

私立東海大學哲學系碩士在職專班碩士論文

指導教授：陳榮波 博士

荀子禮治教化之研究

A study on the cultivation of Xun-zi's ritualism

研究生：焦筱懿

中華民國 102 年 01 月

摘要

『禮』是中國文化的一個重要內容。早在我國古代禮就存在，隨著人類時代的改變，禮從祭祀祖先的儀式，到成為風俗習慣中的禮，再從風俗習慣，經由領導統治者的加工與改造，演變為「成文之禮」。西周周公的“制禮作樂”開創了中國歷史上以禮治國的基礎，孔子宣揚禮學為己任，《論語·季氏》：「不學禮，無以立。」¹《論語·堯曰》：「不知禮，無以立也。」²『禮』不僅是我們人類安身立命的重要根據；也是一種制度，包含：政治制度、經濟制度、教育制度、家庭制度、祭祀制度...等；更是一種行為準則規範，例如：三綱五常、三從四德...等。

本論文從周代禮制精神「親親」、「尊尊」、「賢賢」開始論述起，而荀子又以自己是儒家的繼承者，故筆者選用四書中的《大學》、《中庸》做為荀子以前的儒家，『禮』治教化的指導原則。《大學》中所論述的「格物、致知、正心、誠意」都是個人修身的工夫而「齊家、治國、平天下」就都是修身後發展於外的效果。而《中庸》中所論述的是以「中」、與「誠」兩字為個人發展本性的首要注意任務。

荀子於《荀子集解·非十二子》中批判各家學派，則是站在一個相當高的位置上，敘述出：「若夫總方略，齊言行，壹統類」³，似乎是在告誡世人們，若要得到治國平天下的總綱領，就必須先統一大家的言語及學術思想，之後才能使社會安定，國家富裕。

本論文的第三章，首要瞭解荀子『禮』的本質：「事天地」、「事先祖」、「事君師」三本上，所表達的是貴始的含意。『禮』的起源則包含天論、祭祀、性論以及化性起偽。要先打破對天的迷信並建立對自然萬物的正確觀，有關好壞、飢飽、善惡、貧富，均是人為的，與天無關；就是天有天職，人有人職，

¹參閱【宋】朱熹撰〈論語·季氏〉《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁174。

²參閱【宋】朱熹撰〈論語·堯曰〉《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁195。

³參閱荀子著【清】王先謙集著〈非十二子〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁60。

正如荀子所說：「不爲而成，不求而得，夫是之謂天職。」⁴人不能與天爭職，只能盡人事而已。雖不被天所迷惑，但仍不能忘天、事天之儀式，而制定出『禮』之規範。荀子的性是「與生俱有的，是不可學，不可事的」⁵，是人的本能，就如人的五官五感一樣。但，唯獨人的欲望是無止盡的，而物是有限量的，當無止盡遇上了有限，彼此便產生了矛盾與利害，人因欲望變得貪心，社會因人的欲望變得動蕩，國家因社會的動蕩變得混亂，故荀子爲防止大亂的發生，提出『禮治教化』之思想，亦即化性起偽，要改變人無窮的欲望，需藉助學習與修身的積累，改變人的惡性，道德品格及社會導正風氣，學習聖人，以達善之境界。

荀子研究《周禮》，在〈禮論〉、〈富國〉篇中反復對『禮』下定義，荀子的『禮』是有階級概念的，而人是群居性的，故荀子「引法入禮」⁶，於〈勸學〉篇中即指出，『禮』是典法之大分，統類之綱紀；〈修身〉篇也說：「非禮，是無法也。」⁷政治上，荀子是「禮法並重」⁸，法是治理國家安定的必要工具，而治國之道在於禮與法，但禮與法作用在不同的範圍與對象，禮著重在不同階級的權利與義務，法則是懲戒違害的百姓；禮是由內而外的改變，由心建設起，法則著重於懲處與控制社會。就如荀子所說：「刑稱罪則治，不稱罪則亂。」⁹

荀子的樂在於人情所必備，人是不能沒有音樂的，美妙的音樂可以感動人心，可以使人向善，培養人的道德品格，修養禮義，達到美善合一，樂的最高境界。

⁴參閱荀子著【清】王先謙集著〈天論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁206。

⁵參閱荀子著【清】王先謙集著〈性論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁96。

⁶〈勸學〉「禮者，法之大分，類之綱紀也」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁7。

⁷參閱荀子著【清】王先謙集著〈修身〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁20。

⁸〈君道〉「法者，治之端也。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁151。

⁹參閱荀子著【清】王先謙集著〈正論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁219。

本論文第四章，在於禮治教化之實踐修養工夫，必先從養欲與導欲開始，就得藉由學習〈勸學〉——內省〈修身〉——篤行的階段，也就是荀子的著作中第一、第二篇。學習時要注意的是環境與交友，更要藉由不間斷的努力，並在累積知識之餘，更要時常自省與深思，最後再將所學的運用於日常生活之中。

荀子重視人格發展在於「化性起偽」及「善者偽也」，品格的變化在於教育，而教育要注意先天的遺傳及後天的環境影響，儒家教育的方法在於因材施教，其中賢師佔了很重要的位置，另外就是古史經典文籍，荀子雖主張「殺詩書」¹⁰，但不是要我們廢棄詩書，而是要我們孰讀鑽研詩書之餘，實踐躬行並修養自身，而不是巧取辭辯。

荀子將『禮』建立在階級上，因為有上下、長幼、貴賤等位階，才有適當的名稱與職責，才是一套完整的『禮』治體系。故荀子不僅將家庭、社會、國家以階級區分，也將人格、性情加以區別。『禮』鼓勵學者求學、努力向善以達到聖人之境界；另一方面，『禮』是治理國家的綱領，強國的根本。

本論文的第五章，學者經過學習及內省之過程之後，必須身體力行，但往往在於實踐躬行之時，人與人之間的是非混亂，就會使人陷入不明與利益糾葛之中；要如何使人達到「君子」甚而「聖人」之境界，「學至乎禮而止矣！」¹¹君子在與人爭辯時，要注意不爭、不期勝、不苟察以及「堅強端正」¹²等辨說之態度；各學派思想家之蔽在於違禮，故在修『禮』時需嚴謹戒慎，不為蔽塞擾亂其心；為解除心中之思慮，必先正名以解惑，以達「虛壹而靜」之「大清明之境界」¹³。

¹⁰參閱荀子著【清】王先謙集著〈儒效〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁88。

¹¹參閱荀子著【清】王先謙集著〈勸學〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁7。

¹²〈非相〉：「談說之術，矜莊以莅之，端誠以處之，堅強以持之，分別以喻之，譬稱以明之，欣驩芬薌以送之，寶之珍之，貴之神之，如是則說常無不受，雖不說人，人莫不貴。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁55。

¹³〈解蔽〉「虛壹而靜，謂之大清明。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁264。

本論文最後一章，即是荀子禮治教化對現代的意義及貢獻，筆者不是考證《荀子》一書，更不是批判《荀子》一書，而是冀由《荀子》一書對於現代之意義與貢獻。

關鍵字：禮之三本、性惡、化性起偽、善者偽也、蔽塞、心術之患、三惑、
正名、虛壹而靜、大清明

摘要

目次

第一章	緒論.....	01
第一節	研究動機與目的.....	03
第二節	研究範圍與研究方法.....	05
第三節	荀子學說的時代背景.....	07
第二章	荀子禮治教化思想產生的時代背景.....	09
第一節	荀子禮治教化思想的淵源.....	11
第二節	荀子對先秦諸子思想的吸收與批判.....	16
第三章	荀子禮治教化思想之內容.....	21
第一節	荀子論禮的本質	22
第二節	荀子論禮的起源	30
第三節	荀子禮與法之關係.....	41
第四節	荀子禮與樂之關係	50
第四章	荀子禮治教化之實踐修養工夫.....	59
第一節	養欲與導欲.....	60
第二節	禮的修養.....	62
第三節	禮的教化.....	68
第四節	禮的道德理想價值.....	73
第五章	荀子禮治教化之特色.....	82
第一節	君子應盡之任務.....	83
第二節	諸子之蔽—違禮.....	89
第三節	君子之惑—三惑.....	94
第四節	虛壹而靜之大清明	97
第六章	荀子禮治教化對現代的意義及貢獻.....	104
第一節	荀子禮治教化之現代意義.....	105
第二節	荀子禮治教化之貢獻.....	112
第三節	結論 --- 評析與感想.....	116
	參考資料.....	120

第一章 緒論

「荀子是一位博學多才又偉大的教育家，他在學術上享有極高的地位與威望。」¹⁴荀子的心性論，影響道德理論的建立；而「性惡」觀，則帶出了禮治教化的重要性。【清】王先謙於《荀子集解》一書之序即提到：「荀子論學論治，皆以禮為宗」¹⁵。他認為教育關係到國家的興衰，更關係到個人的道德修養，本文針對荀子『禮』的思想概念，對荀子『禮』治思想作初步的探討。《荀子》一書中『禮』字出現的次數非常多，包含「禮義」和「隆禮」等，共使用了 309 次¹⁶，荀子的『禮』關乎著個人和社會的價值。

『禮』，《說文解字》¹⁷謂之“所以事神致福”者，指出禮本是祭神祈福的儀式規則。由於原古時代神的事與人的事是不做區別的，且人的事包含在神的事之中，禮作為祭祀的規則，同時也是人事的原則，也就是當時的風俗習慣。王國維釋禮曰：「古者行禮以玉，...盛玉以奉神人之器，謂之豐，推之而奉神人之酒亦謂之醴，又推之而奉神人之事通謂之禮，其初皆用豐，其分化為醴、禮二字，蓋稍後矣。」¹⁸「事神」有一變化發展的過程，也就是禮字最早是指以器皿盛兩串玉獻祭神靈，後來加上酒醴獻祭神靈，又後來則以禮來泛指一切祭祀神靈之事。

『禮』原是祭祀神明祖先的儀式和規則，展現神與人之間的聯繫方式人對神的崇敬與依賴之心；禮成為風俗習慣，構成了人類的生產、生活和人與人之間交往的常規；後來，禮引申為統治者為維護其統治的基本原則和政治制度，於是開啓了禮治的文化，建立『禮』的權威，提高『禮』的位置。既然禮有權威性，禮對於人也很重要，那麼禮的根據何在？禮的最初發端處在哪？禮對現代的價值又有何意義？

¹⁴ 李宗桂，序「荀子是中國古代偉大的思想家，是繼往開來的一代宗師。...沒有荀子思想的出現，就沒有從秦漢到晚清的以禮治為核心的傳統政治文化、政治哲學」引自陸建華著，《荀子禮學研究》，安徽大學出版社，2004年12月第1版，頁1。

¹⁵ 參閱荀子著【清】王先謙集著〈序〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁1。

¹⁶ 自【清】王先謙著《荀子集解》計算出。

¹⁷ 參閱【漢】許慎撰；【宋】徐鉉校定《說文解字，卷一上》，北京，光華書局，2006年重印，頁297。

¹⁸ 參閱【清】王國維《觀堂集林》第一冊，中華書局，1959年，頁291。

『禮』有著明顯的道德化傾向，又以德為禮之界定，禮是社會文化的形態，更是國家秩序的表達，所以『禮』是先王之道、是諸侯治國之道，『禮』可以矯性養欲、規範人的行爲，總歸來說，『禮』可以說是一門安身立命之學，講究和諧平衡與整體的核心思想。本文力圖把荀子禮學所包含的禮、法、樂等概念作一個系統的研究，將荀子的禮法、禮樂關係，以及各個相互關聯和發展，闡述荀子學說的內涵和體系；更希望揭示「荀子禮學」對於今日的思想道德建設及社會秩序到國家統治綱領有所啓發和鑒鏡。

第一節 研究動機與目的

古代的中國社會，以農業為主，故以家族、宗親、血緣為主要的組織體系，對天神及祖先的崇拜，不是僅在繁衍後代，更在於深深的相信，祖先可以保佑後人；人們祈求神明及祖先，為了能夠避禍降福於人間，但，人們對當時生存的環境，出現著許多無法解釋的自然現象和萬物狀態，所帶來的神秘奇跡，都歸因於神明或祖先的顯靈，所以有了宗教的崇拜，對祭祀活動熱烈而虔誠，有時更伴隨著隆重且複雜的儀式。

到了夏商周時代，對天神祖先的崇拜，演變成宗廟制度和祭祀制度，是維繫當時社會秩序和家族宗親的精神力量，更是慰藉著中國人心靈的精神食糧，隨著人類理性的增長，為了能與天神和祖先溝通，有了圖騰、卜卦和占辭，直到周公輔佐武王推翻無道的紂王，並推行「制禮作樂」，而且將周禮的典章更為完備，到了春秋末期，禮樂逐漸損壞、崩落；荀子所處的戰國時代，是群雄爭霸的時代，而爭取霸權的基本要素在於力量，包含：人力、財力、物力，在霸主的權力下，重視的不是治國之道，是可以肆意賤踏在平民百姓身上的力量，無禮、毀禮、越禮成了權力的象徵。

牟宗三先生說：「欲表明荀子之思路實與西方重智系統相接近，而非中國正宗之重仁系統也。故宋明儒者視之為別支而不甚予以尊重也。然在今日而言中國文化之開展，則荀子之思路正不可不予以疏導而融攝之。此亦即疏通中西文化之命脈而期有天大融攝中之一例也。」¹⁹荀子從禮的本質起源和功能來詮釋禮，在荀子看來，人性本惡，人生而有慾，慾望導致爭奪、混亂。荀子吸收法家的思想，融入諸子各家學派，為因應當時國家政治社會的需求，以政治管理的層面出發探討，制定了法治，更以「正名」、「解蔽」為其禮論的基本原則，君子個人之修養教化與學習應具備「大清明之境界」，於對國家社會應盡君子之責，以達聖人之治世。

¹⁹參閱牟宗三著〈荀學大略〉《名家與荀子》，台灣學生書局印行，1979年初版，頁193-194。

壹、研究動機：

臺灣的現今社會，因少子化問題嚴重，有些青少年淪喪道德而不自知，例如：為錢弑親、為虛榮出賣自己身體、更有擋道救護車時還比出中指...，如此種種案例，足見青少年之道德準繩，有著很大之教育空間；現今的教育，以正向輔導為主，提倡著品格教育，一切的出發點，就如孟子所說人性本善，將人之四端及個人良善的一面，經由教育更為發達；但作者認為，應以荀子之人性本惡、化性起偽為起點，借由教育改變人之行為，並延續中國傳統道德為個人道德修養的基礎，更加強社會主義道德建設和法制建設，建構出新的文化秩序和社會組織規範。所以，本文最大的希望就是達到以荀子禮法結合的思想，經過作者的吸收與融會，希望建設出有利於現今的社會與國家的治理方針；另外，隨著科技的生產與經濟的需求，人們日益重視物質享受，忽視精神追求，腐蝕人類的理性。荀子的禮學思想，一方面承認人類的物質滿足，看清人類本有的欲望，另一方面，重視禮的規範約束，倡導道德修養和人格教化，即使經過時代的轉換，仍是提昇社會道德品格教養內涵的重要文化資源。

貳、研究目的：

本論文力圖展現，《荀子》內文中的主要範疇進行詮釋，開啓新的思考方向，挖掘荀子禮學的精神文化價值，對於 21 世紀的今天，在教育、文化、倫理等功能上，有著新的現代人生道德和現代國家管理的現代意義。雖然，「荀子禮學」思想的產生在春秋戰國時期，以當時的文化背景和治國理念，本文力求以各角度探討分析荀子禮的修養和教化思想，分析禮產生的必要性、禮的價值、禮與法的關係、禮與樂的倫理道德關係。

第二節 研究範圍與方法

中國傳統文化思想對我們炎黃子孫，是一種偉大的精神支柱，是祖先留傳給我們足以自豪的文化思想，而經過歷史上各種的事實，也證明中國文化思想具有深度與廣度，更值得我們的正視與反思。現在我們國家正處在一個新的時代，如何從歷史文化中繼往開來、去蕪存菁，作者以為要繼中華文化優秀的傳統，建設現代化的未來，以嚴肅的態度進行實事求是的人文社會科學研究²⁰。韓愈說「行成於思，毀於隨」²¹。雖所處時代和所持立場不同，所要解決的問題的性質也不同，但就思與行、理論與實踐的關係而言，即都強調思想對實踐的指導意義和作用。²²所以，作者應如何在研究的領域中，闡述自己思想的觀點，及對前人實踐經驗的吸取，都將是本文研究的方向。

本篇論文論述荀子內文是採用【清】王先謙著《荀子集解》之版本充分吸收唐人楊倞及清代盧文弨、王念孫、顧千里、劉台拱、郝懿行、俞樾、陳奐、洪頤煊等學者註釋考證之成果，對《荀子》文字及其理論辭句，重加校釋疏通，寫成《荀子集解》一書。本文研究之方法：

- (一) 歷史研究法，研究荀子：作者從傳統中國社會解讀荀子，從古老農業社會的經濟生活、政治管理中解讀荀子，從荀子禮學對中國傳統文化道德的發展解讀荀子，從荀子禮學對現代社會國家的啓示解讀荀子。
- (二) 文本解釋（詮釋）法²³：本文主要對《荀子》經典的解讀，了解荀子禮學的古典傳統意義，進而發揚展現荀子禮學的現代價值。
- (三) 分析與回饋：在社會發展的歷史過程中，對於「荀子禮學」重要概念的理解，給予適當的評價並回應予社會。

在理解「荀子禮學」的過程中，根據系統思維將荀子禮學中所包含的

²⁰ 人文社會科學研究是一項有目的、有計劃的複雜精神活動，不同研究方法的使用，不僅影響著研究課題的進度與質量，且在某種程度上影響著研究結論的正確與否。引自高春花《荀子禮學思想及其現代價值》，北京人民出版社，2004年版，頁4。

²¹ 參閱【唐】韓愈〈進學解〉《韓昌黎全集》《四部備要》東雅堂本，中華書局卷十二，頁3。

²² 參閱孔繁《荀子評論》，南京大學出版社，1997年版，頁4。

²³ 詮釋學強調對文本的理解、解釋和應用，且並須具有實踐性和創造性。引自高春花《荀子禮學思想及其現代價值》，北京人民出版社，2004年版，頁5。

『禮』、『法』、『樂』等觀點，作一有系統的研究及之間的相互關聯性，把握「荀子禮學」的真意和完整內涵，對於今日的社會國家有所借鑒的作用。重建現今之社會秩序，為現代人們找尋一個有力的文化價值基礎，更能培養現今學子品格之教育、道德之素養，成為當今現代重要的時代課題。

第三節 荀子學說的時代背景

歷史上，對荀子的評價南北軒輊差別甚大。而近代多位學者對荀學之評價，區分：『排荀』與『尊荀』，更形同水火。胡適說：「研究荀子學說的人，須要注意荀子和同時代的各家學說都有關係」。又說「這可見荀子學問很博，曾研究同時諸家的學說，因為他這樣博學，所以他的學說在儒家中別開生面，獨創一種很激烈的學派」²⁴。

荀子，名況，字卿，又稱孫卿，戰國時代趙國人。荀子曾在稷下學宮²⁵從少年到老年，從學士到祭酒（最爲老師），前後在稷下學宮將近有 20 年的時間，人才濟濟的稷下學宮對荀子的成長及其思想的成熟有了非常重要的影響。當時代的百家齊放各家學派在這裏長期並存，彼此交流辨駁和切磋，相互的影響，相互的吸收，更促進了學術思想的發展，當時的儒、道、墨、法、名及陰陽家都在這裏展現了各家的主要內容而發揚。荀子在稷下學宮融合各家學派又批判各家學派，而且繼承了稷下學宮可以不任職於國家只議論國事的傳統（稷下學宮『不治而論議』²⁶），爲荀子奠定有益的、廣博的學術基礎。

荀子『禮』的思想來自春秋末期的禮學思想和戰國諸子之禮觀。荀子『禮』學思想涉及心性觀、社會觀等範圍；荀子重視「禮」的概念，以爲「人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不寧。」²⁷禮在荀子的學說中，具有客觀的價值，是個人修身，君王治國的依據。故道德理在心中，是心向外攝取禮（禮義）作爲行事依準。因此說善，是心合於善，亦即是心合於禮（禮義）。

荀子的年代是禮崩樂壞、社會價值崩潰的時期，荀子下定決心探索『禮』

²⁴ 參閱《中國哲學史·子學時代·荀子與儒家中之荀學》，中華書局，1961年4月出版。

²⁵ 〈又唐仲友序〉荀子二十卷三十二篇唐楊倞注。卿名況，趙人，以齊襄王時游稷下，距孟子至齊五十年矣，於列大夫三爲祭酒，去之楚，春申君以爲蘭陵令，以讒去，之趙，與臨武君議兵，入秦，見應侯，昭王以聘，反乎楚，復爲蘭陵令，既廢，家蘭陵以終自戰國爭富彊儒道紬，孟子學孔子，言王可反掌致，卒不見用，卿後孟子，亦尊孔氏，子思作中庸，孟子述之，道性善至卿以爲人性惡，故非子思孟軻，楊雄以爲同門異戶。引自先秦荀子著【清】王先謙集著【唐】楊倞注《荀子集解》，上海中華書局印行，1988年版，頁11、12。

²⁶ 齊宣王尊寵稷下諸子，號曰列大夫，言爵比大夫也。...與史記田完世家云列大夫不治而議論者合，然不稱列大夫而曰爲卿，蓋卿即列大夫之長，所謂郇卿三爲祭酒是也。參閱荀子著【清】王先謙集著〈又郇卿別傳攷異二十二事〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁31。

²⁷ 參閱荀子著【清】王先謙著〈修身〉、〈大略〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁14及頁327。

的價值，藉由『禮』的價值，訂定人行爲的準則，荀子「隆禮」的思想出於「性惡論」，人的本性沒有「忠義」、「謙讓」…等，人性本具有「好利」、「嫉惡」的慾望，必須倚賴後天的道德教育，荀子透過「偽」的概念，強調教育不但可以拯救人心、改變社會，也是國家長治久安的關鍵。

荀子對於名實之亂則對之以「正名」思想。對於心之不明於大理，是非之不明則強調「解蔽」。儒家顯然是荀子思想的主體，但是其思想中又融合了各學家各學派的內容，他一方面繼承了儒家的仁義王道思想，另一方面又接受了法家刑法的思想，而有了獨特創新的禮學思想。用刑強調威與明兩方面，更要注意明與慎兩件事，辦案、判決都要謹慎，不得草率從事；治獄切勿舞文弄法，務必去之文飾而求之事實。因此，作者以此篇論文詳實探討禮的意義、禮的性質、禮的起源、禮的價值和禮治教育。

第二章 荀子禮治教化思想產生的時代背景

說到禮，就不能不提起三本重要的經書：《周禮》、《儀禮》、《禮記》。分別敘述如下：

- 1.周禮²⁸：原名「周官」，記載的是周朝的官制，並非真正的禮文，但為什麼起個「禮」字？因為古代對於「禮」字的解釋涵義甚廣，包含典章、制度、規範等，都可稱為禮，自王莽篡漢後，便將周官改為《周禮》，而沿用至今。
- 2.儀禮²⁹：在六經裡的「禮」，所指的其實是「禮儀」。最初，是要求夫婦、父子、君臣之間的秩序，而產生禮義；直到周朝的周公制禮作樂，而對「禮」有了分辨。在人行為不越禮，更使制度臻於完備，故製為禮書。《儀禮》所記載的大都是古代之禮節，所以我們可稱「儀禮」為「禮經」。
- 3.禮記³⁰：《禮記》應當是孔子門下弟子，聽孔子傳授有關「禮」的學問，筆記成書，或者更晚的孔門弟子，把這些有關「禮」的學問蒐集起來。所以《禮記》比《儀禮》所包含更廣的層面，它不僅是古代「禮節」的記述闡發，更是彙編古代『禮學』的重要著作。

周代『禮制』的精神在於「親親」、「尊尊」和「賢賢」。「親親」指的是宗族之間的人倫關係準則，「尊尊」指的是處理血緣關係以上的政治社會關係的準則。認為才智德行具備者居於上位，庸愚勞動者居於下位；居於上位者，不僅是要修養己身更是得「道」之聖人，利於制定規範以治理社會國家。《禮記·喪服小記》：「親親，尊尊，長長，男女之有別，人道之大者也。」³¹這就是早期的尊卑觀念，家族中：父為尊，子為卑；男為尊，女為卑；嫡為尊，庶為卑。政治上：君為尊，臣為卑；官為尊，民為卑。《禮記·大傳》曰：「人

²⁸《周禮》者，周公之制，天子帝王官人之法也，故亦名《周官》。引自施忠達，《四書五經鑒賞辭典》，上海辭書出版社，2011年，頁455。

²⁹參閱施忠達，《四書五經鑒賞辭典》，上海辭書出版社，2011年，頁459。

³⁰「記」，通常是解經的書；也就是經書的註解，不過，在《禮記》的論述中，並沒有逐篇為《儀禮》做註解，參閱自施忠達，《四書五經鑒賞辭典》，上海辭書出版社，2011年，頁463。

³¹參閱施忠達，《禮記·喪服小記》《四書五經鑒賞辭典》，上海辭書出版社，2011年，頁498。

道親親也，親親故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族，收族故宗廟嚴，宗廟嚴故重社稷，重社稷故愛百姓，愛百姓故刑罰中，刑罰中故庶民安，庶民安故財用足，財用足故百志成，百志成故禮俗刑，禮俗刑然後樂。」³²家庭中，父母子女；家族中，伯叔姪嫂；人群中，男與女；政治中，君臣官民；明顯的將人區分尊貴與卑下、上位與下位的階級關係，而禮的表現就在於階級當中，要尊、要敬、要愛，也需要刑與罰，荀子不僅依據階級之的關係，也依據人性需求與導欲，形成一套禮學思想，冀由學禮、懂禮到行禮，均能達聖人之境。

³²參閱施忠達，《禮記·大傳》《四書五經鑒賞辭典》，上海辭書出版社，2011年，頁501。

第一節 荀子禮治教化思想的淵源

為真正了解『禮』學淵源，吾從下列方式探討之：

壹、荀子以前的儒家

中國古代儒家的『禮』學依據及修身思想，吾選用四書中的《大學》，《中庸》來做研究。四書不僅是修身的最佳指導原則，更是協調人與人之間維繫關係最好的參考書，尤其含有「親親」、「尊尊」與「賢賢」就是禮學基本之思想：

第一，《大學》說：「大學之道，在明明德，在新民，在止於至善。…物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」《大學》最重要的在於方法：

古之欲明明德於天下者，先治其國。欲治其國者，先齊其家。欲齊其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先誠其意。欲誠其意者，先致其知。致知在格物。物格而后知至。知至而后意誠。意誠而后心正。心正而后身修。身修而后家齊。家齊而后國治。國治而后天下平。³³

《大學》，把「修身」作為一切的根本。格物，致知，正心，誠意，都是修身的工夫。齊家，治國，平天下，都是修身的效果。這個「身」，就是我們「個人」，便是一切倫理的中心點，就是『禮』的基本論述起源。《大學》也著重在心理層面：

所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙。故君子必慎其獨也。小人閒居為不善，無所不至；見君子而后厭然揜其不善而著其善。人之視己，如見其肺肝然，則何益矣？此謂誠於中，形於外。故君子必慎其獨也。³⁴

所謂誠意，就是不欺騙自己。就像討厭不好的氣味、愛好美好的顏色一樣，這叫做自足、毫不造作。君子獨處的時候，一定要謹慎，不可隨便。小

³³參閱【宋】朱熹撰〈大學〉《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁3.4。

³⁴參閱【宋】朱熹撰〈大學〉《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁7。

人平時專作壞事、無惡不做；見到君子，便躲躲藏藏地掩飾自己的壞處，而表現自己的好處。可是若從別人的角度來看，就好像可以直接看到他的內臟一樣，這樣的躲藏遮掩，又有什麼好處呢？這就是從內心修養，進而表現於外。所以，君子即使獨處的時候，也一定會謹慎小心，不會隨意放任！總歸的說，君子不管是出於何用意或是何居心，最終總要對得起自己的良心。《大學》重個人之修為：

是故君子先慎乎德，有德此有人，有人此有土；有土此有財，有財此有用。財者末也。外本內末，爭民施奪。³⁵

及「正心」：

所謂修身在正其心者；身有所忿懣，則不得其正；有所恐懼，則不得其正；有所好樂，則不得其正；有所憂患，則不得其正。心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。此謂修身在正其心。³⁶

所謂修身在於正心的意思，是說心有所忿怒，有所恐懼，有所愛好，有所憂患，便不能做到平正。如果一個人的心不專注，即使眼睛在看，卻沒有看見東西；豎著耳多在聽，卻沒有聽到聲音；張著嘴吃東西，卻不知其酸甜苦辣。換句話說，修身在於正心，因心正而無恐懼；因心正而無好惡；也因心正而無憂患。

第二，《中庸》說：

喜怒哀樂之未發，謂之中。發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。³⁷

喜、怒、哀、樂本是人之常情，只是平常的人往往太過或是不足，譬如名聲，名聲過大，招來非異；名聲不好，招致厭惡；若不重視名聲，更無法融入群體之中。所以《中庸》的人生哲學就是要人的喜、怒、哀、樂，皆無

³⁵參閱【宋】朱熹撰〈大學〉《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁11。

³⁶參閱【宋】朱熹撰〈大學〉《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁8。

³⁷參閱【宋】朱熹撰〈中庸〉《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁18。

太過或不及，而處於「中」。

《中庸》也重視是一個「誠」字。「誠」即是充分發展個人的本性，所以說：

唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。³⁸

能夠盡自己最大的誠心，才能盡自己的本性；能夠盡自己的本性，就能盡知眾人的本性；能盡知眾人的本性，就能知道萬物的本性；能知道萬物的本性，就可以幫助天地間萬物的變化，就可以與天地並立了。人的天性本來是誠的，若順著這天性去做，就可以充分發展個人的天性和萬物的特性，進而達到「教化」之功能，更可以參與天地之間了。

貳、荀子與《儒家》孔子

牟宗三先生說：「儒道墨法之興起皆是針對周文疲弊而生的。...儒道墨法這四家是相干的，就是因為這四家有一共同的特點，也就是說他們是針對周文疲弊而發的，...這套周文在周朝時粲然完備，所以孔子說『郁郁乎文哉，吾從周。』可是周文發展到春秋時代，漸漸的失效。這套西周三百年的典章制度到春秋的時候就出問題了。」³⁹孔子曾說：

殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也；其或繼周者，雖百世可知也。⁴⁰

孔子以夏、商、周三代為「禮」的理想世界，直到周代最為發展。而荀子重禮之程度，一般學者皆肯定其倡禮與孔子有很深的淵源，有謂：「自孔子之死也，...有孫氏之儒，孔墨之後，儒分為八...」⁴¹孫氏指的是荀卿。有謂：

³⁸參閱【宋】朱熹撰〈中庸〉《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁32。

³⁹參閱牟宗三撰，《中國哲學十九講》台北台灣學生書局，1981，頁60。

⁴⁰參閱【宋】朱熹撰〈論語·為政〉《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁59。

⁴¹參閱梁啟雄編，〈顯學篇〉《韓子淺解》，台灣學生書局印行，民73年6月版，頁491-492。

「荀卿之學，出於孔氏。」⁴²荀子提及孔子時則給予極崇高之讚譽，稱孔子為「仁且智」⁴³，故說荀子之學，溯於孔子，以發揚禮學見長。荀子推尊孔子與子弓，加上其對「禮」學之重視，故有荀子師承孔子之說法，以子弓為子夏門人，而孔子、子夏、子弓乃一脈相傳，荀子則承此一脈之學繼而光大之者。

⁴⁴另外，於〈非十二子〉篇中則說：

若夫總方略，齊言行，壹統類，而群天下之英傑而告之以大古，教之以至順，奧窔之間，簞席之上，斂然聖王之文章具焉，佛然平世之俗起焉，六說者不能入也，十二子者不能親也；無置錐之地，而王公不能與之爭名，在一大夫之位，則一君不能獨畜，一國不能獨容，成名況乎諸侯，莫不願以為臣，是聖人之不得執者也，仲尼子弓是也。⁴⁵

聖人若能統領治國平天下的綱領，統一學術的思想，天下英雄傑出人士自然會聚攏，教導治國平天下之道理，即使聖人不出門，也可著書立言，孔子與子弓雖不得勢，但其之學問，王公貴族亦不能與之爭名。這是荀子強調統一國家和治理天下必須依靠仲尼與子弓的學說。

孔子面對“禮崩樂壞”的狀況，自覺以恢復禮的秩序為己任。周禮規定，臣子見君王要先在堂下禮拜後，才能上堂再拜，但孔子的時代，人們朝見君王只在堂上禮拜；周禮規定，只有天子用八佾之舞，諸侯用六佾之舞，大夫和士分別是用四佾和二佾之舞；魯國大夫不顧周禮而僭越周禮，孔子憤怒地說：「是可忍也，孰不可忍也！」⁴⁶他們背棄了禮儀，孔子為了導正社會文化之風氣，把「仁」放進了禮學體系，並且強調「仁」對於禮的包含意義，「人

⁴²參閱汪中，《荀子通論》，見荀子著【清】王先謙集著，《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁14。

⁴³〈解蔽篇〉云：「孔子仁知且不蔽，故學亂術（治術），足以為王者也」。參閱荀子著王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁262。

⁴⁴汪中，《荀子通論》中引應邵云，作此說。參閱【清】王先謙著，《荀子集解》《諸子集成》，大陸上海中華書局印行，1988年9月出版，頁14。

⁴⁵參閱【清】王先謙著〈非十二子〉《荀子集解》《諸子集成》，大陸上海中華書局印行，1988年9月出版，頁60-61版。

⁴⁶參閱【宋】朱熹撰《論語·八佾》《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁61。

而不仁，如禮何？」⁴⁷孔子認為，沒有「仁」的精神，禮就變得沒有意義了，但要如何達到「仁」的境界呢？「為仁由己，而由人乎哉？」⁴⁸；「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」⁴⁹禮的發展是個人的道德自覺的結果。「道之以德，齊之以禮，有恥且格。」⁵⁰孔子主張「德禮」並用，「德」主內在心靈思維，「禮」主外在的行為表現。孔子說：「恭而無禮則勞，慎而無禮則思，勇而無禮則亂，直而無禮則絞」。⁵¹刑法僅可使人民遠離罪惡而已，而若無真正的自我反省與羞愧之心，則對於社會群體毫無幫助；故「德」與「禮」的效果，則是使人民日日向善，由內心之改變到外顯之行為，實為教化之基，治國之本。

⁴⁷參閱【宋】朱熹撰〈論語·八佾〉《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁61。

⁴⁸參閱【宋】朱熹撰〈論語·顏淵〉《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁131。

⁴⁹參閱【宋】朱熹撰〈論語·述而〉《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁100。

⁵⁰參閱【宋】朱熹撰〈論語·為政〉《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁54。

⁵¹參閱【宋】朱熹撰〈論語·泰伯〉《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁61。

第二節 荀子對先秦諸子思想的吸收與批判

春秋戰國時期的政治家或思想家其各家學派對於『禮學』的言論大多缺少系統的整合；尤其戰國時代因諸侯爭霸，群雄並起，大國併吞小國，幾乎棄『禮』而去，僅儒家始終未放棄習禮、傳禮之傳統，而荀子又以儒家自居，而荀子批評諸子的學說是站在一個『禮』的思想，而且有社會安定、國家富裕的意味，他說「是非治亂，是由行王道，，統一天下」而言。

一、荀子與道家

道家莊子認為道德之禮為「信行容體而順乎文，禮也。」⁵²以忠信、寬容、仁愛而順應等來解釋「禮」；但《莊子·大宗師》載，「子桑戶死，孟子反，子琴張，或編曲，或鼓琴，相和而歌；子貢問孔子，此合於禮嗎？二人反而相視而笑說：是惡知禮義。」⁵³來嘲弄禮與義。莊子是要個人社會鄙棄禮義道德的約束，忘記人為的禮樂，才能達到逍遙的一個環節，因為莊子站在道的立場主張無為，禮法仁義違背人性自然，另一方面，莊子又承認三代禮治的事實，也就是宗法制度⁵⁴下地位的高低先後次序。《莊子·天道》：「君先而臣從，父先而子從，兄先而弟從，長先而少從，男先而女從，夫先而婦從。」⁵⁵故荀子批評道家，《荀子·非十二子》：

縱情性，安恣睢，禽獸行，不足以合文通治；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾，是它囂、魏牟也。⁵⁶

⁵²參閱王雲五主編，陳鼓應注釋，〈繕性〉《莊子今註今譯》，台灣商務出版社，2010年，頁218。

⁵³〈大宗師〉：「而子桑戶死，未葬。孔子聞之，使子貢往侍事焉。或編曲，或鼓琴，相和而歌曰：『嗟來桑戶乎！嗟來桑戶乎！而已反其真，而我猶為人猗！』子貢趨而進曰：『敢問臨尸而歌，禮乎？』二人相視而笑曰：『是惡知禮義。』」，參閱王雲五主編，陳鼓應注釋，《莊子今註今譯》，台灣商務出版社，2010年，頁204。

⁵⁴林茂賢解釋宗法與封建意義如下：「宗法是宗族的組織法，殷初以兄終弟及制遞傳政權，至末期則易為父死子繼。周因世襲殷禮，故也採行父死子繼的制度。子有嫡庶之分，元配所生為嫡子，其餘為庶子，而嫡子分封為諸侯，是為小宗，而諸亦以嫡長長繼位為大宗，其餘嫡子再分封卿大夫是為小宗，由此類推，則天子為天下之大宗，諸侯對天子而言是小宗，但其在本國則大宗，卿大夫對諸侯是為小宗，在其本族則為大宗。小宗對其所屬大宗，有納貢服勞的義務，大宗對其小宗則有保護的責任，對封建制度即由此宗法制度為基礎。...封建制度與宗法制度的融合也是政治與血統的結合，以倫理上的親親之情，來納繫政治上的尊卑之制，質言之，亦即宗教系統，擴展為政治系統，由倫理親疏關係，劃定政治上尊卑之地位。」參閱《墨子功利思想之研究》台北，中國文化大學哲學研究所碩士論文，1986。

⁵⁵參閱王雲五主編，陳鼓應注釋，〈天道〉《莊子今註今譯》，台灣商務出版，2010年，頁358。

⁵⁶它囂，【唐】楊倞注，未詳何代人，世本楚平王孫有田，公它成豈同族乎。韓詩外傳作范魏牟，牟魏公子封於中山。《漢書藝文志》道家有公子牟四篇，【漢】班固曰：先莊子，莊子

荀子說它囂、魏牟之縱情性主張持之有故，言之成理，足以欺惑愚眾，且縱情者不受禮法拘束，斥為禽獸行。《荀子，非十二子》：

忍情性，綦谿利跂，荀以分異人為高，不足以合大眾，明大分；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾，是陳仲、史鱣也。⁵⁷

孟子批評陳仲⁵⁸，而陳仲主張與它囂、魏牟縱情性相反，主張忍情性，提倡禁欲。在於違矯其性情，而自以為潔身自愛。荀子認為這種所謂的廉士，違背人情，乃屬欺世盜名，荀子說：

人之所惡者，吾亦惡之。夫富貴者，則類傲之；夫貧賤者，則求柔之：是非仁人之情也，是姦人將以盜名於晦世者也，險莫大焉。故曰：盜名不如盜貨。田仲、史鱣不如盜也。⁵⁹

荀子認為田仲、史鱣傲視富貴一味求貧賤，不合情理，仁人所不為，只有奸人才如此做，而於亂世中欺世盜名，此種行為之可惡甚至連盜財之盜賊都比不上。因此，荀子批評他們無法符合大眾人民，無法分明禮義，由其在這天下即將統一之時，符合大眾名分禮義，更顯得愈加重要。

二、荀子與墨家

墨家的創立者是墨子，墨子接受過儒家的訓練⁶⁰，但「墨家把批判儒家當做自己的重要任務」⁶¹。例如，墨子對於儒家所提倡的厚葬久喪之理念改為薄

稱之今莊子有公子牟稱，莊子之言以折公孫龍據即與莊子同時也，又列子稱公子牟解，公孫龍之言公孫孫龍平原君之客。參閱荀子著【清】王先謙集著〈非十二子〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁58。

⁵⁷參閱【清】王先謙撰〈非十二子〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁58。另，【唐】楊倞於〈荀子·不苟〉注陳仲又稱田仲，齊人，曾隱居於陵，不食兄祿，辭富貴為人灌園，號於陵仲子。史鱣，衛國大夫，字子魚，頁32。

⁵⁸《孟子·滕文公下》「仲子齊之世家也；兄戴豐祿萬鐘；以兄之祿為不義之祿而不食也，以足之室為不義之室而不居也，避兄離母，處於陵。」又說：「他日歸，則有饋其兄生鵝者，已頻蹙曰：惡用是鵝鴟者為哉！他日，其母殺是鵝也，與之食之；其兄自外至，曰：是鵝鴟之肉也！出而哇之。以母則不食，以妻則食之；以兄之室則弗居，以於陵則居之；是尚可能充其類也乎？若仲子者，蚓而充其操者也！」參閱【宋】朱熹撰〈孟子·滕文公下〉《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁274。

⁵⁹參閱荀子著【清】王先謙集著〈不苟〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁32。

⁶⁰《懷南子·要略》：「墨子學儒者之業，受孔子之術。」參閱陳廣忠注譯《懷南子譯注》，長春，吉林文史出版社，1990，頁1005。

⁶¹譚宇權「墨子不僅在許多問題上，表現出異於儒家的思想，而是公然指責儒家的錯誤，最後又竟能與儒家並稱顯學於天下」。參閱《墨子思想評論》台北文津出版社，民80，頁3。

葬短喪之主張，《墨子·節葬下》：「今唯無以厚葬久喪者為政，國家必貧，人民必寡，刑政必亂。若苟貧，是無為積委也；若苟寡，是城郭溝渠者寡也；若苟亂，是出戰不克，入守不固。」⁶²荀子批判墨子學派，《荀子·非十二子》說：

不知壹天下建國家之權稱，上功用，大儉約，而僂差等，曾不足以容辨異，縣君臣，然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾，是墨翟宋鉞也。⁶³

不知道統一天下與建設國家的權衡之術，只知崇尚功利，過於儉約，而無差別，也無分君與臣之上下階層，對於自己的學說持之有故，言之有理，足以欺惑愚眾，這就是墨翟宋鉞這般人的學說。

《荀子·富國》說：

天下之公患，亂傷之也。胡不嘗試相與求亂之者誰也！我以墨子之「非樂」也，則使天下亂；墨子之「節用」也，則使天下貧；非將墮之也，說不免焉。……則萬物失宜，事變失應，上失天時，下失地利，中失人和，天下敖然，若燒若焦。墨子雖為之衣褐帶索，啜菽飲水，惡能足之乎！既以伐其本，竭其原，而焦天下矣。⁶⁴

這段文字是荀子集中批評墨子的「非樂」和「節用」，荀子認為「樂」是『禮』的重要元素，《樂論篇》「故樂者，天下之大齊也，中和之紀也，人情之所不免也。是先王立樂之術也，而墨子非之，奈何！」⁶⁵樂可以改化人心，使民心向善，使人民和睦，是先王定「樂」之目的。墨子主張大在天下的範圍，小在諸侯的一國範圍，要人民粗衣節食，廢棄音樂，減去不必要的官職，更要求君主要與民一起耕作與一起進餐，如此則使君主喪失權威性，權威喪失則不能罰，無法施行賞罰則無法依賢舉用人才，如此萬物則無法適宜，也

⁶² 參閱孫詒讓著，《墨子閒詁》，台北華正書局，1987，頁384。

⁶³ 參閱荀子著【清】王先謙集著〈非十二子〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁58。

⁶⁴ 參閱荀子著【清】王先謙集著〈富國〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁120。

⁶⁵ 參閱荀子著【清】王先謙集著〈樂論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁253。

失去天時，地利及人和等條件，天下有如焦土般陷入深淵中。墨子要人粗衣節食，使人民無法得到最基本的滿足。荀子認為墨子的主張將使百姓無法安固，國家無法強盛。

荀子雖重視節用，但荀子卻極端的反對墨子所主張的節用，也就是不主張違背國家體制的節用，荀子不是教人不設官，而是不設冗官，應保留必要的官職，有了必要的分官，分官派職所需的費用，是不可省的。至於禮樂是治國的重點，更不可省；也就是荀子反對墨子過分的節用。「因為墨派重儉約，已達到使人類的生命幾乎乾涸的地步」⁶⁶。

荀子對宋鉞的寡欲主張亦多有批評；宋鉞認為人之性情是欲寡，如人的情欲太多，是不對的。荀子認為人的欲望來自於五官，是人的基本生理需求，是人生而具有的，所以荀子主張導欲，即節制，使不同階級地位的人能享受到合理的需求，這也是禮義之分，就是『禮』的度量分界。而宋鉞的寡欲主張，會使賞罰不當為社會帶來混亂。他說：

今子宋子以是之情為欲寡而不欲多也。然則先天以人之所不欲者賞，而以人之所欲者罰邪？亂莫大焉。今子宋子嚴然而好說，聚人徒，立師學，成文曲，然而說不免於以至治為至亂也，豈不過甚矣哉！⁶⁷

人的欲望少，就給予獎勵；而人的欲望多，就給予懲罰，如此豈不造成混亂。荀子認為宋鉞學說不合人情的，是不可取的。

三、荀子與法家

荀子學說中有論性惡及賞罰，與法家多有關聯。他說：

尚法而無法，下脩而好作，上則取聽於上，下則取從於俗，終日言成文典，反紂察之，則倜然無所歸宿，不可以經國定分，然而其持之故，其言之成理，足以欺惑愚眾，是慎到田駢也。⁶⁸

慎到⁶⁹為前期的法家，荀子批評慎到反對儒家的尚賢，是尚法而無法，荀

⁶⁶參閱譚宇權著《墨子思想評論》台北文津出版社，民 80，頁 37。

⁶⁷參閱荀子著【清】王先謙集著〈正論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁 230。

⁶⁸參閱荀子著【清】王先謙著〈非十二子〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁 58。

子強調人治和尙賢的關係，法要靠人實行，得其人則存，失其人則亡，法是治之端，而君子爲法之源，法是否能正確實踐，都是由執法的人決定；君子執法，即使法源簡略，也可達到治理的效果，執法者非君子，即使法源完備，也難免治亂。⁷⁰這就說明人與法的關係，決定作用的在於人而非法。這正是荀子言及法治，但不同於法家之處。荀子的弟子韓非子依荀子的學說及當時社會國家之需求，將法、術、勢統一結合起來成爲一套完整的法治理論，顯見荀子思想的博學複雜性。

荀子雖言法而終究以禮爲綱紀，荀子常以「禮法」⁷¹並存說，於本論文之第三章第三節中，有詳細之論述。

⁶⁹楊倞注：「慎到爲前期的法家；田駢爲齊人，遊稷下，其學本黃老大歸名法」。參閱同上頁 59。

⁷⁰《荀子·君道》：「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，足以遍矣；無君子，則法雖具，失先後之施，不能應事之變，足以亂矣。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁151。

⁷¹《勸學》「禮者，法之大分，類之綱紀也」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁7。

第三章 荀子禮治教化思想的內容

荀子的『禮學』思想所包含的範圍廣大，從基本的個人立身處事之道，向外延伸到君王治國之道；從個人的飲食起居到家庭倫常，莫不涵蓋在內。荀子所說的『禮』，可以說是一切規範之總稱。

第一節 關於『禮』的本質

壹、禮之三本

荀子不是真正的排除天，專言人爲，他雖講求人自身的努力，對於天地滋養萬物也是不容忽略的，故還是有祭天之說。荀子對天地的態度，可以從他對天地、父母、君師爲禮的三個根源解釋之。所以荀子提出「禮有三本」，《禮論》：

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。⁷²

「事天地」、「事先祖」、「事君師」，所表達的是貴始之意⁷³，而禮有三本，是指禮之本源有三，天地是人類賴以生存的根本；祖先是人類血脈延續的根本；君師是人類教育感化的根本。所以禮的根本是源自於對天、地、君、親、師的祭祀與尊崇、侍奉。荀子說：

故王者天太祖，諸侯不敢壞，大夫士有常宗，所以別貴始，貴始得之本也。郊止乎天子，而社止於諸侯，道及士大夫，所以別尊者事尊，卑者事卑，宜大者巨，宜小者小也。⁷⁴

禮儀有一定的地位規範，祭祀天地的只能是天子，諸侯大夫皆有不同等級的祭祀規定，普通百姓不能與上者相同等級之祭祖方法。所以，禮之三本，缺一不可，而且『禮』是至高無上的，一切依照禮之規範行事，社會安定且上下順從；違背禮行事者，社會造成動亂，甚至關係到安危與存亡。

荀子認爲禮是根源於，天地間自然的運作與人之心靈需求（求神祭拜）而定出的，先王依循天地之起始、更替，象徵萬物的自然法則，而人類的行

⁷²參閱荀子著【清】王先謙集著〈禮論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁233。

⁷³《荀子·禮論》：「所以別貴始，貴始，得之本也。」參閱荀子著【清】王先謙集著〈禮論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁233。

⁷⁴參閱荀子著【清】王先謙集著〈禮論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁233。

爲舉止，有些是模仿自然而來，但「人道」無關於「天道」，「禮者，人道之極也。」⁷⁵先天聖人的制定禮節儀式，而人們只要達到禮的規範，就可達到人道了。

貳、荀子的天論

荀子從自然層面來解釋天，認爲禮不是出於天，但天又是最高的存在⁷⁶，也是人類賴以生存的根本。而荀子在《天論》中所說的天，乃是指自然之天，依據自然而運轉的天。

一、孔、孟的天論

《詩經·大雅》：「天生烝民，有物有則。」⁷⁷及《詩經·周頌》：「維天之命，於穆不已。」⁷⁸可見天是自然的天，是自然運行的天。另外，《詩經·大雅》：「假樂君子，顯顯令德。宜民宜人，受祿於天。保佑命之，自天申之。」⁷⁹與「天降喪亂，滅我立王。降此蠹賊，稼穡卒痒。」⁸⁰這裏的天，表示的是有意志的天。

孔子對鬼神的態度是「敬而遠之」⁸¹的；孔子相信上天賦予他的使命在於傳承周禮文化，所以有「天生德於予」⁸²這句話。孔子說「不學禮，無以立也。」⁸³孔子以「仁」解釋『禮』，將周代的禮樂文化往上提昇到一個新的境界，爲當時的亂世也提供了有效的道德行爲規範準則。孔子以「德」⁸⁴復禮，但終究未真正考察『禮』之由來；孔子之「德」來自於天，「德」的內容是天命，「不

⁷⁵《荀子·禮論》：「禮者，人道之極也。」參閱荀子著【清】王先謙集著〈禮論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁237。

⁷⁶《荀子·儒效》：「至高謂之天。」參閱荀子著【清】王先謙集著〈禮論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁91。

⁷⁷參閱袁愈荃譯，《詩經全釋》，貴陽，貴州人民出版社，1991，頁425。

⁷⁸參閱袁愈荃譯，《詩經全釋》，貴陽，貴州人民出版社，1991，頁445。

⁷⁹參閱袁愈荃譯，《詩經全釋》，貴陽，貴州人民出版社，1991，頁345。

⁸⁰參閱袁愈荃譯，《詩經全釋》，貴陽，貴州人民出版社，1991，頁344。

⁸¹《論語》「敬鬼神而遠之」；〈述而〉：「子不言怪力亂神」；〈先進〉：「未能事人，焉能事鬼，未知生，焉知死」。參閱【宋】朱熹撰《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁125。

⁸²「天生德於予，桓魋其如予何？」參閱【宋】朱熹撰〈論語·述而〉《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁98。

⁸³參閱【宋】朱熹撰〈論語·季氏〉《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁174。

⁸⁴《論語》中出現的「德」字，有指恩惠、恩德者；也兼指內在本質與外在行爲的德行講。

知命，無以爲君子也」，君子就是有德之人。孔子也理解人無法改變的天命，最無可奈何的部份在於生、死有命，富貴在天，樹造了天的最高地位，「唯天爲大。」⁸⁵而人世間所有的苦難是「獲罪於天。」⁸⁶亦由此歸結「德自天出」。

87

孟子將孔子欲復之『禮』爲四德，以爲從道德著手就可以解決社會一切問題，又以「仁義禮智根於心。」⁸⁸論證禮從心出；而另一面又順應孔子德生於天的思路，將天提高到最上層，並將天神化，提出盡心；知性、知天和存心、養性、事天，以天爲崇拜之最。⁸⁹

二、荀子的天論

荀子特別重視天的自然運行意義，他以日常經驗層面上解釋天，說：「至高謂之天。」⁹⁰「故天者，高之極也。」⁹¹天是最高的存在，天是屬於自然的，自然包含著日月星辰、四時寒暑和風雨雷電等的變化，而且滋養著萬物，荀子《天論》說：

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，唯聖人為不求知天。⁹²

這是物質性自然的「天」，是滋養萬物、生長變化的「天」，所以荀子解釋的「天」是自然性，荀子還說：「天行有常，不爲堯存，不爲桀亡。應之以

⁸⁵參閱【宋】朱熹撰〈論語·泰伯〉《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁107。

⁸⁶參閱【宋】朱熹撰〈論語·八佾〉《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁65。

⁸⁷《論語·述而》：「天生於德於予」。參閱【宋】朱熹撰〈論語·述而〉《四書章句集註》點校新編8，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁9。

⁸⁸參閱【宋】朱熹撰〈孟子·盡心上〉《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁355。

⁸⁹參閱馮友蘭，《中國哲學史》，香港九龍，太平洋圖書公司，1970年，頁55。

⁹⁰參閱荀子著【清】王先謙集著〈儒效〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁91。

⁹¹參閱荀子著【清】王先謙集著〈禮論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁237。

⁹²參閱荀子著【清】王先謙集著〈天論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁206。

治則吉，應之以亂則凶」⁹³自然萬物的運行，是有常理可循，不會因為堯的善治而存在，更不會因為桀的暴虐而滅亡。在「天有常道。」⁹⁴這句話，荀子讓人們認識天道的理論，天道運動的變化有其規律性，進而揭開了天的神祕面紗。荀子將天、地、人三者作了功能上的區別，《天論》：

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。⁹⁵

天可以成就萬物，但不能分辨事物；地可以讓人類在上行走，但不能治理人們；宇宙萬物成就人之屬性，等待賢明之君主加以區分之；但若捨棄人事而欲知天意，則會迷惑、混亂。荀子「分界出天與人的作用範圍」⁹⁶，明確定出，天與人之間的有限性和各自的規範性。荀子批評人對於天的種種迷信，尤其是不屑孔子的「唯天唯大」和孟子的「事天」，對於極度誇張天的能力、盲從和膜拜天的現象更是反對；荀子去除人對天的神化崇拜和天對於人的主宰性，把人從對天的幻想下解放出來，告誡人們貧富、飢飽、吉凶、寒暖等均屬人事，取決於人爲，人們能積極進取和持續努力定可勝天而不求天。《天論》：

大天而思之，孰與物畜而制之。從天而頌之，孰與制天命而用之。望時而待之，孰與應時而使之。因物而多之，孰與騁能而化之。思物而物之，孰與理物而勿失之也。願於物之所以生，孰與有物之所以成。故錯人而思天，則失萬物之情。⁹⁷

荀子以科學的態度，探究事實，說明天自然運作的常理，荀子捨棄崇拜天而重人爲的觀點，說明人與天的分別，人的行爲及後果，是由人負責，要

⁹³參閱荀子著【清】王先謙集著〈天論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁205。

⁹⁴參閱荀子著【清】王先謙集著〈天論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁208。

⁹⁵參閱荀子著【清】王先謙集著〈天論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁206。

⁹⁶孔繁先生說：「荀子，明於天人之分，強調天和人各有其職分。早已指出荀子天人相分之分的目的在於區分和人的不同職分。」參閱孔繁《荀子評論》，南京大學出版社，1997年版，頁113。

⁹⁷參閱荀子著【清】王先謙集著〈天論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁211。

擺脫對天的依靠。荀子的天本自然、天人相分、禮非源自天等思想，徹底切斷天人、天禮的聯繫，但《大略》「天之生民，非爲君也；天之立君，以爲民也。」⁹⁸《賦》「皇天隆物，以示下民。」⁹⁹等，仍不免天神概念的痕跡。究其原因，或許與儒家或各家學派有關，例如：《論語·陽貨》「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉。」¹⁰⁰、《莊子·知北遊》「天地有大美而不言。」¹⁰¹、《莊子·大宗師》「知天之所爲，知人之所爲者，至矣。」¹⁰²荀子於稷下學宮吸收各家學派的思想又批判各家學派的理論內容，這正是荀子學說最大的特點。曾春海論述：『荀子對「天」字的用法有數義，當其單用「天」字時，有時亦具神性義，其用法或引述詩經的話，例如：〈正論〉「詩曰：下民之孽，匪降自天」，或直接顯示其義，如〈禮論〉「郊者並百王於上天而祭祀之也。」、〈致士〉「得眾動天，美意延年，誠信如神」有時視天爲一理所當然的禮境，如〈不苟〉「君子大心則天而道」。這些用法只能視爲他轉述傳統以來，仍留在人們意識中的觀念，並不表示他個己的見解。』¹⁰³

荀子不僅是順應萬物的本性，又知道萬物所遵行的自然法則，知道萬物的自然法則之後，則自然萬物便有條理脈絡可循，不致複雜紊亂，萬物便各當其所職，各當其所位，各當其所用，於是「知天」、「用天」之功效，也隨之而達成。

荀子將「天」與「人」重新定位，瞭解天的本質在於自然的變化，對於人的吉凶禍福、貧窮富貴是無關的，更加確定天地之地位與人之價值，而人是社會群體中的個體，要如何發揮人的價值與維護群體社會秩序和成就和諧之世界，在於個人本身之行爲特色。荀子強調天有其職，人有其分，各盡當

⁹⁸參閱荀子著【清】王先謙集著〈大略〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁332。

⁹⁹參閱荀子著【清】王先謙集著〈賦〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁314。

¹⁰⁰參閱【宋】朱熹撰〈論語·陽貨〉《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁180。

¹⁰¹參閱王雲五主編，陳鼓應註譯，〈知北遊〉《莊子今註今譯》，台灣商務出版社，2010年修訂本，頁581。

¹⁰²參閱王雲五主編，陳鼓應註譯，〈大宗師〉《莊子今註今譯》，台灣商務出版社，2010年修訂本，頁178。

¹⁰³參閱曾春海，《儒家哲學論集》，台北，文津出版社，1989年，頁109。

盡之職，各守當守之分，不妄意求天。求天，不但於事無補，反而因疏忽導致其災，對天地自然之間所發生之現象，純為偶發，人不應去祈求那天地不可測且冥玄之部份，只要人盡力。努力去實踐，人定可勝天，這是荀子的積極面，鼓勵人們從善。

四、荀子的事天制節

荀子的「天」是自然性的天，有其主宰性，荀子一直希望擺脫「人之命在天」的枷鎖，以「化性起偽」鼓勵人心，更充滿了「國之命在禮」的精神。荀子既教人不需敬畏天，亦教人天本無意志的說法，但卻不廢「事天」之禮儀，陳大齊說：「荀子之所以不廢事天，一以表示人之不忘其本，二以安慰百姓之心，並非認為事天真可以獲致所求的結果。」¹⁰⁴對荀子來說「事天」不僅是一種儀式，更是發揮維護國家政治與社會秩序的方法。《荀子·禮論》

祭者，志意思慕之情也，…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。¹⁰⁵

「祭祀」是人道的表現，君子認為合於禮儀而實行，百姓則認為是侍奉祖先之鬼魂，而存有畏懼；總歸的說，祭祀一方面是教人不忘本，一方面是從習俗又可安慰人心，所以「事天」的內涵，實包含有教育之效果；這與荀子所提「天」為自然之主張，並不衝突，而是知道了「天」，行事合於理治，給養能適用民生，萬物生長不受傷害，所以「知天」有著極大的功用，應為人們努力以赴的目標，「其行曲治，其養曲適，其生不傷，夫是之謂知天」¹⁰⁶。所以，禮義之道不是自然之道，是「人之所以道」，是「君子之所道」，亦即是人所發明創造的。

另外，荀子的「三年之喪」論，《荀子，禮論》：

¹⁰⁴參閱陳大齊，《荀子學說》，台北，中國文化大學出版部印行，1989年，頁31。

¹⁰⁵〈禮論〉楊倞注：「以為人道，則安而行之，以為鬼事，則畏而奉之。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁249-250。

¹⁰⁶〈天論〉楊倞注：「其所自修行之政，曲盡其治，其所養人之術，曲盡其適其生長，萬物無所傷害是謂知天也，言明於人事則知天物，其要則曲盡也。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁207。

三年之喪何也？曰，稱情而立文，…故先王聖人安為之立中制節，一使足以成文理，則舍之矣。則何以分之？曰，至親以期斷。是何也？曰，天地則已易矣，四時則已徧矣。其在宇中者莫不更始矣。故先王案以此象之也。然則三年何也？曰，加隆焉，案使倍之，故再期也。…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。¹⁰⁷

喪葬的禮儀，是生者用來紀念追悼死者的，萬物之現象是其生時以送其死，所以事死如事生，事亡如事存，終與始如一；禮儀這件事，沒有人知道它真正的由來，對待生者文飾要歡情，侍奉死者文飾要悲哀，祭祀祖先神靈要恭敬，軍隊行武要威嚴，這是百姓都知道的，是君王治國都相同的，也是從古至今都一樣的，亦即人類對於事生或事死，事亡或事存，都能始終如一的完善與完備，那可稱為孝子，而成爲聖人的條件也就具備了。¹⁰⁸

這「立中制節」即是根據中庸正道制定禮節，依楊倞的解釋：「節即謂限禁也。」¹⁰⁹這是對人之情有所限制與有所約束，以達到適當之目的。所以，「節」的目的就是要達成『禮』；至於『禮』有待於「節」，因爲發於人的哀淒喜樂之情，是原於自然的。親死哀戚過度，則傷生者之身；若親朝死而夕忘，則哀情不足，招致不如禽獸之罵名。如過於享受歡樂，則流於散慢荒淫之列；而歡樂之情不足，又過於矯情。故「稱情而立文」，是經過人之義理的增減和情感的流露，制定出的文字規範，所以，『禮』應該是內在的情感與外在的文飾所組成。而『禮』之所以有文，除了表達內部的情感與調節感情之外，另外就是將人的思慕之情，寄托於文辭之中，記錄於簿冊之內，這就是所謂的「禮者，人道之極也」¹¹⁰。

¹⁰⁷ 〈禮論〉楊倞注：「鄭康成曰：稱人之情輕重，而制其禮也。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁246-247。

¹⁰⁸ 〈禮論〉：「凡禮，事生，飾歡也；送死，飾哀也；祭祀，飾敬也；師旅，飾威也。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁243-245。

¹⁰⁹ 參閱荀子著【清】王先謙集著〈禮論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁246。

¹¹⁰ 參閱荀子著【清】王先謙集著〈禮論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988

總歸的說，荀子的「天」有以下意義：1、自然的天。2、天人相分的天—天有其職，人有其分。3、禮非源自天—禮由人所創造。4、慰輔人心的天—事天、事先祖（禮之本質）。

第二節 荀子『禮』的起源

荀子以爲『禮』的起源，是爲了節制人的欲望，而人性本惡，天生喜好利益、厭惡損害，故在上位者須制定禮義，以管理、節制人的欲望，而使人的欲求有所界定，也就是貴賤有等、長幼有序、貧富輕重皆有分。

壹、性論

孔子說：「性相近也，習相遠也。」¹¹¹認爲人出生時的本性是相近的，只是由於後天的學習才造成了差距。孔子以後，人性問題漸漸被各家學派研討；孔子也從人與動物的區別來討探人性，他說：「鳥獸不可與同群。」¹¹²從人與禽獸相處群居的特點，比較人與禽獸之不同。在談論孝道時，他說：「今之孝者，是謂能養，至於犬馬，皆能有養；不敬，何以別乎？」¹¹³認爲人貴於禽獸，不僅可以餵養父母，更重要的在於能夠孝敬自己的父母。

一、孟子性善

孟子主張性善，已是人盡皆知的，孟子說性善的總論：

乃若其情。則可以爲善矣。乃所謂善也。若夫爲不善，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。¹¹⁴

孟子認爲每一個人的本質均是相同的，人性有種種的「善端」——惻隱之心，羞惡之心，恭敬之心，是非之心，孟子要激發的是，一般人要如何將這人性的四善端，充分的發揮出來。故，孟子又說：

¹¹¹參閱【宋】朱熹撰〈論語·陽貨〉《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁175。

¹¹²參閱【宋】朱熹撰〈論語·微子〉《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁184。

¹¹³參閱【宋】朱熹撰〈論語·爲政〉《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁56。

¹¹⁴參閱【宋】朱熹撰〈孟子·告子篇上〉《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁32。

水性無分於東西，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。¹¹⁵

人的善性，就如同水一樣，激勵它，可使它往上，如順勢而下，則使人湮沒怠惰。這是外界的境遇對於個人可能的影響，也有可能是個人的自暴自棄，不肯向善，那就不可教無可救了。也就是說，人性本善，就如水性往下一樣，水往下流，但在遇到山石阻擋時而往上流，不是因為水性，而是順勢而然；所以人如果做了不善的事，不是因為本性，而是後天不努力學習的結果。

孟子對後世的教育主張的是個人的自動自發的行為，依造規矩準繩，定出方圓標準，而最主要的是善性的充分發揮，以異於禽獸。

二、荀子的性

荀子處於戰國末年，禍害戰爭連續不斷，而荀子將亂源歸之於人之性不完美所致，故治亂之道在於化人之性，去人之惡，以『禮』為個人立身處事、建設國家政治之利器。荀子的性，是生來就具有的，是尚未受到任何禮文教化的，是人人所相同的，但「性」亦是情，情包含著欲，而分辨是非善惡與喜怒哀樂的是「知」¹¹⁶。他說：

生之所以然者謂之性。性之和所生，精合感應，不事而自然者謂之性。¹¹⁷

凡性者，天之就也，不可學，不可事。¹¹⁸

故聖人之所以同於眾其不異於眾者，性也。¹¹⁹

由於荀子認為「性」是天生就俱有，是不可學，不可事的，所以「性」是人的一種本能。他說：

¹¹⁵參閱【宋】朱熹撰〈論語·陽貨〉《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁325。

¹¹⁶見本論文之第五章。

¹¹⁷參閱荀子著【清】王先謙集著〈正名〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁274。

¹¹⁸參閱荀子著【清】王先謙集著〈性惡〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁290。

¹¹⁹參閱荀子著【清】王先謙集著〈性惡〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁292。

今人之性，目可以見，耳可以聽。夫可以見之明不離目，可以聽之聰不離耳，目明而耳聰，不可學明矣。¹²⁰

依人類天生具有的眼睛是看事物的，耳朵是聽聲音的。荀子是依人的感官解釋本能的，所以說，人不能捨去眼睛而佯說所見，人不能捨去耳朵而佯說聽聞。《荀子·榮辱》中也提到感官的本能：

目辨白黑美惡，耳辨音聲清濁，口辨酸鹹甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨體膚理辨寒暑疾養，是又人之所常生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。¹²¹

就如大禹一樣的聖君，桀紂等這樣的暴君，也都是藉由耳、目、口、鼻和皮膚等感官辨別美醜、音律、酸甜和冷熱，凡是人皆是相同的，聖人與眾人的性相同，君子與小人亦具有相同的「性」，沒有差別。¹²²荀子所說的性，不但是與生俱有的，而且是人人相同的。《荀子·榮辱》：

凡人有所一同，飢而欲食，寒而欲暖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。¹²³

君子與小人、聖人與百姓，凡是人者性皆相同，餓了要吃，冷了取暖，喜好善美，討厭惡害。荀子以人的行為反映人性趨惡，荀子說：「從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。」¹²⁴人的本性既是出於耳目之欲，荀子的「性」中有著「欲望」，而「情」之內又有「性」，順著人情之所需，人之性生而好利且惡害，人與人之間就會有所爭奪，一切都是因為人的欲望無窮之故。¹²⁵荀子關於『禮』的起源，說：

¹²⁰參閱荀子著【清】王先謙集著〈性惡〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁290。

¹²¹參閱荀子著【清】王先謙集著〈榮辱〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁39。

¹²²〈性惡〉：「凡人之性者，堯舜之與桀跖，其性一也。君子之與小人，其性一也。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁290。

¹²³參閱荀子著【清】王先謙集著〈榮辱〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁39。

¹²⁴參閱荀子著【清】王先謙集著〈性惡〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁289

¹²⁵〈禮論〉：「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」。參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，

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。¹²⁶

禮的起源為何呢？人生來就是有欲望、有所求的，欲望無窮又沒限制則會引起紛爭動亂，必需制定禮義加以節制約束。所以，荀子說：「夫好利而欲得者，此人之情性也。」¹²⁷荀子又說：「欲惡同物，欲多而物寡，寡則必爭矣。」¹²⁸認為人的欲望是無限、無止盡的，而社會資源是有限的，人無限的欲望和有限的資源產生了矛盾，如果一昧的放縱人性之欲望，勢必會導致社會大亂。為了防止此社會混亂之現象，必須從個人之學習—修身—篤行，開始做起，明辨對錯是非與善惡，雖無法人人皆成聖，但也盡成君子，達到大清明之境界。

三、荀子性惡

荀子從人的行為逾越分際，毀亂倫常說明人性是惡的，即荀子主性惡論，可從以下之論述，直接得到證明，《荀子·性惡》：

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。…今之人性惡，…縱性情，安恣睢，而違禮義者，為小人。…故順情性，則不辭讓矣，辭讓則悖於情性矣。用此觀之，然則人之性惡明矣。¹²⁹

荀子認為「從人之性，順人之情」，會造成爭奪，為什麼會有爭奪？是因為人性「生而有好利焉」、「生而有疾惡焉」、「生而有耳目之欲，有好聲色焉」，

1988年9月出版，頁231。

¹²⁶參閱荀子著【清】王先謙集著〈禮論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁231。

¹²⁷參閱荀子著【清】王先謙集著〈性惡〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁292。

¹²⁸楊倞註：「同物謂飲食男女人之大欲存焉，死亡貧苦人之大惡存焉，是賢愚同有此情也，無君上之制，各恣其欲，則物不能贍，故必爭之也。」參閱荀子著【清】王先謙集著〈富國〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁113。

¹²⁹參閱荀子著【清】王先謙集著〈性惡〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁289-290。

好利就有爭奪而辭讓亡，疾惡生殘賊而忠信亡，好聲色生淫亂而禮義亡，這都是因為人性，而人之性惡是非常明確的了，但人性中也含有「欲」的作用。

人在沒有的時候，求有，有了之後，又求有餘。人的欲望是不知足，是得寸進尺的，「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。」¹³⁰當禮義尚未建立時，是沒有區分標準的，順著人情會變得貪得無厭，而順著永不知足的人性又會養成據為己有之態度；所以，荀子的「性」是生來本具有未受絲毫人文教化改變的。《荀子·性惡》：

故枸木必將待櫟栝烝矯然後直，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。¹³¹

順著枸木的本性，一定曲而不直，有待烝矯使之柔後才能直，順著鈍金的本性，一定鈍而不利，有待磨石之磨後才能鋒利，今人之性，也是如此，必須有師法之教化，才能藉由禮義得平治。另外，直木本來就是直的，不用經過矯正，枸木本來是不直的，必經過矯正之後才能稱直，故枸木的本性不能稱為直，¹³²以此觀之，人性本來是不善的，待聖人禮治教化之後，才合於善的，這清楚的說明，「善」不是出於性的本身，是外來加上的，所以不可將善歸於性，而人性只能稱之為「惡」。

荀子主性惡的間接假設論證，《荀子·性惡》：

凡人之欲為善者，為性惡也。夫薄願厚，惡願美，狹願廣，貧願富，賤願貴，苟無之中者，必求於外。故富而不願財，貴而不願執，苟有之中者，必不及於外。用此觀之，人之欲為善者，為性

¹³⁰楊倞注：「不知不足當為不知足」，參閱荀子著【清】王先謙集著〈榮辱〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁411。

¹³¹楊倞注：「櫟栝，正曲木之木也；烝，謂烝之使柔；矯，謂矯之使直也；礪厲皆磨也。」參閱荀子著【清】王先謙集著〈性惡〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁289。

¹³²〈性惡〉：「直木不待櫟栝而直者，其性直也，枸木必將待櫟栝烝矯然後直者，以其性不直也。今人之性惡，必將待聖人之治，禮義之化，然後皆出於治，合於善也。用此觀之，然則人之性惡明矣。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁294。

惡也。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。¹³³

「薄願厚，惡願美，狹願廣，貧願富，賤願貴」，這是人性中的欲望，如果本身沒有的東西，必定會向外求取。若富者已經富了，貴者已經貴了，不再求富與求貴。由此我們可以瞭解，人性若是善的，則天下就不用求正理平治，也不用聖王的禮義制度來除去偏險悖亂了。所以，假設人性為善，聖人之禮義皆可不學，而天下也自然平治。正因為天下未平治，正因為人性不知禮義，所以思慮而求知也，「苟無之中者，必求於外」，在荀子看來，本身沒有的，必向外求得，而人的欲望是無法獲得滿足的，貧者求富，富者更求富也求勢，荀子以間接的方法，推翻了人是性善的假設。

荀子所說的「禮義法治」是人人都應具備的知與能，它不存在於人性中。人若沒有知與能，而一味順從性情，只會流於惡而無善；人性若本來不善，必待聖王之治與禮義之教化而後有「善」，這「善」明明不是出於性，是經教化來的，自不得將「善」歸於性，所以人性只能是「惡」的。¹³⁴

所以，總歸來說，《荀子·性惡》論中以人之行為直接反映人性，而順從了人性，為什麼會有爭奪？惡疾為什麼是由殘賊而生？好聲色為什麼是因淫亂？¹³⁵全是因為荀子所說的人性中是含有「欲望」的。人的欲望是無法滿足的，在沒有的時候求有，有了之後求積蓄，再求有餘，就如荀子所說「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

¹³³ 〈性惡〉楊倞注：「盧文弨云：生而已，元刻作性而已，下同。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，大陸上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.292。

¹³⁴ 〈性惡〉：「今人之性惡，必將待聖王之治、禮義之化，然後皆出於治、合於善也。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，大陸上海中華書局印行，1988年9月出版，頁294。

¹³⁵ 〈性惡〉：「今人之性，生而有好利順是，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。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.289。

窮年累世不知不足，是人之情也。」¹³⁶總括來說，「欲」是不知足的，是得寸進尺、貪得無厭的。所以，我們應該治定「禮義」制度來矯正人性，「今人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治。」¹³⁷人的本性要由教育來改變才能得到正直，要由禮義秩序才能得到長治久安。

四、善者偽也

荀子主張性惡，但惡與善並存是不能否認的，但善從何而來？荀子以「其善者偽也。」¹³⁸回答之。「偽」即人之行為，也是經由人為養成的，也可說成是人格。性與偽要如何區分呢？性是心理的一種作用，是抽象的，偽是具體的；性是人生而具有的，偽是人為所養成的；荀子性與偽之分：「不可學不可事而在人者，謂之性；可學而能可事而成之在人者，謂之偽。是性偽之分也。」¹³⁹性與偽是相對的，但某種程度上來說，性是偽的一部份，「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。」¹⁴⁰沒有了性，偽無法成立；性是本有的，經過加工改造後才成「偽」的，才成爲美的、合禮義的。

性，是人人生而就有的，是不分聖人或一般人的，也就是說，是人人都一樣的；但經過而人為的養成教化之後，因個人的修習與積累，而成爲聖人、君子或百姓了，¹⁴¹「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，是聖人之所生也。」¹⁴²禮義法度是聖人所制定的，是化性起偽後而生成的，性之可化，是「禮」生成的基礎。人人都有培養成高尚人

¹³⁶〈榮辱〉「不知不足」。楊倞解曰：「爲不知足，剩不字或曰不足猶不得也。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁42。

¹³⁷參閱荀子著【清】王先謙集著〈性惡〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁289。

¹³⁸參閱荀子著【清】王先謙集著〈性惡〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁290。

¹³⁹楊倞注：「不可學不可事謂：不學而能，不事而成也。」參閱荀子著【清】王先謙集著〈性惡〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁290。

¹⁴⁰參閱荀子著【清】王先謙集著〈禮論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁243。

¹⁴¹〈性惡〉：「故聖人之所以同於眾，其不異於眾者，性也。所以異而過眾者，偽也。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁292。

¹⁴²參閱荀子著【清】王先謙集著〈性惡〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁292。

格的可能，但事實上卻有所受限，性而無偽，固不能自美，「性偽合而天下治」¹⁴³。故荀子主張性惡，卻也不忽視性，不消滅性，只要導正其性，性與偽合，則天下治。

荀子爲了維持社會秩序，又爲了滿足人的感官所需，就必須有所節制。但，要如何節制呢？「人之性惡，其善者偽也。」¹⁴⁴「偽」即人爲，即後天所養成的行爲，亦現今我們常講的人格、品格。「性」是心理作用，它不能單獨存在，必需與其他感官功能合起來，才有實際上的作用。故性，是抽象的，是自然而然的；偽，是具體的，是後天養成的。「情然而心爲之擇，謂之慮；心慮而能爲之動，謂之偽。」¹⁴⁵順著性情由誠心做選擇的，稱之爲慮，由心知慮而顯現出的行爲，則稱爲偽；這表示「偽」由性情起，參入知慮的辨別做決定，「故聖人化性而起偽」¹⁴⁶，天生而成的性是大家都同樣具有的原始材料，而人爲加工過後所養成的偽，是大家都不同的，「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。」¹⁴⁷所以，沒有性，偽就無法成立；沒有偽，性也無法展現良善。《荀子·性惡》

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。¹⁴⁸

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，是聖人之所生也。¹⁴⁹

¹⁴³ 參閱荀子著【清】王先謙集著〈禮論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁243。

¹⁴⁴ 楊倞註：「偽，爲也，矯也，矯其本性也。凡非天性，而人作爲之者，皆謂之偽。」參閱荀子著【清】王先謙集著〈性惡〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁289。

¹⁴⁵ 引自荀子著【清】王先謙集著〈正名〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁274。

¹⁴⁶ 參閱荀子著【清】王先謙集著〈性惡〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁292。

¹⁴⁷ 參閱荀子著【清】王先謙集著〈禮論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁243。

¹⁴⁸ 參閱荀子著【清】王先謙集著〈性惡〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁289。

¹⁴⁹ 參閱荀子著【清】王先謙集著〈性惡〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁292。

待師法之教化，禮義制度之規範，才能正理平治，才是善；而禮義制度是聖人所創造的，故偽是後有的，「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」¹⁵⁰，這即是荀子所說的人性趨惡，而人性經教化，善即由此生。

五、化性起偽

因為人的本性是趨向惡的，而善的理念是經由後天培養的，爲了要使社會平、天下安，所以人人均應學習禮義；換句話說，如果人生而本性善，那又那裏需要學習禮義？如果天下已正理平治，那又那裏需要聖王之治呢？¹⁵¹所以，《荀子·性惡》

不可學，不可事，而在天者，謂之性；可學而能，可事而成，之在人者，謂之偽；是性偽之分也。¹⁵²

荀子認爲，國家需制定法律，社會必須具備規範，人必須經由學習獲得道德理念，才是改造人性趨惡的關鍵，使人棄惡向善，穩定社會之目的，這也就是荀子所謂的『化性起偽』。

荀子認爲「禮義」不是人性所本有的，不是出於人性的，而是聖人所治的，就如「陶人埴埴以生瓦、工人斲木以生器、埴與木本來不是瓦與器，經過陶人與工人的埴與斲之後，才成爲瓦、器的。」¹⁵³若以陶人、工人譬喻爲聖人，以埴與木譬喻爲人性，以埴與斲譬喻爲教育導正，而瓦與器就成爲禮義了。在荀子看來要成就「禮義」，是要經過一番教化的，「性也者，吾所不能爲也，然而可化也。」¹⁵⁴這裏明白的指出，性情是天生成的，是人力所無

¹⁵⁰參閱荀子著【清】王先謙集著〈性惡〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁290。

¹⁵¹〈性惡〉：「凡古今天下之所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也；是善惡之分也已。今誠以人之性固正理平治邪？則有惡用聖王，惡用禮義矣哉！」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，大陸上海中華書局印行，1988年9月出版，頁293。

¹⁵²參閱荀子著【清】王先謙集著〈性惡〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁290。

¹⁵³〈性惡〉：「故陶人埴埴而爲器，然則器生於陶人之偽，非故生於人之性也。故工人斲木而成器，然則器生於工人之偽，非故生於人之性也。聖人積思慮、習偽故以生禮義而起法度，然則禮義法度者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁291。

¹⁵⁴楊倞注：「言天性非吾自能爲也，必在化而爲之也。」參閱【清】王先謙著〈儒效〉《諸子集成》《荀子集解》，頁91。

可奈何的，但是可以經過教化而改變的。

「湯、武存，則天下從而治；桀、紂存，則天下從而亂。」¹⁵⁵湯武與桀紂治國，為何湯武可得天下而治，而桀紂卻使天下大亂，實在是因為湯武以「禮義」誘導民眾從善的結果，而不像桀紂只順從個人之性情欲望，所以人的性情本來是趨向惡的，但並非固定於惡，需用性情以外的力量加以誘導改變，是可以使「性」趨向善的。

「性也者，吾所不能為也，然而可化也。」¹⁵⁶性是天生成的，是人力所無能為力的，但是可以化導的。人性向惡，若順從性情而不加化導它，必出於爭奪而為惡；若能善加化導，誘發辭讓之心，則可改變爭奪，如「湯武存，則天下從而治」¹⁵⁷，天下可以得平治，不是湯武存在的結果，也不是從人性情所出發的，是天下百姓受湯武化導的結果。

「凡古今天下之所謂善者，正理平治也，所謂惡者，偏險悖亂也，是善惡之分也已。」¹⁵⁸善與惡亦是相對的，凡古今天下所稱的「善」者，是正理平治，所稱的「惡」者，是偏邪悖亂。「善」、「惡」為是非判斷的價值標準，那麼「平治」與否，就是衡量善、惡價值的指標，「君子治治，非治亂也，曷謂邪，曰禮義之謂治，非禮義之謂亂也。故君子者，治禮義者也。」¹⁵⁹合於禮義的便是平治，即是「善」；不合於禮義的便是悖亂，即是「惡」。故君子之治，即為禮義之治。

「人在學習知道了以後，必須付諸於行動加以實行」¹⁶⁰，人之善惡是要靠知慮來分辨，但僅知慮不足以激發人之行動力，要加上人之性才能得到

¹⁵⁵參閱荀子著【清】王先謙集著〈榮辱〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.42。

¹⁵⁶參閱荀子著【清】王先謙集著〈儒效〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.91。

¹⁵⁷參閱荀子著【清】王先謙集著〈榮辱〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.42。

¹⁵⁸參閱荀子著【清】王先謙集著〈性惡〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.293。

¹⁵⁹參閱荀子著【清】王先謙集著〈不苟〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.27。

¹⁶⁰〈儒效〉：「知之不若行之。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.90。

良好的反應；然思慮也必須適當，而後所養的『偽』才合乎於「禮」。

故荀子的性惡是未受教化以前的「惡」，受教化以後即是「偽」，必也合於善，故「其善者偽也」。然則人之起偽與盡於善者，實乃因個人知慮的內在因素與生活環境的外在因素所影響，「故君子居必擇鄉，遊必就士，所以防邪僻而近中正也。」¹⁶¹這是外在因素，君子居家必定選擇好的鄰居，交朋友必定接近有才德之人，也是爲了防備姦邪小人而保持中正啊。

聖人所創造的禮義制度，其主要目的在於治國平天下，然個人在聖王之制度禮教下，所起的變化即是從「性惡」到「善偽」。眾人既得到聖人之教化，好逸貪色之惡性必然受到禮法之約束，禮義的導正，情性的欲望必也經過理性之思慮考量，不再因墮落而爭奪紛亂；個人的修養在於道德的實踐，在於成德成治，更以聖人爲仿效之對象，也在成聖人之名後，以天下國家爲己任，制禮義守法度，以達和諧之社會。

¹⁶¹參閱荀子著【清】王先謙集著〈勸學〉《諸子集成·第二冊》《荀子集解》頁.4。

第三節 荀子禮與法之關係

孔子非常重視「中」這個概念，孔子說：「子張有些過，而子夏有些不及。子貢問：是子張更好些嗎？孔子回答說：過猶不及。」¹⁶²孔子把「過猶不及」作為衡量事物的標準，就是「中」；「中」就是「度」，孔子認為一切事物都應該有一個適當的「度」，就是必須保持中立，超過這個「度」就是過，而沒有達到這個「度」就是不及。例：「堯傳位給舜，舜又傳給了禹，治理國家應「稟持中立」，不以個人利益為主，而是以國強民富為治國最終目標」¹⁶³。

荀子以「禮」為主要體系，以「法」為輔之國家政治目標，《荀子·君道》：「法者，治之端也。」¹⁶⁴與《荀子·強國》：「人君者，隆禮尊賢而王，重法愛民而霸，好利多詐而危，權謀傾覆幽險而亡。」¹⁶⁵荀子的強國論，在於隆禮尊賢的君王，著重法制的國家觀念，直接反映了荀子的禮與法的關係。

一、法之由來

據《說文解字·薦部》曰：「法，刑也。」¹⁶⁶由此得知，法就是刑，指的是度量行為的尺度。張晉藩先生說：「奴隸制時代的法，實際上與刑是同義字，所以法、刑、辟等字，可以相通。」¹⁶⁷張晉藩先生又說：「夏、商、西周的期的法律制度，實際上是禮與刑的結合。禮既是刑罰維護的對象，又是刑罰實施的準則。出禮而入刑便是這種制度的概括，這種附著於禮的法律制度，不必要也不可能有其自身的體系及獨立系，它的發展必然受到禮的束縛和限制。」¹⁶⁸春秋時期，禮已名存實亡，孔子針對此局面提出「道之以政，齊之

¹⁶²參閱【宋】朱熹撰《四書章句集註》〈論語·先進〉：「子曰：『師也過，商也不及。』曰：『然則師愈與？』子曰：『過猶不及。』」點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁126。

¹⁶³參閱【宋】朱熹撰《四書章句集註》〈論語·堯曰〉：「堯曰：咨爾舜，天之歷數在爾躬，允執其中，四海困窮，天祿永終。舜亦以命禹。」。點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁193。

¹⁶⁴參閱荀子著【清】王先謙集著〈君道〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁151。

¹⁶⁵參閱荀子著【清】王先謙集著〈強國〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁194。

¹⁶⁶【漢】許慎撰；【宋】徐鉉校定《說文解字·薦部》《說文解字，卷一上》，北京，光華書局，2006年重印，頁297

¹⁶⁷參閱張晉藩主編，《中國法制史》，群眾出版社，1982，頁17。

¹⁶⁸參閱張晉藩主編，《中國法制通史》第一卷，法律出版社，1999年版，頁499~500。

以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」¹⁶⁹德為禮之本，德禮為治理之本，而「刑」為輔治之法；所以，孔子反對棄禮治，重法治，因刑政只能使民遠罪而已，而德禮之效，是使人民百姓自主的日益遷善，「禮樂不興，則刑罰不中。」¹⁷⁰道出了孔子自己的心聲。戰國時期，各國先後變法圖強，法家成為主流地位，商鞅、李斯……相繼提出以「法」為重心的政治制度與統治階層。

「儒家總是批評法家卑鄙，法家又總是指責儒家迂腐」¹⁷¹，而儒法兩家是各有各的道理，各有各的立場。法家是以法律約束人民，以社會現實面出發，忽視人是可以自律的；儒家注重道德教育，忽視他律的作用，是一個講求倫理的社會，有長遠的理想與目標，但卻有著無法可解的現實問題。

荀子所處的年代，長期的戰爭帶給社會極大的破壞，而帶給百姓的更是痛苦。這時期，各國先後開始謀求強盛，紛紛走上強國的道路，而「法家所講的是組織和領導的理論和方法」¹⁷²，故荀子必須重新思考「禮」的地位與「法」的價值，並提出實質上的解決辦法，以禮法併用納入國家政治綱領之中，使「禮治」有法的支持才具有實際發展的作用，「法治」也因有禮的輔佐才具有長遠安定的目標。

陳飛龍先生則謂禮與法雖極相近，但亦有別，禮主於敬，是出於自覺；法主於制，出於被動。陳飛龍先生說：「禮重約束，法重制裁；禮不必顯，法不如顯；禮禁於未然之前，法禁於已然之後。亦即禮者防患於未然，法者懲處於既然：此禮與法之大分也。」¹⁷³

二、法家的法

商鞅是封建制度的維護者，曾推行政治和經濟的變革，他認為要貴法、要重刑，才能達到治理之效果；他反對單純以道德教化的手段治理國家，講

¹⁶⁹參閱【宋】朱熹撰〈論語·為政〉《四書章句集註》點校新編，頁54，台北鵝湖出版社，2008年初版。

¹⁷⁰參閱【宋】朱熹撰〈論語·子路〉《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁142。

¹⁷¹參閱馮友蘭《中國哲學簡史》，北京大學出版社1996年版，頁143。

¹⁷²參閱馮友蘭《中國哲學簡史》，北京大學出版社1996年版，頁136。

¹⁷³參閱陳飛龍，《荀子禮學之研究》，台北，文史哲出版社，1979年，頁148。

禮義的人，會以仁義對待百姓，但不能使人人皆具有仁愛的品質，所以僅道德教化是不足以治理天下；而推行法治才是使百姓通曉禮法之根本。¹⁷⁴法家透過法治，行政效率明顯的提高，也結省了社會國家整合的成本；但，法家缺少人性的需求，也許可在短期內見到成效，卻不是長治久安的方法；嚴刑峻法也許可以震懾百姓，使百姓感到恐懼與害怕，但也可能導致人民對國家的向心力流失。高春花說：「商鞅的法治思想看到了刑罰制裁在人的道德品質形成和維護社會秩序中的作用，無疑具有理論的進步性。」¹⁷⁵

「法」、「術」、「勢」只是帝王統治的工具與手段，¹⁷⁶這樣的法，只是管治臣下與百姓，而君王就不在此約束範圍內，《管子·任法》：「夫生法者，君也；守法者，臣也；法於法者，民也。」¹⁷⁷所以，君王制定法，臣下依法行事，而平民百姓，只有遵守法律，安份度日。

三、荀子引法入禮

荀子一生致力於《周禮》的研究，在〈禮論〉、〈富國〉等篇中，反復對『禮』下定義，他說：「禮者，貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。」¹⁷⁸『禮』是維護社會倫理政治各層級的制度和規範，指君臣、父子和百姓等上下秩序是有差別的。荀子對君臣、父子、兄弟、夫婦提出全面的道德規範，荀子說：

請問為人君？曰：以禮分施，均徧而不偏。請問為人臣？曰：以禮待君，忠順而不懈。請問為人父？曰：寬惠而有禮。請問為人子？曰：敬愛而致恭。請問為人兄？曰：慈愛而見友。請問為人弟？曰：敬誦而不荀。請問為人夫？曰：致功而不流，致臨而有辨。請問為人妻？曰：夫有禮則柔順聽侍，夫無禮則恐懼而自竦也。此道也

¹⁷⁴《商君書·畫策》：「仁者能仁於人，而不能使人仁；義者能愛於人，而不能使人愛；是以知仁義之不足以治天下也。聖人有天下必信之性，又有使天下不得不信之法。所謂義者，為人臣忠，為人子孝，少長有禮，男女有別；非其義也，餓不苟食，死不苟生，此乃有法之常也。聖王者不貴義而貴法，法必明，令必行，則已矣。」

¹⁷⁵參閱高春花《荀子禮學思想及其現代價值》北京，人民出版社，2004年12月，頁124。

¹⁷⁶《韓非子·定法》：「法、術、勢，不可一無，皆帝王之具也。」

¹⁷⁷參閱李勉註譯〈任法〉《管子今註今譯》，台灣商務出版社，1994年8月版，頁379。

¹⁷⁸楊倞注：「稱尺證反。」參閱荀子著【清】王先謙集著〈富國〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁115。

，偏立而亂，俱立而治，其足以稽矣。¹⁷⁹

君要公，臣要忠，父要慈，子要孝，兄要友，弟要恭，夫對妻要守禮，妻對夫要順從，這可以說是荀子對忠、孝、悌、慈等禮儀規範細緻的描述；這也是荀子的立人之道，就是『禮』。荀子重視強調『禮』的實踐，他說：

夫行也者，行禮之謂也。禮也者，貴者敬焉，老者孝焉，長者弟焉，幼者慈焉，賤者惠焉。¹⁸⁰

對幼者慈，賤者惠，是基本的倫理道德原則。『禮』強調教化，也包含著強制性，荀子「引法入禮」，以刑罰獎賞納入規定，作為強化國家政權的工具。他說：

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。¹⁸¹

欲多而物寡則發生爭奪，要制止人們無盡的欲望，必須以君制臣，以上制下。荀子的『禮』是維持不同階級的人們具有不同等級的享受，所以『禮』是治國之本，不僅是規範制度，也是指導人們思想行為的準則。荀子也說：

人有三不祥，幼而不上事長，賤而不肯事貴，不肖而不肯事賢，是人之三不祥也。¹⁸²

『禮』規範著上下行事的準則，就是天下通用的意理。三不祥是因為其違背天下通用之意理，必然要招致災禍，破壞上下等級秩序，也為社會帶來混亂。所以荀子說：「禮者，法之大分，類之綱紀也。」¹⁸³荀子把『禮』解釋為法律的總綱，是法的基本價值，是國家的根本準則；荀子說出了『禮』的

¹⁷⁹參閱荀子著【清】王先謙集著〈君道〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁152-153。

¹⁸⁰楊倞注：「所以稱行者，在禮也。」參閱荀子著【清】王先謙集著〈大略〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁323。

¹⁸¹參閱荀子著【清】王先謙集著〈富國〉《諸子集成》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，《荀子集解》頁113。

¹⁸²楊倞注：「言必有禍災也。」參閱荀子著【清】王先謙集著〈非相〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁49。

¹⁸³楊倞注：「禮所以為典法之大分，統類之綱紀類，謂禮法所無觸類而長者，猶律條之比附，方云齊謂法為類也。」〈非十二子〉及〈大略〉並云：「多言而類聖人也，少言而法君子也。」〈王制〉〈大略〉二篇又云：「有法者，以法行；無法者，以類舉，皆以類與法對文。」參閱荀子著【清】王先謙集著〈勸學〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁7。

強制性，而此強制性更是「法」的特色之一。所以，荀子認為「禮」與「法」是同一類的，觸犯禮就等同於違背法，『禮』自身就是法律，違背法律要受制裁，「非禮，是無法也。」¹⁸⁴是要受懲處的。荀子的「禮法」，包括等級名分也包含了政治制度，《荀子·王霸》：

上莫不致愛其下，而制之以禮，上之於下，如保赤子，政令制度，所以接下之人百姓有不理者如豪末，則雖孤獨鰥寡必不加焉；故下之親上，歡如父母，可殺而不可使不順，君臣上下，貴賤長幼，至於庶人，莫不以為隆正；然後皆內自省以謹於分，是百王之所以同也，而禮法之樞要也。然後農分田而耕，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，三公摠方而議，則天子共己而止矣。出若入若，天下莫不平均，莫不治辨，是百王之所同，而禮法之大分也。¹⁸⁵

荀子沒有正面解釋何謂「禮法」？但以上這段較長的引文，可以說明荀子「禮法」的內容，上以禮法制理天下，百姓以敬愛之心對待上位者，個人從內自省到謹守職分，這正道就是禮法的樞要；士、農、工、商各職位皆有應守之分際，這天下就沒有不均，沒有不公平，沒有不治理的，這就是聖王治理的目標，是「禮與法」的分別。

四、荀子的禮法並重

荀子以『禮』作為道德行為準則，並以教育感化為主，但又希望對社會中的每一分子具有約束性。而荀子承繼儒家又吸取夏、商、周的禮治經驗，融合法家的法治主張，歸結「禮義者，治之始也；君子者，禮義之始也。」¹⁸⁶禮義是治國的根本，而君子則是禮義實行的開始；「法者，治之端也，君子者，

¹⁸⁴參閱荀子著【清】王先謙集著〈修身〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.20。

¹⁸⁵楊倞注：「皆以親上為隆正也。」參閱荀子著【清】王先謙集著【清】王先謙著〈王霸〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.143-144。

¹⁸⁶參閱荀子著【清】王先謙集著〈王制〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.103。

法之原也。」¹⁸⁷法是政治必要的功具；君子是法律之源始。「禮」與「法」同樣都是治理國家的基本綱要，兩者既一樣重要，又是相輔相成，荀子說：「治之經，禮與刑，君子以修百姓寧。」¹⁸⁸治國的常道是「禮與刑」，君子能夠修明「禮與刑」，百姓就會安寧；又說：「故土之與人也，道之與法也者，國家之本作也。」¹⁸⁹所以國土與人民，道與法，是國家的根本之源。所以，荀子總結治國之道在於「禮」與「法」，說：「隆禮至法則國有常，尙賢使能則民知方。」¹⁹⁰遵禮崇法使國家有所規矩，尙賢使能使人民百姓知其方向。

荀子的「禮」與「法」具有崇高的權威性，但又不能獨自擔負治國之道的重任，禮法有各自的範圍與對象，「禮」主要作用於不同階級的權利與義務；「法」主要作用於懲戒違害的百姓。另一方面來說，「禮」是管理有德者；「法」是制裁無德違害者。

五、荀子的禮尊法卑

荀子治「法」源於人之性惡，人的欲望會擾亂社會、危害秩序，需以「法」來做管理。《荀子·性惡》有兩段相似的論述，說明荀子「法」的起源：

1. 「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。」¹⁹¹
2. 「故古者聖人以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，故為之立君上之執以臨之，明禮義以化之，起法正以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治，合於善也。」¹⁹²

¹⁸⁷參閱荀子著【清】王先謙集著〈君道〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.151。

¹⁸⁸參閱荀子著【清】王先謙集著〈成相〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.307。

¹⁸⁹楊倞注：「王念孫曰：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，此四者，為國家之本始也。」參閱荀子著【清】王先謙集著〈致士〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.173。

¹⁹⁰參閱荀子著【清】王先謙集著〈君道〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.157。

¹⁹¹參閱荀子著【清】王先謙集著〈性惡〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.290。

¹⁹²參閱荀子著【清】王先謙集著〈性惡〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.293。

古代的聖人以爲人性是惡的，是偏邪不正的，是悖亂不治的，所以要彰明禮教，制定法理，加重刑罰，才能矯正人的慾求，導正人的情性，使天下合於道也合於善。以上兩段文字，先後序明了荀子的「禮」、「法」是由聖人、聖王所制作，是先制禮後作法的，而且法的制定是以禮爲基礎的。荀子在《性惡篇》中又重覆論述：

1. 「聖人積思慮，習偽故，以生禮義而起法度。」¹⁹³
2. 「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，是聖人之所生也。」¹⁹⁴

這兩段論述，表達的是禮義法度是經由聖人所制定，聖人與眾人相同的是本性，與眾人不同甚而超越眾人的，是後天的作爲。在階級的社會裏，人處在各種各類的地位等級之中，荀子將人劃分爲聖人、君子和小人等三個階級：「多言而類，聖人也；少言而法，君子也；多言無法，而流喆然，雖辯，小人也。」¹⁹⁵這也說明：聖人即是言論多且合於理法的；君子是言論少而合於理法的；至於小人就是言論多但不合於理法，如同巧言辭色。

荀子也承續孟子的「崇王黜霸」¹⁹⁶的觀念，在〈仲尼篇〉中兩次論及「仲尼之門，五尺之豎子，言羞稱乎五伯。」¹⁹⁷例如「齊桓公會殺掉兄長之子糾來爭國，對外襲擊莒國又併吞了三十五個國家，像齊桓公所做的均是欺詐奸險的行爲，又怎能被君子所稱讚」¹⁹⁸，故荀子貶低霸，尊崇王是很明顯的；

¹⁹³ 參閱荀子著【清】王先謙集著〈性惡〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.291。

¹⁹⁴ 〈性惡〉：「化性而起偽」楊倞注：「言聖人能變化本性而興起矯偽也。」；「偽起而生禮義」楊倞注：「老子曰智慧出於大偽；莊子亦云，仁相偽也，義相虧也，皆言非其本性也。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.292。

¹⁹⁵ 〈大略〉楊倞注：「喆當爲湏。」頁.339，〈非十二子〉楊倞注：「雖言多而不流湏，皆類於禮義，是聖人制作者也。少言而法，謂不敢自造言說，所言皆守典法也。」參閱【清】王先謙著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.61。

¹⁹⁶ 「王」，王道是理想政治的體現；「霸」，霸道是亂世無道的表現。〈孟子·告子下〉：「五霸者，三王之罪人也。」趙氏注曰：「五霸：齊桓、晉文、秦穆、宋襄、楚莊也。三王：夏禹、商湯、周文、武也。」引自【宋】朱熹撰《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁 343。

¹⁹⁷ 「據〈王霸〉，荀子稱五伯爲齊桓、晉文、楚莊、吳闔閭、越句踐。」〈仲尼〉楊倞註：「爲其詐以成功苟爲而已也故不足稱於大君子之門。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，大陸上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.66。

¹⁹⁸ 〈仲尼〉：「齊桓公五伯之盛者也，前事則殺兄而爭國，...外事則詐邾襲莒，並國三十五，

在〈強國篇〉、〈天論篇〉和〈大略篇〉中論述：「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。」¹⁹⁹爲人君者，可以崇禮尊賢者是王者，能夠重法但愛民者是霸者，而好利多險詐者會有危殆，只知謀權顛覆者，就會有滅亡之時了。

荀子用「禮」與「法」分辨王道與霸道，王是實踐禮義者，王道是禮義之道；霸是統治手段，霸道是刑法之道。由此，推論出荀子對待禮、法的態度是「禮尊法卑」。

六、功能上的禮與法

荀子認爲賞罰的意義在於促使平民百姓的服從性，治國的原則應是導之以『禮』，施以教化，再使用刑法維護社會秩序，孔子說：「不教而殺謂之虐，不戒視成謂之暴，慢令致期謂之賊。」²⁰⁰若無「法禮」可循，結果造成社會混亂，國家危殆，「刑稱罪則治，不稱罪則亂。」²⁰¹「刑當罪則威，不當罪則侮。」²⁰²又說「古者刑不過罪，爵不踰德。故殺其父而臣其子，殺其兄而臣其弟。」²⁰³刑罰要能真正發揮其效用，在百姓中確立威性，就必須針對罪與罰之間的相當性，更不會因個人的喜怒而影響禮法的施行。要確實做到「無功不賞，無罪不罰」，也應做到「刑罰不怒罪，不祥莫大焉」，執行法度要秉持「賞慶、刑罰，皆報也，以類相從者也。」²⁰⁴之分寸；若是「賞不當功，罰不當罪」，這是不祥之舉，就如商紂既暴虐又不公，被武王斬斷頭體並懸於大白旗上。²⁰⁵暴虐強悍的治國方略，是無法達到太平盛世的。

其事行也，若是其險污淫汰也，彼固足稱乎大君子之門哉。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.66

¹⁹⁹參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》〈強國〉頁.194、〈天論〉頁.211和〈大略〉頁.321。

²⁰⁰參閱【宋】朱熹撰《論語·堯曰》《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁194。

²⁰¹參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年荀子著【清】王先謙集著9月出版，頁.219。

²⁰²參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.301。

²⁰³《君子》楊倞注：「言當罪而用賢，歸於至公也，謂若殛鯀與禹，殺管叔，封康叔之比也。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.301。

²⁰⁴參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.219。

²⁰⁵《正論》「夫德不稱位，能不稱官，賞不當功，罰不當罪，不祥莫大焉。昔者武王伐有商，

一般認為，儒家以『禮』做為維持社會秩序的規範，法家以「法」做為維持社會秩序的規範；荀子堅信以『禮』治國，『禮』的內容包含了法，執行時也統攝了法，但是作用的範圍是不同的；「法」著重施以懲處，以控制社會，「禮」是從人心，根本的矯正；由內而外的改變。

誅紂，斷其首，縣之赤旆。夫征暴誅悍，治之盛也。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.219。

第四節 荀子禮與樂之關係

荀子繼承孔子儒家主張「治禮作樂」，荀子知道要重建社會國家秩序，就必須在發揚「禮」的同時，將「樂」一同發展。《荀子·樂論》：

夫樂者，樂也，人情之所必不免也，故人不能無樂。樂則必發於聲者，形於動靜，而人之道，聲音、動靜、性術之變盡是矣。故人不能不樂，樂則不能無形，形而不為道，則不能無亂。²⁰⁶

音樂可以表現出人的喜樂之情，所以人不能沒有音樂，音樂必定會發出聲音，表現於動靜之外，而人表現於外的行為，收斂於內的本性，都可藉由音樂抒發出來。所以，人不能沒有音樂，音樂不能沒有形體表現動靜，也要禮之誘導，才不會因為音樂而混亂。

一、樂的由來

「樂」與「禮」一樣，「都起源於祭神時的儀式，祭祀神時與禮相配合的歌、舞、詩、賦等程序之總稱。」²⁰⁷「所謂樂者，樂也。凡是使人快樂，使人的感官可以得到享受的東西，都可以廣泛地稱之為樂」²⁰⁸荀子把人對「樂」的需求，看為人性中重要的內容之一，認為樂是因應人性而存在，是順乎人情，是人類生活下自然產生出來的；而人的內心感情部份，必須透過聲音、舉止傳達出來。荀子從人的需求解釋「樂」的起源，是人類表達情感的方式，是教化孕育人性而產生出來的。

《荀子·性惡》今人之性，…生而有耳目之欲，有好聲色焉。²⁰⁹

《荀子·樂論》先王惡其亂也，故制雅頌之聲以道之，使其聲足以樂而不流，使其文足以辨而不詘，使其曲直繁省廉肉，節奏足以感動人之善心，使夫邪汙之氣無由得接焉。²¹⁰

²⁰⁶參閱荀子著【清】王先謙集著〈樂論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.252。

²⁰⁷「禮以祭神，樂以娛神，禮包含樂。」參閱陸建華《荀子禮學研究》，安徽大學出版社，2004版，頁102。

²⁰⁸郭沫若《青銅時代·公孫龍子與其音樂理論》，轉引自李澤厚《美學三書》，安徽文藝出版社，1999年版，頁.58。

²⁰⁹參閱荀子著【清】王先謙集著〈性惡〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.289。

先王因為厭惡混亂，所以制定雅頌之聲來導正它，使其聲音合於歡樂而不隨便，使其節奏在感動人心之餘，更能使人向善，這就是先王立樂的道理了。

二、樂的理論

1、墨子的樂

荀子對墨子的批評是從違背禮樂出發，荀子主要是在維護當時的社會國家秩序，《荀子·樂論》：「先王之道，禮樂正其盛者也，而墨子非之！故曰：墨子之於道也，猶瞽之於白黑也，猶聾之於清濁也，猶欲之楚而北求之也。」

²¹¹先王之道，禮樂是非常盛大美好的，墨子對樂的論述，就像瞎子分辨黑白，聾子分辨聲音，要到南方的楚國卻往北走。

墨子提出非樂，王冬珍教授提出五點墨子力行「非樂」的主張：「1. 非淫之人繁飾禮樂。2. 非厚殮萬民以造樂器。3. 非虧奪民衣食之則以養樂工。4. 非荒政廢事以聽樂。5. 非喪身亡國以舞樂。」²¹²墨子並非完全反對音樂，而是要從人民百姓之需要出發，是要為國家社會著想的公共利益為考量。墨子認為樂不但不能解決百姓日常問題，也不能在戰爭中有所貢獻。墨子在《非樂上》篇中連提出「為樂，非也」之議題。墨子批「樂」，他將王公貴族與平民百姓之間的生活做了明顯的對比：

(1)、仁人聖王所要做的，必須是對天下有利的事情，為了見到美的事物，快樂的聲音，使身體安適，實是掠取民眾的衣食財物，聖王是不會做的。²¹³

(2)、國家要向百姓征斂錢財來製作鍾、鼓、琴瑟和竽笙，要說這是符合民眾的利益為天下除害，是於事無補的。²¹⁴

²¹⁰參閱荀子著【清】王先謙集著〈樂論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.252。

²¹¹參閱【清】王先謙著〈樂論〉《荀子集解》《諸子集成》，大陸上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.253。

²¹²參閱王冬珍著，《墨學新探》，台北世界書局印行，1980，頁 186-187。

²¹³〈非樂〉：「仁之事者，必務求興天下之利，除天下之害，將以為法乎天下。利人乎，即為；不利人乎，即止。且夫仁者之為天下度也，非為其目之所美，耳之所樂，口之所甘，身體之所安，以此虧奪民衣食之財，仁者弗為也。」史墨卿著《墨學探微》，台灣學生書局印行，民 83 年增訂版，頁 104。

(3)、不論是男子或婦人玩樂，將使耕種和紡織等平日應做的工作荒廢，現在的王公貴族的音樂活動，會迷失了國事治理，實是在搶奪民眾的衣食財物啊。墨子認為音樂是浪費社會的資源財富，不但不能解決百姓的日常用度問題，也不能在爭戰中起作用。²¹⁵

墨子認為「民有三患，飢者不得食，寒者不得衣，勞者不得息。三者民之巨患也。然即當之撞巨鐘，擊鳴鼓。彈琴瑟，吹竽笙而揚干戚，民衣食之財，將安可得乎？」²¹⁶百姓急需解決的是飢餓、寒冷與勞動，但是人們對樂的追求，卻是無法解決基本需求的。又說：「與君子聽之，廢君子聽治；與賤人聽之，廢賤人之從事。今王公大人惟毋為樂，虧奪民之衣食之財，以拊樂如此多也。」²¹⁷墨子的非樂，是為了滿足人民的民生問題為出發。

故，筆者同意陳榮波教授所說：「墨子與荀子皆肯定治世之音，而反對亡國之音，唯一不同即是墨子站在富國立民立場上，暫緩不談音樂之功效，而荀子是站在治世之音可以安樂政和，肯定音樂之功效。這是墨子與荀子對樂之內涵詮釋不同而產生不同的看法，其實彼此兩人並不衝突。」²¹⁸

2、老子、莊子的樂

老子說：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵令人心發狂，難得之貨令人行妨。是以聖人為腹不為目，故去彼取此。」²¹⁹莊子也認為「樂」如果是不自然的，是由虛假來裝飾的，那它不僅破壞人性，還摧毀物性，人的身心如果被捆綁住，就會失去自然的本質；而為了讓人回歸自然，應該廢棄音律，毀壞樂器，塞住耳朵，擦掉花紋，去掉文彩，遮住眼

²¹⁴〈非樂〉：「姑嘗厚措斂乎萬民，以為大鍾、鳴鼓、琴瑟、竽笙之聲，以求興天下之利，除天下之害而無補也。」參閱史墨卿著《墨學探微》，台灣學生書局印行，民83年增訂版，頁104。

²¹⁵〈非樂〉：「使丈夫為之，廢丈夫耕稼樹藝之時，使婦人為之，廢婦人紡績織紝之事。今王公大人唯毋為樂，虧奪民衣食之財，以拊樂如此多也。」史墨卿著《墨學探微》，台灣學生書局印行，民83年增訂版，頁106。

²¹⁶參閱史墨卿著《墨學探微》，台灣學生書局印行，民83年增訂版，頁105。

²¹⁷參閱史墨卿著《墨學探微》，台灣學生書局印行，民83年增訂版，頁104。

²¹⁸參閱陳榮波著《墨家前後期思想研究》，台灣繼福堂出版社，民90年8月，頁46。

²¹⁹參閱王邦雄《老子十二講》台北遠流出版，2011年5月初版，頁309。

睛，回到理想的自然之世。²²⁰故，老子與莊子不是平常一般地反對「樂」，而是反對人爲的「樂」，反對有所求的樂，莊子認爲樂真正的功能是個體情感的內在性情，與自由自在的「道」相通的。

莊子提倡自然樸素、不加任何矯飾的樂；老子提倡自然的樂，否定人爲的樂，道家的樂是一種不具任何利益的樂。莊子亦將音樂分爲「天籟」、「地籟」、「人籟」，認爲「天籟」與「地籟」才是真正理想完美的音樂，而「人籟」只是毀壞人心的矯情之作。莊子更認爲「禮樂遍行，則天下亂矣。」²²¹道家是從人之內在性情到社會國家都因「人樂」而擾亂；荀子批評莊子是「蔽于天而不知人。」²²²認爲莊子只知崇尚自然而不了解人，是在推崇「樂」的情感發展，卻同時否定了「樂」的社會治理功用。

荀子主張「性無偽，則不能自美」，強調的是積極進取的人生觀；莊子主張「天地有大美，而不言」，是一種消極退避的人生觀。從表面上看，兩者爲對立之主張，但兩者對中國藝術和美學都產生了重要之影響，藝術有本身之價值，美對善有著道德引導，所以不可片面單強調一方或忽視一方，兩者應相互協調爲互補之關係。

三、荀子論樂

孔子儒家學說，對「樂」理解建立在對「禮」的基礎上，他認爲「禮」之規定不應該是強制性的，應該以血緣家族爲基礎，包含「仁」的意函在內，而「仁」不是生來具有的，需經過後天的培養教化，而「樂」更占有舉足輕重的地位。孔子說：「興於詩，立於禮，成於樂。」²²³說明人格培養的過程需包含詩、禮、樂，又說：「人而不仁，如樂何？」²²⁴孔子就「仁」和「樂」，

²²⁰〈外篇〉：「亂六律，絕竽瑟，塞聾曠之耳，而天下始人含其聰矣；滅文章，散五采，離朱之目，而天下始人含其明矣，...人含其明，天下不鑠矣；人含其聰利天下不累矣....。」參閱王雲五主編，陳鼓應註譯，《莊子今註今譯》，台灣商務出版社，2010年，頁289。

²²¹參閱王雲五主編，陳鼓應註譯，〈繕性〉《莊子今註今譯》，台灣商務出版社，2010年，頁422。

²²²楊倞注：「天謂無爲自然之道，莊子但推治亂於天，而不知在人也。」參閱荀子著【清】王先謙集著〈解蔽〉《荀子集解》頁262。

²²³參閱【宋】朱熹撰〈論語·泰伯〉《四書章句集註》點校新編，頁105，台北鵝湖出版社，2008年初版。

²²⁴參閱【宋】朱熹撰〈論語·八佾〉《四書章句集註》點校新編，頁61，台北鵝湖出版社，2008年初版。

說明樂從屬於仁的關係，仁是終極的要求目標。

荀子尊崇孔子的主張，認為「樂」不僅只是一種娛樂，而且是可以使人心、人性向善的修養工具，荀子說：「夫聲樂之入人也深，其化人也速。」²²⁵荀子尊崇先王之道，認為「樂」和「禮」一樣，具有永恆存在的價值，是不能改變更不能廢棄，他說：「先王之道，禮樂正其盛者也。」²²⁶又說：「言味者予易牙，言音者予師曠，言治者予三王。三王既已定法度、制禮樂而傳之，有不用而改自作，何以異於變易牙之和，更師曠之律。無三王之法，天下不待亡，國不待死。」²²⁷善於治國的三王既已制定了法度，制作了禮樂傳於後世，真的是不需再做任何的更改，就如沒有三王之法，天下國家不必等待就會滅亡了。

荀子將「樂」分為「正聲」和「奸聲」，「正聲」對移風易俗、陶冶性情及安邦治國有正向的作用，而且是有形有道的聲；「奸聲」則有著反向的作用，就是無道之聲，荀子說：「先王惡其亂也，故制《雅》、《頌》之聲以道之，使其聲足以樂而不流，使其文足以辨而認，使其曲直、繁省、廉肉、節奏，足以感動人之善心，使夫邪污之氣無由得接焉；是先王立樂之方也。」²²⁸先王厭惡混亂，制定雅頌之聲來誘導，使其聲音感動人向善的是「正聲」，「正聲感人而順氣之，順氣成象而治生焉」²²⁹雅正的音樂使人感動且順氣，順氣形成則國家安治；就是不使那些邪污之氣（姦聲）不得接近，這就是先王立樂的道理。對於「奸聲」之害處，荀子明確的說：「凡姦聲感人而逆氣應之，逆氣成象而亂生焉」²³⁰，姦邪的聲音雖可感動人，但產生的是逆氣，逆氣形成

²²⁵參閱荀子著【清】王先謙集著〈樂論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.253。

²²⁶參閱荀子著【清】王先謙集著〈樂論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.253。

²²⁷參閱荀子著【清】王先謙集著〈大略〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.340。

²²⁸參閱荀子著【清】王先謙集著〈樂論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.252。

²²⁹參閱荀子著【清】王先謙集著〈樂論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.254。

²³⁰參閱荀子著【清】王先謙集著〈樂論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.254。

則亂象起。《荀子·樂論》：

是故治世之音，安以樂，其政和。亂世之音，怨以怒，其政乖。
亡國之音，哀以思，其民困，聲音之道，與政通矣。鄭衛之音，
亂世之音也，比於慢矣，桑間濮上之音，亡國之音也，其政散，
其民流，誣上行私而不可止也。²³¹

「樂」對於國家有安邦治國之效，音樂可以安民，可以使社會和諧；會使人民生氣、反目的音樂，也會使政治乖張，進而導致亂世與亡國，在區分「正聲」和「奸聲」之後，荀子接著提出：「以道制欲，則樂而不亂；以欲忘道，則惑而不樂。故樂者，所以道樂也。金石絲竹，所以道德也；樂行而民鄉方矣。故樂者，治人之盛者也。」²³²「樂」對內可以讓人們相互團結，對外可以抵禦外來的入侵，如荀子所說：「故樂者，出所以征誅也，入所以揖讓也。征誅揖讓，其義一也。」²³³「樂」從社會風氣看可以移風易俗，荀子對社會風俗非常重視，透過「樂」達到道德教化的決心，荀子說：「樂者，聖人之所樂也，而可以善民心，其感人深，其移風易俗。」²³⁴這就在說，健康的「樂」，是可以優化社會風氣，導正民心向善。「樂」可以養育人心，教化人性，陶冶性情，荀子認為節奏舒暢、明亮、和諧的「樂」，可以使人們建立良好的感情；猛烈、激昂的「樂」，可以使人們培養堅毅的個性；端正、嚴謹的「樂」，可以使人們學會恭敬的態度；圓滑、柔和的「樂」，可以讓人們慈愛詳和。《荀子·樂論》：

故樂在宗廟之中，君臣上下同聽之，則莫不和敬；閨門之內，父子兄弟同聽之，則莫不和親；鄉里族長之中，長少同聽之，則莫不和順。故樂者，審一以定和者也，比物以飾節者也，合奏以成文者也

²³¹參閱荀子著【清】王先謙集著〈樂論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.252。

²³²參閱【荀子著【清】王先謙集著〈樂論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.254-255。

²³³參閱荀子著【清】王先謙集著〈樂論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.252-253。

²³⁴參閱荀子著【清】王先謙集著〈樂論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.253-254。

；足以率一道，足以治萬變；是先王立樂之術也。²³⁵

人的性與情，不可以僅靠外在「禮」與「法」的力量約束，最好是經由「樂」（正聲）的功用，對人的性情加以教育、疏導、轉化，使其自然而然達到「法」之要求，「禮」之目標。荀子說：「窮本極變，樂之情也。」²³⁶又說：「聲音動靜，性術之變盡是矣。」²³⁷這指的就是人的根本：性與情均因聲音、韻律而波動，把平靜舒適的自然表現出，把人性雜念欲忘汰除掉，所以荀子說：「夫聲樂之入人也深，其化人也速，故先王謹爲之文。」²³⁸聲樂可以很深沉的感動人，而且感動人是很快的，先王謹慎的爲音樂立文，音樂可以使人民和樂，使百姓整齊不混亂，使國家強盛。

四、荀子禮與樂

禮和樂對人們、社會、國家，作用的途徑不同，但欲達到之目標相同。《史記·樂書》說：「樂由中出，禮自外作。」²³⁹樂與禮，一個由內心出發，一個約束外在行爲。荀子繼承了這種說法，他說：「禮者，貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也」²⁴⁰也說：「恭敬，禮也；調和，樂也。」²⁴¹所以，荀子的「禮」是基於人性論而建立，禮表達的是一種秩序、規範、制度，對人的外顯行爲加以勸導節制，而作用在不同的階級上，即別於貴賤、長幼、貧富等；「樂」主在感化人的內心，由內到外，使人的思想、情感，到人的地位、少長、老幼、鄰里不相逾矩，達到人們和平共處之目標。

荀子認爲「樂」是滿足人性對美的需求，而「禮」是建立在階級秩序上，

²³⁵參閱荀子著【清】王先謙集著〈樂論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.252。

²³⁶參閱荀子著【清】王先謙集著〈樂論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.255。

²³⁷參閱荀子著【清】王先謙集著〈樂論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.252。

²³⁸參閱荀子著【清】王先謙集著〈樂論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.253。

²³⁹參閱【宋】朱熹撰〈史記·樂書〉《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁408。

²⁴⁰參閱荀子著【清】王先謙集著〈富國〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.115。

²⁴¹楊倞注：「調和，不爭競也。」參閱荀子著【清】王先謙集著〈臣道〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.170。

約束人性的規範，即使是祭祀、養生、送死、婚嫁、軍旅、冠禮和日常生活中所包含的各種儀式，「禮」是區分人的身分地位，在合理的情感範圍內，所表現出的行爲舉止，禮始於人之初始，終於人之死亡，「禮者，謹於治生死者也」²⁴²，對於喪葬之儀式，也不能隨便，「喪禮者，以生者飾死者也，大象其生以送其死也。故如死如生，如亡如存，終始一也。」²⁴³「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，故天子棺槨七重，諸侯五重，大夫三重，士再重。……以敬飾之，使生死終始若一，一足以爲人愿，是先王之道，忠臣孝子之極也。」²⁴⁴荀子對待死者之道，是兼顧倫理與道德，情感與理智的。

五、荀子美善相樂

《荀子·樂論》

故樂行而志清，禮修而行成，耳目聰明，血氣和平，移風易俗，天下皆寧，美善相樂。²⁴⁵

荀子的「樂」使人的內心情感清明，「樂」經由後天的教化培養德行，不論是人的心靈薰陶，還是社會風俗，所追求的都是禮樂結合，美善相樂。荀子以君子的道德人格來說明善與美的境界，《荀子·樂論》：「君子樂得其道，小人樂得其欲。以道制欲，則樂而不亂；以欲忘道，則惑而不樂。故樂者，所以道樂也。金石絲竹，所以道德也。」²⁴⁶君子以「樂」來表現道德，又說：「君子知夫不全不粹之不足以爲美也。」²⁴⁷君子的「美」在於“全”和“粹”，這種表現在君子身上所散發出的理想人格就是「善」與「美」的結合。正符

²⁴²參閱荀子著【清】王先謙集著〈禮論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.238。

²⁴³楊倞注：「不以死異於生亡，異於存，中庸曰：事死如生，事亡如存，仁知矣。」參閱荀子著【清】王先謙集著〈禮論〉《荀子集解》《諸子集成》，大陸上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.243。

²⁴⁴參閱荀子著【清】王先謙集著〈禮論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.239。

²⁴⁵參閱荀子著【清】王先謙集著〈樂論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.254。

²⁴⁶參閱荀子著【清】王先謙集著〈樂論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.254。

²⁴⁷參閱荀子著【清】王先謙集著〈勸學〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.11。

合中國人論「美」，在於“德”而不在色。

孔子也非常重視美善合一，《論語·八佾》：「子語魯太師樂曰：樂，其可知也！始作，翕如也。從之，純如也。皦如也，繹如也，以成。」²⁴⁸音樂始於合奏，音調協調，接著主題顯出，音調高昂，最後收音，餘音裊裊。孔子認為這描述的只是音樂的表面美，而內容應以善為標準，《論語·八佾》記載：「子謂韶，盡美矣，又盡善也。謂武，盡美矣，未盡善也。」²⁴⁹孔子認為韶樂不僅氣勢恢弘，更具有道德教化之內涵，所以是“盡善盡美”的音樂。而武樂，雖結構龐大但卻充滿了戰爭味，所以“未盡善”而無法達到美的境界。

只有美善合一，才達到「樂」的最高境界，荀子繼承孔子之思想，認為「樂」是人類最高的道德追求和道德理想，正可謂「禮樂之統，管乎人心矣。」²⁵⁰蔡元培說：「有禮則不可無樂。禮者，以人定之法，節制其身心，消極者也。樂者，以自然之美，化感其性靈，積極者也。禮之德方而智，樂之德圓而神。無禮之樂，或流於縱恣而無紀；無樂之禮，雙涉於枯寂而無趣。」²⁵¹

²⁴⁸參閱【宋】朱熹撰〈論語·八佾〉《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁68。

²⁴⁹參閱【宋】朱熹撰〈論語·八佾〉《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁68。

²⁵⁰參閱荀子著【清】王先謙集著〈樂論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁255。

²⁵¹參閱蔡元培〈中國倫理學史〉《蔡元培全集》第2卷，北京中華書局，1984年版，頁24。

第四章 君子禮治教化之實踐修養工夫

荀子所說的『禮』，範圍甚為廣大且深入，從基本的個人修身處世之道，到社會風俗、國家治理，無不涵蓋；『禮』是思想言論的根本，『禮』是個人行為舉止的規範，『禮』是日常起居的細節，『禮』更是社會關係的整合。荀子的『禮』包羅萬千，前三章吾以大致介紹『禮』之起源與內涵，『禮』之本質與作用，但真正要做到的是『禮』之修養，即是「人格」之修養與展現。《荀子·儒效》中說：

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，不失毫釐，無它道焉，已乎行之矣。²⁵²

聽不如看，看不如知，知不如行，學習到了能行可算終止了，行事要通明，通明於處事者就是聖人。聖人本仁義，齊言行，也是實踐他的所學，是沒有其他的途徑可言。

²⁵²參閱荀子著【清】王先謙集著〈儒效〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.90。

第一節 養欲與導欲

《荀子·禮論》：

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。使欲不窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。²⁵³

人生來就是有欲望、有所求的，人欲望的無限與無止盡，會引起紛爭動亂，必需制定禮義加以節制。制定禮義以分辨人之善惡，可使人的欲求和外財物可以保持平衡，兩者不相上下。所以荀子是承認人是有欲望的，而欲望必需以「禮」來加以約束節制。『禮』是起源於人的生理需求，也是和人的情感欲望相關，所以要以禮控制人的情欲，不能任性違禮。

《荀子·禮論》：

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；鐘鼓管磬，琴瑟竽笙，所以養耳也；疏房檼貌越席，床第几筵，所以養體也。²⁵⁴

這是荀子強調以『禮』來滿足人的基本慾望，也就是滿足人的生理感官需求，藉著五味以養口、芳香以養鼻、雕飾文采以養眼、鐘鼓琴瑟等美妙的聲音以養耳、房屋床鋪桌席以養身體；這是人所以賴以生存的養，就是以禮來養人的慾望，這就是『禮』得以存在和產生的前提。但是，荀子也瞭解人有貴賤等級、長幼差別、貧富不同等之分別。²⁵⁵而社會的財富是有限度的，分配也是有差別的，眾人無法完全平等的，人的慾望因分配不均而產生爭奪，爭奪就引發社會動亂，先王爲了防止發生亂事，而制定了『禮』，使得貧賤富貴之間的等級，可以相互制約，更可保證天下人各得其養之根本。荀子說：

勢位齊而欲惡同，物不能澹則必爭，爭則必亂，亂則窮矣。先王惡其

²⁵³ 參閱荀子著【清】王先謙集著〈禮論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.231。

²⁵⁴ 參閱荀子著【清】王先謙集著〈禮論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.231。

²⁵⁵ 〈禮論〉：「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。」參閱荀子著【清】王先謙集著〈禮論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.231。

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。²⁵⁶

『禮』不是斷絕人的慾望需求，而是使慾望有合理的控制，禮義的重要意義也就在此。荀子引用《尚書》「維齊非齊」，是說平等必須包含在不平等裏，只有維持不齊，即禮義之「別」，才能維持齊，即保持社會秩序的安定，使人們各安其身分地位。²⁵⁷

荀子認為，欲的多寡和社會的治亂沒有必然的關聯性，在條件的許可狀況下，應該盡量的滿足人的慾望，而在條件不允許的狀況下，則需要節欲與導欲，這就所謂「道者，進則近盡，退則節求，天下莫之若也。」²⁵⁸荀子知道私欲的普遍性和邪惡性，所以強調戰勝私欲的重要性。

²⁵⁶楊倞注「澹讀爲贍,即無等級則皆不知紀極,故物不能也」,「書呂刑言:維齊一者,乃在不齊以諭有差等,然後可以爲治也。」參閱荀子著【清】王先謙集著〈王制〉《荀子集解》《諸子集成》,上海中華書局印行,1988年9月出版,頁.91。

²⁵⁷參閱孔繁《荀子評論》,南京大學出版社,1997年版,頁.20。

²⁵⁸楊倞注「道謂中和之道,儒者之所守也,進退亦謂貴賤也,道者,貴則可以知近盡,賤則可以知節求,天下莫之及也。」參閱【荀子著【清】王先謙集著〈正名〉《荀子集解》《諸子集成》,上海中華書局印行,1988年9月出版,頁.285。

第二節 禮的修養

荀子非常重視道德修養，認為道德修養應該有一套完整的程序：學習——內省——篤行。而達到「扁善之度，以治氣養生；則後彭祖；以修身自強，則名配堯禹。」²⁵⁹君子有辨別善之方法，即謂『禮』，若用「禮」，治氣養生，壽不及彭祖，若以修身為自己之名號，則與堯、禹同為不朽之名；換句話說，『禮』雖不能治氣養生，但利於修身以揚名。

一、第一階段——學習

1.環境與學習

人是環境的產物，孟母也為孟子的教育而三遷，可見良好環境對人的成長有著正向的助益，惡劣的環境則有著反向效果，荀子說：「蓬生麻中，不扶而直；白沙在涅，與之俱黑。」²⁶⁰就如蓬草生在高挺的麻中，不必扶也會直，白沙混在黑泥中，也會一起變黑，荀子從自然的現象所看到的，延伸到人類，認為人的人格形成與道德培養，與生長的环境皆有密切的關係。「居楚而楚，居越而越，居夏而夏，是非天性也，積靡使然也。」²⁶¹居住在楚國的人久了就成為楚人，居住在越國的人久了就成為越人，居住在夏國的人久了就成了夏人，這非關天性，而是長久累積的習慣，改變了原有的本性所致。

環境不是只有居住環境而言，交遊的對象也很重要。荀子認為「學莫便乎近其人。」²⁶²而《詩》、《書》、《禮》、《樂》和《春秋》等經典對初學『禮』者來說是困難的，如果有賢明之士可以加以引導，方收事半功倍之效，而此賢明之士若尊為師，「師者，所以正禮也」²⁶³，師是學習『禮』、認識『禮』最好的管道，「吾師，吾安知禮之為是也。」²⁶⁴所以，師是禮義的標準，是眾

²⁵⁹參閱荀子著【清】王先謙集著〈修身〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.13。

²⁶⁰參閱荀子著【清】王先謙集著〈勸學〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.3。

²⁶¹楊倞注：「靡，順也，順其積習故能然。」參閱荀子著【清】王先謙集著〈儒效〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.92。

²⁶²參閱荀子著【清】王先謙集著〈勸學〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.8。

²⁶³參閱荀子著【清】王先謙集著〈修身〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.20。

²⁶⁴參閱荀子著【清】王先謙集著〈修身〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988

人的楷模，沒有了老師，就沒有了善惡標準之教導，「夫師以身爲正儀，而貴自安者也」²⁶⁵。所以爲學，就是要學禮法，老師以自身爲我們端正儀範，而我們自己最要緊的是本身的情性安於禮法。

在學習的過程中，有個益友的環境也是非常重要的。與朋友之間思想言行上彼此的交換，雙方的問與答之間透露者正道，而非浮誇炫耀之事，故荀子說：「故不問而告謂之傲，問一而告二謂之嘖。傲非也、嘖非也，君子如嚮矣。」²⁶⁶荀子雖不重人之資質，也不分貧富貴賤，只希望在求學的過程中，人格的整體改變，才是教育之首要；而問學不在彼此之間的誇耀，也不在彼此之間的意氣之爭，《荀子·勸學》：

問楛者勿告也，告楛者勿問也，說楛者勿聽也，有爭氣者勿與辨也。故必由其道至，然後接之，非其道則避之。故禮恭而後可與言道之方，辭順而後可與言道之理，色從而後可與言道之致。故未可與言而言謂之傲，可與言而不言謂之隱，不觀氣色而言謂之瞽。故君子不傲、不隱、不瞽，謹慎其身。²⁶⁷

荀子認爲要禮貌恭敬的、言辭溫順的、面色和氣的才能與之談道，在談道之過程中，不可言辭過當，不可隱匿而不談，在言談的過程中不可刺傷人，使他人臉色大變，所以君子說話，要謹言慎行，遵行『禮』之正道，所以「得良友而友之，則所見者忠信敬讓之行也。」²⁶⁸就是得到良師益友而與之交往，則所見到的都是忠信敬讓的行爲，故學習『禮』不僅要「居必擇鄉」，而且要「游必近士」，以便「防邪僻而就中正也。」²⁶⁹這就是防備邪僻，遠離侮辱，

年9月出版，頁.20。

²⁶⁵參閱荀子著【清】王先謙集著〈修身〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.20。

²⁶⁶楊倞注：「傲，喧噪也，與戲傲無異」；「嘖即讚也，謂以言強讚助之」；「嚮與響同，如響應聲」參閱荀子著【清】王先謙集著〈勸學〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.8。

²⁶⁷楊倞注：「楛與苦同惡也」，「傲亦戲傲也，論語曰言未及而言謂之躁」，「瞽者，不識人之顏色。」參閱荀子著【清】王先謙集著〈勸學〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.10。

²⁶⁸參閱荀子著【清】王先謙集著〈性惡〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.299。

²⁶⁹參閱荀子著【清】王先謙集著〈勸學〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.4。

而接近中正的人，故君子必定謹慎他的立身處事。

2. 努力不懈的學習

學習是一個累積的過程，要努力不懈的堅持，才能提升自己的品格，故積土才能為山，積水才能為淵，積善才能成德，不積小流，無法成為江海；即使最優良的馬，也無法一次跳出十步；而劣馬只要的持續的向前行走，也能達到目的；蚯蚓沒有銳利的爪牙，憑著意志與強韌的身體，也能鑽食泥土；沒有專精的志向，就沒有清明的行事；沒有精誠的行事，就無法獲得顯盛的功績。²⁷⁰這就是荀子所說的只要不斷的持續努力，堅持不懈，就一定能夠達到預定目標，而理想道德人格的形成，就在這努力不懈的學習之中，慢慢獲得培養，也才能達到聖人之境。

聖人與常人之不同，在於聖人他們全心一意的不斷努力累積「偽」的結果，而能否成聖人，也關乎於人的意志高昂與否。荀子說：「心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令，自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。故口可劫而使墨云，形可劫而使詘申，心不可劫而使易意，是之則受，非之則辭。」²⁷¹做為君子的神明之主即為心，也就人的意志、意念，這就是說人的心與眼、耳、口、鼻等外在感覺與形體不同，意志是不受外力支配而改變的，意志是自己的心之所向，是自己的是非判斷標準，可以主宰自己的思想和注意力。所以，在學習的過程中發揮意志的作用是非常重要的。

3. 學習是人格的養成

荀子從人性惡的論點切入，並以「化性起偽」做立論之基礎，可見人之道德品格養成的可能性。前一章吾已論述過，人之本「性」受「偽」之控制

²⁷⁰ 〈勸學〉：「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。故不積跬步，無以至千里；不積小流，無以成江海。騏驥一躍，不能十步；駑馬十駕，功在不捨。鍤而舍之，朽木不折；鍤而不捨，金石可鏤。蚯蚓無爪牙之利、筋骨之強，上食埃土，下飲黃泉，用心一也。蟹六跪而二螯，非蛇鱈之穴無可寄託者，用心躁也。是故無冥冥之志者，無昭昭之明；無惛惛之事者，無赫赫之功。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.4-5。

²⁷¹ 參閱荀子著【清】王先謙集著〈解蔽〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.265。

而改變，人之天官受天君之統禦²⁷²，因此，人是從後天的教化中逐漸改變自己的惡性，荀子說：「故塗之人可以爲禹，則然；塗之人能爲禹，未必然也。」²⁷³就是從學理上說，人人都可以成爲聖人，但是從事實面說，並不是每個人都可以成爲如堯舜禹這樣的聖人。這「可」與「能」在於知道的「道」與實行的『禮』，程度上與後天努力方向的不同。

君子與小人的區分，不在於「知慮」，也不在於「本性」，而在於後天的學習。君子之學是爲己而學，爲培養自身的性情，修養心靈的大清明，提昇自己的道德品格，促進人格完善；而小人之學在於爲人而學，是爲了迎合世俗，取得權貴勢力，成爲炫耀和賣弄自己的財產。就如荀子所說：「君子之學也，入乎耳，箸乎心，布乎四體，形乎動靜，端而言，蠕而動，一可以爲法則。小人之學也，入乎耳，出乎口，口耳之間則四寸耳，曷足以美七尺之軀哉！」²⁷⁴故君子的求學，是由耳朵進，貯於心，布於全身，表現在日常生活行爲裏；小人的求學，是由耳朵進，嘴巴出，口與耳僅四寸的距離，怎麼能美化人的七尺之身呢。

二、第二階段——內省

內省即思道，與「知慮」、「知道」乃是一體兩面，「知慮」是透過「虛壹而靜」達到心境上之「大清明」的功夫，而內省則是學習與實踐的中間橋樑，要做到「博學而日參省乎己」，才能夠「知明而行無過矣」²⁷⁵。荀子認爲道德修養的諸多方法與階段，廣知博學是解決不知及不理解的方法，而內省則是自身自律的方法。

孔子非常重視內省的功夫，《論語·學而》記載：「吾日三省吾身，爲人

²⁷² 天官：耳目口鼻等；天君：即心。

²⁷³ 參閱荀子著【清】王先謙集著〈性惡〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.296。

²⁷⁴ 參閱荀子著【清】王先謙集著〈勸學〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.7。

²⁷⁵ 楊倞注：「曾子曰：日三省吾身。《史記·禮書》曰：參是豈無堅革利兵哉；《索隱》曰：參者驗也；《管子·君臣》曰：若望參表；尹注曰：參表謂立表。所以參驗曲直是參有參驗之義，君子博學，而日參驗之於己，故知明而行無過也。」參閱荀子著【清】王先謙集著〈勸學〉《諸子集成·第二冊》《荀子集解》頁.1。

謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？」²⁷⁶《論語·里仁》：「見賢思齊焉，見不賢而內自省也。」²⁷⁷《論語·季氏》：「君子有九思：視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義。」²⁷⁸在孔子儒家的觀念中，內自省、反思是修養過程必經且重要的。

人與人的良莠不齊，不在於先天，在於學習的夠不夠，是否具備內省的功夫，在學習的路途上，要如何增加內省的功夫？「見善，修然必以自存也；見不善，愀然必以自省也。善在身，介然必以自好也；不善在身，然必以自惡也。」²⁷⁹培養道德高度的自覺性，在於自省善與惡的境界，而人們主觀的培養道德觀念和行爲的養成，只有在學習的過程中深思、內省，方能做到「非是」、「無欲見」、「無欲聞」、「無欲言」、「無欲慮」。²⁸⁰君子知道不完善、不純粹就不足稱爲美了，所以君子藉由誦習藝術、探討思慮，再以古人的典範做榜樣，去掉有害的，好學到極致的時候，即使眼睛喜歡看色彩，耳朵喜歡聽聲音，口喜歡嚐美味，心會貪圖榮華，也不會因權利而使他顛覆，這就是有德的君子。

三、第三階段——篤行

學習知識的過程中，篤行是最後的階段，只有將所學的東西付諸於行動，才能使自己的道德觀念與行爲相結合，也才能提高自己的道德修養與情操，也才能真正驗證學習的成果。

孔子重視道德修養上的親身實踐，要求人們根據社會所倡導的風俗習慣與倫理規範去行動，而表現出「弟子，入則孝，出則悌，謹而信，泛愛眾，

²⁷⁶參閱【宋】朱熹撰〈論語·學而〉《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁48。

²⁷⁷參閱【宋】朱熹撰〈論語·里仁〉《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁73。

²⁷⁸參閱【宋】朱熹撰〈論語·季氏〉《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁173。

²⁷⁹參閱荀子著【清】王先謙集著〈修身〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.12。

²⁸⁰〈勸學〉：「君子知夫不全不粹之不足以爲美也，故誦數以貫之，思索以通之，爲其人以處之，除其害者以持養之，使目非是無欲見也，使耳非是無欲聞也，使口非是無欲言也，使心非是無欲慮也。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.11。

而親仁，行有餘有，則以學文。」²⁸¹荀子繼承孔子之思想主張內外兼修：「君子務修其內而讓之於外，務積德於身而處之於遵道。如是，則貴名起如日月，天下應之如雷霆。」²⁸²就是內心修德外行謙讓，積德於自身，這樣，名譽就有如日月一樣自然升起，天下的人也相互呼應有如雷霆一般振動。

人是環境的產物，人從生活實踐中獲得經驗的積累，深刻理解道德的真諦，唯有生活的實踐，人們才能發展良心，增加義務感和提昇個人尊嚴，分辨是非善惡，明白禮義的能力；也只有在生活實踐中，人們才能達到人生「不惑」與「大清明」之身心目標。

²⁸¹參閱【宋】朱熹撰〈論語·學而〉《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁49。

²⁸²參閱荀子著【清】王先謙集著〈儒效〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁81。

第三節 禮的教化

教育可以使人成爲完人，教育最終的目的在於驅惡爲善和變化品格，故如何「化性起僞」，是教育的重大課題。

教育要注意先天遺傳與後天環境再加上教育環境，在先天的遺傳方面，荀子主張人性惡論；而在於後天的環境，則與社會文化、國家政治、經濟狀況與禮法教育之間相互配合，交互作用而予以逐漸改變。荀子以自然現象爲譬喻：「學不可以已，青，取之於藍，而青於藍；冰，水爲之，而寒於水。」²⁸³所以，學習是沒有止境的，就如青色是由藍粹取出來，卻比藍更加深湛；冰是由水凝結而成的，卻比水更加寒冷。可見荀子極重視後天的環境教育與累積學習，教育主要就在於達到積善的目標。

一、因材施教

孔子雖沒有說過「因材施教」四個字，而是說了「中人以上，可以語上也；中人以下，不可以語上也」²⁸⁴。就是資質在中人以上的人，就可以教一些高深的道理；資質在中人以下的人，就不可以教一些高深的道理，以免事倍功半。後人就把孔子這段話解釋成「因材施教」。受教者如果因爲天資上的不足，又沒有適切的教導，就無法領受到教育的內涵，造成令人遺憾的事。所以，一位好的老師，一定要先瞭解學生的資質特性，依學生的條件而教授道理。故此四字從字面上的解釋，就是對於人無分貧富、貴賤等類別，都需加以教育。也就是教育的對像是不分類別，而且是對不同類的人，使用不同種的教育方式，這就是孔子所謂的「因材施教、有教無類」。

荀子本乎孔子之思想，繼而發揚光大，荀子認爲凡人皆可成爲聖人，人是平等的，對人不可存有歧見，對受教者更不能作出厚此薄彼之待遇，要因材施教，則天下就無廢棄之人，也無廢棄之才，凡人之性皆可化，即使再頑劣之徒，持續專心誠一，亦可金石爲開，廢木可雕也。

²⁸³參閱荀子著【清】王先謙集著〈勸學〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁1。

²⁸⁴參閱【宋】朱熹撰〈論語·雍也〉《四書章句集註》點校新編，頁89，台北鵝湖出版社，2008年初版。

荀子認為要針對受教育者本身個性的特徵，進行個別性的教育，《荀子·修身》：

治氣養心之術；血氣剛強，則柔之以調和；智慮漸深，則一之以易良；勇膽猛戾，則輔之以道順；齊給便利，則節之以動止；狹隘褊小，別廓之以廣大；卑溼、重遲、貪利，則抗之以高志；庸眾駑散，則劫之以師友；怠慢僇棄，則炤之以禍災；愚款端慤，則合之以禮樂，通之以思索。²⁸⁵

人的個性特徵是影響教化結果的一個重要因素，對於治氣養心的方法：有著溫和個性的人，較易培養成敦厚之君子；而對於個性較剛強的人，要給予柔和的教育；對於深沉的人，給予平實良善的教育；對於凶猛殘暴的人，就引導其不要越矩越軌，敏捷迅速的，就用安穩的舉動來節制；氣肚狹隘的，就用寬廣來開拓；卑下遲緩而貪小便宜的，就用高志來舉發；庸劣散漫的，就用賢師良友來改變；怠慢輕忽自棄的，就用災禍來明示；愚誠端實的，就用禮樂來調和。總而言之，在教育的内容與手段上要因人而異的因材施教；凡治心養氣的方法，沒有比由禮進入更快速的，也沒有比賢師更重要的。

二、師法

求學問者之功夫和程度要到何種深度，就有如撞鐘，由自己所發，由自己所動，撞得小力，鐘聲就小聲；若大力得撞，鐘聲就會響徹雲霄。「鐘」比喻為師，而此「師」是良師，是賢師，則「得賢師而事之，則所聞者堯、舜、禹、湯之道也。」²⁸⁶故希望人的行為可以剛正不阿、中正不偏，就必須透過「禮法」與「師道」之薰陶。

荀子說：「夫師以身為正儀，而貴自安者也。」²⁸⁷故為人師者，更應注意自己之言行正儀，以為師表。而為師之任務，在於督促、教導、勉勵、勸誡，

²⁸⁵參閱荀子著【清】王先謙集著〈修身〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.15。

²⁸⁶參閱荀子著【清】王先謙集著〈性惡〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.299。

²⁸⁷參閱荀子著【清】王先謙集著〈修身〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.20。

作為個人修身之參證。『禮』則為教導之內容，從個人的意志思慮到生活日常起居，與人應對進退，容貌態度，皆應以『禮』為節度，「故人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不寧。」²⁸⁸在荀子的修養教化觀念中，人人明禮守法，使社會秩序得以建立，國家制度就可昌盛，就如《詩經》說：「禮儀卒度，笑語卒獲。」²⁸⁹禮節威儀全合乎法度，談笑說話全都得宜適中。

荀子重視「禮法」與「師道」，若無賢師之開導，就如盲者辨色、聾者辨聲，雖有禮也無法可用。²⁹⁰所以為師者，要「以身為正儀」且「貴自安」，才足以發揮「師道」之光與「禮法」之力。荀子又說：「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。」²⁹¹就如《詩經》說：「不識不知，順帝之則。」²⁹²禮法是用來端正自身的，老師是用來端正禮法的，沒有禮法何以正身，沒有老師何以知禮，就是情性要安於禮法，就如文王也能順著上天的法則一般。

『禮』是外在客觀的規範，內在修養的準繩，而「師法」則是主觀的輔導，故良師益友是在人生中不可或缺的要害，絕不可有毀壞法治，誹謗師長，損害禮義之行為，而陷入罪惡深淵。人人之行為，應見善而修，見不善而內自省，君子尊師重道，與朋友交亦能見賢思齊，足以達到教化之境。

三、以史為鑑

我們學習從背誦古文開始，終乎篤行『禮』；從基本的讀書士人開始，目標在成為聖人。而荀子所謂的「求知」，不在於單純的思考，不在於單純的背記古書，而是著重在實踐，貴在明覺精察，真切篤實方面，因禮義道德非實

²⁸⁸參閱荀子著【清】王先謙集著〈修身〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.14。

²⁸⁹楊倞注：「《詩·小雅·楚茨之》卒，盡也，獲得也。」參閱荀子著【清】王先謙集著〈修身〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.20。

²⁹⁰〈修身〉：「不是師法而好自用，譬之是猶以盲辨色、以聾辨聲也，舍亂妄無為也。故學也者，禮法也。」參閱荀子著【清】王先謙集著〈修身〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.20。

²⁹¹參閱荀子著【清】王先謙集著〈修身〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.20。

²⁹²楊倞注：「《詩·大雅·皇矣之》引此以喻師法暗合天道，如文王雖未知已順天之法則也。」參閱荀子著【清】王先謙集著〈修身〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.20。

踐所能知，故「求知」，不僅只是一般的誦習《詩》、《書》、《禮》、《樂》和《春秋》等經典。

求學問、成聖人絕不是口頭上的事，必經一番修養之工夫，才能達成此一目標。而荀子卻主張「隆禮義，而殺詩書」²⁹³，即只知誦習《詩》、《書》，而不能隆禮，則《詩》、《書》對我有何益義？倒不如廢棄《詩》、《書》；若只會記誦詞句，用於辯詞巧說，對社會又有何益義？《詩》、《書》為古聖先賢之微言大義，在潛心鑽研之餘，若無法實踐躬行、明『禮』達「義」，則教育僅落入了記誦之學。《荀子·儒效》：

《詩》言是，其志也；《書》言是，其事也；《禮》言是，其行也；
《樂》言是，其和也；《春秋》言是，其微也。故《風》之所以為不
逐者，取是以節之也；《小雅》之所以為小者，取是而文之也；《大
雅》之所以為大者，取是而光之也；《頌》之所以為至者，取是而通
之也；天下之道畢是矣。²⁹⁴

荀子說明《詩》、《書》、《禮》、《樂》和《春秋》等經典，不是只用作背誦之學，其重點在「志」、「事」、「行」、「和」、「微」的觀念與事實，而〈風〉、〈大雅〉、〈小雅〉、〈頌〉等篇章，重點在於「節之」、「文之」、「光之」、「通之」。天下的道理皆存在於這些經典之中，讀書求學者的志向、處事、行為、和順、褒貶等的觀念，具體落實在自己本身的節制與文采言辭上，並加之廣大通達所學之「道」，行其『禮』。

唐太宗有句名言：「以銅為鑑，可以正衣冠；以人為鑑可以明得失；以史為鑑，可以知興替。」荀子認為『禮』制通貫古今，它使先王之制與後王之制相互契合輝映，「天地始者，今日是也。百王之道，後王是也。君子審後王之道，而論於百王之前，若端拜而議。」²⁹⁵古代百王之行之道，可由當今的

²⁹³楊倞注：「後王，後世之王，夫隨當時之政而立制度是一也，若妄引上古不合於時制度亂矣。故仲尼修春秋盡用周法，《韓詩外傳》作不知法先王也。」參閱荀子著【清】王先謙集著〈儒效〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁88。

²⁹⁴參閱荀子著【清】王先謙集著〈儒效〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁84-85。

²⁹⁵楊倞注：「後王當今之王言，後王之道與百王不殊行堯舜，則是亦堯舜也。」「端玄端朝服

後王推知；而後王所行之道，而君子審議之。在意義上來說，荀子主張以今知古、溯往而觀今，而要做到這些，必須依靠「禮義」之道來貫徹。所以說：「以近知遠，以一知萬，以微知明。」²⁹⁶這就是以古治今，「道」存在的理由了。

荀子的教化在於先求得古之道，在用於今之世，對古代文本、典章制度精確瞭解，掌握精髓，在引用歷史典籍和人物來說明源由，加以繼承並發揚道德理想及價值追求。

也，端拜猶言端拱言君子審後王所宣施行之道，而以百王之前比之若服，玄端拜揖而議言，其從容不勞也。」參閱荀子著【清】王先謙集著〈不苟〉《荀子集解》《諸子集成》頁120。
²⁹⁶參閱荀子著【清】王先謙集著〈非相〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁51。

第四節 禮的道德理想價值

戰國末期是一個強者、霸道的時期，在思想上，有著諸子百家的爭鳴、互批，『禮』治教化漸微，甚而崩壞，荀子建立『禮』學之理論，首在禮的道德理想價值之重建，【清】王先謙著《荀子集解》於序中即說：「荀子論學、論治，皆以禮為宗，反復推詳，務明其指趣，為千古脩道立教所莫能外」²⁹⁷。壹、禮對於社會

荀子從「天人關係」進入階級秩序合理性的論證。人和自然萬物的關係就是人和天的關係，也可說是天道與人道的關係，老子曾說：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」²⁹⁸人們為了維持社會秩序，必須建立制度的依據，而這些依據早已存在於自然界當中。荀子也說：「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，待聖人而分也。」²⁹⁹故「天」包含了自然和物質、意志和命運、義理和主宰，天地有其自然的秩序，人類有其自身的意志和禍福，君王建立群體社會秩序和天地主宰萬物同理。劉豐分析：「在中國古代思想當中，是社會秩序的禮決定了自然秩序的天，自然秩序是為證明社會秩序的合理性而存在。這樣，社會等級秩序的禮就有了自然的、哲學的依據，它的存在也就是必然的、合理的。」³⁰⁰

人類在順應自然規律的同時，也應該充份利用自然萬物為人類造福，荀子說：「大天而思之，孰與物畜而制之！從天而頌之，孰與制天命而用之！望時而待之，孰與應時而使之！因物而多之，孰與聘能而化之！」³⁰¹人類以自己的力量，盡力的求得生存，而利用自然規律求得人類本身的思想發展；荀子絕不是要人類違背天地常理，而是要把天地的自然性轉化為我人類生存的必然性，主張人是立法者，而且必須依法而存。

²⁹⁷參閱荀子著【清】王先謙集著〈序〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁1。

²⁹⁸參閱王邦雄《老子十二講》台北遠流出版社，2011年5月初版，頁310。

²⁹⁹參閱荀子著【清】王先謙集著〈禮論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁243。

³⁰⁰參閱劉豐《先秦禮學思想與社會的整合》，中國人民大學出版社，2003年版，頁263。

³⁰¹參閱荀子著【清】王先謙集著〈天論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁211。

『禮』不僅具有人類道德生活的規則和社會文化風俗的約束性，同時也具有自然萬物變化的原則，「天」與「人」依據「道」而存在著變化，也就等同於依『禮』而有著秩序性和規範性。

在荀子的年代是一個階級的社會，而統治者區分了上下、貴賤和尊卑的階級秩序；荀子便以此為基礎，建立了一套以『禮』來劃分權利義務和社會地位的制度，人們只能在其中尋找自己的階級宿命，統治者也才得以穩定統治秩序。

一、社會階級論

人是生活在社會群體中的動物，不能離群所君，在群體中生活的人們，必須恪守自己的本分，如果為了本身的欲求，就會產生爭奪，就如荀子所說：「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。」³⁰²必須以『禮』來劃分上下、尊卑和貴賤等階級秩序，以滿足各階級不同的欲求，這就是《詩書》所說的「維齊非齊」³⁰³。在荀子看來，社會上的不平等本就是天經地義的事情，也只有不平等的階級名分，才能有效維持社會的群體性，使社會處在一個整體狀態，才能達到天下安定之根本大利。所以，荀子從人是群居性的，從團體社會中人的角度來闡述『禮』

二、人的階級論

荀子把人的道德品格分為——士、君子、聖人等三個層次。荀子說：「好法而行，士也；篤志而體，君子也；齊明而不竭，聖人也。」³⁰⁴一切依「禮法」行事的，是士的境界；有堅強的意志而能身體力行的，是君子；無偏無頗也不竭不窮，而可達虛壹而靜大清明之智慮者，就是聖人的境界。具體的說，以『禮』作為行為規範的稱為士；將『禮』根植於心的稱為君子；得到

³⁰² 參閱荀子著【清】王先謙集著〈富國〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.116。

³⁰³ 〈王制〉：「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』。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.96。

³⁰⁴ 參閱荀子著【清】王先謙集著〈修身〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.19。

『禮』的大智慧則稱為聖人，「彼學者，行之，曰士也；敦慕焉，君子也；知之，聖人也。」³⁰⁵

1. 士

春秋戰國時期，士可以說是知識份子的通稱。而荀子所謂的「士」：「雖然道不能盡完備，但必遵循；雖然不能盡善美，但必有所守；所知也許不多，但求其知慮；話不多說，但所言當言，行所當行，滿足於現狀，不求不當得之富貴，不做有所損益之事，這樣就可以算是士了」。³⁰⁶

荀子也將「士」區分為有「社會道德理想之士」³⁰⁷，就是古之士者和追求榮華富貴、不擇手段之士，而如今這種追求高官權勢之士，有增加之象，他說：「今之所謂士仕者，污漫者也，恣睢者也，貪利者也，觸抵者也，無禮義而唯權勢之嗜者也。」³⁰⁸

荀子所讚許的是古之士者，他們可以不惜個人利益，只為達到奮鬥目標，他們履行社會責任，以合於禮義。荀子把這些士又區分為：「有通士者，有公士者，有直士者，有慤士者。」³⁰⁹明白的說「通士就是對上能尊君，對下能愛民，能明禮義辨是非；公士就是不以一己之私損害公益，不苟合於上來嫉害在下的人；不誇耀自己，自己的長處與短處都不會加以文飾且為人正直的可說是直士；而慤士，說話誠實可信，行為謹慎小心」³¹⁰。

³⁰⁵ 參閱荀子著【清】王先謙集著〈儒效〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.79-80。

³⁰⁶ 〈哀公〉：「所謂士者，雖不能盡道術，必有率也；雖不能徧美善，必有處也。是故知不務多，務審其所知；言不務多，務審其所謂；行不務多，務審其所由。故知既已知之矣，言既已謂之矣，行既已由之矣，則若性命肌膚之不可易也。故富貴不足以益也，卑賤不足以損也。如此，則可謂士矣。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.354-355。

³⁰⁷ 〈非十二子〉：「古之所謂士仕者，厚敦者也，樂富貴者也，樂分施者也，遠罪過者也，務事理者也，羞獨富者也。」參閱【清】王先謙著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.63。

³⁰⁸ 參閱荀子著【清】王先謙集著〈非十二子〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.63。

³⁰⁹ 參閱荀子著【清】王先謙集著〈不苟〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.30。

³¹⁰ 〈不苟〉：「上則能尊君，下則能愛民，物至而應，事起而辨，若是，則可謂通士矣。不下比以閭上，不上同以疾下，分爭於中，不以私害之，若是，則可謂公士矣。身之所長，上雖不知，不以悖君；身之所短，上雖不知，不以取賞；長短不飾，以備自竭；若是，則可謂直士矣。庸言必信之，庸行必慎之，畏法流俗，而不敢以其所獨甚，若是，則可謂慤士矣。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書

「士」扮演著是現今的知識份子，是闡揚社會良心的角色，「士」是『禮』的倡導者，「法」的維護者；知識份子基本上會批判社會各種不合理的現象，又會努力推動『禮』之價值，但要注意的是，「士」不是僅有「知識」之人，而是要對國家社會有所貢獻之人。

2.君子

君子一詞最早出現在《詩經》³¹¹，「君子」是貴族的通稱，是指道德高尚的人，也是妻子對丈夫的稱謂，更是詩人的自稱。荀子所說的君子與小人相對稱，「今之人，化師法，積文學，道禮義者為君子；縱性情，安姿睢，而違禮義者為小人。」³¹²就是能夠受教於老師，積累文學，實踐禮義的就是君子；而放縱性情，安於現狀又違背禮義的，就是小人。換句話說，「君子」是將禮義根植於心，具有理想道德完美的人格，君子幾近類聖人，「嚮是而務，士也；類是而幾，君子也；知之，聖人也。」³¹³明知其理的是聖人，一般人以聖人為師，效法聖人的法度；而嚮往這方面且務實於事的是士；而相近聖人的就是君子了。

荀子引用《詩經》的一句話：「《詩》曰：溫溫恭人，維德之基。」³¹⁴處事圓融且寬柔恭敬的人，就是道德的根本。「君子應該寬宏而不怠慢，正直而不刺傷人，能據理力辯而不與人爭吵，明察而不偏激，剛正而不暴躁，柔順而不諂媚，恭敬謹慎而且能敦厚寬容。」³¹⁵也說是說君子在順境中，可以恭恭敬敬的待人處事；而在逆境中，君子則能傲惕莊重，恬靜守禮。在生活上，

局印行，1988年9月出版，頁30-31。

³¹¹ 《詩經·小雅·南山有台》：「南山有台，北山有萊，樂只君子，邦家之基。樂只君子，萬壽無期。南山有桑，北山有揚，樂只君子，邦家之光。樂只君子，萬壽無疆。南山有杞，北山有李，樂只君子，民之父母，樂只君子，德音不已。南山有栲，北山有杻，樂只君子，遐不作壽，樂只君子，德音是茂。」轉引自高春花《荀子禮學思想及其現代價值》，北京人民出版社，2004年版，頁73。

³¹² 參閱荀子著【清】王先謙集著〈性惡〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁290。

³¹³ 參閱荀子著【清】王先謙集著〈解蔽〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁270。

³¹⁴ 楊倞註：「《詩·大雅·抑之篇》溫溫：寬柔貌。」參閱荀子著【清】王先謙集著〈不苟〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁25。

³¹⁵ 〈不苟〉：「君子寬而不慢，廉而不剷，辯而不爭，察而不激，寡立而不勝，堅彊而不暴，柔從而流，恭敬謹慎而容。」參閱荀子著【清】王先謙集著〈不苟〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁25。

君子即使處於貧窮的環境，也能有廣大的志向；處在富貴的環境，也能保持恭敬之態度；就是荀子所說的：「君子貧窮而志廣，隆仁也；富貴而體恭，殺執也；安燕而血氣不惰，束理也；勞勩而容貌不枯，好交也。怒不過奪，喜不過予，是法勝私也。」³¹⁶君子在憤怒時不會過分的強奪豪取，在高興時不會過分的給予，可以遵「禮法」而戰勝自己個人的私欲。

荀子認為的「君子」，「是雖口言忠信，但心不自以為有德；以仁義修養自身，喜怒又不表現在顏面上；能明是非辨仁義，但不與人爭辯，美好的像是可以相及的」。³¹⁷

3. 聖人

先秦諸子皆把「聖人」視為最高的道德理想人格，荀子曰「聖」，「故學也者，固學止之也。惡乎止之？曰：止於至足。曷謂至足？曰：聖也。」³¹⁸而『禮』是天地通用的定義，是君子重要的意義，更是聖人完美的貫徹。所以荀子認為「大聖」，是「可以深慮思辨天地之大道，明察日月，無所不知，無所不通，更是明辨掌握了萬事萬物的情性，而按照各原則辦事的人」。³¹⁹

孔子將「聖人」視為一個抽象的偶像，子曰：「聖人，吾不得見之矣。得見君子者，斯可矣。」³²⁰孔子認為在現實生活中，聖人要能夠廣博的施予又能普渡眾人，是連堯舜都難以達到的境界，對於一般平凡人的吸引力是微乎其微的，遠不如君子人格獲得青睞。

荀子則認為「聖人」的人格是「通過日積月累而成的，就連堯舜也不是

³¹⁶參閱荀子著【清】王先謙集著〈修身〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁21。

³¹⁷〈哀公〉：「所謂君子者，言忠信而心不德，仁義在身而色不伐，思慮明通而辭不爭，故猶然如將可及者，君子也。」楊倞註：「不德，不自以為有德。猶然，舒進之貌，所謂瞻之在前忽然在後。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁355。

³¹⁸楊倞註：「所學當止於聖人之道及王道，不學異術也，聖王之道是謂至足也。」參閱荀子著【清】王先謙集著〈解蔽〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁271。

³¹⁹〈哀公〉：「所謂大聖者，知通乎大道，應變而不窮，辨乎萬物之情性者也。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁355。

³²⁰參閱【宋】朱熹撰〈論語·述而〉《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁99。

生來就備齊了知識道理，而是經歷了各種磨練與修習，最終才具備高尚的品德。」³²¹荀子說：「涂之人百姓，積善而全盡，謂之聖人。彼求之而得，爲之而後成，積之而後高，盡之而後聖。故聖人也者，人之所積也。」³²²一般老百姓，盡全力累積善德者，可稱爲聖人；因追求而得到或實行之後而成功的，也都是由日積月累的成果，而成爲聖人的；顯然，荀子把聖人從虛擬的偶像境界，拉回了現實生活層面，人只要按照「禮義」的要求，透過不斷的修爲學習，再經過積累的過程就可成爲聖人了。

荀子也有說：「厚者，禮之積也；大者，禮之廣也；高者，禮之隆也；明者，禮之盡也。詩曰：「禮儀卒度，笑語卒獲」。此之謂也。」³²³厚是禮的深度，大是禮的廣度，高是禮的隆重，明是禮的極盡。這就是詩經中說的「禮義盡合法度，笑語盡得時宜」。這就可以達到聖人之境界。

三、人情階級論

堯問於舜曰：「人情何如？」舜對曰：「人情甚不美，又何問焉！妻子具而孝衰於親，嗜欲得而信衰於友，爵祿盈而忠衰於君。」³²⁴現今的人情是很不美的，娶了妻子，孝順父母之心就便薄了；欲望得到了，對朋友之誠信就淡了；高住厚祿獲得了，對國君之忠也就變少了。人情是很微妙的，荀子也將人之情性區分爲：上勇、中勇與下勇。

荀子特別讚嘆上等之勇：

天下有中，敢直其身；先王有道，敢行其意；上下循於亂世之君，

下不俗於亂世之民；仁之所在無貧窮，仁之所亡無富貴；天下知之

，則欲與天下同苦樂之，天下不知之，則傀然獨立天地之間而不畏。³²⁵

³²¹〈榮辱〉：「堯禹者，非生而具者，夫起於變故，成乎修，修之爲待盡而後備者也。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.40。

³²²參閱荀子著【清】王先謙集著〈儒效〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.91。

³²³參閱荀子著【清】王先謙集著〈禮論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.238。

³²⁴參閱荀子著【清】王先謙集著〈性惡〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.297。

³²⁵參閱荀子著【清】王先謙集著〈性惡〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.298。

擁有上有上勇的人，立於中道而不偏倚；依先王之道而行事，不會畏懼強權；凡具備仁德之性情，即使生活得再貧窮也甘之如飴，反之，若仁德廢棄了，即使再多的金銀財寶也無用；希望與所有的百姓共同分享安逸快樂，即使被天下人誤會，也能無所畏懼，無愧於天地之間。

中勇者，「禮恭而意儉，大齊信焉而輕貨財；賢者敢推而尚之，不肖者敢援而廢之。」³²⁶爲人恭敬而意念儉樸，對人誠信不貪便宜，賺取不當之利益，敢於推舉賢能者，對於不法者敢於說出，這是中等的勇。

下勇者，「輕身重貨，恬禍而廣解苟免，不恤是非然不然之情，以期勝人爲意。」³²⁷不管自己本身，只重視外在的財貨，對於禍患又企圖解脫而免於難，不顧是非對錯，只期望獲勝。這是不可取的下等之勇。

貳、禮對於國家政治

荀子說：『禮』是「國家之命運」，³²⁸『禮』是「治理國家的最高綱領，是國家強盛之根本，是威嚴行之天下的途徑，是功名之總稱。君主遵循禮義，自然而得天下；若背棄禮義，社稷則損矣。」³²⁹換句話說，『禮』是「治國的標準，就好像秤可以衡量輕重，好像繩墨可以畫直線，規矩可以畫方圓，一樣的道理。」³³⁰

君主是一國之表率，孔子說：「其身正，不令而行，其身不正，雖令不從。」³³¹孔子又說：「苟正其身，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？」³³²充分

³²⁶參閱荀子著【清】王先謙集著〈性惡〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.298。

³²⁷參閱荀子著【清】王先謙集著〈性惡〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.299。

³²⁸〈天論〉：「國之命在禮」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.211。

³²⁹〈議兵〉：「禮者，治辨之極也，強國之本也，威行之道也，功名之總也。王公由之，所以得天下也；不由所以損社稷也。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.186-187。

³³⁰〈王霸〉：「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。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.136。

³³¹參閱【宋】朱熹撰〈論語·子路〉《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁143。

³³²引自【宋】朱熹撰〈論語·子路〉《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁144。

表明統治當政者，個人的修身言行對國家政治的影響。荀子也說：「君者儀也，民者景也，儀正而景正；君者盤也，民者水也，盤圓而水圓。...君子，民之原也；原清則流清，原濁則流濁；」³³³歷代社會是否能實踐「禮法」，都將責任歸於君王的道德修養，自身禮義之約束，但是荀子卻給人們另一個思考問題，君王的品德修養與國家之太平，是直接關係還是間接關係。「隆禮貴義者其國治，簡禮賤義者則國亂。」³³⁴遵禮重義者，其國家可長治久安；背禮忘義者，則國家導致亂象，那麼「國治」與「國亂」之間，真的只是單一的統治者君王所造成的嗎？

儒家的『禮治』思想來自於「親親」、「尊尊」和「賢賢」，就是選賢舉能之觀念。荀子加以發揮，認為如何任用官吏才是政局穩定、國家民強的關鍵。要「論德而定次，量能而授官。」³³⁵依德之深淺而定次序，依才能的高低而授予官職，也就是「無德不貴，無能不官。」³³⁶所以，官吏任用的必備條件在於德性與才能均備，沒才德者，無法富貴，無才能者，不能從官。而任用人才之道，荀子也依『禮』區分為：「忠誠勤勞而謹慎之人，是適合管理事務的官吏；尊法度重本分而不越名者，是士大夫之材；尊崇禮義，為美名而好士者，為安國而愛民者，為齊風俗而定法度者，為永建功業尚賢用能，增加國家財富，不與民爭利，不墨守成規，可以彰顯制度、權量事務者，這就是卿向輔佐君王的人才了」。³³⁷具備不同品德的人才而加以重用，這就是君王的職責，也是統治者才能之表現。荀子說：

³³³參閱荀子著【清】王先謙集著〈居道〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁154。

³³⁴參閱荀子著【清】王先謙集著〈議兵〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁179。

³³⁵參閱荀子著【清】王先謙集著〈居道〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁156。

³³⁶參閱荀子著【清】王先謙集著〈王制〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁101。

³³⁷〈居道〉：「材人，愿慤拘錄，計數纖奮，而無敢遺喪，是官人使吏之材也。脩飭端正，尊法敬分，而無傾側之心，守職循業，不敢損益，可傳世也，而不可使侵奪，是士大夫官師之材也。知隆禮義之為尊君也，知好士之為美名也，知愛民之為安國也，知有常法之為一俗也，知尚賢使能之為長功也，知務本禁末之為多材也，知無與下爭小利之為便於事也，知明制度，權物稱用之為不泥也，是卿相輔佐之材也。」材人，楊倞註：「盧文弨曰謂王者因人之材而器使之之道也。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁162-163。

德必稱位，位必稱祿，祿必稱用，由士以則必以禮樂節之，眾庶百姓則必以法數制之。……故曰：朝無幸位，民無幸生。此之謂也。³³⁸

治理國家上，君子的才德與職位、俸祿是相等的，以禮樂來修養導正人的品格，而以法治理眾多百姓，所以從上至下所為之事，沒有僥倖得到職位的，人民亦沒有怠惰或懶散而可以生存的。而人類的生存，不能離群索居，人民聚眾而居，如沒有『禮』，就會有紛爭、混亂甚而窮困。所以，荀子說：「故無分者，人之大害也；有分者，天下之本利也。」³³⁹總結的說，群居生活之人類，彼此之間的分際在於階級的區分，有了階級層次，就有了分際，就有了禮法，也就是安定天下國家之根本。

觀察一個國家的強弱與富貧，可以從君王的治理崇禮來驗證：「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。上好功則國貧，上好利則國貧，士大夫眾則國貧，無制數度量則國貧，下貧則上貧，下富則上富。」³⁴⁰在上位者不重禮、不愛民、無誠信、賞罰不明、將率無能、君主好利、士大夫眾多、沒有制度的國家，都會導致一國的財政貧困懦弱。故為人君者，要以『禮』為原則，先使百姓安家樂業，耕種得節，即是國家財貨之來源，也就是人民富足，君主也必富足。治理國家的明君：「必將修禮以齊朝，正法以齊官，平政以齊民。」³⁴¹

³³⁸ 參閱荀子著【清】王先謙集著〈富國〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.115。

³³⁹ 參閱荀子著【清】王先謙集著〈富國〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.116。

³⁴⁰ 參閱荀子著【清】王先謙集著〈富國〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.126。

³⁴¹ 參閱荀子著【清】王先謙集著〈富國〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.130。

第五章 荀子禮治教化之特色

人的道德品格，不論荀子或孟子都主張教化，只是角度不同，孟子主張性善，他認為人一生下來就具有惻隱、羞惡、辭讓、是非等四心，屬於人之善端，將之擴充發展就成爲仁、義、禮、智等四德，若人表現出不善之行爲是由於人的自暴自棄所導致，爲了保持人之四心，就必須加強教育。荀子主性惡，強調教育在人的道德品格形成上是非常重要的，教化是一件長期性的工作，它是人類精神的塑造，與人的生命共終始。

貫穿荀子『禮』學思想體系的就是透過修養和教化使個體生命建立起理想之人格模式，達到「學至乎禮而止矣。」³⁴²

³⁴²參閱荀子著【清】王先謙集著〈勸學〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.7。

第一節 君子應盡之任務

「辨」是心理內的現象再發其言論，荀子重視「有辨」也重視「辨說」，雖人人皆有辨，但辨的結果非每人皆相同，而有智者與愚者之分，就如荀子說：「生也，皆有可也，知愚同。所可異也，知愚分。」³⁴³。智者愚者之辨在於「是是非非謂之知，非是是非謂之愚。」³⁴⁴智者的辨以是為是，以非為非，愚者的辨以是為非，以非為是，世間智愚者皆有，故辨別是非應臻於清晰確當，毫無混淆錯亂、是非顛倒的情形發生。若「是非不亂，則國家治」³⁴⁵，這就顯出「辨」的重要，然「故君子之於言也，志好之，行安之，樂言之，故君子必辨。凡人莫不好言其所善，而君子為甚焉。」³⁴⁶，荀子充分表示對於「辨」的重視，「辨」不但明是非，行仁義，而後能國治，而「辨」即成君子應盡之任務與責任。

然荀子以「有辨」與否作為人與禽獸之間的分別，「有辨」是人之所以成為人的一個特色，人既是萬物之靈，既然有辨，更應發揮此一特色，以遠離與禽獸相等之特性，以增進人類之文明為首要。

人與禽獸之間，「目辨白黑美惡」³⁴⁷是視覺，「耳辨音聲清濁」是聽覺，「口辨酸鹹甘苦」是味覺，「鼻辨芬芳腥臊」是嗅覺，「骨體膚理辨寒暑疾養」是感覺，這些知覺是人與禽獸所共有的，是人與禽獸一樣都會分辨的，不足以成為人不同於禽獸的特色；但「義」是人所獨有而禽獸無的。正如同荀子所說「夫禽獸有父子而無父子之親，有牝牡而無男女之別。故人道莫不有辨。」³⁴⁸此中的「有辨」指的就是人知道父與子的親，男與女之間的別，這其中也包括人獨具有的「義」，因為「義」才能知慮思辨。

³⁴³參閱荀子著【清】王先謙集著〈富國〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.113。

³⁴⁴楊倞注：「能辨是為，是非，為非，謂之智也。」以非為是，以是為非，則謂之愚。」參閱荀子著【清】王先謙集著〈修身〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.14。

³⁴⁵參閱荀子著【清】王先謙集著〈王制〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.95。

³⁴⁶參閱荀子著【清】王先謙集著〈非相〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.53。

³⁴⁷參閱荀子著【清】王先謙集著〈榮辱〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.39。

³⁴⁸參閱荀子著【清】王先謙集著〈非相〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.50。

一、義利之辨

關於『義利之辨』，荀子認為『禮』之起源，便是維護人的正當利益需求，也就是要統一天下，爭取人民的擁護，首先要滿足人民正當的欲望需求，荀子說：

循其舊法，擇其善者而明用之，足以順服好利之人矣。賢士一焉，能士官焉，好利之人服焉，三者具而天下盡，無有是其外矣。³⁴⁹

這裏所說的好利之人即指普通百姓，要順服好利之人，必須滿足人們的欲望，而在義利關係上，只是要防止以利克義，而應以義克利，荀子說：

故義勝利者為治世，利克義者為亂世。上重義則義克利，上重利則利克義。故天子不言多少，諸侯不言利害，大夫不言得喪，士不通貨財，有國之君不息牛羊，錯質之臣不息雞豚，家卿不修市，大夫不為揚；從士皆羞利而不與民爭利，樂分施而職積。然故民不困財，貧窶者有所竄其手。³⁵⁰

荀子站在儒家禮義的立場，他首先維護的是義而不是利，在義利如果不能兩全，首當捨利保義，荀子說：「保利棄義謂之至賊」。³⁵¹這裏值得注意的是荀子強調在上者不要進利，在上者要重義，以義克利，而並不否認民眾得利，自天子以至大夫和士，自有國之君至官，家卿和大夫，均不應謀取利益，從士以上皆羞於爭利而不與百姓爭利，即使是貧窮之人也有工作，從這可以看出荀子惠民、富民的主張。

他說：「義與利者，人之所以兩有也。雖堯、舜不能去民之欲利，然而能使其欲利不克其好義也；雖桀紂不亦不能去民之好義，然而能使其好義不勝其欲利也。」³⁵²這裏所講的「義」和「利」都是人所追求的，而「民之欲利」

³⁴⁹參閱荀子著【清】王先謙集著〈王霸〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.140。

³⁵⁰參閱荀子著【清】王先謙集著〈大略〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.330。

³⁵¹參閱荀子著【清】王先謙集著〈修身〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.14。

³⁵²參閱荀子著【清】王先謙集著〈大略〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.330。

與「好義」都是合乎人性的，不能去除其一而必須兼顧兩者。對人來說，要將「義」和「利」要放在何位置，是關係到人的榮辱問題，「榮辱之大分，安危利害之常體。先義而後利者榮，先利而後義者辱；榮者常通，辱者常窮；通者常制人，窮者，常制於人；是榮辱之大分也。」³⁵³

利益是人行動的驅動力，但不正當的逐利會敗壞人的道德，更敗壞社會的風氣。所以如何使利益能保持，而禮義又不損毀，在於個人的追求，在於「中」的衡量，「慾」的節制，「法」的訂定，更在於『禮』的規範。

二、君子之辨說

「辨說」誠為君子所應盡之責，君子要引以為誠，辨說是有所為而為的，不是為辨說而辨說的，若忘記了此點，辨說只會流於強辯詭辯之列，還可能成為有害的。所以，辨說之前吾應先弄清楚，辨說的任務與目的為何，往後再從事辨說，才能永保其為有益而無害。

「辨說」的任務與目的，在於「辨說也者，心之象道也，心也者，道之工宰也；道也者，道之工宰也；心合於道，說合於心，辭合於說，正名而期。」³⁵⁴，荀子以「道」為治理國家之常法，『禮』為思想言行的標準，而「辨說也者，心之象道」，就是從事辨說，要以聖王為師，要以聖王之道，而心有所明則辨說，正是所謂，心能知道，說能合心，辭就能成言；以『禮』之範圍為宗旨，所以「象道」是思想行為之準則，³⁵⁵則辨說是以能達到「象道」為任務。而「是非」是「道」的實質本體，故「象道」也就是「是非不亂」與「是是非非」，而「是非不亂」與「是是非非」也就成為辨說之目的。

荀子也說「辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王。」³⁵⁶，「辨說」主

³⁵³參閱荀子著【清】王先謙集著〈榮辱〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.36。

³⁵⁴楊倞注：「辨說所以為心象道，故心有所明則辨說。」「工能成物，宰能主物，心之於道，亦然也，猶言主宰。」「道為理國之常法，條貫也。」「心能知道，說能合心，辭能成言也。」參閱荀子著【清】王先謙集著〈正名〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.281。

³⁵⁵〈解蔽〉：「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。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.271。

³⁵⁶楊倞注：「有上下親疏之分」「分生於有禮也」「聖王制禮者，言其人存其政舉」。參閱荀子著【清】王先謙集著〈非相〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出

要在於區別本分，區別本分主要是以『禮』爲本。『禮』是「象道」的實質，故以『禮』爲本，也就是以「道」爲本。而辨說的任務在於「象道」，也是在分別是非與明辨禮義。

荀子所說的「道」，是聖王之道，是治國之道，而「君子必辨」在於有人違背此「道」，有人不明是非，有人不知「禮義」，才能與其辯說，以盡君子開悟之責；「君子必辨」在於有人造謠生事，悖亂而起，而信徒又誤信爲真，才能與其辯說，以盡君子糾正之責。這也證明君子之辯，要出於「正道」，要合於「禮」，才能真正完成辨說的任務。

象道主要是完成辨說的任務，而要增進辨說的功效在於「盡故」，「辨則盡故」³⁵⁷，故是原因，是理由，更是事實；盡故就是詳盡的說出正道；正道即正名之道，即「以正道而辨姦」，對於不明正理或執著於邪道的人，不僅要告之正道，更應詳盡舉述各種理由，使之易於了解開悟與悔改。

三、君子辨說之態度

辨說的任務在於明是非，遵禮義，所以辨說對君子來說是一件大事，對於大事就應具備莊嚴之態度，不可待慢，不可隨便。荀子對辨說的態度，大致可分爲積極與消極二方面，積極面，《荀子·正名》：

以仁心說，以學心聽，以公心辨，不動乎眾人之非譽，不治觀者之耳目，不賂貴者之權執，不利傳辟者之辭，故能處道而不貳，吐而不奪，利而不流，貴公正而賤鄙爭，是士君子之辨說也。³⁵⁸

就是務必以開導之方式，不強於辯；以誠心聽他人之說，不與之爭；以公正之心辨別是非。而荀子所主張的態度可用「堅強端正」³⁵⁹四字，在維護禮義是非上，實屬重要的，因必須具有不屈不撓的精神，不畏權貴者的權勢，

版，頁.50。

³⁴¹ 參閱荀子著【清】王先謙集著〈正名〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.281。

³⁵⁸ 參閱荀子著【清】王先謙集著〈正名〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.282。

³⁵⁹ 〈非相〉：「談說之術，矜莊以莅之，端誠以處之，堅強以持之，分別以喻之，譬稱以明之，欣驩芬華以送之，寶之珍之，貴之神之，如是則說常無不受，雖不說人，人莫不貴。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.55。

不畏眾人的毀譽，不畏困詘，即使受盡世人的叱責，也要不惜犧牲生命捍衛「道」之所在，『禮』之昌明；而辨說必須出於至仁至公之心，不得參雜絲毫侮蔑與偏見，辨說必須要有莊敬的態度，謙誠的言論，引用譬諭，採用事實，爲之分析解釋，以期對方接受。故在辨說時，話鋒不可太銳，令人難堪，不可窮追猛打，令人迫窘，如此極易引人反感，而恐流於意氣之爭，成爲強辯詭辯之說，總括起來，就是要以誠敬的態度達到辨說的任務。

在消極面，荀子認爲辨說時應具有不爭、不期勝與不苟察等三種態度，此三種態度是人性常不注意且易犯的，荀子爲避免辨說成爲詭辯之說，故「君子...辯而不爭，察而不激。」³⁶⁰，又說「有爭氣者，勿與辯也」³⁶¹，也就是辨說者本身不能存有氣而與人辯說，如遇到對方存有氣時，也應暫時停止與之辯說，等到氣消後，再與之從容的討論，才能收是非對錯或處事的效果。《荀子·解蔽》：

「故人心譬如槃水，正錯而勿動，則湛濁在下而清明在上，則足以見鬚眉而察理矣。...故導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非決嫌疑矣。」³⁶²

辨說時，心境必須保持清明如水靜止一樣，清明是頭腦冷靜，而爭氣是一時感情作用，如因湛濁而擾亂理智，頭腦就不能清晰明靜，而令人不能「明是非決嫌疑」了。辨說的任務在於象道，在於明是非遵禮義，道之所在，本應堅定信念，不做退讓，所以採取堅強端正之態度爲必要，但於辨說中，不論是非對錯，只爲求勝而刺傷於人，或只爲求制服對方，而強詞奪理，如此，即已喪失辨說之意義，故荀子以期勝爲戒，以爲勝者必是，負者必非，把是非與勝負混爲一談，是爲好鬥者之行爲，斥貶爲下勇。³⁶³事實上常見有理者

³⁶⁰參閱荀子著【清】王先謙集著〈不苟〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.25。

³⁶¹參閱荀子著【清】王先謙集著〈勸學〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.10。

³⁶²參閱荀子著【清】王先謙集著〈解蔽〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.267。

³⁶³〈性惡〉：「不恤是非，不論曲直，以期勝人爲意，是役夫之知也。...不恤是非然不然之情，以期勝人爲意，是下勇也。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，

敗訴，無理者反致獲勝，所以辨說的勝負，與象道、是非和禮義是無直接關係的，所以荀子辨說的任務在於不爭、不期勝的心境下，對象道與禮義有所開悟。其次，荀子之不苟察，《荀子·不苟》：

君子…說不貴苟察，…唯其當之為貴，…山淵平，天地比，齊秦襲，入乎耳，出乎口，鈎有須，卵有毛，是說之難持者也，…然而君子不貴者，非禮義之中也。³⁶⁴

「苟察」即荀子所說的「甚察而不惠」³⁶⁵，「甚察」是察得很細密很深刻，察的準則是『禮』，察需依『禮』為限度，『禮』是治國的綱紀、是修身的準則，凡不合『禮』或逾越『禮』的，是「苟察」。例荀子說「山淵平」即是一例，平常所見的是平，但平之中亦有高有低；而山與淵之間高低不同，若從遠處觀之，高與低之差別就顯得微不足道了，故高與低的計算標準為何？要如何計算？這就是荀子所說的「甚察」之論。若信服於山淵平的道理，是要採取平路之走法，或上山或下山之走法，不免慌亂或跌倒，這就是苟察怪說了。

上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.298-299。

³⁶⁴參閱荀子著【清】王先謙集著〈不苟〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，P.23-24。

³⁶⁵〈非十二子〉：「不法先王，不是禮義，而好治怪說，玩琦辭，甚察而不惠（楊倞釋：惠為順，王念孫曰：惠當為急字之誤也，甚察而不急謂其言雖甚察而不急於用。）辯而無用，多事而寡功，不可以為治綱紀。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.59。

第二節 諸子之蔽—違禮

荀子建構「禮」學，主要是維護與發揚孔子之禮學精神；荀子也把『禮』學當做政治哲學，希望提供給國家統治者治國之綱領。荀子一方面批評儒家內部各派，又打擊批判各家諸子學說；荀子批判諸子學說皆是從蔽入手，雖然諸子已非一般眾人，已經過一番化性起偽之功，但荀子仍批判諸子，實是因爲「諸子皆違禮背樂」³⁶⁶。

一、諸子之「蔽」

荀子批評它翬、魏牟「縱情性，安恣睢，禽獸行。」³⁶⁷就是在指責其放縱情性追求個人之利，而不知禮義，與禽獸則無分別。荀子批評陳仲、史鮪「忍情性，綦谿利跂，苟以分異人爲高。」³⁶⁸指責陳、史抑制情性，言行舉止違背禮制，只求與人不同而自以爲高人一等，這不符合以禮養欲之目的。

在先秦諸子之中，荀子攻擊墨子與墨家最爲激烈，墨家爲戰國時期的顯學，在當時的學術領域中與儒家相抗衡³⁶⁹，墨子鼓吹節用、節葬、非樂，批評儒家的禮治，更打破社會階級地位主張兼愛³⁷⁰。荀子批評墨子「蔽於用而不知文」³⁷¹，只知追求功利，不懂「禮樂」的重要性，反對人與人之間的貴賤等級的差別觀念，就是「有見於齊，無見於畸。」³⁷²墨子的兼愛，就是從

³⁶⁶ 杜國庠先生說：「荀子是中國古代思想的綜合者，他的諸子批判往往是恰當的。」見杜國庠《杜國庠文集》《荀子對諸子的批判》，頁191，人民出版社，1962。但是，杜先生僅僅羅列了荀子批判諸子的史料，未作說明。韋政通先生說：「荀子有《非十二子》篇，批評所依賴的標準是禮義之禮。凡知不及禮義之統者，均爲其所非。」「荀子評論諸子所持的標準，是一，足以完成治道的禮義之統。」不過，韋政通先生未有對此作深入分析和系統證明。見韋政通《荀子與古代哲學》，頁177及頁251，台灣商務印書館，1985。轉引自陸建華《荀子禮學研究》，安徽大學出版社，2004，頁132。

³⁶⁷ 參閱荀子著【清】王先謙集著《非十二子》《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.57。

³⁶⁸ 參閱荀子著【清】王先謙集著《非十二子》《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.58。

³⁶⁹ 韓非曰：「世之顯學，儒、墨也。儒之所至，孔丘也。墨之所至，墨翟也。」《韓非子·顯學》謂儒家和墨家是當時共領風騷的學派。參閱梁啟雄撰《韓子淺解》台灣學生書局印行，民，73年6月版，頁491。

³⁷⁰ 陳榮波先生說：「墨子非儒其目的在於：1.反對儒家禮教的形式化與過分之鋪張 2.破斥當時社會之宿命觀 3.反思儒學，精益求精，開創出墨子一家之言而與儒家分庭抗禮，成爲顯學。墨子摩頂放踵之精神在於發揮兼愛之和平思想，讓全天下之人相安無事，和平相處。」參閱陳榮波著《墨家前後期思想研究》繼福堂出版社，民90年8月，頁11。

³⁷¹ 參閱荀子著【清】王先謙集著《解蔽》《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.261。

³⁷² 參閱荀子著【清】王先謙集著《天論》《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.213。

根本的，否定貴賤，造成「政令不施」³⁷³，人與人之間不分階級的平等，名分一樣，貴賤一樣，彼此之間「不能相事」，也「不能相使」³⁷⁴，更是直接的與間接的使天下爭亂。墨子的非樂「使天下亂」，墨子的節用「使天下貧」，這是棄置人的性情，阻碍人的欲望，同時也拋棄了禮義，墨子專一於情性，則禮義與情性兩失也；而儒者，專一於禮義，則禮義、情性兩得也。³⁷⁵荀子的「禮」論，最高的準則是王制，王制、禮義由聖王所制定，才能「以養人之欲，給人之求」³⁷⁶，更能以禮導正人之性「以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之。」³⁷⁷荀子按照人的階級以養欲，按照社會風俗以制欲，都是要讓人的欲望得以滿足又不會太過的縱欲。最後，荀子在《樂論》中，屢屢責備墨子的《非樂》其實就是不懂先王制樂的理念，不懂樂對社會風氣的功用，真正的就是不懂『禮』之思想。荀子批評宋鉏崇尚寡欲「蔽於欲而不知得」³⁷⁸，「有見於少，無見無多」³⁷⁹，就是無視於人的欲望充塞於社會現實上，忽視『禮』對人性的教化與導正的功效，墨家只知追求功利，不懂「禮樂」制度的重要性，荀子批評墨家「不知壹天下，建國家之權稱，上功用、大儉約而僂差等。」³⁸⁰

荀子批評慎到「蔽於法而不知賢」³⁸¹，第二章已述明荀子指責慎到、田駢崇尚法律，著重法治但沒有以『禮』作為法之準則，而僅以君主的旨意的

³⁷³參閱荀子著【清】王先謙集著〈天論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.213。

³⁷⁴參閱荀子著【清】王先謙集著〈王制〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.96。

³⁷⁵〈禮論〉：「人一之於禮義，則兩得之矣；一之於情性，則兩喪之矣。故儒者將使人兩得之者也，墨者將使人兩喪之者也，是儒、墨之分也。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.233。

³⁷⁶參閱荀子著【清】王先謙集著〈禮論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.231。

³⁷⁷參閱荀子著【清】王先謙集著〈性惡〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.290。

³⁷⁸參閱荀子著【清】王先謙集著〈解蔽〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.261。

³⁷⁹參閱荀子著【清】王先謙集著〈天論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.213。

³⁸⁰參閱荀子著【清】王先謙集著〈非十二子〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.58。

³⁸¹參閱荀子著【清】王先謙集著〈解蔽〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.262。

風俗習慣製作法的條件，那法就會脫離『禮』的約束。³⁸²《荀子·天論》中也批評慎到「有見於後，無見於先。」³⁸³慎到處上、居位、不爭，實違反「禮治」對君王之要求。應該要像荀子，以尚賢和先王之道為「禮治」之基礎。荀子同持批評法家的申不害「蔽於勢而不知知」³⁸⁴，指責申不害只專謀於權勢之中，而不知利用前人之智慧（先王之道），融入於法治理論中。

荀子批評惠施「蔽於辭而不知實」³⁸⁵，指責惠子只熱中於奇談怪論和文字遊戲，是違背先王之道，不懂禮義制度。³⁸⁶

批評老子「有見於詘，無見於信」³⁸⁷。批評莊子「蔽於天而不知人」³⁸⁸，指責道家只順其自然、崇尚無為，而不知『禮』作用於天人之間的關係，雖敬天，但也要把天看成物而管理它；順從歌頌天，也要制裁利用它。³⁸⁹荀子更批評老子「有詘而無信」，導致「貴賤不分」³⁹⁰，指責老子只有消極的無為，不敢伸展，致使無法區別貴賤，這完全與荀子『禮』之階級觀相離背。

荀子以『禮』之角度批判諸子之「弊」，認為諸子學說不能成為治理天下的政治學說，只有儒學之「禮治」，才是治國唯一的正統學說。

³⁸²〈非十二子〉：「尚法而無法，下修而好作，上則取聽於上，下則取從於俗，終日言成文典，反訓察之，則偶然無所歸宿。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.58。

³⁸³〈天論〉「慎到有見於後，無見於先」。楊倞解曰：「慎到本黃、老之術，明不尚賢、不使能之道。故莊子論慎到曰：塊不失是，以其無爭先之意，故曰：見後而不先也。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，大陸上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.213。

³⁸⁴參閱荀子著【清】王先謙集著〈解蔽〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.262。

³⁸⁵參閱荀子著【清】王先謙集著〈解蔽〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.262。

³⁸⁶〈非十二子〉：「不法先王，不是禮義，而好治怪說，玩琦辭，甚察而不急，辯而無用，多事而寡功。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.59。

³⁸⁷楊倞注：「以屈為伸，以柔勝剛，故曰：見詘而不見信也，信讀為伸。」參閱荀子著【清】王先謙集著〈天論〉《荀子集解》《諸子集成》，大陸上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.213。

³⁸⁸參閱荀子著【清】王先謙集著〈解蔽〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.262。

³⁸⁹〈天論〉：「大天而思之，孰與物畜而制之；從天而頌之，孰與制天命而用之」。參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，大陸上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.211。

³⁹⁰楊倞解曰：「貴者伸而賤者詘，則分別矣，若皆貴柔弱卑下無貴賤之別矣。」「信讀為伸」。參閱荀子著【清】王先謙集著〈天論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.213。

二、儒家之「蔽」

荀子雖批判各諸子學說，用意主要在確立儒家和儒學的權威，讓儒學成爲真正的爲政之道，可是，儒家在孔子之後，內部出現各學派，孔繁先生說：「儒家學派之間已出現帶有根本性的分歧，因此表現出誓不兩立的勢實。」³⁹¹荀子以孔門子弟自居，認爲自己所建構的『禮』學理論，才是真正發揚孔子精神的爲政之道，荀子以清理門戶之觀念，批判儒家內各學派。³⁹²

荀子責罵子張、子夏和子游爲「賤儒」³⁹³，子張學派衣冠不整，言談純樸，模仿禹、舜等君王之威儀，是違背禮義不知上下尊卑之規矩；子夏學派衣冠整齊，表情莊重，但卻自得其貌，終日不言，實是不懂禮之真諦；子游學派更是墮落到沒有政治理想、喪失廉恥道德情操，只知追求享樂之小人。相對於「賤儒」的就是大儒，如孔子、子弓等人，荀子敬稱爲「大儒」，大儒是「言有類」、「行有禮」者，是「統禮義，一制度」³⁹⁴者，大儒就是言行要合乎禮義，施政要以禮爲基礎。孟子以孔子學說的繼承人自居³⁹⁵，給以孔子學說的後繼者—荀子，極大的壓力，故，孟子也是荀子攻擊的對象。荀子批評孟子只是粗淺的具有儒者志向和效法先王之道³⁹⁶，然而受自身的才能知識所限，把邪說誤作先王之道，而世俗的人們不知道這些是不對的學說，反而接受它並互相傳授，這真是子思、孟軻之罪過。³⁹⁷梁濤先生說：「荀子所謂的

³⁹¹ 參閱《荀子評論》，孔繁著，南京大學出版社，1997年版，頁26。

³⁹² 馬育良先生說：「細讀《荀子》中的批儒文字，便不難發現，荀子此舉，正是出於尊孔隆禮的儒要。其實，這只是荀子批儒的表層目的，荀子所批的諸儒無不尊孔隆禮。」見馬育良《荀子批判諸子及儒家之學術檢討》《孔子研究》，2001(1)，頁91。

³⁹³ 〈非十二子〉：「弟佗其冠，神禫其辭，禹行而舜趨，是子張氏之賤儒也。正其衣冠，齊其顏色，嗛然而終日不言，是子夏氏之賤儒也。偷儒憚事，無廉恥而耆飲食，必曰君子固不用力，是子游氏之賤儒也。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁66。

³⁹⁴ 參閱荀子著【清】王先謙集著〈儒效〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁89。

³⁹⁵ 《孟子·公孫丑上》：「乃所願，則學孔子也」。《孟子·離婁下》：「予未得爲孔子徒也，予私淑諸人也」。參閱【宋】朱熹撰《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁234及頁295。

³⁹⁶ 〈儒效〉：「儒者法先王，隆禮義，謹乎臣子而致貴其上者也。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁75。

³⁹⁷ 〈非十二子〉：「略法先王而不知其統，猶然而材劇志大，聞見雜博。案往舊造說，謂之五行，甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解，案飾其辭，而祇敬久曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟軻和之，世俗之溝猶奮儒嚙嚙然不知其所非也，遂受而傳之，以爲仲尼子游爲茲厚於後世，是則子思孟軻之罪也。」楊倞解曰：「五行五常，仁義禮智信是

“不知其統”，實際是指斥思孟不懂得真正的先王之道，而自己對其的批判乃是出於維護先王之道、維護禮的需要。」³⁹⁸《荀子·性惡》論中，荀子透過人之性惡來證明「禮」的由來、「禮」的價值、「禮」的必要性和聖人制「禮」的根本，也藉性惡論來批評孟子的性善論，說明孟子不知人性為何物，不知人的天性與人爲之區別，不知人的惡從何而來，就是不知道「禮」真正的根源在那，實際上就是不知「禮」的政治功用，泯滅了聖王制定禮義的意義。

也。」參閱楊倞解曰：「五行五常，仁義禮智信是也。」《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁59。

³⁹⁸參閱梁濤，《荀子對思孟「五行」說的批判》《中國文化研究》，2001年夏之卷，頁43。

第三節 君子之過——三惑

荀子遵『禮』，以『禮』為標準，若違反禮便成過失，而荀子也把過失歸罪於三惑，《荀子·正名》：

見侮不辱，聖人不愛己，殺盜非殺人也，此惑於用名以亂名者也。

驗之所以為有名，而觀其孰行，則能禁之矣。山淵平，情欲寡，芻豢不加甘，大鍾不加樂，此惑於用實以亂名者也。驗之所緣無以同異，而觀其孰調，則能禁之矣。非而謁楹有牛，馬非馬也，此惑於用名以亂實者也。驗之名約，以其所，悖其所辭，則能禁之矣。凡邪說辟言之離正道而擅作者，無不類於三惑者矣。³⁹⁹

一、惑於用名以亂名

1. 「見侮不辱」是宋子所主張的，荀子批評宋子，已於前章前節敘述過，此處不多做贅述，在此吾僅就用名以亂名之惑討論之。宋子主張「見侮不辱」，遇到恥辱的事情，只要不覺羞憤，就不會有鬥爭，宋子原意為停止鬥爭，但荀子認為是宋子誤會起因的緣故，即使有人聽從宋子的教誡，忍受恥辱，但惡意未消除，仍免不了爭鬥。真正的原因未消除，就無法獲得預期的結果；因開始的認識錯誤，使得用名錯誤，最後導致「名實玄紐」；要對付此過失在於「驗之所以為有名」⁴⁰⁰。
2. 「聖人不愛己」，楊倞註「未聞其說」⁴⁰¹。但王忠林註釋：「《墨子·大取》：「愛人不外己，己在所愛之中。」⁴⁰²聖人雖不愛人，但已是屬於人的，以此推論，聖人不愛己。
3. 「殺盜非殺人也」，墨子曾論述⁴⁰³，實是荀子批墨子。人與盜有例屬關

³⁹⁹ 參閱楊倞解曰：「五行五常，仁義禮智信是也。」〈正名〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁279-280。

⁴⁰⁰ 楊倞注：「王引之云「以」字衍，下文「驗之所緣」下「無」字，皆後人所增，言用所為有名驗證之」參閱楊倞解曰：「五行五常，仁義禮智信是也。」〈正名〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁279。

⁴⁰¹ 參閱楊倞解曰：「五行五常，仁義禮智信是也。」〈正名〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁279。

⁴⁰² 參閱王忠林註釋〈正名〉《新譯荀子讀本》《古籍今註新譯叢書》，台北三民書局，民70年3月版，頁338。

⁴⁰³ 《墨子·小取》「盜人，人也。多盜非多人也，無盜非無人也。奚以明之，惡多盜非惡多人也，欲無盜非欲無人也，世相與共是之。若若是，則雖盜人人也，愛盜非愛人也，不

係，人為共名，盜是別名；盜屬於人，是人類的一部份，殺盜就是殺人。而今卻說殺盜不是殺人，無非是指盜不是人，人不是盜，兩者為不同之物，這因「名實玄紐」，容易混淆。

二、惑於用實以亂名

「山淵平」即莊子所說高山與淵谷從遠處看為平也，「情欲寡」即宋子主張人的情慾是貪少不貪多的，「芻豢不加甘，大鍾不加樂」是墨子之說。以上荀子所舉的例子，皆是對事實認識不清或認識錯誤，造成亂名的結果，而要以「驗之所緣無以同異，而觀其孰調」⁴⁰⁴，就能禁止這種弊病；山淵平之說，以高為下，以下為高，若可觀察其精澈孰悟，就能禁惑於「實而亂名」者也。

三、惑於用名以亂實

1. 「非而謁楹有牛」，楊倞註「未詳所出」⁴⁰⁵。故在此不論。
2. 「馬非馬也」，即公孫龍白馬之說。⁴⁰⁶公孫龍認為馬是形體之謂，白是顏色之稱，兩者是互不相關的事物，所以斷言白馬非馬；荀子反對公孫龍之說，若說白馬非馬，則是忽略馬與白馬之間所屬的關係，若說馬不是馬，是蔑視制名，破壞名約，而使事實陷於泥沼混沌，若遵守「驗之名約，以其所受，悖其所辭」⁴⁰⁷，也就是用其心感受所看到的事物，所操的言辭沒有違悖，即可制止此種過失。

荀子所舉的三惑，都是名與實相亂的過失。「用名以亂名」，在驗證其所以為名而觀其行；「用實以亂名」，在驗證其因緣有所同異，而混亂古人之舊

愛盜非不愛人也，殺盜人非殺人也。」參閱王忠林註釋〈正名〉《新譯荀子讀本》《古籍今註新譯叢書》，台北三民書局，民70年3月版，頁338。

⁴⁰⁴楊倞注：「驗證一下所依據的五官的感受的異同，看看是否能調適」參閱荀子著【清】王先謙集著〈正名〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁280。

⁴⁰⁵參閱荀子著【清】王先謙集著〈正名〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁280。

⁴⁰⁶楊倞注曰：「馬非馬是公孫龍白馬之說也，白馬論曰言白所以命色也，馬所以命形也，色非形非色故曰，白馬非馬也，是惑於形色之名而亂白馬之實也。」參閱荀子著【清】王先謙集著〈正名〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁280。

⁴⁰⁷楊倞注曰：「名約即名之樞要也，以用也，悖違也，所受心之所是所辭心之所非驗其名之大要。」參閱荀子著【清】王先謙集著〈正名〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁280。

名也；「用名以亂實」，在驗證其制名之原則，再觀其如何為辭。故荀子所說的「名」，不僅是一事，包含事物與事物之間的關係，更在述明與分辨諸子百家立言之旨。所以用「名」正確，方能不過當，不迷惑。

四、制名之樞要

為什麼要有名？「名」是荀子的重要主張，在於藉正名以區分階級制度並掃除是非混亂，以便糾正行爲，開悟蔽塞。《荀子·正名》：

異形離心，交喻異物。名實玄紐，貴賤不明，同異不別。如是，則志必有不喻之患，而事必有困廢之禍。故知為之分別制名以指實，上以明貴賤，下以辨同異。貴賤明，同異別。如是，則志無不喻之患，事無困廢之禍。此所為有名也。⁴⁰⁸

萬物有各自的形體，而人心知道其有所不同，若不將萬物分別立名，人心即使接受各種萬物之刺激，認識各種不同的事物，若沒有一個確定的名以之稱呼，則紛結難知，而是非對錯、階級貴賤亦無法分別了。而「上以明貴賤，下以辨同異」更是荀子中心思想『禮』之意函。⁴⁰⁹所以用名一旦確定，則所指之物即可辨別清楚，不會混亂，而且一聽其名，就可知道所指的是何事或何物了，若名不能指明何事或何物，或是用奇辭以亂正名，則「道」、「法」無所遵行，「禮義」尚失，思想不正確，這不能不說「名」的功用以及影響是非常廣大的。

⁴⁰⁸參閱荀子著【清】王先謙集著〈正名〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁276。

⁴⁰⁹〈富國〉：「禮者，貴賤有等。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁115。

第四節 虛壹而靜之大清明

一、知道與知慮

「道」是正道、大道、王道、君子之道，順其道則行，不順其道則廢棄，道是「治必由之」，道是求之所有的，荀子的「道」即是『禮』，「禮是經緯，道亦是經緯，道是到達目標的途徑，也是思想言行舉止所應遵行的規範。」⁴¹⁰荀子所說的「道」，具何種意義呢？以下引荀子數則言論：

《荀子·儒效》：「道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。」⁴¹¹

《荀子·議兵》：「禮者，治辨之極也，強國之本也，威行之道也，功名之總也。王公由之，所以得天下也；不由，所以隕社稷也，…由其道則行，不由其道則廢。」⁴¹²

《荀子·彊國》：「彼先王之道也，一人之本也，善善惡惡之應也，治必由之，古今一也。」⁴¹³

《荀子·富國》：「人倫並處，同求而異道，同欲而異知。」⁴¹⁴

荀子的「道」還有另一個意義「天有常道矣」⁴¹⁵，此道指的是天地萬物皆有自然法則，遵行自然之途徑，不是人爲的，荀子也主張制天用天的，要順應萬物的本性。

所以，人要知慮，必先認識「道」，「道」是思想言行的標準，「道」是萬物遵循的途徑，「故治之要在於知道」，但「人何以知道？曰，心。」⁴¹⁶心不

⁴¹⁰〈勸學〉：「將原先王，本仁義，則禮正其經緯蹊徑也。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.9。

⁴¹¹參閱荀子著【清】王先謙集著〈儒效〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.77。

⁴¹²參閱荀子著【清】王先謙集著〈議兵〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.186-187。

⁴¹³楊倞注：「先王之道，齊一人之本，善善惡惡之報應也。」參閱荀子著【清】王先謙集著〈彊國〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.196。

⁴¹⁴參閱荀子著【清】王先謙集著〈富國〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.113。

⁴¹⁵參閱荀子著【清】王先謙集著〈天論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.208。

⁴¹⁶楊倞注：「在心無邪」。參閱荀子著【清】王先謙集著〈解蔽〉《諸子集成·第二冊》《荀子集解》頁.263。

可以不知「道」，心不知「道」，就會不以「道」爲可而以「非道」爲可了，⁴¹⁷我們要守道而不違背道，若不認識道，勢必把不屬於道的誤認爲可，而把真正的道誤認爲不可了，故「知道」是可道的先決條件。

《荀子·法行》「禮者，眾人法而不知，聖人法而知之。」⁴¹⁸眾人皆知禮可以爲法，卻不知其義者；荀子的知慮是一種理解，一種思索，也可簡稱爲知。而「循法則度量刑辟圖籍，不知其義，謹守其數，慎不敢損益也。父子相傳，以持王公。」⁴¹⁹以上兩例可解爲：「眾人法而不知」，亦即眾人「不知其義，謹守其數」，只知道禮義是要遵守的，卻不知道爲何要遵守；「聖人法而知之」，意即聖人在「謹守其數」之外，更通曉其禮義之含義，不但知道禮應遵守，更知道爲何要遵守。眾人與聖人所知道的「道」是有淺、有深的，眾人與聖人所理解的「道」是有短淺、有廣博的。「禮之中焉，能思索，謂之能慮。」⁴²⁰荀子明白的說：思索就是知慮。

我們理解了「道」，才能認識道的好，而推廣施行，要推廣更應遵守正道而廢棄非道，「可道與可非道」是出於「知道與不知道」，足見思索與知慮的重要。

「知莫大乎棄疑。」⁴²¹能否真的知道，在於不疑，真的了解認識，就能應付各種狀況，處之泰然，「其知慮足以應待萬變」，又能解決各種疑難，「其知慮足以決疑」⁴²²。在本章第二節中已提過人與禽獸的之間最大不同點在於「有辨」，這其中也包括人獨具有的「義」，因爲「義」才能知慮思辨。

在人可以知慮思辨之後，就必須把握正道—王者之道，並以『禮』爲依

⁴¹⁷〈解蔽〉：「故心不可以不知道；心不知道，則不可道而可非道。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁263。

⁴¹⁸楊倞注曰：「眾人皆知禮可以爲法，而不知其義者也。」參閱荀子著【清】王先謙集著〈法行〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.350。

⁴¹⁹〈榮辱〉：「目辨白黑美惡，耳辨音聲清濁，口辨酸鹹甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨體膚理辨寒暑疾養。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.39。

⁴²⁰參閱荀子著【清】王先謙集著〈禮論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.237。

⁴²¹參閱荀子著【清】王先謙集著〈議兵〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.183。

⁴²²參閱荀子著【清】王先謙集著〈君道〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.162。

歸。但是人如條件不備，修養不足，都可能無法分辨正與邪，而進入邪道，荀子也說「吾慮不清，則未可定然否也。」⁴²³就是在思慮尚未清楚，還無法分辨正或邪，對或錯時，不斷然決定事情。但要在何種狀況之下，我們才不致於被迷誤呢？荀子說「導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非決嫌疑矣。」⁴²⁴這是要人做到「大清明之境界」。

二、虛壹而靜

人心達到大清明之境界，而後就「知道」也「可道」了，所謂大清明者即是「虛壹而靜」，《荀子·解蔽》：

治之要在於知道，人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。…

未得道而求道者，謂之虛壹而靜。…虛壹而靜，謂之大清明。⁴²⁵

「虛壹而靜」是修養者、求道者所應具備的心境，是「知道」與「可道」不可缺少的條件，條件萬事具備，則修養求道者就不再迷誤，故「虛壹而靜」是知慮思辨的指導原則。

「虛」指的不是空無一物，是人生而有知覺，有了知覺就可獲得知識，並有記憶，記憶就是收藏，而人要不以所收藏的知識記憶妨害心繼續接受新的事物。⁴²⁶所以人心不是空虛的，是內含知識的，在辨別是非的時候極有幫助，例：「流言止於知者」⁴²⁷，正因為有知識，心就能夠分辨是非，不會輕信流言；但若我們所知不正確，有了錯誤的知識與成見，即使遇到了美好的事物，也會斥為非，「私其所積，唯恐聞其惡也；倚其所私，以觀異術，唯恐聞其美也。」⁴²⁸句中的「私其所積」、「倚其所私」就是我們常會有的成見，而

⁴²³參閱荀子著【清】王先謙集著〈解蔽〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁269。

⁴²⁴參閱荀子著【清】王先謙集著〈解蔽〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁267。

⁴²⁵參閱荀子著【清】王先謙集著〈解蔽〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁263-264。

⁴²⁶〈解蔽〉：「心未嘗不臧也，然而有所謂虛；…人生而有知，知而有志，志也者，臧也；然而有所謂虛；不以所已藏害所將受，謂之虛。」楊倞解：在心為志。參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁264。

⁴²⁷參閱荀子著【清】王先謙集著〈大略〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁339。

⁴²⁸參閱荀子著【清】王先謙集著〈解蔽〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁258。

成見常使我們觀察失真，言論失當。故荀子所謂「虛」，不是心內空無一物，而是在教誡我們，不要被成見所蔽塞，造成無法彌補之傷害，也不要被自己內藏的知識所蔽塞，而拒絕接受新知，要虛心接受，隨時矯正我們的舊知，讓我們在分辨事物時，不要曲解事實，期使一切完美正確，更無違背道『禮』。

「壹」就是兼知，人心生來可獲得知識，但知識有時是相異的，這就是兩，相異的又可同時兼知，但不以其一害彼一，這就叫做「壹」。⁴²⁹我們生來有知的能力，可以知其一，也可以知彼一，可以知其利，也可以知其害，這是兼知，是不可避免的，這對我們處理事務具有不可小覷的價值。荀子說「體常而盡變，一隅不足以舉之。」⁴³⁰假使不兼知，勢必偏於道的一角，而無從認識『禮』的全面，所以荀子論「壹」，也不廢棄彼一，不但不廢棄彼一，而且還要維持彼一。如我們知道一件有利有害的事情，不可被其一而蔽塞於彼一，也就是切不可為其利所蔽而忽視其害，應當重視其利也重視其害，以做雙方面之比較得失，利不見得是大利，而害不見得是大害，也可能利是小害，害是大利。所以荀子教導我們「彼一」與「一」是相輔相成的，教我們不可偏執其一，也教我們不可忽視其兩。

「壹」是專一，而專一與彼一似乎是相牴觸，就如務農與科技，務農是重要的，但不能因務農而放棄科技；科技是重要的，但也不能因科技而鄙視務農，至於要專研某事，不論是務農還是科技，都應專心致志的從事研究；但並不是研究務農就不能兼習科技，學習科技就不能務農，如能就所專研的範圍加以歸納整理，而併用為「壹」，兩者皆有盡其功用，更可博大精深，故荀子教導眾人「曲知之人，觀於道之一隅，而未之能識也。」⁴³¹偏一邊而不通於大道之人，是不能認知全部的；不偏執所以了解道之全貌，專一了解道

⁴²⁹〈解蔽〉：「心未嘗不滿也，然而有所謂一；...心生而有知，知而有異，異也者，同時兼知之；同時兼知之，兩也；然而有所謂一，不以夫一害此一謂之壹。」。楊倞解：滿當為兩，同時兼知。參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁264。

⁴³⁰參閱荀子著【清】王先謙集著〈解蔽〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁262。

⁴³¹參閱荀子著【清】王先謙集著〈解蔽〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁262。

之細節，所以荀子所說的「壹」包含了一與彼一，就是不偏執於一。

荀子指的「靜」不是不動，心是動的，無法令其靜止，在睡覺時，心會做夢，鬆懈時，心會胡思亂想，使用時，又能專心思考，心是能動的，而對於外來的刺激，能歸納與整理，分析出一概念，我們的知，依賴的是心的動，不動就不能有所知，然而有所謂靜，就是不要以夢幻煩憂來擾亂知慮思辨，這就是「靜」。⁴³²夢幻囂煩包含甚廣，凡足以擾亂心的寧靜者，皆涵攝其中，擾亂人心足以尚失理智，這在我們日常中很容易體驗得到，因感情的影響使是非無法準確判斷，使思慮無法周全，「愛之欲其生，惡之欲其死」⁴³³，是人之常情。荀子深知感情的力量強大，勉勵眾人應修習「怒不過奪，喜不過予」⁴³⁴。

三、心術之患

要達到虛壹而靜的大清明境界，荀子主張解蔽，就是要解除心中之思慮，也就是解除蔽塞。所謂「虛」即是不要被已獲的知識所蔽塞；所謂「壹」即是不要被一方的事物所蔽塞；所謂「靜」即是不要被想像囂煩所蔽塞。

荀子對諸子之蔽已於上節中論述過，「凡人之患，蔽於一曲，而闇於大理」⁴³⁵，這是荀子對蔽塞害處所下的總論，蔽塞對於思想有極大的害處，不能認識大道，不能明辨是非，不能遵『禮』而行，但究竟有那些蔽塞，荀子列舉出十種蔽塞，以供大家思想修禮時嚴謹戒慎，《荀子·解蔽》：

欲為蔽，惡為蔽，始為蔽，終為蔽，遠為蔽，近為蔽，博為蔽，淺

⁴³²〈解蔽〉：「心未嘗不動也，然而有所謂靜。...心臥則夢，偷則自行，使之則謀；故心未嘗不動也，然而有所謂靜；不以夢劇亂知謂之靜」。楊倞解：夢，想像也，劇，囂煩也，言處心有常，不蔽於想像囂煩而介於胸中以亂其知，斯為靜也。參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁264。

⁴³³《韓非子·說難》：「昔者彌子瑕有寵於衛君。衛國之法，竊駕君車者罪刑。彌子瑕母病，人聞，有夜告彌子，彌子矯駕君車以出。君聞而賢之曰：『孝哉，為母之故，忘其犯刑罪。』異日與君遊於果園，食桃而甘，不盡，以其半啗君。君曰：『愛我哉！忘其口味，以啗寡人。』及彌子色衰愛弛，得罪於君，君曰：『是固嘗矯駕吾車，又嘗啗我以餘桃。』」參閱梁啟雄撰《韓子淺解》，台灣學生書局印行，民73年6月版，頁96。

⁴³⁴參閱荀子著【清】王先謙集著〈修身〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁22。

⁴³⁵參閱荀子著【清】王先謙集著〈解蔽〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁258。

為蔽，古為蔽，今為蔽。⁴³⁶

欲與惡是個人情感，參雜著愛恨喜怒，此兩種蔽塞為害最烈。荀子舉夏桀之蔽於末喜斯觀而不知關龍逢，殷紂之蔽於妲己飛廉而不知微子啓；⁴³⁷「故群臣去忠而事私，百姓怨非而不用，賢良退處而隱逃。」⁴³⁸另外，「唐鞅之蔽於欲權而逐載子，奚齊之蔽於欲國而罪申生」⁴³⁹，這些都是欲惡的蔽塞，欲惡的力量非常強大，會使人心變得貪鄙、背叛甚而爭權，終有可能導致滅亡。若要將「欲與惡」予以解除，又是非常困難且不容易，所以荀子將之列為蔽塞之首。

次為始終之蔽，人的生死，不管是侍奉生者或送死者均同樣重要，就是不蔽始，也不蔽於終。若重視對生者的侍奉而輕忽對死者的尊敬禮儀，就是蔽塞於始，荀子稱之為瘠；若只重視對死者的祭祀而輕忽對生者的侍養禮義，就是蔽塞於生，荀子稱為野。⁴⁴⁰所以要打破始終的蔽塞，就是不要以侍奉生者送死者為限。

再來是遠近之蔽，從山上望著牛群，牛看起像羊，從山下望著樹林，樹木看起像筷子，這是在知覺方面的遠近蔽塞，⁴⁴¹不過，這是我們日常經驗，極易解除蔽塞，故求羊的人不會下來牽，求筷子的人不會上去折。但在思慮方面，遠近就容易被蔽塞，俗話說：「遠來的和尚會念經」，這裏遠來的和尚

⁴³⁶ 參閱荀子著【清】王先謙集著〈解蔽〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.259。

⁴³⁷ 〈解蔽〉：「桀蔽於末喜（楊涼注：末喜桀妃）斯觀，而不知關龍逢，以惑其心而亂其行。紂蔽於妲己（楊涼注：妲己紂妃）飛廉，而不知微子啓，以惑其心，而亂其行。」參閱荀子著【清】王先謙集著《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.259。

⁴³⁸ 參閱荀子著【清】王先謙集著〈解蔽〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.259。

⁴³⁹ 參閱荀子著【清】王先謙集著〈解蔽〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.261。

⁴⁴⁰ 〈禮論〉：「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，」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，大陸上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.238-239。

⁴⁴¹ 〈解蔽〉：「故從山上望牛者若羊，而求羊者不下牽也，遠蔽其大也。十仞之木若箸，而求箸者不上折也，高蔽其長也。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.269。

爲什麼會念經？是近的和尙不會念還是念得不好，這有關於我們的心態，我們對於遠來的，因不常見到，而認爲珍奇稀少，可以見到實感欣慰，就不會再加以要求；但對於天天都見得到的人事物，因爲常見已了無新意，故而苛求加倍。這是荀子在訓勉我們，不要因有遙遠之事物，而不細察其究竟，了解其優缺；也不要因有耳濡目染之事物，安於積習，雖惡而不知其惡也。

再來是博與淺之蔽，荀子說「多聞曰博，少聞曰淺。」⁴⁴²造理說知識淺短簡陋的，對於思慮分辨是有害的，這不用多做贅述；但，爲何知識淵博也是一種蔽呢？「博聞彊志，不合王制，君子賤之。」⁴⁴³無條件的尚博，也是會發生流弊的，就如儒門內子思孟軻之罪和諸子之蔽。

最後的古今之蔽，昔者中國人好古成性，而現今又蔑古尊今，荀子訓勉我們應以古爲薦，以今爲重，只以是非爲準，以『禮』爲目標，不以古今爲得失。

荀子舉出了十種蔽塞，但蔽塞的種類絕不止這十種，所以荀子又說：「凡萬物異則莫不相爲蔽，此心術之公患也。」⁴⁴⁴天下萬物雖然相異但沒有什麼是蔽塞的，只是人們心術上的毛病。蔽塞的種類是述說不盡的，我們只有澄清思慮，求其正確無誤，努力設法解除各種蔽塞，才是達至大清明之途徑。

⁴⁴² 參閱荀子著【清】王先謙集著〈修身〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁14。

⁴⁴³ 參閱荀子著【清】王先謙集著〈解蔽〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁272。

⁴⁴⁴ 楊倞注：「公共也所好異，則相爲蔽。」參閱荀子著【清】王先謙集著〈解蔽〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁259。

第六章 荀子禮治教化對現代的意義及貢獻

荀子是一位面對人生態度的思想家，立論的宗旨不是單純的知識，而是對整體社會文化與個體教化之貢獻，以教化社會份子為己任，以提昇社會功能而努力，對於今日的道德教育、社會風俗、國家政治都涵有非常重要的意義。牟宗三先生說：「故荀子所定之雅儒大儒與聖人實即是一堅實之政治家，而孔孟則已進於聖賢境界矣。順荀子之知統類，以其是外在的，故必重師法，隆積習。而孔孟垂教則必點醒仁義之心，道性善，以立人極矣。」⁴⁴⁵

⁴⁴⁵ 參閱牟宗三著〈荀學大略〉《名家與荀子》，台灣學生書局印行，1979年初版，頁208。

第一節 荀子禮治教化之現代意義

荀子的『禮』學包含人的性、人的情、人的欲，重要的在於人經由教化而改變，進階達到理想之政治境界。荀子皆從『禮』加以解釋。人與禽獸、草木相異，是因為人有『禮』的存在；荀子認為人存在的意義在於學習禮、知慮道、躬行禮；最後，就是達到人生最高境界：大清明聖人的境界，但是，荀子所塑造的聖人不是孔子以「仁」為完美或是孟子以「義」為基本的個體，而是以『禮』為絕對的呈現者。

荀子認為人的修養在於知慮「道」，這個道就是『禮』，能夠內修於身心，外顯於人之行為，最終實現禮施行於國家政治社會的「禮治」；但是，荀子的『禮』是區分階級性，社會是由不同層次的人所構成，運用在現代，現今之國家社會，雖也有不同層次的人，在「法律之前，人人平等」的這句話，展現的是「法治」，國家有一國之總綱—憲法，社會有實行之律法條文及明文細則，在現今的國家治理上，必須以「法」為主；在社會和諧與完美，必須以「禮」為行；在個人，更必須以「禮」修身。這樣，才能達到理想的治世模式，『禮治教化』臻於完美。

壹、修養教化的現代意義

道德教化的方法在於內在的修養與外在的教化，而以主體本身自律的前提下，注在外在環境的影響。

內在的修養，有如荀子主張的修身為前提，以《大學》、《中庸》為輔，以人「心」之修養，做到誠心；人若做惡，是因環境雜染、蒙蔽了本心；外在的教化，有如荀子主張的人性本惡，表現出偏險、乖離、悖亂等行為是出於自然之性情，道德品格的形成是經由後天的教育使然，即所謂的「化性起偽」。

荀子強調遵禮、守禮，君子絕不為非禮之事，即使遇到極大的誘惑；若要改變人的本性惡，除了外在之教化，內心之培養也是不可忽視的，所以荀

子也說：「先修正其在我者，然後徐責其在人者。」⁴⁴⁶所以荀子真正的主張是內外雙修，《荀子》一書，將《勸學》置於全書之首篇，緊接著便是《修身》，足見教化與修養在荀子思想體系中所佔之重要性。

因人性趨惡，環境會對人造成影響，故荀子提出「積」的概念，要積偽、積善，改變自己的惡性，達到聖賢的人格；若人處在良好的環境下，自己卻不知努力，不肯成爲君子，則一切也是枉然。所以使用「辨」之思想，與「正名」之辦法，以「虛壹而靜」之修養功夫，達到「大清明」之境界，以解決現實面與道德教育上所關心的問題。

貳、禮法的現代意義

一、道德與法律

荀子的「禮法關係」，以現代來說，可以理解爲是道德與法律的關係，荀子的思想是引「法」入「禮」，在政治上是「禮法並重」，在功能上是「禮」優於「法」。也就是說，「法」的規定應符合「禮」的約束，「禮」的實現要依靠「法」的執行。

中國傳統的思想特點在於家族與階級觀念，人民也習慣的認爲，禮法是靠自覺性的遵守，才能使社會國家長治久安。王一多學者說：「越是文明發達、法制完善健全的國家，其法律中所體現的道德規範就越多。可以說，一個國家的法制是否完善和健全，主要取決於道德規則被納入法律規則的數量。從某種意義上講，在一個法制完善和健全的國家中，法律幾乎成了一部道德規則的匯編。」⁴⁴⁷

法律是國家頒布的行爲準則，它要求人們遵守規定；法律代表著國家立場，一個國家是否正義合理，在於法律的內容，而法律的內容又代表著道德價值取向。也就是說，一個國的法律若不能合乎社會的道德標準，就很難真正成爲合理的，又讓人民自願遵守的律法，如此，國家便無法治理，社會便處於動蕩中。

⁴⁴⁶參閱自荀子著【清】王先謙集著〈富國〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.123。

⁴⁴⁷參閱王一多〈道德建設的基本途徑〉，《哲學研究》1997年第1期。

現在的臺灣社會，政治經濟的發展，反映著人民利益需求和是非善惡之辨別，法律的追求，必須符合人們的正當理念。所以法律的根基必須是道德，法律的道德化是表現文明的發展，越是文明的國家，「禮法」更需完善。

法律要得到社會百姓的尊重與服從，是取決於人們內心對法律的認同而外顯於行為的自律性；法律只能規範人們的行為，而不能約束人們的思考。面對現今多彩豐富的社會關係來說，單靠法律的制裁是不夠的，必須依靠道德的支持。另一方面來說，法律是代表著權威性與強制性，對外顯行為的制約；道德是提高人們的情感認知，有著內在的勸導與說服力。所以，法律的最終的實現，是要靠人們的自覺遵循，讓法律主動的進入人們的生活當中，以保障並獲得人生幸福。

但是，荀子的「禮法思想」卻也模糊了禮與法之間的界線，他將法置於禮的大框架內，他僅在禮的性情中去發揮法的作用，對於現代人的法律的信仰與法治的遵守，可能會降低法律的效果，而提高法治的成本。就如我們只強調法律的工具性，而忽略人們的情感需求，而法治就成為少數人的追求。不對法律尊敬的國度裡，即使有法律也不代表有法治，即使有最高指導原則的律法，也不代表是所有人民所認同的。

法治的目標是：法律面前人人平等的，即便是國家本身，也受法律所支配。國家要為社會全體人民謀幸福，就是要實現社會正義，端正對法律的態度，發揚法律的價值，其基本在於培養人們的道德情感認知。

二、道德與政治

人們對美好的社會生活追求，不論在何時都有期待，荀子透過政治與生活的關係，得出了「引法入禮」的禮法思想，他明確指出道德與政治之間的關係，充分認識道德在政治中的作用。荀子強調為政者的品德對於國家政治有著決定性的影響，對於各層級官員的人格品性與道德操守方面，也多有要求，在傳統的中國，無論是皇帝君王，還是王公貴族，甚至文人雅士，無不利用各種方式，苦心規勸從政者之道德律令，而我中華優秀民族更以培養此種高尚品格情操為己任。所以，荀子的「禮法思想」，表達了崇高的政治生活

目標，可以運用在任何朝代，任何君王的身上，更以廉政作為國家管理的重要指標。

不論是儒家的道德政治論，還是法家的嚴刑峻法論，道德都不是政治的絕對因素。首先，道德和政治都以當時的社會經濟為基礎，一般來說，道德的存在是人們厭惡揚善的願望，追求的是人與人之間和諧關係與社會關係；而政治是人群與人分的建立，政治要解決的是彼此權力與利益的分配。

國家政權包括了制度、機構和法令政策，所以掌握國家政權，就掌握各階層的經濟利益，進而滿足自己的欲望所求；而道德雖也關係著經濟與階級利益，但它是藉由人們的責任心與正義感而展現的。國家政治的建立基礎在人的道德與正義，但是單就道德引領政治，或以道德建構社會秩序，只會帶來政治的脆弱，社會的失序；荀子的「禮法思想」是展現人們追求美好的社會生活，為政治體系建立崇高之思想體系。道德適用的範圍比政治廣範，不同階層的道德，有著不同的政治目的；所以，道德對於政治的貢獻在於：為維護各階級的權力利益和社會秩序時，若個人的情感或道德的勸說無效時，政治手段就必須採取強硬方式，以維整體人民生活之利益。從基本的個人到各階層利益，每一個人若皆具備道德信念，政治就可為廣泛人民服務，獲得廣大民眾之幸福。

三、道德與法律政治

荀子的「禮法思想」是建立在農業時代，他所推崇的「禮」，是維護當時階級社會所建構的道德約束，他所指的「法」，主要是刑罰與制裁。中國傳統農業社會的貪官污吏與此思想有莫大的關係，主要原因：在於階級制度強調人治，強調人倫，漠視人的權利，忽視法律的重要。但是，我們如果拋開荀子的階級地位的觀念，其「禮法並用」的思想，確實值得現代的我們加以思考：

1. 法治的社會，法律代表的是權威性與穩定性，它不會因人而改變；法治可明確界定權利與義務，在私與私或公與私之間，扮演著良好的橋樑，彼此互動關係良好，社會秩序得以維持。

- 2.德治要求的是個人之品格達到水準，在個人得到利益之滿足時，也會顧及他人之利益，而降低法治之成本，一個具有良好道德的社會，使用法律的機會就會相對減少，其利益就是公益，再者，道德的作用範圍比法律大，逐條逐項的法律，無法深達社會生活的各個領域與層面，以現今日新月異的時代，法律往往跟不上時代，故以道德約束個人行為，以達社會和諧，國家長治久安之目標。
- 3.要使國家得到有效的治理，必須法治與德治相互配合發展，克服彼此的局限性，不得偏重任何一方，偏重法治，導致的是暴政；偏重德治，結果又是人治，所以必須確立法治與德治為治國總方略，我們的國家社會才會在公正、公義中，健康平穩的賡續經營。

參、禮樂美善的現代意義

荀子的「禮樂思想」，禮為國家社會治理之依據，樂為人之情感交流，而又以人對樂的自然審美觀，產生對禮的品格操守。徐復觀先生說：「樂與仁的會通統一，即是藝術與道德，在其最深的根底中，同時，也即是在其最高的境界中，會得到自然而然的融和統一；因而道德充實了藝術的內容，藝術助長安定了道德的力量。」⁴⁴⁸也就是說，荀子將樂和禮相配合，真正把握了「樂」的最深刻內涵。

「樂」與「禮」代表的是道德行為準則，所追求的是社會美好，也都是人類生活所需要的精神糧食。中國古代典籍中也不少描述樂與禮之間關係的論述，如《尚書·堯典》：「帝曰：夔，命汝典樂，教胥子，直而溫，寬而栗，剛而無虐，簡而無傲。詩言志，歌永言，聲依永，律和聲，八音克諧，無相爭倫，神人以和。」⁴⁴⁹《樂記·樂象》也有記載：「德者，性之端也。樂者，德之華也。金石絲竹，樂之器也。詩，言其志也。歌，詠其聲也。舞，動其容也。三者本於心，後樂器從之。是故情深而文明，氣盛而化神，和順積中，而英華發外，唯樂不可以為偽。」⁴⁵⁰藝術透過各種方式培養和激發人的真性

⁴⁴⁸ 參閱徐復觀《中國學術精神》，華東師範大學出版社 2001 年版，頁 10-11。

⁴⁴⁹ 參閱施忠達，〈尚書·堯典〉《四書五經鑒賞辭典》，上海辭書出版社，2011 年，頁 319。

情與真感情，再以此為基礎，建立人的真道德；也就是以人的情感建立人的理性態度。

但是，荀子的「樂」太過強調國家治理之作用，而忽視藝術本身的價值，不能真正瞭解藝術所韻涵的審美功能。不管，荀子對於藝術是有意或無意的忽視其本身的價值，也暴露出荀子「樂論思想」的缺陷，導致「中國論樂必先論禮，而論禮又必先仁。」⁴⁵¹例如：「玩物喪志」，就是傳統的中國人勉勵學子專心一意的向學，勿為外物所干擾，而損害心志，也就進而否定了藝術的價值。

孔子為重興禮樂制度，首先創建「樂教」且強調「樂教」，他說「興於詩，立於禮，成於樂。」⁴⁵²荀子為鞏固與強化「樂教」，將樂教歸為“太師”之職責，「修憲命，審誅賞，禁淫聲，以時順修，使夷俗邪音不敢亂雅，太師之事也。」⁴⁵³而現今之教育方針，更以培養德育與美育為重要方針，教育不僅是知識之傳授，更是知慮之明辨，以達不惑之大清明。

美育之培養，不僅可陶冶人之性情，更可使人品行端正，合乎禮義之規範；人們的審美觀，在藝術的薰陶下，具有潛移默化之功用，也能滿足人們的心靈需求，而道德賴以生存的基礎在於內心之成長；心裏存著美，表現出的行為就向善，在善的環境下浸潤，社會國家自然和諧。

荀子的「禮治」思想，是區分階級差別性的，而禮的加強就是「法」的制衡，它有著強硬性，對於君臣、父子與人倫之間，需要「樂」的柔性調和，「樂」可以化解人的對立性，「樂」可以凝聚人的群體性，「樂」可以滿足人的情感需求，「樂」可以化解禮法帶來的強迫性，引學者的一句話：「荀子的樂論，最終成為中國古代史官文化的一種新典型，成為歷代封建社會官方的情感政策之基石。」⁴⁵⁴荀子的禮樂思想，對中國的歷代思想，對我民族審美

⁴⁵⁰參閱施忠達，〈樂記·樂以象德〉《四書五經鑒賞辭典》，上海辭書出版社，2011年，頁515。

⁴⁵¹參閱錢穆《現代中國學術論衡》，長沙東麓書社，1986年版，頁261。

⁴⁵²參閱【宋】朱熹撰〈論語·泰伯〉《四書章句集註》點校新編，台北鵝湖出版社，2008年初版，頁150。

⁴⁵³參閱荀子著【清】王先謙集著〈樂論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁253。

觀有著重要影響。中華傳統民族人民可以不懂天文歷法，不知科技邏輯，卻離不開琴、棋、書、畫，要藉著文采排解心中不得志的鬱悶，可以慰輔內心創痛的靈藥。

⁴⁵⁴參閱張節末〈從道統轉向政統的意識形態理論——荀子美學再探討〉《文史哲》，1998年第4期。

第二節 荀子禮治教化之貢獻

荀子『禮』的思想貫徹在各領域，從個人的道德修養、文化教育到國家政治等，是一個完整的思想體系。荀子的禮學思想，主要包含以下基本內容：

455

第壹，『禮』的主要內容在加強個人道德修養：

『禮』是個人修養的目標，也是個人修養的標準。荀子以「性惡論」為前提，論述了加強個人道德修養的重要性，要加強個人的道德修養，要先從知禮、學禮開始：「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。」⁴⁵⁶也就是說，要經過學習才能了解禮的重要。知禮之後，就是要依禮行事；最後，是要持之以恆並反省存善：「見善，修然必以自存也；見不善，愀然必以自省也。」⁴⁵⁷

一，『禮』是必須經過學習的

《荀子·勸學》

學惡乎始？惡乎終？曰其數則始乎誦經，終乎讀禮；……禮者，法之大分，類之綱紀也。故學至乎禮而止矣。夫是道德之極也。⁴⁵⁸

人天生本無禮，是由學禮而來的。故學有終始，而禮更是法之大分類綱紀也。荀子推崇「儒家」，而儒家弟子必修之課程及學習順序為：先學詩書，後學禮樂，以習禮樂為學之完成。『禮』代表著人學習知識的全部內容和學習的程序，荀子更直截了當的說「學也者，禮法也。」⁴⁵⁹

二，『禮』是道德準繩

《荀子·勸學》

禮之理誠深矣，……故繩墨誠陳矣，則不可欺以曲直；衡誠懸矣，

⁴⁵⁵參閱高春花《荀子禮學思想及其現代價值》，河北人民出版社，2004年版，頁.2。

⁴⁵⁶參閱荀子著【清】王先謙集著〈勸學〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.7。

⁴⁵⁷參閱荀子著【清】王先謙集著〈修身〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.12。

⁴⁵⁸參閱荀子著【清】王先謙集著〈勸學〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.7。

⁴⁵⁹參閱荀子著【清】王先謙集著〈修身〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.20。

則不可欺以輕重；規矩誠設矣，則不可欺以方圓；君子審於禮，則不可欺以詐偽。故繩者，直之至；衡者，平之至；規矩者，方圓之至；禮者，人道之極也。」⁴⁶⁰

繩墨是直的極至，權衡是平的極至，規是方，矩是圓的極至，而「禮」就是人行爲舉止的極至了。

三，『禮』是人的立身處世

凡用血氣、志意、知慮，由禮則治通，不由禮則勃亂提侵；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。⁴⁶¹

這是把「禮」實踐在人們的日常生活中，包含了食衣住行、平日的一言一行，落實到每一個細節，這也是荀子藉由「禮」來安定人的情性，更將人的暴戾轉化爲溫和，如此才能建立和諧的社會，安寧的國家。

第貳，『禮』維護著社會秩序：

『禮』不僅是社會的分工秩序，而且規定著人與人之間的社會倫常，禮的存在，可以調節人與人、人與社會之間關係的作用。荀子說：「禮也者，貴者敬焉，老者存焉，長者弟焉，幼者慈焉，賤者惠焉。」⁴⁶²又說：「請問爲人君？曰：以禮分施，均遍而不偏。請問爲人臣？曰：以禮待君，忠順而不懈。請問爲人父？曰：寬惠而有禮。請問爲人子？曰：敬愛而致文。請問爲人兄？曰：慈愛而見友。請問爲人弟？敬詘而不苟。請問爲人夫？曰：致功而不流，致臨而有辨。請問爲人妻？曰：夫有禮則柔從聽侍，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。」⁴⁶³就是說，君主以禮治國，又不偏私；臣子以禮侍君，忠心順從而不懈怠；做父親的應該寬厚仁愛；做

⁴⁶⁰參閱荀子著【清】王先謙集著〈禮論〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.237。

⁴⁶¹參閱荀子著【清】王先謙集著〈修身〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.13-14。

⁴⁶²參閱荀子著【清】王先謙集著〈大略〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.323。

⁴⁶³參閱荀子著【清】王先謙集著〈君道〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.153。

兒子的應該孝敬父母；年長的應該對年幼的慈愛友善；年幼的對年長的應該順從恭敬不隨便；丈夫對妻子應溫和；妻子應柔順聽從侍候丈夫。

第參，『禮』是治理國政的基本：

『禮』是治理國家的根本，荀子說：「國之命在禮。」⁴⁶⁴「國無禮則不正。」⁴⁶⁵「人無禮不生，事無禮不成，國家無禮不寧。」⁴⁶⁶又說「隆禮貴義者其國治，簡禮賤義者其國亂。」⁴⁶⁷因此，統治領導國家者必須隆禮貴義、愛民勤政。荀子也認為，『禮』是處理政事的指導原則，如處理政事不遵循禮，政事便無推行下去。⁴⁶⁸

荀子理想的政治是王道政治，政治的任務在於管理百姓眾人之事，要治理國家，需唯才適用並任用賢能之人，荀子主張「禮治」，《荀子·王制》：「天地者，生之始也；禮義者，治之始也；君子者，禮義之始也。」⁴⁶⁹由上所知，百姓人人具有「禮」之素養，則國可治也。

無論是個人的道德修養，亦是維護社會秩序，還是關係著治理國家，荀子在強調禮治的同時，還特別強調法治的重要。荀子提出『隆禮重法』的觀念，他說：「法者，治之端也」；又說「隆禮至法則國有常」⁴⁷⁰。荀子認為，法律是治理國家的重要手段，如果對犯法的人不加以嚴懲，人民就不會順從，國家就不會穩定，社會就會發生亂象。刑罰與罪行相當，社會就能安定；刑罰與罪行不相當，社會就會混亂。⁴⁷¹而對於犯法的官吏，更要依法嚴懲，所

⁴⁶⁴參閱荀子著【清】王先謙集著〈疆國〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.194。

⁴⁶⁵參閱荀子著【清】王先謙集著〈王霸〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.136。

⁴⁶⁶參閱荀子著【清】王先謙集著〈大略〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.327。

⁴⁶⁷參閱荀子著【清】王先謙集著〈議兵〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.179。

⁴⁶⁸〈大略〉：「禮者，政之輓也。為政不以禮，政不行矣。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.325。

⁴⁶⁹參閱荀子著【清】王先謙集著〈王制〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.103-104。

⁴⁷⁰參閱荀子著【清】王先謙集著〈君道〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.157。

⁴⁷¹〈君子〉：「故刑當罪則威，不當罪則侮。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.359。

謂「正法以齊官」⁴⁷²。「百吏畏法循繩」⁴⁷³。如此，君王才能將治國理念向下推行。但，荀子的「法」，並不是嚴刑峻法的法，而是要先對百姓加強教化，借由教化改變人性，達到理想境界。

「禮是一切人類文化準則的集合，而這種準則同時也是永恆存在於天地宇宙之間的自然法則。」⁴⁷⁴禮表現在外的是一種禮儀規範制度，荀子提出用『禮義』『道德』節制人的慾望，以達到養民富民的最終目的。⁴⁷⁵

⁴⁷²參閱荀子著【清】王先謙集著〈富國〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.159。

⁴⁷³參閱荀子著【清】王先謙集著〈王霸〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.182。

⁴⁷⁴參閱勾承益，《先秦禮學》，巴蜀書社，2002年版，頁.289。

⁴⁷⁵〈強國〉：「故人莫貴乎生，莫樂乎安。所以養生安樂者，莫大乎禮義。」參閱荀子著【清】王先謙集著《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.247。

第三節 結論 --- 評析與感想

壹、評析

荀子之禮學思想，若能代代為中國所重視，為文人再加以闡述並發揚，則今日之中華民族，必可更加發揚光大。以下為吾研究「荀子思想」特感為可惜之處，若能早先了解並闡述發揚之，定為我中華民族之偉大貢獻：

1、荀子的天

荀子的「禮法」是以「天地」為本，表現出「天人合一」的傳統思想，而中國人重感情缺理性邏輯分析，面對現今複雜多變的世界，已然不合社會潮流；荀子以事論理、以物施教的方法，在當時社會也許是新的論點，但間接的，也限制了人民理性分析的能力與實證科學的發展。

雖然荀子在天論中，已意識到天的自然性，自然萬物的運行，是有常理可循，不會因為堯、舜等聖人的善治而存在，更不會因為桀、紂等昏君的暴虐而滅亡。荀子讓人們認識天道的理論，萬物的變化有其規律性，進而揭開了天的神祕面紗，也打破了人民對天的崇拜、敬仰與畏懼。不過，中國向來以農業社會為主，一般百姓只求溫飽，對事物只有著籠統的想法，直接的阻礙人們歸納與邏輯的認知，限制了整個國家人民理性的思維發展，也限制了科學的追求與發展。

2、荀子的順天應天

天，不能改變人的意志，禍與福非關天，自然變異之現象為偶發事件；祭祀祈福為人的迷信舉動，求其心安；雖無益於人的發展，但荀子不但不廢除天，還把「事天地」、「事先祖」、「事君師」為『禮』之三本；荀子勇敢的斬斷天與人之間的聯繫，為『禮』的存在提供了必要的根據理論。順著萬物的性質，可以招來福報；若逆著萬物之性情，則招致禍亂，所以要善用自然萬物，且順應萬物之本性。這種順天應天，用天制天的道理，不正與西方哲人所說「欲征服自然，必先順從自然。」⁴⁷⁶荀子的學說早於西方哲人數百年之久，後人卻未加重視，令吾實在感慨萬千。

⁴⁷⁶英人培根之名言，轉引自陳大齊《荀子學說》台北，中國文化大學出版部，1989年，頁.26。

3、荀子的人

荀子認為人的特色有三：

1.有辨，「人之所以為人者，何已也？曰：以其有辨也。...然則人之所以為人者，非特以二足而無毛也，以其有辨也。...夫禽獸有父子，而無父子之親，有牝牡，而無男女之別。故人道莫不有辨，辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王。」⁴⁷⁷

2.有義，「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，故最天下貴也。」⁴⁷⁸

3.能群，「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。」⁴⁷⁹

中國學者常引西方學者的哲學論理：「人是理性的動物」、「人是社會的動物」⁴⁸⁰，這兩句話，正相當於荀子的「有辨」與「能群」，若能早為學術界所重視，若能早日培養人民的邏輯分析能力，若能多重視實用，少一點傳說故事，則中國之哲學思想必早為世人所發展與讚揚。

貳、感想

李石岑先生曰：「孔子主成仁，孟子主取義，荀子則主崇禮。」⁴⁸¹杜守素先生言：「如果可以說在孔子思想中最突出的是“仁”，孟子思想中最突出的是“仁義”，那麼荀子思想最突出的就是“禮”。」⁴⁸²韋政通先生說：「荀子之學，以禮為宗」，「禮在荀子系統中，與各部份的理論都有關聯，禮是各部份理論的終極標準。」⁴⁸³

荀子崇禮而勸學，荀子以禮治天下，荀子引法入禮，荀子重樂培養道德，

⁴⁷⁷ 參閱荀子著【清】王先謙集著〈非相〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.50。

⁴⁷⁸ 參閱荀子著【清】王先謙集著〈王制〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.104。

⁴⁷⁹ 參閱荀子著【清】王先謙集著〈王制〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.104。

⁴⁸⁰ 亞里斯多德之名言，轉引自陳大齊《荀子學說》台北，中國文化大學出版部，1989年，頁.36。

⁴⁸¹ 參閱李石岑，《中國哲學十講》，世界書局，1935年，頁 69。

⁴⁸² 參閱杜守素，《先秦諸子思想》，生活，讀書，新知三聯書店，1949年，頁 55。

⁴⁸³ 參閱韋政通，《荀子與古代哲學》，台灣商務印書館，1985年，頁 177。

荀子要教化惡性改造德性，荀子要正名解三惑，荀子要虛壹而靜達大清明之境，荀子的思想博大精深，從《大學》之道，在於「修身」為一切之根本。格物，致知，正心，誠意，都是修身的工夫。齊國，治國，平天下，都是修身的效果。也就是說，荀子把中國古典文學加以發揚光大之餘，加上自己在稷下學宮中之所學、所聽，以自己所體悟，以儒家為繼承者，加以融會貫通之後，發展出『荀學』。

荀子思想涉及道德倫理學、政治學和教育學等，範圍廣泛，主要在敘述個人如何可以善良，國家如何可以治理，荀子所說的「道」，是大道亦是正道，是合乎「禮義」的，是可以遵循的，換句話說，「道」即是『禮』。天是無法取代的，故天不可生道；人性是惡的，故人性也不可生道；道不是自然而然存在的，是由聖人所創造的，而聖人是道的具體表現，所以人們要事事合於道，必須師法聖人。

「道」是思想行為的標準，人們應當知道、守道；即『禮』是思想行為的呈現，人們要知禮與守禮。荀子對於「知」的論述，首先在於人「有辨」的特色，「是是非非謂之知，非是是非謂之愚。」⁴⁸⁴就是要分辨是非與善惡，不使之混亂善惡，不使之顛倒是非，而君子更應負起非是是非的言論責任，與之辨說，達開悟與糾正之實，辨說之目的不在爭意氣，不在爭勝負，在於顯示治善，與治善無關之是非，就不值得與之辨說。

在辨說之前，需培養個人之思想正確，達大清明之境，就是一曰虛，二曰壹，三曰靜。「虛」非空，是要人虛心接受，不可固執己見；「壹」即是不得偏執而忽視另一；「靜」非不動，而是不要以感情干擾理智，不要把想像與現實經驗混亂。我們一般人可能常犯不虛、不壹、不靜之毛病，所以必須努力戒除，故荀子提出了「解蔽」，當思想為事物所蒙蔽，處事就無法清明；事物都是有利有害，要其利也要顧其害，識得事物的全盤價值，就要兼顧；能彼此兼顧，就是做到解蔽的地步了。

⁴⁸⁴參閱荀子著【清】王先謙集著〈修身〉《荀子集解》《諸子集成》，上海中華書局印行，1988年9月出版，頁.14。

荀子的「名」，在於指明事與物之異同，讓事物不致於混亂；「名」另一功用在於使人相互了解其真意，讓彼此不致於誤解。在制名之前，對事物之名是沒有一定的標準，但在約定俗成之後，「名」與「實」之間就有了程度上的關係，不遵名而亂用名者，以致名與實混淆者，是荀子所痛惡的。

荀子的思想主在於『禮』，禮不是自然生成的，也不是人性本然的，是聖人創建的；遵循『禮』，可以國治，可以修身，若不遵循禮，是非不得辨，禮義不能明，社會陷於亂。「有辨」與「群」是人類的特色，而「禮義」作用在其間。

綜合以上所述，社會國家之建立，是由獨立之個體所組成，而欲組織人類，則需了解人類各種面向；欲建立一個能夠有效運作的政體，則需先解決人類的各種問題。荀子之說最為精闢者，是荀子從對人的瞭解為出發點，他認為人是依其「性」來決定自己的地位，經由修養改變人格，依『禮』之大原則防止爭端，對於人之治世，給予最積極的鼓勵。

參考文獻

一、古典文獻

- 1、【周】左丘明傳【晉】杜預注【唐】孔穎達疏：《左傳》，十三經注疏本，台北，藝文印書館，2001年印刷。
- 2、【漢】班固：《漢書》，宋慶元、黃善夫刊本，台北，商務出版社，1967年。
- 3、【漢】司馬遷：《史記》，宋慶元、黃善夫刊本，台北，商務出版社，1967年。
- 4、【漢】許慎撰【宋】徐鉉校定：《說文解字》，北京，中華書局，2006年重印。
- 5、【漢】毛亨傳，鄭玄箋【唐】孔穎達：《詩經》，十三經注疏本，台北，藝文印書館，民90印刷。
- 6、【漢】鄭玄注【唐】孔穎達：《禮記》，十三經注疏本，台北，藝文印書館，民90印刷。
- 7、【漢】鄭玄注，【唐】賈公彥疏：《儀禮注疏》，十三經注疏（上），中華書局，1979年版。
- 8、【魏】王弼【晉】韓康伯注【唐】孔穎達：《尚書》，十三經注疏本，台北，藝文印書館，民90印刷。
- 9、【唐】陸德明：《老子道德經注》，台北，世界書局，1999年。
- 10、【宋】朱熹集註，蔣伯潛廣解《四書讀本·孟子》，台北，啟明書局。
- 11、【宋】朱熹集註，蔣伯潛廣解《四書讀本·論語》，台北，啟明書局。
- 12、【清】王先謙集著：《荀子集解》，上海，中華書局，1988年。
- 13、【清】孫詒讓集著：《墨子閒詁》，北京，光華書局，2001年。

二、現代著作

- 1、李石岑，《中國哲學十講》，世界書局，1935年。
- 2、楊大膺，《荀子學說研究》，中華書局，1936年。
- 3、杜守素，《先秦諸子思想》，三聯書店，1949年。
- 4、王國維，《觀堂集林》第一冊，中華書局，1959年。
- 5、杜國庠，《杜國庠文集》《荀子對諸子的批判》，人民出版社，1962。
- 6、杜國庠，《杜國庠文集》，《中國古代史由禮到法的思想變遷》，人民出版社，1962。
- 7、馬其昶，《韓昌黎文集校注》，台北，世界出版社，1972年。
- 8、王中林註譯，《新譯荀子讀本》，台北，三民書局，1972年。
- 9、胡適，《中國古代哲學史》，台北，聯合商務出版社，1975年。
- 10、周紹賢，《荀子要義》，台北，中華書局，1977年。
- 11、牟宗三，《名家與荀子》，台北，台灣學生書局，1979年。
- 12、韋政通，《先秦七大哲學家》，台北，牧童出版社，1979年。
- 13、陳飛龍，《荀子禮學之研究》台北，文史哲出版社，1979年。
- 14、夏甄陶，《論荀子的哲學思想》，上海人民出版社，1979年版。
- 15、史次耘，《孟子今註今譯》，台北，台灣商務出版社，1981年。
- 16、王忠林註譯，《新譯荀子讀本》，台北，三民書局，1981年3月版
- 17、李杜，《中西哲學思想中的天道與上帝》，台北，聯經出版社，1982。
- 18、張晉藩主編，《中國法制史》，台北，群眾出版社，1982。
- 19、梁啟雄，《荀子簡釋》，台北，台灣學生書局，1983年版。
- 20、梁啟雄，《韓子淺解》，台北，台灣學生書局，1984年6月版。
- 21、蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，台北，台灣學生書局，1984年版。
- 22、蔡元培，《中國倫理學史》，《蔡元培全集》第2卷，中華書局，1984年版。
- 23、勞思光，《新編中國哲學史》，台北，三民書局，1984年。
- 24、韋政通，《荀子與古代哲學》，台灣商務印書館，1985年。
- 25、傅佩榮，《儒道天論發微》，台北，台灣學生書局，1985年

- 26、錢穆，《現代中國學術論衡》，長沙東麓書社，1986 年版。
- 27、熊公哲，《荀卿學案》，台北，商務出版社，1986 年。
- 28、唐君毅，《中國哲學原論·原道篇卷一》，台北，台灣學生書局，1986 年。
- 29、何淑靜，《孟荀道德實踐理論之研究》，台北，文津出版社，1988 年。
- 30、蔡仁厚，《中國哲學史大綱》台北，台灣學生書局，1988 年。
- 31、熊公哲，《荀子今註今譯》，台北，台灣商務印書館，1988 年。
- 32、王邦雄，《孟子義理疏解》，台北，鵝湖出版社，1989 年。
- 33、唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，台北，學生書局，1989 年。
- 34、陳大齊，《荀子學說》，台北，中國文化大學出版部，1989 年。
- 35、周群振，《荀子思想研究》，台北，文津出版社，1987。
- 36、趙宗正、謝祥皓、高晨陽編，《孔孟荀比較研究》濟南，山東大學出版社，1989 年版。
- 37、馮友蘭，《中國哲學史》，台北，台灣商務出版社，1990。
- 38、譚宇權，《墨子思想評論》，台北，文津出版社，1991。
- 39、李哲賢，《荀子之核心思想：「禮義之統」及現代意義》，台北，文津出版社，1994 年。
- 40、史墨卿著《墨學探微》，台北，台灣學生書局印行，民 83 年增訂版。
- 41、彭萬榮，《荀子的人生哲學》，揚智文化事業股份有限公司，1994 年版。
- 42、譚宇權，《荀子學說評論》，台北，文津出版社，1994 年版。
- 43、張西堂，《荀子真偽考》，台北，明文書局股份有限公司，1994 年。
- 44、史墨卿著《墨學探微》，台灣學生書局，1994 年增訂版。
- 45、馮友蘭，《中國哲學簡史》，北京大學出版社 1996 年版。
- 46、張立文，《中國哲學範疇發展史(天道篇)》台北，五南圖書出版公司，1996 年。
- 47、惠吉星，《荀子與中國文化》，貴州人民出版社，1996 年版。
- 48、孔繁，《荀子評論》，南京大學出版社，1997 年版。
- 49、韋政通，《荀子與古代哲學》，台北，台灣商務印書館，1997 年。

- 50、陳修武，《人性的批判：荀子》，台北，時報文化出版，1998年。
- 51、張晉藩主編，《中國法制通史》第一卷，法律出版社，1999。
- 52、李澤厚，《美學三書》，安徽文藝出版社，1999年版。
- 53、趙士林，《荀子》，台北，東大圖書公司，1999年。
- 54、馬積高，《荀學源流》，上海，上海古籍出版社，2000年版。
- 55、郭沫若，《中國古代社會研究(外兩種)》，石家庄，河北教育出版社，2000年。
- 56、馮友蘭，《中國哲學史》(上冊)，華東師範大學出版社，2000年版。
- 57、徐復觀，《中國藝術精神》，華東師範大學出版社，2001年版。
- 58、陳榮波著《墨家前後期思想研究》，台灣繼福堂出版社，2001年8月。
- 59、夏乃儒，《中國哲學300題》，台北，建宏出版社，2002年。
- 60、勾承益，《先秦禮學》，巴蜀書社，2002年版。
- 61、劉耘華，《詮釋學與先秦儒家之意義生成》，上海，經文出版社，2002年版。
- 62、劉豐，《先秦禮學思想與社會的整合》，中國人民大學出版社，2003年版。
- 63、許啟賢，《道德文明新論》，河南人民出版社，2003年版。
- 64、黃麗貞，《實用修辭學(增訂本)》，台北，國家出版社，2004年。
- 65、高春花，《荀子禮學思想及其現代價值》，河北，人民出版社，2004年版。
- 66、陸建華，《荀子禮學研究》，合肥，安徽大學出版社，2004年12月。
- 67、徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，上海，華東師範大學出版社，2005年。
- 68、朱義祿，《儒家理想人格與中國文化》，上海，復旦大學出版社，2006年。
- 69、魏元珪，《荀子哲學思想》，台北，花木蘭文化版社，2009年9月。
- 70、王雲五主編；陳鼓應註譯，《莊子今註今譯》修訂版，壹灣商務印書館發行，修訂版八刷，2010年11月。
- 71、施忠達，《四書五經鑒賞辭典》，上海，上海辭書出版社，2011年4月，2版。

三、論文期刊

- 1、羅根澤，《孟荀論性新釋》《諸子考察》，河北，人民出版社，1958年。
- 2、俞仁寰，《從類字透視荀子政治思想之體系》，台大法學院，1962年。
- 3、施志偉，〈荀子人性論的哲學考察〉《復旦學報》(社科版)，1981年第1期。
- 4、羅祖基，〈論西周的禮和孔子的仁〉《東岳論叢》，1984年第3期。
- 5、杜寒風，〈荀子的美善同一觀〉《道德與文明》，1986年第3期。
- 6、惠吉星，〈荀子天人哲學的人本學特質〉《河北學刊》，1988年第2期。
- 7、周文，《從「偽」的觀念論荀子的思想》，台灣，東海大學，1986年。
- 8、楊秀宮，《荀子心性論之研究》，台灣；東海大學，1992年。
- 9、方爾加，〈荀子修身論簡析〉《北京社會科學》，1993年第1期。
- 10、高識順，〈試論荀子禮法思想的獨特性格〉《河北省管子學刊》，1994年第4期。
- 11、惠吉星，〈荀子禮論研究〉《河北學刊》，1995年第4期。
- 12、王一多〈道德建設的基本途徑〉《哲學研究》，1997年第1期。
- 13、諸葛志，〈荀子物欲論的美學詮釋〉《浙江師大學報》(社會科學版)，1998年第1期。
- 14、陸建華，〈先泰道家 and 儒家的道德發生學說初探〉《河北中國哲學史》，1998年第4期。
- 15、張節末〈從道統轉向政統的意識形態理論——荀子美學再探討〉，《河北省文史哲》，1998年第4期。
- 16、韓德民，〈論荀子的禮樂觀〉《河北中國文化月刊》，1998年12月第225期。
- 17、龔建平，〈從儒家的宇宙觀看禮的內在根據〉《河北省孔子研究》，1999年第2期。
- 18、趙士林，〈荀子的人性論新探〉《河北哲學研究》，1999年第10期。
- 19、李堅，〈荀子的天人合一理論〉《瀋陽師範學院學報》(社會科學版)，1999年第11期。

- 20、陳延慶，〈論荀子隆禮重法的禮法觀〉《管子學刊》，2000年第1期。
- 21、韓德民，〈荀子的樂論和性惡論〉《浙江社會科學》，2001年第5期。
- 22、陳來，〈儒家禮的觀念與現代世界〉《孔子研究》，河北，2001年第1期。
- 23、馬育良，〈荀子批判諸子及儒家之學術檢討〉《孔子研究》，河北，2001年第1期。
- 24、張京華，〈從理想到現實—論孔孟荀韓仁義禮法思想之承接〉《河北孔子研究》，2001年第3期。
- 25、趙士林，〈禮的詩化：從宗教情感到審美情感—荀子美學新解〉，《哲學研究》，2001年第6期。
- 26、梁濤，〈荀子對思孟「五行」說的批判〉《中國文化研究》2001年夏之卷。
- 27、馬育良，〈荀子批判諸子及儒家之學術探討〉《管子學刊》，2002年第2期。
- 28、張懷通，〈西周卿大夫之德釋論〉《孔子研究》，2002年第5期。
- 29、陳滿銘，〈《論語》「天生德於予」辨析〉，《師大學報：人文與社會類》，2002年。
- 30、曾春潮，〈荀子「禮」的思想探討〉《東學報第廿六卷第二冊》。
- 31、王靈康，〈英語世界的荀子研究〉《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年12月。
- 32、佐藤將之，〈二十世紀日本荀子研究之回顧〉《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年12月。
- 33、胡啟勇，〈先秦儒家「智」德思想述略〉《蘭州學刊》第十二期，甘肅，蘭州大學，2006年12月。
- 34、廖名春，〈20世紀後期大陸荀子文獻理研究〉《漢學研究集刊》第三期，2006年12月。
- 35、陳波，〈荀子的政治化和倫理化的語言哲學—一個系統性的詮釋、建構、比較與評論〉《台大文史哲學報》第六十九期，2008年11月。

- 36、周文，《從「偽」的觀念論荀子的思想》，東海大學哲學研究所，1986年。
- 37、楊秀宮，《荀子心性論之研究》，東海大學哲學研究所碩士所，1992年。
- 38、黃文彥，〈荀子禮治思想研究〉，逢甲大學中國文學研究所，2001年。
- 39、劉素香，〈荀子禮論性論及其關係之研究〉，國立中山大學中國語文學系研究所，2003年。
- 40、徐珮茹，〈荀子禮論思想之研究〉，國立中央大學哲學研究所，2004年。
- 41、姚麗，〈荀子禮樂教育思想研究〉，華梵大學哲學系碩士班，2008年。
- 42、葉峰綠，〈論荀子思想的心與知〉，南華大學哲學系碩士班，2009年。
- 43、梁右典，〈荀子論學研究〉，國立政治大學中國文學研究所，2009年。
- 44、李佩珊，〈荀子對墨子批判之研究〉，世新大學中國文學研究所，2012年。