

荀子言「心」與「道」之關係辨義

唐君毅

(一) 前言

荀子之學其要義不在言性，而在言心，已漸為世所共見。此為對荀子之學了解之大進步，非昔賢所及。荀子之言心之重點，在言唯心能知道、行道。然荀子所謂心與其所謂道，初為如何之一關係，亦令人困惑。荀子「正名篇」言「人不可離道而內自擇，」于「解蔽篇」先論心術之公患，即進而言人必「兼陳萬物而中縣衡焉。何謂衡？曰道。」更言「心不可不知道。心不知道，則不可〔肯可〕道，而可非道，……亂之本也。……心知道然後可道，可道然後能守道，以禁非道，……治之要也。」則治亂之本，全在心之是否知道，其所肯可者在道或非道。自此心既能「肯可道」，亦能「肯可非道」；既能知道，亦可不知道言，則道似只當視為一客觀對象，與此心之知與不知、肯可與否，無必然關係者，有似墨子告子以義純為在天在外之說；顯然與孟子之即仁義之心以言道之所在者不同。然如道只為一客觀對象，此畢竟為何種之對象？在吾人之經驗中，固有客觀外在之人物為經驗的對象，然初無此道之一對象。如說此道為柏拉圖式客觀理型，或形而上之道體，則荀子顯無此義。于此似可說此道即所經驗的諸客觀現象事物中之共同的法則規律，而為吾人所知，以形成吾人之知識者。由此而吾人可謂荀子所謂道，即在人文歷史之事物中，所發現之普遍法則或規律。此即可用以解釋荀子之何以重百王之統，何以重法後王之禮制之粲然者，何以重聖王之師法；並見荀子之學之標準，純然在外。即與孟子之學重心性所在即道之所在者，全相對反矣。

然吾人循上述之思路，以解釋荀子，雖似順而易行，卻可引起更多之問題。即如荀子之心與道全無必然之關係，道純在心外，為其客觀對象，則此心是否有其「自用其心以知外在之道」之一道路？如有，則此道路應為心之道，而不可說只為客觀之對象。又

道如只爲一所知之對象，則既知之，即可完成吾人之知識，人應只有所謂知道，而無所謂行道。然荀子明重行道以成治去亂，其知道乃所以爲行道，此又何故？又人之行道，道在人所行之內，則人之知道，此道亦當在此知之內。道既兼爲所知與所行，則道應爲貫通于此知與行者，不可只說爲一知識之對象。又人于道當不只有一知識的心，亦有一意志行爲的心，而心亦不只以其「知」與「道」相關係，亦以其「意志行爲」與「道」相關係。又如荀子之所以重百王之統、後王之禮制、聖王之師法，純以此「統」、此「禮制」、此「聖王」之存在，爲一客觀外在之人文歷史事實，或經驗世界之事實，則此事實之本身，並不涵具吾人之必當法之之義。人各有有所知之歷史事實，或經驗世界之事實，如皆可法，則何以必以聖王爲法？以至可問：何以必以人爲法，而不以自然界之萬物爲法？則荀子之法人中之聖王以爲道，只爲荀子個人思想上之偶然，而毫無其一定之理由可說者。然荀子之言道必以人道爲本，必法聖王，又似非無其一定之理由者。由此種種之問題，則吾人對荀子所謂心與道之關係，即不能不別求善解以通之。

此所以通之之善解，吾意是一方固須知荀子之言心與道之關係，固不同于孟子之即心性之流行以言道者。然荀子亦非以道爲外在于心之客觀對象，由心之知種種人文歷史之事實而發現者。此道初在此主客內外之中間，而爲人心循之以通達于外，以使人心免于蔽塞之禍者。故此道在第一義，初當爲心之道，在第二義方爲心所知之人文歷史之道。此道一方連于心之能知能行之一端，一方連于其所知所行之一端；亦即屬於此二端，而又初屬於心之一端，以爲一心之道者。此說其爲一心之道，並不礙此心之或不自知其有道，而可不知道。此亦如孟子之言人之仁心仁性之流行即道，而人亦可不自知其有此流行，其中有此道也。故吾人不能據上引之一段文謂人心「可不知道，而肯可非道，或可有蔽塞」等，以證荀子純以道爲外在于心，遂言荀子無所謂心之道。就荀子「解蔽篇」之後文而觀，荀子明于心之「能」或「作用」中，見心之自有此由內以通達于外之道。唯此心之道，初爲一知物之道。既知物，然後有此心所行之道，以合爲心之能知能行之道，更爲此知所接之人文事物、行所成之人文事物之道。此中則有曲折之義。下文將對荀子若干段文加以重講，以次第說明此中之曲折之義。

(二) 荀子言人心何以知道義

荀子「解蔽篇」文爲世所共加注意者，爲「故治之要在乎知道」一語以下二節。由

此二節，可見荀子言心，與道家言心之同而異之處，是即為後文分言人心與道心之張本。此二節文之要義，即在由心之能、或心之作用，以見心之自有其由內通達于外之道者也。茲先照引原文如下：

人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不藏也〔原作臧，古字通〕，然而有所謂虛；心未嘗不兩也〔原作滿，依後文應採楊注改〕，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，不以夢劇亂知謂之靜。未得道而求道者，謂之虛壹而靜。作之則將須道者虛，則入；將事道者之壹，則盡；將思道者靜，則察。知道察，知道行，體道者也。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。坐于室而見四海，處于今而論久遠，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。

心者，形之君也，而神明之主也。出令而無所受令。自禁也，自使也；自奪也，自取也；自行也，自止也。故口可劫而使墨云，形可劫而使詘申，心不可劫而使易意，是之則受，非之則辭。故曰心容，其擇也無禁，必自見。其物也雜博，其情之至也，不貳。……故曰心枝則無知，傾則不精，貳則疑惑，以贊稽之，萬物可兼知也。

此上所引之前一節文，言心之本身兼有能知之作用，以使人知「須道」、「事道」、「思道」，而「知道」、「行道」、「體道」，意在言人當如何善用其心知。此中荀子言心之虛、靜與一等，皆道家所常言，而初非孔孟之所常言。然荀子言心之虛，乃與心之能藏並言，即在教人善用此心之虛，以求其有所藏。此與道家如莊子言本心之虛，以直接「待物」，並言心之知物，如鏡之照物，當「應而不藏」者，又不同。道家言以心應物，當「應而不藏」，故或喜言心之能「忘」，其極至于言「坐忘」或「形忘」。此即顯然與荀子言心，兼重此心之能藏者不同。荀子言心之虛，而使人能「不以所已藏者害所將受，」即言心以其能虛之故，便能不斷更有所受，而更有所藏也。此心之更有所藏，而有其所「志」，有所記憶，正為人之用心所成就之人事。荀子重人事，固必重此心之本其虛，以更有所藏也。

按道家之所以重心之應而不藏，與重心之能忘，乃由感于心之執其過去之藏者，以應當前之事物，即不免本成心以應當前之事物，而恆有所不當。故必去其成心，而忘其過去之所藏。莊子言「去知與故，」（「刻意」）「不以故自持，」（「瞳焉若初生之犢，而無求其故，」（「知北游」）「故莫若釋之而不推，」（「天地」）皆教人忘其過去之所藏，以使人更得游心于當前所遇之天地萬物之中之道也。然荀子則重言人在當前天地萬物之外，別有所成。依荀子之意觀之，人之心之能有所藏、當有所藏是一事，執所藏而化為成心，又是一事。固不必因慮此人之執所藏，而有成心，以謂心之不當更有所藏也。人心既有此能藏之一作用，固亦當使之盡其用，以有其記憶，與所累積之對物之知識也。由此而人心之虛之一面，即只為所以使人「不以所已藏，害所將受，」不斷更有所藏，而亦為成就此心之能藏之作用，與其記憶知識者矣。

至于心之能一，道家亦常言之。如莊子「人間世」言「一若志」。然道家言一，恆喜言天地萬物之所一，或我與天地萬物為一。儒家則孔子言「吾道一以貫之，」孟子言「夫道一而已矣，」皆未嘗以「一」與「兩」「多」兼重。荀子言心之一，則要在與心「未嘗不兩也」並說。心之「兩」，即心之「能兼兩一而知之，更不以此一害彼一」（即「夫一」）之作用。以統一之心，而能知「兩」，于「兩」中之任一，皆知其為一，而同時兼知之，則為荀子之所重。此中荀子與道家之不同，蓋在道家于天地間之兩或多，恆同時知其可相化相易，以成一。故不重其「兩」或「多」。荀子則純就人之心之知兩之際着眼。于此着眼，則于為「兩」者之自身之可相化一點，可不問。蓋不問其自身相化與否，我之知「兩」時，所知者仍為「兩」。我能就其兩而分別知之，則可成就對「兩」之知識，而較只知其可相化為一，只知其一者，所成就之知識為多。則荀子之重人之有所成者，固必重知兩之為兩之知識，重「知兩」中之「對此一之知」與「對彼一之知」之不相害矣。

至于心之能靜，亦道家所屢言。然荀子則兼與心之能動合言。道家重心之靜，一方亦意在自超拔于心之「偷則自行」、「夢劇亂知」之妄動；一方則以靜為心之虛之初步，必由靜以致心之虛，由虛以待物，人之知，乃能明通于物，而物我無間。然荀子以心之靜與動合言，則要在言于心之動而知物時，當更求其心之靜；而此靜實即同于用心之專注。心有所專注于物，則亦自能免于心之「偷則自行」、「夢劇亂知」之妄動。然于免此妄動之外，即能由此專注于物，以細察一物之內容。故曰「靜則察」。此心之專注，或荀子所謂靜，亦實無異人之求知時其心之定于物。此專注與莊子言「用志不紛，

乃凝于神」之旨亦相近。凝神即亦是專注也。然莊子言凝神之旨，要在由凝神，更隨物之變化而變化，與之俱運，以使心游于物；亦使吾人之生命與天地萬物之生命通而為一。荀子之言靜則察，則要在由心之專注于一物，而更對此一物之內容之各方面，以及其與他物之特殊關係，皆分別加以考察，以成就對此物之更多之知識。此即荀子言心之靜之為專注，與莊子言凝神之不同也。

上言荀子之心之有此虛壹而靜之作用，乃就心之如何知物以成知識之事為釋。然荀子謂「人何以知道？曰心。心何以知？曰虛壹而靜，」則此心之虛壹而靜之作用，似只是人由之以知道者。人遂可以此心之虛壹而靜之作用，只為人所由以知道之一手段；而此道，則只為此心所求知之客觀外在之對象，乃初為人所不知者。然如此解釋，則心初無道，亦初不知道為何物，而于「解蔽」言道心之旨，亦不可通，其與人心之別，更無從論起。然吾人實當謂所謂知道之心，初即此知循虛壹而靜之道，以更求自用其心之心。由心有虛壹而靜之作用，亦即見此心知循此虛壹而靜之道，以自用其心。則荀子之問「人何以知道？曰心。心何以知？」即問心如何而可稱為知道之心？其答曰「虛壹而靜，」猶言心之真能知虛壹而靜者，即為知道之心。此即無異言此「虛壹而靜」之同時為此心所知之道。則所謂「未得道而求道，謂之虛壹而靜，」即言虛壹而靜，為人求之即能得道者。而此語亦無異言「虛壹而靜」，即為得「道」之道，而亦即是道。如後文言治心之道，即心之自治之道。若如此解，則于道果為何物，直下先有一着落，不致第一步，即望空玄想。此所謂道皆初只是此心知之進行所循之道路，而由內以通達于外者。即不能說此道初為人所不知之一客觀外在之對象，而人亦自有「實能循此虛壹而靜之道以用心」之道心，以與一般之人心之未能實循此道者相別矣。茲試申其旨如下。

按人之心之必虛而後能藏物于心知中，此義易知。然人心本其虛以次第藏物于心知中，乃一相續歷程。在此歷程中，此心即是行于一「由虛以不斷去藏」之道路上。此連于後文言，即「須道者虛」。此四字以今語釋之，即人如須有一其心之通達于外而知物之道路，首即當有此心之「虛」，以不斷去藏。物自為客觀外在，然通達于客觀外在之物之道路，乃在此心之虛而能藏。此虛而能藏之道路，固不純為客觀外在之物也。人必依此心之虛而能藏之道路，以于物有所知。故知道者，即當知依此道，以成其對外物之知，故為人首所須，而言「須道者虛」也。

然人欲成其心之通達于物而知之之事，只是以此虛為始點。人如欲完成其知物之事，必于「虛而次第藏物」之外，更對物一一加以辨別，不使彼一害此一，而相混亂。

此即同于謂此心當更行于「不以夫一害此一」之道路上，然後心能自本其心之虛，以于物兼知而盡知。故曰「一則盡」。此求兼知盡知，即此心于次第藏物之外，更次第辨物，而自事于求兼知盡知。此心之「循此不以夫一害此一，以求兼知盡知」之道路而行，即此心之所以自事之道。故曰「事道者之一」。此與「須道者之虛」不同。然人之心固可一方面虛以藏物，一方又求兼知盡知，則此二道固可相貫，以為人之成其對外物之知所當依之一道也。

至于此心更能于其所知物專注其心，加以細察時，則此心即更循一由細察物而思之之道路而行。故曰「思道者靜，則察。」思道即依道而思；而靜以察，正為此思之進行時所依之道。此與須道者虛、事道者之壹皆不同。然此心乃可兼由虛以藏物，更分別求兼知、盡知物，再就物細察而思之者；則此三者亦可相貫為一道，總為人之所以成其對外物之知所當依之一道也。故荀子文于須道、事道、思道，即合為一人之知道之事。則劉師培荀子補釋謂「欲須道之人，可由虛而入道；欲事道之人，可由壹而盡道；欲思道之人，可由靜而察道」亦不誤。今案心以虛，而能無盡藏，故大；不以此一害彼一，故清；靜而察故明。統為一大清明。此大清明三字，亦當非泛用。至于由此大清明心之知道而更進，則為由知而行，以行道體道之事矣。關於此上所謂道，皆自人之用心以通達于外之道路上言道，此當為荀子所謂道之第一義。至于由循此虛壹而靜之道路以用心，所知之關於人文政治歷史之道，則當是第二義，是為由人之如此如此用心，而更知及于人文政治歷史者。當俟後論。

此上所謂知道而更行道之心，即于其自身之對物之行為反應，更能自加以決定主宰之心。心之由虛而藏，而不以此一害彼一，以使其對此一與彼一之知，自相制限，更求靜以察一；即此心之知中之行，而見此心之能自作決定，而自作主宰。由此，而心能自禁、自使、自行、自止，以能直接對其行為反應，有自覺的選擇；又在選擇之時，人亦不能禁止何者為所必然不能加以選擇者。于此見心之能自「容」其有選擇之事。本于心之虛故能容，本于心之能藏而能記憶，即能自覺自見。故言「心容，其擇也無禁，必自見。」此與上文心之虛而能藏之義相照應。如心自搖蕩生枝蔓，則不能自見自知，而同于無知。故曰「心枝則無知。」又在選擇之時，人必須有各方面之物同時在念。故曰「其為物也雜博。」然不可只傾倚于一面之物。故曰「傾則不精。」不傾于一面之物，即上文同時兼知，不以此一害彼一之旨也。再在選擇之後，必歸于最後之一決定，而專注于一事物，更細察之、思之，故曰：「其情之至也不貳，貳則疑惑。」此即明是就先

陳之此一彼一中，決定其一，爲所專注之一，更有「靜則察」之事。此中前後文之章句，固皆互相照應者也。

此心之所以能由虛而藏一，而不以此一害彼一，最後歸于擇一而專注于一，以專察此一，專思此一，是即人之所以能成事之本。故下文言「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。」今按後文「好書者衆矣，倉頡獨傳者壹也；好稼者衆矣，而后稷獨傳者壹也；好樂者衆矣，而夔獨傳者壹也；好義者衆矣，而舜獨傳者壹也；倕作弓，浮游作矢，而羿精于射；奚仲作車，乘杜作乘馬，而造父精于御。自古至今，未有兩而能精者也」一節，即順此義而說，而與前後段文不相連，疑爲誤植。宜移于此句下以觀，合以見人當于其心所兼知之萬物中，擇一而專之。人心原能兼知，即人心原能不以此一害彼一。至于其擇一而壹之，則是本此兼知而更自決定，以專注于一類之事，以求于此一類之事，「身盡其故，」或盡知其所以然，以使其能精于此一類之事者也。

人心原能兼知萬物，而又能擇一以精于一事，則人之各有所專精之事，更相配合，即人之所以組織此人文社會之本。此乃荀子所最重之一義。其書中隨處皆有發揮。然此中亦有一問題，即人之專精于一事者，可更不求知其他之事，以至不知人當有所專精之事外，應尚有能配合此諸人各所專精之事者。此能配合諸人各所專精之事者，則不能只是專精于一事者；而當爲能兼知各專精之事之價值，並知如何將此人各所專精之各類之事，統之于一道，而有一合道之心者。然此一合道之心，則非人人所能有。此合道之心之培養，亦非易事。此則由于人之既專精于某一類之事，人即恆可自限于某一類之事，以用其心之故。由此而吾人可知荀子所以辨人心與道心之切實義。

(三) 荀子如何辨人心與道心

荀子言人心道心，乃連于其養心論之者。荀子言「人心之危，道心之微。」古文尙書改「之」字爲「惟」，更加「惟精惟一，允執厥中」二句；而宋明儒以之爲堯舜禹相傳心法。朱子中庸序乃謂人心爲人欲，故危殆而不安，道心爲天理，故微妙而難見云云。然以之注荀子文，則不相合。王先謙集解引王念孫說，案以「此非蔽于欲而陷于危，」其言甚是。至於其引王念孫語謂「處以專壹，且時加戒懼之心，所謂危之也，」則有其意趣，而未能盡切。細察荀子「解蔽篇」前後文之意，竊謂此所謂人心即專精于一事，而

不能通于他事之心；而道心則為能兼知不同之人所專精之事之意義與價值，既能兼知之，更求加以配合貫通之道者。此道心、人心之分，初非自道德意義上分，而是自其人文意義上分。此即吾之所以嘗言荀子所重之心，乃成人文統類之心也。（拙著中國哲學原論卷上「自序」）今試本此義，以解釋荀子于此下二節之全部文句，則知吾此言之非苟說。荀子曰：

農精于田，而不可以為田師；賈精于市，而不可以為市師；工精于器，而不可以為器師。有人也不能此三技，而可以使三官。曰精于道者也。精于物者以物物，精于道者兼物物。故壹于道，以贊稽物。壹于道則正，以正志行察論，則萬物官矣。昔者舜之治天下也，不以事詔而萬物成。處一危之，其榮滿側；養一之微，榮矣而未知。故道經曰：人心之危，道心之微，危微之幾，唯明君子而後能知之。故人心譬如槃水，正錯而勿動，則湛濁在下，而清明在上，則足以見鬚眉而察理矣。微風過之，湛濁動乎下，清明亂于上，則不可得大形之正矣。心亦如是矣。故導之以理，養之以清，則足以定是非，決嫌疑矣。小物引之，則其正外易，其心內傾，則不足以決羸理矣。

空石之中，有人焉，其名曰皞。其為人也，善射以好思。耳目之欲接，則敗其思；蚊蚋之聲聞，則挫其精。是以關耳目之欲，而遠蚊蚋之聲，閑居靜思則通。思仁若是，可謂微乎？孟子惡敗而出妻，可謂能自彊矣；有子惡臥焮掌，可謂能自忍矣；未及好也。關耳目之欲，可謂能自彊矣；未及思也。蚊蚋之聲聞，則挫其精，可謂危矣；未可謂微也。夫微者至人也。至人也，何彊？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。夫何彊？何忍？何危？故仁者之行道也，無為也；聖人之行道也，無彊也。仁人之思也恭，聖人之思也樂，此治心之道也。

此上二節，古今釋者多未能貫通之而說。實則其中明有一貫之義。其言農工賈之只精于物，而不能為師為官，正在其只有人心，而未有道心。此所謂人心，即能專注于物，而于物能精察之心。人有此心，亦可成就其所專精之事，此心亦人所不可少。但如只有此心，則不能為師為官。為師為官者，必須能調理衆農衆工衆商與其所為諸事之關係，則其心必不能只如一農一工之專精于物以物物；故必須能兼通觀此諸人對諸物之諸事，以知其相互間之關係，而後有加以調理之道。則其能調理之之心，即為居上一層次之道心。此道心與人心之不同，即「知物物者」與「知兼物物者」之不同。亦即「只

專門精察一事物、或一類事物之心」，與「兼知諸事物或諸類事物，而實不以此一害彼一，而兼知之心」之不同。此後一心即所精在道之心也。此精在道之心，乃能統攝此一與彼一以爲道，而此心即又爲壹于此道，而爲「可由兼知更兼求此一類事物與彼一類事物之互不相害而兼成之」之心。故爲一贊稽物，而初不偏倚傾側于一類事物者。言贊即贊助兼助之意，言稽即引而出之意。贊稽即兼加以引出，使不害而兼成也。下所謂正志，即心之方向之不偏倚傾側也。心之志能不偏傾，以再分別就此一與彼一，以行其分別之稽察，則一一之事物，皆得完成其任務，盡其職能，如各得爲一官。故曰「正志行察，則萬物官」也。此中，人用道心以調理諸人之不同類之事之關係者，雖不專精于一特定之事，然不同之事，則由此調理而得成。故曰「不以事詔而萬物成。」此非道家之無爲無事。不以事詔，唯是不以特定之事詔而已。

至此下文「處一」與「養一」中之「處一」，當即專精于一物一事，而欲成就之之人心；乃專「處」于此特定事物之內，而未能通達于他事他物者。「處一危之，其榮滿側」之危，若作危險或戒懼之義解，則于「其榮滿側」之語，必迂曲以講之。此于文理不順，而與後文之「何危」之義亦不合。今按說文段注謂危字指人在崖上，即初爲居高而凸立之義。人居高凸立，即覺有危險，而生戒懼，此皆是引申義。如所謂「危冠」「桅杆」即一凸立而高標之冠或杆。孟子所謂「孤臣孽子，其操心也危，其慮患也深，」此危亦只是兢兢業業而凸聚于一處之心，無危險義。故「處一危之」之危，當即心凸出而凝聚，以處于一事一物之內，而高標其意義與價值之心。于此人即自易見其「榮之滿側」。如此解則文理至順。至下文所謂「養一之微，榮矣而未知，」正與上之「其榮滿側」相對反。則此「一」當是指「一于道」之心之一。此「一于道」之心，乃處于所調理之諸事諸物之上或之間，以求其兼成，而其本身若初未嘗成一特定之事物者。故此心初不自凸出高標于外，而爲一隱微之心。人之用此隱微之心，更存養得此心，自有調理諸事，以使之俱成之功效，而亦有其榮。然此榮不同于人心之「處一危之，其榮滿側」者，而初不易知。故曰「養一之微，榮矣而未知」也。微非必微妙微細之微，唯是隱微不易知其榮或價值之所在而已。故下文更引道經之言爲證，再言此人心道心之分，唯明君子能察之。蓋君子爲師爲官，不只專精于一事，故不可不知此二心之不同，而當有「治心之道」以成道心也。

然君子之治心之道，則又正在如上文所謂使心不偏傾，以正其心之方向或志。故當視此心如槃水，而正置之。正置而心不偏傾，則于此一彼一，皆能兼知，而兼照見之，

以成清明也。皆加以照見，則能皆加以兼成，使不相害。兼成兼利爲是，相害則非。至人在于有利又有害、有是又有非之處，則當權衡其輕重以定嫌疑。此權衡固爲荀子言道之一要義所存。故言「兼陳萬物而中懸衡焉。何謂衡？曰道。」（「解蔽」）又言「道，古今之正權也。」（「正名」）心能如權衡之正，即心合于道也。然心不清明，于事物不能兼加以照見，則不能得權衡之正，以定嫌疑。心欲保其清明，則又賴于心之不偏傾。心偏傾，則見此一物不見彼一物。心之偏傾于此一物，則心爲此一物所引，而小物亦足以引心偏傾，以失其正。原爲一平衡之心，今以其一端向外物之偏傾，則其另一端即向內偏傾而不用，其清明半沈沒于下，而昏濁浮于上；乃于原當兼知之他物，無所知，于物之全形大形之正，亦不能知；即于蠹理，亦不能知不能決，何況理之精者乎？

由上所論，可知荀子之言養心，要在養得清明不偏傾，自正置以對一一之物，更分別察之，而兼知之，求兼成之，而兼物物之道心。此即異于一般人心之專精察于一物一事，而其心恆不免偏傾于此一物一事者。只用此人心，可使人專精于物，而不能兼物物，則人可爲農爲工爲商，而不能爲師爲官。人欲爲師爲官，即不能不養其道心。人之養其道心之功，要在存得此心之清明而不偏。故此養其道心之功，亦非祇自強制其心，以凸聚于一處，或執一定之道德標準，以爲待人待己之事。由此強制等工夫以養道心者，並不能養得通于衆事而知大理之道心，而仍祇是養得一專精于一事一物或知小理之人心而已。故下文乃以空石之人與孟子有子之行事爲例。其言空石之人，善射好思，肯關耳目之欲，固爲能忍情欲之人也。如人心爲人欲，則其人正爲求去此人欲者也。然其用心只專精凸聚于一處，則有耳目之欲起，蚊蟲之聲聞，皆可擾亂其用心之專精，故祇能避世不接物，而閑居以靜思，然後通。如今之全不能經事務之純粹學者專家，固亦自有其榮。然此亦正是荀子所謂祇知用人心以偏向一端，非能有道心之微者也。孟子執定一禮，謂其妻不合此禮而欲出之；有子自惡其貪臥，而自燂其掌，亦皆于一道德標準，有所專執專注，而能自彊，以自有其榮者也。然其用心亦偏向一端，非能有道心之微者也。其故，則在養道心要在使心清明，一無偏傾，以成其正大，而不在祇自強制其心，以自忍自彊，使其心偏向一端，趨于凸出而高危。心趨于凸出與高危，則其外之蚊蟲之聲，皆足亂之，而其所以自以爲是者，亦不必爲是者之全。如孟子之祇執其一定之禮遂欲出妻，而忘其自己之亦有不合禮者在；與有子之必惡其貪臥竟燂掌，而忘其傷父母之遺體；即皆似是而實未得是之全者也。人欲養其道心，以使外物不足以亂之，而得是者之全，正不必如此忍情欲，而強制其心，以不偏向一端，而趨于凸出高危，方爲至人之

用心也。故曰至人之用心「何彊？何忍？何危？」。其言「縱其欲，兼其情，制焉者理也。」此非一般所謂放縱情欲，唯是不強忍情欲，以使心偏向一面，而以「理」兼使各方面之情欲，皆得其所而已。

上文「濁明外景，清明內景」二語，如孤立而解，亦無意趣。茲按如道心為大清明之心，則濁明應即指人心之明，以偏向有蔽而不免昏濁者。王先謙集解引俞樾據大戴記「曾子天圓」篇「金水內景，火日外景」之言，以注此二語，甚是。此即謂「清明」者，如金或水之照物，而其影在水金之內部者，故曰「清明內景」，景即影也。濁明則如火日之照物，而影在物外，亦在火日自身之外者，故曰「濁明外景」。火由燃薪等而成，薪雖無明而自體為濁物，然能發出此明之用，故曰濁明。以此推日之自體，亦即與火同類，而亦為濁明者也。以濁明言人心者，蓋謂人心之祇專注其明于物，而限其明于物者，則于其外皆無知，即心之明之內部有昏濁也。心內部有昏濁而照物，則如火日照物，其所成之物之影，皆為外景。此蓋即所以喻人于此對物所形成之印象觀念，即皆如在物外，而為其外景也。故人必有清明之心，內無昏濁者，然後能兼照兼見物之大形與物之全。此即清明之心。此心能見物之全，則物皆為心所映照，其影或印象觀念等全在內，而物亦如在心內，如金水照物，物如在金水內也。於此方可說物為此心之所真知也。心如有昏濁，則雖有明只同于火日之祇有濁明。以濁明之心照物，心有所專注，而自限其中，故必待自忍、自彊，使其心凸出高危而後能就。以清明之心照物，則反此。無彊、無忍、無危，而若無為。故曰「仁者之行道也，無彊也；聖人之行道也，無為也。」無彊、無為，則其思之事，亦祇自恭己以自正，而思之事亦樂矣。

此上釋荀子「解蔽篇」本心之作用而言之養心之道。此養心之道要在養出一能「清明而不偏傾，求兼知物而兼成之，而權衡得其當」之道心。清明而無不照，則大，故此知道之心，即大清明之心。此大清明之心能兼知萬物，則於此所謂「萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位」等語，皆可一一得其所照應之前文而解之。「莫形而不見」者，直就此大清明之虛而能見處說也。「莫見而不論」者，自此大清明之心能壹，而不以此一害彼一而兼知之，亦能兼論之處說也。「莫論而失位」者，則就其對一一之物，皆能分別的靜加精察，使之分別得其位，而又互不相害處說也。至下文之「坐于室而見四海，處于今而論久遠，」則其根據在此心之虛而能藏，故能不忘其昔時之所見于他處者，而能記憶之、記錄之。由古今人之記錄累積，而成歷史，則人可由知歷史，以「坐于室而見四海，處于今而論久遠」矣。「疏觀萬物而知其情，」則主要當是連「莫見而不

論，」「不以此一害彼一」說。論之而不以此一害彼一，即分疏而觀之，以知其情也。「參稽治亂而通其度」，則主要當是連「莫論而失位」說。物各得其位、其事則治；物失其位、其事則亂。事物之得位與失位，固有其所得所失之「量度」或「度制」。亦唯以事物之安排，溢出某一量度或度制，或不及某一量度或度制，方稱為得位或失位、治或亂。故于事物之如何為得位或失位，如何為治或亂，必待有一定之量度或度制，作標準，為第三者作權衡以參之，並分別對事物，加以稽察，以求知之。故曰「參稽治亂而通其度」也。人能用心至此，則此心通于四海古今，而可「經緯天地；」不以此一害彼一，而可使萬物各得其用，各盡其職，即可「材官萬物」矣。此心亦可由知事物之所以得位失位，或事物所以治所以亂，而知「所以使之各得其位，而不相犯，以互為制限，以各分割得宇宙全體之物之位之一部，合以成其事之治」之道或大理矣。此心者，亦即能自將此道或大理之各方面，相制限分割，以用于宇宙全體，而包括之者。故下文有「制制大理，而宇宙裏矣」之言。荀子「正名篇」所謂「心也者，道之工宰也；道也者，治之經理也。」即由心能成就此道之各方面之相制限、相分割，以成治之條理說。工以成制限，宰以成分割，故曰工宰也。王先謙集解謂工宰即主宰，而以「心者神明之主也」為釋。若然，則與道何關？即不得上文之旨之故也。

「解蔽篇」後文「凡觀物有疑一節，則不過自反面言人不能有清明之心以知道，而定是非決嫌疑之害。其文旨淺而易明，無大深義，今不更釋。

(四) 治心之道、與所知之事物之道、及知道與行道之關連

上文釋「解蔽」之言人如何由虛壹而靜以養得一大清明心、以成一知道之道心之論。但人於此可有一問題，即人可謂上述荀子之言祇告吾人以有此大清明心或道心之「道」或治心之「道」，而未告吾人何謂吾人之所知之事物之「道」。此二道似應屬於二層次。就荀子之文所謂「萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位，疏觀萬物而知其情，參稽治亂而通其度」之語，以觀吾人所知者，唯是吾人之所知之萬物或萬物之治或亂之事，此中並未以「道」為吾人之所知也。此可謂為一真實之問題，亦理當先問，而後求答，方能對荀子言心與道之關係，有更真實之了解也。

吾人之答是就「解蔽篇」文而論，荀子確祇言及人之如何由虛壹而靜以有此大清明心之「治心之道」，而初未就此大清明心所知之事物之道而論之，此二道亦確可說屬二層

次。然吾人又不能由此以說，此大清明心所知之道中，即不能包涵其「如何由虛壹而靜以有此心」之治心之道。因人心可自覺，則亦可知其由有治心之道，而後有此大清明心。則此治心之道固即為心所知之道。又吾人之由此大清明心，而知疏觀萬物、參稽治亂，固是知彼萬物與其治亂之事。然吾人所以能知彼萬物之治亂，則由吾人知循治心之道以行，更有此大清明之心之故。則此萬物之治亂，乃由吾人知循此治心之道而行之所見得，亦即吾人之行于此道，而在此道上所遇者，故亦即在此道上。則不得說吾人于此祇知萬物之治亂，未嘗知道矣。

溯此人之所以有上述之問題，關鍵在言知道，人恆易想此道為一所知之對象，在知之外，如所知之事物之為一對象，在知之外。如此設想，則人恆易想，此道應祇在彼所知之客觀萬物中。然人之知道儘可于開始點，祇是自知其知其行之當如何進行之次序方向等。在人知其知當如何進行遂如何進行；此人即已知循此「當如何進行之道」而進行。此中亦有此知之自身之進行于此「所知之道」上。此道即必不在此知之外，而在此知之進行之中。人之知之循一道而進行，如循荀子所謂虛壹而靜之道進行，並于用其知以知物，求不以所已藏害將受，不以此一害彼一，更能專注其心以求能精察，則有其大清明心之形成；及萬物之治亂之為此心所知等，以為吾之知自循其道而知得之對象。于此對象，固可說其初在心外。然自其為心所可知言，即在此可知之內。亦不能說其在此知所循以進行之道外。因其在可知之內，即在此知所循以進行之道上也。

復次，吾人在知物如何而有其治亂，如何而各得其位以治，或各越其位以亂，致物更皆不得位之時；吾人亦可更有一使之得其位而治之，或使之不越位以去其亂之意志行為。此即一般所謂知後之意志行為。此一意志行為，則依于吾人知物有治亂之時，可同時有一求治去亂之心而起。今若無此求治去亂之心，與知物有治亂俱起，則求治去亂之事不能有。此求治去亂之心亦可說與知物有治亂之心不同，而為另一心。故可分別說，如謂前者為人之仁心，後者則單純之知識心。單純知識心之存在，固不涵蘊人之仁心之存在也。此是自邏輯說。但在實際上，人固俱時有此二心，為一心之二面。在實際上，此二心恆相連而起。故人在知家國天下之由何而治、由何而亂時，人亦恆即同時本此所知以求治而去亂。因如物皆亂而失位，則吾人對物之位，亦不能確知，而知識亦不成也。故人之知物之治亂之所以然之理，即實際上恆連于求治去亂之當然之理，與人之實往求治去亂之行。反之，人有仁心而不知治亂何以然之理，則此仁心雖以仁為道，仍無使其自身通達于外，以去亂成治之道路。此道路，仍賴「知治亂之所以然之理」而後建立。人之

知治亂所以然之理，既在實際上恆連于求治去亂之當然之理及求治去亂之行；則此二者間，即應原有一相通達之道路，而可說之爲一道。荀子即自此着眼。此即其言理不分當然之理與所以然之理爲二，言知道直接連于行道、體道，不以人有知與行而分道爲二之故也。在人之實往行道之時，人即有一自己命令其自己之心。此即荀子所謂能「出令」而「自禁、自使、自奪、自取、自行、自止」之心。今所謂意志行爲的心是也。知道之心既連于行道之心，則知道之道心即同時爲一行道之道心。而此道之全體之意義，即亦應爲兼通于吾人之知之事與行之事者之全，不可說其祇是一知識之對象者也。此行之事如爲求治去亂之事，則又必連于對先所知事物之治亂之狀態，加以保持或改變之新事，以生新物，以更爲人之所知，再爲人之所依之以有其行者，……如此相續，至于無窮。」是而此道之全體，即爲一既貫注於吾人之知行，亦貫注于所謂客觀之事物，與吾人對此事事物所爲之新事物者。則此道初固祇在吾人之知與行之中，及知之所接、行之所成之事物之中，以由內而外，而向前伸展進行，愈進而愈見其所接所成所貫注之事物之多、之大、之廣者也。

吾人如識得此上所說，則吾人于荀子所常言之「道貫」「道體常而盡變」之義，則可有切實之了解。吾人之思此「道貫」「道體常而盡變」之義，應先視此道如吾人自己之門前之一道路，一直向前通達，以貫注于無數之道旁之房舍田野山林，與一切道旁之事物者；而不可祇視之如一對面山上之橫路，而吾亦不知如何到此橫路者；更不能視爲對面山上之一切物之背後之一道路，如在吾人所見之一切物之外者。若吾人於此只想一對山之背後有一道，而又不知其道旁有何物，則此道即爲無所貫之道，如地圖上之一直綫，即爲空虛之道路。于此即謂此道路可喻一常久永恆之形而上的道，亦爲有常而無可變通之道，即不能合于荀子所謂「道貫」「道體常而盡變」之義。至于吾人于此道如祇視爲對山之一橫路，則我固可見此橫路之有其路旁之物，而此路有所貫通之事物；此路即可喻吾人由衆多經驗事物而發現之普遍法則規律之類，可爲人所知，以形成人之經驗知識者。然我不知如何至此路，則此路非我所知而得行之路。此亦不合荀子所謂道爲可知又可行之義。凡可知可行之道路，必爲我可由之而走出者。此祇可喻如我之門前之道路，而可由近而遠，以次第前通，而無遠弗屆者也。

吾人如細觀荀子所謂道，正如吾人所上述。故吾人之知道行道，即自吾人之由虛壹而靜，以使此心爲大清明之心始，亦由知虛壹而靜之治心之道始。吾人之知此治心之道，即是吾人之知道之始。吾人知此治心之道，以實使此心虛壹而靜，即吾人之行道之

始。由此而至疏觀萬物，知其治亂，即進一步之知道。求治去亂，則為進一步之行道。此中人所疏觀之萬物，愈觀愈多而愈廣，吾人之求治去亂之事，亦愈多愈廣。即吾人之知道行道之事，愈多愈廣，而愈見此道之所貫通者之多與廣者。此中之萬物有不同種類，則吾人知道之事，即亦隨此不同種類，而分為種類；而對不同種類之事物之由何而治，由何而亂，吾人亦當有其不同之知；吾人之所以應此治亂之行，亦當為不同之行。吾人即可說有不同種類之道，為吾人之所知所行。然此不同種類之道，亦可說是由一道之所分化而出之特殊之道，如一大道旁之小道。而吾人之求知「此不同種類之事物之關係與如何合而成治，以免其亂」之「所循之道」，即為「貫通此不同種類事物與吾人之分別應之之特殊之道」之大道。此大道之可以說為一，亦必當歸于一者，則在吾人之由虛壹而靜以養此大清明心之道，在原始處是一，此大清明心亦即應是一。此能知此大道之大清明心，即知道之道心。此知道之道心之日廣日大，次第及于不同種類之一一之物，亦皆恆為一知道之道心。其由知道而行道，亦恆為一道心。此固不礙萬物有種類之不同，有此一彼一之不同，人之應此一彼一之行亦有其種類之不同也。蓋此大清明心之道心之所以得為一心，亦正在能兼知萬物中之有種類之不同，此一與彼一之不同，與應之之行亦當有種類之不同之故也。

(五) 道、人道、聖王之道、與貫於古今歷史之道、 及荀子何以非斥之諸子所言之道

吾人上文說荀子之所謂道，即始于一由虛壹而靜、以養其大清明之心、而成其道心之道。知此道，行此道，養得此道心，即能一方知萬物之治亂之所以然，亦一方有存其治而去其亂之行。分而言之，則此中人之知萬物之治亂之所以然，是知道；而存治去亂之行，即行道。此中知道必連于行道，而道即皆必既為我所可知，而亦我所可行者，否則不足以言道。由此而吾人可了解荀子何以必以人道為道，不以天道地道為道，而說「道，非天之道，非地之道，人之所以為道也」之故。（「天論」）蓋天之道，天自行之；地之道，地自行之。人雖可由天地之生物、天之運轉、地之載物等，以知天道地道，然人固不能行于此天道地道，人亦當與天地分職，任天地之自行其道，而不能代其職，或代其行道也。荀子之道，即其所謂大理。大理即人道即人理。何以大理必須是人道人理，我

初亦不解。人不過天地萬物之一。則總此人理與天地萬物之道之理，以爲理爲道，豈不更大？人能知此理此道，其知豈不更爲大知？今人之學問如以此大知爲理想，豈不爲更大之學問？然荀子則不如此說。荀子言人之學之知，必曰止于此人道，人道之極在爲聖以盡倫，爲王以盡制，而人之知與學，必以聖王爲至極。故曰「可知，人之性也；可以知，物之理也。以可以知人之性，求可以知物之理，無所疑止之，則沒世窮年不能偏也。其所以貫理焉雖億萬，已不足以泱萬物之變，與愚者若一。……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。案以聖王之制爲法，法其法，而求其統類，以務象效其人。嚮是而務，士也；類是而幾，君子也；知之，聖人也。」（「解蔽」）「聖人，道之管也，天下之道管是也，百王之道一是矣。」（「儒效」）。吾初見荀子之祇重人道，人道以聖王爲極，亦不知其何以必如此說之理由，亦實嘗求諸荀子書而不得，而以爲此不過荀子自限其學于人道、人中聖王之道使然。但既知荀子之所謂道，爲必可知兼可行之道，則知荀子之此言，正爲一必然之結論。因人固可知物之理，盡量求知物之理。如荀子之所謂農工商之專精于一事者，亦固當于一類事物之理，盡量求知之也。然人之于一類事物之理，盡量求知之，確是一無盡之歷程，則人之能知之性或求知之欲，于此必無究竟之滿足處、止息處。則荀子之言人如祇求知物之理，終「與愚者若一」之言，並不誤。荀子之言此處無人之能知之性之滿足處、止息處，亦未嘗誤。然人之能知之性，亦未嘗不在某方面要求有一滿足處、止息處。問題祇在是否人有其他之知，可以爲其止息處。依荀子之言知，則人能本其對自心之知，對其自己與他人之人倫關係之知，以求知如何處此人倫關係，以盡此倫；更進而求建立此人倫世界中之制度以盡制，即爲使吾人之知有止息處者。何以此可爲知之止息處？此須自吾人對人倫關係之知，乃在吾人對其他之物之知之上層面看。蓋人對其他之物之知無窮，無一人能盡知他人之所知，則亦無人能統貫此我與他人之所知者以爲一。此「統貫爲一」之事不能成，則亦無「統貫」可爲人之知之止息處。人之各有所專精之事，亦各有其專精之知，人固不當與人爭職，即亦不須盡知人之所專精之知以統貫之爲一也。然今不自我與人之所知言，而自我與人皆是一能知者言，則我之全部對物之所知者，止息于「我」之心知之中；他人之全部對物之所知者，亦止息于「他人」之心知之中。而吾人之對此人與我之倫理關係之知，如何盡此倫理關係中之道之知，則在其上一層面。我對與我有各種倫理關係之人如父子兄弟朋友，當以何道待之，如對父當孝，對子當慈，方爲盡倫，固我所當下能知，

而更無疑義者。則吾之知此盡倫之道之知，固當下可有一止息處，而非一切屬下層面之「人與我對其他之物之知」所能搖動者。荀子既以知此人之盡倫之道，爲人知物之知之上一層面之知之止息處，遂謂盡倫之道或倫理爲大理。此乃以人知物之理之事，祇分別屬於一一之人心知，而此倫理，則爲在上一層面聯繫「此能分別知物之理」之「一一有心知之人」者，亦即爲一「在上一層面，統貫各人所分別知之物理」之一「大理」也。對此大理言，而每一人所分別知之物理，即相對的成爲小理矣。小理屬於各人，每一人不能知亦不必知他人所知之小理，故不能亦不須于此求統貫。然人與人之倫理關係，則爲能統貫一切有心知之人者，亦爲人所當共知之大理所在。能統貫者謂之道，不能統貫者，即不能謂之道。則唯有此倫理之大理可稱爲道，而一一所知之其他之物之物理，唯是小理者，不可稱爲道，即一必然之結論矣。

人之倫理關係有種種，則人當知之倫理之道，亦有種種。于一切與我有倫理關係中之人，我皆能與之相接而知之之時，即同時知所當應之之道，而更一一行之，「一則盡」，故能盡倫。盡倫乃人所能。世間之人固無限，然其次第與我相接，在任何時皆爲有定限之人。對此有定限之人，我皆循一定之當應之之道以應之，而皆合于道，固爲可能者也。此即見人之盡倫而爲聖人，乃可能之事，則聖人可爲作人之至足之理想矣。

上言人對人之倫理關係有種種，其要者則不外家庭中人之倫理關係，此爲父子兄弟夫婦；其次則社會中人之倫理關係，其要者爲朋友；再次則爲天下國家之政治中之倫理關係，其要者爲君臣；更次爲一切社會中有不司職業者如士農工商之人間之倫理關係。而荀子所謂聖人之盡倫，則要不外求與我有此各種倫理關係中之人，皆各得其位，而不相礙，更能以其所爲之事，相輔相成，以致天下之治；而免除一切由人之不得其位、或各越其位，侵犯他人，而有之天下之亂。此則必須兼有維繫此各種倫理關係中之各得其位、以成治而去亂之種種禮制與政治。故爲聖者爲求盡倫，必兼求盡制。聖人心能制割大理，故能盡制。盡制，則聖而王矣。故說聖爲至足可，說聖王爲至足亦可也。

總此荀子言道之極于聖王之盡倫盡制之義，爲人所當知當行之義，及前所說人之知，必極于有大清明心或道心，以知萬物之治亂，而有成其治、去其亂之行；則吾人可說，荀子之道，即「一貫于我與人之關係中，以使我與人面對萬物，以有其知行，而學聖王，以成天下之治，使人與物各得其位」之「統類之道」。我與人之知行之相續，合以形成一古今之歷史人文之相續。故荀子之道，又即一貫于古今之歷史人文世界之道。此中我與他人所對之其他自然界之萬物之類，可統爲一度向。我與人不同類之

倫理關係，又可統為一度向。我與人對自然界之萬物之不同類之知行，亦可統為一度向。由此所成之古今之歷史人文之種種變遷之勢，再可統為一度向。則荀子之道或聖王之道，即為具此四度向之一「通主觀與客觀、通當然之行與實然之知、通差別特殊與平等普遍、通恆常與變化」之全體之道。在此全體之道中，萬物祇為吾人對之有知有行者，故祇言天地萬物之道，不足以盡道，而祇為道之一偏。故「天論」曰「萬物為道一偏，」「莊子蔽于天而不知人，」未盡道也。一物更不足以盡道，故曰「一物為萬物一偏。」（「天論」）祇專精于一物之農工商，而不能為師官者，固不可言有知道之心也。至于愚者之知一物之一偏，所謂「愚者為一物一偏，」（「天論」）更不足以知道。此則學專精于一物，而尙未至者也。即祇見萬物所同有之一偏之理者，亦皆不足以言知道。故老子之祇見萬物之皆有詘退之一面，而以退為進，以詘為申，以為人之道，乃「有見于詘無見于信，」（「解蔽」）非知道者也。慎到祇見萬物之皆可有勢可隨，遂隨勢之後以行法，以「貴賤不分；」（「天論」）申子重君勢以行術，而皆不知有賢者之智，人可先勢以行，為羣衆之導，以免「羣衆無門。」（「天論」）慎子之「有見于後無見于先，」（「天論」）「蔽于法而不知賢，」（「解蔽」）申子之「蔽于勢而不知智，」亦皆非知道者也。此外，墨子有見于人間之愛、利，有具普遍性之平等之愛與天下人民共同之利，而不見有具特殊性與差等之愛與差等之禮制、政治上君臣之差等之地位，是「有見于齊無見于畸，」將使為上者之「政令不施」（「天論」）也。墨子祇重經濟生活中實用之事，而不知人與人賴有禮樂之文制，以維繫人倫，是「蔽于用而不知文」（「解蔽」）也。宋子祇見人之欲多之害，遂倡人之情欲寡，而不知人之情欲雖多而能制之以理，人亦皆可得其所欲；是「蔽于欲而不知得，」（「解蔽」）「有見于少無見于多，」使「羣衆不化」（「天論」）也；是即謂宋子祇教人寡欲，未知所以富民而化衆之道也。至于惠子之有見于人與人間，須有言辭以表意，遂祇在言辭上騁辯，而忽言辭之所表之意，所指之萬物之實，並忽言辭須連于人之實際之行，是「蔽于辭而不知實」（「解蔽」）也。凡此人于此全體之道，見其一偏，而視為足以盡道者，皆是以「道之一隅」為道之全，「蔽于一曲而闕于大理」者也。故曰「由用謂之道，盡利矣；由欲謂之道，盡曠矣；由法謂之道，盡數矣；由勢謂之道，盡便矣；由辭謂之道，盡論矣；有天謂之道，盡因矣。此數具者，皆道之一隅也。」（「解蔽」）此一偏一隅之不足以盡道者，正以道為「人之面對天地萬物，以用其知，以成智而有其言，而更學為賢聖之行，」乃所以「使人有禮文之制，以維繫人倫，使人各得其所，以使人咸得其位以成治」

之故。此道即一「通主觀之心與客觀之物；知事物之實，而行其所當行；使人與我及萬事萬物，各得其平等或差等之位；以體常而盡變」之道也。

至於由荀子「非十二子篇」觀荀子所非之十二子之道，亦可反證荀子之道，為上述之體常盡變之道。十二子中忍情性之陳仲、史鱣，即祇知個人之自節其欲者。「縱情性」之它翬、魏牟，即皆其心目中祇有此個人之情欲，而不知人與人之關係，當有禮文以維繫之，以「合文而通治」「合大眾、明大分，」人方得異于禽獸者。墨翟、宋鈞之「尚儉約而優差等，」即祇知實用，而不足「容辨異、縣君臣，」即「有見于齊無見于畸，」「蔽于用不知文」者。至于「尚法而無法，上則取聽于上，下則取從于俗，偶然無所歸宿」之慎到、田駢，即祇順勢以為法，上文所謂「蔽于法而不知賢」者。至于惠施、鄧析之「不法先王，不是禮義，而好治怪說玩琦辭，甚察而不惠，辯而無用，多事而寡功，」即上述之「蔽于辭而不知實」者。最後言子思、孟軻之「略法先王，不知其統，猶然材劇志大，聞見雜博，……甚僻違而無類，」即猶言孟子之雖志在于大化之聖，亦博通詩書以取譬，然不知聖王之道在依萬物之類、人倫關係之類、知之類，以統貫之為一。此荀子之評孟子亦非盡誤。蓋孟子雖善言人之所以成聖人之道，以聖人為入倫之至，又言王者之化民之德，並略及先王之制度，然于社會中之有種種人倫關係，及當有種種禮制、政制，以合為一統貫之道之義，固未能如荀子之能皆一一論及之也。

此上述荀子所謂道為貫于有人倫禮文政制之社會之聖王之道，即貫于此人文社會之歷史之道。此所謂貫，是貫此歷史之治亂，而為其當然之道，亦為此歷史之所以存在之實然之道。以其為當然之道，故可行；以其為實然之道，故可知。以其為一道，故所知之道即所行之道，而道兼通于知與行。所謂為「當然」之道者，乃言在一歷史之時代之人，共行于此道，以求至乎其極則治，違此道則亂。故此道恆為一歷史時代之為治為亂之標準，或理想之所在也。所謂為「實然」之道者，則以一時代無論如何亂，亦不能全無此道之貫于其中。因人與人總有若干倫理之道，若干禮文，若干政制，與人之若干對天地萬物之農工商之事；而人亦總有其心與情欲，亦總要求對情欲而制之以理等。自此而言，則此道亦總是實際上多少在任一時代之歷史中存在者。如一時代之人皆全違于此道，則必須人之羣居，全無禮制政制相維繫，亦無其分工合作之對天地萬物之農工商之事，然後可。然若真至于此，則亦無此人類社會之存在，自亦無人道之可說。則有人類社會之存在處，此道亦必多少在實際上存在，而可說此道之「仍未嘗亡。」故曰「貫之大

體，未嘗亡也。」（「天論」）治亂之分，唯是否能充量體現此已有之實然之道，而不差或差之分也。故曰「亂生于差，治盡其詳。」（「天論」）唯人之故意匿藏此道，使人不能知之，方為大惑，故繼曰「匿則大惑。」今欲不匿此道，更求對此道知之而更行之，以求無差，以極其治而去其亂，以成歷史上之治世與盛世，則待于人之共表明此道，共學于此道，以成其教。此則非亂世衰世之一般人之所能至，亦非亂世衰世之學者之未嘗見此道之全者，所能至者也。

以上總論荀子所謂治心之道，即貫通於所知之事物之道，其言已畢。至於本以上所述，以觀荀子之如何論為學、修身，以為聖賢之道與禮文政制之道，則其言之異於他家者，皆可循上述者，更加以引申，以一一論之，無不可貫，茲暫從略。

An Essay on the Relation of 'Mind' and 'Tao' in Hsuntzu's Thought

(A Summary)

TANG CHÜN-I

It is generally recognized in recent studies of Chinese scholars that the central idea of Hsuntzu's thought is his idea about the human mind which knows the *Tao* and the good, but not his idea about human nature which is said to be evil and should be transformed by the mind. Yet there is still a problem about the relation of the 'mind' and 'Tao' in Hsuntzu's system. One way to explain this is to take the *Tao* of Hsuntzu as merely objective, and as discovered from historical, social or cultural facts through empirical induction; the other way is to take it as a subjective ideal of Hsuntzu himself. In this essay, I am trying to find a new approach to an explanation. I suggest that the *Tao* of Hsuntzu is undoubtedly the 'way' which the mind knows and acts upon through its reflexion and response to the objective world. Thus the *Tao* of Hsuntzu actually brings the mind from its subjective side to its objective side. The terminology of the *Hsuntzu* needs to have further philosophical elucidation and some parts of the text need further interpretation before a true understanding of the philosophy of Hsuntzu can be achieved. This is what I have attempted in this essay which is divided into the following five parts:

1. Introductory remarks about the problem of explaining the central idea of Hsuntzu's thought;
2. Hsuntzu's idea about the 'possibility of the knowledge of *Tao* by the mind' in contrast to 'Taoistic ideas of *Tao* and Mind';
3. Hsuntzu's idea about the distinction between the 'Human Mind' and the 'Mind of *Tao*' and his idea of the 'Cultivation of Mind';
4. The *Tao* of the cultivation of Mind, the *Tao* of the things of the objective world, and the relation between the knowledge of *Tao* and the practice of *Tao*;
5. The *Tao*, the *Tao* of the sage-king, and the *Tao* as pervading human history from the past to the present and into the limitless future; and the reason of Hsuntzu's rejection of 'the thoughts about *Tao* of other schools' in his time.