

荀子對於禮學的重要建設

饒 彬

一、緒 論

在荀子之前，一班士大夫，雖亦多言禮，但彼時之所謂禮，却並無明確的範圍，亦無完整的體系。就以孔子來說吧！孔子可以說是最重視禮的了。他以為禮是一個人所必學必備的項目，他說：

「立於禮。」（論語泰伯）

又說：

「不學禮，無以立也。」（論語堯曰）

從他這兩則言論裏，已明顯的可以看出他重視禮的程度。孔子既以禮為人之所不可缺，所以他以為一個人無論是為國、治民、孝親、事君以及本身一切的日常生活細節，都要一本於禮。關於為國，他說：

「能以能禮讓為國乎何有？不能以禮讓為國，如禮何。」（論語里仁）

關於事君，他說：

「事君盡禮。」（論語八脩）

關於治民，他說：

「道之以德，齊之以禮。」（論語為政）

又說：

「上好禮，則民易使也。」（論語憲問）

至於孝親，孔子雖因問者的對象不同，而所答各異，但究其實質，仍不外一個禮字。例如孟懿子問孝。他告訴他說：

「無違。」（論語為政）

根據後來他向樊遲所作的說明「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」那我們就可以知道，他之所謂「無違」，就是無違於禮的意思。又如：子游問孝。他告訴他說：

荀子對於禮學的重要建設

「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養。不敬何以別乎？」（論語爲政）這裏所謂「敬」，自然也是指「禮」而言。那就是說，養親的態度，必須要有禮，纔能稱得上孝。說到個人的生活細節方面，孔子主張：

「居處恭，執事敬。」（論語子路）

所謂恭、敬不也正是「禮」的表現嗎？又顏淵問仁，他回答他說：

「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言。非禮勿動。」（論語顏淵）

這不也是說，人的一舉一動都要合禮嗎？因此，就以上各例，我們便可知孔子是如何的重禮了。值得我們注意的是：孔子在論語和禮記裏，雖然留下了許多關於禮的言論，但却只是些片段的禮說，並沒構成有系統的理論。禮之有有系統的理論，應當說還是從荀子開始的。這可以說是荀子的重大貢獻，同時也可以說是儒家禮學演進中的一件大事。現在且讓我們就荀子對於禮學的建設，撮要分節敘述於後：

二、荀子對於禮學理論的建立

在禮的理論方面，荀子首先提出了前人從來沒有提過的一個問題——禮的起源問題。我國是個重禮的國家，不僅殷商甲骨文及周代金文中，早有「禮」字的存在；即最早的典籍裏，也有關於禮的記載。不過這裏我們得留意一個事實，那就是「禮」字和有關「禮」的言論，在我國雖很早就有了，但關於禮是如何產生的？禮的起源如何？却一直還沒有人注意過。直到荀子才對此一問題，提出了明白具體的解說。他在禮論篇開宗明義就說：

「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，亂則窮矣。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，物亦不屈於欲，兩者相持而長，是禮之由生也。」（禮論）

荀子以爲人生來就有各種欲望，各人爲了其欲望的滿足，便不得不向外尋求自己的所需。但人羣相處，各人的欲望交互紛雜，彼此的需求，難免不相衝突。而物的本身，則又往往有其自然的限制，勢難滿足每個人的需求。在這種情形下，倘若沒有一種人爲的度量分界來加以禁限，其勢之所至，必然會產生彼此爭奪的混亂現象。古代的聖王們看出了此一點，所以便制定禮義來分別人們的地位界限，使每一個人都在合理的限度以內，來尋求能够滿足自己的物質。如此，既可避免彼此爭奪的現象發生，同時也可達到使欲不必窮乎物，物亦不屈於欲的最佳境界。

荀子的這種說法，自然是由其性惡論的觀點推演出來的。在性惡篇裏他有幾段話說明這個道理。現在也一併引在這裏：

「今人之性，生而有利焉；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。……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。」（性惡篇）

「今人之性惡，必將得師法然後正，得禮義然後治。今人無師法，則偏險而不正；無禮義，則悖亂而不治。古之聖王，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。」（同上）

像這樣的話，在其他各篇裏尚有許多，茲不備引。即就這兩段話裏，荀子已說明了禮的產生，乃是為了「止亂息爭」，乃是為了「養人之欲，給人之求」。而禮的創造者，則是古代的聖王。這在反對者看來，自必然還有其說辭，但就人類社會演進的跡象來看，荀子可說是很客觀的直接從人的自然情欲與先王求治的心理，找尋出禮的根源。這是他發前人之所未發，不特在他禮學理論的建立上，有着不可動搖的基礎，即在整個儒家的禮學方面，也是一項最有價值的貢獻。

三、荀子對禮的領域的擴展

戰國以往，有關禮的言論之見於載籍者，其範圍大多侷限於個人的生活規範，國家的政令制度，以及冠、昏、喪、祭、聘、射、燕、饗諸禮的狹小圈子裏。直到荀子方纔把禮的領域大大的擴展。根據荀子書上所說的，不僅是人君治國之道與個人立身處世之方，荀子稱之為禮；即「日月遞照，列星隨旋」等自然現象，他亦稱之為禮。照荀子的說法，「禮不但是人的行為的準繩，同時也是思想言論的準繩；不但是處理一切人事現象的準繩，同時也是應付一切自然現象的準繩。所以荀子所說的「禮」，實際上是包括着人之言行的各種規範，以及自然界的各種法則。我們如果總合起來說，荀子所說的「禮」，實在可以說是自然界和人類世界一切規範法則的總稱。這裏試分別引錄荀子有關禮的言論，以見其所謂「禮」的領域的廣大。

「禮者，法之大分，類之綱紀也。」（勸學篇）

「國無禮則不正。」（王霸篇）

「禮義生而制法度。」（性惡篇）

禮是立國的根本，是正國的工具，治國的一切大經大法，都是本於禮所制定的。因而人君之得國失國，亦全視乎其能否崇「禮」而定。荀子對於此點曾有極詳盡之闡釋。他說：

「禮義之謂治，非禮義之謂亂也。」（不苟篇）

「隆禮貴義者，其國治；簡禮賤義者，其國亂。」（議兵篇）

「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。」（議兵篇）

這可見禮對於國家的重要了。

除此之外，一個人在社會上，各有其自身所負的責任，各有其尊卑貴賤的地位，連帶着也各有其所應守的分際。荀子說：

「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……而禮法之大分也。」（王霸篇）

這種分際，在國家來說，便是政治制度，而荀子亦稱之為禮。

國家富強的要素，在強兵足用。如何強兵？荀子以為必須隆禮。如何足用？荀子亦以為應當以禮節用。關於前者，他說：

「上不隆禮則兵弱。」（富國篇）

關於後者，他說：

「足國之道，節用裕民，而善藏其餘。節用以禮，裕民以政……裕民則民富，民富則田肥以易；田肥以易，則出實百倍。上以法取焉，而下以禮節用之，餘若丘山，此無它故焉，生於節用裕民也。」（富國篇）

這是說強兵、足用，都要由禮。

國家的強弱治亂，固然在於政治的良窳。然為政在人，有其政，亡其人，亦難收到良好的效果。因此荀子對於政治，頗為重視人的要素。他說：

「有亂君，無亂國，有治人，無治法，羿之法非亡也，而羿不世中；禹之法猶存，而夏不世王。故法不能獨立，類不能自行，得其人則存，失其人則亡。」（君道篇）

由於荀子在政治上特別重視人的因素，所以他對於國家的取人用人，亦十分重視。至於如何取人？用人？荀子曾提出他十分卓越的見解。他說：

「其取人有道，其用人有法：取人之道，參之以禮。行義動靜，度之以禮……故校之以禮，而觀其能安敬也。」（君道篇）

這裏所謂「參之以禮」，「度之以禮」，是就「取人之道」而言。所謂「校之以禮」，則是就「用人之法」而言。合之則是說「取人之道」，「用人之法」，都要以禮為其準則。

再就一個人而言，荀子也把禮看得非常重要。他以為「禮」是正身的工具。一個人要想「身正」，「行修」，就非「隆禮」不可。他的這種見解，可於下列諸言論中見之：

「故隆禮，雖未明法士也。」（勸學篇）

「然而不法禮，不足禮，謂之無方之民；法禮足禮，謂之有方之士。」（禮論篇）

「故禮及身而行修。」（致士篇）

因為君子小人的分別，就在於其行為之是否合於禮為決定因素。他說：

「今之人，化師法，積文學，道禮義者為君子；縱情性，安恣睢，而違禮義者為小人。」（性惡篇）

所謂行為要合理，而行為究竟包含那些項目呢？這我們也可從荀子的言論裏找到具體的解說。他說：

「飲食衣服，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衆而野。」（脩身篇）

「凡治氣養心之術，莫徑由禮。」（脩身篇）

「故人莫貴乎生，莫樂乎安，所以養生安樂者，莫大乎禮義。」（疆國篇）

以上這一些話，都是從一個人本身的生活細節說的。照荀子的意思，他以為一個人的飲食衣服，居處動靜，容貌態度，進退趨行，甚而至於身心的修養，和養生安樂之道，都應當由禮。至於人與人之間的相互行為，所應共同遵守的規範，荀子也稱之為禮。他說：

「請問為人君？曰，以禮分施，均偏而不偏。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，敬愛而致文。請問為人兄？曰，慈愛而見友。請問為人弟？曰，敬詘而不苟。請問為人夫？曰，致功而不流，致臨而有辨。請問為人妻？曰，夫有禮則柔從聽侍，夫無禮則恐懼而自竦也。」（君道篇）

由此可知一個人立身處世，對人接物，都有其一定的規範。而此種規範，就人與人的關係來說，儒家謂之五倫，但在荀子說來，五倫亦只是「禮」表現在不同的方面罷了。

進而更就一個人的思想言行來說：思想言論，本來也是人的行為的一部分。人的其他行為，有其應行遵守的規範。而思想言論，自然亦應有所應遵循的準則。此項準則，荀子亦以「禮」稱之。他說：

「凡用血氣志意知慮，由禮則治通，不由禮則勃亂侵侮。」（脩身篇）

「君子行不貴苟難，說不貴苟察，名不貴苟傳，唯其當（楊注，當，謂合於禮義也。）之為貴（不苟篇）」

綜觀以上所說，已可見荀子所謂「禮」的範圍的廣大與其內涵之複雜了。他會有兩句話，似乎是在對他所說的「禮」下了一

個總結。他說：

「故人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不寧」（脩身篇）

又說：

「禮者，人道之極也。」（禮論篇）

荀子既以「禮」爲國家，個人與一切事務之所不可缺，既以「禮」爲「人道之極」，那麼「禮」的境域之大，可以說已達極致了。然而荀子好像還並不以此爲已足。他更把一切自然現象，也統統攝入了「禮」的範圍。他說：

「天地以合，日月以明，四時以序，星辰以行，江河以流，萬物以昌……禮豈不至大矣哉！」（禮論篇）

四、荀子對禮的功用擴張

在荀子之前，關於「禮」的功用，雖也有人作過具體的啓示，例如孔子就曾經說過：「禮之用，和爲貴。」（論語學而）但真正對禮的功用，作詳明分析的，還是不能不首推荀子。荀子以爲「禮」實具有三種作用，那就是他所經常提到的「分」、「養」、「節」三個問題。人倫並處，無分則爭，故「禮」的最大功用，在於「明分」。人生而有欲，不得則亂，故「禮」的次一功用，在於「養欲」。「禮」爲節的準繩，人情多欲，不能無節，故「禮」的又一功用，在於「節情」。「明分」可以使羣，「養欲」可以止紛，「節情」足以立文，三者爲「禮」的全部功用。

現在我們根據荀子的言論逐次敘述於後：

（一）明分 分是「禮」的功用之一，它不僅可以息爭止紛，而且還可以防亂致治。荀子對於「分」的闡述，極爲精到透闢。諸凡倫常的分別，社會地位的分別，社會上的分工，政治上的分職，在他的言論裏，都有很清晰的說明。

他說：

「故先王案爲之制禮義以分之，使貴賤之等，長幼之節，知愚能不能之分。」（榮辱篇）

又說：

「聽政之大分，以善至者，待之以禮，以不善至者，待之以刑。兩者分別，則賢不肖不雜，是非不亂。」（王制篇）

又說：

「兼足天下之道在明分。掩地表畝，刺山殖穀，多糞肥田，是農夫衆庶之事也。守時立民，進事長功，和齊百姓，使人

不偷，是將率之事也……若夫兼而覆之，兼而愛之，兼而制之，歲雖凶敗水旱，使百姓無凍餒之患，是聖君賢相之事也。

「（富國篇）」

又說：

「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，三公總方而議……而禮法之大分也。」（王霸篇）

就以上所引的話，已可見荀子對於「分」的應用的廣泛了。

至於爲什麼在政治、社會以及諸般事體上，要加以嚴格的區分呢？荀子對此也曾作過極詳盡的說明。他以爲人是羣居的動物，每個人都不能離羣體而獨營生活。爲防止人與人之間，因彼此欲望衝突，而發生爭奪現象，就必須拿「分」予人以適當的禁限，使之各安其分，各守其職，而不相亂。他說：

「人之生，不能無羣，羣而無分則爭；爭則亂，亂則窮矣……窮者，患也。爭者，禍也。」（富國篇）

又說：

「職業無分，如是則人有樹事之患，而有爭功之禍矣。男女之合，夫婦之分，婚姻聘內逆送無禮，如是則人有失合之憂，而有爭色之禍矣。故知者爲之分也。」（同上）

「分」既是消除紛爭的有效辦法，所以荀子對於「明分」就看得特別重要了。他有許多話都是在申說「明分」的重要的。例如：

「有分者，天下之本利也。」（富國篇）

「救禍除患，則莫若明分使羣矣。」（同上）

據此，他遂得到了一個結論，那就是：

「分不亂於上，能不窮於下，治辨之極也。」（儒效篇）

（二）養欲 「分」只是一種消極作用，單是做到了「分」，尚不能完全收到止紛息爭，去亂致治的效果。還必須要輔之以禮的積極作用的「養」，才能畢其全功。因此荀子除了重視「分」之外，同時還重視「養」。

「養」之所以重要，是因爲「人生而有欲」。荀子說：

「凡人有所一同，飢而欲食，寒而欲暖，勞而欲休，好利而惡害，是人之所生而有也。」（榮辱篇）

人既生而有欲，爲滿足人的欲望，就不能不從「養」來着眼。荀子說：

「故禮者，養也。芻豢稻粱，五味調香（王念孫以爲香當爲和字），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；琴瑟笙簧，所以養耳也；疏房櫺額越席，床第几筵，所以養體也。故禮者養也。」（禮論篇）

這一段話說明了人世間的一切，都是爲欲，養而設的。此可見養欲的重要了。但人的欲望却又是「不易滿足的」，這有兩方面的原因：其一，是人的欲望，是貪得無厭的，滿足了此一欲望，便又產生了另一个新的欲望，而且是節節上升，永無止境。其二是凡物多有一定的限度，無法滿足人的無厭欲求。即如「飢而欲食，寒而欲暖」，這本是人最基本的要求，看起來是很容易滿足的，但事實不然。因爲人的欲望往往是共同的，加上所需之物的本身，又有其數量的限制，因而爭奪的現象，便難於避免了。所以荀子說：

「欲惡同物，欲多而物寡，寡則必爭矣。」（富國篇）

但人的欲望，還並不以此基本欲望的得償爲滿足。他是貪得無厭的，有了較低的享受，還要追求更高更好的享受。正如荀子說：

「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，然而窮年累世，不知不足（楊注，不知不足，當爲不知足），是人之情也。」（榮辱篇）

由於人情的貪得無厭，因此人世間的紛爭，也就永遠也就無法寧息。荀子有鑒於此，所以便想出了「養欲」的辦法來。他以爲人的欲望，雖無法使之完全根除，却可使之減少到最低限度。他說：

「欲雖不可盡，可以近盡也。」（正名篇）

至於如何來使人的欲求「近盡」呢？於此荀子主張以人爲的努力，來充裕物資，以供人之所需，使能達到他所說的：

「使欲必不窮於物，物必不屈於欲。」（禮論篇）

因爲荀子知道人性是惡的，欲是由人性中產生的，自然也是惡的。但荀子以爲人之有欲，並非完全是一件壞事，如果爲治的人，能好好的因勢利導，正可將人的這種短處，轉變成有益於治道的東西。這就是荀子主張「養欲」的源頭。

荀子以爲人欲是不可去的，他說：

「以所欲爲可得而求之，情之所必不免也。……故雖守門，而欲不可去。」（正名篇）

人欲既不可去，所以要想達到去亂致治的目的，決不可指望去欲與禁欲，相反地正可利用人們貪賞惡罰的心理，引導人們去惡向善。這是荀子「養欲」的目的，也是他導人於善的一種手段。同時，荀子之所以在思想上成爲由「禮」到「法」的橋樑，其重要關鍵，也即在於此。

（三）節情 禮的作用，除了「分」與「養」二者之外，還有一種，那就是「節」。荀子說：

「禮者，節之準也。」（致士篇）

「禮」既是節的準繩，可見禮是具有節的作用的。在他處我們曾經說過，「禮」與「義」在荀子書裏，意義是完全相同的。因此禮有節的作用，義自然也有節的作用。荀子說：

「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。」（疆國篇）

至於節的作用如何呢？要研究這一問題，我們先要翻閱歷來注荀各家，對於此一「節」字所作的解釋。在疆國篇「內節於人，而外節於萬物者也」下，楊注云：「節，謂禁限也。」俞樾云：「節猶適也。」此兩家的說法，字面上雖然不同，其含義却實有相通之處。因為禮對事禁限的結果，可以使「一切中理」，而無過與不及之弊。能够使「一切中理」，那豈不是最適宜了嗎？所以說節的作用，是含有「禁限」與「適宜」二義的。在荀子的言論中，我們也可找出與此義頗為符合的話。例如：

「禮者，斷長續短，損有餘，益不足，達敬愛之文，而滋成行義之美者也。」（禮論篇）

「……兩情者，人固有端焉。若夫斷之繼之，博之淺之，損之益之，類之盡之，盛之美之，使本末終始莫不順比，足以爲萬世則，是禮也。」（禮論篇）

「斷長續短」，「損有餘，益不足」與「斷之繼之，博之淺之，益之損之……」這些話，正表示着「節」的禁限作用。而「達敬愛之文，而滋成行義之美」，「使本末終始，莫不順比」，又正表示着求適的過程。如此，節的作用既得以發揮，節的目的又能得以達成，禮自然可以無往而不適了。所以荀子稱「禮」爲「無適不易之術」和「足以爲萬則」，並不是誇張的話。

至於「禮」之何以有待於節？荀子則是從喪禮方面來說明此一問題。他以爲人之發於自然的哀樂之情，往往有太過或不及的現象，不能不予以適當的節制，而使其哀（感情上），不至於傷生，文（形式上）不至於損禮。荀子稱此爲「禮之中流」。他說：

「一朝而喪其嚴親，而所以送葬之者，不哀不敬，則嫌於禽獸矣，君子恥之。……故其立文飾也，不至於寃治。其立羈衰也，不至於瘠弁。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。」（禮論篇）

「禮之中流」，亦即所謂「禮宜適度」的意思。荀子以爲人「一朝而喪其嚴親」，如果「不哀不敬」，則與禽獸何異？但若哀痛逾恆，而不予以適當的節制，亦失其哀敬之意。故荀子一再強調「禮之中流」的重要。所以他重覆地又說：

「文理情用，相爲內外表裏，並行而雜，是禮之中流也。」（禮論篇）

荀子除認爲「禮」有「節情」的作用之外，並且還有文飾的作用。他說：

「凡禮、事生、飾歡也；送死、飾哀也；祭祀，飾敬也；師旅，飾威也。」（禮論篇）

事生、送死、祭祀、師旅，都是表達人之歡、哀、敬、威之情的文飾，若無此等文飾，則歡、哀、敬、威之情，即無從表達。不

(60)

過荀子以爲表達人之內在情感的文飾，不可矯情枉性，必須要表現於外的儀文形式與發之於內心的純真情感，兩相應合。這也就他所說的「稱情立文」。但這裏我們需要知道荀子之重視「立文」，原是爲了「節情」，並非於「節情」之外，更主張「立文」。所以他說：

「故情貌之變，足以別吉凶貴賤親疏之節，期（楊注，期當爲斯）止矣。」（禮論篇）
從這裏我們便可以知道，荀子之「節情」的本意了。

五、結 論

就以上所述，顯而易見的，荀子對於「禮學」的建設，已較諸前人大大地奠定基礎。並且也正因此給儒家提高了在政治、學術上的地位。這是值得我們大書特書的。