

《荀子》「理」概念探析：呈現人類文明的秩序¹

佐藤將之

臺灣大學哲學系副教授

內容摘要：本文試圖闡明《荀子》思想體系中「理」概念的內涵、角色以及其思想意義。《荀子》的「理」概念，與「治」、「正」、「平」等概念一起，係指「秩序」以及從此延伸出的某種「合理準則」之意；也以「～之理」的套語方式呈現出一種普遍合宜的道理。不過《荀子》「理」概念的特色，應該在於「文理」概念的提出以及其與「禮義」概念的互助作用。《荀子》將人間所要實現的秩序性，限定於人類特有的倫理文明的價值，而將之稱為「文理」；並且要求從士人到天下之君，皆應藉著「禮義」來達成人類應該實現的由此界定的倫理價值。

關鍵詞：《荀子》、「理」、「文理」、「禮」、「禮義」

序言

正如「宋明理學」這樣的學派名稱所示，朱熹以來東亞思想史的主要議題——無論是贊成朱熹的學說與否——可謂是繞著「理」概念的內涵以及儒學當中「理」定位的評價而展開的。然而，無可諱言，「理」概念並非朱熹的發明，也並非直到宋朝才受到重視；早在先秦時代的思想文獻中，「理」已發展到幾乎與「道」、「德」等本體觀念相同的理論水平。鑒於此，筆者曾經分析《呂氏春秋》的「理」和「理義」，而發現了「理」概念佔據其整體思想的核心，並且在不同章節的論述之間，也在不同概念和主張之間發揮了統合整體思想的功能。²隨著在此問題意識的方向，本文則

¹ 本文為國科會專題研究計畫「為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」（100-2410-H-002-106-）的部分研究成果。謹此誌謝。

² 事實上，異於班固以來的「雜家」的名稱，和由此而來其中沒有核心思想的形象，近年的

試圖闡明《荀子》的思想體系中「理」概念的內涵、角色以及其思想意義。

正如〈性惡〉所稱：「凡古今天下之所謂善者，正理平治也」，「理」概念就是荀子所界定為「善」的四大價值概念之一，也是要求士人在思考、辯說、以及行動的時候所要遵循的合理性規範，以及在人間所要達成的「秩序」本身。同時，為了實現人類社會所獨有的倫理文明的價值，荀子還提出了「文理」概念。如此荀子明確界定了人間所應實現的「理」之內容。只是人類社會的「文理」並非如「天地」的秩序一般能夠自動呈現，荀子在此於是提出了「禮」和「禮義」的概念，如將「兼」和「道德」概念結合在一起時一般³，成為實現「理」概念的最關鍵的方法，並且也是從國君到一般人，都能在實際言行之中實踐的準則。

本文所要處理的討論主題大概分成如下四項問題：第一，作為預備性的考察，筆者先整理過去學者對於「理」在《荀子》思想中扮演之角色的理解。第二，闡述《荀子》「理」概念的內涵，尤其是其「秩序性」以及從此延伸出的「合理性」意涵。第三，闡明在《荀子》思想中有獨特思想意義的「文理」。以及第四，與「理」、「文理」概念與「禮」和「禮義」概念的關係，以及此結合所帶來的思想意義。在結論部分，本文將主張，《荀子》探索了片刻也不可離開倫理規範的人，如何將天地般的秩序實際地實現於人類世界的問題。為此《荀子》提出了「文理」，並且由於將「禮」和「禮義」視為實現此「文理」的最關鍵之方法。

壹、過去學者對《荀子》的「理」概念的看法

就整體中國思想史脈絡而言，在對先秦兩漢時代的重要觀念詞的研究當中，與「道」或「性」等概念相比，對「理」概念的內涵、概念功能以及重要性的專論比

研究逐漸闡明了《呂氏春秋》事實上具有統合之前各家思想的綜合性。關於近年對《呂氏春秋》研究的情形，請參閱佐藤將之：〈「雜家」和「綜合」之思想意義：中日學者對《呂氏春秋》與《呂》-《荀》關係之研究評述〉，《漢學研究集刊》，期 17，2013 年 12 月，頁 59-90。關於筆者對《呂氏春秋》「理」和「理義」的觀點，請參閱佐藤將之：〈綜合中的統合：《呂氏春秋》的「理」與「理義」概念探析〉，《東亞觀念史集刊》，集 5，2013 年 12 月（即將出版）。

³ 關於荀子將「禮」和「禮義」看作個別實現「兼」和「道德」的最關鍵的方法這一點，請個別參閱 Masayuki Sato: "The Idea to Rule the World: The Mohist Impact on of *Jian* 兼 on the *Xunzi*," *Oriens Extremus*, 48, 2009, pp. 21-54; 以及佐藤將之：〈天人之間的帝王：《莊子》和《荀子》的「道德」觀念探析〉，收入於《漢學研究》，卷 31 期 1，2013 年 3 月，頁 1-35。

較少，不過也不是完全沒有。錢穆、陳榮捷、陳鼓應等學者，曾探討過中國古代的「理」概念。他們均認為「理」概念在道家的文獻中才真正開始具備了重要的思想意義。⁴其實，過去討論過《荀子》的「理」概念的學者也並不少。學者們對《荀子》的「理」概念的興趣大概歸納於如下三個問題上。

第一個問題是其認知論上的特色。尤其在《荀子》「理」概念的理解中，引起過比較多數的學者之注意的現象是「理」與「類」一起出現的事實。首先，韋政通早年的研究曾經指出：「每一類有其成類之理，理即成類之根據。故理由類而見，類由理而成。凡單舉類者，理即涵其中。」⁵不過，韋政通的說明不禁令人感覺到，他只不過將宋明理學的「理一氣」模式的「氣」換成「類」而已。不過將「理」—「類」的理解模式看作是《荀子》認知論的觀點後來引起美國學者的注意。譬如，受到韋先生和陳大齊影響的柯雄文（Cua, A. S.），將《荀子》的「理」概念翻成「rationale（論據）」。⁶伊諾伯（Eno, R.）則按照此「理—類」的關係進而闡述《荀子》禮論的意義。尤其伊諾伯指出，荀子的「禮」就是構成自然界之「理」在人間的呈現。⁷安樂哲（Ames, R.）和郝大維（Hall, D.）也指出在荀子的世界認識中，「理」和「類」是互相依賴的概念，並且由此發揮實現認識世界的秩序之功能。⁸

的確，由從韋政通以來的「理」—「類」關係論，我們得以了解荀子試圖由「理」來建立與當時其它思想家不同的認知世界的方式。不過，過去對《荀子》「理」概念的分析，似乎只注意到這個層面。其實，如上所述，發揮自然世界和人間之間的媒介功能的「理」在《呂氏春秋》中更為顯著，而整本《荀子》一百多條「理」字的使用例中，與「類」概念一起出現的其實只有兩條而已（後詳述）；《荀子》也沒有如《呂氏春秋》那般，直接讚揚「理義」功能的闡述方式。因此，恐怕荀子本人並沒有那麼意識到，在對於「理」的了解上，「類」之分類功能所發揮的角色的相對重要

⁴ 參見錢穆：〈王弼、郭象注《易》、《老》、《莊》用“理”字條錄〉，原載《新亞學報》，1卷1期（1955年），收入於《莊老通辨》，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經，1997年）；陳榮捷：《宋明理學之概念與歷史》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996年），頁374；陳鼓應：〈「理」範圍理論模式的道家詮釋〉，《臺大文史哲學報》，期60，2004年，頁51-74。其中唯陳榮捷曾經注意過《荀子》「理」概念的意義。請看下文的討論。

⁵ 韋政通：《荀子與古代哲學》（臺北：臺灣商務，1966年初版），頁21。本書於1992年有二版。

⁶ Antonio S. Cua: *Ethical Argumentation: A Study in Hsün Tzu's Moral Epistemology* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1985), pp. 25-28.

⁷ Robert Eno: *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery* (Albany: SUNY press, 1990), p.147.

⁸ Roger Ames and David Hall: *Anticipating China: Thinking through the Narratives of Chinese and Western Culture*, (Albany: SUNY press, 1995), p. 208.

性。Kurtis Hagen 就觀察到「理」概念是個含有多樣性的概念這一點。他說：「『理』並非在自然中已經存在並且固定的，而是將自然條件和人為條件結合起來的樣式（pattern），對此規格的內容之解釋會由人而異。」⁹

第二，異於如上學者主要注意認知論上的「理」的內容，劉又銘則注意了「理」的秩序性，在與人心和情緒的問題相關的論述中出現的事實。劉又銘在引用〈樂論〉的「禮也者，理之不可易者也」一句後即說：

禮義其實蘊藏在欲望與情感的內在結構當中，其實就是當欲望、情感與客觀情境或欲望、情感相互之間有了交會和衝突時，欲望與情感當中所潛在著的恰當的節度與分寸的代表。也就是說，禮義不外是欲望、情感自身所蘊含著的一個內在秩序的顯現。¹⁰

劉又銘將「理」理解為「欲望與情感的內在結構」，而藉此進一步主張「禮」內含有「理」，而兩者之間的一體性（即「理之不可易之禮」）可代表《荀子》的「禮」概念的道德內在性。在這裡，姑且不論劉又銘所關注的「欲望與情感的結構」是否內在或外在的問題，因為荀子將「理」和「禮」一起使用的時候似乎並沒有討論關於「內外」的議題。相對地，我們所重視的，是劉又銘觀察到了，荀子由「理」概念來追求個人心裡層次的「秩序」之建立。

第三種觀點是注意《荀子》的「理」常常構成「文理」一詞的事實。正如下文所述，《文理》一詞的確會凸顯《荀子》「理」的思想特質的重要術語。陳榮捷對「理」的研究已發現了其重要性。他將「文理」一詞翻成「order and pattern」，並主張，與「道理」、「義理」、「大理」、「天下之理」等用例相輔而成，於是就將「理」概念提升為普遍（universal）、永恆（permanent）、不變（unchangeable）、甚至為絕對（absolute）的原則。不過，陳榮捷尚未進一步闡述「文理」本身在荀子思想中的意義或重要性。¹¹同樣的，鄧國光近年的研究也注意《荀子》的「文理」概念，也同時指出，《荀子》的

⁹ カーティス・ヘイゲン Kurtis Hagen：〈荀子における「理」・「類」そして「名」について—荀子に関する英語文献の検討—〉，收於《日本大學文理學部人文科學研究所研究紀要》，輯 69，2005 年，頁 9-28。

¹⁰ 劉又銘：〈從「蘊調」論荀子哲學潛在的性善觀〉，收於《「孔學與二十一世紀」國際學術研討會論文集》（臺北：國立政治大學文學院，2001 年），頁 57。

¹¹ Wing-tsit Chan (陳榮捷)：「The Evolution of the Neo-Confucian Concept of *Li* as Principle」，*Tsing-hua Journal of Chinese Studies*, (4-2, 1964), p. 126. 在陳榮捷舉出的含有「理」的術語中，「義理」一詞在《荀子》一書中其實未出現。在〈大略〉中有「義，理也」一句，但從前後文脈如「仁，愛也」等用例所示，此句並非複合詞，而是「S + C」的主述句。

「文」、「理」、「禮」實為可互換的概念，而這一點是非常值得進一步探討的見解，但比較可惜，他的論點就只停留於此，尤其他並沒有進一步討論這些概念的結合在整體《荀子》思想系統中所發會的角色，而這就是本文所要探索的議題。¹²

貳、《荀子》的「理」概念

在《荀子》中「理」字出現 106 次，此數量僅次於《管子》的 159 次，而比將「理」概念放在其論述的核心價值的《呂氏春秋》¹³的 75 次還多。在現在可以統計的先秦兩漢文獻中，這是居於第二多的數字。（請看【表 1】）¹⁴ 那麼，與《荀子》書中的其它概念的出現頻率相比較的話，「理」的狀況又如何呢？如【表 2】所示，與「義」、「禮」、「治」等《荀子》的核心價值相比，出現 106 的「理」約為其三分之一到一半；與「仁」、「德」、「信」等在《荀子》中屬於較為周邊的概念相比，「理」出現的次數則略少一些。關於《荀子》的「理」字用例的情形，請看【表 3】。¹⁵

首先，我們來整理《荀子》中「理」字出現的情形。《荀子》使用「理」字的語法，大概可以歸納為如下四種用法：（1）「理」字單獨出現，名詞和動詞的用例都有。（2）在動詞的後面當賓語。此例很多，如：「當理」、「綦理」、「束理」、「成理」、「察理」、「貫理」、「中理」、「失理」、「輕理」、「離理」、「亂理」、「循理」、以及「遂理」等。（3）做為形容詞後面的名詞，如「道理」、「事理」、「大理」、「色理」、「膚理」、「經理」、「正理」、「蠶理」、「箴理」以及「麤理」等。（4）接在名詞之後，以「～之理」的句型來表達與（3）一樣的功能，如「道之理」、「節之理」、「物之理」、「天下之理」、「逆順之理」、「可不利害之理」、「人所以群居和一之理」、「上安制綦節之理」、「禮之理」、「可知可能之理」、「長少之理」、「治之經理」等。

就「理」字的使用情況而言，《荀子》中所出現「理」的一些用例在《呂氏春秋》中也出現。譬如，在（1）的用法中，「當理」一詞在〈當務〉等篇中有多達四例；「中

¹² 鄧國光此觀點先發表於〈先秦兩漢諸子“理”義研究〉收於《諸子學刊》（輯 1，2007，頁 282-285）中，後收入於鄧國光：《經學義理》（上海：上海古籍，2011），頁 22-26。

¹³ 請參閱佐藤將之：〈綜合中的統合：《呂氏春秋》的「理」與「理義」概念探析〉。

¹⁴ 從「理」對整篇或整個內容的重要性而言，《管子》〈形勢解〉和《韓非子》〈解老〉的主題幾乎是「理」，而稷下著作的〈慎子〉（含佚文）的 8 例和馬王堆《黃帝帛書》的 37 例，與其文本規模相比，「理」概念還佔於重要的地位。

¹⁵ 只是關於「文理」的 16 條用例，由於下文將專論，也在【表 4】中列舉，在【表 3】中只列舉其中一例。

理」一詞也在〈懷寵〉等篇中有 2 例。在（2）的用法中，「循理」一詞在〈似順〉中有 2 例；〈序意〉中也有「循其理」一詞。在（3）的用法中，「大理」一詞在〈別類〉和〈勿躬〉中有各 1 例，但〈勿躬〉的用例為官名。另外，在〈音律〉中，有著類似於「大理」這般讚揚「理」的「至理」一詞出現。在（4）的用法中，「物之理」於〈審分〉中有 1 例；〈知分〉中另有「物理」一詞。與「可不利害之理」相關的內容，〈開春〉有「言盡理而得失利害定矣」一句。與「長少之理」相關的內容，〈處方〉有：「長少之義，此先王之所慎，而治亂之紀也」一句，不過是以「義」字來表達「理」的部分。若從《呂氏春秋》的用法來看《荀子》的「理」字，首先在（2）的用法中，除了「行理」等少數用例，在《荀子》中沒有的用法如「尊理」、「遵理」、「勝理」、「由（其）理」等，都呼籲要依靠著「理」，或含有濃厚讚揚「理」的意味。因此，（3）和（4）的用法，即以形容詞或「之」字與「理」相結合的形式，來表達各種各樣的「理」的做法，可以說是在《荀子》中比較顯著的用法。特別是（4）的用法，不但在《呂氏春秋》中基本上並沒有與《荀子》一樣的句子，而且「～之理」的句型本身也很少：只有「地之理」、「物之理」、「應之理」的三個用例而已。且這三個例子，都個別可以由「地理」、「物理」、「應理」取代，而這些術語中的「地理」¹⁶和「物理」¹⁷應該並不是《呂氏春秋》獨有的用法。顯然，《荀子》試圖擴大「理」概念涵蓋的範圍。不過關於《荀子》和《呂氏春秋》的「理」論之間的異同，以及各自在兩者思想中的意義，將留待下文再繼續討論。

通觀一百多個《荀子》「理」概念之用例，除了身體或物體上呈現出來的紋理這個基本義之外¹⁸，其內容還含有四層意涵：其一，秩序性；其二，秩序性應有的合理性或法則¹⁹；其三，在世界事物的「合理性」和「法則性」中人類所需要具備的規則性；以及其四，由「文理」一詞來表達的，人類世界特有的文明秩序。如上所述，「文理」一詞完全沒有在《呂氏春秋》中出現。²⁰除了此第四層的內容之外，《荀子》「理」概念的前三層意涵在《呂氏春秋》中也大概都可以觀察，不過，如〈離俗〉

¹⁶ 《禮記》〈禮器〉、《管子》〈五行〉、〈形勢解〉等有「地理」的用例。

¹⁷ 馬王堆《黃帝帛書》〈論〉中有「物有不合於道者，謂之失理」一句。

¹⁸ 《荀子》中有如〈正名〉的「形體、色理以目異」、〈性惡〉的「骨體膚理」的例子。此用例大體上與《呂氏春秋》〈先己〉「腠理遂通」的用例一樣的意思。

¹⁹ 此「法則」可以以當代中文的「道理」一詞。但在《荀子》一書中「道理」和「道之理」的用詞也出現，故本文的論述中暫並不使用。

²⁰ 相對地，在《荀子》中，《呂氏春秋》的作者極為重視的「理義」一詞卻並不出現。關於《呂氏春秋》的「理義」和「義理」概念的思想意義，請參閱佐藤將之：〈綜合中的統合：《呂氏春秋》的「理」與「理義」概念探析〉。

的「世之所不足者理義也」的一句般，除了《呂氏春秋》的作者明顯地讚揚「理」本身的價值這一點，兩者的用法之間還有一些值得注意的差異。下面我們將探討《荀子》「理」概念涵蓋的四層意涵，同時也會注意其與《呂氏春秋》使用情況之異同。

一、具現「秩序性」的「理」

讓我們從荀子對「理」字進行定義的部分開始討論。眾所周知，〈性惡〉曰：「凡古今天下之所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也。」荀子認為，當今的情況，需要認為「善」的是「正」、「理」、「平」，以及「治」等四種狀態，而「理」也屬於其中之一。事實上，在此四種概念中我們可以觀察出一個共同的内容，即「秩序性」。首先，就「治」而言，《荀子》思想中的「治」主要係指人間的秩序，或能夠帶給人間秩序的統治行為。且由於人間不同於「天地」或人體的生理系統，其秩序需要人類自身的努力來達到，是故在《荀子》思想中，達成「治」的狀態也就成為其政治社會理論的最高目標。²¹相形之下，「平」和「正」兩個概念，則似乎是用來個別修飾「理」和「治」的形容詞，並且係指「理」和「治」所達成，平衡、合宜的秩序之狀態。值得注意的是，《荀子》中的「平」、「正」概念本身也可當成名詞，並以「至平」、「修正」等用例受到重視，而其中也含有一種「秩序」狀態的意涵。²²如此，「正理平治」中的四種概念，無論將其解釋為「正理」和「平治」等兩種術語，或「正」、「理」、「平」以及「治」等四種概念，在荀子把它們「定義」為「善」時，他所關注的共同屬性，正是其中的「秩序性」意涵。換言之，荀子將「理」與皆代表「秩序」之意的「正」、「平」、「治」等概念並列在一起，並由此提倡了其重要性。

那麼，由「理」概念來界定的「秩序性」，又是何種秩序呢？尤其是，「理」和「治」所代表的秩序之間有何差異？首先，我們可以指出兩者之間比較明顯的差異在於，對荀子而言，「治」主要代表國家和人際關係之間的秩序；而「理」概念所涵蓋的「秩序」範圍則比較廣，包括了天地、人的認知世界、人心和情緒，以及人類

²¹ 關於整體荀子的政治社會理論當中「治」概念佔於其整體目標這一點，請參閱 Masayuki Sato: *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi* (Leiden: Brill Academic Publishers, 2003), pp. 335-342。以及佐藤將之：〈荀子禮治論的思想特質暨歷史定位〉，收於《邯鄲學院學報》，卷 22 期 4，2012 年，頁 64-66。

²² 筆者曾經探討過中國古代「正」概念之演變，以及其在《荀子》思想中的意義。請參閱 Masayuki Sato: "The Development of pre-Qin Conceptual Terms and their Incorporation into Xunzi's Thought", Jan de Meyer and Peter Engelfriet (ed.): *Linked Faith: Essay on Chinese Religious & Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper* (Leiden: Brill Academic Publishers, 1999), pp.18-40.

之間的關係等四種領域。

首先，《荀子》中闡述第一種「天地的秩序性」的論述其實並不多；比較明顯者，只有〈王制〉的一段。其曰：

君子理天地；君子者，天地之參也，萬物之摠也，民之父母也。無君子，則天地不理，禮義無統，上無君師，下無父子，夫是之謂至亂。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。

此段的「君子理天地」，往往與〈天論〉的「制天（命）」的主張互相聯想，被讀者理解為「儒家的統治者控制天地」的意思。然而，在整個《荀子》思想中，「統治～」（rule 或 control 之意）是由「治」字來表達；並且對先秦中國思想的典範而言，「天地」應該為崇拜或仿效的對象，絕非統治的對象。因此，將此段「君子理」的意思解釋為「君子統治天地」並不妥當，其意涵應該更接近於「君子體得天地之秩序，並且將此秩序性實現於人間世界」。不過要注意的是，與《呂氏春秋》由此層次的「理」闡述在「天地」和「身體」之間做出類比連結（analogical link）相比²³，《荀子》此意涵的「理」中，並沒有太明顯的類比意涵，但也不是完全沒有。因此，關於這個問題，筆者將在分析「同理」（如上面引文中的「天地同理」）一詞之時再進一步探討。

第二層「秩序」意的「理」是被用來敘述人類認知世界中的秩序狀態，也就是說，《荀子》藉由「理」概念的秩序性進行認知世界的「分節化」（articulation），特別由「類」的框架表示被區分的事物之間的均衡狀態。因此，這樣的「理」的意涵與「類」概念一起出現，而如上所述，此種特色在過去的研究中也比較受到學者的注意。的確，由從韋政通以來的「理」—「類」關係論，我們得以了解荀子試圖由「理」來建立與當時其它思想家不同的認知世界的方式。不過，過去對《荀子》「理」概念的分析，似乎只注意到這個層面。其實，如上所述，發揮自然世界和人間之間的媒介功能的「理」在《呂氏春秋》中更為顯著，而整本《荀子》一百多條「理」字的用例中，與「類」概念一起出現的其實只有兩條而已；《荀子》也沒有如《呂氏春秋》那般，直接讚揚「理義」功能的闡述方式。因此，恐怕荀子本人並沒有那麼意識到，在對於「理」的了解上，「類」之分類功能所發揮的角色的相對重要性。

²³ 《呂氏春秋》對「天地」的「理」的敘述，譬如在〈音律〉中有：「大聖至理之世，天地之氣，合而生風，日至則月鐘其風，以生十二律。」一句。

「理」概念所意涵的第三種秩序性，則在關於人心和情緒的論述中出現。如上所述劉又銘的研究觀察到的，荀子由「理」概念來追求個人心理層次的「秩序」之建立。的確，荀子探討個人層次的「理」的時候，此「理」常常係指「思考、感情以及推論上保持具備條理有秩序的心理狀態」。譬如，〈修身〉的「束理」²⁴一詞、〈不苟〉的「喜則和而理，憂則靜而理」、〈仲尼〉的「福事至則和而理，禍事至則靜而理」、〈儒效〉的「井井兮其有理也，嚴嚴兮其能敬己也」皆是此例。不過，從「手段一目的」的觀點來看「理」的角色，荀子明確意識到人心保持「理」的狀態，是為了達成「治」之手段。〈正名〉即說：

故欲過之而動不及，心止之也。心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治？

欲不及而動過之，心使之也。心之所可失理，則欲雖寡，奚止於亂？

在這裡，「治」概念代表人的言行以及人的存在型態之整體秩序，也就是《荀子》政治社會哲學中的核心價值。正如引文中畫了底線的部分所示，荀子將「理」看作達成「治」的手段。這樣的觀點，與《呂氏春秋》中「理」論的基本觀點並不同：《呂氏春秋》認為一個社會要達成「理」的狀態，並不需要以「治」來重新界定人間特有秩序的涵義，因為人類社會的秩序狀態可直接仿效於天地規律的秩序性。

作為秩序性之「理」的第四層意涵，係指社會中個人與個人之間所要維持的秩序性。荀子在使用「理」概念來界定人和人之間的關係時，與「治」概念的用法不同，並不直接在意指「某人統治某人」的脈絡中使用，而通常是在提倡「禮」或「喪禮」的「秩序性」之意義時使用。也因為如此，「理」概念也就會涉及社會哲學的意涵。譬如，〈禮論〉在解釋「三年之喪」的意義時也使用「理」概念，即說：「上取象於天，下取象於地，中取則於人，人所以群居和一之理盡矣。」在這裡「喪」非「喪禮」莫屬，而荀子認為「喪禮之理」在於「人所以群居和一」。〈正名〉也有「辭讓之節得矣，長少之理順矣」一句。也就是說，藉由「群居」、「長少」等語彙，荀子主張「禮」具備達成「人人在社會中能發揮彼此的各種角色」之「理」的關鍵功能。

另外，在〈禮論〉中，荀子還使用了「禮之理」一句，來探求其社會哲學上的意義：

禮之理誠深矣，「堅白」「同異」之察入焉而溺；其理誠大矣，擅作典

²⁴ 楊倞注：「束，與簡同。言簡擇其事理所宜而不務驕逸。故雖案燕，而不至怠惰。」

制辟陋之說入焉而喪；其理誠高矣，暴慢恣睢輕俗以為高之屬入焉而隊。

荀子在引文中，以「深」、「大」、「高」三種形容詞，來闡述「理」概念三種面向。其一、推理的合理性；其二、制度的合理性；以及其三、行為和人際關係的合理性。在此「不要擅自制作文典制度」是為了保持「制度合理性」，而「不要舉止瘋狂且看不起世俗」的觀點，也是為了保持和諧的社會而需要的規範。不過，在此引文中，荀子還提出反「『堅白』『同異』之察」的一種「合理」思維和言論之「理」的概念。關於這一點，我們換個項目來討論。

二、具現「合理性」的「理」

過去研究《荀子》思想的學者，或多或少也注意過其中含有某種程度對「合理性」的訴求。譬如說，金谷治便曾經由儒家思想本身的「合理性」探討其思想特色。金谷指出：「不將理性伸張於合理地解開神秘領域的探索」。²⁵另外，東方朔（林宏星）的最近研究，也由從宗教迷信思維中脫離出來的觀點，試圖理解《荀子》哲學的「合理性」。²⁶不過，因為金谷治和東方朔均以西方發展「合理主義」傳統的演變模式——脫離「迷信」或「神祕主義」等——來試圖理解《荀子》整體思想中的「合理性」特色，使得他們的論述忽略了《荀子》究竟以何種概念來具體闡述「合理性」這一點。由於本文進行的是對中國哲學第一序的探討，《荀子》所提出的「合理性」是否可與西方思想傳統的「rationality」概念互換這一點，就並非本文所關注的範圍。本文所要釐清的，則是《荀子》的「理」概念本身，似乎就具備了的一種「合理性」意涵，以及其在《荀子》和先秦哲學中的思想意義。事實上，與《呂氏春秋》的「理」概念一樣，《荀子》「理」概念的「合理性」意涵或多或少與「秩序性」有密切的關連。換而言之，《荀子》「理」概念的「合理性」大概意指「從秩序性之必然而推測出的合理性」。也如〈儒效〉所言「凡事行，有益於治者，立之；無益於理者，廢之」，荀子在與「治」字一起使用「理」概念時，都意識到藉由「理」以達成「治」——人類社會之秩序——的必要。也如〈修身〉曰：「少而理曰治」，「理」的部分重要性，

²⁵ 金谷治：〈人間觀の覺醒〉，收於金谷治：《金谷治中國思想論集・上卷：中國古代の自然觀と人間觀》（東京：平河出版社，1997年），頁283（此文初出於1983年）。

²⁶ 東方朔（林宏星）：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011年），頁19-20以及頁69-133。

就在於其能幫助「治」之達成。

關於其「合理性」意涵，我們再次舉〈禮論〉的「禮之理」為例。由於該段後面的文句即說「君子審於禮，則不可欺以詐偽」，因此之前「禮之理」一句中的「理」，就是意味著一種，能讓自己的心，免於被關於詭辯、改制以及離俗等各種辯論蒙蔽的功能。再者，此句之前，荀子則說「『堅白』『同異』之察入焉而溺」。在這裡，我們看到荀子探討的，是「理」概念能夠將一種「合理性」帶入思考和辯說的功能。值得注意的是，對荀子而言，此合理性不可以過於深奧以至於令人難以捉摸。因此，如在〈賦〉中讚頌「禮」的賦中說「簡而易知而致有理者歟？」。荀子似乎主張，既然人類的倫理規範的「理」為了是「合理」，因而就必須要易懂易行，並且需要具備明確的標準。

如此，荀子在討論個人面對思考、言論、處事的問題時，屢次呼籲應該要具備如上「合理性」。此例有如〈非相〉的「本分而理；聖人士君子之分具矣」、〈儒效〉的「言必當理」、以及「有益於理者，為之；無益於理者，舍之。夫是之謂中說」、〈大略〉的「善學者盡其理」等。其實在《呂氏春秋》中此種用例相當多，而「理」概念也成為幾乎每一層社會成員被要求實踐的一種德目。²⁷在這方面，與《呂氏春秋》類似的一點是，如〈非相〉的例子所示，《荀子》也要求在思考、特別是在辯說中，要合乎「理」所涵蓋的適當範圍。也如同〈大略〉所示，「理」也是在「學」之際，所要訓練的實踐項目。這樣意涵亦構成《呂氏春秋》「理」概念的特色，只是其作者明確意識到「學」、「忠」、「孝」的實踐為了實現「理」本身²⁸，而《荀子》則只是提及其重要性而已：「理」概念本身並沒有成為《荀子》倫理學說的終極目標。

另外，《荀子》的「理」概念在由「～之理」的詞型中闡述的時候，其意涵還從如上的「合理性」，延伸到「～之法則性」之意。在整本《荀子》中此種用例甚多。上文舉列的形容詞的例子，如「道理」、「事理」、「經理」、「正理」、「蠶理」、「箴理」等，以及名詞之後「之理」的句型來表達的「道之理」、「節之理」、「物之理」、「天下之理」、「逆順之理」、「可不利害之理」、「治之經理」等等，「～之理」的詞型在《荀子》中有十二例，而這些句型大抵上屬「～之法則性」之意。

如此，當「理」概念以「～之理」的語型，加在「道」和「治」等原來就係指

²⁷ 〈士節〉：「士之為人，當理不避其難，臨患忘利」；〈勸學〉：「人君[...]人子人臣不得其所願，此生於不知理義」；〈士容〉：「德行尊理 [...] 此國士之容也」等。只是《呂氏春秋》的作者在要求實踐「理」時，他論及的實踐主體，主要是君主本人和「士」階級的人。

²⁸ 譬如，〈勸學〉的「不知理義，生於不學」一句表示，「學」的目的就在知「理義」。

法則規範性的術語之後時，其就意指一種「法則之法則性」。而在此意涵上，正如鄧國光指出，《荀子》的「理」的確探求歷史現象背後的本質，並且《荀子》的「理」概念確實呈現著一種普遍化的情形。²⁹然而要注意的是，在這裡「理」概念的「普遍化」，並不意味著《荀子》對「理」的重視，超過其它理論性的概念。在《荀子》的用法中，「理」概念一方面達到在其它先秦文獻中沒有完成的普遍化，但另一方面也變成只是「～之法則性」的普通名詞。通常，在這樣的用法中，若有作者稱「道之理」，其重點並非在「理」，而是在「道」上。相形之下，《呂氏春秋》的「理」用法中，反而比較少「～之理」的用例：只有〈正月紀〉的「地之理」、〈審分〉的「物之理」以及〈任數〉的「應之理」三例而已。此情形代表了，其作者認為「理」概念具有它獨有的地位，而不能轉換成只是用來形容某種「法則性」的一般名詞。

三、整體人類所需要具備的秩序性（＝規範性）

另外，我們所要注意的是，在思考《呂氏春秋》和《荀子》之「理」概念的「秩序」意涵時，人類世界的「秩序」無法如同自然世界一般「自然」達成「秩序」這項事實。面對這樣人類存在的現實情況，《呂氏春秋》的作者一方面提出貫通「天地」、「人體」以及「人的社會」的「理」，另一方面也與「義」相結合，並且提出「理義」這個複合詞，以另外界定人類世界應有的秩序內容。

如上所述，像《呂氏春秋》這般在統貫「天-地-人」之理論上的努力，在《荀子》中並不明顯。當然，如上所述，荀子在〈性惡〉中界定「善惡」的一句中稱：「凡古今天下之所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也：是善惡之分也矣。」被荀子認為是「善」的概念之「正」、「理」、「平」、「治」，都具有「秩序性」的意涵。不過，一般而言，在與「理」概念相關的論述中，荀子似乎都沒有從「天地」到「人體」等的連結，來闡述「秩序」的意義。荀子對「理」字的使用，唯一涉及「天地秩序」的例子是〈禮論〉中的一句：「君臣、父子、兄弟、夫婦，始則終，終則始，與天地同理，與萬世同久。」

相形之下，荀子了解人的社會，不會如同天地或身體，自然地由人類構成秩序。也就是說，人間的「理」，不是自然構成的秩序，而一定要透過為人類設計的某種規範來達成。對此，荀子使用兩個概念來處理這個問題。第一個是與《呂氏春秋》一樣提倡「義」的必要，另外一個是在《呂氏春秋》中未見的「倫類」。

²⁹ 鄧國光：《經學義理》，頁 26。

我們先來看《荀子》如何藉由結合「理」、「義」兩概念，表達人間應有的秩序的情形。《荀子》中有六、七段這種用法：【表 3】之（6）〈不苟〉的「誠心行義則理，理則明，明則能變矣。」；（19）〈王霸〉「德雖未至也，義雖未濟也，然而天下之理略奏矣，刑賞已諾信乎天下矣，臣下曉然皆知其可要也。」；（27）〈議兵〉的「彼仁者愛人，愛人故惡人之害之也；義者循理，循理故惡人之亂之也。」；（32）〈正論〉的「流淫汙慢，犯分亂理，驕暴貪利，是辱之由中出者也，夫是之謂義辱。」；（55）〈大略〉的「義，理也。故行」；以及（58）〈宥坐〉的「其流也埤下，裾拘必循其理，似義」等。

首先，與《呂氏春秋》的用例的顯著差異是，荀子並未將「理」概念與「義」直接並列相稱。也就是說，他不認為此兩個德目各自獨立，並且發揮各別的價值功能。譬如，在〈不苟〉的用例中「義」就是達成「理」的狀態之必要條件；此關係在〈議兵〉中則反過來變成為「義」卻為要「循理」。（32）的〈正論〉用例，則將「犯分亂理」看作「義辱」的條件之一。〈宥坐〉的「其流也埤下，裾拘必循其理，似義。」是用水的比喻表達與〈議兵〉相同的主張，而在這裡，「義」成為「循理」的德目。如此，〈大略〉的用例可以說是上述兩種意涵的總結，即說：「義，理也。」³⁰由是觀之，由於荀子同時闡述了，「理」基於「義」且「義」也循「理」的互輔性，他似乎主張「理」和「義」互為不可分割的一體。

那麼，分開使用的例子中，其思想意義為何？〈王霸〉評述稱霸的諸侯時就說：「天下之理略奏」。也就是說，稱霸的國君的政策，或多或少具備能夠恢復天下秩序的「合理性」，但他仍然「義雖未濟也」。此句話顯然意謂，對荀子而言，具備「倫理道德」意義的「義」，比合理秩序的「理」還更重要。事實上，如〈議兵〉的例子所示，在「義」和「理」的結合上，荀子所關注的其實是「治亂」的問題。如此，從「理」、「治」或「治亂」、「義」一起出現的例子推測，由「理」概念來達成的某種「秩序性」是工具性的。更正確的說，此人類的秩序應該要具備倫理道德的支持。在此意義上，只有到了「理」的秩序內涵含有「義」的時候，其才會有真正的價值。

接下來，讓我們來看「理」與「類」概念結合的情形。誠然，在《呂氏春秋》如〈應同〉、〈召類〉等篇中，有一些有關「類」的論述，不過「理」概念並未隨之出現。如此，由「類」概念來探求「理」——係指人類世界特有或應有的秩序之意——的理論工夫，可說是《荀子》「理」概念的思想特質。《荀子》〈非相〉曰：「類

³⁰ 《禮記》〈喪服四制〉也有「理者義也」一句。「理」=「義」的想法也許在先秦儒家傳統中普遍存在的。

不悖，雖久同理，故鄉乎邪曲而不迷，觀乎雜物而不惑，以此度之。」此句意謂：若屬於同一種類，其存在方式或道理不會因時代而改變。不過此處的「理」，還只是討論認知結構的法則性而已，尚未專論人類的特色。〈臣道〉的用例就不一樣，即曰：「倫類以為理」。這裡的「倫類」大概與《孟子》所稱的「人倫」相同：係指人類為了維繫自身的存在所需要的，在人際關係角色上的規範。³¹與其對「義」的重視一樣，荀子在用「類」概念時，最為關注的基本上並不在於自然、環境、或物體、人類之外的生物的分類等，一種「為了分類而分類」的作業，他所感興趣的是人類之間應有的角色關係的釐清。在這樣的理論格局之下，荀子藉著提出「倫類」一詞，使「理」概念成為由各個人的社會屬性（譬如「君」、「父」等）和人格品質（如「君子」←→「小人」）等兩種條件來決定的，人際互動關係的藍圖。而且荀子堅信，這種人類世界特有的「理」，應該由「禮」（和「義」）來建立起來。

參、《荀子》的「文理」概念

討論至此，我們探索了《荀子》「理」概念的秩序性、合理性以及規範性的意涵。與《呂氏春秋》「理」論，追求統貫「天-地-人」之共同準則的思考方向相較，《荀子》從出發點就區分了「自然會達成的天地的秩序」和「無法自然達成因而需要規範的人間秩序」。而在探求人間的秩序（也就是荀子學說的最大目標）時，主張人類若要達成其秩序，還需要人間特有的條件。荀子藉由將「理」與「倫類」結合，提出「人間的秩序需要持有不同身分和角色之成員之間的互動」的觀點。也藉由將「理」與「義」結合，主張為了達成正確的互動，人類始終需要倫理道德的支持。然而，就荀子的秩序觀而言，以倫理道德來維持人間的秩序，算是其底線的必要條件（人間不可能達成缺乏「義」的社會秩序）。其實，在荀子的構想中，除了在「理」的功能中找出「維持人類社會的秩序」之消極意義，在此秩序中還看出人類獨有的正面意義。也就是由「文理」和「禮義」來達成的整體人類的理想存在型態，亦即基於「禮」（和「義」）而呈現出倫理道德的文明秩序。

首先，在可以歸類於先秦時期的現存文獻中，「文理」一詞只在《禮記》和《荀

³¹ 《孟子》中「人倫」的用例也並不少（六例），如眾所周知的〈滕文公上〉的例子：「聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」《禮記》〈禮器〉也說：「父子之道，君臣之義，倫也。」

子》中出現，而其中一例是《禮記》〈中庸〉的「文理密察，足以有別也」一句。然而在這個用例之外，《禮記》只有〈三年問〉的「壹使足以成文理」一句而已。事實上，此句與《荀子》〈禮論〉的「一使足以成文理」幾乎一樣。相對地，《荀子》書中就有多達 16 條含有「文理」的句子（請看【表 4】）。雖然我們不能斷定「文理」一詞是荀子所發明的術語，但在其它文獻中幾乎不出現的情況之下，唯獨在《荀子》中有 16 個用例的事實，至少就代表了「文理」一詞在荀子思想中有某種獨特的意義。如上所述，陳榮捷對「理」的研究已發現了其重要性。他將「文理」一詞翻成「order and pattern」，只不過尚未進一步闡述「文理」本身在荀子思想中的意義或重要性。³²

誠然，「文」在儒家思想中原本就是受到重視的觀念，只不過它不像「仁」或「義」等意指了特定的倫理意涵，而主要係指某種整體價值的概念。若以《荀子》主要的例子來看「文」字的涵義的話，其內容大概可分成五種：（1）華麗的紋樣，此例相當多，如「文章黼黻」一句中的「文」等；（2）「文雅的言行」，如〈非相〉的「文而致實」；〈不苟〉的敘述更為詳細：「君子寬而不慢，廉而不剷，辯而不爭，察而不激，直立而不勝，堅彊而不暴，柔從而不流，恭敬謹慎而容。夫是之謂至文。」；（3）人類特有的文化行為，如各種儀禮，以〈天論〉的用例為其典型，其說：「日月食而救之，天旱而雩，卜筮然後決大事，非以為得求也，以文之也。」；（4）文化行為的精神與價值，尤其係指透過人和人之間的適當角色所呈現出來者，如〈禮論〉所言的「至文以有別」等；（5）藉由上述的特質來帶給人類特有的倫理文明秩序的「文」，也可以說「禮」的別名。而《荀子》中「文理」一詞就呈現「文」概念在這方面的內容。

接著讓我們來探討《荀子》思想中特有的術語，即「文理」一詞的內容和其思想意義。第一，「文理」由「文」和「理」所構成，是以其意指「文之理」，即如上所述「文」的特質之意義，尤其是與「親用」（實際的實用性）相稱，而由「禮」呈現出的「裝飾性」之文化、社會意義。〈禮論〉即曰：「文理繁，情用省，是禮之隆也。」

《荀子》之「文理」在使用上的第二個特色是其與「禮義」概念的直接連結。這種情形多達五例。在〈禮論〉和〈性惡〉曰：「文理禮義」，也就是將「文理」與「禮義」並列；同樣在〈性惡〉的另外兩條例子則說：「禮義之文理」，意謂「禮義」的核心意涵就是「文理」。而〈性惡〉中「禮義之道」的例子，則闡述「禮義」的內

³² Wing-tsit Chan (陳榮捷): "The Evolution of the Neo-Confucian Concept of *Li* as Principle", p. 126.

容合乎「文理」的理想。簡言之，在荀子思想中，「禮義」係「文理」，「文理」亦係「禮義」，兩者實為彼此不可或缺的元素。

第三種用例的特色，如〈仲尼〉等六個例子所示，則是「文理」與「隆」字，尤其是「隆高」（三次）一起出現的情況。由於整本《荀子》中，「隆禮」或「隆禮義」的句子總共有 20 條（前者 13 例；後者 7 例），而這樣出現情況遠遠超過其它「隆～」的句子之數量；最多只有「隆正」一詞出現了五處而已。與其它荀子重視的術語，如「仁」和「師」一起出現的用例（即「隆仁」和「隆師」），則分別只有一次。³³由於有這種情況，歷代注解推測「隆高」中省略的賓語為「禮義」。³⁴若是如此，我們可以理解，由於提倡了二十次的「隆禮」或「隆禮義」，再也加上「隆高」等用法，荀子不只主張「禮」和「禮義」本身的重要性，他也大力提倡天下之君以及朝廷等國家運作的核心，一定要實踐崇高「禮義」的動作才行。換言之，正如〈王霸〉所稱：「朝廷必將隆禮義而審貴賤，若是、則士大夫莫不敬節死制者矣…」，荀子認為政府的最高層若能不斷地崇高「禮義」，國家成員之間的身分以及資源分配，就會公正且明確，而屬於國家下層的士大夫和百官也會盡力負責自己的職分。

至此，還是讓我們回到《荀子》思想體系中「文理」概念和「禮」（以及「禮義」）之關係的問題。如上所述，《荀子》中出現的「文理」大部分與「禮」和「禮義」有密切的關係，不然就是如〈禮論〉和〈性惡〉的例子所示，「禮義」和「文理」幾乎可以互換。這樣的情況可代表「文理」——帶給人類特有的倫理文明秩序的原理——就是經過「禮義」的實踐才能呈現之事實。換言之，對荀子而言，在個人層次上，「禮」和「禮義」可與「偽」（實踐修身）互換；而在整體人類的層次上，「禮」和「禮義」則可與「文理」（人類倫理文明的秩序）互換。也就是說，「文理」一詞也可代表，提升了整體人類存在價值的「偽」之涵義。

誠然，在「文理」和「禮」或「禮義」一起出現的用例中，荀子從三個層次來闡述如何透過「禮」或「禮義」來實現人類特有的倫理文明秩序。

第一層次就是透過各種禮儀。〈禮論〉中「禮」之「隆」、「殺」以及「中流」的論述，便闡述了「禮」就是實現「文理」的最核心的方法。第二層為修身。〈禮論〉也說：「性者、本始材朴也；偽者、文理隆盛也。」這裡，荀子主張「偽」就是崇高

³³ 「隆禮」有 13 處；「隆禮義」有 7 處。而關於其它的，只有「隆正」比較多地出現五處；「隆仁」和「隆師」只各有一處。

³⁴ 久保愛曰：「隆高，謂禮也。」王先謙注、久保愛增、豬飼博彥補：《增補荀子集解》（《漢文大系》版，東京：富山房，1916 年），卷 1 之頁 42。

「文理」的修身工夫。〈性惡〉也稱：「然而孝子之道，禮義之文理也。」此處，荀子主張「孝」的基礎或究竟原理（就是「道」），也是在「禮義」這等人類獨特的文明倫理中呈現。簡言之，修身亦是透過「禮義」來達成此文明倫理的原理之過程。第三層是透過國君本人的推行。首先，〈禮論〉曰：「君之喪，所以取三年，何也？曰：君者、治辨之主也，文理之原也。」此句幾乎宣言「文理」之實現，要仰賴統治者本人的努力。

此外，在此意涵的「文理」的用例中，《荀子》還有一種獨特的用法。這就是【表4】中從（1）到（4）的「綦文理」一句的出現。其中（3）的「期文理」按前後文也應該屬「綦文理」之訛。楊倞以下的諸家，將「綦」字以「極」字來解。王天海則再加「盡」字試圖將字義更為清楚一些。³⁵以當代話來解釋此句之意，大概是「將文理之德最大程度地推高與實現」之意。在這裡值得注意的是，荀子使用「綦文理」時，其主語是「天王」和「仁人」。「天王」顯然是他所設想的天下之君；而「仁人」在《荀子》中則非以「仁義之德」來建立新王朝的商湯以及周文王、武王莫屬，就算廣義地說，也係指與商湯、周文、武王同等的帝王。而且，如〈王制〉所說的「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」，此天下之君要同時達成「道德」和「文理」兩種理想。如筆者從前對《荀子》「道德」概念的研究所示，對荀子而言，「道德」是在人間居於最高位的「聖人」所達成的境界，或根於「道」的生成萬物的力量。³⁶荀子認為聖人基於此力量，將福利、恩澤帶給天下的人民。換言之，在此處，達成「道德」和「文理」這兩種理想，意味著天下之君需要保護人民的生命和促成其福利（即「道德」），同時實現人類特有的文明倫理價值（即「文理」）。

總之，荀子在將「文理」和「禮」（以及「禮義」）連起來的論述中，主張可以藉由如喪禮和祭祀等個別「儀禮」的舉行、「禮義」的修身工夫，以及統治者之「隆（崇高）禮義」的三個層次之實踐，來呈現人類特有的倫理文明之原理——「文理」。至此，我們便可以理解，為何《荀子》一方面比《呂氏春秋》使用更多的「理」概念；但在另一方面，「理」在《荀子》中的重要性，似乎是工具性的，並且在《荀子》中「理義」概念並不出現，始終被提倡的是「禮義」。這可能是因為，荀子就像《呂氏春秋》的作者一樣，頗為認同「理」內涵之秩序性和合理性的重要。然而，與直接探求貫通「天-地-人」共同之「理」為主要理論任務的《呂氏春秋》相比，《荀子》

³⁵ 王天海：《荀子校釋》（上海：上海古籍，2005年），頁242。

³⁶ 佐藤將之：〈天人之間的帝王：《莊子》和《荀子》的「道德」觀念探析〉，頁29-32。

則關注人類固有的存在方式和其價值：人類的秩序並非像天地一樣能自然達成，因而需要透過人間特有的規範來修身、教化，並且也仰賴人間的最高領導者之不斷推行（即「隆」）。此處，在荀子設想中，人類社會的理想秩序，是充分呈現其倫理文明意涵的「文理」。而「文理」這個人類特有的正面價值，則是由不同身分和角色的人群按照「禮義」彼此互動而建立起來的。也就是說，人類真正的福利就會在「禮義」和「文理」的綜合中顯現。因此，對於荀子心目中的理想秩序而言，人類特有特質之「文」，和達成此特質之「禮」，都是不可或缺的。而這也可能正是荀子的「理」論含有「文理」和「禮義」之雙層結構的思想意義。

如此，荀子想以「禮義」來達成的「秩序」，其意義並不只是藉由「道德」來在生物之間所達成的一種「生態系秩序」；也不只是像黃老那樣，只是將天地秩序搬到人間的「天體自動運作」的秩序；也不會只是墨家和當時儒家所追求的，基於倫理共同體的社會秩序；此秩序在包含了「生態秩序」、「天地秩序」、以及「倫理秩序」等三種意義之外，也透過「禮義」的實現來呈現人類固有的文明價值的秩序。

結語

本文試圖釐清《荀子》中與「理」和「文理」概念在《荀子》思想體系中尤其是與「禮」和「禮義」的關係上所呈現的角色和特質。經過相關的分析，本文所達到的結論可以歸納於如下三點：

第一，《荀子》的「理」概念，與「治」、「正」、「平」一起，以「秩序」以及從此延伸出的某種「合理準則」之意受到重視。不過，在與「理」或「理義」成為其理論的究竟目標的《呂氏春秋》相比，「理義」一詞畢竟完全沒有出現於《荀子》書中。可見對荀子而言，「理」之達成本身，並非是整體荀子思想體系的終極目標。

第二，《荀子》中很少見到統貫「天-地-人」這樣的「理」；反而常以「～之理」的套語方式呈現「理」概念。這反映了「理」一方面具有普遍性，但另一方面也屬於工具性的價值。

第三，因此，《荀子》「理」概念的特色，應該是在於「文理」概念的提出以及其與「禮義」概念的互補作用。荀子在闡述「理」功能之意義時，他更為關懷的是，人間如何實現合乎人類特有之倫理的文明秩序，而荀子則將此秩序稱為「文理」。由於這是人類特有的倫理秩序，荀子認為實現此秩序的方法，非從一般士人到國君、聖人平常能夠也必需要實踐的「禮」和「禮義」莫屬。

總之，《荀子》將人間所要實現的秩序性，限定於人類特有的倫理文明價值——「文理」——並且要求從士人到天下之君，皆應藉著「禮義」（具體日常規範的總體之「禮」和其倫理意涵之「義」的綜合）來達成人類應該實現的目標。可以說這就是荀子藉由「禮義」所欲追求的秩序，和為了達成此秩序之合理性的思想意義。而這與《呂氏春秋》的作者想要藉由「理義」概念的建立，在地上直接實現「天-地-人」一貫的秩序準則的藍圖，確實有所不同。

【表 1】先秦文獻中「理」字出現的情形³⁷

孟子	7	
墨子	13	
管子	159	其中〈形勢解〉26 例
莊子	38	
慎子	8	含佚文
韓非子	84	其中〈解老〉41 例
呂氏春秋	75	
荀子	106	
禮記	33	
黃帝帛書	37	文本有殘缺，可能還有
淮南子	93	
春秋繁露	70	

【表 2】《荀子》中主要觀念字出現次數³⁸

(1)	道	388 次	(5)	善	206 次	(9)	德	109 次	(13)	誠	70 次
(2)	禮	343 次	(6)	樂	159 次	(10)	信	107 次	(14)	孝	47 次
(3)	義	315 次	(7)	聖	157 次	(11)	理	106 次	(15)	神	39 次
(4)	治	253 次	(8)	仁	134 次	(12)	忠	73 次	(16)	智	10 次

³⁷ 此數字是在「中國哲學書電子化計劃」(<http://ctext.org>) 網站中檢索所獲得。為比較方便，表中也加了《淮南子》和《春秋繁露》。

³⁸ 此數字是在「中國哲學書電子化計劃」網站中檢索所獲得。

【表 3】《荀子》的「理」字用例

(1)	勸學	故禮恭，而後可與言道之方；辭順，而後可與言道之理；色從而後可與言道之致。	
(2)	修身	多聞曰博，少聞曰淺。多見曰閑，少見曰陋。難進曰倨，易忘曰漏。少而理曰治，多而亂曰耗。	
(3)	修身	君子之求利也略，其遠害也早，其避辱也懼，其行道理也勇。	
(4)	修身	君子貧窮而志廣，隆仁也；富貴而體恭，殺執也；安燕而血氣不衰，束理也	
(5)	不苟	君子小人之反也：君子大心則敬天而道，小心則畏義而節；知則明通而類，愚則端慤而法；見由則恭而止，見閉則敬而齊；喜則和而理，憂則靜而理；通則文而明，窮則約而詳。	
(6)	不苟	誠心行義則理，理則明，明則能變矣。	
(7)	非相	類不悖，雖久同理，故鄉乎邪曲而不迷，觀乎雜物而不惑，以此度之。	
(8)	非相	故言君子必辯。小辯不如見端，見端不如見本分。小辯而察，見端而明，本分而理；聖人士君子之分具矣。	
(9)	非十二子	其言之成理，足以欺惑愚眾	5 例
(10)	非十二子	古之所謂仕士者，厚敦者也，合群者也，樂富貴者也，樂分施者也，遠罪過者也，務事理者也，羞獨富者也。	
(11)	仲尼	彼非本政教也，非致隆高也，非綦文理也，非服人之心也。	16 例
(12)	仲尼	福事至則和而理，禍事至則靜而理。	
(13)	仲尼	求善處大重，理任大事	
(14)	儒效	言必當理，事必當務，是然後君子之所長也	
(15)	儒效	凡事行，有益於治者，立之；無益於理者，廢之。夫是之謂中事。凡知說，有益於理者，為之；無益於理者，舍之。夫是之謂中說。	
(16)	儒效	井井兮其有理也，嚴嚴兮其能敬己也，分分兮其有終始也，[...]如是，則可謂聖人矣。	

(17)	王制	相地而衰政。理道之遠近而致貢。	
(18)	王制	君子理天地；君子者，天地之參也，萬物之摠也，民之父母也。無君子，則天地不理，禮義無統，上無君師，下無父子，夫是之謂至亂。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。	
(19)	王霸	德雖未至也，義雖未濟也，然而天下之理略奏矣，刑賞已諾信乎天下矣，臣下曉然皆知其可要也。	
(20)	王霸	上莫不致愛其下，而制之以禮。上之於下，如保赤子，政令制度，所以接下之人百姓，有不理者如豪末，則雖孤獨鰥寡必不加焉。	
(21)	王霸	主道治近不治遠，治明不治幽，治一不治二。主能治近則遠者理，主能治明則幽者化，主能當一則百事正。	
(22)	王霸	生民則致寬，使民則綦理，辯政令制度，所以接天下之人百姓，有非理者如豪末，則雖孤獨鰥寡，必不加焉。	
(23)	君道	是故窮則必有名，達則必有功，仁厚兼覆天下而不閔，明達用天地理萬變而不疑，血氣和平，志意廣大，行義塞於天地之間，仁智之極也。夫是之謂聖人；審之禮也。	
(24)	君道	至道大形：隆禮至法則國有常，尚賢使能則民知方，纂論公察則民不疑，賞克罰偷則民不怠，兼聽齊明則天下歸之；然後明分職，序事業，材技官能，莫不治理，則公道達而私門塞矣，公義明而私事息矣：	
(25)	臣道	若夫忠信端慤，而不害傷，則無接而不然，是仁人之質也。忠信以為質，端慤以為統，禮義以為文，倫類以為理，端而言，臚而動，而一可以為法則。	
(26)	議兵	未有貴上安制綦節之理也。	
(27)	議兵	孫卿子曰：非汝所知也！彼仁者愛人，愛人故惡人之害之也；義者循理，循理故惡人之亂之也。	
(28)	天論	政令不明，舉錯不時，本事不理：夫是之謂人祲。	
(29)	天論	孰與騁能而化之！思物而物之，孰與理物而勿失之也！	
(30)	天論	百王之無變，足以為道貫。一廢一起，應之以貫，理貫不亂。	
(31)	正論	夫曰堯舜擅讓，是虛言也，是淺者之傳，陋者之說也，不知	

		逆順之理，小大、至不至之變者也，未可與及天下之大理者也。	
(32)	正論	流淫汙慢，犯分亂理，驕暴貪利，是辱之由中出者也，夫是之謂義辱。	
(33)	禮論	貴本之謂文，親用之謂理，兩者合而成文，以歸大一，夫是之謂大隆。	
(34)	禮論	禮之理誠深矣，「堅白」「同異」之察入焉而溺；其理誠大矣，擅作典制辟陋之說入焉而喪；其理誠高矣，	
(35)	禮論	上取象於天，下取象於地，中取則於人，人所以群居和一之理盡矣。	
(36)	樂論	且樂也者，和之不可變者也；禮也者，理之不可易者也。樂合同，禮別異，禮樂之統，管乎人心矣。	
(37)	解蔽	凡人之患，蔽於一曲，而闇於大理。	
(38)	解蔽	疏觀萬物而知其情，參稽治亂而通其度，經緯天地而材官萬物，制割大理而宇宙裡矣。[...] 夫是之謂大人。	
(39)	解蔽	而清明在上，則足以見鬢眉而察理矣。[...]。故導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非決嫌疑矣。小物引之，則其正外易，其心內傾，則不足以決羈理矣。	
(40)	解蔽	故濁明外景，清明內景，聖人縱其欲，兼其情，而制焉者理矣。	
(41)	解蔽	凡以知，人之性也；可以知，物之理也。以可以知人之性，求可以知物之理，而無所疑止之，則沒世窮年不能偏也。其所以貫理焉雖億萬，已不足浹萬物之變，與愚者若一。	
(42)	正名	形體、色理以目異	
(43)	正名	心也者，道之工宰也。道也者，治之經理也。	
(44)	正名	辭讓之節得矣，長少之理順矣；	
(45)	正名	心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治？欲不及而動過之，心使之也。心之所可失理，則欲雖寡，奚止於亂？	
(46)	正名	有嘗試深觀其隱而難者：志輕理而不重物者，無之有也；外重物而不內憂者，無之有也；行離理而不外危者，無之有也	
(47)	性惡	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。	
(48)	性惡	骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也	
(49)	性惡	凡古今天下之所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也	三次
(50)	性惡	然則仁義法正有可知可能之理。	三次
(51)	成相	請牧祺，明有基，主好論議必善謀。五聽脩領，莫不理續主執持。	
(52)	賦	爰有大物 [...]而致有理者歟？[...] 請歸之禮。	
(53)	賦	夫是之謂蠶理。	
(54)	賦	夫是之謂箴理。	
(55)	大略	故親；義、理也，故行；禮、節也，故成。仁有里，義有門；仁、非其里而處之，非仁也；義，非其門而由之，非義也。推恩而不理，不成仁；遂理而不敢，不成義；審節而不和，不成禮；和而不發，不成樂。	
(56)	大略	不富無以養民情，不教無以理民性。	
(57)	大略	善學者盡其理，善行者究其難。	
(58)	宥坐	孔子觀於東流之水。[...]。其流也埤下，裾拘必循其理，似義，	
(59)	法行	夫玉者，君子比德焉。溫潤而澤，仁也；栗而理，知也；	
(60)	哀公	所謂大聖者[...] 大道者，所以變化遂成萬物也；情性者，所以理然不取舍也。	

【表 4】《荀子》中「文理」概念之用例

(1)	仲尼	彼非本政教也，非致隆高也，非綦文理也，非服人之心也。	
(2)	王制	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。	
(3)	富國	仁人之用國，將脩志意，正身行，伉隆高，致忠信，期文理。	
(4)	王霸	非本政教也，非致隆高也，非綦文理也，非服人之心也，	
(5)	禮論	孰知夫禮義文理之所以養情也！	
(6)	禮論	文理繁，情用省，是禮之隆也。文理省，情用繁，是禮之殺	

		也。文理情用相為內外表墨，並行而雜，是禮之中流也。	
(7)	禮論	性者、本始材朴也；偽者、文理隆盛也。無性則偽之無所加，無偽則性不能自美。性偽合，然後成聖人之名，一天下之功於是就也。	
(8)	禮論	故先王聖人安為之立中制節，一使足以成文理，則舍之矣。	
(9)	禮論	君之喪，所以取三年，何也？曰：君者、治辨之主也，文理之原也，情貌之盡也，相率而致隆之，不亦可乎？	
(10)	性惡	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。	
(11)	性惡	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。	
(12)	性惡	然而孝子之道，禮義之文理也。	
(13)	性惡	且化禮義之文理	
(14)	賦	爰有大物，非絲非帛，文理成章。	

參考文獻

傳統文獻

王天海：《荀子校釋》，上海：上海古籍，2005。

許維通：《呂氏春秋集釋》，北京：中華書局，2009。

王先謙注、久保愛增、豬飼博彥補：《增補荀子集解》，《漢文大系》版，東京：富山房，1916。

中文著作

陳榮捷：《宋明理學之概念與歷史》，臺北：中央研究院，1996。

鄧國光：〈先秦兩漢諸子“理”義研究〉，《諸子學刊》，輯1，2007。

鄧國光：《經學義理》，上海：上海古籍，2011。

佐藤將之：〈戰國時代「誠」概念的形成與意義：以《孟子》、《莊子》、《呂氏春秋》為中心〉，《清華學報》，期35號2（2005），頁215-244。

佐藤將之：〈荀子禮治論的思想特質暨歷史定位〉，收於《邯鄲學院學報》（卷22期4，2012年），頁64-66。

佐藤將之：〈「上以禮神明」：《管子·君臣》與《荀子》之禮治思想〉，《中央大學人文學報》，期 53（2013 年），頁 1-39。

佐藤將之：〈天人之間的帝王：《莊子》和《荀子》的「道德」觀念探析〉，收於《漢學研究》，集 31 期 1（2013），頁 1-35。

佐藤將之：〈「民之不牧者，非吾民也」：《管子》「經言」的禮論與《荀子》的禮治論〉，《政治科學論叢》，期 57（2013 年），頁 35-68。

佐藤將之：〈「雜家」和「綜合」之思想意義：中日學者對《呂氏春秋》與《呂》-《荀》關係之研究評述〉，收於《漢學研究集刊》，集 17（2013），頁 59-90。

東方朔（林宏星）：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011 年）

郭沫若：〈呂不韋與秦王政的批判〉，氏著：《十批判書》，上海：羣益出版社，1950。

陳鼓應：〈「理」範圍理論模式的道家詮釋〉，《臺大文史哲學報》，期 60，2004。

陳鼓應：〈老莊哲學中的「道」與「理」〉，「第一屆國際道家學術研討會」會議論文，2005。

劉又銘：〈從「蘊謂」論荀子哲學潛在的性善觀〉，收於《「孔學與二十一世紀」國際學術研討會論文集》（臺北：政治大學文學院，2001 年），頁 57。

韋政通：《荀子與古代哲學》（臺北：臺灣商務，1966 年初版），頁 21。

錢穆：〈王弼、郭象注《易》、《老》、《莊》用「理」字條錄〉，原載《新亞學報》卷 1 期 1，收入《莊老通辨》，《錢賓四先生全集》，臺北：聯經，1997。

Wing-tsit Chan (陳榮捷): "The Evolution of the Neo-Confucian Concept of Li as Principle", *Tsing-hua Journal of Chinese Studies*, (4-2, 1964), pp. 123~149。

外文著作

工藤豐彦：〈『呂氏春秋』の研究：その理・理義について〉，《國語研究》，大分：日本大分大學，1977，頁 3-12。

金谷治：〈人間觀の覺醒〉，收於金谷治：《金谷治中國思想論集・上卷：中國古代の自然觀と人間觀》（東京：平河出版社，1997 年）

赤塚忠：〈『呂氏春秋』の思想史的意義〉，氏著：《赤塚忠著作集，第四卷，諸子研究》，東京：研文社，1987。

カーティス・ヘイゲン Kurtis Hagen：〈荀子における「理」・「類」そして「名」について—荀子に関する英語文献の検討—〉，收於《日本大學文理學部人文科學

研究所研究紀要》，輯 69（2005 年）

Sato, Masayuki (佐藤將之): *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2003。

Antonio S. Cua: *Ethical Argumentation: A Study in Hsün Tzu's Moral Epistemology* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1985)

Robert Eno: *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery* (Albany: SUNY press, 1990)

Roger Ames and David Hall: *Anticipating China: Thinking through the Narratives of Chinese and Western Culture* (Albany: SUNY press, 1995)

網路資源

「諸子百家中國哲學書電子化計劃」(<http://ctext.org/zh>)

A Study of the Concept of *Li* 理 (Principle) in the *Xunzi*: The Idea to Realize the Cultural Order in the Human World

Sato, Masayuki

Associate Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University

Abstracts : This article aims to elucidate the content and the significance of the concept of *li* (principle/order/rule) in the thought of Xunzi. Together with other terms such as zhi 治, *zheng* 正, and ping 平 the term is used as representing “order,” and a sort of “rational standard” for one’s thought, words and behaviors. This article also tries to understand the another dimension in the term: by means of a combination of the term with the term “*wen* 文” (culture/civilization), Xunzi has proposed an image of the supremacy of human cultural order which should be attained by the virtuous power of rituals, social norm and justice (*liyi* 禮義). Xunzi has been convinced that the order of human society should be embodied in the full representation of human and cultural significance. Xunzi requested both officer-aspirants and rulers from local to world level to put their moral values into practice through the form of rituals and social norms, because it is in that kind of cultural order that the human moral excellence can be fully manifested in the whole human world.

Key Terms: Xunzi, The concept of *li* 理 (principle), *wenli* 文理 (principle of human culture), The *Lüshi chungiu*