

國立政治大學中國文學系國文教學碩士在職專班

101 學年度第一學期碩士學位論文

指導教授：林啟屏先生



荀子論禮思想及其運用——
以〈禮論〉為核心的研究

研究生：盧中偉

中華民國 102 年 1 月

謝辭

當通過論文口試的剎那，我心中懸了六年的「石頭」終於落了地。回想當初進政大就讀時，女兒尚未出生，如今，女兒要上小學了，我也終於畢了業。

從構思到寫作論文的這四年，因要兼顧家庭與工作，內心常滿是煎熬與焦慮，有時看到自己寫作進度只有一點點，挫折感不禁油然而生，如今苦盡甘來，「堅持」這二個字，對我來說更具意義。

這一路走來，首先，我要感謝我的先生，常得忍受我的抱怨，在我心情低落時，更給我無盡的包容與打氣。感謝我的公公，總是打電話來關心我的生活狀況，擔心我給自己太大的壓力，口試通過當天，他的喜悅更甚於我。感謝我的指導教授——林啟屏老師，「思想」領域廣闊，有了老師的指點迷津，我的寫作才能得心應手；老師的鼓勵，更如荒漠中的一冽甘泉，是我前進的最大動力。感謝二位口試委員，陳逢源老師鉅細靡遺地指點我論文疏漏之處，讓我的論文得以更臻完善；趙中偉老師和藹可親，精闢地補充許多觀點，更提醒我不忘人生目標，朝更高遠的理想邁進。

離開校園後，所學的知識往往就此停滯不前，「中文」博大精深，能到政大校園繼續「充電」，讓自己的人生閱歷多一些增長，這是最大的收穫。這六年，很辛苦，但也很值得。

盧中偉 2013/2/5

論文摘要

本論文主旨在以荀子〈禮論〉為主軸，進而建構荀子禮論思想之架構。本文共分五章，第一章說明論題之緣起、論題研究之概況、及本文研究進路。第二章論述荀子禮論思想之哲學基礎，主要從同為儒家代表人物——孔子、孟子，探討二者對禮之看法。第三章則是分別從禮之起源、內容及功用，說明荀子禮論之內容特色。第四章說明荀子禮論在政治的運用，荀子以禮為其治國原則，因此他將禮延伸具法的意涵，擴大禮之意義；並主張以聖君賢相為其用人原則，亦將禮融入教育，全面拓展了禮之廣度與寬度。第五章則為結論，希望透過本文之分析，了解荀子論禮思想之豐富與多彩，及奠定荀子儒學地位之深層原因。

關鍵詞：荀子 禮論 先秦儒家

目次

第一章 緒論 1

- 第一節 論題成立之緣起 1
 - 一、 禮的起源與發展 3
 - 二、 西周封建宗法制度的崩潰 6
- 第二節 前輩學者研究成果 12
 - 一、 「禮」為荀學之思想總綱 12
 - 二、 「禮」為外在生活規範 13
- 第三節 研究進路 16

第二章 荀子論禮思想之基礎 19

- 第一節 孔子之禮論 20
 - 一、 正名與禮 20
 - 二、 仁與禮 24
 - 三、 義與禮 30
- 第二節 孟子之禮論 34
 - 一、 仁義禮智根於心 35
 - 二、 由仁義行 40

第三章 荀子論禮思想之意涵——以〈禮論〉為核心的討論 47

- 第一節 禮之起源 47
 - 一、 天論與禮 48
 - 二、 性惡與禮 52
- 第二節 禮之內容 57
 - 一、 治國準繩 57
 - 二、 道德規範 60
 - 三、 禮節儀文 63
- 第三節 禮之功用 70
 - 一、 養人之欲 70
 - 二、 明分使群 72
 - 三、 節情節用 77

第四章 荀子論禮思想之政治運用 80

- 第一節 援法入禮的施政原則 80
 - 一、 禮尊法卑之相輔關係 81
 - 二、 法之特色及作用 83
- 第二節 聖君賢相的用人政策 88
 - 一、 禮義兼備之聖王形象 88
 - 二、 盡忠有為之人臣之道 92
- 第三節 注重禮樂之教育方針 97
 - 一、 人格陶鑄之教育目標 97
 - 二、 「積」、「靡」、「師法」之學習方法 100

第五章 結論 104

參考書目 108



第一章 緒論

第一節 論題成立之緣起

雅斯培指出，在西元前八百年至二百年間，全世界出現了一些不尋常的歷史事件。以中國來說，中國所有的哲學流派，如：墨子、莊子、列子和諸子百家等，群集而出。西方，也出現了許多哲學家，如柏拉圖等；印度，則有佛陀和《奧義書》。這一段歷史，雅斯培稱之為「樞軸時代」。¹人類文化在此時期的重要發展，即人開始有了意識與反省，且人有能力發展技術，以突破環境限制，甚至有了信服的對象。²許倬雲先生認為中國在此時因已長久發展一穩固之國家組織，並有文字及一批專業的知識份子，對過去傳統產生疑問，懂得反省，並得出新見解，³促使中國古代文明有一大飛躍，符合樞軸時代之條件。古代中國從原本崇尚巫術的文化，轉而開始重視「人」的價值，如：商代卜史對祀典的疑問；周人取代商國，發展出天命的觀念；孔子關心禮、德、天命等問題。⁴周公「制禮作樂」，

¹ 雅斯培著，魏楚雄、余新天譯，《歷史的起源和目標》，（北京：華夏出版社，1989），頁 7~29。

² 雅斯培舉出三項樞軸時代的重要發展：（1）人不再是只為了活著而生活，人有了意識與反省，這是人類精神上的一大進展。（2）人以理性的能力發展工藝與技術，擺脫環境的約束與限制，以求生存。（3）社會有了信服的對象，或為統治分子，或為「聖賢」型的精神指導者，人因此有所景從，不致於沒有自覺及恐懼邪魔而不能找到目標。見許倬雲，〈論雅斯培樞軸時代的背景〉，收於《中研院歷史語言研究所集刊》，（台北：中研院歷史語言研究所，1984），頁 36。

³ 許倬雲先生從中國古代史，歸納出三點作為樞軸時代突破的先決條件。首先，要有相當程度的國家組織，庶幾蓄積與集中的資源，足以維持社會分工後的若干專業群。其次必須要有文字，庶幾有累積的經驗及知識，超越人際溝通的時空限制，也因此可以累積文化的傳統。前述國家組織與文字的兩大要件相配合，則有了一批專業的知識份子，他們的主要任務是持守傳統，也未此而發展了傳統的神聖性。單有這樣的專業知識分子若不具有迫使他們來反省功夫的機緣，突破與超越仍不能發生。因此，當時需有族與族之間，或文化與文化之間的競爭與對比，甚至有興亡起伏的劇變，導致這些知識分子失去了當今的地位。他們轉化為游離的知識分子，失去專業，可是也促成了他們對神聖傳統的疑問。由疑問而反省，而瞿然提出新的見解，這才突破與超越了習俗與神祕，把古代文化提升到所謂樞軸時代的新境界。見許倬雲，〈論雅斯培樞軸時代的背景〉，收於《中研院歷史語言研究所集刊》，（台北：中研院歷史語言研究所，1984），頁 43。

³ 見許倬雲，〈論雅斯培樞軸時代的背景〉，收於《中研院歷史語言研究所集刊》，（台北：中研院歷史語言研究所，1984），頁 41~42。

⁴ 見許倬雲，〈論雅斯培樞軸時代的背景〉，收於《中研院歷史語言研究所集刊》，（台北：中研院

至以孔孟為代表的儒家思想之產生，就是以人為中心思考下「理性」的產物。⁵在西周的禮樂文化下，禮，成為儒家思想的核心內容，所衍生的行為規範也對人的生活產生巨大的影響。中國古代文化無疑可以——「禮」字為代表。⁶

「禮」之內涵，不僅成了中國文化的特色，更是思想家們討論的重要課題。自古以降，儒學的傳人以孟子為正宗，而身為儒學的大師之一——荀子，地位或升或降，歷代評價不一，⁷但他在儒學史上具有承先啟後的地位是不容置疑的。⁸禮，既是儒家思想的重要內容，也是荀子思想中的重要一環，甚至奠定中國「禮治」模式的思想基礎。⁹禮，在中國古代發展已久，它的功能和意義，隨著時代的演進，社會政治日趨複雜的情況下，有著不同的轉變。自三代以來，周朝開啟一新的人文時代。春秋戰國時期的孔孟，則著重對禮的內涵及價值的探討。荀子吸收、融鑄前人的思想下，建構了一完整的禮學體系，儒家思想有了更宏觀的面貌。以下先從各方學者對「禮」的起源與發展相關研究進行探討與梳理，再以西周封建宗法制度的崩潰，分析影響荀子建立「禮」論思想的可能性，以論證本題目之合法性。

歷史語言研究所，1984），頁 41~42。

⁵ 陳來先生對早期中國宗教理性化的過程，提出一番說明，他認為，中國早期文化的理性化道路，事先由巫覡活動轉變為祈禱奉獻，祈禱奉獻的規範——禮，由此產生，最終發展為理性化的規範體系——周禮。……夏以前是巫覡時代，殷商已是典型的祭祀時代，周代是禮樂時代。見陳來，《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》，（台北：允晨文化，2005），頁 18~19。

⁶ 余英時先生曾說：「中國古代文化的特色主要表現在禮樂傳統上，也可以單以『禮』之一字概括之。」見余英時，〈道統與政統之間〉，刊於《中國文化月刊》第 60 期，（台中：中國文化月刊雜誌社，1984 年 10 月），頁 106。

⁷ 鮑國順先生曾對歷代對荀子的評價，有一透徹的觀察。以漢代來說，因儒學取得了獨尊的地位，而孟子與荀子則被尊為兩位最重要的代表人物，受到同樣的重視，司馬遷撰著《史記》，以二人同傳，便是最好的說明；另漢代有些思想家的人性論，如董仲舒，明顯受到荀子的影響。到了唐代，韓愈對荀子則有「大醇而小疵」之批評，將孟子的地位，提昇至荀子之上，導致荀子地位的滑落。宋代則因理學興盛，理學的基本論點，屬於孟子一路，尊孟的同時，又展開大規模批荀的風潮，而使荀子的評價，跌入谷底。明代的學術仍以理學為正宗，明代理學家對荀子的看法，與宋儒相同，並無改變。清代的學術思潮，傾向於客觀的考察，講求實用與實證，荀子重知、重實用的精神，恰與此一時期的學風相符，荀子終於得到與宋明時期迥異的評價，受到高度的尊崇。見鮑國順，〈荀子評價的歷史觀察〉，《儒學研究集》，（高雄：復文圖書出版社，2002），頁 105~114。林啟屏師分析《荀子·正論》一文，認為諸多觀點實與儒家並無二致，以還給荀子一公允的評價。首先，荀子雖然提高統治者的地位，但施行方法仍以「德治」為前提，與法家強調「法」、「術」、「勢」之統治方法有別。其次，荀子言論中的聖王形象，強調理想的統治者必需具備道德，其「歷史意識」則充滿對「人」的終極關懷，即「化成世界」。最後，在榮辱與價值判斷上，荀子實遵循孔孟「義命分立」的理論趨向，強調道德禮義之價值，堅持道德的優先性。見林啟屏師，〈歧出的孤獨者：《荀子·正論》與儒學意識〉，《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，（台北：國立台灣大學出版中心，2007），頁 221~253。

⁸ 李澤厚先生說：「荀子上承孔孟，下接易庸，旁收諸子，開啟漢儒，是中國思想史從先秦到漢代的一個關鍵。」見李澤厚，《中國古代思想史論》，（台北：風雲時代出版公司，1980），頁 123。

⁹ 李宗桂先生指出，荀子對於中國文化的貢獻，主要表現有四方面：一是奠定中國傳統文化禮治模式的基礎；二是為西漢中期的思想統一提供了理論前提；三是開創了儒學自我更新調適的範式；四是弘揚了儒家道德自我提昇的至上性和正當性。李宗桂，〈荀子對中國文化的貢獻〉，收錄於陸健華，《荀子禮學研究》，（合肥：安徽大學出版社，2004），頁 1。

一、 禮的起源與發展

早在遠古時代，禮就是中國傳統文化的重要內容，存在於社會的風俗習慣之中。直至今日，中國人的日常生活，應對進退之行為等，無不受其影響。孔子曾指出：

殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也。¹⁰

孔子的這段話，表示古代之「禮」，傳承至周，期間雖有因革損益的變化，但夏商周三代的禮，大抵是一脈相承，互有聯繫的。關於「禮」字之意義，最早可從《說文》一書探得：

《說文》示部云：「禮，履也，所以祀神致福也，从示从豐，豐亦聲。」
又豐部云：「豐，行禮之器也。」¹¹

根據許慎的解釋，「禮」乃緣起於祀神之相關行為。由於商代重視鬼神，在祭祀時有其相應的禮節儀式，此乃「禮」之原始意義。王國維在《觀堂集林》〈釋禮〉一文提到：

古者行禮以玉。……盛玉以奉神人之器謂豐，推之而奉神人之酒醴謂之醴，又推之而奉神人之事通謂之禮，其初當皆用豐若豐二字，其分化為醴禮二字，亦稍後矣。¹²

王國維認為「禮」字原指以器皿盛玉祀奉神明，繼而指以酒獻祭神靈，後來指一切祭祀神靈之事為「禮」。王國維的推論與許慎相符，因此，「禮」字源於祀神所產生的行為，禮字的原始意義與宗教密切相關。

其後發展至周，周公制禮作樂，當時的周禮已超出宗教範圍，不僅有祭祀的儀節，還包含政治制度，及一般行為原則。¹³「禮」的意義得到進一步推展，一切與貴族日常生活與酬酢等方面的儀節和儀式，從出生至死亡及與人際相交等方面，無一不包，如冠禮、婚禮、祭禮、鄉射禮等，¹⁴「禮」可說成為一內涵豐富

¹⁰ 《論語注疏》，〈為政〉，（臺北：新文豐出版公司，1977），頁 19。本文所使用的版本為清·阮元用文選樓藏本校勘，嘉慶二十年重刊宋本，以下引文皆然，不再加以註解。

¹¹ 段玉裁，《說文解字注》，（台北：世界書局，1972），頁 210。

¹² 王國維，《觀堂集林》（卷六）第一冊，（台北：中華書局，1991），頁 291。

¹³ 徐復觀，《中國人性論史》（先秦篇），（台北：台灣商務印館，1984），頁 43。

¹⁴ 鄒昌林曾整理《儀禮》、《周禮》、《禮記》而列出近九十項古代的典禮儀式，前三類如下：（一）人生禮儀：祈子禮、胎教之禮、出生禮、命名禮、冠禮、婚禮、喪禮、祭禮等；（二）生產禮儀：射禮、蠶桑禮、漁禮、御禮、飲食之禮等；（三）交接之禮：士相見禮、鄉飲酒禮、聘禮、投壺之禮、賀慶之禮等。見鄒昌林，《中國古禮研究》，（台北：文津出版社，1992），頁 155。陳來先

的文化行為。¹⁵以下列舉成書於春秋末年的《左傳》以徵驗之：

國君十五而生子，冠而生子禮也。¹⁶

春，杞桓公來朝，用夷禮，故曰子。¹⁷

雨不克葬，禮也。禮，卜葬先遠日，避不懷也。¹⁸

以上所引，乃指行禮之類型，生活的儀式有冠禮、葬禮等。外在形式的禮節，需出自內心的誠敬。因此，禮的意義逐漸加入道德觀念，促使內外合宜，遂有「禮」與「儀」之分。《左傳》提到：

公如晉，自郊勞至于贈賄，無失禮。晉侯謂女叔齊曰：「魯侯不亦善於禮乎？」對曰：「魯侯焉知禮。」公曰：「何為自郊勞至于贈賄，禮無違者，何故不知？」對曰：「是儀也，不可謂禮。禮所以守其國，行其政令，無失其民者也。」¹⁹

子大叔見趙簡子，簡子問揖讓周旋之禮焉。對曰：「是儀也，非禮也。」簡子曰：「敢問何謂禮？」對曰：「吉也聞諸先大夫子產曰：『夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。』」²⁰

禮，經國家，定社稷，序人民，利厚嗣也。²¹

生則指出，《禮記》有「六禮」之分類，分別是：冠、婚、喪、祭、鄉、相見之六類；《周禮》則有「五禮」之說，即嘉、凶、吉、賓、軍。細分內容如下：(一) 吉禮：祀昊天上帝日月星辰等、祭社稷五祀五嶽山川、享先王；(二) 凶禮：喪禮、荒禮、吊禮、禴禮、恤禮；(三) 軍禮：大師之禮、大均之禮、大田之禮、大役之禮、大封之禮；(四) 賓禮：朝、宗、覲、遇、相見禮、蕃王來朝禮等；(五) 嘉禮：飲食之禮、冠昏之禮、賓射之禮、饗燕之禮、賑賙之禮、賀慶之禮。陳來，〈第六章 禮樂〉，《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》，(台北：允晨文化，2005)，頁 258。

¹⁵ 陳來先生指出，「禮」在後來的發展，並非直接繼承了祭祀儀式意義上的禮，更重要的是原始社會中，祭祀乃是團體活動，而團體的祭祀活動具有一定的團體秩序，包含著種種行為的規定。禮一方面繼承這種社群團體內部秩序的傳統，一方面發展為各種具體的行為規範和各種人際關係的禮節。陳來，〈第六章 禮樂〉，《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》，(台北：允晨文化，2005)，頁 235。

¹⁶ 晉杜預注，《春秋經傳集解》，〈隱公九年〉，(台北：新興書局，1971)，頁 216。此書以原文為主，並無標點符號，本文分段之依據李宗侗註譯，《春秋左傳今註今譯》，(台北：台灣商務印書館，1993)，以下引文皆然，不再加以註解。

¹⁷ 晉杜預注，《春秋經傳集解》，〈僖公二十七年〉，頁 116。

¹⁸ 晉杜預注，《春秋經傳集解》，〈宣公八年〉，頁 156。

¹⁹ 晉杜預注，《春秋經傳集解》，〈昭公五年〉，頁 301。

²⁰ 晉杜預注，《春秋經傳集解》，〈昭公二十五年〉，頁 353。

²¹ 晉杜預注，《春秋經傳集解》，〈隱公十一年〉，頁 54。

夫禮，所以整民也。²²

以上所引乃多數學者研究「禮」之意義時，必參酌之文獻。筆者乃參照徐復觀先生所引，研究「禮」之意義。²³如：女叔齊指出「郊勞」、「賄贈」等，只是「儀」，而不是「禮」；真正的禮，應是可以「守國」、「行政令」、「無失其民」。子大叔也清楚區分「儀」與「禮」之不同，他認為周旋揖讓僅屬於「儀」，「禮」則是「天經」、「地義」、「民行之法則，彰顯「禮」之「義」更勝於表現「禮」之「儀」。²⁴其他如「經國家」、「定社稷」、「序人民」、「利厚嗣」、「整民」的功能等，說明「禮」在政治、社會層面可以發揮實質的效用。「禮」的具體內容，從宗教層面擴大至政治社會層面，它的效能也跟著擴展。在政治上，可以發揮其功能，成為治國治民的依據及道德的依歸。因此，徐復觀先生將春秋時代視為「以禮為中心的人文世紀」，²⁵說明了「禮」的觀念，雖萌芽於周初，但「禮」逐漸脫離宗教色彩，加入人文功能，而內容的深化、意義的彰顯，甚至是安邦定國的工具，則始於春秋時期。

楊儒賓先生的研究則指出，宗教層面雖為禮樂最早的施用處與發祥處，然而隨著外在社會、經濟的發展，以及內在道德理智意識昇起的結果，宗教性的禮樂逐漸演化成散於文化層面的禮儀，成為倫理教化之禮樂。其主要原因在於宗教祭典場中，行禮的情境是「內斂」、「拘謹」、「陰肅」、「多禁忌」，神職人員必須保持高度的凝聚肅穆，以保有「威儀」。²⁶「威儀」即為「敬」之德目。「禮」的人文功能至此突顯出來，成為周延續至春秋的精神特色。²⁷至此，「禮」可作為倫理道德的主導力量。

「禮」經由長期的演變，至於「禮」所涉及的內涵應包括哪些呢？楊儒賓先

²² 晉杜預注，《春秋經傳集解》，〈莊公二十三年〉，頁 78。

²³ 徐復觀，〈第三章 以禮為中心的人文世紀之出現，及宗教的人文化—春秋時代〉，《中國人性論史》（先秦），（台北：台灣商務印館，1984），頁 48~50。

²⁴ 陳來先生指出子大叔所說的「禮」與「儀」的分別，其實是「禮義」與「禮儀」的分別。禮儀是禮制的章節度數車旗儀典，而禮義則是指上下之紀、倫常之則，是君臣上下、夫婦內外、父子兄弟、舅甥姻親之道所構成的倫理關係原則。禮政是禮制系統中包括政治、行政、刑罰等統治手段的政治原則。見陳來，〈春秋禮樂文化的解體和轉型〉，收於《中國文化研究》2002 年第 3 期，頁 24。

²⁵ 因人文精神的發揚，禮漸擺脫了宗教成分，宗教亦有了另一層次的轉換，而是成為人文化地宗教。徐復觀先生分六點加以說明：一、春秋成厲幽時代天、地權威墜落之餘，原有宗教性的天，在人文精神激盪之下，演變而成為道德法則性的天，無復有人格神的性質；二、此時的天、天命等，皆已無嚴格地宗教的意味，因為它沒有人格神的意味；三、因為中國宗教與政治的直接關連，所以宗教中的道德性，便常顯為宗教中的人民性；四、神既接受當時人文精神的規定，所以祭神也從宗教的神祕氣氛中解脫出來，而成為人文的禮節，即是祭祀乃成為人文成就的一種表現；五、人文成就於歷史中的價值，代替宗教中永生的要求，因而加強人的歷史意識；六、天既為道德性之天，神也是道德性的神，則傳統的「命」，除了一部分已轉化而為運命之命以外，還有一部分亦漸從運命中透出，而成為道德性格的命。見徐復觀，《中國人性論史》（先秦），（台北：台灣商務印館，1984），頁 47~56。

²⁶ 《春秋經傳集解》，〈襄公三十一年〉：「有威而可畏謂之威，有儀而象謂之儀。」見晉杜預注，《春秋經傳集解》，〈襄公三十一年〉，頁 281。

²⁷ 楊儒賓，《中國古代天人鬼神交通之四種類型及其意義》，（台北：台大中文所，1987），頁 49~52。

生檢視《禮記》所顯示的禮樂精神，得到以下結論，他認為「禮」所涉及的層面，應包含以下五種：(一)形上學的層面；(二)原始宗教的層面；(三)心性論的層面；(四)倫理道德的層面；(五)政治社會的層面。²⁸「形上」與「原始宗教」的層面，說明「禮」的起源。「心性論」的層面，則是對「禮」作根源性的反省，亦是儒家思想家們著墨所在。至於「倫理道德」與「政治社會」層面，在過去政教無法完全分割的情況下，「禮治」與「禮教」並行不悖，「禮」的影響也從個人擴及國家。

徐復觀先生及楊儒賓先生均清楚點明「禮」從宗教蛻變至具有人文意涵的過程。張永雋先生論及「禮學」的發展與變化，提到「禮學」歷經三個階段發展而成。他認為「禮學」之成，應始於三代，但夏商兩代文獻不足，難以採信。禮學一變，則於西周，因其典章制度多已完備，此時期，「禮學」的特徵重視「儀」，即禮的形式和行禮時的禮器、服飾等，較不重視「義」，即「禮」的內涵。禮學二變，在春秋時代，《春秋左氏傳》一書，關於「禮」的記錄尤其多。此時的特色為「儀」、「義」不分，情文兼備，儀式與義理雙行互補，透過「禮教」，得到涵養人的性情之功能。禮學第三變，則於秦漢之際，《禮記》一書的產生，將「禮」視為哲學、思想之一環，「禮」成了民族文化的風格，有了更豐富的內涵。²⁹只是禮學的二變與三變，是否能斷代如此清楚？春秋戰國時期的「禮學」，亦是儒家的重要思想，何以至《禮記》的出現，才可視為哲學、思想之一環，筆者以為此說法有待商榷。只能說張永雋先生的說法，更進一步將「禮」提昇至文化、思想層面，提高「禮」的價值，使之成為中國傳統之重要特色。

綜合來說，王國維進一步闡釋許慎對「禮」字的定義，「禮」字源自遠古時期人們的宗教信仰之祭神行為。至周初，開始重視其意義，人文、道德的功能逐漸加強，宗教功能日漸削減，當時人們的日常生活行為或者政治制度，無一不與「禮」相關。且「禮」已然成了一門學問、思想，影響後代子孫甚鉅。至於身處戰國時期的荀子，對於當時「禮」的觀念承繼多寡？又有哪些是他對「禮」的創見？以下從西周封建宗法制度的崩潰，略述當時的政治社會氛圍對他的影響。

二、 西周封建宗法制度之崩潰

荀子名況，戰國時趙人，字卿，一稱荀卿，亦稱孫卿。關於其生平事蹟，最

²⁸ 楊儒賓先生透過《禮記》的敘述，將禮樂所涉及的層面，加以歸類：(一)形上學的層面：此與象天地、合天地之化所指涉者相近；(二)原始宗教的層面：此與通神明、事鬼神所指涉者相近；(三)心性論層面：此與正情性、中和男女所指涉者相近；(四)倫理道德的層面：此與利人倫、諧萬民所指涉者相近；(五)政治社會的層面：此與節萬事、致百物，有相通之處。他並表示，以上的分類，難免有重疊、難以釐清處。如：第一、第二點間，可藉著「有意志的人格性」作為標準。第三、第四點間，可以禮樂所行的對象，是否具有「關係」，來做區分。見氏著，《中國古代天人鬼神交通之四種類型及其意義》，(台北：台大中文所，1987)，頁36~37。

²⁹ 張永雋，〈「禮」的人文理想與人道關懷〉，收錄於沈清松編，《詮釋與創造》，(台北：聯合報系文化基金會，1995)，頁95~101。

早見於《史記·孟子荀卿列傳》：

荀卿，趙人。年五十始來遊學於齊。田駢之屬，皆已死。齊襄王時，而荀卿最為老師。齊尚脩列大夫之缺，而荀卿三為祭酒焉。齊人或讒荀卿，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，如莊周等又猾稽亂俗，於是推儒、墨、道德之行事興壞，序列著數萬言而卒。因葬蘭陵。³⁰

荀子所處的時代，正值戰國晚期，他的一生曾於齊、楚擔任短暫的官職。值得注意的是，荀子遊齊之時，稷下學風頗盛，位「列大夫」之職位，這是一種「不治而議論」³¹的職位。此種職位不享有官職，卻得以批評政事，進而受到國君尊崇。³²稷下學說的相互激盪，荀子得以掌握各家的優勝劣敗，進而著成《荀子》一書。然而，為何荀子在當時極重視「禮」的相關問題？須從西周封建宗法制度的崩潰談起。

過去的西周是以宗法制度形成其封建政治之基石。封建政治，乃周王室為管理新擴張的土地與加強政治勢力逐漸形成的。周代以西方一小國之姿歷經一番艱苦且持久的征戰過程，才掌握整個中原地區的統治權。為有效控制新征服的土地和勢力，在新建立的地區長期殖民，因此扶植其政治組織，分封諸侯使之建國，是為「封建」。因周人雖為天下共主，卻實不能擁有天下，因此，周人對東土舊族採取殖民封建與懷柔安撫的政策。³³「封建」的執行，就是將征服、殖民、分封三者合而為一，³⁴除了控制廣大的征服地，更要屏障發祥地——宗周。依杜正勝先生的研究，封建的類型，應當有以下四種：

一、分封親戚族人：正如《史記·漢興以來諸侯王年表》：「封國數百，而同姓五十五，地上不過百里，下三十里。」。

³⁰ 漢司馬遷撰，會合三家注：《新校史記三家注》（第四冊），（台北：世界書局，1978），頁 2348。

³¹ 《史記·田敬仲完世家》云：「宣王喜文學游說之士，自騶衍、淳于髡、田駢、接子、慎到、環淵之徒七十六人，皆賜列第，為上大夫，不治而議論，是以齊稷下學士復盛，且數千百人。」漢司馬遷撰，會合三家注：《新校史記三家注》（第三冊），（台北：世界書局，1978），頁 1895。

³² 余英時先生曾對稷下之學有過深刻的觀察，他說：「稷下學有兩個特點最值得注意：第一是君王待知識界領袖以師友之禮；第二是這些知識界領袖的專責即是各持其道以批評政事。」余英時，〈道統與政統之間〉，刊於《中國文化月刊》第 60 期，（台中：中國文化月刊雜誌社，1984 年 10 月），頁 121~122。

³³ 根據杜正勝先生的研究，周人不能擁有天下之因有二：一、在中國土地生息繁衍的人口經歷千萬年的演進，到殷周之際，政治社會結構依然以傳統的血緣結合為主，廣大的東土舊家氏族依然星羅棋布。二、周人的內部人口結構失之脆弱。因立國尚淺，生齒不繁，族嗣不眾，即使搏聚西方部族，建立「西土之人」的意識，其人口仍不能與商王臣服的東方諸侯相比。杜正勝，《古代社會與國家》，（台北：允晨文化，1992），頁 353~354。

³⁴ 杜正勝，《古代社會與國家》，（台北：允晨文化，1992），頁 349。

二、分封古代共主的苗裔：如封神農之後於焦、黃帝之後於祝等。

三、傳統古國：佔「封國」絕大多數。

四、與周人合作之有功異族：他們獲得的是采邑，大體上不成國家。³⁵

值得注意的是第一種封建方式，除了政治利益的共享外，其與周王室的血緣關係，是另一值得關注的焦點。因殖民運動停止後，在有限的土地內，欲分封多數的族人，勢必成為一大難題。為了穩定原有封地的繼承權，避免骨肉相殘的局面，乃以「大小宗」親疏遠近為原則的分封方式，此為「宗法」。³⁶「宗法制度」成了日後西周封建社會的骨幹，周代也確立了依大小宗的王位繼承制。關於宗法制度的特色，《禮記·大傳》提到：

別子為祖，繼別為宗，繼禰者為小宗。有百世不遷之宗，有五世則遷之宗。百世不遷者，別子之後也，宗其繼別子之所自出者，百世不遷者也，宗其繼高祖者，五世則遷者也。尊祖故敬宗，敬宗尊祖之義也。³⁷

周王室的嫡長子為總宗，以外的「別子」則分封出去，成為其國的另一支，此為「別子為祖」。往後則由此國嫡長子繼承王位，並成為此國百世不遷的大宗，此為「繼別為宗」。³⁸嚴格大小宗的制度，可明確區分每個人之所從出，並能敬宗尊祖，與周天子形成血統的連結，如此易收統治之效。另一方面，由嫡長繼承王位的制度，也能提高政局的穩定性，避免後繼者爭奪王位之混亂。

當封建與宗法結合，即成西周特有的政治社會結構。透過分封土地，實則進行權力分配，以達其政治目的，³⁹且是以血統為基礎之統治集團。為了緩和既是君臣，也是兄弟叔侄的關係，透過「禮樂」是最好的方法。⁴⁰而「禮樂」所使用的「文飾」，可以展現彼此間的階層關係，因此，「禮」的另一功用為「分」，每個人依其爵位、身分享受不同的權利義務，得以建立當時的政治秩序。所謂：

³⁵杜正勝，《古代社會與國家》，（台北：允晨文化，1992），頁349～352。

³⁶林啟屏師著，《先秦儒法思想中的血緣問題與國家》，（台北：台大中文所，1995），頁31。

³⁷《四部叢刊 禮記》，（台北：商務印書館，1975），頁104。

³⁸徐復觀，《兩漢思想史》（第一卷），（台北：學生書局，1980），頁15。

³⁹林啟屏師曾討論封建與宗法之差別，他說：「封建作為權力分配的政治目的而存在，宗法制則是封建的基本骨幹。……『封建』是基於『國家』內部的問題，以政治的手段，透過分封緩和了權力分配的衝突。其考慮的因素不以『血緣關係』為焦點，甚至常常在政治利益的考慮下，分封了異姓諸侯。但是『宗法』則以『血緣關係』所組成的群體，才是施行的基本範圍。進一步說，則宗法是父系宗族出現以來的『親疏遠近』之別有關的產物。不過，當『宗法』成為封建的構成原則之後，『血緣關係』便成為『國家』內部的權力分配原則。」見林啟屏師著，《先秦儒法思想中的血緣問題與國家》，（台北：台大中文所，1995），頁29。

⁴⁰徐復觀，《兩漢思想史》（第一卷），（台北：學生書局，1980），頁19。

王命諸侯，名位不同，禮亦異數。⁴¹

封建在宗族社會中，每一組成分子皆由血統所連結，尊、卑、貴、賤之等級劃分相當嚴格，個人的權利、義務必與其身分相當，不容僭越。⁴²繁複的禮儀系統，除了是合法政權的象徵，更重要的是促成內部秩序的安定，增加政權的穩定性。

⁴³

西周的封建制度的骨幹主要由宗法維繫著，因此，一旦宗法制度崩潰，連帶地，封建制度也宣告解體。早在周宣王時代，對魯公的廢立上，採取立「少」而不立「長」，破壞嫡長子繼承制，使魯人不從，最後發生骨肉相殘之悲劇。⁴⁴周幽王則因寵愛褒姒，廢太子宜臼，立褒姒所生之伯服為太子，犬戎入侵，最終導致西周之滅亡。周平王東遷後，王室的內亂更是時有所聞。⁴⁵諸侯、卿大夫僭越之事，亦不無可見。以魯國為例，文公死，宣公立，「魯由此公室卑，三桓強」⁴⁶，魯之政治勢力掌握在「三桓」，即仲孫氏、叔孫氏、季孫氏之世家大族手中。因此，孔子曾感嘆：

季氏，八佾舞于庭。是可忍也，孰不可忍也。⁴⁷

過去先祖告誡的「兄弟鬩於牆，外禦其侮」⁴⁸的「親親」精神，日遠日薄；政治體制上「尊尊」的作用，也連帶消失。春秋以降，周天子的地位已大不如前。《史記》記載：「春秋之中，弑君三十六，亡國五十二，諸侯奔走不得保其社稷

⁴¹ 晉杜預注，《春秋經傳集解》，〈莊公十八年〉，頁 75。

⁴² 李哲賢，《荀子的核心思想——「禮義之統」及其時代意義》，（台北：文津出版社，1994），頁 4~6。

⁴³ 許倬雲先生曾解釋說：「禮儀的系統化與制度化，一方面意味著一個統治階層的權力已由使用武力作強制性的統治，逐步演變到以合法的地位的象徵。另一方面，規整的禮儀也代表統治階層內部秩序的固定，使成員間的權利與義務有明白可知的規律可以遵循，減少了內部的競爭與衝突，增加了統治階層本身的穩定性。相對的，統治階層也因安定而犧牲其靈活適應的能力。西周中期開始的禮儀系統化，在春秋時代演變得更繁瑣，同時周東遷以後，王權失去了原有的威望，僭越的事也更常見。」見許倬雲，《西周史》，（台北：聯經出版社，1986），頁 164。

⁴⁴ 見《史記·魯周公世家》：「武公九年春，武公與長子括，少子戲，西朝周宣王。宣王愛戲，欲立戲為魯太子。周之樊仲山父諫宣王曰：『廢長立少，不順；不順，必犯王命；犯王命，必誅之；故出令不可不順也。令之不行，政之不立；行而不順，民將棄上。夫下事上，少事長，所以為順。今天子建諸侯，立其少，是教民逆也。若魯從之，諸侯效之，王命將有所壅；若弗從而誅之，是自誅王命也。誅之亦失，不誅亦失，王其圖之。』宣王弗聽，卒立戲為魯太子。夏，武公歸而卒，戲立，是為懿公。懿公九年，懿公兄括之子伯御與魯人攻弑懿公，而立伯御為君。伯御即位十一年，周宣王伐魯，殺其君伯御。」見日本瀧川龜太郎著，《史記會注考證》，（台北：大安出版社，1998年），頁 556。

⁴⁵ 據林啟屏師研究，東遷後的周室，發生重大內亂的有莊王時代的「王子克之亂」，惠王時代的「王子頹之亂」，襄王時代的「王子帶之亂」，以及為禍最烈的景王的「王子朝之亂」。見林啟屏師著，《先秦儒法思想中的血緣問題與國家》，（台北：台大中文所，1995），頁 35。

⁴⁶ 《史記·魯周公世家》，見日本瀧川龜太郎著，《史記會注考證》，（台北：大安出版社，1998年），頁 560。

⁴⁷ 《論語注疏》，〈八佾〉，頁 25。

⁴⁸ 晉杜預注，《春秋經傳集解》，〈僖公二十四年〉，頁 75。

者不可勝數。」⁴⁹此即政權下移的信號。春秋末年，晉、齊兩國的權力實際上更掌握在卿大夫手中。⁵⁰原本因血統關係所形成的政治集團，已趨向瓦解。封建政治於是宣告崩潰，原為維繫人心、分別上下次序的禮儀制度，亦形同虛設。

到了戰國時期，諸侯國連年兼併與戰爭，各國統治者，無不以富國強兵為其政策，因此，在政治、經濟、文化上進行一連串的改革。蕭公權先生指出：「當時政治的最大特點是君權擴張，七國之君以地廣勢強，多僭稱王號。其尤能振作奮發者而君愈威。」⁵¹過去周王室能強盛，一部分的原因是能執行禮樂征伐之事。荀子時代，宗法政治的解體，標誌著禮制的衰朽，針對此缺失，身為儒者的荀子，在其學說主張中，特別提及「禮」的重要性。故荀子曰：

先王惡其亂也，故制禮義以分之，使有貧富貴賤之等。⁵²

政治上的動盪，促使荀子對「禮」有一番新的體悟，「禮」有助於加強人群「等差分別」的觀念，以維持社會秩序之穩定。

在經濟方面，舊有的井田制度逐步瓦解和土地逐漸私有化。農民致力於私田的耕作，「公田」的生產力逐漸沒落，按畝徵稅的制度由此開始。⁵³此時，土地隨著賞賜有功之士，或者自由買賣，無形中轉為私有，兼併之風，亦隨之而起。再者，由於農具的進步，耕作方法亦更新，大量荒地得到開墾，農業的產量大為提高。各國的物產開始相互交流，促進商品經濟的發展，也帶動了城市的興起。各種富商大賈因而產生，社會上，貧富不均的現象也日益嚴重。正處於新舊轉型社會的荀子，想必更有不同於孔、孟的新思維，正如曾春海先生所言：

荀子處是時，遂由社會經濟所衍生的社會問題出發，深刻了解到人欲與利益的互動牽連，從而深思經濟與政治之間的關係，強調開源節流與禮法兼併的政經體制。換言之，荀子擬提議一些經濟措施，藉解決社會經濟的需求，調和人與人的利益衝突，將社會導入正理平治的局面。⁵⁴

社會貧富懸殊的現象，源於人性的自私自利。荀子除了因應時代環境需求，在其學說提供許多富國、裕民的經濟思想外，更重要的解決之道，無非是以「禮」為依據，使得財富分配能合理化，消除社會的亂象。故荀子云：

⁴⁹ 《史記·自序》，見日本瀧川龜太郎著，《史記會注考證》，（台北：大安出版社，1998年），頁1337。

⁵⁰ 當時晉國強大的卿大夫有六個，即趙氏、魏氏、韓氏、范氏、知氏和中行氏；後晉國被趙、韓、魏三是瓜分，史稱「三家分晉」。在此同時，齊國卿大夫田氏逐漸取得齊政權，即所謂「田氏代齊」。楊寬，《戰國史》，（台北：台灣商務印書館，1997），頁11。

⁵¹ 蕭公權，《中國政治思想史》（上），（台北：聯經出版社，1982），頁20。

⁵² 王先謙，《荀子集解》，〈王制篇〉，（台北：藝文印書館，1990），頁308。

⁵³ 楊寬，《戰國史》，（台北：台灣商務印書館，1997），頁158~163。

⁵⁴ 曾春海，〈《荀子》的社會思想研究〉，《國立政治大學學報》第六十五期，（台北：國立政治大學哲學系，1992），頁103。

先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮於物，物必不屈於欲。⁵⁵

「禮」的「養欲」、「導欲」的功能，使人人各守其分而不踰越，社會安定的理想也得以實現。

由於政治、經濟的情勢已與西周截然不同，連帶地影響當時的學術文化。春秋中葉以後，由於貴族的沒落，原掌握在貴族手中的知識流向民間，聚徒講學之風興起。同時各國諸侯開始進行改革，對「士」的需求大增，統治者紛紛禮賢下士，四處籠絡英才，對各種學說，多能「兼禮之」，開創了「百家爭鳴」的新局面。⁵⁶其中，又以位於齊的稷下學宮，為當時主要的學術交流陣地。荀子，曾遊學於齊，長期浸濡於各種學說下，旁收諸子，綜羅百家，提供他思想的淵源基礎，稷下之學也深深影響荀學的思想體系。⁵⁷荀子雖師承儒學，繼承儒學傳統，時代潮流所趨，孔孟所倡的禮樂教化之思維，已不為當時的君主所喜。為因應時代潮流，荀子的禮學思想，甚而雜染法家的學說。蕭公權先生曾指出：

孟荀二子之思想以生當戰國而較少從周之成分。孟猶近孔，荀稍近法。⁵⁸

因此，荀子在其學說中，大倡尊君之論，以「禮」為服務專制政治之所需。曾云：

儒者法先王，隆禮義，謹乎臣子而致貴其上者也。⁵⁹

儒家學說中的重要思想——禮，除了為倫理道德的準則外，在政治運用上，更具有建構政治制社會秩序的外在功能，生值戰國之末的荀子，意圖建立以禮治為主的理想社會。

⁵⁵王先謙，《荀子集解》，〈禮論篇〉，頁 583。

⁵⁶楊寬先生提到：「在戰國時代的社會大變革中，各個學派的代表人物，站在不同的立場上，為維護和發展當時的小農經濟，為鞏固建立在小農經濟上的君主政權，提出了不同的建國方略及其哲學理論，開創了百家爭鳴的學術思潮，這對於當時的社會變革及文化學術的發展，起了促進的作用。」見楊寬，《戰國史》，（台北：台灣商務印書館，1997），頁 467。

⁵⁷有學者指出，荀子對「稷下之學的批判、吸取和修正而建立了自己的思想體系，可以說，荀學中的每一部分都滲透著稷下學術的深刻影響。」參考白奚，《稷下學研究：中國古代的思想自由與百家爭鳴》，（北京：三聯書店，1998），頁 274。

⁵⁸蕭公權，《中國政治思想史》，（台北：聯經出版社，1982），頁 20。

⁵⁹王先謙，《荀子集解》，〈儒效篇〉，頁 261。

第二節 前輩學者研究成果

「禮」無疑是荀學思想的一大特色，身為儒家的代表人物之一，荀子的「禮」與孔孟相較，無論是從意義或功能上來看，都有極大的不同。以國內的研究來看，有些學者將荀子之「禮」，視為整部《荀子》一書之主旨，代表荀學重要精神；有些則將「禮」視為外部的規範，僅討論其功能和意義。以下從思想總綱與外部規範二觀點，整理各學者之論點。

一、「禮」為荀學之思想總綱

牟宗三先生認為荀子通體所表現的乃是一「知性主體」（即思想主體）⁶⁰，此「知性主體」的思維特色即從「禮」、「法」入。荀子歸納百王累積的法度及歷史文化，把握其「理」，並以「理性的心」，表現出「純智」的、「邏輯」的思辨精神，言「禮義」，是重「外在的統類性」，而非統攝於道德的心，即重視「禮義之統」。⁶¹「禮義之統」可說是荀子學說之綱領，因此荀子特別重視「人為」的力量，「性」與「天」均成為被治的對象，「人文化成」就此成就其「治道」。⁶²

周群振先生跟隨牟宗三先生之所見，認為「荀子生命型範之為禮義的顯現」⁶³，因此，《荀子》一書之內容，無論是政治、經濟、學術、文化乃至自然各方面，都是以禮為本形成其思想架構。禮之作用亦足以涵蓋人生的理想與活動，在禮的規範下，完成偉大人格之目標。同時，「禮」另具有超越體性之意義。⁶⁴荀子承繼儒學之使命，以實現道德理想，此道德理想的根源，乃不同於孟子的「心性」上去探求，且非從「天行」求得。因此，荀子之「禮」，於是具有涵蓋一切的超越意義，方能彰顯其有效性。

韋政通先生直指荀子的思維方法，不再承繼孔孟「向內轉」、「往裡收」的思辨模式，而是向外開展，朝外王的方向轉。因此，特重具有客觀意義、客觀精神

⁶⁰牟宗三，《牟宗三全集 9》（歷史哲學），（台北：聯經出版公司，2003），頁 147。

⁶¹牟宗三，《牟宗三全集 9》（歷史哲學），（台北：聯經出版公司，2003），頁 141。

⁶²牟宗三指出，由百王累積之法度，統而一之，連而貫之，成為禮義之統，然後方可以言治道。荀子所言之「道」，即是此種道，此即「人文化成」之道。見牟宗三，《牟宗三全集 9》（歷史哲學），（台北：聯經出版公司，2003），頁 142。

⁶³周群振，〈荀子隆禮思想之分疏〉，《荀子思想研究》，（台北：文津出版社，1987），頁 71。

⁶⁴周群振先生提到，《荀子》於〈禮論篇〉、〈大略篇〉曾說到：「禮者，本末相順、終使相應。」此則所說，正是彰顯禮在人生宇宙中所具之絕對意義者。蓋天地間事，無論其為精神的生命或實然的現象，儘管複雜萬端，總脫離不了「本末」、「終始」的範疇。……至於禮，則是隨著此基本而無限的形式之所在而同時俱至的。見氏著，〈荀子隆禮思想之分疏〉，《荀子思想研究》，（台北：文津出版社，1987），頁 76。

的『禮義之統』⁶⁵。此「禮義之統」是用在政治方面，以解決外王問題，荀子注重「禮」的社會效益，不同於孔孟以「禮」提升精神修養。韋政通先生說：

孔孟的人治與德治不相離，而荀子的人治則與禮治合轍。我們就本此義，判定孔孟的政治思想為主觀的道德型態，荀子的政治思想為客觀的禮義型態。⁶⁶

「禮治主義」亦成為荀子在政治主張上的特色，欲藉由「禮」，建立一理想社會，成了荀子的最大願望。

二、「禮」為外在生活規範

勞思光先生視荀學為儒學之歧途，乃因荀子主「性惡」，失去成就禮義之內在價值根源。禮義之產生乃出於「平亂之要求」，是為「應付環境需要」，因此禮義僅有「工具」價值，被視為「功用」。然「禮」需依權力而運行，「禮」與「君」結合，另生出一「權威主義」之論。⁶⁷由此可看出勞思光先生論荀子的「禮」，是偏於外在功用義而論。

李澤厚先生的觀點與勞思光先生相似。他認為，在荀子看來，「禮」的產生為人群維持生活所必須。「禮」起於人群之間的分享，如此才能免於無秩序的爭奪。而用來確定各種等差制度及規矩法度等，就稱為「禮」。⁶⁸他並以「舊瓶裝新酒」說明荀子的「禮」與孔孟之間的關係，他說：

荀子對氏族血緣傳統的「禮」賦予了歷史的解釋，「禮」的傳統舊瓶上了時代的新酒。所謂「舊瓶」：是說荀子依然如同孔子那樣，突出「禮」的地位，仍然重視個人修身、齊家等。「新酒」，是說這一切都具有了新的內容和含義，它實際上已不是從氏族貴族或首領們的個體修養出發，而是從進行社會規範的整體統治立場出發。⁶⁹

此指荀子能從政治立場出發，賦予「禮」新的內容和涵義。

陳大齊先生則認為荀子所說的禮，涵攝甚廣：

荀子所說的禮，其範圍至為廣大，上自人君治國之道，下至個人立身處世之道，乃至飲食起居的細節，莫不為其所涵攝。禮不但是行為方面的準繩，

⁶⁵ 韋政通，《荀子與古代哲學》，（台北：台灣商務印書館，1992），頁5。

⁶⁶ 韋政通，《荀子與古代哲學》，（台北：台灣商務印書館，1992），頁92。

⁶⁷ 勞思光，《新編中國哲學史》（一），（台北：三民書局，2004），頁316~327。

⁶⁸ 李澤厚，《中國古代思想史論》，（台北：風雲時代出版公司，1980），頁127。

⁶⁹ 李澤厚，《中國古代思想史論》，（台北：風雲時代出版公司，1980），頁129。

且亦是思想言論方面的準繩；不但是處理社會現象的準繩，且亦是應付自然現象的準繩。故荀子所說的禮，包羅著言行的各種規範，可說是一切規範的總稱。⁷⁰

荀子的「禮」，幾乎涉及人生的各個面向，從個人、社會，甚至自然界，均統籌於「禮」之下。「禮」的範圍之所以如此廣大，乃在於其具有「分」、「養」、「節」三種功用所致。⁷¹蔡仁厚先生亦認同陳大齊先生的看法。他認為荀子所說的禮，乃是一切規範的總稱。⁷²無論是政治上的制度、財政方面的「節用」，乃至於「治兵」之道，都需合乎「禮」，「禮」包含各種治國的規範，因此，國家的治亂，取決於政治措施是否合理。「禮」除了是正國之具，更是正身之具，甚至是自然現象的律則，亦通乎「禮」。「禮」之所以有如此廣大作用，乃在於能「辨」、「分」、「群」。⁷³

張亨先生論及荀子「禮」之思想，分別從以下幾點來說明：

- 1、荀子基本上把「禮」看成一種客觀的理性架構，是出自於聖人清明的理性運作。
- 2、「辨」與「分」則是構成荀子「禮」的觀念的基礎——「辨莫大於分，分莫大於禮。」（〈非相篇〉）而所要「辨」的，並不是是非，而是倫理分位。……禮的功能就是「分」，分即涵著各種分位等級，荀子也謂之別。
- 3、宗教上的禮典及喪祭等禮，荀子則把他們解釋成政事的文飾，並且以調節情的觀點解釋禮。
- 4、荀子對禮的觀念中，還有極重要的一點，就是禮與法近乎相同性質。……由於禮更具有廣度和原則性，所以荀子將禮置於法以上的層級，禮是法的總綱。而法比較有強制性，用以輔助禮的不足。

⁷⁰ 陳大齊，《荀子學說》，（台北：中國文化大學出版部，1989），頁 163。

⁷¹ 陳大齊，《荀子學說》，（台北：中國文化大學出版部，1989），頁 169~186。

⁷² 蔡仁厚先生認為，儒家的禮，涵義甚廣，大致可包含四個層面。一、從「理道」的層面看，禮不但通於道德，也通於宗教；二、從「政治」層面看，禮是立國治國的綱常。無論是典章制度，綱紀體統，以及政治運作的軌道法度，都是禮的內容和它的功能表現；三、從「社會」的層面看，禮是社會群體生活的秩序，也是人倫活動的規範；四、從「生活」的層面看，禮涉及到人類全面的生活範圍。無論政治生活、社會生活、宗教生活、以及私己的生活，都不能脫離禮的規範。見蔡仁厚，〈禮與法的層位及其效用〉，收錄於《中國文化月刊》第 59 期，（台中：中國文化月刊雜誌社，1984），頁 27~28。

⁷³ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，（臺北：學生書局，1994），頁 466~472。

張亨先生從禮的來源說起，進一步討論「禮」的功能和作用，更重要的是點出「禮」和「法」之不同，亦看出荀子的「禮」論在政治方面的重要性。

魏元珪先生探討荀子的禮治思想，將其分為廣狹二義。就廣義而言，荀子的「禮」從人類文化薰陶而出，具有陶冶情性之功能；狹義的「禮」，則指約束人類行為之規範，並包含所有的典章制度，以做為政治措施之典範。至於「禮治」的目的，一則以節欲為手段，達到全民生活的共適共存；二乃明分使群，以維持群倫間的相互關係；三乃養民之志，即禮之最大功用。因此，荀子可稱集先秦禮論之大成者。⁷⁵

將荀子的「禮」論，置於其政論的一部分來討論者，亦有趙士林先生。趙士林先生認為荀子對「禮」的新闡釋，是荀子政論的核心部分，並影響此後二千年的封建專制政治。「禮」的形成來自於人類社會的內在需要，「禮」的作用是為了防止人類社會衝突、維持人類秩序。人之所以為人的根本特徵是因「禮」，人與萬物的不同，乃因人能「辨」、「分」，有倫理意識、道德意識、規範意識等。「禮」是人文世界的標準、規範、最高表徵，它體現、象徵人類社會的理想生存狀態。荀子反覆論說透過外在強制的禮來建構社會的等級秩序，是荀學的一大特色。⁷⁶

綜上所述，前輩學人多對荀子的「禮論」，抱持肯定的態度。若將其置於荀子學說之精神總綱，則荀子之「禮論」影響其「天論」、「性論」等重要主張甚鉅。若將其置於生活規範之一環來看，荀子之「禮論」對人的影響，自外由內，成為正身修己之重要工具；對國君來說，則是統治人民的手段之一。因此，荀子之「禮論」，不論在儒學的發展上，或是往後中國的政治體制上，均有著不可抹滅的地位。

歷來學界對荀子之「禮論」討論甚多，本文將吸收前人的研究成果，以荀子之「禮」作為研究的思想核心，試論荀子「禮」的特色與價值，審視荀子在先秦思想史的地位。

⁷⁴ 張亨，〈荀子的禮法思想試論〉，《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》，（台北：允晨文化實業股份有限公司，1997），頁162～167。

⁷⁵ 魏元珪先生指出，荀子所說的禮治時有廣狹二義，從廣義而言，可認做人類從文化生活所薰陶出來的生命楷模和規範，人人可以力行，可以養情，可以正性，可以審類，故儒家的所謂禮實即端正文化價值的普遍標準。惟就其狹義方面言之，實乃指某些約束人類行為之儀規與準則。見魏元珪，《荀子哲學思想》，（台北：谷風出版社，1987），頁191～193。

⁷⁶ 趙士林，《荀子》，（台北：東大圖書公司，1999），頁110～120。

第三節 研究進路

在本章的第一節，筆者主要討論「禮」之概念的形成及歷史發展，及西周封建宗法制度的崩潰，從歷史及環境兩大因素，探究對荀子「禮」之學說的建立。第二節則從前輩學人的研究成果，探究荀子「禮」學的地位及內涵，雖然前輩學人的研究成果豐碩，但對荀子「禮」論與孔孟比較，或者其運用上，仍有可探討的空間。因此，筆者將在本文對荀子之「禮」論作充分的疏理，試著建立荀子「禮」論之全貌。

至於如何對荀子思想有一較正確的詮釋呢？勞思光先生說：

我們首先有一個基本了解，就是一切個人或學派的思想理論，根本上是對某一問題的答覆或解答。我們如果找到了這個問題，我們即可以掌握這一部分理論的總脈絡。反過來說，這個理論的一切內容揭示以這個問題為根源。理論上一步步的工作，不過是對那個問題的解答過程。這樣我們就稱這個問題為基源問題。⁷⁷

勞先生認為荀子思想的基源問題即是「如何建立一成就禮義之客觀軌道」⁷⁸。荀子的「禮」論反映了他面對當時世界的態度，也試著以「禮」建構他對理想世界的想像，並為當時紛擾的政治社會情況提供解答的路徑。因此，本文將從荀子以禮義成就外王事功的「基源問題」，研究荀子論「禮」思想的思維特色。

本文第二章，筆者所要討論的是荀子論禮思想的基礎。荀子對「禮」的主張是否有沿襲孔、孟之處？孔子學說的重要主張為「仁」與「義」，亦是其思想核心，它們二者與「禮」的關係為何？「禮」在孔子學說中又扮演什麼樣的角色？在當時的政治環境中，孔子對「禮」的主張有何重要意義？而在《孟子》一書中，反而將「禮」視為四端之一。那麼「禮」與孟子「性善」論的主張有何關係？這樣的改變，是否對荀子之「禮」產生影響？荀子曾有「非孟」之說所彰顯的意義又是什麼？

了解荀子論禮思想的基礎並釐清孔孟對荀子之影響後，第三章筆者試著從《荀子》一書討論荀子論禮思想的意涵。首先，要尋找荀子建立「禮」體系的根源，找出「禮」存在的依據。一般而言，研究荀子的思想，必先探討其「天論」及「性惡論」，此二者乃影響荀子對「禮」思想建構的重要根源。

因此，本節首要討論荀子對「天」的主張、自然的「天」與人為的「禮」之間的關係，進而探討其對人性的看法及性惡的預設，並且說明「禮」建構的必要性。

⁷⁷勞思光，《新編中國哲學史》（一），（台北：三民書局，2004），頁15。

⁷⁸勞思光，《新編中國哲學史》（一），（台北：三民書局，2004），頁316。

第二節則討論荀子「禮」論的具體內容。荀子曾言：

禮者，法之大分，類之剛紀也。故學至乎禮而止矣。夫是之謂道德之極。

79

以「禮」的抽象意義來看，「禮」成了「道德」的代名詞。荀子將禮的實踐與道德的極致畫上等號，並以「禮」為道德精神總綱。以「禮」的實質意義來看，「禮」等同於日常生活的規範。此外，若將「禮」視為禮俗來看，荀子在書中亦有明確的具體內容，如喪禮、祭禮、冠禮、相見禮等，相關的細節及代表意義都將於本節討論。

第三節將探討的是禮的功用。荀子認知到人的慾望無止盡，如何使人的慾望得到滿足，又不致於造成社會動亂是一個重要且亟需解決的問題。「禮」於此時可發揮它的作用，「禮」如何滿足及調節人的慾望以及「分」與「禮」的關係、「分」的範圍和功能亦是本節討論的重點。

荀子一如孔孟，懷著高度的道德感，希求改造當時紊亂的社會。而能發揮最大的影響力者，首推當時治國之士，「聖君賢相」因此成了最高訴求，透過政治行使教化之職責成了中國政治特色。蔡仁厚先生說：

在以往，文化大統落於政治，亦仍然是以道德教化的形式來表現。擔負這個責任的，就是宰相系統的士大夫（主要是儒家之徒）。基本上他們是以道德教化的精神貫注到全部的政治組織，以期安治天下。所以大學有云：「自天子以至庶人，壹是皆以修身為本。」在這種「修德愛民」的政治要求下，君必須是賢君，相必須是賢相。有了聖君賢相，就可以使道德教化的精神恢宏光大，造成政治清平、風俗淳厚的太平盛世。⁸⁰

道德教化需政治力的推行，政治亦需道德的輔助，兩者相互配合，才能成就理想平治社會。周群振先生亦指出，荀子的禮義與政治是「相即不離」的關係，他說：

禮是統攝一切人文活動的總綱。政治則為人文活動所涉範圍最廣之領域，是故，禮為規範政治的最高原理，而政治則為實現禮的最好場所，此即兩者相依以存之必然關係也。⁸¹

因此，第四章筆者將探討荀子的論禮思想如何落實，即政治層面的實踐。首先，荀子雖極重視禮，但仍肯定法的重要，因此本章第一節主要探討荀子之「禮」援引「法」的原因、「禮」「法」的地位與關係；其次討論荀子思想中的「法」的內

⁷⁹王先謙，《荀子集解》，〈勸學篇〉，頁 119。

⁸⁰蔡仁厚，〈從「天子不禪讓」論荀子的政治思想〉，刊於《中國文化月刊》第 61 期，（台中：中國文化月刊雜誌社，1984），頁 9。

⁸¹周群振，《荀子思想研究》，（台北：文津出版社，1987），頁 163。

容及其在政治上的作用，此外關於荀子創造的「師法」一詞之意義，荀子的「法」與法家的「法」之異同則為本節研究的另一重點。

第二節將討論荀子對於聖君賢相用人政策的主張。空有完善的制度，沒有「人」的推動，將不足以自行，故荀子云：

有亂君，無亂國，有治人，無治法。⁸²

如何推動禮治社會，成了荀子的首要問題。自古一國政治的成敗，常維繫於國君一人身上，因此在上位者的功能非常重要。荀子主張的「君道」，包括對國君地位的看法、理想君主的條件、君主的用人原則及統馭之術、「聖王」的定義以及主張「法後王」的理由。除了「君道」，荀子對人臣亦有一番觀察，包括理想的「臣道」及人臣事君的方式。「君道」、「臣道」以及「道」與「勢」的取舍將是本節討論重點。

第三節則討論教育的功能。荀子論「禮」的目的，除了重建外王的事功外，最重要的能透過涵養「禮」的精神，達到「內聖成德」的目標。因此，本節將討論為學的目的及進程、主張「殺詩書」的理由及透過禮樂變化氣質等為學的方法，希望透過向內的學習工夫，成就荀子理想的人格境界。

第五章為結論。本章將略述孔孟荀之間的異同，比較「禮論」在各家思想中的地位，希望透過對荀子「禮」的研究，以掌握荀子思想的要義，及關注他對後世的影響。

⁸²王先謙，《荀子集解》，〈君道篇〉，頁 419。

第二章 荀子論禮思想之基礎

上一章論述中提到，以孔子為代表的儒家，開始對「禮」的關注，主要與當時社會和文化秩序的解體有著密切的關係。在春秋戰國時代，中國的「崩壞」表現在兩方面：一是社會秩序方面，即「封建」制度的解體；二是文化秩序方面，即「禮壞樂崩」。其中後者與儒家的「突破」，有著密切的關係。儒家一方面承繼了禮樂傳統，整理古代經典；另一方面有將一種新的精神貫注於舊傳統之中，賦與禮樂以嶄新的哲學涵義——仁。¹孔子提出「仁」的主張，賦與「禮」新的源頭活水；同時，恢復「禮制」，以重整政治社會秩序，成了當時知識分子責無旁貸的任務。

然而，從孔子開始，以儒家思想為代表的中國知識分子，常面臨許多兩極性的問題，如：修身與平天下、內界與外界、知與行等。孔子一生的悲劇就在於他沒有機會完成他的公共職志，來配合他在修身方面所達成的崇高境界。但他仍不放棄他的職志，並且在如此混亂的時代保持一個君子應有的舉止模樣，這就是他的偉大之處。在社會與文化秩序的重建上，孔、孟、荀三人皆關注到「禮」，孔子心目中理想的社會秩序即是周初所呈現的模樣；對孟子而言，良好的社會秩序應是每一個人內在的精神與道德能力的外在表現，也就是說，「禮」雖然是外界的一部分，但它卻代表一個主要的道德力量；至於荀子，則認為必須以教育的方式，強調紀律與一套詳盡的行為準則計畫來實現此道德秩序。²因此，以「禮」的視角切入，無非是窺知儒家思想最重要的觀察指標。

孔、孟、荀雖同為儒家的代表人物，但對「禮」的關注，思考的角度並不相同。荀子生於戰國晚期，所薰染之儒家思想必奠基於孔、孟二人，因此，本章欲以溯源之方式，從孔、孟之禮論，探究荀子禮論之根基。第一節，我將從「正名」、「仁」、「義」與「禮」之關係，探究孔子之禮論。第二節則從孟子所言「仁義禮智根於心」及「仁義行」二個觀察角度，探討孟子之禮與其心性論之關係。期盼透過以上的爬梳，了解荀子禮論之基源。

¹余英時，《史學與傳統》，〈道統與政統之間〉，（台北：時報文化出版社，1986），頁49。

²「內界」指的是人內在的精神和道德性的修養；「外界」指的是客觀的社會與文化秩序。故「內界」相當於我們所說的「內聖」，「外界」則相當於我們所說的「外王」。見施華慈(Benjamin Schwartz)，〈儒家思想中的一些兩極性〉，收錄於尼微遜等著，孫隆基譯，《儒家思想的實踐》，（台北：臺灣商務印書館，1970），頁59~63。

第一節 孔子之禮論

一、 正名與禮

過去的周王室是以封建及宗法制度維持社會的穩定，但自周平王東遷後，僭越之事時有所聞，原本以血緣關係維繫宗族力量的「親親」精神不再，維持政治秩序的「尊尊」作用亦不復可見。王綱解紐，代表著周天子統治威權的衰微；連帶地，禮崩樂壞，則顯示過去維持上下尊卑之禮樂制度已蕩然無存。孔子面對社會的混亂、時代的痛苦，曾發出深沉的感慨，他說：

天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。自諸侯出，蓋十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣。陪臣執國命，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫。天下有道，則庶人不議。³

祿之去公室五世矣，政逮於大夫四世矣。故夫三桓之子孫微矣。⁴

在此「道」之涵義，可指「道德」，意即孔子在陳述此一歷史事件時，加入己身的「價值判斷」。⁵「道」之另一層涵義指的是「封建等級性秩序」。⁶「天下有道」，是指上下階層展現出應有等級秩序之關係，形成一有規範之政治世界。「天下無道」，代表周天子名存實亡，無法有效運作禮樂及征伐等國家大事，甚至大權旁落，掌握在諸侯、大夫手中。「無道」的政治社會情況，引發孔子的「焦慮」，因此，他對季孫氏僭越禮制的行徑，更是大加撻伐：

孔子謂季氏：「八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也？」⁷

三家者以雍徹。子曰：「『相維辟公，天子穆穆』，奚取於三家之堂？」⁸

魯國大夫季孫氏以大夫身分僭用天子之禮，孔子直指此罪責乃不可忍之事，並以此責備季孫之惡。當時魯國三家僭越禮制不止於此，雍詩原為天子祭祀後，撤除

³ 《論語注疏》，〈季氏〉，（臺北：新文豐出版公司，1977），頁 147。

⁴ 《論語注疏》，〈季氏〉，頁 147。

⁵ 林師啟屏：「孔子在這段文字中表達了他對周代政治史（包括魯國）的觀察，其中包含了『歷史事實的描述』以及『價值判斷』。」見氏著，〈開創者的生命與思想：孔子思想分期的思考〉，《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，（台北：國立台灣大學出版中心，2007），頁 97。

⁶ 韋政通，《孔子》，（台北：東大圖書公司，1996），頁 69。

⁷ 《論語注疏》，〈八佾〉，頁 25。

⁸ 《論語注疏》，〈八佾〉，頁 25。

祭品時所唱的詩，孟孫、季孫、叔孫舉行家祭後，竟命樂工歌唱雍詩，孔子亦譏刺之。孔子當時最憂心之事，就是政治人物的「名」與「實」不相稱，「權分」劃定不清，⁹權利義務隨時可更易，進退失據，國家定陷入崩解的危機。從解決政治問題的角度為出發點，孔子提出了安頓政治社會秩序最佳辦法——正名：¹⁰

子路曰：「衛君待子而為政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎！」子路曰：「有是哉，子之迂也！奚其正？」子曰：「野哉由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。」¹¹

衛國當時衛出公輒在位，輒之父因恥其母南子的淫亂居於戚，而衛卻出兵圍戚。若輒之父欲借他國之力與子爭國，則「父不父」矣；輒藉口於祖父之命以拒父，則「子不子」矣。¹²孔子以衛國的亂象說明「正名」的重要，因「名實」紊亂，造成國家的危殆不安。孔子以衛國為例，說明施政的前提必得「名實相須」。¹³「名」指的是政治上各種關係的命名，「實」則指的是隨之而來的權利義務，也就是國君該有國君的樣子，臣子也該謹守自己的本分，不能逾越尺度。「正名」最重要的意義，即是恢復倫理秩序，也就是按周文制度，調整君臣上下的權利義務，更深層的核心則是隱含對人的道德要求。¹⁴正如同孔子回答齊景公為政之道，就是對「正名」最貼切的解釋：

齊景公問政於孔子。孔子對曰：「君君，臣臣，父父，子子。」公曰：「善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸？」¹⁵

⁹勞思光先生說：「孔子既強調『權分』，自亟欲糾正當時權分混亂之現象。而欲證明以定權分，又非寄希望於『統一秩序』不可；蓋權分之劃定，必在一統一秩序中始成為可能，否則，無統一秩序及無統一規範，權利義務皆將隨事實條件而變易，即一切訴於實力，無是非可說。就此觀之，可知孔子必主張建立統一秩序。孔子念念不忘周文，亦即此意。」勞思光，《新編中國哲學史》（一），（台北：三民書局，2004），頁121。

¹⁰蕭公權說：「孔子政治思想之出發點為從周，其實行之具體主張則為『正名』。」見氏著，《中國政治思想史》（上），（台北：聯經出版社，1982），頁60。

¹¹《論語注疏》，〈子路〉，頁115。

¹²以上史實分析見蔣伯潛廣解，《新刊廣解四書讀本》（論語·學庸），（台北：商周出版，2011），頁292。

¹³程子曰：「名實相須。一事苟，則其餘皆苟矣。」朱熹，《四書集注》，〈子路〉，（臺北：頂淵文化事業有限公司，2005），頁142。

¹⁴成中英：「所謂『正名』，就是認清基本的社會關係以及其包含的道德要求。」見成中英，〈論孔子的正名思想〉，收於梁啟超等著，《中國哲學思想論集》（先秦篇），（臺北：水牛出版社，1991），頁48。

¹⁵朱熹，《四書集注》，〈顏淵〉，（臺北：頂淵文化事業有限公司，2005），頁136。

「君君、臣臣、父父、子子」此句，第一個「君」、「臣」、「父」、「子」，是指個人在群體中的地位，因應而來所得之「名」；第二個「君」、「臣」、「父」、「子」則是隨「名」扮之而來的道德要求，包含應有的權利、義務、德行等。¹⁶孔子提倡「正名」，目的是為了政治秩序的穩定，而政治秩序的穩定，在西周宗法社會下，與倫常關係正常化息息相關，個人行為謹守本分，則需回歸己身的道德要求。因此，「正名」必須含括政治與道德兩層意義來認知。勞思光先生說：

就政治生活說，孔子要求人人盡其制度意義之理分；就道德生活說，則孔子要求自己處處盡其道德意義之理分。道德意義之理分，自比制度意義有更高的普遍性；日後宋明儒大抵皆先究道德哲學，然後再展開其理論，以立政治生活之價值標準。但在孔子本人，則是先由「禮」開始，步步發現理分觀念，因此，具體理分之觀念之出現，始表現孔子為儒學之價值理論奠定基石。¹⁷

以「制度意義」看「君君」一詞，即是指禮樂征伐之國家大事應掌握在周天子手中，不應旁落他人；就「道德意義」而言，則指國君應以身作則，以「德」治天下。德，除了是對君王品格的要求，亦是施政的最高指導原則。因此，孔子有言：

為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。¹⁸

道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。¹⁹

君王有德，施行政治，能以德感人，將能得民心而不失。正如朱熹引范氏注曰：「為政以德，則不動而化、不言而信、無為而成。所守者至簡而能御煩，所處者至靜而能制動，所務者至寡而能服眾。」²⁰至此，政治上的複雜問題將可迎刃而解，並可收之「無為而治」的政治效果。此外，不同於法家，羅織「刑罰」以治天下，孔子認為治理國家需以德教導人民，並以禮加以整飭，才能達到格正人心，²¹根除罪惡的永久效果。若僅施以「刑」、「政」，人民表面雖不為惡，但為惡之心未嘗忘，伺機而發，國家終不能長治久安。

因此，「正名」無非是就具體生活盡己身本分，人人各盡其「理」，道德價意識自然展現其中。林啟屏師更將孔子的「正名」，視為一種「新人文價值」的展

¹⁶ 以上分析參考成中英，〈論孔子的正名思想〉，收於梁啟超等著，《中國哲學思想論集》（先秦篇），（臺北：水牛圖書出版事業公司，1991），頁 49。

¹⁷ 勞思光，《新編中國哲學史》，（臺北：三民書局，1995），頁 126。

¹⁸ 《論語注疏》，〈為政〉，頁 16。

¹⁹ 《論語注疏》，〈為政〉，頁 16。

²⁰ 朱熹，《四書集注》，〈顏淵〉，頁 53。

²¹ 蔣伯潛曰：「以德教導之，以禮整飭之，則人民自知罪惡之可恥，而歸於正。格，正也。」見蔣伯潛廣解，《新刊廣解四書讀本》（論語·學庸），（台北：商周出版，2011），頁 106。

現，他說：

孔子政治實踐的核心價值，是經由「正名」所展開的一種「新人文價值」，這種「新人文價值」既可在形式上涵蓋過去文化所建構的「秩序世界」，又可在此一世界中安頓個人「主體性」的「道德價值」。²²

「正名」背後的依據是「理分觀念」，「理分觀念」除了重視於政治與社會的生活實踐外，更重要的是安頓個人的內在，確立「道德的主體性」²³，由內而外，導引個人人格向上提昇的契機，此即所謂「新人文價值」。「正名」表面上是孔子從政治角度出發，為其政治思想最重要的概念，但其實深入道德層面，涉及人內在的道德性，形塑以「仁」為目標之中心思想。因此，「禮」與「仁」可說是「正名」思想之延伸。²⁴

由「正名」思想，可看出孔子對在上位者「內在道德性」的重視，所有國內外政治問題的產生，與君王脫不了干係，君王的道德操守，也常與一國之命運息息相關。國君若能先正其身，人民受其感召，國家才能步上正軌。孔子談論為政之道時，也時時提醒「正身」與「正人」之關係，子曰：

其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。²⁵

苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？²⁶

季康子問政於孔子。孔子對曰：「政者，正也。子帥以正，孰敢不正？」²⁷

唯有先正其身，以修身為本，民才得以「正」；若身不正，欲正人實無可能。「政者，正也。」孔子一心希求上下歸於中正之道，而欲解決當前的政治問題，乃得先從君王個人的道德的問題著手。「正名」，無非就是呼籲為政者以德自持，進而帶領國家走上康莊大道。

²² 見林啟屏師著，《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，（台北：國立台灣大學出版中心，2007），頁 85。

²³ 牟宗三先生說：「中國哲學特重『主體性』與『內在道德性』。中國思想的三大主流，即儒釋道三教，都重主體性，然而只有儒思想這主流中的主流，把主體性復加以特殊的規定，而成『內在道德性』，即成為道德的主體性。」見氏著，《中國哲學的特質》，（臺北：臺灣學生書局，1998），頁 5~6。

²⁴ 林啟屏師言：「基於『正名』此一概念可以關涉到『政治領域』，而與『禮』密切結合；又可以延伸至『道德領域』，而探觸『仁』的層面。」見氏著，《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，（台北：國立台灣大學出版中心，2007），頁 85。

²⁵ 《論語注疏》，〈為政〉，頁 116。

²⁶ 《論語注疏》，〈為政〉，頁 117。

²⁷ 《論語注疏》，〈顏淵〉，頁 109。

孔子曾說：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」²⁸「從周」，除了表示孔子對周文化衷心的讚賞，更將周的成就視為文化重建的典範。由於政治社會結構的改變，完備的周禮無法對社會的穩定度發揮作用，孔子於是重新審視禮之意義，希望透過重建禮樂教化的努力，徹底轉化現實政治的權力結構，讓互信互賴的道德意識取代強制性的統治模式而成為社會穩定的基礎。²⁹孔子提出「正名」之主張，提醒個人與君主之間，不應是權力支配與利益分配的關係，反而應是盡職守份，回歸對己身的道德要求，著重個人的道德修養，將政治領域提昇至道德領域，³⁰為周文注入新的意義與價值。

二、 仁與禮

「周文疲弊」、「王綱不振」，從外在情勢來看，代表維護社會秩序的禮制失去規範作用，但其實最令孔子擔憂的反而是內在「禮意」精神之流失。「正名」是恢復禮制的第一步驟，而「正名」最重要的精神就是提昇道德的主體意識，從政治生活的實踐，跨入個人道德生活的實踐中。此外，孔子提出「仁」的概念，以作為豐富「禮」之重要精神內涵。孔子曾以反問的方式傳達禮與仁密不可分之道理：

人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？³¹

在孔子的學說中，「仁」乃是具有豐富哲學意涵之名詞，其中最重要的指標即代表著人類主觀之精神自覺。徐復觀說：

就仁的自身而言，它只是一個人的自覺地精神狀態。……它必須包括兩方面。一方面是對自己人格的建立及知識的追求，發出無限地要求。另一方面，是對他人毫無條件地感到有應盡的無限地責任。再簡單說一句，仁的自覺地精神狀態，即是要求成己而同時也是成物的精神狀態。³²

「自覺精神」其實就是「道德意識」之發動，仁內在於人之德性生命，須歸結本心之豁顯，由人自身來發動此一內在的道德主體，即道德實體內在於仁，亦可稱

²⁸ 《論語注疏》，〈八佾〉，頁 28。

²⁹ 杜維明，〈孔子仁學中的道學政〉，收於杜維明等著，《中國文化的危機與展望—當代研究與趨向》，（台北：時報文化出版事業有限公司，1981），頁 24。

³⁰ 黃俊傑說：「在傳統中國的政治思想世界中，政治領域並不是被當作是利益或權力的衝突折衷之場所，而是被當作一個道德的社區。」見氏著，〈傳統中國的思維方式及其價值觀：歷史回顧與現代啟示〉，《東亞儒學史的新視野》，（臺北：臺灣大學出版中心，2006），頁 331。

³¹ 《論語注疏》，〈八佾〉，頁 26。

³² 徐復觀，〈第四章 孔子在中國文化史上之地位，及其性與天道的問題〉，《中國人性論史》，（臺北：商務出版社，1969），頁 91。

為「道德心性」。³³並且除了成就己身的道德生命外，亦能幫助他人成就他人之人格生命，達到「成己成物」之最高目標。以「成己」為例，孔子的看法如下：

子曰：「剛毅木訥，近仁。」³⁴

子曰：「巧言、令色，鮮矣仁！」³⁵

樊遲問知。子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」問仁。曰：「仁者先難而後獲，可謂仁矣。」³⁶

司馬牛問仁。子曰：「仁者，其言也訥。」曰：「斯言也訥，斯謂之仁矣乎？」子曰：「為之難，言之得無訥乎？」³⁷

在品德的要求上，孔子嘉許「剛毅木訥」的特質，而反對「巧言令色」之表現。此外，「先難」即是「克己」之功夫，仁者與平常人不同的是，面對勞苦之事能勇於承擔，且能不計其功。³⁸至於孔子給司馬牛的建議，則希望他心存仁心即可，言有所忍。《正義》曰：「訥者，難也。言仁道至大，非但行之難也，其言之亦難。」³⁹錢穆注曰：「訥，鈍義，難義。」⁴⁰《史記·仲尼弟子列傳》提到司馬牛「多言而躁」，孔子的回答是針對其個性而說的，但同時也說明了「仁」是一個不易達成的人生理想。可知仁的實踐，有一部分得透過意志鍛鍊，嚴格約束自己才能完成的。

其次，以「成物」方面來說明如何達成「仁」之理想：

仲弓問仁。子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。」仲弓曰：「雍雖不敏，請事斯語。」⁴¹

子貢曰：「如有博施於民，而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。

³³ 蔡仁厚先生指出，作為道德主體的「仁」，並非只是一個名詞概念，而是只那徹上徹下的「道德實體」而言之。道德實體內在於人，便稱之為道德心性。見蔡仁厚，《孔子的生命境界——儒學的反思與開展》，（臺北：學生書局，1998），頁 125。

³⁴ 《論語注疏》，〈子路〉，頁 119。

³⁵ 《論語注疏》，〈學而〉，頁 6。

³⁶ 《論語注疏》，〈雍也〉，頁 54。

³⁷ 《論語注疏》，〈顏淵〉，頁 106。

³⁸ 程子曰：「先難，克己也。以所難為先，而不計所獲，仁也。」見朱熹，《四書集注》，〈雍也〉，頁 90。

³⁹ 《論語注疏》，〈顏淵〉，頁 106。

⁴⁰ 錢穆，《論語新解》，（台北：東大圖書股份有限公司，1988），頁 419。

⁴¹ 《論語注疏》，〈顏淵〉，頁 106。

能近取譬，可謂仁之方也已。」⁴²

孔子指點仲弓行仁之道，《正義》曰：「此章明仁在敬恕也。」⁴³「如見大賓」、「如承大祭」即是「敬」；意即在外言行，需保持恭敬謹慎之心。而「己所不欲，勿施於人」乃是孔子答以子貢「恕」之義，此為「恕」之消極義。⁴⁴因此，如能做到敬以持己、恕以待人，方能得到百姓的敬重。同樣地，孔子回答子貢行仁之方，亦提到「推己及人」的重要性，從「己立」、「己達」始，進而「立人」、「達人」，此為「恕」之積極義。⁴⁵總而言之，行仁之進路，乃為「恕」道之積極與消極交互為用，才能達到踐仁成聖之目標。

而欲達到「成己成物」之目標，首重道德意識之豁顯，才能體現仁的存在，因此，仁亦重視實踐的工夫。韋政通說：

仁的原始特性，是本諸體驗和實踐的。……仁雖是天賦特性，但人必須通過自覺的體驗和實踐，才能印證它的存在。就天賦的特性而言，它是普遍的，就每一個自我的體驗和實踐言，它是具體的，當個體印證了它的存在，具體遂與普遍合一，成就了所謂「具體的普遍性」。⁴⁶

仁須透過實踐之行為，方能感受到實際的存在，成之「具體」，反之，若無實踐之工夫，「仁」將流於空無之口號。「禮樂」之表現，並非只重視外在形式，更重要的是內在精神涵養，也就是表現「理分」之觀念，亦是「仁」之觀念。「禮」是客觀的人間秩序，⁴⁷禮加入了仁，表示人之精神自覺得以化抽象為具體，落實於現實社會。禮以仁為本，禮不致形成空泛之虛文，仁依附於禮，人的內在情感才有疏通之道。⁴⁸

此外，從孔子回答顏淵問仁，也可看出禮與仁之相互依存關係：

顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目？」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，

⁴² 《論語注疏》，〈雍也〉，頁 55。

⁴³ 《論語注疏》，〈顏淵〉，頁 106。

⁴⁴ 子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」《論語注疏》，〈衛靈公〉，頁 140。

⁴⁵ 「恕」之積極與消極義之說法，參蔣伯潛廣解《論語》曰：「孔子告子貢可以終身行之的『恕』說：『己所不欲，勿施於人。』與本章之『己立立人，己達達人』同為推己及人，為消極積極二方面，各就一方面說而已。」見蔣伯潛，《新刊廣解四書讀本》（論語·學庸），（台北：商周出版，2011），頁 179。

⁴⁶ 韋政通，《中國思想史（上）》，（臺北：水牛出版社，1986），頁 75。

⁴⁷ 黃俊傑，〈儒學傳統中道德政治觀念的形成與發展〉，《儒學傳統與文化創新》，（臺北：東大圖書股份有限公司，1986），頁 9。

⁴⁸ 錢穆先生說：「孔子言禮，重在禮之本，禮之本即仁。」見氏著，《論語新解》，（臺北：東大圖書股份有限公司，1988），頁 71。

非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣。」⁴⁹

關於「克己復禮」之義，歷來討論甚多，以朱熹的解釋為例，朱熹曰：

仁者，本心之全德。克，勝也。己，謂身之私欲也。復，反也。禮者，天理之節文也。為仁者，所以全其心之德也。蓋心之全德，莫非天理，而亦不能不壞於人欲。故為仁者必有以勝私欲而復於禮，則事皆天理，而本心之德復全於我矣。⁵⁰

朱熹認為「克己」應指「戰勝己身私欲」，「復禮」則為「反回天理」，因此，能夠戰勝己身欲望以回復天理就是仁心之展現。錢穆先生則對朱熹的解釋有不同的看法，他說：

克，猶剋。有約束義，有抑制義。克己，約束己身。……復禮，復如「言可復也」之復，謂踐行。又說：復，反也。如「湯武反之」之反。禮在外，反之己身而踐之。故克己復禮，即猶云「約我以禮」。禮者，仁道之節文，無仁即禮不興，無禮則仁道亦不見，故仁道必以復禮為重。宋儒以「勝私欲全天理」釋此「克己復禮」四字，大義亦相通。然克己之己，實不指私欲；復禮之禮，亦與天理義蘊不盡洽。⁵¹

筆者以為錢穆先生的解釋較朱注為佳。「禮」應指由周禮延伸而來的一切規範制度，若僅指「天理」恐怕無法整全表達孔子之原意。在此應注意的是，「復禮」強調的是實踐的工夫，仁必須落實於實踐層即是禮。「克己」重視的是修身，「為仁由己」則是強調行仁之主動權操之在己，兩者皆是強調「自我」主體之確立，⁵²禮以仁為本，由仁之內發落實於禮，仁與禮巧妙結合，這是儒家思想積極性的一面。至於行仁之細目？孔子回答於視、聽、言、動需合於禮，此屬於「約己工夫」，亦就「實踐程序」⁵³指點為仁之方，可見仁須落實禮之上。

杜維明先生曾以「創造緊張性」形容「仁」與「禮」之間的關係。他認為「仁」與「禮」之間的和諧有著一種非常複雜的、交響曲式的結構。「仁」是人們藉著道德上的自我修養而達到最高的人生境界。每個人都有體現「仁」的可能性，「仁」的精神案其本質而言等同於宇宙的精神。「仁」作為一內在性原則，必須透過人

⁴⁹《論語注疏》，〈顏淵〉，頁 106。

⁵⁰朱熹著，《四書集注》，〈顏淵〉，頁 131。

⁵¹錢穆，《論語新解》，（臺北：素書樓文教基金會，2000），頁 342~343。

⁵²黃俊傑：「孔子所說的『己』是指『自我』的整體性而已，『己』不是一個對象性的存在。在《論語》全書中，孔子與弟子的對答十分強調立『志』的重要性，就是強調『自我』的主體性的挺立。」見氏著，〈古代儒家政治論中的『身體隱喻思維』〉，《東亞儒學史的新視野》，（臺北：國立台灣大學出版中心，2006），頁 383。

⁵³勞思光，《新編中國哲學史》，（臺北：三民書局，1995），頁 117。

的自我更生、自我精進和自我完成才得以實踐，因此，內在的「仁」賦與外在的「禮」以意義。「禮」可看做是「仁」在特殊社會條件下的外在表現，「禮」說明了「仁」的自我實現的過程是如何發生的。二者之間的「創造緊張性」即指彼此相互依賴，且必須在動態的過程中維繫彼此間的平衡。孔子所說「克己復禮為仁」，「克己」並非意指人應竭力消滅自己的物欲，而是意味著人應在倫理道德的脈絡內使慾望得到滿足；「復禮」也不是消極的順應而是積極的參與。因此，在社會的脈絡中進行自身的道德修養才是「仁」的表現。⁵⁴

孔子曾就弟子以「三年之喪」之禮為久，直斥弟子「不仁」，再言「禮」與「仁」之關係：

宰我問：「三年之喪，期已久矣！君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升；鑽燧改火，期可已矣。」子曰：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」曰：「安！」「女安則為之。夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之。」宰我出。子曰：「予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也；予也，有三年之愛於其父母乎？」⁵⁵

宰我認為「守喪三年」之「禮制」，時間太久長，應有更動之必要。孔子直斥「不仁」，表示孔子重視的是三年喪期之「禮意」，也就是道德行為者之「存心」。林啟屏師說：

在這段文字中，孔子從「存心」的角度，對於宰我的看法不敢苟同，是以評之為「不仁」。此種批評觀點，透露出孔子「存心心理學」的特色，以反襯出此時孔子對於「道德行為」「道德意識」與「道德情感」間的細微察知。⁵⁶

「守喪三年」是子女回報父母的撫養之恩，是子女對父母的責任。此一「道德法則」原為「道德意識」所制定，執行面卻有賴「道德情感」之驅動，也就是實踐此一「道德意識」時，是消極的痛苦之情亦或積極的愉快之情，兩者決定「道德行為」。顯然宰我「道德情感」干擾「道德意識」，不足以支撐促成「道德行為」之實踐，因此，孔子責其「不仁」，即責備宰我喪失「能動能覺」之「本心」⁵⁷。

⁵⁴杜維明，〈「仁」與「禮」之間的創造緊張性〉，《人性與自我修養》，（台北：聯經出版事業公司，1992），頁3~20。

⁵⁵《論語注疏》，〈陽貨〉，頁157~158。

⁵⁶林師啟屏，〈第三章 開創者的生命與思想：孔子思想分歧的思考〉，《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，（台北：國立台灣大學出版中心，2007），頁123。

⁵⁷牟宗三先生說：「宰予說『安』，即宰予之不仁，其生命已無悱惻之感，已為其關於短喪之特定理由所牽引而陷於僵滯膠固之中，亦即麻木不覺之中，而喪失其仁心，亦即喪失其柔嫩活潑，觸之即動，動之即覺之本心。是以『不安』者即是真實生命之躍動，所謂『活潑潑』者是也。此處

孔子欲宰我能反求本心，直探道德本源，透過回溯父母之愛，並形塑己身對父母之「道德情感」，未料宰我回答「心安」，意味著他的「道德情感」失去作用，更遑論其「道德行為」。而勞思光先生則以「理分」觀念，說明子女對父母之責任。他說：

此節雖只就「三年之喪」而言，其實代表孔子所持之人倫觀念之重要涵義。此一意義，用現代語言表述，亦不難了解。每一個人自出生起，即接受社會中各種直接間接之助力；其中以父母之撫養為最基本；故人自有生時起，即已受社會之恩惠，因此，人必須對社會有一酬恩之態度；此一態度在孔子時，即通過人倫觀念表示。人既有對社會酬恩之責任，故人亦可說是終身有一種對他人之普遍責任。此責任落在具體關係中，乃有具體內容，此即通往「理分」觀念；但就其本身說，則可說是一種“commitment”。

父母與子女之關係，是人倫關係之起點，若子女能感懷父母教養之苦心，必定對父母懂得酬恩，懷著對父母的「承諾」，盡到人間的責任，此為仁心之顯發處。顯然宰我的「存心」並未考量身為子女對父母的永恆責任，反而「安」於「食稻」、「衣錦」，此乃孔子加以斥責之處。因此，可知「仁」之「道德意識」，必依循其「理」，透過實踐工夫，落實於具體情境，即是「禮」。

余英時先生以為古代中國在春秋戰國時代之所以會有「哲學的突破」，主要起源於「禮壞樂崩」，也就是文化秩序的「崩壞」，⁵⁸儒家思想的源頭於此現象是脫離不了關係的。孔子繼承禮樂傳統，但以「仁」重新解釋禮樂，強調非得經由人的內在道德自覺，「禮」才不致成為一套形式的儀則，淪為失去內在動能的外在約束教條而已。孔子以「仁」為「禮」之本，為禮注入源頭活水，找到人內心的動能，賦予禮內在的依據。仁，是人內在的真實情感，情感的發抒，需有適當的節度，此一節度的標準，就是禮。孔子經由人的普遍情感（仁），驗證禮之所必須，仁與禮相依相存，相輔相成。無「仁」，禮成了空洞虛文；無「禮」，「仁」則無法恰如其分的表現。正如韋政通先生言：

在孔子，禮脫離了宗教的範疇，成為人文世界裡的規範和秩序；這些規範和秩序，不只是外在於人性的條文和形式，他賦予禮以內在理性（仁）的基礎，使禮的實踐，成為內發的行為，以達到自我控制的地步。⁵⁹

禮即理也，禮基於理而開展出條理井然的規範、儀則。行禮的意義在於其所表現的精神內涵，即是仁。禮以仁為實質內涵，禮不再是刻板僵化的教條，而是透過

正見仁。」見氏著，《圓善論》，（台北：聯經出版公司，1988），頁 251。

⁵⁸ 余英時，〈道統與正統之間〉，《史學與傳統》，（臺北：時報文化出版企業有限公司，1988），頁 44。

⁵⁹ 韋政通，《中國思想史（上）》，（臺北：水牛出版社，1986），頁 74。

人的自省自覺，朝向理想人格的完美境界邁進。

三、 義與禮

上一節筆者著重討論「仁」與「禮」之關係，「義」在《論語》中出現的次數，雖不及「仁」與「禮」，僅有二十條共二十四字，但除了孔子提出了「仁」的概念以豐富「禮」的內涵外，「義」與「禮」的關係亦是不可忽略的一環。

《說文》：「義，己之威儀也，從我從羊。」段氏注：「古者威儀字作義，今仁義字用之；儀者，度也，今威儀自用之。」又謂：「義之本訓，謂禮容各得其宜。禮容得宜則善矣。……從羊者，與善美同意。」⁶⁰「義」古訓為「儀」，「儀者，度也」，表行事經思量忖度使「禮容各得其宜」，進而達「盡善盡美」。由宗教儀式表現「得宜」、「美善」，衍生為人處世之得當，做「仁義」二字使用，已見「義」字之道德意涵，《中庸》更直謂：「義者宜也。」⁶⁰《論語》中的「義」字，亦均作「宜」解，指事物或現象最適宜的狀態而言。也因為如此，與「禮」相結合，「禮」不致於成為僵化之教條，而是出自「道德意識」的一種價值判斷。子曰：

君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之，君子哉。⁶¹

朱注：「義者制事之本，故以為質幹。」⁶²錢穆曰：「質，實質。君子以義為其行事之實質。」⁶³「義」可說是在人際社會網絡中，最根本的處事原則。「義以為質，禮以行之」，表示內在態度必須以「義」為本，外在行為則以「禮」修飾或節制，以「禮」表現內在的「義」，便是君子之道。正如勞思光先生所言：

禮依於義而成立；「義」是「禮」之實質，「禮」是「義」之表現。於是一切制度儀文，整個生活秩序，皆以「正當性」或「理」為基礎。⁶⁴

「禮」的基礎在於「正當性」或「理」，即言「禮」的基礎在「義」，依「義」行事，「義」成了一種自覺意識的價值標準，也是成為「君子」的必要條件。

「義」對成為一君子的重要，可從《論語》多數篇章中，孔子論「義」，常與「君子」相提並論可看出。因此，從「君子」與「義」的關係，更可了解「義」之涵意，子曰：

⁶⁰ 〈中庸〉：「仁者人也，親親為大；義者宜也，尊賢為大；親親之殺，尊賢之等，禮所生也。」朱熹，《四書集注》，〈中庸〉，頁 28。

⁶¹ 《論語注疏》，〈衛靈公〉，頁 139。

⁶² 朱熹，《四書集注》，〈衛靈公〉，頁 165。

⁶³ 錢穆，《論語新解》，（臺北：素書樓文教基金會，2000），頁 465。

⁶⁴ 勞思光，《新編中國哲學史》（一），（臺北：三民書局，1995），頁 113。

君子義以為上。君子有勇而無義為亂，小人有勇而無義為盜。⁶⁵

君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。⁶⁶

「義以為上」，指以義勇為上。君子、小人，則指在位者、平民而言。⁶⁷在位者握有權力若有勇無義，則有亂逆之事發生。平民沒有權力，有勇無義則淪為盜賊。在此「義」，為合宜之義。意即不論君子或小人，內在之勇必以義為憑藉，才不致為亂為盜。《正義》曰：「適，厚也。莫，薄也。比，親也。言君子於天下之人，無擇於富厚與窮薄者也，但有義者則與相親也。」⁶⁸朱注曰：「適，專主也。莫，不肯也。比，從也。」朱熹又引謝氏曰：「適，可也。莫，不可也。……無可無不可之間，有義存焉。」⁶⁹蔣伯潛釋曰：「適，為敵，是反對的意思。莫，與慕一聲之轉，是向慕的意思。比，是接近的意思。」⁷⁰綜上所述，可知君子評判天下事，或擇其所親近之人，皆以「義」為準則，「義」乃是內在的價值判準，也是成為「君子」之必要條件。義與利之存心，則成為君子與小人之間的差別，子曰：

君子喻於義，小人喻於利。⁷¹

朱熹在此章注曰：「義者，天理之所宜。利者，人情之所欲。」⁷²朱熹將「義」之基礎，歸於「天道」，「義」即是由「天道」下貫於人之「天理」。因此，「義」應是成就完美人格所必備之德性，具有「內在性」⁷³與「普遍性」之特質；「利」則來自人情之私，僅具「特殊性」，⁷⁴「義」、「利」互不相容。此外，在使役人民，亦需合乎「義」之標準，孔子曾告訴子產：

有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義。

⁷⁵

⁶⁵ 《論語注疏》，〈陽貨〉，頁 158。

⁶⁶ 《論語注疏》，〈里仁〉，頁 37。

⁶⁷ 蔣伯潛，《新刊廣解四書讀本》（論語·學庸），（台北：商周出版，2011），頁 380。

⁶⁸ 《論語注疏》，〈里仁〉，頁 37。

⁶⁹ 朱熹，《四書集注》，〈里仁〉，頁 71。

⁷⁰ 蔣伯潛，《新刊廣解四書讀本》（論語·學庸），（台北：商周出版，2011），頁 140。

⁷¹ 《論語注疏》，〈里仁〉，頁 37。

⁷² 朱熹，《四書集注》，〈里仁〉，頁 73。

⁷³ 黃俊傑說：「孔子思想中的『義』的思想涵義具有明顯的『內在性』，而不具有『超越性』。孔子將『義』與『仁』及『君子』等觀念結合，正是由『義』的『內在性』所決定。」見氏著，〈第五章 義利之辨及其思想史的定位〉，《孟學思想史論·卷一》，（台北：東大圖書公司，1991），頁 143。

⁷⁴ 黃俊傑，〈第五章 義利之辨及其思想史的定位〉，《孟學思想史論·卷一》，（台北：東大圖書公司，1991），頁 139。

⁷⁵ 《論語注疏》，〈公冶長〉，頁 44。

朱注：「恭，謙遜也。敬，謹恪也。惠，愛利也。」⁷⁶《正義》曰：「義，宜也。言役使下民皆於禮法得宜，不妨農也。」⁷⁷意即在位者使令人民，必須「公正合理」，人民才會心悅臣服，依令而行。

以下一則雖出自子路之口，實則子路傳述孔子之語。子路曰：

不仕無義。長幼之節，不可廢也；君臣之義，如之何其廢之？欲潔其身，而亂大倫。君子之仕也，行其義也。⁷⁸

君臣有義乃為五倫之一。「不仕無義」，即言「不做官，則廢君臣之義」。若因官場險惡，為保自身之清潔，而隱居不仕，乃是廢了人倫之義，此乃孔子所反對的。

綜上所述，「君子」之義，到了孔子的時代，從早期的「社會地位」轉而成為指「德性高潔之士」，具有「完美之人格」，⁷⁹成為具有高度自覺意識之化身。君子之行事，「義之與比」，「義」成了君子行事的標準，「使民也義」亦是同樣的規準。孔子並以「義」、「利」對舉，說明君子與小人之差別。最後一則，「義」則成了君子出仕的準則，是立身處世的依據。以上「義」字之義，從「宜」義延伸而來，作「適宜」、「正當」、「道理」等解。因此，蔡仁厚先生對「義」則有如下的考察：

1、義有定然性、不變性，是「理」之應然與必然。

2、義亦有時宜性、適應性，是「事」之所宜為、所可為。⁸⁰

「義」出自「理」，涉及道德主體的應然判斷，也就是身為「主體」的「我」，在人事儀則的處理上，以「義」為內心判斷規準，才是君子的表現。並且「義」具有「權宜」之精神，能因人、因事、因地制宜，一切歸之於理，以實現道德之價值。⁸¹

依據陳大齊先生的觀察，他認為「義」，具有消極和積極的兩層意義。「義」的消極意義可稱為「不固」，「不固」就是不固執或不執著的意思。也就是呼應

⁷⁶朱熹，《四書集注》，〈公冶長〉，頁 79。

⁷⁷《論語注疏》，〈公冶長〉，頁 44。

⁷⁸《論語注疏》，〈微子〉，頁 166。

⁷⁹黃俊傑，〈第五章 義利之辨及其思想史的定位〉，《孟學思想史論·卷一》，（台北：東大圖書公司，1991），頁 136。

⁸⁰蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，（臺北：學生書局，1994），頁 122。

⁸¹曾春海說：「孔子重『義』，用『權宜』的精神，一方面毋必，毋固，毋意，毋我；一方面則因人制宜、因時制宜、因地制宜、因事制宜，以求歸之於理，以成之為德也。」見氏著，〈論語中禮義與仁的關係〉，《儒家哲學論集》，（台北：文津出版社，1989），頁 30。

孔子所說「君子之於天下也，無適也，無莫也」⁸²、「無可無不可」⁸³的「不固」態度。所謂「義」的積極意義，可稱為「中」，即是對於當下的刺激，採取了最適宜的反應，而收到最好的效果。因此，義的定義可稱為「不固而中」。⁸⁴由「義」的積極意義來指導消極意義，依「義」而行，「義」成為指導行為的最終依據。

「義」由「宜」義延伸，其涵義可統攝人際一切行為，無論從政治、社會、倫常秩序上，應表現其該有的義務責任，並能以內在道德法則為準，⁸⁵這就是合「義」的表現。孔子提出「義」之觀念，最重要就是將外在表現的「禮」，訴諸內在依據，此一依據則是道德意識之所在，透過內在精神自覺，而賦予「禮」之能動性。「義」給了「禮」內在之道德依歸，「禮」之價值因有了「義」才能發揚光大。在修養品格上，透過「義」之指導、節制與貫串作用，⁸⁶定能成就「君子」之理想人格。因此，勞思光說：

孔子提出一「義」之觀念，於是「禮之基礎」歸於自覺，而「禮」成為一「自覺秩序」——即「文化秩序」，不必依「天道」，不必傍「自然」。此是「攝禮歸義」一大肯定意義之所在。⁸⁷

也就是說，「義」之觀念的提出，使「禮」擺落宗教意涵之牽絆，而能更朝向人文精神之意義邁進。

仁、義為人心之自覺、價值之判準，落實於外在表現則為禮，仁、義應優先於禮，禮之價值即因立基於仁、義，孔子之禮論則因有了仁、義內涵之擴充，而建構更為飽滿成熟之學說思想。

⁸² 《論語注疏》，〈里仁〉，頁 37。

⁸³ 《論語注疏》，〈微子〉，頁 166。

⁸⁴ 陳大齊，《孔子學說》，（臺北：政大出版委員會，1964），頁 137~140。

⁸⁵ 義之涵意廣泛，約可見於三方面：一、由社會成規或習俗之宜說「義」，即合乎社會規範之「宜」；二、就個人分位所含蘊之應行之責任與當得之權利言，是落於社會各重人際關係之理序之「宜」上說，無論政治、社會或倫常理序，同樣適用；三、形上而內在之道德意識或法則所命之應然之「義」。見方穎嫻，《先秦之仁義禮說》，（臺北：文津出版社，1996），頁 35。

⁸⁶ 陳大齊先生指出，孔子所說的義，具有三種作用：一、指導作用：指導何者應為與何者不應為的作用；二、節制作用：意即扶持諸般事情遵行正路而遏制其走入邪途的作用，亦即保障安全防止流弊的作用；三、貫串作用：意即遍佈且透入於諸種應為的事情之中，而諸種應為的事情莫不為其貫串。見氏著，《孔子學說》，（臺北：政大出版委員會，1964），頁 126~132。

⁸⁷ 勞思光，《新編中國哲學史》（一），（臺北：三民書局，1995），頁 115。

第二節 孟子之禮論

孟子，受業於子思門人，⁸⁸繼孔子之後，成為中國儒學代表人物之一。孟子身處戰國時代，環境之惡，比起孔子有過之而無不及，所謂：「爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城。」、「率土地而食人肉」，⁸⁹年年征伐，民不聊生，各國君主爭權奪利，中國步入政治黑暗期。而牟宗三先生將此時的社會氛圍，形容為「盡物力的物量精神」⁹⁰。他說：

戰國時期之精神純為一物量之精神，其軍國主義毫無正面的意義，乃純為盡其物力以從事爭戰者。此所謂物力非必限於外在的物質工具之物力。從共同體中解脫出，丟掉周文之文化理想，因而丟掉周文所培養之文化生命，所剩下原始物質生命之粗暴，統謂之物力。⁹¹

戰國時期的軍國主義，各國無不傾全部物力以從事爭戰，使得人們揚棄過去周文所建立之文化理想，欠缺一理性生命、精神生命，僅能表現原始物質生命之粗暴而已。面對戰國時代的這些亂象，孟子了解矯正社會風氣的唯一方法，即是從上至下思維的改變，內在精神生命的覺醒，才是正確的對治之道。

前章提到孔子欲藉「正名」恢復禮制，最重要的目的，其實是將政治領域延伸至道德領域，希望喚起執政者之道德意識，達到治國平天下之目標。此外，賦予「禮」以「仁」、「義」之內涵，豐富「禮」之意義，從而建立一套以「仁、義、禮」為脈絡之思想學說。但孔子始終未論及「仁」、「義」之本源，也就是「自覺心」如何證立之問題？⁹²孟子則解決了這個問題，直接點出「仁」、「義」的根源——「心」、「性」，賦予「仁」、「義」之內在根據，建立儒家「心性之學」的規模。以下先從「四端」探討與「心」、「性」之間的關係，再論述孟子所謂「由仁義行」之重要意涵。

⁸⁸ 《史記·孟子荀卿列傳》，漢司馬遷撰，會合三家注：《新校史記三家注》（第四冊），（台北：世界書局，1978），頁 2348。

⁸⁹ 《孟子注疏》，〈離婁上〉，（臺北：新文豐出版公司，1977），頁 134。本文所使用的版本為清·阮元用文選樓藏本校勘，嘉慶二十年重刊宋本，以下引文皆然，不再加以註解。

⁹⁰ 所謂「盡物力的物量精神」，就是說「物力不必是外在物質工具，就是自己的生命，若祇是清一色的物質生命，生物生命，亦是物力。一任此物質生命之汨濫，亦是盡物力。把人民視為被運用的物質工具，亦是盡物力。把一切看成是物而盡量運用之，亦是盡物力。其所以把一切看成是物，（人、自己的生命，俱在內），就因為他不能見到另一層理性生命，精神生命。這根本是一個物量精神。」參見牟宗三，《牟宗三先生全集 9》（道德的理想主義），（台北：聯經出版公司，1988），頁 233。

⁹¹ 牟宗三，《歷史哲學》，（台北：學生書局，1988），頁 105。

⁹² 勞思光，《新編中國哲學史》（一），（臺北：三民書局，1995），頁 151。

一、仁義禮智根於心

了解孟子對「禮」的看法之前，必須要疏解孟子對「性」之看法，孟子以「性善」為前提下，建構其思想體系。在《孟子》一書，最精彩的部分，莫過於孟子與告子「性」的看法不同，而展開的激烈論辯：

告子曰：「性，猶杞柳也；義，猶柎捲也。以人性為仁義，猶以杞柳為柎捲。」

孟子曰：「子能順杞柳之性而以為柎捲乎？將戕賊杞柳而後以為柎捲也？如將戕賊杞柳而以為柎捲，則亦將戕賊人以為仁義與？率天下之人而禍仁義者，必子之言夫！」⁹³

朱注言：「性者，人生所稟之天理。告子言人性本無仁義，必代矯揉而後成，如荀子性惡之說也。」⁹⁴告子以杞柳製成柎捲為例，說明人能行仁義，乃為後天所成，人性本無仁義之成分。孟子主性善，以仁義為性，非出於後天人為，若賊害人性以行仁義，乃是扭曲人性的作法。告子另以「湍水」譬喻人性：

告子曰：「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」

孟子曰：「水信無分於東西，無分於上下乎？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，可使過顛；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。」⁹⁵

告子認為人性無善、無不善之分，並以杞柳、湍水喻性，將「性」視為「中性義」。⁹⁶孟子則以「人無有不善」，如水往下流一樣地自然，以之證成「性善」為人所固有，至於人之為惡，乃「勢」使然，如水迫於勢，經搏激，而過顛，而在山，並非本性使然。告子亦曾把動物性與人性混為一談，而遭孟子駁斥：

告子曰：「生之謂性。」孟子曰：「生之謂性也，猶白之謂白與？」曰：「然。」

⁹³ 《孟子注疏》，〈告子上〉，頁 192。

⁹⁴ 朱熹，《四書章句集注》，〈告子上〉，頁 325。

⁹⁵ 《孟子注疏》，〈告子上〉，頁 192。

⁹⁶ 牟宗三先生說：「告子以杞柳喻性，是把性看做材料，是中性義的性，並無所謂善惡，其或善或惡是後天造成的，因而其中亦無所謂仁義，仁義亦是後天造成的，因而仁義是外於人性的。」見氏著，《圓善論》，（臺北：學生書局，1985），頁 2。

「白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白，猶白玉之白與？」曰：「然。」「然則犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性與？」⁹⁷

朱子分析本章道：「性者，人之所得於天之理也。性，形而上者；氣，形而下者也；人物之生，莫不有是性，亦莫不有是氣。然以氣言之，則知覺動物，人與物若不異也；以理言之，則仁義禮智之稟，豈物之所得而全哉？此人之性所以無不善，而為萬物之靈也。」⁹⁸孟子肯定人性善之來由，乃在於受之「仁義禮智之稟」，此為人與動物之不同之處，動物擁有的，僅止於「生理欲求」之性，人性則受之於天，擁有道德層級之性，此為「善」存於人性之由。

既然孟子肯定性善為人所本有，性在孟子的觀念裡，具有道德層面的意涵，至於一般人所認知與動物相同之性，孟子則稱為「命」，孟子曰：

口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。

⁹⁹

朱熹引程子曰：「五者之欲，性也。然有分，不能皆如其願，則是命也。不可謂我性之所有，而求必得之也。」¹⁰⁰「命」，限制之義。「生理欲求」之性，需求之於外，是否有所得，其實有客觀之限制，因此需視為「命」。而仁義禮智天道，原在性中，反求諸己，求之即可得，君子不謂「命」，而以「性」視之。意即仁義禮智天道，此為超越感性欲求的「道德理性」，乃人之為人之根本，此乃人之真正之性。¹⁰¹

孟子主張性善，仁義禮智為人受之於天，乃為人之性。因此，「禮」於《孟子》一書中，雖有專指「儀式」之意涵，但最重要的意義，莫過於孟子將「禮」與「仁義智」三者並稱，指涉「道德內在心性」而言，孟子稱之為「四端」。孟子曰：

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，

⁹⁷ 《孟子注疏》，〈告子上〉，頁 193。

⁹⁸ 朱熹，《四書章句集注》，〈告子上〉，頁 457。

⁹⁹ 《孟子注疏》，〈盡心下〉，頁 253。

¹⁰⁰ 朱熹，《四書章句集注》，〈盡心下〉，頁 369。

¹⁰¹ 蔡仁厚先生說：「孟子此章，藉『性』與『命』對揚，以指出仁的真性正性，不在自然之性一面，而在仁義禮智天道一面。自然之性為形軀生命所局限，實已落於『命』的限制網中而不能自主自足，唯有超越感性欲求而不受形軀生命約制拘限的內在道德性，才是人人性分本具的真性、正性。」見氏著，《孔孟荀哲學》，（臺北：學生書局，1994），頁 221。

非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。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。¹⁰²

孟子以人「乍見」孺子將入井為例，說明一般人見此景，「不安」、「不忍」之心定油然而生，不安、不忍正是孔子指點「仁心」之處，於「乍見」當下，無考慮任何其他因素，即生「惻隱之心」，此心具有絕對的道德價值，為道德意識之發端，是直接當體之呈露，並且由此心所發出的道德要求，是不受生理欲望之影響，也不會有其他目的，¹⁰³如：「內交孺子之父母」、「要譽於鄉黨朋友」、「惡其聲」等目的被屏除在外，此「惻隱」之心，為「仁」之起點，同時也是道德「自覺」之顯現。而羞惡之心，則是對自己或他人不善之行為，感到羞恥，¹⁰⁴這是「義」之價值意識透過「自覺」而顯發。辭讓之心，則是主體做出應得不應得之判斷，此一內在根據法則稱為「禮」。是非之心，則是以「善」之絕對道德標準，做出是非非之判斷。¹⁰⁵在此需注意的是，孟子的「心」，並不是空間意義的「心」，也不是純心理學意義下的「心」，而是具有價值意識的道德心。¹⁰⁶欲解決政治問題，必先從「心」的問題始，依靠人心的自省自覺，才是通向人民福祉的保證。由此可證價值意識內在於自覺心，¹⁰⁷透過自省自覺，仁義禮智等價值意識得以朗現。

孟子所言之「四端」，具有普遍性與絕對性。「人皆有之」是其普遍性，不受任何環境、利害之影響，則表現其絕對性。此外，孟子另展現中國儒家常見的「身體思維方式」¹⁰⁸，人具有道德價值之心猶如人具有四肢，是同樣的道理，以身體的共通性為出發點，說明人的道德價值的普遍性與必然性。

¹⁰² 《孟子注疏》，〈公孫丑上〉，頁 65～66。

¹⁰³ 李明輝，〈孟子與康德的自律倫理學〉，《儒家與康德》，（臺北：聯經出版社，1990），頁 51。

¹⁰⁴ 朱注：「羞，恥己之不善也。惡，憎人之不善也。」朱熹，《四書集注》，〈公孫丑上〉，頁 237。

¹⁰⁵ 朱注：「是，知其善而以為是也。非，知其惡而以為非也。」朱熹，《四書集注》，〈公孫丑上〉，頁 237。

¹⁰⁶ 黃俊傑，〈第六章 孟子的王道政治論及其方法論預設〉，《孟學思想史論·卷一》，（台北：東大圖書公司，1991），頁 171。

¹⁰⁷ 勞思光，《新編中國哲學史》（一），（臺北：三民書局，1995），頁 157。

¹⁰⁸ 吳光明對「身體思維」有明確的定義，他說：「『身體思維』乃是身體情況的思維，也就是透過身體來思想，身體體現的思維與身體聯結；在這種情況下，思維活出了身體，而身體也活出了思維。……身體思維既是身體體現的思維，又是用身體的方式進行的，這兩項特徵密切地相互滲透，使得身體及其思維構成一完整整體。」見吳光明，〈莊子的身體思維〉，收入楊儒賓編，《中國古代思想的氣論與身體觀》，（臺北：巨流圖書公司，1993），頁 395～396。黃俊傑並提到「身體思維」有兩大特徵：「首先，身體思維是具體性思維方式的一種主要的表現方式。其次，古代儒家常常從身體出發，思考人的修養問題。」見氏著，〈「身體隱喻」與古代儒家的修養工夫〉，《東亞儒學使的新視野》，（臺北：臺大出版中心，2006），頁 399。

既然「仁義禮智」四端的存在同於四體，有其必然性，那麼「仁義禮智」必是與四體相同，在人降生的那一刻即存有。孟子曰：

乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。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。故曰：求則得之，舍則失之。或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。¹⁰⁹

「外鑠」即指透過外在後天的學習，與「固有」呈現一相對義。孟子明確地斷言「仁義禮智」之四種德行是先天本有，但因為「弗思」，「思」就是自覺反省，少了自覺反省這一層工夫，才須經過「外鑠」而得。但孟子所言「我固有之」與告子所謂「生之謂性」兩者間的差異為何？立基點有何不同？牟宗三先生分析道：

孟子說仁義內在是內在於本心，由本心而自發，相當於康德所謂「意志之立法性」，後來陸王即名之曰「心即理」。……只要是理性的存有，有道德的心或意志，他即有這些仁義禮智之明德。此與以「生而有」說的「固有」不同。「生而有」是說我的自然生命本有這些氣性或才智及氣質，此是依「生之謂性」之原則說。……孟子說性是就道德的本心說性，此是以理言的性，宋儒名之曰「義理之性」，並不是以「生而有」言的自然之質，此在宋儒名之曰「氣質之性」，及以氣言的性。¹¹⁰

孟子所言「我固有之」乃指內在於本心，此本心建立在道德的原則上，孟子稱之為「性」。孟子與告子曾有一場關於「性」定義之辯論，告子認為「食色，性也。」¹¹¹，以「動物性」之自然層面來看待「人之性」，也就是「生之謂性」之義。孟子則認為應從「人之異於禽獸者幾希」之「幾希」處，也就是受之於天的那點靈明曙光來把握人之性，他是從先驗，應然的層面理解人性的意涵。¹¹²孟子並非不了解「性」義之傳統內涵，¹¹³而是有意調整論述視角，希望能將成德實踐的主動權，回歸到道德行為者手中。¹¹⁴孟子的「性」是屬於「義理之性」，仁義禮智內在於「本心」，也就是內在於「本性」，心等同於性，都具有道德之意涵，心與性都是道德意識之所在，仁義禮智之道德法則乃是建立在「心」、「性」之上。這就

¹⁰⁹ 《孟子注疏》，〈告子上〉，頁 195。

¹¹⁰ 牟宗三，《圓善論》，（台北：聯經出版公司，1988），頁 64~65。

¹¹¹ 《孟子注疏》，〈告子上〉，頁 193。

¹¹² 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，（臺北：文津出版社，1992），頁 53。

¹¹³ 戴君仁提到孟子在〈盡心下〉提到口目耳鼻之嗜欲，不應視為性，而認為仁義禮智為性，這是孟子對性字所下的新義。參戴君仁，〈孟荀異同〉，《梅園論學續集》，（臺北：藝文印書館，1974），頁 303。

¹¹⁴ 林師啟屏，〈第五章 儒學史爭論的起點：孟荀心性論再議〉，《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，（台北：國立台灣大學出版中心，2007），頁 191。

是孟子「即心言性」的主體哲學立場。因此，孟子曰：

君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。

115

朱注：「分者，所得於天之全體，故不以窮達而有異。」¹¹⁶就朱熹之解釋，「心性」受之於天，可見其「超越性」的一面。蔣伯潛曰：「分，去聲，分量之分。所性，為所稟受之天性；『分定』者，性稟自天，其分量不可增損也。」¹¹⁷四端根於心，其實就是根於性，根於「理」。仁義禮智之道德法則由道德主體之自我立法，不隨外在環境之際遇而變動，因而能成就其最高道德價值。四端之心依「理」而存在，「理」是超越的、普遍的，也是先天的，「理」落在「心」中見，因此是具體而普遍地。在本段另一值得關注的焦點是「身」與「心」的關係。所謂「其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。」¹¹⁸即言仁義禮智之性內在於心，積其久之，發見於外，身體之貌所產生的變化。意即透過心性的修持，漸而轉變外在的形貌，使身體能產生「道德的榮光」，將自然生命轉化為道德生命，達到身心一如的境界。孟子所謂的「踐形」¹¹⁹即是此義。楊儒賓另從四端之發用流行處，探討身體受精神之影響。他說：

如果順著四端發行，它可以在我們的感官四肢、動容周旋間，呈現精神的極致境界。在這種境界中，人的身體成為精神化的身體。「精神」不再是無形無象，也不再只是「意識」，它從生命的最內部以迄形軀的最外表，不斷地滲透、轉化、體現，終於於「小體」無「小」義，全體皆大，旁觀者可在無言之中觸目證道。¹²⁰

孟子的心性論，不能單從「心性」觀點討論之，而是必須透過「身體」的滲透、轉化與體現，方能顯其意義。也就是說「成聖」之過程，身與心不能斷為兩橛，

¹¹⁵ 《孟子注疏》，〈盡心上〉，頁 233。

¹¹⁶ 朱熹，《四書集注》，〈盡心上〉，頁 355。

¹¹⁷ 蔣伯潛，《新刊廣解四書讀本》（孟子），（台北：商周出版，2011），頁 294。

¹¹⁸ 朱熹注：「生，發見也。睟然，清和潤澤之貌。盎，豐厚盈溢之意。施於四體，謂見於動作威儀之間也。喻，曉也。四體不言而喻，言四體不待吾言，而自能曉吾意也。蓋氣稟清明，無物欲之累，則性之四德根本於心，其積之盛，則發而著見於外者，不待言而無不順也。」見朱熹，《四書集注》，〈盡心上〉，頁 355。

¹¹⁹ 孟子曰：「形色，天性也；惟聖人，然後可以踐形。」朱注：「人之有形有色，無不各有自然之理，所謂天性也。……惟聖人有是形，而又能盡其理，然後可以踐其形而無歉也。」見朱熹，《四書集注》，〈盡心上〉，頁 360。楊儒賓：「『踐形』則意指人的形體經由一段工夫的歷程後，可以充分的將內在的潛能展現出來，呈現出一種極強烈的精神向度。換言之，人的言語舉止、身體作用，完全是精神流行的一種顯象。」見氏著，《支離與踐形——論先秦思想裡的兩種身體觀》，收入楊儒賓編，《中國古代思想的氣論與身體觀》，（臺北：巨流圖書公司，1993），頁 427。

¹²⁰ 楊儒賓，《儒家身體觀》，（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996），頁 143。

藉由心的修持，消解身對心所帶來之限制，如此方能證成人之價值，進而建立人之尊嚴。¹²¹

孟子的心性論，主要立基於「四端」與「性善」之上，其特色可用「絕對倫理主義」稱之。李澤厚說：

以孟子為代表的中國絕對倫理主義特點在於，一方面它強調道德的先驗的普遍性、絕對性，所以要求無條件地履行倫理義務，在這裡頗有類於康德的「絕對命令」；而另一方面，它又把這種「絕對命令」的先驗普遍性與經驗世界的人的情感（主要是所謂「惻隱之心」實即同情心）直接聯繫起來，並以它（心理情感）為基礎。¹²²

「四端」與「性善」旨在探求價值意義之來源，同時具有「先驗性」、「普遍性」與「絕對性」。但它們並非抽象地，而是具體普遍地存在，其表現方式就是以內心情感為基礎，肯定價值根源與道德主體之顯現。¹²³孟子並言「求則得之，舍則失之」，表示道德主體展現自我實現之力量，¹²⁴亦如孔子所說：「我欲仁，斯仁至矣。」¹²⁵道德的實踐操之在己，無待於外。因此，順「本心」而為，人皆可為善，實踐最高之道德標準。

二、由仁義行

孟子建構其心性理論，為儒學奠定道德主體的哲學基礎。孟子將一切價值均收歸於心性，故對「禮」的反省亦有向內收的傾向，孟子明言「仁義禮智根於心」，意即禮的價值就在本心之中，透過內在理性判斷，才有外在合宜的行為。孟子曰：

夫義，路也。惟君子能由是路，出入是門也。¹²⁶

非禮之禮，非義之義，大人弗為。¹²⁷

非仁無為也，非禮無行也，如有一朝之患，則君子不患矣。¹²⁸

¹²¹ 有關孟子身與心之相關論述，可參林師啟屏，〈第五章 儒學史爭論的起點：孟荀心性論再議〉，《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，（台北：國立台灣大學出版中心，2007），頁 184～200。

¹²² 李澤厚，《中國古代思想史論》，〈孔子再評價〉，（台北：漢京文化事業有限公司，1987），頁 43。

¹²³ 勞思光，《新編中國哲學史》（一），（臺北：三民書局，1995），頁 156。

¹²⁴ 李明輝，《儒家與康德》，〈儒家與自律道德〉，（臺北：聯經出版社，1990），頁 38。

¹²⁵ 朱熹，《四書集注》，〈述而〉，頁 100。

¹²⁶ 《孟子注疏》，〈萬章下〉，頁 187。

¹²⁷ 《孟子注疏》，〈離婁下〉，頁 143。

不論君子或大人，均以「仁」、「義」、「禮」為其行事之準則，「非仁」、「非義」、「非禮」之事則「弗為」、「無行」。在性善說的前提下，「仁」、「義」、「禮」成了內在的道德法則，孟子也由此提出「仁義內在」的看法。

孟子與告子的爭論除了對「性」看法的不同外，對「仁義」的看法也大異其趣：

告子曰：「食色，性也。仁，內也，非外也；義，外也，非內也。」孟子曰：「何以謂仁內義外也？」曰：「彼長而我長之，非有長於我也，猶彼白而我白之，從其白於外也，故謂之外也。」曰：「異於白馬之白也，無以異於白人之白也；不識長馬之長也，無以異於長人之長與？且謂長者義乎？長之者義乎？」曰：「吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我為悅者也，故謂之內。長楚人之長，亦長吾之長，是以長為悅者也，故謂之外也。」曰：「耆秦人之炙，無以異於耆吾炙。夫物則亦有然者也，然則耆炙亦有外與？」¹²⁹

告子以為見某人為長者，即以尊敬長者的態度視之，此「長之」乃是從外而定。如同見到一白色之物，乃以「白」來認定，兩者均是由外在條件而定，因此，「義」是由外而來。孟子卻認為「長馬」與「長人」不能相提並論，主要是因為「長人」必出自恭敬之心，這是道德上的應當問題，非僅止於事實問題，¹³⁰此為「義」所在之處。告子另以親疏關係之遠近，決定「愛」與「不愛」，此出自內在感情，即「仁」，因此「仁」為「內」；至於尊敬他人或自己的長輩，乃從外在事實而定，因此「義」為「外」。其實，孟子與告子最大的爭執點，在於告子把焦點放在「實然」的判斷，孟子則是放在道德上「應當」與「不應當」的判斷，¹³¹涉及道德的判斷，必源自本心，既是內發，「義內」明顯可證。孟子反對告子「仁內義外」之說法，而主張「仁義內在」。孟子以為「仁義」不應由客觀事實來決定，「仁義」應是內存於本性，而非由後天造成的，¹³²如此才得見道德實踐之主動力。孟子曰：

人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。

¹²⁸ 《孟子注疏》，〈離婁下〉，頁 153。

¹²⁹ 《孟子注疏》，〈告子上〉，頁 193。

¹³⁰ 引自牟宗三的說法，見氏著《牟宗三先生全集 22》（圓善論），（台北：聯經出版公司，2003），頁 13。

¹³¹ 徐復觀先生說：「孟子與告子爭執的根本點，乃在於告子只是把重點放在作為判斷的對象上面，而不知對象之自身指事實然。對實然而言，只能成立知識上的『對』和『錯』的判斷，而不能成立道德上的『應當』或『不應當』（應然）的判斷。而義正是道德的應當與不應當的判斷。」見氏著，《中國人性論史》，（臺北：商務出版社，1969），頁 193。

¹³² 有關仁義內在或外在之爭，牟宗三先生有詳細地疏解。見氏著，《牟宗三先生全集 22》（圓善論），（台北：聯經出版公司，2003），頁 11~15。

無他，達之天下也。¹³³

仁之實，事親是也。義之實，從兄是也。智之實，知斯二者弗去是也。禮之實，節文斯二者是也。¹³⁴

孟子並從人倫天性，證明其「仁義內在」的說法。朱注：「良者，本然之善也。」又引程子曰：「良知良能，皆無所由；乃出於天，不繫於人。」¹³⁵孩提之童，皆知愛其親，敬其兄，此為「良知」、「良能」，更是「仁義」之表現。「親親」、「敬長」是「仁義」之心表現於外的具體行為，「不慮」、「不學」表示未經後天的思辨與學習，是本來具有的。楊祖漢分析道：

良知之知是一種直覺之知，是不待思辨而直接明覺的，仁義禮智都是良知本身之直覺呈現。良知即是本心，就其見父知孝見兄知弟之名覺言，便曰良知。良所知是仁義禮智等理，而理即是心，故良知只是知其自己，逆覺其自己。良知一旦呈現，便引發道德的行為，因其良知本身便有沛然莫之能禦的要求實現之力量，此力量即是良能。¹³⁶

由此可證，「仁義」之性，為「良知」、「良能」，是本心的具體呈現，因稟受於天，為人所同然，是與生具有之善的能力，是不待學習，內存於心的。「仁義」即是自「孝弟」始，「智」則知「孝弟」乃為人之根本，不可去也。至於「禮」，亦與「孝弟」相關，對「事親」、「從兄」，節制或加之以種種儀式，「孝弟」為「良知」、「良能」，更是仁、義、禮、知等一切德行的根本。相對於一般人而言，君子則知以仁、禮存心，孟子曰：

君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。仁者愛人，有禮者敬人。愛人者，人恒愛之；敬人者，人恒敬之。有人於此，其待我以橫逆，則君子必自反也，我必不仁也，必無禮也，此物奚宜至哉！¹³⁷

「君子」在孔孟論述裡多指道德完美之人，君子與眾人不同之處，在於君子的生命裡可以展現道德價值之一面，此為孟子所謂「存心」。「君子以仁存心，以禮存心」，即指君子的行為是為「義務而義務」，「為道德而道德」¹³⁸，面對道德的判斷時，以「存心」為準，「存心」是道德主體之所在，由道德主體所展現出合乎義務的行為，才能體現道德的絕對性，而非為了其他目的才決定其行為。由此「存

¹³³ 《孟子注疏》，〈盡心上〉，頁 232。

¹³⁴ 《孟子注疏》，〈離婁上〉，頁 137。

¹³⁵ 見蔣伯潛，《新刊廣解四書讀本》（孟子），（台北：商周出版，2011），頁 290。

¹³⁶ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢著，《孟子義理疏解》，（臺北：鵝湖月刊雜誌社，1983），頁 82。

¹³⁷ 《孟子注疏》，〈離婁下〉，頁 153。

¹³⁸ 李明輝，〈孟子與康德的自律倫理學〉，《儒家與康德》，（臺北：聯經出版社，1990），頁 53。

心」所開展之行為，孟子稱之為「仁義行」：

人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。¹³⁹

上述提及孟子不從生理層面言「性」，而是從道德層面言人之「性」，進而肯定人之道德主體的內在力量。「人之所以異於禽獸者幾希」，「幾希」指的是「道德的實踐心靈」，意即「理性」之人性面，也就是「具體的實踐生活之本源或動力」。¹⁴⁰人與禽獸不同處，就在於人能展現善的意志，由善的意志主導人之行為方向，即為「仁義行」。朱注曰：「由仁義行，非行仁義，則仁義已根於心，而所行皆從此出。非以仁義為美，而後勉強行之，所謂安而行之也。」¹⁴¹「行仁義」乃視「仁義」為外加，「仁義」淪為外掛之美德，甚至「勉強」行之，失去「沛然莫之能禦」之道德力量，因非出自「內發」，道德主體將就此淪喪。蔡仁厚先生曾對「仁義行」與「行仁義」之不同，提出精闢的見解：

「由仁義行」，是順我先天本有的仁義天理而行，這樣做道德實踐，是自覺的、自律的、自主的、自決的，是自發命令、自定方向。……若是「行仁義」，便是將內在於心的仁義天理推出去，視為外在的價值標準，然後遵而行之。這樣的道德實踐，正是轉主動為被動，是被動地遵奉一個外在的道德價值之標準，而不是自主自決地踐行一個內在的生命原則。¹⁴²

牟宗三先生亦言：

孟子的主要目的是在表明道德意義的仁與義皆是內發，皆是道德理性的事，即使含有情在內，此情也是以理言，不以感性之情言。此內發之仁義即內發於人之性，是性之自發，不是後天人為造成的。¹⁴³

簡而言之，「由仁義行」是肯定道德主體內在於「心」，亦內在於「性」，由此自覺心所展現的，乃為內發的道德行為。「行仁義」則視仁義為外在道德標準，為後天所加，因此缺乏道德實踐的主動性。孟子本段主旨即在說明「仁義」是心靈自覺要求實踐的價值理想，「仁義」就是心靈的主要內容。¹⁴⁴能存有此仁義之心靈，透過心的自覺自主實踐仁義，才能展現人之所以為人之尊嚴與價值。

¹³⁹ 《孟子注疏》，〈離婁下〉，頁 145。

¹⁴⁰ 牟宗三，《牟宗三先生全集 22》（道德的理想主義），（台北：聯經出版公司，2003），頁 125。

¹⁴¹ 朱熹，《四書集注》，〈離婁下〉，頁 294。

¹⁴² 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，（臺北：學生書局，1994），頁 218。

¹⁴³ 牟宗三，《牟宗三先生全集 22》（圓善論），（台北：聯經出版公司，2003），頁 14。

¹⁴⁴ 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，（臺北：文津出版社，1992），頁 48。

仁義是「性」的內容，既是由內發，亦是道德理性的展現，是則必向「內」求而得，才得以展現道德主體的實踐力。因此，孟子曰：

求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求無益於得也，求在外者也。¹⁴⁵

在「我」者，即指仁義禮智人之性者。在「外」者，則指富貴利達。¹⁴⁶仁義禮智為人所固有，其實現與否乃為人可自己作主，求之，必然可得。富貴利達，乃得受之於外在環境或際遇之不同，並非完全由人可以主宰控制的，而是由「命」所決定。孟子肯定「仁義」為人求之可得，即是肯定人實現理性之力量，確立人對道德的主宰性、責任性，¹⁴⁷亦是勉人時時刻刻護存「本心」，彰顯內在的德性價值。而此「仁義」，孟子亦稱之為「天爵」：

有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵從之。今之人修其天爵，以要人爵；既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣。¹⁴⁸

公卿大夫，為人在政治上的爵位，得與不得，亦同富貴利達，由「命」而定。仁義忠信，為「性」本有，孟子以「天爵」稱之，意即將人的道德行為根源推之於天，既然是天之所賜，必為人人所共有，並具有永恆不變的價值。「修其天爵，而人爵從之」，因善性本有，必加以修之，人爵乃可自至。孟子確立「天爵」對於「人爵」的優先性，古之人因重視道德修養，爵祿才隨之後加。今之人若只追求「人爵」而棄其「天爵」，乃是不智之舉。所謂「趙孟之所貴，趙孟能賤之」¹⁴⁹，人人所追求嚮往的權位利祿，往往操之在人，即使得之，亦難保長久，唯有追求道德人格上的尊貴，得之才可永保不失。

「仁義」本於心、根於性，心存「仁義」，透過自省自覺的實踐功夫，「由仁義行」，才得以往道德的路上邁進。君子與小人之差別，在於君子以「仁義」存心，由仁義之道德理性引領道德行為。同樣地，作為一個士人的主要特徵則是以「仁義」「尚志」：

¹⁴⁵ 《孟子注疏》，〈盡心上〉，頁 229。

¹⁴⁶ 朱熹注曰：「在我者，謂仁義禮智，凡性之所有者。有道，言不可妄求。有命，則不可必得。在外者，謂富貴利達，凡外物皆是。」見蔣伯潛，《新刊廣解四書讀本》（孟子），（台北：商周出版，2011），頁 282。

¹⁴⁷ 徐復觀，《中國人性論史》，（臺北：商務出版社，1969），頁 168。

¹⁴⁸ 《孟子注疏》，〈告子上〉，頁 204。

¹⁴⁹ 孟子曰：「欲貴者，人之同心也。人人有貴於己者，弗思耳。人之所貴者，非良貴也。趙孟之所貴，趙孟能賤之。詩云：『既醉以酒，既飽以德。』言飽乎仁義也，所以不願人之膏粱之味也；令聞廣譽施於身，所以不願人之文繡也。」《孟子注疏》，〈告子上〉，頁 204。

王子墊問曰：「士何事？」孟子曰：「尚志。」曰：「何謂尚志？」曰：「仁義而已矣。殺一無罪，非仁也；非其有而取之，非義也。居惡在？仁是也；路惡在？義是也。居仁由義，大人之事備矣。」¹⁵⁰

中國的知識分子——「士」，最重要的人格特質便是能以「道」自任，而「道」的內容就是「仁義」。朱注：「尚，高尚也。志者，心之所之也。」¹⁵¹士以仁義為心之歸趨，仁義成了心靈的基本素質，成為士足以批政治社會、對抗王侯的重要精神憑藉。¹⁵²於是非仁非義之事，為士所不為，意即士之所為，必以仁義為判準，通過內在的道德意識所認可，符合道德的善，才是可行之路。「居仁由義」即是將「仁」視為「人之安宅」，「義」視為「人之正路」，¹⁵³能在精神上獲得圓滿與安頓，即使未得「大人」之位，亦有「大人」之實。在孟子的思想裡，「大人」並非俗稱獲得政治尚爵位之人，而是具有仁義之心，並能體證呈現之人：

公都子問曰：「鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？」孟子曰：「從其大體為大人，從其小體為小人。」曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」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。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也。此為大人而已矣。」¹⁵⁴

「大人」與「小人」之分，並不在政治爵位的高低，反而需從道德實踐的層面來分辨。「大人」從「大體」，「大體」指的是「心」；「小人」從「小體」，「小體」則指「耳目之類」。¹⁵⁵孟子在此強調的是，透過道德自覺之「思」，能使我們超脫於耳目感官的蒙蔽，開拓生命的境界。¹⁵⁶「心官」，即指的是仁義之心而言。「思則得之」，意即價值意識內在於心，「思」之反省工夫，可使仁義之道德理性得以實踐，確立此一內在而固有的絕對價值，將對精神生命產生巨大的內在力量，引領「善」之自我完成，此其「大人」之真正涵義。

¹⁵⁰ 《孟子注疏》，〈盡心上〉，頁 232。

¹⁵¹ 朱熹，《四書集注》，〈盡心上〉，頁 359。

¹⁵² 余英時，《史學與傳統》，〈道統與正統之間〉，（臺北：時報文化出版企業有限公司，1988），頁 51。

¹⁵³ 《孟子注疏》，〈離婁上〉，頁 132。

¹⁵⁴ 《孟子注疏》，〈告子上〉，頁 204。

¹⁵⁵ 朱注：「大體，心也。小體，耳目之類也。」朱熹，《四書集注》，〈告子上〉，頁 359。

¹⁵⁶ 牟宗三先生曾對此段提出較詳細的疏解：「案此中『思則得之，不思則不得也』，此語中之『之』字即指心官言。心官，孟子此處隱指仁義之心言。心官與耳目之官相對而言，『思』是其本質的作用，故通過此『思』字，它可以與耳目之官區以別。『思』能使你超拔乎耳目之官之拘蔽之外，它是能開擴廣大你的生命者。故若你能思，則你便得到你的心官（你的仁義之本心）而實有之，即你的心官便可存在在這裡而不放失。你若不思而只隨物轉，一若純任耳目之官而逐物，則你便得不到你的心官而實有之，即你的心官便不能存在在這裡而亡失。」見氏著，《牟宗三先生全集 22》（圓善論），（台北：聯經出版公司，2003），頁 45。

在孔子的觀念裡，「仁」是一切德行的總稱，是道德行為創造的根源。「義」則是根據仁心所做的合理價值判斷。孟子言「仁義內在」、「居仁由義」就是承繼孔子的思想，「仁義」做為內在的道德心性，是人類理性的表現，更是人展現價值與尊嚴之所在，由仁義之本質所構成的人性，則是性善說根本立論之所在。孟子主張「由仁義行」，最重要的意涵就是肯定道德主體內在於心，通過心靈之自覺，人人具有行善的動力。孟子不單獨言「禮」，而言「仁義禮智根於心」，即是從探求內在心性始，以建立外在行為之理據、理則，「禮」在孟子的思想，等同於「仁義」，成為心性論之一環。



第三章 荀子論禮思想之意涵—— 以〈禮論〉為核心的討論

孔子面對「禮壞樂崩」與「周文疲弊」此一變局，促使其找尋「禮」之根本精神。孔子除了揭示應有的行為規範，更賦予「禮」之重要的精神意涵——仁、義，加之人之自覺力量，「禮」有了活潑之生命。孟子承續孔子的思想，卻有著不同的表達方式，孟子明言「仁義禮智根於心」¹，把「禮」的基礎建立在心性之上，透過具有道德價值的心性主體，體現「禮」之意義，同時，也確立儒學向內收，重視自省、自覺之理論發展。荀子身處戰爭頻仍，社會問題更加嚴重的戰國時代，他的禮論思想，雖然受到孔孟之影響深遠，卻是向外開展，建立以表現客觀精神為主體之「禮義之統」²，希冀解決政治問題，重建社會秩序。

孔孟將「禮」之道德價值建立於「性」與「天」上，荀子則不以為然，他跳脫傳統儒家對「性」與「天」之思考，對禮之起源，有不同的看法。本章第一節先探討荀子的天論與性論，以了解其與禮之起源之關係。陳大齊曾言，荀子之禮，範圍極大，從治國至修身，乃至飲食起居等細節，無所不包。³因此，第二節將以〈禮論〉篇為中心，探討荀子「禮」之內容。第三節則就「禮」可發揮之功用論述之。

第一節 禮之起源

勞思光先生認為傳統思想價值根源之歸宿，不外以下三種：一是歸於「心」，即歸於主體性；二是歸於「天」，可分為兩類：非人格化之「天」，如道家之「自然天」，及人格化之「天」，如墨家之「天志」；三是歸於形軀，即歸於「利」。⁴荀子對天的看法，不同傳統的中國，賦予濃厚的宗教意涵；亦異於孔孟，將天視為具有道德精神實體之意義；荀子將天視為單純具有自然性質的天。因此，筆者將先論述荀子對天的觀察，進而論述天論與禮之間的關係。

其次，就人性問題而言，荀子與孔孟雖同屬儒家，但他卻一反孟子「性善」

¹《孟子注疏》，〈盡心上〉，頁 233。

²韋政通，《荀子與古代哲學》，（臺北：商務印書館，1997），頁 5。

³陳大齊，《荀子學說》，（台北：中國文化大學出版部，1989），頁 140。

⁴勞思光，《新編中國哲學史》（一），（臺北：三民書局，1995），頁 324。

之觀點，反而明確指出「性惡」才是人之根本問題所在，至於與「禮」的關係為何？筆者將作一番觀察。

一、 天論與禮

周以前的天，宗教性質濃厚，隨著周人「敬」的觀念之出現，人文精神的覺醒，⁵雖然仍對許多神加以祭祀，但也逐漸反省到來自於人的自身努力，對事謹慎、認真，才能獲得幸福生活的保證。從被動性的仰賴天的賜與，到主動性反省自覺，強調人的力量，這是對「天」看法的重大改變。

到了孔孟時代，孔子為其仁學，找到道德的根源，就是「天」⁶。以仁為中心思想的孔子，終其一生為行使此「天命」而奮鬥努力，他提到「下學而上達」，仁的實現也就是天道的展現。孟子承繼孔子的思想建立以性善說為主的心性體系，他說「盡心知性以知天」，道德是由天所降下的，透過追本溯源，以實踐的工夫，就可了解天道。將天賦予道德義，透過精神地實證，追溯人性之本源，將天與人合而為一，此為孔孟對天的意義之轉化。

由於荀子重客觀、經驗的性格，他對天的看法則完全否定此內聖之學的形上層面，荀子於〈禮論〉一文提及：

禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。⁷

荀子將「天」視為生養萬物之本源，剔除「天」的道德意味，對天的認知和孔孟迥然不同，他所認知的天，僅是「自然現象」而已。荀子曰：

天行有常，不為堯存，不為桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。⁸

天不為人之惡寒也輟冬，地不為人之惡遠也輟廣，君子不為小人之匈匈也輟行。天有常道矣，地有常數矣，君子有常體矣。君子道其常，而小人計其功。⁹

「天行有常」、「天有常道」，及說明天的運行有一定的規律或法則。天不因人的

⁵ 徐復觀先生對周人在「敬」觀念的出現，並轉化殷人對宗教的看法，有一番深入觀察。見氏著，〈第二章 周初宗教中人文精神的躍動〉，《中國人性論史》，（臺北：商務出版社，1969），頁 20~24。

⁶ 趙士林言：「孔孟為其道德實踐需要而接受的客觀形上的最後依據——『天』，主要是一種道德命令、道德律則，我們可以稱之為『道德律令』。」見氏著，〈第四章 荀子的天論〉，《荀子》，（臺北：東大圖書公司，1999），頁 87。

⁷ 王先謙，《荀子集解》，〈禮論〉，頁 587。

⁸ 王先謙，《荀子集解》，〈天論〉，頁 527。

⁹ 王先謙，《荀子集解》，〈天論〉，頁 534。

好惡而改變運行的規律，人世的治亂，也與天無關，而是取決於人事之所為。「天」獨立而客觀地存在這世界，它能發揮的作用僅是讓自然現象規律地運轉：

不為而成，不求而得，夫是之謂天職。……列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事，而見其功，夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天功。惟聖人不求知天。¹⁰

天生萬物，人無從理解天如何「和養」萬物，這都是自然而然的事，毫無行跡可尋，此即「天功」之意。在此所謂「天職」、「神」、「天功」，並非具有人格神的意味，而是彰顯自然的力量和績效而已。¹¹「惟聖人不求知天」即是要人放棄探尋「天職」、「天功」之所以成的形而上知識，¹²並破除人對自然災禍之驚恐，還「天」以本來面貌，劃分人與天之間的關係。於是，荀子進一步提出「天人之分」的概念。荀子曰：

彊本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病；脩道而不貳，則天不能禍。故水旱不能使之飢渴，寒暑不能使之疾，祲怪不能使之凶。本荒而用侈，則天不能使之富；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，祲怪未至而凶，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。¹³

了解天之自然義，天的功用與法則，不含任何意志、目的，人間治亂與天地災異之間的關係就可分別清楚。「彊本而節用」、「養備而動時」、「脩道而不貳」屬人為的努力，而這才是治世的保證；反之，「本荒用侈」、「養略動罕」¹⁴、「倍道妄行」等人為的禍亂，天也無法扭轉其結局。明白人世的禍福取決於人自身的作為，可謂「至人」¹⁵。荀子在此說明能夠了解天、人關係並無相互影響之人，才是明白事理的人。

¹⁰王先謙，《荀子集解》，〈天論〉，頁 529～530。

¹¹周群振，《荀子思想研究》，（台北：文津出版社，1987），頁 143。

¹²陳大齊先生說：「荀子所認為不必求且不應求的，是有關天地萬物的形而上的知識；荀子所認為必需求且應當求的，是有關天地萬物的科學上的知識。」見氏著，《荀子學說》，（台北：中國文化大學出版部，1989），頁 25。蔡仁厚先生闡釋更為明白：「『不求知天』，是不求知『天職、天功』之所以然，而『知天』是順天人之分而『知其所為，知其所不為』。……蓋天地之運，四時之序，陰陽之化，萬物之生，從其『所以然』一面看，是不可知的，亦不必知。但從其『實然』一面看，則既有形跡可尋，亦有形象可見；所以，這實然層的『自然現象的天』，是可知的，亦是必須知的。」見氏著，〈荀子的天論〉，《孔孟荀哲學》，（臺北：學生書局，1994），頁 376。

¹³王先謙，《荀子集解》，〈天論〉，頁 527～529。

¹⁴楊倞注：「略，減少也。罕，希也。養略，謂使人衣食不足也。動希，言怠惰也。衣食減少而又怠惰，則天不能全也。」見王先謙，《荀子集解》，〈天論〉，頁 529。

¹⁵楊倞注：「知在人不在天，斯為至人。」王先謙，《荀子集解》，〈天論〉，頁 529。

荀子論天，去除了天的神祕性、宗教性，消除了人對天的幻想及不可知的力量，天只是一獨立運作的自然個體，不需為其多作解釋。荀子目的乃為凸顯人為的力量，人才是自然界的主宰：

故曰：天地合而萬物生，陰陽接而變化起，性偽合而天下治。天能生物，不能辨物也；地能載人，不能治人也；宇中萬物生人之屬，待聖人然後分也。¹⁶

天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。舍其所以參，而願其所參，則惑矣。¹⁷

天僅有「生」之功能，唯有人才能「治」與「辨」。參，乃「人有其治」之引申，有「治理」、「成就」之義。¹⁸捨棄人治，希求天地之財為人所利用，是不明智的。依循「天人二分」之思路，荀子無非是要透顯「自然世界為人文世界所主宰」之思想。因此，傅佩榮先生說：

在荀子看來，人之所以能夠參贊化育是基於以下兩點事實：（一）天地只是自然世界，必須遵循本身的法則，因而與人類的道德性格毫無關係；（二）一切文化上的建樹，像政治制度與倫理規範，都是純屬人類自己的事。¹⁹

曾春海亦言：

天人之分的消極意義在破除天人感應的迷信及客觀的在能知範圍內還天人的實然特質。其積極意義在有機的重新整合天人關係，在「天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。」的結構與功能之論析模式下，履行天人相參的任務。……是故，荀子在天人關係中有破也有立，在天生人治的格局下，發揮人主動積極的實踐力，且以實現天生人成的人文理想，才是荀子天人關係論的真諦。²⁰

荀子努力劃分天、人之間的關係，即是要凸顯人治的重要，並完成「天生人成」的理想。至於「人治」、「人成」之理想層面如何達成？荀子則認為必須由君子、聖人等制定完善的禮義制度，人間秩序才得以重整。荀子曰：

¹⁶王先謙，《荀子集解》，〈禮論〉，頁 610。

¹⁷王先謙，《荀子集解》，〈天論〉，頁 529~530。

¹⁸蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，（臺北：學生書局，1994），頁 379。

¹⁹傅佩榮，《儒道天論發微》，（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2010），頁 166。

²⁰曾春海，《〈荀子〉的社會思想研究》，收入《政治大學學報》第六十五期，（台北：政治大學哲學系，1992），頁 109。

天地者，生之始也；禮義者，治之始也；君子者，禮義之始也；為之，貫之，積重之，致好之者，君子之始也。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。²¹

荀子很清楚點明人面對天地世界之重大責任，人必須擔負起「治理」天地之重大責任，唯有如此，才能展現人之尊嚴。天地是生育萬物，卻無「治」之功能，唯有君子制禮義，²²依禮義制度治理天地，才能呈現有條理的社會秩序。在此，荀子很清楚地點明了「禮義」之重要性，從「君師」到「父子」，均需由「禮義」以維持正常的人倫綱紀，若顛倒了人倫之常，國家定呈現紊亂之局面。

天與禮義的關係，一者被治，另一者能治，兩者即構成「天生人成」之基本架式。²³人成者，就是以「禮義之統」為基礎，作為其思想體系之綱領，透過禮義以達成其效用：

在天者莫明於日月，在地者莫明於水火，在物者莫明於珠玉，在人者莫明於禮義。故日月不高，則光暉不赫；水火不積，則暉潤不博；珠玉不睹乎外，則王公不以為寶；禮義不加於國家，則功名不白。故人之命在天，國之命在禮。君人者，隆禮尊賢而王，重法愛民而霸，好利多詐而危，權謀傾覆幽險而盡亡矣。²⁴

人的生命受之於天，而國家的興亡在於禮義是否之確實執行，禮是政治制度，亦是倫理規範，君王能「隆禮尊賢」、「重法愛民」，必能成就王霸天下。

孔孟對天的主張，乃是起因於他們認為天與人性相通，而賦予道德人倫之意義，人性也因此被肯定為具有善的特質。²⁵荀子則為「誠懇篤實之人」，²⁶以致對生命欠缺超脫的體悟，對天的思考則缺乏義理之追求，荀子的天僅是一種自然法則的存在，因此，不必向天找尋行為的依據、道德的根源，那是無意義的。陳大齊先生說：

荀子是一位偏重實用的學者，專說平實的話不作玄妙的議論。像宇宙本體等問題不是荀子所措意的。天地萬物之所以然，荀子視為「無用之辯，不

²¹王先謙，《荀子集解》，〈王制〉，頁 523～524。

²²楊倞注：「始猶本也，言禮義本於君子也。」王先謙，《荀子集解》，〈王制〉，頁 163。

²³韋政通，《荀子與古代哲學》，（臺北：商務印書館，1997），頁 50。

²⁴王先謙，《荀子集解》，〈天論〉，頁 540～541。

²⁵韓德民，〈荀子天人觀的哲學透視〉，收錄於《哲學與文化》，（台北：哲學與文化月刊社，2000年2月），頁 179。

²⁶牟宗三先生謂：「誠懇篤實之人常用智而重理，喜秩序、愛穩定、厚重少文、剛強而義；而悻悻之感、超脫之悟，則不足。」見氏著，《牟宗三先生全集 2》（名家與荀子），（台北：聯經出版公司，1979），頁 199。

急之察」，而不求知之，宇宙本體自亦在其「棄而不治」之列了。²⁷

荀子之天則跳脫道德人倫之思考，還給天一自然面貌，主張「天人二分」。天無法賦予人道德的根源，唯有建立客觀的禮義制度，才能改善人的生存發展。他以理性思維的方式，凸顯人事的吉凶治亂，人的實際努力具有決定性的意義，人應致力於「人道」，即「禮義之統」，並能自覺地用此一社會的規範法度來約束和改造自己，利用和支配自然，²⁸使天下成為一有秩序的社會。

二、性惡與禮

關於「禮」的起源，荀子除了跳脫孔孟儒家與「天」相連的形上學思考外，亦與傳統儒家將「禮」內化為心性之一端，持不同看法。在〈禮論〉篇裡，荀子視「禮」之起源與人之欲望密切相關，因欲而亂，此乃「禮之所起」之因。荀子曰：

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。使欲必不窮於物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮之所起也。²⁹

荀子認為，欲望之存在本是人生的一部分，但若放任擴張的話，則必然會產生「亂」，「禮」之產生，即為治其亂。在此需注意的是，「禮」對治社會之亂的同時，真正的目的其實對治人之「欲」，或稱人之「性」。³⁰

就荀子對「性」的看法而言，不同於孟子從「形上」的角度論性，他是從經驗的現象來看待性。他對「性」的基本內涵分為二種：³¹一是官能的能力，所謂「今人之性，目可以見，耳可以聽。」³²二是指由官能所發生的欲望，所謂「若夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也，感而自然，不待事而後生之者也。」³³荀子所界定的「性」，此中並不含「惡」之成分，至於為何主張「性惡」？「性惡」與「禮」的關係為何？茲引數文分析：

²⁷陳大齊，《荀子學說》，（台北：中國文化大學出版部，1989），頁 78。

²⁸李澤厚，〈荀易庸記要〉，《中國古代思想史論》，（台北：漢京文化事業有限公司，1987），頁 133。

²⁹王先謙，《荀子集解》，〈禮論〉，頁 583～584。

³⁰徐復觀言：「荀子雖然在概念上把性、情、欲三者家以界定；但在事實上，性、情、欲是一個東西的三個名稱。而荀子性論的特色，正在於以欲為性。」見氏著，《中國人性論史》，（臺北：商務出版社，1969），頁 234。

³¹徐復觀，《中國人性論史》，（臺北：商務出版社，1969），頁 234。

³²王先謙，《荀子集解》，〈性惡〉，頁 706。

³³王先謙，《荀子集解》，〈性惡〉，頁 708。

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。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。³⁴

荀子於〈性惡〉篇開宗明義即談及「人之性惡」，至於善，乃出於「偽」。「惡」是人類不加以節制的結果，「從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴」，「惡」是在社會群體中產生，性之為惡乃是在有條件的情況下，就「性」而言，並不是絕對的「惡」。³⁵陳大齊先生則從「結果造成事實」的觀點來論「性惡」，亦不認同「性本惡」的說法。³⁶而善則是「偽」的結果。何謂「偽」？楊倞注：「偽，為也，矯也，矯其本性也。凡非天性而人作為之者，皆謂之偽。」³⁷「偽」為「人作之」，而「師法」、「禮義」均非出於天性，乃屬人為之結果，「師法」、「禮義」即為「偽」。禮義之存在與「性惡論」遂有了密不可分的關係，荀子曰：

故枸木必將待槁栝烝矯然後直，鈍金必將待礪厲然後利。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。今之人化師法，積文學，道禮義者為君子；縱性情，安恣睢，而違禮義者為小人。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。³⁸

荀子以枸木、鈍金為喻，說明人性惡之部分，需透過師法、禮義之矯治，才得以成一合乎道德規範之人。君子與小人之差別，就在於前者受師法、文學、禮義之薰染，以成道德良善之君子；小人則順性而為，未能遵守禮義規範，使自然純樸、無善無惡的先天之性，最終流於惡，做出偏險、悖亂之情事。荀子並強調「禮義」為聖王所作，為後天之人為，與孟子所言「仁義禮智根於心」，強調「禮義」乃

³⁴王先謙，《荀子集解》，〈性惡〉，頁 703~704。

³⁵張亨，〈荀子的禮法思想試論〉，《台大中文學報》第二期，（台北：國立台灣大學中國文學系，1988），頁 10。

³⁶陳大齊先生說：「所謂性惡者，其真實意義，非謂情性這個心理成分本身是惡的，僅謂順從情性所發生的行為，其結果所造成的事實是惡的，此結果所招致的偏險悖亂以衡量其所從出，遂謂性為惡。……荀子所說性惡，僅謂性之本然趨向於惡，未謂性亦固拒改趨於善。固荀子的性惡說，於此又可見其僅為人性向惡說而已。」見陳大齊，《荀子學說》，（台北：中國文化大學出版部，1989），頁 58~69。

³⁷王先謙，《荀子集解》，〈性惡〉，頁 703。

³⁸王先謙，《荀子集解》，〈性惡〉，頁 704~705。

先天本有之說法大相逕庭。因此，荀子批評孟子之性善說，「無辨合符驗」，以證明他主張「性惡」，重「禮義」之因：

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，有符驗。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，坐而言之，起而不可設，張而不可施行，豈不過甚矣哉！故性善則去聖王，息禮義矣。性惡則與聖王，貴禮義矣。故槩括之生，為枸木也；繩墨之起，為不直也；立君上，明禮義，為性惡也。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。³⁹

荀子是經驗主義論者，從其對「天」、對「性」的主張，可知他的學說特點是重客觀事實的存在性，一定得可徵驗的。然孟子的「性善說」，卻是先驗性質，超越感官經驗的認知範圍，因此，不為荀子所喜，被評為僅能坐而言，毫無施行之價值。尤其若主張「性善」，必得「去聖王」、「息禮義」，此與主張「隆禮義」之荀學宗旨相牴觸。⁴⁰

「禮義」為矯化人性所必須，而「性」中無「禮義」，「禮義」如何可得？荀子曰：

今人之性，固無禮義，故彊學而求有之也；性不知禮義，故思慮而求知之也。然則生而已，則人無禮義，不知禮義。人無禮義則亂，不知禮義則悖。然則生而已，則悖亂在己。用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也。⁴¹

「禮義」必經過「彊學」、「思慮」才可得，「彊學」指的是後天學習的重要，「思慮」則靠「心」之認知、選擇。對荀子而言，「性」雖無「禮義」，然而「性」透過聖人之「偽」，即可「化治其性」的，〈儒效〉云：「性也者，無所不能也。然而可化也。」⁴²「化性」其關鍵即是透過「禮義」之間架，「禮義」即是「偽」，唯有「性偽合」才能成就天下之事功：

³⁹王先謙，《荀子集解》，〈性惡〉，頁 712～713。

⁴⁰韋政通先生說：「隆禮義是荀學的根本宗旨，禮義是系統的絕對中心，是唯一的道；他的一切思想皆以符合此宗旨即完成此道的效用為依歸。性惡之論，是荀子完成其道之效用的主要部分，故貴禮義必賤情性。由情性之賤，以證禮義之足貴；由情性之惡，以彰著禮義之為善。」見韋政通，《荀子與古代哲學》，（臺北：商務印書館，1997），頁 71～72。

⁴¹王先謙，《荀子集解》，〈性惡〉，頁 710～711。

⁴²王先謙，《荀子集解》，〈儒效〉，頁 296。

故曰：性者，本始材朴也；偽者，文理隆盛也。無性則偽之無所加，無偽則性不能自美。性偽合，然後成聖人之名一，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。⁴³

荀子認為人性的「惡」乃從群體生活開始，因「順性」而導致「惡」之產生，此「惡」指社會政治之亂而言，唯有聖人「起禮義」、「制法度」，即所謂人為之「偽」，才得以將社會混亂之消除，於是「禮治」即成了荀子政治思想之核心。

荀子「隆禮義」乃為對治「惡」，即社會之亂，⁴⁴「性」雖可「化」，但「禮義」為後天之「偽」而得，非先天之能力。荀子將價值根源建立於外在之「禮義」，此種說法缺乏內在自省的條件，禮義之於聖人反成了可遇不可求之事，因此並不能保證人人有行使道德之能力。牟宗三先生言：

聖人之偽禮義法度，不繫於其德性，而繫於其才能，性分中無此事，而只繫於才能，則偽禮義之聖人可遇不可求，禮義之偽亦可遇不可求，如是則禮義無保證，即失其必然性與普遍性。……若人人有此道德之心，此心中人人有仁義禮智之性，則隨時隨地皆可與於禮義，隨分隨能皆可表現禮義，其表現之多少、擴充之程度，故可有不同，然人人皆可或多或少而與於禮義，是則皆於禮義有分也；皆於禮義有分，則禮義即為定然之事實，而不落空，是即保其必然性與普遍性。⁴⁵

若性中無禮義之成分，「化性起偽」如何保證其可能？荀子無法確立禮義之必然性與普遍性，沒有先天的內在根據，他所主張的禮義之統，變成了外在物。雖然如此，亦不可抹煞荀子之用心，他對「性」與「偽」的主張，其實是代表行為系統中被治與能治之兩端，如此落實到具體的人生中，才能切實彰顯禮義之效用。⁴⁶ 正如鮑國順先生說：「荀子主張性惡，是有其惕勵與積極之用心。」⁴⁷此用心即表現在藉由客觀禮義制度之建構，以「禮」矯正人心之惡，並透過「外王」之事功，建立「正理平治」的社會。

歷來荀子因其「性惡說」而飽受批評，從韓愈評荀子學說「大醇而小疵」⁴⁸，

⁴³王先謙，《荀子集解》，〈禮論〉，頁 609～610。

⁴⁴張亨言：「荀子所謂善惡乃指社會政治的治與亂而言；能使社會安定者謂之善，導致社會紊亂者謂之惡。」見氏著，〈荀子對人的認知及其問題〉，《台大文史哲學報》第二十期，（台北：國立台灣大學中國文學系，1971年6月），頁 184。

⁴⁵牟宗三，《牟宗三先生全集 2》（名家與荀子），（台北：聯經出版公司，1979），頁 197。

⁴⁶韋政通，《荀子與古代哲學》，（臺北：商務印書館，1997），頁 75。

⁴⁷鮑國順，《荀子學說析論》，（台北：華正書局，1993），頁 16。

⁴⁸韓愈撰，馬其昶校注，《韓昌黎文集校注》，（臺北：世界書局，1960），頁 21。

至近代學者視其為孔孟儒學的「歧出」者，⁴⁹歸咎原因，不外乎荀子之「性惡說」與孔孟的心性理論，視性為道德價值之根源，大相逕庭。此外，由於荀子重視禮義制度的建立，而「性惡說」有礙彰顯行善之道德主體，落入「道德無根」之窘境，造成荀學本身的矛盾。然而，儘管荀子的「性惡說」有其缺陷，但也不能忽視他一此建立禮義法度之苦心。首先，應釐清的是荀子對「性」的看法，乃是持「中性義」的立場，無善或惡之分，有學者以為荀子批評孟子「性善」之說，或許是因未研讀過孟子之主張所致。⁵⁰孟子主張「性善」，凸顯人類道德理性的自覺，證實人格的尊嚴，對於耳目口鼻之欲，孟子稱為「命」而不稱「性」。⁵¹荀子與其立場不同，倡言「性惡」，不過是要彰顯「師法之化、禮義之道」，建立「禮義之統」，以達正理平治社會。這是荀子重視客觀精神之表現，順此發展，一切政治之組織，國家之發展，與歷史文化之肯定，均可與人相同，實現其價值。⁵²荀子的「性惡說」，不應視為對人性的批判，充其量僅是其學說的一基本觀點而已。⁵³



⁴⁹ 勞思光先生說：「就荀子之學未能順孟子之路以擴大重德哲學而言，是為儒學之歧途。」見氏著，《新編中國哲學史》（一），（臺北：三民書局，1995），頁 316。

⁵⁰ 徐復觀先生說：「荀子對於孟子主張性善，而自己主張性惡的爭論，不是針鋒相對的爭論。……我根本懷疑荀子不曾看到後來所流行的《孟子》一書。」見氏著，《中國人性論史》，（臺北：商務出版社，1969），頁 237。

⁵¹ 孟子曰：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」清阮元，《孟子注疏》，〈盡心下〉，頁 253。

⁵² 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，（臺北：學生書局，1994），頁 363。

⁵³ 陳大齊先生說：「荀子學說之中最為人所注意而受酷評的，是其性惡學說。因此之故，荀子遂以主張性惡著稱，其他學說為所湮沒而不受重視。亦因此故，荀子遂見擯於後世正統派的儒家，且被視為思想上的毒素。荀子的性惡論誠為其學說中的一個基本觀點，但此外尚有其他基本觀點，性惡論只是若干基本觀點中的一個，並不是唯一的基本觀點。」見氏著，《荀子學說》，（台北：中國文化大學出版部，1989），頁 47。

第二節 禮之內容

由於荀子將道德的價值根源置於經由學習而得的禮義上，失去了道德的主體性，禮義成了「空頭無安頓的外在物」⁵⁴，此為荀子禮論最大之弱點。然而，荀子建構禮義制度之用心，仍不能忽視。荀子走向迥異於孔孟的思考道路，著重「禮」的外顯功能，大篇幅論述禮與政治制度之關係，「禮」成了治國的重要工具。「禮」可「明分使群」、「經國定分」，荀子期盼以「禮」建構人間秩序型態，達一正理平治的社會，而荀子的政治思想可以「禮治主義」稱之。⁵⁵

荀子以其認識心，朝「外王」之思考路徑走，特重客觀意義之「禮義之統」，重師法、重教化，企圖以「禮」對治人間的亂象。綜觀《荀子》一書，「禮」字共出現約 320 次，⁵⁶本節將從禮與國家的關係、禮與個人的關係及禮作為儀文時的具體內容，探討荀子禮論的內容。

一、 治國準繩

荀子學說，以「禮」為依歸，面對亂世，思想家所深切思考的問題，即是如何重整人間的秩序，荀子認為「禮」的起源，與人之「惡」在社會群體中產生，⁵⁷有著密不可分的关系，若要解決此一問題，「制禮義以分之」是最好的方法。荀子云：

禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭。爭則亂，亂則窮，先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮於物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮之所起也。⁵⁸

先王惡其亂也，故制禮義以分之，使有貧富貴賤之等，足以相兼臨者，是

⁵⁴ 牟宗三，《牟宗三先生全集 2》（名家與荀子），（台北：聯經出版公司，1979），頁 170。

⁵⁵ 韋政通說：「僅就政治思想而言，孟子為主觀的道德型態，是把道德理想直接過度至政治事務上去，與孔子只有內容上的繁簡之異，基本型態並無差異。荀子因不從道德的心性立說，建造系統的素材是歷史上的周文傳統，政治思想方面的工作，是把舊傳統經由理智的重組，使它能在現時代，發揮新的功效。所以他的政治思想可以稱之為客觀的禮義形態，或禮治主義。」韋政通，《中國思想史（上）》，（臺北：水牛出版社，1986），頁 324。

⁵⁶ 參潘小慧，〈禮義、禮情及禮文——荀子禮論哲學的特點〉，《哲學與文化》第卅五卷第十期，（台北：哲學與文化月刊社，2008），頁 53。

⁵⁷ 張亨先生以為荀子所稱之善、惡是從社會的觀點來定義的，就性而言，並無所謂的善惡，惡乃是在社會群體中才會產生。見張亨，〈荀子的禮法思想試論〉，《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》，（台北：允晨文化實業股份有限公司，1997），頁 158。

⁵⁸ 王先謙，《荀子集解》，〈禮論〉，頁 583。

養天下之本也。⁵⁹

分，乃劃分等級，按個人的才德、身分、地位等，給予合理資源，做合理的分配。⁶⁰禮的重要功能即是「分」，荀子云：「禮者，貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。」⁶¹貧富貴賤有其相稱之規定，由天子以至庶人，當按其規定辦理，此為「養天下之本」。在此需注意的是，荀子面對人之欲望，並不採取敵對、反對的態度，反而主張「養人之欲」、「給人之求」，依禮予以合理地滿足，物與欲皆得其長。因此，「禮」成了平治社會的重要工具。

禮因為「平亂」起，禮對國家的重要性就不可忽視，荀子云：

國無禮則不正，禮之所以正國也，譬之猶衡之於輕重也，猶繩墨之於曲直也，猶規矩之於方圓也，既錯之而人莫之能誣也。⁶²

禮之於正國家也，如權衡之於輕重也，如繩墨之於曲直也。故人無禮不生，事無禮不成，國家無禮不寧。⁶³

正，端正。⁶⁴錯，置也。⁶⁵國家依禮得到治理，禮是建國的標準，猶如：「衡」與「繩墨」，是測量輕重與曲直之工具，若無此工具，失了準度，人民將無所適從。禮法的設置，就是要讓人民的應對進退有了依據，更進而促成國家安寧，因此，國家的治亂與否，「禮」的有無扮演一關鍵地位：

禮者，治辨之極也，強固之本也，威行之道也，功名之總也，王公由之所以得天下也，不由之所以損社稷也。⁶⁶

禮義之謂治，非禮義之謂亂也。故君子者，治禮義者也，非治非禮義者也。⁶⁷

禮，為治理天下的最高準則，使國家強盛的根本，欲得天下，王公乃得依禮而行。

⁵⁹王先謙，《荀子集解》，〈王制〉，頁 308~309。

⁶⁰李滌生注曰：「分之：按人倫關係，規定其親疏尊卑；按個人才德，決定其地位職業。同時按其身分，規定其物質享受。凡此規定，即所謂『度量分界』。」參氏著，《荀子集釋》，〈王制〉，（台北：學生書局，1981），頁 418。

⁶¹北大哲學系注釋，《荀子新注》，〈富國〉，（台北：里仁書局，1983），頁 171。

⁶²王先謙，《荀子集解》，〈王霸〉，頁 390。

⁶³王先謙，《荀子集解》，〈大略〉，頁 783~784。

⁶⁴北大哲學系注：「正，使端正，這裡指得到治理。」北大哲學系注釋，《荀子新注》，〈王霸〉，（台北：里仁書局，1983），頁 205。

⁶⁵王先謙，《荀子集解》，〈王霸〉，頁 390。

⁶⁶王先謙，《荀子集解》，〈議兵〉，頁 491~492。

⁶⁷王先謙，《荀子集解》，〈不苟〉，頁 163。

辨，別也，⁶⁸亦治也。⁶⁹在此「辨」等同於「治」，「治辨」二字乃為同義複詞。然牟宗三先生則以為：「『治辨之極』即類同別異之極則。」⁷⁰禮乃為百王所留下的典憲制度，其所能產生的效用需是「類同別異」，才能成為治理天下的歸準。韋政通先生則分析道：

荀子所以以「治」與「辨」連言，實是要表明辨是通於治道的而言的，故以「治」規定「辨」，以顯辨之特色。蓋辨之本義，本不必通於治道而言，如義利之辨，是非之辨，即通於德性而言。荀子為欲與通於德性言者有所區別，故言「治辨」。⁷¹

荀子隆禮義之目的乃為化成天下，「治」與「辨」均是禮產生之作用，荀子將道德規範之禮，擴及治道，即是客觀精神之表現。⁷²

禮為國家存亡之關鍵，亦為人主統馭之道：

君賢者其國治，君不能者其國亂；隆禮貴義者其國治，簡禮賤義者其國亂；治者彊，亂者弱，是彊弱之本也。⁷³

觀國之強弱貧富有徵，上不隆禮則兵弱，上不愛民則兵弱，已諾不信則兵弱，慶賞不漸則兵弱，將率不能則兵弱。⁷⁴

禮義不加於國家，則功名不白。故人之命在天，國之命在禮。君人者，隆禮尊賢而王，重法愛民而霸，好利多詐而危，權謀傾覆幽險而盡亡矣。⁷⁵

北大注：「隆，崇尚。義，言行符合禮的叫做義。簡，怠慢。」⁷⁶人君對禮的態度影響一國的治亂，禮是國家強弱的根本。在《荀子》一書，禮義二自連用的情形屢見不鮮，究竟禮與義是否異名同實？荀子曰：「行義以禮，然後義也。」⁷⁷意即行義的基礎為禮，符合禮的言行，也可稱為「義」。子曰：「義以為質，禮以行之。」⁷⁸外在「禮」需以內在的「義」為依歸，可見義與禮關係密切。或許無法遽以論

⁶⁸楊倞注：「辨，別也。」見王先謙，《荀子集解》，〈議兵〉，頁 281。

⁶⁹李滌生注：「辨，亦治也，今亦作『辦』。總，合也，聚也。」李滌生，《荀子集釋》，〈議兵〉，（台北：學生書局，1981），頁 332。

⁷⁰牟宗三，《牟宗三先生全集 2》（名家與荀子），（台北：聯經出版公司，1979），頁 168。

⁷¹韋政通，《荀子與古代哲學》，（臺北：商務印書館，1997），頁 32。

⁷²牟宗三先生說：「禮憲是構成社會人群之法式，將散漫而無分義之人群穩固而貞定之，使之結成一客觀之存在，故禮憲者實是仁義之客觀化，荀子特重此構成客體之禮憲，故曰外王之極致，亦比較有客觀之精神也，其重現實之組織，重禮義之統，重分重義，皆客觀精神之表現也。」見氏著，《牟宗三先生全集 2》（名家與荀子），（台北：聯經出版公司，1979），頁 170。

⁷³王先謙，《荀子集解》，〈議兵〉，頁 476。

⁷⁴王先謙，《荀子集解》，〈富國〉，頁 368。

⁷⁵王先謙，《荀子集解》，〈天論〉，頁 541。

⁷⁶北大哲學系注釋，《荀子新注》，〈議兵〉，（台北：里仁書局，1983），頁 283。

⁷⁷王先謙，《荀子集解》，〈大略〉，頁 779。

⁷⁸清阮元，《論語注疏》，〈衛靈公〉，頁 139。

定，禮就是義，但在功能上，兩者是相同的。⁷⁹儘管功用相同，有學者以為荀子禮義連稱，是欲以義來規定禮，限定禮的。⁸⁰「隆禮貴義」即是崇尚禮義之道，以禮義盡治道之則，以禮義成就國家的強盛。相反地，若國家不施行禮義，則功績與名望不會顯赫，君王若不崇尚禮義，對待人民若施以「好利多詐」、「權謀傾覆」的手段，國家必定滅亡。由此可見，國家的命脈與禮義緊緊相繫。「廢禮」、「非禮」，都會遭致國家的禍患，荀子云：

行者表深，使人無陷；治民者表亂，使人無失。禮者，其表也。先王以禮義表天下之亂，今廢禮者，是去表也，故民迷惑而陷禍患，此刑罰之所以繁也。⁸¹

水行者表深，表不明則陷。治民者表道，表不明則亂。禮者，表也。非禮，昏世也；昏世，大亂也。故道無不明，外內異表，隱顯有常，民陷乃去。⁸²

禮者，政之輓也。為政不以禮，政不行矣。⁸³

表，標準。⁸⁴禮為治國之標準，統治者需標誌治亂之界線，人民才不會手足無措，若廢禮，則人民失去遵循之標準，刑罰的處置將會變得頻繁。「治民者表道」，「表道」即是標誌遵守之道。對待人民，各方面的規定都得明確，內外之政事，有一定的常規，人民就可免於災難。「禮者，政之輓也。」輓，引導之意。⁸⁵禮，是處理政事之準則，治國不依禮，則政令不行。

二、 道德規範

荀子論禮，除了探討禮與國家的關係外，禮對個人身心的影響亦是全面性的。荀子曰：

⁷⁹ 陳大齊：「禮與義既有著同樣的功用，則在功用的觀點上，無庸為之細加分別。……禮是『本仁義』的經緯蹊徑，益可見義與禮關係的密切。故荀子之時或單說一個禮字，時或合說禮義二字，亦不必因其用語不同而推測其含義有別了。」陳大齊，《荀子學說》，（台北：中國文化大學出版部，1989），頁 167。徐復觀先生以為：「荀子的所謂義，實與禮為同義語，其涵義依然是辨，是分。」見徐復觀，《中國人性論史》，（臺北：商務出版社，1969），頁 258。

⁸⁰ 韋政通，《荀子與古代哲學》，（臺北：商務印書館，1997），頁 8。

⁸¹ 王先謙，《荀子集解》，〈大略〉，頁 775。

⁸² 王先謙，《荀子集解》，〈天論〉，頁 543。

⁸³ 王先謙，《荀子集解》，〈大略〉，頁 780。

⁸⁴ 楊倞注：「表，標準。」王先謙，《荀子集解》，〈天論〉，頁 543。

⁸⁵ 北大注：「輓，牽引，引申為指導。」見北大哲學系注釋，《荀子新注》，〈大略〉，（台北：里仁書局，1983），頁 530。

凡用血氣、志意、知慮，由禮則治通，不由禮則勃亂提慢；食飲，衣服、居處、動靜，由禮則和節，不由禮則觸陷生疾；容貌、態度、進退、趨行，由禮則雅，不由禮則夷固、僻違、庸眾而野。故人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不寧。⁸⁶

禮者，所以正身也；師者，所以正禮也。⁸⁷

凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神一好。⁸⁸

勃，同「悖」。提慢，即「怠慢」。⁸⁹「血氣、志意、知慮」，指一個人的精神性情。「食飲，衣服、居處、動靜」等，指的是日常生活表現，意即由內而外，經由禮的陶冶、規範，得以「治」、「和節」及「雅」，可見禮對人的影響是全面性的。「人無禮則不生」，「不生」，除了指難以生存外，連帶地人的道德價值也消失，⁹⁰如此將與禽獸無異。禮用以端正言行，師則用以教導禮，「夫師，以身為正儀，而貴自安者也。」⁹¹荀子所推崇的「師」，指的是能做到「法後王」、「統禮義」、「一制度」且具有道德品格的大儒、雅儒或聖人。師能以身作則，受禮義感化，非勉強行之，學者情性自然受到禮法之感染。面對社會的急遽變化，儒家所關注的焦點無非是內在心理結構與外在社會如何調適的問題，孟荀同樣都注意到「修身」的重要性，所不同的是，荀子採取的是由外而內的方式，從外在秩序規範著手，以禮為規範準繩，進而調適人的身心內在。⁹²能行禮義與否，即可見君子和小人之差別，荀子曰：

今之人化師法，積文學，道禮義者為君子；縱性情，安恣睢，而違禮義者為小人。⁹³

前言禮之源起，乃由於為維持社會秩序所必須，欲導惡為善，荀子認為應透過「偽」之功夫，接受禮義師法的教化，才得以成為「智明行修」⁹⁴之君子。而君子依禮而行，便能成就所謂的「人道」：

先王之道，仁之隆也，比中而行之。曷謂中？曰：禮義是也。道者，非天

⁸⁶王先謙，《荀子集解》，〈修身〉，頁 133～134。

⁸⁷王先謙，《荀子集解》，〈修身〉，頁 147。

⁸⁸王先謙，《荀子集解》，〈修身〉，頁 138。

⁸⁹李滌生，《荀子集釋》，〈修身〉，（台北：學生書局，1981），頁 25。

⁹⁰祝平次，〈從禮的觀點論先秦儒、道身體 / 主體觀念的差異〉，收錄楊儒賓編，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，（台北：巨流圖書公司，1993），頁 267。

⁹¹王先謙，《荀子集解》，〈修身〉，頁 148。

⁹²李澤厚，《中國古代思想史論》，（台北：漢京文化事業有限公司，1987），頁 126。

⁹³王先謙，《荀子集解》，〈性惡〉，頁 705。

⁹⁴李滌生注：「『積文學』則智明，『道禮義』則行修；智明行修則為君子。」見氏著，《荀子集釋》，〈性惡〉，（台北：學生書局，1981），頁 541。

之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。⁹⁵

禮者，人道之極也。然而不法禮，不足禮，謂之無方之民；法禮，足禮，謂之有方之士。禮之中焉能思索，謂之能慮；禮之中焉能勿易，謂之能固。能慮，能固，加好者焉，斯聖人矣。故天者，高之極也；地者，下之極也；無窮者，廣之極也；聖人者，道之極也。故學者，固學為聖人也，非特學無方之民也。⁹⁶

故厚者，禮之積也；大者，禮之廣也；高者，禮之隆也；明者，禮之盡也。⁹⁷

「比中而行」，是順合理的標準而行⁹⁸，而此標準即是禮義。先王之道，是仁的最高表現，而禮義則是仁的外在表現。荀子所謂的「道」，除了「天道」，指的是自然運行的規律外，其他多數為政治方面的原則，即是「君道」、「治道」，此「道」就是用以「化成天下」的「禮義之統」。⁹⁹孔孟思想中的「天道」，則是為人之價值之形上根源；「人道」則以「仁」為本，直契於內在價值之建立，終極目標則為二者合一，體「天道」以建立「人道」。荀學以禮義作為外在政治組織架構之根本，所謂「總方略、齊言行、一統類」¹⁰⁰，以禮類推萬事萬物之法則，由外向內，成就「人道」。而「統類」是一切事類所依據的原則，尤其特重歷史文化裡百王所累積之禮義。因此，荀子的「人道」，指為人、治國的最高原則，¹⁰¹禮義即是道，道以禮義為本。¹⁰²能在禮中謀慮、堅固，並做到禮最完善的地步，就是聖人。聖人能掌握到道的樞要，展現「厚、大、高、明」之品德，成為「道之極」，亦是學者學習的對象。

禮之所以能成為人生行事之準則，乃與禮以「仁義」為內在實質有關，荀子云：

⁹⁵ 王先謙，《荀子集解》，〈儒效〉，頁 267。

⁹⁶ 王先謙，《荀子集解》，〈禮論〉，頁 597。

⁹⁷ 王先謙，《荀子集解》，〈禮論〉，頁 599。

⁹⁸ 北大注：「中，正中，適當。」見北大哲學系注釋，《荀子新注》，〈儒效〉，（台北：里仁書局，1983），頁 111。

⁹⁹ 〈君道〉：「道者，何也？曰：君道也。君者，何也？曰：能群也。能群也者，何也？曰：善生養人者也，善班治人者也，善顯設人者也，善藩飾人者也。」因此，牟宗三分析云：「君子之道即人之所以道、君子之所道，亦即君道，君道即能群之道，即治道，故此道即『人文化成』之『禮義之統』也。以此一治人、治性、治天，而廣被人群，以成人能也，此即『天生人成』義。」見氏著，《牟宗三先生全集 2》（名家與荀子），（台北：聯經出版公司，1979），頁 182。

¹⁰⁰ 王先謙，《荀子集解》，〈非十二子〉，（台北：藝文印書館，1990），頁 232。

¹⁰¹ 北大哲學系注釋，《荀子新注》，〈禮論〉，頁 378。

¹⁰² 陳大齊分析：「禮義是道的實質，禮義即是道，道即是禮義。禮義既是聖人所生，則道亦是聖人所生。」見氏著，《荀子學說》，（台北：中國文化大學出版部，1989），頁 95。李滌生亦有相同的看法：「道以禮義為實質，禮義之條貫為『統類』；故『道貫』，即禮義之統類。言歷代聖王遵行不變的，就是禮義之統類，統類足以貫通一切典章制度，故稱曰『道貫』。」見氏著，《荀子集釋》，〈禮論〉，（台北：學生書局，1981），頁 541。

禮以順人心為本，故亡於禮經而順人心者，皆禮也。¹⁰³

禮者，本末相順，終始相應。¹⁰⁴

仁義禮樂，其致一也。君子處仁以義，然後仁也；行義以禮，然後義也；制禮反本成末，然後禮也。三者皆通，然後道也。¹⁰⁵

將原先王，本仁義，則禮正其經緯蹊徑也。¹⁰⁶

禮以順應人心為原則，此原則為「義」之表現。¹⁰⁷「本」為「人心」、「人情」，「本末相順」，即禮文與情感配合得當，¹⁰⁸才可稱之禮。「制禮反本成末」，楊倞注曰：「本，謂仁義；末，謂禮節。」¹⁰⁹更明確的說，禮文的呈現必以「仁義」為本，回歸「仁義」此一道德情感，有了「仁義」此一內在依據，禮才能不致於淪為徒有外在的空殼。但荀子之思路畢竟不同於孔孟，孔孟將「仁義」之心推於形上之根源，成就道德實踐之路。荀子重禮義，以此統類天下萬物，至於能行禮義之內在道德心，並不是荀子所重視的，因而流於「本源不清」之弊，於此「仁義」僅為一「道德的概念」¹¹⁰。其實荀子所說的「仁義」和「禮義」是相互滲透的，其終極關懷仍是在政治的治理上。明白仁、義、禮三者關係，即能成就禮義之道，學習禮義亦是探求先王旨意，追尋仁義根本的最好方法。

三、 禮節儀文

荀子之學以「禮」為宗，而「禮」包含的面向，除了作為政治目的的「禮治」外，更重要的則是透過「禮教」的貫徹施行，¹¹¹以成就平治社會之理想。而「禮

¹⁰³ 王先謙，《荀子集解》，〈大略〉，頁 777~778。

¹⁰⁴ 王先謙，《荀子集解》，〈大略〉，頁 786。

¹⁰⁵ 王先謙，《荀子集解》，〈大略〉，頁 779。

¹⁰⁶ 王先謙，《荀子集解》，〈勸學〉，頁 124。

¹⁰⁷ 王先謙引《禮記》注曰：「禮也者，義之實也。協諸義而協，則禮雖先王未之有，可以義起也。」見王先謙，《荀子集解》，〈大略〉，頁 778。

¹⁰⁸ 李滌生注：「本，謂情。末，謂文。……情有親疏，禮以隆殺，故禮文與情感必相順應。」見氏著，《荀子集釋》，〈大略〉，（台北：學生書局，1981），頁 428。

¹⁰⁹ 王先謙，《荀子集解》，〈大略〉，頁 779。

¹¹⁰ 周群振分析曰：「荀子所謂『仁義』一詞，基本上亦正如今人所泛稱的『道德』的概念，切實言之，就是為禮義之質性，作個『是道德的』的肯定和描述而已。不過，他並未自覺為觀念上的交代，而常是對應問題之需要時，表示為徑直的運作或處理。」見氏著，《荀子思想研究》，（台北：文津出版社，1987），頁 122。

¹¹¹ 林素英說，荀子之禮學應區分為以禮治為目的，而以禮教為過程兩大階段，且必須立本於禮教之貫徹施行，方可成就禮治社會之最終目的。見林素英，〈從『修六禮明七教』之角度論荀子禮教思想之限制〉，收於《漢學研究集刊》第三期，（台北縣：國立雲林科技大學漢學資料整理研究所，2006年12月），頁 56。

教」的內容，則是以「禮俗」為主，荀子言：「立大學，設庠序，脩六禮，明十教，所以道之也。」¹¹²「禮俗」即是「六禮」之內容，包含：冠禮、昏禮、鄉禮、相見禮、喪禮、祭禮。「十教」實為「七教」，包含：父子、兄弟、夫婦、君臣、長幼、朋友以及賓主間的相待之道。¹¹³荀子希望藉由學校教育，修習六禮之內容，明白人倫之道，達成導化人心之效果。綜觀《荀子》一書，雖六禮皆有論及，但以喪禮及祭禮論述最為詳盡，筆者將從〈禮論〉一文，研討喪禮及祭禮之相關規定。

首先，荀子提到處理喪禮的態度，必須如同喪者生時一般，他說：

喪禮者，以生者飾死者也，大象其生以送其死也。故如（事）死如生，如（事）亡如存，終始一也。¹¹⁴

禮者，謹於治生死者也。生，人之始也；死，人之終也。終始俱善，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，而況以事其所隆親乎！故死之為道也，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，故天子棺槨十（七）重，諸侯五重，大夫三重，士再重。然後皆有衣衾多少厚薄之數，皆有翣萋文章之等，以敬飾之，使生死終始若一，一足以為人願，是先王之道，忠臣孝子之極也。¹¹⁵

生死，乃人之大事。因此，禮對於「養生送死」的規定是很嚴謹的。「敬」與「慎」是面對生死應有的態度，且「敬始慎終」的態度，是一種「人道」價值的表現。「終始俱善」，才能成就「君子之道」、「禮義之文」，「人道」於此得以彰顯。「厚生」、「薄死」，對待生死之禮不一，荀子稱之為「姦人之道」、「倍叛之心」。君子若以「倍叛之心」對待「臧穀」¹¹⁶，必為之羞愧。意即君子不以「厚生薄死」的方式對待奴僕小兒，更何況是所尊之君、親。喪禮的舉行，「一而不可得再復」，為人臣、子，藉由喪禮表現崇敬其君與父。若有所簡省，即「不忠厚」、「不敬文」，

¹¹²王先謙，《荀子集解》，〈大略〉，頁 787。

¹¹³王念孫曰：「六禮：冠、昏、喪、祭、鄉、相見。七教：父子、兄弟、夫婦、君臣、長幼、朋友、賓客。則作『七教』者是也。凡經傳中『七』『十』二字，互誤者多矣。」見王先謙，《荀子集解》，〈大略〉，頁 787。

¹¹⁴王先謙，《荀子集解》，〈禮論〉，頁 610。

¹¹⁵王先謙，《荀子集解》，〈禮論〉，頁 599~602。

¹¹⁶熊公哲注曰：「男僕曰臧，女僕曰獲。」熊公哲註譯，《荀子今註今譯》，（台北：台灣商務印書館，1985），頁 388。楊倞注：「穀，乳也，調哺乳小兒。」王先謙，《荀子集解》，〈禮論〉，頁 600。

荀子謂之「瘠」。楊倞注：「瘠，薄。」¹¹⁷在此可看到荀子極力抨擊墨子「薄葬」之主張，「薄葬」乃忘恩負義之行為，君子不為也。君子必依喪者之尊卑貴賤，飾以相應之「衣衾厚薄」、「翬蒨文章」，「生死若一」，才是正確的禮義之道。因此，喪禮的目的，乃是表明「死生之義」，荀子曰：

故喪禮者，無它焉，明死生之義，送以哀敬，而終周藏也。故葬埋，敬藏其形也；祭祀，敬事其神也；其銘誄繫世，敬傳其名也。事生，飾始也；送死，飾終也；終始具，而孝子之事畢，聖人之道備矣。刻死而附生謂之墨，刻生而附死謂之惑，殺生而送死謂之賊。大象其生以送其死，使死生終始莫不稱宜而好善，是禮義之法式也，儒者是矣。¹¹⁸

「死生之義」，即父母生時，奉養父母時表達敬愛之情；父母去世，喪葬父母乃表達哀戚之情。養生送死都能合乎禮制，「聖人之道」才可稱完備。荀子所反對的是「刻死而附生」、「刻生而附死」，甚至「殺生而送死」，「刻死」即墨家所主張之「薄葬」，¹¹⁹「附死」即為「厚葬」，「送死」則為「殉葬」，此三者均有違禮儀法式。「事亡如存，終始一也」，使喪禮「稱宜而好善」，才是儒者之道。

再者，荀子認為喪禮的舉行，是為表達人子的哀敬心情，但也必須有所節制，荀子云：

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。¹²⁰

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。故文飾麤惡，聲樂哭泣，恬愉憂戚，是反也，然而禮兼而用之，時舉而代御。故文飾聲樂恬愉，所以持平奉吉也；麤惡哭泣憂戚，所以持險奉凶也。

¹¹⁷王先謙，《荀子集解》，〈禮論〉，頁 600。

¹¹⁸王先謙，《荀子集解》，〈禮論〉，頁 616~617。

¹¹⁹關於「墨」字，是否為「墨家」之義，歷來學者有不同的看法。楊倞注：「刻，損減。附，增益也。墨，墨子之法。惑，調惑亂過禮也。」王念孫曰：「『墨』與『惑』『賊』對文，則墨非墨子之謂。上文云『事生不忠厚，不敬文，謂之野；送死不忠厚，不敬文，謂之瘠。』（楊注：『瘠，薄。』）此云『刻死而附生謂之墨』，樂論云『亂世之徵，其養生無度，其送死瘠墨』，又以『瘠墨』連文，則墨非墨子明矣。」見王先謙，《荀子集解》，〈禮論〉，頁 616~617。李滌生以為此「墨」，應與「儒者」為對，所以應從楊注說。李滌生，《荀子集釋》，〈禮論〉，（台北：學生書局，1981），頁 444。

¹²⁰王先謙，《荀子集解》，〈禮論〉，頁 605。

故其立文飾也，不至於窳冶；其立羸惡也，不至於瘠棄；其立聲樂恬愉也，不至於流淫惰慢；其立哭泣哀戚也，不至於隘懾傷生，是禮之中流也。¹²¹

楊倞注：「凡，謂常道。」¹²²李滌生曰：「凡，獨舉其大事也。此言喪禮的大原則。」¹²³意即喪禮儀式的規劃，首先需對死者加以文飾，破除親者對屍體變形之厭惡與不安，接著藉由對死者殯殮的過程中，逐漸撫平心中的哀痛。秉持此喪禮進行的原則，是為使送葬者對死者表達哀敬的心情，若失其至親，卻不哀不敬，則與禽獸無異，這是君子引以為恥的。此外，儀則的制定，乃是引導參與者之情緒能適度宣發，無論是「聲樂恬愉」或「哭泣憂戚」，人面對「平吉」與「險凶」之時，都有不同情緒。¹²⁴禮的作用則是「斷長續短」、「損有餘，益不足」，情感的流露，須有禮的節制，情與文並行不悖，¹²⁵才是「禮之中道」。

確立處理喪禮的基本態度與原則後，〈禮論〉一文更詳實記載殯殮過程之具體細則：

禮者，謹於吉凶，不相厭者也。絰續聽息之時，則夫忠臣孝子亦知其閔已，然而殯斂之具，未有求也；垂涕恐懼，然而幸生之心未已，持生之事未輟也。卒矣，然後作具之。故雖備家，必踰日然後能殯，三日而成服。然後告遠者出矣，備物者作矣。故殯久不過七十日，速不損五十日。是何也？曰：遠者可以至矣，百求可以得矣，百事可以成矣；其忠至矣，其節大矣，其文備矣。然後月朝卜日，月夕卜宅，然後葬也。當是時也，其義止，誰得行之？其義行，誰得止之？故三月之葬，其以生設飾死者也，殆非直留死者以安生也，是致隆思慕之義也。¹²⁶

始卒，沐浴、髻體、飯含，象生執也。不沐則濡櫛三律而止，不浴則濡巾三式而止。充耳而設瑱，飯以生稻，含以槁骨，反生術矣。設褻衣，襲三稱，緇紳而無鈎帶矣。設掩面儼目，髻而不冠笄矣。書其名，置於其重，則名不見而柩獨明矣。薦器，則冠有釵而毋緹，饗廡虛而不實，有篔席而

¹²¹王先謙，《荀子集解》，〈禮論〉，頁 605～606。

¹²²王先謙，《荀子集解》，〈禮論〉，頁 362。

¹²³李滌生，《荀子集釋》，〈禮論〉，（台北：學生書局，1981），頁 428。

¹²⁴李滌生注曰：「『文飾聲樂恬愉』，指對死者之事。『羸惡哭泣憂戚』，指生者之事。言文飾與粗惡，聲樂與哭泣，恬愉與憂戚，皆是相反的兩種情感，然而在喪禮中，兼而用之，交互替代。」又曰：「文飾、聲樂、恬愉，是把死者視同生時持養而用以奉行吉禮的。……羸惡、哭泣、憂戚，是生者用以奉行喪時凶禮的。」見氏著，《荀子集釋》，〈禮論〉，（台北：學生書局，2000），頁 437。北大注曰：「『持平奉吉』：對待平安吉慶之事。」北大哲學系注釋，《荀子新注》，〈禮論〉，（台北：里仁書局，1983），頁 385。筆者以為李注不合常情，因喪禮之時，難有恬愉之情緒，視為吉禮更不可通，北大注為佳。

¹²⁵〈禮論〉：「文理情用相為內外，表裏竝行而雜，是禮之中流也。」王先謙，《荀子集解》，〈禮論〉，頁 598。

¹²⁶王先謙，《荀子集解》，〈禮論〉，頁 603～604。

無牀第，木器不成斲，陶器不成物，薄器不成內，笙竽具而不和，琴瑟張而不均，輿藏而馬反，告不用也。具生器以適墓，象徙道也。略而不盡，而不功，趨輿而藏之，金革轡鞞而不入，明不用也。象徙道，又明不用也，是皆所以重哀也。故生器文而不功，明器而不用。凡禮，事生，飾歡也；送死，飾哀也；祭祀，飾敬也；師旅，飾威也。是百王之所同，古今之所一也，未有知其所由來者也。故壙壟，其象室屋也；棺槨，其象版蓋斯象拂也；無帑絲葛縷翼，其以象菲帷幃尉也。抗折，其以象椁茨番闕也。¹²⁷

第一段提到由於即將過世的人「幸生之心未已」、「持生之事未輟」，因此，殯殮用品，一定得等到確認死者斷氣後，才能開始準備。再者提到停喪之日，最長不超過七十日，最短不少於五十日，主要是讓遠方親者可以來會葬，事物可以準備齊全，以盡為人子之孝敬之情。如此之慎重其事，並非只是徒留死者安慰生者，而是「致隆思慕之義」，表達最深的崇敬悼念之情。第二段則鉅細靡遺地記述從入殮到下葬的一切過程。首先，入殮前，要為死者沐浴、束髮、剪指、飯含，¹²⁸如同生時所執之事。其次，將死者之名寫於銘旌，獨留其名於柩，以示永不忘懷。接著還要準備陪葬之器物，如：冠、甕、簞席、木器、陶器、薄器¹²⁹等，備而不用，將「生器」¹³⁰一律帶往墓地，取遷徙之象徵意義。「象徙道」、「明不用」，都是為了表達人子的哀淒之情。最後記錄墳墓的外貌像過去所住之室屋，棺槨的外貌像所乘之車，棺木及喪車上的裝飾物，則像門簾帷帳等，為死者提供儒生時一般的住所，作為生命最終的安息處。所有喪禮儀式的安排，一本「事死如生，事亡如存」¹³¹的態度，對死者遺體做最妥善的安排，「人道」亦得以實現。

此外，荀子對服喪三年的最高期限，亦有一番說明：

三年之喪，何也？曰：稱情而立文，因以飾群，別親疎貴賤之節，而不可益損也。故曰：無適不易之術也。創巨者其日久，痛甚者其愈遲，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，思慕未忘，然而禮以是斷之者，豈不以送死有已，復生有節也哉！……故先王聖人，安為之立中制節，一使足以成文理，則舍之矣。¹³²

¹²⁷王先謙，《荀子集解》，〈禮論〉，頁 610～616。

¹²⁸李滌生注曰：「飯含，以米貝實死者之口。含，為『含』借字，說文作『琯』。」見氏著，《荀子集釋》，〈禮論〉（台北：學生書局，2000），頁 441。

¹²⁹楊倞注：「薄器，竹葦之器。」王先謙，《荀子集解》，〈禮論〉，頁 612。

¹³⁰楊倞注：「生器，生時所用之器。……明器，鬼器，木不成斲，竹不成用，瓦不成沫之屬。」王先謙，《荀子集解》，〈禮論〉，頁 614。

¹³¹王先謙，《荀子集解》，〈禮論〉，頁 610。

¹³²王先謙，《荀子集解》，〈禮論〉，頁 617～619。

故三年以為隆，總小功以為殺，期九月以為閒。上取象於天，下取象於地，中取則於人，人所以群居和一之理盡矣。故三年之喪，人道之至文者也，夫是之謂至隆。是百王之所同也，古今之所一也。¹³³

孔子曰：「子生三年，然後免於父母之懷。」¹³⁴為報答父母強裸三年的養育之恩，於是定下最多三年的服喪期限。三年之喪的制定，用以「飾群」、「別親疏貴賤」，表現內心最深沈的哀痛。而居喪期間，「齊衰、苴杖、居廬、食粥、席薪、枕塊」的措施則展現對巨大傷痛的文飾。服喪二十五月畢，即需以「禮」斷之，適時節制內心的哀痛，以回歸正常生活。除三年之喪最為隆重外，依親疏貴賤，則另有「總麻」、「小功」、「大功」之別。且喪期的規劃，乃根據天地的運行及人情所制定，因此，能促成人群的和諧。

喪禮之種種規定，荀子乃從「文人之情」與「節人之情」二角度視之。「文」與「節」相輔相成，交互為用，實現禮之規範，亦符合荀子以美學服務於倫理政治的目的。¹³⁵而祭禮，可視為喪禮之延長，藉以表達對親人思慕之情。荀子曰：

祭者、志意思慕之情也。慄詭喑僂而不能無時至焉。故人之歡欣和合之時，則夫忠臣孝子亦慄詭而有所至矣。彼其所至者，甚大動也。案屈然已，則其於志意之情者惘然不嘆，其於禮節者闕然不具。故先王案為之立文，尊尊親親之義至矣。故曰：祭者，志意思慕之情也。忠信愛敬之至矣，禮節文貌之盛矣，苟非聖人，莫之能知也。聖人明知之，士君子安行之，官人以為守，百姓以成俗。其在君子以為人道也，其在百姓以為鬼事也。……哀夫！敬夫！事死如事生，事亡如事存，狀乎無形，影然而成文。¹³⁶

楊倞注：「慄，變也；詭，異也；皆謂變異感動之貌。喑僂，氣不舒，憤鬱之貌。」¹³⁷人的情感乃會因外在刺激而有所變動，祭禮的產生，乃是為了抒發「志意思慕之情也」。在祭典的進行中，「忠信愛敬」之情義，「禮節文貌」之完備，均可展現於祭禮。祭禮因展現豐富的人文意義，尤其是「尊尊親親」之義，體現中國重「孝」之傳統，非徒有祭拜之儀式。因此，君子視之為「人道」，此「人道」乃由於強調「報恩」之意識，使原始宗教精神逐漸轉而成為儒家道德意識，¹³⁸展現積極人文意義。「事死如生」、「事亡如存」，祭祀之事無形中大大成就人道中的禮文。

¹³³王先謙，《荀子集解》，〈禮論〉，頁 619~620。

¹³⁴清阮元，《論語注疏》，〈陽貨〉，頁 158。

¹³⁵趙士林說：「節與文的統一，也就是倫理功能與審美功能的統一，此不出荀子美學服務於倫理政治目的的大框架。」見氏著，《荀子》，（台北：東大圖書公司，1999），頁 184。

¹³⁶王先謙，《荀子集解》，〈禮論〉，頁 622~626。

¹³⁷王先謙，《荀子集解》，〈禮論〉，頁 623。

¹³⁸見唐君毅，《唐君毅全集卷九——中華人文與當今世界補編》，〈論中國原始宗教信仰與儒家天道觀之關係兼釋中國哲學之起源〉，（臺灣：學生書局，1991），頁 163。

祭禮，強調的是「報本返始」之情，因此，對天地、先祖、與君師的重視，乃構成荀子禮論之本源。荀子曰：

禮有三本：天地者生之本也，先祖者類之本也，君師者治之本也。無天地惡生？無先祖惡出？無君師惡治？三者偏亡焉無安人。故禮，上事天，下事地，尊先祖，而隆君師。是禮之三本也。¹³⁹

天地長養萬物，先祖孕育族類，君師治理教化，此三者與禮關係密切。首先，天地雖為一自然的存在，但無形中卻潛藏著許多人事運行的法則與規範，聖人了解天道之規律，進而創制可遵行之「人道」。其次，先祖乃為人類之本源，此「類」，除了指族類之義，更特別是指人類創制的秩序規則，¹⁴⁰此乃「禮」歷久不衰之根本原因。而君師關係人群生活的治亂，君師制定禮義，協助社會得到正理平治，故天地、先祖、與君師是聖人創制禮制取法的對象，三者環環相扣，¹⁴¹成就荀子完備之「禮論」。



¹³⁹王先謙，《荀子集解》，〈禮論〉，頁 587~588。

¹⁴⁰李澤厚，《中國古代思想史論》，（台北：漢京文化事業有限公司，1987），頁 128。

¹⁴¹ 陳飛龍言：「此三本者，群倫與政制相配，生養與教化同重，是以敬天地、尊先祖、隆君師而萬殊歸一。」見氏著，《荀子禮學之研究》，（台北：文史哲出版社，1979），頁 2。

第三節 禮之功用

前二節探討荀子禮論之哲學基礎，及禮論所論及之範圍，本節則著重探討「禮」可發揮之功用。荀子主張「性惡」，認為人之情、性、欲三者，密不可分，若順情性之發展，國家必為亂。就人性而言，「欲」不可去，且「欲」的存在，一方面是個人幸福生活的動力，一方面亦是社會進步的基礎。因此，荀子主張以禮「養欲」、「節欲」，以禮為準則，使欲求合於禮之規範，人類之生活才能得到保障。其次，人類依附社會而存，而社會本身乃依照各種關係網絡而成，若要此一龐大組織運作順暢，彼此間的分工合作必不可少，荀子主張「明分使群」，透過「禮」價值之顯用，建立一講求倫理次序和道德規範之穩定社會。

一、 養人之欲

荀子論「性」之內容，包含人之情欲，追求情欲的滿足，亦是人之天性。荀子曰：

夫人之情，目欲綦色，耳欲綦聲，口欲綦味，鼻欲綦臭，心欲綦佚。此五綦者，人情之所必不免也。¹⁴²

人之情，食欲有芻豢，衣欲有文繡，行欲有輿馬，又欲夫餘財蓄積之富也；然而窮年累世不知不足，是人之情也。¹⁴³

綦，極也。¹⁴⁴人有耳、目、口、鼻之欲，目求色、耳求聲、口求味、鼻求香、心求安逸，此為人情所不可避免，亦是人之性。荀子對於人之情欲，不採否定的態度，反倒認為應從「禮」加以調養：

先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮於物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮之所起也。故禮者養也。芻豢稻粱，五味調香，所以養口也；椒蘭芬苾，所以養鼻也；雕琢刻鏤，黼黻文章，所以養目也；鍾鼓管磬，琴瑟笙簧，所以養耳也；疏房檉棼越席，床

¹⁴²王先謙，《荀子集解》，〈王霸〉，頁 392。

¹⁴³王先謙，《荀子集解》，〈榮辱〉，頁 193。

¹⁴⁴王先謙，《荀子集解》，〈王霸〉，頁 392。

第几筵，所以養體也。故禮者養也。¹⁴⁵

既然「欲」不可減，「物」亦有限，於是乎「禮」協助「物」與「欲」之間取得平衡點，此為「禮」之所起，亦是「禮」之功用，故曰：「禮者，養也」。香，當為「盃」，今作「和」。¹⁴⁶調和芻豢稻粱以養口，椒蘭芬苾之香以養鼻，雕琢刻鏤、黼黻文章之美以養目，鐘鼓琴瑟之聲以養耳，床第几筵之舒適以養體。滿足人的感官欲望，即是「禮」重要功用之一。又曰：

故天子大路越席，所以養體也；側載翠芷，所以養鼻也；前有錯衡，所以養目也；和鸞之聲，步中武象，趨中韶護，所以養耳也；龍旗九旂，所以養信也；寢兕持虎，蛟韉、絲末、彌龍，所以養威也。故大路之馬必倍至，教順然後乘之，所以養安也。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！……故人一之於禮義，則兩得之矣；一之於情性，則兩喪之矣。

147

天子依「禮」行事，除了感官欲望獲得滿足外，更可展現自己的威望，得以「養信」、「養威」。而養生、養安、養情、養財等，皆需依於禮。禮可養生，乃因志士仁人為國要立名節之故；禮可養安，乃因行恭敬辭讓之禮之故；禮可養情，乃因遵從禮義文理可調節情性之故。因此，取法禮義，情性、禮義得以兩全；不依禮義，「縱情性」，兩皆喪之。故荀子云：

人莫貴乎生，莫樂乎安；所以養生安樂者，莫大乎禮義。人知貴生樂安而弃禮義，辟之是猶欲壽而斃頸也，愚莫大焉。¹⁴⁸

欲不可去，依禮養欲，乃是合乎人情之道；再者，君王若善用欲，亦有益於治理。

¹⁴⁹荀子曰：

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。……以所欲為可得而求之，情之所必不免也。以為可而道之，知所必出也。故雖為守門，欲不可去，性之具也。雖為天子，欲不可盡。欲雖不可盡，可以近盡也。欲雖不可去，求可節也。所欲雖不可盡，求者猶近盡；欲雖不可去，所求不得，慮者欲節求也。道者，進則

¹⁴⁵王先謙，《荀子集解》，〈禮論〉，頁 583～584。

¹⁴⁶王先謙，《荀子集解》，〈禮論〉，頁 583。

¹⁴⁷王先謙，《荀子集解》，〈禮論〉，頁 584～587。

¹⁴⁸王先謙，《荀子集解》，〈彊國〉，頁 517。

¹⁴⁹陳大齊，《荀子學說》，（台北：中國文化大學出版部，1989），頁 179。

近盡，退則節求，天下莫之若也。¹⁵⁰

古之人為之不然。以人之情為欲多而不欲寡，故賞以富厚而罰以殺損也。是百王之所同也。……今子宋子以是之情為欲寡而不欲多也，然則先王以人之所不欲者賞，而以人之所欲者罰邪？亂莫大焉。¹⁵¹

墨子大有天下，小有一國，將蹙然衣麤食惡，憂戚而非樂。若是則瘠，瘠則不足欲，不足欲則賞不行。¹⁵²

李滌生云：「『導欲』，謂以禮為據，化導欲望使之合理。『節欲』，謂以禮為據，節制欲望使之合度。」¹⁵³「去欲」、「寡欲」不合乎人情，依禮「導欲」、「節欲」，才是正確治國之道。再者，欲望的生成，與貴賤無關，乃「性之具」、「情之所不必不免也」。秉持之道，即以禮為準則。賤如守門，「欲不可去」，「求可節」；貴如天子，「欲雖不可盡」「求近盡」，此為治理天下的大道。歷代先王即是利用人之情「欲多」，而施以賞罰，賞以富厚，以鼓勵人民向善，罰以殺損，去除人民之惡，因勢利導，欲望之存在則不純然是件惡事。荀子對欲望的看法，恰與墨家宋子相反，宋子主張「情欲寡淺」，若依墨子的主張治理天下，則「衣麤食惡」、「憂戚而非樂」，勤勉向善的人，「不足欲」，得不到鼓勵，最終道廢矣。

二、 明分使群

前一節提到，荀子認為「欲不可去」，因此主張「養欲」，使人的欲望獲得充分滿足。但人類畢竟在群體中生活，若無限膨脹欲望，將導致「爭」、「亂」之局面。為了穩定社會秩序，使「欲必不窮於物，物必不屈於欲」，則必須重視禮的另一功能——分，故〈禮論〉曰：

先王惡其亂也，故制禮義以分之。¹⁵⁴

徐復觀先生說：「不同於孔孟以敬與讓言禮，荀子則主要以『分』言禮。『分』是按著一種標準將各種人與事加以分類。」¹⁵⁵「分」是荀子思想中的一重要概念，將群體生活中個人的權利與義務劃定清楚，使人的進退舉止有了適當的分際與界線，此為「禮」的重要意義，亦是「禮」透過「分」的作用，所展現的重要功能。

¹⁵⁰王先謙，《荀子集解》，〈正名〉，頁 692～695。

¹⁵¹王先謙，《荀子集解》，〈正論〉，頁 580～581。

¹⁵²王先謙，《荀子集解》，〈富國〉，頁 356。

¹⁵³李滌生，《荀子集釋》，（台北：學生書局，1981），頁 528。

¹⁵⁴王先謙，《荀子集解》，〈禮論〉，頁 583。

¹⁵⁵徐復觀，《學術與政治之間》，（台北：學生書局，1970），頁 207。

荀子曰：

禮者，貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。¹⁵⁶

君子既得其養，又好其別。曷謂別？曰：貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。

「稱」，各當其宜，合度。¹⁵⁷〈樂論〉：「禮別異。」在一群體社會，需按人之身分地位、人倫關係、個人才德等做適當合理的分配，人際關係才能免於紊亂。意即個人與群體間的關係，得以分清與確立，社會才能得到安定與和諧。

荀子以「分」言「禮」，乃因為「群」，「分」即人所以能「群」之關鍵。能「分」、能「群」，為人與禽獸最大不同處。荀子曰：

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。故人生不能無群，群而無分則爭，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。¹⁵⁸

人之所以為人者何已也？曰：以其有辨也。……故人道莫不有辨。辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王。¹⁵⁹

王先謙注：「辨，別也。」¹⁶⁰李滌生言：「辨別白黑美惡是感性之知，辨別是非善惡是理性之知。辨是心體的理性功能作用而見諸於行事，存於心就是判斷力，形於外就是辨說。」¹⁶¹人由於「能辨」、「有知」、「有義」，故於層次上高於「禽獸」、「草木」，並為人之異於禽獸之最大特點；其次，人「能群」，而動物「不能群」，因此，人類得以形成社會組織。「群」說明了人類組成社會組織之必要，「群」之基礎在「分」，「分」就是人類社會的組織結構和組織原則，¹⁶²有了「分」，人們的關係得以相互協調，執行不同的工作。而「分」有賴於「義」的支撐才能遂行，「義」乃為人類理性的表現。此一環環相扣的論述，可見「禮」的重要性在於產

¹⁵⁶王先謙，《荀子集解》，〈富國〉，頁 345。

¹⁵⁷李滌生，《荀子集釋》，〈富國篇〉，（台北：學生書局，1981），頁 419。

¹⁵⁸王先謙，《荀子集解》，〈王制〉，頁 325~326。

¹⁵⁹王先謙，《荀子集解》，〈非相〉，頁 209~211。

¹⁶⁰王先謙，《荀子集解》，〈非相〉，頁 209。

¹⁶¹李滌生，《荀子集釋》，〈非相篇〉，（台北：學生書局，1981），頁 80。

¹⁶²廖名春，《荀子的智慧》，（台北：漢藝色研文化事業出版公司，1997），頁 127。

生一種「正當性的配置」，¹⁶³「明分」得以「使群」，「明分」的標準為「禮」，「禮」以「定分」：

執位齊而欲惡同，物不能澹則必爭，爭則必亂，亂則窮矣。先王惡其亂也，故制禮義以分之，使有貧富貴賤之等，足以相兼臨者，是養天下之本也。書曰：「維齊非齊。」此之謂也。¹⁶⁴

然則從人之欲，則執不能容，物不能贍也。故先王案為之制禮義以分之，使有貴賤之等，長幼之差，知愚能不能之分，皆使人載其事，而各得其宜。然後使慤祿多少厚薄之稱，是夫群居和一之道也。¹⁶⁵

王先謙注：「維齊一者，乃在不齊。以諭有差等，然後可以為治也。」¹⁶⁶荀子所要建構的社會，並非「齊一」的社會，而是「有差等」的社會。「爭」、「亂」是推行「禮制」之因，而「分」則是禮的具體體現。「分」，包含各種分位等級，荀子亦稱「別」。¹⁶⁷「分」兼顧了社會現實的平等，貧富貴賤之地位差異，須有相應之規範，使人與人之間的關係適宜，才能建構「群居和一」之社會。「無分」，則是社會禍亂之根源，故荀子曰：

無君以制臣，無上以制下，天下害生縱欲。欲惡同物，欲多而物寡，寡則必爭矣。故百技所成，所以養一人也。而能不能兼技，人不能兼官。離居不相待則窮，群居而無分則爭；窮者患也，爭者禍也，救患除禍，則莫若明分使群矣。¹⁶⁸

人之生不能無群，群而無分則爭，爭則亂，亂則窮矣。故無分者，人之大害也；有分者，天下之本利也。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，或佚或樂，或劬或勞。¹⁶⁹

荀子主張「養欲」，反對「縱欲」，二者的差別，即是「養欲」乃以「禮」為依據，合乎人情所必須，適度地滿足欲望。但若「縱欲」，「欲多物寡」，無適當分配，

¹⁶³ 林俊宏，〈荀子禮治思想的三大基柱—從「化性起偽」、「維齊非齊」與「善假於物」談起〉，收於《政治科學論叢》第九期，（台北：台大出版社，1998），頁 204。

¹⁶⁴ 王先謙，《荀子集解》，〈王制〉，頁 308~309。

¹⁶⁵ 王先謙，《荀子集解》，〈榮辱〉，頁 197~198。

¹⁶⁶ 王先謙，《荀子集解》，〈王制〉，頁 309。

¹⁶⁷ 〈禮論〉：「曷謂別？曰：貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。」王先謙，《荀子集解》，〈禮論〉，頁 583。

¹⁶⁸ 王先謙，《荀子集解》，〈富國〉，頁 342~343。

¹⁶⁹ 王先謙，《荀子集解》，〈富國〉，頁 347。

必導致窮困與爭奪，故云：「群居而無分則爭」、「無分者，人之大害也」。欲免除此二禍患，就要明定尊卑貴賤之分，使人群居且明其分際，¹⁷⁰即「明分使群」。而人君乃是執行此一重要任務之人，「人君者，所以管分之樞要也」，透過「分割而等異之」，每個人得到應有的報償，形成「差序性和諧」的社會。

至於「分」的類別？陳大齊說：「荀子所說的分，包括著倫常的分別，社會地位的分別，才能的分別，社會上的分工分業，政治上的分職，以致於自然現象的分類。」¹⁷¹首先，在倫常的分別上，即是《論語·顏淵》所說的：「君君、臣臣、父父、子子」，荀子云：

君臣、父子、兄弟、夫婦，始則終，終則始，與天地同理，與萬世同久，夫是之謂大本。¹⁷²

請問為人君？曰：以禮分施，均徧而不偏。請問為人臣？曰：以禮侍君，忠順而不懈。請問為人父？曰：寬惠而有禮。請問為人子？曰：敬愛而致文。請問為人兄？曰：慈愛而見友。請問為人弟？曰：敬誦而不苟。請問為人夫？曰：致功而不流，致臨而有辨。請問為人妻？曰：夫有禮則柔從聽侍，夫無禮則恐懼而自竦也。此道也，偏立而亂，俱立而治，其足以稽矣。請問兼能之奈何？曰：審之禮也。¹⁷³

君臣、父子、兄弟、夫婦等倫常關係是人類社會中流傳不絕、永恆不變的必然關係，所以彼此間的權利與義務，必須確實遵守，此為人之「大本」。荀子並對各分位等級間，需表現之人格操守，亦提出明確的道德規範，並把握中心思想，「審之禮也」，盡其「平等義務」，而非「片面義務」¹⁷⁴，就能避免禍亂。

其次，社會地位的分別上，荀子主張有差等的社會，依人倫關係，規定親疏尊卑，按個人才德，決定其地位、職業，同時依身分，規定其物質享受。¹⁷⁵此即所謂「貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也」。

最後，在社會職能的分工上，由於每個人的生活所需，需由各種物品的供養，而每個人的才能有限，無法全部自行生產，因此，必須實施分工分職，「使人載其事，而各得其所宜。」荀子曰：

人之百事，如耳目鼻口之不可以相借官也。故職分而民不探（慢），次定

¹⁷⁰梁啟雄，《荀子簡釋》，（台北：木鐸出版社，1988），頁 119。

¹⁷¹陳大齊，《荀子學說》，（台北：中國文化大學出版部，1989），頁 171。

¹⁷²王先謙，《荀子集解》，〈王制〉，頁 324。

¹⁷³王先謙，《荀子集解》，〈君道〉，頁 422~423。

¹⁷⁴徐復觀云：「所謂『偏立』，是片面義務。所謂『俱立』，是平等義務。」見氏著，《學術與政治之間》，（台北：學生書局，1970），頁 209。

¹⁷⁵李滌生，《荀子集釋》，（台北：學生書局，1981），頁 418。

而序不亂，兼聽齊明而百事不留。¹⁷⁶

農分田而耕，賈分貨而販，百工分事而勸，士大夫分職而聽，建國諸侯之君分土而守，三公總方而議，則天子共己而已。出若入若，天下莫不平均，莫不治辨，是百王之所同也，而禮法之大分也。¹⁷⁷

故仁人在上，則農以力盡田，賈以察盡財，百工以巧盡械器，士大夫以上至於公侯，莫不以仁厚知能盡官職。夫是之謂至平。¹⁷⁸

社會上的各行各業，均非一人能獨力完成，正如人之五官，各司其職，不可取代。「職分」、「次定」，則百事不亂，所謂「農農、士士、工工、商商」¹⁷⁹，社會各階層能各安其業，依其所能發揮得當，才能成就「至平」的社會。

在荀子的理想社會裡，國君執行「分」與「群」的任務上，扮演關鍵性的角色，荀子曰：

請問為人君？曰：以禮分施，均徧而不偏。¹⁸⁰

聖王在上，決德而定次，量能而授官，皆使民載其事而各得其宜。不能以義制利，不能以偽飾性，則兼以為民。……故天子生則天下一隆，致順而治，論德而定次，死則能任天下者必有之矣。夫禮義之分盡矣。¹⁸¹

君者，何也？曰：能群也。能群也者，何也？曰：善生養人者也，善班治人者也，善顯設人者也，善藩飾人者也。……論德而定次，量能而授官，皆使人載其事，而各得其所宜。¹⁸²

人君需依「禮」來執行「分」的任務，對下之賞賜需公正而不得偏袒。「分」的主要目的，即是將社會階層區分不同等級，給予人相對之名分。「禮義之分」，即是君王依「德」或「能」執行「分」的任務，最終使「民載其事而各得其宜」，天下則可歸於治。此外，君王亦需擔負「能群」的功能。君王以「分」來建構社會組織，其實是要確保「群」之社會模式得以形成，由「分」而「群」，即是希望個體在群體生活中，能「載其事」，進而「得其宜」，使群與己是一協調的關係，己在群中體現價值意義。

¹⁷⁶王先謙，《荀子集解》，〈君道〉，頁 432。

¹⁷⁷王先謙，《荀子集解》，〈王霸〉，頁 396。

¹⁷⁸王先謙，《荀子集解》，〈榮辱〉，頁 198。

¹⁷⁹王先謙，《荀子集解》，〈王制〉，頁 324。

¹⁸⁰王先謙，《荀子集解》，〈君道〉，頁 422。

¹⁸¹王先謙，《荀子集解》，〈正論〉，頁 562~564。

¹⁸²王先謙，《荀子集解》，〈君道〉，頁 428~430。

三、 節情節用

禮除了「養人之欲」與「明分使群」的效用外，還有「節」之功能，此亦為荀子所重視之。

何謂「節」？「節」與「禮」有何關係？〈大略〉篇：「行之得其節，禮之序也。仁，愛也，故親；義，理也，故行；禮，節也。」¹⁸³楊倞注：「行仁義得其節，則是禮有次序。」¹⁸⁴經由禮之調節，使行為合乎仁義之標準，有次序、有節度，此為禮之重要功用。又〈致士〉篇云：「禮者，節之準也。……禮以定倫。」¹⁸⁵楊倞注：「節謂君臣之差等也。」¹⁸⁶禮之重要功能即是訂定尊卑貴賤之差等，此為「節」也。李滌生則云：「節，法度。」¹⁸⁷「節」亦可為國家之法度、標準，「禮」經由「節」可明確區分人倫尊卑上下之關係，故能成就仁義。

〈修身〉篇曰：「食飲、衣服、居處、動靜，由禮則和節。」¹⁸⁸王先謙注：「和節猶和適。」¹⁸⁹依禮而行，由內及外，一切「和諧適當」，即為「節」作用。因此，〈疆國〉篇則云：

夫義者，內節於人，而外節於萬物者也；……內外上下節者，義之情也。

¹⁹⁰

楊倞注：「節即謂限禁也。」¹⁹¹俞樾曰：「節猶適也。」¹⁹²陳大齊先生綜合兩家之註釋說：

從字義方面來看，雖甚不相同，從作用方面看，則可以相通，且有著因果的關聯，限禁的結果，可以令其適合。……所以節的作用中可謂涵攝著限禁與適合二義，用限禁為手段，以達成適合的目的。¹⁹³

禮義透過「節」之作用，使人之情性有所「限禁」，進而能「適應」外界萬物，內外上下皆能得其節制，即促成禮義之實現，可見義之實質即是「節」¹⁹⁴。以「喪禮」為例，「節」可產生以下效用：

¹⁸³王先謙，《荀子集解》，〈大略〉，頁 778。

¹⁸⁴王先謙，《荀子集解》，〈大略〉，頁 778。

¹⁸⁵王先謙，《荀子集解》，〈致士〉，頁 466。

¹⁸⁶王先謙，《荀子集解》，〈致士〉，頁 466。

¹⁸⁷李滌生，《荀子集釋》，〈致士〉，（台北：學生書局，1981），頁 307。

¹⁸⁸王先謙，《荀子集解》，〈修身〉，頁 133。

¹⁸⁹王先謙，《荀子集解》，〈修身〉，頁 134。

¹⁹⁰王先謙，《荀子集解》，〈疆國〉，頁 525。

¹⁹¹王先謙，《荀子集解》，〈疆國〉，頁 525。

¹⁹²王先謙，《荀子集解》，〈疆國〉，頁 525。

¹⁹³陳大齊，《荀子學說》，（台北：中國文化大學出版部，1989），頁 156。

¹⁹⁴楊倞注：「義之情，皆在得其節。」見王先謙，《荀子集解》，〈疆國〉頁 526。

三年之喪，何也？曰：稱情而立文，因以飾群，別親疎貴賤之節，而不可益損也。故曰：無適不易之術也。¹⁹⁵

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。故文飾羸惡，聲樂哭泣，恬愉憂戚，是反也，然而禮兼而用之，時舉而代御。¹⁹⁶

兩情者，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，足以為萬世則，則是禮也。¹⁹⁷

鄭康成注：「稱人之情輕重而制其禮也。」¹⁹⁸完備之禮，乃包含「情」與「文」二部分，情有餘，則以禮「節制」之；情不足，亦可以禮增添之，促成履行其義務，此所謂「稱情而立文」。以三年之喪為例，文飾羸惡，聲樂哭泣，恬愉憂戚，此種種相反的情感在喪禮中相互替代、兼而用之，藉著「斷長續短」的損益作用，使喪禮的進行得以順利完成。人之情，有過與不及，經由禮「節制進退」，「本末終始」得以合宜，此為「萬世則」。

在民生物資方面，若懂得「節用」、「裕民」，國家定能富強。荀子云：

足國之道，節用裕民，而善臧其餘。節用以禮，裕民以政。彼裕民，故多餘。裕民則民富，民富則田肥以易，田肥以易則出實百倍。……故知節用裕民，則必有仁聖賢良之名，而且有富厚丘山之積矣。此無它故焉，生於節用裕民也。不知節用裕民則民貧，民貧則田瘠以穢，田瘠以穢則出實不半。上雖好取侵奪，猶將寡獲也。而或以無禮節用之，則必有貪利糾譎之名，而且有空虛窮乏之實矣。此無它故焉，不知節用裕民也。¹⁹⁹

楊倞注：「以禮，謂用不過度也；以政，謂取之有道也。」²⁰⁰富國之道，乃在「開源節流」，不過度耗費，「節用裕民」可說是荀子在經濟思想方面的重要主張。荀子與墨子雖同提倡「節用」，但意義大不同，墨子過分節欲之思想，導致經濟匱乏，「使天下貧」。荀子則贊同人需有適度的欲望，透過欲望的生成，進而提高人民的生產力，但此欲望亦不能過分膨脹誇大，仍須「導」與「節」，才不致流於匱乏。為政之道，「節用」、「裕民」兩者相輔相成，民富田肥，必能成就「仁聖賢良之名」。反之，若無禮節用之，物資妄加耗費，必導致民貧田瘠，國庫空虛

¹⁹⁵ 王先謙，《荀子集解》，〈禮論〉，頁 617。

¹⁹⁶ 王先謙，《荀子集解》，〈禮論〉，頁 605。

¹⁹⁷ 王先謙，《荀子集解》，〈禮論〉，頁 609。

¹⁹⁸ 王先謙，《荀子集解》，〈禮論〉，頁 617。

¹⁹⁹ 王先謙，《荀子集解》，〈富國〉，頁 344。

²⁰⁰ 王先謙，《荀子集解》，〈富國〉，頁 344。

匱乏。

荀子將「節」導入禮之重要效用，乃在於明瞭「欲不可去」，「欲」為人性中不可或缺之一部分，導之、節之才是正確之道。〈正名〉篇云：

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。²⁰¹

欲雖不可盡，可以近盡也。欲雖不可去，求可節也。所欲雖不可盡，求者猶近盡；欲雖不可去，所求不得，慮者欲節求也。道者，進則近盡，退則節求，天下莫之若也。²⁰²

荀子認為「去欲」、「寡欲」不合乎人情，「欲」本為人性之所有，若無適當滿足，將無助於治理天下。因此，對治欲望，「近盡」與「可節」才是正確作法，在無限欲望與有限物資間，取得調節平衡，此為「節」。²⁰³總而言之，禮能有效處理人欲，在於禮能發揮「節情」、「節用」之效能。道者，即是能依禮為據，調節人之情欲，以達導人為善之目的。透過禮制之手段，人性對社會之負面影響即可消弭於無形。



²⁰¹王先謙，《荀子集解》，〈正名〉，頁 692。

²⁰²王先謙，《荀子集解》，〈正名〉，頁 695。

²⁰³周德良，《荀子思想理論與實踐》，（台北：學生書局，2011），頁 127。

第四章 荀子論禮思想之政治運用

前二章提到同為儒學大家，孔孟荀對禮的思考均不相同。孔子提出「仁義」的概念，直言禮之價值與意義；孟子發揮孔子之仁學，提出「仁義禮智根於心」，就禮之根源，提出著名的心性論，確立儒學「內聖」之本，更繼承孔學的正統，努力以道德力量來提升政治行為。¹荀子對人性的看法並不似孟子持如此肯定之觀點，由「仁心」推移至「仁政」，此一「道德政治」的進路，荀子認為有必要修正。正如林宏星言：「站在荀子之立場，荀子或認為講求自由意志之自決是一回事，認識和把握此自由意志之自決落實於社會層面所不可免除的規範和責任，以使人人盡倫盡職，進之於達到『群居和一』，或許是另一回事。」²荀子對禮的思考，表現出強烈的政治社會傾向，提出「隆禮義殺詩書」之看法，重視「禮義」所能發揮之客觀效用，牟宗三先生言：「荀子由百王累積累積之法度，統而一之，連而貫之，成為禮義之統……其莊嚴穩定足為外王之極致，於中國文化史上，蓋亦無與倫匹也。」³荀子冀求以「禮制」解決「外王」之問題，藉由「禮」達成政治實效，以重建新秩序。⁴

本章第一節先探討在時代變局下，荀子如何將「法」的觀念導入其「禮論」之中，以維持「禮治」之政治思想。第二節則探討荀子的用人政策，了解荀子思想中理想的君王與輔政賢士應具備的條件。第三節則以教育的觀點，探討學習的目的及學習之道。希望透過以上的爬梳，建構荀子「禮治」思想之面貌。

第一節 援法入禮的施政原則

文化思想的產生，有其內在理路之發展，及其外緣環境之刺激。自孔子以降所提倡之禮樂文化之精神，到了戰國時代，社會與政治產生劇烈的變化，面對各國君王無不崇尚「功利」思想的現實趨向，若僅憑道德自覺的禮樂制度，則無法快速導正社會亂象，即學者所言：「再用仁義道德的感化便不能來維持社會的秩

¹見黃俊傑，〈內聖與外王——從儒家傳統中道德政治觀念的形成與發展〉，收於劉岱編，《中國文化新論思想篇（二）——天道與人道》，（北京：三聯書店，1992），頁255。

²東方朔（原名林宏星），〈秩序與客觀化——荀子之「禮」論〉，《合理性之尋求：荀子思想研究論集》，（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011），頁289。

³牟宗三，《牟宗三先生全集2》（名家與荀子），（台北：聯經出版公司，1979），頁203。

⁴韋政通，《荀子與古代哲學》，（臺北：商務印書館，1997），頁1~5。

序」⁵。法家講求「法治」之速效，便乘勢而起，成為各國君主治國之準則。荀子因應戰國時期情勢之劇變，除堅守儒家「仁義禮治」之思想，更為此一思想之實踐，做出適當的調適，「法」觀念之融入，即為荀子因應時代變局之嘗試。正如曾春海言：「然而時代的承傳雖有連續性，但亦有變化性，文化的發展不離大道的範圍，『夫道者，體常而盡變』，聖人所把握住的統類和禮法也必須與時相推移，一面維持『體常』，一面適應『盡變』，以使其禮法的措施能應變而無不得其當、合於道。」⁶荀子因應此一社會變局，重新思考禮法關係，在禮學體系中賦予法以獨特位置。

一、禮尊法卑之相輔關係

儒家思想，很重要的一環，即是對「禮」的關注。禮的範圍包括個人修身、生活儀則、政治社會領域等。而在政治社會的約束力方面，或多或少等於「法」的觀念。早在春秋時代，孔子的言論中，已有提到「禮」與「法」的差異性。孔子云：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」⁷蔣伯潛曰：「『道之以政，齊之以刑』是法家的『法治』；『道之以德，齊之以禮』是儒家的『德治』。」⁸孔子欲強調的是，儒家的「德治」才能正其心，由內而發將行為導於至善；僅憑「法治」，刑罰固使人民免於犯罪，但缺少內在道德理性之顯發。因此，孔子又云：「禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中則民無所措手足。」⁹「禮樂」才是正人心之本，「禮」與「法」雖可同時存在，但「禮」必優先於「法」。

荀子雖為禮學大家，但在其思想論述中，常可見到「禮法」連稱之用法，〈王霸〉：「禮法之樞要」、「禮法之大分」¹⁰；〈修身〉：「學也者，禮法也。」¹¹究竟「禮」與「法」的是否具有相同的意義？「禮」與「法」的關係為何？是否有尊卑高下之分？將於本節逐一說明。

成就治道乃為荀子思想之最大意旨，「禮」與「法」同屬外在客觀之社會規範，它們的產生即是為實現正理平治的社會而來。荀子云：

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。¹²

故聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度。然則禮義法度者，

⁵姜尚賢，《荀子思想體系》，（臺南：復文圖書出版社，1980），頁 267。

⁶曾春海，〈捌 荀子思想中的「統類」與「禮法」〉，《儒家哲學論集》，（台北：文津出版社，1989），頁 143。

⁷清阮元，《論語注疏》，〈為政〉，頁 16。

⁸蔣伯潛，《新刊廣解四書讀本——論語·學庸》，（臺北：商周出版，2011），頁 107。

⁹清阮元，《論語注疏》，〈子路〉，頁 115。

¹⁰王先謙，《荀子集解》，〈王霸〉，頁 406。

¹¹王先謙，《荀子集解》，〈修身〉，頁 147~148。

¹²王先謙，《荀子集解》，〈性惡〉，頁 704。

是聖人之所生也。¹³

「禮」與「法」均出自聖人之手，聖人建構一套客觀的「禮義法度」，將人之情性導惡為善。因此，就性質與目的而言，「禮」與「法」似乎是相同的。張亨說：

荀子對禮的觀念中，還有極重要的一點，就是禮跟法近乎相同的性質。因為荀子不取法只是刑的狹義觀點，而承襲左傳中廣義的用法，從建構政治社會的秩序而言，兩者是有沒有甚麼區別的。它們有時會被連用，……近於連語的用法，這都表示禮和法幾乎沒有不同。¹⁴

林宏星亦言：

就最一般的意義而言，禮在荀子那裏不論在國家之治理、秩序之達成以及個人之修身方面揭示靈魂和核心，是總綱，因而就此角度而言，所謂的「法」總是隸屬於「禮」之下，並作為「禮」的補充手段出現，兩者是相通的。禮與法相通，意味著兩者在性質、功能和作用上具有相似性，禮和法皆是客觀化的方式和手段，皆具有規範義，可以相互為用。¹⁵

法家之「法」，多指稱「刑」的部分，而荀子之「法」，則包含「禮」之概念，因此，在某種程度上，「法」等於「禮」，由於同具有規範行為之作用，「禮」亦等於「法」。然而，「禮」為總綱，就位階而言，「禮」應高於「法」。荀子云：

禮者，法之大分，類之綱紀。¹⁶

其百吏好法，其朝廷隆禮。¹⁷

人君者，隆禮尊賢則王，重法愛民則霸。¹⁸

大分、綱紀，為準繩、原則之意。¹⁹禮為原則、總綱，是法創制的基本準則，法則作為禮之細則。此外，治理國家，「隆禮」與「重法」將導之「王道」與「霸道」之差異。禮之層次明顯高於法。

¹³王先謙，《荀子集解》，〈性惡〉，頁 709。

¹⁴張亨，〈荀子的禮法思想試論〉，《思文之際論集》，（台北：允晨文化實業股份有限公司，1997），頁 167。

¹⁵東方朔（原名林宏星），〈秩序與客觀化——荀子之「禮」論〉，《合理性之尋求：荀子思想研究論集》，（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011），頁 320。

¹⁶王先謙，《荀子集解》，〈勸學〉，頁 119。

¹⁷王先謙，《荀子集解》，〈富國〉，頁 366。

¹⁸王先謙，《荀子集解》，〈疆國〉，頁 506。

¹⁹李滌生，《荀子集釋》，〈勸學〉，（台北：學生書局，1981），頁 12。

其次，從「禮」與「法」執行對象之差別，亦可看出「禮」與「法」之位階。荀子云：

由士以上則必以禮樂節之，眾庶百姓則必以法數制之。²⁰

聽政之大分，以善至者待之以禮，以不善至者待之以刑。²¹

「法數」，指法律條文。²²王先謙：「君子用德，小人用刑。」²³儒家向來明分「禮」與「法」之施用對象，《禮記》：「刑不上大夫，禮不下庶人。」「士以上」、「善至者」屬有德之人，這些人施用以禮；「眾庶百姓」、「不善至者」屬無德之人，而必須懲之以刑罰。可見「禮」屬上層貴族階級施用範圍，地位亦較「法」高一些。²⁴至於為何會有如此的差異性？李哲賢認為：

就禮與法之性質言之，二者同為社會生活之規範，自不應有本質上之差異也。禮與法雖無本質之異，然由有異者存焉。此即「禮」之形成係出於社會文化之力量，故重「自律」，為積極之興發人之道德，著重於社會之制裁力；而「法」則多出於國家之制定，故重「他律」，為消極之禁制人惡，著重於國家權力之制裁也。依此，「禮」與「法」既有其差異存焉，則其適用之對象及效用，自亦不同也。²⁵

顯而易見，「禮」與「法」之差異，不在於二者的對立性，而是荀子試圖以「法」來彌補「禮」之不足，「法」的強制性恰巧是「禮」所欠缺的，二者同具規範性的特點，「法」可視為「禮」的延伸。荀子思想的根本精神在「禮治」與「教化」，因此，構思「禮」與「法」之關係時，仍是堅守儒家「以禮為體，以法為用」²⁶之原則，「禮」之層位高於「法」，「法」之製作需以「禮」為基礎，去除法家之「法」不近人情、重功利之色彩，巧妙將法律與道德相融合，提高「禮」之政治功能，亦賦予「法」之獨特地位。

二、法之特色及作用

²⁰王先謙，《荀子集解》，〈富國〉，頁 346。

²¹王先謙，《荀子集解》，〈王制〉，頁 305。

²²李滌生，《荀子集釋》，〈富國〉，（台北：學生書局，1981），頁 201。

²³王先謙，《荀子集解》，〈富國〉，頁 346。

²⁴徐復觀：「所謂『法數』，亦稱『械數』，亦簡稱『法』，是比禮低一級的東西。……因之，禮有「飾」，而法無「飾」，禮較有融通性，而法更多強制性。」見徐復觀，〈荀子政治思想的解析〉，《學術與政治之間》，（台北：學生書局，1970），頁 208。

²⁵李哲賢，《荀子的核心思想——「禮義之統」及其時代意義》，（台北：文津出版社，1994），頁 164。

²⁶蔡仁厚，〈禮與法的層位及效用〉，《儒家思想的現代意義》，（臺北：文津出版社，1987），頁 141。

前一節論及在荀子思想中，「法」的性質是與「禮」相近的，「禮」以「仁義」為基礎，同樣的，荀子也將「義」視為「法」的本質，荀子云：

明主……之所以為布陳於國家刑法者，則舉義法也。²⁷

怒不過奪，喜不過予，是法勝私也。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。²⁸

陳弱水言：「這裡說的「義法」，顯然是指人類社會所應遵循的大綱大則，也就是一般意義的『禮』」。²⁹再者，「法」因具有「公義」性質，必須顧及公平性，所以能克制個人私欲，如此一來，「禮」與「法」同樣具有道德作用，³⁰「法」即不脫「禮」之概念。固然，兩者的相似度極高，但若就「法」單獨來看，是否另有其他意涵？林宏星說：

「法」這一概念在荀子思想中也有獨特的意旨，一方面是指作為規範制度的法度、法式，如「禮法之樞要」中的「法」便是指此而言；一方面，是指具體的由國家制定的法律條文，如荀子所謂的「法者，治之端也；君子者，法之原也。」³¹

前者「禮法」之「法」，範圍與「禮」無異，屬廣義之「法」；後者「法律條文」，應屬狹義「法」之定義。³²值得注意的是，荀子在論及「法」之重要性的同時，更提到「君子」所扮演的關鍵性角色：

有亂君，無亂國；有治人，無治法，羿之法非亡也，而羿不世中；禹之法猶存，而夏不世王。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，足以徧矣；無君子，則法雖具，失先後之施，不能應事之變，足以亂矣。不知法之義，而正法之數者，雖博，臨事必亂。³³

²⁷王先謙，《荀子集解》，〈王霸〉，頁 380。

²⁸王先謙，《荀子集解》，〈修身〉，頁 151。

²⁹陳弱水，〈立法之道—荀、墨、韓三家法律思想要論〉，收錄於黃俊傑編，《中國文化新論思想篇 2—天道與人道》，（台北：聯經出版公司，1982），頁 84。

³⁰張亨，〈荀子的禮法思想試論〉，《思文之際論集》，（台北：允晨文化實業股份有限公司，1997），頁 169。

³¹東方朔（原名林宏星），〈秩序與客觀化——荀子之「禮」論〉，《合理性之尋求：荀子思想研究論集》，（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011），頁 321。

³²蕭公權：「法有廣狹二義，與禮相似。狹義為聽訟斷獄之律文，廣義為治政整民之制度。就其狹義言之，禮法之區別顯然。若就其廣義言之，則二者易於相混。」見氏著，《中國政治思想史》（上），（台北：聯經出版社，1982），頁 110。

³³王先謙，《荀子集解》，〈君道〉，頁 419～420。

故械數者，治之流也，非治之原也，君子者，治之原也。³⁴

「械數」即所謂的「法規條目」。³⁵法律再完善，若無君子之執行，國家依然混亂。「法」之生成，有賴君子制定，君子是治國的重要人物，「法」需與「君子」並存，「法」的效用與執行，必得仰賴君子。〈致士〉篇云：「有良法而亂者有之矣，有君子而亂者，自古及今，未嘗聞也。」³⁶孟子曾云：「徒善不足以為政，徒法不能以自行。」³⁷國家雖有完善之法律，仍須倚賴賢者來推動，此為儒家在政治上講求「人治」、「德治」之特色。荀子繼承儒家之思想，在此綱領下，提出「法治」之意義，三者兼顧，³⁸為儒家「禮治」思想賦予新的意義。

「法」的推動有賴君子之執行，「禮」與「法」兼而行之，即可維持國家的穩定與秩序。〈成相〉篇云：「治之經，禮與刑，君子以脩百姓寧。明德慎罰，國家既治四海平。」³⁹「刑」是法的一部分，「法」能形成「賞罰」之作用，因而能有效規範人民的外部行為。首先，荀子說明「刑賞」之源起，〈議兵〉篇云：

有離俗不順其上，則百姓莫不敦惡，莫不毒孽，若祓不祥；然後刑於是起矣。是大刑之所加也，辱孰大焉！將以為利邪？則大刑加焉，身苟不狂惑戇陋，誰睹是而不改也哉！然後百姓曉然皆知脩（循）上之法，像上之志，而安樂之。於是有能化善、脩身、正行、積禮義、尊道德，百姓莫不貴敬，莫不親譽，然後賞於是起矣。是高爵豐祿之所加也，榮孰大焉！⁴⁰

凡為惡離俗之事，需以刑罰加以懲戒；而正向良善之事，則以行賞加以鼓勵。「刑」發揮的是消極禁制的作用，「賞」則是積極正面的引導，有賞有罰，不僅利於國家政策之推動，更能教導百姓「化善、脩身、正行、積禮義、尊道德」，言行舉止都能合乎禮的要求。反之，「賞不行，則賢者不可得而進也。罰不行，則不肖者不可得而退也。」⁴¹賢者與不肖者無法得到應有的對待，必危及社會的穩定。其次，荀子論及「賞罰」之方法：

故不教而誅，則刑繁而邪不勝；教而不誅，則姦民不懲；誅而不賞，則勤屬（厲）之民不勸；誅賞而不類，則下疑俗險而百姓不一。故先王明禮義

³⁴王先謙，《荀子集解》，〈君道〉，頁 421。

³⁵李滌生，《荀子集釋》，〈君道〉，（台北：學生書局，1981），頁 266。

³⁶王先謙，《荀子集解》，〈致士〉，頁 464。

³⁷阮元，《孟子注疏》，〈離婁上〉，頁 123。

³⁸李滌生曰：「法家重法而不重人，荀子重法而尤重人。」見氏著，《荀子集釋》，（台北：學生書局，1981），頁 264。

³⁹王先謙，《荀子集解》，〈成相〉，頁 740。

⁴⁰王先謙，《荀子集解》，〈議兵〉，頁 498。

⁴¹王先謙，《荀子集解》，〈富國〉，頁 356~357。

以壹之，致忠信以愛之，尚賢使能以次之，爵服慶賞以申重之。⁴²

以為人或觸罪矣，而直輕其刑，然則是殺人者不死，傷人者不刑也。罪至重而刑至輕，庸人不知惡矣，亂莫大焉。凡刑人之本，禁暴惡惡，且徵其未也。殺人者不死，而傷人者不刑，是謂惠暴而寬賊也，非惡惡也。故象刑殆非生於治古，并起於亂今也。治古不然。凡爵列、官職、賞慶、刑罰，皆報也，以類相從者也。一物失稱，亂之端也。夫德不稱位，能不稱官，賞不當功，罰不當罪，不祥莫大焉。⁴³

王念孫曰：「厲，勉也。」⁴⁴荀子反對「不教而誅」，主張教育為先，懲罰為後，才能有效禁制不良行為。另外，「懲罰」必兼及「公平性」，須依罪行之輕重給予適當的懲處，若「殺人者不死，傷人者不刑」、「罪重卻刑輕」，國必亂焉。姦民得「誅」，勤勉之民也得「賞」。因此，荀子主張「誅賞並重」，「以類相從」，期盼達成「德稱位」、「能稱官」、「賞當功」、「罰當罪」之正理平治之目標。

「法」除了在政令制度上發揮一定的效用外，在個人的道德修養上，守法之人也有助於情性的改變。荀子云：

好法而行，士也；篤志而體，君子也；齊明而不竭，聖人也。人無法，則俚俚然；有法而無志其義，則渠渠然；依乎法，而又深其類，然後溫溫然。⁴⁵

楊倞注曰：「俚俚，無所適貌。……渠渠，不寬泰之貌。……溫溫，有潤澤之貌。」

⁴⁶言明「法」對人言行舉止有引領之作用，無師無法之人僅停留於「口腹之欲」⁴⁷的層次，唯有知法行法之人，精神氣度將隨之提昇轉化，朝聖人之路邁進。

荀子重法之思想，一度讓後代儒者強力抨擊，以為此乃荀子向法家靠攏之證據。如宋理學大家朱子云：「荀卿全是申韓，觀〈成相〉一篇可見。他見當時庸君暗主戰鬪不息，憤悶惻怛，深欲提耳而誨之，故作此篇。然其要，卒歸於明法制，執賞罰而已。」⁴⁸朱熹將荀子思想要旨歸於「明法制、執賞罰」，因此誤認荀子應屬法家一派。根據前面的分析，荀子固然於其學說中，提及建立法制及執行賞罰的重要性，但不可忽視的是，在禮法的主從關係上，荀子仍將「禮」置於「法」之前，「法」是「禮」的一個構成元素。⁴⁹由於「法」具有強制力的社會

⁴²王先謙，《荀子集解》，〈富國〉，頁 363～364。

⁴³王先謙，《荀子集解》，〈正論〉，頁 556～557。

⁴⁴王先謙，《荀子集解》，〈富國〉，頁 363。

⁴⁵王先謙，《荀子集解》，〈修身〉，頁 147。

⁴⁶王先謙，《荀子集解》，〈修身〉，頁 147。

⁴⁷〈榮辱〉：「人無師無法，則其心正其口腹也。」王先謙，《荀子集解》，〈榮辱〉，頁 190。

⁴⁸黎靖德編，《朱子語類》，〈卷第一百三十七〉，（台北：華世出版社，1987），頁 3255。

⁴⁹見陳弱水，〈立法之道—荀、墨、韓三家法律思想要論〉，收錄於黃俊傑編，《中國文化新論思

規範，也是國家典章制度的一個重要部分，因此，依理論來看，與「禮」並無不同。⁵⁰〈致士〉篇云：「道之與法也者，國家之本作也。」⁵¹意即禮義法度為國家之根本；⁵²〈君道〉篇亦云：「隆禮至法則國有常。」⁵³。「禮尊法卑」才是他的政治理想，「援禮入法」乃是配合當時政治情勢所開出的一條治世之路。他是「以禮統法」、「融法於禮」，「法」係為「禮」的延伸，⁵⁴因此，他的政治主張，仍然是歸於儒家的「禮治主義」、「德治主義」⁵⁵。



想篇 2—天道與人道》，(台北：聯經出版公司，1982)，頁 85。

⁵⁰陳弱水，〈立法之道—荀、墨、韓三家法律思想要論〉，收錄於黃俊傑編，《中國文化新論思想篇 2—天道與人道》，(台北：聯經出版公司，1982)，頁 84。

⁵¹王先謙，《荀子集解》，〈致士〉，頁 463。

⁵²李滌生注曰：「道，謂禮義。法，謂法度。」見氏著，《荀子集釋》，〈致士〉，(台北：學生書局，1981)，頁 305。

⁵³王先謙，《荀子集解》，〈君道〉，頁 431。

⁵⁴曾春海說：「荀子在禮法的教化關係上係以禮統法，非以法統禮，他是融法於禮的。……荀子「法」係「禮」的延伸，循法而行，隱含著依理而行，非法家般地捨利害關係而行。」見氏著，〈荀子思想中的「統類」與「禮法」〉，《儒家哲學論集》，(台北：文津出版社，1989)，頁 97。

⁵⁵林啟屏師曾以《荀子·正論》一文，探討荀子思想與法家不同之處。林師以為法家在「君人術」上，主張「主道利周」，而荀子強調的是公開、明白的作為；而在「賞罰」的觀點上，並非將其視為君王統治的利器，而是重視背後所隱含的「公平」概念。再者，荀子將「德」視為「位」的先決條件，因此，荀子的政治思想仍屬於儒家的「德治主義」。見氏著，〈第六章 歧出的孤獨者：《荀子·正論》與儒學意識〉，《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，(台北：國立台灣大學出版中心，2007)，頁 224~230。

第二節 聖君賢相的用人政策

黃俊傑指出，傳統儒家向來特別重視將道德、知識與政治的相關性。道德是人之所以為人之根本，知識是向外的憑藉，政治則是由內通向外，用道德與知識來美化人間的途徑。⁵⁶修身、齊家、治國、平天下向來是儒者的信念，將「道德」與「政治」的結合，一直是儒家政治思想的特色。子曰：「政者，正也。子帥以正，孰敢不正？」⁵⁷從個人道德修養提昇至政治層次，視領導者個人品德為第一優先，將君王的執政與君王的修德合而為一，意即「內聖」為「外王」之基礎。孟子在政治主張上，亦提出相同的說法：「其身正，天下歸之。」⁵⁸、「惟大人為能格君心之非。君仁，莫不仁。君義，莫不義；君正，莫不正。一正君而國定矣。」⁵⁹孟子主張「有德者執政」，執政者必先有「仁心」，才能施行「仁政」，開啟後世「聖君賢相」之政治理想。⁶⁰

荀子視「禮」為平亂之工具，禮具有建構政治社會秩序之功能，然而一切制度之運行，需依一權力而運作，故荀子云：「有亂君，無亂國；有治人，無治法。」⁶¹、「君子者，治之原也。」⁶²禮法固然是維繫國家社會穩定與發展之重要工具，但背後推動的人物更重要，而此權力應掌握在有德者的手中，因此，「君子」存在與否才是國家治亂之關鍵。荀子思想遂由「尊禮」過渡至「尊君」。⁶³荀子理想中的君王應具備什麼條件？「法先王」、「法後王」何者為是？此外，國不可獨治，人臣能否協助禮制的推行亦是重要的一環，然「忠臣」應有哪些作為？「從道」與「從君」應如何化解？以上問題將於此節討論之。

一、禮義兼備之聖王形象

前面提到荀子提出禮的觀念，乃基於社會現實之需要，荀子一反孔孟將禮視

⁵⁶黃俊傑，〈儒學傳統中道德政治觀念的形成與發展〉，《儒家傳統與文化創新》，（台北：東大圖書公司，1986），頁4。

⁵⁷阮元，《論語注疏》，〈顏淵〉，頁109。

⁵⁸阮元，《孟子注疏》，〈離婁上〉，頁126。

⁵⁹阮元，《孟子注疏》，〈離婁上〉，頁136。

⁶⁰勞思光總結孟子的政治思想理論，說：「言德治者，以為治亂之道，繫乎執政者之德性。此說之根源即在於『仁政』理論。蓋依孟子之說，『仁政』為獲得政權及保有政權之條件；天下治亂，悉以仁政有無為斷。而仁政之施行，必有賴於掌權者本身能立仁心。……於是孟子之政治理想遂以『有德者執政』為中心。此即後世所謂『聖君賢相』之政治理想。亦即所謂『德治』。蓋源於孔子而成於孟子之理論也。」見氏著，〈第三章 孔孟與儒學（下）〉，《新編中國哲學史（一）》，（臺北：三民書局，1995），頁175。

⁶¹王先謙，《荀子集解》，〈君道〉，頁419。

⁶²王先謙，《荀子集解》，〈君道〉，頁421。

⁶³勞思光，〈第六章 荀子與儒學之歧途〉，《新編中國哲學史（一）》，（臺北：三民書局，1995），頁327。

為內在化之傾向，反而將禮往外推，使禮淪為一種政治組織的原則與工具。然而此一客觀制度有賴「君」之推行，方可運作，因此，「尊君」成為荀子政治思想另一特色。荀子曰：

無土則人不安居，無人則土不守，無道法則人不至，無君子則道不舉。故土之與人也，道之與法也者，國家之本作也。君子也者，道法之摠要也，不可少頃曠也。⁶⁴

道者，何也？曰：君道也。君者，何也？曰：能群也。能群也者，何也？曰：善生養人者也，善班治人者也，善顯設人者也，善藩飾人者也。⁶⁵

故械數者，治之流也，非治之原也，君子者，治之原也。⁶⁶

君者，民之原也；原清則流清，原濁則流濁。⁶⁷

道與法乃為國家之根本，而制定道、法，推動道、法，則有賴君主得以行之。因此，君主、土地、人民與法制都是構成國家要素之一。而君所行必是己身奉行之道，道與君合而為一，強調在上位之君子修身之重要性，國君必需重視個人節操之培養，「原清則流清」，即孔子所謂「風行草偃」。國君對百姓有示範的作用，治國之道即為修身之道：

請問為國？曰聞修身，未嘗聞為國也。君者儀也〔，民者景也〕，儀正而景正。君者槃也〔，民者水也〕，槃圓而水圓。⁶⁸

請問為人君？曰：以禮分施，均徧而不偏。⁶⁹

荀子認為國君治國之方應以修身為本，同樣地對待百姓也應以禮為原則，個人修德不僅是道德領域的事，還具備了政治上的作用。正如同孔子將修己視為安百姓的必要條件，⁷⁰而能做到道德之極致者，荀子稱為「聖人」：

是故窮則必有名，達則必有功，仁厚兼覆天下而不閔，明達用天地理萬變而不疑，血氣和平，志意廣大，行義塞於天地之間，仁智之極也。夫是之

⁶⁴王先謙，《荀子集解》，〈致仕〉，頁 463。

⁶⁵王先謙，《荀子集解》，〈君道〉，頁 428～429。

⁶⁶王先謙，《荀子集解》，〈君道〉，頁 421。

⁶⁷王先謙，《荀子集解》，〈君道〉，頁 425。

⁶⁸王先謙，《荀子集解》，〈君道〉，頁 425。

⁶⁹王先謙，《荀子集解》，〈君道〉，頁 422。

⁷⁰子路問君子，子曰：「修己以敬。」曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安人。」曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安百姓。」見阮元，《論語注疏》，〈憲問〉，頁 131。

謂聖人，審之禮也。⁷¹

此其道出乎一，曷謂一？曰：執神而固。曷謂神？曰：盡善挾治之謂神，萬物莫足以傾之之謂固。神固之謂聖人。聖人也者，道之管也，天下之道管是矣，百王之道一是矣。⁷²

學至於行之而止矣。行之，明也，明之為聖人。聖人也者，本仁義，當是非，齊言行，不失豪釐，無它道焉，已乎行之矣。⁷³

由以上三則可知聖人具備的特質如下：「仁」且「智」、居處動靜能行義審禮、能固守並操持先王之道、⁷⁴通體展現出「善」的美德、以仁義為本、通明事理等，因此，聖人所代表的是天下的大道。而荀子認為，天下之君唯有聖人才能承擔治國平天下之大任，聖人兼具治國之任務，因此，又稱為「聖王」。聖人與聖王實無二義。⁷⁵傳統儒家認為由「仁」、「聖」執政才是真正有效解決政治、社會問題的途徑，治國平天下的關鍵在個人的道德修養。⁷⁶於此，儒家內聖外王合而為一，內聖為外王之基礎，外王亦為內聖向外開展之路。「聖王」成為荀子理想之君王，荀子曰：

故天子唯其人。天下者，至重也，非至彊莫之能任；至大也，非至辨莫之能分；至眾也，非至明莫之能和。此三至者，非聖人莫之能盡。故非聖人莫之能王。聖人備道全美者也，是縣天下之權稱也。⁷⁷

聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也；兩盡者，足以為天下極矣。⁷⁸

荀子理想中的君王是「備道全美」之人，意即能「盡倫」且「盡制」。⁷⁹天下之大，

⁷¹王先謙，《荀子集解》，〈君道〉，頁 424～425。

⁷²王先謙，《荀子集解》，〈儒效〉，頁 282。

⁷³王先謙，《荀子集解》，〈儒效〉，頁 294。

⁷⁴李滌生注：「『一』，指專心一致，始終如一。言聖人所以能有此德象，其道乃由於專一於先王之道。……言所事無一不善，無一不治的，就叫做神。」見氏著，《荀子集釋》，〈儒效〉，（台北：學生書局，1981），頁 142。

⁷⁵林建邦研究指出：「荀子思想中，把修養有成而不得勢者名之為『聖人』；若修養有成且得勢者則稱之為『聖王』或『王者』，因此在荀子想法中，『聖人』、『聖王』、『王者』實為三位一體的觀念。」見氏著，《荀子理想人格類型的三種境界及其意義：以士、君子、聖人為論述中心》，〈第四章 荀子思想中的聖人〉，（台北：國立政治大學國文教學碩士學位班，2005），頁 175。

⁷⁶黃俊傑，〈儒學傳統中道德政治觀念的形成與發展〉，《儒家傳統與文化創新》，（台北：東大圖書公司，1986），頁 7。

⁷⁷王先謙，《荀子集解》，〈正論〉，頁 552～553。

⁷⁸王先謙，《荀子集解》，〈解蔽〉，頁 665。

⁷⁹楊倞注：「倫，物理也。制，法度也。」能窮盡人物之理序，且能盡制法度者，則可以為天下之至極，則可以稱「聖王」。見王先謙，《荀子集解》，〈解蔽〉，頁 665。

事物之繁，唯有「至彊」、「至辨」、「至明」之聖王，才能承擔「至重」、「至大」、「至眾」之重責大任。荀子視聖王倫制為人文化成的終極標準，由於它建立在「普遍真理」與「普遍人性」的基礎之上，因此超越歷史時間性的標準，在任何時間均有其人文價值。⁸⁰至於荀子一書常論及的「先王」與「後王」，何者符合荀子對「聖王」之期待？荀子曰：

先王之道，仁之隆也，比中而行之。曷謂中？曰：禮義是也。道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。⁸¹

法後王，一制度，隆禮義而殺詩書；……法先王，統禮義，一制度；以淺持博，以古持今，以一持萬。⁸²

聖王有百，吾孰法焉？故曰：文久而息，節族久而絕，守法數之有司，極禮而禡。故曰：欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後王是也。⁸³

王者之制，道不過三代，法不貳後王。道過三代謂之蕩，法貳後王謂之不雅。⁸⁴

歷代學者對荀子「法先王」抑或「法後王」的看法莫衷一是。荀子明確指出先王之道，即為禮義之道，此乃「法先王」之因；但畢竟「先王」年代久遠，所制之典範「久而絕」，不如研究「後王」，即文王武王所立下之禮法，⁸⁵較為粲然明備，此為「法後王」之因。韋政通先生認為，荀子所言之先王，其涵義與後王是相近的，因其相近，故以法後王為主，並不以法先王為非。荀子所重者，在知統類，先王後王只有「詳」「略」之別，並無本質差異。⁸⁶「後王」所傳承的觀念，畢竟是由「先王」所定的禮義制度因時制宜而來，因此，「後王」與「先王」不可視為斷裂的兩端。林宏星則建議與其探討「後王」與「先王」具體之所指，不妨將「後王」與「先王」轉為意義相互關聯之思考，重視其所含的「意義剩餘」，或

⁸⁰林啟屏師，〈第五章 儒學史爭論的起點：孟荀心性論再議〉，《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，（台北：國立台灣大學出版中心，2007），頁 209。

⁸¹王先謙，《荀子集解》，〈儒效〉，頁 267。

⁸²王先謙，《荀子集解》，〈儒效〉，頁 291~292。

⁸³王先謙，《荀子集解》，〈非相〉，頁 211~212。

⁸⁴王先謙，《荀子集解》，〈王制〉，頁 317。

⁸⁵李滌生云：「按荀子法後王是為反對言必稱堯舜（如孟子）或堯舜以前的人物者（如道家），而提出的政治主張。以文武和堯舜或堯舜以前人物相比，自然是後王；若站在荀子所處之時代說，則又是先王了。所以『先王』、『後王』皆指文武，並無分別。」見氏著，《荀子集釋》，（台北：學生書局，1981），頁 81。梁啟雄則注曰：「後王，未詳。似是指總匯『百王』、『聖王政教』之跡的『君師』，是一位理想的、『得才兼備』的、有位或無位的聖人——王或素王，或者就是〈解蔽〉、〈勸學〉中的『其人』。」見梁啟雄，《荀子簡釋》，（台北：木鐸出版社，1988），頁 52~53。

⁸⁶韋政通，〈荀子「禮義之統」系統的解析〉，《荀子與古代哲學》，（臺北：商務印書館，1997），頁 11。

許更為恰當，亦更有意義。⁸⁷荀子的政治理想藍圖應是希望當今聖王能根據「後王」、「先王」所遺留之典範，知統類、審禮義，重整治道。正如林啟屏師所言：

荀子所建構的「聖王」形象，是作為其淑世教化的一種論述策略。而支持此一策略的背後，便是其歷史意識。……歷史意識反映了行為者對於實存世界的期待。……荀子點出「三代」「後王」作為規範，其目的不是進行知識考古，而是作為今世實踐的依據，並為理想的生活世界擘畫藍圖。⁸⁸

不論「法先王」或「法後王」，荀子最終的期盼即是希望能有一位有德有能的聖王，建立一正理平治的理想社會。

荀子「尊君」之思想，起源於深信所建立禮義制度，仍是需要靠人去運作的。因此賦予君王至高無上之權威，但與法家不同的是，法家強調君王需以「法、術、勢」來治國，荀子則是強調君王需以德為本。正如牟宗三先生言：

儒家之君以德定，故君所代表者乃一統體是道之光明，絕非一陰森之深潭。蓋以德定，則不能不肯定仁義禮智之全德，既肯定此全德，則其生命即須繫屬於此全德之整套。⁸⁹

荀子理想中的君王，必飽含道德之光輝，因此，惟「聖人」足以擔當治國之大位。荀子「尊君」，是尊君之德與能，而非尊君之位。⁹⁰〈致士〉篇云：「故禮及身而行脩，義及國而政明，能以禮挾而貴名白，天下願，令行禁止，王者之事畢矣。」⁹¹能以禮義修身，以禮義治國，以德化民之聖王，才能成就王道。

二、盡忠有為之人臣之道

〈王霸〉篇曰：「彼持國者，必不可獨也。」⁹²欲成就禮治之道，僅憑國君一人獨治必不可得。國君除了是要有德有能的「聖王」外，國君能否妥善用人，協助執行君主所訂定之禮法，亦是國家治亂之關鍵。荀子曰：

故曰：人主不可以獨也。卿相輔佐，人主之基杖也，不可不早具也。故人

⁸⁷東方朔（原名林宏星），〈「先王之道」與「法後王」——荀子思想中的歷史意識〉，《合理性之尋求：荀子思想研究論集》，（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011），頁 353。

⁸⁸林啟屏師，〈歧出的孤獨者《荀子·正論》與儒學意識〉，《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，（臺北：國立台灣大學出版中心，2007），頁 241。

⁸⁹牟宗三，〈荀學大略〉，《牟宗三先生全集 2》（名家與荀子），（臺北：聯經出版公司，1979），頁 217。

⁹⁰見鮑國順，〈荀子的社會政治論〉，《荀子學說析論》，（臺北：華正書局，1993），頁 100。

⁹¹王先謙，《荀子集解》，〈致士〉，頁 462。

⁹²王先謙，《荀子集解》，〈王霸〉，頁 389。

主必將有卿相輔佐足任者，然後可。其德音足以填撫百姓，其知慮足以應待萬變，然後可。⁹³

為人主者，莫不欲彊而惡弱，欲安而惡危，欲榮而惡辱，是禹桀之所同也。要此三欲，辟此三惡，果何道而便？曰：在慎取相，道莫徑是矣。故知而不仁不可，仁而不知不可；既知且仁，是人主之寶也，而王霸之佐也。⁹⁴

「基杖」，倚仗也。⁹⁵國家事務繁雜，人主不可能獨治，需倚仗「卿相輔佐」。人主之所欲，乃國家能強、安、榮，因此，輔佐人才的好壞極為重要。荀子以為國君選用人才的態度應審慎為之，選用之卿相應「知」與「仁」兼備，此為「人主之寶」。在此，荀子點出「尚賢使能」之用人原則：

官人守數，君子養原，原清則流清，原濁則流濁。故上好禮義，尚賢使能，無貪利之心，則下亦將慕辭讓，致忠信，而謹於臣子矣。⁹⁶

王者之論，無德不貴，無能不官，無功不賞，無罪不罰。朝無幸位，民無幸生。尚賢使能，而等位不遺。⁹⁷

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。故君人者，欲安，則莫若平政愛民矣；欲榮，則莫若隆禮敬士矣；欲立功名，則莫若尚賢使能矣。是君人者之大節也。⁹⁸

以上三則均點出國君「尚賢使能」的重要性。「君子養原」，言國君首重己身德性的修持。「數」，法數，謂法規條目。⁹⁹「官人守數」，言官吏守法。國君能做到「好禮義」、「尚賢使能」、「論功行賞」等，臣子也才能謹守本分，表現出「辭讓」、「忠信」之美德。此外，國君與百姓亦是相依相存的關係，「君子安位」的前提是「庶人安政」。掌握為人君之三大關鍵——「平政愛民」、「隆禮敬士」、「尚賢使能」，國家才能長治久安。

荀子對國家的治理的看法上，「人治」重於「法治」。「人治」首重「尚賢」，「尚賢」則包含二義：「君道」及「臣道」。上節已論及理想君王的條件，以下則

⁹³王先謙，《荀子集解》，〈君道〉，頁 440。

⁹⁴王先謙，《荀子集解》，〈君道〉，頁 433。

⁹⁵李滌生云：「『基』，似為『几』之借字。『几』，是倚的意思。『杖』，是仗的意思。」見氏著，《荀子集釋》，〈君道篇〉，（台北：學生書局，1981），頁 285。

⁹⁶王先謙，《荀子集解》，〈君道〉，頁 421。

⁹⁷王先謙，《荀子集解》，〈王制〉，頁 318。

⁹⁸王先謙，《荀子集解》，〈王制〉，頁 309。

⁹⁹見李滌生，《荀子集釋》，〈君道篇〉，（台北：學生書局，1981），頁 266。

針對人臣應有之表現論述之。

在〈臣道〉篇，首見荀子依人臣的表現分為四等：

內不足使一民，外不足使距難，百姓不親，諸侯不信，然而巧敏佞說，善取寵乎上，是態臣者也；上不忠乎君，下善取譽乎民，不卹公道通義，朋黨比周，以環主圖私為務，是篡臣者也；內足使以一民，外足使以距難，民親之，士信之，上忠乎君，下愛百姓而不倦，是功臣者也；上則能尊君，下則能愛民，政令教化，刑下如影，應卒遇變，齊給如響，推類接譽，以待無方，曲成制象，是聖臣者也。¹⁰⁰

荀子所推崇的是「功臣」、「聖臣」。「功臣」、「聖臣」之差別在於「聖臣」能明禮知類、適應萬變、甚至訂定法規範例者，如伊尹、周公等人，最為荀子所重。而「態臣」只憑言語取悅於君，欺上矇下，毫無作為，如蘇秦、張儀是也；「竄臣」，則以圖謀己身私利為要務，如奉陽君、孟嘗君是也，二者為荀子所不齒。

此外，「忠乎君」是事君的必要條件，〈君道〉篇曰：「請問為人臣？曰：以禮侍君，忠順而不懈。」¹⁰¹為人臣的責任就是要為君主的利益而服務，「盡忠」為人臣之基本條件，荀子並提出「大忠」、「次忠」、「下忠」之差別：

有大忠者，有次忠者，有下忠者，有國賊者。以德復（覆）君而化之，大忠也；以德調君而補（輔）之，次忠也；以是諫非而怒之，下忠也；不卹君之榮辱，不卹國之臧否，偷合苟容，以之持祿養交而已耳，國賊也。若周公之於成王也，可謂大忠矣；若管仲之於桓公，可謂次忠矣；若子胥之於夫差，可謂下忠矣；若曹觸龍之於紂者，可謂國賊矣。¹⁰²

在春秋時代，所謂「忠」即竭誠無私地為社稷國家之利益而獻身。然而隨著封建體制的崩潰，個人私有性君臣關係的擴張，「忠」的內涵轉而成為專心一意毫無保留的服從君主，「忠」的倫理內涵乃從原來的利國轉變為利君。¹⁰³但荀子在儒家思想的影響下，對「忠」政治性的意涵仍採取「尊德性」之觀點，將利君之「忠」分為三個等第：大忠者，如周公，以德感化君王；次忠者，如管仲，以德輔助君王成事；勸諫君王之非卻使君王發怒有害賢良之名，則淪為下忠。所謂的「忠」，並非一味迎合國君之私利，而是透過「德化」之方式，不畏君王之「勢」，遵守其「道」。荀子巧妙地結合春秋時期「忠於社稷的概念」，儒家「從道」的崇高理

¹⁰⁰王先謙，《荀子集解》，〈臣道〉，頁 445～446。

¹⁰¹王先謙，《荀子集解》，〈君道〉，頁 422。

¹⁰²王先謙，《荀子集解》，〈臣道〉，頁 455～456。

¹⁰³ 相關論述請見劉紀曜，〈公與私——忠的倫理內涵〉，收錄於黃俊傑編，《天道與人道》，（台北：聯經出版社，1983），頁 180～185。

想，及對君子權威的重新肯定。¹⁰⁴荀子此種「忠」的倫理內涵，是儒家「道」尊於「勢」、「德」尊於「位」的思想之衍生。¹⁰⁵相反地，若不顧國、君之利害，「偷合苟容」以保持個人之祿位者，行徑與「態臣」相符，則無法稱為「忠」，荀子稱之為「國賊」。

荀子認為利於國家即是利於君主，君主個人之利益與國家之利益應有一致性，人臣對君主盡忠應符合國家之利益。此外，「忠」的表現方式另包括諫、爭、輔、拂之事君方法：

君有過謀過事，將危國家隕社稷之懼也；大臣父兄，有能進言於君，用則可，不用則去，謂之諫；有能進言於君，用則可，不用則死，謂之爭；有能比知同力，率群臣百吏而相與彊君撓君，君雖不安，不能不聽，遂以解國之大患，除國之大害，成於尊君安國，謂之輔；有能抗君之命，竊君之重，反君之事，以安國之危，除君之辱，功伐足以成國之大利，謂之拂。故諫爭輔拂之人，社稷之臣也，國君之寶也，明君之所尊厚也，而闇主惑君以為己賊也。故明君之所賞，闇君之所罰也；闇君之所賞，明君之所殺也。伊尹箕子可謂諫矣，比干子胥可謂爭矣，平原君之於趙可謂輔矣，信陵君之於魏可謂拂矣。傳曰：「從道不從君。」此之謂也。¹⁰⁶

荀子心目中理想的聖王乃是「備道全美」之人，而一般國君難免有過，此時臣子事君之方，不外乎諫、爭、輔、拂幾種方式，然國君「德」之有無，影響其下甚鉅。在「道」尊於「勢」的思想影響下，荀子希望人臣「從道不從君」，堅守儒者應有的風骨。因此，在利國之前提下，雖「抗君之命，竊君之重，反君之事」，仍是至忠的行為。如魏無忌「竊符救趙」，荀子仍將他視為「社稷之臣」、「國君之寶」。孔子曾云：「所謂大臣者，以道侍君，不可則止。」¹⁰⁷君臣之間的結合，不應以現實利益為考量，而必須以「理想性」的「道德價值」為相處的原則，若無法以「道」和君主相遇合，則臣子應選擇離開。¹⁰⁸孟子亦提出「以身殉道」的說法，孟子曰：「天下有道，以道殉身；天下無道，以身殉道。未聞以道殉乎人者也。」¹⁰⁹殉，從也。¹¹⁰孟子以君王「道」之有無，作為人臣從政之考量。然荀子希望人臣雖堅守「道」的風骨，面對無「道」之君，非消極地選擇離開，而是

¹⁰⁴ 見尤銳，〈荀子對春秋思想傳統的重新詮釋〉，收錄於《政治大學學報》第 11 期，（台北：政大哲學系，2003 年 12 月），頁 173。

¹⁰⁵ 見劉紀曜，〈公與私——忠的倫理內涵〉，收錄於黃俊傑編，《天道與人道》，（台北：聯經出版社，1983），頁 188。

¹⁰⁶ 王先謙，《荀子集解》，〈臣道〉，頁 449~450。

¹⁰⁷ 阮元，《論語注疏》，〈先進〉，頁 100。

¹⁰⁸ 參林啟屏師，《先秦儒法思想中的血源問題及國家》，（台北：台大中文所，1995），頁 168~171。

¹⁰⁹ 阮元，《孟子注疏》，〈盡心上〉，（臺北：新文豐出版公司，1977），頁 243。

¹¹⁰ 蔣伯潛，《新刊廣解四書讀本》（孟子），〈盡心上〉，（台北：商周出版，2011），頁 312。

仍能在旁輔佐，以「德」化君：

事聖君者，有聽從無諫爭；事中君者，有諫爭無諂諛；事暴君者，有補削無撓拂。迫脅於亂時，窮居於暴國，而無所避之，則崇其美，揚其善，違其惡，隱其敗，言其所長，不稱其所短，以為成俗。¹¹¹

恭敬而遜，聽從而敏，不敢有以私決擇也，不敢有以私取與也，以順上為志，是事聖君之義也。忠信而不諛，諫爭而不諂，矯然剛折端志而無傾側之心，是案曰是，非案曰非，是事中君之義也。調而不流，柔而不屈，寬容而不亂，曉然以至道而無不調和也，而能化易，時關內之，是事暴君之義也。若馭僕馬，若養赤子，若食餒人。故因其懼也而改其過，因其憂也而辨其故，因其喜也而入其道，因其怒也而除其怨，曲得所謂焉。¹¹²

侍奉既「仁」且「智」的「聖君」，人臣盡忠之道以「服從」為要。侍奉「德」略微不足之「中君」，人臣須秉持忠信之心，論事剛強健直，不諂不諛。而面對無道之「暴君」，為人臣的態度則轉趨低調，採取「調」、「柔」、「寬容」的方式，適時以至道曉之，將君王引領向善。因此，「從道不從君」代表荀子仍堅守「道」尊於「勢」的儒家政治理想，若君王無法做到「道」與「勢」、「德」與「位」合一，荀子非如孔孟採取以「德」抗「位」消極隱退之方式，而是希望人臣能以己身之「德」指導人君之「位」，最終能完成「道」與「勢」、「德」與「位」合一之政治理想。¹¹³

禮制的推行，除了執政者必須為有德有能的聖王外，國君能否「尚賢使能」，任用適當人才亦是重要關鍵。而在荀子觀念裡，身為人臣的首要條件即是「盡忠」。在傳統儒家「道」尊於「勢」思想影響下，所謂「忠」並非一味迎合君主個人利益，荀子巧妙將國家之利益視為君王之利益，忠於社稷即是忠於君王，「從道不從君」是人臣應堅守的原則，諫、爭、輔、拂是忠臣應有的表現。倘若國君為無「德」之人，人臣不可選擇消極地隱退，而是應盡己之力，以「德」輔佐之、感化之，才是「盡忠」的表現。

¹¹¹ 王先謙，《荀子集解》，〈臣道〉，頁 451。

¹¹² 王先謙，《荀子集解》，〈臣道〉，頁 452~454。

¹¹³ 劉紀曜說：「在孔、孟的理想上，道、德與勢、位應是合一不分的，即在終極點上尊德與尊君是一致的。荀子正是從這個終極理想出發而進一步強調尊君觀念。他只是較孔、孟更明顯、更直率地強調勢、位之必要性與重要功能，而在道勢、德位合一的終極理想上，與孔、孟是一致的。」見氏著，〈仕與隱——傳統中國政治文化的兩極〉，收錄於黃俊傑編，《理想與現實》，（台北：聯經出版社，1989），頁 302。

第三節 注重禮樂之教育方針

荀子因應戰國末期社會政治情勢的變化，大聲疾呼提倡「禮制」之思想，企圖以具客觀意義之「禮義之統」，建構儒家外王之事業。因此，在政治上，除了主張「以禮為本、以法為輔」之禮法制度外，亦重視以德為本之聖君賢相，成就以禮治國之政治理想。而理想的政治模式，最終得由個人做起，《大學》謂：「修身齊家治國平天下。」意即個體人格的道德完成是建構理想政治模式的根本前提，社會政治理想其實就是個人道德境界的延伸。¹¹⁴至於如何培養個人之道德性，使每一個人能從「自然人」進化至「禮義人」？則不得不憑藉教育的力量。張亨曾說：「荀子最高的政治理想還是王道和禮治，以教化為本。」¹¹⁵透過為學的進程，導引個人朝「成聖」之目標邁進，進而成就「禮治」之政治理想，即是荀子思想以「禮」為核心之本由。本節將討論為學的目的及進程，主張「殺詩書」的理由及透過禮樂變化氣質等為學的方法，希望透過向內的學習工夫，成就荀子理想的人格境界。

一、 人格陶鑄之教育目標

荀子重視為學的工夫，與其主張「性惡」說有很大的關係，荀子於〈性惡〉篇提到：「今人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治。」¹¹⁶欲導人性向善，必待後天師法之矯正，或禮義之薰陶，意即「偽」¹¹⁷之工夫，乃得以導「惡」為「善」。並言「今人之性，固無禮義，故彊學而有之也；性不知禮義，故思慮求之也。」¹¹⁸孟子以為「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」¹¹⁹只要擴而充之，即可展現己身之道德理性。荀子則認為人之性需透過「彊學」之工夫，才有禮義存之，為學的目的即是對自然之性的改造。¹²⁰成為一「禮義人」即是改造之目標，〈勸學〉篇曰：

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

¹¹⁴趙士林，〈第五章 荀子的政論〉，《荀子》，（台北：東大圖書公司，1999），頁 101。

¹¹⁵張亨，〈荀子的禮法思想試論〉，《思文之際論集》，（台北：允晨文化實業股份有限公司，1997），頁。

¹¹⁶王先謙，《荀子集解》，〈性惡〉，頁 704。

¹¹⁷楊倞注曰：「偽，為也，矯也，矯其本性也。凡非天性而人作為之者，皆謂之偽。」王先謙，《荀子集解》，〈性惡〉，頁 703。

¹¹⁸王先謙，《荀子集解》，〈性惡〉，頁 710~711。

¹¹⁹清阮元，《孟子注疏》，〈告子上〉，頁 195。

¹²⁰勞思光曾言：「荀子強調文化之累積，即人之改造，故其論學之具體主張，則為對自然之性之改造。」見氏著，〈第六章 荀子與儒學之歧途〉，《新編中國哲學史（一）》，（臺北：三民書局，1995），頁 330。

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。¹²¹

善學者，為「通倫類，一仁義」之人，通倫類即是知「道」¹²²。「學也者，固學一」，「一」即言行全一於仁義，學習以成就己身道德修養為目的。牟宗三先生謂：「其所重視者為禮義之統，即全盡之道，而根本處，則在其深能把握住理性主義之精髓也。」¹²³荀子所言之學，仍是承襲傳統儒家之「成德之學」、「成聖之學」。¹²⁴因此，就荀子而言，經由禮義之薰染，為學能「全之盡之」，即可成為道德之至極的聖人：

聖人者道之極也。故學者，固學為聖人也，非特學無方之民也。¹²⁵

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。真積力久則入。學至乎沒而後止也。故學數有終，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。夫是之謂道德之極。¹²⁶

荀子認為教育的最大目的在變化氣質，與人格的鍛鍊，¹²⁷故重視的是「學為聖人」，以「聖人」為學習最終目標，荀子之學可謂「道德之學」。其次，荀子談到「學之數」與「學之義」。「數」，謂治學的程序、步驟。「義」，謂治學的意義目的。¹²⁸治學的內容從誦經始，讀禮終。「始乎為士，終乎為聖人」可知治學的意義與目的就是努力完成道德修養，道德之踐履不可須臾捨離，若離開道德的目的來為學，則與禽獸並無兩樣。荀子將為學的目的建立在道德實踐上，並依為學的進程畫分為士、君子、聖人三等第：

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。¹²⁹

¹²¹王先謙，《荀子集解》，〈勸學〉，頁 127。

¹²²李滌生曰：「讀禮的人，從各類事物的具體規範中，去體察其潛在抽象義理，就可慢慢地會通而成就大智慧，荀子稱謂『通倫類』，通類就是知道的意思。」見氏著，《荀子集釋》，〈勸學篇〉，（台北：學生書局，1981），頁 12。

¹²³牟宗三，《牟宗三先生全集 2》（名家與荀子），（台北：聯經出版公司，1979），頁 171。

¹²⁴勞思光，〈第六章 荀子與儒學之歧途〉，《新編中國哲學史（一）》，（臺北：三民書局，1995），頁 330。

¹²⁵王先謙，《荀子集解》，〈禮論〉，頁 597。

¹²⁶王先謙，《荀子集解》，〈勸學〉，頁 118~119。

¹²⁷魏元珪，〈第五章 荀子的教育哲學〉，《荀子哲學思想》，（台北：谷風出版社，1987），頁 169。

¹²⁸李滌生，《荀子集釋》，〈勸學篇〉，（台北：學生書局，1981），頁 11。

¹²⁹王先謙，《荀子集解》，〈儒效〉，頁 272。

好法而行，士也；篤志而體，君子也；齊明而不竭，聖人也。人無法，則俚俚然；有法而無志其義，則渠渠然；依乎法，而又深其類，然後溫溫然。

130

王先謙注曰：「敦慕，皆勉也。」¹³¹「行之」，「之」字指所學禮義而言。「好法而行」之「法」指禮也。¹³²能行禮義者為士，君子則是意志堅定勤勉地依禮而行，聖人除了「行之」更能「知之」，〈法行〉篇曰：「禮者，眾人法而不知，聖人法而知之。」¹³³意即聖人能行禮而又通曉禮之理，此「知」兼攝著「行」，真知才能篤行。¹³⁴〈儒效〉篇提到對聖人的看法，亦是「知」與「行」兼備，荀子曰：

不聞不若聞之，聞之不若見之，見之不若知之，知之不若行之。學至於行之而止矣。行之，明也，明之為聖人。聖人也者，本仁義，當是非，齊言行，不失豪釐，無它道焉，已乎行之矣。¹³⁵

「行之，明也」，在此「明之」與上言「知之」同義，此行是「舉統類而應之」的篤行，由中庸經學、問、思、辨、真知以後的篤行，和「行之曰士」之「行」不同。¹³⁶聖人經由能徹底了解後，便能執行道德實踐，行不離知，知在篤行中完成。聖人知禮之「理」，因此可「深其類」、「齊明而不竭」，意即舉統類以應萬物之變而不窮，¹³⁷同〈王制篇〉所言：「有法者以法行，無法者以類舉」。於此可見荀子之聖人觀乃將道德與事功合一，聖人能知禮義，以盡善盡美為修身之最高境界，更懂得運用禮法解決社會的亂象，荀子所倡之學，可說是「內聖外王之學」。〈解蔽〉篇曰：

故學也者，固學止之也。惡乎止之？曰，止諸至足。曷謂至足？曰，聖（王）也。聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也；兩盡者，足以為天下極矣。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。嚮是而務，士也；類是而幾，君子也；知之，聖人也。¹³⁸

荀子「以聖為王」，聖王代表著兼負聖人之道與王者之制，能建構出「盡倫盡制」的世界。荀子言為學當學聖道與王道，從「嚮是而務」「類是而幾」「知之」的進

¹³⁰王先謙，《荀子集解》，〈修身〉，頁 146～147。

¹³¹王先謙，《荀子集解》，〈儒效〉，頁 272。

¹³²王先謙，《荀子集解》，〈修身〉，頁 146。

¹³³王先謙，《荀子集解》，〈法行〉，頁 834。

¹³⁴李滌生，《荀子集釋》，〈法行篇〉，（台北：學生書局，1981），頁 136。

¹³⁵王先謙，《荀子集解》，〈儒效〉，頁 294。

¹³⁶李滌生，《荀子集釋》，〈儒效〉，頁 153。

¹³⁷何淑靜，〈壹、論荀學之性格及其進路〉，《孟荀道德實踐理論之研究》，〈壹、論荀學之性格及其進路〉，（台北：文津出版社，1988），頁 7。

¹³⁸王先謙，《荀子集解》，〈解蔽〉，頁 665。

程中，漸進式改變人格的類型，以聖人為最終目標，甚至因而產生「正理平治」、「化成世界」之可能。¹³⁹

荀子認為禮義是外在的，唯有透過「彊學」才可識禮義、明禮義。荀子欲透過禮義之學，成就個人的道德修為外，最終仍是希望擁有禮義品格之聖人，能以禮義化成天下，由「內聖」通往「外王」，此亦荀子主張「隆禮義殺詩書」之由。荀子言：「詩書故而不切。」¹⁴⁰「不切」，即是不切實際。詩書僅能興發人，但無條理、無秩序，而禮為具體的行為規範與政治制度，¹⁴¹而禮義除了可敦促個人道德之實踐外，更可「經國定分」〈非十二子〉、「明分使群」〈富國〉，盡治道之職責。¹⁴²荀子以其一經驗之實在論性格，期盼「學禮義」，不僅能做到向內修養的提升，更是向外之學，做到聖與王之合一。

二、「積」、「靡」、「師法」之學習方法

欲改造人性，使人成為具有道德理性之價值人，需經過「化性起偽」之工夫，所謂「聖人之所以同於眾，其不異於眾者，性也。所以異而過眾者，偽也。」¹⁴³。荀子將禮義視為外在的，聖人亦經過後天的學習，才得以成就自己與眾人不同之處。而欲達到此聖人的境界，荀子提到以下幾種學習的方法：

首先，強調「積」之工夫。荀子曰：

可以為堯禹，可以為桀跖，可以為工匠，可以為農賈，在執注錯習俗之所積耳。¹⁴⁴

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，聖心備焉。¹⁴⁵

後天環境的習染，積習工夫的差異，造就聖人與小人之別。積善，即積學。¹⁴⁶荀子並以自然界的現況為例，說明一個人透過「積學」之工夫，即可成聖成賢。荀子曰：

¹³⁹參林啟屏師，〈第五章 儒學史爭論的起點：孟荀心性論再議〉，《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，（台北：國立台灣大學出版中心，2007），頁 211。

¹⁴⁰王先謙，《荀子集解》，〈勸學〉，（台北：藝文印書館，1990），頁 122。

¹⁴¹徐復觀，〈第八章 從心善向心知—荀子的經驗主義的人性論〉，《中國人性論史》，（臺北：商務出版社，1969），頁 254。

¹⁴²韋政通，〈荀子「禮義之統」系統之解析〉，《荀子與古代哲學》，（臺北：商務印書館，1997），頁 9。

¹⁴³王先謙，《荀子集解》，〈性惡〉，頁 709。

¹⁴⁴王先謙，《荀子集解》，〈榮辱〉，頁 188。

¹⁴⁵王先謙，《荀子集解》，〈勸學〉，頁 113。

¹⁴⁶李滌生，《荀子集釋》，〈勸學篇〉，（台北：學生書局，1981），頁 7。

塗之人百姓，積善而全盡，謂之聖人。彼求之而後得，為之而後成，積之而後高，盡之而後聖，故聖人也者，人之所積也。人積耨耨而為農夫，積斲削而為工匠，積反貨而為商賈，積禮義而為君子。¹⁴⁷

今使塗之人伏術為學，專心一志，思索孰察，加日縣久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣。故聖人者，人之所積而致矣。¹⁴⁸

不同於孟子以仁成德，荀子乃以智成德，聖人為入積學所致。一般人只要專心為學，日積月累，即可達到「通神明、參天地」之聖人境界。

其次，重視環境的薰習。荀子曰：

蓬生麻中，不扶而直。蘭槐之根是為芷，其漸之滫，君子不近，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。¹⁴⁹

楊倞注：「漸，漬也、染也。滫，溺也。」¹⁵⁰言蘭芷本質雖美，但因浸漬了臭水，終為人所棄。君子慎選交遊之士，近中正之人，亦是為了防止德性之墮落。「漸」代表環境對人的影響極為深遠，「靡」亦然，荀子曰：

居楚而楚，居越而越，居夏而夏，是非天性也，積靡使然也。故人知謹注錯，慎習俗，大積靡，則為君子矣。¹⁵¹

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，則所聞者堯舜禹湯之道也；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，則所聞者欺誣詐偽也，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！¹⁵²

楊倞注：「靡，順也。」¹⁵³順其積習，將改變人的本性，造就不同的品格。若所得者為「賢師」、「良友」，日聞聖人之道，自然展現仁義之行；若與不善人處，所聞所見皆是「欺誣詐偽」、「汙漫淫邪貪利」之行為，終將自陷危險之地。兩者

¹⁴⁷王先謙，《荀子集解》，〈儒效〉，頁 297。

¹⁴⁸王先謙，《荀子集解》，〈性惡〉，頁 717。

¹⁴⁹王先謙，《荀子集解》，〈勸學〉，頁 110~112。

¹⁵⁰王先謙，《荀子集解》，〈勸學〉，頁 111。

¹⁵¹王先謙，《荀子集解》，〈儒效〉，頁 297。

¹⁵²王先謙，《荀子集解》，〈性惡〉，頁 725。

¹⁵³王先謙，《荀子集解》，〈儒效〉，頁 297。

之差別，為「靡使然」。

第三，強調「師法」的重要，荀子曰：

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。今之人化師法，積文學，道禮義者為君子；縱性情，安恣睢，而違禮義者為小人。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。¹⁵⁴

由於荀子把「性」置於「自然層次」來理解，而情、欲均為內在於「性」，若順之而無節，人性必流於惡，故需待後天之「偽」，此「偽」包括積習與師法之工夫，才得以矯治人之情性，成就道德的實踐。此外，荀子視禮義為外在客觀之理，是後天、經驗的知識，出於聖人所作，而人必須師從聖王，才能得知禮義之精義。¹⁵⁵「師法」之重要，可見一斑，荀子又曰：

學莫便乎近其人。學之經，莫速乎好其人，隆禮次之。¹⁵⁶

凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神一好。¹⁵⁷

在此「其人」，即指「賢師」¹⁵⁸。學習之道，包含「重師法」、「隆禮義」、「貴專一」三者，其中以「得師」最為重要。荀子以為「禮義法正者，是聖人所生也」¹⁵⁹，他不將道德的發端訴諸於內心，或訴之於神，於是只能求之於聖王的法。「師」則使人接受這種法，¹⁶⁰透過「師法」外在之力量，吾人才得以正確學習「禮義之道」。荀子曰：

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

¹⁵⁴王先謙，《荀子集解》，〈性惡〉，頁 704~705。

¹⁵⁵參何淑靜，〈壹、論荀學之性格及其進路〉，《孟荀道德實踐理論之研究》，（台北：文津出版社，1988），頁 11。

¹⁵⁶王先謙，《荀子集解》，〈勸學〉，頁 122。

¹⁵⁷王先謙，《荀子集解》，〈修身〉，頁 138。

¹⁵⁸李滌生，《荀子集釋》，〈修身篇〉，（台北：學生書局，1981），頁 15。

¹⁵⁹王先謙，《荀子集解》，〈性惡〉，頁 705。

¹⁶⁰徐復觀，〈第八章 從心善向心知—荀子的經驗主義的人性論〉，《中國人性論史》，（臺北：商務出版社，1969），頁 248。

也。夫師，以身為正儀而貴自安者也。¹⁶¹

「禮法」為學習的具體內容，學習即是為了「知禮法」。但荀子重「知」之目的，並不在知識本身，而是藉由知識而矯正行為，「師」則是學習過程最重要的中介者。經由「師」、「法」之力，使心能知仁義法正，間接保證道德行為之可能，因此「師」在荀子的教育思想中，居於中心的地位。若無師無法，必導致災禍的降臨。荀子曰：

故人無師無法而知，則必為盜，勇則必為賊，云能則必為亂，察則必為怪，辯則必為誕；人有師有法，而知則速通，勇則速威，云能則速成，察則速盡，辯則速論。故有師法者，人之大寶也；無師法者，人之大殃也。¹⁶²

荀子重智，故重經驗；重經驗，故重師法；¹⁶³師法為人生經驗所累積，師法對矯治人之性惡扮演關鍵角色，因此，荀子將師法視為人生之大寶。

荀子主張性惡，善則需靠外在努力去求，透過人為地努力，「化性起偽」，即使「塗之人可以為禹」。至於如何達成？荀子認為「積習」的工夫很重要，即「漸」之努力過程不可少；其次講求環境的重要，即「靡」，所謂「注錯習俗，所以化性也」¹⁶⁴；最重要的則是透過「師法」強制性的力量，矯治人之情性，以落實儒家道德實踐之精神。

¹⁶¹王先謙，《荀子集解》，〈修身〉，頁 147～148。

¹⁶²王先謙，《荀子集解》，〈儒效〉，頁 294～296。

¹⁶³李滌生，《荀子集釋》，〈儒效〉，（台北：學生書局，1981），頁 154。

¹⁶⁴王先謙，《荀子集解》，〈儒效〉，頁 296。

第五章 結論

荀子是戰國末年著名的思想家，而「禮」為其思想核心。筆者試圖以〈禮論〉一文為基礎，窺探其思想架構。筆者於第一章溯及「禮」字的源頭，了解「禮」源自敬天祀神之原始民族行為，而後發展至春秋時代，人文意識顯揚，「禮」之宗教功能漸趨薄弱，成為行為矩範之依據，甚至為治國之工具。至於，在「百家爭鳴」、各種學說紛呈的戰國時代，荀子何以獨重「禮」之思想？歷史記載，荀子曾遊於稷下學宮，時值西周宗法制度之崩潰，諸侯僭越之事時有所聞，過去賴以「親親」、「尊尊」穩定社會之制度，蕩然無存。在各國君王亟欲尋求安邦定國之道下，身為儒家一份子之荀子於是重新展開對「禮」的思考，強化「禮」之外在功能，企圖建構客觀的禮義制度，建立社會之秩序。

同為儒家思想代表人物，孔孟對「禮」的看法必定影響荀子「禮論」之建立，因此筆者於第二章從孔孟的視角切入，探討荀子論禮思想之基礎。第一節先從「正名」此一政治呼籲，了解孔子愈恢復「禮制」之深層原因，其次從「仁」的精神內涵切入，探求「禮」之核心價值。「禮樂」原是潤滑王室與宗族之間的重要制度，隨著王綱解紐、宗法制度崩解，賴以「禮樂」維繫社會、政治秩序的功能亦隨之消失。孔子從解決政治問題的角度出發，提出「正名」一重要主張，重新調整君臣上下權利義務的關係，回歸正常的倫常關係，進而對已產生一定程度的道德要求。因此，「正名」最重要的意義，即是人人能各盡其「理」，確立個人的「道德主體性」，展現一「新人文價值」。孔子以「正名」作為恢復「禮制」的第一步，其次提出「仁」的概念，以豐富「禮」之內涵。「禮制」乃為表現內在的情意，此情意即是「仁」。外在的「禮」有了內在的「仁」為根據，「禮」將可避免淪為空洞的虛文。而「仁」是一種道德自覺的精神狀態，以「成己成物」為最高目標。「成己」即是「克己」，以達內在生命之完善；「成物」即是「立人」、「達人」，成就他人之道德生命。因此，「仁」重實踐的功夫，「克己復禮為仁」，即說明「禮」與「仁」之相依相存之關係。作為個體精神自覺「仁」，落於實踐層次，即是「禮」；「仁」所展現的亦是內在之「理」。孔子提出「禮」以「仁」為本之觀念，為已僵化的禮制注入新的源頭活水，更為周禮賦予更豐富的精神意義，唯有透過道德本心之驅動，周禮之重建將更能凸顯其價值。此外，孔子並提出「義」之觀念，以擴充「禮」之意義。「義者宜也。」說明「正當性」與「合宜性」即是「義」之涵義。因此，「義」乃出自內在道德意識之判斷，致使外在行為符合規準，具

有指導的作用。「禮」的作用，無非是要讓外部行為恰如其分，兩者意義相輔相成。「義以為質，禮以行之」說明「義」為「禮」之本質，「禮」之表現必出自「義」之判斷，「義」為「君子」行事之價值標準。由「義」指導「禮」，「禮」將有所依傍，從內在價值判斷，擴大至政治社會中行事標準，一切歸之以「理」，「禮」已超越古時宗教意義，朝人文秩序之路邁進。

孔子以「仁」、「義」擴充「禮」之內涵，孟子則將「禮」視為「心性」之一環，進一步探索「仁」、「義」之根源。孟子與告子曾對「性」之定義展開激烈的辯論，孟子認為「性」受之於天，此「性」具有道德性之意涵，而非告子所認定的生理層面之「性」，因此提出「性善」一說。孟子既肯定「性善」，而「仁義禮智」即為「性」之具體內容。「禮」於《孟子》一書，最重要的意義，就是與「仁義禮智」並稱，專指「道德的心性」，孟子並稱「四端」。「仁義禮智」之「四端」，內在於自覺心，具有普遍性與絕對性。普遍性即孟子所言「我固有之」，絕對性即不受任何環境、利害所影響。孟子「即心言性」，所謂「仁義禮智根於心」，心等同於性，心與性都是道德意識發動之處。仁義禮智此一道德法則乃建立於心性之上，孟子把道德實踐之主動權，回歸於道德行為者本身，透過道德主體之自我立法，以成就最高的道德價值。由於孟子視仁、義、禮為內在道德法則，因此主張「仁義內在」，「仁義」為「良知」、「良能」，是「不慮而知」、「不學而能」，此代表行善的主動權操之在己，由「存心」所開展出的道德行為，才能體現道德的絕對性。「仁義行」與「行仁義」二者不同之處，在於前者展現道德實踐的主動力，後者則是被動地奉行道德的標準。孟子認為仁義既是「性」的內容，透過自省自覺，即可展現道德主體的實踐力，此亦為人之異於禽獸的「幾希」處。孟子主張「仁義行」最重要的意義，即是確立固有內在的道德主體，並能自主自覺展現道德理性之力量。

第三章探討荀子對「禮」的思考。首先，第一節探討荀子對「禮」之起源的看法，筆者從「天」與「性」二角度切入，釐清二者與荀子思考「禮」之起源之緣由。孔孟將「天」視為道德心性的根源，荀子則剔除「天」之道德意味，將「天」還之以「自然」意義，「天」之存在，無非是發揮其生養萬物之能，並讓自然現象規律地運轉。荀子提出此一看法，乃是為了劃分「人」與「天」之職責，即所謂「天人之分」。因此，人世的治亂無法一如傳統歸咎於「天」，而是掌握在「人」之手中，荀子進一步提出「天生人成」的概念，「禮」之建立由此而來。荀子由天的思路轉向對人的思考，透過人道的彰顯，凸顯「禮制」的重要性。其次，荀子亦不同於孟子從「形上」的角度論「性」，荀子從「經驗層面」視「性」，「性」包含「天生本能」與「感官欲望」二層意義。荀子認為「禮之所起」與「人之欲望」息息相關。因資源有限，而欲望無窮，在欲望無法獲得充分滿足的情況下，必導致爭、亂、窮之結果，此為荀子主張「性惡」之緣由。而對治「性惡」之道，即是「起禮義」、「制法度」，此為「化性起偽」之意義，亦是荀子重視客觀禮義制度之建立的重要原因。第二節則著重荀子「禮論」所涉及的内容，分三部分言之。第一部分探討「禮」與「國家」的關係。〈禮論〉一開始即明白指出「禮」

乃對治社會亂象而生，「禮」因具有「治」與「辨」之功能，因此能成為治國準繩。國家強盛與否，在於國君能否「隆禮貴義」。第二部分探討「禮」與「個人修養」的關係。「禮」以「仁義」為內涵，荀子認為透過禮義師法的教化，由內而外，人人皆可成為「智明行修」之君子。第三部分則探討〈禮論〉一文中，對於喪禮及祭禮的相關規定。第三節筆者則從「養欲」、「節欲」、「明分使群」三方面研究禮之功用。荀子視「欲」為「性」，既然人欲不可去，必以調養之方式，取得適當之平衡，而依禮導欲、養欲，取得情性與禮義之兩全，乃為正確治國之道。其次，社會秩序的和諧，有賴「禮」發揮「明分使群」之功能。「分」即是依人之身分地位、人倫關係、個人才德作適當的分配，每個人遵守應有的規範，得到合理的報償，以建構一差序性的社會。「群」以「分」為基礎，為君之道，即是「以禮分施」，論德定次、量能授官，人人皆得其宜，天下則可歸於治。此外，「節情節用」亦是禮之重要功能，「節」包含限禁與適合之意，種種情文之表現，透過「節」之調和，即可促成禮義之實現。

第四章則是探討荀子論禮思想的政治運用。荀子以禮為治辨之極，從個人修身至國家治理，都涵蓋在禮的範圍之內。但面對社會情勢之劇變，僅依禮制規範人心，仍顯不足，荀子遂將「法」的觀念，融合於禮治思想之中。第一節筆者首要談到《荀子》一書，禮法連用情形屢見不鮮，兩者的本質看似相同，但荀子仍堅守儒家的立場，在禮法的創制順序上，禮應優先於法，法是以禮為基礎。在執行位階的不同上，亦可看出禮尊法卑的層位高低。其次，在「法」的執行上，荀子以為君子扮演一關鍵角色，「有治人，無治法」，法的完善若無人的有效推動亦不可行。由於「刑賞」乃為法之重要內容，因此，必顧及公平性，以服民心。總之，荀子將「法」視為「禮」思想的延伸，無形中強化禮的強制性，亦提高「法」的地位，但終究未曾拋棄儒家的精神，守護儒家以禮為體、以法為用之精神。客觀制度化之禮，必須依賴「國君」之有效推動，否則一切淪為空談。荀子認為國君個人修為極為重要，能做到道德之極致者，荀子稱之為「聖人」，而唯有「聖人」能擔當治國之大任，因掌握政治之實權，亦可稱為「聖王」。儒家政治思想向來以「德治」、「人治」著稱，荀子雖彰顯客觀禮義之統，但對個體之修養也絕不忽視。其次，「卿相輔佐」亦是禮義制度有效執行的重要推手，在選拔人才上，國君需掌握「尚賢使能」之用人原則。荀子所推崇的為「功臣」、「聖臣」，二者皆能做到「以禮侍君」、「盡忠有為」。「忠」非一味迎合君王之私利，而是能透過諫、爭、輔、拂之方，以「德」化君。最後，欲成就「禮治」思想，「教育」仍是根本之道。荀子曾提到「學為聖人」，為學以人格的陶鑄為目的，「知」、「行」合一，重視道德的實踐。此外，學習之方與學習成效息息相關。荀子提出「積」、「靡」、「師法」等學習方法，藉由禮義之習染，矯正人之情性，以一「禮義人」為人格改造目標。

荀子與孔孟雖同為儒家

，但其「禮論」架構卻有了新的發展。不同於孟子順孔子仁學之思路而發揮，建立其著名的心性之學；荀子則承孔子禮憲之緒，向外開展，彰顯禮義之統，企

圖建構人文化成之典範社會。綜觀荀子「禮論」，可見「禮」的涵蓋面極廣。就個人而言，禮可矯飾人之心性，導引人朝「聖人」之完美人格發展；就群體社會而言，禮可作為國家施政之客觀依據，不論是政治制度的建立、或經濟的發展，依「禮」而行將可建構完善的理想社會。荀子將「禮」的內外功能合而為一，可說是荀子「禮論」的重要貢獻。¹然而，政治的複雜度遠超乎想像，儒家欲依倫理制度建構完美社會的事實終未呈現，²即使是著重外王事功之荀子，仍將政治之成敗繫乎「聖王」存在與否，此對以血緣為傳承關係的中國傳統政治已是一大考驗；再者，由「內聖」推導「外王」，並不存在於必然關係，領導者的修為並非治世的保證，由現代政治經驗顯示，反倒是得依靠完善的法律制度，才是人民幸福生活的保證。即便如此，仍不可抹煞儒家治世之用心，它對領導者修為之提醒，及實現理想世界的指示，都普遍深入歷代儒者的心中，成一批判現實與追尋理想之目標。



¹尤銳曾言，荀子的「禮」論是他對中國傳統政治文化的極為重要貢獻，其原因如下：一、荀子融合了「禮」的兩個主要方面—「禮」作為社會政治的因素，即等級制度的基礎，及以「禮」作為道德的規律，也就是行事端正的方法；這兩個方面本來是互不相關的。二、荀子最終將「禮」的抽象原則從周代禮制制度中釋放出來。通過提煉其本質，即等級性的社會區分，來確立「禮」為「百王之所同也」，換言之，即是以「等級性的社會區分」來作為組織社會的基本運作原則。三、荀子使「禮」成為最高的是非判準，使其成為社會秩序思想的可靠基礎，甚至取代了極具爭議且難以捉摸的「道」。最後，荀子將「禮」的重要性推廣至國家命脈，包括經濟以至戰爭，使「禮」成為「一貫」。見尤銳，〈荀子對春秋思想傳統的重新詮釋〉，《國立政治大學哲學學報》第十一期，（台北：國立政治大學哲學系，2003），頁161。

²陳弱水稱儒家政治思想的「烏托邦」性質，是中國政治思想的一個主要難題。見氏著，〈追求完美的夢——儒家政治思想的烏托邦性格〉，收入黃俊傑編，《理想與現實》，（台北：聯經出版社，1989），頁215。

參考書目

一、古籍

- 晉杜預注，《春秋經傳集解》，台北：新興書局，1971年。
- 《四部叢刊 禮記》，台北：商務印書館，1975年。
- 清阮元校勘，《論語注疏》，《十三經注述附校勘記》，臺北：新文豐出版公司，1977年。
- 清阮元校勘，《孟子注疏》，《十三經注述附校勘記》，臺北：新文豐出版公司，1977年。
- 王先謙：《荀子集解》，台北：藝文印書館，1990年。
- 司馬遷撰，會合三家注：《新校史記三家注》，台北：世界書局，1978年。
- 瀧川龜太郎：《史記會注考證》，高雄：復文圖書出版社，1991年。
- 段玉裁：《說文解字注》，台北：世界書局，1972年。
- 朱熹：《四書集注》，台北：頂淵文化事業有限公司，2005年。

二、中文專著（依姓氏筆劃排序）

- 方穎嫻，《先秦之仁義禮說》，臺北：文津出版社，1996年。
- 王國維：《王國維哲學美學論文輯佚》，上海：華東師範大學出版社，1993年。
- 王熙元：《論語通釋》，台北：學生書局，1981年。
- 李宗侗註譯：《春秋左傳今註今譯》，台北：台灣商務印書館，1993年。
- 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢著：《孟子義理疏解》，臺北：鵝湖月刊雜誌社，1983年。
- 白奚，《稷下學研究：中國古代的思想自由與百家爭鳴》，北京：三聯書店，1998年。
- 北大哲學系注釋：《荀子新注》，台北：里仁書局，1983年。
- 尼微遜等著，孫隆基譯，《儒家思想的實踐》，台北：臺灣商務印書館，1970年。
- 成中英：《中國哲學思想論集》（先秦篇），臺北：水牛出版社，1991年。
- 牟宗三：《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1998年。
- 牟宗三：《圓善論》，台北：聯經出版公司，1988年。
- 牟宗三：《牟宗三先生全集 2》（名家與荀子），台北：聯經出版公司，1979年。
- 牟宗三：《牟宗三先生全集 9》（歷史哲學），台北：聯經出版公司，1988年。
- 余英時：《中國知識階層史論》（古代篇），台北：聯經出版事業公司，1984年。
- 余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》，台北：聯經出版事業公司，1987年。
- 余英時：《史學與傳統》，台北：時報文化出版社，1986年。
- 余英時：《士與中國文化》，上海：上海人民出版社，1987年。

余英時：《中國歷史轉型時期的知識份子》，台北：聯經出版事業公司，1992年。

何淑靜：《孟荀道德實踐理論之研究》，台北：文津出版社，1988年。

李澤厚：《中國古代思想史論》，台北：漢京文化事業有限公司，1987年。

李澤厚：《論語今讀》，台北：允晨文化實業有限公司，1990年。

李明輝：《儒家與康德》，台北：聯經出版事業公司，1990年。

李明輝：《儒學與現代意識》，台北：文津出版社，1991年。

李明輝：《康德倫理學與孟子道德思考之重建》，台北：中央研究院中國文哲研究所，1994年。

李明輝：《當代儒學之自我轉化》，台北：中央研究院中國文哲研究所，1994年。

李明輝：《儒學經典詮釋方法》，台北：國立台灣大學出版中心，2004年。

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

李滌生：《荀子集釋》，台北：學生書局，1981年。

李宗侗註譯，《春秋左傳今註今譯》，台北：台灣商務印書館，1993年。

沈清松編：《中國人的價值觀——人文學觀點》，台北：桂冠，1994年。

沈清松編，《詮釋與創造》，台北：聯合報系文化基金會，1995年。

杜正勝，《古代社會與國家》，台北：允晨文化，1992年。

杜維明：《人性與自我修養》，台北：聯經出版事業公司，1992年。

杜維明著，錢文忠、盛勤譯：《道、學、政：論儒家知識分子》，上海：上海人民出版社，2000年。

杜維明著，陳靜譯：《儒教》，台北：麥田，2002年。

林師啟屏：《儒家思想中的具體性思維》，台北：學生書局，2004年。

林師啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，台北：國立台灣大學出版中心，2007年。

林安弘：《儒家禮樂之道德思想》，台北：文津出版社，1988年。

東方朔（原名林宏星），《合理性之尋求：荀子思想研究論集》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2011年。

周博裕主編：《傳統儒學的現代詮釋》，台北：文津出版社，1994年。

周群振：《荀子思想研究》，台北：文津出版社，1987年。

周德良：《荀子思想理論與實踐》，台北：學生書局，2011年。

姜尚賢：《荀子思想體系》，台北：復文圖書出版社，1980年。

徐復觀：《中國人性論史》，臺北：商務出版社，1969年。

徐復觀：《中國思想史論集》，台北：學生書局，1988年。

徐復觀：《學術與政治之間》，台北：學生書局，1970年。

韋政通：《先秦七大哲學家》，臺北：牧童出版社，1976年。

韋政通：《中國思想史（上）》，臺北：水牛出版社，1986年。

韋政通：《荀子與古代哲學》，臺北：商務印書館，1997年。

韋政通：《儒家與現代中國》，臺北：文津出版社，1991年。

唐君毅：《唐君毅全集——中國人文精神之發展》，台北：學生書局，1991年。

唐君毅：《唐君毅全集——中華人文與當今世界補編（上冊）》，台北：學生書局，1991年。

袁保新：《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，臺北：文津出版社，1992年。

陳大齊：《孔子學說》，台北：政大出版委員會，1964年。

陳大齊：《孔子學說論集》，台北：正中書局，1979年。

陳大齊：《孟子待解錄》，台北：台灣商務印書館，1981年。

陳大齊等：《孔子思想研究論集（二）》，台北：黎明文化事業出版公司，1983年。

陳大齊：《荀子學說》，台北：中國文化大學出版部，1989年。

陳大齊：《中國聖哲的智慧——與青年朋友們談孔子思想》，台北：學海出版社，2002年。

陳飛龍：《孔孟荀禮學之研究》，台北：文史哲出版社，1982年。

陳飛龍：《荀子禮學之研究》，台北：文史哲出版社，1979年。

陳來：《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》，台北：允晨文化，2005年。

陸健華：《荀子禮學研究》，合肥：安徽大學出版社，2004年。

鄒昌林：《中國古禮研究》，台北：文津出版社，1992年。

許倬雲：《西周史》，台北：聯經出版社，1986年。

梁啟雄：《荀子簡釋》，台北：木鐸出版社，1988年。

程發軔等：《儒家思想研究論集（一）》，台北：黎明文化事業公司，1983年。

華仲慶等：《儒家思想研究論集（二）》，台北：黎明文化事業公司，1983年。

黃俊傑：《孟學思想史論·卷一》，台北：東大圖書公司，1991年。

黃俊傑：《孟學思想史論·卷二》，台北：中研院文哲所，2006年。

黃俊傑：《孟子》，台北：東大圖書公司，1993年。

黃俊傑：《儒家傳統與文化創新》，台北：東大圖書公司，1986年。

黃俊傑編：《天道與人道》，台北：聯經出版社，1983年。

黃俊傑編：《理想與現實》，台北：聯經出版社，1989年。

黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》，臺北：臺灣大學出版中心，2006年。

黃光國：《儒家思想與東亞現代化》，台北：巨流圖書公司，1988年。

雅斯培著，魏楚雄、余新天譯，《歷史的起源和目標》，北京：華夏出版社，1989年。

勞思光：《新編中國哲學史（一）》，臺北：三民書局，1995年。

張亨：《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》，台北：允晨文化實業股份有限公司，1997年。

張德文：《先秦儒家思想三論》，台北：五南圖書出版公司，1996年。

曾昭旭：《儒家傳統與現代生活》，台北：台灣商務印書館，2003年。

曾春海：《儒家哲學論集》，台北：文津出版社，1989年。

傅佩榮：《儒家哲學新論》，台北：業強出版社，1993年。

傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大圖書公司，1980年。

- 熊公哲註譯，《荀子今註今譯》，台北：台灣商務印書館，1985年。
- 鮑國順：《儒學研究集》，高雄：復文圖書出版社，2002年。
- 鮑國順：《荀子學說析論》，台北：華正書局，1993年。
- 蔣伯潛廣解：《新刊廣解四書讀本》，台北：商周出版，2011年。
- 楊祖漢：《儒家的心學傳統》，台北：文津出版社，1992年。
- 楊寬：《戰國史》，台北：台灣商務印書館，1997年。
- 楊秀宮：《孔孟荀禮法思想的演變與發展》，台北：文史哲出版社，1990年。
- 楊儒賓編：《中國古代思想的氣論與身體觀》，臺北：巨流圖書公司，1993年。
- 楊儒賓：《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996年。
- 趙士林：《荀子》，台北：東大圖書公司，1999年。
- 劉岱編：《中國文化新論思想篇（二）——天道與人道》，北京：三聯書店，1992年。
- 蔡仁厚：《儒家思想的現代意義》，台北：文津出版社，1987年。
- 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，臺北：學生書局，1994年。
- 蔡仁厚：《孔子的生命境界——儒學的反思與開展》，臺北：學生書局，1998年。
- 蔡仁厚：《新儒家與新世紀》，臺北：學生書局，2005年。
- 錢穆：《論語新解》，台北：東大圖書股份有限公司，1988年。
- 戴君仁：《梅園論學續集》，臺北：藝文印書館，1974年。
- 魏元珪：《荀子哲學思想》，台北：谷風出版社，1987年。
- 魏元珪：《孟荀道德哲學》，台北：谷風出版社，1987年。
- 譚宇權：《荀子學說評論》，臺北：文津出版社，1994年。
- 蕭公權：《中國政治思想史》，台北：聯經出版社，1982年。

三、期刊論文

- 王詳齡，〈荀子哲學思想核心價值的建構〉，《哲學與文化》第卅四卷第十二期，台北：哲學與文化月刊社，2007。
- 尤銳，〈新舊的融合：荀子對春秋思想傳統的重新詮釋〉，《國立政治大學哲學學報》第十一期，台北：國立政治大學哲學系，2003。
- 何淑靜，〈論荀子的「心」在道德實踐上的意義〉，刊於《中國文化月刊》第63期，台中：中國文化月刊雜誌社，1981月。
- 余英時，〈道統與政統之間〉，刊於《中國文化月刊》第60期，台中：中國文化月刊雜誌社，1984年10月。
- 李哲賢，〈荀子禮論特質研究〉，收入《哲學與文化》第廿一卷第十二期，台北：哲學與文化月刊社，1994。
- 李哲賢，〈荀子「禮義之統」思想之理論依據(上)〉，《鵝湖》第20卷第7期，台北：鵝湖月刊社，1995年1月。
- 李哲賢，〈荀子「禮義之統」思想之理論依據(下)〉，《鵝湖》第20卷第8期，台北：鵝湖月刊社，1995年2月。
- 林師啟屏，〈荀子思想中的「身體觀」與「知行觀」〉，收於《中華文化的傳承與拓新一—經學的流行與應用國際學術研討會論文集》，台北：銘傳大學應用中文系，2009。
- 林俊宏，〈荀子禮治思想的三大支柱—從「化性起偽」、「維齊非齊」與「善假於物」談起〉，收於《政治科學論叢》第九期，台北：台大出版社，1998。
- 林文華，〈荀子天論思想探究〉，《中國文化月刊》第21卷第9期，台中：中國文化月刊雜誌社，1998年6月。
- 林素英，〈從『修六禮明七教』之角度論荀子禮教思想之限制〉，《漢學研究集刊》第三期，台北縣：國立雲林科技大學漢學資料整理研究所，2006年12月。
- 吳進安，〈荀子「名分使群」觀念解析及其社會意義〉，《漢學研究集刊》第三期，台北縣：國立雲林科技大學漢學資料整理研究所，2006年12月。
- 吳元鴻，〈荀子聖王思想之歷史意義〉，《東師語文學刊》第八期，臺東市：國立臺東師院語文教育學系，1995年6月。
- 周天令，〈荀子的禮法思想〉，《中華文化月刊》第19卷第7期，台中：中國文化月刊雜誌社，1986年7月。
- 周天令，〈荀子「隆禮而殺詩書」義疏〉，《孔孟月刊》第26卷第1期，台北：孔孟月刊社，1987年4月。
- 周德良，〈荀子心偽論之詮釋與重建〉，《臺北大學中文學報》第4期，臺北：國立臺北大學，2008年3月。
- 邵漢明，〈荀子天人觀論析〉，《孔孟月刊》第30卷第9期，台北：孔孟月刊社，1992年5月。
- 施銘燦，〈荀子的尚賢使能思想〉，《高雄師大學報》第3期，高雄：國立高雄師範大學，1991年3月。

- 馬國瑤，〈荀子禮學思想探索〉，《北市師院語文學刊》第1期，台北：國立台北師範學院語文教育學系，1994年5月
- 馬國瑤，〈荀子教育思想探析〉，《北市師院語文學刊》第2期，台北：國立台北師範學院語文教育學系，1995年5月。
- 陳來，〈春秋禮樂文化的解體和轉型〉，台北：《中國文化研究》，2002年第3期。
- 陳福濱，〈荀子的教育思想及其價值〉，《哲學與文化》第卅四卷第十二期，台北：哲學與文化月刊社，2007年。
- 陳福濱，〈荀子的禮論思想及其價值〉，《哲學與文化》第卅五卷第十期，台北：哲學與文化月刊社，2008年。
- 陳貞秀，〈禮義之統——荀子「道」的探討〉，《國立中央大學中國文學研究所論文集刊》，桃園：國立中央大學中國文學系，1990年6月。
- 陳德和，〈荀子性惡論之意義及其價值〉，《鵝湖》，第20卷第3期，台北：鵝湖月刊社，1994年9月。
- 陸建華，〈論荀子禮法關係論〉，《孔孟月刊》第四十一卷第十期，台北：孔孟月刊社，2003年6月。
- 梅貽寶，〈孔子學說〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，台北：中央研究院歷史語言研究所，1978年3月。
- 許倬雲，〈論雅斯培樞軸時代的背景〉，《中研院歷史語言研究所集刊》，台北：中研院歷史語言研究所，1984。
- 曾春海，〈《荀子》的社會思想研究〉，收入《政治大學學報》第六十五期，台北：政治大學哲學系，1992。
- 曾春海，〈荀學禮文化的知識理論〉，《輔仁大學·人文藝術之部》第二十七期，台北：輔仁大學，1990年12月。
- 菅本大二，〈荀子對法家思想的接納：由「禮」的結構來考察〉，《國立政治大學哲學學報》第十一期，台北：國立政治大學哲學系，2003。
- 張亨，〈荀子的禮法思想試論〉，《台大中文學報》第二期，台北：國立台灣大學中國文學系，1988。
- 張亨，〈荀子對人的認知及其問題〉，《台大文史哲學報》第二十期，台北：國立台灣大學中國文學系，1971年6。
- 張懷承，〈孔子禮論的倫理意義探微〉，《孔孟月刊》第三十二卷第一期，台北：孔孟月刊社，1993年9月。
- 張登及，〈荀子政治理論的宏觀考察與時代〉，《哲學與文化》第二十七卷第七期，台北：哲學與文化月刊社，1990年7月。
- 張才興，〈荀子的禮義之治與法治〉，《逢甲中文學報》，台中：逢甲大學中國文學系，1994年4月。
- 黃信二，〈反思「禮」觀念：論儒家之「禮」從「樂中禮」向「法中禮」轉變之意義〉，《哲學與文化》第卅五卷第十期，台北：哲學與文化月刊社，2008。
- 傅佩榮，〈解析孔子的人性觀點〉，《哲學與文化》第廿五卷第二期，台北：哲學與文化

月刊社，1998。

曾世煌，〈孟子心性論初探兼論與荀子心性論的差異〉，《語文學報》，第8期，2001年12月。

楊素珍，〈荀子「禮」論與其政治思想的關聯〉，《孔孟月刊》第三十四卷第二期，台北：孔孟月刊社，1995年6月。

楊國榮，〈儒學的衍化與轉向—荀子思想新論〉，《孔孟學報》，第66期，1993年9月。

簡淑惠，〈分的起源及其在荀子思想系統中的地位〉，《孔孟月刊》第29卷第5期，台北：孔孟月刊社，1991年1月。

蔡仁厚，〈禮與法的層位及其效用〉，刊於《中國文化月刊》第59期，台中：中國文化月刊雜誌社，1984。

蔡仁厚，〈從「天子不禪讓」論荀子的政治思想〉，刊於《中國文化月刊》第61期，台中：中國文化月刊雜誌社，1984年11月。

蔡忠道，〈孟子「法先王」與荀子「法後王」思想識析〉，《高雄師大學報》，高雄：國立高雄師範大學，2002年4月。

劉真倫，〈論荀子禮論的道德屬性〉，《孔孟月刊》第三十四卷第四期，台北：孔孟月刊社，1995年12月。

潘小慧，〈禮義、禮情及禮文——荀子禮論哲學的特點〉，《哲學與文化》第卅五卷第十期，台北：哲學與文化月刊社，2008年。

蔡德貴，〈孔子、孟子、荀子：早期儒家三大師思想之演變〉，《暨南學報》第21卷第4期，南投：暨南大學，1999年7月。

賴慶鴻，〈荀子禮治思想之功用〉，《東吳政治社會學報》第8期，台北：東吳大學，1984年4月。

鮑國順，〈論荀子善從何來與價值根源的問題〉，《孔孟學報》第62期，1991年9月。

韓德民，〈孔孟荀：儒家社會理想的歷史形成〉，《孔孟學報》，1997年9月。

韓德民，〈荀子性惡論的哲學透視〉，《孔孟學報》第76期，1998年9月。

韓德民，〈荀子天人觀的哲學透視〉，《哲學與文化》，台北：哲學與文化月刊社 2000年2月。

三、學位論文

林師啟屏，《先秦儒法思想中的血源問題及國家》，台北：國立臺灣大學中文研究所博士論文，1995年。

林建邦，《荀子理想人格類型的三種境界及其意義：以士、君子、聖人為論述中心》，台北：國立政治大學國文教學所碩士論文，2005年。

梁右典，《荀子論「學」研究》，台北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，2009年。

徐佩茹，《荀子禮論思想研究》，桃園：國立中央大學哲學研究所碩士論文，2003年。

楊儒賓，《中國古代天人鬼神交通之四種類型及其意義》，台北：國立臺灣大學中文研究所博士論文，1987年。