

「上以禮神明」： 《管子·君臣》與《荀子》之禮治思想*

佐藤將之**

摘要

本文的目的在於，從戰國諸概念、諸思想的「交流」和其「綜合」的角色之觀點，來探討《管子》的禮治思想，及其對《荀子》「禮論」的可能影響。本文先將整本《管子》對「禮」的論述歸納出六個思想特色，然後分析《管子》中密集論述「禮」論的〈君臣上〉和〈君臣下〉，討論其政治思想以及「禮」概念的角色，並且探討其與《荀子》禮論的思想關係。

本文觀察到《管子》的禮治思想在三方面的展開。第一個方向是「禮」概念的抽象化。在此「禮」概念幾乎被視為「治」或甚至「道」的代名詞。第二個方向是與此相反的具體化方向。由於《管子》引進「禮」概念，讓「心治」功夫轉換成可以實際實踐的方法。第三個方向為以「體」字為切入點，在身體和「國體」的類比中，展現「禮」對國家統合的關鍵特色。換言之，國家從實行「禮」中得到其生命。如此，「禮」成為人間最高且最貼切的準則。如此，對《管子》而言，「禮」的功效比擬於「神明」。由

* 筆者衷心感謝兩位審查人和本刊編輯部所提供的修改意見。本文為國立臺灣大學文學院2011-2015年邁向頂尖計畫「先秦兩漢出土文獻與學術新視野」總計畫中本人所擔任的子計畫「出土文獻與儒道思想之互動」之部分成果。

** 國立臺灣大學哲學系副教授 (msato@ntu.edu.tw)

投稿日期：101.04.26；接受刊登：102.01.16；最後修訂：102.01.22

是觀之，可以合理推測說，荀子應該是從《管子》的禮治思想學了「禮」對國家運作上的關鍵功能。

關鍵詞：《管子》、《荀子》、〈君臣上〉、〈君臣下〉、「禮」

Li* (Ritual and Social Norm) Invests a Ruler with Miraculous Virtue and Intelligence to Govern: A Comparative Study of *Li* between the *Guanzi* and the *Xunzi

Masayuki Sato*

Abstract

One of salient characteristics of *Xunzi*'s socio-political theory can be observed in its comprehensiveness. This article aims to elucidate such an aspect of *Xunzi*'s thought by means of analyzing a possible influential relationship between the *Guanzi*'s concept of *li* (i.e., ritual and social norm) and that in the *Xunzi*. This article analyzes a unique role of the concept of *li* in the argument of the "Lord and Ministers I" and "Lord and Ministers II" chapters. On this basis, this article attempts to demonstrate that the following three points: (1) In the *Guanzi*, the concept of *li* has become a certain level of abstract idea which can be almost equivalent to the idea of the Way or the Principle. (2) In the discussion about the mind/heart practice to govern a country, the author regards *li* as a practicable and one of the best methods for a ruler to attain ideal psychological state. (3) By means of adopting a state-body metaphor, the author of the "Lord and Ministers I" and "Lord and Ministers II" chapters argues that the proper implementation of *li* invests a country with its "life." In this aspect, the function of *li* is conceived of as

* Associate Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University

Received April 26, 2012; accepted January 16, 2013; last revised January 22, 2013

“miraculous” as we see in the providential work of the Heaven and Earth. It is this aspect that Xunzi has learnt from the *Guanzi* when he has articulated his theory of *li*, which is indispensable for the peace and order, namely the life, of a country.

Keywords: *Guanzi*, *Xunzi*, “Lord and Ministers” Chapter,
Li and *Yi* (rituals, social norms and morality)

序言

本文的目的在於，接續筆者前作〈「民之不牧者，非吾民也」：《管子》「經言」的政治思想特質暨其對《荀子》禮論的影響〉¹的討論方向，從戰國諸概念、諸思想的「交流」和其「綜合」的角色為觀點，探索《管子》中可能存在的、相當完整的禮治思想，並指出《荀子》「禮論」的建立也可能受到《管子》禮論的影響。前文主要討論的對象是《管子》中「經言」部分，而本文則擴大到整本《管子》中與「禮」相關的論述。此外，由於在屬於「短語」的〈君臣上〉和〈君臣下〉之論述中，觀察到在整本《管子》中最宏大且精緻的「禮治」思想，本文將單獨探討其思想內容，並將之與《荀子》的禮論相比較。

歷來中國古代「禮」的研究可說是汗牛充棟。²其中，胡適在一個世紀前分析中國古代「禮」概念的演變的研究值得注意。他將「禮」概念的發展分為：（1）最初的本義是宗教的儀節；（2）禮是一切習慣風俗所承認的規矩；（3）禮是合於義理可以做行為模範的規矩，並且也指出，在孔子弟子所發展的「禮」概念中有「規定倫理名分」、「節制人情」以及「涵養性情道德，養成道德習慣」之三層。³雖然胡適曾經將此特色看做「孔門正傳」學說之大旨，但卻未論及此與荀子「禮」概念之間的

¹ 佐藤將之，〈「民之不牧者，非吾民也」：《管子》「經言」的政治思想特質暨其對《荀子》禮論的影響〉。該文的初稿在「道文化國際學術研討會」（中國文化大學，2006年5月6-7日）宣讀，目前在送審當中。

² 關於「三禮」文獻研究，有林慶彰主編，《經學研究論著目錄 1912-1987》（臺北：漢學研究中心，1989年）之「三禮」的部分提供最完全的訊息。關於日本學界的情況，工藤卓司對日本「三禮」研究的評述可以參考。工藤卓司，〈近一百年日本《禮記》研究概況——1900-2008年之回顧與展望——〉，收於《中國文哲研究通訊》卷19期4（2009年12月），頁53-101。

³ 胡適，《中國哲學史大綱·上卷》（上海：商務印書館，1919年），頁137-139。

關係。此後，西晉一郎和小糸夏次郎列出孔子、孟子、荀子，探討其中「禮」思想之發展。⁴西晉一郎撰寫的〈禮之意義〉部分指出，荀子時代的「禮」，由於與道家思想交流，「自然性」的內涵已經在此概念中開始顯現，也已具有宇宙論上的意義。這樣的解釋脈絡，可說是為戰國末年所宣揚的「無禮之禮」思想，以及重視「禮制」之「自然性」的理由做了說明。⁵另外，加藤常賢一方面受到胡適以三階段來區分「禮」的演變的啟發，一方面對於胡適沒有對這三階段之間的發展關係做說明感到不甚滿意，從而發表他的見解。⁶加藤認為「禮」之起源可以溯及在原始民族的風俗習慣中所看到的「禁忌」與「神秘力量」(taboo-mana)。談到荀子的「禮」思想時，他宣稱「對荀子而言，『禮』學說就是他的思想之出發點，亦是中心」。加藤指出的是，荀子「禮」的學說的意義，在於他將原來富有宗教意涵的「禮」概念，轉而在客觀、具體的人文傳統中找出其意義。與加藤幾乎同時，當時文化人類學「機能主義」的旗手 Radcliffe-Brown 在 1944 年所進行的演講中，使用了相當多的篇幅說明中國古代的「禮」概念，並且說明他所認為「後期儒家」的荀子對「禮」概念的發展。他指出，「從荀子開始的『後期』儒家乃注意喪禮對社會秩序所發揮的功能」。⁷

上面列出的研究，在《荀子》之前的「禮」概念和《荀子》的「禮」概念的比較上，顯現出共同的特色，他們均設想：在荀子以前，中國古代的「禮」概念，或說有關「禮」的哲學思考，可能處於還未進入精緻

⁴ 西晉一郎、小糸夏次郎，〈儒家の禮説〉，收於西晉一郎、小糸夏次郎，《禮の意義と構造》（東京：畝傍書房，1936年），頁35-165。

⁵ 西晉一郎，〈禮の意義〉，收於西晉一郎、小糸夏次郎，《禮の意義と構造》，頁31。

⁶ 加藤常賢，《禮の起源と其發達》（東京：中文館，1943年），頁48。

⁷ 此演講後收錄於 Alfred R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (London: Cohen and West, 1952), 頁178-187。

的思想系統的階段。以此推論，很容易能導出的結論是：「禮」的思想是經過荀子的理論功夫之後，才提升到可視為哲學理論的水準。然而我們真的能夠推測，在荀子之前並不具備較精緻的理論層次之「禮」思想嗎？的確，當我們觀察荀子「禮治」思想中的各種因素，可以發現其中幾個重要的因素，在所謂孔子和荀子之間的文獻，如《孟子》、大戴小戴兩部《禮記》，以及近年出土的「郭店楚簡」和「上海博物館藏楚簡」中可以看到。不過，通觀現存的先秦文獻所能夠發現的是，以《荀子》哲學中最顯著的「禮」對整個國家的運作、社會的維持上的理論性思考而言，卻可以發現在《管子》中具有與此相關的最豐富的論述。而且，《管子》一書中「禮」和「禮義」概念的涵義和使用脈絡，也與《荀子》的用例相當接近。無可諱言，《管子》一書的思想反映戰國時期的齊學內容，而這也就是荀子社會活動時期應該最活躍（當過三次「祭酒」）的時候所屬的思想環境。而既然連使用的脈絡也很接近的話，我們便可以推測荀子「禮治」思想的直接來源，可能在《管子》、或與此相關的論說中存在。

基於以上的問題意識，本文以如下兩個步驟來進行論述。第一，以前文對「經言」諸篇中與「禮」相關概念的分析為基礎，歸納出整本《管子》論述「禮」的六個思想特色。第二，分析〈君臣上〉和〈君臣下〉的政治思想和「禮」概念的角色，並且探討其與《荀子》的禮治思想可能的思想關係。雖然過去學者並沒有忽略《管子》和《荀子》的思想關係，大部分比較《荀子》和《管子》的研究不是處理「自然」義的「道」概念，就是如「虛壹而靜」的心術等方面的問題。⁸與此不同，本文旨在於以此兩部文獻中的政治哲學所依據的前提、論述結構、以及思想內容，

⁸ 關於《管》—《荀》關係論前人研究，〈「民之不牧者，非吾民也」〉一文提供詳細的評述，故不再贅述。

特別是「禮」以及和「禮」相關的概念在此扮演的關鍵性角色為分析的切入點，試圖闡明《管子》一書中呈現的、與「禮」相關的言論，應該是《荀子》「禮治」理論的主要依據之一。

壹、《管子》「經言」的禮論

異於一般的印象，《管子》一書中有非常豐富的「禮」概念用例，而且存在著可說是理論性相當完整的禮治思想。首先，我們從統計數字來確認此情況（請看「附表」）。在《論語》和《墨子》之中，並不曾出現「禮義」一詞。在《孟子》，「禮義」出現五次，不過若將此數字與「仁義」之二十六次相比，孟子重視哪個概念便一目了然。反觀《荀子》，「禮義」出現多達一百零三次，而且此數字佔使用「禮」字用例之一半。這一點顯示出讓「禮」和「義」相結合，在荀子哲學體系中的重要性。相形之下，在整本《管子》中「禮義」一詞則出現二十次。這樣的數字與《荀子》的一百零三次相比起來並不算多，但是若與《管子》中的「仁義」詞相比，仍有一倍以上。同樣的，若考慮《孟子》中「禮義」的使用總數僅僅是「仁義」之五分之一時，我們還是不能忽視《管子》中的「禮義」總數是「仁義」的一倍有餘。

附表 先秦五本文獻中的「仁」、「義」、「禮」三概念

	仁	義	仁義	禮	禮義
《論語》	93	24	無	72	無
《孟子》	114	99	26	64	5
《墨子》	91	240	22	19	無
《管子》	54	189	9	120	20
《荀子》	120	296	28	216	103

這樣的情況或許可以用《管子》首篇的〈牧民〉中，將「禮」列為「四維」的第一個價值來佐證。值得注意的是，作為與孟子同時期的齊國社會思想的代表，〈牧民〉的作者並沒有將「仁」列為最關鍵的倫理概念之一。不過這並不意味著〈牧民〉的作者不重視倫理價值的必要，因為他已藉由提倡「義」的重要來表示對道德倫理的深刻認同。除此之外，我們在《管子》「經言」中還可以觀察相當有系統的禮治思想之存在。雖然這一點筆者前文已經專論過，但由此而推論出的見解成為本文的出發點，先讓筆者簡述《管子》「經言」的思想特色，以及「禮」在此的角色。

《管子》一書含有稱為「經言」的一連串的篇章，而這可算是《管子》全書中較早期形成的部分，也可能是構成其整體思想的根基部分。《管子》「經言」的政治思想的核心，可由〈權修〉曰：「地之不辟者，非吾地也；民之不牧者，非吾民也」⁹的一句來做代表，其主旨在於提出「開發國土」和「管理人民」之必要。雖然過去對《管子》思想的諸研究傾向於強調前者，而筆者則試圖論證，實際上至少「經言」諸篇的作者之究竟關注在於後者。而且，正如〈立政〉所稱：「國之所以治亂者三，殺戮刑法不足用也」¹⁰，《管子》「經言」諸篇的作者深刻地了解以「刑法」來強制民眾服從政權並非長久之策；讓民眾具備倫理意識才是根本的方法。因此，「經言」提出兩項方策：（1）統治者不要引起「民怨」；以及（2）統治者也要努力教民眾，讓他們具備「禮義廉恥」、「自理」、「分」等「倫理分寸」之心。在這樣的問題意識上，為了培養「有倫理分寸意識」的民眾，「經言」強調「禮」和與「禮」相關的概念對達成如上目標深有助益。具體而言，重視朝廷的角色是《管子》「經言」諸篇的論述中

⁹ 《管子·權修》，《景印文淵閣四庫全書（第七二九冊）》（臺北：臺灣商務印書館，1985年），卷1，頁12。

¹⁰ 《管子·立政》，卷1，頁16。

的顯著特點。如〈乘馬〉說「朝者，義之理也」¹¹，《管子》「經言」諸篇的作者堅信，若朝廷能夠舉行適當——合乎「義」——的「儀禮」來讓朝臣的身分和社會角色充分展現出來，國家的人民便會自願服從由此朝廷發出的政令。《管子》以「朝事」、「進退」、「上身服」、「肅」、「衣服」等詞彙來描述此「儀禮」方面的內容。

在這樣的看法下，《管子》「經言」中的「禮」思想與荀子的禮論會有何種關聯呢？荀子在〈富國〉曰：「必將脩禮以齊朝，正法以齊官，平政以齊民」¹²，意謂著能否在朝廷建立禮節，將會影響對衙門和民眾的管理。再者，〈榮辱〉也說：「制禮義以分之」¹³，提出理想的國君是能藉「禮義」（由倫理道德的準則來進行的「禮」）來公正地分配物資於每一個社會成員。總之，若我們將荀子禮治思想的意義整理為「以『禮』以及『禮義』，來試圖達成全部社會成員的修身、教化、以及公正的資源分配」的話，《管子》「經言」諸篇的理論似乎成為荀子禮論中（1）「國家安定在於人民之教化」以及（2）「教化過程應始於朝廷的『禮義』的建立」，這兩個觀點的基礎。

貳、《管子》禮論的六點思想特色與《荀子》

以下將把對《管子》「禮」思想的分析擴大於整本《管子》，以試圖提出其禮論的全貌。下節則將專論密集出現「禮」概念的〈君臣上〉和〈君臣下〉。如上所述，在現本《管子》居首的〈牧民〉，它將「禮」字作為「四維」這所謂「經言」部分的綱領的第一項。關於這點，若我們考慮到在戰國中後期的論述往往將「道」或「德」等其作者最重視的術

¹¹ 《管子·乘馬》，卷1，頁24。

¹² 《荀子·富國》，《四庫備要》（臺北：臺灣中華書局，1983年），卷1，頁12。

¹³ 《荀子·榮辱》，卷1，頁14。

語排在最前面的情形，「經言」的作者將「禮」字列為治國重要概念之首的寫法，就相當引人注目。¹⁴我們不僅可從排序上看到《管子》對「禮」概念的重視，也能從內容處發現。譬如，在〈禁藏〉中，「禮」與「衣食」相對比，其說：「飲食足以和血氣，衣服足以適寒溫，禮儀足以別貴賤。」¹⁵此篇作者正暗示著「禮」於人類的生存而言，與衣食一樣是不可或缺的。《管子》各篇的作者顯然相當重視「禮」概念。

接著，我們討論「禮」概念在《管子》思想中的角色，藉以思考《管子》本身是否原來已經建立某種程度的「禮治理論」，並且也探討其可能存在的「禮治理論」對荀子「禮治」思想形成的影響之可能性。《管子》對「禮」概念的闡述具有豐富思想內容，除了如上所述「經言」中的「教化民眾」和「始於朝廷的禮義」的觀點之外，還可以觀察出六點之多，而且其中幾點同時是《荀子》「禮」概念的特色，以下順序說明。

第一，在《管子》中，「禮」概念的範圍相當擴大。在早期儒家中，「禮」的實行主體基本上是統治階級，就是他們所說的「士」和「君子」。¹⁶可代表戰國早期儒家思想之「郭店楚簡」〈尊德義〉即曰：「刑不逮於君子；禮不逮於小人」。¹⁷若我們將「小人」與「庶人」都視為被統治者，可以發現《禮記·曲禮》的「禮不下庶人，刑不上大夫」¹⁸，與

¹⁴ 譬如，〈五輔〉的順序是「德」、「義」、「禮」、「法」、「權」。乍看之下，此用例似乎表示《管子》中「禮」的重要度並不高。然而筆者反而重視，〈五輔〉的作者舉「義」和「禮」兩個概念看作治理國家的五個關鍵概念之二，而僅次「德」。在這裡，我們也可以觀察到「禮義」事實上一步步提升為中國政治社會理論上的關鍵術語。

¹⁵ 《管子·禁藏》，卷 17，頁 10。

¹⁶ 《管子》中也有「禮」被視為「士」所遵守的規範之例子。〈法禁〉曰：「士莫敢詭俗異禮」。

¹⁷ 荊門市博物館編，《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998 年），頁 174。

¹⁸ 《禮記·曲禮》，李學勤主編，《禮記正義》，《十三經注疏整理本》（臺北：臺灣古籍出版有限公司，2001 年），頁 91。

此句意義相同。而到了戰國中期，如《孟子·梁惠王上》說：「今也制民之產〔……〕奚暇治禮義哉？」，「禮」和「義」的結合，似乎導致「禮」概念具有全民實行的社會規範的色彩。在《管子》中，「禮」常常不只是統治者所實踐的規範，而是民眾也要遵守的規範。譬如，〈權修〉曰：「凡牧民者，欲民之有禮也；欲民之有禮，則小禮不可不謹也。」¹⁹在此「牧民者（按：統治者）欲民之有禮」一句表示，〈權修〉的作者認為「禮」不只涵蓋統治階級，也涵蓋全體社會，是約束社會全體成員的規範。

第二，「禮」字在概念上也開始具有相當的綜合性和抽象性。譬如，〈五輔〉說：「禮有八經」²⁰，在此「禮」概念含有八種合適恰當社會關係之綜合概念。此「八經」的內容是「上下有義，貴賤有分，長幼有等，貧富有度」。〈五輔〉在後面，還進一步說明此「八經」的重要之所以，曰：

上下無義則亂，貴賤無分則爭，長幼無等則倍，貧富無度則失。

上下亂，貴賤爭，長幼倍，貧富失，而國不亂者，未之嘗聞也。²¹

顯然，引文中的「亂」、「爭」、「倍」是荀子主張「禮」的重要時的重要概念。雖然〈五輔〉的敘述只是並列出此三個狀況，並沒有像荀子文中有推理上的關係，²²但這樣簡樸的論述模式，反而令人推測，是否荀子的「禮之起源是先王惡亂」之主張，有很大的可能是基於像〈五輔〉

¹⁹ 《管子·權修》，卷1，頁14。

²⁰ 《管子·五輔》，卷3，頁21。

²¹ 《管子·五輔》，卷3，頁23。

²² 在《荀子》中「爭則亂」一句出現三次（〈富國〉、〈王制〉以及〈禮論〉）。〈禮論〉的用例是在《荀子》中非常有名的「禮起於何也？」一段中出現的。

這般的思想而建構的。²³其實，在〈版法解〉中，「禮義」和「亂」「爭」之結合，與《荀子》中非常有名的〈禮論〉「禮起於何也？」一段的用例幾乎一樣，其曰：

凡人君者，欲民之有禮義也；夫民無禮義，則上下亂而貴賤爭；
故曰：「慶勉敦敬以顯之，富祿有功以勸之，爵貴有名以休之。」²⁴

上面的引文中，引人注意的是〈版法〉「經文」的內容是「慶勉敦敬以顯之，富祿有功以勸之，爵貴有名以休之。」而〈版法解〉的作者使用「『禮』是為了防止社會的爭亂而建立的」這種幾乎與荀子同樣的概念架構，來解這一句宗旨。當然，由於〈解〉的撰作時期應該降到比較晚，〈版法解〉中的這種「禮論」與荀子思想相當類似的情況，反而可能保留〈版法解〉受荀子思想的影響的可能性，然目前筆者不敢冒然對此影響關係的時序進行論斷。不過，若〈版法解〉的作者引進《荀子》以「爭則亂」的「禮義」觀的話，我們便就會發現此段論述缺乏《荀子》「禮義」觀中明顯有的，對人類「情」與「欲」的觀察。若考慮到這一點，至少我們可以推測〈版法解〉的作者即便只靠《管子》（或借用金谷治的說法「管子學派」²⁵）內部的「禮治」思想之發展，似乎也能夠寫成如引文的論述。

第三，我們也看看在《管子》中，「禮」的內涵進一步與更抽象的術語接近之情形。〈樞言〉曰：

人故相憎也，人之心悍，故為之法。法出于禮，禮出于治，治禮道也，萬物待治禮而後定。²⁶

²³ 在〈五輔〉的用例中與荀子「禮」的用例類似的地方是，〈五輔〉將「禮」說是「飭」的，其說：「聖王飭此八禮」。

²⁴ 《管子·版法解》，卷 21，頁 6。

²⁵ 金谷治，《管子の研究》（東京：岩波書店，1988 年），頁 361-362。

²⁶ 《管子·樞言》，卷 4，頁 14。

引文中〈樞言〉的作者認為，「治」和「禮」代表「道」之內涵。而且，由「禮」達到的秩序不僅是人間社會，而且是「萬物」世界。換言之，在〈樞言〉作者的腦海中，「禮」與「治」的結合就被看做「秩序」的代名詞。〈心術上〉亦曰：「禮者，因人之情，緣義之理，而為之節文者也。故禮者謂有理也。」²⁷如最後一句所表示，〈心術上〉的作者「禮」概念中努力看出其道理性。荀子在〈禮論〉和〈性惡〉的用例中，將以上引文的四個主要概念全部結合起來，〈禮論〉說：「孰知夫禮義文理之所以養情也！」²⁸另外，在〈賦〉中荀子將「禮」描述為「簡而易知，而致有理者」²⁹而頌讚它。在〈大略〉還以「善學者盡其理，善行者究其難」³⁰提倡學「理」本身的重要。

第四點是在《管子》政治思想中，「憲」概念之功能。如上所述，《管子》的作者將在朝廷的嚴肅氣氛下，君王所發佈的治國準則或法冊稱為「憲」。〈立政〉說：

正月之朔，百吏在朝，君乃出令布憲于國，五鄉之師，五屬大夫，皆受憲于太史。大朝之日，五鄉之師，五屬大夫，皆身習憲于君前。太史既布憲，入籍于太府。憲籍分于君前。五鄉之師出朝，遂于鄉官致于鄉屬，及于游宗，皆受憲。憲既布，乃反致令焉，然後敢就舍；憲未布，令未致，不敢就舍。³¹

〈立政〉也說：「憲之所及，俗之所被，如百體之從心，政之所期也。」³²在這裡〈立政〉的作者認為，百姓是否服從君主的關鍵，在於其君主所

²⁷ 《管子·心術上》，卷 13，頁 5。

²⁸ 《荀子·禮論》，卷 13，頁 12。

²⁹ 《荀子·賦》，卷 18，頁 7。

³⁰ 《荀子·大略》，卷 19，頁 10。

³¹ 《管子·立政》，卷 1，頁 20-21。

³² 《管子·立政》，卷 1，頁 23。

發佈的「憲」是否能夠影響到他們。《管子》的作者不但非常了解統治者需要具有作為人民的楷模之德行，也注意到君主的德行需要以如同「憲」的發布這樣具體政治制度運作來落實於民間。關於這一點，荀子也一樣。因此，荀子也批評只靠詩書的知識來為政的態度。〈勸學〉曰：「不道禮憲，以詩書為之，譬之猶以指測河也。」³³

第五點是「禮」在「治心」功夫中的角色。〈內業〉（或〈內業〉和〈心術下〉的祖本之思想）主張「禮」就是為了達到「治心」境界的一個關鍵方法。〈內業〉云：

平正擅匈，論治在心，此以長壽。忿怒之失度，乃為之圖。節其五欲，去其二凶。不喜不怒，平正擅匈，凡人之生也，必以平正；所以失之，必以喜怒憂患，是故止怒莫若詩，去憂莫若樂，節樂莫若禮，守禮莫若敬，守敬莫若靜，內靜外敬，能反其性，性將大定。³⁴

我們也看〈心術下〉中相當上引文的一段：

凡民之生也，必以正平，所以失之者，必以喜樂哀怒。節怒莫若樂，節樂莫若禮，守禮莫若敬。外敬而內靜者，必反其性。³⁵

〈內業〉的作者明確認知情緒上的不平衡，會將負面的影響帶給「心」和「人之生」。在這裡，心之不平衡的狀態是「忿怒」和「喜怒憂患」。在引文的後面，〈內業〉乃主張，「詩」、「樂」以及「禮」對於緩和人的情緒有所幫助。唯「敬」概念係一種心理狀態，而與其他三個項目屬於不同層次。不過，若我們考慮「敬」在戰國時代往往被視為在實行

³³ 《荀子·勸學》，卷1，頁6。

³⁴ 《管子·內業》，卷16，頁7。

³⁵ 〈心術下〉此段前後之段落之主題似乎與此獨立。《管子·心術下》，卷13，頁10。

「禮」時的必要心理狀態，³⁶而且由音樂來緩和心情基本上不需要靠本人的努力功夫來看，³⁷此一段之關鍵概念似乎是以敬虔的心來實行「禮」。若我們思考一個統治者如何保持〈內業〉的作者所界定的心理狀態——「安心」、「定心」、「靜」或「精入於心」，其實也難以找出達到這樣的境界之具體方法，譬如，一個人透過何種**具體**的功夫才能夠讓「精」進於自己的心？在此意義上，整篇〈內業〉的「心治」論在「道」或「精」等奧秘概念之覆蓋下，「禮」概念乃成為實際上為了達成「心治」時，可行性最高的方法。所以對讀者來說，實際上能夠具體實踐的，似乎只有「禮」和「敬」的部分。

荀子在先秦「心術論」上的貢獻在於他非常了解他以前的「心治論」缺乏實際具體實踐的方法，基於如此的理解，荀子大力宣揚「禮」在「心治」論上的關鍵角色。〈修身〉曰：

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；〔……〕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。³⁸

在引文中，值得注意者有兩點。第一，荀子將此功夫論稱為「治氣養心之術」。在此名稱中，荀子宣言他的「心術」可以同時顧到「心」和「氣」的問題。第二，除了「禮」之外，荀子在此段的最後還主張「莫神一好」，

³⁶ 譬如，《論語·八佾》：「居上不寬，為禮不敬。」（《論語注疏》〔臺北：臺灣古籍出版有限公司，2001年〕，頁50）；《孟子·離婁下》：「禮者敬人」（《孟子注疏》〔臺北：臺灣古籍出版有限公司，2001年〕，頁275）；《孟子·告子上》：「恭敬之心，禮也」（《孟子注疏》，頁354）；郭店楚簡〈五行〉：「不尊不恭，不恭亡禮」（《郭店楚墓竹簡（六）》〔北京：文物出版社，2002年〕，頁52）等。

³⁷ 也許因為是這個原因，荀子將音樂視為陶冶民情的關鍵方法。

³⁸ 《荀子·修身》，卷1，頁9。

而這與〈心術下〉之「專於意，一於心」³⁹的主張相符。如此，我們可以說，其實荀子的心術論是在消化了〈內業〉和〈心術下〉之「心治論」的基礎上提出的。當然，我們還可以懷疑〈內業〉和〈心術下〉的作者是從荀子借「禮」概念，不過，由於（1）〈修身〉「治氣養心之術」是「治氣論」和「養心論」兩種主題的結合；（2）〈修身〉在論述結構上較為清楚，它明確指出要達成的目標是「治氣養心之術」，而最好的方法就是「禮」；（3）「凡人之生也」以下一句被含在〈內業〉和〈心術下〉兩篇中，而這代表此句在文獻流傳上應該為思想來源比較古早，雖然我們不能說〈內業〉和〈心術下〉的相關論述是荀子「治氣養心之術」的唯一依據，但可以合理推測其中的「禮」概念應該是荀子建構論述的主要來源之一。

第六，我們仔細觀察《管子》和《荀子》中與「禮」相關的論述，便發現兩者都偶而出現「神」或「神明」概念。在《荀子》中，「神」係指德化民眾的奧妙力量，以及具有這樣能力的「心」的君主。而在《管子》中〈侈靡〉即云：「禮義者，人君之神也。」⁴⁰其實，在《管子》中，也有「神」和「禮」概念一起出現的最顯著的例子，除了如上所示的〈侈靡〉的用例外，在〈君臣上〉和〈君臣下〉中也能看到，所以我們下面詳論之。

³⁹ 《管子·心術下》，卷 13，頁 8。

⁴⁰ 《管子·侈靡》，卷 12，頁 20。

參、《管子》〈君臣上〉、〈君臣下〉的政治思想與 《荀子》「禮治」思想

〈君臣上〉和〈君臣下〉總共由三十五段左右的段落所組成，而每一段含有一、兩個主題。《管子今註》的作者石一參對〈君臣上〉和〈君臣下〉之思想的評估相當高，因而將之放在他所分類的《管子》「內篇」中。而且他認為這兩篇的內容和《荀子》思想有密切的關係。他說：

今試取是篇（按：〈君臣上〉和〈君臣下〉兩篇）與荀子君臣篇合讀之，必有發後學者深省者。魯學齊學之爭，可以已矣！⁴¹

凡讀此兩篇的人就會發現〈君臣上〉和〈君臣下〉兩篇的思想內容非常豐富，而且同時也會覺得其論述不太像只是零碎政論的彙集，而是由具備某種理論的系統性觀點來闡述理想治國（也涉及治天下）藍圖的論述。也就是說，這兩篇針對政體的來源、每個社會成員的角色、尤其是國君對國家運作上的不可取代的功能等議題，都提出頗有系統性的論述。也因此富有對「道」、「德」、「理」、「神」等做界定的「理論性術語」，也讓這些概念在各個主題下保持緊密的關係。由於此豐富的「理論性術語」，將〈君臣上〉和〈君臣下〉內容本身與《管子》其他篇章做比較，就會顯現出比較獨立完整的思想體系。也許因為此二篇皆由豐富的理論性術語呈現出思想的完整性，歷代學者似乎不知道如何安排它在《管子》中的思想地位。譬如羅根澤就因為無法將此兩篇的思想特質歸類於哪一家，而只好以「戰國末年政治思想家」來概稱。⁴²只是，這麼一來難道「儒」、

⁴¹ 石一參，《管子今註》（臺北：臺灣商務印書館，1970年），頁197。

⁴² 羅根澤，《管子探源》（上海：中華書局，1932年），頁9。隔半世紀的王瑞英的研究也重述此見解。請參閱王瑞英，《管子新論》（臺北：大立出版社，1983年），頁34。

「墨」、「道」、「法」都不是「政治思想家」嗎？正因為很少學者專論過此兩篇的思想特色，所以我們要對此進行探討。

首先，我們來看〈君臣上〉和〈君臣下〉兩篇的整體特色。從其文獻形成的過程而言，雖然從現本沒有辦法確認〈君臣上〉和〈君臣下〉兩篇原來是屬於同一文獻還是個別成篇，不過後來集結為「上」和「下」兩篇、約有三十五段的段落之思想，其立場大抵上一致於：以「經言」所提出的「教化須優先於刑罰」和「國君的舉措為達成教化民眾的關鍵」的觀點為出發點，均探索統治者（君上、臣下＝官吏）和被統治者（百姓）在國家運作上的角色，尤其是此兩篇都提出「體」概念來闡述統治者和被統治者之間的像身體一種「有機」（作者稱之為「體」，後詳述）的相輔而成之關係。其中異於《管子》其他篇章的思想傾向者，就是這兩篇的作者並沒有像《管子》其他篇章的作者呈現對「開發國土」問題的興趣。也對於「執行法令」方面的問題有所提及，但沒有特別詳論。至於兩篇之間的差異：整篇〈君臣上〉的主題基本上都繞者「君臣」的分工，特別是君上與其他社會成員的角色關聯的問題上。相形之下，〈君臣下〉的視野較廣：其論述除了涵蓋著〈君臣上〉的主題，還進一步探討國家成立之起源、以及「禮」在國家運作中的關鍵角色。

接著我們按上下的順序看此兩篇的思想特質，以及其與《荀子》禮治思想的可能的關聯。如上所述，與〈君臣下〉的內容相比，「禮」概念還未在〈君臣上〉的論述中佔有核心地位，但除了用詞的類似之外，〈君臣上〉其實仍然富有支撐《荀子》禮治思想的各種觀點，可將之整理為如下四點：

第一，〈君臣上〉在論述「君臣」之間的角色當中最顯著的論點是，它屢次強調統治者在國家資源的積集和分配上的整體性角色，並以之與臣下的被動且部分性角色做出明確對比。〈君臣上〉開頭曰：「為人君者，

修官上之道而不言其中。為人臣者，比官中之事，而不言其外。」⁴³隔一段，〈君臣上〉再次提出此點說：「兼而一之，人君之道也。分而職之，人臣之事也。」⁴⁴再下一段又說：「主畫之，相守之。相畫之，官守之。官畫之，民役之。」⁴⁵在後段，〈君臣上〉的作者將「君」的特質與「道」和「德」合起來說明，即說「人君者，坐萬物之原，而官諸生之職者也。」⁴⁶

對照《荀子》與此相關的論述，荀子充份了解如上所引〈君臣上〉「兼而一之」以及「分而職之」的意涵，即唯有君王具備將不同的職位分配給臣下之特殊角色。下面舉出荀子將「兼」和「分」在同一段使用的三個例子。

(1) 故制禮義以分之，使有貧富貴賤之等，足以相兼臨者，是養天下之本也。(〈王制〉)⁴⁷

(2) 故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。(〈王制〉)⁴⁸

(3) 兼足天下之道在明分。(〈富國〉)⁴⁹

荀子很清楚地闡述，君王的角色是整合國家的全部資源（即「兼」⁵⁰）並將之適當分配（「分」），而且如上用例（1）所示，荀子進一步主張讓這種物資流動的過程順利且公正執行的就是「禮義」的原則。

⁴³ 《管子·君臣上》，卷10，頁14。

⁴⁴ 《管子·君臣上》，卷10，頁16。

⁴⁵ 《管子·君臣上》，卷10，頁17-18。

⁴⁶ 《管子·君臣上》，卷10，頁19。

⁴⁷ 《荀子·王制》，卷5，頁3。

⁴⁸ 《荀子·王制》，卷5，頁8。

⁴⁹ 《荀子·富國》，卷6，頁6。

第二，其實〈君臣上〉中國君的「分配」角色不只是物資方面，〈君臣上〉的作者似乎認為「分配官職」才是國君最重要的任務。〈君臣上〉曰：

盡知短長與身力之所不至，若量能而授官。上以此畜下，下以此事上，上下交期於正，則百姓男女皆與治焉。⁵¹

關於重要的職位，找出賢人也成為國君的重要任務。因此，上引文的後面〈君臣上〉曰：「明君之舉其下也，盡知其短長，知其所不能益，若任之以事。」⁵²因此，就〈君臣上〉的作者而言，「身善，人役也」⁵³，也就是說，「善」的實踐本身為臣下的任務；而〈君臣上〉稱：「知善，人君也」。⁵⁴

反觀荀子，荀子甚至主張國君的任務要找出當宰相的人才，在任命之後可以休息。〈王霸〉曰：

君者，論一相，陳一法，明一指，以兼覆之，兼炤之，以觀其盛者也。相者，論列百官之長，要百事之聽，以飾朝廷臣下百吏之分，度其功勞，論其慶賞，歲終奉其成功以效於君。當則可，不當則廢。故君人勞於索之，而休於使之。⁵⁵

不過，荀子的人才登用論乃具備〈君臣上〉中未見的特色，他提出了決定某一個人的德性和能力的標準。雖然〈君臣上〉主張「知善」的重要，

⁵⁰ 關於《荀子》「兼」論的特色和對此墨家「兼愛」概念的影響，請參見 Masayuki Sato, "The Idea to Rule the World: The Mohist Impact of Jian 兼 on the Xunzi," *Oriens Extremus* 48, 2009, pp. 21-54.

⁵¹ 《管子·君臣上》，卷 10，頁 24。

⁵² 《管子·君臣上》，卷 10，頁 24。

⁵³ 《管子·君臣上》，卷 10，頁 18。

⁵⁴ 《管子·君臣上》，卷 10，頁 18。

⁵⁵ 《荀子·王霸》，卷 7，頁 13。

但並沒有提出具體何種人是合乎「善」。相形之下，荀子明確提出如何觀察某一個人才是否具備勝任於某個官職之德性的辦法。〈君道〉曰：

取人之道，參之以禮；用人之法，禁之以等。行義動靜，度之以禮；〔……〕故校之以禮，而觀其能安敬也；〔……〕彼誠有之者，與誠無之者，若白黑然，可誣邪哉！故伯樂不可欺以馬，而君子不可欺以人，此明王之道也。⁵⁶

因此，荀子認為屬於統治層的人的行為需要標準（「表」），〈儒效〉曰：「君子言有壇宇，行有防表也。」⁵⁷〈天論〉曰：「禮者，表也。」⁵⁸如此，君子（屬於統治層的人）由「禮」來顯現自己的「德性」，而國君也透過「禮」觀察臣下的言行是否合乎倫理標準，以確認他的「德性」是否勝任其職。總之，〈君臣上〉的作者和荀子都發現，國君的關鍵角色在於人事方面的角色，而荀子的論述似乎進一步提出實現的具體方法。

第三，〈君臣上〉也強調君王對「教化」方面的關鍵角色：〈君臣上〉的作者將「經言」所提出的「國君的舉措為達成教化民眾的關鍵」的內容，由「務德」、「義禮」等用詞來更清楚地闡述其必要。在前一段詳述從事「任教」和「成教」的官吏：「人（民）嗇夫」之後的一段總論中，〈君臣上〉說：

上明下審，上下同德，代相序也。君不失其威，下不曠其產而莫相德也。是以上之人務德，而下之人守節；義禮成形於上，而善下通於民，則百姓上歸親於主，而下盡力於農矣。⁵⁹

⁵⁶ 《荀子·君道》，卷8，頁6。

⁵⁷ 《荀子·儒效》，卷4，頁13。

⁵⁸ 《荀子·天論》，卷11，頁14。

⁵⁹ 《管子·君臣上》，頁16-17。

在引文中，〈君臣上〉認為統治者所要實踐的「德」和「義禮」和被統治者所能顯現的「守節」、「善」、「親」相互應。如此，比「經言」的相關敘述，與《荀子》的闡述方式更接近。譬如，〈議兵〉說：

於是有能化善、修身、正行、積禮義、尊道德，百姓莫不貴敬，莫不親譽；然後賞於是起矣。⁶⁰

在〈議兵〉的引文中，荀子也使用「善」、「禮義」、「(道)德」、以及「親」的同樣的概念來闡述「統治者的舉措如何讓人民由衷甘願服從此統治者」的情況。由於〈議兵〉的例子多用「化善」、「道德」、「親譽」等複合詞，故從〈議兵〉的引文中可以看出它比〈君臣上〉的主題內容是更具系統地闡述。

第四，〈君臣上〉的作者試圖以「理」、「道德」、「體」等理論性術語來界定以上君臣之間的關係。先看「理」和「道」，〈君臣上〉即說：「別交正分之調理。順理而不失之調道，道德定而民有軌矣。」⁶¹〈君臣上〉表示達成「民有軌」的狀態是治國的大目標，而這一點在《管子》「經言」也屢次提出「禮不踰節」⁶²、「不自進」⁶³、「暴亂之行無由至」⁶⁴的治國目標。

接著來看「體」概念。「體」概念則可代表〈君臣上〉和〈君臣下〉的思想特質的重要概念。這裡我們先看〈君臣上〉的例子，即說：「先王善與民為一體。與民為一體，則是以國守國，以民守民也，然則民不便

⁶⁰ 《荀子·議兵》，卷 10，頁 12。

⁶¹ 《管子·君臣上》，卷 10，頁 19。

⁶² 《管子·牧民》，卷 1，頁 2。

⁶³ 《管子·牧民》，卷 1，頁 2。

⁶⁴ 《管子·權修上》，卷 1，頁 11。

為非矣。」⁶⁵值得注意者，〈君臣上〉在強調「體」的重要時，也提到「朝」和「禮」的重要：先看與「朝」字一起出現的例子，〈君臣上〉說：

朝有定度衡儀，以尊主位。衣服繚繞，盡有法度。則君體法而立矣。君據法而出令，有司奉命而行事，百姓順上而成俗，著久而為常。⁶⁶

關於「禮」對「與君民合為一體」的關鍵功能，〈君臣上〉說：

禮成形於上，而善下通於民，則百姓上歸親於主，而下盡力於農矣，故曰：「君明、相信、五官肅、士廉、農愚、商工愿，則上下體而外內別也。」民性因而三族制也。⁶⁷

雖然在第二引文中的「上下體」一句在「君明」的條件下會出現，但從論述脈絡來看此一段的內容，「禮成形於上，而善下通於民」一句也實際上可以成為達成「上下體」的條件。

反觀《荀子》的用例，在《荀子》中「體」字大多數係「身體」意，或如「夫道者體常而盡變」的用例，其中少數係指比較抽象的「本體」意。其中，值得注意的是如下〈天論〉的用例：

天不為人之惡寒也輟冬，地不為人之惡遼遠也輟廣，君子不為小人之匈匈也輟行。天有常道矣，地有常數矣，君子有常體矣。君子道其常，而小人計其功。《詩》曰：「禮義之不愆，何恤人之言兮！」此之謂也。⁶⁸

⁶⁵ 《管子·君臣上》，卷10，頁24。

⁶⁶ 《管子·君臣上》，卷10，頁20-21。

⁶⁷ 《管子·君臣上》，卷10，頁17。

⁶⁸ 《荀子·天論》，卷11，頁11。舊脫「禮義之不愆」，據俞樾《諸子平議》（臺北：世界書局，1976年），頁155補。

因為引文的「君子」係「能參天地」的統治者，此種「體」的意涵似乎與如上第一條用例中的「君體法」的意涵，即「國君體現國家不變的法則典範」之意比較接近。而且其結句說：「著久而為常」，與〈君臣上〉同樣顯現出對「常」的重視。

關於「體」和「禮」的結合，在如上〈天論〉的引文中，荀子還引用《詩》之「禮義之不愆」，暗示在這裡人間的「常體」應該就是「禮義」。與此相比，雖然〈君臣上〉在「君體法」一句中所體現的對象是「法」，但〈君臣上〉的第二段就有：「天有常象，地有常形，人有常禮，一設而不更，此謂三常」⁶⁹的一句，此「禮」正好與荀子的「道其常」之「常體」互應。若我們也考慮〈君臣上〉的「君體法」的意涵，〈君臣上〉中「體」概念所意指的內容是：「國君由『禮』和『法』來體現『君民』的統合」。再看《荀子》，包括〈天論〉的用例在內，荀子的「體」概念中則「本體」義比較濃厚，而且荀子的「體」的意涵從身體層次開始，但似乎不經過「國家」層次而直接跳到「參於天地」的境界。不過，兩者的用例都以「禮」或「禮義」概念為環節，都顯現出整體國家成員之間的完美統合狀態。在《荀子》中，〈賦〉中的「禮頌」最後一句正表示此境界，即稱：

匹夫隆之則為聖人，諸侯隆之則一四海者與？

致明而約，甚順而體，請歸之禮——禮。⁷⁰

接著，我們探討〈君臣下〉「禮」論的思想特色，以及與《荀子》「禮治」思想的關係。〈君臣下〉「禮」論的闡述可歸納於如下三個方向：第一，基本上與「經言」的基本闡述模式一樣，只是比較明顯地使用「禮」和「義」字來表達。我們來看此篇第二段的論述結構。其開頭作者說：「致

⁶⁹ 《管子·君臣上》，卷 10，頁 16。

⁷⁰ 《荀子·賦》，卷 18，頁 7。

罰則虐」，即「過度的刑罰就陷於虐百姓」。接著便提出「禮」對國家運作的重要，〈君臣下〉稱：「是故明君飾食飲弔傷之禮，而物屬之者也。」⁷¹在此段的結語中，還提及「義」概念說：「治斧鉞者不敢讓刑，治軒冕者不敢讓賞，墳然若一父之子，若一家之實，義禮明也。」⁷²其整體論述確認「經言」所提出的「朝廷實踐按『義』的原則之『禮』是統治國家的基礎」之重要。而且，〈君臣下〉清楚的提倡「禮」一詞來表示此觀點。在後面的一段中，〈君臣下〉的作者也再次闡述與此同樣的思想，即說：

君子食於道，則義審而禮明；義審而禮明，則倫等不踰。雖有偏卒之大夫，不敢有幸心，則上無危矣。⁷³

這樣的觀點正與前文所引的〈君臣下〉開頭的結論相同，它說：「治斧鉞者不敢讓刑，治軒冕者不敢讓賞，墳然若一父之子，若一家之實，義禮明也。」作者闡述「義禮」就是公正的賞罰標準之價值基礎。

另外，〈君臣下〉從「教化」民眾的需要來看，也提出「禮」的重要，即說：

昔者聖王本厚民生，審知禍福之所生，是故慎小事，微違非，索辯以根之，然則躁作姦邪偽詐之人不敢試也。此禮正民之道也。⁷⁴

關於《荀子》中「禮」和「正」的關係，〈王霸〉云：「禮之所以正國也。」⁷⁵至於《荀子》中以「禮義」為「國家治理」的基礎這一點，已提及不少，不再贅述。

⁷¹ 《管子·君臣下》，卷11，頁2。

⁷² 《管子·君臣下》，卷11，頁2。

⁷³ 《管子·君臣下》，卷11，頁8。

⁷⁴ 《管子·君臣下》，卷11，頁4。

⁷⁵ 《荀子·王霸》，卷7，頁5。

第二個論述方向與〈君臣上〉一樣，都從對「體」概念在「禮」論中的角色分析來展開論述。〈君臣下〉在篇首就引進「體」概念來說明國家的起源。從開頭的「古者未有君臣上下之別」⁷⁶可以知道，〈君臣下〉作者的理論興趣在於國家為何需要有不同角色的構成要素，而〈君臣上〉、〈君臣下〉兩篇的基本探討方向就由此問題意識設定出來。基於此〈君臣上〉的作者說明「智者假眾力以禁強虐」⁷⁷的過程後，就提出國家的構成要素：

上下設，民生體，而國都立矣。是故國之所以為國者，民體以為國，君之所以為君者，賞罰以為君。⁷⁸

在此「禮」字並沒有出現。不過在其中間〈君臣下〉提及兩次「體」，即說：

(1) 君之在國都也，若心之在身體也。⁷⁹

(2) 四肢六道，身之體也。四正五官，國之體也。四肢不通，六道不達，曰失。四正不正，五官不官，曰亂。⁸⁰

在此兩個用例中，「體」的基本義係「身體」，這樣的用法本身與荀子的「體」字使用狀況比較接近。不過值得注意的是，〈君臣下〉如上兩個「體」字在「人體」－「國家」的類比中出現。換言之，此兩條用例中的「體」字基本上係指〈君臣上〉所提出的「君民合體」的情況，也同時進一步主張「這樣合體程度與人體各器官的配合一樣密切」。其實，在(2)的「國家」－「身體」類比中「禮」概念並沒有出現，但(1)的類比中作

⁷⁶ 《管子·君臣下》，卷 11，頁 1。

⁷⁷ 《管子·君臣下》，卷 11，頁 1。

⁷⁸ 《管子·君臣下》，卷 11，頁 1。

⁷⁹ 《管子·君臣下》，卷 11，頁 7。

⁸⁰ 《管子·君臣下》，卷 11，頁 8。

者先指出「道德定於上」以及「戒心形於內」的重要，而到了結論部分就提及「禮」，即說：「上以禮神明，下以義輔佐者，明君之道也」，也就是說，在「國家」－「身體」的類比架構中，「禮」就是能夠讓國君具備「神明」的能力。這種「禮」和「神明」之間的關係，就是我們要探討的〈君臣下〉「禮論」所展現的第三個論述方向。

第三，在〈君臣上〉和〈君臣下〉兩篇中，「神」或「神明」在三個段落中出現，不過由於「神」或「神明」概念在《管子》一書其他篇章中也找得出相當豐富的用例，所以我們先整理在《管子》一書的用例之後，再分析〈君臣上〉、〈君臣下〉兩篇中的三條用例的思想意義。

通觀《管子》一書的「神」或「神明」的用例，除了其他文獻中也普遍可以看到的「鬼神」意之外，還可以歸納出四個主要意涵。第一個意涵是：只有靈妙的動物才具備的特別的素質。〈形勢〉曰：「蛟龍得水，而神可立也。」⁸¹〈形勢解〉解釋說：

蛟龍，水蟲之神者也，乘於水，則神立，失於水，則神廢。人主，天下之有威者也，得民則威立，失民則威廢。蛟龍待得水而後立其神，人主待得民而後成其威，故曰：「蛟龍得水，而神可立也。」⁸²

在〈水地〉，龜與龍被視為具備「神」的能力：即說：

蒼龜與龍是也。龜生於水，發之於火，於是為萬物先，為禍福正。龍生於水，被五色而游，故神。欲小則化如蠶蠋，欲大則藏於天下，欲上則凌於雲氣，欲下則入於深泉，變化無日，上下無時，謂之神龜與龍。⁸³

⁸¹ 《管子·形勢》，卷1，頁5。

⁸² 《管子·形勢解》，卷20，頁3。

⁸³ 《管子·水地》，卷14，頁3。

〈侈靡〉將「玉」視為具備「神」的特質，說：「玉者陰之陰也，故勝水。其化如神。」⁸⁴雖然只從引文的內容不夠清楚蛟龍所具備「神」的內涵是如何，但從「著龜」和「龍」的例子中，作者稱：「變化無日」，而「玉」的用例中說「其化」。從此我們可以推測其功能會與「變化」有關。

這一點乃引申第二個意涵。《管子》各篇的作者似乎由某種變化的意涵來界定「神」的內容。譬如，〈內業〉曰：「一物能化謂之神，一事能變謂之智。」⁸⁵〈侈靡〉也說：「若夫神之動化變者也，天地之極也。」⁸⁶

第三種意涵是在精神中的靈妙的作用，常常也與「明」字一起出現。〈心術上〉有如下三條用例：

- (1) 虛其欲，神將入舍。掃除不潔，神乃留處。⁸⁷
- (2) 天曰虛，地曰靜，乃不伐。潔其宮，開其門，去私毋言，神明若存。紛乎其若亂，靜之而自治。⁸⁸
- (3) 獨則明，明則神矣。神者至貴也，故館不辟除，則貴人不舍焉，故曰不潔則神不處。⁸⁹

在(3)的用例中，「獨—明—神—至貴」是指精神能力的一種擴張狀態和提升，這樣的過程在《荀子》〈不苟〉的「誠」論中更有系統的論述，即「神」(「守仁—形—神—化」)和「明」(「行義—理—明—變」)在不

⁸⁴ 《管子·侈靡》，卷12，頁2。

⁸⁵ 《管子·內業》，卷16，頁3。

⁸⁶ 《管子·侈靡》，卷12，頁21-22。

⁸⁷ 《管子·心術上》，卷13，頁1。

⁸⁸ 《管子·心術上》，卷13，頁2。

⁸⁹ 《管子·心術上》，卷13，頁4。

同的發展脈絡出現。⁹⁰不過，值得注意的是，〈心術上〉的例子也好，〈不苟〉的例子也好，「神」和「明」各有獨特的精神上的境界，個別係「產生神妙的變化」和「通徹的知覺以及判斷力」。

第四種意涵是，「神明」為理想統治者之條件或卓越能力。譬如，〈霸言〉就直接地說「王之所師者，神聖也」⁹¹，也說「夫使國常無患，而名利竝至者，神聖也。」⁹²〈五行〉描述黃帝的理想統治，說：「黃帝得六相而天地治，神明至。」⁹³〈九守〉也以「神明」一詞描述理想君王之境界，包括「高山仰之，不可極也，深淵度之，不可測也。神明之德，正靜其極也」⁹⁴，以及「誠暢乎天地，通於神明，見姦偽也」⁹⁵兩條。在《管子》中，「神」的境界被視為發揮某種具體統治功能之條件。〈霸言〉將「神」與「權」連起來理解，即說：「夫權者，神聖之所資也。」⁹⁶而在此脈絡上，最重要的用例是前文曾引用過的〈侈靡〉一句，其曰「禮義者，人君之神也。」在〈侈靡〉同一段文字也含有「若夫神之動化變者也，天地之極也」一句，其作者將「神」與「天地變化」（「化育萬物之功能」）連在一起理解。若是如此，〈侈靡〉的作者似乎認為，具備「禮義」的君王能夠成為「天地體現化育萬物」般的統治者。

⁹⁰ 《荀子》〈不苟〉的「誠」論頗具清楚的論述結構，這點請參見佐藤將之，〈掌握變化的道德——《荀子》「誠」概念的結構〉，《漢學研究》卷 27 期 4（2009 年 12 月），頁 35-60。

⁹¹ 《管子·霸言》，卷 9，頁 8。

⁹² 《管子·霸言》，卷 9，頁 8。

⁹³ 《管子·五行》，卷 14，頁 13。

⁹⁴ 《管子·九守》，卷 18，頁 3。

⁹⁵ 《管子·九守》，卷 18，頁 4。

⁹⁶ 《管子·霸言》，卷 9，頁 8。

基於以上的分析，我們繼續分析在〈君臣上〉和〈君臣下〉兩篇中的「神」和「神明」概念的內容，及其與「禮」概念的關係。首先，在此兩篇中「神」或「神明」出現的部分為如下三條：

(1) 是以官人不官，事人不事，獨立而無稽者，人主之位也。先王之在天下也，民比之神明之德，先王善牧之於民者也。(〈君臣上〉)⁹⁷

(2) 神聖者王，仁智者君，武勇者長，此天之道，人之情也。(〈君臣下〉)⁹⁸

(3) 上以禮神明，下以義輔佐者，明君之道也。(〈君臣下〉)⁹⁹

首先，在(1)的用例中，作者說「民比之神明之德」，而從「比」字的意涵來看，〈君臣上〉的作者將「神明」視同超過人類或鬼神般的存在，而且藉以描述「先王之德」，因此此「神明」似乎還沒被視為已內化於當今的君王的素質中的。再者，(2)的引文區分「王」、「君」、「長」的角色，而其中「王」或許如同孟子或荀子所稱的「王」一樣，意味著有資格在未來能號令天下的國君。

就此段落的「神」字和主題的關係而言，比較顯著的特色是，不太像《管子》其他篇章「神」字用例的主題，作者的視野一直都放在君臣之間的角色分配問題。如此，引文(2)之主要論點有二，分別是「君臣上下之分素，則禮制立」以及「主勞者方，主制者圓」。在此脈絡，此段的思想傾向可謂是「經言」的論述之延續與展開。其實，此思想傾向在(3)的用例中也可以看到。由於其開頭的「君之在國都也，若心在身體

⁹⁷ 《管子·君臣上》，卷10，頁23。

⁹⁸ 《管子·君臣下》，卷11，頁6。

⁹⁹ 《管子·君臣下》，卷11，頁7。

也」、「君人者上注，臣人者下注」等論述，其主題與前一段一樣，都是一個國家內部君臣之間的角色分配問題。再加上此段連結於（2）和（3）的段落之間，因此有可能同一作者所撰作的論述。就「神明」和「禮」的關係而言，（3）的作者直接連起來稱：「上以禮神明，下以義輔佐者，明君之道」。

總之，雖然不能完全清楚〈君臣上〉和〈君臣下〉中的「神」和「神明」的具體內容，但我們的分析至少能將「神」和「神明」釐清如下：〈君臣上〉和〈君臣下〉的「神」和「神明」基本上是在「治理一國」的論述框架中出現，而且就像其篇名所示，非常注重國家內部君臣之間的角色分配問題。在〈君臣下〉的兩個用例中，「神」和「神明」與「禮」概念結合的思想意義也應該找得出這一點。也就是說，對從「經言」到〈君臣下〉的作者們來說，國家內部君臣之間的角色分配問題是一個國家的安定之關鍵，而且〈君臣下〉的作者也堅信「禮」就是達成君臣之間角色分配最有效且實際可實行的方法。因此，〈君臣下〉的作者藉由當時還意指向人類能力的「神明」一詞，來形容「禮」的對國家運作上不可或缺的一種「神妙」功能。

接著，我們來看《荀子》中的「神明」概念，並且理解其與《管子》〈君臣上〉和〈君臣下〉的用例的異同。《荀子》一書中出現的「神」概念大體上與《管子》的用例大概一致，但也可以找出一些不同的思想特色。下面我們從三種面相來探討其特色。

第一，《荀子》的「神」和「神明」概念有與「化」概念的密切關係。除了如上介紹的〈不苟〉的用例之外，還有描述蠶的「屢化如神」（〈賦〉）¹⁰⁰，提倡「變化」或「造化」的偉大之「神莫大於化道」（〈勸

¹⁰⁰ 《荀子·賦》，卷8，頁8。

學))¹⁰¹、描述自然造化之奧妙的「各得其養以成，不見其事，而見其功，夫是之謂神」(《天論》)¹⁰²。其意涵大概與《侈靡》的「其化如神」的「玉」、《水地》的「變化無日，上下無時」的「神龜」與「龍」的「神」一樣。

第二，關於心理方面，與《心術上》和《心術下》的內容會有相關的部分有「形具而神生，好惡喜怒哀樂臧焉」(《天論》)¹⁰³、「心者，形之君也，而神明之主也」(《解蔽》)¹⁰⁴的用例。但《心術上》的「虛其欲，神將入舍。掃除不潔，神乃留處」的「神」還會與人的精神或身體相分離。反之，荀子在此意涵的「神」則原來就具備、或自生於人的心身中。

第三，荀子用「神」字來形容理想統治狀態。《王制》曰：

故天之所覆，地之所載，莫不盡其美，致其用，上以飾賢良，下以養百姓而安樂之。夫是之謂大神。¹⁰⁵

在此引文中荀子乃意謂：正如天地（孕育萬物），人君也「上以飾賢良，下以養百姓而安樂之」，因此這可以叫做「大神」。那麼，「神」係何種理想統治狀態呢？比較明顯的一點是，《荀子》是從君王「資源分配」的結果上，也就是從人民是否實際能夠享受福利的情況的議題上來探討「神」的功效。相較於此，「資源分配」的觀點在《管子》「神」概念中並非那麼明顯。

另外，在《彊國》中荀子闡述到，在「道德之威」的境界中，人民會將自己的主上視同「神明」。

¹⁰¹ 《荀子·勸學》，卷1，頁1。

¹⁰² 《荀子·天論》，卷11，頁10。

¹⁰³ 《荀子·天論》，卷11，頁10。

¹⁰⁴ 《荀子·解蔽》，卷15，頁5。

¹⁰⁵ 《荀子·王制》，卷5，頁6。

禮義則修，分義則明，舉錯則時，愛利則形。如是，百姓貴之如帝，高之如天，親之如父母，畏之如神明。故賞不用而民勸，罰不用而威行，夫是之謂道德之威。¹⁰⁶

此引文是在整本《荀子》中，唯一一個一起論及「禮」（這裡是「禮義」）和「神明」的例子。從以民眾為看待主上為「神」之主語這點來看，引文與如上〈君臣上〉（1）「民比之神明之德」有相似的陳述架構。不過，同樣描述理想的統治狀態，在此比較顯現出荀子「神」概念的特色者，是其與「善」和「治」概念的結合。在〈儒效〉，荀子曰：「盡善挾治之謂神」的理由，正是因為在人間社會達成「治」是荀子政治社會理論的究竟目標。¹⁰⁷

第四，也是與第三點息息相關的一點。荀子進一步主張：「神明」的獲得來自於修身。這一點也是《管子》、《荀子》兩部文獻在「神」的概念使用上，專為《荀子》所凸顯的思想特色。〈勸學〉曰：「積土成山，風雨興焉；積水成淵，蛟龍生焉；積善成德，而神明自得，聖心循焉。」¹⁰⁸乍看之下，此用例似乎與〈形勢〉的「蛟龍得水，而神可立也」的用詞和思想相接近。但其實在〈形勢〉的這一句中，作者只是比喻式地敘述「政治權威」的來源而已，並沒有提及如「積善」等修身的必要。荀子將「神」字與倫理價值合在一起闡述的例子不只如此，荀子還主張在「誠」的心理狀態中，統治者能夠發揮「神」的奧妙功能。荀子曰：「誠心守仁則形，形則神，神則能化矣。」¹⁰⁹〈不苟〉中「誠信生神」¹¹⁰的用例更足以表達這個意思。

¹⁰⁶ 《荀子·彊國》，卷 11，頁 1。

¹⁰⁷ 請參閱 Masayuki Sato, *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi* (Leiden: Brill, 2003), pp. 335-342.

¹⁰⁸ 《荀子·勸學》，卷 1，頁 3。

¹⁰⁹ 《荀子·不苟》，卷 2，頁 4。

在本節的最後，讓我們試論〈君臣上〉和〈君臣下〉的「禮論」的思想意義。如上所述，〈君臣上〉和〈君臣下〉基本上以「經言」所提出的「教化須優先於刑罰」和「國君的舉措為達成教化民眾的關鍵」的觀點為出發點，以「體」概念為環節，在人的身體和「國體」之間看出類比的關係。在此類比中，作者所設想國家亦是由「君—臣—人民」來構成的一種組織體。如我們看人體，人為了維持生命，心要發揮心的功能，內臟發揮內臟的功能，手腳發揮手腳的功能。「國體」，即國家也一樣，組成國家的成員為了維持國家的生存，「君」要發揮「君」的功能，「官吏」要發揮「官吏」的功能，「民」要發揮「民」的功能。在「人體」和「國體」之間，同樣的一點是兩者都要有指令者——「心」與「國君」。差別在於，身體中的各部位不會對換角色，而構成「國體」的「人」和「人」之間的角色則隨時會變模糊，甚至會變換。〈君臣上〉和〈君臣下〉的作者觀察出，一個「國體」會瓦解的根源性的理由，通常發生在其成員不遵守其角色之職分時。在此，只靠個人倫理、嚴格法令、甚至如「天」和「道」等抽象的形上價值，都無法防止這樣的狀況之發生。人的社會需要讓人和人之間能保持統合的另一種準則，而〈君臣上〉和〈君臣下〉的作者「禮制」的建立中，看出由「禮」讓各成員發揮其各有的角色，進而使得「國體」像身體一樣，擁有能夠保持其統合性之功效。換言之，具備「禮」的「國體」就會變成像具備有「生命」之「身體」這樣的有機體。荀子曰：「國之命在禮」（〈彊國〉、〈天論〉）。¹¹¹這一句話中的「命」字通常解釋為「命運」之意的同時，也可能包含著「生命」的意涵。

總之，由於這樣一種有著「身體」和「神妙」之意的「禮」概念的「發明」，戰國時代中後期的思想家，可以從理論性層次深入探索人類的

¹¹⁰ 《荀子·不苟》，卷2，頁6。

¹¹¹ 《荀子·彊國》，卷11，頁1；《荀子·天論》，卷11，頁13。

組織——國家和社會——如何建立、永續的問題。而原來繼承齊魯禮學傳統的《荀子》的禮治思想，亦應該是在此思想發展脈絡當中，受到將「禮」看做國家運作的核心之《管子》「禮」思想的啟發而形成的。

結言

歷來學者基本上都同意《荀子》受齊國思想傳統的濃厚影響，不過若談到具體的影響關係，過去的研究只涉及在《荀子》中的「道論」等所謂「黃老思想」因素。如此，過去的研究幾乎沒有提及荀子在其核心思想的部分——「禮治」，也受到齊國思想傳統的深刻影響。的確，《管子》不但重視「禮」對治國的關鍵概念功能，而且已經展現出來具有某種程度體系性的「禮論」。在「經言」中，在「一國的秩序一定從上往下實現」的前提下，作者主張朝廷裡面國家最高層的人實行各種儀態之需要，而且強調這些儀禮須不負「義」這個倫理上的原則。「經言」的作者也堅信，法令的推行究竟要靠朝廷中「禮」和「義」之建立與否，因此「禮義」的重要性還屬比「法令」高一層。

若我們將視角放在整本《管子》的「禮」的用例，便可以看出三個方向的發展。第一個方向是「禮」概念的抽象化。正如〈樞言〉所示，「禮」概念幾乎被視為「治」或甚至「道」的代名詞。在此情形下，如〈五輔〉的用例所說，在抽象化的「禮」概念下面，是由其他倫理價值來界定此已「抽象化」的「禮」概念之具體內涵。

第二個方向，是向具體化的方向。《管子》、尤其是所謂「四篇」中的治心概念：「敬」、「氣」、「精」、「一」等，因為相當抽象且奧秘，所以實際上難以得知何從實踐。與這些奧妙的「術語」比起，「禮」概念反而幾乎可算是能夠達成「心治」狀態的唯一易行的實踐方法。

第三個方向在以「體」字為切入點，在身體和「國體」的類比中，展現「禮」對國家統合的關鍵特色。在〈君臣上〉和〈君臣下〉，作者提出「體」概念來將人體和「國體」由類比的方式對稱，並且在「禮」的功能中看出「禮」具有讓「國體」像身體一樣能夠保持其統合性之功效。換言之，國家從「禮」的實行中得到生命。就這樣，「禮」成為人間最高且最貼切的準則。如此，對《管子》而言，「禮」的功效可與「神明」比擬。

總之，本文試圖論證《荀子》的禮治思想在建構上，除了戰國儒家本身的「禮」思想發展脈絡之外，應該能在戰國中後期、齊國的有關「禮」的角色和內容之豐富的探討中，找出其主要的思想來源。要之，荀子從齊學思想傳統學了「禮」對國家運作上的關鍵功能。不過，荀子同時也將在《管子》中比較缺乏的「欲論」、「資源分配論」加上於他的禮治思想，而且在修身論的框架中，詳論了「禮」的倫理價值。就此，荀子綜合了原來各別探討一個國家內部、一個身體、或一群民間社會秩序的各種「禮論」，並將綜合的結果轉換成能治理天下的全部人類，同時也對每個個人都具備實踐倫理意涵的禮治思想。

徵引文獻

(一) 古籍

周 Zhou · 管仲 Guan Zhong 著，唐 Tang · 房玄齡 Fang Xuanling 注，《管子》*Guanzi*，《景印文淵閣四庫全書(第七二九冊)》[*Jing yin wenyuange siku quanshu*] (*di 729 ce*)，臺北[Taipei]：臺灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshuguan]，1985 年。

戰國 Zhaguo · 荀子 Xun Zi，《荀子》*Xun Zi*，《四庫備要》*Siku beiyao*，臺北[Taipei]：臺灣中華書局[Taiwan zhonghua shuju]，1983 年。

(二) 近人編輯、論著

工藤卓司 Takushi Kudo，〈近一百年日本《禮記》研究概況——1900-2008 年之回顧與展望——〉“*Jin yibainian riben liji yanjiu gaikuang, 1900-2008 nian zhi huigu yu zhanwang*”，《中國文哲研究通訊》[*Zhongguo wenzhe yanjiu tongxun*]卷 19 期 4[vol.19, no. 4]，2009 年。

王瑞英 Wang Ruiying，《管子新論》*Guanzi xinlun*，臺北[Taipei]：大立出版社[Dali chubanshe]，1983 年。

石一參 Shi Yisan，《管子今詮》*Guanzi jinquan*，臺北[Taipei]：臺灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshuguan]，1970 年。

佐藤將之 Masayuki Sato，〈掌握變化的道德——《荀子》「誠」概念的結構〉“*Zhangwo bianhua de daode, Xunzi ‘cheng’ gainian de jieyou*”，《漢學研究》[*Hanxue yanjiu*]卷 27 期 4[vol. 27, no. 4]，2009 年 12 月。

李學勤 Li Xueqin 主編，《孟子》*Mengzi*，《孟子注疏》[*Mengzi zhushu*]，《十三經注疏整理本》[*Shisanjing zhushu zhengliben*]，臺北[Taipei]：臺灣古籍出版有限公司[Taiwan guji chuban youxian gongsi]，2001 年。

- 主編，《論語》*Lunyu*，《論語注疏》[*Lunyu zhushu*]，《十三經注疏整理本》[*Shisanjing zhushu zhengliben*]，臺北[Taipei]：臺灣古籍出版有限公司[Taiwan guji chuban youxian gongsi]，2001年。
- 主編，《禮記》*Liji*，《禮記正義》[*Liji zhengyi*]，《十三經注疏整理本》[*Shisanjing zhushu zhengliben*]，臺北[Taipei]：臺灣古籍出版有限公司[Taiwan guji chuban youxian gongsi]，2001年。
- 林素英 Lin Suying，〈從「修六禮明七教」之角度論荀子禮教思想之限制〉“Cong ‘xiu liuli ming qijiao’zhi jiaodu lun xunzi lijiao sixiang zhi sianzhi”，《漢學研究集刊·荀子研究專號》[*Hanxue yanjiu jikan · xunzi yanjiu zhuanhao*]期 3[no. 3]，2006年。
- 林慶彰 Ling Qingzhang 主編，《經學研究論著目錄 1912-1987》*Jingxue yanjiu lunzhe mulu 1912-1987*，臺北[Taipei]：漢學研究中心[*Hanxue yanjiu zhongxin*]，1989年。
- 俞樾 Yu Yue，《諸子平議》*Zhuzi pingyi*，臺北[Taipei]：世界書局[*Shijie shuju*]，1967年。
- 胡適 Hu shi，《中國哲學史大綱·上卷》*Zhongguo zhexueshi dagang · shang juan*，上海[Shanghai]：商務印書館[*Shangwu yinshuguan*]，1919年。
- 荊門市博物館 Jingmeshi bowuguan 編，《郭店楚墓竹簡》*Guodian chumu zhujian*，北京[Beijing]：文物出版社[*Wenwu chubanshe*]，1998年。
- 編，《郭店楚墓竹簡》*Guodian chumu zhujian*，北京[Beijing]：文物出版社[*Wenwu chubanshe*]，2002年。
- 羅根澤 Luo Genze，《管子探源》*Guanzi tanyuan*，上海[Shanghai]：中華書局[*zhonghua shuju*]，1932年。
- 加藤常賢，《禮の起源と其發達》，東京：中文館，1943年。
- 金谷治，《管子の研究》，東京：岩波書店，1988年。

西晉一郎、小糸夏次郎，《禮の意義と構造》，東京：畝傍書房，1936年。

Radcliffe-Brown, Alfred R. *Structure and Function in Primitive Society*. London: Cohen and West, 1952.

Sato, Masayuki. *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of Xun Zi's Political Thought*. Leiden: Brill, 2003.

———. “The Idea to Rule the World: The Mohist Impact on of *Jian* 兼 on the Xunzi.” *Oriens Extremus*, 48, 2009.