

論荀子「聖人生禮義」所含藏的問題*

何 淑 靜**

摘 要

關於「聖人生禮義」，荀學中存有諸多問題，如：聖人生禮義的能力那裏來、是什麼？是否出自「生而有」的「才能」(如牟宗三教授主張)？由之，聖凡是「性同偽異」(如荀子主張的)或不是？為何一般人不能「生禮義」既其「性」與聖人同？依荀子，聖人是因「積思慮、習偽故」而能生禮義的。因此本文由「積思慮、習偽故」之所本與荀子對「生於性」與「生於偽」之區別來作探討。結論是：荀子並沒有聖凡「性同」或「性異」之問題。聖人之所以能「生禮義」是生於「偽」，而此「偽」最終所本的「能力」來自「性」。聖人是憑於「性」上行「偽」的功夫所培養出來的「能力」編制出禮義法度的。「是否行此『偽』的工夫？」涉及個人的意願，而能否制定出禮義來也涉及到功夫的深度。故對荀子而言，「唯聖人能生禮義」，但並非如學者所認為的，最終訴之於聖人「生而有」的「特殊才能」。

關鍵詞：荀子、生禮義、積思慮、習偽故、生於性、生於偽

* 原稿發表於「第七屆南北哲學論壇」(2011年12月18日，北京：北京大學哲學系)；本文乃修改、添補該稿而成。

** 國立政治大學哲學系副教授 (ho4012@nccu.edu.tw)

投稿日期：101.03.22；接受刊登日期：101.04.19；最後修訂日期：101.04.30

The Problems Implied in Hsün Tzu's View of "The Sage Produces *Li-Yi*"

Shu-ching Ho*

Abstract

There are several problems in Hsün Tzu's view "The sage produces *Li-Yi*." Such as: Where does the ability come from? Does it come from inborn special ability (as Professor Mou Tsung-san has suggested)? Hereby, is the difference between sage and common people "*Hsing-I*" or "*Wei-I*"? Why could not people produce it? For Hsün Tzu, the sage produces *Li-Yi* in terms of *Chi-shi-lü* and *Hsi-wei-ku*. In this paper, I inquiry onto the above problems by analyzing what he means by *Chi-shi-lü* and *Hsi-wei-ku* and deeply getting into his distinction between that which derives from *Hsing* and that which derives from *Wei*. And the conclusions are: (i) There is no such a conflict between *Hsing-I* and *Wei-I* in the difference between sage and common people in Hsün Tzu. (ii) The ability in terms of which the sage can produce *Li-Yi* comes from *Wei*, but it does not mean that it has nothing to do with *Hsing*: it is the ability originally coming from *Hsing* but cultivated by *Wei*; without the cultivation of *Wei*, it cannot make the sage produce *Li-Yi*. (iii) Principly speaking, everyone has the ability to produce *Li-Yi*, but it refers to one's will to make the practice of *Wei* and how deep the practice of *Wei* he reaches. So,

* Associate Professor, Department of Philosophy, National Chengchi University

Received March 22, 2012; accepted: April 19, 2012; last revised April 30, 2012.

as Hsün Tzu claims, only the sage can produce *Li-Yi*, but (iv) it is not as the scholars maintain, from the sage's inborn special ability.

Keywords: Hsü Tzu, The sage produces *Li-Yi*, *Chi-shi-lü*, *Hsi-wei-ku*, coming from *Hsing*, and coming from *Wei*

壹、緒言

在〈性惡篇〉，荀子一再強調「禮義」是出於「聖人之偽」，並非「生於人之性」。聖人「生禮義」之「偽」，依荀子，就是「積思慮、習偽故」。（〈性惡篇〉）¹除此，他還再三強調聖人和一般人是「性同偽異」。²依之，聖人之所以能而一般人不能「生禮義」的原因乃在於聖人之「偽」不同於一般人之「偽」，也就是聖人能「積思慮、習偽故」而致「生禮義」，但一般人則不能。

「積思慮、習偽故」，就荀子來說，是「偽」，也就是人為的努力活動。³依吾人所知，人若沒有從事某某活動的「能力」，他就不可能有某某的活動。既此，荀子於此就有以下的問題：聖人之「生禮義」既不是「生於人之性」——即不是本於人人都「生而有」的「能力」而生之，（因荀子是由「生而有」來了解「性」的，）⁴那聖人生禮義的能力那裏來？也就是聖人所以能「積思慮、習偽故而生禮義」的能力由何而得、如何而得？有學者⁵認為這最終乃歸於聖人的「才能」。將它歸於聖人之「才能」，就是以它為聖人「生而有」的獨特能力，即「特殊才能」。

¹ 〈性惡篇〉：「聖人積思慮、習偽故，以生禮義而起法度，然則禮義法度者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。」。

² 〈性惡篇〉：「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。」

³ 〈正名篇〉：「心慮而能為之動謂之偽。慮積焉，能習焉，而後成謂之〔生於〕偽。」前義之「偽」就「活動」言；後一義則就「人為努力之活動」所成就的「結／成果」而言，也就是就「生於偽」之活動而言。

⁴ 〈正名篇〉：「生之所以然者謂之性。」〈性惡篇〉：「凡性者，天之就也，不可學，不可事。」〈禮論篇〉：「性者，本始材朴也。」由之可見荀子是由「生而有」來了解「性」的。

⁵ 如牟宗三教授，《牟宗三先生全集》，冊2，《名家與荀子》（臺北：聯經出版公司，2003年），頁197；蔡仁厚教授，《中國哲學史》，冊上，（臺北：台灣學生書局，2009年），頁281，及以前的筆者之看法——雖未為文論之，去確實持這種看法。

這看法以及荀子自己所持的「聖人生禮義」的說法，其實都隱含了一些看似「自相矛盾」、而學者未注意到、觸及到的問題。首先，若如學者所言，荀子的聖人之所以能「生禮義」最終乃歸於其生而有的「特殊才能」，那將會出現以下的問題：（一）在〈性惡篇〉論及「聖人生禮義」時，荀子不厭其煩地以「陶人埴埴而為器，工人斲木而成器」為例來強調「禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。」⁶對荀子而言，說它「非故生於人之性」就表示它「不是出於／本於人『生而有』的能力」而成就出來的。既此，將聖人「生禮義」的「能力」歸於聖人「生而有」的「特殊能力」，就與荀子的意思相悖。（二）荀子是由「生而有」來了解「性」的。若聖人之所以能「生禮義」最終歸於其「生而有」的「才能」，那表示聖人在「生而有」的「性」上是不同於一般人，而這又與荀子的主張相違。（三）荀子有「性」的概念，但沒有「特殊才能」或如魏晉人所有的「才性」概念；此概念亦與其學思格格不入，尤其是關繫到「聖人生禮義」時，他所關注、強調的是「性」、「偽」之別；更有甚者，於〈榮辱篇〉他特別強調君子和小人都一樣地擁有「材性知能」。⁷這意含君子或聖人之所以為君子或聖人而與一般人不同，並不是因為他們生而

⁶ 見下第 1 段引文及〈性惡篇〉：「夫陶人埴埴而生瓦，然則瓦埴豈陶人之性也哉？工人斲木而生器，然則器木豈工人之性也哉？夫聖人之於禮義也，辟則陶埴而生之也，然則禮義積偽者，豈人之性也哉？……今將以禮義積偽為人之性邪？然則有曷貴堯、禹，曷貴君子矣哉？凡貴堯、禹、君子者，能化性，能起偽，偽起而生禮義。然則聖人之於禮義積偽也，亦猶陶埴而為之也。用此觀之，然則禮義積偽者，豈人之性也哉？」

⁷ 〈榮辱篇〉：「材性知能，君子小人一也。」此中的「一」表示他們都同有「材性知能」、所有的「材性知能」都一樣。在此，「一也」含「普遍必然」之意，即普遍必然地同有。在有「材性知能」上，君子與小人無任何差別，也就是人與人之間無任何差別。此「材性」即〈論禮篇〉「性者，本始材朴也」之「性」；此「材」並非「才性」之意。

有特殊的才能或知能之緣故。依之，以「特殊才能」來解何以聖人能生禮義⁸（而一般人則不能），不僅不合荀意，甚而將導致荀意「自相矛盾」。

其次，若回到荀子本身來看，聖人之能生禮義與一般人是「偽異」，不是「性異」。既然「禮義」生於「聖人之偽」的「偽」指的是「積思慮，習偽故」，那似乎表示一般人不能「積思慮」、「習偽故」，沒有「積思慮」、「習偽故」的能力。但依〈正名篇〉與〈解蔽篇〉有關「心」與「慮」的文字來看，⁹（見下文）心與其知慮等功能乃人人生而有。若此，「積思慮」與「習偽故」乃人人可為。既此，荀子似不應強調「禮義乃生於聖人之偽」而把一般人「生禮義」的可能性排除掉。

關於「聖人生禮義」，荀學中存有上述的這些問題。本文將扣緊《荀子》一書中與「積思慮，習偽故」相關的文句來作了解、分析與探討。至於文本，基本上以王先謙的《荀子集解》為主，¹⁰而輔之以李滌生的《荀子集釋》。¹¹

貳、聖人如何「生禮義」？

針對「荀子的聖人之所以能生禮義，最後所本的究竟是『性』或『偽』，也就是聖凡究竟是『性異』或『偽異』？」的問題，了解「聖人是如何

⁸ 由〈性惡篇〉所論（參見上文與下之引文及該篇它處所說），可以看出，對荀子而言，「聖人」可以分為兩種：一是禮義還沒被制定出來，自行「化性起偽」而「生禮義」的聖人；另一類是禮義被制定出來後，所行所為全依禮義而行（即「積善而全盡」）而成為聖人的聖人。後一類乃一般人成聖之方式。

⁹ 〈正名篇〉：「所以知之在人者謂之知。」〈解蔽篇〉：「人生而有知……心生而有知……。」〈正名篇〉：「情然而心為之擇調之慮。」

¹⁰ 清·王先謙，《荀子集解》（臺北：藝文印書館，1973年）。此為經典，任何書局出版皆可、皆同，故本文不標筆者所用之版本頁數。

¹¹ 李滌生，《荀子集釋》（臺北：台灣學生書局，1979年）。

生禮義的？」對解決這個問題非常關鍵，因此以下先了解荀子這方面的說法。

1. 凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。故陶人埴埴而為器，然則器生於陶人之偽，非故生於人之性也。故工人斲木而成器，然則器生於工人之偽，非故生於人之性也。聖人積思慮，習偽故，以生禮義而起法度，(粗黑體為筆者所加，下同)然則禮義法度者是生於聖人之偽，非故生於人之性也。(〈性惡篇〉)
2. 故聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度；然則禮義法度者是聖人之所生也。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。(〈性惡篇〉)

依照荀子「性惡善偽」之論證，¹²人之所以能成善、進而「積善而成聖」，¹³主要乃依禮義或禮法¹⁴來化導「性惡」之「性」。這是就一般人之成聖而言；也就是從「禮義被制定出來」後，「人是如何化性起偽而成善、成聖？」來說的。¹⁵由第 2 段引文可以看出，「生禮義的聖人」則不同：他或他們是在「沒有禮義」的情況下，自行「化性起偽」而生禮義，致成為聖人

¹² 參見〈性惡篇〉，尤其是第一個論證：「今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。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，故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，然則，人之性惡，明矣。其善者偽也。」有關此論證之解析。請參考拙著《孟荀道德實踐理論之研究》(臺北：文津出版社，1999年)，第4章。

¹³ 〈儒效篇〉：「積善而全盡〔禮義〕謂之聖人。」

¹⁴ 於荀子，此二詞乃通用。

¹⁵ 此即註 8 所提的後一種成聖方式。

的。¹⁶就「生禮義」來說，依此段引文，乃聖人「偽起而生禮義」。此「偽起」，依第1段引文，就是「積思慮，習偽故」。換句話說，「生禮義」的「聖人」之所以「能生禮義」、而「異於一般人」，就在於他／他們能「積思慮，習偽故」。「積思慮，習偽故」是「能否生禮義？」的關鍵。

「積思慮」之「積」，字面的意思是「積聚」、「累積」。要「積聚」、「累積」思慮，就必須不斷地思索而後才能。因此，就「思慮」來說，它代表「不斷地思索而累積之」。但，要不斷地思慮、思索的是什麼呢？單由「積思慮」三個字是看不出來的；這必須由「習偽故」來了解。「習偽故」之「習」，很明白地，就是「學習」的意思。「偽」，依〈性惡篇〉則是：「可學而能，可事而成者」，¹⁷也就是「感而不能然，必且待事而後然」¹⁸的。換言之，不是「有所感」的當下就自然而然地能做到、為如此或是如此，而是必需經過人為的努力而後才能有、才能成就的，是「偽」。這也是荀子於〈性惡篇〉論證「性惡善偽」之「偽」的基本意思。¹⁹至於「習偽故」之「故」，就是「故事」、「故舊」之「故」，²⁰也就是指過去發生的事情。但，在此它不泛指一切或任何過去發生的事情；它應有特殊的意指。也就是，在「生禮義」上，聖人所要努力學習或了解的、發生

¹⁶ 此即註8所提的前一種聖人。此處有：「聖人如何可在禮義尚未被制定出來前，自行化『性惡』之『性』而異於一般人？」之問題，不過這問題不是本文所要探討的主題，故不針對之作討論。

¹⁷ 〈性惡篇〉：「可學而能，可事而成，之在人者，謂之偽。」

¹⁸ 〈性惡篇〉：「感而不能然，必且待事而後然者，謂之〔生於〕偽。」

¹⁹ 相對於「偽」，「性」是「不可學，不可事」，是「感而自然，不待事而生之者」。見下引文3。

²⁰ 參見李滌生，《荀子集釋》，頁544，注4，取韓非子「去智與舊」之「舊」為此處「故」之解。見其書。

在過去的事情，絕不是任何人或自己的先祖之所作所為或發生在他們身上之故事，如李滌生先生所說的。²¹

我們知道，荀子所謂的「禮義」或「禮法」或「禮義文理」等（〈性惡篇〉），一般而言，指的乃是「周文」，即周朝的那套禮義、典章制度；〈性惡篇〉論及「善偽」之所依的「禮義」、「禮法」便是如此。「聖人生禮義」之「禮義」乃就「化性成善」之「禮義」而言。²²這套禮義，是先王、後王相承而成的；（所以說「百王之無變，足以為道貫。」）²³後王之於禮法不同於先王（如堯舜）者，乃在於後王（文王、武王）使之「粲然明備」。²⁴故在此意上，荀子強調「法後王」。²⁵

由之，我們知道荀子所謂「聖人生禮義」之「生」並不是「創造」、「創生」，²⁶而是「制定」、「編列制作」、「編整條列」（所謂「周公制禮」）的意思。至於「習偽故」的「故」，指的則是先聖先王之事跡——足以為世人、後人之典範者。努力學習、知曉先聖先王（如堯、舜、禹等）之事跡，並透過知慮思索，把握到其行為、應事之理則。先聖先王的事跡眾多，需不斷的知慮思索才能把握得其理則。但只知曉與把握得其行事之理則還不是也不能「生禮義」；要「生禮義」還需不斷地思考當如何編列整理這些理則，使它們成為有組織、有章法的禮文制度。依之，「積思

²¹ 李滌生，《荀子集釋》，頁 544，注 4。

²² 但就「知禮義」言，則其當有三義：一般認知禮義的意思、研讀禮法、與攝知（禮義）於行（禮義）之意。參見拙文〈由「成聖」見荀子的「為學步驟」〉，2009 年國科會補助之專題研究計畫成果，曾於 2011 年 12 月 6 日「第九屆國際當代新儒家學術研究會議」（香港中文大學哲學系）宣讀。

²³ 見〈天論篇〉；另，〈儒效篇〉：「天下之道，管是矣，百王之道，一是矣。」

²⁴ 〈非相篇〉：「聖王有百，吾孰法焉？故曰：文久而息，節族久而絕，守法數之有司，極禮而禘。故曰：欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後王是也。」

²⁵ 見〈儒效篇〉：「道過三代謂之蕩，法二後王謂之不雅。」

²⁶ 如王忠林，《新譯荀子讀本》（臺北：三民書局，1972 年），頁 354。

慮」所思索的，不只是先聖先王之行事與其理則，還有如何編列整理它們成為明文的規定，成為有組織、有章法的禮文制度。

努力學習、了解先聖先王之事跡和思索其所依循之理則及編列整理這些理則成為有制度的禮義或禮法，都是人為努力的活動，是「偽」。這就是〈正名篇〉所說的：「慮積焉，能習焉，而後成謂之〔生於〕偽。」²⁷

「積思慮、習偽故」是讓聖人能「生禮義」之「偽」。由之，吾人可知，荀子所謂「禮義者，生於聖人之偽」的「偽」是有其特殊的意指的，即其所指的乃是：不斷地思索、了解先聖先王之行事及其所秉持之理則，和思索如何編列整理，使之成為有組織、有章法的文理；簡言之，也就是特指「積思慮、習偽故」的活動而言。

「積思慮、習偽故」是「偽」。故荀子一再強調「禮義」是生於聖人之「偽」。「性」與「偽」，在荀子，尤其在〈性惡篇〉，是一組相對反的詞語。既「生於偽」，就不會是「生於性」；若「生於性」，就不會是「生於偽」。所以荀子一再強調「禮義」不是「生於人之性」。²⁸說它不是「生於人之性」就表示它不是本於人生而有的能力而制作出來的。這就意含它不是一般人或每個人都可以編列出來的。

禮義出於聖人之制作，但依荀子的說法，不能因之而認為聖人與一般人是「性異」。因，如前之了解，聖人之「生禮義」是出於「偽」。所以說：「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。」（見前引第 2 段引文）荀子特別在此強調聖凡是「性同」——這

²⁷ 〔生於〕二字為筆者依〈性惡篇〉所言之「生於偽者」之意而加。參見註 18。

²⁸ 除正文的兩段引文之外，荀子於〈性惡篇〉尚有以下幾段話表示此意：「凡所貴堯、禹、君子者，能化性，能起偽，偽起而生禮義。今將以禮義積偽為人之性邪？然則有曷貴堯、禹，曷君子矣哉？」「聖人之於禮義積偽也，亦猶陶埴而生之也。用此觀之，然則禮義積偽者，豈人之性也哉！」

表示在「生而有」上，聖人與一般人是一樣的。（因荀子是由「生而有」來了解「性」的。）但，若如荀子所說，為何只有「生禮義」的聖人可以「積思慮、習偽故」而生禮義呢？

若依荀子，這問題是不存在的——因「聖人生禮義」出自「偽」不出自「性」。但，若我們由以下兩方面來看，則不如此：（一）由聖人所以能生禮義之所本，即「積思慮，習偽故之所以可能」，來考量；（二）如前提及的，由「偽」之「活動」與其所本之「能力」的關係來看。以下即針對這兩方面之問題來討論。

參、由「性」與「偽」申論「生禮義」之活動 與其所本的能力

先就（一）方面的問題來作探討，再而（二）方面之問題。

由於荀子一再強調聖人之「生禮義」乃「生于聖人之偽」，並非「生于人之性」，因此，吾人有必要先了解荀子如何看待「性」與「偽」的關係。

一、「偽」與「性」的關係

首先，讓我們了解「生於性」和「生於偽」在荀子的差別。

3. 禮義法度者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。若夫目好色，耳好聲……是皆生於人之情性者也。²⁹感而自然，不待事

²⁹ 此處之「情性」，用白話文說，當是「自然情性」，即荀子「性惡」之「性」、或謂「自然之性」；譯成白話文，不能直以「情性」說之，如王忠林，《新譯荀子讀本》，頁 354。荀子此處所言之「情性」不同於白話文「情性」之意；由上下文可以看出，它基本上乃指「目好色」、「耳好聲」等「生而有」的「自然情欲」或「自然官能」而言。

而後生之者也；夫感而不能然，必且待事而後然者，謂之生於偽。是性偽之所生，其不同之徵也。（〈性惡篇〉）

說「目好色」、「耳好聲」等是「出於人之情性者也」即表示：眼睛喜歡看好看的东西、耳朵喜歡聽好聽的聲音等是「出於」人之「自然的情性」，也就是「生於自然之性」或「生於性」。眼睛看（感）到美麗的東西，人自然而然產生喜好或欲求之欲；耳朵聽到好聽的聲音，人自然而然就會產生喜歡或欲求之欲。這些自然欲望是人的感官一旦有所感，它們就會自然而然地出現、自然而然地如此的：人不需要經過後天人為的努力或學習才能如此或才有這些欲望能力。這是「生於性」：這些自然欲望的產生來自「性」，也就是它們來自「生而有」的欲望能力。至於「生於偽」的則是：「感而不能然，必且待事而後然者」，也就是不是有所感、有所想的當下，人就自然而然地能做到、能有之，而是需要經過後天人為的努力與學習，才能做到、能有之的。說「禮義法度者，是生於聖人之偽」就表示：聖人也不是想要生禮義或感到有生禮義之必要，³⁰就自然而然地能做到而生禮義的。也就是說，這聖人「生禮義」的「能力」是「生於偽」；這能力是聖人經過後天的學習、努力而後來有的。若此，那表示聖人「生禮義」之「積思慮，習偽故」的能力是來自後來人為的努力，³¹並不是「生而有」的。

依上，聖人「生禮義」之「活動」是「偽」，同時也是「生於偽」的活動，即「積思慮，習偽故而後成」³²之「偽」的活動，也就是「偽之活

³⁰ 〈性惡篇〉：「古者聖王以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，是以為之起禮義，制法度。」另，〈禮論篇〉云：「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。」

³¹ 故〈正名篇〉云：「慮積焉，能習焉，而後成謂之〔生於〕偽。」見註 18 與註 28。

³² 同前註。

動（積思慮，習偽故而後成的活動）」所生發出來的另一個「偽」之活動。據前之了解，「生禮義」之「偽」的「活動」基本上乃本於「生於偽」而不是「生于性」的「能力」而有。「生禮義」的「偽」之「活動」就是將先聖先王之事跡所習得、思慮得其行事應對之種種理則編制、整理成條文，即明文之法規；簡言之，說它是「生於偽」的「活動」之「偽」指的是「積思慮，習偽故」而後有的「活動」；而「生禮義」的活動則是本於此「偽」之「活動」才能有的活動。依前之了解，聖人能有「生禮義」之活動，其能力乃來自於「偽」，即經過後天人為的努力而有。而依吾人之了解，若不是活動者本有從事某活動的能力，那無論如何的訓練、學習（「偽」），都不可能使之有做該活動的能力而致做該活動。³³有關這方面的問題，荀子〈性惡篇〉以陶匠製陶器、工匠製木器為例來喻聖人之於禮義的關係中實含藏此問題，（見前引第1段引文）但荀子一直未就「能力」方面來正視此問題。陶匠製陶器、木匠製木器，都是經過不斷的學習、練習而後才能製造出陶器或木器來的。³⁴若生而沒有這方面的能力，則即使不斷的訓練、學習，都不可能使之有製造陶器、木器的能力。這就如同狗生而沒有飛而只有跑、跳的能力，即使經過一千次、一萬次，想盡各種方法來訓練牠飛，牠也只會跑、跳而不會飛。人也一樣，若生而沒有說話的能力，那無論如何訓練、學習，也不可能使之能說話。但若本有說話的能力，那加以訓練、學習，就可以使之於現實中說出話來，甚而說得很好。因此，除非「生而有做某活動之能力」，否則即使很努力

³³ 參見 *Nicomachean Ethics*, II.1, 1103a22-25，亞里斯多德所舉的石頭與火之本性與積習（habituation）間的關係之例子。

³⁴ 陶匠、木匠製造出陶器、木器來不是意外、偶然地製造出來，而是依他們專業的認知與技術而製造出來的。此中是有不同。就如初學一種語文或不懂該語文者，無意中說出一句正確的句子，這和語文專家說出是有不同的。參見亞里斯多德於 *Nicomachean Ethics*, II.4, 1105a23-27 關此之說。

地訓練、學習，(即「偽」)，也不能使一物擁有做某活動的能力而從事該活動。

以此來看，若聖人生禮義的能力乃生於偽，則聖人必「生而有」有從事「生禮義」之「偽」的活動之能力，否則「生禮義」之活動乃不可能。這也就是說，聖人「生禮義」所本之「積思慮，習偽故」的「能力」雖來自「偽」，即經人為之訓練、努力學習而有，但聖人必是「生而有」這方面之能力，否則透過「偽」不能使之真有做此類活動之能力。換言之，來自「偽」之「生禮義」的「能力」必有本於「生而有」的「能力」，即有本於「性」，否則生禮義之聖人即使經過「偽」，也不可能真有該能力。

這，基本上，是吾人的想法與了解。問題是：荀子是否也如是想？或我們可以在《荀子》的文本中找到支持的論據嗎？關此，我們可以看荀子於〈禮論篇〉所說的：

4. 性者，本始材朴也；偽者，文理隆盛也。無性，則偽之無所加；無偽，則性不能自美。性偽合，然後聖人之名一，天下之功於是就也。〔案：依久保愛據宋本，此處當為「然後成聖人之名，一天下之功於是就也。」〕³⁵

由這段話可以看出，在成聖（成聖之名，成為所謂的「聖人」）、成就聖人之功業上，「性」與「偽」是二者缺一不可的。「性」是生命之始人就本有的，其材質是樸實、中性而無法自我美化。性之美化有賴於「偽」——尊崇禮義文理而以之來作「美化性」之工作；³⁶但沒有「性」，「偽」也沒有能作用於其上的對象，即加工之材料。依之，「性」與「偽」乃是「材

³⁵ 見王先謙，《荀子集解》有關此段文字之註解。

³⁶ 參見〈性惡篇〉。

料與加工」之關係。而成聖之名（成為聖而享有聖之名）、聖之功（生禮義、治天下）則是兩者合作後的「成品」，也就是於「性」上作「加工」之「偽」的活動（此為〈正名篇〉第一義之「偽」）³⁷後再成就出來的結果（此即〈正名篇〉第二義的「偽」）³⁸。

依之，沒有「性」就沒能有「偽」。「偽」有二義，它指於「性」上作「人為努力」的活動或作了該努力活動後所成就的結果。用荀子的話說，就是於「性」上加工，使「性」美化的活動或美化性之活動後所能成的。若此，那〔第一義之〕「偽所成的」就是「加工後、美化後」的「性」；而「出於偽」（〔第二義之「偽」〕）則是出自加工、美化後的「性」所成就的。若由「能力」方面來了解，「性」指的是人在生命之始所本有的能力，（「性者，本始材朴也」之「本始」二字即表示此意）即「生而有」的能力，如目好色、耳好聲、口好味，或視、聽、言、動、思、知等等；而生於「偽」的能力則指經化導（如依禮義化導「性惡」之「性」）、訓練、或功夫（如「虛一靜」之工夫）培養後的欲望能力、³⁹行為活動（如行合禮義之事）之能力、或知慮（如「知禮義」）能力等。就「說話」來說，「生而有」的說話能力是「性」；經學習、練習之後，能在現實中說出話來的能力則為「生於偽」之能力；而在現實中出現的「說話」之活動則是「生於偽之能力」所成就的活動，是「性偽合」之活動、成果。若沒經學習、練習，單「生而有」說話能力並不能讓人真正地會說話。用荀子在第 1 段引文所舉的陶匠、木匠與聖人之例來說：陶器工人擊捏黏土製成陶器，木匠砍伐、削木材而製成木器，這些就如同聖人制作禮義一樣，都不是「生於人之性」，即不是本於人「生而有」的能力而做到

³⁷ 見註 3 引文之第一句。

³⁸ 即註 31 引文：「慮積焉，能習焉，而後成謂之〔生於〕偽」之「偽」字所指，也就是註 3 引文的後一「偽」字所指。

³⁹ 如〈性惡篇〉：「人之欲為善，為性惡也。」其中「為善之欲」即屬此類。

的。陶匠製陶器、木匠製木器，都是經過學習與不斷的練習而後才能製造出來的，因此荀子說它們是「生於工人之偽」。(見第 1 段引文)(但，如前所言，若生而沒有製作陶器或木器的能力，那無論如何學習、訓練，都不能使一個人擁有製陶器或木器的能力。)荀子認為聖人之「生禮義」就如同陶匠之製陶器、木匠之製木器，都是經過不斷地學習與練習，而後才能做到的，所以說「禮義法度者，是生于聖人之偽」(第 3 段引文)。這表示聖人「生禮義的能力」不是「生而有」的能力，而是(「生而有」的能力)經過學習、練習而後培養出來的能力，而聖人就是以這能力來成就「生禮義」之活動的。在此，聖人之「積思慮、習偽故」就如同陶匠之「埴埴」、木匠之「斲木」。(見第 1 段引文)陶匠／木匠製造出陶器／木器的「能力」透過不斷地埴埴／斲木才擁有、才養成，同樣地，聖人制定出禮義的「能力」也是經過不斷地學習、思慮才有；有此能力之後才能如陶匠製出陶器、木匠製出木器，而聖人制出禮義。所以〈性惡篇〉云：「聖人之於禮義積偽也，亦猶陶埴而為之。用此觀之，然則禮義積偽者，豈人之性也哉？」**聖人生禮義的能力**對荀子來說，很清楚地，乃來自「偽」--於「性」(生而有的能力)上加工、培養後所成 / 有的能力。

聖人既不是以「生而有」的能力來制定禮義的，那就不能因聖人生禮義而認為那乃是因聖人之性與一般人不同，也就是因之而認為聖人與一般人於「性」上有所不同。於此，我們可以了解，為何荀子在「聖人生禮義」上一再地強調聖凡是「性同偽異」。在此，荀子並沒有「性同性異」的自相矛盾問題。

二、「積思慮，習偽故」之所以可能

聖人是「積思慮，習偽故」而「生於禮」的。「積思慮，習偽故」所本的乃思慮、學習的能力，也就是知、慮的能力。而所所思、要學的，如前之了解，乃先聖先王如堯舜禹之事跡及其所依循的理則。在此，吾人所要面對的問題有三：一是先聖先王（如堯、舜、禹等）的事跡，在聖王制禮義之時，乃是大家耳熟能詳的事，為何只有「生禮義」的聖人能將之制成禮義？另一問題是，依荀子，「材性知能」乃人人皆同有之。若此，「積思慮，習偽故」乃人人都可為之。（詳見下文）既此，為何不是人人可以「積思慮，習偽故」而「生禮義」，卻是只有「生禮義」的聖人能如此呢？最後，如吾人所知，荀子主張「塗之人可以為禹」（見下文引文），既此，為何不是人人如聖人般可以生禮義呢？

5. 〈榮辱篇〉：「材性知能，君子、小人一也。好榮惡辱，好利惡害，是君子小人之所同也，若其所以求之之道則異矣。……小人莫不延頸舉踵而願曰：『知慮材性，固有以賢人矣。』夫不知其與己無以異也，則君子注錯之當，而小人注錯之過也。故孰察小人之知能，足以知其有餘，可以為君子之所為也。譬之越人安越，楚人安楚，君子安雅，是非知能材性然也，是注錯習俗之節異也。」
6. 〈性惡篇〉：「然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具，然則其可以為禹明矣。……今使塗之人者，以其可以知之質、可以能之具，本夫仁義之可知之理、可能之理，然則其可以為禹明矣。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。」

7. 〈正名篇〉：「所以知之在人者謂之知。」
8. 〈解蔽篇〉：「人生而有知……心生而有知……。」

由前面幾段引文可以看出，荀子強調「材性知能」大家都一樣地有，所以說聖凡是「性同」。「知」的能力是「心」生而有的；又言「人生而有知」，這表示人之有「心」是「生而有」的，不可能是經由「學」、「事」而有。而「慮」，如同「知」，同屬生而有的「心」之功能。⁴⁰依之，吾人可以說，對荀子而言，「積思慮，習偽故」是人人都可以做。而依前之了解，聖人之所以能「生禮義」乃因「積思慮，習偽故」之故。知、慮既人生而有之，而聖人「生禮義」所習的「偽故」又是大家耳熟能詳之事，那不就表示：人人，如同聖人，都可以「生禮義」嗎？更何況荀子明白地主張「塗之人可以為禹」、「聖人者，人之所積而致矣。」⁴¹但荀子並不如此認為，如前所言。

關此，荀子「塗之人可以為禹但不必能為禹」之說提供了我們一些化解此問題的線索。

9. 〈性惡篇〉：「曰：『聖可積而致，然而皆不可積，何也？』曰：可以而不可使也。故小人可以為君子，而不肯為君子；君子可以為小人，而不肯為小人。小人、君子者，未嘗不可以相為也，然而不相為者，可以而不可使也。故塗之人可以為禹，則然；塗之人能為禹，未必然也。雖不能為禹，無害可以為禹。足可以遍行天下，然而未嘗有能遍行天下者也。夫工匠農賈，未嘗不可以相為事也，然而未嘗能相為事也。用此觀之，然則可以

⁴⁰ 〈正名篇〉：「情然而心為之擇謂之慮。」

⁴¹ 〈性惡篇〉。

為，未必能也；雖不能，無害可以為。然則能不能之與可不可，其不同遠矣，其不可以相為明矣。」

這段話所面對的問題是：既然一般人也都可以成為如禹一樣的聖人，為何現實中不是人人都可以做到而成為聖人呢？荀子在此提供了一個關鍵而易懂的比喻：「足可以遍行天下，然而未嘗有遍行天下者也」。就「理」或「原則」上說，腳可以行遍天下，就如同人可以成禹；但「現實」中未曾有腳真正走遍天下的。這表示：於「理」上講是如此，但於現實中則不必一定如此。就「理」上講，人或腳存有那能力或可能性；但就「現實」講，它不一定被表現出來或完全實現出來。現實中它沒被實現出來並不表示它就不存在於人／足之中。所以說：「雖不能為禹，無害可以為禹」。

以之來看我們所面對的三個問題，那荀子的回答當會是：

就第一和第二問題來說，先聖先王的事跡大家都耳聞，也都有作「積思慮，習偽故」的能力，但卻不能像「生禮義」之「聖人」一樣制作出禮義來，原因就在於：一般人未把其「生而有」的知慮能力，也就是「積思慮，習偽故」的能力，於現實中發揮出來，或發揮了但還沒到能「生禮義」的程度——就「足」之例來說，就是未把它「遍行天下」的能力或可能性發揮出來，而只發揮了它「能行」的能力或可能性。是否把「積思慮，習偽故」的知慮、學習能力發揮出來或完全發揮出來？此中涉及「肯不肯」的問題，如前引文所示的：成為小人或君子乃「肯不肯為之」、並不是「可以或不可以」的「能力」問題。肯不肯，是人之抉擇、心慮之決定。〈正名篇〉云：「情然而心為之擇謂之慮。心慮而能為之動謂之偽。」經過心慮的抉擇而肯於現實中發揮該能力，作「積思慮，習偽故」的工作，那是屬於「偽」之事。行思慮、學知先聖先王之事跡，對一般人而言，並不難，「不肯為之」者當也較少。但要由之而把握到先聖先王

行事之理則並進而予以編整成有組織、有條理的禮文，困難度就高，知能要提高、思慮要加深加密。這就不是一般人都能做到的。荀子說聖人「積思慮，習偽故，以生禮義而起法度」，在「思慮」之前加個「積」字，在「習故」之中加個「偽」字，就表示「生禮義」所需之「思慮」與「習」是需要經過培養、訓練的，也就是要不斷地思索，努力學習，才能達到能「生禮義」的程度。換言之，「生禮義」所需之知、慮的能力不是人所「生而有」的，而是經過「訓練、培養」而後有的能力。依前對荀子「性」與「偽」之關係的了解，這能力乃是經過「偽」於「性」(生而有的能力)上加工後培養出來的能力。它是「生於偽」，但此「偽」不離於「性」，是以「性」為本而予以培養、訓練出來的能力。(而「生禮義」則是「性偽合」的結果，如前所言。)

不斷地思索、努力學習是人人都可做的(只要願意)。但現實中不是每人都可以做到「生禮義」之「聖人」的程度，都做到可以「生禮義」的程度(即使願意)。所以，對荀子而言，不是「人人或一般人都可以生禮義」的，雖一般人也稟有「生禮義」之「聖人」在「生禮義」上最終所本的「性」(生而有之知慮能力)。換言之，也就是在「積思慮、習偽故」上，聖人作的功夫深到一般人做不到的程度，故唯聖人能「生禮義」。這就解決了上述的第三個問題。

肆、結論

依前之了解，關於「生禮義」，荀子並沒有聖凡「性同」或「性異」之看似矛盾的問題。聖人之所以能「生禮義」是生於「偽」，而「生禮義」之「偽」最終所本的「能力」是「性」、是「人人人生而有的」。不過聖人不是單憑「性」就編制出禮義法度來的；單憑「性」是無法做到的。聖

人是憑於「性」上行「偽」的功夫所培養出來的「能力」編制出禮義法度的，而「生禮義」則是「性偽合」之活動的結果。「是否行此『偽』的工夫？」涉及個人的意願，現實中不見得人人都願意為之。即使為之，也不是每人的工夫都深到聖人的程度而可以「生禮義」。故對荀子而言，「唯聖人能生禮義」。聖人之所以能「生禮義」而一般人不能，依之，是「偽異」，如荀子一再主張的，並非如學者所認為的，最終訴之於聖人（「生而有」）的「（特殊）才能」。⁴²

⁴² 一般來說，在批評一種論點之前，應該要將所批評的學者之相關論證加以羅列，如此方能對之作公平的對待。

徵引文獻

(一) 古籍

清 Qing·王先謙 Wang Xianqian,《荀子集解》*Xun Zi jie jie*, 臺北[Taipei]: 藝文印書館[Yiwun yinshuguan], 1973 年。

(二) 近人編輯、論著

王忠林 Wang Zhonglin,《新譯荀子讀本》*Xinyi Xunzi duben*, 臺北[Taipei]: 三民書局[Sanmin shuju], 1972 年。

李滌生 Li Disheng,《荀子集釋》*Xunzi jishi*, 臺北[Taipei]: 台灣學生書局 [Taiwan xuesheng shuju], 1977 年。

牟宗三 Mou Tsung-san,《牟宗三先生全集》*Mou Tsung-san xiansheng quanji*, 冊 2[no. 2],《名家與荀子》, 臺北[Taipei]: 聯經出版公司 [Lianjing chuban gongsi], 2003 年。

蔡仁厚 Cai Renhou,《中國哲學史》*Zhongguo zhhexueshi*, 冊上[ce shang], 臺北[Taipei]: 臺灣學生書局[Taiwan xuesheng shuju], 2009 年。

何淑靜 Shu-Ching Ho,《孟荀道德實踐理論之研究》*Mengxun daode shijian lilun yanjiu*, 臺北[Taipei]: 文津出版社[Wenjin chubanshe], 1999 年。

——,〈由「成聖」見荀子的「為學步驟」〉“You ‘chengsheng’ jian Xunzi de ‘wei xue buzou’”, 發表於 2011 年 12 月 6 日「第九屆國際當代新儒家學術研究會議」(香港中文大學哲學系) 論文。

亞里斯多德 (Aristotle), *Nicomachean Ethics*, II.4, 1105a23-27 & II.1, 1103a22-25, 摘自 *The Basic Works of Aristotle*, New York: Random House, 1941 年。