

科技部補助專題研究計畫成果報告 期末報告

原禮——《左傳》的禮觀念與荀子禮學的形成(第2年)

計畫類別：個別型計畫
計畫編號：MOST 104-2410-H-343-012-MY2
執行期間：105年08月01日至106年07月31日
執行單位：南華大學哲學與生命教育學系

計畫主持人：謝君直

計畫參與人員：碩士班研究生-兼任助理：鍾明易

中華民國 106 年 10 月 01 日

中文摘要：本研究計畫探討《左傳》所述「禮」的觀念與思想義涵，經由建立文獻與觀念對照表為方法，據以分析與論述相關「禮」文獻的脈絡，說明《左傳》所蘊含儒學禮學思想的可能性，指出先秦儒學在形成過程中，傳統史文記載所提供之思想資源。筆者在寫作結案報告前，已經發表相關研究論文二篇，範圍為〈魯隱公〉至〈魯閔公〉，故本報告即自〈魯僖公〉作文獻析論，分別探討各魯君年間所涉思想方面的禮觀念，進而歸納《左傳》所述禮的觀念為政治評論與人格判斷二種理路，其思想則皆是藉由是否合禮（合理）與否，傳達歷史事件中人事物的處境與價值，並帶領讀者思考事件中的「禮」問題及其意義，使「禮」成為思想的無盡藏。依據前述研究，本計畫結論認為，《左傳》的禮思想除了可從荀學禮學相互對照外，延伸至其它先秦儒學亦是相關研究範圍，而且若視春秋三傳為經學上的整體，則聯繫《左傳》與《公羊》《穀梁》中禮觀念作比較，亦是合理進程，此則有待後續研究來呈現。

中文關鍵詞：孔子、禮記、儒學、歷史、實踐、價值、魯僖公、魯文公、魯宣公、魯成公、魯襄公、魯昭公、魯定公、魯哀公

英文摘要：My project research the idea and thinking of rites in Zuozhuan by the table for contrast between texts and ritual idea. I analyze the context of text of rites and illustrate Confucian ritual ideas in Zuozhuan, that historical texts providing thinking resource for construct pre-qin Confucianism. I have published two paper before writing the result report, which from Lu yingong to Lu mingong, therefore the report discuss the ritual thinking from Lu xigong to Lu aigong. I induce two ways of political commentary and personality judgment according to the ideas of rites in Zuozhuan. The ideas of rites, which in Zuozhuan, are about ritual or not ritual, reasonable or unreasonable, and represent the situation and value of historical events. The ideas of rites guide the readers to think about the problem and meaning of rites and make the meaning of rites become the resource of thinking. My conclusion of project explain that Zuozhuan not only compares with the thinking of rites of Xun-zi but also about the realm of pre-qin Confucianism. And if consider about the coherence of Chunqiu Gongyang () and Chunqiu Guliang (), the study of ritual thinking of Zuozhuan should also compares with ritual text of those books. However, it will be my next study proceeding.

英文關鍵詞：Confucius, The Book of Rites, Confucianism, History, Practice, Values, Lu xigong, Lu wengong, Lu xuangong, Lu chengong, Lu xiangong, Lu zhaogong, Lu dingong, Lu aigong

科技部補助專題研究計畫成果報告

(期中進度報告/期末報告)

原禮——《左傳》的禮觀念與荀子禮學的形成

計畫類別：個別型計畫 整合型計畫

計畫編號：MOST 104-2410-H-343 -012 -MY2

執行期間：104 年 8 月 1 日至 106 年 7 月 31 日

執行機構及系所：南華大學哲學與生命教育學系

計畫主持人：謝君直

共同主持人：

計畫參與人員：鍾明易（碩士級兼任助理）

本計畫除繳交成果報告外，另含下列出國報告，共 ____ 份：

執行國際合作與移地研究心得報告

出席國際學術會議心得報告

出國參訪及考察心得報告

中 華 民 國 106 年 8 月 30 日

目錄

一、 前言.....	3
二、 《左傳》「禮」文獻之觀念對照表與說明.....	2
三、 《左傳》「禮」觀念之哲學析論.....	25
四、 結論.....	26

參考文獻

一、前言

本計畫預期完成之工作有二，一是建立《左傳》所述「禮」之觀念對照表，顯示文獻來源出處與所涉禮制禮學與倫理思想的對比。第二部分工作則是藉由前述對照表指引筆者進行文獻析論與詮釋，研究《左傳》「禮」觀念所蘊含的荀學思想。第一項工作業已完成，總計 294 則條文，共有「禮」527 處¹。唯因此表篇幅長達 111 頁，作為計畫成果報告之一部，已超過報告書限制，且《左傳》所述「禮」範疇，除開專在敘述禮儀文飾與器物的記載，以及單就所施用文物之禮節行為的肯定或否定用語之外，其餘纔是本計畫所關注之儒學禮學思想的研究目的。故成果報告將從「禮」文獻與觀念對照表簡擇具有哲學思想探討的部分，依《春秋》魯君時期來分別論述。再者，筆者於前述第二項工作已經撰寫〈《左傳·隱公》所述「禮」之倫理思想〉與〈《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〉二篇論文作為初步研究成果，分別刊登於專業學術期刊²。故以下分析《左傳》所述「禮」觀念的思想，即不包含魯隱公至閔公時期。

二、《左傳》「禮」文獻之觀念對照表與說明³

〈魯僖公〉

傳文分析 紀年	本文	或涉禮制	文獻思想	倫理觀念
僖公十一年	天王使召武公、內史過賜晉侯命，受玉犢。過歸，告王曰：「晉侯其無後乎！王賜之命，而犢於受瑞，先自棄也已，其何繼之有？禮，國之幹也；敬，禮之輿也，不敬則禮不行，禮不行則上下昏，何以長世？」	賜命禮(錫命、策命)	「臨之以莊則敬，孝慈則忠，舉善而教不能，則勸。」(〈為政〉) 「居上不寬，為禮不敬，臨喪不哀，吾何以觀之哉？」(〈八佾〉) 「君子敬而無失，與人恭而有禮。四海之內，皆兄弟也。君子何患乎無兄弟也？」(〈顏淵〉) 「上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情。」(〈子路〉) 「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣；言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉。」(〈衛靈公〉) 《荀子·大略》：「禮之於正國家也，如權衡之於輕重也，如繩墨之於曲直也。故人無禮不生，事無禮不成，國家無禮不寧」。	誠敬

¹ 包含〈閔公二年〉人名「禮孔」與〈僖公二十四、二十五年〉3 處人名「禮至」，皆無義，可省略。

² 前者發表在《鵝湖學誌》第 58 期，2017 年 6 月。後者另有副標題「兼論歷史意義與生命哲學」，發表在《揭諦》第 33 期，2017 年 7 月。

³ 文獻本自杜預注、孔穎達正義《春秋左傳正義》(臺北：藝文印書館，1989 年影印阮元重刻《十三經注疏》)。下引杜注、孔疏同此。

<p>僖公二十七年</p>	<p>冬，楚子及諸侯圍宋，宋公孫固如晉告急。先軫曰：「報施救患，取威定霸，於是乎在矣。」狐偃曰：「楚始得曹，而新昏於衛，若伐曹、衛，楚必救之，則齊宋免矣。」於是乎蒐于被廬，作三軍，謀元帥。趙衰曰：「郤穀可。臣亟聞其言矣，說禮樂而敦詩書。詩書，義之府也；禮樂，德之則也；德義，利之本也。《夏書》曰：『賦納以言，明試以功，車服以庸。』君其試之！」</p>	<p>田獵（軍禮，大田之禮、大蒐禮）</p>	<p>〈勸學〉：「禮之敬文也，樂之中也，《詩》《書》之博也」。 〈樂記〉：「禮樂皆得，謂之有德」。</p>	<p>六藝</p>
<p>僖公二十七年</p>	<p>晉侯始入而教其民，二年，欲用之。子犯曰：「民未知義，未安其居。」於是乎出定襄王，入務利民，民懷生矣。將用之。子犯曰：「民未知信，未宣其用。」於是乎伐原以示之信。民易資者，不求豐焉，明徵其辭，公曰：「可矣乎？」子犯曰：「民未知禮，未生其共。」於是乎大蒐以示之禮，作執秩以正其官。民聽不惑，而後用之，出穀戍，釋宋圍，一戰而霸，文之教也。</p>	<p>蒐獵（軍禮）</p>	<p>子貢問政。子曰：「足食。足兵。民信之矣。」子貢曰：「必不得已而去，於斯三者何先？」曰：「去兵。」子貢曰：「必不得已而去，於斯二者何先？」曰：「去食。自古皆有死，民無信不立。」（《顏淵》）</p>	<p>教化</p>

文獻說明：

第一則「禮，國之幹也；敬，禮之輿也，不敬則禮不行」是《左傳》禮觀念的思想代表，〈成公十三年〉亦見。就事件而言，「敬」是對晉惠公「愆於受瑞」的批評，此固是晉惠公個人作為或當時晉國國情，然亦是反應大國對東周中央王室的傲慢，是春秋禮壞樂崩的縮影。「敬」是孔子學說的基本德目，孔子警示「為禮不敬」（《八佾》），一方面是提點實踐工夫之所在，另一方面則是藉由此修身工夫，建立

社會與政治生活的模範。「君子敬而無失，與人恭而有禮。四海之內，皆兄弟也」(《顏淵》)。「敬」能夠聯繫人際關係，擴大人際範疇，而且是主政者的行政方法。季康子問如何「使民敬」，孔子答之以「臨之以莊則敬」(《為政》)，此即呼應「上好禮，則民莫敢不敬」(《子路》)。本於修身而轉化於政治，不啻「為政以德」(《為政》)，故可申論作「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣」(《衛靈公》)。「敬」的表現形式不僅提升政治價值的高度，而且也具有政治廣度的成效，可謂以德教民。猶有進者，「禮」「敬」是體用關係，「敬，禮之興也，不敬則禮不行」。則行禮即非是一般禮儀活動，其實關乎實踐者的主體意識，由內而外，使「禮」具備價值內涵。而此遂可由「敬」的觀念返回傳文命題——「禮，國之幹也」，即「禮」是政治主體，是使政治具有價值意義的依據，《荀子·大略》云：「禮之於正國家也，如權衡之於輕重也，如繩墨之於曲直也。故人無禮不生，事無禮不成，國家無禮不寧」。此是綜合〈王霸〉(前三句)與〈修身〉(後三句)的表述，說明治國規準在於有是非曲直，指出對於客觀判準的依循，凡此，皆可以「禮」概括，是之謂以禮治國。

第二則內容豐富，事涉晉國變法圖強的表現⁴。傳文所述「禮樂」可謂政治家內涵，尤其從詩書、義府與德則觀之，「禮樂」於文中具有價值意向，可視為《左傳》作者肯定禮觀念於政治表現亦可建立相應的價值觀，並顯示傳記人物的人格。〈勸學〉：「禮之敬文也，樂之中和也，《詩》《書》之博也」與〈樂記〉：「禮樂皆得，謂之有德」，是古典儒學與傳文所述「禮」相合處，《左傳》的禮觀念確實具有可與傳統儒學對話之處，亦顯示儒學思想在戰國時期的影響範圍。

第三則聯繫上一則，乃追敘晉文公政教成功的因由。史文背景所述固是政治實踐目的，安民、利民、吏治、軍訓、尊王等，皆是為晉國政、國力立下基礎，並且建立晉國與晉君的國際形象⁵。然而，傳文結語「文之教也」即指出晉文公施政具有使民「知義」、「知信」、「知禮」的內涵，乃價值導向的政教，於理論上值得肯定。即以「信」字而言，〈顏淵〉記載：「子貢問政。子曰：『足食，足兵，民信之矣』。子貢曰：『必不得已而去，於斯三者何先』？曰：『去兵』。子貢曰：『必不得已而去，於斯二者何先』？曰：『去食。自古皆有死，民無信不立』」。由此可見，國家與國君的誠信乃立國的基礎，晉文公之以教化為政治，合乎孔子所曾表達之「君子學道則愛人，小人學道則易使」(《陽貨》)，縱使存在著政治目的，然「為政以德」(《為政》)，儒學於此並未因實施的過程存在著政治目的而偏廢德行，而是期待藉由德行的實現，引領君臣民眾上下反思德政效果之所由，即道德目的與根源。唯此固待孔門後學致力並發展如此價值思考。

〈魯文公〉

傳文分析 紀年	本文	或涉禮制	文獻思想	倫理觀念
文公七年	晉卻缺言於趙宣		竹添箋注「無禮不樂」云：「上無	

⁴ 杜預注〈昭公二十九年〉云：「僖二十七年，文公蒐被廬，修唐叔之法」。〈昭公二十九年〉引仲尼曰：「文公是以作執秩之官，為被廬之法，以為盟主」。

⁵ 竹添光鴻《左氏會箋》的箋注即指出晉文公雖不免以力假仁，招致孔孟批評，但與戰國君王相比，晉文公的作法仍高明許多。《左氏會箋(上)》，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))，p.7。此版本頁碼以分卷為單位。

	<p>子曰：「日衛不睦，故取其地。今已睦矣，可以歸之。叛而不討，何以示威？服而不柔，何以示懷，非威非懷，何以示德，無德，何以主盟？子為正卿，以主諸侯，而不務德，將若之何，《夏書》曰：『戒之用休，董之用威，勸之以〈九歌〉，勿使壞。』九功之德，皆可歌也，謂之九歌，六府三事，謂之九功，水、火、金、木、土、穀，謂之六府。正德、利用、厚生，謂之三事。義而行之，謂之德、禮，無禮不樂，所由叛也。若吾子之德，莫可歌也，其誰來之？盍使睦者歌吾子乎？」宣子說之。</p>		<p>禮則人不樂也。九功可歌，禮也。民悅而歌舞之，樂也。古聖人知賞罰之不足以盡治，故制作禮樂，以教化民，使人以樂德自養中和之性。於是不識不知自勸而不能自己，是謂勸之用九歌」。</p>	
<p>文公十五年</p>	<p>齊侯侵我西鄙，謂諸侯不能也，遂伐曹，人其郭，討其來朝也。季文子曰：「齊侯其不免乎，己則無禮，而討於有禮者，曰：『女何故行禮』。禮以順天，天之道也。己則反天，而又以討人，難以免矣。《詩》曰：『胡不相畏，不畏于天』。君子之不虐幼賤，畏于天也，在〈周頌〉曰：『畏天之威，于時保之』。不畏于天，將何能保？以亂取國，奉禮以守，猶懼不終，多行無禮，弗能在矣」。</p>	<p>朝覲（賓禮）</p>	<p>《左傳·昭公二十五年》云：「禮，上下之紀，天地之經緯也，民之所以生也」。</p>	

文獻說明：

第一則之「禮」雖德行意味，然卻是政治上的懷柔作用。唯據竹添箋注「無禮不樂」云：「上無禮則人不樂也。九功可歌，禮也。民悅而歌舞之，樂也。古聖人知賞罰之不足以盡治，故制作禮樂，以教化民，使人以樂德自養中和之性。於是不識不知自勸而不能自己，是謂勸之用九歌」⁶。由此可知，縱使是主政者以德禮作政治方法，在教化意義上，仍可因制禮作樂的實施，而有德政的效果，亦可謂之有「禮」的價值意義。

第二則之前已記載齊懿公賄賂晉國，使諸侯不討伐齊國入侵魯國與曹國。季文子的批評就史事而言，乃涉齊懿公弑太子自立，且昏亂無道，為齊懿公多年後亦被弑張本。而就季文子所述「禮以順天，天之道也」的評語，可知《左傳》時代已有「禮」的天道觀，能夠表示禮的存在具有本體論的依據，〈昭公二十五年〉云：「禮，上下之紀，天地之經緯也，民之所以生也」。即顯示禮的存有學意涵，指出「禮」可以用來說明天地人我的存在基礎。竹添光鴻注解「禮，上下之紀、天地之經緯」曰：「言天地之有待於禮，猶布帛之有待於經緯。有經緯而後成其為布帛，有禮而後成其為天地也」⁷。則「禮」之所以具有存有學的理論意義，乃由於其規範作用可象徵為天地存在的客觀運行，故可作天道觀理解。唯若與〈禮論〉比較：

禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地，惡生？無先祖，惡出？無君師，惡治？三者偏亡焉無安人。故禮、上事天，下事地，尊先祖而隆君師。是禮之三本也。

此似可謂荀子禮論亦有天道觀，留意到「禮」的本體論意義。然而，根據〈天論〉篇「明於天人之分」的觀點，可知荀子哲學並無形而上天道觀之義蘊⁸，荀學論「道」乃著墨於人道之價值。則此則「禮以順天，天之道也」的敘述，即與荀子思想有本質性的區別。顯示以荀學理解《左傳》所述「禮」觀念，乃至聯繫《左傳》禮學與荀學的理論關係，仍須依文獻脈絡而推定。

〈魯宣公〉

傳文分析 紀年	本文	或涉禮制	相關文獻	倫理觀念
宣公四年	四年春，公及齊侯平莒及郟，莒人不肯。公伐莒，取向，非禮也。平國以禮，不以亂。伐而不治，亂也。以亂平亂，何治之有？無治，何以行禮？		竹添箋注引〈不苟〉為證：「君子治治，非治亂也。曷謂邪？曰：禮義之謂治，非禮義之謂亂也。故君子者，治禮義者也，非治非禮義者也。然則國亂將弗治與？曰：國亂而治之者，非案亂而治之之謂也，去亂而被之以治。人汙而修之者，非案汙而修之之謂也，去汙而易之以修。故去亂而非治亂也，去汙而非修汙也。治之為名，	禮治

⁶ 《左氏會箋（上）》，p.54。

⁷ 《左氏會箋（下）》，p.26。

⁸ 參蔡仁厚：《孔孟荀哲學·荀子之部·第二章 荀子的天論》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁369-371。

			猶曰君子為治而不為亂，為修而不為汙也」。
			〈盡心下〉：「春秋無義戰」。
			〈議兵〉：「仁人之兵，王者之志也」。

文獻說明：

此事之背景固是大國展示對小國的控制，顯示春秋中期除了難以呈現「禮樂征伐自天子出」(《季氏》)外，亦可謂「春秋無義戰」(《盡心下》)，天下無道的情形確實每下愈況。就傳文以「禮」作議論而言，實是批評魯宣公調和國際情勢的作法仍是傳統的武力逼迫，而非真正謀求國際間相互對待的價值關係，竹添箋注即引《不苟》為證：

君子治治，非治亂也。曷謂邪？曰：禮義之謂治，非禮義之謂亂也。故君子者，治禮義者也，非治非禮義者也。然則國亂將弗治與？曰：國亂而治之者，非案亂而治之之謂也，去亂而被之以治。人汙而修之者，非案汙而修之之謂也，去汙而易之以修。故去亂而非治亂也，去汙而非修汙也。治之為名，猶曰君子為治而不為亂，為修而不為汙也。

禮義之治固是避免危亂，然而荀子於引文反覆說明治治與治亂之別，乃意在指出為政者常出現治絲益棼的情形，即治國非是建立秩序，反而出現失序的狀況。同理可證國際局勢的維持亦應在和平的秩序下進行纔是，正所謂「仁人之兵，王者之志也」(《議兵》)，軍事作戰乃在行王道，而非霸道強橫，以為力量所控制的平穩局面是長久的。殊不知國力有消長，依恃武力治國乃至運用在國際關係，一旦大國自顧不暇或國際霸主的地位下降，小國乃至其他大國自不為制，以致出現背盟與戰爭，此自非並非長治久安之道。因此，《不苟》「去亂而非治亂」、「為治而不為亂」即是傳文「平國以禮，不以亂。伐而不治，亂也。以亂平亂，何治之有」的最佳註腳，顯示荀學與《左傳》禮觀念的會通。

〈魯成公〉

傳文分析 紀年	本文	或涉禮制	相關文獻	倫理觀念
成公二年	仲尼聞之曰：「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。」		杜注：「車服所以表尊卑。尊卑有禮，各得其宜」。 竹添箋注：「禮因義而制，行禮即所以行義也」。 〈桓公二年〉：「名以制義，義以出禮，禮以體政」。 〈僖公二十八年〉：「禮以行義，信以守禮，刑以正邪」。 「唯器與名，不可以假人，君之所司也」在〈昭公三十二年〉作「是以為君，慎器與名，不可以假人」。	

成公十三年	<p>十三年，春，晉侯使卻錡來乞師，將事不敬。孟獻子曰：「卻氏其亡乎，禮，身之幹也；敬，身之基也。卻子無基，且先君之嗣卿也，受命以求師，將社稷是衛，而惰，棄君命也，不亡何為？」</p>		<p>子曰：「居上不寬，為禮不敬，臨喪不哀，吾何以觀之哉？」（《八佾》） 《修身》：「體恭敬而心忠信，術禮義而情愛人；橫行天下，雖困四夷，人莫不貴。」</p>	恭敬
成公十三年	<p>三月，公如京師，宣伯欲賜，請先使。王以行人之禮禮焉。孟獻子從。王以為介而重賄之。公及諸侯朝王，遂從劉康公、成肅公、會晉侯伐秦。成子受脤于社，不敬。劉子曰：「吾聞之，民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作、禮義、威儀之則，以定命也。能者養以之福，不能者敗以取禍。是故君子勤禮，小人盡力。勤禮莫如致敬，盡力莫如敦篤。敬在養神，篤在守業。國之大事，在祀與戎。祀有執燔，戎有受脤，神之大事也。今成子惰，棄其命矣，其不反乎。」</p>	<p>行人之禮 聘禮、祭禮</p>	<p>《性自命出》：「性自命出，命自天降」 《逸周書·命訓》：「天生民而成大命」</p>	天命敬禮

文獻說明：

第一則傳文前敘述衛國大夫仲叔于奚因有軍功而僭越地要求賞賜諸侯之禮，《左傳》作者特以孔子日後聽聞此事之評語以為評論。此評論有三個參照點：

〈桓公二年〉：「名以制義，義以出禮，禮以體政，政以正民，是以政成而民聽。」

〈僖公二十八年〉：「禮以行義，信以守禮，刑以正邪」。

〈昭公三十二年〉：「是以為君，慎器與名，不可以假人」。

由此可知，傳文所論有二點，一是名義的正當性問題，另一是禮與義的相互關係。前者關涉名所代表的實質是否相應，從價值性而言，不僅是名實相符，亦是藉由「名」來呈現人事物的內涵，其在政治意義上即是《荀子·〈正名〉》所論：「王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則慎率民而一焉」。「名」

「實」關係之確認亦可產生政治效果，呼應由「名」至「義」，以及前述第二種關係—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。故此則傳文實可申論「名」之所以存在的義理，可視為日後儒學道德正名之先河。

第二則與第三則傳文相連，是同年晉秦麻隧之戰的序曲。兩則文獻所述事件背景雖不同，然就文中所蘊含的禮意，實有相同的思想脈絡——「敬」。依「禮，身之幹也；敬，身之基也」之說，則「禮」與「敬」皆是實踐主體，即實踐者的表現依據。《荀子·修身》云：「體恭敬而心忠信，術禮義而情愛人；橫行天下，雖困四夷，人莫不貴」。此所以「禮」與「敬」體現實踐者的價值行為，獲得普遍的肯定，呼應第三則之「君子勤禮，小人盡力。勤禮莫如致敬，盡力莫如敦篤」。文中「致敬」固在指涉祭禮中之態度，唯此禮之敬乃使禮之所以具實在意義，避免禮僅是行為表象，而是行禮者應將心意與禮形成內在聯繫。是以若將「禮」與「敬」建立理論關係，則可進一步作心性論之申論：「(君子)以禮存心……有禮者敬人……敬人者人恆敬之」(《離婁下》)。「禮」之所以有意義乃在於行為者由內至外，發自生命實踐之內在動力以行禮(儀)，使「禮」的存在具有穩固的本質，此乃所以可見心性論者論「禮」具有論證效力之所在。且就「禮」之存在具有本質而言，劉康公謂「民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作、禮義、威儀之則，以定命也」。即傳達「禮」內涵天道本體，乃為人之規範之原理，而與上述〈魯文公〉文獻之「禮」的天道觀相呼應。再者，受命而有禮之本體論觀點亦可與郭店儒簡〈性自命出〉「性自命出，命自天降」與《逸周書·命訓》「天生民而成大命」作比較，探討古典天命觀之意涵。

〈魯襄公〉

傳文分析 紀年	本文	或涉禮制	相關文獻	倫理觀念
襄公九年	穆姜薨於東宮。始往而筮之，遇艮䷳之八。史曰：「是謂艮之隨䷐，隨其出也，君必速出！」姜曰：「亡！是於《周易》，曰：『〈隨〉，元、亨、利、貞，無咎。』元，體之長也；亨，嘉之會也；利，義之和也；貞，事之幹也。體仁足以長人，嘉德足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事。然，故不可誣也。是以雖〈隨〉无咎，	享禮（嘉禮）	「元，體之長也」，〈乾·文言〉作「元，善之長也」。 「嘉德足以合禮」，〈乾·文言〉作「嘉會足以合禮」。	

	<p>今我婦人而與於亂，固在下位，而有不仁，不可謂元。不靖國家，不可謂亨。作而害身，不可謂利。棄位而姤，不可謂貞。有四德者，隨而無咎。我皆無之，豈隨也哉？我則取惡，能無咎乎？必死於此，弗得出矣。」</p>			
<p>襄公十一年</p>	<p>（諸侯會盟後）鄭人賂晉侯……歌鐘二肆，及其鏜磬，女樂二八。晉侯以樂之半賜魏絳，曰：「子教寡人，和諸戎狄，以正諸華，八年之中，九合諸侯，如樂之和，無所不諧，請與子樂之」。辭曰：「夫和戎狄，國之福也，八年之中，九合諸侯，諸侯無慝，君之靈也，二三子之勞也，臣何力之有焉，抑臣願君安其樂而思其終也，《詩》曰：『樂只君子，殿天子之邦，樂只君子，福祿攸同，便蕃左右，亦是帥從』。夫樂以安德，義以處之，禮以行之，信以守之，仁以厲之，而後可以殿邦國，同福祿，來遠人，所謂樂也。《書》曰：『居安思危』。思則有備，有備無患，敢以此規」。公曰：「子之教，敢不承命！抑微子，寡人無以待戎，不能濟河。夫賞，國之典也，藏在盟府，不可廢也。子其受之！」魏絳於是</p>	<p>結盟</p>	<p>子曰：「君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之。君子哉！」（《衛靈公》）</p>	<p>為政以德 「君使臣以禮，臣事君以忠」</p>

	乎始有金石之樂，禮也。			
襄公十三年	<p>荀罃、士魴卒，晉侯蒐于綿上以治兵。…（敘述士丐（范宣子）辭讓中軍帥，影響韓起、欒黶接連辭讓軍帥）…。新軍無帥，晉侯難其人，使其什吏，率其卒乘官屬，以從於下軍，禮也。晉國之民是以大和，諸侯遂睦。君子曰：「讓，禮之主也。范宣子讓，其下皆讓，欒黶為汰，弗敢違也，晉國以平，數世賴之，刑善也夫！一人刑善，百姓休和。可不務乎！《書》曰：『一人有慶，兆民賴之，其寧惟永』，其是之謂乎！周之興也，其《詩》曰：『儀刑文王，萬邦作孚』，言刑善也。及其衰也，其《詩》曰：『大夫不均，我從事獨賢』，言不讓也。世之治也，君子尚能而讓其下，小人農力以事其上，是以上下有禮，而讒慝黜遠，由不爭也，謂之懿德。及其亂也，君子稱其功以加小人，小人伐其技以馮君子，是以上下無禮，亂虐並生，由爭善也，謂之昏德，國家之敝，恆必由之。」</p>	軍蒐（軍禮）	<p>（杜注第一「禮」云：「得慎舉之禮」，則此禮指晉侯知規矩。第二「禮」字指謙讓，第三、四「禮」字指一般義之規矩或規範）</p> <p>〈大雅·蕩之什·烝民〉：「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德」。</p>	謙讓 辭讓 禮讓
襄公二十一年	<p>邾庶其以漆、閭丘來奔，季武子以公姑姊妻之，皆有賜於其從者。於是魯多盜。季孫謂臧武仲曰：「子盍詰</p>		<p>〈顏淵〉：「季康子患盜，問於孔子。孔子對曰：苟子之不欲，雖賞之不竊」。</p> <p>《荀子·君子》：「聖王在上，分</p>	政者正也 誠正 誠信

	<p>盜？」武仲曰：「不可詰也。紇又不能。」季孫曰：「我有四封，而詰其盜，何故不可？子為司寇，將盜是務去，若之何不能？」武仲曰：「子召外盜而大禮焉，何以止吾盜？子為正卿，而來外盜，使紇去之，將何以能？庶其竊邑於邾以來，子以姬氏妻之，而與之邑。其從者皆有賜焉，若大盜禮焉以君之姑姊與其大邑，其次阜牧輿馬，其小者衣裳劍帶，是賞盜也。賞而去之，其或難焉。紇也聞之，在上位者洒濯其心，壹以待人，軌度其信，可明徵也，而後可以治人。夫上之所為，民之歸也。上所不為，而民或為之，是以加刑罰焉，而莫敢不懲。若上之所為而民亦為之，乃其所也，又可禁乎？《夏書》曰，『念茲在茲，釋茲在茲，名言茲在茲，允出茲在茲，惟帝念功』，將謂由己壹也。信由己壹，而後功可念也。」</p>		<p>義行乎下，則士大夫無流淫之行，百吏官人無怠慢之事，眾庶百姓無姦怪之俗，無盜賊之罪，莫取犯大上之禁，天下曉然皆知夫盜竊之人不可以為富也，皆知夫賊害之人不可以為壽也，皆知夫犯上之禁不可以為安也。由其道則人得其所好焉，不由其道則必遇其所惡焉。是故刑罰綦省而威行如流，世曉然皆知夫為姦則雖隱竄逃亡之由不足以免也，故莫不服罪而請。《書》云：『凡人自得罪』。此之謂也。」</p>	
<p>襄公二十六年</p>	<p>（聲子）對曰：「（晉）雖有（宗親），而用楚材實多，歸生聞之：善為國者，賞不僭而刑不濫。賞僭則懼及淫人，刑濫則懼及善人。若不幸而過，寧僭無濫。與其失善，寧其利淫。無善人，則國從</p>		<p>「三禮」指「勸賞」（賞不僭）、「畏刑」（刑不濫）及「恤民」。〔雖是從政治利害分析得失，然從「勸賞」、「畏刑」及「恤民」做導引，亦有德政的可能〕</p> <p>「賞不僭而刑不濫」的觀念同〈致士〉「賞不欲僭，刑不欲濫。賞僭則利及小人，刑濫則害及君子。若不幸而過，寧僭勿濫。與其害善，不若利淫。」</p>	

	<p>之，《詩》曰：『人之云亡，邦國殄瘁』，無善人之謂也。故《夏書》曰：「與其殺不辜，寧失不經」。懼失善也。</p> <p>〈商頌〉有之曰：「不僭不濫，不敢怠皇，命于下國，封建厥福。」此湯所以獲天福也。古之治民者，勸賞而畏刑，恤民不倦。賞以春夏，刑以秋冬。是以將賞，為之加膳，加膳則飫賜，此以知其勸賞也。將刑，為之不舉，不舉則徹樂，此以知其畏刑也。夙興夜寐，朝夕臨政，此以知其恤民也。三者，禮之大節也。有禮無敗。今楚多淫刑，其大夫逃死於四方，而為之謀主，以害楚國，不可救療，所謂不能也。</p>		
--	---	--	--

文獻說明：

第一則傳文的背景是追述魯宣公夫人穆姜當年亂政失敗後之事，事件要點有二，一是從文獻學而言，文中所述〈隨〉卦辭與與解卦之說相合於〈乾〉卦及其〈文言〉，由此可見《周易·乾》卦辭與〈文言〉傳文在春秋戰國時非專屬於今所流傳本《周易》系統。另一是，文中將「元亨利貞」作德目解釋，即以道德實踐來理解與詮釋卦的意義，已具有日後儒學解卦的精神——明天道以通人事。而「禮」也就是用來解釋德目之一的「亨（享）」，即以「嘉德足以合禮」來詮釋享禮，竹添箋注引〈小雅·賓之初筵〉、〈周頌·豐年·載芟〉皆有「以洽百禮」而曰：「百禮合通，此亨也」⁹。則可知享禮乃能促成主賓融洽，會通主客雙方，由此亦可見今存〈乾·文言〉作「嘉會足以合禮」，與傳文意思相合。

第二則傳文事涉晉悼公獲得鄭國餽贈樂師、樂工與樂器，因魏絳有輔佐有功，故晉君賞賜魏氏。從對話中可知，此文之「禮」有三義，一是指樂人樂器做為禮儀之義，即古禮固包含音樂展演相關之人事物。第二義是君以禮待臣，臣以禮受賞，合乎行為規範，故以「禮」稱之，且可用來呼應「君使臣以禮，臣事君以忠」(〈八佾〉)的政治倫理。第三義則具思想義涵，從音樂在政治的意義，指出「夫樂以安德，義以處之，禮以行之，信以守之，仁以厲之，而後可以殿邦國，同福祿，來遠人，所謂樂

⁹ 《左氏會箋（下）》，p.58。

也」。魏絳所述其實相合於〈樂記〉所論之道德性音樂的觀念，強調音樂的施行乃在於使君臣上下形成價值聯繫，並且創造國政的平穩昌盛。而且比較〈〈衛靈公〉〉載孔子曰：「君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之。君子哉」。「禮以行之」做為觀念的交集，可知春秋中期尚保有行禮的價值觀，當時的主政階級仍意識到行為規範的重要性與影響，亦可謂是具有德政的形式。

第三則事涉晉悼公實施軍令軍政的過程與結果，傳文不僅以「禮」概括，而且藉君子曰的口吻，傳達禮讓的美德。君子曰的評論的篇幅較晉國故事為多，可見《左傳》作者重視此起事件所帶來的啟示。因春秋爭霸的局勢帶來國際危亂與階級政治不穩定，而此則故事顯示當時晉國大臣仍能以辭讓表示不爭奪名位，並接受晉君的安排，實屬難得，故有「晉國之民是以大和，諸侯遂睦」，出現晉國上下和睦的效果。此效果固有政治義，然而「讓，禮之主也」，君子曰的評論舉《詩》《書》文獻來作正反面論證，即是藉此事一方面肯定晉國軍民的現況，另一方面也由此反映出春秋中後期各國內部與國際間須要謙讓的德行來維繫和平。

第四則事件發生在魯國，執政大臣季武子公然接受邾國叛逃大夫庶其攜城投靠，季武子不僅接納庶其，而且還做出回報的動作，因此造成魯國盜賊增加。《禮記·緇衣》云：「上有好者，下必有甚焉者矣」，從負面而言，即是臧武仲批評季武子「若上之所為而民亦為之，乃其所也，又可禁乎」的相應寫照。而且此問題仍舊發生在日後季孫氏家族，〈顏淵〉載：「季康子患盜，問於孔子。孔子對曰：苟子之不欲，雖賞之不竊」。可見魯國執政造成政治局面敗壞，影響所及，等而下之即是基層治安跟著墮落，此已非僅是執政者守法與否的問題，而是在上位者未能將正確的價值觀念與相應的做為傳達給民眾。《荀子·君子》曰：

聖王在上，分義行乎下，則士大夫無流淫之行，百吏官人無怠慢之事，眾庶百姓無姦怪之俗，無盜賊之罪，莫取犯大上之禁，天下曉然皆知夫盜竊之人不可以為富也，皆知夫賊害之人不可以為壽也，皆知夫犯上之禁不可以為安也。由其道則人得其所好焉，不由其道則必遇其所惡焉。是故刑罰暴省而威行如流，世曉然皆知夫為姦則雖隱竄逃亡之由不足以免也，故莫不服罪而請。

《書》云：「凡人自得罪」。此之謂也。

「分義」在荀子是「禮義以分」所成，即以道德責任施行分工，在階級政治中尤能形成「風行草偃」之效，故〈君子〉篇文乃從士大夫至百官、眾民，表述「分義行乎下」的層層影響，合乎「政者正也」〈顏淵〉的道德表率義。「分義行乎下」於消極面固是避免民眾有盜賊之心，然於積極面則是使天下臣民知曉是非規矩之所由，勿心存僥倖。由臧武仲的回應與〈君子〉篇論述的對比，可見《左傳》政治觀點與荀子思想具有相互比較的參照點。

第五則事涉楚國君臣不合，致使伍舉出奔，蔡國聲子出使晉處之間，楚令尹子木遂問晉楚比較，聲子以晉才楚用作說明，並於此則後詳述數例楚國臣工逃到晉國而造成楚患之事，遂使楚國君臣復迎伍舉回國。首先就「禮」部分，文中「三禮」指「勸賞」（賞不僭）、「畏刑」（刑不濫）及「恤民」。聲子雖是從政治利害分析得失，然從「勸賞」、「畏刑」及「恤民」做政治價值觀，亦有德政的可能。因為此德政之「禮」，乃主政者心存對臣民的體諒，即不從階級政治之由上至下對臣民的宰制來看待，而是從為國者保護臣民來施政。故從當時國際背景雖可說聲子勸告楚國主政者留住人才，然楚君若能從

「勸賞」、「畏刑」及「恤民」做政治實踐，有益於楚國上下，亦可謂有價值性的政治倫理。再者，「賞不僭而刑不濫」數語的觀念同〈致士〉「賞不欲僭，刑不欲濫。賞僭則利及小人，刑濫則害及君子。若不幸而過，寧僭勿濫。與其害善，不若利淫」。一方面可說《荀子》文獻有與《左傳》相通處，另一方面，聲子表明此數語是聽聞而來，「賞不僭而刑不濫」則或可視為古語傳言。

〈魯昭公〉

傳文分析 紀年	本文	或涉禮制	相關文獻	倫理觀念
昭公二年	<p>叔弓聘于晉，報宣子也。晉侯使郊勞，辭曰：「寡君使弓來繼舊好，固曰：『女無敢為賓』，徹命於執事，敝邑弘矣，敢辱郊使？請辭。」致館，辭曰：「寡君命下臣來繼舊好，好合使成，臣之祿也，敢辱大館！」叔向曰：『子叔子知禮哉。』吾聞之曰：『忠信，禮之器也，卑讓，禮之宗也。』辭不忘國，忠信也；先國後己，卑讓也。《詩》曰：『敬慎威儀，以近有德。』夫子近德矣。」</p>	聘禮		忠信 (為國)、 謙卑
昭公五年	<p>公如晉，自郊勞至于贈賄，無失禮。晉侯謂女叔齊曰：「魯侯不亦善於禮乎？」對曰：「魯侯焉知禮。」公曰：「何為？自郊勞至于贈賄，禮無違者，何故不知？」對曰：「是儀也，不可謂禮。禮所以守其國，行其政令，無失其民者也。今政令在家，不能取也。有子家羈，弗能用也。奸大國之盟，陵虐小國，利</p>	朝聘之禮	<p>孔子曰：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」(〈陽貨〉) 子曰：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」(〈八佾〉)</p>	君君臣臣

	<p>人之難，不知其私。公室四分，民食於他。思莫在公，不圖其終。為國君，難將及身，不恤其所。禮之本末將於此乎在，而屑屑焉習儀以亟。言善於禮，不亦遠乎？」君子謂叔侯於是乎知禮。</p>			
昭公六年	<p>三月，鄭人鑄刑書。叔向使詒子產書曰：「始吾有虞於子，今則已矣。昔先王議事以制，不為刑辟，懼民之有爭心也。猶不可禁禦，是故閑之以義，糾之以政，行之以禮，守之以信，奉之以仁，制為祿位，以勸其從，嚴斷刑罰，以威其淫。懼其未也，故誨之以忠，聳之以行，教之以務，使之以和，臨之以敬，蒞之以彊，斷之以剛；猶求聖哲之上，明察之官，忠信之長，慈惠之師，民於是乎可任使也，而不生禍亂。民知有辟，則不忌於上。並有爭心，以徵於書，而徼幸以成之，弗可為矣。夏有亂政，而作《禹刑》；商有亂政，而作《湯刑》；周有亂政，而作《九刑》。三辟之興，皆叔世也。今吾子相鄭國，作封洫，立謗政，制參辟，鑄刑書，將以靖民，不亦難乎？《詩》曰：『儀式刑文王之德，日靖四方。』又曰：『儀刑文王，萬</p>		「禮義生而制法度」(《性惡》)	禮義／ 禮法政 刑

	<p>邦作孚。』如是，何辟之有？民知爭端矣，將棄禮而徵於書，錐刀之末，將盡爭之。亂獄滋豐，賄賂並行，終子之世，鄭其敗乎？肸聞之，『國將亡，必多制』，其此之謂乎！」復書曰：「若吾子之言，僑不才，不能及子孫，吾以救世也。既不承命，敢忘大惠。」</p>		
昭公七年	<p>九月，公至自楚。孟僖子病不能相禮，乃講學之，苟能禮者從之。及其將死也，召其大夫曰：「禮，人之幹也。無禮，無以立。吾聞將有達者曰孔丘，聖人之後也，而滅於宋。其祖弗父何，以有宋而授厲公。及正考父佐戴、武、宣，三命茲益共，故其鼎銘云：『一命而偻，再命而偃，三命而俯，循牆而走，亦莫余敢侮。饁於是，鬻於是，以餬余口。』其共也如是。臧孫紇有言曰：『聖人有明德者，若不當世，其後必有達人。』今其將在孔丘乎！我若獲沒，必屬說與何忌於夫子，使事之而學禮焉，以定其位。」故孟懿子與南宮敬叔師事仲尼。仲尼曰：「能補過者，君子也。《詩》曰：『君子是則是效』，孟僖子可則效已矣。」</p>		<p>〈僖公十一年：「禮，國之幹也」。</p> <p>杜預注「而學禮焉以定其位」曰：「知禮則位安」。</p>
昭公二十五年	<p>子大叔見趙簡子，簡子問揖讓、周旋</p>		<p>竹添箋注「禮，上下之紀、天地之經緯」曰：「言天地之有待於禮，猶</p>

之禮焉，對曰：「是儀也，非禮也。」簡子曰：「敢問，何謂禮？」對曰：「吉也聞諸先大夫子產曰：『夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。』天地之經，而民實則之，則天之明，因地之性，生其六氣，用其五行，氣為五味，發為五色，章為五聲。淫則昏亂，民失其性，是故為禮以奉之。為六畜、五牲、三犧，以奉五味。為九文、六采、五章，以奉五色。為九歌、八風、七音、六律，以奉五聲。為君臣上下，以則地義。為夫婦外內，以經二物。為父子、兄弟、姑姊、甥舅、昏媾、姻亞，以象天明。為政事、庸力、行務，以從四時。為刑罰威獄，使民畏忌，以類其震曜殺戮。為溫慈惠和，以效天之生殖長育。民有好惡、喜怒、哀樂，生于六氣，是故審則宜類，以制六志。哀有哭泣，樂有歌舞，喜有施舍，怒有戰鬥；喜生於好，怒生於惡，是故審行信令，禍福賞罰，以制死生。生，好物也；死，惡物也。好物，樂也；惡物，哀也。哀樂不失，乃能協于天地之性，是以長久。」簡子曰：「甚哉，禮之大也。」對曰：「禮，上下之紀、天地之經緯

布帛之有待於經緯。有經緯而後成其為布帛，有禮而後成其為天地也」。

《孝經·三才》：「夫孝，天之經也，地之義也，民之行也。」

	也，民之所以生也，是以先王尚之。故人之能自曲直以赴禮者，謂之成人。大，不亦宜乎！」簡子曰：「鞅也，請終身守此言也。」			
昭公二十六年	<p>（齊國大夫陳氏藉施捨收買人心，晏子提醒齊景公應對之道）對曰：「唯禮可以已之。在禮，家施不及國，民不遷，農不移，工賈不變，士不濫，官不滔，大夫不收公利。」公曰：「善哉！我不能矣。吾今而後知禮之可以為國也。」對曰：「禮之可以為國也久矣，與天地並。君令、臣共、父慈、子孝、兄愛、弟敬、夫和、妻柔、姑慈、婦聽，禮也。君令而不違，臣共而不貳，父慈而教，子孝而箴，兄愛而友，弟敬而順，夫和而義，妻柔而正，姑慈而從，婦聽而婉，禮之善物也。」公曰：「善哉，寡人今而後聞此禮之上也！」對曰：「先王所稟於天地以為其民也，是以先王上之。」</p>		<p>竹添箋注「唯禮可以已之」指出此乃《論語·八佾》之「君使臣以禮，臣事君以忠」。</p> <p>竹添箋注「在禮家施不及國」曰：「大夫稱家，國人是國君之所有，大夫不得妄施以樹己惠」。</p> <p>〈滕文公上〉：「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」</p> <p>〈禮運〉：「父慈、子孝、兄良、弟弟、夫義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠」。</p>	
昭公三十一年	<p>冬，邾黑肱以濫來奔，賤而書名，重地故也。君子曰：「名之不可不慎也如是：夫有所有名而不如其已。以地叛，雖賤，必書地，以名其人，終為不義，弗可滅已。是故君子動則思禮，行則思義；不為利回，不為義疚。或求</p>		<p>「不學禮，無以立」（《季氏》）； 「不知禮，無以立」（《堯曰》）。</p> <p>〈成公十四年〉云：「《春秋》之稱微而顯，志而晦，婉而成章」。</p>	道德禮義

	<p>名而不得，或欲蓋而名章，懲不義也。齊豹為衛司寇，守嗣大夫，作而不義，其書為『盜』，邾庶其、莒牟夷、邾黑肱以土地出，求食而已，不求其名。賤而必書。此二物者，所以懲肆而去貪也。若艱難其身，以險危大人，而有名章徹，攻難之士將奔走之。若竊邑叛君，以徼大利而無名，貪冒之民將寘力焉。是以《春秋》書齊豹曰『盜』，三叛人名，以懲不義，數惡無禮，其善志也，故曰，《春秋》之稱，微而顯，婉而辨。上之人能使昭明，善人勸焉，淫人懼焉，是以君子貴之。」</p>		
--	---	--	--

文獻說明：

第一則記載叔弓（子叔子）朝聘晉國，表現如禮得宜，獲得叔向的正面評價。此則義理在後二「禮」字——「忠信，禮之器也，卑讓，禮之宗也」。一方面肯定叔弓的人格，另一方面指出為政者之有「禮」乃所以表現道德價值，故叔向引《詩》「敬慎威儀，以近有德」作評語，具體而言是作人格表述，就論證層面而言，則具有道德判斷義，可用來說明政治實踐者所應具備的價值觀。

第二則傳文中，除前二及第四個「禮」字外，叔齊所述乃義理上的「禮/儀」之分，其命題即是「禮所以守其國，行其政令，無失其民者也」。禮儀之分乃指出「禮」非僅是服制器物與行為儀式，而是須在禮的實踐中表現行為者的內含及其道德作用，此所以孔子云：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」（《陽貨》）；「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（《八佾》）。因而德性與德行才是「禮」的意義之所在。德性非是叔齊所述義理對象，然而就其評論所涉之魯國政治現況，則魯昭公行禮如儀未免不合魯國君臣的政治失序，「屑屑焉習儀以亟」¹⁰即表示魯國雖以禮儀之邦聞名，然於行「禮」所應表現的（政治）價值性，實僅存外在形式，為政以德則蕩然無存。值得注意的是，杜預注傳文末「於是乎知禮」曰：「時晉侯亦失政，叔齊以此諷諫」。可見叔齊批評魯國政、國君，亦可用以反思晉國現況。唯竹添箋注認為，諷晉政是言外之意，叔齊主旨仍在批評當時各國君不知禮，致使國內失政。竹添另指出叔齊的說法同於〈昭公二十六年〉晏子向齊景公說明「唯禮可以已亂」¹¹（《左傳》原文作「唯禮可以已之」，指齊景公行禮可避免陳氏終將代齊，則叔齊之論亦可普遍指出春秋時期的亂政乃來自禮壞樂崩。

¹⁰ 〈昭公二十五年〉載子大叔（鄭游吉）回答晉國趙簡子（趙鞅）問揖讓周旋之禮，亦回答「是儀也，非禮也」。

¹¹ 《左氏會箋（下）》，p.32。

第三則是春秋後期政治發展乃思想轉變的重大事件，鄭國鑄刑書標誌禮樂世代的轉向，政治高度以刑罰律令為主。從叔向對子產的表白可知，若為政者訴諸形式化的作法，將導致民眾以外在化行為接受政教，則期待主政者能夠以身作則、風行草偃、潛移默化的政教即不可能，也就使得政治不具有倫理道德的理想。然而，《左傳正義》疏解「終子之世，鄭其敗乎」的說法——「不可一日而無律也」、「不得不作法以齊之，宣眾以令之」、「觀民設教，遭時制宜」，顯示後世認為子產的作法有其政治目的之不得已，可以接受子產變法改革的考量。猶有進者，倘若與荀子「禮法」觀念作比較，荀子乃從「禮義生而制法度」(《性惡》)表示此是禮的客觀規範作用，並顯「法則度量」之意¹²。且此法度非是政治法律之強制與權力，據荀子對舉「明禮義以化之，起法正以治之」(《同前》)，可見法度是指「仁義法正」(《同前》)，即荀子以「禮法之大分」(《王霸》)而強調之倫理道德規範義。由此可見，鄭鑄刑書預示戰國富國強兵的強權模式，以「法」為政治標竿，不僅失去以禮義作為實踐規範的可能，亦使(道德)價值實踐不再成為政治理想，使天下政治淪為下乘，子產「救世」之說即是寫照。

第四則記載孟僖子事蹟，涉及孔子先祖以及他在魯國以禮聞名的背景。孟僖子死於昭公二十四年，且今年孟懿子與南宮敬叔尚未出生，此條傳文應該是《左傳》作者針對孟僖子不能相儀及答郊勞之事，而提前將孟僖子臨死遺言記錄在此，以配合史事。在「孟僖子病不能相禮」部分，由於前則傳文「三月，公如楚，鄭伯勞于師之梁，孟僖子為介，不能相儀。及楚，不能答郊勞」已為此則傳文鋪陳原因，故經由孟僖子習禮來傳達學禮對身份地位的重要性，此即杜預注「而學禮焉以定其位」曰：「知禮則位安」。再者，「禮，人之幹也」可對照《僖公十一年》「禮，國之幹也」，可見「禮」具有主體義，一方面指出其做為(政治)實踐的依據，另一方面也反映出孔子在當時魯國的地位。第三，文中雖述及當時儒者原始職業之相禮，唯竹添箋注考證「相禮」本無「相」字¹³，則此「禮」字未必指「相禮」，而是更廣義的各種禮儀。第四，若從「相禮」做為儒者工作，則可比較孔子對君子儒、小人儒的區分。以及比較《儒效》「俗儒者，有雅儒者，有大儒」的區分。即自孔子建立儒學，「儒」不僅是身份地位與專業職能，亦應具備相禮與行禮的人格內涵，將「禮」之所以能實踐的依據建立在生命內在與道德意義的顯現。

第五則可與第二則禮儀之分呼應，並且進一步表達「夫禮，天之經也，地之義也，民之行也」。此乃將「禮」視為天經地義，以「禮」為原理原則，而有天道觀的義涵。子大叔(游吉)所闡述禮的天道觀含括自然環境的變化與人間生活的事物，顯示禮具有客觀性，在此客觀性中亦包含倫理秩序的維護與政刑的實施，尤以「禮」能使「哀樂不失，乃能協于天地之性」表達「禮」的天道價值，意謂禮的普遍性。竹添箋注「禮，上下之紀、天地之經緯」曰：「言天地之有待於禮，猶布帛之有待於經緯。有經緯而後成其為布帛，有禮而後成其為天地也」¹⁴。由此詮釋可知，「禮」之所以在理論上具有主體地位，乃由於其所蘊含的規範義，能夠成為人事物的準則。另外，「民失其性」可視為「人性」概念與文中「天地之性」(亦見於《襄公十四年》)皆可視為儒學天道觀的溯源脈絡。

第六則事涉齊國內政，晏子以「禮」的觀念勸導齊景公重新施政，藉此保住政權。文中所述「禮」的命題在「為國以禮」，據竹添箋注認為「唯禮可以已之」意同《論語·八佾》之「君使臣以禮，臣事君以忠」。可知「禮」具有鞏固階級政治之作用，唯此作用之所以產生，乃由於「禮」本身是倫理道德的載體，此「禮之善物」底下之十禮——君令、臣共、父慈、子孝、兄愛、弟敬、夫和、妻柔、姑慈、婦聽。比較《滕文公上》「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」之五倫，與《禮運》「父慈、子孝、兄良、弟弟、夫義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠」的十義，君臣、父子、夫婦、長幼(兄弟)乃為核心，人倫之義理乃圍繞家庭而立，並延伸出君臣，且就周代宗法而言，實則君臣亦在家庭(家族)倫理中。因此晏子所述雖具政治目的，然就此十禮做為德行而言，則其之所以能在

¹² 《儒效》：「禮節脩乎朝，法則度量正乎官」。

¹³ 《左氏會箋(下)》，p.67。

¹⁴ 《左氏會箋(下)》，p.26。

政治活動中產生成果，實由於人際關係之基本倫理的維繫而有，此即禮的實踐能帶來價值。再者，傳文「禮之可以為國也久矣，與天地並」之「天地」，徐復觀先生理解為具道德法則性質，且亦是「禮」的性格¹⁵。此是徐先生引《左傳》論證其宗教人文化的理論，即「春秋時代以禮為中心的人文精神的發展，並非將宗教完全取消，而係將宗教也加以人文化，使其成為人文化地宗教」¹⁶。果如是，則此則傳文末「先王所稟於天地以為其民也」即有思想上的著力點，《左傳》作者傳達禮的精神已非侷限在傳統周禮於春秋時期的表現狀況，而是當時學者已然能夠重新理解與詮釋「禮」的內涵，而非謹守於固有的儀式與作法，此當可視為孔子闡釋「禮」的思想義涵的脈絡。

第七則藉由解釋經文「冬，黑肱以濫來奔」，後設地以「君子曰」評論該事件於《春秋》經文記錄的義理。文中所述「禮」有二處，一是「君子動則思禮，行則思義」，此不僅指出邾國大夫黑肱挾采邑來投靠是叛國，違背禮義，而且季氏收留黑肱¹⁷，亦是有違禮義，故《左傳》作者藉春秋筆法，表示「數惡無禮」，責備亂臣賊子破壞秩序，由此可見此則之「禮」隱含（道德）規範義。再者，依傳文所解釋春秋筆法—「微而顯，婉而辨」¹⁸—觀之，孔子亦責備魯國不應收留亂臣賊子。竹添即在「君子曰」下箋注，指出經文亦在批評當時掌政的季孫意如（季平子）是竊國叛君，因為只有亂臣賊子才會收容亂臣賊子¹⁹。然若未經傳文以「禮」作解釋，經文微言大義亦難知曉。

〈魯定公〉

傳文分析 紀年	本文	或涉禮制	相關文獻	倫理觀念
定公十五年	十五年春，邾隱公來朝。子貢觀焉。邾子執玉高，其容仰；公受玉卑，其容俯。子貢曰：「以禮觀之，二君者皆有死亡焉。夫禮，死生存亡之體也，將左右、周旋、進退、俯仰，於是乎取之；朝祀喪戎，於是乎觀之，今正月相朝。而皆不度，心已亡矣。嘉事不體，何以能久？高、仰，驕也。卑、俯，替也。驕近亂，替近疾，君為主，其先亡乎！」	朝會（賓禮）	竹添箋注「夫禮，死生存亡之體也」曰：「言人不可一日無禮，猶其有身體也。故死生存亡係焉。即禮猶體也之意。」	

文獻說明：

¹⁵ 《中國人性論史（先秦篇）》（臺北：臺灣商務印書館，1988年），p.52。

¹⁶ 《中國人性論史（先秦篇）》，p.51。徐先生另舉二例是〈文公十五年〉「禮以順天，天之道也」，與〈昭公二十五〉「夫禮，天之經也，地之義也」相關文獻。

¹⁷ 魯昭公已於〈昭公二十五年〉出奔在齊，季氏完全掌握魯國政。

¹⁸ 〈成公十四年〉亦云：「《春秋》之稱微而顯，志而晦，婉而成章。」

¹⁹ 《左氏會箋（下）》，p.43。

此則傳文「禮」字二處，首「禮」字指朝會之禮，第二個「禮」指禮儀、禮貌。傳文藉由子貢口吻表述「夫禮，死生存亡之體也」的命題，指出禮儀表現所顯現的禮貌，乃所以顯示實踐者的生命內外情狀，外者指行為合乎禮節度數與否的樣貌，內者指行為者內在是否真正存在著行禮的心意，而此內外相應與否即可用來判斷行禮者的生命活動的走向。是以子貢的預言並非神秘主義，而是經由生命實踐是否如禮得宜來做為價值成果與否的考量。如此觀念在《左傳》並非孤例，〈襄公二十一年〉經文載諸侯於商任盟會，傳文敘述當時「齊侯、衛侯不敬。叔向曰：二君者必不免。會朝，禮之經也；禮，政之輿也；政，身之守也。怠禮，失政；失政，不立，是以亂也」。此即是預示齊莊公與衛獻公將死於非命。而此預言亦非是訴諸神秘性的觀測以提出說法，而是根據「禮」所內涵的價值實踐義來預判行為者的結果，亦即是以「禮」的實踐原則做為事件的價值方向，合乎禮乃得正面成果，未合乎禮則遭遇消極後果，因此得以預先獲知行為者的生命發展結果。再者，竹添箋注此則傳文即轉引鄭氏解〈禮運〉曰：「威儀之中否，以驗其神明精爽之存亡」等語，以及舉《左傳》數則事例，說明傳文並非失之也巫也²⁰。可見禮儀的實踐所反應的禮貌並非片面的生命表象，而是可從「禮」的實踐性與價值性的結合，而與「禮」的儀式性連貫為生命實踐的整體，亦即由行禮者的生命內外表現，呈現人事物歷程的價值因果，因而預見事件的脈絡，以為展示人在歷史中的意義。

〈魯哀公〉

傳文分析 紀年	本文	或涉禮制	相關文獻	倫理觀念
哀公十一年	季孫欲以田賦，使冉有訪諸仲尼。仲尼曰：「丘不識也。」三發，卒曰：「子為國老，待子而行，若之何子之不言也？」仲尼不對，而私於冉有曰：「君子之行也，度於禮，施取其厚，事舉其中，斂從其薄。如是，則以丘亦足矣。若不度於禮，而貪冒無厭，則雖以田賦，將又不足。且子季孫若欲行而法，則周公之典在；若欲苟而行，又何訪焉？」弗聽。		〈顏淵〉：「季康子患盜，問於孔子。孔子對曰：『苟子之不欲，雖賞之不竊。』」 《公羊傳·哀公十二年》：「十有二年春，用田賦。何以書？譏。何譏爾？譏始用田賦也。」	

文獻說明：

此則事件涉及季氏家族再次加重賦稅，唯孔子做為國老，不得不徵詢。孔子批評此事所述之「禮」於事件固有制度義，然就施政的合理性而言，文中二「禮」字亦可有政治價值之意，即從「施取其厚，事舉其中，斂從其薄」考量民眾的負荷，此可見孔子非固守階級政治的權力宰制，而已具有民本的價

²⁰ 《左氏會箋（下）》，p.48。

值觀。又經文「十有二年春，用田賦」。比較《公羊傳·哀公十二年》：「何以書？譏。何譏爾？譏始用田賦也」。《穀梁傳·哀公十二年》：「古者公田什一，用田賦，非正也」。則可見季氏加稅皆為春秋三傳譏評，然《左傳》以「禮」作評論較之其它二傳具有理論高度。

三、《左傳》「禮」觀念之析論

根據上述析論，《左傳》「禮」觀念的表述可歸納為二義：1.於政治情境中作論斷，如〈魯僖公〉第二、三則；〈魯文公〉第一、二則；〈魯宣公〉一則；〈魯成公〉第一則；〈魯襄公〉第二、三、四則；〈魯昭公〉第二、三、五、六則；〈魯哀公〉第一則等。相關文獻不僅敘述歷史政治事件及其過程，並就過程所涉人事物的表現與狀況，在情境中呈現合理與否的氣氛，遂有「禮也」「非禮也」的判斷。此即將「禮也」或「非禮也」用作價值判斷詞語，顯示人事物的義理性格，或作道德評判。如此表述，即能使歷史事件不僅是事實歷程，亦是傳達歷史中人事物的價值性所在，為後世建立判準。且就《春秋》褒貶筆法而言，亦是孔子儒學在歷史言說中，指示真理與歷史發展的同在。

2.針對事件人物作價值判斷，如〈魯僖公〉第一則；〈魯成公〉第二、三則；〈魯襄公〉第一則；〈魯昭公〉第一、四、七則。歷史畢竟是實踐者所積累出來的宇宙天地與時空，人與歷史非是相互對立或各自獨立，而是彼此互相參與，人造就了歷史面貌，歷史也不斷在型塑人的樣貌，因而歷史事件的人物定當有所內涵或意義，而為歷史所容受。縱使歷史對人物進行論斷與批判，亦是顯示參與歷史的人能有所契機，否則必為歷史從消極負面載入，永世昭彰，上舉〈襄公九年〉之穆姜占卦事件，以及〈襄公二十一年〉季孫氏收納叛臣即是正反例證。前者穆姜對魯國政固是罪人，然「過而能改善莫大焉」(〈宣公二年〉)，知錯能改即表示道德意識的覺醒，是以孔子亦肯定「過則勿憚改」(〈學而〉〈子罕〉)，改過亦是君子的行為。故就積極面觀之，穆姜在占卦過程中做出正確的判斷而善終，史文不無揚善之意味，顯示歷史對改錯遷善的肯定。至於長期掌握魯國政的季孫氏(季武子)，因貪婪而收容亂臣賊子的賄賂，史書筆法固有其用意，然而歷史絕非單一事件的集合體，在脈絡中呈顯意義纔是真理，季孫氏做為權臣的醜行再現於後世家族，季平子於〈昭公三十一年〉所為如出一轍，不僅影響國政，亦造成國際間越加輕視此一傳統禮儀之邦，魯國在春秋後期越是衰弱地有如齊晉的附庸國，只因執政者長期無禮僭越本國國君，並將國力收在私家底下，而非保有國家主體(公室)的實力。是以《左傳》對三桓(尤其是季氏)於春秋後期的事蹟的記錄不僅是陳述史實，亦是從反面反映出歷史對卿大夫執國命的譴責。

上述第 1 義的政治情境，依荀學的視域而言，「國無禮則不政，禮之所以正國也」(〈王霸〉)，「禮」乃治國的最高原則，《左傳》所述「禮」的觀念所具有的政治意義，若加入道德性質，確實與荀學具有對話空間。至於第 2 義的人格判斷，「禮者，所以正身也」(〈修身〉)，「禮」是人格修養的依據，《左傳》以「禮」對人物的評論，在道德政治的情境，亦是荀學與《左傳》的對話平臺。猶有進者，荀子認為從主政者的名位論政治，乃「聞修身，未嘗聞為國也」(〈君道〉)，則道德人格與政治的結合，不僅是政治以道德為目的，而且修身亦是為政的保障，則上述二義即可在理想的政治實踐下有脈絡的聯繫，此如《左傳》對主政者有禮或無禮的評論，實是德行與政治兼議的觀點，具有雙重意義。

職是，《左傳》所述「禮」的觀念的意義在於不僅是作古禮或禮儀合宜的記錄與判斷，而且也藉由

是否合禮（合理）與否，傳達事件人事物的處境與價值，並帶領讀者思考事件中的「禮」問題。《左傳》作者固非有意以「禮」的評述來建立禮思想體系，然而經由傳文所述「禮」在多面向事件中的展示，使得有關「禮」的脈絡意義成為歷史事件的發展主軸與線索，其中蘊含豐富的義涵，是禮學思想的無盡藏，且是吾人思辨「禮」的儒學理論所可以引證的依據。

四、 結論

本計畫原初設定探究《左傳》文獻所述「禮」的觀念，並與荀子的禮思想相互比較其異同，包括就《左傳》禮文獻探討其政治論述與荀子禮治與禮法思想之對比，以及禮文獻所涉倫理論述與荀子道德觀念之對比，並可延伸討論範圍至《禮記》與其它先秦儒學文獻，探討先秦儒學底禮學的面貌與思想脈絡。而相關研究成果已如上所示之對照表來聯繫相關儒學文獻並作分析說明。唯在與荀學對比下，筆者認為原初規劃荀學角度的詮解，其實亦可廣之先秦儒學，舉凡孟子思想、《禮記》中的思想篇章（如〈大學〉〈中庸〉〈緇衣〉）、《易傳》等，皆可作為《左傳》禮學思想的對照點，或申論或反省。而且，倘若延續至《公羊》《穀梁》中禮觀念之比較研究，不僅是本研究計畫應有之進程，亦是完整呈現春秋學所引伸之三傳禮學思想的義涵。在此規劃下，除了持續加強學術能力以建立思考深度與拓展研究視野外，在客觀研究需求下，與經學研究領域有所學術互動亦是本計畫在結案後所應接續的研究作法。

參考文獻

一、 古典文獻

- 杜預注、孔穎達正義《春秋左傳正義》，臺北：藝文印書館，1989年（影印阮元重刻《十三經注疏》）。
- 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）。
- 鄭玄注，孔穎達正義《禮記注疏》，阮元重刻《十三經注疏》，臺北：藝文印書館發行，1989年。
- 鄭玄注，賈公彥疏《周禮注疏》，阮元重刻《十三經注疏》，臺北：藝文印書館發行，1989年。
- 鄭玄注，賈公彥疏《儀禮注疏》，阮元重刻《十三經注疏》，臺北：藝文印書館發行，1989年。
- 何晏注，邢昺疏《論語注疏》，阮元重刻《十三經注疏》，臺北：藝文印書館發行，1989年。
- 趙岐注，孫奭疏《孟子注疏》，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，2000年。
- 朱熹《儀禮經傳通解》，臺北：臺灣商務印書館，1983年（文淵閣四庫全書版）。
- 秦蕙田《五禮通考》，臺北：臺灣商務印書館，1983年（文淵閣四庫全書版）。
- 焦循《孟子正義》，臺北：文津出版社，1988年。
- 戴震《孟子字義疏證》，臺北：河洛出版社，1975年。
- 孔廣森《禮學卮言》，《皇清經解》，臺北：漢京文化，1990年。
- 王聘珍《大戴禮記解詁》，臺北：文史哲出版社，1986年。

朱 彬《禮記訓纂》，北京：中華書局，1996年。
黃以周《禮書通故》，臺北：華世出版社，1976年。
孫希旦《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1990年。
孫詒讓《周禮正義》，臺北：臺灣商務印書館，1968年。
王先謙《荀子集解》，臺北：華正書局，1988年。
瀧川龜太郎《史記會注考證》臺北：漢京文化，1983年。

二、現代專書

王 鐸《《禮記》成書考》，北京：中華書局，2007年。
王啟發《禮學思想體系探源》，鄭州：中州古籍出版社，2005年。
王夢鷗《禮記今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館 1995年。
王夢鷗《禮記校證》，臺北：藝文印書館，1976年。
皮錫瑞《經學歷史》，臺北：世界書局，1962年。
朱筱新《中國古代禮儀制度》，臺北：臺灣商務印書館 1995年。
佐藤將之《荀學與荀子思想研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，2015年。
李曰剛等著《三禮研究論集》，臺北：黎明文化事業公司，1981年。
周 何《禮學概論》，臺北：三民書局，1998年。
周世輔、周文湘《周禮的政治思想》，臺北：東大圖書公司，1981年。
周林根《中國古代禮教史》，臺北：臺灣商務印書館，1966年。
林 尹《周禮今注今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1997年。
林素英《古代生命禮儀中的生死觀》，臺北：文津出版社，1997年。
林素英《古代祭禮中之政教觀——以禮記成書前為論》，臺北：文津出版社，1997年。
林素英《禮學思想與應用》，臺北：萬卷樓圖書公司，2003年。
侯家駒《周禮研究》，臺北：聯經出版公司，1987年。
徐復觀《中國人性論史（先秦篇）》，臺北：臺灣商務印書館，1988年。
高 明《禮學新探》，臺北：臺灣學生書局，1977年。
常金倉《周代禮俗研究》，臺北：文津出版社，1993年。
張壽安《十八世紀禮學考證的思想活力：禮教論爭與禮秩重省》，臺北：中央研究院近代史研究所，2010年。
陳飛龍《孔孟荀禮學之研究》，臺北：文史哲出版社，1982年。
彭 林《周禮主體思想與成書年代研究（增訂版）》，北京：中國人民大學出版社，2009年。
彭 林《儒家禮樂文明講演錄著》，桂林：廣西師範大學出版社，2008年。
楊 華《新出簡帛與禮制研究》，臺北：台灣書房，2007年。
葉國良《古代禮制與風俗》，臺北：臺灣書店，1997年。

葉國良《禮學研究的諸面向》，新竹：國立清華大學出版社，2010年。

鄒昌林《中國古禮研究》，臺北：文津出版社，1992年。

蔡仁厚《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年。

錢玄《三禮通論》，南京：南京師範大學出版社，1996年。

錢玄、錢興奇《三禮辭典》，南京：江蘇古籍出版社，1998年。

三、期刊與專書論文

王靈康〈英語世界的荀子研究〉，《國立政治大學哲學學報》第11期，2003年12月。

包愛軍〈荀況論聲樂與禮義、天道的關係〉，《廈門大學學報》（哲學社會科學版），1997年第1期。

田倩君〈釋禮〉，《中國文字》第17冊，1965年9月。

田倩君〈釋禮〉，《中國文字》第17冊，1965年9月。

佐藤將之〈二十世紀日本荀子研究之回顧〉，《國立政治大學哲學學報》第11期，2003年12月。

佐藤將之〈漢學與哲學之邂逅：明治時期日本學者之《荀子》研究〉，《漢學研究集刊》第3期，2006年12月。

赤塚忠著，佐藤將之譯〈荀子研究的若干問題〉，《國立政治大學哲學學報》第11期，2003年12月。

車行健〈論鄭玄對「禮記·月令」的考辨〉，《東華人文學報》第1期，1999年7月。

林素英〈先秦儒家的喪葬觀〉，《漢學研究》第39期，2001年12月。

張亨〈荀子對人的認知及其問題〉，《臺灣大學文史哲學報》第20期，1971年6月。

張永雋〈儒家禮樂教化之宗教精神與人文理想——歷史之回顧與展望〉，《東吳哲學傳習錄》第3期，1994年5月。

陳章錫〈《禮記》思想系統之探究〉，《興大中文學報》第25期，2009年6月。

黃信二〈反思「禮」觀念：論儒家之「禮」從「樂中禮」向「法中禮」轉變之意義〉，《哲學與文化月刊》第35卷第10期（總號413），2008年10月。

葉國良〈二戴禮記與儀禮的關係〉，《錢穆先生紀念館館刊》第6期，1998年12月。

熊開發〈論儒家禮教思想中的天人觀〉，《新東方》第10卷第3期，2001年5月。

劉長林〈早期儒家禮學的權利義務觀〉，《中國文化月刊》第202期，1997年1月。

潘小慧〈荀子的「解蔽心」——荀學作為道德實踐論的人之哲學理解〉，《哲學與文化》第25卷第6期，1998年6月。

鄭宰相著，石立善、閻淑珍譯〈韓國荀子研究評述〉，《漢學研究集刊》第3期，2006年12月。

戴璉璋〈從《樂記》探討儒家樂論〉，《中國文哲研究通訊》第14卷第4期，2004年12月。

謝君直〈《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〉，《揭諦》第33期，2017年7月。

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。

韓德民〈論荀子的天人觀〉，《孔子研究》，1999年第4期。

104年度專題研究計畫成果彙整表

計畫主持人：謝君直		計畫編號：104-2410-H-343-012-MY2			
計畫名稱：原禮——《左傳》的禮觀念與荀子禮學的形成					
成果項目		量化	單位 質化 (說明：各成果項目請附佐證資料或細項說明，如期刊名稱、年份、卷期、起訖頁數、證號...等)		
國內	學術性論文	期刊論文	2 篇	1. 〈《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〉，《揭諦》(THCI 收錄期刊)，第33期(頁221-253)，2017年7月。 2. 〈《左傳·隱公》所述「禮」之倫理思想〉，《鵝湖學誌》(THCI 收錄期刊)，第58期，2017年6月。	
		研討會論文	2 篇	1. 〈《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〉，南華大學哲學與生命教育學系主辦「第十八屆比較哲學研討會議——生命哲學與死亡哲學」，2017年5月21日。 2. 〈《左傳·隱公》所述「禮」之倫理思想兼論禮之儒學思想與新儒學研究〉，南華大學哲學與生命教育學系主辦「比較哲學研討會—儒學與新儒學」，2016/05/13。	
	專書	0	本		
	專書論文	0	章		
	技術報告	1	篇	〈《左傳·隱公》所述「禮」之倫理思想〉，國立高雄師範大學經學研究所主辦「103年科技部人文社會科學研究中心補助「江戶時期中日儒學交流學術討論會」」，2014/12/19	
	其他	0	篇		
	智慧財產權及成果	專利權	發明專利	申請中	0
			已獲得	0	
新型/設計專利				0	
商標權			0		
營業秘密			0		
積體電路電路布局權			0		
著作權			0		
品種權			0		
其他			0		
技術移轉	件數	0	件		
	收入	0	千元		

國外	學術性論文	期刊論文		0	篇	
		研討會論文		0		
		專書		0	本	
		專書論文		0	章	
		技術報告		0	篇	
		其他		0	篇	
	智慧財產權及成果	專利權	發明專利	申請中	0	件
				已獲得	0	
			新型/設計專利		0	
		商標權		0		
		營業秘密		0		
		積體電路電路布局權		0		
		著作權		0		
		品種權		0		
		其他		0		
技術移轉	件數		0	件		
	收入		0	千元		
參與計畫人力	本國籍	大專生		0	人次	
		碩士生		1		
		博士生		0		
		博士後研究員		0		
		專任助理		0		
	非本國籍	大專生		0		
		碩士生		0		
		博士生		0		
		博士後研究員		0		
		專任助理		0		
其他成果 (無法以量化表達之成果如辦理學術活動、獲得獎項、重要國際合作、研究成果國際影響力及其他協助產業技術發展之具體						

效益事項等，請以文字敘述填列。）

科技部補助專題研究計畫成果自評表

請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況、研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）、是否適合在學術期刊發表或申請專利、主要發現（簡要敘述成果是否具有政策應用參考價值及具影響公共利益之重大發現）或其他有關價值等，作一綜合評估。

1. 請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況作一綜合評估

達成目標

未達成目標（請說明，以100字為限）

實驗失敗

因故實驗中斷

其他原因

說明：

2. 研究成果在學術期刊發表或申請專利等情形（請於其他欄註明專利及技轉之證號、合約、申請及洽談等詳細資訊）

論文： 已發表 未發表之文稿 撰寫中 無

專利： 已獲得 申請中 無

技轉： 已技轉 洽談中 無

其他：（以200字為限）

3. 請依學術成就、技術創新、社會影響等方面，評估研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性，以500字為限）

藉由本計畫的的執行，筆者發表了二篇期刊論文、二篇會議論文，其學術成就一方面是個人學殖在儒學與禮學思想領域的哲學研究能力的建立與加強；另一方面，有鑒於國內目前尚無針對《左傳》「禮」觀念與荀子「禮學」進行相互探討的哲學研究，故本研究計畫的學術價值乃表現在國內學界對荀子哲學研究的新發現。此由於「禮」的哲學理論在國內哲學界的儒學研究中，相對其他領域來說仍屬小眾，在中國哲學領域更是明顯。故筆者在儒學禮論的哲學研究所有成就，不僅可以藉由「禮」觀念的哲學史探討，對比出當代儒學研究在中國哲學中的精采之處，並可為中國哲學的發展尋找調適而上遂的方向，進而開發新的研究契機，此乃本計畫研究成果對學界的貢獻。

4. 主要發現

本研究具有政策應用參考價值： 否 是，建議提供機關

（勾選「是」者，請列舉建議可提供施政參考之業務主管機關）

本研究具影響公共利益之重大發現： 否 是

說明：（以150字為限）