

出國報告（出國類別：參加國際會議）

第九屆「當代新儒學國際研討會」 --  
當代新儒學與西方哲學

服務機關：國立政治大學哲學系

姓名職稱：何淑靜/副教授

派赴國家：香港

出國期間：民101年12月5日至7日

報告日期：民102年1月5日

## 摘要

此次赴港係為出席「第九屆當代新儒學國際學術會議」。此會議每兩年輪流在各地舉辦一次，是新儒學研究的重要會議，深受國際學術界重視。已故一代儒宗牟宗三教授曾為首兩屆作主題演講。過去，會議主要於台北舉行。香港中文大學與當代新儒學的淵源深厚，此次承辦可謂意義重大。這次以「當代新儒家與西方哲學」為主題，從12月5日至7日。我於12月4日抵達香港，因12月8日早上有課，故於12月7日下午即返國。三天共有三個主題演講。12月7日上午我主持一場討論；12月6日下午則報告「由『成聖』看荀子的『為學步驟』」，在會中引起熱烈討論。這會議開發了若干值得進一步探討的議題，而臺灣與香港研究生的優異表現則讓人對儒學未來的發展有所期待。

## 目次

1. 封面	
2. 摘要	1
3. 本文	
目的	1~2
過程	2
心得與建議	2~3
4. 附錄	
附錄一：議程	4~9
附錄二：與會學者名單	10
附錄三：研討會論文	11~22

## 本文

### （一）目的

此次的香港之行，係為了出席由香港中文大學哲學系、國立中央大學中文系、哲學研究所、國立臺灣師範大學國際與僑教學院、財團法人東方人文學術研究基金會等單位共同主辦之「第九屆當代新儒學國際學術研討會：當代新儒家與西方哲學」。「當代新儒學國際學術研討會」每兩年輪流在各地舉辦一次，邀請各地學者參與，已成為關於新儒學研究的重要研討會，深受國內外學術界之重視。

「當代新儒學國際學術會議」始辦於1990年，先後舉辦了八屆：第二屆(1992)、第三屆(1994)、第四屆(1996)、第五屆(1998)、第六屆(2001)、第七屆(2005)、第八屆(2009)，橫跨兩世紀，凝聚幾代學人的心血。已故一代儒宗牟宗三教授曾親作首兩屆的主題演講。過去，會議主要於台北舉行，惟第三、五、七屆分別移師香港中文大學、山東大學、武漢大學舉辦。香港中文大學與當代新儒學的淵源深厚，哲學系在十七年後再度承辦會議，冀使薪火相傳、慧命不絕，可謂意義重大。

這次會議以「當代新儒家與西方哲學」為題，探討當代儒學與西方哲學的關係。毋庸置疑，當代新儒家的發展實得益於參照西方哲學。懷特海、康德、黑格爾、海德格、存在主義等都曾在新儒家學者的思想歷程中留下身影。究竟當代新儒家如何吸收、簡擇西方哲學？他們如何借用西方哲學的資源來重建儒學以至中國哲學？他們借用的經驗是否啓示了某種從事比較哲學的方法？今天我們又應如何繼往開來，更進一步？是次會議希望集中思考上述問題。

## （二）過程

研討會共舉行三天，從 12 月 5 日至 7 日。我於 12 月 4 日抵達香港中文大學，由主辦單位安排下榻於校內的昆棟樓。由於 12 月 8 日早上我必須上課，故提前於 12 月 7 日下午離開會場，趕赴機場，搭機返國。

此次研討會的主題為「當代儒家與西方哲學」，除主題演講之外，同時有三個分場進行研討，均在該校李兆基樓進行。因此，我無法參加每一場討論。議程安排採學者與研究生混合的方式。發表論文（演講）的學者與研究生總計臺灣 37 人，大陸 14 人、香港 22 人，其他地區 5 人。

每天的第一場均安排主題演講：第一天由蔡仁厚教授講「當代儒家與西方哲學」，第二天由劉述先教授講「新儒家對西方哲學的回應」，第三天由杜維明教授講「21 世紀的儒學」。蔡教授因健康原因無法親自出席，主辦單位先播放一段錄影，再安排由楊祖漢教授代為宣讀其演講詞。

我於 12 月 7 日上午主持一場討論，報告人有中央大學哲研所所長蕭振邦教授、中央大學英語系曾安國教授、香港理工大學溫帶維博士、及香港中文大學研究生劉妮。我於則於 12 月 6 日下午報告「由『成聖』看荀子的『為學步驟』」，主要是由荀子對「聖人」得了解來討論他的為學步驟最後當止於「知」或「行」，以及當為他主張的為四步驟或我所主張的為五各步驟。因此二議題之前未有學者發現或真正處理過，而於荀學又非常重要，故在會中引起了熱烈的討論，如台灣成功大學中文系葉海煙教授、台灣師範大學國文系劉滄龍教授、香港中文大學中文學院鄧小虎教授（牛津博士）及大陸白彤東教授等等都發言題問參加討論，主要是提出自己這方面的相關問題或疑惑而詢及我的看法，並非批評我的論點。

## （三）心得及建議

我雖然無法參與每一場討論，但據我的粗淺印象，這場研討會開發了若干值得進一步探討的議題，例如儒家與動物權、儒家情感哲學的現代分析、儒家與西方政治哲學。此外，臺灣與香港研究生的優異表現也讓人對儒學未來的發展有樂觀的期待。

本次大會有一特色，為支持環保，減少浪費紙張，不派發論文紙本（主題講者論文除外）；如需紙本者，需自行在會議網站下載文章及列印。這就大會來講，是節省紙張，但有幾點值得考慮：（1）真有減少多少紙張嗎？某意義上，

只是分散由需要或與會者自行列印。(2)不用紙張，就必須帶電腦（或受限於使用新型手機者，但有多少學者用這種手機？並不普遍），這對外地，尤其國外學者（國際會議）而言，是增加行李負擔，尤其冬季天冷，行李以後重的情形下，體力的耗費也是能源的耗費。不見的真環保。(3)再者，若不使用紙張，就得於看電腦螢幕看，十分傷眼力，尤其對平常用眼甚多的學者而言，更不環保而傷體力。建議以後要開國際會議的單位考慮一下這問題。

附錄一：研討會議程

第九屆當代新儒學國際學術會議（李兆基樓 LT1-3） 議程			
12月5日（星期一）			
09:30-10:00	開幕禮	地點：LT3	
	許敬文	香港中文大學副校長	
	李 誠	國立中央大學副校長	
	楊祖漢	財團法人東方人文學術研究基金會・鵝湖月刊社代表	
	潘鳳娟	國立台灣師範大學國際與僑教學院代表	
	王啓義	香港中文大學哲學系系主任	
	合照		
10:00-11:00	主題演講（1）	主持：王啓義	地點：LT3
	蔡仁厚（東海大學） 當代新儒家與西方哲學		
11:00-11:15	茶點		
11:15-13:00	分場會議（1）		
	1A（地點：LT3） 主持：景海峰	1B（地點：LT2） 主持：張燦輝	1C（地點：LT1） 主持：黃慧英
11:15-11:50	高瑞泉（華東師範大學） 從「平等」觀念的演變看現代儒家的新方向	劉笑敢（香港中文大學） Mutual Acceptance between Laozi's <i>Ziran</i> and Confucius' <i>Ren</i>	唐端正（香港中文大學） 唐君毅先生論述中國哲學之方式與取向
11:50-12:25	李瑞全（中央大學） 跨越西方當代政治困局之第十個民主模式——當代新儒家之民主政治模式	葉海煙（成功大學） 牟宗三哲學的道家詮釋	潘朝陽（台灣師範大學國際與僑教學院） 唐君毅的中國文化空間觀（潘鳳娟代讀）
12:25-13:00	白彤東（復旦大學） 先秦哲學的政治起源與中國的早期現代性問題	余姁倩（中央大學） 牟宗三先生對《老子》的理解——以「老子《道德經》講演錄」為範圍	黃穎瑜（香港中文大學） 唐君毅哲學中的「理性」概念——以其文化哲學為中心
13:00-14:30	午膳		
14:30-16:15	分場會議（2）		
	2A（地點：LT3） 主持：劉笑敢	2B（地點：LT2） 主持：李瑞全	2C（地點：LT1） 主持：劉創馥

14:30-15:05	劉國強（香港中文大學） 唐君毅說萬物散殊之不究竟 義與究竟義	鄭宗義（香港中文大學） 心之四端——道德心的結構 分析	鄭錦倫（東海大學） 從玄思到圖教：牟宗三與黑 格爾
15:05-15:40	王興國（深圳大學） 牟宗三與「李約瑟難題」—— 兼論牟宗三與李約瑟的科學 技術觀	張政遠（香港中文大學） 「惻隱之心」的本質	彭文本（台灣大學） Tang Chun-i's Concept of Mind and Hegel's Concept of Spirit
15:40-16:15	黃漢光（東華大學） 唐君毅對科學與文化的省思	賴柯助（中央大學） 論朱子對《孟子》「知言養氣 章」中「知言」與「養氣」 工夫的了解	
16:15-16:45	茶點		
16:45-18:30	分場會議（3）		
	3A（地點：LT3） 主持：楊祖漢	3B（地點：LT2） 主持：李明輝	3C（地點：LT1） 主持：張錦青
16:45-17:20	田炳述（建國大學） 超人（Übermensch）vs 道人	蔡家和（東海大學） 唐君毅先生〈船山之尊生尊 氣與尊情才義〉一文之探討	李淳玲（中國哲學與文化研 究基金會） 牟宗三先生的比較哲學—— 英譯《中國哲學十九講》導 論
17:20-17:55	劉滄龍（台灣師範大學） 跨文化思考中的主體與工 夫：從「內在多元的主體」 解讀王船山氣的思想	許惠敏（中央大學） 比較唐君毅、牟宗三對程頤 的說解及其論說上的意涵	盧雪崑（香港新亞研究所） 超越的與超離的
17:55-18:30	劉保禧（香港中文大學） 牟宗三與海德格論直觀與有 限性	李吳伊莉（北京大學） Zhang Zai as Interpreted by the New Confucians	周博裕（鵝湖月刊社） 康德美學判斷力崇高分析對 新儒學之啟發
18:30	晚宴		
<b>12月6日（星期二）</b>			
09:30-10:30	主題演講（2）	主持：鄭宗義	地點：LT3
09:30-10:30	劉述先（中央研究院） 當代新儒家對西方哲學的回應		
10:30-10:45	茶點		

10:45-12:30	分場會議(4)		
	4A(地點:LT3) 主持:高瑞泉	4B(地點:LT2) 主持:潘鳳娟	4C(地點:LT1) 主持:張政遠
10:45-11:20	李明輝(中央研究院) 儒家與人文主義	林維杰(中央研究院) 當代新儒家「朱陸異同」論述中的詮釋學意涵	楊祖漢(中央大學) 康德哲學與當代的儒學詮釋
11:20-11:55	景海峰(深圳大學) 從「理一分殊」看當代新儒學的發展	陳志強(香港中文大學) 陸學的覺悟經驗與神秘主義	方旭東(上海師範大學) 康德是朱子與陽明之間的居間狀態?——試論牟宗三對康德 Moralische Gefühl 一詞的翻譯和理解
11:55-12:30		吳惠齡(中央大學) 「無極而太極」——以典範論重探《太極圖說》之深意	吳明(香港新亞研究所) 「反思判斷」與「一心開二門」——牟宗三先生所提哲學共同模型之再省察
12:30-14:00	午膳		
14:00-15:45	分場會議(5)		
	5A(地點:LT3) 主持:黃敏浩	5B(地點:LT2) 主持:劉國英	5C(地點:LT1) 主持:陳榮開
14:00-14:35	彭國翔(北京大學) 牟宗三對唯物辯證法和唯物史觀的批判	何淑靜(政治大學) 由「成聖」看荀子的「為學步驟」	梁奮程(中央大學) 從 Tom Regan 的強的動物權到儒家說明人對動物的義務
14:35-15:10	黃漢忠(鵝湖月刊社) 中西政治哲學比較——牟宗三與康德	張錦青(香港中文大學) 比較《荀子》與《禮記·禮運》中之禮論	金慧洙(中央大學) 關於王陽明對待動物生命的解釋——陽明與 Peter Singer 對動物生命的觀點比較
15:10-15:45	黎漢基(中山大學) 自主與功效——從行動的視角解讀當代新儒學	宋曉竹(南洋理工大學) Knowing Dao and Following Dao: An Attempted Explanation of Xunzi's View	王萱茹(中央大學) 儒家與辛格論動物之道德地位
15:45-16:15	茶點		
16:15-18:00	分場會議(6)		
	6A(地點:LT3)	6B(地點:LT2)	6C(地點:LT1)

	主持：王耀航	主持：劉國強	主持：陶國璋
16:15-16:50	杜保瑞（台灣大學） 論牟宗三從道家詮釋而建構 儒學的方法論反省	楊自平（中央大學） 論唐君毅、牟宗三、徐復觀 的荀子研究對荀學發展之意 義	尤惠貞（南華大學） 牟宗三先生有關佛教式的存 有論之哲學詮釋——以天臺 圓教為例之論析
16:50-17:25	潘鳳娟（台灣師範大學） 他鄉遙記：秦家懿的鄉愁與 儒家的離散	張星（香港中文大學） 牟宗三與唐君毅圍繞孟子性 善論詮釋的比較	徐波（香港科技大學） 牟宗三的圓教思想
17:25-18:00	鄭淑媛（渤海大學） 淺論杜維明《仁與修身》中 與西方哲學的對話	鄭宗模（中央大學） 程顥思想中的人權與動物 權——兼論牟宗三先生對人 禽之辨的詮釋	李慧琪（中央大學） 從「超越內在」說論劉蕺山 思想
18:00	晚宴		
12月7日（星期三）			
09:30-10:30	主題演講（3）	主持：關子尹	地點：LT3
	杜維明（北京大學高等人文研究院） 面向 2018 的儒家哲學		
10:30-10:45	茶點		
10:45-12:30	分場會議（7）		
	7A（地點：LT3） 主持：彭國翔	7B（地點：LT2） 主持：何淑靜	7C（地點：LT1） 主持：姚治華
10:45-11:20	陳金樑（南洋理工大學） Lifeworld, Ethics, Communicative Action, Hermeneutics and Contemporary Neo-Confucianism	蕭振邦（中央大學） 曾安國（中央大學） 自然書寫與《孟子》的「超 能力」	張汝倫（復旦大學） 熊十力與西方哲學
11:20-11:55	林安梧（慈濟大學） 論「存在與價值的和合 性」——由「後新儒學」對 比於「新儒學」與「西方哲 學」而開啓	溫帶維（香港理工大學） On Mengzi as a Realist of the Sensibility Theory Kind	劉紀璐（California State University） From Idealism toward Realism: Xiong Shili's Holistic Monism versus Russell's Neutral Monism
11:55-12:30	張明宗（中央大學）	劉妮（香港中文大學）	胡治洪（武漢大學）



	彭小萍 (育達科技大學) The Foundations of China's Inward-oriented Policies from the Perspective of Adam Smith's Political Economy	從《論語》文本看孔子論「仁」 與「愛」——兼論牟宗三對 「道德情感」之詮釋	辛亥革命與熊十力的哲學創 構
12:30-14:00	午膳		
14:00-15:45	分場會議 (8)		
	8A (地點: LT3) 主持: 吳啓超	8B (地點: LT2) 主持: 魏家豪	8C (地點: RM212)
14:00-14:35	黃慧英 (香港嶺南大學) 牟宗三的儒家天道論——從 整合哲學的觀點理解	葉錦明 (香港科技大學) 分析的形上學——再論馮友 蘭新理學	香港中文大學哲學系與中央 大學哲研所、中文系研究生 交流會
14:35-15:10	王慶節 (香港中文大學) 海德格的康德解釋與牟宗三 的道德形而上學	江日新 (鵝湖月刊社) 張君勱的哲學觀念	
15:10-15:45		沈享民 (東吳大學) 牟宗三先生論格物致知的批 判考察: 從當代知識論的視 野看	
15:45-16:15	茶點		
16:15-18:00	分場會議 (9)		
	9A (地點: LT3) 主持: 高基存	9B (地點: LT2) 主持: 葉海煙	
16:15-16:50	黃兆強 (東吳大學) 徐復觀先生與西方文化—— 見於《徐復觀文錄》中的西 方文化資訊	陶國璋 (香港中文大學) 新儒家對「存在先於本質」 的回應	
16:50-17:25	劉桂標 (香港中文大學) 儒家與自由主義的融合—— 徐復觀的政治哲學	吳啓超 (香港中文大學) 論牟宗三與沙特在人性及自 由問題上的分歧	
17:25-18:00	廖曉煒 (華中科技大學) 當代儒學與西方文化——徐 復觀、勞思光儒學詮釋論析	李敬恆 (香港中文大學) A Confucian Conception of the Self: A Nagelian Reconstruction	

18:00-18:45	閉幕禮	地點：LT3	
18:45	晚宴		

## 附錄二：發表論文學者名單

主題講者：蔡仁厚、劉述先、杜維明

內地學者：方旭東、王興國、白彤東、李吳伊莉  
胡治洪、高瑞泉、張汝倫、彭國翔  
景海峰、廖曉煌、鄭淑媛、黎漢基

臺灣學者：尤惠貞、王萱茹、江日新、何淑靜  
余姍倩、吳惠齡、李明輝、李瑞全  
李慧琪、杜保瑞、沈享民、周博裕  
林安梧、林維杰、金慧洙、張明宗、  
彭小萍、梁奮程、許惠敏、彭文本、  
黃兆強、黃漢光、黃漢忠、楊自平、  
楊祖漢、葉海煙、劉滄龍、潘朝陽、  
潘鳳娟、蔡家和、鄭宗模、蕭振邦、  
曾安國、賴柯助、鄭錦倫

海外學者：田炳述、李淳玲、陳金樑、劉紀璐

香港學者：王慶節、吳明、吳啓超、李敬恒、唐端正  
徐波、張政遠、張星、張錦青、陳志強、  
陶國璋、黃慧英、溫帶維、葉錦明、  
劉妮、劉保禧、劉桂標、劉笑敢、  
劉國強、鄭宗義、盧雪崑、黃穎瑜

## 附錄四：報告者與會發表之論文

## 由「成聖」看荀子的「為學步驟」\*

(初稿，請勿引用)

台灣政治大學哲學系

何淑靜

### 一、緒言

對荀子而言，為不為學關繫到一個人是不是「人」(價值意義的)。<sup>1</sup>他的書就以〈勸學篇〉開始，且該篇由各個不同的角度，舉各種不同的例子，來強調為學的重要而極力勸人為學。由此可見，他對「為學」的注重。

關於「為學」，荀子於〈勸學篇〉說：「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。」這表示「為學的進程」可以分由「具体的為學步驟」(學之數)與「為學的目的/意義」(學之義)兩方面來說。前者由誦讀經典開始，而終於讀禮<sup>2</sup>；後者則由立志為士或美身<sup>3</sup>開始，而後君子，最後是聖人。<sup>4</sup>「成聖」是為學的最終目的。

至於荀子的「聖人」，若將之了解為是「知行合一」的<sup>5</sup>，那就沒有他究竟是由「知」或是由「行」來規定的問題。但是，若扣緊文本來看，則就不如此了。比如〈儒效篇〉就明白說：「聖人者……已乎行之矣。」明顯地就是由「行」來規定「聖人」。在許多地方，如〈儒效〉、〈勸學〉、〈解蔽〉、〈君道〉等，篇荀子也都持「為學至於行而止」(粗黑體為筆者所加，下同)的觀點。從「為學的最終目的在成聖」來說，這表示：聖人是以「行」來規定的，也就是為學的最後步驟乃屬「行」方面的事。但《荀子》一書中又有好些地方表示，聖人是以「知」來規定的，如〈儒效篇〉就明白說：「知之，聖人也。」而其它如〈脩身篇〉說：「齊〔齋〕明而不竭，聖人也。」〈君道篇〉云：「……聖人……審之禮也。」而最明顯、最關鍵的則是「知通統類者為大儒/聖人<sup>6</sup>」一觀念。(參見〈儒效〉、〈王制〉、〈解蔽〉、〈君道〉、〈法行〉等篇。)若依這幾句話，既然為學的最終目的在成聖，那為學的最後一個步驟應屬「知」之事，而不是「行」。

\* 本文乃依民 98 年台灣行政院國科會專題研究計畫補助 (NSC 98-2410-H-004-105) 之結案報告修改而成。

<sup>1</sup> 〈勸學篇〉言：「為之，人也；舍之，禽獸也。」此中的「之」即指「為學」。

<sup>2</sup> 「讀禮」二字在此的確切意指，見下文討論。但可以確定地是，它不指所誦讀的經典中之〈禮〉，而指是聖王所制定的典章制度(也就是禮文、禮法)所依據的「理」，即聖王所知通的「統類」。

<sup>3</sup> 〈勸學篇〉：「君子之學也，以美其身；小人之學也，以為禽犢。」

<sup>4</sup> 〈儒效篇〉：「彼學者，行之，曰士也。敦慕焉，君子也。知之，聖人也。」

<sup>5</sup> 如某某學者等。待補。

<sup>6</sup> 見註 16。

依此，不只對於「聖人」的了解，還有「為學的具體步驟」，荀子都有不一致，甚而可說是矛盾（是「知」即不是「行」，是「行」即不是「知」）之處。

將荀子的「聖人」了解為乃「知行合一」的，姑不論此說法是否恰當，它點出了荀子之聖人乃兼具知與行的。但如何兼具、合一呢？是「先知後行」或「先行後知」？或其他方式？此等問題不解決，上述的聖人由「知」或由「行」來規定之看似矛盾的問題就不得化解，連帶的，「為學的步驟」止於「知」或「行」的問題也不得解。學者都未注意到此而致這方面的看法顯得含糊不清或缺乏交代。本文將針對這方面的問題來作探討。解決的關鍵乃在荀子的「聖人」一概念。透過探討「荀子是如何了解『聖人』的？」就可確定「荀子為學的具體步驟當為何？」如此，也就可以解決上述的有關「為學步驟」方面的問題了。

本研究基本上以王先謙的《荀子集解》為主要的文本依據，另參酌李滌生的《荀子集釋》<sup>7</sup>。方法則取最基本的研究方式：扣緊文本來做了解與分析，需要時再參考學者的觀點。

## 二、為學的目的與途徑

如前所述，對荀子來說，「為學的最終目的」在「成聖」。由「為學的最終目的在成聖」來看，荀子的「為學步驟」就出現了如此一個問題：其最後一步驟到底是「知」或「行」呢？這問題的解決關鍵，如前述，在「荀子是如何了解聖人的？」

此外，依荀子對「為學途徑」的說法，也有幾個問題需加以討論。

1. <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。……故學至乎禮而止矣。夫是之謂道德之極。」
2. <勸學篇>：「君子知乎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……君子貴其全也。」

第一段引文只說到為學的「始」、「終」，對中間的過程並沒提及。第二段引文於這方面有所補足。第一段引文中「其數」的「數」即「路數」之「數」的意思；也就是「其數」指的就是「為學的路數」、「為學的途徑」。「始乎誦經」即指以誦讀詩、書、禮、樂、春秋等經典為「為學之始」。「終乎讀禮」則指為學的最後一步驟就是「讀禮」；但這並不是以「誦讀經書中的〈禮〉」來作為為學的最後步驟。依上引的第二段引文，為學至少有四個步驟：<sup>8</sup>（1）誦數以貫之（貫串所誦

<sup>7</sup> 台北：台灣學生書局，民 68 年 2 月初版。

<sup>8</sup> 或許有人認為荀子在此也許沒那麼認真的把這四項視為就是為學的四個步驟或有前後次序（如筆者 2010 年第一學期於政治大學哲學研究開「荀子修養論」一課，就有同學提出這種看法：一般學者未論及荀子為學的這四個具體步驟及其所含的問題，或許就是持這種看法，也或許是

讀的經典)、(2) 思索以通之(思索貫通所讀經典的道理而把握到通貫、統攝一切事理之理,即禮之所以為禮之理或禮法)、(3) 為其人以處之(以聖王為師而效法其行禮法)、(4) 除其害者以持養之(祛除影響「依禮法而行」之因素)。依之,「誦讀」只是為學的開始、第一個步驟,不是最後一個步驟。因此,「終乎讀禮」的「讀」,若以之為「誦讀」的「讀」,則明顯與第二段引文所講的相矛盾;而且,若以之為「誦讀」的「讀」,則「學惡乎始?惡乎終?…其數則始乎誦經,終乎讀禮…」實際所講只是「為學的初始步驟」,即只是「始」,不含「終」,不能以「其〔學之〕數」說之。以「學之始」為「學之數」乃不合理。

所以,在此就有:「『終乎讀禮』的『讀』當如何了解?」的問題。相應「學之義」最終在成為「聖人」來說,從下文「故學至乎禮而止矣。夫是之謂道德之極」來看,此「讀」字代表「學」,<sup>9</sup>而且不是一般意義的「學」,是「讓人達到『道德之極』而成為『聖人』之學」。但,如何學禮可以讓人如此呢?這涉及到「怎樣才是『聖人』?」而荀子所謂的「善學者之學」,即「君子之學」,對吾人解決此問題也甚有助益。

3.<勸學篇>:「百發失一,不足謂善射;千里顛步不至,不足謂善御;倫類不通,仁義不一,不足謂善學。學也者,固學一之也。一出焉,一入焉,塗巷之人也;其善者少,不善者多,桀紂盜路也;全之盡之,然後學者也。」

4.<大略篇>:「誦數以貫之,全也;思索以通之,粹也。全而粹,則倫類通,仁義一矣。」

「善學者之學」是能「通倫類」、「一仁義」、與「全之盡之」的。此中的「通」即第2引文中「思索以通之」的「通」。「倫」是「理」、「法」的意思。「通倫類」乃指能思索通貫法類之理。「一仁義」之「一」不同於「一出焉,一入焉」之「一」。後者意指「一會兒如此」、「一會兒如彼」。「一仁義」的「一」是「學也者,固學一之也」的「一」,<儒效篇>所謂的「執神而固」、「萬物莫足以傾之」的「一」,也就是「全之、盡之」的「全」、「盡」之意,指「常」、「不變」,不為任何事物給影響而定於「一(禮法)」。依下文,即是無一不依仁義/法而行、所行全都是善。這也就是說,「全之盡之」的「之」乃指仁義或倫類而言,也就是<儒效篇>

沒注意到荀子於此所提及的)。但荀子於此確實提出這四種方法或步驟,且一個個說下來,是有順序的。再者,<勸學篇>云:「學惡乎始?惡乎終?…」由這段話可以看出,在荀子,「為學」是有「終始次序」的,且他的態度是很認真的。依之,吾人沒理由,至少沒直接及足夠證據,說:荀子於此只是隨便一提,他並不是認真的認為這四者就是為學的四個具體步驟。

<sup>9</sup> 先秦典籍是有以「讀」為「學」者,如《左傳·昭公12年》:「正月,乙未,入,逆而出……楚令尹圍請用牲讀舊書加于牲上而已,晉人許之。」另如《論語·先進》:「子路使子羔為費宰。子曰:『賊夫人之子。』子路曰:『有民人焉,有社稷焉。何必讀書,然後為學?』子曰:『是故惡夫佞者。』」感謝東海大學哲學系張一中老師提供此資料。

「積善而全盡謂之聖人」中「全盡」的對象。要能通倫類、一仁義就必須先能「誦數以貫之」、「思索以通之」——此即第2段引文所示的為學程序之一、二步，屬「知」之事。「一仁義」、「全之盡之」<sup>10</sup>乃第三、四步（二者已屬「行」）之後所能者，是「知之後」的「行」。

依此，「終于讀禮」之「讀禮」即「學至乎禮而止」的「學禮」，也就是為學所止的「學禮」、「讀禮」乃意指「知而後能行、能全盡禮義」。此「學」、「讀」乃就「知而能行」言，意涵「為學的最後一步驟」是「行」——所行全依所知的禮法。能如此，乃前述的第三、四步驟之後事，即需「為其人以處之」、「除其害以持養之」而後方能做到的。依之，為學的具體途徑應有第五個步驟，而不是如前第2段引文荀子所表示的，是四個步驟。

在進入討論「為學的最後一個步驟是否當為『知』？」之前，吾人有必要針對至此吾人所了解的、荀子的「為學步驟」，尤其是第二段引文所示的四個步驟，加以了解。

基本上，第一個步驟「誦數以貫之」在了解其意指上比較沒問題。「誦數以貫之」，較之於第一段引文所說的「為學」乃「始乎誦經」，則多了「以貫之」三字。這可以說是進一步詳細表示「始乎誦經」之「誦經」於荀子不是個別、零散地誦讀〈詩〉、〈書〉、〈禮〉、〈樂〉、〈春秋〉等經典，而是要能把它們連貫起來。換言之，這些經典雖各有各的重點、特色，<sup>11</sup>但，對荀子而言，它們所講的並不是相互無關的，<sup>12</sup>故即使只是訟讀，也應把它們相關地連起來。<sup>13</sup>「博雜無統」是荀子所忌諱貶抑的；<sup>14</sup>其所以「隆禮義而殺詩書」（〈儒效篇〉）即本於此基本態度。

依荀子，在誦讀、貫串諸典籍之後，緊接著要作的為學的第二個步驟是：「思索以通之」，也就是〈大略篇〉（見前引第三段引文）所謂的「粹」。依荀子〈勸學〉所言，所需誦讀的五部經典（〈詩〉、〈書〉、〈禮〉、〈樂〉、〈春秋〉）已涵蓋天地間所有的理了。<sup>15</sup>經典的經文要「誦讀」，其內容要「知」，其所含的「理」/道理，則不只要「知」，還要加以「思索貫通」。也就是說，繼「誦讀」之後，還要「思索貫通」這些經典所講、所含的那些道「理」。「思索以通之」的「之」指的就是「誦數以貫之」的五部經典所含、所講的道理。

<sup>10</sup> 「全之盡之」之「全」，在此並非第4段引文就「智思」方面來講的「全」、「粹」之意。詳見下文。

<sup>11</sup> 〈勸學〉：「…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……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。」

<sup>12</sup> 參見上註。另，〈儒效篇〉：「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…天下之道畢是矣。」

<sup>13</sup> 更何況它們所講的道理是相貫通而可以統攝起來而為「統貫」、「條貫」的。詳見下文。

<sup>14</sup> 參見〈儒效篇〉之論小儒、俗儒、雅儒、大儒之別。對「詩書之博」，荀子說是「故而不切」（〈勸學〉）、至於「學雜」，〈勸學篇〉云：「上不能好其人，下不能隆禮，安特將學雜識志，順詩書而已耳…不道禮憲，以詩書為之，譬之猶以指測河也，以戈春黍也，以錐澆壺也，不可以得之矣。」另，〈非十二子篇〉中斥孟子「略法先王而不知其統…聞見雜博」。由此可知，「博雜無統」乃荀子之所忌。

<sup>15</sup> 見註11及12。

下一步驟（即第三個步驟）是「爲其人以處之」。荀子一再強調「學者當以聖王爲師」，<sup>16</sup>依此，此中的「人」乃指「盡倫」、「盡制」之聖王<sup>17</sup>（如先王的堯、舜、禹及後王的文王、武王），也就是〈儒效篇〉所說的「知通統類」之「大儒」（「法禮且知其所以然之理」的「聖人」<sup>18</sup>）<sup>19</sup>（有關荀子對「聖人」或「聖王」的了解，詳見下文）。依之，「思索以通之」的「通」就不只是指對各個典籍的道理有「全盤通貫」的了解，還含：由之而把握到通貫且統攝這一切理者，即「禮之本」、「道之體」、「法類之所以爲法類」之「根據」，也就是「禮之所以爲禮之理」。（詳見下文論「聖人之知」的部分）

這也是某意義的「知禮義」。而依荀子，「知禮義」時，人會碰到「心蔽」的問題而須作「虛壹靜」的工夫。因此，荀子爲學的第二個步驟實含或應合作「虛一靜」的工夫。

第三個步驟「爲其人以處之」的意思是：設想古聖先賢於如此如此之情境將如何行之，透過效法聖賢之行（即模仿其在如此如此的情境下之行為，屬「行而不知其所以然」）而把握得其行之方、之理（此爲由行而得知其處理之方、知其所依或理據）。<sup>20</sup>這是透過具體情境下之「實踐」、「仿效」而「知」聖人行爲之方。（即「由行而知」）〈勸學篇〉云：「學莫便乎近其人」、「學之經莫速乎好其人」，就是就此而言。其用意與必要性在於：知「禮之本」或「統類」不表示在現實中就知如何運用；因此要學到、抓到實際運用之訣竅。「爲其人以處之」就是要做這個。

第四個步驟是「除其害以持養之」，就是要祛除掉會影響我們持養我們所學的，即一切都要依禮法而行。會造成影響的，由引文下文來看，<sup>21</sup>乃有兩方面：一是作爲「天君」的「心」爲物所傾側<sup>22</sup>，另一則是順「性惡」之「性」而行。

<sup>16</sup> 參見〈勸學〉、〈修身〉、〈非相〉、〈儒效〉、〈性惡〉、〈解蔽〉等篇。

<sup>17</sup> 見〈解蔽篇〉：「聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也；兩盡者，足以爲天下極矣。」

<sup>18</sup> 〈儒效篇〉：「禮者，眾人法而不知，聖人法而知之。」

<sup>19</sup> 有學者認爲〈儒效篇〉「知通統類」之「大儒」並不就是「聖人」。筆者取一般之見解，以荀子所謂的「大儒」其實就是「聖人」。理由如下：〈儒效篇〉對「儒」之分類，止於「大儒」；其上不再有其他之「儒」。這表示「大儒」已達修養最高境界。〈勸學〉云：「…故學至呼禮而止矣。夫是之謂道德至極。」另〈儒效篇〉云：「…學至於行之而止矣。」「學」之最終目的，依吾人所知，乃是成爲「聖人」。依之，這修養的最高境界，即「大儒」，對荀子來說，就是「聖人」。另，參見註17。

<sup>20</sup> 見李滌生與郭嵩濤之解，《荀子集釋》頁20註解4。

<sup>21</sup> 「除其害以持養之」之下文爲：「使目非是無欲見也，使耳非是無欲聞也，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，群眾不能移也，天下不能蕩也。」前半部表示的是：凡不合禮者，讓「天官」（耳目鼻口等感性官能）不欲之，（依〈性惡篇〉，此乃「以禮化『性惡』之『性』」的結果）也讓「心」不欲思之。（「是」或「非是」，依〈解蔽篇〉，乃出自「心」依其所知之禮法來判定：「故心不可以不知道；心不知道，則不可道而可非道。……曰：心知道然後可道…。」）後半部則強調，不要讓作爲「天君」的「心」爲物傾側（天官、天君二詞見〈天論篇〉；後半之意可參見〈解蔽篇〉——見下註）。

<sup>22</sup> 〈解蔽篇〉：「故人心譬如槃水……心亦如是矣。故導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非決嫌疑矣。小物引之，則其正外易，其心內傾，則不足以決庶〔案：依盧文昭當爲「羸」字，通作「粗」矣。〕理矣。」此段文字，學者大多專注在「心知之蔽」來言，而忽略「物莫之傾」、「小物引之」、「其心內傾」等所涵的「心志」、「心向」方面，也就是作爲「天君」的「心」



依荀子，人生而有的好利、疾惡（嫉害憎惡）、好聲色等自然情欲，順之而無節就會流于惡。<sup>23</sup>換言之，人性（尤指自然情欲）有「惡的傾向」：順之往往悖反于禮法而產生惡行。（〈性惡篇〉）「性惡」是有害於人依禮法而行者。因此要依禮法而行，就必須祛除此害。而祛除的方式，依〈性惡篇〉，就是「師法之化，禮義之道〔案：同「導」字〕」（〈性惡篇〉），也就是遵從師說而以禮義／法來矯飾、導正有「惡之傾向」的「性惡」之「性」。<sup>24</sup>

依〈解蔽篇〉，只要作「虛一靜」的工夫，心就可以無蔽而達到「大清明」。關於荀子的「虛一靜」，一般都只由它和「知」禮義的關係來了解，而忽略了它對作為「天君」之「心」在「依禮義來化性」方面的影響。如前所言，心若混濁、有蔽，它不只不能如實地認知事物，還含決判是非對錯、自定行止等。若心清明，則不只「知」方面，在決判方面之害亦同時祛除了。因此，這方面之蔽，即「為物所傾側而所慮、所判非是」，也祛除了。這實含於為學的第二個步驟之作「虛壹靜」的功夫中。

若此，那為學的第四個步驟「除其害以持養之」所要做的其實就只有：遵師法循禮義以化性，以使人能不受「性惡」之影響而行禮義。這步驟的重點在「除害」。

之後，如前所言，對荀子而言，若要達到「為學的最終目的——成聖」，那為學應還有第五個步驟，也就是在「性惡」之「害」祛除後，人要積極的，不斷依禮義而行，致所行所為全依禮法而行，即「全盡禮法」、「一仁義」；也就是為學的最後一步驟為「行」，而這代表「聖人」最終由「行」來規定。

若此，荀子的為學步驟並不如他所說的，為四步驟，而應為五步：（1）誦數以貫之；（2）思索以通之；（3）為其人以處之；（4）除其害以持養之；（5）全盡禮法。

以下將由「為學的最終目的」——「成聖」之「聖人」來進一步作探討、了解。

### 三、聖人

關於「聖人」，如前言，於荀子似可由「行」也可由「知」來了解。以下將分由「行」與「知」兩方面來了解荀子的「聖人」，之後，再嚐試化解其看似矛盾的觀點。而了解荀子「知通統類」的意思及成聖之「知」與「行」的關係就是化解這矛盾的關鍵。

#### （一）由「行」來規定

---

是否能恰如其份地發揮其「出令而無所受令」之「自主」、「自使」、「自決」等（〈天論篇〉）作用，如受外物影響，心好利而影響其「自主自決」等，也就是讓其「天官」之身份影響到「天君」之身份、作為。

<sup>23</sup> 有關這部分之論點，請參閱拙著《孟荀道德實踐理論之研究》（臺北市：文津出版社，1988年）。

<sup>24</sup> 同前註。

- (1) <儒效篇>：「積善而全盡謂之聖人。」
- (2) <勸學篇>：「君子博學而日參省乎己，則知明而行無過矣。」
- (3) <儒效篇>：「不聞不若聞之，聞之不若見之，見之不若知之，知之不若行之。學至於行之而止矣。行之，明也；明之為聖人。聖人者，本仁義，當是非，齊言行，不失豪釐，無他道焉，已乎行之矣。」
- (4) <脩身篇>：「好法而行，士也；篤志而體，君子也；齊〔齊〕明而不竭，聖人也……依乎法而又深乎其類……。」
- (5) <儒效篇>：「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〔齊〕法教之所不及、聞見之所未至，則知不能類也……是雅儒者也……卒〔粹〕然起一方，則舉統類而應之，無所擬忤；張法而度之，則晻然若合符節，是大儒者也。」
- (6) <君道篇>：「古者先王審禮以方皇周浹於天下，動無不當。故君子敬而不難……並遇變態而不窮，審之禮也。故君子之於禮……其應變故也，齊給便捷而不惑……明達用天地理萬變而不疑……仁智之極也。夫是之謂聖人；審之禮也。」

由引文中粗黑體標示出來的文字可以看出，荀子就是就「行」來看聖人的。「積善而全盡」就如「積土而為山」、「積水而為海」等（見〈儒效篇〉第一段引文之前所言），表示不斷地行善、累積善行到所作所為全都是善，就是聖人了。就荀子來說，必須依禮義法而行，才能成就善。<sup>25</sup>依之，此處以「全盡善者為聖人」實同於〈勸學篇〉「百發失一」一段所表示的：善學者乃「全之盡之」者——全盡禮義——所作所為全依禮義(法)而行。若此，則第二、三段引文之言「行無過」、「聖人…已乎行之矣」的「行」，都是就聖人之能「全盡禮義」而言。

第四段的「依乎法而又深乎其類」，和第五引文的「舉統類而應之」，雖都就「法」、「類」或「統類」來說聖人，但主要還是落在「行」上說：表示聖人應事依法、類或統類而行。也因此，才會如第六段引文所說的，能「方皇周浹於天下，動無不當」、「並遇變態而不窮」，也就是才能無論何時何地碰到任何事（含突發之奇變怪異之事）都能「舉措應變皆得其宜」。至於聖人之所以能「舉措應變盡得其宜」，當然是因「知明」、能「依乎法而又深乎其類」、能「舉統類以應事」，也就是前引最後一段文字所說的「審之禮」（審究、深察禮），或下文將討論的「知通統類」之故。這也就是說，人若能「知明」、能把握到「統類」或「條貫」或「道貫」（見下文）、能「審之禮」（此「禮」之意見下文），那就能「舉措應變盡得其宜」而為「聖人」。這表示人之成聖是「由知而行」。「聖人」由「行」來規

<sup>25</sup> 參見〈性惡篇〉有關「性惡善偽」之論證。

定。

由「爲學的最終目的」在「成聖」來說，那「爲學的最後一步驟」就在「行」——「全盡禮義」，就在所作所爲全依禮義而行。

但若由另幾則話來看，則非如此。

## (二) 由「知」來規定

- (7) <儒效篇>：「不聞不若聞之……學至於行之而止矣。行之，明也；明之為聖人……。」
- (8) <脩身篇>：「好法而行，士也；篤志而體，君子也；齊〔齋〕明而不竭，聖人也……依乎法而又深乎其類……。」
- (9) <儒效篇>：「我欲賤而貴……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。」
- (10) <儒效篇>：「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〔濟〕法教之所不及、聞見之所未至，則知不能類也……是雅儒者也……卒〔猝〕然起一方，則舉統類而應之，無所擬忤；張法而度之，則暗然若合符節，是大儒者也。」
- (11) <儒效篇>：「志安公，行安脩，知通統類，如是則可謂大儒矣。」
- (12) <解蔽篇>：「故學者以聖王為師……法其法以求其統類，以務象效其人。」
- (13) <君道篇>：「古者先王審禮以方皇周決於天下，動無不當。故君子……並遇變態而不窮，審之禮也。故君子之於禮……齊給便捷而不惑……明達用天地理萬變而不疑……仁智之極也。夫是之謂聖人；審之禮也。」

「明之為聖人」、「知之，聖人也」明白地表示：人之所以為「聖人」是由「知」來規定的。這裡，「明之」的「明」、「知之」的「知」就同於〈修身篇〉「齋明而不竭」（第8引文）的「齋明」（案：「齋」即「智慮敏捷」<sup>26</sup>——即〈君道篇〉「齋給便捷而不惑」、〈儒效篇〉「知通統類」（第11引文）的「知通」（不只「知」且「通」、〈君道篇〉說聖人「審之禮也」（第13引文）的「審」（審究、深察）。要真切地了解荀子在此所謂的「明之」（或「明」）、「知之」（或「知」）的意思，吾人有必要先確定聖人所「明之」、「知之」的「之」是什麼。依第11段和第13段引文，此「之」字指的就是「知通統類」的「統類」、「審之禮也」的「禮」。

首先就「統類」來說。此「統類」就是〈解蔽篇〉「故學者以聖王為師…法其法以求其統類」的（第12引文）「統類」，也是第10引文言大儒是「舉統類而應之」的「統類」。嚴格講，依下文有關「審之禮」之「禮」的了解，荀子的「統

<sup>26</sup> 參見李滌生《荀子集釋》頁33註三。

類」當有別於「法」、「類」。也就是聖人之「知通統類」不只是〈王制篇〉所說的「有法者以法行，無法者以類舉」的「法」、「類」而已。「法」是明文規定的「理」（如禮文法度），而「類」則是未明文記載的不成文之的「理」。<sup>27</sup>「類」主要用在上未明文規定當如何處理的事上。如碰到這類的事，可參考之前類似的案例，了解其是如何被處理的以及之所以那樣處理之理據。（這理據就是「類」。）之後再依那理據來處理當前所碰到的案例，（此為「推類」作用）也就是而比照先前類似的事例來處理當前禮文或禮法未明文規定當如何處理的事件。這就是「明類」、「深乎其類」之用，也就是〈王制篇〉所說的：「有法者以法行，無法者以類舉」。

但，法、類並不是事理的最後依據，不是眾理之理。〈勸學篇〉云：「禮者，法之大分，類之綱紀也。」「禮」是法、類所依之「理」、之根據、準則。這「禮」不指「誦讀」之〈禮〉，也不是「法、類」之「法」所指的「禮文制度」或明文記載的法規；它有其特殊的意指，乃指「知通統類」的「統類」、「審之禮也」的「禮」。

「審之禮也」，用「審」字就清楚表示此「禮」不是為學第一個步驟「誦讀經典」所讀的〈禮〉，而是指能使先王聖人「方皇周浹於天下而動無不當」（第13引文）之「理」。這「理」，依〈王制篇〉就是「以一行萬」之「一」，<sup>28</sup>或〈非相篇〉「以一知萬」之「一」。〈不苟篇〉云：「千萬人之情，一人之情也…推禮義之統，分是非之分，總天下之要，四海之內若使一人」，此中的「禮義之統」、「總天下之要」就是此「一」，也就是第11段引文中「道者，體常而盡變」的「道」。「禮義之統」、「總天下之要」就表示此「理」乃「通貫、統攝一切事理之理」，它是統「法」、「類」之「理」，是「法」、「類」之所以為「法」、「類」之「根據」，也就是〈天論篇〉所稱的「理貫」、「貫」<sup>29</sup>或「條貫」，即〈儒效篇〉「知通統類」之「統類」。

〈解蔽篇〉言：「夫道者，體常而盡變，一隅不足以舉之。曲知之人，觀於道之一隅而未之能識也。」「道」即禮或禮義、禮法（此三者於荀子乃通用）。<sup>30</sup>「體常」指「禮之體」乃經常不變的，是「法」、「類」的最終依據，是經常不變的。「盡變」指「禮之體」能盡萬事萬物之變而不窮。這表示：對萬事萬物，只要把握到禮之體，就都可以予以應對。<sup>31</sup>也就是「禮體」之「用」不限於某方面，而是在應萬事萬物之中，是多方面、全面而無限的。所以執著於某角度或某一面相來了解事理的人（「一曲之人」）無法「盡知禮」而把握到「禮之全」，也就是不

<sup>27</sup> 同前書，頁12註10。

<sup>28</sup> 〈王制篇〉：「以類行雜，以一行萬。始則終，終則始，若環之無端也，舍是而天下以衰矣。……禮義者，治之始也；君子者，禮義之始也。為之，貫之，積重之，致好之者，君子之始也。……始則終，終則始，與天地同理，與萬世同久，夫是之謂大本。」

<sup>29</sup> 〈天論篇〉云：「一廢一起，應之以貫，理貫不亂。不知貫，不知應變。」

<sup>30</sup> 〈儒效篇〉：「道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。」此處所言的「道」即〈儒效篇〉這裡所說的「道」。另，〈解蔽篇〉這段引文的前後，提及的乃孔子、德、與三王等，由之意可見〈解蔽篇〉此處所言的「道」即禮義、禮法。

<sup>31</sup> 在荀子，這句話不能理解為「形上的道體」相應萬物之變而呈顯種種理。理由有二：一是依〈天論篇〉、〈儒效篇〉，荀子的「道」指「人道」，無形上義；二是荀子的「人道」即「禮法」，乃出於聖王製作。見〈性惡篇〉。

能如實地把握到「通貫、統攝一切理的理」、「法類之根據」。所以〈解蔽篇〉一開始就說：「凡人之患，蔽于一曲而闇於大理。」有禮義之後的聖人<sup>32</sup>已作過「虛一靜」的工夫，心無一曲之蔽，<sup>33</sup>因此是能知「大理」者，即能「通知」「禮之大全」、能把握到「禮之體」者，也就是能「通倫類」者。

聖人所知的，不只是某方面的「理」，而是把握到通貫、統攝各方面的、應萬事萬物之理。要能不為一面之事理或萬事萬物之雜理所蔽而通透地把握到通貫之理，所需的不會只是「知」而已；還必須智慮思索貫通（即為學之第2步驟），如此才能「求得統類」（第12引文）或把握到「條道貫」，也就是「知通統類」。這，當然不是一般意義的「知」，而是有所知後再予以深究、審察、思索貫通的「知」與「明」——它含「綜觀、統攝知之」。<sup>34</sup>所以〈法行篇〉才會說：「禮者，眾人法而不知，聖人法而知之。」同樣依禮法而行，聖人之依禮法是「知其所以然」、「知通統類」、「審之禮」。如此意義的「知」、「明」，才是荀子說「明之為聖人」、「知之，聖人也」之「明」與「知」的意思——還含「思索、通貫、全盤把握而得其要」之意于其中，也就是把握到〈天論篇〉所謂的「道貫」之「知」。

若此，那「為學的最後一步驟」當在「知通統類」，也就是「思索以通之」（此「之」指通貫、統攝一切事理之理，即「禮之體」或「統類」）。若此，那〈勸學篇〉所說的、以及前述的，第二步驟之後的步驟就都不需要了。果真如此，那不但與荀子在〈勸學篇〉所說的有出入，也與荀子由「行」來規定聖人的論點相違。再者，由荀子「性惡善偽」的觀點與心、性有別，<sup>35</sup>及知、行之主體不同<sup>36</sup>來看，止于第二步驟無法使人成聖，而會出現前後不一致或矛盾的問題。以下即由成聖之「知」（禮）與「行」（禮）的關係來討論、解決這些問題以及「聖人是以『知』或『行』來定而致為學的步驟當為何？」之問題。

### （三）「知」與「行」在成聖上的關係

關於成聖時，「知」與「行」的關係，前面首先論到的是「由知而行」，也就是「先知後行」：先「知通」統類、禮之所以為禮之根據，才能在「行」上「全盡禮義」而舉措應變皆得其宜。此「先後次序」代表「因果」的關係。這是由「以『行』規定聖人」的角度來看。若如此，那荀子以「知通統類」者為「大儒」、聖人，也就是「知之」、「明之」者為聖人的觀點就不能成立。

依前的說法，在成聖時，「知」與「行」的關係只有一種：「先知而後行」。「由『知』規定聖人」無涉于「行」，因此無這種關係可言。但，若注意到荀子以下幾則話的意思，則不如此：知與行至少當有兩種關係，即「由知而行」與「由行

<sup>32</sup> 於荀子，聖人分「生起禮義」的聖人及「有禮義之後」的聖人。見〈性惡篇〉。

<sup>33</sup> 見〈解蔽篇〉。

<sup>34</sup> 此處「知」與「明」之詳意，請參見拙著〈由「聖人」看荀子的「知禮義」與「虛壹靜」〉，《當代儒學研究》11期，台灣中央大學文學院，民100年12月出刊。

<sup>35</sup> 同註23。

<sup>36</sup> 同前註。

而知」。

- (1) 第七則引文中云：「學至於行之而止矣。行之，明也；明之為聖人。」
- (2) 〈法行篇〉：「禮者，眾人法而不知，聖人法而知之。」
- (3) 第12則引文中言：「故君子之於禮……其應變故也，齊給便捷而不惑……明達用天地理萬物而不疑，仁智之極也。夫是之謂聖人。審之禮也。」

「行之，明也；明之為聖人」似表示人之所以「明禮」、「知通統類」乃因「行禮」之故；也就是透過實踐，在行中真正學得、把握到「禮之所以為禮的依據」，即「禮之體」、「道之貫」。若此，聖人之「知」、「明」是因行而有，是「由行而知」。依之，「知」為「為學的最後一步驟」而在此之前的「行」含「為其人以處之」（即「以聖王為師」）和「除其害以持養之」（即化「性惡」之「性」）。在此，「思索以通之」可以有兩個排序和解讀。一是如荀子所列，為第二步驟，但此步驟只限于「智思」（即「知通統類」乃智思層次上的，即所謂的「審之禮也」；此可稱之為**第一義之「知通統類」**），未及於「行」，故還需第三步驟的「為其人以處之」和第四步驟的「除其害以持養之」，如此才是真正的「**知通統類**」（**第二義**）——此義的「知通統類」乃「行而後知」。若由「知」來規定「聖人」，則「為學的步驟」只有荀子〈勸學篇〉所列的四個，並沒有「全盡禮義」或「積善而全盡」的第五個步驟，或以之納于「為其人以處之」中——效法聖王所作所為乃全依禮法而行，而全為善行。

如此能符合荀子〈勸學篇〉所示的「為學之四個具體的步驟與次序」，也合〈儒效篇〉「志安公，行安脩，知通統類，如是則可謂大儒矣」之意，但如此解則不合荀子「由『行』規定聖人」之論點。

但，若對「行之，明也」持另種解法，則會出現**第三義的「知通統類」**，與**第三種的「知行關係」**。這解法是：「行之，明也」表示能舉統類以應萬變（如第3、4、5、6引文表示的）（即「行之」）就表示已「知通統類」、「知禮之體、道之貫」（明之）了，如此之人才是聖人，也就是〈法行篇〉所說的：「聖人法〔禮〕而知之」，〈王制篇〉說的「以類行雜，以一行萬」——「行中已含知」、透過「行」表現其所「知」。這是「**攝知於行**」、「**以行著（明著、彰顯）知**」。<sup>7</sup>如此了解聖人，則「知通統類」的「知通」不只是「智解」、「智思」上的，更重要的是必須表現于「行」中。換句話說，必須「**知統類（禮之體、道之貫）且以之來應變**」才真是「**知通統類**」、才是「**大儒**」、「**聖人**」。這是**第三義的「知通統類」**。如此了解，則在為學以成聖的過程中，知與行的關係乃是：先「**由知而行**」，再而「**由行著知**」。前後兩「知」字的意思不同；後者有「行」之具體的內容（「**舉統類以應之**」），所知的不再只是抽象的理則、道貫、禮體而已。

<sup>7</sup>在此，荀子一方面不失儒者之基本性格——重行，另一方面又不失其學思特有的性格——重知。

#### 四、結論

依筆者的了解，如此解才是「知通統類」、「知禮」之真義。〈解蔽篇〉云：「夫道者，體常而盡變」，表示「道」不只是「體常」，還「盡變」。要把「道」的「盡變之用」顯現出來，才算真正把握到「道之所以為道」，即「禮之所以為禮」之意。第一、二義的「知通統類」都不合此段文字所表示的「道之所以為道」之意：第一義未得「盡變」之意；第二義以「行而後知」來解，則未得荀子「法而知之」之意。

因此，荀子的「知通統類」之意當是：知統類（禮之體、道之貫）且以之來應變。如此，「知通統類」的「聖人」不只具「行」也具「知」，是「以行著知」之人。如此，由「行」或「知」來規定之，都沒錯，也不互相衝突；各自都只是一面，最歸于「以行著知」。依此，為學的步驟就當有五：

- （一）誦讀貫串諸經典（含禮文制度）。
- （二）思索貫通諸經典的道理並把握到通貫、統攝一切事理之理，即「禮之體」、「道之貫」（在此要除「心蔽」，作「虛一靜」之工夫）（此二步驟屬知解、智思之事）。
- （三）以聖王為師而學其依禮法、統類來應事，不停留于只是「知」而已。
- （四）除掉了影響人依禮法而行之因素，依禮法來化「性惡」之「性」（發揮「虛一靜」使「心」行「天君」之職務）。（此二者屬行之事）
- （五）全盡禮義，即舉統類以應萬物萬事之變而盡得宜（「攝知於行」，「以行著知」）。