

試論荀子「禮有三本」對於孔孟「禮」 體系之承繼與變革

黃耀宸

摘要

「禮」之概念，是儒家學說中重要理論之一，若以先秦之範圍界定，對「禮」概念之建構最重要者，自是為孔、孟、荀三家。而孔孟與荀子對於「禮」之概念中，兩體系之間實存在不少之差異，然其並非代表荀子之體系則完全不同於孔孟，仍可於二者之中找出荀子對孔、孟「禮」概念之承繼；而不同於孔、孟體系之處，亦可加以分析是受何原因產生此種變化。故筆者以四種面向加以析論「禮」之體系的建立，其分別為「本質」、「根源」、「目的」與「實踐」四面相，試論其二者體系之同異處。荀子「禮」之體系實龐大而繁複，又於多處對「禮」下不同定義，然論及「禮」之概念且定義時涉及不同面向之論述，即〈禮論〉篇中「禮有三本」說，故分析理解上述之問題，並檢視其與四面向之聯繫，是對「禮有三本」說乃至於對荀子「禮」體系之建構，是重要且基本之內容。

關鍵字：荀子、禮、禮有三本、承繼、變革

一、前言：

「禮」之概念，是儒家學說中重要理論之一，若以先秦之範圍界定，對「禮」概念之建構最重要者，自是為孔、孟、荀三家。就以哲學史觀而言，往往將孔、孟視為儒家之正宗，二人以構建出儒家之基礎理論，而荀子則多被視為另立體系，而成為儒家之歧出。而二者對於「禮」之概念亦不例外，兩體系之間實存在不少之差異，然其並非代表荀子之體系則完全不同，仍可於二者之中找出荀子對孔、孟「禮」概念之承繼；而不同於孔、孟體系之處，亦可加以分析是受何原因產生此種變化，並重新思考其不同處，是否可以「變革」之角度以作詮釋，而非傳統的「歧出」之說。故筆者以四種面向加以析論「禮」之體系的建立，其分別為「本質」、「根源」、「目的」與「實踐」，並以由孔、孟中所構成之體系，與荀子所構成之體系加以比較，試論其二者體系之同異處。

二、孔、孟之「禮」體系：

一概念體系之建立，必然要從「本質」或「根源」談起。前者是以說明此概念之內涵與意義，對本質有所理解，才能知曉其「目的」所蘊含之價值；後者則是以說明此概念由何而來或何以產生，進而才能為後續「實踐」提供明確之理論起點。而此二面向恰好皆能以「本」一字作為概括，然其就是指「本質」義或是「根源」義則須加以分辨論述。而在《論語》中即有「禮之本」一詞，即是林放問禮一事：

林放問禮之本。子曰：「大哉問！禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。」¹

由孔子之回應，的確可以看出其對「禮之本」這一問題意識實為重視。孔子此處所言之禮，與喪對稱，可知其所指之禮，是為祭祀、典儀等具體實務上之儀式。而其言「與其奢也，寧儉；與其易也，寧戚」二句則是對於執行儀式時應所展現的行為與態度，故孔子此所謂之「本」，是為「本質」之義。孔子於此處所言「禮之本」，實是為「行禮之真誠態度」，說明行禮之行為應有之表現，朱熹引范注曰：「儉者物之質，戚者心之誠，故為禮之本。」（《四書章句集註》，頁62）即如是。又例：

子入大廟，每事問。或曰：「孰謂鄒人之子知禮乎？」子聞之曰：「是禮也。」（《四書章句集註》，頁65）

¹〔宋〕朱熹撰：《四書章句集注》（北京：中華書局，2001年11月），頁62。

朱注曰：「孔子言是禮者，敬謹之至，乃所以為禮也。」（《四書章句集註》，頁 65）；尹注又曰：「禮者，敬而已矣，雖知亦問，謹之至也，其為敬莫大於此。」（《四書章句集註》，頁 65）故誠敬之心是行禮應有之態度，而時人不以為意反加以譏諷，實已失去行禮之精神。故其亦是針對當時禮生純粹流於外在形式，而不理解禮於其行為背後之道理與用意，即〈陽貨〉所言：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」（《四書章句集註》，頁 178）。

勞思光論孔子「禮之本」則以其有二層含意，其一即為前所述「內在精神價值」，而與「外在形式儀文」加以區分，是為「禮」與「儀」之分立；而第二層含意即於前者基礎之上，論述其「價值」所在，即為「秩序性」。

「禮」之本義為一生活秩序，故「禮」觀念即是「秩序性」觀念；一切秩序性之具體內容（即儀文），可依「理」而予以改變，故不必拘守傳統，亦不必順從流俗。此一「理」即孔子所說「義」。「禮」之基礎即在此。²

故孔子禮思想的「本質」是為「義」與「秩序」的形上意義，而對於形下之儀文雖不拘泥形式，但對於執行過程仍要符合其行為的道德價值與精神。其例如〈子罕〉篇中「子曰：『麻冕，禮也；今也純，儉。吾從眾。拜下，禮也；今拜乎上，泰也。雖違眾，吾從下。』」（《四書章句集註》，頁 109）對於用麻或用絲製冠，材質的不同，並無對禮節本身與價值造成任何影響，甚至還具有節約資源與成本的正面意義；而對於君臣之行禮，一敬一傲，則彰顯之態度截然不同，並且此行為破壞君臣和諧性，即既有之「秩序」，故孔子對其採強烈反對立場。程子注曰：「君子處世，事之無害於義者，從俗也可；害於義，則不可從也。」（《四書章句集註》，頁 109）即是以「義」作為禮之本質「秩序性」的價值判斷準則。即所謂「君子以義為質，禮以行之。」（《四書章句集註》，頁 165）之意。

至於孔子思想中對禮的「根源」何來？亦可以分為現實與其精神價值兩方面。就現實層面言，孔子是為周人，故禮樂即是其當時生長過程與環境的既有存在，是周王室所建立的制度與文化，而孔子本人亦是其文化成就的仰慕者。子曰：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」（《四書章句集註》，頁 65）並對此抱有高度肯定「其或繼周(禮)者，雖百世可知也。」（《四書章句集註》，頁 59）故其面對「周文疲弊」之歷史趨勢之下，欲以解決其時代問題，但又不願放棄既有之文化成就，故其雖對周文之重整有所嘗試，而整體仍保留著其原有禮樂制度並採提倡之立場，使禮之思想程為孔子立說的核心之一。

² 勞思光撰：《新編中國哲學史》（增訂本）（北京：三聯書店，2022年8月），卷1，頁116。

而至於禮之精神價值根源，則涉及人「為何守禮」以及「如何守禮」兩類問題。前者之答案即是前文所論禮之「本質」，即是追求「義」與「秩序」；而後者則是「禮」與「仁」二者之聯繫關係。

顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由仁乎哉？」（《四書章句集註》，頁 131）

此段所言，若天下之人皆能夠以禮來約束自己的行為，則天下皆充斥著仁心。反言之，人們需要具備仁心，才能夠做到守禮之行為。若無仁心作為內在驅力，則禮的約束對無仁心者即無任何效力，自然也不會展現出守禮的行為，而失去禮的精神價值，即造成秩序的崩壞。故〈八佾〉所言：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（《四書章句集註》，頁 61）而至於為何具備「仁心」就能夠守禮？〈雍也〉篇曰：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。」（《四書章句集註》，頁 92）故「仁」是為推己及人、視人如己之意識，而人若具備此種意識，即能避免爭鬥與攻擊，而達成雙方的「秩序和諧性」；而若天下之人皆能如此，則能達成整體社會之秩序與和諧，即是禮的最終目的。

故若能了解「仁」之意識，遂能隨之明白「禮」之價值，即亦能明白「為何守禮」之問題。故透過禮之「根源」的「仁」，以了解禮之「本質」的「義」，而達到「守禮」之「行為」，形成「仁」、「義」、「禮」三者間的聯繫關係，亦成為儒家禮之思想的基礎。

然以「仁」為「如何守禮」之方法，仍存在一個問題，即是具體如何應「執行」？換言之，即是如何使人具備仁心，或言「仁」之意識如何產生。若無法說明「仁」之意識如何產生，即於個人實踐皆無所起始，遂無法延續後者「仁」、「義」、「禮」之聯繫，自然也無法達到「禮」之最終目的。關於此點，孔子立「自覺」之說，「為仁由己，而由人乎哉？」（《四書章句集註》，頁 92）、「子曰：『仁，遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。』」（《四書章句集註》，頁 100）即人之「仁心」，是為透過內在「自覺」而來，並非外力加以干涉，若自身所願，則便可覺醒「仁」之意識。

然對於仁心之覺醒，孔子僅說明人具有自我主宰的能力，其他細節則又無加以闡述，可對其試以說明者，惟「惟仁者能好人，能惡人。」（《四書章句集註》，頁 69）一條。其言仁者能夠分辨善惡，做出價值判斷。反言之，能對善惡進行判斷，而無所私累者，即是具備仁心，亦已覺醒仁心。而其實質上，是為「義」之展現，故「仁」之「自覺」是又透過「義」之「判別」而來，二者相輔相成，而與「禮」接續上三者之交互關係。儘管如此，其對「自覺」問題仍是不夠完善與清晰，而勞思光亦以此為孔子思想所遺留之問題：

就孔子學說內部觀察，則吾人顯然可見孔子理論中遺留問題不少。……此即「自覺心」或「主宰力」如何證立之問題。孔子雖透露對此基本問題之看法，但並非提出明確論證。（《新編中國哲學史》，頁 152、153）

此一問題，則由孟子之心性論有所補足。孟子對於禮本身之論述不多，亦無直接提及「禮之本」一詞，但其四端說對自覺問題實提供比孔子更加完備的說明，其「禮之端」可與「禮之本」之概念相對照：

孟子曰：「人皆有不忍人之心。……所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。」（《四書章句集註》，頁 237—238）

仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：「求則得之，舍則失之。」（《四書章句集註》，頁 328）

故孟子之說，與孔子同認為「仁」之意識不需透過外力所加，其本就存於人心中，故曰：「君子所性，仁義禮智根於心。」（《四書章句集註》，頁 355）而所謂「覺醒」僅是將內在意識化為實際表現之過程，而非是由「無仁」變為「有仁」。孟子將「仁」之概念視為人之本有，是自然、先天的存在，其體系為「仁」之概念設立明確的起點，而與「義」、「禮」、「智」皆同為先天本有之存在。而人具備四端之因，則是人擁有對事物「應該不應該」的意識判斷，進而引導人之行為，即是孔子所說之「能好人，能惡人。」（《四書章句集註》，頁 69）而此種意識之根源，是人所以異於禽獸之故：

人之所以異於禽獸者幾希，……由仁義行，非行仁義也。（《四書章句集註》，頁 293—294）

人之惻隱、羞惡、辭讓、是非之自覺，皆為當前自覺生活中隨時顯現者，亦皆為價值自覺；總而言之，即為「應該不應該」之自覺。……此種價值自覺，通過各種形式之表現，即成為各種德行之根源。（新編中國哲學史，頁 159）

在《論語》裡面，「禮」是身為周代制度而存續的。在《孟子》裡面，「禮」則是人類天生內在的。³

而孟子將「禮」亦視作與「仁」具有相同的起點，如此，對禮之概念的理解無須再如孔子般透過仁、義觀念推導而來，只需專注於實踐問題。然其並非否定孔子「仁」、「義」、「禮」之聯繫，僅是將對其之理解問題簡化，將意識根源皆歸於「心」。

而孟子於四端說中，有一特殊之處，即同為「禮之端」概念卻有兩種敘述，於〈公孫丑上〉曰：「辭讓之心，禮之端也。」（《四書章句集註》，頁 238）；而〈告子上〉則曰：「恭敬之心，禮也。」（《四書章句集註》，頁 328）而「仁」、「義」、「智」則無此種情形。故於孟子思想中，「禮」擁有二種不同之指涉與面相，而佐藤將之認為其所使用的詞語之間存在微妙的差異：

「恭」說明個人的行為，「敬」用於與上層的關係，……基本上，兩個詞都含有「尊敬」之意，但「敬」帶有的意思是對他人所懷有的敬畏之心，而「恭」指的是一種自我檢視，也可說是對他人謙虛為懷。⁴

《論語》之中，實有「恭」、「敬」各與「禮」做聯繫者，如：「恭近於禮。」（《四書章句集註》，頁 52）、「恭而無禮則勞。」（《四書章句集註》，頁 103）、「上好禮，民則莫敢不敬。」（《四書章句集註》，頁 141）等。然「恭敬」二字連用始出現於《孟子》，故孟子進一步擴張禮之本質概念，除孔子原有人之於儀文事務的「誠」之精神，套用於人對於自身及上位者之態度，則形成「恭」與「敬」之概念。而朱熹注則曰：「恭者，敬之發於外者也；敬者，恭之主於內者也。」（《四書章句集註》，頁 328）朱熹認為「恭」、「敬」同為一體，而內外相互轉換，二者皆是「誠」之態度。而不論是否將「恭」、「敬」之對象細分為自身與上位者，或視為內外一體兩面，其意皆在於「禮」對於「人之於人」之關係，而不僅此停留於「人之於事（儀

³〔日〕菅本大二撰：〈荀子對法家思想的接納：由「禮」的結構來考察〉（國立政治大學哲學學報，第 11 期，2003 年 12 月），頁 120。作者此段認為孔孟二者「依於周禮」與「內在自覺」無法作為「禮」之根源，需至荀子才始論及其起源成立。筆者則認為，孔孟本是心性論體系，故孟子以「心」作為「禮」之根源自無問題，是為「理論根源」；而孔子是由於「周文疲弊」之現實進而對儒生舊說展開新反思，故其由周文為立說基礎亦無問題，是為「現實根源」。惟是孔孟對於禮「根源」之論述未如荀子完善且深究，故其是為立說信服度及完整度「強弱」之問題，而非立說「有無」之問題。故作者雖不認同孔孟已建立其禮體系之根源，然其實點明孔孟各自對禮由何而起之認知。

⁴〔日〕佐藤將之撰：《參於天地之間：荀子禮治政治思想的起源與構造》（臺北：臺大出版中心，2022 年 11 月），頁 196。

文)」之關係。故孟子將此三者同作為「禮」之本質，亦是為人先天具備之意識。

由於「禮」概念與「恭」、「敬」兩個概念構成「心理狀態」—「實踐方式」的互補關係，在必須建立於個人能為社會和諧做出貢獻的理論基礎上，開始具備了一種「實踐倫理」的心理基礎。（《參於天地之間：荀子禮治政治思想的起源與構造》，頁 197。）

故孟子開始著手體系中「實踐」之問題。而「辭讓」，便是對於「恭敬」意識之具體行為表現。惻隱、羞惡、恭敬、是非，皆是抽象概念，故孟子仍需以孺子落井之實例來作為「惻隱」意識之呈現。故「恭敬」之於「辭讓」，實是為「概念」之於「行為」之關係，而朱熹於〈告子上〉之四端說另注：「前篇（公孫丑上）言是四者為仁義禮智之端，而此不言端者，彼欲其擴而充之，此直因用以著其本體，故言有不同耳。」（《四書章句集註》，頁 328—329）故孟子所言「禮之端」，即透過「辭讓」行為作為起始，而達成對「恭敬」概念之實踐。可見「恭敬」與「辭讓」是為禮之兩面向，或言為禮之兩層次。故其二處詞語不同，非為單純之詞面替換。而藉由「恭敬」與「辭讓」二層次之推進，使孟子能後續展開對實踐問題之意識。

或許，孟子由於在前者加上「端」這個字，想區分「恭敬」和「辭讓」兩者不同層次的功能——前者為「禮」的心理狀態本身，後者則為會引起「禮」的心理狀態之端緒。藉由與「心」的結合，「恭」和「敬」便可以代表心理狀態……「禮」的這種價值需由實際的「辭讓」行為來證實。如此，孟子以加上「心」與「端」兩詞之方式，更清楚地界定「禮」概念的兩層涵義。（《參於天地之間：荀子禮治政治思想的起源與構造》，頁 202。）

故禮之實踐問題，孔子雖舉其事例來說明何謂守禮之表現，但「以義為質，禮以行之。」（《四書章句集注》，頁 165）等說法仍是大體方向所在，猶缺乏具體之實踐方法。故至於孟子時，其便要補足建構理論之最後部分。孟子除以「辭讓」概念為實踐之起始外，亦有「工夫修養論」。其透過「知言」以分辨邪說，導向正道，避免人淪為禽獸而使四端蒙蔽；再以「養氣」使其不萎靡消沉，再進而擴充於天地之間。若人人皆將做到四端存養擴充，仁義禮智之觀念遂能逐漸充斥於社會之中，故孟子曰：「凡有四端於我者，知皆能擴而衝之矣。若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海。」（《四書章句集注》，頁 238）足以保四海，是為就君王言，然能至於此，則代表社會秩序安定，正如同孔子所說之「天下歸仁」，皆以達到「禮」的最終目的。

故綜上所論，孔子建立「禮」之本質、目的與現實根源；而孟子則補足「禮」之理論根源與實踐。故由孔、孟所構成的「禮」之體系：是以誠摯之精神來對待各式儀文制度，以恭敬辭讓之態度來對待人與人之關係，其用意在於維護生活上既有之秩序，以達到社會整體之和諧。而此意識來源於對周文化之肯定與相信人內心所具備價值判斷之能力，再透過個人工夫修養進而擴張影響社會，最終使社會達到儒家理想之模樣，即改變「周文疲弊」之歷史趨勢，而完成對於「重整周文」之宿願。

三、荀子之「禮」體系：

荀子關於「禮」之內容散落於各篇章中，雖荀書在文體上已發展為立題專論，但其各篇或多或少皆論及「禮」之延伸或敘述內容，又或將其論述主題亦扣至「禮」之中，故《荀子》三十二篇中，「禮」字出現高達三百四十二次（不計〈禮論〉篇名），惟〈仲尼〉、〈宥座〉二篇未提及「禮」字。故荀子「禮」之體系實龐大而繁複，又於多處對「禮」下不同定義，然論及「禮」之概念且定義時涉及不同面向之論述，即〈禮論〉篇中「禮有三本」說：

禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地，惡生？無先祖，惡出？無君師，惡治？三者偏亡，焉無安人。故禮：上事天，下事地，尊先祖，而隆君師。是禮之三本也。⁵

案此段敘述，初視之下，天地、先祖、君師應皆是「禮」之根源，而生、類、治應皆是「禮」之本質。荀子此說以禮有三種不同面向之根源，而不同面相之本質也有所不同。於孔、孟體系中禮之本質雖具有對事及對人兩面向，然其皆是歸於「誠」概念，而其根源亦是由心所出發，是為「心性」－「概念」關係之理論。而荀子禮之根源，實為三種「角色」，又其本質實為三種「功能」，故其是為「角色」－「功能」關係所構成之理論。換言之，即「天地」之角色具備「生」之功能；「先祖」之角色具備「類」之功能；「君師」之角色具備「治」之功能，而此三者即是為禮之指涉群體，又表達禮之實際效果。故荀子此種以現實對象為基底所建構之體系，與孔、孟透過抽象觀念推導而成之體系，是二者最巨大且根本的結構差異。

而荀子此種理論結構，將根源與本質形成緊密結合之直接關係，且三種「角色」－「功能」彼此間各自獨立。然細觀孔、孟體系，其根源與本質之間，二者其實並不如荀子般之直接，而是再透過實踐行為來做為二者之橋梁，故

⁵〔清〕王先謙撰，沈嘯寰、王星賢校，《荀子集解》（北京：中華書局，2022年2月），卷13，頁340。

孔、孟體系最重要者是為何以實踐之方法。反觀荀子，雖已為禮設下明確之定義，但其並未說明「禮」與三種根源及本質間之聯繫關係，且為何此三者是為且皆為禮之面相，而又未提及實踐問題。故筆者以為，分析理解上述之問題，並檢視三者彼此間之關係及其與四面向之聯繫，是對「禮有三本」說乃至於對荀子「禮」體系之建構，是重要且基本之內容。

(一)天地者，生之本也：

首先是「天地」－「生」之面相，荀子以「天地」視作「禮」之根源，是其三者中看似最衝突者，乃因荀子自身對於「天」之立場似與此處有所矛盾：

荀子不以為人應順天，反之，有「制天」之說。〈天論篇〉謂：「大天而思之，孰與物畜而制之？從天而順之，孰與制天命而用之？」且荀子不主張以人事歸諸天命，而謂：「天行有常，不為堯存，不為桀亡。」且謂「強本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病；修道而不貳，則天不能禍。」是明言天並非人之主宰矣。如此則人不應順天，「天」亦非價值根源。學者當察，荀子此種理論中所說之「天」，本是「自然義」。（《新編中國哲學史》，頁 327）

〈天論〉又曰：

星隊木鳴，國人皆恐。曰：「是何也？」曰：「無何也！是天地之變，陰陽之化，物之罕至者也。怪之，可也；而畏之，非也。夫日月之有食，風雨之不時，怪星之黨見，是無世而不常有之。……夫星之隊，木之鳴，是天地之變，陰陽之化，物之罕至者也；怪之，可也；而畏之，非也。」（《荀子集解》，頁 306—307）

故荀子對於「天」是以理性、客觀之態度看待，荀子之天不具有統治、懲賞、裁斷等如墨子思想般認為其是為人世最高價值標準之詮釋。⁶所謂異象，不過是因罕見而顯得特殊，然其並不具有任何附加意義，故人不應畏天、懼天，更不應對天有過多額外之妄想。故荀子既以對「天」採此種態度，不應為人所主要觀注點，而其為何又將「天地」置於「禮有三本」說，以及認同「事天地」之行為？此是為「天論」與「禮有三本」說的最大矛盾處。

⁶〔清〕孫詒讓撰：《墨子閒詁》（臺北：河洛出版社，1975年5月）。〈法儀〉：「愛人利人者，天必福之；惡人賊人，天必禍之。」卷1，頁22。〈天志上〉：「順天意者，兼相愛，交相利，必得賞；逆天意者，別相惡，交相賊，必得罰。」卷7，頁5。〈天志中〉：「天之意，不欲大國功小國，大家亂小家也。」卷7，頁10。〈天志中〉：「天為貴，天為知而已矣。然則義果自天出矣。」卷7，頁10。

再觀〈天論篇〉，則其曰：「列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成。」（《荀子集解》，頁302）此處所言，是為天地之角色所具備之功能，即「生」之功能。日月風雨、四時陰陽，世間萬物皆由天地所生成，而人自是萬物之一，亦是由天所生成。又曰：「形具而神生，好惡喜怒哀樂臧焉，夫是之謂天情；耳目鼻口形能各有接而不相能也，夫是之謂天官；心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。」（《荀子集解》，頁302—303）人之形體、情緒、感官及意識皆是與生俱來，是為天所化育而成。故無天地之存在，則亦無人之存在。

而「天」與「禮」之間又有何關係？其關鍵處在於「人」做為二者間之橋梁：「在天者莫明於日月，在地者莫明於水火，在物者莫明於珠玉，在人者莫明於禮義。……故人之命在天，國之命在禮。」（《荀子集解》，頁309—310）荀子將「禮」視為人類文明所建構最高成就，而若無人類之存在以建構，禮自不會有所產生。故天生人，人生禮，無天則無禮。因此，荀子將「天地」做為「禮」之根源，實是為從生命起源，即是以「自然義」之角度推論，因而構建出「天—人—禮」之延續關係。故〈王制〉曰：「天地者，生之始也；禮義者，治之始也；君子者，禮義之始也。」（《荀子集解》，頁162）；又曰：「故天地生君子，君子理天地。……無君子，則天地不理，禮義無統。」（《荀子集解》，頁162）等，皆是對於「天地」之於「人」之創生，進而說明「天地」是為「禮」產生之必要且現實因素之一。

故荀子仍是肯定天之「功能」，即「生」之功能，其所反對者，實是為人將禍福治亂、興衰榮辱、吉凶貧富皆同視為天之「功能」，因而放棄人自身之發展與可能性，將一切皆歸於「天」，即反對「天」之「主宰性」。故曰：「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。」（《荀子集解》，頁305）如前文所言，人雖由天生，然禮為人所生；天不會生禮，亦不需生禮。若將一切皆歸於天，而人無所為，則禮反不會生於世間。而天是為禮之本，亦有另一原因。

天除「生」之功能外，亦有一種使世間萬物「和諧」之力量，荀子不知此力量是何以產生，其曰：「不見其事，而見其功，夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天功。」（《荀子集解》，頁302）但其並無打算再多深究，即荀子所說之「不求知天」⁷。然此種力量，可將其化用於人類文明之中，以使國家社會穩定和諧，此即是「禮」。荀子透過對自然運行之觀察，察覺世間中之事物各有存在其規律，即其所謂「天行有常」，而此種規律性即是「秩序」之展現：「列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬

⁷「不為而成，不求而得，夫是之謂天職。如是者，雖深，其人不加慮焉；雖大，不加能焉；雖精，不加察焉。……唯聖人為不求知天。」〈天論〉，《荀子集解》，卷11，頁301—302。

物各得其和以生，各得其養以成。」（《荀子集解》，頁302）故其將「秩序」之概念轉化應用於人類文明之中，即成為「禮」。其所曰：「天有其時，地有其財，人得其治，夫是之謂能參。」（《荀子集解》，頁302）、「君子者，天地之參也，萬物之摠也。」（《荀子集解》，頁162）應而在荀子之「禮」體系之中，其對於禮概念發明之原始根源，實是透過「參於天地」之故。而其於〈禮論〉又曰：「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。」（《荀子集解》，頁356）故儘管「天」是為「禮」最原始之根源，然惟有「人」才能使「禮」發揮其和諧之功能。⁸

總而言之，荀子是以肯定「天」之生成性與和諧性，而否定其對「人」具有主宰性；然則肯定「人」自身同時具備生成性與主宰性。故人之生成性雖不如天所廣泛，但其所生成之「禮」是以足用於人文社會之中；而人若欲追求文明之和諧性，則需仰賴自身之主宰性，其小則於個人行為，大則至國家社會，皆非「天」所能加以干涉。因此，人雖由天所生，然最終走向獨立而與「天」分離，而轉以透過「禮」之力量達成如「天」和諧世間萬物般以和諧國家社會，因而造就「天職」與「人職」各自分立。此觀念便是〈天論〉篇最核心之要旨，即「天人之分」。⁹

歸結而言，荀子「天論」，肯定天之根源性、客觀性、規律性，目的在否定天對於人世的影響。明言天有天職，人有人職，在於諭人承擔人間責任。……強調天生萬物而人成世界，則在指出人生應然之道。荀子由「天」論起，關懷處仍在於「人」，言「天道」最終目的乃在表彰「人道」。荀子認為，希望不由天降，禮義善德不自天來。……荀子剝離了「人」與「天」的關聯，挺現「人」的獨立價值。¹⁰

是故荀子所謂天地為「生」之本，其一是「天—人—禮」三者之生成轉化關係；其二則是對人對自然之觀察而使禮概念之生成，此二者皆是為「禮」之「根源」義，故如勞思光先生所言，「天」非為「禮」之「價值」根源，即制禮

⁸筆者此說，正與韋政通先生關於「天」、「人」孰為本之說法顛倒。其認為「天」與「人」之間是屬於「被治」與「治」之關係。荀子〈天論〉之說是為由「天生人成」之原則，禮義之效用問題思考導引而出，因而追問而彰顯而成，故認為禮義為本，天論為末，先有禮而後治天。然縱觀〈天論〉言「治」字處，皆是言「治人」即國家政治或個人修養云云，而無言「治天」。如此，韋先生所謂「天被治」，則頗有「將天亦納入禮統轄範圍」之意，而荀書中亦無「治天」之語，惟有「治天下」之語，故其治之對象應只在於人類社會，而不言至天地。又其無論及「君子者，天地之參也，萬物之摠也。」一句，故韋先生可能只見「天」—「人」之關係，而未注意到筆者所言「天地—君子—禮義」概念之轉化過程，又若禮於前而天於後，則「天地者，生之本也」在因果邏輯上則不可成說。故與其言「人治天」，或言「人用天」更為合適。

⁹「受時與治世同，而殃禍與治世異，不可以怨天，其道然也。故明於天人之分，則可謂至人矣。」〈天論〉，〈荀子集解〉，卷11，頁301。

¹⁰董宏民、趙明媛撰：〈荀子「天論」探究〉（勤益人文社會學刊，第1期，2010年6月，頁20。）

之目的非專為事天地，但實為其「生成」根源。而「生」又何以詮釋「本質」義，實難以清晰說明，其或可做為「禮」所產生「和諧」以理解，而形成「天一人一禮一和諧」之關係再延續，即「和諧性」是「禮」之本質與功能，此無異於孔孟體系。然儘管如此，仍必須承認，「天地者，生之本也。」猶是對於「根源」義之說明較為清晰與側重。

(二)先祖者，類之本也：

先祖一條與另外二者最大差異處，在於其於後又多「無先祖，惡出？」一句，因而此條變為「先祖—類—出」三者間之存在何種聯繫關係。

首先是為「先祖」一詞，此意甚明，即是如今說之祖先、先輩，然此詞使用於荀書中惟有二例，一為此論「禮有三本」條；二為〈君子〉篇中：「先祖當賢，後子孫必顯，行雖如桀紂，列從必尊，此以世舉賢也。以族論罪，以世舉賢，雖欲無亂，得乎哉！」（《荀子集解》，頁437）而單言「祖」一字，則亦惟〈禮論〉「王者天太祖」（《荀子集解》，頁340）、〈成相〉篇「武王善之，封之於宋立其祖。」（《荀子集解》，頁443）、「下以教誨子弟，上以事祖考。」（《荀子集解》，頁446）三例。由此觀之，對荀子而言，「先祖」之概念於其並非所著重處，故其論及極少，且皆作為通用詞意，並無對其有特殊意義，而加以展開論述。然〈君子〉篇對「先祖」之敘述甚至帶有負面看法，如此，則為何「三本說」時又是為正面態度？

筆者認為，〈君子〉、〈成相〉二篇與〈禮論〉篇所各言之「先祖」，是為狹義與廣義之別。前二者之「先祖」應指一宗族中之先輩，故其得以庇佑後世族內子孫，享其餘蔭，但荀子對〈君子〉篇之敘述其採負面態度，因其認為此情形與其「任能受賢」之選拔態度相悖；而〈禮論〉之「先祖」，其與「天地」、「君師」並稱，荀子言君師條，亦非專指某位特定君王或師長，而是泛指是為此種身分之人，故「先祖」應與其同理，泛指是為先輩之人，或更廣泛代指「人類之祖先」。

再觀此處「類」字之意，韋政通先生認為荀書中言「類」字有四種解法：其一做「綱紀」解，與荀子言「統」字互通，如〈非十二子〉言「壹統類」；其二做「種類」解，王先謙注解此處亦同其說；三做「比類」解，此為楊倞解「統類」一詞時，以統為綱紀、類為比類，韋氏認為其意不可通；其四做「法」字解，韋氏認為其是「判別是非之準則」，在荀書中言特定義者，皆指此義。¹¹

¹¹ 韋政通撰：《荀子與古代哲學》（北京，九州出版社，2022年4月），頁16。

然若要與「人類之祖先」此一身分相搭配詮釋，自惟有「種類」意可與之相合。「比類」意自本不可通，故此處亦非是；而「綱紀」或「法」之解，若又結合下言「無先祖，惡出？」之句，則二者甚不合理。依荀子之思想，其二者應是出於「先王」或「聖人」，此點已於〈禮論〉開篇明言：「禮起於何也？……先王惡其亂也，故制禮義以分之。」（《荀子集解》，頁 337），尤其後者「法」之解，不論是實務上之「制度」或韋氏所言之「準則」，即多與「聖人」共言，如：〈非十二子〉：「故多言而類，聖人也。」（《荀子集解》，頁 97）、「宗原應變，曲得其宜，如是然後聖人也。」（《荀子集解》，頁 104）〈性惡〉：「禮義法度者，是聖人之所生也。」（《荀子集解》，頁 424）故此處絕非言「禮」制度之創造出於廣義「先祖」之手，而「先祖」亦不等於「先王」。故此應而是言「先祖」做為「人類」此一物種，現實上、生物上之事實，現今之人之所以得出生存在於此，因其有更早之物種先輩存在。

故此條前後敘述連結其意便為：「祖先是為人類此一物種之生物性根源，若無祖先存在於前，則今人皆不復存在，故應對其保持尊敬。」¹²若如此，則其與「天地者，生之本也」其意並無大區別，僅是天地生之範圍更大，先祖出之範圍較小。二者仍是對於「人類」何以誕生之說明，解釋「人」之「起源」義。荀子為何又於同處再度敘述概念相近之內容，筆者認為，原因可能有二：

其一，是為強調「人」之物種與其他萬物之區別。在荀子思想中，其對於「人」此一物種，認為其是特殊的、尊貴的，有別於其他物種。〈王制〉曰：

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，故最為天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬為用，何也？曰：人能群，彼不能群也。（《荀子集解》，頁 162）

此正是人之所以為人，而不為禽獸之因。在於人有智而能別事物，人有義而能辨是非，此點亦與孟子「人獸之別」採相同立場。故荀子曰：「故人之所以為人者，非特以其二足而無毛也，以其有辨也。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。」（《荀子集解》，頁 78）而荀子在於人獸之別基礎上，點出更關鍵處，在於人能夠「群」，因而人類得以產生合作關係，進而發展出宗族、城市、國家等大型集合組織，因而建立社會文明。而「禮」正是為應對人類文明發展下而誕生之產物，故人類有「群」之能力是得以產生「禮」之前提與基礎。而此亦是其他生物無法達到的，故「禮」是專屬於「人」此一物種特殊產物，因此「人」除「生於天地」外，亦必須是為「出於先祖」，所創造之「禮」才得以同「出」。

¹²「先祖者，類之本也。……無先祖，惡出？……故禮：……尊先祖。」《荀子集解》，頁 340。

「禮」的存在必有所本，即「禮」的實踐必是客觀地反映出人道活動與發展的脈絡存在著根源，故引文後即以廟制說明上至天子諸侯，下至士大夫及庶人，必有祭祖之禮，以此顯示人的存在始源。……人不可能是無根的存在，有果必有因，宗廟之禮的設置即是以昭穆太祖顯示宗族淵源，始祖的存在乃象徵著族群繁衍的根源。換言之，藉由禮的實施即可傳達人類活動的文化與價值根源。¹³

而其第二原因，是因荀子身為儒家學者，猶需論及對於傳統、實務上「禮」之存在。「禮」作為儒家學說歷來所重視者，在孔子之前，儒家本自從「禮生」發展而來，而又本於周文化所盛行者。故諸如祭祀、喪葬、婚嫁等廣泛存於生活之中，對社會文明有深刻且直接影響者，是絕多數人對於「禮」概念最普遍之認知與表層理解，而對於孔孟荀所展開對於「禮」之「形上概念」，則未必得以理解與認識。因此，儘管荀子有意對「禮」進行更深入與新面向的理論擴張，仍需處理對舊有「禮」之相關學說，即祭祀喪葬一類「儀文形式」。

此點是先秦儒家學者必然共同面對之問題，孔孟亦當或多或少對此提及相關之論述。孔子的確更為強調與重視前所述禮之「精神價值」，但《論語》中尤可見孔子進行形式儀文等敘述：

執圭，鞠躬如也，如不勝。上如揖，下如授。勃如戰色，足踏踏，如有循。享禮，有容色。私覲，愉愉如也。（《四書章句集註》，頁118）

子入大廟，每事問。或曰：「孰謂鄰人之子知禮乎？入大廟，每事問。」子聞之曰：「是禮也」（《四書章句集註》，頁65）

尤後者更為明顯，孔子所謂「知禮」是理解行禮之精神態度，而時人所謂「知禮」是熟悉儀文形式，故有此對「知禮」觀念之衝突。而於《孟子》之中，亦可見國君詢問關於儀文形式之問題與孟子之回答：

滕定公薨。世子謂然友曰：「今也不幸至於大故，吾欲使子問於孟子，然後行事。」……孟子曰：「諸侯之禮，吾未之學也；雖然，吾嘗聞之矣。三年之喪，齊疏之服，飭粥之食，自天子達於庶人，三代共之。」（《四書章句集註》，頁252）

¹³ 謝君直撰：〈發乎情，止乎禮義－《荀子·禮論》與禮義之道的禮學思想〉（《淡江中文學報》，第35期，2016年12月），頁287－288。

而至於荀子，其雖無有如孔子主持國家祭祀典儀之紀錄，於書中亦無如孟子與國君談論形式儀文之對話，但其於〈禮論〉、〈大略〉卻有大量關於儀文之具體規範，此為孔孟所未有的。而〈大略〉為荀書後六篇，故其應為荀子後學所雜錄而成，亦可見荀子於授課時，仍有論及關於形式儀文之內容。

大饗，尚玄尊，俎生魚，先大羹，貴食飲之本也。饗，尚玄尊而用酒醴，先黍稷而飯稻粱。祭，齊大羹而飽庶羞，……。故尊之尚玄酒也，俎之尚生魚也，豆之先大羹也，一也。利爵之不醮也，成事之俎不嘗也，三臭之不食也，一也。大昏之未發齊也，太廟之未入屍也，始卒之未小斂也，一也。大路之素未集也，郊之麻纁也，喪服之先散麻也，一也。三年之喪，哭之不反也，清廟之歌，一唱而三歎也，縣一鐘，尚拊膈，朱絃而通越也，一也。（《荀子集解》，頁 342—345）

天子棺槨七重，諸侯五重，大夫三重，士再重。然後皆有衣衾多少厚薄之數，皆有翼萋文章之等，以敬飾之，使生死終始若一……天子之喪動四海，屬諸侯；諸侯之喪動通國，屬大夫；大夫之喪動一國，屬脩士；脩士之喪動一鄉，屬朋友；庶人之喪合族黨，動州里；刑餘罪人之喪，不得合族黨，獨屬妻子，棺槨三寸，衣衾三領，不得飾棺，不得晝行，以昏殮，凡緣而往埋之，反無哭泣之節，無衰麻之服，無親疏月數之等，各反其平，各復其始，已葬埋，若無喪者而止，夫是之謂至辱。（《荀子集解》，頁 350—351）

天子外屏，諸侯內屏，禮也。外屏、不欲見外也；內屏、不欲見內也。諸侯召其臣，臣不俟駕，顛倒衣裳而走，禮也。……天子召諸侯，諸侯輦輿就馬，禮也。……天子山冕，諸侯玄冠，大夫裨冕，士韋弁，禮也。天子御珽，諸侯御荼，大夫服笏，禮也。天子彫弓，諸侯彤弓，大夫黑弓，禮也。（《荀子集解》，頁 470—472）

此等文字，即是荀子為解決「禮」之形下問題，亦是說明規範社會舉行各類儀式時，何謂「合禮」。故此著重於形下之「禮」應當「如何執行」，以致其論述此類規範極詳極多。故「天地」與「先祖」之二種祭祀，自是形下之「禮」中，最為主要者，其在周公制禮之前，三代以來，便已廣泛且深刻普遍存於社會人民對「禮」的認知之中。故荀子所謂「上事天，下事地，尊先祖」即是因對於傳統「禮」之功效與概念的基礎之下，仍是承認其價值意義，其自不能完全忽視「天地」與「先祖」於「禮」之傳統地位與重要性。

故如勞思光先生所言，荀子於三本說中，「天地」與「先祖」二者，皆是就「事實義」著手。¹⁴如此，則在二者之中，皆只是其對「禮」之「根源」之論述，未觸及至「本質」義。故荀子欲論述「禮」之「本質」，更精準而言，是荀子欲新論述之「禮」概念，皆集中於第三條，即「君師者，治之本也」。

(三)君師者，治之本也：

荀子將禮之最後一「本」，安排於「君師」之角色，故此點是為其為後世所爭議處，因而認為荀子是為儒家之歧途。

荀子價值論之唯一出路，乃只有將價值根源歸於某一權威主宰。實言之，即走入權威主義。荀子之權威主義思想，本以「君」觀念為歸宿，但其論「君」之說需與論「禮」之言合看。……依此，則未嘗不可說，荀子思想至此已背儒而近墨。……於是，由此荀子思想遂由尊禮過度至尊君。（《新編中國哲學史》，頁 328—330）

筆者認為，勞思光先生之說法，尚有三點未得深究與提及：；其一，勞思光先生認為荀子所謂之「禮」，僅是「工具價值」，是為外在規範制度，而全無內在德性價值，「治」之義亦是如此；其二，荀子將理論重心寄於「君」之角色上，不代表其必然是為崇尚權威，亦非以「君」為歸宿；其三，勞思光先生通篇只論及「君」，而忽略「師」之角色於荀子思想之意義。故筆者下以此三點加以闡明對「君師」一條之分析。

1. 「禮」之德性與政治：

首先，勞思光先生所謂「工具價值」是就國家制度層面與目的而言。荀子之「禮」確實多數立說皆為論述國家制度，亦以其作為工具以達到「除惡去亂」而「治」之目的，此於荀書事例甚多¹⁵，言「治」、「亂」等觀念各有二百五十多處。而後人研究荀子政治方面之專論與文章亦是數百有餘，義皆甚明，故此不再繁述。故筆者此處將重心置於重新檢視荀子以前對於政治之「禮」與荀子自身所言關及德性之「禮」。

荀子此種高度政治性、制度性相關之「禮」，反而正是周文之起點。周公制禮作樂、創封建、立宗法、統國家，西周初年所誕生之「禮」本就是基於此

¹⁴ 「此三本惟『君師』是純粹文化意，餘二者均為事實義。」《新編中國哲學史》，頁 330。

¹⁵ 諸如：〈王制〉、〈富國〉、〈王霸〉、〈君道〉、〈臣道〉、〈議兵〉、〈疆國〉等篇，皆可從題目與內容明見荀子對於政治議題之高度傾向。

種為國家政治目的而建立，故其本自為形下制度事務；而孔子是為在春秋末期對「禮」概念進行變革，轉為形上思想理論，因而方有以「德性修養」為主之「禮」概念。此點是為勞思光先生所承認的。¹⁶

是故在《論語》、《孟子》之中，仍是存有孔孟對於「禮」所具備政治功能與作用之敘述，或時人與國君詢問其政治理念云云。¹⁷是以先秦儒家論「禮」本就同時涉及形上「概念」與形下「制度」兩面向，僅是其所著重程度不同而已。故其對於「禮」之革新，是對於解決原有舊說以不足以解決當前時代之問題，各需面對其不同的挑戰。孔子所直接面對是「周文疲弊」之趨勢，故其以新建「道德體系」最為革新擴張；而孟子所面對則是諸子百家爭論，故其著重處在於完善、強化孔子之新體系，即「心性論」之補足，故亦可視作小幅度之革新發展。故其雖對於「禮」論述本不多，但整體皆是以「道德」意義為主，其於政治雖有「王道」、「仁政」之主張，但卻並無與「禮」之概念結合而論。故孟子對於「禮」之政治面向，多止於制度義，且是言既有之規範，未對此有新見解與方向。

孔子明顯的突出了以「禮」作為道德規範，並相當程度上淡化了其政治意義。《論語》中關於「禮」的部分，超過半數專門討論自我修養的規範，自我約束及行為之正當性。……嚴格考察《論語》的文本可以發覺「禮」的主要方面是道德的，而政治方面是次要的。¹⁸

《孟子》所代表之趨勢揭示了在社會政治的變遷中，要重新樹立「禮」之價值的儒者所面臨的挑戰。……由於「禮」失去它的政治上的生命力，孟子和志趣相同的儒者，將注意力集中於「禮」的道德方面及其在人際交往中的機能，但不將「禮」當作社會秩序的基礎。因此，《孟

¹⁶ 「孔子提出新理論，並宣說新人生態度，故孔子為『儒』傳統之革新者。……但周人建國，即以制度為重，於是一面封土建君，創立一種人為的政治秩序……周人此種設施，就基本意講，當事建立較有力之中央政府為基本目的。」《新編中國哲學史》，頁 102—104。

¹⁷ 諸如：〈八佾〉「子曰：『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。』」；〈子路〉「名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。」；〈季氏〉「天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。」；〈離婁下〉「諫行言聽，膏澤下於民；有故而去，則君使人導之出疆，又先於其所往；去三年不反，然後收其田里。此之謂三有禮焉。」；〈盡心上〉「易於田疇，薄其稅斂，民可使富也。食之以時，用之以禮，財不可勝用也。」（《四書章句集註》，頁 63、142、171、290、356。）

¹⁸ 〔以色列〕尤銳（Yuri Pines）撰，高君和譯，〈新舊的融合：荀子對春秋思想傳統的重新詮釋〉，《國立政治大學哲學學報》，第 11 期，2003 年 12 月），頁 146。

子》談「禮」，僅侷限於修身、德行、禮貌的基礎等，但極少討論「禮」的政治作用。¹⁹

是以至荀子之時代，戰國後期之社會、政治、學術風氣等皆又大異於孔孟之時。尤其是在長年戰爭政變、社會動亂之環境，在當代現實之中，孔子之個人修養，孟子之王道理念，其固有儒家之主張，似乎皆無法見到明顯之成效。此種情形，廣義而言，其與「周文疲弊」之本質相同，皆是原有之理念已難以在現今之中有效運行，故需在尋找新方法應對時代之問題。而孔子在原有「周文」之基礎上再建立新學說，但並未完全拋棄原有之內容；荀子亦然，故其在孔孟體系基礎上，新建個人之學說，但「新變革」之內容佔據其主要成分。²⁰故荀子之「禮」雖有大量政治傾向，但其並未放棄孔孟「禮」體系之「德性」部分。而其對政治內容之立說，或可言是試圖「回溯」西周初年之制度並加以革新，如是，則其實亦是針對「周文疲弊」之問題進行解決，惟是孔子以「重整」為宿願，荀子以「新建」為目的。

而荀書中猶是存在關於「德性」之探究，由荀書篇目所觀，其首四篇名為〈勸學〉、〈修身〉、〈不苟〉、〈榮辱〉由篇名即可見其是為對於個人德性修養之內容；而〈王制〉以來八篇關於政治之篇章則被置於此四篇之後。此篇目雖應是西漢劉向校勘後所編排之章節，但可見前人實已注意到荀書中同時皆存在「德性」與「政治」之議論，且有各自獨立之篇章。而德性之禮，其實是以荀子之「心論」為基礎。

心不可以不知道；心不知道，則不可道，而可非道。人孰欲得恣，而守其所不可，以禁其所可？以其不可道之心取人，則必合於不道人，而不合於道人。以其不可道之心與不道人論道人，亂之本也。夫何以知？曰：心知道，然後可道；可道然後守道以禁非道。以其可道之心取人，

¹⁹ [以色列] 尤銳 (Yuri Pines) 撰，高君和譯，〈新舊的融合：荀子對春秋思想傳統的重新詮釋〉，頁 151。

²⁰ 關於此點，從《論語》、《孟子》、《荀子》三書之字數，亦是此情形之部分原因。《論語》約萬六千字、《孟子》三萬五千餘字，而《荀子》則九萬又千字。是以在內容篇幅上，《荀子》實較《論》、《孟》超出甚多，就算荀子惟完全承繼孔孟就說，應也不至九萬千字，故自可見荀子新立之說佔據其主要組成。另一方面，是為荀子與孔孟之底層思維邏輯本不相同，孔孟是為傳統之「倫理論辯」，即以強調某價值觀與概念之重要性，但對於其內容之實質性易有所侷限，而又易陷入不同價值觀之間之「循環論證」，至多透過某特定事件之情境或事例來進行闡述。故此種思維模式，整體傾向抽象、形上之概念，對於政治方面之內容，自然難以給出具體之定義、分析與方法；而荀子長期且直接受到稷下學宮風氣之影響，其「分析論述」之思維模式主導其理論之建構，而稷下學宮之創立，本就基於齊國對國策項目之政治需求與目的，故其注重於如何將理論執行於社會現實之中，進而發展對理論分析之結構化、事務運作之項目化、語詞定義之精準化等，故而有更為客觀且實用性之理論傾向，是以產生相較孔孟差異甚大之立說取向。其完整內容詳見佐藤將之：《參於天地之間，荀子禮治政治思想的起源與建構》，頁 101—165。

則合於道人，而不合於不道之人矣。以其可道之心與道人論非道，治之要也。何患不知？故治之要在於知道。（《荀子集解》，頁 382—383）

君子養心莫善於誠，致誠則無它事矣。唯仁之為守，唯義之為行。誠心守仁則形，形則神，神則能化矣。誠心行義則理，理則明，明則能變矣。……夫誠者，君子之所守也，而政事之本也，唯所居以其類至。操之則得之，舍之則失之。（《荀子集解》，頁 45—46、48）

荀子此所言之「道」，是為「先王之道」，即「禮義」。〈儒效〉曰：「先王之道，仁之隆也，比中而行之。曷謂中？曰：禮義是也。道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。」（《荀子集解》，頁 121—122）故欲理解、認同「禮」，需透過「心」、透過個人修養德性為基礎，荀子仍是肯定「誠」、「仁」、「義」等道德價值，是君子聖人應所具備之條件。故荀子其實主張應先具備「德性」之禮，才得以作為後續「政治」之禮的基礎。而荀子對於此種德行如何建立，是透過後天外在之「學習」而來，而非孔孟由先天內在之「自覺」而來。故此種建立德性之過程，即是「化性起偽」。²¹

學惡乎始？惡乎終？曰：其數始乎誦經，終乎讀禮；其義則始乎為士，終乎為聖人。……故學數有終，若其義則不可須臾舍也。為之，人也；舍之，禽獸也。故《書》者，政事之紀也；《詩》者，中聲之所止也。

²¹ 雖如是，然勞思光先生並不認同荀子言「心」具有「主體性」之問題。雖言其與孟子之「性」接近，然荀子「虛壹而靜」之觀點，使「理」即「道德」落於心外，故荀子之「心」惟能「知覺」而不能「自覺」，猶是與孔孟道德根於心之理念相去甚遠。但勞思光先生猶是肯定荀子「學」是就成聖之目的而言，然其認為荀子之所以強調「學」，是因於其不能掌握孔孟道德心之說，故只能以此作為成聖之方式；而韋政通先生之說法亦大體相近，其亦認為「心」惟有「認知」功能，故本與德性之建立無關。是以荀子以治道為目的，禮義為依據，而全與德性無關，但其又肯定因「心」之故而能「化性起偽」以成聖人。對此，筆者認為，孔孟之「心性自覺」一說固然有其重要性與價值所在，但其既有問題猶必須承認，前已多次提及，即整體抽象而使人難以著手，且未能完全符合呈現於現實之中。試想，若孔孟純以一「自覺心」即能解決儒家與現實之所有問題，則孔子不待教於民而天下自化，顏淵不待學於師而聖人自成。而透過「學」之方式，則提供對於德性修養另一途徑，且對於多數人而言，是更為具體明確且得以起始之方式，而此方式更符合荀子一貫客觀精神與借助外力之態度所構建之理論系統。而孔孟亦非否定「學」之價值，惟是未如荀子般有對此廣論而已。是以不論由心之「自覺」或學之「知覺」，二者皆是「途徑」，皆終導向「成聖」之目的，可謂是殊途同歸。由此，得以「成聖」一事應是更主要之關注點，是孔孟荀三家皆所致力之目標，而至於是以透過何種「途徑」以達成則為次要問題。透過「知覺」作為德性之開端，未必不能於此過程中進而引發「自覺」，即透過對德性價值之認知，進而對其意義產生認同、貫通進而自覺實踐，以重歸於「自覺」之途徑。然勞思光先生言「人固待教而入德，然人若無此自覺能力，教豈有益乎？」大抵基於此觀點，故否定荀子以學成德之外在途徑，亦否定「知覺」得以引發「自覺」之可能。後世王守仁有言「知為行之始，行為知之成。」、「知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知。」等語，此「知」、「行」同成轉換之觀點，或能藉此反思「知覺」與「自覺」二者相互配合輔佐之可能，使人更易達成「成聖」之目的，而非僅視為必然對立之兩面。

禮者，法之大分，類之綱紀也。故學至乎禮而止矣。夫是之謂道德之極。（《荀子集解》，頁11-12）

故聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度；然則禮義法度者，是聖人之所生也。……凡貴堯禹君子者，能化性，能起偽，偽起而生禮義。然則聖人之於禮義積偽也，亦猶陶埴而為之也。（《荀子集解》，頁424-427）

荀子一方面肯定客觀禮義師法的重要性，另一方面也強調在繼承、蹈尋禮的過程中，人的主體面的價值意義。所謂心之「能知」，不只是被動的接受，還是能動的選擇與判斷。這說明了，在禮義師法知外，荀子肯定人們有成善的能力，因此注重道德實踐的「偽」，便會特別重視道德價值建立所依憑的內在根據——那就是「心」。²²

是以「禮」上為國家政治之運作工具，下為個人修養之追求目標；其是為個人修養之終點，亦是國家政治之起點，故〈君道〉曰：「請問為國？曰聞修身，未嘗聞為國也。」（《荀子集解》，頁230）。荀子透過此種將具備極致德性之聖人，使進入政治範圍由其帶領，以對國家社會更好施以廣泛教化，促使引導人民能夠學習效法，是而使人人皆能為聖，以達到全面「治人」進而「治國」，在最理想之情形下即能「治天下」，是「禮」之本質與最終目的。然一國之治絕非惟有德性教化問題需解決，仍有其他各式現實事務之問題，故其猶欲以「禮」作為解決方案，即是「制度」。

荀子主張：創造禮義之善者，乃生於人之「偽」，且是聖人之「偽」。所謂「積思慮」，是指聖人內在主觀意識不斷思慮反省，從而建立一套自我主觀之價值準則；而「習偽故」，則是聖人效法學習古代聖人所制之禮義法度；故「積思慮」與「習偽故」，乃是荀子「善之所由生」雙向通路。荀子一方面肯定客觀之先王制作傳統禮義對於政治社會之重要性；另一方面，在繼承傳統禮義之過程中，仍需主觀之道德意識不斷反省思考客觀之禮義法度與現實之需求，以期創造一個「因革損益」之理想政治與社會形態。²³

故荀子之「禮」以制度「治國」，以道德「治人」，又以「道德」為「政治」之基礎，而在「道德」之外亦顧及其他現實問題。是以荀子之「禮」絕非

²² 段宜廷撰：〈荀子「化性起偽」如何可能？—從「心」的能知、能治談起〉（《鵝湖月刊》第499期，2017年1月），頁10。

²³ 周德良撰：〈荀子心偽論之詮釋與重建〉（《臺北大學中文學報》，第4期，2008年3月），頁145-146。

純粹「工具價值」，其兼具「政治」與「德性」之兩面性；而其「治」亦非專指治國而言，仍是亦對「人」之德性以教化而言。「禮」、「治」二者皆具有形上道德之意義。然對比孔孟體系，實如韋政通先生所言荀子於道德主體性較為黯淡，為荀子理論基於儒家之缺陷，此點猶須承認。²⁴

2. 「君」與權威：

勞思光先生於先秦諸子中，亦言及認為具「權威」主義思想者，是為墨子與韓非，其認為在於墨子之「天志」與「尚同」說，而韓非之整體思想皆建立與目的皆本於「權威」主義。其曰：

天志為最高權之威尺度，即為價值規範。……又將「天」與「天子」連而言之，乃將天志之超越權威與人間之權威連為一體，遂產生一權威系列之觀念。而直通〈尚同〉中之同家理論。……墨子蓋以「統一思想」為國家之任務，而主張建立絕對權威統治。……於是，人人皆放棄自身之是非標準，而服從在上者之標準，最後則服從天志。（《新編中國哲學史》，頁 286—290）

韓非思想中之基源問題僅是「如何致富強」或「如何建立一有力統治」。蓋依韓非之方向，自我墮入形軀利害感一層面，而全無超越自覺矣。……其本旨在否定儒家孟子一系重德性之主張；以為但有「法」及「術」，即可以驅天下之人為「善」，不必待其自覺。（《新編中國哲學史》，頁 341—342）

韓非子學說中唯一肯定即為君權或人主之利，而此中之權威主義色彩又濃於荀卿多多。……韓子思想中則無此種（天）超越性之信仰對象，而唯以現實之人主或統治者為最高存在，亦以統治者之利益為最高標準。……今韓子統一思想以從人主，則純係政治意義之極權主義矣。（《新編中國哲學史》，頁 344、346）

由此些段落，可知勞思光先生所反對與批評者，是因於權威主義之思想下否定德性自覺，而喪失道德價值之意義，亦是秉持其一貫「主內而反外」之立場。故墨子寄於「天」或韓非寄於「君」其實本質並無二異，皆非主要問題所在，問題本質惟是基於「德性我」之淪喪，而轉於對「形驅我」之追求，後者

²⁴「荀子以禮義之統與認知心相結合，道德主體隱伏不彰，價值意識亦隨之僵化。從表面上看，荀子重外王，尚論治道，代表孔孟傳統的轉進；從根柢上，卻形成嚴重的脫節現象。……他所構建的系統，若上不在天，下不在田。言其上不在天，是說他超越精神一面的缺乏；言其下不在田，是說價值主體一面的黯淡。此即荀學的病源所在，也就是這裡所說的缺陷。」（《荀子與古代哲學》，頁 190）

於韓非思想中更為顯著。而勞思光先生亦承認，韓非之思想是基於荀子學說進而走向極端以成，故荀子本身對於權威之傾向實未如韓非般嚴重，而或可能實是韓非基於荀子理論而轉以己見，而其皆非為荀子本義。由此，則筆者欲重新審視荀子對於「君」是否存在與「德性」連結之論述。

依韋政通先生之言，荀子與法家之差異處有四：一為反君術、二為反獨、三為反權謀，四為非秦。²⁵其中以前一、三點與「君」之「德性」關係更為密切，而第二點之「反獨」實是為基於荀子「主群」之思想，其更多基於「群」、「分」、「辨」等能力而以「治國」處言，故此不多述。荀書中言及「君」之德性處，此舉幾條於下：

君者儀也，民者景也，儀正而景正。君者槃也，民者水也，槃圓而水圓。君者盂也，盂方而水方。君射則臣決。（《荀子集解》，頁 230）

故明君者，必將先治其國，然後百樂得其中。闇君者，必將急逐樂而緩治國，故憂患不可勝校也，必至於身死國亡然後止也，豈不哀哉！……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。（《荀子集解》，頁 208—209）

傳曰：「君者、舟也，庶人者、水也；水則載舟，水則覆舟。」此之謂也。故君人者，欲安、則莫若平政愛民矣；欲榮、則莫若隆禮敬士矣；欲立功名、則莫若尚賢使能矣。是人君之大節也。三節者當，則其餘莫不當矣。三節者不當，則其餘雖曲當，猶將無益也。孔子曰：「大節是也，小節是也，上君也；大節是也，小節一出焉，一入焉，中君也；大節非也，小節雖是也，吾無觀其餘矣。」²⁶（《荀子集解》，頁 151—152）

人君者，隆禮尊賢而王，重法愛民而霸，好利多詐而危，權謀、傾覆、幽險而亡。（《荀子集解》，頁 285）

²⁵ 韋政通撰：《荀子與古代哲學》，頁 192—203。

²⁶ 荀子此引孔子言，《論語》無載，有言大節之類者惟〈泰伯〉有曾子言：「可以託六尺之孤，可以寄百里之命，臨大節而不可奪也。君子人與？君子人也。」《孔子家語》有：「君之所司也，名以出信，信以守器，器以藏禮，禮以行義，義以生利，利以平民，政之大節也。」一條；傳曰：「水則載舟」條亦始見〈王制〉、〈哀公〉二篇，不知前出何書，《荀子集解》不見諸家考證二條出處或真偽；《偽書通考》亦無論此事。不知是為今本《論語》或前書此條亡佚，或荀子為述己意而托，然此皆表明荀子對「君」之立場，亦是基於荀子對儒家傳統之承繼。

故荀子對「君」之態度，是應為人民之典範、國家之領袖，「君」之身分，所具備是一對社會之「職責」，而非個人之「權力」。而其之職責即是「治國安民」，以禮義為最高標準治國，而自身之修養亦當如是。故荀子言「君」絕非如韓非是以強化個人之權威，以鞏固自身之統治；反之，荀子所理想之「君」應當具備最高之德性，以「禮」治己，再以治國，是「德成而政始」。「君」應是「化性起偽」最為成功者，亦是最明瞭「禮」之價值與功用者，能於政治上之領導則是由個人德性之實踐轉化為國家治理之效用，而終歸於德性之推揚。

若未能完全實踐「禮」而「王」，則退而求其次，以「法」而「霸」，其二者之差別為：前者是既「治國」亦「治人」；後者之「治人」雖不及，但猶可「治國」。而對於法家權謀、利益等，荀子採強烈反對立場，其既無得以「治人」又無益於「治國」，故荀子所對法家「權威」之反對，實與勞思光先生之立場相同。荀子所真正認同者之「君」，並非純粹「身分」上之「人主」，而是具備實質「德性」上之「聖王」，故其理想之「君」應是要如同堯舜文武般德化天下。

中國哲學是重實踐的。實踐的方式初期主要是在政治表現善之理想，例如堯、舜、禹、湯、文、武諸哲人，都不是純粹的哲人，而是兼備聖王與哲人的雙重身分的。（《荀子與古代哲學》，頁 41）

荀子深明其非，故尚君德而反君術。荀子論君，其義不一，荀子道德主體亦不彰顯，但君以德定一義，卻恪守孔孟的傳統，蓋不重君德，則不足察君術之非。（《荀子與古代哲學》，頁 195）

然儘管於現實中之「君」未必盡能如是，但由此可見荀子對「君」之基本態度，絕非是為其建立「權威」強化個人之利益，而是做為一德性大成之典範與代表，進而藉此角色完成荀子對治道之理念。故荀子言「君」非為「權威」而為「德性」；其價值歸宿亦非「人主」而為「聖王」。其既未崇尚權威，亦非拋棄德性，猶是儒家看待國君之精神，而非法家之態度。故勞思光先生所言荀子之「權威主義」，應可再加以審思。

3. 「師」與教化：

前已所言，「君」一身分是兼具「治國」與「治人」，但實際上主要仍是以「治國」為側重，「治人」一面雖已為道德之極，但惟能起到典範作用。故是以能夠直接性能夠治人者，便落於「師」之身分上。換言之，即「師」之身分，承擔「化性起偽」、「修身成德」之工作，即是「教化」，而其正是為德性之「禮」的實踐過程扮演引導、糾正之功能。〈脩身〉曰：「凡治氣養心之術，莫經由禮，莫要得師，莫神一好。」（《荀子集解》，頁 27）；〈儒效〉

曰：「故有師法者，人之大寶也；無師法者，人之大殃也。」（《荀子集解》，頁 142）即言「師」一身分對於「禮」與「化性起偽」之重要性。

同時「師」亦是人以認知「禮」之標準，若非藉由「師」之指引而去認知「禮」，則大程度上造成對原有意義之誤解甚至曲解，反而造成負面效果而生亂，故荀子又作〈正名〉篇即為避免此情形。由此，可見「師」於荀子體系中是必然存在與其地位，其是確保人得以正確方向「成聖」之角色。

禮者、所以正身也，師者、所以正禮也。無禮何以正身？無師吾安知禮之為是也？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。（《荀子集解》，頁 34）

而「師」於教化功能之著重點有二，一為「去惡」，二為「積善」，且必「去惡」於前，方能「積善」於後。「去惡」思想即基於性惡論之概念，即放任性情則導致惡行產生，因而生「亂」。故「師」以「去惡」為首務，並教以「禮」之觀念以約束其行為，以消除過往既有之惡，並預防未來產生惡行。換言之，「去惡」一做法，即是「回歸原點」，將本為「有惡無善」之人，變成為「無惡無善」之人，然此並非荀子之最終目的，故透過「積善」，即重歸於傳統儒家修養論上，而再加以成為「無惡有善」之人。再言之，所謂「去惡」即是「化性」；「積善」即是「起偽」，前半是荀子新說所著重者，後半是為儒家傳統所強調者。是荀子本於「成聖」即分為兩大部分，「師」之教化，即按此行以來。

今人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治，今人無師法，則偏險而不正；無禮義，則悖亂而不治，古者聖王以人性惡，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。（《荀子集解》，頁 421）

而「去惡」與「積善」如何可能？又或言其為何能夠對人造成影響改變？荀子認為，對人能產生最大影響者，莫過於環境。「干、越、夷、貉之子，生而同聲，長而異俗，教使之然也。」（《荀子即解》，頁 2）、「蓬生麻中，不扶而直；白沙在涅，與之俱黑。蘭槐之根是為芷，其漸之滫，君子不近，庶人不服。其質非不美也，所漸者然也。」（《荀子即解》，頁 5）而「師」之存在，即是以人為製造一最適合「成聖」之環境。故久於「師」之影響下，便能

逐漸與「師」相似，因而從中改變影響原有價值觀，而若再主動「學」與「積」，便是向「成聖」一道路邁進。

涂之人百姓，積善而全盡，謂之聖人。彼求之而後得，為之而後成，積之而後高，盡之而後聖，故聖人也者，人之所積也。（《荀子集解》，頁143）

今使塗之人者，以其可以知之質，可以能之具，本夫仁義法正之可知可能之理，可能之具，然則其可以為禹明矣。今使塗之人伏術為學，專心一志，思索孰察，加日縣久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣。故聖人者，人之所積而致矣。（《荀子集解》，頁428—429）

故「師」是為「德性之禮」之具象化，如「君」是為「政治之禮」之具象化。「師」以「治人」，正如「君」以治國，而治人又為治國之基礎，二者皆是從是「治」一行為，惟是對像大小不同而已，然個有其必要與重要性，故荀子將二者並列，且重視其身分地位。而此點，在荀子以前，儒家雖皆有對「君」、「師」之所提及，但猶是將其集中於個人修養之上。而由於荀子之理論結構下，其注重外在途徑之幫助，故「君」、「師」之價值地位在荀子處得到大幅提升。也因此，荀子言「而」隆君師，正是基於其對傳統「禮」體系賦予新關注點而成，如韋政通先生所說荀子發展儒家理論「外轉」之傾向。

四、結論：

由此，筆者以「禮有三本」說為中心所說明之荀子「禮」體系之架構，及其對孔孟體系之承繼與變革，總結於下：

其一就「根源」言：孔孟「禮」之根源總歸於「心」，而又受啟發於既有周文；而荀子「禮」之根源有三：是為「天地」、「先祖」、「君師」。前二者就「自然義」之角度看待，是對現實與傳統之承認。而其又從對「天地」之觀察中理解出秩序、和諧之觀念，而成「禮」抽象概念之契機；從「先祖」中肯定人類之獨特性與禮現實存在之開端。而「君師」則為荀子為推動其理想之「禮」而存在之關鍵角色，其二者是專於荀子之「禮」的根源，亦是最重要者。故就「根源」之角度，荀子所變革處甚多，「禮」之根源由「內在自覺」變為「外在事物」。

其二就「本質」言：孔孟「禮」之本質即是一「誠」精神，不論對事或對人，恭敬或辭讓云云，皆歸於此；而荀子「禮」之本質，其「生」與「類」皆為解釋前者之本質，即「天地」與「先祖」之功能。而專指「禮」之本質者，

是為「治」。而其又有「德性之治」與「政治之治」兩面向，概可簡化為「成聖」與「去亂」。前者亦言及「德性」部分，但其不只歸於個人修養之「誠」，而是歸於更高價值之「聖」，至「聖」一境界後，再導入「政治」領域，以投入現實社會之用。故孔孟「禮」之本質猶停留於個人修養精神與概念之一；而荀子在此基礎上追求更高境界，而終用於現實，。

其三就「目的」言：孔孟與荀子最終目的實無大異，皆是為「天下為治」一事，社會和諧安定。若要加以細分，即是孔孟猶以「重整周文」為宿願，且未有於此展開較多現實與概念上之理論；而荀子之態度更接近於「新建周文」，並且為此提出許多新治國方針、制度措施與價值所在。

其四就「實踐」言：孔孟之實踐以個人修養為宗，其心性理論建構完善，然其對「天下治」之如何實踐卻顯薄弱，僅為能以「克己復禮，天下歸仁」為方向所在；而荀子對個人修養採外在教化，並透過「師」來助以「成聖」。在「治天下」之方面，除以道德之極的「君」作為領導外，亦用荀子多處對於處理形下問題之制度措施為輔助。

總言之，荀子仍是「承繼」大量對於「德性」方面之價值與精神，但由「內在自覺」之途徑轉變為「外在知覺」之途徑，並對此補足新途徑之相關理論。再者，荀子對政治一面之論述是三家中最多亦是最完善者，其強調政治層面之重要性與地位，但方向猶是「仁政」、「王道」之立場，而非落入「權威」。如此，荀子仍非為脫離儒家之態度與立場，但其實對於舊有學說提出一套自足而差異甚多之體系，是荀子理論之事實與特色。

徵引文獻

一、古籍：(先依時代後依姓氏筆畫排序)

- 〔宋〕朱熹撰：《四書章句集注》(北京：中華書局，2001年11月)。
〔清〕王先謙撰，沈嘯寰、王星賢校，《荀子集解》(北京：中華書局，2022年2月)。
〔清〕孫詒讓撰：《墨子閒詁》(臺北：河洛出版社，1975年5月)。

二、近人論述(依作者姓氏筆畫排序)：

- 周德良：〈荀子心偽論之詮釋與重建〉(《臺北大學中文學報》，第4期，2008年3月)
韋政通：《荀子與古代哲學》(北京，九州出版社，2022年4月)。
段宜廷：〈荀子「化性起偽」如何可能？—從「心」的能知、能治談起〉(《鵝湖月刊》第499期，2017年1月)。
勞思光：《新編中國哲學史》(增訂本)(北京：三聯書店，2022年8月)。
謝君直：〈發乎情，止乎禮義—《荀子·禮論》與禮義之道的禮學思想〉(《淡江中文學報》，第35期，2016年12月)。
董宏民、趙明媛：〈荀子「天論」探究〉(《勤益人文社會學刊》，第1期，2010年6月，頁20)。
〔日〕佐藤將之：《參於天地之間：荀子禮治政治思想的起源與構造》(臺北：臺大出版中心，2022年11月)。
〔日〕菅本大二：〈荀子對法家思想的接納：由「禮」的結構來考察〉(《國立政治大學哲學學報》，第11期，2003年12月)。
〔以色列〕尤銳(Yuri Pines)撰，高君和譯，〈新舊的融合：荀子對春秋思想傳統的重新詮釋〉，《國立政治大學哲學學報》，第11期，2003年12月)。