荀子非孟的思想史背景

——論〈思孟五行說〉的思想內涵

黃俊傑

一、問題之所在

戰國時代（403～222 B.C.）各國互爭雄長，社會動盪，是歷史上之一大變局。在思想界，人自爲說，家自爲書，各立門戶，互相批判，各家思潮亦在激盪中走向融合。戰國思想界常見的現象有二：一是一家之中衆說兼採，如墨者習儒者之學；法家受儒道二家之影響，韓非（～233 B.C.）出荀子（～238 B.C.）門下，其書亦以〈解老〉〈喻老〉爲篇名；二是一派之中，門戶互殊，如《韓非子・顯學篇》所云：「自孔墨之後，儒分爲八，墨離爲三，取舍相反、不同，而皆自謂眞孔墨」，爲爭正統，互相攻訐，不僅學派之間爭辯激烈，如墨子（fl. 479～438 B.C.）非儒，孟子（371～289 B.C. ?）拒楊墨；而且同門異戶之間攻擊尤不留餘地，《荀子・非十二子篇》對思孟學派的攻擊最具代表性，其言曰：

> 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。

先秦儒學殿軍荀子在這裏對「思孟五行說」的批判，持義峻烈，用詞尖刻，同門相煎，煮豆燃箕，莫此爲甚。但是，所謂「思孟五行說」究何所指，二千年來學者聚訟紛紜，莫衷一是。

在一九七三年湖南馬王堆漢墓帛書《五行篇》出土之前，學者對「思孟五行說」主要有三種解釋：

一是認爲「思孟五行」是指「仁、義、禮、智、信」等「五常」。這種說法首

臺灣大學學術期刊資料庫

先由唐代楊倞發其端，[1] 章太炎 (1869～1936)[2] 、梁啓超[3] (1873～1929) 申其說，自成理路。在一九七三年帛書《五行篇》出土之前，頗有信從者。

二是認爲「思孟五行」指「金、木、水、火、土」等「五行」。這種說法以未能獲得《孟子》書之內證，故信從者較少。楊尙奎鋪陳此說，認爲思孟五行說是指金、木、水、火、土五行相生之說。[4] 楊氏引用《孟子・公孫丑下》「天時不如地利，地利不人和」句中，趙岐 (A. D. ?～210) 註「天時」云：「時日支干五行旺相孤虛之屬」以爲證，其說語多臆測，乏人信從。

三是認爲「思孟五行說」並非指金木水火土，而是指「君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友」等五倫。梁啓超首先以不確定的語氣首倡此議，[5] 譚戒甫大暢此說，引《中庸》及《孟子》書，證明子思及孟子皆以五倫爲「五行」。[6] 細繹譚氏所引史料，略嫌間接，證據力不足。近年來亦乏信從者。

除了以上三種對「思孟五行說」的解釋之外，也有少數學者企圖論證，所謂思孟學派與五行學說根本毫無關係。例如劉節與顧頡剛 (1893～1980) 就指出，荀子所痛斥的五行說是鄒衍的學說，而非思孟學派所有。[7] 江瑔《讀子巵言》亦著文「論荀子非非思孟游夏」，他認爲荀子所痛斥者乃指世俗之學思孟者言之，「荀子痛斥末學之弊，追溯其倡之者之罪，正所以匡正古人之過失，以激發世俗之深省，其爲意甚深遠」。[8] 這些說法多半消極地劃清思孟與五行說的關係，但對何以荀子非思孟學派則未有交代，對問題之釐清仍無實質的幫助。[9]

---

1 楊倞註《荀子・非十二子篇》之「五行」曰：「五行，五常，仁義禮智信是也」。

2 章太炎，〈子思孟軻五行說〉，收入：氏著，《章氏叢書》正續編（臺北：世界書局，1958 年），卷下册，頁 648。

3 梁啓超，〈荀子評諸子語彙釋〉，收入：氏著，《諸子考釋》（臺北：臺灣中華書局，1968），頁28～29；梁啓超，〈陰陽五行說之來歷〉，收入：顧頡剛，《古史辨》（香港：太平書局，1963），第五册，頁 343～362，尤其是頁 351。

4 楊向奎，〈五行說的起源及其演變〉，《文史哲》，1955年11月號，收入：文史哲雜誌編輯委員會編，《中國古代哲學論叢》（北京：文史哲雜誌編輯委員會，1959年），頁 11～31。

5 梁啓超，〈陰陽五行說之來歷〉，頁 351。

6 譚戒甫，〈思孟「五行」考〉，收入：《古史辨》第五册，頁 704～728。

7 劉節，〈洪範疏證〉，收入：顧頡剛，《古史辨》（香港：太平書局，1963 年），第五册，頁 388～402；顧頡剛，〈五德終始說下的政治和歷史〉，收入：《同上書》，頁 404～597。

8 江瑔，《讀子巵言》（臺北：泰順書局，一九七一），卷一，頁 34, a。

9 徐復觀認爲荀子非孟可能來自陰陽家的道聽塗說，他說：「荀子與孟子，大約相去三、四十年。我根本懷疑荀子不曾看到後來所流行的孟子一書，而只是在稷下時，從以陰陽家爲主的稷下先生們的口中，聽到有關孟子的傳說；所以在非十二子篇對子思孟子思想的敍述中，有『案往舊造說，謂之五行』的話；在今日有關子思孟子的文獻中，無此種絲毫地形跡可尋，害得今人在這種地方，亂作附會。」，見：徐復觀，《中國人性論史・先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1969），頁 237。這種說法臆測的成份較多，必須有具體文獻證據才能成立。

馬王堆漢墓帛書《五行篇》的出土，爲「思孟五行說」的研究揭開了新頁。龐樸根據這一批材料，正確地指出所謂「思孟五行說」是指「仁、義、禮、智、聖」等五種德行而言。[10] 龐樸的新說提出之後，各方景從，咸以爲係發二千年來未發之覆。但是亦有少數學者持反對意見，李耀仙認爲「思孟五行說」是指「仁、義、禮、智、誠」等五種德行，與帛書內容不合。帛書是孟子後學的解釋，並非孟子本人的思想。[11] 趙光賢則認爲，「帛書所說不是抄襲孟子書，而是漢儒的新說」，[12] 因此，帛書《五行篇》所說的並不是「思孟五行說」的內容。這兩種說法都有待商榷，不能獲得帛書內容的支持，趙光賢之說尤無法成立。近年來，論述「思孟五行說」問題的學者如影山輝國、[13] 淺野裕一，[14] 魏啓鵬[15] 等人，都接受龐樸的學說。

龐樸的學說雖然說明了「思孟五行說」的內容，但是，却留下一個問題。誠如龐樸自己所懷疑的：[16]

> 既然思孟五行只是仁義禮智聖，何以荀子斥爲「甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」？荀子自己豈不也常說仁、道義、論禮、談智聖，何僻違、幽隱、閉約之有？

對於這個難題，龐樸自己的解答是：[17]

> 仁義禮智聖這五個範疇，的確也爲荀子所樂道，而且在思孟以前很久，它們已經分別地先後地形成了。這都是毫無疑問的。荀子批評思孟，不在于這些範疇本身，也不在于一般地談論它們，而在于「案往舊造說」。就是說，荀子批評思孟將這些範疇從「往舊」的道德、政治以致認識論的諸範疇中摘取

---

10 關於詳細的資料及其論證，參看：龐樸，〈馬王堆帛書解開了思孟五行說古謎〉，原刊於《文物》，1977 年第十期，後收入：龐樸，《帛書五行篇研究》（濟南：齊魯書社，1980，以下簡稱爲《五行篇》），頁 1~22；龐樸，〈思孟五行新考〉，收入：《五行篇》，頁 71~88；龐樸，〈《五行篇》評述〉，《文史哲》（山東大學），1988年第一期，頁 3~14。本文引用《五行篇》，均指龐樸校訂之《五行篇校訂》。爲避免繁瑣，本文引用《五行篇》原典均不再一一加註，而直書其〈經〉或〈說〉之號碼。

11 李耀仙，〈子思孟子五行說考辨〉，《抖數》第四十五期，（1981）。

12 趙光賢，〈新五行說商榷〉，《文史》第十四期，（1982年 7 月），頁 341~346，引文見頁 345。

13 影山輝國，〈思孟五行說——その多樣なる解釋と龐樸說〉，《東京大學教養學部・人文科學紀要》，第八十一輯（1985）。

14 淺野裕一，〈帛書「五行篇」の思想史的位置——儒家による天への接近——〉，《島根大學教育學部紀要（人文・社會科學）》，第十九卷（1985 年 12 月），頁 1~55。

15 魏啓鵬，〈思孟五行說的再思考〉，《四川大學學報・哲社版》（成都），1988 年 4 月，頁 82~87。

16 龐樸，〈思孟五行新考〉，收入：《五行篇》，頁 53。

17 龐樸，〈思孟五行新考〉，頁 83~84。

臺灣大學學術期刊資料庫

出來，不顧「類」之不同，幷列而謂之「五行」，賦予它們以「幽隱」的內容，構築它們成「閉約」的體系，以致世俗之儒不知其非也，「遂受而傳之，以爲仲尼、子游爲玆厚于世」。這是荀子所以痛心疾首，申斥思孟爲儒家罪人的緣故所在。

龐樸的解答，雖已觸及荀子非孟言論的若干關鍵性問題，但其內容尚未能充分而周延地清理荀子非孟的思想背景。所謂「案往舊造說」的「往舊」指何而言？「五行」既是指「仁義禮智聖」，則均爲儒門習見之德目，何以荀子斥之爲「甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」？這些問題都有待進一步探索。這篇論文寫作的目的，就是企圖從思想史的立場，針對這兩個問題提出新的看法。

二、〈非十二子篇〉關鍵語彙解讀

在討論荀子非孟的思想史背景之前，我們必須先釐清〈非十二子篇〉中荀子指斥思孟學派的五個關鍵詞句的涵義。

一、「僻違而無類」：

楊倞解釋這句話說：「僻違無類，謂乖僻違戾，不知善類也。」[18] 王先謙(1842～1917)《集解》引王念孫(1744～1832)曰：「楊說非也。僻違皆邪也。類者法也。言邪辟而無法也。」[19] 王先謙之說較勝。《詩・大雅・生民之什・板》：「民之多辟，無自立辟」，「辟」，邪也。《左傳・宣公九年》「孔子曰：詩云：『民之多辟，無自立辟。』，其洩治之謂乎！」亦同。《論語・先進篇》：「柴也魯，師也辟。」《孟子・梁惠王上・7》及《孟子・滕文公上・3》：「苟無恒心，放辟，邪侈，無不爲已。」以上諸例中，「辟」均做便辟不正解。《荀子・修身篇》：「辟違而不慤」，〈不苟篇〉：「倨傲僻違」，〈成相篇〉：「正直惡，心無度，邪枉辟回失道塗」，均可證「辟違」、「辟回」在《荀子》書均作「不正」解。《荀子・性惡篇》：「凡禹之所以爲禹者，以其爲仁義法正也。然則仁義法正，有可知可能之理。」荀子斥思孟「僻違」，當係指思孟偏離荀子所謂「有可知可能之理」的「仁義法正」而言。

「類」字在《荀子》書中多與「法」字並舉，楊註以「不知善類」解「無類」，違失荀子原意。《荀子・王制篇》：「其有法者，以法行；無法者，以類舉。」是「類」「法」對文之一例。《荀子・解蔽篇》：「故學者以聖王爲師，案以聖王

18 王先謙，《荀子集解》(臺北：世界書局，1969)，卷三，〈非十二子篇〉，頁 59。

19 同上註。

臺灣大學學術期刊資料庫

之制爲法。法其法，以求其統類，以務象效其人。」荀子屢言「統類」，〈非十二子篇〉直斥思孟「略法先王而不知其統」，此處所謂「統」或「統類」，以今語釋之，皆指客觀的（所謂「有可知可能之理」的）禮法制度的建構。《荀子・解蔽篇》：「聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也」，「盡制」一詞可統攝荀學根本之所在。

二、「幽隱而無說」：

楊註云：「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。」楊倞解釋荀子之意在責備孟子「不知興作方略」，極是。但對「幽隱」一詞則未作詮釋，尚有一間未達。

《荀子》書中常「幽」、「明」對文，且多在政治脈絡中言之，以「幽」指政治之幽隱難測，「明」指政治制度建立在「可知可能之理」（《荀子・性惡篇》）的基礎之上，其文采教化光大顯明，有理則可循。《荀子・王霸篇》：「主道治近不治遠，治明不治幽……主能治明，則幽者化」，〈正論篇〉：「故主道利明不利幽，利宣不利周。故主道明則下安，主道幽則下危。故下安則責上，下危則賤上。」〈解蔽篇〉：「上幽而下險也；……上明而下化也。」以上各條均可證荀子論政特重政治體制之顯明，有客觀之制度可循。〈儒效篇〉：「炤炤兮其用知之明也，脩脩兮其用統類之行也」，最可證明荀子論「明」特指「禮義法正」（〈性惡篇〉）等「統類」而言。

職是，「幽隱」當係指思孟因未能正視政治制度之建構，故幽闇難測。

三、「閉約而無解」：

楊倞及王先謙或以此句明白曉暢，均未詳解。約，束也。《詩・小雅・鴻雁之什・斯干》：「約之閣閣，椓之橐橐」，「約」爲捆紮之意。《論語・雍也》：「約之以禮」，「約」，亦爲約束之意。荀子責思孟以「閉約而無解」，其意或以爲思孟之思想乃係封閉之系統，纏結無解。

四、「世俗之溝猶瞀儒」：

王先謙《集解》云：「溝猶瞀儒者，溝瞀儒也。溝瞀訓愚闇，中不當有猶字。……〈儒效篇〉『愚陋溝瞀』，無猶字，是其明證」。王說極精當。

這種愚闇俗儒，在春秋（722～481 B.C.）戰國（403～222 B.C.）時代可能爲數甚多，亦頗爲活躍。孔子（551～479 B.C.）早已告誡弟子：「女爲君子儒，勿爲小人儒」（《論語・雍也篇》）。逮乎戰國，世變日亟，此種俗儒以其知識（如對喪禮之嫻熟），乞食四方，「因人之家以爲翠（原作「翠以爲」，從孫詒讓改），恃人之野以爲尊，富人有喪，乃大說喜曰：此衣食之端也。」（《墨子・非

臺灣大學哲學系期刊資料庫

儒下》）。此種小儒多爲術士，「逢衣淺帶，解果其冠，略法先王而足亂世，術繆學雜」（《荀子・儒效篇》），尤精於喪禮，「其親死，列尸弗斂，登堂窺井，挑鼠穴，探滌器，而求其人矣」（《墨子・非儒下》）。這種世俗小儒常「弟佗其冠，衶禫其辭，……正其衣冠，齊其顏色，嗛然終日不言，……偸儒憚事，無廉恥而嗜飲食」（《荀子・非十二子篇》），苟且偸生，隨俗浮沉，「故《易》曰：括囊無咎無譽。腐儒之謂也。」（《荀子・非相篇》）。《莊子》書對俗儒之「以詩禮發冢」，穿穴盜墓行徑，譏諷尤不堪矣（《莊子・外物篇》）。荀子在〈非十二子篇〉中所痛斥之傳思孟之學的俗儒，當係指這種人而言。這種俗儒行徑近乎巫師，長於禨祥度制，係庸俗化了的神秘主義者。

五、「以爲仲尼子游爲茲厚於後世」：

楊倞註：「仲尼子游爲此言垂德厚於後世也」。王先謙《集解》引俞樾（1821～1906）曰：「厚，猶重也。」爲茲厚于後世者，茲卽指子思孟子而言。劉師培（1884～1919）云：「厚訓爲重，當從俞說，言俗儒託此以自重于後世也」。[20] 申叔先生之說甚是。

綜合以上的解讀，我們對荀子對思孟學派的批判，可以獲得這樣的理解：荀子認爲思孟學派所「受而傳之」的「五行說」有三個問題：㈠「五行說」偏頗不正，忽視禮法制度之建構；㈡「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；㈢「五行說」構成一個封閉的系統，索解不易。

三、「思孟五行說」中的「心」及其特質

現在，我們必須面對的問題是：如果「思孟五行」確指「仁義禮智聖」等五種德行，何以荀子會批評思孟學派的五行說是：「僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」？

對於這個問題，有人可能會嘗試提出一種「外部的解釋」，認爲荀子痛斥思孟學派，是由於戰國時季世，「儒分爲八，墨離爲三」，互爭發言權，荀子爲建立他在儒門之正統地位，不得不同室操戈，兄弟鬩牆。這種說法只能觸及荀子非孟的外緣背景，失之浮泛。

我們扣緊荀子所指斥的「僻違」、「幽隱」、「閉約」三個論點，深入挖掘，就會發現荀子非孟實有其思想史的原因。這些原因都深植於孟學與荀學的根本差異

臺灣人文學術期刊資料庫

20 劉師培，《荀子補釋》（臺北：藝文印書館影印本），頁 14。

之中——尤其是在「心」與「道」這兩個重要概念的思想內涵之中。

我們先從「心」這個概念開始討論。

孟子思想中的「心」具有普遍必然性，又有自主性。這兩個特質都表現在孟子的「心」之作爲價值意識的創造者這一點之上。孟子認爲，人皆有「不忍人之心」，這種「心」是惻隱、羞惡、辭讓、是非等價值意識的根源。這種價值意識內在於「心」的事實（孟子說：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」〈告子上・6〉），是不因人而異的，他說：「君子所性，仁義禮智根於心」（《孟子・盡心上・21》），强調的正是「心」之作爲價值意識來源的普遍必然性。但是，如果再從「心」的活動來看，則孟子思想中的「心」又有其自主性，它不受外物所支配，具有「自我立法」的能力。孟子的「心」在本質上與宇宙的「理」是同步同質的，「心」具有「思」的能力，所以不會爲「心」以外的存在所奪，這是孟子所峻別的「大體」（「心」）與「小體」（「耳目口鼻」）的根本區別之所在。孟子說：「心之官則思，思則得之，不思則不得也。」（《孟子・告子上・15》）就是指「心」的自律性——「心」能「自我立法」，所以可以自作主宰，「心」的活動是自由而無待於「物」的。[21]

孟子的心學在以馬王堆帛書《五行篇》爲代表的孟子後學中，獲得了進一步的發揮。《五行篇》〈經〉〈說〉云：[22]

> 〈說〉「耳目鼻口手足六者，心之役也」。耳目也者，說（悅）聲色者也；鼻口者，說（悅）臰（臭）味者也；手足者，說（悅）敬（佚）餘（愉）者也。〔心〕也者，說（悅）仁義者也；之（此）數（體）者皆有說（悅）也；而六者爲心役，何〔也〕？曰：心貴也。有天下之美聲色自（置）此，不義，則不聽弗視也。有天下之美臰（臭）味〔置此〕，不義，則弗求弗食也。居而不間尊長者，不義，則弗爲之矣。何〔也〕曰：幾不〔胜口，小〕，不胜大，賤不胜貴也才（哉）！故曰心之役也。耳目鼻口手足六者，人口口，體（體）之小者也。心，人口口，人體（體）之大者也，故曰君也」。

「心也者，悅禮義者也」，《五行篇》的作者有力地宣稱：「心」有進行價值判斷的能力。這正是孟學正統觀念。「心」之所以具有進行價值判斷的能力，乃是因爲

---

21 關於孟子的「心」的特質，參考：牟宗三，《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985），頁 31；李明輝，〈孟子與康德的自律倫理學〉，《鵝湖》155 期（五八八），頁 12；D. C. Lau, "Theories of Human Nature in Mencius and Shyuntzy", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 15 (1953), pp. 541-565. 特別是 p. 551。並參考：黃俊傑，〈孟子知言養氣章集釋新詮〉，《國立臺灣大學歷史學系學報》第 14 期（1988年7月），頁 85～150。

22 《五行篇》，頁 61。

「心」本身就是一切價值意識的根源。《五行篇》〈經 1〉云：[23]

> 〔仁形于內，〕胃（謂）之德之行；不刑（形）于〔內，謂之行。義形于內，謂之德之行；不形于內，謂之行。智〕刑（形）于內，胃（謂）之德之行；不刑（形）于內，胃（謂）〔之〕行。禮刑（形）于內，胃（謂）之德之行；不刑（形）于內，胃（謂）之德之行。聖刑（形）于內，〔謂之德之行；不形于內，謂〕之行。德之行，五行和胃（謂）之德；四行和，胃（謂）之善。善，人道也；德，天道也。

這一段經文正式宣稱，「仁義禮智聖」（亦卽所謂「思孟五行」）這五種德行，皆內在於人的「心」中。

而且，更值得注意的是，《五行篇》作者更將「心」區分爲「中心」與「外心」（〈經 14〉及〈經 16〉）。我最近在另一篇論文中曾指出，[24]所謂「中心」是指宜其在我者，從「心」的自主性（autonomy）與「自發性」(spontaneity)觀察。這個意義下的「心」，近於孟子所說的「人皆有不忍人之心」（《孟子・公孫丑上》）或「不動心」之「心」。這種「心」與「理」同步互動，可以說「心卽理」。孟子在先秦思想史上的重大貢獻之一，乃在於彰顯人的內在德性，以人心的「自我立法」(self-legislation)與「天命」取得連繫，孟子的「心」的概念正是這種人的「自我立法性」最根本的基礎。《五行篇》作者所提出的「中心」的概念，正是繼承孟子的心學而來的。這種「心」之作爲價值意識的來源，有其普遍必然性，因此，《五行篇》的作者可以宣稱：「以其中心與人交，說（悅）也，〔乃〕說（悅）焉，」（〈經14〉）。另一方面，《五行篇》所謂的「外心」，是指社會習俗或禮儀傳統制約下，已經受到矯治了的「心」（略近於經過荀子所謂「禮義師法之化」以後的「心」），《禮記・禮器》所說的：「禮之以多爲貴者，以其外心者也」中的「外心」與《五行篇》的「外心」同義。而因爲社會習俗或禮儀傳統，均有其時間或空間上的特殊性，因此，這種社會化了的「心」就不具有普遍必然性。《五行篇》說：「以其外心與人交，袁（遠）也」（〈經16〉），就可以從這個角度加以理解。《五行篇》所重視的是具有內省能力的「中心」，而非「外心」。

如果與孟子及孟子後學思想中的「心」之概念互作比較，我們就可以發現，荀子的「心」雖然也强調「心」的自主性（《荀子・解蔽》：「心者，形之君也，而神明之主也。出會而無所受會。自禁也，自伏也，自奪也，自取也，自行也，自止

23 《五行篇》，頁 25。

24 黃俊傑，〈孟子後學對心身關係的看法——以馬王堆漢墓帛書《五行篇》爲中心〉，《清華學報》第20卷第1期（1990年6月）

臺灣大學學術期刊資料庫

也」），但是，孟荀論「心」却有極其重大的差異。我最近曾指出，[25]孟子思想中的「心」具有强烈的超越性，孟子認爲人邁向「知心→知性→知天」是一個絕對可能的途徑。在孟子思想中，人的宇宙人性格仍相當强烈，人具有無限的超越性，而可以躍入宇宙大化之流；但是荀子思想中的「心」則相對地具有較爲明顯的「社會性」，誠如唐君毅所說，荀子的「心」是一個「統類之心，以建立社會政治之禮法制度而成文理」。[26]孟荀言「心」的另一項重大差異是：孟子的「心」是諸般價值與意義的創發者，因此，「心」與「理」（或「道」）並不乖離，兩者是同質同步的；但是荀子的「心」則是意義的接受者，因此，荀子思想中的「心」與「理」（或「道」）析而爲二，前者必須透過種種途徑或步驟才能理解或趨近於後者。

荀子生於戰國季世，目睹當時社會變局，犯分亂理之事屢見不鮮，他主張「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」（《荀子・性惡》）他認爲，社會上的種種亂事必有待於「衡」之揣其輕重使「衆異不得相蔽以亂其倫」。但這個「衡」是什麼呢？荀子說：「何謂衡？曰道」（《荀子・解蔽》）。那麼，這個所謂「禮義之道」的內容又是什麼呢？荀子說：「夫義者，所以限禁人之爲惡與姦者也。……內外上下節者，義之情也」（《荀子・彊國》）。「義」是一種外在的强制性力量。[27]荀子所謂的「禮義之道」，充滿了强烈的社會政治色彩。[28]所以，荀子强調「心」應理解「道」（「心知道，然後可道。可道，然後能守道以禁非道。」《荀子・解蔽》），其所理解的是社會政治之道，而不是超越的道。我們可以說，相對而言荀子的「道」是在時空之中的道，具有强烈的「人間性格」；孟子的「道」則除了「人間性格」之外，也有某種「超越性格」。荀子的「心」是承載、受容這種「人間性格」强烈的「道」的容器，因爲：「心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不藏也，然而有所謂虛；心未嘗不滿也，然而有所謂一；心未嘗不動也，然而有所謂靜。……虛壹而靜，謂之大清明。」（《荀子・解蔽》）荀子的「心」不是「是非」、「惻隱」、「羞惡」、「辭讓」等價值意識的泉源，荀子的「心」更不能「上下與天地同流」，它沒有超越性。

論述至此，我們再回來思考荀子批評「思孟五行說」的用語，就比較容易瞭解

25 黃俊傑，〈孟子思想中的「個人」與「社會」的關係〉，《科學發展》第 18 卷第 1 期（1990年 1 月），頁 1～14。

26 唐君毅，《中國哲學原論》（導論篇）（香港：東方人文學會，1974年修訂再版），頁 123。

27 參考：黃俊傑，〈先秦儒家義利觀念的演變及其思想史的涵義〉，《漢學研究》，第 4 卷第 1 期（1986年 6 月），頁 142～143。

28 參考：唐君毅，〈荀子言「心」與「道」之關係辨義〉，《香港中文大學中國文化研究所學報》4 卷 1 期（1971年 9 月），頁 1～22。

臺灣大學學術期刊資料庫

了。荀子之所以批判思孟學說「僻違而無類」，根據本文第二節的疏解，我們可以提出這樣的解釋：以《五行篇》爲代表的思孟學派，主張「仁義禮智聖」等五種德行（所謂「五行」）皆源於「心」（所謂「形于內」）。從荀子的立場看來，這種「心」的概念與荀子的「心」貌同而實異。貌同者是其表象，雙方皆注重「心」的自主性，但其異者則極具關鍵性。思孟學派强調「心」的主體性及超越性，荀子則强調「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根據，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。所謂「僻違而無類」，就是指思孟之偏離「可知可能之理」（《荀子・性惡》），忽視「盡制」（《荀子・解蔽》）問題而言。

關於荀子對社會政治諸般現實問題的重視，我們可以以荀子所說的音樂的五種作用再作進一步說明。《荀子・樂論》云：

> 貴賤明，隆殺辨，和樂而不流，弟長而無遺，安燕而不亂，此五行者，足以正身安國矣。彼國安而天下安，故曰：吾觀於鄉而知王道之易易矣。

先秦諸子論說常以「三」、「五」……等數字列舉論點，本不足爲奇，荀子在〈樂論篇〉所提出的「五行」，只是指樂教的五種社會政治影響，與思孟「五行」本無關係，但值得說明的是，這所謂「五行」都是指政治及社會脈絡中的和諧狀態。這與思孟學派在「仁義禮智聖」等「五行」之「形於內」的脈絡中，來講「五和謂之德」（《五行篇・經1》），講「五行皆形於厥內，時行之，謂之君子」（《五行篇・經3》），可謂南轅北轍。宜乎荀子斥思孟「僻違而無類」也！

四、「思孟五行說」中「道」的內在化

荀子批判「思孟五行說」的第二個原因在於「道」的思想內涵。一言以蔽之，思孟的「道」具有超時空涵義，而且强調「道」的內在化。荀子的「道」則具有强烈的時空意義，荀子所强調的是「道」的客體化，要求「道」落實到人間，達到「盡倫」、「盡制」的效果。在下文的論述中，我就引用史料證成這個論點。

關於孟子思想中的「道」，我們可以從《孟子・離婁上・12》這一段文字開始討論：

> 孟子曰：……是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也。至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能動者也。

在孟子思想中，「人道」尚未從「天道」中分化出來，也就是說，「人」在擴充感通的工夫中，通過自我超越而可以與宇宙最終實體合一。我最近曾在另一篇論文中

臺灣人文學術期刊資料庫

說明，[29] 孟子思想中人的本質，有其整體性與複雜性。人不僅僅是社會人或政治人，也不僅僅是生物人，人是整體的人。而且，更重要的是，人更有其超越性。人透過存心養氣的工夫，不但可以〈踐形〉，以道德生命轉化自然生命，而且可以從〈有限〉躍入〈無限〉，進入孟子所說的〈上下與天地同流〉（《孟子・盡心上・13》）的境界。就人的超越性而言，我們不妨說，孟子思想中的人，仍具有部份的宇宙人的性格。孟子思想中的人，是一種多層次、多面向的存在。人的本質，表現了自然秩序與人文秩序之間的連續性，心理層與生理層之間的連續性，以及宇宙的無限性（所謂〈天命〉）與經驗世界的有限性之間的連續性。孟子思想中的人，並不是宇宙中孤伶伶的存在，人的最高本質是可以與宇宙的本體感應互通的。這種對於人的概念，是以遠古以來中國文明的薩滿教（或巫教）的文化胎盤作爲其公分母的。這種具有超越性的「人」，可以把宇宙的本然（孟子所謂「天之道」），加以內在化，使它轉化爲人日常生活的當然（孟子所謂「人之道」）。孟子更指出，「誠」是溝通「天道」與「人道」的動力。

孟子論「道」時所顯示的源自遠古中國文化的超越性思想因素，到了《五行篇》獲得了進一步的發展。《五行篇・經 1》明白指出，「德之行，五和胃（謂）之德，四行和，胃（謂）之善。善，人道也；德，天道也」。「人道」指「仁義禮智」四種德行達到和諧之境界；「天道」指「仁義禮智聖」達到和諧的境界。〈經 9〉云：「聖，天道也」，確實與《孟子・盡心下・25》所說的「大而化之之謂聖」一樣，同樣具有强烈的超越思想傾向。孟子與孟子後學都强調成德之君子的人格美，有其超越的根源。

《五行篇》作者更提出一項看法：只有這種成德之君子才能溝通「天道」與「人道」。〈經 9〉云：

> 金聲而玉振之，有德者也。金聲，善也；玉振，聖也。善，人道也；聖（俊傑按：聖，原作德，從龐樸改），天道也。唯有德者然後能金聲而玉振之。

〈經 18〉又云：

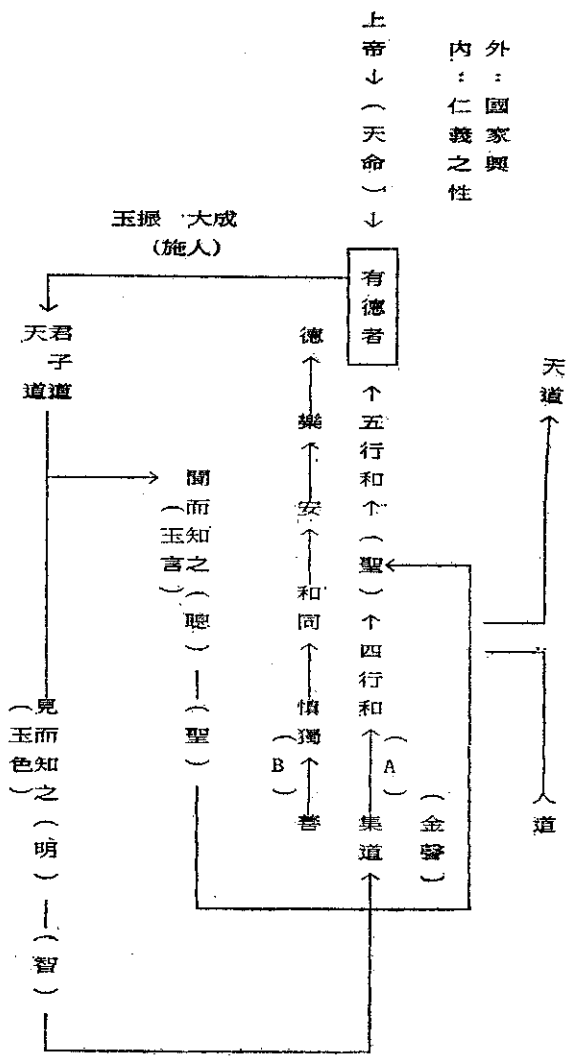
> 聞君子道，悤（聰）也。聞而知之，聖也；聖人知天道。

《五行篇》作者强調，人應該將這種具有超越性格的「道」加以內在化，而成就完美的人格。最近淺野裕一將《五行篇》的念想體系製成圖表，極便參考，玆轉錄於下：[30]

臺灣大學學術期刊資料庫

29 黃俊傑，〈孟子思想中的生命觀〉，《清華學報》第 20 卷第 1 期（1989年6月），頁 1~37。

30 淺野裕一，〈前引文〉，頁 29。



從以上的圖示中，我們可以看出，《五行篇》作者所走的是「天命」流注人性的途徑，天人二界原不分爲兩橛。「道的內在化」使宇宙論與倫理學合而爲一，通貫無礙。

荀子的「道」與思孟的「道」大異其趣。荀子的「道」是「在人文歷史之事物中，所發現之普遍法則或規律」。[31] 相對而言，我們可以說，思孟的「道」是超時空的，而荀子的「道」是在時空之中的。前者的理想性特濃，後者則處處顧及現實問題，時時考慮如何使「道」在人間世實踐其自身。因此，相對於思孟之關心「道

31 唐君毅，〈荀子言「心」與「道」之關係辨義〉，《香港中文大學中國文化研究所學報》四卷一期（1971年9月），頁 1~22，引文見頁 1。

的內在化」；荀子對「道之客體化」付予極大關注。

余英時曾從比較文化史觀點，指出古代中國思想中的「道」，都具有强烈的「歷史性」與「人間性」。[32] 這些「道」的中國性格在荀子思想中表現得最爲深切著明。荀子雖然說：「人不可離道而內自擇」（《荀子・正名》），但是他弘揚孔子的「人能弘道，非道弘人」的觀點，他明白主張：「心者，道之主宰也」（《荀子・正名》），又說：「心不可不知道，……心知道然後可道，可道然後能守道，以禁非道，……治之要也」（《荀子・解蔽》）。荀子更進一步指出，因爲「心」有「虛壹而靜」的功能，所以求道之人可以由「虛」而入道，從事於道之人可以由「壹」以盡道，欲思道之人，可以由「靜」而察道。[33]

荀子這種具有强烈的「人間性」的道，只有在具體的歷史情境之中，才能實踐並使「道」本身客體化，成爲活生生的事實。但是，在悠久的歷史之中，荀子認爲只有那有「傳政」或「傳人」（《荀子・非相》）等具體事實可按的三代，才眞正展現「道」的消息。荀子說：「王者之制——道不過三代，法不貳後王。道過三代謂之蕩，法貳後王謂之不雅。」（《荀子・王制》），卽是從「道」的客體化而說的。

荀子不但强調「道」的客體化，而且也强調「道」的經驗性格。他認爲，一切論述必須在具體經驗中能印證，否則卽不能成立。《荀子・性惡》云：「善言古者必有節於今，善言天者必有徵於人，凡論者，貴其有辨合，有符驗。故坐而言之，起而可設張而可施行。」這段話可以作爲荀子經驗主義傾向的最佳說明。

荀子站在「道」的客體化這個立場，對於思孟學派所宣揚的那種貫通天人二界，含攝仁義禮智聖五行的「道」，當然無法接受。我們可以推想，荀子可能認爲，思孟所主張的「天命」下貫的「道」，因爲未經「虛壹而靜」的「心」的照映，無法達到「大淸明」的狀態（《荀子・解蔽》：「虛壹而靜，謂之大淸明」），幽闇難解。荀子斥之爲「幽隱而無說」，實非無的放矢。而且，在「思孟五行說」中，從「天道」到「人道」構成爲一個循環的系統，自成一體，具有某種內斂的性格，無法在具體歷史情境中開展而成爲創造世界的力量，所以，荀子評之曰：「閉約而無解」，可能是指思孟五行說未能對「道」與世界的關係作一個明確解說與安頓而言。

32 余英時，《中國知識階層史論〈古代篇〉》（臺北：聯經出版公司，1980），頁 51～56。

33 《荀子・解蔽篇》：「作之，則將須道者之虛則入，將事道者之壹則盡，盡將思道者靜則察。」這一句話疏解不易。楊註不可取。此處從劉師培說。參考：劉師培，《荀子補釋》，頁 56, b～57, a。

五、「思孟五行說」與中國古代的「連繫性宇宙觀」——「案往舊造說」新詮

在論述了荀子何以斥責「思孟五行說」爲「僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」的原因之後，我們可以再回來試探所謂「案往舊造說」的意涵。

楊倞註「案往舊造說」云：「案前古之事而自造其說，謂之五行」。楊倞的說法，就仁義禮智聖等五種德行是周代文化傳統的悠久價值而言，是可以說思孟學派「案前古之事」。但是，思孟是否眞的「自造其說」呢？或者他們才是得「往舊」古學之遺意呢？這是一個可以探討的問題。

最近關於中國古代文明形成期的研究文獻指出[34]，中國古代文明所表現出來的財富之集中，並不是藉生產技術及貿易上的革新這一類公認造成財富的增加與流通的方式而達成的。中國古代文明幾乎全然是藉生產勞動力的操縱而建立的。生產量的增加是靠勞動力的增加（由人口增加和戰俘掠取而造成的）、靠將更多的勞動力指派於生產活動和靠更有效率的經理技術而產生的。換言之，財富之相對性與絕對性的積蓄主要是靠政治程序而達成的。中國古代的貿易主要是限於寶貨的範圍之內，而戰略性物資的流通常以戰爭方式加以實現。由於財富的集中是藉政治的程序（即人與人之間的關係上），而不藉技術或商業的程序（即人與自然之間的關係上）造成的，連續性文明的產生不導致生態平衡的破壞，而能够在連續下來的宇宙觀的框架中實現。這種具有中國特色的宇宙觀，史華慈 (Benjamin I. Schwartz) 稱之爲「聯繫性的宇宙論」("correlative cosmology") 或「聯繫性的人爲宇宙論」("correlative anthropocosmology")。[35] 這是早期中國文化的重要特徵之一。和這種「聯繫性宇宙觀」相應的是李約瑟 (Joseph Needham) 所謂的「聯繫性的思維」(Correlative thinking)。[36]

如果扣緊本文第三及第四節所論述的「心」與「道」的「天人合一」的特質，我們可以說，「思孟五行說」正是繼承從新石器時代以降，遠古中國「聯繫性的宇宙觀」而來的思想體系。《五行篇》申論仁義禮智聖等五種美德的超越根據，也强

34 張光直，〈連續與破裂：一個文明起源新說的草稿〉，《九州學刊》，第一期（1986年9月），頁1～8，引文見頁6。

35 Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), p. 350.

36 Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, volume 2: *History of Scientific Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), pp. 279-281.

臺灣大學學術期刊資料庫

調「有德者」之作爲「天道」與「人道」的溝通橋樑，都顯示出思孟學說之淵源有自。

從這個角度來看，我們可以說荀子所謂「案往舊造說」的「往舊」，應係指中國古代文化遺產中這種「聯繫性宇宙觀」而言。如果這項說法可以成立，那麼，荀子所主張的「天人之分」所代表的「斷裂性宇宙觀」，反而是新的「造說」。

爲了進一步證明「思孟五行說」的古學性格，我們可以舉《五行篇》與《荀子》書中，引用《詩經》脈絡及意涵之不同加以分析。

荀子論述極喜引《詩》，此爲人人共見之事實。蔣年豐最近曾指出[37]，荀子引詩共八十二次，但所引的詩從〈國風〉出來的只有十次，引最多的是〈雅〉與〈頌〉。其中又以從〈大雅〉引詩爲數最多，共三十二次。〈小雅〉詩句的性格有些接近〈國風〉，有些接近〈大雅〉，荀子偏愛的是後者。《荀子・儒效》云：「〈大雅〉之所以爲〈大雅〉者，取是而光之也」。荀子是從「禮憲法制」的進路去解讀《詩經》，並進而引詩來證明「禮憲法制」具有「文」（文采敎化）、「明」（光大顯明）與「通」（感通交會）的作用。荀子正是在社會政治制度建構的脈絡中引詩。

但是，《五行篇》作者引《詩》，却是在天人交通的脈絡中引用，與荀子頗不相同。〈經 18〉：

> 聞君之道，悤（聰）也。聞而知之，聖也；聖人知天道。知而行之，聖（義）也。〔行之而時，德也。見賢人，明也。〕見而知之，知（智）也。知（智）而安之，仁也。安而敬之，禮也。〔仁義，禮智所由生也。五行之所和，和〕則樂，樂則有德，有德則國家與〈興〉□□□□□□《詩》曰：「文〔王在上，于昭〕于天」，〔此之謂也〕。

在這一段經文中，《五行篇》作者引用《詩・大雅・文王》來闡釋「聖人知天道」。同樣的引《詩》脈絡也出現在〈經 26〉：「〔畿而知之，天〕也。《詩》曰：「『上帝臨女（汝），毋貳（貳）爾心』，此之胃（謂）也。」，這一段引《詩》，出自《詩・大雅・大明》，明顯地是在天人交通的語脈中言之。但是荀子則不然。例如《詩・大雅・大明》「明明在下」一句，《荀子・解蔽》及〈正論〉兩引之。但是，在〈解蔽〉是用來證明「上幽而下險，……上明而下化」，是用來證明客觀政治秩序建立的重要性。在〈正論〉則是用來證明「主道利明不利幽」的論點。

從《荀子》與《五行篇》引《詩》脈絡性（contextuality）的不同，我們可

37 蔣年豐，〈荀子「隆禮義而殺詩書」之重探〉，第一屆中國思想史研討會，（1989，6月，東海大學文學院）宣讀論文稿。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

以發現：荀子所强調的是人的社會性與政治性，而思孟所强調的則是人的超越性。換句話說，在思孟思想中，人的宇宙性仍很强烈，人尚未自我分化；但在荀子思想中，人已分化爲社會政治人，抖落了原始的宇宙性格。從這一點可以顯示，思孟所「案往舊造說」的「往舊」是有其遠古以來的宇宙觀作爲其根據的。

六、結　　論

這篇論文所探索的問題是：何以荀子申斥「思孟五行說」（仁義禮智聖）爲「甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」？我們以一九七三年出土的帛書《五行篇》爲基本史料，通過本文層層的解析，我們可以推測：荀子之所以痛斥「思孟五行說」，實有其深刻之理由在焉。第一個理由是思孟的「五行說」中，所强調的「道」的內在化這個基本概念，與荀學所重視的「道」的客體化有本質上的差異。先秦儒家都對「道」有無限嚮往，孔子欣夕死於朝聞，顏子嘆欲從而末由，孟子以「誠」作爲「天道」與「人道」之中介物，《五行篇》更以「聖」指「天道」，荀子亦屢言以「心」知「道」，認爲「道」之性質「體常而盡變，一隅不足以舉之」（《荀子・解蔽》）。但是，荀子毋寧更關心「道」在「世界」的展現問題。誠如荀子所說：「道者，非天之道，非地之道，人之所以道也」（《荀子・儒效》）所以，從荀子立場來看，「思孟五行說」的「道」忽略「道」與「世界」的連繫，未能正視人在成德過程中，所必然涉及的種種社會政治現實問題，所以他直斥之爲「僻違而無類」，實在有他自己的哲學立場。

第二個理由是思孟的「心」的內涵與荀學岐出甚大。思孟的「心」具有「自我立法」的能力，是價值意識的創發者，而且這種特質更有其超越性的根據。在思孟系統中，天道觀與心性論構成一個「存在的大鏈鎖」。但是，荀子的「統類之心」則以建立社會政治之禮法制度爲其歸趨。荀子較少談「心」的存有論或宇宙論根據，他所强調的是「心」對於「有可知可能之理」的文采教化的知解，而達到「大清明」的狀況。從這個立場來看「思孟五行說」，荀子之所以斥責思孟「幽隱而無說」、「閉約而無解」，已可推而知之矣。

從這篇論文所探討的荀子非孟的思想史背景，我們可以看到：中國遠古以降的「聯繫性宇宙觀」，在戰國季世文采教化日益隆盛之後，面對了來自荀子的强烈批判。從思想史立場來看，「思孟五行說」繼承古代中國的「聯繫性的宇宙觀」，代表古學的延續，荀子說思孟「案往舊」，可謂得其情實。相對而言，荀子對這個悠

臺灣大學學術期刊資料庫

久的宇宙觀的挑戰，所提出來的種種學說，才是名符其實的「造說」，在思想史上創新的成份遠多於守舊。

參考書目

章太炎，《章氏叢書》正續編（臺北：世界書局，1958 年）。

王先謙，《荀子集解》（臺北：世界書局，1969）。

梁啓超，〈荀子評諸子語彙釋〉，收入：氏著，《諸子考釋》（臺北：臺灣中華書局，1968），頁 28～29。

梁啓超，〈陰陽五行說之來歷〉，收入：顧頡剛，《古史辨》（香港：太平書局，1968），第五册，頁 343～362。

楊向奎，《五行說的起源及其演變》，《文史哲》，1955年11月號，收入：文史哲雜誌編輯委員會編，《中國古代哲學論叢》（北京：文史哲雜誌編輯委員會，1959年），頁 11～31。

譚戒甫，〈思孟「五行」考〉，收入：《古史辨》第五册，頁 704～782。

徐復觀，《中國人性論史・先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1969）。

劉　節，〈洪範疏證〉，收入：顧頡剛，《古史辨》（香港：太平書局，1963年），第五册，頁 388～402。

顧頡剛，〈五德終始說下的政治和歷史〉，收入：氏著，《古史辨》，頁 404～597。

龐　樸，〈馬王堆帛書解開了思孟五行說古謎〉，原刊於《文物》，1977年第10期，後收入：龐樸，《帛書五行篇研究》（濟南：齊魯書社，1980，簡稱爲《五行篇》），頁 1～22。

龐　樸，〈思孟五行新考〉，收入：《五行篇》，頁 71～88。

龐　樸，〈《五行篇》評述〉，《文史哲》（山東大學），1988年第 1 期，頁 3～14。

李耀仙，〈子思孟子五行說考辨〉，《抖數》第四十五期，（1981）。

趙光賢，〈新五行說商榷〉，《文史》第十四期，（1982年 7 月）。

魏啓鵬，〈思孟五行說的再思考〉，《四川大學學報・哲社版》（成都），1988年 4 月，頁 82～87。

劉師培，《荀子補釋》（臺北：藝文印書館影印本）。

牟宗三，《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985）。

李明輝，〈孟子與康德的自律倫理學〉，《鵝湖》155 期（五八八），頁 12。

黃俊傑，〈孟子知言養氣章集釋新詮〉，《國立臺灣大學歷史學系學報》第 14 期（1988年 7 月），頁 85～150。

黃俊傑，〈孟子後學對心身關係的看法——以馬王堆漢墓帛書《五行篇》爲中心〉，《清華學報》，第 20 卷第 1 期（1990 年 6 月）。

黃俊傑，〈孟子思想中的「個人」與「社會」的關係〉，《科學發展》第 18 卷第 1 期（1990年 1 月），頁 1～14。

黃俊傑，〈先秦儒家義利觀念的演變及其思想史的涵義〉，《漢學研究》，第 4 卷第 1 期（1986年 6 月）。

黃俊傑，〈孟子思想中的生命觀〉，《清華學報》第 20 卷第 1 期（1989年 6 月），頁 1～37。

唐君毅，《中國哲學原論》（導論篇）（香港：東方人文學會，1974年修訂再版）。

唐君毅，〈荀子言「心」與「道」之關係辨義〉，《香港中文大學中國文化研究所學報》4 卷 1 期（1971 年 9 月），頁 1～22。

余英時，《中國知識階層史論〈古代篇〉》（臺北：聯經出版公司，1980）。

江　瑔，《讀子巵言》（臺北：泰順書局，1971）。

張光直，〈連續與破裂：一個文明起源新說的草稿〉，《九州學刊》，第一期（1986年 9 月）。

蔣年豐，〈荀子「隆禮義而殺詩書」之重探〉，第一屆中國思想史研討會，（1989，6 月，東海大學文學院）宣讀論文稿。

臺灣大學博碩士論文資料庫

影山輝國，〈思孟五行說——その多様なる解釋とら龐模說〉，《東京大學教養學部・人文科學紀要》，第八十一輯（1985）。

淺野裕一，〈帛書「五行篇」の思想史的位置——儒家による天への接近——〉，《島根大學教育學部紀要（人文・社會科學）》，第十九卷（1985年12月），頁 1～55。

Lau, D.C., "Theories of Human Nature in Mencius and Shyuntzy," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 15 (1953), pp. 541-565.

Needham, Joseph, *Science and Civilization in China*, volume 2: *History of Scientific Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), pp. 279-281.

Schwartz, Benjamin I., *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985).

臺灣大學學術期刊資料庫