

# 荀子的知性旨趣與經驗主義的人性論

吳汝鈞

- 一 荀子的認識論
- 二 荀子邏輯
- 三 經驗主義的人性論與性惡
- 四 工夫論：化性爲僞
- 五 隆禮思想

## 荀子的知性旨趣與經驗主義的人性論

吳汝鈞

荀子是先秦儒家的殿軍。表面上提倡性惡，要化性起偽，制訂粲然明備的禮制，所謂隆禮，又強調師法，要法後王。不過，他的用心却不是孔孟的道德心，或德性主體，而是具有濃厚的知性傾向。他的心靈可以說是一種知性的心靈。

知性(cognitive)心靈的形態，是心靈與外物處於一種相對待的狀態，或在能與所對峙的關係中，以能知的身份認識所知，尊重所知或對象方面的地位，要對它建立客觀的知識。

本着這種心態看人的生命存在，或人性，常常是將之看成一種自然的性的，視之為自然的材質，或生物本能，即是經驗的存在。這便是經驗主義的人性論。這種人性論在知識論上的表現，是重視感官的經驗或認識，以之較理性的認識更為根本，更為先在，也不重視先驗的或超越的理念的作用與重要性。

荀子便具有這種知性的旨趣，他的心性論也可以說是經驗主義的。本文的目的，便是探究這兩點。他的知性旨趣表現在認識論與邏輯這兩方面。以下我們先看他的認識論。

### 一、荀子的認識論

荀子首先肯定人的心靈具有認識能力。他在其《荀子》的《正名》篇中說：

所以知之在人者，謂之知；知有所合，謂之智。(2.13)①。所以知，是能知，是去知了對象的認識主體。“知有

所合”，指在認知上與對象相合；認知主體與對象相合，便構成知識，這是“智”。文中謂“所以知之在人”，即表示作為認知能力的能知是在人的生命存在之中，亦即人本來便具有認識能力。〈解蔽〉篇也說：

人生而有知。(2.395)

凡以知，人之性也。可以知，物之理也。(2.406)

凡以知即是可以知。故認識是人性分中的本能，而被知的，則是對象的理則。這被知的，最初不是對象的理則、理法方面，而是具體的感官對象自身。關於這點，下面會提到。現在我們要注意的是，知是能知，物或物之理是所知。確立了能知與所知的二元對立關係，這是認識或知識成立的首要條件。

接着的問題是，能知與所知各有不同類別，以某種能知，去知了與它相應的所知，原則上可構成認識。在這裏，荀子先從較低層次的作為能知的感官與作為所知的感官對象說起。〈正名〉篇有云：

形體、色、理，以目異；聲音清濁、調竽奇聲，以耳異；甘、苦、鹹、淡、辛、酸、奇味，以口異；香、臭、芬、鬱、腥、臊、洒、酸、奇臭，以鼻異；疾、養、滄、熱、滑、皴、輕、重，以形體異；說、故、喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲，以心異。(2.416-417)

不同的感官或感覺機能，分別接觸不同的感覺對象，這樣便可成就知識的材料(sense data)。荀子對感覺機能與感覺對象都有很細密而適當的區分。

感覺機能與感覺對象都區分好了，又有知識的材料，如何才能成立知識呢？這便得靠心來驗證，所謂“徵知”。心是進行理性思維、構成概念、判斷的能力。荀子稱之為天君。〈天論〉篇云：

心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。(2.309)

與天君相對比的感官，則是天官。〈天論〉篇云：

耳目鼻口形能，各有接而不相能也，夫是謂天官。(2.309)

說到微知，心如何微知呢？荀子謂：

心有微知。微知，則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也。然而微知必將待天官之當薄其類然後可也。（《正名》2.417）

即是，先由心來檢證不同的感覺對象確是以相應的感覺器官去認知。我們的耳朵聽到鳥聲，心即知其為鳥聲；這即是微知的作用。我們知此聲為鳥聲，表示我們將此聲音放在鳥聲一類中，所謂“微知必將待天官之當薄其類”，這其實不單是感覺器官在作分類（薄其類），心亦有作用在其中。這樣便成立這是鳥聲的知識。

這樣的心是認知心。現在有一個問題是，認知心在甚麼條件下才能有效地進行認知外物呢？在這裏荀子提出虛壹而靜的說法。他說：

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。心未嘗不滿也，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，然而有所謂壹。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。不以夢亂知，謂之靜。……虛壹而靜，謂之大清明。

所謂虛，是心臟有不少有關外物的知識，這即是記憶，但仍留有空間②，俾新的知識能被成立而貯存起來。要做到已貯存在心中的知識對新成立要貯存進來的知識沒有妨礙，因而人可不斷記憶新的東西。所謂壹，是專一，心能專一地處理和認識外物。不會由於對某物已有了認識，而妨礙對另一物的認識，却是能專一地認識另一物。所謂靜，是心常要保持一種寧靜狀態。心是能活動、能起用的主體，它恆時在作用，在起動，但它也有靜的一面。便是由於它具有靜的一面，才能冷靜地認識外物，不會受它的由活動而引致的夢劇狀態所影響。荀子認為，心本來是可以有一種虛壹而靜亦即是大清明狀態以進行認知的。

在不同的認識對象中，荀子以道的層次為最高。故上面提到心以虛壹而靜的狀態來認識道。當然以這種狀態來認識的，不限於道本身。但道作為客觀的認識標準，或作為事物的理法，自有其概括性和代表性。〈解蔽〉篇謂“兼陳萬物而中縣衡焉”(2394)，以道有標準的性格，即表示道在多種認識對象中的優越性。由這點亦可見到荀子的認識論很有實用的性格。

中西哲學在認識論這方面來說，無可置疑，西方的認識論是發達得多的。如以康德(Kant)的認識論來說，他強調感官與心的重要性，這表示於他提出的感性(sensibility)與知性(Understanding)的交互作用中。依他的說法，感官必須與心同時作用，才能成就知識。荀子的認識論與此有類似處，他以耳、目等感官來吸收感覺與料或材料，經心的微知的作用，而成就知識。這便有感官與心交互作用的意味。不過，他的論點自然粗糙得多，也沒有提到範疇(categories)的問題。但從總的輪廓來說，他的說法還是可取的。

## 二、荀子邏輯

以下我們看荀子的邏輯。這主要表現於他討論名與實的關係的問題中。這便是所謂制名的問題。我們對事物有了認識，便須替它們貫以名稱，使它們能彼此區分開來，便是制名。關於這方面，荀子分開三點來討論，他說：

王者之制台，名定而實辨，道行而志通，則慎率民而一焉。……若有王者起，必將有循於舊名，有作於新名。然則所為有名，與所緣以同異，與制名之樞要，不可不察也。(〈正名〉，2414-415)

即是說，關於創制名相(concept)以指謂和分別事物，有三方面可說。第一是以名相來指謂事物的目標，第二是分別事物的同異的方法、標準，第三則是創制名相的具體準則。這便是“所為有名”、“所緣以同異”與“制名之樞要”。以下依次論述之。

首先是所為有名。〈正名〉篇謂：

制名以指實，上以明貴賤，下以辨同異。如是則志無不喻之患，事無因廢之禍。此所爲有名也。(2.415)

所謂制名以指實，是創制名相以指謂實在物。如以“黃馬”的名相，以指述那些黃色的馬；以“衣服”來指謂那些穿在身上保暖的衣物。這種作法有甚麼用意呢？荀子的答覆是，首要的用意是分別貴賤的等級，次要的用意是辨別同異的關係。前者是倫理目標，後者則純是認知目標。可見荀子的制名的說法，雖有認知目標，但仍以倫理目標爲主。

其次是所緣以同異。〈正名〉篇謂：

然則何緣以同異？曰：緣天官。凡同類同情者，其天官之意物也同。故比方之，疑似而通，是所以共其約名以相期也。……此所緣而以同異也。(2.415.418)

我們既同是人類，應有相同的感官，或感覺機能，因而對外物應有相類似的感覺、相類似的認識。因此“制名以指實”，俾能互相理解，達到溝通的目的。透過名相與實在物的對應關係，可使雙方的疑而不決的意思得以疏通和清理。

關於制名之樞要，〈正名〉篇云：

同則同之，異則異之。單足以喻則單，單不足以喻則兼，單與兼無所相避則共。雖共不爲害矣。知其實者之異名也，故使其實者莫不異名也，不可亂也。猶使同實者莫不同名也。故萬物雖衆，有時而欲偏舉之，故謂之物。物也者，大共名也。推而共之，共則有共，至於無共，然後止。有時而欲偏舉之，故謂之鳥獸。鳥獸也者，大別名也。推而別之，別則有別，至於無別，然後止。(2.418.419)

這是說創制名相的具體準則。對於以名相來處理實物的同異關係，若以單名能指述實物，便用單名，如“牛”。單名不能或不足以指述的，則用複名，如“水牛”、“黃牛”、“乳牛”。兼即是複合的意思。如果單名與複名所指述的東西在內容上有類屬關係，“無所相避”，便有“共”的問題，而成共名。如“水牛”、“黃牛”這樣的複名，與“牛”這樣的單名，在類屬上“無所相避”，便共同擁有“牛”這一名稱。因而水牛是牛，黃牛也是牛，兩者與牛自身，都有“牛”這一共名。荀子在這裏處理的問題，顯然是類方面的。單名是大類，複名是小類，共名也是大類。下

面說到偏舉與偏舉問題，類的涵義更爲明顯。要周偏地列舉所有東西，則用“物”這一大共名，即是外延很大的名相。外延較小的共名，則爲生物，動物之屬。若只偏舉一些東西，則用外延很小的名相，如鳥獸，所謂別名也。鳥獸猶是大別名，若若要偏狹地列述某些東西，則要更把外延縮窄，而識別之，如黑鳥，別中又有別，則外延更小，如烏鴉。

總言之，我們可以名相來指謂實在物。以不同的名相，識別不同的實在物；以相同的名相，概括相同的實在物。這些名相，外延各各不同，有單名、複名（兼名）、共名、大共名、別名、大別名，等等。如是等級井然，形成一個有體系的架構，名相的架構。

這些名相與實在物，是否具有必然的關係呢？作爲大別名的烏鴉，指述那樣的動物，牠們是否一定要叫作“烏鴉”呢？荀子因而提出名相的約定俗成的性格。他說：

名無固宜，約之以命。約定俗成謂之宜，異於約，則謂之不宜。名無固實，約之以命實。約定俗成謂之實名。名有固善，徑易而不拂，謂之善名。（〈正名〉，2.420）

即是說，名相與實物是沒有必然關係的，只是大家相約共許而已。例如大家相約同意以“烏鴉”這一名相來指謂那種黑色的雀鳥。當一說“烏鴉”，大家心目中便有那種雀鳥的印象，便指向那種雀鳥。這便是約定俗成，那種雀鳥本來並沒有一定要叫作烏鴉的理由。約定俗成表示對實效性的重視。

制名之樞要主要是就事物的類屬的關係來創制名相，以指謂實在物。此外，荀子又提出了制名的“稽實定數”的原則，他說：

物有同狀而異所者，有異狀而同所者，可別也。狀同而爲異所者，雖可合，謂之二實。狀變而實無別，而爲異者，謂之化。有化而無別，謂之一實。此事之所以稽實定數也。此制名之樞要也。（〈正名〉2.420）

這是討論不同實在物但屬於同一種類的東西與同一實在物但經過變化的東西。在這方面，荀子有很清晰的區分。前者

是同狀異所，後者是異狀同所。同狀異所指屬於同一種類的兩個或以上的實在物，雖具有相同性格，但是各自區別開來，各有自體，各佔不同空間。故它們是相互分離的實在物。異狀同所則指同是那個實在物，但在不同時間表現不同情況，這是由於起了變化的緣故。荀子能在這方面起區別，可見他的思考與觀察相當細密。

### 三、經驗主義的人性論與性惡

由上面的討論看到，荀子的認識論與邏輯，有一定成就，這特別是在早期思想的發展來看為然。他也有一個特點，即是，他的知性旨趣並不純粹，而是帶有很濃厚的實效或實用傾向。他論我們的所知，把焦點放在道方面，而他的道，客觀真理的意味並不濃，而傾向於倫理的規範義。而他論邏輯，主要只就名實的關係而言，社會功能的意味很重。他並未涉及對概念、命題的純粹性格的討論，也未有提到推理的問題。故他雖有認知旨趣，但理論的和形式思考的興趣却不強。他畢竟不是一個知識論的哲學家或邏輯專家。他所關心的無寧還是人如何成就以禮樂為主要內容的文化生活的問題。這即是人性、禮樂文制的問題。③

一個哲學家的思想，倘若在認識論和邏輯方面具有成就，但却缺乏純粹的理論的，形式的思考的興趣，而強調知識與邏輯的實效，實用方面的性格，則他的現實感通常是很強的，對事物的實然的、現實的面相會很重視。即是說，他會留意外物的經驗的性格，或是從經驗主義的立場來看，來觀察，以一種平看實然的方式來對待事物，而少注意應然的、理想的，以至於超越方面的問題。即是說，他比較缺乏逆覺的、反省的興趣，而喜以順取的觀察的方式來看事物。這便有經驗主義的傾向，注意事物的現實的、現前的經驗性格，不大留意它們的超越的、理想方面的根源。

荀子便是這樣一種形態的哲學家。在知識論上，他重視感官的認識，強調經驗對象，因而有經驗主義的傾向。他對人性的看法，基本上是將之作為一種實然的、生物學的東西來看，注意它的材質的、本能的、經驗的性格，而不留意它的超越方面的面相。這便是這裏所說的經驗主義的人性論。④



荀子首先就人作為動物中的一種，他的自然性向來說人的性向。他說：

饑而欲食，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。目辨白黑美惡，耳辨音聲清濁，口辨酸鹹甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨體膚理辨寒暑疾養，是又人之所常生而有也，是無待而然者也，是禹、桀之所同也。（〈榮辱〉，1.63）

人的自然性向，作為動物中的一種，本來便是這樣，肚餓時要覓食，寒冷時要覓衣，疲倦時要休息。不管是賢人壞人，都是這樣的。這是要維持人的生存的必須的做法。這裏我們要注意的是，引文的下半截提到眼辨別黑白顏色，耳辨別清濁聲音，等等，是就人的感官經驗或感官本能來說人的自然性向，這種對感官的強調，予人一種濃烈的經驗主義的印象。經驗主義者本來便極重視感官的認識也。

由此說到性或人性的問題。荀子說性，常常是與偽作對比來說的。他說：

性者，本始材朴也；偽者，文理隆盛也。無性則偽無所加，無偽則性不能自美。（〈禮論〉，2.366）  
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。情然，而心為之擇，謂之慮。心慮而能為之動，謂之偽。慮積焉，能習焉而後成謂之偽。（〈正名〉，2.412）

可見性是自然而有的，是質料方面，偽則是人創制出來的文理，是人為努力，有美化的效用。或者說，性是生來如此的，“生之所以然者謂之性”也，這是未經過心靈的陶冶的。偽則不同，它是心靈運作（心慮）的結果。故性是先天如是的，偽則是後天補加的。荀子更就可學與不可學來區分性與偽。他說：

不可學，不可事，而在人者，謂之性。可學而能，可事而成之在人者，謂之偽。是性偽之分也。（〈性惡〉，2.436）

即是說，性是在經驗方面定下如此的，是實然如是的；在某個程度下來說，是定然不能改的。學不來的，也改不了

的。僞則是可學可改，是人為努力可成就的。

到目前為止，荀子都是就自然材質一面說性，而這種性是中性的，並無善惡的區分。荀子之所以有性惡的說法，是這自然的性向的表現，過於其限度而泛濫開來，侵害到他人的利益，引致社會起暴亂。在這個脈絡下，荀子便說性惡。〈性惡〉篇這樣說：

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，會於犯分亂理，而歸於暴。……然則人之性惡明矣。(2434-435)

荀子的意思是，人本來的性向，有好利、疾惡、耳目之欲、好聲色，等等，這是凡人都是如此的，是自然而然的，不一定會引致不良後果。就這點言，這樣的性向是中性的，不一定是惡的。不過，倘若順從這些性向繼續發展下去，以至泛濫的程度，便會導致不良後果，如爭奪生辭讓亡，殘賊生忠信亡，淫亂生禮義文理亡，最後便會導致暴亂，影響社會安寧，在這種情況下才說性惡。即是說，人的性向若是有節制地發展，不必會造成禍亂，在這意義下，性不必是惡。人的性向之所以是惡，是這性向發展得過了分，悖離常規（犯分亂理），最後導致暴亂。

這一點是很重要的。一般人都以荀子一開首便說性惡，其實不然。荀子只在順自然性向而行，過了底線，致出現暴亂，才說性惡。故他說性惡是有嚴格規定的。在一般情況下，荀子並未說人性為惡。他只是平觀人性，將之視為與動物的性向為同一層面來處理。所謂飢而欲食，寒而欲煖之類，這是無所謂的。在這種層面來說，人與動物並沒有分別，而人與他人之間，亦沒有分別。荀子自己也說：

凡人之性者，堯、舜之與桀，跖，其性一也；君子之與小人，其性一也。（〈性惡〉，2441）  
所不同的是，堯舜對於性的表現，有節制而行，有禮樂文制來指導；桀、跖則不如是，他們順性而行，以至於泛濫的程度，而生暴亂。故桀、跖性惡，堯舜則不如是。

#### 四、工夫論：化性起偽

荀子以經驗主義的眼光來說人性，以為人若順自然性向而發展，會流於泛濫，最後會犯分亂理，而生混亂。他如何說人生理想呢？在他看來，人如何基於他的經驗性格以發展出一套健康的人生呢？在這裏，他提出他的工夫論，這即是化性起偽。

性在這裏有很廣泛的涵義，由自然的性向以至於發展至泛濫程度而流於惡性或性惡，都包涵在內。至於偽，如上所說，即指人為的努力，特別是要建立一套以禮樂為中心的生活理想與文化理想。首先，荀子以為人的自然性向以至於性惡的性是可轉化的。他說：

性也者，吾所不能為也，然而可化也。（〈儒效〉，1.143-144）

對於這種轉化，他稱為偽：

可學而能，可事而成之在人者，謂之偽。（〈性惡〉，2.436）

故我們可以透過學習一類的人為努力來改變自己的性向。這便是偽。但偽的具體涵義是甚麼呢？它的來源在哪處呢？荀子提出偽主要指禮義法度，它來自聖人。他說：

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，非固生於人之性也。（〈性惡〉，2.437）

聖人化性而起偽，偽起而生禮義。（〈性惡〉，2.438）

禮義法度通過聖人的人為努力（偽）而生起，但它需要落實到一般人方面去，使他們都能遵行禮義法度。誰人負責執行這個任務呢？誰人監督一般人，使他們能化性起偽，遵循禮義法度而行事呢？荀子在這裏提出君王或君主，所謂統治者，來執行這個任務。他說：

古者聖人以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，故為之立君上之勢以臨之，明禮義以化之，起法正以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治，合於善也。（〈性惡〉，2440）

故聖人用種種做法，包括委託君主，以禮義、法正，以至於刑罰來處理人的性惡問題。

上面說，荀子認為人的自然性向以至於性惡是可轉化的。但這說得不夠具體，有形式化之嫌。我們的問題是，在當事人來說，到底他是否具有認識與接受禮義法度的能力呢？荀子的答覆是肯定的，他認為人是可以這樣做：

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。（〈性惡〉2443）

這“可以知仁義法正之質”與“可以能仁義法正之具”分別相應於荀子認識論中的天君（心）與天官。憑着這質與具，人便可以學習禮義法度，使自然的性向慢慢轉化，轉向偽的方面，其極可至於成為聖人、聖王。即使不能達到這個階段，也可以是聖人們的忠實信徒：

聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也。……故學者以聖王為師，案以聖王之制為法。法其法，以求其統類，以務象其人。（〈解蔽〉2407）

現在的一個問題是，荀子以為人基本上可以透過學習而成為聖人的忠實信徒，但如何去學習呢？另外，學習的內涵是甚麼呢？荀子特別強調要追隨老師學習，所謂“師法”；學習的對象，則以禮為主，所謂“隆禮”。他說：

學莫便乎近其人。學之經，莫速乎好其人，隆禮次之。（〈勸學〉114）

禮者所以正身也，師者所以正禮也。無禮，何以正身？無師，吾安知禮之為是也？……不是師法，而好自用，譬之是猶以盲辨色，以聾辨聲也。（〈修身〉，13334）

“隆禮次之”，似將隆禮歸到學習的方法方面去，但禮應作學習的對象或內容來看。即是說，我們要追隨老師學習禮義法度。有老師指導，好處很多，一方面可以直接仿效他的為人，一方面可以判別哪些禮義法度是正確的，哪些是不正確的，因而取其正確的。

## 五、隆禮思想

隆禮是荀子思想的重點。他提倡粲然明備的禮制，要法後王。這表示他對禮制的重視。後王即周初的聖王、周公，他們以制禮作樂而為人所樂道。

荀子論學，以誦讀聖賢之書開始，而以禮殿後。他說：

學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮。（〈勤學〉，1.11）

讀經是一般性的，讀禮則最後集中在學習禮義法度方面。對於禮，孔子着重禮之本，即禮的基礎、禮的根本意涵、動機。他曾明言禮之本在仁。他說：

人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？（《論語》）

孔子有把禮區分為兩部份的傾向。一方面是禮的儀文方面，另一方面是禮的本源、禮的內涵，孔子是比較注重後者的。荀子則不同，他的着眼點在制度儀文方面，特別在禮的效用方面，他的眼光是較現實的。

荀子為甚麼這樣重視禮呢？那是由於禮具有強烈的實用效果，能直接對治人的性惡的傾向的緣故。這牽涉禮的升起、禮何以會被制作出來的問題。他說：

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，使欲必不窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。（〈禮論〉2.346）

很明顯，荀子是從發生的角度說禮的起源，而不從禮的內在價值方面來說禮的成立。從發生的角度來說某一事物的升起，常與該事物的實效價值或實際效能連在一起。禮的問題亦不例外。荀子以為，人的自然性向，有欲望的表現，有欲望，便會對外索求。但所求的東西有一定量，而求者無限量，勢必出現不夠分配的情況，最後必會導致爭奪，而生

暴亂。禮義的制作，主要是順應這種情況而起。於是人們制定種種規限，務求做到供應的東西與求者有一平衡，達到合理的分配這一目標，俾爭奪的事情不會生起，因而不會有暴亂之事。故禮實有一種養欲給求、平息爭的實際效果。以上引的文字，是綱要式的說法。關於禮的具體功能，特別是修飾儀容方面，荀子更進一步闡述如下：

凡用血氣、志意、知慮，由禮則治通，不由禮則勃亂提優。食飲、衣服、居處、動靜，由禮則和節，不由禮則觸陷生疾。容貌、態度、進退、趨行，由禮則雅，不由禮則夷固僻違，庸衆而野。故人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不寧。（〈修身〉，1.22-23）

這番引文極言禮有使人“進退有度”的效用。這可由人推廣至事方面，以至於社會、國家方面，一切都得到“和節”。

這裏我們看到荀子論禮或隆禮思想的一個最大特色，他高度評價禮的價值，由於禮能產生養欲給求、進退有度、平息爭的極其重要的社會性的效果，在學理上、思想上解決了他的性惡的問題。他並未從禮自身來看禮的價值，未有確立禮的內在價值(intrinsic value)。不過，這些禮的社會性的效果，倘若沒有一個內在的、道德自覺的要求來證成，則禮只能淪於一種外在的工具而已，未能表現其精神價值。倘若人的自然性向不是如荀子所表述的那樣，又倘若人的自然性向不會發展成性惡，則禮的作用便會落空，禮亦勢必成了不必要的外在虛文。這主要由於荀子不立仁、性善為人的大本，如孔子、孟子那樣，這便使禮不得不成爲一種儀式式的機制，缺乏內在的基礎。

### 附註：

一：本文所根據的《荀子》原文，是附於王先謙撰《荀子集解》中者。此《集解》由沈嘯寰、王星賢點校，中華書局，1988年文中所附出處符號如G43表示第二册第四一三頁。以下悉依此例進行。

二：這裏說空間，只是借說。心的作用是精神性，沒有空間性。

三·牟宗三先生也說荀子具有邏輯之心靈，但他畢竟不是正面面對邏輯而以邏輯為主題，邏輯的主題是從其正面學術拖帶而出。（《名家與荀子》，台灣學生書局，1979年，P.193）

四·經驗主義基本上是知識論上的一種重要的主張，人性論則是一種形而上的理論。我們這裏把兩者連在一起來說，表示那種強調人的經驗性格、時空性格和實然性格的對人性的論調。