政治科學論叢／第四十三期／民國 99 年 3 月／頁 53～82

戰國早期的「非語言」統治思想以及其與「誠」概念之結合*

佐藤將之**

摘　要

本文旨在釐清中國古代政治哲學中的「非語言」因素及其在統治學說之功能和意義。爲進行此一工作，筆者具體論證中國古代思想家爲何懷疑語言統治之功效，並探究他們試圖以何種方式取代語言的統治效能。在郭店楚簡和上博楚簡的文獻中，對只靠語言法令統治人民之嫌惡廣泛可見。並且，若考察郭店《老子》中的「非語言統治」相關論述，我們並未發現「儒」「道」相對立的思想框架。據此本文指出：在郭店楚簡和上博楚簡思想形成的戰國早期，「非語言統治」之政治思想應該是不分學派的普遍觀點。本文也將分析此種「非語言統治」的概念和主張逐步被「誠」概念涵攝的狀況。戰國中後期以後的文獻，開始使用「誠」概念以提出更完整的「非語言統治」論述。

關鍵詞：中國政治思想、非語言、誠、郭店楚簡、上海博物館藏楚簡

---

* 本文爲國科會專題計畫「中國古代政治哲學中的語言化與非語言化（NSC 95-2411-H-002-030）」的部分研究成果。

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

收稿日期：98 年 7 月 1 日；通過日期：99 年 2 月 22 日

引　言

本文接續前作〈戰國時代「誠」概念的形成與意義：以《孟子》、《莊子》、《呂氏春秋》爲中心〉（佐藤將之，2005：215-244），試圖建構中國古代以「誠」概念爲核心的政治思想之豐富內涵，尤其是釐清中國古代政治哲學中的「非語言」因素及其在統治人民的學說中之功能和意義。一般認爲，春秋到戰國時代的國家與統治方式的發展過程中，思想家開始發覺各種「敕令」、「法律規定」等「語言」對統治行爲的重要性（後詳述）。然而學者也不難發現，戰國諸子（特別是戰國中期的思想家）常常宣告只靠「語言」來統治人民的限制，甚至是負面效果。筆者將中國古代政治思想上這樣的特色稱爲「非語言統治」思想，並且探討其思想起源、演變脈絡及其思想特色。

值得注意的是，這樣的觀點超越了學派，在各家著作中普遍可見。我們甚至可以推測：在戰國末年，如何建立適當的「非語言」統治方式似乎成爲當時思想家的共同課題。據此問題意識，前文試圖論證「誠」概念就是富有如此「非語言」統治思想的概念。在戰國時代不同的文獻之間，其「誠」概念演變的幾個特色，其要點如下：

第一，春秋時代以前的文獻，幾乎沒有概念化的「誠」字之例。在《禮記》的〈檀弓〉、〈曲禮〉等篇章用例中，「誠」字係針對「鬼神」的「虔誠」，其他例子則延伸到在祭祀儀禮中，或「齋戒」時的「虔誠」之意。尤其是〈檀弓上〉裡，子思言及「誠」字的例子也與喪禮有關。基於這樣的用例，我們推測對「鬼神」或「祭祀」時的「虔誠」，是「誠」字在戰國初期的主要用法。

第二，我們分析對《孟子》「誠」字可發現：(1) 孟子思想中，「誠」概念出現於主張人際關係的倫理需求之脈絡。(2)「誠」概念尚未與「仁、義、禮、智」等儒家倫理概念直接連結。(3) 在《孟子》中「善」字是在爲了「服人」、「大而化」等，達成一種「人人化善」的脈絡出現。由於與「善」概念相結合，「誠」概念始具備在人間社會中「動（人）」之意涵。(4) 因此，這種「誠」概念頗富政治意涵。不過，「誠」之「統治論」似乎

並未成爲孟子政治理論之核心。

第三，《莊子》中「誠」字的用例有三個特色：(1) 在批評儒家的價值概念，即「仁義」和「禮」的脈絡中出現，係指一種「真心」的意思。(2) 但此「真心」乃屬於「天地」。換言之，「誠」概念開始在「天地」之架構出現。(3)「誠」與和「精」字一起出現。

第四，《呂氏春秋》的「誠」與「精」概念非常密切，而基於「類比」的思維模式，係指人和人之間「非語言」的意念傳達（即「精」和「精」之間的互應）。具體而言，《呂氏春秋》的作者認爲，有「誠心」的統治者之「精」會引起被統治者的正面反應，藉此便能夠不靠法令等語言手段而贏得人民服從。而且，《呂氏春秋》的「誠」和「精」概念，在其「養生→與天地合一→非語言的統治」的理論架構中發揮其思想特色。

然而，前文分析先秦文獻所能檢索到之全部「誠」字用例時卻發現：在《論語》、《墨子》、「郭店楚簡」、以及「上海博物館藏楚簡」（下文略稱「上博楚簡」）當中未見富有道德價值之「誠」概念，而此事實使我們無法推測其具體思想淵源。只是由《孟子》中確實包含此「概念化」之「誠」這一點，據此推測「誠」字之「概念化」大概於戰國中期逐漸形成。[1]

有鑑於此，本文藉著考察戰國早中期文獻探索中國古代思想家爲何懷疑語言統治之功效，及他們以何種方式取代語言的統治效能。爲了提高資料的時代性（其戰國早中期）之準確度，本文主要分析的文獻是成立年代大致可認定於公元前 300 年以前的「郭店楚簡」和「上博楚簡」中與此主題相關的論述。不過，「上博楚簡」目前還含有未公布的部分，且本身爲缺乏與出土情況相關訊息之資料，因此本文較著重前者之內容。[2] 最後，本

---

[1] 關於《禮記》〈中庸〉的「誠」論，尤其是載有非常類似《孟子》用例的「第二十章」之時代問題，筆者認爲：(1) 整篇〈中庸〉之「誠」思想大抵在《荀子》之前（佐藤將之，2009）；(2)〈中庸・第二十章〉代表與《孟子》大約同時或其後思想之可能性較高（佐藤將之，2007b：87-128）。

[2] 「郭店楚簡」在 1993 年出土，1998 年公布全部內容。「上海博物館藏楚簡」則在楚故土之古墓中被盜掘，然後由上海博物館從香港古物市場購得，到 2010 年 1 月時共出版七冊。筆者曾經提出過關於在先秦思想史如何定位戰國楚簡思想之問題的看法，今不贅述。請參見拙著之「序論」（佐藤將之，2010：26-31）。

文將探討自戰國中期至秦漢時期的文獻中「郭店楚簡」和「上博楚簡」所含的「非語言」統治思想與「誠」概念相結合之情形。據此，本文將確認戰國後期之後的「誠」概念開始含有繼承「郭店楚簡」和「上博楚簡」中「非語言統治」思想之因素。也就是說，在戰國楚簡等文獻中出現的戰國早期「非語言統治」思想的各種思想內涵應該至戰國後期被「誠」概念吸收，並且成爲「非語言」內涵相當豐富的「誠」概念形成的重要思想來源。

本文的討論分爲三部分：第一部分評述過去研究中國古代政治思想的主要觀點之得失。第二部分探討「郭店楚簡」和「上博楚簡」中與「非語言統治」相關論述之意涵。第三部分試論上述文獻中所含「非語言統治」思想發展到戰國中晚期的情形，尤其是此思想與「誠」概念逐步結合的狀況。

到此，筆者想釐清與本文所使用的「非語言統治」之界定與及相關之兩個問題。第一，如上所述，筆者在本文中要使用的「非語言統治思想」主要指統治者不依賴語言工具而獲致人民服從的思想之總稱。這樣的思想，與我們所熟悉的傳世本《老子》，與《莊子》中展開的「反語言思想」一樣，含有「對語言的不信任」之思想傾向。但本文所論述之「非語言思想」與傳世本《老子》，與《莊子》中展開的「反語言思想」兩者間不信任語言的程度與內容有不少差別：(1) 筆者使用「非語言」的「非」字含「不以」之意涵較多，「反」的意涵較少；而且在大部分論述裡「對語言的不信任」因素還未臻備理論性思維之境界。相形之下，在與傳世本《老子》與《莊子》的「反語言」思想則「反」的意涵較強；且其「反語言」思想已進入「反語言的語言論」之理論境界。

第二，除了上述中國政治思想中的「誠」概念，亦有其他涉及豐富「非語言意涵」之政治概念，如「忠」、「信」、「禮」、「樂」等。不過，本文所探討的方向並非先用「忠」或「禮」等特定概念框架概括「郭店楚簡」與「上博楚簡」的「非語言統治」思想因素，而是先釐清這些文獻是以何種概念、或何種推論來建構其「非語言思想」之實際內容。[3]

---

[3] 同樣地，「儀禮論」（ritual studies）、「身體論」、「氣論」等理論亦也有助於釐清「非語言統治」之各種側面。但筆者再次重申：本文目的並不是在這些理論框架中理解「非語言思想」的「第二序」意義；而是在釐清中國古代各種不同文獻中的思想家如何構成

壹、中國古代政治思想研究中的語言與「非語言」

在唯物史觀極其濃厚的二十世紀中期，中國古代史研究學者非常重視維持古代中國的「大一統」之物質基礎。早年移居美國的人類學家 Karl A. Wittfogel 曾經主張，控制大規模的水利機構，是「國家勝過社會」的所謂「東洋專制」（Oriental Despotism）所產生的關鍵起因（Wittfogel, 1957: 49-100）。木村正雄根據 Wittfogel 的學說，進一步主張：中國歷代王朝晚期水利機構的荒廢及伴隨而來的農業生產下降的問題，乃是農民不斷叛亂與歷代王朝瓦解之主要原因（木村正雄，1965：146-157）。即使遠及商周，其社會基礎也是物質性的。考古學家張光直即強調商朝統治機構之物質基礎。他指出，商周要製造一座青銅器，從礦石的採取、運輸、精鍊、雕刻到鑄造，國家便需花費龐大的人力與資源（Chang, 1983: 101-116）。相形之下，日本在一九六〇年代展開的所謂「中國古代國家形成」之論辯，乃圍繞著中國古代國家如何掌握對土地與人民的統治權之議題進行的。不消說，商鞅推動的所謂「開阡陌」（《史記・秦本紀・孝公 12 年》）的土地政策一直受到日本學界的關注（楠山修，1987：2-14）。增淵龍夫晚年指出，在戰國時代，財政基礎穩固的諸侯國出現之關鍵應該是其宗室對農地以外的山林澤梁等自然資源之掌控（增淵龍夫，1974：22-50）。增淵龍夫長久以來的理論對手西嶋定生則指出，西漢皇帝所以能夠控制全體人民，乃得益於漢代的爵位制度。[4] 另外，匈牙利出生的漢學家白樂日（Etienné Balazs）主張：完備的官僚制度爲延續中國大一統之關鍵（Balazs, 1964: 13-27）。在臺灣，杜正勝引進增淵龍夫和西嶋定生主要的研究成果，發展爲更具綜合性的「編戶齊民」論（杜正勝，1990）。[5]

他們的「非語言思想」本身。

4 尤其是第四章探討「爵制」透過基層社會的儀禮之運作來結合皇帝與人民之間的關係與秩序（西嶋定生，1961：382-478）。

5 不過增淵、西嶋等日本「中國古代帝國形成論」對他的影響在稍早之作（1979）中較顯

關於語言在中國古代統治行爲中的角色，紐西蘭出身的政治思想學者 John Pocok 說，在他因研究美國近代政治思想史而出名之前的早期研究中，已經注意到中國古代統治論中的「語言」和「儀禮」（ritual）之間的關係。Pocok 並非中國政治思想的專家，也不諳中文，因此他對文本的理解基本上靠馮友蘭、蕭公權等學者的翻譯。然而，Pocok 尖銳地觀察到作爲「統治規範」之「儀禮」具有「非語言」的特質，這也可與另一個統治規範「語言」相比（1960：42-79）。我們下面將回到這一點。

相對地，唯物觀點佔研究主流的歷史學界對語言與統治之關係的開始，似乎要到 1990 年代後才明顯。這也許是受到睡虎地秦簡、馬王堆漢墓帛書等大量文獻出土之影響。當然，與此同時，甲骨文和金文專家亦持續注意卜辭和青銅器銘文中所顯示的儀禮功能對維持商周政治體系的重要角色。要之，我們綜觀中國古代歷史，從甲骨文、金文的冊命文開始，到春秋時代會盟的誓文，到各國法律的明文化與普及化，到戰國中期名實論的發達，再到戰國末年荀子將社會秩序與名辭秩序一致化爲止，似反映了中國政治的運作方式一步一步進行「語言化」之過程。

在日本，淺野裕一對中國古代的語言觀之研究表示，經過戰國時代的思想發展，原富於宗教意涵的古代文字觀，逐漸地被作爲工具性的文字觀所取代（淺野裕一，1985：11-21）。美國的思想史家 Mark Lewis 在近年的研究也指出，對中國古代的爲政者和思想家而言，「寫作（writing）」使統治的能力與合法性，超越當下實際的寫作時空，甚至能夠產生新的權威（Lewis, 1999: 3）。以德籍美國學者柯馬丁（Martin Kern）爲主的研究群也正在探討「文本」（text）與「儀禮」（ritual）之互動在中國古代社會、政治以及文化中的全盤性角色（Kern, 2005: vii-xxvi）。另一方面，以比利時學者戴卡琳（Carine Defoort）爲中心的研究群則密集探討了中國古代論辯中的「說服」（persuasion）之功能（Defoort, 2005: 91-94）。這些例子顯示了近十幾年間，學術界對中國古代語言的政治功能之研究興趣不斷提高的趨勢。

一個國家或一個君王爲了統治人民，如上所列舉的「水利機構」、「編

著。

戶」、「爵制」、「官僚制度」、「儀禮」及「語言」諸要素無疑地都是不可或缺的。而且在「水利機構」和「編戶」之間、在「爵制」、「官僚制度」和「儀禮」之間、或者在「儀禮」和「文本」（texts）（如柯馬丁所言）之間，都有著密切的關係。然而，若將「水利機構」、「編戶」、「爵制」、「官僚制度」這四種要素和「儀禮」的要素作一比對，除了前者比較注重統治行爲的物理基礎外，另外還存在著基本觀點之差異，即：「水利機構」等要素往往過度重視統治者對人民的單方面控制力量；反之，透過「儀禮」的觀點來看統治行爲，則比較容易觀察到統治者和被統治者之間的互動。那麼，在統治行爲上的「語言」要素又如何呢？假若沒有聽眾，則依賴「語言」的政治行爲就無法成立，因此對統治行爲中「語言」功能的分析應當注意「發言者」和「聽眾」雙方。然而，古代中國思想研究者或許受到 J. L. Austin 的「語言行爲論」影響（1965），深信語言的功能和「法令」一樣屬於強制約束對方之物（誓言的話也強制約束自己）；因此，他們在討論中國古代政治中「語言」的功能時，似乎只注重「語言」在統治行爲裡由上往下的單方面功能。

在中國古代語言的政治功能的研究方面，深受 John Pocok 啓發的中島隆博出版新作，並設有專章探討荀子「正名」思想在中國古代統治論上的功能及其理論「困境」。首先，中島先生認爲：對中國哲學而言，「語言」和「政治」一直是最重要的探討焦點。「語言」強制其共同體的成員透過其語言的獲得來參與其語言的共同體。在此意涵上，「語言」是另一種「根源性」的暴力。而中國哲學反而由於透過「語言起源論」和「共同體論」試圖控制「語言」所組成的傳達公共空間。但另一方面，「語言」本身也可作爲對政治與倫理之批評，並且擁有開啓「控制」之外的「自我」與「他者」之間的關係。因此，中島先生所探討的是，中國哲學在試圖控制「語言」的嘗試中所面臨的「語言」中之「根源」暴力性，以及此異質的存在方式（中島隆博，2007）。[6]

看到這裡，我們可以瞭解，中島先生的核心問題是「語言」在中國哲

[6] 書名中的「殘響」意指：在中國哲學的歷史中，「語言」本身也會成爲對特定政治與倫理之批評，並且會有開啓「控制」外的「自－他」關係的嘗試。

學中扮演的角色。不過，他在探討《荀子》與《莊子》的語言觀時卻發現，兩位哲學家的論述最後反而都往「消滅」語言的方向進行。以《荀子》爲例，根據中島先生的考察，《荀子》的「正名論」是憑正確的「語言」達成良好政治之理想，而其意義在於《荀子》論及「約」，即社會約束已預設「語言之恣意性」。藉此他的「正名論」便能開發「語言」的「作爲性」層面。同時，從理論上言，每逢新王朝的建立之際，「語言」的意義可按照當前存在的社會習慣來重新制定。然而，中島先生也指出了《荀子》的意圖：爲了貫徹對語言的控制，《荀子》對語言的要求是「正確傳達」；《荀子》卻又擔心「語言」會發揮爲了治理所需要的「正確傳達」角色之外的負面功能（中島在《荀子》的討論中並沒有透露其功能的具體內容）。面對這樣的理論「困境」，《荀子》爲了貫徹他對「語言」的控制，選擇的方向竟是決定拋棄「語言」。因爲中島先生對《荀子》「語言」觀的分析（更正確地說是「批判」）到此「結束」，已暗示，荀子的政治哲學繞著其「語言觀」撞上了理論瓶頸。也就是說，中島先生對《荀子》政治哲學的分析帶給我們的印象是：(1)《荀子》的「語言政策」佔其統治論之核心；(2)《荀子》對「語言」只要求「正確傳達」，根據中島先生的觀點，《荀子》並未設想作爲統治方法的「語言」本身之限制；(3) 因此，除了消滅「語言」之外，《荀子》本人似沒有思考過可替代「語言」的有效統治方式。

中島先生的如上觀點，是只看《荀子》的「正名論」的論述，這能否涵蓋《荀子》的「語言觀」或「語言哲學」之全體？這裡《荀子》所討論的議題只是「語言」機能當中的「名實」問題而已。不過，此問題並非本文的主題，暫且不詳論。中島先生的論述與本文相關而值得注意者是，其實中島先生對《荀子》的分析也好，對《莊子》的分析也好，甚至對魏晉知識份子（荀粲）的分析也好，他原先探討中國（至少古代）知識份子之「語言」觀，最後卻集合於一交會點，就是他們大都表示對「語言」的不信任。中島先生自己也許因爲發現了這點，在討論《莊子》的「反語言」思想時便指出：雖然《莊子》站在「反語言」的立場，在〈齊物論〉中的「天籟」之論述，《莊子》仍然信賴「語言」（中島隆博，2007：7-19；強調記號由筆者所加）。

然而，若我們觀察先秦到至少西漢時代的「統治論」論述，便會發現如何不依靠「語言」來完成某個國家、甚至全天下之治理，是從先秦到西漢思想家數百年來反覆探索的主要議題，若吾人認定「儒」和「道」是當時的主要的思想，當時對「非語言」統治的探討乃屬於當時政治思想中主流議題。其實，Pocok 所指出的「儀禮」在統治上之「非語言」功能，由日本德川時代所謂「古學派」之代表思想家荻生徂徠（物茂卿）在討論「禮樂」之教化功能時，早已提出過其「非語言」特質。徂徠曰（1970：24-25）：

> 若夫禮樂者，德之則也。中和者德之至也。精微之極，莫以尚焉。然中和無形，非意義所能盡矣。故禮以教中；樂以教和。先王之形中和也，禮樂不言，能養人之德性，能易人之心思，心思一易，所見自別。故致知知道，莫善於禮樂焉。且先王所以紀剛天下，立生民之極者，專存於禮矣。（《辨道》）（強調記號由筆者所加。）

正如 Pocok 對「儀禮」在中國古代統治論中的功能、以及徂徠對「禮樂論」的教化功能所觀察到的，在我們分析中國古代政治幾個主要概念的發展過程時，便能夠了解古代中國的思想家，試圖進行政治過程或統治過程的「非語言化」，也同時試圖建立理論之基礎。

我們再回到中島先生的觀點。中島先生認爲，《荀子》在觀察到「語言」本質上並非足夠爲統治工具時，《荀子》所採取的方法是「拋棄語言」，因而他陷入了其理論「困境」。但如上所述，筆者卻認爲《荀子》在「拋棄語言」時，應並未遭遇什麼理論困境：因爲正如徂徠所示，《荀子》同時建立了不需透過「語言」來治理國家社會，更具體、更有效的統治方式——「禮樂」。

有鑑於此，我們再看古代中國思想家對「語言」的看法，便會發現他們的言論瀰漫著對政治領域語言之不信任。這有多種表現方式：如《論語》、《禮記・緇衣》等文獻中，春秋到戰國初期的思想家看重的問題是爲政者的語言是否具有道德倫理內涵，即在「言行一致」的議題上表達「語言」在政治功能上的不穩定性。到了戰國中期，思想家則開始表示對語言本身的不信任。像是《老子》的「不言之教」的概念、《莊子》的「忘」概念

中可以見其一隅；先秦道家思想的發展，其實與對其語言不信任的概念之理論化頗有關係。

雖然道家本身的語言觀是一個值得研究的主題，但在政治思想意涵上，「非語言」內容最豐富的部分在於戰國中後期的思想家所展開的「誠」概念。《莊子》、《呂氏春秋》、《荀子》等發展「誠」概念的思想家認爲：展現「誠」德的統治者能夠達致「不怒而威」、「不惠而親」、以及「不言而信」之境界。到了《中庸》的後半，「誠」概念還提升爲幾乎與「仁」、「義」相提並論的最高價值；而在秦漢道家，《淮南子》、《文子》等文獻也提出「精誠」一詞，亦主張「非語言」統治之需要。如此，從戰國末年到秦漢時期的儒、道兩家思想中，一步步進行的「語言」和「非語言」統治術之融合，導致思想界戰國諸子時代的結束，同時也是中國政治思想中，理想統治方式典範的落實之主要因素（佐藤將之，2005：215-244）。

總之，在研究中國政治思想的「語言化」時，也要考察與「非語言」因素之關聯。否則正如中島先生的研究所示，只注意「語言」將會以爲中國古代思想家面臨「拋棄語言」的理論困境。實則他們還展開了非常豐富的有關「非語言」統治的方式，而筆者相信，釐清中國政治思想中有關「非語言」統治術的內涵，可作爲瞭解中國古代政治思想重要特質之一條線索。

基於以上的觀點，本文將分析「郭店楚簡」和「上博楚簡」一些思想上的共同特色，即：厭惡「只靠語言法令的統治」之思想傾向。在古代中國思想的演變當中，對「只靠語言法令的統治」的反彈、或提倡「以非語言方式來治理民眾」的思想，主要可以在「誠」概念中看到。雖然「郭店楚簡」和「上博楚簡」可隸定爲「誠」字者，筆者還未發現含有明確「非語言統治」之意涵；[7] 但筆者發現，這兩批資料有不少地方提到不可「只靠

[7] 在「上海楚簡」〈孔子詩論〉的第 7 簡中，有「城胃之」和「此文王城命之也」兩條。整理者馬承源先生將其中兩個「城」字隸定爲「誠」字，但沒有進一步闡名其意（馬承源，2001：134-135）。在這兩條用例中「城（誠）」字個別位於「胃（謂）之」和「命之」之前，正與《孟子》多次出現的副詞用法很類似（係指「眞正地」）。關於〈孔子詩論〉的用例，末永高康先生指出，此「城（誠）」也有可能係「天」和「文王」之間不透過「語言」的一種溝通的型態（末永高康，2005：92-104）。關於「天」與「統治者」之間的溝通，以及與「誠」等概念之關係，由於超乎本論探討範圍，筆者準備另文

語言法令的統治」與「非語言統治」之重要片段。筆者蒐集「郭店楚簡」和「上博楚簡」包含「非語言統治」的主張之文句用例，分析其主要概念和主張之後，接著追問這樣的思想在整個「郭店楚簡」和「上博楚簡」思想發揮怎樣的功效。最後，比較「郭店楚簡」、「上博楚簡」的用例與傳世文獻相似語彙。在此的著重點是本文所舉傳世文獻的例子都曾出現「誠」概念。藉此，筆者期望構畫出「誠」概念尚未成爲「非語言統治思想」的關鍵概念之前，戰國早中期政治思想之情況。

貳、「郭店楚簡」與「上博楚簡」中的非語言統治思想

一、「嗜好」和「言行一致」的「非語言統治」思想

下面，本文將分析在郭店、上博楚簡中與「非語言統治」相關的概念和思想。首先，我們從簡本〈緇衣〉開始討論。眾所周知，〈緇衣〉爲現本《禮記》的一篇，「郭店楚簡」和「上博楚簡」都包含此篇。因爲「郭店楚簡」〈緇衣〉最末章後有「二十有三」之語，而且從各章的排序來看，簡本比較有系統，可見簡本的作者，或是寫下「二十有三」的謄抄者，似將此簡本視爲一完整文本。如此我們可以推測，「郭店楚簡」和「上博楚簡」的內容和篇序應保留了原始完整狀態。由於〈緇衣〉並非「新發現」的資料，基本上可於《禮記》見到「郭店楚簡」和「上博楚簡」〈緇衣〉的全部內容，因此學者們的注意力似乎主要放在其引用經書、文獻考據方面之重要性，而較忽視思想意義。然而，根據不同墓葬裡發掘到兩本相同文獻之事實，可以揣測〈緇衣〉的內容極有可能受到當時知識份子高度重視，也被孔門傳人視爲擔任邑宰、縣令等職位的一本指導手冊。因此，〈緇衣〉之於當時知識份子，其實發揮了如同睡虎地秦簡《爲吏之道》對其墓主的功能。

專論。

除此之外，雖然其文獻思想內容無疑代表早期儒學的立場，但我們也要注意，孔子說話的內容已經以「孔子曰 A，則 B，《詩》（或《書》）曰 C」的句法進行整理。這意味著〈緇衣〉內容應非孔子說話的現場紀錄，而是經歷一段時間的編輯和「經典化」的過程而形成。而且，若考慮不論郭店〈緇衣〉或上博〈緇衣〉之出土並無伴隨論述體裁較類似〈緇衣〉的〈坊記〉、〈表記〉之篇章；而是與不屬今本《禮記》，敘述方式亦相當不同於〈緇衣〉的〈五行〉、〈忠信之道〉、〈性自命出〉（郭店），〈孔子詩論〉〈容成氏〉〈天子建州〉……（上博）等篇章一同出土的事實暗示，若非郭店和上博墓主特地在「子曰」形式闡述的文獻中挑選〈緇衣〉，就是〈緇衣〉（因其重要性）單獨流行於楚國貴族之間。要之，在郭店和上博墓主在世時的思想環境下，〈緇衣〉應屬當時最重要的文獻之一。

在郭店楚簡〈緇衣〉中，關於統治者言語和言行的問題總共有六章，即第八章、以及從第十四到第十八章展開，[8] 於下引用其全文：

(1) 子曰：「下之事上也，不從其所以命，而從其所行。上好此物也，下必有甚安者矣。故上之好惡，不可不愼也。民之表也。《詩》云：『虩虩師尹，民具爾瞻。』」（「郭店楚簡」〈第八章〉；今本第四章）[9]

(2) 子曰：「王言如絲。其出如緡；王言如索，其出如紼。故大人 不倡游。《詩》云：『愼爾所話，敬爾威儀。』」（「郭店楚簡」〈第十四章〉；今本第七章）

(3) 子曰：「可言不可行，君子弗言；可行不可言，君子弗行，則民言不危行，【行】不危言。《詩》云：『淑愼爾止，不侃于儀。』」（「郭店楚簡」〈第十五章〉；今本第七章）

(4) 子曰：「君子導人以言，而恆以行。故言則慮其所終，行則稽其

[8] 關於統治者和語言之關係的問題，今本〈第十八章〉有「郭店楚簡」和「上博楚簡」所不包含的「子曰：『小人溺於水；君子溺於口；大人溺於民，皆在其所褻也。』」之句。

[9] 與此幾乎同樣的文字亦出現於郭店楚簡〈尊德義〉中，其文曰：「下之事上也，不從其所命，而從其所行。上好是物也下必有甚焉者。」〈尊德義〉接著說：「夫唯是，故德可揚而施可轉也。有是施小有利，轉而大有害者，有之。有是施小有害，轉而大有利者，有之。凡動民必順民心，民心有恆，求其恙，重義集理，言此章也。」在編輯〈尊德義〉時，簡本〈緇衣〉這段文字可能已是當時知識份子所熟悉的文句。

所蔽，則民愼於言，而謹於行。《詩》云：『穆穆文王，於緝熙敬止。』」（「郭店楚簡」〈第十六章〉；今本第八章）

(5) 子曰：「言從行之，則行不可匿。故君子顧言而行，以成其信，則民不能大其美而少其惡。〈大雅〉云：『白圭之玷，尚可磨也；斯言之玷，不可爲也。』〈小雅〉曰：『允也君子，展也大成。』〈君奭〉云：『昔在上帝，割申觀文王德，其集大命于厥身。』（「郭店楚簡」〈第十七章〉；今本第二十三章）

(6) 子曰：「君子言有物，行有格。此以生不可奪志；死不可奪名。故君子多聞，齊而守之。多志，齊而親之。精知，略而行之。《詩》云：『淑人君子，其儀一也。』〈君陳〉曰：『出入自爾師虞，庶言同。』」（「郭店楚簡」〈第十八章〉；今本第十八章）

在〈緇衣〉中，一個政治體系由「君」、「大臣」、「百姓」、「民」組成，「上」和「下」則分別表示統治者和被統治者（或是上司和下屬）。統治者和被統治者之間的關係也以「心」「體」關係爲喻（〈第五章〉）。無疑地，簡本〈緇衣〉的「非語言統治」思想的最大特色，就在於整篇文獻前半的主題：「統治者對倫理道德的好尙會引導人民之教化」的主張。此思想傾向和「非語言統治思想」之關係可見於〈第八章〉：此章開頭主張「**下之事上也，不從其所以命，而從其所行。**」簡本〈緇衣〉作者在此披露他對以語言方式所發布的命令之厭惡。不過，耐人尋味的是，其主題到了第二句就變成爲「上」（統治者）的嗜好問題，說：「**上好此物也，下必有甚安者。故上之好惡，不可不愼也**」。在此，簡本〈緇衣〉的作者預設，「君之心」和「民之心」之間有著由上而下單方面的心理影響關係。其實，君主的嗜好能影響及民情，也是一種不透過語言的統治行爲。雖然〈緇衣〉的作者，除第八章之外，似乎並沒有直接否定「用語言來統治人民」的需要，但根據「民咸服」（〈第一章〉）、「**民情不忒**」（〈第二章〉）、「**以悅上**」（〈第六章〉）、「**民不背**」（〈第十二章〉）等敘述，我們便可推測〈緇衣〉的作者宣言「以統治者的嗜好來控制人民」之有效性，也注重「君民嗜好之間的心理影響關係」。

在這樣的思維架構之下，當時的思想家所探討的問題可能有兩種：第

一，如何養成對倫理道德的嗜好的「心理學」；第二，如何顯現對倫理道德之嗜好的心之功夫。筆者認爲，郭店楚簡〈性自命出〉（和「上博楚簡」〈性情論〉）以及「郭店楚簡」〈五行〉的思想，就是這樣的問題意識之深化。

其實，對於「如何顯現對倫理道德的嗜好的心之功夫」之問題，簡本〈緇衣〉的作者或其他戰國早期的思想家，也已準備好相當具體的答案——言行一致。在上面簡本〈緇衣〉從(3)至(6)的用例，都呼籲統治者言行一致。這樣的主張在「郭店楚簡」和「上博楚簡」其他篇章中也可以看到。譬如，「上博楚簡」〈從政〉即說：「聞之曰：可言不可行，君子不言。可行不可言，君子不行。」「上博楚簡」〈弟子問〉亦云：「……求爲之言，有夫言也，求爲之行，言行相近，然後君子。」[10] 因此，「郭店楚簡」的作者也警告統治者萬勿表現「口惠而實弗從」（郭店楚簡〈忠信之道〉）的作爲。

如此，簡本的作者將這樣「言行一致」的狀態稱爲「信」，(5)即曰：「君子顧言而行，以成其信」，而且簡本作者進一步主張，「信」就是民眾對統治者的信賴之主要內涵。「上博楚簡」〈從政〉曰：「從政所務三■：敬、謙、信。信則得眾■」。郭店楚簡〈性自命出〉（和上博楚簡〈性情論〉）云：「出言必有簡簡之信」。[11] 相反地，這樣的探討方向也會引起對語言本身的不信任。例如「上博楚簡」〈弟子問・附簡〉曰：「考（巧）言令色，未可謂仁也。」[12]

總之，在簡本〈緇衣〉中，提倡「非語言統治」之思想雖然尚未具體顯現，然而考慮到〈緇衣〉強調「統治者」和「被統治者」間的心理影響關係，以及主張統治者的好惡影響他對民眾的支配，我們應可確定〈緇衣〉在「中國古代非語言統治」政治思想中的重要性。

---

[10] 在傳世文獻中，《論語》〈子路〉中有「言必信，行必果」一句。

[11] 廖名春先生指出：《集韻・產韻》有「簡，誠也」，而將「簡簡」釋爲「誠實」（廖名春，2001）。不過，亦須注意郭店楚簡和上博楚簡中，可解爲「誠實」的詞彙不少，卻未曾使用「誠」字來表達「誠實」之意事實。

[12] 耐人尋味的是，《論語》中孔子（或借孔子之口的作者）表示對「巧言」的嫌惡多達四次。如：「巧言令色，鮮矣仁！」（〈學而〉、〈陽貨〉）「巧言令色、足恭，左丘明恥之，丘亦恥之。」（〈公冶長〉）；「巧言亂德」（〈衛靈公〉）。

二、「求己」與「行不信命不從」的「非語言統治」思想

接著我們來看，在郭店楚簡整理者稱爲〈成之聞之〉的文獻中與「非語言統治」思想相關的言論。眾所周知，〈成之聞之〉的篇名是由於整理者推測「成之」爲一人名的結果。而因爲後來發現上博楚簡〈從政〉中有大量「聞之曰」的用例，所以〈成之聞之〉中的「成之」二字應是前段末句的最後兩個字，據此，「聞之曰」一句應該是開頭句。[13] 因此，本文使用〈成之聞之〉的名稱只是種方便。首先要注意的是〈成之聞之〉大力提倡「信」的重要。其曰：

> 聞之曰：古之用民者，求之於己爲恆。行不信則命不從，信不著則言不樂。民不從上之命，不信其言，而能含德者，未之有也。故君子之立民也，身備（服）善以先之，敬愼以守之，其所在者內矣。民孰弗從？

在此引文出現的思想，大致與上文〈緇衣〉相同。其主題爲「君子之立民」或「用民」，換言之與統治人民相關。且〈成之聞之〉的作者在同一段討論裡兩次提及「民眾不跟從統治者」的主張（畫線處）。觀其用詞，除本段關鍵字「信」與「言」之外，「德」、「敬」、「愼」以及「恆」[14]也都在簡本〈緇衣〉中發揮重要的價值功能。相形之下，「求己」、「備（服）善」、「內」三個概念在簡本〈緇衣〉中則未見。關於「求己」，如姜廣輝先生已指出：「求己」無疑是〈成之聞之〉的關鍵概念（姜廣輝，1998：56-61）。通觀〈成之聞之〉全文，除引文外「求」字還有以下六例：(1)「君子之求諸己也深」；(2)「不求諸其本」；(3)「君子所復之不多，所求之不遠」；(4)「知而求之不疾」；(5)「唯君子道可近求」；以及(6)「言愼求之於己」。整個郭店楚簡文獻，「求」字的用例總共 14 例，〈成之聞之〉的用例已佔其中一半。〈成之聞之〉中，「反諸」、「窮源」等概念亦代表對「求己」的重視。而且，「其所在者內矣」一句的「內」概念也

---

[13] 在上博楚簡〈從政〉公布之前，郭沂先生等學者已有此主張（郭沂，2001：213-215）。

[14] 「君子導人以言，而恆以行」（〈第十六章〉）以及「人而無恆，不可為卜筮」（〈第二十三章〉）。

與「求己」息息相關。至於「善」，在《孟子》、《禮記・中庸》及《荀子》的用例中，「善」是與「誠」一起出現的，是達成「非語言統治」的重要價值概念（佐藤將之，2005）。不過，〈成之聞之〉對「服善」以及「求己」的探求則是爲達成「信」。如此，若比較〈成之聞之〉和簡本〈緇衣〉對非語言統治思想的核心主張，我們便發現，〈緇衣〉的論點在於「統治者的好惡」，而〈成之聞之〉則重視與「求己」相關的功夫。

不但如此，〈成之聞之〉進一步敘述「求己」的君子能夠影響令人民服從。〈成之聞之〉提出「形」和「發」兩種概念。〈成之聞之〉接著上面引文說：

> 形於中，發於色，其蕩也固矣。[15] 民孰弗信？是以上之恆務，在信於眾。《詔命》曰：「允師濟德。」此言也，言信於眾之可以濟德也。

〈成之聞之〉也具體說明君子「形於中，發於色」之過程。〈成之聞之〉說：

> 上苟身備（服）之，則民必有甚焉者。君衲冕而立於祚，一宮之人不勝其敬。君衰絰而處立，一宮之人不勝其【哀，君冠胄帶甲而立於軍】，一軍之人不勝其勇。上苟倡之，則民鮮不從矣。

〈成之聞之〉主張，國君若能在每一種場合顯現出最誠實的心理與感情，那麼大部分的民眾就會服從國君。另一方面，〈成之聞之〉的作者也說明相反的狀況，假如統治者的「教化」無法滲入民眾心中，便會演變成「人民不從統治者命令」之局勢。〈成之聞之〉云：

> 君子之於教也，其道民也不浸，則其淳也弗深矣。是故亡乎其身而存乎其辭，雖厚其命，民弗從之矣。是故威備（服）刑罰之屢

---

[15] 引文中「蕩」字的確解，還未有定論。李零先生隸定爲「誠」。不過，他只說「疑以音近」，並沒有提出其他的根據（李零，2002：124）。劉釗先生則認爲讀爲“蕩”，指心受到震動。古有“心蕩”一辭，即指心之動蕩（劉釗，2003：138）。今暫從劉釗先生之隸定。

行也，由上之弗身也。

如此，〈成之聞之〉的作者將「民鮮不從」和「民弗從」的兩種狀況相對比，警告統治者務必「信於眾」、「求己」和「教化」，不要只依靠刑罰。作者也開始探討如何表現「求己」的心理狀態。「郭店楚簡」〈性自命出〉和「上博楚簡」〈性情論〉則進一步探討一個君子能夠達成「非語言統治」的條件——即「情」之心理狀態。

三、「苟有其情」與「未言而信」的非語言統治

從文獻學的觀點來看，「郭店楚簡」〈性自命出〉和「上博楚簡」〈性情論〉的出土，除了讓我們獲得了漢代以後失傳的佚書外，更重要的是同一部文獻存有兩種不同版本。藉由兩版本間的比較，我們便能推知其原始面貌。正如竹田健二先生指出，有若干文字和句子之出入，確實讓我們相信，此文獻下葬之前已歷經一段時間的文獻流傳過程（竹田健二，2003：1-14）。而且，至少有兩名下葬者將它帶到墓裡的事實，也讓我們充分相信此文獻對當時楚國知識份子的重要性。我們將此文獻的成立推定在約公元前四世紀前半，大致代表比孟子稍早的思想。因爲其中有「心述（術）」一詞，而且「性」和「情」成爲各段落的主題，因此，兩篇文獻的思想特色在於由「心」的功夫來將「性」中的「善」和其他倫理道德因素的真情（即：「情」）顯現出來。也可稱爲「倫理道德」之「心術論」。例如「郭店楚簡」〈性自命出〉和「上博楚簡」〈性情論〉主張「執志」，曰：

君子執志必有夫廣廣之心，出言必有夫東東之信，賓客之禮必有夫齊齊之容，祭祀之禮必有夫齊齊之敬，居喪必有夫戀戀之哀。君子身以爲主心。

在引文中，〈性自命出〉和〈性情論〉的作者將「信」、「容」、「敬」、「哀」的顯現視爲一種「心」的功夫之結果。這樣的理解，在戰國早中期的思想中可能是個突破。由此觀之，由從郭店和上博楚簡的墓主把它帶進墓裡頭去的事實來推測，此篇在齊國由孟子和《管子》「四篇」的作者等人大幅展開以驅使「精氣」、「虛靜」、「誠」、「神」等概念的心術論

之前，可稱此篇爲最完整的心術論。不過，關於此功夫內涵，〈性自命出〉和〈性情論〉云「苟有其情，雖過不惡」，其重點還停留於如何呈顯真情這一點。

我們在探討「非語言統治」相關的議題時，〈性自命出〉和〈性情論〉的論述首先引起我們注意的是「好惡，性也；所好所惡，物也；善不善，性也；所善不善，藝[16]也。」一句。在此，簡本〈緇衣〉的主題之一的「好惡」問題成爲在「性」和「物」架構中的分析對象，後面作者提出「善不善」（「這裡應該係「善於不善於」）的議題，與此「藝」相連結起來，暗示學習的效果和「禮樂」的重要。在〈性自命出〉和〈性情論〉中，直接涉及統治和「非語言」關係的部分是下列一段：

> 凡人情爲可悅也。苟以其情，雖過不惡；不以其情，雖難不貴。苟有其情，雖未之爲，斯人信之矣。[17] 未言而信，有美情者也。未教而民恆，性善者也。未賞而民勸，含福者也。未刑而民畏，有心畏者也。賤而民貴之，有德者也。貧而民聚安焉，有道者也。

在引文中「未賞而民勸」和「未刑而民畏」等句子表示，〈性自命出〉和〈性情論〉的作者或多或少肯定不靠法令之統治，不過，正如「未言而信，有美情者也」，本段的重點在於統治者展現真情這一點。而且，如上引文所說「出言必有夫簡簡之信」，也和〈緇衣〉同樣留意「言行一致」或「出言必果」之重要。如此，在「非語言統治」政治思想的發展脈絡裡，〈性自命出〉和〈性情論〉的意義，在於統治者之「情」是達成非語言統治的條件。

---

[16] 此隸定從季旭昇先生（2004：157）。

[17] 上博楚簡〈性情論〉缺乏此部分的句子。

㈣「大忠不說」與「大信不期」的「非語言統治」思想

在「非語言統治」政治思想的發展脈絡中，郭店楚簡〈忠信之道〉的思想展現出與其他的文獻稍微不同的特徵。當然，「信」概念是〈緇衣〉、〈成之聞之〉、〈性自命出〉（和〈性情論〉）都非常重視的倫理價值，而從《左傳》和《國語》等的記載可以發現，在戰國早期「忠」概念也非常受到重視（佐藤將之，2007a：1-33）。在此意義上，當時就出現〈忠信之道〉這樣的作品亦完全不足爲奇。的確，〈忠信之道〉所主張「口惠而實弗從，君子弗言爾。心疏貌親，君子弗申爾。」的思想，基本上與上列郭店和上博文獻的思想傾向十分相近。譬如「心疏貌親」表現出與前述〈性自命出〉和〈性情論〉中對「心術」和「（真）情」的重視完全符合。那麼，〈忠信之道〉在「非語言統治」政治思想脈絡展現的特色何在？我們首先看與此相關的部分。〈忠信之道〉說：

> 大忠不說，大信不期。不說而足養者，地也；不期而可遇（或要）者，天也。昭（或範）天地也者，忠信之謂此。

首先，關於第一句中的「說」字，整理小組當初隸定爲「奪」字，但李零（2002：100）、劉釗（2003：164）、以及涂宗流先生、劉祖信先生（2001：70）均隸定爲「說」，故在此從以上諸先生的看法。〈忠信之道〉的作者提出「忠」和「信」的價值本身所提升的狀態——「大忠」、「大信」。〈忠信之道〉也提出「至忠」、「忠積」或「至信」、「信積」的狀態。在整個郭店文獻中，到目前能夠隸定爲「積」字只有〈忠信之道〉的「忠積則可親也；信積則可信也」而已。其實，〈忠信之道〉之所以使用「至」、「大」以及「積」概念，似乎與其德性之效能與「天地」相比擬的觀點有關。換言之，若我們注意「大忠不說，〔…〕不說而足養者，地也」兩句的話，〈忠信之道〉的一個核心主張，在於呼籲統治者效法天地畜養人民。〈忠信之道〉後段也說：「君子其施也忠，故蠻親傅（附）也。」在此，〈忠信之道〉的作者表示，「施忠」的目的是獲得人民親附。在此我們可以觀察到「人主要效法天地之則」，即「參於天地」的思想。

在這裡，雖然〈忠信之道〉未直接提倡「非語言」的重要，但我們從

傳世文獻可以知悉：在戰國儒家思想中，「不言」是「天」的主要特質之一。《論語・陽貨》曰：

> 子曰：「予欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」

孟子也認爲，「天」要發出意志亦非透過語言。〈萬章上〉曰：「天不言，以行與事示之而已矣。」在此要注意的是，孟子所說的「天」係一種民意之綜合。孟子接著曰：

> （按：孟子）「故曰：天不言，以行與事示之而已矣。」（按：萬章）曰：「敢問薦之於天而天受之，暴之於民而民受之，如何？」曰：「使之主祭而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。」

不過，與〈忠信之道〉「非語言」的「天地觀」相近者，見於《荀子・不苟》：

> 天不言而人推高焉，地不言而人推厚焉，四時不言而百姓期焉。夫此有常，以至其誠者也。君子至德，嘿然而喻，未施而親，不怒而威。

在此將〈忠信之道〉的「君子其施也忠，故蠻親傅（附）也。」轉爲由「至誠」君子的「至德，嘿然而喻，未施而親，不怒而威」的內容。無論是由「忠」的「蠻親附」或是由「誠」而「未施而親」，關鍵是都透過「非語言」方式來達成統治。

眾所周知，如上《荀子》的「參於天地」之思想在《黃帝四經》、《莊子》、《呂氏春秋》、《禮記・中庸》等文獻中普遍可見，已跨越儒道之別。因此，池田知久先生主張，〈忠信之道〉這般的思想特質是「受到老莊學派和荀子學派（按：池田先生意指非荀子本人，而是其門派）影響，而〈忠信之道〉是戰國最末年作品」（池田知久，2003：231）。相反地，筆者認爲〈忠信之道〉「參於天地」的思想應該是《黃帝四經》、《莊子》、《呂氏春秋》、《荀子》、《禮記・中庸》文獻中「參於天地」思想的原

型，絕不是戰國末年儒道兩家的「混合」品。這是因爲，從觀念史的演變來看，若假設〈忠信之道〉的「參於天地」思想受到上述文獻影響的話，在這些文獻的「非語言統治」思想中不可或缺的諸概念，即：「誠」、「參」、「神」以及「變化」（若《呂氏春秋》的話，還有「精」）也應該一起出現。而且如上列舉的文獻中，這些概念不只單獨出現，還互相發揮「非語言統治」的重要論述功能。假如〈忠信之道〉是受《荀子》影響（因爲荀子於公元前二三〇年左右去世，故主張受荀子「門人」影響在實際上怎麼也說不過去），〈忠信之道〉的作者爲何不引進荀子思想最精華的部分（譬如，與天地同理之「禮」等等），而是刻意將荀子思想的邊緣概念抽出做成一個論述，此點則頗令人費解。

總之，〈忠信之道〉的重要思想意義應該是作者在「忠」和「信」的「真實性」裡，發現它可與（「不言」的）「天地」之四季與萬物孕育比擬，也同時主張「積忠信」的統治者自己也隨之可以與「天地」比擬。不過〈忠信之道〉還保留對〈緇衣〉等主張「言行一致」論點的關注，筆者認爲這是〈忠信之道〉可代表戰國早中期文獻的理由之一。

五、「行不言之教」的「非語言」統治

最後我們分析在郭店楚簡本「老子」中與「非語言統治」思想相關的部分。因爲郭店楚簡本「老子」的全部內容都見於今本《老子》，學者往往先預設今本《老子》的思考來分析其內容之傾向。假如郭店楚簡相當於今本《老子》的抄本，那麼郭店楚簡本「老子」都屬於其「部分」，其本身的思想應該並不獨立存在。然而，從墓主的立場來思考的話，我們要問的一點是，墓主爲何需要將我們認爲非常「完整」的五千言「撕開」來下葬呢？當然我們並不能否定簡本「老子」的部分竹簡已腐爛或遭盜的可能，不過，至少由各竹簡之間的併聯狀態來看，我們可以認定郭店本的章序與現本《老子》完全不同。因此可以推測，就算有若干竹簡遺失，我們還是可以確認墓主生前入手的就是從郭店墓出土的這部版本。雖然筆者不至於主張郭店墓主生前《老子》其他部分的思想還不存在，但還是要指出：在分析竹簡「老子」的思想意義時，應該首先依據竹簡「老子」的材料來推測其內容，接著與郭店楚簡的其他文獻的思想比較分析其思想特色。換言

之，我們不宜把它放在我們所理解的思想史框架，隨即印上「這裡是像儒學，那裡是像道家」的烙印。至少在墓主的思想世界，所謂「儒家文獻」和「道家文獻」並不互相排斥。

簡本《老子》與「非語言」統治相關處共五章：

(1) 絕智棄辯，民利百倍；絕巧棄利，盜賊無有；絕僞棄慮，民復季子。
（「老子（甲）」第 1 簡－第 4 簡；傳世本《老子・第十九章》）

(2) 聖人之在民前也，以身後之；其在民上也，以言下之。
（「老子（甲）」第 9 簡；傳世本《老子・第六十六章》）

(3) 「是以聖人無爲之事，行不言之教。」
（「老子（甲）」第 16 簡－第 17 簡；傳世本《老子・第二章》）

(4) 知之者弗言，言之者弗知。
（「老子（甲）」第 27 簡；傳世本《老子・第五十六章》）

(5) 是故聖人之言曰：「我無事而民自富；我無爲而民自化；我好靜而民自正；我欲不欲而民自樸。」
（「老子」（甲）第 31 簡—第 32 簡；傳世本《老子・第五十七章》）

若按此觀點重新看待整體郭店楚簡「老子」的論述，首先引起我們的注意的是以上用例都在整理者分類的「甲本」。[18] 這意味著，郭店楚簡「老子」的作者可能意識到上述與「非語言統治」相關的言論，因此集中於一處作爲「甲本」的主題之一。而且，主張政治不可靠「辯」的(1)很可能即是整篇「老子」（甲）之卷首。[19]

如同〈忠信之道〉的例子，在郭店「老子」與「非語言統治」相關的言論中，也可以看到異於〈緇衣〉、〈成之聞之〉等文獻的主張。

第一，郭店「老子」的「反語言」的思想是與「反智」思想一起提出。據筆者所悉，在郭店楚簡與上博楚簡中，「反智」思想只有在「老子」中

[18] 李零先生郭店楚簡「老子」（甲）再分爲「上」「下」兩個部分，而本文所列的五條都在屬於「下」的部分（李零，2002：4-6）。

[19] 這是按照整理者的排序。劉釗先生從之。李零先生則將此章放在他所分的老子（甲）「下」之首章。

見到。

第二，正如(2)和(3)所示，(2)中的「不言之教」或(3)統治者的「好靜」與「無爲」的主張一起出現。而且如(2)所示，郭店「老子」之作者將「不言之教」與「無爲之事」並列，賦予「不言之教」的主張幾乎和「無爲之事」同等的重要性。

到此筆者重申，雖然郭店「老子」的「非語言統治」思想是與「反智論」或「無爲思想」相結合而提出，我們要認識的一點是，郭店「老子」成篇時應該並沒有對儒家倫理思想的反感。反而從(1)的「絕巧棄利」後來被改爲「絕仁棄義」的事實可以看出，戰國中後期道家思想家對此部分之不滿。同樣地，從開頭一句「絕智棄辯」被改爲「絕聖棄智」的事實，我們可以理解到，對於改變此部分的文字之編者來說，與「非語言統治」的相關議題似乎成爲次要。換言之，在總共十九章的郭店「老子」段落裡，有五條是與「非語言統治」相關的言論。這事實暗示，郭店「老子」作者也與〈緇衣〉和〈成之聞之〉的作者一致，探求與「無爲」和「反智論」互補的「非語言統治」的思想。不過，因爲「道」、「無爲」、「自然」等概念更受重視，至少在《老子》的系統中，「非語言統治」的思想系統便漸漸不受重視，而現本《老子》在編輯時，遂將這些原先集合在一起的篇章「拆開」了。

參、戰國早中期「非語言統治」思想與「誠」概念的結合

本文最後的部分將探討上述「非語言統治」的思想至戰國中晚期的發展。以上所述，以「好惡」、「信」、「求己」等概念爲主的「非語言統治」之論述，雖然在形成期應該對當時的統治者產生莫大的「啓蒙」意義（否則不能說明，「郭店楚簡」和「上博楚簡」的墓主爲何將這些文獻帶到自己的墓裡）。然而與戰國後期所存在的思想內容相比，其思想內容相對較樸素，而且缺少後代普遍出現的理論性觀念字。筆者認爲「誠」概念的出現與普及化，是判斷中國古代「非語言統治」思想之發展階段的標準。

因爲筆者曾仔細討論過「誠」概念與此展開的非語言思想之實際過程（佐藤將之，2005、2007b），在此不再贅述；只列舉郭店、上博楚簡中可以看到的論述，經由「誠」概念重新組成之例。

首先，我們來看簡本〈緇衣〉和相關文獻中的「非語言統治」語彙與「誠信」概念相連結的例子。《管子・立政》曰：

> 好惡形於心，百姓化於下，罰未行而民畏恐，賞未加而民勸勉，誠信之所期也。

其實，「好惡形於心，百姓化於下」一句似乎過於簡要。不過一旦知道這是以「誠信」概念來涵蓋〈緇衣〉和相關文獻的「非語言統治」的思想，就能瞭解此段文字的意圖。

接著是〈成之聞之〉的「求己」和「誠德」概念相結合的例子。《韓詩外傳・卷六》曰：

> 勇士一呼而三軍皆避，士之誠也。〔…〕夫不降席而匡天下者，求之己也。孔子曰：「其身正，不令而行，其身不正，雖令不從。」先王之所以拱揖指麾而四海來賓者，誠德之至也。色以形于外也。《詩》曰：「王猶允塞，徐方既來。」

在此，「求己」、「形於外」等「非語言統治」的主張，也由「誠」和「誠德」來涵蓋。

最後是表面未主張「非語言統治」，但後來被視爲「非語言統治」論述，而且被「誠」概念涵蓋的例子。此例見於「上博楚簡」㈡〈民之父母〉的「三無」。

> （子夏）「敢問何謂『三無』？」孔子曰：「『三無』乎？無聲之樂、無體之禮、無服之喪。君子以此皇于天下。傾而聽之，不可得而聞也；明目而視之，不可得而視也；而得既塞於四海矣。此之謂『三無』。」

上文是〈民之父母〉的說明，而接著作者引用在《詩經》與「三無」相關的句子來敘述此意義，此內容和構成應該代表戰國初中期的論述方式。在

《說苑・修文》中的一段，基本上借用〈民之父母〉的三無，即「無聲之樂」、「無體之禮」、「無服之喪」，其云：

> 無體之禮，敬也；無服之喪，憂也；無聲之樂，懽也；不言而信，不動而威，不施而仁，志也。鐘鼓之聲，怒而擊之則武；憂而擊之則悲；喜則擊之則樂。其志變，其聲亦變，其志誠，通乎金石，而況人乎！（《說苑・修文》）

在此值得注意者是《說苑》加上「不動而威，不施而仁」來確認「三無」爲「非語言統治」思想之成分。而且《說苑》的作者還加了「志誠通乎金石」一句，以試圖在「誠論」的思想脈絡中找出「三無」的意義。在先秦文獻中，「通乎金石」之「誠」在《呂氏春秋》有二例（佐藤將之，2005）。〈精通〉曰：

> 悲存乎心而木石應之，故君子誠乎此而諭乎彼，感乎己而發乎人，豈必彊說乎哉？

〈具備〉亦云：

> 慈母之愛諭焉，誠也。故誠有誠乃合於情，精有精乃通於天。乃通於天，水木石之性，皆可動也，又況於有血氣者乎？

與《呂氏春秋》有二例相比，《說苑・修文》的「三無」似已失去爲何說「無」的思想內涵，不過卻以「不言而信，不動而威，不施而仁，志也」來代表具體的「非語言統治」思想之主要論據。而到後面，其論述的重點再移到「志誠」之效能。由此可見，戰國初期的論述，逐漸被戰國中後期躍昇爲主流的「誠」概念及其論述取代。相形之下，隨著「誠」概念的「非語言統治」意涵愈來愈受重視，「缺乏」「誠」概念的郭店、上博楚簡等相關論述，因爲與漢代以後文獻之用詞與思想內容相比顯得十分「不完整」，所以漸漸被漢代以後的思想文獻淘汰。

結　言

本文以「非語言統治」爲分析主題，探討郭店楚簡、上博楚簡之政治思想特色。本文歸納的觀點是：整體而言，因爲「郭店楚簡」和「上博楚簡」諸篇中對只靠語言法令來統治人民之嫌惡廣泛可見，據此，在「郭店楚簡」和「上博楚簡」思想形成的戰國早期，「非語言統治」之政治思想應該是思想家之間不分學派的普遍觀點。不過，正如本文所探討，這些文獻之間有關「非語言統治」的議題，所使用的概念和論述的重點相當多樣，側重點彼此亦不相同。

各篇文獻之「非語言統治」思想簡述如下：在簡本〈緇衣〉中，「非語言統治」的重點放在統治者是否能建立對倫理道德的嗜好。〈成之聞之〉則較重視「求己」和此心理狀況之展現。〈性自命出〉和〈性情論〉認爲在心術功夫上，如何達成「（真）情」是關鍵。〈忠信之道〉雖然未有直接提倡「非語言統治」的具體內容，但將「至忠」和「至信」比擬於「天地之養」，呼籲人主建立像（「不言」的）「天地」之德治。最後，在郭店「老子」（甲）十九條中，就有五條與「非語言統治」相關的言論，而這些論述與「無爲」和「反智論」一併提出。不過，郭店「老子」的基本立場，絕非和「郭店楚簡」中所謂「儒學文獻」格格不入，其中找不到「儒」「道」對立的思想框架。相反地，郭店「老子」中「非語言統治」的相關論述，也可與其他上述郭店、上博楚簡中的「非語言統治」思想互補，甚至能夠加強這些文獻的主張。

最後，本文分析戰國以後的文獻使用「誠」概念來提出「更完整」的「非語言統治」論述，與如上「非語言統治」的主要概念和主張一步一步被「誠」概念涵攝的情況。故本文結論爲：「郭店楚簡」和「上博楚簡」的思想，應該是在公元前四世紀前半期，或較此略早。其思想可代表「誠」與「精」等「非語言統治」的新詞彙普遍使用前之狀態。

參考書目

一、中文部分

㈠古籍

王弼注、陸德明音義，1966，《老子》，《四部備要叢書》，臺北：臺灣中華書局。

呂不韋、高誘注、畢沅校，1966，《呂氏春秋》，《四部備要叢書》，臺北：臺灣中華書局。

阮元校刻，1965，《孟子》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館。

阮元校刻，1965，《論語》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館。

阮元校刻，1965，《禮記》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館。

房玄齡注，1966，《管子》，《四部備要叢書》，臺北：臺灣中華書局。

荊門市博物館（編），1998，《郭店楚墓竹簡》，北京，文物出版社。

馬承源（編），2001，《上海博物館藏戰國楚竹書 (1)》，上海：上海古籍出版社。

馬承源（編），2002，《上海博物館藏戰國楚竹書 (2)》，上海：上海古籍出版社。

楊倞注，1966，《荀子》，《四部備要叢書》，臺北：臺灣中華書局。

劉　向，1965，《說苑》，《四部叢刊初編》，臺北：臺灣商務。

戴　德，1965，《大戴禮記》，《四部叢刊初編》，臺北：臺灣商務。

韓　嬰，1966，《韓詩外傳》，《叢書集成》，臺北：藝文印書館。

㈡近人著作

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

佐藤將之，2007a，〈國家社稷存亡之道德：春秋、戰國早期「忠」和「忠信」概念之意義〉，《清華學報》，37(1): 1-33。

佐藤將之，2007b，〈荀子哲學研究之解構與建構：以中日學者之嘗試與「誠」概念爲線索〉，《臺灣大學哲學論評》，34: 87-128。
佐藤將之，2009，〈掌握變化的道德：《荀子》「誠」概念的結構〉，《漢學研究》，27(4): 35-60。
佐藤將之，2010（即將出版），《中國古代的忠論研究》，臺北，臺灣大學出版中心。
李　零，2002，《郭店楚簡校讀記》，北京：北京大學出版社。
杜正勝，1979，《周代城邦》，臺北：聯經。
杜正勝，1990，《編戶齊民：傳統政治社會結構之形成》，臺北：聯經。
季旭昇（主編），2004，《《上海博物館藏戰國楚竹書㈠》讀本》，臺北：萬卷樓。
姜廣輝，1998，〈郭店楚簡與《子思子》〉，《哲學研究》，7: 56-61。
涂宗流、劉祖信，2001，《郭店楚簡先秦儒家佚書校釋》，臺北：萬卷樓。
郭　沂，2001，《郭店楚簡與先秦學術思想》，上海：上海教育出版社。
廖名春，2001，《新出楚簡試論》，臺北：臺灣古籍出版公司。
劉　釗，2003，《郭店楚簡校釋》，福州：福建人民出版社。

二、日文部分

中島隆博，2007，《殘響の中國哲學》，東京，東京大學出版會。
木村正雄，1965，《中國古代帝國の形成》，東京，不昧堂。
末永高康，2005，《上海博物館藏戰國楚竹書を中心とした新出土文字資料による戰國儒家思想史の研究》，平成 15 年～16 年度科學研究費補助金基礎研究（C）（2）研究成果報告書，課題號碼 15520041。
池田知久（編），2003，《郭店楚簡儒教研究》，東京，汲古書院。
竹田健二，2003，〈郭店楚簡『性自命出』と『性情論』との關係〉，《日本中國學會報》，55: 1-14。

西嶋定生，1961，《中國古代帝國の形成と構造：二十等爵制の研究》，東京，東京大學出版會。

物徂徠，1970，〈辨道〉，井上哲次郎、蟹江義丸（合編），《日本倫理彙編・卷之六》，京都，臨川書店，頁 11-27。

淺野裕一，1985，〈鬼哭：古代中國人の文字意識〉，《島大國文》，14: 11-21。

楠山修，1987，〈中國古代國家の成立：商鞅變法の一考察〉，《歷史學研究》，571: 2-14。

增淵龍夫，1974，〈春秋時代の貴族と農民〉，《一橋論叢》，72(1): 1-24。

三、英文部分

Austin, John. L. 1965. *How to Do Things with Words.* New York: Oxford University Press.

Balazs, Etienné (trans. by H. M. Wright). 1964. *Chinese Civilization and Bureaucracy: Variations on a Theme*. New Haven: Yale University Press.

Chang, K. C. (張光直). 1983. *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China*. Cambridge: Harvard University Press.

Defoot, C. 2005. "Argumentation and Persuasion in Ancient Chinese Text-Introduction." *Oriens Extremus* 45: 91-98.

Kern, Martin ed. 2005. *Text and Ritual in Early China.* Seattle: University of Washington Press.

Lewis, Mark E. 1999. *Writing and Authority in Early China*. NY: SUNY Press.

Pocok, John. 1960. *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History.* Chicago: University of Chicago Press.

Wittfogel, Karl A. 1957. *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*. New York: Vintage Books.

The Idea of Non-verbal Rule in Early Warring States Thought and Its Incorporation into the Concept of *Cheng*

*Masayuki Sato**

Abstracts

In the course of development of political thought during the Warring States Period and Qin-Han Empires, our general impression is that aristocratic court decorum was replaced by positive law. On the other hand, however, disbelief in verbal order by rulers has been expressed in various Warring States political discourses. Indeed, a group of thinkers believed that the establishment of a high level of morality would enable rulers to establish authority over the people without the help of any verbal decree. Interestingly, such ideas often appear in the newly excavated Guodian Bamboo texts. From this viewpoint, the paper will explicate several concepts and arguments that support the idea of such "non-verbal rule" mainly in the Guodian texts, and trace the process by which these ideas are crystallized into the idea of *cheng* (sincerity/co-creativity) in the mid-late Warring States and Qin-Han texts. In doing so, the author hopes that this research can delineate the process of theorization of main conceptual terms which were essential for the discussion of socio-political issues arising in Warring States political discourse.

Keywords: Non-verbal Rule, Chinese Political Thought, Chu Bamboo texts, the Guodian texts, Shanghai Museum Bamboo texts

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