

成人：荀子身國共治論的理據及其目標*

林世賢**

逢甲大學中國文學系

摘 要

荀子的理想人格是「盡倫盡制」的聖王，然歷來對於荀學一個深切的批評，是荀學式的聖王，並無創制禮義的內在根基，故認為荀學乃「無根」之學。筆者首先釐定荀子的基源問題在於成人成聖，進而覷緊「成人」此一核心關懷，分析出三層「成人之欲」：生理性之欲、對社會性價值的追求和倫理性之欲。再次則深究「化性成人」的本然機制，藉此論證身國共治之道的內在根基。最後，從「自我價值」之實現的角度，闡明荀子的修身與治國得以結合的依據，以及（首位）聖人為何能夠創制禮義。本文結論是：成人之欲結合經驗積靡，保證了荀學確可為「有根」之學；（首位）聖人具備足夠的理論與實踐基礎，來創制禮義、化性起偽，成為「盡倫盡制」的聖王。

關鍵詞：荀子，身體論，欲望，自我，內聖外王

* 本文為國科會專題研究計畫「決疑與覺世：易占多重功能之研究」(NSTC 112-2410-H-126-022-) 部分研究成果。感謝二位匿名審查委員提供的寶貴意見。

** 作者電子郵件信箱：linss1207@gmail.com

一、前言：正理平治乃為「成人」

勞思光 (1927-2012) 於其扛鼎之作提出治哲學史有所謂的「基源問題研究法」，¹ 勞氏言：「我們首先有一個基本了解，就是一切個人或學派的思想理論，根本上必是對某一問題的答覆或解答。我們如果找到了這個問題，我們即可以掌握這一部分理論的總脈絡。反過來說，這個理論的一切內容實際上皆是以這個問題為根源。理論上一步步的工作，不過是對那個問題提供解答的過程。這樣，我們就稱這個問題為基源問題。」² 該「基源問題研究法」認為一切思想理論必是對「某一問題」的思索與回答，且這「某一問題」又是貫串個人之一生或學派之全部。此一基本預設不無有理想化的成分，也有其它可供檢討的空間，³ 然從研究者的角度來看，亦確實可有效把握此一思想理論的核心、主軸和整體。而勞先生對荀子 (c. 316-c. 237~235 B.C.) 之基源問題的判定是：「如何建立一成就禮義之客觀軌道」，故進而認為「其精神落在客觀秩序上」。⁴ 勞氏的判斷和他的哲學立場有關，也影響了學界「荀學重在客觀化」的諸般研究。⁵

固然學界對於荀子思想的核心在於禮論或性惡論，有不同的看法，然其差異往往也關連著對於荀學的評價。也就是說，主張荀子思想核心在禮論者，多正面肯定荀學；而視性惡論為其核心者，評價多亦不高，甚至否定其價值。⁶ 但是，有沒有可能在不捨棄或至少不忽略其性惡論的情況下，談出蘊蓄新意義的重層多維之人觀呢？而且如是之人觀，又可重新定位荀學的基源問題——意即荀學之重心不只是成就客觀秩序，其所謂的禮義，乃有一更長遠的追求。禮義／客觀秩序，是服務於另一個更重要的目標；而此目標，與荀子的人觀相應合，成為了（首位）聖王得以創制禮義的理論根基。換言之，持性惡論的荀子，不再需要背負其禮論、客觀化之說是「無根」之學等批評。⁷

¹ 勞思光，《新編中國哲學史》第1冊（臺北：三民書局，2004），頁13-17。

² 同前引，頁14。

³ 高柏園，〈論勞思光先生之基源問題研究法〉，《鵝湖學誌》，12（新北：1994），頁57-78。

⁴ 勞思光，《新編中國哲學史》第1冊，頁317。

⁵ 關於勞思光之荀子研究，對於學界的影響及其檢討，較近期的說明可參佐藤將之，《荀學與荀子思想研究：評析·前景·構想》（臺北：萬卷樓圖書，2017），頁1-30。

⁶ 佐藤將之《荀學與荀子思想研究》一書多處提及類似觀察。

⁷ 持此批評者甚眾，犖犖大者如牟宗三、勞思光等。請參牟宗三，《名家與荀子》，《牟宗三先生

關於荀子屬「無根」之學的批評，儘管其來有自，⁸然諸論點多不外於其價值無法內在於心性有關。如牟宗三（1909-1995）便嘗言：

荀子于此不能深切把握也，故大本不立矣，大本不立，遂轉而言師法，言積習，其所隆之禮義繫于師法，成于積習，而非性分中之所具，故性與天全成被治之形下的自然的天與性，而禮義亦成空頭的無安頓的外在物，此荀子正面之主張也。荀子只知君師能造禮義，庶人能習禮義，而不知能造能習禮義之心，即是禮義之所從出也。⁹

這大概是對荀子最深切的批評。然觀其〈性惡篇〉，可知其乃從具體情境所顯化之結果來論善、惡等倫理價值，著名者如其所謂：「凡古今天下之所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也：是善惡之分也矣。」¹⁰此乃荀子對善、惡的直接定義，亦即由「治、亂」明善、惡。¹¹既然荀子的倫理學、價值論，是從具體情境所顯化的結果立論，則我們可確定這也是他的重要關懷。不過，「治亂」作為荀子的重要關懷，不一定是他的基源問題；易言之，他追求正理平治的目的是什麼？他究竟希冀實現什麼價值？明乎於此，恐怕才好甄定荀子的基源問題。

〈性惡篇〉「塗之人可以為禹」一段云：

今使塗之人伏術為學，專心一志，思索孰察，加日縣久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣。故聖人者，人之所積而致矣。¹²

全集》第2冊（臺北：聯經出版，2003），頁167-184；勞思光，《新編中國哲學史》第1冊，頁317-325。另，何淑靜先生嘗據「積思慮，習偽故」等語，論證荀學中「聖人生禮義」之可能，其說多有可採。但何教授認定「聖人生禮義」之「生」，不是創造、創生，而是「編列制作」、「編整條列」，雖亦可備為一說，然筆者擬更推進一步，論（首位）聖人創制禮義之內在依據。何說請見何淑靜，《荀子再探》（臺北：臺灣學生書局，2014），頁89-110。

⁸ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇卷一：中國哲學中之「道」之建立及其發展》（臺北：臺灣學生書局，2004），頁437-438。

⁹ 牟宗三，《名家與荀子》，頁170。

¹⁰ 李滌生，《荀子集釋》（臺北：臺灣學生書局，2014），頁547。

¹¹ 是以論者認為荀子的倫理學具有很濃厚的「後效論」(consequentialism) 色彩。參馮耀明，〈荀子人性論新詮：附〈榮辱〉篇23字衍之糾謬〉，《國立政治大學哲學學報》，14（臺北：2005），頁172。

¹² 李滌生，《荀子集釋》，頁552。

該段面向的是「塗之人」，見出荀子關懷的是廣大的群眾、集體之人類，而非某一部分或某些身分、階級的人。這對於「塗之人」的關心，確立荀子所建構的禮義而達致的正理平治，不是只為了成就外在秩序本身，更要緊的是成就「塗之人」——使人人均能積善／學成聖。因此，他後面才又要言道：「夫人雖有性質美而心辯知，必將求賢師而事之，擇良友而友之。得賢師而事之，則所聞者堯舜禹湯之道也；得良友而友之，則所見者忠信敬讓之行也。身日進於仁義而不自知也者，靡使然也。」¹³ 此段固是強調積習漸靡之重要與效用，卻也指出即使是性質美而心辯知之人，仍渴望成全自己，讓自己的性質美與心辯知等之稟賦，可持續受到仁義之薰陶而日益彰顯，積靡日久而得全盡為聖人。如果性質美且心辯知之人，已然有此內在追求，那麼，稟賦不及於此者，在荀子眼中，豈非更不該放棄，亦更需要「習俗移志，安久移質」，後「並一而不二，則通於神明，參於天地矣。」¹⁴

除此之外，於〈正論篇〉分辨「桀紂有天下，湯武篡而奪之」時，¹⁵ 荀子無疑肯定湯（約前 17 世紀-前 16 世紀）、武（1076?-1043? B.C.），認為湯、武乃「興天下同利，除天下同害」，¹⁶ 故湯武革命所引動的失序，罪責在桀（1818?-1766? B.C.）、紂（?-1046? B.C.），不在湯、武。而荀子所以能夠下如是歷史判斷，背後隱含的價值觀，仍是「道尊於勢」、成人重於成就客觀秩序。易言之，儘管正理平治和成人成聖可以相輔相成，不必然對立、衝突，但從上述諸例以論，就價值位階上，成人成聖殆更優先於正理平治。

職是，荀子的核心關懷、基源問題，未必僅停留於「建立一成就禮義之客觀軌道」，客觀化之禮義師法，只是他成就眾人的方式——荀子更深的追求，是希望能夠成就每個人（「塗之人」），讓所有人都能夠完成人之所以為人的價值。如同他在談論禮的三種根本時，最後說到「三者偏亡，焉無安人。」¹⁷ 禮，最終是要安頓人、成全人；荀子的眼光，乃是穿透於禮與客觀秩序，深達於「人」——而這也是儒（荀）、法二家的重要分際之一。

¹³ 同前引，頁 558。

¹⁴ 同前引，〈儒效篇〉，頁 154。

¹⁵ 同前引，頁 388-389。

¹⁶ 同前引，〈王霸篇〉，頁 256。

¹⁷ 同前引，〈禮論篇〉，頁 421。

二、「成人」的三層欲求

荀子確實看見了「今人之性，生而有好利焉，……生而有疾惡焉，……生而有耳目之欲，有好聲色焉」，¹⁸ 以好利、疾惡與感官生理之欲來界定人性，進而推論其「順是」之結果會亡辭讓、忠信和禮義文理，故準此結果斷性惡。而且，該「性」乃「堯舜之與桀跖，其性一也；君子之與小人，其性一也。」¹⁹ 明言此好利疾惡之性是聖凡皆同，小人、眾人有之者，君子、聖人也有；反之亦然。是以荀子已然從「存在」的層次，保證了人類的平等性。人格的差異，以及在成人之道上能夠走多遠，則是因於後天種種。這後天種種，若從主體面來說，是「偽」致成異；²⁰ 客體面則有環境積靡使然，如〈儒效篇〉云：「人無師法，則隆性矣；有師法，則隆積矣。而師法者，所得乎積，非所受乎性，性不足以獨立而治。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。」²¹ 但若從根本上說，君子之所以善假於物，亦是願學所致。²² 是故，於人格成就上，荀子認為每個人都需要為自己承擔起最大的責任。而聖人正是願正視性惡，故對此興起了「天之就」，「不可學」也「不可事」的「疾惡」之情，²³ 由此才能有後來的諸般積學積善。易言之，「疾惡」之情，固然會往外投射，造成「殘賊生而忠信亡」²⁴ 的局面，然亦可以使人意識到自己的陰影，進而對自身人格與人生負責。事實上，荀子的性惡說，從反面來看，乃預設了人類「自覺」的可能。²⁵

¹⁸ 同前引，〈性惡篇〉，頁 538。

¹⁹ 同前引，頁 550。又同篇：「聖人之所以同於眾，其不異於眾者，性也」。同前引，頁 545。

²⁰ 「〔聖人〕所以異而過眾者，偽也。」同前引，頁 545。

²¹ 同前引，頁 153-154。

²² 同前引，〈勸學篇〉，頁 4。

²³ 同前引，〈性惡篇〉，頁 541。荀子本有性、情互通或聯稱之用法，如〈性惡篇〉：「今人之性，飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休，此人之情性也。」而關於性、情最清晰的界定，莫如〈正名篇〉：「生之所以然者謂之性；性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性。性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情。」同前引，頁 542、506。相關研究可參徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，2003），頁 230。

²⁴ 李滌生，《荀子集釋》，〈性惡篇〉，頁 538。

²⁵ 類似討論，請參陳昭瑛，《荀子的美學》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016），頁 185-230。

荀子在多處提揭「先王惡其亂也」，²⁶此一「惡其亂」也生發了荀學中所有的禮義之道，一切之客觀軌道，不是單純襲於外，而是起於對生活經驗的持續覺受和反思，及其所形成的情感驅動與意識突破，且這「惡其亂」又是植根於普遍人性所共具的「好利疾惡」之情。差別只是其所好之「利」與所疾之「惡」，所涉範圍是限於個體小我，抑或群體大我？若僅限於小我，「順是」將「殘賊生而忠信亡」；但若經由經驗反饋而醒覺「殘賊生而忠信亡」的局面，不僅無益群體，亦終危害自身，那麼便有機會調整自我定義，將「我」涵納進更多的群體，以至於如荀子所描述的先王般，其「好利疾惡」之情，是好群眾社會之大利，及惡斷喪群眾社會之大亂，由此而可生發禮義。²⁷質言之，此「好利疾惡」之情，既可致亂成惡，然就荀學的重詮，尤其是擺脫「無根」之學的批評這問題意識來說，更重要的是其亦能夠創制禮義，而這也是人類成聖之內在動力因。

當然，成聖需內因，亦賴外緣；所謂外緣，即是學界已多所討論的禮義師法及其對人的作用。倘若我們只注意到這一面的化性、飾情、制欲之作用，則荀學當坐實了權威主義、無根之學的評價。然本文著意補充的是：荀子也論述了「欲以成聖」、「以欲通道」的重要主張。²⁸而此才是成人成聖的內因，甚至是主因，且如是之理路，更符合前文已指出的：荀子認為每個人都需要為自己的人格承擔起最大的責任；亦即成人成聖之根本因素在於每個人的內在，是以人類才需要對此負責。²⁹

荀子對於人類的內在欲求，既有前敘兩面性的觀照，也有縱向多層次的討論。就最表層而言，大家所熟知的是「生理性之欲」。如〈榮辱篇〉言：

凡人有所一同：飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之

²⁶ 例如〈王制篇〉：「先王惡其亂也，故制禮義以分之」；〈禮論篇〉：「先王惡其亂也，故制禮義以分之」；〈樂論篇〉：「先王惡其亂也，故制雅頌之聲以道之」；〈樂論篇〉：「先王惡其亂也，故修其行，正其樂，而天下順焉。」李滌生，《荀子集釋》，頁165、417、455、460。

²⁷ 同參〈彊國篇〉對道德之威、暴察之威和狂妄之威的區別，其中略述愛利的三種層次。同前引，頁342-343。

²⁸ 此處所用之「欲」，乃指人類各種的渴望、追求，而不限於生理性的感官欲望。如是用法的學理依據，可參威廉·詹姆斯 (William James) 著，方雙虎等譯，《心理學原理》第3卷（北京：北京師範大學出版社，2022），頁486；倪梁康，《意識現象學教程：關於意識結構與意識發生的精神科學研究》（北京：商務印書館，2023），頁163-180。

²⁹ 如此，荀子所說的義榮、執榮、義辱、執辱之劃分，方足以成立。參李滌生，《荀子集釋》，〈正論篇〉，頁410-411。

所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。³⁰

〈非相篇〉亦有類似的說法，其云：

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。³¹

凡生而為人，便都會有「飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害」的欲望，尤其前三者是屬於生理性的層次，而好利惡害，既包括了前三項生理性欲望的滿足與否，亦涵蓋了其它層次之欲望的實現或否定。簡言之，好利指喜好欲望獲得滿足，惡害則是厭惡不得遂欲；而此好利惡害之性，也表現在其它層面，不單單只是生理性欲望的滿足與否。

如第二個層次的渴望，屬於對社會性價值之追求，但這社會性價值的追求，有一部分亦從生理性之欲擴展而來，並由此進一步區別為君子、小人。例如「欲安榮而惡危辱」，既有生理性的層面，也有社會性、精神性的部分。荀子以為君子、小人皆有此欲求，不過君子好安榮而能得之，小人惡危辱卻反罹之。此若〈儒效篇〉言：

故人知謹注錯，慎習俗，大積靡，則為君子矣；縱性情而不足問學，則為小人矣。為君子則常安榮矣，為小人則常危辱矣。凡人莫不欲安榮而惡危辱，故唯君子為能得其所好，小人則日徼其所惡。《詩》曰：「維此良人，弗求弗迪；唯彼忍心，是顧是復。民之貪亂，寧為荼毒。」此之謂也。³²

此段原本完整的文脈和旨趣，乃在強調「真積力久則入」³³的道理，而這是具有相當普遍效力的法則。於此框架下，荀子續言若能善用該積習漸靡的化潤法則，使人格昇華，則為君子，反之便為小人。但對此化潤法則的運用，仍是出於「欲安榮而惡危辱」的天性，該天性和生理性的「勞而欲息，好利而惡害」相承通，卻又往

³⁰ 同前引，頁 64。

³¹ 同前引，頁 79。

³² 同前引，頁 155-156。標點符號依文意略更之。

³³ 同前引，〈勸學篇〉，頁 10。

精神層次深化，演變成對於榮／辱的好利惡害心理，不止於關心身體或物質層面的安危而已。其中不同層次的欲求間之轉化，特別是從表層進入到更深層的追求和滿足，關涉自我認知及其定義，此留待後文申論。

上述這類對於社會性價值中的安榮之追求，〈王制篇〉亦云：「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。」³⁴ 安、榮、立功名均是於社會性價值中方顯其意義，且不無有相互規約與認可的機制，和微／隱型權力運作其中，故自有桎梏成人之道的可能；然從人格成長的整體道途以觀，該階段往往也是必經過程。³⁵ 無論如何，荀子肯定人心（在此段為「君人」）對這般價值的追求。至於如何滿足這類欲求？荀子應之以平政愛民、隆禮敬士和尚賢使能，這實際上是對欲望之滿足方式的倫理轉化。似這般的倫理轉化，又見於〈儒效篇〉：

我欲賤而貴，愚而智，貧而富，可乎？

曰：其唯學乎！彼學者，行之，曰士也；敦慕焉，君子也；知之，聖人也。上為聖人，下為士、君子，孰禁我哉！鄉也混然塗之人也，俄而竝乎堯、禹，豈不賤而貴矣哉！鄉也效門室之辨，混然曾不能決也，俄而原仁義，分是非，圓回天下於掌上，而辯白黑，豈不愚而知矣哉！鄉也胥靡之人，俄而治天下之大器舉在此，豈不貧而富矣哉！今有人於此，屑然藏千溢之寶，雖行賁而食，人謂之富矣。彼寶也者，衣之不可衣也，食之不可食也，賣之不可僂售也，然而人謂之富，何也？豈不大富之器誠在此也？是杆杆亦富人已，豈不貧而富矣哉！故君子無爵而貴，無祿而富，不言而信，不怒而威，窮處而榮，獨居而樂！豈不至尊、至富、至重、至嚴之情舉積此哉！³⁶

設問提及的「賤而貴，愚而智，貧而富」等諸般欲求，皆屬於對社會性價值之追求，而不僅於生理性的需求，但荀子同樣在肯定這些欲求的前提下，說明如何達成

³⁴ 同前引，頁 167。

³⁵ 卡爾·榮格 (C. G. Jung) 著，溫澤元、林宏濤譯，《榮格論現代人的心靈問題》（臺北：商周出版，2023），頁 263-288。無須諱言，《荀子》通書所訴求之對象，乃以男性為主，故其人格成長的發展階段，相較於前揭榮格著作，底下一書更能有效說明。請參莫瑞·史丹 (Murray Stein) 著，王浩威譯，《男人·英雄·智者：男性自性追尋的五個階段》（臺北：心靈工坊文化，2021），頁 25-96。

³⁶ 李滌生，《荀子集釋》，頁 135-136。標點符號依文意略更之。

欲望。

對社會性價值欲求的滿足方式，荀子先點豁「學」乃實現之基礎，並於此基礎之上，進一步區分所學對象——禮義，³⁷ 和學者之間的三層關係：行之、敦慕之及知之。其後則詳述從賤、愚與貧，轉變為貴、智和富的關鍵，同時也是逐步改變了欲求的對象。荀子關於由賤、愚與貧到貴、智和富的轉折，實是重新定義貴、智及富的內涵。此重新定義，乃將貴、智及富的內涵，轉向並乎堯、禹，原仁義、分是非和治天下之大器等儒家稱頌的倫理價值與理想人格。這是讓學者藉由禮義意識到總是有其它價值高於原本所欲求的對象，且這些價值更能滿足較深層的渴望，以及提高自我價值感，同時還是更直接達成至尊、至富、至重、至嚴之途徑。是故荀子最後可以斷言至尊、至富者，即使無爵、無祿亦足以當之。箇中訣竅，正是自我感知、自我定義與自我價值感的轉換和昇華。如是之倫理轉化，乃透過重新設定欲求對象之內涵，來轉化／深化／昇華欲望，而轉化／深化／昇華欲望即是在改變意識的垂直高度和自覺的深度。因欲求對象不同，所以滿足方式和實現途徑亦隨之改易，這諸般改易，終指向倫理性價值的完成，而在荀子眼中，此亦為遂欲之舉。緣上，我們得再續論最後一層次的欲求——對倫理性價值之欲求。

延續對於生、樂的追求，荀子擴大言之，不止君人有此欲，眾人亦有此欲。如〈疆國篇〉言：「故人莫貴乎生，莫樂乎安；所以養生安樂者，莫大乎禮義。人知貴生樂安而棄禮義，辟之，是猶欲壽而物頸也，愚莫大焉。」³⁸ 養生、安樂包含了生理和心理，亦涵蓋社會性價值的欲求，有趣的是，荀子的解方卻是具有倫理性的「禮義」，³⁹ 甚至他認為貴生樂安若捨棄了禮義，不只是無法遂欲而已，更是反其道而行，若物頸而速殞。顯然，荀子主張禮義可同時滿足不同層次的欲求。此外，荀子在分析桀、紂為何失天下，湯、武何以得天下時，明言是因「桀紂者善為人所惡也，而湯武者善為人所好也。」⁴⁰ 其中所謂的人之所惡、所好為何呢？荀子云：

³⁷ 〈勸學篇〉：「學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮；其義則始乎為士，終乎為聖人。……《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。」同前引，頁 10。原文作「法之大兮」，今校「兮」為「分」。同參該句李滌生的註釋。關於荀子的「禮治論」，則可參佐藤將之，《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2020），頁 321-398；佐藤將之，《荀學與荀子思想研究》，頁 123-155。

³⁸ 李滌生，《荀子集釋》，頁 348。

³⁹ 荀子的治氣養心之術，有說明具體方式及其緣由，請參同前引，〈修身篇〉，頁 24-27。

⁴⁰ 同前引，〈疆國篇〉，頁 347。

人之所惡何也？曰：汙漫、爭奪、貪利是也。人之所好者何也？曰：禮義、辭讓、忠信是也。今君人者，譬稱比方則欲自竝乎湯武，若其所以統之，則無以異於桀紂，而求有湯武之功名，可乎？故凡得勝者，必與人也；凡得人者，必與道也。道也者，何也？禮義、辭讓、忠信是也。⁴¹

文中直言「汙漫、爭奪、貪利」乃人之所惡，而「禮義、辭讓、忠信」為人所好，亦即人類本有喜好倫理性價值，厭惡反倫理性價值的性情，而這類「好利惡害」之心，正是人欲的第三個層次——同於「先王惡其亂也，故制禮義以分之」中的疾惡之情。⁴² 就《荀子》論，此概是最高層次的人性之欲求，也是人類最深的渴望。既然這是人類最高層次的欲求，若能順應之、滿足之，自然必得勝、得人也。循此，我們推知荀子不僅將人性最高的欲求、最深的渴望和「道」相連結，而且是等同了二者：人之欲求禮義、辭讓、忠信，倫理之道也是禮義、辭讓、忠信；「以欲論道」成為荀子倫理學的特色，且「以欲論道」的主張，至第三層次的倫理性欲求，方粲然顯豁。⁴³ 更甚者，由於荀子「以欲論道」的主張，故最後還會推演出「欲通於道」。⁴⁴ 然其故安在？則待詳解。

⁴¹ 同前引。

⁴² 荀子所說的「惡『貪利』」乃對應於「惡害」，而非「好利」，即當群體中有成員不斷「貪利」時，易造成諸「害」，是群以惡其害。而這類「惡其害」，亦正為先王的「惡其亂」。

⁴³ 關於〈彊國篇〉這幾段，特別是「人之所好者何也？」一段，所引發的荀子思想解讀及其定位之爭議，可參東方朔，《合理性之尋求：荀子思想研究論集》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013），頁 422-433。東方朔梳理了不少學者的說法，但基本上這些觀點均是將荀子所論之各種人欲，攤展在水平橫向面來處理，與本文擬突顯的垂直縱向觀差異頗大。至於黃百銳對類似文獻，或《荀子》內部的不同說法，有較為圓融的解釋，黃百銳稱這是「重構性」(reconstructive) 詮釋。黃氏之說確實頗有理論潛力解決那些爭議，不過，亦和本文的多維重層之人觀不同。黃百銳對此較新的論述，請參黃百銳 (David B. Wong) 著，王尚、向富緯譯，《中國古典思想中的譬喻與類比：個人、國家與社會的治理》（臺北：國立政治大學政大出版社，2022），頁 47-78。

⁴⁴ 荀子待「欲」有「近盡」和「節求」兩種態度，參李滌生，《荀子集釋》，〈正名篇〉，頁 527-530。然《荀子》該處所指之「欲」，無涉於本文所說的第三個層次的「倫理性欲求」，而多指前兩個層次的欲求。本文所言「以欲論道」甚而「欲通於道」，除了關涉欲望和禮義之道間的辯證關係之外，旨在突出禮義之道與人性內在追求之連結，並藉此一步步築基起荀學亦可為「有根」之學的論點。另關於「近盡」和「節求」的討論，可參許從聖，〈治氣·節欲·養情——荀子的「禮身」修養論重探〉，《漢學研究》，36.1（臺北：2018），頁 27-66。許文反覆論證的「禮養論」（以禮養情、欲），不僅文獻證據充分，在相當程度上，也為本文所做的工作，奠定必要的前理解。換言之，「以欲論道」、「欲通於道」之說，乍看之下，距離學界對荀子的印象甚遠，然若細分人欲的層次，再結合「禮養論」，則筆者的觀點，未始不能合理地彰顯荀學被忽略的一面。

此間，尚須再辨析的是，荀子嘗批評宋鉞（生卒年不詳）：「由欲謂之道，盡嗛矣。」⁴⁵ 那麼，前文「以欲論道」的理路，會否變成荀子所檢討的對象呢？荀子論斷宋鉞「蔽於欲而不知得」，⁴⁶ 主要是針對其「人之情，欲寡，而皆以己之情，為欲多，是過也」之說，⁴⁷ 亦即〈天論篇〉所說的：「宋子有見於少，無見於多。」⁴⁸ 而荀子之所以認為宋鉞見解不確，除了有違反時見的人情之外，⁴⁹ 更重要的是會造成「羣眾不化」。⁵⁰ 故荀子的正面主張是：「以人之情為欲多而不欲寡，故賞以富厚而罰以殺損也。是百王之所同也。故上賢祿天下，次賢祿一國，下賢祿田邑，愿慤之民完衣食。」⁵¹ 也就是說，荀子以為若能善於以賞罰「道欲」，⁵² 則可轉亂為治，且更具成人之意義的是，可轉化人類的自我感知及其定位，掘發出深層／高階欲求，避免「累百年之欲，易一時之嫌」。⁵³ 是以，荀子固然對於表層／低階的欲望，如前析第一個層次的生理性之欲，和第二個層次的社會性價值之追求，會多所節制、引導，然於荀子眼中，人類最深刻也最高級的大欲（「百年之欲」），不僅需充分滿足，更要挖掘、彰顯出來；因為這般大欲，恰恰是人類願意轉化自我，及先王創制禮義的基本動力。所以重點是在正視、接納欲望的情況下，如何透過欲望所生發的內在動力，來完成人格昇華。而在荀子看來，宋鉞便是沒有充分了解及善用這股內在動力，致使其說無益於人格轉化和國家治理。⁵⁴ 於此，我們得見「好利疾惡」之情，貫串了三個層次的欲求，只是所欲之對象逐層深化、昇華和擴大。至於每一層次間的跳躍或轉化，關鍵即前文屢屢提及的自我認同及其價值感之來源。

準上所論，我們再看〈解蔽篇〉：

故為蔽：欲為蔽、惡為蔽，始為蔽、終為蔽，遠為蔽、近為蔽，博為蔽、淺為蔽，古為蔽、今為蔽。凡萬物異則莫不相為蔽，此心術之公患

⁴⁵ 李滌生，《荀子集釋》，〈解蔽篇〉，頁 478。

⁴⁶ 同前引。

⁴⁷ 同前引，〈正論篇〉，頁 413。

⁴⁸ 同前引，頁 381。

⁴⁹ 同前引，〈正論篇〉，頁 413-414。

⁵⁰ 同前引，〈天論篇〉，頁 381。

⁵¹ 同前引，〈正論篇〉，頁 414。

⁵² 同前引，〈正名篇〉，頁 527。

⁵³ 同前引，頁 532。

⁵⁴ 對於荀學與宋鉞間的關係，較細部的研究，請參林志鵬，《宋鉞學派遺著考論》（臺北：萬卷樓圖書，2009），頁 444-453。

也。⁵⁵

王先謙 (1842-1917) 註云：「此其所知、所好滯於一隅，故皆為蔽。」⁵⁶ 梁啟雄 (1900-1965) 亦略及：「所好異則相為蔽。」⁵⁷ 即這些遮蔽，均緣於心術的所知和所好。這一來表示遮蔽的根由不在外界的知識、事物、資訊或情境等，外界種種不必然造成遮蔽，而是人心自起障蔽；二來王、梁二氏均點出此障蔽和人心的「所好」活動有關。這一「所好」活動，當與「好利疾惡」之情相參，然我們若再結合〈解蔽篇〉首段談論的亂國之君和亂家之人，會有「私其所積，唯恐聞其惡也。倚其所私，以觀異術，唯恐聞其美也。是以與治雖走，而是己不輟也」⁵⁸ 等作為，則可留意到：因亂國之君與亂家之人「私其所『積』」，故當其所觀聞與己之所「積」不同時，便易有「唯恐」的心情產生。荀子深明「積」會影響甚至幾乎決定一個人的狀態，也就是一個人的整體認知、性情與習慣。進言之，「積」會極為根深蒂固地塑造人們的自我感受、認知和定義，以致凝成其身分、生活及認同。⁵⁹ 職是，荀子所言的「唯恐」心理，背後乃是因為感到「自我認同及其價值」被否定。而一個人的「自我」，尤其是積靡已久的「自我」，通常業為當事者賴以維續的意義基礎，⁶⁰ 故如是之被否定感，所引發的反彈力道，會讓人與治雖走仍不輟，也就不足為奇了。據此推定，荀子所說的「心術之公患」，字面意當有在提醒避免一曲之見，然更完整地來看，則是告誡須充分警醒於：積靡所成的自我認同，所導致的種種遮蔽，和許多細微或不自覺的心理。

若能瞭然前論，則可確定「以欲論道」，甚至是「欲通於道」，不僅無悖於荀子對於人性的觀察，及關於人格轉化的主張，而且，如果可以對人類重層多維之「欲」，有更深入且完整的認識，用荀子的話來說，即為不用一曲之見來看待欲

⁵⁵ 李滌生，《荀子集釋》，頁 474。標點略更之。

⁵⁶ 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》下冊（北京：中華書局，2013），卷 15，頁 458。

⁵⁷ 梁啟雄，《荀子簡釋》（臺北：木鐸出版社，1988），頁 288。

⁵⁸ 李滌生，《荀子集釋》，頁 472。

⁵⁹ 若〈儒效篇〉：「人積耨耕而為農夫，積斲削而為工匠，積反貨而為商賈，積禮義而為君子。工匠之子，莫不繼事，而都國之民安習其服。居楚而楚，居越而越，居夏而夏，是非天性也，積靡使然也。」同前引，頁 155。

⁶⁰ 此間涉及的「自我同一性」的問題，請參威廉·詹姆斯，《心理學原理》第 1 卷，頁 313-438。其中析論出的「物質自我」、「社會自我」與「精神自我」，正可和本文所梳理出的「生理性之欲」、「對社會性價值之欲求」及「對倫理性價值之欲求」三層渴欲相參。

求，那麼便有機會舉用周道，不蔽於成積也。⁶¹ 不蔽於成積，即是「兼陳萬物而中縣衡」，使「眾異不得相蔽以亂其倫也」。⁶² 故所謂「無欲、無惡，無始、無終，無近、無遠，無博、無淺，無古、無今」⁶³ 之「無」，不是「沒有」或「消除」的意思，而是不過度認同於任一端，特別是由任一隅所形塑而成的「自我」。從反面論說，也就是讓各種「相反」相成的存在或觀點，均可呈現，既都理解但都不過度認同，既皆可接納卻不沾黏，使視野與可能隱默的思維，具備持續開啟、擴大或顯化的可能。由此，「自我」也就擁有更多可能，和不斷轉化、擴展的基礎。綜整前論，荀子的倫理學不僅和他的心性論相關，更要緊且與學界常見的大判斷不同的是：荀子的人觀，確然有機會成為其倫理學的理论基礎，意即其內在根基。延續此說，底下再更細膩地論其關連與人類本具的轉化機制。

三、「化性成人」的本然機制

上節談及在荀子的欲望論述中，至第三個層次的「對倫理性價值之欲求」，其「以欲論道」和「欲通於道」的人觀—倫理學特色，方充分顯現出來。如是之欲求，亦見於他論證性惡的理據之中。〈性惡篇〉：

凡人之欲為善者，為性惡也。夫薄願厚，惡願美，狹願廣，貧願富，賤願貴，苟無之中者，必求於外。故富而不願財，貴而不願執，苟有之中者，必不及於外。用此觀之，人之欲為善者，為性惡也。今人之性，固無禮義，故彊學而求有之也；性不知禮義，故思慮而求知之也。然則性而已，則人無禮義，不知禮義。人無禮義則亂，不知禮義則悖。然則性而已，則悖亂在己。用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也。⁶⁴

針對這一段，徐復觀 (1904-1982) 質疑道：「他以求善來證明人性之本來是惡；但何嘗不可以求善證明人性之本來是善？善惡的本身都是沒有止境的，人不因其性惡

⁶¹ 李滌生，《荀子集釋》，〈解蔽篇〉，頁 478。

⁶² 同前引，頁 482。

⁶³ 同前引。標點略更之。

⁶⁴ 同前引，頁 546。

而便不繼續為惡，則豈有因性已經是善，便不再求為善之理？」⁶⁵ 若根據〈性惡篇〉該段的表層意思來看，徐復觀的質問不無道理，甚至我們還可以繼續追問：現實人情裡，果真「富而不願財，貴而不願執」嗎？抑或常常是富而更求財、貴而更逐執呢？荀子在〈性惡篇〉首段，不是指陳若「順是」，不僅不會不願財、不願執，反而會歸於暴嗎？如此何來他所說的「苟有之中者，必不及於外」的人性呢？

唐君毅 (1909-1978) 同樣也注意到這一段，其言道：

此段文最有理趣，而問題最大。然荀子之言性惡，惟在性與禮義之對較關係中言之意，亦最顯。人之欲為善，正孟子所持之以言性善者。如由人之能欲義甚於生，即孟子之所以證性善也。今荀子乃謂人欲善，即反證人初之無善。然此無善是否即為惡，則大有問題。尅就無善而言，固未必為惡也，如無「數」之不必即為一負數也；又如人中無特貴者，非人皆為賤者也。至於無善而「欲善」之欲，則無論依孟子之言，與常識之論，皆不能不說是「善」也。今荀子乃緣此人之欲善，以言性惡，正見其唯在「人所欲之善」與「其現實上之尚無此善」，二者互相對較對反之關係中，以所欲之善為標準，方反照出其尚未有善之現實生命狀態之為惡；正如人惟因有貴者在其意念中，而為其所慕，乃自知其為賤者是也。⁶⁶

首先，唐君毅也有類似徐復觀的見解：人欲善可證明人性為善，非為惡。不過，徐、唐共通的這一點質疑，乃是從另一套邏輯來提問荀子，並非入室操戈，難免不完全對焦。其次，唐氏提點出「此段文最有理趣」，然他所謂的理趣，基本上是指荀子的性惡論，乃是在與人偽、禮義、理想對較的情況下，所下的斷語。這在唐氏該文一開始便已講明，⁶⁷ 此間只是再引而申之。最後，值得我們進一步追索的是，唐君毅末尾談到了「人惟因有貴者在其意念中，……乃自知其為賤者是也。」這一方面當然是延續唐氏所說的，荀子對人性為惡之判斷，是在與「善—禮義—理

⁶⁵ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，頁 238。

⁶⁶ 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇：中國哲學中人性思想之發展》（臺北：臺灣學生書局，2006），頁 69。

⁶⁷ 唐君毅言：「吾今之意，以為荀子所以言性之惡，乃實唯由與人之偽相對較，或與人之慮積能習，勉於禮義之事相對較，而後反照出的。故離此性偽二者所結成之對較反照關係，而單言性，亦即無性惡可說。」同前引，頁 66。

想」對照下所成立；然另一方面，這同時更是由於「善／惡」這組價值區別，已經存在於人心之中，進而使人心憑藉這組價值觀念來自我評判、定位，如唐氏舉例的貴／賤般。

「善／惡」的價值觀念，除了來自於社會化和師法教育的積靡之外，還有對於人類集體經驗的反思。這部分，留待後文申論；此處我們先覷緊唐君毅已微揭的「自知」之說。所謂「自知」，乃指自我感知、自我認知，也就是〈性惡篇〉這一段，⁶⁸ 其實是從人類自我感知的匱乏感（人欲）立言。我們倘若不由此分析，則文中所說的「故富而不願財，貴而不願執，苟有之中者，必不及於外」，若徵諸社會現實，具有多高的解釋效力，不無爭議。然若從上節便論及的自我感知、自我定義、自我認同和自我價值感等視角予以詮解，則仍可成立。

申言之，當人類自我感知或自我定義缺乏某事物，則易形成對該事物的欲求，而此心理機制，和人類是否確實擁有或具備某事物無必然關係。此即意為，某些層次的人欲之形成、有無和可數據化、統計化、客觀化的標準沒有絕對關連，不過與人的自我感知及其定義存在必然連繫。依此解釋「富而不願財，貴而不願執」，則指：當人自覺豐盛，便較不會形成對財富的匱乏感；若人自覺尊貴，同樣也無須拼命追求權勢、地位。反之，若人感知「無之中者」，則「必求於外」，例如荀子舉例的薄願厚、惡願美、狹願廣、貧願富、賤願貴。基本上，荀子所說的這些人類心理，已多不屬於「生理性之欲」，較多是「對社會性價值之欲求」。換言之，當人類自我定義是缺乏價值，或說自我價值感低落時，便很容易尋求這些社會性價值，甚至是依賴外在的富貴等等來證明自我價值。因此，荀子論人性，實已觸及自我感知和自我定義的面向，而非停留於客觀固定的人性論。⁶⁹ 這將顯示出意識狀態和經驗世界的相互對應性，及二者間動態交織與互轉變化的不定性。

荀子以好利疾惡、耳目之欲來界定人性，這些都屬於「生之所以然者」，於此似乎仍歸於某種意義下的客觀人性論，但當我們進一步深究荀子關於「欲」的完整論述，則發現似又不盡然。此間顯然有必要加以澄清。倪梁康在研究「意欲現象

⁶⁸ 該段之重要，或如佐藤將之所說：「為了論證荀子『性惡論』的理論缺點，學者經常引述這段引文。」佐藤將之，《參於天地之治》，頁 244。是故，就荀學理論的重證而言，有必要對該段多費些篇幅加以疏解。

⁶⁹ 唐君毅雖然也說：「今若只視荀子為自客觀經驗中見種種人性惡之事實，乃歸納出此性惡之結論，或先有見於天性之惡，然後提倡人偽以化性，皆一間未達之言，而尚未深契於荀子言性惡之旨者也。」唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，頁 67。其中已然提醒不宜完全從客觀人性論來理解荀子的性惡論，不過唐君毅依然沒有特別措意於〈性惡篇〉這一段涉及自我感知及其定義等面向。前引唐氏的「自知」一詞，也僅止乎此。

學」時談到：

意願的形式是「先天的」，意願的內容是「後天的」。意願的形式有許多種，主要是有強的和弱的，有選擇的和無選擇的，本性的與習性的，衝動的和緩動的等分別。根據結構以及強度的不同，它們可以區分為欲求、要求、追求、願望、希望、感興趣、傾向於等類型以及與此相應的厭惡、不願意、抵禦等等。所有這些也是不習而能的「先天本性」以及可劃分的種種「模態」。而在意願內容方面的種類則更多，從萬物到眾人，無一不是意願的可能對象。在這點上，意欲意識與直觀意識的狀況相同：意欲內容和直觀內容與每個人的後天生活經歷有關並因此而更有差異。⁷⁰

這段清楚區分意願的「形式」與「內容」，前者是先天的，後者是後天的。而對於「先天／後天」的說明，乃沿襲自他對情感意識的討論。倪氏言道：

概括說來，我們能夠有同情意識、羞惡意識、恭敬意識等，這是我們的與生俱來的本能，是我們的先天本性，它構成情感意識中的先天形式部分；而我們同情什麼，對什麼感到羞愧和厭惡，恭敬什麼，這些都與我們後天的習得有關，是我們的後天習性，它構成情感意識中的後天質料部分。⁷¹

也就是說，無論是情感意識的「形式」，抑或意欲意識的「形式」，都屬於先天稟賦，是「與生俱來的本能」，是「先天本性」。而情感意識的「質料」，和意欲意識的「內容」，皆是「後天習性」，並「與每個人的後天生活經歷有關」。

由此觀之，荀子所說的好利疾惡和耳目之欲這些「人性」，特別是「欲」這股本能動力，正是「先天形式」，是聖人與塗之人皆相同的，這部分當具有客觀性與普遍性。⁷² 不過，一旦落實到「欲」的質料，那麼受到後天影響的部分，便佔據最主要內容；而上述和「自我認同」有關的性論，即是在後天的質料、內容之層

⁷⁰ 倪梁康，《意識現象學教程》，頁 175。

⁷¹ 同前引，頁 154。

⁷² 〈性惡篇〉：「故聖人之所以同於眾，其不異於眾者，性也；所以異而過眾者，偽也。夫好利而欲得者，此人之情性也。」李滌生，《荀子集釋》，頁 545。荀子也是以「欲」概括聖凡之同。

次。這兩個層次的性論，第一個層次，即「先天形式」部分，同於〈正名篇〉說的「生之所以然者」，但第二個層次，即「後天內容」，不等同〈正名篇〉另區分出的「性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性」。「性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性」，若依照方才「先天形式」和「後天質料（內容）」的劃分，仍屬於「先天形式」的層次。但「性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性」，乃講「性」的「作用之機制」，尤其是和環境的互動；而「生之所以然者」則是指出「性」的「存在」。因此，「生之所以然者」固然和「性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性」，具體指涉不同，然均屬於「欲」的「先天形式」則無疑。⁷³

至於「欲」的「後天質料（內容）」，於荀學中，該當何見呢？我們回按倪梁康所言：「意願內容方面的種類則更多，從萬物到眾人，無一不是意願的可能對象。在這點上，意欲意識與直觀意識的狀況相同：意欲內容和直觀內容與每個人的後天生活經歷有關並因此而更有差異。」則可直揭：「積」之所成，便是「欲」的「後天質料（內容）」。「欲」的「先天形式」和「後天質料（內容）」之辨別，甚為重要。當我們釐清這兩個層次後，可發現荀子的「積善成聖」之內在依據及其動力，就是「欲」。精準地說，他洞察到「欲」的「先天形式」，是聖凡皆同之「性」，「以欲論性」，的確可以演變成「性惡」，然更值得我們重新關注，也是本文著意強調的「以欲論性」，同樣可以談出「以欲論道」，甚至是「欲通於道」——而這恰恰是過往較被忽略的。「以欲論性」，大家所熟知的那些「惡」的面向，和筆者特意發揮的「以欲論道」，差別不在「欲」的「先天形式」，而是「欲」的「後天質料（內容）」。「欲」的「先天形式」和「後天質料（內容）」兩者不僅沒有衝突，反而需要合觀比論，荀子的「性論」或其欲望論述，才顯得完整而深刻。並且，「以欲論道」，既根植於荀子的性論和欲望論述中，亦足以奠定「積善成聖」的理論基礎。此外，這還是不失荀學本色的詮釋理路。

緣於「欲」是荀子性論的「先天形式」，此先天形式貫穿欲望的三個層次：生理性之欲、對社會性價值之追求及對倫理性價值之欲求，其中第二、三個層次的欲求，尤涉自我認同和自我價值感。職是，荀子將人類對社會性價值之欲求，其背後所關涉的自我認同之心理機制，運用到第三個層次：對倫理性價值之欲求，因此他才會說：「凡人之欲為善者，為性惡也。」而後面則是以對社會性價值之欲求為例證。若果我們沒有揭開對社會性價值之欲求的深層心理，是「自我認同」與「自

⁷³ 關於「生之所以然者謂之性；性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性」之討論，亦可同參馮耀明，〈荀子人性論新詮〉，頁 169-230。但本文的分析重點，仍與馮文有異。

我價值感」的確立，便可能認為荀子在例證上，混淆了不同層次，然今明白荀子其實是以「自我認同」和「自我價值感」之缺乏，在分析第二、三個層次的欲求時，則可理解這二個欲求的共同機制。除此之外，荀子以對社會性價值之欲求為例證，來說明他對人類倫理性價值之欲求的看法，還傳達出一個重要訊息：荀子論人，離不開人是在群體之中。換言之，「社群中人」是荀子人觀、性論及其倫理學的前提。而此前提，也會成為（首位）聖人能夠激發出對倫理性價值之欲求，以及創制禮義的輔助條件。涉此，留待下節細論。

再回到徐復觀、唐君毅對〈性惡篇〉這一段的共通批評。我們可認知到他們二位都沒有追索至對倫理性價值之欲求背後的認同機制，和所引發的匱乏或追求等心理。簡單來說，除了第一個層次的「生理性之欲」，第二、三個層次的人類欲求，均須考量到人類的自我認同，及其相關的心理變化之機制。況且，即使是生理性之欲，在某些過度貪求而致惡果，意即荀子所說的「順是」之情況，仍得考慮其自我認同和自我價值感，無法純粹從生理情欲這層面解釋通透。

既然荀子論人性，特別是在考察最高層次的倫理性欲求時，涉及自我感知與自我定義的層面，又由於自我感知和自我定義，非全然客觀或不可改易，而是能夠調整、轉化，那麼又將表示這些愈來愈深層、高階的欲求，與人類的自覺程度成正相關。而且，這些深層／高階欲求，實蘊蓄在表層／低階欲望裡。這方面，我們得以借鑑亞伯拉罕·馬斯洛 (Abraham H. Maslow, 1908-1970) 的研究：

高階需求和低階需求有著不同的性質，但有一點相同：兩者都必然含括在基本需求和人類本性的範疇裡。它們和人性並無不同或有所抵觸，它們是人性的一部分。這種說法對心理學和哲學理論的意涵是革命性的。大部分文明，連同其政治理論、教育理論、宗教理論等等，都奠基在和這種主張恰恰相反的信念。整體來說，它們假定人性中的動物性和類本能是嚴格侷限在生理需求的範圍內，例如食物、性需求等等。對於真理、愛和美的高層次衝動則被認為本質上即不同於上述的動物性需求。再者，這兩種不同的需求被視為是敵對和互斥的，雙方為了爭奪主控權而持續處於衝突狀態。從這種觀點來看，所有文化及其所有工具都是站在高階需求的一邊，對抗著低階需求；所以它們必然是抑制者或阻礙

者，充其量是一種令人遺憾的必需品。⁷⁴

這是馬斯洛在談論人類的高階需求、低階需求和需求的層級體系，相當著名且具綱領性的一段話，也是在處理高階需求與低階需求之間的關係時，頗重要的主張。他所說的低階、高階，乃相對而言，如生理需求較安全需求低階且強烈，但安全需求卻又較愛的需求低階且強烈，由此逐步往高階需求發展。但因為越高階的需求，在通常情況下，是較微弱的，所以也是較「深層」而不易掘發出來的。反之，越低階的需求，往往也是較為強烈，因此亦是較為「表層」。

無論是低階或高階需求，均蘊含在「基本需求和人類本性的範疇裡」，也就是生理需求、安全需求、愛的需求、被尊重的需求、自我實現需求等等，皆不宜視之為斷裂或對立的關係，它們具有連續性。從金字塔形狀來看，它們存在高、低之別；然若從淺、深以觀，愈高階則愈深層、微弱。不過，可以確定的是它們之間如同光譜一般，是一種漸層、相續且有部分重疊的關係。若用荀子的語彙，這些需求都是「欲」，而對倫理性價值的欲求，便屬於高階／深層的需求；顯而易見，生理性欲求當是低階／表層的需求。它們的「先天形式」都一樣。另所謂「這些深層／高階欲求，實蘊蓄在表層／低階欲望裡」，則和馬斯洛指出的「欲望具有優勢層級結構 (hierarchy of prepotency)」⁷⁵ 意涵相通。簡言之，在常態下，當低階需求未滿足時，高階需求便會隱而未顯，或被擱置；然當低階需求被相對地穩定滿足時，高階需求則較易湧現，成為下一個追求的目標。

上述正好和荀子的「禮『養』論」有異曲同工之妙。荀子待情欲，不是片面地壓制或隔離，而是「進則近盡，退則節求」，既養又別，使低階需求獲得基本滿足後，又不止歇於此，持續藉由禮之養與別，教化人格朝向更高層次發展。⁷⁶ 多維多層間，存在顯／隱及連續性的關係。既具連續性，則會表現出當深層／高階欲求被覺察進而召喚出時，深層／高階欲求可以轉變或調節表層／低階欲望，且其中含有人類自主性⁷⁷——此自主性乃和生命的核心驅動力及其前進方向一致。在〈勸學

⁷⁴ 亞伯拉罕·馬斯洛著，梁永安譯，《動機與人格：馬斯洛的心理學講堂》（臺北：商周出版，2020），頁 106。

⁷⁵ 同前引，頁 23。

⁷⁶ 綜觀荀子「禮」論，確實是要能夠安頓人類從生理性到倫理性的三個層次之欲求，而不只是處理任何單一需求而已。

⁷⁷ 馬斯洛亦云：「生活在高階需求層次有時可以相對不受低階需求滿足的影響，……高階發展必須要以低階需求為基礎，但最終當高階需求確立以後，也許可以相對獨立於低階需求的滿足。」亞伯拉罕·馬斯洛，《動機與人格》，頁 113-114。類似觀念，散見《荀子》多處，如〈修身篇〉

篇〉壓軸的末段，荀子即明言：

君子知夫不全不粹之不足以為美也，故誦數以貫之，思索以通之，為其人以處之，除其害者以持養之。使目非是無欲見也，使耳非是無欲聞也，⁷⁸ 使口非是無欲言也，使心非是無欲慮也。及至其致好之也，目好之五色，耳好之五聲，口好之五味，心利之有天下。是故權利不能傾也，羣眾不能移也，天下不能蕩也。生乎由是，死乎由是，夫是之謂德操。德操然後能定，能定然後能應。能定能應，夫是之謂成人。天見其明，地見其光，君子貴其全也。⁷⁹

首句點明「全」、「粹」乃君子為美的必要條件，末句則言「君子貴其『全』」，「全」、「粹」除了是荀子重視的倫理價值，更是人格之美的主要內涵，已通於聖人情狀。⁸⁰ 此外，該段從「生理性」之欲，直接連繫上「倫理性」之欲，和孟子所謂：「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」⁸¹ 相仿，⁸² 此間不是簡單地由外在的禮義來改變生理性之欲，而是一種極大的人性渴望——知夫不全不粹之不足以為美——那是人類對於「美」的極致追求和體驗，且如是追求奠基於深切的知曉，該知曉引發深沉的內在動機，其所成就的「美」於內在人格體現而出。荀子認為這種美，是人類真實「成人」之美。若能成全人類這般欲求，使人能定能應，荀子說這已是「成人」——人之所以成為人，以及人成就其自身因而成為人。這種根基於全、粹之「美」，貫穿了最表層／低階的生理性之欲，及最深層／高階的倫理性之欲；荀子以「美」作為串連各層成人之欲的絲線。易言之，人類對「美」的嚮往，可體現於生理性之欲、對社會性價值的追求，及倫理性之欲中，而意識的焦點越往後轉移，彰顯出來的「全」、「粹」亦越完整清透。

言：「志意修則驕富貴，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；事亂君而通，不如事窮君而順焉。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。」李滌生，《荀子集釋》，頁 28。而此殆為儒者通義。

⁷⁸ 「使耳非是無欲聞也」一句，據王先謙本增補之。參王先謙，《荀子集解》上冊，卷 1，頁 22。

⁷⁹ 李滌生，《荀子集釋》，頁 19。

⁸⁰ 同前引，〈正論篇〉，頁 389。

⁸¹ 朱熹，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1999），《孟子集注》，卷 11，〈告子章句上〉，頁 462。

⁸² 這點乃李滌生所示。參李滌生，《荀子集釋》，頁 20，註 7。

根據前敘，我們先概括幾點：第一，荀子固是「以欲論性」，而此若依照荀子的「順是」邏輯，最後當可被稱作「性惡」；不過，荀子從無認定「欲望＝惡」，職是，在倫理價值上實屬中性的「欲」，有沒有可能談出「欲通於道」？對筆者而言，不僅完全有可能，而且這是荀子倫理學非常要緊的內在動力、理論根基，值得多加關注。第二，「欲」分「先天形式」和「後天質料（內容）」。「先天形式」貫串生理性之欲、對社會性價值之追求和倫理性之欲，此乃聖、凡之同，所謂成人成聖的內在動力因，當從此著眼。至於具體實踐或教化面，如何成人成聖，則得結合「欲」的「後天質料（內容）」，亦即荀學中的積靡之說。此意即為，欲求的實際內容，可以經由後天積靡來塑造和引導，這也正是荀學師法禮義的重要功能。並且，當我們釐定師法禮義乃屬於「後天質料（內容）」，是成人成聖的輔助條件，而非內在動力因時，則可撕除荀學為權威主義的標籤，確立人的自主性，並為自身人格負起責任。第三，在不同層次的欲求間之轉化或昇華，尚須深入到自我認同與自我價值之面向，方可把握欲求背後的機制。而所謂的「成人」，於此脈絡，也就是成就與體現自身更為完整、深刻的價值。

從以上三點來看，荀子的「化性成人」主張，實環環相扣，且確可有效落實。然而，對「自我價值」和荀子的「成聖」之道，以及（首位）聖人為什麼、憑藉什麼創制禮義，這三者的關連，尚須更緊密的闡明。

四、自我價值的昇華與擴展：成群之道即成己之道

前文嘗敘及在《荀子》中（首位）聖王創制禮義的關鍵句：「先王惡其亂也，故制禮義以分之」，這在多篇均可見。而〈禮論篇〉所述，直接涉及禮之起源，所以我們先由此論起。〈禮論篇〉開宗明義：

禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮於物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮之所起也。⁸³

⁸³ 同前引，頁417。

在《荀子》裡涵蓋面最廣的價值，及最重要、有效的體制——禮，從這段來看，乃產生於人類「群體」之中，是為解決「群體」內部的問題，才被創制出來。若云「盡倫盡制」是聖王典範的實際內容及其終極境地，⁸⁴ 那麼禮便是由聖王所衍生出來，足供後人效法的軌制。換言之，「禮」是聖王人格的擴大化、體制化及歷史化，讓聖王的內涵可不因人亡而亡，得以超越時空的限制。聖王既是具體可行之禮的起源，也是禮與人結合後的最佳成果，同時亦為禮之效用的主要例證。依憑該段可推知成人成聖之道，及個體和群體間的連結與協調，其紐帶即是禮。職是，我們得再下一論斷：於《荀子》中，沒有與人類群體無關，或不起源於群體之中的禮；同理，也沒有與群體無關，或獨立於人類群體之外，而可成就的聖人。荀學式的聖人，唯有在群體中，才有可能產生；不會有隱士型的聖人或成聖之道。禮最重要的意義，必須於人類群體裡，方能顯露；其最完整的作用，亦得在人類群體中，才可展現。

再結合聖王典範「盡倫盡制」一詞的完整出處：

凡以知，人之性也；可以知，物之理也。以可以知人之性，求可以知物之理，而無所疑止之，則沒世窮年不能徧也。其所以貫理焉雖億萬，已不足以浹萬物之變，與愚者若一。學、老身長子，而與愚者若一，猶不知錯，夫是之謂妄人。故學也者，固學止之也。惡乎止之？曰：止諸至足？曷謂至足？曰：聖王。聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也；兩盡者，足以為天下極矣。故學者以聖王為師，案以聖王之制為法，法其法以求其統類，以務象效其人。嚮是而務，士也；類是而幾，君子也；知之，聖人也。⁸⁵

該段首句先明揭「知」是人類本能，其後旨在說明如何充分發揮「知」這本能，以及經由「學」而可讓知的內容足以「浹萬物之變」。此間隱含了「知」之本能與所學內容相融通，知、學相通後還要和事物變化相通。因此，這一段所說的「學」，一方面是要激發出「知」的本能，使性能暢通；二方面是所學內容間的融通；三方面則是一段不斷與變化、情境相貫通的過程。「聖王」，正是實現上述三個層面之

⁸⁴ 同前引，〈解蔽篇〉，頁 498。

⁸⁵ 同前引。

「通」的典範。⁸⁶

如是典範，體現出「盡倫盡制」的狀態。前文曾分析過〈解蔽篇〉：「眾異不得相蔽以亂其倫也」，該「倫」字固具「倫類義」，然更深入的意涵則在提醒學者莫被積習所成的自我認同所遮蔽。由此釋之，即指自我認同是人類於社會運作中，難免且有時需要存在的心理機制，但仍須警醒的是：凡有所認同則有所蔽。是故，各種倫類背後的認同感，雖皆有其階段性、局部性的功能，不過，亦僅於階段性、局部性的功能，而不能過度放大或混淆，且需要同步觀照到相反方的價值。當變化發生時，認同需要調整。若此才能通統類，實現「浹萬物之變」。

在「盡制」方面，〈王制篇〉述及「聖王之制」，且和「羣道」並陳。其云：

羣道當，則萬物皆得其宜，六畜皆得其長，羣生皆得其命。故養長時，則六畜育；殺生時，則草木殖；政令時，則百姓一，賢良服。

聖王之制也：草木榮華滋碩之時，則斧斤不入山林，不夭其生，不絕其長也。黿鼉魚鱉鱉鱉孕別之時，罔罟毒藥不入澤，不夭其生，不絕其長也。春耕、夏耘、秋收、冬藏，四者不失時，故五穀不絕，而百姓有餘食也。汙池淵沼川澤，謹其時禁，故魚鱉優多，而百姓有餘用也。斬伐養長不失其時，故山林不童，而百姓有餘材也。⁸⁷

如果說聖王「盡制」是充分落實「聖王之制」，那麼這段材料可謂是對「盡制」最直接的解釋，也是荀子論「羣道」極具代表性的文獻之一，乃儒家常見的「具體性思維」(concrete thinking)⁸⁸之論述。文中除了主張人類具備輔助同類及他類實現潛能的智慧之外，亦透露出荀子在看待萬物時，多將之放在變化的時間、節序中，且如是之時間觀，和萬物的生命功能、生長作用密不可分。這般結合時間變化、節序功能的物論，固然是種具體化的物論，也就是在具體性思維中所表現出來的萬物觀，但如是之具體化卻不著重實體化，反而是強調其「功能」：存有者實現自身之功能，及萬物相互作用之功能；並且包含時間、萬物對於人類及其政治有意義的

⁸⁶ 同參陳昭瑛，《儒家美學與經典詮釋》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005），頁91-115。

⁸⁷ 李滌生，《荀子集釋》，頁180-181。

⁸⁸ 所謂「具體性思維」，乃指：「從具體情境出發進行思考活動，而不是訴諸純理論或抽象的推論。」黃俊傑，〈中國古代儒家歷史思維的方法及其運用〉，收入楊儒賓、黃俊傑編，《中國古代思維方式探索》（臺北：正中書局，1996），頁1。相關研究又參林啓屏，《儒家思想中的具體性思維》（臺北：臺灣學生書局，2004）。

「訊息」。這種物論對儒者來說，更顯其「具體性」。

這類重在具體化功能而非實體化物質的物論，措意於萬物間的「關係」。上引〈王制篇〉一段的前面，荀子嘗云：

水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知，亦且有義，故最為天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬為用，何也？曰：人能羣，彼不能羣也。人何以能羣？曰：分。分何以能行？曰：義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則彊，彊則勝物；故宮室可得而居也。故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。⁸⁹

該著名言談傳達出荀子的生命觀和部分世界觀，他為世界的存有者建立了一套等級結構，從最低階的有氣之水火，到有氣、有生的草木，乃至有氣、有生和有知的禽獸，最後才是具備了氣、生、知且又多出義的人類。於此幅景象中，顯示出「存有者的類之金字塔型結構」，而人類高居金字塔頂端，是故「最為天下貴」。在此結構裡，與其說荀子倡導人類需脫離素樸的自然性，毋寧言荀子乃在傳遞「類的自覺」。⁹⁰

如是之「類的自覺」，荀子的焦點當是人有「義」，且如論者所云：「荀子言『義』、『辨』又必言至『群』、『分』，在荀子，離開『群』、『分』而孤立地言『義』、『辨』似乎是不可理解的，蓋荀子必在『群』、『分』的脈絡(context)中言人之『有義』；在『人道』的脈絡中言人之『有辨』。明乎此，則在荀子，『辨』是以人在社會群體生活中的『分』、『義』來表示的。今若有學者認為『分』、『義』是一種價值，即以『分』、『義』等價值來作為『辨』的實質的表示，即此價值本身也構成了人的特質。」⁹¹ 東方朔這段話，需和〈非相篇〉相參：

⁸⁹ 李滌生，《荀子集釋》，頁 180。

⁹⁰ 「類的自覺」乃借自陳昭瑛教授的提法，但陳教授所謂「類的自覺」，是「探討人如何在自然宗教裡四處瀰漫著精靈的世界中自處，又如何至神權威籠罩之下與之抗衡。人從原始宗教跨出，而最終進入民眾宗教與自由宗教，也是通過學習。」陳昭瑛，《荀子的美學》，頁 11。簡言之，陳教授是處理荀學的宗教性 (religiousness)，而本文重點在導出重層多維的生命觀，旨趣有別。

⁹¹ 東方朔，《合理性之尋求》，頁 36。

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。今夫狴狴形相亦二足而無毛也，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。⁹²

荀子無論是藉「義」以明人之所以為人，抑或從「辨」來界定人異於其它禽獸，皆是根據某種相對關係來談。此間，我們得要有兩層的辨析。首先，是「義」與「辨」等所組構而成的概念家族，這是前引東方朔已指出的。荀子在講「羣」、「分」，都是在人類社會裡方顯其意義；同時，荀子論義、辨、群與分，基本上也是為了解決人類社會中的問題。於此層次，荀子論人，是橫向水平式的講法，是平等位階的普遍人類如何成就自身價值的方式。該面向裡人類群體內部的相對關係，依然是橫向水平式的。⁹³

在此橫向水平式的相對關係中，荀子才發展出階層式的社會關係，如〈王制篇〉另一段所云：「分均則不偏，執齊則不壹，眾齊則不使。有天有地，而上下有差；明王始立，而處國有制。夫兩貴之不能相事，兩賤之不能相使，是天數也。執位齊，而欲惡同，物不能澹則必爭，爭則必亂，亂則窮矣。先王惡其亂也，故制禮義以分之，使有貧富貴賤之等，足以相兼臨者，是養天下之本也。《書》曰：『維齊非齊。』此之謂也。」⁹⁴ 荀子的理想國家藍圖，或說人類社會的階層化，是建立在橫向水平式的人類群體內部相對關係之上；此乃第一個層次的相對關係。

然欲完成「類的自覺」，還有一更根本的相對關係，作為論述背景，此即進入第二個層次。「義」和「辨」確實是荀子人觀及其群論的焦點意識，不過，我們若擬較周延地把握荀子的聖王之制與群道，卻有必要將其思維背景和理論焦點相互轉換，使背景前景化 (foregrounding)，以期深描部分景致及探究箇中理據。申言之，這第二個層次的相對關係，便是由水火、草木、禽獸到人類的一系列存有者之間的

⁹² 李滌生，《荀子集釋》，頁 79。Eric L. Hutton 亦比觀〈非相篇〉、〈王制篇〉這二段。Eric L. Hutton (ed. & trans.), *Xunzi: The Complete Text* (Princeton: Princeton University Press, 2014), pp. 76, 35.

⁹³ 此即如佐藤將之所言：「《荀子》和《呂氏春秋》所用的『人』，並非係指特定個人或屬於個別族群或階級的人，而是由於共有同樣身體功能和異於其它生物各種特質之整體人類。」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：國立臺灣大學出版中心，2021），頁 154。

⁹⁴ 李滌生，《荀子集釋》，頁 165-166。

關係——而這是較第一個層次更為基礎、廣泛的相對關係；它構成了第一個層次的相對關係之背景。因此荀子所尋求的理想國家，更不可能捨此基盤而實現。⁹⁵ 第二個層次的相對關係，就荀子的表達，乃呈現縱向垂直的狀態，如是縱向垂直式的關係，不只意味著人處於「存有者的類之金字塔型結構」之頂端，而最為天下貴。因為單單這樣的理解，一方面會將水火、草木和禽獸，推之於人類之外（這固然是對該段文字常見的理解）；另一方面，很容易付出一個代價，即：水火、草木與禽獸的類之質性，如氣、生、知等，也會被排除在人類之外。而後者，顯然不是荀子的用意，畢竟他明白宣稱：「人有氣、有生、有知」。換言之，當我們不只著眼於現象，而是若荀子般進入到物類之質性時，表層現象的相互外在性，將不再是第二個層次之相對關係的要義。從物類之質性以觀，於「存有者的類之金字塔型結構」中的各存有者，反而會在人類的這一群類中，完全被內在化。更精確地說，「存有者的類之金字塔型結構」，表現出來的類之相對關係，較為深刻的意涵是：越能夠涵融表象上相互外在的物類之質性，越能夠朝向更高階發展——一種成為己類、實現己類的發展，同時也越可協助同類及他類發展，輔其實現類性。⁹⁶ 而這種相對關係，不僅具有縱向垂直式的狀態，亦存有相互內在化的關係。

一般來說，關係中的各方也同具相互外在性，然若該關係存有者間除了表象的相互外在性，尚存在一種較為深刻的內在化關係，那麼其關係究竟該如何理解？事實上，相互外在性乃是先將存有者實體化、固著化後，方會產生。但荀子主張的聖王之制，誠如前論，並不從實體化、固著化的視角來討論萬物，而是從功能、訊息的角度注意到彼此間共相交織而成的關係網絡。質言之，荀子乃由「功能場」、「訊息網」的經驗和感知模式來思索與陳述存有者間的關係。既然存有者間的關係，以及存有者共組織成的綿密網絡，是一「功能場—訊息網」，那麼，彼此有相互內在化的關係，不僅沒有絲毫窒礙，反而是稱理之談。畢竟功能互攝、訊息交錯，乃功能場及訊息網的實態。〈王制篇〉該段，充分彰顯出存有者間相互作用，彼此交織訊息的景象，萬物共構成一完整的功能場域及細密的訊息網路。

而所謂「盡制」或「羣道當」——萬物皆得其宜，六畜皆得其長，群生皆得其

⁹⁵ 也就是說，荀子理想的國家、社會藍圖，看起來具有將人類區分階層的情形，但將人類階層化的背景是人類原本是「橫向水平式的相對關係」，並不存在階層化的關係。而人類原本「橫向水平式的相對關係」，又建立在一個更根本的大背景之上，就是人類與其它萬物的關係是縱向垂直的「存有者的類之金字塔型結構」。

⁹⁶ 如〈不苟篇〉論「誠」、〈君道篇〉談「至道大形」諸段。參李滌生，《荀子集釋》，頁 47、276。

命——便無法外於他類之質性，如氣、生、知；不僅要涵融納受之，更要在人類內部妥善照養其欲其能，如此方可逐步、漸層地實現「成人之欲」，進而成就最深層／高階的渴望和潛能。並且，這種最深層／高階的渴望和潛能，會將輔育同類及他類實現潛能，讓整體「功能場—訊息網」如實運作，視作己類之欲——即在協助關係中的各方實現類性、功能的同時，也是在成全己類的類性與功能。由此，從物類之質性、功能和訊息的視角理解第二個層次之相對關係，一來才能闡釋「類的自覺」之諦義，乃覺知到內在存有結構的不同層次（氣、生、知、義），並充分涵融、實現與昇華。二來又可深入說明「存有者的類之金字塔型結構」，其實相為「相互內在化」，相互外在性僅其表象。第三，亦可消解「相互內在化」與「相互外在性」的表面矛盾。第四，則指出荀子重層多維的成人之欲之實現，是一條整合存有各部分和逐層養給的成人之道，而不是為了追求更高價值，卻斥抑其它欲求的舊倫理路徑。⁹⁷ 最後，同步顯示出荀子所勾畫的成聖之道，不只是指己之完整，尚有人類之完整，和其它萬物的完整，意即成就他類、群體的同時，便是在成己，而若要成己，亦必得成人、成物。總括來說，成己之道即成群之道，外王即內聖，內聖須外王，身國呈現共治共理。

這等身國共治之道，起於人類群體，至終也離不開人類社會，此外，還會牽連到人類與天地的關係——即可否「全其天功」。〈天論篇〉曰：

天職既立，天功既成，形具而神生，好惡喜怒哀樂臧焉，夫是之謂天情。耳目鼻口形能各有接而不相能也，夫是之謂天官。心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。財非其類以養其類，夫是之謂天養。順其類者謂之福，逆其類者謂之禍，夫是之謂天政。暗其天君，亂其天官，棄其天養，逆其天政，背其天情，以喪天功，夫是之謂大凶。聖人清其天君，正其天官，備其天養，順其天政，養其天情，以全其天功。如是，則知其所為，知其所不為矣；則天地官而萬物役矣。其行曲治，其養曲適，其生不傷，夫是之謂知天。⁹⁸

荀子對於人類諸多稟賦，均冠上「天」一詞，而且，他說得很清楚：聖人是要「清

⁹⁷ 關於舊、新倫理的分判，請參 Erich Neumann, *Depth Psychology and a New Ethic*, trans. Eugene Rolfe (Boston: Shambhala, 1990).

⁹⁸ 李滌生，《荀子集釋》，頁 366。

其天君，正其天官，備其天養，順其天政，養其天情」，如此才可「全其天功」。顯然荀子主張要成全天所賦予人類的能力，而非片面地割裂天、人之關連。〈天論篇〉是透過天／人相對照，突顯人類的責任，再從集體人類的覺醒與承擔之中，標舉出「君子」人格，使人類不僅脫離迷信蒙昧的狀態，更期許人類可以「成人」（即成為「君子」），而這「成人」，並非斷離天、人，乃是實現天賦。

類似的態度，其它篇章也有。例如〈不苟篇〉的「誠論」，固然旨在「致誠養心」，但其「誠」義，卻是從天地四時中獲得啟示，故云誠德為「『天』德」。⁹⁹若說〈不苟篇〉之「誠論」，對待「天君」的作法，像是灌溉施肥，那麼〈解蔽篇〉的「虛壹而靜」工夫，就像是除草除蟲，持續「解蔽」。藉由積極、消極兩種工夫，讓天君發揮本能，實現最大的功能——「大清明」——「明參日月，大滿八極」。¹⁰⁰無論是「致誠養心」或「虛壹而靜」，終是欲安頓好人類在天地間的職分，及安排好人與天地的關係，同時希冀能輔助萬物實現材能。而盡材盡能，當需讓彼此的訊息交流暢通無礙。¹⁰¹據此，所謂的「盡倫盡制」之身國共治之道，不只是關心人類群體裡「功能場—訊息網」之協調運轉，還需要照顧好人類始終與之相連結的天地這一更廣闊的「功能場—訊息網」，不然便會陷入〈天論篇〉告誡的「大凶」。

前面經由背景前景化，轉移論述重心，確立了第二個層次的相對關係，其根柢是存有者間可相互內在化的「功能場—訊息網」，藉此我們得再推定：每一層次的功能，均需要亦值得充分實現；每一道訊息，也都需要且值得被充分接收。若反此，則「聖王之制」必難存。如此將意謂：倘若有某一部分的功能失靈，或某一道訊息被忽略、壓制，則會影響到整體「功能場—訊息網」的運作，最終出現偏差或混亂等情況。而這樣的結果，即為「偏險悖亂」也。是以，對荀子來說，「偏險悖亂」確然是「惡」的結果，但究其底層理路和發展原委，則是肇端於功能無作用、訊息不流通。這在人類身上，即表示：「人有氣、有生、有知，亦且有義」，是一層一層適當且充分地被滿足、實現，進而自覺，然後再進入下一階段的滿足、實現和自覺的「螺旋式向上發展」之過程，故而每一層的功能和訊息，若出現障礙，人便無法「成人」。準此，〈性惡篇〉中備受關注的言論：「今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生

⁹⁹ 詳參佐藤將之，《後周魯時代的天下秩序》，頁 98-103，尤見頁 102。

¹⁰⁰ 參李滌生，《荀子集釋》，頁 484。

¹⁰¹ 欲達「順其類者謂之福」，必得讓各倫類的內在訊息，充分表達且被接收，才可能知其類並順其類。過程中亦會讓人類及萬物盡材盡能。

而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。」¹⁰² 即可詮釋為：當人僅感知和定義自己只有氣、生、知的向度，¹⁰³ 或由氣至知有任一維度的發展受阻時，人便很容易停留在某些層次，不斷尋求該層次或其下層次的橫向拓展、積聚（即荀子所謂「順是」），而難以往上一層邁進。

結合「螺旋式向上之昇華過程」，和「成己之道即成群之道」二項要義，可了解荀子的身國共治之道，得不斷整合、昇華和擴展自我定義與自我認同，且於實踐中，自我價值感會隨之昇華與擴展。換言之，人類若欲「成人」進而「成聖」，「自我」定義及其感知，便不能僅停留於氣、生、知的程度，還得昇華至與「辨」、「羣」、「分」聯袂共生的「義」之稟賦——「義」既是人類的「潛能」，有待被實現，亦為人格發展的「方向」，同時還是某種實然的「性質」。這種作為潛能、方向與性質之「義」，又和「羣」相嵌，故發展出「羣道」也是人類的稟賦、潛能、責任、價值與前進方向。人類的充分實現與圓滿，其自我認同和自我定義，便不只是「自我」，尚須包含他者。成人成聖，不只是實現個體性之自我而已，自我認同、定義的內涵，需要不斷擴展，將自身以外的他人、人類以外的萬物，逐層納入「自我」的範圍內。「自我」的定義擴大，會激發出利己利他的「好利疾惡」之情，如是「好利疾惡」之情，必然會由內在萌生創制禮義、落實群道的要求。而這樣的外王要求，也是為了圓滿自身，利己利他雙全，才是實現了「義」與「羣」之潛能、性質和方向。

如此一來，自我價值隨之確立、充實並朗現，不再需要透過物質或社會價值的積聚，來感知到自我價值。此亦為從對社會性價值之追求，躍昇至或云激發出倫理性之欲的關鍵：後者的自我價值感、自我實現感、自我滿足感，遠大於前者。自第二節論述至此，殆可明乎荀子的化性成人、積善成聖，乃是藉由積靡教化昇華並擴展自我認同、自我定義，從「形軀我」轉化成「社會我」，再由「社會我」淬煉出「倫理我」；這層層轉化，也是激發出更深層的成人之欲和稟賦，並經由養給愈益深刻的成人之欲，來充實並感知到至德至誠的自我狀態，最後臻達「濟而材盡，長遷而不反其初，則化矣」。¹⁰⁴

¹⁰² 李滌生，《荀子集釋》，頁 538。

¹⁰³ 荀子論性實涉及自我感知和自我定義的面向。請參第三節的分析。

¹⁰⁴ 李滌生，《荀子集釋》，〈不苟篇〉，頁 47。

五、結論：一條不預設盡頭的經驗反饋之路

荀子點出：「學至乎禮而止矣」，亦云學也者止諸聖王，該「止」指出人生的目標與成就，在成人成聖——此即本文第一節所云：荀子的基源問題，不能僅以國家社會的治、亂解之，如何讓人「成人成聖」，方是他作為儒者的本懷。既然關心「成人」，所以他又說：「真積力久則入。學至乎沒而後止也。」¹⁰⁵ 成人成聖是條學無止境的道路，得「沒而後止」。但此學無止境，非泛漫地指「知也無涯」，¹⁰⁶ 而是與「積」在理念和實踐上相關連。若缺乏「積」之功，不僅聖不成，人亦不成。若說「成人之欲」是（首位）聖王創制禮義的內在動力，禮義之所以生發的理論基礎，那麼，「積」便是創制禮義的外緣及促發條件。

第三節論及「社群中人」是荀子人觀的前提，該前提規約了「社群」是（首位）聖王產生，以及其得以創制禮義的外在條件。譬喻地說，人人天生內具的「成人之欲」是種子，而「社群」便是土壤；（首位）聖王及其創制禮義的事業，正是在此內外交互作用下形成。進言之，社群裡每一成員的思言行，為社群帶來什麼樣的作用，會持續地反饋給社群內部的成員，根據這些經驗回饋，得以讓人知其或治或亂，而正理平治和偏險悖亂，正是荀子對善、惡的定義。易言之，荀子對善、惡的分判，與經驗上的治、亂密不可分。由於對經驗的觀察，和天生的成人之欲，促使（首位）聖王創制禮義，以尋求並締造「善」。不過，經驗的反饋，是條不斷「積累」的道路，故荀學式的成人成聖之道，難以預期種子破土而出的時刻。「成人之欲結合經驗積靡」何時會發生化學變化，無法預知。但依憑「成人之欲結合經驗積靡」，仍然保證了有開花結果的可能——而此即為荀學不為無根之學的理論與實踐之根基。

¹⁰⁵ 同前引，〈勸學篇〉，頁 10。

¹⁰⁶ 語出《莊子·養生主》。參郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》上冊（臺北：萬卷樓圖書，1993），卷 2 上，頁 115。

引用書目

一、傳統文獻

- 王先謙 Wang Xianqian 撰，沈嘯寰 Shen Xiaohuan、王星賢 Wang Xingxian 點校，
《荀子集解》*Xunzi jijie*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2013。
- 朱 熹 Zhu Xi，《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*，臺北 Taipei：大安出版社
Da'an chubanshe，1999。
- 李滌生 Li Disheng，《荀子集釋》*Xunzi jishi*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan
xuesheng shuju，2014。
- 梁啓雄 Liang Qixiong，《荀子簡釋》*Xunzi jianshi*，臺北 Taipei：木鐸出版社 Muduo
chubanshe，1988。
- 郭慶藩 Guo Qingfan 編，王孝魚 Wang Xiaoyu 整理，《莊子集釋》*Zhuangzi jishi* 上
冊，臺北 Taipei：萬卷樓圖書 Wanjuanlou tushu，1993。

二、近人論著

- 卡爾·榮格 C. G. Jung 著，溫澤元 Wen Ze-yuan、林宏濤 Lin Hong-tao 譯，《榮格論
現代人的心靈問題》*Rongge lun xiandai ren de xinling wenti*，臺北 Taipei：商周出
版 Shangzhou chuban，2023。
- 牟宗三 Mou Zongsan，《名家與荀子》*Mingjia yu Xunzi*，《牟宗三先生全集》*Mou
Zongsan xiansheng quanji* 第 2 冊，臺北 Taipei：聯經出版 Lianjing chuban，
2003。
- 佐藤將之 Sato Masayuki，《荀學與荀子思想研究：評析·前景·構想》*Xunxue yu
Xunzi sixiang yanjiu: pingxi, qianjing, gouxiang*，臺北 Taipei：萬卷樓圖書
Wanjuanlou tushu，2017。
- _____，《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》*Can yu tiandi zhi zhi:
Xunzi lizhi zhengzhi sixiang de qi yuan yu gouzao*，臺北 Taipei：國立臺灣大學出版
中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin，2020。doi: 10.6327/NTUPRS-
9789863501824
- _____，《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》*Hou Zhou Lu shidai de tianxia zhixu: Xunzi he Lüshi chunqiu zhengzhi zhexue
zhi bijiao yanjiu*，臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue
chuban zhongxin，2021。doi: 10.978.986350/5136

- 何淑靜 Ho Shu-ching, 《荀子再探》*Xunzi zaitan*, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 2014。
- 亞伯拉罕·馬斯洛 Abraham H. Maslow 著, 梁永安 Liang Yong-an 譯, 《動機與人格: 馬斯洛的心理學講堂》*Dongji yu renga: Masiluo de xinlixue jiangtang*, 臺北 Taipei: 商周出版 Shangzhou chuban, 2020。
- 東方朔 Dongfang Shuo, 《合理性之尋求: 荀子思想研究論集》*Helixing zhi xunqiu: Xunzi sixiang yanjiu lunji*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin, 2013。
- 林志鵬 Lin Zhi-peng, 《宋鉅學派遺著考論》*Song Jian xuepai yizhu kaolun*, 臺北 Taipei: 萬卷樓圖書 Wanjuanlou tushu, 2009。
- 林啓屏 Lin Chi-ping, 《儒家思想中的具體性思維》*Rujia sixiang zhong de jutixing siwei*, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 2004。
- 威廉·詹姆士 William James 著, 方雙虎 Fang Shuanghu 等譯, 《心理學原理》*Xinlixue yuanli* 第 1、3 卷, 北京 Beijing: 北京師範大學出版社 Beijing shifan daxue chubanshe, 2022。
- 倪梁康 Ni Liangkang, 《意識現象學教程: 關於意識結構與意識發生的精神科學研究》*Yishi xianxiangxue jiaocheng: guanyu yishi jiegou yu yishi fasheng de jingshen kexue yanjiu*, 北京 Beijing: 商務印書館 Shangwu yinshuguan, 2023。
- 唐君毅 Tang Junyi, 《中國哲學原論·原道篇卷一: 中國哲學中之「道」之建立及其發展》*Zhongguo zhexue yuanlun, Yuandao pian juan yi: Zhongguo zhexue zhong zhi "dao" zhi jianli ji qi fazhan*, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 2004。
- _____, 《中國哲學原論·原性篇: 中國哲學中人性思想之發展》*Zhongguo zhexue yuanlun, Yuanxing pian: Zhongguo zhexue zhong renxing sixiang zhi fazhan*, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 2006。
- 徐復觀 Xu Fuguan, 《中國人性論史·先秦篇》*Zhongguo renxinglun shi, xian Qin pian*, 臺北 Taipei: 臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan, 2003。
- 高柏園 Kao Po-yuan, 〈論勞思光先生之基源問題研究法〉“Lun Lao Siguang xiansheng zhi jiyuan wenti yanjiufa”, 《鵝湖學誌》*Ehu xuezhì*, 12, 新北 New Taipei: 1994, 頁 57-78。doi: 10.29653/LS.199406.0003
- 莫瑞·史丹 Murray Stein 著, 王浩威 Wang Hao-wei 譯, 《男人·英雄·智者: 男性自性追尋的五個階段》*Nanren, yingxiong, zhizhe: nanxing zixing zhuixun de wu ge jieduan*, 臺北 Taipei: 心靈工坊文化 Xinling gongfang wenhua, 2021。

- 許從聖 Hsu Tsung-sheng, 〈治氣·節欲·養情——荀子的「禮身」修養論重探〉“Zhiqi, jieyu, yangqing: Xunzi de ‘lishen’ xiuyanglun chongtan”, 《漢學研究》 *Hanxue yanjiu*, 36.1, 臺北 Taipei: 2018, 頁 27-66。
- 陳昭瑛 Chen Chao-ying, 《儒家美學與經典詮釋》 *Rujia meixue yu jingdian quanshi*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin, 2005。
- _____, 《荀子的美學》 *Xunzi de meixue*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin, 2016。doi: 10.6327/NTUPRS-9789863501886
- 勞思光 Lao Sze-kwang, 《新編中國哲學史》 *Xinbian Zhongguo zhexue shi* 第 1 冊, 臺北 Taipei: 三民書局 Sanmin shuju, 2004。
- 馮耀明 Fung Yiu-ming, 〈荀子人性論新詮：附〈榮辱〉篇 23 字衍之糾謬〉“Xunzi renxinglun xinquan: fu ‘Rongru’ pian 23 zi yan zhi jiumiu”, 《國立政治大學哲學學報》 *Guoli zhengzhi daxue zhexue xuebao*, 14, 臺北 Taipei: 2005, 頁 169-230。doi: 10.30393/TNCUP.200507_(14).0005
- 黃百銳 David B. Wong 著, 王尚 Wang Shang、向富緯 Shung Fu-wei 譯, 《中國古典思想中的譬喻與類比：個人、國家與社會的治理》 *Zhongguo gudian sixiang zhong de piyu yu leibi: geren, guojia yu shehui de zhili*, 臺北 Taipei: 國立政治大學政大出版社 Guoli zhengzhi daxue zhengda chubanshe, 2022。
- 黃俊傑 Huang Chun-chieh, 〈中國古代儒家歷史思維的方法及其運用〉“Zhongguo gudai Rujia lishi siwei de fangfa ji qi yunyong”, 收入楊儒賓 Yang Rur-bin、黃俊傑 Huang Chun-chieh 編, 《中國古代思維方式探索》 *Zhongguo gudai siwei fangshi tansuo*, 臺北 Taipei: 正中書局 Zhengzhong shuju, 1996, 頁 1-34。
- Hutton, Eric L. (ed. & trans.). *Xunzi: The Complete Text*. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- Neumann, Erich. *Depth Psychology and a New Ethic*, trans. Eugene Rolfe. Boston: Shambhala, 1990.

Becoming Human: The Rationale and Goal of Xunzi's Theory of Governing Both Body and Country

Lin Shih-hsien

Department of Chinese Literature
Feng Chia University
linss1207@gmail.com

ABSTRACT

Xunzi's 荀子 ideal personality is a sage king who "completely realizes all ethics and rules;" that is, a model of both the inner sage and outer king. However, a profound criticism of Xunzi's learning has always been that his sage kings did not have the inner foundation to create rituals and righteousness. Therefore, Xunzi's thought is considered to be a "foundationless" type of learning.

In this article, I redefine the fundamental issue in Xunzi's thought as involving the realization of human potential, not just the construction of objective order. Focusing on the core concern of "realizing human potential," I next analyze three different levels of "human desire:" physiological desire, the desire for social values, and the desire for ethical values. Then, I delve into the natural mechanism of "transforming the nature and becoming human" to demonstrate the inner foundation of the way of co-governing the body and the state. Finally, from the perspective of the realization of "self-worth," I clarify the basis for Xunzi's combination of self-cultivation and governance, and explain why the (first) sage was able to create rituals and righteousness.

The conclusion of this article is that "the desire to realize oneself and experiential feedback" ensures that Xunzi's learning indeed has a foundation. The (first) sage possessed sufficient theoretical and practical foundations to create rituals and righteousness, and become a sage king who could "completely realize all ethics and rules."

Key words: Xunzi 荀子, mind-body theory, desire, ego, inner sageliness and outer kingliness

(收稿日期：2024. 2. 6；修正稿日期：2024. 6. 24；通過刊登日期：2024. 8. 21)