

## 荀子以禮解《詩》的教化義

王慶光\*

### 摘 要

周公在那個憂患時期制訂禮樂，確定「道德政治」的理念，之後，西周、春秋時期的宗法社會培養多少高尚品質的貴族「君子」。孔子踐仁知天，重建禮樂生活與德性生命；有教無類，庶民分享詩禮樂教養。春秋戰國之際，階層變動，思想解放，「人禽之辨」是儒學與墨、道關於人存在價值的辯論，墨家、道家強烈質疑古典禮樂的續存性，儒學則在鄒魯側重道德反省、晉禮側重矯正民俗，雙向發展、分進合擊。代表前者的孟子具有平等意識，建體立極，從根源上肯定人性莫不善，建立孝悌慈的仁學。代表後者的荀子服膺「道德的官位效應」，一則以教化政、以禮齊朝，加強士大夫道德品質，二則寓法於禮，倡導共同體和諧的禮學。他熟稔古典時期詩—禮—樂一體化的歷史，對脫離教化庶民的職責而「自由」解《詩》者，提出「隆禮義而殺詩、書」，要文學性的詩歌服務於禮樂道德。《左傳》記載

---

\* 中興大學國際政治所（通識課）教授

許多對宗法貴族的品德與威儀的讚美，那時盛行「賦詩」，而「賦詩即為行禮」，這證明荀子以禮解《詩》之前有所承。西周初年「明德保民」「如保赤子」（《尚書·康誥》），被發現為荀子忠實地繼承。《荀子》藉八十三則引《詩》，上褒君子之美德，下貶階層變動的惡行。

**關鍵詞：**詩、禮、樂一體性、賦《詩》即為行禮、禮學尚忠信、以禮解詩

# 荀子以禮解《詩》的教化義

王慶光

## 一、由荀子「隆禮義而殺《詩》《書》」到 「以禮解《詩》」

三晉繼周室為天下盟主，貴族詩禮之世家教養良好、擅長「官術」，與「鄒魯之士，搢紳先生」、「薰然慈仁」（《莊子·天下》）的儒學對比，政治成分加重了：學者說<sup>1</sup>：「周平王東遷以後，晉國毗鄰王畿，仍保留宗周舊典，略加損益，於是造成晉國獨有的官術。」「荀卿是趙人，自是屬於三晉的領域。《史記》稱其『年五十始來遊學於齊』。但在五十歲以前的行徑，《史記》雖沒有說明，必然已受到本國盛行法家思想的影響。是屬於三晉派的新儒家。」荀子自幼薰陶于詩禮簪纓之家<sup>2</sup>，自幼接受嚴謹的禮儀訓練：「凡用血氣、智慮、志意，由禮則治通；食飲、衣服、居處、動靜，由禮則和節；容貌、態度、進退、趨行，由禮則雅。」（「修

<sup>1</sup> 姜尚賢，《荀子思想體系》，台南市協益印刷局自印本，1966，p.20。

<sup>2</sup> 程發軔指出，晉國公族之一、荀氏：「晉公族。荀林父之後為中行氏，荀首之後為知氏，荀錐之後為程氏。」其中知氏一血脈連續六代：荀首、荀瑩、知盈、知躒（文子）、知申（宣子）、知瑤（知伯襄子）。見氏著《春秋人譜》，商務印書館，1990，p.17、p.249。

身)「君子聽律習容而後出」(「大略」)。從而將自己鑄造成「道德政治」的典範。他又習晉禮「貴賤有等、親疏有別」之官術，熟悉「賦《詩》言志」、貫通《春秋》微言大義，在戰國「諸侯異政，百家異說」之「亂世」，矢志「以教化政」、「寓法於禮」，引《詩》褒善貶惡。荀子強探力索，著述甚豐，闡揚禮義、制度(「聖王之制」)，不遺餘力。但提出「隆禮義而殺《詩》《書》」(《荀子·儒效》二見)、「學雜誌，順《詩》《書》，不免為陋儒而已」(「勸學」)。排斥跟他一樣崇奉文王、孔子的鄒魯諸儒(包括孟子)。引起學界的關切與探討，嘗試說清，試舉三例：

蔣年豐說<sup>3</sup>：荀子思想實脫胎於《詩》《書》，然又以禮教極成、超克之，這樣的心靈過程即含帶著「隆禮義而殺詩、書」的意旨。「勸學」篇提到學習之道乃「始乎誦經，終乎讀《禮》」便是最好的證明。「隆禮義而殺詩、書」，是標舉禮義以之簡別《詩》《書》的意思，即按倫理價值依序排比，等而下之的意思，簡言之，乃是「以詩教將就禮教」、「以禮解《詩》」的意思。

李耀先說<sup>4</sup>：孟子引詩見於《詩三百》的為 26 處，荀子為 67 處，他們二人所引篇目，皆遍及風、雅、頌三類，看他們二人引詩的次數範圍，都不能說明誰殺詩、誰不殺詩的問題。詩之當殺，在其涉及範圍之博，必統之以禮；又在其使人連類而思，亦必統之以禮。…孟子從聯想比擬的角度講「類」，當屬於詩的「興」的功能，只是一種連類而思的形象思維。…但他講到「同類」「充類」「出類」「知類」，已接近邏輯上的概念推理，也是一種理性思維了。荀子講「類不悖，雖久同理」與「推類而不悖」…明顯地限制理論理性只能為實踐理性服務，過此即在所當非。孟子言「類」亦屬於實踐理性，但孟子言類未及其「綱紀」，就其實踐理性的展現中，道德實踐重於政治實踐，這是與荀子不同的，亦荀子所不以為然的。

<sup>3</sup> 蔣年豐先生，〈荀子『隆禮義而殺詩書』涵意之重探：從『克明克類』的世界著眼〉，《中國思想史研討會：先秦儒道法思想之交融及其影響》，東海大學文學院，1989，p. 123-143。

<sup>4</sup> 李耀先，〈從經學角度考察孟、荀思想的不同取向〉，《先秦儒學新論》，巴蜀書社，1992，p. 133。

劉耘華說<sup>5</sup>：荀子對《詩經》的理解：首先，他對詩定位，以「言志」的方式表現儒家統貫之道。與此同時，《詩》本身也獲得了「中聲」、「節文」的標準，「太師」（樂官）正是依據這個標準來「修憲命，審詩商，禁淫聲，以時順修，使夷俗邪音不敢亂雅」，所以荀子主張學詩必以重「師」隆「禮」為端始和終結，而且禮義應貫穿其中。

即，（一）、三人相同處：依荀子，道德實踐、政治實踐並重，故荀子要求解《詩》者須「標舉禮義以之簡別《詩》《書》，按倫理價值依序排比」（蔣年豐）、須「統之以禮」（李耀先）、「須禮義貫其中」（劉耘華），不能自由聯想。（二）、三人相異處：蔣年豐提出「以詩教將就禮教」、「以禮解《詩》」。李耀先以為孟子言概念推理（「類」）不及禮之「綱紀」。劉耘華指出「詩」具「中聲」、「節文」的禮樂標準與「師法」人格。這的確已點到「隆禮義而殺詩、書」問題的核心了，蔣年豐將問題集中於禮、詩關係，提出「荀子以禮解《詩》」，筆者嘗試接著它講下去、擬深化二項認識：（一）、從周代為封建宗法制社會看詩、禮、樂的教化義，（二）、從第二次啟蒙運動看荀子以禮解《詩》所實踐的價值褒貶。所述苛察繳繞，祈方家有以教之。

## 二、周代「道德政治」：人統之正，託始文王

孔子稱讚周文王說：「文王三分天下有其二，以服事殷。周之德可謂至德也已矣。」（《論語·泰伯》）孟子對文王亦多有稱讚，茲舉一例以證孔子所說的「文王至德」：「（齊宣）王曰：王政（王道政治）可得聞歟。對曰：昔文王之治岐也，耕者九一，仕者世祿，關市幾而不征，澤梁無禁，罪人不孥，鰥寡孤獨、天下之

<sup>5</sup> 劉耘華，《詮釋學與先秦儒家的意義生成：《論語》、《孟子》、《荀子》對古代傳統的解釋》，上海譯文出版社，2002，p.159。

窮民而無告者，文王發政施仁，必先斯四者。」（《孟子·梁惠王下五》。這與《尚書·康誥》「惟乃丕顯考文王，克明德慎罰，不敢侮鰥寡。」〈無逸〉：「文王卑服，即康功田功，徽柔懿恭，懷保小民，惠斯鰥寡」。〈梓材〉：「至於鰥寡，至於屬婦（賤妾），合由以容（都要加以保護）。」顯然一致。

管理眾人之事是複雜的，「文王之德」以外，又有「文王作罰（刑罰）」，這德、刑雙管齊下曾是周初穩定政局成功的關鍵。周初統治者雖得政權，卻兢兢業業，《尚書·大誥、召誥、君奭》三云：「我受命無疆惟休，亦大惟艱」，彼此亦互勉以勤政愛民，敬天法祖，明德慎刑。《尚書·康誥》記載說：「汝陳時臬事，師茲殷罰有倫…罰蔽殷彝，用其義刑義殺，勿庸以次汝封（康侯）。」即刑事方面的犯罪，康侯你要遵照殷人合理的「殷懿」、「殷罰」、善刑善罰。之外，另立倫理教化方面的規定，若有觸犯，則依照「文王作罰」。周公說：「元惡大憝，矧惟不孝不友。子弗祇服厥父事，大傷厥考心；于父不能字（愛）厥子，乃疾厥子，于弟服念天顯，乃弗克恭厥兄；兄弟不念鞠子哀，大不友于弟。惟弔茲，不于我政人得罪；天惟與我民彝大泯亂；曰，乃其速由文王作罰，刑茲無赦。」即：大的罪惡，就是不孝順不有礙。兒子不能恭敬地治理他父親的事、使父親傷心，父親不能愛護兒子、厭惡兒子，弟弟不順天理、不知對哥哥尊敬，哥哥不顧小老弟的可憐、極不友愛。到了這地步，雖然不得罪於官府，然而，老天給我們的民眾的法則就大大地混亂了。那麼你就趕快用文王所定的刑罰懲處這種人、不要赦免他們。<sup>6</sup>

農業出身的周民族，也把倫理與統治結合，王國維說：「殷周間的大變革，自其表言之，不過一姓一家之興亡與都邑之移轉。自其裏而言，則舊制度、文化廢，新制度、文化興。周人制度之大異於商者，一曰立子立嫡之制，二曰廟數之制，三曰同姓不婚之制。此數者皆周之所以綱紀天下，其旨在納上下於道德，而和天子諸侯卿大夫士庶民以成一道德之團體。」<sup>7</sup>楊向奎說：「周在建國之初已經是封

<sup>6</sup> 先師屈萬里，《尚書今註今譯》，商務印書館，1969，p.102。

<sup>7</sup> 王國維，《觀堂集林·殷周制度論》，p.453-454。

建的宗法制，「在政治上由氏族演變成宗族的大宗成員共同執政的『共和』…宗族執政，宗法即國法，這是西周滅殷前的政治結構，所以我們稱作『宗周』。」<sup>8</sup>筆者接受以上兩家觀點，同意周代為實行「道德政治」的封建宗法社會，是一個宗法制國家。

《論語·八佾》記載孔子說：「夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也；足則吾能徵之矣。」又記載說：「周監（鑑，對照、比較）於二代（夏、殷），郁郁乎文哉！吾從周。」所以「道德政治」是綜合夏、商、周三代禮制集成的精華，可稱「禮治」或「周文」。「周文」是一個道德文明的傳統，其文化哲學的意涵至深，第一，由孝進於忠，由私德進於公德。牟宗三說<sup>9</sup>：「何以言『周文』？傳子不傳弟，尊尊多禮文，此兩句盡之矣。周公損益前代，制禮作樂，孔子稱之『文哉』，荀子謂之『粲然』。…「文」必與尊尊連，尊尊只表示政治形式之公性，唯公乃可尊，此文之所以為文之切意也，…[天子為大宗，]大宗代表國體，政治及法度之公性胥由此見。公性是政治之本質。而政治本質之為公，實由於政治形式之所以成客體之為公，…由孝子進于忠臣，乃其德之大飛躍。由私轉公，乃人格之開闊、生命之客觀化、超越一己之小限而獻身於大公也。公德私德之辨顯，亦是現實歷史一大進步也。而人類精神之表現必在尊尊形式下始可能。」

第二，政治上分位的差等（「貴賤有等」），是人格的價值層級，「始能轉移財富所成的階級」。牟宗三接著說<sup>10</sup>：「復次，尊尊之義出，分位之念重；分位之差等是人格之層級、以形成人格之德、才能而套於政治形式中而形成者也。分位之差等，是人格之層級。人格以德、才能定，是人格猶其質者也。必套於政治形式中，

<sup>8</sup> 楊向奎，《宗周社會與禮樂文明》，1995，人民出版社，p.181。

<sup>9</sup> 牟宗三，《歷史哲學》，學生書局，1995，增訂七版，p.32-33。「忠信」是周代重要道德規範，忠、信和禮的關係極為密切。《左傳·昭公二年》：「忠信，禮之器也。」

<sup>10</sup> 牟宗三，前揭書，p.37。

始見出分位之差等。是以分位之差等，由人格之質與法度之式而成者也。社會上以分位之差等為骨幹，則人格之價值層級始能保得住。而以德統才能，而才能不下流而趨利，則人格之價值層級、始能轉移財富所成之階級而代之，而使其不至於凝結而流於罪惡也。故孔門觀歷史，自始即以親親尊尊為法眼，由此轉進而為仁義，…故孟子斥楊、墨，而荀子亦以『尚功用，大儉約，而優差等』斥墨翟、宋鉞也。茲綜結言之，凡公私之辨、分位之等，皆義道也，亦皆客觀精神也。此『周文』之所以稱為吾華族歷史發展之一大進步處也。此根本義既明，在進而觀其與現實社會型態之契合，此即『周文』之現實社會組織之一面，亦即『周文』所顯之根本義在該階段現實歷史中表現之型態。此型態，吾人名曰『宗法社會』，於政治則曰『貴族政治』。形成此型態之禮儀繁多，所謂『禮儀三百，威儀三千』（《禮記·中庸》）。」

### 三、以詩禮樂教化貴族、優雅政治

#### （一）《詩經》的成書與傳播

《詩經》分為風、雅、頌三體<sup>11</sup>，「凡《詩》之所謂《風》者，多出于里巷歌

---

<sup>11</sup> 雅、頌原是樂器之名：《周禮·笙師》：「春牘、應、雅」，知「雅」乃三種撞擊樂器之一，是一種羊皮鼓類的樂器，樂工以木棒擊雅出聲。是周人隆重場合協調節奏必用的樂器。《小雅·鼓鐘》：「以雅以南，以龠不僭」，知雅、南、龠並為樂器。至於「頌」，《周禮·氏（目部）瞭》：「擊頌磬、笙磬」，頌，是一種金屬樂器。近人考證為「鏞」，是一種大鐘，也可能是甬鐘。周大師把用雅、頌伴奏的詩歌編織為《雅》、《頌》。毛萇、鄭玄、孔穎達以雅為正、以頌為容，因為不詳樂工、國子二者用詩之別。參閱袁長江，《先秦兩漢詩經研究論稿》，「六詩六義論」，2000。



謠之作，所謂男女相與歌詠各言其情者也。…若夫《雅》、《頌》之篇則皆成周之世朝廷郊廟樂歌之詞，其語和而莊，其義寬而密。其作者往往聖人之徒。固所以為萬世法程而不可易也。」（朱熹，《詩經集注·序》）孟子說：「王者之跡熄而《詩》亡，《詩》亡而《春秋》作」。以「王者之跡」呈顯於《詩經》的《雅》、《頌》的朝廷郊廟樂歌之中。這一部份的詩富於倫理政治意涵，周朝統治者欲藉以對內要形成朝廷的綱紀，對社會人群要統一意志與行為，對心存異志的邊陲民族要其服從周王領導。《詩經》的《雅》、《頌》貫徹這個思想意志。孟子曾因周室班（列）爵錄的詳情不可聞，感慨「諸侯以其不利於己也，而皆去其籍」（《孟子·萬章下二》），《禮》、《詩》、《書》等古籍的大量散失亡佚，《春秋》乃代之而興。《春秋》既寓褒禮貶非禮之大義，故可推知《詩經》（主要是《雅》《頌》）必也有貫徹禮思想意志的作用。

《頌》是舞容，是樂歌，也是史詩，舞盛德之形容，詠祖先之功業，這規定了它是史詩的性質。<sup>12</sup>《周頌》是周族祭祀歌，主要是文王、武王時代的作品；做此歌者應該是太史、太祝。<sup>13</sup>《大雅》一般用於天子祭祖、大射、視學以及兩君相見等重要禮儀，其他場合基本不用，這有比較嚴格的區別。如兩君相見，一般是笙歌〈清廟〉，但也有歌《大雅·文王》的。《小雅》比較接近民歌，有的就是根據民歌整理加工而成。它主要用於諸侯大射、燕禮以及士大夫鄉飲酒禮等儀式中。有的唱，有的只奏不唱，有的則歌唱與器樂同作。魯國師工對《大雅》、《小雅》都可演唱，季札評論說：人們聽了《小雅》，不禁「思文、武之德，無貳叛之心」，《大雅》則「廣哉！熙熙乎！曲而有直體」（左傳·襄公 29 年）。樂曲有抑揚頓挫，本體正直。<sup>14</sup>

<sup>12</sup> 楊向奎，《宗周社會與禮樂文明》，人民出版社，1992，p.348。

<sup>13</sup> 孫作雲，《詩經與周代社會研究》，中華書局，1966，p.68。

<sup>14</sup> 楊朝明，《魯文化史》，齊魯書社，2001，p.275-276。

祭祀是周人最重大的活動之一。祭天的同時，更重視祭祀祖先，《周頌》的〈思文〉於雒邑（河南洛陽）郊祭上帝，以后稷配祀。〈豐年〉是百穀豐登之後的祭祀歌。〈時邁〉是祭祀泰山神靈之歌。〈潛〉為取魚祭廟之歌。〈清廟〉為周王祭宗廟之歌。〈維天之命〉、〈維清〉為祭文王之歌。〈烈文〉為周王主祭、諸侯前來助祭之樂歌。〈執競〉為周王合祭武王、成王、康王之樂歌。《小雅·斯干》為宗廟公室落成祭祖先之樂歌。〈楚茨〉為周王秋冬祭祀先祖的樂歌。〈信南山〉為周王冬祭之樂歌。還有宴饗、賞賜、婚嫁等禮儀習俗之歌，愛國之歌。《詩》是宗周禮樂文化的產物，長時間為禮服務。<sup>15</sup>

愛國之詩歌：在《大雅·假樂》裡，詩人讚美了周成王能守成功的德行，同時在字裡行間流露出對成王的愛，也是對自己宗族國家的愛。詩人歌頌成王給周族帶來的幸福，「宜民宜人，受祿於天」、「千祿百幅，子孫千億」，表示自己和眾卿士一樣忠於成王，忠於自己的職守，為百姓造福。「百辟卿士，媚於天子。不懈於位，民之攸墜。」在《大雅·烝民》這首詩裡，作者對仲山甫這位股肱重臣作了最高的讚美，先說他的美德是「柔嘉維則，令儀令色，小心翼翼。古訓是式，威儀是力，天子是若」。又讚揚他的功勞是「出納王命，王之喉舌。敷政於外，四方爰發」，「肅肅王命，仲山甫將之。邦國有若，仲山甫明之」，「袞職有缺，仲山甫補之」。在詩人看來，仲山甫不但是位股肱大臣，他那一心為公的精神，也是大家效法的榜樣。另外，在《大雅》、《小雅》的怨刺詩裡，流露詩人們批判時政的赤子情懷。<sup>16</sup>

主持祭禮，是貴族重要職責之一。春秋晚期魯昭公以季氏為執政，這時子路為其家臣，他們二人皆敬謹地祭祀，《禮記·禮器》記載：「子路為季氏宰，季氏祭，逮闇（暗，天未亮）而祭，日不足，繼之以燭。雖有強力之容、肅敬之心，

<sup>15</sup> 王洲明，〈論《詩》與禮的關係〉，《聊城師範學院學報》，1995年2期，p.87-93。

<sup>16</sup> 趙敏俐，〈周代貴族的文化人格覺醒及其意義〉，《首都師範大學學報》，1998年增刊，p.10。

皆倦怠矣。有司跛倚（官員歪站、斜倚）以臨祭，其不為敬大矣！他日祭，子路與，室事（室中的尸祭禮）交乎戶，堂事（堂上的饋尸禮）交乎階，質明（天大亮）而始行事，晏朝（黃昏）而退。孔子曰：『誰謂由（子路）也而不知禮乎？』」

貴族接受的詩、禮、樂教化：1.《國語·楚語上》記載士亶問申叔時，叔時指出用各種故書本從事教化，如云：「教之《春秋》而為之聳善而抑惡焉，以勸誡其心。…教之《詩》而為之道廣顯德，以耀明其志。教之《禮》，使知上下之則。教之《樂》，以疏其穢而鎮其浮。…」

2.《禮記·文王世子》：「春誦夏弦，太師詔之，瞽宗秋學《禮》，執禮者詔之。」「春誦」者，由《周禮·小詩》：「諷誦《詩》，世奠繫」可知，「春誦」即春季誦《詩》。「夏弦」者，是夏季習《樂》。這說明貴族教育中詩、禮、樂的互為一體、交互進行。「文王世子」又記載：「凡三王教世子必以禮樂。樂以修內也，禮以修外也。禮樂交錯於中，發形於外，是故其成也懌，恭敬而溫文。」即禮樂之教化在愉悅中完成，態度恭敬而溫文。這讓我們想到「溫溫恭人，維德之基」（《大雅·抑》）的詩句。

## （二）賦《詩》即為行禮

上層社會無禮不足以呈威嚴，下層社會無禮不足以定秩序，禮之為用大矣哉！陳戍國說<sup>17</sup>：一部《左傳》，寫春秋時期賦《詩》言志的外交場合不知凡幾，合禮、不合禮兩類而已：

1、有合乎禮者（僖公五年士蔦賦《板》「懷德惟寧，宗子惟城」，二十二年富辰賦《小雅·正月》「協比其鄰，昏姻孔云」，二十三年公子重耳賦《小雅·沔水》，襄公二十六年國子、子展賦詩，二十七年子展、子產、印段、公孫段等人賦詩，

<sup>17</sup> 陳戍國，〈論以禮說《詩》與以詩說《詩》〉，《湖南師範大學》1997 第 4 期，此見 p.101-102。

以及昭公十六年鄭六卿餞宣子於郊所賦詩，等等。

2、有不合禮者，(如襄公十六年「齊高侯之詩不類」，二十七年伯有賦《鄘風·鶉之賁賁》，「非使臣之所得聞也」，失禮了)。而如襄公二十七年叔孫與慶封食，「為賦《鄘風·相鼠》」，二十八年叔孫穆子使樂工為慶封賦《茅鴟》(逸詩)，分明是諷刺不知禮的執紼子弟。昭公十二年宋華定聘魯，聽賦《小雅·蓼蕭》而弗知，又不答賦，由是受到譏評。像慶封、華定之流，正是「使於四方，不能專對」的無知甚至無恥之徒。在《詩經》時期，《詩》、《禮》關係之巨，有如此者。

春秋時期宗法貴族的人際交往在《儀禮》、《禮記》二書有所記載，陳戍國說<sup>18</sup>：「《儀禮》「鄉飲酒禮」、「鄉射禮」、「燕禮」、「大射禮」四篇記載用樂行禮的場面，充分證明了《詩》與樂、《詩》與禮(亦即樂與禮)的密切關係。《周禮》〈大司樂〉、〈樂詩〉、〈鐘詩〉、〈射人〉與《禮記》〈文王世子〉、〈明堂位〉、〈樂記〉、〈祭統〉、〈仲尼燕居〉、〈孔子閒居〉、〈射義〉等篇，對用樂的禮典都有詳略不同的記述，其所用樂名即《詩》三百中篇名，至今猶在諷頌中。…《春秋·左傳》記聘禮用樂的文字不少，如上述提到的襄公二十六、二十七年、昭公十六年，賦《詩》明志是宴殯國賓這一典禮中的事，是禮典中的一節目。賦詩即為行禮，以詩明禮，這層關係在《左傳》記載中得到了鮮明的形象的證明。《禮記·仲尼燕居》：『不能《詩》，於禮謬(錯謬)。不能樂，於禮素(單調)。』《禮記·孔子閒居》：『志之所至，《詩》亦至焉。《詩》之所至，禮亦至焉。禮之所至，樂亦至焉。』這些話托孔子之口說出，實在是《詩》、《樂》與《周禮》密切關係的精闢概括。」

茲舉一例剖析春秋時期《左傳》賦詩即為行禮：諸侯國經常互相拜訪，國君為他國來使舉行宴享，樂工們所演奏、吟唱的《詩》，常發生有場合、身份適應與否的問題，來使必須通曉《詩》才能回應「合禮」。

「穆叔(魯國大夫叔孫豹)如晉，報知武子(晉國荀瑤)之聘也，晉侯享

<sup>18</sup> 陳戍國，〈論以禮說《詩》與以詩說《詩》〉，前揭書，此見p.101-102。

之，金奏《肆夏》之三，不拜；工歌《文王》之三，又不拜；歌《鹿鳴》之三，三拜。韓獻子使行人子員問之，曰：子以君命辱於敝邑，先君之禮。藉之以樂，以辱吾子。吾子舍其大而重拜其細，敢問何禮也？對曰：《三夏》，天子所以享元侯也，使臣弗敢與聞。《文王》，兩君相見之樂也，臣不敢及。《鹿鳴》，君所以嘉寡君也，敢不拜嘉？《四牡》，君所以勞使臣也，敢不重拜？《皇皇者華》，君教使臣曰：「必咨於周（「周」，忠信之人）」。「臣聞之：「訪問於善為咨，諮親為詢，諮禮為度，諮事為諏，諮難為謀」。臣獲五善，敢不重拜？…」」（《左傳·襄公四年》）

《肆夏》、《文王》的前三篇《詩》俱不合身份，叔孫豹不予答拜，《小雅·鹿鳴》第一篇《鹿鳴》第一章：「呦呦鹿鳴，食野之苹。我有嘉賓，鼓瑟吹笙；吹笙鼓簧，承筐是將。人之好我，示我周行。呦呦鹿鳴，食野之蒿。我有嘉賓，德音孔昭；視民不佻，君子是則是儆。」敘述以瑟、笙、簧演奏音樂招待具有美德的「嘉賓」，雙方以大道相互感召與仿效，為人民之表率。故穆叔言「君所以嘉寡君也」。《小雅·四牡》第一章：「四牡駢駢，周道逶遲。豈不懷歸！王室靡盬，我心傷悲。」是對效忠王室的征人慰勞之辭，故穆叔曰「所以勞使臣也」。《小雅·皇皇者華》第一章：「于彼原隰，駢駢征夫，每懷靡及。我馬維駒，六轡如濡。載馳載驅，周爰咨謀。」描述戍征戰士在低濕地區行軍，若六轡驅馳，需要周詳的籌畫，故作者周詳地請教謀劃。故穆叔說：「向善人請教訪問忠信之人（「周」），稱為『諮』，諮詢的內容是請教關於親戚、禮宜、政事與任何的困難，我能不一再而三拜嗎？」穆叔三次予以恭敬答拜，活現了嫻熟經典、反應敏捷、溫文有禮的外交官風範。

總之，《詩》在誕生、引用的過程中都和政治的《禮》發生了聯繫、成為某些政治的禮的載體，以致於在統治階層以及士人們中間有那麼高的「知名度」。《雅》、《頌》之詩貫徹統治意志尤為顯明。春秋時期諸侯外交溝通中盛行賦詩言志，賦詩即為行禮，詩禮樂一體性的發現，證明荀子主張道德實踐、政治實踐並重，是

有理據的。文化教養（外威儀、內道德）是政權合法性的基礎。荀子以《詩》宣傳禮、法並用、隆禮同時重法，也是有根據的。

### （三）孔子實踐《詩》禮樂互為一體的教化

《論語》與《左傳》均成書於戰國初年。《論語》記述用詩情況應該是孔子生活時代的情況，而《左傳》中引詩評論歷史事件和歷史人物應是當時一種風尚。從記載看，到孔子走上社會時，宴會賦詩言志日漸稀少，不過其風尚在，所以孔子把詩教放在首位。他很重視詩的引發意義，從《論語》記載的引詩情況，與孔子有關的六次，其中五次談到道德修養；《左傳》記孔子引《詩》評歷史人物和事件五次，其中四次與品德有關。<sup>19</sup>

孔子引詩抨擊魯國季氏「非禮」：「三家者以《雍》徹。子曰：『相維辟公，天子穆穆』，奚取於三家之堂？」魯國三桓在祭祖時，演奏著《雍》詩來撤除祭品，遭孔子批評，孔子不贊成的是季孫等人「非禮用詩」。孔子教學，將詩、禮、樂緊密相連：「子所雅言，詩、書、執禮」（〈述而〉）。「子曰：興於詩，立於禮，成於樂」（〈泰伯〉）。《禮記·仲尼燕居》：「不能詩，於禮謬；不能樂，於禮素」。〈孔子閒居〉：「志之所至，詩亦至焉；詩之所至，禮亦至焉；禮之所至，樂亦至焉。」袁長江說：「孔子在引詩證事評人時，並不把《詩經》看作事文學作品，而是當作體現文王周公等古代先賢思想的經典，是至理名言，是行為規範。《論語》中九次引用《詩經》的句子（包括逸詩），八次與孔子有關。《左傳》中也多次記述孔子常常用「質」與「文」這對範疇來解釋。他說：「質勝文則野，文勝質則史。文質

<sup>19</sup> 袁長江，〈詩經發生學論〉，《先秦兩漢詩經研究論稿》，學苑出版社，2000，p.33。《論語·八佾八》：「子夏問曰：『巧笑倩兮；美目盼兮；素以爲絢兮。』何謂也？子曰：繪事後素。子夏曰：禮後乎？子曰：起予！商（子夏）也始可與言《詩》已矣！」毛子水，《論語今註今譯》，商務印書館，1984年修訂一版，p.32。

彬彬，然後君子。」(〈雍也〉)「質」就是上文所說的「素」，「文」就是上文所說的「絢」。孔子認為，樸質的方面表現太多，沒有儀禮文彩的修飾，就未免顯得粗野；禮儀文彩的方面表現得太多，沒有樸實的基礎，就未免顯得虛浮。只有把二者結合起來，才能成爲一個君子。

楊慶中說<sup>20</sup>：「禮是用來讓人們以合理的方式抒發親情的一種節文，它的基礎是血緣親情，它的產生是由於血緣親情的厚薄遠近關係，《禮記·中庸》說：「親親之殺，尊賢之等，禮所生也。」用「繪事後素」和「文質彬彬」的說法，血緣親情是素，是質；調和它的是絢，是文。孔子說：「人而不仁，如禮何？」講的就是文而無質。文而無質，文也成了空洞的；禮而不仁，禮也就成了形式，所以禮必須牢固地建立在親親的基礎上，寧「戚」不「易」。」

《禮記·經解》：「孔子云：入其國，知其教也，溫柔敦厚，詩教也。」在此影響下出現上海博物館楚簡《孔子論詩》兼取倫理啓迪、情感教育的《詩經》詮釋。計以下五簡：(一)、〈關雎〉之改、〈樛木〉之時、〈漢廣〉之智、〈鵲巢〉之歸…蓋曰童而偕，賢於其初也。(簡 10 上)(二)、〈關雎〉之色喻於禮。(簡 10 下)(三)、〈關雎〉之改，則其思益矣。(簡 11)(四)、口口口好，反納於禮，不亦能改乎？(簡 12)(五)、兩矣，其四章則喻矣。以琴瑟之悅，擬之好色之願；以鐘鼓之樂，(下缺)。(簡 14)此五簡所引前三詩皆〈周南〉，〈鵲巢〉則爲〈召南〉之首篇。《孔子詩論》要讀者唱頌這四篇愛情詩歌，滿足「好色之願」的本能情感，又要讀者「以色喻於禮」、「反納於禮」，對「好色」本能予以超越。它既肯定情感美的流露，又蘊含倫理善的啓迪，此恰是孔子「以禮解詩」的主張。<sup>21</sup>

《毛詩·詩大序》，是孔子詩教的典型表述，對文學創作與批評具有頗大的影響，錄之如次，其云：「詩者，志之所之也。在心爲志，發言爲詩。情動於中，而

<sup>20</sup> 楊慶中，「論孔子與春秋時期的禮學」，《孔子研究》1996,4 期。

<sup>21</sup> 陳桐生，《《孔子詩論》研究》，中華書局，2004，附錄一：《孔子詩論》簡注，p.257-272。

形於言。言之不足，故嗟歎之。嗟歎之不足，故詠歌之。詠歌之不足，不知手之舞之、足之蹈之也。情發於聲，聲成文謂之音。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。故正得失，動天地，感鬼神，莫近於《詩》。先王以是經夫婦，成孝敬，厚人倫，美教化，移風俗。」

#### 四、戰國時期「道德政治」的認同危機：人禽之辨

趙敏俐說<sup>22</sup>：「先秦貴族文化人格，無寧說是建立在一大批貴族社會菁英的完善和支持。他們當中的大部分人，從小就受過良好的貴族教育。長大走向社會，自然也就有了深厚的知識和極好的素養，有判別是非的能力，從事政治的才幹，實踐理想的勇氣。在日常生活中，他們是這個社會的表率；越是在關鍵時刻，越能顯現出他們的作用。特別是在後人稱之『禮崩樂壞』的春秋時代，正是這些貴族社會的菁英們。正禮樂、定制度，修復破舊的家國機器，銳意進行新的改革，挽狂瀾於既倒，扶大廈於將傾。在周王室裡，在各諸侯國中，顯現出他們特殊的才幹。」

時序進入戰國，「異端」思想有二種，第一種是由隱者發展的道家學派，力主個人自由，第二種是百工集團的領導者墨子所創的墨家學派，傾向社會改革，這兩股強烈潮流衝擊宗周禮樂文明。

其背後原因之一是：統治者（姬周氏）是「宗法社會」，而被統治者的老百姓（殷遺民、東夷）仍保存若干母系社會的習俗。<sup>23</sup> 早先，孔子向南周遊列國，陋於

<sup>22</sup> 趙敏俐，〈周代貴族的文化人格覺醒及其意義〉，《首都師範大學學報》，1998年增刊，p.9。

<sup>23</sup> 孟子面臨佔人口多數的庶民（「野人」）或仍是母系社會「知母不知父」，或雖進入父母同居、卻不知尊敬父親，「知有父而不知尊其父」的風俗習慣，極其憂慮，遂倡簡易可行的教化原理：只要向內反省各自良知，即可成德。



陳、蔡，與隱者發生「仕、隱之辨」。據子路傳述，隱者「欲潔其身而亂大倫」（《論語·微子》）。隱者要孔門也跟他們一起「避世」，孔子回應說：「滔滔者天下皆是也。鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒而誰與？」（《論語·微子》）這是「人禽之辨」的開端。

《莊子·馬蹄》「族與禽獸居，同與萬物並」。人如何能與「禽獸」共處呢？《莊子·盜跖》說：「且吾聞之，古者禽獸多而人少，…古者民不知衣服，…神農之世，臥則居居，起則于于，民知其母，不知其父，與麋鹿處，耕而食，織而衣，無有相害之心，此至德之隆也。」「至德」一辭透顯對「與麋鹿處」的原始母系社會的嚮往。其無意進入父系社會、遵守其禮法，也是明顯可見的。有理由相信，婚制之別是「人禽之辨」的核心。茲列二家論說，以明此義：

1. 宋豔萍說<sup>24</sup>：野人與封建那套尊祖敬宗以收族的禮法無涉。他們的婚配方式還是「群婚式」子遺。《墨子·明鬼》有其相關報導，說：「燕之有祖，當齊之[有]社稷，宋之有桑林，楚之有雲夢也。此男女之所屬而觀也」。這是殷遺民及東夷祭祀「高禘」，男女相會的風俗，時間在三月初，學者說：「桑林是祭祖和男女集合的地方，可以拿《詩經》鄘風〈桑中〉來作證明，詩的第一章說：『爰采唐矣，沫之鄉矣，云誰之思？美孟姜矣。期我乎桑中，要（邀）我乎上宮，送我乎淇之上矣』，詩中的桑中、上宮（即墨子的「觀」），實即桑林。在古代儒家眼中，男女雜處在一起，那會有好事做出來，因此魯莊公如齊觀「社」，被曹劌批「非禮也」。『觀社』便變作失禮的舉動了」。

2. 謝謙說<sup>25</sup>：「社祭起源於原始宗教中的圖騰生殖崇拜，在商代以後，圖騰地

<sup>24</sup> 宋豔萍，「從《穀梁傳》、《公羊傳》看魯、齊文化的不同」（《管子學刊》，1997年第2期。孫作雲，《詩經與周代社會》，p.305：《詩經·國風》十五首戀愛詩為其記錄，《鄘風·桑中》：「期我於桑中，邀我於上宮，送我於淇水之上矣！」「上宮」，我以為即指社或高禘廟…此詩是在舉行桑林之社祭時所唱。

<sup>25</sup> 謝謙，《中國古代宗教與禮樂文化》，1999，p.100。《莊子·養生主》：「庖丁為文惠君（梁

域化，遂演變為土地之神。商代立有亳社（當即桑林之社）以祭土地之神…當西周封土建侯的制度建立後，社不但是土地生殖崇拜的象徵，也具有了區分政治等級的意義（『禮記·祭法』），不同於商代以前的以土地生殖崇拜為中心的社祭儀式，正因為如此，西周的社祭革除了男女狂歡的原始習俗，變得嚴肅隆重起來。只有在某些教化未行的諸侯之國，還多少保留著原始社祭的「非禮」遺風（光按，「燕齊宋楚」）。社稷之成為國家的象徵，正是始於西周這種封建諸侯賜土立社的政治化的宗教儀式。」

### （一）孔、孟的人禽之辨

孔子告訴隱者說：「鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒而誰與？」（《論語·微子》）開啓以文化教養「定義」「人」的宏大視野。他主張詩、禮、樂一體性的人格養成教育，故《論語》首章：「子曰：學而時習之，不亦悅乎。」（《學而》）「子曰：吾自衛返魯，然後樂正，《雅》、《頌》各得其所」（《論語·子罕》）。孔子又說：「子所雅言。《詩》《書》、執禮，皆雅言也。」（《述而》）。表明其嚮往循春秋以前「君子」高貴禮俗與品德教養。「雅言」即官話，孔子教《詩》《書》，教育學生演習禮儀時都用官話，春秋時期的知識份子自幼必修習官話，使中央及地方官府得以順利地辦理公務。與雅言相關的，則是教育中對周王朝主流文化的推廣。《周禮·大師》云：「教六詩，曰風，曰賦，曰比，曰興，曰雅，曰頌。」正因為周代對貴族子弟實行這樣一系列措施，才能保證各諸侯國之間的交往無所阻礙。如《左傳·襄公二十九年》吳公子季札於魯觀樂，對周樂表達了很深的理解。與此相類似的例證是著名的春秋賦詩，貴族禮會時對雅樂的演奏、歌唱、欣賞，無不表現

---

惠王）解牛，手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然騞然，奏刀騞然，莫不中音。合於桑林之舞，乃中經首之會。」成玄英《疏》：「桑林，殷湯樂名也。」見知莊子以「桑林」祭祀之樂舞為極美，與周禮樂之美然顯有差距。

出人們在周文化的把握和理解中，建構起彼此對話的平台。<sup>26</sup> 雅樂的對立面則是孔子貶抑的「鄭聲淫」，「惡鄭聲之亂雅樂也」。（《論語·陽貨》）

孟子將「人禽之辯」的顯題化。孟子側重「士」出處辭讓進退之禮，「道高于政」，但仍主張「非君子莫治小人，非小人莫養君子」、「作之君，作之師」。因為人禽有別，只有「君子」體現仁義理智、足以為民表率。孟子說：「逸居而無教，則近於禽獸」，這「教」，指禮之教化；禮，作為一種文化規範，它將人與禽獸區別開來。孟子以為「禮」產生於遠古時聖人對人的自然狀態的憂慮，而五種人倫關係，不會在百姓中自動地產生，並保持下去，它需要先知先覺們不倦地督促、糾正、幫助眾庶，使他們各得其所，然後加以提攜和教誨，才會存在於社會生活之中。孟子說：「行之而不覺，習焉而不察者，眾（眾庶）也」。孟子力主以其人倫、以其人的道德禮義，為人之異於禽獸者，故曰：「人之所以異於禽獸者，幾希。庶人去之，君子存之。」又曰：「舜與木石居，與豕鹿遊，聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦。」最後這一則話語針對「隱士」「避世之士」們所喜好的自然生活情境發言，是對「族與禽獸居，同與萬物並」（《莊子·馬蹄》）作者做文化認同的呼籲。

馬王堆漢墓出土文獻《帛書五行·說》云<sup>27</sup>：天監在下，有命既雜者也。天之監下，雜命焉耳。循草木之性則有生焉，而無好惡。循禽獸之性，則有好惡焉，而無禮義焉。循人之性，則巍然知其好仁義也。不循其所以受命也，循之則得之矣。是目（洞見）之矣。故目萬物之性而口口獨有仁義也，進耳。「文王在上，于昭於天」，此之謂也。文王源耳目之性而知其好臭味也，源手足之性而知其好口餘也，源心之性則為然知其好仁義。故執之而弗失，親之而弗離，故卓然見於天，

<sup>26</sup> 許志剛，「雅樂源流考辨」，《詩經研究叢刊》第三輯，中國詩經學會編，學苑出版社，2002，p.50-56。

<sup>27</sup> 引見於丁四新，《郭店楚墓竹簡思想研究》，東方出版社，2000年。

箸於天下。無它焉，目也。故目人體而知其弗貴於仁義也，進耳。」是孟子後學關於人禽之辨極珍貴的資料。

孟子抨擊楊、墨兩派形成的觀念災害：「楊、墨之道不息，孔子之道不著。」（《孟子·公孫丑上》）

## （二）荀子的人禽之辨

荀子接著孔子宣揚雅樂、抨擊鄭聲。司馬遷《史記·孟子荀卿列傳》說：「荀卿嫉濁世之政，亡國亂君相屬（接連），不遂大道而營於巫祝，信祿祥，鄙儒小拘如莊周等又滑稽亂俗，於是推儒墨道德之行事興壞，序列著數萬言而卒」。司馬貞《史記索引》解釋：『滑，亂也；稽，同也。謂辯捷之人，言非若是，是言若非，能亂同異也。』當莊子繼楊朱之後興起，<sup>28</sup>以「性」為思想武器批判區分「君子、小人」的禮俗，返回「素樸而民性得矣」（《莊子·馬蹄》），又說：「禮義法度，是應時而變者也」。（《莊子·天地》）宗周諸夏禮樂文明在此時明顯遭遇「認同」的

---

<sup>28</sup> 勞思光，《中國哲學史》第一卷，中文大學崇基學院出版，1980年三版，p149：楊朱之說，一度極盛，其衰則應在孟子之後，「天下篇」時代之前。此一階段正式老、莊學說興起之際。P150：楊朱思想之所以衰，大方向與老、莊同，皆肯定生命情意我者。而老、莊立說較楊子為精，其被度極盛，其衰則應在孟子之後，「天下篇」時代之前。此一階段正式老、莊學說興起之際。P150：楊朱思想之所以衰，大方向與老、莊同，皆肯定生命情意我者。而老、莊立說較楊子為精，其被老、莊思想所取代，乃當然之事。莊子多處提倡「復性」說：代表性言論如《莊子·庚桑處》：「性者生之質也」，告子「生之謂性」與此一派。《莊子·天地》：「形體保神，各有儀則，謂之性。性修返德，德至同於初。」其生命意識與儒家人具備智、情、意者不同。《莊子·繕性》，「繕（治）性於俗（世俗道德，禮也），…蒙蔽之民」，又倡道德衰退史觀，云：「逮德下衰，及燧人、伏羲始為天下，是故順而不一。德又下衰，及神農、黃帝始為天下，是故安而不順。德又下衰，及唐虞始為天下，興治化之流，梟淳散樸，離道以善，險德以行，然後去性而從於心，…民無以返其性情而復其初。」《莊子·馬蹄、駢拇》斥禮樂、復初性的主張尤烈。

大危機。荀子做出兩個回應：第一，「禮義法度」是不變的常道：「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！」（《荀子·大略》）第二，荀子力主以「禮義法度」為準據移風易俗、改造民性。

荀子強力矯正民俗、民性：當孟、荀之時，楚越等南方文化興起，以什麼標準統一行為、豎立道德成爲重要的課題，孟子曾堅持要「以夏變夷」，「夏」指「周公、仲尼之道」，「夷」指楚文化習俗。（《孟子·滕文公上》）荀子繼續此一堅持，而其途徑是堅持以「禮義法度」改造楚、越的民俗、民性，說「楚人安楚，越人安越，君子安雅，是注錯習俗之節異也，是非知能材性然也。」（《荀子·榮辱》）「居楚而楚，居越而越，居夏而夏，是非天性也，積靡使然也。故人知謹注錯、慎習俗、大積靡，則爲君子矣。縱性情，安恣睢，則爲小人矣。」（《荀子·儒效》）這裡承襲孔子「性、習對舉」（《論語·陽貨》：「子曰：性相近也，習相遠也。」）但進一步提出「習俗化性」這個帶有強制矯俗的命題。（「儒效」：「注錯習俗，所以化性也」）之後，荀子選擇以「性、偽對舉」取代「性、習對舉」，以「化性起偽」深化「習俗化性」，堅持人是禮儀的存有（ceremonial being）：「人之所以爲人者何已也？以其有辨也（「辨」指辨別貴賤、親疏、長幼）…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」；（《非相》）「人有氣有生有知，亦且有義（禮義），故最爲萬物貴也。」（《王制》）緊緊追隨孔、孟，展開對道家自然性的批判。

孟、荀倡導倫理類推：「類」在倫理情境中指的是「族類」。孔子收學生不分族類，故云「有教無類」。孟、荀扭轉邏輯學家「物類同異」，使「類」轉向「倫理同異」的倫理推理。孟子說：「凡同類者，舉相似也，何獨至於人而疑之？聖人與我同類者，…履之相似，天下之足同也…口之於味也有同嗜，耳之於聲也有同聽，目之於色也有同美焉，何獨至於心，而無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也、義也。聖人先得我心之所同然耳，故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」（《孟子·告子上七》）善於啓迪庶民嚮往道德，謂聖人與我同類，皆悅禮義也。荀子接

著論證：人類之中，唯有「君子」這「禮儀的存有」者才合法地擁有掌握管理人類、萬物的權力：「天地生君子，君子理天地；君子者，天地之參也，萬物之總也，民之父母也。」（〈王制〉）又說：「萬物同宇而異體，無宜而有用為（「為」，於也）人，數（必然）也。人倫（人類）並處，同求而異道，同欲而異知，生（本性）也。皆有可，智愚同；所可異，智愚分。…智者得治，功名成。」（〈富國〉）即論證人作為禮儀的存有，經由倫理推理必建立「文化意識的宇宙」（或倫理宇宙）；文化是自然的最後目的，而不是相反。

荀子揭示必須明確區分人類與萬物，《荀子·天論》：「裁非其類（萬物），以養其類（人類），夫是之謂天養。順其類者（順人類、萬物這個分類）謂之福，逆其類者（違逆這個分類）謂之惑，此之謂天政」。同時宣稱：宇宙中的人類與萬物必須依靠聖人制訂禮法，然後才能各得其位：「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。」（〈禮論〉）。即：依製作禮義的聖人，「人」是一個族類，萬物（草木禽獸）是接受人類的管理與役使（〈「天」：「天地官而萬物役」〉的另一個類屬。這項區分表徵儒家聖人的正確與正當性。<sup>29</sup>借用康德《判斷力批判》用語，荀子要指出：「促使一個有理性者適合於達到任何目的（因而在其自由中），便是文化（Ausbildung）。」「人類是地球上唯一擁有知性（Verstand；

---

<sup>29</sup> 荀子說過：「天下無二道，聖人無兩心」，「莊子蔽於天而不知人。」（「解蔽」）這是先秦唯一對莊子與其「道」的評論。荀子也報導當時有「以養生為己至道」、「凡治國必先無欲」的一個學派。所以提出這個時賢未言的大膽論斷。道家為蒼生請命、批判宗法制度，對生死的達觀，都是著名的。不過道家以為「聖人貴精」（《莊子·在宥》），並由「氣」看生命，從未區分人類、禽獸。荀子則將人類禮儀之產生溯及「天地之始」：「千人萬人之情，一人之情是也；天地始者，今日是也；百王之道，後王是也。君子審後王之道，而論於百王之前，若端拱而議。推理義之統，分是非之分，總天下之要，治海內之人，若使一人。」（《荀子·不苟》）

understanding) (亦即為自己任意設定目的的一種能力) 的存有者」。<sup>30</sup>總之，文化是自然的「最後目的」，從而有力駁正了道家「自然目的論 (physische Teleologie)」 「無為」的玄學主張<sup>31</sup>。

試從「樂」的側面深入文化認同：「聞其樂而知其德」，宗廟音樂「金聲玉振」(《孟子·公孫丑上一》)，自是統治階層重視的「雅樂」，雅樂使人「智慮明，志意修，德性厚」(「天論」)，能修養智、情、意人格三要素，其內具有陶冶一個人「好惡喜怒哀樂」的美學意涵，並「以美儲善」而善、美兼修。

荀子說：「審詩商，禁淫聲，以時順修，使夷俗邪音不敢亂雅，太師之事也。」又說：「姚冶之容，鄭、衛之音，使人之心淫。紳端章甫，舞韶歌武，使人之心莊。」(《樂論》) 地下出土資料有與之一致的論述，《郭店簡·性自命出》說<sup>32</sup>：「觀賚武，則齊如也斯作。觀韶夏，則勉如也斯儉。其居節也久，其反善復始也慎，其出入也順，始其德[也。鄭衛之樂，則非其]聲而從之也。凡古樂龍心，益樂龍[指，皆教其]人者也。賚武樂取，韶夏樂情。」總之，由上述可知詩、禮、樂一體性的護持正是禮樂文化與鄭、衛「淫聲」的對抗，這對抗貫穿孔、孟、荀三儒及戰國楚簡。

「夷俗邪音」之所以「邪」以其「淫聲」。如前所述，鄭、衛等殷遺民的詩歌充滿了「自由」的戀愛與的婚配作風，被詩、禮、樂「雅」文化視為對立面，荀子描述戰國時期的庶民的穿著、容飾、偏愛、音樂、消費、性格傾向說：「亂世之

<sup>30</sup> 康德，《判斷力批判》，第 82 節。此處採取李明輝教授的中文翻譯，見李明輝，《康德歷史哲學論文集》，聯經公司，2002 年，「導論」，p. 11, p. 21。鄧曉芒譯 前一句為：「教化使我們能夠接受比自然本身所能提供的更高的目的」，《判斷力批判》，人民出版社，2002，p. 291。

<sup>31</sup> 「無為」有多重意思，總體方向是「去知與故」「因循自然」的「自然目的論」，《老子》：「聖人輔萬物之自然而不敢為。」《莊子·知北遊》：「至人無為，大聖不作，觀天地之謂也。」

<sup>32</sup> 李天虹，《性自命出研究》，湖北教育出版社，2003，p. 206-209。

徵：其服組，其容婦，其俗淫，其志利，其行雜，其聲樂險，其文章匿而采，其養生無度，其送死瘠墨，賤禮義而貴勇力，貧則為盜，富則為賊。治世反是也。」（《荀子·樂論》）周、殷婚制的差異，是產生強制性「移風易俗」的主因。

強制移風易俗的正當性：荀子認為人人有好樂的慾望，但樂有姦聲、正聲的分別，姦聲縱欲而好亂，正聲制欲而向道。所以先王要尚正聲、制《雅、頌》之樂。這就使樂具有「道（導）樂」的深一層的意義。先王所制的正聲，具有「中平」「肅莊」兩大特點，能對人民的思想行動予以積極的影響。《荀子·樂論》：「禮、樂管乎人心矣」、「樂之入人也深，其化人也速」、「民有好惡之情」，樂教使之正先王所制的正聲，具有「中平」、「肅莊」兩大特點，能對人民的思想行動予以積極的影響。其具體表現為：「樂中平則民和而不流，樂肅莊則民齊而不亂」。人民心平氣和，行動齊一，就是推向兵強國固（原文為「兵勁城固」）的精神動力。荀子的「樂論」是接受墨子的挑戰而做出的回應。孟子闢墨而尚未注意及此。<sup>33</sup>《荀子·正論》認為這原是百姓們一致的願望：「諸侯有德明、威積，百姓莫不願得以為君師」。正因為有民意支持，固有其正當性，稱之為「仁者之兵」（〈議兵〉）、「道德之威」（〈強國〉）。

## 五、荀子承先啟後、以禮解《詩》

### （一）荀子崇尚禮教之忠信

孟子以堯舜為性善的典範，說：「堯舜、性之也，湯武、反之也」。舜以孝父

<sup>33</sup> 李耀先，〈從經學看孟、荀思想的異同〉，收氏著《先秦儒家思想新論》，巴蜀書社，1992，p.137。



友弟著稱，由是展開孝悌慈的孟子仁學。《禮記·禮器》：「宗廟之際，仁之至也。」《孟子》：「仁之實，事親是也。」「仁」，皆指親情的感通與滋潤，由孝悌慈發展出中國倫理學的家庭倫理（ethics for family）。荀子則發揮「自義率祖」，呼籲篤實踐履與鞏固領導中心，建立「君統」與「宗統」合一的社群倫理（ethics for community）。

「子以四教，文、行、忠、信。」（《論語·述而》）「忠」、「信」可合言，即忠心與誠信，它指對別人尤其對上級竭心盡力、忠心與誠信。孔子說：「十室之邑必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也」、「主忠信，無友不如己者」。忠信之教，是屬於道德基礎教育，道德的實踐雖然層境無窮，但必以忠信為基礎。「忠信」是周代重要道德規範，忠、信和禮的關係極為密切。《左傳·昭公二年》：「忠信，禮之器也。」《禮記·禮器》：「忠信，禮之本也。」即忠信既是禮的本質、內容，又是禮的時寄存在型態，忠信就體現著禮。蔡仁厚先生說<sup>34</sup>：「忠信之人可以學禮；苟無忠信之人，則禮不虛道。是以得其人之為貴也。」

「忠信」何以是禮之本？《論語·八佾》朱熹集注：「禮必以忠信為質，猶繪事必以粉素為先。」荀子則以「忠信」為成德之人的本質：「忠信以為質，端慤以為統，喘而言，蠕而動，一可以為法則。」（《荀子·臣道》）「道」的內容也有它，「道也者何也？曰禮義辭讓忠信是也。」（《荀子·王霸》）荀子要君主有「責任倫理」，說：「仁人之用國，將修志意、正身行、伉隆高、致忠信、綦文理」（〈富國〉）；「君國長民者，忠信均辨、悅乎賞慶矣」（〈富國〉）。其中又特別提及「忠信」：「致忠信以愛之」（〈富國〉、〈議兵〉）。故，可說荀子繼承孔子，以為「禮」陶冶「忠信」、「端慤（或愿慤）」的人格特質，講求誠信篤實，「荀子誠樸篤實之心表現而為明辨之理智」，「禮憲之統在篤行中而通明於事物；不篤行則空言說，空

<sup>34</sup> 蔡仁厚先生，〈古典教育與人才〉，收氏著，《儒家思想的現代意義》，學生書局，1989，p.312。

言說則禮義之統空掛而不實」。<sup>35</sup>

## (二) 聖人制禮能設分止亂、化性起偽

荀子所瞭解的禮制，是個「義以分則和」的辯證機制，它主要是從一個社會國家的群體結構所不可缺少的秩序來講的，其所言的「禮憲」都是就西周流傳下來的「禮」，由此可觀「聖王之跡」之「於其粲然者」。…荀子所說的禮，不是由常人的本性所發出的，而是由聖人制訂來矯正人性的，他認為人的本性是惡的，如縱任其發展，將會造成社會群體中的爭亂現象。聖人制禮的精神實質，就在於它能「設分止亂」、「化性起偽」。即是說，它用規定人在社會群體中的不同地位、不同責任，來防止社會群體中可能出現的爭亂現象；它能變化人的向惡的本性，而使人通過君師的灌輸作用來接受聖人所制作的這些明智的規定。有人會問：聖人不是和常人一樣有向惡的本性嗎？那麼他怎能把逆於人性之禮制作（即所謂「偽」）出來呢？這就在於他發展了人的「可知」、「可能」的一面，在困惑中思慮而得、積習而致的<sup>36</sup>。以下分述「設分止亂」、「化性起偽」之說。

### 1. 禮能「設分止亂」

儒家以「禮樂征伐自天子出」、「揖讓、征誅其義一也」（《荀子·樂論》）概括德主刑輔思想。《禮記·樂記》「禮樂政刑」四字概括之，就政局穩定而言，「禮以道（導）志」，是用一切辦法證明等級的「不齊」「不平」正是「大齊」「大平」，

<sup>35</sup> 孔子要人直率、老實、守信，《論語·泰伯十六》：「子曰：狂而不直，侗而不愿，忼忼而不信，吾不知之矣。」楊伯峻，《論語譯注》，p.89。《禮記·大學》：「君子有大道，必忠信以得之，必驕泰以失之。」「禮運」：「苟無忠信之人，則禮不虛到，故得其人之為貴也」。這足以印證與《荀子·勸學》「學莫便於近其人」、「學之徑莫速乎好其人」與禮學加說法一致而相通。引語見牟宗三，《名家與荀子》，學生書局，1982再版，p.199,219。

<sup>36</sup> 李耀先，《先秦儒學新論》，巴蜀書社，1992，p.129。

並告誡社會每一成員相信其社會地位正是自己在「群」中應得之「分」，以便做到當七情未發美惡在心的時候就來自覺應這種「不齊之齊、不平之平」。荀子說：「夫兩貴之不能相事，兩賤之不能相使，是天數也。勢位齊，而欲惡同，物不能瞻則必爭、亂、窮矣。先王制禮義以分之，使有貧富、貴賤之等，足以相兼臨（逐級進行統治）者，是養天下之本也。《書》曰：『維齊非齊。』此之謂也。」（〈王制〉）各居其分，各盡其能，便會形成和諧統一，這就是「大齊」。龐樸說<sup>37</sup>：「儒家是承認對立的。社會對立的真實性和神聖性，在他們是不言而喻的，因為他們自己就是貴族的代言人，在對一般君臣、君與權臣、統治與被治對立雙方終站主導地位，是對立統一體的代表者和維護者。至於自然界的對立則被認為是造物所作的範本，是社會對立的原型與依據，是天經地義，當然也就視同神明。」與此同時，儒家也承認對立的同一。儒家給自己認定的任務是，一面證明既然對立是不可褻瀆的『天數』、『天分』，一面要勸說雙方都來相信對立本是同一的，以謀求最佳的對立統一狀態。這個任務是通過『禮』來完成的」。

## 2. 禮能「化性起偽」

「禮」，六禮七教之禮俗，荀子說：「立大學，設庠序，修六禮，明七教，所以道之也。《詩》曰：『飲之食之，教之誨之』。王事具矣。」又：「習俗移志，安久移質」（〈榮辱〉）。《禮記·王制》：「司徒修六禮以節民性，明七教以興民德。」即學習冠、婚、鄉飲酒、相見、喪、祭等「六禮」，以陶冶「父子、兄弟、夫婦、君臣、長幼、朋友、賓客等「七教」（《禮記·王制》）。郭店簡《性自命出》：「四海之內其性一也，其用心各異，教使然也。凡性，或動之，或交之，或厲之，或出之，或養之，或長之。凡動性者，物也；交性者，故也；厲性者，宜也；出性者，勢也；養性者，習也；長性者，道也。…習也者，有以習其性也；道者，群物

<sup>37</sup> 龐樸，《儒家辯證法研究》，中華書局，1984，p.37。

之道，凡道，心術為主。道四術，唯人道為可道也…詩、書、禮、樂，其始皆生於人。《詩》，有為為之也《書》，有為言之也；《禮》、《樂》，有為舉之也。聖人比其類而論會之，觀其口而口訓之，體其宜（義）而即度之，理其情而出入之。然後復以教。教，所以生德於中也。」<sup>38</sup>可以作荀子「習俗移志，安久移質」命題的旁證吧。這涉及所謂「內化」議題。

「化」，指學習禮（「六禮」）、樂、詩、書，假以時日，則氣質變化（「化禮義之文理」），意志、態度將有微妙轉變。「內化」之後的意志，從一個人的內心指導道德的實施，倫理學家說<sup>39</sup>：「在道德人格構成中，道德意志居於十分重關鍵的位置，它是由知、情到行轉化的關節點，也是道德人格實際形成的關節點。…意志已不僅僅是一般的理性，也不是一般的情感，而是一種融合了理性與情感的力量。」就道德發展的階段看，禮義只是道德準則或道德的義務，對於道德主體還是外在的他律。道德只有經道德主體的認同、上升為自律與責任，化為道德主體的自覺行動、達到最高境界。荀子之「習俗移志」、「化性起偽（化性為善）」就走過了這樣一條由內化到自覺的遞進之路。例如，「化禮義之文理，則讓乎國人矣」（〈性惡〉）。荀子對「內化」是自信滿滿的，說：「神莫大於化道」（〈勸學〉），「凡知道而不從道者，未之有也」（〈正名〉）。

## 六、道德政治的譬喻：「如保赤子」

荀子肯定政治績效，從正面思維看禮的制度，崇奉「道德的官位效應」，宣揚天子「道德誠厚，智惠甚明」（〈正論〉），「智慮致明，志意致修，德行致厚，此天子之所以取天下也」（〈榮辱〉）。他假定禮制的上層莫不「仁、智」，說：「仁人

<sup>38</sup> 李天虹，《郭店竹簡，《性自命出》研究》，湖北教育出版社，2003，p.204-223。

<sup>39</sup> 羅國杰主編，《倫理學教程》，人民出版社，1989，p.444。

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」（〈榮辱〉）。即士大夫領導農工商，「在安定中求發展」。

「禮」，講求君臣、長幼、親疏之秩序。荀子稱此一秩序為「群居和一之道」（〈禮論〉），它要人們各盡其本分，「能以事親謂之孝，能以事兄謂之悌，能以事上謂之順，能以使下謂之君。君者，善群也，群道當…百姓一，賢良服，六畜育。」（〈王制〉）它要人們隨情境與人為善而莫不當：「遇貴則修臣下之義，遇鄉則修長幼之義，遇長則修子弟之義，遇友則修禮節辭讓之義，遇賤而少者則修告導寬容之義」（〈非十二子〉）。

荀子要恢復父系父權家長制（Patriarchy），要回「聖王」對全體社會的「管教權」，強調這是神聖之「王業」。<sup>40</sup>他秉承《詩經》、《書經》遺教，引經據典地證史、評事、論人，其中《尚書·康誥》「如保赤子」的譬喻值得研究。《大雅·洞酌》亦曰：「愷悌君子，民之父母」等。

### （一）「如保赤子」的源起

周初「明德」、「保民」責備落實到「如保赤子」。「如保赤子」隱喻被統治者是統治者的幼小的嬰兒。《尚書·康誥》：「王曰：嗚呼！小子封。惇齔乃身，敬哉。…嗚呼，封。有敘時，乃大明服，惟民其勅懋和。若有疾，惟民其畢棄咎。若保赤子，惟民其康乂。」即，封（康叔），你受此爵命，有如疾病在身要謹慎小心啊！…封，你能照著這樣的法則去做，那刑罰必明，人民也必順從、會勤奮地走向美好和平的境界。你愛民要像照看有疾病的人一樣，那人民就會脫離痛苦，可安居無憂了。<sup>41</sup>這裡以自己感染疾病、以人民為嬰兒做譬喻，給讀者極深印象。「文王視民如傷」（孟子）也是此意。周王譬喻人民為「子女」，這應該是從周族自身生活

<sup>40</sup> 「王霸」：「王業旋起，舜禹還至」，「正名」：「期命辨說，用之大文，王業之始也。」

<sup>41</sup> 吳璵，《新譯尚書讀本》，三民書局，1977，p.107。

世界出發的管理統御術譬喻，換言之，它源出周族的倫理原型。周武王克殷二年即崩，危機頓起，周公攝政（或居王）面對憂患促請諸親友軍支助，說：像往年一樣我要去討伐武庚了。我對這艱難的任務天天考慮者，好像父親要造一所房子，既以定下法則，可是他的兒子卻不把房屋的地屋打起來，何況是肯架起屋頂呢？父親把田地開墾了一年，他的而敬然不肯播種，何況是肯收穫呢？這樣，父親難道肯說：「我有後人了，不會廢棄我的家業了？」所以我怎麼敢不在我這時來安定當年文王所受的國運？好像是一個偉大的父親，若有人來打他的兒子，難道他會勸勉那人、助長那人、鼓勵那人（打擊他的兒子）而不來救護嗎？」<sup>42</sup>後來果然在諸親友邦君的支持下重新站起。文王愛民，人民不召自來，為之修築靈台，「民歡樂之」（孟子）。《大雅·靈台》：「經始靈台，經之營之。庶民攻之，不日成之。經始勿亟，庶民子來。」民不召自來，如「子趣（趨）父事」。

## （二）「如保赤子」的道德教化論

荀子對《尚書·康誥》「如保赤子」的繼承發煌：荀子認為，人類在天地中「最爲萬物貴」（《荀子·王制》）。萬物本乎天，人本乎祖，君師（道德領袖）是人類

的啓蒙者，天底下只有君主能教化人民百姓：

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。故天地生君子，君子理天地；君子者，天地之參也，萬物之總也，民之父母也。（「王制」）

禮有三本。天地者，生之始也；先祖者，類之始也；君師者，治之始也。…故禮，上事天，下事地，尊先祖而隆君師。（「禮論」）

荀子禮義之統把全社會（天下）視爲一個家庭地提出他禮樂文明的願景，說：

---

<sup>42</sup> 屈萬里，《尚書今註今譯》，商務印書館，1970，p.100 語譯《尚書·大誥》。

千人萬人之情，一人之情是也；天地始者，今日是也；百王之道，後王是也。君子…推禮義之統，分是非之分，總天下之要，治海內之眾，若使一人。（「不苟」）

途徑為何？偉大道德領袖自上而下的啓蒙。康德在「什麼是啓蒙？」這篇文章說：「我在這裡規定了啓蒙的要點，即人從自己不能自我治癒的未成年狀態走出（man's emergence from his self-incurred immaturity（德文：Aufklärung）[這個意義]的啓蒙。」康德主張「在一切事物中公開地使用自己理性的自由」，否認政府與教會對人民擁有永恆的監護權。Garret Green說：「在康德定義的核心是一個隱喻——或如我們將看到的，是兩個相關連的隱喻。啓蒙像是從小孩地位向成年人地位的過程。已啓蒙的現代性是人類的成年時期。…哈曼（Johann Georg Hamann）1784 寫給康德的信：『如未予解釋，我們通過未成熟和監護之間的類比（gleichnis; analogy）來看啓蒙，至少是並未闡明以及更被辯證地美學地擴張。』<sup>43</sup>

我們借以解釋「如保赤子」：「若無別人引導，一個人不能夠運用自己的知性的那種無能」。清楚地說，如果『啓蒙』的本意正如康德所言，是人類運用自己的悟性擺脫未成年狀態進而對自己負責的話，那麼所謂未成年就是沒有指導性人物便不能行使知性的狀態。所謂人類處於未成年狀態有其應盡之責任，並非意指未成年的原因在於缺乏悟性，而是說沒有指導性人物、自己便缺乏行使悟性的決心與勇氣。哈伯瑪斯（J.Habermas,1928- ）說：「知識的啓蒙往往跟隨著價值的啓蒙，促醒知識份子自覺作價值反省，敦請百家自覺作價值反省、限制其知識的興

<sup>43</sup> 李秋零編譯，《康德書信百封》，人民出版社，1992，「回答一個問題：什麼是啓蒙？」，p.271-278。格林（Garrett Green），「來自時代的現代文化：對啓蒙之根喻上的哈曼vs. 康德」（What is Enlightenment? Eighteen-Century Answers and Twentieth-Century Questions（《啓蒙是什麼？18世紀的答案與20世紀的發問》），edited by James Schmidt, University of California Press, 1996，p.291-292）。

趣。<sup>44</sup>

「如保赤子」之所以成爲荀子思想的根喻（root metaphor），有其原因：在歷史上，堯舜、湯武實行過：「聖人備道全美者也，是懸天下之權稱也…故至賢酬四海，湯、武是也。」<sup>44</sup>「湯、武者，民之父母也。」又說：「天子者，道德純備，智慧甚明，南面而聽天下，生民之屬莫不振動而從服以化順之。」又說：「堯、舜者，天下之善教化者也，南面而聽天下，生民之屬莫不振動從服而化順之。」其踐方式有二：

(1)、以愛心實施禮治，君主以禮正身，則臣民「接內自省以謹於分」：

上莫不致愛其下，而制之以禮。上之於下，如保赤子。…雖鰥寡孤獨必不加焉，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，莫不己是（禮）為隆正（最高標準），然後皆內自省以謹於分。（「王霸」）

(2)、以六個措施貫徹「如保赤子」：

先王明禮義以壹之，致忠信以愛之，尚賢使能以次之，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。（「富國」）

為人主上者，…厚德音以先之，明禮義以道之，致忠信以愛之，尚賢使能以次之，爵服賞慶以申重之，時其事、輕其任以調齊之、長養之，如保赤子。（「議兵篇」）

道德領袖「如保赤子」的成效爲何？

禮樂則修，分義則明，舉措則時，愛利則形；如是，百姓貴之如帝、高之如天、親之如父母、畏之如神明；故賞不用而民勸，罰不用而威行。夫是

<sup>44</sup> 參閱劉梅琴、王祥齡合著，《荻生徂徠》，東大圖書公司，1999，自序。沈清松先生，《現代哲學論衡》，黎明文化公司，1988。



之謂道德之威。(強國篇)

仁人之善，其知慮足以治之，其仁厚足以安之，其德音足以化之，得之則治，失之則亂。…故仁人在上，百姓貴之如帝，親之如父母，為之出死斷亡而愉者，無它故焉，其所是誠美，其所得誠大，其所利誠多。詩曰：「我任我輦，我車我牛，我行既集，蓋曰歸哉！」(《小雅·黍苗》)此之謂也(「富國」)

仁人之兵…至，暴國之民其親我歡如父母，其好我芬若菽蘭。…詩曰：武王載發，有虔秉鉞；如火烈烈，則莫我敢遏。(《商頌·長發》)(「議兵」)

論禮樂，正身行，廣教化，美風俗，兼覆而調一之，辟公之事也。全道德，致隆高，極文理，一天下，振豪末，使天下莫不順比從服，天王之事也。(《荀子·王制》)

總之，荀子將「道德政治」定調為「宗法社會、貴族政治」。《易經·繫辭傳》：「天尊地卑，貴賤位矣。」「天地設位，聖人成能」。荀子也說：「夫兩貴不能相事，兩賤不能相爭，是天數也。」(「王制」)「天地生之，聖人成之」(「富國」)。禮，「設分止亂」、「化性起偽」。荀子繼承發揚「如保赤子」(《尚書·康誥》)，依照康德的意思，這是對萬民做「道德啟蒙」的工作。

## 七、荀子以禮解詩的教化實踐

周道(周文)有一貫的原則，唯聖人明知之，並將它落實到政治教化，《詩》、《書》、禮、《樂》、《春秋》也因此被賦予一精神價值：

以荀子勸學篇中談到的詩書禮樂來說：

學惡乎始？惡乎終？曰：其數(科目)則始於誦經，終乎讀禮。…《書》

者政事之紀也，《詩》者中聲之所止也，《禮》者法之大分、類之綱紀也，故學至於《禮》而止矣。（「勸學」）

「經」，指的是詩、書、禮、樂、春秋五經。禮之有經，是根據「大略」篇：「亡於《禮經》而順於人心者，皆禮也。」荀子對《禮》、《樂》有專篇予以論述，即「禮論」、「樂論」兩篇。「少不諷誦，壯不議論；雖可，未成也。」「言語之美，穆穆皇皇。」（「大略」）少年時期「諷誦」經典，並學習「言語之美」，都是符合先秦文獻內容的，《周禮·大司樂》中說：「以樂語教國子：興、道、諷、誦、言、語。」「興」立首項，不顧原詩義，而從詩中某一章或某一句，甚至某一詞出發，聯想發揮，是春秋時期外交賦詩的主要方式。

《尚書·堯典》：「詩言志，歌詠言」，在文化史上首創「言志」說，荀子「詩言志」（「儒效」）予以光大延展，孟子說：「士尚志」，志於仁；荀子也尚志，志於禮、樂：「志以禮安」（「君子」）、「樂行則志清，禮修則行成」（「樂記」）。以《詩》、樂為中介，在宗廟進行一個緬懷先王的禮儀活動，所以說：「樂在宗廟之中，君臣上下同聽之，則莫不和敬」（「樂論」）；「《頌》之所以為至者，取是而通之（通祖先神）也」（「儒效」）。這種定期的禮儀不只在《頌》詩，也偶爾出現在《雅》詩，此時，禮儀與《詩》、樂、舞融貫為一，凝聚君臣上下的意志，收拾猜疑乖離渙散。所以吳季札聞《小雅》，說：「思文、武之德，無貳叛之心」（《左傳·襄公二十九年》）。

荀子亦有觀樂的實際感受。他曾參觀過「鄉飲酒禮」的儀式，其中「工人升歌」、「笙入」、「聞歌」、「合樂」的一部分，即屬於奏樂的過程。他在禮樂交錯的進行儀式中，得出了「吾觀於鄉，而知王道之易易」的領悟（見「樂論」。《禮記·鄉飲酒》作孔子語），把鄉飲酒的禮儀看成是聖人用禮樂來化性起偽、移風易俗的最好示例。荀子把樂做為聖人化性起偽的重要手段之一，與禮在伯仲之間，同為

先王之道。

袁長江說<sup>45</sup>：真正評價《詩經》中愛情詩的人應首推荀子。荀子是第一個真正評價了《國風》中的愛情詩。「大略」篇中說：「《國風》之好色也。《傳》曰：盈其欲而不愆其止，其誠可比於金石。其聲可納於宗廟。」「好色」是指男女情愛。孟子就說過「昔者太王好色也，愛厥妃。」（《孟子·梁惠王下》）「好色」實際是愛情的同義語。荀子在這裡引「傳」曰來評論這些愛情詩，說這些詩既滿足人的情欲而又不使人們的行為失禮；其愛情的真摯如金石一般堅固，而這些詩的音樂又可用於宗廟祭祀。指的應是《周南》、《召南》的音樂多用於燕享祭祀。劉安《離騷傳》據此得出「《國風》好色而不淫」的論斷。

面對價值顛倒的戰國思潮，荀子被迫形成譽揚好人、貶抑惡人的兩極評語之應對方術：「君子崇人之德、揚人之美，非諂諛也；正義直指，舉人之過，非毀疵也；言己之光美，擬於堯、禹，參於天地，非誇誕也；與時屈伸，柔從若蒲葦，非懼怯也；剛強猛毅，靡所不信，非驕暴也。以義變應，知當曲直也。《詩》云：左之左之，君子宜之；右之右之，君子有之。」（《小雅·棠棠者華》）此之謂也。」即君子無論如何行動都能做到恰當。荀子又說過「《春秋》之微也」（「勸學」），「微」者微言大義；「大義」者褒忠良、貶奸邪。《春秋》「一字之褒容於華袞，一字之貶嚴於斧鉞」。他文章所引之《詩》一方面對聖王領導加以極度推崇，另一方面則倒過身來對亂世思想與風氣做言語的撻伐、「征誅」。

荀子引詩，用來做為「道德政治」服務的，從正向思維、甚至全力拉抬詮釋《詩經》聖王之志。就「以禮解詩」的實踐來說，可分為三個部份作說明：

<sup>45</sup> 袁長江，《先秦兩漢詩經學研究論稿》，學苑出版社，2000。

## (一) 褒忠信（「崇人之德、揚人之美」）

### 1. 《曹風·尸鳩》：「淑人君子，其儀不忒。其儀不忒，正是四國。」

「富國」：仁人之用國，將修志意，正身行，充隆高，致忠信，期文理…非特將持其有而已矣，又將兼人，《詩》曰：淑人君子，其儀不忒。其儀不忒，正是四國。（《曹風·尸鳩》）此之謂也。

「君子」篇也引此詩，其文說：「論法後王，則知所貴矣；以義制事，則知所利矣；論知所貴，則知所養矣；事知所利，則動知所出矣。二者，是非之本，得失之原也。尚賢使能，等貴賤，分親疏，序長幼，此先王之道也…仁、義、節、忠…兼此而能之，備矣。備而不矜，一自善也，謂之聖。不矜矣，夫故天下不與爭能而至善用其功。有而不有也，夫故為天下貴矣。詩曰：淑人君子，其儀不忒。其儀不忒，正是四國。」此之謂也。

李耀先說<sup>46</sup>：荀子主性惡說，教人以禮為綱紀，應向西周的賢王、賢大夫學習，故他喜引「淑人君子，其儀不忒，其儀不忒，正是四國」（《曹風·尸鳩》，書凡三見：一在「富國」，一在「議兵」，一在「大略」）、「臺臺我王，綱紀四方」（《大雅·緘樸》。見「富國」）、「愷悌君子，四方為綱」（《大雅·卷阿》，見「正名」）「尹氏太師，…四方是維」（《大雅·節南山》，見「宥坐」）一類的詩句。

北京大學《荀子》注釋組說<sup>47</sup>：荀況引用這首詩，是為告誡封建君主只有「論法聖王，以義制事」，才能治理好國家。此說可取。這也有「執儀如一，無疑二之心」之意。

「議兵」曰：堯、舜、禹、湯、文王、武王，此兩帝四王，皆以仁義之兵行

<sup>46</sup> 李耀先，〈從經學思想的不同看孟、荀思想的差異〉。收氏著，《先秦儒學新論》，巴蜀書社，1992。

<sup>47</sup> 北京大學哲學系《荀子》注釋組，《荀子新注》，中華書局，1979，里仁書局，1983，p.489。

於天下也。故近者親其善，遠方慕其義，兵不血刃，遠邇來服，德盛於此，施及四極。詩曰：淑人君子，其儀不忒。其儀不忒，正是四國。」此之謂也。

《曹風·尸鳩》：「勸學」：行衢道者不至，事兩君者不容。目不能兩事而明，耳不能兩聽而聰。騰蛇無足而飛，梧鼠五技而窮。詩曰：「尸鳩在桑，其子七兮。淑人君子，其儀一兮。其儀一兮，心如結兮。」（《曹風·尸鳩》）故君子結於一也。

## 2. 《小雅·小明》「嗟爾君子，無恆安息，靖共（恭）爾位，好是正直。神之聽之，介爾景福。」

「勸學」君子曰：學不可以已，博學而參省乎己，則知明而行無過矣…干、越、夷、貉之子，生而同聲，長而異俗，教使之然也。詩曰：「嗟爾君子，無恆安息，靖共（恭）爾位，好是正直。神之聽之，介爾景福。」（《小雅·小明》）神莫大於化道，福莫長於無禍。」「小明」是一首大夫行役怨困之詩。此引是詩的最後一章，意思是告誡在朝為官的僚友們好好克奉職守，這樣神靈才會保佑得到最大的幸福。荀子選用了「神」和「福」兩個字，強調道德教化作用的神奇與奧妙，以及它對社會產生和諧而「無禍」的「大福」。荀子講過「誠信生神」（「不苟」），可見道德教化的動力是「誠」、「誠信」，所以教化的「神妙」與「神靈賜福」的意思顯然絕不相涉。或說，荀子所說的「神」指最高精神境界<sup>48</sup>。

## 3. 《大雅·卷阿》「颯颯卬卬，如珪如璋，令聞令望。愷悌君子，四方為綱。」

「正名」：以正道而辨奸，…百家無所竄，…說行則天下正，說不行則白道而冥窮，是聖人之辨說也。詩曰：「颯颯卬卬，如珪如璋，令聞令望。愷悌君子，四方為綱。」此之謂也。

<sup>48</sup> 袁長江，前揭書，p.132。

#### 4. 《大雅·抑》：「溫溫恭人，唯德之基。」

「不苟」：君子寬而不侵，廉而不剷，辯而不爭，察而不激，直立而不勝，堅強而不暴，柔從而不流，恭敬謹慎而容，夫是之謂至文。詩曰：溫溫恭人，唯德之基。（《大雅·抑》）此之謂也。

「非十二子」：君子不誘於譽，不恐於誹，率道而行，端然正己，不為物傾側，夫是之謂誠君子。詩曰：溫溫恭人，唯德之基。此之謂也。」

「君道」：至道大形，隆禮至法則國有常，尚賢使能則民知方，篡論公察則民不疑，賞勉罰偷則民不怠，兼聽齊明則天下歸之。然後明分職，序事業，材技官能，莫不治理…人之百事如耳目鼻口之不可以相借官也，…故天子不視而見，不聽而聰，不慮而知，不動而功，塊然獨坐而天下從之如一體。詩曰：「溫溫恭人，唯德之基。」此之謂也。

此借用「維德之基」之義，表達基於道德的思想。

### （二）揚君德（「言己之光美」）

荀子宣揚周天子道德仁厚，領導獲得民心。上天生育人類，周天子成就人類。仁德的各級官吏，不論執政與生活，都篤守禮儀規範，一絲差錯也沒有。故其道德與教養足以為四方民眾的行為楷模。君民如父子、上行下效的相關詩句五例：從《詩》中尋覓天子、大王（古公覃父）、文王、大師均是周禮的上位者、體現威儀與品德的統治階層，再建新型禮樂文明。

#### 1. 《大雅·棫樸》：「雕琢其章，金玉其相。亹亹（勤勉不倦）我王，綱紀四方。」

「富國」：為之雕琢、刻鏤、黼黻、文章，使足以辨貴賤而已，不求其觀；為之鐘鼓、管磬、琴瑟、竽笙，使足以辨吉凶，合歡定和而已，不求其餘；為之宮室台榭，使足以避燥濕，養德辨輕重而已，不求其外。詩曰：「雕琢其章，金玉其

相。臺臺（勤勉不倦）我王，綱紀四方。（《大雅·棫樸》）」此之謂也。

2. 《小雅·節南山》：「尹氏大師，維周之氏，秉國之鈞，四方是維，天子是俾，卑（俾）民不服。」

「宥坐」：先王既陳之以道，上先服之。…極三年而百姓從風矣。邪民不從，然後俟之以刑，則民知罪矣。詩曰：「尹氏大師，維周之氏，秉國之鈞，四方是維，天子是俾，卑（俾）民不服。」此之謂也。意思是：尹氏大師，周朝的根基，掌握著國家大權，全天下靠他維持，天子靠他輔助，他能使人民不迷惑。

「君道」：君人者，愛民而安，好士而榮，兩者無一焉而亡。詩曰：「介人維藩，大師為垣。（《大雅·板》）」此之謂也。」

3. 《小雅·采菽》：「匪交匪舒，天子所予。」

「勸學」：問楛者勿告也，告楛者勿問也，說楛者勿聽也，有爭氣者無與辯也。故必由其道至，然後接之，非其道則避之。故禮恭而後與言道之方，詞順而後，可言道之裡，色從而後可與言道之致。故未可與言謂之傲，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，謹順其身。詩曰：「匪交匪舒，天子所予。（《小雅·采菽》）」此之謂也。（荀子所談都是與人交接必須注意禮節之事）詩意：諸侯朝見天子，不要急躁，不要怠慢，就會受到天子的賞賜。荀子在這裡用「匪交匪舒」說明不傲、不隱、不瞽，而又把「予」字的「給予」義項轉換為另一義項：讚賞。<sup>49</sup>

4. 《周頌·天作》：「天作高山，大王荒之；彼作矣，文王康之。」

「王制」：天之所覆，地之所載，莫不盡其美，致其用，上以飾賢良，下以養百姓而安樂之。夫是之謂大神。詩曰：「天作高山，大王荒之；彼作矣，文王康之。」

<sup>49</sup> 袁長江，前揭書，p.133。

（《周頌·天作》）」此之謂也。

「天論」篇亦引此詩，其文說：「治亂天邪？曰：日月、星辰、瑞曆，是禹、桀之所同也，禹以治，桀以亂，治亂非天也。時邪？曰：繁啓、蕃長於春夏，蓄積、收藏於秋冬，是又禹桀之所同也。禹以治，桀以亂，治亂非時也。地邪？曰：得地則生，失地則死，是又禹桀之所同也，禹以至，桀以亂，治亂非地也。詩曰：「天作高山，大王荒之；彼作矣，文王康之」，此之謂也。治亂不在天、不在四時、不在於地；而在於人爲。《荀子》在這裡引詩，同樣是藉以表達聖人「參天地、盡人職」之意。（「天論」篇說：「天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。」）

「富國」：父子不得不親、兄弟不得不順、男女不得不歡，少者以長，老者以養。故曰：「天地生之，聖人成之」。此之謂也。

### 5. 《大雅·文王》：「濟濟多士，文王以寧。」

「君道」：故人主無便辟（女部）左右足信者之謂闇，無卿相輔佐足任者謂之獨，所使於四鄰諸侯者非其人之謂孤，孤獨而闇謂之危。國雖若存，古之人亡矣。詩曰：「濟濟多士，文王以寧。（《大雅·文王》）」此之謂也。

荀子所說「足信」「足任」之人，也就是能以禮法約束自己的人。此處引「濟濟多士，文王以寧。」，是藉以說明人主需要有眾多以禮義約束自己的士君子。毛亨說「詩」師承荀子，此處以「多威儀也」（威儀即禮儀）釋「濟濟」，正合《荀》意。

### （三）貶亂世（「正義直指，舉人之過」）

「性惡」篇：「有上勇者，有中勇者，有下勇者，天下有中，敢直其身；先王有道，敢行其義；上不循於亂世之君，下不俗於亂世之民；仁之所在無貧窮，仁之所在無富貴，天下知之，則欲與天下共樂之；天下不知之，則儼然獨立於天下而不畏；是上勇也。」



「勸學」篇：「權利不能傾也，群眾不能移也，天下不能蕩也。生乎由是，死乎由是，夫是之為德操。德操然有有定，能定然後能應。能定能應，夫是之謂成人。」

以下三例引詩串起：「民之無良，民之貪亂，下民之孽」，證明自古即有刁民，而於今為甚。故從這些貶抑小人道德、文化素質的詩句已預見荀子宣稱「今人之性惡」吧。<sup>50</sup>

### 1. 《小雅·角弓》：「民之無良，相怨一方。受爵不讓，至於已斯亡。」

「儒效」：君子務修其內而讓之於外，務積德于身而處之以遵道。如是，則貴名起，…詩曰：「鶴鳴於九臯，聲聞於天（《小雅·鶴鳴》）」，此之謂也。鄙夫反是，比周而譽愈少，比爭而名欲辱…詩曰：「民之無良，相怨一方。受爵不讓，至於已斯亡。（《小雅·角弓》）」此之謂也。故能小而事大，譬之是猶力之少而任重也，舍粹折無適也。身不肖而誣賢，是猶偃身（曲身駝背也）而好升高也，指其頂者愈重。故明譎德而序位，忠臣誠能而後敢受職…詩曰：「平平左右，亦是率從。（《小雅·采芣》）」言上下之交不相亂也。

### 2. 《大雅·桑柔》：「維此良人，弗求弗迪；維比忍心，是顧是復。民之貪亂，寧為荼毒。」

「儒效」篇：維君子能得其所好，小人日徼其所惡。詩曰：「維此良人，弗求弗迪；維比忍心，是顧是復。民之貪亂，寧為荼毒。（《大雅·桑柔》）」

<sup>50</sup> 荀子「性惡」篇，如王先謙云：「蓋有激而作也。」前三分之二言「情欲」之性，「今人之性惡，其善者偽也」凡六見，「今」（現代的）表現的是荀子眼中「偏險悖亂」、「犯分亂裡」的反禮義現象，以及反禮義份子。「性惡」篇「『途之人可以為禹』，何謂也？」以後部分，卻是以「知能」之性為核心議題，論述「庶民百姓」「皆內可以之父子之義，外可以知君臣之正」。邏輯性較強。

### 3. 《小雅·十月之交》：「下民之孽，匪降自天；尊沓背憎，職競由人。」

「正論」篇：世俗之爲說者曰：堯、舜不能教化。是何也？曰：朱、象不化。「是不然也。堯、舜，至天下之善教化者也，南面而王天下，生民之屬莫不震動從服而善化之；然而朱、象獨不化，是非堯、舜之過，朱、象之罪也。…何世而無嵬、何時而無瑣？…詩曰：「下民之孽，匪降自天；尊沓背憎，職競由人。」（《小雅·十月之交》）此之謂也。

此小節側重歸納荀子引《詩》的實踐，我們發現荀子其實是做著類似《春秋》褒忠良、貶愚頑的價值評斷：這個時代價值顛倒，必須重返文王之德，必須恢復價值分位，必須對百家思想爲主的價值顛倒做一貶抑。

## 八、小結

一、周朝初年決定以倫理道德爲政治、法律的基礎，政治決策有助倫理道德推展，我們稱之「道德政治」。《詩經》中的《雅》《頌》分別是官員朝覲、宗廟祭祖與籍田等詩歌，貫穿著對周禮的重視和遵從，並在貴族修身與宣揚宗周國威，表彰有德，團結士民。春秋時期會盟政治外交，使賦詩言志的優雅爲後世所仰，但賦詩即爲行禮。加上宗法貴族的文化教養也使其深獲百姓仰慕、學習。故長期積澱下來形成詩、禮、樂一體性的文化現象。荀子的禮學傳承晉禮與周朝「王業」，故衍生其「隆禮義而殺《詩》《書》」（《荀子·儒效》）與「以禮解《詩》」主張。〈孔子閒居〉：「志之所至，詩亦至焉；詩之所至，禮亦至焉；禮之所至，樂亦至焉。」《孔子詩論》要讀者唱頌這四篇愛情詩歌，滿足「好色之願」的本能情感，又要讀者「以色喻於禮」、「反納於禮」，對「好色」本能予以超越。它既肯定情感美的流露，又蘊含倫理善的啓迪，此恰是孔子「以禮解詩」的主張。

二、戰國時期諸侯異政，百家爭鳴，在戰此巨變中，君、士、民自「禮」釋

放，墨家要平等參政，道家要個性釋放，「道德政治」的認同出現了空前危機。從禮的角度看，家庭與社群倫理是生活世界求生存共發展的基礎，母系社會及其婚俗必須強力矯正，荀子繼承孔、孟的人禽之辨，論證「人」是禮儀的存有，「最為萬物貴」。倫理類推將促進「倫理世界」的達成，文化是自然的最後目的。他積極勸學詩、禮、樂，在逆境中力爭上游，堅持移風易俗，「審詩商，禁淫聲，使夷俗邪音不敢亂雅」。

三、在戰國思想多樣化的價值混亂中，荀子護持「道德政治」的崇高理念。《周易·繫辭傳上》：「天尊地卑，貴賤位矣」、「天地設位，聖人成能」。荀子也說：「夫兩貴不能相事，兩賤不能相爭，是天數也。」（「王制」）「天地生之，聖人成之」（「富國」、「大略」）。禮，可以設分止亂、「化性起偽」，矢志完成教化。

四、「如保赤子」，是經常出沒的一條草蛇灰線，這個隱喻來自《尚書·康誥》，它使君臣、君民、臣民的政治關係倫理形象化。康德曾將「啓蒙」類比於未成年，須導師的引導才能長大成人。荀子對百家作一道德啓蒙，呼籲隆「師」尊「禮」，恰與之同。

五、荀子大量引《詩》，三次徵引「淑人君子，其儀不忒」（《曹風·尸鳩》），緬懷古典威儀與道德。他擷取「大王荒之」、「文王康之」（《周頌·天作》）、「文王以寧」（《大雅·文王》）、「臺臺我王」（《大雅·棫樸》）等詩句，彰顯古典「道德政治」。他對於時代精神的淪落也藉引《詩》予以斥責，「民之無良」（《小雅·角弓》）、「民言無嘉」（《小雅·節南山》）、「民之貪亂」（《大雅·桑柔》）等詩句中蘊含他對「民性」醜陋的價值判斷。

六、荀子說：「凡正聲感人而順氣應之，順氣成象而治生焉。唱和有應，善惡相象」。善述「君子」的詩-禮-樂教養會彼此影響。蔡仁厚先生關心文化生命的培養，說<sup>51</sup>：「人之存心動念和言行舉止具有相互的影響。故人以《詩》為教，感發

<sup>51</sup> 蔡仁厚，《〈詩〉、〈禮〉、〈樂〉與文化生命》，收氏著《孔子的生命境界》，學生書局，1998。

情志、興起善念，情志既興，進一步必須貞定自立，這就有賴於《禮》教了。所以個人與文化，皆須有《詩》的興發鼓舞，《禮》的貞定自立，《樂》的融通圓成。」請以此作結，並期待與諸位共勉。

## An Inquiry into Xunzi's edification from interpreting the poetries through the ritual

Wang Qing-Kuang\*

### Abstract

Zhou Kong established institutions of feudalism and ethics. The rituals of worship, agriculture and courtly communication were complicated. Furthermore, the rituals between different status and relatives were also exactly regulated. The nobles must received the education of poetry, ritual and music, so that elegant diplomatic talk of reciting poetry became the representative of civilization of Zhou, and many 'gentlemen' with high moral quality were respected through the period of west Zhou and Spring-autumn. When the rituals and music dignity collapsed gradually, Confucius refreshed it with 'jen'. He constructed also a system of self-cultivation and state governing which was called 'moral politics'. Facing the challenges of the schools of Mozi and Daoism, from social reform and individual emancipation respectably. There were two kinds of response in the school of Confucius. Mencius found the primordial origin of 'jen' is rooted in human nature. He appealed people return back to 'good knowledge' inwardly. What Xunzi proposed to people was to learn and practice rituals, so that the agent would commune to others in appropriate way by which he defined what is a rational being. In the process of his argument, Xunzi recited "The book of poetry" in a way different with what Mencius did. From our induction, there were three ways of reciting: 1, paying complement to loyal and truthful persons: 2, remembering classical paradigms in Zhou dynasty:3, despising the rebellions during his time.

---

\* Professor, The Graduate Institute of International Politics (General Education), National Chung Hsing University.

We call it to interpret ting poems with the standard of rituals of Zhou.

**Keywords:** the unity of poetry, ritual and music, reciting poetry is just forming ritual, virtue of loyal and truthfulness, to interpreting poetry with the standard of ritual