臺大文史哲學報　第九十六期
2021年11月　　頁 1 ~ 3 6
臺　灣　大　學　文　學　院
DOI: 10.6258/bcla.202111_(96).01

先秦儒學文本形式與「儒道」論述的變異發展

伍　振　勳*

摘　要

本文係以思想史的視角考察先秦儒學文本形式的變異情況，從而探討不同世代的先秦儒者如何因應時代境況而提出推陳出新的「儒道」論述。所謂「儒道」，係指儒者經由深造周代傳統的君子之學而領會某種修身、為政之道，藉此作為儒者介入現實政治的行動綱領。隨著先秦儒學的發展，先秦儒學的文本形式迭有變異，首先是後孔子時代初期的「子曰」文本，其後有出自「孟氏之儒」的「孟子曰」文本，以及出自「孫（荀）氏之儒」的主題論辯文本。這三種文本形式，顯示儒者的自我定位、「儒道」論述的主旨各有殊異，反映出先秦儒者對於政治倫理課題的多層面思考。正因先秦儒者的「儒道」論述伴隨政治演變而與時俱進，儒學乃得以在戰國時代持續發揮政治影響力。

關鍵詞：孔子　子思　孟子　荀子　「儒道」論述

2020.08.20 收稿，2021.06.09 通過刊登。

* 國立臺灣大學中國文學系教授。Email: zhxwu@ntu.edu.tw。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言

本文關切如何重新界定「先秦儒學」的問題。這緣於筆者認為當代認知的先秦儒學很難完全擺脫漢代以後的經學傳統以及當代學術界的儒學詮釋視野：前者傾向將先秦儒學視為開啟「五經」或「四書」義理體系的早期經學文本；後者傾向將先秦儒學視為「儒家」作為一個「學派」的開創時期文本。這般經學化或學派化的視角，或著眼於經學的道統系譜、政教權威，或著眼於儒家學派的學說發展、觀念源流，其實可能模糊了先秦儒學作為「先秦」時代之「儒學」的時代性。因此筆者認為有必要重新探索如何透過思想史的眼光，穿透先秦儒學被經學化或學派化的詮釋視野，以期貼近先秦儒學作為先秦時代之儒學的時代性。至於如何貼近反映先秦時代特性的先秦儒學？本文擬透過考察先秦儒學文本形式的變異情況，從而探索先秦儒者如何因應時代境況而逐步更新「儒道」論述，以期有效介入現實的政治行動。[1]

大略言之，隨著先秦儒學的發展，先秦儒學的文本形式迭有變異，其中最具「儒道」論述新變之指標意義者，或經三變：首先是後孔子時代初期的儒者將孔子（551-479B.C.）的話語化為「子曰」文本，此如出自「丘之門」的《論語》（孔子弟子及再傳弟子記述、編纂孔子話語而成），以及可能出自「子思之儒」（傳承子思（483-402 B.C.）之學的師門）的〈緇衣〉、〈表記〉、〈坊記〉、〈中庸〉等篇，堪稱是最具代表性的「子曰」文本；其次是出自「孟氏之儒」（傳承孟子（約 372-289 B.C.）之學的師門）的「孟子曰」文本（自許孔子繼承者的孟子以自身立言）；最後是出自「孫（荀）氏之儒」（傳承荀子（約 313-238 B.C.）之學的師門）的主題論辯文本（針對各方面的論辯主題立言，並未特意標舉荀子之言）。[2]這三種文本形式的變異，為何可以視為「儒道」論述新變的指標性事件？理由在於這三種不同的文本形式，顯示了先秦時期不同世代的儒者為了因應時代境況的推移，對於自身介入世務之際的自我定位與政治構想有了明顯的轉變，因此可見上述三種出自不同世代儒者的文本，其文本主

1 「儒道」一詞出自《荀子》，特指荀子心目中的「大儒」之道，本文將此詞用於儒家之道的通稱。「道」泛指道路，引伸為人們應該共同遵循的方向或追求的目標。儒家之道既包含儒者追求自我完善的修身之道，也包含儒者追求天下平治的為政之道；而且對儒者而言，這兩者的關係密不可分。至於所謂「儒道」論述，即是指儒者經由深造周代傳統的君子之學而領會某種修身、為政之道，從而提出一套即修身、即政治的論述以作為儒者介入現實政治的行動方案。

2 「子思之儒」、「孟氏之儒」、「孫氏之儒」之稱，出自《韓非子・顯學》。梁啟雄，《韓子淺解》（北京：中華書局，2009），頁 491-492。

臺灣大學學術期刊資料庫

體（儒者「其人」：文本的生產者）、論述主旨（儒者「其言」：文本的言說內容）其實各有殊異，從而「儒道」（儒者「其道」：儒者希冀引領世局的方向與理想）亦得以伴隨政治情勢演變而與時俱進，終而儒學乃蔚為「顯學」之大觀，對於戰國世局持續發揮政治影響力。

二、從「丘之門」到「子思之儒」的「子曰」文本：「吾道一以貫之」的倫理實踐言說

先秦儒學起始於孔子與弟子共同生活、學習的「丘之門」，[3]其代表性的文本則是《論語》。據《漢書‧藝文志》之說，[4]《論語》係孔子死後，「丘之門」的門人共同將「孔子應答弟子、時人」或「弟子相與言而接聞於夫子」之「語」編纂成書。《論語》的主要內容係以「子曰」形式記述孔子的談話，其中有些記載談話情境、對象，有些則否，可能都屬「孔子應答弟子、時人」之「語」；至於《論語》當中亦留存某些弟子之語，如〈學而〉可見「有子曰」、「曾子曰」、「子夏曰」以及子貢答子禽問之語，此則屬於「弟子相與言」之「語」或是孔門再傳弟子與聞的先生之「語」。孔子門人編纂《論語》之舉，顯示他們在孔子死後期盼傳承孔子之學，因此《論語》諸多「子曰」文本可能意在留存孔子教誨弟子、時人之「言」，藉此彰顯孔子對於君子之學的深切體會以及「學而不厭，誨人不倦」的君子形象；然而就《論語》之名觀之，既然強調此書係彙編孔門之「語」的文本，則諸多記載其實不僅是為了留存「孔子」之「言」，也是為了留存「孔門」之「語」，從而顯示「丘之門」是一個可以透過交談、討論、詰難而彼此理解的知識群體。[5]就此而言，《論語》作為一部彙編孔門對

3 「丘之門」一詞，出自《論語‧先進》。李紀祥指出：孔子的學生以「弟子」、「門弟子」、「門人」稱之，顯示孔門師徒的關係具有「非血緣體」而仿用「血緣體」的特點，「丘之門」的門內之親，有如父兄、子弟的關係。李紀祥，〈孔子稱「師」考〉，臺北市政府主辦，《「世界的孔子：孔廟與祀典」國際學術研討會論文》（臺北：孔廟管理委員會，2010 年 12 月），頁 1-41。

4 「《論語》者，孔子應答弟子、時人及弟子相與言而接聞於夫子之語也。當時弟子各有所記，夫子既卒，門人相與輯而論纂，故謂之《論語》。」漢‧班固撰，清‧王先謙補注，《漢書補注》（臺北：新文豐出版公司，1988），頁 857。

5 《說文解字》：「直言曰言，論難曰語。」「語，論也。」「談，語也。」漢‧許慎撰，清‧段玉裁注，《說文解字注》（臺北：天工書局，1987），頁 89。可見「語」至少包含「談」（交談）、「論」（討論）、「難」（詰難）三義。偏「交談」之義者，如：顏淵、季路侍。子曰：「盍各言爾志？」子路曰：「願車馬、衣輕裘，與朋

臺灣大學學術期刊資料庫

話素材的文本，雖然孔子的談話構成文本的主要內容，但其中亦不乏弟子、時人的談話，正是由於此一文本的對話性質，顯示出這部文本不惟孔子在場，曾經參與交談、討論、詰難的「丘之門」弟子或曾經往來的時人亦在場，其文本主體可歸屬於「丘之門」這個生活、學習場域當中的眾多成員。因此，與其將《論語》視為「孔子對話集」，[6]不如視為「孔門對話集」。一字之差，前者意謂《論語》是一部以孔子為主體的文本，後者則意謂《論語》是一部體現「丘之門」的先生、弟子互為主體，彼此透過對話以期教、學相長的文本。[7]

後孔子時代初期的儒學文本，最初殆即將孔子話語化為「子曰」形式的文本。如上述，孔子死後，孔門弟子基於傳承孔子之學之需，遂編纂「丘之門」的對話實錄以成《論語》一書，首度將孔子的話語化為一種對話性的「子曰」文本（孔子的話語是在對話的情境當中成為文本）。《論語》之外，最具代表性的「子曰」文本則是可能出自「子思之儒」的〈緇衣〉、〈表記〉、〈坊記〉、〈中庸〉等篇（都曾收錄於《子思子》，如今見存於《禮記》，以下統稱「子思四篇」）。諸篇都是以「子曰」的話語構成文本的主要內容，惟相較於《論語》的對話性，旨在留存孔門之「語」，藉此揭示孔門師徒互動之際的諸般言行，從而提挈一套彼時儒者所認同的君子之學；「子思四篇」則是採取特定形式引用「孔子之言」（〈緇衣〉、〈表記〉、〈坊記〉主要是一則則「子曰」＋「詩云」的話語形式彙編而成，〈中庸〉則是一則則「子曰」之言與一則則闡述者之言複合而成），旨在透過再三引用、闡述某些特定主題的孔子之言，

友共，敝之而無憾。」顏淵曰：「願無伐善，無施勞。」子路曰：「願聞子之志。」子曰：「老者安之，朋友信之，少者懷之。」（《論語・公冶長》）偏「討論」之義者，如：冉有曰：「夫子為衛君乎？」子貢曰：「諾。吾將問之。」入，曰：「伯夷、叔齊何人也？」曰：「古之賢人也。」曰：「怨乎？」曰：「求仁而得仁，又何怨。」出，曰：「夫子不為也。」（《論語・述而》）偏「詰難」之義者，如：宰予晝寢。子曰：「朽木不可雕也，糞土之牆不可杇也，於予與何誅。」子曰：「始吾於人也，聽其言而信其行；今吾於人也，聽其言而觀其行。於予與改是。」（《論語・公冶長》）以上分見宋・朱熹，《四書章句集注》（臺北：臺大出版中心，2016），頁 111、129、105。本文引用《論語》、〈中庸〉、《孟子》原文，悉據此書，為省篇幅，以下僅隨文標示篇名、頁碼。

6 李澤厚，《論語今讀》（臺北：允晨文化實業公司，2000），頁 26。

7 下述之例堪稱典型。子貢曰：「貧而無諂，富而無驕，何如？」子曰：「可也。未若貧而樂，富而好禮者也。」子貢曰：「《詩》云：『如切如磋，如琢如磨。』其斯之謂與？」子曰：「賜也，始可與言詩已矣！告諸往而知來者。」（《論語・學而》，頁 68）前半，孔子回應了子貢於貧、富之際的自處之道，可謂孔子對子貢有所啟發；後半則反而是子貢對於詩句的體會對孔子有所啟發，正可見教、學相長的正向循環。

臺灣大學學術期刊資訊網

從而構成君子之學的系統論述。茲以〈緇衣〉為例說明其間的差異。[8]

首先，相較於《論語》，〈緇衣〉不具對話性，其中唯存孔子之言，並不存在跟孔子對話的他者。缺乏他者在場，其實也意謂著孔子其人並不在場，然則孔子其言乃是被自認傳承孔子之學的儒者引用而成為文本。換言之，這類「子曰」文本雖然引用「子曰」之言的儒者並未現身發言，然而此一儒者卻是透過以「引」為「述」的手段（透過引用孔子之言＋引證《詩》、《書》之文，闡述他對孔子之學的理解），而使得「子曰」云云成為文本，此即顯示此一以「引」為「述」的儒者才是這類「子曰」文本的文本主體。

其次，〈緇衣〉引用孔子之言主要是著眼於論理效果，因此往往包括「……，故……」的論理格式，並且緊密結合《詩》、《書》之文作為引證，形成一則則君子之學的論說。[9]此如第 12 章所載：

> 子曰：長民者教之以德，齊之以禮，則民有勸心；教之以政，齊之以刑，則民有免心。故慈以愛之，則民有親；信以結之，則民不倍；恭以涖之，則民有遜心。《詩》云：「吾大夫恭且儉，靡人不斂。」〈呂刑〉云：「非用臬，制以刑，惟作五虐之刑曰法。」[10]

這則內容與《論語》所載：「子曰：道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」[11]似有直接關聯，惟兩者的論旨差異不容忽視。《論語》所載殆是一則孔子答「問政」之「語」，旨在揭示兩種施政模式不同的道德教化效果：「道之以德」則民「有恥」，「道之以政」則民「無恥」；「齊之以禮」則民有「格」（「格者，正也。」殆指人民皆能合於禮法的規格

8 本文討論〈緇衣〉以郭店簡本為據。以下〈緇衣〉引文，悉據李零，《郭店楚簡校讀記（增訂本）》（北京：中國人民大學出版社，2007），僅標註該書所定章次、頁碼。

9 學者或認為這個格式是由子曰（記言）＋「故……」（記者所伸說）＋《詩》、《書》（記者所引證）三個部分構成，此即除了孔子之言，還包括「記者」的伸說、引證之言。王博即持這種看法。王博，《中國儒學史・先秦卷》（北京：北京大學出版社，2011），頁 226-227。或認為三個部分其實是一個整體，係傳述者所記的孔子之言，其中並無傳述者之言。如李零即持這種看法，他並且認為《子思子》、《公孫尼子》當中可能都有〈緇衣〉，意謂著〈緇衣〉這般記孔子之言的文本，子思、公孫尼子都是傳述者。見李零，《郭店楚簡校讀記（增訂本）》，頁 86-99。

10 〈緇衣〉第 12 章，頁 79。

11 《論語・為政》，頁 70。

臺灣大學學術期刊資料庫

尺度），「齊之以刑」則民但求免除罪刑。〈緇衣〉引用孔子之言，則是依本篇的論旨，係就「長民者」與「民」的關係立論，除了揭示「長民者」採取不同的施政模式對民心的影響（或是「民有勸心」，或是「民有免心」），從而強調「教之以德」之施政模式的道德教化效果，並且進一步指出「長民者」對民眾應當「慈以愛之」、「信以結之」、「恭以涖之」，因此接著引《詩》「吾大夫」云云以證「長民者」如能「教之以德」，將足以獲致民眾「靡人不斁」的治理效果；反之，如果採取「齊之以刑」的施政模式將對民心產生負面影響，此則引〈呂刑〉之文以證之。由於〈緇衣〉著眼於論說「長民者」與「民」的關係，相較於《論語》的主旨在於對比「德＋禮」之治與「政＋刑」之治兩者的不同治理效果，遂轉移至「長民者」以「德」教民與以「刑」齊民兩者的不同治理效果。[12]

再者，〈緇衣〉通篇可以視為系統性的政治論述，大致包括三個主要論點：其一，君上的「好惡」之志對於臣下、人民具有上行下效的作用，因此君上如能好賢、好仁，將形成君臣「一德」、君民一體的理想關係，以及「民情不忒」的治理效果。此如「故君民者，章好以示民欲，謹惡以御民淫，則民不惑。」「民以君為心，君以民為體。」「上好仁，則下之為仁也爭先。故長民者，章志以昭百姓，則民致行己以悅上。」「下之事上也，不從其所以命，而從其所行。上好此物也，下必有甚焉者矣。故上之好惡，不可不慎也，民之表也。」「長民者衣服不改，從容有常，則民德一。」[13]其二，君臣關係應該體現「貴貴」、「尊賢」的對等原則，形成君臣同心、同德的政治夥伴關係。此如「為上可望而知也，為下可類而志（等）也，則君不疑其臣，臣不惑於君。《詩》云：『淑人君子，其儀不忒。』〈尹誥〉云：『惟尹允及湯，咸有一德。』」即是表述君臣同德、同心，彼此地位對等的尊賢觀念。[14]其三，君子應該敬慎「威儀」，言、行一致，「可言不可行，君子弗言；可行不可言，君子弗行」，「君子顧

12 另外值得一提：郭店〈緇衣〉此章「民有勸心」、「民有免心」之對比，《禮記・緇衣》作「民有格心」、「民有遯心（苟逃刑罰之心）」之對比。「民有勸心」係「教之以德」之效果，「民有格心」則是「齊之以禮」之效果（即《論語》「齊之以禮」則民有「格」之意）。顯示《禮記》本異於郭店本關切「教之以德→民有勸心」，轉而關切「齊之以禮→民有格心」；且引證之文，缺引《詩》「吾大夫恭且儉，靡人不斁」以證「教之以德」之效，僅引〈呂刑〉之文以證「齊之以刑」的不良後果。可見《禮記》本的章旨已從郭店本的「德 VS.刑」論轉向「禮 VS.刑」論。清・孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校，《禮記集解》（北京：中華書局，1989），頁 1323。

13 〈緇衣〉第 4、5、6、8、9 章，頁 77、78。

14 〈緇衣〉第 3 章，頁 77。

臺灣大學學術期刊資料庫

言而行，以成其信」。[15]〈緇衣〉第 14-19 章，對於君子言、行問題再三致意，仍是針對「長民者」如何達成治理效能而言。此如：「君子道人以言，而恆（極）以行。故言則慮其所終，行則稽其所敝，則民慎於言而謹於行。」[16]此「君子」當是「長民」的君子，而「道人以言，而恆（極）以行」之「言」、「行」，殆指施政上有所言、有所行，藉此引導人民遵行倫理之常。由於長民者的「言」、「行」直接影響教化之推行，所以任何的言、行都要考慮它的結果或可能衍生的後遺症。如此乃能引導人民謹言慎行、黽勉行善，達成「庶言同」、[17]天下定的政教效果。

行文至此，約略可見《論語》、「子思四篇」是兩種頗有差異的「子曰」文本，此則涉及「子曰」文本形成過程的不同情況，有必要稍作討論。「子曰」文本的形成無法一概而論，其中涉及文本主體如何認定，以及文本形成的動態發展等問題。就「子曰」文本的文本主體而言，大致指涉三重意義：其一，將孔子話語化為一則則「子曰」文本的記述者，此如《論語》諸多孔子話語的記述者，這些記述者或許是曾經參與對話、與聞對話的孔子弟子或再傳弟子等門人。其二，間接引用孔子話語，並加以闡述的引用者，「子思四篇」的原始素材即是諸多這般以「引」為「述」的文本，而子思或子思門人即以此作為「子思四篇」的文本主體。其三，將諸多「子曰」文本彙編成篇、成書的編纂者。編纂行為當在一則則記述、引用之後，因此記述者或引用者當是首度將孔子話語化為「子曰」文本的文本主體，編纂者則是第二度彙編諸多「子曰」文本的文本主體，惟不能排除記述者、引用者可能兼為編纂者的情況，以及編纂者可能透過編輯章次、修訂文句的編寫手段介入文本的形成，或是文本流傳過程進一步改編、改寫而產生文本變異的情況。以《論語》來看，依《漢書‧藝文志》之說，《論語》係孔子弟子「各有所記」，再由門人共同編纂成書。可以說某些孔子弟子、門人除了直接參與「孔門之語」，另外也以記述者、編纂者而作為《論語》文本形成的主體。不過，由於過去普遍強調《論語》是孔子之言的實錄，縱使它出自某些記述者、編纂者之手，但仍然認定孔子才是這部文本的主體（《漢書‧藝文志》認為《論語》當中那些「弟子相與言」之語都曾經「接聞於夫子」，殆即凸顯孔子才是《論語》的文本主體）。這般認定並未正視將孔子話語化為「子曰」文本的記述者、編纂者作為文本主體的可能。近來則有學者反過來強調《論語》的孔子話語乃是經編纂者書寫、整編而成為文本，因

15 〈緇衣〉第 15、17 章，頁 79。

16 〈緇衣〉第 16 章，頁 79。

17 〈緇衣〉第 18 章引〈君陳〉之文，頁 80。

臺灣大學學術期刊資料庫

此記述者、編纂者也堪稱《論語》的文本主體。此如譚家哲認為《論語》是某個深切明白孔子教誨與儒學道理的編寫者，透過精密而全盤的規劃整編成書，書中的字辭、文句寫定以及篇章結構都蘊含編寫者的用心。[18]這般強調編纂者介入文本形成的觀點，也反映在近年的〈緇衣〉研究，不乏學者藉由比較《禮記・緇衣》與簡本〈緇衣〉（包括郭店楚墓出土、上海博物館收藏兩種）的內容差異，如章序編排、字詞文句、引證《詩》、《書》之文的差異，認為兩者的思想傾向、論述觀點皆有所移易，從而推定前者為戰國時期的文本，後者為漢代儒者改編的文本。[19]這些討論關注的正是〈緇衣〉的編纂者對於文本形成的影響，以及文本流傳過程進一步衍生的文本變異現象。

以上可見，討論「子曰」文本的文本形成問題，將涉及記述者、引用者、編纂者三重文本主體以及文本流傳的動態發展等問題。至於〈中庸〉的文本形成情況似乎更加模糊難辨，學界說法也莫衷一是。異於「子思四篇」的其他三篇係由一則則引用「子曰」＋引證「《詩》云」的文句積累成篇，〈中庸〉則是將一則則引用「子曰」之言與一則則引用者的闡述之言複合成篇。這般複合式的「子曰」文本，學者往往基於兩者的文體、核心概念有所不同，遂推測今本〈中庸〉可能是由兩篇文獻合成：「子曰」之言的部分是記言體，係孔子之言的實錄，這部分的文本主體是孔子本人；至於匿名的闡述之言則為論說體，這部分的文本主體可能是子思或子思門人。這是將「子曰」之言的部分視為純粹的記言，而闡述之言的部分則是傳承孔子之學的子思或子思門人有所「作論」的作品。學者另有從編纂者的觀點來看待〈中庸〉的文本形成與文本主體者。此一觀點，傾向透過考察〈中庸〉的論述結構推測編纂者的意圖與目的。此如淺野裕一認為〈中庸〉係出自子思學派的編者依其意圖而展開布局的作品，所

18 譚家哲推測這個編寫者可能是有子，並且從結構化的角度解讀《論語》的哲思。譚家哲，《論語與中國思想研究》（臺北：唐山出版社，2006），頁 19-23、31-36。關於譚家哲結構化解讀《論語》的殊趣與得失，參見吳冠宏，《從儒理到玄義——《論語》與《世說新語》之詮釋理路的探索》（臺北：新文豐出版公司，2017），頁 87-116。筆者則傾向將《論語》視為孔門對話的實錄，一則則「子曰」文本的記述，以至編纂成篇、成書者，或即是曾經參與對話或與聞對話的「丘之門」成員，從而得以分享文本主體的位置，不見得必然透過編寫手段才足以成為文本主體。

19 參見王博，《中國儒學史・先秦卷》，頁 210-236。郭靜云，《親仁與天命——從《緇衣》看先秦儒學轉化成「經」》（臺北：萬卷樓圖書公司，2010），頁 15-20。范麗梅，〈戰國與西漢〈緇衣〉文本詮釋的差異比較三則〉，《臺大文史哲學報》第 93 期（2020 年 5 月），頁 29-64。

臺灣大學學術期刊資料庫

以解讀〈中庸〉應側重掌握編者有意將孔子聖人化的意圖。[20]這是將〈中庸〉視為子思之儒以「編」為「作」而形成的文本，從而認為編者是文本主體。筆者認為：「子思四篇」這類「子曰」文本雖然宛如是針對特定主題的系統論述，惟未若一般反映作者完整構思的作品，因此，推測其為「編者」所主導形成的文本，相較於「作者」有所作論的觀點似乎更加合理。不過，這種「編者」觀點已然將這類文本的整體性視為一種業經編定、且有某種論述結構的完整作品，從而推敲「編者」的編纂意圖；然而這類文本的整體性，或許反映的是一種更為隨機生成的文本形成過程，此即子思之儒這個師門歷次的言談活動（子思對弟子、時人闡述君子之學），聚焦於特定主題而再三引用孔子之言，進而繼起闡述之，最終積聚成篇，以此作為師門的共同定見。果如此，則可以將〈中庸〉視為子思之儒以「引」為「述」而形成的文本，它的文本主體即是以「引」為「述」的「述者：子思」或「述者：子思之儒」。[21]總之，就「子思四篇」總體而言，子思之儒引用「子曰」之言，或是結合引證《詩》、《書》之文，或是結合繼起闡述之言，它的文本整體性其實是來自子思之儒傳述孔子之學的深層脈絡：子思之儒在紹承孔子志業之際，透過認同孔子「其人」、引用孔子「其言」、闡述孔子「其道」，從而提出一套足以因應後孔子時代境況的「儒道」論述。

本節以上的討論可見：後孔子時代初期，孔子其人、其言仍然持續規範著後起儒者所當遵行的儒家之道，從而這些後起儒者必須憑藉編纂孔門之「語」，或是引用孔子之「言」，繼起闡述足以回應時代境況的「儒道」。相較而言，《論語》作為一部再現「丘之門」對話實錄的文本，孔子雖然並非獨一的文本主體，但他無疑是最主要的文本主體。至於「子思四篇」則是子思之儒透過引用孔子之言建構系統論述，子思之儒才是文本主體。「子思四篇」的文本主體、文本性質既然異於《論語》，自然不宜將這類「子曰」文本泛稱為「《論語》類文獻」。[22]更重要的是：從《論語》到「子思四篇」的「子曰」文本變異，其

20 淺野裕一，《孔子神話——宗教としての儒教の形成》（東京：岩波書店，1997），頁 49-93。

21 參見伍振勳，〈先秦〈中庸〉文本的形成及解讀問題——「述者」文本的觀點〉，《臺大中文學報》第 52 期（2016 年 3 月），頁 1-42；〈〈中庸〉「誠」論的思想史意義——兼論〈中庸〉、孟、荀「誠」論系譜〉，《臺大中文學報》第 66 期（2019 年 9 月），頁 1-42。此處所謂「述者」即上文所指：間接引用孔子話語並加以闡述的引用者。這般的引用者，不排除也有可能即是積聚成篇的編纂者；至於後續的文本流傳是否如同〈緇衣〉的情況有所變異，目前無從討論。

22 郭沂，《郭店竹簡與先秦學術思想》（上海：上海教育出版社，2001），頁 354-364、

臺灣大學學術期刊資料庫

實也反映了後孔子時代初期的儒者必須因應時代境況與時俱進，提出新的「儒道」論述。

如前述，先秦儒學起始於孔子與弟子共同生活、學習的「丘之門」，這是一個以孔子為中心，彼此可以透過交談、討論、詰難而相互理解的知識群體，《論語》即是留存這個知識群體各式對話的「孔門對話集」。錢新祖指出：相較於柏拉圖式的對話係反映其辯證思維的過程，《論語》的對話則是短而簡潔，幾乎都是具體的、細節性的，而且諸多對話並未形成系統性的論述。[23]不過，這卻無礙於孔子仍然明確宣稱「吾道一以貫之」。如何理解孔子宣稱的「吾道一以貫之」？此一宣稱對於先秦儒學的發展具有什麼樣的意義，它可以視為開啟先秦儒學「儒道」論述的先聲嗎？茲以下列孔子與子貢、曾子的對話探討之。

> 子曰：「賜也，女以予為多學而識之者與？」對曰：「然，非與？」曰：「非也，予一以貫之。」（《論語・衛靈公》，頁 225-226）
>
> 子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」（《論語・衛靈公》，頁 232）
>
> 子貢曰：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」（《論語・雍也》，頁 123）
>
> 子曰：「參乎！吾道一以貫之。」曾子曰：「唯。」子出。門人問曰：「何謂也？」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」（《論語・里仁》，頁 96）

首先，孔子宣稱「吾道一以貫之」，跟他有意擺脫外界認知的「多學而識之」形象有關。在外人眼中，孔子「博學而無所成名」、「多能」，甚至因此被視為「生而知之」的「聖」者。[24]然而在孔子的君子之學脈絡中，「仁」與「聖」

430-436。

23 錢新祖，《中國思想史講義》（臺北：臺大出版中心，2013），頁 57-75。

24 達巷黨人曰：「大哉，孔子！博學而無所成名。」子聞之，謂門弟子曰：「吾何執？執御乎，執射乎？吾執御矣。」（《論語・子罕》，頁 147）又，大宰問於子貢曰：「夫子聖者與？何其多能也？」子貢曰：「固天縱之將聖，又多能也。」子聞之，曰：「大宰知我乎！吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。」（《論語・子罕》，頁 149）《墨子・公孟》所謂「孔子博於詩書，察於禮樂，詳於萬物」，大

臺灣大學學術典藏與出版資料庫

乃是君子永遠追求的目標。正因如此，孔子所稱揚的「仁」、「聖」典範，大抵是古代的仁人士大夫與聖王；反之，彼時的賢能士大夫，雖或有值得稱許的德行，孔子弟子當中也不乏賢能之才者，然而孔子從不稱許諸人為「仁」。至於孔子的自我定位也一向以「君子儒」作為尺度，[25]他僅自許是「為之不厭，誨人不倦」的君子，而不敢以「仁」、「聖」自居。[26]因此，就孔子自我認同的意義而言，孔子對子貢澄清「予一以貫之」，而非外界認為的「多學而識之者」，或許意謂著他以「下學而上達」的「君子儒」自許，縱使不免有著外界「莫我知也夫」的慨嘆，卻依然堅持循著「修己以敬」、「修己以安人」、「修己以安百姓」的「上達」路徑，透過「修己」朝向「仁」、「聖」的目標。[27]

其次，據曾子領會的「夫子之道，忠恕而已矣」，並佐以孔子以「己所不欲，勿施於人」之「恕」回應子貢所問「可以終身行之」之道，可知從弟子的角度來看，孔子宣稱「吾道一以貫之」對弟子的啟發意義或即在於君子應該一生踐行「忠恕」的倫理原則：「忠」意謂著君子必須反求諸己、對他人懷抱「盡己」的責任意識；「恕」則是將心比心、推己及人，踐行「己所不欲，勿施於人」的倫理原則。這般「能近取譬」的倫理原則，其實正是攸關「仁」之實現的倫理原則（「仁之方」）。在孔子的君子之學脈絡中，「仁」的核心意義在於履行「己欲立而立人，己欲達而達人」的倫理責任，此即君子志在依循「忠恕」之道，成為一個能夠肯認他人之主體性、甚至以他人為優先，從而相互敬愛、彼此成全的倫理主體。[28]相較於「博施於民而能濟眾」之「聖」，可能是連

抵即是反映孔子在當時被認為博學多能的公眾形象。吳毓江撰，孫啟治點校，《墨子校注》（北京：中華書局，2006），頁 689。

25 子謂子夏曰：「女為君子儒，無為小人儒。」（《論語・雍也》，頁 117）

26 子曰：「若聖與仁，則吾豈敢？抑為之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。」公西華曰：「正唯弟子不能學也。」（《論語・述而》，頁 136）

27 子曰：「莫我知也夫！」子貢曰：「何為其莫知子也？」子曰：「不怨天，不尤人，下學而上達。知我者，其天乎！」（《論語・憲問》，頁 219）子路問君子。子曰：「脩己以敬。」曰：「如斯而已乎？」曰：「脩己以安人。」曰：「如斯而已乎？」曰：「脩己以安百姓。脩己以安百姓，堯舜其猶病諸！」（《論語・憲問》，頁 222）案：孔子不自居「仁」、「聖」，將「仁」、「聖」視為永遠追求的君子理想，其實也就深化了「仁」、「聖」原本的一般意義：「仁」不再僅是指愛人的德行，還指向人、己之間美好的倫理關係；「聖」不再僅是指聽覺敏銳、天生聰明的本義，或是博學多能的引伸義，還指向能夠履行「脩己以安百姓」、「博施於民而能濟眾」之政治責任的政治領袖。孔子曾述及堯、舜、禹、湯、文、武的政治功業，即是關於這般聖王的系譜。（《論語・堯曰》，頁 270-271）

28 伍曉明，《吾道一以貫之：重讀孔子》（北京：北京大學出版社，2003），頁 30-108。

臺灣大學學術期刊資料庫

堯、舜都無法完全把握的遠大理想，「己欲立而立人，己欲達而達人」之「仁」，則是一種「能近取譬」、切身可及的倫理經驗，這種倫理經驗不存在客觀的限制，只要透過「修己」即可建立人際倫理關係的連結。「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」[29]「有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者。」[30]當然它也取決於君子是否具有高度的道德自覺而能持續不輟，面對任何處境都能「一以貫之」，達到「依於仁」、「無終食之間違仁」的不離不棄狀態。由此可知，「仁」既是一種單純的目標，卻也是必須永遠追求的目標。孔門弟子「問仁」或即反映了這種努力的意願，而孔子的不同回應則是根據弟子的個人特質，協助他們從各種可能的途徑趨近這個成為倫理主體的目標。

張亨先生認為孔子「吾道一以貫之」的宣稱，可以視為「儒家」實質成立的「聲明」！[31]這個斷言極有見地，筆者從兩個方面加以理解。其一是孔子哲思的成就：如同張先生所見，孔子經由長久的思考、實踐與體悟，遂能「從積極、根源處來探討禮的意義與價值」，形成「吾道一以貫之」的哲思，從而確立了以「仁」為核心概念的儒家教義。[32]就此而言，孔子的「吾道一以貫之」，當從仁學的論述結構加以理解：孔子的宣稱殆指引一條君子的「修己」之道，此即君子在「克己復禮」的修身實踐當中，應當踐行「忠恕」的倫理原則，承擔「仁：己欲立而立人，己欲達而達人」的倫理責任，以期將自身塑造為一個能與他人並「立」、並「達」的倫理主體。其二是孔子對於「儒道」論述的後續影響：孔子透過「吾道一以貫之」的宣稱，不僅成為及門弟子景仰追隨的對象，從而得以凝聚「丘之門」的認同；而且此一宣稱所彰顯的典範意義，也成為孔子死後「儒道」得以傳承不絕的無形動力，此後不同世代的儒者伴隨各自的時代感懷，紹承孔子的志業，「儒道」論述遂得以不斷推陳出新。此如〈中庸〉作為一部後孔子時代初期的重要文本，其中可見子思之儒透過引用「子曰」之言、稱揚孔子其人的典範意義，從而倡議一套具有新意的修身、為政之道。要者見於以下二則引文：

> 子曰：「道不遠人。人之為道而遠人，不可以為道。《詩》云：『伐柯伐柯，其則不遠。』執柯以伐柯，睨而視之，猶以為遠。故君子以人治人，改而止。忠恕，違道不遠；施諸己而不願，亦勿施於人。君

29 《論語・述而》，頁 134。

30 《論語・里仁》，頁 94。

31 張亨，《思文論集——儒道思想的現代詮釋》（臺北：臺大出版中心，2014），頁 553-567。

32 同上註。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 子之道四，丘未能一焉：所求乎子，以事父未能也；所求乎臣，以事君未能也；所求乎弟，以事兄未能也；所求乎朋友，先施之未能也。庸德之行，庸言之謹，有所不足，不敢不勉，有餘不敢盡。言顧行，行顧言，君子胡不慥慥爾！」（〈中庸〉，頁 30）
>
> 仲尼祖述堯舜，憲章文武；上律天時，下襲水土。辟如天地之無不持載，無不覆幬，辟如四時之錯行，如日月之代明。萬物並育而不相害，道並行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以為大也。（〈中庸〉，頁 50）

第一則引文，〈中庸〉引述孔子所謂「君子之道四，丘未能一焉」的自省之言，於此可見孔子是一位踐行「忠恕」原則，對於各種人際關係的倫理要求總是「反求諸其身」，[33]透過「庸德之行，庸言之謹」的黽勉努力，使自己成為一個言、行如一，始終「遵道而行」的君子。[34]所謂「忠恕，違道不遠」，跟曾子所謂「夫子之道，忠恕而已矣」的領會相通，然而相較於曾子的領會當從《論語》的「仁學」論述結構理解，就〈中庸〉的系統論述而言，這則「子曰」之言乃屬於「中庸」主題的一則話語，遂凸顯了孔子作為「依乎中庸」的典範意義：這般的君子縱使身處「道之不行」的年代，他依然「反求諸其身」、黽勉於「庸德之行，庸言之謹」，從而展現出「遯世不見知而不悔」、[35]「居易以俟命」的深厚情操。[36]此一涵義雖與《論語》「人不知而不慍」的「知命」之義一脈相承，惟相較於《論語》的孔子形象，卻已顯露〈中庸〉特意彰顯孔子的「聖者」形象：孔子是「依乎中庸」的典範，這般典範於「道之不行」的年代其實是「唯聖者能之」。[37]

第二則引文，子思之儒讚頌孔子的德業：「祖述堯舜，憲章文武；上律天時，下襲水土。」依〈中庸〉引用孔子答哀公問政的論點，可見子思之儒認為彼時的政局面臨「文武之政」將「息」的危機，唯有寄望於深明周代傳統倫理教義的君子方能解決危機。這般的君子即是能夠「修身以道」，徹底貫徹「禮」之「親親」、「尊賢」教義，從而完成「修身—事親—知人—知天」之德業的

33 〈中庸〉，頁 31。
34 〈中庸〉，頁 28。
35 同上註。
36 〈中庸〉，頁 31。
37 〈中庸〉，頁 28。

臺灣大學學術期刊資料庫

君子。[38]這個論點顯示子思之儒面對戰國前期的政治境況，強調君子「修身以道」有著深遠的政治意義，既能自我完善，也能帶來天下平治的政治效應。[39]依此論述脈絡，所謂「祖述堯舜，憲章文武」者，殆意謂著孔子即是這般「修身以道」而足以完善自身、平治天下的君子典範。至於所謂「上律天時，下襲水土」，可見這般平治天下的德業乃能與天地生養萬物之德業同步完成，因此堪比天地、四時、日月之「大德」。相較於《論語》所見孔子不居「修己以安百姓」、「博施於民而能濟眾」之「聖」，〈中庸〉則讚頌孔子不僅是「依乎中庸」之「聖」，也是足以平治天下之「聖」。至於這般的德業如何透過「修身以道」而達成？子思之儒在引用、闡述孔子話語的基礎上，進而提出一套具有原創性的「儒道」論述：以「誠」為「道」的修身、政治論述。

〈中庸〉以「誠」為「道」的論述，要點有三：其一，〈中庸〉將原本屬於特定祭祀禮儀活動當中的「誠其身」（「齊明盛服，以承祭祀」[40]），轉化為「修身以道」的「誠其身」（時時反躬自省、誠敬於自身的倫理責任），從而揭示「明乎善」、「誠乎身」始終為一的修身實踐工夫。[41]其二，〈中庸〉認為「修身以道」有深遠的政治意義，因此強調以「誠」為「道」的修身實踐不僅能「成己」（使自身成為倫理化的個體），也能「成物」（將外界諸般事物納入倫理秩序以完成之）；從而獲致「合外內」、「時措之宜」的政治效能。[42]其三，〈中庸〉所謂「唯天下至誠，為能盡其性……能盡人之性……能盡物之性，則可以贊天地之化育」、「唯天下至誠為能化」、「至誠如神」、「至誠無息」、「唯天下至誠為能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育」，[43]再三標舉「至誠」作為平治天下的政治典範。這般典範擁有至上的政治行動能力，憑藉自身以「誠」為「道」、得以「盡其性」的道德典範，徹底發揮「文武之政」的政治效能，透過各種政教舉措教養萬民以「盡人之性」，妥善運用天地間的豐富資源以「盡物之性」，從而以這般的人文化成行動參贊「天地之化育」的

38 〈中庸〉，頁 37。

39 「知人」殆指具備妥善處理「家」、「國」人事問題的智慧；「知天」殆指平治天下的智慧，此即為政者得以凝聚天下國家的共同體意識，透過政治舉措教養萬民、治理萬物。

40 〈中庸〉，頁 33。

41 〈中庸〉，頁 38。

42 〈中庸〉，頁 44。「合外內」、「時措之宜」的政治效能，意謂以「誠」為「道」可以由「（門）內」通達「（門）外」，「修身」、「事親」、「知人」、「知天」一體完成，故能「時措之宜」，隨時因應情勢妥善處置種種的政治事宜。

43 〈中庸〉，頁 43、44、45、51。

臺灣大學學術期刊資料庫

盛德偉業。[44]

總結本節所述，先秦儒學在後孔子時代初期的文本形式與「儒道」論述，以《論語》與「子思四篇」觀之，可見其「初期」特徵在於儒者憑藉編纂孔門之「語」，或是引用孔子之「言」的「子曰」文本形式，表述儒者對於彼時政治境況的回應之道。此一文本形式，顯示儒者繼承孔子以來的「君子儒」定位，著重思考倫理實踐的意義，以期存續彼時日漸失能的「文武之政」。緣此，此時的「儒道」論述，強調儒者當黽勉於「吾道一以貫之」，先是「丘之門」揭示了「忠恕」原則的踐「仁」之道，接著是由子思之儒開創的「誠身」之道。至於「子思四篇」以「引」為「述」的文本形式，或許為了凸顯子思之儒所紹承的孔子之學擁有某種正統地位；[45]但更重要的是，子思之儒正是在以「引」為「述」的基礎上，開展出一套具有原創性的以「誠」為「道」論述，作為解決彼時「文武之政」危機的政治行動方案。如果〈中庸〉堪稱子思之儒最具代表性的文本，或許正是因這套以「誠」為「道」的論述，係在呼喚「子曰」的回音當中，完成了從孔子「吾道一以貫之」的自我宣稱，到後孔子時代之「儒道」論述的嫁接工程。唯有如此，先秦儒學才真正進入了「後孔子」的世代。

三、「孟氏之儒」的「孟子曰」文本：以「盡其心，知其性」為道的倫理情志論辯

隨著先秦儒學的分門發展，其中有私淑孔子，並且推重子思的「孟氏之儒」興焉，流傳至今的文本則是出自「孟氏之儒」（可能是孟子弟子萬章、公孫丑等人）之手的《孟子》。[46]《孟子》的文本形式，似乎如同《論語》的對話體，

44 〈中庸〉，頁 43。案，此段僅是撮要說明〈中庸〉的「誠—道」論述，詳論請參見伍振勳，〈〈中庸〉「誠」論的思想史意義——兼論〈中庸〉、孟、荀「誠」論系譜〉，頁 1-42。

45 王博認為子思作為孔子嫡孫的特殊地位，透過大量引用自認合於孔子之意的「子曰」之言，藉著獨尊孔子來宣示正統；而且為了自我辯護，遂透過結合引用「子曰」、引證《詩》、《書》之文的方式，以經典權威支持他繼承孔子的正統性。王博，《中國儒學史・先秦卷》，頁 223-227。

46 《孟子》之成書，漢代以下學者多認為係孟子自著，如司馬遷、趙岐等；然而綜觀先秦儒學文本形成的一般情況，擁有眾多追隨者的儒門先生所留下的言談論說，可能大多出自該師門的門人所為，因此筆者認同韓愈「非軻自著」之說。唐・韓愈，〈答張籍書〉：「孟軻之書，非軻自著，軻既歿，其徒萬章、公孫丑相與記軻所言焉耳。」唐・韓愈撰，馬通伯校注，《韓昌黎文集校注》（上海：古典文學出版社，

臺灣大學學術倫理教育資料庫

惟以「孟子曰」取代了「子曰」的位置。然而這般的「孟子曰」文本，其實不能與《論語》的「子曰」文本一概而論。《論語》作為一部孔子與弟子互為主體的「孔門對話集」，自然形成孔子言談、弟子言談交織共存的文本內容，因此「子曰」之外，也不乏彼此交談、討論、詰難的對話，以及孔子弟子的言談。然而《孟子》的「孟子曰」卻顯示孟子是這部文本的唯一主體，孟子的弟子或時人等與談者，主要是作為孟子論辯的引言人角色。因此，《孟子》的文本性質，其實不同於《論語》的對話性質，而是一部呈現孟子觀點的「孟子論辯集」。

《孟子》作為一部孟子論辯集，既不同於《論語》的對話性質，也異於子思四篇的以「引」為「述」性質。子思四篇的「子曰」文本，作為文本主體的子思之儒係以匿名的方式，藉由再三引用孔子之言而展開系統論述；《孟子》的「孟子曰」文本則是作為文本主體的孟子首度以顯名的方式，在交談的情境中，面對不同的對象展開各式的論辯。在論辯當中，孟子自許繼承孔子志業，從而提出足以回應時局的「儒道」論述。如何看待這般的「孟子曰」文本所蘊含的「儒道」新變意義？以下試從孟子如何認同孔子其人、引述孔子其言、紹承孔子其道三個面向探討。

首先，關於孟子認同孔子其人方面。根據〈中庸〉，子思之儒所認同的孔子既是一位「依乎中庸」，始終「反求諸己」、「遵道而行」的君子；也是一位以「誠」為「道」，得以「成己」、「成物」的君子。在子思之儒看來，面對彼時「文武之政」將息的政治境況，這般深明周代傳統倫理教義，並以「誠其身」的修身實踐徹底踐履倫理教義的君子典範，正是「文武之政」得以存續的最終憑藉。至於孟子，雖然他或曾受業子思之門人，然而他所面對的政治境況其實已經大異於子思之儒。相較於子思之儒身處戰國早期「文武之政」猶待存續的世代，孟子之世已是齊、梁稱王的局面，標舉「依乎中庸」、以「誠」為「道」的倫理實踐典範，當已無法切中時局之需，孟子遂轉而寄望於五百年興起的「王者」，以及那些足以平治天下、揚名於世的聖賢豪傑。因此，對孟子而言，孔子其人乃是足以平治天下的「名世者」，是「由百世之後，等百世之王，莫之能違也」的「百世之師」。[47]孟子本人亦以此自許。

1957），頁 76-77。

47 子貢曰：「見其禮而知其政，聞其樂而知其德，由百世之後，等百世之王，莫之能違也。自生民以來，未有夫子也。」（《孟子・公孫丑上》，頁 320）孟子曰：「聖人，百世之師也。……奮乎百世之上，百世之下，聞者莫不興起也。」（《孟子・盡心下》，頁 516）

臺灣大學學術期刊資訊庫

> 孟子去齊。充虞路問曰：「夫子若有不豫色然。前日虞聞諸夫子曰：『君子不怨天，不尤人。』」曰：「彼一時，此一時也。五百年必有王者興，其間必有名世者。由周而來，七百有餘歲矣。以其數則過矣，以其時考之則可矣。夫天，未欲平治天下也；如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？吾何為不豫哉？」（《孟子・公孫丑下》，頁 348）

> 孟子曰：「由堯舜至於湯，五百有餘歲，若禹、皋陶，則見而知之；若湯，則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲，若伊尹、萊朱則見而知之；若文王，則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲，若太公望、散宜生，則見而知之；若孔子，則聞而知之。由孔子而來至於今，百有餘歲，去聖人之世若此其未遠也，近聖人之居若此其甚也，然而無有乎爾，則亦無有乎爾。」（《孟子・盡心下》，頁 529）

孟子曾輾轉至齊、梁等大國議政講學，宣揚儒家的治平之道。《孟子・公孫丑下》即多見孟子「為卿於齊」以至「致為臣而歸」、「去齊」之事。[48]雖然齊宣王曾表達「我欲中國而授孟子室，養弟子以萬鍾，使諸大夫國人皆有所矜式」的挽留之意，[49]但孟子其實自居伴隨「王者」興起、足以平治天下的「名世者」，意在「當路於齊」、「加齊之卿相，得行道焉」，[50]因此最終仍然是不掩其「不豫色」，失望而去。正是基於「百世之師」的自我定位，孟子乃自許是孔子的唯一繼承人，「然而無有乎爾，則亦無有乎爾」，縱使未如「聞而知之」、足以當「王者」的湯、文王、孔子等之「聖」，至少也是如「見而知之」、足以佐「王者」的禹、皋陶、伊尹、萊朱、太公望、散宜生等之「賢」。[51]這般以「百世之師」自許的儒者，縱使在政治現實中未得平治天下的際遇，卻仍然可以透過各式的倫理論辯，諸如對王者展開如何實施「王道」的倫理論辯，或是師徒之間關於如何理解君子情志的倫理論辯，或是以楊朱、墨翟為主要論敵的倫理論辯，遂行其作為「百世之師」的志業。總之，在「孟子曰」文本當中顯名的

48 《孟子・公孫丑下》，頁 341、344、346、348。

49 同上註，頁 344。

50 《孟子・公孫丑上》，頁 315、317。

51 參考郭店〈五行〉：「聞君子道，聰也。聞而知之，聖也。聖人知天道也。」「見賢人，明也。見而知之，智也。」李零，《郭店楚簡校讀記（增訂本）》，頁 102。關於孟子的遊歷生活以及他紹承孔子志業的使命感，參見黃俊傑，《孟子》（臺北：東大圖書公司，1993），頁 19-40。

臺灣大學學術期刊資料庫

孟子，即是以「百世之師」自許的孟子其人；而作為「孟子曰」文本之總集的《孟子》，則是出自「百世之師」之言的倫理論辯文本。

其次，關於孟子引述孔子其言方面。子思四篇的「子曰」文本，子思之儒透過以「引」為「述」，提出一套後孔子時代初期的「儒道」論述。如〈緇衣〉，子思之儒再三引用「子曰」之言、引證《詩》、《書》之文，提出一則則關於如何存續「文武之政」的論說，並且通篇構成一套涉及君民關係、君臣關係、君子品格的修身、政治論述。相較於此，《孟子》的「孟子曰」文本雖然在論述當中也有引用孔子之言、引證《詩》、《書》之文的情況，然而由於孟子作為「百世之師」的自我定位以及「孟子曰」文本的論辯性質，其實已經跟〈緇衣〉這類「子曰」文本有所不同，因此孟子於論辯當中引述孔子之言也有異於「子曰」文本的意義。茲以如下二例見之：

> 孟子曰：「仁則榮，不仁則辱。今惡辱而居不仁，是猶惡溼而居下也。如惡之，莫如貴德而尊士，賢者在位，能者在職。國家閒暇，及是時明其政刑。雖大國，必畏之矣。《詩》云：『迨天之未陰雨，徹彼桑土，綢繆牖戶。今此下民，或敢侮予？』孔子曰：『為此詩者，其知道乎！』能治其國家，誰敢侮之？今國家閒暇，及是時般樂怠敖，是自求禍也。禍福無不自己求之者。《詩》云：『永言配命，自求多福。』〈太甲〉曰：『天作孼，猶可違；自作孼，不可活。』此之謂也。」（《孟子・公孫丑上》，頁 326）

> 公都子曰：「告子曰：『性無善無不善也。』或曰：『性可以為善，可以為不善；是故文武興，則民好善；幽厲興，則民好暴。』或曰：『有性善，有性不善；是故以堯為君而有象，以瞽瞍為父而有舜；以紂為兄之子且以為君，而有微子啟、王子比干。』今曰『性善』，然則彼皆非與？」孟子曰：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：『求則得之，舍則失之。』或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。《詩》曰：『天生蒸民，有物有則。民之秉夷，好是懿德。』孔子曰：『為此詩者，其知道乎！』故有物必有則，民之秉夷也，故好是懿德。」（《孟子・告子上》，頁 459-460）

臺灣大學學術期刊資料庫

第一則引文係孟子論辯「王道」之一端，旨在以「仁則榮，不仁則辱」的論理批判時政：治國家如能行仁政則國強，必然不被大國侵侮；反之，當今治國家者卻不行仁政，將造成國弱受辱，這正是「自求」、「自作」的必然結果。第二則引文則是孟子論辯「性善」之一端，旨在辨明「性善」之說異於當時論性諸說的論理所在：就「性：天之降才」的理由而言，人們擁有「惻隱之心」、「羞惡之心」、「恭敬之心」、「是非之心」，從而愛好仁、義、禮、智等「懿德」，這既是「人皆有之」的存在事實，因此可謂人性皆善；反之，或善、或惡的殊異表現，則是由「不能盡其才」所造成。

上述兩則論辯堪稱「孟子曰」的典型論辯。這兩則論辯分別涉及政治效益、人性觀念的批判性思考，從而提點應然的為政、修身之道。孟子看透一般認為是實然的政治效益、人性觀念的表象觀點，提出深刻的哲思：政治議題不應僅是以君王為本位，追求國富、民眾、兵強的權力效益，而是應該以人民為本位，關注以仁政養民、教民、治民的政治根本效益；人性議題不應停留在「性無善無不善」、「性可以為善，可以為不善」、「有性善，有性不善」的行為表象，而是應該洞見「天之降才」、人性莫不「好是懿德」的普世價值。然則這番深富原創性的哲思，孟子在論辯當中乃引《詩》、《書》之文為證，並佐以孔子之言為之，此正反映孟子善《詩》、《書》，志在繼承孔子之學的學術淵源。惟相較於〈緇衣〉諸篇「子曰＋《詩》云」的論理格式，孟子引述「《詩》云＋子曰」其實別有用心。

〈緇衣〉諸篇引述「子曰＋《詩》云」，顯示子思之儒為了闡述倫理實踐的意義，遂再三引用孔子闡述周代傳統教義之言，並連結作為周代傳統教義之載體的《詩》、《書》之文為證。相較於子思之儒旨在闡明倫理實踐的意義，孟子則是旨在闡明自身的倫理論辯觀點，乃引「《詩》云＋子曰」為證，原是作為周代傳統教義之載體的《詩》、《書》之文，遂承載了更深刻的普世價值。此則有必要對《詩》、《書》之文展開基進的（radical）解讀：閱讀《詩》、《書》不僅是要揭出其中承載的周代傳統教義，更重要的是透過「以意逆志」的文本解讀方法，[52]深入體會古代君子的倫理情志，此即掌握他們所面對的時代境況或生活處境，揣摩他們堅持倫理價值的心路歷程，[53]從而啟示了君子應然的修身、為政之道。這般解讀《詩》、《書》的深層意義，孟子自謂並非孤明先發，因

52 《孟子・萬章上》，頁 428。

53 《孟子・萬章下》：「頌其《詩》，讀其《書》，不知其人，可乎？是以論其世也。」頁 452。

臺灣大學學術期刊資料庫

為孔子早已領會：「為此詩者，其知道乎！」至於此「道」為何？孟子即透過上述關於仁政、性善的論辯以闡述孔子所領會的「道」，從而提出一套創新典範的學說。[54]

再者，關於孟子紹承孔子其道方面。據《論語》所載，孔子自陳「吾道一以貫之」，依曾子的領會，「夫子之道，忠恕而已矣。」其後，子思之儒承接曾子的領會，凸顯「反求諸己」、「依乎中庸」之義，並進一步提出「誠身」作為修身、為政之「道」的觀點。至於孟子，面對「文武之政」難以為繼的局面，他特從「百世之師」的視野，將「孔子之道」與普世的「仁義之心」連結，從而展開他的倫理論辯行動。

> 公都子曰：「外人皆稱夫子好辯，敢問何也？」孟子曰：「予豈好辯哉？予不得已也。……聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊，則歸墨。楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。公明儀曰：『庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓莩，此率獸而食人也。』楊、墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。吾為此懼，閑先聖之道，距楊、墨，放淫辭，邪說者不得作。作於其心，害於其事；作於其事，害於其政。聖人復起，不易吾言矣。昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄、驅猛獸而百姓寧，孔子成《春秋》而亂臣賊子懼。《詩》云：『戎狄是膺，荊舒是懲，則莫我敢承。』無父、無君，是周公所膺也。我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者；豈好辯哉？予不得已也。能言距楊、墨者，聖人之徒也。」（《孟子・滕文公下》，頁 378-379）

> 公孫丑問曰：「夫子加齊之卿相，得行道焉，雖由此霸王不異矣。如此，則動心否乎？」孟子曰：「否。我四十不動心。」……「敢問夫子惡乎長？」曰：「我知言，我善養吾浩然之氣。」……「敢問何謂浩然之氣？」曰：「難言也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。其為氣也，配義與道，無是餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。……」「何謂知言？」曰：「詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。生

54 譚宇權曾就孟子性善論與孔子學說的關係，探討孟子如何在孔學的基礎上進行「新典範的創造」。譚宇權，《孟子哲學新論》（臺北：文津出版社，2011），頁 32-68。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 於其心，害於其政；發於其政，害於其事。聖人復起，必從吾言矣。」（《孟子・公孫丑上》，頁 317-319）

孟子自居孔子的繼承人，他或是推崇孔子是「聞而知之」、足以平治天下之「聖」；或是相較於伯夷、伊尹、柳下惠等足為「百世之師」之「聖」，孔子堪稱是「集大成」的「聖之時者也」；[55]並藉孔子弟子宰我、子貢、有若之言推崇「自有生民以來，未有孔子也」；[56]乃至本段引文當中感佩孔子作《春秋》以捍衛倫理秩序的道德勇氣與行動能力。凡此，皆可視為孟子對於孔子「吾道一以貫之」的深刻理解，也是孟子亟欲效法的全方位典範，包括：（1）出處進退之際，「可以速而速，可以久而久，可以處而處，可以仕而仕」，[57]面對任何處境都能作出合於道義的回應；（2）作為「百世之師」的深遠影響，「見其禮而知其政，聞其樂而知其德。由百世之後，等百世之王，莫之能違也」；[58]（3）面對「世衰道微，邪說暴行有作」的倫理危機，以過人的道德勇氣與行動能力展開倫理論辯。就此而言，孟子所紹承的孔子之道即可從上述三方面理解，尤其是身處楊、墨盛行，「仁義之道」充塞的年代，孟子自覺必須以「辯」行「道」，從而自陳「我知言，我善養吾浩然之氣。」孟子強調倫理論辯的行動攸關如何洞見論敵之言所透露的「作於其心」的價值取向，從而以「道」為「權」，辨明其言是否違離「仁義之道」（「知言」），並以「不動心」的道德勇氣向論敵宣戰（「集義所生」的「浩然之氣」）。此即可見孟子所紹承的孔子之道，正是緊扣倫理論辯的行動能力：「我」是道、勢合一的行動主體，這般的行動主體透過人性價值的思辨，而擁有直道而行、捨生取義的道德勇氣，以及「知言」的論辯能力。

由於孟子係以「百世之師」的視野闡述「孔子之道」，因此他所進行的倫理論辯，就不僅是如先前儒者著力闡述周代傳統教義，而是更為基進的批判性論辯，目的在於喚醒人們先天具有的「仁義之心」。在孟子看來，唯有喚醒這般反映人性價值的倫理情志，才是挽救倫理崩毀時代的根本之道。因此，孟子遂在批判「楊、墨之道」的論辯中，針砭「為我」、「兼愛」學說「作於其心」的深層病灶，從而以人性應然的仁義之道為權衡，作出道德審判：楊、墨之道係違離仁義之道的兩種異端，終將導致人類「無父、無君」、宛如禽獸的世界。

55 《孟子・萬章下》，頁 440。
56 《孟子・公孫丑上》，頁 320。
57 《孟子・萬章下》，頁 440。
58 《孟子・公孫丑上》，頁 320。

臺灣大學學術期刊資料庫

此外，孟子詮釋《詩》《書》人物的君子之道，亦著眼於探究君子「作於其心」的倫理情志，此如他與弟子萬章關於舜之君子之道的討論，[59]即是透過「以意逆志」的文本解讀方法，以及「知其人」、「論其世」的深度詮釋，遂強調舜的親親、愛弟之道乃是出自天性純善、不假外求的「仁義之心」：「舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」[60]至於孟子與梁惠王、齊宣王關於「王道：仁政」的對話，孟子往往直指對方施政的價值取向與王道背道而馳。或如指謫梁惠王「好戰」、導致「陷溺其民」，非能真正「盡心」於養民者；[61]或如啟發齊宣王辨識不由自己的「不忍」之心，並且直指他不能推恩、行仁政乃是受制於自身「欲辟土地，朝秦楚，涖中國，而撫四夷」的權力慾望。[62]由此可見孟子關於政治批判的倫理論辯，總是追根究柢，指向施政者「作於其心」的價值取向，從而鼓舞其擴充仁心的為政之道。

承上，可見孟子的倫理論辯總是著眼於喚醒人們的「仁義之心」，從而形成一套深具洞見的「儒道」論述。下述引文可見這套論述係從心性層面探究應然的修身、為政之道。

> 孟子曰：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也；殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。（《孟子・盡心上》，頁 489）
>
> 孟子曰：「廣土眾民，君子欲之，所樂不存焉。中天下而立，定四海之民，君子樂之，所性不存焉。君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心，其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。」（《孟子・盡心上》，頁 497）
>
> 孟子曰：「堯舜，性之也；湯武，身之也；五霸，假之也。久假而不歸，惡知其非有也。」（《孟子・盡心上》，頁 502）

第一則，「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。」意謂：君子透過竭盡心思、居仁由義，便能知道如何實現他的道德天性，進而知道如何完成上天對

59 《孟子・萬章上》，頁 423-427。
60 《孟子・離婁下》，頁 411。
61 《孟子・梁惠王上》，頁 281-282、285。
62 同上註，頁 287-290。

臺灣大學學術期刊資料庫

人完善自身、平治天下的道德要求。至於如何達成這般的道德要求，則有賴於自我的道德自覺與持續踐履：存仁義之心、養「大體」之性以事「天」；不論壽夭、終生修身，「盡其道而死」以立「命」。第二則，區別「所欲」、「所樂」、「所性」的價值取向，顯示「知其性」乃即依「所性」的價值以行事。「所欲」、「所樂」者，為了欲望、快樂而行事，往往受制於外在客觀條件的因素；「所性」者，為了道德天性而行事，不因通達、窮困的現實遭遇而有所增減，而且其人舉手投足之間都顯露道德法則，形成鮮明的道德威儀。正是憑藉這般體現人性價值的道德威儀，乃能獲取真正的政治權威；第三則提及「堯舜」作為聖王典範的意義即在於他們能夠依「所性」的價值以行事，從而擁有至上的政治權威。

總結本節所述，孟子身處戰國中晚期新王待出的時代，遂以「百世之師」自我定位，因此他對於倫理課題的思考已然超越後孔子時代初期的儒者所關注的倫理實踐言說。「孟氏之儒」所記述、編纂的「孟子曰」文本，顯示孟子基於「百世之師」的自我定位，他的倫理論辯總是指向「作於其心」的倫理情志批判，從而闡述倫理情志的人性價值。緣此，他的「儒道」論述乃強調人們可以透過「盡其心，知其性」之道完善自身、平治天下。

四、「孫（荀）氏之儒」的主題論辯文本：以「志以禮安，言以類使」為道的政治體制論辯

孟子之後，荀子允為先秦儒學晚期最重要的思想家。依《史記‧孟子荀卿列傳》所敘，荀子年五十始至齊國講學議政，或與會聚稷下的學者頗有交涉，然而彼時「稷下先生」的盛況已過，而荀子則以年高德劭而「三為祭酒」，惟嗣後荀子仍被迫離開齊國，於楚國蘭陵終老，「推儒、墨、道德之行事興壞，序列著數萬言而卒。」[63]雖然司馬遷係從「作者」一家之言的角度，認定荀子諸多「推儒、墨、道德之行事興壞」的論辯文本係出自荀子本人手筆；不過，如果比照其他的先秦儒學文本的形成過程，司馬遷所見的荀子著述或後人於今本《荀子》所見的諸篇內容，可能是師承荀子的「孫（荀）氏之儒」，依主題輯錄的方式，將荀子的諸多論辯話語編輯成篇；而這些原本可能是以單篇面世的主題論辯文本，也就成為劉向編定《孫卿書》的原始素材。[64]

63 漢‧司馬遷，《史記》（北京：中華書局，1982），頁 2348。

64 劉向〈孫卿書錄〉述及校讎《孫卿書》的原始素材凡三百二十二篇，除去重複者二百九十篇，最終「定著三十二篇」。可見劉向所見的《荀子》文本原本是以單篇流

臺灣大學學術期刊資料庫

就文本形式而言，「孟氏之儒」的「孟子曰」文本，凸顯了孟子作為諸多倫理論辯的文本主體，然而「孫（荀）氏之儒」並未凸顯荀子所為的諸多論辯是「荀子曰」文本，而是剋就各方面的論辯主題（如「正名」、「解蔽」、「天論」、「禮論」、「樂論」等），展示荀子如何針對「儒、墨、道德之行事興壞」展開深廣的論辯。這般殊異現象，或許攸關孟、荀不同的論辯取向。如前所述，孟子文本以「孟子曰」宣示文本主體，一方面反映這部文本是孟子在各種對話情境、面對不同對象進行倫理論辯的孟子論辯集，一方面也顯示這部文本係自居「百世之師」的儒者所生產的倫理情志論辯文本，這般論辯著重探究人心根深蒂固的倫理情志，從而透過「我知言，我善養吾浩然之氣」的行動主體批判論敵對於人性價值的扭曲。至於荀子文本，除了少數留存荀子與他人的對話情境，[65]主要是採取未記名的主題論辯形式。這般的文本形式可能攸關荀子對於傳統政治倫理體制崩壞的反思——彼時由於「諸侯異政，百家異說」而導致「道德不一」的亂象，從而不再凸顯這是作為荀子一家之言的「荀子論辯集」，而是凸顯這是「法後王而一制度」（以「後王」「制度」為法，並作為「道德」之「一」的依據）的儒者，[66]深入探究傳統政治倫理體制的意義與功能，從而多方批判彼時「諸侯異政，百家異說」對於此一政治倫理體制的破壞。[67]因此，就論辯取向而言，相較於孟子文本係著重探究君子倫理情志的「孟子論辯集」，荀子文本則是著重探究政治倫理體制之意義與功能的「王制論辯集」，此即意謂這是自許足以護持傳統政治倫理體制的「大儒」所生產的體制論辯文本。[68]正因如此，荀子文本的諸多論辯主題總以「先王之道＝禮義之統＝後王制度」作為「道德之極」，多方批判「儒、墨、道德之行事興壞」，包括：總體批判「百家之說」，特意批判墨家之學，甚至批判無法捍衛傳統政治倫理體制的「俗儒」。以下茲從荀子如何批判這三方面的論辯對象申論之。

首先，荀子總體批判「百家之說」方面。荀子文本所以成為一部體制論辯

傳，經校讎後成書。清・王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》（北京：中華書局，1988），頁 557。本文引用《荀子》，悉據此書，以下僅標示篇名、頁碼。

65 〈儒效〉、〈議兵〉、〈彊國〉三篇留存「孫（荀）卿子」答秦昭王、應侯、李斯、臨武君、陳囂、齊相之言。

66 《荀子・儒效》，頁 138。

67 《荀子・解蔽》，頁 386。

68 孟、荀論辯取向的不同，依佐藤將之所見，孟子的論辯以關切如何透過政治行動實踐倫理價值的「倫理論辯」為主，荀子的論辯則是關於國家制度和社會運作機制的「分析論述」。參見佐藤將之，《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》（臺北：臺大出版中心，2016），頁 92-165。

臺灣大學學術期刊資料庫

的文本，正是緣於荀子有感於彼時的時代危機在於「諸侯異政，百家異說」而導致「道德不一」的亂象，他的論辯遂不同於孟子辯詰楊、墨「作於其心」的淫辭邪說，從而彰顯倫理情志所蘊含的人性價值，而是全面辯詰「百家之說」對於「道德之極」的危害，從而強調「先王之道＝禮義之統＝後王制度」作為「道德之極」的價值。荀子正是基於捍衛這般體制性的「道德之極」，[69]遂對「百家之說」展開多層次的體制論辯，要者見於〈正論〉、〈正名〉、〈解蔽〉等篇，包括：（1）在「持之有故，言之成理」的論理層面，批判百家之說各種論理有誤的論點，此如根據體制功能的理由辯詰「堯舜擅讓」的論點等。[70]（2）在「以名舉實，以辭抒意」的正名層面，乃強調涵蓋「刑名」、「爵名」、「文名」、「散名」等範圍的「後王之成名」擁有體制賦予的權威，如同「符節度量」等必須一體遵守的強制性規範，從而批判三類諸子之言用名有誤、用辭不當的觀念。[71]（3）在心思如何清明運作以臻天下平治的道術層面，乃基於「道者，體常而盡變」，足以涵蓋全幅政治生活的體制觀點，批判彼時的「亂家」之言存在「觀於道之一隅」的思想偏蔽，無從認識這般政治體制的意義與價值；反之，真正的「知道」者，則是心術「大清明」，足以「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」，而這也相當於擁有「知天」（知道如何平治天下）的政治智慧。[72]這般政治智慧，荀子並非如孟子訴諸「盡其心者，知其性也」的修身、為政之道，而是訴諸於「清其天君，正其天官，備其天養，順其天政，養其天情，以全其天功」的修身、為政之道，前者認為政治

69 《荀子・儒效》：「言道德之求，不二後王。……百家之說，不及後王，則不聽也。」（頁 146-147）《荀子・勸學》：「禮者，法之大分，類之綱紀也。……夫是之謂道德之極。」（頁 12）案：「道德之極」者，殆即肯認某種完善的政治倫理體制，足以「體常而盡變」，作為天下共遵的常道以及涵蓋全面性政治生活的「道術」，從而帶來政治穩定、民生富足、世界永續發展的「德業」。「禮」是「道德之極」，意謂「禮」作為傳統政治倫理體制的價值體系，足以作為處理萬事萬物的終極標準。「道德」一詞，非如一般所指的個人道德行為，而是從體制功能的角度來看，特指政治倫理體制作為群體生活之「道」，決定了人的自我身份價值與萬事萬物之價值的「德」。

70 《荀子・正論》，頁 331-333。

71 《荀子・正名》，頁 411-422。

72 《荀子・解蔽》：「夫道者，體常而盡變，一隅不足以舉之。曲知之人，觀於道之一隅而未之能識也。……故治之要在於知道。人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。……虛壹而靜，謂之大清明。萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位。坐於室而見四海，處於今而論久遠，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，而宇宙裏矣。」頁 393-397。

臺灣大學學術期刊論文資料庫

理想的實現在於充分發揮人性固有的倫理情志，後者認為政治理想的實現在於建立足以帶來政治穩定、民生富足、世界永續發展的政治倫理體制。[73]

其次，關於儒、墨之間的論辯方面。儒、墨兩家相互辯難是戰國期間持續存在的學術現象，墨者之門既提出鮮明的「非儒」觀點，反之，儒者之門亦大力抨擊墨學的觀點。前述孟子之「非墨」，係在楊、墨大行其道的學術生態當中，[74]對楊、墨展開「生於其心，害於其政」的倫理情志批判。至於荀子則是著眼於「百家之說」盛行導致「道德不一」的學術亂象，荀子就此批判墨子之道的根本問題是「蔽於用而不知文」，此即墨家拘泥於財用不足的觀點，而不知「兼足天下之道在明分」之理，遂無視於「禮義文理」的政治倫理體系可以帶來「兼足天下」的政治效益。[75]因此相較於孟子主要針對墨學的「兼愛」論點展開倫理情志論辯，荀子則是在〈禮論〉、〈樂論〉的禮樂之道主題，就倫理體制論辯的面向，批判墨學的「節用」、「非樂」論點將瓦解禮樂制度「管乎人心」的政治體制功能。[76]

再者，關於儒門內部批判的論辯方面。隨著儒家分化、師出多門，「孫（荀）氏之儒」對於其他儒家師門亦迭有批判，此如〈勸學〉的君子之學主題，涉及君子之學的方法論問題，其中強調「隆禮義而殺《詩》《書》」的治學方法，從而對彼時某些「不知隆禮義而殺《詩》《書》」之儒門展開「儒道」的內部批判，並即逕以「陋儒」、「散儒」稱之。〈儒效〉的「大儒之效」主題，同樣攸關「儒道」的內部批判，旨在闡述「大儒」的典範意義，並且根據「法後王而一制度，隆禮義而殺《詩》《書》」的治學方法作出「大儒」、「雅儒」、「俗儒」的分判。[77]上述荀子的「儒道」批判，顯示荀子面對戰國晚期「道德不一」的政治、學術亂象，強調儒者必須充分體認「先王之道＝禮義之統＝後王制度」作為「道德之極」的體制功能，並且深究這套政治倫理體制的意義與價

73 《荀子・天論》：「聖人清其天君，正其天官，備其天養，順其天政，養其天情，以全其天功。如是，則知其所為，知其所不為矣；則天地官而萬物役矣。其行曲治，其養曲適，其生不傷，夫是之謂知天。」頁 310。值得一提的是：先秦儒者的「知天」論述，其實就是儒者倡議如何平治天下的政治行動綱領。參見伍振勳，〈荀子「天論」的旨趣：「知天」論述的主題〉，《臺大中文學報》第 46 期（2014 年 9 月），頁 51-86。

74 「楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊，則歸墨」（《孟子・滕文公下》，頁 379）「逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒」（《孟子・盡心下》，頁 521）

75 見於《荀子・富國》：「墨子之言，昭昭然為天下憂不足」一節。頁 183-188。

76 《荀子・樂論》：「樂合同，禮別異，禮樂之統，管乎人心矣。」頁 382。

77 《荀子・儒效》，頁 138-141。

臺灣大學學術期刊資料庫

值，乃能針對彼時「道德不一」的亂象展開深廣的批判。正因這般的基源問題，荀子的論辯不僅延續儒門批判墨學的傳統以及多方批判「百家之說」，他也對某些無法應對彼時變局的儒門展開內部批判，從而提出一套異於此前儒者觀點的「儒道」論述。如下所見：

> 若夫志以禮安，言以類使，則儒道畢矣，雖舜，不能加毫末於是矣。（《荀子・子道》，頁 529）
>
> 其言有類，其行有禮，其舉事無悔，其持險應變曲當，與時遷徙，與世偃仰，千舉萬變，其道一也。是大儒之稽也。其窮也，俗儒笑之；其通也，英傑化之，鬼瑣逃之，邪說畏之，眾人媿之。通則一天下，窮則獨立貴名，天不能死，地不能埋，桀、跖之世不能汙，非大儒莫之能立，仲尼、子弓是也。（《荀子・儒效》，頁 138）
>
> 略法先王而不知其統，猶然而材劇志大，聞見雜博。案往舊造說，謂之五行，甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解。案飾其辭而祇敬之曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟軻和之，世俗之溝猶瞀儒，嚾嚾然不知其所非也，遂受而傳之，以為仲尼、子游（弓）為茲厚於後世，是則子思、孟軻之罪也。（《荀子・非十二子》，頁 94-95）

引文第 1 則所謂「儒道」，係指儒者經由深造周代傳統的君子之學而領會的修身、為政之道。這般的「儒道」，荀子特別著眼於「志以禮安，言以類使」的學養與能力，因此「其言有類，其行有禮」也就成為檢驗「大儒」的重要指標，「仲尼、子弓」作為「大儒」的典範意義正在於此。所謂「志以禮安，言以類使」者，意指君子得以完全投入作為「道德之極」的「禮義之統」，一言、一行都能體現這套政治倫理秩序的價值體系，從而在介入世務的言談行動中足以發揮「統類之行」的政治行動能力：「其舉事無悔，其持險應變曲當，與時遷徙，與世偃仰，千舉萬變，其道一也」。可見這般的「統類之行」特指「大儒」能夠深明「先王之道＝禮義之統＝後王制度」的意義與價值，因而當他面對彼時重大的倫理危機、體制變局，仍然能夠「執道不殆」，「持險應變曲當」（妥善處理政治倫理秩序的危機與變局），從而護持這套傳統的政治倫理體制。

如上所見，「儒道」特指荀子心目中的「大儒」之道，然而如果將此詞作為儒家之道的通稱，則「儒道」也可用來指稱前述「子曰」文本的「君子儒」之道或「孟子曰」文本的「百世之師」之道。荀子既以「其言有類，其行有禮」

臺灣大學學術期刊資料庫

的「大儒」作為「儒道」的典範，此則異於子思之儒以「言有物，行有格」的君子作為典範。[78]對於子思之儒而言，君子應當深明傳統倫理教義，終能形成「吾道一以貫之」的自我認同，從而表現為時時謹言、慎行，任何的出言、行事都足以作為道德尺度，這般的君子作為「長民者」乃能作為臣民的表率，從而達成君臣一心、眾議咸同的政教理想。至於荀子所謂「其言有類，其行有禮」，並非僅是指陳君子以自身合於倫理教義的言行作為表率，更是指陳儒者應當深明傳統政治倫理體制的意義，因此當他面對彼時「道德不一」的倫理危機與體制變局，乃能具備捍衛此一政治倫理體制的行動能力。這般的「大儒」之道，當然也異於孟子著眼於君子的倫理情志、關切普世的人性價值，從而以「我知言，我善養吾浩然之氣」的言談行動捍衛普世通行的仁義之道。相較而言，孟子身處齊、梁稱王，楊、墨盛行的時代境況，因而寄望於五百年興起的「王者」以及足以「名世」的聖賢豪傑，遂以「百世之師」自許，從而透過倫理情志論辯以闡述儒家之道；至於荀子身處的時代境況則是齊、梁已衰，秦國藉體制改革而崛起，政治體制即將鉅變，同時「百家之說」興起，因而寄望於「全道德」的「天王」（此即透過政治倫理體制的完備功能，足以「一天下，振毫末」的王者），[79]以及足以應對倫理危機、體制變局的「大儒」，遂以「大儒」自許，從而透過倫理體制論辯以闡述儒家之道。

由於荀子對「儒道」的認知迥異於思、孟之儒，荀子遂嚴詞批判思、孟之儒背離「大儒」之道，難以繼承孔子的志業。荀子批判思、孟之儒的論點，所謂「略法先王而不知其統……聞見雜博」者，「統」係指「禮義之統」，亦即三代以下趨於完備的政治倫理價值體系。荀子批評思、孟之儒既不知「禮義之統」作為「道德之極」的體制功能，反而側重「《詩》《書》之博」，從而提出「五行」的修身、為政之道。[80]這一批評攸關君子養成的治學方法問題，正與

78 〈緇衣〉：「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，質（齊）而守之；多志，質（齊）而親之；精知，略（格）而行之。」（第 18 章，頁 79。）大意是：君子經由廣泛吸取善言、善行而遵守之、親行之的道德學習過程，最終得以養成專一其道的道德行動能力，一言一行都可以展現禮法的規格，乃能做到出言必有相應的倫理事實，行事皆足以作為道德尺度。

79 《荀子・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。……天下不一，諸侯俗反，則天王非其人也。」頁 171。

80 根據出土文獻〈五行〉的內容，可知思、孟之儒的「五行」學說係一套關於君子如何「積善成德」，將仁、義、禮、智、聖五種德行「形於內」的德行論述，藉此表明君子的修身、為政之道在於以「為善」之「四行和」始，以「為德」之「德之行五和」終。李零，《郭店楚簡校讀記（增訂本）》，頁 100-103。

臺灣大學學術期刊資料庫

荀子批評「不知法後王而一制度，不知隆禮義而殺《詩》《書》」的「俗儒」如出一轍。在荀子看來，思、孟之儒的治學方法顯然偏離「志以禮安」的君子成德之教，自然無法培養「言以類使」的言談行動能力，荀子遂嚴詞批判這套「五行」學說「甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」。這正顯示：在荀子看來，思、孟之儒由於未能深切認識「先王之道＝禮義之統＝後王制度」的意義與價值，因此欠缺妥善因應體制鉅變、處理倫理危機的行動能力，從而無法導正彼時「道德不一」的政治、學術亂象。要言之，荀子批判思、孟之儒乃屬其體制論辯之一端，因此著眼於思、孟之儒的治學方法有誤、先王之道的學養粗略、介入政治的行動力不足，這是針對儒者總體的「儒道」論述而發，並非僅是反駁思、孟之儒的「五行」觀念有誤而已。[81]至於荀子亦對孟子「性善」說有所批判，其實也是基於他的「儒道」論述的整體構想（以體制論辯為基源問題的「儒道」論述）。因此，荀子並未深入理解孟子「性善」說的論據（「性＝天之降才：四端之心」，因而認定人在先天上擁有「好是懿德」之「才」），以及孟子「性善」說所涉之「儒道」論述的整體構想（上文述及之「盡其心，知其性」以「知天」之道）；而是著眼於體制論辯的觀點，一則批評「性善」說未能明察「性、偽之分」的倫理教化機制，此即人之成為倫理化個體，並非天性使然，而是來自後天對於「禮義法度」之倫理規範的學習與努力；一則批評「性善」說未能正視政治體制的功能，只是空言政治理想、缺乏現實意義。就此而言，荀子對孟子「性善」說的批判，同樣是基於他的「儒道」論述採行「聖王」、「禮義」體制優先的立場。[82]

總結本節所述，荀子身處戰國晚期政治體制即將鉅變的時代，遂以有能力應對體制變局的「大儒」自我定位，因此他的倫理論辯既不同於後孔子時代初期的儒者所關注的倫理實踐言說，也不同於孟子所關注的倫理情志論辯，而是著重闡述傳統政治倫理體制的意義與價值，並針對彼時「道德不一」的亂象展開體制論辯。緣此，他的「儒道」論述遂強調儒者如何憑藉「志以禮安」的完備學養，深切掌握「禮義之統」的意義與價值，從而展現「言以類使」的體制論辯能力，護持他心目中認為仍然足以作為當世之「道德之極」的傳統政治倫理體制。

81 詳見伍振勳，〈道統意識與德行論述：荀子非難思、孟的旨趣重探〉，《臺大中文學報》第 35 期（2011 年 12 月），頁 43-84。

82 荀子對於孟子「性善」說的兩項主要批判，見於《荀子・性惡》，頁 435-437、439-441。

臺灣大學學術期刊資料庫

五、結論

本文「前言」指出：當代認知的先秦儒學難以擺脫漢代以後的經學傳統以及當代學術的儒學詮釋視野，從而可能模糊了先秦儒學作為「先秦」時代之「儒學」的時代性。緣此，本文以上各節的討論，旨在透過思想史的視角考察先秦儒學的文本形式變異，從而掌握不同世代的先秦儒者如何因應時代境況的轉移而提出推陳出新的「儒道」論述，藉此實現儒者的政治志業。這般視角所見的先秦儒學，相較於經學「道統」系譜或儒家「學派」系譜的觀點，究竟有何殊異之處？以下略陳述之。

就異於經學「道統」系譜的觀點而言。自漢代以下的經學傳統，孔子作為帝國政教體制所推尊的「至聖」，其人係經學教義的神聖「作者」，其道係為建構政教價值體系而「立法」；從而歷代儒者乃透過深切闡明經學教義的價值體系，而得以拓展自我的道德境界以及推動淑世的理想。據此，「儒道」之傳大抵意謂後世儒者傳承此道務必依循孔子的立法原則，謹守「五經」或「四書」的經學教義，其極則是如近世儒學的道學家所建構的「道統」系譜。至於本文所見，前經學時代的先秦儒學，由於戰國時代的政治倫理危機日漸嚴峻，先秦儒者莫不深切感受這般「道之不行」的困境，因此他們試圖憑藉儒者關於周文倫理教義的學養思索一套切合現實的政治行動方案，從而促成「儒道」論述不斷推陳出新。《論語》作為先秦儒學起始階段的代表性文本，一方面凸顯孔子的「哲人」形象，此即孔子既是一位嫻熟周文「《詩》《書》禮樂」教義的博學之士，也是一位能夠結合生活經驗與傳統教義，從而宣示「吾道一以貫之」的原創性思想家；[83]另一方面則凸顯「丘之門」的眾多成員是一個可以透過交談、討論、詰難而彼此理解的知識群體，「他們切磋古代的經典、琢磨德目的意義、談論各自的志向、評論古人的得失，他們希望在現實的社會政治生活中發揮作用，以實踐其仁義和禮樂的價值理想。」[84]從而他們對於孔子「吾道一以貫之」的理解其實也未必一致。正因如此，孔子死後，自然也就無人能獨佔孔子之道的解釋權威。由於孔子留下的是一份對所有追隨者開放的遺產，於是不同世代、地域的孔子追隨者先後繼起，廣立師門，各自透過闡述孔子其人、其言、其道，對於「儒道」展開多方的思辨，藉此紹承孔子的政治志業。「後孔子時代」的先秦儒學遂有所謂「儒分為八」盛況，從而持續發揮政治影響力。

83 張亨，〈說儒家〉，《思文論集——儒道思想的現代詮釋》，頁 535-574。張豐乾，〈孔子如何成為「哲人」〉，陳少明主編，《思史之間——《論語》的觀念史釋讀》（上海：上海三聯書店，2009），頁 23-44。

84 王博，《中國儒學史・先秦卷》，頁 95。

臺灣大學學術期刊資料庫

依本文對先秦儒學「儒道」論述變異發展的考察，子思之儒透過闡述「文武之政」的倫理教義，創發以「誠」為「道」的修身、政治論述，可謂後孔子時代初期最具原創性的「儒道」論述。其後最具原創性的「儒道」論述，則是跟子思之儒頗有淵源的孟子，以及曾經激切詰難思、孟之儒的荀子。孟子面對「文武之政」難以為繼的局面，遂從「百世之師」的視野，將「孔子之道」與普世的「仁義之心」連結，深度考掘人性先天具有的倫理情志。至於荀子則是面對戰國晚期的體制鉅變與「道德不一」的亂象，強調儒者務必掌握「志以禮安，言以類使」的「大儒」之道，在體制論辯的層面，捍衛「禮義之統」作為「道德之極」的政治倫理體系。上述所見迭相取代的「儒道」論述，其實正是反映先秦儒者先後透過闡述孔子其人、其言、其道，試圖佔據孔子之道解釋權威的儒家系譜。

就異於當代學術「儒家」學派系譜的觀點而言。傳統經學時代，自宋儒朱熹（1130-1200）建構「四書」的道統論述，孔、曾、思、孟「心法」一脈相傳的道統系譜，就成為先秦儒學系譜的權威表述方式。經歷二十世紀初期的現代轉型，當代的儒學研究不再依循經學道統系譜的表述模式，轉從儒家作為一個先秦諸子學術的學派著眼，從而勾勒它的思想觀念源流，遂大致將先秦儒學系譜表述為：孔子開創＋孟子、荀子分流發展＋戰國晚期、秦漢之際儒者轉型（反映在〈學〉、〈庸〉、《易傳》等文本）的三階段論。這般表述模式，一則凸顯孟、荀並立的儒學二元論立場，從而跳脫孔、孟單傳一脈的經學道統觀，一則對於孔、孟之間的前期儒學大抵存而不論，原本被認為出自曾子、子思的〈學〉、〈庸〉，轉而與《易傳》一併歸屬戰國晚期或秦漢之際的儒學文本，代表先秦諸子學轉型為兩漢經學的過渡階段。[85]這個二十世紀的學界主流觀點，一方面存在「孔、孟之間」儒學空缺的問題，一方面存在過度強調「孟、荀二分」作為表述先秦儒學發展的問題。不過，隨著近數十年出土文獻陸續面世，以及隨之而來將某些傳世文獻重新歸位為前期儒學文本，前述問題也獲得重新反思的契機。[86]然而，如同經學時代的儒者建構道統系譜，乃是反映彼時特定的心性之學，

85 例如馮友蘭《中國哲學史》即以「孔子及儒家之初起」、「孟子及儒家中的孟學」、「荀子及儒家中的荀學」、「秦漢之際之儒家」諸章勾勒先秦儒學發展。劉述先《論儒家哲學的三個大時代》第一部分「先秦儒學」也是依孔子、孟子與荀子、《大學》與《中庸》、《易經》與《易傳》的發展脈絡說明先秦儒學的哲學要義。馮友蘭，《中國哲學史》（新北：臺灣商務印書館，2015），頁 53-85、115-139、293-321、343-383；劉述先，《論儒家哲學的三個大時代》（香港：中文大學出版社，2008），頁 1-69。

86 關於近數十年出土文獻對思想史研究的意義，參見陳麗桂，《近四十年出土簡帛文

臺灣大學學術期刊資料庫

當代學者其實也普遍將心性之學視為儒學的主要特質，從而依據心性之學的發展歷程建構先秦儒學系譜。[87]目前學界盛行將孔、孟之間的儒學特徵概括為「早期心性說」，仍然不出這個理論基準，因此認定：先有「早期心性說」，後續遂有理論相對成熟的孟、荀心性論，爾後再轉化為兩漢以及宋明儒學所謂「天道性命相貫通」的心性之學。[88]大致而言，透過心性之學視角解讀先秦儒學的「儒道」論述，往往側重探究先秦儒學文本當中的心性觀念、德行觀念，以及心性之學的理論體系；從而關於先秦儒學系譜的擬構主要即是在闡明這套心性之學如何承先啟後的發展脈絡。

有別於心性之學的詮釋視角，本文則是著重考察先秦儒學文本形式的變異情況，從而掌握不同世代的先秦儒者如何因應時代境況的轉移而提出推陳出新的「儒道」論述。這個視角所見的「儒道」並非意指某種儒家思想的學說體系，而是指儒者經由深造君子之學而領會某種修身、為政之道，藉此作為儒者介入世務的政治行動綱領。就此而言，先秦儒學的「儒道」論述，或即發端於孔子「吾道一以貫之」的自我宣稱，繼起於子思之儒的「誠身」之道，發揚於孟子的「盡其心，知其性」之道，轉進為荀子的「志以禮安，言以類使」之道。這般與時俱進的「儒道」論述，顯示先秦儒者因應介入世務之需而先後開發的原創性論述，從而展開政治倫理課題的多層面思考：孔子宣稱的「吾道一以貫之」，攸關仁學的旨趣，主要涉及倫理主體在人、己之間「能近取譬」的倫理經驗；子思之儒闡述君子「依乎中庸」、以「誠」為「道」的典範意義，主要涉及如何貫徹周代倫理教義的倫理實踐課題。至於孟、荀則是基於以「辯」行「道」的時代使命，從而展開不同面向的倫理論辯，孟子的倫理論辯，主要涉及如何實現人性當中根深蒂固的倫理情志，荀子的倫理論辯，主要涉及如何護持周代傳統的政治倫理體制；可以說孟、荀係分別從「內在自發的道德主體性」、「外在倫理生活的規範性」的面向，證成實踐傳統倫理教義的可能性與正當性。[89]就上述「儒道」論述之變異發展觀之，先秦儒者對於政治倫理課題的思考，誠可

獻思想研究》（臺北：五南圖書出版公司，2013），頁 2-22。

87 由於當代學者普遍將心性之學視為理解儒學本質的切入點，從而孟、荀的心性論分歧也被強調是儒學史爭端的起點。林啟屏，《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（臺北：臺大出版中心，2008），頁 181-219。

88 此如陳來指出：郭店竹簡印證了早期儒家思想有相當發達的心性論，這套心性論是孟、荀心性論的背景和前提，而孟、荀則是就此往不同方向發展。陳來，《竹帛《五行》與簡帛研究》（北京：生活・讀書・新知三聯書店，2009），頁 12-15。

89 林遠澤據此而以「道德性的儒家」、「倫理性的儒家」區別孟、荀。林遠澤，《儒家後習俗責任倫理學的理念》（臺北：聯經出版事業公司，2017），頁 167-174。

臺灣大學學術期刊資料庫

謂漸趨深廣矣。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

漢・司馬遷，《史記》，北京：中華書局，1982。

漢・班固撰，清・王先謙補注，《漢書補注》，臺北：新文豐出版公司，1988。

漢・許慎撰，清・段玉裁注，《說文解字注》，臺北：天工書局，1987。

唐・韓愈撰，馬通伯校注，《韓昌黎文集校注》，上海：古典文學出版社，1957。

宋・朱熹，《四書章句集注》，臺北：臺大出版中心，2016。

清・孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校，《禮記集解》，北京：中華書局，1989。

清・王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》，北京：中華書局，1988。

二、近人論著

王博，《中國儒學史・先秦卷》，北京：北京大學出版社，2011。

伍曉明，《吾道一以貫之：重讀孔子》，北京：北京大學出版社，2003。

伍振勳，〈道統意識與德行論述：荀子非難思、孟的旨趣重探〉，《臺大中文學報》第 35 期，2011 年 12 月，頁 43-84。

———，〈荀子「天論」的旨趣：「知天」論述的主題〉，《臺大中文學報》第 46 期，2014 年 9 月，頁 51-86。

———，〈先秦〈中庸〉文本的形成及解讀問題——「述者」文本的觀點〉，《臺大中文學報》第 52 期，2016 年 3 月，頁 1-42。

———，〈〈中庸〉「誠」論的思想史意義——兼論〈中庸〉、孟、荀「誠」論系譜〉，《臺大中文學報》第 66 期，2019 年 9 月，頁 1-42。

李澤厚，《論語今讀》，臺北：允晨文化實業公司，2000。

李零，《郭店楚簡校讀記（增訂本）》，北京：中國人民大學出版社，2007。

李紀祥，〈孔子稱「師」考〉，臺北市政府主辦，《「世界的孔子：孔廟與祀典」國際學術研討會論文》，臺北：孔廟管理委員會，2010 年 12 月，頁 1-41。

佐藤將之，《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》，臺北：臺大出版中心，2016。

吳毓江撰，孫啟治點校，《墨子校注》，北京：中華書局，2006。

吳冠宏，《從儒理到玄義——《論語》與《世說新語》之詮釋理路的探索》，

臺灣大學學術期刊資料庫

臺北：新文豐出版公司，2017。

林啟屏，《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，臺北：臺大出版中心，2008。

林遠澤，《儒家後習俗責任倫理學的理念》，臺北：聯經出版事業公司，2017。

范麗梅，〈戰國與西漢〈緇衣〉文本詮釋的差異比較三則〉，《臺大文史哲學報》第 93 期，2020 年 5 月，頁 29-64。

梁啟雄，《韓子淺解》，北京：中華書局，2009。

淺野裕一，《孔子神話——宗教としての儒教の形成》，東京：岩波書店，1997。

郭沂，《郭店竹簡與先秦學術思想》，上海：上海教育出版社，2001。

郭靜云，《親仁與天命——從〈緇衣〉看先秦儒學轉化成「經」》，臺北：萬卷樓圖書公司，2010。

張亨，《思文論集——儒道思想的現代詮釋》，臺北：臺大出版中心，2014。

張豐乾，〈孔子如何成為「哲人」〉，陳少明主編，《思史之間——《論語》的觀念史釋讀》，上海：上海三聯書店，2009，頁 23-44。

陳來，《竹帛《五行》與簡帛研究》，北京：生活・讀書・新知三聯書店，2009。

陳麗桂，《近四十年出土簡帛文獻思想研究》，臺北：五南圖書出版公司，2013。

馮友蘭，《中國哲學史》，新北：臺灣商務印書館，2015。

黃俊傑，《孟子》，臺北：東大圖書公司，1993。

劉述先，《論儒家哲學的三個大時代》，香港：中文大學出版社，2008。

錢新祖，《中國思想史講義》，臺北：臺大出版中心，2013。

譚家哲，《論語與中國思想研究》，臺北：唐山出版社，2006。

譚宇權，《孟子哲學新論》，臺北：文津出版社，2011。

臺灣大學學術期刊資料庫

The Variation of the Forms of Pre-Qin Confucian Texts and the Development of the Discourses on the "Way of Confucianism"

Wu, Zhen-xun *

Abstract

From the perspective of the history of thought, the article examines the variation of the forms of pre-Qin Confucian texts and grasps how different generations of pre-Qin Confucians responded to the situations of their times and put forward innovative discourses on the "way of Confucianism." The "way of Confucianism" refers to the ways of self-cultivation and politics that Confucians comprehended during their intensive study of the learning of gentlemen and foregrounds the principles behind their actual political engagments. With the chronological development of Confucianism, Confucian texts were presented in various forms in the pre-Qin period. The initial texts featuring "Confucius says" of the early post-Confucius period were first, the texts by Menzi featuring "Mengzi says" appeared later, and the texts by Xunzi featuring thematic arguments came last. These three text forms, having dissimilar Confucian self-positions and "way of Confucianism" discourses, reflect pre-Qin Confucians' multi-faceted thinking on the topic of political ethics. The pre-Qin Confucian "way of Confucianism" discourses evolved with contemporary political developments and allowed Confucianism to exert significant political influence in the Warring States period.

Keywords: Confucius, Zisi, Mengzi, Xunzi, Discourse on the "way of Confucianism"

* Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.
Email: zhxwu@ntu.edu.tw

臺灣大學學術期刊資料庫