

治氣・節欲・養情

——荀子的「禮身」修養論重探**

許從聖*

摘要

本文的主要問題意識可分作三點：荀子的禮養論涉及血氣、情性與身體之間的內容關係為何？又如何從中發展出具體的養身技藝？背後有怎樣的倫理意涵與美學境界？首先分析欲、情概念於荀子修身思想中的意義；接著闡發養所含「節求」與「近盡」兩種面向：前者是對欲的直接滿足傾向的規訓矯正，後者以非壓抑式昇華作用改造情性實質，將嗜欲翻轉成同現實禮治相調諧的關係。再就「治氣、養心之術」內容，說明禮如何成為養身技藝，以及對全身的疏導和適效果，條理出技藝對象、技藝自身與技藝實踐者之間的互動狀態。最後表明，通過對禮養技藝的融貫與習練，將可發展出自我對自我身體的永恆治理關係，此屬倫理實踐的內在環節，也豁顯出情氣—志意—知慮—行動融貫一體的身體美感境界。

關鍵詞：荀子、修身、禮養、節欲、治氣養心之術、美與善

一、前言：為何重探？

關於中國身體觀的研究，至今已累積相當豐碩的成果。¹如身與心之

2017年2月2日收稿，2017年8月15日修訂完成，2018年2月1日通過刊登。

* 作者係臺灣大學中國文學系博士研究生。

** 本文承蒙陳昭瑛先生提供的寶貴建議，特此致謝。

- 1 學界最先由「身體觀」角度全面探討孟、荀、《管子》與帛書《五行篇》中的身心關係與修養工夫者，首推楊儒賓，《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004）。另外，楊儒賓主編《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書股

間的關係、精氣神的修養工夫、身體與社會的關聯等主題，背後仍有不少值得深入且待開採的面向。就儒家部分言，學界多以「禮義的身體」、「身體社會性」或「禮樂政治的形體哲學」定位為荀子（340？-245？B.C.）身體觀的主要特質。²此種推斷理據，即本諸「禮」概念在荀學中的核心位階。作為儒學理論重鎮的「修身」問題，當然也未脫離於禮的轄區之外：修身的基點與終點皆是禮，「禮者，養也」（〈禮論〉）³「禮及身而行修」（〈致士〉）、「禮脩而行成」（〈樂論〉）便是明證。身與「修」「養」概念結合，則構成「禮身」的命題。⁴禮身是通過持續形體、情性、心意修養、

份有限公司，2009）一書，收錄臺灣和中、美、日學者對氣與身體的專論，是身體觀研究的重要參照資源。黃俊傑則對近數十年來的「身體觀」研究，在中國古代修養工夫論的研究特殊性與發展潛力，包含「即心言心」與「即身心互滲以言心」的兩型進路差異，以及作為「思維方式」、「精神修養之呈現」、「權力展現場所」的「身體」特質與涵義有詳實解析。參氏，〈中國思想史中「身體觀」研究的新視野〉，《中國文哲研究集刊》20(2002.3):541-564。

- 2 楊儒賓，《儒家身體觀》，頁15-21、67-80；蔣年豐，〈從思孟後學與荀子對「內聖外王」的詮釋論形氣的角色與意涵〉，《文本與實踐（一）：儒家思想的當代詮釋》（臺北：桂冠圖書公司，2000），頁151-173；蔣年豐，《海洋儒學與法政主體》（臺北：桂冠圖書公司，2005），〈第十四章 荀子「隆禮義而殺詩書」——從克明克類的世界著眼〉，頁225-232；伍振勳，〈荀子的「身、禮一體」觀——從「自然的身體」到「禮義的身體」〉，《中國文哲研究集刊》19(2001.9):317-344；黃俊傑，《東亞儒學史的新視野》（臺北：臺大出版中心，2012），〈拾貳、古代儒家政治論中的「身體隱喻思維」〉，頁383-388。
- 3 北大哲學系注釋，《荀子新注》（臺北：里仁書局，1983），〈十九、禮論〉，頁370。本文所引《荀子》原文俱依此。底下僅標篇名，不出頁碼。
- 4 如注2所列楊儒賓、蔣年豐、伍振勳文，名之為「禮義身體觀」或「禮樂的形體哲學」。本文所以使用「禮身」一詞，並非是要特意標新，而是為充分凸顯「禮」在荀子的身體觀體系中，較「義」與「樂」（或「禮義」、「禮樂」之連詞）更具詮釋優位性。除可驗諸〈修身〉：「禮者，所以正身也……無禮，何以正身？」〈致士〉：「禮及身而行修」，直以「禮一身」並舉的語境論據外，若《左傳·成公十三年》亦謂：「禮，身之幹也」，將「禮」作為「身」的根本內容定義。參楊伯峻編著，《春秋左傳注（下）》（高雄：復文圖書出版社，1991），頁860。由此可證，「禮」與「身」緊密關聯，以致「禮身」一詞在荀子身體觀與修養論的首出地位。然而，這不代表「禮身」與「禮義身體」或「禮樂身體」概念平行而無交集。如莊錦章的研究已發現到，《荀子》中的「仁」、「義」、「禮」與合成之「仁義」、「禮義」術語，在意義指涉上具有極高相似性及共通性。參氏，〈荀子與四種人性論觀點〉，《國立政治大學哲學

調節實現的理想結果，背後乃有充分的實踐與論述基礎。就文本層面考察，禮身涉及與血氣、嗜欲、情性、心知概念之間的多面向關係。一種對荀子修身論極富代表性的觀點，即認為荀子特重心對形氣的宰治功能及優先性。⁵若〈天論〉所言：「心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。」故耳目感官、血氣情性及身形全體，都是需要規限的被治物。心則為認知與理智主體，是施發作用的能動者。因此，「以心主身」與「以心治性」似即是荀子所持之立場，心對情性與全身擁有直接而優位的統治權。此在《荀子》中有厚實的證據支持，驗諸荀學體系亦可成說無礙。

本文認為，「以心主身」或「以心治性」的論斷，仍至少有以下三點補充與商榷之必要：第一，荀子的心概念涵蓋面向極廣，涉及生命本能狀態、心理運作機制及倫理關係實踐等不同脈絡，不宜以「認識心」或「觀理心」一律通約。⁶荀子屢言「心術之患」，特重「治心之道」(〈解蔽〉)，即顯示心尚不足為成德之保證，心與嗜欲、血氣、情性同是需被治養的規範對象。故「以心主身」或「以心治性」的論據並不充分。第二，心未能完全抽離於血氣、欲望與情性等維繫生命之自然條件，徹底自主統理全身與行動表現整體。真正足以調節與轉化全身活動狀態的關鍵在於禮。「治氣、養心之術」，就點出欲望、血氣、情性、志意、知慮等生存必要條件皆需以禮治養的事實，也呈現心氣之間有某種相關性與共同階段狀態。故心與欲望、血氣、情性的聯繫關係，以及「禮養」之內涵與實際途徑亦須深入分析。第三，若禮之「治」與「養」，是使身心發展以趨完善的必經歷程與充要條件，則血氣、嗜欲、情性與心概念的相互關係，以及諸概念各自於「禮養」脈絡的特殊義位，甚至血氣、欲望、情性、志意、知慮與全身，如何於連續動態的禮養過程中獲得整合與融貫。這些複雜面向都應細審重估，才能把握荀子論身、禮、養的概念實質與交互關係旨趣，並抉發背後隱含的倫理及美學義蘊。

故承前論，本文將聚焦於心與血氣、欲望、情性在禮養的發展脈絡

學報》11(2003.12):192-196。

5 參註2所引楊儒賓之書，頁73；伍振勳之文，頁318-324；黃俊傑之文，頁386。

6 牟宗三，《荀學大略》，《名家與荀子》(臺北：臺灣學生書局，2006)，頁200；勞思光，《新編中國哲學史(一)》(臺北：三民書局，2011)，頁323。

與互動關連，而不直接涉及心性關係、經驗知識、道德主體等論題分析。⁷故主要的問題與關懷在於：欲望、情性、血氣在禮養過程的地位為何？節欲、養情和「治氣、養心之術」，如何可能成為一門修身技藝？背後又隱含怎樣的倫理或美學面向？

以下將分四節闡述：首先，深入分析欲望、血氣、情性於荀子身體觀中的價值，以及諸概念與其修身論的聯繫關係。再者，梳理荀子的禮養論所含導、節、制、矯、化等功能性概念之義界，⁸從中歸納出「節求」與「近盡」的兩種養欲面向：前者偏向對欲望的直接滿足傾向的規範與矯正，後者則以非壓抑式昇華的作用轉化欲、禮關係，將血氣、嗜欲、情性翻轉成同現實禮治相調諧的狀態。第三，剋就「治氣、養心之術」與修身進程的同步關連看，說明禮如何成為一種「技藝」，以及禮對身心的疏導與「和節」安適效果。最後表明，通過禮養技藝的習練與融貫，將可發展出對自身的永恆而穩定的治理關係，此乃構成倫理實踐的內隱且必要之環節，豁顯情氣一志意一知慮一行動一致、完備的身體氣象。換言之，禮是使情性與身心內外俱產生轉變的寧靜革命力量，也是一種美學風格的崇高創造藝術。

二、荀子身體觀中的欲、情、氣之意義重要性

首先，〈正名〉明確定義出性、欲、情的概念內涵及三者關係分際：

生之所以然者謂之性。性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性。性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情。

7 審查意見建議：「荀子修養論與『心性關係』、『經驗知識』、『道德主體』等，當有所相涉，本文雖限於篇幅無法詳論，但似可略述大要以充實論點。」這項提點甚是。拙稿已依審查者建議，盡量凸顯荀子禮身修養論與心性關係、經驗知識、道德主體等命題範疇的關聯。

8 陳昭瑛，〈「通」與「儒」：荀子的通變觀與經典詮釋問題〉，《儒家美學與經典詮釋》（臺北：臺大出版中心，2011），頁92。近來黃俊傑則對儒家修身論涉及修、化、養概念有細膩探討，亦有涉及《荀子》處。參氏，〈東亞儒家「仁學」的起點：修身理論的核心概念〉，收入蔡振豐、林永強、張政遠編，《東亞傳統與現代哲學中的自我與個人》（臺北：臺大出版中心，2015），頁29-66。

性者，天之就也；情者，性之質也；欲者，情之應也。

先秦時期生、性兩字多可通用，意涵相近。王先謙（1842-1917）就指出，「性之和所生」當為「生之和所生」，與上文「生之」意同，皆作「人生」解。⁹就此而言，與告子「生之謂性」之說相似，¹⁰指「一個體存在時所本具之種種特性即被名曰性。」是生就而本有的「自然之質」。¹¹性是對自然生命「天之就也」的氣性交感本能（「精合感應」）事態進行描述與基本規定；情指構成「本始材朴」（〈禮論〉）之自然材性的質素或條件；欲則指自然材性的活動驅力。就此而觀，性、情、欲相當於一物之三名，荀子「性論」特點便是「以欲為性」。¹²《荀子》又屢將「性情」與「情性」合稱，故欲、情皆可視作性的子概念。¹³

其次，有一重點必須指陳：自然情質之表現傾向，並不適用於好善惡惡的價值判斷論域，僅是對天生而就的情性實態之客觀描述。荀子言「人之性」、「性」與「惡」的語境脈絡，如馮耀明所論，荀子對「性」字的用法，同時兼含人生而有之的「本始材朴」的情性本能與生理的基本需要，以及「此性能在接物時『感物而動』所生之自然反應，包括由本

-
- 9 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》（北京：中華書局，2013）〈正名篇第二十二〉，卷16，頁487。下引此書中之注解僅標篇名與頁數。
- 10 莊錦章認為，就『性』在道德上是中立的，仁義（或禮義）是由外向內的烙印「這點言，告、荀確實有某種程度上的相似性。然告子卻未若荀子進一步展開仁義的制度化論述，僅凸顯感覺欲望與食欲作為人的最顯著特徵。荀子則將人類其他非生物性欲望方面的能力範圍，視作一種人的類型與個體特質，並通過描述關於世界的社會、心理、形上之事實，藉由這些事實掌握達成社會秩序的條件，並結合此種能力、性格與條件解釋何以人性具為善和為惡的能力，主張「人性可以為善，可以為不善」的立場，此即告、荀人性觀的差異。參氏，〈荀子與四種人性論觀點〉，頁188-189。
- 11 牟宗三，《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，2010），頁5-6。傅斯年更通過對較《孟子》、《荀子》、《呂氏春秋》等古籍，證明戰國時無性、生二字之分，以為此分別乃漢儒所為。參氏，《性命古訓辨證》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1992），頁34-40。
- 12 徐復觀，《中國人性論史：先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，2003），頁234。
- 13 廖名春，《荀子新探》（北京：中國人民大學出版社，2013），頁83。

能及生理需要而衍發出來的各種生理和心理欲望。」¹⁴ 馮氏進以推斷，由自然情性與本能所發的欲望，與善惡無必然關係。換言之，荀子論「惡究從何來」的問題視域，是基於客觀世界資源有限而人之主觀欲求無限，故需有禮義規範導引欲望，達成公平分配的供需關係與平衡目的，依此避免爭、亂、窮之後果。亦即，荀子實從人類行為後果（〈性惡〉：「正理平治」與「偏險悖亂」）此一近乎後效論（consequentialism）的觀點，界定善惡之二元性，「惡果之來源在於此一供求關係之不平衡之上，而非歸因於人性中欲求之本身。」¹⁵

再者，尚需對荀子思想中的欲、情概念同異關係進行界定。如上所言，欲指涉生理氣性潛在的自然活動狀態，是生之驅力的直接表現事實。情則不然。如陳昭瑛言，荀子除承孔、孟以人性本然為「性情」與客觀事物的「實情」用法外，更涉及性、心、欲的概念聯繫，延伸出「情感」、「情緒」的「主體面」內涵，形成具有情感和美學內涵的「情」之義蘊。¹⁶ 故荀子論及禮養和情文關係時，特別強調「禮然而然，則是情安禮也」（〈修身〉）、「禮義文理之所以養情也」，及「終乎悅校」（〈禮論〉）的情、禮交融境界，更將「稱情而立文」作為喪禮最高原則。就此義觀，情便不只是自然嗜欲或滿足本能，而是充實和具體化禮文內涵不可或缺的關鍵元素。

荀子論情，更延伸至與氣、志、意、形、神等心理與生理因素的「內生外成」活動面。¹⁷ 荀子時用情一氣一志一意一知的對應連續架構，描述情與血氣、欲望、情感、志意、行動的整體聯繫關係。如〈樂論〉：「夫民有好惡之情而無喜怒之應，則亂……凡奸聲感人而逆氣應之，逆氣成象而亂生焉。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，故君子慎其所去就也。」其中，「順氣」與「逆氣」不僅可解讀

14 馮耀明，〈荀子人性論新詮：附〈榮辱〉篇23字衍之糾謬〉，《國立政治大學哲學學報》14(2005.7): 170-171。

15 同上注，頁171-174。

16 陳昭瑛，〈「情」概念從孔孟到荀子的轉化〉，《儒家美學與經典詮釋》，頁50-66。

17 張再林，《中國古代身道研究》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2015），頁50-51。

作心理反應表現，¹⁸「氣」之釋義還與下文「樂行而志清，禮脩而行成，耳目聰明，血氣和平」的豐富「血氣」內涵相連。「志清」即指心志清明、專壹而非雜擾紛馳。專壹、清明之志意，則同步伴隨血氣持續不斷的動勢呈現。如何通過禮樂之調和與疏導作用，使血氣既不昏惰弛慢又非剛強猛戾，是達成轉亂為治的政教目標與修身的起碼條件。故「順氣應之」與「逆氣應之」，遂可解為血氣交感接物時所生的自然反應。「順氣應之一成象」的發生歷程，可與〈修身〉：「安燕而血氣不惰」、「安燕而血氣不衰」、〈君道〉：「血氣和平」、〈賦〉：「血氣之精」所述情感投注、精神抖擻的現象相應；「逆氣應之一成象」，近乎〈正論〉所謂「血氣筋力則有衰」的疲軟無力、沉滯枯瘠境況，正好對反於血氣充達飽滿、健動不息的和暢狀態。由此得知，「好惡之情」的本能表現，為何與「喜怒之應」的自然血氣順逆，存在連動影響的關係。進而言之，基於血氣運行與情性變化互為表裡的事實，可複合成「情氣」一詞，視為指稱情性的別名。

〈禮論〉更謂：「祭者，志意思慕之情也。憚詭喈優而不能無時至焉。故人之歡欣和合之時，則夫忠臣孝子亦憚詭而有所至矣。彼其所至者，甚大動也；案屈然已，則其於志意之情者惘然不嘆，其於禮節者闕然不具」。「憚詭」、「喈愛」，「皆謂變異感動之貌。喈優，氣不舒，憤鬱之貌。」¹⁹可見祭禮期間哀戚、愁苦、憤激情緒的輾轉波折及情氣關係變化之密切。「歡欣」、「大動」、「屈然」、「惘然不嘆」，生動摹寫愉悅與惆悵的情念施發，因應特殊時空情境及祭儀呈現不同起伏現象差異。故情又相當於「情志」或「情意」之別名。另如〈天論〉：「形具而神生。好惡、喜怒、哀樂臧焉，夫是之謂天情」，更可見荀子「即身言情」的根本立場，亦即，人所稟諸天之情感，與身心、形氣、精神是能受、內外、相互一體的聯繫關係。²⁰

以此，無論是情氣、情志、情意，皆可看成與情有關的家族相似性詞彙。背後涉及身體、倫理、知行、禮儀規範、自然人情與道德情感的

18 李滌生，《荀子集釋》（臺北：臺灣學生書局，1991），頁462。

19 《荀子集解》〈禮論篇第十九〉，頁444。

20 張再林，《中國古代身道研究》，頁51。

辯證關係、個體情氣與社會氛圍的互滲影響。亦可間接推判，荀子禮養論的目標，在於使嗜欲與情感皆得昇華，轉化出更飽滿、堅實的精神志意境態。稍不同的是，禮對嗜欲、血氣、情性仍偏向規訓的立場，但禮對於情感 (feeling)——更具體地說，是意指具有真誠非偽、實在性特徵的自發情感與發展傾向，是構成自我之道德意志、禮義之規範意識、文化之覺知能力的基本且必要成素，則帶有積極倫理要求與「情文俱盡」的美學境蘊。這是鑑別荀子修身論與禮論的關鍵。第四、第五節將有詳述，此先不贅。

然而，即使恢復血氣、欲望、情性在荀子身體觀的重要地位，仍無法迴避一個荀子思想有待解決的難題，亦即究竟如何理解性一偽之間，近似二元異屬的關係？人爲之「偽」與自然情性的關係為何？²¹事實上，荀子對人之性及其自發過程 (spontaneous processes) 所以要作出區分，即源於對人之自發性的不信任與懷疑態度。²²自然欲望與情性皆不能直覺自發認知到禮義，或具備反身即得禮義的先天能力。故如〈性惡〉言：「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」、「今人之性，固無禮義，故彊學而求有之也；性不知禮義，故思慮而求知之也」、「然則禮義積偽者，豈人之本性也哉？」

性一偽或情性一禮義的關係難題，雖不易給出完美無失的解釋，但亦非無解或不可能解。唐君毅 (1909-1978) 就敏銳指出，荀子的性惡論

21 馮耀明據〈正名〉對「性」與「偽」的概念分析，是我認為目前對此論題所作較細緻且當理之說。其論大體如下：荀子論「性」之第一義指自然本能，主要就內在能力或需要言（「生之所以然者，謂之性」），第二義指由自然本能接物後所生自然反應，涉及外在因素而衍生的外在反應或表現（「性之和所生，精合感應，不事而自然，謂之性」）。荀子論「偽」亦有二義：第一義指人內在而「先有」的心靈活動，是以思慮抉擇為主要活動的能力（「心慮而能為之動，謂之偽。慮積焉能習焉而後成，謂之偽」）；第二義指「思慮後經過積習過程而形成的思慮抉擇的成果及人為事功，這也就是〈性惡〉篇一再強調的『性偽之分』的那種『偽』。」參氏，〈荀子人性論新詮：附〈榮辱〉篇 23 字衍之糾謬〉，頁 180-181。

22 (英)葛瑞漢 (A. C. Graham) 著，張海晏譯，《論道者：中國古代哲學論辯》(北京：中國社會科學出版社，2013)，頁 284、291。

應放在性一偽或人性一禮義結成的對較對反關係，方可適切把握其實義。²³ 他更把性一禮對較對反關係，視作荀子文化理想主義的必涵環節。特別是荀子欲以理想禮義之善，反轉現實生命狀態為惡趨向的論述思考，較孟子深入而全面。²⁴ 誠然，若抽離性一偽或性一禮之間交纏往反的辯證歷程，將抹煞荀子強調通過積習人為的起偽工夫，轉化情性自然狀態的可能性，也難理解〈性惡〉：「彊學求有」之彊、求、「薄願厚，惡願美，狹願廣，貧願富，賤願貴」之「願」，背後反映人抵抗自然傾向、除惡從善的奮鬥價值。²⁵ 從「A—願—B」的構詞形式看，前項多用少欠未備、有待擴充的狀態語詞，後項則為充足全備、穩定發展的價值謂詞。我認為，「願」可指某種意願欲求或動機驅力，且與「欲」的概念涵義有所疊合。很難否認，在荀子性惡論體系中，自然欲望本身確實不具有道德內容，但卻能提供某種激發義務或責任信念的動機效能（motivational efficacy），這或可成為理解荀子道德轉向（moral transformation）論以

23 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇：中國哲學中人性思想之發展》（臺北：臺灣學生書局，2006），頁66-70。

24 同上註，頁70。

25 陳昭瑛，《荀子的美學》（臺北：臺大出版中心，2016），頁197-204。林啟屏亦指出，「對於荀子而言，從人的自然本性處，雖無法建立價值世界，但人與價值世界並不是斷裂關係。所以，自然生理的人性雖然不是價值之根源，可是，人之所以可貴，亦在於人可以以及意欲『活』在價值世界中，而此種『可以』與『意欲』便點出荀子思想中的另一種價值的可能性。」參氏，《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（臺北：臺大出版中心，2008），頁204-205。東方朔（林宏星）更是將性惡論視作荀子實現積偽工夫和「師法之化，禮義之道」的必要構想。參氏，《合理性之追求：荀子思想研究論集》（臺北：臺大出版中心，2011），頁135-174。何淑靜則指出，就荀子的學思言，心是人可能成聖的主觀而積極之依據，這也是其「性善說」的論理基礎。荀子言「心」有「心是性」一義，亦即心是「生而有」且內在於人「性」中。心同時又作為有待「虛壹而靜」的「解蔽」工夫後能認知禮義的「大清明之心」或「成善能力」。「大清明之心」是荀子的「性善說」與成善能力的充分條件。參氏，《荀子再探》（臺北：臺灣學生書局，2014年），頁16-27。諸家對荀子「性惡」論的理解與評價各異，但皆相當程度關注到荀子論「人之性」與「心」思想的聯繫現象，並從心與性的相互關係與修養工夫，對荀子的成德理論依據與「性」、「善」、「惡」的概念界義，提出不同於過往熟知「人性本惡」的片面形象，同時有力質疑以荀子之「惡」為實體、定向義的解釋限制，將「性惡」論題提升至更多元且全面的詮釋層次。

至道德心理學 (moral psychology) 的一條關鍵途徑。²⁶ 換言之，荀子堅信，人非全然受欲望支配的奴隸，在順欲爲惡或逆欲向善兩種意願發展成實際結果前，人可通過思慮、積習、整合、應用知識的「偽」之能力，對爲善、願美、求學知禮與否，擁有選擇作主的自由。深言之，生理血氣、欲望、情性固是無待而然的先在條件，則對血氣嗜欲與自然情性進行疏導、塑造、轉化的人爲之「偽」，同樣也是未經反思、即先有之的一種活動本能。還可肯定地說，「偽」既是知慮察識的反思活動 (conscious activity)，也是塑造情性 (acquired nature) 與人格習成 (acquired character) 的實踐活動。積習思慮 (considered judgement) 與道德行動 (virtuous action)，皆屬社會規範形塑過程的必要範疇。故可明，「偽」背後所含思慮 (知) 與實踐 (行) 成素之間，乃是二而一、不可拆分的關係。²⁷

上文對性偽關係的分析論述，亦適用於對荀子的欲一禮 (或情性—禮義) 關係詮釋。就此意義言，欲、禮關係並非不可逆的決定項，而是憑自我力求掙脫自然狀態、迂迴漸近的未定項。²⁸ 通過積習學禮的歷久不懈過程，自然情性與欲望本能將獲得改造與轉化，將先王禮義統類之道確立爲所學而能、所事而成的信念，終而展現人試圖擺落情性自然、企求超越的抵抗姿態。顯豁自我於「可以爲 (可不可) —未必能 (能不能)」(〈性惡〉) 之間的開放範圍內：既意識到化性起偽和積累人成，不可能立即衝決性、禮兩端的必然分限，同時肯認到通過修身力久踐履，必將實現「性偽合而天下治」這一尙未成真卻趨向圓成的終極目標。

由是可知，性—偽、欲—禮兩邊源頭似異，以及「可以爲而未必能」所含實然與應然、決定和未定的兩重間距固然永遠存在，但欲望和禮義

26 David B. Wong, "Xunzi on Moral Motivation," T. C. Kline III and Philip J. Ivanhoe, eds., *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi* (Indianapolis : Hackett Publishing, 2000), pp. 147, 150.

27 Kurtis Hagen, *The Philosophy of Xunzi: A Reconstruction* (Chicago and La Salle, Illinois : Open Court Publishing, 2007), pp. 132-133.

28 「未定項」一詞借用自勞思光，參氏著，《新編中國哲學史 (三上)》(臺北：三民書局，2007)，頁 83-87。

之間同樣也存在相互侵越和消長共同域。〈禮論〉這篇重要文獻對禮之起源及必要性界說，便是從「人生而有欲」、「求而無度量分界」、「欲物相持而長」的欲—求—物緊張關係，思索自然情性、物質生活、禮義規範所牽涉的連鎖問題。下節便將揭示：荀子從欲望本能與物質條件的供需互動過程，闡發以禮養體、養欲、養情的命題，並延伸出欲—禮—物三方及身體與社會的複雜關係辯證。

三、節求與近盡：兩種養欲的面向思考與途徑

本節將要論證：荀子通過描述人面臨欲望本能與物質需求之間「相持而長」，所生「欲惡同物，欲多而物寡，寡則必爭矣」(〈富國〉)的欲、物角力困局，進而設想與創構出調合欲、物關係的「禮養」之道。而「養」概念，又可區分為限制約束的「節求」及轉化昇華的「近盡」兩種功能，指陳「節欲」與「導欲」在荀子修身與禮治論述之實現過程所發揮的積極意義。

欲與物之間不對等的供需失衡關係及衍生的社會危機，是理解與掌握荀子禮論起源的前視域。荀子依此言明禮對群眾之欲「養」、「給」之必要：「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，是禮之所起也。」(〈禮論〉)持與養於《荀子》中常連用，皆指培養、修養，²⁹構成「以禮養欲」的命題核心。如「今以夫先王之道，仁義之統，以相羣居，以相持養，以相藩飾，以相安固邪」(〈榮辱〉)、「持老養衰」(〈正論〉)。先王考量到欲、物之間需以禮區分合理需求—供應標準的事實，故禮之辨、分、別之功能便至關緊要(「辨莫大於分，分莫大於禮」〈非相〉)，構成荀子禮論制度架構根基，³⁰依人倫關係、血

29 李滌生，《荀子集釋》，頁20。

30 張亨，《思文論集——儒道思想的現代詮釋》(臺北：臺大出版中心，2015)，頁131。

緣親疏、才能德行決定物質享受限度之不同，³¹ 展開約束、分配及調整過程。位祿、人事、物質以致生活世界方能稱宜與和一，減少爭奪禍亂的發生可能。³²

再者，「分」除指分別、區分外，同時還有通過合作互動達致多樣性統一的分配、分擔、分享、分工義。³³ 回到荀子言禮之所起與欲、物的競合關係看，可發現禮對欲既有約束與限制作用，卻也是活絡與穩定欲、物關係的力量源泉。在理想狀態下，禮不會使欲求被暴力的同一化，欲、物關係狀態反在禮的介入下趨向互惠共生：「故欲不盡於物，物不竭於欲，欲與物相扶持，故能長久，是禮所起之本意也。」³⁴ 荀子關於禮義和刑罰合理性和必要性論述，同樣是結穴於「欲窮乎物，物屈於欲」和「欲多而物寡」的矛盾命題基礎上。³⁵ 孟洛 (Donald J. Munro) 便指出，如何使可利用物質與人類欲求的關係失調 (imbalance) 改善為穩定的分配平衡狀態，是荀子倫理論述的基點。³⁶ 狄培理 (Wm. Theodore de Bary, 1919-2017) 更揭示，對荀子言，感官嗜欲即善之表徵，欲望本能需經由禮之滋養和保存，使自然嗜欲與享受滿足兩者相稱適當，且於俗世條件中獲得實現。³⁷ 同理，「人之情甚不美」的關鍵，在於未受禮規範的「嗜欲」滿足本能，對人倫體系具有的不穩定威脅與墮落效果：

堯問於舜曰：「人情何如？」舜對曰：「人情甚不美，又何問焉？妻子具而孝衰於親，嗜欲得而信衰於友，爵祿盈而忠衰於君。人之情乎！人之情乎！甚不美，又何問焉？」〈性惡〉

「妻子」和「爵祿」所指事項雖不同，但大體皆可視作「嗜欲」概念相關

31 李滌生，《荀子集釋》，頁418。

32 陳大齊，《荀子學說》（臺北：中國文化大學出版部，1989），頁172。

33 陳昭瑛，《荀子的美學》，頁28。

34 《荀子集解》〈禮論篇第十九〉，頁409。

35 林宏星，〈「報應論」抑或「功利論」？——荀子刑罰觀的哲學根據〉，《臺灣東亞文明研究學刊》10.1(2013.6): 189-191。

36 Donald J. Munro, *The Concept of Man in Early China* (Stanford, California: Stanford University Press, 1969), p. 77.

37 Wm. Theodore de Bary, *East Asian Civilizations: A Dialogue in Five Stages* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988), p. 13.

項。嗜欲一詞屢見於《禮記》，內涵與荀子的立場相同，多將嗜欲作為節、止、防的被迫對象。³⁸但對嗜欲的未安與懷疑，不代表荀子否決嗜欲的存在或視其為惡之根源。荀子反對的是，嗜欲之「具」、「得」、「盈」的完全滿足，對倫理生活與秩序規範的顛覆後果。換言之，荀子未視欲望本能傾向為惡。畢竟「飢而欲食，寒而欲暖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹、桀之所同也。」（〈非相〉）「好利而欲得者，此人之情性也。」（〈性惡〉）舉凡財色飲食及物質享樂，如「飲食甚厚，聲樂甚大，臺榭甚高，園囿甚廣，臣使諸侯，一天下，是又人情之所同欲也。」（〈王霸〉）皆「感而自然，不待事而後生之者也。」（〈性惡〉）在在可知，情性本能和好利欲求皆無涉及是非判斷範圍。

所謂「義與利者，人之所兩有也。雖堯、舜不能去民之欲利，然而能使其欲利不克其好義也。」（〈大略〉）「欲利」和「好義」並非不相容或互斥的命題，「使其欲利不克其好義」，正表明縱欲逐利、爭亂無度的傾向，可通過禮義積習、轉化與影響，讓好利欲得的本能需求得到約束與變易，背後還繫乎「好惡以節，喜怒以當」（〈禮論〉）、「以道制欲」（〈樂論〉）、「矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之也。使皆出於治，合於道者也。」（〈性惡〉）的禮治政教關懷。節制、矯飾、擾化，則是荀子禮養論的關鍵語詞。這些與調養欲望相關的語詞就嚴格意義觀，如津田左右吉（Tsuda Sōkichi, 1873-1961）言，可分成就「量」的管控「節制」，以及對「質」的「矯正」兩面向。但荀子毋寧認為節制即矯正，當節制成為習慣時，自會產生矯正的功能。³⁹確實，若制、矯、正代表禮

38 如〈王制第五之二〉：「五方之民，言語不通，嗜欲不同。達其志，通其欲……」，參清·孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校，《禮記集解》（北京：中華書局，2012），卷13，頁360；〈月令第六之二〉：「節嗜欲，定心氣」，卷16，頁453；〈祭義第二十四〉：「心志嗜欲不忘乎心」，卷46，頁1209；〈祭統第二十五〉：「不齊則於物無防也，嗜欲無止也。及其將齊也，防其邪物，訖其嗜欲，耳不聽樂」，卷47，頁1239；〈孔子閒居第二十九〉：「清明在躬，氣志如神。嗜欲將至，有開必先」，卷49，頁1278。此則所謂「嗜欲將至」之意較為特別，言「聖人之所願欲者，德澤之及於民也。」然「嗜欲」主要仍被視為必須戒備與防檢物。

39 （日）津田左右吉著，曹景惠譯注，《論語與孔子思想》（臺北：聯經出版事業公司，2015），頁473。

對欲的規訓，養、導、擾化則發揮中介與親和欲、物對峙狀態的功能。荀子云：「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。」（〈修身〉）循禮則「治通」、「和節」、「雅」，即顯禮之調和、順適義，⁴⁰而非滅損或根除。此可從荀子批判宋鉞（360?-290? B.C.E.）「去欲」、「寡欲」觀點為證：

子宋子曰：「人之情，欲寡；而皆以己之情為欲多，是過也。」故率其羣徒，辨其談說，明其譬稱，將使人知情之欲寡也。應之曰：然則亦以人之情為目不欲綦色，耳不欲綦聲，口不欲綦味，鼻不欲綦臭，形不欲綦佚。此五綦者，亦以人之情為不欲乎？曰：「人之情欲是已。」曰：若是，則說必不行矣。以人之情為欲此五綦者而不欲多，譬之是猶以人之情為欲富貴而不欲貨也，好美而惡西施也。古之人為之不然。以人之情為欲多而不欲寡，故賞以富厚而罰以殺損也，是百王之所同也……今子宋子以是之情為欲寡而不欲多也，然則先王以人之所不欲者賞而以人之所欲者罰邪？亂莫大焉。〈正論〉

凡語治而待去欲者，無以道欲而困於有欲者也。凡語治而待寡欲者，無以節欲而困於多欲者也。有欲無欲，異類也，性之具也，非治亂也。欲之多寡，異類也，情之數也，非治亂也……〈正名〉

實則，宋鉞對荀子的心性學說應有所啟發與影響。林志鵬就指出，荀子通過批駁宋鉞「人之情欲寡」、「寡欲」、「去欲」的觀點，導出「欲」（天生生理本能，屬感性思維活動）與「求」（後天理性思維產物，故可以節）的區分及「節欲」之道論述。⁴¹就首文可知，「人之情，欲寡」是宋鉞的基本立場，與《莊子·天下》描述其學說特點：「以禁攻寢兵為外，以情欲寡淺為內」相合，主張「欲寡而不欲多」（少欲）是人情的自然傾向，「欲多不欲寡」（多欲）則違反常態。但宋鉞又承認，人之情性本會要求對物質生活的絕對滿足。荀子便針對宋鉞「不欲多」與「欲五綦」的背反關係

40 《荀子集解》〈修身篇第二〉，頁27。

41 林志鵬，《宋鉞學派遺著考論》（臺北：萬卷樓圖書公司，2009），〈論宋鉞與尹文、慎到、荀況之關係及其影響〉，頁450-451。另需說明的是，〈正論〉：「人之情，欲寡」斷句今從王念孫說改；「然則亦以人之情為目不欲綦色」今本作「然則亦以人之情為欲目不欲綦色」，本文從盧文弨說改；〈正名〉：「性之具也」今本作「生死也」，本文從王念孫說改。以上皆轉引至林志鵬書，頁44、45、57。

進行批判，以欲望滿足與物質條件的聯繫事實，揭發宋鉞的論點謬誤與不可行性；且訴諸歷史傳統與一般性經驗，證成「人之情爲欲多而不欲寡」，指出先王厚賞損罰的施政方略，正是深體多欲即爲人情實態與欲、物的牽引關係，故針對不同事態設置相應利祿與賞罰標準。換言之，荀子藉由論理思考否定宋鉞「人之情欲寡不欲多」的觀點，披露其「用實以亂名」(〈正名〉)的病徵。

次則文獻，荀子指出欲之有無的區分，係屬本始材質生而然之實態，欲之多寡則是人情接物產生的變化差異，無涉現實治亂問題。荀子更從修養途徑提出「導欲」、「節欲」的主張，批駁宋鉞「去欲」、「寡欲」觀點。具言之，欲望所以能導養與轉化，即因欲望先天實存於人情本性之中，是生命發展的必要成素，故當善加疏通與調理，使欲望與情感、意志、知慮等存在條件之間維繫動態開放的關係。「去欲」則連本始材性一併解消，此乃對人情自然狀態認識不足，更非治理民性的應有態度。至於「寡欲」的預設前提，則將欲望本身視爲劣義，自不會承認欲望於修養及政治活動有正面價值，當然也就不存在導養或節制的問題。故荀子批駁宋鉞「困於多欲」，是「蔽於欲而不知得」(〈解蔽〉)，即指宋鉞對欲望問題的片段化思考及欲、物關係的認知偏蔽。

進而言之，荀子的導欲與節欲理據可分兩面言：第一，欲望對實現人類永久和平理念及趨善共榮目標，具有創造動能。「創造動能」，指欲望本身的生長、發展、豐榮特質，實蘊涵著「價值」意味。去欲之論，將人之「可欲」需求，視作根除務盡的頭號公敵，無疑一併否定掉飲食男女、樂富求貴的人之常情，此乃消極捨離的立場，無補於治道與教化，所謂「不富無以養民情，不教無以理民性」(〈大略〉)。民情與民性即人欲之統稱。荀子認爲通過經濟活動與善教化誘的兩行並用，可達到群欲皆得養的穩定效果，此即荀子導欲與節欲論目標。第二，依荀子，欲望作爲生命構成的既存事實(「情之數也」)，並不適用寡欲論的量化加減邏輯，遑論運用去欲的消滅手段。換言之，荀子導欲與節欲論重點，在於尋求欲、禮之間的對應平衡，構設過度、合中、不及的關係分際，不再受欲的絕對宰制，育成一種對享樂放縱及感官嗜欲的「適度節制」能力。如亞里士多德(Aristotle, 384?-322? B.C.E.)所說：「他不以放縱的人最

喜愛的那些事物為快樂，相反，他厭惡那些事物。他也不以不適當的事物為快樂，對於那些事物中的令人愉悅的事物也不會過度地快樂。在沒有這些事物時他也不感覺痛苦或產生對這些事物的欲望……因為，如果不遵守這些限制，對這類快樂的享用就會超過配得。而節制的人在這些事物上則遵循邏各斯的指引。」⁴² 禮在荀學脈絡不多不少，正相當於「道」（邏各斯）的位階。一個願意循禮以節適己身之欲與享樂需求者，即「遵循邏各斯的指引」的人。

再者，荀子的導欲和節欲論述，又可以分作「近盡」與「節求」的兩種型態考量與相應原則：

……以所欲為可得而求之，情之所必不免也；以為可而道之，知所必出也。故雖為守門，欲不可去，性之具也。雖為天子，欲不可盡。欲雖不可盡，可以近盡也；欲雖不可去，求可節也。所欲雖不可盡，求者猶近盡；欲雖不可去，所求不得，慮者欲節求也。道者，進則近盡，退則節求，天下莫之若也。〈正名〉

引文詳述欲之特性（「情之應」）、解放趨向（「情之所必不免」）和導養原則（「近盡」和「節求」）。欲望的無限滿足與絕對化，將引致文明破壞和瓦解的危機。所謂「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。」（〈性惡〉）「目辨白黑美惡，耳辨音聲清濁，口辨酸鹹甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨體膚理辨寒暑疾養，是又人之所生而有也，是無待而然者也」、「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，然而窮年累世不知足，是人之情也。」（俱見〈榮辱〉）「順是」實為荀子性惡論的文眼，具體語脈，可還原成「順耳目之欲」或「從人之情性」，此是「無待而然」、「所常生而有」的事實。底下，我將再從快樂原則（pleasure principles）和現實原則（reality principles）兩端的歷程變化角度，發覆荀子欲論與禮養論的內在聯繫理路。

42 （古希臘）亞里士多德（Aristotle）著，廖申白譯注，《尼各馬可倫理學》（北京：商務印書館，2016），頁100。

馬庫塞 (Herbert Marcuse, 1898-1979) 認為人類文明心理機制的變遷關鍵，即在於由強調立即的滿足 (immediate satisfaction)、樂於接受 (receptiveness)、無壓抑 (absence of repression) 為特徵的快樂原則，過渡到延緩的滿足 (delayed satisfaction)、生產 (productiveness)、安全防備感 (security) 的現實原則。在此過程變化當中，現實原則並未廢黜 (dethrone) 或否決 (denies) 快樂原則，反而是保衛 (safeguards)、更改、緩和 (modifies) 快樂原則之內涵。⁴³ 此一論斷與概念語詞，已涉及精神分析的學門領域。藉由愛欲 (eros)、力比多 (libido)、壓抑 (repress) 等術語，對照荀子的以禮導欲與節欲論述似乎扞格難通。但荀子確實相當關注嗜欲、感官和物質間的連動現象，以及欲望與現實物事的相互關係：「夫人之情，目欲綦色，耳欲綦聲，口欲綦味，鼻欲綦臭，心欲綦佚。此五綦者，人情之所必不免也。養五綦者有具，無其具，則五綦者不可得而致也。」(〈王霸〉) 綦者，極也，意指感官欲求所能達到的最大臨界點。「養五綦者有具」，就是對嗜欲的「廣大、富厚、治辨、彊固之道也。」⁴⁴

當「五綦」獲得禮之適宜接管與保存 (彊固) 後，逐漸鬆弛欲、禮壁壘分明的對立關係，反倒增加欲望對禮的適應能力與轉圜資本。所謂：「故人莫貴乎生，莫樂乎安；所以養生安樂者，莫大乎禮義。人知貴生樂安而棄禮義，辟之是猶欲壽而殤頸也，愚莫大焉。」(〈彊國〉)「養生安樂」與「貴生樂安」，恰好代表以禮養欲和棄禮順欲兩種對反結果，從中特顯「養」之為義大矣！下引〈禮論〉之文，更細緻描寫「禮養」所具有節制與昇華感官、情性、容貌、名位甚至生死的「兩得」大用：

故禮者，養也。芻豢稻粱，五味調香，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；鍾鼓管磬琴瑟竽笙，所以養耳也；疏房櫺鬋越席床第几筵，所以養體也。故禮者，養也。

君子既得其養，又好其別。曷謂別？貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也……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！故人苟

43 Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* (Boston : Beacon Press, 1966) pp. 12-13.

44 《荀子集解》〈王霸篇第十一〉，頁249。

生之為見，若者必死；苟利之為見，若者必害；苟怠情偷懦之為安，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。〈禮論〉

引文重點大致可歸為三：第一，為了維繫統治秩序，需藉由禮針對不同身分階級，規劃相應物質享受的養之差別，⁴⁵ 所謂「諸侯趨走乎堂下；出戶而巫覡有事；出門而宗祝有事；乘大路趨越席以養安；側戴翠芷以養鼻；前有錯衡以養目；和鸞之聲，步中武、象，騶中韶、護以養耳」(〈正論〉)可見禮養與身體之間，依權力階序決定相應享受規範。第二，禮養發揮調節物、欲關係衝突的中介功能，如養安、養生、養情，以致荀子的養概念與禮論淵源，可能受到《管子·心術下》強調禮的心理狀態和功能層面啟發，認為「人都有欲望及情感，但其發洩應該被限制在禮節所允許的界線之內。」⁴⁶ 第三，通過禮養，可轉化人之情性，降低欲望的攻擊、破壞、墮落力量，提煉出和適的身體表現形式，體現「以義制利，以偽飾性」(〈正論〉)、「以道制欲，則樂而不亂」(〈樂論〉)的工夫。

深入而言，荀子以禮養欲、以偽飾性的立場，更接近於對欲望的非壓抑式昇華 (non-repressive sublimation)，而不是壓抑式暴政 (repressive tyranny)。⁴⁷ 禮對於欲望施予養、節、導的持續作用，漸進的約束、克服與調適欲望的絕對滿足及對總體社會系統的威脅傾向，將欲、禮兩端，從起初的失調狀態，建設成自由而持久的相容關係。馬庫塞更指出，通過非壓抑式昇華之後的自然愛欲，其破壞和攻擊本能因現實原則的約束，不再要求無限制的享樂和永恆的滿足 (eternity of pleasure)。換言

45 杜正勝言：「在他看來，維繫統治秩序的『禮』正從口、鼻、耳與體之『養』表現出來，故荀子說：『禮者，養也』。」參氏，《從眉壽到長生——醫療文化與中國古代生命觀》(臺北：三民書局，2006)，頁219。

46 (日)佐藤將之，《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》(臺北：臺大出版中心，2016)，頁221-222。荀子心論、氣論、自我修養論與《莊子》「心齋」、「虛」和《管子·內業》「精」、「神」概念之間的承繼與轉化關係，是另個有待深入的重要主題。可參Aaron Stalnaker, "Aspects of Xunzi's Engagement with Early Daoism," *Philosophy East and West* 53.1(2003.1): 87-129.

47 Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, p. 190.

之，欲望的解放本能和有機活性，反因現實原則的介入與調節，轉化為保存全體生命的巨大統一能量，構成文明發展的內在驅力。⁴⁸

對照荀子的以禮養欲命題，可發覺禮養便是對欲望的非壓抑式昇華作用。「苟生之爲見、利之爲見、怠惰偷懦之爲安、情說之爲樂」的官能嗜欲，在禮的矯飾、擾化施用下，使原先全任性欲望發展的單向模式（〈性惡〉：「縱性情，安恣睢」依耳目之欲的「順是」無節）產生改變。換言之，禮雖不可避免地將壓抑欲望的滿足需求和活動範圍，但同時也間接緩和生命自然與社會之間的緊張程態。依荀子，以禮養欲目的是要實現「明分別義」的倫理生活與人道世界。在不消滅個體欲望和滿足本能的前提下，禮的「度量分界」功能，實可避免「欲窮於物，物屈於欲」走向失衡崩盤、往而不返的兩傷情勢。禮更使物、欲雙邊依待順成，提供人文發展生而不息的力量。要之，只有兼顧禮之養欲的雙重面向，才能把握荀子修身論之全貌。也明白所謂「禮義文理之所以養情」的主張與「節欲」之道，實肯認欲望作為成就與轉化禮身的充要條件。下節，則將聚焦自我如何據禮轉化豐沛的生欲活力（「人之所欲，生甚矣」〈性惡〉），使修身成為具有美學意味的倫理實踐，此是理解荀子「養體」、「美身」、「情文」問題時必須觸及的面向。

四、禮的技藝：治氣、養心之術

上節指出，禮養與嗜欲、情性的相互關係，構成荀子禮養論之核心，並申明禮養的雙重意涵：禮的約束（「節求」）與昇華（「近盡」）功能。但就荀子思理脈絡論，嗜欲在其修身論的位置，仍處於不完全、待治理之階段。即便恢復感官嗜欲和生命本能在荀子身體觀的正面形象，甚至經過反覆轉化的血氣、欲望與自然情性，仍不可以完全信賴。本節則將論證：要真正理解欲望在荀子修身論的整全意義，必須將欲望納入情氣、志意、知慮三方聯合的力量考察才可得其全貌。⁴⁹ 此層脈絡下的

48 同上註，頁34-48。

49 陳昭瑛，《荀子的美學》，頁277。

欲，涉及某種定向活力論（directed dynamism）的欲望（wanting）和意欲（willing），且與自我管理的無間斷訓練原則相關。⁵⁰ 荀子提出的「治氣、養心之術」，正是依禮調節嗜欲、血氣、志意、情感、知慮、行動的全身技藝。⁵¹

首先，〈修身〉將血氣與志意、知慮、言行並列，闡述「治氣養生」、「治氣、養心之術」的目的與內容：

扁善之度：以治氣養生，則身後彭祖；以修身自強，則名配堯、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。

《詩》曰：「禮儀卒度，笑語卒獲。」此之謂也。

治氣、養心之術：血氣剛強，則柔之以調和；知慮漸深，則一之以易良；勇毅猛戾，則輔之以道順；齊給便利，則節之以動止；狹隘褊小，則廓之以廣大；卑濕重遲貪利，則抗之以高志；庸眾駑散，則劫之以師友；怠慢僇棄，則炤之以禍災；愚款端慤，則合之以禮樂，通之以思索。凡治氣、養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神一好。夫是之謂治氣、養心之術也。

君子貧窮而志廣，富貴而體恭，安燕而血氣不惰，勞勩而容貌不枯，怒不過奪，喜不過予。君子貧窮而志廣，隆仁也；富貴而體恭，殺勢也；安燕而血氣不惰，東理也。勞勩而容貌不枯，好文也；怒不過奪，喜不過予，是法勝私也。《書》曰：「無有作好，遵王之道；無有作惡，遵王之路。」此言君子之能以公義勝私欲也。

首則引文，標示以禮為標準的「治氣養生」技藝。「養生」一詞時見於《荀

50 Herbert Fingarette, "The Problem of the Self in the *Analects*," *Philosophy East and West* 29.2(1979.4): 133.

51 「技藝」一詞定義，主要融鑄自〈勸學篇第一〉：「梧鼠五技而窮」，楊倞注：「技，才能也。」《荀子集解》，頁11；〈富國篇第十〉：「故百技所成，所以養一人也。」楊倞注：「技，工也。」頁208；〈解蔽篇第二十一〉論養心之道：「有人也，不能此三技而可使治三官，曰：精於道者也……精於道者兼物物」，頁472。不僅將技（才能）—治（管理）對舉，「精於道者兼物物」更臻至「游於藝」（《論語·述而》）境界，代表自我對技能本身的通徹把握與完美實踐，此即「技藝」，而不同於僅限特定範疇的單一「技能」。本文認為，人如何自然由禮而行動，達成對自我欲望、情性、血氣兼及全身修養調節，在荀子禮養論及「治氣、養心之術」命題中屬於技藝層次的位階。

子》，如「以養生爲己至道」(〈儒效〉)、「所以養生安樂者，莫大乎禮義」(〈彊國〉)，或如〈樂論〉批評亂世之人「養生無度」。次節論及，先秦古籍中的生、性二字義可互通，故「治氣養生」可作「治氣養性」，⁵²加上性、情、欲概念之間的親緣關係，養性，因而包含對血氣、欲望、情性的整體調和過程。所以要將「治氣養生」視作「技藝」，除可從「度」與治氣、養心之「術」的字義推敲，以及荀子以「人無禮則不生」規定爲存在的必要條件，將「禮儀卒度，笑語卒獲」當成身體言行舉措標準外，更直接的理由是：荀子明確以血氣與情性爲治養對象，治與養則是需要持續習練的技藝，人是施行治與養之技藝的能動者。其中，「治氣」之「氣」還應擴大概念範圍，理解成「情氣」或「氣性」，同時涵蓋血氣、志意、知慮與飲食、服飾、居處、動靜體態，更延伸至容貌、態度、進退、趨行的人際關係、語言應對與踐履活動。故「治氣養性」，即指涉對血氣、情性、志意、知慮、行動的多重轉化機制，以及對視聽言動已發與未發之表現的平衡拿捏藝術。從「人無禮則不生」與「由禮」信念及相應呈現的身體「和節」、「雅」的體段姿態看，實已關連於荀子的禮身修養論之美學面向。如柯雄文 (Antonio S. Cua, 1932-2007) 對荀子倫理學中的禮概念的透闢論析：禮之基本功能的積極面向，是對人類本性的一種美化 (beautification)。人據禮的程序 (*li-procedure*) 過程，通過道德認可 (moral approval) 的檢驗，起初欲望的愛好和自然本能，反而成爲對道德的追求與自我轉化自然成就的結果。質言之，由禮而行的工夫實踐，相當於形塑第二序的道德情感與欲望的過程。對於禮節、情感及表現風格 (style of performance) 的美德考慮與注重，已成爲第二天性 (second nature)。當禮以合適禮節 (form) 表現出來之際，因而獲得美學意義。換言之，禮的美學面向與特質，即在於道德與情感的完美和合，由禮之要求而出的表現結果，成爲可被諦視 (contemplation) 的對象，行動者與在場者皆能感受到禮節、情感與道德態度的平衡與有機統一性，以及背後具有的優雅和樂與喜悅滿足體驗。⁵³ 柯氏所論，無疑可充分發明荀子禮養

52 《荀子集解》〈修身篇第二〉，頁26。

53 (美)柯雄文 (Antonio S. Cua) 著，李彥儀譯，《君子與禮：儒家美德倫理學與處理衝突的藝術》(臺北：臺大出版中心，2017)，頁124-127。柯雄文關於荀子的禮之倫

論中道德與情感相融一體的美學意義。

次則「治氣、養心之術」更是荀子禮養論之重心。楊儒賓認為，荀子的「治氣、養心之術」與孟子的「盡心」、「養氣」理論，都關注到內在面的「踐形」工夫。而氣在荀子的思理體系中，乃指人與萬物之間同感共應的潛存結構，是使人真正得成其自體為人的決定根據。⁵⁴ 楊氏對氣在荀子身體觀和修養論的角色位置，提供甚具啟發性的觀察視域。氣作為戰國諸子的公共話語（common discourse），⁵⁵ 荀子於此共享潮流之下，對氣的概念內涵既有承襲更有所發揮，大體又可分成人身「血氣」與「陰陽」自然界之氣兩層面言，⁵⁶ 特別是血氣與修身治術的具體關連最為深刻。血氣一詞，於春秋中晚期已見於《左傳》及《國語》的史籍中；或指維繫人類生命的能量，如醫者診斷楚大夫申叔豫「瘠則甚矣，而血氣未動。」（《左傳·襄公二十一年》）；⁵⁷ 又或將血氣與心並列，連結至義利價值判斷，如晏嬰叮嚀陳桓子：「凡有血氣，皆有爭心，故利不可強，思義為愈。義，利之本也。蘊利生孽。姑使無蘊乎！可以滋長。」（《左傳·昭公十年》）⁵⁸ 蘊者，積也，孽者，妖害也。⁵⁹ 意指利益不可以強奪或私自積聚方式得之，應以義作為利之求取標準，依義養（「滋長」）利。就此意義下言，「義」可視作調節血氣本能所生貪利爭心的權宜規範方式。故知，具有逐利傾向的血氣與思義去利抉擇之心，乃是動態連續、同步影響的關係。血氣狀態還與生死命限相關，如《國語·魯語上》載魯大夫

理學所含道德、美學、宗教面向的諸多洞見發微，於此書中的其他篇章亦有觸及。柯氏諸多觀點，對本文思索如何連結荀子的禮論與修身論中的倫理與美學成素，以及凸顯禮怎樣可能成為一種自我修養的身體技藝及理想生命境界等問題，俱有相當大的啟發。

54 楊儒賓，《儒家身體觀》，頁 70-77。

55 （美）史華慈（Benjamin I. Schwartz）著，程鋼譯，《古代中國的思想世界》（南京：江蘇人民出版社，2013），頁 234。對「氣」概念更完善的發展歷史考察，參同書，頁 241-249。

56 （日）小野澤精一、福永光司、山井涌編，李慶譯，《氣的思想——中國自然觀與人的觀念的發展》（上海：上海人民出版社，2014），頁 74-79。

57 楊伯峻編著，《春秋左傳注（下）》，頁 1058。

58 同上註，1317。

59 同上註。

展禽評論夏林弗忌背逆祭祀禮法，將有禍殃，而云：「若血氣強固，將壽寵得沒，雖壽而沒，不爲無殃。」⁶⁰與「凡有血氣，皆有爭心」合觀，兩文中的「血氣」即生命之代詞，⁶¹可視作荀子將血氣—志意—知慮連用及心、氣并提論述之端緒。

前言曾及，「治氣、養心之術」的氣與心，乃具有聯繫的共同狀態。如所周知，荀子心論特點，在於強調心居「形之君，神明之主，出令而無所受令」的主導資格，「自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也」(〈解蔽〉)，表明心之自決與能動自由，⁶²映顯心之自主義。但另一個事實是，心仍須被治與調養，加上荀子的氣—情—心牽連交關的全身思考格局，配合次節論證情氣、情志、情意、情感、心形諸詞同義遞用的現象，以及〈禮論〉：「凡生乎天地之間者，有血氣之屬必有知，有知之屬莫不愛其類……故有血氣之屬莫知於人，故人之於其親也，至死無窮。」可見對亡故親人的思慕情感與自然血氣變化之間同步相關、連動發展的關係；又如〈樂論〉謂：「先王惡其亂也，故制雅、頌之聲以道之，使其聲足以樂而不流，使其文足以辨而不詘，使其曲直、繁省、廉肉、節奏，足以感動人之善心，使夫邪汙之氣無由得接焉。」更透露音聲—樂感—善心—順氣交感迴環的通達模式：「心至愉而治無所詘」(〈正論〉)、「故入之情……心好利而穀祿莫厚焉」(〈王霸〉)，兩文心字，可視作「情性」的同義詞，心爲合攝知、情等一切心理作用之總稱。⁶³經過血氣、情性、志意、知慮與心的交互關係繫聯，便有充足證據支持以下三項論點：第一，在「治氣」與「養心」命題中，心、氣概念內涵相疊，關係密切；第二，「治氣、養心」的範圍兼包血氣、知慮、情感、志意、心形、精神概念，形成一個整體聯繫網絡；第三，所以，「治氣、養心之術」不僅有效適用於心、氣兩者，更是遍及全身的一項調節技藝。

第三項尤其是理解荀子的禮論與「治氣、養心之術」命題之樞機，循

60 徐元誥撰，王樹民、沈長雲點校：《國語集解（修訂本）》（北京：中華書局，2016），頁166。

61 杜正勝，《從眉壽到長生——醫療文化與中國古代生命觀》，頁245。

62 陳大齊，《荀子學說》，頁36-37。

63 同上註。

此可探明荀子禮養論於先秦儒家修身觀之突破與貢獻所在。〈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，故最爲天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬爲用，何也？曰：人能羣，彼不能羣也。」這段對「人」在宇宙中的地位的著名宣言，許多學者都已精確指出，「有義」與「能羣」是荀子區分人禽差異、辨明人的社會性特質依據，⁶⁴ 當中，氣與生一知一義的聯繫性特質，頗值深入闡發。若前所述，氣（血氣）概念與情性（生）、志意、知慮和心關連密切，共同構成人身與生命機制的原始動力，孟、荀皆將氣視爲人之生命活動真實根源，這是毋須說明的基本前提。⁶⁵ 只是對照地看，似乎孟子的踐形、養氣、盡心命題，呈現形一氣一心由內向外擴的縱貫超越格局；荀子的「治氣、養心之術」，則是由禮義教化自外鑠內呈現平鋪的經驗層面。⁶⁶ 但此似扼要且類型化的分判，與「治氣、養心之術」思想原脈實有不小出入。

對荀子言，禮是使人真正成其爲人最突出且最基本的存在特徵（「人無禮不生」）。前兩節皆不斷論證，禮之原意即養，養既有本諸聖王典制、外在人爲教化與經驗積習面向。但就荀子修身、美身與「治氣、養心之術」的思理語境看，我認爲，禮養的目的與方向在於自我教化，「治氣、養心之術」則是達到自我教化所必須落實的一項技藝。〈修身〉就開宗明示：「見善，修然必以自存也；見不善，愀然必以自省也；善在身，介然必以自好也；不善在身，然必以自惡也。故非我而當者，吾師也；是我而當者，吾友也。」「自」、「我」、「吾」，均相當於「自我」的概念。通過對自我聲色容貌、情感反應、言行動靜的投注省察，再有「自好」、「自惡」的意願實感，產生存善去惡、當與不當的是非判斷，擇

64 張亨，〈荀子對人的認知及其問題〉，《臺大文史哲學報》20(1971.6): 205-209；陳大齊，《荀子學說》，頁34-35；伍振勳，〈荀子的「身、禮一體」觀——從「自然的身體」到「禮義的身體」〉，頁324-334。

65 （日）坂出祥伸著，盧瑞容譯，〈貫通天地人之「一氣」——其自然觀與社會秩序觀〉，收入楊儒賓主編，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，頁144。

66 周與沉，《身體：思想與修行——以中國經典為中心的跨文化觀照》（北京：中國社會科學出版社，2005），頁265-273。

取在己，非關他人，更非訴諸形上超越實在，而是決定於自我之意志方向！所謂「志意修，德行厚，知慮明，生於今而志於古，則是其在我者也。故君子敬其在己者，而不慕其在天者；小人錯其在己者，而慕其在天者。」（〈天論〉）

再究荀子「人無禮不生」的深意，實如康德（Immanuel Kant, 1724-1804）所謂，是「人之超脫於他自己招致的未成年狀態」的自我啓蒙過程。⁶⁷在「由禮」與「不由禮」之間、是否願循「治氣、養心之術」，達到「雅而不野」、「貧窮志廣，富貴體恭，安燕血氣不惰，勞勩容貌不枯，怒不過奪，喜不過予」的生命動勢與修養造境，俱是自存、自省、自好、自惡的「在我」之自由使然。若視荀子的禮論為自外鑠內，將其身體觀特質視為無縱貫超越的平面經驗，皆未能觀照荀子禮養論的實踐能動性，且會掩沒、簡化背後所含自我教化或自我啓蒙面向的詮釋可能。同時，僅將荀子的氣論看作單向平鋪的、形而下的、無存有活動意義，⁶⁸實與上文分析「治氣、養心之術」具有血氣—情感—志意—知慮—行動同步發起、一脈相連的整全視角差距甚遠。換言之，超越一經驗、內—外、縱貫—橫攝的二元區分，輕易化約甚至直接割裂「治氣、養心之術」命題的多維面向，可能遺漏或不見荀子的禮養論隱含的倫理與美學境蘊。

從上述三則〈修身〉引文分析可知，荀子的禮養論兼含倫理與美學向度。「治氣、養心之術」當看作荀子以倫理的論辯（ethical reasoning）方式，綜述修身實踐和交往關係的調節藝術（art of accommodation）。⁶⁹如何以禮「調和」血氣、「廣大」志意、「治通」知慮、「和節」身行，達到「由禮則雅」、「禮儀卒度」的融貫修養，便成為自我身體轉化、昇華與發展全備的關鍵因素。亦能理解荀子禮養論怎樣體現準確拿捏情性與倫理尺度的身體技藝。所謂技藝，指某種技能的純熟展現。任何技能的發生與施行，固是循一定操作規則的完成結果。但如博蘭尼（Michael

67 （德）康德（Immanuel Kant）原著，李明輝譯注，《康德歷史哲學論文集（增訂版）》（臺北：聯經出版事業公司，2013），頁27-28。

68 周與沉，《身體：思想與修行——以中國經典為中心的跨文化觀照》，頁272。

69 Antonio S. Cua, *Ethical Argumentation: A Study in Hsün Tzu's Moral Epistemology* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1985), pp. 10-11.

Polanyi, 1891-1976)深切提醒的，真正可稱為「行家絕技」的本領，必是個人技能與實踐知識彼此連貫，歷經持續習練和反覆的經驗積累。⁷⁰「治氣、養心之術」的理想狀態，相當於身體與實踐知識關係的完美綜和。參照「治氣、養心之術」的具體過程，可知：柔、一、輔、節、廓、抗、劫、炤、合、通等動詞，是指針對不同個體情性與差異條件相應分化出的適宜調養途徑，良師益友是變化氣質的關鍵要素（「莫要得師」），專一不二、介然自好（「莫神一好」）則是對治、養技藝的融貫效果描述。換言之，治與養不再只是工具手段，而是作為自我啓蒙的技藝。故禮對身不只有外鑠矯正作用，而是在不斷積習過程中，禮將審乎四體、形乎動靜，成為「在己」的全身調節與應用能力。進而言之，在「人之欲望、血氣、情性、志意、知慮與身心全體皆需要也能被治養」的預設下，「治氣、養心之術」相當於對欲望、情性與身心的永恆醫治或診療過程：修身過程當中，人必須成為自我的醫生，自始而終！⁷¹

荀子又善用對比論證，表顯君子處貧窮而志遠大、居富貴而行威儀、容貌節養有道的過人處，即在對禮養原則（對嗜欲與情性之「近盡」、「節求」、「不過」的調節）的精熟把握。對荀子言，禮有「斷之繼之，博之淺之，益之損之，類之盡之，盛之美之，使本末終始莫不順比，足以為萬世則」的整全價值與多元功能，此「非順孰脩為之君子，莫之能知也。」（〈禮論〉）「隆」與博、益、盛字義接近，指人對自存之善的尊嚴弘廓。此可呼應前引文中，如「殺勢」即「減權執之威，故形體恭謹。」⁷²與斷、淺、損義近；「束理」、「好文」、「法勝私」的理、文、法，皆禮之別名，⁷³代表禮養對體內血氣的安頓與生命能量之維繫效用，同時為疲憊身形灌注活力，自覺循義作為情性與行動之判準，「使本末終始莫不順比」，是對禮之條理情性與血氣狀態的理想效果描述，而與

70 （英）邁可·博蘭尼（Michael Polanyi）著，許澤民譯，《個人知識：邁向後批判哲學》（臺北：商周、城邦文化出版公司，2014），頁69-70。

71 Michel Foucault, "Technologies of the Self," in Luther H. Martin, Huck Gutman, Patrick H. Hutton, eds., *Technologies of the Self* (London: Tavistock Publications, 1988), p. 31.

72 《荀子集解》〈修身篇第二〉，頁42。

73 同上註。

禮之調節、治通意涵相應。「盛之美之」所指，則關連於「由禮則雅」、「柔之以調和」和「美身」說（〈勸學〉），反映自我於現實生活中對欲望、血氣、情性及身體持續進行創造、轉化過程，交響出具有美學意義的生存藝術。

五、禮之中流：情文俱盡之美

揆諸《荀子》中「身」字的使用文脈，除了〈修身〉的完整論述外，若「君子之學，以美其身」、「美七尺之軀」（〈勸學〉）、「身盡其故則美」（〈解蔽〉），皆顯示身體通過日常生活的長期修養，可陶冶、砥礪、塑造出某種美感風格。荀子又善用盡、積、備等帶有動態發展與歷時性意味的語詞，描述人身美感和氣象，以及意識由隱而未顯趨向整全通明的變化現象。⁷⁴如「積善成德，神明自得，聖心備焉」（〈勸學〉）、「務積德於身，而處之以遵道」、「積善而全盡」、「積之而後高」（〈儒效〉）。在誦經讀禮、師友扶持、好學不懈的「積靡」「積微」擴充進程中，「使身日進於仁義而不自知也者」（〈性惡〉）。身體如經歷無數次加工改造成就的藝術精品，逐漸在修養過程獲得徹底實現。盡、全、成、備、高等語詞，構成身體美感品質與鑒識標準，也與實踐涵義相關。故荀子多將禮義、禮樂與身、行連稱：如「積文學，正身行，能屬於禮義」、「論禮樂，正身行，廣教化，美風俗」、「立身則從庸俗，事行則尊傭故」（〈王制〉）、「修志意，正身行，伉隆高，致忠信，期文理」（〈富國〉）、「誠義乎志意，加義乎身行」（〈王霸〉）、「禮及身而行修」、「於是有能化善、脩身、正行、積禮義、尊道德」（〈議兵〉）。換言之，如何體得禮文且內化通遍全身，並要融會於具體行動中，是達到美身與「光美」（〈不苟〉）人格型態的關鍵。對此，荀子特別強調「情安禮」的自然合中狀態，呈現血氣一志意一知慮的動態平衡，以及背後隱含美學與倫理的雙重意義：

74 伍振勳，〈兩種「通明意識」——莊子、荀子的比較〉，《漢學研究》21.2(2003.12):1-30。

體恭敬而心忠信，術禮義而情愛人……禮然而然，則是情安禮也；師云而云，則是知若師也。情安禮，知若師，則是聖人也。故非禮，是無法也；非師，是無師也。不是師法，而好自用，譬之是猶以盲辨色，以聾辨聲也，舍亂妄無為也。故學也者，禮法也；夫師以身為正儀，而貴自安者也。《詩》云：「不識不知，順帝之則。」此之謂也。〈修身〉……血氣和平，志意廣大，行義塞於天地之間，仁知之極也，夫是之謂聖人審之禮也。〈君道〉

故樂行而志清，禮脩而行成，耳目聰明，血氣和平，移風易俗，天下皆寧，美善相樂。故曰：樂者，樂也。〈樂論〉

首文將體（即身）與心並舉，描述忠信存心與謹重形貌內外一貫，以及依禮「養體」所致「甚順而體」（〈賦〉）、「君子有常體」（〈天論〉）的和諧氣象。所謂「術禮義而情愛人」，術者，法也，人讀為仁，⁷⁵意指將禮義體之於身，且對他人施展仁愛之情。「知若師」指對禮法涵蘊實質的通透理解，更貫徹為實踐原則，而非「不是師法，而好自用」的獨斷妄為。「禮然而然」、「情安禮」、「貴自安」，已指向「無工夫相」、「無道德相」的「如相」審美境界，⁷⁶「情安禮」同樣意指「若天性所安，不以學也」。⁷⁷的修養渾然程態。

再要指出，禮養要真正內轉成完善修身技藝，則須倚靠「習」與「安」的培育熟成與長期持養。「習」還可分成「注錯習俗」（〈榮辱〉、〈儒效〉）、「政教習俗」（〈大略〉）的地景影響，以及自我「積慮習偽」（〈正名〉、〈性惡〉）知慮熟察、積久形成的遷善能力兩義。「安」，相當於「禮然而然，則情安禮」，是「習俗移志，安久移質」（儒效）的風俗漸潤與「習偽」的積微精進相互影響結果，「貴自安」是「不謀而當，不慮而得」⁷⁸的率理而為、充容中道，與「長遷而不反其初，則化矣。」（〈不苟〉）戮力成就的遷善目標若合符節。

次則文獻，更展示自我對血氣一志意一心形一行動相互關係的自如

75 《荀子集解》〈修身篇第二〉，頁32。

76 牟宗三譯註，《康德：判斷力之批判（上冊）》（臺北：臺灣學生書局，2000），頁84-85。

77 《荀子集解》〈修身篇第二〉，頁39。

78 引詩出自《詩·大雅·皇矣》，「不謀而當，不慮而得」為高誘之注解，參屈萬里，《詩經詮釋》（臺北：聯經出版事業公司，2013），頁474。

駕馭。「血氣和平，志意廣大」是通過禮養血氣、志意後呈現的「擬自然」樣態。⁷⁹通過禮養，將使血氣暢通運行，反映荀子對體氣失衡危害健康的事實重視，因而主張分殊諸氣使之各當分宜，以得平衡。⁸⁰荀子還時用「行義」指涉由禮而為的理想身體姿態（〈君道〉：「行義動靜，度之以禮」、〈禮論〉：「禮者……達愛敬之文，而滋成行義之美者也」、〈大略〉：「行義以禮，然後義也」），並將此身體徵象與行動表現，類比如「天地」般的自然「化道」（〈勸學〉）境態。換言之，「行義」既是構成禮身的實質整體，亦指道德行動的不斷展開與實現過程。荀子甚至將由禮而行的實踐方向與可能極限，與「誠明」、「變化」、「參天地」的自然神妙力量並舉互喻，如言「誠心行義則理，理則明，明則能變矣。變化代興，謂之天德」（〈不苟〉）、「大參乎天，精微而無形。行義以正，事業以成」（〈賦〉）、「行義塞於天地之間」。細心的讀者至此亦會發現，上引文諸「義」字，實相當於「禮」之別名，顯明「行義」的踐履能動性，更是「由禮」「治氣、養心之術」的完全實現。論者以此為中國文明軸心突破（Axial breakthrough）時期對精神修養技藝的最精確界說，⁸¹可謂稱理之談。

第三則文獻涉及「禮樂」與荀子治氣、節欲、養情概念的內在聯繫。「樂者，樂也」，清楚勾勒音樂活動與人情愉悅的微妙關係，是「人情之所必不免也」，「人之道，聲音、動靜、性術之變盡是矣」（〈樂論〉）。進可發現，音聲與人情之間如何確立與維繫某種動態平衡的規範秩序，業已成為建構「人之道」的倫理生活與共同社會所需思考的重要問題。故〈樂論〉以許多篇幅敘述不同樂聲對情性的引導、陶冶作用（「金石絲竹，所以道德也」、「窮本極變，樂之情也」）。包括禮義雅樂對人心樂感的約束與穩定之雙重功用（「以道制欲，則樂而不亂；以欲忘道，則惑而不樂」。）或可如此說，若荀子禮養論揭示對情、禮關係的調節技藝，

79 陳昭瑛，《荀子的美學》，頁278。

80 朱曉海，〈荀學一個側面——「氣」——的初步摹寫〉，收入楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》，頁458。

81 余英時，《論天人之際：中國古代思想起源試探》（臺北：聯經出版事業公司，2014），頁203。

其樂養論特點便在於如何妥適調節情氣與外物、音聲的交感關係與實現「美善相樂」的目標。依禮樂治養情氣，以「正氣」應「正聲」而非以「逆氣」應「奸聲」。並通過禮的明分「別異」、顯明德性（「著誠去偽」）及「隆殺」功能；貫徹應用樂之齊和（「天下之大齊，中和之紀也」）、導化（「可以善民心，其感人深，其移風易俗易」）的「飾節」功能，「使夫邪汙之氣無由得接焉。」從中得知，樂的「中和」作用，即對應於人之「血氣」的影響言。⁸²就此可見，從情性、血氣與人心、外物關係之交感平和，延伸至自他關係、社會群體之共生依存，顯現樂之「和」與人心、人情的模仿、再現，以致培養「同聽」能力的公共感性（public sensibility）之意義關聯。⁸³

事實上，〈樂論〉所謂「美善相樂」，正是「樂行」與「禮修」共同造就的結果，「志意得廣」、「志清」、「耳目聰明」、「血氣和平」、「和樂而不流」、「安燕而不亂」，代表自我對感官嗜欲、情性、志意、知慮、行動之間分際的拿捏合度，體現猶如音調高低等距、組合諧調融暢的平均律（equal temperament）的身體藝術。如柏拉圖（Plato, 427? - 374? B.C.E.）《理想國》所言：「因為節奏和諧調會入據和牢附靈魂的深處，賦予雍容氣象，並且使受到正當教育的人的靈魂優雅」。⁸⁴荀子以禮樂顯德去惡、導善美身的理想，除具有「移風易俗，天下皆寧」的政教意義外，其對血氣由恣意危亂到安燕和平、甚至昇華至「血氣之精，志意之榮」（〈賦〉）的身體氣象，以及對生命「和樂」美感的永遠經營與追求，更是探討荀子的禮身修養論不可遺漏的環節。

走筆至此，不難發現，荀子的禮身修養論涉及情（情性）、文（禮文）的交互關係辯證，構成其修身論之美學面向基底。本文所以反覆且不加分別的使用「自我實踐」、「修養技藝」、「倫理實踐」，視作與荀子「修身」、「美身」概念的對等詞彙，主要論據在於：禮身之修養同時作為倫理命題與美學命題，修身是人對自我的一項義務，這項義務，同時是轉

82 葉朗，《中國美學史》（臺北：文津出版社，2011），頁58-59。

83 陳昭瑛，《荀子的美學》，頁395。

84 （古希臘）柏拉圖（Plato）著，侯健譯，《柏拉圖理想國》（臺北：聯經出版事業公司，2016），頁153。

化與昇華身體美感、成就至善德行的藝術實踐。在此意義下，禮身修養論作為一門「技藝」，背後顯現「即倫理即美學」的特質，相當於哈道特（Pierre Hadot, 1922-2010）所謂作為生活藝術（in the art of living）或生命轉化的精神修養（spiritual exercises）哲學。⁸⁵ 哈道特的觀點，有助於對比與發明荀子禮身修養論之倫理與美學義蘊。

荀子所言「禮然而然，則是情安禮也」之「安」，即情性化於禮法之道中，「安」同於「長遷而不反其初則化」之「化」，皆指依禮而「行」的實踐結果；⁸⁶ 以及「血氣和平，志意廣大，行義塞於天地之間」、「禮脩而行成……美善相樂」，描述「由禮」而為、「從道而出」（〈正名〉）的情感與行動互滲交融狀態，在在顯明倫理實踐之「善」與身體修養之「美」，是顯微無間、合一不二的關係，此可貫穿荀子所謂「行禮要節而安之，若運四枝」（〈儒效〉）呈現「禮然而然」與的美學生命經驗（「美善相樂」）。可以想像，一個「禮然而然」、「行禮要節而安之，若運四枝」的修身者，已將蓄於體內的血氣情性、形諸外的儀容徵象變化、行住坐臥的日常生活、以致心靈的內涵品質，全作為使生命存在趨向更好境地所需善養的對象。荀子此種「美身」思想，可呼應哈道特論精神修養之旨趣與呼籲：修養實踐引發的自我轉化與更新結果，將同時成就整全無蔽的觀看世界視域，並帶動自我人格的實質轉變（a metamorphosis of our personality）。通過永久持恆的修養實踐，使個體從原先不真實的生存條件（an inauthentic condition of life）、迷盲心識闇惑與恐懼焦慮擾動（darkened by unconsciousness and harassed by worry）狀態，轉變為真實的生命境態（authentic state of life）、達到自主決斷反思（attains self-consciousness）、精確觀看世界視角（an exact vision of the world）、內在精神和諧與自由（inner peace and freedom）。⁸⁷ 荀子禮養論所含「美善相樂」的實踐要求，以及倫理與美學相融貫（「情安禮」）的重要特質，由此可

85 Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Arnold Davidson, ed., (Oxford: Blackwell, 1995), pp. 81-83.

86 李滌生，《荀子集釋》，頁34。

87 Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Arnold Davidson, ed., pp. 82-83.

獲得一條具有啟發性的理解與詮釋取徑。

下引〈禮論〉一段文獻，不僅與荀子禮身修養論蘊涵「美善相樂」的即倫理即美學面向互補，當中揭示「情文俱盡」標準，除符合荀子「禮義之中」(〈不苟〉)、「禮之中流」(〈禮論〉)、「禮者，節之準也」(〈致士〉)的對禮之「節」與「中」的約束、規範功能描述，更蘊含情(血氣情性)、文(禮義文理)兩端的張力辯證：

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。

引文前半闡述禮之過程發展與完成，後段就情、文內容一形式或目的一手段關係分析，將「情文俱盡」定為禮之最高層次。⁸⁸「文」在荀子思想具有重要地位，涵義甚廣，⁸⁹又相當於「文理」一詞，且是具有紋飾與美化人情的功能語詞。故〈禮論〉云：「禮義文理之所以養情也」、「偽者，文理隆盛也。」必須強調，文理兼有「隆」(續、博、益)與「殺」(斷、淺、損)的雙重功能。只有通曉文理的雙重功能且具體付諸日常應用，才可能實現「情安禮」、「禮之中流」和「情文俱盡」的禮養技藝。所謂「行義以禮」，使血氣—志意—行動之間整體融貫(「本末相順，終始相應」)。反之，「情文代勝」是文勝於情或情勝於文。前者至多是「好法而行」的亦步亦趨，奉守禮制矩矱，不若聖人「依乎法，而又深其類」的深造自得，左右逢源；後者則難保「順情性」可能帶來的滅文危險或情文衝突。皆是落入兩邊，而非「俱盡」中道。「復情以歸大一」的全無文飾、反本於情，迴向質素樸實的原始自然狀態，更不必論。

全備之「禮」所體現「情文俱盡」的境界，若《理想國》中對理性與情感的生動描繪：「理性與情感聯合一致，豈不便是整個靈魂與肉體的最佳衛士，以對抗外來的攻擊？它們一個進諫，另一個在領導下備戰，英勇地執行前者的命令與勸諭。」⁹⁰依荀子觀，理性與情感作為對應項，亦可替換作血氣—心知、情性—禮義、人情—文理。通過禮義文理的介

88 陳昭瑛，《荀子的美學》，頁346。

89 王慶光，《荀子與齊道家的對比》(臺北：大安出版社，2014)，頁322。

90 (古希臘)柏拉圖(Plato)著，侯健譯，《柏拉圖理想國》，頁220。

入，原始素樸的情性獲得滋養轉化，同時改善生命自然狀態的不確定性與混亂危機，漸次轉變成求善意志與行動實踐資糧。禮文與情性相輔互濟，不致淪為以禮抑欲的支配格局或二元對立關係，而是血氣、欲望、情性與價值理性攜手同盟，為成就「美善相樂」境界一齊努力。禮終將大成於「悅校」樂境，意味著禮養工夫的圓熟。此是融匯詩意與人生為一體的「美的禮」，庶幾於孔子「從心所欲不踰矩」的生命證會，⁹¹並可對照〈解蔽〉所言「治心之道」：「聖人縱其欲，兼其情，而制焉者理矣。夫何彊，何忍，何危？故仁者之行道也，無為也；聖人之行道也，無彊也。仁者之思也，恭；聖人之思也，樂。」如不以辭害意進作發揮，則縱欲兼情、無彊無忍的行道赤誠與樂感經驗，實與君子美身有道、禮修行成所顯「美善相樂」、「備道全美」(〈正論〉)的涵義秘響旁通，更與孔子描繪「盡善盡美」的道德經驗與美感經驗協調一致境界相輝映！⁹²

六、結語：美善相樂之身

荀子思想中的「禮」內涵豐富且指涉面向甚廣。所謂內涵豐富，即禮不能僅化約成客觀制度建構或規範手段形式，禮的多元且富創造性內涵，蘊積於「養」及其延伸的修身治術中，關涉節欲、治氣、養情等具體實踐途徑。所謂指涉面向廣，因禮除是一般熟知的倫理與政治教化命題外，也是自我修身的命題。本文意圖證成：「禮者，養也」作為修身論之前提，並展開對血氣、情性、欲望的調節、疏導活動，「治氣、養心之術」是自我對身體與生命品質的轉化途徑，背後豁顯的技藝特質，更表明禮並非以同一化權威強加規訓身體，身體對禮亦非只是單面接受與被動服從。相反的，荀子以「和節」、「和平」、「雅」、「體恭」、「不惰」，描述血氣、欲望、情性、知行的合中狀態，既符應「禮之中流」的倫理標準，更凸顯修身作為層層無盡歷程，必須通過情性與禮文的關係美化行旅，提煉出「情文俱盡」、「美」「善」和融的生命質感。在此意

91 陳迎年，《能定能應，夫是之謂成人：荀子的美學精神》（上海：上海三聯書店，2013），頁294。

92 張亨，《思文論集——儒道思想的現代詮釋》，頁75。

義下，禮身的倫理與美學面向是合一不二的關係，「禮然而然」的情感流露本身即是藝術天成傑作，「終乎悅校」、「美善相樂」的體驗便是「禮修而行成」的結果。基於此種視域，本文遂加懷疑：單以「禮義化」或「社會化」之類的語詞，統括荀子「身體」與修養論的主要涵義，是否排拒或可能不見某些仍待詮釋的概念？理由是否充分？又如何在習知的身一心或形一氣一心的區分結構下，提出關照荀子禮養論的新視域與方法？正文四節所論層面甚廣，底下將綜結為三點分述要旨。

首先，本文為欲、情、性概念於荀子身體觀的地位正名，表明「欲物相持而長」與「欲多物寡」不僅是制禮之所以必要的實際理據，荀子更從中擬定「以禮養欲」的修身思考理路。欲望作為禮養的對象，在身心調節與落實禮治過程中，都是具有建設意義的必要元素。故荀子主張雙管齊下：既要依禮對欲望進行「節求」約束，同時要對欲望展開「近盡」的昇華。進可看出，禮養以非壓抑式的昇華作用緩和欲、物兩端敵對狀態，以及情性「順是」無節、完全滿足的單線發展模式，轉變為與禮義規範平衡共生的關係，而毋須否定或殲滅欲望。

其次，深入分析「治氣、養心之術」如何成為一門完善修身「技藝」。再而論證，通過積偽學禮的持續習練過程，搭配良師益友的砥礪與扶持，妥適調節血氣、欲望、情性、志意、知慮等人之整體存在條件，並能將禮文付諸日常應用與具體實踐，呈現貫徹生命終始的修養工夫。就此意義言，禮養便不只是外在形式或制約身體的工具手段，而是某種為己所有的禮之技藝，循此通往積善去惡、美身成德的目標，完善展現對血氣、情感、志意的自主調養與整合能力。

第三，荀子的禮身修養論具有美學面向，體現「情文俱盡」、「美善相樂」的審美思維。對荀子言，人之身體與生活形式，皆須通過禮文的不斷陶塑與修飾，才能結晶出「禮然而然」、「禮之中流」的「和節」美感。換言之，人對自己的身體具有義務，依禮修身、美身是自我應盡之職分。更需徹底投入與享受（「貴自安」）於修養活動當下，使血氣、志意、知慮、行動表現融貫無間，協調一致。這種永久堅持的修養技藝，猶如無盡冶鍊與奮鬥的藝術生產工程，身體之美與倫理之善遂將綰結為一，豁顯即美即善的生命動勢。

引用書目

一、傳統文獻

清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》，北京：中華書局，2013。

清·孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校，《禮記集解》，北京：中華書局，2012。

北大哲學系注釋，《荀子新注》，臺北：里仁書局，1983。

徐元誥撰，王樹民、沈長雲點校：《國語集解（修訂本）》，北京：中華書局，2016。

楊伯峻編著，《春秋左傳注》，上、下冊，高雄：復文圖書出版社，1991。

二、近人論著

（日）坂出祥伸著，盧瑞容譯 2009 〈貫通天地人之「一氣」——其自然觀與社會秩序觀〉，收入楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流圖書公司。

（日）小野澤精一、福永光司、山井涌編，李慶譯 2014 《氣的思想——中國自然觀與人的觀念的發展》，上海：上海人民出版社。

（日）津田左右吉著，曹景惠譯 2015 《論語與孔子思想》，臺北：聯經出版事業公司。

（古希臘）柏拉圖（Plato）著，侯健譯 2016 《柏拉圖理想國》，臺北：聯經出版事業公司。

（古希臘）亞里士多德（Aristotle）著，廖申白譯注 2016 《尼各馬可倫理學》，北京：商務印書館。

（英）葛瑞漢（A. C. Graham）著，張海晏譯 2013 《論道者：中國古代哲學論辯》，北京：中國社會科學出版社。

（英）邁可·博蘭尼（Michael Polanyi）著，許澤民譯 2014 《個人知識：邁向後批判哲學》，臺北：商周、城邦文化出版公司。

（美）史華慈（Benjamin Schwartz）著，程鋼譯 2013 《古代中國的思想世界》，南京：江蘇人民出版社。

（美）柯雄文（Antonio S. Cua）著，李彥儀譯 2017 《君子與禮：儒家美德倫理學與處理衝突的藝術》，臺北：臺大出版中心。

（德）康德（Immanuel Kant）著，李明輝譯注 2013 《康德歷史哲學論文集（增訂版）》，臺北：聯經出版事業公司。

王慶光 2014 《荀子與齊道家的對比》，臺北：大安出版社。

- 牟宗三 2000 《康德：判斷力之批判（上冊）》，臺北：臺灣學生書局。
- 牟宗三 2006 《名家與荀子》，臺北：臺灣學生書局。
- 牟宗三 2010 《圓善論》，臺北：臺灣學生書局。
- 朱曉海 2009 〈荀學一個側面——氣——的初步摹寫〉，收入楊儒賓主編，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流圖書公司。
- 伍振勳 2001 〈荀子的「身、禮一體」觀——從「自然的身體」到「禮義的身體」〉，《中國文哲研究集刊》19(2001.9): 317-344。
- 伍振勳 2003 〈兩種「通明意識」——莊子、荀子的比較〉《漢學研究》，21.2(2003.12): 1-30。
- 余英時 2014 《論天人之際：中國古代思想起源試探》，臺北：聯經出版事業公司。
- 李滌生 1991 《荀子集釋》，臺北：臺灣學生書局。
- 杜正勝 2006 《從眉壽到長生——醫療文化與中國古代生命觀》，臺北：三民書局。
- 何淑靜 2014 《荀子再探》，臺北：臺灣學生書局。
- (日)佐藤將之 2016 《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》，臺北：臺大出版中心。
- 屈萬里 2013 《詩經詮釋》，臺北：聯經出版事業公司。
- 林啟屏 2008 《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，臺北：臺大出版中心。
- 林志鵬 2009 《宋鉅學派遺著考論》，臺北：萬卷樓圖書公司。
- 林宏星 2011 《合理性之追求：荀子思想研究論集》，臺北：臺大出版中心。
- 林宏星 2013 〈「報應論」抑或「功利論」？——荀子刑罰觀的哲學根據〉，《臺灣東亞文明研究學刊》10.1(2013.6):189-191。
- 周與沉 2005 《身體：思想與修行——以中國經典為中心的跨文化觀照》，北京：中國社會科學出版社。
- 徐復觀 2003 《中國人性論史：先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館。
- 唐君毅 2006 《中國哲學原論·原性篇：中國哲學中人性思想之發展》，臺北：臺灣學生書局。
- 陳大齊 1989 《荀子學說》，臺北：中國文化大學出版部。
- 陳昭瑛 2011 《儒家美學與經典詮釋》，臺北：臺大出版中心。
- 陳昭瑛 2016 《荀子的美學》，臺北：臺大出版中心。
- 陳迎年 2013 《能定能應，夫是之謂成人：荀子的美學精神》，上海：上海三聯書店。

- 莊錦章 2003 〈荀子與四種人性論觀點〉，《國立政治大學哲學學報》11(2003.12): 188-189、192-196。
- 傅斯年 1992 《性命古訓辨證》，臺北：中央研究院歷史語言研究所。
- 勞思光 2011 《新編中國哲學史(一)》，臺北：三民書局。
- 勞思光 2007 《新編中國哲學史(三上)》，臺北：三民書局。
- 馮耀明 2005 〈荀子人性論新詮：附〈榮辱〉篇23字衍之糾謬〉，《國立政治大學哲學學報》14(2005.7): 170-174、180-181。
- 黃俊傑 2002 〈中國思想史中「身體觀」研究的新視野〉，《中國文哲研究集刊》20(2002.3): 541-564。
- 黃俊傑 2012 《東亞儒學史的新視野》，臺北：臺大出版中心。
- 黃俊傑 2015 〈東亞儒家「仁」學的起點：修身理論的核心概念〉，收入蔡振豐、林永強、張政遠編，《東亞傳統與現代哲學中的自我與個人》，臺北：臺大出版中心，頁29-66。
- 張 亨 1971 〈荀子對人的認知及其問題〉，《臺大文史哲學報》20(1971.6): 205-209。
- 張 亨 2014 《思文論集——儒道思想的現代詮釋》，臺北：臺大出版中心。
- 張再林 2015 《中國古代身道研究》，北京：生活·讀書·新知三聯書店。
- 葉 朗 2011 《中國美學史》，臺北：文津出版社。
- 楊儒賓 2004 《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所。
- 廖名春 2013 《荀子新探》，北京：中國人民大學出版社。
- 蔣年豐 2000 《文本與詮釋(一)：儒家思想的當代詮釋》，臺北：桂冠圖書公司。
- 蔣年豐 2005 《海洋儒學與法政主體》，臺北：桂冠圖書公司。
- Cua, Antonio S. 1985. *Ethical Argumentation: A Study in Hsün Tzu's Moral Epistemology*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- De Bary, Theodore. Wm. 1988. *East Asian Civilizations: A Dialogue in Five Stages*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Fingarette, Herbert. 1979. "The Problem of the Self in the Analects." *Philosophy East and West* 29.2(1979.4): 133.
- Foucault, Michel. 1988. "Technologies of the Self." in Luther H. Martin, Huck Gutman, Patrick H. Hutton, eds., *Technologies of the Self*. London: Tavistock Publications.
- Hagen, Kurtis. 2007. *The Philosophy of Xunzi: A Reconstruction*. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court Publishing.
- Hadot, Pierre. 1995. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Arnold Davidson, ed., Oxford: Blackwell.

- Marcuse, Herbert. 1966. *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston : Beacon Press.
- Munro, Donald J. 1969. *The Concept of Man in Early China*. Stanford, California : Stanford University Press.
- Stalnakers, Aaron. 2003. "Aspects of Xunzi's Engagement with Early Daoism." *Philosophy East and West* 53.1(2003.1): 87-129.
- Wong, B. David. 2000. "Xunzi on Moral Motivation." T. C. Kline III and Philip J. Ivanhoe, eds., *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*. Indianapolis : Hackett Publishing, pp.147,150.

Governing Qi, Moderating Desire, and Regulating Emotion: Reassessing Xunzi's Cultivation of the Ritual Body

Hsu Tsung-sheng*

Abstract

This paper primarily focuses on three questions: Within Xunzi's 荀子 discourse on the practice of using *li* (禮 ritual / etiquette) to cultivate the self, what is the relationship between vitality, emotion and the body? Through the relationship of these three, how does Xunzi develop a concrete "body" cultivation technique? What are the ethical implications and the aesthetic level of this cultivation process?

I first analyze the concepts of desire and emotion within Xunzi's practice of self-cultivation, then elucidate the concepts of restraint and sublimation, which are the two primary aspects of this cultivation. The former is a practice of restraining desire and modifying one's tendencies towards chasing satisfaction, and the latter entails using a non-repressive sublimation technique to transform one's desires. The goal of the practice is to transform one's selfish desires into desires that are in harmony with the societal norms of that culture.

Next, I expound upon Xunzi's theories of "governing *qi*" and cultivating the mind. I explain how *li* can be used as a technique for self-cultivation, transforming the "body" into a self that can flow with change, and bringing about a "ritual self," a self that is a summation of the interaction between *li* itself and the practitioner.

* Hsu Tsung-sheng is Ph.D. student, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

Lastly, I discuss Xunzi's idea that, through the practice of using *li* to transform oneself, one develops an eternal self-governance. This method can be classified as an ethical practice that has an intrinsic connection to the inner self. Xunzi's discourse sheds light on a level of bodily aesthetic perception that fuses emotions, motivation, deliberation and behavior.

Keywords: Xunzi 荀子, self-cultivation, *li* practice, moderating desire, art of governing *qi* and cultivating the mind, beauty and goodness