

# 荀子道德修養論研解

楊承彬

## 前言

荀卿（又曰孫卿）的思想，大抵受孔子的影響，如仁義禮樂等主張，無不因襲孔門而發揚光大之。不過荀子之所與衆不同者，前人思想，包括孔子、孟子、老子、莊子乃至墨子，在倫理一方面，大多主張人須取法乎「天」，以人道通天道、以人德合天德，方能實現道德的價值。荀子却揚棄以往那種「天人合一」的道德觀，認為「天行有常，不為堯存，不為桀亡。」（天論篇）又說：「天能生物，不能辨物也；地能載人，不能治人也。」（禮論篇）故劃分天人，專從人生經驗界，尋找人類問題的癥結所在與提出矯治的方法。人類問題的癥結何在？他以爲人心之敗壞，社會之靡亂，一切悖德違行現象，其源導之於人的本「性」，於是獨樹一幟，另闢旁徑，一反孟子「性善」之說，建立起一個「性惡」的理論體系，從此，孟荀兩派根本思想，雖同宗孔子，但源同而途殊，形成尖銳的對比。荀子思想，亦自此而不能見容於後世學者，備受極嚴厲的批評。

荀子的性惡論，成爲他基本觀念之一，整個學說，可以說大部分都和這個觀念有密切的關聯，尤其我們欲研究他的道德思想，自亦不能不從性惡論說起。道德是一價值概念，而如何就人生行爲評斷其價值界限，是以有善惡之分；表現善行，即爲道德，表現惡行，即爲不道德。道德的緣起，孟子主張內發，擴充人性「善端」，即可發爲善行；荀子主張外範，因「人之性惡」，故應以嚴肅的規範做爲修養的標準，導人從善如流。所以，荀子較孟子更注重修養，而且態度更爲積極。筆者管見所及，試以粗淺研究心得，略釋荀子有關道德修養方面的主張，以就正於先進賢達。茲依荀子論述，分「善惡的分際」、「道德的規範」及「修養的方法」等三節，解析於後：

註：本文以下所引原文，大部分係根據唐、楊倞注本——上海商務印書館縮印古逸叢書本「四部叢刊初編」。

## 一、善惡的分際

(一) 惡出於性、善出於僞：

荀子認為「善」並非來自人的內界，純係由客觀經驗界所生，所以說：

人之性惡，其善者僞也。(性惡篇)

這是荀子對人性見解的大前提，善惡的界限分際亦在此。所謂「僞」，楊倞註：「僞，爲也。」僞由「人」與「爲」二概念構成，換言之，就是人爲，凡經人工造成的事物即稱之爲「僞」。人爲的相對名詞是自然，「性」是自然的東西，與生俱來，非由外鑠。荀子說：

生之所以然者謂之性。(正名篇)

感而自然，不待事而後生者也。(性惡篇)

這兩則是荀子對「性」所下的定義，和孟子同樣地都認爲「性」是先天秉賦，自然而不造作。何謂「僞」？荀子曾把二者作了一個比較說明，他說：

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，謂之僞。是性僞之分也。(性惡篇)

按其意旨，「僞」是經後天學習或訓練而得，與「性」的來源不同。又說：

心慮而能爲之動謂之僞；慮積焉，能習焉，而後成謂之僞。(正名篇)

心思表現在動作方面的叫做「僞」；積於思考，經學習而能成爲事物的叫做「僞」。所以「僞」是指「人爲」的事物，荀子以爲人性本惡，其所以能够表現善良行爲，純是在經驗界裏所習得。

何以見人性本惡？據荀子的觀念，要者謂人性中帶有某些強烈的傾向，荀子稱之爲「欲」或「情」(又說「性情」或「情性」)，這些傾向便成爲人世界的惡根亂源。他說：

今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。……用此觀之，然則人之性惡明矣。（性惡篇）

荀子又說：

凡人之性者，堯舜之與桀跖（夏桀、盜跖，均有惡行），其性一也；君子與小人，其性一也。（同上）

這兩則是荀子性惡主義的基本論點，說明人人都有這些原始傾向，無分於賢與不肖、君子與小人。由此亦可見人的「不道德」行爲，完全是順性的結果；孟子主張順性可以充善，荀子以爲順性則將爲惡，這是兩者觀念極端不同的地方。

荀子不但認爲人性含有某些足以導致人發生惡行的情欲，而且指出人類的情欲永無止境，他說：

人之情，食欲有芻豢，衣欲有文繡，行欲有輿馬；又欲夫餘財蓄積之富也。然而窮年累世不知不足（楊倞解云：不知不足當爲不知足），是人之情也。（樂學篇）

因爲人具有這些情欲，而不厭追求，但當不能滿足時，就會發生禍亂了。荀子說：

人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭。爭則亂，亂則窮。（禮論篇）

陳大齊先生說：「荀子不但把欲歸屬於性，且把物質方面的欲視爲性的中堅。」（所著「荀子學說」第五十頁）這是不錯的，因爲荀子性惡論的創立動機，主要是他看到當時社會世風日下，人們無厭趨於利祿宦達，爭奪不已，以致造成社會的紛亂與窮困。所以他一反孟子的觀點，想從人類黑暗而揭發人性的隱私，使世人知所警惕，從而爲善。

又何以見善出於僞？荀子認爲「人之性惡，其善者僞也。」故善是人爲造作的而非來自天然本性可知。他曾明確的指出善惡分際，亦即「僞」與「性」的分際，荀子說：

凡古今天下之所謂僞者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也。是善惡之分也已。（性惡篇）

又說：

今人之性，飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休，此人之情性也。今人飢見長（集解引俞樾曰：長讀爲糧；爾雅釋言：糧

糧也。)而不敢先食者，將有所讓也；勞而不敢休，將有所代(替代長者)也。夫子之讓乎父，弟之讓乎兄，子之代乎父，弟之代乎兄，此二行者，皆反於性而悖於情也。然而孝之道，禮義之理也。故順情性則不辭讓矣；辭讓則悖於情性矣。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者僞也。(性惡篇)

凡禮義者，是生於聖人之僞，非故生於人之性也。……聖人積思慮，習僞故，以生禮義而起法度；然則禮義法度者，是生於聖人之僞，非故生於人之性也。(同上)

荀子對於「善者僞」的論證頗多，我們僅就這兩段話，可見他所持的觀點不無理由。他是從人心靈深處發掘人性，從社會現象分析行爲，這種研究，是很合乎現代科學方法的，所以有人稱荀子是一位「心理學家」和「社會學家」並不爲過。

(二)化性起僞，積善成德：

荀子是一位經驗主義者，重視客觀環境的力量，認爲人的本性雖惡，但可以用「僞」(人爲之力)來改變它。他說：  
性也者，吾所不能爲也，然而可化也。……注錯習俗，所以化性也。(儒效篇)

楊倬解「注錯」爲「措置」，含造作的意思。言人性雖天之秉賦，但可因人造作文物以變化之。又說：

性者，本始材朴也；僞者，文理降盛也。無性，則僞之無所加；無僞，則性不能自美。性僞合，然後聖人之名一，天下之功於是就也。(禮論篇)

性好像一塊天然的質料，必須經過修製纔能使成美材；這是「性」與「僞」合一。由此也可見，荀子重視「人爲」的事物，惟以此纔能變化氣質及確立社會上「善」的價值。他說：

古者聖王以人之性惡，以爲偏險而不正，悖亂而不治。是以爲之起禮義制法度以矯飾人之情性而正之，以擾化(楊倬注：擾，馴也。)人之情性而導之也；皆使出於治合於道也。今之人，化師法，積文學，道禮義，爲君子；縱性情、安恣睢而違禮義者，爲小人。(性惡篇)

荀子又說：

……故聖人化性而起僞，僞起而生禮義，禮義生而製法度。然則禮義法度者，是聖人之所生也。故聖人之所以同於象而不異於象者，性也；所以異而過象者，僞也。（同上）

凡人之性者，堯舜之與桀跖其性一也。君子之與小人其性一也。……凡所貴堯禹君子者，能化性，能起僞；僞起而生禮義。然則聖人之於禮義積僞也。（同上）

因性可以化，所以聖人「化性而起僞」，創制種種「善」的標準，引導人積善而做「君子」、做「聖人」。荀子說：

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。……涂之人百姓積善而全盡，謂之聖人。彼求之而後得，爲之而後成，積之而後高，盡之而後聖。故聖人也者，人之所積也。人積耨耕而爲農夫，積斲削而爲工匠，積反（同販）貨而爲商賈，積禮義而爲君子。工匠之子莫不繼事，而都國之民安習其服。居楚而楚，居越而越，居夏而夏。是非天性也，積靡使之也。（儒效篇）

這裏每句話幾乎都有一個「積」字，積是累積或聚積，如荀子說「積土爲山，積水而爲海。」所謂「積靡」，按楊解：「靡順也；順其積習」之意。社會「注錯習俗」，施佈教化，所以有善人有善事，人人「順其積習」則不至長其惡性而爲亂。

所謂「化性起僞」可以說是荀子學說的積極意義，欲抑人之惡揚人之善，不能無「僞」（當然這個僞不可作真僞之「僞」解。）社會所積「人爲」的事物越多，就越能說明它的教化高，反之，自然勝於人爲，它的教化必低。這是文明與野蠻的差別之處。由此也可見荀子是一位懂得教育的人，他一反孟子主內的觀念，而欲藉外在環境的力量來改造人性，累積知識與德行，這在現代教育學說來講，是頗符合方法原理的。「積善」是荀子的教育目的，也是他整個思想的目的。

## 一、道德的規範

（禮以節外）

荀子特別重視「禮」，有所謂「隆禮」，認爲它可以節制人的性情，變化氣質，而導人以善。所以「禮」在荀子學說裏，

佔有極重要的地位。荀子論禮，其論述較前人更淵博宏偉，自成體系。茲就荀子對於「禮」的闡釋，略以三點分述於後：

### 1 禮的由起——荀子說：

禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得則不能無求，求而無度量分界則不能不爭。爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮乎物，物必不屈（楊倞曰：屈者竭也。）於欲，兩者相持而長，是禮之所以起也。（禮論篇）

荀子以爲人生「不能無欲」，但須有節，所以「聖人化性而起僞，僞起而生禮義。」不過從這裏可見，荀子雖然認爲「欲」是人類的亂源，而且在各論說裏一再提及，但是他並不主張絕對禁欲，蓋因情、欲出於性之自然，是無法避免的事實，除非草木，孰能無情無欲！荀子是懂得心理與社會的人，所以他主張「養人之欲，給人之求」，使「欲」與「求」介以「禮義」而有規律；人類的物欲既不可遏阻，所以他主張「欲」與「物」介以「禮義」而「相持並長」。如此，人與人就不會有爭端，社會亦必因人之「合理的」欲求而有進步。

### 2 禮的含義：

荀子論禮，範圍極廣，「上自人君治國之道，下至個人立身處世之道，乃至飲食起居的細節，莫不爲其涵攝。……故荀子所說的禮，包羅着言行的各種規範，可說是一切規範的總稱。」（見陳大齊著「荀子學說」頁一四〇）茲就荀子對「禮」的解釋，略引數則以證。

禮者，法之大分，羣類之綱紀也。故學至乎禮而止矣。夫是之謂道德之極！（勸學篇）

這是很重要的觀念，雖寥寥數語，可是含義至廣且大。第一、人羣因禮而有法度綱紀；第二、個人因禮而有知識有道德。所以「禮」是一切道德規範的根基與標準。

禮者，人之所履也。失所履必顛蹶陷溺。（大略篇）

禮者，所以正身也。……無禮何以正身？（修身篇）

禮者，治辨之極也，強國之本也，威行之道也，功名之摠（楊倞解：摠要也）也。王公由之，所以得天下也；不由，所以隕社稷也。（議兵篇）

就上述三則看，所謂「禮」，是行爲的規範、立身的根本，及國家政事的要道，一言以蔽之：

禮者，人道之極也。（禮論篇）

這句話可說是荀子解釋「禮」的總結，說它是「一切規範的總稱」在此。荀子的觀念，以爲人失去「禮」，身不能修、家不能齊、國不能治，一切將會落空；孔子說「不知禮，無以立」，荀子尤有過之，說它是「人道之極」。由此可見，荀子是何等看重禮！荀子對「禮」的重視，可以說一如孔子對「仁」，孟子對「義」的重視，梁任公曾說：「……到了荀子，極力注重修養，對於禮字，從新另下定義；孔子言仁，孟子言義，荀子言禮，以禮爲修養的主要工具。」（見所著「儒家哲學」二十七頁——中華書局）三者德目名稱雖異，但其重要性是一樣的。

### 3 禮的功用：

基於前述荀子論禮的含意，可知禮包羅了一切行爲的規範作用——假人性的和社會性的，莫不因「禮」而立身而行道。試以四點申論其大義：

#### (1) 定倫常——

禮者，貴賤有等，長幼有差，貧富輕重，皆有稱者也。（富國篇）

孔子主張「正名」，荀子因之，認各事物均須有個名，「名不正則言不順」。荀子說「有稱」，就是有「名」的意思，人與人的關係，必然定「名分」纔能有秩序可循，否則必亂。所以「禮」可使人際界限分明，等差有序。荀子又說：

人之所以爲人者何已也？曰：以其有辨也。……夫禽獸有父子，而無父子之親，有牝牡而無男女之別。故人道莫不

有辨，辨莫大於分，分莫大於禮。（非相篇）

做「人」之道，貴在「有辨」（楊倞曰：辨，別也），有辨則「有分」（有上下親疏之分也）；何以有辨有分？緣「禮」而定

。儒家講「禮」重在定「名分」，有了名分，就確立了人倫綱常：君臣、父子、夫婦、兄弟、師生、朋友等，有一定的次序禮節。人和禽獸不同的地方在此。荀子認為人較優越於其他動物的地方也在此，他指人「力不如牛，走不如馬」，但是牛馬為人所用，主要的原因：「人能羣，彼不能羣也。人何以能羣？曰分。」（王制篇）分定為禮，分行有義。禮義只存於人的社會，一般動物界是根本沒有的，所以動物有逆親亂倫之行，弱肉強食之作，完全順性而為，無節無偽。人類如非有禮義，也將和一般動物無異，一如荀子說：「羣而無分則爭，爭則亂，亂則雜，雜則弱，弱則不能勝物。」（同上）這種「羣」與「分」的觀念，可說是荀子重要的社會思想及倫理思想。

## (2) 肅容態——

食飲衣服居處動靜，由禮則和節，不由禮則觸陽生疾；容貌態度進退趨行，由禮則雅，不由禮則夷（揚注：夷、倨也），固僻違，庸衆而野。故人無禮則不生，事無禮則不成。（同上）

這段話是從人的食、衣、住、行、儀容、舉止等方面，說明「禮」的功用。於此可見，禮是人心思慮與行為舉止的準則，所以說「禮者節之準也」（致士篇），「禮者所以正身也」、「禮者人道之極也」（見前）。

(3) 正風氣——社會因人之有「敬」而有爭，但復因人之有「禮」而得以正。荀子以為一個國家欲正人心，移風氣，必須提倡禮，非如此國家不能治，社會不能安。他說：

立隆以為禮，而天下莫之能損益也。……禮之理誠深矣！堅白異同之察，入焉而溺；其理誠大矣！擅作典制辟陋之說，入焉而喪；其理誠高矣！暴慢恣睢，輕俗以為高之屬，入焉而隊（同墜）。……（禮論篇）

一個隆禮的國家，必然產生善良的風氣，一切不辨是非、邪說暴行及惡劣習俗等，都不會存在這個社會裏。所以他強調：國無禮則不正。禮之所以正國也，譬之猶衡之於輕重也，猶繩墨之於曲直也，猶規矩之於方圓也。（王霸篇）

又說：

禮之於正國家也，如權衡之於輕重也，如繩墨之於曲直也。故人無禮不生事，無禮不成國家，無禮不寧和樂之聲。（



大略篇)

荀子在這兩篇談話裏，都以「權衡」、「繩墨」及「規矩」等度量標準之例來比喻「禮」。換句話說，禮是國家行事的尺度；社會人倫日用風俗習尚等等，必因禮而得以「正」。

(4)治生死——孔子會謂孝敬父母「生事之以禮，死葬之以禮、祭之以禮。」以表「盡人道」與「慎終追遠」之誠意。荀子既亦重禮，對於這點也未忽略，他說：

禮者謹於治生死者也。生人之始也，死人之終也，終始俱善，人道畢矣。故君子敬始而慎終，終始如一，是君子之道，禮義之文也。（禮論篇）

禮有規範人「治生死」的功用，所謂「治生死」，可解為善理生死的問題；人的生死只是人生過程的兩極，對於父母生當事死也當事，能够「事死如事生，事亡如事存」（孔子語），纔算完成「人道」的本分。所以荀子極不贊成重生而不重死，他以批評的口氣說：

失厚其生而薄其死，是敬其有知而慢其無知也。是姦人之道而倍叛之心也；君子以倍叛之心接臧穀猶且羞之，而況以其所隆親乎？（同上）

因為生與死在人生裏面都有他的意義，所以人對於「送死」的問題，就不可以薄。荀子說：

凡社事。生飾歡也，送死飾哀也，祭禮飾敬也。……是百王之所同，古今之所一也。（同上）

生飾始也，送死飾終也。終始具而孝子之事畢，聖人之道備矣。……使死生終始莫宜而好善，是禮義之法式也。

（同上）

主張養生送死，孔、孟、荀大致相似，都認為盡孝不但在於父母生前，且亦繼於死後；生當敬悅於親，死當哀思於親。因此，儒家主張厚葬隆祭，以示「孝子」哀悽思慕之情，荀子說：

祭者志意思慕之情也。忠信愛敬之至矣，禮節文貌之盛矣。非聖人莫之能知也。聖人明知之，士君子安行之；官人以

爲守，百姓以成俗。（同上）

孝親生死以「禮」，則道德自然在其中。聖人因孝所以成聖，君子因孝所以成爲君子；一般士庶百姓，亦因孝以成善良風俗。此所謂「孝者德之本也」。由此可見，荀子重視孝道亦不亞於孔孟，祇是他所指的孝，並不是發自天性，而是由「起僞」所養成而已。荀子曾說：

天非私會（會參）騫（閔子騫）孝已（殷高宗太子）而外衆人也。然而會騫孝已獨厚於孝之實，而全於孝之名者何也？以基於禮義故也。（性惡篇）

荀子認爲「孝」是基於禮義，而非出自人類本性，這是他和孟子以爲孝親爲「赤子之心」的觀念，極端不同處。禮義是人因「化性」而創造出來的，兒女對父母依社會倫常而盡應有的禮節，因相互對待的感情而盡養生送死的義務；這種關係是由後天建立起來的。荀子對「孝」的看法就是這樣，也可見他是從人生經驗界的本身看問題而非超脫於人生經驗界之外。

（二）樂以和內：

孔子「刪詩書，定禮樂」，禮與樂二者相輔爲用奏「化民成俗」之效。荀子除把先聖之「禮」發揚光大外，更把「樂」做進一步闡釋。他的一篇「樂論」，可以說是部音樂的原理。荀子提倡「樂」，主要的在於「化性」，從人的內在方面畢陶冶性情之功；禮以節外，樂以和內，以樂輔禮，以禮導樂，則社會人心將得以正。荀子說：

夫樂者樂（洛音）也，人情之所必不免也。故人不能無樂，樂則必發於聲音，形於動靜；而人之道，聲音動靜性術之變盡是矣。故人不能無樂，樂則不能無形，形而不爲道則不能無亂。先王惡其亂也，故制雅頌之聲以道（同導）之。使其聲足以樂而不流（禮記樂記注：流，猶放淫也），使其文足以辨而不認（廣雅釋言：認同偲，佞也；鹽鐵論刺議：以邪導人謂之佞），使其曲直繁省廉肉（廉肉、肥瘠之意）節奏，足以感動人之善心。（樂論篇）

荀子這段話是他論「樂」的一般概念，從意義、特性、起源說到它的作用。人類生來具有追求「快樂」之心（性情），這是荀子首先肯定的，但如順性儘情求樂，就不免「樂以忘形」，產生亂端。所以先知先覺者爲使人「樂而不淫」，制樂（音樂）以

調節中和之，使人追求快樂的傾向或興趣，在正當的娛樂之中得以發洩，藉此以收正風易俗的效果。荀子認爲音樂感化人心的功用極大，他說：

夫聲樂之入人也深，其化人也速。故先王謹爲之文，樂中平，則民和而不流，樂肅莊，則民齊而不亂。（同上）  
樂者聖人之所樂也，而可以善民心，其感人深，其移風易俗。故先王導之禮樂而民和睦。（同上）

荀子更具體指出：

故樂在宗廟之中，君臣上下同聽之，則莫不和敬；閭門之內，父子兄弟同聽之，則莫不和親；鄉里族長之中，長少同聽之，則莫不和順。……故聽其雅頌之聲，而志意得廣焉；執其干戚（樂記疏：干戚是威儀之容），習其俯仰屈伸，而容貌得莊焉；行其綴兆（樂記注：綴、表也，所以表行列也。兆、域也，舞者進退所至也。）要其節奏，而行列得匹焉，進退得齊焉。（同上）

就上述所見，荀子認爲「樂」可有正人心、移風俗、和上下、睦親族及振威莊容、整齊行列等功用。從這些功用看來，禮、樂雖爲二元，但實際上又不可分割，二者往往是相因相生，相輔爲用的。所以荀子說：

故樂行而志清，禮修而行成。……且樂也者，和之不可變者也；禮也者，理之不可易者也。樂合同，禮別異。禮樂之統管乎人心矣。窮本極度，樂之情也；著誠去僞，禮之經也。（同上）

禮與樂雖性質上各異，可是它們的功用和目標，却是一致的——在於化人之性，導人以善。禮與樂好像一劍之雙刃，古代聖王深知這個道理，所以修禮興樂，以此統管人心，天下因之而治。

這節討論荀子的禮，使我們更進一步瞭解「禮」在人生方面所產生的價值；荀子從人性的觀點說明禮之注，從社會觀點說明禮之用，並以「道德之極」、「人道之極」表示禮的境界。同時，荀子著「樂論」以補禮之未足，用意在於禮樂兼行，從人的表裏兩面，誘導人走上「善」的途徑。荀子的用心是可佩的，尤其他對禮樂的研究，在理論方面可以說精深博大，體系亦較完備。



### 三、修養的方法

#### (一) 治氣養心：

道德的實踐，在於發於內，行於外，而如何產生道德行爲，必然要講求養心修身之道，換言之，要下一番修養的工夫。荀子著「修身篇」，揭示修養方法，規定人格標準，期人人納入正軌，養成道德的行爲。荀子的修養論，仍與其性惡論及禮論，貫串一致，蓋因矯飾人之性情，轉化其本然之「惡」，必賴修養，而修養的方法，在荀子看來，外在以「禮」，內在則必「治氣養心」，而後者又必以前者爲自律的準繩。荀子曾說：

凡治氣養心之術，莫徑由禮。（修身篇）

凡用血氣意志知慮，由禮則治達，不由禮則勃亂提（楊倞解：提，舒緩也）侵。（同上）

故禮及身而行修。（致士篇）

禮是「道德之極」已見前述，所以修養身心必以「禮」爲遵循之規範，人能依禮而「正身」（「禮者，所以正身也」），就能够成爲道德高尚的人格，此所謂「行修」（參看陳大齊先生「荀子學說」一八二頁）。

上述只是從原則一方面，荀子以「禮」做爲「治氣養心」的根據。至於從那些地方做起，荀子也提供了一些大概的方法，他說：

見善、惓然，必有以自存也，見不善、愀然（憂懼之意），必以自省也；善在身、介然（介如石之固也），必以自好也；不善在身、菑然（災害之意），必以自惡也。……好善無厭，受諫而能戒，雖欲無進得乎哉！（修身篇）

荀子首先啓人好善惡惡，使善「自存」於身，固執而不易。又說：

治氣養心之術，血氣剛強，則柔之以調和；智慮漸深，則一之易良（樂記：易良同「易諒」。易、形容坦率，諒、形容忠直）；勇膽猛戾，則輔之以道順（順通訓）；齊給便利（捷速之意），則節之以動止；狹隘褊小，則廓之以廣大；卑

溼重遲（言卑小遲鈍）貪利，則抗（舉也）之以高志。（同上）

孟子主張養氣持志，荀子這番話，看來也無非是要人養氣持志；他就人的個性上的差異，提出各種調和或節制的方法，以使其不失於正。氣得以治，心亦自得其養，心存養，身則易得其修。大學云：「欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意。」所以荀子也主張養心必出於「誠」。他說：

君子養心，莫善於誠。致誠則無他事矣，唯仁之爲守，唯義之爲行。誠心守仁則形，形則神，神則能化矣。誠心行義則理，理則明，明則能變矣。……（不苟篇）

善之爲道也，不誠則不獨（慎獨），不獨則不形（形見於外），不形則雖作於心，見於色，出於言，猶若未從也，雖從必疑。（同上）

這又是「中庸」裏的觀念，言誠不但可「守仁行義」，且可通達神明，可贊天地化育，所以君子人必以「誠」爲本務，荀子說：夫誠者，君子之所守也，而政事之本也。（同上）

君子因把握一個「誠」心，而能以仁爲守，以義爲行，故成爲道德人格的典範。「言無常信，行無常貞，唯利所在，無所不傾。若是則可謂小人矣。」（同上）這是小人和君小間最大的區別——小人無「誠」，就沒有德行可言。

君子人能「治氣養心」，所以不和人爭鬪，俗語說「君子不鬪」。孔子曾謂：「血氣方剛，戒之在鬪」；荀子以爲人生有欲，不能避免爭鬪，惟因爭鬪必亂德行，所以也主張戒鬪。他說：

鬪者，忘其身者也，忘其君者也。行其頤之怒，而喪終身之軀，然且爲之，是忘其身也。家室立，殘親戚，不免乎刑戮焉，然且爲之，是忘其親也。君上所惡也，刑法之所大禁也，然且爲之，是忘其君也。……憂以忘其身，內以忘其親，上以忘其君，豈不甚矣哉！（榮辱篇）

這是荀子給好鬪者所提的警告，蓋爭鬪常伴「血氣」而生，情緒激動，必將失去理智控制，違禮悖義，甚麼嚴重的後果都可能發生。因此，荀子具體地指出「鬪」的後果，以示人戒鬪；欲減少爭鬪，提倡「治氣養心」之道，是極爲必要的。

(二)修志明恥：

荀子以爲節制人之欲，見外物不爲動，見利害知所選擇，要有修鍊「志意」的功夫；志意堅定則處任何情境之下，必然能够不違道德準則。他說：

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。此之謂也。（修身篇）

所謂「志意」，也就是意志，君子因爲意志堅定不移，所以常支配物；小人的意志薄弱，所謂「卑溼重運貪利」，所以被物所支配。君子和小人之別，在此又可得一明證。因此之故，所以：——

君子貧窮而志廣，富貴而體恭，安燕而血氣不惰，勞動而容貌不枯。……（修身篇）

這如同孟子所說「大丈夫」的高尚志節。

君子行不貴苟難，說不貴苟察（聽察），名不貴苟傳，唯其當之爲貴。（不苟篇）

……故君子恥不修，不恥見汙（穢也）；恥不信，不恥不見信；恥不能，不恥不見用。是以不誘於譽，不恐於誹；率道而行，端然正己，不爲物傾倒。（非十二字篇）

在在都說明一個道德高尚人格的志氣與德行。這兩段話裏，前者句句有一個「苟」字，後者句句有一個「恥」字，「苟」是苟且，「恥」是羞辱，人能不苟與知恥，必然當義利有所辨，當生死有所擇。荀子說：

榮辱之大分；安危利害之常體。先義而後利者榮，先利而後義者辱。榮者常通，辱者常窮；通者常制人，窮者常制於人。是榮辱之大分也。材慤（材性愿慤）常安利，蕩悍者常危害；安利者常樂易（平易），危害者常憂險。樂易者常壽長，憂險者常夭折。是安危利害之常體也。（榮辱篇）

分別榮辱，亦即知義利之先後；知辨安危利害，亦即知善處生死。「辱」與「危害」均爲恥，所以爲君子人所避免。

義與利者，人之所兩有也。雖堯舜不能去民之欲利，然而能使其欲利不克其好義也；雖桀紂亦不能去民之好義，然而能使其好義不勝其欲利也。故義勝者爲治世，利克義者爲亂世。（大略篇）

好義欲利之心，人人都有，但義利之間不能不權宜輕重；重義薄利與重利薄義，其結果是不同的。這段話純是荀子戒人要分辨義利，以義勝利的意思。如何以義勝利呢！荀子要人：——

身勞而心安之，利少而義多爲之。（修身篇）

勞苦之事則爭先，饒樂之事則能讓。（同上）

他更有較積極的解釋說：

任重而不敢專財，利至則言善而不及也，必將盡辭讓之義然後受也。福事至則和而理（不失道），禍事至則靜而理（楊倞解：屈靜而以理處之）。富則施廣，貧則用節；可貴可賤也，可富可貧也，可殺而不可使爲姦也。（仲尼篇）

孔子曾說「見利思義」，荀子則說「利至則言善」，意思是相通的。因好義而不輕易受利，所以無論當福臨禍，都能處之泰然，不悖德行。荀子最後幾句話，形容一個行德好義的人格：富而博施濟衆，貧而不失志節；「可貴可賤」、「可富可貧」、「可殺而不可使爲姦」。這種人格，正是人人應該效行的修養標準！荀子又說：

君子易知而難狎（狎、不朋比爲奸），易懼而難脅；畏患而不避義死，欲利而不爲所非；交親而不比，言辯而不辭（騁辭）。蕩蕩乎其有以殊於世也。（不苟篇）

這是「君子」人的志意德行，其所異於常人者在此。孔子、孟子恒以「君子」做爲人生修養的典範，荀子尤其強調君子的人格，他規定了很多「君子」人格的具體標準，俾人知所效法實行。

總之，意志的修養在人生行爲上是極重要的，因爲意志指導行爲，人有了正確而堅強的意志，必然不蔽於物欲之私，違背道義而行。朱熹曾說：「書不記，熟讀可記；義不精，細思可精。惟有志不立，只是無力處。」蓋志可成德，所以古來人讀書第一課，先要學立志。

（三）真知力行：

知與行是人格構成的要素，是道德實踐的基礎。荀子重視人的「知」，也重視人的「行」；知明行修，道德的意義纔算完

備。茲就荀子所論分兩方面說明如下：

1 就「知」而言：

人無禮義則亂，不知禮義則悖。（性惡篇）

荀子提倡禮義，貴在行，亦貴在知。前者是實踐，後者是認識；「道德的實踐與道德的認識，是道德生活的兩個要件。」（參看陳大齊「荀子學說」頁一八二）西方學者蘇格拉底主張「知識即道德」，意謂真知必能力行，由此可見，認識道德便成爲實踐道德的先決條件。荀子說：

君子博學而日參乎己，則知明，而行無過矣。（勸學篇）

夫何以知？曰：心知道。心知道，然後可道；可道，然後能守道以禁非道。（解蔽篇）

心有「知慮」的作用，可以分辨是非善惡。這裏所指「道」，就是禮義；「知道」就是認識禮義。這則的大意說，人必先認識禮義，然後才能實踐禮義；能夠切實實踐禮義的人，必能堅定禮義而不做一切不合禮義的事。宋儒程伊川說：「知之深則行之必至」，就是這個意思。所以說：

人生而有知，知而有志。（同上）

因「知道」而志於道，志於道者必能「守道以禁非道」。這是荀子主要對「知」的觀念。不過荀子以爲不是人人可以「知道」的，他說：

材性知能，君子小人一也。……若其所以求之道則異矣。（榮辱篇）

因此，荀子把「知」分爲「聖人」、「士君子」、「小人」、「役夫」四等類，以區別其所以「異」處。他說：

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。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。其言也諂，其行也悖，其舉事多悔，是小人之知也。齊給便敏而無類，雜能旁魄（同旁薄）而無用，析速粹熟而不急；不恤是非，不論曲直，以期勝人之爲意



，是役夫之知也。（性惡篇）

聖人的知「文而類」，士君子的知「論而法」，小人的知，「其言也詭，其行也悖」，役夫的知，「齊給便敏而無類，……不恤是非，不論曲直，以期勝人爲意」。這四等知，顯然有很大的差別。前兩者是說明「有類有法」的知，而後兩者是「無類無法」的知。有「類」，就是有體系，有中心，雖然「千舉萬變」，但其「統類一也」；有「法」，就是有法度，有原則，凡事不違禮義，不悖道德。唯既無統類又無法度的知，必然「舉事多悔」，「不恤是非」，悠悠終日，不知所以。有類有法的知可謂「智」，無類無法則謂「愚」，荀子說：「是是非非謂之知（智），非是是非謂之愚。」（修身篇）聖人、士君子知是非，小人、役夫則往往以是當非，以非爲是，智愚之分在此。荀子又說：「愚者，爲一物一偏，而自以爲知道，不知也。」（天論篇）但是聖人具有「睿智」，所以能「知心術之患，見蔽塞之禍。」（解蔽篇）故曰：「知之，聖人也。」（同上及儒效）聖人的知，方得算是真知，所以荀子特別推崇「聖人」的人格，認爲其行足爲天下所法。

2 就「行」而言：

荀子論知，認「知慮明」而後「可道」，「可守道以禁非道」；知在先，而後者是屬於實踐的問題，這似乎看重知。但是他又說：

知之不若行之，學至於行之而已矣。（儒效篇）

……故不登高山，不知天之高也；不臨深谿，不知地之厚也。（勸學篇）

道雖邇不行不至，事雖小不爲不成。（修身篇）

這又似乎特重「行」了，行較知又看重一層。因爲人只知而不能行，等於空知，荀子惟恐人之不實踐所知，所以鼓勵人力行。他曾說：

口能言之，身能行之。國寶也。……（大略篇）

「國寶」言價值之高，此話含有鼓勵人「行」的意思。他並且以「聖人」的行，作爲榜樣，說：

聖人也者，本仁義，當是非，齊言行，不失毫釐。（儒效篇）

聖人可以「知之」，也能够實踐所知，所以他做人行事「不失毫釐」。由此可見，荀子是多麼重視行！

不過行也有差等，荀子既分「知」的等第爲四，又分「行」的等第爲三——小行、中行與大行。他說：

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。……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。（子道篇）

荀子把「行」分成三等，主要用意是教人「正義而爲」，當行者行，不當行者不行。「入孝出弟」與「上順下篤」，都是理所當然的事，所以僅能說它是「小行」或「中行」；惟最後兩句所謂「從道不從君，從義不從父」，做起來就不太簡單了，它須理智的決斷，明辨是非以定取捨。卽如陳大齊先生所釋：「君父非不可從，亦非必須必從，要依君父的命令是否合於道義以決定從違。」（所著「荀子學說」頁一八六）能够「合於道義以決定從違」，可算是「大行」，而且可以當「大孝」。臣對國君亦然，效忠當取於義，如果對一個無道的暴君，盲目的效忠等於附逆，俗語說「助紂爲虐」，這是不合於道義原則的。處在這種環境，臣下就應該申明大義，「去無道以就有道」，或擇有德良君而事，或糾衆聲討以利天下之民。像這樣做法，並不影響道德的本質，成湯的放桀、武王的伐紂，人人反而頌揚他們的德功；鄭成功棄君濠父，興「滅清復明」之師，後人反稱其爲大忠大孝。此等人之所行，大概就是荀子所指的「大行」者是，而大行必須「力行」方能完成人生的最高價值。

## 結語

荀子論道德修養，就其動機而言，概自性惡的觀點出發，言人本有惡性，如順從其性，必然發生惡行；但性可以化轉，化轉以後就可以表現善行，荀子說：「塗（同途）之人可以爲禹，曷謂也？曰：凡禹之所以爲禹者，以其爲仁義法正也。」（性惡篇）因此，有關化轉人性的道德修養勢所必要。就其方法而言，荀子以「禮」做爲道德修養的根本規範，並以「樂」輔之；而「正身」之道，循「禮」而使心意、知慮、德行，都能得到適當的指導與培養，如此，自然會表現善的行爲，荀子所謂「心

意修、德行厚、知慮明」等三個條件，是達到善的必要途徑。就其目的而言，荀子期望每個人都能成爲「君子」的人格，在他的著作裏，提到君子的地方很多，而且特著「君子篇」，定出種種有關君子人格的標準，或君子與小人的差別之處，教人知所遵循或有所警惕。然荀子的思想，因其立意建立在「性惡論」的基礎之上，由於他揭開人類黑暗的一面，致不見容於當時；尤其他的思想給法家鋪了一條路，而法家觀念與孔孟思想在根本上背道而馳，所以兩千年來，他的思想恒爲人所詬病，未能和孔孟學說並放異彩，這是很遺憾的事！我們就荀子三十二篇所見，其審度世事的深刻，涉獵問題的宏博，及所抒見解的具體而客觀之處，諸多尙爲孔孟所不及。楊倬注本最後附有一則評論（或荀卿弟子之言）說：「爲說者曰：孫卿不及孔子，是不然。孫卿迫於亂世，鑄於嚴刑，上無賢主，下遇暴秦；禮義不行，教化不成；仁者詘約，天下冥冥。……然則孫卿得懷聖人之心蒙伴狂之色視天下以愚。既明且哲，以保其身，此之謂也。……今之學者，得孫卿之遺言餘教，足以爲天下法式表儀，所存者神，所過者化。觀其善行，孔子弗過，世不詳察云非聖人奈何？天下不治，孫卿不遇時也。」又集解謝墉序曰：「荀子在戰國時不爲游說之習，鄙蘇張之縱橫。……則其人品之高，豈在孟子下！顧以嫉濁世之政，而有性惡一篇。」這些無非是爲荀子發不平之鳴，以解世人之誤。總之，依愚所見，荀子雖主張性惡，就他的動機與目的而言，仍不失爲一位純正的道德思想家，似不應曲解其善意，擯於孔門之外，致其精神隱伏而不得彰。