

荀子教育學說

余英時著

上海中華書局印行

余家菊著

荀子教育學說

中華書局印行

序

太史公曰：『荀卿疾濁世之政，亡國亂君相屬，不遂大道而營於巫祝，信祿祥，鄙儒小拘如莊周等，又滑稽亂俗，於是推儒墨道德之行事興壞序列，著數萬言而卒。』術不用於當世，學期傳乎後代，著作之意在轉變政教，荀子固無異其他大哲人也。竊嘗探求荀子之政治思想，未嘗不深致其欽崇。荀子之言曰：『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，故最爲天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬爲用，何也？曰：人能羣，彼不能羣也。人何以能羣？曰：分。分何以能行？曰：以義。故義以分，則和，和則一，一則多力，多力則強，強則勝物，故宮室可得而居也。故序四時，裁萬物，兼利天下，無他故焉，得之分義也。故人生不能無羣，羣而無分則爭，爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝物，故宮室不可得而居也。不可少頃舍禮義之謂也。能以事親謂之孝，能以事兄謂之弟，能以事上謂之順，能以使下謂之君——君者，善羣也。』此荀子之政治哲學，言能羣則勝物，欲羣須各守其分，各盡其義，以相和親而成團結。荀子又曰：『選賢良，舉篤敬，興孝弟，收孤寡，補貧窮，如是，則庶人安政矣。庶人安政，然後君子安位。』傳曰：

「君者，舟也，庶人者，水也，水則載舟，水則覆舟。」此之謂也。此荀子之政策論且足發明人民之革命權。荀子又曰：「雖王公大夫之子孫，不能屬於禮義，則歸之庶人；雖庶人之子孫也，積文學，正身行，能屬於禮義，則歸之卿相士大夫。」此荀子地位以才德定之平等社會觀也。荀子又曰：「人之生不能無羣，羣而無分則爭，爭則亂，亂則窮矣。故無分者，人之大害也；有分者，天下之大利也；而人君者，所以管分之樞要也。故美之者，是美天下之本也；安之者，是安天下之本也；貴之者，是貴天下之本也。古者先王分割而等異之也，故使或美、或惡、或厚、或薄、或佚、或勞、非特以爲淫泰夸麗之聲，將以明仁之文、通仁之順也。故爲之雕琢刻鏤黼黻文章，足以辨貴賤而已，不求其觀。爲之鐘鼓管磬琴瑟竽笙，使足以辨吉凶，合歡定和而已，不求其餘。爲之宮室臺榭，足以避燥溼，養德辨輕重而已，不求其外。詩曰：『雕琢其章，金玉其相，亶亶我王，綱紀四方。』此之謂也。若夫重色而衣之，重味而食之，重財物而制之，合天下而君之，非特以爲淫泰也，固以爲王天下，治萬變，材萬物，養萬民，兼制天下者，爲莫若仁人之善也。」此荀子之統治階級論以明政府職在養民，否則民可叛也。故又曰：「厚刀布之斂，以奪之財，重田野之稅，以奪之食，苛關市之征，以難其事，不然而已矣，有（注：讀爲又）掎挈伺詐，權謀傾覆，以相顛倒，

以靡敵之。百姓曉然皆知其汙漫暴亂而將大危亡也。是以臣或弑其君，下或殺其上，粥其城，倍其節，而不死其事者，無他故焉。人主自取之。」荀子論治論學，通倫類之理，洞成敗之故。思慮周浹，情辭懇摯。予既條理其教育學說製爲本書。特著其政治論旨於篇首，以示教育家必有社會理想之意云耳。書中所引原文，其句讀義釋，率依謝校楊注本及王先謙集解本。偶參已見，當否未可知。幸通人教之。書成適爲民國二十三年十二月二十一日，歲云暮矣。春初，予編孔子教育學說一冊，夏中復成孟子教育學說，今歲暮得此而三，此一年者，如是而已矣！

余家菊

識於故都新華半山樓



520.1218
553-988
2

1

錄

目

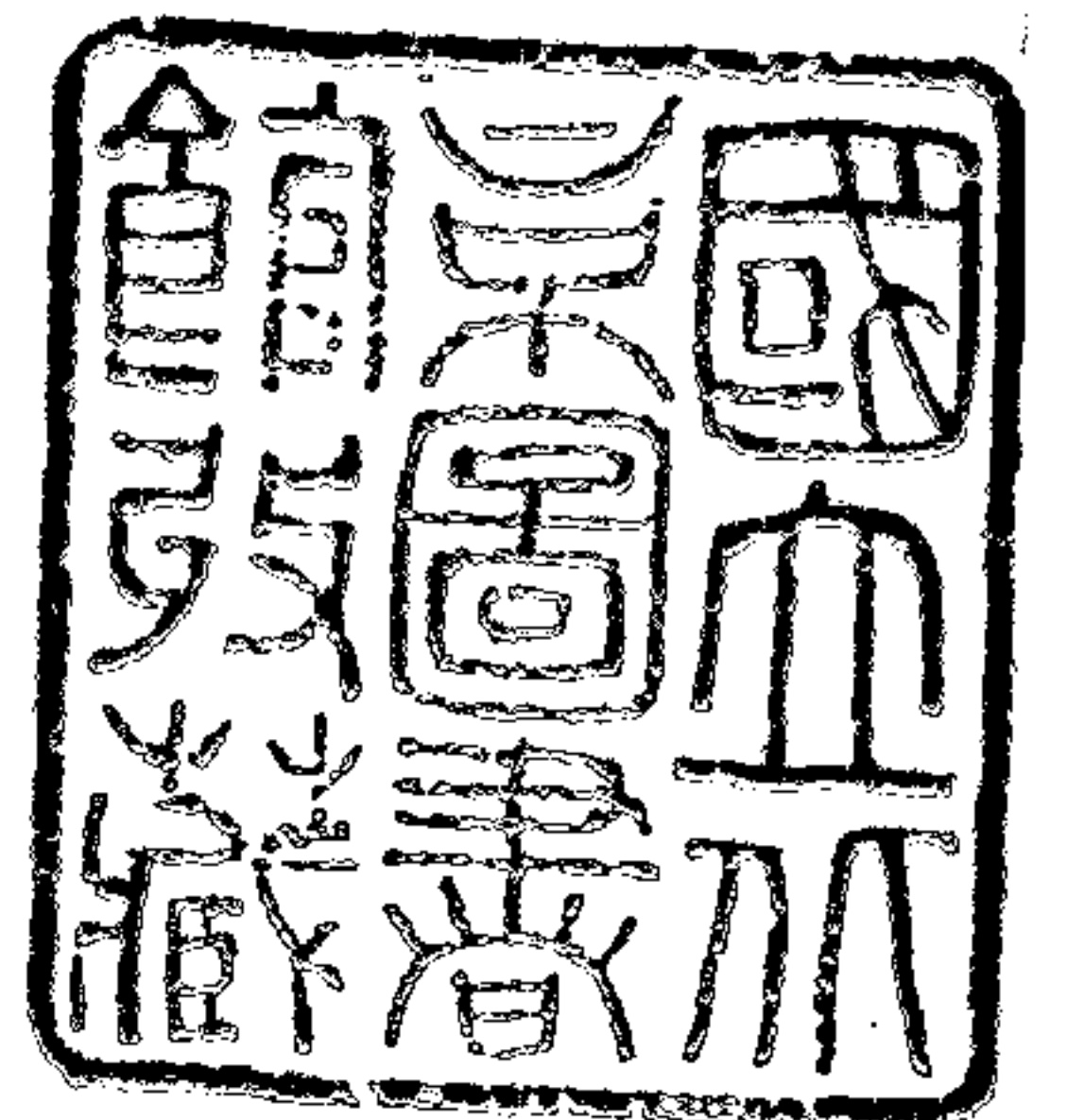
荀子教育學說目錄

序

第一章	緒論	一
第二章	性論	九
第三章	智論	二五
第四章	積論	四一
第五章	漸論	五五
第六章	後論	六九

荀子教育學說

第一章 緒論



一、荀子其人 荀子之生卒年歲，不可得而詳。其時代約當西元前第三世紀。生平事蹟，粗見史記·孟子荀卿列傳。史記云：

「荀卿，趙人。年五十，始來游於齊。騶衍之術，迂大而閎辯，爽也文具難施，淳于髡久與處，時有得善言，故齊人頌曰：『談天衍，雕龍奭，炙轂過髡。』田駢之屬，皆已死。齊襄王時，而荀卿最為老師。齊尚修列大夫之缺，而荀卿三為祭酒焉。齊人或譏荀卿，荀卿乃適楚，而春申君以為蘭陵令。春申君死而荀卿廢，因家蘭陵。李斯嘗為弟子，已而相秦。荀卿嫉濁世之政，亡國亂君相屬，不遂大道而營於巫祝，信禳祥，鄙儒小拘如莊周等，又滑稽亂俗，於是推儒墨道德之行事與壞序列，著數萬言而卒。因葬蘭陵。」

荀子生平行狀，略具於是。施以考證，其間問題殊多。第一為荀子姓名問題。荀子之名，或稱作「荀卿」，如上述史記文是。漢人著作，則常稱作「孫卿」。司馬貞史記索隱以為避宣帝諱「詢」，故改稱「孫」。然而荀子本書，亦二名兼用。強國篇既有「荀卿子說」

齊相」之語，而「孫卿子」之稱，則見於議兵篇：「臨武君與孫卿子議兵於趙孝成王前。」又見於儒效篇：「秦昭王問孫卿子。」故謝塘謂：「考漢宣名詢，漢時尙不避嫌名。且如後漢李恂與荀淑、荀爽、荀悅、荀彧，俱書本字，詎反於周時人名見諸載籍者而改稱之。若然，則左傳自荀息至荀瑤多矣，何不改耶？且即前漢書任敖，公孫敖俱不避元帝之名，蓋「荀」音同「孫」語遂移易。如荆軻在衛，衛人謂之「慶卿」，而之燕，燕人謂之「荆卿」。又如張良爲韓信都，潛夫論云：「信都者，司徒也，俗音不正，曰信都；或曰申徒，或勝屠；然其本一司徒耳。然則「荀」之爲「孫」，正如此比。以爲避宣帝諱，當不其然。」地域不同，語音混淆；時代不同，語音移易，在記載語音之符號尙未絕對統一而完全固定以前，則於同一聲音而用類似之不同音符以記錄之，乃自然之勢也。今日翻譯西洋人名地名，於同一人名或地名，於同一書中，每每譯作二以上之不同的漢名，卽其類比也。謝說允爲精當。惟是亦有用兩氏並稱說以解釋之者。胡元儀郇卿別傳考異云：「郇也，孫也，皆氏也。戰國之末，宗法廢絕，姓氏混一，故人有兩姓並稱者。實皆古之氏也。」亦可備一說。

其次荀子年齡問題，或謂荀子卒年蓋八十餘歲，或謂卒年當一百三十餘歲，其推

論之出發點，則皆在荀子始游於齊之日，其年歲究爲幾何。汪中荀卿子通論云：

「荀子，趙人，名况。年五十，始游學來齊，則當湣王之季，故傳云：『田駢之屬，皆已死也。』又云：『及襄王時，而荀卿最爲老師。』蓋復國之後，康莊舊人，惟卿在也。襄王之十八年，當秦昭王四十一年，秦封范雎爲應侯。儒效：『強國篇有昭王，應侯答問，則自齊襄王十八年以後，荀卿去齊游秦也。其明年，趙孝成王元年，本書荀卿與臨武君議兵趙孝成王前，則荀子入秦不遇，復歸趙也。後十一年，當齊王建十年，爲楚考烈王八年，楚相黃歇以荀卿爲蘭陵令。本傳云：『齊人或讒荀卿，荀卿乃適楚，而春申君以爲蘭陵令。』則當王建初年，荀卿復自趙來齊，故曰：『三爲祭酒。』是時春申君封於淮北，蘭陵乃其屬邑，故以卿爲令。後八年，春申君徙於吳，而荀卿爲令如故。又十二年，考烈王卒，李園殺春申君，盡滅其族。本傳云：『春申君死，而荀卿廢，因家蘭陵，列著數萬言而卒。因葬蘭陵。』荀卿之卒，不知何年。堯問篇云：『孫卿迫於亂世，餓於嚴刑，上無賢主，下遇暴秦。』鹽鐵論毀學篇：『方李斯之相秦也，始皇任之，人臣無二；然而荀子爲之不食，覩其權不測之禍也。』據李斯傳，斯之相，在秦并天下之後，距春申君之死十八年，距齊湣王之死六十四年。是時荀卿蓋百餘歲矣。荀卿生於趙，游於齊，嘗一入秦，而仕於楚，卒葬於楚。」

荀子生平行徑之論定，以此說最爲簡捷而圓通，今從之。荀卿子通論又云：

「劉向敘錄：卿以齊宣王時來游稷下，後仕楚，春申君死而卿廢。史記六國年表載春申君之死，上距宣王之末，

凡八十七年，史記稱年五十始游齊，則春申君死之年，卿年當一百三十七矣。晁公武郡齋讀書志謂：史記所云年五十爲年十五之譌，然顏之推家訓勉學篇：荀卿五十始來游學，之推所見史記古本已如此，未可遽以爲訛字也。且漢之張蒼、唐之曹憲，皆百有餘歲，何獨於卿而疑之？

人生百歲，自古已稀，因其稀，故可疑。然而止於可疑而已，不能斷定其必不然也。何以故？以其非必不可能之事也。於其始來游齊之年，宜姑從史記認定爲年五十；而於其生平行徑，則且認爲當如汪中之所推論。

荀子其書

荀子其人之生平行事，已略述如上，而其人之著作，則又何如乎？漢

書藝文志儒家：孫卿子三十三篇；又賦家：孫卿賦十篇。隨書經籍志子部儒家：孫卿子十二卷，又集部別集：楚蘭陵令荀况集一卷。唐書藝文志丙部子錄儒家類：荀卿子十二卷；又楊倞注荀子二十卷；又丁部集錄別集類：趙荀况集二卷。清四庫全書總目子部儒家類：荀子二十卷，且云：

『漢志儒家載荀卿三十三篇；王應麟考證謂當作三十二篇。劉向校書敘錄稱孫卿書凡三百二十三篇，以相校除重複二百九十篇，定著三十三篇，爲十二卷，題曰：新書。唐楊倞分易舊第，編爲二十卷，復爲之注，更名荀子，

即今本也。』

據此，可見孫卿書原有兩種，一爲三十二篇之論著文，一爲十篇之賦或一共二卷之別集。今本荀子三十二篇，有賦五篇，詩兩篇在內。是爲荀子書編次之沿革大要。至其書是否爲荀子一手所成，乃至有無後人之雜湊，妄增於其間，則楊倞作注，已認爲有荀子弟子作品之混合於其中。大略篇目下楊倞注云：此蓋弟子雜錄荀卿之語，皆略舉其要，不可以一事名篇，故總謂之大略也。宥坐篇目下楊倞又注云：此以下（按指宥坐、子道、法行、哀公、堯問諸篇）皆荀卿及弟子所引記傳雜事，故總推之於末。此荀書中有弟子作品之說也。至涉及荀子書與他種經籍之關係者，則謝塘荀子箋釋序云：

「蓋自周末歷秦漢以來，孟荀並稱久矣。小戴所傳三年問，全出禮論篇；樂記、鄉飲酒義所引俱出樂論篇；聘義、子貢問、貴玉賤珉，亦與法行篇大同。大戴所傳禮三本篇亦出禮論篇；勸學篇即荀子首篇，而以宥坐篇末見大、水一則附之；哀公問五義出哀公篇之首，則知荀子所著，載在二戴記者尚多，而本書或反闕佚。」

云：此言荀子所著爲他書所載之說也。胡適對於此說，持懷疑態度。胡適中國哲學史大綱

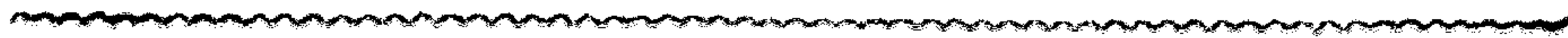
「大概今本乃係後人雜湊成的。其中有許多篇，如大略、宥坐、子道、法行等，全是東拉西扯拿來湊數的。還有許多篇的分段，全無道理，如非相篇後兩章，全與非相無干。又如天論篇的末段，也和天論無干。又有許多篇，如今

都在大戴、小戴的書中（如禮論、樂論、勸學諸篇）或在韓詩外傳之中，究竟不知是誰鈔誰？大概天論、解蔽、正名、性惡四篇，全是荀卿的精華所在，其餘的二十餘篇，即使真不是他的，也無關緊要了。

胡適此款議論，以保留的文筆，表懷疑的情態，謹慎異常。夫古書錯簡脫篇以及傳寫訛誤，乃事實之所恆有，不可因是而疑及原著之真偽。荀子之時，著作家固已多用論文體，但亦無從斷定其絕不兼用語錄體，即如孟子書中，長篇論文固然甚多，而語錄體短文亦非絕然無有。世有因文體不同而疑及荀書之真偽者，似猶有商榷之餘地。至於誰抄誰以及孰真孰偽，欲加探究，可從傳授的世系上加以追溯，亦可從各人的主要思想上推定或種作品乃其思想上應有之端緒。即如勸學篇與禮論篇，就荀子之主要思想言之，便是荀子應有的著作。蓋荀子言性惡，不學則性無從善，無禮則學無所據。學以化性，禮以範學，乃荀子思想上應有之項目。所以於此等偶與他書相同之處，充其量，似亦祇可謂荀子與他人共同肩承此項思想之傳授而直接間接得之於同一的源淵，故有類似之記載；若謂為後人所襲取於他書以充荀子著作之篇數者，則又何愛於荀子而必為之充足篇數哉？且內容既可拚湊，則何不逕直改少篇數之數目，豈不省事多多乎！故持可有而不必有之議論以鑑定古代著作，祇以增益糾紛而已。試引汪中荀子通論之

說於此，於荀子著作之體裁以及荀子學問之淵源，且備一說。

「荀卿所學，本長於禮。」儒林傳云：「東海蘭陵孟卿善爲禮，春秋授后蒼，疏廣。」劉向敘云：「蘭陵多善爲學，蓋以荀卿也；長老至今稱之，曰蘭陵人喜字爲『卿』，蓋以法荀卿也。」又二戴禮並傳自孟卿。大戴禮曾子立事篇載修身，大略二篇文；小戴樂記，三年間，鄉飲酒義篇載禮論，樂論篇文。由是言之，曲臺之禮，荀卿之支與餘裔也。蓋自七十子之徒既歿，漢諸儒未興，中更戰國，暴秦之亂，六藝之傳，賴以不絕者，荀卿也。周公作之，孔子述之，荀卿子傳之，其揆一也。故其說霜降逆女與毛同義；禮論大略二篇，穀梁義具在。又解蔽篇說卷耳，儒效篇說風雅頌，大略篇說魚麗國風好色，並先師之逸典。又大略篇春秋賢穆公，善胥命，則爲公羊春秋之學。楚元王交本學於浮邱伯，故劉向傳魯詩，穀梁春秋，劉歆治毛詩，左氏春秋，董仲舒治公羊春秋，故作書善荀卿，其學皆有所本。劉向又稱荀卿善爲易，其義亦見非相，大略二篇。蓋荀卿於諸經無不通，而古籍闕亡，其授受不可盡知矣。史記載孟子受業於子思之門人，於荀卿則未詳焉。今考其書，始於勸學，終於饒問，篇次實仿論語。六藝論云：論語，子夏，仲弓合撰。風俗通云：穀梁爲子夏門人，而非相，非十二子，儒效三篇，每以仲尼，子弓並稱。子弓之爲仲弓，猶子路之爲季路，知荀卿之學實出于子夏，仲弓也。清坐，子道，法行，哀公，饒問五篇，雜記孔子及諸弟子言行，蓋據其平日之聞於師友者，亦由淵源所漸，傳習有素而然也。故曰：荀卿之學，出於孔氏，而尤有功於諸經。」



第二章 性論

研究教育，可從心理學出發，亦可從社會學出發。研究教育如是，研究政治亦復如是。荀子是政治家，亦是教育家，欲事研究，可從社會學出發，亦可從心理學出發。今茲之研究，首及荀子之性論者，蓋探心理學的觀點，而荀子之性惡論又爲荀子思想之根基故也。

孔子以前，人性之善惡，未成討究之論題；孟荀而後，性善性惡，乃成紛爭之焦點。孟子道性善，荀子曰：『人之性惡，其善者僞也。』此矛盾牴牾之兩說，予後代學者以絕大之刺激而莫不暇勉討究之。董仲舒謂：『聖人之性，不可以名性；斗筭之性，亦不可以名性；性者，中民之性。』（春秋繁露 性論篇）此性三品說之權輿也。至韓愈乃明謂：『性之品有上、中、下，三上焉者，善焉而已矣；中焉者，可導而上下也；下焉者，惡焉而已矣。』（源姓）王充謂：『論人之性，定有善有惡。其善者固自善矣，其惡者故可教告率勉使之爲善。』（論衡 率性篇）此有性善有性不善之說也。揚雄謂：『人之性也，善惡混；修其善，則爲善人；修其惡，則爲惡人；氣也者，適於善惡之馬也。』（法言）此性有善有不善之說也。有性善有性不善，係言性之善

惡隨人而異，性有善有不善，係言一人之性兼具善惡也。宋儒分性爲二，曰：本然之性，氣質之性，而氣質之性又可變而善。其說實導源於揚雄。性有三品，事實也，然而何故有三品乎？有性善有性不善，亦事實也，然而何故有性善有性不善乎？是二說者，皆未曾有事於說明。若夫善惡混之說與夫氣質本然之分，則對於人性不一之事實而企圖予以說明之努力也。故不得不謂爲進一步的思想。

人性之討究，誠起於孟荀之爭，然而荀子思想之真相究竟何若？吾人試摒棄前人從來之認識而一虛心探究之。似前人之認識，實有未必全真者。吾人於今日存在之荀子書，當然不能斷定其絕無脫簡錯簡乃至後人故意附益之病，然而吾人終不得不依據荀子書而參綜比較之，以期窺見其真相。爲便利妥慎計，試先論荀子對於性善說之破壞論。

『孟子曰：「人之性善。」是不然；凡古今天下之所謂善者，正理平治也，所謂惡者，偏險悖亂也，是善惡之分也已。今誠以人之性固正理平治邪？則有（注：同文）惡用聖土，惡用禮義矣哉？雖有聖王禮義，將曷加於正理平治也哉？今不然，人之性惡。故古者聖人以人之性惡，以爲偏險而不正，悖亂而不治，故爲之立君上之勢以臨之，明禮義以化之，起法政以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治，合於善也。是聖王之治而禮義之化也。今當去君

上之勢，無禮義之化，去法正之治，無刑罰之禁，倚而觀天下民人之相與也，若是則夫強者害弱而奪之，衆者暴寡而譁之，天下之悖亂相亡，不待頃矣。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者僞也。故善言古者，必有節於今，善言天者，必有徵於人。凡論者，貴其有辨合符驗。故坐而言之，起而可設張，而可施行。今孟子曰：「人之性善。」無辨合符驗，起而不可設張，而不可施行，豈不過甚已哉？故性善則去聖王，息禮義矣；性惡則興聖王，貴禮義矣。故隳枿之木，爲枸木也；繩墨之起，爲不直也；立君上，明禮義，爲性惡也。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者僞也。直木不待隳枿而直者，其性直也；枸木必將待隳枿，烝矯然後直者，以其性不直也。今人之性惡，必將待聖王之治，禮義之化，然後皆出於治，合於善也。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者僞也。」

上所引文，有三層論旨。第一，人性偏險悖亂，故有用於聖王禮義。第二，苟去禮義政刑，則必亂亡。第三，用隳枿之直乎枸木以喻聖王禮義之善乎惡性。

第一論旨，似基於性善則行爲必善，行爲必善故無所須於教化。教化之興，以由於行爲之悖亂，行爲之悖亂又由於人之性惡。故今者當討論「是否行爲必歸於善然後性善之說可以成立」換言之，即行爲之悖亂是否於性惡之外尙可別有原因也。孟子曰：「人性之善也，猶水之就下也；人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過頽；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使爲不善，其性亦猶是也。」

孟子

淳。水性就下，然而在事實上亦不必就下，因外在的勢力可以使其發爲逆性的活動也。盧梭謂人性善，一切罪惡皆緣於社會之墮落，苟能離避社會之污染，聽任兒童自然發育，則無不善矣。故渠所主張之教育，爲消極教育，教育者但須掃除迫人爲惡之惡勢力，而於受教者之發育則不必多所干涉。孟子盧梭皆認定人性雖善而外在勢力究可驅使爲惡。然而孟子對於人性之發育，又不似盧梭之執持消極態度已也。孟子曰：『苟得其養，無物不長，苟失其養，無物不消。』孟子又曰：『今夫粃麥，播種而擾之，其地同，樹之時又同，淳然而生，至於日至之時，皆熟矣。雖有不同，則地有肥磽，雨露之養，人事之不齊也。』孟子依孟子之論，可見人性雖善，而教養之功仍不可缺，環境之良適仍爲必要。荀子人性正理平治即無所用乎聖王禮義之說，不足以困難孟子。倘必以爲性善即無所用於教化，則是兩人之基本根據大有出入，言各有指，未可相非也。然而荀子又似未能貫徹此項論旨者。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。故小人可以爲君子而不肯爲君子，君子可以爲小人而不肯爲小人。小人君子者，未嘗不可以相爲也，然而不相爲者，可以而不可使也。故塗之人可以爲禹則然，塗之人能爲禹未必然也。雖不能爲禹，無害可以爲禹。足可以徧行天下，然而未嘗有能徧行天下者也。夫工匠農

質未嘗不可以相爲事也，然而未嘗能相爲事也。用此觀之，然則可以爲未必能也，雖不能無害可以爲。然則能不能之與不可，其不同遠矣，其不可以相爲明矣。」

塗之人可以爲禹，而未必果能爲禹，是人爲之可然且不能期其必然矣，然則人性雖善，又何能期望人人以必歸於善耶？

荀子之第二論旨，假設一無政府狀態，從而推想其間之爭奪悖亂。此其訴諸事實之論證也。在無政府狀態之下，必然發生悖亂爭奪，此吾人所可承認者也。然而此項議論，祇能證明聖王禮義乃至政刑之不可廢除，而不能證明悖亂爭奪之由於性惡也。在無政府狀態之下，不必人人皆陷入於悖亂爭奪之塗，社會之悖亂攘攘爭奪類由於少數之狂暴份子，且此少數份子之狂暴亦不必出於其生性之本惡。前已言之，人性雖善，不能期其行爲之必歸於善。故去聖王息禮義之後，少數份子之悖亂爭奪，不足用爲摧毀性善說之論據。

荀子之第三論旨，用枸木待斲栝而直以喻性惡待聖王禮義而化。荀子認爲直木之性直，枸木之性不直，是竟以形狀爲本性矣。依是以爲推論，則善人之性善，惡人之性惡，善人不待聖王禮義而善，其以性善也。就木之已然形狀加之以形容之辭，又卽此形

容之辭而指爲木之本性，實屬粗疏已極之論證方法。木之本性，毋寧謂爲直向前伸，倘無外力之壓迫，其形狀率歸於直。因拘木之形狀而斷定其性不直，是何異於因水之在山而斷定水性之就上乎？故此論亦不足以摧破性善之說。

持性善說者，曾提出另一論點以難荀子。荀子亦予以解答。性惡篇云：

「問者曰：『禮義積僞者，是人之性，故聖人能生之也。』」應之曰：『是不然。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，譬（同譬）則陶埴而生之也。然則禮義積僞者，豈人之本性也哉？」

凡人之性，堯舜之與桀跖，其性一也；君子之與小人，其性一也。今將以禮義積僞爲人之性邪？然則有（同又）曷貴堯禹，曷貴君子矣哉？凡所貴堯禹君子者，能化性能起僞，僞起而生禮義。然則聖人之於禮義積僞也，亦猶陶埴而生之也。用此觀之，然則禮義積僞者，豈人之性也哉？」

禮義積僞是人之性，此一論點，確足顛覆荀子之論據。荀子能提出解答之，足見其思想之周密，惜乎其解答之不甚圓滿耳。上所引文，有兩層論旨。第一層使用比喻推論，意若曰：瓦埴非陶人之性，器木非工人之性，故禮義積僞非人之性；陶人埴埴而生瓦，工人斲木而生器，聖人陶埴人而生禮義積僞。孟子所謂戕賊杞柳以爲枹棬者，正是此論。比喻

推論，最不可恃。荀子此喻，殊未足以服人。陶人誠埴埴以生瓦矣，陶人能揉石以生瓦乎？聖人苟陶埴人以生禮義積僞矣，聖人能陶埴禽獸以生禮義積僞乎？瓜種之所生恆爲豆，陶人埴埴而生瓦，以其所埴者本有可埴之性也。工人斲木而生器，以其所斲者本有可斲之性也。聖人陶埴人而生禮義積僞，以人本有可陶埴以生禮義積僞之性也。故曰：荀子此喻，殊未足以服人。

荀子謂堯、舜之與桀、跖，其性一也。是堯、舜之性惡，同於桀、跖矣。又謂所貴堯、禹君子者，能化性，能起僞。堯、禹之性既已惡矣，何故又能化性起僞耶？如曰：性惡而仍有化性起僞之可能，則是性惡而行爲不必惡矣。彼持性善說者亦將曰：性善而行爲不必善，人之行爲不善正無礙於其本性之善也。故荀子之第二論旨，於持『禮義積僞是人之性』之說者，亦不足以使其心悅而誠服也。

荀子之論，有使人迷惑於其性惡說之真意者。禮論篇曰：

『兩情者（注：兩情謂愛與愉）人生固有端焉。若夫斷之，繼之，博之，淺之，益之，損之，類之，盡之，盛之，美之，使本末終始，莫不順比，足以爲萬世則，則是禮也。非順孰修爲之君子，莫之能知也。故曰：性者，本始材朴也；僞者，文理隆盛也。無性，則僞之無所加；無僞，則性不能自美。性僞合，然後聖人之名一，天下之功於是就也。故曰：天地合而

萬物生，陰陽接而變化起，性偽合而天下治。」

此種性偽合之議論，與性惡說似不甚相容，夫性既惡矣，則亦用人力以矯之去之化之而已，何所用其合於偽哉？然而荀子則曰：無性，則偽之無所加。是偽有所待於性而後行也。夫相待而成者，必不相反。譬諸甲乙二力，背道而馳，決不能合爲一力。今日性偽合，則是所性與所偽，其本質當不相反。然而荀子之言曰：人之性惡，其善者偽也。性之與偽，其內容又似恰相反焉者。此不能使人無疑者一也。《正論篇》曰：

「世俗之爲說者曰：『堯舜不能教化。』是何也？曰：『朱象不化。』是不然也。堯舜至天下之善教化者也。南面而聽，天下生民之屬，莫不振動從服以化順之。然而朱象獨不化，是非堯舜之過，朱象之罪也。堯舜者，天下之英也。朱象者，天下之鬼，一時之瑣也。今世俗之爲說者，不怪朱象，而非堯舜，豈不過甚矣哉？夫是之謂鬼說。羿、澠門者，天下之善射者也，不能以撥弓曲矢中。王梁，造父者，天下之善馭者也，不能以辟（同避）馬毀輿致遠。堯舜者，天下之善教化者，不能使鬼瑣化。」

夫人性既惡，善既由於化性起偽，則善教化之堯舜，又何故而不能使鬼瑣化乎？鬼瑣之爲鬼瑣，其原因安在，姑不考論。然而鬼瑣者惡也，於鬼瑣之爲惡既不能化之，何至於性之惡又獨能矯變之乎？教化之力，既止於鬼瑣，則惡之人性，亦當爲教化之所失效。

依此論以推之，性僞合之說又似確爲荀子之真意者。誠以朱、象、鬼、瑣、堯、舜不能施其化，人性果惡，聖人又安得而變正之哉？性惡篇曰：

「古者聖王以人之性惡，以爲偏險而不正，悖亂而不治，是以爲之起禮義，治法度，以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之也，使皆出於治，合於道者也。」

依此，是聖人能矯飾惡的人性矣，又曷爲而堯、舜不能教化鬼、瑣乎？吾人反復思量，於荀子思想之真意，益不得不虛心以求之。在性惡篇之首端，荀子表明其性惡論之論據如下：

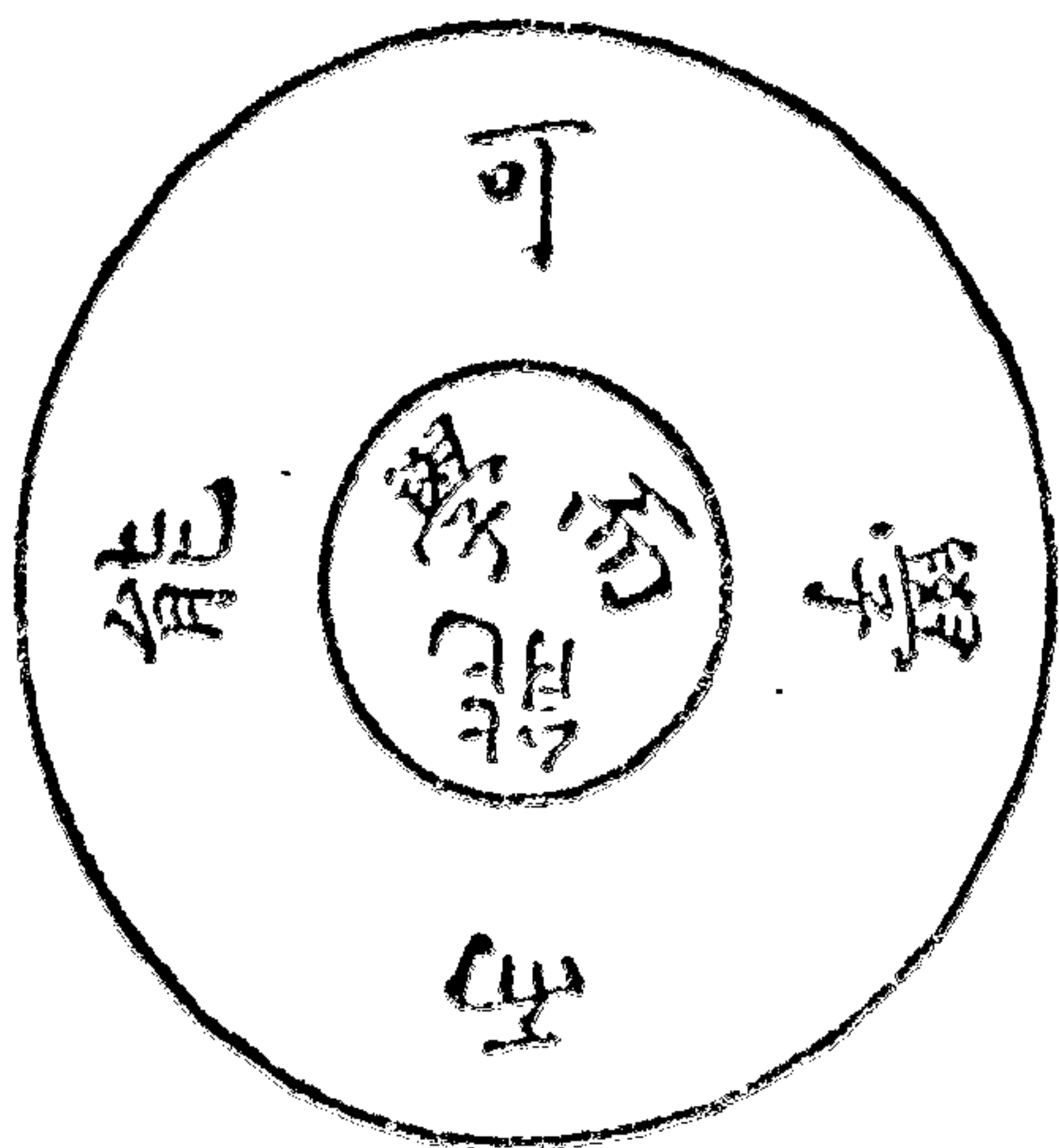
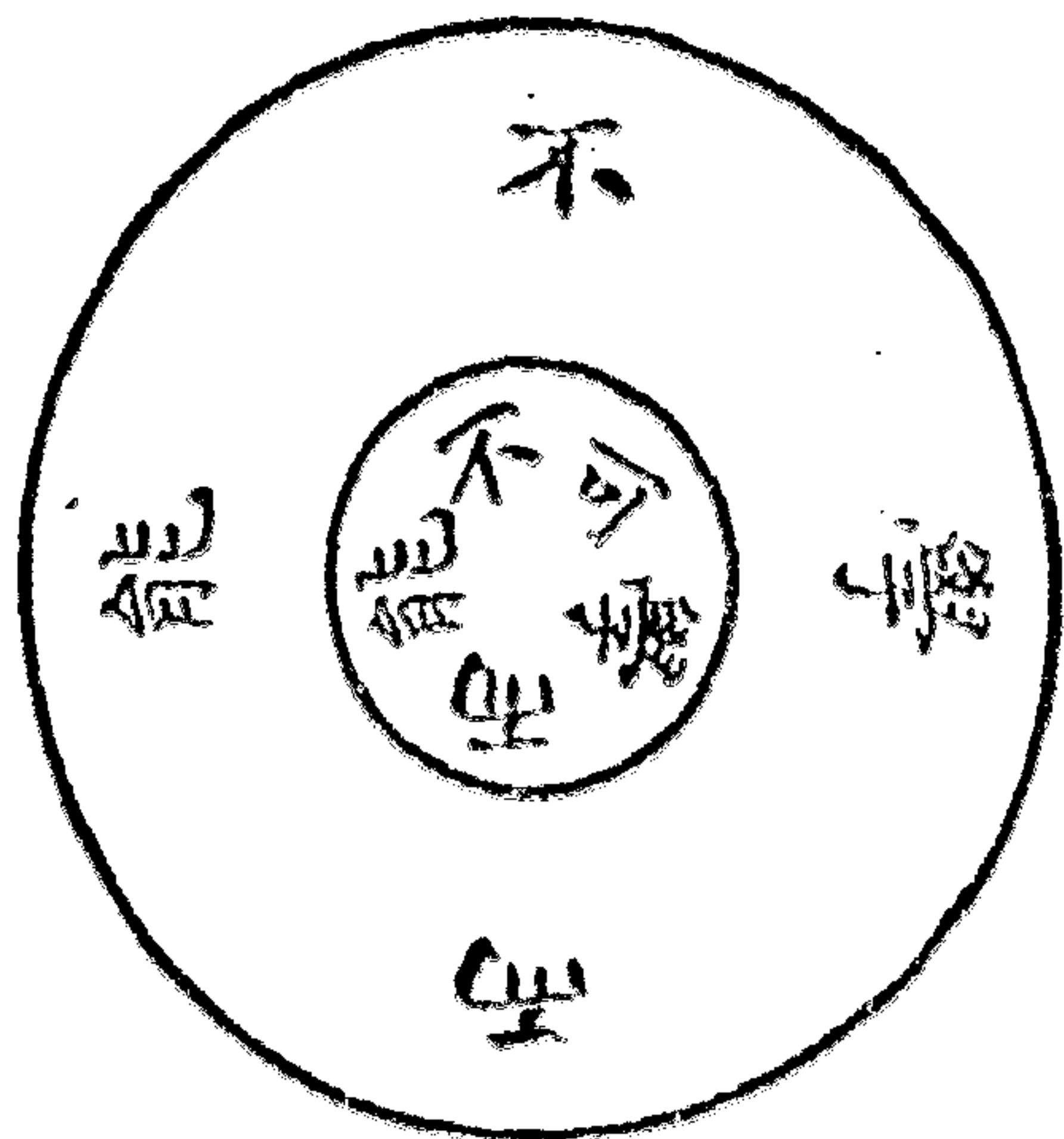
「人之性惡，其善者僞也。今人之性，生而有好利焉，順是故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，好聲色焉，順是故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者僞也。」

此荀子性惡論之基本論據也。吾人欲了解其意義，須先了解其所謂「性」與「僞」者，究具如何之意義也。兩人所用名辭，若其內涵一有出入，則議論之文辭每每儘可相反，而議論之實質反至絕無違害。此所以於「性」與「僞」之涵義，不可不慎爲審察。

也。荀子曰：

「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。今人之性，目可以見，耳可以聽，夫可以見之明不離目，可以聽之聰不離耳，目明而耳聰，不可學明矣。」性惡篇

「不可學，不可事，」楊注解作「不學而能，不事而成，」後之註釋者宗之。夫「不可學不可事而在人者」與「不學不事而在人者，」其辭意果無差別乎？「可學而能，可事而成」與「學而後能，事而後成，」其辭意亦果無差別乎？荀子曰：「可以見之明不離目，可以聽之聰不離耳，目明而耳聰，不可學明矣。」是荀子於「可」字，始終未嘗粗



忽視之。目之明，耳之聰，蓋不僅無待於學，無待於事，實亦非學之所能爲力，非事之所能有濟者也。「可學而能」之於「學而能」，「不學而能」之於「不可學而能」，其關係有如上圖。

可學而能者，未必果已學而能之，故「可學而能」者之範圍大於「學而能」者之範圍。非學之所能爲力，而依然能之者，祇是無待於學而即能之者之中之一部份，故「不學而能」者，其範圍大於「不可學而能」者。無待於學而能之者，無礙於加之以學，例如男女飲食，不學而能者也；然而於男女之慾可加之以學而至於男女有別焉；於飲食之慾可加之以學而至於飲食有節焉。又如目之明，耳之聰，不可學者也；然而無礙於加之以學而至於非禮勿視，非禮勿聽焉。荀子之所謂性者，殆摒去其可加之以學之部份而專指其不可學之部份。故曰：「不可學不可事而在人者謂之性。」世人於兩「可」字皆忽視之，似爲非是。知此，則知荀子之說，實爲性可導論，且於一切後天的轉變，一概摒諸性情之外，而目之爲「偽」。其性可導論，可見之於下列之議論中：

「塗之人可以爲禹，」曷謂也？曰：凡禹之所以爲禹者，以其爲仁義法正也。然則仁義法正有可知可能之理，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，然則其可以爲禹明矣。今以仁義法正

爲固無可知可能之理邪？然則唯（注：讀爲雖）禹不知仁義法正，不能仁義法正也。將使塗之人固無可以知仁義法正之質，而固無可以能仁義法正之具邪？然則塗之人也，且內不可以知父子之義，外不可以知君臣之正。不然，今塗之人者，皆內可以知父子之義，外可以知君臣之正，然則其可以知之質，可以能之具，其在塗之人明矣。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，可能之具，然則其可以爲禹明矣。」

性惡篇

此段議論，從理論上與事實上，說明人皆有可以知仁義法正之質，有可以能仁義法正之具，故塗之人可以爲禹。大似性善論者之議論，而不類性惡論者之所執持。「人皆可以爲堯舜」，孟子豈不曾明言之乎？此段議論，豈果爲後人之所增益乎？吾意非也。荀子之所謂「可以知之質，可以能之具」者，即人性之可導性也。人性之可導性，荀子初不否認之。其所否認者，祇在不可學不可事之生性之必然統發於善耳。荀子言性，必去乎人爲之事。孟子言性，必即乎人爲之功。二人心目中之所謂性，根本不同，故無比較之可能。孟子曰：「乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。」（淳篇）是其所謂性善者，明明係就「性之可以爲善」以言之也。「可以爲」三字，萬不可忽略放過。荀子持論，恰恰相反，於「學」於「事」於「爲」，一概劃出於性之範圍之外。雖然人之肯學肯事肯爲，畢

竟係發於人性之自然，孟子之說終較荀子爲優。然而依一定的觀點，釐定確定的界說，而自爲其條貫的思考，固爲學者之當然權利。荀子本不必自同於孟子之界說。特是吾人不可不察兩人界說之歧異，而致誤認兩人思想之果然衝突耳。總言之，孟子言性，係就其「可以爲」者而言之；荀子言性，係就其「不可事」者而言之，言各有指，初不相反。

荀子主張化性起偽，且將化之與偽概歸於人爲，而無與於性之作用。故曰：

「人之性惡，其善者僞也。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。」性惡篇

吾人閱讀此文，於「順是」二字，萬不可忽。荀子之意，祇謂性不可順，情不可從而已，自是性可導論者之本色。其所重視者，在予性以化導，與「節性」「養性」之說，初不相妨。荀子謂：「人之性惡，其善者僞也。」郝懿行曰：「僞，」作爲也；「僞」與「爲」，「古字通。」「人之性」爲一名詞短語，爲下文「惡」之主辭；下文「其」字，當指「人之性」而非指「人。」故「人之性惡，其善者僞也，」應解作「人之性惡，性善乃由於爲。」似此，則合於人性可導而善之主要意旨矣。荀子謂：「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。『其所謂「事」與「偽」者，又屬如何之意義乎？』正名篇曰：

『生之所以然者，謂之「性」，性（注：當作生）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」。情然而心爲之擇，謂之「慮」。心慮而能爲之動，謂之「偽」。慮積焉，能習焉，而後成，謂之「偽」。正利而行，謂之「事」。正義而爲，謂之「行」。所以知之在人者，謂之「知」。知有所合，謂之「智」。智（注：字衍）所以能之在人者，謂之「能」。能有所合，謂之「能」。』

「事」之意義爲正利而行。何以知其正利，則有賴於慮。「偽」有能爲積習之意。然而能爲積習，又當何所爲何所習乎？則必用慮以擇之。「慮」者，辨別思考之謂也。性善乃由於偽，而偽之所向則全恃乎辨別思慮。是荀子之性論，實際上乃以思導性之說也。孟子曰：

『惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。』（告子）

又曰：『耳目之官，不思而蔽於物。物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。』（告子）

荀孟二子，於性之可以爲善，其所見既同，而於導性向善之有待於辨別思慮，其所見又

同。故二家之說，極形近似。至於其所以一倡性善，一標性惡者，則全由於兩人對於性之界說，一則就其「可以爲」之點而言之，一則去其「可以爲」之點而言之也。人之爲善，畢竟係出自本性。本性不向善，聖人之教，禮義之化，皆無能爲力矣。况聖人與我同類，人性皆惡，聖人何能獨異？倘聖人之性亦惡，則聖人又何由而能示人以禮義法正也哉？故卽人之肯爲善而主張性善，其說似較性惡論爲平實簡易。然而荀子既認定不可學不可事而在人者謂之「性」，又謂性可由積習思慮以導入於善，則言各有當，自成一說，亦不必強加軒輊。特是不察其實，而蔽於其名，是爲人類之恆情，此所以千百年來聚訟紛紜，莫可終結也。



第二章 智論

性既待思慮辨擇而後善，故致知窮理之事，甚為重要。榮辱篇曰：

『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。可以為堯，禹，可以為桀，跖，可以為工匠，可以為農賈，在（執）（注：衍文）注錯習俗之所積耳。（是又人之所生而有也，是無待而然者也，是禹、桀之所同也。）（注：衍文）為堯，禹則常安樂，為桀，跖則常危辱，為堯，禹則常愉快，為工匠農賈則常煩勞，——然而人力（注：當為多）為此，而寡為彼，何也？曰：陋也。』

又曰：『陋也者，天下之公患也，人之大患大害也。故曰：仁者好告示人，告之，示之，靡之，儻之，鉛之，重之，則夫塞者俄且通也，陋者俄且開（注：開與古字同）也，愚者俄且知也。』

上文意謂禹、桀生性一同，其所以或為禹或為桀者，乃由於積習之不同。至於積習之所不同，則又由於有陋有不陋也。修身篇曰：『多聞曰博，少聞曰淺，多見曰閑，少見曰陋。』陋係就知識而言，可概見矣。曰：『仁者好告示人，』告示亦所以啟發人之心智也。

化性起偽，必須乎智，此言殊甚顯然。

荀子重知，故於求知之心理條件，三致意焉。求知之心理條件，有消極的與積極的兩方面。消極的方面為「解蔽」，積極的方面為「虛壹而靜」。請先述其消極的方面。

解蔽篇曰：

「凡人之患，蔽於一曲，而闇於大理。兩疑王先謙集解云：天下之道一而已矣。有與之相敵者是，為兩有與之相亂者是，為疑。則惑矣。天下無二道，聖人無兩心。

今諸侯異政，百家異說，則必或是或非，或治或亂。亂國之君，亂家之人，此其誠心莫不求正而以自為也，始繆於

道而人謬其所迨注：近也。謂所好也。也。私其所積注：習也。，唯恐聞其惡也。倚其所私，以觀異術，唯恐聞其美也。

是以與治雖注：當作離。走而是已不輟也注：言離去正道而自以為是不輟止也。。豈不蔽於一曲而失正

求也哉？心不使焉，則白黑在前而目不見，雷鼓在側而耳不聞，况於使注：當作蔽。者乎？」

感情的偏私可以轉移認識作用，使其不能正確，而且大謬絕倫，然而自身不察，反且自以為是而不肯略一反省焉。此求知之根本大患也。此患不去，真知不獲。人情喜恬過飾非，人情亦好是己而非異。故曰：私其所積，唯恐聞其惡也；倚其所私以觀異術，唯恐聞其美也。大學曰：『所謂修身在正其心者，身有所忿懣則不得其正；有所恐懼則不得其正；有所好樂則不得其正；有所憂患則不得其正；心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而

不知其味——此謂修身在正其心。』曰：『有所』者，曰：『不在焉』者，皆心已先爲一物所蔽之意也。此一物者，或爲情感，或爲成見，或爲外物，則殊不一定。大學又曰：『人之其所親愛而辟焉，之其所賤惡而辟焉，之其所畏敬而辟焉，之其所哀矜而辟焉，之其所敖惰而辟焉。故好而知其惡，惡而知其美者，天下鮮矣！故諺有之曰：『人莫知其子之惡，莫知其苗之碩。』』之其所……而辟焉』者，依感情之所向而陷於認識之謬誤也。不因好之而不知其惡，不因惡之而不知其美，是認識作用不因感情作用而喪失其正確也。人於其子，愛之至，故不察其惡；人於其苗，望之殷，故不覺其碩。感情足以轉移認識，乃出於心理作用之自然而爲從事求知者之所應矯正防範者也。此二段所言，與荀子之意，如合符節。解蔽篇曰：

『墨子蔽於用而不知文，宋子蔽於欲而不知得，（注：通德）慎子蔽於法而不知賢，申子蔽於勢而不知知，（注：音智）惠子蔽於辭而不知實，莊子蔽於天而不知人。故由用，謂之道，盡利矣；由俗，（注：當爲欲）謂之道，盡嗛矣；由法，謂之道，盡數矣；由勢，謂之道，盡便矣；由辭，謂之道，盡論矣；由天，謂之道，盡因矣。此數具者，皆道之一隅也。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，故以爲足而飾之。內以自亂，外以惑人；上以蔽下，下以蔽上——此蔽塞之禍也。』

大抵學者專研既久，心習遂牢，故每每囿於所知而不見其所未習。墨子爲功利所蔽而不知禮樂之文飾；若由於實用，而認爲是即爲道，則道盡於求利矣。宋子蔽於人之有欲而不知尙德；若從人所欲，不加節制，而認爲是即爲道，則道盡於快意矣。慎子蔽於法治而不知法待賢而舉；由法不由賢，而認爲是即爲道，則道盡於術數矣。申子蔽於權勢，主張以刑威馭下，不知權勢須有才智以運用之；由勢不由智，而認爲是即爲道，則道盡於便宜矣。惠子蔽於虛辭，不知實理；由虛辭不由實理，而認爲是即爲道，則道盡於辯說矣。莊子蔽於無爲自然之道，不知人功之作用；從天然不從人爲，認爲是即爲道，則道盡於因任自然無從治化矣。此數子者，皆蔽於成見囿於一說者也。

解蔽爲求知之消極的條件。其積極的條件虛一而靜，本爲心理上可有之自然現象，求知者須當保持之，勿使喪亂，則求知之積極條件具備矣。解蔽篇曰：

「心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不臧（注：通蔽）也，然而有所謂虛。心未嘗不滿（注：當爲兩）也，然而有所謂一。心未嘗不動也，然而有所謂靜。人生而有知，知而有志，志也者臧也。然而有所謂虛——不以己所臧害所將受，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。未得而求

道者，謂之虛壹而靜。作之則將須道者之虛，則人（注：當爲人）將事道者之壹，則盡盡（注：疑衍）將思道者（注：疑脫之字）靜，則察。」

此荀子解答心以何法而知之問題也。人心有藏，有兩，有動，然而不害其可虛，可壹，可靜，人生而有認識作用，有認識作用，即有印象，印象即爲記持其所認識。然而所記持者，不害於其所將接受者。認識作用既生，又知有差別之存在，所謂認識者，根本即以認識差別爲其精髓。故認識作用於互異之兩物同時兼知之，是一個動程而兼具兩種作用。雖然兼具兩種作用，仍不失其綜合統一性，不以互異之兩端中之任何一端有所妨害於其他之一端。認識作用之中，又有定靜之情狀。臥夢，偷縱，謀慮，皆心之動也。然而不因想象煩囂錯亂其知。虛壹靜，皆此心可有之自然現象，然而亦爲求知之當然法則。對於不知而求知之人，當告之以虛壹而靜，勿以成見害所初聞，勿見一端而遺棄他端，勿以紛動而喪失寧靜。上所引文中，所謂「謂之虛壹而靜」者，私意「之」字指「未得道而求道者」，「謂之」之意，猶云「告之」也。下文「作之則」者，爲求道者樹立法則也。法則維何？即將須道者之虛，虛則能入也；將事道者之壹，壹則能盡也；將思道者之靜，靜則能察也。故謂虛壹而靜，又爲求知之當然法則。虛者，不懷成見也；壹者，綜

合兩異端也。靜者，保持其靈明情狀也。是為求知之積極條件。虛、壹、靜三者，又有連續關係。虛則壹，壹則靜，故曰：「虛壹而靜。」而「一」字有連貫三者之用。解蔽篇曰：

「萬物莫形而不見（注：讀為現）莫見而不論（注：讀為倫）莫論（注：讀為倫）而失位。坐於室而見四海，

處於今而論久遠。疏觀萬物而知其情，參稽治亂而通其度。經緯天地而材（注：或為裁）官（注：謂不失其任）

萬物，制制大理而宇宙裏（注：當為理）矣。恢恢廣廣，孰知其極？舉舉（注：讀為皞皞，廣大貌）廣廣，孰知其德？

涓涓（注：沸貌）紛紛，孰知其形？明參日月，大滿八極，夫是之謂大人，夫惡有蔽矣哉？」

此言宇宙萬物，本有一定之秩序條理。大人者，明參日月，大滿八極，能明能大，乃能認識萬物之極，乃至其德其形。欲知萬物之情，必須疏觀之。欲通治亂之度，必須參稽之。疏觀與參稽，皆求虛之術，亦即求知之法。疏觀者，貫通之也；參稽者，對勘之也。貫通與對勘，實為求知之重要方術。解蔽篇又曰：

「心枝（注：通岐）則無知，而則不精，貳則疑惑，以贊稽之萬物可兼知也。身盡其故則美，類不可兩也，故知者

擇一而壹焉。農精於田而不可以為田師，賈精於市而不可以為買師，工精於器而不可以為器師。有人也，不能

此三事，而可使治三官——曰：精於道者也。（注：似脫一非字）精於物者也。精於物者以物物，精於道者兼物物。」

此言認識活動必須保持其綜合統一之作用。若走入歧徑則於全境無所知，若偏於一曲則於至理無所識，若可否兩受則疑惑滋生。故求知之法，在於贊稽萬物以求兼知。兼知之，即起綜合作用矣。精於物者以物物，僅知一物之爲物，精於道者兼物物，概知各物之爲各物。故能身盡其事故，而使同類者皆綜合爲一，不使成爲兩，再取此一而一心執持之。「贊稽」二字，楊注解作「助考」。說文解字：「贊，見也。」易：「昔者聖人之作易也，幽贊於神明而生著。」韓康伯注云：「贊，明也。」「贊」字三義，未知孰合於荀子本意。竊意贊稽與參稽之義相近。取三以上之物而對勘之，曰參稽；取兩物而對勘之，曰贊稽；是或一說也。誠以既求兼知，於論題中所有各端，自當一概審核之也。解蔽篇又云：

「故道經曰：人心之危，道心之微，危微之幾，惟明君子而後能知之。故人心譬如槃水，正錯而弗動，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，則不足以決庶理矣。」

此言定是非，決嫌疑，必須心境清明而後可。心境如何而能清明乎？是則有待於「導之以理」而「養之以清」。能導之以理，養之以清，則物誘莫之能傾矣。是爲以理導心，以

清養心。正名篇曰：

「志輕理而不重物者，無之有也；外重物而不內憂者，無之有也；行離理而不外危者，無之有也；外危而不內恐者，無之有也。心憂恐則口銜芻豢而不知其味，耳聽鐘鼓而不知其聲，目視黼黻而不知其狀，輕煖平簞而體不知其安，故嚮萬物之美而不能曠也。」

此言志輕理則內憂，行離理則內恐，內恐則認識作用舉失其正。味、聲、狀、觸，如是，而是非之判斷，嫌疑之辨別，則尤爲如是。認識而欲正確，必須掃除情感，一秉正理以衡之。譬如決囚，生之非由於我之愛之，死之亦非由於我之惡之；揆之於理，彼實當生，非由於我欲其生；揆之於理，彼實當死，亦非由於我欲其死。摒絕一切主觀的偏向，而衡之以嚴格的理智，然後判斷可幾於正確。此所謂「導之以理」也。解蔽篇曰：

「凡觀物有疑，中心不定，則外物不清；吾慮不清，則未可以定然否也。冥冥而行者，見寢石以爲伏虎也，見植林以爲後（注：疑爲立）人也，——冥冥蔽其明也。醉者越百步之溝，以爲頽步之澮也，俯而出城門，以爲小之閨也，——酒亂其神也。厭目而視者，視一以爲兩，掩耳而聽者，聽漠漠而以爲啍啍，——執亂其官也。故從山上望牛者若羊，而求羊者不下牽也，——遠蔽其大也。從山下望木者，十仞之木若筍，而求筍者不上折也，——高蔽其長也。水動而景搖，人不以定美惡，——水勢玄也。瞽者仰視而不見星，人不以定有無，——用精惑也。有人焉以

此定物，則世之愚者也。彼愚者之定物，以疑決疑，決必不當。夫苟不當，安能無過乎？

此言決定是非，必須去其疑亂。神亂心疑，決不足以定是非，是爲「養之以清」。養之以清，導之以理，皆爲求靜之方法。靜也，壹也，虛也，皆求知之積極的心理條件，而三者又復連環相生。虛而後能壹，壹而後能靜。不爲成見所蔽，乃能虛受。能虛受乃能兼知異端，擇善而從，或融合兩端，統括爲一，而固執之。取捨既決，趨向已定，則是知其所止，自然能定能靜矣。故荀子又力言學止。解蔽篇曰：

「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：聖也。聖也者，盡倫者也。王也者，盡制者也。兩盡者，足以爲天下極矣。故學者以聖王爲師，案以聖之制爲法。法其法以求其統類，類（注：疑衍）以務象效其人。嚮是而務，士也；類是而幾，君子也；知之，聖人也。」

此言依傍他力以爲學也。物理法度，兩盡其宜者，足爲天下之準則，所以爲至足之境，而爲學者之所當依止。效法其法則以求其法則之要領，以摩倣其爲人，使自身性格與彼相化。具有與彼相類似之性格，然後於彼所認識之真理，始能認識之。性格與認識，具有密切關係。教育家於受教育者未依恃自力以求真理之先，必當依據健全的典型，以促成受教育者之優良性格，使其性格不至爲害於彼之求真活動於未來。此依傍他力以

爲學之所以必要，而法聖王之說之所以不可篋視也。然而荀子於依自力以致思之事，亦復頻頻及之。解蔽篇曰：

「空石之中有人焉，其名曰般。其爲人也，善射（注：設爲度辭隱語，使人意度之也。）以好思，耳目之欲接，則收其思，蚊蟲之聲聞，則挫其精；是以關耳目之欲而遠蚊蟲之聲，閑居靜思則通。思仁若是，可謂微乎？孟子惡敗而出妻，可謂能自強矣（注：疑脫未及思也四字）有子惡臥而燂掌，可謂能自忍矣，未及好也；關耳目之欲，（可謂能自強矣，未及思也）（注：此十字疑衍）蚊蟲之聲聞，則挫其精，可謂危矣，未可謂微也。夫微者，至人也。至人也，何強何忍？何危？故濁明外景，清明內景，聖人縱其欲兼其情而制焉者，理矣。夫何強？何忍？何危？故仁者之行道也，無爲也；聖人之行道也，無強也；仁者之思也，恭；聖人之思也，樂；此治心之道也。」

此言思能致通，故當靜思。有強而未必能思者，有能思而未必能好思者，有能危以思而未必能思而微者，皆致思之情態上之差別也。仁者之思也，恭，故虛壹而靜；聖人之思也，樂，故無強，無忍，無危。聖人從心所欲不踰矩，因其辨理純熟，故任何行爲皆與理合。是荀子以理爲求知之目的，以思爲求知之方法，要可見矣。曰：「關耳目之欲，而遠蚊蟲之聲，閑居靜思則通。」似以靜思爲求通之必要方法，於感覺經驗，雖不否認其認識功能，但其重思維勝於感覺經驗之意，則殊爲顯然。荀子於感覺經驗之不可無條件而依恃之，

所見極爲真切。解蔽篇曰：『從山上望牛者若羊，而求羊者不下牽也；——遠蔽其大也；從山下望木者，十仞之木若箸，而求箸者不上折也；——高蔽其長也。』此正常狀態下感覺經驗之不甚正確，乃人人之所通知，而荀子之所深加措意者也。然而荀子並不否認感覺之認識功能。正名篇曰：

『貴賤不明，同異不別，如是則志必有不喻之患，而事必有困廢之禍，故知者爲之分別制名以指實。上以明貴賤，下以辨異同。貴賤明，同異別，如是則志無不喻之患，事無困廢之禍，此所爲有名也。然則何緣而以同異曰緣天官。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。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、酒酸，（注：疑當爲濕腐，朽木臭也）奇味，以鼻異，疾、養、滄、熱、滑、鈹，（注：當爲鈹，與澀同）輕、重，以體異，說，（注：悅也）故，（注：作而致其情也）喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲，以心異。心有徵知，徵知，則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也，然而徵知必將待天官之當緣其類，然後可也。五官簿之而不知，心徵之而無說，則人莫不然謂之不知。此所緣而以同異也。』

此論經驗何故而有同異。一切經驗上的差別，皆起於天生官能之有異。凡同類的生物，其天官之意識物象也莫不相同，故於其所意識者取而比方之，輒相似而相通。所以使其共同約名以相期會。形、體、色、理之所以特成爲形、體、色、理之經驗者，乃由於目之作用

之故。聲音清濁，調竽奇聲之所以特成爲聲音清濁，調竽奇聲者，乃由於耳之作用之故。推而至於味覺經驗之所以成爲味覺經驗，臭覺經驗之所以成爲臭覺經驗，痛、癢、冷、熱、滑、澀、輕、重、悅、故、喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲，諸經驗之所以成爲是等經驗，亦莫不由於天生官體之各具一種特殊的功能也。此心雖然能自動的發爲認識作用，不必待五官之接受刺激，是即所謂徵知者，然而徵知之事，不能離耳以知聲，離目以知形，必須天官之當簿其類。若天官所簿非類，以耳接聲，以目接聲，則形覺聲覺之經驗不能構成。五官簿之而無所覺，心徵之而不得其意義，是即不知矣，故經驗性質之所緣而有差別，乃緣於天官功能之各異。高等心思雖可發爲徵知活動，然而必須藉重於天官之當簿其類的活動，認識作用，始能構成。

求知又須思維。荀子於思維之術，亦殊經心。正名篇曰：

「名也者，所以期累（注：當爲異）實也。辭也者，兼異實之名以論一意也。辨說也者，不異實名以喻動靜之道也。期命也者，辨說之用也。辨說也者，心之象道也。心也者，道之工宰也。道也者，治之經理也。心合於道，說合於心，辭合於說，正名而期，質請（注：當爲情）而喻，辨異而不過，推類而不悖，聽則合文，辨則盡故，以正道而辨姦，猶引繩以持曲直，是故邪說不能亂，百家無所竄。」

此言辨說思維之準則。名之功用，在別異實體。故曰：「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。知異實者之異名也，故使異實者莫不異名也，猶使異（注：當爲同）實者莫不同名也。故萬物雖衆，有時而欲徧舉之，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。有時而欲徧（注：當爲別）舉之，故謂之「鳥獸」。」「鳥獸」也者，大別名也，別則有別，至於無別然後止。」

（注：名篇）辭之功用，在說明一個意旨，而其構成則在於兼綜二以上之異實之名。每一判斷之構成，至少必須綜合兩個名辭。結合二名之判斷爲肯定判斷，分離二名之判斷爲否定判斷。無論爲肯定抑爲否定，每一判斷終必兼異實之二名以論定一意。所謂「論」者，即肯定之或否定之也。辨說即推理作用。推理之功用，在曉諭動靜；動靜即是非也。推理所含之實名，不異於其所依據之辭之所含有者。在三段論式中，其結論所含之名辭，必須已見於其大前提或小前提之中者。故曰：「不異實名以喻動靜。」「命」者，公認一名以指一物也。故曰：「名無固宜，約之以命。」（注：名篇）「期」者，名不能喻，更以形狀大小會之。例如以「馬」名馬，是爲「命」；於「馬」之名更以「大」「小」「黑」「白」等字會之，是爲「期」。期命也者，辨說之用也。蓋辨說之功用，在曉諭是非，曉諭

是非卽所以使名實相應而無錯迕也。道由心出，故曰：『心也者，道之工宰也。』心之想象乎道，又全恃推理作用。故曰：『辨說也者，心之象道也。』凡此，皆言推理作用之構成及其各階段之作用。於是更進而申述推理之當然法則。

道爲求治之常理。既已見道，而心與之合矣，則當據道以爲演繹的推論。依據根本原理以爲推論，並依據推論以爲判斷。故曰：『心合於道，說合於心，辭合於說。』至於歸納推理，則首當正各物之名，本其實而喻指之。其次乃辨別其不同者，勿使過差；推擴其同類者，勿使乖悖；是爲分類工夫。『聽則合文，辨則盡故』者，楊注謂爲：『聽它人之說，則取其合文理者；自辨說則盡其事實也。』《說文解字》云：『文，錯畫也，象交文。』『聽則合文』者，評判一種推理，當會合其所交錯之理論以勘驗之也。歸納推理之結論，不可與前已成立之定論相違背，否則必須能推翻已成之定論而後可。故荀子爲人樹立一種實際法則曰：『聽則合文。』『辨則盡故』者，自爲推理時，須於一切事實莫不窮搜而統括之也。歸納推理，有一種事實未曾顧及，或卽至於顛覆其整個的結論。故荀子又示人以一種實際法則曰：『辨則盡故。』爲演繹推論，或歸納推論，果能恪守上述之諸種法則，當然『邪說不能亂，百家無所竄』矣。

荀子又於推論之所以謬誤，見有三惑之存焉。正名篇曰：

「見侮不辱，」聖人不愛己，「殺盜非殺人也，」——此惑於用名以亂名者也；驗之所以（注：疑衍）爲有名，而觀其執行，則能禁之矣。「山淵平，」情欲寡，「芻豢不加甘，」大鍾不加樂，——此惑於用實以亂名者也；驗之所緣無（注：疑衍）以同異，而觀其執調，則能禁之矣。「非而謂，」楹有牛，「馬非馬也，」——此惑於用名以亂實者也；驗之名約，以其所受悖其所辭，則能禁之矣。凡邪說辟言之離正道而擅作者，無不類於三惑者矣。」

此段文字，不能盡通，但其大要，可得而解。「殺盜非殺人，」乃誤於「盜」與「人」之爲二名，而不察盜實爲人之一類。故爲惑於用名以亂名。破之之法，在於驗其所以爲名而觀其可行與否。如謂：「殺盜非殺人，」則「盜」之爲名必非所以指稱任何人者，然而事實上不如是也。「山淵平，」乃誤於謬執名之所指，其實無定，祇緣固定於創名時之所期命，故高之與下，可以隨意更易，雖謂山與淵平，亦無不可。殊不知名以喻實，實同則喻之以同名，實異則喻之以異名；今若於高下不同之山與淵竟稱爲平，則「平」字所指之實情錯亂，而意思有不喻之患矣。故破之之法，在驗其所緣以同異而觀其得調理與否。「馬非馬」者，以概念上所謂馬者本爲某種形狀之一物，今茲所見之馬則白

其色或黑其色，故用以稱馬之「馬」名非今茲所見之馬，是爲以馬之名亂馬之實破之之法，在指出其所是者之違反其所非者，今茲所見之馬，乃馬之概念之上更附益之以顏色之形容辭者，故白馬不得謂爲非馬，因白馬與馬，名雖不同，而其實質則極多共同之點也。

荀子之時，學者務爲奇辭巧辯以相誇勝，不精察事實之真相，事理之統類，變端之齊一。荀子患之，於立言之術，汲汲探求其準則，故其所見，多有可述，如上之所已言者。故荀子又曰：

『君子之言，涉然而精，俛然而類，差差然而齊，彼正其名，當其辭，以務白其志義者也。彼名辭也者，志義之使也，足以相通，則舍之矣；苟之，姦也。故名足以指實，辭足以見極，則舍之矣。外是者，謂之詘；君子之所弃，而愚者拾以爲己寶。故愚者之言，芴（注：同忽）然而粗，噴然而不類，譖譖然而沸，彼誘其名，眩其辭，而無深於其志義者也。故窮藉而無極，甚勞而無功，貪而無名。』

第四章 積論

荀子謂性惡，化性起偽，乃即於善。或善或惡，全繫於爲，爲之則善，不爲則惡。孟子言性善，亦重行爲。曰：『乃若其情，則可以爲善矣。』曰：『人皆可以爲堯舜。』其重視行爲之意，昭昭然矣。特是既認性爲善，則存養此性，勿使喪亡，自是應有之推論。故孟子又常言存養之事。曰：『學問之道，求其放心而已矣。』曰：『古之人所以大過人者，無他焉，善推其所爲而已矣。』性既善矣，故祇須操存，勿使佚放，便不失其善；祇須推廣，勿使停滯，便不竭其用。一切作爲，皆發諸內心，其氣運自然，其生機活潑，爲善之時，有油然不盡之興趣。荀子言性惡，性惡自無所用其存養，更無所用其擴充。修養要術，全在力行。有似逆水行舟，怠懈不得，其勢緊張，其情枯塞窘迫。此孟、荀修養議論之所緣而不同也。儒效篇曰：

『性也者，吾所不能爲也，然而可化也；情（注：當爲積）也者，非吾所有也，然而可爲也。注：錯習俗，所以化性也。

井一而不二，所以成積也。習俗移志，安居移質，井一而不二，則通於神明，參於天地矣。故積土爲山，積水而爲海，

且暮積謂之歲，至高謂之天，至下謂之地，宇中六指謂之極。塗之人，百姓，積善而全盡，謂之聖人。彼求之而後得，

爲之而後成，積之而後高，盡之而後聖，故聖人也者，人之所積也。」

性成於自然，非人力之所能施爲，然而可導而化也。導而化之，是爲人爲，化之而不一其次，則成積習，積習也者，化性之方法也。積之而不改，習之而不變，遵循前轍，無所更易，久而久之，自志安而質移矣。一撮之土，可以爲山；一勺之水，可以成流；人患無恆耳。有恆，則聖可積而成也。性惡篇曰：

「一塗之人可以爲禹，」曷謂也？曰：凡禹之所以爲禹者，以其爲仁義法正也。然則仁義法正，有可知可能之理。

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。然則其可以爲禹明矣。今以仁義法正

爲固無可知可能之理邪？然則唯（注：當爲難）禹不知仁義法正，不能仁義法正也。將使塗之人固無可以知仁

義法正之質，而固無可以能仁義法正之具邪？然則塗之人也，且內不可以知父子之義，外不可以知君臣之正。

不然，今塗之人者，皆內可以知父子之義，外可以知君臣之正，然則其可以知之質，可以能之具，其在塗之人明

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，可能之具，然則其可以爲禹明矣。今使

塗之人伏術爲學，專心一志，思索執察，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。」

禹之所能爲，塗之人亦可以爲之，患在不爲而已。塗之人果能伏膺道術，熟察精思，積之

以長久之時日，持之以不懈之精神，則聖人可爲而至也。勸學篇曰：

「積土成山，風雨興焉；積水成淵，蛟龍生焉；積善成德，而神明自得，聖心循焉。故不積跬步，無以至千里；不積小流，無以成江海。騏驥一躍，不能十步；驽馬十駕，功在不舍。鍥而舍之，朽木不折；鍥而不舍，金石可鏤。螾無爪牙之利，筋骨之強，上食埃土，下飲黃泉，用心一也。蟹六跪而二螯，非蛇蟻之穴無可寄託者，用心燥也。是故無冥冥之志者，無昭昭之明；無惛惛之事者，無赫赫之功。行衢道者不至，事兩君者不容。目不兩視而明，耳不兩聽而聰。蟻蛇無足而飛，梧鼠五技而窮。詩曰：『尸鳩在桑，其子七兮；淑人君子，其儀一兮；其儀一兮，心如結兮。』故君子結於一也。」

右言積善之道，在心結於一，鍥而不捨。心結於一者，志力集中也。鍥而不捨者，自強不息也。能志力集中，不二三其心，能鍥而不捨，不中道而廢，則無爲而不可成，無境而不可造也。勸學篇又曰：

「學至乎沒而止也。故學數有終，若其義則不可須臾舍也。爲之人也，舍之禽獸也。」

學至乎沒而止，一息尙存，不容稍懈。此剛健奮發之精神，爲學者之所必備。學必至於發憤忘食，不知老之將至，方足以言學而不厭。學而不厭，美德也。然而不僅爲美德而已，實爲人生之所不可不具。人性本惡，學以化之，乃歸於善。不學不化，順其自然，則惡而已矣。

安於惡而不學，則是禽獸也。故曰：『爲之，人也；舍之，禽獸也。』依性惡以持論，教育的價值，當然益足見重。故荀子書以勸學篇首，而勸學篇又始之以『君子曰：學不可以已。』勸學篇曰：

『君子曰：學不可以已。青取之於藍，而青於藍；冰，水爲之，而寒於水。木直中繩，輮以爲輪，其曲中規，雖有槁暴，不復挺者，輮使之然也。故木受繩則直，金就礪則利；君子博學而日參省乎己，則知明而行無過矣。』

人性惡，欲離惡而就善，則學不可以已。學博，則知識足，認識明，足以指導行爲而使其無所過失。故荀子之思想體系，其出發點在認定人性本惡與夫善由於爲。但欲爲善，又必須用知以指導行爲；欲有知可用，又必須博學以明之。學博然後知明，知明然後行正，行正然後性化於善。故曰：『學不可以已。青取之於藍，而青於藍；冰，水爲之，而寒於水。』言學則才過其性，性雖惡而學足成善也。

學之爲言也，有求知之義，有力行之義，二義俱合，方足爲學。勸學篇曰：

『學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮。其義則始乎爲士，終乎爲聖人。真積力久，則入。學至乎沒而止也。故學數有終，若其義則不可須臾舍也。爲之，人也；舍之，禽獸也。故書者，政事之紀也；詩者，中聲之所止也；禮者，法之大分，羣（注：疑衍）類之綱紀也；故學至乎禮而止矣。——夫是之謂道德之極。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。」

爲學之術，在始乎誦經，終乎讀禮。禮者，行爲之準則也。故曰：「法之大分，數之綱紀也。」類者，禮法所無，觸類而長者也，有若律條之比附。天論篇曰：「不知貫，不知應變。」貫者，類之綱紀也。人必通曉行爲之準則，而又能依據準則之精意而泛應曲當，然後道德可得而幾。此言爲學之事須讀書以明理。理既明矣，又須身體力行，始足以潤美其身。否則記誦之學，談說之資，何足以裨益人生。故曰：「其義則始乎爲士，終乎爲聖人。」士與君子聖人，乃爲學之三大階段，而爲學者之所當努力奔赴者。然而其根本前提，則在乎身體實踐。故又曰：

「君子之學也，入乎耳，箸乎心，布乎四體，形乎動靜，端而言，灑而動，一可以爲法則。小人之學也，入乎耳，出乎口，口耳之間，則四寸耳，曷足以美七尺之軀哉？古之學者爲己，今之學者爲人。君子之學也，以美其身；小人之學也，以爲禽犢。」勸學篇

人性本惡，故當力學以化性美身。性不化，身不美，雖學何益？學重力行，本爲儒者之所同然；惟持性惡之說，則重視力行，尤爲不得不然。誠以不勉強爲善，則勢將聽任自然，而惡性之爲禍，必有不可勝言者矣。天論篇曰：

「大天而思之，孰與物畜而制之？從天而頌之，孰與制天命而用之？望時而待之，孰與應時而使之？因物而多之，孰與騁能而化之？思物而物之，孰與理物而勿失之也？願於物之所以生，孰與有物之所以成？故錯人而思天，則失萬物之情。」

荀子於一般人事，皆反對錯人而思天，於不事人爲聽任自然之說，不惜竭力以掎擊之。荀子之於自然，其所持之真意，雖不必果如時人之論，確爲勘天主教或自然征服說，然而畢竟反對順任自然而主張有以利用之，故可謂爲用天主教。曰：「願於物之所以生，孰與有物之所以成。」言不當就物之始點以存想，當就物之終局以致意。性者，人之所以生者也，何須願望其善？學者，人之所以成者也，自當力求其正。錯天以思人，故當捨性而言僞，僞者，爲也。

爲善又貴純全，不宜駁雜參差。勸學篇曰：

「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、盜跖也。全之盡之，然後學者也。君子知夫不全不粹之不足，以爲美也，故誦數以貫之，思索以通之，爲其人以處之，除其害者以持養之。使目非是無欲見也，使耳非是無欲聞也，使口非是無欲言也，使心非是無欲慮也。及其致好之也，目好之（注：疑通於下三之字同）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，羣衆不能移也，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（注：疑當爲貴）其明（注：大也），地見（注：疑當爲貴）其光（注：通廣），君子貴其全也。」

善學者，必通倫類之條貫，爲仁義而純一，以至乎盡之，粹之，全之而後止。學之之法，則在於誦說而條貫之，思索而通達之，身體實行以踐履之，排除惡誘以持養之。非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動，非禮勿慮。至其所得於學者深，好之極而養之熟，則五色五聲五味乃至有天下皆不足以撓之，因其所好有甚焉者在也。是故富貴不能淫，威武不能屈，可以爲之生，可以爲之死矣。所謂顛沛必於是，造次必於是也。學之終果，應當乃爾。是所謂全也，學之鵠的之所在也。

人之氣質，各有所偏，欲其純粹全盡，必須有以持養之。所謂「除其害者以持養之」也。修身篇曰：

「治氣養心之術：血氣剛強，則柔之以調和；知慮漸（注：通潛）深，則一之以易良；勇膽猛戾，則輔之以道順；齊給便利，則節之以動止；狹隘褊小，則廓之以廣大；卑溼重遲貪利，則抗之以高志；庸衆鶩散，則劫之以師友；怠慢僇奔，則矧（注：同照）之以禍災；愚欵端慤，則合之以禮樂；通之以思索。凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神

一好。夫是之謂治氣養心之術也。」

治氣養心之術，在卽其質之所偏而各用一術以矯之，使歸於中正而合於禮法。故守禮在治氣養心之術之中，實爲其簡捷之法。能得師，則知禮自易。能專一其好禮之心，則其功效自神。一好，則其所學，當然能純能粹能盡能全，而不患心術之不得其養，不得其治矣。

進德要術，端在於學。學而不息，可全可盡。自初學以至於能全能盡，其間有若干階段可分。大體言之，則有士、君子、聖人之三者。修身篇曰：

「故踴步而不休，跛隨千里；累土而不輟，丘山崇成。厭其源，開其流，江河可竭；一進一退，六驥不致。彼人之才性之相懸也，豈若跛隨之與六驥足哉？然而跛隨致之，六驥不致，是無他故焉，或爲之或不爲爾。道路邇，不行不至；事雖小，不爲不成。其爲人也多暇日者，其出入不遠矣。好法而行，士也。篤志而體，君子也。齊明而不竭，聖人也。人無法，則佞倂然。有法而無志其義，則渠渠然。依乎法而又深其類，然後溫溫然。」

德業待爲而成。其爲人也多暇日者，不肯爲者也。爲又何所依據乎？曰：法。法者，禮也。好禮而行之，可謂爲士。固其志以履道，可謂爲君子。智慮敏瞻，應變不竭，可謂爲聖人。人無禮，則不知所措履；有禮而不識其義，則不知所守；守禮而又深知統類，據原理以應事變，然

後有從容中節之妙。故修學要術，首在依禮以制行，積行以成習，其次又當致知以通禮意，禮意通然後於禮得爲活潑適當的應用，而行爲方不失其明慧的指導。粗通者爲君子，精通者爲聖人。士者，初發之階也；聖人者，最高之境也；居乎其間，不高不卑，可爲人人之努力目標者，則爲君子。故君子爲荀子所恆言。儒效篇曰：

『君子言有壇宇，行有防表，道有一隆。言道德（注：疑當爲政治）之求，不下於安存，言意志之求，不下於士。言道德之求，不二後王。道過三代，謂之蕩。法二後王，謂之不雅。高之下，小之，臣（注：當爲巨）之，不外是矣。是君子之所以逞志意於壇宇宮庭也。故諸侯問政，不及安存，則不告也。匹夫問學，不及爲士，則不教也。百家之說，不及後王，則不聽也。夫是之謂君子言有壇宇，行有防表也。』

此言君子言有界域，行有標準，乃君子言行之一般準則也。荀子主法後王，非相篇曰：

『人之所以爲人者，何已（注：同以）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。然則人之所以爲人者，非特以二足而無毛也，以其有辨也。今夫狴狴，形笑（注：當爲形相）亦二足而（注：當爲無）毛也，然而君子啜其羹，食其馘。故人之所以爲人者，非特以其二足而無毛也，以其有辨也。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。辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王。聖王有百，吾孰法焉？故（注：疑衍）曰：文久而息，節族久而絕，守法數之有司，極禮（注：禮字

衍)而視。故曰：欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後王是也。」

此荀子言法後王之故，乃由於禮文久則息滅，節奏久則廢絕，惟後王粲然，故當法之。後王者，謂文武也，亦孔子「吾從周」之意耳。修身篇曰：

「君子之求利也略，其遠害也早，其避辱也懼，其行道理也勇。君子貧窮而志廣，富貴而體恭，安燕而血氣不惰，勞勩而容貌不枯，怒不過奪，喜不過予。君子貧窮而志廣，隆仁也；富貴而體恭，殺執也；安燕而血氣不惰，東理也；勞勩而容貌不枯，好交(注：交當作文，文謂禮也)也；怒不過奪，喜不過予，是法勝利也。書曰：「無有作好，遵王之道；無有作惡，遵王之路。」此言君子之能以公義勝私欲也。」

此言君子處各種境况，皆能遵守人間行爲之正常法則，而不以一己之私意壞人羣之公準。避辱雖若甚怯，而行道理則殊爲勇敢，故君子有正大之勇而無血氣之勇。「自反而縮，雖千萬人，吾往矣。」——此行道理之勇也。「自反而仁矣，自反而忠矣，其橫逆猶是也，是亦禽獸而已矣，於禽獸又何難焉。」——此避辱之怯也。孰謂儒者果爲懦夫哉？
儒效篇曰：

「用百里之地而不能調一天下，制強暴，則非大儒也。彼大儒者，雖隱於窮閭漏屋，無置錫之地，而王公不能與之爭名。(在一大夫之地，則一君不能獨畜，一國不能獨容，成名况乎諸侯，莫不願得以爲臣)。(注：此三十二字

異行用百里之地，而千里之國，莫能與之爭勝。管極暴國，齊一天下，而莫能傾也。是大儒之徵也。其言有類，其行有禮，其舉事無悔，其持險應變曲當，與時遷徙，與世偃仰，千舉萬變，其道一也。——是大儒之稽也。其窮也，俗儒笑之；其通也，英傑化之，鬼瑣逃之，邪說畏之，衆人媿之。通則一天下，窮則獨立貴名。天不能死，地不能埋，桀紂之世不能污，非大儒莫之能立。仲尼、子弓是也。故有俗人者，有俗儒者；有雅儒者，有大儒者。不學問，無正義，以富利爲隆，是俗人者也。逢衣淺帶，解果其冠，略法先王而足亂世術，繆學雜舉，不知法後王而一制度，不知隆禮義而殺詩書，其衣冠行爲，已同於世俗矣。然而不知惡者（注者字衍），其言議談說，已無以異於墨子矣。然而明不能別呼先王以欺愚者，而求衣食焉，得委積，足以揜其口，則揚揚如也。隨其長子，事其便辟，舉其上客，儼然若終身之慶，而不敢有他志。——是俗儒者也。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，法教之所不及，聞見之所未至，則知不能類也。知之曰知之，不知曰不知，內不自以誣，外不自以欺，以是尊賢畏法，而不敢怠傲。——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，若別黑白，倚物怪變，所未嘗聞也，所未嘗見也，卒然起一方，則舉統類而應之，無所儼（注讀爲疑）愆（注同作），張法而度之，則嚙然若合符節。——是大儒者也。』

俗人、俗儒、雅儒、大儒，凡四層階段。人各隨所志而各有所安，各隨其意而各有所指。毀之，可也，特自身須不爲俗人。譽之，亦可也，特自身須有志於大儒。否則譽之固無益，毀之亦

有損。

至於行爲之具體標準，則一本於禮。君道篇曰：

「請問爲人君曰：以禮分施，均徧而不偏。請問爲人臣曰：以禮待君，忠順而不懈。請問爲人父曰：寬惠而有禮。請問爲人子曰：敬愛而致文。請問爲人兄曰：慈愛而見友。請問爲人弟曰：敬誦而不苟。請問爲人夫曰：致功而不流，致臨而有辨。請問爲人妻曰：夫有禮則柔順聽從，夫無禮則恐懼而自竦也。」

據此，可見各種行爲之準則，皆在於守禮。禮論篇曰：「故繩者，直之至；衡者，平之至；規矩者，方圓之至；禮者，人道之極也。」人間行爲，萬不可離禮，離禮則亂。荀子認爲準則規矩，古今不變。不苟篇曰：

「夫妄人曰：『古今異情，其（注：疑脫所字）以治亂者異道。』而衆人惑焉。彼衆人者，愚而無說，陋而無度者也。其所見焉，猶可欺也，而况於千世之傳乎！妄人者，門庭之間，猶可誣（注：當作挾）欺也，而况於千世之上乎？聖人何以不（注：疑脫可字）欺？曰：聖人者，以己度者也。故以人度人，以情度情，以類度類，以說度功，以道觀盡，古今一度（注：度字衍）也。類不悖，雖久同理。」

以自身之經驗解釋他人之經驗，乃人間相互了解之基本法則——是所謂「以己度」也。惟自身之經驗不足不全不至，則於萬變之情曲，不能盡曉也。能盡曉者，惟聖人

耳，聖人之認識無不正確，於義類之不相背者，知其理永遠同一，不以時間而變異。故曰：「類不悖，雖久同理。」世間果無不變的真理乎？不可不深長思之。以吾所見，則自有載籍以來，自然界之法則未變也，人類之天性未變也，人間的基本關係未變，從而所以調適其關係者，亦未變也。

第五章 漸論

漸者，漬也，感染也，一物因他物之薰染而生起變化也。易辭以言之，則爲環境之轉化作用。荀子認性爲惡，其所以能化於善者，則由於事爲。事爲之所以可能者，則緣於漸漬。無漸漬則不知事爲，不事爲則無以化性於善。故荀子之教育學說，特重外力之感染作用，是蓋持性惡說者之必然的結論也。教育之動力，不發自受教者之內心，即來自受教者之外緣。今於受教者之本性，既認爲惡矣，則教育之動力，自不能不求之於外界。荀子雖然認定思慮有指導性行之功能，但是其所重視者，畢竟爲外界之師與禮法。反乎荀子而持性善說之孟子，雖然亦曾言及規矩準繩，然而在孟子之意，禮義之悅我心，正猶芻豢之悅我口，聖人不過先得我心之所同然者耳。故其修養方法，特重於自力之發揮，如「養吾浩然之心」，如「善推其所爲」，如「求放心」種種條教，蓋莫非示人以運用自力之方術者。故謂持性善說者特重自力教育，持性惡說者，特重他力教育。

彼西方之性善說者盧梭氏，不惟重視自力教育而已，且主張聽任自然而堅決反對任何之干涉，且主張避去社會之薰染而安置兒童於純淨之地帶。彼既信賴人類之

生性，又復厭惡當代之文明，故以復歸自然爲其標槩，而謂「凡如自然之原狀者，皆爲善，一經人爲，便成惡。」荀子曰：「人之性惡，其善者僞也。」與盧梭意旨，恰屬正面衝突。故荀子絕端重視外界之感染，於當時之文化雖然不必滿意，特是憧憬於文武之禮法而不厭示人以取法後王。勸學篇曰：

「蓬生麻中，不扶而直。」白沙在涅，與之俱黑。」（注：今本脫此八字）蘭槐之根是爲芷，其漸之滫，君子不佩，庶人不服，其質非不美也，所漸者然也。故君子居必擇鄉，遊必就士，所以防邪僻而近中正也。」

此言環境移人，不可不慎擇交遊，因所與交遊者皆足漸漬我也。儒效篇曰：

「聖人也者，人之所積也。人積耨耕而爲農夫，積斲削而爲工匠，積反（注：讀爲販）貨而爲商賈，積禮義而爲君子。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。」

積者，類作同一之行爲以養成習慣也。靡者，順也，效法風尚以凝成習慣也。積爲努力，靡爲摩倣。工匠之子，其所以莫不繼事者，都國之民，其所以安習其服者，乃至其所以居楚而楚，居越而越，居夏而夏者，皆感染之功力，靡倣之作用也。是之謂漸，是之謂靡。然而吾人所宜受其感染者，又爲何物乎？勸學篇曰：

「學莫便乎近其人。禮樂法而不說，詩書故而不切，春秋約而不速。方其人之習君子之說，則尊以徧矣，周於世

矣。故曰：學莫便乎近其人。

學之經（注：讀如徑）莫速乎好其人，隆禮次之。上不能好其人，下不能隆禮，安特將學雜識（注：識字衍）志，順詩書而已耳；則末世窮年，不免為陋儒而已。將原先王，本仁義，則禮正其經緯，蹊徑也。若挈裘領，誦五指而頓之，順者不可勝數也。」

漸染之法有二，第一在近其人，第二在隆禮，而二者之間，又有不可分離之關係。修身篇曰：

「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？禮然而然，則是情安禮也。師云而云，則是知若師也。情安禮，知若師，則是聖人也。故非禮，是無法也；非師，是無師也。不是師法而好自用，譬之是猶以盲辨色，以聾辨聲也。舍亂妄，無為也。故學也者，禮法也。夫師，以身為正儀而貴自安者也。詩云：『不識不知，順帝之則。』此之謂也。」

一身之行爲，依據矩範始得而正。禮之必要與功用，正在於此。然而欲明禮之是非，無師以啓發而指導之，亦難得其正矣。毀法誘師，自墮惡道而已。或謂依傍師法以爲學，是離他力以行教育，非教育之究竟境地。教育之究竟地，實爲自力教育。一切道德，皆當發於自心；一切判斷，皆當依據自信。若取法乎禮，又安知禮之果是而非非耶？若取決於師，又

安知師之必歸於是而萬無一失耶？是非之究竟審判官，實爲理性，一切言行，概當訴諸理性之前。理性認爲是，雖禮與師皆謂爲非，吾必以爲是；理性認爲非，雖禮與師皆認爲是，吾必謂爲非。必如是，然後禮法之錯誤可得而糾正，師言之紕繆，可得而認識。文明始有進步之可能，知識始有增益之希望。希臘古哲之言曰：『吾愛吾師，吾尤愛真理。』好學之士，不當如是乎？

此說也，用之於成年人則可，用之於學校兒童則不可；用之於秀傑之士則可，用之於多數人衆則不可。試問能爲獨立思考者，世間能有幾人？試問能自爲判斷不失正鵠而又果然不爲他人之暗示所影響者，世間更有幾人？試問能獨立發現真理而有嶄新貢獻於文明者，世間又有幾人？獨立判斷，自爲思考，未始不可。特是不假師法之力而欲人人獨立判斷，自爲思考，是何異以真理之發明家或幾微之認識者，期望之於舉世之人人乎？夫人而知其不可能也。且即在少數果能獨立思考之人，於獨立思考之先，亦必於民族已有之知識充分了解而領受之，然後可以進爲獨立的思考。禮爲民族知識之結晶，師爲民族知識之代表。蔑禮棄師，而望真知之獲得，是何異南轅而北轍。人於年幼之時，知識未充之際，於師於禮，皆當存一尊崇之心，而力求所以了解之，把握之，融受之。

若未曾了解，便事批判，則亦妄人而已，災必逮乎其身。若夫深思獨見之士，確知禮有不是，師有不然，則改之正之，其術殊多，不患尊禮崇師之果足窒塞思想之自由與夫社會之進步也。勇於思維者，決不能爲故常所拘囿，而尋常人衆，不樹之以隄防，則橫流潰決，轉瞬間事耳。故荀子之論，係就大衆之教育以立言也。大衆者，有摩倣而無創造，有吸收而無獨思者也。不知此事，不足與言教育。獨立思考，特殊見解，乃世人之所罕能而又常喜用以自欺自慰者也。所謂近其人者，尊師與擇友之謂也。性惡篇曰：

「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。今與不善人處，則所聞者，欺誣詐僞也；所見者，汙漫淫邪貪利之行也。身且加於刑戮而不自知者，靡使然也。傳曰：『不知其子，視其友；不知其君，視其左右。』靡而已矣！靡而已矣！」

人之知識，取之於其交游；人之性格，亦得之於其交游。所謂自我者，乃社會薰染之所型成，染於蒼則蒼，染於黃則黃者也。此人之所以貴得賢師良友也。禮是行爲之準則，凡法制規例皆屬之。禮之爲用，又何如乎？禮論篇曰：

「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，兩者相扶而長，是禮之所起也。」

禮之功用，就客觀言之，在爲人己之間，樹立共守之界限，各不相侵，斯各得其求。就主觀言之，在使欲不過度，物不爲欲所屈。個人由是而安，社會由是而定。各人之欲，苟窮乎物而不止，則勢必侵人之所有而享受不得其平，於是而爭奪起，紛亂生。正名篇曰：

「凡語治而待去欲者，無以道欲而困於有欲者也；凡語治而待寡欲者，無以節欲而困於多欲者也。有欲無欲，異類也；性之具也。（注：此四字原文作生死也疑誤。）非治亂也。欲之多寡，異類也；情之數也，非治亂也。欲不待可得而求者從所可，欲不待可得，所受乎天也；求者從所可，所（注：原文脫去）受乎心也。所受乎天之一欲，制於所受乎心之多，固難類所受乎天也。人之所欲，生甚矣；人之所惡，死甚矣；然而人有從生成死者，非不欲生而欲死也，不可以生而可以死也。故欲過之而動不及，心止之也。心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治？欲不及而動過之，心使之也。心之所可失理，則欲雖寡，奚止於亂。故治亂在於心之所可，亡於情之所欲。不求之其所在，而求之其所亡，雖曰我得之，失之矣！性者，天之就也；情者，性之質也；欲者，情之應也；以所欲爲可得而求之，情之所必不免也；以爲可而道之，知所必出也。故雖爲守門，欲不可去，性之具也。雖爲天子，欲不可盡，欲雖不可盡，可以近盡也；欲

雖不可去，求可節也。」

欲爲情之應，情爲性之質，性爲天之就，故欲爲所受乎天。欲有可得，有不可得，而求者從所可，是則心思智慮之功能，而吾人之所資以導欲節欲者也。導之節之將奈何？曰：期其中理而已。中理則欲不患多，失理則雖寡不可。欲者，性之具也，所受乎天者也，不可得而去，然而可得而節也。節之以心智，斯可合理矣。理者，心之所可者也。禮者，理之所凝現者也。就其爲抽象者以言之，則爲理；就其爲具體者以言之，則爲禮。故導欲以理與以禮導欲，實互相印證而不相悖謬。理爲吾心之所認定，而禮則爲先哲之所製成，先哲之創製之也，亦復以理爲據。禮論篇曰：

「禮之理誠深矣，堅白同異之察入焉而溺；其理誠大矣，擅作典制辟陋之說入焉而喪；其理誠高矣，暴慢恣睢輕俗以爲高之屬，入焉而隊。」

曰：禮之理，足見禮之中自含有其原理也。規則典制之所以構成，自有其理由在；無理由的律例，決不能推行久遠。故荀子教人，雖以具體的禮爲依歸，而其究竟依據則仍在乎理。初學者，恪守具體矩範以立身制行，斯可無大過矣。更進而能洞察禮之本源，暢曉禮之微意，則足以參贊化育而登聖哲之堂，入聖哲之室矣；然而非人人之所能幾及也。立

法創制，究屬少數人事。於多數人，但期循禮守法可也。

禮之功用，在養人之欲，給人之求，前已言之矣。茲更爲一言，以引伸其說。禮論篇曰：

「孰知夫出死要節之所以養生也？孰知夫出費用之所以養財也？孰知夫恭敬辭讓之所以養安也？孰知夫禮義文理之所以養情也？故人苟生之爲見，若者必死；苟利之爲見，若者必害；苟怠惰偷懦之爲安，若者必危；苟情說（注讀爲悅）之爲樂，若者必滅。故人一之於禮義，則兩得之矣；一之於情性，則兩失之矣。故儒者將使人兩得之者也，墨者將使人兩喪之者也；——是儒墨之分也。」

「孰知夫」之「孰」，楊注解作「甚」，茲認作詰問之辭。玩下文「苟生」「苟利」「苟怠惰偷懦」諸語，似以釋作詰問辭於語氣爲順。苟生反死，苟利反害，苟安反危，苟樂反亡，是以情性之欲須合於禮義。以禮養性，使其發也，無背於中，然後可生，可利，可安，可樂。故曰：「禮義者，治之始也。」（注）篇是爲禮之功用。其次，請論禮之精意。禮論篇曰：

「禮有三本：天地者，生之本也；祖先者，類之本也；君師者，治之本也。無天地，惡生？無祖先，惡出？無君師，惡治？三者偏亡焉，無安人。故禮，上事天，下事地，尊祖先而隆君師，是禮之三本也。」

人類之生存，產出，治安，分別有賴於天、地、親、君、師，故天、地、親、君、師，爲生存，產出，治安之本，而禮之本亦卽在此三者。又曰：

「大饗，尚玄尊，俎生魚，先大羹，貴飲食之本也。饗，尚玄尊而用酒醴，先黍稷而飯稻粱，祭齊（注：齊醴爲醴，升也）大羹而飽庶羞，貴本而親用也。貴本之謂文，親用之謂理，兩者合而成文，以歸大（注：大讀爲太）」。夫是之謂大隆。故尊之尚玄酒也，俎之尚生魚也，俎之先大羹也，一也；利爵之不醮也，成事之俎不嘗也，三臭之不食也，一也；大昏之未發齊（注：發齊，謂婚禮父親醴子而迎）也，大廟之未入尸也，始卒之未小斂也，一也；大路之素未（注：素未當爲素末，素末卽素幣）集（注：集之段字）也，郊之麻纁也，喪服之先散麻也，一也；三年之喪，哭之不文（注：疑當作反）也，清廟之歌，一唱而三歎也，縣一鍾，尚拊之（注：之字衍）隔，朱絃而通越也，一也；凡禮，始乎稅（注：稅疑當作稅，稅者斂也）成乎文，終乎悅校（注：校疑當作校）故至備，情文俱盡；其次，情文代勝；其下，復情以歸太一也。」

貴本則溯追上古，禮至備矣，兼備之謂文；親用則曲盡人情，禮至察矣，密察之謂理。理又統於文，故曰：「兩者合而成文。」禮雖備成文禮，然猶不忘本而歸於太一。太一，謂太古時也。文理歸於太一，是禮之盛也。「故尊之尚玄酒」以下諸古禮，雖未能盡得其讀，通其義，要其大意不外一於古而從乎質也。凡禮，始乎收斂，成乎文飾，終乎悅快。情文俱盡，乃爲禮之至備。情謂禮意，如喪主哀，祭主敬之類；文謂禮物威儀也。其次，情文不能俱盡，或情勝於文，或文勝於情，是亦禮之次也。又其次，雖無文飾，但復情以歸質素，亦不失爲禮，若潢汙行潦之水可薦於鬼神是也。禮之度數文物，或繁或省，有其一定之理法。禮論

篇又曰：

『禮者，以財物爲用，以貴賤爲文，以多少爲異，以隆殺爲要。文理繁，情用省，是禮之隆也；文理省，情用繁，是禮之殺也；文理情用，相爲內外表裏，並行而雜（注：雜讀爲市，周市也），是禮之中流也。君子上致其隆，下盡其殺，而中處其中。』

財物如贈品之類，貴賤如勳章之類，多少如禮砲有數額之類，隆殺則隨宜升降，唯求其適。文理謂威儀，情用謂忠誠。文過於情，是禮之隆盛；情過於文，是雖減殺，亦復成禮。文情或豐或殺，表裏符應，並行周而得禮之中道。知禮者於大禮則極其隆厚，小禮則盡其隆殺，用得其中，皆不失禮也。

人之行動，或公或私，莫不有則，斯莫不有禮。然而禮有所謹。禮論篇曰：

『禮者，謹於治生、死者也。生，人之始也；死，人之終也；始終俱善，人道畢矣！故君子敬始而慎終，終始如一，是君子之道，禮義之文也。夫厚其生而薄其死，是敬其有知而慢其無知也，是姦人之道而倍叛之心也。君子以倍叛之心接臧穀，猶且羞之，而况以事其所隆親乎？故死之爲道也，一而不可得再復也，臣之所以致重其君，子之所以致重其親，於是盡矣。故事生不忠厚，不敬文，謂之野；送死不忠厚，不敬文，謂之瘠。君子賤野而羞瘠。』

慎終追遠，民德歸厚，故君子不以天下儉其親。此狹義的功利主義者之所忽也。然而喪

葬之儀，踵事增華，於物為浪費，於情為不必。哭泣之哀，毀性傷生，於親為不孝，於己為愚昧。知禮者皆不為也。禮貴得中。禮論篇曰：

『喪禮之凡，變而飾，動而遠，久而平。故死之為道也，不飾則惡，惡則不哀；余（注：同通）則翫，翫則厭，厭則忘，忘則不敬。一朝而喪其嚴親，而所以送葬之者不哀不敬，則嫌於禽獸矣。君子恥之，故變而飾，所以滅惡也；動而遠，所以遂敬也；久而平，所以優生也。禮者，斷長續短，損有餘，益不足，達愛敬之文，而滋成行義之美者也。故文飾，靡惡，聲樂，哭泣，恬愉，憂戚，是反也，然而禮兼而用之，時（注：更也）舉而代御。故文飾，聲樂，恬愉，所以持平奉吉也；靡衰，哭泣，憂戚，所以持險奉凶也。故其立文飾也，不至於寃治；其立靡衰也，不至於瘠弃。其立聲樂，恬愉也，不至於流淫惰慢；其立哭泣，哀戚也，不至於隘備傷生。是禮之中流也。故情貌之變，足以別吉凶，明貴賤，親疏之節，期（注：期當為斯）止矣。外是，姦也；雖難，君子賤之。』

據此，可見禮有其中，行貴適度，自外於是者，殆將邀名求利也。故稱之曰姦。又曰：

『三年之喪，何也？曰：稱情而立文，因以飾羣別，親疏，貴賤之節，而不可益損也。故曰：無適不易之術也。創巨者，其日久，病甚者，其愈遲，三年之喪，稱情而立文，所以為至痛極也。齊衰，苴杖，居廬，食粥，席薪，枕塊，所以為至痛飾也。三年之喪，二十五月而畢，哀痛未盡，思慕未亡，然而禮以是斷之者，豈不以送死有已，復生有節也哉？凡生乎天地之間者，有血氣之屬，必有知，有知之屬，莫不愛其類。今夫大鳥獸，則（注：若也）失亡其羣匹，越月踰時，則必反

銷（注同消）過故鄉，則必徘徊焉，鳴號焉，躑躅焉，然後能去之也。小者是燕爵，猶有嗚喚之頃焉，然後能去之。故有血氣之屬，莫知於人，人之於其親也，至死無窮。將由夫愚陋邪淫之人與？則彼朝死而夕亡之，然而縱之，則是曾鳥獸之不若也！彼安能相與羣居而無亂乎！將由夫修飾之君子與？則三年之喪，二十五月而畢，若駟之過隙，然而遂之，則是無窮也！故先王聖人安爲之立中制節，一使足以成文理，則舍之矣。

「然則何以分之？曰：至親以期斷。是何也？曰：天地則已易矣！四時則已徧矣！其在宇中者，莫不更始矣！故先王案以此象之也。然則三年何也？曰：加隆焉，案使倍之，故再期也。由九月以下，何也？曰：案使不及也，故三年以爲隆，繼小功以爲殺，期九月以爲閒。上取象於天，下取象於地，中取則於人。人所以羣居和一之理盡矣。故三年之喪，人道之至文者也。夫是之謂大隆。是百王之所同，古今之所一也。君之喪，所以取三年何也？曰：君者，治辨之主也，文理之原也，情貌之盡也，相率而致隆之，不亦可乎？詩曰：『愷悌君子，民之父母。』彼君子者，固有爲民父母之說焉。父能生之，不能養之；母能食之，不能教誨之；君者，已能食之矣，又善教誨之者也；三年畢矣哉？乳母，飲食之者也，而三月慈母，衣被之者也，而九月君，曲備之者也，三年畢乎哉？得之則治，失之則亂，文之至也；得之則安，失之則危，情之至也；兩至者，俱積焉，以三年事之，猶未足也，直無由進之耳。」

禮爲人羣樹立一定之準則，使情篤者俯而就之，使情薄者仰而及之，勿使薄者流於刻毒，厚者流於沈溺。此禮在人羣中之偉大功用也。於其所厚者薄，則無所不用其薄矣。人

情澆薄，羣類猶能相與羣居而無亂乎？三年之喪，立法用意，蓋立足於社會本位，所以和一人羣者也，視爲家族道德者，陋矣。在「君即國家」，「君即政府」之時代，君乃所以保持秩序，維公義，設教化者也。於君而報之以三年之喪，即所以報國家報政府也。不遭喪亂之禍者，不識國恩之浩大。惟備霑國澤者，始可高唱打破國界以自娛！亡國之民，烏足言者！

第六章 後論

荀子之學，後世譽者少而毀者多，譽之毀之，得失如何，所關於吾人者誠小，然而荀子之學所及於後世之影響，可由是而窺知也。故進而試爲探索之。

「始吾讀孟軻書，然後知孔子之道尊，聖人之道易行。王易王，伯易伯也；以爲孔子之徒沒，尊聖人者，孟氏而已。晚得楊雄書，益尊信孟氏。因雄書而孟氏益尊，則雄者，亦聖人之徒與！聖人之道不傳於世，周之衰，好事者各以其說干時君，紛紛籍籍相亂，六經與百家之說錯雜。然老師大儒猶在。火於秦，黃老於漢，其存而醇者，孟軻氏而止耳。楊雄氏而止耳。及得荀氏書，於是又知有荀氏者也。考其辭，時若不粹，要其歸，與孔子異者鮮矣。抑猶在軻、雄之間乎！孔子刪詩、書，筆削春秋，合於道者著之，離於道者黜去之，故詩、書、春秋無疵。余欲削荀氏之不合者，附於聖人之籍，亦孔子之志與？孟氏醇乎醇者也，荀與楊，大醇而小疵。」

此韓退之讀荀子文，大醇小疵，不失爲推崇之論。後之尊荀者宗焉。

「嘗讀孔子世家，觀其言語文章，循循莫不有規矩，不敢放言高論，言必稱先王。然後知聖人憂天下之深也。茫乎不知其畔岸而非遠也，浩乎不知其津涯而非深也。其所言者，匹夫匹婦之所共知，而所行者，聖人有所不能盡也。嗚呼！是亦足矣！——使後世有能盡吾說者，雖爲聖人無難，而不能者，不失爲寡過而已矣。子路之勇，子貢

之辨，冉有之智——此三者，皆天下之所謂難能而可貴者也；然三子者，每不爲夫子之所悅。顏淵默然不見其所能，若無以異於衆人者，而夫子亟稱之。且夫學聖人者，豈必其言之云爾哉？亦觀其意之所向而已！夫子以爲後世必有不足行其說者矣，必有竊其說而爲不義者矣，是故其言平易正直，而不敢爲非常可喜之論，要在於不可易也。昔者常怪李斯事荀卿，旣而焚滅其書，大變古先聖王之法，於其師之道，不啻若寇讎。及今觀荀卿之書，然後知李斯之所事秦者，皆出於荀卿，而不足怪也。荀卿者，喜爲異說而不讓，敢爲高論而不顧者也；其言，愚人之所驚，小人之所喜也。子思、孟子，世之所謂賢人君子也；荀卿獨曰：亂天下者，子思、孟軻也。天下之人，如此其衆也，仁人義士，如此其多也；荀卿獨曰：人性惡，桀、紂，性也；堯、舜，僞也。由是觀之，意其爲人，必也剛愎不遜，而自許太過；彼李斯者，特又甚者耳！今夫小人之爲不善，猶必有所顧忌，是以夏、商之亡，桀、紂之殘暴，而先王之法度禮樂刑政，猶未至於滅絕而不可考者，是桀、紂猶有所存而不敢盡廢也。彼李斯者，獨能奮而不顧，焚燒夫子之六經，烹滅三代之諸侯，破壞周公之井田，此亦必有所恃者矣。彼見其師歷詆天下之賢人，自是其惡，以爲古聖先王皆無足法者，不知荀卿特以快一時之論，而不自知其禍之至於此也。其父殺人報仇，其子必且行劫。荀卿明王道，述禮樂，而李斯以其學亂天下，其高談異論有以激之也。孔、孟之論，未嘗異也，而天下卒無有及者。荀天下果無有及者，則尙安以求異爲哉？

此蘇子瞻荀卿論。其攻擊荀卿也，總言之爲一點，析言之有三事。一點者，好高談異論詆

誹前賢。三事者，非十二子而及於子思孟軻，一也；言人之性惡其善者僞也，二也；李斯以其學亂天下三也。此三點，後人皆有辯護之者，四庫全書總目云：

「况之著書，主於明周孔之教，崇禮而勸學。其中最爲口實者，莫過於非十二子及性惡兩篇。王應麟困學紀聞據韓詩外傳所引，卿但非十子，而無子思孟子，以今本爲其徒李斯等所增。不知子思孟子，後來論定爲聖賢耳；其在當時，固亦卿之曹偶，是猶朱陸之相非，不足訝也。至其以性爲惡，以善爲僞，誠未免於理未融。然卿恐人恃性善之說，任自然而廢學，因言性不可恃，當勉力於先王之教。故其言曰：凡性者，天之就也，不可學，不可事；禮義者，聖人之所生也，人之所學而能所事而成者也；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，謂之僞，是性僞之分也。其辨白僞字甚明。楊倞注，亦曰：僞，爲也。凡非天性而人作爲之者，皆謂之僞，故僞字人旁加爲，亦會意字也。其說亦合荀卿本意。後人昧於訓詁，以爲真僞之僞，遂譁然掎擊，謂荀卿蔑視禮義，如老莊之所言，是非惟未睹其全書，卽性惡一篇，自篇首二句以外，亦未竟讀矣。平心而論，卿之學，源出孔門，在諸子之中，最爲近正，是其所長；主持太甚，詞義或至於過當，是其所短。韓愈大醇小疵之說，要爲定論，餘皆好惡之詞也。此論辨明非思孟言性惡之二點，而亦不護其所短，承認主持太甚，詞義或至於過當。世之袒荀者，其持說猶有甚焉者，錄謝錢兩家之論於後。

「竊嘗讀其全書，而知荀子之學之純正文之博達，自四子而下，洵足冠冕羣儒，非一切名法諸家所可同類共

觀也。觀於議兵篇對李斯之間，其言仁義與孔孟同符，而責李斯以不探其本而索其末，切中暴秦之弊。乃蘇氏譏之，至以爲其父殺人，其子必且行劫。然則陳相之從許行，亦陳良之咎歟？此所謂欲加之罪也。荀子在戰國時，不爲游說之習，鄒蘇張之縱橫，故國策僅載諫春申君大旨，勸其擇賢而立長，若早見及於李園棘門之禍而爲厲人憐王之詞，則先幾之哲，固異於朱英策士之所爲。故不見信於春申而以蘭陵令終。則其人品之高，豈在孟子下，顧以嫉濁世之政而有性惡一篇，且詰孟子性善之說而反之，於是宋儒乃交口攻之矣。嘗即言性善者論之。孟子言性善，蓋勉人以爲善，而爲此言；荀子言性惡，蓋疾人之爲惡而爲此言。要之，細以孔子相近之說，則皆爲偏至之論。謂性惡，則無上智也；謂性善，則無下愚也。韓子亦疑於其義而爲三品之說。上品下品，蓋卽不移之旨，而中品則視習爲轉移，固勝於二子之言性善者矣。然孟子偏於善，則據其上游；荀子偏於惡，則趨乎下風。由憤時疾俗之過甚，不覺其言之也偏。然尙論古人，當以孔子爲權衡，過與不及，師商均不失爲大賢也。』謝維新《子集釋序》

『蓋自仲尼既歿，儒家以孟荀爲最醇。太史公敘列諸子獨以孟荀標目，韓退之於荀氏，雖有大醇小疵之譏，然其云吐辭爲經，優入聖域，則與孟氏并稱，無異詞也。宋儒所訾議者，惟性惡一篇。愚謂孟言性善，欲人之盡性而樂於善；荀言性惡，欲人之化性而勉於善。立言雖殊，其教人以善則一也。宋儒言性，雖主孟氏，然必分義理與氣質而二之，則已兼取孟荀二義。至其教人以變化氣質爲先，實暗用荀子化性之說。然則荀子書，詎可以小疵訾

之哉！錢大昕荀子論釋跋

以悖悍之心，逞輕狂之筆，於先賢任意詆毀，其罪惡之大，固非自由思想與獨立判斷諸義所得而維護。然思孟之與荀，本爲曹偶，確如四庫書目之所云然。故攻擊子思孟子，不足以爲荀卿之過。評判荀卿，其關鍵仍在性惡論。性惡之說，於政治教育，究有如何之關係乎？是則吾人所宜探討之一問題也。

夫人性既已惡矣，操執政權者欲人民之努力國事服從政令也，其將何術之是取乎？教之以聖王之禮義乎？則禮義非彼所固有，彼又安肯虛心承教而樂意奉行之乎？蠢爾衆生，亦惟有誘之以利耳。誘之以利而不從，則執政者必將脅之以勢，臨之以刑矣。自執政者觀之，人性本惡，人類本非良好之物，教之既不化，誘之又不從，雖殺之，亦不爲過矣。殺戮不良之物，又烏足惜者？此性惡論之必然的結論也。若持性善之說，則認定衆生無一不善，其不善者一時之迷誤，固皆可教而善者也；縱或教而不改，猶或緣於教術之不良，而不敢遽加刑戮。以人性爲善者，待人恆恕；以人性爲惡者，待人常刻。持性善論之政治家，每着眼於正己以格人，而重視教化。持性惡論之政治家，則恆樹立法度以齊一人民，不聽，則歸咎人民而繩之以刑威。此皆事有關聯，理有必至者也。茲試一探究荀子

意中之政治動力或教化動力其真相果何如者？

『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。』禮論篇

『世俗之爲說者曰：堯舜不能教化，是何也？曰：象、朱不化，是不然也。堯舜，至天下之善教化者也；南面而聽，天下生民之屬，莫不振動從服以化順之。然而朱、象獨不化，是非堯舜之過，朱、象之罪也。堯舜者，天下之英也；朱、象者，天下之鬼，一時之瑣也。世俗之爲說者，不怪朱、象，而非堯舜，豈不過甚矣哉！夫是之謂鬼說。』正論篇

『故古者聖人以人之性惡，以爲偏險而不正，悖亂而不治，故爲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。是聖王之治而禮義之化也。今當試去君上之勢，無禮義之化，去法正之治，無刑罰之禁，倚而觀天下民人之相與也，若是則夫強者害弱而奪之，衆者暴寡而誣之，天下之亂悖而相亡，不待頃矣。』性惡篇

荀子認定禮之機能在養人之欲，給人之求，是故制禮之事正所以養人之欲，給人之求者。是爲功利主義的解釋；遵循此說，一遇禮與欲不能並存之時，鮮有不棄禮從欲者。何以故？禮之功用，本在給人之求，養人之欲，今禮與欲求相扞格，守禮則不得其欲，不獲其求，吾又曷爲而必須守禮哉？藉曰爲人羣計，必須抑己以守禮，爲久遠計，必須忍痛暫時

以守禮。然而久遠之事終屬渺茫，眼前利害，關係深切，犧牲關係深切者，以追求其終屬渺茫者，要非人人之所恆能。至於爲人羣計而守禮，則依功利主義言之，羣自我，我又奚爲犧牲個己以利大羣哉？故功利主義能使人講求道德於平時，而不能使人秉禮守義於非常之際。此吾人所以讀史記李斯傳未嘗不廢書而歎也。當趙高勸以殺扶蘇立胡亥之際，李斯之拒之也，可謂義正辭嚴矣。高謂斯曰：『上崩，賜長子書，與喪會咸陽，而立爲嗣。書未行，今上崩，未有知者也。所賜長子書，及符璽，皆在胡亥所。定太子，在君侯與高之口耳。事將何如？』斯曰：『安得亡國之言！此非人臣所當議也。』高曰：『君侯自料，能孰與蒙恬？功高孰與蒙恬？謀遠不失孰與蒙恬？無怨於天下孰與蒙恬？長子舊而信之孰與蒙恬？』斯曰：『此五者皆不及蒙恬，而君責之何深也？』高曰：『高固內官之厮役也。幸得以刀筆之文進入秦宮，管事二十餘年，未嘗見秦罷免丞相功臣有封及二世者也，卒皆以誅亡。皇帝二十餘子，皆君之所知。長子剛毅而武勇，信人而奮士，卽位必用蒙恬爲丞相，君侯終不懷通侯之印歸於鄉里明矣。高受詔教習胡亥，使學以法事，數年矣，未嘗見過失，慈仁篤厚，輕財重士，辯於心而詘於口，盡禮敬士，秦之諸子未有及此者，可以爲嗣君。計而定之。』斯曰：『君其反位！斯奉主之詔，聽天之命，何慮之可定也？』

高曰：『安可危也，危可安也。安危不定，何以貴聖？』斯曰：『斯，上蔡閭巷布衣也，上幸擢爲丞相，封爲通侯，子孫皆至尊位重祿者，故將以存亡安危屬臣也。豈可負哉？夫忠臣不避死而庶幾，孝子不勤勞而見危，人臣各守其職而已矣！君其勿復言，將令斯得罪。』斯時之斯，秉禮之心甚堅，守義之心甚篤，不失爲篤信善道之士。及趙高反復脅以禍害，飼以爵祿，斯乃仰天而歎，垂淚而太息曰：『嗟乎！獨遭亂世，旣以不能死，安託命哉？』於是斯乃聽高斯之意，將以免禍而已，其禮義之心不敵其免禍之心之切耳。孟子曰：『生，我所欲也，義，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也。』捨生取義，決不能得之於計算功利之儔。惟有視禮義爲其生命中之最堪寶貴之一部份者，始能舉其生命以殉之。孟子曰：『惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。若火之始然，泉之始達，苟能充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母。』惟其知『仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。』故兢兢操持，不敢失墜；勤勤存養，務求擴充；可窮，可困，可生，可死，而不可使喪其所守。與彼視禮義爲身外之物者，其氣象自不侔矣。

惟其視禮義爲身外之物也，故欲人之化於禮義也，必臨之以勢，禁之以刑。性既惡矣，化於禮義之動力，不存於內，自當求之於外。外之所有者，慶賞爵祿而已，刑罰威勢而已。由刻者爲之，尤喜用刑罰威勢而不用慶賞爵祿。且人性既惡，人斯可惡，以可惡之心觀人，則人之可殺，夫復何疑。是以李斯有人主當行督責之術之論。與其當怪朱象，不當責堯舜之意，正相符合。史記載李斯對二世書，有曰：「夫賢主者，必且能全道而行督責之術者也。督責之，則臣不敢不竭能以徇其主矣。此主臣之分定，上下之義明，則天下賢不肖，莫敢不盡力竭任以徇其君矣。是故主獨制於天下而無所制也。能窮樂之極矣！賢明之主也，可不察焉？」故申子曰：「有天下而不恣睢，命之曰以天下爲桎梏。」者，無他焉，不能督責而顧以其身勞於天下之民若堯禹，然故謂之桎梏也。夫不能修申、韓之明術，行督責之道，專以天下自適也，而徒務苦形勞神，以身徇百姓，則是黔首之役，非畜天下者也。何足貴哉？夫以人徇己，則己貴而人賤；以己徇人，則己賤而人貴；故徇人者賤而人所徇者貴，自古及今，未有不然者也。凡古之所爲尊賢者，爲其貴也，而所爲惡不肖者，爲其賤也。而堯禹以身徇天下者也，因隨而尊之，則亦失所爲尊賢之心矣。夫可謂大繆矣。謂之爲桎梏，不亦宜乎？不能督責之過也。故韓子曰：慈母有敗子，而嚴家無格虜者，何也？

則能罰之加焉必也。故商君之法，刑棄灰於道者。夫棄灰，薄罪也。而被刑，重罰也。彼唯明主爲能深督輕罪。夫罪輕且督深，而況有重罪乎？故民不敢也。『荀卿之學，一變而爲韓非、李斯酷刻之論，世之議者，率不得其說，左之右之，皆以好惡爲之。吾人默察性惡論與督責術間具有如何之關聯，斯可迎刃而解矣。大抵持性善說者，於教育主自動，於政治戒干涉（尙無爲）；持性惡論者，於教育主束縛，於政治重卅制。』荀子性惡之論，於其徒韓非、李斯之所爲，要不能謂爲全無責任。

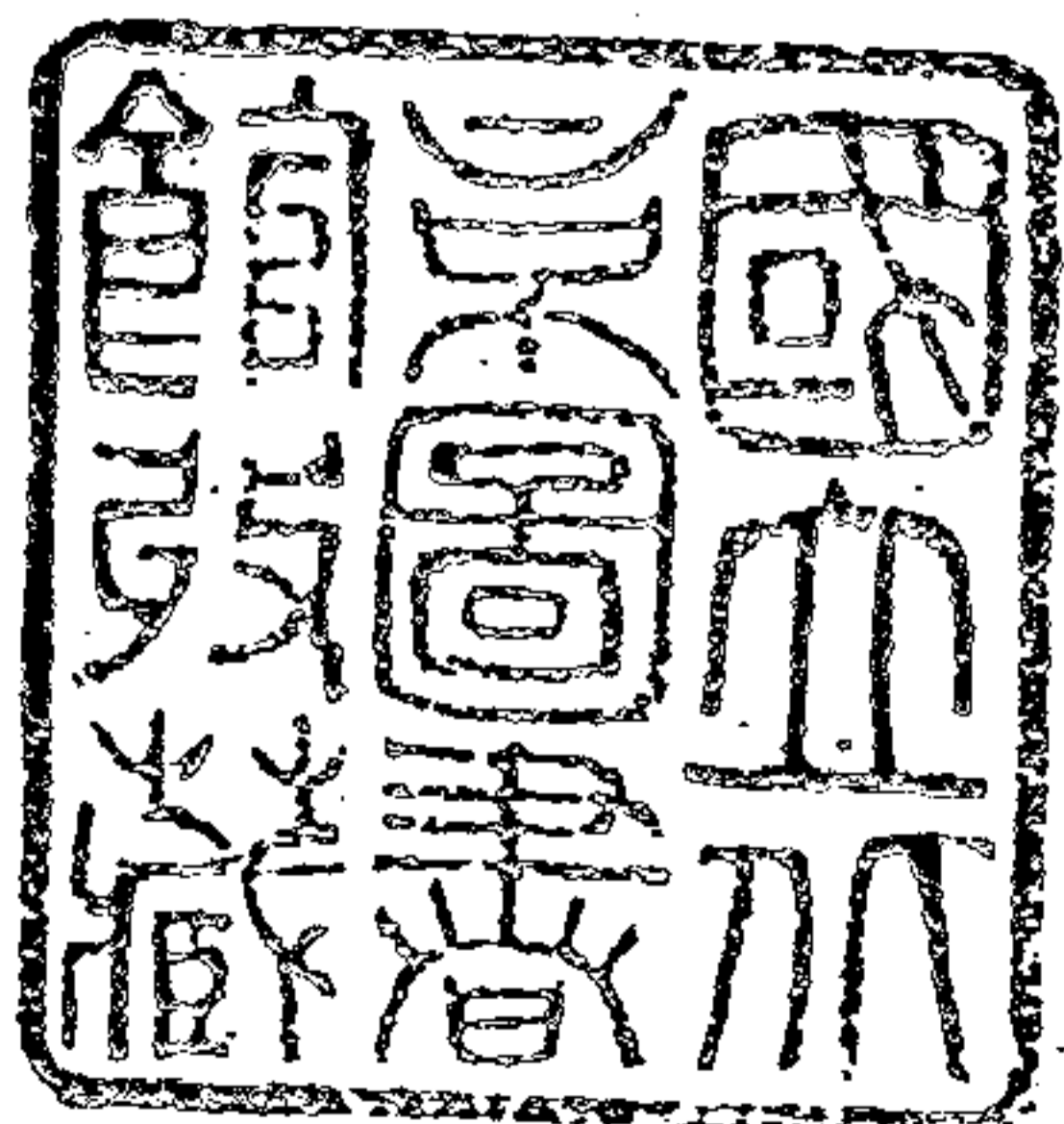
性論之關係政治教育，既如是其深切，然則性之真相，究竟爲善，抑爲惡乎？於此一問題，可摒去一切枝節之論而逕認爲善。其中理由，蓋有數端。依天演論言之，至今日而迄能保持其生存之人類，實爲同類生物無數種族中之碩果僅存者，其餘則皆爲天演大化所捲洗以去也。今日之人類，其所以能巍然獨存者，以其能適於生存也。夫人類之爪牙不及豺狼，善走不及猿猴，其所以適於生存，能馭百獸者，以其能羣耳。人有此能羣之性，故於害羣之行動，不但爲人所不容，亦且爲己所不許。羣有災禍，則憂苦之；我有害羣之行，則能辨識其非而羞恥之。羣之所以凝結不散者，非由於後天之利害計算，乃緣於先天之保羣種性。夫所謂善者，揆其要，不外人羣同存同榮之道耳。今人生而能羣，故

可斷言人性爲善。彼不能合羣之人種必已早爲天演所淘汰，而不能存留迄今。

或謂人性善矣，何以人多惡行？而怨恨嫉忌之心亦豈非人類所生而俱有乎？若然，將何以自圓於性善之說？曰：是不難。人類天性之發動，不必一一皆成善行，然而正無妨於性之爲善。性善而不能使人必歸於善也。心之好善與否，性也；爲之而果善與否，則有賴於學也。事理不明，不足成善；操術不精，亦不足成善。故性雖善而有賴於學。且即在彼身爲不善之儔，其內心蓋猶有向上之心存焉，而不肯自甘於下流，不以罪惡自安，而視爲自身終局之所在。烏之將死，其鳴也哀；人之將死，其言也善。世間暴厲恣睢不顧一切者，每每臨老而懺悔，至死而哀鳴。執迷不悟，死而無悔者，蓋未之多見。此其故何也？人皆生而有向上之心故也。有此向上之心，縱然墮入下流，而不肯以下流自終，猶有翻然上進之可能。人必佔據上游，歸宿善境，而後視爲自身究竟歸局之所在。故就此義言之，人性亦復確實爲善。性惡說固無當於理，而善惡混說乃至性三品說亦殊無必要。蓋性善而不能使人必歸於善，一也；身爲不善而仍有向上之心在，二也。執行爲之成果以判斷天性之本然者，皆昧於此理者也。至於荀子何以力言性惡，則其故或緣於憤嫉時政，或由於勉人爲善，兩者要可各備一說。荀子者，心存濟世之人也。非學究者流先有一種心

理學學說而後思所以應用於政治教育諸方面者之所可得而比擬者也。彼實自有其實際問題，自有其解決辦法；更依其辦法以探求一種學術的解說者也。使此論而是者，則荀卿殆有見於當時政靡俗弊，欲挾政權上干鈞之力以矯正之於轉瞬之間，故不喜性善論者所持之柔和方策，而發爲性惡論，以鼓動政教上之積極作爲也。其求治之心甚切，又烏知其禍之流爲韓李之術哉？

荀子教育學說終



中華書局出版

莊子集註 稿本

阮毓崧著 四冊二元

莊子書向稱難讀，後之註釋者，非偏於釋理，即偏於論文。即清代小學家自王念孫以至俞樾，曾偶引其文，以通訓詁，但皆未註其全書。阮次扶先生，生平好治莊子書，有所得，輒筆之於其讀莊雜誌。近更融會全書，輯為莊子集註一書，其所摭摭古人釋莊之言，殆達四十家，取精用宏，誠治莊子者必讀之書。本局茲覓得其手鈔稿本，因亟縮印公諸同好，愛讀莊子書，當必以先覩為快也。

陸王哲學辨微

本書分八章：(一)導言，(二)陸王傳述，(三)陸王哲學源流，(四)陸王宇宙觀，(五)陸王論心，(六)陸王論學，(七)陸王論工夫，(八)結論。於陸王哲學源委及時代背景，言之甚詳，為研究宋明哲學者不可不讀之書。

胡哲敷著

一冊六角

墨子精華……………一冊 一角五分

墨子刊誤附墨子刊誤刊誤……………(做宋版)……陳柱尊重刊……………一冊 五角

墨子一書，分上經下經二篇，均有算法，為算書之最古者。自第五十二篇以下，皆兵家言，其文深奧，或不可句讀。今特將孫書徵引之謬說，蘇書刊印之疏失，一併更正，附於書末，刊而布之，名曰墨子刊誤刊誤。由是研究者即有所依據，而無以誤傳誤之弊。

韓非子精華……………一冊 二角五分

韓非(學生叢書)……………謝蒙著……………一冊 五角

管子探源……………羅根澤著……………一冊 一元二角

近來學者頗尚疑古，由是辨偽之風大熾，其實辨偽之學，祇做到破壞一層，並未顧及到建設方面。本書就管子書各篇之內容，分別考出其作偽來源，來源之年代及其學說之派別，各還其本來真面目。讀者不唯可以明瞭管子一書的來源如何，並可得到大批之古代史料，治國學及史學者，宜人手一編。

管子精華……………一冊 二角五分

公孫龍子懸解……………王瑄著……………一冊 八角

龍子六篇，大都繙釋名理之作，其書闕不完，頗難徵討。請季俞氏蔭甫，孫氏仲容兩家，始刊脫誤，多所校正。近人梁任公、章行嚴、胡適諸先生，摘發同異，頗獲新解，復經日照王獻唐、唐厚燾、孫、梁、章、胡諸說，析疑宜蘊，疏解益明，實為研究名學者不可不讀之書。

中華書局發行

民國二十四年五月印刷
民國二十四年五月發行

中宣會圖書雜誌審委會審查證審字第一五八〇號

荀子教育學說（全一冊）

◎ 定價銀二角五分

（外埠另加郵匯費）



著者 余家菊

發行者 中華書局有限公司

代表人 陸費逵

印刷者 上海靜安寺路 中華書局印刷所

總發行所 上海棋盤街 中華書局

分發行所 各埠 中華書局

標商冊註



0.1218
3-988