

《左傳·桓公、莊公、閔公》  
所述「禮」之荀學闡釋與荀子思想的歷史意識——  
兼論歷史意義與生命哲學

The Xun-zi Thinking of The Rite of 'Duke Huan, Zhuang, Min' in *Zuozhuan* and Xun-zi's Historical Consciousness  
—— with a Related Discussion of Historical Meaning and Life Philosophy

謝君直\*

(Chun-Chih Hsieh)

摘要

本文是接續筆者〈《左傳·隱公》所述「禮」之倫理思想〉的研究，進一步論述〈桓公〉、〈莊公〉與〈閔公〉這部分傳文所述「禮」之思想。分析方法則經由荀子哲學所涵之禮思想，對比與理解《左傳》史文所載歷史事件之以「禮」評述之意，瞭解「禮」在歷史中的義理，察識「禮」在歷史傳述中的脈絡。本文研究認為，

---

\* 作者為南華大學哲學與生命教育學系副教授。



藉由《左傳》「禮」思想的荀學涵義，學者亦可發覺荀子哲學思想明顯存在著歷史意識，此一方面可見荀學脈絡的來源，一方面也可確認《左傳》是溯源先秦儒學禮學思想的對象。猶有進者，依據歷史意識，吾人亦可對生命意義做哲學省察，確認生命哲學義涵之所是。

關鍵字：《左傳》、禮、荀子、儒學、禮治、歷史、生命



## 壹、前言

《春秋左氏傳》之以事解經乃史官從史料反映（reflect，亦是反省）孔子修作《春秋》<sup>1</sup>的目的，藉由人物之事跡，顯發《春秋》褒貶之作用。而且，柳詒徵《國史要義》歸納五史之職道：「禮由史掌，而史出於禮」<sup>2</sup>，則《春秋》經傳不啻蘊含「禮」思想的可能性，展示春秋時代是以「禮」為中心的人文世紀<sup>3</sup>。楊士勛疏《春秋穀梁傳注》之序文引鄭玄〈六藝論〉云：「《左氏》善於禮」<sup>4</sup>，而且，清末民初劉師培先生考證荀子明著或隱詮《左傳》大義，顯示傳文與荀子思想的聯繫<sup>5</sup>。因此，筆者曾以〈《左傳·隱公》所述「禮」之倫理思想〉<sup>6</sup>為文論述《左傳》這方面的思想特色，今繼之以魯桓公、莊公與閔公年

<sup>1</sup> 孔子是否修作《春秋》，或是以《魯春秋》授徒，乃至斷然切割孔子與《春秋》的聯繫，自清末民初以來，多為學者辯論。張以仁〈孔子與春秋的關係〉檢討正反二面的說法，並考證相關文獻資料，確認今傳《春秋》實係孔子修作。本文以張先生的研究成果為定論，該文收入張以仁《春秋史論集》，臺北：聯經出版公司，1990。

<sup>2</sup> 《國史要義》，臺北：臺灣中華書局，1959，p. 5。

<sup>3</sup> 詳參徐復觀《中國人性論史（先秦篇）》，臺北：臺灣商務印書館，1988年的論證，p. 46-51。

<sup>4</sup> 范寧注、楊士勛疏《春秋穀梁傳注疏》，阮元重刻《十三經注疏》，臺北：藝文印書館發行，1989年。下同此。

<sup>5</sup> 參見〈左傳荀子相通考〉，《羣經大義相通論》（臺北：國民出版社，1959年）。除此之外，據〈成公十四年〉、〈昭公三十一年〉一再致意「《春秋》之稱微而顯」，對照〈勸學〉之「《春秋》之微也」與〈儒效〉之「《春秋》言是其微也」的觀點，亦可見荀子熟悉《春秋》文義。《荀子》文獻本自王先謙《荀子集解》，臺北：華正書局，1988年。下同此。

<sup>6</sup> 已通過《鵝湖學誌》審查，預計於第58期（2017/06）刊登。



代範圍，經由荀子哲學的視角，加以詮釋《左傳》文獻所述「禮」之思想。

## 貳、文獻分析

《左傳·桓公》所述之「禮」共 14 則，字詞凡 17 見，除開專在敘述禮儀、文飾與器物的記載<sup>7</sup>，以及單就所施用文物之行為的肯定或否定用語之外<sup>8</sup>，桓公時期所述「禮」有 3 則文獻具有思想意義。

### 1. 〈桓公二年〉：

夏四月，取郟大鼎于宋。戊申，納于大廟，非禮也。臧哀伯諫曰：「君人者，將昭德塞違，以臨照百官，猶懼或失之，故昭令德以示子孫……夫德，儉而有度，登降有數，文物以紀之，聲明以發之，以臨照百官。百官於是乎戒懼，而不敢易紀律。今滅德立違，而寘其賂器於大廟，以明示百官，百官象之，其又何誅焉？國家之敗，由官邪也。官之失德，寵賂章也。郟鼎在廟，章孰甚焉？武王克商，遷

<sup>7</sup> 計有〈桓公二年、十八年〉之會盟、〈桓公二年、十六年〉之告廟飲至、〈桓公三年〉之婚禮、〈桓公四年〉之軍禮（狩獵）、〈桓公六年〉之命名禮、〈桓公九年〉之饗宴禮、〈桓公十四年〉地主致饋禮等多處。

<sup>8</sup> 計有〈桓公六年〉、〈桓公八年〉、〈桓公九年〉、〈桓公十四年〉、〈桓公十五年〉、〈桓公十七年〉等。其中多是兼括禮儀與禮文用意者，如〈桓公六年〉對成婚程序先後之「非禮也」的批評，〈桓公十五年〉批評周天子對諸侯求私財乃「非禮」，或〈桓公八年〉肯定周天子之不親迎是「禮也」的評語。例多不殫舉。



九鼎于雒邑，義士猶或非之，而況將昭違亂之賂器於大廟，其若之何」。公不聽。周內史聞之曰：「臧孫達其有後於魯乎！君違，不忘諫之以德」。<sup>9</sup>

傳文「二年春」已述宋國華父督弑君並改立殤公，而且藉由賄賂來使各國承認該政權<sup>10</sup>，上引文即敘述臧哀伯諫魯桓公不應納鼎受賄。臧哀伯的諫言並非從弑君小人之籠絡來直指魯君受賄，而是從「儉而有度，登降有數，文物以紀之，聲明以發之，以臨照百官」來勸諫國君所作所為應「昭德塞違」，竹添光鴻箋注此語云：

在心為德，施之為行。德是行之未發者，而不可聞見。故聖王設法，以外物表之，其儉、其度、其數、其文、其物、其聲、其明，皆是昭德之事也。<sup>11</sup>

<sup>9</sup> 杜預注、孔穎達等疏《春秋左傳正義》，阮元重刻《十三經注疏》（臺北：藝文印書館發行，1989年）。凡杜注、孔疏、校改、補字逕自引用，不再註明。

<sup>10</sup> 「二年春，宋督攻孔氏，殺孔父而取其妻。公怒，督懼，遂弑殤公。君子以督為有無君之心，而後動於惡，故先書弑其君。會于稷，以成宋亂，為賂故，立華氏也。宋殤公立，十年十一戰，民不堪命。孔父嘉為司馬，督為大宰，故因民之不堪命，先宣言曰：『司馬則然』。已殺孔父而弑殤公，召莊公于鄭而立之，以親鄭。以郕大鼎賂公，齊、陳、鄭皆有賂，故遂相宋公」。此事近因固與宋殤公好戰及華父督貪圖孔父嘉之妻有關，然遠因亦由於〈隱公三年〉發生宋國國君繼位狀況：「宋穆公疾，召大司馬孔父而屬殤公焉，曰：『先君舍與夷而立寡人，寡人弗敢忘。若以大夫之靈，得保首領以沒。先君若問與夷，其將何辭以對？請子奉之，以主社稷。寡人雖死，亦無悔焉』。對曰：『羣臣願奉馮也』。公曰：『不可。先君以寡人為賢，使主社稷。若棄德不讓，是廢先君之舉也，豈曰能賢？光昭先君之令德，可不務乎？吾子其無廢先君之功』。使公子馮出居於鄭。八月，庚辰，宋穆公卒，殤公即位」。宋殤公多次征伐鄭國，即是害怕宋穆公子馮回國爭君位。

<sup>11</sup> 《左氏會箋》，《漢文大系（十）》，臺北：新文豐出版公司，1978。下同此，



儉、度、數、文、物、聲、明是指臧哀伯在「昭令德以示子孫」後以七種具體禮文，說明主政者應該在生活各面向表現出「昭其儉」、「昭其度」、「昭其數」、「昭其文」、「昭其物」、「昭其聲」、「昭其明」<sup>12</sup>，即禮儀之施行是全方位籠罩實踐者的活動，顯示行為者的規矩。而竹添氏之「在心為德，施之為行」的注解，即是詮釋「禮」的表現是由心存規範到外在行為的過程，乃「昭德之事」，此即呼應臧哀伯隱喻魯桓公公開收賄（賂器置太廟）不僅未能正面顯現德行，更是表明賄賂可行，此所以《左傳》評論此事為「非禮」。因為，「昭明物則，禮也」（《國語·周語》）<sup>13</sup>。「禮」做為實踐活動，無論涉及服制或器物，皆是外顯為行事原則，亦是呈現實踐者對行為的意念。換言之，國君之「德」之所以與「禮」聯繫，乃因後者傳達主政者的價值觀念，藉此取得人民的認同，即「凡得人者，必與道也。道也者，何也？禮義辭讓忠信是也」（〈疆國〉）<sup>14</sup>。政治之道的內涵在倫理價值，以《春秋左傳》的思想背景而言，即是孔子所倡導之「為政以德」（〈為政〉），強調施政的主體是道德，順此纔有政治秩序的維護，此即「政者，正也。子帥以正，孰敢不正」（〈顏淵〉）的真理。荀子云：

不再註出。

<sup>12</sup> 〈桓公二年〉：「清廟茅屋，大路越席，大羹不致，粢食不鑿，昭其儉也；袞、冕、黻、珽、帶、裳、幅、烏、衡、紃、紘、緹，昭其度也；藻、率、鞞、鞆、鞶、厲、游、纓，昭其數也；火、龍、黼、黻，昭其文也；五色比象，昭其物也；錫、鸞、和、鈴，昭其聲也；三辰旂旗，昭其明也」。

<sup>13</sup> 韋昭《國語韋氏解》，臺北：世界書局，1975。下同此。

<sup>14</sup> 梁啟雄據宋代台州本《荀子》校補「義辭」二字。《荀子簡釋》，臺北：木鐸出版社，1988年，p. 213。引文章節前文曾云：「人之所好者何也？曰：禮義辭讓忠信是也」，亦可參證。



國無禮則不正。禮之所以正國也，譬之猶衡之於輕重也，猶繩墨之於曲直也，猶規矩之於方圓也。（〈王霸〉）。

由此可見，「禮」是治國的方法，其規範性使得政治活動具有鞏固政治秩序的基礎原則，意即「禮」觀念的實踐可以確保為政者不發生逾越規矩的問題，而有匡正國政的作用。易言之，「人之命在天，國之命在禮」（〈疆國〉〈天論〉）。國政的主體在「禮」的維繫，「禮」是國家的絕對根本；倘不如是，則「人而無禮，胡不遄死」<sup>15</sup>即是無禮之君的寫照。<sup>16</sup>

## 2. 〈桓公二年〉：

初，晉穆侯之夫人姜氏以條之役生太子，命之曰仇。其弟以千畝之戰生，命之曰成師。師服曰：「異哉君子之名子也！夫名以制義，義以出禮，禮以體政，政以正民，是以政成而民聽，易則生亂。嘉耦曰妃，怨耦曰仇，古之命也。今君命太子曰仇，弟曰成師，始兆亂矣，兄其替乎！」

此事之記載與敘述，與東周春秋初期晉國分裂出曲沃桓叔（成師）有關。紛爭輾轉數十年，至魯莊公十六年曲沃武公攻滅晉緡侯，周僖王敕封武公為晉君而結束<sup>17</sup>。春秋初期晉國內部的分合固有政治與地理因素<sup>18</sup>，然而《左傳》的記載卻認為此事

<sup>15</sup> 《詩·鄘風·相鼠》第三章。毛公傳、鄭玄箋，孔穎達正義《毛詩正義》（阮元重刻《十三經注疏》，臺北：藝文印書館發行，1989）。

<sup>16</sup> 魯桓公以弑君即位，自身亦被殺而亡，詳見〈桓公十八年〉。

<sup>17</sup> 詳參《史記·晉世家》。文獻本自瀧川龜太郎《史記會注考證》，臺北：漢京文化公司，1983年，下同此。

<sup>18</sup> 〈晉世家〉：「文侯仇卒，子昭侯伯立。昭侯元年，封文侯弟成師于曲沃。曲沃邑大於翼。翼，晉君都邑也。成師封曲沃，號為桓叔。靖侯庶孫欒賓相桓叔。」



與晉穆侯的命名觀念有關<sup>19</sup>，他違反了「名以制義，義以出禮，禮以體政，政以正民，是以政成而民聽」的原則，故「易則生亂」，導致日後大宗與小宗的長年爭鬥。易言之，表象上是取名不當的問題，實則是「名」與「義以出禮」之「禮義」觀念的聯繫，反映出政治良窳的內涵問題。張亨先生認為「義以出禮」的意思是《荀子》三節文獻之本：<sup>20</sup>

〈王制〉：人何以能羣？曰：分。分何以能行？曰：義。

〈彊國〉：夫義者，內節於人而外節於萬物者也；上安於主，而下調於民者也；內外上下節者，義之情也。

〈王制〉：禮者節之準也。

「義」與「禮」的聯繫來自「君子義以為質，禮以行之」（〈衛靈公〉）。行禮在於彰顯「義」之實質，即引文所指出之形成節制與判斷的作用。故不僅此三則文獻，凡是《荀子》論及「分義」與「禮義」之處，皆可理解作與「義以出禮」的思想吻合<sup>21</sup>。再者，「王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則慎率

桓叔是時年五十八矣，好德，晉國之眾皆附焉」。

<sup>19</sup> 其實為子命名亦是禮節，具有一定儀式與程序，詳參《禮記·內則》。鄭玄注、孔穎達疏《禮記注疏》，阮元重刻《十三經注疏》，臺北：藝文印書館發行，1989。

<sup>20</sup> 〈荀子的禮法思想試論〉，《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》（臺北：允晨文化公司，1997年），p. 152。

<sup>21</sup> 「分義」與「禮義」做為荀學的核心思想，筆者為文〈發乎情，止乎禮義——《荀子·禮論》與禮義之道的禮學思想〉論證荀子之「禮義以分，明分以禮」乃從禮（義）建立倫理價值，禮義之道即是「禮義之分」，荀學以「分義」表示道德；且若依「禮義之分」觀念條理聖王之道，禮義之道進一步可視為實踐性道德原則的「禮義之統」。《淡江中文學報》第 35 期，2016 年 12 月。





民而一焉」（〈正名〉）。「名」之實質作用除了呈現本身之義涵外<sup>22</sup>，名實之確認亦可產生政治效果，呼應由「名」至「義」，由「義」至「禮」之「禮以體政，政以正民，是以政成而民聽」的治理效用，顯示政治活動不該僅是權力的運作，而應彰顯禮義來做為價值主體。而上引傳文乃由命名之事申論「名」之所以存在的義理，實是日後儒學道德正名之先河。

### 3. 〈桓公十八年〉：

公將有行，遂與姜氏如齊。申繻曰：「女有家，男有室，無相瀆也，謂之有禮。易此，必敗」。

文獻背景之發生與魯桓公偕夫人至齊國導致被殺的事件有關<sup>23</sup>，申繻所說，申論而言一方面是「丈夫生而願為之有室，女子生而願為之有家」（《孟子·滕文公下》）<sup>24</sup>之夫婦之道的表述，另一方面則是如〈富國〉所云：「男女之合、夫婦之分、婚姻媾內送逆無禮，如是，則人有失合之憂，而有爭色之禍矣。故知者為之分也」。男女之合與夫婦之分是婚禮精神的一體二面，

<sup>22</sup> 〈桓公六年〉藉對世子行命名之禮傳達「名有五：有信，有義，有象，有假，有類。以名生為信，以德命為義，以類命為象，取於物為假，取於父為類」。可見《左傳》作者已有名實相符之原始概念。

<sup>23</sup> 《左傳》載：「公會齊侯（齊襄公）于濼，遂及文姜如齊。齊侯通焉，公諷之，以告。夏四月丙子，享公。使公子彭生乘公，公薨于車」。而齊襄公派彭生殺魯桓公的細節則見《公羊傳·莊公元年》載：「夫人（文姜）譖公於齊侯：『公曰：同非吾子，齊侯之子也』。齊侯怒，與之飲酒，於其出焉，使公子彭生送之。於其乘焉，擗幹而殺之」。何休解詁、徐彥疏《春秋公羊傳注疏》，阮元重刻《十三經注疏》，臺北：藝文印書館發行，1989年。下同此。

<sup>24</sup> 文獻本自《孟子集註》，載於朱熹《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，1990，下同此。



夫婦除了是兩姓之好的結合外，亦須各有職分，恪盡責任，無有褻瀆各自職責之事。當代出土文獻郭店儒簡〈六德〉敘述六位配六德，並從六位六德的具體實踐建立六職觀念<sup>25</sup>，其中夫與婦之位的德性是智與信，相應職責是率人與從人。筆者曾就簡文所述夫德之智與婦德之信，為文指出《禮記·昏義》所謂「合二姓之好」的婚禮之所以是「禮之本」，除了因其象徵人間世代的繁盛外，亦由於婚禮標示著人倫之道的傳衍，擴大倫理實踐的範圍，因而夫婦即共同擔負著重要的分位與責任。如此相互結構，在家庭倫理中，一方面丈夫必須有智慧可以領導家庭與家族，表現出家長與家庭成員互動的處世能力，使家人願意跟隨他。另一方面，夫德之智在婚姻關係中是透過婦人發展出去，若無婦德之願意從人，即無法顯現丈夫的智慧，意即智德的判斷能力無法發揮，婦人難以順從與依循。是以夫婦之德的諧和運作是家庭完滿維繫的主要因素，先秦儒學對男女婚合的禮儀所提出的哲學詮釋，不獨是形式面的宗族延續，而且另從維繫人類羣體生活的最小單位的完滿而省察到夫婦關係的德性意涵，建立以家庭倫理為核心價值的理論<sup>26</sup>。由此可見，上引《左傳》所載之事，魯君夫人文姜不守婦道固是原因，然而魯桓公若能堅持夫職，以倫理智慧處理文姜欲跟隨回齊國之事，必不致發生憾事。而前引荀子文獻強調智者為之作夫婦之分，即是從倫理分位指出持守夫婦之道的意義，此乃「禮」的

<sup>25</sup> 其他四名位是父與子、君與臣，德性則是聖與仁、義與忠，相應職責則為教與學、使與事。文獻詳參荊門市博物館編《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998年）。簡文認為「六職既分，以裕六德」。可見倫理分位形式上是職分，內涵則必須有道德意義。

<sup>26</sup> 《郭店楚簡儒家哲學研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，2008，p. 123-127。



內涵之一，亦是呼應傳文男女有家室而無相瀆乃所謂「有禮」的表述。猶有進者，〈莊公元年〉載：

三月，夫人遜于齊。不稱姜氏，絕不為親，禮也。

此是魯君夫人文姜私通導致魯桓公死於齊國的後續發展，該年記文姜逃奔至齊，由前一年的夫婦關係衍生出母子問題。杜預注云：

姜氏，齊姓。於文姜之義，宜與齊絕。而復奔齊，故於其奔去姜氏以示義。

杜預注認為「絕不為親」是指文姜應該為齊襄公殺夫而與娘家斷絕關係，但文姜沒做到，所以經文不稱「姜氏」，以示文姜「宜與齊絕」之義，此亦兼有譴責文姜的意思。再比較竹添光鴻對上引傳文的箋注：

姜，齊姓。不稱姜氏，是絕齊不為親也……夫苟絕不為母子，則宜不稱夫人。今乃去姜氏稱夫人，是猶以母夫人視之，非以凡人目之，安在其為絕之哉？絕者與齊絕也。蓋不去姜氏，則宜與齊絕者不著，宜與齊絕者不著，則齊侯之害公者亦不昭。

竹添光鴻認為「絕不為親」是指魯莊公斷絕與齊國的外戚關係，此所以經文不書文姜母姓「姜氏」。尤其經文保留「夫人」的頭銜，亦即承認文姜還是國君之母，則可見「絕不為親」不是斷絕母子的血緣親情，而是傳文解釋經文的涵義，傳達莊公斷絕與齊國親戚關係乃為合理（禮）。這是「絕不為親，禮也」



的第二種理解。又，倘若加入楊伯峻先生的說法，還有第三種理解：

絕不為親者，以文姜有殺夫之罪，莊公宜慟父之被殺而絕母子之親。<sup>27</sup>

此一立場實來自《公羊傳》，其文云：「其言孫于齊何？念母也。正月以存君，念母以首事……念母者，所善也。則曷為於其念母焉貶？不與念母也」<sup>28</sup>。易言之，感念母親是人子之情，可稱善，然而父親因母親之過而被殺，此仇不可因念母而忘卻，而應「絕不為親」，為父仇而斷母子親情纔是<sup>29</sup>。綜合這三種理解可知，一方面，此事就魯莊公而言固是倫理之二難，一是父仇仍在<sup>30</sup>，一是母子親情的維繫；另一方面，魯莊公所面對的仇恨是二邊的，一是主使者母舅齊侯，另一是事件肇始者母親，亦即父仇的因素伴隨著母親。然而，問題並非不可解，首先，孔子曰：「事父母幾諫。見志不從，又敬不違，勞而不怨」（〈里仁〉）。對子女而言，父母親乃是一體，尤其從血緣而言，不可能單只有父或母一邊而能有子女，子女之存在來自於男女結合為夫婦後之為父母，父母對子女來說是整全的。再者，孔

<sup>27</sup> 《春秋左傳注（上）》，高雄：復文圖書出版社，1991，p.157。

<sup>28</sup> 陳柱先生認為《公羊傳》的說法是「權衡於恩與法之間」，既存念母又貶念母。陳柱著、李靜校注《公羊家哲學（外一種）》，上海：華東師範大學出版社，2014，p. 91。

<sup>29</sup> 何休注云：「念母則忘父背本之道也，故絕文姜不為不孝……蓋重本尊統，使尊行於卑，上行於下。貶者，見王法所當誅。至此乃貶者，并不與念母也」。此乃尊尊大於親親之解。

<sup>30</sup> 彭生弑魯桓公後，《左傳》載：「魯人告于齊曰：『寡君畏君之威，不敢寧居，來脩舊好。禮成而不反，無所歸咎，惡於諸侯，請以彭生除之』。齊人殺彭生」。齊國殺彭生僅是保住二國表面關係，主使者齊襄公未受懲罰，也未罪己。



子「又敬不違，勞而不怨」的論述指明吾人在倫理分位上不應與父母決裂，縱使勸諫是不如意的，親子關係仍絕對存在。復次，倘若參考荀子所云：

孝子所不從命有三：從命則親危，不從命則親安，孝子不從命，乃哀。從命則親辱，不從命則親榮，孝子不從命，乃義。從命則禽獸，不從命則脩飾，孝子不從命，乃敬。故可以從命而不從，是不子也；未可以從而從，是不哀也；明於從不從之義，而能致恭敬，忠信、端慤以慎行之，則可謂大孝矣。傳曰：「從道不從君，從義不從父」。此之謂也。故勞苦、彫萃而能無失其敬，災禍、患難而能無失其義，則不幸不順見惡而能無失其愛，非仁人莫能行。《詩》曰：「孝子不匱」。此之謂也。（〈子道〉）

真正的孝子不在絕對的從命，而是由至親是否榮安文理來決定從命與否<sup>31</sup>，亦即務使孝道發生恭敬、忠信、端慤等德行，才能使孝行實踐具有價值意義，真正的孝子仁人是必須敬、義、愛兼顧的。易言之，尊尊與親親並重，為子女者應該可以保持倫理位階之尊敬，又得以發揮親愛之情。若以此觀念評判《左傳》之意，則名義上，弑魯桓公之人已被處死，復仇之義已達。繼之則是，與殺父有關的母親仍在，人子敬愛之意該如何表達？而傳之解經，認為「不稱姜氏，絕不為親」之所以合禮，從情理來考量，即是魯莊公在斷絕與齊國的親戚關係下<sup>32</sup>，保留了

<sup>31</sup> 〈性惡〉云：「孝子之道，禮義之文理也」。

<sup>32</sup> 同年又載「秋，築王姬之館于外。為外，禮也」。人倫親戚面，魯君斷絕與齊國的關係，然而制度面，魯國仍須為齊國嫁女於周王室而代為主婚，以符合禮制。



對母親的孝意，仍對文姜做為國君夫人保有親情，此在上引《公羊傳》亦肯定莊公念母之善，可見一斑。進而言之，孝子之道未有斷絕至親之情事，縱使父母有不是，為人子也是經由自身的實踐來轉化不道為義。荀子提醒吾人：「請問為人子？曰：敬愛而致文」（〈君道〉）。敬愛之情乃禮文之內涵，禮文非僅是文飾，亦應有價值意義來維繫儀節的存在。正所謂「文名從禮」（〈正名〉），經書「夫人」的微言大義不僅揭示國君之有母存，而且隱喻國君依然有念母之情。既然情感仍在，且不能不在，則斷絕母子親情關係絕非合乎義理之事，亦即「絕不為親」當非指向母子之間，而是如竹添氏所解，乃魯對齊斷絕親戚關係。

而且，往前回溯傳文，《左傳·隱公元年》解釋經書「鄭伯克段于鄆」後又載，鄭莊公因母親武姜支持共叔段政爭而與母決裂，然鄭莊公經過一番轉折後與其母和解，傳文並同上引荀子〈子道〉引〈大雅·既醉〉「孝子不匱」來總結鄭莊公的孝行<sup>33</sup>。將魯莊公與鄭莊公之事兩相對照，顯示《左傳》思想脈絡一致，肯定親情的存在與維持，並傳達親親在一切實踐上的優先性，此實相合於〈子道〉「不幸不順見惡而能無失其愛」之意，若從價值行為須有形式而言，適足以「禮」概括。

<sup>33</sup> 「（鄭莊公）遂寘姜氏于城穎，而誓之曰：『不及黃泉，無相見也』。既而悔之。穎考叔為穎谷封人，聞之，有獻於公。公賜之食，食舍肉，公問之，對曰：『小人有母，皆嘗小人之食矣，未嘗君之羹，請以遺之』。公曰：『爾有母遺，繫我獨無』。穎考叔曰：『敢問何謂也』。公語之故，且告之悔。對曰：『君何患焉？若闕地及泉，隧而相見，其誰曰不然』。公從之。公入而賦：『大隧之中，其樂也融融』。姜出而賦：『大隧之外，其樂也洩洩』。遂為母子如初。君子曰：『穎考叔，純孝也，愛其母，施及莊公。《詩》曰：「孝子不匱，永錫爾類」。其是之謂乎』。」



《左傳·莊公》有關「禮」的敘述共 16 則，「禮」字凡 22 見，除開專在敘述禮儀、文飾與器物的記載<sup>34</sup>，或是單就所施用文物之行為的肯定或否定用語之外<sup>35</sup>，莊公時期所述「禮」有 3 則文獻具有荀學思想意義，一則〈莊公元年〉已見上文引述與討論，另二則如下：

### 1. 〈莊公十八年〉：

十八年春，虢公、晉侯朝王。王饗醴，命之宥。皆賜玉五穀，馬三匹，非禮也。王命諸侯，名位不同，禮亦異數，不以禮假人。

虢公是周惠王三公之一，爵位高於晉獻公，周王卻賜禮相同，此舉乃逢迎晉獻公，而與禮制不合。「名位不同，禮亦異數」雖是政治階級的分別，然而主政者行事是否遵守名分，實是心存君君臣臣的表現，亦即藉由禮數之別異來嚴守分位，此是由禮制位階來表現倫理責任。〈成公二年〉發生衛君賞賜大夫以諸侯服器之事，亦是名位不同卻禮數無異的非禮之事，《左

<sup>34</sup> 計有〈莊公八年〉世子之禮秩、〈莊公二十二年〉之饗禮、〈公三年〉之婚禮等。另外〈莊公十年〉載譚國「不禮」齊國、〈莊公十六年〉載鄭國「不禮」楚國，事涉小國對大國的態度，顯示春秋時小國事大國之不易。

<sup>35</sup> 計有〈莊公元年〉為周王主婚、〈莊公八年〉治兵於廟、〈莊公二十七年〉告糴於齊以救魯饑等，皆以「禮也」作肯定。至於以「非禮」作批評，則有〈莊公二十三年〉魯君出國境觀社祭、〈莊公二十七年〉指出卿大夫未有君命而出國送葬，以及〈莊公三十一年〉諸侯有四夷之功而相互獻捷等。這些「禮」或「非禮」之說同〈桓公〉年間之文獻，亦多是兼括禮儀與禮文用意者。除此之外，〈莊公二十七年〉敘述「夫禮、樂、慈、愛，戰所畜也」。此雖是教化與親愛民眾，然在傳文脈絡中僅是晉國大夫的備戰手段，非是以仁政為目的，不類儒學，而近黃老思想。





傳》即記載日後孔子聽聞此事而議論曰：

惜也，不如多與之邑。唯器與名，不可以假人，君之所司也。名以出信，信以守器，器以藏禮，禮以行義，義以生利，利以平民，政之大節也。若以假人，與人政也。政亡，則國家從之，弗可止也已。

此乃指出主政者在實踐上維繫禮數名義的重要性。因為假借禮器與人，實是貌合神離的行為，即失去施用禮儀器物的內涵，禮器成為政治目的的工作，使禮器所代表的名義成為表象，而無支持其存在的信義價值，有名無義，遂造成價值對象的混淆，亦即主政者不能堅持名器所象徵的禮數分位，導致紛亂。此可將孔子的評語與荀子觀念比較，〈王制〉云：

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。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，物不能澹則必爭；爭則必亂，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。

合理的政治行為乃毋使人事物皆齊同，因為在主觀的欲惡下，若身份與勢位相同，則必因資源分配而造成爭亂<sup>36</sup>，故須主政者來建立制度，使不同事物有異數，此即〈王制〉所謂「王者之制」之「衣服有制，宮室有度，人徒有數，喪祭械用皆有等

<sup>36</sup> 〈榮辱〉：「夫貴為天子，富有天下，是人情之所同欲也；然則從人之欲，則執不能容，物不能贍也」。同理可推論，所惡皆同，而若分位同，則必造成人人爭相免除責任，無人願意出面承擔。





宜」。乃經由「制禮義以分」而有禮數。進而言之，禮義以分非是用來劃分政治權利與分配社羣利益<sup>37</sup>，禮義所規劃出禮數之異，其存在乃是相應倫理分位的不同而建構，此即「禮者，貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也」（〈富國〉）。這是將倫理位階的差異合理地相稱於各自的禮數之分，此所以「分」是「義」的表現，而分義觀念的形式化即是「禮」，且應在盡倫理（道德）本分（責任）中完成。是以《左傳》寫出周惠王在名位不同的情況下做出禮無異數之事，實是傳達周王未能持守政治責任，為日後周王室內亂張本。<sup>38</sup>

## 2. 〈莊公二十四年〉：

秋，哀姜至，公使宗婦覲，用幣，非禮也。禦孫曰：「男贄，大者玉帛，小者禽鳥，以章物也。女贄，不過榛、栗、棗、脩，以告虔也。今男女同贄，是無別也。男女之別，國之大節也；而由夫人亂之，無乃不可乎」。

此是魯莊公新婚而使同宗大夫之妻執贄以晉見國君夫人，唯贄禮物男女有分，魯莊公為了彰顯夫人地位而男女無別，其做法乃使贄禮亂了性別之分。據考證，贄見禮源自原始社會的風俗習慣，發展至西周，已建立嚴明的禮物品級與授受儀式，藉以

<sup>37</sup> 〈榮辱〉：「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。然後使慤祿多少厚薄之稱，是夫羣居和一之道也」。依荀學而言，倘如政治活動中必須有權利劃分與經濟的分殊，反而應該隨著倫理的等差而有才是，此方是真正創造合理的價值，且有合宜的利祿以維繫社會秩序。

<sup>38</sup> 詳見〈莊公十九、二十年〉。



反映賓主雙方的身份與任務<sup>39</sup>。莊公的行為看似人情之無可厚非，且禮品之分表面上僅是性別差異，然而人倫行為若男女無分，其在羣體生活中即意味著失去了人類所特有的意識與價值判斷。〈非相〉云：

人之所以為人者，非特以其二足而無毛也，以其有辨也。夫禽獸有父子而無父子之親，有牝牡而無男女之別。故人道莫不有辨。辨莫大於分，分莫大於禮。

引文所謂辨別，非僅是感官分辨活動與知識判斷，而是指吾人之異於其它生物的道德辨識能力<sup>40</sup>，其乃使人生命表現為具道德意義的存在。而「禮」的建制即是確保如此道德能力可以在相應的規範下，如理地呈現因身份與性別不同而應有的事務（事物）<sup>41</sup>，從上引贅見禮而言，即是由禮儀器物區分性別，建立人倫與社會的實際樣貌，亦所以使男女在人際關係中做為倫理分別的存在的意義。且對照上引荀子所謂「國之命在禮」，為國不以禮即意味著統治者不以合乎倫理道德的方式主導眾人，相對地也就呈現為公開社會中的領導者不積極致力於成為價值實踐的典範，如魯莊公於贅禮輕忽男女之倫，其價值觀念的偏差，可謂是《左傳》為莊公晚年因立嗣君而造成的政治秩

<sup>39</sup> 楊寬，《西周史》，臺北：臺灣商務印書館，1999年，p. 758-770。

<sup>40</sup> 〈王制〉：「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」。「有知亦且有義」即是〈解蔽〉所謂「心知道」，亦是〈性惡〉所肯定人人「皆有可以知仁義法正之質」。唯此「知」非是道德意識，而是以道德為對象的純粹心知活動。有關「心知道」的理論意義，筆者以文獻對比的方法於拙文〈郭店儒簡〈性自命出〉與荀子心術觀之對比〉論述，請詳參。《哲學與文化》第39卷第4期，2012年4月。

<sup>41</sup> 依《荀子·禮論》「禮之理誠深矣」的觀點，「禮」做為「理」亦指謂「禮」的原則義，行為活動合乎「禮」即意謂具有實踐原則。



## 序動盪作伏筆。

《左傳·閔公》有關「禮」的敘述共 2 則，「禮」字凡 5 見。其中〈閔公二年〉的「禮孔」是人名，無義，故可論者集中在〈閔公元年〉。

（齊桓）公曰：「魯可取乎？」（仲孫湫）對曰：「不可。猶秉周禮。周禮，所以本也。臣聞之：『國將亡，本必先顛，而後枝葉從之』。魯不棄周禮，未可動也，君其務寧魯難而親之。親有禮，因重固，間攜貳，覆昏亂，霸王之器也。」

文中對話的背景發生在魯莊公薨後魯國經歷共仲（慶父）弑嗣君而另立新君（閔公）之亂<sup>42</sup>。齊國君臣對話固隱含政治考量，然依其視「周禮」為本且仍存「親有禮」的觀念，則縱使「禮」做為治術思維的根據，「禮」的形式意義仍為傳文所保留，而藉此傳達齊魯政治實亦有可留存者。再者，上引文固如張亨先生所言，可導出荀子「禮者，治辨之極也，強固之本也」（〈議兵〉）的觀點<sup>43</sup>，然猶有進者，「禮」之能應用於政治實踐，實亦本於「禮治」原則，此在荀子禮學乃是著墨於政治道德義的申論。「國家無禮則不寧」（〈修身〉），「禮」可謂治國之本體，或治或亂依乎「禮」的存在，政治穩定與否，即在是否實現「禮」之治。〈不苟〉云：

君子治治，非治亂也。曷謂邪？曰：禮義之謂治，非禮義

<sup>42</sup> 〈莊公三十二年〉：「八月癸亥，公薨于路寢。子般即位，次于黨氏。冬十月己未，共仲使圉人犇賊子般于黨氏。成季奔陳。立閔公」。

<sup>43</sup> 《思文之際論集》，p.153。



之謂亂也。故君子者，治禮義者也，非治非禮義者也。

〈王制〉認為「禮義者，治之始也」。此是荀子將禮義之道的道德分判作用，建立為政治活動與體制的主要結構，以此避免天下國家因缺乏規範原則而導致動亂。而實踐禮義之所以能發揮治理功用，則本於禮義之道內涵「統類」的性質，可客觀地維繫倫理位階與政治秩序，使羣體生活顯現道德意義，並顯示人類族羣的合理性<sup>44</sup>。以此回顧魯閔公年間的動盪，元年所述「禮」的觀點，即反映在傳文記載慶父隔年再次弑君之非禮義後，終招致出奔與自縊<sup>45</sup>，而齊國亦介入，幫助魯國立新君（僖公），穩定公室。一亂一治之間，傳文傳達禮儀之邦終能恢復政局，並且顯示齊桓公主政的齊國之所以能夠在春秋前期的強盛，乃因其「正而不譎」（〈憲問〉）的政治道義，不啻堅持禮義之道的回應。

### 叁、荀學的歷史意識：歷史對人的意義

觀上述所論，吾人可見《左傳》的史文非僅有一般故事敘述，在傳達歷史記錄的過程中，亦蘊含「禮」觀念之道理，富涵人文精神之關懷。而且，經由傳文與荀子思想之對比與詮釋，亦見先秦儒學對歷史的意識。唐君毅先生說：

<sup>44</sup> 有關荀學禮義之治的理論意義，請詳參拙著〈發乎情，止乎禮義——《荀子·禮論》與禮義之道的禮學思想〉。

<sup>45</sup> 〈閔公元年〉仲孫湫即已預言共仲「將自斃」。竹添箋注「親有禮」等句下表示魯人中仍多數是秉禮之士，故有仲孫湫的評語。〈閔公二年〉共仲出奔，竹添即注解「魯秉周禮，守禮大臣，協謀討賊，聲聞於國」。



荀子所謂道，為貫于有人倫禮文政制之社會之聖王之道，即貫于此人文社會之歷史之道。此所謂貫，是貫此歷史之治亂，而為其當然之道，亦為此歷史之所以存在之實然之道。……所謂為「當然」之道者，乃言在一歷史之時代之人，共行于此道，以求至乎其極則治，違此道則亂。故此道恆為一歷史時代之為治為亂之標準，或理想之所在也。所謂為「實然」之道者，則以一時代無論如何亂，亦不能全無此道之貫于其中。因人與人總有若干倫理之道、若干禮文、若干政制、與人之若干對天地萬物之農工商之事；人亦總有其心與情欲，亦總要求對情欲而制之以理等。自此而言，則此道亦總是實際上多少在任一時代之歷史中存在者。<sup>46</sup>

此是唐先生將荀子的禮義之道稱之為「人文統類」<sup>47</sup>所以形成之道的總結，而猶以歷史之道的特徵當為吾人所留意。意即荀子禮義之道的建立，乃來自對歷史發展的歸納與反省，歷史一方面是客觀事實的存在，另一方面也是有道德智慧者在觀察往世治亂過程中，思辨而得倫理禮制之應然樣貌為何的依據，此乃歷史存在提醒人們價值實踐進程之所在的意義。其實，荀子運用歷史觀察來做為傳達思想的方法，除卻「法先王」「法後王」已是其思想形式之一外<sup>48</sup>，《荀子》其它文獻亦透露歷史之道的實在性，如〈非相〉從歷史人物之具體形象來辯證與批

<sup>46</sup> 《中國哲學原論（原道篇卷一）》，臺北：臺灣學生書局，1986，p. 476。

<sup>47</sup> 同上註，p. 439。

<sup>48</sup> 「法先王」與「法後王」之文獻主要見於〈儒效〉〈不苟〉〈非相〉，二觀念之理論關係的辨析，請詳參蔡仁厚，《孔孟荀哲學·荀子之部·第六章·第二節 法先王與法後王》，臺北：臺灣學生書局，1984年。



評相術之誤，並指出「心術」纔是正確的判斷方法，而此方法之倫理「分辨」即「欲觀千歲，則數今日；欲知億萬，則審一二；欲知上世，則審周道」與「（聖人）以道觀盡，古今一度」。有智慧者是在時間與歲月中進行價值事物的分判，人與歷史非是處於相對位置，而是歷史中蘊含道理而為實踐者依持。柯雄文先生將荀子如此把歷史人物、情勢、事件的古今之別應用在道德論辯的說理方式，稱之為「歷史訴求之應用」(the use of the historical appeal)，尤其在評價的 (evaluative) 功能方面，人的歷史是道德評價的適當材料，引用歷史人物可以闡釋道德主張的可實踐性<sup>49</sup>。依「道者古今之正權也」(〈正名〉)的觀點，歷史是「道」的場域，亦即史料乃為吾人運用道德判斷的論域，故荀子對歷史的應用並非訴諸尊古，而是從歷史中洞察真理之所在，如論古代為政者之政治行為的良莠：

世俗之為說者曰：「桀紂有天下，湯武篡而奪之。」是不然。以桀紂為常有天下之籍則然，親有天下之籍則不然，天下謂在桀紂則不然。古者天子千官，諸侯百官。以是千官也，令行於諸夏之國，謂之王。以是百官也，令行於境內，國雖不安，不至於廢易遂亡，謂之君。聖王之子也，有天下之後也，執籍之所在也，天下之宗室也。然而不材不中，內則百姓疾之，外則諸侯叛之，近者境內不一，遙

<sup>49</sup> 王靈康譯〈就荀子論早期儒家之歷史訴求在倫理學的應用〉(‘Ethical uses of the past in early Confucianism: The Case of Hsun Tzu’)，《哲學與文化》第 15 卷第 4 期，1988 年 4 月。柯雄文先生將歷史的評價功能視為「以古持今」，並稱之為歷史訴求的回顧性用法。柯先生認為荀子的歷史訴求亦有修辭功能與闡述功能，唯筆者認為，與其視為論證技術，歷史訴求的呈現毋寧是儒者對歷史作為真理的體證。



者諸侯不聽，令不行於境內，甚者諸侯侵削之、攻伐之，若是則雖未亡，吾謂之無天下矣。聖王沒，有執籍者罷不足以縣天下，天下無君。諸侯有能德明威積，海內之民莫不願得以為君師，然而暴國獨侈，安能誅之。必不傷害無罪之民，誅暴國之君若誅獨夫，若是則可謂能用天下矣。能用天下之謂王。湯武非取天下也，脩其道，行其義，興天下之同利，除天下之同害，而天下歸之也。桀紂非去天下也，反禹湯之德，亂禮義之分，禽獸之行，積其凶，全其惡，而天下去之也。天下歸之之謂王，天下去之之謂亡。故桀紂無天下，湯武不弑君，由此效之也。湯武者，民之父母也；桀紂者、民之怨賊也。今世俗之為說者，以桀紂為君，而以湯武為弑，然則是誅民之父母，而師民之怨賊也，不祥莫大焉。以天下之合為君，則天下未嘗合於桀紂也。然則以湯武為弑，則天下未嘗有說也，直墮之耳。（〈正論〉）

如謂歷史發展必定正確，那麼湯武取代桀紂即順其自然地看待，桀紂是否為暴君，湯武是否以下犯上而篡奪權位，則無辨明的必要。然而荀子嚴肅地申論，即是矯正俗說對歷史錯誤的解讀，指出政權的遞嬗乃是基於合乎「禮義之分」與否，「脩其道，行其義」之道義的存在纔是必然的發展，惟有倫理價值可以亙古長存，故有湯武弑民伐罪與誅除暴君獨夫之事的出現；而且，天下歸諸湯武的過程非是破壞政治秩序，反而是維繫天下政治道德的行為。質言之，吾人面對歷史事件當做出客觀評價，此即以禮義之道詮釋與判斷歷史，是之謂歷史可鑑。而《荀子》其它如〈仲尼〉論齊桓、管仲之故事所帶來的教訓；〈儒效〉之論證武王、成王與周公之事跡並評論伐紂之事；〈富國〉論





證足國之道，從古今政治事跡的對比來說明當代國君施政之不當；〈王霸〉從歷史人事論王霸之分；〈君道〉論明主之道，舉文王用姜太公之事例；〈疆國〉論國之富強，舉春秋時楚國罰蔡國之事，以及「荀卿子答齊相」章舉湯武之行事對比桀紂，以為批評；〈解蔽〉中指證心術之患，詳列歷史人物之事跡來說明。凡此皆可察見荀子引證資料以顯價值真理必同歷史存在的方法，顯現荀子思想中的歷史意識<sup>50</sup>。

誠如黃俊傑先生指出儒家人文傳統中內涵歷史意識，儒家思想中的人是「歷史人」，人是「浸潤在以『時間性』為基礎的歷史文化傳統之中」。黃先生並舉孔子「祖述堯舜，憲章文武」與《左傳·宣公二年》載孔子評斷史筆「趙盾弑其君」為例，表示「歷史『事實』必須被放在『價值』的脈絡中考量，其歷史意義才能被彰顯」<sup>51</sup>。筆者願藉黃俊傑先生的論點再進一言：荀子哲學思想中之所以存在著歷史意識，乃是他試圖藉由歷史所提供的反思，使學者可以客觀地得知福禍成敗的結果，掌握是非善惡的道理，從而擘劃人倫禮文政制精神之藍圖。易言之，荀子之禮學思想並非理論之獨白，而是從歷史軌跡所呈現的豐富意義，洞見到其中存在著為人間和諧所鋪陳的實踐之道——「禮」，倘以荀子當時得以參考的史籍典冊而言，《春

<sup>50</sup> 另外如〈勸學〉之舉《詩》《書》與《春秋》的特質，顯示荀子熟悉歷史古籍內容；以及〈禮論〉〈樂論〉論古禮古樂，顯示荀子對禮儀傳統之過往記載有明確瞭解；乃至〈非十二子〉批評過往與當世各個學者的學說，其論述實具思想史意義。凡此雖非直接引述歷史人事，然存在物之價值皆是人文化成，無不是「道」的遺跡，它們歷歷可證，故前述篇章亦皆可確認荀子思想內含歷史意識。

<sup>51</sup> 黃俊傑《儒家思想與中國歷史思維·序論》（臺北：臺大出版中心，2014年），p.20-23。





秋左氏傳》所流傳的史文與其所述「禮」文獻承載的義理，應是荀學禮思想之歷史意識的明證。由此亦可證知，人當有歷史意識纔是有意義的存在。

## 肆、結論：歷史意義所揭示的生命哲學

本文耙梳《左傳·桓公、莊公、閔公》七則文獻，董理其中所述「禮」之涵義，並展示以荀學理解《左傳》思想的詮釋脈絡。〈桓公二年〉載魯宋之間政治上層進行利益交換，傳文批評魯君之所以「非禮」，乃因其納大鼎非是象徵國家擁有名貴禮器，反倒是昭示本國最高主政者可以公開接收不義之賄。依荀子治國之理念，魯君即非是有德國君的模範。〈桓公二年〉另外回顧晉國國君在春秋初年為太子及其弟命名的故事，指出稱名非是任意或隨機之設定，而是具有人物以名義行於世的意味，並顯示命名者對人事的價值期待。晉穆侯未能慎重對待命名之事，依荀子正名觀而言，即是制名缺乏禮義。〈桓公十八年〉載魯君偕夫人至齊國，此事雖可從側面看做魯夫人歸寧，然魯桓公出國乃是政治外交之行，非關魯君姻親家庭事務。魯君不分禮義，遂發生相瀆之憾事。而魯桓公客死他鄉雖是政治事件，然事涉魯君夫人，於繼位世子則亦是人倫事件，遂發生〈莊公元年〉國母君夫人文姜滯留齊國之事，而魯國因此與齊國斷絕親戚關係。對比各家傳注，可知《左傳》之所以記錄此事並以「禮」字表示肯定，不僅是經文的記載隱含魯君知道齊君是始作俑者，而且因為魯莊公仍心存母親，故史文作者保留「夫人」的頭銜，傳達國君人子對母親情感的聯繫。此事之意在荀子〈子道〉中，即是孝子面對難以釋懷的不道情事，仍能



以倫理道德實踐來化解不幸，並對至親映照出誠敬與信義，使親情之愛長存，此纔是價值之真理。

〈魯莊公〉年間所述「禮」文獻之具思想義亦有二則，一是〈莊公十八年〉記載周惠王為討好晉獻公，不分爵位而提高對後者的賜贈，此是「禮以假人」，藉由禮數來遂行王者的私心，實是破壞禮制名分之舉，混亂倫理。孔子批評假借禮器者是無法守信與行禮義之人，他們造成名義僅是外在形式的表象，在政治上尤恐導致敗亡。而依荀子〈王制〉「禮義以分」之說，反對等位與眾齊非是著眼於社會階級，而是在倫理分位的嚴明下，眾人有相應的位階禮分，且有不同的禮數，此即每人就其名位皆應該負有人倫責任，毋使逾越本分。否則，政治社會中人人身份皆同，在人性欲惡相同的情況下，必造成羣體生活無法相事相使與分工合作，國家失序也就必然發生。類似周王失禮的情事也發在〈莊公二十四年〉的魯國，魯莊公順著新婚而在贄見禮上提高君夫人的禮數，使朝廷公開表現男女無別的禮節。魯君失禮之事非關性別問題，而是社會生活中，贄禮品級分等亦是身份有異的合理表現，顯示贈受雙方的名位與職責，實亦是倫理意義的彰顯。依荀學人道之分在於「禮」而言，男女無分的負面意涵是人禽無辨，亦即身而為人卻不做禮義實踐，也就反映出其意識不向道德事物表現，於政治上即未能正面地維持秩序之事，遂可能導致亂事。

至於閔公年間所述「禮」文獻，則是集中在魯國政治現況的反省，藉由齊國肯定魯國身為禮儀之邦的傳統仍在，傳達「禮」是評判政治是否失序的依據，而此在荀學即是禮義之治的原則，禮義的實踐可以穩定政局，亦是政治價值之所在。



察〈桓公、莊公、閔公〉所述「禮」之義理，可知《左傳》的史書性質，是學者從歷史觀點來探究先秦儒家禮思想的方法形式，而且藉由文獻有關「禮」的敘述來對比荀子哲學思想，亦是吾人理解傳文所謂「禮」的途徑。此一方面讀出《左傳》「禮」文獻的思想涵義，另一方面則可以據荀學有關「禮」的理論，推論荀子對歷史觀察的判斷，得知荀子思想的形成存在著歷史線索，歷史是荀子思想的客觀根源。此誠是「歷史判斷」與「道德判斷」的綜合，歷史成為道德精神的表現<sup>52</sup>，意即以史為鑑非僅是求事實，而是「以道觀盡，古今一度也」，「禮」所內涵的道義，乃通貫古今時空的真理<sup>53</sup>。是以本文對《左傳》所存之「禮」思想的考索，亦在展示研究荀學思想特色的重要進路。

根據上述研究，以下回應會議「生命哲學與死亡哲學」的主題。筆者之前對《左傳》歷史文獻所述「禮」觀念的探究，

<sup>52</sup> 牟宗三《政道與治道》，臺北：臺灣學生書局，1984，p. 223。

<sup>53</sup> 《左傳·莊公》所述「禮」文獻另有二則具有廣義儒學意涵，〈莊公十一年〉載：「秋，宋大水。公使弔焉，曰：『天作淫雨，害於棗盛，若之何不弔』。對曰：『孤實不敬，天降之災，又以為君憂，拜命之辱』。臧文仲曰：『宋其興乎，禹、湯罪己，其興也悖焉；桀紂罪人，其亡也忽焉，且列國有凶，稱孤，禮也。言懼而名禮，其庶乎』。既而聞之曰，公子御說之辭也。臧孫達曰：『是宜為君，有恤民之心』」。此傳文脈絡合於《論語·堯曰》所引《尚書》云：「予小子履，敢用玄牡，敢昭告于皇皇后帝：有罪不敢赦。帝臣不蔽，簡在帝心。朕躬有罪，無以萬方；萬方有罪，罪在朕躬」。二者皆指出有德者乃能反求諸己，而不做怨天尤人之事。

〈莊公二十四年〉載：「二十四年春，（魯君）刻其桷，皆非禮也。御孫諫曰：『臣聞之：「儉，德之共也。侈，惡之大也」。先君有共德，而君納諸大惡，無乃不可乎』」。其儉德思想合於〈八佾〉云：「禮與其奢也，寧儉」。此文可以《禮記·經解》「恭儉莊敬，《禮》也……恭儉莊敬而不煩，則深於禮者也」來詮釋。



曾從研究方法表示，歷史的意義乃啟發吾人應以生命體驗面對歷史，因為歷史是生命意義的場域，歷史是各種文化、人文觀念與價值網絡的整體存在，缺少歷史觀感，生命實踐也就失去了真實的意義。進而言之，以生命親身感受傳統文獻乃至經驗歷史文物，即以生命實踐體察歷史脈絡，則歷史世界即非僅是客觀性事物的客體架構，而是充滿人文思想與生命智慧的豐富存在<sup>54</sup>。此不啻在歷史中，生命即展現為價值意義的動態歷程，亦是從哲學的角度探索生命意義的進路。倘如對照現代對「生命哲學」（philosophy of life），其界說為：

「生命哲學」的出發點是：承認我們所體驗到的那種具體的、本身已經有意義的人類經驗具有多樣性與複雜性；它認為，所有的人(包括哲學家在內)都是隨時生活在歷史過程和各種形式的組織之中的；而其目標則是想要避免抽象與化約，直接去理解、描述、甚至改變這些過程與組織形式以及它們之間相互作用的種種類型。<sup>55</sup>

質言之，生命哲學的理論乃因著歷史經驗的多樣性與複雜性，而在詮釋上賦予生命動態的意義，意即歷史中的生命本身不會是抽象、單一與化約的模式，生命歷程乃在時間中呈現。縱使生命歷程出現斗轉星移、朝代更迭、人物輪轉、死亡與消逝等生滅來去，生命在歷史中的意義也非一往不復，或純是做

<sup>54</sup> 詳見拙著〈《左傳·隱公》所述「禮」之倫理思想〉，已通過《鵝湖學誌》審查，預計於第 58 期（2017/06）刊登。

<sup>55</sup> Robert Audi 主編《劍橋哲學辭典》，王思迅主編中文版，p. 664-665，臺北：貓頭鷹出版社，2002。



為過往事實，侷限在封閉的世界中。因為，一旦涉及生命意義之展現時，歷史所交付給吾人生命者，必然是指引廣大無邊的造化義蘊與呈現豐富的意涵。唯此由歷史來提供實踐智慧的理路，非是謂人由歷史所決定或是生命意義在歷史中常處於相對性擺盪。依上文論證《左傳》歷史所蘊含的禮義之道，以及荀學歷史性格底證道方法，可知歷史發展中乃恆存聖王賢者經實踐「禮」所彰顯的道義，以及因「無禮」而必導致報應的真理。是以但凡心存歷史意識，洞見歷史所喻示的德性方向，體會歷史對吾人生命實踐的啟示，無疑是接受歷史過現未進程所敞開的價值之路，亦是使生命存在的起伏經歷具有開放性與包容性。

（附記：筆者對哲學研究方法應具歷史意識的思考，是在業師袁保新先生的授課中受到啟發，更早則是在袁老師〈天道、心性、與歷史——孟子人性論的再詮釋〉的研讀中獲得啟蒙。僅以此文敬賀吾師從明新科技大學校長榮退）



## 參考書目

### 一、古代典籍

毛公傳、鄭玄箋，孔穎達正義《毛詩正義》，阮元重刻《十三經注疏》，臺北：藝文印書館發行，1989年。

韋昭《國語韋氏解》，臺北：世界書局，1975年。

鄭玄注、孔穎達疏《禮記注疏》，阮元重刻《十三經注疏》，臺北：藝文印書館發行，1989年。

杜預注、孔穎達等疏《春秋左傳正義》，阮元重刻《十三經注疏》，臺北：藝文印書館發行，1989年。

何休解詁、徐彥疏《春秋公羊傳注疏》，阮元重刻《十三經注疏》，臺北：藝文印書館發行，1989年。

范寧注、楊士勛疏《春秋穀梁傳注疏》，阮元重刻《十三經注疏》，臺北：藝文印書館發行，1989年。

朱熹《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，1990年。

竹添光鴻《左氏會箋》，日本慧豐學會編《漢文大系（十）》，臺北：新文豐出版公司，1978年（影本）。

王先謙《荀子集解》，臺北：華正書局，1988年。

### 二、現代專書

牟宗三《政道與治道》，臺北：臺灣學生書局，1984年。



柳詒徵《國史要義》，臺北：臺灣中華書局，1959年。

唐君毅《中國哲學原論（原道篇卷一）》，臺北：臺灣學生書局，1986年。

徐復觀《中國人性論史（先秦篇）》，臺北：臺灣商務印書館，1988年。

荊門市博物館編《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998年。

梁啟雄《荀子簡釋》，臺北：木鐸出版社，1988年。

陳柱著、李靜校注《公羊家哲學（外一種）》，上海：華東師範大學出版社，2014年。

黃俊傑《儒家思想與中國歷史思維》，臺北：臺大出版中心，2014年。

楊伯峻《春秋左傳注（上）》，高雄：復文圖書出版社，1991年。

楊寬《西周史》，臺北：臺灣商務印書館，1999年。

劉師培《羣經大義相通論》，臺北：國民出版社，1959年。

蔡仁厚《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年。

謝君直《郭店楚簡儒家哲學研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，2008年。

瀧川龜太郎《史記會注考證》，臺北：漢京文化公司，1983年。

Robert Audi 主編，王思迅主編中文版《劍橋哲學辭典》，臺北：



貓頭鷹出版社，2002 年。

### 三、期刊、會議論文與專書論文

柯雄文著、王靈康譯〈就荀子論早期儒家之歷史訴求在倫理學的應用〉(‘Ethical uses of the past in early Confucianism: The Case of Hsun Tzu’),《哲學與文化》第 15 卷第 4 期,1988 年 4 月。

張以仁〈孔子與春秋的關係〉,《春秋史論集》,臺北:聯經出版公司,1990 年。

張 亨〈荀子的禮法思想試論〉,《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》,臺北:允晨文化公司,1997 年。

謝君直〈《左傳·隱公》所述「禮」之倫理思想〉,《鵝湖學誌》第 58 期,2017 年 6 月。

謝君直〈郭店儒簡〈性自命出〉與荀子心術觀之對比〉,《哲學與文化》第 39 卷第 4 期,2012 年 4 月。

謝君直〈發乎情,止乎禮義——《荀子·禮論》與禮義之道的禮學思想〉,《淡江中文學報》第 35 期,2016 年 12 月。





## Abstract

I continue the study of ‘The ethical thinking of the rite of ‘Duke Yin’ in Zuo zhuan’, my thesis discusses the thinking of the rite of ‘Duke Huan, Zhuang, Min’ in Zuo zhuan. I analyze the thought of rite of Xun-zi, and compare with the description of rites of Zuo zhuan. According to the context of Rite of Zuo zhuan, I am aware that the meaning of rites in history. My study show that the philosophy of Xun-zi included historical consciousness about the source of Xun-zi thinking, which by Xun-zi thinking of the context of rites in Zuo zhuan, and it also show that Zuo zhuan is the source of pre-Qin philosophy of rites. According to the historical consciousness, my conclusion confirms that the meaning of philosophy of life.

Keywords: Zuo zhuan, Rites, Xun-zi, Confucianism, Rule of Rites, History, Life

