

第四章 《荀子》樂義考察

總覽《荀子》，其延續孟子思想特色之處，在於對心性問題的重視及討論。前章已述及，在《論語》，並無專就「心」、「性」本身之問題進行探究分析，至孟子，始開創對心性討論之向度及進路¹⁵⁷，荀子接續之。不過，孟、荀二人雖均對心、性問題有所討論，但結果卻見顯著之差異。此由荀子作〈解蔽〉、〈性惡〉、〈天論〉，以重中心、性、天三者之義，即見其隨處與孟子論道所持之進路，皆成對立之勢。性惡不同於性善，此無疑義。而荀子作〈解蔽〉，這對於「心」之問題的探究，乃直從心「知」層面言，與孟子言心主於性情心、或心當下之直接感應者亦根本不同。又作〈天論〉以明天人之分，亦與孟子所言心、性、天之相通貫者(盡心知性知天)，皆成各異、對立之論調。究竟在荀子，是如何看待心、性？對心、性關係的理解為何？為何與孟子產生差異？如何轉折及過渡？又，如何下開未來心性討論之方向？這些問題，故均應對之重視及深究反省。

本文的論述，試先就荀子對於樂義問題的反省出發，以〈樂論〉為根據，說明荀子對於音樂的理解，背後究竟反映出如何截然不同於前代的心性觀法。之後，便針對荀子對於心、性的理解，以〈解蔽〉、〈性惡〉為文本依據，加以論證說明。

第一節 〈樂論〉所反映的心性觀點及其時代意義

初觀《荀子·樂論》，它除了是中國歷史上首次對音樂進行較為完整、且為獨立討論的一篇著作之外¹⁵⁸，另有兩項特徵值得注意：

1.由〈樂論〉文中不斷插入「而墨子非之奈何」之言，可知〈樂論〉之作蓋為針對墨子非樂而發。故細究〈樂論〉文義思尋，應可具體闡明由前代至荀子間思想轉折之情形。

¹⁵⁷ 至於這一進路為何在孟子產生？如何可能、成立？這些問題均於前章做過討論說明，故不再重述。

¹⁵⁸ 在《詩》、《書》、《論語》、《孟子》，雖均對音樂十分重視，且共同視樂為人道之終極完成。但真正對於音樂做出較為完整且獨立討論的，則以《荀子·樂論》為首出。

2.由〈樂論〉部分段落文句為後來《禮記·樂記》與《史記·樂書》所采入這一事實而觀，可知〈樂論〉之思想，或者，存在於〈樂論〉中所持有的一種心性觀法，對於後代學術思想所引發的啓示作用。

針對上述特點，本文試圖藉由〈樂論〉的討論分析，統括地描繪出由《詩》、《書》至《荀子·樂論》，再至《禮記·樂記》之間樂義思想的差異情形。這樣的區分，一則是為了說明在〈樂論〉中所持的心性觀點，實則仍與〈樂記〉有所差異區隔而形成轉折。另一方面，由於《詩》、《書》(二者為一組)、〈樂論〉、〈樂記〉分別代表三個主要不同的時代：上古及周、戰國、漢代，因而這樣的簡別，可初步反映及表明三個主要時代在心性觀點上的不同見解及轉變情形。

現讓我們回到〈樂論〉，重新進行討論。

一、「樂者，樂也」的意涵

首先，《荀子·樂論》部分段落文句，雖為後來《禮記·樂記》及《史記·樂書》所採用，然而，這並不表示〈樂論〉中對於樂義及心性的看法，便與後代全然一致。從〈樂論〉首段章句，我們可具體反省其間之差異情形：

夫樂者，樂也，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。故人不能不樂，樂則不能無形，形而不為道，則不能無亂。先王惡其亂也，故制雅頌之聲以道之，使其聲足以樂而不流，使其文足以辨而不詘，使其曲直繁省廉肉節奏，足以感動人之善心，使夫邪汙之氣無由得接焉。是先王立樂之方也，而墨子非之奈何。¹⁵⁹

〈樂論〉首段討論音樂的起源及目的。其中，「夫樂者，樂也，人情之所必不免也。」的解釋，從音樂根本於人心之樂而論，表面上似與《詩》、《書》、《論語》、《孟子》對於音樂的看法共通一致，即在詩書論孟對於音樂的解釋，亦是就人心之樂而論的。但如果我們進一步思考、發現引發人心快樂的原因非只一徒，

¹⁵⁹ 《荀子·樂論》。【唐】楊倞注、【清】王先謙集解：《荀子集解·考證》(台北：世界書局，2000年)，頁349。

則問題立即產生：即，究竟〈樂論〉所指的人心之樂，是主於何種層面的快樂？在〈樂論〉，固然是以「情」（「人情之所必不免也」）來解釋這種人心快樂的狀態。情者，實情也，是說對於快樂的向往，從事實言，乃人心情感傾向上所必然而不可或免的。但即便如此，問題仍舊存在著：即究竟〈樂論〉在這裡所指的人情之事實，其內涵是怎樣的？這不僅在音樂的討論而言，是重要的問題，對於〈樂論〉本身義理思想的釐清，亦屬必要且關鍵。由於本文在這項問題的說明上，是有想法上之轉折的，故採分點論述的方式進行說明。

1. 首先，我們認為，〈樂論〉所指的人心情感或快樂，不應單純作為自然情愫或反應的表現（如〈樂記〉所說的喜怒哀樂敬愛等情緒反應那樣）。因為若是作為情緒反應的解釋，那麼追溯音樂之本的人心情感表現，顯然並非只有快樂而已，人心一切的情緒反應，皆應作為音樂產生的根本及依據。正因如此，故〈樂記〉在追溯這構成音樂發生的人心情感之根源時，明顯非只從「樂」說，而是：「樂者，音之所由生也，其本在人心之感於物也。是故其哀心感者，其聲噍以殺；其樂心感者，其聲暉以緩；其喜心感者，其聲發以散；其怒心感者，其聲粗以厲；其敬心感者，其聲直以廉；其愛心感者，其聲和以柔。六者非性也，感於物而后動。」¹⁶⁰。換言之，具體地分析、並總括人心情感反應之各種可能。今〈樂論〉明講「樂者，樂也」，僅止於樂而非言其他，這樣的快樂，顯然並非單純作為情緒反應的解讀，而應主於致道層面，乃由致道充實而來之樂。也唯有如此，始可將此時心之狀態單純以樂來界定，而非其他感覺所能取代。若我們直接從〈樂論〉文本進行考證，則可發現，首段「夫樂者，樂也，人情之所必不免也。」中「人情之所必不免也」，在〈樂論〉後段又出現了一次：

故樂者，出所以征誅也，入所以揖讓也，征誅揖讓，其義一也。出所以征誅，則莫不聽從，入所以揖讓，則莫不從服。故樂者，天下之大齊也，中和之紀也，人情之所必不免也。¹⁶¹

¹⁶⁰ 《禮記·樂記》。【漢】鄭元注、【唐】孔穎達等正義：《十三經注疏·禮記注疏》（台北：新文豐出版公司，2001年），中卷，頁1654。

¹⁶¹ 《荀子·樂論》。【唐】楊倞注、【清】王先謙集解：《荀子集解·考證》（台北：世界書局，2000年），頁350。

征誅、揖讓，一進一退，是兩種截然不同的心態及情感表現，然而均可藉由樂而使其表現符合、中和於道，故言「其義一也」¹⁶²。這樣的樂，因而絕非單純的情緒反應與表現而已，而更在其上，為對一切情感有所統攝者，故言樂為天下之大齊、中和之紀。由此即證荀子對於樂的理解，應是主於道的層面。單就此一層面而論，〈樂論〉是不必定主於內在對治之想法的。

2.若如上述，則〈樂論〉對於樂的理解，本是不應偏離《詩》、《書》、《論語》、《孟子》對音樂所持之想法態度。但事實並非如此。從〈樂論〉首段接續所說的：「故人不能不樂，樂則不能無形，形而不為道，則不能無亂。」（這人心所必不能免的情感發生，從其形於動靜非必本於道，亦有可能為亂），使我們清楚看到，荀子對「樂者，樂也」的解釋，這人心之樂並非必然主於道，非純然正向的，而有負面之可能。如在後來〈樂記〉中所說的自然情感反應的一面即為一例。作為自然情感之反應流行，固隨外在事物之變化而變遷不定，毫無定向可言，這使得「形而不為道」成為可能。縱使〈樂論〉對於「形而不為道」的原因解釋，未必盡同於〈樂記〉之想法，但至低限度，由接下來的「先王惡其亂也，故制雅頌之聲以道之。」一句，便已明確指出先王音樂的制作與產生，實因「惡其亂」而有。因而雅頌之制定，乃為求對治、防範這人心之負面性，使其不致流於邪污。作為音樂本質的雅、頌，在〈樂論〉，其產生的原因與其目的，乃出於對治人心之負面性始制定；而非如《詩》那樣，是單純美善人格德性之自覺呈現及推崇向往。在這裡，我們首度碰觸到中國古代在心性問題看法上的一次重大轉折，此即視人內在心性涵具一負面向度之可能，而須由「對治」始得成善。亦如〈樂論〉後段所指出的：「君子樂得其道，小人樂得其欲。以道制欲，則樂而不亂，以欲忘道，則惑而不樂。」¹⁶³，視人心之從道、從欲本為對立之向度，而主於以道制欲的說法已然存在。前章我們討論過，在《孟子》，欲固然不同於德行，如耳目聲色之欲不即等於仁義禮智之德，然而二者其初不必為對反，同時亦無以德行之成立即在於克制內在欲望，視人之欲向為負面、或必然導引人心趨向負面之說法。故孟

¹⁶² 另，〈樂論〉此段文當與下段文相參照。此段言征誅、揖讓皆由樂而得中和齊一於道；下段則言先王之喜、怒等情緒，亦同時藉由樂而得齊一於道，皆由道而行，並對一切情感有所統攝者。合而言之，兩段文同釋樂在政教治道上的作用。

¹⁶³ 《荀子·樂論》。【唐】楊倞注、【清】王先謙集解：《荀子集解·考證》（台北：世界書局，2000年），頁352。

子舉《詩》爲例，言公劉、太王均好貨色，唯更能擴大好貨好色之心而「與百姓同之」¹⁶⁴，從而成就德政善行。在孟子，欲與德行之間的關係因而並非逆反、對治的，而是順推充擴而致的。而孔子在與魯大師討論音樂之道時，所提到的四個快樂的階段層次：翕如、純如、皦如、繹如，這心境之提升過程，亦非藉由對前一階段心之所向的否定及對治而來，從「樂其可知也。始作，翕如也。從之，純如也，皦如也，繹如也，以成。」¹⁶⁵中的「從之」可知，這繹如的最高層次，固有別於翕如，但也非從對治翕如階段之心之所向而致。「從之」是說，翕如階段的心之欲向雖非即善，然而人心之所向所欲，自能隨其所見之更善道理而有所提升(故亦無逆反、對治人心欲向的必要)，此即隱含了人心之中本有向上之動力傾向，爲一心之主導。這樣理解心性，始終是一體且全然正面的看待，非主於分裂對治之思維。同樣的想法，在《詩》、《書》對於音樂看法的討論中，我們也已提及與討論。可以說，先秦儒家思想，至孟子，對於人內在心性的理解，始終仍爲一體正面的，非主於分割、分裂的模式，進而更求內在對治之道。至荀子，始產生這一轉變。

3.今兩種互爲對立的想法同時存在於〈樂論〉中，當如何解決？對此我們認爲，〈樂論〉在音樂的看法上，若與前代(《詩》、《書》)、後代(《禮記·樂記》)相參照，均各有一點相同與一點相異，故可初步視爲兩端思想轉換之中介。〈樂論〉與《詩》、《書》相同的地方在於：二者同樣都認爲，追溯音樂的來源根本，應主於人心志道之高度層面。當〈樂論〉一開始即指出：「夫樂者，樂也」，而後又強調了「以道制欲，則樂而不亂；以欲忘道，則惑而不樂。故樂者，所以道樂也」，這就明顯是將作爲音樂根本的人心之樂，置放在「以道制欲」的層級，而非「以欲忘道」的層面，因明顯的，「以欲忘道」(即單純順由人心自然情感之欲向)在〈樂論〉而言，是「惑」而非「樂」。換言之，有關音樂之根本，或「樂者，樂也」的解釋，〈樂論〉顯然與〈樂記〉有很大的差異。因爲在〈樂記〉，明顯在一開始即將作爲音樂來源根本的人心狀態，置放在情緒反應的層級。似乎對〈樂記〉而言，還原音樂的本質及起源已非論述之主要工作與訴求；而是要先決確立

¹⁶⁴ 見《孟子·梁惠王下》。【漢】趙歧注、【宋】孫奭疏：《十三經注疏·孟子注疏》(台北：新文豐出版公司，2001年)，頁90。

¹⁶⁵ 《論語·八佾》。【魏】何晏等注、【宋】邢昺疏：《十三經注疏·論語注疏》(台北：新文豐出版公司，2001年)，頁83。

「應該制作怎樣的音樂？」或「應對音樂如何節制及改正？」這一問題。換言之，乃先決地視人心已然敗壞之事實，從而更求對治與改正之道。但同時，正在〈樂論〉與《詩》、《書》這一相同處，而與〈樂記〉產生相異的情形上，〈樂論〉又與《詩》、《書》相異而與〈樂記〉相同。即，雖然〈樂論〉與《詩》、《書》都共同把音樂之本置於人心高度的層面看待，但對這高度的理解，二者卻又根本不同。在《詩》、《書》對人心性高度的理解，是不存在一種「對治」的、或將人心內在做區分、切割的情況，而是全然對「人」的肯定。在〈樂論〉則顯然不是，而將「人」做了內在的劃分，以「對治」始成人之善，並由此成就音樂之高度。而這樣的想法，則為後來〈樂記〉所吸收，成為一致者。〈樂論〉故為兩端思想轉換之中介。

二、〈樂論〉的時代意義

總體言之，從對人內在心性的理解這一角度出發，由《詩》、《書》至《荀子·樂論》，再到《禮記·樂記》之間的義理轉折過程，實則為視人內在心性高度逐次降低之歷程：在《詩》、《書》，音樂來源於對人全然正面的肯定，而這樣的音樂，本身當然也是正面而美好的。在〈樂論〉，即便也試圖維持住對音樂本身高度之肯定，但在這種高度背後的心性基礎，卻是發生了轉變，將人內在心性做出了分割，並以「對治」為善。因而嚴格說來，已無法像《詩》、《書》那樣，單純對音樂本身肯定，因其無法單純對人有所肯定（這便涉及了荀子心性觀的討論）。其對音樂的肯定，因而是必須建立在某種條件上的。至〈樂記〉，非但不能單純對音樂肯定，甚至從音樂來源之根本處，即降低了音樂所在的高度：由「反應」言。〈樂記〉不再像〈樂論〉那樣，仍試圖維持音樂本身之高度，反而更像是另一種努力：即對種種敗壞音樂之矯正。也就是說，若說〈樂記〉仍在某種層面試圖提升音樂之高度，那麼這卻是主於針對人心之敗壞、及對此已然敗壞之人心而來的音樂之矯正。由〈樂論〉之啓發，故須深究荀子對於心性的理解這一更根本的問題。

第二節 「化性起偽」之道

〈樂論〉固然已反映出一種截然不同於前代的心性觀法，然而在《荀子》，其對心性問題的討論，主要仍應以〈解蔽〉、〈性惡〉為依據。故本文接下來即分別針對〈性惡〉、〈解蔽〉兩篇文獻進行討論分析，以深究荀子心性思想之原貌。

一、〈性惡〉：論性

《荀子》一書最為後世儒者所詬病之處，即在「性惡」說。【宋】程伊川言道：「荀子極偏駁，只一句性惡，大本已失。」¹⁶⁶，而【清】王先謙作《荀子集解》，序言開頭則謂：「昔唐韓愈氏以荀子書為大醇小疵。逮宋，攻者益眾，推其由，以言性惡故。」¹⁶⁷，此皆例證。推究性惡之說法為宋明儒者所攻擊的主要原因，在於「惡」字之負面性，由負面言人性，則人類向上之可能根據如何成立¹⁶⁸？此是一問題。另外，從孟、荀二人思想的比較來看，孟子所言性善，乃主於即心言性、心性合言的立場。荀子言性惡，性乃待化者，由心知禮義文理之道從而起偽化性以成善，此乃主於以心治性、心性分言的立場。荀子固然接續了孟子對心性問題的探究，然而立場向度全異，何以如此？有無深層的理由解釋荀子心性思想轉出之原因？此亦是一大問題。現讓我們針對這兩個問題，進行討論。

(一)「性惡」之意涵及人心向上的動力根據

首先，「性惡」說之所以受到後儒的批判，主要原因在於：若從負面言人性，則人向上、向善之依據遂失其根基。然而，觀荀子〈性惡〉開宗明義所言：「人之性惡，其善者偽也。」¹⁶⁹，此明顯是說人性中所具存之負面性，無一不可藉由後天努力(偽)而轉化成善¹⁷⁰，非必然無可更易。由此可知荀子雖言性惡，但並非從本質說¹⁷¹。思尋文意，則性之為惡，應是就其相對照於人偽之善而論，或者說，

¹⁶⁶ 【宋】朱熹編：《河南程氏遺書》(台北：台灣商務印書館，1965年)，卷19，頁287。

¹⁶⁷ 【唐】楊倞注、【清】王先謙集解：《荀子集解·考證》(台北：世界書局，2000年)，頁1。

¹⁶⁸ 宋明儒者固非不能承認人性之有負面的可能，然在宋明儒對「性」的理解中，則有所謂「義理之性」與「氣質之性」之差別，而以義理之性始得作為人之正性的說法，故不得說性為惡。

¹⁶⁹ 《荀子·性惡》。【唐】楊倞注、【清】王先謙集解：《荀子集解·考證》(台北：世界書局，2000年)，頁399。

¹⁷⁰ 「偽」者，為也。王先謙《荀子集解》：「荀書偽皆讀為，下文器生於工人之偽尤其明證。」，以「為」訓「偽」，固通。然而事實上，「偽」在《荀子》有其特定意義：「慮積焉，能習焉，而後成，謂之偽。」〈正名〉，故而這樣的為，是指的慮積能習之事。擇慮顯為心知之事(心知判斷)，心知思慮之累積而為「能」，「能習」，因而是順由此心知擇慮之能而來的實踐活動，即善德善行。

¹⁷¹ 從本質言，則性之惡固在、恆在，無有轉化消解的可能。

性之爲惡，乃經由後天之僞、與先前未僞之狀態兩加對照而觀始然。故〈性惡〉緊接著就說：「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。」¹⁷²，以好利、疾惡、耳目聲色之欲等爲性之內容，本身非即惡，「順是」而生爭奪、殘賊、淫亂，更使得辭讓、忠信、禮義文理亡，至此一對反關係始成惡。然而人既然亦有起僞而化性成善之可能(故言「其善者僞也」)，則上文之「順是」不具必然性，而人固然或可順此好利、疾惡、聲色之欲而陷溺不前，然亦可從其後天之努力以知禮義之道而爲善成德。從而反觀《荀子》文本做一檢索，凡言性惡之處，皆與人僞、禮義文理之善等相對照始突顯，若單就「性」而言，舉如：「凡性者，天之就也，不可學，不可事。」¹⁷³、「性者，本始材朴也，僞者，文理隆盛也。無性，則僞之無所加，無僞，則性不能自美。」¹⁷⁴、「生之所以然者，謂之性。」¹⁷⁵，只是「不可學」、「不可事」、「本始材朴」、「不能自美」、「生之所以然」，固未含有性必惡之義。

荀子之「性惡」，既非就本質之惡言，如是，則人類向上之可能與根據，在荀子系統中未必定與性惡論產生衝突矛盾，而仍可對之加以正視與承認。正如吾人可謂：縱使當理想與現實兩相平鋪對舉而觀，則對此尙未轉成理想的現實而言，可評價其爲不合理想之善、爲不善而惡者。然而對於人之恆有從現實轉化爲理想之心而論，則仍不得不承認人心之有向上之依據與動力，否則化性起僞之道亦無法成立。然而荀子似正在此「人有欲爲善之心之本身，固有一向上之本心爲其根據」之處，更做強調：「凡人之欲爲善者，爲性惡也。」〈性惡〉¹⁷⁶，此則明顯是對「凡人之有欲善之心者，此心本身即具一向上之動力」之論調根本不承認。如是則成一大問題。該如何解釋這一問題？對這一問題，我們首先可從孟荀二人對於心性理解的觀點角度不同來做解釋。如言荀子之不得從「心」以證其「性」

¹⁷² 《荀子·性惡》。【唐】楊倞注、【清】王先謙集解：《荀子集解·考證》(台北：世界書局，2000年)，頁399。

¹⁷³ 《荀子·性惡》。【唐】楊倞注、【清】王先謙集解：《荀子集解·考證》(台北：世界書局，2000年)，頁400。

¹⁷⁴ 《荀子·禮論》。【唐】楊倞注、【清】王先謙集解：《荀子集解·考證》(台北：世界書局，2000年)，頁338。

¹⁷⁵ 《荀子·正名》。【唐】楊倞注、【清】王先謙集解：《荀子集解·考證》(台北：世界書局，2000年)，頁379。

¹⁷⁶ 《荀子·性惡》。【唐】楊倞注、【清】王先謙集解：《荀子集解·考證》(台北：世界書局，2000年)，頁404。

善者，在其言心非就心之直接感應處來說，而是就心之慮積能習而論。從「人之性惡，其善者偽也。」來看，人性惡而可以為善者，在偽，所謂「偽」：「慮積焉，能習焉，而後成，謂之偽」¹⁷⁷，無疑是就心知思慮而積來說。然而這樣的心，在荀子系統中，並不如孟子所言心之當下感應一樣具有必然向前之動力，如乍見孺子將入於井，即感應而生怵惕惻隱之心，由此即見心之性善。荀子言心，故可慮積能習而知道行道以成善，然心亦可能不知道不行道而終不成善，故如〈正名〉所言：「心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治？」、「心之所可失理，則欲雖寡，奚止於亂？」¹⁷⁸，由心所認可之理非必為真正之道理，即知此心並無定然成善之可能。換言之，「心」在荀子系統中並不具必然向上之動力，心故需先行摒除自身之種種障弊，而後始能知道行道而成善。故荀子作〈解蔽〉，先論人心之各種障弊問題，復而論述解除種種障弊之方法道理，以終於心能知道行道為善之論。荀子遂不得即心而言性善。

然而對此，吾人仍可再問：心固先摒除自身各種障弊以致其清明，以心之清明而能知道行道以成善，然而心若無必然摒除障弊之自覺動力，則化性起偽之道終只為一偶然(此因化性起偽之關鍵在心之知道)。正如〈性惡〉荀子回覆問者之問：「聖可積而致，然而皆不可積，何也？」¹⁷⁹時所言：「可以而不可使也。」(可以積而不可使之積)，我們仍當問：人心之積偽究竟有無自發性¹⁸⁰？更可問：即便「心之所可」或具「中理」、「失理」之可能而不具必然性，然就人之行為必本於心之所「可」處而論¹⁸¹，即已證明人心之恆有一正面向上之性，如人心必從其所可之處而行，此「所可」，在人自己則以為「好」的、「對」的、「是」的，此「是」者雖非即善，然人心之恆向「好」、「對」、「是」者，則是說明了正向之心恆為我所共同。人之恆有此正面向上之心，即見此心之向度為善，由是即見心之性善。

¹⁷⁷ 《荀子·正名》。【唐】楊倞注、【清】王先謙集解：《荀子集解·考證》(台北：世界書局，2000年)，頁380。

¹⁷⁸ 《荀子·正名》。【唐】楊倞注、【清】王先謙集解：《荀子集解·考證》(台北：世界書局，2000年)，頁393。

¹⁷⁹ 《荀子·性惡》。【唐】楊倞注、【清】王先謙集解：《荀子集解·考證》(台北：世界書局，2000年)，頁409。

¹⁸⁰ 本文為：「聖可積而致，然而皆不可積，何也？曰：可以而不可使也。……故塗之人可以為禹則然，塗之人能為禹未必然也。雖不能為禹，無害可以為禹。足可以遍行天下，然而未嘗有能遍行天下者也。……用此觀之，然則可以為未必能也；雖不能，無害可以為。然則能不能之與不可，其不同遠矣，其不可以相為明矣。」《荀子·性惡》。【唐】楊倞注、【清】王先謙集解：《荀子集解·考證》(台北：世界書局，2000年)，頁409。

¹⁸¹ 亦如〈正名〉所言：「凡人莫不從其所可，而去其所不可。」【唐】楊倞注、【清】王先謙集解：《荀子集解·考證》(台北：世界書局，2000年)，頁394。

蓋孟子所論即就此發，故於〈梁惠王〉中，可直就齊王好樂之心本身，當下肯定其心性之善，而不待辨明其所好之樂(所可)爲先王之樂(中理)抑或世俗之樂(失理)。對於此一問題，如吾人在此欲行爲荀子更進一解，則可謂荀子之所以將問題重點放在「中理」與否之問題、而非單純「所可」之角度，正以人之依其所可而行事者，固爲人心之同然與正面，然心之從其所可而爲、與心之所可而爲之事能恆不失爲道理之行，兩者間始終存在差異，人心之所可若不求其爲「中理」，則單純順由此心之所可而爲，終究只爲一主觀、陷溺之狀態，此處仍無成善可說。故而亦不能單就「凡人之有欲善之心者，此心本身即具一向上之動力」處即做肯定，而必更言人心向上之歷程以至於成善之論。觀〈性惡〉末段所言：「夫人雖有性質美而心辯知，必將求賢師而事之，擇良友而友之。得賢師而事之，則所聞者堯舜禹湯之道也；得良友而友之，則所見者忠信敬讓之行也。身日進於仁義而不自知也者，靡使然也。」¹⁸²，人之有此質美之性，初亦可爲荀子所承認，然若非經由後天之積習漸靡而日進，亦不能真成善。故荀子不重此心之「所可」處即推證其性之善，而必重人後天之積習：「學」(〈勸學〉故爲首篇)，亦必以辨明各類事物學問之統類、高下，以爲人心取捨之道。

(二)孟、荀之異

荀子言性惡，所論固異於孟子性善之說，然細究其間差異之關鍵，則當在孟子言性，乃直就心念之發端處持論，此發端，更就突如其來之事所引發的心之直接感應而說，如「今人乍見孺子將入於井」¹⁸³之「乍見」，「噉爾而與之，行道之人不受，蹴爾而與之，乞人不屑也」¹⁸⁴之「噉爾」、「蹴爾」，「蓋上世嘗有不葬其親者，其親死則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘬之，其類有泚，睨而不視」¹⁸⁵之「他日過之」(均指不經意之事)等，皆是。既爲心之直接感應，故此心之發顯乃爲無所爲而有，而得爲本心，復由此本心之發顯恆向於善，以證

¹⁸² 《荀子·性惡》。【唐】楊倞注、【清】王先謙集解：《荀子集解·考證》(台北：世界書局，2000年)，頁413。

¹⁸³ 《孟子·公孫丑上》。【漢】趙歧注、【宋】孫奭疏：《十三經注疏·孟子注疏》(台北：新文豐出版公司，2001年)，頁162。

¹⁸⁴ 《孟子·告子上》。【漢】趙歧注、【宋】孫奭疏：《十三經注疏·孟子注疏》(台北：新文豐出版公司，2001年)，頁488。

¹⁸⁵ 《孟子·滕文公上》。【漢】趙歧注、【宋】孫奭疏：《十三經注疏·孟子注疏》(台北：新文豐出版公司，2001年)，頁255。

得此心之性善。荀子之異於是者，即在其言性實則是就心之學思歷程，從心所致之提升狀態以回顧、反視此心之源初狀態、兩相對舉而論。故孟子之論，即主返本以見心之本來面目(本心)之道，而荀子所議，則為向前之推進開創，以具體成就人文化成之道。¹⁸⁶若心在當下情境，為突如其來之事，則心自然可從當下直接之感應處而論；然而若將心置放在現實之歷程中平鋪地看待，遂不得不從過去與現在之間、理想與現實之差異中明辨其是非及高低、並不斷致力於提升以更致清明向上之道而論。此孟子、荀子皆重言心，雖向度全異，然皆為合理當有而開出。

由是再觀孟子之言性善，亦非單純止於心之端始處(如四端之心)持證，而必繼言此心充擴之道，始真成就仁義禮智諸德善行。如〈梁惠王〉中固能即於齊王好樂之心而當下肯定其心性之善，然也必繼以興起與人樂樂、與眾樂樂，更致與民同樂之道。不過，在孟子的修養工夫論裡，固然亦論及此心向上之道：存養與充擴，然其向上之根據，因從四端之心之發顯始，故全為正面直養充擴的。此直養充擴之道，初可全無視於人類歷史已成之各種文理制度，亦可無視於人類文明積習而有之各類分殊情況，甚至已然存在之各種錯誤，而直就現實當下人心端始之發顯而論。今荀子更論人心向上之道，實乃特重人即此現實歷程中對人類既成之各種文理制度或分殊情況，別其統類、明其高下以為人心之取捨。故其論心從知之明辨講，且亦較孟子更多涉及、也更加嚴密。

(三)荀子思想轉出之原因

心在當下現實情境中之直接感應，與心在人類歷史文明進程中之回顧反省，是兩種迥異的觀法，所面臨的問題也各異，此孟、荀論心性最主要之差別所在。二者各有擅長。荀子所論，乃將心性置於人類歷史文化之脈絡中而定位，相較於孟子直就當下情境論心性，似更顯嚴密且穩立。從而反觀孟子論心性，雖不及荀子所論之嚴密，然能就當下現實情境心之直接感應而直指本心，並順本心之發顯而求其直養充擴，以至於為善成德，此仍不失為一最簡易直行之教法，則此又為荀子論道之曲折繁複所不及。在此處，實不易論斷究竟孰高孰低。不過，荀子之所以另闢心性討論之向度進路，自當有其原因，此則當論。

¹⁸⁶ 試觀孟、荀二人固皆謂其學承自孔子，然在《荀子》，則恆將孔子與周公並稱，此乃特取於周代人文理制之建立完備。至於《孟子》，則恆稱美堯舜為人倫之道之首制者，以求初始之本心初衷。此亦為一例證。

外在來說，荀子心性思想的轉出，其因可謂出自整個世道價值觀念的扭曲。在《論語》樂義考察一章中已提到過，中國文化的發展到了孔子的時代，人文性格已由原先的素樸溫簡，轉變為巧詐便佞、好求自我標立與突顯。這人心敗壞的程度，至戰國尤甚；兼以諸家學說紛起，人我各執己見，對立攻擊，則人心之敗壞更轉趨固執難改。觀荀子言心性問題，即可深感人欲得善道、成善行，其間之困阻障礙實多，如心對治性為一層，而人心自身尚須去除障蔽，又為一層。這層層之限制與阻礙，似已反映了在荀子的時代，人心敗壞之問題是多麼嚴重且普遍的事實。若世愈無道、怪說謬論愈多，則心愈不得不盡「知」以明辨其間種種分際及真偽，而人心之致道過程則愈發顯為對種種負面性之剝削。此荀子從心知之角度、而不再單純順由性情感受之角度言道，似為理所當然之進路。

然而，荀子思想的轉出，實不能單純以外在現實處境作為理由，而更應求其內在之根據。因若僅以現實普遍人心之敗壞為理由，則在孔子、孟子的時代，早已為無道之世，但事實上，孔子、孟子對於人或心性的看法，實與荀子有明顯之差異。同時，孔子、孟子的思想，也並未因為時代人心價值的轉變(不同於《詩》、《書》的時代)，而偏離《詩》、《書》之精神。同樣的，單就荀子所處的時代而論，面對同一世道環境，仍兼有諸家思想之差異、甚治思想對立的情形。外在現實境況之改變故不足以作為思想轉變的必然根據，而仍須從內在層面說。此一內在層面之根據，即由荀子自身對於心性的看法不同於前代使然，從而反映出荀子本身之思想與心境高度。故而人類歷史文化的前進，其中人心固可受限於所處之時代環境，然而卻又不必然被時代環境所決定，而更可影響、甚至主導歷史文化前進之走向。正如荀子思想之產生，固可謂其受於時代環境之影響而發生，然而亦不必然絕對為時代環境所決定，而更可反轉決定往後人類思想之發展走向，如荀子思想對於漢代文化的影響。

二、〈解蔽〉：論心

荀子論道之關鍵，在心而非在性(性乃待化者)；更準確的說，在心知禮義之道，由知道、守道以禁非道，終於起偽化性而成善。關於荀子何以由知識心以別於孟子，此於上文論性惡處已做說明。今更進一步而論者，乃尅就荀子心知之問題而發。蓋突顯心知所產生的問題，主要有二：

1.從心與道之間的認知關係說。此言心雖或可認知禮義之道，然禮義之道固在心外而為一客觀對象，則心對道的認知活動實無內在必然之保證。

2.從知道與行道之關係說。此言即便心可以認知道，然對道之認知因純為理智功能所作用，則單純由此認知心能否生起意志、進而產生行為，則成問題。

合而言之，則謂化性起偽、天生人成之根據在於心知，然心既無知道之必然、亦無行道之必然，則荀子之論遂為失根而成空論。今即針對這兩個問題，分別進行討論說明。由於後一個問題比較單純，所以我們先從知道與行道之間關係的討論開始。

(一)知與行之關係

首先，心與道之間的關係，在荀子固從認知層面講。而人類的認知活動本為理智功能所作用，自當與人心意志或所謂情感層面有所區隔。故由認知活動到心生起意志而產生行為之間，似有一間隔跨越。在孟子，則可無此一問題。因孟子所言之心，實則為當下現實情境中直接感應之心，此心本即於感受、情感層面而發，因而由這樣的心順而升起意志、產生行為，其間本無隔閡跨越。如心在當下孺子將入於井之事上直接感應，則心必不忍而怵惕惻隱，進而更直下產生救孺子之行為，此在孟子得以說得順暢自然。荀子論心，從理智而不由情感，故成問題。不過，試觀〈解蔽〉章句文意，可知荀子雖重心之知道，但心之所以必求其為知道，最終目的實是為了成治去亂：「故治之要在於知道。」〈解蔽〉¹⁸⁷。而所謂成治去亂，正即心知禮義而行道、守道以禁非道之事。換言之，在知道與行道二者之間，荀子似仍說得極通順自然，而無絲毫問題。此又當做何解釋？

其實此一問題，容易解決答覆。如吾人可言：心之理智作用固不同於心之情感作用，但這是從概念的區分上來看；若撇開單純概念上的區分，則仍當承認人固同時俱此二心、為一體之兩面，且恆相連而起。正如人可自問：在吾人知道之歷程中，於己若真認可此道為當然之理，則此知道認可之心，必恆相連、興起行為意志，進而更求實踐此心所認可之理。尤當荀子所言之理，實為人道之理(如荀子明重知道行道以成治去亂，治亂乃就人事講)，而非單純物之理(由物理知識以成就自然科學)，故即便人可說自然知識之研究、物之研究，與人倫之道初無

¹⁸⁷ 《荀子·解蔽》。【唐】楊倞注、【清】王先謙集解：《荀子集解·考證》(台北：世界書局，2000年)，頁365。

一直接相連之關係；然從人道本身言，則恆不得不承認對此人倫之理若為認可，則心亦必求實踐此理。如人若識得孝之為道，則實際上亦當連於致孝之行。今荀子之道明就人道言：「道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。」〈儒效〉¹⁸⁸，言人道之當然，本即不同於物理之當然那樣，僅為理智功能所作用；而更兼有一意志情感之心貫穿其中，為一體之兩面，相生而起。故荀子〈解蔽〉言：「心知道，然後可道。可道，然後能守道以禁非道。」¹⁸⁹，銜接在「知道」(知)與「守道」(行)之間的「可道」階段，即人心意志發生之處(心之認可則生意志)。荀子此言由知道至守道之過程，能說得如此順遂而無絲毫勉強，本此道理故。而〈正名〉所言：「慮積焉，能習焉，而後成，謂之偽。」¹⁹⁰，「能」指能力，由心知思慮所「積」而成；「習」亦非單純學習之意，而更指實踐此心知所積聚之能力而言，由實踐此心所知之道以具體表現於外，始得謂之「成」。此由心知慮積而能、由能習所成而偽，從知到行，在荀子看來固為理所當然且順適者。又如〈解蔽〉在討論心由虛壹而靜以知道論述之處，亦言「知道察，知道行，體道者也。虛壹而靜，謂之大清明。」¹⁹¹，故此大清明之心，亦非僅止於知察之層面，而更由知道以通往行道，復以所行之道實已俱存於此心之中，本心知而發，故知道與行道再無二分而同俱於一身，而為體道者。由此可知荀子所論大清明之心，實可同時兼具知、行二者，非必然切割而不可相生相連。

(二)心與道之關係

知道、行道之間的關係既明，則我們進而討論心與道的關係。今觀《荀子·解蔽》所言：「故心不可以不知道，心不知道，則不可道，而可非道。」¹⁹²，自心能可道亦能可非道，可知道亦可不知道而言，則道似在心外，為一客觀對象，與心知不知並無必然關係。順此思路，可再追問：若道真在外，則雖於人心性中

¹⁸⁸ 《荀子·儒效》。【唐】楊倞注、【清】王先謙集解：《荀子集解·考證》(台北：世界書局，2000年)，頁105。

¹⁸⁹ 《荀子·解蔽》。【唐】楊倞注、【清】王先謙集解：《荀子集解·考證》(台北：世界書局，2000年)，頁364。

¹⁹⁰ 《荀子·正名》。【唐】楊倞注、【清】王先謙集解：《荀子集解·考證》(台北：世界書局，2000年)，頁380。

¹⁹¹ 《荀子·解蔽》。【唐】楊倞注、【清】王先謙集解：《荀子集解·考證》(台北：世界書局，2000年)，頁366。

¹⁹² 《荀子·解蔽》。【唐】楊倞注、【清】王先謙集解：《荀子集解·考證》(台北：世界書局，2000年)，頁364。

無根，然仍必在外有根據。則此外在之根據究竟為何？牟宗三先生即此而言：

荀子以智心之明辨(即不暗之天君)治性，實非以智心本身治性，乃通過禮義而治性也。明辨之心能明禮義、能為禮義，而禮義卻不在人性中有根，卻不在惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心中表現，是則禮義純是外在的，而由人之「積習」以成，由人之天君(智心)以辨，由天君以辨，是外在的發明義；由積習以成，是經驗義，故荀子曰：「聖人積思慮、習偽故，以生禮義，而起法度，然則禮義法度者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。」(〈性惡篇〉)禮義法度是外在的，雖由人之積習而成(即偽)，卻決不會由人之主觀虛構而偽，其根不在內，必在外，是則聖人之偽，必于外有根據，此根據，荀子未明言，然依此思路之所函，其根據必在事為變化之自然之理，是則「禮義之統」雖是道德的，而其在在外之底子卻是自然主義的，若無此底子，聖人之偽必為憑空虛構也。¹⁹³

依此解釋，則荀子所謂道，即應指在人文歷史的事物當中，由事為之變化所經驗及發現而來的普遍規律與法則。用此，則可解釋何以荀子必重法後王禮制之粲然者、何以必重聖王之師法，而見荀子之學的標準純然在外，與孟子重內在心性即道之所在者，全然對反。然而，這樣的解釋，卻可引起更大的問題。如吾人可反問：如道為事為變化之自然之理，其根底為自然主義的，是則一切經驗世界之事實、自然之法則，皆當可法，又荀子何以必以人道為法？更至必法人中之聖王以為道？只思想上之偶然或未臻嚴謹？今檢閱《荀子》所言之道，明以人道為本，而心之作用，亦全在人道上講，此似非無一定之理由，故更當於心與道之關係、以及道必本於人道而言之理另求善解。觀荀子言心與道之關係最切要的段落，為〈解蔽〉：「人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。」一段，茲引文於下，並行申論之。

人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不臧也，然而有所謂虛；心未嘗不(滿)兩也，然而有所為壹；心未嘗不動也，然而有所謂

¹⁹³ 牟宗三：《牟宗三先生全集·名家與荀子》(台北：聯經出版公司，2003年)，頁196。

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；然而有所為壹；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。未得道而求道者，謂之虛壹而靜。作之則將須道者之虛，則入；將事道者之壹，則盡；將思道者靜，則察。知道察，知道行，體道者也。虛壹而靜，謂之大清明。萬物莫形而不見，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，制割大理而宇宙裏矣。¹⁹⁴

荀子此言心本虛、壹、靜而可知道，則虛壹靜三者固非即道本身，而只為心知道之方、心之作用，然依此心本有之作用可以知道，是則虛壹靜三者亦當為人心知道之道。又，虛壹靜乃為人心所具有，故道非單純置在心外，為一客觀對象；此道一方連於人心能知之一端，另一方連於人心所知之一端，而初亦可為此心之道也。

虛、壹、靜，為道家所常用之語，鮮為孔、孟所論及。今荀子以虛壹靜釋心之知道，固可說是受道家思想影響而起，然終不得謂荀子言虛壹靜實即等同道家論心之旨。此因虛、壹、靜三者，在荀子明與臧、兩、動並言，其目的顯在教人用心於虛壹靜以更有所臧、所兩、所動，此明反道家義。以下分而論之。

1. 釋「虛」

首就心之臧(藏)、虛而言。蓋「臧」一字，有深植義，由藏所易生之蔽害，當在心之「執」。故下文言：「不以所已臧害所將受謂之虛。」，這已藏於心者之所以與所將受者對立，正因心執著於過去已藏之知故。道家言人心當致虛以應物而無藏，如鏡之照物，其目的即在破除人心執著(成心)之蔽。然荀子則反是而言「心未嘗不臧也，然而有所謂虛」，這是說，心固有所藏，然心之能藏所藏、與心執於其所藏，二者本非一事、亦無定然相連之關係，故心更能本其虛之作用而無盡藏。既可無盡藏而不以所已臧害所將受，則心之藏非但不為人心之蔽害，反

¹⁹⁴ 《荀子·解蔽》。【唐】楊倞注、【清】王先謙集解：《荀子集解·考證》(台北：世界書局，2000年)，頁365、366。

而更能累積事理之眾，以成就知識者矣。

2.釋「壹」

次言心之兩、壹。荀子對「兩」、「壹」的解釋為：「心生而有知，知而有異，異也者，同時兼知之，同時兼知之，兩也。」、「然而有所謂壹，不以夫一害此一謂之壹。」。對不同事物之相異處能兼知(異也者，同時兼知之)而不相混淆(不以夫一害此一)，此乃心致力於別類之務，從而更成其「兩」(事物類別之眾多)。故荀子所謂「壹」，顯然也不同于道家所言破除心之執害而使萬物相化相易為一之道；而是不以此害彼以致事物分門別類、更使事物之類別皆各有其專指而非相混淆之道。

3.釋「靜」

至於心之動、靜，荀子言靜亦與道家不同。荀子言：「心未嘗不動也，然而有所謂靜。」，則此靜的意義全在動中顯示，非單純靜。故下文言：「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。」，心臥則夢，指人之睡眠狀態；偷則自行¹⁹⁵、使之則謀，則分言人醒覺時心之惰與心之專，兩者同屬人醒覺之狀態，是則三者乃概括心之全部可能。而無論心處於何種狀態，從夢、行、謀，可知此心恆處於一動態性(【清】王先謙：「夢、行、謀皆心動之驗。」¹⁹⁶則是。)，故言「故心未嘗不動也」。更由對此心未嘗不動之說明實從總括義而觀，更可知心之靜若有可能，仍必從動中顯示。此在動中所顯示之靜，究竟何義？即下文所言「不以夢劇亂知謂之靜。」。【唐】楊倞注「夢」為「想象」、「劇」為「囂煩」¹⁹⁷，李滌生先生對之更進一步解釋：「『夢劇』，胡思亂想之雜念也。雜念有自起他起之別。『夢』是自起的雜念，故注釋為『想象』。『劇』是他起的雜念，故注釋為『囂煩』。『囂煩』，起自外界。」¹⁹⁸，此訓甚佳。惟其要在言人能於心之動時不為自起或他起之雜念所干擾，則此心須當專注。靜，從心之動而言，故當指心專注於所對之物而致用其心之義。故後文言「靜則

¹⁹⁵ 「偷」，指心之偷惰、懶散。「自行」，楊倞注為「放縱」。蓋人心處於一偷惰之狀態時，則此心鬆散紛雜而不專純。李滌生以「自行」作「胡思亂想」解，乃順楊倞注而做引伸之解，然要在指出心之不專。

¹⁹⁶ 【唐】楊倞注、【清】王先謙集解：《荀子集解·考證》(台北：世界書局，2000年)，頁365。

¹⁹⁷ 【唐】楊倞注、【清】王先謙集解：《荀子集解·考證》(台北：世界書局，2000年)，頁366。

¹⁹⁸ 李滌生：《荀子集釋》(台北：台灣學生書局，1994年)，頁486。

察」，即言此心能專注於物而於個別事物之理無不深究明白之意。

虛、壹、靜三者之意涵既明，則從中不難推得出，三者義理上實有一順推之進程(「虛壹而靜」之「而」，即含接續的意味)。首先，心能本其虛而無限藏，則事理之眾聚。此為成就知識、或言知道的始點，因道不能執於一端一隅，而必「兼陳萬物而中縣衡焉。」〈解蔽〉¹⁹⁹。並觀後文所言之「作之則將須道者之虛，則入。」，即是此意。「作之」，有起始義，「須道者之虛」，即言人心之欲得道者，首當本於心之致虛以不斷藏物，使萬物得以兼陳於心而無主觀偏執成見。事物之理在外，然人心能本於虛而不斷收攝外在事理於內，此便於客觀事物之理與人心之間，有一首先之接合，故言「則入」(入道之門)。事理之眾既聚，則人心即能本其不以此害彼之壹道而分別其類，此即對照後文所言「將事道者之壹，則盡。」，言人心由虛而盡納事理之眾於此心之內之餘，更能對眾事理彼此間之差異分辨之，不以此害彼，以使此心自事於求兼知與盡知之道。最後，類別既已分明而不相侵犯混淆，則人心自能更進一步，本於心之靜(專)而於各別分類之事物細察深究其理，此當連於後文「將思道者靜，則察。」並釋。事理之眾既都能分別其類，並專一深究而精微，則事物之統類秩序可明(人固可順此心之道而知道，心與道之關係問題故得解)，而人亦得以本此統類秩序之道，以成治去亂而終成人文之化(此知道之心亦可通往行道而成治去亂)，故言「知道察，知道行，體道者也。」。又，事理之眾聚，故大；別類分而不相混淆，故清；深察而精微，故明。三者合為「大清明」之心，所以說「虛壹而靜，謂之大清明」。由此可知大、清、明三者均各有專指，非隨易泛稱之詞。至於後文「萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位。」，則其意旨亦可分別對應虛、壹、靜三者之作用，從而得到完整一體的解釋。

(三)荀子之「道」必主於「人道」的理由

不過，上述關於虛壹靜、大清明心的解釋，雖或得當，卻又可引申出其他問題。如言大清明之心固可盡納事理之眾、分際別類、並一一對之精微深究，然而此「事理」所指究竟為何？如指物言，則人或可專精於一事一物而成一事一物之

¹⁹⁹ 《荀子·解蔽》。【唐】楊倞注、【清】王先謙集解：《荀子集解·考證》(台北：世界書局，2000年)，頁364。

專家，然以自然界事物種類變化之繁多，實無有窮盡之可能。以無窮盡之事物要求人心必盡知始得為知道，在道理的推論上實屬矛盾。由此可知，即便荀子在論述心之虛壹靜而知道的過程中，固未嘗論及此道必不可為自然物理之道、而只可為人道之理，然而道不能侷限在治物，則應是必然的推論結果。故〈儒效〉明言：「道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。」²⁰⁰，道非在天地，而在人，此在《荀子》確有明證。故吾人亦當於此求一通解。事實上，〈解蔽〉在論述完心本虛壹靜而可知道行道之餘，繼而更論人心與道心之別、以及道當止於人道而言之理。是則此一問題亦明顯為荀子順由問題之逐步開展而思及之。〈解蔽〉以下兩段文乃為明證：

農精於田，而不可以為田師；賈精於市，而不可以為賈師；工精於器，而不可以為器師。有人也，不能此三技，而可以治三官。曰：精於道者也。精於物者也²⁰¹。精於物者以物物，精於道者兼物物。故君子壹於道而以贊稽物。壹於道則正，以贊稽物則察。以正志行察論，則萬物官矣。昔者舜之治天下也，不以事詔而萬物成。處一危之，其榮滿側；養一之微，榮矣而未知。故道經曰：「人心之危，道心之微。」，危微之幾，惟明君子而後能知之。²⁰²

凡以知，人之性也；可以知，物之理也。以可以知人之性，求可以知物之理，而無所疑止之，則沒世窮年不能徧也。其所以貫理焉雖億萬，已不足浹萬物之變，與愚者若一。學，老身長子，而與愚者若一，猶不知錯，夫是之謂妄人。故學也者，固學止之也。惡乎止之？曰：止諸至足。曷謂至足？曰：聖也。聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也。兩盡者，足以為天下極矣。²⁰³

²⁰⁰ 《荀子·儒效》。【唐】楊倞注、【清】王先謙集解：《荀子集解·考證》（台北：世界書局，2000年），頁105。

²⁰¹ 「精於物者也」一句，或謂本當接於「而不可以為器師」之後，文義始通順，今誤脫在此。茲備為一說。

²⁰² 《荀子·解蔽》。【唐】楊倞注、【清】王先謙集解：《荀子集解·考證》（台北：世界書局，2000年），頁368、369。

²⁰³ 《荀子·解蔽》。【唐】楊倞注、【清】王先謙集解：《荀子集解·考證》（台北：世界書局，2000年），頁374、375。

〈解蔽〉此兩段文，前段論人心與道心之別。後段言道必主於人道，並以聖王爲盡倫盡制，故爲人道之極致。以下分別討論。

就前段文而言，首當論者，乃荀子所言人心、道心究竟何指？如從文章前後文之對照、及其所關注的問題來看，則「人心」所指，當爲心專注於一事一物，以成就某一類別領域之專業技能，如農精於田、賈精於市、工精於器那樣。雖可成就其專業技術，然言「技」（「有人也，不能此三技，而可以治三官。」之「三技」即指此），則治物而不可治人，故不得爲「師」（「不可以爲田師」、「不可以爲賈師」、「不可以爲器師」）。至於「道心」，則在技之上而得統攝萬物。這裡所謂統攝萬物是說：道心能於事物之各別意義及價值無不明白，更求價值世界中彼此相互間之調和與通達。因此，人固不能對每一件事物皆深究精微而爲一切領域之專家，然仍能由道心而知各類事物於人道之價值意義可均無對立衝突，使其各安其位，從而各自成就自身之發展。故繼言「精於物者以物物，精於道者兼物物。」，所謂「物物」，【唐】楊倞注：「謂能各物其一物，若農賈之屬也。」²⁰⁴，即指各治其專精之事物，成一事一物之理，而於物與物彼此間之價值意義仍無所通達；而言「兼物物」，則物與物之間之通達，非從其技能與各別知識、而是從其價值層面爲道心所統攝及調和而來，從而得到通貫。此乃依於道心而於事物之價值意義皆予深察，並致力於彼此之調和而說，故言「故君子壹於道而以贊稽物。壹於道則正，以贊稽物則察。以正志行察論，則萬物官矣。」，「贊」者，助也，言贊助，即含兼行、並起之意；「稽」，考、考察之意。「贊稽物」，即兼察物。如此，則「壹於道而以贊稽物」便是說：對於一切事物之深究，並非從窮盡事物之各別知識而論，而是本於道之統攝，而於事物之人道價值皆予調和定位。由此即可知荀子所謂大清明之心，並非從窮盡物之知識來說，而仍須歸至於人道上講。接續著的「處一危之，其榮滿側；養一之微，榮矣而未知。」，故應順由上文之討論而來。「處一危之，其榮滿側」，指人心專於治物而成就各別領域之專業知識與技能。既成就其專業知識而顯現於外，故人易見其榮之滿側。「危」，初非指危險、戒懼之意，如《說文》釋「危」：「在高而懼也。从厃，人在厃上自卩止之」

²⁰⁴ 《荀子·解蔽》。【唐】楊倞注、【清】王先謙集解：《荀子集解·考證》（台北：世界書局，2000年），頁368。

²⁰⁵，人站立於崖邊，即覺危險而生懼，並求謹慎，此皆引申義。「危」字原本的意思，其初故是指人居高凸立於一隅。從人心層面言，即指心凝聚、專務於某一事物領域以爲價值之所在²⁰⁶。至於「養一之微，榮矣而未知」，即指道心之隱微，自非如人心專治一物以成就專業知識那樣易見得知，此因道心之作用處，乃在人道價值之世界當中，在現實事物之後、之上，故初不易爲人所見所知。然道心之作用，雖爲隱微不顯，仍必有其榮(因其爲事物價值之調和，從而更得以成就事物)，故言「榮矣而未知」。由此可知，荀子所謂「人心之危」與「道心之微」的差異，更當分別對應技/師(官)、物物/兼物物而說，如是始於〈解蔽〉上下文意有所通貫²⁰⁷。

至於後段引文，即明言人心若儘求知自然事物之理，則此知實爲一無盡之歷程(「沒世窮年而不能徧也」)，心既不得收攝於內在，而不斷向外逐馳追求，求而未能得，則心必不安。故心更當於物理知識之無盡追求，有所「疑止」，疑止之所在，即人心安定之所在。至於人道則不然。言人道者，如父待子以慈、子待父以孝、君對臣以禮、臣事君盡忠…等，凡此皆人心當下思之即得、當下得認可而定而安者。正因如此，故下文即言「故學也者，固學止之也」，這止之所在，正即盡倫盡制(「惡乎止之？曰：止諸至足。曷謂至足？曰：聖王。聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也。」)，此正以人倫之道、及順此人倫之理所爲之制，皆能有所止息而得安定此心之故²⁰⁸。制順於倫而生，而人倫之所以得「盡」，並

²⁰⁵ 【漢】許慎著、【清】段玉裁注：《說文解字注》(台北：黎明文化事業股份有限公司，1991年)，頁453。

²⁰⁶ 此一說法，唐君毅先生在其論著中曾有所討論，詳見唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》卷一，頁458。

²⁰⁷ 有關《道經》：「人心之危，道心之微」一句，《偽古文尚書》改「之」字爲「惟」，作「人心惟危，道心惟微」，並加「惟精惟一，允執厥中」。宋明儒者即以《偽古文尚書》此句爲堯舜禹相傳之十六字心法。【宋】朱熹注〈中庸〉，序言所云：「蓋自上古聖神，繼天立極，而道統之傳，有自來矣。其見於經，則允執厥中者，堯之所以授舜也。人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中者，舜之所以授禹也。」(【宋】朱熹撰：《四書集注》(台北：漢京文化事業有限公司，1983年)，頁38。)即是。又，朱熹以人心爲人欲，道心爲天理，言人欲則危殆而不安，言天理則微妙而難見等解釋人心與道心之間的關係。然而，若依循朱熹之說法注荀子〈解蔽〉該段文，則於文義甚不相合。在荀子，固有以心治性、情、欲之說法，然而就〈解蔽〉前後段落文句、及其所關注討論的問題來看，則人心、道心的問題，在荀子並非對於「人欲」的討論。

²⁰⁸ 楊倞注「聖也者，盡倫者也」之「倫」爲「物理」，非是。因前文明言：「以可以知人之性，求可以知物之理，而無所疑止之，則沒世窮年不能徧也。」，是則明以人從事自然物理之知實無有窮盡而論，因而亦無以聖人即可盡知此物理之知之理。「無所疑止之」之「止」固是「定」，然此定非單純如李滌生所解爲「確定目標」之意(「言人有能知之性，物有可知之理；以能知之人性，求可知之物理，若不確定一個目標，以爲研究的範圍，雖老死也不能徧知。」李滌生：《荀子集釋》(台北：台灣學生書局，1994年)，頁499。)，「疑止」可以是因人心對之有所存疑而中止，然人之所以對求物理之知之事存疑而止，實本於此求物理之知之心恆不得安定故，故人心不

非是說吾人得以窮盡一切經驗，因人之生命爲一歷程性之生命，現象經驗固無有窮盡處可說。然而人對與我有各種倫理關係上的人，各當本於何理待之，如對父當孝、對友則信，方可爲盡倫者，乃人當下能知、得認可，而更無致疑，此則有止息處而不落於無窮無盡，故盡倫盡制爲可能。又，聖者因其德智，故能盡倫；王者以其居位，故能盡制(「聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也。」)，故荀子必言學法聖王以爲人道之極(「兩盡者，足以爲天下極矣。」)，則此道必爲人道、且人道必從聖王言，在荀子亦爲當然而有之義。

總體而論，荀子言道主於人倫之理制，非單純物理之道。故而即便從「知」言，即有主客對列之意味在，然因道在人，故言道便非單純外在之問題，亦同時在內。因此，心與道之關係，非純粹外在二分的。又，從人道言知，如事親當孝、待友則信等，此即內涵一情感、行爲意志之心於其中，非純粹理智思維之活動。故而知道與行道之間的關係，亦非各自獨立、不相交集的，仍可爲一體之兩面，相生相連而起。又，從人倫理制言道，非從物之無盡言，則人心之知始得有安定止息之處，此荀子論道主於人道而言之理由。

結語

從〈樂論〉出發，我們首先指出了荀子思想中那種別異於前代的心性觀法，並略爲說明這種看法對於後來《禮記·樂記》所產生的影響。之後，更直接藉由〈性惡〉、〈解蔽〉的討論，對荀子心性論更做探究，指出其不同於孟子心性論的差異關鍵所在、何以別開心性討論之向度、與其思想轉出的原因。可以說，若孟子思想的產生，實爲開創出中國哲學心性問題討論之向度及進路；那麼荀子的出現，則爲奠定了心性分割、並主於內在對治以言人道之進路。這人心自身內在的分割、對立、及其主從判定，對於後代思想的走向產生了重大的影響及指示作用。

當求知物理，而當求知人倫之理制。如此解釋，始於前後文義得爲通貫順暢。故而倫是理，然實指人倫之理、非單純物之理。