

發乎情，止乎禮義

——《荀子·禮論》與禮義之道的禮學思想

謝君直

南華大學哲學與生命教育學系

提 要

本文之作乃意識到荀子做為傳經之儒對傳統禮學的影響，故從最具禮學色彩的〈禮論〉篇文分析，以為討論荀子哲學禮學的依據。〈禮論〉的問題意識在於觀察到人欲所造成的爭亂，故提出「禮」以為解決之道。〈禮論〉所謂「禮」有四義，一、禮義以分，明分以禮，禮（義）建立倫理價值。二、禮有三本，天地、先祖、君師乃是禮之存在之所由，禮之有本亦指出人文禮義的客觀與普遍。三、禮有文理飾情的作用，其相應面即是客觀規範的建立。四、以喪禮顯情文，哀戚的自然情感轉化為禮意表現，乃在倫理表現的終始如一與事亡如事存。本文據前述〈禮論〉的義涵，進而探討「禮論」所蘊含的「禮義之道」。首先，禮義之道乃是「禮義之分」，荀學所謂「分」有二義，一是指分辨，即知性活動；二是結合「義」，表示「分義」，即道德倫理。再者，「禮」的理論所蘊含的「禮義」義，其乃條理聖王之道而來，故禮義之道亦可視為實踐性道德原則的「禮義之統」。依〈禮論〉思想與禮義之道，本文歸納荀子哲學禮學的主要內涵在禮義與禮儀的理則次序、客觀性與道德性的結合、人性自然情感可以在禮的規範與節制下如理地表現、禮節作用的價值性在客體，以及禮的實踐性有修身、人格、教育、

禮治等面向。本文結論認為荀子的禮學內涵豐富，應從禮的儀式義、規範義與哲學意義來釐清。

關鍵詞：荀子 禮論 禮意 禮義以分 明分以禮 禮義之統 喪禮 禮的作用

發乎情，止乎禮義

——《荀子·禮論》與禮義之道的禮學思想

一、問題的提出

荀子思想的哲學研究嚮以人性論、禮義之道、心知理論、政治理論、名學（邏輯學）、荀學在儒學史或古代思想史的意義以及荀學的現代詮釋為主。然而從傳統學術觀之，荀子除了做為哲學家外，其亦以經師身份而為學者所熟知，清人汪中即指出漢初浮丘伯、韓嬰、毛亨、后蒼、張蒼、申公等經師，其學歷皆及於荀子之門，而且：

荀卿所學，本長於禮，〈儒林傳〉云：「東海蘭陵孟卿，善為《禮》、《春秋》，授后蒼、疏廣」。劉向〈敘〉云：「蘭陵多善為學，蓋以荀卿也。長老至今稱之曰蘭陵人，喜字為卿，蓋以法荀卿」。又二戴《禮》並傳自孟卿，《大戴禮·曾子立事》篇載〈修身〉、〈大略〉二篇文，《小戴·樂記》、〈三年問〉、〈鄉飲酒義〉篇，載〈禮論〉、〈樂論〉篇文。由是言之，曲臺之禮，荀卿之支與餘裔也。^❶

由此可見，荀子不僅是傳經之儒，亦是傳禮之儒，而有關傳禮的脈絡，已蘊含在荀子思想中，唐君毅先生說：

❶ 〈荀卿子通論〉，收入（清）王先謙：《荀子集解·考證下》（臺北：華正書局，1988年），頁15。下引《荀子》文獻、楊倞注文及清代學者的註解亦本於《荀子集解》，下文僅註出頁碼。

荀子所以言性之惡，乃實唯由與人之偽相對較，或與人之慮積能習，勉於禮義之事相對較，而後反照出的。故離此性偽二者所結成之對較反照關係，而單言性，亦即無性惡之可說。^②

唐先生又說：

性偽所結成之對較反照關係，實即在人之慮積能習所依之禮義文理之理想，與此理想所欲轉化之現實間之一對較反照關係。唯人愈有理想，乃愈欲轉化現實，愈見現實之墮性之強，而若愈與理想成對較相對反；人遂愈本其理想，以判斷此未轉化之現實，為不合理想中之善，為不善而惡者。故荀子之性惡論，不能離其道德文化之理想主義而了解。^③

由是觀之，荀子所謂性惡是相對於「為善」（禮義）而言，「無性則偽之無所加，無偽則性不能自美」（〈禮論〉）^④，而且，「凡人之欲為善者，為性惡也」（〈性惡〉）^⑤。可見，性之惡非是絕對的，而是因著實踐「禮義之道」（〈性惡〉）而歸結出的論點，性惡說是依附著禮義之化而有的推論，換言之，禮義文理纔是荀子思想的核心。

對照上述觀點，荀子思想的研究即主要表現為二方面，一是一般所熟悉的「性惡論」進路，以人性論的反省，建構荀子的哲學系統^⑥；另一則是「禮論」的進路，強調研究荀子思想的主流應從有關「禮」的論述來探討，進而掌握荀子思想

^② 《中國哲學原論（原性篇）》（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁66。

^③ 同前註，頁67。

^④ 同註1，頁243。

^⑤ 同前註，頁292。

^⑥ 如牟宗三：《名家與荀子·荀學大略》（臺北：臺灣學生書局，1979年）、勞思光：《新編中國哲學史（一）·第六章 荀子與儒學之歧途》（臺北：三民書局，1984年）、周群振：《荀子思想研究》（臺北：文津出版社，1987年）、廖名春：《荀子新探》（臺北：文津出版社，1994年）。

的全幅面貌⁷。若以後者觀之，佐藤將之先生歸納近一世紀以來海內外荀子研究，指出禮治論在荀子思想的重要性，以及荀子禮學對後世所產生的影響為學者所忽略⁸，即反映出荀子哲學研究中之禮論面向仍值得關注，而筆者認為這方面的探討可經由〈禮論〉來思考。〈禮論〉不僅描述各種禮節儀文⁹，而且該篇亦論述相關禮文之意義，顯示荀子哲學與傳統禮學的聯繫。因此，本文之作即經由析論〈禮論〉，進而說明荀子的禮學思想。

二、〈禮論〉的理論結構與義涵

〈禮論〉篇首即云：

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

⁷ 近代王先謙開其端緒，他認為「性惡之說非荀子本意」，而是「論學論治，皆以禮為宗」（《荀子集解·序》，頁1）。而當代接續者則有羅根澤：〈荀子論禮通釋〉，《女師大學術季刊》第2卷第2期（1931年4月）；龍宇純：《荀子論集》（臺北：臺灣學生書局，1987年）；李哲賢：《荀子之核心思想——「禮義之統及其時代意義」》（臺北：文津出版社，1994年）；姜尚賢：《荀子思想體系》（高雄：復文圖書出版社，1990年）、譚宇權：《荀子學說評論》（臺北：文津出版社，1994年）；陸建華：《先秦諸子禮學研究·第二章·第三節 荀子之禮學》（北京：人民出版社，2008年）；佐藤將之：《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年）。

⁸ 《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》，頁5-16。佐藤先生另有〈二十世紀日本荀子研究之回顧〉（《國立政治大學哲學學報》第11期，2003年12月），以及《荀學與荀子思想研究·第三章二十世紀《荀子》研究綜述》（臺北：萬卷樓圖書公司，2015年），亦可參照。

⁹ 「禮」字見諸〈禮論〉凡47見，其以「禮」概念敘述禮節儀文或概論禮意僅次於〈大略〉（凡56見），唯楊侗注〈大略〉篇題曰：「此篇蓋弟子雜錄荀卿之語，皆略舉其要，不可以一事名篇，故總謂之大略」。俞志慧先生即考證〈大略〉是荀子的讀書筆記（〈《荀子·大略》為荀子讀書筆記說〉，《文學遺產》2012年第1期）。故若視〈大略〉為荀子後學之札記或《荀子》之斷簡，則荀子論禮應以〈禮論〉為主。

之所起也。¹⁰

此乃〈禮論〉的問題意識，同於〈性惡〉所論之出發點¹¹，敘述生性與欲望若不節制（無度量分界），將會導致惡果（爭、亂、窮），故提出規範之道（禮、偽），以期達到治亂的作用。易言之，人性活動之所以出現「惡」的現象，原因在於欲求不受限，倘若有所合理地限制欲望，建立「禮義之道」，則吾人乃可以客觀地面對生性的存在，此即〈性惡〉所論之「化性而起偽，偽起而生禮義」¹²。該命題指出「禮（禮義）」是性惡說的結論¹³，即在以「欲必不窮乎物，物必不屈於欲」為實踐目的下，人性之惡做為論據，荀子乃意在推論出「禮」的必要性，此即「禮義以分」。〈榮辱〉曰：

¹⁰ 同註 1，頁 231。

¹¹ 「今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也」。同前註，頁 289。

¹² 同前註 1，頁 292。「凡貴堯禹君子者，能化性，能起偽，偽起而生禮義」。此即「古者聖王以人性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，是以為之起禮義，制法度，以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之也，始皆出於治，合於道者也」。同前註，頁 289-290。化性起偽本於「性偽之分」，強調人性活動所出現的惡，對照「可學而能、可事而成、之在人者，謂之偽」，指出人偽實踐是可能的。

¹³ 當代荀子性惡說之詮釋常見將「人之性惡」的命題表述為本質性的說法，如「人性本是惡的」、「人性之惡預存了人性必惡的結論」（陳大齊《荀子學說》，臺北：中國文化大學出版部，1989年。頁 55、62。），「人的本性是惡的」、「人的這些生理本能是惡的」（廖名春《荀子新探》，頁 106、107），「（性）本質上即是偏傾於惡的」、「本惡之性」（周群振《荀子思想研究》，頁 53、58），「人性本然是惡的」、「（人性）不僅沒有善端反而有惡端」（姜尚賢《荀子思想體系》，頁 40、64）。此或學者們的不詞或表述不夠精確，實則，中性的說法應是「人之生性本然非善，倘若順性即出現惡」。亦如潘小慧先生所說：「『惡』的概念只是個消極概念，以『禮義之缺乏』為其意義」（〈禮義、禮情及禮文——荀子禮論哲學的特點〉，《哲學與文化》第 35 卷第 10 期，2008 年 10 月）。換言之，性惡之「惡」不具本質性意義，荀子所謂「惡」不具備根源義，「惡」僅是存在，而非存有。而且，倘如正面肯定荀子之禮義實踐的論證周延，則人性觀念必不能本質地視之為惡，否則，所謂的「人偽」即不可能，亦遑論探討道德實踐的可能性。

夫貴為天子，富有天下，是人情之所同欲也；然則從人之欲，則執不能容，物不能贍也。故先王案為之制禮義以分之，使有貴賤之等，長幼之差，知愚能不能之分，皆使人載其事，而各得其宜。然後使慤祿多少厚薄之稱，是夫羣居和一之道也。¹⁴

禮義以分本自「禮別異」（〈樂論〉）的功能，然而，荀子論「分」亦是為了合羣，〈富國〉云：「人之生不能無羣，羣而無分則爭，爭則亂，亂則窮矣。故無分者，人之大害也」¹⁵。人自然地聚集而生，不能離羣索居，而且人羣非一般意義的動物羣聚，而是有道德意義的家庭或家族羣居，荀子即從人禽之辨肯定人乃「有氣、有生、有知，亦且有義」，而此價值義即是人類族羣（家庭家族）高於一般動物生命之處¹⁶，並顯示人之羣應是道義的結合。再者，對照上引〈禮論〉篇首文本，可知人若獨自處於自然世界，必無欲望為惡與爭亂問題，物欲無窮的問題實出現在人類必須過著羣體生活，但又面對名位與物資的有限，以及存在著生理與心理的欲望，人人競逐，遂造成天下社會的失序。易言之，禮做為道德規範乃是在人之生性活動處於羣體生活中而突顯出來，具體而言即是在家庭與社會表現出倫理實踐，在團體中建立秩序，此即「禮者，貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也」（〈富國〉）¹⁷。是以〈禮論〉乃有鑑於羣而無分是亂源，若欲使羣而有分則須有「禮」，「禮者，因人之情而為之節文」（《禮記·坊記》）¹⁸。禮可以使人性有所節制並倫理相稱，亦使每人分位盡到責任，此即〈致士〉所謂「程

¹⁴ 同註1，頁44。

¹⁵ 同樣的意思〈王制〉寫作「人生不能無羣，羣而無分則爭，爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝物」。同前註，頁105。

¹⁶ 〈王制〉：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知，亦且有義，故最為天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬為用，何也？曰：人能羣，彼不能羣也」。同前註，頁104。

¹⁷ 同前註，頁115。

¹⁸ 文獻本自（清）孫希旦：《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1990年），頁1281。下文僅註出頁碼。

者物之準也，禮者節之準也；程以立數，禮以定倫」¹⁹。設定禮節乃為確保人倫。

從上述〈禮論〉的問題意識，可歸納該篇內容的論述有如下結構：

（一）禮的意義——禮義以分

〈王制〉曰：

人何以能羣？曰：分。分何以能行？曰：義。故義以分則和，和則一。²⁰

此節乃接續人能羣而禽獸不能羣之後而論，呼應人禽之辨之「知」與「義」，前者即〈非相〉所論之「人之所以為人者」在「以其有辨也」，有辨之「辨」乃分辨「禽獸有父子而無父子之親，有牝牡而無男女之別」（全前）²¹，即辨識人羣倫理，知曉人倫，此乃依「義」而能分辨對象。易言之，分辨由知義（義以分）而來即是進行道德判斷²²，藉由人的知性確認人倫之道²³，進而鞏固羣體使不渙散，即上引〈榮辱〉所謂「羣居和一之道」，是以「人道莫不有辨」（〈非相〉）。而且，「君子審於禮，則不可欺以詐偽」（〈禮論〉）²⁴，「辨莫大於分，分莫大

¹⁹ 同註1，頁174。

²⁰ 同前註，頁104。

²¹ 同前註，頁50。

²² 楊倞注「義」曰：「謂裁斷也」。同前註，頁104。對於如何支持道德判斷之進行，〈解蔽〉另外提出「人生而有知」與「心生而有知」之「心知道」理論，即認知主體必須運用於道德認識，前輩先生於此多有論述，請參見牟宗三：《名家與荀子》，頁224-226；陳大齊：《荀子學說·第七章 知慮論》。

²³ 此「知性」意指生命內在的心知能力，其活動能認識道德，並有人偽成德的的作用。以心識德的觀念荀子稱之為「心知道」，此心之知雖非德性心或道德理性的活動，然使心的活動處於聖人之禮義以分的作用範圍下，即能保障道德實踐的可能。此部分的理論盛發於〈解蔽〉之「聖人知心術之患」章與「治之要在於知道」章。由文中可知內在生命的論證並不必然涉及德性義，心靈自身可不本具道德性，此乃荀子思想結合性惡說與心知道的理論意義，筆者以文獻對比的方法於拙文〈郭店儒簡〈性自命出〉與荀子心術觀之對比〉論述，請詳參。《哲學與文化》第39卷第4期（2012年4月）。

²⁴ 同註1，頁234。

於禮」（〈非相〉）²⁵，明辨是非的判斷標準本於「禮」²⁶，此即結合「禮」的實踐，傳達「明分以禮」的思想，一方面以禮顯示倫理規範；另一方面，以倫理言「分」（分辨），分亦指向「分位」之意。〈王制〉云：

分均則不偏，執齊則不壹，眾齊則不使。有天有地，而上下有差；明王始立，而處國有制。夫兩貴之不能相事，兩賤之不能相使，是天數也。執位齊，而欲惡同，物不能澹則必爭；爭則必亂，亂則窮矣。先王惡其亂也，故制禮義以分之，使有貧富貴賤之等，足以相兼臨者，是養天下之本也。²⁷

引文雖涉政治實踐，然而荀子認為政治是倫理活動的延伸，治亂即在依禮義使人事分得其宜，勿有泯滅等差之不公現象，上引〈榮辱〉「禮義以分」一節即結語百官百職之所以能分工合作，共創理想人倫，乃是有德者在位之作用²⁸。可見荀子分義之說觀察到人事物之差異與具有個別作用乃客觀事實，抹除差異性以追求齊頭式平等，於倫理上尤顯不合理。相反地，正確認識人物事理之不同表現，使之皆能協同運作，於各自本分盡責，創造和諧社會，萬物不同卻能結合為一有序整體，方是「義以分則和，和則一」之無爭禍的天下。此一平和天下的展現，具體而言即是在「禮」的實踐下建立。〈富國〉云：

²⁵ 同前註，頁 50。

²⁶ 〈禮論〉云：「繩者，直之至；衡者，平之至；規矩者，方圓之至；禮者，人道之極也。……禮之中焉能思索，謂之能慮；禮之中焉能勿易，謂之能固」。同前註，頁 237。一方面以繩墨權衡規矩喻意「禮」具規範標準義，另一方面敘述「禮」的活動能帶來判斷與堅持，由此益見「禮」之為思想準則。

²⁷ 同前註，頁 96。

²⁸ 「仁人在上，則農以力盡田，賈以察盡財，百工以巧盡械器，士大夫以上至於公侯，莫不以仁厚知能盡官職。夫是之謂至平。故或祿天下，而不自以為多，或監門御旅，抱關擊柝，而不自以為寡。故曰：斬而齊，枉而順，不同而一，夫是之謂人倫」。同前註，頁 44。此節之意即是〈富國〉所謂「德必稱位，位必稱祿，祿必稱用」。由此亦可見荀子所論分職合作非是組織功能主義，而是基於社會倫理之共存。

男女之合，夫婦之分，婚姻媿內，送逆無禮，如是，則人有失合之憂，而有爭色之禍矣。故知者為之分也。²⁹

此是以男女有別表示婚禮的精神，夫婦既是分亦是合，分即是各有職分³⁰，合則是男女結合為家庭³¹，在婚姻生活中分合同體，顯現生命實踐的完整，此是有倫理智慧者為此男女之別所規劃的理分。由此即知男女的結合非僅是生性，而是須表現為人倫的合理分位，〈禮論〉云：

性者，本始材朴也；偽者，文理隆盛也。無性則偽之無所加，無偽則性不能自美。性偽合，然後成聖人之名，一天下之功於是就也。故曰：天地合而萬物生，陰陽接而變化起，性偽合而天下治。天能生物，不能辨物也，地能載人，不能治人也；宇中萬物生人之屬，待聖人然後分也。³²

上引文一方面呼應〈禮論〉首章所述，人性欲望須待「禮義文理」³³之分辨以制衡物欲；另一方面，依據〈性惡〉辯證「性偽之分」才能「化性起偽」，以及分析人性活動與人偽表現共存於人³⁴，則「性」與「偽」共同出現於生命中，乃顯聖人

²⁹ 同前註，頁 114。

³⁰ 郭店儒簡〈六德〉敘述夫婦、父子、君臣六位匹配智信、聖仁、義忠六德，六位六德並實踐為教學、率從、使事六職，簡文稱之為「六職既分，以裕六德」。荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998年），頁 187。可見倫理分位形式上是職分，內涵則必須有道德意義。

³¹ 「合」有二義，一是《禮記·昏義》所謂「昏禮者，將合二姓之好」（同註 18，頁 1416）。建立社會與家族間的關係，實際是擴大族羣，強化人際；另一是〈郊特牲〉以「天地合，而后萬物興」（同註 18，頁 707）。喻示男婚女嫁乃世代的興起與繁衍，人類在天地中生息蕃茂。

³² 同註 1，頁 243。

³³ 「文理」在〈性惡〉稱為「禮義文理」或「禮義之文理」，二者同質互文。

³⁴ 「凡性者，天之就也，不可學，不可事。禮義者，聖人之所生也，人之所學而能，所事而成者也。不可學、不可事而在人者，謂之性；可學而能、可事而成之在人者，謂之偽。是性偽之分也」。同註 1，頁 290。

之禮義作用於人性的價值³⁵。進而言之，化性起偽不是改造生性，而是馴化（教化）³⁶生性，使性化向人偽之善，使之不產生惡果，故說「化性在於起偽」。此乃荀子觀察到生性有如天地萬物之自然，其中不存在著道德性，欲使天地之中出現道德³⁷，必須依靠聖人之偽所創造的禮義文理，纔能有價值意義可言。是以〈非相〉認為「分莫大於禮，禮莫大於聖人」，而且〈致士〉指出「禮義備而君子歸之」³⁸，可見價值實踐除必須預先肯定有「禮」（禮義）的存在外，禮義以分的實踐亦須確認另有道德實踐者的存在，故〈禮論〉即視聖人君子為「禮之本」之一。

（二）禮之三本——天地、先祖、君師

〈禮論〉云：

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。³⁹

此乃分別從宇宙存在、家族倫理、政治活動道出人事物皆有原始，以此寓意「禮」的存在必有所本，即「禮」的實踐必是客觀地反映出人道活動與發展的脈絡存在著根源，故引文後即以廟制說明上至天子諸侯，下至士大夫及庶人，必有祭祖之禮，以此顯示人的存在始源。「尊先祖而隆君師」在宗法制度中固有「尊尊」⁴⁰意

³⁵ 「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」。同前註，頁 292。

³⁶ 依〈禮論〉「制禮義以分之，以養人之欲，給人之求」而言，教化即是教養。

³⁷ 「性偽之分」所呈現自然性與道德性的相對，即是〈天論〉所謂「天人之分」，價值雖不由天地自然產生，但卻可以經由人治人偽之應天用天制天而創造價值（化性起偽），此即「天地生之，聖人成之」（〈富國〉，同註 1，頁 118）。是以荀子肯定「道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。」（〈儒效〉，同前，頁 77）。

³⁸ 同前註，頁 172。

³⁹ 同前註，頁 233。

⁴⁰ 參見（清）王國維：〈殷周制度論〉，《觀堂集林·卷七》（北京：中華書局，1995 年）。

味，然而，其禮意乃在「別貴始，貴始得（德）之本也」⁴¹。人不可能是無根的存在，有果必有因，宗廟之禮的設置即是以昭穆太祖顯示宗族淵源，始祖的存在乃象徵著族羣繁衍的根源。換言之，藉由禮的實施即可傳達人類活動的文化與價值根源。〈禮論〉云：

大饗，尚玄尊，俎生魚，先大羹，貴食飲之本也。饗，尚玄尊而用酒醴，先黍稷而飯稻粱。祭，齊大羹而飽庶羞，貴本而親用也。貴本之謂文，親用之謂理，兩者合而成文，以歸大一，夫是之謂大隆。⁴²

禮之所以「以素為貴」⁴³，乃是用於追溯客觀原始精神——報本返始⁴⁴，亦即樸素禮儀具有反省初民社會發展禮的活動的意義，毋論從人際互動之禮或祭祀鬼神，皆能引領吾人感悟先祖制作禮樂的初衷，「報本者，報其養人之本；反始者，反其生物之始」⁴⁵。「禮也者，反本脩古，不忘其初者也」（《禮記·禮器》）⁴⁶。如此從存在根源反思吾人現存的意義的想法，乃是從指引價值之始，引導人類族羣不斷持續文化活動，以致恆常。而且，從原始到成文（禮），是「文」與「理」的縮合，使人的行為既有人文禮儀，又有生命活動的合宜性，此乃顯禮從古至今依然長存之重要性。而荀子之所以以「太一」指稱此重要意義，乃「太一」為「道」的別名⁴⁷，此是荀子以宇宙觀類比禮的客觀原始性質，上引文後即分別以五

⁴¹ 「貴始得之本也」之「得」於《大戴禮記·禮三本》作「德」。（清）王聘珍：《大戴禮記解詁》（北京：中華書局，1992年），頁17。

⁴² 同註1，頁234。

⁴³ 〈禮器〉：「（禮）有以素為貴者：至敬無文，父黨無容，大圭不琢，大羹不和，大路素而越席，犧尊疏布鬯，禪杓。此以素為貴也」。同註18，頁642。

⁴⁴ 〈郊特牲〉說明郊祭之「報本反始」乃「萬物本乎天，人本乎祖」。同前註，頁694。

⁴⁵ 孫希旦注〈郊特牲〉「唯社，丘乘共粢盛，所以報本反始也」語。同前註，頁687。

⁴⁶ 同前註，頁657。

⁴⁷ 《呂氏春秋·大樂》認為太一是道的別名，並以為其中蘊含樂理。王利器：《呂氏春秋注疏》（成都：巴蜀書社，2002年）。《淮南子·主術訓》認為太一通於天道，〈要略訓〉指稱「原道」即是太一，〈詮言訓〉以太一為造物主，〈天文訓〉以「天一」為太一，或為紀歲，並以

個「一也」表述祭禮、喪禮、婚禮、古樂禮等方面之施行，皆具有向上古祖先、復返素樸、原始情感同歸與致敬的精神⁴⁸。〈禮論〉又云：

凡禮，始乎稅，成乎文，終乎悅校。故至備，情文俱盡；其次，情文代勝；其下復情以歸大一也。天地以合，日月以明，四時以序，星辰以行，江河以流，萬物以昌，好惡以節，喜怒以當；以為下則順，以為上則明，萬變不亂，貳之則喪也。禮豈不至矣哉！立隆以為極，而天下莫之能損益也。本末相順，終始相應，至文以有別，至察以有說，天下從之者治，不從者亂，從之者安，不從者危，從之者存，不從者亡，小人不能測也。⁴⁹

禮之伊始、發展與完成，可從宇宙觀來象徵其客觀性與秩序活動，此除了呼應上引文以天地宇宙做為存在之本的觀念外，對照〈禮運〉云：「夫禮，必本於大一，分而為天地，轉而為陰陽，變而為四時，列而為鬼神」⁵⁰。可見荀子的說法乃在以客觀規律喻意禮的行為實現了人間次序的穩定和諧與永恆發展，並以此指出禮之實踐可以有普遍的價值作用。再者，禮之具體表現有三種模式：情文充分>情文相勝>情存文素。前者是避免過與不及，乃情文結合之中道，亦可視為文質彬彬

為宇宙之始。劉文典：《淮南鴻烈集解》（臺北：文史哲出版社，1992年）。郭店楚簡〈太一生水〉即表述太一乃「道亦其字也」。「太一」之為「道」的意義請參見拙著〈郭店楚簡〈太一生水〉的天道思想及其重詮〉（《揭諦》第27期，2014年7月）。又，以太一做為道來象徵禮的原始精神，並不違背「道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也」（〈儒效〉）的觀點，因為此太一之道乃歸屬於禮之人文精神底下，並不具備形上意義，亦即太一是宇宙論語意，非本體義。

⁴⁸ 「故尊之尚玄酒也，俎之尚生魚也，豆之先大羹也，一也。利爵之不醕也，成事之俎不嘗也，三臭之不食也，一也。大昏之未發齊也，太廟之未入尸也，始卒之未小斂也，一也。大路之素未集也，郊之麻絜也，喪服之先散麻也，一也。三年之喪，哭之不文也，清廟之歌，一唱而三歎也，縣一鐘，尚拊之膈，朱紼而通越也，一也」。同註1，頁234-235。

⁴⁹ 同前註，頁236-237。

⁵⁰ 同註18，頁616。

之最高理想⁵¹。第二種則是一般道德行為者的常態，處於情文之間的過與不及。最後一類則是回到禮的根本出發點，守住情意，毋使文飾凌駕人情⁵²。由此可見，情意本是先於儀式而存在，儀式的發明乃爲了合宜地表達情意，故所謂「禮」不僅形式上重視文飾，亦看重文理，此則又關乎禮的文理與情用。

（三）禮的作用——文理與情用

從倫理判斷而言，「夫禮者，所以定親疏，決嫌疑，別同異，明是非也」（〈曲禮上〉）⁵³。禮的實踐除了確保尊卑分位並進行價值分判外，以上述禮之文與情觀之，亦有「文理」與「情用」的相互作用。

禮者，以財物為用，以貴賤為文，以多少為異，以隆殺為要。文理繁，情用省，是禮之隆也。文理省，情用繁，是禮之殺也。文理情用相為內外表裏，並行而雜，是禮之中流也。故君子上致其隆，下盡其殺，而中處其中。步驟馳騁厲驚不外是矣。是君子之壇宇宮廷也。⁵⁴

此不僅顯示禮作用在人際事物的種種層面與面向，亦指出文飾與人情的互動關係。〈禮論〉認爲「禮者、斷長續短，損有餘，益不足，達愛敬之文，而滋成行義之美者也」⁵⁵。可見「禮」的極致在於維持「中流」，外在文理（文飾）與內在情用能夠諧和，依上述情文關係的三種模式，即是情文俱盡，禮之中流乃道德規範合理合宜地維護情感的發用，使情緒外顯時成爲道德情感⁵⁶。而禮之隆殺是情文代勝

⁵¹ 《論語·雍也》：「質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子」。朱熹：《論語集註》，《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，2000年）。頁89。下文僅註出頁碼。

⁵² 〈八佾〉記載孔子論「禮之本」曰：「禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚」。可見荀子較孔子更多地討論禮作為規範的意義，以此纔有情文關係的三種模式。

⁵³ 同註18，頁6。

⁵⁴ 同註1，頁237-238。

⁵⁵ 同前註，頁241。

⁵⁶ 「故文飾麤惡、聲樂哭泣、恬愉憂戚，是反也，然而禮兼而用之，時舉而代御。故文飾、聲樂、恬愉，所以持平奉吉也；麤惡、哭泣、憂戚，所以持險奉凶也。故其立文飾也，不至於寃

的狀況，即知禮者亦不免在文理與情用之間擺盪，唯此仍須堅持禮的規範作用可以使哀樂情感表現為有道德意義，以顯禮的教化作用，〈禮論〉稱之為「禮者養也」，其云：

孰知夫恭敬辭讓之所以養安也。孰知夫禮義文理之所以養情也。故人苟生之為見，若者必死；苟利之為見，若者必害；苟怠惰偷懦之為安，若者必危；苟情說之為樂，若者必滅。故人一之於禮義，則兩得之矣；一之於情性，則兩喪之矣。⁵⁷

上引〈禮論〉論「禮之所起」文獻後，文本即以具體天子之禮遍舉養體、養鼻、養目、養耳，乃至養信、養威、養安、養生、養財、養情等教養⁵⁸，顯示「禮」藉由聖王之人文化成天下的實踐效用⁵⁹。倘若就引文所舉養安與養情而言，恭敬辭讓與禮義文理乃必避免性情順好利欲樂所導致之危殆，使人可以正向於道德價值，可見禮的道德涵養可以安定人的生命，使實踐者不偏於情性，即以禮義挽救生性的下墮，避免生命陷溺於欲望。換言之，荀子之所以肯定禮的學說，乃有見於生性欲望作為中性存在之不可盡滅⁶⁰，故以禮文一方面消極地制衡生性好惡，使之不作亂；另一方面則是積極地建立倫理道德規範，期許人可以合禮（理）地面對生性的出現，而保有人倫秩序。特殊的是，〈禮論〉認為破壞倫理秩序的代表是墨

治；其立麤惡也，不至於瘠棄；其立聲樂、恬愉也，不至於流淫、惰慢；其立哭泣、哀戚也，不至於隘懾傷生，是禮之中流也」。同前註，頁 241-242。

⁵⁷ 同前註，頁 232-233。

⁵⁸ 「天子大路越席，所以養體也；側載畢芷，所以養鼻也；前有錯衡，所以養目也；和鸞之聲，步中武象，趨中詔護，所以養耳也；龍旗九旒，所以養信也；寢兕持虎，蛟韃、絲末、彌龍，所以養威也；故大路之馬必信至，教順，然後乘之，所以養安也。孰知夫出死要節之所以養生也，孰知夫出費用之所以養財也，孰知夫恭敬辭讓之所以養安也，孰知夫禮義文理之所以養情也。」同前註，頁 231-232。

⁵⁹ 〈解蔽〉云：「聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也；兩盡者，足以為天下極矣」（同前註，頁 271）。可見荀子觀念中的主政者乃內涵道德政治意義者。

⁶⁰ 參見〈正論〉、〈解蔽〉、〈正名〉批評宋鉞（宋子）主「情欲寡」之不合理與不合邏輯。

家，尤其是其節葬的主張。

（四）喪禮的禮意——終始如一與事亡如事存

〈禮論〉有超過一半的篇幅在論述喪禮及其禮意，此中不僅是學派分別之駁斥異端，亦是理論辯證之不得不然。荀子批評論敵墨家之理論是「蔽於用而不知文」（〈解蔽〉）⁶¹，即以節葬而言，此乃墨家基於實用的觀點而不認同厚葬久喪，因其不利於天下國家，故招致荀子「上功用，大儉約，而僂差等」（〈非十二子〉）⁶²的評語。從倫理觀點而言，墨家節葬除了造成無父二本外，亦顯示其無文飾人倫的理念。

禮者，謹於治生死者也。生，人之始也；死，人之終也；終始俱善，人道畢矣。故君子敬始而慎終，終始如一，是君子之道，禮義之文也。夫厚其生而薄其死，是敬其有知而慢其無知也，是姦人之道而倍叛之心也。⁶³

禮的活動範圍由生至死，含括生命全幅面向，以道德禮文對待生命過程，即是人道之終始如一，亦是人道之常。「喪禮者，以生者飾死者也，大象其生以送其死也。故事死如生，事亡如存，終始一也」⁶⁴。是以喪禮之禮意即是生者能否對待亡者生死如一，以示無背叛之心。之所以鄭重其事且提出如此嚴厲之評語，乃是從常情常理而言，吾人本無法接受欺瞞愚弄之事，倘若僅因對象無知而行無禮之事，即顯為人缺乏羞恥，且自我否定。因此，在上引該章文後，荀子不僅敘述倫理階層喪禮之不同，甚且表述罪犯亦可有最微薄的喪禮⁶⁵，即天下眾人皆應存有應對各

⁶¹ 同註1，頁261。

⁶² 同前註，頁58。

⁶³ 同前註，頁238。

⁶⁴ 同前註，頁243。「事死如生，事亡如存」原作「如死如生，如亡如存」，此據俞樾校改。參見同前之王先謙之注引。

⁶⁵ 荀子描述罪犯的喪禮「若無喪者而止，夫是謂至辱」。亦是隱喻若以薄喪對待親人，直如使其受辱，並且間接批評墨家的節葬觀念。

種人際關係之喪禮的觀念。

事生，飾始也；送死，飾終也；終始具而孝子之事畢，聖人之道備矣……
大象其生以送其死，使死生終始莫不稱宜而好善，是禮義之法式也。⁶⁶

喪禮的最基本表現乃父母之喪，此無非親子關係是人倫之始點與常態，亦是人間得以繁衍的脈絡。《論語》載孔子論「孝」曰：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮」（〈爲政〉）⁶⁷。親情倫理實踐的一致性可由禮的連續實踐而得見，〈禮論〉即以相當篇幅描述各種喪葬祭禮儀式，其文意非如《儀禮·士喪禮》記載之繁複，而是傳達送死飾終之禮意，藉由以生飾死表達哀傷⁶⁸，藉此情感之禮儀延續生者對亡者的倫理關係，並鞏固人道，故可稱之爲「禮義法式」。而在如此倫理規範中，服喪三年乃是標誌性的觀念。

三年之喪，何也？曰：稱情而立文，因以飾羣，別親疏貴賤之節，而不可益損也。故曰：無適不易之術也。創巨者其日久，痛甚者其愈遲，三年之喪，稱情而立文，所以為至痛極也。⁶⁹

喪禮的具體禮意在重哀飾痛，即面對至親的亡逝，必有哀痛至極之情感，荀子即以鳥獸本能地表現對同類羣匹之眷戀徘徊作類比，指出人之知性自然地會感傷雙親棄世與思念春暉⁷⁰，因此須要百千禮儀文飾如此深刻之哀思，〈禮論〉稱之爲

⁶⁶ 同註1，頁246。

⁶⁷ 同註51，頁55。

⁶⁸ 喪事既然「所以重哀也」，所以陪葬品皆須「生器文而不功，明器貌而不用」，以免文過其情。

⁶⁹ 同註1，頁246-247。

⁷⁰ 「凡生天地之間者，有血氣之屬必有知，有知之屬莫不愛其類。今夫大鳥獸則失亡其羣匹，越月踰時，則必反鉛；過故鄉，則必徘徊焉，鳴號焉，躑躅焉，踟躕焉，然後能去之也。小者是燕爵，猶有啁噍之頃焉，然後能去之。故有血氣之屬莫知於人，故人之於其親也，至死無窮」。同前註，頁247。潘小慧先生指出這是自然人性的物傷其類。〈禮義、禮情及禮文——荀子禮論哲學的特點〉，頁57。

「稱情而立文」，此即上文所引述情文俱盡，以及文理與情用之互為外內的禮原則⁷¹，此亦所以在天下人倫關係中充分表明「貴賤親疏之節」之親親尊尊。而且，由三年之喪在《論語》孔子師徒的討論觀之⁷²，服喪三年的表象是禮壞樂崩的問題，實則其中所關涉乃血緣親情之倫理關係的表現，堅持以三年之喪凸顯親子情感關係的倫理價值⁷³，故可說是符合人情之當然。而如此人情義理，〈禮論〉又表示可延續為祭禮，其云：

（祭禮）先王案為之立文，尊尊親親之義至矣。故曰：祭者，志意思慕之情也。忠信愛敬之至矣，禮節文貌之盛矣，苟非聖人，莫之能知也。⁷⁴

祭禮的禮意通於喪禮，〈禮論〉認為「三月之葬，其貌以生設飾死者也，殆非直留死者以安生也，是致隆思慕之義也」。喪葬固是因著親情倫理而設立，然在經歷「送死有已，復生有節」的除服後，人子的情感尚未終結，而是轉化為感念親恩的儀文，即祭禮乃成為持續表達思親的倫理行為，亦是應和孔子所謂：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮」（〈為政〉）之人文孝道。

職是，三年之喪是「稱情而立文」的人文禮儀，因為從人情觀之，喪禮的各種表現乃是為至親亡逝之傷痛而文飾（飾痛）。對比鳥獸失去同類自然地會有相應的行為表現，而人若對服喪二十五個月表示窒礙，則是否不如鳥獸？換言之，

⁷¹ 〈禮論〉於「情貌之變，足以別吉凶，明貴賤親疏之節」該章中，即分述種種「稱情立文」之具體喪禮禮節，並且批評做作有為者乃「非禮義之文也，非孝子之情也」。可見荀子固重禮文規範，然非形式主義者。

⁷² 〈陽貨〉載：「宰我問：『三年之喪，期已久矣。君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣』。子曰：『食夫稻，衣夫錦，於女安乎』。曰：『安』。『女安則為之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之』。宰我出。子曰：『予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也有三年之愛於其父母乎』」。同註 51，頁 180-181。

⁷³ 〈禮論〉「三年之喪，二十五月而畢，哀痛未盡，思慕未忘，然而禮以是斷之者，豈不以送死有已，復生有節也哉」（同註 1，頁 247）。可見所謂三年之喪期並非僵固不變。

⁷⁴ 同前註，頁 250。

服喪亦是人禽之辨，人之所以為人，乃在面對亡者的情文表現能如理，以禮意而言，即是喪禮代表著生者的情感及其與亡者的聯繫，其意義有三：1. 表現生者與亡者的關係；2. 表明生者與亡者的身份；3. 表達生者對亡者的心意。前二者是禮儀（文），後者是禮意（情）。而且從後者出發，三年之喪亦在使思親能延續，故終須除服復生，結束喪禮，轉為祭禮，故〈禮論〉最後一章即論述「祭者志意思慕之情」命題，以明忠臣孝子之尊尊親親之禮義，此乃顯荀子禮義以分之道。

三、禮義之三面向：分、道、統

「禮」於《荀子》（含篇題）凡 343 見，其中「禮義」出現 115 次，是荀子各種結合「禮」概念而論述之最多者，此一方面顯示禮義是荀子哲學觀念體系的核心；另一方面，從〈禮論〉揭示「禮義之分」的禮意，亦見「禮義之道」與「禮義之統」的思想脈絡，由此遂可推論荀子哲學禮學之內涵。

首先，據上文論證〈禮論〉「禮義以分」所述，禮義之分之「分」有二義，一是指分辨，即知性活動；二是結合「義」，表示「分義」，即道德倫理。由此可知「分義」乃禮之重要性質，禮既是倫理規範，亦具有道德分判的作用，此遂使禮的實踐範圍極廣⁷⁶。而且，「夫義者，所以限禁人之為惡與姦者也」（〈疆國〉）⁷⁷，「夫義者，內節於人而外節於萬物者也」（〈同前〉）⁷⁷，二命題指出禮的節制義，並顯示「義是禮的內在精神和本質」⁷⁸，由此遂可見禮義之分即涵攝人羣中建構規範之意。〈富國〉云：

⁷⁶ 除了一般所熟悉之飲食起居的細節與禮節外，陳大齊先生歸納《荀子》所述禮的範圍有治國之道、政治制度、個人立身處世與修養之道、行為與思想言論的準繩等。〈禮論〉「禮者，人道之極」即意謂人世間事情都屬於禮。《荀子學說》，頁 163-166。

⁷⁶ 同註 1，頁 203-204。

⁷⁷ 同前註，頁 204。

⁷⁸ 潘小慧：〈禮義、禮情及禮文——荀子禮論哲學的特點〉，頁 54。

欲惡同物，欲多而物寡，寡則必爭矣。故百技所成，所以養一人也。而能不能兼技，人不能兼官。離居不相待則窮，羣居而無分則爭；窮者患也，爭者禍也，救患除禍，則莫若明分使羣矣。⁷⁹

此說同於上述〈禮論〉首章之觀點，倘若羣體生活面對物欲而無「分」，則必將有爭奪之禍患，所以荀子主張「兼足天下之道在明分」（〈富國〉）⁸⁰。「明分」乃是面對個人之力有限的情況，知曉爭奪物資的問題不能靠個體解決，而是須在規範的運作下，藉由集體的力量來使物欲合理地存在，並避免欲望影響生活秩序。而規範的約束力即來自禮義之分，即上文所論之「明分以禮（義）」，一方面辨別倫理分位，另一方面，藉由此分辨可以使羣體盡到本分，故可謂「明分使羣」。

明分使羣的具體實踐是「禮義生而制法度」（〈性惡〉），此是聖人化性起偽的作為。「偽」依〈禮論〉即是「禮」——人文儀節活動，而若強調禮的客觀規範作用，則顯「法則度量」之意⁸¹。唯此法度非是政治法律之強制，據荀子對舉「明禮義以化之，起法正以治之」（〈同前〉）⁸²，可見法度是指「仁義法正」（〈同前〉）⁸³，即本文論荀子之禮思想所一再致意之倫理道德規範。而以法度解釋禮義，遂有「禮法」之說。〈王霸〉云：

農分田而耕，賈分貨而販，百工分事而勸，士大夫分職而聽，建國諸侯之君分土而守，三公總方而議，則天子共己而止矣。出若入若，天下莫不均平，莫不治辨。是百王之所同，而禮法之大分也。⁸⁴

⁷⁹ 同註 1，頁 113-114。

⁸⁰ 同前註，頁 118。

⁸¹ 〈儒效〉：「禮節脩乎朝，法則度量正乎官」。同前註，頁 76。

⁸² 同前註，頁 293。

⁸³ 同前註，頁 295。

⁸⁴ 同前註，頁 144。

引文固有制度義⁸⁵，然非法制之意。此由於荀子哲學思想貌似與法治同調，實則二者具本質上的差異⁸⁶。更重要的是，「禮者，法之大分」（〈勸學〉）。從上引文所謂分田、分貨、分事、分職、分土，可見荀子以「禮法」詮釋「分義」乃是著重於倫理建構，即上引〈榮辱〉所謂「先王案爲之制禮義以分之，使有貴賤之等，長幼之差，知愚能不能之分，皆使人載其事，而各得其宜」。唯有在倫理觀念下，纔能天下社會各得其宜，此即合乎義。而且，「（聖人）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」（〈性惡〉）⁸⁷。禮義法度乃所以分置倫理本位，使人的情性在應然之人道下接受教化，此又見人道導之以禮義的禮學結構。

第二，根據〈天論〉篇「明於天人之分」的觀點，荀子哲學並無形而上天道觀之義蘊⁸⁸，荀學論「道」乃著墨於人道之價值。

〈儒效〉：「先王之道，仁之隆也，比中而行之。曷謂中？曰：禮義是也。道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也」。⁸⁹

〈彊國〉：「凡得人者，必與道也。道也者，何也？禮義辭讓忠信是也」。⁹⁰

〈正名〉：「道者，古今之正權也；離道而內自擇，則不知禍福之所託」。⁹¹

⁸⁵ 〈王霸〉另一具有制度義的禮法說是：「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，莫不以是為隆正；然後皆內自省，以謹於分。是百王之所同也，而禮法之樞要也」。同前註，頁 143-144。

⁸⁶ 〈君道〉云：「有治人，無治法」、「君子者，法之源也」即不可能為法家所認同。荀子儒家本位與法家的貌合神離，以及異質性差異，請見曾春海：〈荀學儒、法歸屬問題之探討〉，《哲學與文化》第 16 卷第 6 期（1989 年 6 月），頁 68-70。

⁸⁷ 同註 1，頁 290。

⁸⁸ 參蔡仁厚：《孔孟荀哲學·荀子之部·第二章荀子的天論》（臺北：臺灣學生書局，1984 年），頁 369-371。

⁸⁹ 同註 1，頁 77。

⁹⁰ 梁啟雄據宋代臺州本《荀子》校補「義辭」二字。《荀子簡釋》（臺北：木鐸出版社，1988 年），頁 213。引文章節前文曾云：「人之所好者何也？曰：禮義辭讓忠信是也」，亦可參證。

⁹¹ 同註 1，頁 286。

禮義之道做爲人道的核心價值，除了理解爲倫理道德外，基於分辨的義理，上文亦指出禮或禮義有判斷義，此即荀子在〈解蔽〉論認知心之判斷力所說：「（聖人）兼陳萬物而中縣衡焉。是故眾異不得相蔽以亂其倫也。何謂衡？曰：道」。以「道」爲權衡，方知吉凶禍福之所在，道乃價值之道，亦是人道實踐的準則。此義即同於〈禮論〉的觀點：

禮之理誠深矣，「堅白」「同異」之察入焉而溺；其理誠大矣，擅作典制辟陋之說入焉而喪；其理誠高矣，暴慢恣睢輕俗以爲高之屬，入焉而墜。故繩墨誠陳矣，則不可欺以曲直；衡誠縣矣，則不可欺以輕重；規矩誠設矣，則不可欺以方圓；君子審於禮，則不可欺以詐僞。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。⁹²

以禮爲依據，可破除邪說謬論，即禮做爲判斷標準，使人能夠知道價值真假。而且，以繩墨、權衡、規矩譬喻「禮」，乃顯示禮是建構人道的範疇⁹³，此一方面指出「禮」是判斷之道，另一方面則是藉由禮之具有道德義，將禮型塑爲實踐價值的依據，故荀子云：「在人者莫明於禮義」（〈天論〉）⁹⁴。依前述禮義之道蘊含著對禮的認知，則人明禮義即〈解蔽〉所謂「心知道」，意即禮義之道做爲「心」應識知的對象，可教化並導引人的行爲。〈王霸〉云：

（湯武王道）故厚德音以先之，明禮義以道之，致忠信以愛之，賞賢使能以次之，爵服賞慶以申重之，時其事，輕其任，以調齊之，潢然兼覆之，養長之，如保赤子。⁹⁵

⁹² 同註1，頁237。

⁹³ 禮的建構範疇亦包含政治：「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」（〈王霸〉）。同前註，頁136。

⁹⁴ 同前註，頁211。

⁹⁵ 同前註，頁147。

〈性惡〉云：

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。是聖王之治而禮義之化也。⁹⁶

禮義做為價值理序，其「師法之化，禮義之道」（〈性惡〉）乃對著人性之下墮而施予提升的力量，亦是上文論荀子所述「禮」之起源的視域，其觀察到人性不存在著價值的可能性，故須藉由禮的實施，避免犯分亂理之事的出現，如刑罰法正之禁治，然亦有積極地建立價值觀，如忠信慶賞之施設。若從行為者而言，即是「今人之化師法，積文學，道禮義者為君子；縱性情，安恣睢，而違禮義者為小人」（〈性惡〉）⁹⁷。人格之別在於是否能夠導向禮義，學文與縱性的對照，即明確指出人性應積極引入禮義的領域，毋使落入非道德的狀態，乃至出現反倫理的困境。而如何使倫理實踐全面地開展，亦須有倫理實踐的典範以為引領者，此所以荀子一再致意「今人之性惡，必將待聖王之治，禮義之化，然後始出於治，合於善也」（〈性惡〉）⁹⁸。可見禮義之道的另一面即是「聖王之治而禮義之化」的道德政治，荀子以「禮義之統」來表示。

第三，禮義不僅具有明辨事物與教化人物的作用，且其實踐目的亦通向「禮義之統」，〈不苟〉云：

君子位尊而志恭，心小而道大；所聽視者近，而所聞見者遠。是何邪？則操術然也。故千人萬人之情，一人之情也。天地始者，今日是也。百王之道，後王是也。君子審後王之道，而論百王之前，若端拜而議。推禮義之統，分是非之分，總天下之要，治海內之眾，若使一人。故操彌約，而事

⁹⁶ 同前註，頁 293。

⁹⁷ 同前註，頁 290。

⁹⁸ 同前註，頁 294。

彌大。五寸之矩，盡天下之方也。故君子不下室堂，而海內之情舉積此者，則操術然也。⁹⁹

由此可見禮義之統是原則性觀念，其意在建立倫理道德的總綱，以為操作實踐。此由於「統」是「百王之道，後王是也。君子審後王之道，而論百王之前」。是「表禮義之經由歷史的陶鑄而成之規制或模式」¹⁰⁰。換言之，禮義的建構是過往有德者知性活動的成果，在觀察歷史經驗的過程中，而有道理的獲得，此遂顯示禮義之統有整合義。「禮者，法之大分，類之綱紀也」（〈勸學〉）¹⁰¹，故從「統類」而言，禮義之統亦是「綱紀」。據〈性惡〉云：「多言則文而類，終日議其所以，言之千舉萬變，其統類一也，是聖人之知也」¹⁰²。加以荀子肯定聖人乃「總方略，齊言行，壹統類」（〈非十二子〉）¹⁰³之實踐者，則統類即具有方法上之推論與歸納出原理與原則的作用，而顯「知通統類」（〈儒效〉）乃價值統整，並且在其條理實踐事務的作用下¹⁰⁴，使一切言行合乎禮義之道。

再者，〈儒效〉認為「其言有類，其行有禮……其道一也，是大儒之稽也」¹⁰⁵。此可謂秉持孔子「吾道一以貫之」（〈里仁〉）¹⁰⁶的精神，以「禮」統整道德實踐作為。進而言之，據上引〈王霸〉「明禮樂以道之」，在〈富國〉作「先王明禮樂以壹之」。可見以統或統類指涉禮義，其意在使人事物類歸諸禮（義）的管轄，藉由禮義的規範性，將天下事務整理在具倫理與道德性質的規範下，而顯德行秩序。上文論荀子所主張之喪禮飾哀與三年之喪，〈禮論〉對此觀念一再致意「百王之所同，古今之所以一也」。其所透露喪禮規範的意義的普遍性，即呼

⁹⁹ 同前註，頁 30。

¹⁰⁰ 周群振：《荀子思想研究》，頁 91。

¹⁰¹ 同註 1，頁 7。

¹⁰² 同前註，頁 297。

¹⁰³ 同前註，頁 60。

¹⁰⁴ 「類」在《荀子》除了作種類用，亦有條理之意，請見陳大齊：《荀子學說》，頁 85-86。

¹⁰⁵ 同註 1，頁 87。

¹⁰⁶ 同註 51，頁 72。

應禮義之統所具有之倫理性原則。如此原則性觀念，亦衍生為政治理序，〈王制〉云：

天地者，生之始也；禮義者，治之始也；君子者，禮義之始也；為之，貫之，積重之，致好之者，君子之始也。故天地生君子，君子理天地；君子者，天地之參也，萬物之摠也，民之父母也。無君子，則天地不理，禮義無統。上無君師，下無父子，夫是之謂至亂。¹⁰⁷

所謂「天地生君子」並不具備實體義與天道觀，因為「無君子，則天地不理」。缺少有德者的存在，顯示不出天地的存在意義。天地的存在意義不在其自身內含價值性，而是藉由有為者（聖人）的知天、用天與制天¹⁰⁸，將天地間原本的存在物加以利用而創造人文，使得人文之道彰顯在天地之間，如上文引〈儒效〉篇文所云，價值在「人道」而不在天地有其「道」。是以「君子理天地」乃在表述天地之中有君子的價值義，指出君子以禮義治理天地萬物的重要性，有德者在統理天地的高度，此即是〈儒效〉所謂「大儒」之「法先王，統禮義，一制度」和「知通統類」，由此遂見道德實踐者在政治分位上的職責。而且，將禮義之統的觀念表現在政治事務的分理與統理，即上引〈王霸〉「農分田而耕」一節所述之分中有統、統中有分，有德者在位必能清楚劃分（政治）社會分工的（倫理）層級作用，毋使逾越責任範疇，而使天下社會呈現整合與系統性的運作。因此，禮義之統固是將禮的原則性實踐在政治中，乃〈王霸〉所以強調「國無禮則不正」，亦是〈禮論〉論「禮三本」之「君師者治之本」必有之推論，相合於〈性惡〉所述聖王之治之「起禮義，制法度」的治理義。

¹⁰⁷ 同註1，頁103-104。

¹⁰⁸ 〈天論〉中「天職既立」章詳述聖人以其天君「正其天官，備其天養，順其天政，養其天情，以全其天功……則天地官而萬物役矣。其行曲治，其養曲適，其生不傷，夫是之謂知天」（同註1，頁207）。而且在「大天而思之」章強調「制天命而用之」。可見在荀子的思想中，天或天地僅是實踐者的客觀環境與物質，實踐的主體在人不在天。

四、荀子的禮學

經由上述從〈禮論〉到「禮義之道」的析論，荀子哲學思想對「禮」的理論，筆者歸結並推論出以下幾點：

- (一) 從理則先後而言，禮義是第一序，禮儀是第二序，因而荀子的禮學固二者兼具，然前者的哲學性乃核心觀念，並可做為原則性理論，說明後者的存在。此即〈禮論〉述及甚多禮儀概念，卻以解釋「禮」的存在意義為主。而且禮義與禮儀的結合，一方面反映荀子在學術史中是經學大師，另一方面則顯示荀子以哲學家的身份，接續孔子以來對復興周禮的理論重建工作，詮釋禮在儒學思想的地位。觀〈儒效〉盛稱「大儒之效」，其中要義即是指出，真正值得肯定的儒者為「隆禮義」、「統禮義」與「積禮義」，乃至「其行有禮」。此除了可視為「君子儒／小人儒」（〈雍也〉）¹⁰⁹的區分外，荀學禮論亦在建立儒者的價值意義之所在。
- (二) 禮的哲學性在客觀性（秩序）與道德性（價值）的結合，二者具相互的理論關係。牟宗三先生曾將荀子重視禮義之統與禮憲稱之為「客觀精神」的表現¹¹⁰，此即視禮義非生命主體，而是客體面的建構，故禮義之道除了關乎制度面的構造與成就客觀秩序之外，其客觀性亦使得人道實踐存在穩固的基礎，天下人間若依禮而行，必有永恆而持續的發展。上文〈儒效〉從法先王到法後王的隆禮義，〈王霸〉所述百王之所同於禮法之大分，乃至〈王制〉從君子禮義所統之君臣父子兄弟夫婦的倫理始終是「與天地同理，與萬世同久」，皆是明證。然而，禮義之道如此明顯的客觀性，其理論高度是否意味著「禮的形上化」¹¹¹？或是可謂荀子的禮論是「人與自然的統

¹⁰⁹ 同註 51，頁 88。如此區分在荀子思想可闡釋為：「化師法積文學道禮義者為君子，縱性情安恣睢而違禮義者為小人」（〈性惡〉）。

¹¹⁰ 《名家與荀子》，頁 200-201。

¹¹¹ 陸建華：《先秦諸子禮學研究》，頁 99。陸先生更引〈禮論〉「天地以合」一節，認為荀子「禮的形上價值的論述，運用了本體論證明的方式」，以及「人道（禮）與天道同」，〈禮論〉「基於理的宇宙之道的設計而論禮的至上價值」。參見頁 100、105。

一」、「自然秩序與社會秩序的統一」¹¹²？首先，如上文論〈禮論〉之「禮有三本」及禮之「復情以歸太一」，荀子論禮以宇宙觀作類比¹¹³，乃爲了論證禮的客觀性質，與其具有詮釋情意原始性的作用，此是規範主觀情意的活動，使人爲實踐歸附在客觀的最高（絕對）依據，價值之禮（理）不在自然，自然僅具有描述意義，價值與自然二分。再者，荀子「明於天人之分」，其論天既然無形而上思維，則荀子表述禮義之道言及之天地乃至太一，實是將宇宙規律轉化爲禮之具有客觀規範的說明，其中並不意含天道之形而上意義。禮之實踐的普遍性無須預設天道實體，實踐禮的價值充盈於生活世界已是禮義之道的極盡。

（三）生性底下的情緒活動與反應僅能是自然情感，若欲使其有道德義，則需在「禮」的規範與節制下表現纔可以。如哀傷之情亦是人之自然性的一部份，而上述所論喪禮即是合理地表達傷感哀痛，「哭泣、哀戚也，不至於隘懼傷生，是禮之中流也」（〈禮論〉）。親朋亡故，哀傷是人情所不能免，而哭泣的情感合乎禮來實踐¹¹⁴，即顯示合宜之喪葬禮的中道，既使情感自然地流露，流露時又無過與不及，此即〈禮論〉所謂「稱情而立文」。以此觀念，喪禮必有除喪之作，所以荀子既知「人之於其親也，至死無窮」，而於重述「三年之喪，二十五月而畢」後，提示「先王聖人安爲之立中制節，一使足以成文理，則舍之矣」。除喪並非中斷親情，而是「哀痛未盡，思慕未忘，然而禮以是斷之者，豈不以送死有已，復生有節也」。哀戚之情並未因喪葬禮結束而中斷，而是藉由祭禮，延續孝子的人性情感，此不啻顯示禮義之道的合理性。

¹¹² 陳福濱：〈荀子的禮論思想及其價值〉，《哲學與文化》第35卷第10期（2008年10月），頁28-29。

¹¹³ 《漢書·禮樂志》「象天地而制禮樂」可謂相應之註腳。王先謙：《漢書補注》（臺北：臺灣商務印書館，1968年）。

¹¹⁴ 後世禮家遂在喪葬祭禮發展出相當繁複的哭泣禮節，詳參林美玲〈凶事禮哭〉的考證，《成大學中文學報》第39期（2012年12月）。

- (四) 上引除喪之禮所意謂的「節」¹¹⁵是荀子「禮論」之禮的作用之一¹¹⁶。〈疆國〉云：「夫義者，內節於人而外節於萬物者也……內外上下節者，義之情也」。楊倞注：「節即謂限禁也」，而俞樾曰：「節猶適也」。可見禮義之有節是積極義，非僅是消極的禁制人欲，禮節乃使行為有適宜性（義），目的在導致價值活動與意義，此即「禮者節之準也……禮以定倫」（〈致仕〉）。禮節作用於客觀面而能有倫理，至於主觀面，「好惡喜怒哀樂臧焉，夫是之謂天情」（〈天論〉）。情感是天生而自然的，然而若無限度的發展，依荀子的人性觀，情感的流蕩必將產生犯分亂理之事。此由於一方面情感的性質無道德成分，另一方面，人性存在著欲望¹¹⁷的事實固無法抹滅¹¹⁸，然而可以「化性起偽」，人性情感應該接受禮義的管轄。由此則見荀子禮學理論之生命實踐的價值性在客體事物而非在主體生命。
- (五) 荀子的思想肯定實踐的經驗性¹¹⁹，此使得禮的觀念也著重工夫落實，「禮者，人之所履也」（〈大略〉）¹²⁰，「夫行也者，行禮之謂也」（〈同前〉）¹²¹。「禮」的思辨固含有踐履義，「禮言是其行」（〈儒效〉），故〈儒效〉肯定聖人大儒之「行禮要節而安之」¹²²、「（禮義）統類之行」¹²³、「其行有禮」，此是理論與實踐合一，故禮學必有行禮工夫，即「禮及

¹¹⁵ 「節」的作用當然非僅止於除喪，《禮記·檀弓下》云：「喪禮，哀戚之至也。節哀順變也，君子念始之者也」（同註18，頁252）。為了念始復生，故須哀戚有節。

¹¹⁶ 陳大齊先生提出荀子論禮或禮義有三種作用：「分」、「養」、「節」。《荀子學說》，頁169-186。「分」與「養」可歸諸上文分析〈禮論〉之禮的作用之「文理」與「情用」，「節」則廣泛蘊含在禮義之道的理論中。

¹¹⁷ 〈正名〉：「情者，性之質也，欲者，情之應也」。同註1，頁284。

¹¹⁸ 〈正名〉「凡語治而待去欲者」與「性者，天之就也」兩章即辯論「去欲」和「寡欲」之不可行，而應是主張「節欲」來避免「物役」。

¹¹⁹ 徐復觀先生認為荀子思想呈現「經驗主義的人性論」。筆者以為此乃指出荀子的思維向度表現出「辨合符驗」（〈性惡〉）的實事求是，因而論述強調實然面的證成。《中國人性論史（先秦篇）》（臺北：臺灣商務印書館，1988年），頁229。

¹²⁰ 同註1，頁327。

¹²¹ 同前註，頁323。

¹²² 同前註，頁83。

¹²³ 同前註，頁84。

身而行修」(〈致士〉)¹²⁴，此亦是禮義之道的客觀精神。荀子禮學理論的修身工夫可分析如下：

1. 「治氣養心之術，莫徑由禮」(〈修身〉)¹²⁵，此是由內外工夫指出禮的實踐，〈修身〉云：

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。¹²⁶

現實生命是由血氣心知組成，故禮的工夫首先表現為飲食、行為、容貌等外在意義，而顯價值實踐的客觀性。〈勸學〉云：「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，一可以為法則」¹²⁷。君子之學即是「學禮」，「禮」將生理、心理與言行皆禮義化，以致形軀生命道德化，此所謂「君子之學也，以美其身」(同前)¹²⁸。而禮的實踐亦具有對生命內在下工夫的作用，此乃來自「心知道」(〈解蔽〉)的過程與相應。〈解蔽〉主旨在論行德者之內心能夠衡量(分辨)道理之所在，即將「禮義之道」做為心之客觀判準(正權)，使心之自主能識知與表現為專注此禮義之道，否則，必將有價值之失落與失序，導致偏離人道¹²⁹。而且〈解蔽〉亦提出「心知道」的理論以「虛壹而靜」的工夫來落實，此是從「心」能夠知道理的性質而言，並強調「導之以理，

¹²⁴ 同前註，頁 172。

¹²⁵ 同前註，頁 16。

¹²⁶ 同前註，頁 13-14。

¹²⁷ 同前註，頁 7。

¹²⁸ 同前註，頁 8。

¹²⁹ 荀子稱此「心知道」的理論為「心術」，前輩先生於此觀念多有精義之探討，請參見陳大齊《荀子學說·第七章 知慮論》之第一、二節，以及蔡仁厚《孔孟荀哲學·荀子之部·第二章 荀子的心論》之第一～三節。

養之以清」的作法。上文析論〈禮論〉文獻所表述之「文理」的價值作用與「禮之理」的人道意義，即是做為心知的對象（心知道）來認可。而且，〈樂論〉云：「禮也者，理之不可易者也」¹³⁰。心所知之「道」乃是永恆的真理，其具體即是百王之所同的禮法與禮義之統，此亦是以客觀之理（禮）導養心知主體與欲望，確保行為活動表現出道德性。

2. 禮的修身工夫反應在實踐者，亦有人格等第之分。歸納〈勸學〉〈榮辱〉〈非相〉〈非十二子〉〈儒效〉〈王制〉〈解蔽〉〈性惡〉等諸篇，除了一般所熟悉聖人、君子、小人的分別外，由凡昇華至聖做光譜劃分，計有姦人、役夫、俗人、眾庶、陋儒、小儒、俗儒、散儒、雅儒、士君子、法士、大儒等，「隆禮義而殺詩書」（〈儒效〉）則是標準所在，即儒者非在做知識表象的工作，而是作生命的學問，使生命活動顯現出客觀的禮義。甚且大儒為「隆禮義，一制度」與「知通統類」（同前），其位格（personality）即與聖人同。此亦是由倫理實踐者的外顯德行，印證禮義與統類做為禮學工夫的核心。
3. 禮在教育中即是〈勸學〉的終極關懷——「學至乎禮而止」¹³¹。〈儒效〉認為「學至於行之而止」，即是上文所述「行禮」。而〈勸學〉主張為學乃「始於誦經，終乎讀禮」，此一方面相合於「博學於文，約之以禮」（〈雍也〉〈顏淵〉）¹³²的孔門之教，學者不僅是建構理論，亦須將生命收攝在實踐禮義。另一方面，讀禮做為實踐目的則是從〈勸學〉所述「禮者，法之大分，類之綱紀」而來，禮義統類是教育學習的總綱，在此綱領下，成就人是可有道德秩序的實踐者。職是，依照荀子批評「禮樂法而不說」，而且「學之經莫速乎好其人，隆禮次之。上不能好其人，下不能隆禮，安特將學雜識志順《詩》《書》而已耳」。荀子禮學觀念之學「禮」並非累積文獻知識（knowledge），而是從生命實踐來體證禮

¹³⁰ 同註 1，頁 255。

¹³¹ 同前註，頁 7。

¹³² 同註 51，頁 91、137。

的精神，此除了向道德人格學習外，亦是不侷限在典籍世界，而朝向生活世界開放來實踐禮文，轉化生活世界為道德世界。

4. 以「禮」做政治實踐則有「禮治」原則，此是禮學的哲學觀念於政治道德義的申論。

〈王制〉：「禮義者，治之始也」。¹³³

〈儒效〉：「禮者，人之主之所以為羣臣寸尺尋丈檢式也」。¹³⁴

〈不苟〉：「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，非治非禮義者也」。¹³⁵

〈彊國〉：「人之命在天，國之命在禮」（同〈天論〉）。¹³⁶

〈修身〉：「國家無禮則不寧」。¹³⁷

即上文禮義之道與禮義統類而言，「禮」具有分判與規範的作用，而面對政治活動是人類族羣的社會建構，政治體制是羣體生活的必要存在，若因缺乏國家天下的治理規模而導致人世之亂，此非是能夠行禮義之人所應有之現象。是以須將禮義原則應用於政治活動，使其產生合理之效應，此不僅穩定倫理位階，而且維繫政治秩序，此亦是荀學思想系統內部「統類心」之發用¹³⁸。然而，禮義之道及其統類的客觀性轉化為禮治，非是現代研究者所謂呈現禮、法（刑）並用¹³⁹，或是導致法術論與法家理論¹⁴⁰，因

¹³³ 同註1，頁103。

¹³⁴ 同前註，頁93。

¹³⁵ 同前註，頁27。

¹³⁶ 同前註，頁194。

¹³⁷ 同前註，頁14。

¹³⁸ 唐君毅先生曾指出荀子所謂「心」做為「統類心」是「建立社會之統類秩序，以成文理之心」。《中國哲學原論（導論篇）》（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁133。

¹³⁹ 錢遜：《先秦儒學》（瀋陽：遼寧教育出版社，1991年），頁132-133。

¹⁴⁰ 侯外廬、趙紀彬、杜國庠：《中國思想通史（第一卷）》（北京：人民出版社，1957年），頁575-580。

爲，禮治對法治並不足以構成充分條件。此由於荀子肯定「禮義生而制法度」，而且「君子者，法之源也」。無論從制度面或政治主體觀之，皆顯示荀子思想仍以道德意義爲政治前提，爲政以德乃是政治的必要條件，禮義之道的客觀作用及其禮治思想的理論目的不在形成法治。

五、結論

本文之作乃意識到荀子做爲傳經之儒對傳統禮學的影響，故從最具禮學色彩的〈禮論〉篇文分析，以爲討論荀子哲學禮學的依據。而〈禮論〉的問題意識在於觀察到人欲所造成的爭亂，故提出「禮」以爲解決之道。〈禮論〉所謂「禮」有四義，一、禮義以分，明分以禮，禮（義）建立倫理價值。二、禮有三本，天地、先祖、君師乃是禮之存在之所由，禮之有本亦指出人文禮義的客觀與普遍。三、禮有文理飾情的作用，其相應面即是客觀規範的建立。四、以喪禮顯情文，哀戚的自然情感轉化爲禮意表現，乃在倫理表現的終始如一與事亡如事存。本文據前述〈禮論〉的義涵，進而探討「禮論」所蘊含的「禮義之道」。首先，禮義之道乃是「禮義之分」，荀學所謂「分」有二義，一是指分辨，即知性活動；二是結合「義」，表示「分義」，即道德倫理。再者，「禮」的理論所蘊含的「禮義」義，其乃條理聖王之道而來，故禮義之道亦可視爲實踐性道德原則的「禮義之統」。依〈禮論〉思想與禮義之道，上節即歸納荀子哲學禮學的主要內涵在禮義與禮儀的理則次序、客觀性與道德性的結合、人性自然情感可以在禮的規範與節制下如理地表現、禮節作用的價值性在客體，以及禮的實踐性有修身、人格、教育、禮治等面向。

禮的儀式義向爲學者所熟悉^④，藉由經學傳統的學術傳播，禮學研究於制度

^④ 高明：〈原禮〉（《禮學新探》，臺北：臺灣學生書局，1977年）、田倩君：〈釋禮〉（《中國文字》第17冊，1965年9月）和楊向奎：〈禮的起源〉（《宗周社會與禮樂文明（修訂本）》，北京：人民出版社，1997年）詳述與敘列「禮」的文獻辭例、文字考證及文化歷史，顯示「禮」由祭祀儀式到政治社會制度乃淵遠流長。

面的知識累積與歷代沿革，學問意義功不可沒。唯如〈禮論〉所云：「無性則偽之無所加，無偽則性不能自美」。禮義文理的人為實踐乃是為了對治人性流向偏險不正，而人性活動的官能意欲的存在，亦正凸顯人文義理有建制的必要性。基於性惡的分析與禮的實踐理論乃是荀子哲學體系的共同結構，荀子論「禮」的規範義，應可指引吾人思考荀子禮義之道的禮學研究，開啓儒家哲學與傳統禮學的理论聯繫，使研究者能夠留意儒學的實踐理論對傳統學術的影響。¹⁴⁹

徵引書目

一、傳統文獻

- (南宋)朱熹：《論語集註》，《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，2000年）。
- (清)孫希旦：《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1990年）。
- (清)王聘珍：《大戴禮記解詁》（北京：中華書局，1992年）。
- (清)王先謙：《荀子集解》（臺北：華正書局，1988年）。
- (清)王先謙：《漢書補注》（臺北：臺灣商務印書館，1968年）。
- (清)王國維：〈殷周制度論〉，《觀堂集林·卷七》（北京：中華書局，1995年）。

二、近人論著

(一)現代專書

- 王利器：《呂氏春秋注疏》（成都：巴蜀書社，2002年）。
- 牟宗三：《名家與荀子》（臺北：臺灣學生書局，1979年）。
- 佐藤將之：《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年）。
- 佐藤將之：《荀學與荀子思想研究》（臺北：萬卷樓圖書公司，2015年）。

¹⁴⁹ 感謝二位匿名審查委員提供寶貴修改建議，增益本文內容。然因限於本文論題與篇幅，有關筆者是否意欲哲學統經學、思想統禮儀，以及荀子所述氣與心的關係，和荀子禮義思想的理論限制，僅能留待日後依據本文再作申論。

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

周群振：《荀子思想研究》（臺北：文津出版社，1987年）。

侯外廬、趙紀彬、杜國庠：《中國思想通史（第一卷）》（北京：人民出版社，1957年）。

姜尚賢：《荀子思想體系》（高雄：復文圖書出版社，1990年）。

唐君毅：《中國哲學原論（原性篇）》（臺北：臺灣學生書局，1986年）。

唐君毅：《中國哲學原論（導論篇）》（臺北：臺灣學生書局，1986年）。

徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》（臺北：臺灣商務印書館，1988年）。

荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998年）。

高明：《禮學新探》（臺北：臺灣學生書局，1977年）。

梁啟雄：《荀子簡釋》（臺北：木鐸出版社，1988年）。

陳大齊：《荀子學說》（臺北：中國文化大學出版部，1989年）。

陸建華：《先秦諸子禮學研究》（北京：人民出版社，2008年）。

勞思光：《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，1984年）。

楊向奎：《宗周社會與禮樂文明（修訂本）》（北京：人民出版社，1997年）。

廖名春：《荀子新探》（臺北：文津出版社，1994年）。

劉文典：《淮南鴻烈集解》（臺北：文史哲出版社，1992年）。

蔡仁厚：《孔孟荀哲學》（臺北：臺灣學生書局，1984年）。

錢遜：《先秦儒學》（瀋陽：遼寧教育出版社，1991年）。

龍宇純：《荀子論集》（臺北：臺灣學生書局，1987年）。

譚宇權：《荀子學說評論》（臺北：文津出版社，1994年）。

（二）期刊論文

田倩君：〈釋禮〉，《中國文字》第17冊（1965年9月）。

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11期（2003年12月）。

林美玲：〈凶事禮哭〉，《成大中文學報》第39期（2012年12月）。

俞志慧：〈《荀子·大略》為荀子讀書筆記說〉，《文學遺產》2012年第1期。

- 陳福濱：〈荀子的禮論思想及其價值〉，《哲學與文化》第 35 卷第 10 期（2008 年 10 月）。
- 曾春海：〈荀學儒、法歸屬問題之探討〉，《哲學與文化》第 16 卷第 6 期（1989 年 6 月）。
- 潘小慧：〈禮義、禮情及禮文——荀子禮論哲學的特點〉，《哲學與文化》第 35 卷第 10 期（2008 年 10 月）。
- 謝君直：〈郭店楚簡〈太一生水〉的天道思想及其重詮〉，《揭諦》第 27 期（2014 年 7 月）。
- 謝君直：〈郭店儒簡〈性自命出〉與荀子心術觀之對比〉，《哲學與文化》第 39 卷第 4 期（2012 年 4 月）。
- 羅根澤：〈荀子論禮通釋〉，《女師大學術季刊》第 2 卷第 2 期（1931 年 4 月）。

The Beginning of Emotion and Stay at Ritual Morality

——Xun-zi’s ‘Ritual Doctrine’ and His Philosophy of Rites

Hsieh, Chun-Chih

Philosophy Dept of Nanhua University

Associate Professor

Abstract

My thesis study Xun-zi’s philosophy of rites, who be the master of Confucian classics studies according to the ‘Ritual Doctrine’ (〈禮論〉). The question of rites of the ‘Ritual Doctrine’ is how to solve the conflict of desire, which causing by human nature; and the answer of Xun-zi is rites or Li-yi (禮義). The mean of rites of the ‘Ritual Doctrine’ has four aspect, recognize morality and knowing obligation by rites first, which about the construction of ethical value. Secondary, the origins of rites is the universe, ancestors and the teacher who govern the people; and the meaning of origins of rites is objective and universal. Third, the functions of rites is making human nature cultured and making moral norm. Fourth, the meaning of funerary rite is representing the cultured emotion, which express the sad feeling and the respect to the dead; and this is the coherence of the living people and the dead. I discuss the thinking of Li-yi to ritual morality further. The ritual morality is to knowing moral and ethical value which called the Fen (分) first. Secondary, the theory of ritual morality is came from ancient Sage

who keeping moral imperatives, which called the ritual integrity (禮義之統) for practical principle. According to the thinking of ‘Ritual Doctrine’ and ritual morality, I induct Xun-zi’s philosophy of rites for five points: the ritual morality is the intension of rites, the combination of objectivity and morality, natural emotion could be cultured by rites, the value of ritual functions is objective beings, the rites have concrete practice which about life, personality, education and politics. My thesis concludes that Xun-zi’s philosophy of rites including the meaning of rites, moral norm of rites and philosophical meaning of rites.

Key words: Xun-zi, Ritual theory, Ritual meaning, Recognize morality by rites, Knowing obligation by rites, Ritual integrity, Funerary rite, Ritual functions