

國立臺灣大學文學院歷史學系



碩士論文

Department of History

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master's Thesis

荀子的博學主義與戰國思想交鋒

The Advocacy of Erudition in *Xunzi* and the Intellectual

Debates in Warring States China (453 – 221 BC)

黎駿朋

Chun-Peng Li

指導教授：傅揚 博士

Advisor: Yang Fu, Ph.D.

中華民國 113 年 7 月

July 2024



國立臺灣大學碩士學位論文
口試委員會審定書

MASTER'S THESIS ACCEPTANCE CERTIFICATE
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY


荀子的博學主義與戰國思想交鋒

The Advocacy of Erudition in *Xunzi* and the Intellectual Debates
in Warring States China (453 – 221 BC)

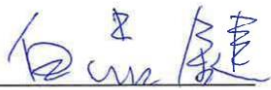
本論文係 黎駿朋（學號 R10123010）在國立臺灣大學歷史學系完成之碩士學位論文，於民國 113 年 7 月 18 日 承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明。


The undersigned, appointed by the Department of History on 18-07-2024 have examined a Master's Thesis entitled above presented by Chun-Peng Li (student ID R10123010) candidate and hereby certify that it is worthy of acceptance.


口試委員 Oral Examination Committee:



(指導教授 Advisor)





系主任 Director: 

誌謝



首先，感謝母親和父親，您們的支持與鼓勵，讓我有充分的自由探索世上的學問，並且永遠的作為最堅實溫暖的後盾。沒有您們的關懷與愛，兒子駿朋不會走到今天。

感謝傅揚老師，自大學部認識以來，傅老師就十分鼓勵我在歷史學的學術路上的探索。開始指導學生後，更包容並尊重學生變動不居的研究方向以及種種不成熟的奇思妙想，同時悉心指引學生如何增進學問、完善論文寫作。撰寫論文期間，老師無論是學術方面的指導，或是關於生涯規劃與日常生活的經驗分享，以上種種都使學生獲益良多。再次，由衷感謝。

再來，我想感謝求學路上一同奮戰的朋友。其中特別感謝冠輔、凱文、廣權、存一、峙瑜、惟晴、士凱等人，幫我看過論文的各階段的型態，擔任挑錯與回饋小精靈，協助我終能完成論文。感謝昱達、子瑜、信豪、王威、柏勳、凱鍵、星如、子晏、旻遠學長等人，以及系籃的球友們，無論是讀書會、覓食、打球、健身或是單純談天說地，都讓我體會到學術路上並不孤單。另外，特別感謝怡彤這段期間的陪伴與支持，成為我精神上最重要的支柱。

我想特別感謝幾位師長，一路上督促晚學在學業成長。感謝陳熙遠老師，陳老師的課程啟發我對於歷史學研究的興趣，後來更為學生撰寫推薦信，鼓勵我在碩士班繼續深造。感謝吳展良老師，啟蒙我對中國思想史的認識，而本論文最初的靈感發想，也源自於修吳老師課程所寫作的期末報告，老師在期末後對報告內容的細心回應，學生一直銘記在心。感謝佐藤將之老師，啟迪我對「荀子」與「思想史研究」的學術興趣，佐藤老師更在期末來信鼓勵學生進一步鑽研思想史，給予學生莫大的動力，另特別感謝佐藤老師長期致力於「荀學」領域，並出版多本專著，對晚學撰寫論文亦有莫大幫助。感謝林俊宏老師，在小林老師的課上，我開始細讀《荀子》原典，更聽到小林老師許多充滿智慧的詮釋。此外，感謝吳展良老師、方震華老師、宋家復老師、傅揚老師都曾給予晚學寶貴的工作機會，使學生有幸擔任研究助理、教學助理，從旁學習老師的治學與教學的方式，樹立學術與教育的典範。

論文撰寫期間，我曾將文章部分內容的初始形態投稿至「第二屆成大至善全國中文系研究生論文研討會」和「早期中國史研究會研究生論文發表會」，感謝兩場會議背後團隊辛苦的付出，使研討會順利運作；也特別感謝廖崇斐老師、黃怡君老師擔任學生的評論人並不吝賜教，讓學生能持續完善論文。論文寫作的最後階段，特感謝王健文老師與白品鍵老師於百忙之中答應擔任口試委員，精闢點出晚學論文論證不周之處與待改進的方向，同時也鼓勵學生繼續於學術的路上努力。

最後，謹將本篇論文獻給仙逝的先祖母黎林奇香，以及外祖父母鄭國棟與鄭楊美蓮，沒有您們，不會有今日的駿朋。

碩士班三年，在此暫告一段落，謹以此篇短文略表感謝之意。



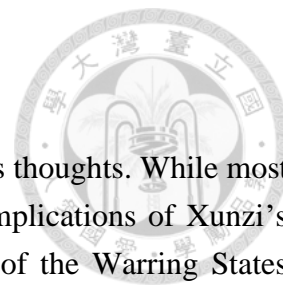
摘要

《荀子》為戰國思想研究中不可或缺的一角，相關成果十分豐碩，諸如學術史、哲學史取徑之研究，皆有不少重要著作。得益於這些成果，今人對於荀子思想體系已形成甚為明確的認識。然而，多數研究關注的是特定哲學範疇及相關術語，或挖掘荀子思想之於當代政治哲學或倫理學的現代意義，相對忽視從歷史學視角考察《荀子》及其各種脈絡。因此，本文採思想史（或稱智識史，*intellectual history*）取徑，以脈絡化的方式詮釋《荀子》諸篇章，將這些文本視為對時代背景與思潮的回應，進而探究荀子和戰國中晚期智識界的面貌。

本文以「博學主義」為線索，串起荀子對於時代諸多變動與論題的種種回應。本文所謂的「博學主義」，是指盡可能廣博地以詩、書等學習範疇為基礎，強調外在修飾行為和內向化育德行，且以成就「治道」為終極目標的思想。本文首先分析儒者「博學」思想的傳統，以及其後的發展與受到的批評，並探討荀子如何確立「博學主義」的學習次第與疆界，又如何塑造「師」的權威，以鞏固博學主義的重要性。其次，本文認為博學主義除了講求於外廣博累積學問，亦講求內向性的「修身論」；從作為博學主義一環的修身論切入，更可一探荀子如何轉化其敵手的術語，回應盛行一時的心氣論，同時深化博學主義的理論深度。本文最後探究戰國時代尚賢之風的發展與變化，以及在此脈絡中，荀子如何結合博學主義的育才方法，論述人才分級的重要性，進而描繪出君主與大儒共治的理想政治圖景。本文梳理出貫穿《荀子》的博學主義立場，以及其指向「治道」的終極關懷，期能為理解荀子與戰國思想史，提供別開生面的新視角。

關鍵字：荀子、博學主義、修身論、尚賢、先秦政治思想

Abstract



The *Xunzi* is indispensable for the understanding of Warring States thoughts. While most studies have concentrated on the philosophical, political, or ethical implications of Xunzi's ideas, this thesis situates the *Xunzi* within the intellectual landscape of the Warring States period and takes a contextual approach to interpret its thought. As a study of intellectual history, this thesis examines the ways in which the authors of *Xunzi* had responded to their contemporary thinkers and imminent issues.

The thesis suggests that the advocacy of “erudition” (*boxue* 博學) is a key to more fully understand the *Xunzi*'s various responses to its time. In the thesis, the advocacy of “erudition” entails an emphasis on broad learning, which values accumulation of knowledge and self-cultivation in order to achieve the ultimate “Way of governance” (*zhidao* 治道). It looks into how the authors of *Xunzi* adapted intellectual adversaries' arguments for their own uses, how they responded to the prevalent ideas of mind (心) and *qi* (氣), and how they eventually provided a systematic argument for the meaning and significance of erudition.

Chapter 1 explores how the *Xunzi* had established the importance of erudition by emphasizing the authority of “teacher” (*shi* 師). Following this, Chapter 2 indicates that, in addition to the accumulation of external knowledge, the *Xunzi* had also developed a theory of self-cultivation (*xiushen* 修身) that extended the concept of erudition to incorporate the knowledge of inner-self. Finally, Chapter 3 examines how, when facing the prevalent atmosphere of meritocracy (*shangxian* 尚賢) in the Warring States era, the *Xunzi* had legitimized the importance of the elevation of able people by emphasizing education and erudition. Arguably the *Xunzi* had envisaged a political ideal in which the regime was to be co-governed by a king and great Confucian literati (*daru* 大儒).

By elaborating the idea of erudition and how it features in the political thought of *Xunzi*, especially its connection to the ultimate concern with the “Way of governance,” this thesis sheds new light on the understanding of the thought of *Xunzi*, as well as how to contextually read the *Xunzi* and other Warring States texts, so as to enhance our knowledge of the intellectual history of pre-imperial China.

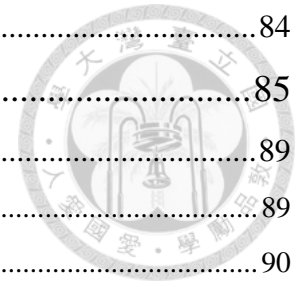
Keywords: Xunzi, erudition, self-cultivation discourse, meritocracy, pre-Qin political thought

目次



誌謝.....	ii
摘要.....	iv
Abstract	v
緒論.....	1
第一節：如何研究戰國時代的思想.....	1
第二節：如何研究戰國思想脈絡中的《荀子》	4
第三節：荀子思想史研究之文獻回顧.....	7
第四節：問題意識與章節結構.....	11
第一章：《荀子》與儒家的博學傳統	13
第一節：儒者的博學傳統及其分化與批判.....	13
(一) 博學傳統.....	13
(二) 博學傳統的分化與批判	15
第二節：《荀子》博學主義的建立.....	20
第三節：博學主義的「師」	25
(一) 引領為學之路的師	26
(二) 國家意義的師	30
小結.....	33
第二章：博學主義的修身論述.....	35
第一節：博學主義的內省向度.....	35
第二節：心氣論與禮治論.....	45
小結.....	57
第三章：尚賢之風與博學主義成就的大儒	59
第一節：從「舉賢」到「尚賢之風」	60
第二節：尚賢之風下的「禮賢」、「養士」與「學宮」模式.....	64
第三節：尚賢之風的反省者.....	69
第四節：博學主義的大儒與荀子尚賢論述的「共治」可能性.....	73

小結.....	84
第四章：結論.....	85
徵引文獻.....	89
一、史料文獻.....	89
二、中文研究.....	90
三、外文研究.....	98



緒論



第一節：如何研究戰國時代的思想

本篇論文的目標是透過《荀子》探討戰國中晚期的思想論辯，重建當時的智識環境和思想活動。以下將先探討學界關於戰國思想的研究中的幾類主要取徑。

首先，是傳統學術史的研究方法。此類研究多承襲晚清子學復興之風，以扎實的考據學、辨偽學為基底，重新對諸子之思想文獻提出整理與評價。如章太炎對於先秦諸子的研究，即是跳脫傳統儒學本位的思想，還原各子思想之獨立性；¹立場與章氏多有相左的錢穆，一方面承襲並反省諸子學之風潮，一方面則更積極以「國學」為標誌，以傳世文獻為本，通盤整理諸子之繫年與學術主張，欲重建信史以扭轉疑古之風，²並提出戰國時期百家爭鳴乃出於「士氣高漲」，以及「王官學與百家言對峙」等論斷。³錢穆自認承襲傳統的學術史研究方式，以「言顧行，行顧言」的人本位主義，強調研究古人的思想，必須將之視為基於真實人生經驗的紀錄，而非憑空而生的思想體系。⁴這類研究具有傳統學術之風，舊學底子深厚，研究成果多以融貫著稱，與現代學術的小而專精有所別。其侷限在於以人為研究單位時，較為忽略古代文本重層累積、作者歸屬複雜等問題。

第二類可稱為哲學史取徑。此類研究，或借用西方哲學之範疇與框架探討先秦思想，或以「中國哲學」為本位展開論述。早期的馮友蘭與在港臺頗有影響力的牟宗三皆為這類取徑的代表人物。如牟宗三認為，先秦諸家思想興起的本質原因，是為了對付「周文疲弊」。牟氏的研究側重於「本質」問題，關注哲學思想的邏輯性、普遍性，而非歷史

¹ 章太炎，《諸子學略說》（桂林：廣西師範大學出版社，2010）。

² 錢穆，《國學概論》，收入《錢賓四先生全集》，第1冊（臺北：聯經，1994）；錢穆，《先秦諸子繫年》，收入《錢賓四先生全集》，第5冊（臺北：聯經，1998）。關於《先秦諸子繫年》的成書背景與貢獻，見鄭吉雄，〈《先秦諸子繫年》與晚清子學思潮〉，《紀念錢穆先生逝世十周年國際學術研討會》（臺北：臺灣大學中國文學系，2001），頁443-478。

³ 關於「王官學與百家言對峙」的研究，詳見夏長樸，〈王官學與百家言對峙——試論錢穆先生對漢代學術發展的一個看法〉，《紀念錢穆先生逝世十周年國際學術研討會》（臺北：臺灣大學中國文學系，2001），頁45-79。

⁴ 錢穆，《中國歷史研究法》，收入《錢賓四先生全集》，第30冊（臺北：聯經，1998），頁81。

或社會的根源。⁵晚近另有以比較哲學之視野，如分析哲學之西學概念評介先秦諸子的著作。⁶簡而言之，哲學史取徑雖然不時會談及政治社會等歷史脈絡，但仍以「哲學」為本位，本質上與史學有很大的不同。⁷

第三類為馬克思主義立場的研究。這類作品曾蔚為中國思想史書寫之主流，如侯外廬著《中國思想通史》，即是以唯物主義之立場解讀古代思想。其基本假設乃「思想史係以社會史為基礎而遞變其形態」，側重戰國時代的社會因素，包含社會型態、生產關係與階級對立問題。⁸這類研究注重思想家與社會、時代的聯繫，對歷史性的關注明顯高過前一類的哲學史研究。其侷限是往往過於武斷地將思想家區分為進步、反動、唯物、唯心等立場，有過度政治化的疑慮。

第四類研究為思想史（或譯智識史，intellectual history）取徑，以歷史學立場出發而不囿於特定主義的桎梏，強調歷史脈絡之於思想的重要性。如葛兆光認為思想史研究，在菁英思想外亦當研究一般性知識。在此視角下，菁英思想家是在特定知識背景下將思想「說出來」，其思想的背後皆有其脈絡可循，而非憑空誕生。因此，這種關注一般性知識的取向，並不會與關注菁英思想的取向衝突。此外，這類取徑考慮到諸典籍是各式思想之交匯，所以能不拘泥傳統的思想史寫法，過度將思想家與特定思想之創發連在一塊，不至於忽略文本交匯的複雜性。⁹西方採注重歷史脈絡的思想史取徑者亦不少，如尤銳（Yuri Pines）的戰國思想研究，格外強調避免以現代觀念分析文本，且力求以當時的語境還原戰國思想的變遷。¹⁰由此觀之，思想史研究取徑的特色是關注思想之於時代的聯繫，提倡脈絡化地解讀文本。

⁵ 關於「周文疲弊」一說，出自牟宗三，《中國哲學十九講》（臺北：學生書局，2020）。學者對於牟氏周文疲弊說之研究，參考程志華，〈周文疲弊與諸子起源——牟宗三的諸子起源說〉，《社會科學戰線》，2022：4（吉林，2022）頁24-33。此外，牟宗三習慣援引西哲如康德（Immanuel Kant）的術語和概念，解釋中國思想，得失亦在其中。

⁶ 劉紀璐著，石啟瑤等譯，《中國哲學導論：從古代哲學至中國佛學》（新北：聯經，2021）。

⁷ 欲探討史學哲學史書常有之誤解以及箇中異同，可參考鄭宗義，〈哲學、歷史與哲學史——對二十世紀中國哲學史撰寫的省察〉，收入鍾彩鈞主編，《中國哲學史書寫的理論與實踐》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2017），頁217-259。

⁸ 侯外廬編，《中國思想通史》（北京：人民出版社，1957）。引文出自頁27。

⁹ 葛兆光，《中國思想史，第一卷：七世紀前的中國知識、思想與信仰世界》（上海：復旦大學出版社，2001）。尤其參考頁56-61。

¹⁰ Yuri Pines, *Envisioning Eternal Empire: Chinese Political Thought of the Warring States Era* (Hawai'i: University of Hawai'i Press, 2009), 4-9.

本文的研究態度較接近第四類的思想史研究，特別重視「還原脈絡」。筆者相信思想史 (intellectual history) 的研究對象包含過去的論述及諸觀念 (ideas) 以及智識活動。¹¹如西方思想史家布洛 (John Burrow) 曾謂思想史之旨，乃在恢復「過去的人們所說的意味什麼，及這些事情對又對他們有何意味。」¹²由此觀之，「意義」必須理解文本作者之用意究竟為何。事實上，論述與思想不可能憑空脫離脈絡而生，它們的背後都有原本要回應的問題。如錢穆認為，思想就是思想家依序地解決一連串的問題，或從大問題想到小問題，或從小問題想到大問題，以此構成思想的體系。¹³倘若離開問題，只看觀念，則思想將無法構成「思想」。類似的說法也能見於西方史學界，依照柯林武德 (R. G. Collingwood) 的觀點，諸如命題、陳述、判斷等知識與思想，其背後皆有問與答的邏輯，皆是特定問題之下的回應。¹⁴今所見之歷史陳跡，或為實物，或為文字，都是歷史人物對特定問題的回應。如果不先探知原先的問題，何以理解答案的意涵？故理解思想的前提，柯林武德主張以「重演」(re-enact) 之法神入古人的心靈，以釐清其人原本欲回應的問題。史金納 (Quentin Skinner) 受柯林武德的影響，但對「重演」有所質疑，故轉而參考奧斯丁 (John Langshaw Austin) 的言語行為理論 (speech act theory)，關注文本的「意圖」，¹⁵並大力批判彼時一眾觀念史研究犯下時代錯置 (anachronism) 的錯誤。這些錯誤包含，或迷信於定要找出思想家對各個論題之上的學說體系 (mythology of doctrines)；或預設經典文本之內必存在某種內在連貫性 (mythology of coherence)，從而忽略文本中本就可能存在著某些矛盾；或以後世的眼光，強加某些文本自身本不存在的意義 (mythology of prolepsis)，以今度古；或高估後世思想家受到其前代文本的影響

¹¹ 將思想視為作某種活動的形式而非純然的抽象物，乃來自晚近英美思想史界之觀點。參考傅揚，〈思想史與近代史研究：英語世界的若干新趨勢〉，《近代史研究所集刊》，99 (臺北，2018)，頁 80-81。

¹² 原文為「……過去的人們所說的意味什麼，及這些事情對又對他們有何意味。」([W]hat people in the past meant by the things they said and what these things “meant” to them.) 轉引自 Richard Whatmore, *What is Intellectual History?* (Malden, MA: Polity Press, 2015), 13.

¹³ 錢穆，《中國思想史六講》，收入氏著，《講堂遺錄》(北京：九州出版社，2010)，頁 3。筆者認為這裡的「問題」可以是所謂亙古不變的哲學課題，亦可是面對特定時空背景之下的特定問題。

¹⁴ 柯林武德 (R. G. Collingwood) 著，陳靜譯，《柯林武德自傳》(北京：北京大學出版社，2005) 頁 31-44。

¹⁵ Quentin Skinner, “Motives, Intentions and the Interpretation of Texts.” *New Literary History*, 3:2, (Winter 1972): 401-402. 以及參考 David Černín, “Quentin Skinner’s Attempt to Clarify Collingwood.” *Teorie Vědy / Theory of Science* 1:1 (2023): 135-152.

程度 (mythology of parochialism)。¹⁶私以為做思想史研究時，應以避免上述問題為前提，方能進行恰當的、脈絡化的研究。

綜上所述，本文不以還原某一家「思想體系」為首要目標，也無意於哲學義理層次的思想論辯、甚而以今度古，而是探問《荀子》是基於什麼樣的歷史脈絡而寫成，它可能反映出戰國時代的哪些共同論題，《荀子》針對這些論題又提出何種見解。《荀子》的性質複雜，它是對於戰國時代諸多課題的回應集結而成的文獻，而且文獻背後的作者又具有集團性與歷時性的特徵。換言之，研究《荀子》所得出的成果，將不限於荀子思想本身，而是更可借此一窺戰國時代的智識界以及百家爭鳴的論辯互動。

第二節：如何研究戰國思想脈絡中的《荀子》

為何能以《荀子》一探戰國思想界之辯論與大勢？《荀子》有何特別之處與價值？箇中原因，私以為如佐藤將之所言，《荀子》不只具有「綜合」的性質，囊括眾多先秦思想，同時更具有自身思想的一貫性。¹⁷換言之，《荀子》文本不是思想雜揉後的產物，而是有所取捨，且具有一定程度整體性、一貫性的文獻。因此透過《荀子》，研究者將能看到具鮮明主張的論述，試圖整合並回應當時的諸多課題。事實上，這種重要的性質，又牽涉戰國傳世文獻作者問題的複雜性。

歷代不乏學人懷疑荀子本人之於《荀子》的關聯性。這方面研究的出發點，或有陷於必有「真一偽」的二元思考誤區中；然而，箇中考察仍有不少參考價值，以下略舉幾個具有代表性的研究。早期如楊筠如的《荀子研究》，以現存《荀子》各篇在體裁、思想等方面不一致，又與其他文本如《韓詩外傳》、《大戴禮記》多有重複文字，因而推測《荀子》乃混雜而成。¹⁸張西堂亦細究各篇思想連貫問題以別各篇章之真偽，在考證和義理方面均下過頗深的工夫。¹⁹廖名春《荀子新探》、周德良《荀子思想理論與實踐》

¹⁶ Quentin Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas." *History and Theory* 8:1 (1969): 3-53.

¹⁷ 佐藤將之，《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》（臺北：臺大出版中心，2016），頁 42-45。

¹⁸ 楊筠如，《荀子研究》（上海：商務印書館，1931），頁 12-35。

¹⁹ 張西堂，《荀子真偽考》（臺北：明文書局，1994）。

都認為《荀子》一書含有荀子本人與弟子的言行紀錄，亦包含門人作品。其中，廖氏側重《荀子》諸篇作為荀子思想的發展紀錄；²⁰而周氏則認為可擱置「偽作」的問題，除了思想明顯矛盾的段落，諸篇皆可視為荀子學說的延伸。²¹

佐藤將之曾整理學界對於「《荀子》是否反映荀子本人思想」的五類觀點。首先，或區分真正的荀卿思想與雜入部分者；或將《荀子》視為荀卿學派演化的不同階段；或以為《荀子》可反映荀子本人的哲學思想的發展過程；或視《荀子》為對過去諸子思想的綜合；最後一種，同時也是佐藤的觀點，是不僅將《荀子》看作過去思想的綜合，而更具有統合性。²²其中，第四與第五種觀點，並非迴避荀子本人與《荀子》書之間關聯，而是更加清楚地意識到《荀子》書及作者問題的不確定性與複雜性，因而轉而探問應當如何定位《荀子》的性質。

關於早期中國的作者身分（authorship）問題，西方學界曾提出根本性的挑戰，陸威儀（Mark Edward Lewis）的名作《早期中國的寫作與權威》（*Writing and Authority in Early China*）除了強調文字與政治權威的關聯性之外，亦表明多數先秦文獻乃共同師傅（master）之下的團體成果，而「單一作者」之概念則是後世詮釋性的發明。²³柯馬丁（Martin Kern）亦指出先秦時代存在不尊崇作者的文本文化。²⁴是故作者和作品的聯繫不如現代所想的絕對，所以研究時，應特別注意這種先秦時代的文化現象。就西方或現今學界的眼光看來，戰國的傳世文獻本有重層累積、複數作者共同編輯的特性；然而，若以古人的思維設身處地想，他們可能根本無意於連結作品與作者，而是更看重其言之效用，如清人章學誠〈言公〉云：

古人之言，所以為公也，未嘗矜於文辭，而私據為己有也。志明於道，言以明志，文以足言。其道果明於天下，而所志無不申，不必其言之果為我有也。²⁵

²⁰ 廖名春，《荀子新探》（臺北：文津，1994），頁 55-90。

²¹ 周德良，《荀子思想理論與實踐》修訂版（臺北：學生書局，2011），頁 55-66。

²² 佐藤將之，《荀學與荀子思想研究：評析·前景·構想》（臺北：萬卷樓，2015），頁 49-60；同樣的段落也見於佐藤將之，《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》，頁 37-45。

²³ Mark Edward Lewis, *Writing and Authority in Early China* (Albany: State University of New York Press, 1999), 53-73.

²⁴ 柯馬丁（Martin Kern），〈《史記》裡作者的概念〉，收入柯馬丁、李紀祥主編，《史記學與世界漢學論集續編》（臺北：唐山，2016），頁 31-33

²⁵ 章學誠撰，葉瑛校注，〈言公上〉，《文史通義校注（上冊）》（北京：中華書局，2014），頁 199。

簡言之，就古代文獻的原初目的而論，其性質本就是為「公」的，而非私人的，故自然不會署名，功成而弗居。章氏之論斷恰巧與考古證據相符，王汎森曾整理相關研究並指出，先秦文獻具有流動不居、處於發展中、抄來抄去、不重作者等特色。²⁶又，依張瀚墨的說法，中國早期的公共論述中，作者本就非以文本的創作者（creator）或原作者（originator）發揮功能，而是文本的傳遞者（transmitter）、紀錄者（recorder）或抄寫者（copier），²⁷是以古有聖人「述而不作」之說。以此觀點審視先秦文獻，則可知先秦文獻何以難尋真正的文本作者，因為這些寫作者或如孔子，自認傳述古人之跡；或如孔子的弟子，以其宗師之名傳播其言論，以表權威性；或如戰國時代蓄意託名黃帝的思想家，他們可能都是有意的隱匿自己的身分，轉而以傳遞者的身分寫作。這些集團性的作者隱而不顯，自認為傳達天地之道、聖人之言。因此戰國時代的「某」子，常常是以學團宗師為中心而形成的集團性產物，與歷史上真實的該名人物的言行未必完全一致。

綜上所述，筆者認為以「自認作為文本傳遞者的複數作者」，而非「單一作者」的概念去看待先秦文獻的作者，是解讀文獻時更為適合的前提。今所見之《荀子》諸篇章，代表的是戰國時代以荀子為中心的知識人，包含其學團成員與後學（排除李斯、韓非等可能為荀子弟子，但思想歧異更大的人物）的智識活動。本篇論文認為，《荀子》諸篇章是集團性又具歷時性傳承的思想成果，具有綜合的特色；又因其集體編著者有意識地將其說向「荀子」的形象靠攏，故也有一定程度的整體性、一貫性。因此，本文中所稱之「荀子」，在沒有明確指涉「本人」的情況下，都是在這個集團性的意義上說的。

總的來說，本文並非著意對荀子的哲學體系作出新解，而是以思想史立場，強調脈絡化的方式解讀《荀子》文本，一來重建並解讀部分篇章的立意與語境，二來探究戰國思想間充滿交鋒的智識論辯，此為本文標題「《荀子》的博學主義與戰國思想交鋒」的意義。

²⁶ 王汎森，〈對《文史通義·言公》的一個新認識〉，收入氏著，《權力的毛細管作用：清代學術、思想與心態》（臺北：聯經，2013），頁 501-530。關於出土文獻研究與章學誠〈言公〉相符合之處，尤見頁 512-515。

²⁷ Hanmo Zhang, *Authorship and Text-Making in Early China* (Berlin, Boston: De Gruyter Mouton, 2018), 21-31.

第三節：荀子思想史研究之文獻回顧



當代荀子研究的成果眾多，也有不少學者綜述性的整理。²⁸以哲學思想為取徑或道學立場之荀學研究，雖不乏有學者大力批評，謂其中學西解或現代性詮釋，可能導致種種問題，但仍無礙這種取徑蔚為主流。²⁹哲學研究之外，中文學界亦不斷產出關於文獻或版本之考釋研究。³⁰相較之下，具有明確歷史學關懷的研究成果較為有限。本論文從歷史學關懷出發，以下將針對對本研究尤其有幫助的論著，嘗試說明其洞見。

西方漢學界最早引介並研究《荀子》者為德效騫（Homer Dubs），他特別關注荀子的倫理學（特別是性惡論）、名學等哲學範疇，對於西方漢學界的影響深遠。³¹晚近延續關注《荀子》哲學思想的代表為金鵬程（Paul Goldin），他的專著針對修身與心、天、禮樂、語言與道等幾個哲學範疇展開，並盡可能在不受後代註釋影響之下，以原典為主進行研究；不過這種方法也被批評可能有脫離歷史脈絡的問題。³²而晚近英語學界亦有具歷史學關懷的荀學研究者。如柯馬丁（Martin Kern）特別關注《荀子》文本風格，並以其「詩性」寫作風格論證其背後作者的集體性質。³³誠如前文所述，尤銳頗為強調自己是以歷史學的方法進行研究，強調應結合文本及其背後脈絡以進行分析。³⁴此外，尤

²⁸ 王靈康，〈英語世界荀子研究概況〉，《國立政治大學哲學學報》，11（臺北，2003），頁1-38；廖名春，〈20世紀後期大陸荀子文獻整理研究〉，《漢學研究集刊》，3（臺北，2006），頁79-151；鄭宰相著，石立善、閻淑珍譯，〈韓國荀子研究評述〉，《漢學研究集刊》，3（臺北，2006），頁183-220。佐藤將之，〈荀學與荀子思想研究：評析·前景·構想〉，尤其是第三、五、六章。

²⁹ 其中，蔡錦昌為大力批評牟宗三、勞思光、陳大齊等人不能理解中國傳統的思維方式，詳見蔡錦昌，〈拿捏分寸的思考：荀子與古代思想新論〉（臺北：唐山，1996）。筆者以為蔡氏的批評太過，且他對於傳統思考方式的論述亦不甚清楚，因此其論點的說服力有限。

³⁰ 關於翻譯、文獻考論、版本校釋等成果整理，見廖名春，〈20世紀後期大陸荀子文獻整理研究〉，頁79-151。

³¹ Homer Dubs, *Hsüntze: the Moulder of Ancient Confucianism* (London: Arthur Probsthain, 1927). 關於德效騫荀子研究貢獻的整理與評析，參考李哲賢，〈美國漢學家德效騫之荀子研究析論〉，《文與哲》，22（高雄，2013），頁463-498。

³² Paul Goldin, *Rituals of the Way: The Philosophy of Xunzi* (Chicago and LaSalle, Illinois: Open Court Publishing, 1999). 對於金該書的評論，參考 Joanne D. Birdwhistell, "Rituals of the Way: The Philosophy of Xunzi (review)," *Philosophy East and West* 52:4 (Oct 2002): 498-500.

³³ 柯馬丁（Martin Kern），〈《荀子》的詩性風格〉，《邯鄲學院學報》，22：4（河北，2012），頁107-119。

³⁴ Yuri Pines, *Envisioning Eternal Empire*, 6-9.

銳受到以劉澤華為首的南開學派影響頗深，因而關注荀子如何回應壟罩戰國時代的「王權主義」思維，探討大臣如何自處、如何與君主打交道等問題。³⁵

佐藤將之得益於日、中、英多語言學界的成果，對荀子的研究甚是全面。他曾以先秦思想文獻中「倫理」與「分析」為特色的論述為線索，為戰國思想分期。他認為戰國早期文獻的特徵為「倫理論辯」（ethical argumentation），其時代背景之需求，乃論述如何培育堅守倫理價值的統治人才，而涉及政治社會背後原理之論述較少。到了戰國中晚期，稷下諸先生更著重以分析性的術語，探討治國之道，展現「分析論述」（analytical discourse）的特色。而《荀子》即以「禮治論」綜合這兩種思潮，運用分析性術語的同時，亦注重闡發倫理的價值。³⁶

同樣注意到《荀子》「論辯」性質者，還有陳文潔、伍振勳。陳氏認為荀子與諸子間的碰撞乃「學術論爭」，是以應以實用的角度去理解各篇章的各自的主題，並釐清其根本的動機——「勸說」。³⁷伍振勳則將《荀子》放在先秦儒學文本形式變化的脈絡討論，認為儒者隨時代推移而產出不同的「儒道」論述，而荀子之儒代表的形式是主題論辯文本，重視政治體制方面的論辯。³⁸

由上可知，荀子學派與《荀子》書身處的環境充滿辯論，故荀學與其他思想流派碰撞、比較也是重要的課題。佐藤將之《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》、《中國古代「忠」論研究》、《後周魯時代的天下秩序——《荀子》和《呂氏春秋》政治哲學之比較研究》等著，採「觀念史／概念史」之研究取徑，³⁹廣納中、英、日三種語言

³⁵ 尤銳，〈萬能而無所為——荀子對於王權主義的調整〉，《諸子學刊》，6（上海，2012），頁 213-231。Yuri Pines, *Envisioning Eternal Empire*, 177-180.

³⁶ 佐藤將之，《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》（臺北：臺大出版中心，2016）。此書改寫自佐藤將之的博士論文，因此雖然 2016 年出版，但主要論點已於 2003 年出版的博士論文中提出。而該論文又於 2021 重新出版，見 Masayuki Sato, *The Confucian Quest for Order* (Leiden, The Netherlands: Brill, 2021).

³⁷ 陳文潔，《荀子的辯說》（北京：華夏出版社，2008）。筆者對於《荀子》文本的基本立場與陳文潔類似，拙文同樣關心「論辯」的性質，因為論辯的背後直接關乎《荀子》文本的意圖；不過，陳氏不認為《荀子》書非為「立一家之言而排除異己」，而筆者則持保留態度。關於荀子學說的排他性，以及荀子樹立己方學說權威的方式，拙文第一章將有相關討論。

³⁸ 伍振勳，〈先秦儒學文本形式與「儒道」論述的變異發展〉，《臺大文史哲學報》，96（臺北，2021），頁 1-36。

³⁹ 佐藤將之，《後周魯時代的天下秩序——《荀子》和《呂氏春秋》政治哲學之比較研究》（臺北：臺大出版中心，2021）。據佐藤的說法，他研究方式兼採勒夫喬伊（Arthur O. Lovejoy）觀念史研究與科塞雷克（Reinhart Koselleck）概念史研究的方法，同時也受史金納對觀念史之相關批評論述，以及「劍橋

的研究成果，探究先秦時期的重要觀念、詞彙在諸子文本的用法，提出不少異於傳統的看法。關於荀子與其他先秦思想的比較討論，何志華《莊荀考論》亦為經典。何氏以措辭分析的方式，論證荀子對莊子的論說多有採納，故何氏的成果頗能打破傳統儒、道對立的刻板印象。⁴⁰除了與莊子比較之外，王慶光則注意到荀子思想與齊道家、黃老學、稷下道家的關係，著有多篇思想比較之研究。⁴¹王氏重視荀子與其他思想家的不同之處和對抗關係，與佐藤將之強調荀子之綜合與統合的觀點大為不同。

荀學對後代影響的相關研究亦值得考察。馬積高《荀學源流》對荀學的「源」（即對前賢學問的承傳）與「流」（荀學在後世的發展，包含與荀子文本時代接近的《呂氏春秋》、《韓非子》，並下至漢唐到晚清），梳理與探討甚是全面；⁴²馬氏重估荀子對於漢代經學的影響程度，指出清儒可能高估了荀學的影響力，因為漢代尊孟學的程度更盛於荀學。⁴³此一觀點後來也廣受討論，如佐藤將之認為，荀子的禮治論在諸多方面仍影響漢代成為一個「禮治國家」。⁴⁴曾曄傑的研究一方面質疑「荀子傳經」之說的真實性，同時也注意到漢朝典籍鮮少直接引用荀子的「隱荀」現象。⁴⁵余亞斐的研究範圍聚焦於荀學與西漢儒學之間，以「制度儒學」為立足點，看重其制度化而非單純觀念化的一面，跳脫傳統的「經學」局限，重申荀學對於西漢禮法制度、士人精神等層次的影響力。⁴⁶上溯荀學源頭、下探後世影響的研究者還有韓德民。韓氏指出儒家的社會理想上承夏商周之三代歷史文化的累積；其中，荀子思想講求群體秩序，代表儒家偏重現實主

學派」的脈絡主義的影響。關於先秦的觀念史研究方法，可參考佐藤將之，《中國古代「忠」論研究》（臺北：臺大出版中心，2015）。值得一提的是，《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》是佐藤將之反省自身博士論文提出的「倫理論辯」與「分析論述」說，轉而以諸子為單位，探求荀子思想源頭究竟何在的研究。佐藤將之，《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》（臺北：臺大出版中心，2013）。

⁴⁰ 何志華，《莊荀考論》（香港：香港中文大學，2015）。專書之外，亦可參考何志華，〈採信與駁詰：荀卿對莊周言辯論說之反思〉，《中國文化研究所學報》，65（香港，2017），頁 1-19。

⁴¹ 王慶光，《荀子與戰國思想研究》（臺中：大同資訊出版社，1989）；王慶光《荀子與戰國黃老思想的辯證關係》（臺北：文史哲出版社，1997）；以及王慶光，《荀子與齊道家的對比》（臺北：大安出版社，2014）。

⁴² 馬積高，《荀學源流》（上海：上海古籍出版社，2000）。

⁴³ 馬積高，《荀學源流》，頁 193-216。關於清儒高估荀子的影響力，最有名的例子是清人汪中認為荀子「有功於諸經」，後世亦有荀子有傳經之功的說法。

⁴⁴ 佐藤將之，〈《荀子》「禮治論」的思想特質暨歷史定位〉，《荀學與荀子思想研究：評析·前景·構想》，頁 123-155。

⁴⁵ 曾曄傑，〈《荀子》「禮治論」的思想特質暨歷史定位〉，《政大中文學報》，26（臺北，2016），頁 183-217。曾曄傑，〈引荀／隱荀——他律化孟學在漢代的形成、結構與敘事〉，《國文學報》，71（臺北，2022）頁 1-34。

⁴⁶ 余亞斐，《荀學與西漢儒學之趨向》（蕪湖：安徽師範大學出版社，2012）。

義的一派，但這項特色終究因儒學在漢唐以降的制度化，而被輕視忽略，使得儒學走向空虛化。⁴⁷以上研究皆有助於我們評估甚至重估荀學的重要性，不宜輕忽。

今人無可避免地以漢代（以及隔著更多時代）的視野回望先秦，多少為之侷限，故如欲以脈絡化的方式理解荀子，不能輕忽荀學在中國學術史的發展與影響。漢代留下的框架影響後世頗深，六家、九流十家之說即是最好的例子。⁴⁸李銳基於出土文獻與傳統學術的學派分類問題，提倡拋開六家與九流十家的框架，轉而以「百家」，即以「子」為單位，考察各文獻的學派歸屬。⁴⁹此說頗有見地，倘若今人解讀《荀子》時，輕易將其置於「儒家」的標籤中，則不能見到其超乎所謂「儒家」範疇而綜合諸家學說的特色，甚者則有時代錯置之虞；然而弔詭的是，《荀子》諸篇中，又頻繁出現「儒者」自我認同，也就是荀子一派的學者顯然是以儒者自居的，而且他們對於儒者的高下之別有其特殊的判準（如：大儒、雅儒、俗儒，甚至是賤儒之別）。由此可知，將荀子歸類於儒門之下，未必是漢代以降武斷的（arbitrary）分類，而有其戰國時代思想界的脈絡可循，不無道理。不過要小心的是，荀子對「儒」的認同，不能完全與後世所謂「儒家」的範疇等量齊觀，至少就先秦文獻而言，以「儒家」一詞稱呼先秦的諸多儒者或學派，還是漢代的習慣用法，多少受「家法」的概念影響。因此，筆者在文中將盡量以先秦的語言、《荀子》的用法，以「儒者」一詞指稱荀子學派的身分認同。⁵⁰如此一來，既能避免儒家本位的價值觀，也不用處理誰是「醇儒」的問題。綜上所述，本文的立場如下：《荀子》文獻先是代表荀子（集團性意義上）的思想，他們可能有自己的身分或學術的認同（儒者），再來才是代表某家某派的思想（也就是後世所謂的「儒家」）。本文即以此態度研究《荀子》，以及它如何與戰國時代諸多思想主張論辯交鋒。⁵¹

⁴⁷ 韓德民，《荀子與儒家的社會理想》（濟南：齊魯書社，2001）。

⁴⁸ 分別出自西漢的《史記》及東漢《漢書》。

⁴⁹ 李銳，《人物、文本、年代：出土文獻與先秦古書年代學探索》（北京：中國人民大學出版社，2017），頁 114-249。

⁵⁰ 本文也是基於相同的理由使用「墨者」一詞，用以指涉以墨為認同、以墨子為宗師、尤其是《墨子》諸篇所體現的學術流派。

⁵¹ 然而，要完全的避諱儒家、道家、法家等牽涉「家」的術語，實際上是不可行的，以家為分類去理解先秦的諸子之說，其中蘊含漢人的學術眼光和品味。與其說這種判斷方式是不好的，毋寧說這種判斷有造成「非歷史」（non-historical）詮釋的危險性，宜時時慎戒之。本文為求行文方便，在不破壞論證的前提下，仍會斟酌借用某「家」的說法。

第四節：問題意識與章節結構



如前兩節所述，筆者認為理解戰國思想與荀子思想的一大前提在於脈絡化的解讀，詮釋文本的同時，即是重建其背後之意圖。戰國中晚期，列國的社會與政局多有變動，士階層的構成亦日益複雜，中央集權和科層制（bureaucracy）逐漸成形。在如此的背景下，士階層的智識活動體現在諸子「百家爭鳴」的盛況上，眾多學說皆在試圖回應這些劇烈的變化。各家之說紛雜不已，故爾時之智識環境充滿論辯之喧鬧。一片論爭中，荀子如何回應這些思想？如何與之交鋒？欲回應這些問題所需要的材料中，過往研究最為關注的篇章為〈非十二子〉、〈解蔽〉、〈正名〉等篇，因為這幾篇明確點名論戰對象並提出批判；不過，筆者認為在其他篇章段落中，不乏其他同樣蘊含回應意圖的文句，這些篇章段落亦值得注意。以此為前提，過往被視之為荀子思想體系一部分的觀念與論點，在本文看來皆為某種「回應」，是荀子的作者群面對特定問題而提出的解方。至於如何考察這些「回應」？以本文的篇幅，自是無法全面考察荀子與戰國思想間所有的論戰，故限定範圍有其必要性。考量到《荀子》對於「為學」與「治道」有其獨到的關注與見地，因此本文嘗試以《荀子》中思考「如何培養士人、並以之成就治道」的相關論述為切入點，進而展開分析與論證。

關於「如何培養士人、並以之成就治道」的課題，荀子最大的創見應該是極有意識地將「為學」與「治道」兩個問題連成一塊；換言之，不學的人才不能成就治道，而治道的前提即是政治人才學有所成。這種以「學」為根基發展的政治思想，是荀子回應時代課題的方式，本文第一章〈《荀子》與儒家的博學傳統〉即在處理「學」的課題，筆者嘗試以「博學主義」一詞描述《荀子》關於為學與培養政治人才的相關論述。簡言之，博學主義是以廣博地學習諸多文獻為基礎，強調外在修飾行為和內向化育德行的為學之道，有其明確的學習範圍。博學主義的目標在於建立並維繫天下之政治秩序，是面對戰國時期諸多辯題的思想成果。而《荀子》博學主義之淵源，可上溯以「博學」形象為典範的儒家傳統，故本章將梳理春秋時代孔子的博學人格典範如何被描繪，而後又如何戰國時代形成所謂「博學主義」的學問體系。本章後段將論證《荀子》如何確立博學主義的具體內容與學習範圍，並樹立「師」之權威性，以此對

抗各家學派的批評，鞏固己方學說。在此可見荀子如何超乎前賢的基礎，在眾說質疑之中建立己方學問的合法性（legitimacy），在戰國時代的變局中站穩腳步，與其他學說對抗。

第二章為〈博學主義的修身論述〉。本文認為博學主義是一種內、外兼顧的為學之道，其外顯的一面乃博學、積學，內向的一面體現於修身相關的論述。這種強調向內省思的學習方式，上承孔子「博約」思想中的「約」；另一方面，其外緣的因素則是基於士人面對現實困厄環境的歷史脈絡，扮演了安定人心的角色。此外，關於內省的工夫，又牽涉心、氣這兩個戰國時代無可避免的共同論題，而荀子的獨到之處在於站在「專心」的立場，進一步高舉「禮」的重要性。這種重視「禮」的特色，是博學主義的修身論述面對戰國思潮的一種有力回應。透過第二章的論證，本文呈現出荀子博學主義思想的完整面貌，即越是強調外在的積學博通，內在越是嚴格地自我要求與修煉，如此內外兼顧才能達到真正的轉化。更重要的是，這種修身論述與治國理論有著密不可分的關聯性，透露博學主義實以「治道」為終極追求。

第三章為〈尚賢之風與博學主義成就的大儒〉。本章指出，荀子的尚賢之論並非只是某種統治者的治術，而是基於時代風氣之弊，發展出來的深刻連結「人才育成」之整體思想。為了說明此尚賢論的脈絡，本章首先梳理戰國時代尚賢之風的淵源與發展，並略論各家面對尚賢之風與列國競爭的大勢提出何種見解。本章後段則說明荀子如何深刻反省尚賢之風，提出一套不同於其他思想流派的尚賢之論。本章探討在荀子的思想中，以博學主義培養的人才在治國上能達成何種功效，其又在理想的尚賢政治架構中扮演何種獨特的地位。在此，可見博學主義的終極目標，即大儒與君主統治的理想圖景、「君師共治」的可能性。



第一章：《荀子》與儒家的博學傳統

第一節：儒者的博學傳統及其分化與批判

（一）博學傳統

先秦儒者多以「博學」為人所知，受儒者崇敬的孔子尤其具備此項特質。不過孔子的博學，是對於哪些學問有廣博的掌握呢？《論語·子罕》：

達巷黨人曰：「大哉孔子！博學而無所成名。」子聞之，謂門弟子曰：「吾何執？執御乎？執射乎？吾執御矣。」⁵²

「大哉孔子，博學而無所成名」，這段話究竟是恭維或是語帶嘲諷？歷來有不同解讀，確切答案不在本文的討論範圍；但依然可以從此推論，孔子在他的時代就以博學為人所知。這一段所謂之「博學」，根據其上下文，「學」的範圍牽涉駕馭與射箭等具體活動，即貴族子弟應學之藝。

不過貴族子弟應學之藝不足以涵蓋「博學」。《論語》尚有其他段落談及博學，〈雍也〉：

子曰：「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫！」⁵³

相較於〈子罕〉篇所說之博學指涉貴族活動，「博學於文」則更偏向智識活動。如宋人邢昺認為博學於文指「博學於先王之遺文」⁵⁴；錢穆承邢昺所言，進一步說明：「文，詩書禮樂，一切典章制度，著作義理，皆屬文」，⁵⁵由此可見，文即歷史所遺留的文化智識資源，涵蓋典章制度而不限於此，更包含有「義理」層次。觀《論語》其他的段落，

⁵² 劉寶楠，〈子罕第九〉，《論語正義》（北京：中華書局，1990），頁 321。

⁵³ 劉寶楠，〈雍也第六〉，《論語正義》，頁 231。

⁵⁴ 劉寶楠，〈雍也第六〉，《論語正義》，頁 81。

⁵⁵ 錢穆，《論語新解》，收入《錢賓四先生全集》，第 3 冊（臺北：聯經，1998），頁 223。

「文」字本就有超乎文獻的意涵，例如「文王既沒，文不在茲乎？」⁵⁶，可見文與文王之德密切相關，說明「文」字蘊含古聖先王流傳的遺產之義，代表一種精神、文化思想方面的傳承。

雖然君子應當對於智識文化資源無所不遍的博學，但儒者也強調收束「博學」，要「約之以禮」。「博約」的思想為孔子學團的重要教學法，顏淵的言論可為例證，如《論語·子罕》載：

顏淵喟然歎曰：「仰之彌高，鑽之彌堅；瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮。欲罷不能，既竭吾才，如有所立卓爾。雖欲從之，末由也已。」⁵⁷

「博我以文」的「博」作動詞用，顏回的意思是孔子以文開博我、以文使我開博，可以將這裡博理解為眼界與學識的廣博。約則有約束的意思，朱熹以為「約我以禮」即「克己復禮」。⁵⁸此處已可初見博、約的教學法，即外在擴充學識、內在約束自己，兼顧內外兩個層面。「博約」思想或許是儒者共有的理念，像是到了戰國時代，孟子也說：「博學而詳說之，將以反說約也。」⁵⁹

儒者除了透過「博約」深化博學的內涵，也將博學與特定概念結合，《論語·子張》載：

子夏曰：「博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣。」⁶⁰

子夏為孔子之徒，由此可見，在孔門後學中，博學可能已經過初步的理論化。如子夏所述，學習時若能博學並篤志，便足以成就《論語》中最重要概念「仁」。

《論語》所展示的「博學」與後人對於儒者的想像差異不大，但是《左傳》、《國語》所載之孔子事蹟，雖然亦描繪孔子的博學知禮，但其形象卻不盡然與常人的印象相

⁵⁶ 劉寶楠，〈子罕第九〉，《論語正義》，頁 327。

⁵⁷ 劉寶楠，〈子罕第九〉，《論語正義》，頁 338-341。

⁵⁸ 朱熹，《四書章句集注》（臺北：臺大出版中心，2016），頁 151。

⁵⁹ 焦循，〈離婁下〉，《孟子正義》（北京：中華書局，2016），頁 560-561。

⁶⁰ 劉寶楠，〈子張第十九〉，《論語正義》，頁 740。

符。《左傳》中的孔子除了懂得禮儀之外，更通曉天象、立法、古史逸聞。《國語》的孔子，對於統治者所遭逢的異事，諸如怪物等異相，皆能提出明確的解答，是王侯諮詢的對象，以博物君子的老師形象為人所知。綜上所述，這兩份材料所錄之博學，已超乎《論語》中以貴族之藝、禮樂或道德知識的範圍，與今習以為常的孔子形象不盡相同。

61

由上面幾個例證可知，儒者的博學至少涵蓋幾個層面。其一，博學知禮，掌握博大的禮儀學問；其次，博學為熟悉一切貴族子弟所學之藝，包含射、御等具體活動；其三，博學亦可為熟稔古事異談，如《國語》、《左傳》所載，孔子的學識無所不包，故諸侯需向其請益並奉其為師；最後，博學不僅是掌握古典政治留下的典章制度，更能依靠博學成就背後更高階的義理。其中，最後一項格外值得注意，筆者以為這是春秋末期以降的儒者之學，不同於周代貴族教育的地方。

對於孔子學團以降以儒者自居者而言，博學形成兩面的意義。首先，由於典範人物孔子以「博學」著稱，孔子博學形象在往後的典籍中形成集體的歷史記憶，也成為儒者希求的典範人物特徵，故儒者當追求孔子般的博學。另一方面，博學是成就學問的具體方式，即透過廣博地學習諸多文獻，成為博學的典範人物。這種對於種種學問的追求，逐漸形成孔門的後學與相關知識人所共有的博學傳統。

（二）博學傳統的分化與批判

春秋以降，不乏有批判博學者，質疑並嘲諷博學的做法與特徵；另一方面，儒者則嘗試完善這種博學傳統、回應前者的質疑。前者可以墨者及所謂「道家」、「法家」為代表，⁶²後者則體現在《孟子》、《荀子》，以及《中庸》等文獻中。從質疑者的視角，可以更清楚地描繪儒者的博學傳統，以下先從墨者的文獻出發。

⁶¹ 李隆獻，〈先秦漢初文獻中的「孔子形象」〉，《文與哲》，25（高雄，2014），頁28-42。

⁶² 先秦不見道家、法家之稱，而是漢以降的用語。此處擱置相關問題，暫且沿用此術語。

關於墨者的始祖墨子，古有「墨子學儒者之業，受孔子之術」之說，⁶³故墨子可能原以儒者出身。當代治經學的學者如程元敏指出，墨學的淵源眾多的假說中，以源於於儒家之說最有說服力。⁶⁴不過，以上關於源流論斷，因缺乏更多證據支持，故仍難以成為定論；⁶⁵較為保守的說，唯一可以確定的是，墨者對於儒術多有批判，而且在戰國時代亦有不少以「墨」為認同者與儒者長期相互非議。墨者的認同即為強烈，《淮南子》寫道：「墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不還踵，化之所致也。」⁶⁶這裡「化」字相當是先今的「教育」之義，⁶⁷儒者和墨者之所以能在戰國時代並稱顯學，就是因為他們皆能「化」人，以教育的方式培育帶有特定價值觀與學問傳統的知識人，且取得王公貴族的賞識。相傳墨子在世之時，便已根據弟子的不同資質，教授並安排「從事」、「說書」、「談辯」幾種類型的工作，對於游說從政、傳播墨者學說的工作皆頗有規模。

68

墨者對於儒者博學的批判，最重要的段落見於《墨子·非儒下》：

晏子曰：「不可。夫儒，浩居而自順者也，不可以教下；好樂而淫人，不可使親治；立命而怠事，不可使守職；宗喪循哀，不可使慈民；機服勉容，不可使導眾。孔丘盛容脩飾以蠱世，弦歌鼓舞以聚徒，繁登降之禮以示儀，務趨翔之節以觀眾，博學不可使議世，勞思不可以補民，累壽不能盡其學，當年不能行其禮，積財不能贍其樂，繁飾邪術以營世君，盛為聲樂以淫遇民，其道不可以期世，其學不可以導眾。今君封之，以利齊俗，非所以導國先眾。」⁶⁹

從上段引文可知，墨者首先批判儒者的行為與處事方式十分古怪，諸如「浩居而自順」、「立命而怠事」等，因此不適合託付他們做事。而關於儒者學問的問題，墨者大抵針對其繁文縟節、耗費資源的缺失而發。墨者認為儒者不僅行事怪誕，其學問更是有害於世。

⁶³ 劉文典，〈要略〉，《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，2020），頁 862。

⁶⁴ 關於墨學淵源的諸假說與評論，見程元敏，《先秦經學史下》（臺北：臺灣商務印書館，2013），頁 605-612。

⁶⁵ 感謝王健文老師提醒，「墨源於儒」一說可能是後世儒生站在儒者的立場，事後編造的一種歷史解釋，不可盡信。

⁶⁶ 劉文典，〈泰族〉，《淮南鴻烈集解》，頁 829。

⁶⁷ 周富美，《墨子、韓非子論集》（臺北：國家，2008），頁 446-447。

⁶⁸ 鄭杰文，《中國墨學通史（上）》（北京：人民出版社，2006），頁 31-66。

⁶⁹ 吳毓江，〈非儒下第三十九〉，《墨子校注》（北京：中華書局，2006），頁 431。

況且儒者自己就「不能盡其學」，遑論向下教育民眾。在此，晏子格外強調儒者的學問會對民情風俗有不良影響，其潛在透露的訊息，是確信儒者的文化十分具有蠱惑力和影響力，而當時的君主也習慣任用儒者，因此，墨者刻意批評：「孔丘盛容脩飾以蠱世，弦歌鼓舞以聚徒，繁登降之禮以示儀，務趨翔之節以觀眾」，用現代的話來形容，儒者的教化無異是用虛假、具有迷惑性的外表與儀式「愚民」。綜上所述，在墨者看來，儒者的學問本身過於繁瑣，窮盡一生可能都學習不完；就其效果而言，更是萬萬不可施行，尤其不能用以教化民眾，否則將為國家帶來惡果。簡而言之，儒者的博學過於花俏而不實用，無法成就理想的治道。曾有學者論斷，儒、墨諸多歧見的來源或許就在於思維取向的不同，儒者重動機與目的，追求事物的本質與理想境界；墨者重視方法與結果，慣以事情的結果作為善惡的判準，追求更為具體的實踐方式。⁷⁰

墨者批判的是儒者具有影響力且過於繁瑣博學，批判其虛有形式而結果不盡如人意，足見墨者未必反對單純的「博學」本身；相反的，墨者亦視博物多聞為學者的基本素養，如《墨子·修身》有言：「守道不篤，徧物不博，辯是非不察者，不足與游。⁷¹」孔子有博學的典範，墨者的宗師墨子，亦有博學於詩書的形象，《墨子·貴義》載：「子墨子南遊使衛，關中載書甚多」。⁷²今所見之《墨子》也有大量引用詩、書的文句，不過所引用的詩、書版本或是系統，又大不同於《孟子》、《荀子》，最大的差別之一，是墨者引詩作為史料，而儒者則多以詩作為教化、宣揚義理的材料。⁷³是以墨者典範人物之學問不可謂不博，對於詩、書的文獻之知的掌握甚為熟稔，只是各自的系統不同。接下來可以問的是，墨者之博和儒者之博究竟差在哪裡呢？

從其他段落的線索可知，墨者理想的「博」，是博於對國家治理而言更實用技能，〈尚賢上〉：

⁷⁰ 湯智君，《先秦墨家學說研究》（臺北：文津出版社，2013），頁 75。

⁷¹ 吳毓江，〈修身第二〉，《墨子校注》，頁 11。

⁷² 吳毓江，〈貴義第四十七〉，《墨子校注》，頁 673。

⁷³ 羅根澤，〈由《墨子》引經推測儒墨兩家與經書之關係〉，《羅根澤說諸子》（上海：上海古籍出版社，2001），頁 77-98。鄭杰文，《中國墨學通史（上）》，頁 75-111。

況又有賢良之士厚乎德行，辯乎言談，博乎道術者乎，此固國家之珍，而社稷之佐也。⁷⁴

何炳棣指出這裡的「道術」，不是脫離現實、形而上的道，而是解決貧窮問題、資源匱乏、社會不安的具體方法。⁷⁵儒者固然有其道術，墨者也知道儒者的道術也有其價值，但是儒者「弗擊不鳴」、「不問不言」，⁷⁶在墨者看來，只是空有學問、不懂得主動地匡救時弊。此外，墨者之學的實用性，除了省略繁瑣的禮儀文飾之外，還體現於眾多兵學成果上。今見之《墨子》仍有不少關於守城的記述，尤其是《墨子》城守諸篇，甚至能見到關於城牆所用之磚石的重量紀載、以及如雲梯等具體的軍事器械名稱及其操作方式，細節程度遠非儒家文獻所能比擬。⁷⁷相比之下，儒者的文獻多談施政的大原則，以及道德方面的理念，禮儀方面或許有獨到之處，但比起墨家兵學的知識而言，的確缺乏實用性。⁷⁸

綜上所述，對於儒者博學傳統的質疑，最主要是批判其缺乏實際應用的可能性，卻又對民眾和王侯具有強烈的吸引力，所以對治國有害。不過退一步言，儒墨的主張不盡相同，卻皆重視廣博地累積學問。儒者有自己的博學傳統，墨者亦有自己的博學傳統，兩者不盡相同，但都可謂之博學。筆者認為春秋時代以降「博學」傳統的分化，即以孔、墨為最鮮明的代表。而後起的所謂道家、法家諸子，雖然各有其學問的追求，或許關於治術、養生術的探討，或有「以吏為師」的主張，兩家皆事更根本地貶低博學、反對詩書等學問之積累。

⁷⁴ 吳毓江，〈尚賢上第八〉，《墨子校注》，頁 65。

⁷⁵ 何炳棣，〈從《莊子·天下》篇首解析先秦思想中的基本關懷〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，78：1（臺北，2007），頁 4-5。

⁷⁶ 吳毓江，〈非儒下第三十九〉，《墨子校注》，頁 430。

⁷⁷ 主要見於《墨子》的城守諸篇，相關研究參考史黨社，《《墨子》城守諸篇研究》（北京：人民出版社，2011），頁 57-132、162-167。

⁷⁸ 雖然，今日也能從《周禮》、《司馬法》、《吳子》等著，一窺可能屬於儒家的兵學論述，但是以比較的視野看待，則儒家兵學思想受重視的程度，仍遠遜於所謂墨家、法家的兵學思想。不過相關課題仍值得繼續探討，在此感謝白品鍵老師於口試給與學生的回饋。

雖然先秦尚無「道家」一詞，⁷⁹但後世多將《老子》等文獻歸類為道家一系的思想中。關於《老子》的成書確切年代，今日尚有爭議，主流的看法是將之看作自戰國到西漢以來持續寫成的作品。據出土文獻，並以保守的立場推估，戰國晚期即有相關文獻編纂。⁸⁰參考尤銳（Yuri Pines）研究戰國思想的態度，筆者也認為可以暫時擱置精確斷代問題，將文本看作反映戰國時代思想氛圍的材料。⁸¹《老子》有言：

信言不美，美言不信。知者不博，博者不知。善者不多，多者不善。聖人無積，既以為人，己愈有；既以予人矣，己愈多。故天之道，利而不害；人之道，為而弗爭。⁸²

這章直接挑戰博學傳統的「博」價值，否認知識累積的重要性，透過「正言若反」的方式，突破常人對世界主流的認識。由此亦可見儒、道對於理想的學問有著不同的想像，這種理想的差別，或可說明道家何以亟欲貶低知識的重要性。

「法家」⁸³的韓非也是儒的批判者。⁸⁴《韓非子·八說》曰：「博習辯智如孔、墨，孔、墨不耕耨。⁸⁵」首先，可以看到儒者（以「孔」為代稱，意思是崇尚孔子的追隨者）和墨者同樣被歸類於「博」的特徵下。這裡透露對於其他學派而言，儒者、墨者皆是博學傳統的代表。韓非的出發點，是站在欲富強國家、管理資源的角度，指責不事生產的孔門墨者之徒。有趣的是，韓非對於「博」的批判，可能更多來自於對儒、墨之學抱有

⁷⁹ 有關後世（秦漢）追溯、建立的「道家」系譜，曾有學者表示宛如「神話」，箇中內涵與發展難以講清，而學者往往是「將就著」沿用「道家」這個詞彙。見楊儒賓，〈導論：道家的起源與神話的類型〉，《道家與古之道術》（新竹：清華大學出版社，2019），頁 1-47。

⁸⁰ 池田知久著，王啟發等譯，《問道：《老子》思想細讀》（桂林：廣西師範大學出版社，2019），頁 23-80。

⁸¹ Yuri Pines, *Envisioning Eternal Empire*, 5-6.

⁸² 不知撰人，〈馬王堆帛書老子乙本殘卷〉，《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2016），頁 204。王弼通行本作：「信言不美，美言不信。善者不辯，辯者不善。知者不博，博者不知。聖人不積，既以為人己愈有，既以與人己愈多。天之道，利而不害；聖人之道，為而不爭。」見王弼，〈老子王弼注〉，《老子四種》，頁 66-67。

⁸³ 「法家」一詞，就現存文獻看來，始於司馬談。關於司馬談所謂「法家」所指為何的相關討論，可參考金鵬程的論文，該文還涉及「法家」對映的英文翻譯的問題。見 Paul R. Goldin, "Persistent Misconceptions about Chinese Legalism," *Journal of Chinese Philosophy* 38.1 (2011): 88-104.

⁸⁴ 韓非之外，「法家」的《商君書》也對禮樂多有批評，甚至將之視為「淫佚之徵」，此外又以近乎愚民的政治理念，認定詩書所傳達的知識有害於農戰、助長人民結黨營私。參考黃紹梅，《先秦法家集權思想的形成與影響》（臺北：文史哲出版社，2019），頁 63-95。《商君書》的構成也頗為複雜，很可能從商鞅在世一直橫跨到秦統一之後。參考貝遠辰，〈導論〉，《新譯商君書》（臺北：三民，2011），頁 1-8。

⁸⁵ 王先慎，〈八說第四十七〉，《韓非子集解》（北京：中華書局，2021），頁 464。

的強烈敵意，諸如〈五蠹〉、〈顯學〉等篇都能證實，他們不僅被批為國家的蛀蟲（蠹），更會擠壓到「法術之士」的生存空間。⁸⁶因此，韓非的立場比較接近先是厭惡儒、墨的作為（不事生產），其次才批評儒、墨所具備的博學特質。⁸⁷

到了漢代，黃老系的道家學者司馬談批評：「儒者博而寡要，勞而少功」。一方面，司馬談是從西漢的角度，回顧春秋戰國以來的思想爭鳴；另一方面，他的言論也是面對當時的學術思潮變化而發。⁸⁸是以若以司馬談之口，評斷戰國儒者是否「博而寡要，勞而少功」，或許稍欠公允。但他的評論仍頗值得參考，亦可從中獲得兩個訊息：其一，儒者以「博」為人所知；其次，「博」並不是無條件受到讚揚的特質，相反的，它備受質疑。由此可推想，戰國自西漢以來的智識界，對「博」已頗有反省。

第二節：《荀子》博學主義的建立

荀子的博學思想即在上述的歷史脈絡中形成。一方面，荀子學團以儒者自居，故他們不僅保留孔子「博學」的典範形象，更希望將儒者的博學理論化和具體化於學習的次第當中，以區別如墨者或其他派別的博學思想；另一方面，《荀子》也必須回應智識界對於「博」的不信任與批評。在《荀子》諸篇章中，尤其是〈勸學〉篇，能見到某種理論化、學習的範圍與體系明確化的博學主張，超乎孔子時代的博學傳統，或可謂《荀子》的「博學主義」。

如前所述，先秦儒者博學傳統可定義為儒者廣博且具傳承意識地學習文化活動、智識資源，包含騎射活動與先王典章制度之相關文獻，且有初步哲學化、理論化的傾向。荀子的博學主義上承孔子，明確展現於〈勸學〉中。荀子如何建立博學的基礎？〈勸學〉

⁸⁶ 《韓非子》中，「法術之士」是最受推崇的理想形象，在《韓非子》全無負面意涵。其餘如道術之士、智術之士、有道之士也表達類似內涵，皆具有正面意義。

⁸⁷ 值得一提的是，近來有一較為冒險的假說，主張再先秦兩漢的語境中，「儒墨」一詞未必指涉儒者和墨者，而是泛指那些特定價值觀、倫理觀的倡導者，且常作貶義詞用。不過此說尚不得主流看法所認可，因此本文依然將其看作儒、墨的並稱。關於該假說，見 Ting-mien Lee, "When 'Ru-Mo' may not be 'Confucians and Mohists' — The Meaning of 'Ru-Mo' and Early Intellectual Taxonomy," *Oriens Extremus* 53, (2014): 111-138.

⁸⁸ 阮芝生指出認為〈論六家要旨〉的意圖很可能是「針對漢武帝改黃老行儒術而發」。阮芝生，〈司馬遷的心〉，《臺大文史哲學報》，23（臺北，1974），頁 198。

如是說：「學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮」。⁸⁹ 歷來研究者將「始乎誦經，終乎讀禮」視為「學之數」，即為學的方法與步驟；⁹⁰更進一步，「學之數」則可與「學之義」甚至是荀學體系中的修身論述串聯。關於修身論，筆者將於下一章詳論。這邊首先可以探問的是，荀子學派為學時的學習內容究竟為何？這套學問究竟是學什麼？「其數則始乎誦經，終乎讀禮」或可提供解答，但此處之「經」所指何也？

故書者，政事之紀也；詩者，中聲之所止也；禮者，法之大分，類之綱紀也。故學至乎禮而止矣。夫是之謂道德之極。禮之敬文也，樂之中和也，詩書之博也，春秋之微也，在天地之間者畢矣。⁹¹

一大主流的看法是將「經」視為後段提及的詩、書、春秋、禮、樂；但是若嚴格地依照文本的邏輯去讀，「故書者、政事之紀也；詩者、中聲之所止也；禮者、法之大分，類之綱紀也。」是對應「其數則始乎誦經，終乎讀禮」，則這裡的「經」只指涉「詩、書」。⁹²會有前者的理解，是因為被後世稱為「六經」（《詩》、《書》、《易》、《禮》、《樂》、《春秋》）的框架影響，因此我們會習慣性地找出先秦典籍中，這六項典籍並陳的段落；殊不知，這種作法無意中已參雜後世尤其是漢儒的觀點，故相關詮釋未必合乎先秦時代的實況。關鍵在於，這裡的經為人所誦，而禮是為人所讀。在一般情況下，誦、讀的意思通同，但嚴格意義上，「誦」是依照聲節而吟詠，且不須開書；「讀」則是可默讀亦可出聲，但多了一層理解文意的意涵。⁹³因此，此處應以狹義的方式看待「誦經」，它指的是為學初步應當熟稔詩書之典籍文句，以待適當時機可誦出用上；進階後則通貫地理解禮的道理。順序上有先後問題，而義理則是時時刻刻把握著。乍看之下，學有終始，但放在《荀子》諸篇章中，為學向來是終始如一、相應的。

然而，以後世意義上「六經」之「經」，去理解後一段提及之詩、書、春秋、禮、樂亦無不可，但它是更廣義範疇，非專指特定的《詩》、《書》、《春秋》、《禮》、

⁸⁹ 王先謙，〈勸學篇第一〉，《荀子集解》，頁 11。

⁹⁰ 曾暉傑，〈論荀子「為學」的「終始」問題〉，《鵝湖月刊》，470（新北，2014），頁 14-18。

⁹¹ 王先謙，〈勸學篇第一〉，《荀子集解》，頁 11-12。

⁹² 王先謙亦認為此處的「經」為詩、書。見王先謙，〈勸學篇第一〉，《荀子集解》，頁 11。

⁹³ 曾文斌，〈「誦讀」義動詞「念」「讀」「誦」的歷時演變研究〉，《西南交通大學學報（社會科學版）》，23：2（成都，2022），頁 85-95。

《樂》。⁹⁴如借用清人龔自珍的說法，上述所言廣義的六經應稱作「六藝」；簡而言之，是將詩、書、春秋、禮、樂看成「學問範疇」，而不總是指涉某部特定的作品，其意義不應由特定的典籍所獨佔。⁹⁵龔自珍所言之六藝是傳統學術的六大類，而非六種經的文本；六經是六藝的知識載體。從「六藝」發展為「六經」的經學史課題甚為複雜，在此只能點到為止。其中複雜的演變可參先行研究成果。⁹⁶

準此，〈勸學〉的為學體系涵蓋禮、樂、詩、書、春秋五個範疇。學習這五大範疇所造就之博學，相較於孔子那種範圍更廣、近乎無所不知的博學，荀子筆下的博學的範圍已限縮不少，且更為具體而有次序性的理論背景。吳展良認為，荀子已然建立起新的經學體系，可稱為「五經體系」。⁹⁷筆者認為，〈勸學〉篇所揭示的詩、書、春秋、禮、樂，雖然有涉及特定典籍（即書名號的《詩》、《書》、《春秋》、《禮》、《樂》），但典籍僅是作為入門磚的角色，如前所言的「始乎誦經」，其實際上的範圍則可上昇至五大範疇的層次，即「藝」，不侷限於文獻之知。

那麼荀子的博學體系，又與其他儒者有何區別？在《荀子》之前，或是與之同時，禮、樂、詩、書、春秋已是儒者學問傳承的重要學問範疇，尤其是詩，如《論語》中的孔子屢屢提到詩的重要性，且曾明確指出，學詩可以習得種種做人處事技能；⁹⁸孟子則

⁹⁴ 如樓宇烈主編的《荀子新注》直言此處的春秋指的是「春秋時魯國官方一部編年體歷史書」，私以為此說不甚合理。見樓宇烈編，《荀子新注》（北京：中華書局，2018），頁11。不過是否可以把「春秋」當成一種學問範疇？筆者認為先秦時代自有將春秋作普通名詞解釋的習慣，墨子即嘗言：「吾見百國春秋」，「春秋」泛指記事史書的形式，而不是後來的《春秋經》。甚至到了漢代，漢人雖然尊《春秋經》，亦仍將春秋作一記古事的學問範疇，像是《漢書·藝文志·六藝略》有「春秋家」一類，即可說明「春秋」的概念仍未定於特定典籍。參考內山直樹，〈試探漢代春秋家概念之形成〉，《第十一屆漢代文學與思想國際學術研討會論文集》（臺北，2019），頁1-20。在此，筆者也無意全面否定詩、書、春秋、禮、樂這些被後世認為是「經」的詞彙無關特定書籍，而是想強調書籍本身與學問範疇有其疊合處。書籍的涵蓋範圍窄，而學問範疇的範圍廣；筆者相信解讀先秦文獻時，應不時考慮後者之下較完廣泛的意義。關於「經」的內涵與歷史發展，筆者暫且無法處理並說明清楚，更多討論，見當今浩繁的經學研究，在此不一一列舉。

⁹⁵ 關於龔自珍論六藝、六經，參考張壽安，〈龔自珍論六經與六藝，學術本源與知識分化的第一步〉，《清史研究》，75（北京，2009），頁49-61。

⁹⁶ 程蘇東的專著尤可參考。程蘇東，《從六經到十三經：以經目演變為中心》（北京：北京大學出版社，2018），頁24-125。

⁹⁷ 吳展良認為荀子建立了新的經學系統，「將先王的道理重新整理成五經體系」。吳展良，〈荀子的思想體系新探〉，《道家文化研究》，35（香港，2023），頁356-358。

⁹⁸ 子曰：「小子，何莫學夫詩？詩，可以興，可以觀，可以群，可以怨。邇之事父，遠之事君。多識於鳥獸草木之名。」劉寶楠，〈陽貨第十七〉，《論語正義》，頁689。

提出「尚友古人」之說，表達讀詩書的工具性，以「知人論世」。另有將諸學問範疇並列，並闡述其淵源與各自功能的敘述，詳見於於郭店出土的戰國文獻：

詩、書、禮、樂，其始出皆生於人。詩，有為為之也。書，有為言之也；禮、樂，有為舉之也。聖人比其類而論會之，觀其之先後而逆順之，體其義而節文之，理其情而出入之，然後復以教（〈性自命出〉）。⁹⁹

觀諸詩、書，則亦在矣。觀諸禮、樂，則亦在矣。觀諸易、春秋則亦在矣（〈六德〉）。¹⁰⁰

詩，所以會古今之恃也。書……者也。禮，交之行序也。樂，或生或教者也。易，所以會天道人道也。春秋，所以會古今之事也（〈語叢一〉）。¹⁰¹

這三篇分別並陳「詩、書、禮、樂」和「詩、書、禮、樂、易、春秋」之排列次序。廖名春參考如《莊子》等傳世文獻與出土新證，一反疑古之舊說，指出「六經」在先秦時代早已並列；¹⁰²然而，如以較為嚴謹的立場審視，我們仍難以斷定六經已然成為先秦儒者共有的思想體系。較保守地說，詩、書、禮、樂、易、春秋應該是彼時智識界共有的資源、一般性知識。又，上述三篇出土文獻提及詩、書、禮、樂、易、春秋的數量和次序時，皆不盡相同。筆者推斷，個別的學派則對於這些被後世《》稱作「六經」的學問，亦有所偏重與取捨，在個別的學問體系中亦扮演不同角色、發揮不同功用，由此可見儒者之博學傳統存在著分化、分頭發展的現象。

上引之〈性自命出〉論述聖人根據人的性（生存方式），整理出「詩、書、禮、樂」的典範，以此教人。¹⁰³此說是將教育之主動性掌握在聖人手上；相較之下，〈勸學〉篇逆轉這層關係，賦予學習者主動性，將「禮、樂、詩、書、春秋」學問範疇納入「學成

⁹⁹ 劉釗，〈性自命出〉，《郭店楚簡校釋》（福州：福建人民出版社，2005），頁 89。本文引出土文獻之字，以本書提供之正字、當今習慣使用的通假字為主。

¹⁰⁰ 劉釗，〈六德〉，《郭店楚簡校釋》，頁 108-109。

¹⁰¹ 劉釗，〈語叢一〉，《郭店楚簡校釋》，頁 181。

¹⁰² 廖名春，〈論六經並稱的時代兼及疑古說的方法論問題〉，《孔子研究》，2000：1（濟南，2000），頁 47-58、65。

¹⁰³ 以人共同的「生存方式」解釋〈性自命出〉中「性」的說法及相關論點，參考末永高康著，佐藤將之監譯，《性善論的誕生：先秦儒家思想史的一個斷面》（臺北：臺大出版中心，2023），頁 42-46。

聖人」體系的一環。前者是聖人以藝（經）教人，人被動的接受化育；後者則是人主動地誦習藝（經）成為聖人，人是主動接受並促成改變。可以說這是另一種理解「為己之學」的方式。

此外，〈勸學〉似乎刻意地忽略了背後世列為六經之一的「易」，此特色也值得探討。除了〈勸學〉不提「易」，《荀子》諸篇也罕言「易」。這項問題的原因複雜而難有定論，暫非本文能夠處理，這裡筆者暫且提出一種可能性，後世所謂的「六經」之中，以「易」的內容涉及天道與卜筮之事最多。在此前提下，考量到荀子對於天道抱持著較為接近自然主義的立場，¹⁰⁴甚至在〈解蔽〉也暗示，不應過份沉溺於「天」相關的學問，以免有害於人世間知識的追求。¹⁰⁵因此，荀子很可能是有意地將「易」的相關知識排除於學者必學的學習範疇之外。不過，荀子及其學派子弟未必不諳易學知識，晚近學者鑽研荀、易的關係，進而指出荀子很可能熟稔於《周易》內容，惟「《周易》的內容性質與運用目的，在《易傳》成書之前，可能無法支持荀子構築『禮義之統』的核心工程」。¹⁰⁶此說亦是解釋荀子何以不明言「易」的有力說法之一。荀子更在乎的是「禮、樂、詩、書、春秋」等更關乎人世範圍的政治、文化紀錄及其義理精神的學問；或是套用 Robert Eno 的觀點，《荀子》的「天」最重要的功用，不過在於合理化（legitimize）「禮」的概念而已。¹⁰⁷

〈勸學〉明示人可藉由學習「禮、樂、詩、書、春秋」等範疇以轉化身體，達成改變，如「君子之學也，入乎耳，著乎心，布乎四體，形乎動靜。端而言，蠕而動，一可以為法則」、「君子之學也，以美其身」。¹⁰⁸在此，博學的意義在於使轉化可能達成；而這種轉化必須是追求完美完善的，故〈勸學〉的末段云：「君子知夫不全不粹之不足

¹⁰⁴ 常見的說法是將荀子的天觀比擬為西方哲學的自然主義，如劉紀璐，《中國哲學導論》，頁 142-150。

¹⁰⁵ 〈解蔽〉曾批評莊子道：「莊子蔽於天而不知人。」王先謙，〈解蔽第二十一〉，《荀子集解》，頁 393。

¹⁰⁶ 朱芳儀，〈荀子與《周易》關係研究〉（臺北：臺灣師範大學國文學系教學碩士班碩士論文，2015），頁 105-108。

¹⁰⁷ Robert Eno, *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery* (Albany, State University of New York Press, 1990), 131-169.

¹⁰⁸ 王先謙，〈勸學篇第一〉，《荀子集解》，頁 12。

以為美也」。¹⁰⁹君子達到完善的境界後，心懷天下也將變成自然而然的追求。由此可見，〈勸學〉所講求的博學美身，終極的指向是「治道」，一如〈儒效〉篇所述：

聖人也者，道之管也：天下之道管是矣，百王之道一是矣。故詩書禮樂之道歸是矣。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。¹¹⁰

在此，荀子重申詩、書、禮、樂、春秋五個重要範疇，並將之描繪為百王之道；而百王之道即是達成天下的治道，是以詩、書、禮、樂、春秋是在不同面向成就治道。由此觀之，博學主義的指向在《荀子》筆下甚為明確，無非以治道為最終的關懷。筆者認為，〈儒效〉所闡述的道理，即在回應那些認為博學無益於經世的批評。

綜上所述，透過以〈勸學〉為考察中心所見之荀子博學主義，其實是將儒者既有博學傳統劃立適當的疆界，避免駁雜無序，並確立學習範疇，以回應如墨者「累壽不能盡其學」或道家「儒者博而寡要」的批評。博學主義的內涵是以禮、樂、詩、書、春秋為五大學習範疇。其中又以詩、書、禮為核心，三者之中「禮」為最高指導、以禮統合，最終的目標指向成就天下的政治秩序，具有經世的實用意涵。然而，在荀子學派所處的時代，荀子及其學團極可能常與稷下諸先生交流與論辯，劃定何種學問範疇為核心固然重要，但未必足以說服他人捨棄其他家學問、聽信荀子一派的治道學說。因此，在下一節的討論中，筆者將論證《荀子》如何在競爭中樹立「師」的地位，鞏固博學主義的重要性。

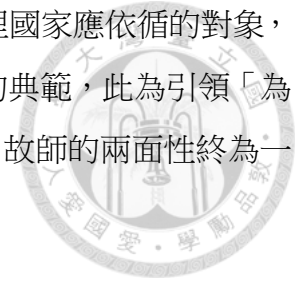
第三節：博學主義的「師」

為了鞏固其所繼承的博學傳統，以及建立己方學說與學派之威望，《荀子》一再提起「師」的概念，與其他諸子競爭。本節筆者將論證《荀子》如何透過「師」的概念加強自身學說的權威性。

¹⁰⁹ 王先謙，〈勸學篇第一〉，《荀子集解》，頁 18。

¹¹⁰ 王先謙，〈儒效篇第八〉，《荀子集解》，頁 133。

「師」之於荀子的博學主義體系，有幾層意義。首先，師是治理國家應依循的對象，此為「國家意義」的師；其次，師亦是在個人為學之路上應跟隨的典範，此為引領「為學之路」的師。荀子的博學主義講求個人的積學與治道合而為一，故師的兩面性終為一體。



論「國家意義」的師，最明顯的例子可見於〈大略〉：

國將興，必貴師而重傳，貴師而重傳，則法度存。國將衰，必賤師而輕傳；賤師而輕傳，則人有快；人有快則法度壞。¹¹¹

引領「為學之路」的師，則可參考〈性惡〉所載的兩段：

今人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治，今人無師法，則偏險而不正。

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。¹¹²

前者的師為國家秩序的引領者，後者則是為美化人性的引領者。上一節所述之博學主義，是從自身的博學累積而指向治道，本節亦將先從引領自身為學之路的師說起，再論及國家意義的師。

（一）引領為學之路的師

引領為學之路的師背後的歷史脈絡，是春秋以降的私學團體興起後，學團中的「宗師」。「師」一詞在《論語》中雖然已經出現過，但孔子從未在文本中被追隨他的門人和弟子稱為「師」。「師—生」關係的建立，來自於「學」官與血緣關係中「子、弟」的兩相合一。¹¹³由於師生關係乃仿造於父子關係，故弟子亦須遵從老師。但是，據杜楷廷（David Elstein）對於《論語》的研究，孔子與弟子的關係，並未如後世所以為的強

¹¹¹ 王先謙，〈大略篇第二十七〉，《荀子集解》，頁 511-512。

¹¹² 王先謙，〈性惡篇第二十三〉，《荀子集解》，頁 435、449。

¹¹³ 李紀祥，〈孔子稱「師」考〉，臺北市政府主辦，《「世界的孔子，孔廟與祀典」國際學術研討會論文集》（臺北：孔廟管理委員會，2010），頁 1-41。

調服從，孔子師生之間其實存在不少歧見與討論。¹¹⁴杜正勝也從《弟子職》¹¹⁵推測孔門的生活模式，指出孔門學團從共同生活而凝集團意識，形成不同於西周封建時代師儒的儒者集團，¹¹⁶私學因而開始蓬勃發展。在此脈絡中，孔子之後的墨子、孟子、荀子，無不是學團的重要領導人與宗師。

《荀子》認為培養君子必須講求「從師」，師在學習與治天下方面皆是權威。那麼《荀子》對於「師」者的要求為何？如第一節所言，筆者主張《荀子》論士之培養是採「博學主義」的徑路，可想而知，師當為博學之士；然而，〈致士〉中出現一段乍看與博學矛盾的說法：

師術有四，而博習不與焉：尊嚴而憚，可以為師；耆艾而信，可以為師；誦說而不陵不犯，可以為師；知微而論，可以為師：故師術有四，而博習不與焉。¹¹⁷

博習在此竟然不構成師術的一環，是否意味著荀子一派學者並不認可博學的為學之道？如果以此段為據，是否表示荀子認為知識的習得乃枝微末節？非也，筆者認為此段並不表達《荀子》否定博學主義的立場。會有此誤解，問題主要是未能脈絡化地解讀《荀子》中的字句，且未詳加考察其可能的意圖。

上一節曾提及，道家、法家都曾批判學者之博，當時的智識界既共同抱有博學不足恃的認知，同時又有博學的游士說客或學派宗師林立諸國。荀子所要解決的問題是，如何在競爭中脫穎而出，又不失博學的立場？順此脈絡推斷，〈致士〉特地提出「師術有四，而博習不與焉」，乃是出於修辭、加強論點，表達「僅有博習」根本算不上為人師的條件，而非意圖否定「博習」本身。

¹¹⁴ David Elstein, "The Authority of the Master in the Analects," *Philosophy East and West* 59:2 (Apr 2009): 142-172.

¹¹⁵ 《弟子職》是否可以被視為孔門學團的史料尚有爭議，主流的看法是將《弟子職》看作稷下學宮的學則，參考朱啓新，《中國春秋戰國教育史》（北京：人民出版社，1994），頁 138-146。

¹¹⁶ 杜正勝，〈古代世變與儒者的進退〉，《長庚人文社會學報》，4：1（桃園，2011），頁 2-12。

¹¹⁷ 王先謙，〈致士篇第十四〉，《荀子集解》，頁 263-264。原文另有其他古籍引此段時，作「傳習不與焉」，如《太平御覽》、《初學記》，不過考量到大部份的注本作「博習」，且作「博習」不會導致文意不通順，因此本文維持「博習」並接受其相關詮釋。《太平御覽》、《初學記》中「傳習不與焉」的段落，見何志華、朱國藩編，《唐宋類書徵引《荀子》資料彙編》、《唐宋類書徵引《韓非子》資料彙編（合訂本）》（香港：香港中文大學出版社，2017），頁 66-67。王天海主張「傳」字有誤，應是「博習」，通「博學」。見王天海，《荀子校釋》（上海：上海古籍出版社，2005），頁 596-597。關於「傳」、「博」的版本不同與用字差異，承蒙黃怡君老師提醒，謹此致謝。

觀察《荀子》其他篇章與「師術有四」類似的句式，也有助於解讀，像是〈宥坐〉：

人有惡者五，而盜竊不與焉。一曰：心達而險；二曰：行辟而堅；三曰：言偽而辯；四曰：記醜而博；五曰：順非而澤。此五者有一於人，則不得免於君子之誅，而少正卯兼有之。¹¹⁸

竊盜是在一般情況是最明顯的犯罪行為，理應受刑法的懲罰、制止；原文卻以違背常理方式，將最明顯的「竊盜」看作最為無關緊要的小惡，以烘托其他五項罪惡，是應遭逢君子之誅的要素。依照同樣的書寫邏輯看「師術有四，而博習不與焉」，「博習」在一般人的眼中是儒者最明顯的特徵，〈致士〉亦以同樣的修辭宣稱其為師術最不足道的一部份，目的在於烘托其他四項師術，重點在於後面要宣揚的理念。君子治國，竊盜豈不重要？為人師者，豈能不博習？「……不與焉」僅是修辭策略上的用法，並非主張竊盜事小或博習不重要。《荀子》回應質疑的方式，並非捍衛「博習」的重要性，而是以修辭的方式，烘托「尊嚴而憚、耆艾而信、誦說而不陵不犯、知微而論」四個要素，抬高「師」者的權威。前兩者是師者在外表上展現出威嚴與年長感（戰國晚期開始興起崇尚長者、以長者為具有人格典型的風氣），¹¹⁹後兩者則表達知行不相違背、學識表達上能以小論大。如欲達成後兩項，不可能會忽視博習詩、書、禮、樂、春秋五大範疇與相關典籍，是以博學仍是最重要的基礎。

博學主義所涵蓋的詩、書、禮、樂、春秋，其原型源於東周王室的貴族教育。在戰國時代，這些學問與典籍逐漸轉化為智識界共享的知識與資源。承上一節所言，荀子尤其看重詩、書。春秋以降的私學團體，以其老師為中心（以「子」為其名），對於學問典籍提出新的解釋，建立各家各異、各所尊崇之道。此為春秋學者稱為「立言」的文化自覺現象，諸子重新詮釋古代典籍的同時，一種嶄新的書寫傳統也逐漸形成。¹²⁰所謂「諸子」，即眾多以其老師為中心形成的學團，學團之間不只問學切磋，還可能如《管子》〈弟子職〉所述，生活起居與共，甚至發展出極強的凝聚力。

¹¹⁸ 王先謙，〈宥坐篇第二十八〉，《荀子集解》，頁 521。

¹¹⁹ 閻鴻中，〈從崇尚長者的風氣看西漢前期政治〉（臺北：臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，1988），頁 14-25。

¹²⁰ 徐興无，《早期經典的形成與文化自覺》（南京：南京大學出版社，2023），頁 63-117。

更重要的是，學團的老師應該要提出某種對於詩書等學問有力的詮釋，以說服學團外部的士人聽從己方學說，並摒棄他家說法，同時也鞏固學團內部的子弟對學團老師的信心。私以為〈勸學〉的作者必深諳此理，故他一方面強調詩、書、禮、樂、春秋的重要性，一方面又說：

學莫便乎近其人。禮樂法而不說，詩書故而不切，春秋約而不速。方其人之習君子之說，則尊以遍矣，周於世矣。故曰：學莫便乎近其人。學之經莫速乎好其人，隆禮次之。上不能好其人，下不能隆禮，安特將學雜識志，順詩書而已耳。¹²¹

學習的途徑上有兩個要素，一是「其人」，二是「隆禮」，兩者缺一不可。何謂「其人」？後世註解者如王先謙，將「其人」解作「賢師」，這種解釋表面上並無問題；然而，這是以一般性的角度去詮釋文本的意義，筆者則認為應當注意到文本生成的語境，必須考慮到《荀子》作者提出此說的背後，本就是充滿目的性、辯論性的。荀子的學團無時不是跟其他學說競爭，如〈非十二子〉提到：

假今之世，飾邪說，文姦言，以凜亂天下，欺惑愚眾，喬宇嵬瑣使天下混然不知是非治亂之所存者，有人矣。¹²²

可見荀子清楚地意識到其他學派的存在，而且其他學派的論述被貶為「姦言」，萬萬不可聽信。〈正論〉也提到：

今子宋子嚴然而好說，聚人徒，立師學，成文典，然而說不免於以至治為至亂也，豈不過甚矣哉。¹²³

這類講述邪說之徒，亦能聚眾且懂得建立「師學」，可見「學之經莫速乎好其人」的「其人」絕不可能是任何一個乍看學有所成的人，而是專指荀子一派的先生。那麼為何還強調「便乎」、「速乎」其人呢？這兩個用詞，透露出培育人才需要講求效率。因此，除

¹²¹ 王先謙，〈勸學篇第一〉，《荀子集解》（北京：中華書局，1988），頁 14-17。

¹²² 王先謙，〈非十二子篇第六〉，《荀子集解》，頁 89-90。

¹²³ 王先謙，〈正論篇第十八〉，《荀子集解》，頁 345。

除了限定學習範圍之外，荀子還要強調「師」者能幫助學習者提升學習速度及效率，除了可以克服「春秋約而不速」的問題，更能回應「累壽不能盡其學」之類的批評。

為何一家一派的師都有可能「滲亂天下」？因為師不僅僅是私學的老師，還可能是政治秩序的引領者。對於一般平民而言，君主自然而然就是師。段玉裁曾考究「師」字，指出「師，衆也。京師者，大衆之稱。衆則必有主之者。」¹²⁴可見師字的內涵之一，更接近於引領大眾之主。所以師一方面為學術的領導，另一方面也可以作為政治上的領導。

〈正論〉曾描寫聖王之位空缺可能出現的社會現象：

聖王沒，有執籍者罷不足以縣天下，天下無君；諸侯有能德明威積，海內之民莫不願得以為君師。¹²⁵

不過在這裡的用法中，「君師」並稱，此為「君師合一」的現象。荀子是否認為「君」、「師」無論任何情況下，都應該合一？對此，《荀子》其他篇章似乎透露出另一種可能性。

（二）國家意義的師

上引之〈勸學〉指出，荀子認為透過「其人」學習君子之說以外，還要「隆禮」。隆禮是荀子學團最重要的主張，筆者想進一步指出，荀子越是提倡禮，師的權威也越被提高。甚至在部分的篇章中，師的權威不只是學團的宗師，更意味著作為引領國家秩序的老師。如〈修身〉曰：

禮者，所以正身也，師者，所以正禮也。無禮何以正身？無師吾安知禮之為是也？禮然而然，則是情安禮也；師云而云，則是知若師也。情安禮，知若師，則是聖人也。故非禮，是無法也；非師，是無師也。不是師法，而好自用，譬之是猶以

¹²⁴ 段玉裁，《說文解字注》（臺北：黎明文化事業股份有限公司，2002），頁 273。

¹²⁵ 王先謙〈正論篇第十八〉，《荀子集解》，頁 323。

盲辨色，以聾辨聲也，舍亂妄無為也。故學也者，禮法也。夫師、以身為正儀，而貴自安者也。《詩》云：「不識不知，順帝之則。」此之謂也。¹²⁶

「情安禮，知若師，則是聖人也。」可見聖人也應當從師，師者是學習者應該效法的典範，學習無非就是要以「師」與「禮」為對象。而師之所以能為學習的典範，是因為「師」和「禮」相輔相成。「禮」在《荀子》的地位甚為重要，下至個人生活的倫理，上至政治社會秩序的綱紀，都仰賴「禮」。¹²⁷「師者，所以正禮也」可見師的地位甚至不下於禮，師者可以去導正、輔正作為政治運作原理原則的禮。這邊的「師者」如同〈勸學〉的「其人」，應當專指荀子學團的先生。「正」字用得很微妙，「正」表達的是導正，程度略遜於「制」。在《荀子》中，「制禮」的用例的主詞幾乎都是「先王」，且都是以類似句式出現，如〈禮論〉：「先王惡其亂也，故制禮義以分之」。¹²⁸《荀子》的措辭或有一番考量在其中，表達師之權威甚大，但不及「先王」地位之意涵。筆者認為這裡《荀子》表達了師與君王可以分離的可能性，即君師未必合一。

為何說「師者，所以正禮也」？因為時代不同了，天下需要不同的角色引領秩序，而這個角色未必是合一的「君師」。在荀子的時代，師不用「制禮義」，為什麼呢？一方面是因為任何人都不宜輕易逾越古之先王的地位；二來時空背景不同，荀子時代的政治社會面對的問題，不同於先王時代的問題。先王是因應初民社會的混亂而誕生的英雄人物，以「能群」¹²⁹的才能帶領人們避免紛爭與戰亂、達成社會秩序，如〈王制〉所言：

故人生不能無群，群而無分則爭，爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝物；故宮室不可得而居也，不可少頃舍禮義之謂也。能以事親謂之孝，能以事兄謂之弟，能以事上謂之順，能以使下謂之君。¹³⁰

¹²⁶ 王先謙，〈修身篇第二〉，《荀子集解》，頁 33-34。

¹²⁷ 佐藤將之，《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》，頁 393-398。

¹²⁸ 王先謙，〈禮論篇第十九〉，《荀子集解》，頁 346。另可見於〈王制〉、〈榮辱〉，在此不贅。

¹²⁹ 值得一提的是，「君」與「群」本就音近而義通，某些情況下更可互訓。就字源的發展而言，「君」未必是「群」的初字，不過「群」的義項依然為「君」字注入更豐富的內涵。參考張分田，〈政治文化符號視角的「君」字核心詞義解讀〉，收入氏著，《中國政治思想研究法》（北京：中華書局，2023），頁 394-397。

¹³⁰ 王先謙，〈王制篇第九〉，《荀子集解》，頁 164-165。

達成「群」必須仰賴善群、能群的君主，〈王制〉、〈君道〉都表達類似的觀點。荀子一派認為古時候的先王有諸多偉大的功績與特色，最重要的能力就是能群和制禮。

陸威儀 (Mark Edward Lewis) 注意到戰國中晚期的文獻，一國之君的權威常與老師的身分並陳；¹³¹然而，陸氏的觀察是荀子學派對於「先王」角色描寫的轉變，而筆者則更進一步注意到《荀子》所論之師亦有古代、當代的區別。誠如陸氏的觀察，古代的師即是聖王，師與君王的權威合而為一；相較之下，荀子的時候所構想的師則是因不同的時代需求，成為引領學習、正禮的權威角色，未必要與王者的身分合一。荀子所處時代的君主雖然還是要具備善群、能群的特質，但是他不需要從頭開始訂定制度、樹立價值觀，這些工作可交由「師」完成。即使《荀子》通篇總共提及 36 次的聖王，好似追求某種聖人、君子合而為一的理想，但是在此，亦暗示了師與君主身份分開的可能性。

韓大衛 (David Honey) 指出荀子抬高老師的地位，甚至高過於禮，這點觀察與筆者前面的討論一致；但是他還認為《荀子》描寫老師不再需要是聖的化身，只需要在教學中傳播相關知識即可。¹³²此番見解有其道理，但對於荀子來說，老師真的不用成為聖的化身嗎？筆者有不同的看法。對荀子來說，掌握「道」的人是聖人，先王之所以為聖王，恰是因為他走在正確的「道」上。因此，得道的士人，其實是承擔起古代先王的職責，以「師」的身分穩定治世，其身份亦有「聖」的內涵。

理想的狀況下，君師是合而為一的，是以古代的先王既能群又能制禮；而當今社會的王不一定具有這些能力。天下所需要的是能夠正禮義、一制度的師，即大儒，具體的典範人物是周公、孔子、子弓。荀子學問體系的終極目標當是培養大儒，達則效仿周公，未受重用也應向孔子、子弓看齊。¹³³

¹³¹ Mark Edward Lewis, *Writing and Authority in Early China* (Albany: State University of New York Press, 1999), 93, 97.

¹³² 韓大衛 (David Honey) 著，唐光榮譯，《中國經學史·周代卷，孔子、《六經》與師承問題》(北京：社科文獻出版社，2018)，頁 344-346。

¹³³ 王先謙，〈儒效篇第八〉，《荀子集解》，頁 138。

小結

荀子培養士人的方式上承儒者博學的傳統，這套傳統自春秋以降，從孔子博學的形象，漸漸發展為教人之法。構成博學傳統的材料，則包含詩、書、禮、樂、春秋等學問範疇。在博學傳統的發展中，「博」本身也遭到不少批評，而《荀子》正是在如此背景中，將博學傳統具體化、理論化，形成筆者所謂的「博學主義」。

隨著戰國時代士階層人數擴張，如何自我界定、凸顯我群與其他學說不同，成了戰國時代重要的課題。荀子以博學主義與其他學派競爭，因此凸顯「師」者的重要性，宣揚唯有自己的學派方能承擔起「師」的角色，帶領國家重建秩序。

不過現實情況是，能像周公那樣輔佐君主者少之又少，如孔子未能居處高位的情況佔大多數，那應當如何是好？荀子曾借孔子之口給出回應：「故君子博學深謀，修身端行，以俟其時。」¹³⁴這句話揭示了構成荀子博學主義的另一個面，一種由外轉內的學，即「修身」。下一章即以博學主義中的「修身」為中心展開討論。

¹³⁴ 王先謙，〈宥坐篇第二十八〉，《荀子集解》，頁 527。



第二章：博學主義的修身論述



上節所討論的荀子博學主義，是一種講求廣博積學，而有系統約束的學問體系。博學主義學說中，士人應學習的內容是詩、書、禮、樂、春秋五個範疇，而這些學問皆以成就治道（天下的秩序）為終極目標。「始乎為士，終乎為聖人」一語，暗示荀子一派所要培養的儒者，最終極的目標是學成聖人，以聖人的角色為天下重建秩序。不過，從為學到成就治道之間，豈是一蹴可幾？除了需要大量的積累，以及特定師長的引領之外，學問之所以能建立政治秩序，實踐所學學問的士人也扮演重要角色。博學主義體系之中的學習，是一種外而內的積累，是士人從內在心志到身軀都實現轉化的過程，所以〈修身〉篇也說「君子之學也，以美其身」。¹³⁵由此可見，「修身」是博學主義中不可或缺的一環。而筆者想進一步指出，博學主義的修身論述，特別強調向內的反省自躬，其實就是「博約」思維中「約」的具體方式。外在積學、內向修身，此兩者皆為博學主義不可或缺的元素。

本章將討論《荀子》博學主義中的修身論述。首先，第一節將聚焦於荀子的修身論是如何在戰國時代的歷史脈絡中產生，又如何被愈趨內向的思潮所影響；第二節則討論修身論述的心氣論如何回應同時代的思想，又是如何為重要的禮治論立下理論基礎。

第一節：博學主義的內省向度

修身論對於先秦的思想界有何意義？陳立勝認為，修身論是「精神內向運動」思潮的一部分，也是中國古代軸心突破時代的重要主題之一，諸如修身、修德等概念，都是聖哲提出的自我轉化方式，代表一種新的生活態度，具人文主義的特色。¹³⁶修身論為何會在春秋戰國如此變動不居的時代中成為重要主題？余英時認為，春秋戰國時代禮崩樂壞，彼時知識分子心中的「道」，是關注如何建立社會秩序的大哉問。這類「持道自任」

¹³⁵ 王先謙，〈修身篇第二〉，《荀子集解》，頁 13。

¹³⁶ 陳立勝，《從「修身」到「工夫」：儒家「內聖學」的開顯與轉折》，（臺北：臺大出版中心，2021），頁 65。

的知識分子希望尊「道」，在客觀形式上與君主所代表的「勢」抗衡；精神修養方面，則以修身、修己為知識分子持道的必要條件。然而，士人在戰國晚期亦有流於沽名釣譽、流於虛偽的問題，面對這類弊端，修身論述有愈趨向內向性的發展。¹³⁷

如何研究修身的思潮並分析其概念？按韋禮文 (Oliver Weingarten) 所言，「修身」研究有二種主要的研究取徑，一為探究文獻上涉及自我完善、文化教養等「修身」的概念；二為探查「修身」一詞使用的具體語境。¹³⁸採取第一種方法的問題是涉及的概念過廣而無窮盡；第二種較為嚴格的方法則有其明顯侷限。《荀子·修身》中的「修身」用例不過寥寥二則。那麼如何在不過度延伸、不失歷史脈絡的前提下探討《荀子》中的修身論述呢？筆者以為可以採行第二種方法，並擴及考察相關論述與更早期或同時代相關的用詞與文句。黃俊傑曾歸結儒者修身理論的重要概念，尤其是功能性 (functionality) 的概念，包括修、化、養。¹³⁹以此三概念為切入點，有助我們在茫茫文獻中掌握荀子的修身論述。

關於荀子修身論的思想史脈絡，佐藤將之認為荀子的修身論最直接受到戰國時期兩股思潮的影響，分別為早期儒、墨以「學」為核心的思想，以及道家「秘傳」(esoteric) 的方法。¹⁴⁰儒、墨以「學」為核心的思想，即「博學主義」，筆者已於上一章探討其歷史脈絡，以及荀子對此傳統的鞏固與創新之舉。至於道家與荀子的關係與比較研究，王慶光的著作甚值參考。¹⁴¹王慶光特別注意戰國時代齊地「隱士知識社群」的角色，並稱其政治論述為「自然養生治國論」，而荀子則以「人文修身治國論」與之抗衡。¹⁴²筆者

¹³⁷ 余英時，〈中國知識份子的古代傳統——兼論「俳優」與「修身」〉，《史學與傳統》，(臺北：時報文化，1985)，頁 71-92。

¹³⁸ 韋禮文 (Oliver Weingarten) 著，汪浩、陳文飛譯，〈早期古典文獻中的「修身」：應用與背景〉，收入方破 (Paul Fischer) 編，《治氣養心之術：中國早期的修身方法》(上海：復旦大學，2017)，頁 3-27。

¹³⁹ 黃俊傑，〈東亞儒家「仁」學的起點：修身理論的核心概念〉，收入蔡振豐，林永強，張政遠 編，《東亞傳統與現代哲學中的自我與個人》，(臺北：臺大出版中心，2015)，頁 44-63。

¹⁴⁰ 佐藤將之，〈參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造〉，頁 235-236。

¹⁴¹ 如：王慶光，〈荀子與齊道家的對比〉(臺北：大安出版社，2014)。

¹⁴² 王慶光，〈荀子駁正「黃老之學」並倡導「文化生命」〉，《興大人文學報》，34 (臺中，2004)，頁 45-72。亦見王慶光，〈《荀子·解蔽》「虛壹而靜」與齊道家「虛靜」、「搏氣」的對比〉，《荀子與齊道家的對比》，頁 77-104。

同意王氏所認為的荀子以儒家立場對抗黃老道家論述的說法，但在解讀上則有不同意見，詳見後文。

本章筆者將從幾個方面來闡述荀子的修身論述。首先就「內省」的層次切入，因為這也是〈修身〉開門見山的切入方法。荀子似乎很刻意地堅守孔子一系的儒者修行方式，並以此為標誌。在修身論述方面，《論語》十分強調「內省」，¹⁴³筆者認為這種內省屬於戰國士人「自覺」的表現。¹⁴⁴《荀子·修身》有云：「見善，儻然必以自存也；見不善，愀然必以自省也。」這裡的善與不善是指人物的品質，這句話近於《論語》的〈里仁〉的「見賢思齊焉，見不賢而內自省也」。這種向賢者學習的思維方式，乃儒家人文傳統的一部分，即向「典範人物」（paradigmatic individuals）學習。¹⁴⁵不過在此的「典範人物」並不指涉具體有名有姓的人，而是以特定品質（characteristics）的術語代稱，在《論語》是「賢者」，在《荀子》是「善（者）」。以人格品質為學習對象的意涵有二，一是這種內向的反省有對象可依循，而非出世的修行，這反映其所尚之「道」指向治亂問題，且具人間性格。第二層意義則意味內省可以尊敬先賢，但又無須「言必稱堯舜」，而是更加靈活地選擇應當效法的對象，對象可以是先王亦可是後王，也可以是學團中的老師、宗師。

透過老師或學團所學的學問知識，屬「積學」之範疇。在孔門之教中，「積學」對映的是「君子博學於文，約之以禮」中的「博學」，這種廣博的積學需要透過「禮」、或是由「內省」收束。「內省」也是「博約」思維中的「約」的一種方式，意味著內向嚴格的自我約束與心志修煉，且要透過「禮」來達成。與「約之以禮」相近的「克己復禮」，¹⁴⁶大抵也傳達類似的理念，且「克己復禮」更進一步指出這種約束要從自己的身體做起。孔子所言的「克己復禮」，曾在當代引發一系列的論戰，爭執點之一是杜維明

¹⁴³ 《論語》有關「內省」的論述包含〈學而〉篇「吾日三省吾身，為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」、〈為政〉篇「吾與回言終日，不違，如愚。退而省其私，亦足以發。回也不愚。」〈里仁〉篇「見賢思齊焉，見不賢而內自省也。」，而〈公冶長〉篇「已矣乎！吾未見能見其過而內自訟者也。」則表達出內省的不容易之處。劉寶楠，《論語正義》，頁9、52、155、206。

¹⁴⁴ 余英時認為如孟子、荀子都具「道尊於勢」的意識。余英時，《中國知識階層史論（古代篇）》（臺北：聯經，1984），頁38-57。不過這種原則與自覺，雖然一方面是自豪感，另一方面亦表達士人想獲得官位的欲求、甚至對於自身所處地位的焦慮。見 Yuri Pines, *Envisioning Eternal Empire*, 122-123, 134-135, 161-162.

¹⁴⁵ 黃俊傑，《儒家思想與中國歷史思維》（臺北：臺大出版中心，2015），頁23、32-36、159-181。

¹⁴⁶ 劉寶楠，〈顏淵第十二〉，《論語正義》，頁483。

將「克己」的內涵引申為具有積極意涵的「修身」，而何炳棣否定此說。何氏參考《左傳》，認為孔子之「克己」只是單純的克制自我；至於「復禮」，何氏則解釋為「恢復周代禮制」。而杜氏在後續的答覆中表明，所謂的「克己」和「修身」並無衝突。¹⁴⁷在筆者看來，這場論爭箇中的癥結之一，在於兩人對於「修身」的內涵有不同的見解。何氏採取較為恪守原始用字的方式理解修身，而杜氏則以更為廣義的方式看待之，這背後多少隱含哲學、史學的方法論之爭。暫且忽略其他爭議，在孔子時代的原始語境中，「克己復禮」與「修身」或許真無明確的聯繫；但是，至少在《荀子》的〈修身〉篇中，已明確主張以「禮」約束己身。因此，將克己復禮、約之以禮視為修身論述的一部分，應無太大問題。關於荀子的「禮」概念，佐藤將之主張關注其「演變」的性質，以避免單純將之看成是某種歷史上的制度（如歷史上實存的周代禮制），或是僅是某種哲學價值的概念。¹⁴⁸就此看來，孔子所言之禮和荀子所言之禮，因時間的演進，兩者之禮已有不同的內涵；但不可否認的，就用字而言，兩者皆以「禮」的符號為依歸，且重視「禮」的約束功能。有意思的是，禮的約束之義並不被所有以儒為認同的學者所共同重視，像是荀子之前的孟子，他的「博約」教法就大為不同。¹⁴⁹孟子不取「約」的「約束義」，而是取「約」的「約要」之義，如《孟子·離婁下》所載：「博學而詳說之，將以反說約也。」¹⁵⁰就不見「禮」的角色。

「博約」中「約」的約束義，在《荀子》中體現為向內的省思，屬於某種後設性的思維。換句話說，源於孔子的「博」、「約」教法，被荀子融進博學主義中，成為為學方法不可或缺的要素。「博」與「約」即「積學」與「內省」，兩者在博學主義的為學體系中相輔相成、缺一不可。

¹⁴⁷ 關於杜維明、何炳棣所引起的一系列論的相關文章，皆收入向世陵編，《「克己復禮為仁」研究與爭鳴》（北京：新星出版社，2018），頁 314-397。

¹⁴⁸ 佐藤將之，《參於天地之治》，頁 169-182。

¹⁴⁹ 「博約」之爭，在宋明清的儒學中亦成為重要辯題。在理學的語境中，「博」與「道問學」連成一塊，而「約」與「尊德性」連成一塊，是儒學的兩大徑路，背後另可延伸至朱陸之爭、漢宋之爭。這方面的討論非本文處理的範圍，相關研究參考余英時，〈清代學術思想史重要觀念通釋〉，《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經，2018），頁 441-469。

¹⁵⁰ 焦循，〈離婁下〉，《孟子正義》，頁 560。

〈勸學〉說：「故木受繩則直，金就礪則利，君子博學而日參省乎己，則智明而行無過矣。」¹⁵¹這裡的「參省」同樣來自《論語》，即〈學而〉的「吾日三省吾身」。荀子極為重視積學的重要性，但徒有習得外在知識學問並仍不足以構成博學主義；同樣的，徒有思慮而不積學也會產生問題，如〈勸學〉所言「吾嘗終日而思矣，不如須臾之所學也。」¹⁵²唯有「向外積學」與「內向自省」兼備，方能成就真正的君子，步入真正的為學之道。為學之道是兩方面的，一是積學，二是內省。內省主要是道德方面的反省，屬心志方面的修煉。關於心志的修煉，黃老道家的理論更為深入。儒者「向賢者或善者學習」之說恐不足以服人，荀子因而必須提出論述回應道家。荀子嘗試以不同的論述深化「內省」，謹將〈修身〉的原文段落摘錄如下：

志意脩則驕富貴，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。」此之謂矣。身勞而心安，為之；利少而義多，為之。¹⁵³

以下假瓦格納（Rudolf Wagner）所提出的「鏈體風格」（interlocking parallel style）的一說，私以為可以借用其解讀方式進一步詮釋上引之原文。¹⁵⁴鏈體風格係一種特殊寫作策略與表達方式，異於一般的寫作方式僅以線性思維傳達訊息，鏈體風格寫作能呈現平行與縱向交錯的空間性訊息。柯馬丁指出，文本的語言形式、詩歌風格漸成為研究中國思想哲學的焦點。¹⁵⁵雖然柯馬丁未主張可以「鏈體風格」的方式解讀《荀子》，但筆者認為不失為一個值得嘗試的路徑。如果王弼解讀方式《老子》可行，則受到先秦道家行文影響，或考慮戰國的書寫風格本就有相似之處，《荀子》文本亦有可用「鏈體風格」解讀的可能性。¹⁵⁶經過重排的原文段落如下：

¹⁵¹ 王先謙，〈勸學篇第一〉，《荀子集解》，頁2。

¹⁵² 王先謙，〈勸學篇第一〉，《荀子集解》，頁4。

¹⁵³ 王先謙，〈修身篇第二〉，《荀子集解》，頁27。

¹⁵⁴ 「鏈體風格」（interlocking parallel style，或譯「並聯體」）的解讀方式，詳見瓦格納（Rudolf Wagner），楊立華譯，《王弼《老子注》研究》（江蘇：江蘇人民出版社，2009），頁47-110。

¹⁵⁵ 柯馬丁，〈《荀子》的詩性風格〉，頁107-119。柯馬丁認為《荀子》中隨處可見尚不構成「文體」的詩歌風格寫作，而這種修辭風格合乎語言學家所謂以言行事的力量（illocutionary force），表達權威的聲音，具有極強的說服力。

¹⁵⁶ 關於對「鏈體風格說」（interlocking parallelism）詮釋方式的相關批評，可見 Michael LaFargue, *Tao and Method: A Reasoned Approach to the "Tao Te Ching"* (Albany: State University of New York Press, 1994), 596, n.35。簡言之，LaFargue 認為「鏈體風格」的解讀方式成立的前提是《老子》為單一作者精心安排的寫作策略，但在 LaFargue 看來《老子》各章有獨立而不同的來源。但筆者以為複數作者亦能共享相同的寫作風格與策略，解讀先秦文本的特定寫作風格時，未必要以單一作者為絕對的前提。

志意脩則驕富貴，

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。」

此之謂矣。

身勞而心安，為之；

利少而義多，為之。

如此看來，「內」與「外」分別對應前兩句的「志意、道義、心、義」與「富貴、王公、身、利」。荀子抬高省察志意、道義、心、義的重要性，使得富貴、王公、身、利居於次要地位，從「鏈體風格」來看，荀子思想有明確的內外結構之分，且主張「內省」幾乎可作為一切行事的判準，當以心中的志意為行事的統帥、以道義為應奉行的價值觀。這是一種極度要求心志的思想，對於欲求外在的慾望有所抑制。這種想法，是否來自於道家系的思想家？林麗玲考察「外物」的用例，認為乃《荀子》沿用《莊子》（尤其是內篇）學說與用詞而有所改造。¹⁵⁷另外，傅揚的文章也指出，到了莊子後學（〈外〉、〈雜〉篇），這系思想家僅將「不為外物所滯」視為低一層次的君子境界，聖人的境界乃是「因勢利導」；簡言之，是以保全性命為首要目標，而輔以謹慎態度面對財富追求。¹⁵⁸就此看來，與其深究「外物」一說是源於誰、誰影響誰，不如說這是一個戰國時代廣為探討的問題，其研究價值乃在於各篇文本提出了什麼不一樣的態度與想法。荀子將外物視為與修身向內省察的對照物，應當視之為次一級的追求。事實上，荀子也正視物質慾望與士人生計的問題，這種想法很可能來自於彼時士人的生活處境。

上段引文的結尾提到：「故良農不為水旱不耕，良賈不為折閱不市，士君子不為貧窮怠乎道。」¹⁵⁹筆者認為，「士君子不為貧窮怠乎道」不僅是期望子弟嚴守的教條學說，還可能反映荀子之世，眾多士人缺乏穩當生計來源的境遇。如〈儒效〉篇曾記載到：「雖窮困凍餒，必不以邪道為貪」、「雖隱於窮閭漏屋，人莫不貴之，道誠存也」，¹⁶⁰這兩句不太可能是憑空想像出來的窮困畫面，反而是側面反映當時未出仕之士生計匱乏的現

¹⁵⁷ 見林麗玲，〈《荀子》與《老子》、《莊子》關係重探——從詞彙用例考察〉，《人文中國學報》，22（香港，2014），頁 39-41。

¹⁵⁸ 傅揚，〈莊子後學如何回應財富追求——以〈外〉、〈雜〉篇為例〉，《新史學》，34：4（臺北，2023），頁 14-15、22。

¹⁵⁹ 王先謙，〈修身篇第二〉，《荀子集解》，頁 27-28。

¹⁶⁰ 王先謙，〈儒效篇第八〉，《荀子集解》，頁 117-118。

象。根據文獻中的紀載，士人生計匱乏問題可能早在春秋時代便存在。孟子認為古之士人如孔子，也會追求祿位以侍奉君主，他說：「士之失位也，猶諸侯之失國家也。」、「士之仕也，猶農夫之耕也」¹⁶¹這段紀載可能反映士人當以事君為職志，係正面肯定士人志向之言論。但士人這也反映士人常未能出仕而不得祿位，潛藏新興士人與祿位的供需不平衡的社會問題。所以，孟子對於出仕的態度較為靈活，且不反對出於經濟考量而出任較無足輕重的職位。¹⁶²

如果士人找不到工作、無人賞賜，也可能造成真正的生命危害。尤其是集體行動的學團組織，若成員中沒有人出仕，缺少經濟來源將造成莫大的危險。《論語》記載孔子一行人「在陳絕糧，從者病，莫能興」，其中一種解釋即是因為「其時弟子未仕陳蔡」。¹⁶³孔子困於陳蔡的事蹟為儒者的集體記憶，後世之儒者反覆訴說，且時代越後，故事的細節與對話越多。像〈宥坐〉文本，即描寫孔子厄於陳蔡的故事：

孔子南適楚，厄於陳蔡之間，七日不火食，藜羹不糲，弟子皆有飢色。子路進而問之曰：「由聞之：為善者天報之以福，為不善者天報之以禍。今夫子累德、積義、懷美，行之日久矣，奚居之隱也？」孔子曰：「由不識，吾語女。女以知者為必用邪？王子比干不見剖心乎！女以忠者為必用邪？關龍逢不見刑乎！女以諫者為必用邪？吳子胥不磔姑蘇東門外乎！夫遇不遇者，時也；賢不肖者，材也；君子博學深謀，不遇時者多矣！由是觀之，不遇世者眾矣，何獨丘也哉！」

接下來，孔子揭示君子之學的意義：

且夫芷蘭生於深林，非以無人而不芳。君子之學，非為通也，為窮而不困，憂而意不衰也，知禍福終始而心不惑也。夫賢不肖者，材也；為不為者，人也；遇不遇者，時也；死生者，命也。今有其人，不遇其時，雖賢，其能行乎？苟遇其時，何難之有！故君子博學深謀、脩身端行，以俟其時。¹⁶⁴

¹⁶¹ 焦循，〈滕文公下〉，《孟子正義》，頁 421、426。

¹⁶² 傅揚，〈周子德利：孟子的經濟論述及其社會與思想脈絡〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，92：2（2021，臺北），頁 256-257。

¹⁶³ 劉寶楠，〈衛靈公篇第十五〉，《論語正義》，頁 612。

¹⁶⁴ 王先謙，〈宥坐篇第二十八〉，《荀子集解》，頁 526-527。

荀子想培養出心志堅守於道的博學鴻儒，期以入仕為首要目標，但是需等待適當時機來臨，不管外境如何惡劣。郭店出土文獻〈窮達以時〉、傳世文獻《韓詩外傳》、《說苑》都有與這段落類似的文句，背後可能都存在「天人之分」的觀念。¹⁶⁵關於時、遇問題，〈窮達以時〉提到：「有天有人，天人有分。察天人之分，而知所行矣。有其人，無其世，雖賢弗行矣」，¹⁶⁶以「天人之分」闡述其中的道理，不過〈宥坐〉篇則不見相關論述。兩相對比，〈宥坐〉說「遇不遇者，時也」，而〈窮達以時〉則說「遇不遇，天也」。雖然「天人之分」是早期儒家所共有的主張，但各篇文獻對於「天人之分」的看法又略有不同，梁濤曾指出，〈窮達以時〉強調天是「命運之天」，而《荀子》雖然也曾談及命運之天，不過更主要是「自然之天」。¹⁶⁷筆者認為，〈宥坐〉刻意淡化「天」在故事中的影響力，希望將重點放在「博學深謀、脩身端行，以俟其時」的個人努力上，意在鼓勵士人自身可及的範圍內盡力而為。

荀子的修身論不僅是個人修行的具體方法，也是面對士人無法一展抱負時的安定方式。關於先秦時代的困厄敘事，後人很容易受到司馬遷《史記》的影響，將諸子流傳的文獻視為某子不得志而發憤著書的成果；然而，這種敘事方式真的是先秦時代士人面對困厄時的普遍模式嗎？

不能忽略的是，這種敘事是西漢帝國之下的司馬遷以回顧的眼光看待先秦的歷史時做的總結。柯馬丁認為，司馬遷選擇這種敘事方式，其實是以諸子作為自身的終極典範，有意或無意「體現了一種可能受其自身經歷形塑的個人選擇」的模式。因此，這些傳記的可靠性頗值得質疑。¹⁶⁸換句話說，司馬遷對史事的選擇性描寫，是他自己的史識與人生經歷交錯而成的結果，這些記述更多反映的是司馬遷創作《史記》的心理歷程。司馬遷面對不得志與困厄的思考方式為「不受重用→著書」。他面對政治上受挫，因而期待能藉由作品流傳後世而為後人所理解。考量到先秦時代缺乏「作者意識」、「作者—作品」的框架，筆者推斷這種思考方式應該是不太可能在戰國時代便已成立。雖然，與荀子時代接近的屈原，似乎也展示出「不得志→以詩抒情」的模式，同樣以「創作」作為

¹⁶⁵ 池田知久著，黃秀敏譯，〈郭店楚簡〈窮達以時〉研究（上）〉，《古今論衡》，5（臺北，2000），頁70-74。

¹⁶⁶ 〈窮達以時〉的釋文轉引自池田知久〈郭店楚簡〈窮達以時〉研究（上）〉，頁59。

¹⁶⁷ 梁濤，〈郭店竹簡《窮達以時》與早期儒家天人觀〉，《哲學研究》2003：4（北京，2003），65-70。

¹⁶⁸ 柯馬丁，〈《史記》中的「諸子」〉，《中國社會科學院大學學報》，2023：1（北京，2023），頁106。

一種面對困境的回應；不過，屈原的文化形象受到漢帝國時代文化記憶的建構影響頗深，無論是《離騷》或其他屈原相關的文獻，可能更多反映的是漢代知識人的理想與投射，而非歷史人物「屈原」的實際思考與抉擇。¹⁶⁹因此，依舊不能確定戰國時代有這種因困境而發憤創作的思考模式。

那麼戰國時代的思想家到底如何思考困厄、不得志？《荀子》的幾個篇章或可作為參考，它們很可能反映了以荀子為首的知識人的思考方式。〈正名〉篇中「節遇謂之命」的「命」，並非將個人的時遇歸咎於宗教意義或道德意義的命，而是現實地表達「人與所遇之境的關係」，有「制天命而用之」的主張。¹⁷⁰此處亦見荀子強調個人的努力，不輕易屈服於一時不濟的時運。相比之下，司馬遷的思考方式為「不受重用→著書」模式，而《荀子》的思考更接近於「不受重用→修身」，未多考慮以著書揚名的可能性，而以成就秩序為主要追求。

〈王霸〉提到：「仲尼無置錐之地，誠義乎志意，加義乎身行，箸之言語，濟之日，不隱乎天下，名垂乎後世」，¹⁷¹也是以假設語氣的方式，說明「誠義」一類修己工夫的重要性。之所以無關著書，是因為戰國時代尚未發展出以作品揚名天下的想法。荀子的典範人物就算偉大如孔子，也會時不我予、欠缺合適的時機；但是荀子也相信只要時機來臨，博學深謀的儒者也必定能有所作為。這類說法，其實都是種試圖安定不得志士人的作法。

「博學深謀、脩身端行，以俟其時」，足見荀子的修身論述是鼓勵士人於時機來臨前，只能不斷準備，一方面博學累積，另一方面內修端行。而這種修煉與準備是否為無止盡的內耗？其實在《荀子》其他篇章中，透露出倘若積學修身有成，可以達到不同境界；到了最高的境界，則不需假借外物的肯定，而是仰賴自己認可自己。儒門之中未仕而安貧樂道的典範，莫過於「一簞食，一瓢飲，在陋巷。人不堪其憂，而不改其樂」¹⁷²的顏回，顏回也很可能是〈儒效〉所言的「雖隱於窮閭漏屋，人莫不貴之，道誠存也」

¹⁶⁹ 柯馬丁，〈「文化記憶」與早期中國文學中的史詩——以屈原和《離騷》為例〉，《文史哲》，2022：4（濟南，2022），頁 57-76。

¹⁷⁰ 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，收入《唐君毅全集》，第 17 卷（北京：九州出版社，2016），頁 439。

¹⁷¹ 王先謙，〈王霸篇第十一〉，《荀子集解》，頁 204。「濟之日」是指「（假如）成功之後」。

¹⁷² 劉寶楠，〈雍也第六〉，《論語正義》，頁 226。

的原型。¹⁷⁴所以這種境界的最高點，也藉由典範人物顏回之口出現在與孔子的對話中，〈子道〉有這條材料的紀載：

子路入，子曰：「由！知者若何？仁者若何？」子路對曰：「知者使人知己，仁者使人愛己。」子曰：「可謂士矣。」

子貢入，子曰：「賜！知者若何？仁者若何？」子貢對曰：「知者知人，仁者愛人。」子曰：「可謂士君子矣。」

顏淵入，子曰：「回！知者若何？仁者若何？」顏淵對曰：「知者自知，仁者自愛。」子曰：「可謂明君子矣。」¹⁷⁵

士人、士君子、明君子的三種境界，箇中差異分別體現為「使人愛己、知己」、「知人、愛人」與「自知、自愛」。明君子的境界與價值最高，這類境界的智與仁乃不假外求的，而且是不愧於自己，能知曉自己、愛自己的。修身有成的智者、仁者，他們學習的目的不在於謀求外物的肯定，而是回到自己身上，將「為人」扭轉為「為己」。這種修身思維在在呼應〈勸學〉所謂的君子之學，即「古之學者為己，今之學者為人」，是古代典範的為己之學。

綜上所述，本小節初步整理荀子修身論述的內向性，並論證其背景之一是基於士人不得志、未獲出仕機會的困頓處境。換言之，強調內省的修身論述是荀子試圖安定士人的一種努力，同時也是一種「為己」的思想。這種內省、為己的修身論述或淵源於更早的儒者對於困厄處境的思考，而荀子深化孔子不為時運福禍而影響心志的堅毅形象，並強調應在自己可努力的範圍內，博學修身以面對現實。另一方面，相較於儒者亟欲揚名天下的追求，戰國時代另一種修身的流派是強調心氣論的論述，尤以黃老道家相關的文獻最具代表性。下一小節，筆者將論證荀子如何回應並融匯心氣論，甚至將之化為其禮治論的一部份。

¹⁷⁴ 王先謙，〈儒效篇第八〉，《荀子集解》，頁 118。

¹⁷⁵ 王先謙，〈子道篇第三十〉，《荀子集解》，頁 533。

第二節：心氣論與禮治論



如前所述，春秋以降的修身論有愈來愈內向的趨勢，而各家的內向又有不同之處。黃俊傑基於孟子、荀子的比較視野而論斷，荀子的修身係以外在之力矯治人性傾向的過程，係由外向內的轉化；¹⁷⁶但若就孟、荀的共同點而言，兩者學說皆主張心對於身的統攝，「心」具有優位性。¹⁷⁷荀子對於「心」的功能與地位多有闡述，在其思想體系中，「心」對於其他身體部位而言是絕對支配的統領角色。¹⁷⁸換言之，無論是孟子內而外或荀子外而內的修身方式，孔子之後的儒者修身論，其實都主張「心」的地位特殊、具有優先性。

有意思的是，戰國時代的心論和氣論時常混雜在一塊論述，因此不易分開討論，談心論必定會觸及氣論。氣的概念在《論語》中尚不構成哲學概念，主要指涉穀物所產生的氣。¹⁷⁹先秦之所謂「氣」，一方面是整個社會所共有的「一般性知識」；¹⁸⁰另一方面，則是智識份子賴以立論的思想資源、共同論題。¹⁸¹以氣為題材或元素形成的思想論述，不妨稱之為「氣論」。對氣論有所發明的為齊地的黃老道家。以今日現存的《管子》文本統計為例，箇中「氣」字之用例多達一百一十九筆，在先秦文獻中名列前茅。如學者所言，到了戰國時代，《孟子》、《管子》文本反映的「氣」才成為思考的課題之一，¹⁸²其中《管子》〈心術上〉、〈心術下〉、〈內業〉、〈白心〉四篇為產出於稷下學宮、

¹⁷⁶ 黃俊傑，〈中國思想史中「身體觀」研究的新視野〉，《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》（臺北：臺大出版中心），頁 194-202。黃文針對當今身體觀研究成果進行回顧與展望，且特別看重楊儒賓的研究。考慮到楊書一方面強調儒家「心學」，又屢屢提出「身體觀」的重要性，因此黃氏認為，儒家究竟是以「身」或「心」作為修身工夫的基礎，還有值得討論的空間。見黃俊傑，〈中國思想史中「身體觀」研究的新視野〉，頁 237-238。筆者較為同意以「心」為基礎的說法。

¹⁷⁷ 黃俊傑，《孟子》（臺北：東大，2010），頁 70-76。

¹⁷⁸ 佐藤將之，《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》，頁 266-271。何淑靜，〈論荀子的「身—心關係」〉，《揭諦》，31（臺北，2016），頁 145-172。

¹⁷⁹ 小野澤精一、福永光司、山井涌編，李慶譯，《氣的思想：中國自然觀與人的觀念的發展》二版（上海：上海人民出版社，2014），頁 32。

¹⁸⁰ 葛兆光，《中國思想史，第一卷：七世紀前的中國知識、思想與信仰世界》（上海：復旦大學出版社，2001），頁 9-24。

¹⁸¹ 史華茲（Benjamin I. Schwartz）著，程鋼譯，《古代中國的思想世界》（南京：江蘇人民出版社，2004），頁 186-191。

¹⁸² 小野澤精一等編，《氣的思想：中國自然觀與人的觀念的發展》，頁 41

呈現黃老學說特色的代表作品，¹⁸³由此可見「氣」實為戰國時代，尤其是遊歷稷下的思想家難以迴避的課題。

心與氣孰輕孰重？學者認為儒、道兩家立場對立，分別為「專心」與「專氣」兩種立場；前者為強調節制的保守論述，後者則是消除自我的激進修道途徑。¹⁸⁴孟子是「專心」一派的重要代表，〈公孫丑〉篇有云：「夫志，氣之帥」，孟子也講求養氣，不過應以心御氣；¹⁸⁵相比之下，《老子》云：「心使氣曰強，物壯則老，是謂不道」，¹⁸⁶否定以心御氣的道理，潛在意涵乃高舉氣的地位。由此可知，孟子的養心工夫雖然也是養氣工夫，但仍是養心甚於養氣。¹⁸⁷

孟子的氣論是否是為了回應稷下道家／黃老道家？在此問題之前，關於孟子與稷下學官的關係究竟為何，已有不少討論與論爭。¹⁸⁸若以原典為據，〈公孫丑〉篇中，告子說「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣」，¹⁸⁹「言」大抵屬於外在積學的範疇，而「心」和「氣」則屬內向修身的範疇。「求於心」和「求於氣」，其實已簡明地道出當時「專心」與「專氣」兩個哲學立場，而告子的立場是兩者都否定，他主張不求於心、也不求於氣。

而孟子說「不得於言，勿求於心，不可」，則可看出他還是「專心」的立場。此外，孟子更徹底扭轉、重新詮釋「氣」的意涵，提出「浩然之氣」說，將氣收束於專心的立

¹⁸³ 參考陳麗桂，〈《管子》中的黃老思想〉，《戰國時期的黃老思想》（臺北：聯經，2005），頁 109-148。

¹⁸⁴ 張瀚墨，〈心，氣，時，節：《左傳》一則醫案引發的對於東周思想變革的思考〉，收入方破編，《治氣養心之術：中國早期的修身方法》（上海：復旦大學出版社，2017），頁 82-93。

¹⁸⁵ 張瀚墨，〈心，氣，時，節：《左傳》一則醫案引發的對於東周思想變革的思考〉，頁 78-82。

¹⁸⁶ 此為郭店版的文句，在此已將古字改作今通用字。不知撰人，〈郭店竹簡老子〉，《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2016），頁 225。同一章的內容，通行版則作：「心使氣曰強。物壯則老，謂之不道，不道早已。」見王弼，〈王弼老子注〉，《老子四種》，頁 47。

¹⁸⁷ 楊儒賓，《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996），頁 170。

¹⁸⁸ 孟子與稷下學官的關係究竟為何？歷來研究爭議不少。關於孟子的氣論是否受到稷下論學思想的影響，錢穆曾提出「孟子不列稷下考」一說，但後來的學者如白奚則支持孟子為稷下一員，並指出源於齊地的《管子》氣論影響孟子深遠，而孟子的心氣論可能即源於《管子》一系的稷下道家。而就算暫不能明確辨別兩者的關係是誰影響誰，也不可否認兩者的關心一致。再退一步，撇除孟子與稷下之間具有爭議的關係，孟子游齊國遊說諸侯，「氣」概念已蔚為思潮並廣受討論。相關討論見錢穆，〈孟子不列稷下考〉，《先秦諸子繫年》，收入《錢賓四先生全集》，第 5 冊（臺北：聯經，1998），頁 272-274。白奚，《稷下學研究：中國古代的思想自由與百家爭鳴》（北京：三聯書店，1998），頁 154-186、頁 154-186。亦可參考張淑惠，〈淺析孟子是否列為稷下先生〉，《東吳中文研究集刊》，6（臺北，1999），頁 93-110。

¹⁸⁹ 焦循，〈公孫丑上〉，《孟子正義》，頁 194。

場之下。孟子的氣論，將原初指涉自然生理的氣轉化為道德理義的氣，所以浩然之氣是「其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間」，又乃「集義所生者」，¹⁹⁰可見浩然之氣蘊含人文世界價值觀念，是富含倫理道德意涵的氣，非單純的穀物精氣或血氣。

孟子「浩然之氣」之論是否為全然原創的哲學概念？竹田健二參考傳世文獻與出土文獻，推測孟子對於「氣」的理解，並非全然創新的論述，而是接受戰國中期的先賢之說。¹⁹¹筆者認為不一定要否定孟子之說創新的成分，傳世文獻之所以得到保存並流傳，亦意味其內容在當時有其重要之處，是在前人的基礎上深化氣的內涵，也有人文道德的色彩。無論是抬舉「志」為氣之帥，或是提出「浩然之氣」，這些現存於《孟子》的氣論，縱使孟子最初不以回應道家氣論為目的，但若以後世的角度回顧相關論述，未嘗不可將之視為儒者面對稷下、黃老道家的氣論中，最重要的回應之一。¹⁹²

儘管「浩然之氣」說有其重要性，但現存的道家系文獻皆未見到道家針對此說的反駁與討論。主要原因，可能是因為孟子從未真正接受道家的語言與主張，甚至可能根本無意討論養生、長生的重要性，¹⁹³使得他的論述無法促成有效對話與論爭。相比之下，荀子的回應方法大不相同。一般研究僅注意到荀子對於同為儒門的儒者刀劍相向，其實荀子對於黃老道家也採取同樣做法，他善用敵手的語言與之交鋒，可謂「入室操戈」。

荀子的心氣論，主要見於〈修身〉：

治氣養心之術，血氣剛強，則柔之以調和；知慮漸深，則一之以易良；勇膽猛戾，則輔之以道順；齊給便利，則節之以動止；狹隘褊小，則廓之以廣大；卑溼重遲貪利，則抗之以高志；庸眾駑散，則劫之以師友；怠慢僿棄，則炤之以禍災；愚

¹⁹⁰ 焦循，〈公孫丑上〉，《孟子正義》，頁 201-202。

¹⁹¹ 竹田健二，〈戰國時代的氣概念——以出土文獻為中心〉，《東亞觀念史集刊》，11（臺北，2016），頁 54。

¹⁹² 杜正勝認為孟子「以心使氣」之說，可能是面對氣論大盛之時，採古典的「心」概念，對壘道家的論述。見杜正勝，〈形神篇——中國傳統對「人」的認識〉，收入氏著，《從眉壽到長生：醫療文化與中國古代生命觀》（臺北：三民，2005），頁 102-105。

¹⁹³ 《孟子·盡心上》所說的「殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也」顯示壽命長短對孟子而言較為不重要，重點在於立命。關於孟子立命思想，參考唐君毅《中國哲學原論·導論篇》，《唐君毅全集》，頁 429-437。

款端慤，則合之以禮樂，通之以思索。凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神一好。夫是之謂治氣養心之術也。¹⁹⁴

荀子不循孟子的語言，不延續使用富有人文道德意涵的氣論，而是用氣較為樸素的用法，以「血氣」一詞展開論述。回到「血氣」一詞有兩層意義，一是血氣主要指身體之內的氣，無涉及人文界的倫理道德意涵；其二，是回到《論語》提及「氣」時的意義，¹⁹⁵也是更多道家文獻如《管子》、《文子》的用詞。¹⁹⁶荀子認為透過禮、師、神三者的協助，方能成就治氣養心之術，以達「安燕而血氣不惰」、「安燕而血氣不衰」。荀子是要修治「氣」，使之不擾亂自身；孟子則是要培養它，使之「塞于天地之間」，兩者大為不同。

《孟子》提「養」吾浩然之氣，而《荀子》則只談「治」氣。荀子不談「養氣」，這點往往為前賢研究所忽視。以下幾段從〈修身〉節錄的文句，都用「治」字，表達出「氣」當「治」而非「養」的態度，例如：

扁善之度，以治氣養生，則身後彭祖。

凡用血氣、志意、知慮，由禮則治通，不由禮則勃亂提侵。

治氣養心之術：血氣剛強，則柔之以調和。¹⁹⁷

「養」指涉培養；「治」則是亂的反義詞，「治者，理也」，治是復歸紛亂之事為理。荀子講求「養心」或「養生」，¹⁹⁸而非「養氣」。就「養心」與「養生」相比，養心顯然更重要，層次更高，〈修身〉提「養生」僅一次，後來均說「養心」。〈儒效〉所說的「以從俗為善，以貨財為寶，以養生為己至道，是民德也」，¹⁹⁹僅是「養生」為

¹⁹⁴ 王先謙，〈修身篇第二〉，《荀子集解》，頁 25-27。

¹⁹⁵ 《論語·季氏》：「孔子曰：『君子有三戒：少之時，血氣未定，戒之在色；及其壯也，血氣方剛，戒之在鬪；及其老也，血氣既衰，戒之在得。』」劉寶楠，《論語正義》，頁 661。

¹⁹⁶ 相較之下，《孟子》雖然部分的「氣」字可能也指涉近似血氣的體內之氣，但全書明確未用「血氣」一詞。

¹⁹⁷ 王先謙，〈修身篇第二〉，《荀子集解》，頁 20-36。

¹⁹⁸ 按：荀子應以「養心」為主，「養生」次之，因為全文「養生」僅出現一次，後來均說「養心」。王先謙指出，依《韓詩外傳》所錄，「養生」亦可通「養性」。見王先謙，〈修身篇第二〉，《荀子集解》，頁 22。

¹⁹⁹ 王先謙，〈儒效篇第八〉，《荀子集解》，頁 129。

己，在荀子看來屬於低層次，一般老百姓該做到，但不是士、君子當追求的至道。〈樂論〉中也提到，亂世中百姓的特徵為「養生無度」。²⁰⁰值得注意的是，此處並非全然的反對「養生」之說，而是認為人的養生不能「無度」。比較適當的解讀方式是，荀子亦認可養生為修身的一環，不過養生並非修身的第一義，更不可以追求無度。總的來說，「治氣養生」和「修身自名」須連著看，不能偏廢任何一者。

荀子不反對養生。從以下這段話又可為證。〈修身〉：「扁善之度，以治氣養生，則後彭祖；以脩身自名，則配堯禹」。參考王先謙的集解，「扁善之度」解為「君子依於禮則無往而不善」，²⁰¹對照〈樂論〉所述，亂世時期百姓「養生無度」，〈修身〉所說的「扁善之度，以治氣養生」是適度得宜的養生，其憑藉則是禮。

接下來，「則後彭祖」當如何解釋？王先謙認為是指「言若用禮治氣養生，壽則不及於彭祖」；相較之下，龍宇純則認為「後彭祖」即「下彭祖」，「謂使彭祖次己之後也。以後為動詞，故與配堯舜相儷」。前者指「無法長壽於彭祖」，後者則是「長壽於彭祖」。²⁰²筆者較為認同第二種詮釋，不過筆者認為這裡的長壽不盡然指個體身體的長壽。「則後彭祖」與「則配堯禹」平行句乃兩者並重，這點與王慶光看法略有不同。王慶光主張荀子對抗黃老之說，但是筆者認為荀子並非全然地否定一切黃老的語言與觀念，尤其是荀子並未否定「養生」。王慶光認為荀子明白區分「治氣養心」與「治氣養生」，一個是談文化生命的延續，一個僅是自然生命的延綿。此說是參考主流的傳統注疏，將「彭祖」看作「長壽代表」，²⁰³並預設荀子並不認可養生長壽的主張。為何歷來多以「彭祖」指涉「長壽」？最直觀的原因是《莊子》筆下的彭祖即以長壽著稱，而且後世多注意道家留有許多「養神」、「養形」以長生的修煉方法，因而鮮少思考除了「長壽」特徵以外的可能性。²⁰⁴

²⁰⁰ 王先謙，〈樂論篇第二十〉，《荀子集解》，頁 385。

²⁰¹ 王先謙，〈修身篇第二〉，《荀子集解》，頁 21。

²⁰² 見王先謙，〈修身篇第二〉，《荀子集解》，頁 21-22；龍宇純，〈荀卿子記餘〉，《中國文哲研究集刊》，15，（臺北，1999），頁 202。王慶光同樣以「老於彭祖」理解之，見王慶光，《荀子與齊道家的對比》，頁 161。

²⁰³ 不少注釋家提出他們對於彭祖年齡的猜測，均不離「長壽」的形象。

²⁰⁴ 見《莊子》的〈逍遙遊〉、〈齊物論〉、〈刻意〉等篇章。關於「養神論」與「養形論」，參考杜正勝，〈養生篇——長生的追求與技藝〉，收入氏著，《從眉壽到長生：醫療文化與中國古代生命觀》，頁 254-305。

然而，晚近研究得益於出土文獻，挖掘出彭祖不同的面相，像是上博簡的〈彭祖〉透露「彭祖」在先秦也以長存的封國、統治者、王者師而為人所知。²⁰⁵另外，莊荀研究專家何志華也指出荀子不一定是援引莊子之彭祖，²⁰⁶是以倘若單純將此處的養生和彭祖局限於「延年益壽」之義，反而是限縮文本的意涵了。因此，不妨將此處所言之「彭祖」，視為既是養生長壽、也是維持國家長久存續的典範，代表良好的國家秩序。故「則後彭祖」亦表達在政治上不落後於彭祖此一典範之義。由此看來，治氣養生包含「則後彭祖」與「則配堯禹」，並非偏重後者。「治氣養心」包含「治氣養生」和「修身自名」，而一切都要由「禮」達成，下至個人，上至國家，「故人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不寧」，²⁰⁷最終目標直指國家秩序的成立。

荀子的核心關懷是「治亂」的問題，²⁰⁸此問題意識乃承襲諸稷下先生而來。²⁰⁹就「治亂」一詞而言，當然首要指涉追求政治方面的秩序恢復或建立；而若以微觀而言，治亂的根源仍須歸諸於一個個的個體。後世被視為「修身論」的「治氣養心」，即是荀子所提出來的方案，旨在矯治個人的「亂」，以避免危及社會之「亂」。荀子在〈修身〉提出的「術」，即方案，將氣論收攝於禮之下。如果說稷下道家的思想是以某種存養的術去駕馭並養氣，荀子則是在道家至高的「術」之上，安置一個更高層次的「禮」，統合養心與治氣，加深修身的理論性，也為治國的目標訂下更根本的基礎。

關於如何「心」在荀子思想中的重要地位，以及如何養心，還可見〈不苟〉、〈解蔽〉等篇。有論者以為〈修身〉、〈解蔽〉、〈不苟〉等篇章可視為荀子本人哲學的演進，且〈不苟〉篇可能是晚期的作品，受思孟學派的影響，對於心性之學開始有更深入

²⁰⁵ 見湯淺邦弘著，佐藤將之監譯，〈第六章、〈彭祖〉中的「長生」思想〉，《戰國楚簡與秦簡之思想史研究》（臺北：萬卷樓，2006），頁129-148。以及小寺敦，〈上海博物館藏戰國楚竹書『彭祖』譯注〉，《出土資料と漢字文化》，第3号（東京：出土資料と漢字文化研究会），頁1-30。與蘇曉威，〈依託類黃老文獻中彭祖形象的研究—以上博簡《彭祖》的研究為中心〉，收入方破編，《治氣養心之術：中國早期的修身方法》，頁49-58。

²⁰⁶ 何志華，〈採信與駁詰：荀卿對莊周言辯論說之反思〉，頁4。

²⁰⁷ 王先謙，〈修身篇第二〉，《荀子集解》，頁23。

²⁰⁸ 持此觀點的學者，可見佐藤將之，《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》，頁128-133。以及吳展良，〈荀子的思想體系新探〉，《道家文化研究》第三十五輯（2023，香港），頁307。

²⁰⁹ 「自騶衍與齊之稷下先生，如淳于髡、慎到、環淵、接子、田駢、騶爽之徒，各著書言治亂之事，以干世主，豈可勝道哉。」見司馬遷撰，裴駘集解，司馬貞索隱，張守節正義，〈孟子荀卿傳第十四〉，《史記》，第7冊（北京：中華書局，2014），頁2851。

的探討。²¹⁰這幾個篇章是否真反映荀子人生不同階段的思想？除了就文句思想上為依據，尚缺乏其他證據；不過可以確定的是，這幾篇關於「心」的論述各有偏重，且各自援引不同的概念展開論述。筆者認為，既然難以為各篇章「定年」，不如從可以推測的地方著手，也就是推測各篇欲回應的對象為何，或是各篇章要回應或闡發什麼概念。

〈修身〉的「養心」跟「治氣」回應稷下的氣論思潮，不同於孟子「養浩然之氣」，荀子主張「治氣」。〈解蔽〉則甚至完全不談「氣」，專注於「心」論，以凸顯「心」在其思想體系中的重要性。文中論述應該如何避免心術之患，故後人以「解蔽」為其命名。〈解蔽〉是《荀子》諸篇中最具攻擊性的篇章之一，墨子、宋子、慎子、申子、惠子、莊子都是該篇瞄準的論敵，因他們的學說皆會導致人心受蒙蔽，使人無法得「道」。

關於「心」的重要性，〈解蔽〉說：「心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。」²¹¹對於人的「形」而言，「心」無疑是扮演君主的角色。可是心術常常受蔽並遭遇禍患，所以聖人要做到的是：

無欲無惡、無始無終、無近無遠、無博無淺、無古無今，兼陳萬物而中縣衡焉。
是故眾異不得相蔽以亂其倫也。²¹²

解決心術之患的方法在於取得某種理想的平衡。接下來的問題是：

何謂衡？曰：道。故心不可以不知道；心不知道，則不可道。²¹³

達成「衡」的辦法在「知道」。這裡主張人應該要透過作為「形之君」的「心」去把握此「道」。知道的「心」才是理想的「心」的狀態。接著，〈解蔽〉揭示「何以知道」、「心何以知」：

人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。

²¹⁰ 梁濤，〈荀子人性論的歷時性發展——論《修身》、《解蔽》、《不苟》的治心、養心說〉，《哲學動態》，2017：1（北京，2017），頁 59-68。

²¹¹ 王先謙，〈解蔽篇第二十一〉，《荀子集解》，頁 397。

²¹² 王先謙，〈解蔽篇第二十一〉，《荀子集解》，頁 394。

²¹³ 王先謙，〈解蔽篇第二十一〉，《荀子集解》，頁 394。

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，制割大理而宇宙裡矣。恢恢廣廣，孰知其極？畢畢廣廣，孰知其德？涓涓紛紛，孰知其形？明參日月，大滿八極，夫是之謂大人。夫惡有蔽矣哉！²¹⁴

關鍵即是「虛壹而靜」的功夫，達成「大清明」的心理狀態，這些概念的內涵引發的討論眾多，先行研究頗可參考。²¹⁵簡言之，〈解蔽〉的「心」論為描繪出某種理想的境界及其心理狀態，這種心理狀態是以「虛」的方式面對千奇百怪的情境，以變動不居的方式融通新舊經驗，不先為種種條件所遮蔽。²¹⁶〈解蔽〉篇幾乎不涉及「禮」之類的後天學問，不過這種對於「心」論的細緻描述，依然是為「如何養心」、「如何知道、學習」等課題建立深刻的理論基礎。從該篇的首、尾段落觀察，其背後的終極目標仍是政治，旨在「治道」的完成。

如果說〈解蔽〉的重點在於描繪某種理想的心理狀態，並以其為「知道」的前提；〈不苟〉則將重點放在如何「養心」，為「化」建立理論基礎：

君子養心莫善於誠，致誠則無它事矣。唯仁之為守，唯義之為行。誠心守仁則形，形則神，神則能化矣。²¹⁷

這裡將「誠」的概念拉入討論。佐藤將之的研究指出，「誠論」是在戰國時代的「變化論」脈絡中產生，²¹⁸而「變化論」反映在「心性論」方面就是「化性論」，是以荀子的

²¹⁴ 王先謙，〈解蔽篇第二十一〉，《荀子集解》，頁 395-397。

²¹⁵ 關於「虛壹而靜」、「大清明」等概念的詮釋，以及其在荀子思想中扮演的角色，私以為何淑靜、佐藤將之、曾曄傑、王華的研究尤可參考。其中王華特別將「虛壹而靜」看作可解決當代倫理學的討論中「情境主義」(situationism) 的困境，頗有啟發性。何淑靜，〈由「聖人」看荀子的「知禮義」與「虛壹靜」〉，《荀子再探》(臺北：學生書局，2014)，頁 61-88；佐藤將之，《參於天地之治》，頁 264-319；曾曄傑，〈「虛壹而靜」只是認知工夫嗎？—論荀子「虛壹靜」對「天君」之「心」的作用與意義〉，《當代儒學研究》，16 (桃園，2014)，頁 183-204；王華，〈對情境主義挑戰的可能回應：有關荀子「推類」與「虛壹而靜」的考察〉，《哲學與文化》，41：3 (臺北，2014)，頁 97-120。

²¹⁶ 參考王華，〈對情境主義挑戰的可能回應：有關荀子「推類」與「虛壹而靜」的考察〉，頁 111-117。

²¹⁷ 王先謙，〈不苟篇第三〉，《荀子集解》，頁 46。

²¹⁸ 佐藤將之，〈掌握變化的道德——《荀子》「誠」概念的結構〉，《漢學研究》，27：4 (臺北，2009)，頁 35-60。佐藤將之指出，「誠論」反映戰國時代「非語言」的思潮，而荀子嘗試繞過「拋棄語言」的理論困境，以「禮樂」統治方式治理社會。見佐藤將之，〈戰國早期的「非語言」統治思想以及其與「誠」概念之結合〉，《政治科學論叢》，43 (臺北，2010)，頁 53-82。

修身論即是化性論的修身論。²¹⁹簡言之，誠論及變化論為荀子「化性」一說提供了理論基礎。養心即是誠心，透過誠心可以「化」，至於「化」什麼呢？〈儒效〉說：

性也者，吾所不能為也，然而可化也。積也者，非吾所有也，然而可為也。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。並一而不二，則通於神明，參於天地矣。²²⁰

此說強調「化性」，換言之，性是「可以」改變的，且應該改變的。在此，「化」與「積」乃一體兩面，兩者均能幫助人達到變化：

故人無師無法而知，則必為盜，勇則必為賊，云能則必為亂，察則必為怪，辯則必為誕；人有師有法，而知則速通，勇則速畏，云能則速成，察則速盡，辯則速論。故有師法者，人之大寶也；無師法者，人之大殃也。人無師法，則隆性矣；有師法，則隆積矣。而師法者，所得乎情，非所受乎性。性不足以獨立而治。²²¹

雖然「化」是可行的，但是「性不足以獨立而治」，性不能獨立地由「亂」化為「治」，要靠「師法」的協助「隆積」。先行研究，尤以哲學或儒學為本位的研究者，往往對於荀子重「師法」而感到不解，謂其有理論之缺陷。²²²事實上，筆者在上一章指出，荀子提高「師」之地位是出於學派競爭的背景；另一方面也因為荀子的立論基礎，通常是將君子小人皆納入考量，例如〈榮辱〉說：

人之生固小人，無師無法則唯利之見耳。人之生固小人，又以遇亂世，得亂俗，是以小重小也，以亂得亂也。²²³

²¹⁹ 佐藤將之，《荀學與荀子思想研究：評析·前景·構想》，頁 202-205。佐藤將之反對以「本質論」理解「性論」，因為性論本就具有複雜性與多樣性。此外，也不宜「性惡論」解釋荀子思想，不如以「化性論」一說更為合適。

²²⁰ 王先謙，〈儒效篇第八〉，《荀子集解》，頁 143-144。

²²¹ 王先謙，〈儒效篇第八〉，《荀子集解》，頁 142-143。

²²² 像勞思光認為荀子「性惡說」有其缺陷，不辨心性之義，因此其提出之「師法」也「不得其根」，有其弊病。見勞思光，《新編中國哲學》，第 1 卷（桂林：廣西師範大學出版社，2005），頁 249-261。

²²³ 王先謙，〈榮辱篇第四〉，《荀子集解》，頁 64。

現實中平民百姓的困境是生於亂世，難以避免爭奪、混亂，況且「積學」有其門檻，一般人大多只能「無師法，則隆性矣」，只有少數幸運的人才「有師法，則隆積矣」。君子與小人之別，端看能否合乎禮義而達成後天變化，〈性惡〉說：

故枸木必將待槩括、烝矯然後直；鈍金必將待礪厲然後利；今人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治，今人無師法，則偏險而不正；無禮義，則悖亂而不治，古者聖王以人性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，是以為之起禮義，制法度，以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之也，始皆出於治，合於道者也。今人之化師法，積文學，道禮義者為君子；縱性情，安恣睢，而違禮義者為小人。²²⁴

荀子再次使用枸木、鈍金之喻來具體說明矯治人性的過程，這裡的人性不是本質上有「根本性的惡」，而是指人的境況在社會上自然而然不能美善。這種不美善的狀態，需要靠外力整頓，「今人之化師法，積文學，道禮義者為君子」也強調了師法、積學和禮義的重要性，而師法和積學不能違背禮義，禮義是合乎「道」的，是先王為整治「性惡」（人之境況呈現出來的不美善狀態）所訂定出來的規矩與價值。

一個國的治亂與否，以其是否合乎「禮義」（規矩與價值）為判斷標準。每個人都有自己的義、自己的標準，²²⁵荀子認為「不學問，無正義，是俗人也」，²²⁶沒有經過博學修身的俗人，何以知道正確的義？荀子主張這套「禮義」必須經過博學君子的琢磨端正，〈不苟〉篇曰：

君子治治，非治亂也。曷謂邪？曰：禮義之謂治，非禮義之謂亂也。故君子者，治禮義者也，非治非禮義者也。²²⁷

所以於此荀子揭示了「治亂」問題的對象物究竟為何，依照梁啟雄的詮釋，「治治」、「治亂」的第一個「治」為動詞，接著「治」後的「治」、「亂」則為抽象名詞，分別

²²⁴ 王先謙，〈性惡篇第二十三〉，《荀子集解》，

²²⁵ 墨子嘗言：「一人一義，十人十義，百人百義，其人數茲眾，其所謂義者亦茲眾。」吳毓江，〈尚同中〉，《墨子校注》，頁 114。

²²⁶ 王先謙，〈儒效篇第八〉，《荀子集解》，頁 138。

²²⁷ 王先謙，〈不苟篇第三〉，《荀子集解》，頁 44。

指合乎禮義和違禮義的狀態，²²⁸由此可見，君子所當治的對象，是「禮義」。為何是治「禮義」本身？

然則國亂將弗治與？曰：國亂而治之者，非案亂而治之之謂也。去亂而被之以治。人汙而脩之者，非案汙而脩之之謂也，去汙而易之以脩。故去亂而非治亂也，去汙而非脩汙也。治之為名，猶曰君子為治而不為亂，為脩而不為汙也。²²⁹

常人以為當治的是「國家之亂」，但是荀子認為不應想著處理國家之亂，而是要去除國家之亂，即「去亂」。這裡的比喻極為精妙，「亂」好比「汙」，循著亂與汙處理亂與汙本身是徒勞的，應當想著是怎麼擺脫亂、汙。國家的亂為表象，欲解決國家亂根本的原理原則，在於依從禮義與否。依從禮義要從個人做起，修身則是建立國家秩序的根本。〈君道〉說：

請問為國？曰聞修身，未嘗聞為國也。君者儀也，民者景也，儀正而景正。君者槃也，民者水也，槃圓而水圓。君者盂也，盂方而水方。君射則臣決。楚莊王好細腰，故朝有餓人。故曰：聞修身，未嘗聞為國也。²³⁰

於此，修身不僅僅是前一小節所言面對困厄時向內的修行方式與安定人心的論述，更是緊扣於成就國家治道的根本道理。此段論述乍看專指國家的統治者（君者），但是《荀子》亦未曾否定常人能化為君子的可能性。所以，與其說這裡的修身是專為君主所說，不如說是泛指治國的原理原則。

「聞修身，未嘗聞為國也」頗合乎大學「修身齊家治國平天下」的思維方式，歷來都有《大學》出於荀子門徒的假說，於今也未有定論。²³¹不過《大學》與今所見之《荀子》仍有明顯的不同，即《大學》全文未見「禮」字。雖然它曾收錄於《禮記》中，但明顯與以「禮」為核心思想的《荀子》大相逕庭。比較保守的看法是，《荀子》與《大學》的確共享了「修身—治國」的思維方式，而且這套思維很可能為戰國時代的儒家所共有。《荀子》的特別之處，在於它的修身論與博學主義思想緊密結合，相較於《大學》

²²⁸ 梁啟雄，〈不苟〉，《荀子簡釋》（北京：中華書局，2021），頁 28。

²²⁹ 王先謙，〈不苟篇第三〉，《荀子集解》，頁 44-45。

²³⁰ 王先謙，〈君道篇第十二〉，《荀子集解》，頁 234。

²³¹ 馮友蘭，《中國哲學史》（北京：中華書局，1961），頁 438-446。

「格致誠正」的線性敘述，荀子對於心志修煉的論述，是來自博學主義同時重視外在積學與內在反省的立體結構，並在修身之上，以「禮治論」進行統合，致力於治道。

簡而言之，《荀子》修身論述的「向內省思」與「心氣論」，皆以「禮」為不可或缺的概念。這種修身論大抵不離孔門「博約」教法中的「約」，即約之以禮、克己復禮。禮的習得，必須透過「始乎誦經，終乎讀禮」的為學次第而獲得，換言之，博學是修身的前提。

我們也很難想像，《荀子》會同意未經積學而能直接內省修身的可能性——這種可能性大概只存在於孟子的思想中。孟子是荀子最大的論敵之一，〈非十二子〉、〈性惡〉篇均曾對孟子提出攻擊。孟子並非不重視學習，但〈告子上〉卻暗示人在學習之前，已固有某些合乎倫理的傾向，²³²如下所言：

人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。²³³

仁、義等倫理價值，在《孟子》筆下更接近「本能」，而非後天經由禮義化育而得之物。對孟子而言，「學問」用最簡單語言說，不過只是「求其放心」。²³⁴這背後可能牽涉孟子與荀子之間所謂「性善」與「性惡」的論戰，²³⁵此千古辯題已有眾多學者提出見解，在本文有限的範圍中難以涵蓋，故在此不細論。關於孟、荀人性論的歧異，曾曄傑的說法值得參考，他認為背後的癥結之一在於孟、荀對「人禽」的界線有不同的理解。孟子認為人禽之間生而有別，即所謂「幾希」之處；相較之下，荀子的思想中人禽天生無多

²³² 使用「傾向」一詞，乃呼應傅佩榮所提出的孟子「性向善」之說。見傅佩榮，〈人性向善論：對古典儒家的一種理解〉，《哲學與文化》，12：6（臺北：1985），頁 25-30。

²³³ 焦循，〈盡心上〉，《孟子正義》，頁 879-899。

²³⁴ 焦循，〈告子上〉，《孟子正義》，頁 786。

²³⁵ 歷來也有學者提出孟子是性本善或性向善，荀子是性本惡、性朴、弱性善等不同說法。這裡只是暫且接受最普遍的用法。為了避免誤會，因此在此特別用引號標示。

大的區別，²³⁶借用曾氏之喻，即人禽之間有著某種「連續性的結構」。²³⁷不學習、缺乏禮義教化的人基本上等同於禽獸，即〈勸學〉篇所言的「為之，人也；舍之，禽獸也」。²³⁸這種人禽之間連續性的思維方式，其實一如荀子對於「君子」與「小人」之間的看法。小人唯有通過學習才能使得身體轉化，甚至學成聖人；在學習之前，眾人幾乎有著同樣的起跑點，後續發展受到後天的環境與培育影響。

在此，也能看到為何筆者以「博學主義」一詞描述《荀子》的為學之道，正是因為它如此強調學習的重要性，荀子相信唯有透過學習，才能真正的掌握禮義。「道家」一系的思維過度將重點放在生理意義的身體上，故其終極追求是保全性命；而孟子之徒則過度信任人與禽獸的「幾希」之處，或多或少減損「後天積學」的必要性。因此，荀子的修身論是在「博約」教法的基礎上，抬高「禮」的地位，確立「學習」所蘊含的人文化成，有其不可或缺的地位，追根究柢乃以「學」出發，成就理想的「治道」。

小結

荀子的修身論是為學之道的一部分，它是「博學主義」中，除了「積學」之外，「內向」的部分，尤其專注於「治氣養心」。過往儒者的內省工夫尚顯樸素，未得深化；而彼時的齊地心氣論已發展成熟，且提供具體的方式供有心之人得以依循修煉。因此，荀子及其學派所提出的修身論，也可以視為一種與稷下、黃老之學的論戰回應，是以對方語言對抗其說、入室操戈。

²³⁶ 〈非相〉篇：「人之所以為人者何已也？曰：以其有辨也。飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。然則人之所以為人者，非特以二足而無毛也，以其有辨也。今夫犷犷形狀亦二足而無毛也，然而君子啜其羹，食其馘。故人之所以為人者，非特以其二足而無毛也，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。」王先謙，〈非相篇第五〉，《荀子集解》，頁 78-79。

²³⁷ 曾暉傑，〈「犷犷之上」或是「犷犷之後」—孟荀「人禽之辨」的意義、根源與轉向〉，《中國學術年刊》，42：2（臺北：2020），頁 1-28。

²³⁸ 王先謙，〈勸學篇第一〉，《荀子集解》，頁 11。

荀子的修身論述，一方面背後可能有極為現實的考量，即以「內省而輕外物」安撫士人之心；另一方面，明示修身的目的是治國，反映儒者「修身—治國」的思維方式，更吸納並改造黃老道家的修身理論、提出與孟子不同的思維方式，在修身之上安置更高層次的「禮」，確立博學之「學」不可取代的重要性，以達成國家的秩序。綜合而言，荀子修身論所欲達成的效果，不僅是士人個人的人格提升，更以完善國家秩序、成就治道為終極追求。

第三章：尚賢之風與博學主義成就的大儒



今有其人，不遇其時，雖賢，其能行乎？苟遇其時，何難之有！故君子博學、深謀、脩身、端行，以俟其時。²³⁹

本文前兩章揭示荀子如何思考培養博學深謀、修身端行的賢人。筆者認為，荀子培育君子的方法，係以博學主義向外廣博積學、向內克制自省的方式煉成。但是這樣培養出來的人才，只能被動地等待時機來臨嗎？

《荀子》認為理想的政治需要慧眼識才的統治者，因此，《荀子》多次呼籲君主宜廣納賢才，如〈王制〉有言：

故君人者，欲安，則莫若平政愛民矣；欲榮，則莫若隆禮敬士矣；欲立功名，則莫若尚賢使能矣。是人君之大節也。²⁴⁰

人君治國的三個大節中，後兩節都牽涉「尚賢」之論，不過這邊的主張並不能看出荀子思想有何特別之處。尚賢實為戰國時代一個廣受關注的共同論題，不專屬於任何一家。眾說之中，墨子、孟子、荀子的尚賢理論尤為有條理者。黃俊傑認為，荀子尚賢論因其「尊君」傾向而減色不少，既推崇又質疑尚賢之論，反映儒、法過渡的特色。²⁴¹但筆者認為，不宜將荀子單純地視為儒法思想的橋梁。荀子的尚賢論述，也不應以強調「尊君」的立場去解釋。筆者以為，荀子的尚賢論反映戰國中晚期，面對尚賢風氣之時，有別於道家與法家的極端選擇，試圖提出一套基於博學主義、具理想主義色彩的方案。

本章將爬梳戰國時期尚賢風氣的歷史淵源及其發展變化，尤其是尚賢如何從周代政治文化中的一個元素，蛻變為王侯競爭之下的主要政治原則。本文後半將梳理此風興盛之後，思想家如何回應這項逐漸偏離原有精神的政治原則；以及荀子結合博學主義的尚賢論述，又如何回應時代大勢與不同的思想主張。

²³⁹ 王先謙，〈宥坐篇第二十八〉，《荀子集解》，頁 526-527。

²⁴⁰ 王先謙，〈王制篇第九〉，《荀子集解》，頁 153。

²⁴¹ 黃俊傑，《春秋戰國時代尚賢政治的理論與實際》（臺北：問學出版社，1977），頁 109-116。



第一節：從「舉賢」到「尚賢之風」

「賢」概念普遍出現在先秦諸子的論述中，自有其誕生的歷史脈絡。《商君書·開塞》對「尊賢」觀念的風氣發展，提出過一套歷史進程的解釋：

天地設，而民生之。當此之時也，民知其母而不知其父，其道親親而愛私。親親則別，愛私則險，民眾而以別險為務，則民亂。當此時也，民務勝而力征。務勝則爭，力征則訟，訟而無正，則莫得其性也。故賢者立中正，設無私，而民說仁。當此時也，親親廢，上賢立矣。

〈開塞〉的作者認為，最初的原始社會，其運作原理是以「愛私」為特徵的「親親」路線；其次，待社會發展愈趨複雜後，則步入無私原則的「上賢」（上通尚）政治。作者接下來如是說：

凡仁者以愛利為務，而賢者以相出為道。民眾而無制，久而相出為道，則有亂。故聖人承之，作為土地貨財男女之分。分定而無制，不可，故立禁。禁立而莫之司，不可，故立官。官設而莫之一，不可，故立君。既立君，則上賢廢，而貴貴立矣。然則上世親親而愛私，中世上賢而說仁，下世貴貴而尊官。²⁴²

上賢政治出現困局後，又有「貴貴」政治，是以國君為首，環繞國君設立官員的體制。至此，〈開塞〉呈現出上古以來，政治制度依序隆替的歷史進程。

黃俊傑借用〈開塞〉「親親、尚賢、貴貴」三階段的說法解釋周代以降的政治變遷以及春秋戰國的觀念轉變。例如「親親」大致是西周時代，也就是封建宗法維持的兩百五十餘年，此時政治的精神講求用人唯親；第二階段「尚賢」，則是周平王東遷後的春秋戰國時代，此時國君大量啟用社會中各方的才幹之士，乃強調個人道德與能力的「尚賢」時代；而「貴貴」則是秦漢帝國統一後的時期，以官僚制度為最大特徵。²⁴³不過黃氏借用〈開塞〉的說法會有一個問題，因為如果細看〈開塞〉的書寫，它所謂的尚賢應

²⁴² 連同前一段引文。蔣禮鴻，〈開塞第七〉，《商君書錐指》（北京：中華書局，1986），頁 51-52。

²⁴³ 黃俊傑，《春秋戰國時代尚賢政治的理論與實際》，頁 27。

該不等同於戰國時代的尚賢之風。事實上，若輕易將〈開塞〉所言的階段對映於歷史上的特定時期，將有其危險性。筆者以為，與其說「親親、尚賢、貴貴」三階段一說乃某種對歷史分期的認知或論斷，不如說〈開塞〉假分期之說，闡明隨時代而應變的道理，作為其變法主章的基礎。所以這一段的結尾是這麼寫的：

上賢者，以羸相出也；而立君者，使賢無用也。親親者，以私為道也，而中正者使私無行也。此三者，非事相反也，民道弊而所重易也，世事變而行道異也。故曰：「王道有繩。」²⁴⁴

無論是親親、尚賢或貴貴，都是因時制宜發展出來的政治準則，〈開塞〉篇的重點是強調制度與刑法的重要性，且提倡面對變局時應該有所應對。分期之說與其說是對於歷史的嚴謹考察，不如說是借著階段論的論述，宣揚法治勝過人治、改革勝過守舊的立場。

因此，讀〈開塞〉時不能被它誤導，像是「廢」字，上面引文提到「親親廢，上賢立矣」、「上賢廢，而貴貴立矣」，乍看之下是指一個制度取代另一個制度，前一個制度就此遭到廢除；然而，「親親、尚賢、貴貴」三種原則其實並存於周代的政治運作中，只是時期不同而各有所偏重，而不完全偏廢任何一者。如王國維、閻步克都認為親親、賢賢（即尚賢）、尊尊（即貴貴）皆從屬於周代「禮」的政治文化。²⁴⁵簡言之，西周時代的親親政治中也有選賢的政治舉措與觀念，「親親」與「尚賢」在觀念上乍看對立，卻並非全然不相容的政策，史書亦有不少從貴族中選拔賢能者進入決策核心之事例。

春秋時代以降，政治上舉用賢才開始有了新的內涵，甚至成為統治者應具備的德目之一。《論語·為政》記載：

季康子問：「使民敬、忠以勸，如之何？」子曰：「臨之以莊則敬，孝慈則忠，舉善而教不能，則勸。」²⁴⁶

由此可見，「舉賢」的目的，不盡然是為了維繫貴族內部秩序，而是為了取信於廣大的民眾。這裡側面反映春秋戰國之世，統治者的正當性需要血統外的因素支持。因此，「舉

²⁴⁴ 蔣禮鴻，〈開塞第七〉，《商君書錐指》，頁 52-53。

²⁴⁵ 王國維，〈殷商制度論〉，《觀堂集林》卷第十，收入《王國維全集》第 8 卷（杭州：浙江教育出版社），頁 315。閻步克，《士大夫政治演生史稿》（北京：北京大學出版社，1996），頁 86-99。

²⁴⁶ 劉寶楠，〈為政第二〉，《論語正義》，頁 64-65。

賢」所觸及的對象也超乎貴族內部，遍及於更為廣泛的民眾，包含新興的士階層。²⁴⁷如齊國的三選制度，便透露出彼時舉賢的具體措施：

桓公令官長期而書伐，以告且選，選其官之賢者而復用之，曰：「有人居我官，有功休德，惟慎端慤以待時，使民以勸，綏謗言，足以補官之不善政。」桓公召而與之語，訾相其質，足以比成事，誠可立而授之。設之以國家之患而不疚，退問之其鄉，以觀其所能而無大厲，升以為上卿之贊。謂之三選。²⁴⁸

〈齊語〉的紀載並非完全反映齊桓公與管仲時的政治舉措，而是春秋中晚期的變化。²⁴⁹但是齊國很可能存在過類似的選才制度。陳穎飛指出，出土文獻《邦家處位》所載的「鄉黨制度」即是另一種選才制度。三選制度和鄉黨制度皆是仰賴地方基層組織而得以運作。²⁵⁰關於春秋戰國的地方基層組織，李零的研究頗可參考。李零未針對〈齊語〉紀載的年代多作推論，不過他認為〈齊語〉反映齊國經歷內亂後，為振興國家而有的改革舉措，改革的重點在於重劃居民組織，目的為加強軍事編制與動員能力，在「國」與「鄙」分別施行兩種不同的制度。值得注意的是，李零特別釐清，此時期「國」與「鄙」，並不同於早期國野制度中「城、郊」以及「城、郊以外的鄉村地區」的關係；事實上，〈齊語〉所言之「國」與「鄙」皆具都邑規模，前者是中心型城邑，後者為次級、三級城邑，各個都邑又自成單元，是為國野制度的晚期型態。²⁵¹以上的研究成果，提供我們關於春秋晚期至戰國時代的社會史基礎，以及政權對於地方控制程度的重要資訊。齊國的三選制度是在國、鄙制度之下運作，換言之，其招募對象可能主要向下至「鄉」（國、鄙制

²⁴⁷ 所謂「新興士階層」，主流的說法認為是低階貴族下降、高階庶民上升而形成，他們從封建中游離出來，人數擴大，成為新興的士階層。這種新興的士屬於「民」，可稱為「士民」。余英時，〈古代知識階層的興起與發展〉，收入氏著，《中國知識階層史論（古代篇）》（臺北：聯經，1980），頁 20-24。劉澤華將「士」稱為「上下交匯處」，強調此一階層作為統治者與被統治者交流轉換地帶的特色。劉澤華，《先秦士人與社會》（天津：天津人民出版社，2004），頁 94-95。不過杜正勝認為士階層原屬低階貴族之說，在戰國時代才會成立；春秋時代的新興士人可能源自於貴族政治中為貴族管理莊園的「家宰」，因此通常允文允武。從《論語》中孔子弟子常去就任家宰的紀錄而言，仍可以看出家臣傳統的影響。不過杜說較無法解釋士階層擴大的現象。參考杜正勝，《周代城邦》（臺北：聯經，1985），頁 150-156。

²⁴⁸ 徐元誥撰，王樹民、沈雲長點校，〈齊語〉，《國語集解》（北京：中華書局，2008），頁 226-227。

²⁴⁹ 松木民雄，〈四民不雜處考（上）：國語齊語と管子小匡篇をめぐって〉，《集刊東洋學》，33（仙臺，1975），頁 103-119。

²⁵⁰ 陳穎飛，〈論清華簡《邦家處位》的幾個問題〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》，33：6（北京，2018），頁 172-176。

²⁵¹ 李零，〈中國古代居民組織的兩大類型及其不同來源〉，收入《李零自選集》（桂林：廣西師範大學出版社，1998），頁 148-168。

度下的大規模聚落)。由此可見，春秋中晚期至戰國時代的舉才模式已超乎源於貴族政治的禮治文化，向下深入民間，觸及士人甚至是一般民眾。筆者認為，三選制度更體現統治者日漸掌握地方基層。



另外一個春秋晚期的舉賢例子，可見於《左傳》昭公二十八年：

秋，晉韓宣子卒，魏獻子為政，分祁氏之田，以為七縣，分羊舌氏之田，以為三縣，司馬彌牟為鄔大夫，賈辛為祁大夫，司馬烏為平陵大夫，魏戊為梗陽大夫，知徐吾為塗水大夫，韓固為馬首大夫，孟丙為孟大夫，樂霄為銅鞮大夫，趙朝為平陽大夫，僚安為楊氏大夫，謂賈辛，司馬烏，為有力於王室，故舉之，謂知徐吾，趙朝，韓固，魏戊，餘子之不失職，能守業者也，其四人者，皆受縣而後見於魏子，以賢舉也。²⁵²

據載，孔子曾聽聞此事而有所評論：

仲尼聞魏子之舉也，以為義，曰，近不失親，遠不失舉，可謂義矣，又聞其命賈辛也，以為忠。²⁵³

魏獻子為政期間舉用賢才，其中包含賢能的大夫，也有自己的兒子。而孔子讚賞他用人唯才，又不完全忽視自己的親屬，可說在「親親」與「舉賢」之間、近與遠之間取得良好的平衡

綜上所述，春秋以降的舉賢與西周政治文化的最大不同，在於「舉賢」開始對貴族以外的人開放，且與國君愈加掌控地方基層組織的趨勢有關。春秋晚期左右的舉賢制度，仍是上位者主動向基層取得人才。總的來說，春秋時期的「舉賢」雖已略不同於周代的政治文化，但仍崇尚親親、上賢皆有的平衡原則。下一階段，到了戰國時期，王侯已不滿足於在其掌控範圍得到人才，也無意顧及親親與尚賢的平衡點，轉而希求跨地域的賢人；士人也更積極地追求獲得重用的機會，增加更多的主動性。此為「舉賢」演變為「尚賢之風」的大勢。

²⁵² 孔穎達，《春秋左傳正義》（北京：北京大學出版社，2000），頁 1719-1720。感謝白品鍵老師提醒筆者這項材料值得注意。

²⁵³ 孔穎達，《春秋左傳正義》，頁 1724。



第二節：尚賢之風下的「禮賢」、「養士」與「學宮」模式

到了戰國時代，王侯大行招募人才已然蔚為風潮，士人也開始擁有自抬身價以獲尊重的意識。到了戰國中期，就算不是有特殊才華者，也可能為諸侯公子所養。黃俊傑認為尚賢政治之發展，足見中國政治的「理性化」（rationalization）萌芽；而「尚賢」政治的主要問題，是悖離孔門政事與德行合一的理想，淪為只重才幹而不重道德。²⁵⁴

不過，尚賢政治之風可能還存在除了非道德化以外的問題。黃俊傑嘗試探問的，是關於科層制度與理性化過程的命題，此命題最初來自韋伯（Max Weber），黃氏的研究亦是旨在回應並探究韋伯之說是否得當。如以「科層制形成」為考量基準，審視尚賢政治的實際運作，則可發現尚賢政治發展的「理性化」的過程中，亦產生不少「非理性」的後果。這種非理性後果的原因，乃目的與手段的次序逐漸顛倒所致。²⁵⁵以尚賢政治為例，作為手段的「尚賢」原則，統治者原本是想透過尚賢達成更好的政治秩序；但尚賢之風興起之後，政治秩序卻未就此改善，反而引發許多未曾設想的後果。

尚賢之風中，君王諸侯的態度可分為「禮賢」、「養士」和「不治而議」三種。「禮賢」為是國君對於少數賢者的禮遇，或奉之唯上卿、老師；「養士」通常是國君以下的貴族諸侯，禮遇各式各樣的士人，使之納入自己的人才庫；「不治而議」則可以稷下學宮諸先生為代表。參考上述三種尚賢的態度，筆者認為可以用「禮賢」與「養士」和「學宮」三模式去研究戰國時代尚賢政治的運作。惟須注意這種研究方法屬「理念型」（ideal type）的分析，僅是一種理解複雜現實的概念工具；質言之，歷史上難有完全符合各個類型的實例。不過這種概念工具，仍可幫助我們一探戰國時期的政治運作。

「禮賢模式」的一個代表性例子是鄒衍，《史記》記載：

²⁵⁴ 黃俊傑，《春秋戰國時代尚賢政治的理論與實際》，頁 166-168。

²⁵⁵ 關於理性化造成的非理性，以及手段與目的的錯置，見 Karl Löwith, *Max Weber and Karl Marx* (London: George Allen & Unwin, 1982), 46-48. 簡言之，「理性化」過程中的理性較為偏向「目的理性／工具理性」。舉例來說，如果一項制度的中的手段與目的次序顛倒，即手段變成了目的，則手段本身也會失去原初的意義，且作為人創造之物的「制度」本身，實際上已擺脫人的控制，反而變成人要去適應制度。

是以騶子重於齊。適梁，惠王郊迎，執賓主之禮。適趙，平原君側行撤席。如燕，昭王擁彗先驅，請列弟子之座而受業，築碣石宮，身親往師之。作主運。其游諸侯見尊禮如此，豈與仲尼菜色陳蔡，孟軻困於齊梁同乎哉！²⁵⁶

在司馬遷描寫中，鄒衍受到各國諸侯貴賓級的禮遇，與之對比的事例則是孔子、孟子的困厄經歷。如前一章引柯馬丁的研究所述，由於司馬遷的自身經歷，他特別偏好描寫孔、孟等人的困厄經歷，以他們作為自身的典範。²⁵⁷而鄒衍的經歷後世學者多有懷疑，或謂之為多個故事拼湊於一人的結果。²⁵⁸然而，孟子豈真不受君主待見如斯？如果撥開司馬遷的濾鏡，就《孟子》文本所錄為材料，則可看出以孟子為中心的學團受到的待遇絕對不差，情況更遠勝於孔子那次危及多人性命的陳蔡之厄。《孟子·滕文公下》：

彭更問曰：「後車數十乘，從者數百人，以傳食於諸侯，不以泰乎？」

孟子曰：「非其道，則一簞食不可受於人；如其道，則舜受堯之天下，不以為泰，子以為泰乎？」²⁵⁹

據《孟子》其他篇章所載，孟子在各國都曾受到餽贈，足見就算統治者不願施行孟子的政治理念，仍願意給予孟子優渥待遇。前一章指出，荀子亦曾描繪儒者的困厄經驗，但卻從未提起孟子不得志於列國。推想箇中原因，除了因為荀子在學術理念上不甚欣賞孟軻之說，另一種可能是，孟子的遭遇在荀子時代的士人眼中，根本稱不上困厄。

自孔子率弟子周遊列國開啟先例以來，集團式學團組織以其老師為首往來於列國之間，已形成普遍的模式。如果受君主賞識，不僅能得到經濟方面的支持，更有機會獲得卿相之職。²⁶⁰這種游離式的學團組織，以其領袖、老師為首，入主國家高層職位的「禮賢模式」，是越過政權既有的科層升遷體系的「例外」，也不同于前一節所提及的三選制度、鄉黨制度仰賴地方基層組織運作。禮賢模式的優點是運作上充滿彈性，缺點則是

²⁵⁶ 司馬遷，〈孟子荀卿列傳第十四〉，《史記》，第7冊（北京：中華書局，2014），頁2849-2850

²⁵⁷ 柯馬丁，〈《史記》中的「諸子」〉，《中國社會科學院大學學報》，2023：1（北京，2023），頁106。

²⁵⁸ 關於鄒衍的記述不甚明確，杜正勝曾說：「顯然的，司馬遷寫這些故事更像小說家創作的主角，集多人於一身，而非全是鄒衍真實發生的事。」見杜正勝，〈古代世變與儒者的進退〉，頁39。關於鄒衍多重的面貌，亦可參考王夢鷗，〈鄒衍生卒年世商榷〉，《政大學報》，9（臺北，1964），頁9-25。

²⁵⁹ 焦循，〈滕文公下〉，《孟子正義》，頁427-428。

²⁶⁰ 從〈公孫丑上〉中「夫子加齊之卿相」一語，可知孟子很可能曾獲得、或曾有機會獲得齊王的賞識而官拜卿相。焦循，《孟子正義》，頁187。

缺乏穩定性與制度根據——來自外部的賢人能一躍而上科層階層中的頂點，君王也能在須臾之間罷黜其位。由此觀諸侯「禮賢」之舉，因為缺乏制度化、而且主要受君主個人偏好所主導，實難謂之理性化過程的體現。隨著時代進入戰國中晚期，禮賢模式未能取得有效成果的問題，可能逐漸為人主所意識到，加上君主集權之勢日益增長，所以此後幾乎不復見類似君主屈尊受教的著名事蹟。

「養士」模式即豢養門客，例如齊國的孟嘗君門下食客數千人，為卿相養士最有名的例子。據李珣平的研究，五花八門的「客」是一種士人的生存狀態、處世方式。²⁶¹養士是戰國時代另一種具有影響力的集團式文化，這種文化模式很可能是參考國君「禮賢」風尚而產生的劣質仿品。²⁶²「養士」模式中主與士的相處，無異於是一種極為不對等的「豢養」關係。這種特殊的上下關係確立後，「門客」的存在將完全地工具化，主人將得到門客誓死的支持。²⁶³這種模仿禮賢文化的產物，卻為主人與門客建立起比一般君臣關係更穩固的連結。對比之下，禮賢模式之下的賢者，常以師者的態度自居，而君主理應受其業，君主或虛心受教，或賜與某些虛有其名的卿相之位，勉強打發。簡言之，養士模式是供更下層的士人依附諸侯的管道，而養士所受到的尊重程度，遠不及禮賢模式的學術領袖。

養士文化與學團亦有相近之處，就功能而言，形成集團的意義在於建立「智庫」，這種智庫不僅限於提供思想方面的援助，亦有私家武力的成分在。以墨家為例，墨者的集團即兼具學術與軍事兩方面的長才。周遊於列國的諸子學團就像是外部聘來的智庫，統治者是與學團的老師建立君臣或是師生間的關係，方能將學團成員為己所用。但是這種關係並不穩固，因為學團內部成員的效忠對象先是老師，而非直接效忠於禮遇他們的國君或諸侯。由此看來，諸侯養士的優勢在於建立只效忠於自己而非君主的私人集團，其中包含提供計策的智庫型人才，亦有以備不時之需的「雞鳴狗盜」之徒。²⁶⁴雖然門客集團中有待遇多寡而形成的高低位階，但是這種階序與科層體制有根本的不同，因為後

²⁶¹ 李珣平，《春秋戰國門客文化與秦漢致用文藝觀》（北京：中國社會科學出版社，2001），頁 10。

²⁶² 白品鍵推測私門養客為「貴族僭越仿效國君禮賢而來」，亦受任俠風氣的影響。白品鍵，《仕途之外：先秦至西漢不仕之士研究》（臺北：三民，2022），頁 54。

²⁶³ 李珣平，《春秋戰國門客文化與秦漢致用文藝觀》，頁 4。

²⁶⁴ 司馬遷，〈孟嘗君列傳第十五〉，《史記》，第 7 冊，頁 2863。

者意味著上下層之間具有一定的責任關係，且有專業分工的原則。職是之故，養士文化不僅是禮賢模式劣質化的產物，更與科層制毫無關係。

有志於建立天下秩序、務為治的思想家，鮮少願意進入私家養士的系統之中。因為養士、門客系統本身，就與「持道自任」的理想相違背。隨著禮賢模式到戰國中晚期不復以往規模，戰國中晚期的荀子，在尚賢之風的新環境中，是以第三種模式試圖靠近政權核心。第三種模式的性質介於「禮賢」與「養士」模式之間，是為「學宮」模式，以齊國稷下學宮作為代表。

齊國早在稷下學宮創建之前便有養士傳統，田氏篡齊之後，齊桓公田午保持此傳統，更以傾國之力擴大養士的規模，建立起學宮制度。稷下學宮在齊宣王、齊威王時期最為興盛。但到了齊湣王時期，則因為窮兵黷武，使得學宮運作出現經濟困難；更有甚者，湣王當權的政治風氣遠比宣、威王之時緊縮，不當議論甚至會遭殺身之禍，故諸先生紛紛離開學宮，導致其沒落。²⁶⁵由此看來，「學宮」模式也與理性化過程不甚相干，尤其「不治而議」的理想，本就與效率分工的科層理念相違背。那麼該如何分析稷下學宮之於戰國時代的意義呢？最接近理想的「學宮」模式存在於宣、威之時，諸先生保有自由，無須與國君建立特殊的豢養關係以死效忠，能夠自由議論、授業著書，建立一家之言；另一方面，各個學術集團並存，也意外地促成學說之間密切交流與競爭。稷下學宮中諸子百家的思想創新，可說是齊國君主未曾預想的情況。²⁶⁶據現存文獻可知，出自稷下的學術思想往往具有混合、綜合、甚至統合的特徵。²⁶⁷白奚認為，由於戰國時代政治趨向統一，使得學術思想也走向融合，政治發展是學術發展的內在邏輯，而稷下學宮恰巧扮演加速此過程的角色。²⁶⁸不過政治與思想間的關聯是否真如白氏所說，有如此必然的趨

²⁶⁵ 關於稷下學宮的興衰發展，參考白奚，《稷下學研究》，頁 41-53。

²⁶⁶ 林俊宏曾引用混沌理論中蝴蝶效應與奇異吸子的概念說明此類現象。見林俊宏，〈《黃帝四經》的政治思想〉，《政治科學論叢》，13（臺北，2000），頁 38。該頁註 11 提到：「混沌理論（chaos theory）中的蝴蝶效應說明了一種單元體（明確地用在人文社會即是個人）對於環境的反饋及其衍生出的現象。稷下學宮的創立在某個意含上，當也體現了這種效應，學術集團間的自主開展與非對稱的關係（不必然相互承繼），事實上造成了我們所看到的諸子百家以及思維的創新，這種創新並非原始開創者的期待，同時也呈現出一種自組織的秩序，春秋戰國的動盪與思想的勃興就是一種以多個奇異吸子（strange attractor）為中心的秩序，這些國家或是學術集團以自我為中心發展出一套對應時代的方式與思維，而後刻意或是非刻意地交流，營造出一個新的政治秩序模式與思想氛圍……」。

²⁶⁷ 混合、綜合、統合各有不同含意，筆者認為是以思想雜揉到一統的程度區分，混雜程度最高的是混合，其次是綜合，最後是統合。如果按照佐藤將之的用法，「統合」是在綜合之上更具整體一致性的結構。佐藤將之，《參於天地之治》，頁 42-45。

²⁶⁸ 白奚，《稷下學研究》，頁 83-86。

勢可循？私以為倒也未必。誠如白奚所指出，尚賢風氣之下，稷下學宮造就的環境，使得嚴格意義的「百家爭鳴」在此時才真正開始形成。²⁶⁹造成學派之間大量匯流並創新，是「學宮」模式的重大歷史意義。

荀子曾三為稷下祭酒而為人所知，在此之前可能也曾與趙孝成王、秦昭王接觸。在他生涯的末期，《史記》記載：「齊人或讒荀卿，荀卿乃適楚，而春申君以為蘭陵令。²⁷⁰」荀子得到以養士聞名的戰國四公子之一的春申君任用，而後也隨著春申君的死亡而卸任；另據佐藤將之的推測，荀子在卸任不久後去世。²⁷¹從卸任到去世，荀子居住於蘭陵的期間，最重要的經歷可能是收徒受業與完成大量著述。²⁷²如果借傳統學術研究中「言顧行，行顧言」的人本位主義研究方法發揮，²⁷³則荀子的學術成就是與其人生經歷合在一塊的；至少在司馬遷看來，荀卿書就是荀子本人生命經驗的總結。因此，荀子任稷下學宮祭酒或赴楚任官的事蹟，都對於解讀《荀子》至關重要。縱使今日已知《荀子》諸篇章不盡然出自荀子本人之手，但集體意義下的「荀子」集團（荀子本人及以其為中心的學術集團），依然與稷下學宮的學術論爭環境，以及蘭陵令任官經驗相關，而這兩項經驗也恰好分別為尚賢之風歷史脈絡下的產物。

過往研究關注尚賢政治與觀念如何促成科層制建立。若以周代「世官」與戰國時代「尚賢」的對比而言，或許成立；不過如本節所述，尚賢成為一時風尚後，無論是禮賢、養士或學宮模式，都與理性化過程的本質背道而馳。在列國競爭的前提中，尚賢固然能發揮其作用，荀子也以主張尚賢而聞名；但是，對於「如何成就天下良好秩序」而言，荀子思考的不僅止於鼓吹尚賢，而是進一步深思應該崇尚何種「賢」、哪種人才更好。這才是問題的核心。

²⁶⁹ 白奚，《稷下學研究》，頁 18。

²⁷⁰ 司馬遷，〈孟子荀卿列傳第十四〉，《史記》，第 7 冊，頁 2852。

²⁷¹ 佐藤將之，《參於天地之治》，頁 60-62。

²⁷² 《孟子荀卿列傳》：「春申君死而荀卿廢，因家蘭陵。李斯嘗為弟子，已而相秦。荀卿嫉濁世之政，亡國亂君相屬，不遂大道而營於巫祝，信機祥，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，序列著數萬言而卒。因葬蘭陵。」司馬遷，〈孟子荀卿列傳第十四〉，《史記》，第 7 冊，頁 2852。

²⁷³ 關於中國學術研究的人本位主義，參考錢穆，《中國歷史研究法》，頁 81。

不過在此之前，或許可以先看看同樣面對尚賢風氣的其他諸子，是如何思考尚賢政治的。關於上述提及的尚賢政治模式運作及其問題，思想家之間又提出什麼樣的反省或批判。



第三節：尚賢之風的反省者

戰國時代的尚賢思想，以墨家的〈尚賢〉等諸篇最為人所知；但尚賢風氣與觀念的發展，並非單單仰賴墨家的政治理論。除了《墨子》等提倡尚賢的論著，另有不少反對尚賢的思潮與文獻，亦不容忽視。觀察反對尚賢之風的觀點，方能釐清戰國思想是如何交鋒與碰撞。

戰國時代留下的文獻，之所以會對尚賢之風多有反省，是因為這股風潮已衍生出許多問題。馬王堆《老子乙道經》（類似段落亦見於王弼注的通行本《老子》）提到：

不上賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使民不亂。是以聖人之治也，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。恆使民無知無欲也。使夫知不敢弗為而已，則無不治矣。²⁷⁴

在《老子》看來，「賢」作為一種屬性或價值，一旦為人所推崇，就會引發慾望，引起爭端。不過，有時候各家所想像的「賢」指涉的特質未必相同，導致類似的爭論往往不在同一個頻率上。例如章太炎認為老子所謂之賢是名譽、談說、才氣，墨子的賢則是材力、技能、功伐，兩者之賢乃同名而異指。²⁷⁵

²⁷⁴ 《老子四種》，頁 208。《老子王弼注》作：「不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。常使民無知無欲。使夫知者不敢為也。為無為，則無不治。」《老子四種》，頁 3。

²⁷⁵ 章太炎，〈原道中〉，《國故論衡校訂》，收入《章太炎全集》，第 20 冊（上海：上海人民出版社，2017），頁 293。

《莊子》亦不信任尚賢政治，更加以批判。相關論述，尤其可見於外、雜篇，像是〈庚桑楚〉和〈胠篋〉。²⁷⁶〈庚桑楚〉的作者認為尚賢的政治系統會引起慾望與差別心，紛亂由此產生：

舉賢則民相軋，任知則民相盜。之數物者，不足以厚民。民之於利甚勤，子有殺父，臣有殺君，正晝為盜，日中穴杯。²⁷⁷

〈庚桑楚〉的作者體認到上有政策、下有對策，人民會迎合在上位者的偏好進而產生惡性競爭，所以主張要在根本上超脫賢與不肖的對立，避免惡性競爭。這是從治理者的角度出發，論述尚賢運作之於政治，乃弊大於利。

如果從臣民的角度出發，則「賢」也未必值得嚮往，例如〈胠篋〉提到：「昔者龍逢斬，比干剖，萇弘脗，子胥靡，故四子之賢而身不免乎戮。」²⁷⁸賢如四位過往的名臣，曾獲得重用，終難以苟全性命。綜上所述，《莊子》提醒世人，無論是從治理國家的角度出發，或是以臣下的角度出發，「賢」可能不如常人所想的那麼值得追求。以上兩個事例，恰好說明尚賢導致政治惡果的現象，是理性化導致非理性後果的悲劇。

老、莊的反尚賢論述固然深具洞見，但其思想對於實際政治的影響本就不大。²⁷⁹箇中原因是，老莊之徒對於出入政治、仕途的意願本就不高，「小隱隱於野，大隱隱於市」向來是常見的道家崇尚的選擇，是為「隱逸」之理想。²⁸⁰道家之徒，反而以一種獨立於世的另類「賢能」聞名於世。統治者或無意積極招募這類思想家，或嘗試招募而遭拒絕。

舉凡各種「世調之賢」的人，法家的韓非採取一概批判的態度。韓非是這樣描寫道家之徒的「不仕」之賢：²⁸¹

²⁷⁶ 今之學者將外、雜篇視為莊子後學的作品，但是就《史記》所載，司馬遷所見的《莊子》應該尚無內、外、雜之別。巧合的是，〈庚桑楚〉和〈胠篋〉都曾在《史記·老子韓非列傳》被提及。司馬遷，〈老子韓非列傳第三〉，《史記》，第7冊，頁2608-2609。

²⁷⁷ 錢穆，〈庚桑楚〉，《莊子纂箋》（臺北：東大，2011），頁189。

²⁷⁸ 錢穆，〈胠篋〉，《莊子纂箋》，頁78。

²⁷⁹ 就老莊對政治影響力有限這點而言，黃俊傑的研究也認同此說。見黃俊傑，《春秋戰國時代尚賢政治的理論與實際》，頁135-136。不過黃氏特別強調老、莊對於自然恬適的追求，筆者以為稍超乎尚賢政治的討論，因此筆者嘗試從「不仕」的角度加以解釋。

²⁸⁰ 關於《莊子》如何描繪的道家型隱逸理想的故事，見白品鍵，《仕途之外：先秦至西漢不仕之士研究》，頁21-42。值得注意的是，《莊子》中任職於官府的基層人員者亦可算隱逸之輩，屬於有道之士。

²⁸¹ 「隱者」不完全等同於「不仕之士」，「隱」有藏身的概念。而「不仕」則包含某些積極入世、但志不在求得一官半職的游士任俠。白品鍵，《仕途之外：先秦至西漢不仕之士研究》，頁38-42、65-74。

已自謂以為世之賢士，而不為主用，行極賢而不用於君，此非明主之所臣也。

282

以離群為賢。²⁸³

而簡上不求見者，世謂之賢。²⁸⁴

這些不仕之士在智識界享有良好名聲，但是他們或離群索居，或遊走列國而不願進入官僚體制、為國效力，是不為統治者所掌握的異議份子。他們可能人品高潔，「無上名，雖知，不為望用；不仰君祿，雖賢，不為望功。不仕，則不治；不任，則不忠」，韓非也認為應該將其誅殺；²⁸⁵他們是《韓非子·說疑》所說的「不令之民」，不值得受到尊崇。²⁸⁶韓非不僅點出「尚賢」之舉的缺失，而是試圖徹底批判常人所以為的「賢」概念，強行去魅。

其次，韓非也批評學者之「賢」：

今有人於此，義不入危城，不處軍旅，不以天下大利易其脛一毛，世主必從而禮之，貴其智而高其行，以為輕物重生之士也。夫上所以陳良田大宅、設爵祿，所以易民死命也，今上尊貴輕物重生之士、而索民之出死而重殉上事，不可得也。藏書策、習談論、聚徒役、服文學而議說，世主必從而禮之，曰：「敬賢士，先王之道也。」²⁸⁷

《韓非子·顯學》所形容的「賢士」即學士、遊俠，尤其是儒者、墨者這些形成「士集團」，沒有固定的君主，以其才學為價值，在列國之間待價而沽的知識人。文中所描繪的就是這類游移於列國之間，「士無定主」的學團。對此，本章前一節所說的「禮賢」模式已略作說明，在此不贅。韓非認為統治者往往尊崇這類賢士，自以為效

²⁸² 王先慎，〈外儲說右上第三十四〉，《韓非子集釋》，頁 342。

²⁸³ 王先慎，〈問辯第四十一〉，《韓非子集釋》，頁 430。

²⁸⁴ 王先慎，〈詭使第四十五〉，《韓非子集釋》，頁 447。

²⁸⁵ 王先慎，〈外儲說右上第三十四〉，《韓非子集釋》，頁 342。

²⁸⁶ 王先慎，〈說疑第四十四〉，《韓非子集釋》，頁 439。

²⁸⁷ 王先慎，〈顯學第五十〉，《韓非子集釋》，頁 501-502。

仿儒家論調中的「先王之道」，²⁸⁸殊不知「賢士」不事生產，也無法在戰時保家衛國，質言之，即「禮賢」模式之下任用的人才缺乏忠誠度。而所謂「賢者」之所以享有名聲，也不過是他們懂得迎合人心；但被統治者乃愚民，所以統治者順從民心也無法幫助國家，²⁸⁹更何況是民心所尚之賢？

韓非極端反對尚賢，主因是「賢」的概念浮動，隨世人喜好而有變動，其內涵不能為統治者所掌控，因此萬萬不能崇尚「賢」。有意思的是，韓非在某些未深究「賢」內涵的段落中，亦認可「尚賢」作為科層體系中運作的原理，如〈八姦〉：

賢材者處厚祿，任大官；功大者有尊爵，受重賞。官賢者量其能，賦祿者稱其功。是以賢者不誣能以事其主，有功者樂進其業，故事成功立。²⁹⁰

此為獎賞制度的重要性，也就是賢者應產出相應其特質的成果，唯有考績檢驗，才能確保賢者不會懈怠。由此可之，「任賢」的前提在於有無適當制度配合，畢竟賢者也是人，難免好逸惡勞。在此，韓非嘗試以統治術與獎勵制度，弭平賢者空有其名的危害。〈用人〉進一步說明：

明主立可為之賞，設可避之罰。故賢者勸賞而不見子胥之禍，不肖者少罪而不見偃剖背，盲者處平而不遇深谿，愚者守靜而不陷險危。²⁹¹

這一段顯示賞罰制度須同時考慮賢者、愚者等品質不同的臣民，以一套通用的作法讓各種人都能為國家做出貢獻。此為強調尚賢與賞罰考績制度相結合的重要性。

面對列國競爭愈趨白熱化的尚賢之風環境，韓非對尚賢論述的反省提供了一個極為重要的對照。因為無論是荀子或韓非，皆要共同面對尚賢政治逐漸悖離原本目的，徒為一時風尚，而未必以治道為目標的問題。²⁹²韓非提出的方案，是提醒君主（及其

²⁸⁸ 《荀子》中亦有篇章指責學者高舉效法「先王之道」，但是卻「不知其統」。韓非有此說法是受荀子影響？或是這是很普遍的問題？筆者暫且還無法給出明確答案。見王先謙，〈非十二子篇第六〉，《荀子集解》，頁 94。

²⁸⁹ 〈顯學〉：「民智之不可用，猶嬰兒之心也。」見王先慎，〈顯學第五十〉，《韓非子集釋》，頁 507。

²⁹⁰ 王先慎，〈八姦第九〉，《韓非子集釋》，頁 61。

²⁹¹ 王先慎，〈用人第二十七〉，《韓非子集釋》，頁 220。

²⁹² 關於荀子和韓非之間的關係，按照《史記》的說法是韓非曾從游於荀子，不過晚近如佐藤將之，則認為證據太過單薄，兩人之間很可能根本不存在師徒關係。見佐藤將之，《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》（臺北：臺大出版中心，2013），頁 237-244。不過即使荀、韓的思想真的沒有直接的繼承與影響關係，仍無礙兩者與其代表的文本，皆是反映戰國中晚期思潮的重要材料。

讀者) 反省「賢」本身的內涵究竟是否值得尊崇；另一方面，則是期以最嚴格的獎懲制度規範尚賢政治的運作，以「成果」而非「人格特質」為尊，格外強調制度化的重要性。

相比之下，荀子的尚賢論述未放棄「人治」。*〈君道〉*曰：「有亂君，無亂國；有治人，無治法」，²⁹³荀子認為法度是源於人為訂定而成，而法度本身將因而無法變化，所以唯有仰賴人掌握規範背後的倫理，才能應變於不同局勢。²⁹⁴為何荀子還對於「人治」抱有希望呢？因為荀子相信人才是能夠培養出來的，而韓非則不曾思考教育的可能性。在韓非看來，「尚賢」的運作已經徹底崩壞了，只能透過制度矯治；而荀子認為「尚賢」運作的內部，還有改善的空間，那就是透過「育才」。

第四節：博學主義的大儒與荀子尚賢論述的「共治」可能性

從本論文前兩章可知，荀子對於政治人才的想像，是透過博學主義的積學與修身，化育而成。故荀子的「尚賢」論，不只是關注招攬賢才，更提倡博學主義如何「育才」。荀子尤其關心如何在促使儒者行自我教化，化育儒者成為以成就理想政治的人才

《荀子》的許多篇章再再強調君主當用賢。²⁹⁵荀子更曾提出可以不拘既有規範，破格任用的說法。²⁹⁶荀子所構想的尚賢，講求區分能力高低，而能力高低區分的判準，正是對應博學主義的培養方式，如*〈君道〉*所論：

論德而定次，量能而授官，皆使人載其事，而各得其所宜，上賢使之為三公，次賢使之為諸侯，下賢使之為士大夫：是所以顯設之也。²⁹⁷

不同職位的人才，應該具備哪些特質與能力，*〈君道〉*也有清楚的論述：

²⁹³ 王先謙，*〈君道篇第十二〉*，《荀子集解》，頁 230。

²⁹⁴ 王先謙，*〈君道篇第十二〉*，《荀子集解》，頁 230。

²⁹⁵ 見*〈王制〉*、*〈王霸〉*、*〈君道〉*、*〈致士〉*等篇。

²⁹⁶ *〈王制〉*：「賢能不待次而舉」。王先謙，*〈王制篇第九〉*，《荀子集解》，頁 148。

²⁹⁷ 王先謙，*〈君道篇第十二〉*，《荀子集解》，頁 238。

愿怒拘錄，計數織嗇，而無敢遺喪，是官人使吏之材也。

脩飭端正，尊法敬分，而無傾側之心，守職脩業，不敢損益，可傳世也，而不可使侵奪，是士大夫官師之材也。

知隆禮義之為尊君也，知好士之為美名也，知愛民之為安國也，知有常法之為一俗也，知尚賢使能之為長功也，知務本禁末之為多材也，知無與下爭小利之為便於事也，知明制度，權物稱用之為不泥也，是卿相輔佐之材也。²⁹⁸

設想〈君道〉寫作的歷史背景，應該是官僚組織發展已相對成熟之時。所以這裡只論述大致的原理原則，而不談既存於政治運作中的細節。²⁹⁹最低一級的人才具備勤懇做事的基本能力，這層級的人才屬於科層中的螺絲釘、底層官吏（官人使吏）；往上一級，是經過初步的修身、謹守現有制度而不擅自更動的人才，適合任命為高一級的管理職位（士大夫官師）。再上一級，則是能通曉諸政治原理背後目的與功效的大才，足以協助君主治國，擔任最上級的官員（卿相輔佐）。閻步克以「士君子—官人百吏模式」稱呼荀子的政治設計，與筆者的觀察相近；不過閻氏對於「如何培養士君子」的問題並無著墨，本文則以「博學主義」進一步闡發。³⁰⁰

在這套人才分級中，士大夫官師和卿相等級，都需要經過博學主義訓練而養成。這就是荀子尚賢論述的一大重點，它是跟博學主義的人才培養論述相結合的。荀子對於政治人才的想像，不僅限於科層制度之內，而是著眼於超乎其上的政治人才。以行政管理體系的角度分析科層制，並非人人都屬於「官僚」的一部分，官僚上有領導，下有低層技術人員。荀子的目標不止於培養國家機器所需的螺絲釘，而是要培養出如周公、孔子般的大儒。如何培養？箇中方法是依循博學主義的體系，於外，根據為學次第與學習範疇，盡量積學；於內，治氣養心、美化自身，並透過師的引導以通往大儒境界。

²⁹⁸ 王先謙，〈君道篇第十二〉，《荀子集解》，頁 245-246。

²⁹⁹ 事實上，荀子對於官僚制度掌握甚深，舉凡政治最上層的綱領，旁及財政經濟、食貨、軍政兵制各方面的安排，均有詳盡的規劃。閻步克，〈荀子論「士君子」與「官人百吏」之別及其意義〉，收入氏著，《閻步克自選集》（桂林：廣西師範大學出版社，1997），頁 244-245。

³⁰⁰ 閻步克，〈荀子論「士君子」與「官人百吏」之別及其意義〉，頁 247-261。關於「士君子」閻氏亦曾借「不器君子」的觀念，描述士君子在分化的社會中強調通貫整合的角色。見閻步克，〈分、合之間：說「君子不器」〉，《閻步克自選集》，頁 285-302。

《荀子》諸篇，不乏區分人才等級的段落，而這些段落反覆出現，內容時有可相通之處。例如〈儒效〉所說的「效」，猶言儒者之「功」，開篇即敘述周公當年的事蹟：

大儒之效：武王崩，成王幼，周公屏成王而及武王，以屬天下，惡天下之倍周也。履天子之籍，聽天下之斷，偃然如固有之，而天下不稱貪焉。殺管叔，虛殷國，而天下不稱戾焉。兼制天下，立七十一國，姬姓獨居五十三人，而天下不稱偏焉。教誨開導成王，使諭於道，而能揜跡於文武。周公歸周，反籍於成王，而天下不輟事周；然而周公北面而朝之。天子也者，不可以少當也，不可以假攝為也；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，明不減主之義也。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；變執次序節然也。故以枝代主而非越也；以弟誅兄而非暴也；君臣易位而非不順也。因天下之和，遂文武之業，明主枝之義，抑亦變化矣，天下厭然猶一也。非聖人莫之能為。夫是之謂大儒之效。³⁰¹

開門見山地為儒者訂定出歷史人物中的典範，即此達到「聖人」等級的周公。

理想上，儒者當儒周公，對天下秩序有貢獻，甚至居功厥偉，然而這似乎只存在於美好理想的過去之中，所以接著見到秦昭王不解的問：「儒無益於人之國？」³⁰²第一章已經提過，墨者和法家認為儒者之術無用且生產力低落。荀子在此的回覆，是理想中的儒者「在本朝則美政，在下位則美俗」。³⁰³在此，荀子一方面回應文本敘事中的秦王，另一方面也回應同時代其他學派對儒者的批評，證明儒者對於治理國家的實用性。³⁰⁴

³⁰¹ 王先謙，〈儒效篇第八〉，《荀子集解》，頁 114-117。

³⁰² 王先謙，〈儒效篇第八〉，《荀子集解》，頁 117。

³⁰³ 王先謙，〈儒效篇第八〉，《荀子集解》，頁 120。

³⁰⁴ 關於〈儒效〉所呈現出來的秦王與荀子對話，荀子顯得格外恪守作為臣下的姿態，與《孟子》中孟子攻擊性的態度形成鮮明對比。尤銳推斷，這可能是因為荀子是在設想一個統一帝國的前提下與秦王展開對話；另一方面，也可能是後世的編纂者想刻意突顯荀子不滿於孟子面對君主那般高傲的態度。相關討論參考尤銳，〈階級背叛者？——再論《商君書》和《韓非子》中的「反智論」〉，《諸子學刊》，27（上海，2023），頁 169-171。以及 Yuri Pines, “From Teachers to Subjects: Ministers Speaking to the Rulers, From Yan Ying 晏嬰 to Li Si 李斯,” in *Facing the Monarch*, ed. Garret P. S. Olberding (Cambridge, MA: Harvard University, 2013), 87-118.

回應完其他學派對儒者的批評，荀子將炮口轉內，開始責難其他自詡為儒門中人的學者，區分出俗儒、雅儒、大儒之流。首先是俗儒之流：

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；其衣冠行偽已同於世俗矣，然而不知惡；其言議談說已無所以異於墨子矣，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。

所謂俗儒，是略法先王的儒者。這類儒者在〈非十二子〉也出現過，以子思、孟軻為代表，他們乍看有學問，殊不知是「聞見雜博，案往舊造說」³⁰⁵，與墨子那種「繆學雜舉」幾乎無異。值得注意的是，荀子批評俗儒之博，是因為他們是「雜博」，其學問是不成體統的混雜；相較之下，荀子所尚之博則有其條理、次第以及具體範圍。這再次說明荀子為何要確立博學主義的內涵，一個重要的理由便是區別己方學團之優勢與特出。

在荀子看來，俗儒的出現，可能源於失去原有精神的尚賢風潮反噬，因為他們「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」，他們探究學問的目標已不在治道了，而是欲借其學問知識求得上位，滿足一己之私。君主任用俗儒，雖然可以「萬乘之國存」，但也僅是最低限度地使國家存續，而無法確保秩序安定，如此的儒者之「效」，遠不及典範人物周公的貢獻。

俗儒再上一級為雅儒。從博學主義的角度出發，雅儒「殺詩書」的問題必須加以辨析，〈儒效〉有言：

法後王，一制度，隆禮義而殺詩書；其言行已有大法矣，然而明不能齊法教之所不及，聞見之所未至，則知不能類也；知之曰知之，不知曰不知，內不自以誣，外不自以欺，以是尊賢畏法而不敢怠傲：是雅儒者也。

³⁰⁵ 王先謙，〈非十二子篇第六〉，《荀子集解》，頁94。

不少論者見此便稱荀子主張「隆禮義而殺詩書」、主張省殺詩書之教。但是荀子所提倡的學問之道，是以詩、書為育才的必經之路，主張省殺詩書似乎不太合常理。事實上，「雅儒」本非荀子理想的最高境界，因為這段材料之後尚有論「大儒」的段落，其中也不見「隆禮義而殺詩書」一說。

然而，此處仍要釐清荀子是否認可雅儒「隆禮義而殺詩書」之舉。其實就「殺」字該如何解釋，歷來便多有爭議，甚至不乏認為「殺」是其他字之誤。³⁰⁶然而，最主流的看法如梁啟雄，是將「殺」作「省」解，顯示「禮義」和「詩書」的重要性高低有別，即認為荀子雖推崇讀書，但「反對搬弄教條」。³⁰⁷以此詮釋延伸，如牟宗三即認定荀子讀不出詩書中超脫的道理，所以才要減殺詩書。³⁰⁸又如韋政通，他也大抵接受牟氏的說法，以為「隆禮義而殺詩書」之說暴露荀子思想系統的缺失。³⁰⁹不過同樣以「減省」或「減降」之義解殺字，也有學者嘗試提出不同見解，像伍振勳認為，如果同時考慮〈勸學〉篇的內容，則「隆禮義而殺詩書」的重點並不是表達「禮義」的價值高過「詩書」，而僅為表達學習進程的次序。³¹⁰眾詮釋之中，私以為蔣年豐的研究甚值參考，他認為以「減省削弱」解「殺」的字義固然無誤，但其內涵是「重視並篩揀《詩》、《書》，按其倫理價值予以差別對待之」，甚至諸篇章引詩、書的行為本身，也是在做揀選的工作。³¹¹換言之，荀子根本無意貶低詩書的重要性；恰恰相反，蔣氏的說法與本論文第一章的論點相符，即荀子改造儒者的博學傳統的目的之一，是揀選並規範出博學應有的界線。

³⁰⁶ 根據周紹賢的整理，歷來主要的異見如下：清人郝懿行認為「殺」字可能是「敦」字之誤；而孫詒讓的考據則認為「殺」字可能在上古通讀於「述」。因此，周紹賢認為不宜輕易接受「殺」作貶抑之義解。參考周紹賢，〈荀子之教育論〉，《哲學與文化》，14：10（臺北，1987），頁21-23。認為「殺」無誤者，潘重規可為代表，潘氏舉出《荀子》的〈禮論〉中「禮者以隆殺為要」一句，也曾將隆、殺並陳，因此斷定〈儒效〉的「殺」並非錯字。見潘重規，〈王先謙荀子集解訂補〉，《師大學報》，1（臺北，1956），頁53。

³⁰⁷ 梁啟雄，〈儒效〉，《荀子簡釋》，頁92。

³⁰⁸ 牟宗三，〈研究中國哲學之交獻途徑〉，《鵝湖月刊》，121（1985，新北），頁4。關於牟宗三如何解讀原文，詳可參考牟宗三，《荀學大略》收入氏著，《牟宗三全集》，第2冊（臺北：聯經，2003），頁167-184。

³⁰⁹ 韋政通，《荀子與古代哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1992），頁6-11。

³¹⁰ 伍振勳，〈道統意識與德行論述—荀子非難思孟的旨趣重探〉，《臺大中文學報》，35（臺北，2011），頁15-16。

³¹¹ 蔣年豐，〈荀子「隆禮義而殺詩書」——從克明克類的世界著眼〉，收入氏著，《海洋儒學與法政主體》（臺北：桂冠圖書股份有限公司，2005），頁224。

由此看來，荀子確實認可「隆禮義而殺詩書」之舉，不過「隆禮義而殺詩書」的層次仍是次一級的人才。比雅儒更高一層的大儒，荀子是如此描述的：

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，無所擬作；張法而度之，則晻然若合符節：是大儒者也。³¹²

雅儒「隆禮義而殺詩書」，大儒則未如此，僅言「統禮義」。換言之，「隆禮義而殺詩書」不是沒有價值，但「統禮義，一制度」的層級更高。

大儒與雅儒之別，是前者具有「創發」的能力，後者則是以「守成」為主。辨「統」禮義和「隆」禮義的用字之別，不可不慎。「隆」禮義是隆升既存的禮義，屬於守成；統禮義的「統」可解作「綱紀」，動詞化後是「以禮義為綱紀」。此外，在其他用法中，「統」也有「始」的內涵，³¹³或是絲之端緒的意思，³¹⁴以上兩個解釋雖然不是動詞，但都有初始的意涵。結合以上幾個「統」字可能具備的意涵，則「統禮義」應該可以被理解為「創始禮義的綱紀」，亦即大儒是從無到有，捋出禮義的頭緒，將之化作綱紀，也就是禮義綱紀的創建者。綜上所述，雅儒與大儒的差別之一，就在於「創發」的能力。

大儒如何具備如此的創造力？因為他能融會貫通，將古代流傳之經驗為今所用，適時應變，³¹⁵此即「以淺持博，以古持今，以一持萬」的道理。相比之下，雅儒「知之曰知之，不知曰不知，內不自以誣，外不自以欺」，其知識與能力較為侷限，沒辦法以「類」的思維方式處世。「類」是一種用以分類與下判斷的認知能力，聖人能透過「類」掌握貫通古今的道；³¹⁶甚至能透過「同類相應」的思維方式，知曉「天」如何回應人事間的

³¹² 包含前兩段關於俗儒與雅儒的段落，見王先謙，〈儒效篇第八〉，《荀子集解》，頁 138-141。

³¹³ 何休注春秋公羊傳時寫道：「統者，始也。」《春秋公羊傳注疏》（北京：北京大學出版社，2000），頁 462-463。

³¹⁴ 《淮南子·泰族》：「繭之性為絲，然非得工女煮以熱湯，而抽其統紀，則不能成絲。」劉文典，《淮南鴻烈集解》，頁 816。

³¹⁵ 關於《荀子》關於「應」與「變」的分析，參考東方朔，〈「先王之道」與「法後王」——荀子思想中的歷史意識〉，《合理性之尋求：荀子思想研究論集》（臺北：臺大出版中心，2011），頁 365-368。

³¹⁶ 〈非相〉：「夫妄人曰：『古今異情，其所以治亂者異道。』而眾人惑焉。彼眾人者，愚而無說，陋而無度者也。其所見焉，猶可欺也，而況於千世之傳也？妄人者，門庭之間，猶可誣欺也，而況於千世之上乎？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。」王先謙，〈非相篇第五〉，《荀子集解》，頁 81-82。。

善惡之舉。³¹⁷簡言之，這是聖人得以快速辨別世間道理的認知能力，也是聖人超乎常人之處。關於這種能力相關的敘述，亦可參考〈解蔽〉篇對於「虛壹而靜」和「大清明」的描寫。³¹⁸

大儒法先王，雅儒法後王。先王、後王所指為何？不少學者都曾提出解釋，如廖名春認為，先王指周文王、周武王，後王則是其後而在當今之世的周王。³¹⁹王淑理則認為此處是在「理想義」上分別指涉三代的禹湯，以及周文王、周武王。³²⁰楊倞以為後王是當今之王，而荀子主法後王，故「法先王，統禮義，一制度」應改為「法後王，統禮義，一制度」。³²¹但筆者以為楊氏假說有其問題，因為詮釋時應該要審視先王、後王的用例與用意，回到文本的上下文去解讀，而非直接懷疑不合己意的用詞字句；簡言之，應謹守文本自身的脈絡性。如王健文曾指出，先王後王並列時，或許各有所實指；但如單言先王，則可以泛指古之先王、聖王。³²²賴昶亘以〈解蔽〉曾稱孔子為「先王」一語，認定「先、後」僅是一種時序上相對性的說法，未必有固定指涉的對象；不過大抵而言，「法先王」、「法後王」之別，一大重點還是在於「能否擴充於認識對象」的問題上，此點與筆者的觀察最為契合。³²³

簡言之，欲解讀〈儒效〉中的先王、後王之義，首先應看本篇的上下文怎麼表達。如有必要，再引其他篇章為證。如果以此原則詮釋，則可看出〈儒效〉中無論是先王或後王，皆有值得效法之處，荀子均高度評價。問題是後人效法和學習的方式不正確，偏離理想，像是「略法先王」者，自然不足稱道。

³¹⁷ 「同類相應」的思維方式，可能會修正傳統上認為荀子講求「天人之分」的說法。詳細討論參考佐藤將之，《後周魯時代的天下秩序——《荀子》和《呂氏春秋》政治哲學之比較研究》，頁 159-172。

³¹⁸ 可參考本文第二章第二節相關討論。

³¹⁹ 廖名春，《荀子新探》，頁 169-170。

³²⁰ 王淑理提出「雙重義」的假設，謂「法先王」、「法後王」實有「理想」與「現實」的雙重意義。前者涵蓋範圍小，故稱狹義；後者則屬廣義。「現實義」的先王、後王，可見〈解蔽〉、〈不苟〉等篇。王淑理，〈論《荀子》「法先王」、「法後王」之雙重義〉，《人文與社會》，3：6（高雄：2017），頁 21-42。

³²¹ 楊倞的說法見梁啟雄，〈儒效〉，《荀子簡釋》，頁 93。

³²² 王健文，《戰國諸子的古聖王傳說及其思想史意義》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，1987），頁 109。

³²³ 賴昶亘，〈有雅儒者、有大儒者——《荀子》「法後王」與「法先王」說法重探〉，《人文社會學報》，14（臺北：2013），頁 185-227。

與荀子同時代且宣稱法先王的學者想必不少，但唯有能習得先王的思維方式與創造能力的儒者，才會被荀子稱為「大儒」。無法有所創建是雅儒最大局限。雅儒的法後王，是謹守現有之制而不隨意違背，仰賴賢者與制度的幫助，故曰：「尊賢畏法」。俗儒、雅儒、大儒三種等級排列下來，最差的情況是「略法先王」，此舉近乎舉著聖王的名號招搖撞騙；所以比起「略法先王」，直接法後王會比較好，因為後王損益後的法度規範至少能應付現世多數的問題；最高層次，則是「與時遷徙，與世偃仰，千舉萬變，其道一也」，掌握貫乎古今道理的大儒。

至於如何才能培養出大儒？〈勸學〉已明示，在當代成就聖人的方式唯有「始乎誦經，終乎讀禮」。大儒之所以無須「隆禮義而殺詩書」，是因為大儒早已將詩、書的學問了然於心，所以他的思維方式也已與詩書無異，毋須多一步驟，如雅儒通過隆禮義以篩揀詩書掌握要義。由此可見，大儒與博學主義的精神已然融為一體，這才是儒者的最高境界，也是荀子對於政治人才想像的核心主張，借《論語》的話來形容，大儒的境界即是「從心所欲，不踰矩」。³²⁴

博學主義所成就的大儒，其地位究竟為何？荀子其實在此留下值得玩味的懸念。後人多先入為主地認為荀子極度尊君，或論荀子期待「德」、「位」一體的聖王政治。³²⁵然而，這不能完全地代表荀子的政治思想。

如果荀子以尊君為尚，那麼為何荀子又極度尊崇周公的典範？周公出於時勢所逼，代成王履天子之籍，又在合適的時候歸還王位給成王，成為儒者的高標。³²⁶筆者看來，大儒其實具備了與聖人同等的的能力與功效，不過他不必要稱王，而是以「師」者的角色與「王」者共治天下。〈君道〉在區分人才等級末段，提到：「是卿相輔佐之材也，未

³²⁴ 劉寶楠，〈為政第二〉，《論語正義》，頁 43。

³²⁵ 東方朔（林宏星），〈「非聖人莫之能王」——權威與秩序的實現（一）〉，《權威與秩序：荀子政治哲學研究》（北京：三聯書店，2023），頁 63-124。不過東方朔在其他文章也提過，他認為荀子「尊君」的「君」，是一種理念型（ideal type）的分析方式，不是指具體的君主。見東方朔，〈期命辨說與合理性之尋求〉，《合理性之尋求：荀子思想研究論集》（臺北：臺大出版中心，2011），頁 250，註 5。

³²⁶ 在這過程中，「周公是否稱王」成為後世爭論不休的問題，本文無意探究此問題的答案，只就《荀子》所描繪的周公形象與理想作發揮。關於「周公稱王」的經學史討論，可參考張琬瑩的整理。張琬瑩，〈經學史上的千古公案：「周公稱王」問題的源起與爭議〉，《中國文哲研究通訊》，32：3（臺北，2020），頁 7-32。

及君道也。能論官此三材者而無失其次，是謂人主之道也。」³²⁷〈君道〉所闡述的君主理想，是一種合乎當時代的統治者，而作為一位合乎時代且「能群」的君主，荀子僅僅希望君主能讓人各安其位，在「君逸臣勞」的格局下使國家運作。筆者認為這其中隱含某種「君、師」共治的理想藍圖。

在此理想之中，「師」作為人臣輔佐君主。〈臣道〉篇曾區分不同等級的人臣，包含態臣、篡臣、功臣與聖臣。人臣的最高級為聖臣，〈臣道〉如此描述聖臣：

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，以待無方，曲成制象，是聖臣者也。³²⁸

聖臣其實就是〈儒效〉所言之大儒，具有極高的應變能力以及類推的思維。而就「政令教化」一詞看來，他也無疑是國家的「師」，引領著國家走於正途，主導文化與教化。如此聖臣與古之先王似乎發揮著一樣的作用，不過聖臣「上能尊君」，不稱王。任用聖臣者，才是王者，所以說「故用聖臣者王」、「聖臣用則必尊」。歷史上聖臣的典範是「殷之伊尹，周之太公」。³²⁹在此，再次見到「周公」在《荀子》中獨特的地位。結合〈儒效〉、〈臣道〉所言，荀子暗示了一種以周公攝政為典範、新型態的治國模式，也就是「王」與「大儒（聖臣、師）」共治。值得注意的是，「師」者不僅向下教化民眾，還發揮以德化育王者的功能，即所謂「以德覆君而化之」。³³⁰

王健文曾指出，自孔子以降，乃至孟子、荀子門人，這些所謂的「儒家」思想家，似乎都對於步上「王者」的道路抱持著某種嚮往，這種聖人稱王的可能性，恰恰存在於戰國亂世蘊含的未來之中。³³¹荀子後學的野心似乎展現的最為露骨，〈堯問〉篇直接宣稱荀子「宜為帝王」。³³²在此，筆者暫且將〈堯問〉的內容視為較激進的一端，不足以說理解荀子學派共有的政治理想。至少在〈儒效〉、〈臣道〉中，並無如此豪言。

³²⁷ 王先謙，〈君道篇第十二〉，《荀子集解》，頁 245-246。

³²⁸ 王先謙，〈臣道篇第十三〉，《荀子集解》，頁 248。

³²⁹ 王先謙，〈臣道篇第十三〉，《荀子集解》，頁 248-249。

³³⁰ 王先謙，〈臣道篇第十三〉，《荀子集解》，頁 254。

³³¹ 不過後來秦漢帝國建立後，「聖人稱王」的觀念也出現改變。王健文，〈學術與政治之間：試論秦皇漢武思想政策的歷史意義〉，收入氏編，《政治與權力》（北京：中國大百科全書出版社，2005），頁 112-156。

³³² 王先謙，〈堯問篇第三十二〉，《荀子集解》，頁 553。

可以確定的是，在這兩篇的理想政治藍圖中，將國家秩序與教化的責任都交付給「大儒／聖臣／師」。大儒唯獨屈尊於君王之下，對於客觀事實的政統之位無任何非分之想。〈儒效〉筆下的周公典範之所以「履天子之籍」，完全是順應局勢而為，所以時機成熟便「反籍」，毫無戀棧。周公事蹟展現的追求，乃周室與天下秩序的存續。尤銳認為這種模式之下的君主，是一種「傀儡君主」或「象徵性的君主」。³³³這種解讀或許過於消極；筆者認為，在荀子思想中，君主的地位未必如尤銳所設想的如此低落。由本節以及本文第二章第二節所示，荀子非常強調隨情況應變的道理，合理推斷，荀子不太可能妄想完全複製年幼成王與周公的歷史事蹟，而僅是從此故事之中提取當時政治運作的理念，以描繪理想的聖臣形象。因此，相較於「傀儡君主」一說，我更傾向將之稱為君、師的「共治」。

這種共治理想的目的之一，是為了矯治君主一人統治而造成的危害：

人主不可以獨也。卿相輔佐，人主之基杖也，不可不早具也。故人主必將有卿相輔佐足任者，然後可。³³⁴

故人主無便嬖左右足信者，謂之闇；無卿相輔佐足任使者，謂之獨；所使於四鄰諸侯者非其人，謂之孤；孤獨而暗，謂之危。國雖若存，古之人曰亡矣。³³⁵

而人主與人臣的關係，完全仰賴「禮」所規範的原則：

請問為人君？曰：以禮分施，均遍而不偏。請問為人臣？曰：以禮侍君，忠順而不懈。³³⁶

於此，「禮」再次成為達成理想君臣之倫的核心，而「禮」的背後正是奠基於博學主義所提倡的積累學問之說。

³³³ 尤銳，〈萬能而無所為——荀子對於王權主義的調整〉，《諸子學刊》，6（上海，2012），頁 213-231。尤銳認為荀子曾提出過三種君主的模式，分別為聖王、中君和傀儡君主。

³³⁴ 王先謙，〈君道篇第十二〉，《荀子集解》，頁 244。

³³⁵ 王先謙，〈君道篇第十二〉，《荀子集解》，頁 245。

³³⁶ 王先謙，〈君道篇第十二〉，《荀子集解》，頁 231。

在此格局下的理想君、師合作，無論是君或師，皆應當體現「聖」的品質，像是〈臣道〉篇曾描述聖臣服事不同等級的君主時，所展現的不同反應：

事聖君者，有聽從無諫爭；事中君者，有諫爭無諂諛；事暴君者，有補削無撓拂。迫脅於亂時，窮居於暴國，而無所避之，則崇其美，揚其善，違其惡，隱其敗，言其所長，不稱其所短，以為成俗。

恭敬而遜，聽從而敏，不敢有以私決擇也，不敢有以私取與也，以順上為志，是事聖君之義也。忠信而不諛，諫爭而不諂，撓然剛折端志而無傾側之心，是案曰是，非案曰非，是事中君之義也。調而不流，柔而不屈，寬容而不亂，曉然以至道而無不調和也，而能化易，時關內之，是事暴君之義也。若馭僕馬，若養赤子，若食餒人。故因其懼也而改其過，因其憂也而辨其故，因其喜也而入其道，因其怒也而除其怨，曲得所謂焉。³³⁷

設想這段文字背後隱藏的意圖，無非是期望人主讀後，在聖臣的輔佐下，盡量以「聖君」自期，畢竟我們很難想像居於萬人之上的君主，會甘願自認中君、暴君。荀子的終極意圖，是鼓勵君主發揮聖君之效。同理，〈儒效〉中與秦昭王的對話也在發揮類似的功能。這種對於君主的期望或是鼓勵，似乎也是〈臣道〉的作者正在發揮「師」的功能，引導王者。理論上，聖君應慧眼識英雄，為人才區分等級，在人才庫中挑選出博學主義培養出來的頂級人才，託付重責大任，成就治道。此即為聖王與聖臣的「共治」，也是荀子博學主義的為學之道欲達成的最終目標。

³³⁷ 王先謙，〈臣道篇第十三〉，《荀子集解》，頁 251-253。

小結



本章略為梳理春秋戰國以來尚賢政治發展，並以理念型分析尚賢政治下的各種運作模式及其問題。《荀子》不同於其他儒者的地方，在於深刻反省尚賢之風的弊害，嘗試重建「賢能」的等級。在尚賢之風的政治環境中，人才眾聲喧嘩，完全不存在匱乏問題，因此荀子的課題是如何建立標準以區分人才優劣，箇中關鍵因素即在於前兩章探討的博學主義。以博學主義為基礎，荀子嘗試確立「育才」的方法，力求在王侯與客卿多近利短視的環境中，養成第一等的博學大儒。

在列國爭霸的大局之中，經由世襲甚至是篡奪的君主，未必有一定德行與能力；不過同樣地，以尚賢為風尚的列國競爭中，學術背景不同、志向不一的人才，也難保有理想的學識與良善的動機。所以，荀子嘗試建立的方案，一方面是寄託於培育有成的大儒成為聖臣能成功取得政治地位並施展理念；另一方面，在〈君道〉等篇中，他期待君主至少具備辨別人才的眼光，盡量讓正確的人才躋身更高的位階。面對時代的困境，《荀子》文本給出的回應，並未如常人所設想的一味尊君，也非幻想大儒能完全執政。在《荀子》的政治理論中，留下了「君王」與「大儒」共治的可能性與懸念。不過隨著秦漢帝國的建立，這種可能性也漸漸受忽視或是曲解；博學主義所能成就的大儒理想，也似乎隨之為人淡忘。



第四章：結論

彼學者，行之，曰士也；敦慕焉，君子也；知之，聖人也。³³⁸

身處戰國之亂世，荀子從未放棄以「博學」轉化士人的方案。因為人的改變是可能的，聖人也非遙不可及的境界，所以亂世也有可能逆轉為治世。如此想法，是集體意義下的荀子所共享的基本立場。本論文透過脈絡化的方式詮釋《荀子》，認為可以「博學主義」為線索，解讀出《荀子》諸篇字裡行間的刀光劍影，一窺荀子如何與戰國時代的諸般思潮交鋒論辯，提出種種作為「回應」的思想。

自孔子的時代以來，儒者向來挾博學而自重，也相信唯有透過如此廣博的學問才能救世。孔子和孟子時代的儒者雖已有「約博」的思維，但所論不深，也尚未面對嚴厲的挑戰。隨著世代步入諸侯競爭漸劇的戰國中晚期，智識界早已對儒者之博學失去信心，認為其禮義與學問不足以救世。《荀子》的博學主義思想，反映的是戰國智識界一群特定的儒者，在堅守博學傳統的同時，更深刻反省「雜博」的問題，試圖建立博學主義的疆界，以回應過往的博學之失。博學主義鋪成的學習之道，係以詩、書、禮、樂、春秋作為主要學習範疇，並以「禮」為最高原則統束之。這種脫胎於博學傳統的博學主義，更強調由士人自身出發，主動累積學問，以達學成聖人，是荀子版本的「為己之學」。然而，在諸子爭鳴、眾聲喧嘩之時，究竟何家所闡述的道理可以解決治亂問題？儒者的學問如此龐雜，即使荀子訂定了學問的疆界，難道能根本地解決「不能盡其學」的問題嗎？因此，為了在百家之中脫穎而出，荀子分別從治國與個人積學的角度，建立起師者至高的權威性。就治國的角度而言，師者是政治秩序的掌舵者，確保作為最高原則的「禮」，保持其正確而不偏倚的位置；就個人積學的角度而言，荀子明確表示，師者亦是保障學者最有效率、學有所成的引領者，這點對於講求效率與結果的戰國時代而言，格外重要。

³³⁸ 王先謙，〈儒效篇第八〉，《荀子集解》，頁 125。

而「師者」所指為何人？當然指涉荀子一派的先生。換言之，荀子的博學主義主張唯有荀子學派的師者，才能引領士人學成聖人、成就治道。此足見荀子鮮明的競爭意識。

荀子博學主義的起點，在於對抗戰國諸多思潮對於「博學」的質疑，所以荀子確立儒者博學的疆界，鞏固師者的權威性。就博學主義承襲儒者博學傳統的層面而言，相較於講求廣博追求外在學問的「積學」，那些與「修身」相關的段落，則有明顯的內向性格，更強調心志的克制與修煉。這種內省傾向並非脫離社會脈絡的憑空創發，而是歷史現實的產物。事實上，荀子之所以強調「內省而輕外物」，實乃應對士人無法出仕而遭困厄的一種方式。荀子講求的修身，不只是安定身心性命的修煉方法，更嘗試藉此回應其他學派，所以荀子納入作為智識界共同論題的「氣論」，並結合儒者本就常道之「心論」，以心氣論建構禮治論的基礎，說明個人的修身乃治國不可或缺的一環。荀子在吸收黃老學說的同時亦與之對抗，也不依循前輩儒者「養浩然氣」的理論，而是另闢蹊徑，專注於「心論」的立場，高舉「禮」的重要性，以治道為目標，建立起屬於博學主義的修身之論。

無論是向內自省的修身，或是以詩、書為學習次第的廣博積學，其目的終究都是達成良好的政治秩序。荀子之所以相信士人學有所成，終能進入統治階層導正秩序，是因為戰國時代颯起陣陣「尚賢之風」，王侯無不欣慕賢者的輔佐，期能成就霸業。「尚賢」脫胎於西周貴族政治的禮治文化，是一種初具理性化色彩的人才任用原則；但戰國時期的「尚賢之風」，諸如禮賢、養士、興辦學宮之舉，都逐漸偏離了理性化的特徵，反而受到惡性競爭風潮影響，日益腐化。此風之下，謀求上位而沽名釣譽者不可勝數，對於既有的政治制度和君臣關係都造成了莫可逆轉的改變。荀子認為在此亂世之中，士人更需要仰望周公的大儒之效，而君主則應辨別賢與不肖，使人才各安其位。相比之下，彼時的道家或是法家之徒，或批判偏離原有精神的尚賢之風，或試圖以非人格性的制度矯治尚賢之弊。面對尚賢之風興盛與問題，道家和法家皆對於「人」的判斷失去信心，表達出一種非此即彼的兩極選擇——好像如不是逃離此風，就只能以法、術、勢徹底箝制之。然而，荀子從未放棄「人治」理想，而是堅守博學主義的育才方式，相信透過教育，終將能培養出融會詩書禮義、具有創發能力的大儒，這種大儒是一種超乎科層制度的人才，也是真正把握法度原則的統治者。大儒所能企及的高度究竟為何？透過周公所體現的理想聖臣形象，荀子描繪出「君」與

「師」共治的理想藍圖。這也為荀子博學主義成就的治道結局，留下一絲難以在往後歷史中實現的懸念與遺憾。

《荀子》諸篇各自有其產生的脈絡，其作者之本質非一時一人，而是具有集體性格。理論上，這將造成解讀《荀子》時莫大的困難。但若能恰當地考慮戰國時代思想交鋒的歷史脈絡，則不難發現《荀子》諸篇皆以「博學主義」為共同精神，又以成就「治道」為共同關懷，並以此對抗「邪說姦言」。此為潛藏在《荀子》的一貫思維，亦是解讀《荀子》、理解《荀子》的一種極為重要的取徑。

當然，荀子思想的面相眾多，拙文勢必無法全面處理，但是若能以博學主義或博學思想為探問的線索，筆者相信，無論是荀子哲學本身或其他戰國思潮，甚至在這之後的漢代學術建制，都還有許多可進一步深掘的議題。

如從戰國到秦漢帝國建立之間，其實有兩份材料頗能與《荀子》進行比較。其一是《小戴禮記》諸篇關於「學」概念的比較與討論，即有大量值得研究的空間。尤其〈學記〉、〈中庸〉、〈經解〉、〈儒行〉等篇中，都藏有儒者「博學」傳統的線索，或有與《荀子》類似但不盡相同之處，十分值得深入分析。惟《小戴禮記》的成篇性質更複雜、歷史脈絡不易釐清，筆者不敢輕易妄言，只好先撿出此點，留待未來厚植學力後再行申說。

另一項浮上筆者心頭的材料是《呂氏春秋》。《呂氏春秋》是呂不韋主導下集體創作、編纂的成品，就這點而言，或許它的性質比《小戴禮記》諸篇更為清楚。《呂氏春秋》在思想上雖然未如《荀子》般極度重視「禮論」，但就其「綜合」或「統合」的特色而言，仍有諸多觀念值得與《荀子》做比較。³³⁹《荀子》與《呂氏春秋》同樣處於尚賢之風的歷史脈絡中，且若說《呂氏春秋》是尚賢之風後期的最大受益者，也絕不為過。如果說《荀子》的博學主義是以荀子學團為中心，那《呂氏春秋》的博學則是集結眾學說之力，另闢疆界更廣大的博學。如《呂氏春秋》提倡統治者應任用賢臣時，便結合災異說進行闡發，足見《呂氏春秋》的政治藍圖與人才理論，已溢乎荀子所關注的「人世」範圍。礙於篇幅與時間，筆者無法展開更多討論，未來如有機會，筆者希望能繼續圍繞

³³⁹ 《荀子》、《呂氏春秋》的比較研究，參考佐藤將之，《後周魯時代的天下秩序——〈荀子〉和〈呂氏春秋〉政治哲學之比較研究》。

博學與尚賢論述，從戰國到漢初的更多文獻中，捕捉出較為人忽視的思想史理路、提供新的觀點。

莊子說：「吾生也有涯，而知也無涯」，³⁴⁰私以為「以有涯隨無涯」未必是一件壞事。無涯的知識好比寶山中的無盡藏，每一次的研究都好比進入寶山一回，而入寶山豈會空手而歸？本論文的旅程雖然到此告一段落，但筆者永遠期待著下一次的機會。吾生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯，與其說「殆已」，不如說我那有涯的生命，好似與知識一同變得無限廣大了！

³⁴⁰ 錢穆，〈養生主〉，《莊子纂箋》，頁 24。



徵引文獻

一、史料文獻

- 孔穎達，《春秋左傳正義》，北京：北京大學出版社，2000。
- 王天海，《荀子校釋》，上海：上海古籍出版社，2005。
- 王先慎，《韓非子集解》，北京，中華書局，2021。
- 王先謙，《荀子集解》，北京：中華書局，1988。
- 王弼等著，《老子四種》，臺北：臺大出版中心，2016。
- 司馬遷，《史記》，第7冊，北京：中華書局，2014。
- 朱熹，《四書章句集注》，臺北：臺大出版中心，2016。
- 吳毓江，《墨子校注》，北京：中華書局，2006。
- 李學勤，《春秋公羊傳注疏》，北京：北京大學出版社，2000。
- 段玉裁，《說文解字注》，臺北：黎明文化事業股份有限公司，2002。
- 徐元誥，《國語集解》，北京：中華書局，2008。
- 梁啟雄，《荀子簡釋》，北京：中華書局，2021。
- 傅亞庶，《孔叢子校釋》，北京：中華書局，2011。
- 焦循，《孟子正義》，北京：中華書局，2016。
- 劉文典，《淮南鴻烈集解》，北京：中華書局，2020。
- 劉寶楠，《論語正義》，北京：中華書局，1990。
- 樓宇烈編，《荀子新注》，北京：中華書局，2018。
- 蔣禮鴻，《商君書錐指》，北京：中華書局，1986。
- 錢穆，《莊子纂箋》，臺北：東大，2011。

二、中文研究



- 小野澤精一、福永光司、山井涌編，李慶譯，《氣的思想：中國自然觀與人的觀念的發展》二版。上海：上海人民出版社，2014。
- 內山直樹，〈試探漢代春秋家概念之形成〉，《第十一屆漢代文學與思想國際學術研討會論文集》（臺北，2019），頁 1-20。
- 尤銳（Yuri Pines），〈萬能而無所為——荀子對於王權主義的調整〉，《諸子學刊》，6（上海，2012），頁 213-231。
- 尤銳，〈階級背叛者？——再論《商君書》和《韓非子》中的「反智論」〉，《諸子學刊》，27（上海，2023），頁 169-182。
- 方破（Paul Fischer）編，《治氣養心之術：中國早期的修身方法》，上海：復旦大學，2017。
- 王汎森，〈對《文史通義·言公》的一個新認識〉，收入氏著，《權力的毛細管作用：清代學術、思想與心態》，臺北：聯經，2013，頁 501-530。
- 王健文，〈學術與政治之間：試論秦皇漢武思想政策的歷史意義〉，收入氏編，《政治與權力》，北京：中國大百科全書出版社，2005，頁 112-156。
- 王健文，《戰國諸子的古聖王傳說及其思想史意義》，臺北：國立臺灣大學出版委員會，1987。
- 王國維，〈殷商制度論〉，《觀堂集林》卷第十，收入《王國維全集》第 8 卷，杭州：浙江教育出版社，頁 302-320。
- 王淑理，〈論《荀子》「法先王」、「法後王」之雙重義〉，《人文與社會學報》，3：6（高雄，2017），頁 21-42。
- 王華，〈對情境主義挑戰的可能回應：有關荀子「推類」與「虛壹而靜」的考察〉，《哲學與文化》，41：3（臺北，2014），頁 97-120。
- 王夢鷗，〈鄒衍生卒年世商榷〉，《政大學報》，9（臺北，1964），頁 9-25。
- 王慶光，〈荀子駁正「黃老之學」並倡導「文化生命」〉，《興大人文學報》，34（臺中，2004），頁 45-72。
- 王慶光，《荀子與齊道家的對比》，臺北：大安出版社，2014。

- 王慶光，《荀子與戰國思想研究》，臺中：大同資訊出版社，1989。
- 王慶光《荀子與戰國黃老思想的辯證關係》，臺北：文史哲出版社，1997。
- 王靈康，〈英語世界荀子研究概況〉，《國立政治大學哲學學報》，11（臺北，2003），頁 1-38。
- 史華茲（Benjamin I. Schwartz）著，程鋼譯，《古代中國的思想世界》，南京：江蘇人民出版社，2004。
- 史黨社，《《墨子》城守諸篇研究》，北京：人民出版社，2011。
- 末永高康著，佐藤將之監譯，《性善論的誕生：先秦儒家思想史的一個斷面》，臺北：臺大出版中心，2023。
- 瓦格納（Rudolf Wagner），楊立華譯，《王弼《老子注》研究》，江蘇：江蘇人民出版社，2009。
- 白品鍵，《仕途之外：先秦至西漢不仕之士研究》，臺北：三民，2022。
- 白奚，《稷下學研究：中國古代的思想自由與百家爭鳴》，北京：三聯書店，1998。
- 伍振勳，〈先秦儒學文本形式與「儒道」論述的變異發展〉，《臺大文史哲學報》，96（臺北，2021），頁 1-36。
- 伍振勳，〈道統意識與德行論述—荀子非難思孟的旨趣重探〉，《臺大中文學報》，35（臺北，2011），頁 43-83。
- 朱芳儀，〈荀子與《周易》關係研究〉，臺北：臺灣師範大學國文學系教學碩士班碩士論文，2015。
- 朱啓新，《中國春秋戰國教育史》，北京：人民出版社，1994。
- 池田知久著，王啟發等譯，《問道：《老子》思想細讀》，桂林：廣西師範大學出版社，2019。
- 池田知久著，黃秀敏譯，〈郭店楚簡〈窮達以時〉研究（上）〉，《古今論衡》，5（臺北，2000），頁 58-86。
- 牟宗三，〈研究中國哲學之交獻途徑〉，《鵝湖月刊》，121（新北，1985），頁 1-7。
- 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：學生書局，2020。
- 牟宗三，《荀學大略》，收入《牟宗三全集》，第 2 冊，臺北：聯經，2003。

- 竹田健二，〈戰國時代的氣概念——以出土文獻為中心〉，《東亞觀念史集刊》，11（臺北，2016），頁 23、25-59。
- 佐藤將之，〈掌握變化的道德——《荀子》「誠」概念的結構〉，《漢學研究》，27：4（臺北，2009），頁 35-60。
- 佐藤將之，〈戰國早期的「非語言」統治思想以及其與「誠」概念之結合〉，《政治科學論叢》，43（臺北，2010），頁 53-82。
- 佐藤將之，《中國古代「忠」論研究》，臺北：臺大出版中心，2015。
- 佐藤將之，《後周魯時代的天下秩序——《荀子》和《呂氏春秋》政治哲學之比較研究》，臺北：臺大出版中心，2021。
- 佐藤將之，《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》，臺北：臺大出版中心，2013。
- 佐藤將之，《荀學與荀子思想研究：評析·前景·構想》，臺北：萬卷樓，2015。
- 佐藤將之，《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》，臺北：臺大出版中心，2016。
- 何志華，〈採信與駁詰：荀卿對莊周言辯論說之反思〉，《中國文化研究所學報》，65（香港，2017），頁 1-22。
- 何志華，《莊荀考論》，香港：香港中文大學，2015。
- 何志華、朱國藩編，《唐宋類書徵引《荀子》資料彙編、唐宋類書徵引《韓非子》資料彙編（合訂本）》，香港：香港中文大學出版社，2017。
- 何炳棣，〈從《莊子·天下》篇首解析先秦思想中的基本關懷〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》78：1（臺北，2007），頁 1-34。
- 何淑靜，《荀子再探》，臺北：學生書局，2014。
- 何淑靜，〈論荀子的「身—心關係」〉，《揭諦》，31（臺北，2016），頁 145-172。
- 余亞斐，《荀學與西漢儒學之趨向》，蕪湖：安徽師範大學出版社，2012。
- 余英時，〈中國知識份子的古代傳統——兼論「俳優」與「修身」〉，《史學與傳統》，臺北：時報文化，1985，頁 71-92。
- 余英時，《中國知識階層史論（古代篇）》，臺北：聯經，1984。
- 余英時，《中國思想傳統的現代詮釋》，臺北：聯經，2018。
- 吳展良，〈荀子的思想體系新探〉，《道家文化研究》，35（香港，2023），頁 300-382。

- 李紀祥，〈孔子稱「師」考〉，臺北市政府主辦，《「世界的孔子，孔廟與祀典」國際學術研討會論文》，臺北：孔廟管理委員會，2010，頁 1-41。
- 李哲賢，〈美國漢學家德效騫之荀子研究析論〉，《文與哲》，22（高雄，2013），頁 463-498。
- 李珺平，《春秋戰國門客文化與秦漢致用文藝觀》，北京：中國社會科學出版社，2001。
- 李隆獻，〈先秦漢初文獻中的「孔子形象」〉，《文與哲》，25（高雄，2014），頁 28-42。
- 李零，〈中國古代居民組織的兩大類型及其不同來源〉，收入《李零自選集》，桂林：廣西師範大學出版社，1998，頁 148-168。
- 李銳，《人物、文本、年代：出土文獻與先秦古書年代學探索》，北京：中國人民大學出版社，2017。
- 李學勤，《簡帛佚籍與學術史》，江西：江西教育出版社，2001。
- 杜正勝，〈古代世變與儒者的進退〉。《長庚人文社會學報》4：1（桃園，2011），頁 1-54。
- 杜正勝，《周代城邦》，臺北：聯經，1985。
- 杜正勝，《從眉壽到長生：醫療文化與中國古代生命觀》，臺北：三民，2005。
- 貝遠辰，《新譯商君書》，臺北：三民，2011。
- 阮芝生，〈司馬遷的心〉，《臺大文史哲學報》，23（臺北，1974），頁 197-220。
- 周紹賢，〈荀子之教育論〉，《哲學與文化》14：10（臺北，1987），頁 18-27。
- 周富美，《墨子、韓非子論集》，臺北：國家，2008。
- 周德良，《荀子思想理論與實踐》修訂版，臺北：學生書局，2011。
- 東方朔（林宏星），〈「非聖人莫之能王」——權威與秩序的實現（一）〉，收入氏著，《權威與秩序：荀子政治哲學研究》，北京：三聯書店，2023，頁 63-124。
- 東方朔，〈「先王之道」與「法後王」——荀子思想中的歷史意識〉，收入氏著，《合理性之尋求：荀子思想研究論集》，臺北：臺大出版中心，2011，頁 339-368。
- 林俊宏，〈《黃帝四經》的政治思想〉，《政治科學論叢》，13（臺北，2000），頁 27-62。

- 林麗玲，〈《荀子》與《老子》、《莊子》關係重探——從詞彙用例考察〉，《人文中國學報》，22（香港，2014），頁 20、35-68。
- 侯外廬編，《中國思想通史》，北京：人民出版社，1957。
- 柯林武德（R. G. Collingwood）著，陳靜譯，《柯林武德自傳》，北京：北京大學出版社，2005。
- 柯馬丁（Martin Kern），〈《史記》裡作者的概念〉，收入柯馬丁、李紀祥主編，《史記學與世界漢學論集續編》，臺北：唐山，2016，頁 23-61。
- 柯馬丁，〈“文化記憶”與早期中國文學中的史詩——以屈原和《離騷》為例〉，《文史哲》，2022：4（濟南，2022），頁 57-76。
- 柯馬丁，〈《史記》中的「諸子」〉，《中國社會科學院大學學報》2023：1（2023，北京），頁 87-106。
- 柯馬丁，〈《荀子》的詩性風格〉，《邯鄲學院學報》，22：4（河北，2012），頁 107-119。
- 韋政通，《荀子與古代哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1992。
- 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，收入《唐君毅全集》，第 17 卷，北京：九州出版社，2016。
- 夏長樸，〈王官學與百家言對峙——試論錢穆先生對漢代學術發展的一個看法〉，收入《紀念錢穆先生逝世十周年國際學術研討會》，臺北：臺灣大學中國文學系，2001，頁 45-79。
- 徐興无，《早期經典的形成與文化自覺》，南京：南京大學出版社，2023。
- 馬積高，《荀學源流》，上海：上海古籍出版社，2000。
- 張分田，〈政治文化符號視角的「君」字核心詞義解讀〉，收入氏著，《中國政治思想研究法》，北京：中華書局，2023，頁 390-415。
- 張西堂，《荀子真偽考》，臺北：明文書局，1994。
- 張淑惠，〈淺析孟子是否列為稷下先生〉，《東吳中文研究集刊》，6（臺北，1999），頁 93-110。
- 張壽安，〈龔自珍論六經與六藝，學術本源與知識分化的第一步〉，《清史研究》，75（北京，2009），頁 49-61。

- 張琬瑩，〈經學史上的千古公案：「周公稱王」問題的源起與爭議〉，《中國文哲研究通訊》，32：3（臺北，2020），頁 7-32。
- 梁濤，〈荀子人性論的歷時性發展——論《修身》、《解蔽》、《不苟》的治心、養心說〉，《哲學動態》2017：1（北京，2017），頁 59-68。
- 梁濤，〈郭店竹簡《窮達以時》與早期儒家天人觀〉，《哲學研究》，2003：4（北京，2003），頁 65-70。
- 章太炎，〈原道中〉，《國故論衡校訂本》，收入《章太炎全集》，第 20 冊，上海：上海人民出版社，2017，頁 293-295。
- 章太炎，《諸子學略說》，桂林：廣西師範大學出版社，2010。
- 章學誠撰，葉瑛校注，〈言公上〉，《文史通義校注（上冊）》，北京：中華書局，2014，頁 199-213。
- 陳文潔，《荀子的辯說》，北京：華夏出版社，2008，。
- 陳立勝，《從「修身」到「工夫」：儒家「內聖學」的開顯與轉折》，臺北：臺大出版中心，2021。
- 陳穎飛，〈論清華簡《邦家處位》的幾個問題〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》33：6（北京，2018），頁 172-176。
- 陳禮彰，〈荀子「法後王」說究辨〉，《國文學報》，37（臺北，2005），頁 21-48。
- 陳麗桂，《戰國時期的黃老思想》，臺北：聯經，2005。
- 傅佩榮，〈人性向善論：對古典儒家的一種理解〉，《哲學與文化》，12：6（臺北：1985），頁 25-30。
- 傅揚，〈周于德利：孟子的經濟論述及其社會與思想脈絡〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，92：2（臺北，2021），頁 243-288。
- 傅揚，〈思想史與近代史研究：英語世界的若干新趨勢〉，《近代史研究所集刊》，99（臺北，2018），頁 79-105。
- 傅揚，〈莊子後學如何回應財富追求——以〈外〉、〈雜〉篇為例〉，《新史學》，34：4（臺北，2023），頁 1-57。
- 勞思光，《新編中國哲學》，第 1 卷，桂林：廣西師範大學出版社，2005。

- 曾文斌，〈「誦讀」義動詞「念」「讀」「誦」的歷時演變研究〉，《西南交通大學學報（社會科學版）》，23：2（成都，2022），頁 85-95。
- 曾曄傑，〈《荀子》「禮治論」的思想特質暨歷史定位〉，《政大中文學報》，26（臺北，2016），頁 183-217。
- 曾曄傑，〈「狴狴之上」或是「狴狴之後」——孟荀「人禽之辨」的意義、根源與轉向〉，《中國學術年刊》，42：2（臺北，2020），頁 1-28。
- 曾曄傑，〈「虛壹而靜」只是認知工夫嗎？——論荀子「虛壹靜」對「天君」之「心」的作用與意義〉，《當代儒學研究》，16（桃園，2014），頁 183-204。
- 曾曄傑，〈引荀／隱荀——他律化孟學在漢代的形成、結構與敘事〉，《國文學報》，71（臺北，2022），頁 1-34。
- 曾曄傑，〈論荀子「為學」的「終始」問題〉，《鵝湖月刊》，470（新北，2014），頁 13-22。
- 湯淺邦弘著，佐藤將之監譯，《戰國楚簡與秦簡之思想史研究》，臺北：萬卷樓，2006。
- 湯智君，《先秦墨家學說研究》，臺北：文津出版社，2013。
- 程元敏，《先秦經學史下》，臺北：臺灣商務印書館，2013。
- 程志華，〈周文疲弊與諸子起源——牟宗三的諸子起源說〉，《社會科學戰線》，2022：4（吉林，2022），頁 24-33。
- 程蘇東，《從六經到十三經：以經目演變為中心》，北京：北京大學出版社，2018。
- 馮友蘭，《中國哲學史》，北京：中華書局，1961。
- 黃俊傑，〈東亞儒家「仁」學的起點：修身理論的核心概念〉，收入蔡振豐，林永強，張政遠編，《東亞傳統與現代哲學中的自我與個人》，臺北：臺大出版中心，2015，頁 29-66。
- 黃俊傑，《孟子》，臺北：東大，2010。
- 黃俊傑，《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》，臺北：臺大出版中心，2007。
- 黃俊傑，《春秋戰國時代尚賢政治的理論與實際》，臺北：問學出版社，1977。
- 黃俊傑，《儒家思想與中國歷史思維》，臺北：臺大出版中心，2015。
- 黃紹梅，《先秦法家集權思想的形成與影響》，臺北：文史哲出版社，2019。
- 楊筠如，《荀子研究》，上海：商務印書館，1931。

- 楊儒賓，《道家與古之道術》，新竹：清華大學出版社，2019。
- 楊儒賓，《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996。
- 葛兆光，《中國思想史，第一卷：七世紀前的中國知識、思想與信仰世界》，上海：復旦大學出版社，2001。
- 廖名春，〈20世紀後期大陸荀子文獻整理研究〉，《漢學研究集刊》，3（臺北，2006），頁 79-151。
- 廖名春，〈論六經並稱的時代兼及疑古說的方法論問題〉，《孔子研究》，2000：1（濟南，2000），頁 47-58、65。
- 廖名春，《荀子新探》，臺北：文津，1994。
- 劉紀璐著，石啟瑤等譯，《中國哲學導論：從古代哲學至中國佛學》，新北：聯經，2021。
- 劉釗，《郭店楚簡校釋》，福州：福建人民出版社，2005。
- 劉澤華，《先秦士人與社會》，天津：天津人民出版社，2004。
- 潘重規，〈王先謙荀子集解訂補〉，《師大學報》，1（臺北，1956），頁 49-65。
- 蔡錦昌，《拿捏分寸的思考：荀子與古代思想新論》，臺北：唐山，1996。
- 蔣年豐，〈荀子「隆禮義而殺詩書」——從克明克類的世界著眼〉，收入氏著，《海洋儒學與法政主體》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，2005，頁 217-239。
- 鄭吉雄，〈《先秦諸子繫年》與晚清子學思潮〉，《紀念錢穆先生逝世十周年國際學術研討會》，臺北：臺灣大學中國文學系，2001，頁 443-478。
- 鄭宗義，〈哲學、歷史與哲學史——對二十世紀中國哲學史撰寫的省察〉，收入鍾彩鈞主編，《中國哲學史書寫的理論與實踐》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2017，頁 217-259。
- 鄭宰相著，石立善、閻淑珍譯，〈韓國荀子研究評述〉，《漢學研究集刊》，3（臺北，2006），頁 183-220。
- 賴昶亘，〈有雅儒者、有大儒者——《荀子》「法後王」與「法先王」說法重探〉，《人文社會學報》，14（臺北，2013），頁 185-227。
- 錢穆，《中國思想史六講》，收入氏著，《講堂遺錄》，北京：九州出版社，2010。
- 錢穆，《中國歷史研究法》，收入《錢賓四先生全集》，第 30 冊，臺北：聯經，1998。
- 錢穆，《先秦諸子繫年》，收入《錢賓四先生全集》，第 5 冊，臺北：聯經，1998。

- 錢穆，《國學概論》，收入《錢賓四先生全集》，第1冊，臺北：聯經，1994。
- 錢穆，《論語新解》，收入《錢賓四先生全集》，第3冊，臺北：聯經，1998。
- 閻步克，〈分、合之間：說「君子不器」〉，收入《閻步克自選集》，桂林：廣西師範大學出版社，1997，頁285-302。
- 閻步克，〈荀子論「士君子」與「官人百吏」之別及其意義〉，收入《閻步克自選集》，桂林：廣西師範大學出版社，1997，頁240-261。
- 閻步克，《士大夫政治演生史稿》，北京：北京大學出版社，1996。
- 閻崇信，《墨子非儒篇考》，臺北：文史哲出版社，1983。
- 閻鴻中，〈從崇尚長者的風氣看西漢前期政治〉，臺北：臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，1988。
- 韓大衛 (David Honey) 著，唐光榮譯，《中國經學史·周代卷，孔子、《六經》與師承問題》，北京：社科文獻出版社，2018。
- 韓德民，《荀子與儒家的社會理想》，濟南：齊魯書社，2001。
- 羅根澤，《羅根澤說諸子》，上海：上海古籍出版社，2001。

三、外文研究

(一) 日文研究

- 小寺敦，〈上海博物館藏戰國楚竹書『彭祖』譯注〉，《出土資料と漢字文化》，第3号(東京：出土資料と漢字文化研究会)，頁1-30。
- 松木民雄，〈四民不雜処考(上)：国語齊語と管子小匡篇をめぐって〉，《集刊東洋學》，33(仙臺，1975)，頁103-119。

(二) 英文研究

- Birdwhistell, Joanne. "Rituals of the Way: The Philosophy of Xunzi (review)" *Philosophy East and West*, 52:4 (Oct 2002): 498-500.

- Černín, David. “Quentin Skinner’s Attempt to Clarify Collingwood.” *Teorie Vědy / Theory of Science* 1:1 (2023): 135-152.
- Dubs, Homer. *Hsüntze: the Moulder of Ancient Confucianism*. London: Arthur Probsthain, 1927.
- Elstein, David. “The Authority of the Master in the Analects.” *Philosophy East and West* 59:2 (Apr 2009): 142-172.
- Goldin, Paul. “Persistent Misconceptions about Chinese Legalism.” *Journal of Chinese Philosophy* 38.1 (2011): 88–104.
- Goldin, Paul. *Rituals of the Way: The Philosophy of Xunzi*. Chicago and LaSalle, Illinois: Open Court Publishing, 1999.
- Eno, Robert. *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery*. Albany, State University of New York Press, 1990.
- LaFargue, Michael. *Tao and Method: A Reasoned Approach to the “Tao Te Ching”*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Lee, Ting-mien. “When ‘Ru-Mo’ may not be ‘Confucians and Mohists’ — The Meaning of ‘Ru-Mo’ and Early Intellectual Taxonomy.” *Oriens Extremus* 53 (2014): 111-138.
- Lewis, Mark Edward. *Writing and Authority in Early China*. Albany: State University of New York Press, 1999.
- Löwith, Karl. *Max Weber and Karl Marx*. London: George Allen & Unwin, 1982.
- Pines, Yuri. “From Teachers to Subjects: Ministers Speaking to the Rulers, From Yan Ying 晏嬰 to Li Si 李斯.” In *Facing the Monarch*, ed. Garret P. S. Olberding. Cambridge, MA: Harvard University, 2013: 87-118.
- Pines, Yuri. *Envisioning Eternal Empire: Chinese Political Thought of the Warring States Era*. Hawai'i: University of Hawai'i Press, 2009.
- Sato, Masayuki. *The Confucian Quest for Order*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2021.
- Skinner, Quentin “Motives, Intentions and the Interpretation of Texts.” *New Literary History*, 3:2, (Winter 1972): 401–402.
- Skinner, Quentin. “Meaning and Understanding in the History of Ideas.” *History and Theory* 8:1 (1969): 3-53.
- Whatmore, Richard. *What is Intellectual History?* Malden, MA: Polity Press, 2015.
- Zhang, Hanmo. *Authorship and Text-Making in Early China*. Berlin, Boston: De Gruyter Mouton, 2018.

