

荀子哲學簡論

周世輔

壹、引言

荀子名況字卿，因避諱稱孫卿。趙國人，年五十，始遊學於齊，田駢等皆已死。齊襄王時荀卿曾三爲祭酒。齊人或譏荀卿，乃適楚，而春申君以爲蘭陵令。春申君死而荀卿廢。因家蘭陵。李斯嘗爲弟子，已而相秦。荀卿嫉濁世之政，亡國亂君相屬，不遂大道，鄙儒小拘，如莊周等，又滑稽亂俗，於是推儒墨道德之行事興壞，著書萬言而卒，因葬於蘭陵。（「摘自史記孟荀列傳」）

據「漢志」載，計有「孫卿子」三十三篇，「宋史」「藝文志」計有「荀卿子」二十卷，今存二十卷，計三十二篇。這部分爲宇宙論、人性論、知行論與智識論、道德觀、政治觀、經濟思想、教育思想及對各家哲學的批評等，下面分別述之。

貳、荀子的宇宙論——自然哲學

荀子對於宇宙問題的見解，可分爲自然主義與戡天主義，內自然主義與無神論有關，戡天主義與制天命說有關。

(一) 無神論與自然主義——道家論天，崇尚自然主義，屬於無神論。儒家論天，有時屬於有神論，有時屬於無神論。如說「獲罪于天」，「天喪予」，似含「有神論」的意味，如說「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」似含「無神論」的意味。荀子雖屬儒家，其論天則有無神論及自然主義的見解。

天論篇云：「列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事而見其功，夫是之謂神。皆知其所成，莫知其無形，夫是之謂天。」這裏所講的「天」，屬於自然主義的「天」，所講的「神」屬於無神論的「神」，或稱神妙之神。

因爲荀子主無神論和自然主義，所以他不把災異與神怪連在一起，即認爲天變乃自然界不常見之事，可怪不可畏。天論篇

云：「星隕（墮）木鳴，國人皆恐，曰：是何也？曰無何也？是天地之變陰陽之化，物之罕至者也，怪之可也，而畏之非也。夫日月之有蝕，風雨之不時，怪星之黨見（解作頻見之意，又解作儻見或晝見。），是無世而不常有之，上明而政平，則是雖並世起無傷也。上闇而政陰，則是雖無一至者無益也。」可見荀子已粗具自然科學眼光，與陰陽家所說的災異大有區別。他認為災異與人事無關，與政治無關，是自然而然的，是無法避免的。

天旱而求雨，雨至人以為是由於求神而獲得，荀子不以爲然。天論篇云：「雩（求雨）而雨，何也？曰：無何也，猶不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然後決大事，非以爲得求也，以文之也（文飾政事以順民情而已）。故君子以爲文，小人以爲神。以爲文則吉，以爲神則凶。」荀子主無神論，並認爲信神則凶，不信神則吉。與所謂「國之興聽于民，國之滅聽于神」，同其意義。

(二)制天命說與戡天主義——孔門重視天命，如說「死生有命，富貴在天。」故主張順天。墨子尊天而非命，雖反對命運猶重視天志（天意），亦主張順天。獨荀子從無神論的立場，而主張戡天。

天論篇云：「大天而思之，孰與物畜而制之？從天而頌之，孰與制天命而用之？望時而得之，孰與應時而使之？因物而多之，孰與驕能而化之？思物而物之，孰與理物而勿失之也？願於物之所以生，孰與有物之所以成？故錯人而思天，則失萬物之情。」上面這種戡天主義，類似英國培根的征服自然論，如果國人能早予發揚，可能在中國產生了自然科學。

曾國藩說：「盡其在我，聽其在天。」荀子則以爲應敬其在己者，而不應慕其在天者。他說：「若夫心意修，德行厚，智慮明，生于今而志乎古，則是其在我者也。故君子敬其在己者，而不慕其在天者，所以日進也，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（懸）者在此耳。」所謂「敬其在己者」，可視為重視人事，只「盡其在我」；所謂「不慕其天者」，可視為不重視天命，不「聽其在天」。這就儒家思想論，頗含有革命的精神。

三、荀子的人性論——性惡說

荀子有一種震動古今而且遭受嚴厲批評的學說，就是性惡說，但據著者的看法，他雖講性惡說，但認為人性是進化的，故又可稱為進化的人性論。

(一)性惡說——告子認為性無善無不善，公都子引他人之言曰：「有性善有性不善」，又曰：「性可以為善，可以為不善」。孟子獨排衆議，認為性無不善。荀子則倡性惡說以駁孟子。他說：「人之性惡，其善者偽也。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，而忠善亡焉；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。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。由此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。故拘木必將待驟括蒸矯然後直，鈍金必將待礮厲然後利。今人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治。」他眼中的「性」，祇是慾望，祇是利己心，祇是仇恨心，故倡性惡說。

孟子認為人性具有四善端：一為惻隱之心，仁也；二為羞惡之心，義也；三為辭讓之心，禮也；四為是非之心，智也。據此，他提倡性善說。荀子認為人性具有三惡端（以惡端名詞配善端）：一為好利之心，妨害辭讓；二為疾惡之心，妨害忠善；三為好聲色之心，妨害禮義文理。據此，他提倡性惡說。究竟那一說對呢？著者以為人性中既具有善端，亦具有惡端。善端可稱為理性，惡端可稱為獸性。孟荀各據一隅，故有性善性惡之爭。

孟子主性善，故認為仁義禮智根于心，即天然的，先天的；荀子主性惡，故認為禮義辭讓起于偽，即人為的，後天的。又孟子主性善，故認為「牛山之木嘗美矣」，以美木譬人性；荀子主性惡，故認為「拘木必待驟括蒸矯然後直」，以曲木譬人性。

荀子以性惡說駁性善說，並論性與偽之別。他稱：「孟子曰：人之學者，其性善。曰：是不然，是不及知人之性，而不察乎人之性偽之分者也。凡性者，天之就也，不可學，不可事。禮義者，聖人之所生也，人之所學而能，所事而成者也。不可學，不可事，而在人者，謂之性，可學而能，可事而成者在人者，謂之偽，是性偽之分也。」所謂「人之學者其性善」，是指孟

子以爲人之有學適所以成其天然之善性，非所以矯正其惡性。荀子則以爲人之有學，適所以矯正其天然之惡性，非所以順應其善性。他先假定禮義出于聖人，出于人爲，出于「僞」，而後說人性中無禮義因素。故說道禮義者爲君子，縱性情者爲小人。

(二)進化的人性論——荀子一面講性惡，另一面講萬物與人的進化。

他在王制篇稱：「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，故最爲天下貴也。力不如牛，走不如馬，而牛馬爲人用何也？曰：『人能羣也。』人何以能羣？曰：『分』。分何以能行？曰：『義』。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則彊，彊則勝物。」如參照管子的見解來講，所謂「分」，含有分君臣上下，分尊卑貴賤，分公私義利，分父子兄弟夫婦之意，故能分則能分工合作，同心戮力，以戰勝萬物。反過來說：「人生不能無羣，羣而無分則爭，爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝物。」亞里斯多德以爲物質只有存在，植物有存在還有生命，動物有存在有生命還有感覺，人有存在有生命有感覺還有理性，與荀子的看法相似，同屬於進化的人性論。亞氏說：「人是有理性的動物」，這從進化的人性論看，可列于性善說；荀子認爲人是知禮義的動物，故自「天生之知」言，亦似乎與亞里斯多德之說沒有區別。

國父說：「……人類由動物之有知識，能互助者進化而成。當其蒙昧，力不如獅虎牛馬，走不如犬兔，潛不如魚介，飛不如諸禽，而猶得自保者，能互助故合弱以禦強，有知識故能趨利而避害也。」（大光年刊題詞）這段理論與荀子所說「能羣」，「能一」，能知義，能勝物，正復相同。國父的人性論，可稱爲互助的人性論，不便稱爲性惡論，故荀子亦可稱爲互助的人性論者。

荀子在非相篇又稱：「人之所以爲人何已也？曰：以其有辨也。」又稱：「人之所以爲人者，非特二足而無毛也，以其有辨也。今夫犧牲（猩猩）形笑，亦二足而無毛也，然而君子啜其羹，食其胾（臠）。故人之所以爲人者，非特二足而無毛也，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，辨莫大于分，分莫大于禮。」這是說人的特點在有辨有分，人與禽獸的區別，不在形體，而在精神（心性）。自智識方面看，人生而有分辨之知，爲禽獸所無；自道德方面看，人生而具有禮義之知，而禽獸則無。合起來說，就是「有知亦且有義」；或則說人與禽獸較，人是有理性的動物

，人是知禮義的動物。孟子認爲人與非人的區別，在仁義禮智（四端），不在四體；荀子認爲人與非人（禽獸）的區別，在禮義分辨，不在形體。故荀子的性惡說與孟子的性善說，立場雖異，其論證，則不無相通之處。

總之荀子的性惡說，多爲憤世疾俗之辭，或爲有所感而發，他的理論，雖以反對孟子性善說爲對象，但字裏行間，有時亦不免與孟子的見解相通。荀學專家陳大齊先生著「孟子性善說與荀子性惡說的不相抵觸」（載孔孟學報十三期），認爲「兩家的人性學說不但不相反對，且竟不妨認爲大體上兩相符順，縱有不同之點，其不同亦甚微細。」著者曾于十年前請教陳先生，當時引「人能羣」，「有知亦且有義」等語，指出荀子的性惡論中含有性善思想，陳先生答以值得研究。前年閱讀陳先生在孔孟學報大著後，更知兩家學說亦有相反相成之處。惟據陳先生的意見，認爲孟子以「知」爲善，並將「知」置于性之外，故主性善；荀子亦以「知」爲善，但將「知」置于性之外，故主性惡。（見陳著荀子學說）

肆、荀子的知行論與智識論

西洋人多講智識論，中國人多講知行論，荀子則兼而有之。

(一) 關於知行論者——中國學者對於知行問題，有知行先後之爭，有知行難易之爭，有知行輕重之爭，有能知是否能行之爭，不知是否能行之爭；而大多數都是重行主義者，或稱力行主義者。

荀子法行篇載：「公輸不能加于繩，聖人不能加于禮。禮者衆人法而不知，聖人法而知之。」所謂「衆人法而不知，聖人法而知之」，便含有知難行易之意。單就衆人「法而不知」言，與孔子所謂「民可使由之，不可使知之」同義，亦與國父所謂「不知亦能行」之說同義。勸學篇云：「君子博學而參省乎己，則知明而行無過矣。」與程子所謂「知之深則行之必至」同義，亦含有「能知必能行」之意。荀子認爲「心知道，然後可道，可道，然後能守道以禁非道。」這又是一個知行問題。陳大齊先生的解釋是：「認識（知）與踐履（行），二者不可缺一。認識得確當是知明，踐履得篤實是行修。」（同上）這是荀子的知先行後與知行並顧修養工夫。

勸學篇云：「故不登高山，不知天之高也；不臨深谿，不知地之厚也；不聞先王之遺言，不知學問之大也。」這裏有行而後知之意，即有鼓勵力行實踐之意。

勸學篇云：「吾嘗終日而思矣，不如須臾之所學也；吾嘗崇跂而望矣，不如登高之博見也。」蓋謂靜思不如力學，空望不如行動，這亦是提倡實踐力行的明徵。儒效篇云：「不聞不若聞之，聞之不若見之，見之不若知之，知之不若行之，學至于行之而止矣。」這是說學問以實踐力行爲依歸。

脩身篇云：「故跛步不休，跛鰲千里，累土而不輟，丘山崇成，一進一退，一左一右，六驥不致，彼人之才性，豈若跛鰲之與六驥足哉？然而跛鰲致之，六驥不致，是無他故也，或爲之，或不爲爾。」這種重視實踐力行的見解，與西洋人所謂龜兔競走相同。故又云：「道雖邇，不行不至，事雖小，不爲不成。」儒效篇亦云：「積土而爲山，積水而爲海，旦暮積謂之歲。」這是說不行無成功之望，行之則指日可期。

總之，荀子在知行論方面，有「能知必能行」與「不知亦能行」的見解，亦有「知先行後的見解，但以力行主義爲本。

(二)關於智識論者——就智識起源問題言，理性論者以爲有些智識起源于先天的理性，經驗論者以爲智識完全起源於後天的經驗，根本否認先天智識。如孟子講良知良能，屬於理性主義，洛克謂「人生如白紙」，屬於經驗主義。

國父說：「智何自生，有其來源，約言之，厥有三種：(一)由於天生者，(二)由於力學者，(三)由於經驗者。中國古時亦有生而知之，學而知之，因而知之之說，與此略同」(見軍人精神教育)按所謂「天生」或「生而知之」，屬於理性論，所謂「力學」與「經驗」，或「學而知之」與「因而知之」，屬於經驗論。合而言之，國父乃是理性與經驗並顧，先天與後天並重的。

荀子主性惡，主力學，早已被人列爲力行主義者，經驗主義者，如說「木受繩則直，金就礪則利。」(詳勸學性惡諸篇)，但他有時亦于無意之間，流露了一種理性論的主張。如解蔽篇云：「人生而有知，知而有志(指記憶言)；志也者臧也(同藏)，然而有所謂虛，不以所已臧，害所將受，謂之虛(雖有所志而藏，不害于將有所志而臧)。」又云：「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。」單就生而有知言，他的理論，好像理性主義者朱熹所說「凡人心之靈，莫不有知。」及「人自有生，即有知識。」荀子又說：「……禽獸有知而無義，人有氣有生，有知亦且有義，故最爲天下貴也。」由此可知荀子固可稱經驗主義者，但有時亦流露了理性論的主張，稱之爲重經驗而未忽視理性的理驗並顧論者亦未嘗不可。這與國父的理性與經驗並顧，先天與後天並重大致相同。

伍、荀子的道德觀

荀子的道德哲學，包括甚廣，這裏只講誠與修身，中庸主義等。

(一)誠與修身——荀子在不苟篇中曾說：「君子養心，莫善于誠。致誠則無它事矣。惟仁之爲守，惟義之爲行。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。」這與中庸所謂「誠則形，形則明，明則著，著則動，動則變，變則化，惟天下至誠爲能化。」其意思非常接近。

大學以誠意爲政治的先決條件，中庸以「誠」爲行九經的前提。荀子不苟篇云：「善之爲道者，不誠則不獨，不獨則不形，不形則雖作於心，見于色，出于言，民猶未從也，雖從必疑。天地爲大矣，不誠則不能化萬物，聖人爲知矣，不誠則不能化萬民。父子爲親矣，不誠則疏。君上爲尊矣，不誠則卑。夫誠者，君子之所守也，而政事之本也。」這與大學八目以修身爲本，中庸九經以修身爲首，所見略同。君道篇載：「請問爲國？」荀子答曰：「聞修身，未聞爲國也。君者儀也，儀正而景正；……」這是說能修身方能爲政，不能修身不必談政治了。

(二)孝弟忠信與禮義——荀子在道德方面重視孝弟忠信仁義與禮義。他在議兵篇強調仁義之師，臣道篇強調忠與仁，王制篇主張興孝弟，子道篇提倡入孝出弟。他在彊國篇云：「凡姦人之所以起者，以上之不貴義，不敬義也。夫義者所以限禁人之爲惡與姦者也。……凡爲天下之要，義爲本，而信次之。古者禹湯本義務信而天下治。桀紂棄義倍信而天下亂。故爲人上者，必將慎禮義，務忠信，而後可。」由此可知他對於孝弟忠信禮義等德目，是非常重視的。

(三)論勇的種類——國父在軍人精神教育中分勇爲大勇與小勇；又分小勇爲匹夫之勇、血氣之勇及無知之勇三種。荀子榮辱篇稱：「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。爭飯食、無廉恥、不知是非、不辟（同避）死傷，不畏衆人疆，惄惄然（愛慾之貌）唯飲食之見，是狗彘之勇也。爲事利、爭貨財、無辭讓，果敢而振，猛貪而戾、惄惄然唯利之見，是賈盜之勇也。輕死而暴，是小人之勇也。義之所在，不傾于權，不顧其利，舉國而與之，不爲改視，重死持義而不撓（不撓曲以苟身），是士君子之勇也。」這裏所說的狗彘之勇、賈盜之勇，就是小勇；這裏所說的士君子之勇，就是大勇，可見荀子是重大勇而輕小勇的。

(四)中庸主義——孔門講中庸，荀子亦講中庸。

儒效篇云：「先生之道……比中而行之。偶謂中？曰：「禮義是也。」荀子重視「中」，且以爲循乎禮義而行，即是循「中道而行」。故說禮能「斷長續短，損有餘，益不足」，以求合乎中道。」

禮論篇曰：「三年之喪何也？曰：稱情而立文……故先王聖人爲之立中制節。」這裏反對墨子之短喪，認爲墨子之短喪薄葬，不合乎「立中制節。」

從荀子的解蔽篇，亦可以看出他反對走極端的。「墨子蔽于用而不知文，宋子蔽于欲而不知得，慎子蔽于法而不知賢，申子蔽于勢而不知知，惠子蔽于辭而不知實，莊子蔽于天而不知人。」他反對走極端，亦可說是反對「偏而不中」。故又說：「凡人之患，蔽于一曲，而闇於大理。」

天論篇云：「慎子有見于後無見于先；老子有見于絀（屈）無見于信（伸）；墨子有見于齊無見于疇；宋子有見于少無見于多。」這也是對於「偏而不中」的一種批評。

以上是就「禮義」「三年之喪」及偏激學術而講「中」，下面又就道德修養而講「中」。

修身篇云：「君子……怒不過奪，喜不過予。」這是說不要應喜怒的情感而違反中庸之道。又云：「欲過之而動不及，心止之也。」這是說心要使之止于中，以避免太過與不及。

荀子反對偏而不中，故主張「兼陳萬物而中懸衡焉。」（解蔽篇）希望做到不偏于遠，亦不偏于近，不偏于古，亦不偏于今。並認為「惠施，鄧析之好辯，非禮義之中也。」（不苟篇）亞里斯多德講中庸，荀子亦講中庸，故有人說荀子類似亞里斯多德。

陸、荀子的政治觀

荀子的性惡說雖與孟子的性善說相反，但他的政治觀則多與孟子的見解相似。這裏且述其論王霸與民本思性及賢能政治等主張。

（一）論王霸——孟子論王霸，荀子亦論王霸。

荀子大略篇：「君人者隆禮尊賢而王，重法愛民而霸，好利多詐而危。」孟子用二分法論王霸，荀子則用三分法論王霸。王制篇云：「王奪之人，霸奪之與，疆奪之地。（人謂賢人。與謂與國也），奪之人者臣諸侯，奪之與者友諸侯，奪之地者敵諸侯。臣諸侯者王，友諸侯者霸，敵諸侯者危。」三者之中，以「王」爲首，以霸爲次，不如孟子之輕「霸」。

霸道主義者有何措施呢？「辟田野，實倉廩，便備用，……存亡繼絕，衛弱禁暴，而無兼併之心，則諸侯親之矣。……是知霸道者也。」這裏講霸道，講到存亡繼絕，衛弱禁暴，倒與國父在民族主義中所講「扶弱抑強」、「扶助弱小民族，打倒帝國主義」相同。類似管仲之言論和齊桓之措施，與孟子之所謂「以力假仁者霸」稍有出入。良以孟子用二分法論王道與霸道，荀子用三分法講「臣諸侯者王，友諸侯者霸，敵諸侯者危。」故對於霸的看法，稍有不同。

王道主義者有何措施呢？「仁眇天下（眇、盡也、盡天下皆懷其仁），義眇天下，威眇天下。仁眇天下，故天下莫不親也，義眇天下，故天下莫不貴也，威眇天下，故天下莫敢敵也。以不敵之威，輔服人之道，故不戰而勝，不攻而得，甲兵不勞而天下服，是知王道者也。」荀子論霸道優于孟子，而論王道，則接近道家政治思想，亦與孟子所謂「仁者無敵」相似。

荀子在王霸篇又論王道與霸道之區別說：「故用國者義立而王，信立而霸，權謀立而亡。三者明主之所謹擇也。」并以湯

武尚義，五伯尚信以證之。這也是用三分法以言王道與霸道的區別。

孟子論王霸，用二分法，重王而輕霸，荀子論王霸，用三分法，重王而不輕霸。

(二) 民本思想——國父在三民主義演講中強調中國的民本思想，以孟子「民爲貴」說，作爲民權主義的思想淵源，雖未提及荀子，但荀子亦有民本思想。大略篇云：「天之生民，非爲君也；天之立君，以爲民也。故古者列地建國，非以貴諸侯而已，列官職，差爵祿，非以貴大夫而已。主道知人，臣道知事。」所謂「立君爲民」，就是荀子的民本主義。

國父在民權主義中，讚揚孟子的「聞誅一夫紂也，未聞弑君也。」認爲這是中國固有的民權思想，但荀子亦有與孟子相同的理論。正論篇云：「世俗之爲說者曰：『桀紂有天下，湯武弑篡而奪之。』是不然；無罪之民，誅暴國之君，若誅獨夫。若是則可謂能用天下之謂王。」湯武非取天下也，修其道，行其義，興天下之同利，除天下之同害，而天下歸之也。桀紂非去天下也，反禹湯之德，亂禮義之分，禽獸之行積其凶，全其惡，而天下去之也。天下歸之之謂王，天下去之之謂亡。故桀紂無天下，而湯武不弑君，由此效之也。湯武者，民之父母也，桀紂者，民之怨賊也。今世俗之爲說者，以桀紂爲君，而以湯武爲弑；然則是誅民之父母，而歸民之怨賊也，不祥莫大焉！」他這樣的罵桀紂，可說是較孟子所謂「聞誅一夫一紂也，未聞弑君也」，更爲澈底。他這樣講民本主義，與孟子所謂「民爲貴」說，更有力量。

(三) 賢能政治——國父在民權主義中發明權能區分說，著者以爲其立論基礎，乃在于中國政治學上所講的賢能政治，如「選賢與能」及「賢者在位，能者在職」等學說。荀子在君道篇論亂世有云：「亂世則不然，刑罰怒罪，爵賞愈德，以族論罪，以世舉賢……先祖當賢，後世子孫必顯，行如桀紂，列從必尊，此以世舉賢也。以族論罪，以世舉賢，雖欲無亂，得乎哉？」這是就反面指出不能選賢舉能，而以世襲者爲賢，則危亂立至，惡果難逃。另一方面，他認爲王道主義者，必能尚賢使能。王制篇稱：「王者之論（論卽倫，可釋爲類），無德不貴，無功不賞，無罪不罰，朝無幸（同倖）位，民無幸生，尚賢使能，而等位不遺。」按孟子曾提倡尊賢使能，俊傑在位；墨子亦提倡尚賢，反對貴族世襲。大概戰國時代，學者都主張量材使用，論功行賞，而打擊世襲制度，故荀子亦有「尚賢使能，等位不遺」的呼籲。

七、荀子的經濟思想

儒家談經濟，多主張節用與輕稅，荀子除此之外，還主張「遂欲」。

(一)教養兼施——朱熹提倡存天理，去人欲。戴東原反對去人欲，主張遂人之欲，即提倡遂欲主義。國父講民生主義，就人民生活方面講，也是主張遂人之欲。荀子禮論篇云：「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，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。故禮者養也。」禮何由起，起于分，起于「養人之欲與給人之求」，不是起于去欲或禁欲。

養人之欲可分那幾種呢？禮論篇接着說：「芻豢稻梁，五味調香，所以養口也；椒蘭芬苾，所以養鼻也；雕琢刻鏤、黼黻文章，所以養目也；琴瑟竽笙，所以養耳也；疏房……越席，床第几筵，所以養體也。故禮者養也。」這是就五官四體言，要養人之欲與給人之求。

大略篇云：「不富無以養民情，不教無以理民性，故家五畝宅，百畝田，務其業而勿奪其時，所以富之也。立大學，設庠序，修六禮，明十教，所以道之也（指教育言）。詩曰：『飲之食之，教之誨之，王事畢矣』。」就民生主義言，這是說養與教兩個問題，要同時注重，國父亦常說中國古代政治是教養兼施的，荀子這裏的政治主張，就是主張教養兼施。

荀子生於墨子之後，他提倡「養人之欲與給人之求」，乃在反對墨子的尚儉與短喪薄葬，因此，他重視三年之喪，在禮論篇強調三年之喪不可縮短。

(二)節用裕民——王制篇認為「君者善羣者也。羣道當則萬物皆得其宜，六畜皆得其長，羣生皆得其命。故養長時則六畜育，殺生時則草木殖，政令時則百姓壹，賢良服，聖王之道也。草木榮華滋碩之時，則斧斤不入山林，不夭其生，不絕其長也。寵鷗魚鼈鱠鱠孕別之時。（別謂生育，與母分別也。）罔罟毒藥不入澤，不夭其生，不絕其長也。春耕夏耘，秋收冬藏，四

季不失時，故五穀不絕，而百姓有餘食也。汙池淵沼川澤謹其時禁，故魚鼈優多，而百姓有餘用也。斬伐養長不失其時，故山林不童，而百姓有餘材也。」所謂有餘食，有餘用，有餘材，均就民生主義而言，這與孟子所謂「穀與魚鼈不可勝食，材木不可勝用，王道之始也。」同屬以民生問題為中心的經濟思想，同是裕民之道。

荀子的經濟思想，一面講裕民，一面講節用。他在富國篇說：「足國之道，明富國之術也，節用裕民，而善減其餘，節用以禮，裕民以政。彼裕民，故多餘，裕民則民富，民富則田肥以易，（易謂耕墾平易。）田肥以易，則出實百倍。（所出穀實多也。）上以法取焉，而下以禮節用之。餘若丘山，不時焚燒，無所減之。夫君子奚患乎無餘？不知節用裕民，則民貧，民貧則田瘠以穢，則出實不半。上雖好取侵奪，猶將寡獲也。而或以無禮節用之，則必有貪利糾譖之名，而且有空虛窮乏之實矣。（糾，察也。譖，發人罪也。譖音矯。）此無它故焉，不知節用裕民也。」節用就是節省消費，就政府言是節流，就人民言是免除浪費；裕民就是增加生產，就人民言，是充裕生活，就政府言，是開源。都與國計民生有關。

富國篇又云：「故田野縣鄙者，財之本也，垣竈倉廩者，財之末也。百姓時和，事業得敍者，貨之源也，等賦府庫者，貨之流也。故明主心謹養其和，節其流，開其源，而時斟酌焉。」天論篇亦云：「疆本而節用，則天不能貧。」陳大齊先生認為「荀子書中說及節用處所較多。荀子之重視裕民似尤甚于節用。」（見陳著荀子學說）也就是積極方面的開源重于消極方面的節流。

(三)輕稅便商——王制篇講到王者的政治實施，主張以輕稅便商為主旨。荀子說：「王者之等賦政事，財萬物，所以養萬民也。（等賦是說賦稅有等財與裁同。）田野什一，關市幾而不征，（幾。呵察也。但呵察姦人。而不征稅），山林澤梁，以時禁發而不稅。相地而衰政，（相，視也；衰，差也。），理道之遠近而致貢，通流財物，粟米無有滯留，使相歸移也，四海之內若一家。故近者不隱其能，遠者不疾其勞，夫是之謂人師，是王者之法也。」國父在上李鴻章書中，論貨暢其流，謂「商不見保，則貨物不流，則財源不聚。」又謂「籌富國者當以商務收其效也。不然徒以聚斂為工，捐納為計，吾未見其能富也。」荀子所謂流通財物和粟米，與國父所說「貨暢其流」的意思相同，是主張輕稅，也是主張便商。

荀子在富民篇亦云：「下貧則上貧，下富則上富。」故「田野荒而倉廩實，百姓虛而府庫滿，夫是之謂國蹶。」這與孔子所謂「百姓不足君孰與足」同義，也是提倡輕稅主義。

捌、荀子的教育思想

荀子的教育思想，可分爲教育之重要及效果，教育環境之重視，強調專心致志，以及君子之學與小人之學等。

(一) 教育之重要及效果——荀子講性惡，是注視人的獸性及其如何防範的方法。天生之性既不是善良的，故要運用後天的教育去補救。他在勸學篇云：「木受繩則直，金就礪則利，君子博學而自參省乎己，則知明而行無過矣。故不登高山，不知天地之高也，不臨深谿，不知地之厚也。不聞先王之遺言，不知學問之大也。干越（吳越）夷貉之子，生而同聲，長而異俗，教使之然也。」這是說教育有其重要性，其效果非常偉大，可以使人知明而行善。故他主張「學不可以已、青、取之于藍而青于藍，冰、水爲之而寒于水。」就是說愈學愈明，愈學愈有效果。

(二) 重視教育的環境——性善論者之所以重視教育環境，乃希望由適當環境以發揚其善性；性惡論者之所以重視教育環境，乃希望由適當環境抑制其惡性。荀子在勸學篇云：「蓬生麻中，不扶自直。」這是說要辦好教育要有好的環境。

孟母三遷教子，重視鄉鄰，荀子亦重視鄉鄰。他說：「故君子居心擇鄉，遊必就士，所以防邪僻而近中正也。物類之起，必有所始，熒惑之來，必象其德。肉腐出蟲，魚枯生蠹，怠慢忘身，禍災乃作。」（勸學篇）他重視鄉鄰與所接近之人，即是重視教育環境。

(三) 強調專心致志——荀子認爲求學要專一，要不斷用功，要鍥而不舍。勸學篇稱：「積土成山，風雨興焉；積水成淵，蛟龍生焉；積善成德，而神明自得，聖心備焉。故不積蹠步，無以至千里；不積小流，無以成江海。騁驥一躍，不能十步，駑馬十駕，功在不舍。鍥而舍之，朽木不折；鍥而不舍，金石可鏤。螻（同蚓）無爪牙之利，筋骨之強，上食埃土，下食黃泉。用心一也。」他以「駑馬」「蚯蚓」作例，以說明「努力」，可以克服學問向上的困難。這與中庸所講「人一能之已百之，人

十能之已千之，果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。」有同樣意義。

他說：「行衢道者不至，事兩君者不容，目不能兩視而明，耳不能兩聽而聰。」都是說爲學應專一，於所謂「大道以歧路亡羊，學者以多方喪心。」的意思相同。

(三)君子之學與小人之學——就學問與修養言，荀子分君子之學與小人之學。

(1)就學問言：荀子在勸學篇說：「君子之學也，入乎耳，著乎心，布乎四體，形乎動靜，端而言，輶而動，（端讀爲喘，喘微言也。輶、微動也。）一可以爲法。小人之學也，入乎耳，出乎口。口耳之間，則四寸耳，曷足以美七尺之軀哉？古之學者爲己，今之學者爲人。君子之學也以美其身，小人之學也，以爲禽犧。」按禽犧有兩解：一爲媿獻之物，一指禽獸而言。君子之學，有心得，能變化氣質，所謂「以美其身」，有「富潤屋，德潤身」之意。小人之學，由耳入，由口出，毫無心得，以學問當媿獻之物，送送人而已。所謂「古之學者爲己，今之學者爲人。」乃引自論語，不過論語未加說明，這裏加以說明而已。

(2)就修養言：荀子在修身篇說：「故非我而當者，吾師也，是我而當者，吾友也。諭訛我者，吾賊也。故君子隆師而親友，以致（致猶極也。下同。）惡其賊，好善無厭，受諫而能誠，雖欲無進，得乎哉？小人反是，致亂而惡人之非己也，致不肖而欲人之賢己也。心如虎狼，行如禽獸，而又惡人之賊己也。諭訛者親，諫爭者疏，脩正爲笑，至忠爲賊，雖欲無滅亡，得乎哉？」君子修養高，隆師親友，故趨于進步；小人修養差，親諭疏諫，故趨于滅亡。

以上是就智識學問與道德修養兩方面指出君子之學與小人之學的區別，而勸人爲君子勿爲小人。

(四)成人之學——除君子外，勸學論又講到一種理想人物，叫成人：「是故權利不能傾也，羣衆不能移也，天下不能蕩（蕩動）也。生乎由是，死乎由是，夫是之謂德操。德操然後能定，能定然後能應，（我能定。故能應物也。）能定能應，夫是之謂成人」。這裏所講的成人，與孟子所講的「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」的大丈夫大致相同。

(五)慎言之教——孔子教學分四科，內有言語一科，荀子對於言語，亦有慎言之教。勸學篇云：「故禮恭而後可與言道之方，辭順而後可與言道之理，色從而後可與言道之致。（至而後接之也。）故未可與言而言，謂之傲，可與言而不言，謂之隱

，不觀氣色而言，謂之瞽。故君子不傲、不隱、不瞽，謹順其身。」這裏所謂謹順其身，有謹順其人之意，就是要順人而言，適時而言，不可造次。

論語云：「侍于君子有三愆：言未及之而言，謂之躁；言及之而不言，謂之隱；未見顏色而言，謂之瞽。」可知荀子的慎言之教，乃來自論語。

玖、對各家哲學之批評

荀子是一位思想家、教育家、哲學家，也是一位批評家，他在哲學方面（或稱在學說方面），批評了道墨法諸家，只擰孔子，子弓兩人。

非十二子篇首稱：「假今之世，飾邪說，文姦言，以梟亂天下，（梟與澆同）……使天下混然，不知是非治亂之所存者，有人矣。」有那些人呢？下面分別指出六派，每派二人，共計十二人。

(一)它囂與與魏牟——荀子認為這兩個人「縱性情，安恣睢（恣睢爲矜放之貌），禽獸行，不足以合文通治；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是它囂魏牟也。」它囂不知何代人，相傳爲楚平王孫。魏牟，卽公子牟，戰國時人，屬道家，先莊子，莊子曾稱道之。他批評這些人，就是他反對道家學說的明徵。

(二)陳仲與史鰯——他以爲「忍情性，纂谿利跂（纂谿者過于深險，利跂者便手走趨。），苟以分異人爲高（苟求分異，以不同于人爲高行。）不足以合大衆，明大分；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是陳仲史鰯也。」陳仲卽田仲，齊人，處於陵，不食兄祿，夫婦灌園食力，屬於隱士派或田園派，或個人主義者。孟子對他曾予以無情的批評。史鰯，卽史魚，孔子曾稱他說：「直哉史魚，邦有道如矢，邦無道如矢。」荀子指他們兩人故忍情性，立異端高，欺世盜名，不合大衆之需要。他又在不苟篇以謾罵的口吻說：「盜名不如盜貨，田仲史鰯，不如盜也。」

(三)墨翟與宋钘——荀子說：「不知壹天下，建國家之權稱。上功用，大儉約，而侵差等，曾不足以容辨，異縣君臣，然

而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是墨翟宋鉶也。」宋鉶卽宋徑，孟子書中有宋徑將之楚，過宋而見孟子」等語。墨翟與宋鉶均爲墨家領袖，他們提倡兼愛，故主張愛無等差，與孟子之主張「親親而仁民」不同。荀子認爲墨家不知齊一天下，建立國家之權稱，以分別輕重，徒然重視功利，尊尚儉約，不足以辨上下，別君臣，與孔子的「君君臣臣父父子子」的正名主義相違，亦與荀子自己之所謂人能分能辨有異，故荀子指墨學爲欺惑愚衆之學。

(四)慎到與田駢——荀子說：「尚法而無法，下修而好作（旣欲靜修又好自作自用），上則取聽於上，下則取從於俗，終日成文典，反糾察之，（反覆深察）則偶然無所歸宿，不可以經國定分；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是慎到、田駢也。」慎到與田駢，都屬法家人物，荀子認爲他們一面迎逢君主，一面從乎流俗，終日講成文法典，反覆糾察，深文苛刻，沒有歸宿，這種法家學說，實在不能經國濟世，應予以摒棄。

(五)惠施與鄧析——他說：「不法先生，不是禮義，而好治怪說，玩琦辭，甚察而不惠，辯而無用，多事而寡功，不可以爲治綱紀；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是惠施、鄧析也。」惠施與鄧析屬於名家，好詭辯，常爲荀子所攻擊。不苟篇亦云：「山淵平……卵有毛，是說之難持者也，而惠施、鄧析能之，然而君子不貴者，非禮義之中也。」

(六)子思與孟子——荀子雖屬儒家，但亦攻擊子思與孟子。他說：「略法先王而不知其統，猶然而材劇志大，聞見雜博，案往舊說，謂之五行（五行指仁義禮智信五常言），甚僻遠而無類（乖僻違戾，而不知善類，又類與法同）幽隱而無說，閉約而無解（言論幽隱閉結而不能自爲解說），案節其辭，而祇敬之曰：『此真先君子之言也（自敬其辭，以爲孔子之言），子思唱之，孟軻和之，世俗之溝猶瞽儒，（溝讀爲恂，恂愚也，猶卽猶豫。瞽，闔也。）囁囁然（喧囂之貌，指爭辯言。）不知其所非也。遂受而傳之，以爲仲尼子游爲茲，厚於後世，是則子思孟軻之罪也。』孟子道性善，法先王，荀子道性惡，法後王，兩人主張不同，學說多異。這可算是儒家的內爭。

荀子對於以上六派，一律批評，惟對孔子與子弓則極誠擁護。他認爲孔子與子弓是「無置錐之地，而王公不能與之爭名，在一大夫之位，則一君不能獨畜，一國不能獨容，成名況（比也）乎諸侯，莫不願以爲臣，是聖人之不得執者也。」他以傳孔

道自命，仁人自居。故說：「今夫仁人也，將何務哉？上則法舜禹之制，下則法仲尼子弓之義，以務息十二子之說；如是則天下之害除，仁人之事畢，聖王之跡著矣。」孟子要距楊墨，息邪說，以傳聖道；荀子則要距十二子，息六說，以傳聖道，可見他亦有孟子之志，惟趨向不同而已。

拾、結論——爲荀子叫屈

總觀荀子全部學說，計分爲宇宙論（包括天論篇等），人性論（性惡篇等），知行論與智識論（法行篇、勸學篇、修身篇、解蔽篇各篇中的一部份），道德觀（不苟篇、彊國篇、榮辱篇、效儒篇等），政治觀與經濟思想（王霸篇、王制篇、君道篇、臣道篇、富國篇等）。教育思想（勸學篇、修身篇等），以及各家的批評（非十二子，解蔽、非相篇等），內中理論固多因襲，但亦不少特見。除性惡論最爲突出外，如自然主義與無神論，戡天主義與制天命說，宇宙萬物進化論，遂欲主義，禮治主義，與夫論王霸、論民本、非相、批評十二子，都屬言人所未言，發人所未發的。所以陳大齊先生說：「荀子是中國古代一位博學而有創見的學者，其言論，涉及諸種學問，而且其學說有於希臘的亞里斯多德不謀而合者。」因此，著者認爲亞里斯多德志在傳蘇格拉底與柏拉圖之哲學，荀子志在傳文武周公孔子之大道，惟性惡說與孟子見解不同而已。

最後，著者有四點意見，特別敘述如下：

(1)著者認爲最令人抱不平的是譚嗣同對於荀子的評論。他說：「……荀乃……唱孔子之名，敗孔子之道……一傳而爲李斯，其爲禍亦暴著于世矣。……故嘗以爲二千年之制政者皆大盜也；二千年之學，荀學也，皆鄉愿也。惟大盜利用鄉愿，惟鄉愿工媚大盜，二者交相資，而罔不託之于孔。」依著者的看法，荀學一傳于李斯，固爲荀學之不幸，但李斯的行爲，荀子實難以負其責任。如鹽鐵論云：「方李斯之相秦也，始皇任之，人臣無二，然而荀卿爲之不食。」按荀學傳至李斯，業已變質，由重禮而尚法，由儒家而法家，實非荀子所料。

至于所謂二千年來之制政者是否皆爲大盜，固值得研究；而二千年之學皆爲荀學，皆爲鄉愿更值得研究。固有人認爲漢代

六經，強半爲荀子所傳。但著者則以爲荀子以性惡論違反孟學，不僅被唐宋元明清的道統論者所歧視，且常被一般人視爲孔門叛徒，六經固與荀子有關，實則爲孔門主要教材，故傳六經不能視爲純粹傳荀學，誰都知道，宋明理學家都宗孟子，韓愈亦崇孟抑荀（見原道，詳后）怎能說二千年之學皆荀學呢？又荀子曾着非相，非十二子，解蔽，並批評其他學說，怎能學荀學是「鄉愿」呢？

(2)著者將荀子的人性論加以研究，判定荀子爲一位進化的人性論者，其性惡論中亦流露點性善的見解。這種判斷姑應待正于有道，但決不是無的放矢，或信口開河。楊倞對荀子的性惡論加以評論說：「作者（荀子）生當戰國之時，人多貪亂不修仁義，作者雖明于治道，又不能得勢位，發展其才能，所以激發而爲此篇。」王先謙亦云：「昔唐韓愈氏以荀子書爲大醇小疵，逮宋攻者益衆；推其由，以言性惡故。余謂性惡之說，非荀子本意也。其言曰：『直木不得待櫛括而直者，以其性直也；枸木必待櫛括蒸矯然後直者，以其性不直也。』……夫使荀子不知人性有善惡，則不知本性有拘直矣。……余因以悲荀子遭世大亂，民胥泯弊，感激而出此也。」著者以爲荀子主性惡，固爲有所感而發，有所爲而言；非其原始的中心思想。退一步說，縱然荀子提倡性惡說，亦未犯任何滔天大罪，著者以爲人性中本有善性（理性）和惡性（獸性），孟子既可提倡性善說，荀子自可提倡性惡說。西洋學者講性惡的不止一人，如霍布士，如馬克維尼是。故可說荀子因主性惡，而遭後儒的嚴重打擊，實在是一件極不公平的事。

(3)荀子能否傳道統呢？著者以爲這是值得探討的問題。韓愈著原道，論道統之流傳曰：「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文武周公，文武周公傳之孔子，孔子傳之孟軻，軻之死，不得其傳焉。荀與揚也，擇焉而不精，語焉而不詳。」這裏明明說，荀子不足以傳堯舜禹湯文武周孔之大道。自此以後，誰還敢把他的思想列于道統之內呢？

究其實，韓愈著原道，論道統，乃以仁義道德及「民生政治」作爲傳道統的中心思想；果如所言，則荀子既重視仁義道德（詳前道德觀），亦重視「民生政治」（如富民裕民等）；而且有些地方與孟子相似，爲什麼他不能傳道統呢？

又朱熹序「中庸」，謂十六字心傳（人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。）爲傳統的中心思想，果如所言，則荀

子對於允執厥中，亦非常重視，他提倡禮義，就是提倡中庸，（詳前）又為什麼他不能傳道統呢？

誠如熊公哲先生所說：「荀子固自以爲法孔子者也，孔子道歸于爲仁，仁本于復禮（按克己復禮爲仁）」。（果庭文存）因此可以說，荀子提倡禮或禮義，就是傳孔子之大道；不僅傳孔子之大道，而且傳周公之大道。（周公制禮，提倡禮治。）又其所謂「法後王」，乃以文武之政爲法，又爲什麼他不能傳道統呢？

(4)中國自然科學爲什麼難以發展呢？著者以爲原因之一，由于宇宙哲學不發達，西洋自然科學爲什麼發展較早呢？原因之一，由于宇宙哲學發達。語云：「哲學爲科學之母。」人生哲學爲倫理學說之母，宇宙哲學便是自然科學之母。

中國人多講人道，少講天道，如孔子之「天道」，子貢卽「不可得而聞」。道家較儒家固多講了一點天道，但祇是重視順天（順其自然），而不敢「戡天」。

中國人講天命，多偏重順天命，畏天命，而不敢說「制天命」。

獨荀子將儒家主宰之天與意志之天，轉而視爲自然之天；並將陰陽家災異之天一掃而空，破迷信之變離，明自然之眞象，何等澈底，何等痛快！他主張「制天命而用之」……「騁能而化之。」這就含有「征服自然」之意，假設有人繼而加以發揚，便可走向開展自然科學之路了。可惜的是漢儒講訓詁，講陰陽，晉儒尚清談，唐儒尚詞章，宋明儒拘于理學，清儒困于考據，沒有人願意會或發揚荀子的戡天主義與制天命說，以致無法啓自然科學之門，無法走征服自然之路，這不能不算是中華文化的一大缺憾！

本文因係簡論性質，對於荀子的思想方法及其他見解，未能畢述，尙希專家與讀者諒之！

中華民國五十八年八月廿五日于政大化南新村

參考書要目

一、論語

二、老子

三、管子

四、孟子

五、墨子

六、三民主義

七、孫文學說及軍人精神教育

八、胡適著・戴東原哲學

九、陳大齊著・荀子學說

十、譚嗣同著・仁學

十一、中庸

十二、馮友蘭著・中國哲學史

十三、李石岑著・西洋哲學史

十四、吳康著・哲學大綱

十五、熊公哲著・果庭文存

十六、周世輔著・三民主義的哲學體系