潘小慧：〈從「解蔽心」到「是是非非」：荀子道德知識論的建構及其當代意義〉，《哲學與文化》第34卷第12期，2007年12月，頁41-53。