

文稿

歷代學者對荀子「法治觀」見解之概述

政研所校友 歐嘉慧

荀子之禮治、韓非之法治與現代國家之法治，三者有其歷史交互傳承之關聯性，亦有環境導致「事異則備變」之相異性。孰優孰劣，實無斷然之判別，畢竟，思想家所貢獻之理論要據，皆為其所見當時國家政治、社會之紛亂，以運用智慧為國家尋求一解決問題之方法。故無論方法之影響為何，若欲以結果評價之好壞，追溯思想家立論屬好屬壞，是否過於偏頗。

由於獻公、孝公歷世圖霸，成就秦之發達。自戰國中葉周顯王十年(B.C.359)，秦孝公任商鞅定變法之令，「行之十年，秦民大說，道不拾遺，山無盜賊，怯於私鬪，鄉邑大治。」¹秦王之蓄志久，潛力深，益以商鞅之任法唯刑，遂創獲暴發戶之成果；然商鞅任法唯刑何以能實行於秦，乃由於秦之民族性與特殊環境使然²。

秦之富國強兵，歷代均循商鞅所採之農戰政策。自秦之後，歷代君王均崇法家之說，而佐以縱橫之術。法家學說固然目標在於一統天下，然進行之法則，卻為國內之統一。³荀子曾言：

堯伐驩兜，舜伐有苗，禹伐共工，湯伐有夏，文王伐崇，武王伐紂。

此四帝兩王皆以仁義之兵而行於天下也。(〈議兵篇〉)

此為荀子期藉兵力以達天下統一而和平之意。

中國於秦始皇二十六年統一天下，三十七年其崩於沙丘，翌年天下大亂，秦祚因之而亡，計秦之一統，前後不過十年。於此十年之中，雖無新思想之產生，卻使法家思想發揮極大之效力。始皇曾讀韓非之書，大嘆「與之游，死不恨矣」。韓非、李斯俱事荀子，不過韓非不見用於世，故立言而無立功，李斯無任何著作稱世，卻因見用於秦，故立功而未立言。因之，

¹ 見《史記·商君列傳》。

² 如《淮南子·要略篇》所云：「秦國之俗，貪狼強力，寡義而趨利，可威以刑，而不可化以善，可勸以賞，而不可厲以名；被險而帶河，四塞以為固，地利形便；畜積殷富，孝公欲以虎狼之勢而吞諸侯，故商鞅之法生焉。」劉安，《淮南子》，頁1489-1490。台北：台灣古籍出版社，民國89年。

³ 林詠榮，《中國法制史》，頁13。台北：大中國圖書公司，民國52年。

韓非為法家思想之理論家，李斯則堪稱法家思想之政治實行家，其「諸生不師今而學古，以非當世，惑亂黔首」之言⁴，與荀子非十二子、韓非棄儒之意不謀而合。荀子曾言：

今諸侯異政，百家異說，則必或是或非，或治或亂。（〈解蔽篇〉）

韓非據此觀念，亦言：

海內之士，言無定術，行無常議。夫冰炭不同器而久，寒暑不兼時而至，雜反之學不兩立而治。今兼聽雜學，謬行同異之辭，安得無亂乎？（〈顯學篇〉）

李斯則將荀子之意見應用於政治上。

秦後既以法家思想作為政治制度實行之標準，「重農抑商」為秦後各朝奉為圭臬之經濟政策，究其背景，乃因儒家思想成為中國正統文化使然。此外，秦後中國思想極受法家影響，於制度面（實際面）之作法皆採行富國強兵，富國多半為軍事而存（當然亦為養民），此導致中國古代僅於重文教或重富國強兵兩面作選擇。⁵

迄秦以後，學術由多元變為一元，即便為解釋儒家經典之儒生，亦因懼怕君威，無法真正解釋出儒家之微言大義，其幾乎僅對背經典及對表面文字作解釋，故中國儒家學術思想，至秦以後學者之不求甚解，已完全變質。此外，由於先秦儒家對民間影響力猶存，朝廷制度之施行即便採用法家學說，仍不得不以儒家學說作表面潤飾，否則易招人民反感，而失民心；且由於漢武帝崇儒，雖儒生（守舊派）之地位仍不致動搖。

據此，荀子處於儒家立場，首先提出以禮為主、以法為輔之政治理論模式。其一方面強調禮之作用，認為「禮者，人道之極」（〈禮論篇〉），甚至可包容天地，然又深刻瞭解儒家專守禮治之嚴重缺陷，故崇尚一方以禮德化之，另一方又須以強制性之法實行政治之功能，二者相輔相成，以能收良好之政治實效。

其弟子韓非將法術勢合一成為一赤裸裸之專制集權理論，於韓非觀之，臣下對君主「惟其言而莫之違」（〈難一篇〉），為理所當然之事，君臣

⁴ 見《史記·秦始皇本紀》。

⁵ (漢)恆寬著、(清)張敦仁考，《鹽鐵論》十二卷。台北：世界書局，民國44年。

關係之核心為君有權利無義務，臣則祇有義務而無權利。通常一執政者尙能從臣下違背自己意願之言行中接受教益，而韓非之集權情結甚至超越當時之統治者，完全撇棄儒家禮治觀點，其學術自覺傾向於依附權勢之心態暴露無疑，因而韓非之論點極受秦王喜愛，因其投合專制君王之口味。

然荀子所言卻為改造後之儒家理論，雖遭後世純儒所排斥，卻因秦後統治者為政治上之需要，而以民心換取政權之向背，使得荀子又儒又法之理論深為統治者所喜愛；尤於秦滅亡後，更證實君王為除有法治、威勢之餘，仍須贏得民心，政權纔得以保固。荀子之禮法思想雖於當時和秦朝並無被確定為官方之正統指導思想，然自漢朝起直至清朝之中國法律制度基本上為於其指導下發展之。學界普遍認為，漢朝法律制度屬禮法結合之始端，魏晉南北朝為禮法進一步結合時期，唐律則作為中國法系之代表--亦一切以禮為準，為禮法結合之典範，之後王朝均以唐律為楷模。由此，足見荀子影響之深遠，其於中國法律史上地位無人能比。無怪乎，譚嗣同先生特指出：「二千年來之學，荀學也。」⁶

梁啟超於《中國學術思想變遷之大勢》中亦云：

漢世六經家法，強半為荀子所傳，而傳經諸老師又多故秦博士。故

自漢以後，名雖為昌明孔學，實則所傳者，僅荀學一支派而已。⁷

郭沫若於《十批判書·荀子之批判》中則認為：

漢儒總匯百家，而荀子實開其先河。⁸

漢代以降帝王無不於骨子裡服膺此種理論。雖武帝獨尊儒術，然因君王統治廣大王土，加以人口眾多所致，不得不採用「法」使萬物、萬民齊一，且帝王又為鞏固自己之威勢，防人臣之迫害，亦須民意之歸向，故「外儒內法」用意明顯。然荀子既儒又法思想令其始終無法被塑造為偶像、尊為聖人，此實為不平。其中重要之緣由莫過其「性惡論」之提出。

荀子云：

凡人之情者，堯舜之與桀跖，其性一也；君子之與小人，其性一也。

⁶ 譚嗣同，《仁學》，頁 69。台北：中華仁學會，民國 82 年。

⁷ 梁啟超，《中國學術思想變遷之大勢》，頁 46。台北：聯經出版公司，民國 47 年。

⁸ 郭沫若，《十批判書·荀子的批判》，頁 218。北京：科學出版社，民國 57 年。

(〈性惡篇〉)

論人性，個個相同，人人平等，聖君與屠夫並無區別，屠夫是人，聖君亦不是神。任何人均無理由強迫或欺騙他人迷信或崇拜自己，任何人亦無須支持或崇拜他人，如此，從而使專制者之擁有專制權力失去重要之理論依據。荀子又云：

貴為天子，富有天下，名為聖王，兼制人，人莫得而制也，是人之情所同欲也。名聲若日月，功績如天地，天下之人應之如影響，是又人之情所同欲也。(〈王霸篇〉)

每個人皆貪得無厭、欲無止境，皆追求富貴、名和權勢，世間之君王卻可一切皆滿足。因此，人人皆欲為君王，君王其實就為黎民之父母，而非救世主，此為其個人情欲惡性發展之結果。職是之故，此對於荀子何以無法被尊為聖人有其必然且無法解釋之因。

至漢代，荀子之威望日高。司馬遷於《史記·儒林列傳》中曾云，自孔子死後，「孟子、荀卿並列，咸遵夫子之業而潤色之，以學顯於當世。」司馬遷於是將荀子和孟子並列為〈孟子荀卿列傳〉，認為荀子曾於稷下學宮「三為祭酒」，齊襄王時「最為老師」，亦言其「推儒、墨、道德之行事興壞，序列著數萬言而卒。」於〈呂不韋列傳〉亦云：「荀卿之徒，著書布天下。」司馬遷對荀子之簡略評述，集中代表當時人之基本看法。董仲舒之「大一統」思想，⁹即不能謂其與荀子之「大一統」思想毫無聯繫，甚而有些為直接源於荀子思想；董仲舒之「性三品說」，即於「覽孫、孟之書」以後提出者。¹⁰班固之《漢書·藝文志》亦將《荀子》視為「七十子之弟子」後之代表作，對荀子思想亦作極高之評價。¹¹

有些論著認為，漢代學者將荀子和孟子並列，為「荀孟並尊」時期。其實，當時之思想家對荀子之尊奉大大超過孟子。此可據劉向之評論、董仲舒、王充等人之著作中得到證實。董仲舒對荀子之思想作如斯評價：

「性有善端，動之愛父母，善於禽獸，則謂之善；此聖人之善也。」

⁹ 見《漢書·董仲舒傳》，頁 2503-2504。台北：宏業書局，民國 61 年。

¹⁰ 見《論衡·本性篇》。

¹¹ (漢)班固撰、(唐)顏師古，《漢書》，頁 1727-1728。台北：宏業書局，民國 61 年。

(〈深察名號〉)¹²

萬民之中既有高於禽獸之「善質」，則即可能通過教化，使之趨善。自人性有善質推導教化之必要性，乃為董仲舒「教化」論之出發點，如其云：

善出於性，而性不可謂善。性者，天質之樸也；善者，王教之化也。無其質，則王教不能化。無其王教，則質樸不能善。(〈實性〉)

性為先天：「天所為，有所至而止，止之內謂之天」；善為通過後天教化而成：

米與善，人之繼天而成於外也。止之外謂之王教。(〈實性〉)

董子此論與荀子「化性起偽」、「聖人之教」實不謀而合。

漢代以後，三國兩晉南北朝，直至隋唐，對於荀子皆多加褒揚，或把荀子和孟子並稱。至唐代，荀子之聲譽依舊高居，多可看思想家們將其與孟子並列。然荀子歷史地位至中唐以後即開始產生變化。此變化之肇端，即韓愈對荀子學說作--「大醇而小疵」之評論。其實，韓愈本意並不為貶低荀子。韓愈將《孟子》和《荀子》作對比，認為《孟子》為「醇乎醇者也」，《荀子》則「考其辭，時有若不粹，要其歸，與孔子異者鮮矣。」¹³此意味，《孟子》和《荀子》相較，《荀子》過於駁雜。韓愈於許多場合褒揚荀子，如宋代學者唐仲友亦承認此點，如其云：「董仲舒、韓愈皆美卿書。」¹⁴近代學者蕭公權先生亦認為：

史稱愈平生立言「以興起名教弘獎仁義為事」。宋人亦多奉為儒家正統。雖然，就其政治思想觀之，愈推尊孟子，貶抑荀卿，而其尊君抑民之說，實背孟而近荀。韓氏論政之要旨在認定人民絕無自生自治之能力，必有待於君長之教養。蓋「民之初生，固若禽獸然。」「有聖人者立，然後教之以相生養之道。為之君，為之師。」昔荀子謂「君者善羣者也。」「百姓之力待之而後功。」韓氏引申其言曰：「粟稼而生者也。若布與帛，必蠶績而後成者也。其他所

¹² 《春秋繁露注》，頁 241。台北：世界書局，民國 47 年。

¹³ (唐)韓愈撰、(清)馬其昶校注，《韓昌黎文集校注》卷十一，頁 21。台北：漢京文化公司，民國 72 年。

¹⁴ 見《唐仲友序荀子》二十卷。

以養生之具，皆待人力而後完者也，吾皆賴之。然人不可偏為，宜乎各致其能以相生也。故君者理我所以生者也，而百官者承君之化者也。」而君獨「管分之樞要」，居至尊之地位，「是故君者出令者也。君不出令則失其所以為君。臣不行君之令而致之民，民不出粟米麻絲、作器皿、通貨財以事其上則誅。」依韓氏之論，政治社會為一分工合作之組織。今於臣民之失職而欲誅之，於君之失職則僅謂失其所以為君，而不加罪責。然孟子與齊宣王問對，以「四境之內不治則如之何」為疑，暗示失職之君當與失職之臣並遭廢棄。其說與此相逕庭，則謂韓繼孟學者誠未免近誣也。¹⁵

唐代思想家、文學家柳宗元則十分尊奉荀子，經常引用《荀子》一書中之話語以增強文章之說服力，其〈封建論〉一文即引用《荀子·勸學篇》有關「善假於物」之語，引用時亦特別標明「荀卿有言」。¹⁶由此可見，荀子之語，於唐代人們心目中確有極高之威望。與韓愈同一時期之楊倞，則高度稱頌荀子，謂其為「真名世之士，王者之師。」對其《荀子》一書亦作高度評價。其認為《荀子》「立言指事，根極理要，敷陳往古，倚挈當世，撥亂興理，易於反掌」，其可以「羽翼六經，增光孔氏，非徒朱子之言」。其更為《荀子》作校注。¹⁷此對《荀子》之廣泛流傳，起相當大之作用。

韓愈評荀子之「大醇小疵」說，至宋代成為理學家鞭打荀子之鞭。理學家一心欲剷除荀學之影響，正如明代文人所指出者：

宋儒頗加詆黜，今世遂不復知有荀氏矣。¹⁸

荀學何以於宋明時期受之冷落，主因在於宋明理學家之興起。宋代以後之理學家認定「理」先天地兒存在，將抽象之「理」道為形而上學永恆之宇宙本體，為產生世界萬物之根源。此套理論實於荀學相對立。理學認定「行事在天」，然荀學認為「天人相分」。欲要推行理學者，愈發覺荀學

¹⁵ 蕭公權，《中國政治思想史》，頁 434-435。台北：聯經出版公司，民國 71 年。

¹⁶ (唐)柳宗元撰、(明)蔣之翹輯注，《柳河東全集》卷三，頁 2-3。台北：中華書局，民國 81 年。

¹⁷ 見〈荀子集解序〉。

¹⁸ 歸有光，《震川先生全集》卷一，頁 14。台北：商務印書館，民國 59 年。

之礙手礙腳，於是出現排斥、反對荀子學說之言語。

宋明時期，於一波波反荀、排荀思潮中，亦有不少思想家挺荀，以公正之立場予荀子肯定之評價。如明代文人歸有光於〈荀子序錄〉中云：

當戰國時，諸子紛紛著書，惑亂天下，荀卿獨能明仲尼之道，與孟子並馳。頤其為書者之體，務當於文辭，引物聯類，蔓衍夸多，故其間不能無疵，至其精造，則孟子不能過也。迨宋儒頗加詆黜，今出遂不復知有荀氏矣。悲夫！學者之古人之書，能不惑於流俗而求自得於心者，蓋少也。¹⁹

此對理學家「尊孟抑荀」之思潮表示強烈不滿。李贄亦提出自己之見解，其於〈荀子〉云：

荀與孟同時，其才俱美，其文更雄杰，其用之更通達而不迂。不曉當時何以獨抑荀而揚孟也。中間(按：指《荀子》)亦尊周孔，然非俗所以尊者；亦排墨子，亦非十二子，然亦非世俗之所以排、所以非者。

李贄認為荀子「通達而不迂」，不如孟子那般「執定說以聘己見」。²⁰亦即，荀子能對諸子百家進行廣泛之兼容並蓄，不若孟子那般固執己見。此一見解有其見地，亦有可置信處，從而亦引起思想界對荀子思想之廣泛重視。

至清代，隨著理學之崩解，荀學又抬頭，並為政治思想家所重視，荀子亦被視為漢學宗師以崇拜，正如梁啟超先生所云：

和代經師，不問今文家古文家，皆出荀卿。二千年間，宗派屢變，壹皆盤旋荀子肘下。²¹

此時期尊荀之特點大略表現於四個方面。

第一，於清算理學中肯定荀學。明末清初，統治人們思想五百多年之理學，受到顧炎武、黃宗羲、王陽明等思想家之批鬥。於批鬥中，思想家們逐漸認識荀子及其學說。清初思想家傅山對宋明理學作深刻之批判，其認為理學家奉為萬世不移之「四書」、「五經」，祇不過為「一代之王制」，

¹⁹ 傅山，《續修四庫全書·荀子評注三十二篇》。上海：上海古籍出版社，頁 461。

²⁰ 李贄（明），《李溫陵集卷十五》。台北：商務印書館，民國 64 年，頁 31。

²¹ 梁啟超，《清代學術概論》，頁 138。上海：商務印書館，民國 21 年。

並「非千古之道統」。其又於《荀子評注》中云：

《荀子》三十二篇，不全儒家者言，性惡一篇，立義甚高，而又不足副之。「偽」字本別有義，而為後世用以為詐偽，遂昧從人從為之義。²²

錢大昕於批判宋明理學時，大大褒揚荀學。其於〈跋荀子〉一文中云：

仲尼既歿，儒家以孟、荀為最醇。太史公敘列諸子，獨以孟、荀標目。韓退之於荀氏，雖有「大醇小疵」之譏，然其云「吐辭為經，優入聖域」，則與孟氏並稱無異同也。宋儒所皆議者，惟性惡一篇。愚謂孟言性善，欲人之盡性而樂於善；荀言性惡，欲人之化性而勉於善。立言雖殊，其教人以善則一也。宋儒言性，雖主孟氏，然必分義理與氣質而二之，則已兼取孟、荀二義。至其教人以變化氣質為先，實暗用荀子化性之說，然則《荀子》書詎可以小疵皆之哉！²³

所謂宋儒「暗用荀子」，意味荀學之歷史價值為不容否定，且理學家們於實際行動中亦貫徹荀子之一套學說。錢氏此一認識，完全由整理宋明理學中得來。

第二，於比較中將荀子和孔子並列。簡言之，即思想家們喜論其高下。彼等於細細比較之後，普遍認為荀子之思想超過孟子，並常將其和孔子並列。凌廷堪對荀學即表現一種特別之熱情，其於〈荀卿頌〉中云：

周公作之，孔子述之。時至春秋，即升降裘禍之節，晁俎豆之數，士大夫已不能詳言之，況禮之深焉者乎！降而七雄並爭，六籍皆闕，而禮為尤甚。縱橫捭闔之說，堅白同異之辨，淆然而不可紀，雜出而不窮，守聖人之道者，孟、荀二子而已。夫孟氏言仁，必申之以義；荀氏言仁，必推本於禮。然則荀氏之學，其不戾於聖人可知也。後人尊孟而抑荀，無乃自放於禮法之處乎？²⁴

²² 傅山，《續修四庫全書·荀子評注三十二篇》，上海：上海古籍出版社，頁 461。

²³ 錢大昕，《潛研堂文集卷二十七》。台北：商務印書館，民國 67 年，頁 263。

²⁴ (清)凌廷堪(清)，《續修四庫全書·校禮堂文集·卷十》，頁 169。上海：上海古籍出版社。

凌氏云荀子「推本於禮」，為將荀子放置與孔子並列之地位。此為當時思想家之普遍看法。戴震駁斥僅僅將荀子思想視同與老子、莊子、告子諸人之思想一般，如其於《緒言·卷下》云：

老聃、莊周、告子、釋氏，以自然為宗，不知性之區別而徒貴其神，去其情欲之能害是者即以為己是，與聖賢之由博學、審問、慎思、明辨以求於明者異。是故斷之異說，不得同於荀子也。

其又云荀子為「卓然異於老聃、莊周、告子，而為聖人之徒。」²⁵稱荀子為「聖人之徒」，即將荀子之形象大大提高。

汪中將前人有關荀子之事跡，考訂之成果作詳細分析後著成《荀卿子通論》。其高度評價：

荀卿文學，出於孔氏，而尤有功於諸經。

亦云：

蓋自七十子之徒既歿，漢諸儒未興，中更戰國暴秦之亂，六藝之傳，賴以不絕者，荀卿也。周公作之，孔子述之，荀卿傳之，其揆一也。

26

汪中將儒家經典之傳授皆歸功於荀子，亦將荀子和周公、孔子並列。

第三，於研究中加強對《荀子》之整理。清代思想家對荀子思想研究之重視表現於對《荀子》之整理，當時出現一批《荀子》之校注著作，其中有謝墉之《荀子箋釋序》、盧文弨之《荀子箋校》、郝懿行之《荀子補注》、王念孫之《讀書雜誌·校荀子後敘》、俞樾之《荀子評議》、《荀子詩說》等。清末王先謙總匯諸家校注，編纂成《荀子集解》一書，此成為最具影響之著作。²⁷據統計，自唐至明，《荀子》之校注，包括明人諸多節本、評點本，總共不過七種，然僅清代即有二十五種之多，非但數量陡增，且版本考訂、文字校勘、詞義訓釋等各方面，皆取得相當可觀之成績。就另一方面觀之，此為清代和近代學者對荀子之研究提供極大之方便。

第四，對荀學之研究不再停留於是非褒貶，反為作相當深刻之理論分

²⁵ 戴震，《緒言·卷下》，頁33。上海：商務印書館，民國28年。

²⁶ 見《漢書·刑法志》。

²⁷ (唐)楊倞注、(清)王先謙集解，頁5~17。台北：世界書局，民國44年。

析。特別至近代，此一特點表現最為明顯。近代思想家對荀學之研究特點為自政治學術論其價值。梁啓超先生曾云：

自漢以後，名雖為昌明孔學，實則所傳者僅荀學一支派而已。此真孔學之大不幸也。²⁸

其雖極力反對荀子，然其仍不得不承認：

自秦漢以後，政治學術，皆出於荀子。

其亦自《荀子》一書找出四項證據，如其云：

其一為尊君權。其徒李斯傳其宗旨，行之於秦，為定法制。自漢以後，君相因而損益之。二千年所有，實秦制也。此為荀子政治之意。其二為排異說。《荀子》有「非十二子篇」，專以攘斥異說為事。漢初傳經之儒，皆出荀子。其三為謹禮義。荀子之學，不講大義，而惟以禮義為重。束身寡過，拘牽小節。自宋以後，儒者皆蹈襲之。其四為重考據。荀子之學，專以名物制度訓詁為重，漢興，群經皆其所傳，斷斷考據，寢成馬融、鄭康成一派，至本朝而大其毒。此三者為荀子學問之派。²⁹

兩千多年來，荀子及其荀學有揚有抑。荀學之「通達不迂」，此點使其易為社會各式人等所接受，尤以在上位者為然。秦漢以後，各家學派所傳之弟子、思想家因限於君權，「知無不言」、「學術自由」之情形不復見，其所云所議者皆受制於君威，故荀學「兼容並蓄」之特色，恰巧予秦後思想家自荀學中尋覓一符合各朝代君意之理論。此外，荀學強調「人為」，強調人「最為天下貴」，此鼓勵人們經過自己之努力，改造社會，改善人性。此點亦較孔孟欲人克制欲望、保持良知良能等來得無包袱。故亦較能為更多人所接受與讚許。再者，荀學強調「禮」。「孟子言仁，必申之以義；荀子言仁，必推本於禮。」重禮比重義更實在、更易行，亦更有實效，且切實可行。由是觀之，荀學之於中國流行數千年，決非偶然。

荀子及其荀學之揚抑，反映歷代統治者統治方術之變化。秦漢乃至唐代時期，統治階級力主大一統，荀子此種「綜合百家之學」，即成為統治

²⁸ 梁啓超，《中國學術思想變遷之大勢》，頁 46。台北：聯經出版公司，民國 47 年。

²⁹ 梁啓超，《飲冰室合集》卷二，頁 163~170。台北：新興書局，民國 45 年。

者教化人民之思想和學術上之工具。宋代鼓吹理學，鼓吹專制主義之思想統治，荀學之綜合百家、毋排斥百家之思想於當時統治者觀之是為不足，尤以「通達不迂」之精神最為宋明統治者所不允許。因此，荀學於宋明時期即沉至其歷史地位之谷底。至清代，尤其至近世，人們既希冀國家之一統，又欲社會超脫舊俗之進步，於是「通達不迂」之荀學，又發揚於社會生活之思想界表層，而為人們所普遍重視。

秦後之士大夫有意仕進者自不免兼取二術以求易售，著名之為「張湯決大獄欲傳古義，乃請博士弟子治《尚書》、《春秋》，補廷尉史，亭疑法。」³⁰，此為任法而飾以儒學之例。董仲舒以經義斷獄，作「春秋決事比」，³¹此以儒術應用於刑法之例。至如賈誼、晁錯諸儒生，兼受孔孟申商之學，尤為儒法合流之明證。二家皆致用之學，為政治現實所需，呈此混雜之現象，乃專制天下環境中自然之結果，不足異也。³²

每一文化之產生，皆為人與其背後之「人性」，加以其行為之動向，累積、開展、發揚之；國家之建立，為由文化之特性配以當世人之活動，以發明其國家制度。因之，無論中西，人為一國文化之主體，制度為一國統治人之手段與方法，如何讓人與制度達成和諧，為中外各國歷代君王須謹慎思考之治國方針。

中國人處於地大物博之生存環境，無論為統治者或被統治者，生於如此供不應求之環境下，面對與解決生存之難題，實首為必要。然於先天不足之情況，中國人依舊發展出不遜於西方之高尙文化，亦即儒家之「禮」，其對人性所作之全面性探討，實為我國文化開展之曙光。儒家認為人性本善，將存仁養德之觀念根深蒂固於民性中，孔子認為「性相近也、

³⁰ 《史記·公孫弘傳》中說明，弘少為獄吏，年四十餘乃學春秋雜說，其「習文法吏事而又緣飾以儒術」，似可與湯並論。

³¹ 書已久佚。陳立《公羊義疏·文公十七年》「夫人姜氏歸於齊」注引《御覽》所存一事曰：「甲夫乙將船，會海盛風，船沒，溺流死亡不得葬，四月甲母丙即嫁甲。欲皆何法？或曰：甲夫死未葬，法無許嫁。以私為人妻，當棄世。議曰：臣愚以為春秋之義言夫人歸于齊，言夫死無男，有更嫁之道也。婦人無專制擅恣之行，聽從為順。嫁之者歸也。甲又尊者所嫁，無淫之心，非私為人妻也。明於決事皆無罪，不當坐。」

³² 蕭公權，《中國政治思想史》，頁 295。台北：聯經出版公司，民國 71 年。

習相遠也」，而其言仁；孟子更認為人皆有不忍人之心，明確指出人性為善。儒家思想至此成為我國道統文化。

然而，時局之變化大過於人類之想像。當時勢之改變令多數人無生存能力時，積極救世之思想家便順勢而生，彼等竭盡其智以救亂世之民。故有荀子敢於背離道統之行徑，及韓非急功近利之言論。

儒家著重道德心所表現之道德行為，亦強調性善；然荀子主張性惡，荀子認為人不可能保存天生之善，以強調後天為經由被人教導為善之學習。孔孟認為後天不是學習，在於修養自己、克制慾望，以保存先天之善良本性，故孔孟之「保存」和荀子之「學習」大不相同。荀子不著重道德心，卻強調道德行為，教導人應如何以「禮」培養道德，此與孔孟所言之道德自然流乎於心固有其不同。是故，荀學較於正統儒家更強調有形，雖孔孟亦著重有形之道德行為以維持和睦；然於「存心」之動機面，荀子不若孔孟以尋求無形之仁心培養，認為人之所以為善，是因禮之規範、禮之教導，受禮薰陶產生善之行為，便是偽。此直接求末之行為所能達成善之目的者，³³為荀子中心思想，亦為幾千年來遭儒者所詬病之處。

再者，由於荀子強調行為之規範與「禮」之功能，雖荀子「禮」之強調仍舊和法家之「法」不同，然荀子亦強調統治者發揮「禮」之功能，而產生威與勢之概念，此即似於法家，乃法家之「法」就是勢與威之先導，故荀子思想頗界於儒、法之間。但是，由於荀子終究為強調「禮」之道德規範展現之功能，單就此點觀之，其與法家思想者或大有出入。法家思想直接否定人性為善，甚以冷酷之嚴刑峻罰懲戒人之性惡所表現之惡習，其完全否定道德規約以能改變人之性惡，無論孔孟之心存道德，或荀子之偽善，於法家而言，道德為人性多餘之存在。因而，凡一切有助於國家富強與君權鞏固的思想和舉措，便被視為有價值而加以宣揚或實施。反之，「以文亂法」之儒，「以武犯禁」之俠，以及工匠、商賈、說客之流，便為毫

³³ 本學為心性之修養，強調道德心培養和保存，孔孟所謂「克己復禮」，意義在此。末學是行為之規範，已無論存心之動機為何，僅看行為表現有否合乎良善，荀子所謂「故聖人化性起偽，偽起而生禮義」意義在此。而孔孟的禮為自然倫情之表現，荀子的禮卻是規範，禮是經後天教育所表現出的良善行為。

無價值，而譏之為蠹。是故，鄙儒之法家思想者，亦認為荀子最終對人性之寬容根本不屬法家之流。由此，荀子思想不左不右之特色，或許為其在中國思想界無法大盛其道之因。然荀子思想於秦漢以後，配合專制集權制度之推行，及秦後思想定於一後產生之「俗儒」、「腐儒」，荀學亦在漢唐盛行，只因其言於政治情勢有其可用之處。³⁴

中國之「法治」觀產生之環境、背景與西方截然不同³⁵。欲要釐清者為儒家於中國之地位，可謂歷久不衰。雖其正統立意或於戰國以後便不被角逐權力之上層所採納，卻影響中國人民千年之久。儒家亦有法治觀，然其強調存心，不重行爲，其薰陶、培養人保持人之純真、善良之心，故「法」此種有形之規約根本不受其倡導。荀子之「法治」觀尙未明朗化，迨至韓非始真正將「法治說」明朗化，「法」不僅成爲樹立於外之條文，亦深深烙印在人民之心中。³⁶

荀子之說，悖離儒家之溫和，將人帶至薄情寡恩、計算利害之層面上。然能云荀子存心不正，爲小人乎？若荀子所處之環境背景與孔孟相較，可知荀子之言其實爲「不得不說」之言，卻因此替後世爲己謀私利之君王背書，使其大行極權專制之實。然就前文所述，儒家思想影響人心甚深，無論各個朝代上層任法之手段爲何，其統治人民時表面仍須服膺儒家之仁義，可知儒家文化影響中國人與人互動、相處之模式更爲深遠。

³⁴ 參見歐嘉慧，〈先秦荀子與韓非子法家思想之比較〉第六章。東海大學，碩士論文，民94，頁202-203。

³⁵ 參見歐嘉慧，〈先秦荀子與韓非子法家思想之比較〉第二、三、四章。東海大學，碩士論文，民94，頁17-105。

³⁶ 參見歐嘉慧，〈先秦荀子與韓非子法家思想之比較〉第二、三、四章。東海大學，碩士論文，民94，頁17-105。