政治科學論叢／第五十七期／民國 102 年 9 月／頁 35～68

「民之不牧者，非吾民也」：《管子》「經言」的禮論與《荀子》的禮治論*

佐藤將之**

摘　要

本文將《荀子》哲學看作與戰國諸子思想的「交流」和「綜合」之思想體系，並以此爲探討的前提，試圖闡明《荀子》「禮治」思想的特質，及其在古代中國政治思想發展上之意義。具體而言，本文以《管子》中的「經言」爲主要線索，來探討《荀子》禮治思想和戰國齊國的禮學之間的關係。首先，本文評述過去對《管》、《荀》關係論之主要觀點而指出：學者較少注意「四篇」以外的篇章對《荀子》的可能影響。據此，本文試圖探討《管子》「經言」的思想特色及其與《荀子》思想的關係。根據本文分析所獲得的見解可歸納爲如下兩點：第一，在管理人民的問題上，「經言」諸篇的作者之主要目標是，培養人民的「恥」或「度」之態度。第二，在建立社稷安定的問題上，「經言」諸篇提倡由「義」之準則來使朝臣能遵守「儀禮」、「爵等」、「服飾」之實際規定。雖然從〈牧民〉到〈乘馬〉中「禮義」一詞並沒有出現，以上兩點的主張實際上也個別構成《荀子》「禮治思想」中「義」和「禮」之部分。因此，本文推測，《管子》「經言」中所見的「義」和「儀」的思想，可能是《荀子》哲學中，具有核心意義的「禮治思想」的來源之一。

關鍵詞：《荀子》、《管子》、「經言」、禮義

---

* DOI:10.6166/TJPS.57(35-68)。筆者衷心感謝兩位審查人所提供的修改意見。本文爲國科會專題研究計畫：「爲何中國古代政治哲學需要兩種類似統治觀念？：「忠」和「誠」之比較研究」（101-2410-H-002-074）之部分成果。

** 國立臺灣大學哲學系副教授，E-mail: msato@ntu.edu.tw。

投稿日：102 年 5 月 24 日；通過日期：102 年 9 月 3 日

臺灣大學學術期刊資料庫

序言

本文將《荀子》哲學看作與戰國諸子思想的「交流」和「綜合」之思想體系，並以此爲探討的前提，試圖闡明《荀子》「禮治」思想的特質，及其在古代中國政治思想發展上之意義。筆者曾經闡述過《荀子》的「兼術」和「道德」概念之思想意義，並指出它們分別受到《墨子》和《莊子》的影響。[1] 本文承續此探討方向，接著探討《荀子》的「禮治」思想的形式是受到《管子》的「禮治」思想之可能性。如此，筆者期盼能夠呈現曾於齊國「三爲祭酒」的荀子，在戰國「齊學」傳統中的思想意義。異於過去大部分比較《管子》和《荀子》的研究只處理「自然」義的「道」概念，或如「虛壹而靜」等心術方面的問題，本文的主旨，則在於比較此兩部文獻中的整體政治哲學所依據的前提、論述結構、以及思想內容，特別《荀子》思想之核心概念的「禮」以及和「禮」相關的論述所扮演的關鍵性角色，藉以試圖論證在《管子》一書中呈現與「禮」相關的言論，應該是《荀子》「禮治」理論的主要依據之一。

關於論述的方法和步驟，由於《管子》一書的分量相當龐大，其思想涉及的時代也很長：應該涵蓋著整段戰國時代至西漢時期。在這樣的情況下，若只挑出可能與《荀子》分屬不同時代與思想脈絡的幾條用例，來主張兩者之間的思想關聯，則分析會容易淪於籠統。根據筆者的分析，若將《管子》中的內容，按照互相有密切思想關係的幾篇章節合爲一組，如此則與《荀子》的思想可能有密切關係者大概有如下四組：

1. 在所謂「經言」中前面五篇：〈牧民第一〉、〈形勢第二〉、〈權修第三〉、〈立政第四〉、〈乘馬第五〉的五篇。[2]

---

1 關於《荀子》和墨家的關係，筆者曾經主張：《荀子》由於引進墨家的「兼」和「兼愛」概念來試圖建立「一國的統治者還能提升爲治理天下的統治者」之「兼術」理論（Sato, 2009: 21-54）。並論述《荀子》禮論和《莊子》「道德」觀念之間可能的思想互動情形（佐藤將之，2013b）。

2 如此，〈形勢解第六十四〉（「管子解二」）、〈立政九敗第六十五〉（「管子解三」）之兩篇也具有參考的價值。但就與《荀子》的關係而言，此兩篇的成篇年代恐怕一直

臺灣大學學術期刊資料庫

2. 在所謂「外言」中〈宙合第十一〉、〈樞言第十二〉以及〈五輔第十三〉的三篇。
3. 在所謂「短語」中〈制分第二十九〉、〈君臣上第三十〉以及〈君臣下第三十一〉的三篇。
4. 所謂《管子》四篇：即〈心術上第三十六〉〈心術下第三十七〉〈白心第三十八〉以及〈內業第四十九〉。

在如上四組當中，過去大部分的《管子》和《荀子》的比較研究以第四組，即所謂《管子》四篇爲主要材料來進行。然而本文將主要探討第一組「經言」的部分。理由如下：

第一，由於其名稱含「經」，以及此諸篇被放在《管子》最前面，「經言」應該是《管子》一書中可被看作最早期的一組篇章群，如此大體可以認定此部分的主要內容應該比《荀子》的思想年代較早，因此，若我們發現此部分與《荀子》有共同的思想內容，「經言」是《荀子》中相關部分的思想之來源的可能性就相當高。第二，「經言」這個名稱也代表了其思想爲整本《管子》中最綱要的部分，也就是說，「經言」的思想在某種程度上可以顯現出《管子》一書的代表性思想。因此，此部分的思想與《荀子》思想的類似，便暗示了《荀子》在基本思想立場的層次，如論述的目標（譬如「治理」的達成）、倫理概念的運用等，也有繼承《管子》思想之可能性。

筆者並不主張兩者的思想完全一樣。兩者之間當然有各自的思想特色，且在儒家和法家思想的基本價值傾向之間，也有著衝突。因此，筆者在接受如此的情況之下，所要試圖論證的並不是《管子》和《荀子》的整體思想是否彼此類似這一點；而是荀子將《管子》中所出現的概念和思想當作例證的材料，進一步展開自己的核心主張，尤其是與「禮」相關的議題，荀子吸收了《管子》「禮」思想，並且再加以理論化。[3]

到與《荀子》同時，或更晚一些。

[3] 不過，關於《荀子》「禮治」思想的發展與內容，筆者分類爲九種思想特色，並對每一項特色加以仔細的分析（Sato, 2003: 343-423），故本文並不討論《荀子》「禮治」思想的內容本身，尚祈見諒。

臺灣大學學術期刊資料庫

關於「經言」後面的四篇（即〈七法第六〉、〈版法第七〉、〈幼官第八〉以及〈幼官圖第九〉），如過去研究所示，這些篇章中所闡述的思想重點大體上與「效法天地（的法則性）」、軍事和時令政策的具體項目相關。因爲在這些篇章中有關「禮」的討論大體只涉及「禮」本身，比較少探討「禮」的意義方面。而且〈版法〉也沒有表示對「禮」相關問題的關切。基於上述觀察，本文將不專論此四篇的內容，而僅指出兩點：一、此四篇的內容與其前面五篇的主旨並不衝突；二、且其中「效法天地（的法則性）」的因素也可在《荀子》中看到（Sato, 2003: 315-323）。至於《管子》其他篇章的禮論對《荀子》禮治論形成的可能影響，筆者已於拙文中仔細闡述（佐藤將之，2013a：1-39），故本文便不再贅述。

不過，在探討《管子》本文之前，讓我們先回顧過去關於《管子》和《荀子》之間思想關係之研究的主要見解、特點以及這些研究的若干問題。

壹、過去研究對現本《管子》和其與《荀子》之間的思想關係的脈絡與問題

眾所周知，《管子》一書的內容龐大，在劉向編纂時，所謂「管子書」就有三百八十九篇，「中外書」合起來有「五百六十四」篇之多。而歷來以在〈侈靡〉、〈度地〉、〈輕重〉諸篇中所見仔細且獨特的經濟論最爲著名。

就與《荀子》思想相關的部分而言，早年羅根澤曾指出，在〈立政〉中從「修火憲」至「工師之事也」約二百字是摘錄自《荀子・王制》「修憲命」以下的段落（羅根澤，1931：20-22）（詳後述）。不過，將《管子》視爲「僞書」或「戰國西漢學者彙集之作」的疑古態度，造成之後研究《管子》的學者，較未關注《管子》是否爲具有一貫思想特質之文獻的問題。

在瀰漫著對《管子》思想較爲負面評價的氛圍中，也有幾位學者努力找出其思想價值，但他們的策略卻是找出其中有價值的部分。在此脈絡中，劉節和郭沫若特別關注〈心術上〉、〈心術下〉、〈白心〉以及〈內業〉

臺灣大學學術期刊資料庫

之所謂《管子》四篇[4] 思想之重要，並且將之看做是《荀子・非十二子》、《莊子・天下》等文獻記載中寢兵、寡欲主義思想家宋鈃和宋鈃後學（郭沫若認爲是尹文）的遺著（劉節，2004：193-209；郭沫若，1954：210-232）。雖然是否應視此四篇爲宋鈃遺著這點，過去半世紀以來迄今爭論不休，但實際上除了杜國庠、貝塚茂樹等學者之外，大多數學者並沒有接受劉節和郭沫若的觀點。[5] 不過，劉氏和郭氏的論述確實開啓了研究中國古代思想的學者重視《管子》四篇之趨勢。

在 1973 年馬王堆漢墓出土所謂《黃帝帛書》（不少學者也稱《黃帝四經》）之後，因爲《管子》四篇與《黃帝帛書》之間有許多類似的用詞、體裁以及思想，越來越多學者認爲《管子》四篇是先秦道家的重要文獻之一，而目前，「稷下」、「道家」以及「黃老」這些名詞似乎成爲探討《管子》四篇的思想時的關鍵詞。[6] 大陸和臺灣的學者開始分析《管子》四篇和《荀子》的思想共同點，就是在這樣將《管子》四篇的思想看作「稷下道家」或「黃老道家」的研究格局中形成的。

1990 年代的大陸學界，在李德永、丁原明、胡家聰等學者提出所謂「黃老道家」對荀子的影響之思想史脈絡中，大量利用《管子》四篇中的用例（李德永，1992：249-264；丁原明，1997：166-177；胡家聰，1998：85-101）；其中胡家聰進一步指出，荀子的性惡論受到尹文子的影響（1998：99）。與此呼應，在臺灣學界，王慶光也嘗試從「黃老道家」對荀子的影響中找出荀子本人思想之獨特意義（王慶光，1996：71-91；1997a：63-83；1997b：199-212；2000：105-124；2004：45-72）。另外，陳麗桂將分析的對象限定於《管子》四篇本身和《荀子・解蔽》的「心術」相關論述，尤其是「虛」、「壹」、「靜」的三個概念，比較分析此三個概念在兩部

---

4 關於所謂《管子》「四篇」中各篇的正確名稱，可參見南宋張嵲〈讀管子〉：「《管子》天下之奇文也。〔…〕及讀心術、白心上下、內業諸篇，則未嘗不廢而嘆，益知其功業之所本（張嵲，1983：13-14）。」

5 近人林志鵬撰作一專書全面支持劉說（林志鵬，2009：10-11、243-245）。然而，林氏並未論證他何以斷定《管子》「四篇」屬宋鈃和尹文的遺著，就以這一點作爲其探討前提。

6 丁原明指出：「《心術》等四篇應是稷下黃老學的代表作，不管它們出自誰人之手，但都屬於同一個思想體系（丁原明，1997：142）」。

臺灣大學學術期刊資料庫

文獻的「心術」上發揮何種角色。陳麗桂雖然在兩者之間發現不少共通的部分，但也指出《管子》四篇的心術論是「施用在政術上，用以考核臣下」而「絲毫不雜個人主觀成見」的「靜因君術」。相形之下，《荀子・解蔽》的「心術」則是「以去偏蔽，求眞知、定是非、法聖王爲其終極目的」，以此來「回歸於儒家基點」（陳麗桂，1999：143-164）。[7]

總之，馬王堆帛書出土之後的《管子》四篇與《荀子》思想之比較研究，大致以如下三個步驟進行：(1) 先將《管子》四篇與《管子》其他篇章切開，並且將「四篇」視爲一組單獨的文獻；(2) 運用由此抽出的思想特色與《黃帝帛書》、《老子》以及《莊子》中的相關句子連結起來，界定出所謂「黃老道家」或「稷下道家」的思想內容；以及 (3) 將之與《荀子》思想中的相關部分做連結，主要是以《荀子》的「自然」義的「天」觀和〈解蔽〉中所展開的認知論爲主題。應該注意的是，在此研究手法中，學者們無意認定《黃帝帛書》、《老子》以及《莊子》中的思想，比《管子》其他篇章還更接近於《管子》四篇的思想。而且，採用這樣的研究步驟，讓過去對《管子》和《荀子》的比較研究，實際上變成只不過是《管子》四篇和《荀子》「虛一而靜」的「心術」之比較研究。到此，我們不得不思考：《管子》四篇的思想和《管子》其他篇章的思想是否眞的相隔甚遠？還有我們需要考量的問題是，《管子》四篇之外的《管子》諸篇的思想與《荀子》的思想是否具備思想關係？

關於此問題，陳鼓應曾經對《管子》四篇中道家思想特質的探討，並且此分析擴大於《管子》書中的〈形勢〉、〈宙合〉、〈樞言〉，以及〈水地〉的所謂「黃老道家」特色之手法提供了一些啓示（陳鼓應，2003）。陳鼓應指出其特色爲：〈形勢〉中「禮」和「勢」字並不出現，此現象與《黃帝帛書》相同（2003：211）；〈宙合〉論道與氣綱領下的人間萬里，屬稷下道家的作品（2003：233）；〈樞言〉博採治世名箴以論「先王之道」，或許爲潛王時的田駢的作品（2003：260）；〈水地〉與老子哲學有密切聯繫，與精氣說爲聯體，是稷下道家哲學的重要組成部分（2003：

[7] 整體而言，大陸學者比較強調「黃老思想」對荀子的影響；相形之下，臺灣學者比較保持荀子還是不同於「黃老」的觀點。

臺灣大學學術期刊資料庫

283）。雖然陳先生的思考中已經存在著他所界定的「稷下道家哲學」的思想內容，但他至少試圖從分屬《管子》書不同部分的文獻中（〈形勢〉屬於「經言」；〈宙合〉和〈樞言〉屬於「外言」；〈水地〉屬於「短語」）努力找出彼此共同的思想特點。

那麼，在《管子》一書中是否能夠發現通貫其整體思想的概念、價值、或一種論調呢？讓我們稍微看《管子》一書中常被看作最早期也代表著其思想綱要的「經言」部分。所謂「經言」由《管子》首篇的〈牧民〉開始，接著〈形勢〉、〈權修〉、〈立政〉、〈乘馬〉、〈七法〉、〈版法〉、〈幼官〉以及〈幼官圖〉等九篇構成。假如此部分代表《管子》一書中最原始的思想，則其整體論述所呈現積極容納儒家倫理價值的事實，便引人注目了。由於〈牧民〉開頭所提倡之「四維」中列舉的第一個倫理價值就是「禮」，可以看出，「經言」的作者對「禮」的重視非常明顯。此外，雖然學者往往認爲「法」概念似乎是《管子》思想的一個核心，而且「經言」中包含表面上像法家內容的〈七法〉和〈版法〉兩篇，但只要我們細讀此兩篇，不難發現此兩篇的作者其實也沒有排斥儒家的價值。要之，「德治」的倫理政治以及法令的主張，在《管子》「經言」的論述中，就個別成爲其理論框架和具體方策。大陸學者將如此「折衷」特色以「齊法家」（張岱年，1982；胡家聰，1998）或「道法家」（裘錫圭，1996）等名字涵蓋其思想的多重性。不過，因爲只加上「齊」或「道」字的這些名稱並不能包含它的儒家因素，而且包含〈解老〉、〈喻老〉兩篇的《韓非子》也從某種角度可以稱上「道法家」，這樣的名稱恐怕會形成「《管子》排斥儒學」的印象。

那麼，讓我們反過來想像，儒家在《管子》中實爲主導思想的狀況。若是「經言」中「儒家」和「法家」因素果眞相輔而成地共存，齊國的儒家是否原來就具有固有法治論，而《管子》中的「道」、「法」、「儒」各家相融合的狀況，事實上可代表齊國儒家法治理論的特色？若是如此，或許我們乾脆用「道儒家」、「儒法家」、或「齊儒家」等，能夠重新涵蓋《管子》作者的學派歸屬的名稱，或許更恰當。但無論是稱呼「儒法家」或「齊儒家」，爲了呈現《管子》思想的「儒家」特色而使用「儒」字的話，結果還是會回到如何以此名稱涵蓋所謂「法家」或「道家」思想因素

臺灣大學學術期刊資料庫

之困境。

在如上的問題脈絡中，金谷治提出了不同的理路，試圖回答《管子》一書學派的歸屬問題。金谷指出，《管子》一書中可以看出一貫的思想傾向：即重視自然法秩序的道法思想，和重視實際效果的政治經濟思想。因此，金谷進一步主張：其內容應該並不代表從國外聚在齊國的所謂「稷下先生」的匯集，而是推崇管仲偉業之齊國本土思想家（金谷稱之謂「管仲學派」）所寫出來之作品（金谷治，1987：361-362）。[8] 無論我們能否將《管子》的內容視爲如金谷所稱的齊國本土之「管仲學派」，我們不能否定的是，《管子》的論述確實環繞著追求國家的安定 ——「治亂」和「安危」—— 的主題展開。

關於《管子》「追求國家的安定」的主旨，長期來研鑽《管子》「輕重」思想，且也努力找出《管子》一書中的「思想一貫性」之學者原宗子則表示，《管子》的經濟思想含有「不宜宣示民間的統一管理原理」和「任何人可以知悉的開發具體經濟資源」，兩種不同調的論述結構。具體而言，後者的論述是與如何提高生產的方法相關，所以可供任何人民學習仿效；反之，前者係國君或中央政府由壟斷生產和流通過程來集中物資的方式，而且國家本身的物資流通政策，不一定與特定地方人民之福利相合，所以這種知識應該限於中央政府官員之使用。如此在《管子》經濟思想中，浮現出「中央政府的統一管理」和「地方之間的分業體制之建立」兩個核心政策綱目（原宗子，1994：423-429）。在這樣的經濟政策當中，爲了建立「中央政府」和「周邊領土」（這常常係後來獲得的新領土）之間的理想互補，國君要了解的如下的情況。原宗子（1994：430）說：

> 輕重之術成功之條件，第一是有敵國，接著施政對象的領土徹底保留著地域之間的差異。爲保持此條件，國君獲得新領土之前後一定需要了解有關此土地的實際情況。而且地域之間的差異不該「整合」，而是讓它處於互爲分割的狀態。但重要的是唯國君掌握其整體情況。

[8] 金谷也指出《管子》非常重視國內政治之穩定（1987：17）。

臺灣大學學術期刊資料庫

原宗子以上所探討的是關於分業生產和流通物資的領域，不過若我們考慮這樣的「生產和流通」的過程，不只在物資方面，而且在人民的身上也會發生（即生產、移入以及適當的職業之配置），我們便不難想像《管子》的「統整管理」和「分職分工」之基本觀點可能更會在管理人民的主題上發揮其思想特點。也就在像《管子》這樣把「人民之管理」稱爲「牧民」，並且將相關的討論排在首章的事實中，可見到《管子》確實將人民像物資一樣看做「統整管理」和「分職分工」的對象。

若稍微多加注意此思想特點的政治意義，在通讀《管子》許多篇章時就會不斷地發現：無論是「經言」或「區言」等哪一組部分，很多篇章的作者都關注分布於國土的人民如何秩序化。換句話說，對《管子》各篇的作者而言，除了關注地理上適當地分置人民的問題之外，還不斷思考這種「被秩序化」的人民，適合擁有怎麼樣的社會角色，該如何提供與此相符的資源分配，以及如何推展倫理價值的問題。如下所述，《管子》「經言」諸篇中「禮」、「儀態」或「服裝」等與「禮」相關的議題的論述，事實上正在這樣脈絡中。而且「經言」諸篇的作者們不只細論如何管理人民和國土，還注重朝廷中這些「儀態」或「服制」等與「禮」是否合符「義」之規範的問題。若這樣的觀察合乎事實，則《管子》的內容之基本傾向，便顯現了與《荀子》思想相當類似的一面。以此觀察來發想，我們才能夠了解何以許多《管子》篇章要提倡「道德」和「法」之重要，以及這些篇章很少挑戰儒學倫理的基本價值之理由。然而，在急著跳到結論之前，我們需要先分析「經言」諸篇的思想特質，以及其與《荀子》「禮論」可能的思想關係。

貳、創造「能自律自規」的人民：〈牧民〉的思想特質與《荀子》

如其「經」字所示，歷代學者將「經言」視爲整個《管子》思想的一種綱要，這點反映「經言」的主要內容，應該屬於現本《管子》一書中最早形成的部分。此外不容忽略的是，其組成似乎具備相當的一貫性。「經

臺灣大學學術期刊資料庫

言」從〈牧民〉的「四維」開始，而到〈幼官圖〉提出「時令思想」之藍圖。換言之，「經言」在其開頭由舉列「爲運作國家最根幹之四種統治倫綱」來開始其整體論述，而以詳述「帝王每年的具體施政指南」來當作結尾。此組成暗示「經言」諸篇應該在戰國時期的某一段時期已合成一套而以這樣的體載獨立流行。

下面從〈牧民〉開始我們的探討。〈牧民〉其開頭曰：

> 凡有地牧民者，務在四時，守在倉廩。國多財，則遠者來，地辟舉，則民留處；倉廩實，則知禮節；衣食足，則知榮辱；上服度，則六親固。四維張，則君令行。[9]

〈牧民〉宣稱，此篇的主題爲「地」和「民」，即國土和人民。一般而言，《管子》一書被看做詳述富國方法的文獻，而「國多財」、「倉廩實」等句子似乎支持這樣的觀察。然而，換個角度來分析引文中的主張，我們要注意的是，〈牧民〉的作者爲了達成國家的安定和繁榮，還設想兩層情況。第一層次情況是國土的開發，而由此增產物資，以期避免人民向他國的流失。在第二層次，作者不只思考把人民留住於自己的國家中，而且進一步設想在何種適當的社會倫理關係中配置這些人民。也就是說，對〈牧民〉的作者而言，知「禮節」和「榮辱」的人民之養成，加上「六親固」情況的實現，就是國家眞正安定的必要條件。反之，〈牧民〉的作者相當清楚，與增加蒐藏就馬上可算成國力的「物資」相比，人力對富國的函數不只在人數，而在於其能配置於適當的社會和倫理關係，藉以各自能發揮對國家的一份角色。

此處〈牧民〉的作者還提出值得注意的觀點。爲了達成本國境內居民的「倫理化」和「各個社會角色的配置」，國君不可以「無量」，即「國君也在言行、消費、與臣下的互動也需要遵守某種規範」，否則「民乃妄」。在這裡，作者提出國君的「無量」會導致「民之妄」的狀態之觀點。也就是說，作者主張國君自己服從某種規範就是「民倫推展」的關鍵。再加上，〈牧民〉的作者，在首段的「國頌」中，所警醒國君的負面狀況，其大部

[9] 關於本文和表 1 所依據的古典文獻的引文之版本，請參閱附錄「古典文獻」。

臺灣大學學術期刊資料庫

分的原因與民倫的頹化有關。其後段曰：

> 上無量，則民乃妄。文巧不禁，則民乃淫，不璋兩原，則刑乃繁。不明鬼神，則陋民不悟；不祇山川，則威令不聞；不敬宗廟，則民乃上校；不恭祖舊，則孝悌不備；四維不張，國乃滅亡。

引文中劃線的部分是作者直接論及了民倫頹化的狀況。依此論述之格局，我們便了解對〈牧民〉的作者而言，「四維」一方面是國君所「量」的「準則」，另一方面也是民眾應當推崇的價值。

接著我們來看，「四維」在〈牧民〉政治思想上的角色。首先，正如上例引文所示，〈牧民〉的作者堅信，一個國家無法遵守「四維」就會滅亡。〈牧民〉的作者在第二段，繼續讓讀者徹底了解「四維」之於國家生存的關鍵意義。「四維」的內容是什麼？「四維」對國家的安定和繁榮又有何種作用？〈牧民〉曰：

> 何謂四維？一曰禮、二曰義、三曰廉、四曰恥。禮不踰節，義不自進。廉不蔽惡，恥不從枉。故不踰節，則上位安；不自進，則民無巧軸；不蔽惡，則行自全；不從枉，則邪事不生。

若將引文與《荀子》思想相較，可以發現「四維」的第一價值爲「禮」的明顯事實。再與第二價值的「義」合著看，「禮義」佔著「四維」一半的價值。而若我們稍微仔細觀察其餘兩個價值：「不蔽惡」的「廉」和「不從枉」的「恥」，其內涵實與「義」的內容有所重複。如此一來，〈牧民〉的作者藉由提出「四維」即「禮」、「義」、「廉」以及「恥」四種價值，指出「能自律自規」的人格之必要，並且主張「能自律自規」之人的集合才是一個國家安定的基礎。

總之，若再考慮本節前半所勾勒出的論述結構，〈牧民〉的政治思想大概可歸納爲如下四點：第一，「物資的增產」和「人民之移入和定居」即「增加人口」是國家富強的基本條件；第二，更甚的，人民還需要倫理化並且放在適當的社會角色，才能對國家安定有所貢獻；第三，因此，應當要從國君開始遵守且推動「四維」，以養成「能自律自規」的人民；第四，「四維」的內涵係指廣義上的「禮義」。雖然第一點中與「人口增加」相關的議題，應該反映著戰國早中期的狀況，但其餘三點的主張與《荀子》

臺灣大學學術期刊資料庫

的「禮治」觀念相當符合。如果，第一點可反映戰國中期以前的情況，而又假使〈牧民〉成篇於戰國中期的話，我們自然可以推測〈牧民〉的「禮義廉恥」可能成爲《荀子》的「禮論」的來源之一。

參、君王的境界與條件：〈形勢〉的思想特質與《荀子》

〈形勢〉是《管子》「經言」中的第二篇，位在〈牧民〉之後，司馬遷稱之爲〈山高〉，並作爲《管子》中五大代表性論述之一。就整個〈形勢〉的內容而言，至少在如下三個面向中出現與《荀子》思想相類似的部分：第一，以「山高」、「淵深」的比喻來描述理想國君的內涵。第二，作者試圖要在「天地」找出萬世不變的準則。第三，作者提出在朝廷實行適當儀禮就會提高行政效率的觀點，而這也暗示「禮」的重要性。下面我們順著分析〈形勢〉如上三種思想特色，以及其與《荀子》思想之可能的關係。

第一，我們首先分析〈形勢〉對國家或國君權力來源之看法。在〈形勢〉的論述中可以觀察到，屬於戰國時代齊國學術傳統的思想家，在不排除倫理政治之重要性的前提下，如何思考政治權力來源的問題。〈形勢〉開宗明義曰：

> 山高而不崩，則祈羊至矣；淵深而不涸，則沈玉極矣(1)，天不變其常，地不易其則，春秋冬夏，不更其節，古今一也。(2)蛟龍得水，而神可立也；虎豹得幽，而威可載也。風雨無鄉，而怨怒不及也。貴有以行令，賤有以忘卑，壽夭貧富，無徒歸也。(3)

此段的核心主張即如其篇名所示的「勢」。不過，正如陳鼓應所指出，整篇中「勢」字並不出現（2003：211）。這暗示，此段「勢論」可能還比愼到「勢論」更早，至少作者沒有要提出與儒家思想的權力論相衝突的觀點的意圖。(1)和(3)部分暗示，民眾的服從是君王的主要權力來源，「山高」、「淵深」都暗示民眾的合群累積達到某種程度以上，其領導地位才開始發揮功能。《荀子・勸學》也以「積土成山」、「積水成淵」的句子

臺灣大學學術期刊資料庫

提出同樣的觀點。

若我們注意《管子》中此種觀點中對於權力來源的問題之觀察，與此類似的主張在屬於「外言」的〈法法〉中闡述得更直接：「『凡大國之君尊，小國之君卑。大國之君所以尊者，何也？』曰：『爲之用者眾也。』」也就是說，一國之君的「尊卑」由其「爲之用民」的「眾寡」來決定，而這樣的主張在愼到的思想中也可以看到。[10] 其實，在戰國中後期這樣觀點的政治論辯中是相當普遍的。例如《孟子・梁惠王上》所述，戰國中期的君王相當介意本國領土的人口增減。[11] 若我們考慮〈形勢〉屬於「經言」，（其書後面還附上一篇〈形勢解〉），而且在此篇的論述中，像「勢」這種當時「政治權力論」上的「術語」還未出現，那麼，這些現象也就代表著，此篇核心主張的完成時期大概與孟子同時。[12] 因此〈形勢〉引文的思想史意義，應該是在其作者開始明確理解一國政治權力的來源何在這一點上。[13]

分析到此，我們若了解到〈形勢〉的權力論沒有排斥儒學倫理價值的意圖，接著就可以推想其與荀子思想之間的可能關連。〈勸學〉即曰：

> 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，聖心備焉。

---

10 《愼子・逸文》含有「眾之勝寡，必也。」一句。愼到主張國家興亡的關鍵並不在於個人對國君的「忠」，而是適當的「用眾」方式。筆者並有對愼到「用眾論」及其「反忠論」的關係之進一步探討（佐藤將之，2010：123-129）。

11 梁惠王曰：「寡人之於國也，盡心焉耳矣。河內凶，則移其民於河東，移其粟於河內。河東凶亦然。察鄰國之政，無如寡人之用心者。鄰國之民不加少，寡人之民不加多，何也？」在此梁惠王認爲，能夠將鄰國的民眾移住到自己的領土上的重要功夫是「盡心」。其實，一國之王爲民眾發揮其德心之主張就在〈形勢〉中可以看到，而且有兩處。其一是「心行」，另一則是「夜行」。關於「夜行」，〈形勢解〉說：「明主之使遠者來而近者親也，爲之在心，所謂夜行者，心行也，能心行德，則天下莫能與之爭矣；故曰：『唯夜行者獨有之乎！』」在此〈形勢解〉的作者認爲「夜行」是「明主之使遠者來而近者親」的重要方法。此思想傾向與梁惠王所言異曲同調。

12 也可以參考〈梁惠王上〉的「盡心」可以導致「移民」的推理，和〈形勢〉的「四方所歸，心行者也」一句之間思想的一致。

13 若考慮在現本《愼子》中可以看到「勢」、「公」、「分」、「法」等術語的使用狀況，那麼我們可以說，是愼到等稷下思想家將〈形勢〉這樣的觀察進一步提升爲一套比較完整的政治權力論。筆者已曾討論愼到對於這些概念的政治理論化的貢獻（Sato, 2003: 118-142）。

臺灣大學學術期刊資料庫

首先，若我們比較此兩段的用詞，便可發現〈形勢〉中的「山高」、「淵深」和〈勸學〉中的「積土成山」、「積水成淵」相對應。而且兩篇中都出現「蛟龍」和「神」（但在《荀子》中則爲「神明」）。在〈形勢〉中的「山高」、「淵深」和〈勸學〉中的「積土成山」、「積水成淵」之間的關係中，可以發現〈形勢〉所主張的重點在於「山高」或「淵深」的境界本身的意義，由這一句暗示「得民眾的君王具有政治權威」。作者也以在下面的「蛟龍」之「神」和虎豹之「幽」，與君王的政治權威相比擬。無須贅言，原來「蛟龍」和「虎豹」分別是「河水」和「森林」之主。不過，〈形勢〉的作者所企圖提出的是，政治權力的確立一定要有其來源或基礎，卻似乎沒有進一步提出建立在此權力來源論之上的具體主張；其主張大概只停留在暗示一個政權，就像天地四時的「常」、「則」以及「節」一樣，需要具備「不崩」、「不涸」的穩定性這一點。

相形之下，我們看荀子如何使用同樣的材料來組成他自己的論述。在〈勸學〉中他使用「積」、「成」、「興」、「生」、「備」的動詞，不難發現荀子想要強調爲了「得成」或「備」之過程，即「積」。因此荀子的重點是「水累積成淵湖的程度才能產生蛟龍」，而此譬喻導入「積善成德」的行爲才能夠讓他達到「神明自得」和「聖心備」的境界。荀子引進「山淵」和「蛟龍」的意圖很明顯，就是「一學」（專心學習）和「積善」。換言之，荀子將「山淵」和「蛟龍」的說法組成於他的修身論中。

但有沒有可能，與此相反地，是〈形勢〉的作者將〈勸學〉的修身論的論述改爲政治權力論？關於此點，我們能得到的一條線索是在〈形勢〉中，也有論述人主之心和功夫之重要的地方。爲了行文方便，我們在這裡分析其內容。〈形勢〉曰：

> 怠倦者不及，無廣者疑神，神者在內，不及者在門，在內者將假，在門者將待。曙戒勿怠，後稚逢殃。朝忘其事，夕失其功。

雖然此段的文字稍微晦澀，不過可以理解在此一段中「怠倦者」和「無廣（曠）者」相對比，而〈形勢〉的作者主張「無廣（曠）[14]者」（即「孳

[14] 諸注以「曠」（「空」的意思）字解釋「廣」（郭沫若，1956：30）。

臺灣大學學術期刊資料庫

孳努力的人」）會將「神」的功能在己展現，而如此他可以登堂入室。在這裡「神者在內」一句似乎反映古老的語法，其正確的境界並不很清楚，但此境界應該與〈勸學〉所說的「神明自得」之狀態一致。事實上，本句果然也在〈勸學〉後面接著出現：

> 故不積蹞步，無以致千里；不積小流，無以成江海。騏驥一躍，不能十步；駑馬十駕，功在不舍。〔…〕蝹無爪牙之利，筋骨之強，上食埃土，下飲黃泉，用心一也。

荀子在引文中所強調的是「功在不舍」和「用心一」這兩點。雖然〈形勢〉並不明確的說「用心一」，但「怠倦者」和「無廣（曠）者」的對比實合乎〈勸學〉「功在不舍」的主張。至於「一」，其實〈形勢〉中也有提出「一」的重要之部分，其曰：「道之所言者一也，而用之者異。」不過這一句的意涵應該是道之綜合性和包容性。明顯地，荀子的用語比較清楚，幾個重要概念亦有系統地排列，而且是具有核心主張和例證之相互關係的推理結構。所以我們似乎很難想像是〈形勢〉的作者參考〈勸學〉這一段；假設參考了，就應該不會寫成如此模糊不清的文句。因此，比較合理的推測是，雖然我們難以決定荀子是否參考現本〈形勢〉的文字本身，但他大概知道在〈形勢〉中所討論的概念和主張內容，而一面借用這些概念，一面又以此組成爲他的「積善」修身論。

接著來看〈形勢〉的思想之第二特色。〈形勢〉上列引文包含 (2)「天不變其常，地不易其則，春秋冬夏，不更其節，古今一也。」的一句。顯然，作者試圖要在「天地」中找出萬世不變的準則。其實，《管子》中表明「天地之規律性」的部分相當多，因而不少學者將這一點視爲《管子》中的黃老思想特色。今不再贅述此思想特色能否稱得上「黃老」，僅將其與以下《荀子・天論》中有名的一段相比較：

> 天不爲人之惡寒也輟冬，地不爲人之惡遼遠也輟廣，君子不爲小人之匈匈也輟行。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。

臺灣大學學術期刊資料庫

與開頭一句類似的一段在《愼子・威德》中可以看到。[15] 此外，〈形勢〉在其後面也說：「天道之極。遠者自親」，並且主張：「其功順天者，天助之；其功逆天者，天違之。」因此，雖然〈形勢〉的開頭提倡天地之規律性，然其作者所呼籲讀者的重點實在於效法「天」本身。[16] 相對地，荀子明確自覺到，統治者要效法的對象並非「天」本身，而是「天」之規律性，即「其常」。若我們將此兩種天觀相對比，荀子比〈形勢〉中所展現的天觀更進一步，在主張效法其規律性之同時，還提及效法其規律性之主體，即「君子」的重要。

關於第三種類似點，〈形勢〉曰：

> 君不君，則臣不臣。父不父，則子不子。上失其位，則下踰其節。上下不和，令乃不行。衣冠不正，則賓者不肅；進退無儀，則政令不行。且懷且威，則君道備矣。莫樂之，則莫哀之。莫生之，則莫死之。往者不至，來者不極。

首先，引文開頭的「君不君，則臣不臣。父不父，則子不子」讓我們想起《論語・顏淵》的如下一段：

> 齊景公問政於孔子。孔子對曰：「君君，臣臣，父父，子子。」公曰：「善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸？」

雖然兩部文獻均討論「君不君」和「臣不臣」的問題，也都主張在國家組織中「君」的角色之重要。不過，值得注意的部分是〈形勢〉在此後面的「衣冠不正，則賓者不肅；進退無儀，則政令不行」一句。此句中的前半句表示按照位階的衣裳穿著，能讓主客之互動嚴肅且順利，後半句則表示君臣要在朝廷裡面高度遵守儀禮的過程，才會讓人民尊重由朝廷發出的政令。引文中雖然並沒有出現「禮」一詞，但〈形勢〉的引文中，「進退」

---

15 〈威德〉：「天有明，不憂人之暗也。地有財，不憂人之貧也。聖人有德，不憂人之危也。」

16 不過，在我們通觀《管子》全書中的相關概念時，便可以找到《管子》各篇的作者對於「法則」本身的關心之部分。關於這項問題，湯孝純指出《管子》的作者以「理」、「則」、「法」三個法則性概念的運用來試圖論證法制的常存性（1995：35-39）。

臺灣大學學術期刊資料庫

之「儀」應該無疑是構成「禮」的重要成分。《孟子・離婁上》曰：「事君無義，進退無禮」。《禮記・射義》也云：「故射者，進退周還必中禮。」〈形勢解〉進一步由將「儀」解釋爲「禮義」，即說：「禮義者，尊卑之儀表也。故動有儀則令行，無儀則令不行；故曰：『進退無儀，則政令不行。』」顯然，我們可以判斷此段文字實際意謂一個朝廷中的君臣是否遵守「禮義」，是外交（主客之互動）和內政（實行政令）成否之關鍵。

《荀子》在〈富國〉也闡述了同樣意涵的思想，即曰：

> 必將脩禮以齊朝，正法以齊官，平政以齊民；然後節奏齊於朝，百事齊於官，眾庶齊於下。如是，則近者競親，遠方致願，上下一心，三軍同力，名聲足以暴炙之，威強足以捶笞之，拱揖指揮，而強暴之國莫不趨使，譬之是猶烏獲與焦僥搏也。

在如上〈富國〉的引文中，「脩禮」、「節奏」兩句可視爲「衣冠」、「進退」等「儀」之總稱，而〈富國〉主張在朝廷像「衣冠」、「進退」等「儀」（這就是「禮」的實際表現）脩好，在衙門的百官們所遵守的「法」也自然能夠正常順利運作。在這裡「正法」和「平政」接近於〈形勢〉的「令行」之內容。無論如何，〈富國〉和〈形勢〉均將「禮儀」的正當運作視爲國政安定之基礎。雖然〈富國〉中的「脩禮以齊朝」一句並沒有具體提及與「賓客」相關之「外交」方面的內容，但從後面的「強暴之國莫不趨使」一句話可以推論，「脩禮」也是一國爲了達成外交上的優勢之必要條件。其實，此第三思想特質在此篇的後面之〈權修〉、〈立政〉以及〈乘馬〉中都能看見。我們將在下文繼續探討這點。

肆、人民的管理與教化：〈權修〉政治思想的特質與《荀子》

接著我們來看「經言」第三篇的〈權修〉的思想特質。〈權修〉的主旨大體與〈牧民〉、〈形勢〉一樣：提供治理國家與人民之道理，而且也對「有度有恥」的人民之培養相當費心。在此我們也可以觀察出其與荀子禮制思想的一些共通點。

臺灣大學學術期刊資料庫

在結構方面，〈權修〉似乎由兩個部份來構成。(1) 從首句「萬乘之國，兵不可以無主」到「一年之計，莫如樹穀」之部分，和 (2) 從「凡牧民之道」開始的兩段。武內義雄曾經認爲最後兩段原來爲〈牧民解〉的一部分，在其他部分失傳之後被附在〈權修〉的後面（武內義雄，1978：177）。[17] 關於內容，雖然其篇名和文章開頭提及了軍事問題，而容易讓讀者想像此篇的思想傾向於所謂「齊法家」思想。但就整篇的思想而言，作者雖然以「兵強」視爲所有國家爲了生存一定要達成的目標，他實際上所關注的具體問題卻是如何管理人民這一點。因此 (1) 和 (2) 之間，即〈權修〉的全部內容互相之間並無矛盾。

下面我們來看〈權修〉的具體思想內容。首段就提出此篇主題，即：軍隊、國土、民眾、政府機關都需要能管理這些對象的人。這樣的主張乃代表〈權修〉作者所關注的，是如何將原本只是存在於國土中的人群，轉換成作爲國力來源之人民。因此，接著作者稱：「地之不辟者，非吾地也；民之不牧者，非吾民也。」爲此，〈權修〉所提出的政綱是：第一、愼重動員人民、第二、控制課稅的限度；第三、不讓民眾怨恨統治者；第四、教化人民；第五、不讓民與民之間發生爭執。反之，〈權修〉的作者提出之人口充足的國家也會陷入危險的觀點。其第二段主張：「民眾而兵弱者」的原因就是「民無恥」。如此，「有萬乘之號，無千乘之用」。在此，「恥」概念自然與〈牧民〉中「禮義廉恥」之「恥」概念相呼應。〈權修〉的作者也警惕國君不要將自己的宮殿裝飾的太華麗，也不要消耗民力，以免發生「下怨上」的狀況。此說法是〈牧民〉第二段的「政治所行，在順民心」之反面狀況：兩者不過是將同樣的主張——「順民意」的重要——分別以正面和負面的情況來說明而已。

接著，〈權修〉以「民眾而可一，則有以牧之」作爲「欲爲天下者」爲開頭的第二段主題。也就是說，作者探討的是如何管理聚集在自己領土中的人民。作者在第二段的後面闡述其具體內容。其曰：

厚愛利，足以親之。明智禮，足以教之。上身服以先之。審度量以

[17] 由於此兩段之論述方式與其他「經言」的「解」（如〈形勢解〉）格式相當不同，金谷治即曾對武內的觀點提出商榷（金谷治，1987：75）。

臺灣大學學術期刊資料庫

閑之。鄉置師以說道之，然後申之以憲令，勸之以慶賞，振之以刑罰，故百姓皆說爲善，則暴亂之行無由至矣。

雖然此段引文之前討論的是「賞罰不信」的問題，但這裡的主題並非「賞罰」本身，而是如何讓「百姓皆說爲善」，以及「暴亂之行無由至」的問題。其實，「百姓皆說爲善」的主張，與〈權修〉中間一段的「一樹百穫者，人也。我苟種之，如神用之，舉事如神，唯王之門」一句相應，表示〈權修〉作者有著「人需要陶冶或栽培」的基本人觀立場。

實際上「爲善」和「無暴亂之行」是人民「陶冶過」或「沒有陶冶」的兩種假設，而〈權修〉的答案是要以「愛利」爲主的親民政策，以及「智禮」爲主的教化政策，來教導人民往「爲善」的方向趨近。[18]〈權修〉的作者認爲，親民與教化政策就是爲了將在國土中原本只是存在的人群，轉換成作爲國力來源之人民的綱要。

同樣地，在《荀子》的政治思想中，「親民政策」和「人民的教化」這兩點無疑也扮演重要的角色。首先就「親民政策」而言，荀子非常重視要讓人民對君王懷著有如父母般的親切感，並以能否推行「仁義」、「忠信」、「德音」等倫理價值爲其關鍵。[19] 事實上，荀子也使用「愛利」一詞，如〈彊國〉即說，「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。」也就是說，君主實現民眾的「愛」和「福利」，民眾便將此君主「親之如父母」。在〈儒效〉中，荀子則將此「愛利」與「忠信」相結合而說「忠信愛利形乎下」。

關於「人民的教化」這一點，荀子在與人民之「教化」相關的議題中，所表現出的對「禮」的重視應該不用贅述。他可能是第一個將「教化」一詞廣泛使用於自己的政治社會理論之人。[20] 不過，在與〈權修〉的思想關

---

18 「愛利」一詞可能在墨家思想中被看做重要的觀念詞，在整本《墨子》中可以找出 24 條用例，如「愛利萬民」（〈尚賢中〉）、「愛利其親」（〈兼愛下〉）。因此本文的重點並不在於《管子》使用「愛利」一詞本身，而是其在整個政治主張中的概念角色。

19 荀子以「仁義」、「德音」、「忠信」爲互補的「親民論」，及其與「建立禮制」的關係，見佐藤將之（2010：140-148）。

20 「教化」一詞在先秦文獻中所出現的頻率是：《荀子》一書就出現八次，而《禮記》

臺灣大學學術期刊資料庫

聯的問題上所要注意的是，〈權修〉的作者和荀子皆認爲「以忠信以愛之」的「親民政策」應與「禮義」的推行相互搭配。荀子在〈富國〉中曰：

> 先王明禮義以壹之，致忠信以愛之，尚賢使能以次之，爵服慶賞以申重之，時其事，輕其任，以調齊之，潢然兼覆之、養長之，如保赤子。

在此短文所勾勒出的理想治國藍圖中，荀子將上引〈權修〉中提及的「一民」、「禮」、「愛人民」、「慶賞」、以及〈權修〉最後一段專論的「爵服」（後詳述）等主題一併涵蓋在其論述中。

〈權修〉和《荀子》的思想之間還有一重要的共同點。若我們專注分析「禮義」概念的意涵，我們可以說荀子「禮義論」的提出，與達到物資、身分等自然、社會資源的公正分配相關，而他也提出了「分義」這個概念。[21] 從此角度思考《管子》對相關議題的論述，〈權修〉提出人君之「欲無窮」和消費之「度量」的問題。〈權修〉曰：

> 地之生財有時，民之用力有倦，而人君之欲無窮，以有時與有倦，養無窮之君，而度量不生於其間，則上下相疾也。

顯然，〈權修〉的作者所探求的主題是如何控制國君對資源的消費。因此引文中「度量生於其間」的意思，是要呼籲在上下之間設定某種標準，以界定國君和其他人民之間的適當消費比率，否則將「上下相疾」。雖然「禮」在此處並未出現，但我們若考慮〈權修〉的作者更進一步思考到如何「養」國君之慾望的問題，則此問題意識與荀子認爲「禮」的功能爲「養欲」這一點相當符合。〈禮論〉即曰：

> 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。

（〈經解〉）、《商君書》（〈錯法〉）、《戰國策》（〈宋策〉）中各只出現一次。

[21] 〈王制〉：「故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。」

臺灣大學學術期刊資料庫

正如〈形勢〉中朝廷「儀表論」的情況一樣，在如上〈權修〉引文的「度量論」中「禮」字也並未出現，然而〈權修〉和《荀子・禮論》的論述之間，還是可以觀察到，有著明顯的共同思想特色：(1) 兩者都思考如何將整體資源適當分配給社會成員的問題；(2) 兩者都認爲需要以「度量」處理「欲」的問題；(3) 兩者都從「養」的角度來思考如何控制「欲」。兩者之間的差異則在於，除了荀子的「人」概念係「普遍且抽象的人類」這一點之外，〈權修〉的主張僅止於國君「取民於有度」，即「剝削也要有節度」而已；而〈禮論〉則明確主張以「禮」同時解決社會不同成員之間的物資分配，以及如何滿足這些成員的「欲」之問題。

不可諱言，《荀子》「禮」概念提出的主要目標是回復社會的秩序，即「治」的狀態（Sato, 2003: 425）。與此相關，〈權修〉從「商賈在朝」一句開始這一段的主旨也是在討論如何能夠達成社會秩序的問題。〈權修〉的作者所強調的一點就是朝廷對於政令之推行的重要性，即說：

> 朝廷不肅，貴賤不明，長幼不分，度量不審，衣服無等，上下淩節，而求百姓之尊主政令，不可得也。

雖然引文沒有「禮」字出現，但其主題既然是如何保持社會秩序，且文中又論及朝廷是否能「肅」的問題，則此段必然會與「禮」的實行有關。尤其是將朝廷君臣的舉動之是否「肅」與百姓之能否「尊主政令」相對照的論述，實與上引〈富國〉「脩禮」和「平政」的組合相符。

〈權修〉最後兩段的核心議題也是「禮在民間的實行」以及「朝廷之儀態與秩序」的問題。對於前者，〈權修〉說：「凡牧民者，欲民之有禮也。」對於後者，〈權修〉則提供了較爲仔細的說明，即曰：

> 凡牧民者，欲民之可御也；欲民之可御，則法不可不審；法者，將立朝廷者也；將立朝廷者，則爵服不可不貴也；爵服加于不義，則民賤其爵服；民賤其爵服，則人主不尊；人主不尊，則令不行矣。

作者在此段引文中闡述了以「御民」爲目的的「法」之重要。作者主張「法者，將立朝廷者也」，但「法」又並不是最根本的辦法。對〈權修〉的作者而言，朝臣穿上的「爵服」是否代表其人之「義」，才是人主「尊不尊」

臺灣大學學術期刊資料庫

和政令「行不行」之關鍵因素。到此，若我們將「爵服」視爲「禮」的內涵，並將此句的用意解釋爲宣稱「禮」和「義」之不可分割性，如此一來，〈權修〉這一段的主旨事實上是主張，在「朝廷」中能否實現「禮義」，就是「君尊」和「令行」之成敗的關鍵。這點與前述〈富國〉的主張：「脩禮以齊朝」爲「正法」和「平政」的關鍵，相當符合。雖然〈權修〉的用詞和論述結構並不像〈富國〉那麼清楚，不過〈權修〉一篇既爲《管子》文獻中應該是最早形成的「經言」的一部分，則其「模糊性」反而讓我們可以推測，荀子透過其理論工夫（能力），將構成〈權修〉思想基底之幾個重要概念和主張，組成更具組織、條理的「禮治論」之可能性。

總之，〈權修〉的思想傾向，基本上與〈牧民〉的主旨相應互補，在「居民」需要轉換成有益於國家富強的「國民」的前提之下，主張在適當的社會關係中培養不會跨越自己社會角色——即知「恥」——的人民。另一方面，〈權修〉雖然沒有否定透過「法」、「政令」、「尊君」來鞏固國家社會秩序的重要，但它認爲其關鍵卻是在朝廷的儀態與君臣的互動一定要嚴肅這一點上。由於在〈權修〉中「禮」概念還沒有明顯地浮現出來，本文推測荀子可能引進了此兩項主張，並進一步藉由「禮義」概念將其完善爲更具條理的政治社會理論。

伍、從「一國之制」到「天下之制」：〈立政〉的思想特質與《荀子》

〈立政〉一篇係《管子》「經言」中第四篇，將「立政」即「治國」的綱要從「三本」、「四固」、「五事」、「首憲」、「省官」、「服制」、「九敗」、「七觀」之八個面向來闡述，而其論述主題大致圍繞著 (1) 朝廷內的人事、(2) 國土和人民的管理、以及 (3) 朝廷的制度和政策的發布等三個問題。就其與《荀子》的關係而言，此篇的重要性在於，「省官」一段與《荀子・王制》中「序官」段落的類似。下面爲兩段文字之對照：

臺灣大學學術期刊資料庫

表 1　《管子・立政》的「省官」與《荀子・王制》「序官」

《管子・立政》	《荀子・王制》
	序官：
	宰爵知賓客、祭祀、饗食犧牲之牢數。 司徒知百宗、城郭、立器之數。 司馬知師旅、甲兵、乘白之數。
修火憲，敬山澤，林藪積草，夫財之所出，以時禁發焉。使民足於宮室之用，薪蒸之所積，虞師之事也。	
	脩憲命，審詩商，禁淫聲，以時順脩，使夷俗邪音不敢亂雅，大師之事也。
決水潦，通溝瀆，修障防，安水藏，使時水雖過度，無害于五穀。歲雖凶旱，有所秎穫，司空之事也。	脩隄梁，通溝澮，行水潦，安水臧，以時決塞，歲雖凶敗水旱，使民有所耘艾，司空之事也。
相高下，視肥墝，觀地宜，明詔期，前後農夫，以時均修焉，使五穀桑麻，皆安其處，由田之事也。	相高下，視肥墝，序五種，省農功，謹蓄藏，以時順脩，使農夫樸力而寡能，治田之事也。
	脩火憲，養山林藪澤草木、魚鱉、百索，以時禁發，使國家足用，而財物不屈，虞師之事也。
行鄉里，視宮室，觀樹藝，簡六畜，以時鈞修焉。勸勉百姓，使力作毋偷。懷樂家室，重去鄉里，鄉師之事也。	順州里，定廛宅，養六畜，閒樹藝，勸教化，趨孝弟，以時順修，使百姓順命，安樂處鄉，鄉師之事也。
論百工，審時事，辨功苦，上完利，監壹五鄉，以時鈞修焉。使刻鏤文采，毋敢造于鄉，工師之事也。	論百工，審時事，辨功苦，尚完利，便備用，使雕琢文采不敢專造於家，工師之事也。
	相陰陽，占祲兆，鑽龜陳卦，主攘擇五卜，知其吉凶妖祥，傴巫跛擊之事也。
	脩採清，易道路，謹盜賊，平室律，以時順修，使賓旅安而貨財通，治市之事也。
	抃急禁悍，防淫除邪，戮之以五刑，使暴悍以變，姦邪不作，司寇之事也。
	本政教，正法則，兼聽而時稽之，度其功勞，論其慶賞，以時愼脩，使百吏免盡，而衆庶不偷，冢宰之事也。
	論禮樂，正身行，廣教化，美風俗，兼覆而調一之，辟公之事也。
	全道德，致隆高，綦文理，一天下，振毫末，使天下莫不順比從服，天王之事也。
	故政事亂，則冢宰之罪也；國家失俗，則辟公之過也；天下不一，諸侯俗反，則天王非其人也。
右省官	

臺灣大學學術期刊資料庫

羅根澤曾經指出〈立政〉「省官」是摘錄自《荀子・王制》的「序官」。羅氏舉出兩個理由：第一，「省官」和「序官」中所列官職在《左傳》、《國語》等較能反映春秋戰國時齊國官職的文獻中未見。第二，《荀子・王制》的「序官」中「治田」和「鄉師」中間的「虞師」被移置於前。雖然羅氏的第一點觀點可能暗示，「省官」和「序官」中的官職名稱不一定能代表齊國當時的官職名稱（羅根澤，1931：22-23）。不過，如金谷治指出，羅氏所舉的兩點證據，不一定能導出「省官」摘錄「序官」的結論。然而金谷治本人對於哪一篇作者抄對方的問題始終未提出他自己的判斷（金谷治，1987：77）。

相較之下，筆者傾向於推測「省官」抄「序官」的可能性比較低。反之，「序官」以「省官」爲基礎，發展爲治理天下的藍圖的可能性比較高。就算退一步言之，兩者可能摘自同一種原始材料。筆者之所以認爲「序官」基於「省官」，有如下三個理由：

第一，如表 1 所明顯呈現的，《管子》「省官」所列出的官職，只從事國內領土之經營和手工業等的管理。也就是說，作者（或抄者）聚焦於如何提高生產力的問題。反之，《荀子》的「序官」則用了「天王」、「諸侯」等明顯試圖提供治理天下藍圖的用詞。若「省官」摘錄自「序官」，則反而將原來已經治理天下的制度藍圖，限制爲國內產業政策的特定論述。且假設「省官」果眞抄自「序官」，其抄錄時間應在秦漢時期，但在天下幾乎統一的背景中，作者是否還有必要將已經相當完整、天下一統的制度藍圖，變成專論國內產業政策的小規模論述呢？

第二，「序官」的旨趣不侷限於提高生產力，而具有同時關心從「風俗」、「姦邪不作」、「賓旅安」到「陰陽」等問題的廣闊視野；「省官」則不然，這些部分的施政內容也與〈立政〉的其他思想立場，甚至與全體《管子》「經言」的思想相符合。因此若說〈立政〉的作者在摘錄這一段時，會刻意刪除關於這些官職的敘述，是相當不自然的。

第三，關於「鄉師」的掌管項目，《荀子》「序官」多了「勸教化」和「使百姓順命」等兩項，並在此兩項之間插入「以時順修」一句。我們也難以想像「立政」的作者有刻意把此部分刪除的思想理由。反而，比較合理的推測是，《荀子》在撰寫「序官」的時候，按照荀子自己的思想藍

臺灣大學學術期刊資料庫

圖，擴大了原本只是督管鄉村的「鄉師」之管轄範圍。

由是觀之，無論現存「省官」是否爲荀子直接參考過的文本，若我們仔細看「序官」的論述結構，以及使用的官職名稱和其角色，「序官」的論述範圍不僅更大，又有具條理的「緒論」和「結論」。在開頭，「序官」列出「宰爵」、「司徒」、「司馬」三大官職，並將它們的角色分配爲國家運作上最關鍵的祭司、掌握國土人民、軍事問題等三項，荀子將此部分做爲論述的「緒論」來對應當時傳統的政治思想的核心議題。相形之下，最後兩段部分所舉列的內容則係荀子自己的政治哲學之核心主張，即：「本政教」、「論禮樂」以及「全道德」。荀子以此三項做爲「結論」，表示他的思想藍圖可以治理整個天下。也就是說，荀子的「序官」將原來描述一國「國土開發」的官職配置的文章，改爲治理天下物資和人民風俗的官職配置之文章，而且爲了加強後者的功能，他還增添了幾個官職。

總之，〈立政〉的「省官」和〈王制〉的「序官」的內容，無論是哪一方抄哪一方，兩者之間存在著同樣內容的敘述這項事實，本身就暗示《管子》和《荀子》之間有著某種程度的思想關係。而若我們進一步考慮到，因爲 (1)〈立政〉屬於《管子》中應該反映其最早期思想的「經言」，也因爲 (2)《荀子》「序官」的內容明顯地比「省官」的思想，更宏觀、深入地思考如何教化人民，筆者相信我們可以合理推測：荀子將反映了戰國中期狀況之國土開發和管理人民的官職的敘述，轉換成治理天下，並且包含改善民度的論述的制度藍圖，以讓傳統政治思想的常見議題成爲與荀子政治哲學的核心價值相符合的論述。

接著，讓我們觀察〈立政〉一篇的整體內容與《荀子》思想的關係。其實，就與《荀子》思想的類似這一點而言，〈立政〉的思想基本特色與「經言」前面三篇的情況大體相同。可以從三個面向來說明這點。

第一，關於〈立政〉的核心議題，〈立政〉的作者究竟的問題意識也如其他三篇一樣，在於如何管理人民。在其開頭，作者說明一國之所以治亂、安危、富貧的原因，並且特別宣稱，「刑法」、「城郭」以及「賦稅」——即經營國家的外在物理和強制因素並不能成爲解決此三項問題的答案。作者基本上都從人事管理方面找出解決方案：讓一國陷於紊亂的三個因素是「德不當其位」、「功不當其祿」、以及「能不當其官」。針對第

臺灣大學學術期刊資料庫

二項問題，即國家安危的問題，作者還是在人事方面探討其解決方法。

第二，與〈權修〉一樣，〈立政〉沒有使用「禮義」一詞，但作者實際上主張朝廷裡面「禮義」規範之建立——朝廷裡面的儀態和互動都與「義」符合。〈立政〉即說：「國有德義未明於朝者，則不可加以尊位」，句中還加了「德」字，加強了其中的倫理意涵。如此一來，〈立政〉的作者主張，(1) 每個朝臣的爵位一定按照他們擁有的「德義」之程度來確定；(2) 使爵位的分配與「德義」相符合是「尊君」的最好方法。

第三，作者一方面強調朝廷運作中「德義」的重要，另一方面也注意具體的政策項目，而在「首憲」後面提供「服制」議題的專述，並細述「朝廷」運作和朝臣的服裝、儀容的問題，即曰：「度爵而制服，量祿而用財，飲食有量，衣服有制，宮室有度，六畜人徒有數。」這裡引文所列出的事項都與「禮制」有關。

總之，〈立政〉的相關論述中「禮」字並沒有出現，不過正如〈權修〉之例，我們可以將這一段內容實際上視同闡述朝廷內消費限度的「禮制」論。更重要的是，〈立政〉的作者不只闡述「度量」的具體內容，並將「明德義」視爲此「禮制」順利運作的核心條件。這一點與荀子的「禮義」觀念相當符合，也暗示此論述可能是荀子「禮制論」的思想來源之一。

陸、作為達成資源的公正分配之朝廷：〈乘馬〉的思想特質與《荀子》

〈乘馬〉是「經言」的第五篇，其論述呈現了將國家的建立、主權的分類到相當具體的經濟、課稅政策等議題都包含在內等的遼闊視野。〈乘馬〉的作者，將國政的大綱分成「地」、「朝」、「市」、「黃金」以及「諸侯之地，千乘之國」等部分。對《管子》「經言」諸篇的作者而言，因爲「地」是提供國家所需要的物資之來源，故將其論述排在最前面。不過，戰國的思想家一般而言都強調土地的重要，《管子》「經言」諸篇思想的特殊性則在於，各篇作者在提及開發土地和管理人民的問題之後，都開始探討如何運作朝廷的問題，尤其相當注意其儀態和服制之合適與否。

臺灣大學學術期刊資料庫

〈乘馬〉的論述也不例外，在開頭宣稱「地者政之本」後，馬上注意朝廷的問題。〈乘馬〉曰：

> 朝者，義之理也。是故爵位正而民不怨；民不怨，則不亂，然後義可理。理不正，則不可以治；而不可不理也，故一國之人，不可以皆貴；皆貴，則事不成而國不利也。爲事之不成，國之不利也。使無貴者，則民不能自理也，是故辨於爵列之尊卑，則知先後之序，貴賤之義矣，爲之有道。

在此引文中，作者所關注的是如何將不同的個人，安排在適當的社會身分中。具體而言，朝廷對國政的關鍵之處在於「爵位正」，就是說「按照朝臣之德分提供給最適當的爵位」，而這就是〈乘馬〉的作者是將「朝」視爲顯現「義之理」之處的理由。其思想立場，與〈立政〉的「國有德義未明於朝者，則不可加以尊位」的主張異曲同工，也同時與荀子的「禮義」之精神也符合。

另外，〈乘馬〉在接近最後的片段中對「聖人」角色的說明，也是其思想的要點之一，即說：

> 聖人之所以爲聖人者，善分民也。聖人不能分民，則猶百姓也，於己不足，安得名聖。是故有事則用，無事則歸之於民，唯聖人爲善託業於民。民之生也，辟則愚，閉則類，上爲一。下爲二。

綜觀整本《管子》中「分」概念之地位，在屬於「短語」的〈制分〉中也提倡「分」概念應在國家制度的建立上扮演樞要角色，其結論說：「必知制之分，然後能制。是故治國有器，富國有事，強國有數，勝國有理，制天下有分。」若我們將眼光再放寬一點，「分」概念似乎普遍受到齊國學者的重視，如活動時間比荀子稍早，且身爲「稷下先生」的愼到有如下的論述：

> 一兔走街，百人追之，貪人具存，人莫之非者，以兔爲未定分也。積兔滿市，過而不顧。非不欲兔也，分定之後，雖鄙不爭。

那麼，《荀子》對「分」概念的看法爲何？《荀子》對「分」的重視

臺灣大學學術期刊資料庫

處處可見。譬如，〈富國〉說：「兼足天下之道在明分。」不過《荀子》對「分論」的重視不僅止於主張其重要；荀子還將「分」、「義」和「禮」概念相結合，努力建立更爲理論化的政治社會理論。首先關於「分」和「義」之結合，〈王制〉曰：

> 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。故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。

對《荀子》而言，「義」是在個人層次上「畏患而不避義死」（〈不苟〉），以及在國家層次上主張「義眇天下，故天下莫不貴也。」（〈王制〉）之倫理規範。如此，藉由提出「義」的概念並將之與「分」概念相結合，《荀子》主張一個社會若想達成「地位」、「職業」以及「物資」的適當分配，一定要根據倫理道德的原則。

這裡我們再次聯想到〈乘馬〉的「朝者，義之理也。是故爵位正而民不怨。」此句之思想意義。由於〈乘馬〉引文的「故爵位正」的意思幾乎等於〈榮辱〉和〈王制〉引文中的「貴賤之等」的內容。[22] 因此兩者的主張中，都可以辨識出「朝」—「義」—「爵位（明貴賤）」三種因素相結合的構造。〈權修〉則以「爵服」代替「爵位」，而接著說：「爵服加于不義，則民賤其爵服。」也就是說，是否「加義」就會是人民尊敬統治者之「爵服」的關鍵條件。如此，〈乘馬〉、〈權修〉以及《荀子》的〈榮辱〉、〈王制〉都一致認爲，「社會身分和角色公正的區分」一定要經由「倫理道德」的原則——即「義」來達成。

其實，「爵位」和「爵服」都是與「朝廷」的「儀禮」內涵息息相關的概念。由此角度言之，荀子似乎將「爵位正」或「爵服加于義」的主張，以更爲理論化的方式探討，並直接以「禮」概念來分別社會成員的「貴賤之等」。《荀子》中「禮」字用例中的半數，皆與「義」字構成了「禮義」這個複合詞，似乎是有意藉此更清楚表達如上所述的思想內容。〈榮辱〉

---

[22] 〈榮辱〉：「故先王案爲之制禮義以分之，使有貴賤之等……」；〈王制〉：「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。」

臺灣大學學術期刊資料庫

曰：

> 故先王案爲之制禮義以分之，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。

〈王制〉例子進一步主張：「禮義之分」可以達成「養天下」，其云：

> 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。

對《荀子》而言，遵守「禮義」就是社會中每個成員享受適正的物資分配之條件。《荀子》「分論」可能以《管子》和愼到的「分論」（也許廣義來說即「齊學」的「分論」）爲出發點。不過愼到和〈制分〉的「分論」只是主張社會分工本身的重要，而〈乘馬〉的作者則認爲此「分工」的準則，在於朝廷中的儀態和運作是否合乎「倫理道德之原則」。荀子則將此主張更高一層的理論化，並且藉由將「分義」和「禮義」兩個術語置於其核心，建立了「以倫理道德爲標準公正地分配每一個社會成員所應享有的物資」之主張。

結 言

歷來學者基本上都同意《荀子》受齊國思想傳統的影響，不過若談到《管子》對《荀子》思想的具體影響，過去的研究所注意的對象，不是「自然」義的「天」概念，就是「心術」方面的內容。於是，《管》、《荀》思想之間的整體性關係，實仍處於有待進一步釐清的狀態。

基於此問題意識，本文透過分析《管子》「經言」諸篇的政治思想，一方面闡述其中較爲一貫的思想特色，另一方面將其與《荀子》思想相比較，試圖論證在與「禮」相關的議題上，《管子》和《荀子》之間具有密切的思想關係，進而期盼能夠闡明兩者在整體政治思想的整層面上的關連。本文大體上由三個層次進行闡述：

第一個層次的分析，是從《管》、《荀》文獻中文字上的類似，來推測兩者之間思想影響關係。據此，本文探討〈形勢〉的「山高而不崩，則

臺灣大學學術期刊資料庫

祈羊至矣；淵深而不涸，則沈玉極矣」和〈勸學〉的「積土成山，風雨興焉；積水成淵，蛟龍生焉」之間、以及〈立政〉的「省官」和〈王制〉的「序官」之間的思想關係。若本文的分析尚屬妥當，在此層次上，荀子依據《管子》中的部分思想爲「材料」，進一步提出思想內容更爲豐富的主張。譬如在〈勸學〉中，荀子將原來只比喻政治權力來源之敘述，轉變爲政治權力的來源不外乎致力修身之論述。在〈王制〉的「序官」部分，荀子則將原來描述一國「國土開發」官職配置的文章，改爲「治理天下物資和人民之風俗」的官職配置之文章，重點也從只談「開發」轉換成「人民的教化」。

第二個層次，則是在《管子》「經言」諸篇政治思想的整個目標——即「管理人民」的觀點與《荀子》的關係——上進行分析。正如〈權修〉曰：「地之不辟者，非吾地也；民之不牧者，非吾民也」，「開發國土」和「管理人民」兩者係《管子》「經言」諸篇思想中的兩大目標。過去研究傾向於強調前者，本文則指出後者在理解《管子》整體思想上的重要性。再者，《管子》將「管理人民」的要訣分成兩種：(1)統治者不要引起「民怨」；以及(2)讓民眾有「禮義廉恥」、「自理」、「分」等「倫理分寸」之心。其實，正如〈立政〉的手段所稱：「國之所以治亂者三，殺戮刑法不足用也！」，《管子》「經言」諸篇的作者深刻地認識到，以「刑法」強制民眾服從政權來維護國家安定的方法不能持久，還是需要讓民眾具備倫理意識。《管子》爲了闡述此方面的需要，在「禮義廉恥」之外，還使用「分」、「度」、「節」、「理」等不同概念，但其主旨仍在於培養「有倫理分寸意識」的民眾。荀子將《管子》這方面的概念和主張，以具有綜合意涵的「禮」（以及「禮義」）概念加以統合成，涵蓋了全部社會成員的分配和修身問題之政治社會理論。

接著的第三個層次，即是在《管子》所構想出讓民眾如何具有「倫理意識」的方法，和荀子「禮治」思想之間的關係上進行分析。對此，《管子》「經言」諸篇中相當顯著的思想特色爲其對朝廷的重視。「經言」的立場可歸納爲「朝者，義之理也」（〈乘馬〉）的觀點。也就是說，《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」以使朝臣的身分和社會角色充分展現出來，國家的人民便會自

臺灣大學學術期刊資料庫

願服從由此朝廷所發出的政令。《管子》以「朝事」、「進退」、「上身服」、「肅」、「衣服」等詞彙描述此「儀禮」的具體運作內容。荀子則從兩方面發展此思想內容：(1) 以「必將脩禮以齊朝，正法以齊官，平政以齊民」一句來表達「朝廷禮節之建立與否會影響衙門和民眾的管理」之整體意涵，以及 (2) 以「制禮義以分之」一句來闡述理想的國君以「禮義」（由倫理道德的準則來進行的「禮」）達成對每一個社會成員的公正的物資分配之主張。

總之，無論荀子直接摘錄過現本《管子》一書的內容與否，《管子》「經言」諸篇中所呈現的與「禮」相關的言論，應該即爲《荀子》「禮治」理論的主要依據之一。在此意義上，荀子亦可稱爲齊學中「禮」思想的繼承者。

參考書目

一、中文部分

張　嶲，1983，《紫微集》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館。

丁原明，1997，《黃老學論綱》，濟南：山東大學出版社。

王慶光，1996 ，〈晚周天道心性說及荀子之回應〉，《興大人文社會學報》，5: 71-91。

王慶光，1997a，〈晚周氣論應變說及荀子之回應〉，《興大人文社會學報》，6: 63-83。

王慶光，1997b，〈先秦內聖觀由「神文」向「人文」之轉型〉，《興大人文社會學報》，6: 199-212。

王慶光，2000，〈論晚周「因性法治」說興起及荀子「化性爲善」說的回應〉，《興大中文學報》，13: 105-124。

王慶光，2004，〈荀子駁正「黃老之學」並倡導「文化生命」〉，《興大人文學報》，34: 45-72。

李德永，1992，〈道家理論思維對荀子哲學體系的影響〉，陳鼓應（編），《道家文化研究（輯 1）》，上海：上海古籍出版社，頁 249-264。

佐藤將之，2010，《中國古代的「忠」論研究》，臺北：臺大出版中心。

佐藤將之，2013a，〈「上以禮神明：《管子・君臣》與《荀子》之禮治思

臺灣大學學術期刊資料庫

想〉，《中央大學人文學報》，53: 1-39。
佐藤將之，2013b，〈天人之間的帝王：《莊子》和《荀子》的「道德」觀念探析〉，《漢學研究》，72: 1-35。
林志鵬，2009，《宋鈃學派遺著考論》，臺北：萬卷樓。
胡家聰，1998，《稷下爭鳴與黃老新學》，北京：中國社會科學出版社。
郭沫若，1954，〈宋鈃和尹文遺著考〉，郭沫若（編），《青銅時代》，北京：人民出版社，頁 210-232。
張岱年，1982，《中國哲學史論文初集》，北京：三聯書店。
陳鼓應，2003，《管子四篇詮釋－稷下道家代表作》，臺北，三民書局。
陳麗桂，1999，〈《荀子・解蔽》與《管子》四篇心術論的異同〉，劉正浩教授七十壽慶榮退紀念文集編委會（編），《劉正浩教授七十壽慶榮退紀念文集》，臺北：文史哲出版社，頁 143-164。
湯孝純，1995，《管子評述》，臺北：東大圖書。
劉　節，2004，〈管子中所見之宋鈃一派學說〉，劉節（編），《劉節文集》，廣州：中山大學出版社，頁 193-209。
裘錫圭，1996，〈馬王堆《老子》甲乙本卷前後佚書與“道法家”〉，裘錫圭（編），《文史叢稿：上古思想、民俗與古文字學史》，上海：上海遠東出版社，頁 59-80。
羅根澤，1931，《管子探源》，上海：中華書局。

二、日文部分

武內義雄，1978，《武內義雄全集》，東京：角川書店。
金谷治，1987，《管子の研究》，東京：岩波書店。
原宗子，1994，《古代中國の開發と環境 ──『管子』地員篇の研究》，東京：研文出版。

三、英文部分

Sato, Masayuki. 2003. *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi*. Leiden: Brill Academic Publishers.
Sato, Masayuki. 2009. “The Idea to Rule the World: The Mohist Impact of “*Jian* 兼” on the Xunzi.” *Oriens Extremus* 48: 21-54.

臺灣大學學術期刊資料庫

附錄　古典文獻

阮元校，2001，《十三經注疏・孟子》，臺北：藝文印書館。
佚　名，1966，《愼子》（《四部備要叢書》本），臺北：中華書局。
房玄齡注，1966，《管子》（《四部備要叢書》本），臺北：中華書局。
聞一多、許維遹、郭沫若合注，1956，《管子集校》，北京：科學出版社。
張　嶲，1983，《紫微集》（《景印文淵閣四庫全書》本），臺北：臺灣商務印書館。
畢沅校注，1966，《呂氏春秋》（《四部備要叢書》本），臺北：中華書局。
楊倞注，1966，《荀子》（《四部備要叢書》本），臺北：中華書局。

臺灣大學學術期刊資料庫

The Theory of Rituals and Social Norms in the Core Chapters of the *Guanzi* and Its Relationship with the *Xunzi*[*]

Masayuki Sato[**]

Abstracts

One salient characteristic of Xunzi's theory on *li* (rituals and social norms) is its comprehensiveness. This article aims to elucidate this aspect of Xunzi's thought by means of analyzing a possible influential relationship between *Guanzi*'s concept of *li* and that of *Xunzi*. This article also aims to shed some lights on the role of the concept of *li* in the system of political thought contained in the *Guanzi*. This article demonstrates that the "core chapters" of the *Guanzi* argue that the attainment of the peace and the order of a country should be predicated on (1) a cultivation of people who possess a sense of morality and shame; and (2) the establishment of appropriate court decorum, ranks and titles, and costumes. Although the *Guanzi* does not use the term *liyi* (rituals, social norms and morality) in describing this ideal picture of statecraft, the aforementioned two elements show a striking similarity with the *Xunzi's* proposals concerning the realization of an ideal society. Based on this observation, the article argues that to the extent that the concept of *li* (rituals and social norms) is the central idea in the political philosophy of the *Xunzi*, the *Guanzi*'s conception of court decorum, ranks and titles, as well as costume as means of materializing one's moral excellence, should be regarded as a major source for Xunzi's philosophy.

Keywords: *Xunzi*, *Guanzi*, Jingyan (the core chapters), *Li* and *Yi* (rituals, social norms and morality)

---

* DOI:10.6166/TJPS.57(35-68)

** Associate Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University.
E-mail: msato@ntu.edu.tw

臺灣大學學術期刊資料庫