

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

由「聖人」看荀子的「知禮義」與「虛壹靜」 研究成果報告(精簡版)

計畫類別：個別型
計畫編號：NSC 99-2410-H-004-041-
執行期間：99年08月01日至100年07月31日
執行單位：國立政治大學哲學系

計畫主持人：何淑靜

計畫參與人員：碩士班研究生-兼任助理人員：陳瑋鑫
博士班研究生-兼任助理人員：劉育兆

公開資訊：本計畫可公開查詢

中華民國 100 年 10 月 31 日

中文摘要：荀學中「虛一靜」與「知禮義」的具體關係，荀子本身並沒有明白的交代，學者也都未注意到這問題。這問題關涉到：就荀子而言，「知禮義」知道到何種程度才算是真正的「知禮義」（這也是一般學者所未注意到的）？而這問題則和荀子所了解的「聖人」有關。透過對後二問題之探討、了解，本研究來處理：於荀子，「虛一靜」與「知禮義」的具體關係究竟如何了解？這是本研究的主題。

「知禮義」的「最終目的」在「成聖」。從這角度來了解，荀子的「知禮義」之「禮義」有四層意思：(1)知道明文規定的「禮文制度」——即「法」、(2)知法及未明文規定的「類」、(3)知「禮之體」、和(4)「攝知〔禮義〕於行〔禮義〕」或「以行著知」。聖人之「知禮義」則是「攝知於行」、「以行著知」——透過舉措應變盡得其宜而彰顯其所知；也就是把其所知付之於行，如此才算是如實地把握到禮義，即「體常而盡變」之「道」、或「禮之體」或「道貫」等。而「知禮義」之「知」則有以下幾個意思：(1)一般所謂的「認知」（含表面地知道、深入的了解事物事理之所以然），(2)「異中得其同」（含了解、抽象及歸併的作用），(3)「擇得其要」，(4)推類的作用，(5)穿透博雜眾理而把握道通貫統攝它們之理，(6)「攝知於行」、「以行著知」。

虛、壹、靜乃含藏、兩、動的功能作用在內，且是成全之者。具體地說，在「認知禮義」上，「虛」與「壹」讓人認知第一、二、四意義的「禮義」（了解、抽象、辨異、擇要、綜觀、統攝等等）。至於推類、推用之功能則屬能知之心的基本功能。只要心不為物所傾側，不要心不是不在焉，它就能發揮此功能。而這乃「靜」之作用。除此，嚴格講，若「夢劇亂知」，則前述四種的「知」都不可能。若由此來看，「靜」是使「虛」和「壹」，使「純粹的認知禮義」可能者。

在「認知禮義」之後，聖人能「…遇變態而不窮…齊給便捷而不惑…明達用天地理萬變而不疑」（〈君道篇〉），遇事能「舉統類而應之，無所儼忤」（〈儒效篇〉），都是因其「心」已作了「虛壹靜」的工夫而為「大清明之心」之故。由之，吾人看到，「虛壹靜」的工夫不只能使作為「認知心」的心「知」禮義，也能使作為「天君」的「心」充分發揮其功能，致使人能「攝知於行」、「以行著知」，成就荀子「知禮義」之特殊的意義——含實踐意義與作用於內之「知」的意義。

英文摘要：As to the relation of Hsi Hsi-Yi-Ching to Knowing Li-Yi, Hs¨ n Tze never talks about it in details—how Hsi, or Yi, or Ching respectively corresponds to the activity of knowing Li-Yi?

And it is also neglected by the scholars. It refers to what it means by Knowing Li-Yi in Hsüan-tze's mind and his understanding of sagehood. Through inquiring onto the later two, this study tries to get the answer in concrete way.

The ultimate end of knowing Li-Yi for Hsüan-tze is to become a sage. From this to see Knowing Li-Yi, it has 4 different meanings: (1) knowing the written rules, (2) knowing the unwritten rules, (3) getting the foundation of Li, and (4) Sher-Chih-yü-shing or I-shing-chu-Chih—through handling things and acting well to manifest and prove his knowing Li-Yi—only thus can one be said as really Knowing Li-Yi. As to the knowing in Knowing Li-Yi, it includes the following meanings: (1) knowing in general sense, (2) getting the same from the different, (3) getting the point of the many, (4) inference, (5) penetrating into the manifold to get the pivot, and (6) Sher-Chih-yü-shing or I-shing-chu-Chih.

Hsi, Yi, and Ching include Ts'ang, Lang, and Tung, and in some sense they make them fulfill their functions. Concretely speaking, in Knowing Li-Yi, Hsi and Yi make one have the first, second and forth meanings of Li-Yi. With reference to inference, it belongs to the basic function of the knowing mind. So long as the mind is not affected by things or not out of mind, it can manifest it well. This is because of Ching. Besides, if the mind is disturbed, it cannot have the above four kinds of knowing function in use. Thus, Ching is the one that makes Hsi and Yi and theoretically knowing Li-Yi possible.

After knowing Li-Yi, the sage can handle things well, no matter what kinds of thing he meets—including very weird things, and act properly. This is because he has practiced Hsi-Yi-Ching and his mind becomes Ching-Ming—clear and clean.

From the above, we can see: the practice of Hsi-Yi-Ching not only can make the knowing-mind recognize Li-Yi, it can also make the mind while it plays the role of T'ien-Chuan fully function its function, so as to enable one to Sher-Chih-yü-shing or I-shing-chu-Chih, and completes the special meaning of Knowing Li-Yi in Hsüan-tze—having practical function in the 'knowing' of Knowing Li-Yi.

國家科學委員會補助專題研究計畫 成果報告
 期中進度報告

計畫名稱：由「聖人」看荀子的「知禮義」
與「虛壹靜」

計畫類別： 個別型計畫 整合型計畫

計畫編號：NSC 99-2410-H-004-041

執行期間：2010年08月01日至2011年07月31日

執行機構及系所：國立政治大學哲學系

計畫主持人：何淑靜

共同主持人：無

計畫參與人員：陳瑋鑫、劉育兆

成果報告類型(依經費核定清單規定繳交)： 精簡報告 完整報告

本計畫除繳交成果報告外，另須繳交以下出國心得報告：

- 赴國外出差或研習心得報告
- 赴大陸地區出差或研習心得報告
- 出席國際學術會議心得報告
- 國際合作研究計畫國外研究報告

處理方式：除列管計畫及下列情形者外，得立即公開查詢

涉及專利或其他智慧財產權， 一年 二年後可
公開查詢

中華民國 100 年 10 月 31 日

一、前言

有關「虛壹靜」與「知禮義」之關係，於荀子似乎不是個問題。因依〈解蔽篇〉，要知禮義就必需作「虛壹靜」的工夫；之所以如此是因負責「知禮義」的「心」有「蔽」。若其有蔽，就不能如實地把握到或盡知「理之全」，即「禮義之全」或「道之全」¹。故必須作「虛壹靜」工夫以祛心蔽，人才能知禮義。²依之，二者的關係乃是：「虛壹靜」祛除心之蔽而使人能知禮義。

依此，在荀子，「虛壹靜」和「知禮義」的關係看似很清楚而不成問題。但是，若仔細察看〈解蔽篇〉提及二者關係的那段文字之內容，就會發現荀子對之只是原則的、籠統的說，缺乏具體而相應的說明。再者，如果注意到：荀子只有在涉及到「心何以知禮義？」³時才提到「虛壹靜」的必要性⁴，那其間的關係就不是沒有加以深入探討的必要了。

首先，在〈解蔽篇〉一開始，荀子就指出「心之知」有種種的「蔽」⁵，致使人無法去如實而不偏地認識事物或事理，那表示：就荀子來說，並不是只有認知禮義才需作虛壹靜的工夫，而認識其他的事物或事理就不需要。但，荀子卻只在「認知禮義」時提到與強調作「虛壹靜」工夫之必要。這表示，就荀子而言，「認知禮義」比認知其他事物、事理更需要「虛壹靜」的工夫，而且是「非作不可」的「必要」。為何是如此呢？究竟它們兩者之間有何特殊的關係呢？本研究將針對這方面的問題來作探討。

這方面的問題關繫到「具體落實下來講(不是含糊、籠統地說)，虛壹靜如何使人知禮義？」以及「虛壹靜」之特殊功能作用與荀子在此所謂的「知禮義」之特殊意指⁶，這些都關繫到：對荀子而言，認知禮義要認知到那程度才算是他所謂的「知道〔禮義〕」這些對中肯而真切地了解荀子的「聖人」及聖人之「知禮義」的真正而特殊的意思都是必要的。可惜的是，一般學者都未針對之作詳細而深入的探討。本研究希望能彌補這方面的遺憾。

前述的問題是相關連的，而解決這些問題的關鍵，依筆者前一國科會補助⁷所作之研究的了解，乃在於荀子所了解的「為學之最終目的」，即「聖人」，以及聖人之所以為聖人之所據——其之知禮義的特殊意涵。關鍵點之所以在「聖人」，乃因「知禮義」的最終目的在「成聖」。這可以分由兩方面來說：一是荀子的「性惡善偽說」，另一是他的「勸學」。

如我們所知，在〈性惡篇〉，荀子不只論證「性惡」，⁸還論證「善偽」；⁹而且

¹ 參見李滌生《荀子集解》(台北：台灣學生書局，民國 68 年 2 月初版)，P. 472 與 P. 478 之註解。

² 同上，P. 484。

³ 同上，P. 484 與見下引文。

⁴ 同前註。

⁵ 同前註，參見 P. 478 與 P. 474。

⁶ 不同於〈勸學篇〉：「為學終乎讀禮」之「讀禮」的表面意思。參見筆者 98 年國科會研究計畫(NSC 98-2410-H-004-105)成果報告或見下文。

⁷ 同前註。

⁸ 意指「順性而無節則流於惡。詳見〈性惡篇〉。

是論證「性惡」之同時，一定論證「善偽」。「性惡」是荀子學思的基礎。由此可知荀子對「善偽」之注重。在此，「偽」雖指後天經驗之人為努力」活動，但有其特殊之意指。從荀子的論證可以看出，「善偽」之「偽」指「從師法以化性」（化「性惡」之「性」）。¹⁰此中的「法」指「禮法」或「禮義文理」或「禮義」。¹¹「從師而學」也就在「學得禮法」而依禮法而行。有禮法，才能以之為標準來化「性惡」之「性」而「成善」，進而「積善而全盡〔禮義〕」而「成聖」。¹²荀子主張「性惡」而仍為先秦三大儒之一，就在於他之重「禮義」和以「成聖」為人生的最高理想並認可「一般人也可以成為聖人」。¹³由此可以看出，在「性惡」的主張下，「有禮義」對他學思的重要性。依荀子的說法，禮義／法乃出自「聖人之偽」，¹⁴並非人所內在本有。人是透過「知」而有禮義的。¹⁵依荀子，「知」禮義就會認「可」禮義——認同禮義乃行為活動之標準，進而以之來「化性」而「成善」。¹⁶能成善才能進一步「積善而全盡」而「成聖」。「知禮義」和「成聖」的關係由此可見：「知禮義」是人「成聖」的關鍵以及「知禮義」的最終目的乃在「成聖」。

荀子特重為學，所以其書第一篇就是〈勸學篇〉。在那裏，他不厭其煩地詳述為學的目的、步驟、途徑，並由各角度、舉各種例子來勸人為學。為學之所以重要，用荀子的話說，因「為之，人也；舍之，禽獸也。」（〈勸學篇〉）即為不為學關繫到一個人是人或禽獸。為學的初始目的在美身——美化自己的生命（透過道德實踐使自己的生命成為有德的生命，即成個「人」），¹⁷最終目的則在「成聖」。¹⁸美身、成聖的途徑，即為學的途徑，依〈勸學篇〉，是「始乎誦經，終乎讀禮」；¹⁹依〈性惡篇〉則是「以禮義來化『性惡』之『性』而成善」、進而「積而致聖」。

「成為聖人」是荀子「為學」與「化性起偽」的最終目的，也是「知禮義」的終目的。荀子所了解的「聖人」是「知通統類」²⁰、「全盡禮義」的；依筆者前

⁹ 意指「善乃出自人為之努力」，同前註。

¹⁰ 〈性惡篇〉隨處可見此意，或參考拙著〈論荀子「性惡善偽」之意義〉，《中國文化月刊》，.63期，民74年元月；收入《孟荀道德實踐理論之研究》，天津出版社，民77年。

¹¹ 在荀子，這幾個詞是互相通用的。

¹² 〈儒效篇〉：「積善而全盡謂之聖人。」

¹³ 見〈性惡篇〉「涂之人可以為禹」一段。

¹⁴ 在〈性惡篇〉，荀子一再強調「凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性」、「禮義法度者，聖人之所生也」等。此中之「生」非「創生」之意，乃出自聖王之「積思慮，習偽故」而有之「制作」、「編制」出禮之制度之意（詳見〈性惡篇〉論及聖人「積思慮，習偽故而生禮義、制法度」一段文字之意思）。

¹⁵ 〈性惡篇〉：「性不知禮義，思慮而求知之也。」而〈正名篇〉云：「情然而心慮為之擇謂之偽。」依之可知，人之「有禮義」是透過「心之知」。另見註2引自〈解蔽篇〉的一段話。

¹⁶ 〈解蔽篇〉云：「心知道，然後可道；可道然後守道以禁非道。」

¹⁷ 〈勸學篇〉云：「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。小人之學也，入乎耳…曷足以美七尺之軀〔粗黑體為筆者所加〕哉？…君子之學也，以美其身；小人之學也，以為禽犢。」

¹⁸ 〈勸學篇〉：「…其〔學〕義…則終乎為聖人。」

¹⁹ 誦讀的「經」為《詩》、《書》、《禮》、《樂》等經典；下文「終乎讀禮」的「禮」則不指誦讀的《禮》，乃指「法之大分，類之綱紀」（〈勸學篇〉語）的「禮」。

²⁰ 見〈儒效篇〉。

一國科會補助的的研究之了解，²¹荀子所了解的「聖人」不只能「有法者以法行，無法者以類舉」(〈王制篇〉)還能「方皇周浹於天下，動無不當」(〈君道篇〉)、「遇變態而不窮……其應變故也，齊給便捷而不惑……明達用天地理萬變而不疑……」。用現代的話來說，就是無論碰到什麼事，即使是非常罕見怪異、棘手的事，也都能當下就毫無猶疑的知道當如何做而「舉措應變，盡得其宜」。之所以能如此，依荀子，乃因「知通統類」、「審之禮」(〈君道篇〉)的原故。而在〈勸學篇〉與〈禮論篇〉，荀子說：「禮者，法之大分，類之綱紀也。」依之，也就是因「知禮義」的原故。

既此，以「成聖」為目標的「知禮義」、是「成聖」之關鍵的「知禮義」，在荀子，就不會只是知道或研讀禮法或禮文制度而已(一般學者所了解的「讀禮」之意)²²，而是有它更深層之意涵或意指的。

以下將先就荀子所了解的「聖人」及聖人「所知的禮義」及聖人「知禮義」之「知」的意涵來作了解，由之得以確定：就荀子來說，認知禮義必須認知到那程度才算真正認知了禮義？而後再循序探討其他的兩個問題。這部份基本上乃承自國科會前一年的研究成果而來²³。

二、聖人及其之知禮義

(一) 聖人及其所知的「禮」/「禮義」

1. 〈勸學篇〉：「禮者，法之大分，類之綱紀也。」
2. 〈法行篇〉：「禮者，眾人法而不知，聖人法而知之。」
3. 〈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〔粗黑體為筆者所加，下同〕……依乎法而又深乎其類……。」
4. 〈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，則矐然若合符節，是大儒者也。」
5. 〈儒效篇〉：「志安公，行安脩，知通統類，如是則可謂大儒矣。」
6. 〈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。」
7. 〈王制篇〉：「……有法者以法行，無法者以類舉……。」
8. 〈王制篇〉：「以類行雜，以一行萬。始則終，終則始，若環之無

²¹ 同註 6。

²² 如李滌生(見其《荀子集釋》，頁 11，註釋 2)，王忠林(《荀子讀本》，台北：三民書局，2009 年，頁 8)，楊倞之注等，另如蔣南華等之《荀子》(台北：台灣書房，2007 年，頁 10 之譯)也持類似觀點。

²³ 同註 21。

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。」

9. 〈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。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〔猝〕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。」
10. 〈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。」
11. 〈解蔽篇〉：「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。」

依第二句引文，聖人和一般人的不同在於：一般人依禮法而行，卻不知其所以然，但聖人之依禮法而行是知其所以然的。所以第三句引文說聖人是「齋明」、是「依乎法而又深乎其類」。「齋明」指其智慮明達，也就是所謂的「知明」（〈勸學篇〉），了解為何要依禮法而行，以及為何於此情境下，禮法之規定是如此等等。這就是「依禮法而行」來說。但，聖人之「明」，就荀子來說，並不只限於明「法」。「法」，指的是明文記載的成文之理，即法規、條例；「類」則是沒有明文記載的不成文之理。²⁴它雖不成文，卻存於同類的事物中，可透過了解、推理、類比而用之。如碰到未明文規定當如何處理的事，可經了解而參考之前類似的案例、知道其是如何被處理的以及之所以那樣處理之理據，之後依其同而比照辦理。此即「明類」、「深乎其類」之用。法、類都是「理」，二者的分別在於一為成文的，即明文記載的，另一為不成文、未明文記載、規定的。聖人「智慮」之「明」不限於「知」成文之禮法，還及於且深入「法教之所不及」的「類」（引文4；甚而是「統類」——詳見下文），也就是第七句引文〈王制篇〉說的：「有法者以法行，無法者以類舉」。這是依第二句引文來了解的聖人與士、君子之別。若依其他引文，則不只如此，而是更進一步的，聖人之「齋明」使他無論碰到任何事故，皆能毫不遲疑的「舉統類」以應之。

法、類是吾人應事應物所依之理。但，就荀子來說，它們並不是事理的最後根據。依「禮者，法之大分，類之綱紀也」，「禮」才是法、類的根據、準則，也就是法、類所依之「理」。此「禮」字有其特殊意指。

²⁴ 參見李滌生《荀子集釋》，頁12註10。

依第九、十引文，如前提及的，荀子所了解的聖人是隨時隨地、不管碰到什麼事情（即使是突發的怪異之變），都能當下知道該如何應對，也都能當下就應對得宜，沒有窮於應對、不知所措的情形。之所以如此，依第十段引文，乃是「審之禮也」之故；依第九和四及五引文，則是因「知通統類」之故。在此，「知通統類」就是得第八段引文中「以一行萬」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」，也就是第十一段引文中「道者，體常而盡變」的「道」。

「審之禮也」、「知通統類」可以使聖人舉措應變盡得其宜，可以「以一行萬」，原因當然和他所審深察、明究的「禮」、所「知通」的「統類」有密切的關係。古者先王、聖人所審的「禮」，依〈儒效篇〉來說，就是「人之所以道」、「君子之所道」的「道」。²⁵而此道，〈天論篇〉稱之為「道貫」或「貫」。之所以稱之為「道貫」或「貫」就在於它通貫於應萬變的諸理中而不變，也就是它就是通貫、統攝一切應變之理的理。〈解蔽篇〉說它是「體常而盡變」——能盡萬事萬物之變而不窮（因而呈顯為雜多），但其體，即其本身，則是經常不變的，是「一」。此道，此體或此意之禮（或言「禮之體」）是應事應變所本之眾理之貫、之所本，所以得之就知應變；不得，就不知應變。因之〈天論篇〉云：「一廢一起，應之以貫，理貫不亂。不知貫，不知應變」。

由之，我們可以知道，聖人所依以能「舉措應變盡得其宜」的「禮」，指的不只是典章法度的禮文與法、類，更重要的是通貫它們、統攝它們之理，故亦常稱之為「統類」（不是「法類」）。這表示聖人所審查知通的「禮」，所「知通統類」，是通貫、統攝一切應變之理的理，即「禮之體」、「道之體」，並不只是成文的禮文與不成文的類（眾多應變之理）而已；此即荀書中第三義的「禮」。

依之，若由「知禮義」的「最終目的」在「成聖」來看，對荀子而言，「知禮義」必須要能把握到第三義的「禮」。

（二）聖人「知」禮義之「知」的意涵

接著，我們針對聖人「知禮義」之「知」的特殊意涵來加以了解。這對了解「虛壹靜」與「知禮義」之具體關係非常關鍵。

1. 就「法」而言

依荀子所了解的「聖人」及聖人所知的禮義來看，荀子所了解的「知禮義」之「知」並不只是我們一般所謂的「認知」或「知道」的意思而已。一般所謂的「認知」雖有層級、深淺之別，如我們說「我認識甲」或「我知道甲」，可以只是「聽說過」，或表面地知道一些有關他的事；也可以表示對之有「深入的了解」，了解甲是個怎樣的人，在何情境、對何種事物會有怎樣的反應、為何會如此等等。基本上，這兩層的意思都含在荀子「知禮義」之「知」裡。「知禮義」，由前節可以看出，所要知的，不只是明文條列出來的禮文制度（也就是荀子所謂的「法」），

²⁵ 見〈天論篇〉。

還要知「法之所以然」，即前引自〈法行篇〉的「聖人法而知之」的「知之」之意——知所依之法之「所以然」、之「理據」。這表示此「知」乃深入、穿透所依之禮文規章的表面去把握到其所以然。在此，它可以只是了解到個別法規之所以然，不一定含掌握到「通貫統攝一切理之理」。後一義於「知通統類」處較顯而確定。見下文討論。

2.就「類」而言

依前之了解，吾人知道，荀子所謂的「知禮義」並不只指成文之禮文，還含不成文、未明文規定的「類」。此則屬另種「知」，不同於前一種。

未明文規定的法（即「類」）主要用在明文記載的禮文所未交待何類事物、何種情形當如何應對、處理的情況。碰到此類情況，當先了解之前（尤其先聖先王或聖賢）有無類似的案例（在此當需先對個案有所知），若有，則了解類似的案例情況是如何被處理的，而後再比照辦理。²⁶在此，就「知」而言，必須先了解、知道目前所面對的問題或情況，而後尋找是否有類似的先例。必須有類似的先例，此「知類」及其目的（舉類而應之）才有可能。於此，對目前情況與先例之了解，是針對個別案例作認知、了解，屬於前一種意義的「知」。但這類的「知」比前一種多了以下幾種的功能：

(1)首先，在分別認知、了解二個個案之後，要能找到彼此有相關，即在個別具體之「異中得其同」，²⁷此中有了解與抽象（抽出其相同點）及歸併（依其同而將之歸納為同一類）的作用。

(2)其次，針對先例，除知道先聖先王或前人是如何處理的之外，要能「知類」（類者，理也——見前文），就必須要能由中把握到其所以如此處理的依據，即其「所以然」之「理」。此中所涉及的不只是了解經驗現象中的案例是如何如何（此中有雜多事象或呈現），還要能不為經驗現象或案例之事相/象給干擾，深入其中了解、分析而得其處理之要、之依據或依據之理。不得其要，就不知類。所以這一步由具體紛雜的經驗現象中「得其處理之要」是非常重要的。此中需要的，不只是了解與分析的作用，更重要的是「擇得其要」而抽取之——此中涉及「辨」（同異、本末、輕重等）與「抽象」作用。

(3)之後，依(1)的了解，將之「推理」運用到所面對的、待處理的事件上——這是「知類」的目的。若由聖人之「知」的意涵來說，則此第(3)項的「推理運用」，也就是「舉類而應之」，也當含於荀子「知類」之意中。

3.就「知通統類」而言

依前之了解，荀子「知禮義」的最終目的在成為聖人。若此，其所謂的「知禮義」其實就是〈儒效篇〉的「知通統類」、〈解蔽篇〉的「求其統類」、〈君道篇〉的「審之禮也」，及〈天論篇〉的「知貫」、得「道貫」，也就是把握到「體常而盡

²⁶ 此即一般學者如曾春海（〈墨學與荀學中的知識原理與方法〉，《哲學與文化》，第31卷第7期，2004.07，頁72。）所言的「依類推度」的「知識類推方法」或如陳平坤（〈荀子「類」觀念及其通類之道〉，《台大哲學論評》第31期，頁112）所說的「類比推衍」，或張曉光（〈荀子推類思想探析〉，《邏輯學研究》，2009年第3期，Pp. 76-87）所謂的「推類」。

²⁷ 因此曾春海教授曾由「共各」、「別各」等來論之。同前註。

變」的「道」(〈解蔽篇〉)。這些顯現了荀子「知禮義」之「知」含以下的意思：諸理(合法與類——為應萬事萬變之理)雖多且雜與，但人之「知」的功能仍能全盤地了解它們之後²⁸通貫它們而把握得其條貫。這表示：此「知」乃不為事理之雜異或博多給影響、干擾；理雖博異、雜多，能不排斥地統而知之，且把握到通貫於它們之間、能統攝它們而為一之理。這乃綜合了了解、辨同異、綜合吸收、通貫、抽象等等的「知」之作用於內之綜觀與統攝的作用。

4.攝知於行

最後，就荀子所了解的「聖人」乃「攝知於行」、「以行著知」來了解。依據吾人的了解，荀子有時以「行」來規定「聖人」，如言「積善而全盡謂之聖人」(〈儒效篇〉)，有時以「知」來規定「聖人」，如「行之，曰士也…知之，聖人也」(〈儒效篇〉)。但依據筆者前此之研究，²⁹二者並不衝突，荀子在此也無「不一致」的問題。之所以如此乃在於荀子之聖人乃「攝知於行」、「以行著知」的。最明顯的文本依據是：

- (1) 〈儒效篇〉：「不聞不若聞之，聞之不若見之……學至於行之而止矣。行之，明也，明之為聖人。」
- (2) 〈君道篇〉：「古者先王審禮以方皇周浹於天下，動無不當也。故君子恭而不難……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。」

第二段引文告訴我們，聖人是「仁智之極」，能應萬變而不窮於應付。這乃因「審之禮」之故。深察、明究「禮」讓聖人可以如此，這也表示：就在聖人的應萬變而不疑、不窮中，他表現了他的「審之禮」；他的「行」印證、彰顯了他的「知」。故第一段引文說：「行之，明也，明之為聖人」。依前句，「學至於行之而止矣」，聖人是「行」規定的。因依〈勸學篇〉，為學的最終目的在「成聖」。此處說「行之，明也」的「行之」指的就是「舉統類以應萬變」之「行」；「行之」之「之」即指統類。此「行」同時也是第二段引文所表示的，依聖人所深查明究的禮而有的行，〈修身篇〉「齊〔齋〕明而不竭，聖人也」之「不竭」——應物變而不窮之行，〈儒效篇〉「舉統類而應之」的「應之」之「行」，〈王制篇〉「以類行雜，以一行萬」的本於所知通的統類或禮之體來應萬事萬物之行止。所以，「行之，明也」表示能舉統類以應萬變(即行之)就表示「知通統類」、「知禮之體，道之體」(明之)了。如此才是聖人，故言「明之為聖人」。這是「攝知於行」、「以行著知」。若如此了解，則「知禮義」或「知通統類」之「知」，不只是「純粹的認知」活動，如前三項之「知禮義」之「知」的意涵。此「知」尚有一特殊的涵義，即將心所知

²⁸ 〈解蔽篇〉：「道者體常而盡變，一隅不足以舉之…」

²⁹ 同註 6。

者歸攝於「行」中，歸攝於依其所知而活動之「行」中；也就是心之所知是透過如此的「行」或「實踐的活動」而彰顯出來的。

最後一義的「知」一向為學者所忽略³⁰。它關繫到「虛壹靜」以及其與「知禮義」之「知」與「實踐」相關之意義。「虛壹靜」於「實踐方面」的作用與意義也因此被忽略了。以下透過解析荀子「虛壹靜」之意思及論析其與「知禮義」的關係，將把這層意思鋪陳開來，希望多少彌補這方面的缺憾。

三、「虛」、「壹」、「靜」之意指與功用

於〈解蔽篇〉一開始，荀子就說：「凡人之患，蔽於一曲而闇於大理」，表示為一隅之見所蔽的人無法明見大道之全。因之，要把握到整全的「道」（此處的大理即大道、至道；於荀子，則指禮或禮義），也就是要如實地把握到「體常而盡變」、「綜攝、通貫眾理」的「道」或理，心或人就不能執著於成見或只由一角度、一面相來看事物知事理。所以，之後荀子有段話說：

- (1) 聖人知心術之患，見蔽塞之禍，故無欲無惡，無始無終，無近無遠，無博無淺，無古無今，兼陳萬物而中縣〔案：同「懸」字〕衡焉。是故眾異不得相蔽以亂其倫也。（〈解蔽篇〉）

心「蔽塞」則不能明通眾理，因此必須「去蔽塞之患」，才能如實地知物識理。聖人祛除此心術之患的方法就是：無欲、無惡等，也就是無欲、惡、遠、近等等的執著；不執著於一隅之見，才能通曉明見其他眾理，各種不同的事物事理就不會因心之先知、先入為主之見而相互為蔽，而亂及於對整全之大理之認知。³¹

此外，〈解蔽篇〉另有段話云：

- (2)...故人心譬如槃水，正錯而勿動，則湛濁在下而清明在上，則足以見鬚眉而察理矣。微風過之，湛濁動乎下，清明亂於上，則不可以得大形之正也。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〔當為「麤」，通作「粗」³²〕理矣。

這段話告訴我們，人心如同一盆雜有泥渣的水：若正置而不動，則泥沙會往

³⁰ 不少學者注意到荀子的「心」不只有「認知」的功能，也有實踐的——稱之為「道德心」或類似名稱，如韋政通（《荀子與古代哲學》，台灣商務印書館，1992，頁40&48），唐端正（〈荀學價值根源問題探討〉，《新亞學報》第15卷，頁239至252），劉又銘（〈從「蘊謂」論荀子哲學潛在的性善觀〉，《孔學與二十一世紀國際學術研討會議論文集》，台灣：政治大學文學院編印，2001年10月27日），鮑國順（〈論荀子善從何來與價值根源問題〉，《孔孟學報》第62期，頁257至267），但那都是就「心」而言，並不是就聖人之「知」或荀子之「知禮義」之「知」的意涵來說。

³¹ 參考李滌生註，見《荀子集釋》，頁482，註2。

³² 參見盧文弨校改。

下沈澱而水面清澈明亮；如此，則即使如鬚眉或肌膚之理那麼精細者都可明見之。若微風吹動，則泥渣會隨水動而動，致水面混淆不清；若此，那就連很大件的東西也無法映照明見了。人心也一樣，必須正置且不為外物所傾側、影響(如微風吹過水)，如此才能發揮它明見事物事理、決斷事理之對錯及可疑者。

由之，吾人知道，蔽塞、錯置、為物所傾側等，都會使心「不清明」而影響它功能作用之運用與發揮。因此，必須心保持清明，它才能正當地發揮它的功能作用：如實而完整的認知事物與明斷事理(不論粗、細)。而保持心清明的方式乃是作「虛」「壹」、「靜」之工夫。故吾人才會於「前言」部份提出，其實對荀子而言，不只認知禮義，就是正確而如實地認知其他的、一般的事物、事理也須作虛壹靜的工夫；只是「知禮義」有其特別的需要性——這當然也關繫到「禮義」的重要性有別於其他事物、事理。

(3) 人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不藏也，然而有所謂虛；心未嘗不〔兩〕也，然而有所謂壹；心未嘗不動也，然而有所謂靜。人生而有知，知而有志；志也者，藏也；然而有所謂虛；不以所已藏害所將受謂之虛。心生而有知，知而有異；異也者，同時兼知之；同時兼知之，兩也；然而有所謂一；不以夫一害此一謂之壹。心臥則夢。偷則自行，使之則謀；故心未嘗不動也；然而有所謂靜；不以夢劇亂知謂之靜。未得道而求到道者，謂之虛壹而靜……虛壹而靜，謂之大清明。(《解蔽篇》)

(一)「藏」、「兩」、「動」之意指

由上引文來看，心生而有「藏」、「兩」、「動」的能力，但也可作到「虛」、「壹」、「靜」。表面上看，藏兩動與虛壹靜似乎是相對立的，且前者好像是後者所要祛除的心之蔽。但扣緊文句仔細了解，則不是如此，而是虛壹靜乃是成就藏兩動者。認知禮義需要虛、壹、靜，但也需藏、兩、動(見下文)，但藏、兩、動的作用能力一旦為虛、壹、靜所成就，它們就包含在虛、壹、靜之中了。所以，引文一開始才會只以「虛壹而靜」為心之所以能知禮義者。

所謂「藏」其實就是「志」。「志」同「誌」、「識」，也就是「識記於心中」的意思。心認識事物之後，就會把它所認識的記識、存放起來。這就是「藏」。

所謂的「兩」是「同時兼知之」，指的是同時認識不同的事物。此中含心「辨異」的功能在內，所以說：「心生而有知，知而有異」。而「兩」指的就是對心所辨異為不同的事物，能同時認知之，不因其不同而排斥之、而不能同時認識之。

至於「動」則是指心經常是在動的，未有一刻停止不動。不管是在睡覺時，或在偷懶散漫時，或用心在它時，心隨時都在動。如睡覺時的作夢，散漫不用心時的胡思亂想，或是用心時的計畫、謀慮，都是心之「動」。

就認知事物、成立知識而言，心生而有的這些藏、兩、動的功能作用是必要

的；沒有它們，我們不可能認識事物、擁有知識。因此，就心必須祛其蔽才能如實而整全地認知事物事理來說，它們並不是心之蔽，不是虛、壹、靜之工夫所要去的對象。由上引文吾人亦可看出，荀子也並沒此意。既此，那虛、壹、靜所要去的心知之蔽是什麼呢？其如何成就人之「知禮義」？以下即針對這方面來作了解、探討。

(二)「虛」、「壹」、「靜」之意指

所謂的「虛」，依荀子，乃是「不以所已藏害所將受」。「所已藏」指的是心認知事物後將其藏記在心裡。「所將受」則是將要認知、收受於內心的東西，即尚未認知存放於心裡的。說「不以所已藏害所將受謂之虛」就表示：心有「以所已藏害所將受」的毛病，所以需要作「虛」的工夫不使之發生。換言之，「虛」就是不讓心因已收受藏納了東西就妨害對未知事物之認知、收受。這也就是說，不讓心因認知了某事物/理，就對之起執著、或以之為是、或以之為全部，而致蔽塞住，拒絕或不再接受其他新的認知。「虛」就是要能祛除心知因「藏」的功能而自起的些「蔽塞」之毛病，讓心保持通暢而能不斷地「藏」——不斷地認知及接受、藏納其所認知的。就此而言，「虛」乃透過去蔽而成就「藏」的功能，且把「藏」的功能含藏在「虛」的作用中了。依此，「虛」乃是「藏而不塞」。

荀子說：「不以夫一害此一謂之壹」。「夫一」與「此一」是相對的。「夫一」依王先謙之解，³³即猶如「彼一」。也就是彼、此相對而為言。由荀子的這句話，我們可以看出，心在認知上有「以夫〔彼〕一害此一」的毛病，所以才須作「不以夫一害此一」的「壹」之工夫。此一、彼一，是兩種或兩件不同的事物或事理。依前此的了解，生而能知的心認識事物之後，能對之加以辨別；對辨識為異的東西，它可以同時加以認識。這就是它生而有的「兩」的功能作用。可以同時認知不同的事物/理就表示亦沒有「以夫一害此一」。依之，很清楚地，「兩」對荀子而言，不是「心之蔽」、不是「壹」所要祛除的毛病。既此，那「不以夫一害此一」的毛病究竟如何產生的、應當如何了解？又，「不以夫一害此一」如何能稱之為「壹」？「彼此不相妨害」和「壹」有何關係？

依吾人的了解，「不以夫一害此一」有兩種可能的了解方式：

(1)彼一、此一之不同在：彼一指已知、已藏之於心的事物，此一乃未知而將知的事物；此兩事物乃不同的。當心辨識出其不同時，因對已知起執著，即執之以為是，而以「所將受」的「此一」為非，而予以排斥、不接受。若是，就不能「同時兼知之」、不能「兩」。這是一種解讀方式。但這種解讀方式之所指，其實即是前述的心之蔽——「虛」所要祛除的。既此，沒理由再以之為「壹」所要祛除之蔽。

(2)第二種解讀方式是：彼一與此一是相異、相對的。物物相異、相對就顯紛雜、歧亂。面對紛雜歧亂的外物，若心隨之起紛歧(因辨異)，則就會心亂。如「心如槃水」一段所示：微風過之，水若隨風動就渾濁不能明見物；同樣地，心若為

³³ 見《荀子集解》此段文字之註。

外物之雜異給影響而隨之起舞，就紛亂歧異，即「不一」；若此，則不能明見、明斷事物事理。此即心為「雜異」所蔽，也就是心因其有「兩」（含辨異功能於內）的功能而隨之起蔽。「為雜異所蔽」就是其病。在此，「雜異」之事物/事理就是「夫一」，而要明見的事物、事理就是「此一」，心紛亂歧異就是「不一」，不能專定下來；不能專定下來，就不能明見事物/理。若能不為「雜異」所礙（即能專定）而能明見事物事理，那就不是「不一」而為「一」了。因此說「不以夫一害此一」是「壹」。能同時認知「此一」與「彼一」是「兩」。能祛除因「兩」而引生之蔽，心之「兩」的功能才得以發揮。

此種解讀方式的還含下面的意思：不因彼之紛歧雜異而妨害了心明見紛歧雜亂之事象事理背後的理；也就是因心定不亂，故能不為紛異之象所矇蔽而穿透這些紛異把握到「異中之同」的「理」或「擇得其要」，也就是發揮「心之知」這部份的功能。「異」與「同」為異；眾理或眾象與統攝它們而為它們共有的理為異。能「異中求同」或「擇得其要」，是同時兼知「異」與「同」，這也是「兩」的功能。若此，「壹」是在成全心之「兩」的功能，也把其功能含於己之作用中了。

至此，吾人大致解決在了解「虛壹靜」之「壹」所產生的問題。以下即進而針對「靜」來作了解。

依前引的〈解蔽篇〉，「靜」乃是「不以夢劇亂知」，也就是不被雜念或胡思亂想擾亂「心」之「知」的作用，就是「靜」。這表示「心之知」會因有「動」而為「夢劇亂其所知」；「夢劇亂知」是心之「動」會引來的弊病。「靜」就是要祛除此心之蔽。雜念或胡思亂想（「夢劇」），有些是應物應景而生，有些是自起的（如睡覺時的作夢——一種幻覺、幻想）。它們基本上都起自心之「不用心」之「動」。「心之知」為其所擾亂，就表示「心」被其影響而「亂」了——心因自己之「動」（不用心之動）所生的種種而「亂」了，致影響其「知」之功能的運用。在此，很明顯的，此「亂」是出自「心」之不能貞定、自持。依之，不讓應物而起的念頭或自起的想像等擾亂到心而使其不能貞定、自持，致影響到心之知，那就是靜。心發揮其「知」的作用是心的活動，也是「心之動」。由之，可以知道，荀子在此所謂的「靜」不是相對於「動」而言的「靜」，即「靜止不動」；它指的是另個意義的「動」，即「心動而不亂」之動。心若為幻想、雜念所影響，依「心如槃水」之喻來看，那就如同槃水不是處於「正置而勿動（不用心之動）」的情況，再加「微風過之」（如幻想、雜念等影響），那心就處於混亂不清的狀況，失去其清明了。如此就不只不能明見精微之事理，連粗大明顯之物也無法看清，更不用說定是非、決嫌疑了。依之，若心能「不為夢劇亂知」，也就是能「動而不亂」，那它才能正常地發揮它的功能：如實而完整地、清清楚楚地看清事物、事理（無論大小、粗細）、決斷是非、明察事理。就此而言，「不為夢劇亂知」之「靜」（即「心動而不亂」之「靜」）是成全、成就了心知於「動」方面之正面的用途與意義。

綜約以上所述，「虛」是使心能「藏而不塞」，「壹」是使心能「兩而不雜」，「靜」則是使心能「動而不亂」。它們成就、也包含了心生而有的「藏」、「兩」、「動」之作用能力，但卻祛除了因之而有的種種蔽病。簡言之，虛壹靜對藏兩動是「存其

用，祛其蔽」或「全其用而祛其蔽」。

四、結論：「虛壹靜」與「知禮義」的具體關係

由前節第三段引文之內容來看，如序言提及的，關於「虛壹靜」，荀子是就「知禮義」來說的，並未涉及於「行」。但是，若如前所言，「知禮義」的「最終目的」在成爲「聖人」，而荀子所了解的聖人並不是「只知而不行」，乃「攝知於行」、「以行著知」的，則其「知禮義」之「知」就不只是限於「認知」之意義，還具實踐意義之作用。若此，則吾人現在就面對了兩個問題：第一個問題是本研究主要要探討的：具體落實下來講，「虛壹靜」如何使人「知禮義」？也就是：二者之具體關係爲何？第二個問題是：看似由「認知」方面來說的「虛壹靜」如何使人能達到「攝知禮義於行禮義」之活動中？如此意義之虛壹靜如何與荀子之「知禮義」所有的特殊之意涵——攝知於行、以行著知——相關？以下將先討論第一個問題，而後第二個問題。

(一)由「知」方面來說

這方面的問題將順以下之次序來探討：「知禮義」之「知」的意涵與聖人「所知的禮義」之關係以及「虛壹靜」和此「知」之關係。

依前之了解，「知禮義」之「知」於荀子含有以下幾種的功能作用：第一，一般所謂的「認知」或「知道」的意思——不只知道表面所見的，如禮文規章或所面對到的情境或事例，還穿透表面深入地了解它們的所以然。第二，有「異中得同」之功能(含了解與抽象及歸併的作用)——就一般事相事理而言；第三，含類比地推理、推用之作用；第四，與第二義之「知」更進一步，不只不爲事理事象之博雜歧異給影響而能綜知與得其同，更重要的是能通貫之、統攝之，而得通貫、統攝它們的最後之所以然之理，即「體常而盡變」之「道」、「禮之體」，也就是「以一行萬」的「一」、的「統貫」、「條貫」。此「擇得其要」的功能含綜觀與統攝之作用。第五，最後，也是最特殊的一點是：用「行」彰顯所「知」，把所「知」歸攝於「行」中。這意義的「知」實與「實踐」關係密切而不可分。

第一義的「知」，讓聖人在「依法而行」上與一般人不同：他不依法而行且知其所以然；一般人則只依法而行，卻不知其所以然。第二和第三義的「知」讓人能「有法者以法行，無法者以類舉」。第四義則讓聖人把握到通貫、統攝一切事理之理，也就是把握到第三義的「禮義」或「禮法」，以及第二義之「知通統類」即「體常而盡變」的「道」、「禮之體」。以上四種意涵的「知」，基本上是屬於純粹的「知」方面之功能作用。第五種，則如前述，就不再是「純粹之知」方面的事，乃涉及「行」。這意義的「知」是要把握得「體常」之「道」的聖人，把它「盡變」的一面表現出來，如此才算如實而整全地把握到「道」；也就是只有透過「遇事應變盡得其宜」，他才算是確實地作到「如實而整全」地把握到「道」，即〈解蔽篇〉所謂的「大理」。

依前之了解，在純粹的認知方面，心必須沒有蔽塞、錯置、與爲物所傾側等情形，它才能保持清明而如實地、完整地認知事物，因之，才能全盤而如實地認知禮義。就此而言，「虛」是使其「不蔽塞」(而盡知理)者，「靜」是使其能不錯置、不爲雜念所影響而自持、貞定者。至於「壹」，則是使心不爲所知之紛異給擾動，進而能通透、統貫眾理而得其要(道貫、一)者。這是原則性地說。

如之前了解，虛、壹、靜乃含藏、兩、動的功能作用在內，且是成全之者。依之，具體地說，在「認知禮義」上，「虛」與「壹」讓第一、二、四意義的「認知禮義」之「認知」活動(了解、抽象、辨異、擇要、綜觀、統攝等等)可能。至於第三義之「知」即推類、推用之功能，則屬能知之心的基本功能。只要心不爲物所傾側，不要心不是不在焉³⁴，它就能發揮此功能。就此而言，使之如此者，乃「靜」之作用。除此，嚴格講，若「夢劇亂知」，則前述四種的「知」都不可能。若由此來看，「靜」是使「虛」和「壹」，使「純粹的認知禮義」可能者。

(二)由「實踐」方面來看

第五義的「知禮義」是「攝知於行」、「以行著知」，關鍵在「行禮義」上。在「性惡」的主張下，要能依禮法(無論是那一意義的禮法)，人首先必須作的就是「依禮法來化性」，也就是認可禮，而後依其所認可的來化性。〈解蔽篇〉云：「心知道，然後可道；可道然後守道以禁非道」。後者就是「依禮義來化性」；前者表示：只要心認知禮義，就會以禮義爲是、就會認可禮義——這表示：只要心清明(唯有清明之心才能認知禮義)，它就會認可禮義、以禮義爲是、爲標準。嚴格講，不只如此，而是只要作了虛、壹、靜的工夫，心還能「以禮義來化性」。

1. 〈解蔽篇〉：「心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。故口可劫而使墨〔同「默」字〕云，形可劫而使誣申，心不可劫而使易意，是之則受，非之則辭」。
2. 〈天論篇〉：「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」。

依〈天論篇〉這段話，很清楚地，「心」是「天君」，是個「能治者」；耳目鼻口形能等是「被治者」。換句話說，也就是人生而有的官能及因之而引生的種種自然欲望——這些欲望不只是生理的，如飢欲食、寒欲煖、勞欲休等，還含心理的，如〈性惡篇〉明舉的「心好利」，都是「被治者」³⁵——是作爲「天君」的「心」所治化的對象。若此，那〈性惡篇〉中所說的「化性」之工作就是作爲「天君」之「心」所作、所當作者。至於「心者，形之君也，而神明之主也」，則是進一步表

³⁴ 參見「白黑在前，而目不見」一段。

³⁵ 參見〈性惡篇〉有關「性惡善偽」之論證的幾段文字。「心好利」也是「性惡」之「性」，是需要被治者。就此來說，荀子的「心」有三重身份：認知心、天君、與天官。作爲「天官」，心亦有期自然的、感性的欲望，如好利、好名等。

示，不只五官，形體，就是心之種種作用也都是由作為「天君」之「心」來主宰的。「天君」是「出令而無所受令」，是「自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也」，依之，心之「以禮義為是」是出於它自己的定奪、裁決，「決定依禮義來化性」進而採取「以禮義化性」的行止，也是出自「天君」之自我決定。能「依禮義來化性」，由荀子的角度來看，就能成就仁、義、忠、孝等道德的行為。能所行所為全都依禮義而行，即「全盡禮義」，那就是「聖人」了。這靠的當然是「天君」不間斷的行使其功能作用。

除「化性」之外，荀子所了解的「聖人」還有另層意思，就是前面一再強調的，無論碰到什麼事，隨時都舉措應變盡得其宜。這當然是因「知通統類」、「審之禮也」，也就是深究明察禮之所以為禮之故。但，這只是「知」，只是把握到通貫、統攝一切理之理。一旦遇事，當依何理、何法來應對之？這還需「心」作定奪、選取。清明之心當然不為事象所惑而識其真相，這是「認知心」之工作。但在如此如此的情境下，當依何理應之、行之，則出自「天君」之裁決。作為「天君」的「心」若是「清明」的，自不會為「生而有」的「好利之心」所影響、為自起或他起的雜念所惑，而會自主地、清明地依其所知來判定當依何理來應對、來做，也就是發揮「是之則受、非之則辭」之功能來自定行止：自禁、自行、自止等等。這是正置而勿動、不為物傾側的清明之心（「天君」）會作的。這自是「虛壹靜」之功效。依之，吾人可知，在「認知禮義」之後，聖人能「以一行萬」（前引〈王制篇〉語）、「有法者以法行，無法者以類舉」（前引〈王制篇〉語），「...遇變態而不窮...齊給便捷而不惑...明達用天地理萬變而不疑」（見前引〈君道篇〉語），遇事能「舉統類而應之，無所擬作」（見前引〈儒效篇〉語），都是因其「心」已作了「虛壹靜」的工夫而為「大清明之心」之故。

由之，吾人看到，「虛壹靜」的工夫，就荀子來說，其實並不只是在「認知」上需要，尤其在「純粹的認知禮義」上，在「實踐禮義」這工夫也是需要的。換言之，也就是「虛壹靜」的工夫不只能使作為「認知心」的心「知」禮義，也能使作為「天君」的「心」充分發揮其功能，致使人能「攝知於行」、「以行著知」，成就荀子「知禮義」之特殊的意義——含實踐意義與作用於內之「知」的意義。

參考資料

文本

王先謙，《荀子集解》，藝文印書館，1973。

李滌生，《荀子集釋》，台灣學生書局，1979。

二手資料

期刊論文

- 李瑞全，〈荀子論性與論人之爲人〉，《東海學報》，第二十六卷，1985年6月。
- 施銘燦，〈荀子思想中之聖人〉，《孔孟月刊》，第二十一卷第十期，1983年6月。
- 柯金木，〈《荀子》書中孔子形象析論—兼論孟、荀對孔子認知之同異〉，《孔孟學報》，第七十六期，1998年9月。
- 唐端正，〈荀子善偽論所展示的知識問題〉，《中國學人》，第六期，1977年。
- 閔永順，〈荀子的“天官意物”與“心有征知”思想探析〉，《管子學刊》，第三期，1996年。
- 潘小慧，〈荀子道德知識論的當代意義與價值〉，《荀子思想的當代價值國際學術研討會論文集》（山東大學，2007年8月）。
- 韓德民，〈荀子的理想人格論〉，《孔孟學報》，第七十八期，2000年9月。
- 王子正，〈荀子認識論哲學之探究〉，《國立體育學院論叢》第十三卷第二期（2002）：21-33。
- 方穎嫻，〈情欲與理性之衝突—儒家化解之道〉，《鵝湖學誌》第五期（1990）：1-16。
- 志源，〈荀子的認識論〉，《國魂》第三百三十三期（1973）：34-35。
- 周少豪，〈《荀子》中「虛壹而靜」試論〉，《長榮學報》第一卷第一期（1997）：57-65。
- 侯婉如，〈荀子之認識論〉，《孔孟月刊》第三十四卷第十一期（1996）：24-30。
- 胡家聰，〈論儒家荀況思想與道家哲學的關係〉，《道家文化研究》第六輯（1995）：175-182。
- 柯雄文，〈倫理知識的可能性—《荀子》中一個論題的省思〉，《哲學雜誌》第九期（1994）：184-211。
- 陳平坤，〈荀子的「類」觀念及其通類之道〉，《國立臺灣大學哲學論評》第三十一期（2006）：77-135。
- 陳大齊，〈荀子學說〉，華岡出版有限公司，1971。
- 張亨，〈荀子對人的認知及其問題〉，《臺大文史哲學報》第二十期（1971）：175-217。
- 曾春海，〈荀學禮文化的知識理論〉，《輔仁學誌·人文藝術之部》第二十七期（2000）：27-50。
- ，〈墨學與荀學中的知識原理與方法〉，《哲學與文化》第三十一卷第七期（2004）：59-78。
- ，〈荀子思想中的「統類」與「禮法」〉，《哲學論集》，第十三期，1981年6月。
- 楊祖漢，〈論荀子的「知天」與「不求知天」之辨〉，《鵝湖月刊》第六十五期（1980）：17-18。

- 蔡仁厚，〈荀子的「認識心」及其義用〉，《孔孟學報》第二十六期（1973）：179-195。
- 劉梅琴，〈日本德川時代走向近代化的儒學啓蒙大師荻生徂徠「聖人觀」與先秦儒家荀子「聖人觀」比較研究（上）（下）〉，《孔孟學報》，民91年9月及92年9月。
- 袁信愛，〈自然人與文化人的迷思--老子與荀子之「聖人」觀的比較研究〉，《輔仁學誌》民85年7月。
- 施銘燦，〈荀子思想中之聖人〉，《孔孟月刊》，民72年6月。
- 戴玉珍，〈由荀子解蔽篇論解蔽心與虛壹靜〉，《聯合學報》，民83年11月。
- 李唯嘉，〈究辨禮義之統的外延架構--析論荀子「法後王」說〉，《問學集》，民98年2月。
- 潘小慧，〈禮義、禮情及禮文--荀子禮論哲學的特點〉，《哲學與文化》，民97年10月。
- 伍振勳，〈荀子的「身、禮一體」觀 -- 從「自然的身體」到「禮義的身體」〉，《中國文哲研究集刊》，民90年9月。
- 呂文英，〈荀子心性論及禮義價值之商榷〉，《國立中央大學中國文學研究所論文集刊》，民89年6月。
- 陳貞秀，〈禮義之統--荀子「道」的探討〉，《中國文學研究所刊》，民89年6月。
- 李哲賢，〈荀子「禮義之統」思想之理論依據 -上下-〉，《鵝湖月刊》，民84年1&2月。
- 袁信愛，〈荀子的生死觀及其禮義之學〉，《哲學年刊》，民83年6月。
- 張才興，〈荀子的禮義之治與法治〉，《逢甲中文學報》，民83年4月。
- 吳元鴻，〈荀子「禮義之統」之理論架構與困結〉，《東師語文學刊》民79年5月 79.05
- 周天令，〈荀子「隆禮義而殺詩書」義疏〉，《孔孟月刊》，民76年9月。
- 蔡仁厚，〈荀子的「禮義之統」〉，《華學月刊》，民62年8月。
- 熊公哲，〈孟子仁義荀子禮義其辨如何〉，《孔孟學報》民57年9月。
- 詹棟樑，〈荀子教育上禮義與樂的陶冶價值〉，《中華文化復興月刊》民57年8月。
- 魏順光，〈荀子的「法、類」說與中國傳統司法的「確定性」問題〉，《重慶師範大學學報》（哲學社會科學版），第二零零九卷第六期，2009年12月。
- 黃偉明，〈《荀子》的「類」觀念〉，《邏輯學研究》，第二卷三期，2009年9月。
- 張曉光，〈荀子推類思想探析〉，《邏輯學研究》，第二卷三期，2009年9月。
- 劉延福，周新鳳，〈荀子「類」觀念及其在經典詮釋中的運用〉，《殷都學刊》，第三十卷四期，2009年12月。
- 張 倩，〈唐君毅論荀子之統類心〉，《新亞學報》，第二十八期，2010年3月：155-169。

- 簡淑慧，〈分的起源及其在荀子思想系統中的地位〉，《孔孟學刊》，第二十九卷第五期，1991年1月。
- 劉又銘，〈合中有分——荀子、董仲舒天人關係論新詮〉，《台北大學中文學報》，第二期，2007年3月：27-50。
- ，〈荀子的哲學典範及其在後代的變遷轉移〉，《漢學研究集刊》，第三期，2006年12月。
- 鮑國順，〈論荀子善從何來與價值根源的問題〉，《孔孟學報》，第六十二期，1991年9月。
- ，〈近代學者對荀子的評價〉，《國文天地》，第十三卷第五期，1997年10月。
- 游惠瑜，〈論荀子道德理論的困境〉，《中國文化月刊》，第兩百三十六期，1999年11月。
- 陸建華，〈荀子禮法關係論〉，《孔孟月刊》，第四十一卷第十期，2003年4月。
- 侯婉如，〈荀子之認識論〉，《孔孟月刊》，第三十四卷第十一期，1996年11月。
- 施銘燦，〈荀子思想中之聖人〉，《孔孟月刊》，第二十一卷第十期，1983年6月。
- 張靜互，〈從荀子禮論看“禮教”的三個層次——試論“執禮”、“知禮”和“行禮”的教育內涵〉，《孔子研究》，第一期，2001年。
- 張亨，〈荀子的禮法思想試論〉，《台大中文學報》，第二期，1998年11月。
- 林子菁，〈由荀子的人性論及勸學篇看荀子的教育思想〉，《今日教育》，第六十三期，1998年6月。
- 曾春潮，〈荀子「禮」的思想探討〉，《遠東學報》，第二十六卷第二期，2009年6月。
- 曾珮琦，〈論《荀子》「虛壹而靜」與老莊學說之思想關聯〉，《問學集》，第十四卷，2007年6月：105-115。
- 唐端正，〈荀學價值根源問題的探討〉，《新亞學報》，第十五卷，1986年6月：239-252。
- 陳修武，〈孟荀論人性善惡的確定意義〉，《孔孟學刊》，第二十四卷第三期，1985年11月。
- 陳平坤，〈人性善惡與天人分合——孟、荀心性論說之型態及其意義〉，《清華學報》，新三十六卷第二期，2005年12月：363-397。
- 莊錦章，〈荀子與四種人性論觀點〉，《國立政治大學哲學學報》，第十一期，2003年12月：185-210。
- 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》，第十四期，2005年7月：169-230。
- 王靈康，〈英語世界的荀子研究〉，《國立政治大學哲學學報》，第十一期，2003年12月：1-38。
- R Allinson, Robert E., “The Debate Between Mencius and Hsun-tzu: Contemporary Applications”, *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 25, 1998, pp31-49.
- 林文華，〈荀子天論思想探究〉，《中國文化月刊》，第兩百一十九期，1998年6月。
- 黃俊傑，〈荀子的天道觀及其在中國古代天道思想中的地位〉，《國立編譯館館刊》，第一卷第四期，1972年12月。
- 潘小慧，〈荀子的“解蔽心”——荀學作為道德實踐論的人之哲學理解〉，《哲學與文

- 化》，第二十五期第六卷，1998年6月。
- ，〈從解蔽心看荀子的知識論與方法學〉，《中國學術思想研究輯刊》，第三冊，2008年9月
- 廖名春，〈二十世紀後期大陸荀子文獻整理研究〉，《漢學研究集刊》，第三期，2006年12月。

會議論文

- 洪巳軒，〈論《荀子》信念之形成與檢証〉，「傳統中國哲學的知識論問題之當代省思」研究生論文發表會會議論文，國立台灣大學哲學系，2010年9月。
- 楊舒淵，〈從《荀子》的「人論」解析其「心」義——兼論荀子道德知識論的進路〉「傳統中國哲學的知識論問題之當代省思」研究生論文發表會會議論文國立台灣大學哲學系，2010年9月。
- 郝樂維，”The Dao that Bridges the Human and the Cosmic in *Xing zi ming chu*”，「傳統中國哲學的知識論問題之當代省思」國際學術研討會會議論文，國立台灣大學哲學系，2010年9月。
- 楊秀宮，〈荀子「禮學」的知識論走向試析〉，「傳統中國哲學的知識論問題之當代省思」國際學術研討會會議論文，國立台灣大學哲學系，2010年9月。
- 橋本敬司，〈《荀子》之知與行〉，「傳統中國哲學的知識論問題之當代省思」國際學術研討會會議論文，國立台灣大學哲學系，2010年9月。
- 佐藤將之，〈《荀子》心術論之綜合性特色：「誠」、「大清明」、「禮」〉，「傳統中國哲學的知識論問題之當代省思」國際學術研討會會議論文，國立台灣大學哲學系，2010年9月。
- 楊秀宮，〈荀子學說中「虛壹靜」說之釋義——一個現象學進路之研究〉，《「荀子研究的回顧與開創」國際學術研討會會議論文》，斗六：雲林科技大學漢學資料研究所，2006年2月18-19日。
- 劉又銘，〈從「蘊謂」論荀子哲學潛在的性善關〉，「孔學與二十一世紀」國際學術研討會論文集，國立政治大學文學院，2001年9月。
- 陳昭瑛，〈荀子的情論(III)：「情」與「氣」〉，95年國科會計畫 NSC 95-2411-H-002-066-研究成果報告，2006年。

參考書籍

- 楊筠如，《荀子研究》，台灣商務印書館，1974。

- 楊鴻銘，《荀子文論研究》，文史哲出版社，1981。
- 楊承彬，《孔孟荀的道德思想》，台灣商務印書館，1992。
- 熊公哲，《荀卿學案》，台灣商務印書館，1970。
- 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，台灣學生書局，1984。
- ，《儒家心性之學論要》，文津出版社，1990。
- 牟宗三，《中國哲學十九講》，台灣學生書局，1995。
- ，《道德的理想主義》，台灣學生書局，1992。
- ，《名家與荀子》，台灣學生書局，1990。
- ，《中西哲學之會通十四講》，台灣學生書局，1990。
- 魏元珪，《孟荀道德哲學》，海天出版社，1980。
- ，《荀子哲學思想研究》，東海大學出版社印行，1983
- 周群振，《荀子思想研究》，文津出版社，1987。
- ，《當代新儒學論文集·內聖篇》，鵝湖出版社，1991。
- 劉述先，《儒家倫理研討會論文集》，東南亞研究所出版，1987。
- ，《中西哲學論文集》，台灣學生書局，1987。
- 韋政通，《荀子與古代哲學》，台灣商務印書館，1992。
- 譚宇權，《荀子學說評論》，文津出版社，1997。
- 劉道中，《荀況新研究》，劉道中發行，1995。
- ，《荀子成聖成治思想研究》，復文圖書公司，1983。
- 吳復生，《荀子思想新探》，文史哲出版社，1998。
- 柯雄文/賴顯邦，《倫理論辯:荀子道德認識論之研究》，黎明文化圖書出版公司，1990。
- 翁惠美，《荀子論人研究》，正中書局，1988。
- 鮑國順，《荀子學新論》，華正書局，1993。
- 蔡錦昌，《從中國古代思考方式論較荀子思想之本色》，唐山出版社，1989。
- 梁啟雄，《荀子柬釋》，台灣商務印書館，1978。
- 彭邦本，《理性之光—荀子的智慧》，鷹漢文化，2003。
- 梁叔任，《荀子約注三十二篇》，世界書局，1982。
- 龔樂群，《孟荀異同》，黃埔出版社，1968。
- 李文演，《荀子的道德教育思想研究》，李文演個人出版，1991。
- 廖名春，《荀子新探》，文津出版社，1994。
- 何淑靜，《孟荀道德實踐理論之研究》，文津出版社，1988。
- 陳昭瑛，《荀子的形象論與情氣論初探》，民 97]，國立臺灣大學中國文學系。
- 陳文潔，《荀子的辯說》，北京：華夏，2008，國科會補助人文及社會科學研究圖書計畫(2850530)，ISBN 978-7-5080-4574-0 平裝。
- 李亞彬，《道德哲學之維：孟子荀子人性論比較研究》，北京：人民出版社，2007。
- 吳樹勤，《禮學視野中的荀子人學：以“知通統類”為核心》，齊魯書社，2007。
- 俞仁寰，《從類字透視荀子政治思想之體系》，國立台灣大學法學院，1962。

- 李哲賢，《荀子之核心思想：禮義之統及其現代意義》，文津出版社，1994。
- 楊長鎮，《荀子類的存有論研究》，文津出版社，1996。
- 余峻嶸，《學不可以已：《荀子》重添注》，科學出版社，2010。
- 周德良，《荀子思想理論與實踐》，台灣學生書局，2011。
- 林宏星，《《荀子》精讀》，復旦大學出版社，2011。
- 王 軍，《荀子思想研究：禮樂重構的視角》，中國社會科學出版社，2010。
- 楊柳橋，《荀子詁譯》，齊魯書社，2009。
- 王 楷，《天然與修為：荀子道德哲學的精神》，北京大學出版社，2011。
- 朱 嵐，《禮法之間：《荀子》》，中國民主法制出版社，2010。
- 王 穎，《荀子倫理思想研究》，黑龍江人民出版社，2006。
- 高 正，《荀子版本源流考》，中華書局，2010。
- 徐克謙，《荀子治世的理想》，上海古籍出版，2009。
- 翁惠美，《荀子論人研究》，正中書局，1988。

國科會補助計畫衍生研發成果推廣資料表

日期:2011/08/25

| | |
|-----------|---|
| 國科會補助計畫 | 計畫名稱: 由「聖人」看荀子的「知禮義」與「虛壹靜」 |
| | 計畫主持人: 何淑靜 |
| | 計畫編號: 99-2410-H-004-041- 學門領域: 倫理學或道德哲學 |
| 無研發成果推廣資料 | |

99 年度專題研究計畫研究成果彙整表

| 計畫主持人：何淑靜 | | 計畫編號：99-2410-H-004-041- | | | | | |
|---------------------------|-----------------|-------------------------|-------------------------|--------------------|------|---|-----|
| 計畫名稱：由「聖人」看荀子的「知禮義」與「虛壹靜」 | | | | | | | |
| 成果項目 | | 量化 | | | 單位 | 備註（質化說明： 如數個計畫共同 成果、成果列為 該期刊之封面故 事...等） | |
| | | 實際已達成 數（被接受 或已發表） | 預期總達成 數(含實際已 達成數) | 本計畫實 際貢獻百 分比 | | | |
| 國內 | 論文著作 | 期刊論文 | 1 | 0 | 100% | 篇 | |
| | | 研究報告/技術報告 | 0 | 0 | 100% | | |
| | | 研討會論文 | 0 | 0 | 100% | | |
| | | 專書 | 0 | 0 | 100% | | |
| | 專利 | 申請中件數 | 0 | 0 | 100% | 件 | |
| | | 已獲得件數 | 0 | 0 | 100% | | |
| | 技術移轉 | 件數 | 0 | 0 | 100% | 件 | |
| | | 權利金 | 0 | 0 | 100% | 千元 | |
| | 參與計畫人力 （本國籍） | 碩士生 | 1 | 1 | 100% | 人次 | |
| | | 博士生 | 1 | 1 | 100% | | |
| | | 博士後研究員 | 0 | 0 | 100% | | |
| | | 專任助理 | 0 | 0 | 100% | | |
| 國外 | 論文著作 | 期刊論文 | 0 | 0 | 100% | 篇 | |
| | | 研究報告/技術報告 | 0 | 0 | 100% | | |
| | | 研討會論文 | 1 | 100 | 100% | | |
| | | 專書 | 0 | 0 | 100% | | 章/本 |
| | 專利 | 申請中件數 | 0 | 0 | 100% | 件 | |
| | | 已獲得件數 | 0 | 0 | 100% | | |
| | 技術移轉 | 件數 | 0 | 0 | 100% | 件 | |
| | | 權利金 | 0 | 0 | 100% | 千元 | |
| | 參與計畫人力 （外國籍） | 碩士生 | 0 | 0 | 100% | 人次 | |
| | | 博士生 | 0 | 0 | 100% | | |
| | | 博士後研究員 | 0 | 0 | 100% | | |
| | | 專任助理 | 0 | 0 | 100% | | |

| | |
|---|--|
| <p>其他成果</p> <p>(無法以量化表達之成果如辦理學術活動、獲得獎項、重要國際合作、研究成果國際影響力及其他協助產業技術發展之具體效益事項等,請以文字敘述填列。)</p> | <p>於韓國第八屆江華島陽明學國際研討會(2011.110.15)發表, 並接受韓國學者講評。與會學者的反應,聽說風評不錯。</p> <p>另,已接受國立中央大學儒學研究中心之邀,把研究成果給其出版的期刊《當代儒學研究》於近期發表。</p> |
|---|--|

| | 成果項目 | 量化 | 名稱或內容性質簡述 |
|---|-----------------|----|-----------|
| 科 教 處 計 畫 加 填 項 目 | 測驗工具(含質性與量性) | 0 | |
| | 課程/模組 | 0 | |
| | 電腦及網路系統或工具 | 0 | |
| | 教材 | 0 | |
| | 舉辦之活動/競賽 | 0 | |
| | 研討會/工作坊 | 0 | |
| | 電子報、網站 | 0 | |
| | 計畫成果推廣之參與(閱聽)人數 | 0 | |

國科會補助專題研究計畫成果報告自評表

請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況、研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）、是否適合在學術期刊發表或申請專利、主要發現或其他有關價值等，作一綜合評估。

1. 請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況作一綜合評估

達成目標

未達成目標（請說明，以 100 字為限）

實驗失敗

因故實驗中斷

其他原因

說明：

2. 研究成果在學術期刊發表或申請專利等情形：

論文： 已發表 未發表之文稿 撰寫中 無

專利： 已獲得 申請中 無

技轉： 已技轉 洽談中 無

其他：（以 100 字為限）

韓國第八屆江華島陽明學國際研討會發表了(2011, 11. 15)

另，已接受國立中央大學儒學研究中心之邀，把研究成果交其發行之期刊『當代儒學研究』（外審制度）於近期刊登。

3. 請依學術成就、技術創新、社會影響等方面，評估研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）（以 500 字為限）

荀學中「虛一靜」與「知禮義」的具體關係，荀子本身並沒有明白的交代，學者也都未注意到這問題。這問題關涉到：就荀子而言，「知禮義」知道到何種程度才算是真正的「知禮義」（這也是一般學者所未注意到的）？而這問題則和荀子所了解的「聖人」有關。透過對後二問題之探討、了解，本研究來處理：於荀子，「虛一靜」與「知禮義」的具體關係究竟如何了解？這是本研究的主題。基本上，本研究如期完成計畫。在相關方面，本研究有些新的研究成果與觀點，對學界應有參考價值。如：荀學中，「知禮義」有四層意思（知道明文規定的「禮文制度」——即「法」、知法及未明文規定的「類」、知「禮之體」、和「攝知〔禮義〕於行〔禮義〕」或「以行著知」；「虛一靜」和聖人所知的禮義間的關係；「知禮義」之「知」的四種意涵（函四類知方面之功能作用）；以及「虛一靜」與「知禮義」的具體關係。這些都是荀學方面研究的心觀點。以之為基礎，將有助於開發或建立起「荀學的知識論」，也有助於真切了解荀子的「禮義」與「聖人」間的關係，尤其是「聖人生禮義」的問題與「如何由知禮義而成聖？」的問題。這些都是可以作進一步的發展、研究的。