

荀子的「類」觀念及其通類之道

陳平坤^{*}

摘要

荀子是戰國時期繼孟子之後的一代大儒。而荀子學說，以明辨天人之分，主張人之性惡，提倡禮義法度，重視積學而取法後王為其主要特色。不過，在荀子學說中，異於這些特色而實能貫通其名實論、倫理學說、以及人道理想的一大觀念——「類」，尤其內涵豐富義理，而應受到更多重視與探發。因此，本文嘗試透過「類」字含意的分析論述，闡釋它在哲學理論層面的主要涵蘊，同時也想藉此探察荀子所尚聖人「知通統類」的相關教學重點。

經過以文義解析為主要方法的論究之後，本文初步釐清與歸納出「類」字在日常語意之外的哲學義蘊；亦即在荀子學說中，「類」字具有（1）名實論或知識論意義的「名理」、與（2）倫理學意義的「文理」，以及（3）政法學意義的「法理」等三大內

^{*} 陳平坤，臺灣大學哲學系博士候選人。

投稿：94年7月28日；修訂：94年9月30日；接受刊登：94年10月4日。



涵。而荀子批判「無類」、「知不能類」的人事與言論，期求實現「知通統類」、能夠「推類」以應萬變的理想人格，就中的主體條件，乃是必須具備專壹、虛靜的「大清明」心境；至於其養成之道，則落實在積「學」、修「行」的種種「兼權」以「解蔽」的功夫之上。

關鍵詞：

類、心、禮、法、理、虛、靜、壹、荀子



臺灣大學學術
期刊資料庫

Xunzi's Concept of "Categorization" and His Method of Realizing the "Categorization"

Ping-Kun Chen^{*}

Abstract

Xunzi was a renowned leading scholar following in the footsteps of Mencius in the Warring States period. While Xunzi's Confucian teaching took a central focus that all people were evil, and emphasized an etiquette and morality-led doctrine that mainly featured a predominant focus on accumulating study and following later kings' teaching. Nevertheless, among Xunzi's teachings, a significant concept of his that set it apart from the aforesaid characteristics but served essentially to integrate his practical theory, moral doctrine and humanistic ideology had been the "categorization/class", which is containing the abundant philosophic theory, so that should be paid attention to and probing into by more scholars. In light of which, the thesis has attempted to interpret its main significance in philosophy through analyzing and interpreting the meaning of "categorization", and to explore methods of knowing the "intergration of categorization 統類".

^{*} Ping-Kun Chen, Ph.D. Candidate, Department of Philosophy, National Taiwan University.



Upon undergoing a theoretic study premise primarily adopting literature analysis and interpretation, the thesis has initially discerned and recapped the philosophical significance of the phrase “categorization” other than its common usages, meaning that in Xunzi’s teachings, the phrase “categorization” has three distinct meanings of, (1) logical doctrine in the sense of knowledge acquiring theory; (2) the cultural doctrine in the sense of morality; and (3) the legal doctrine in the sense of the science of the law. And the preeminent criterion in what Xunzi’s had criticized of the assertion, people and things of ignorance and inability to understand the “intergration of categorization 統類”, or achieving an adaptable ideal character through reduction reasoning lies in how one needs to possess an undivided, humble clear mind, before one is able to perfect oneself through accumulated learning and disciplinary training.

Keywords:

Categorization/Class(Lei 類), Mind(Xin 心), Ritual /Etiquette (Li 禮), Law/Standard (Faw 法), Principle (Li 理), Emptiness (Xu 虛), Stillness (Jing 靜), Single-minded (Yiy 壹), Xunzi



荀子的「類」觀念及其通類之道*

陳平坤

一、前言

眾所周知，荀子主張且強調「明於天人之分」（〈天論篇〉頁 308）¹；而所謂「天之道」、「人之所以道」（〈儒效篇〉頁 122）的「天」、「人」區別，正是對「宇宙」暨「人生」這兩大存有界域的概括表述。然則，對於一切事物——不論是就群體之間、抑或是就個體之間，展開分辨其彼此異同的活動，便反映出一種「分類」（classify）、「判別」（distinguish）的心智運作，因此乃不得不觸及所謂「類」之觀念，以及與其綰連所

* 本文於草擬、撰寫以至修訂期間，承蒙王曉波老師、兩位審查委員暨佐藤將之老師費心指導與大力協助，值此定稿之際，謹以短語，聊表謝忱。

¹ 本文凡引《荀子》語句，一依王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》（北京：中華書局，1988 年，第 1 版）乙書；不過，關於原文語句的標點，本文並未全從《荀子集解》之點校者所為。又，關於引文，本文將省略《荀子集解》這一書名，而只標註引文之篇名出處。此外，本文亦樂意遵從審查委員之建議，對於所引《荀子》原文，一律在引文後以括號註明《荀子集解》的篇名及其頁次，以減少隨文註釋之數量。



帶起的相關認識問題；而荀子所明的「天」、「人」之分，正是其中一例。

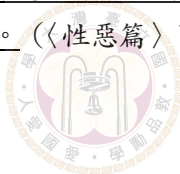
然而，荀子在〈勸學篇〉中說道：

物類之起，必有所始。榮辱之來，必象其德。肉腐出蟲，
魚枯生蠹。怠慢忘身，禍災乃作。強自取柱，柔自取束。
邪穢在身，怨之所構。施薪若一，火就燥也；平地若一，
水就溼也。草木疇生，禽獸群焉。物各從其類也。是故質
的張，而弓矢至焉；林木茂，而斧斤至焉；樹成陰，而眾
鳥息焉；醯酸，而螻聚焉。故言有招禍也，行有招辱也。
君子慎其所立乎！（〈勸學篇〉頁6～7）

不論指向自然界的物理現象，抑或指向人生界的經驗事行，萬物萬事莫不有它們所歸屬的「類」，而且「物各從其類」：這毋寧是荀子面對宇宙暨人生事象時的一個基本肯定。不過，荀子所謂「類」，究竟又意指什麼？它具有怎樣的義理內涵？而「物各從其類」這樣的說法，則又到底依據何種可以徵實的理由所建立起來的呢？

在〈性惡篇〉中荀子這樣表示：

有聖人知之〔案：當作「之知」〕者，有士君子之知者，有
小人之知者，有役夫之知者。多言則文而類，終日議其所以，
言之千舉萬變，其統類一也：是聖人之知也。少言則徑而省、
論而法，若佚之以繩：是士君子之知也。其言也諂，其行也
悖，其舉事多悔：是小人之知也。齊給便敏而無類，雖能旁
魄而無用，析速粹熟而不急；不恤是非，不論曲直，以期勝
人為意：是役夫之知也。（〈性惡篇〉頁445～446）



這是荀子把人們的智慧等第分成四種，而後認為最高級的「聖人之知」，乃是在言論方面能夠文采斐然且合於「類」；相反地，最低一等的「役夫之知」，則只是說話、反應敏捷，但卻毫無「統類」可言。

此外，譬如〈修身篇〉還說：「人無法，則倏倏然；有法而無志其義，則渠渠然；依乎法而又深其類，然後溫溫然。」（〈修身篇〉頁 33）而〈不苟篇〉則謂：「君子：大心，則〔敬〕天而道；小心，則畏義而節；知，則明通而類；愚，則端慤而法。」（〈不苟篇〉頁 42～43）²由此可見，言行能否有「類」，乃是荀子用以分判人品高下或其才智優劣如何的一項標準。

事實上，在《荀子》書中處處透露荀子對「類」這一觀念之極度關注³；而先秦思潮自「墨辯學派」⁴以下，「類」亦已在古代中國的學術領域之中⁵，成為名辯或邏輯問題的基本討論項目之一。因此，本文之作，乃是要（1）探討「類」之觀念在荀子學說體系內的可能要義；同時（2）據此闡論它與荀子的其他思想、觀念，譬如「禮」、「法」、「文」乃至「正名」等等，具有怎樣的義理連繫；並且（3）援此論述荀子所謂

² 本段所引的「則天而道」一句，根據清·王念孫（西元 1744～1832 年）之校證，在「天」字之前，應當補上「敬」字。請參見《荀子集解》，〈不苟篇第三〉，頁 42～43。

³ 俞仁寰在他的論著：《從類字透視荀子政治思想之體系》中，已經指出「類」在荀子思想裡占有極為重要的地位。詳見俞仁寰，《從類字透視荀子政治思想之體系》（台北：國立臺灣大學法學院，1962 年，初版），頁 30。

⁴ 《墨子》乙書中，〈經上〉、〈經下〉、〈經說上〉、〈經說下〉、〈大取〉、〈小取〉等六篇，一般被視為是側重於講論邏輯問題的文章；而在內容性質和文章體裁方面，與其他篇章比較下，六篇也顯得相當不同，所以學者或把它們單獨提出而稱之為「墨辯」或「墨經」。請參見汪奠基，《中國邏輯思想史》（台北：明文書局，1993 年，初版），頁 110；李匡武主編，《中國邏輯史》（蘭州：甘肅人民出版社，1989 年，第 1 版），頁 181。

⁵ 一如劉長林教授所指出的：「……『類』概念為先秦思想家們普遍重視。」詳見劉長林，《中國系統思維》（北京：中國社會科學出版社，1990 年，第 1 版），頁 83～86。



「知通統類」（〈儒效篇〉頁 145）這一有關聖智養成問題之教學內容。

二、「類」義之解析

如果認為荀子重視「類」之觀念，是個確實的看法⁶，那麼，徵諸《荀子》書內種種說法的所謂「類」，基本上是什麼意思？而其中又有何重要的義蘊呢⁷？

根據《荀子》乙書，荀子為了要求語詞之意義或概念之內涵，能夠具有高度明確性和清晰性，因而每每會為他所使用的語詞做出「定義」（definition）⁸。譬如在〈解蔽篇〉中，荀子為「虛」、「壹」、「靜」等概念確定它們各自的義涵時，便說：

……不以所已臧害所將受，謂之「虛」；……不以夫一害

⁶ 請參見陳大齊，《荀子學說》（台北：中華文化出版事業社，1954 年，初版），頁 74。

⁷ 針對在荀子當時所通用的「類」字語義，俞仁寶在《從類字透視荀子政治思想之體系》中已經做了初步的釐析工作；詳見該書，頁 31～33。而韋政通先生也曾指出《荀子》書內的「類」字，基本上具有四大義涵；詳見韋政通，《荀子與古代哲學》（台北：臺灣商務印書館，1992 年，二版），頁 19。不過，日本學者森川重昭對於《荀子》書的「類」字義涵，則更做出全面的分析和討論，而頗值得參考；詳見森川重昭，〈荀子思想における「類」概念について〉，收錄於《椋山女学園大学研究論集（人文科学篇）》，第二十六号（名古屋：椋山女学園大学，1995 年），頁 1～13。此外，近見日本立命館大學韓國籍博士生鄭宰相所撰〈荀子の「類」概念について〉（刊載於《立命館東洋史學》，第 24 号，京都：立命館東洋史學會，2001 年 7 月，頁 41～56），以及日本北海道大學碩士生關村博道，〈荀子「類」概念的特質〉（2006 年，未刊稿）二文，也都針對《荀子》的「類」概念，進行了分析其意義內涵乃至其相關特質的論述。

⁸ 請參見李哲賢，《荀子之名學析論》（台北：文津出版社，2005 年，初版），頁 19。至於研究《荀子》書中表達字詞定義之句式，而值得參考的一部論著，請參見 Antonio S. Cua, *Ethical Argumentation: A Study in Hsün Tzu's Moral Epistemology*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1985, Chapter 3, pp.88-137。或見柯雄文著，賴顯邦譯，《倫理論辯——荀子道德認識論之研究》（台北：黎明文化事業公司，1990 年，初版），第三章〈倫理推理與定義的使用〉。



此一，謂之「壹」；……不以夢劇亂知，謂之「靜」。（〈解蔽篇〉頁 395～396）

又如〈性惡篇〉分別以「正理平治」、「偏險悖亂」定義「善」、「惡」；以及集中於〈正名篇〉內，荀子還針對「性」、「情」、「慮」、「偽」、「能」等等語詞，進行意義釐定之工作⁹。凡此，在在顯示荀子對於語義之確定具有高度自覺。

然而，奇異的是：荀子對於在他學說體系中極具重要性的「類」之觀念，經查索《荀子》全文後，卻不見曾為它下過任何「定義」。因此乃不得不令人心生疑竇：難道荀子使用「類」這一字詞時，是因沿襲當時約定俗成的「類」字通義，所以才會對它沒有施予任何更進一步的解釋嗎¹⁰？假使果然如此，那麼，在當時乃至荀子之前的「類」字通義，又是什麼呢？又，退而言之，即令荀子不曾為「類」字下定義，但由於《荀子》書內的「類」字著實不少¹¹，因此，直就《荀子》乙書而分析它的相關用例，還是能夠初步理出「類」字的可能含意。甚且參照雖不使用「類」這一字眼，不過實際則表述了與「類」之觀念義涵相同、抑或相似的其他論述，更可以在相當程度上確定「類」字在荀子學說中的最根本含意。

職是之故，本節以下將循兩條思路：（1）首先是從文字學或

⁹ 詳見王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》，〈性惡篇第二十三〉，頁 439；〈正名篇第二十二〉，頁 412～413。

¹⁰ 荀子在〈正名篇〉中說：「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。……」（詳見《荀子集解》，〈正名篇第二十二〉，頁 420。）由此乃或許可說：荀子認為使用名稱的基本標準，就在於「遵從適當的習慣」。請參見 Antonio S. Cua, *Ethical Argumentation: A Study in Hsün Tzu's Moral Epistemology*, p.42. 或見柯雄文著，賴顯邦譯，《倫理論辯——荀子道德認識論之研究》，頁 54。

¹¹ 根據本文初步查檢《荀子》書內的「類」字，至少出現六十三次之多。

語源學的角度，說明「類」字之一般含意；（2）其次，便是經由分析、討論《荀子》書內與「類」字密切相關的其他說法，來確定荀子所說「類」之可能含意，乃至探及它的深層理趣。

（一）「類」的一般含意

東漢時代的文字學暨經學家許慎（西元約 58～147 年），在《說文解字》卷第十上的「犬」部中，解釋「類」字之意義時，說道：

種類相似，唯犬為甚，从犬，類聲。¹²

這是以「犬」為釋義之依據，說明「類」字的「種（案：同「種」）類」含意。而在與「類」字具有密切語義關聯的「類」字下¹³，許慎解釋它的意義為：

難曉也，从頁、米。一曰鮮白兒，从粉省。¹⁴

對於許慎所說的「難曉」，五代宋初文字學暨書法家徐鉉（西元 916～991 年），認為它是「不聰之義」，而清·段玉裁則說它是「相似難分別」的意思¹⁵。不論徐、段二人的解釋，哪個合乎許慎所說「難曉」這句話的「本義」，總之，它們的意思乃毋寧是相通的。具體來說便是：如果「不聰」為其「本義」，則「相似難分別」作為引申義，乃是意謂因為「不聰」，所以對於所見形貌「相似」的事物，便「難（以）分別」其異同乃至真假；同

¹² 請參見東漢·許慎，《說文解字》（北京：中華書局，1990 年，第 1 版），頁 205 下欄。

¹³ 清代文字學暨經學家段玉裁（西元 1735～1815 年）在《說文解字注》的「類」字下指出：「類、類，古今字。」據此，則「類」與「類」是同義之異字。詳見清·段玉裁，《說文解字注》（台北：天工書局，1992 年，再版），九篇上，頁 421 下欄。

¹⁴ 請參見東漢·許慎，《說文解字》，頁 183 下欄。

¹⁵ 詳見清·段玉裁，《說文解字注》，九篇上，頁 421 下欄。



樣地，設令「相似難分別」為其「本義」，則所謂「不聰」，正是就某人對相似事物不能分辨其異同或真假而引申出來的一種意義。然則，無論如何，參考「類」字之釋義，就許慎針對「類」字之基本或通行意義的解說來看，從「難曉」到所謂「種類相似」，實際上已經透露他對事物的「種類」歸屬問題，持有一種以「相似性」為據的分判標準；這也就是說，分辨事物類別異同的一個根據，就在於它們彼此是否擁有相似的樣貌或特徵之上。

當然，《說文解字》對「類」字含意的解說，即使可能襲自以往文獻的「類」字用義，但因它畢竟是一部東漢時期才出現的字書，所以基於歷史因素之考量，也難免讓人懷疑它究竟可在何種程度上適用於了解荀子所說的「類」字義涵。不過，話又說回來，由於「類」這一字詞已在先秦典籍裡廣被使用，所以通過簡擇各書的相關用例，應當更可確定「類」字的一般含意。譬如《詩經·大雅》的〈既醉〉詩中，說道：

孝子不匱，永錫爾類。¹⁶

對於這裡所說的「類」，或者解作「善」義，或者釋為「種族」義¹⁷；而《荀子》的〈大略篇〉，也曾引用這個詩句¹⁸。

又，在闡釋《周易·乾卦》的〈文言〉中，則有如下說法：

子曰：同聲相應，同氣相求。水流濕，火就燥；雲從龍，風從虎；聖人作，而萬物覩。本乎天者親上，本乎地者親

¹⁶ 請參見漢·毛亨注，漢·鄭玄箋，唐·孔穎達疏，《十三經注疏·毛詩正義》（台北：藝文印書館，1985年，初版），頁606上欄。

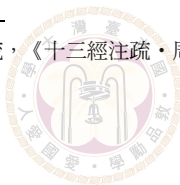
¹⁷ 請參見漢·毛亨注，漢·鄭玄箋，唐·孔穎達疏，《十三經注疏·毛詩正義》，頁606上欄。

¹⁸ 請參見《荀子集解》，〈大略篇第二十七〉，頁510。



下，則各從其類也。¹⁹

¹⁹ 請參見魏・王弼注，唐・孔穎達疏，《十三經注疏・周易正義》（台北：藝文印書館，1985年，初版），頁15上欄。



這是〈文言〉作者奠基在「感應」(response/resonance)思想之上的一種說法。在這裡的所謂「類」,則明顯是「種類」的意思。而正如「一、前言」中所引的〈勸學篇〉文句,荀子同樣抱有事物「各從其類」的觀點。

至於《尚書·周書》的〈泰誓下〉,則有如下的說法:

王曰:嗚呼!我西土君子。天有顯道,厥類惟彰。……²⁰

就中的「類」字,乃為「法則」之義。而《楚辭·九章》的〈懷沙〉中,則謂:

……明告君子, 吾將以為類兮!²¹

根據東漢文學家王逸(生卒年不詳)的注解:「類,法也。」²²是乃異於前述《詩經》、《周易》的「類」字含意,而為與《尚書》的「類」字同義,亦即都含有「法則」或「規律」的意思。

他如《左傳·襄公九年》記載:

晉君類能而使之,舉不失選,官不易方。²³

此一「類」字,乃相當於《管子·君臣下》所言:

……舉德以就列, 不類無德;舉能以就官, 不類無能。²⁴

²⁰ 請參見漢·孔安國傳,唐·孔穎達疏,《十三經注疏·尚書正義》(台北:藝文印書館,1985年,初版),頁156上欄。

²¹ 請參見宋·洪興祖補注,白化文等點校,《楚辭補注》(北京:中華書局,2000年,第1版),頁146。

²² 請參見宋·洪興祖補注,白化文等點校,《楚辭補注》,頁146。

²³ 請參見周·左丘明傳,晉·杜預注,唐·孔穎達正義,《十三經注疏·春秋左傳正義》(台北:藝文印書館,1985年,初版),頁527上欄。

²⁴ 請參見李勉註譯,《管子今註今譯》(台北:臺灣商務印書館,1990年,二版),頁540。



乃毋寧是涵蘊「隨順事例抑或比照狀況從事分別、進行安排」之意的一個用例。

凡上所揭例句中的「類」字，縱使用法或意義彼此有間，但是大體當如《說文解字》所說，仍以「種類」或「族類」之義為最基本。而「類」字之所以具有「法則」或「規律」的意思，或應認為那是基於分別事物所屬「種類」或「族類」的理智活動，其本身即寓有必須根據某種標準或規矩，因而乃從中引申出了這層義涵。至於「隨順事例抑或比照狀況從事分別、進行安排」而為涵蘊「類比」觀念意義的「類」字，則可說是：既已確定事物的「種類」或「族類」，便可根據事物是否同屬於一個「種類」或「族類」這樣的「類似性」（similarity）標準，以展開識別、判斷事理的推衍活動，因而所獲致的意義內涵。此外，「類」字之所以具有「善」義，則應當是就「類」字被使用時的語句脈絡所決定的一個特定含意，譬如《國語·楚語上》：「余恐德之不類，茲故不言」、「心類德音，以德有國」等等句例所示²⁵；抑或可以認為它是基於對某一「族類」或「種類」有所認同的個人心理因素，乃使得「類」字夾帶一定的價值論斷，因而便有「善」或「好」的含意。

如今檢視《荀子》書內的「類」字，概略說來也不出上述的「種類」或「族類」之基本義涵。除了「一、前言」所引用的〈勸學篇〉該段文句之外，譬如〈不苟篇〉說：

君子絜其辯，而同焉者合矣；善其言，而類焉者應矣。故馬鳴而馬應之，〔牛鳴而牛應之〕；非知也，其執〔案：同

²⁵ 三國東吳史學家韋昭（西元 204～273 年）注解這兩個「類」字時，都說：「類，善也。」詳見三國·吳·韋昭注，上海師範大學古籍整理研究所校點，《國語》（上海：上海古籍出版社，1998 年，第 1 版），頁 554～556。



「勢」字〕然也。故新浴者振其衣，新沐者彈其冠，人之情也。其誰能以己之漻漻，受人之戔戔者哉！……（〈不苟篇〉頁 45）²⁶

而〈天論篇〉則謂：

……財非其類，以養其類，夫是之謂天養。順其類者謂之福，逆其類者謂之禍，夫是之謂天政。（〈天論篇〉頁 309～310）

上來文句中的「類」字，不論它是用為動詞、抑或當作名詞，顯然都是「類似」、「同類」的意思。

至於在荀子學說中，含有特定意指的「統類」、「倫類」等複合語詞，仍是根據「類」這一基本含意所鑄成的觀念；譬如〈儒效篇〉說：

……志安公，行安脩，知通統類：如是則可謂大儒矣！（〈儒效篇〉頁 145）

而在前揭〈性惡篇〉：「多言則文而類……其統類一也」的說法之外，〈勸學篇〉也說：

百發失一，不足謂善射。千里跬步不至，不足謂善御。倫類不通，仁義不一，不足謂善學。……（〈勸學篇〉頁 18）

乃至〈臣道篇〉表示：

²⁶ 在這段引文中，「君子絜其辯」的「辯」字，根據清·盧文弨（西元 1717～1795 年）的校訂，當為「身」字；而「牛鳴而牛應之」六字，在此也依照盧文弨的校訂增補。請參見《荀子集解》，〈不苟篇第三〉，頁 45。



……若夫忠信端慤，而不害傷，則無接而不然，是仁人之質也。忠信以為質，端慤以為統，禮義以為文，倫類以為理，端而言，臚而動，而一可以為法則。……（〈臣道篇〉頁 256）

凡此說法，都是較為明顯的文例。然而，由於在荀子學說中涉及「統類」、「倫類」等觀念的相關論述，實際已將「類」字導向其所可能含有的邏輯學義蘊、知識論義蘊，乃至最重要的是倫理、道德哲學內涵，因此，有關這一層面的問題，將留待下文再做討論。

（二）「類」之哲理涵蘊

1. 「類」成為哲學概念

包括《荀子》所說在內的前述「類」字義涵，恐怕只是當時乃至之前的日常語言用法。而如果進一步深究「類」字之被提到哲學的高度來進行論究，而使它成為中國哲學——尤其是邏輯學科的基本概念之一，那麼，根據目前可見的資料，便不能不推許墨子（西元約前 476～前 390 年），及其後學——所謂「墨辯學派」的努力了！

（1）墨辯學派對「類」字的邏輯學運用

墨辯學派的先祖墨子早已異常重視「類」之於進行思考問題、論說道理時的緊要地位，因此除了在《墨子》的〈尚賢中〉、〈尚同中〉、〈非攻下〉等篇，曾經提及「察類」、「明故」的重要性之外²⁷，譬如〈公輸〉一篇也記載了如下故事：

²⁷ 請參見周云之，《名辯學論》（瀋陽：遼寧教育出版社，1996 年，第 1 版），頁 325～326。



……子墨子起，再拜曰：「請說之。吾從北方，聞子為梯，將以攻宋。宋何罪之有？荊國有餘於地，而不足於民；殺所不足，而爭所有餘，不可謂『智』。宋無罪而攻之，不可謂『仁』。知而不爭，不可謂『忠』。爭而不得，不可謂『強』。義不殺少而殺眾，不可謂『知類』。」公輸般服。²⁸

引文指出：「義」與「不義」二者異類；而「殺人」，則不論其所害人數多寡，都是「不義」的行為。公輸般既然製作可以登城的雲梯，要來幫助荊國攻打宋國，勢必將會殺害為數頗眾的人民；然而，他卻認為那是「義」的一種表現，也難怪墨子要指責他真是「不可謂『知類』」了²⁹！

嗣後墨辯學派在《墨子·經上》中提出了如下的說法：

名：達、類、私。³⁰

而《墨子·經說上》解釋這段文句的意指，則說：

名：物，達也；有實必待之名也。命之「馬」，類也；若

²⁸ 請參見吳毓江撰，孫啟治點校，《墨子校注》（北京：中華書局，1993年，第1版），卷之十三，頁764。又，本文凡引《墨子》語句，一依《墨子校注》；不過，文句標點則不全據其所為。

²⁹ 關於透過「知類」與否以顯示個人才智之優劣等第，誠如審查委員所提示的，墨子也曾舉例談及。孟子曰：「今有無名之指，屈而不信，非疾痛害事也。如有能信之者，則不遠秦、楚之路，為指之不若人也。指不若人，則知惡之；心不若人，則不知惡：此之謂『不知類』也。」（《孟子·告子上》）所謂「凡同類者，舉相似也。」（《孟子·告子上》）而孟子在這裡藉由「心」、「指」對比論義，他所要傳達的意思乃是：正如指頭要像正常人能屈能伸一般，個人內在「心（性）」行也必須要求與聖人同一；然而，或有喪失「良心」而「不知求」的人，完全不曉得自己已經「失常」，而不求救治之方。這就是不「知類」之道理的一個例子！所謂「不知類」，非但含有不會進行「類比推衍」以通曉類似事理之義，其實話中似更寓有不明白輕重、貴賤的意思。在本註中所引的《孟子·告子上》文句，請參見清·焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》（北京：中華書局，1987年，第1版），卷二十二，〈告子章句上〉，頁763、頁787～788。

³⁰ 請參見吳毓江撰，孫啟治點校，《墨子校注》卷之十（上），頁479。

實也者，必以是名也。命之「臧」，私也，是名也止於是實也。聲出口，俱有名，若姓字灑〔案：通「儷」、「麗」字〕。³¹

這裡表示：對於用以指稱「所謂」對象之「實」，而作為「所以謂」的「名」³²，〈經上〉認為可以分成「達名」、「類名」與「私名」三種。譬如，「物」字乃指謂任何事物對象或存有者的一個名稱，是為「達名」。而進一步根據「有以同」³³的原則，從事物中揀出具有某些相狀或特徵的存有者，譬如馬或羊，而名之為「馬」或稱之「羊」的謂語，便是一種「類名」。至於「私名」，則是用來特指某個體存在的一個稱謂，像是名叫「臧」的這位奴僕。

事實上，《墨子·經上》所謂的「達名」，乃為內涵（intension）最小、外延（denotation）最大的一個「全稱」（universal）語詞；而「私名」則是內涵最大、外延最小，用以指稱某個具體存在的「單稱」（singular）語詞；至於「類名」，便含攝了多數事物，但又不是意指其個體性，而為表明它們所擁有之共同體性或普遍徵相的「特稱」（particular）語詞。

墨辯學派在這裡是把「類」字用作邏輯學科的一個基本概念，藉以區分名言、稱謂的可能類別。而所謂「類名」，正是基於「有以同」——事物彼此之間的相同性或近似性所形成的一個觀念。由此墨辯學派乃極為重視事物彼此之間的共同性，而認為

³¹ 請參見吳毓江撰，孫啟治點校，《墨子校注》卷之十（上），頁479。

³² 《墨子·經上》說：「所以謂，名也。所謂，實也。名實耦，合也。」請參見吳毓江撰，孫啟治點校，《墨子校注》卷之十（上），頁479。

³³ 譬如《墨子·經說上》說：「同：二名一實，重同也；不外於兼，體同也；俱處於室，合同也；有以同，類同也。」請參見吳毓江撰，孫啟治點校，《墨子校注》卷之十（上），頁480。



對於事物進行任何「陳述」或「判斷」——「立『辭』」³⁴，首先必須確定事物所屬的類別，然後所做的「判斷」或「陳述」才合法而有效。換言之，墨辯學派指出「分類」實為「立辭」的一個必要基礎。譬如《墨子·大取》說：

夫辭，以故生、以理長、以類行者也。立辭而不明於其所生，忘〔案：當為「妄」字〕也。……夫辭，以類行者也；立辭而不明於其類，則必困矣！……³⁵

而《墨子·小取》則說：

夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑焉！摹略萬物之然，論求群言之比。以名舉實，以辭抒意，以說出故。以類取，以類予。……故言多方，殊類異故，則不可偏觀也。³⁶

「故」的定義，乃為：「所得而後成也。」（《墨子·經上》）³⁷。所謂「辭以抒意」，是指「辭」用以表達人們的思想或意念。因

³⁴ 胡適先生（西元 1891～1962 年）認為「辭」乃是推理的法式（formal）之一，而且把「辭」英譯為「proposition」。請參見胡適，《先秦名學史》（合肥：安徽教育出版社，1999 年，第 1 版），頁 119。所謂「proposition」，乃是邏輯分析的基本單位，中文或稱之為「命題」、或名之為「陳述」。然而學者一般認為〈大取〉、〈小取〉等篇的所謂「辭」，當與英文「judgment」相通；亦即它是指「判斷」之義。詳見章士釗，《邏輯指要》（北京：三聯書店，1961 年，第 1 版），頁 52；並見李匡武主編，《中國邏輯史》（蘭州：甘肅人民出版社，1989 年，第 1 版），頁 244～245；另參陳大齊，《名理論叢》（台北：正中書局，1970 年，臺 3 版），頁 9。不過，仍然另有學者指出：「在先秦（包括墨家），『辭』與『名』一樣，作為語句的『辭』或『言』與作為判斷的『辭』或『言』是沒有嚴格區分開來的。但《墨辯》中的『辭』或『言』主要是指『意得見，心之辯也』的判斷（命題）。」詳見周云之、劉培育著，《先秦邏輯史》（北京：中國社會科學出版社，1984 年，第 1 版），頁 138。

³⁵ 請參見吳毓江，孫啟治點校，《墨子校注》卷之十一，頁 616。

³⁶ 請參見吳毓江，孫啟治點校，《墨子校注》卷之十一，頁 642～643。

³⁷ 請參見吳毓江，孫啟治點校，《墨子校注》卷之十（上），頁 468。

此，「辭以故生」的「故」字，實際上即是意指言論之所以成為如此這般的理由或根據³⁸。而這一理由或根據，必須通過分解說明——「說」，然後才能為人所了解、所掌握³⁹。

不過，墨辯學派雖然要求「立辭」必得要有根由、有理據，但是顯然又不認為這樣便已足夠，因為它更須按照一定秩序或步驟來構成和進行，然後才能讓「辭」發揮它的達意功效。職是之故，「立辭」固然一方面需有根據或理由，但是，另一方面也不能缺乏構成暨運作的「理序」(order)，所以乃說：「夫辭，以故生，以理長……」。

問題在於所謂「其持之有故，其言之成理」(〈非十二子篇〉頁 91) 的判斷或陳述，一旦置入不同的問題類別或所論對象之中時，便往往不能保有它原先的適當性和有效性。譬如，我們可以說：「陽光照耀下的黃玫瑰很嬌豔。」但是通常不會認為：「政清治安的人民生活很嬌豔」這樣的講法是適當的，而將認為「政清治安的人民生活很幸福」這種說法才更貼切。然則，那是為什麼呢？因為在我們日常所用的語言概念之中，似乎已經把那些適合藉由「嬌豔」一詞加以形容的事物，同那些適合使用「幸福」一語來描寫的事物，分開成為兩類了，所以即使前來的兩種「立辭」，未必不是「其持之有故，其言之成理」，但是如果不能預先確定事物所屬類別，那麼，我們所做的某種陳述或判斷，就不見得會被他人所認可為適當或有效，更甬論予以接受、贊成了！職此之故，墨辯學派認為：針對認識對象、抑或所要論辯的問題進行「分類」，乃是展開任何相關陳述或判斷的一個認識論基礎。換言之，即使根據相同、理序一致的「立辭」，還須奠基於所對

³⁸ 另請參見周云之，《名辯學論》，頁 325。

³⁹ 另請參見周云之，《名辯學論》，頁 297。



論題或所對事物之類別的一致性上——所謂「以類取，以類予」，然後該「辭」才得以建立，乃至能夠持以批判別人的不同看法。

(2) 荀子對「類」字的知識論運用

事實上，不僅墨辯學派強調「類」在邏輯學上、抑或在論辯活動中的重要性，還如「一、前言」所說，《荀子》同樣重視且強調「知類」，甚至將「知類」視為所謂「聖人」的必備條件。而除此之外，對於另一聖賢典範——「大儒」，荀子也要求他必須擁有說話、言論「有類」這一要件。譬如〈儒效篇〉說：

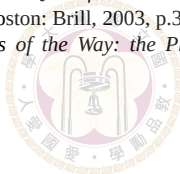
……其言有類，其行有禮，其舉事無悔，其持險應變曲當。與時遷徙，與世偃仰，千舉萬變，其道一也：是大儒之稽也。（〈儒效篇〉頁138）

既然荀子要求「聖人」、「大儒」必須能夠「知通統類」⁴⁰，以及講論、說理「有類」，那麼，荀子針對所謂「類」與「不類」，又是透過怎樣的認識程序，來加以掌握的呢？關於這個問題，或許應當從荀子在〈正名篇〉中針對「名」、「實」及其關係的議論，來尋找能夠相應的解答線索。

荀子說：「名定而實辨，道行而志通。」（〈正名篇〉頁414）這是在「名稱」（name / term）代表「實在」（reality / actuality）的預認下，認為確定名稱或概念與實際事物之間的符應關係，可以讓彼此的思想溝通，順暢無阻⁴¹。由此，在〈正名篇〉中，針對名稱、概念，荀子提出了三大問題：（1）「所為有名」，（2）「所

⁴⁰ 請參見 Masayuki Sato, *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi*, Leiden • Boston: Brill, 2003, p.329.

⁴¹ 請參見 Paul Rakita Goldin, *Rituals of the Way: the Philosophy of Xunzi*, Chicago: Open Court, 1999, p.97.



緣以同異」，(3)「制名之樞要」⁴²。就中，「所為有名」旨在說明名稱的功能、以及「制名」的目的，乃是為了「上以明貴賤，下以辨同異」⁴³。而「所緣以同異」這一項目，則重在論述名稱或概念之所以產生，和它們彼此為何會有差別，乃是繫於認知官能——所謂「緣天官」的緣故。至於「制名之樞要」，則又提出了制作名稱、確定概念的基本原則⁴⁴。

而就在「制名之樞要」這個問題討論之中，荀子持有如下一段看法：

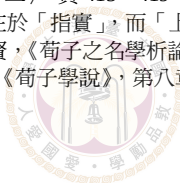
……然而徵知必將待天官之當簿其類，然後可也。……然後隨而命之，同則同之，異則異之。單足以喻則單，單不足以喻則兼；單與兼無所相避則共；雖共，不為害矣！知異實者之異名也，故使異實者莫不異名也，不可亂也，猶使異〔案：當作「同」字〕實者莫不同名也。故萬物雖眾，有時而欲徧舉之，故謂之「物」；「物」也者，大共名也。推而共之，共則有共，至於無共然後止。有時而欲徧〔案：當作「徧」字〕舉之，故謂之「鳥獸」。「鳥獸」也者，大別名也。推而別之，別則有別，至於無別然後止。（〈正名篇〉頁 417～419）

「名」稱、概念用來指謂「實」際存在的事物，然而宇宙萬有之情實繁多，各自具備同異程度不等的內容暨性質，因此，「制名以指實」，乃須首先掌握「同則同之，異則異之」的基本原則，亦即注意異實異名、同實同名的「制名」規範，然後再用單稱語

⁴² 詳見《荀子集解》，〈正名篇第二十二〉，頁 415～419。

⁴³ 李哲賢教授認為「制名」之目的在於「指實」，而「上以明貴賤，下以辨同異」，則為「指實」的作用或目的；詳見李哲賢，《荀子之名學析論》，頁 87～89。

⁴⁴ 詳見以下討論。另請參見陳大齊，《荀子學說》，第八章〈名論〉。



詞（「單」）或複合語詞（「兼」）來完整而明確地表述萬物的情實；譬如「馬」是單名，而「白馬」為兼名，概念內涵既有別異，則當指謂不同的對象範圍。

荀子所說的「同則同之，異則異之」，乃是反映人類在面對宇宙萬有時，依據萬事萬物呈顯於人類認知機制中的情實或樣態，而所產生的一種分別判斷。換言之，這是人類面對所見事物到底屬於同一「類」、抑或不屬於同一「類」的問題時，通過其認識官能所做的一種「分類」活動。所謂「同實則同名，異實則異名」的意思，也就是如同陳大齊先生（西元 1886～1983 年）所說：「同實即是同類的事物，異實即是異類的事物。同類的事物必須呼以同一名稱，異類的事物必須呼以另一個名稱。」⁴⁵因此，有關荀子所謂用以指謂實際事物的「名」稱，與其說它是「適切的名稱（proper names），不如說是類名（class terms）」⁴⁶，因為它是依據所觀察到的事物現象，而進行分別其同異性質所建立的一個概念。職是之故，荀子乃更加注意「名」稱本身的概念階層性，譬如〈正名篇〉中所謂「共名」與「別名」、乃至「大共名」與「大別名」之間的區分⁴⁷。

荀子提到「共名」、「別名」如何產生、抑或怎樣設定的問題時，說到：「有時而欲偏舉之，故謂之『物』……」、「有時而欲偏舉之，故謂之『鳥獸』……」。所謂「有時而欲……」的講法，似乎顯示人們針對宇宙萬有進行分類工作，以及相應與此而有的

⁴⁵ 引見陳大齊，《荀子學說》，頁 124。

⁴⁶ 請參見 Antonio S. Cua, *Ethical Argumentation: A Study in Hsün Tzu's Moral Epistemology*, p.45. 或見柯雄文著，賴顯邦譯，《倫理論辯——荀子道德認識論之研究》，頁 56。

⁴⁷ 陳大齊先生認為荀子的「共名」和「別名」之說，可以分別對應於邏輯學中的所謂「上位概念」和「下位概念」；詳見陳大齊，《荀子學說》，頁 125。



制名活動，事實上含有某種個人的主觀目的。換句話說，作為人類的某種認識對象，宇宙萬有的一一情實，雖然就其客體意義來說，在一定乃至相當大的程度上會限制人類的分別認識活動，譬如紅花與紅鶴之間，若就其各自作為一種經驗實體的意義來看，則一朵「花」當然不是一隻「鶴」；但是，萬物一旦落入人類認識活動領域而成為一種「表象」（representation）時，則人們還是可以依照其主觀目的，而對它們進行某種具有相對主觀性的類別同異之分判；譬如紅花與紅鶴同屬「紅色」，而就文化生活所取的象徵目的，便可以把它們合併歸為用來表示喜慶、歡樂事態的一種同類物件⁴⁸。

正是基於對人類的分類暨制名活動所進行的這種深度反省，「類」之觀念在荀子學說中，不僅含有屬於邏輯學所謂「名論」或「概念論」的重要意義⁴⁹，並且就它在倫理道德理論所能發揮的功能而言，通過與荀子所肯定的諸多價值理念，譬如「道」、「理」或「禮」、「法」等等之間的義理連繫，「類」更因占據關鍵地位，而成為荀子藉以表述其倫理道德思想的重要觀念之一。

2. 具有「名理」含意的「類」

一如前述，不僅墨子、墨辯學派，荀子更是非常重視「類」

⁴⁸ 類似地，名稱雖然得以用來區別事物同異，但是唯有明白掌握自己或別人所要指涉的對象到底是什麼——亦即只有確定「名」與「實」關係下的具體所指為何，然後人們針對事物所做出的歸類活動，也才可能正確而適當。這是因為一「名」常可指謂多「實」的緣故；請參見 John Knoblock, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988, vol. III, pp. 124-125.

⁴⁹ 相對於陳大齊先生使用「名論」這一稱呼，韋政通先生則使用「概念論」一詞，來統稱《荀子》書中涉及「名」之問題的相關討論。詳見韋政通，《中國思想史（上）》（台北：水牛圖書出版公司，1994年，十二版一刷），第九章〈荀子〉第七節「邏輯思想：概念論」。



之觀念、以及強調所謂的「知類」。然而，「知類」之所以重要，它的理由又是什麼呢？我們知道：「分類」之基本標準，乃繫於一一事物彼此之間的相同性——或反之，相異性。甚且，人們據以從事歸類活動的事物同異性，還受到歸類者本身的某種主觀目的之制約⁵⁰；譬如最為簡明的事例，便是圖書館內的圖書應該怎樣歸類的問題。不過，且當我們已對事物乃至言論做出適當歸類，因而知道事物乃至言論所隸屬的「類」別之後，事實上即可據此進行有效「推論」(inference)或恰當「類比」(analogy)，以便獲得新的知識，或是了解自己原先所並不明瞭的事理。同樣地，在日常生活中，面對數目繁多的事物、以及問題暨觀點每見不一的種種言論，如果能夠預先判分事物、言論的種類乃至屬性，便可避免受制於既有認識，抑或被別人言論所含藏的「詭辯」(sophistry)迷惑。這是荀子在〈王制篇〉中說：「以類行雜，以一行萬」(〈王制篇〉頁 165)的道理所在⁵¹。因此，在〈非相篇〉中，荀子還曾說道：

……彼眾人者，愚而無說，陋而無度者也；其所見焉，猶可欺也，而況於千世之傳也！……聖人何以不〔可〕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，古今一也。類不悖，雖久同理，故鄉〔案：同「嚮」〕乎邪曲而不迷，觀乎雜物而不

⁵⁰ 詳見 Antonio S. Cua, *Ethical Argumentation: A Study in Hsün Tzu's Moral Epistemology*, pp.46-47. 或者參見柯雄文著，賴顯邦譯，《倫理論辯——荀子道德認識論之研究》，頁 57。

⁵¹ 就在這種「類比推衍」的思維運作之中，乃寓有所謂「演繹思維」(Deduction)的某種內涵。請參見真崎清博，〈荀子の「類」〉，刊載於《史學研究》，第 134 号 (広島：広島史學研究會，1976 年 12 月)，頁 61。



惑，以此度之。……（〈非相篇〉頁 81～82）⁵²

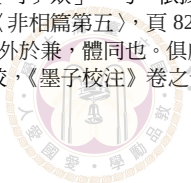
由此可見「知類」實是人們面對、處理繁多事物暨言論時的一項重要認識要件。因而據此所展開的推論或類比思維，還是自己得以不受欺騙，甚至足以解明事理的重要原則。

不過，這裡更值得探究的問題是：為什麼掌握事物或言論的「類」別之後，就可以面對、處理雜多不一的事物與繁複不齊的言論呢？換言之，到底是什麼原因使得「以類行雜，以一行萬」的道理，真正能夠發揮它在認識過程中的統攝效用呢？針對這個問題的一種合理解釋是：大凡人們面對種種事物、言論而進行分門別類的活動時，原本事先預設事物或言論之間含有某種共同成素或性質，而後這樣的歸類工作乃得以展開；因此，所謂的「分類」，實際上即意味著歸類者確定掌握了諸般事物或言論的共同成素或性質。而既然「分類」涵蘊歸類者對於事物、言論之所以得為某一類別的根據——事物之相同性或共通性的了解，那麼，一旦能夠「知類」，當然就可通過「推類」（〈正名篇〉頁 423）這一理智運作，而達成所謂「以類行雜，以一行萬」的效果。

在本節第二項述及《墨子·經說上》的「類同」觀念中，所謂「有以同」⁵³之說，亦即表示人們可以根據對象呈現於他們眼前或反映在他們心中的某種共同成素，而確認它們彼此之間有所相同，應當歸為同類；反之，由於彼此有異，乃得以分屬異類。換言之，人們根據觀察所見、經由運思所知而肯定的事物之「共

⁵² 又，本段引文中的「聖人何以不〔可〕欺」一句，依據王念孫之校訂，應當補上所加的「可」字。請參見《荀子集解》，〈非相篇第五〉，頁 82。

⁵³ 所謂「同：二名一實，重同也。不外於兼，體同也。俱處於室，合同也。有以同，類同也。」請參見吳毓江撰，孫啟治點校，《墨子校注》卷之十（上），頁 480。



同性」，乃是「類」所以能夠建立的一個概念或「表象」之基礎⁵⁴；甚至，還可認為它是一個存有論基礎——如果持論者採認事物的「共名」或「共相」(universal)⁵⁵，不論內在於、抑或超出於事物本身，也是廣義的某種「存在」(being)的話。

3. 具有「文理」含意的「類」

(1) 「類」與「理」之內在連繫

既然依據事物彼此之間的「共同性」，可以建立「類」之觀念，於是所謂「共同性」，乃成為進行分類活動的一項根本原則或基礎。而在這種作為分類之原則或基礎的「類」字含意中，我們可以發現「類」實質上已經隱含了某種所謂「理」的內涵⁵⁶。

根據《說文解字》之字源解說，「理」原本是「治玉」⁵⁷的意思。而段玉裁在《說文解字注》中解釋其義時，則引《戰國策》說：「鄭人謂玉之未理者為璞；是『理』為剖析也。」⁵⁸換言之，段玉裁認為「理」的本義當為「剖析」。然而，由於磨治玉石，如果能夠順著玉石本身的紋路進行處理，自然最為合宜而且省力。所以清代另一位文字訓詁學家朱駿聲（西元 1788～1858 年）在《說文通訓定聲》中注解此字時，便引申說「理」為：「順玉

⁵⁴ 這種嘗試發現事物之間「共同性」的努力，亦即是依於「同一性」(Identity) 思維所展開的一個理智活動。而學者已經指出：荀子所說的「類」，即是奠基在這種「同一性」思維之上的一種理論成果；請參見森川重昭，〈荀子思想における「類」概念について〉，收錄於《椋山女学園大学研究論集（人文科学篇）》，第二十六号，頁 12。

⁵⁵ 荀子所謂「共名」，便可說是依據「類」之思考所提出的一個概念。另請參見片倉望，〈荀子思想の分裂と統一——「天人之分」の思想〉，刊載於《集刊東洋学》，第四十号（仙台：中国文史哲研究会，1978 年 11 月），頁 15。

⁵⁶ 請參見牟宗三，《名家與荀子》（台北：臺灣學生書局，1979 年，初版），〈荀學大略〉，頁 199～200。

⁵⁷ 請參見東漢·許慎，《說文解字》，頁 12 上欄。

⁵⁸ 詳見清·段玉裁注，《說文解字注》，篇上，頁 15 下欄。



之文而剖析之。」⁵⁹

從「治玉」意謂「剖析」之「理」字本義，可以引申出「治理」、「條理」、「道理」等等觀念義涵。而在這些觀念義涵之中，則都含有某種秩序化、抑或是規律化、規範化的意思。在《荀子》書內所使用的「理」字，它的基本含意就不外是指向這種「治理」、「條理」或「道理」的觀念。譬如〈勸學篇〉說：

……故禮恭，而後可與言道之方；辭順，而後可與言道之理；色從，而後可與言道之致。（〈勸學篇〉頁 17）

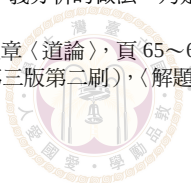
所謂「道」，在此如果是指作為「思想言行的究竟標準」的「禮義」⁶⁰，那麼，「道之理」事實上便是意謂內在於「禮義」之中的某種條理或規矩。至於荀子在〈非十二子篇〉中所說「其持之有故，其言之成理」的「理」字，則又含有規律化或秩序化的意思。又，〈王制篇〉說：

……故天地生君子，君子理天地；君子者，天地之參也，萬物之摠也，民之父母也。無君子，則天地不理，禮義無統，上無君師，下無父子，夫是之謂至亂。（〈王制篇〉頁 165）

就中的「理」字，顯然是在表示能讓「天地」——亦即籠統而言的宇宙萬物，合乎某種秩序或規範之意。

⁵⁹ 清·朱駿聲，《說文通訓定聲》（台北：藝文印書館，1975年，三版），〈頤部第五〉，頁 234 下欄。事實上，段玉裁解「理」字為「剖析」時，也說：「玉雖至堅而治之得其鯁理以成器不難，謂之『理』。……」詳見清·段玉裁，《說文解字注》，一篇上，頁 15 下欄。此外，本文對照段、朱二說，進行字義分析的做法，乃是受到審查委員之提點所形成。因為不敢掠美，所以謹此附記。

⁶⁰ 請參見陳大齊，《荀子學說》，第五章〈道論〉，頁 65～67。另請參見杉本達夫譯，《荀子》（東京：德間書店，1999年，第三版第二刷），〈解題〉，頁 21～22。



「理」字的基本用法及其意義，固然可以分成動詞型態的「治理」義，與名詞型態的「條理」義，但是「理」之在荀子學說中所要表述的義理內涵，最主要的，還是在於所謂的「文理」。荀子在〈仲尼篇〉中說道：

……然而仲尼之門人，五尺之豎子，言羞稱五伯，是何也？
曰：然！彼非本政教也，非致隆高也，非綦文理也，非服人之心也。（〈仲尼篇〉頁 107）

引文中所說「綦文理」的「綦」字，當為「極度」或「非常」之義⁶¹，因此，「綦文理」可以認為是指達到符合於「文理」的最高標準。

(2) 「文理」和「倫類」

不過，荀子所謂「文理」，又是什麼意思？它究竟具體指謂怎樣的內容呢？荀子在〈臣道篇〉裡說過：

……忠信以為質，端慤以為統，禮義以為文，倫類以為理，喘而言，濡而動，而一可以為法則。（〈臣道篇〉頁 256）

根據這個說法，「文」乃意謂「禮義」，而「理」則為「倫類」之義。

在荀子學說中，「禮義」是通貫其思想課題的一個總概念⁶²，而它的具體意謂，則是指維繫社會人群文化秩序的某種客觀規範，抑或是指由之所建立的種種法政制度⁶³。至於「倫類」一詞，

⁶¹ 請參見《荀子集解》，〈仲尼篇第七〉，頁 107。

⁶² 詳見周群振，《荀子思想研究》（台北：文津出版社，1987 年，初版），頁 71。而李哲賢教授則以為荀子學說的任何層面，無一不在於呈顯其「禮」之理念；詳見李哲賢，《荀子之核心思想——「禮義之統」及其時代意義》（台北：文津出版社，1994 年，初版），頁 1。

⁶³ 荀子在〈性惡篇〉中說：「……今人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治。今人無師法，則偏險而不正；無禮義，則悖亂而不治。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，以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之也；始皆出於治，合於道者也。」同篇又說：「凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。……聖人積思慮、習偽故，以生禮義而起法度……故聖人化性而起



則指向人我彼此聚會生活之際，經由種種同異分別所構成的關係網絡或倫理系統⁶⁴。因此，以「禮義」為「文」、以「倫類」為「理」所合成的「文理」一詞，大體而論，雖是與「禮義」擁有相同倫理內涵的一個概念，不過，「文理」則更明顯突出「禮義」用以表謂人倫關係之秩序或規範這層含意。職是之故，我們看到荀子一方面區分「人」與「禽獸」之間的不同，而說前者「有辨」、「有義」，並且表示：「辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王。」⁶⁵而在另一方面，也可以發現荀子常將「禮義」與「文理」連言，而稱之為「禮義文理」，譬如〈禮論篇〉說道：「孰知夫禮義文理之所以養情也！」（〈禮論篇〉頁 349）而〈性惡篇〉也說：「人之性惡；其善者，偽也。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！」（〈性惡篇〉頁 434）事實上，荀子一直期望人民生活所居處的社會、國家，能夠達到「文理隆盛」（〈禮論篇〉頁 366）的理想境地，而所謂「禮義（法度）」，就它的方法論意義來看，則

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。」請參見《荀子集解》，〈性惡篇第二十三〉，頁 435、頁 437～438。

⁶⁴ 感謝審查委員指出本文這裡的說法，「很接近俞仁寰的見解」；並且另外提點業師張亨先生認為「類」是為了彰顯「禮」之理性本質而特意創設的詮釋性語詞這一重要觀點。關於俞仁寰的看法，請參見其所著《從類字透視荀子政治思想之體系》，頁 36～37；而張亨先生的觀點，則請見先生大作《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》（台北：允晨文化出版公司，1997 年，初版），頁 172。

⁶⁵ 荀子在〈非相篇〉中說：「……夫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。」請參見《荀子集解》，〈非相篇第五〉，頁 79。而在〈王制篇〉中則說：「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，故最為天下貴也。力不若牛、走不若馬，而牛、馬為用。何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：義。故義以分則和；和則一；一則多力；多力則彊；彊則勝物。故宮室可得而居也。故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。」請參見《荀子集解》，〈王制篇第九〉，頁 164。



可說正是荀子賴以實現這個理想境地的一個方法、路徑。基此之故，藉由步步落實「方法」，乃能逐漸完成這一理想境地的具體「內容」，那麼，即使認為「禮義」同「文理」擁有實質內涵的一致性，也應該是箇可以認許的觀點。

所謂「倫類以為理」。荀子的「理」之意義，既然是與「倫類」保有如此緊密的內在連繫，甚至可以認為在荀子的倫理思想或政治學說中，這兩個概念所要傳述的內容，毋寧是同一件物事。而荀子的「類不悖，雖久同理」這一斷言，就在這樣的學說背景之下，也可相當順適地建立起來了；因為，「類」——尤其意指作為人倫規範的所謂「人道」這一類，原本涵蘊所謂「理」之觀念在內，所以只要判為同類事物，那麼「同類同情」（〈正名篇〉頁415），也就可以肯定它們彼此之間存在某種共同的道理或規律。

由此之故，荀子認為足以維繫社會、國家秩序的「禮義法度」，乃是生活於該社會國家中的人民所應該共同遵守的行事規範。換言之，荀子認為：只有當人們彼此相約遵守那由「禮義法度」所規定的種種行為準則，才能具體表顯以維持群聚生活所需秩序和關係為其實質內容的所謂「倫類」之意義，因而使得社會國家達到「綦文理」的理想境地。至於荀子所說的「類不悖，雖久同理」，用作建立其觀點的一種理論依據，則不外在於說明古今人物同屬一類，因為「類」同即「理」同，那麼在「禮義文理」仍然保持前後一貫的前提之下，後代人主實際上可以一方面據此推知遠古，同時還更應該力求上肖古今聖賢，而取法他們所制定下來的優良典章⁶⁶。

⁶⁶ 詳見《荀子·非相篇》：「夫妄人曰：『古今異情，其以治亂者異道。』……」以下文句。請參見《荀子集解》，〈非相篇第五〉，頁81~83。



4. 具有「法理」含意的「類」

通過針對「禮義以為文，倫類以為理」所做的上述疏解，應可肯定荀子所謂「類」，含有用來表示人類生活規範或文化秩序之意義。或者，我們可以直接認為：「類」具有以「禮義」為其實質的倫理內涵。然而，假使把「類」之含意，從作為「理」所以能夠有效用於推知同類事物的認識論基礎，這個抽象義理層次，下拉到日常生活的政治制度與法律條例來看時，《荀子》書內的「類」字，其實還具有一般所謂的「法理」內涵。所以荀子在〈大略篇〉中說道：

有法者以法行，無法者以類舉。以其本，知其末；以其左，知其右：凡百事異理而相守也。慶賞刑罰，通類而後應。政教習俗，相順而後行。（〈大略篇〉頁 500）

這裡所說的「法」，泛指特定社會政治制度底下的法規或禮文⁶⁷，而它既然具體約定人類群聚生活所應該遵循的倫理規範，當然也將明白指出人們違從這些規範時所必須接受的賞罰事項。然而，徵諸歷史事實，大凡當時的成文法規、抑或既有禮儀規制，總趕不上人事的多樣變化、以及社會情況的遷易程度，因此，設若制禮者乃至執法者，像荀子所說，只知泥守於「禮」、「法」成規，而不能「稱情」（〈禮論篇〉頁 372）、「推類」，勢必無法達到「宗原應變，曲得其宜」（〈非十二子篇〉頁 105）的較好狀態。職是之故，對於人類生活秩序與倫常關係的維持，除了仰賴既定「法條」發揮其作用之外，更必須掌握「法條」所由以成立的原

⁶⁷ 荀子在〈修身篇〉中便說：「禮者，所以正身也。……無禮，何以正身？……故非禮，是無法也。」「禮」作為一種行事規範，事實上可以認為就是廣義的「法」。請參見《荀子集解》，〈修身篇第二〉，頁 33～34。



則或道理——所謂「法理」，才可能真正曲應得當。

上述引文所說「無法者以類舉」的「類」字，初步看來，或可視為一般意義的法規案例、抑或禮儀習俗來了解；這也就是說，一旦成文法規或日常儀典，對於某種事行已經明顯缺乏適用性時，便應當運用「類比」原則，援引、參考其他判例或相關習俗，來尋求更為妥貼、適切的解決辦法⁶⁸。不過，相關的判例或習俗，即使能夠補充成文法規與既有禮制之不足，但因它們也是某種成例，終究也還有一定的功能限制。因此，如果期望能夠真正解決層出不窮的「禮」、「法」問題，最終必須仰賴制定者乃至執行者，能夠通曉法規、儀文所由以制作的根本道理，以及有效掌握成文法條暨典儀之間到底存在何種關係的解釋原則，方可臻於理想。換言之，後者乃是涉及能否究竟通曉法政儀文之原理的「法理」問題。而事實上荀子所說的「類」，其中便含有「法理」之意義在內⁶⁹。因此，當荀子說：「有法者以法行，無法者以類舉」時，其實也就表現出他在面對建構與維繫人類倫常秩序這一問題時，除了重視「禮」、「法」等既成規約的作用之外，另還更明白強調掌握「法理」以謀求妥當處理人間事務的重要性。

荀子在〈勸學篇〉中說：

《禮》者，法之大分，類之綱紀也。（〈勸學篇〉頁12）

⁶⁸ 著眼於這個層面，荀子的所謂「類」，便含有「類推」之意味；請參見菅本大二，〈『荀子』の「無法者以類舉」——「礼」を支えた「類」〉，收錄於大久保隆郎教授退官紀年論集刊行會編，《漢意とは何か：大久保隆郎教授退官紀年論集》（東京：東方書店，2001年12月），頁158。

⁶⁹ 韋政通先生曾經指出《荀子》的「類」字，雖然可有解為「法」這個特定義涵的用例，但是當二者對舉而有所區分時，則多含有用以表示「類」比「法」高一層或深一層的意思。本文認為韋政通先生所說，比「法」高一層或深一層的「類」字義涵，其面向之一正是本文所說的「法理」。有關韋政通先生的說法，請參見韋政通，《荀子與古代哲學》，頁19～21。



所謂「法之大分」、「類之綱紀」，乃是表示《禮》書具體指出了法政規約與倫理關係的重要綱領⁷⁰。因此，在這《禮》書所要陳明的「禮」之中，實即包含有「倫理」和「法理」的意義內容。換言之，對於作為能夠補充法規暨典儀不足之處，而含有「法理」意味的「類」，如果想要具體論定它的實質內涵，便應該就《荀子》書內所在在談及的「禮」之觀念、抑或《禮》之內容去探求⁷¹。

「禮」⁷²，抑或與「義」連稱的「禮義」⁷³，乃是我會聚群居之時，作為妥善處理事務、安排行為分際的一種原則與規範——學者或稱之為「群分之理」⁷⁴。因此，當它與所謂「法」連繫時，荀子除了要求人們必須遵守「法」之規約，還更期望人們能夠「知禮義」（〈性惡篇〉頁439）。所謂「知禮義」，也就是指能通達、明了作為「法之大分，類之綱紀」的人倫規範之道理。

⁷⁰ 牟宗三先生說：「法之大分言其義，類之綱紀言其統，皆言乎條理也。」詳見先生大作《名家與荀子》書中的〈荀學大略〉，頁199。而荀子在這裡乃意欲肯定《禮》書所明的「禮」，乃是涉及「法」、「類」問題的條理或大本之所在；請參見菅本大二，〈『荀子』の「無法者以類舉」——「礼」を支えた「類」〉，收錄於大久保隆郎教授退官紀年論集刊行會編，《漢意とは何か：大久保隆郎教授退官紀年論集》，頁159。

⁷¹ 在荀子學說中，「禮」與「法」雖不可偏廢，但「禮」仍是立「法」之根本依據；請參見高積順，〈試論荀子禮法思想的獨特性格〉，刊載於《管子學刊》，第四期，1994年，頁19。另請參見楊秀宮，〈從「禮衍生法」的觀點論荀子禮法思想的特色〉，刊載於《東海學報》，第三十九卷（台中：私立東海大學，1998年），頁92～93。

⁷² 關於《荀子》書內的「禮」字，日本學者藤井專英曾對它的含意做過一番簡要析論；請參見藤井專英，《荀子思想論考》（東京：書籍文物流通會，1961年，初版），頁82～91。

⁷³ 陳大齊先生曾說：「禮的如何表現、要由義來決定，義所決定的、要由禮來表現。自此點言之，未嘗不可謂義與禮是一件事。義是所行的，誠諸內，禮是所用以行的，形諸外。自此點言之，未嘗不可謂義與禮是兩件事。故如實言之，義與禮是一件事的兩面，義為裏而禮為表。表裏是相連的，不可分割。……」請參見陳大齊，〈荀子所說的義〉，收錄於華仲馨等著，《儒家思想研究論集（二）》（台北：黎明文化事業公司，1983年，初版），頁343。

⁷⁴ 請參見馬積高，《荀學源流》（上海：上海古籍出版社，2000年，第1版），頁62～65。



因而當它以「類」字來表示時，就是要求學習者必須「推類」、「通類」(〈大略篇〉頁 500)，方才可能真正通達、明了那些人倫規範所由以建立的道理。所以〈修身篇〉中荀子還說：

人無法，則傴傴然；有法而無志其義，則渠渠然；依乎法而又深其類，然後溫溫然。(〈修身篇〉頁 33)

面對人倫規範，必須「依乎法」而又「深其類」，然後才能真正「知禮義」。這是荀子重「法」而又回歸「類」，以求妥善處理人倫規範問題的一個基本思維路向。所謂「依乎法而又深其類，然後溫溫然。」作為「法理」義的「類」，直接通向了「類」所涵蘊的倫理內容，而一般法律規條即以安定、確立倫理內容為它所要求實現之目的所在。由是，荀子乃更尊重能夠「通類」而且善於「推類」的「君子」或「聖人」、「大儒」等等。一如〈君道篇〉所示：

……故法不能獨立，類不能自行；得其人則存，失其人則亡。法者，治之端也；君子者，法之原也。故有君子，則法雖省，足以偏矣；無君子，則法雖具，失先後之施，不能應事之變，足以亂矣。(〈君道篇〉頁 230)

在荀子學說中，不論「法理」，還是「文理」，都是著眼於荀子所謂「化性而起偽」(〈性惡篇〉頁 438)這一人類文化生活問題領域所建立的一種規律或道理——所謂「人道」。但是，具體的「法」規，縱使再怎樣完備，也都無法常保它的適用性。值此之際，唯有能夠「深其類」的「君子」乃至「聖人」，才能讓「法」乃至「禮」維持其運作的妥善性，所以荀子極為重視「君子」，



乃至更勸導學習者務必要期「終乎為聖人」⁷⁵。

5. 確認「同類同理」的主體依據

當然，這種可視為人倫關係之秩序化原則的「文理」，以及法規、制度所據以成立之道義的「法理」——二者亦可統言之為廣義的「倫理」，如果就荀子的學說來看，基本還是奠定在他所謂「同類同情」即具「同理」這種知識的或存有的認定之上，而通過「類比推衍」（analogical projection）⁷⁶之方式，所有呈現出來的一種看法。不過，就在這裡可以舉出另一個值得深究的問題便是：除了依據主觀目的性所展開的特定分類活動之外，荀子到底基於怎樣的觀察或反思，然後如此肯定「同類」事物之間確實具有所謂的「同理性」呢？

誠如「一、前言」所引〈勸學篇〉的說法：

物類之起，必有所始。榮辱之來，必象其德。肉腐出蟲，魚枯生蠹。怠慢忘身，禍災乃作。強自取柱，柔自取束。邪穢在身，怨之所構。施薪若一，火就燥也；平地若一，水就溼也。草木疇生，禽獸群焉。物各從其類也。是故質的張，而弓矢至焉；林木茂，而斧斤至焉；樹成陰，而眾鳥息焉。醯酸，而螻聚焉。……（〈勸學篇〉頁6～7）

「肉腐出蟲」、「魚枯生蠹」、「火就燥」、「水就溼」：這些都是透過觀察自然事象或物件，所能獲致的經驗知識。然而，進一步把

⁷⁵ 詳見《荀子集解》，〈勸學篇第一〉，頁11。又，荀子對於要求學習者達到「終乎為聖人」的理想，也有他的一套養成之道；而這正是本文第三節所要討論的問題。

⁷⁶ 請參見Antonio S. Cua, *Ethical Argumentation: A Study in Hsün Tzu's Moral Epistemology*, pp.66-67. 或見柯雄文著，賴顯邦譯，《倫理論辯——荀子道德認識論之研究》，頁66。



「肉腐」和「出蟲」歸為一類，將「魚枯」和「生蠹」歸為一類；視「火」、「燥」同類，或視「水」、「溼」同類……等：這樣的做法，則毋寧是訴諸「理性」(reason)能力，而進行性質同異之辨別，然後經由歸納原則確定事物之間的某種「連繫」(connection)，再把這種「連繫」確實化或固定化的一種思維結果。由此之故，如果我們能夠掌握事物之間這種「連繫」之確定性，也就可以藉由看見一件物事出現，而推得另一物事曾經存在，抑或預知它即將隨之發生。

換言之，通過觀察而認知事物彼此之間的某種意義連繫，於是我們得以把種種現似不同的物事，歸為一類、抑或分成兩種。而就在這樣的理智思維運作中，即顯示出人類從事類別分判所依循的某種方法或程序——所謂「道」或「理」。根據「道」或「理」所做的分類，由於預先已經肯認它們的共同性、抑或相異性，因此，對於所謂「同類同情」的事物，便得確定他們具有「同理性」。換言之，某些事物既被判歸為「同類」，那麼，貫通於該類別的「道」或「理」，也就同時適用於該類別所轄管的一一事物；而相反地，只要類別有異——事物之間的共同性基礎不被採認，則事物異「類」異「理」，彼此當然無法、而且也不應該相提並論了！

三、「知通統類」及其養成之道

「類」之觀念既在荀子學說中占有重要地位，而能否「知(通統)類」、「推類」又是荀子所肯定的理想人格，譬如「君子」、「大儒」乃至「聖人」等等，所必備的條件，那麼，荀子針對這種聖賢典範到底如何成就的修養論或功夫論問題，理當也有一番說明



或建議才是。



臺灣大學學術
期刊資料庫

（一）荀子針對「無類」與「知不能類」的批判

如前所述，「異類」則「異理」；而如果我們不能清楚明確分別事物實際歸為或應該攝屬於哪一種類，那麼，一切經由這種錯誤判別所可能引生的淆亂言論，勢將難以避免。職是之故，荀子對於那些「知不能類」（〈儒效篇〉頁 140）的學者，以及面對言語籠統而論述「無類」的某些主張，乃提出了深具知識論意義的嚴肅批判。

譬如，論及如何平治天下的問題時，荀子便認為：不論「去欲」、抑或「寡欲」，這兩種貌似能夠達致正理平治的方法論主張，剋實而言，則都與平治天下毫不相干。因為，荀子認為這兩種主張的持論者，根本已經混淆了不同性質的問題。簡言之，二者乃是由於錯置問題類別，所以才會提出那些與問題毫不相應的解決方案。根據〈正名篇〉的記載，荀子是這樣表示的：

凡語治而待去欲者，無以道〔案：同「導」〕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，生死也，非治亂也。欲之多寡，異類也，情之數也，非治亂也。……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！（〈正名篇〉頁 427～428）

而在〈性惡篇〉中，荀子批評「役夫之知」時，則說：

齊給便敏而無類，雜能旁魄而無用，析速粹孰而不急；不恤是非，不論曲直，以期勝人為意：是役夫之知也。（〈性惡篇〉頁 446）



這是認為：如果某人言談鋒健、思慮敏捷，但是觀其所論，實際已經混淆了問題類別或觀念層域，那麼，這種人所擁有的才智能力，頂多也只不過是「役夫之知」而已！

此外，根據〈非十二子篇〉，荀子還在批判子思（西元約前 483～前 402 年）、孟子（西元約前 372～前 289 年）的主張時，斥責他們：

略法先王而不知其統，猶然而材劇志大，聞見雜博。案往舊造說，謂之五行，甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解。……（〈非十二子篇〉頁 94）

就中所謂「五行」，假使確實是指「仁」、「義」、「禮」、「智」、「誠（信）」等「五常」之德⁷⁷；同時，一如眾所周知，荀子原即反對孟子所持「性善論」，而強調明辨「天」、「人」之分與「性」、「偽」之別，進而有其所謂「性惡說」⁷⁸。那麼，荀子之所以批評思孟學派的「五行」論述為「甚僻違而無類」，它的可能理據，或許應該就在荀子認為他們混淆了〈正名篇〉所說：「生之所以然者謂之『性』」的「性」，以及「心慮而能為之動謂之『偽』」的「偽」之別⁷⁹。這也就是說，由於思孟學派不能清楚分辨作為「本始材朴」的「性」、以及作為「文理隆盛」的「偽」⁸⁰，乃是分屬不同意義類別的兩個觀念，便率爾倡說「五行」乃是人類天生固有的一種德性。因此，對於這種錯誤主張，便必須施予嚴正的駁斥，才能端正時人之視聽⁸¹。

⁷⁷ 請參見龍宇純，〈荀卿非思孟五行說楊注疏證〉，收錄於《荀子論集》（台北：臺灣學生書局，1987 年，初版，頁 87～105），頁 100。

⁷⁸ 詳見〈性惡篇〉：「人之性惡；其善者，偽也……」以下文句。請參見《荀子集解》，〈性惡篇第二十三〉，頁 434。

⁷⁹ 請參見《荀子集解》，〈正名篇第二十二〉，頁 412。

⁸⁰ 請參見《荀子集解》，〈禮論篇第十九〉，頁 366。

⁸¹ 審查委員指出：荀子為何批評思孟學派之所說「甚僻違而無類……」，實則其中有



（二）分類是一種人性

1. 「有辨」作為人性之一

不過，面對林林總總的宇宙萬有，人類為何能夠把一事物歸於某個種類，而又把另一事物置於別的種類之下呢？根據《荀子》書內的說法，那是因為「人」這類存有者，天生擁有一種異於他類存有者的特殊性能；因此，基於「人類」莫不具備這樣的一種認知能力，所以乃能面對繁多的事物現象做出其類別的區分。甚且，荀子還更強調「人」原本就應該竭盡發揮這樣的固有能力，以便處對萬事萬物時，皆能清楚而明確地辨識出它們所隸屬的類別，否則即使其人不幾乎將與禽獸同類，也會淪為只是一個愚人罷了！譬如荀子在〈非相篇〉中說：

人之所以為人者，何已也？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，人之所以為人者，非特以二足而無毛也，以其有辨也。今夫狴狴形笑，亦二足而無毛也，然而君子啜其羹、食其馐。故人之所以為人者，非特以其二足而無毛也，以其有辨也。夫禽獸有父子，而無父子之親；有牝牡，而無男女之別。故人道莫不有辨。……（〈非相篇〉頁78～79）⁸²

不可解之處，因此可不必強作解人。不過，本文並未遵行審查委員的建議：「或可置之無論」，而仍願意嘗試「強作解人」的原因是：這樣的解說，即使最後證明是錯的；不過，能夠提出一點看法以供學界參酌，也許總比不見任何闡釋來得好吧！

⁸² 又，這段引文中的「狴狴形笑」之「笑」字，根據清·俞樾（西元1821～1907年）的校訂，當作「狀」字；請參見《荀子集解》，〈非相篇第五〉，頁78。



在此，荀子顯然已為怎樣才稱得上是「人」，下了一個「本質的」(essential) 定義。這也就是說，荀子眼中的所謂「人」，乃取決於他是否具備「有辨」這樣一種必要而充分的條件。不過，所謂「有辨」，又是什麼意思？或者，怎樣才叫作「有辨」呢？

作為「有辨」之存有者，人類的最重要表現之一，便是能夠分別事物的「同」、「異」，以及明了事理的「是」、「非」，乃至能夠權衡事物的「貴」、「賤」。不過，無論「同」、「異」之分，「是」、「非」之判，抑或「貴」、「賤」之別，歸根結柢，還是個人所從事的一種「分類」活動；而只有適當且成功的分類，才能有效促成成人我之間的溝通與合作⁸³。所以荀子不僅在〈修身篇〉中說：

是是、非非，謂之知；非是、是非，謂之愚。（〈修身篇〉頁 24）

用以指出「愚」、「智」之間的差別，乃是繫於其人能否確切分辨事物的「是」、「非」；並且還如〈正名篇〉所說：

……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。故知者為之分別制名以指實，上以明貴賤，下以辨同異。貴賤明，同異別，如是則志無不喻之患，事無困廢之禍。（〈正名篇〉頁 415）

藉此凸顯分別對象的「貴」、「賤」與「同」、「異」這一認識活動，之在人際相與層面所占據的重要意義。

⁸³ 在人類莫不「有辨」的基礎之上，荀子透過「分」、「義」與「禮」等觀念，乃更進一步對於人倫關係如何建立與維持之問題，展開了具有豐富義理內涵的論述。請參見 Masayuki Sato, *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi*, pp.345-362.



然而，荀子所謂：「人之所以為人者……以其有辨。」對於人類分辨事物的具體過程，荀子在討論「名」、「實」問題的〈正名篇〉內，一如前節第二項所述，則曾經直就「所緣以同異」之問題，提出了如下的說明：

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、洒、酸、奇臭以鼻異；疾、癢、滄、熱、滑、鈹、輕、重以形體異；說、故、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簿其類，然後可也。五官簿之而不知，心徵知而無說，則人莫不然謂之不知。此所緣而以同異也。（〈正名篇〉頁 417～418）

在這裡，「目」、「耳」、「口」、「鼻」、「形體」乃是狹義的「天官」，而「心」，則除了是廣義而言的「天官」之外，更應當說是「天官」的主腦——「天君」（〈天論篇〉頁 309）。然而，不管是作為外部感覺機能的「天官」，抑或是作為內部知覺能力的「天君」，荀子所論，一來固然旨在指出人類之所以能夠「有辨」——別同異、明貴賤和分是非——的官能基礎；同時在「凡同類同情者，其天官之意物也同」的前提之下，也還更說明了目、耳、口、鼻、形體、乃至於心，都各自有它們能力所及的認識範圍或對象性質之客觀限定。並且，更重要的是，荀子認為：唯有天官「當簿其類」，也就是各種官能在與其作用範圍內的對象產生接觸之後，才能夠遂行真正的認識活動——所謂「徵知」。而這些都是荀子



針對人類得以展開其辨別、分類活動之官能基礎、以及其認識歷程的一種解說。

2. 「人道」中最重要的分類

荀子認為天官各自「當簿其類」，乃是一切分別認識活動的前奏。這樣的觀點，已經指出感知官能自有它們的作用限制，而且各種官能作用之間，也無法彼此替代。因此所謂「認識」（to know），絕對不是完全可隨意作為的一種主觀活動。譬如「眼睛」可以用來分辨形狀、顏色，卻不能藉以聽見聲音；而「口舌」，足以用來品嚐味道，卻無法據之看見事物形色。由此又似乎透露荀子所說的「類」，也不僅是聽由人類主觀意願就可進行以獲得的一種分辨結果，而是還須遵守來自萬事萬物本然具有的客觀情實或一定規律，才能展開。因此，人們所做的「分類」活動，也不得不有它在範圍或程度上的限制。

事實上，類似這種「類」有所限的認識，就在荀子著名的「天、人之分」思想裡，曾以另外一種方式被明確表述出來。譬如〈天論篇〉說：

天行有常，不為堯存，不為桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。彊本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病；脩道而不敢，則天不能禍。故水旱不能使之飢渴，寒暑不能使之疾，妖怪不能使之凶。本荒而用侈，天不能使之富；養略而動罕，則天不能使之全；倍道而妄行，則天不能使之吉。故水旱未至而飢，寒暑未薄而疾，妖怪未至而凶。受時與治世同，而殃禍與治世異，不可以怨天，其道然也。故明於天、人之分，則可謂至人矣！（〈天論篇〉頁 306～308）



荀子說過：「辨，莫大於分。」（〈非相篇〉頁 79）。而在這裡，所謂「天、人之分」，便是人類在天地之間生存，面對宇宙萬有之際的一種最大分別。

「天」、「人」既不同類，於是「天」、「人」也就不同「道」、不同「理」。適值此際，人們應該認清自身所隸屬的「類」，以及了解其所應當根據的「理」，而按照自類的「道」乃至「法」，以從事種種的「化性起偽」之人文活動⁸⁴。具體而言，「天」、「人」異類，各有其運作範圍內的職能⁸⁵；譬如「天」以生成萬物為其「職」責，賦予萬物以客觀存在規律和行動秩序為「道」，而「人」則以利用萬物生養人類為「能」，同時運使天賦智能以平治人間事務為他所須尊尚的「大理」（〈正論篇〉頁 336）。因此，荀子認為天生萬物，莫非「財非其類以養其類」⁸⁶，所以「順其類者謂之福，逆其類者謂之禍」，作為人類的成員，每個人都應「知其所為，知其所不為」，謹守「天生人成」的類別分際，然後才能進而達到「天地官而萬物役」、「其行曲治，其養曲適，其生不傷」的理想境地。⁸⁷

荀子雖然曾經說過：「唯聖人為不求知天。」（〈天論篇〉頁 309）但是實際上，「聖人」所不力求知曉的事物，只是「天」這類事物的內在運作歷程，而不是那些顯現於外、為人所能觀見的「天職」、「天功」、「天養」、「天政」，等等。換言之，「天」、「人」彼此有其不同的職能，因此，對於非彼所能的事務範圍，乃是「聖

⁸⁴ 請參見吳康，〈荀子哲學思想〉，收錄於華仲馨等著，《儒家思想研究論集（二）》，頁 202。

⁸⁵ 詳見〈天論篇〉：「列星隨旋，日月遞炤」以下論述。請參見《荀子集解》，〈天論篇第十七〉，頁 308～309。

⁸⁶ 日本學者久保愛註解「其類」的「類」字為「人」；然而，事實上，這裡的「類」字，未必限於指稱「人」這一類。久保愛的註解，詳見久保愛增注，豬飼彥博補遺，《漢文大系 15·荀子集解》（台北：新文豐出版公司，1978 年，初版），卷十一〈天論〉，頁 25。

⁸⁷ 以上所引語句，並出於〈天論篇〉；詳見《荀子集解》，〈天論篇第十七〉，頁 309～310。



人」所不求窺探的部分；然而，基於「天」、「人」不同職能所劃出的活動分際，則不僅是「聖人」所求知的，而且也是人人皆應了解和明白的一大領域。或者可以這樣表示：唯有清楚確定「天」、「人」兩類各有其職分、定理，然後人類在「人道」之中盡職努力，以求完善人間倫常關係與豐富文化生活內涵⁸⁸，也才算得上是荀子所意許的「知天」之義。

當然，剋就「人道」而論，所謂「辨莫大於分，分莫大於禮」（〈非相篇〉頁 79）。因此，完善人間倫理暨文化生活的途徑，就在於了解怎樣的思想、行為合乎「禮義」，而怎樣的言行又違反了「禮義」。不過，誠如上述，荀子還說：「類不能自行，得其人則存，失其人則亡。」（〈君道篇〉頁 230）「禮義文理」等等文化成績的形成與運作，所以能夠達到完善，最終必須推原於「知通統類」、具有「聖人之知」的「聖王」。因此，荀子又表示：「禮，莫大於聖王」（〈非相篇〉頁 79）⁸⁹。如果「知通統類」的聖王，在「聽政」（〈王制篇〉頁 149）、治理天下之際，能夠「無法者以類舉」，就會使得一切政治措施、所有教化訓令都達到曲得其宜的地步。職是之故，荀子乃不得不非常強調「師法」聖王，以及其所作典章制度的重要性，譬如〈解蔽篇〉所說：

……故學者，以聖王為師，案以聖王之制為法；法其法，以求其統類，以務象效其人。（〈解蔽篇〉頁 407）

由此進一步提出他所尊崇的「積」學之道，以及尚求「終乎為聖人」的教育理想⁹⁰。

⁸⁸ 誠如李哲賢教授所說：這種「天人分途」的思維，藉由釐清「天」、「人」之間的分際，乃旨在彰顯人於人文世界中之主宰性及責任感；詳見李哲賢，《荀子之核心思想》，頁 153。

⁸⁹ 另請參見藤井專英，《荀子思想論考》，頁 70。

⁹⁰ 詳見〈勸學篇〉：「學，惡乎始？惡乎終？」以下文句：請參見《荀子集解》，〈勸

（三）實現「知通統類」的主體修養

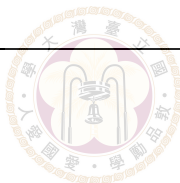
既然荀子肯定「知通統類」的人文價值，以及尊重「推類」的認識意義，而「知通統類」、能夠「推類」等等智慧運作，如果不是「天縱之英明」的人所獨有，而是可以通過一定修養功夫獲致的話，那麼，荀子可曾提出如何修得這種「聖人之知」的方法或原則嗎？答案，顯然是肯定的。

對於從「齊給便敏而無類」的「役夫之知」，如何修得「多言則文而類，終日議其所以，言之千舉萬變，其統類一」的「聖人之知」：這一轉「愚」成「智」的路徑關要，荀子首先提出了所謂「學」之觀念。譬如〈儒效篇〉中說道：

我欲賤而貴、愚而智、貧而富，可乎？曰：其唯「學」乎！彼「學」者，行之，曰士也；敦慕焉，君子也；知之，聖人也。……鄉也，效門室之辨，混然曾不能決也，俄而原仁義，分是非，圖回天下於掌上而辯黑白，豈不愚而知矣哉！……（〈儒效篇〉頁125～126）

這裡指出：唯有「學」習，才能真正改善自身的心智狀態，亦即由「愚」轉「智」。然則，又應該學些什麼呢？荀子在〈勸學篇〉中便有如下的明確解說：

「學」，惡乎始？惡乎終？曰：其數，則始乎誦經，終乎讀禮；其義，則始乎為士，終乎為聖人。……學數有終，若其義則不可須臾舍也。為之，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，類之綱紀也。故學至乎《禮》而止矣！……（〈勸學篇〉頁 11～12）

荀子認為意欲「成聖」所要學習的項目，就是所謂《詩》、《書》、《禮》等等傳統儒學重要典籍。然而，這樣的學習要有效果，除了必須具備「博學而日參省乎己」（〈勸學篇〉頁 2）的「積」累功夫之外，也還需要掌握要領。而關於這一方法要領，荀子則提出了兼顧內外的看法，亦即認為必須一則親近賢良師友，另則掌握專一不捨而求全盡道理的進修原則。仍如〈勸學篇〉所說：

……學，莫便乎近其人。《禮》、《樂》，法而不說；《詩》、《書》，故而不切；《春秋》，約而不逮。方其人之習君子之說，則尊以偏矣，周於世矣！故曰：學莫便乎近其人。……

百發失一，不足謂善射；千里跬步不至，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為美也，故誦數以貫之，思索以通之，為其人以處之，除其害者以持養之；使目非是無欲見也，使口非是無欲言也，使心非是無欲慮也。……（〈勸學篇〉頁 14～20）

事實上，除了〈勸學篇〉所指出的這些內容暨其方法原則之外⁹¹，荀子另還認為人們不僅言論辯說、而且生活行事，皆須奠

⁹¹ 另請參見周紹賢，《荀子要義》（台北：臺灣中華書局，1977年，初版），頁 156～158；藤井專英，《荀子思想論考》，頁 34～37。



基在「類」的確定上——「同類同情」方具「同理」。因此，包括認識活動在內的人類各種行事，莫不應當遵守「類不可兩」（〈解蔽篇〉頁 399）的原則，亦即在究明某類事物的道理時，一如前述，必須專心一志，然後才能達到精義入神的境界。譬如〈解蔽篇〉說道：

心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。……心不可劫而使易意；是之則受，非之則辭。……故曰：心枝則無知，傾則不精，貳則疑惑。……類不可兩也，故知者擇一而壹焉！（〈解蔽篇〉頁 397～399）

「心有徵知」，所以能夠認識、明辨宇宙人生的諸般事物。然而，如果「心」因旁騖而遷易，縱使不致於一無所知——「無知」，但是也會由於認識不夠深入、準確，而對於所知事理產生「不清」或「疑惑」的情況。所以包括認識事物在內的任何活動，首先要要求從事者能夠專心致志於該類事物的考察與思索。一如荀子在〈解蔽篇〉所說：

農精於田，而不可以為田師；賈精於市，而不可以為賈師；工精於器，而不可以為器師。有人也，不能此三技，而可使治三官；曰：精於道者也。精於物者也〔案：這五字，應是衍文〕。精於物者以物物，精於道者兼物物。故君子壹於道，而以贊稽物。壹於道則正，以贊稽物則察；以正志行察論，則萬物官矣！（〈解蔽篇〉頁 399～400）

農夫精於田間作務，而商人則在市場買賣上，擅其勝場。至於製器的工人，自然以做出最好的器具為能盡其專業。在這各具職能的農、商、工三類人之外，還有能夠「精於道」的「士」這一階



層；士、農、商、工四類，於是構成一個彼此分層合作的有序社會。「士」這類人，因為「精於道」、「壹於道」，所以能夠明察物類、論當事理。而明察物類、論當事理，乃是「知通統類」、能夠「推類」的一種具體表現。因此，對於養成「知通統類」、「推類」這一智慧能力的方法，荀子乃更著重於論述如何乃能得其專「精」、「壹」志之上。

「精」、「壹」作為中國哲學的重要概念，在《老子》書中業已形成⁹²；而在作為稷下黃老代表作的《管子》四篇之內⁹³，還有更為集中的論述。譬如〈內業篇〉說：

一物能化謂之神，一事能變謂之智。化不易氣，變不易智，惟執一君子能為此乎！執一不失，能君萬物。君子使物，不為物使，得一之理。⁹⁴

而〈心術下篇〉則說：

專於意，一於心，耳目端，知遠之證〈近〉。能專乎，能一乎？……故曰思之思之，〔思之〕不得，鬼神教之。非鬼神之力也，其精氣之極也。⁹⁵

對於曾在稷下學宮講學的荀子而言⁹⁶，認為通過「精」、「壹」之功夫修養，便可明辨物類、的察事理：這種觀點，也許可說是

⁹² 詳見《老子》第十章、第二十一章、第二十二章、第三十九章、第五十四章，等等。請參見陳鼓應，《老子今註今譯及評介》（台北：臺灣商務印書館，1997年，二次修訂版），頁82、頁133、頁138、頁200、頁253。

⁹³ 請參見陳鼓應，《稷下學宮與稷下道家》，收錄於《管子四篇詮釋——稷下道家代表作》（台北：東大圖書公司，2003年，初版），頁16～23。

⁹⁴ 詳見陳鼓應，《管子四篇詮釋——稷下道家代表作》，頁100。

⁹⁵ 詳見陳鼓應，《管子四篇詮釋——稷下道家代表作》，頁162。

⁹⁶ 請參見韋政通，《中國思想史（上）》，第九章〈荀子〉，頁299。



當時主要思潮的一種表現。除此之外，就在講述「如何解蔽」之問題時，荀子所提到的「虛壹而靜」這一修養論觀點⁹⁷，也同「精」、「壹」之道一樣，可以視之為培養「知通統類」、「推類」這種高級心智能力的方法要件之一。

荀子在〈解蔽篇〉中說：

……欲為蔽，惡為蔽，始為蔽，終為蔽，遠為蔽，近為蔽，博為蔽，淺為蔽，古為蔽，今為蔽。凡萬物異，則莫不相為蔽：此心術之公患也。（〈解蔽篇〉頁 388）

所謂「凡萬物異，則莫不相為蔽。」這是宇宙萬有呈現於人類認識官能中的一種客體限制，如果不善加處理，則它們將會使得人心為之蔽塞不通。因此，為了「解蔽」，所以荀子提出了所謂「兼權」的方法。

荀子說：

凡人之患，蔽於一曲，而闇於大理。（〈解蔽篇〉頁 386）

這是人們每以「部分」代「全體」的知識之蔽⁹⁸，因此荀子認為必須透過照顧各個方面的思考、籌量，亦即所謂「兼權」，才能解除這樣的偏蔽之害。譬如〈不苟篇〉所說：

欲惡取舍之權：見其可欲也，則必前後慮其可惡也者；見其可利也，則必前後慮其可害也者；而兼權之，孰計之，然後定其欲惡取舍。如是則常不失陷矣！……（〈不苟篇〉頁 51）

⁹⁷ 請參見蔡錦昌，〈從中國古代思考方式論較荀子思想之本色〉（台北：唐山出版社，1989年，初版），頁 73。

⁹⁸ 請參見周少豪，〈《荀子》中「虛壹而靜」試論〉，刊載於《長榮學報》第一卷第一期（台南：私立長榮管理學院，1997年 11月），頁 61。



所謂「兼權」以「解蔽」，實際上就是透過「道」來調整自己的種種心態和行事⁹⁹。然則，要能掌握「道」，在荀子看來，還得經由「心」。因此，「兼權」以「解蔽」，如果就主體層面而言，它的最終目的即在於擁有一顆「大清明」的心靈。所以〈解蔽篇〉中，荀子又說：

人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不臧也，然而有所謂虛；心未嘗不滿也，然而有所謂一；心未嘗不動也，然而有所謂靜。

人生有知，知而有志。志也者，臧也；然而有所謂虛。不以所已臧害所將受謂之虛。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。未得道而求道者，謂之虛壹而靜。……

虛壹而靜，謂之大清明。萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位。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，經緯天地而材官萬物，制割大理而宇宙裏矣！……夫是之謂大人。夫惡有蔽矣哉！（〈解蔽篇〉頁 395～397）¹⁰⁰

荀子在這裡表示：具體承載「有辨」這種能力，而使得「人類」所以特出於萬物之上的「心」，必須讓它經常保持在「虛壹而靜」的

⁹⁹ 廖名春教授便認為「兼權」的所謂「權」，乃是指荀子所尊視的「道」；詳見廖名春，《荀子新探》（台北：文津出版社，1994年，初版），頁 216。

¹⁰⁰ 在這段引文中，「心未嘗不滿也」的「滿」字，當為「兩」字；請參見《荀子集解》，〈解蔽篇第二十一〉，頁 395。



「大清明」狀態，然後才能確實正當地展開分辨萬物同異、諸事是非的分類活動，以及進而掌握「統類」來運作種種推衍致知的理智功能，以便完成讓萬事萬物各當其位的人類理想事業¹⁰¹。換言之，透過對於「大清明」這一心靈境界的描述，荀子乃意在提供我們另一項養成「知通統類」、能夠「推類」的方法論觀點¹⁰²。當然，在此所論及的「虛」、「靜」等等觀念，不僅是老子、莊子等道家哲學的重要概念¹⁰³，也是稷下黃老道家代表作《管子》四篇所曾著重講說的思想觀念之一¹⁰⁴。不過，由於篇幅暨主題之設定，本文針對此中所涉及的思想史研究課題，也就難以進一步深入細論了¹⁰⁵！

四、結語

聖人「知通統類」，即在於他能分辨事物各自所屬的類別，或者能夠了知言論所指向的問題層次，而以「大清明」的心境，

¹⁰¹ 這種「大清明」的心境，雖然只具有一種形式的作用意義，但卻不能不說是實現「知通統類」的一項根本條件；請參見周群振，〈荀子之心術觀與性惡論〉，收錄於華仲馨等著，《儒家思想研究論集（二）》，頁 227。

¹⁰² 荀子重視「師法」，因此，雖然這些修養方法在其本質上是屬於主體如何操作的問題，但是，它們仍然被認為需要透過某些「師法」為其條件，才能予以實現；請參見片倉望，〈「性偽之分」と性惡說——荀子思想の分裂と統一〉，刊載於《日本中國學會報》，第三十二集（東京：日本中國學會，1980 年 10 月），頁 55。

¹⁰³ 詳見《老子》，第三章、第十五章、第十六章、第三十七章、第四十五章、第五十七章、第六十一章；《莊子》〈人間世篇〉、〈應帝王篇〉、〈在宥篇〉，等等。請參見陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，頁 60、頁 104、頁 111、頁 190、頁 224、頁 262、頁 276。另參見陳鼓應，《莊子今註今譯（上冊）》（台北：臺灣商務印書館，1987 年，八版），頁 125～129、頁 237～250、頁 307～313。

¹⁰⁴ 請參見陳鼓應，《管子四篇詮釋——稷下道家代表作》，頁 94、頁 102、頁 125、頁 131、頁 159、頁 169、頁 177。此外，陳鼓應先生還認為荀子的「虛壹而靜」這一觀點，「直接來自稷下道家」。詳見陳鼓應，〈論道與物關係問題：中國哲學史上的一條主線〉，刊載於《臺大文史哲學報》，第六十二期（台北：國立臺灣大學文學院，2005 年 5 月），頁 106。

¹⁰⁵ 一個簡略的討論，請參見楊長鎮，《荀子類的存有論研究》（台北：文津出版社，1996 年，初版），頁 130～137。



循著類同理同之原則，思索貫通各類事物之間的同異分際及其內在連繫，然後進一步貞定各類事物、諸般言論的是非、然否，乃至做出準確的價值抉擇，以規範自身的思想與處世言行¹⁰⁶。

因此，在言語講說層次上，荀子表示：「言以類使」（〈子道篇〉頁 529）；而在政治或禮法領域，則重視「聽斷以類」（〈王制篇〉頁 158）、能夠「無法者以類舉」的運作本領。而在人品才智方面，荀子尊尚「知通統類」的「大儒」、抑或能夠「以類度類」（〈非相篇〉頁 82）的「聖人」；乃至在存有論意義層次上，也肯定「類不悖，雖久同理」，而在認識方法原則上，則強調「推類」之作用。

正是由於極度重視「知（通統）類」在人類認識、推理活動層面的基礎價值，所以《荀子》書內充斥根據類別意識所提出的各種分類說法；譬如，從「聖人之知」以降至「役夫之知」的差別；以及針對聖人、君子、小人之間，智慧程度不等的辨明；還有關於士、農、工、商各有職能的分劃；乃至於區別「俗人」以上至「大儒」之間的種種人才高下。諸如此類的文證，在在顯示《荀子》書內的「類」字含意，必須重新受到尊視，然後也才可能更妥善了解荀子學說的其他義理內涵。

雖然學者早已指出「類」是「支配荀子全部思想的重要關鍵字」¹⁰⁷，而本文之作，也不過希望藉由以上所論，能夠稍微有助

¹⁰⁶ 事實上，即從「知通統類」之對萬物「事實」為何的認知與分類，一如審查委員所指出的，並無法由此推出事物應該獲得何種「價值」。因而如果荀子肯定能夠「可道」的「心」，具有不僅認知的功能，而且還有賦與事物價值的功能，那麼，他應該對此中分際有所了知。可惜荀子並未詳細展開那在他思想中似乎是隱藏未見的一大部分，所以審查委員說道：「這是荀子哲學中的謎」。此外，與此問題有關的一個觀點，則如牟宗三先生所說，荀子的「心」之所以欠缺價值內涵，是因他對「應當之一念」這一道德意義的「心」，「捉不住」之緣故。詳見牟宗三，《名家與荀子》，頁 216～217。

¹⁰⁷ 詳見俞仁寶，《從類字透視荀子政治思想之體系》，頁 30。



於學者掌握荀子所說的「類」字義涵¹⁰⁸，以及與「類」義密切相關的其他教學內容，但是這一議題的探究工作，仍然可以更為推廣、拓深來予以進行。不過，茲事體大，還得俟諸高明之士從事！

¹⁰⁸ 誠如審查委員所指出的，本文所謂「名理」、「文理」與「法理」三者，並不足以包括荀子所用「類」字的全部義涵，譬如「一、前言」所引的《荀子·勸學篇》：「物類之起，必有其始。……」，便是「類」字另一面向的用義。雖然如此，但是本文主旨實不在於指陳《荀子》書內所有「類」字的用義，而只是論述與荀子學說具有內在哲理聯繫的「類」字要義；因為，有關《荀子》書內的「類」字，如果就其在語義層面的意思來看，學者譬如俞仁寰的《從類字透視荀子政治思想之體系》，森川重昭的〈荀子思想における「類」概念について〉等等論著，都已做了超出本文所為範圍的相當貢獻，自然毋須再予重述。



參考文獻

I. 中（日）文部分：

1. 傳統典籍

漢·毛亨注，漢·鄭玄箋，唐·孔穎達疏，《十三經注疏·毛詩正義》，台北：藝文印書館，1985年，初版。

魏·王弼注，唐·孔穎達疏，《十三經注疏·周易正義》，台北：藝文印書館，1985年，初版。

漢·孔安國傳，唐·孔穎達疏，《十三經注疏·尚書正義》，台北：藝文印書館，1985年，初版。

周·左丘明傳，晉·杜預注，唐·孔穎達正義，《十三經注疏·春秋左傳正義》，台北：藝文印書館，1985年，初版。

東漢·許慎，《說文解字》，北京：中華書局，1990年，第1版。

三國·吳·韋昭注，上海師範大學古籍整理研究所校點，《國語》，上海：上海古籍出版社，1998年，第1版。

宋·洪興祖補注，白化文等點校，《楚辭補注》，北京：中華書局，2000年，第1版。

清·朱駿聲，《說文通訓定聲》，台北：藝文印書館，1975年，三版。

清·焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，北京：中華書局，1987年，第1版。

吳毓江撰，孫啟治點校，《墨子校注》，北京：中華書局，1993年，第1版。

李勉註譯，《管子今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，1990年，二版。



臺灣大學學術
期刊資料庫

王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》，北京：中華書局，1988年，第1版。

【日】久保愛增注，豬飼彥博補遺，《漢文大系 15・荀子集解》，台北：新文豐出版公司，1978年，初版。

2. 近人論著

(1) 專著

牟宗三，《名家與荀子》，台北：臺灣學生書局，1979年，初版。

李匡武主編，《中國邏輯史》，蘭州：甘肅人民出版社，1989年，第1版。

李哲賢，《荀子之核心思想——「禮義之統」及其時代意義》，台北：文津出版社，1994年，初版。

李哲賢，《荀子之名學析論》，台北：文津出版社，2005年，初版。

汪奠基，《中國邏輯思想史》，台北：明文書局，1993年，初版。

柯雄文著，賴顯邦譯，《倫理論辯——荀子道德認識論之研究》，台北：黎明文化事業公司，1990年，初版。

胡適，《先秦名學史》，合肥：安徽教育出版社，1999年，第1版。

周云之、劉培育著，《先秦邏輯史》，北京：中國社會科學出版社，1984年，第1版。

周云之，《名辯學論》，瀋陽：遼寧教育出版社，1996年，第1版。

周紹賢，《荀子要義》，台北：臺灣中華書局，1977年，初版。

周群振，《荀子思想研究》，台北：文津出版社，1987年，初版。

韋政通，《荀子與古代哲學》，台北：臺灣商務印書館，1992年，二版。



韋政通，《中國思想史（上）》，台北：水牛圖書出版公司，1994年，十二版一刷。

俞仁寰，《從類字透視荀子政治思想之體系》，台北：國立臺灣大學法學院，1962年，初版。

章士釗，《邏輯指要》，北京：三聯書店，1961年，第1版。

陳大齊，《荀子學說》，台北：中華文化出版事業社，1954年，初版。

陳大齊，《名理論叢》，台北：正中書局，1970年，臺三版。

陳鼓應，《莊子今註今譯（上冊）》，台北：臺灣商務印書館，1987年，八版。

陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，台北：臺灣商務印書館，1997年，二次修訂版。

陳鼓應，《管子四篇詮釋——稷下道家代表作》，台北：東大圖書公司，2003年，初版。

張亨，《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》，台北：允晨文化出版公司，1997年，初版。

楊長鎮，《荀子類的存有論研究》，台北：文津出版社，1996年，初版。

劉長林，《中國系統思維》，北京：中國社會科學出版社，1990年，第1版。

廖名春，《荀子新探》，台北：文津出版社，1994年，初版。

蔡錦昌，《從中國古代思考方式論較荀子思想之本色》，台北：唐山出版社，1989年，初版。

【日】杉本達夫譯，《荀子》，東京：德間書店，1999年，第三版第二刷。

【日】藤井專英，《荀子思想論考》，東京：書籍文物流通會，1961



臺灣大學哲學系
期刊資料庫

年，初版。

(2)論文

吳康，〈荀子哲學思想〉，收錄於華仲馨等著，《儒家思想研究論集（二）》，台北：黎明文化事業公司，1983年，初版，頁193～214。

周群振，〈荀子之心術觀與性惡論〉，收錄於華仲馨等著，《儒家思想研究論集（二）》，台北：黎明文化事業公司，1983年，初版，頁215～260。

周少豪，〈《荀子》中「虛壹而靜」試論〉，刊載於《長榮學報》，第一卷第一期，台南：私立長榮管理學院，1997年11月，頁57～65。

高積順，〈試論荀子禮法思想的獨特性格〉，刊載於《管子學刊》，第四期，1994年，頁14～19。

陳大齊，〈荀子所說的義〉，收錄於華仲馨等著，《儒家思想研究論集（二）》，台北：黎明文化事業公司，1983年，初版，頁321～343。

陳鼓應，〈稷下學宮與稷下道家〉，收錄於《管子四篇詮釋——稷下道家代表作》，台北：東大圖書公司，2003年，初版，頁3～26。

陳鼓應，〈論道與物關係問題：中國哲學史上的一條主線〉，刊載於《臺大文史哲學報》，第六十二期，台北：國立臺灣大學文學院，2005年5月，頁89～117。

楊秀宮，〈從「禮衍生法」的觀點論荀子禮法思想的特色〉，刊載於《東海學報》，第三十九卷，台中：私立東海大學，1998年，頁87～110。

龍宇純，〈荀卿非思孟五行說楊注疏證〉，收錄於《荀子論集》，



台北：臺灣學生書局，1987 年，初版，頁 87～105。

【日】片倉望，〈荀子思想の分裂と統一——「天人之分」の思想〉，刊載於《集刊東洋学》，第四十号，仙台：中国文史哲研究会，1978 年 11 月，頁 14～27。

【日】片倉望，〈「性偽之分」と性惡説——荀子思想の分裂と統一〉，刊載於《日本中國學會報》，第三十二集，東京：日本中國學會，1980 年 10 月，頁 53～65。

【日】菅本大二，〈『荀子』の「無法者以類舉」——「礼」を支えた「類」〉，收錄於大久保隆郎教授退官紀年論集刊行会編，《漢意とは何か：大久保隆郎教授退官紀年論集》，東京：東方書店，2001 年 12 月，頁 155～173。

【日】森川重昭，〈荀子思想における「類」概念について〉，收錄於《椙山女学園大学研究論集（人文科学篇）》，第二十六号，名古屋：椙山女学園大学，1995 年，頁 1～13。

【日】真崎清博，〈荀子の「類」〉，刊載於《史學研究》，第 134 号，広島：広島史學研究會，1976 年 12 月，頁 56～67。

【日】關村博道，〈荀子「類」概念的特質〉，2006 年，未刊稿。

【韓】鄭宰相，〈荀子の「類」概念について〉，刊載於《立命館東洋史學》，第 24 号，京都：立命館東洋史學會，2001 年 7 月，頁 41～56。

II. 英文部分：

Cua, Antonio S., *Ethical Argumentation: A Study in Hsün Tzu's Moral Epistemology*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1985.

Goldin, Paul Rakita, *Rituals of the way: the philosophy of Xunzi*,



臺灣大學學術
期刊資料庫

Chicago: Open Court, 1999.

Knoblock, John, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988.

Sato, Masayuki, *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi*, Leiden • Boston: Brill, 2003.



臺灣大學學術
期刊資料庫

