

# 荀子對法家思想的接納： 由「禮」的結構來考察

菅本大二

日本梅花女子大學日本文學系

## 摘要

本文經過分析荀子「禮」概念的發展過程來探討戰國時期法家思想如何影響荀子思想的問題。本篇所稱在《荀子》之前的法家文獻者，是指《管子》、《商君書》、《申子》、《慎子》等。本文的主要論點可分為三點如下。第一，從荀子「禮」的內涵中，可以看到荀子把「禮」也當作從君子個人規範擴大到可當治國之規範。第二，荀子的「禮」包含著建構秩序的功能。其功能之實質在於定「分」。因此，「禮」的統治乃具體實現於「分」的功能上。這種對「分」概念的重視在《慎子》等著作可以看到。第三，由於荀子主張：「不能屬於禮義，則歸之庶人」，在此「禮」乃發揮幾乎與「法」同樣強制的約束力，這個包含著強制力的「禮」之思想，若稍微推展它就轉變為「法」。總之，荀子「禮」的思想幾乎到了與韓非子的思想互為表裏的地步。

**關鍵字：**荀子、儒家、法家、禮、法

## 作者簡介

作者菅本大二（Sugamoto Hirotugu）為日本梅花女子大學日本文學系助理教授。本文原刊在《日本中國學會報》，第四十三集（1991）頁 15 至 29。這一篇的翻譯和出版，經作者菅本先生和日本中國學會的許可，而本刊對此表示衷心的感謝。

## 序言

現在為止，學者屢次不斷地指出：荀子的思想與法家思想接近。這種看法的根據是，身為儒家的荀子，替法家集大成者韓非子建構了思想的橋樑。<sup>1</sup>總之，學者把荀子與法家的關係，往往從荀子到韓非子的方向來思考。

那麼，這種荀子思想與法家相近的特質，是否從儒家的傳統中自然而然地釀成的？但是，把問題看作如此恐怕是過於簡單的。我們不如說：荀子受到先前法家思想興盛的刺激，以及與此對抗和批判的過程中，成立了他的思想，是否更為自然一些？然而，其實這點是迄今罕為提出的。<sup>2</sup>因此本文所主要探討的內容是，荀子在確立他自己的思想的過程當中，如何受到先前的法家思想，如：《管子》學派、商鞅、申不害、慎到等的影響。

---

<sup>1</sup> 參閱：田中耕太郎，《法家の法実証主義》（東京：福村書店，1947），頁 61；內山俊彦，《荀子—古代思想家の肖像—》（東京：評論社，1967），頁 214；以及木全德雄，《荀子》（東京：明德出版社，1973），頁 35。

<sup>2</sup> 根據津田左右吉和小野澤精一所述，荀子的思想當中的「法」以及「賞刑」，似乎有受到初期法家思想的影響。參閱：津田左右吉，〈《老子》の後の思想界〉，《道家の思想とその展開》，（津田，《全集》第 13 卷。東京：岩波書店，1966）；以及小野澤精一，〈法家思想〉，宇野精一等編，《講座東洋思想》第 4 卷（東京：東京大學出版會，1967）。

在《荀子》之前的法家文獻，可視為有：《管子》、《商君書》、《申子》、《慎子》等。<sup>3</sup>《管子》一書是由齊國稷下之學所成立的著作。<sup>4</sup>另外，慎到的活動據點依《史記》的說法是在稷下，荀子到齊國遊說並擔任稷下之學的祭酒，於是齊國稷下便成了他們學說的交會處。關於商鞅，在《荀子》〈疆國〉記錄了荀子訪秦，而〈議兵〉提到了商鞅的變法。而有關申不害的部分，〈解蔽〉中對申不害的批判，更清楚地呈現荀子思想接觸過申不害思想的事實。畢竟，荀子是站在可以綜合檢討先前法家思想的位置。

## 壹、荀子「禮」的特質

下面，我們首先討論荀子之「禮」有兩個側面，並且思考此兩個側面均受法家思想影響的問題。無庸說明，荀子的「禮」繼承了孔子以來傳統之「禮」。荀子曰：

君子行不貴苟難，說不貴苟察，名不貴苟傳，唯其當之為貴。故懷負石而赴河，是行之難為者也，而申徒狄能之；然而君子不貴者，非禮義之中也。「山淵平」，「天地比」，「齊秦襲」，「入乎耳，出乎口」，「鈞有須」，

<sup>3</sup> 筆者將以下的文獻視為荀子之前的法家思想文獻：1.管子〈法法〉〈法禁〉〈心術〉。此乃根據金谷治，《管子的研究》（東京：岩波書店，1987）。2.商鞅，《商君書》〈算地〉，以及《史記》〈商君列傳〉。此乃根據：木村英一，《法家思想の研究》（東京：弘文堂，1944）。3.慎到。根據前述木村的著作和金谷治，〈慎到的思想について〉，《集刊東洋學》，第七號，1962，採用守山閣本的《慎子》以及《呂氏春秋》〈審分覽〉。4.申不害。根據前述木村的著作以及大塚伴鹿，《法家思想の源流》（東京：三信圖書，1980）採用《群書治要》所選錄的《申子》〈大體〉。

<sup>4</sup> 參照前述金谷治的著作。

「卵有毛」，是說之難持者也，而惠施、鄧析能之；然而君子不貴者，非禮義之中也。盜跖吟口，名聲若日月，與舜、禹俱傳而不息；然而君子不貴者，非禮義之中也。  
〈不苟〉<sup>5</sup>

這段引文乃批評殷代賢者申徒狄憤懣亂世而投身於黃河之事。荀子對申徒狄的批判基於孔子將「禮」當做君子行為之規則：孔子即曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」<sup>6</sup>（《論語》〈顏淵〉）。這段判斷應是孔子以「禮」當作行為規範的繼承。

還有，荀子把「禮」也當作從君子的個人規範擴大到可當治國的規範。荀子稱：

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。〈王霸〉

這種國家論性質的「禮」，基本上也是孔子思想的繼承。只是，就荀子而言，將「禮」作為衡量的一種標準，而此與孔子不同。孔子的「禮」是與衡量標準的「刑」相對立而提倡的。《論語》云：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」（〈為政〉）

如此，「禮」的內容在孔子和荀子之間有差異，而對這一點容後再做詳細討論。但基本上作為國家統治論的荀子的「禮」確實可以說是繼承自孔子的。

---

<sup>5</sup> 接下來本文的引用皆採用王先謙注，《荀子集解》。

<sup>6</sup> 接下來《論語》的引用皆是採用《論語注疏》。

此外，荀子把個人規範之「禮」和國家規範之「禮」相結合而提倡。荀子曰：

扁善之度：以治氣養生，則後彭祖；以修身自強，則配堯禹。宜於時通，利以處窮，禮信是也。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。故人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不寧。〈修身〉<sup>7</sup>

在這裡，荀子把從個人到國家貫通的「禮」當作普遍的「善」。若一個人以順從普遍性的「禮」來行動，壽命即能「後彭祖」，而名聲則能「配堯禹」。這裡的「禮」不外乎貫通於全體「人」、「事」、「國家」之規範。荀子在別的地方也說：「禮者，人道之極也」（〈禮論〉），而將「禮」設為根本倫理。

如上所述，荀子之「禮」在第一意義上，繼承了孔子傳統之「禮」，但是另一方面，其實質內容開始產生不少變化。這就是，荀子以把「禮」之機能比喻度量衡標準的功能來說明。荀子說：

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。〈禮論〉

在這裡，「禮」所具有的看破「詐偽」之功能，是像繩墨、規矩等度量工具具有的功能是一樣的。換句話說，荀子強調：「禮」

---

<sup>7</sup> 「扁」字據《集解》引王念孫說「扁讀為偏」加註其發音。本文「以修身自強則名配堯禹」部分原來是「以修身自名則配堯禹」，據《集解》引《韓詩外傳》改。

之所以具有規範的正確性，在於像度量工具般的客觀性和公平性來公正地計量萬物的基準這一點上。在孔子和孟子的思想中，把「禮」喻成度量工具的說法是看不到的。這對儒家思想脈絡而言，可以說是荀子獨有的學說。然而，在荀子之前的法家思想中，把「法」譬喻為度量工具的說法不乏其例子。《管子》〈法法〉曰：

規矩者，方圓之正也，雖有巧目利手，不如拙規矩之正方圓也；故巧者能生規矩，不能廢規矩而正方圓。雖聖人能生法，不能廢法而治國；故雖有明智高行，倍法而治，是廢規矩而正方圓也。〈法法〉<sup>8</sup>

如引文所述，《管子》將「法」的正確性譬喻成「規矩」。另外，慎到也說：

有權衡者，不可欺以輕重，有尺寸者，不可差以長短，有法度者，不可巧以詐偽。《守山閣本慎子引逸文》

在這裡，慎到主張：「法」所能看破詐偽的正確性，是與「權衡」和「尺寸」的功能相同。也就是說，在法家的主張裡面，「法」原本就是具有度量標準的性質。相形之下，儒家所主張的「禮」，從孔子以來就不具有度量衡標準的特性。若是如此，儘管荀子的「禮」，一方面可以說是繼承了儒家傳統的「禮」，但是從其內容而言，能否說是荀子的「禮」接受了法家的度量標準的特質呢？

荀子將「禮」設定成從個人到國家都能貫通的倫理。而且其能貫通推展的範圍，不僅是人類世界，而且是宇宙全體。荀子云：

凡禮，始乎脫，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

<sup>8</sup> 以下《管子》的引用乃採用《二十二子》本。

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，貧之則喪也。禮豈不至矣哉！〈禮論〉<sup>9</sup>

在引文的「禮」概念中，由內在的「情」和外在的「文」之間的互動，就有了「至備」、「次」、「下」等的優劣區別，但都會歸於「大一」。<sup>10</sup>如同《禮記》〈禮運〉曰：「是故夫禮，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。」，所謂的「大一」，就表示存在的根源。荀子將「禮」直接根據於「大一」，並且主張：「天地以合，日月以明…」。在這裡荀子認為：天地的秩序是依靠著「禮」而維持的。換言之，荀子的「禮」維持所有存在物的秩序。總之，宇宙全體的秩序本身即為「禮」。

由此我們清楚地知道：為何「禮」是從個人到國家都能貫通的根本倫理之理由。「禮」若是宇宙的秩序，則根據「禮」的人類行為，便成為與宇宙秩序一致且貫通的。而也由這個原因，人便可以當宇宙秩序的一部份而生存。更進一步說，正由於「禮」是宇宙的秩序，「禮」便擁有如同度量衡一般的正確性。

將「禮」視為歸於存在的根源之思想，未見於荀子以前的儒家，此乃是荀子獨創的見解。其實，關於這點，也可以看出法家思想的影子。為了闡明這一點，在進入本題之前，有必要先對荀子的「禮」如何出現，即在「禮」的起源之後的條理，作一番探究。

---

<sup>9</sup> 引文中「脫」本來是「稅」，據《史記》〈禮書〉改。

<sup>10</sup> 豬飼敬所在他的《荀子補遺》中主張：「大一」前的「以」是「以字承三者」。

## 貳、「禮」的起源之說法

關於「禮」的起源，荀子的說法除了「大一」說以外，基於兩個說法，一是在〈禮論〉裡結合了人類欲望的說法，二是〈性惡〉的性惡說。

首先，關於〈禮論〉的內容如下：

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

荀子認為，人生來就有欲望，且他不否定欲望本身。但是，若放任欲望擴張的話，則必然會產生爭奪及混亂。因此，必須為欲望設置「度量分界」，所欲之物與欲望之間必須尋求調和。總之，那個「度量分界」在於以「禮」來限制欲望，而「禮」則是先王所制訂的。「禮」的實質作用就是「分」。而其則起於人為。

另一方面，〈性惡〉又說：

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。

這是說，人的本性是惡的。若放任的話，天下就會「悖亂而不治」。因此，古代的「聖王」便「起禮」、制定「法度」。而「禮」及「法度」的作用是矯正及「擾化」人類的性情，也就是說能使人馴服及變化。「禮」使人不至於脫離「道」，並且使之能適合於「道」。荀子主張「禮」就是這樣的「法度」。這裡也與〈禮論〉所談到的相同，「禮」的起源即是「聖王」其人為。

以上，〈禮論〉與〈性惡〉的「禮」，與「大一」說對照地說，都是因人爲而制定的。當然，〈禮論〉與〈性惡〉兩者的「禮」之間仍有所不同。〈禮論〉的「禮」包含定「分」定秩序的功能，這與作爲宇宙秩序的「禮」有所相通。<sup>11</sup>另一方面，〈性惡〉的「禮」是矯正及教化人類的，也就像度量標準的「法度」，這是作爲倫理的「禮」。在荀子之前的孔子與孟子，並未提及這種「禮」的起源與成立的問題。在《論語》裡面，「禮」是身爲周代制度而存續的。在《孟子》裡面，「禮」則是人類天生內在的。所以，在儒家思想潮流當中，第一個提及「禮」的起源的就是荀子。

相形之下，法家「法」的起源爲何？在法家的前提是「法」是由人爲而產生的。這是如上所舉《管子》〈法法〉的「聖人能生法」這一句中也明顯地看出。在《商君書》〈算地〉也有「聖人之爲國也，觀俗立法則治」，<sup>12</sup>而這裡「法」是由聖人來制定的。不但如此，在慎到的思想中有「法非從天下，非從地出，發於人間，合乎人心而已」（守山閣本《慎子》引逸文）的一句，而這句話明言說：「法」的起源在於人爲。然而，在《管子》〈心術上〉表示：「法」也有在人爲之外的起源。《管子》曰：「故事督乎法，法出於權，權出於道，道也者動不見其形，施不見其德。萬物皆以得然，莫知其極。」在這裡，「法」從權衡產生，而權衡從「道」產生。如此，〈心術上〉的作者設計：「法」產生於「道」。這種「道」是，正如「萬物皆以得然，莫知其極。」的

<sup>11</sup> 在此，在〈禮論〉、〈性惡〉與「大一」之間的「禮」在機能面而言，雖然是相通的，而在起源方面則有「聖王」和「大一」的不同。如果要試著將這樣的不同做統一地解釋的話，我們可以推測：聖王以「大一」為準則而制訂了「禮」。但是在《荀子》當中並沒有直接關於這個問題的論述，故「聖王」和「大一」的不同仍舊是未統一的狀況。

<sup>12</sup> 接下來《商君書》的引用據朱師轍，《商君書解詁定本》。

部分所表示，是類似《老子》的萬物之根源。換句話說，「法」與萬物根據的基礎相連起來。

如上所說，在法家思想中，「法」的起源有「人爲」和「道」的兩種樣式。這與荀子思想中有「人爲」和「大一」兩種樣式有相對應關係。而且，這對應關係也暗示：荀子的「禮」受到先行法家思想的影響。總之，荀子所提出的「禮」之起源的說法，在儒學的脈絡中似乎看起來是荀子本人的創造，但實際上，我們在此也需要考慮法家的影響。

如此，我們經由荀子對「禮」的起源的討論，考察了法家對荀子思想的影響。下面我們進一步討論法家對於「禮」的統治論之影響。

## 參、「禮」的統治論與「法」

### 一、「分」與官僚制

如上所述，荀子的「禮」包含著建構秩序的功能。其功能之實質在於定「分」。因此，「禮」的統治乃具體實現於「分」的功能上。荀子曰：

治國者分已定，則主相臣下百吏，各謹其所聞，不務聽其所不聞；各謹其所見，不務視其所不見。所聞所見誠以齊矣。則雖幽閒隱辟，百姓莫敢不敬分安制，以化其上，是治國之徵也。〈王霸〉

由引文中所見，以「分」統治的內涵是：「主、相、臣下、百吏」各別要以「所聞所見誠以齊」來謹守自己的職分；而不務

其外。要之，這不外乎是官僚制。而且這裡「分」的統治目標的重點在於何種程度官僚支持君主的業務。荀子又曰：

故治國有道，人主有職。若夫貫日而治詳，一日而曲列之，是所使夫百吏官人為也，不足以是傷游玩安燕之樂。若夫論一相以兼率之，使臣下百吏莫不宿道鄉方而務，是夫人主之職也。若是則一天下，名配堯禹。之主者，守至約而詳，事至佚而功。〈王霸〉

君主的角色是「一相」：即只是任命宰相。一旦任命宰相，君主只要交付由他來適當地運作官僚體系即可。這樣一來，君主儘管「至約」，但其結果周詳嚴密；而儘管「至佚」，但其功績巨大。這種思想在另外的句子裡也可以看到。荀子曰：

君者、論一相，陳一法，明一指，以兼覆之，兼炤之，以觀其盛（成）者也。<sup>13</sup>〈王霸〉

君主在任命宰相，施行「法」，並且明國家根本方針的「一指」之後，就可以成為「以觀其盛者」。

類似於這樣的君主和官僚之間的業務分擔的思想，在荀子之前的儒家的《孟子》中也可以看到。孟子云：

然則治天下獨可耕且為與？有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所為備。如必自為而後用之，是率天下而路也。故曰：或勞心，或勞力；勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人；天下之通義也。《孟子》〈滕文公上〉

---

<sup>13</sup> 「盛」字據楊倞注「盛讀為成」。

但是，如同前文所述，《孟子》的角色分配僅僅有「勞心」的「大人之事」和「勞力」的「小人之事」。在這裡沒有「禮」的講述，也看不出「分」的理論。故吾人難以指稱孟子的社會分業觀對荀子造成了影響。若在此將目光轉移到法家，則在《管子》有引人注目的主張，《管子》說：

禮者，因人之情，緣義之理，而為之節文者也。故禮者謂有理也，理也者，明分以諭義之意也。故禮出乎義，義出乎理，理因乎宜者也。《管子》〈心術上〉

在此，「禮」具備「理」，而「理」的內容則在於「明分」。換言之，「禮」身為法則，像法同樣地發揮於「明分」的功能。不只如此，在《管子》裡面也可看到以「分」為基本的統治理論。

聖王之治民也，進則使無由得其所利，退則使無由避其所害，必使反乎安其位，樂其群，務其職，榮其分，而後止矣。故踰其官而離其群者，必使有害；不能其事而失其職者，必使有恥。<sup>14</sup>《管子》〈法禁〉

這裡的「分」所意指的，就是依據「務其職，榮其分」，不讓每一人「踰其官」的官僚制度。此外，慎到的思想裡面也提到官僚制度般的角色分配，慎到云：

君臣之道，臣事事，而君無事。君逸樂而臣任勞，臣盡智力以善其事，而君無與焉，仰成而已，故事無不治。治之正道然也，人君自任，而務為善以先下，則是代下負任蒙勞也，臣反逸矣。《慎子》〈民雜〉

---

<sup>14</sup> 引文中的「分」字本為「名」，根據《管子集校》引用丁士涵的說法而改。

慎到的主張是，將臣下的智力和勞力活用到極限，據此將君主的政治運作達成其簡約性。這一點與荀子的統治論非常類似。慎到主張，君主「無事」且「逸樂」，只要期待著臣下的成果就好了。同樣地，荀子也主張，君主「至約」、「至佚」、「觀其盛」，只要監視宰相以下的官僚的功績即可。不但如此，慎到的思想裡面也可窺見「分」的理論。慎到稱：

慎子曰：「今一兔走，百人逐之。非一兔足為百人分也，由分未定。由未定，堯且屈力，而況眾人乎？積兔滿市，行者不顧。非不欲兔也，分已定矣。分已定，人雖鄙不爭。故治天下及國，在乎定分而已矣。」<sup>15</sup>《呂氏春秋》〈審分覽·慎勢〉

一言以蔽之，慎到與荀子一樣，都將「定分」視為統治的樞要。在將「分」的功能視為「物」與「慾望」的調整這方面，也與荀子一樣。然而，慎到的「分」卻受到荀子在〈非十二子〉的批評，荀子曰：

反紂察之。則綢然無所歸宿。不可以經國定分。然而其持之有故。其言之成理。足以欺惑愚眾。是慎到田駢也。  
〈非十二子〉

在這裡荀子同意慎到言及欲圖「經國定分」。然而，儘管慎到能定「分」，卻陷於「偶然無所歸宿」的狀態，而尤其慎到並沒有明示其實際目標，這是荀子認為必須加以批判的。這個批判

---

<sup>15</sup> 引文中的「非一兔足為百人分也，由分未定。由未定」內本為「非一兔足為百人分也，由未定。由未定」，引文乃根據陳奇猷，《呂氏春秋校釋》所引陶鴻慶的說法而改。

是針對慎到的理論是「無所歸宿」，而不是針對其「定分」的部分。大體來說，荀子對於慎到的「定分」是採贊同的態度。

由上可知，荀子的「禮」，也就是試圖以定「分」得到秩序，並且實現官僚的統治的政治思想。在這思想的背後，筆者認為的確有《管子》和慎到的思想存在。接下來筆者要對「禮」的倫理性格當中所具有法家思想的影響，做一番考察。

## 二、作為倫理的矯正手段的「禮」

在〈性惡〉，「禮」是爲了防止人從「道」脫離，而矯正地像度量般及倫理上的矯正手段。與此相關而非常有趣的是，在《管子》主張中，「法」是爲了適合於道的矯正手段。

簡物小未一道，殺僂禁誅謂之法。《管子》〈心術上〉

「法」是爲了選「小未一道」之物而下「殺僂禁誅」之嚴罰的事物。這條引文屬於〈經〉的部分，後面還有〈解〉的解說：

法者所以同出，不得不然者也。故殺僂禁誅以一之也。

《管子》〈心術上〉

在這裡「法」是爲了對於任何事情同等產生必然狀況的手段。同時，嚴罰意謂著支撐由「法」來達成一元化統一的方法。這個統一就是「一於道」的意思。再來慎到也說「法者所以齊天下之動至公大定之制也。」（守山閣本《慎子》引逸文），而在這裡，敘述「法」的一元化統一。若是如此，假如荀子的「禮」是爲了「合於道」（〈性惡〉）的矯正手段，便在這裡也必然可見與《管子》和慎到的「法」相通之處。另外，作為這種倫理的矯正手段的「禮」也適用於具體的政治場合。

我們來進一步討論這一點。荀子在〈性惡〉說：

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。是聖王之治而禮義之化也。〈性惡〉

聖人使用四種方法來教化人民。(1)由「勢」的君權確立；(2)以「禮義」的教化；(3)由「法正」的政治；以及(4)對「刑罰」的重視。若失去這四個對策的話，就會「天下之悖亂而相亡，不待頃矣。」(〈性惡〉)這意謂著，荀子認為：在古代「聖王之治」的時候，就已經有以「法」、「勢」、「刑罰」的統治。在荀子的教化思想當中，「禮」包含著「法」，這是依據根源的事實。據此，無妨進一步探討「禮」和「法」之間的結構關係。

### 三、「禮」與「法」

在〈富國〉中有一段展示荀子對於「禮」與「法」之關係的看法：

德必稱位，位必稱祿，祿必稱用，由士以上則必以禮樂節之，眾庶百姓則必以法數制之。

如上所言，士大夫以上的人是「禮」治的對象，而士大夫以下的庶民則是「法」治的對象。所以荀子說：

必將脩禮以齊朝，正法以齊官，平政以齊民；然後節奏齊於朝，百事齊於官，眾庶齊於下。〈富國〉

如同上述，齊朝廷用「禮」，正官僚則用「法」。依據身分的差別並行採用「禮」治以及「法」治。而在結構上的「禮」和「法」之間的關係則如下所述：

禮者、法之大分，類之綱紀也。〈勸學〉

這段的意思是說，這兩者的關係可以視為，禮位於法之上，法則以個別的、部份的形態居於禮之下。禮經由法這樣的設置，而能適用於現實上對民眾的統治。故這樣的「法」之運用，理所當然地便成為「禮」治的一環。

另外，在引文當中與「法」共同提出的「類」則是：「其有法者以法行，無法者以類舉，聽之盡也。」（〈王制〉），即「類」是在沒有可以適用的「法」之時，以類推的方式來實行的法規上的設置。但是，由於荀子認為「類」必須以「禮」為根據，在這裡也一併保持著「禮」對「法」的優越性。到此，無妨進一步分析作為「禮」的個體而存在的「法」。

荀子重視：在行使「法」之際對「法」的解釋。荀子曰：

故法而不議，則法之所不至者必廢。職而不通，則職之所不及者必隊。故法而議，職而通，無隱謀，無遺善，而百事無過，非君子莫能。〈王制〉

如上，荀子認為：即使是施行了「法」，但是對其內容沒有詳密的討論和議論的話，對於「法」條所不及的事情也就沒有辦法以類推來補強。結果，就會發生「法」所不能對應的事態。因此荀子認為：「法」的缺陷部份，必須常常作解釋以補強其缺陷。然而，法家思想乃嚴禁討論「法」的內容。就像是《管子》〈法制〉裡面所主張「法制不議，則民不相私。」如果對「法」的內容做出議論的話，就會出現一些任意的解釋橫行於世。而且，法家主張：「法」一旦制定之後，因為它就有如同尺規磅秤一般有絕對的正確性，所以它根本沒有質疑的餘地。相對的，荀子承認在現實上的「法」有缺陷，所以強調：對「法」解釋的必要性。這樣的主張與當時法家的固執僵硬的態度相較，是相當柔軟的態

度。由於認識到「法」也有缺陷，荀子乃提出「法」沒有辦法在萬能的情形下有補強及防衛的方法。不過這個方法與其說是法家式的，本質上更像是儒家式的方法。荀子稱：

有亂君，無亂國；有治人，無治法，羿之法非亡也，而羿不世中；禹之法猶存，而夏不世王。故法不能獨立，類不能自行；得其人則存，失其人則亡。法者、治之端也；君子者、法之原也。故有君子，則法雖省，足以徧矣；無君子，則法雖具，失先後之施，不能應事之變，足以亂矣。不知法之義，而正法之數者，雖博臨事必亂。  
〈君道〉

同上述，荀子主張：雖然會有一定能治理好國家的「治人」，但是卻沒有有一定能治理好國家的「治法」。所說「法」或是「類」這些，正是須要有能夠運用它們的人，才得以發揮其效力。因此，「法」雖是政治的端緒，但身為運用者的「君子」才是「法」的根源。在此，「法」治實際上傾向於君主中心的儒教立場。荀子稱之為「法之義」。

像如此重視「法」的運用者的主張是在法家裡面看不到的。在《管子》裡，如同之前所提到「雖聖人能生法，不能廢法治國」〈法法〉的主張一樣，「法」的地位比聖人還高。慎到也主張「法雖不善，猶愈於無法所以一人心也。」（《慎子》〈威德〉），將否定君主恣意任為政治的「法」看作超越於人為之上。據此可知，在荀子的立場看來，慎到的「法」治就是完全忽略「法之義」的主張。因此，如同〈解蔽〉的「慎子蔽於法而不知賢」、以及〈非十二子〉的「尚法而無法」中所言，荀子對於慎到採取這樣的批判態度。荀子所提的「無法」正是批評慎到忽略「法之義」的「法」。

如上所述，對於「法」的實行本身，荀子和法家有著相當的罅隙。這個差別的根本就在於，法家的「法」是擁有絕對的客觀性，而且是萬能的，與此相對，荀子比起「法」更為重視教化。這個重視「人爲」的部份所表示的是：荀子思想再怎麼將法家的思想融入爲自己的，也不至於脫離了身爲儒家所主張的德治思想。

#### 四、「勢」的重視

接下來看關於「勢」。如上所述，荀子「禮」的統治論是以官僚制度爲基礎的，而在這裡君主和宰相佔了重要的地位。在《荀子》的主張中，君主和宰相需要保持各自的「勢」。荀子曰：

處勝人之執，行勝人之道，天下莫忿，湯、武是也。處勝人之執，不以勝人之道，厚於有天下之執，索爲匹夫不可得也，桀、紂是也。然則得勝人之執者，其不如勝人之道遠矣！夫主相者，勝人以執也，是爲是，非爲非，能爲能，不能爲不能，併己之私欲，必以道，夫公道通義之可以相兼容者，是勝人之道也。〈疆國〉

在引文的前半當中，舉「湯·武」「桀·紂」的例子。荀子一方面承認保持「勢」，即「勢位」和「權勢」是當王的條件，但僅僅如此，還不及於「勝人之道」。他還主張：君主和宰相既然已具有「勢」，他們必須乘其勢位實行「勝人之道」。這句「勝人之道」意謂「公道通義之可以相兼容者」，而要之以禮的統治。因此，雖然荀子重視「勢」，畢竟在這裡也滲入了以禮爲主的統治型態。那麼，法家的「勢」如何呢？在《管子》有一段說：

凡人君之所以爲君者，勢也。故人君失勢，則臣制之矣。勢在下，則君制於臣矣；勢在上，則臣制於君矣。《管子》〈法法〉

在這裡《管子》將「勢」視為君主權威的基礎。《管子》強調保持「勢」的重要，因為若君主失去之，便受臣下壓制。慎到也主張：因為「賢不足以服不肖，而勢位足以屈賢矣」，比起個人的賢智，勢位才是讓他人屈服的關鍵。然而，這些法家對「勢」的重視與荀子的主張顯然不同。理由是，對法家而言，根本的重點在於保持「勢」，而對荀子而言，君主和宰相原來就具有「勢」是一個前提，而荀子主張的方向是由利用這些「勢」來加強以「禮」為主的統治。在重視「勢」這一點上，可說是荀子引進法家的「勢」，然而荀子進一步將之利用於加強自己「禮」的理論。

## 五、禮與刑

在此針對《荀子》的「禮」和「刑」的概念作一番探究。從〈成相〉的「治之經，禮與刑」的地方也可看到荀子對「刑」的重視。而且，「刑」常常和「賞」並列論述。荀子曰：

雕雕焉縣貴爵重賞於其前，縣明刑大辱於其後，雖欲無化，能乎哉！故民歸之如流水，所存者神，所為者化。  
[…]夫是之謂大化至一。〈議兵〉

同上所述，若是對人民施行「貴爵重賞」與「明刑大辱」的厚賞以及嚴罰的「法」的話，世間便可能達到「大化至一」。而且這個教化是令人吃驚地達到「雖欲無化能乎哉」的境界。由此可見，荀子將「法」治當成教化的看法和主張，與像孔子「齊之以刑，民免而無恥」（《論語》〈為政〉）的儒家主張迥然相異。更妥當地說：荀子的刑賞論是具有教化之名，而實際上卻是法家性格的刑賞論。到此我們無妨看《商君書》的刑賞論，即曰：

夫刑者所以禁邪也；而賞者，所以助禁也。〈算地〉

《商君書》又云：

故刑戮者，所以止姦也；而官爵者，所以勸功也。〈算地〉

與這些引文的論述比較起來，便知道：荀子近乎完全地將法家理論的刑賞論納入於自己的理論當中。而若是從賞刑運用的角度來具體觀察的話，便可發現值得注意的狀況。荀子曰：

雖王公士大夫之子孫也，不能屬於禮義，則歸之庶人。  
雖庶人之子孫也，積文學，正身行，能屬於禮義，則歸之卿相士大夫。<sup>16</sup>〈王制〉

如上所述，這裡所提出的就是依據「禮」為基本的地位升降原則。從力行「禮」的程度以及狀況來決定地位的升遷或是貶低。即使是王公士大夫的後代，也可以貶為庶人，而即使是庶人也能夠升到士大夫以上的地位。從豁免於「法」的地位貶低至受「法」拘束的地位，所以說是很嚴重的處罰。如果這樣的制度實施的話，想當然爾，庶人為了取得高貴的地位，而且士大夫以上的人為了保住自己的地位，便必須將「禮」強制性地接受，並不得不勵身實踐。這樣看來，「禮」就只是徒有名稱，所謂的「有強制力的禮」在實際上就是「法」。更進一步便可見到，荀子所主張將「禮」置於上部，而「法」置於下部的「禮」的結構有了動搖。即，「法」侵入及滲透到了中心理念的「禮」當中。於是他的「禮」的思想從根本上便變得岌岌可危。換言之，荀子的「禮」事實上是在相當微妙的平衡之上所成立著的。即便如此，像這樣的強制性的「禮」的力量，在鼓勵以及監督「禮」的實行之方面，確實必定會發揮很大的效力。

---

<sup>16</sup> 引文中的「屬」字本為「屬」，文中引文乃根據久保愛增補，《荀子增注》而改。

其實，依據著某種準則使身分地位變化升降的先驅主張，在商鞅的變法思想裡面就可以看到：

有軍功者，各以率受上爵。[……]宗室非有軍功，論不得為屬籍。《史記》〈商君列傳〉

在商鞅變法當中，有軍功者便賜給爵祿，無軍功者即便是宗室也會被剝奪其身分。當時，秦國因為商鞅變法而擁有強大的勢力，不過荀子曾針對當時的秦做了如下的分析：

秦人其生民，其使民也酷烈，[……]使夫下之民，所以要利於上者，非門無由也。[……]故四世有勝，非幸也，數也。<sup>17</sup>〈議兵〉

荀子理解到，在秦國，人民只能以參加戰鬥並得到軍功方能自君主獲得利益，而且秦就憑藉著這樣的制度而四代以來都維持著它的強大。一言以蔽之，荀子明確地把握到商鞅思想的實用性。若是如此，吾人可以推測，荀子參考並思索了眼前所見的秦的繁榮以及商鞅變法當中的地位升降的主張，便構想出荀子自己的強制性的「禮」的思想。

以上我們討論了在「禮」的思想架構之下的「刑」的思想之內容。而最後，我們也要討論「刑」與「賞」的實行以及有關刑名參同的問題。荀子說：「聽政之大分：以善至者待之以禮，以不善至者待之以刑。」（〈王制〉），而在這裡，他認為：實行賞刑應該由「聽政」的方式來達成，而同時主張：「聽政」的要點是君主對照民眾的申訴與實情，即「刑名參同」。〈成相〉稱：

---

<sup>17</sup> 引文中的「夫」字本為「天」，文中引文乃根據漢文大系的《荀子集解》而改。

聽其經，明其情。參伍明謹施賞刑，顯者必得，隱者復顯，民反誠。言有節，稽其實。信誕以分賞罰必，下不欺上，皆以情言，明若日。<sup>18</sup>〈成相〉

由於這種刑名參同，君主分辨「信」（真）與「誕」（假），而像個太陽明照著萬物，把民眾的實情分辨得明瞭清楚。這就是荀子所說的「聽政」之要諦。其實，這種考察方法是與申不害的形名參同之術相通的。申不害曰：

為人臣者，操契以責其名。名者，天地之綱聖人之符。張天地之綱，用聖人之符，則萬物之情，無所逃之矣。[……]主處其大，臣處其細，以其名聽之，以其名視之，以其名命之。（《群書治要》卷三十六引《申子》逸文）

申不害的形名參同術是，君主參照臣下的申訴與名分及實情，督促和勉勵臣下的精勤，而由此做出「萬物之情，無所逃之」的狀況。因此，在申訴、和名分與實情之參照這點，申不害與荀子思想之間有相似之處。然而，申不害的形名參同之術的對象主要是對宮廷的官人，而荀子形名參同的運用乃要擴大到一般庶民的統制。從這方面來看，荀子的形名參同的適用範圍比申不害的更廣。

## 肆、結語

以上，繞著荀子的「禮」，以其與法家思想的關連為中心，我們進行了討論。我們的討論當中乃發現：果然荀子思想中法家思想的影響還是相當的濃厚。例如，荀子在「禮」的思想中所採

---

<sup>18</sup> 引文中的「情」字本為「請」，乃根據楊倞注「請當為情」而改。

用的「法」，表示：荀子積極地接納法家思想。但是，荀子終究是站在儒家立場的思想家。荀子的「禮」，在從個人到國家的一貫倫理體系這一點上，可以說是接受了孔子的思想。再者，荀子堅持把君子放在「法」的運用之中心，亦明確地表示荀子的儒家立場。但是，荀子與批判「刑罰」和否定「法」治的孔子不同地，乃是採用了「法」治和「刑罰」，並且推行，將之在「禮」治的架構下重新組合的作業。結果，「法」置於「禮」之下，而「刑罰」的強制力乃成爲教化作用的一端，於是這種理論便形成了。不只如此，以「禮」爲其依據的身份升降的理論，乃給予「禮」本身有強制的約束力，因此造成孔子「禮」的面貌有極大改變。這個包含著強制力的「禮」之思想，若稍微進一步推展，那麼它就有一口氣轉變爲「法」的可能性。總之，荀子「禮」的思想幾乎到了與韓非子的思想互爲表裏的地步。

佐藤將之（國立台灣大學哲學系助理教授）、張哲挺（國立台灣大學哲學系碩士班）、盧彥男（國立台灣大學日文系畢）合譯

# Xunzi's Acceptance of Legalism: Focusing on the Structure of *Li*

Hirotsugu Sugamoto

Department of Japanese Literature,  
Baika Women's University, Japan

## Abstract

This article analyzes how Xunzi was influenced by Legalists (i.e., the thought found in the *Guanzi*, the *Book of Lord Shang*, the fragmented passages from the *Shenzi* 慎子 and the *Shenzi* 申子) via focusing on the structure of Xunzi's socio-political theory of *Li*.

In the first part, I analyze some characteristics of Xunzi's concept of *Li*. Xunzi's concept of *Li*, while inheriting the traditional aspect from early Confucians, also reveals the characteristic of Legalist concept of *fa*. In the second part, I compare the origin of Xunzi's *Li* with that of Legalist concept of *fa*. This comparison suggests a close relationship between the two. In the third part, I venture to demonstrate that Legalist influence on Xunzi's argument can also be found in the practical aspect of his concept of *Li*. Furthermore, Xunzi also incorporated the Legalist theory of rewards and punishment into his own socio-political theory.

In sum, Xunzi has transformed the traditional aspect of the early Confucian concept of *Li* into a more comprehensive, yet he has achieved this purpose without losing original meaning as a Confucian value concept. This can be seen in the fact that his emphasis on the "superior man."

**Keywords:** Xunzi, Confucianism, Legalism, *Li*, *fa*

