

荀子禮治思想的三大支柱

—從「化性起偽」、「維齊非齊」 與「善假於物」談起

林俊宏*

摘 要

荀子的禮治作為其政治思想的核心，可以從三個主要的概念中找到禮治思想的連貫性：「化性起偽」、「善假於物」與「維齊非齊」。從「化性起偽」的論點出發，荀子就孔子所談的「性」與孟子所承繼承的「性」作了區別，進而將孔子所強調的「禮」從氏族社會的內在性規範作了某種程度的修正，一轉成為重構新秩序的重要憑藉，這種關於外在性的「禮」的強調，第一個支柱實來自於荀子的人性預設以及對於「化性起偽」概念的鋪陳。

其次，荀子進行了關於社會中存在一種差異的特性的描述，由「群」、「分」等概念中探尋一種差異和諧的可能性，「維齊非齊」就在於說明這種「差異和諧」的可能樣態為何，就荀子而言，秩序的可能與和諧的出現完全在於階層之間的穩定性與定制化，而這種定制化的合理性源頭來自於「禮」的規範。

第三個軸線在談論「學」與「善假於物」的「乘勢」觀念，「善假於物」對於荀子而言是積極義與消極義並重的，二者祇是不一樣時間點上的功能轉變而言，善於假借好的工具或是方法可以使人取得較佳的或是避免較為不好的結果，這個觀念的開展，事實上也需要透過「學」的過程是必要，而學的大者正在於「禮」，透過此，荀子的禮治論於焉完整。

* 國立台灣大學政治學系助理教授

前 言

「秩序」是政治思想的核心概念。從字意上來看，所謂的「有秩序」事實上就意味著存在差等的可能，因為「序」代表著在同一個時間點上不同位置的一種排列樣態，而「秩」事實上就是位階的同義詞。這樣的認識不是突然生成的，因為不論從西方的自然法或是從中國思想所重視的「道」來說，都不存在著等一或是齊一的萬物觀，萬事萬物的自然排列與處在與生俱來的樣態就是「道」的呈現，也就是一種秩序的呈現。秩序的錯置對於思想家而言本來就意味著一種悖離，這種悖離不單是思想上的，而且也可能是關於真實生活的，如何在混沌（chaos）或是錯置中重新理出頭緒，使得秩序（再）成為可能，就是思想家所致力方向，荀子的禮治思想正是從這個面向出發的。本文試圖從荀子政治思想中三個重要概念 - 「化性起偽」、「維齊非齊」與「善假於物」 - 談起，希望透過素樸的談法鋪陳出荀子「禮治思想」的概貌（在這樣的理解中，關於「天論」、「正名」、「君臣民理論」等等重要的其他議題，可能不是本文的關注重點，不過並不表示它們是不重要的）。

壹、化性起偽

討論荀子的禮治思想，第一個重點應當從「化性起偽」一詞談起。這部分所涉及的是荀子關於人性的預設與觀察：

生之所以然者之謂性，性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性。

正名

凡性者，天之就也，不可學不可事。 性惡

就荀子的觀點來看，所謂的「性」是指人與生俱來或是自然生成的部分¹，關於這部分當無所謂的「惡」可言，就正如荀子在另一段話中所說的「今

¹ 參項退結著，孟荀人性論之形上背景，輯在台大哲學系主編，中國人性論，台北東大圖書公司，民國七十九年三月，頁六五。

人之性，目可以見，耳可以聽，夫可以見之明不離目，可以聽之聰不離耳，目明而耳聰，不可學明矣。」²這樣與生俱來的本質或是相應的功能，就是荀子所謂的「性」，也就是天性，此處的「性」事實上與孟子所談的「人性」是不一樣的，因為就荀子而言，「性」的自然構成是無庸懷疑，同時也不必（不可）比較，就好像人之所以為人與萬物之所以為萬物是同樣意義的，其間並無過程上的差別（當然人與萬物以及人與人之間的確存有內容上的差別），一如「天地不仁，以萬物為芻狗」所體現出的「道」一樣³，荀子對於「性」的第一層觀察正是從此出發的；這樣的性論是不同於孟子所主張的性有善端之說：

孟子曰：人之學者其性善。曰：是不然，是不知人之性，而不察乎人之性偽之分也 性惡

對於荀子而言，性與偽是不同的，而很顯然的，荀子認為孟子將性與偽混而為一，如此一來將無從辨別先天的既成（as given）與後天的「偽」之間的差別，性與偽的差別處在於「學習」的過程：

不可學，不可事，而在人者謂之性；可學而能，可事而成之在人者，謂之偽 性惡

學習的重要意含從「學」與「內化」兩層意義展現，其目的則在於解決一種「順是」所造成的秩序紊亂：

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 性惡

² 《荀子·性惡》。

³ 道家以為從萬物身上可以體現出「道」，萬物不過是「道」的分殊而已，因此，道家的「性」事實上就有著自然主義的特質，荀子所謂「生之謂性」本來就是一種自然主義的展現，因此，唐君毅先生以為「荀子以生之所以然者謂之性，與告子言生之謂性，莊生言性者生之質也又相似。」語見氏著，中國哲學原論，原性篇，台灣學生書局，民國六十八年四版，第二章，頁四七。

很清楚的，荀子所主張的不是一種「道德是先驗存在」的觀點，相反的，道德的生成與運作，基本上是由於人類社會的需求所致，這種從社會歷史經驗的觀察中從派生出的人性論，截然不同於孟子所持的先天道德論⁴，有著很深刻的人類社會經驗的觀察，這樣深刻的觀察基本上要落在「順是」一詞來得到究竟，也就是說，荀子所主張的「性」是關乎一種原始質樸的素材，就像生命一樣，在出生的一剎那並無喜或悲、好或壞可言，真正對於生命進行改變或是塑形工作的，是其後天環境，所有的價值性判斷，都是後天賦予的，因此，荀子所說的「順是」標舉出「社會」進程的「社會性」，正是這種「社會性」將人的原始質素加以重塑，在這裡，「社會性」的意義指涉到人類營團體生活的所有實踐活動⁵，團體生活對於荀子而言或許就隱含了原始狀態的破壞，是以所有社會規範的生成就源於團體生活的營造開始：

今人饑，見長不敢先食者，將有所讓也；勞而不敢求息者，將有所代也；夫子之讓乎父，弟之讓乎兄，子之代乎父，弟之代乎兄，此二行者，皆反於性，悖於情也。故順情性則不辭讓矣，辭讓則悖於情性矣。性惡

然則悖於情性是一種對於原始樣態悖離的描述，荀子心中似乎以為過去與原始樣態的秩序不可復得，因為群體生活的必然性，顯然會使人類的「性」在「順是」的內在驅力之下，進而出現對於秩序的干擾。這樣的觀點使得荀子的「人性」（要之不是原本的「性」）有了類似孟子唯心論式的「傾向」，人性的「惡」事實上就根植在人類有一種無法逃避的「社會性」，

⁴ 參任繼愈主編，中國哲學史，北京，人民出版社，一九九五年四月四版，第一冊，頁二三五。

⁵ 亞里斯多德所言的「政治」有著團體共同生活的意義，同時透過共同生活的參與，人類可以提煉出一種崇高的道德，這種道德（virtue）的提昇完全落在群體生活的實踐之中，當然這是一種道德的先驗論，而且肯定了人類原先具有的道德 - 即所謂的 Virtue，人類社會的秩序或是正義都從團體生活的參與伊始。對於東方的荀子而言雖然也提到了團體社會生活，但是荀子不同於亞里斯多德，反而將團體生活視為一種原始和諧的破壞，因此，「再造和諧」就成了荀子關注的重點，而這樣的論點事實上與老莊所言有著某種程度的相關性，或許與荀子曾為齊稷下學者有著關聯。

正是這種營群體生活的可能性（順是）導致了「惡」的這方面「傾向」的出現，而這種融合經驗論和先驗主張的觀點，使得荀子的人性論的論述強度削弱了不少：

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，故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理而歸於治性惡

因此，比較精確地說，荀子的性論應該是兩個層次的：第一個層次在於說明「性」的自然意義，在這個層次的「性」並不是人所專有的，而是萬物都有的「性」，荀子批駁孟子的人性論就是在這個基礎上出發的；第二個層次所談的「性」指涉到「社會性」，也就是進入社會之後的「人性」。在第一個層次上，「性」與「德」是同義的⁶，都是作為原始質素的意義；而第二個層次的「性」則與「德」是對立的，在這個層次的「性」才是惡的，才必須要透過「德」來加以整飭，這時候的「德」是廣義的「德」。在荀子而言，最有效的「德」事實上就是「禮」；而「性」與「偽」事實上所談的，也就是兩個層次的「性」的差異，因此「德」與「性」無疑地經歷了互訓到對立疏離的轉變。

既然，荀子主張人在進入社會（順是）之後的「性」會導致秩序的紊亂，那麼進行這種「社會性」的矯正毋寧是必要的，於是乎「化性起偽」的手段就出現了：

古者聖王以人之性惡，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，

⁶ 「德」原有「性」與「姓」之義，與「生」是相通的，「德」與「姓」之關聯性可從《晉語》的「異姓則異德」一語中看出，「姓」的字源出於「生」，因此，「德」與「生」都代表一種原始的樣態或是原始的質素，所以異姓則異德，從引申義言，二者似都可以指涉到原有的樣態與和諧，然而經過了時間的人類團體生活的經驗，使得「德」形成了一種社會實踐的產物，其功用正在於將人類營社會生活之後的秩序破壞重新建構起，如此一來，「德」的圖騰性質從先民社會遞延到人類社會制度成熟之後的生活實踐當中，所不同的是「德」與「生」或是「性」疏離了。有關於德的圖騰意義請參，斯維至著，中國古代社會文化論稿，台北，允晨出版社，民國八十六年七月，頁三六五至三九五。

始皆出於治，合於道者也 性惡

不過，禮義祇能是因應於「社會性」而起，不能視為一種先驗的存在，也不是如孟子所言是人性的四端之一：

問者曰：「人之性惡，則禮義惡生？」應之曰：「凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。」 性惡

禮義之起乃是有歷史經驗的意涵，絕對不是內在於人的，職是，「禮」之起全在於人的理性與乎「明智心」使然⁷。對於荀子而言，「禮」是人類重構秩序的張本，是一種人為的建制，一種純粹因應社會生活的建制：

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，則不能無爭，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，物不必屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也 禮論

從「性」論到禮的源起的討論，荀子一方面抬高人的地位，將人的自主性從「天」之下釋放出來，一方面卻也進行著將人區隔的理論鋪陳，因為「材性知能，君子小人一也，好榮惡辱，好利惡害，是君子小人之所同也」⁸固然是荀子對於「性」（事實上指涉的就是所有的人，蓋同性同德）的描述，然而「故聖人之所以同於眾，其不異於眾者，性也，所以異而過眾者，偽也」⁹，卻是荀子對於人的區隔的展現，因此，才有「故聖人者，人之所積也」的語句¹⁰。

「性」與「偽」之間的關係除了「自然與人為」、「天生與學習」的

⁷ 有關於「認知心」與「明智心」在先秦儒家地位，「認知心」強調的是回歸與修持，回向內心尋求，講求的是「性內法」的法門，相對的，「明智心」則強調一種經驗的理性判斷，這對於孔孟荀三人在論述「道德治理」時有著啟發性的解釋力。關於「認知心」概念之析辨，請參蔡錦昌著，拿捏方寸的思考，台北，唐山出版社，民國八十五年九月，第二章。

⁸ 《荀子·榮辱》。

⁹ 《荀子·性惡》。

¹⁰ 《荀子·儒效》。

分別之外，其中還涉及到所謂的「積」與「化」兩個層面：

性之好惡喜怒哀樂謂之情；情然而心為之擇謂之慮，心慮而能為之動謂之偽，慮積焉能習焉而後成謂之偽 正名

「積」所指的是關於人類生活經驗穿的反省與積累，由此可以知道並不存在著先天就好的質素（先天的就是自然而然的，根本無好與不好之分），人類生活經驗的反省與積累主要是透過「心」來加以調整，由是對於荀子而言「心」是「天君」：

耳目鼻口形能各有接而不相能也，是之謂天官，心居中虛以治五官，是之謂天君，財非其類以養其類，夫是之謂天養；順其類者謂之福，逆其類者謂之禍，夫是之謂天政（天論）

「心」不單是五官的調整器，更進一步是人類生活經驗的「守門員」（gate-keeper），由於心的作用，「積」的動作才是有意義的，「積」的內容也才是有用的，如此一來，「積」的重要意義在於就人類生活經驗的重要者聚合在一起，目的則在於「化」：

聖人積思慮習偽故，以生禮義而起法度，然則禮義法度者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也 故聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度 性惡

變化人的性指的是對於「社會性」的修飭，而其作法則源於興起作為（習偽），姑且不管為何聖人的地位標舉地如是之高，但是我們可以知道從「積」到「化」是一個重構秩序之所以可能的原因，其間的重要處必須從「社會性」著手，有了人類營共同生活的經驗，才知道「順是」的重要缺失，也才知道如何從中「積累」重要的生活經驗，在聖人的「心慮」作用之下，方能夠「起偽」而「化性」。至此，人類原先的「性」已不再存在，存在的是荀子重構之後的「性」，這樣的「性」是符合了「禮義」建構的秩序，所以聖人知道了人「順是」的「社會性」的缺失，由此「起偽」（由於心積慮）而「化性」，其中正是依賴於禮義的間架：

故曰：性者，本始材朴也；偽者，文禮隆盛也；無性則偽之無所加；
無偽則性不能自美；性偽合，然後聖人之名一，天下之功於是就也。
故曰：天地合而萬物生，陰陽接而變化起，性偽合而天下治 禮論

荀子的「性惡」，其實所說的不是性惡，因為性是天生的，充其量說性有惡的傾向（其實是指順從這樣的傾向 - 群體生活，則可能為害秩序），可能產生惡的效果，藉此，荀子用以批判孟子所說的性善之說。籠統而從眾來說，孟荀二人分別所說的都是一種傾向，二者所要消除的是社會足以導致失序的現象，從善的傾向而言，自然主張以道德仁義的內在化來進行，從惡的傾向言，自然認為凡事有所節是好，於是在於化性起偽，而禮義可用，這也正是內在論（在善的邏輯中出發，則仁義的回歸等同於自我的回歸，所須的是修持）與外在論（從惡的邏輯中出發，則禮義的實施相當於外在的人為化加強，所須的整飭與節制）的爭議¹¹。荀子在人性論的預設中採取了一種似社會學的觀察¹²，在這樣的觀察中，荀子將合於禮義者皆稱為善或是治¹³，這純粹是一種「秩序情結」的考量，人性的惡從群體生活開始，進而惡質化於「順是」的自然傾向（趨利避害）之中，唯有聖人積慮習偽的「禮義」可以將這種 chaos 解除，於是「禮治」堂而皇之成為其政治思想的核心；從「化性起偽」的論點出發，荀子將孔子所強調的「禮」從氏族社會的內在性規範作了某種程度的修正¹⁴，一轉成為重構新秩序的重要憑

¹¹ 外在論講究的是性外法的法門，而內在論強調的是性內法的法門，有關於性外法與性內法的討論請參蔡錦昌前書，第一章，第四章。

¹² 參鮑國順著，荀子的社會政治論，靜宜文理學院學報，第五期，民國七十一年六月，頁二至三。

¹³ 「禮義之謂治，非禮義之謂亂」語見《荀子·不苟》，荀子的觀點中，治或亂是秩序或是混亂的同義詞，同時也是後天關於善或是惡的代名詞，從社會群體生活的觀點來看，人性中的趨利避害自然會造成群體生活的磨擦，更何況是不知節制的「順是」呢？是以合於禮義者是為善，純粹是一種「秩序情結」的考量。

¹⁴ 孔子的「禮」是一種氏族社會的內在性規範，表面上看來祇是各個階層之間的言行模式的範本而已，然則在本質上，孔子所談的「禮」職是包括了血緣、人際關係、資源分配與應對進退種種行為模式的依據，其深刻性在於穿透到每一個生活細節而且內化成為一種不得不遵守的規範，這也是孔子為什麼將「禮」轉訓為「仁」的重要意義，因為「仁」的特色正在於潛藏到人與人之間關係的力量，所以孔子才會說「克己復禮為仁，一日克己復禮，天下歸仁焉」（顏淵），仁的標竿事實

藉，與孔子的「禮治」或是孟子的「仁政」實是不同歷史條件下的產物，這種關於外在性的「禮」的強調，第一個基柱實來自於荀子的人性預設以及對於「化性起偽」概念的舖陳。

貳、維齊非齊

荀子對於人性的論述，說明了「天生人成」的概念。在他的觀點中，所有「性」都是自然而然的，在「性」的分生過程上是沒有不同的，所不同的是實質內容，這也就是人之所以為人，而萬物之所以為萬物的重要分野，同時也是君子之所以為君子，而小人之所以為小人的原因：

水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義；人有氣有生有知亦有義，故最為天下貴也 王制

人的最貴在於「知」與「義」，事實上也就是說，人在「知」的這個層次上較高，不僅止於「知」，而且能夠知更高層的「義」，「義」的出現則是由於人類在本質上有「群」的共同生活使然。當然，「群」固然是人類高於禽獸的重要原因，然而何嘗不也是人類之所以有更強烈的秩序需求的原因呢？「義」的出現正是在於人類的「能群」所帶來的另一個後果：

（人）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，多力則強，強則勝物；故宮室可得而居也。故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。故人生不能無群，群而無分則爭，爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝物，故宮室不可得而居也，不可少頃舍禮義之謂也 王制

上在禮，孔子所希冀的是透過「仁學」的實踐回復舊有的「禮」的秩序。而荀子的禮並不同於孔子亟於訴諸內化的「仁」或是「禮」，而在於明白昭示一種新的社會生活的準據，這樣的「禮」當然很明顯地是外在的，是不同於孔子時代的「禮」，也因為荀子主張的「禮」的外在性，才有往「法」轉向的向量存在，從荀子的「禮」到法家強調的法，毋寧又是一個時代過渡的轉變。

「群」說明了人類營共同生活的可能性與傾向（這點在荀子的論述中是兩者兼具的），然而這種脫離原始樣態的生活，勢必會形成另一個層次的秩序解體，所以就亟待於「分」來執行區隔的工作，「分」則有賴於「義」的支撐才能遂行，而「義」的支撐則又來自於人類「理性」的「知」，這一連串環環相扣的論述，說明了人類要營有秩序的共同生活，不可須臾之間離開「義」。在荀子的系統中，「義」一方面與「禮」是並用的，一方面則是從屬於「禮」，因此，從「能群」的觀點來看，「禮」的重要性在於產生一種「正當性的配置」，而這種「正當性的配置」，恰是人類共同生活得以持續的重要條件。

「能群」是人類異於禽獸的重要指標，「分」與「義」是群體得以有效持續的因子，然而「怎麼分？」、「誰來分？」則涉及到「正當性的配置」的有否可能形成：

夫貴為天子，富有天下，是人情之所同欲也，然則從人之欲，則勢不能相容，物不能相贍也。故先王案為之制禮義以分之，使有貴賤之等，長幼之差，知愚能不能之分，皆使人載其事，而各得其宜，然後使穀祿厚薄之稱，是夫群居和一之道也。 榮辱

荀子對於群居生活的描述，是一種根據禮義為正當性基礎的「群居和一」生活，其中分配的基礎固然是植基於禮義，不過仍然需要一個執行這樣的正當性配置的人，對於荀子而言，這樣的人當然是君主了：

辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王，聖王有百，吾孰法焉？故曰：文久而息，節族久而絕，守法數之有司，極禮而禡。故曰：欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後王是也。彼後王者，天下之君也。 非相

荀子之所以要將君主標舉到這樣的政治高度自然有其關於時勢的觀察，這是由於荀子深刻地體會到戰國君主的時代地位使然，同時荀子也賦予君主極高的期許：

君者，民之原也，原清則流清，原濁則流濁 道者何也，曰君道也，君者何也？能群也。能群也者何也？曰：善生養人者也，善班

治人者也，善顯設人者也，善藩飾人者也。 君道

君主的角色向來是儒家亟於重新加以釐定規範的一環，這與儒家重建一批新的政治從業者的理想有關¹⁵。關於此，荀子並不完全依循孔子對於先王的高度崇敬，反而將這種期許加諸所謂的後王身上¹⁶，而「後王」則是指一種經驗上或是時序上較為可能徵驗的典範，因此荀子才會說「欲知上世，則審周道，欲知周道，則審其所貴君子。故曰：以近知遠，以一知萬，以微知明，此之謂也。」¹⁷君子與君主的合致正是政治菁英的理想極致，或者，君子根本就是關於君主的儲備。

荀子所主張的是一種「以一行萬」的禮義之治，君主正是執行這個「一」（事實上就是「道」）的角色¹⁸：

以類行雜，以一行萬，始則終，終則始，若環之無端也， 天地者，生之始也，禮義者，治之始也，君子者，禮義之始也。為之賈之，積重之，致好之者，君子之始也；故天地生君子，君子理天地。

王制

¹⁵ 參蕭公權著，中國政治思想史，台北，聯經出版社，民國七十一年三月，頁六九，參余英時著，知識階層史論，台北，聯經出版社，民國六十九年八月，第一章：古代知識階層的興起與發展。

¹⁶ 荀子並不是不重先王，在 儒效 中荀子言「儒者法先王，隆禮義」，就是對於先王的肯定，但是，他寧可採取一種更為務實的作法，而不是言必稱先王，因此，在 非相 中荀子又說「五帝之外無傳人，非無賢人也，久故也，五帝之中無傳政，非無善政也，久故也。禹湯有傳政而不若周之察也，非無善政也，久故也，傳者久則論略，近則論詳」，由此而知，荀子對於「法後王」的態度，並不是悖離了孔教，而毋寧是另一種形式的肯定。另荀子的後王人物，參廖名春著，荀子新探，台北，文津出版社，民國八十三年，頁一六五至一七七。

¹⁷ 《荀子·非相》。

¹⁸ 關於荀子與道家的關係自來有許多的爭議，不過荀子曾在齊的稷下任職過，無疑地會有受到道家思想的影響，從「道」、「人性」、「虛靜」等觀念的看法，都不難看出道家的身影。有關於荀子會通儒道的思想成分，請參唐亦男著，荀子思想之一省察 - 會通儒道，成功大學學報，第二十五期，民國八十年三月，頁一至二六；另可參張亨著，荀子的禮法思想試論，台大中文學報，第二期民國七十七年十一月，頁八。

這裡，荀子所描述的政治社會，是「至和」的社會，不過並不是一個「至齊」的社會，要之荀子並不主張一個「齊一」的社會狀態：

君臣父子兄弟夫婦，始則終，終則始，與天地同理，與萬世同久，夫是之謂大本。故喪祭朝聘師旅一也，貴賤殺生與奪一也，君君臣臣父父子子兄弟弟一也，農農士士工工商商一也 王制

這裡的「一」除了揭示服膺於「禮」（事實上更是「道」）的基本原則之外，又將社會存在的差等狀況予以合理化了，於是荀子主張的社會樣態已經很清楚地擺脫了人人平等的預設，進而呈現出一種「差序和諧」的樣態：

分均則不偏，執齊則不壹，眾齊則不使。有天有地，而上下有差；明王始立，而處國有制 王制

這種有差等的社會結構不是一種預設，而是對於真實的觀察所得致的結論，同時這是一個對於政治權力位階的必然安排：

夫兩貴之不能相事，兩賤之不能相使，是天數也。執位齊，而欲惡同，物不能相澹則必爭。爭則亂，亂則窮矣。先王惡其亂也，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。書曰：『維齊非齊。』此之謂也 王制
少事長，賤事貴，不肖事賢，是天下之通義也，有人也，執不在人上，而羞為人下，是姦人之心也 仲尼

「維齊非齊」在於說明這種「差序和諧」的可能樣態為何，如果違反了這個原則，荀子以為人類社會的和諧將無從建立，蓋「兼足天下之道在明分」¹⁹，不明「分」就會導致秩序的紊亂與崩潰：

人有三不祥：幼而不肖事長，賤而不肖事貴，不肖而不肖事賢，是人之三不祥也。 非相

秩序的可能與和諧的出現完全在於階層之間的穩定性與定制化，而這種定

¹⁹ 《荀子·富國》。

制化的合理性源頭來自於「禮」的規範，也就是說，透過「禮」的定制，社會所有成員都被安放在一個個穩定的位置上，這樣的穩定性則來自於「禮」是依據同樣的原則來對待所有的成員，當然規範不同階層的成員有著不同的實質內容，然而作為一個客觀性的規範，「禮」有著其內在的一致性；於是在荀子的思想中，禮具備了雙重性格：一方面它通過度量分界而化解了社會的緊張與衝突，另一方面，它又作為公正的原則而保證了社會分界的合理性²⁰，或者我們可以說，「禮」在某個意義上神聖化了宗法制度下的社會階層分界。

「維齊非齊」追求的是一種兼顧社會現實的平等，它一方面體現了儒家在先秦時期「菁英」性格的政治思想形態，一方面則清楚地刻劃了在過渡時期的政治階層分佈；然而「維齊非齊」作為現實的描述，並不是主張社會流動的不可能（事實上這也與儒家積極的入世主張不合），反而，在那樣一個鉅變的年代，在一個氏族社會解體而階層之間界線日益模糊的年代，「維齊非齊」的主張，將原先透過宗法糾結在一起，而日趨於破裂的共同體式的政治生活樣態，作了極為生動的描繪，同時也告知了進一步變動的可能性，這種可能性即是戰國的形態出現的原因²¹，同時也可以視為「社會構成之各因素按自然歸趨之理相互衝撞組合的結果」²²於是，荀子的「維齊非齊」並不能被視為一種反動心態的產物，反而，在先前我們所討論的「始卒若環」的動態平衡中²³，荀子主張的社會流動是可以得見的：

²⁰ 參楊國榮著，*儒學的衍化與轉向*，孔孟學報，第六十六期，民國八十二年九月，頁一三六。

²¹ 戰國形成在政治史上代表了原有政治社會結構的解體，而君臣民之間的關係也不再是不變的，《日知錄》中所言「士無定主」即是明證，而《左傳》中的記載則說明了「政在家門」與「陪臣執國命」的歷史鉅變。魯君世從其失，季氏世修其勤，民忘君矣。雖死於外，其誰矜之。政在季氏，於此君也四公矣，民不知君，何以得國？（左傳昭公三十二年）雖吾公室，今亦季世矣，戎馬不駕，卿無軍行，公乘無人，卒列無長，庶民罷蔽，而宮室茲侈。民間公命，如逃寇仇。政在家門，民無所依。君日不悛，以樂蹈憂，公室之卑，其何日之有（左傳昭公三年）欒、郤、胥、原、狐、續、慶、伯降在皂隸（左傳昭公三年）。

²² 見韓德民著，*孔孟荀：儒家社會理想的歷史形成*，孔孟學報，第七十四期，民國八十六年九月，頁一一八。

²³ 荀子所言「始則終，終則始，若環之無端也」基本上與莊子所言的「始卒若環」同樣是一種動態的平衡觀，這也是荀子會通儒道的證明。

雖王公士大夫之子孫，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

在承認社會的結構有著某種偏差 (bias) 的同時，荀子並沒有否定了人的自主性與能動性，這點人文主義的堅持是儒家政治思想中極為積極的一個面向，從《荀子·天論》的一段話我們可以看出這樣的人文主義色彩：

大天而思之，孰與物畜而制之；從天而頌之，孰與制天命而用之；望時而待之，孰與應時而使之；因物而多之，孰與騁能而化之；思物而物之，孰與理物而勿失之；願於物之所以生，孰與有物之所以成。故錯人而思天，則失萬物之情。

「維齊非齊」是一個關於人類社會的觀察與主張，而人類社會樣態乃至於政治位階的與奪復又落在非先天性的「禮」來安排（禮的非先天性意義將在下節討論），在時代氛圍（禮的典範）中，荀子務實地描述與因應時代鉅變，鋪陳出以「禮」為主軸的政治思想，的確體現了「禮者，人道之極也」的精神，於是自孔子以降，表面上附屬於「仁學」之下的「禮」得以恢復其具有的現實性，同時對於走向思孟學派心學的儒家思想也有著廓清的作用²⁴。

對於「差序格局」的傳統中國社會而言²⁵，「維齊非齊」的政治社會學形態本來就是一項極為正確的觀察，我們很難從「平等」的概念出發得致出一個中國政治社會的形貌，荀子的「維齊非齊」在肯定人類自主性的同時，從其中也點出了一種階層化的人際網絡關係，這層建構在血緣宗法之

²⁴ 禮的外在性，說明了一種社會制約意義的可能，這樣的禮固然有其形塑人行為的規範性意義，但是在本質上並沒有走向「德性」的路子，荀子顯然將孔子所言的「禮」作了極佳的詮釋發揮，禮不一定是具文，但是至少是形式上的，「執禮」就不再需要訴諸不可掌控的「心」，這與孟子承繼的孔學明顯是分道的，而向上服膺了西周從「德業」（而不是單純的尊德性，道問學，這裡強調的是德與業並重，業則指涉了部分的成就取向）應天命的傳統，或許荀子主張崇周道的真正用意可以從這裡探究出。有關心學與中國傳統，可參吳雁南主編，心學與中國社會，北京，中央民族學院出版，一九九四年一月，第一章與第二章。

²⁵ 參費孝通著，鄉土中國與鄉土重建，影印本，民國七十二年，第一部分，鄉土中國之差序格局。

上的網絡，本來就不可能透過「齊平」的方式運作，從周代國人與野人的區隔來看²⁶，周氏族東征所呈現出的「武裝移民（拓殖）」特色與其構築在分封建藩上的權力分享，在在地都點出周代政治社會將秩序建構在「差異」之上的特質，也就是說，荀子所嘗試重構的秩序就是一種關於「差異管理的秩序」，所謂「定尊卑，別貴賤」正是重構秩序的首要工作，這樣的工作就是「分」，進一步言，其實也就是對於所有政治社會成員的「外在聯繫」的清楚劃界，向下衍生出的概念的就是「別」，這是關於標誌的概念：

曷謂別？曰：貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也 禮論

「分」說明了社會階層的存在，在於強調禮的「定分」功能，而「別」則是在「分」的前提下進行適當地標誌，引申的意義，在於依據階層而標誌出資源的分配與使用的準繩，名分確定（這是透過禮的作用）而後才有依名分而定的使用規範，因此「分」、「別」的共同用意在於清楚地分界及適宜地運作，目的直指秩序。

除了「分」「別」之外，對於「維齊非齊」概念下的社會而言，透過禮還要做到「節」：

程者，物之準也；禮者，節之準也。程以立數，禮以定倫 致士

²⁶ 周的東征基本上呈現出的是一種以武力為主幹的向東拓殖，它代表了黃土高原的氏族向東發展的進程，整個中國政治史的基調都不脫離是一個東西對抗與南北抗衡的歷程，周東征的成功要在周公東征之後才算是一個初步的完成，在這之前的周氏族一直處在一種亟於向東佈建的運動之中，如果我們接受周的向東發展是從城的建立中蓄積能量的話，則對於周的建國與成形，可能會得到一個較佳的觀察點，在一整個向東發展的過程中，周的「國人」與「野人」是一個階層化的象徵，二者與周的宗族性分封又形成了另一道的區隔，使得周政治社會的階層性更加地明顯，因此，如何就現有的功績血緣關係得到一個有效的管理，可能就必須存在一套規範，這也就是從孔子以降主張「從周」的儒者一再強調「禮」的重要原因，正是由於宗法血緣、國人、野人等等的因子使得禮有其運作的空間，同時也是禮之所以存在的重要前提，因此，荀子的從「周道」復又主張禮治，當然就必須說明一個「維齊非齊」的社會的實存性了。有關於周代的城邦，請參杜正勝著，周代城邦，台北，聯經出版社，民國七十年再版。關於周代的國人與野人關係，請參趙世範著，周代國野關係研究，台北，文津出版社，民國八十二年十月。

「程」《說文》解為「程品」之意，《段注》言「品者，眾庶也，因眾庶而立之法則斯謂之程品。」²⁷，「程」為「眾庶法則」之意，而禮則作為「節」的依準，「程」用來立定數量的標準，而禮則用來決定人倫之類屬，二者都是規範、準繩，《禮論》篇云「故聖人先王安為之立中制節，一使足以成文理」，正是這個意思，這時候的「節」除了有「度」的意涵之外，同時也有「節制」的意義，目的在於「使足以成文理」，成文理代表使各個階層都能各守其類的行為標準（蓋倫者，類也，定倫，即就既定類屬的外在聯繫給予適宜的圈定，不使逾越失制）；再者，「節」與「克己復禮」之間存在著一定的關聯性，事實上對於儒家而言，克己復禮的用意不純然（或是其終極目的不在於）僅止於字面的意義而已，因為儒家注重的是一個完善人際網絡的建構，而禮是一個較可掌握的既存規範，從禮中詮生出「節」的概念，歸結還是一個秩序的關懷（而儒家言必稱堯舜自然也是這種秩序情結的展現），論者以為這是一種關於分寸的掌握，確屬肯綮之論²⁸，同時也是中國政治社會關於自然與人和人際關係的一種描摹和理想狀態的追求²⁹。因此對於荀子而言，「禮」的「節」除了是規範類屬的功能之外，事實上還有著對個人內在的調制功能：

夫義者，內節於人，外節於萬物者也，內外上下節者，義之情也 彊國

義有節的功能，禮亦彰顯出節的功能，不過「禮者，節之準也」則告訴我們，義是一種行為時的分際，終究的回歸處仍在於「禮」，至此，「禮」的「節」呈現出兩個面向，一方面有著限禁的意義³⁰，一方面則有調適或是

²⁷ 《說文解字》段玉裁注。

²⁸ 參蔡錦昌前書，頁一三至二二。

²⁹ 其實中國關於這種分際的掌握不單是儒家專有的，法家從道家援引的「道」在本質上就有些同樣的味道，其背後所共同指涉的事實上就是「和諧」，和諧可以是人世間的，也可以是超越的，莊子所說的「緣督以為經」《人間世》，或許也可以當作分際掌握的和諧態的另一法門，這樣的法門相較於儒家從經驗性層次出發的「禮」而言，或許就是超越的，在視野的向度上，可能較寬廣些，對於所追求的和諧態，或許也因此有些層次上的差異，要之，都不礙為一種和諧態的追求。

³⁰ 《荀子·彊國》楊倞注「節即謂限禁也」。

適宜的意義³¹，不論是限禁的分界義，或是調適的運作義，都要落在「維齊非齊」的框架中作思考才能得其真義。順著「節」而衍生出的是關於「飾」的功能：

禮者，斷長續短，損有餘，益不足，達敬愛之文，而滋成行義之美者也。若夫斷之繼之，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，足以為萬事則，則是禮也。禮論

「節」的功能有限禁與調適二者，「飾」顯然是就後者加以闡揚的另一種功能，而從「斷之續之，博之淺之，益之損之」三個對比狀況來看，荀子主張的「維齊非齊」的確有其立論的基點，修飾的目的不在於掩蓋原有的狀態，而在於對原有不足與過者作一調適，使其能夠真正地「稱」，所以「使本末終始莫不順比，足以為萬事則」就在於表達「飾」能使人的行為合於禮的理想態的完成；在荀子對於喪禮的描述中，我們可以更清楚地看到「飾」的作用：

喪禮者，以生者飾死者也，大象其生以送其死也。故如死如生，如亡如存，始終一也。凡禮，事生飾歡也；送死，飾哀也；祭祀，飾敬也；師旅，飾威也。事生，飾始也，送死，飾終也，終始具而孝子之事畢，聖人之道備矣。使死生終始莫不稱宜而好善，是禮義之法式也。禮論

對於生死、終始的徹底調適俾求得身心的安頓³²，進而向外體現和諧的秩序，可以視為荀子對於從「節」到「飾」的思維進程，透過人情與行為的「節」到「飾」，荀子關於秩序的重構就在對於不齊的調適中逐漸成形。

再者由於「維齊非齊」的政治社會，是一個存在著差異的政治社會，因此，事務的管理與秩序的完成，需要一群具有才能的政治菁英來分擔君主的工作負荷，於是「尚賢」的政治主張自然就是「維齊非齊」觀念架構下的必然產物（當然賢能在某個意義上是向禮集中的，於是賢能之士自然

³¹ 《荀子·彊國》俞樾注「節猶適也」。

³² 參馬國瑤著，荀子政治原理蠡測，台北市立師範學院學報，第三十四期，民國八十二年，頁二五三。

也是懂禮之士，這涉及到「學」的過程我們將在下節討論這個面向的問題)。當然，這裡存在著一個前提：儒家統治術的重要條件在於以「人」為主體。這點從《中庸》裡頭所說「文武之政，布在方策，其人存則政舉，其人亡則政息。」的論調，體現了「為政在人」的精神可以看出，荀子在《君道》中的論述是一樣的：

有治人無治法，羿之法非亡也。而羿之法不世中；禹之法猶存，而夏不世王。故法不能獨立，類不能自生，得其人則存，失其人則亡。法者，治之端也，君子者，法之原也。故有君子，則法雖省，足以遍矣；無君子，則法雖具，失先後之施，不能應事之變，足以亂矣。

在「治人」與「治法」的選擇中，荀子顯然傳承了儒家正統的看法，主張「治人」遠具有大於「治法」的重要性，這裡不是說荀子不重視「法制規範」，而是法制規範本身存在著太大的彈性空間，因此變得不可信任，更何況還有荀子對於「社會性」的懷疑：

合符節，別契券者，所以為信也；上好權謀，則臣下百吏誕詐之人乘是而後欺。探籌投鈎者，所以為公也；上好曲私，則臣下百吏乘是而後偏。衡石稱懸者，所以為平也；上好傾覆，則臣下百吏乘是而後險，斗斛敦斲者，所以為噴也；上好貪利，則臣下百吏乘是而後豐取刻與，以無度取於民。《君道》

相對的，我們應該以為這是強調獲得適當治理人材的不易，才有將「法的生命」、「法的詮釋」落在人身上的期待，因此，人材的是否得致成了政治是否能夠清明的重要指標；這些制度上的設計原本都是為了使得社會秩序得到適當的規制，但是如果僅止於制度上的設計，從荀子的觀點來看，顯然是不足的，可能會因為在上位的君主一人的缺失愛好而無從得致想要的秩序，因此荀子以為如果要真能得到想要的秩序，則君主對於人材甄拔的謹慎是必要的：

故上好禮義，尚賢使能，無貪利之心，則下亦將慕辭讓，致忠信，而謹於臣子矣。如是，則雖在小民，不待合節別契券而信，不待探

籌投鉤而公，不待衡石稱縣而平，不待斗斛敦訖而噴 君道

進一步言，「尚賢」既然是關於「維齊非齊」的一種描述，也可以視為君主相對於社會資源的另一種形式的「汲取」（extraction），人材的甄拔自然得「論德而定次，因能而授官」³³，關於此，荀子也有他的分類：

原慤拘錄，計數纖齋，而無敢遺喪，是官人使吏之材也。修飾端正尊法敬分，而無傾側之心，守職循業，不敢損益，可傳世也，而不可使侵奪，是士大夫官師之才也。知隆禮義之為尊君也，知好士之為美名也，知愛民之為安國也，知有常法之為一俗也，知尚賢使能之為長功也，知務本禁末之為多材也，知無與下爭小利之為便於事也，知明制度權物稱用之為不泥也，是卿相輔佐之材也 能論官
此三材者而無失其次，是謂人主之道 君道

能夠辨清人材的歸類，進而「皆使其人載其事，而各得所宜，上賢使之為三公，次賢使之為諸侯，下賢使之為士大夫。」³⁴荀子以為這是君道四統中的「善顯設人者也」³⁵，而其實也就是荀子在「致仕」中所言「人主之患，不在乎不言用賢，而在乎誠必用賢，夫言用賢者，口也，卻賢者，行也，口行相反，而欲賢之至，不肖者之退，不亦難乎。」

整體而論，尚賢使能固然是儒家對於人治主義的強調，對於孔子與孟子而言，「賢」在某個意義上指的是一種道德上的超越（在層次上當然次於聖），《中庸》說得很清楚「為政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。」然而荀子的「尚賢」可能所重視的是一個「既知且仁」的君子³⁶，而且在本質上可能要更近於「知」（這可從荀子重視「學」的明智心上得知），當然這樣說的意思不在於撇清荀子對於「德」的重視，而是就時代的進程

³³ 《荀子·君道》。

³⁴ 《荀子·君道》。

³⁵ 《荀子·君道》中以為「君者何也，曰：能群也。能群也者何也，曰：善生養人者也；善班治人者也；善顯設人者也；善藩飾人者也 四統者亡而天下去之，夫是之謂匹夫。」

³⁶ 《荀子·君道》云：「故知而不仁不可，仁而不知不可；既知且仁，是人主之寶，而王霸之佐也。」談的就是一個才能與仁德兼具的賢能義。

來看，荀子對於「才智」的強調可能有著較大的成分（相較於孔孟而言），《荀子·富國》中的「能不能兼技，人不能兼官」，以及《荀子·王霸》中的「彼持國者必不可獨」可能都是不錯的註腳；不管是任賢使能或是臣子對君主的態度，乃至於政治秩序的得致，以及人材的規範、自我的修飾，荀子以為這些都落在「禮」的範疇來成就：

請問為人君？曰：以禮分施，均遍而不偏。請問為人臣？曰：以禮待君，忠順而不懈。古者先王審禮以方皇周浹於天下，動無不當也。故君子恭而不難，敬而不鞏，貧窮而不約，富貴而不驕，並遇變態而不窮，審之禮也。君道

因此對於荀子而言「聞修身，未嘗聞為國也」，因為「血氣和平，志意廣大，行義於天地之間，行知之極也，夫是之謂聖人，審之禮也」³⁷。從「維齊非齊」的觀察與主張中，我們看到了荀子對於「禮」重建秩序功能的充分表述，「禮」不僅有著其作為階層化的意涵，同時也有調節與潤飾的功能，正是因為如此，荀子透過「禮」重構秩序的主張才能有其可能性，才能建立起「差序和諧」，而其背後所展現的絕對是一種「尊道」而後治的理念，所以荀子才會說：「故賞不用而民勸，罰不用而民服，有司不勞而事治，政令不煩而俗美，百姓莫敢不順上之法，象上之志，而勸上之事，而安樂之矣。」³⁸

參、善假於物

荀子的政治思想的開展經過人性論與社會階層的理论區隔之後，很清楚地標舉出「禮」的崇高地位，或許換個方向思考，我們可以將這樣的鋪陳視為一個理論上的刻意安排，也就是說，傳統從人性論出發的思想理路在本質上可以視為「有所為而為」的一種安排，當然這樣說的意思，不在於否認思想家們從現實中抽離而概念化的觀察可能性，而是其中也存在著為理論而預設的可能性，這涉及了觀察點的問題，更進一步說，則是一種

³⁷ 《荀子·君道》。

³⁸ 《荀子·君道》。

關於「知識的社會形成」的問題³⁹；「化性起偽」在於說明人性關於禮的需求，而「維齊非齊」則在於說明社會階層安排關於禮的強烈渴望，這二者都在於說明「禮治」是一個不得不、同時也是必要的統治方式，因為這樣的統治方式有助於秩序的再建構（這樣的意義不是荀子從文本中透露的，因為對於荀子而言，人類社會存在著唯一一種統治的可能性，就是「禮治」，而禮則是人類經驗中的最佳化整理，所以禮所建構起的秩序不涉及所謂的再建構的問題，而是聖人積學習偽的產物，但是，從政治史或是政治思想史的觀點來看，顯然荀子所要回歸的是「審於周道」的禮治秩序，無疑地，其中涉及了破壞之後的重建），從這樣的認知中，荀子顯然想要傳達「禮是人類經驗的最佳化」這樣的意念，順著這樣的理路往下，我們才可以看到「善假於物」的論證：

吾嘗跂而望矣，不如登高之博見也。登高而招，臂非加長也，而見者遠；順風而呼，聲非加疾也，而聞者彰。假輿馬者，非利足也，而致千里；假舟楫者，非能水也，而絕江河。君子生非異也，善假於物。 勸學

這是從「成就」的方向來看待「善假於物」的概念，是關於積極創造的，而消極地來說，「善假於物」包括了對於所處環境的謹慎：

物類之起，必有所始，榮辱之來，必象其德。肉腐出蟲，魚枯生蠹。怠慢忘身，禍災乃作。強自取柱，柔自取束。邪穢在身，怨之所構。施薪若一，火就燥也；平地若一，水就濕也。是故質的張而弓矢至焉；林木茂而斧斤至焉；樹蔭成而眾鳥息焉；醴酸而蚋聚焉；故

³⁹ 這是一種知識社會學的觀察，當然這樣的認知是否有助於對文本解讀，吾人不敢直斷，同時也無從證明起，但是從文本的精確理解和從社會歷史背景探尋知識根源的努力，二者之間似乎不必然不相關，要之，各種可能地去做知識形成的逼近，有助於我們更可能地建立起對一套知識的釐清工作，因此，應該是存在著兩種方式可以協助我們接近知識——一條道路是文本的路子，一條則是知識的社會形成的路子，二者是可以互容地存在與運用。就這樣的觀點而言，吾人以為我們在接受荀子人性論的預設是促成其禮治思想的形成背景的同時，似乎也可以在傳解讀荀子政治思想的同時，將兩者之間的關係加以翻轉，視人性論為禮治思想的工具性安排。

言有召禍也，行有招辱也，君子慎其所立。 勸學
 蓬生麻中，不扶而直，白沙在涅，與之俱黑 故君子居必擇鄉，
 遊必就士，所以防邪僻而近中正也 勸學

「善假於物」對於荀子而言，是積極義與消極義並重的，二者祇是不一樣時間點上的功能轉變而言，善於假借好的工具或是方法可以使人取得較佳的或是避免較為不好的結果，事實上指的就是「理性」的一個操作型定義⁴⁰，荀子在這裡所要傳達的正是從「禮」所呈現出的人類理性特質，然而，並不是所有的人都知道將這個特質開展的方法，同時，這個特質的開展事實上也需要經過淬鍊，因此，「學」的過程是必要：

木直中繩，輮以為輪，其曲中規，雖有槁暴，不復挺者，輮使之然也。故木受繩而直，金就礪則利，君子博學而日參省乎己，則知明而行無過矣。故不登高山，不知天之高也；不臨深谿，不知地之厚也；不聞先王之遺言，不知學問之大也。 勸學

進一步言，荀子所謂的學並不是指向一般的平民階層，和他的菁英政治觀一致，事實上，荀子很清楚地揭示了以君子為學的主體的看法，其目的則指向「聖人」：

故學者，固學為聖人也，非特學為無方之民也 禮論

吾人以為荀子之所以在學的主體和對象上都採取這樣的菁英主義屬性，大致上是儒家或是先秦諸子的特色之一，故不必深究之，這種思維不脫為一種「菁英的政治學」的期待⁴¹，也就是說，對於這些思想家而言，真正立意

⁴⁰ 這裡所說的理性，不應該視為認知的能力，而是一種比較取捨的能力，在這個使用上，類似於（註5）所談的「明智心」，因為這裡所用的「理性」概念是指涉到生活的實踐。

⁴¹ 此處所談的菁英取向政治學，在某個意義上參照了蕭全政著，讓政治科學回到政治的科學一文中的「政治學三套說」說法，該文將政治學分為官僚政治學、公民政治學與政治企業家政治學，本文所謂的菁英取向的政治學，在意義上較近於官僚政治學，本文主張先秦諸子的論著在基本上是為可能接近政治權力的政治菁英所作，有關政治學三套說的論述請參蕭文，原文為未刊稿。

處在於改變或是改造接觸到政治權力核心或是可能接觸到政治權力核心的階層，因此，即便是儒家一再主張的「教民」，其終極的目的並不在於「教育」，而在於「教化」，「化」的的意義遠大於「育」，這層意義上所重視的是「使民之道」而不是「使民知之之道」，就此而言，《左傳》二十九年孔子對於晉鑄刑書的批評，可能將這樣的時代氛圍表露無遺⁴²。

然則「學」的過程與標的何在？荀子以為「學」當是一個整體的過程，這其中涉及到人格的養成與才情的成就：

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

「經書」的學習祇是起始，真正的終點在於掌握到「禮」的本質，因為對於荀子而言，「禮」才是人類經驗的極致之處，透過這樣的修持學習，人可以從士到達聖人的境界⁴³，一旦如此，內外秩序的和諧當然就毫無困難了。從「學」發微，我們可以看到另一個「學」的衍生概念 - 「積」：

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，聖心備焉。故不積跬步，無以至千里；不積小流，無以成江海。驥驥一躍，不能步；駑馬駕，功在不捨。 勸學

「積」在於說明「漸進」以及「漸浸」的可能，至少從「人非生而知之」的觀點來看，人類關於「學習」的有效性的確是建立在「累積」與「鏗而

⁴² 《左傳·昭公二十九年》：「仲尼曰：晉其亡乎？失其度矣，夫晉國將守唐叔之所受法度，以經緯其民，卿大夫以序守之，民是以能尊其貴，貴是以能守其業，貴賤不愆所謂度也。今棄是度也，而為刑鼎，民在鼎矣，何以尊貴，貴何業之守，貴賤無序，何以為國？」

⁴³ 王先謙的《荀子集解》註云「荀書以士、君子、聖人為三等，修身、非相、儒效、哀公篇可證，故云始士終聖人」可見荀子的認定中「士」是一個起點，這樣的士應當是就「才能」而言的，而君子以至於聖人則涉及了道德的完備，事實上這也就是「既知且仁」的過程。

不舍」的特質之上，從「積」上頭貫徹了「學」：

故積土而為山，積水而為海，旦暮積謂之歲。至高之謂天，至下之謂地，宇中六指謂之極，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。人積耕耨而為農夫，積斲削而為工匠，積反貨而為商賈，積禮義而為君子。 儒效

於是，「積」的工夫展現了「修身」與「知識（經驗）累積」兩條路徑，兩相合致才真能夠變化社會性，成就真和諧，準此而言，荀子的「積」與「學」直是一種社會化乃至價值內化的工具⁴⁴，這也就是說，「積」與「學」的終極目的並不僅止於創生一個較完善的個人，而更在於培養一個政治的菁英，使之為政並且重新建立秩序⁴⁵；進一步言，人透過「學」與「積」所能得致的一種向「禮」的逼近，從其中人可以學習、積累與漸染到諸多成為君子乃至於聖人的方法，這些方法其實不是外於禮的學習過程，反而，它是一種從中體現的過程，吾人以為「學」是具兩面性質的，一方面傳遞了（透過外塑的方式）內在的價值（這個面向應當是指對於平民而言，因

⁴⁴ 論者以為荀子的「積」有著知行合一的真義，包括修身的工夫與積學的工夫，一屬行，一屬知，知行合一進而涵化社會文化，轉化成忠誠的社會人，語參曾春海著，《荀子》的社會思想研究，政治大學學報，第六十五期，民國八十一年九月，頁一。筆者以為這樣的說法固然強調了「積」的特質，然而於荀子從外在法入手的思考方式有著差距，要之，荀子主張的外塑的「禮」本來就在於加重來自於外的形塑力量，因此，關於荀子的「積」固然有著主觀的意志在其中，但是「漸浸」的另一個面向不能不重視，反而，可能還是解讀「積」的正解，因為就荀子禮治思想的脈絡來看，重點在「禮對於人的影響」而不是在「人的主觀學習成效」，這點就君子與小人的區別而論更是明顯：「今使塗之人者，以其可以知之質，可以能之具，本夫仁義之可知之理，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，思索熟察，加日懸久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣。故聖人者，人之所積而致也。曰：「聖可積而致，然而皆不可積，何也？」曰：「可以而不可使也」 性惡 又「人之性惡，必待師法然後正」 性惡 也說明了人與禮的對應關係，並不是一個純然主動的角色，特別是非君子的一般人更是如此，這顯然是荀子論禮的重心所在。

⁴⁵ 參張偉仁著，Traditional Chinese Legal Thought (VI)，台大法學論叢，第二十三卷第二期，民國八十三年六月，頁一。

此，禮的指導性和社會化功能就出現了）；一方面則培育了一批掌握到這種技巧性的人材（這是關於菁英層次的面向），如此一來，所謂的「知通統類」的大儒或是政治菁英才有可能出現；然而或許有人會質疑，荀子的「禮」所帶有的約制性，是否及於在「學」的終點處的聖人呢？吾人以為雖然在「非相」一篇中論述著「聖人者，以己度者也。故以人度人，以情度情，以類度類，以說度功。」表面上看起來，聖人似乎可以擺脫「禮」的約制（因為以己度者），不過真正的意義應當在於聖人所憑恃的是「以一知萬」的原理，這樣的原理在「禮」中可以看到（「勸學」中「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」是一個證明），而究其要，則存在於「學禮」之中的終極者，應當是「以道觀盡，古今一度也」中的「道」⁴⁶，所以才有「大略」中所言的「舜曰：『維予從欲而治。』故禮之生，為賢人以下至於庶民也，非為成聖也，然而亦從以成聖也，不學不成。堯學於君疇，舜學於務成昭，禹學於西國王」其意在於指清「禮」的後天性格，同時說明「從欲而治」的「無為」狀態是來自於「學禮」的過程的產物，因此，嚴格地說，在「學」中學到的不祇是「禮」的形式與規範義，同時還有蘊藏在其中的「道」的超越義，所以荀子說：

仁義禮樂，其致一也。君子處仁以義，行義以禮，然後義也；制禮反本成末，然後禮也；三者皆通，然後道也。 大略

在這裡，荀子把「禮」的形式義與超越義都說清楚，重要的是荀子以為從其中可以彰顯出所謂的「道」的性格來，因此，我們以為荀子所談的「學禮」除了「成聖」的目的之外，在於從其中將聖人行事的依歸 - 「道」進一步呈現出來，如此，聖人固可以「從欲而治」，擺開形式上的「禮」的約制，然而其所從出具有超越義的「禮」卻是「從欲而治」的根本，關於這點則是無庸置疑的。至此，我們可以掌握到「善假於物」的幾層意境：首先，它代表了一個階層化社會進行社會化的一個工具，這個工具當然是「禮」；第二，它代表了荀子對於內聖這條路徑的擘劃，要成就一個「化境」或是成就一個「聖人」都必須透過對「禮」的「善於假借」而完成，而這條路徑的終極處則在於向「道」的回歸，因為從「禮」中可以呈現出

⁴⁶ 《荀子·非相》。

「道」的崇高性；第三，它代表了一個社會流動的可能性，這點從「維齊非齊」的論證中可以看見；最後，它代表了一種統治上的高度技巧：

禮者，治辨之極也，強國之本也，威行之道也，功名之總也，王公由之所以得天下也，由所以隕社稷也；故堅甲利兵不足以為勝，高城深池不足以為固，嚴令繁刑不足以為威，由其道則行，不由其道則廢（議兵）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。 儒效

這種統治論的高度成就處也在於向「道」的回歸，就這點而言，荀子所談的「善假於物」無疑地是一個「內聖外王」的最佳手段，而「禮」則是其中貫穿的重要質素，但是終極處則在於完美人格、完善秩序與完全統治的合致⁴⁷：

故天子不視而見，不聽而聰，不慮而知，于動而功，塊然獨坐而天下從之如一體，如四肢之從心，夫是之謂大形。 君道

結 語

就荀子「禮治」思想的三大基柱而言，我們可以得到幾個重要的觀察結果：

⁴⁷ 事實上，關於「學」與「積」應當還包括了關於「解蔽」的「破」的功夫：「凡人之患，蔽於一曲，而闇於大理，治則復經，兩疑則惑矣 故為蔽：欲為蔽，惡為蔽，始為蔽，終為蔽，遠為蔽，近為蔽，博為蔽，淺為蔽，古為蔽，今為蔽。凡萬物異則莫不相為蔽，此心術之公患也。」 解蔽 不過就「善假於物」的「禮治」特性來看，「解蔽」是向「道」回歸的一個障礙排除而已，所需要的如何能夠「知道」（事實上應當是體道），而其目的還是在於治的有效性：「可知道然後能守道以禁非道，以其可道之心取人，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」 解蔽 作用處仍強調心的作用「故治之要在於知道，人何以知道？曰心。心何以知道？曰虛壹而靜。」 解蔽 整體而論並不是處在「內聖外王」的結構之外。

第一、儒家所欲建構的秩序事實上是期待一組新的政治菁英形成，透過道德教育的培育來修正存在於現實和人性預設之間的悖離。

第二、荀子禮治思想的現實性較之於孔孟要來得強，原因在於他將天性（自然性）與人性（社會性）作出了區隔，因此他所要面對的就不是孟子所要面對的「悖論」。對於孟子而言，悖論的存在是由於孟子理想地主張四端根植於人心，因此現世的人心不正，需要透過這種不正人心中的善端來解決，孟子「求其放心」的主張使得解決的方法成為另一種形式的期待，進而真正負責這樣工作的是少數君子和聖人，這兩種理想性的期待基本上存在著極大落空的可能性，論者以為孟子以特有的術語體系與表述方式構築復古主義，並極端地透過強調價值理念與他所看到的悖離相對抗，不僅將現實與理論之間的鴻溝加大，而且落入迂闊的理想主義陷阱之中⁴⁸。相對的，荀子所面對的是如何將積習而後成的「禮義」加以世俗化，精確地說明真實人性與現實政治社會生活之間的關聯與互動性，這樣的作法使得荀子的人性論更為實際，而一掃孟子的過分理想主義特色，進而在先秦儒家的政治思想中多了一分（或是保留了一分）現實主義的質素。

第三、「禮」在某個層次上將孔子或是孟子所致力道德教化架接到經驗的層次，但是並不影響作為「化」的政治力的穿透性，因為在我們承認荀子的「禮治」有極強的實踐（可能）性的同時，我們也發現荀子的「禮治」同樣也存在著「化」的企圖，不同的是，荀子強調了客觀與經驗性的「禮」（這樣說並不是主張或是忽略荀子對於道德的看重）⁴⁹，而孔孟相對地選擇了主觀而先驗的「道德」，這也正是荀子的政治思想與現實的扞格較小的重要原因。

第四、就「維齊非齊」的論述而言，荀子顯然較注重於階層化的議題，而且將之視為一種既定的樣態，重點不在於平等性，而在於透過怎樣的管道與方法將社會乃至政治成員安排定制，一旦定制化之後，秩序的重構就有可能性，因此，一方面，禮給予外在的框架，另一方面，禮又給予了充填的實質規定內容，在這個意義上，我們或許可以找到禮與法的過渡性架接處，如此一來，禮的秩序與法的秩序之間的轉接處可能就明顯許多。

⁴⁸ 參韓德民前文，頁一二二。

⁴⁹ 參張亨前文，頁九七。

第五、「禮」本身所具有的「道」的特性，給予我們幾個思考的方向：究竟存在於荀子與道家之間的關係如何？這裡的「道」究竟是道家的「道」？抑或是儒家的「道」？而呈現出的「無為」政治樣態，究竟是儒家的「無為」還是道家的「無為」？解蔽中所言「故治之要在於知道，人何以知道？曰心。心何以知道？曰虛壹而靜。」這裡的「虛壹而靜」是否可以「道家思維」的呈現？如果儒道之間的會通是一種趨勢（甚且思想之間的匯集是一個趨勢），那麼，政治史與政治思想之間的牽動性無疑是我們在作「文本式」理解時，需要考量的一個重要因素。

（筆者按：此篇文章的完成，謹感謝所有學心集的成員）

參考文獻

一、書目

- 王先謙著，荀子集解，台北，世界書局。
- 左丘明著，左傳。
- 北大哲學系注釋，荀子新注，台北，里仁書局，民國八十二年。
- 任繼愈主編，中國哲學史，北京，人民出版社，一九九五年四月四版。
- 杜正勝著，周代城邦，台北，聯經出版社，民國七十年再版。
- 余英時著，知識階層史論，台北，聯經出版社，民國六十九年八月。
- 吳雁南主編，心學與中國社會，北京，中央民族學院出版，一九九四年一月。
- 侯外廬主編，中國思想通史，北京，人民出版社，一九五七年。
- 許慎著，《說文解字》。
- 唐君毅著，中國哲學原論，原性篇，台灣學生書局，民國六十八年四版。
- 項退結著，孟荀人性論之形上背景，輯在台大哲學系主編，中國人性論，台北東大圖書公司，民國七十九年。
- 張德勝著，儒家倫理與秩序情結，台北，巨流圖書公司，民國七十八年。
- 費孝通著，鄉土中國與鄉土重建，影印本，民國七十二年。
- 斯維至著，中國古代社會文化論稿，台北，允晨出版社，民國八十六年。
- 廖名春著，荀子新探，台北，文津出版社，民國八十三年。
- 蔣伯潛著，諸子通考，浙江古籍出版社，一九八五年。
- 趙世範著，周代國野關係研究，台北，文津出版社，民國八十二年十月。
- 蔡錦昌著，拿捏方寸的思考，台北，唐山出版社，民國八十五年。
- 薩孟武著，儒家政論衍義，台北，東大圖書公司，民國七十一年。
- 蕭公權著，中國政治思想史，台北，聯經出版社，民國七十一年三月。

顧炎武著，日知錄。

二、期 刊

唐亦男著，荀子思想之一省察 - 會通儒道，成功大學學報，第二十五期，民國八十年三月，馬國瑤著，荀子政治原理蠡測，台北市立師範學院學報，第三十四期，民國八十二年。

曾春海著，《荀子》的社會思想研究，政治大學學報，第六十五期，民國八十一年九月。

張亨著，荀子的禮法思想試論，台大中文學報，第二期，民國七十七年十一月。

張偉仁著，Traditional Chinese Legal Thought (VI)，台大法學論叢，第二十三卷第二期，民國八十三年六月。

楊國榮著，儒學的衍化與轉向，孔孟學報，第六十六期，民國八十二年九月。

鮑國順著，荀子的社會政治論，靜宜文理學院學報，第五期，民國七十一年六月。

韓德民著，孔孟荀：儒家社會理想的歷史形成，孔孟學報，第七十四期，民國八十六年九月。

蕭全政著，讓政治科學回到政治的科學，未刊稿。

Discussion on Three Fundamental Concepts in the Political Thought of Hsün Tsu

Chung-Horng Lin

Abstract

This article exemplifies several focal points. Firstly, the core of Hsun-tsu's political thought which is also known as "Li-chih" (to rule by civility) emphasizes on three dimensions : to modify the human character, to keep social stratification and to make good use of things (especially civility). Secondly, understood as civility in Hsün-tsu's works, Li means a set of norms that define relationship and determine the mode of resources allocation in a feudal system. Thirdly, to re-build political order after the collapse of feudal system, Hsün-tsu, followed the steps of Confucius, drew out the importance of Li and gave different attribute to Li (i.e. to make Li similar to law). Finally, regarding Li as the best quintessence of human experiences, Hsün-tsu pointed out that by the way of modifying human nature, keeping the social stratification and making good use of things (especially civility), will make Li function everywhere and the most penetrative.