臺大中文學報　第三十五期
2011 年 12 月　　頁 43~84
臺 灣 大 學 中 國 文 學 系

道統意識與德行論述：荀子非難思、孟的旨趣重探

伍　振　勳*

提　要

此文之作，係檢視竹、帛《五行》篇出土後學界關於荀子非難思孟旨趣的解讀，然後提問：荀子非難思孟是對其「德行觀念」的反駁，還是對其「德行論述」的譴責？重探方案則是：首先，分析「非十二子論」的語境，掌握寓於其間的儒者自我認同與道統意識。其次，觀照荀子的治學方法，對比孟、荀的詩書之學對於其成德之教的意義所在。又及，探討荀子的德行論述，闡述其間的行動意旨。乃知：荀子非難思、孟「甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」，意謂思、孟既欠缺「統類之行」的道德行動能力，也欠缺「辨異而不過，推類而不悖」的辯說本事，因而無法有效抗衡當時的「家言邪說」，而這基本上就是斥責思、孟不是一個能以言行道的眞正儒者。經由以上旨趣的辨明，乃得以彰顯荀子的德行論述特色，並且揭示他的道統意識，以及「非（難）」作爲一種論述形式所具有的意義。

關鍵詞：荀子、子思、孟子、思孟學派、五行、儒效、道統意識、德行論述

本文於 100.08.31 收稿，100.12.12 審查通過。
＊國立臺灣大學中國文學系助理教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

The Orthodox Transmission and the Moral Capacity: Reassessing Xunzi's Refutationgainst Zisi and Mencius

Wu Zhen-Xun*

Abstract

The excavation of the bamboo slips with the *Wuxing* (Five Virtues) manuscript on it gives rise to reassessments of Xunzi's refutation against Zisi and Mencius. Xunzi criticizes Zisi and Mencius' theories for lacking proper logical categories, satisfactory theoretical bases and adequate explanations. Their statements are in his opinion peculiar, unreasonable, mysterious, enigmatic, laconic and esoteric. He considers that differences should not be made to introduce errors and inferences should be made from the characteristics of the category that the target belongs to. From this perspective, Zisi and Mencius are feeble opponents against the schools of heterodox learning and are unqualified transmitters of ancient kings' teachings.

Beginning by examining the Confucianist self-identity in Xunzi's "Criticism of Twelve Philosophers," this paper verifies whether Xunzi's refutation is an objection against their concept of moral capacity or against their discourse on moral capacity.

* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

臺灣大學學術期刊資料庫

Zisi and Mencius's methodology is compared with that of Xunzi, which exalts rituals and moral principles and gives less importance to the *Odes* and *Documents*. Also scrutinized is Xunzi's intention in his remarks. With the above analysis, the author demarcates Xunzi's notion of the orthodox transmission, his discourse on moral capacity, and the meaning of his refutation as a unique genre.

Keywords: Xunzi, Zisi, Mencius, School of Zisi and Mencius, *Wuxing* (Five Virtues), Confucianism, moral capacity, orthodox transmission

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫

道統意識與德行論述：荀子非難思、孟的旨趣重探*

伍　振　勳

一、前　　言

《荀子》中有兩處指名批評孟子學說：一見〈性惡〉，質疑孟子的「性善」說；一見〈非十二子〉，非議孟子應和子思的「五行」說。[1] 孟、荀的性善、性惡之辯，由於文獻俱在，兩人學說的歧異可以具體得見；以此一議題爲焦點，展開兩人學說的比對，也就成爲研究先秦儒學的重要主題。至於荀子非議思、孟「五行」說的部分，則因傳世文獻不足徵而導致「五行」說的涵意不明，荀子非議思孟的旨趣不易掌握，更遑論闡明兩造歧異的思想史意義——這些疑點遂成爲研究先秦儒學的一樁公案。

思、孟「五行」說所指、荀子批評的旨趣爲何？在一九七三年湖南長沙馬王堆漢墓、一九九三年湖北荊門郭店楚墓出土「竹、帛《五行》篇」以前，主要的看法是將「五行」說理解爲以「金木水火土」的「五行」宇宙圖式爲立論基礎的「五常」道德體系。最早爲《荀子》作注的楊倞，就將「五行」釋爲

* 本文爲國科會 99 年度研究計畫（NSC 99-2410-H-002-208）之部分研究成果。

1 在〈解蔽〉，荀子闡述「治心之道」的行文中，則揶揄孟子「惡敗而出妻」，謂其心術未盡精微。清・王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，1988 年 9 月），頁 403。以下《荀子》與楊倞《注》引文，悉據此書，僅標篇名、頁碼。

臺灣大學學術期刊資料庫

「五常」的道德體系。[2] 至於荀子批評的旨趣，楊倞認爲並非在於「五常」體系本身，而在於荀子秉持「法後王」的觀念，批評思孟「但言堯舜之道而不知其興作方略」、「不知隨時設教，救當世之弊」。[3] 近代學者如章太炎，據鄭玄注《中庸》有「木神則仁，金神則義，火神則禮，水神則智，土神則信」之說，將此視爲「子思之遺說」，坐實子思有「五行」之說。郭沫若亦本此意而轉化其說，將「五常」之說調整爲「仁義禮智誠」，認爲思、孟將「誠」視爲萬物的本體，呼應了「土神則信」而居五行之中，因而得出思、孟書中隱含「五行系統的演化」的結論，據以解釋荀子批評思孟的原由。[4]

直到竹、帛《五行》篇出土，誠如龐樸先生所說，《五行》的出土，「解開了思孟五行說古謎」，「五行」一詞所指涉的觀念，「既不是五行水火木金土，也不是五常仁義禮智信，而是仁義禮智聖這五種德行」；「全書的主旋律，是詠嘆『德』和它的『形』及『行』……是一篇探討道德哲學以研究如何成爲『君子』而達到更有效的統治論文。」[5] 至於荀子批評思孟「五行」說的原由，龐先生強調並非針對仁、義、禮、智、聖這五個範疇本身，而是在於它的「案往舊造說」而形成的道德體系學說，一方面思孟五行說對古典範疇的組織與改造不合歸類的原則，一方面添加心性天命的觀念，學說體系既封閉且內容深奧、解說不明確——此即荀子批評這一學說「甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」（「三無」句）的命意所在。[6]

關於荀子批評思孟的旨趣，以及兩造歧異的思想史意義，學者後續紛紛提

2 龍宇純先生認爲楊倞的解說反映了秦漢以降雜揉陰陽家「五行」與儒家「五常」的道德認知，故其注「五行」遂直釋爲「五常，仁義禮智信是也」。龍宇純：〈荀卿非思孟五行說楊注疏證〉，《荀子論集》（臺北：臺灣學生書局，1987 年 4 月），頁 95-96。

3 〈非十二子〉，頁 94。

4 以上參見龐樸：《竹帛《五行》篇校注及研究》（臺北：萬卷樓圖書公司，2000 年 6 月），頁 121-124。

5 同前註，頁 140、125。

6 同前註，頁 140-143、102-104。

臺灣大學學術期刊資料庫

出進一步的解說。如梁濤先生一方面順承龐先生關於荀子批評意旨的解說，認爲「無類」指向概念分類的混亂，「幽隱」指向內心體驗的神祕色彩，「閉約」指向「五行」體系的封閉格局；另一方面梁先生則將荀子的批評區分爲表層批評與深層批評，「三無」句屬表層批評，「略法先王而不知其統」云云則屬於深層批評，因爲它觸及兩造對「仁、禮關係」的不同理解，事涉先秦儒學的基本課題。[7] 此外，陳來先生則緊扣德行範疇的不同類屬（「聖智」和「仁義禮」是不同類的德行範疇），經由考察先秦儒家聖智說、仁義說的發展，認爲《五行》思想乃是聖智說與仁義說並重，「在一定程度上減弱了道德價值優先的儒家立場」，因此，「孟子七篇的重新強調仁義，似乎是自覺地修正突出聖智這一發展的方向，重新突出儒學的價值方向。」荀子批評思孟的重要理由，正和他們混淆「聖智」和「仁義」範疇有關。[8]

以上二說的討論重心在於透過簡帛的發現而對先秦儒學的思想主題或思想史圖像提出新的解說與建構，而兼及解說荀子批評思孟的原由。梁先生關注「思孟學派」的形成問題，在此問題脈絡中解讀簡帛文獻以及它與傳世文獻的聯繫，並以仁禮關係的儒學主題爲核心，對於建構孔門分化以至思孟學派形成的儒學史圖像不遺餘力。陳先生則側重考察先秦儒家聖智說、仁義說的發展線索，並對思、孟的德行觀念體系分別進行細緻解讀。至於荀子批評思孟的原由，兩位學者的解說，均認爲「三無」句乃是直接針對「五行」的德行範疇的淵源與系統化而發，這是否尚有斟酌餘地？探討兩造歧異，除了檢視儒學思想主題以及觀念演變，是否還有更深層的思想史意義？這兩方面的疑問，或許可以參考黃俊傑先生的論文稍加討論。

其一，黃先生依《荀子》的文本脈絡，爲「三無」句作解：荀子批評五行說偏頗不正，忽視禮法制度之建構；五行說幽闇難測，未能正視個人成就道德自我過程中所涉及的諸般現實問題；五行說構成一個封閉的系統，索解不

[7] 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》（北京：中國人民大學出版社，2008 年 5 月），頁 222-231。

[8] 陳來：《竹帛《五行》與簡帛研究》（北京：三聯書店，2009 年 4 月），頁 151。

臺灣大學學術期刊資料庫

易。[9] 這一解說意謂：「三無」句其實反映了荀子重視禮法、關切政治以及論說明快的思想特點，不僅是觀念範疇的批評。其二，黃先生針對荀子何以非孟提出一套思想史的解釋，其中有兩項要點：一是荀子批評思孟的「言內之意」，關係孟學與荀學的根本差異，尤其是兩者對於「心」與「道」的涵意有不同的認知；[10] 一是荀子批評思孟的「言外之意」，黃先生參考史華慈（Benjamin I. Schwartz）「聯繫性的宇宙論」（correlative cosmology）的觀點解釋「案往舊造說」句的「往舊」，認爲這可以從中國古代文化遺產中的「聯繫性宇宙觀」加以理解，思孟五行說強調有德者作爲「天道」與「人道」的溝通橋樑即是淵源於此，反之，荀子主張「天人之分」反映的則是「斷裂性宇宙觀」的新說。[11] 黃先生的思想史闡釋，可謂發揮了荀子批評思孟的深層意旨。此外，廖名春先生將荀子批評思孟的意旨歸結於人性論的歧異、李景林先生則歸結於天人關係的不同見解等。凡此，乃是就《五行》的文本涵意以外擴大解釋，梁濤認爲諸說多未能扣緊「五行」說本身而流於寬泛、欠缺說服力。[12]

關於荀子批評思孟的旨趣及其思想史意義，以上徵引諸說，解讀角度概分

9 黃先生據王念孫「僻、違，皆邪也。類者，法也。言邪僻而無法也」之說申釋「僻違而無類」句，認爲這與荀子的「統類」觀念有關，故以偏離禮法制度之建構解之。又依楊倞「謂其言幽隱閉結而不能自解說，謂但言堯舜之道而不知其興作方略也」之說申釋「幽隱而無說，閉約而無解」句，故以未能正視政治制度之建構解之。黃俊傑：《孟學思想史論卷二》（臺北：中研院中國文哲研究所，1997 年 6 月），頁 109、500-501。

10 「思孟學派強調『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依據，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。」「思、孟的『道』具有超時空涵義，而且強調『道』的內在化。荀子的『道』則具有強烈的時空意義，荀子所強調的是『道』的客體化，要求『道』落實到人間，達到『盡倫』、『盡制』的效果。」同前註，頁 115、116。

11 同前註，頁 120-123。

12 廖名春：〈思孟五行說新解〉，《哲學研究》1994 年第 11 期。李景林：〈思孟五行說與思孟學派〉，《吉林大學社會科學學報》1997 年第 1 期。參見梁濤的評述，《郭店竹簡與思孟學派》，頁 219-222。

臺灣大學學術期刊資料庫

兩類：一是以簡帛研究爲主體，緊扣《五行》的文本涵意，強調它的德行觀念與荀子的殊異處；一是以孟學或孟荀比較爲主體，參酌《五行》的文本涵意，但更重視納入傳統對於孟荀思想的解說，強調兩造心性、天道觀念的分歧。兩種解讀角度的關注點雖有不同，或德行觀念，或心性、天道觀念，然而因提問的方式相同——對於「荀子批評思孟的旨趣爲何」的問題，都以「荀子與思孟的觀念歧異是什麼（因而他對思孟有所批評）？」的方式提問，所以探討的重點都在釐清兩造學說之觀念涵意的分歧。相較於「是什麼」（What）的提問方式，這個問題還可採取「爲什麼」（Why）的提問方式，如果考慮戰國晚期的思想史背景，「荀子爲什麼對同屬儒門的思孟加以批評」當是這種提問方式的可能表述之一；至於這一提問的解答，不能僅是揭示兩造學說之觀念涵意的分歧，主要還是必須就荀子作爲一個儒者的身分認同課題有所考掘。提問方式的轉換，要求我們更貼近《荀子》的文本脈絡來探討「荀子批評思孟的旨趣爲何」的問題；而當我們轉從荀學脈絡入手，探討儒者的身分認同課題，與前引諸說相較，大致就有兩方面的不同：

（一）前引諸說對荀子批評思孟之旨趣的解說，大體是就「非思孟」的段落作解，而未考慮這個段落所在的「非十二子論」的語境。「非十二子論」從非難儒門以外的「十子」，而「思、孟、俗儒」，到稱許不得勢與得勢的兩種「大儒」，這一文章脈絡顯示荀子作「非十二子論」的儒者情懷與道統意識；它是對「十二子」之思想意向與行動方案的「非（難）」，而不是反駁他們的觀念涵意。荀子批評思孟的旨趣，自然受這一「非（難）」語境的制約，因此有必要擴至「非十二子論」的全文脈絡，重新檢視他的立論旨趣。

（二）荀子既明白提及思孟造有「五行」之說，則荀子非難思孟，自然和「德行」的主題有關，但他是在什麼層次談這個主題？目前的解說，因關注於「荀子與思孟的觀念歧異」，探討的是兩造的「德行觀念」，如仁與禮的關係、聖智與仁義的關係、作爲德行基礎的心性或天道觀念等；然而就「儒者的身分認同」課題而言，荀子非難思孟的旨趣，主要卻是關於「儒者如何成爲一個眞正的君子，進而成就王道政治」的「德行論述」。依「非十二子論」的行

臺灣大學學術期刊資料庫

文格套，每一則非難之詞都是採取三段式的結構，分別指向非難諸子的思想意向、政治作用、論述效應三層：「略法先王而不知其統，猶然而材劇志大，聞見雜博，案往舊造說，謂之五行」針對思想意向，「甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」針對政治作用，「案飾其辭，而祇敬之，曰『此眞先君子之言也』，子思唱之，孟軻和之，世俗之溝瞀儒嚾嚾然不知其所非也，遂受而傳之，以爲仲尼、子游（弓）爲茲厚於後世：是則子思、孟軻之罪也。」針對論述效應（詳下節）。據此，它就不僅是觀念批評，而是涉及一個思想家對於如何建構一己之思想意向、並以行動方案發揮政治作用以及追求自我認同的價值取向——這是一套完整的君子之學或修身論述，亦即涉及儒者要求自我完善以及實現政治理想的「德行論述」。

總之，依本文的提問方式，探討荀子非難思孟的旨趣，當扣緊荀子的儒者情懷與道統意識，進而理解兩造之德行論述的歧異，這也是本文認爲有必要重探這個議題的主要理由。

二、「非十二子論」的主旨：儒者的自我認同與道統意識

> 假今之世，飾邪說，文姦言，以梟亂天下，禽宇嵬瑣，使天下混然不知是非治亂之所在者，有人矣。
>
> （中略）
>
> 不法先王，不是禮義，而好治怪說，玩琦辭；甚察而不惠（急），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，足以欺惑愚眾：是惠施、鄧析也。
>
> 略法先王而不知其統，猶然而材劇志大，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，而祇敬之，曰「此眞先君子之言也」，子思唱之，孟軻和之，世俗之溝猶瞀儒嚾嚾然不知其所非也，遂受而傳之，以爲仲尼、子弓爲茲厚於後世：是則子思、孟軻之罪也。

臺灣大學學術期刊資料庫

若夫總方略，齊言行，壹統類，而群天下之英傑，而告之以大古，教之以至順；奧窔之間，簟席之上，斂然聖王之文章具焉，佛然平世之俗起焉，六說者不能入也，十二子者不能親也；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，成名況乎諸侯，莫不願以爲臣，是聖人之不得埶者也，仲尼、子弓是也。一天下，財萬物，長養人民，兼利天下，通達之屬莫不從服，六說者立息，十二子者遷化，則聖人之得埶者，舜、禹是也。

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。（《荀子・非十二子》）

〈非十二子〉自「假今之世」至「聖王之跡著矣」一節，乃是一篇首尾完整的論說，姑且稱爲「非十二子論」，荀子非難思、孟之文便在其中。分析「非十二子論」批評諸子的行文格套，概分三個部分，如惠施、鄧析之例：先批評諸子言說行爲的思想意向（「不法先王，不是禮義，而好治怪說，玩琦辭」），進而非難此一思想意向的政治作用（「甚察而不急，辯而無用，多事而寡功，不可以爲治綱紀」），最後以此一言說行爲的負面影響作結（「然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾」）。荀子對諸子言說行爲的批評、非難，重點不在針對其具體的學說內容，而是針對諸子言說行爲的思想意向。〈正論〉所載辨正世俗諸說可資對比，如辨正「堯舜擅讓」之說，「夫曰堯舜擅讓，是虛言也，是淺者之傳，陋者之說也，不知逆順之理，小大、至不至之變者也，未可與及天下之大理者也」，[13] 即重在論證此一說法是否合乎客觀事理。至於〈解蔽〉則以「心術」爲主題，批評諸子言說行爲的思想意向皆有所「蔽」，其言：「墨子蔽於用而不知文，宋子蔽於欲而不知得，愼子蔽於法而不知賢，申子蔽於埶而不知知，惠子蔽於辭而不知實，莊子蔽於天而不知人。……此數具者，皆道之一隅也。」[14] 此處批評「惠子蔽於辭而不知實」，顯然

[13] 〈正論〉，頁 336。
[14] 〈解蔽〉，頁 392-393。

臺灣大學學術期刊資料庫

與〈非十二子〉所謂「好治怪說，玩琦辭……其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾」呼應，既揭出惠施的思想意向侷限於「道之一隅」的偏蔽所在，也說明其言說行爲能「欺惑愚眾」的因由。

依「前十子」之例，荀子非難思、孟，先批評他們「略法先王而不知其統……」的思想意向，接著以「甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」非難此一思想意向的政治作用；最後以此一言說行爲造成曲解「仲尼、子弓之義」的後果作結。關於負面影響的文句，「前十子」一律以「然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾」述之，唯思、孟部分，乃以「案飾其辭，而祇敬之，曰『此眞先君子之言也』，子思唱之，孟軻和之，世俗之溝猶瞀儒嚾嚾然不知其所非也，遂受而傳之，以爲仲尼、子弓爲茲厚於後世：是則子思、孟軻之罪也」述之。這一差異的意義當是：前者的非難對象爲儒門以外的「亂家之人」、「百家異說」，所謂「然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾」，乃是批判其爲「蔽於一曲，而闇於大理」的「曲知之人」。至於思、孟一系的儒者，荀子勾勒了「子思唱之，孟軻和之，世俗之溝猶瞀儒……受而傳之」的傳承關係，乃是將思、孟畫入所謂的「俗儒」一系，問題不在「道之一隅」的偏蔽，而是曲解仲尼、子弓的「先君子之言」，遂無法發揮儒者實現王道政治的效驗，與隨後所述仲尼、子弓的「大儒之效」形成對比。

大體上，「非十二子論」的文旨顯示荀子關懷歷史文化、重視政治事功的思想傾向；[15] 如加以細分，荀子對前十子的批判著眼於反思「道術爲天下裂」的思想史課題，從而提出「解蔽」、「正名」等見解以澄清當時的思想亂象；對思、孟的批判則著眼於反思儒家「君子之學」的本務，從而以仲尼、子弓的

[15] 陳啓雲據荀子批評十子的用語，認爲荀子的批評都是以事功成效爲標準，這種「功用主義」正反映戰國晚期由「眞理關注」轉型爲「文化關懷」、以「義理之學」爲核心的「哲學思維」轉爲以「事理之學」爲核心的「歷史思維」的思想文化發展定向的一個轉折環節。陳啓雲：〈漢初「子學沒落、儒學獨尊」的思想史底蘊〉，《中國文哲研究集刊》第 22 期（2003 年 3 月），頁 127-156。

臺灣大學學術期刊資料庫

「大儒之效」作爲典範——這是屬於「儒者如何行道（傳述先王之道）」的課題。「略法先王而不知其統……案飾其辭而祇敬之，曰：此眞先君子之言也。」「先君子之言」的「君子」，或可實指爲孔子、子弓，同時也顯示「君子之學」是儒者本務，意謂：儒者必須透過學習成爲「君子」以實現王道政治的理想——這才是眞正傳述了先王之道。荀子認爲思孟雖然也造就一套君子德行的學說（「五行」說），然而這套學說卻無當於儒者成爲眞正的君子、進而實現王道政治的本務，這樣的儒者僅是「誦數之儒」，雖然「材劇志大，聞見雜博」，但他們的思想意向曲解「君子之學」，以至於其言行的政治效驗不能如仲尼、子弓等「先君子」一般實現王道政治。荀子的視角如此，下文遂接著標舉仲尼、子弓的「大儒」典範作爲對照。荀子稱頌仲尼、子弓的文句與批評諸子的行文格套相仿，先稱許仲尼、子弓的思想意向（「總方略，齊言行，壹統類」），接著稱許他的政治作用（「群天下之英傑，而告之以大古，教之以至順；奧窔之間，簟席之上，斂然聖王之文章具焉，佛然平世之俗起焉，六說者不能入也，十二子者不能親也」），再以他對歷史的深遠影響作結（「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，成名況乎諸侯，莫不願以爲臣」）。兩相對照可見：荀子以「誦數之儒」定位思、孟一系的「俗儒」；相對地，則是標舉仲尼、子弓的「大儒之效」作爲自許的典範，這一典範姑且以「統類之儒」稱之。「總方略，齊言行，壹統類」云云，乃是稱許「大儒」的完備德行，以此傳述先王之道，並且實現儒者的自我價值。

總之，荀子身爲一個儒者，懷抱著儒者的自我認同與道統意識——亦即他以如何成爲一個眞正的儒者爲念，想見「大儒」的爲人，自許追隨仲尼、子弓的「大儒之效」，並遙接「舜、禹之制」的統緒。這一譜系的核心觀念就是「儒效」觀念——一個眞正的儒者當如仲尼、子弓一般，「總方略，齊言行，壹統類」，以他的完美德行以及政治效驗證明他確實傳述了先王之道。就此而言，荀子非難思孟的動機，乃是質疑：你們是眞正的儒者嗎？這一質疑，籠統地說，反映了荀子對「君子之學」的體認與思孟有異。這可由兩個層面理解：

臺灣大學學術期刊資料庫

（一）儒者建構一己的思想意向乃源自其有志於成爲「君子」的治學方向，而其學養深度則取決於對「先王之道」（大體是以「詩書禮樂」的「四術」爲主要文本依據）的理解與詮釋。就此，荀子批評思孟「略法先王而不知其統……聞見雜博」，或批評俗儒「不知法後王而一制度，不知隆禮義而殺詩書」，也就反襯出他有一套異於思孟的「君子之學」，以致建構出不同型態的思想意向。（二）儒者的思想意向，置於戰國中晚期的歷史情境，乃係透過言說行爲而表現，而言行的宗旨主要在於事道、行道的政治功業。就此，儒者的道統意識，必然要求如何將一己的言說化爲有意義的行動方案，這般的行動主體，亦源自「君子之學」的養成。對於儒者作爲一個行動主體的思想意向與行動效驗，荀子的體認爲何，他何以會認爲思孟之學「甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」，無法實現王道政治？以下就對這兩個課題加以申論，以闡明荀子「德行論述」的意旨所在。

三、「君子之學」兩型：孟、荀的「詩書」之學

> 孟子謂萬章曰：「一鄉之善士，斯友一鄉之善士；一國之善士，斯友一國之善士；天下之善士，斯友天下之善士。以友天下之善士爲未足，又尚論古之人。頌其詩，讀其書，不知其人，可乎？是以論其世也。是尚友也。（《孟子・萬章下》）[16]
>
> 聖人也者，道之管也。天下之道管是矣，百王之道一是矣，故《詩》、《書》、《禮》、《樂》之歸是矣。《詩》言是其志也，《書》言是其事也，《禮》言是其行也，《樂》言是其和也，《春秋》言是其微也。……天下之道畢是矣。鄉是者臧，倍是者亡。鄉是如不臧，倍是如不亡者，自古及今，未嘗有也。（《荀子・儒效》）

[16] 宋・朱熹著：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1994 年 11 月），頁 452。以下《孟子》引文，悉據此書，僅標篇名頁碼。

臺灣大學學術期刊資料庫

〈非十二子〉非思孟「甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」句，楊倞注：「僻違無類，謂乖僻違戾而不知善類也；幽隱無說，閉約無解，謂其言幽隱閉結而不能自解說——謂但言堯舜之道而不知其興作方略也。荀卿常言法後王，治當世，而孟軻、子思以爲必行堯舜文武之道然後爲治，不知隨時設教，救當世之弊，故言僻違無類。」[17] 將荀子非難思、孟的原由，指向荀子的「法後王」觀念，此因楊倞有見荀子將思、孟繫屬於「俗儒」一系，故參照〈儒效〉非難「俗儒」之文「略法先王而足亂世術，繆學雜舉，不知法後王而一制度，不知隆禮義而殺詩書」作解。[18] 楊倞認爲兩造的分歧在於政治觀念的不同，因此認爲「無類」、「無說」、「無解」的評語乃是指涉思、孟的「不知隨時設教」、「不知其興作方略」。政治觀念的分歧自然是存在的，但這兩段文句畢竟是以區辨俗儒、大儒爲主旨，其第一義應該是針對儒者應有的君子學養而發，依上節所述，應當置於「君子之學」的脈絡中索解，這個脈絡等同於質問「如何成爲一個眞正的儒者」，它要求儒者必須成爲君子，「君子者，法之原也」，是實現王道政治的根本。

荀子批評思孟一系儒者「略法先王而不知其統」，且進一步表述爲「不知法後王而一制度，不知隆禮義而殺詩書」，在君子之學的脈絡中，當參照〈勸學〉「其數則始乎誦經（詩書），終乎讀禮；其義則始乎爲士，終乎爲聖人」作解。[19] 荀子認爲「詩書禮樂」的文本，就其體現古今同情的永恆常道而言，它承載了「百王之道」，就其作爲「善政」的典範而成爲可「法」的對象而言，它就是周代的「傳政」，亦即學者所要傳承的「後王」「制度」——「詩書禮樂」乃是「王制」之書。「法後王而一制度」，意謂：成爲君子的途徑在於肯認「詩書禮樂」是「王制」之書，透過由「法」而「一（壹）」的修身進程，「始乎爲士，終乎爲聖人」，亦即其人能由「好法而行」到「依乎法而又

17 〈非十二子〉，頁 94。
18 〈儒效〉，頁 138。
19 〈勸學〉，頁 11。

臺灣大學學術期刊資料庫

深其類」，[20] 成爲一個處世應變能「宗原應變，曲得其宜」的完善君子。[21]「隆禮義而殺詩書」，係就治學之「數」而言，或「隆」或「殺」，並非強調「禮義」較「詩書」有更崇高的價值，或是更爲貼近具體的「後王」、「制度」，而是強調在由「法」而「一（壹）」的修身進程中，「其數則始乎誦經（詩書），終乎讀禮」——「學至乎禮而止矣」、「夫是之謂道德之極」。「隆禮義而殺詩書」與「法後王而一制度」爲並列句，如同「後王」「制度」乃是互文，「禮義」、「詩書」兩端，亦不宜割裂來看，或「隆」或「殺」，不在文本的重要性有輕重之別，而是側重表示治學的進程：在「其數」的層次，乃是從初階到高階之意，強調學者必須超越「學雜志，順詩書」的「聞見雜博」，而歸止於「禮義」的「一隆」之道；在「其義」的層次，則是意指避免成爲「察辯（而無類）」的「散儒」，[22] 而要求自我成爲「統類之行」的「大儒」，具備「宗原應變，曲得其宜」的行道能力（「統類之行」、「宗原應變，曲得其宜」的涵意，詳見第四節的討論）。

荀子以「法後王而一制度」、「隆禮義而殺詩書」表述君子之學的治學取徑，他究竟是如何看待「詩書」對於君子之學的意義呢？「聖人也者，道之管也。……《詩》言是其志也，《書》言是其事也」，聖人作爲歷史上的偉大行動者，他們的思想意向與行動偉業，被寫成「故事」而記憶在「詩」、「書」當中。對儒者來說，閱讀這些故事，理解這些故事的啓示意義，這一學習經驗，有助於儒者成爲「君子」。孟子的詩書之學，重在「知其人」、「論其世」，這是把「詩」、「書」當「故事」之書讀；荀子的詩書之學，重在肯定它體現了完備的聖人之道（「天下之道畢是矣」），而把「詩」、「書」當「王制」之書讀。孟子把「詩」、「書」當「故事」之書讀是怎樣一種學習經

20 〈修身〉，頁 33。

21 〈非十二子〉，頁 105。

22 〈勸學〉，頁 17。據〈勸學〉，「隆禮義而殺詩書」之說，明顯係針對「陋儒」「散儒」而發，指涉此類儒者僅以「詩書之學」逞其聞見之博，然而卻「不隆禮」而導致背離儒者的「修身」本務。

臺灣大學學術期刊資料庫

驗？閱讀故事如何成爲君子、成爲怎樣的君子？另一方面，把「詩」、「書」當「王制」之書讀，又是怎樣的一種學習光景呢？以下就透過探討孟、荀學習「詩書」的不同視角，來呈現兩人對於君子之學的不同宗旨，以及由此而對君子的人格內涵有不同的理解。

（一）孟子把「詩」、「書」當「故事」之書讀

二十世紀的重要政治哲學家漢娜・阿倫特（Hannah Arendt）在探討人的基本境況（the basic condition）與主要活動的課題時，分辨了人的三個主要活動：勞動（labor）、工作（work）、行動（action）。基於自然生命生死盛衰過程的「必需性」（necessity），因而人必須「勞動」；基於生活於人爲事物世界當中的「世界性」（worldliness），因而人必須「工作」；基於生活於「人們之間」的「複數性」（plurality），因而人必須「行動」。所謂「人們之間」，意指一種「公共領域」，這是人們純粹爲了實現自我意義而產生的「顯現空間」（space of appearance），既不爲滿足生命的欲求，也不爲創造實用與美好的事物，人們就是透過「行動」介入這個作爲顯現空間的人間世界，從而彰顯自我的獨特性：「在行動和言說中，人們表明了他們是誰，積極地揭示出他們獨特的個人身份，從而讓自己顯現在人類世界中」。漢娜・阿倫特強調行動的本質在於彰顯自我之獨特性的意義，因此特別分辨「某人是『誰』」與「某人是『什麼』」的不同：「某人是『誰』（who）不同於他是『什麼』（what），後者是他的品質、天賦、才能和缺點，對之他既可以顯示也可以隱藏，而他是『誰』的彰顯則蘊含在他的一言一行中，只有在徹底的沉默或絕對的不作爲中才能隱藏起來。」[23]

讀「故事」，焦點總在故事中的某個「誰」。孟子強調誦讀「詩」、「書」必然要「知其人」，意謂著要召喚出故事中的那個以行動和言說彰顯自

[23] （美）漢娜・阿倫特（Hannah Arendt）著，王寅麗譯：《人的境況》（上海：上海人民出版社，2009 年 1 月），頁 141。

臺灣大學學術期刊資料庫

我的「人」，行動者的在場，是能與他爲「友」的前提。讀者與故事中的主人公彷彿當面交談，莫逆於心，乃能「論其當世行事之迹」，[24] 從而理解他的行動的意義所在，這就是所謂的「以意逆志」。[25] 孟子採取「以意逆志」的讀詩法，茲舉一例見之。孟子和弟子公孫丑討論「高叟說詩」一章，涉及〈小弁〉、〈凱風〉二詩的解讀，這兩詩的主題和「怨」有關。[26] 高叟因著〈小弁〉詩中的文辭顯露出「怨」的心情，而將其理解爲「小人之詩」；孟子不以爲然，反倒由詩人「怨」的心情體會出他的孺慕之心，而由這種孺慕之心體會他的「親親之仁」；在公孫丑的追問下，透過比對〈凱風〉的「不怨」，更揭示出由於不同處境而決定了君子的應對，因此重要的是要揣摩他們的眞正意向。可見，學詩的眞諦在於將詩中的古代君子視爲朋友，讓他在場訴說他的故事，讀者將心比心，理解他的生活處境、應對方式，體貼他的幽微心情，如此才能見證其中的「君子之道」，獲得君子如何行動的啓示。正是反覆透過這種與故事中人的交流，讀者獲得具體的引導，有了成爲「君子」的可能；從而透過歷史這本大故事書，往古來今，認識人的歷史經驗所教導的「人」的存在意義。

孟子學習「詩書」，焦點放在故事中的某個「誰」，經由「以意逆志」，理解他的行動意義，獲得「君子之道」的啓示。孟子學習「詩書」的視角如此，直接關涉他對君子人格內涵的理解。蔣年豐先生曾從精神現象著眼，詮釋了孟子「以意逆志」說對於君子人格內涵的意義，他認爲孟子發揮了孔子「興於詩」的「詩教」所發端的「仁德興發」精神，強調「以意逆志」的讀詩過程，使讀者自覺地感發志意，提昇擴大精神能量。[27] 據《孟子》書中所載，孟子對詩的解讀往往引用孔子說詩作爲印證，可見孟子的詩教乃是自覺與孔子會

24 《孟子・萬章下》，朱註語，頁 453。

25 參見陳昭瑛針對孟子「知人論世」說的闡釋，儒者對於閱讀或學習，總是強調精神相契。陳昭瑛：《儒家美學與經典詮釋》（臺北：臺大出版中心，2005 年 8 月），頁 67-89。

26 《孟子・告子下》，頁 476。

27 蔣年豐：〈從「興」的觀點論孟子的詩教思想〉，收在《文本與實踐（一）——儒家思想的當代詮釋》（臺北：桂冠圖書公司，2000 年 8 月），頁 177-199。

臺灣大學學術期刊資料庫

通，相比之下，荀子則顯得較爲疏離。[28] 除了從精神現象闡釋，如從朱熹所謂「論其當世行事之迹」的行動現象著眼，「以意逆志」說對於君子之學的意義，其實還意謂著透過行動意向的相契，讀者可以將自己化身爲「古之人」，重現他的行動與言說，既辨認出「他是誰」，也認識了「我是誰」——一個具有獨特性的君子。

> 孟子曰：伯夷，目不視惡色，耳不聽惡聲。非其君不事，非其民不使。治則進，亂則退。橫政之所出，橫民之所止，不忍居也。思與鄉人處，如以朝衣朝冠坐於塗炭也。當紂之時，居北海之濱，以待天下之清也。故聞伯夷之風者，頑夫廉，懦夫有立志。伊尹曰：「何事非君？何使非民？」治亦進，亂亦進。曰：「天之生斯民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺。予，天民之先覺者也；予將以此道覺此民也。」思天下之民匹夫匹婦有不與被堯舜之澤者，若己推而內之溝中，其自任以天下之重也。柳下惠，不羞汙君，不辭小官。進不隱賢，必以其道。遺佚而不怨，阨窮而不憫。與鄉人處，由由然不忍去也。「爾爲爾，我爲我，雖袒裼裸裎於我側，爾焉能浼我哉？」故聞柳下惠之風者，鄙夫寬，薄夫敦。孔子之去齊，接淅而行；去魯，曰：「遲遲吾行也。」去父母國之道也。可以速而速，可以久而久，可以處而處，可以仕而仕，孔子也。孟子曰：伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。孔子之謂集大成。集大成也者，金聲而玉振之也。金聲也者，始條理也；玉振之也者，終條理也。始條理者，智之事也；終條理者，聖之事也。智，譬則巧也；聖，譬則力也。由射於百步之外也，其至，爾力也；其中，非爾力也。（〈萬章下〉）

[28] 譚宇權考察孟學淵源孔學的具體證據，依孟子自述學術淵源、以同一部經典爲基礎展開論述以及引述孔子言中所顯示的思想承傳與進一步發明等客觀事實，認爲孟學與孔學構成第一級的淵源關係。至於荀學與孔學的關係，因有著重大的思想轉向，僅能視爲第二級的淵源關係。譚宇權：《孟子哲學新論》（臺北：文津出版社，2011 年 1 月），頁 2-31。

臺灣大學學術期刊資料庫

這則記錄的主要內容係孟子對於伯夷、伊尹、柳下惠、孔子等古之人行動意向的傳述：「橫政之所出，橫民之所止，不忍居也。思與鄉人處，如以朝衣朝冠坐於塗炭也」、「思天下之民匹夫匹婦有不與被堯舜之澤者，若己推而內之溝中，其自任以天下之重也」、「與鄉人處，由由然不忍去也」、「孔子之去齊，接淅而行；去魯，曰：『遲遲吾行也。』去父母國之道也」。孟子傳述的重點在於這些古代仁人的行動意向（「思」），當然這是透過自己與這些古代仁人的「以意逆志」而得。有意思的是，孟子在傳述他們的行動意向時有一種特別的語言風格，就是讓他們發言，而這些發言實際上是孟子的「代言」：「天之生斯民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺。予，天民之先覺者也；予將以此道覺此民也」、「爾爲爾，我爲我，雖袒裼裸裎於我側，爾焉能浼我哉」、「遲遲吾行也」——實境重演作爲一個獨特之行動者的「我」，在行動當下的行動意向，彷彿自己親歷過去某個具體情境、成爲那個「我」。這一語言風格的重要意義是：對於有著君子之志的人來說，所謂「論其當世行事之迹」，其實就是重現這些獨特行動者各自的故事，除了理解他們之間有著相同的價值取向，都堅持著「仁義」的普世價值，「行一不義、殺一不辜而得天下，皆不爲也」；同時還能辨認出他們是一個個獨特的「我」，「伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也」。因此，對於這些行動故事所帶來的啓發，一方面是對於不同性格類型的人各有感應，「聞伯夷之風者，頑夫廉，懦夫有立志」、「聞柳下惠之風者，鄙夫寬，薄夫敦」；另一方面，對於能夠重現行動的讀者來說，經由扮演各有風格的古人，自我內在的潛能與嚮往被反覆演練，最終將是釐清一個獨具風格的自我所在。孟子自道：「乃所願，則學孔子也」，「學孔子」當然不是複製一個孔子，而是心所嚮往，「想見其爲人」，承繼其志業，面對自己的眞實內在與當代使命，在行動中彰顯自我，也就是那個「我知言，我善養吾浩然之氣」的「我」。[29]「仁

[29] 讀〈萬章下〉第 1 章（頁 439-441），必須照應〈公孫丑上〉第 2 章（頁 317-325），乃能眞切掌握其意旨。

臺灣大學學術期刊資料庫

義」誠然是普世價值，但或許更重要的是：經由每個獨特君子的行動，將這一普世價值加以實踐。故知：孟子所謂的君子德行，乃是各具風格的君子，透過各種獨特的道德行動，將「仁義」的普世價值實踐出來。

（二）荀子把「詩」、「書」當「王制」之書讀

在經學史上，荀子最被稱道的就是傳經之功，以及將《春秋》與「詩書禮樂」（先秦所謂「四術」）整合，形成「五經」的雛型並加以闡釋。[30] 荀子的闡釋，基本上是將其視爲體現聖人之道的「王制」，是實現王道政治的終極文本。這並非意指它提供一套統治理論，而是它提供了一套行動範例，有待君子的學習。這一套行動範例承載著「天下之道」、「百王之道」的智慧精華，指引著人們的思想意向（「志」）、行動偉業（「事」）、行爲法則（「行」），建構「群居和一」的政治生活（「和」），[31] 並且以語言隱喻精微的正義價值（「微」）。[32] 儒者經由對這一套行動範例的學習，最終成爲一個足堪實現王道政治的行動者。

「法後王而一制度」的學習宗旨，已經顯示荀子詩書之學的「王制」觀點。孟子的學習經驗，經由讀「故事」而與「複數的」獨特行動者交談爲友，從而自己也成爲一個獨特的行動者，而這般經驗似乎也會鼓舞人們不斷向前行動的勇氣；荀子乃異於此，他以肯定「詩書」是「王制」之書爲前提，它是一套超乎個性的行動範例，人們的行動要以這一套範例爲「壇宇宮廷」，雖然仍

[30] 徐復觀：《中國經學史的基礎》（臺北：臺灣學生書局，1982 年 5 月），頁 34-35。

[31] 〈樂論〉：「故樂在宗廟之中，君臣上下同聽之，則莫不和敬；閨門之內，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。故樂者審一以定和者也，比物以飾節者也，合奏以成文者也；足以率一道，足以治萬變。」頁 379-380。

[32] 〈王霸〉：「仲尼無置錐之地，誠義乎志意，加義乎身行，著之言語，濟之日，不隱乎天下，名垂乎後世。」頁 204。

臺灣大學學術期刊資料庫

可以「騁志意」，但要「止之」，止於「禮義」的「一隆」之道；[33] 否則，「將以窮無窮，逐無極與？其折骨絕筋，終身不可以相及也。」[34] 如此理解，可見荀子指責思、孟一系的俗儒「不知法後王而一制度，不知隆禮義而殺詩書」，重點其實在「一」、「隆」的字眼，儒者的行動當以「禮義」、「王制」爲其「一隆」之道。果如此，則荀子的詩書之學是怎樣的一種學習光景呢？

一個明顯的事實，荀子的論說屢屢徵引「詩書」爲證。蔣年豐先生統計《荀子》書中引《詩》達八十三次，且以〈雅〉〈頌〉爲主。蔣先生由此推論荀子思想脫胎於《詩》《書》，藉引《詩》以證明禮之「文」「明」與「通」的作用，因此道德主體也呈現出一個「克明克類」的人格世界。[35] 茲舉一例，以見荀子對「詩書」的解讀乃以「禮義」之道爲依歸。這一例的關鍵詞是「溫溫」。

> 好法而行，士也；篤志而體，君子也；齊明而不竭，聖人也。人無法，則倀倀然；有法而無志其義，則渠渠然；依乎法而又深其類，然後溫溫然。（〈修身〉）
>
> 君子寬而不侵，廉而不劌，辯而不爭，察而不激，寡（直）立而不勝，堅彊而不暴，柔從而不流，恭敬謹愼而容（裕）。夫是之謂至文。《詩》曰：「溫溫恭人，惟德之基。」此之謂也。（〈不苟〉）

---

33 〈解蔽〉：「故學也者，固學止之也。惡乎止之？曰：止諸至足。曷謂至足？曰：聖王也。聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也；兩盡者，足以爲天下極矣。」頁 406-407。〈儒效〉：「君子言有壇宇，行有防表，道有一隆。言道德（政治）之求，不下於安存；言志意之求，不下於士；言道德之求，不二後王。道過三代謂之蕩，法二後王謂之不雅。高之下之，小之臣（巨）之，不外是矣。是君子之所以騁志意於壇宇宮庭也。」頁 146。

34 〈修身〉，頁 31。

35 蔣年豐先生經由分析荀子引《詩》的特點，推論荀子思想脫胎於《詩》《書》，因而他的主體哲學強調「克明克類」的人格世界。蔣年豐：〈荀子「隆禮義而殺詩書」涵義之重探——從「克明克類」的世界著眼〉，東海大學文學院編：《第一屆中國思想史研討會論文集——先秦儒法道思想之交融及其影響》（臺中：東海大學文學院，1989 年 12 月），頁 123-143。

臺灣大學學術期刊資料庫

是以不誘於譽，不恐於誹，率道而行，端然正己，不爲物傾側：夫是之謂誠君子。《詩》云：「溫溫恭人，維德之基。」此之謂也。（〈非十二子〉）

至道大形：隆禮至法則國有常，尚賢使能則民知方，纂論公察則民不疑，賞克罰偷則民不怠，兼聽齊明則天下歸之；然後明分職，序事業，材技官能，莫不治理，則公道達而私門塞矣，公義明而私事息矣……夫是之謂政教之極。故天子不視而見，不聽而聰，不慮而知，不動而功，塊然獨坐而天下從之如一體，如四肢之從心：夫是之謂大形。《詩》曰：「溫溫恭人，維德之基。」此之謂也。（〈君道〉）

第一則，並非引詩爲證之例，但更能直接見證荀子的讀詩經驗。由「好法而行」、而「篤志而體」到「依乎法而又深其類」的「齊明」，這是荀子常見說明君子之學如何「眞積力久則入」的積習過程。他在形容完美德行時，用了「溫溫然」作爲狀詞，這相當於稱述這種人格是「至文」，擁有最完美的德行（由第二例可知）。這個例子，荀子其實是不著痕跡地化用了他所熟悉的詩句「溫溫恭人，惟德之基」。其餘三則都是在論說君子德行時，引「溫溫恭人，惟德之基」爲證，顯示荀子將「詩」中故事所呈現的德行範例，解讀爲禮義化君子的人格內涵，包括：中道的性情、直道而行的意志，以及王道政治之所繫等等。

對於「詩」、「書」的「故事」性質，荀子應該也是知道的。例如：舜的「入孝出弟」（1）以及「堯舜擅讓」（2）的故事；周公在「武王崩，成王幼」的緊要關頭時「以枝代主」、「以弟誅兄」（3）的故事等。但是荀子在讀這些故事時，並無意召喚故事中的行動者而與之爲「友」，他對於故事中的「人」，不是那獨特的某個「誰」（who），而是某種類型的「什麼樣的人」（what），可以一律稱爲「大儒」。如此，這些故事的意義都可以透過「禮義之分」的「大理」衡之：

（1）若夫志以禮安，言以類使，則儒道畢矣。雖舜，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

臺灣大學學術期刊資料庫

> 衷；從命則親辱，不從命則親榮，孝子不從命乃義；從命則禽獸，不從命則脩飾，孝子不從命乃敬。故可以從而不從，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、端慤以愼行之，則可謂大孝矣。（〈子道〉）
>
> （2）故天子生則天下一隆，致順而治，論德而定次，死則能任天下者必有之矣。夫禮義之分盡矣，擅讓惡用矣哉！……夫曰「堯舜擅讓」，是虛言也，是淺者之傳，陋者之說也，不知逆順之理，小大、至不至之變者也，未可與及天下之大理者也。（〈正論〉）
>
> （3）天子也者，不可以少當也，不可以假攝爲也；能則天下歸之，不能則天下去之，是以周公屏成王而及武王以屬天下，惡天下之離周也。成王冠，成人，周公歸周反籍焉，明不滅主之義也。周公無天下矣；鄉有天下，今無天下，非擅也；成王鄉無天下，今有天下，非奪也；變埶次序節然也。（〈儒效〉）

對荀子來說，這些故事有著「類型」的意義：他們都是具備「志以禮安，言以類使」之德行的「大儒」，而「大儒」在面對各種不同的情況，尤其是非常態的變故，必然能將「禮義之分」貫徹實踐，這種智能，荀子就以「宗原應變，曲得其宜」表述之。這種閱讀角度，反映了「隆禮義而殺詩書」的治學方法，「禮義之分」如何被貫徹實踐，成爲解釋「詩」「書」中各個故事意義的共同關注。這種閱讀方式，關注於故事中的人物，不再是一個獨特的行動者，而是充分體現「王制」之完美行動的範例類型，他們有著類似的德行，完成類似的功業，留下類似的榮名；如此，才堪稱「大儒」。

「詩」、「書」的故事，是「大儒之稽」、「大儒之效」、「大儒之徵」的範例，對儒者來說，閱讀詩書所獲得的最大啓示爲：「若夫志以禮安，言以類使，則儒道畢矣。雖舜，不能加毫末於是矣。」舜，或許是儒家最偉大的「先王」，他的故事揭示的也就是「志以禮安，言以類使」的完美德行，面對不倫的父母兄弟，他能「明於從不從之義，而能致恭敬，忠信、端慤以愼行之」，表現出「宗原應變，曲得其宜」的聖智。舜因爲具備這般的德行、聖

臺灣大學學術期刊資料庫

智，故亦是一個實現王道政治的完美統治者：「一天下，財萬物，長養人民，兼利天下，通達之屬莫不從服，六說者立息，十二子者遷化，則聖人之得埶者，舜、禹是也。」

孟子對於舜之孝悌故事的解讀，完全不同於此，他側重體會舜的怨中之慕所蘊含的「君子之志」，這不僅是從舜的故事中讀出孝悌之道的普世價值，孟子還呼應孔子對舜的評價「舜其至孝矣，五十而慕」，肯定這是舜實踐仁義的獨特形式。當弟子桃應提出「舜爲天子，皋陶爲士，瞽瞍殺人，則如之何？」之問，孟子的回應是「舜視棄天下，猶棄敝蹝也。竊負而逃，遵海濱而處，終身訢然，樂而忘天下。」[36] 這一討論或許具有道德抉擇的涵意，但孟子對舜的「以意逆志」，則顯然是要高揚舜的獨特德行，所謂「視天下悅而歸己，猶草芥也，惟舜爲然。」[37] 這是舜的獨特人格，表現純粹的天性之德，孟子並以「君子所性，仁義禮智根於心」的價值意向，以及「四體不言而喻」的道德行動者形象理解這一人格的德行內涵。在孟子的解讀版本當中，舜作爲統治者的形象相對模糊，他在政治權勢與家人親情之間總以後者爲重，相較於周文王之爲「仁政」典範，舜則允稱「性善」典範。[38]

如上所見，孟子認知的君子德行，乃是各具風格的君子，透過各種獨特的道德行動，實踐「仁義」的普世價值。荀子認知的君子德行，則強調「志以禮安，言以類使」的思想意向以及伴隨而來的「宗原應變，曲得其宜」的行動能力，就以這般的「聖智」來實踐「仁義」的普世價值。以下續就荀子的德行論述加以申論，並且據此解說他非難思孟「甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」的指涉涵意。

---

36 〈盡心上〉，頁 504。

37 〈離婁上〉，頁 403。

38 鍾彩鈞認爲孟子對舜、文王、孔子的稱述有不同的意義指涉：「舜是性善說的典範，文王是諸侯的模範，孔子則爲孟子自身所取法」。本文強調獨特性的看法，在此也可以印證。鍾彩鈞：〈孟子思想與聖賢傳統的關係〉，黃俊傑主編：《孟子思想的歷史發展》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995 年 5 月），頁 1-22。

臺灣大學學術期刊資料庫

四、「儒道」：荀子的德行論述

> 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。雖舜，不能加毫末於是矣。……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〉）
>
> 其言有類，其行有禮，其舉事無悔，其持險應變曲當。與時遷徙，與世偃仰，千舉萬變，其道一也。是大儒之稽也。（〈儒效〉）
>
> 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。……齊給便敏而無類，雜能旁魄而無用，析速粹孰而不急，不恤是非，不論曲直，以期勝人爲意，是役夫之知也。（〈性惡〉）
>
> 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。（〈非十二子〉）

荀子對於「儒道」（「大儒」德行）的表述，上引前兩則，「志以禮安，言以類使」或「其言有類，其行有禮」云云，主要係就「聖智」而言；後兩則則是對比於「大儒」德行的反面表述，可見荀子對辯者與俗儒有類似的非議，惟辯者乃「蔽於辭而不知實」，偏於指陳言說與實在割裂的情形，而非難之「齊給便敏而無類，雜能旁魄而無用，析速粹孰而不急」；俗儒則是「聞見雜博」，偏於指陳其言說不足以傳述先王之道，而非難之「僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」，此特就儒者應有的「以言行道」而說。正因「如何以言行道」已成爲儒者自我認同的主要課題，荀子對「大儒」德行的描述，遂以「以言行道」的聖智爲主要內涵：一方面以「志以禮安」或「其行有禮」表述大儒的思想意向，一方面則以「言以類使」或「其言有類」表述大儒的行動效驗，「類」字尤其是指涉「以言行道」之能「持險應變曲當」的行動能力。荀子所認知的「儒道」，大要如此，以下說明其中的德行論述內容。

臺灣大學學術期刊資料庫

（一）「大行」：「其言有類，其行有禮」的聖智

關於「德行」，荀子特以「大行」加以標示，所謂「從道不從君，從義不從父」，這並非挑戰既有的倫理關係架構，也不是背離一般的倫理行爲，而是面對各種具體情境都能實踐倫理法則的能力，如舜的例子所示，「明於從不從之義，而能致恭敬，忠信、端慤以愼行之」，它強調的是「其言有類，其行有禮」的聖智德行。荀子雖然區分「小行」、「中行」、「大行」三項，但「小行」、「中行」之分僅是倫理關係架構的適用範圍由家族擴大爲國族，均屬於倫理行爲的層面；至於「大行」，則是強調儒者該有的道德行動能力，這是屬於道德行動的層面。荀子所謂「行之」，就混用了這兩層意思。

> 彼學者，行之，曰士也；敦慕焉，君子也；知之，聖人也。（〈儒效〉）
>
> 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；明之爲聖人。聖人也者，本仁義，當是非，齊言行，不失豪釐，無他道焉，已乎行之矣。（〈儒效〉）

「行之，曰士也」的「行」是「行爲」（behavior）之意；在「君子之學」的修身過程中，首先是要遵行所學的古典倫理教訓（「之」），合於倫理的行爲即是「善行」。「學至於行之而止矣。行之，明也；明之爲聖人」的「行」則是「行動」（action）之意；君子之學的終極目標乃是成爲一個「行之」而又能「明之」「知之」的聖人。君子之學所謂「明」「知」，不在聞見雜博、不在累積知識，也不僅於遵行倫理規範，而是「端（喘）而言，蝡而動，一可以爲法則」，在道德行動中證實自己是一個「明德」君子。於此可見：荀子以「材劇志大，聞見雜博」描述思、孟一系儒者，正是認爲其學不足以成爲這般的「明德」君子。

如第二節所述，荀子是在儒者的自我認同與道統意識中批評思、孟，他關切的是「如何成爲一個眞正的儒者」，得以在政治領域中實現王道政治。「德行」當然就不僅是倫理行爲，更重要的如何充分體現倫理意義的道德行動。具

臺灣大學學術期刊資料庫

備這般的道德行動能力，才是「君子者，法之原也」、「君子理天地」的「君子」；也唯有這樣的「君子」才是實現王道政治的「治人」、也才是能夠「天地官而萬物役」的「至人」。「善行」，以善惡與否爲尺度；「德行」，則以偉大與否爲尺度。「文王欲立貴道，欲白貴名，以惠天下……於是乎貴道果立，貴名果白，兼制天下」，此即稱頌文王的偉大；[39]「義榮、埶榮，唯君子然後兼有之」，君子以其德行而偉大；[40] 荀子好言「大」字，「大人」、「大君子」、「大物」云云，如「雲賦」的雲雨意象，即是稱頌這般具有道德實踐能力的偉大行動者。[41]

（二）「統類之行」：「宗原應變，曲得其宜」的行道能力

「大儒」是一個「其言有類，其行有禮」的行動者。他的行動效驗來自「志以禮安」的思想意向，這意謂著行動者處於「足禮」的意向狀態，而這種意向狀態的產生並非自然天成，而是在遵循禮法的倫理經驗「眞積力久」之後，行動者的意向狀態乃由「法禮」轉化爲「足禮」，行動過程中所引發的「知慮」、「志意」、「血氣」等不同層面的意向活動，皆專以禮法爲歸趨，因而在行動中「樂樂兮其執道不殆也，炤炤兮其用知之明也，修修兮其統類之行也」。[42]

> 法先王，統禮義，一制度；以淺持博，以古持今，以一持萬；苟仁義之類也，雖在鳥獸之中，若別白黑；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，無所儗作，張法而度之，則晻然若合符節：是大儒者也。（〈儒效〉）

39 〈君道〉，頁 243。

40 〈正論〉，頁 343。

41 參見拙文：〈「逝者」的意象：孟子、荀子思想中的流水、雲雨隱喻〉，《成大中文學報》第 31 期（2010 年 12 月），頁 1-26。

42 「統類之行」上原有「用」字，據王引之說刪。〈儒效〉，頁 132-133。關於「足禮」的意向狀態，詳見拙著：《語言、社會與歷史意識——荀子思想探義》（臺北：花木蘭出版社，2009 年 9 月），頁 55-69。

臺灣大學學術期刊資料庫

「其言有類，其行有禮」的道德行動，一端指向「宗原」的價值取向，「法先王，統禮義，一制度；以淺持博，以古持今，以一持萬」的述詞即偏向於此，這意謂著行動者能根據先王、禮義、制度的價值取向，妥善應對當今、複雜、多變的現實情況；一端則指向「應變」的現實關懷，「苟仁義之類也，雖在鳥獸之中，若別白黑；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，無所儗作，張法而度之，則晻然若合符節」的述詞則偏向於此，這意謂一個「有原」的行動者，他能「明振毫末」（「苟仁義之類也，雖在鳥獸之中，若別白黑」，是其較具體的說法）；他能「舉措應變而不窮」（「倚物怪變，所未嘗聞也，所未嘗見也」云云，是其較具體的說法）。[43] 荀子強調這般的「明察」是儒者道德行動的必備能力，就儒者自我認同的意義而言，這一行動能力乃特異於那些欠缺「明察」而無法辨正邪說辟言的「誦數之儒」；同時也是廓清那些以「察辯」著稱之「家言邪說」的基本能力。[44]

由上述分析「宗原應變」的價值取向與現實關懷來看，誠如東方朔（林宏星）〈「先王之道」與「法後王」——荀子思想中的歷史意識〉一文所論，[45] 法先王、法後王之辯的本質乃在於「如何保存先王之道」，此即是透過歷史意識的建構以引領前進未來的方向。歷史意識建構的根本課題，乃是對於「如何保存先王之道」的省思，而「如何保存先王之道」的歷史意識，可以說就表現爲行動者「其言有類，其行有禮」的思想意向與行動效驗，尤其是「宗原應變，曲得其宜」的「明察」。分言之，在「宗原」一端，凸顯了「百王之無變，足以爲道貫」的「無變」面向，就此而言，「人當下的一切製作和創造，乃存有論地根植於先王之道的意義世界之中，且人先在此意義世界之中，然後

43 〈王制〉：「飾動以禮義，聽斷以類，明振毫末，舉措應變而不窮，夫是之謂有原。」頁 158。

44 〈大略〉：「此家言邪說之所以惡儒者也。是非疑，則度之以遠事，驗之以近物，參之以平心，流言止焉，惡言死焉」，頁 516。

45 東方朔：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》（臺北：臺大出版中心，2011 年 6 月），頁 339-368。

臺灣大學學術期刊資料庫

才嘗試去探究和理解此意義世界。」[46] 至於「應變」一端，則凸顯了「百王之法不同」的「變」的面向，就此而言，人必須對於急遽變化的現實有所「應」，一方面「表現人的一種創造性的能力」，一方面則是置身於「先王之道」、「後王之法」一脈相承的歷史傳統當中達成自我的認同，並開創新局面、新世界、新狀態。[47] 基於以上的歷史意識分析，東方朔乃從歷史意識的不同類型，闡述荀子批判思孟的原由：荀子的歷史意識爲「演化式」類型的歷史意識，相對地，孟子主張「遵先王之法而不過」，則屬「例證式」類型的歷史意識，係透過歷史中的個別例證掌握永恆不變的行爲規則，這種作法雖然有教育和鑒戒的作用，卻無法承擔因應混亂時局、維持傳統文化的當代課題。[48]

東方朔從歷史意識的角度，闡述行動者之「宗原應變」所涵的精神活動，確實發人深省。本文則側重闡述其中的行道能力，並以此見證先秦儒者在「儒效」層面的道統意識。由「統類之行」句，略可見「統類」一詞基本上是屬於道德行動的範疇，而不是認識論的範疇，而所謂「知通統類」，如上所述，即是以「宗原應變，曲得其宜」的「明察」而能傳述先王之道的道德行動能力。陳大齊先生認爲：荀子的用法，「統」、「類」、「分」都是說明「道」之作用的功能性語詞，「類與統有著密切的關係，依據了條理，纔能收統領的實效，故荀子時常合稱爲統類。」[49] 如置於君子之學的脈絡考慮，荀子所關切者，畢竟是儒者如何透過以言行道以重建禮法世界，因此不妨將「類」或「統類」理解爲描述大儒德行的功能性語詞，亦即剋就儒者作爲一個行道者，他以「宗原應變，曲得其宜」的「明察」而能傳述王道政治。[50] 至於荀子強調

[46] 同前註，頁 356。
[47] 同前註，頁 365-368。
[48] 同前註，頁 361-364。
[49] 陳大齊：《荀子學說》（臺北：文化大學出版社，1989 年 6 月），頁 83-86。
[50] 「類」字難解，說它是《荀子》書中的一個謎亦不爲過。學者在理解它的涵意時，往往隨著自己的思考角度與理論框架而有不同的解釋方式。最常見的是將它視爲理性認識的概念，而強調它的「理」內涵。如：牟宗三先生將「類」或「統類」理解爲「把握共理，由之以類族辨物」，並在歷史文化方面凸顯「禮義之統」的理性精神。牟宗

臺灣學術期刊資料庫

儒者當具備這種「宗原應變，曲得其宜」的「明察」，而特異於他所謂的「誦數之儒」，如何解讀它的思想史意義呢？

（三）「至察以有說」：「辨異而不過，推類而不悖」的辯說理性

> 天地以合，日月以明，四時以序，星辰以行，江河以流，萬物以昌，好惡以節，喜怒以當，以爲下則順，以爲上則明，萬變不亂，貳之則喪也。禮豈不至矣哉！立隆以爲極，而天下莫之能損益也。本末相順，終始相應，至文以有別，至察以有說，天下從之者治，不從者亂，從之者安，不從者危，從之者存，不從者亡，小人不能測也。禮之理誠深矣，堅白同異之察入焉而溺；其理誠大矣，擅作典制辟陋之說入焉而喪；其理誠高矣，暴慢恣睢輕俗以爲高之屬入焉而隊。……然而不法禮，不足禮，謂之無方之民；法禮，足禮，謂之有方之士。（〈禮論〉）

前云：荀子所述「大儒」德行的主要內涵，在於其「其言有類，其行有禮」的聖智，且強調儒者當具備「宗原應變，曲得其宜」的「明察」。這種「明察」，仍然是由「志以禮安」的君子之學而得。從「法禮」到「足禮」的學者，就能「至文」、「至察」。「禮者，法之大分，類之綱紀也」，「禮」的本質作用乃是行動的準繩，儒者何須強調「明察」？這是因「家言邪說」當道，儒者不僅要「其行有禮」，還須「其言有類」；不僅要「愼其獨」、「至

三：《名家與荀子》（臺北：臺灣學生書局，1979 年 3 月），頁 199-201。韋政通順牟先生之說，將其解爲「發現禮義法制之共理」的邏輯心靈與抽象功能。韋政通：《荀子與古代哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1992 年 9 月），頁 21。唐君毅先生則解爲「兼攝數類」的認知能力。唐君毅：《中國哲學原論・導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1986 年 9 月），頁 136-137。近來陳平坤的論文，仍強調「類」的「理」內涵，歸納出包括名實論或知識論意義的「名理」、倫理學意義的「文理」、以及政法學意義的「法理」三大內涵；並從知識、論理的面向解讀荀子所謂「知通統類」與「其言有類」的涵意，以至於荀子批判思孟「甚僻違而無類」的說法，亦認爲這是指涉思孟混淆「性」、「僞」兩個不同意義類別的觀念。陳平坤：〈荀子的「類」觀念及其通類之道〉，《臺大哲學論評》第 31 期（2006 年 3 月），頁 77-135。

臺灣大學學術期刊資料庫

其誠」，以「治氣養心」體驗「誠心守仁」、「誠心行義」的心靈工夫，[51] 還必須以其「明察」，對「禮之理」有所「說」，對「家言邪說」有所「解」。

依漢娜・阿倫特之說：原本，「（行動和言說）兩種人類活動彼此相屬……言辭的偉大不是因爲表達了偉大的思想……思想與言說相比是次要的，言說和行動則是同時發生和同等重要的……在恰當的時刻找到恰當的言辭本身就是行動。」[52] 隨後，「行動和言說開始分離，越來越成爲相互獨立的活動。政治的重心從行動轉向言說，言說變成了一種說服的手段，而不再是……與事件和行爲相得益彰的方式。」[53] 戰國中晚期的諸子言說類似這般情況，以致於當時對言說行爲有深刻反思的思想家，如莊子，面對百家之說所導致的「道術將爲天下裂」，就試圖回溯「不言之辯，不道之道」的原初道德行動，將其寄託於道家哲人的超越智慧（「天府」、「葆光」）之中。[54] 而荀子則是試圖透過儒者的以言行道以重建禮法世界。荀子對「儒道」的描述，「其言有類」多伴隨「志以禮安」、「其行有禮」或是「文」這些類似涵意的語詞，可知「言」的主題，重點在於言說與行動不能分離，或言說本身就是一種行動。因此，當荀子指責辯者、思孟「齊給便敏而無類」、「甚僻違而無類」時，基本上都是指向他們的言說行爲不能「其言有類」而缺乏行動的意義。相對地，「足禮」的君子，「至文以有別，至察以有說」，他的辯說乃是「其言有類」的道德行動：一方面必須對「禮之理」有所「說」，一方面對「堅白同異之察」、「擅作典制辟陋之說」、「暴慢恣睢輕俗以爲高之屬」有所「解」（「解」字乃緊扣「辯」之行爲，即「辯說足以解煩」之「解」）；[55] 此則以「辨異而不過，

51 〈不苟〉，頁 46-48。

52 （美）漢娜・阿倫特著，王寅麗譯：《人的境況》，頁 16。

53 同前註。

54 詳見拙文：〈《荀子・正名》釋義——語意學的詮釋取徑〉，《北京大學中國古文獻研究中心集刊》第 9 輯（2010 年 6 月），頁 350-372。

55 〈君道〉：「其辯說足以解煩，其知慮足以決疑，其齊斷足以距難，不還秩（營私），不反君，然而應薄扞患足以持社稷，然後可，夫是之謂國具。」頁 244-245。

臺灣華語學術期刊資料庫

推類而不悖」的衡情論理，顯其辯說的高明通達，而對比於思孟之「幽隱而無說，閉約而無解」（既不高明，又不通達）。

> 期命也者，辨說之用也。辨說也者，心之象道也。心也者，道之工宰也。道也者，治之經理也。心合於道，說合於心，辭合於說。正名而期，質請而喻；辨異而不過，推類而不悖；聽則合文，辨則盡故。以正道而辨姦，猶引繩以持曲直。是故邪說不能亂，百家無所竄。有兼聽之明，而無矜奮之容；有兼覆之厚，而無伐德之色。說行則天下正，說不行則白道而冥窮。是聖人之辨說也。（〈正名〉）

理想的辯說，「正名而期，質請而喻；辨異而不過，推類而不悖；聽則合文，辨則盡故」，可概分三個層次；一是「名辭」的意義必須符合「後王之成名」（「王制」的具體內容之一）的語意內涵，這是攸關「正名」的行動意旨；一是「辯說」的意義必須「辨異而不過，推類而不悖」，正確地衡情論理，這是攸關「正論」的行動意旨；一是「心術」不能偏蔽，而能「體常盡變」，具備以言行道的聖智，這是攸關「治道」的行動意旨。[56] 以下對「辨異而不過，推類而不悖」之意，稍加申說。

「推類」一詞兩見，[57] 其詞意與「統類」一詞迥別。如上述，「統類」乃屬行動範疇，指涉「宗原應變，曲得其宜」的明察，其行動意義略見於「以淺持博，以古持今，以一持萬」的「持」字：「統」之一面，表其有所持守，所謂「志以禮安」是也；「類」之一面，表其有所施行，所謂「以類行雜，以一行萬」是也。[58] 至於「推類」一詞，則屬論理範疇，指涉辯說時所應具有的

---

[56] 詳見拙文：〈《荀子・正名》釋義——語意學的詮釋取徑〉。

[57] 除此處所引〈正名〉外，另見〈臣道〉：「上則能尊君，下則能愛民；政令教化，刑下如影；應卒遇變，齊給如響；推類接譽（與），以待無方，曲成制象：是聖臣者也。」頁 248。「推類接譽」的語意無法確指，但此句當連下讀，或指朋類交接，勸勉從道之義；或指言辭辯說而言，則與〈正名〉的用法近似。與「應卒遇變，齊給如響」句的語意完全不同，該句意指聖臣有「統類之行」，能「宗原應變」。

[58] 〈王制〉，頁 163。

臺灣大學學術期刊資料庫

「同異之察」。這類「同異之察」，其明察乃出於論理時能「以人度人，以情度情，以類度類，以說度功」，或是能「以近知遠，以一知萬，以微知明」：「度」者，衡情酌理；「知」者，由事推理。[59]〈正論〉對諸說的辨正，正是體現這種論理方面的「同異之察」。茲舉一例見之：

> 子宋子曰：「明見侮之不辱，使人不鬬。人皆以見侮爲辱，故鬬也；知見侮之爲不辱，則不鬬矣。」應之曰：「然則亦以人之情爲不惡侮乎？」曰：「惡而不辱也。」曰：「若是，則必不得所求焉。凡人之鬬也，必以其惡之爲說，非以其辱之爲故也。今俳優、侏儒、狎徒詈侮而不鬬者，是豈鉅知見侮之爲不辱哉？然而不鬬者，不惡故也。今人或入其央瀆，竊其豬彘，則援劍戟而逐之，不避死傷，是豈以喪豬爲辱也哉！然而不憚鬬者，惡之故也。雖以見侮爲辱也，不惡則不鬬；雖知見侮爲不辱，惡之則必鬬。然則鬬與不鬬邪，亡於辱之與不辱也，乃在於惡之與不惡也。夫今子宋子不能解人之惡侮，而務說人以勿辱也，豈不過甚矣哉！（〈正論〉）

此辯重點在於「惡之」與「辱之」的同異之辨。一以人情之所同「度之」，「人之情爲不惡侮乎？」一以事理有所異衡之，比較「俳優、侏儒、狎徒詈侮而不鬬」與「人或入其央瀆，竊其豬彘，則援劍戟而逐之，不避死傷」，可知：「鬬與不鬬邪，亡於辱之與不辱也，乃在於惡之與不惡也」；遂以「凡人之鬬也，必以其惡之爲說，非以其辱之爲故也」之理，辨正「子宋子不能解人之惡侮，而務說人以勿辱也。」此謂「辨異而不過，推類而不悖」，而這正是立「說」、「解」難的本事。

---

59 〈非相〉：「聖人何以不可欺？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。」頁 82。「欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後王是也。……欲觀千歲則數今日，欲知億萬則審一二，欲知上世則審周道，欲知周道則審其人所貴君子。故曰：以近知遠，以一知萬，以微知明，此之謂也。」頁 80-81。

臺灣大學學術期刊資料庫

綜上，「善行」、「德行」的區分，基本上是先秦儒者在「志於道」的共同關切當中發展出的共同論題，然而彼此的論述觀點頗有參差。如簡帛《五行》是在斟別「不形于內」（行）與「形于內」（德之行）的道德思考脈絡中闡釋其觀點，以區別外在倫理行爲／內在道德意識、社會道德／天地道德、理性的社會存在／悟性的精神存在的理論內涵，顯其德行論述的特點。[60] 又如孟子，則在「有本」、「自反」、「竭心思」的道德思考脈絡中闡釋其觀點，分辨「行仁義」與「由仁義行」的差異，而顯露「存心倫理學」的論述特點。[61] 至於荀子，則在以言行道的道德思考脈絡中闡釋其觀點，側重探討道德行動的思想意向與行動效驗。見於本節所論，荀子以「其言有類，其行有禮」的偉大行動者作爲「德行」的典型，且強調這一德行典型具備「宗原應變，曲得其宜」的行道能力以及「辨異而不過，推類而不悖」的辯說理性。此見荀子德行論述的特點乃以「聖智」的德行爲重心，而「聖智」的德行不在於體現天道、人道的相通之義，而是彰顯「儒效」之義，肯認儒者具備以言行道的道德行動能力；亦可見荀子非難思孟「甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」，正是因爲他認爲思孟一系儒者欠缺這般的道德行動能力，而背離了「儒效」的傳統。

60 參見龐樸：〈三重道德論〉，《竹帛《五行》篇校注及研究》，頁 105-119。又，學界對於《五行》的心學指涉以及「德行」內在化、意識化特點，也頗有共識。參見黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》（臺北：東大圖書公司，1991 年 10 月），頁 69-89、501-513。楊儒賓：《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996 年 11 月），頁 253-292。梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》，頁 184-207。又，關於竹、帛《五行》的德行觀念及其思想史意義，陳來先生的討論最爲詳盡，特別是將《五行》「經部」與「說部」的作者分別繫屬子思、孟子，據以討論從子思到孟子的思想發展歷程，指出：帛本較竹本突出仁義說的優先地位、「說部」重視天道觀更過於德行論等。陳來：《竹帛《五行》與簡帛研究》，頁 96-200。

61 詳見拙文：〈「逝者」的意象：孟子、荀子思想中的流水、雲雨隱喻〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

五、結　論

以上的討論，包括：分析「非十二子論」的語境，掌握寓於其間的儒者自我認同與道統意識；觀照荀子的治學方法，對比孟、荀的詩書之學對於其成德之教的意義所在；探討荀子的德行論述，闡述其間的行動意旨。乃知：荀子非難思、孟「甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」，意謂思、孟既欠缺「統類之行」的行動能力，也欠缺「辨異而不過，推類而不悖」的辯說本事，因而無法有效抗衡當時的「家言邪說」。這基本上就是斥責思、孟不是一個能以言行道的眞正儒者。經由以上旨趣的辨明，乃得以彰顯荀子的德行論述特色，並且揭示他的道統意識，以及「非（難）」作爲一種論述形式所具有的意義。

荀子的「非十二子論」，是一篇「非難」性質的論說，「三無」句是斥責的言詞，龐樸先生說，荀子批評思、孟的言詞是一篇措辭激烈的「檄文」，「上自不知先王之統，下至流毒後學之軀」，洵然。[62] 由「非十二子論」的「非難」性質觀之，荀子的道統意識貫串其間，這一道統意識所指涉的乃是關於「儒者如何以言行道」的自我認同，荀子將其具體表述爲如下的行道者譜系：上承「舜、禹之制」、「仲尼、子弓之義」，以至於荀子當代能以言行道、「務息十二子之說」的儒者。荀子心嚮往之的「大儒」形象，「總方略，齊言行，壹統類」云云，是志在以言行道的儒者所要追求的典型。他認爲思、孟一系的儒者不合於這個典型，視之爲「俗儒」；對於其時的儒門學者，荀子亦屢以「陋儒」、「散儒」、「腐儒」、「賤儒」之稱加諸其上，這些類似人身攻擊的負面稱謂，正透露了荀子身爲儒者的自我認同所在。

> 逢衣淺帶，解果其冠，略法先王而足亂世術，繆學雜舉，不知法後王而一制度，不知隆禮義而殺詩書；其衣冠行僞（爲）已同於世俗矣，然而

[62] 龐樸：《竹帛《五行》篇校注及研究》，頁 98。

臺灣大學學術期刊資料庫

不知惡者；其言議談說已無以異於墨子矣，然而明不能別；呼先王以欺愚者而求衣食焉，得委積足以揜其口則揚揚如也；隨其長子，事其便辟，舉其上客，億然若終身之虜而不敢有他志：是俗儒者也。（〈儒效〉）

士君子之容：其冠進，其衣逢，其容良……。吾語汝學者之嵬容：其冠絻，其纓禁緩，其容簡連；填填然，狄狄然，莫莫然，睆睆然，瞿瞿然，盡盡然，盱盱然；酒食聲色之中則瞞瞞然，瞑瞑然；禮節之中則疾疾然，訾訾然；勞苦事業之中則傀傀然，離離然，偷儒而罔，無廉恥而忍謑詢：是學者之嵬〔容〕也。弟陀其冠，衶禫其辭，禹行而舜趨：是子張氏之賤儒也。正其衣冠，齊其顏色，嗛然而終日不言：是子夏氏之賤儒也。偷儒憚事，無廉恥而耆飲食，必曰君子固不用力：是子游氏之賤儒也。彼君子則不然：佚而不惰，勞而不優，宗原應變，曲得其宜，如是然後聖人也。（〈非十二子〉）

如前文所及，「君子之學」是儒者本務，意謂：儒者必須透過學習成爲「君子」，進而實現王道政治的理想——這才是眞正傳述了先王之道。就此而言，荀子非難思、孟一系的「俗儒」以及子張氏、子夏氏、子游氏之「賤儒」，正是質疑這些儒者不是眞正的君子，不具「士君子之容」。「逢衣淺帶，解果其冠……衣冠行僞已同於世俗……言議談說已無以異於墨子……得委積足以揜其口則揚揚如也……億然若終身之虜而不敢有他志」；「弟陀其冠，衶禫其辭，禹行而舜趨……正其衣冠，齊其顏色，嗛然而終日不言……偷儒憚事，無廉恥而耆飲食」云云，皆是「學者之嵬容」的述詞，指陳這些儒者欠缺「君子」的威儀尊嚴。「士君子之容」的主要涵意，其實不在於外表形象，而是「其言有類，其行有禮」（「統類之行」）的德行；亦即君子不僅透過他的衣冠儀容，還透過他的行動作爲、言議談說表現出「佚而不惰，勞而不優」的威儀尊嚴以及「宗原應變，曲得其宜」的行道能力。這一意義的「士君子之容」，是荀子對於儒者的終極要求，也是他對於儒者應當以言行道的自我認同。如陳來先生所言，荀子對儒門諸子的批評雖然顯得過分尖刻，但他對於儒的理解，體現了

臺灣大學學術期刊資料庫

先秦儒家的自我期許以及因應時局而該有的新的追求。[63] 而荀子非難思孟的旨趣，就君子之學的脈絡來說，或許最根本的意義也就在顯揚這般的「士君子之容」。[64]

（責任校對：傅凱瑄）

引用書目

一、傳統文獻

宋・朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1994 年 11 月。

清・王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，北京：中華書局，1988 年 9 月。

二、近人論著

牟宗三：《名家與荀子》，臺北：臺灣學生書局，1979 年 3 月。

＊伍振勳：《語言、社會與歷史意識——荀子思想探義》，臺北：花木蘭出版社，2009 年 9 月。

伍振勳：〈《荀子・正名》釋義——語意學的詮釋取徑〉，《北京大學中國古文獻研究中心集刊》第 9 輯，2010 年 6 月。

＊伍振勳：〈「逝者」的意象：孟子、荀子思想中的流水、雲雨隱喻〉，《成大中文學報》第 31 期，2010 年 12 月。

＊東方朔：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》，臺北：臺大出版中心，2011 年 6 月。

[63] 陳來：〈儒的自我理解——荀子說儒的意義〉，龐樸主編：《儒林》（濟南：山東大學出版社，2008 年 12 月），頁 24-34。

[64] 此處關於「士君子之容」之申述，承蒙本刊審查人提示，謹誌於此。

臺灣大學學術期刊資料庫

韋政通：《荀子與古代哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1992 年 9 月。
唐君毅：《中國哲學原論・導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1986 年 9 月。
徐復觀：《中國經學史的基礎》，臺北：臺灣學生書局，1982 年 5 月。
＊陳大齊：《荀子學說》，臺北：文化大學出版社，1989 年 6 月。
陳啓雲：〈漢初「子學沒落、儒學獨尊」的思想史底蘊〉，《中國文哲研究集刊》第 22 期，2003 年 3 月。
陳昭瑛：《儒家美學與經典詮釋》，臺北：臺大出版中心，2005 年 8 月。
陳平坤：〈荀子的「類」觀念及其通類之道〉，《臺大哲學論評》第 31 期，2006 年 3 月。
＊陳　來：〈儒的自我理解——荀子說儒的意義〉，龐樸主編：《儒林》，濟南：山東大學出版社，2008 年 12 月。
＊陳　來：《竹帛《五行》與簡帛研究》，北京：三聯書店，2009 年 4 月。
＊梁　濤：《郭店竹簡與思孟學派》，北京：中國人民大學出版社，2008 年 5 月。
黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，臺北：東大圖書公司，1991 年 10 月。
＊黃俊傑：《孟學思想史論卷二》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997 年 6 月。
楊儒賓：《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996 年 11 月。
＊漢娜・阿倫特（Hannah Arendt）著，王寅麗譯：《人的境況》，上海：上海人民出版社，2009 年 1 月。
蔣年豐：〈荀子「隆禮義而殺詩書」涵義之重探——從「克明克類」的世界著眼〉，東海大學文學院編：《第一屆中國思想史研討會論文集——先秦儒法道思想之交融及其影響》，臺中：東海大學文學院，1989 年 12 月。

臺灣大學學術期刊資料庫

蔣年豐：《文本與實踐（一）——儒家思想的當代詮釋》，臺北：桂冠圖書公司，2000 年 8 月。

龍宇純：《荀子論集》，臺北：臺灣學生書局，1987 年 4 月。

鍾彩鈞：〈孟子思想與聖賢傳統的關係〉，黃俊傑主編：《孟子思想的歷史發展》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995 年 5 月。

譚宇權：《孟子哲學新論》，臺北：文津出版社，2011 年 1 月。

＊龐　樸：《竹帛《五行》篇校注及研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，2000 年 6 月。

（**說明**：書目前標示＊號者已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

Arendt, Hannah. (2009). *The human condition*. (Wang Y.-L., Trans.). Shanghai: Shanghai People. (Original work published 1958)

Chen, D.-Q. (1989). *Xun zi xue shuo* (Xunzi's teachings). Taipei: Chinese Culture University Press.

Dongfang, Sh. (2011). *He li xing zhi xun qiu xun zi si xiang yan jiu lun ji* (The quest for rationality: Studies of Xunzi's thoughts). Taipei: National Taiwan University Press.

Huang, J.-J. (1997). *Meng xue si xiang shi lun juan er* (The history of Mencius studies: Vol. 2). Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica.

Chen, L. (2008). The self-understanding of *Ru*: Xunzi's speaking of *Ru* and its significance. In Pang P. (Ed.), *Ru lin*. Jinan: Shandong University Press.

Chen, L. (2009). *Zhu bo wu xing yu jian bo yan jiu* (Studies of the Wuxing bamboo slips and other bamboo slips). Beijing: SDX Joint.

Pang, P. (2000). *Zhu bo wu xing pian xiao zhu ji yan jiu* (Rectifications, annotations and studies of the Wuxing bamboo slips). Taipei: Wanjuan.

Liang, T. (2008). Guo dian zhu jian yu si meng xue pai (The Guodian bamboo slips and the Zisi-Mencius school). Beijing: China Renmin University Press.

臺灣博碩士學術期刊資料庫

Wu, Z.-X. (2009). *Yu yan she hui yu li shi yi shi xun zi si xiang tan yi* (Language, society and history consciousness: An investigation of Xunzi's thoughts). Taipei: Huamulan.

Wu, Z.-X. (2010). Shi zhe de yi xiang meng zi xun zi si xiang zhong de liu shui yun yu yin yu (Image of the past: The flowing water and cloud-rain metaphors in Mencius and Xunzi's Thoughts). *Journal of Chinese Literature of National Cheng Kung University, 31*.

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫