

價值與秩序的抉擇：荀子「禮」論於 其法體系之功能與限制論析*

陳弘學

東吳大學中文系兼任助理教授

提 要

荀子為戰國儒家殿軍人物，也是先秦儒家法思想最有系統之闡述者，相關禮法論述影響後來中華法系發展甚鉅。遺憾的是清中葉以前荀子並未受到足夠重視，其法思想的研究連帶也遭忽略。荀子理解之禮乃一具備實體價值之客觀規範，也是國家權力行使的正當性來源，與今日理解的「法」概念具有高度可對比性。本文首先辨明禮法關係，進而指出禮作為法體系之上位規範，於荀子法體系中發揮四點主要功能：一、禮為客觀制度建構之基礎，具有實體價值，能生一切成文規範。二、禮為法律類推適用之原理，通過禮所蘊含之理，得以彌補法律漏洞與不足。三、禮為權利義務劃分之準據，社會價值認同之最大公約數，以禮分配社群不同份子之權利義務，通過「差別對待」達成積極的公平。四、禮為社會分配正義之根本，國家以禮分配財富，俾使社會資源得到最大發揮。最後，本文也論述了荀子禮法思想的潛在危機。荀子否定外在之「道德天」與「人格天」，內在又

* 本論文承蒙匿名審查委員指正並惠賜寶貴意見，獲益良多。同時感謝編輯先生／女士諸多辛勞，謹此誌謝。

持「性惡」之說，如此一來禮之正當性基礎乃無法安立，成為荀子法體系中的一大理論困難。

關鍵詞：儒學 荀子 禮法 中國法學 儒家法思想

價值與秩序的抉擇：荀子「禮」論於其法體系之功能與限制論析

陳弘學

東吳大學中文系兼任助理教授

一、前言

荀子，名況，字卿，趙國人，古書多作孫卿，生卒年不詳，活動期間約為公元前 298 年至 238 年，經秦火後藏於漢秘府，名《孫卿書》。劉向《校書序錄》稱《孫卿書》凡三百二十二篇，以相校除復重二百九十篇，定著三十二篇。^①《漢書·藝文志》儒家類著錄《孫卿子》三十三篇。宋·王應麟《漢書藝文志考證》以為當作三十二篇。唐·楊倞為《孫卿書》訂正註解，定著三十二篇，分二十卷，更名《荀子》，即今日通行所用版本。

荀子為戰國儒家殿軍人物，也是儒學集大成者，所著《荀子》一書不僅文筆優美、體系完整，對於禮樂思想更有深刻精微的闡發，全面回應了當時其他學派對於儒家的攻擊。《史記》言其「最為老師」、「三為祭酒」，可見荀子舉足輕重的學術地位。漢初儒學以荀學影響力最大，^②但因受到弟子韓非、李斯之累而長

① 參閱〔清〕王先謙：〈荀卿新書三十二篇〉，《荀子集解》卷二十（北京：中華書局，1988年，《新編諸子集成》），頁 555。

② 汪中〈荀卿子通論〉一文曾指出「荀卿之學出於孔氏，而尤有功於諸經」，並言毛詩、魯詩、韓詩、左氏春秋、穀梁春秋、二戴禮等，皆荀卿之傳也，如其言：「蓋自七十子之徒既歿，漢諸儒未興，中更戰國、暴秦之亂，六藝之類賴以不絕者，荀卿也。」王先謙：《荀子集解·攷證下》，頁 21-22。

期隱淪。宋明理學興起後，孟子地位陡然翻升，荀子則因理學家的批判而更受壓抑。

清中葉起子學研究興盛，《荀子》連帶受到重視，此一時期研究風氣相對自由，對於荀子開始採取同情理解態度對待。清·王先謙《荀子集解》彙集清代學者訓詁考訂成果，奠定近代荀學研究基礎，梁啟雄有感「近儒箋詁，散在方策；深文艱義，猶多滯疑」，潛心奮志作《荀子簡釋》，同為今日重要參考著作。

隨著當代儒學研究的興起，荀子相關研究論文更大量湧現，唯其討論多半集中倫理學、心性論、禮樂觀等議題，法思想研究相對顯得冷清。大陸學界對此議題則有濃厚的興趣，如馬小紅《禮與法：法的歷史連接》、任強《知識、信仰與超越：儒家禮法思想解讀》、俞榮根《儒家法思想通論》等書，體系連貫，深廣兼備，乃研究儒家法思想之重要參考著作。

越來越多資料顯示，儒家法思想雖不能與現代法體系平行接架，卻有諸多概念可以對比互證。遺憾的是孔、孟對於法的論述不足，僅能提點勾勒輪廓，未能單獨成說。荀子則是廣泛論及法之價值、效力等，並將禮法整合成一具有實體價值的規範體系。本文乃從這個概念出發，次第剖析荀子禮論於其法體系中發揮的作用，進而指出其中隱含之形上原理安立的困難。

二、從平行規範到上下統轄：當代禮法關係認知的迴轉

法的功能旨在規範社群不同個體，以為國家百姓行動準則。「法體系」者，即指諸多法規範所匯集之規範結構，具有「內在價值連貫性」與「位階統轄性」。在今日法治社會中，如《憲法》、《刑法》、《民法》均屬之，至於「家規」與道德規範則與我們所稱法體系分離。但在古代社會，他們卻有可能被繫屬在同一範疇之中。研究者每每通過現代價值認知將之分離，卻忽略了「法律」本身具有高度的時代性，後人所設的判準固然是研究的一種切入面向，但是當時人「如何認知」才是「法」是否具備效力的根本關鍵。準此，本文所稱「法思想」者即是該思想家對於具有「客觀意義」規範所作的思考，外顯成為一可供分析對比的論述。

受到近代西方法治文化衝擊，很常一段時間人們將禮法視為兩套本質衝突的規範系統，從而引發一連串儒家「重禮輕法」、「重道德輕制度」的批判。楊鴻烈先生《中國法律思想史》可以視為此種主張的代表，其評論孔、孟、荀三子法思想多有激烈偏頗處，以為儒家「簡直不承認法律的必要」。^③然而隨著時代激情的消退，以及現代學者對於法本質愈來愈深刻的理解，這種觀點很可能是一種誤解。明確地說，古代之禮與今日法治社會所稱之法，兩者在功能上具有高度疊合性與可對比性，同時享有上位規範的效力。

欲明此理，首先必須確認現代法治社會對於法的理解究係為何。德國著名法學家 Gustav Radbruch 主張法律並非特定實物，而是人類生活規則的總集合與理念價值的實現，如其言「我們把法律規則的本質總結為，具有實證的與同時也是規範的、社會的一般的本質的規則，且在這個意義上，把法律確定為人類共同生活的一般規則的總和」。^④在 Gustav Radbruch 看來，法律的概念乃是一種文化價值，一種有意識服務於價值的現實概念。^⑤顏厥安先生〈中國法制史與其他法學課程之關係〉一文中也指出：法乃法規範的集合，這些規範是由那些可經由「應然語句」所表達的意義或內涵。也因此法規範並不是文字、法條、裁判或公園湖畔寫有禁止游泳的告示，而是這些媒介所要表達的意義。^⑥

筆者曾於〈從現代法的觀點論儒家「規範優位」思維——以孔、孟、荀三子

③ 參閱楊鴻烈：《中國法律思想史》（台北：台灣商務印書館，民國 82 年），頁 49。如其引〈子路〉篇「子曰善人為邦百年，亦可以勝殘去殺矣」，據此評論「這些都是孔子不重視法治的明顯力證。如〈顏淵〉篇所說：『聽訟吾猶人也，必也使無訟乎？』簡直不承認法律的必要了。」可知楊氏並未釐清「刑罰」與「法律」的本質性差異，並將兩者混合為一。而訴訟簡省思想也非否定法律制度，如今日法治社會提倡「刑法經濟原則」，同樣主張於非必要情形下，刑法之介入人民生活程度愈小愈少愈好，與孔子主張有異曲同工之妙。

④ [德] 拉德布魯赫 Gustav Radbruch 著，王樸澤譯：《法哲學》RECHTSPHILOSOPHIE（北京：法律出版社，2005 年），頁 35。

⑤ 同前註，頁 31。

⑥ 顏厥安：〈中國法制史與其他法學課程之關係〉，《法與實踐理性》（台北：允晨文化實業股份有限公司，民國 88 年），頁 86。

爲主要考察對象〉一文中，^⑦分別從功能、概念等方面分析先秦時期法概念的十種理解向度，禮一方面扮演了《民法》的規範功能，日常生活紛爭都須依照禮的原則或規定解決。^⑧另一方面禮又居於類似今日之《憲法》地位，爲一切形式法律的上位規範，國家運作指導總原則，《荀子·勸學》篇言：「禮者法之大分、類之綱紀也」。^⑨如《憲法》規範國體與政府組織，而《周禮》具體擘畫六官制度與立國宏模。《憲法》列舉政府人民應盡之權利義務，《儀禮》、《周禮》、《禮記》規定個人乃至國家各種「當爲」與「不當爲」事項，^⑩在禮的調節下，每個人的責任都將得到合理性安排。

這種觀點並非新解，事實上嚴復於《孟德斯鳩法意》一書按語中很早就提出了「禮法同質」主張：

西人所謂法者，實兼中國之禮典。中國有禮、刑之分，以謂禮防未然，刑懲已失。而西人則謂凡著在方策，而以令一國之必從者，通謂法典。至於率典之刑罰，乃其法典之一部分，謂之平涅爾可德（按：即Penal code：刑法），而非法典之全體。故如吾國《周禮》、《通典》及《大清會典》、《皇朝通典》諸書，正西人所謂勞士（按：即Laws，法）。若但取秋官所有律例當之，不相侔矣。^⑪

梁啟超《中國成文法編制之沿革》一書也提到：「我國古代禮與法視同一物，禮者即規律本族之法也，故凡禮制之著於竹帛者，皆可認爲一種成文法，而《書·

⑦ 陳弘學：〈從現代法的觀點論儒家「規範優位」思維——以孔、孟、荀三子爲主要考察對象〉，《高應大人文社會科學學報》第九卷第二期（民國101年12月），頁3-5。

⑧ 參閱張端穗：〈仁與禮——道德自主與社會制約〉，《天道與人道》（台北：聯經出版社，民國71年），頁110。

⑨ 〔戰國〕荀卿著，梁啟雄釋：《荀子東釋》（台北：台灣商務印書館，1993年），頁6。以下《荀子》原文出處所附頁碼同此版本，不另說明。

⑩ 參閱馬小紅：《禮與法：法的歷史連接》（北京：北京大學出版社，2004年），頁83。

⑪ 嚴復：《孟德斯鳩法意》（台北：台灣商務印書館，民國66年），頁3。

堯典》云修五禮，禮而言修，則其據依成文可知。」¹²確認「禮法同質」的意義在於，我們得以整合「天」、「道」、「禮」、「法」概念，大幅擴延傳統法學的研究範疇，而非僅是刑律、法制層面的考察。

遺憾的是後來學者或者採取強烈批判態度，視禮法為衝突性規範，以為儒家僅有人治主張而無法治概念；或者太過專注法制史的考察，忽略了法理層面的探討，使早期研究流於平面與枯澀。馬小紅先生《禮與法：法的歷史連接》一書即不諱言指出：過於關注古代社會中禮法矛盾，是二十世紀以來解讀傳統法的最大失誤，導致此一失誤的主要原因，在於我們對於傳統法的整體結構、傳統法中的主要概念缺少梳理，即匆匆忙忙地開始了中西法的比較。於是，中國古代法、西法、現代法混為一談。如我們強調古文中「法，刑法也」涵義時，卻無視或忽視古文中法字所體現和具有的「常也」（自然規律）、「制度也」、「禮法也」（風俗習慣）等意義。我們用已經擴展了的現代意義上的「法」去對比古人狹義的「法」。在古代法、傳統法、現代法體系中，我們無法為「禮」找到應有的準確的位置。¹³反之：

如果不是將禮與法對立割裂，而是將禮與法作為一個有機的整體來理解中國傳統法，我們就可以對中西法進行更為全面和科學的比較，而不是侷限於只用中國傳統法之一端——刑律與西方法進行比較，這樣也許可以避免一些偏頗之論。¹⁴

本文即是站在這樣的立場，將古代所稱禮與法（刑律之謂）理解為同一規範系統中的上下位階關係，¹⁵而非異系統的規範衝突或規範競合關係，如此一來荀子關於

¹² 梁啟超：《中國成文法編制之沿革》（台北：中華書局，1971年），頁7。

¹³ 馬小紅：《禮與法：法的歷史連接》，頁13。

¹⁴ 同前註，頁86。

¹⁵ 如陳弱水以為，「從理論上看來，法是一種由公權力行使，具有強制力的社會規範，它是國家典章的重要部份，自然也就屬於『禮』。事實上，荀子抱持著正是這樣的見解。」參閱氏著：〈立法之道——荀、墨、韓三家法律思想要論〉，《天道與人道》，頁83。

禮的論述，便能順轉為法思想研究對象，大大豐富其法理論內涵。¹⁶

三、荀子「禮」論於其法體系中發揮的功能

禮本為古代宗教儀式進行器具，許慎《說文解字》釋「豐」云「行禮之器也」。西周初周公制禮作樂，禮之宗教意涵逐漸轉為政治規範功能。¹⁷春秋時期諸子學說興起，孔子於周文基礎上強調禮的倫理道德意義，孟子更進一步透過「四端」說將禮置入本性中，使之成為「道德無上命令」。身為戰國儒學殿軍的荀子則再次迴轉，重新強調禮的客觀意義與政治意涵。¹⁸不同於周初素樸之說，經此轉折後，荀子對於禮的認識更臻成熟完整，也確立了禮於荀子乃至後世中華法系中的主體地位。有別孔、孟強調內在道德功夫面向，荀子更加強調政治、法律層面的論述，以禮作為國家正當性、君主主權行使以及政、法制度運作的準據，形成先秦儒家禮論的迴轉現象。關於荀子禮論於其法體系中發揮的作用，約略可分下列四點說明：

（一）禮為客觀制度建構之基礎

首先，在荀子看來禮乃個人以及國家行動的準則，也是一切客觀制度建構的基礎。〈王霸〉篇稱：「國無禮則不正。禮之所以正國也，譬之猶衡之於輕重也，

¹⁶ 唐凱麟、曹剛《重釋傳統——儒家思想的現代價值評估》一書指出：「把儒家的法律思想概括為『禮法』思想是適當的，它不但能體現出儒家文化乃至中華法系的文化個性和民族特色，還把儒家關於『法』的思想置於現代人的視域之內，從而在一個更為廣闊的文化背景下（更大程度是與西方的法文化比照的背景）來全面展示儒家關於『法』這樣一種社會現象的思想。」（上海：華東師範大學出版社，2008年），頁241。

¹⁷ 禮由宗教祭祀功能轉換至社會政治功能過程，可參閱陳來：《古代宗教與倫理：儒家思想的根源》（台北：允晨文化，2005年），頁277-282。

¹⁸ 楊鶴皋《中國法律思想史》云：「儒家的這種改造，經歷了三個階段：孔丘以仁入禮，突出了禮的倫理性和強制性；孟軻提倡『仁政』，使禮成為國家意志的表現；荀況溝通禮、法，使『禮治』理論化、系統化、制度化。」（台北：漢興書局有限公司，1993年），頁54。

猶繩墨之於曲直也，猶規矩之於方圓也，既錯之而人莫之能誣也。」¹⁹〈大略〉篇重申此義，所謂：「故人無禮不生，事無禮不成，國家無禮不寧。」²⁰〈天論〉篇亦云：「人之命在天，國之命在禮。」²¹國既以禮為命，可知禮為一切規範之母法，具有產生、指導、變更、廢除下位規範的效力。²²

如同前面所說，禮扮演了今日《憲法》的角色，乃是國家存續以及立國精神指標，缺乏禮的信任與服從，國家秩序將無法獲得維持，更有可能因為立國精神的喪失而致滅亡。這裡所說的滅亡不一定是現實上的滅亡，而是國家政權失去正當性之謂，也從這段文字，可知荀子具有濃厚之道德理想主義性格。

荀子為何會將禮論重心，由孔子開出的道德意涵迴轉至政治制度面，推測原因有二：

首先，荀子本身具有強烈具體性思維與實證性格，這點反映在他著名的「隆禮義而殺詩書」主張上。六經為儒家共同推崇認可的經典，彼此功能雖異，地位卻無分別。荀子卻在〈儒效〉篇中大膽提出「隆禮義而殺詩書」之說，其宣稱「不知法後王而一制度，不知隆禮義而殺詩書……是俗儒者也」。²³「殺」即「減省」之義，「隆禮義而殺詩書」旨在抬高「禮義」地位，壓抑「詩書」重要性。²⁴蓋

¹⁹ 梁啟雄：《荀子東釋》，頁145。

²⁰ 同前註，頁371。

²¹ 同前註，頁233。

²² 中國法制史著名學者黃源盛即主張，在荀子思想體系中，禮是法的構成元素，法則頂多只是禮的下位規範而已。參閱氏著：〈荀子的禮法思想方法〉，《中國傳統法制與思想》（台北：五南圖書出版公司，民國87年），頁48。

²³ 梁啟雄：《荀子東釋》，頁90。

²⁴ 梁啟雄從「荀子反對搬弄教條」角度切入，並舉〈勸學〉篇「學雜志、順詩書而已耳，則末世窮年不免為陋儒而已」之語為證，認為荀子主張「殺詩書」，旨在批判俗儒搬弄教條、死守經典的態度。梁氏後來修訂《荀子簡釋》增解此句云：「殺、差也，省也，解詳〈修身〉篇末。此文認實踐『禮義』為首要，記誦詩書為次要，殺詩書、謂對於研究詩書應依其重要性的差等比『隆禮義』酌量減省一些；榮辱『詩書之分』，就是指這個差等。荀子確提倡讀書，可是，卻反對搬弄教條，〈勸學〉『學雜志、順詩書而已耳，則末世窮年不免為陋儒而已！』就是指這個「殺詩書」的理由。」參閱氏著：《荀子簡釋》（台北：木鐸出版社，民國78年），頁92。

《詩經》具有極大個人詮釋空間，²⁵《書經》則多記古代政事言談，若非透過擴張解釋或新詮，則難以切合時用。以《詩》、《書》論證國家制度與聖人主張，無疑充滿太多不確定解釋空間，恐將破壞眾人對於客觀制度的信任。這種結果自是荀子難以忍受的，也因此必要壓抑《詩》、《書》而抬高形式規範意味濃厚的禮樂。

其次，荀子將禮由道德心性義再次迴轉至客觀制度義，也是當時儒學的必然發展。秦昭王時荀子西行入秦，見秦國山川形勢與風俗民情，不禁盛讚「治之至也」。面對秦國顯著改革成果，荀子不能不給予客觀上的肯定，但在價值層面上，荀子仍不忘提出針砭，以為秦之所短在於「無儒」，除反駁秦昭王「儒無益於人之國」觀點外，進而提出「節威反文」的治國方針。

這個「反文」不能流於形上詮解，面對制度崩解、道德淪喪的時代，秦國變法的成功迫使荀子必須積極證成禮的客觀意義與現實價值。他必不能再如孔子般單純提點禮的道德內涵，而要提供一套確實可循的制度論述與之抗衡。這是戰國諸子共同面臨的挑戰，也是儒家禮論必然要被逼出的面向。

（二）禮為法律類推適用之原理

禮既是國家制度與法律規定的上位規範，除了建立概念性原則外，更重要的是透過法理演繹以解決現實問題。荀子明確指出「禮法合一」的應用原則：於法律有規定處依法律處置，法律規定不及處，則回歸價值面，根據禮的精神類推適用法條以填補法律漏洞。如〈勸學〉篇云「禮者，法之大分，類之綱紀」，楊倞對此特加解釋：「類，謂禮法所無觸類而長者，猶律條之比附。」²⁶「觸類而長」

²⁵ 如《論語·八佾》篇載：「子夏問曰：『巧笑倩兮，美目盼兮，素以為絢兮。』何謂也？」子曰：『繪事後素。』曰：『禮後乎？』子曰：『起予者商也，始可與言《詩》已矣！』」子夏問「巧笑倩兮，美目盼兮，素以為絢兮」一段解釋，並由孔子「繪事後素」回答引伸出「禮後乎」的體悟。這種「創造性詮釋」讀經方式顯然具有極大個人言說空間，也因此儘管孔子盛讚子夏舉一反三的學習精神，但對重視客觀意義的荀子而言，必然不喜這種「我注六經」的解經方式。

²⁶ 梁啟雄：《荀子東釋》，頁6。

即是援引相同事物，擴張法條效力。梁啟雄先生另引〈大略〉篇「有法者以法行，無法者以類舉」爲之證明。爲了確實達到這樣的目的，荀子建構出一套「義法」、「法數」、「法議」、「法類」論述，全面處理社會可能的各種紛爭。

「義法」即是今日對於整體「法秩序」的統稱，也是一切規範之根本精神所在，故〈王霸〉篇稱：「之所以爲布陳於國家刑法者，則舉義法也」。²⁷法不只是單純的誠命規範，同時也蘊含了社群整體的道德認知。申言之，當我們宣稱某人「違法」時，其實並非指他違犯哪一部「法規」，而是指他違反了何種社會「價值」與「秩序」。如我們宣稱「殺人係違法行爲」，非謂某甲殺人違反《刑法》第 271 條「殺人者，處死刑、無期徒刑或十年以上有期徒刑」規定（事實上也不可能人人都知道殺人罪被規定在此條之中）。我們的真義實是稱「殺人」這個行爲，違反「不可殺人」的道德誠命與破壞社會秩序穩定。

「法數」即是個別、確定之法律條文，作用在於約束百姓，具體之法條或章程等均屬之。如〈非相〉篇云：「文久而息，節族久而絕，守法數之有司極禮而禿。故曰：欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後王是也。」²⁸由於「法數」乃是落實「義法」的具體規定，荀子也預見了當外在條件改變，「法數」必將隨著時間久遠而廢弛，爲確保「法數」的合理性與實用性，荀子因而賦予後王變更「法數」的權力，而這正是荀子標舉「法後王」的重要原因所在。

問題是我們又該透過何種方式，做到執「義法」而定「法數」的理想境界？荀子〈王制〉篇中指出應以「法議」方式使實情得到伸張：

故法而不議，則法之所不至者必廢。職而不通，則職之所不及者必隊。故法而議，職而通，無隱謀，無遺善，而百事無過，非君子莫能。故公平者，職之衡也，中和者，聽之繩也。其有法者以法行，無法者以類舉，聽之盡也。偏黨而無經，聽之辟也。²⁹

²⁷ 同前註，頁 138。

²⁸ 同前註，頁 50。

²⁹ 梁啟雄：《荀子東釋》，頁 99。

「法議」乃是透過理性推導與開明討論，以無隱謀、無遺善為原則，避免偏執錯誤等情形產生。僅有「法」而不「議」，則法所未規範之事必然弛廢。反之，若能「法而議」，必定能夠根據法理處理各種事情而無過差。

「法議」係針對「法數」進行文理解釋與邏輯分析，一旦遇到「法數」所未規定的事物，荀子最後提出「法類」作為補充手段。「法類」有如今之判例，通過相似案例的對比，擴張法律原本的適用效力。荀子認為體制如要健全運作，必須「有法者以法行，無法者以類舉」。禮乃「法之大分，類之綱紀」，通過「類推適用」禮精神的方式，最終保證客觀秩序的穩定與實現。

（三）禮為權利義務劃分之準據

中國本無「權利」一詞，最早由日本人翻譯英文「Right」而來，乃一具有客觀意義之高強度之力，得以排除他人對於自己行為的干擾。法治社會重要特徵之一，即是通過制度性保障，劃分彼此權利義務，在高度共同同意下，使社群每一份子都能和諧相處，不致恆常陷入緊張對立狀態中。也因此權利義務劃分的妥適性與合理性，即成為社會進步程度的指標，也是法治與刑治、民主與極權最大差別所在。

中國傳統社會屬於道德義務本位形態，多數時候強調「我應該做什麼」或「我不應該做什麼」，甚少使用「我可以做什麼」的句子。儘管如此，並不代表中國文化沒有「權利」的概念，事實上先秦諸子所稱之「分」，即中國最早「權利」意識的萌芽。《慎子·逸文》有段生動譬喻，很能表說明這個概念，「一兔走街，百人追之，貪人具存，人莫之非者，以兔為未定分也。積兔滿市，過而不顧，非不欲兔也，分定之後，雖鄙不爭。」³⁰「分」即權利，「分」定之後對於他人即生排他效力，別人不再起佔有之心。如俞榮根先生所說，荀子重要貢獻之一，即是將「分」此「具有法律權利意義的範疇引入了禮學，從而明確揭示了禮具有法的屬性」。³¹

³⁰ 高流水、林桓森等譯注：《慎子·尹文子·公孫龍子》（台北：台灣古籍出版有限公司，2001年），頁66。

³¹ 俞榮根：《儒家法思想通論》（廣西：廣西人民出版社，1998年），頁402-405。

荀子意欲建立一個具有客觀意義的社會體系，禮即權利義務劃分的最終準據，如〈非相〉篇云「辨莫大於分，分莫大於禮」。由於禮為社會認可之價值最大公約數，唯有據禮分配，才能解消社群間的利益衝突。值得注意的是，儒家共同見解認為，這種分配不能僅是單向的義務負擔或權利享有，而須以「互相承擔」為前提。孔子「君君、臣臣、父父、子子」已有點撥，荀子則發揮得更加淋漓盡致，〈君道〉篇云：

請問為人君？曰：以禮分施，均徧而不偏。請問為人臣？曰：以禮事君，忠順而不懈。請問為人父？曰：寬慧而有禮。請問為人子？曰：敬愛而致恭。請問為人兄？曰：慈愛而見友。請問為人弟？曰：敬誦而不苟。請問為人夫？曰：致功而不流，致臨而有辯。請問為人妻？曰：夫有禮則柔以聽侍，夫無禮則恐懼而自竦也。此道也，偏之而亂，俱立而治。³²

正如梁漱溟先生所說，在此四面八方的倫理關係中，每個人各負有相當義務；同樣的，四面八方與他有倫理關係之人，也都對他負有一定的義務，³³形成一種權利義務相互負擔支撐的結構。³⁴

³² 梁啟雄：《荀子東釋》，頁 163。

³³ 梁漱溟：《中國文化要義》（台北：正中書局，民國 58 年），頁 81。

³⁴ 余英時認為，儘管儒家使用的是「義務語言」（duty-language）而非「權利語言」（rights-language），因而在中國傳統中找不到與西方「Right」概念相應的字彙。但是如果回歸西方法、政思想的脈絡，則孟子的「仁政」主張未必沒有這樣的內涵存在。西方自十六世紀以來，便不斷進行有關「自然法」與「自然權利」的討論，其中一說認為：人所以具有某種權利，其實即是指稱「他享有別人對他所盡的某種義務」。因此一切關於權利的命題，都可以直接轉為「義務命題」。換句話說，如果一個人的權利，是其他人對於他所應盡的整套義務，而這些義務又可以由更高層次的道德原則來加以說明，那麼另建一套「權利語言」便沒有必要。余英時先生並舉《孟子·梁惠王上》「是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子；……五畝之宅，樹以之桑，五十者可以衣帛矣」這段著名言論為例，認為這是中國最早的「義務清單」（Bill of Duties），可與英國的「權利清單」相對照。在這份清單中，孟子清楚列舉各項事物，舉凡土地、家畜、耕作時間、教育等都是國家應盡的「義務」，而國家的「義務」反過來說便是人民基本的「權利」。參閱朱敬一、李念祖合著：《基本人權》（台北：時報文化出版企業

唯儒家既然以禮為權利義務分配準據，禮又體現「血緣等差」思想，由此而生之禮法結構，則自始帶有濃厚的身分法色彩，這點可能是中華法系與現代法治社會最大歧異所在，傳統社會始終停留於「身分法」階段而無法轉型至「契約法」形態。³⁵儘管如此，由於荀子之「等差觀」旨在實現其認知的實質正義，〈王制〉篇云：「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。」³⁶隱約透露出「相同事物，相同對待；不同事物，不同對待」分配原則，以形式的不平等實現實質平等，因此具有相當理性意義，與特權思想並不相同。³⁷

更重要的，由於每個人都接受了身分上的差異對待，反而形成一種相對平等而和諧的穩定結構。³⁸楊國榮先生〈道德與存在〉一文指出，在荀子看來「禮的特

股份有限公司，2003 年），頁 15。

³⁵ 羅斯科·龐德 Roscoe Pound 《法律史解釋》INTERPRETATIONS OF LEGAL HISTORY 一書云：「梅因（Maine）把法制史歸納為從身份到契約的過程（《古代法》第五章）。這一著名概括無論是在理論研究上，或是在法院或律師的實際運用中，都是政法解釋的最重要的一環。……他慣於研究法律制度而非法律學說。他有關身份到契約的發展的歸納，實際上是用法律制度作出一種政治解釋。這一歸納為英美法律思想所普遍接受，並一直統治到 19 世紀末。他現今仍在美國憲法中起著不可忽視的作用。」（台北：結構群文化事業，民國 80 年），頁 73。

³⁶ 梁啟雄：《荀子東釋》，頁 99。

³⁷ 「平等」乃法治社會所欲追求之目標，然而「平等」實質內涵究係為何，乃是一個非常複雜的論題。法律所稱「平等」意義有二：一者「法律適用的平等」，即任何人都有權利要求適用同一審判程序與規定。二者「實質審判的平等」。由於真實案件往往非常複雜，各種情況條件都不相同，如果拘泥法律條文規定，而忽略了公平正義的實現，如此僅是形式的平等，極易造成實質的不平等。為了避免此種情事發生，大法官乃於釋字 485 號解釋中強調，法治社會所追求的「平等」，「非絕對的、機械之形式上平等，而係保障人民在法律上之地位之實質平等，立法機關基於憲法之價值體系及立法目的，自得斟酌規範事物性質之差異而為合理之區別待遇。」此概念推演的終極結果，即「平等」理念往往必須透過「不平等」方式始得實現。參閱拙作：〈從禮、法內涵共通性論孔子法思想及其現代性意義〉，《德明學報》第三十六卷第一期（民國 101 年 6 月），頁 53。

³⁸ 所謂「相對平等和諧的穩定結構」者，如費正清《美國與中國》書中所論：「熟悉而又習慣於家族制度的中國人，在包括官吏等級森嚴的政府機構在內的其他機構裡，也已隨時準備好要接受類似的地位尊卑制度。德國社會學家馬克斯·韋伯把中國形容為『家族結構式的國家』（familistic state）。尊卑制（與我們那種由契約關係決定的個人獨立制相反）的一個好處是，一個

點在於為每一個社會成員規定一定的權利和義務，這種規定同時構成了行為的『度』或界限：在相關的『度』或界限內，行為（包括利益追求）是合理並容許的，超出了此度，則行為將受到制止。從現代社會理論看，所謂度或界限，實際上蘊含了一種秩序的觀念；正是不同的權利界限和行為界限，使社會形成為一種有序的結構，從而避免了荀子所說的社會紛爭。在這裡，道德規範與其他社會規範一起，構成了社會秩序所以可能的一種擔保。」³⁹

更明確地說，透過儒家特有之「溫情主義」，乃能將各種差別對待消弭於無形，任強先生《知識、信仰與超越：儒家禮法思想解讀》一書有謂：

從表面上，在這種人倫之中人們的地位並不是平等的，但是他們並非總是處於絕對的暴力式的對抗狀態；相反，在禮規範的社會結構中，人與人之間的關係籠罩在溫情濃濃的親情之中，故人人處處以義務自課。換言之，每個人首先主動地坦承對他人的責任，這就是他自己存在的價值。所以，在這樣一個社會當中，當人人自願以義務自律時，人人的權利就自然而然地在他人對自己的承認之中顯現出來了。荀子曰：「此道也，偏立而亂，具立而治，其足以稽矣。」說的就是這個道理。顯然，與西方社會相比，西方人的社會責任是由法律外部加於其身的，而中國人的責任則是在人倫親情中內生的。而與此相應的是，西方人的權利表現在對他人的要求上，而中國人的權利只有通過他人的承認才能得以凸顯。⁴⁰

這種因溫情而生的包容解消了因「分位」所生的緊張關係，也因此儘管儒家禮法

人自動認識到他在他的家庭或社會中所處的地位。他有一種安全感，因為他知道，如果他履行了給他的那部分職責，他可以指望這體系內的其他成員反過來也對他履行應盡的職責。」參閱費正清著，張理京譯：《美國與中國》（台北：左岸文化出版，2003年），頁21。

³⁹ 楊國榮：〈道德與存在〉，收入潘德榮、賴賢宗編《東西哲學與本體論詮——成中英先生七十壽誕論文集》（新北市：康德出版社，2005年），頁420。

⁴⁰ 任強：《知識、信仰與超越：儒家禮法思想解讀》（北京：北京大學出版社，2009年），頁87-88。

制度充滿身分血緣上的不平等，仍然能夠有效維持宗法社會兩千多年的穩定，終未爆發西方式的民主革命。

（四）禮為社會分配正義之根本

法律具有消極、積極兩種作用，消極方面乃事後懲治犯罪，使已犯者得到應報，未犯者知所警惕。積極方面則是各種利益的分配，荀子認為禮的起源本是先王為解決利益分配不均問題所生，如〈禮論〉篇云：

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。使欲必不窮乎物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮之所起也。⁴¹

人生有欲求而資源有限，假如沒有一套分配機制，各種爭奪也將隨之產生。在荀子心中禮的產生實是現實發展的必然，而非道德理性的自然，如其言「先王惡其亂也，故制禮義以分之」，充分表現禮的歷史性格與政治意義。

禮的起源與功能既著重於利益分配，則此分配正義的實質內涵與實現方式又係為何？首先，在實質內涵方面，荀子主張國家應當依禮進行財富分配，〈富國〉篇云：「足國之道，節用裕民，而善臧其餘。節用以禮，裕民以政。」⁴²國家透過合禮的方式，協調各種資源分配並節省財物浪費。如果沒有以禮作為判斷機制，省其不當省，用其不當用，都非國家社會應有的作為。

其次，在運用分面，荀子指出禮之分配正義以「斷長續短，損有餘，益不足，達愛敬之文，而滋成行義之美者也」為目標。荀子拋棄直觀的分配概念，一般人可能會主張自己付出多少勞力，就應拿到多少回報。荀子則要求我們應當從社會整體公平正義著眼進行利益分配，並以「達愛敬之文，成行義之美」為總指導原

⁴¹ 梁啟雄：《荀子東釋》，頁 257。

⁴² 同前註，頁 119。

則。荀子這種分配觀具有高度時代意義，今日法治社會之租稅正義，即是根據「損有餘，益不足」原則設計，一方面給予弱勢家庭減免規定，一方面增加高所得者之稅額，反映荀子法思想理性而又進步的一面。

儘管荀子禮法思想蘊含高度理性精神，一個潛藏於理論內部的隱憂也隨之成形。問題出在荀子「先王惡其亂也，故制禮義以分之」這句話。禮既起源於聖王制訂，旨在平爭止亂，這使禮的超越意義與內在價值無法開顯，呈現濃厚的工具論意味。然而一個缺乏終極價值與超越意義的規範，如何能生諸法並為一切形式規範之最上位概念？這是荀子法思想的一大困難，以下將詳細述明。

四、荀子「禮」論之內在危機：根源價值安立的困難

（一）價值安立的困難

荀子既以禮為其他法律之最上位規範，形成一上下統屬的權力關係，從法理學的角度，我們必然要問：這套規範系統的根本價值與正當性基礎究竟為何？⁴³它是源於我們內在普遍道德理性？或外在之超越意志如上帝保證而生？這是法理層次最終必須面對的問題，遺憾的是由於荀子思想本身的限制，不僅禮的根源價值難以安立，連帶也使其法體系產生了根本動搖。

為清楚辨析這個問題，我們必須回到荀子「心性論」與「天道論」層面考察。

⁴³ 此處所謂「正當性」，乃國家政治統治權力「道德理據」之謂，自身蘊含超越性之實體價值。依蔡英文〈政治權力及其正當合法性〉一文解釋：「『正當合法性』（legitimacy）這個詞彙，在政治論述當中，特別是指國家（或者任何具有主權性格的政治組織）運用政治統治權力時，應該受限的範圍。我們說一個國家具有『正當合法性』，這表示國家（包括它的政府、制訂的法律，以及它操作權力的各種機關）能給予其國民一種信念，讓國民相信現行的國家的憲制及各種政治制度是適合整個社會的各項活動。以韋伯（Max Weber）的語言，即是，『被認為是正當且合宜適當的，因此，具有其自身的價值，無可諱言地，『正當合法性』蘊含『應然』的意義。談論國家的『正當合法性』，乃是闡釋國家的政治統治權力的『道德理據』（a moral justification）。」《當代雜誌》復刊第六卷第124期，（1997年12月），頁42。

首先，禮法價值根源可否由人類內蘊之普遍道德理性中導出？這點似乎有其困難。眾所皆知荀子主張「性惡說」，如其言：

人之性惡，其善者偽也。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。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。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。⁴⁴

又

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。始皆出於治、合於道者也。今之人，化師法、積文學、道禮義者、為君子，縱性情、安恣睢、而違禮義者、為小人。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。⁴⁵

荀子主張人性本具一種朝著自私自利方向發展的潛能，所謂「善」實是後天人為的結果。倘若從人之性，順人之情，社會必然走向爭奪混亂狀態。為避免此種情形發生，聖王於是「起禮義、制法度」，建立一個知禮守法的社會。從這段文字看來，荀子「性惡論」乃是「順性結果為惡論」而非「性本惡論」，荀子之言「性」更近於自然本能概念，⁴⁶屬中性價值。但即使是中性價值，禮的正當性與普

⁴⁴ 梁啟雄：《荀子東釋》，頁 329。

⁴⁵ 同前註，頁 330。

⁴⁶ 荀子所謂之「性」實近於「生理本能」，但假如此處之「性」確為「生理本能」而無任何「道德本能」意涵，則荀子對於孟子「性善說」的批判便顯無理。孟子在〈盡心〉篇中早就明白界定「性」之範圍，所謂：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也；性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於

遍意義，終究無法從中引導開展出來，正如黃銅終不得冶煉為金一般。

禮之正當性基礎既非來自內在心性，是否可能從外部獲得保證？如天道或者上帝，這點似乎也有困難。西方著名學者費正清在論及中國法與西方法起源差異時曾道：「中國人不把法律看作社會活動中來自外界、絕對的東西，同時也不承認有什麼通過神的啓示而給予人類的較高法律。對比之下，摩西的金牌律（golden tablets）乃是神在山頂上授予他的，但孔子只從日常生活中推究事理，而不求助任何神靈。他並不宣稱他的禮法獲得什麼超自然的認可。他只是拐彎抹角地說這些禮法來自自然領域本身的道德性質。」⁴⁷與此相似的論點，余英時先生也指出，「中國價值系統因為沒有預設客觀化的、形式化的『上帝』的觀念，因此法律沒有絕對的神聖性，也佔不到最高的位置。但是作為次一級的觀念，『法』仍然是有普遍性的。」⁴⁸

棘手的地方在於，荀子於內否定「性善」之說，於外取消天的「超越性」與「權威性」，將天視為純粹的物理自然，如〈天論〉篇云：

天行有常，不為堯存，不為桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。彊本而節用，則天不能貧。養備而動時，則天不能病。循道而不貳，則天不能禍。故水旱不能使之饑，寒暑不能使之疾，祲怪不能使之凶。本荒而用侈，則天不能使之富。養略而動罕，則天不能使之全。倍道而妄行，則天不能使之吉。故水旱未至而饑，寒暑未薄而疾，祲怪未至而凶。受時與治世同，而殃禍與治世異，不可以怨天，其道然也。故明於天人之分，則可謂至人

賢者也，聖人之於天道也；命也，有性焉，君子不謂命也。」換句話說，凡是食色等生理需求之類，固然屬於人的本性，但是君子不謂之「性」，因為其中有「命定」的成分，因此孟子將之與「心性論」之「性」區隔；同理，「仁義禮智」常人謂之「命」，但君子卻將之劃入「性」的範疇中討論，只要願意，人人均能發明此德性。如此一來，則「性善」自然屬於一個必然的結論。由此可見孟、荀二子的定義完全沒有交集，荀子作為後起之哲學家，欲成一家之言固無不可，但是卻在〈性惡〉篇中以己定義批判孟子，徒增後人混淆困擾，實有違於辯論正軌。

⁴⁷ 費正清：《美國與中國》，頁88。

⁴⁸ 余英時：《從價值系統看中國文化的現代意義》（台北：時報出版公司，1993年），頁78。

矣。⁴⁹

荀子主張天乃純粹客觀之物理現象，不會因為人主道德好壞而有所變更。天、人之間各有分際，互不干擾，毋須特別崇敬或恐懼。這種觀點在人類文明發展史上具有一定指標意義，荀子完全都抖落天之神秘色彩，建立一個「以人為本」的社會。

問題在於「性惡論」與「自然天」理論併行的結果，我們必然產生這樣的疑問：既然人性並無「善」的成分，則禮之規範正當性自然不能由人性內部產生；而天又僅是一個物理現象之「自然天」，也難成為價值最終根源，如此禮的正當性究竟要由誰來保證？

（二）兩種解救進路

為了解救這樣的困難，荀子分別透過「聖王制作」與「大清明心」兩條路線闡釋。如〈性惡〉篇言：「聖人化性而起偽，偽而生禮義、制法度，以矯飾人之情性而正之。」由於聖人的教導，使我們得以轉化先天趨利之性，並在禮義法度約束下維持秩序的穩定。至於聖王何以能夠制訂禮法？人們又何以願意接受禮法的約束？荀子另外提出「大清明心」之說，主張人類本具理性判斷能力，如〈解蔽〉篇云：

故人心譬如槃水，正錯而勿動，則湛濁在下，而清明在上，則足以見鬚眉而察理矣。微風過之，湛濁動乎下，清明亂於上，則不可以得大形之正也。

心亦如是矣：故導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非決嫌疑矣。⁵⁰

透過心之「照鑑」與「辨別」能力，聖人得以建立合乎文明理性的禮法規範，不致因為爭奪疾惡、耳目之欲而歸之於暴，人們也將願意放棄本能欲望的驅使，接

⁴⁹ 梁啟雄：《荀子東釋》，頁226。

⁵⁰ 梁啟雄：《荀子東釋》，頁301。

受聖人的禮法教導，形成合理有序的社群組織。⁵¹只是這樣的說解，無疑將使「性惡論」淪為一個具有缺陷的論證：

第一，荀子無法說明的是：假如人性本質均將導致於「惡」，則聖人第一念之善又從何而來？前述心之「照鑑」與「辨別」能力若僅是一種「能力」而非「本性」，則心最多反映性之善惡，自身則不能生善生惡。正如鏡面可以反映美醜，本身卻不變現美醜一樣。而依據「大清明心」的特質，心既具有理性思考與選擇判斷能力，則此先天本具之「大清明心」，何以不能列入「性」的範疇，作為「性中有善」的證據？「聖人制禮」與「眾人守禮」的論述，恰好反證「性惡論」的謬誤。

其次，荀子在〈性惡〉篇中，也肯定了「塗之人可以為禹」的命題，所謂「凡禹之所以為禹者，以其為仁義法正也。然則仁義法正有可知可能之理，然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具；然則其可以為禹明矣。」⁵²我們仍然要問：假如人人都有成為大禹的潛能，並具備認知「仁義法正」的資質，則此本能之「知」與「能」，又何嘗不是「性中有善」的證據。

第三，〈大略〉篇提及：「義與利者，人之所兩有也。雖堯舜不能去民之欲利，然而能使其欲利不克其好義也。雖桀紂亦不能去民之好義，然而能使其好義不勝其欲利也。」⁵³這裡既然肯定人性之中本具「好利」與「好義」兩種特質，則性固然不是全善，但作為全稱命題的「性惡說」顯然也不能夠成立。

第四，〈王制〉篇云：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無

⁵¹ 荀子此種觀點實可與羅爾斯《正義論》相互參照。羅爾斯認為人在「無知之幕」(the veil of ignorance) 之後所以會做出正義的決定，乃是基於「理性」所致。因為人性的自私（與荀子「性惡論」見解同），假如沒有「無知之幕」為前提，則必然會做出偏袒自己的選擇。羅爾斯認為關於人民的權利，或是國家對於人民權利的限制，不但應符合傳統政治學中所描述的社會契約，而且這份契約應該是在「無知之幕」背後 (behind the veil of ignorance) 所完成的。幕後大家要忘記自己是誰，拋開自己原有的身份、地位、財富等認知以確保討論的公正進行，此稱為「無知之幕背後的反思均衡 (Reflective Equilibrium)」。

⁵² 梁啟雄：《荀子東釋》，頁 337。

⁵³ 梁啟雄：《荀子東釋》，頁 376。

義；人有氣有生有知亦且有義，故最爲天下貴也。」⁵⁴荀子認爲人之所以有別於禽獸草木，蓋人類除了有「氣」、「生命」、「辨別能力」外，同時更有「義」，也就是「道德理性」。然則此處所稱之「義」究竟係外在陶冶？還是內在本具？假如透過外在陶冶即可具備，則對於已經具備「氣」、「生」、「知」的禽獸施予教育薰陶，他們理當也能組成類似人類的禮義社會？但事實顯然不是如此。又如爲內在本具，適將再次與「性惡論」說產生矛盾。

綜上可知，荀子取消了天的「形上義」與「道德義」，則禮法正當性自不可能由天授予。荀子又標榜「性惡論」，則道德與法理性也不可能由自性流出。層層追索，終須歸回「聖王制作」一途。然則聖王又是基於何種立場創制禮法？人們又何以有義務接受這樣的規範？如此往返，終究造成荀子法體系與其他主張難以密契、進退維谷的形上困境。

五、結論

荀子爲建構儒家法體系的重要人物，戰國政治情勢複雜，傳統制度分崩離析，荀子乃從儒學內部提出另一種溫和改革手段，一方面保留禮的道德內涵，另一方面將禮客觀化與制度化，成爲法律的上位規範，奠定中華法系後來整體格局走向。

此種客觀化活動不能停留於概念層面，也因此強調禮的價值之餘，荀子同時肯定刑罰施用的必要性。⁵⁵這點當然與其「性惡」說有著思考上的一貫性，所謂「不威不強之不足以禁暴勝悍也」。荀子又主張刑賞並重，透過「備官職，漸慶賞，嚴刑罰，以戒其心」方式，確保國家權力的尊嚴。這些理論與戰國法家頗有近似處，也因此許多學者主張荀子乃儒、法兩家過渡人物，⁵⁶甚至入荀子於法家之

⁵⁴ 同前註，頁 108。

⁵⁵ 唯須注意，荀子於〈富國〉篇中主張「禮者，貴賤有等，長幼有差……由士以上則必以禮樂節之，眾庶百姓則必以法數制之」。荀子區別出兩種不同的規範：一者乃用以約束「士」以上階級之「禮樂」；一是為約束「眾庶百姓」之「法數」，唯有滿足「等差倫常」規範原則，如此始合荀子正義觀。

⁵⁶ 如王曉波《儒法思想論集》云：「從孔子到荀子，封建制度的崩潰愈烈，而有專制的雛形，在

中。筆者並不認同這樣的觀點，仔細分析，荀子終與商、韓一系法家有著本質上的差異，包括：

一，人性設準不同。荀子雖說「性惡」，卻對人之理性能力有著高度期待，以為塗之人皆可以為禹；反之《韓非子》通篇不言「性惡」，實是對於「善」已無任何期待，因此逕談「法術勢」與「刑治」之說。⁵⁷

二，刑罰根據原理不同。商、韓之刑罰完全著重懲治嚇阻效果，視百姓如牛馬，缺乏「人性尊嚴」與「教化引導」概念於其中。荀子仍秉持儒家「先教後殺」、「先禮後刑」傳統，固然承認刑罰必須具備威嚇力，但這種嚴刑不能逾越比例原則，這是荀子法思想極大進步之處。

三，對於法的認知不同。法家「以法治國」，君主又擁有制定法律的權力，本質屬於一「無限體」（infinite being）⁵⁸。儒家「依禮治國」，荀子明白指出「從

荀子對禮的思考中，他已透露了這個消息。從孔子的『禮』變成韓非的『法』，荀子——韓非的老師——正是這一個轉變的中間人……。『人之性惡，其善者偽也。』為了要使人為善，荀子不能不重視『偽』（人為者），而禮乃為人所制作為善者。所以荀子重禮而欲人為善，我們若說孟子性善的倫理說是重動機，則荀子的倫理說當為效果說。……孔子要維持社會的道德秩序（moral order）故重禮，但禮會行不通的，並且也『不足以禁暴』。這是孔子道不行要乘桴浮於海的原因。而荀子為了要國家，為了不亂、不弱、不爭，他提出了他的主張，他說：『明君臨之以勢，道之以道，申之以命，章之以論，禁之以刑。故其民之化道也如神。……為了強制禮的實行，荀子不得不賦予國君以絕對『執禮』的權力了。』王曉波：《儒法思想論集》（台北：時報出版社，民國 72 年），頁 49。

⁵⁷ 梁曉杰《德法之辨——現代德法次序的哲學研究》一書云：「荀子思想中最為重要的當然是性惡論。事實上，在韓非的思想中，我們能夠很明顯地看到荀子性惡論的強烈影響。當人性成為一種惡的力量，就需要一種能夠對抗這種力量的力量，荀子將這種對抗性力量落實在聖人的禮樂教化中，而韓非則是超越善惡的層面上理解可能衝突、對抗的力量。荀子心中還有『善』，因而才講『人性惡』，韓非心中已無『善』，因而才講『法術勢』。因此，從荀子的『隆禮』到韓非的『重法』儘管有一線脈絡，但二者仍有本質的不同。」（北京：世紀出版集團，2007 年），頁 6。

⁵⁸ 所謂無「限體者」，如牟宗三言：「法家的工作在壓抑貴族，這就函著尊君，使元首取得一起然客觀的地位，但這並不表示元首的地位能夠充分地客觀化。尊君的結果使得元首的地位成了無限制的（unlimited），由無限制的進而成為無限的（infinite），後世的大皇帝都是無限體（infinite being），這是絕對化而非充分地客觀化。人間政治組織中任何一個存在若無按照政

道不從君」原則，禮又為法律之上位規範，可知禮法位階高於君主，荀子也當同意今日「依法治國」主張。「以法治國」意味法律只是君王統治人民、創造利益的工具，君王位階高於法律，法律本身並無任何實體價值可言。「依禮治國」與「依法治國」意味著禮法位階高於君主意志，禮法本身就是價值與目的，而非單純富國強兵的工具。

可知在表相相似論述下，荀子與法家有著諸多本質差異。後人以為韓非、李斯學出荀子而深怪之，然而韓非、李斯實是荀學之「叛出」而非「歧出」。儒學為當時顯學，荀子又為當世大儒，李斯、韓非早年不過順應潮流，從學門下，荀子則於後世無端受累千餘年，誠為學術史上的千古奇冤。

徵引書目

一、傳統文獻

王先謙：《荀子集解》，北京：中華書局，1988年，《新編諸子集成》。

二、現代文獻

楊鴻烈：《中國法律思想史》，台北：台灣商務印書館，民國82年。

拉德布魯赫 Gustav Radbruch：《法哲學》RECHTSPHILOSOPHIE，北京：法律出版社，2005年。

顏厥安：《法與實踐理性》，台北：允晨文化實業股份有限公司，民國88年。

黃俊傑主編：《天道與人道》，台北：聯經出版社，民國71年。

梁啟雄：《荀子柬釋》，台北：台灣商務印書館，1993年。

馬小紅：《禮與法：法的歷史連接》，北京：北京大學出版社，2004年。

嚴復：《孟德斯鳩法意》，台北：台灣商務印書館，民國66年。

治法則（principle, law）而來的限制，則這存在就無客觀性。……如此，君雖然由貴族社會中解放出來取得超然的地位，結果仍落為主觀狀態的客觀地位，成了沒有限制的絕對體，這樣就形成了君主專制體……。經過申不害的理論，君完全不受法律的限制，成了黑暗的密窟，就是主觀狀態中的絕對體，而不能客觀化其自己，因此形成君主專制。」見氏著：《中國哲學十九講》（台北：台灣學生書局，2008年），頁185。

- 梁啟超：《中國成文法編制之沿革》，台北：中華書局，1971 年。
- 唐凱麟、曹剛：《重釋傳統——儒家思想的現代價值評估》，上海：華東師範大學出版社，2008 年。
- 陳來：《古代宗教與倫理：儒家思想的根源》，台北：允晨文化，2005 年。DOI：10.1142/S021924629800014X
- 楊鶴皋：《中國法律思想史》，台北：漢興書局有限公司，1993 年。
- 黃源盛：《中國傳統法制與思想》，台北：五南圖書出版公司，民國 87 年。
- 梁啟雄：《荀子簡釋》，台北：木鐸出版社，民國 78 年。
- 俞榮根：《儒家法思想通論》，廣西：廣西人民出版社，1998 年。
- 高流水、林桓森等譯注：《慎子·尹文子·公孫龍子》，台北：台灣古籍出版有限公司，2001 年。
- 梁漱溟：《中國文化要義》，台北：正中書局，民國 58 年。
- 朱敬一、李念祖：《基本人權》，台北：時報文化出版公司，2003 年。
- 羅斯科·龐德 Roscoe Pound：《法律史解釋》“INTERPRETATIONS OF LEGAL HISTORY”，台北：結構群文化事業，民國 80 年。
- 費正清 John King Fairbank：《美國與中國》“The United States and China”，台北：左岸文化出版，2003 年。
- 潘德榮、賴賢宗編：《東西哲學與本體論詮——成中英先生七十壽誕論文集》，新北市：康德出版社，2005 年。
- 任強：《知識、信仰與超越：儒家禮法思想解讀》，北京：北京大學出版社，2009 年。
- 余英時：《從價值系統看中國文化的現代意義》，台北：時報出版公司，1993 年。
- 王曉波：《儒法思想論集》，台北：時報出版社，民國 72 年。
- 梁曉杰：《德法之辨——現代德法次序的哲學研究》，北京：世紀出版集團，2007 年。
- 牟宗三：《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，2008 年。
- 陳弘學：〈從現代法的觀點論儒家「規範優位」思維——以孔、孟、荀三子為主要考察對象〉，《高應大人文社會科學學報》第九卷第二期，民國 101 年

12 月。

陳弘學：〈從禮、法內涵共通性論孔子法思想及其現代性意義〉，《德明學報》第三十六卷第一期，民國 101 年 6 月。

蔡英文：〈政治權力及其正當合法性〉，《當代雜誌》復刊第六卷第 124 期，1997 年 12 月。

The Decision Between Value and Order-Functions and Limitations of Tsun Tze's Concept of Li (禮) in His Legal Theory

Chen, Houngh-Hsueh

Part-Time Assistant Professor,
Department of Chinese Literature,
Soochow University

Abstract

Tsun Tze was a rear guard figure in Confucianism and the best thinker who discounted Pre-Qin Confucian thoughts of law systematically in Warring Period. His relative discourses on Ritual and Law have greatly influenced development of Chinese System of Law afterwards. However, what we regret is that Tsun Tze did not receive enough honors before middle Qing Dynasty, and his study on Thought of Law was neglected associatively. The Ritual that Tsun Tze perceived is actually Today's Law. In other words, it is the objective norms possessing a kind of objective norms with substantive value and the legitimate source that nation exerts power. In this paper, the author began with discerning relation between Ritual and Law, and then further indicated Ritual's serving as a kind of superior norms that develop four main functions in Tsun Tze's System of Law as follows. 1. Ritual is the foundation of constructing the objective systems, and it has substantive value itself to produce all written norms. 2. Ritual is the principle appropriate to be used to deduct laws. By the truth contained in Ritual, Law's weakness and insufficiency is

therefore made up. 3. Ritual is the standard to divide rights and duties, and it is the greatest common divisor identified by social value. Consequently, we should distribute the rights and obligations to people in different social groups by Ritual to achieve positive equality through “differential treatment”. 4. Ritual is the root foundation for the society to distribute justice, so that social resources can be brought to a full play. Finally, this paper also illustrated the difficulties appearing in Tsun Tze’s theories of Ritual and Law. Since he denied “Heaven of Morality” and “Heaven of Personality” externally, while holding “Theory of Evil Nature in Mankind” internally, the legitimacy of Ritual cannot be consolidated then, leading to an enormous theoretical dilemma in Tsun Tze’s System of Law.

Keywords: Confucianism, Tsun Tze, Ritual and Law, Chinese Law, Confucian Thought of Law