

新舊的融合： 荀子對春秋思想傳統的 重新詮釋

尤銳 (Yuri Pines)

耶路撒冷希伯來大學東亞系

摘要

關於荀子思想的來源，學者們大致同意荀子綜合了前人的思想，但對於荀子的綜合性思想的具體成份的根源卻眾說紛紜，莫衷一是。在本文中，我將從新的角度來討論荀子思想來源的問題。我認為，荀子許多重要的思想貢獻，主要是從《左傳》中再發現與春秋卿大夫概念相關的思想，並將之與戰國時期的思想發展融合在一起，進而調整之，使其能適應於戰國晚期的政治及社會局勢。這也說明了荀子如何能於戰國政治思想界取得突破性的發展。

關鍵詞：荀子、禮、忠、《左傳》、春秋時代思想、戰國時代思想。

荀子在中國思想史上佔有獨特的地位。雖然他對戰國時期的政治和思想直接的影響可能不及墨子或商鞅，而他對士大夫精神文化的長期貢獻亦不能與孔孟老莊相比，但他對秦漢以後的歷來王朝實際的影響遠遠超過其他思想家。無論從任何角度來討論中國傳統的政治文化（imperial political culture），包括君臣關係，社會階級的特性以及經濟、教育等方面，以至禮樂的理論與實踐，這一切都明顯的受到荀子思想的薰陶。與其他戰國的思想家相比，可以不過分地說荀子是中華帝國的締造者（architect）。

為何荀子的思想會獲得如此矚目的成就？學者們通常指出荀子獨一無二的角色是先秦思想的集大成者。實際上，荀子不但是偉大的綜合者，而且他的思想有明顯的創新，他的多才多藝是其他思想家無法相比的，他掌握住戰國各家思想，並且綜合這些思想使其成為有意義的整體。問題是荀子到底融合起了哪些思想？學者們對於荀子的綜合性思想（intellectual synthesis）的成份有著不同的看法。有學者認為，荀子的思想主要是來自儒家和法家；或認為，荀子還借用了老子和墨子的思想；而有人則提出，荀子的思想是將孔子、墨子和孟子這些以道德為取向的傳統，與晚期稷下學者的分析性思維方式融合在一起，甚至有的學者認為，他只是把各種思潮都混合在一起。¹在以下的論文中，我要從新的角度來分析荀子的綜合性思想。我認為，荀子許多重要的觀

¹ 對於荀子的思想（Xunzi's synthesis）來源的各種理論的總結，以及從新的角度介紹荀子的融合道德與分析性的思想趨勢，見 Sato Masayuki（佐藤將之），*The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xunzi*（Leiden: Brill, 2003）。Paul Goldin 聲稱荀子「仔細研讀了所有前人的哲學思想」，以及「如果讓他有機會接觸到其他的傳統，他也會一樣的埋首於其中的」。見 *Rituals of the Way: The Philosophy of Xunzi*（La Salle: Open Court, 1999），第 xv-xvi 頁。

念，不僅源自當時先人的思想，而且承接了春秋時期的一些被遺忘的思想。荀子主要從《左傳》中，重新找出其所呈現的春秋卿大夫觀念，並將其與戰國時期思想融合在一起，且加以調整使之能適應於戰國晚期的政治及社會局勢，這使得他能在戰國政治思想界，取得突破性的發展。

本文中我要討論荀子思想的兩個主要方面：第一、以「禮」觀念的復甦來治社會之疾；第二、荀子對「忠」概念與君臣關係進行重新解釋，使之能夠裨益君主，保護社會安定，而同時又不會損害臣子的尊嚴。在對上述兩者的討論中，我將嘗試展現荀子在方法上的創新，以及他如何瞭解到早期儒家思想的弱點，並通過吸收春秋思想的成就來克服這些弱點。同時，我將證明荀子不僅是復甦了春秋卿大夫的思想，並且將之修改，使其符合當時的政治思想局勢。

壹、荀子與「禮」的政治觀念之復甦

系統的「禮」論，是荀子思想的顯著成就，亦被視為荀子思想體系之樞要概念。將荀子「禮」的觀點與早期儒家著作如《論語》、《孟子》及郭店楚簡的儒家文獻相比，或者將其與約莫同時代的作品如《管子》、《呂氏春秋》等作一個簡略的比較，都能表明荀子的理論是非常縝密的。但是，要徹底的理解荀子的成就，我們必須在他以前的「禮」觀念的發展脈絡之下，來探討荀

子的「禮」。²因此，我們將自春秋以降，逮至戰國初、中期來對「禮」之觀點進行全面的考察。

一、起源：春秋時代的「禮」觀

漢代學者何休（公元 129-182）確切的指出：「中國者，禮義之國也。」³實際上，相當複雜的祭祀和系統的喪葬制度是中華古老文化最突出的特徵之一，最晚於商代已經產生了。就我們討論的主題來說，極為重要的是西周時期所出現的複雜的禮制，它成為當時貴族社會秩序（aristocratic social order）的基礎。我們能夠從西周中末期的墓葬制度的徹底改變看出當時新興禮制的特點。西周末年上層墓葬的規模、形制及隨葬品都呈現出嚴格的等級性，而這個等級性明確的反映墓主的身份。這種具有等級特徵之墓葬制度最突出的表現是所謂「列鼎制度」，即根據貴族各自的爵位來分配固定奇數的鼎及雙數簋，以用於祭祀祖先並隨葬於墓穴之中。從考古發現可以看出來的喪葬制度的改變，可以推想其它的禮制方面亦極有可能同時發生了類似的變化。儘管這種等級區別不一定像晚期禮制典籍中記載的那樣明確，但是通過考古發現仍能比較清楚地劃構出其整體的面貌。西周禮制的改革使得世襲身份的分劃更加的明顯，這有效地加強了氏族等級的社會，讓各貴族的地位取決於他的爵位及其在氏族內班輩和地位。禮制

² 佐藤先生亦從演進的觀點（evolutionary perspective）來追溯荀子對「禮」的見解，見佐藤，*The Confucian Quest for Order*，第三章。我與佐藤不同之處，主要在於我們對幾個關鍵性文本的寫作年代與可靠性的看法正好相反。佐藤先生不同意我以《左傳》的言論來作為春秋思想史可信的原始資料（見本文註 7）；然而，我亦不同意他對幾個早期稷下文本年代的見解（見本文註 35）。

³ 見《春秋公羊傳注疏》，（《十三經注疏》本）（中華書局，1991），卷三，第 2209 頁。

因此反映並強化了以宗法制度為核心的世襲的等級秩序，並且成為貴族重申他們崇高地位的最有力的工具。⁴

自春秋初期，一系列的政治及社會的發展，使西周的禮制受到不斷的挑戰。由於「禮樂征伐」的權力自天子降到諸侯，而自諸侯降到大夫，西周的禮制等級已經無法反映新興的權力平衡。在這些條件之下，有權勢的貴族常常僭用上層特有的禮儀以提高自己禮制上的等級，這導致一連串禮儀的等級之「提升」（upgrading）。⁵整個以禮為基礎的社會金字塔開始動搖。春秋末期，這種情況更加嚴重，因為貴族下層的「士」層也開始了提高自己的政治地位，對他們之上的「大夫」階層作了挑戰，從而危及這個以血統（pedigree）為根基的社會制度（即宗法制度）最根本的基礎。

違禮、「非禮」的事情不斷的發生，春秋的政治家漸漸認識到這些事件的社會意義。在春秋中期以來，儘管許多政治家認識到，要全面地保留古代的禮制已經不再可能，他們還是試圖尋找方法，以期完好地保持這個體制的本質，即：世襲的等級秩序（hereditary hierarchical order）。在這個過程中，他們重新發現「禮」的社會技能，並且重新解釋「禮」的概念。在春秋初期，「禮」的主要內容是與特定的禮儀有關，並沒有廣泛的意義。而到了春秋後半期，「禮」涉及的範圍不斷擴大；政治家主張以禮治內外

⁴ Lothar von Falkenhausen 對於西周「禮制」的出現和基本特徵，及其對東周社會所產生的持續性的影響有著極為詳盡的討論，見其，*Chinese Society in the Age of Confucius* (unpublished ms)。亦可參照印群，《黃河中下游地區的東周墓葬制度》（北京：社會科學出版社，2001）。有關西周具體的禮制與周晚期「三禮」典籍所反映禮制的差別，例如見林滢，〈周代用鼎制度商榷〉，《史學集刊》3, 1990, 12-23 頁。

⁵ 這種情況最明顯的表示在所謂「列鼎」制度的演變及其破壞。詳見印群，同上。

所有的事務，包括行政、法律，以至外交。同時針對「禮」的具體內容發生了相當尖銳的分歧。一些保守的思想家（例如晉國叔向、衛國北宮文子等）認為，為了保護以禮制為核心的社會秩序，必須嚴守所有的「曲禮」和儀式（所謂「威儀」）。跟他們相反，一些革新的思想家（例如晉國女叔齊、鄭國子產等）主張只要保護「禮制」的本質，即等級性原則，而不必嚴格奉行古代的「威儀」。⁶儘管存在著這些分歧，我們還是可以得出結論：《左傳》中所記載的春秋末期政治家的言論，反映出「禮」逐漸演變為全面的治國之道（principle of governing）的過程，並使其含義不斷擴充。總的來說，到了春秋末年，我們看到了以「禮」作為社會政治秩序的運作模式。

齊國偉大的政治家晏嬰的「禮」論可以說是綜合了當時思想家對於「禮」的看法。他是春秋時期的最敏銳及最具創見的思想家，對於禮的長期演變過程，曾經作過概括。生在「禮樂征伐自大夫出」時代的晏嬰察覺到「禮崩樂衰」的現象對於以禮為基礎的世襲社會的威脅。大氏族之間不斷的鬥爭，甚至時而發生的叛亂，讓晏嬰的祖國齊深受其害。在公元前 546 至 532 年間，四大主要氏族因衝突而覆滅，陳（田）氏成為國內政治的主角，這進一步威脅到國家的政治及社會安定。這些事件使晏嬰堅信，要解

⁶ 在春秋後期，對「禮」有著不同的觀點，見楊伯峻，《春秋左傳注》（北京：中華書局，1981），成公三年，成公十二年，襄公二十六年，襄公三十一年，昭公五年，昭公十六年所記載的諸政治家的言論。對此詳細的討論亦見 Yuri Pines, *Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life in the Chunqiu Period* (Honolulu, 2002), 89-104 頁；對於以《左傳》的言論來作為春秋思想史的原始資料之可信度，見 *Foundations*, 14-39 頁。扼要重述，我認為，大部份的言論都出自於春秋史官之手的「史記」（narrative histories），而《左傳》將它併合在內。這些史官雖曾大量的修改或甚至捏造內容，但我們有理由相信，它反映了春秋時期的思想背景，而且，《左傳》的作者或編者，亦無對其內容作出重大的扭曲。

決社會的混亂，唯有實施最廣闊的禮制規範——「禮」。公元前516年，晏嬰向齊景公說出他的憂慮，謂陳氏可能會有異心，並提出制止的方法：

晏嬰曰：「唯禮可以已之。在禮，家施不及國，民不遷，農不移，工賈不變，士不濫⁷，官不滔⁸，大夫不收公利。」公曰：「善哉！我不能矣。吾今而後知禮之可以為國也。」對曰：「禮之可以為國也久矣，與天地並。君令臣共，父慈子孝，兄愛弟敬，夫和妻柔，姑慈婦聽，禮也。君令而不違，臣共而不貳；父慈而教，子孝而箴；兄愛而友，弟敬而順；夫和而義，妻柔而正；姑慈而從，婦聽而婉：禮之善物也。」公曰：「善哉，寡人今而後聞此禮之上也！」對曰：「先王所稟於天地以為其民也，是以先王上之。」⁹

這裡晏嬰所說的「禮」，是前人思想成果的完美的綜合。他提倡的「禮」與先人所講得「威儀」幾乎無關，而是有關於「等級制度秩序」（hierarchical order）的維持，這是晏嬰及許多當時的思想家心目中之禮制的本質。晏嬰以為，「禮」能夠穩定各人的社會地位，讓各人履行世襲的任務，從而防止社會競爭。再者，晏嬰以「禮」為國與家的共同的主導原則，並在「禮」的等級性（hierarchical character）上加上互惠（reciprocal）的原則，以「禮」成為走向社會和諧的道路。此外，晏嬰還是第一位為「禮」提出

⁷ 我不同意杜預將「濫」解釋為「不盡職」，見《春秋左傳正義》（《十三經注疏》本），卷五十二，第2115頁；上下文的脈絡意指晏嬰擔心「士」將僭越「大夫」的地位。需注意的是，晏嬰本身屬於卿大夫階層。

⁸ 這是說，官不篡奪上位（即諸侯）的權力。因此，我不同意杜預將「滔」解釋為「慢」。

⁹ 引自楊伯峻，《春秋左傳注》，昭公二十六年。

超自然的本質的思想家；他將禮與天地相連接，從而更進一步地提升了「禮」的價值。

從幾個方面來看，晏嬰對「禮」的概念與戰國「儒家」¹⁰有著明顯的不同，我們可以從這些不同點去討論戰國時代對「禮」的看法。首先，晏嬰力圖保衛的並非是抽象的「社會等級制度」(social hierarchy)，而是特指具體的以宗法制度為核心的「世襲的等級制度」(hereditary hierarchy)。因此，他指出讓「士」處於社會中相當低的階層，是禮制主要優點之一。¹¹其次，晏嬰在講禮制的金字塔的時候沒有提及到周天子的至高無上的地位。顯然，周王在禮制方面的優勢，是晏嬰的主公齊景公所忌諱的話題，因為這意味著諸侯(即齊景公)須將其統治權交還給天子。再者，晏嬰完全不曾提及「禮」的道德方面。以「禮」修身，是戰國時代的儒家的主要立論之一，但對春秋時期的思想家來說卻無關緊要。較晚期的儒家注意到這個差異，但卻無法理解其中的因由。因此，當朱熹提及晏嬰保證要制止「田氏代齊」的現象，其旁注諷刺地說：「齊田氏之事，晏平仲言：『惟禮可以已之』。不知他當時所謂禮，如何可以已之？想他必有一主張」。¹²

二、從政治到倫理：孔子的「禮」

晏嬰的言論，具體表現了春秋時期對「禮」的主要認知，認為「禮」是保存世襲等級制度(hereditary hierarchy)最好的方法。以「禮」的這個機能，來抑制氣焰日盛的「士」，這對晏嬰等高

¹⁰ 本文中我提到的戰國「學派」(schools)，只是純理論的假設，上述的「學派」實際上是否存在，並不是我這裡要討論的問題。

¹¹ 晏嬰一貫表明他對「士」處於優勢地位的不滿，見 Yuri Pines, "The Search for Stability: Late Ch'un-ch'iu Thinkers", *Asia Major*, Third Series, 10, 1997, 第 28 頁。

¹² 《朱子語類》(北京：中華書局，1986)卷九十三，第 2171 頁。

階層的卿大夫來說是很有利的，他們的地位能因此而獲得保障。然而，對「士」而言，保存禮制則是極為不利的。這或許能說明春秋晚期的「士」階層的傑出領頭人孔子所面臨的困境。儘管孔子明顯地對「禮」表現出全面的堅持，並以精通禮制作為個人終身事業的基礎，他還是認識到晏嬰的「禮」若佔上風，對他本人和他所處的社會階層很不利。因此，孔子重新詮釋「禮」，以便降低其世襲的特性，以化解對「士」之權利所造成的負面衝擊。

這種重新詮釋是非常微妙的。在《論語》中的許多篇章，與上文所引晏嬰對「禮」之頌揚，有許多相當類似的地方。孔子認為，「上好禮，則民易使也」，又主張「以禮讓為國」，並以「禮」為君臣關係的規範，且嚴厲的斥責違禮、以及以下僭上的行為。¹³另一方面，他強調為了保存和鞏固禮制的金字塔，必須以恢復周天子在禮及政治方面的主導地位為基礎，這一點則和晏嬰不同。¹⁴此外，孔子對「等級秩序」（*hierarchic order*）的重視，清楚地在其「正名」概念中表現出來。其至理名言：「君君、臣臣、父父、子子」，簡明扼要的點出這種思想的梗概。¹⁵

這些例子都是大家耳熟能詳的，無需進一步的討論。然而有趣的是，以「禮」來保衛「社會等級制度」（*social hierarchy*），對這一點孔子相對的較少有贊同的言論。例如，他常批評違反禮制規範的「卿大夫」，但當「士」也有類似行為時，卻沒有一視

¹³ 以上的孔子意見，引自楊伯峻，《論語譯注》（北京：中華書局，1991），〈憲問〉第四十一章、〈里仁〉第十三章、〈八佾〉第十八至十九章；孔子譴責以下僭上的禮，見〈八佾〉第一、二、六、二十二章。此外，今後除非特別加以說明，當我論及戰國的哲學文本時，即預設此一文本確實反映了其假定的作者的看法。

¹⁴ 見《論語》〈季氏〉第二章。

¹⁵ 見《論語》〈顏淵〉第十一章；對於「正名」的概念亦見〈子路〉第三章；關於孔子竭力主張明確的社會區分，亦見〈泰伯〉第十四章、〈憲問〉第二十六章。

同仁地責難。此外，跟《左傳》所記載的卿大夫的言論相異，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」的部份，超過半數專門討論自我修養的規範，自我約束及行為的正當性。¹⁶上述的主題，被認作是孔子對「禮」最主要的革新，因為《左傳》中幾乎沒有類似的討論，偶爾涉及也只是輕輕帶過。

有學者認為在孔子學說中「禮」的政治與道德內涵並立，但筆者認為嚴格考察《論語》的文本則可以發覺「禮」的主要方面是道德的，而政治方面則是次要的。例如孔子主張「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格」或是「上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情」，¹⁷這裡的「禮」不同於晏嬰所講的政治與社會規範，而跟「德」「義」「信」等道德範疇具有密切的關係。因此作者拙見認為孔子以「禮」為基本的道德觀念，跟《左傳》中為政治範疇的「禮」有明顯的差異。

孔子以「禮」為行為規範，這是他的倫理理論的不可或缺的一部份；他的目的是為日益擴張的「士」階層提出適當的行為規範。不難了解，這些規範是以地位高於「士」的大夫為模範而定，而這些大夫的行為深受對禮節規則的堅守所影響。若行事完全合乎「禮」，就能成為「君子」，即成為正宗的掌權的精英份子。顯然以高位貴族為模式的士人也可以成為正宗的「君子」，即進入與上層的精英社會。

¹⁶ 實例見〈學而〉第十五章、〈為政〉第五章、〈雍也〉第二十七章、〈泰伯〉第八章、〈子罕〉第十一章、〈衛靈公〉第十八、三十三章。

¹⁷ 見〈為政〉第三章、〈子路〉第四章。

那麼，孔子從倫理的角度重新詮釋「禮」，導致了社會與政治上劇烈的後果（political and social consequences）。依禮行事，非但沒有成爲「士」實現抱負的絆腳石，反而變成了追求更高社會地位所不可或缺的一環。「禮」，原是晏嬰用來保住世襲高位貴族制度的主要武器，但在孔子巧妙的策劃下，搖身變成廢除高位貴族特權的工具。即使並非蓄意，孔子最終促成了以禮爲基礎的氏族社會秩序的結束。實際上孔子對「禮」的重新解釋隱含了社會革命的萌芽。

此外，從倫理的角度重新詮釋「禮」，導致了戰國時期學說中「禮」的地位的變化。孔子所主張的依禮行事，成爲「君子」與「小人」（即新型社會精英與庶人）之間的分界綫，因而在衛護社會等級制度方面「禮」的機能一直存在。然而，「禮」的這個功能變得相當微妙。孔子將「禮」與世襲特權分離，使西周一春秋的禮制受到損害，因而大大地削弱了「禮」在守護社會政治秩序方面的整體有效性。我們將會看到，「禮」的倫理化與非政治化的這個趨勢，在下一個世代會更加的劇烈。

三、戰國諸子對「禮」的批評

在孔子的年代，在周代的禮制未解體的時候，公然抨擊這備受崇敬的社會法則是令人難以想像的。然而百年之後，情況截然不同了。「士」階層取代世襲卿大夫氏族（hereditary ministerial lineages）在朝廷的主要地位，同時開始主導當時的思潮。新一代的思想家不再隱瞞對世襲等級制度的負面看法，相反的，他們大多數贊同社會身份等級的流動性（social mobility），同時反對宗法制度的等級區分。以血統爲根基的社會秩序逐漸地開始凋零。

這種新的局勢挑戰了周禮制度的根基。依照血統來區分等級的氏族社會瀕臨崩潰的危機，因此爲這個社會服務的禮制，也會

隨之消失。儘管禮在文化的某些方面，如祭禮或部分喪禮，完整無缺的被保留下來；但一些重要的禮制基礎，卻遭到無可挽回的破壞。公元前 403 年，周威烈王將晉國三個大的氏族，即魏、韓、趙冊封為諸侯（即「三家分晉」），這是以實際權力平衡來代替禮制上的等級的先例，因而象徵著周禮制度的滅亡。禮制金字塔的上層因此而受到很大的損失，而同時在這金字塔的下層的士人也迅速地僭用高位貴族的特權。¹⁸疲弱不振的禮制，不再能夠有效的維持社會安定。這些改變立即反映在當時的學術爭論中。春秋時期的政治家時常違反特定的禮制規範，但從未質疑禮制整體的價值。至戰國時期，「禮」開始失去在社會思想中至高無上的地位。甚至，當時主要的學術文獻亦概略地呈顯出對「禮」看法的深刻改變。在荀子之前的戰國文獻很少討論有關「禮」的意義或重要性，這與《左傳》有著顯著不同，象徵著在當時的諸子爭論中，相對忽視了這個觀念。當時大多數的文本以「義」來取代「禮」，作為對適當行為與社會關係的描述。另外與春秋時期「禮」字義擴充的過程相反，許多《荀子》之前的戰國文本所談的「禮」，意義相對地狹隘了許多，通常被侷限於純粹倫理範疇或社交規則上，廣義的「禮」，即作為全面性的社會政治秩序之規範，則甚少被提及。此外，我們可從「百家」文獻中看到對「禮」的負面評價。這意味著，「禮」在社會生活與學術思想中明顯地丟失了它原來的重要性。

¹⁸ 從考古方面可以看出戰國初葉以後，士人與大夫墓葬的區別明顯的縮小；詳見湖北省宜昌地區博物館及北京大學考古系，《當陽趙家湖楚墓》（北京：文物出版社，1992），第 216 頁；亦見 Lothar von Falkenhausen, "The mortuary context of Warring States manuscripts finds", forthcoming in the proceedings of the "Tomb Text Workshop", Universität Hamburg, July 16-18, 2000; 有關戰國時期的列鼎制度的鬆弛與解體見印群，《東周墓葬制度》，第 221-237 頁。

因篇幅有限，在此無法詳細地討論戰國各家對「禮」的看法，我將扼要的論述。例如在反映墨子本人真正思想的《墨子》核心篇章中「禮」字僅見兩次，遠少於任何其它政治和倫理的範疇。¹⁹墨子刻意迴避「禮」這個字，反映出當時思想家共同的難題。他們皆對禮制昭然若揭的世襲意蘊表示不滿，但一般上仍然避免去批判「禮」概念中的等級制度秩序（*hierarchic order*）。在《商君書》中也展現了類似的態度。商鞅巧妙地結合對禮制的攻擊，以及對「禮」之重要性與價值的確認。²⁰商鞅及墨子兩位皆反對具體的「禮」，即以宗法制度為核心的世襲等級制度，但不反對深植在這概念中抽象的社會秩序的原理。為了避免可能的混淆，兩者皆採用新的範疇去描述社會正當性（《墨子》的「義」），及社會秩序（《商君書》的「法」）之意涵。

商鞅和墨子皆反對舊的禮制規範，卻期望建立新的等級制度秩序；因此對於「禮」，他們的態度是模稜兩可的。然而，這種含糊的態度不容於以莊子為代表人物的一些全然反對等級制度的思想家。莊子認為「禮」行反映出與「道」一體的內在倫理性之

¹⁹ 我贊同吳毓江先生的主張，即《墨子》的所謂核心篇（從〈尚賢〉到〈非命〉篇），代表墨子真正的觀點，見其〈墨子各篇真偽考〉，在其所撰《墨子校注》（北京：中華書局，1994），1025-1055頁。這篇中，「禮」僅見兩次：而對它的看法在〈尚同中〉為相當正面的，而在〈節用中〉則為相當負面的。儘管墨子在許多篇中，如〈節葬〉和〈非樂〉，對禮制一些方面表示高度的不滿，並含蓄地批判以禮制為根基的社會秩序，但他從未消極地討論「禮」。

²⁰ 《商君書》屢次展示對「禮」明確的輕蔑，並稱之為「蝨」和「淫佚之徵」；「以禮治國」則國「必削至亡」，見蔣禮鴻，《商君書錐指》（北京：中華書局，1996），〈農戰〉、〈去彊〉、〈說民〉、〈靳令〉諸篇。然而，商鞅也給予「禮」正面的評價，特別是當他主張禮的目的在於「便事」，見〈更法〉篇；他亦宣稱「禮」在人類社會中是不可或缺的，見〈畫策〉篇。

墮落：「禮者，道之華而亂之首也」，²¹又認為「禮」違反人性「性情不離，安有禮樂？」。²²莊子嘲諷依禮行事是「小人」所為，行禮者不能理解「道」的深妙而遵從人為規範。同時莊子亦斷然地抵制「禮」的等級性（他所謂「分」），認為聖人創造「禮」以後，民「爭歸於利，不可止也」。²³莊子反對「禮」的最基本的本質，即衛護等級制度的社會秩序的機能，因為這是使人類社會衰敗的道路。莊子是唯一全面否定「禮」的社會及政治價值的戰國思想家，而他對「禮」批判是最徹底和最全面的，這表明荀子在進行「禮」的復甦將面臨的巨大挑戰。

四、對「禮」的維護：荀子之前的戰國儒家

上述的分析反映出社會對「禮」之贊同日益減低，而自命為「禮」的捍衛者的孔子門徒，卻無法如願以償的達成使命。某些戰國文獻諷刺「儒」之無能，認為專門的禮制知識只是一種狡詐的詭計，為了名與祿而欺騙不明之君。²⁴這些文本的嘲諷或許不足代表戰國的主體思潮，但卻不可忽視它所造成的衝擊。例如，荀子至秦見秦昭王的時，王就無禮地問他：「儒無益於人之國？」²⁵

²¹ 見陳鼓應，《莊子今注今譯》（北京：中華書局，1994），〈知北游〉。這句話顯然是從《老子》第三十八章中借用過來的，可是《老子》這一章卻不見於郭店的《老子》文本中，因此其可信度受到懷疑，此討論見陳鼓應，〈先秦道家之禮觀〉，《中國文化研究》（北京：北京語言學院出版社），2000，2-4 頁。

²² 見《莊子》，〈馬蹄〉。

²³ 見《莊子》，〈馬蹄〉。莊子對「禮」的批評亦見在〈大宗師〉、〈駢拇〉、〈在宥〉、〈漁父〉諸篇。

²⁴ 這些對「儒」的抨擊出現在《墨子》，〈非儒〉篇，也出現於《晏子春秋》，〈外篇下〉第八；亦見《莊子》，〈外物〉篇；參照《左傳》哀公二十一年。

²⁵ 見王先謙，《荀子集解》（北京：中華書局，1992），〈儒效〉。

面對王的質疑，荀子不得不採取明顯的戍衛的立場，這反映出儒者在那個時代所面臨的困難。

戰國的儒者如何回應這種趨向？我們可以看出兩種不同的反應。第一、以孟子為代表人物，僅關注「禮」的道德層面，而減少了禮的社會意義。第二、一些以禮制專家為職業的儒者，持續地強調「禮」在社會和政治的重要價值，儘管他們的論點不被廣泛地接受。

《孟子》所代表的趨勢揭示了在社會政治的變遷中，要重新樹立「禮」的價值的儒者所面臨的挑戰。社會等級身份流動的事實及「尚賢」的原則，與周代禮制制度之間有著駁張劍拔的矛盾，這是孟子絕不可忽視的嚴重問題。²⁶新的社會等級的出現，使得周禮規範已無法適用於新的環境；尤其，從前在卿大夫與士之間明確的分界線，如今已迅速的消失。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」當作是社會秩序的基礎。因此，《孟子》談「禮」，僅侷限於修身、德行、禮貌等，但極少討論「禮」的政治作用。²⁷

即使作為道德範疇，「禮」在《孟子》的地位亦相對地降低，其重要性甚至低於其他主要的倫理範疇，尤其是低於「義」。孟

²⁶ 慎到概述了這個矛盾：「國有貴賤之禮，無賢不肖之禮，有長幼之禮，無勇怯之禮，有親疏之禮，無愛憎之禮」引自 P.M. Thompson, *The Shen Tzu Fragments* (Oxford, 1979), 295 頁。禮制階級反映出傳統的社會等級，而不是個人的價值。

²⁷ 孟子僅有一次聲稱「無禮義，則上下亂」，見楊伯峻，《孟子譯注》（北京：中華書局，1992），〈盡心下〉，但他從未將提出「禮」在穩定社會政治秩序的機能。值得注意的是孟子講行為與政治規範的時候，他只提出「先王之法」，並沒有把這個規範謂「禮」〈離婁上，第一章〉。

子說：「夫義，路也；禮，門也」。²⁸「禮」只是門；「禮之實」，不過「節文」仁義而已矣。²⁹這意味著「禮」喪失了其獨特的地位。若將《孟子》與《論語》相比，就能看出禮之重要性的減低。

孟子對「禮」的主要革新是以「禮」成爲人性中內在的美德，即「君子所性，仁義禮智根於心」。³⁰孟子以「禮」的這種內在化來回應以莊子爲代表的道家對「禮」的抨擊，闡明「禮」是內在德行而非外在的人爲規範，是根植於人心中的。然而，假若「禮」純粹是內心的敬畏和尊敬，那禮制的意義是什麼？而誰會需要禮制的規則與繁瑣的儀式呢？是否應將之視爲次要甚至是多餘的？或者，「禮」是聖人無瑕之心所創造的？孟子避開有關爲人性之「禮」與禮制之間關係的問題，也許是因爲他無法解決他的理論中內在的矛盾。³¹無論如何，在宣揚對周禮的堅持上，孟子付出的努力顯然相當少。

《孟子》從道德角度重新詮釋「禮」並強調其內在性（innate nature），其它大致同期的儒家文獻，如最近出土的郭店楚簡也表示類似的看法。這些文本大致上與孟子相似，將「禮」視爲主要的道德規範，如行爲的典範，或是人與人之間適當的交往方式。郭店儒家文獻的作者們和孟子都相信「禮」是內在的德行，即「禮作於情」，³²而在講「禮」的時候也是常常避免討論禮的社會意義。³³

²⁸ 《孟子》，〈萬章下〉。

²⁹ 《孟子》，〈離婁上〉。

³⁰ 《孟子》，〈盡心上〉；參照〈告子上〉、〈公孫丑上〉。

³¹ 荀子於《孟子》中看出此一矛盾，並以它爲輔助的論點來反駁對手的理論，問：「今誠以人之性固正理平治邪？則有惡用聖王，惡用禮義矣哉？」，見《荀子》，〈性惡〉。

³² 荊門市博物館，《郭店楚墓竹簡》（北京：文物，1998），〈性自命出〉；參照〈語叢一〉，簡一，第203頁；以及〈語叢一〉，簡三十一，第194頁。

因此，我們或許能說，孟子對「禮」的詮釋反映出戰國中期儒家的主流。

孟子將「禮」視為根本的道德範疇，這個簡化的詮釋為許多戰國儒者所採用，但並沒有被所有的儒者所認可。我們可以看到，在荀子致力復甦「禮」的政治意義之前，還有許多思想家仍然宣揚「禮」為社會秩序之基礎。儒者對「禮」的贊同，不僅源於「禮」作為社會精英與庶人之間的重要分界線，更由於許多儒者一直相信，儘管社會發生變化，可是周代的禮仍然有利於社會穩定。此外，值得注意的是，許多儒者是以禮制專家為職業，透過宣揚遵從禮制對國家安樂的重要性，使他們能得到直接的好處，即鞏固他們在朝廷的地位。

上述因素可以說明一系列文獻的出現，目的在於推廣禮的文化及恢復「禮」在政治和社會的重要地位。無論是禮制典籍，如《禮記》和《儀禮》，或是一些稷下諸生的作品，如《管子》、《晏子春秋》等，都伸張「禮」的在社會層面的重要性。然而，由於我們目前無法確定這些文獻及其中各篇的寫作年代，因此很難證實他們的禮制觀點是獨立產生的，還是在荀子思想影響下而

³³ 見《郭店》，〈五行〉、〈尊德義〉、〈六德〉。對於郭店文本中的「禮」之分析，見龔建平，〈郭店楚簡中的儒家禮樂思想述略〉，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》（湖北人民出版社，2000），149-154 頁；彭林，〈始者近情終者近義——子思學派對禮的理論詮釋〉，於 <http://www.bamboosilk.org/Wssf/Penglin6.htm>。

形成的。³⁴因此，為避免錯亂，我將焦點放置在年代已確定先於《荀子》的文本上，即《禮記》的〈曲禮〉篇，它極有可能匯編於公元前四世紀中葉。³⁵這篇文章開篇就是對「禮」的頌揚：

夫禮者所以定親疏，決嫌疑，別同異，明是非也。禮，不妄說人，不辭費。禮，不踰節，不侵侮，不好狎。修身踐言，謂之善行。行修言道，禮之質也。道德仁義，非禮不成，教訓正俗，非禮不備。分爭辨訟，非禮不決。君臣上下父子兄弟，非禮不定。宦學事師，非禮不親。班朝治軍，蒞官行法，非禮威嚴不行。禱祠祭祀，供給鬼神，非禮不誠不莊。是以君子恭敬撝節退讓以明禮。³⁶

此段文字，恢復了「禮」在春秋晚期所享有的重要地位。「禮」是政治、社會、宗教、家庭和個人生活的主要規範；它是最重要的德行。「禮」使政得以順利運作，讓祭祀有效，同時穩定整個社會制度。這些「禮」的功能類似晏嬰所列舉的，但兩個作品之間仍有所差異。〈曲禮〉的作者較強調「禮」作為自我修養的規範，同時把「禮」對家庭生活的規範功能，置於社會和政治的機能之前。這段文字與整篇〈曲禮〉的結構一致，首先從個人與家

³⁴ 一個值得注意的觀點，謂稷下諸生的禮制思想早於荀子並且影響了荀子，見佐藤，*The Confucian Quest for Order*，第 63-236 頁。佐藤先生的分析確實是有價值的，但是，在我們能毫不含糊地解決稷下學派諸文獻的寫作年代問題之前，很難對他的結論心悅誠服。例如，如果《晏子春秋》的最後編纂者是戰國末葉的思想家淳于越（見 *Confucian Quest for Order*，第 211 頁，注 79），那麼其書所講有關「禮」的言論是否反映荀子學派的影響？如果《管子》的許多篇章是戰國末葉甚至漢初的作品，它們的「禮」論怎麼能影響荀子呢？同時我們應該承認，荀子的一些革新的思想也可能在荀子之前已產生了，但是目前還無法回答這個問題。

³⁵ 有關〈曲禮〉的年代，見吉本道雅，〈曲禮考〉，收錄於小南一郎編，《中國古代禮制研究》（京都：京都大學，1995），117-163 頁。

³⁶ 孫希旦，《禮記集解》（北京：中華書局，1996），〈曲禮上〉。

庭生活來談「禮」，再擴大到社交活動的角色，接著論朝廷之「禮」，然後闡述社會和政治等級制度的規範。這個次序並非偶然，它反映出「禮」的重要性主要是在道德作用，而政治任務則次之。

〈曲禮〉中的「禮」的政治化以及其他《禮記》的諸篇，暗示許多儒者並沒有放棄「禮」在政治上的重要地位，不像孟子及其學派僅將「禮」限制在純粹道德的方面。他們繼續把「禮」看做是政治秩序的守護者，亦是保存社會等級制度最好的方法。但是，他們的理論並不足以抵擋反對儒者的抨擊，同時也不能夠解決社會上下日益忽視禮制規範的問題。事實上，連上文所引用的〈曲禮〉也缺少晏嬰言論所具有的明確性與說服力。其中一個主要難題，即儒者於書中所主張的「禮」，與周朝遺留下來已名存實亡的禮制之間，有著明顯的差距。禮制規範的腐壞，在春秋時期已經開始，導致了戰國晚期「禮崩樂壞」的現象，儒者的努力並不足以扭轉乾坤。

戰國的儒者未能在當時的討論中恢復「禮」至高無上的地位，這可從分析戰國晚期有綜合性的文獻中「禮」字一詞之用法得到證實。我們可以看到一個很有意思的現象，即在《呂氏春秋》、《戰國策》和《管子》大部份的文章中，「禮」概念清楚地被重新定位，即從政治轉向純粹倫理的領域。「禮」在這些文本中裡並沒有被貶抑，只是大多數時候都限制在「以禮待人」的字面意義上，有時指祭祀和具體的儀式，但這並不常見。最值得注意是在這些文本中，「禮」從不會被描述為社會秩序的標準（《管子》部份篇例外）。戰國中晚期大部分文獻對「禮」的忽視，讓我們更能深刻認識荀子的突出貢獻，即恢復了「禮」在中國文化傳統中的極為重要地位。

五、《荀子》的「禮」

「禮」是荀子思想的樞要，而它的重要性遠遠超越其它的政治和倫理範疇。《荀子》中「禮」多方面的機能與《左傳》中的相近，然而《荀子》「禮」的範圍則更廣些。「禮」在《荀子》中是個多面性的概念，涉及了政治、社會、經濟、軍事、道德、宗教及教育等各種方面。³⁷然而，這種多面性並不掩蓋「禮」的最主要的社會政治意義，即作為社會和國家的主導原則。

荀子「禮」的理論與他的社會和政治秩序概念有很密切的關係。他與莊子針鋒相對，認為社會等級制度是確保人類福祉的必要條件：

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。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則彊，彊則勝物；故宮室可得而居也。〈王制〉

「群」，即建立社會組織，在荀子看來，這是人類實現自我及克服自然的唯一方法。這個組織必須以社會成員之間的「分」作為基礎。我們可從《莊子》、《慎子》和《管子》裡看到，「分」在荀子之前已成為戰國政治理論的重要概念，但直至荀子才將它發展成熟。³⁸《荀子》的「分」具有多元意義，如分配貨物，分工，分辨是非，以及社會等級之分。等級制度秩序（「能群」）使人異於禽獸，並且能馴服牠們。然而，人類並非生來就懂得社

³⁷ 詳見 Goldin, *Rituals of the Way*, 55-81 頁。

³⁸ 關於「分」在荀子之前的發展，及在《荀子》中的用法，詳細討論見佐藤，*The Confucian Quest for Order*, 125-131 頁；351-361 頁。

會分級，因為人「生而有好利焉」〈性惡〉，此對社會之「分」具有消極的影響。因此，爲了節制慾望，同時防止人性貪婪對社會造成威脅，我們需要外在的管理力量。「禮」，正具備了這些功能：

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

在此，我不擬討論「禮」的來源。現在所要探究的重點，是「禮」的重要性，禮被創造以實行「分」，使人類能夠享用有限的資源而又不陷入無止盡的爭奪。然而，「禮」如何能之？荀子曰：

禮者，貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。故天子祿衣冕，諸侯玄纁衣冕，大夫裨冕，士皮弁服。德必稱位，位必稱祿，祿必稱用，由士以上則必以禮樂節之，眾庶百姓則必以法數制之。〈富國〉

以上這段文字，暗示了「禮」對社會有著雙重的作用。首先，等級性的禮制規則決定了社會各階層所需的耗用程度，藉此能防止人民爭奪有限的資源。這些約束個人行爲的規則，使「禮」得以成爲主要管控消費的經濟力量，是對墨子「節用」的一種回應。進一步，荀子以具體的禮制來分配社會各階層應盡的權利及義務，從而使社會井然有序：

君臣上下，貴賤長幼，至於庶人，莫不以是為隆正。然後皆內自省，以謹於分，是百王之所同也，而禮法之樞要也。然後農分田而耕，賈分貨而販，百工分事而勸，

士大夫分職而聽，建國諸侯之君分土而守，三公摠方而議，則天子共己而止矣。出若入若，天下莫不平均，莫不治辨。是百王之所同，而禮法之大分也。〈王霸〉

值得注意的是，此段引文竟類似於晏嬰兩個半世紀之前的言論。它透露出一種天真（naïve）的期盼，希冀社會是一個完美的機器，每個人都能知道他適當的身份、享有甚麼資源，以及依「禮」行事。這個理想的社會機器使得最高的統治者—天子—能夠處於清靜無為的境界。³⁹通過社會分級來確保「禮」成為社會秩序的最高管理原則。所以，繁瑣的儀式不過是「禮治」基本原則的具體表現，包括被尊崇的周禮亦是如此。禮治的基本原則歷經了萬代而不變，是社會組織不可或缺的要素。荀子於上文完成了歷時數個世紀的提煉過程，即從周代禮制精煉出「禮」的本質。從今以後，個別的禮節將被修改，但「禮」永遠作為社會秩序的主導的原則。

讓我們回顧前引〈富國〉篇段落。除了決定社會各階層任務和減低競爭外，按照荀子的說法，「禮」更從它的倫理作用來促成社會安定。以「禮」來抑制個人慾望並限制無止無休的利益追求，這意味著「禮」鼓勵「君子」行事節制、謙讓，並且避免與人競爭。然而，以禮修身是獨一無二的「君子」之特徵；庶人缺乏禮制教育且不能自我約束，故須以「法治」來控管。荀子並未摒棄法家主要的革新一「法」，但僅將其限於針對社會下階層的運用。「法治」固然重要，但是它必須以「禮治」為本。精英分子的生活必須由「禮」來治。

³⁹ 對各學派的「無為」政治思想與君主統治術，詳見劉澤華，《中國傳統政治思想反思》（北京：三聯，1987），119-153頁。

因此，荀子使「禮」在倫理上的含義得到社會與政治作用。不僅如此，荀子並沒有把禮制社會的機能僅僅侷限在「節用」上。相反地，荀子較前人更進一步的提出，上層的「禮」行將從「事實上的」（*de-facto*）精英的特徵轉變成為「正當的」（*de-jure*）精英身份的標識，若能依「禮」行事，就能進入上層的精英社會。荀子曰：

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

這一段文字表明了荀子與晏嬰以及其他春秋思想家之間的分歧。後者希望以禮制規範來阻止社會地位的流動。相反地，荀子認為必須以「禮義」來取代血統，作為衡量社會地位的唯一判準。荀子成功地融合了「禮」的道德特性及社會政治功能，為中國未來中華帝國王朝的社會結構（*imperial social structure*）展現了一個遠大的藍圖。只有依禮行事者，才可登上通往精英社會的階梯；因此，所有上層的社會成員必須堅守著「禮」，故精英社會是由「禮治」來控管。與孟子所提出的相反，行事依禮不再是個人的問題，而是社會秩序的基石。

荀子把禮的道德特性與社會政治功能結合起來，說明荀子極為重視以禮修身之道。荀子不厭其煩的申明「積禮義而為君子」，賢人「非禮不進」，強調「人無禮則不生」。⁴⁰此外，荀子還特別重視禮制的教育。他明確地指出「禮」是學習的目的：

學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮；
 其義則始乎為士，終乎為聖人。真積力久則入，學至乎

⁴⁰ 分別見《荀子》，〈儒效〉、〈大略〉、〈修身〉。

沒而後止也。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；《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。〈勸學〉

如此，「禮」的重要性遠勝於其他一切；是學習的主要目的，亦是最後的終點。「故隆禮，雖未明，法士也」〈勸學〉。而「禮」亦是是非的判斷標準，即「凡言不合先王，不順禮義，謂之姦言」〈非相〉。因此，「君子審於禮，則不可欺以詐偽」〈禮論〉。「禮」不只是區分是非的最高判準，也是衡量所有人類行為的終極標準。荀子說：

繩者直之至，衡者平之至，規矩者方圓之至，禮者人道之極也。然而不法禮，不足禮，謂之無方之民；法禮，足禮，謂之有方之士。〈禮論〉

「禮」因而成爲行為得當的唯一判準，是判定「正確性」(correctness) 的最高標準。但是荀子仍然覺得不滿意，他進一步加強「禮」的重要性，並提昇到超自然的層面：

天地以合，日月以明，四時以序，星辰以行，江河以流，萬物以昌，好惡以節，喜怒以當，以為下則順，以為上則明，萬變不亂，貧之則喪也。禮豈不至矣哉！〈禮論〉

在此，荀子使「禮」得到宇宙性，使它具有與「道」相應的意義。正如《老子》的「道」，《荀子》的「禮」是最高的真理；是唯一能夠影響宇宙、社會和個人的一種力量，並瀰漫於所有之中（「一貫」）。⁴¹「禮」的最高層次是宇宙間一種不變的、統一

⁴¹ 實際上，荀子採用語義非常相近的「道貫」來直喻「禮」（見〈天論〉篇）。

的力量。若論對「禮」的讚頌，荀子遠勝過晏嬰或〈曲禮〉的作者，同時代的文獻亦無法與之相提並論。⁴²

作為一個傑出的思想家，荀子的「禮」論可說是他對於中國傳統政治文化的極為重要貢獻。他成功地綜合了前人的成就，同時為當時的「禮」的爭論注入了新的內容。其貢獻可歸納為以下幾點：第一、荀子融合了「禮」的兩個主要方面——「禮」作為社會政治的要素，即等級制度的基礎，及以「禮」作為道德的規律，也就是行事端正的方法；這兩個方面本來是互不相關的。第二、荀子最終將「禮」的抽象原則從周代禮制制度中釋放出來。通過提煉其本質，即等級性的社會區分（*hierarchic social divisions*），來確立「禮」為「百王之所同也」，換言之，即是以「等級性的社會區分」來作為組織社會的基本運作原則。第三、荀子使「禮」成為最高的是非判準，使其成為社會秩序思想的可靠基礎，甚至取代了極具爭議且難以捉摸的「道」。最後，荀子將「禮」的重要性推廣至國家命脈，包括經濟以至戰爭，使「禮」成為「一貫」，這是晏嬰所無法想像的，顯然地，他的成就遠遠超越了前人與同時代的儒者。

荀子的「禮論」對漢代以降的中國禮治文化造成深遠的影響，它不僅是綜合而縝密的，更值得注意的是他延續了春秋的禮思想，並使之能適應於戰國晚期的政治及社會局勢。歸根結底，荀子的「禮」之所以如此重要，全在於他復甦了已被淡忘的「禮」，並將其視為重整社會秩序的普遍良方；我們可以清楚的看到，荀子「禮論」由此而展開。在接下來的討論中，我們將發現，荀子

⁴² 荀子對「禮」的頌揚與《左傳》（昭公二十五年）中所記載的鄭國子大叔的言論非常相似。此後段言論的年代明顯地比《左傳》大多數的言論都來得晚，可能是由一個思想背景和荀子緊密相連的人所加上去的。詳情請見 Pines, *Foundations*, 242-244 頁。

為戰國政治思想界引進春秋思想的這項創舉，清楚地呈現在他的思想體系中。

貳、「臣」與「友」之間：荀子的忠臣觀

上述的討論，說明荀子借用春秋卿大夫的思想來綜合戰國思想家的成就，並且加以調整使其能適應於戰國社會的需求。現在我們將再提出一個例子來證明荀子用春秋思想來克服戰國思想的弱點。荀子對戰國時期「君臣關係」之性質與「忠君」概念爭論的貢獻，是個很有趣的例子。⁴³相較於荀子「禮」的觀點，這個議題較少被研究，但這是他對中國傳統政治文化的全面性貢獻之重要部分。因此，我再次以史學的方法，來考察先秦思想家在這些議題上的分歧，這將使我們能突顯出荀子獨闢蹊徑的思維方式。

一、春秋時期「忠於社稷」與「忠於主公」

在春秋之前，對君臣關係和忠君概念的討論並不多。而它們在春秋晚期卻變得日益重要，這反映出統治高層面臨著持續加劇的危機。春秋中期前後，勢力強大的氏族基本上壟斷了諸侯所有的權力，除了祭祀活動與一些禮制的特權之外，國內的經濟、軍事以及行政的權利都歸於卿族。享「世祿」與「世官」的大臣，

⁴³ 中國與日本學者曾討論了先秦君臣關係及「忠君」概念的演變；詳見鈴木喜一，〈春秋時代の君臣倫理〉，《日本中國學會報》34, 1982, 第 1-16 頁；〈戰國時代の君臣倫理—儒家を主として〉，《日本中國學會報》35, 1983, 第 84-98 頁；〈戰國時代の君臣關係—法家、游侠、從橫家の場合〉，《東方學》68, 1984, 第 1-15 頁；亦見寧可和蔣福亞，〈中國歷史上的皇權和忠君觀念〉，《歷史研究》2, 1994, 第 79-95 頁；劉澤華，《中國傳統政治思維》（長春：吉林教育出版社，1991），第 252-283 頁。本文在他們論點的基礎上將提出荀子的君臣關係的看法及其與以前思想家看法的關係。

以國為自己的所有，幾乎完全與自己的國君脫離。諸侯與卿相之間劍拔弩張的關係引起了一系列撼動春秋社會的激烈衝突，這使得政治家覺悟到需重新解釋君臣關係的本質。而春秋時代獨特的局勢在於卿大夫不只壟斷了政權，甚至完全主導了思想面貌。所以，他們對於「忠君」觀念和臣對君的義務之定義，傾向於加強大臣的獨立的權力。因此，他們認為「忠臣」應該是「無私」的和考慮國家的長期利益的，以此為行動依據的大臣，即使為了國家利益而違反君命，也會受到周圍卿大夫的讚譽。春秋時期政治家所讚譽的模範大臣之中，不但有許多違反君命或是犯君之臣，甚至對於弑其君應該負責任的晉國趙盾，竟然也被當時人稱為「忠臣」。⁴⁴這個例子足以說明春秋思想對大臣的偏袒。

為了瞭解春秋時期臣對君義務的規範，我們再次回顧晏嬰的言論。公元前 548 年，齊國的大臣崔杼弑其君莊公，並盡殺了莊公的「黨」（即支持他的諸臣），且禁止為其服喪。而晏嬰卻無懼於崔杼的命令，不願離開犯罪的現場：

晏子立於崔氏之門外，其人曰：「死乎？」曰：「獨吾君也乎哉，吾死也？」曰：「行乎？」曰：「吾罪也乎哉，吾亡也？」曰：「歸乎？」曰：「君死，安歸？君民者，豈以陵民？社稷是主。臣君者，豈為其口實，社稷是養。故君為社稷死，則死之；為社稷亡，則亡之。若為己死，而為己亡，非其私暱，誰敢任之？且人有君而弑之，吾焉得死之？而焉得亡之？將庸何歸？」⁴⁵

⁴⁴ 有關趙盾詳見《左傳》，宣公二年；有關以他為「忠臣」見《左傳》，成公八年及《國語》，〈晉語六〉。對春秋「忠」觀念的詳細討論，見 Pines, *Foundations*, 146-158 頁。

⁴⁵ 《左傳》，襄公二十五年。莊公事前誘姦崔杼之婦；因此，晏嬰認為他的死是由於私人原因（為己死）。

晏嬰明確地區分君主的兩重身份，一是作為私人的身份，另一是作為國家的統治者。就公共事務而言，人臣應該依附其君，然而就個人而言，臣卻沒有服從君主的職責。此外，如果君主輕視他對國民及「社稷」（即國家和全體居民）⁴⁶的義務，其臣也不必服從與忠於他。君主與侍從之間的私人恩怨完全與大臣無關，因為大臣的主要任務是對於社稷，並且他的「忠誠」的對象就是社稷（即國與民）而非君主個人。

晏嬰的言論，綜合了春秋時期對君臣關係的看法。常被稱為「民之主」的世襲的大臣，⁴⁷他們自認背負著國家的命運，君主對他們而言不過是「同儕中之首」（即歐洲封建社會所謂 *primus inter pares*）。要得到他們的忠誠，君主必須確實的履行其職務及保證國家的利益；否則，君主將無法使人臣服。忠於社稷肯定比忠於君主重要。在春秋中期至晚期的政治局勢中，這種「忠誠」的概念導致諸侯們進一步喪失其權力，因為幾乎所有不順從的臣子皆可公開的以「社稷」之名來違抗君主的命令。照這樣解釋，春秋時代的「忠」觀念顯然對大臣非常有利，卻不利於君主。⁴⁸

⁴⁶ 關於以「社稷」作為國家居民集體存在的代表，見增淵龍夫，《中國古代の社會と國家》（東京：弘文堂，1965）139-163頁。

⁴⁷ 見《左傳》，宣公二年，以及楊伯峻的注，第658頁。

⁴⁸ 上述的觀點並不意味著春秋時代的思想家毫無猶豫地主張「違君」、「抗君」。春秋時代的政治倫理也有絕對服從性（所謂「君命無二」、「君命，天也」，見《左傳》僖公二十四年，定公四年）；還有「無私」的觀念（即「無私，忠也」，見《左傳》成公九年），因此違反君命而同時自命忠信的臣，必須證明他的行為符合於長遠的「社稷」的利益，並跟他的私人利益無關。可是在具體的春秋時代政治條件之下，「社稷」的利益常常被大臣而決定，讓他們用「公」的口號以成就自己的「私」。詳見 Pines, *Foundations*, 136-163頁。

同時，有一群社會地位較低的人，對「忠」有著完全不同的看法，這些就是貴族的家臣。⁴⁹家臣與其主公的不同，在於他們沒有獨立的權力基礎，所以必須忠實地服侍主公。他們對主公是絕對地依賴與忠誠，有許多至死方休的例子。公元前 517 年，魯國叔孫氏的司馬鬻戾決意支持謀反的季氏來對付魯昭公，他坦白地說：「我家臣也，不敢知國。凡有季氏與無，於我孰利？」⁵⁰對鬻戾或其他家臣來說，公義或社稷的利益都是無關重要的。他們必須盡其所能的去輔佐主公，並且全心全意的追隨其主，同時要避免捲入有關國家和君主的重大事件。不論孰是孰非，主公永遠是主公。⁵¹

如此，春秋時期對於「忠」概念有兩種解釋：大臣對國家長期利益且無私的忠誠，及家臣對主公個人的忠心。這個差異基本上反映了春秋世襲社會的時代特質：兩種「忠」概念基本上表示了兩個不同的社會階層：即卿大夫與士。所以我們不難理解，公元前五至四世紀之間，世襲社會秩序的敗壞使得傳統的政治倫理重新受到評價，尤其是忠誠的概念也受到新的解釋。

二、從「道」還是友君：戰國時代的「忠」觀

在春秋戰國之際世襲社會逐漸解體，卿大夫氏族失去了他們在政治上的重要地位，並被他們原來的家臣（即士人）所代替。直至戰國中期，從前用來區別卿大夫與士階層的界線幾乎消失了。

⁴⁹ 有關春秋時代家臣的情況，詳見朱鳳瀚，《商周家族形態研究》（天津古籍出版社，1990），531-540 頁。

⁵⁰ 見《左傳》，昭公二十五年。叔孫氏之眾曰：「無季氏，是無叔孫氏也」，使鬻戾決定站在造反的一方。

⁵¹ 孔子的弟子，子路，強調這個原則，表明他願意為其主公而死：「利其祿，必救其患。」《左傳》，哀公十六年。

雖然有許多「士」仍然當統治者的「賓客」，然而，並無任何障礙足以阻止他們攀上政府組織的最高層。出身卑微的「布衣」之士成爲政治集團的成員是戰國時期的常見的現象。

在社會發生巨大轉變的環境下，新興的士人開始重新解釋自己的社會地位。跟原來「不敢知國」的家臣相反，戰國時代的士常常自詡爲「有道之士」，即與國君相匹、「執國命」的「大士」。不過，他們與前世之大夫有明顯的不同，即他們不但享不了世官，即使一份終身的官祿，也幾乎不存在。因而戰國時代產生了新的當官模式，即「士無定主」。這完全擺脫了前世家臣對主公絕對服從的束縛，戰國時代的士人公開地主張他們與主公（包括國君）之間關係的靈活性，即「鳥則擇木，木豈能擇鳥？」⁵²這樣一來，戰國初葉以來「出境而仕」成爲相當普遍的現象，而當時的輿論對這種現象毫無負面的態度；孟子所主張「出境必載質」、「士之仕也，猶農夫之耕也」⁵³正好表示了戰國的社會思潮。

在這種情況之下君臣關係也受到了直接的影響。戰國時代的士人雖然沒有前世卿大夫的政治力量，但是他們卻繼承了高位貴族的自豪意識，他們主張「忠」與家臣的依附性並無關連，他們一直要保護自己政治行爲的自由，允許自己在某些情況下違反君命。那麼，戰國的臣子到底應該忠於誰？用什麼理由來反抗君命，而同時維持忠誠的形象？因爲在這個朝秦暮楚的時代，假社稷之名來違抗君命已不可能。在這種複雜的條件之下春秋晚期士人的大宗師孔子，對於士人與君主關係之間的內在矛盾提出了解決的方法，即是：

⁵² 《左傳》哀公十一年，引孔子之言。

⁵³ 見《孟子》，〈滕文公下〉第三章。

所謂大臣者：以道事君，不可則止。⁵⁴

孔子以「道」，即理性的行為規範，成為「士」所忠誠的對象。對他來說「朝聞，夕死」之「道」成為至高無上的原則，如果當官的時候與這個原則發生了矛盾，他即毅然決然地辭官而去，即所謂「富與貴，是人之所欲也；不以其道得之，不處也。」⁵⁵孔子之「道」明顯的超越了君主個人的重要性，這個原則讓士人擺脫對君主的依附性。⁵⁶

孔子的門徒熱切的採納他對忠誠的解釋，即以歸屬於「道」為政治行為的模式。同時以「道」代替「社稷」為人臣所忠誠的對象而讓士人堂堂正正的出國以尋找新的君主，因而對當時「游士」具有明顯的好處。戰國中期士人之中最突出的代表人物之一孟子，綜合了新興的忠誠對象的等級性：

有事君人者，事是君，則為容悅者也。有安社稷臣者，以安社稷為悅者也。有天民者，達可行於天下而後行之者也。有大人者，正己而物正者也。⁵⁷

孟子根據各自所關注忠誠的焦點，把參政的「士」分成四類。孟子對忠於君者的評價最低，忠於社稷者次之。再來就是以平定天下為目的者，而「正己」以「正萬物」之「大人」，則屬於最高

⁵⁴ 《論語》，〈先進〉第二十四章。

⁵⁵ 《論語》，〈里仁〉，第五章。孔子嚴格地批評自己的門徒，仲由和冉求，有時候為了滿足自己的主公而放棄道德的原則，見《論語》，〈先進〉第十七章；〈季氏〉第一章。

⁵⁶ 孔子完全擺脫了當時士人狹隘的「忠於主公個人」觀念的束縛。因此當他的弟子子路和子貢批評齊國管仲沒有為他原來的主公（公子糾）而死的時候，孔子卻贊同了管仲的政治成功，以表示真宗的忠誠是「忠於社稷」或是「忠於道」而已矣（見《論語》，〈憲問〉第十六及十七章）。

⁵⁷ 《孟子》，〈盡心上〉第十九章。

的層次。如此，春秋時期忠於社稷的大臣在《孟子》中僅僅名列家臣之上，而他們與「大人」之間則有著明顯的距離。孟子認為有「大志」的「士」，不應只是忠於君主或社稷。真正的忠誠應該是忠於個人的道德與倫理原則，即忠於「道」。孟子還說明，對臣來說，終身只事一君並非最關鍵的，「行仁」才是最重要的。⁵⁸一位大臣在扶助君主時，必須堅持自己的道德信念（moral credo），因此，他不只有權力諫其君，而且在某些條件之下也可以「易位」或者「革命」。⁵⁹

忠於「道」這個觀念，廣為戰國的思想家們所接受。孔孟以外，其他思想家如墨家、道家，都確信他們不該為了事君而放棄了自己的道德信念。以此思潮為代表，當時思想家常常讚頌「出身棄生以立其意」的伯夷與叔齊，這兩位以自己的「道」而輕視正統的周武王的「豪士」。⁶⁰以此所看，荀子所引「從道不從君」的「傳」（詳後），很可能代表戰國的「士」共有的信念。

「從道不從君」的概念，看起來雖令當時人讚賞，但卻是非常地不切實際。「道」畢竟是一個難以理解的概念，許多學派為此爭論不休；「道」也不能作為政治家行為的準則。「士」為了抗議君主「無道」而辭官，門人視之為高尚，可是世俗之見以他們為「狂人」。⁶¹在具體的政治情況難以實現的「道」無法而成為君臣關係的規範。因此許多戰國思想家對忠誠有著另一種不同

⁵⁸ 見《孟子》，〈告子下〉第六章。孟子甚至讚頌了「五就湯，五就桀」的伊尹，他認為只要堅持道德原則，就連侍奉不共戴天的敵人也可以是合理的。

⁵⁹ 對孟子的「革命」觀，應該另外加以討論。

⁶⁰ 有關伯夷和叔齊作為道德之典範，見陳奇猷，《呂氏春秋校釋》（上海：學林，1990），〈誠廉〉篇；有關他們行為的爭議，見 Vitaly Rubin, "A Chinese Don Quixote: Changing Attitudes to Po-I's Image", in Irene Eber, ed., *Confucianism: The Dynamics of Tradition* (New York: Macmillan, 1986), 155-184 頁。

⁶¹ 見《墨子》，〈耕柱〉篇。

的看法，與其從「道」，他們著重忠於君個人。然而，這種「忠君」觀念與春秋時代的家臣「忠君」觀念之間存在著重大的差異。春秋的主公與家臣的關係，本質上有顯著的等級性，而戰國時期的主公與他的賓客關係卻是靈活的。大部份有關戰國賓客的故事，都強調他們如何毫不費力的就拋棄其君主，並投靠另一個陣營。⁶²這種靈活性使得君臣關係完全地改變。

新的「忠君」概念強調互惠性，而非君臣之間的等級性。爲了保證臣的忠信，君主必須考慮到他們的尊嚴，要禮貌地對待他；否則有雄心萬丈的臣不會死心塌地事君，甚至可以離開他。諸子之間《孟子》最明顯地強調了君臣平等互惠的原則。孟子曰：

君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。⁶³

這段文字非常清楚地說明君臣關係是相互的：君是怎麼對待臣，臣就會有同等的回報而已。如此一來，要保證臣的忠心不二，君主就必須致以最高的敬意。晚期的戰國文獻中，散佈著許多有關君與「士」的軼事，謂前者讓後者與自己平起平坐，以使對方效忠於他。「漆身吞炭」爲其君知伯報仇的有名刺客豫讓，一句話就扼要概括了上述的原則。當別人問道，爲何對以前的主公范氏與中行氏沒有如此忠心耿耿，豫讓如此回答：

臣事范、中行氏，范、中行氏以眾人遇臣，臣故眾人報之；知伯以國士遇臣，臣故國士報之。⁶⁴

⁶² 司馬遷收集了許多有關戰國「賓客」的軼事，散佈在一些戰國的〈列傳〉，見《史記》，卷七十五至七十八。

⁶³ 《孟子》，〈離婁下〉。

⁶⁴ 《戰國策》，〈趙策一〉。

豫讓表明，對主的忠誠並非是一種必然的義務，而是受到尊重與禮遇的一種額外的回報。只有識才尊賢的君主才有資格要求臣鞠躬盡瘁，或正如豫讓所說：「士為知己者死」。⁶⁵對「知己」的重視，表示君臣關係的互惠性越來越重要。⁶⁶然而，只有尊敬是不夠的；「士」進一步期望與君主建立某種心靈上的共鳴關係。這種氣氛可以說明為甚麼戰國中晚期文獻中君臣友好關係的想法變得非常重要。⁶⁷於這些文獻中，可以看到許多用朋友關係來比喻君臣關係的例子。尤其是郭店楚簡的一些儒家文獻就非常直率的提出這種君臣之間互惠甚至平等的概念。例如〈語叢 1〉講：「君臣，朋友；其擇者也」，以君臣關係成為基本上平等的。⁶⁸更值得注意的是，這種互惠的特性容許臣隨心所欲而離開他的君主：

父亡惡，君猶父也，其弗惡也；猶三軍之[旗]也，正也。所以異於父：君臣不相在也，則可已；不悅，可去也；不義而加諸己，弗受也。⁶⁹

這段引文不只把臣對君的義務置於父子之下，亦說明臣有選擇去留的自由。⁷⁰無論是臣覺得君對他不好，或是君主的態度違反了

⁶⁵ 同上。

⁶⁶ 有關「知士」的重要性，見《呂氏春秋》，〈知士〉，〈不侵〉；《戰國策》，〈楚策四〉；《史記》卷七十七，等。

⁶⁷ 有關君臣之間的友好關係，詳細論述見查昌國，〈友與兩周君臣關係的演變〉，《歷史研究》5（1998）。

⁶⁸ 《郭店》，〈語叢一〉，簡八十七，第 197 頁。亦見〈語叢三〉：「友，君臣之道也」，簡六，第 209 頁。

⁶⁹ 《郭店》，〈語叢三〉，簡 1-5，第 209 頁。對此文簡略的討論，亦見丁四新，《郭店楚墓竹簡思想研究》（北京：東方出版社，2000），第 233 頁。

⁷⁰ 在郭店楚簡中有著相同的主題，見〈語叢 1〉，第 197 頁；參照〈六德〉，第 188 頁。詳細的論證見 Pines, "Friends or Foes: Changing Concepts of Ruler-Minister Relations and the Notion of Loyalty in Pre-Imperial China", *Monumenta Serica* 50, 2002, 38-42 頁。

臣的「義」觀念，或是他對職位不滿，或是他與君主「不相在」，他都可以離棄那位君主。這是一種近似於君臣之間的平等，或者說是極端對等性的觀念。

將君臣之間等級性的關係，轉變成對等的友好關係，戰國「士」這種做法顯示出他們極度的自豪意識。但是，有些自負的臣則覺得這樣還不夠。在自信心日益增強的情境下，「士」對於君臣關係，有一個更加激進的看法。激進派的「士」認為，他們之中的賢士，君主不該與其為友而應尊其為師，他們才是真正的（de-facto）主導者。例如孟子說：

縵公亟見於子思，曰：「古千乘之國以友士，何如？」
子思不悅，曰：「古之人有言曰：「事之云乎」，豈曰友之云乎？」子思之不悅也，豈不曰：「以位，則子，君也，我，臣也，何敢與君友也？以德，則子事我者也，奚可以與我友？」⁷¹

君主若以朋友關係來對待「賢士」，這會令他們蒙羞；因此，君主只有視其為師，才能使之滿意。子思和他的徒孫孟子，都認為君主應該「事」賢臣，如此一來，表面上的等級制度即被顛覆了。這種想法在其他戰國晚期的文獻中引起熱烈的迴響，表示臣的自信達到最高的頂點。⁷²但從君主的權威及政治秩序的角度來說，「士」的這種想法意味著甚麼？我們將會看到，「士」的自負逐漸地讓君主以及某些思想家對其產生極為負面的反應。

⁷¹ 《孟子》，〈萬章下〉第十章第七節。

⁷² 例如，《呂氏春秋》讚美傑出的「士」：「五帝弗得而友，三王弗得而師，去其帝王之色，則近可得之」，（〈下賢〉篇）。相似的觀點亦見同上〈士節〉篇；參見孫希旦，《禮記集解》（北京：中華書局，1996），〈儒行〉；馬王堆漢墓帛書整理小組，《經法》（北京：文物社，1976），〈稱〉篇；《戰國策》，〈燕策一〉第十二章等。

三、「道」、社稷與君主的結合：荀子的「忠臣」觀

我們已經在前面看到了戰國時期的人臣表現出來的自信甚至至是傲慢，這或許令人費解。春秋時期的臣與戰國時代的臣，處境大不相同；前者在朝廷中享有世襲的地位，加上與諸侯的親屬關係，他們實際上分享了與君主相匹的權力。與此相反在實施高度中央集權的戰國國家中，臣對君來說，更像是奴僕而不是權力的分享者。所以，戰國人臣的自信心其實並未反映「士」階層的實際權力；他們之所以會如此自負，全在於事業上的靈活性。

戰國時代的士人，活在一個類似「全球化」的世界，他們可以任意遊到任何國家以求富貴。他們的生活方式就好比一個經濟市場裡優秀的員工一樣：爲了更好的待遇而從一家公司換到另一家公司，既不會引以爲恥亦不會認爲這是不光彩的。⁷³大臣若有感於地位下降，而君主亦不再聽取其忠告，他就可輕易的離開自己的國家（「出境」）去另尋明君。因此，「忠於社稷」的這種概念，在戰國文獻中極爲罕見，而變成春秋時代獨有的特色。⁷⁴無論是「從道」的觀念，還是「友君」的觀念，都爲變節提出正當的藉口。

這種行動的自由，提高了「士」與君主相互抗衡的籌碼，但也使君臣關係日益緊張。臣可隨時易主，導致君臣之間互不信任。

⁷³ 韓非子概述這個情況：「臣盡死力以與君市；君垂爵祿以與臣市；君臣之際，非父子之親也，計數之所出也」。王先慎，《韓非子集解》（北京：中華書局，1998），〈難一〉。

⁷⁴ 《戰國策》其中一節記事，對這樣的看法有很清楚的交代。楚威王（公元前 339-329）的臣子華告訴他，楚國中有那些絕關心社稷而無私的臣。子華告訴了這些忠臣軼事，但談的都是春秋時期的人物，以致爲楚威王的一番話：「此古之人也，今之人焉能有之耶？」而尷尬不已。（見《戰國策》，〈楚策一〉，第十一章）。令人玩味的是，在戰國的文獻中，幾乎所有忠於社稷的典範臣子都是春秋的人物（見《管子》，〈大匡〉；《禮記》，〈檀弓下〉等）。

即使打著從道的幌子，也難以掩飾變節者的私人動機。許多政治家清楚地明了，大部分的士雖然用「道」和「知己」的藉口，但他們的主要目的是在追富貴而已。⁷⁵因此許多戰國的文獻表示對「游士」的負面回應，如《商君書》、《莊子》、《韓非子》等，常常批評「利口」之臣，利用崇高的理想來掩飾一己的私心。自命為賢士的人，在朝廷中的地位逐漸地開始動搖。我們之前談到秦昭王對荀子的羞辱，反映當時一種新的氛圍，就是君主漸漸傾向招攬恭順的侍從，而不喜表面高尚但實際存心欺騙的諫官。

獨具慧眼的荀子，似乎了解政治集團裡這種不信任的氛圍所帶來的危機。他所尋找解決這個危機的方法必須是既要滿足君主的需求以穩定君臣之間的關係，同時也要保住「士」的自尊心以及行動上相當的自由。這意味著他必須消除君主心中對儒者變節的疑慮，並重新明確「士」的用處，同時亦避免以「士」為君主的「器」。終於，荀子在君主的需求和「士」的自豪意識之間，成功地找到折衷的方法。這個方法巧妙的結合了三個方面，即春秋時期「忠於社稷的概念」，儒家「從道」的崇高理想，以及荀子對君主權威的重新肯定。在〈臣道〉一篇中，荀子提出這個綜合的想法：

從命而利君謂之順，從命而不利君謂之諂；逆命而利君謂之忠，逆命而不利君謂之篡；不卹君之榮辱，不卹國之臧否，偷合苟容以持祿養交而已耳，謂之國賊。

⁷⁵ 《戰國策》等當時文獻包括許多軼事有關鮮廉寡恥的政治家，這些政治家公開地承認他們的唯一的目的是得到「金玉錦繡」而取「卿相之尊」；值得注意的是這些貪爵祿的人常常被當時士人而贊同（例如見《戰國策》，〈楚策一〉，第二章裡蘇秦的故事）。

上述引文闡明違抗君命也是忠誠的表現，但前提是這麼做是有益君主的。然後荀子接著提出作為忠臣的各種行動方式：

君有過謀過事，將危國家、殞社稷之懼也，大臣、父兄，有能進言於君，用則可，不用則去，謂之諫；有能進言於君，用則可，不用則死，謂之爭；有能比知同力，率群臣百吏而相與彊君矯君，君雖不安，不能不聽，遂以解國之大患，除國之大害，成於尊君安國，謂之輔；有能抗君之命，竊君之重，反君之事，以安國之危，除君之辱，功伐足以成國之大利，謂之拂。故諫、爭、輔、拂之人，社稷之臣也，國君之寶也，明君所尊厚也，而闇主惑君以為己賊也。故明君之所賞，闇君之所罰也；闇君之所賞，明君之所殺也。

荀子列舉古往今來的忠臣典範來總結這場討論：

伊尹、箕子可謂諫矣，比干、子胥可謂爭矣，平原君之於趙可謂輔矣，信陵君之於魏可謂拂矣。傳曰：「從道不從君。」此之謂也。⁷⁶

這些例子之中最有趣的，是魏國公子無忌（信陵君）。無忌違王之命，盜取虎符（即軍權）出兵攻秦，其行為大膽而不顧祖國魏（即信陵君「竊符救趙」）。荀子讚揚無忌的抗命行為，認為這是至忠的表現，也就是對社稷的忠誠。在荀子的眼中，真正的臣子是「社稷之臣」。荀子跟孟子之間明顯的差別，在於荀子支持忠於國家的這個概念，並使這個長久以來備受忽視的概念再度出現在戰國的爭論裡。

⁷⁶ 《荀子》，〈臣道〉。箕子和比干服侍商朝昏昧的末王紂辛；箕子進諫未果而後披髮佯狂為奴；比干則因強諫被殺。見《史記》，卷三。有關伍子胥、平原君、和信陵君的生平，見《史記》，卷六十五、卷七十六、卷七十七。

荀子雖然復興了春秋時期忠於國家的概念，但亦作出大量的修改。與春秋的思想家不同，荀子避免把君主和社稷區分開來；有利於國家即是有利於君主，反之亦然；因此「社稷之臣」即是「國君之寶」。在君主個人與國家之間建立實質上的一致性，反映了晚期戰國諸侯的地位大為提高，⁷⁷這使荀子可以超越忠君概念的束縛，而又無損君主的利益。荀子主張一種對制度的忠誠，而非對君主個人的忠誠，君主身為政治和社會秩序的龍頭，因此臣民應該保護他、輔助他，而無關其個人特色。這個君主非個人化的忠誠概念，使得曾是戰國「士」最讚賞的君臣之間的友好關係不再被提及。臣與君主個人的關係變得不再重要；臣是爲了社稷而忠於君。其實，在荀子的思想中，顯然並未論及君臣要維持友好關係，這與其他戰國時期的思想家（除了法家以外）形成強烈的對比。⁷⁸

但這種非個人化和制度化的忠誠，並非是投法家所好，這並不意味著臣從此就成爲君主的「器」。荀子心目中的典範，是那些爲了國家而勇於違抗君命之人。他引用孔子的「從道而不從君」，來解釋這種違抗君主的行爲。然而，對荀子來說，「道」與「國」是一致的，爲治國之「道」，個人道德爲「道」所包含在內，但兩者並不等同。⁷⁹因此，忠於道德原則即「從道」，就是忠於國家的意思，當然也就表示忠於君。荀子成功地用幾句話結合了忠誠的概念，不但保住了人臣的尊嚴，亦不會危及政治的安定，而且對君個人而言也有好處。

⁷⁷ 有關戰國思想中君主地位之提升的全面討論，見劉澤華，《中國傳統政治思想反思》（北京：三聯，1987），及其更新的意見在《中國的王權主義》（上海：上海人民出版社，2000）。

⁷⁸ 《荀子》〈堯問〉篇曾一度提及君臣的友好關係，學者普遍認爲這是後來才加上去的。

⁷⁹ 「道也者，治之經理也」。《荀子》，〈正名〉篇。

荀子談「臣子之道」，還包含另一個使君主得利的特點。那就是，他刻意的忽略以出境對抗君主的那種途徑。雖然荀子從不曾明確地否定這種可能（他自己不只一次另覓新主），但他暗暗地反對這種行爲。所以他這麼說：

事聖君者，有聽從無諫爭；事中君者，有諫爭無諂諛；
事暴君者，有補削無撓拂。迫脅於亂時，窮居於暴國，
而無所避之，則崇其美，揚其善，違其惡，隱其敗，言
其所長，不稱其所短，以為成俗。《詩》曰：「國有大
命，不可以告人，妨其躬身。」此之謂也。〈臣道〉

上述引文說明，君臣的互動關係有四種，但四種都完全不涉及當時普遍的社會現象——就是「士」會去投靠敵國。甚麼樣的環境會讓人「無所避之」？荀子在這裡似乎展望一個即將統一的帝國，它將有效的獨佔戰國所有的人才，結束精英自由周游列國的時代。如此一來，君主的權威自然又提高了：一個能夠力諫卻無處可逃的臣子，他對君主的服從比孟子所謂的「大人」更為徹底。雖然表面上可能看不出來，但荀子實際上放棄了這個保住臣子自主性最有效的方法，並且邁出決定性的一步，即重新定義臣子為進諫君主的下屬，既非友亦非師。

荀子的「忠臣」觀直接地影響其高徒韓非子，後者主張真正的大臣的主要特徵就是「忠於社稷」（見〈姦劫弑臣〉篇）。然而荀子思想真正的重要性在於其長久以來對中華帝國的政治文化所造成的衝擊。⁸⁰雖然因篇幅有限而無法在此充分地討論這個論

⁸⁰ 只要查看葛荃先生在他廣泛的討論中國傳統「忠」觀念裡所提及的荀子思想的文獻數量，就足以了解荀子對中華帝國「忠」的概念造成何種程度的影響。見葛荃，《政德志》（《中華文化通志》，第五典，上海：人民出版社，1998），第193-222頁。

題，但是一些初步的意見已經可以簡單的陳述。荀子的影響看起來有兩個方面：直接的與間接的。就直接的這一面來說，眾所周知的許多漢代的思想家廣泛地閱讀《荀子》並深受其影響；如賈誼對「禮制」的觀點無庸置疑的深受荀子思想的薰陶，此一例子足以說明荀子對於漢代思想家具有直接的影響。此外，許多的儒家經典能得以傳世於漢代，荀子功不可沒（雖然這會有誇大之嫌）；再者，荀子有許多觀點隨後被編入漢代的禮制典籍中，如《二戴禮記》（有些部分甚至逐字不差的被編入）。⁸¹但是更重要的是，我們不能因這個直接的影響而抹煞了荀子長久以來對中華帝國的政治文化所造成的衝擊，即其間接影響的重要性。

即使簡略的來審視漢朝的帝國，亦能看得出漢代政體與荀子的思想有著許多相似之處。無論是經學的教育、「禮」與「法」的並用、禮制上的等級性、「重民」思想（即政府關注百姓的經濟的安康）、限制臣的權力又同時能保留臣子的尊嚴以及進諫的權力—所有這些以及其他有關漢代政治的各方面，都可以溯源至荀子的思想。關於荀子思想造成這樣一種全面的影響有著各種原因，值得進一步的探究。目前我會採納佐藤先生的說法，即漢代對荀子思想的接受是出於「潛意識」（subconscious）和「直覺」

⁸¹ 關於荀子影響漢代思想的一般性討論，見馬積高，《荀學源流》（上海：古籍出版社，2000），193-216 頁；荀子對賈誼禮制思想的影響，可參見徐復觀，《兩漢思想史》（上海：華東師範大學出版社，2001），第二卷，86-95 頁；有關荀子於經典傳世中所扮演的角色，參見王中江，〈傳經與弘道：荀子的儒學定位〉，《經學今詮三篇》（《中國哲學》第 24 輯，遼寧教育出版社，2002），255-264 頁。對那些過度誇大荀子對漢代經典學習所造成的影響的主張，馬積高先生正確地提出告誡；然而他耗費過多的心力在個別思想家對待荀子的態度上，而忽略了荀子的影響的許多更微妙與實在之處。

(intuitive)，這是一個很貼切的解釋。⁸²漢代的統治者意識到賈誼所告誡的「取與守不同術也」，⁸³他們發現荀子思想的優點正是「守」他們權利的完美手段。在各式各樣爲了未來的統一而企圖綜合戰國思潮的思想家中，荀子提出了最適合於中華帝國需求的綜合。接下來，我們必須考慮這個適合性的其中一方面，即在荀子所揭示展望的社會結構與實際統一的帝國的社會結構之間，有著驚人的相似之處。

參、總結：荀子與春秋思想遺產

通過以上的討論，我們看到荀子主要是從呈現在《左傳》裡的春秋思想，來發展「禮治」與「忠臣」這兩個概念。長久以來備受忽視的「禮」以及「忠於社稷」的觀念，成爲荀子學說的主要基礎，「禮」更被賦予最主要的社會政治意義，即成爲社會和國家的主導原則。在結論中，我將提出以下的問題來討論：第一、這些兩百年來備受忽視的概念（禮治以及忠於社稷的觀念），與荀子同時代的學者與前人都不太注意它，爲何唯獨荀子把它提出來了？第二、荀子爲甚麼會決定在局勢迥然不同的時代，採用這些古老的概念？

第一個問題應該是比較容易回答的。大部分學者都認同，荀子熟讀《左傳》並對其內容了如指掌。漢代劉向於其《別錄》中

⁸² 見佐藤，*The Confucian Quest for Order*，428-429 頁。關於荀子思想對漢代政治實務的長期影響，亦見 Michael Nylan, "Confucian Piety and Individualism in Han China", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 116, no. 1, 1996, 14-15 頁。

⁸³ 見《史記》，卷六，第 283 頁。

指出，荀子是其《左傳》流傳的重要人物之一。⁸⁴雖然劉向的看法不一定完全正確，但有許多證據可以證明荀子的確熟諳《左傳》。⁸⁵荀子可能從這個蘊藏春秋歷史和思想的大寶庫得到啟發，進而採用某些合意的觀點。

但是這個文獻不僅年代湮遠，而且反映的政治社會環境也大不相同，為何荀子會從中找尋靈感？也許是因為他判斷《左傳》所反映的政治思想與周初聖王、周公的遺風在年代上較為接近，因而吸引了荀子。除此之外，我將提出一個更為實際的解釋。那就是荀子確實地理解到，春秋思想對戰國時期的社會動蕩具有穩定的作用。

戰國社會的主要特色是越來越大的流動性。由於日益擴大的官僚組織不斷地吸收新的人員，社會的上層規模比過去明顯地擴大，因而在戰國晚期，大部份的社會界線都會被確實地消除，連出身最低微的平民都有機會成為精英份子。這些新的參政機會，不僅在傳世的文獻中獲得證實，還有近來所出土的戰國晚期的竹簡亦提供了更有說服力的證明。例如，從湖北雲夢睡虎地及甘肅天水放馬灘秦墓所出土的《日書》，其中有關幼童前途的預言，

⁸⁴《別錄》的文引自陸德明對杜預的《春秋序》的註疏，見《春秋左傳正義》，卷一，1703 頁。

⁸⁵見趙伯雄，〈荀子《春秋》學考述〉，《南開大學歷史研究所建所二十周年紀念文集》（天津：南開大學出版社，1999），37-45 頁。有兩位日本學者認為，荀子可能是影響《左傳》的作者，而非傳承它，見近藤則之，〈左傳の成立に關する新視點〉，《日本中國學會報》35, 1983, 99-113 頁；參見板野長八，〈左傳の作成〉，《史學研究》127, 1975, 1-28 頁，以及 128, 1975, 41-56 頁。這些主張的立論點非常不可靠，並只根據對《左傳》選擇性的解讀，就試圖找出其中與荀子思想有關的部份。然而《左傳》與《荀子》不論在文法、詞彙以及思想體系方面，都有明顯的差異，這些差異在在說明《左傳》的年代遠早於《荀子》，兩位學者顯然都忽略了這一點。

展示一個新生嬰兒的將來有無限的可能性：從爲卿或大夫，以至爲吏或「邑傑」，或者反過來，爲人臣，爲人妾，或是「出邦」等。⁸⁶在帝國統一前夕的局勢裏，新生兒在就職方面享有如此令人印象深刻的潛在多元選擇，在中國古近代歷史中，是非常少見的。

從「儒」的觀點來看，這股顯著的流動性亦具有一定程度的負面影響。庶民大量的湧入政府機構，導致以往上層文化之凝聚性大爲減弱。我們只要對戰國墓葬所出土的文獻進行考察，就可以發現其中巨大的文化差距，有人挑複雜的哲學文獻來陪葬（如郭店墓主），亦有人選擇粗糙的日書與占卜手冊，反映出世俗的品味（如放馬灘出土的文獻）。對主張以「一俗」與「教化」來恢復國內的團結與秩序的儒家而言，這種文化的差異性是一種極爲負面的現象。

這種形勢或許就是荀子對春秋文化遺產深感興趣的原因。儘管荀子完全不反對社會的流動性，然而，他意識到其中隱含的文化危機。荀子很羨慕前人上層的文化團結，他一定注意到春秋各國高位貴族在會中常常誦詩、修禮，並且表示他們對周代禮文化的全方面的遵從。因此，他設計了嚴格的教育計劃，來達成統一精英文化的目的，並且強調禮制教育是成爲精英的必要條件。⁸⁷荀子亦尋找更多的方法以恢復精英的同質性。在這個脈絡底下，他對春秋時期之「禮」的復甦才顯得格外重要。

春秋時代思想家早已提出用周代禮制本質上明顯的等級性，以恢復社會的穩定。他們對禮制規範相當地遵從，主要是因

⁸⁶ 見日書研究班，〈日書：秦國社會的一面鏡子〉，收錄於吳小強編，《秦簡日書集釋》（湖南長沙：岳麓書社，2000），291-311頁。

⁸⁷ 見《荀子》，〈勸學〉。

爲他們相信「禮」對社會安定具有正面作用。春秋時期之「禮」兼具社會政治與文化功能，而且兩者互相連接。荀子注意到這一點，並想恢復類似的連接。只有透過重現「禮」與政治的關連，才有可能恢復上層社會以禮制爲基礎的文化統一體。依照荀子的看法，效仿春秋時期社交生活儀式化，能夠解決戰國在持續的文化分裂上一些根本的問題。

此外，從荀子對復甦「忠於社稷」的概念所付出的努力，和他對「士」跨國謀職表現出微妙的反對，就可以看出荀子對春秋時代相對的安定的嚮往。雖然春秋的君臣關係也存在著明顯的矛盾，但是他們沒有變節及欺主罔上這種危險的觀念，然而這些卻成爲戰國朝廷根深蒂固的問題。儘管偶而會有激烈暴動，但春秋的大臣基本上享有穩定的（通常是終身的）官職，同時，除非爲勢所迫，否則他們不會輕易的變節或與異國君共謀叛變。若與戰國時代朝秦暮楚的蘇秦之流相比，春秋的大臣當然佔優勢，前者更是「相六國，事六君」，因此依戰國的眼光看來，後者才是社稷真正的忠僕。荀子看來已經認識到，限制各國朝廷之間人才的流動，對恢復上下的互相信任有著決定性的作用。

對於春秋時期某些社會及思想模式，荀子正確地掌握住其中穩定社會的潛能。但是他絕不盲目的追隨過去的典範。荀子不只了解春秋社會的弱點，同時企圖去克服這些問題。因此，他丟棄了以血統爲基礎的禮制等級制度，從而阻止世襲社會秩序的復甦。他亦反對晏嬰將君主的身分區分爲君主個人及社稷的代表。荀子所提出的君主非個人化實際上適應並且反映了當時君主權威的迅速制度化。上述的兩個例子顯示，荀子善於利用前人的思想成就。無論儒家還是其他學派，春秋還是戰國思想家，荀子都把他們的思想不但結合了起來而且加以修正及改良。就如佐藤先生在他的著作 *Confucian Quest for Order* 裡提到的，荀子不只吸收了

不同的思想，更系統地將它們整合起來。通過上述的討論，希望能為荀子複雜的綜合性思想提供另一個理解的角度。

綜上所述，荀子綜合了春秋和戰國時期的思潮，展現了一個令人印象深刻的新的社會系統，這個系統比春秋以血統為基礎的社會更加的靈活，而且也比變幻莫測的戰國社會更為安定。值得注意的是，這個思想的雛型在中華帝國時期的確出現了。漢代以後又產生了一致的精英文化及上下之間明顯的分界線，然而這並不意味著新興的社會模式完全封殺向上提升個人地位的路徑。那麼，我們是否可以將荀子的思想對帝國的政治文化造成的衝擊，歸因於他對中華帝國的社會結構精確的預測？

高君和（國立台灣大學哲學研究所碩士班）譯

Merging Old and New: Xunzi's Reinterpretation of Chunqiu Intellectual Tradition

Yuri Pines

Department of East Asian Studies,
Hebrew University in Jerusalem

Abstract

While scholars commonly agree that Xunzi had synthesized the ideas of his predecessors, they tend to disagree with regard to the origins of the concrete elements of his intellectual synthesis. In the present paper I attempt to add another dimension to the ongoing discussion of the origins of Xunzi's ideas. I shall advocate the view that one of the major peculiarities of Xunzi's thought is his rediscovery of the ideas of Chunqiu aristocrats, as presented primarily in the *Zuo zhuan* (左傳), and his blending these ideas with Zhanguo intellectual developments to cope with the late Zhanguo sociopolitical situation. These achievements, allowed Xunzi to effect intellectual breakthroughs in several major aspects of Zhanguo political thought.

Keywords: Xunzi, ritual, loyalty, *Zuo zhuan*, Chunqiu thought, Zhanguo thought

