

《荀子》《呂氏春秋》「忠」論和「忠信」論之展開 及其思想意義*

佐藤將之**

國立臺灣大學哲學系

摘 要

本文探討《荀子》與《呂氏春秋》書中「忠」和「忠信」概念之內涵，及其在戰國後期「忠」和「忠信」概念之演變中發揮的角色。戰國中期，「忠」概念受到來自「命運論」、「養生論」，以至稷下學者所提出的政治社會思想的批評。《荀子》和《呂氏春秋》針對這樣的思想脈絡，一方面提倡「忠」概念的價值；另一方面也重新界定了「忠」概念的內涵。在《荀子》「忠」觀的內容中，能顯現他的思想特色者，在於荀子大力提倡作為君德之「忠信」這一點。而在《呂氏春秋》中，作者在引證時將原先描述的「忠臣之悲劇」轉換成「忠臣救國」的故事，試圖勸勉君主一定要聽取「忠言」。與一般印象大不相同，《呂氏春秋》的作者允許「臣下」擁有選擇「效忠」對象之自由，以保持「士」階層之主體性。

關鍵詞：「忠」，「忠信」，《荀子》，《呂氏春秋》

一、序言

本文是筆者探討中國古代「忠」和「忠信」概念之演變及其在中國古代政治思想中的角色系列論文的第四篇，旨在釐清戰國時代後期「忠」和「忠信」概念

* 本文的初稿在山東大學主辦之「儒家全球論壇：荀子思想的當代價值」國際學術研討會（2007年8月6-8日）上，以〈戰國中期的「忠」論之展開與荀子的王道思想〉為題發表。本人衷心感謝兩位匿名審查人之批評與建議。本文為國科會專題研究計畫「先秦稷下思想的兩種統合：《荀子》與《呂氏春秋》政治哲學的比較研究」（NSC 92-2411-H-002-024-）之部分成果。

** 本文作者電子郵件信箱：msato@ntu.edu.tw。

之發展與其在戰國末年政治思想——尤其是《荀子》和《呂氏春秋》思想——中的概念角色。一讀《荀子》和《呂氏春秋》，便可察覺這二部著作中都蘊藏有豐富的「忠」字用例，但從「忠」之觀念史觀點來看過去學者對此二書的「忠」概念之思想特色的討論，便會發現其態度呈截然不同的對比。

首先看《荀子》，^(註1)雖然總數上並不多，但過去六十年間仍不斷有學者探討《荀子》的「忠」概念，及其於中國古代思想史上的意義。問題是，這些觀點幾乎毫無例外地僅僅指出「荀子的『忠』概念反映或加強了當時的國家君權」(詳後述)。相形之下，就《呂氏春秋》的研究史來看，過去的研究則很少注意到「忠」概念在《呂氏春秋》中所發揮的思想意義。唯王子今先生最近發表了〈《呂氏春秋》「大忠」「至忠」宣傳及其政治文化影響〉一文，^(註2)而此文是目前筆者所悉探討《呂氏春秋》「忠」概念唯一的專文。不過，王先生的分析似乎太過重視《呂氏春秋》「忠」概念在秦國政治、文化中的作用，因而無法釐清「忠」在《呂氏春秋》、以及戰國「忠」觀演變脈絡下的關鍵地位(詳後述)。

在本文中，筆者一方面試圖彌補過去研究忽略《荀子》和《呂氏春秋》的「忠」概念可互為對比之缺憾，另一方面，藉由同時分析兩本文獻的「忠」概念，並且比較「忠」在兩書中的思想特色，也可期構畫出「忠」概念在整個戰國後期政治思想上的作用。

二、春秋、戰國時期的「忠」和「忠信」概念 在古代中國政治思想上的角色

過去幾年，筆者針對「忠」概念之起源及其在春秋、戰國時期之演變，寫過三篇文章，分別是〈國家社稷存亡之道德：春秋、戰國早期「忠」和「忠信」概

-
1. 筆者對台灣與日本的荀子研究之評述，請參見佐藤將之，〈荀子哲學研究之解構與建構：以中日學者之嘗試與「誠」概念之探討為線索〉，《國立台灣大學哲學論評》，34（臺北：2007），頁87-128。
 2. 王子今，〈《呂氏春秋》「大忠」「至忠」宣傳及其政治文化影響〉，《寶雞文理學院學報（社會科學版）》，28.1（寶雞：2008），頁47-54。

念之意義》、(註3)〈戰國時代「忠信」概念的發展與王道思想的成立〉、(註4)以及〈戰國中晚期「忠」觀念之演變與轉折暨其思想意義〉。(註5)本文的討論即以這三篇提出的論點為前提，於此先略述主旨，以免後文中屢次引述之煩。

首先，筆者以第一篇〈國家社稷存亡之道德〉探討「忠」和「忠信」概念在春秋到戰國早中期政治思想中獨特且關鍵性的價值功能，釐清其在思想史上的意義。在《國語》和中山王彝器銘文中的「忠」和「忠信」，對國家社稷的存亡而言幾乎是最高的價值，在《左傳》中則是指對「社稷」和「公室利益」的忠誠。雖然有許多「忠」和「忠信」的用例是就「君臣關係」而言的，其作者所主張的重點，實則為宣揚對國家社稷或諸侯（代表國家社稷者）的忠誠。因此，就算臣民對國君有貢獻，若此貢獻只限於達成君主的私欲，則《國語》和《左傳》的作者並不將其稱之為「忠」。相比之下，《論語》裡的「忠」字主要是指具體人際關係中的「誠實之心」。在《墨子》中的「忠」則是指合乎「義」的行為，並且拒絕將「臣民」唯唯諾諾的服從稱為「忠」。從《國語》到《墨子》，「忠」字即使在「君臣關係」的描寫中出現，所「忠」的對象實際上並不針對君主本人，其究竟對象乃是超乎君主的共同利益。總之，春秋到戰國的社會變化和新的國家社會秩序之形成，首先應該促進了對社稷的認同，因而從春秋到戰國早期，「忠」和「忠信」之意涵原本就與政治息息相關。亦即，「忠」概念之核心意涵乃是能貢獻國家社稷的繁榮與安寧之行為，以及實踐者「誠懇」的心態。

第二篇〈戰國時代「忠信」概念的發展與王道思想的成立〉則指出，從春秋時代到戰國時代，「忠」概念的重要性一直沒有改變，但在論述內容中所佔的角色到戰國時代則稍微有了變化。從春秋時代到戰國初年，「忠」和「忠信」的價值最主要發揮的對象應該是「國家社稷」，而其究竟目標是國家的安定。但在《墨子》、《大戴禮記》、《管子》、「郭店楚簡」〈忠信之道〉等戰國思想文獻的論述中，「忠」和「忠信」被視為能使君主「獲得民眾親附」的一項德目。

3. 佐藤將之，〈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（新竹：2007），頁1-33。

4. 佐藤將之，〈戰國時代「忠信」概念的發展與王道思想的成立〉，《中國哲學與文化》，6（沙田：2009），即將出版。

5. 佐藤將之，〈戰國中晚期「忠」觀念之演變與轉折暨其思想意義〉，《中央大學人文學報》，38（桃園：2009），即將出版。

其實，這種「實行『忠』和『忠信』之君主能夠獲得人民親附」的論述架構，與孟子「王道」政治思想的論述架構非常類似。不過，眾所周知，孟子「王道政治思想」的核心價值並非「忠信」，而是「仁義」。筆者由此推測，以「仁義」為其核心價值的孟子很可能是將「忠信」的角色轉換成「仁義」，並從而建立了「實行某種道德價值的君王能夠統一天下」的「王道思想」之典範。同時，孟子一方面將「忠信」與「仁義」一樣稱為「天爵」，但另一方面也視為人民需要實踐的日常規範。（註6）

第三篇〈戰國中晚期「忠」觀念之演變與轉折暨其思想意義〉試圖釐清戰國時代後期進行的對於「忠」和「忠信」概念的批評，以及《韓非子》對此的回應。「忠」概念在戰國中期受到自「命運論」、「養生論」，以及稷下學者所提出的嶄新政治社會思想之批評。根據此文的分析，《韓非子》針對「忠」概念做了三種功夫，第一，重新界定「忠」概念的內涵；第二，接受慎到和稷下學者「反忠論」的主張，並且將「反忠論」融入他的統治理論；第三，與第二點相反，肯定「忠臣」對於安定國家社稷所具有的關鍵功能，呼籲國君應具有分辨臣下是否為「忠臣」的睿智，並且將為國家殉身的商鞅等「忠臣」稱為「聖人」。雖然《韓非子》第二點與第三點的「忠論」互為抵觸，由於二者在整個《韓非子》思想系統中所扮演的角色都非常重要，是以，本文推測兩者乃是在不同論述目標下所提出的理論產物。

三、《荀子》的「忠」和「忠信」論

我們在進入「忠」概念具體用例的討論之前，先簡述過去研究《荀子》「忠」概念的一些觀點問題。據筆者所悉，日本學界對於中國古代的「忠」概念之分析，從佐藤文四郎先生的專文至最近的小崎智則先生之論文，已經有六十多年的歷

6. 在《孟子》中「忠信」一詞出現四次。其中兩個用例以「孝悌忠信」的連詞出現，主語是人民，內涵也並非「君德」。但這裡的「忠」亦非明顯地指涉「臣對君」的「臣德」，可能是指涵蓋更廣倫理內涵之「民德」。

史。^(註 7)尤其 1972 年濱口富士雄先生的〈荀子之忠〉一文就是針對此題目所探討的專文。過去六十年間日本學者對《荀子》「忠」概念的研究，皆主張《荀子》「忠」的貢獻就是對當時「君權」之強化。例如，高田眞治先生指出，「忠」概念從「君對民」的意涵變成「臣對君」的變化與當時國家觀念的形成息息相關，而作為「臣道」的「忠」，在《荀子》思想則可見其論述的完成。濱口富士雄先生發表的〈荀子之忠〉則認為，到戰國時代，宗族身分制度解體，一方面商人等非貴族階級崛起，另一方面國君也將國內的政治權力集中於自己的手掌心。在此，直接連繫國君和人民的「官僚體制」之原型乃應運而生。在此歷史脈絡中，原為「誠心」意之「忠」，逐漸包含對某些職位之責任意識的「忠」，進而變成對主上的「忠誠」之意。^(註 8)如此，歷來日本的先秦思想研究者在探討《荀子》的思想意義時，其分析架構往往脫離不了過度注重「戰國晚期的中國正在邁向中央集權化之歷史趨勢中」的預設，無一例外地將荀子「忠」觀的思想意義放在「中央集權化」的脈絡下來思考。

再談中國學者對《荀子》「忠」觀之看法。王子今先生的觀點也與日本學者並無二致。他在探討荀子「忠」觀之前，還用了八頁篇幅來專論中國古代「大一統」思想所形成之問題，比討論荀子「忠」概念所使用的七頁還多。^(註 9)由此可見，王先生認為《荀子》的「忠」觀與「大一統」思想的形成息息相關。對於《荀子》「忠」觀念的思想意義部分，王先生說道：「到了荀子，忠則成了臣對君的特定規範，其基本精神是『利君』。把利他人、利公、利國於利君統一起來，這是封建社會愚忠之起始」。^(註 10)

7. 佐藤文四郎，〈支那思想に於ける忠の觀念〉，《斯文》，24.10（東京：1942），頁 23-31；高田眞治，〈先秦思想中の「忠」〉，《東洋思潮の研究》（東京：春秋社，1944），頁 221-262；濱口富士雄，〈荀子之忠〉，《大東文化大學漢學會誌》，12（東京：1972），頁 70-90；李承律，〈郭店楚簡『魯穆公問子思』の忠臣觀について〉，此文原刊載於東京大學楚簡研究會編，《郭店楚簡の思想史的研究》，1（東京：1999），頁 136-150，後轉收錄於池田知久編，《郭店楚簡儒教研究》（東京：汲古書院，2003），頁 341-358；城山陽宣，〈先秦社會における「忠」思想の形成——中山王彝器銘文と郭店楚簡『忠信之道』を中心に——〉，收於坂出祥伸先生退休紀念論集刊行會編，《中國思想における身體・自然・信仰——坂出祥伸先生退休紀念論集》（東京：東方書店，2004），頁 341-358；小崎智則，〈『韓非子』の「忠」について〉，《名古屋大學中國哲學論集》，4（名古屋：2005），頁 25-38。

8. 濱口富士雄，〈荀子之忠〉，《大東文化大學漢學會誌》，12，頁 70-90。

9. 王子今，〈「忠」觀念研究：一種政治道德的文化源流與歷史演變〉（長春：吉林教育出版社，1998），頁 76-84。

10. 王子今，〈「忠」觀念研究〉，頁 90。

相形之下，本文則試圖論證，荀子的政治社會理論之目標並非使用「忠」概念來強化中央集權體制，而是根據道德來建立上下和諧的政治社會秩序。荀子思想體系當中的「忠信」概念同「仁義」和「禮義」——無疑乃儒學之最高價值者——幾乎可說同為荀子政治社會理論中的最高價值。荀子之所以重視「忠」（特別是「忠信」），就是因為「忠信」概念對他理想中的「禮治國家」是不可或缺的倫理價值。當我們特別注意《荀子》中蘊含有「君德」意義之「忠信」一詞時便會發現，《荀子》之「忠信」論基本上繼承了「孟子式王道政治」的思想脈絡，藉以引進「忠信」的觀念，以便進一步提倡「君王在具體執行政策中顯現對人民之愛」的必要。如此一來，孟子以降的王道政治便得到了更具體且更豐富的思想內容。要之，就以《荀子》中作為「君德」的「忠信」用例而言，我們實看不出荀子由此推動「集中君權」思想功夫之痕跡。我們不妨暫且擱下荀子與所謂秦漢國家中央集權化之間的關係，而將探討的焦點放在荀子之「忠論」是否回應了以前的思想家，以及荀子又是如何回應的問題。

今本《荀子》中，「忠」字出現 73 次，「忠信」一詞也出現多達 26 次，這樣的頻率在先秦諸子中可說是相當地多。其中 6 例是「忠臣」一詞，另有 2 例是「忠順」（都出現於〈君道〉），2 例是「忠厚」（都見於〈禮論〉）。荀子在〈致士〉以「忠」字作為「姦」的反義詞，由此對舉「忠言」—「姦言」、「忠說」—「姦說」、「忠事」—「姦事」、「忠謀」—「姦謀」、「忠譽」—「姦譽」、「忠愬」—「姦愬」六種反義詞之組合。許多學者也已指出，荀子將「忠」分成「大忠」、「次忠」以及「下忠」三個等級。

我們要注意的是，與一般的印象不同，《荀子》中的「忠」字不一定都指「臣德」，而在 73 個「忠」用例之中佔有 26 例的「忠信」一詞，除了 8 例之外，^{（註 11）}皆明確指「君德」。此種現象表示，《荀子》的「忠」概念還保留戰國早期以來濃厚的「君德」色彩。而且耐人尋味的是，於「忠信」一詞的豐富用例之中，「致忠信」一語出現高達 6 次之多。根據筆者檢索的結果，先秦兩漢的其他文獻則全無此用例。如此，荀子除了將作為「臣德」的「忠」概念按照倫理的標準來加以分

11. 其中一例在《荀子·修身》中：「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。」（卷 1，頁 9），不過這裡的「忠信」並不明確意指「臣德」。

類之外，還多次使用作為「君德」的「忠信」一詞，並且提倡君王「致忠信」的重要（詳後述）。

（一）作為臣德之「忠」

首先，我們探討《荀子》「忠」概念的「臣德」意涵部分。關於此點，過去有關《荀子》「忠」概念的全部研究幾乎皆主張，《荀子》的「忠」概念對於當時君權集中的歷史趨勢發揮了促進的作用。然而，就《荀子》中「忠」字的用例而言，《荀子》對於「忠」與一般服從主上的狀態似乎有所區分。在《荀子》中指涉「服從」行為時，是使用「順」或「貞」字。〈王制〉曰：「能以事上謂之順；能以使下謂之君」；^(註12)〈子道〉曰：「臣從君命，貞乎」。^(註13)

回到《荀子》「忠」字用例的分析，若與荀子之前的思想家相比便能夠瞭解：《荀子》有關「忠」概念之探討是針對在他之前「反忠論」的回應或反駁。

如前文所述，《莊子》和《列子·楊朱》從「養生論」來批評「忠」的效用。荀子乃對此觀點加以反駁。譬如，他在〈榮辱〉云：「忠矣，而亦欲人之親己也」^(註14)之後，為本段下結論：「仁義德行，常安之術也，然而未必不危也；汙侵突盜，常危之術也，然而未必不安也。故君子道其常，而小人道其怪。」^(註15)雖然這裡說的是「仁義德行」，但前面既然提及「忠」，我們自然可以想像荀子提及「仁義德行」時，也認為「忠」包含著同樣的倫理概念。^(註16)

至於先秦文獻中屢次言及「忠臣」不一定被主上接納的問題，荀子從三個方向來思考。第一個方向是臣下平常如何面對主上的問題。荀子承認「忠」的看法與他的主上往往不同。但在〈臣道〉篇中，荀子還是主張「逆命而利君謂之忠」，^(註17)而將魏信陵君違抗君命赴救趙國稱為：「爭然後善，戾然後功，出死無私，致忠而公，夫是之謂『通忠之順』，信陵君似之。」^(註18)如此，荀子支持臣下依照

12. 《荀子》（臺北：臺灣中華書局，1966，《四部備要》本），卷5，頁8。

13. 《荀子》，卷20，頁6。

14. 《荀子》，卷2，頁10。

15. 《荀子》，卷2，頁10。

16. 與「禮義」相關，荀子明確主張倫理價值有助於「養生安樂」，〈彊國〉即曰：「故人莫貴乎生，莫樂乎安；所以養生安樂者，莫大乎禮義。」

17. 《荀子》，卷2，頁2。

18. 《荀子》，卷2，頁5。

自己對國家利益之判斷來決定是否聽從主上。

第二個方向針對君主而言。荀子認為，求致忠臣的關鍵其實在於君主自己的言行。〈王霸〉曰：「欲是之主，並肩而存；能建是之士，不世絕；千歲而不合，何也？曰：人主不公，人臣不忠也。」^(註 19)引文表示，統治者對臣下「不公」的態度會引起臣下對統治者「不忠」的回應。因為本段的議題是各諸侯何以不能號令天下，這意味著，荀子深信讓臣下盡「忠」是一位諸侯號令天下的必要條件。荀子甚至警告統治者：若「罰其忠」，就會像桀紂般失去天下。如〈臣道〉曰：「闇主妒賢畏能而滅其功，罰其忠，賞其賊，夫是之謂至闇，桀紂所以滅也。」^(註 20)

第三個方向是針對萬一臣下碰到「暴君」的時候而言。荀子也徹底瞭解歷史上像比干、伍子胥等被當時知識份子所公認的「忠臣」因進諫而遇害的事實。作為臣下，面對暴君的時候還是需要保身，以免因諫爭而「必然」地遭害。〈大略〉說：「比干、子胥忠而君不用，仲尼、顏淵知而窮於世。劫迫於暴國而無所辟之，則崇其善，揚其美，言其所長，而不稱其所短也。」^(註 21)當然，〈臣道〉也說：「事暴君者，有補削無撓拂」。^(註 22)不過，我們要注意，荀子之所以承認臣下「稱其所短」或「有補削無撓拂」，是為了兼顧當時道家從養生立場批判「忠」之價值的言論，需要提出「忠臣」即使碰到暴君也還能全身遠害的方法。因此，荀子理所當然地宣稱：若自己侍奉的是「中君」，臣下還是要「有諫爭無諂諛」(〈臣道〉)。^(註 23)

與此相關，「忠臣不一定受重用」的歷史經驗在《荀子》裡曾多次被提及。譬如〈宥坐〉也書載孔子困於「陳蔡之間，七日不火食」的故事。眾所周知，這是由《論語·衛靈公》之記載敷衍而成。〈衛靈公〉記載了如下的對話：「子路愠見曰：『君子亦有窮乎？』子曰：『君子固窮，小人窮斯濫矣。』」^(註 24)然而在《荀子·宥坐》中，孔子的回答相當長，其曰：

孔子曰：「由不識，吾語女。女以知者為必用邪？王子比干不見剖心乎！

女以忠者為必用邪？關龍逢不見刑乎！女以諫者為必用邪？吳子胥不磔

19. 《荀子》，卷 2，頁 9。

20. 《荀子》，卷 2，頁 3。

21. 《荀子》，卷 19，頁 16。

22. 《荀子》，卷 9，頁 3。

23. 《荀子》，卷 9，頁 3。

24. 《論語》（臺北：藝文印書館，1989，阮元，《十三經注疏》本），頁 137。

姑蘇東門外乎！夫遇不遇者，時也；賢不肖者，材也；君子博學深謀，不遇時者多矣！」^(註25)

《論語》討論的主題是君子如何在困境中自處，到了《荀子》，這個主題卻變成「知」者與「忠」者為何遇害的問題。其實，這一段的主題與「郭店楚簡」的〈窮達以時〉類似。然而值得注意的是，在〈窮達以時〉中並未見到「忠」的概念。可見〈大略〉的作者（未必全為荀子本人）已了解盡「忠」之人會遇害的狀況。這似乎是戰國中後期的思想家所共同面對的問題，而荀子面對歷來「忠臣」遇害的難題，和《戰國策》、《莊子》、《慎子》佚文的作者一樣，從「忠」概念本身的內涵進行理論上的反省。總而言之，藉由以上的探討得以確認，荀子的「忠」論基本上是回應之前對「忠」的各種批判。

接著來看荀子將作為「臣德」之「忠」的概念如何重新定位之問題。如過去研究常常提及的，荀子將「忠」的效果分成「大忠」、「次忠」以及「下忠」三等級。〈臣道〉曰：

有大忠者，有次忠者，有下忠者，有國賊者：以德復君而化之，大忠也；以德調君而補之，次忠也；以是諫非而怒之，下忠也；不卹君之榮辱，不卹國之臧否，偷合苟容以之持祿養交而已耳，國賊也。若周公之於成王也，可謂大忠矣；若管仲之於桓公，可謂次忠矣；若子胥之於夫差，可謂下忠矣；若曹觸龍之於紂者，可謂國賊矣。^(註26)

在這裡，三種「忠」的各個特色是「大忠」=「以德復君而化之」；「次忠」=「以德調君而輔之」；「下忠」=「以是諫非而怒之」。但不論其等級，「忠」字與「國賊」相對比，荀子無疑是肯定「忠」的價值。雖然將三種「忠」與「周公」、「管仲」、「伍子胥」的形象連結在一起有些模糊焦點，荀子認為理想「人臣」的關鍵在於「變化」與「和諧」。這是君臣互動，且由臣下主導君上的「起偽化性」功夫。若我們注意到荀子承認臣下的主導權這一點，便能夠發現荀子之「忠」論絕非所謂「強化君權集中」的內涵。

25. 《荀子》，卷20，頁4。

26. 《荀子》，卷9，頁4。

雖然荀子期盼君臣之間的互動，「化之」也好，「調之」也好，都以主上能夠體會或察取臣下之「德」為前提。不過，若主上不夠賢明而無法做到，就會發生如慎到、道家所說的「忠臣殉死於諫言」的狀況。其實，荀子應該瞭解當時如慎到所提的「忠」會害人傷國的言論——荀子一方面再三肯定「忠」本身的價值以反駁「反忠論」之觀點，但另一方面還要顧慮慎到、道家的批判重點，預防實踐「忠」導致無辜臣子遇害的狀況發生。荀子將「諫非而怒之」的行為歸類於「忠」的範疇，但是加個「下」字，正是因此之故。荀子將「與主上相衝突」的情形歸類為「下忠」，意味著並不鼓勵實際發生這種狀況。並且，他將「忠」的負面形象限制於「與主上衝突的事情」之「特殊」狀況（至少分類上只居「上」、「中」、「下」的三分之一）。可見荀子仍在概念意義上堅持擁護「忠」在國家運作中的價值。

總之，我們考察荀子所展開「忠論」的動機與內容，以看待其於當時思想的意義時必須要瞭解的是，荀子所支持的「忠」，其思想意義並不等於過去日本學者所主張的論點——荀子主張臣下要盡忠，以促進當時在秦國等國家所進行的國家中央集權化。反之，荀子所做的理論功夫乃是針對那些能貢獻國家的忠臣，在當時的體制之下如何「安身」、「榮達」的問題。荀子用「效『忠』之士可以『安身』」的論點來反駁「養生論」對「忠」的效用之質疑；同樣地，藉由呼籲國君重用忠臣，他也反駁了「命運論」對「忠」的功用之疑問。

（二）作為君德之「忠」和「忠信」

如前所述，《荀子》一書中 26 例的「忠信」一詞，其中係指「君德」者多達 18 例。不過，我們在這裡先要確認，荀子在單獨使用「忠」字時，並非所有「忠」字皆指涉「臣德」之事實。以下兩例的內容就是「君德」意涵較為濃厚的，其曰：

故君子者，信矣，而亦欲人之信己也；忠矣，而亦欲人之親己也。（〈榮辱〉）^{（註 27）}

堯問於舜曰：「我欲致天下，為之奈何？」對曰：「執一無失，行微無怠，忠信無勑，而天下自來。執一如天地，行微如日月，忠誠盛於內，

27. 《荀子》，卷 2，頁 10。

貴於外，形於四海，天下其在一隅邪！夫有何足致也！」（〈堯問〉）（註28）

乍看之下，〈榮辱〉此處的用例似是指「臣德」。但如筆者於〈戰國時代「忠信」概念的發展與王道思想的成立〉一文所指出的，按戰國早中期「忠信」的用法之例，在某一個人的「忠」關涉於「親己」時，其「親己」的主體就是民眾。而且，在《荀子》全書中，「君子」必是「士」以上的人，由於「士」高於「官吏有司」，「君子」即指統治層（位在「邑宰」、「縣令」等地方行政首長之上者）。因此，這裡的「忠」字應是「君德」之意。

在〈堯問〉中的「忠」字，由於對話者是帝堯和帝舜，且其主題是統治天下，其中「君德」的意涵更為明顯。值得注意的是，〈堯問〉中的「忠」字與「誠」字結合在一起而成爲「貴於外，形於四海」之道德概念，而且此對象如其前句所示，也涵蓋「天地」與「日月」。在心中具有道德的君王將之直接「形於」世界的方式，是「誠」概念之特色。在此我們可以看到「忠」概念漸漸被以「誠」爲核心的「非語言統治」思想模式吸收。（註29）關於戰國晚期「忠」概念的內涵漸漸被「誠」概念所涵蓋的問題，由於篇幅的限制，只好留待下篇專文另作處理。這裡可以提出的一點是，「臣德」意之「忠」確實並不代表整本《荀子》的「忠」概念之所有內容。

接著，我們探討《荀子》中「忠」字的「君德」意涵上最關鍵的術語——「忠信」之內涵，及其於荀子思想中的角色。如上所述，從春秋到戰國早期，對於國家的維持與安定問題來說，「忠信」是不遜於其他重要道德觀念的最重要價值概念。到了戰國中期，思想家也開始主張，基於人民以及周邊未開化民族之親附，「忠信」之推行能讓國君成爲天下之君主。據此，筆者曾經主張，孟子很可能將「忠信」的內涵代之以「仁義」，而由此建立王道思想。「忠信」之用例在《孟子》中也出現四次。《孟子·告子上》云：「仁義忠信，樂善不倦，此天爵也。」（註30）此處將「忠信」稱爲「天爵」，賦予與「仁義」同高的價值。

反觀《荀子》，如上所述，「忠信」26例中的18個用例大體上都出現在描述理

28. 《荀子》，卷20，頁15。

29. 關於「誠」概念之演變及其在中國古代「非語言統治」思想中的概念角色，請參閱佐藤將之，〈戰國時代「誠」概念的形成與意義：以《孟子》、《莊子》、《呂氏春秋》爲中心〉，《清華學報》，35.2，頁215-244。

30. 《孟子》（臺北：藝文印書館，1989，阮元，《十三經注疏》本），頁204。

想統治者的句子中。那麼，此「君德」意的「忠信」概念，與荀子思想中最關鍵的價值——「禮義」概念有何關聯？換個角度問，荀子的「忠信」概念是否與「禮義」概念有著某種程度的理論性關聯呢？這些「忠信」的用例中呈顯出一項特色，即「忠信」往往與「禮義」和「仁義」等儒家最高價值概念並列，多達 15 處，如下表所列：

表一：「忠信」與其他重要道德概念在《荀子》中一起出現的情形

	句中主題	忠信	禮義／仁義	其他	篇名	卷：頁
(1)		心忠信	術禮義	體恭敬	勸學	1:10
(2)	天下之行術	忠信以統之	以為仁則必聖，立隆而勿貳也	恭敬以先之	仲尼	3:16-17
(3)	人師	忠信愛利形乎下	禮節脩乎朝	法則度量正乎官	儒效	4:2
(4)		致忠信以愛之	明禮義以壹之	尚賢使能以次之	富國	6:9
(5)	仁人之用國	致忠信	脩志意，正身行，伉隆高	期文理	富國	6:11
(6)	百里之地，可以取天下	致忠信	著仁義		王霸	7:8
(7)	用國者	致忠信以愛之	明禮義以道之	厚德音以先之	王霸	7:13
(8)	至平	致忠信	上好禮義	下亦將慕辭讓	君道	8:1
(9)	仁人之質	忠信以為質	禮義以為文	端慤以為統	臣道	9:5
(10)	大化至一	致忠信以愛之	明禮義以道之	厚德音以先之	議兵	10:12
(11)	人之所好	忠信	禮義	辭讓	彊國	11:4
(12)	道也者	忠信	禮義	辭讓	彊國	11:5
(13)	君人者之大本	務忠信	慎禮義		彊國	11:8
(14)	祭者	忠信愛敬之至矣	禮節文貌之盛矣	志意思慕之情也	禮論	13:
(15)	所謂君子者	言忠信而心不德	仁義在身而色不伐	思慮明通而辭不爭	哀公	20:11

觀察上述十五條用例的主題與遣詞用字，我們可以發現幾個特色。首先，出現「忠信」一詞的十五個例子中，除了〈禮論〉用例(14)的主體比較微妙之外，其他用例的主體都是指統治者，而且是能統一天下之帝王。在此敘述中，常可看到如「天下」、「四海」等超越當時一國疆域之詞彙，我們再摘出如下：

表二：與「忠信」並見的統一「天下」之詞彙

(1)	(2)	(3)	(6)	(7)
橫行天下	天下之行術(註 31)	通達之屬莫不從服	天下取	天下歸之
(10)	(11)	(12)	(13)	〈堯問〉(註 32)
四海之民不待令而一	有湯武之功名	自四五萬而往者	天下治	欲致天下

如表二所示，若將「忠信」一詞於〈堯問〉所單獨出現（「仁義」或「禮義」沒有出現）的段落（「執一無失，行微無怠，忠信無勑，而天下自來」）也納入的話，「忠信」一詞在這十段論述中，都被視為一位國君能否「統一天下」的關鍵條件。「忠信」一詞於〈堯問〉單獨出現的例子，甚至暗示了只要實現「忠信」之德，就能成為天下之主。(註 33)不過就整體用例而言，在《荀子》中，統一天下之條件通常是「忠信」與幾種關鍵道德價值之組合，如「禮義」、「仁義」、「辭讓」、「恭敬」、「德音」（合乎道德之音樂），還有脈絡中提及的「尚賢使能」、「度量正乎官」等政策。不過，基本模式是以「禮義」和「忠信」之組合作為最關鍵的搭配，再加上「恭敬」等其他道德價值或「尚賢」等政策。換言之，「禮義」（於幾個例子中由「仁義」取代）和「忠信」兩種道德價值是不可或缺的條件。在荀子「統一天下」的理論中，君王若只實踐「禮義」還不夠，他必須同時奉行「忠信」才能統一天下。由是觀之，荀子非常重視統治者的心理狀態是否合乎道德價值，這種觀點與孟子「王道政治」或「仁政」的敘述形成饒富趣味的對比。

我們察看孟子於〈告子下〉中談論其王道政治的段落。孟子與宋牼的對話提

31. 這一段的「忠信」也包含著「臣德」的意涵。

32. 因為〈堯問〉此段談「忠信」之脈絡屬於「忠」的專論，故未列入表一。

33. 整段對話是：「堯問於舜曰：『我欲致天下，為之奈何？』對曰：『執一無失，行微無怠，忠信無勑，而天下自來。執一如天地，行微如日月，忠誠盛於內，實於外，形於四海。天下其在一隅邪！夫有何足致也！』」

到「懷仁義以相接也；然而不王者，未之有也。」^(註 34)不過，就整體而言，孟子在提倡「王道政治」(〈梁惠王上〉)或「仁政」的具體內容時，「仁義」一詞幾乎隱形了。譬如〈梁惠王上〉言：「王如施仁政於民，省刑罰，薄稅斂，深耕易耨，壯者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其長上。」^(註 35)在這裡，孟子所具體提及的「仁政」內容是：(1)簡省刑罰、(2)減輕課稅、(3)促進農業、(4)推行道德教育之四項。實際上，他並沒有提及君王之「道德心」的內容，以及其內容如何影響民眾心理的問題。〈梁惠王上〉著名的「五畝之宅」論述也是如此。在這裡孟子只論及「明君制民之產」的民生問題和「謹庠序之教，申之以孝悌之義」^(註 36)之道德教育問題。雖然孟子於〈公孫丑上〉上主張，若人能將四端「擴而充之」便「足以保四海」。^(註 37)但孟子提倡政治主張時始終很少一併提到「仁義禮智」、「忠信」等道德價值。

反觀荀子，若我們察看與前述孟子內容類似的地方，荀子則是明確地要求統治者致力令自己的意識合乎「忠信」。如表一所示的例子很多。我們看〈王霸〉，其曰：

故厚德音以先之，明禮義以道之，致忠信以愛之，賞賢使能以次之，爵服賞慶以申重之，時其事，輕其任，以調齊之，潢然兼覆之、養長之，如保赤子。生民則致寬，使民則綦理，辯政令制度，所以接天下之人百姓，有非理者如豪末，則雖孤獨鰥寡，必不加焉。是故百姓貴之如帝，親之如父母，為之出死斷亡而不愉者，無它故焉，道德誠明，利澤誠厚也。^(註 38)

與前述〈梁惠王上〉的論述相比，荀子除了沒有明確提及如何提升民眾道德水準這一點之外，已包含了孟子其他全部主張。若我們考慮到在引文的前面，荀子也宣稱「天下歸之之謂王，天下去之之謂亡」。^(註 39)因此，〈王霸〉的主張內容可謂

34. 《孟子》，頁 212。

35. 《孟子》，頁 14。

36. 《孟子》，頁 24。前句同。

37. 《孟子》，頁 66。前句同。

38. 《荀子》，卷 7，頁 13。

39. 《荀子》，卷 7，頁 12-13。

是荀子式的一種「王道思想」。荀子的「王道思想」是以「禮義」和「忠信」的搭配為主要內涵，而另一方面，孟子的「王道思想」則是以「懷仁義」為主要內涵。

那麼，荀子思想中的「忠信」概念的具體內涵是什麼呢？首先，如表二中的(1)提到，「忠信」的主體是「心」，也如(9)所示，「忠信」要充實於「心」。此外也很顯著的是，將「忠信」充實其「心」的統治者要「愛」百姓。「忠信」與「愛」之結合見於例(3)、(4)、(7)、(10)。不過，先秦儒學中，「愛」往往係指「仁」的內涵，譬如《論語·顏淵》有言：「樊遲問『仁』。子曰：『愛人。』」；^(註 40)《孟子·離婁下》亦云：「仁者愛人」。^(註 41)荀子也確實地繼承此內容，如〈議兵〉曰：「彼仁者愛人，愛人故惡人之害之也」。^(註 42)假如荀子只想將「愛百姓」的內涵放在他的論述中，那麼使用「仁」字或包含「仁」字的複合詞就足夠。這可能是孟子只提倡「仁義」，而不那麼需要論及「忠信」的理由。荀子明明也提倡「仁義」，為何他還需要以「忠信」來指涉君王「愛」百姓之心理狀態？

若我們回到《荀子》書中的用例，正如〈王霸〉所提出之「致忠信，箸仁義，足以竭人矣。兩者合而天下取」，^(註 43)荀子區別「忠信」與「仁義」之角色後也清楚地指出「兩者合」的必要。在〈哀公〉篇借孔子之口說明「君子」的內涵為「言忠信而心不德，仁義在身而色不伐」。^(註 44)在〈臣道〉也說：「若夫忠信端慤，而不害傷，則無接而不然，是仁人之質也。」^(註 45)荀子標舉「忠信」並視此為「仁人之質」，即「忠信」與「端慤」同時是構成「仁人」的心理狀態之特質。藉由以上的用例可推測，荀子提出實現王道的帝王特質時，除「仁義」之外，亦重視「忠信」的理由可能有以下三點：

第一，在〈王霸〉和〈哀公〉的例子中，可見「忠信」與「仁義」之間有功能上的區分。在引文中「忠信」是「致」的（〈王霸〉）或「言」的（〈哀公〉）；「仁義」則是「箸」的（〈王霸〉）或「在身」的（〈哀公〉）。對荀子而言，理想的統治者是其身（或心中）保持著「仁義」之「德」，而向外推展「忠信」之「德」。第

40. 《論語》，頁 110。

41. 《孟子》，頁 153。

42. 《荀子》，卷 10，頁 8。

43. 《荀子》，卷 7，頁 8。

44. 《荀子》，卷 20，頁 11。

45. 《荀子》，卷 9，頁 5。

二，「忠信」還包含著「信」字之內涵，而此意涵是「仁」字所未包。以及第三，關於「仁人」之「仁」，在荀子時代已經成為描述最高統治者之形容詞，而其內涵有所缺乏。因此，荀子再次強調「忠信」以提倡對人民之「愛」的意涵，以及統治者「誠懇」之心理狀態。

根據以上的探討，我們可以肯定荀子在討論未來要統一天下的君王時，基本上賦予「愛」人民之「忠信」與「仁義」或「禮義」同樣重要的價值。而且，其「愛」是要「致」或「言」的，即「推及到人民」。由是觀之，我們便能夠理解，荀子在實行他的「禮治」理念時，非常重視統治者的「心」是否合乎誠懇的狀態，而且此誠懇的狀態實際上要傳達到人民身上。那麼，荀子提出的「忠信」觀念，對他的禮治思想有何種作用呢？

荀子認為，一國的資源根據由「禮」規定的職位與德行來分配給國家的成員。(註 46)然而由於一個社會的資源分配在人民之間是「零和關係」，而且其間具有「生產階級永遠被剝削」的結構，因此在一個社會裡面，實際上能夠獲得資源的是極為少數的統治階層，而絕大多數的人民則屬於被剝削的對象。因此，對絕大多數人民而言，「禮不下庶人；刑不上大夫」(註 47)（《禮記·曲禮》）的「禮」，其實際效果大概僅止於發揮「規定統治者之消費，以防止其對民眾過度剝削」方面而已。雖然由「禮」的規範來防止統治者對民眾的過度剝削，對民眾的生存而言是非常重要的功能，但如果統治者和人民之間的互動只依賴資源分配規範（即「禮」）的話，將難以建立以道德為基礎的正面互動。在此意涵上，對於一個政治哲學家而言，一定要說明理想君王其「誠懇」之心不但在他的心中，也要不斷地傳達給人民。如此，荀子心目中的理想君王，一方面以「禮義」來保證統治階層所獲得的資源權益，另一方面也需要向下傳達以「愛」人民為主要內涵的「忠信」，作為說服人民即使被遺棄於「禮治」權益之外，也仍需服從統治者的理由。

表面上看，《荀子》思想中有試圖以「忠」或「忠信」概念鞏固統治權的因素，這似乎與本文的主要論點：《荀子》的「忠」觀並非為了鞏固所謂當時的「政權」相矛盾。但筆者認為二者的主張其實並無矛盾之處。在本文中，筆者一貫反對的

46. Masayuki Sato, *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought Xun Zi* (Leiden: Brill Academic Publishers, 2003), pp. 343-423.

47. 《禮記》（臺北：藝文印書館，1989，阮元，《十三經注疏》本），頁 55。

觀點是：「《荀子》的『忠』觀發揮了使臣下服從強制性『忠』來擁戴王權之側面」。相對地，筆者所提出的論點是，「《荀子》的『忠』觀是藉由君王本人發揮其『忠』來獲得民眾支持，由此而穩住他的王權」。反言之，《荀子》的「忠」概念的確可以較清楚地分為「臣德」與「君德」兩種成分，但亦顯現同時包含兩者意涵之綜合性。如此與「仁」「義」、以及「禮」概念一樣，在《荀子》政治哲學中佔據核心價值的地位。

四、《呂氏春秋》的「忠」論

歷來，《呂氏春秋》一直被看作是「雜家」作品，也被認為缺乏思想核心，^(註 48)然而，「《呂氏春秋》是由一種『核心思想』來統合的著作」這種看法也一直存在。^(註 49)筆者近年來傾向於贊同後者之見解。就「忠」概念的處理而言，《呂氏春秋》不同篇章裡有關「忠」的論述呈現了以一貫的立場來統整的理論功夫痕跡。事實上，近年完成《呂氏春秋》全文英譯的美國學者 John Knoblock 和 Jeffrey Riegel 兩位提出折衷說，他們認為，《呂氏春秋》之所謂「雜家」，是藉「效法天地」的方式來探求理想統治的一群學者。^(註 50)

如筆者在開頭所言，學界過去幾乎沒有專文來分析《呂氏春秋》裡的「忠」概念，據筆者所知，唯有《「忠」觀念研究：一種政治道德的文化源流與歷史演變》的作者王子今先生最近發表了〈《呂氏春秋》「大忠」「至忠」宣傳及其政治文化影響〉一文。因此，我們的探討也自王先生所提出的觀點出發。

王先生文中將《呂氏春秋》中的「忠」概念特點歸納為如下三點：(1)《呂氏春秋》中「小忠」和「小利」並列，以為「小」可以殘「大」。這裡重視「利」，

48. 詳情請參見田鳳台，《呂氏春秋探微·緒論》（臺北：學生書局，1986），頁 1；沼尻正隆，《呂氏春秋の思想の研究》（東京：汲古書院，1997），頁 37。

49. 詳情請參見郭沫若，〈呂不韋與秦王政的批判〉，收於郭沫若，《十批判書》（北京：群益出版社，1950），頁 397-401；王范之，《呂氏春秋研究》（呼和浩特：內蒙古大學出版社，1993），頁 2-7；町田三郎，《呂氏春秋》（東京：講談社，1987）；青山大介，《『呂氏春秋』研究》（廣島：廣島大學大學院文學研究科博士論文，2001），頁 154-158。其中，青山大介先生還提供 1995 年以前出版的《呂氏春秋》相關研究著作、論文的目錄。請參見青山大介，〈呂氏春秋研究目錄〉，《東洋古典學研究》，4（廣島：1997），頁 26-36。

50. Knoblock, J. and Riegel, J. (trans.), *The Annals of Lü Buwei: A Complete Translation and Study* (California: Stanford University Press, 2000), pp. 45-46.

也似乎體現了秦人講究實用的特點；(2)在《呂氏春秋》主張「忠言是賢主之所說，不肖主之所誅」的說法中，可以觀察到對「賢主」的盼望；(3)在《呂氏春秋·勸學》中有「忠」的道德教育之重要論述。在這裡「忠」被視為非人所固有，此論述結構與《荀子》的「聖人積學而致」的主張正相合。王先生在此分析之後，乃強調《呂氏春秋》的「忠」概念在秦國政治史上的作用。以此為根據，王先生在該文後半進一步分析《商君書》、《戰國策》、睡虎地秦簡〈為吏之道〉、以及《史記》中有關秦國的敘述來試圖論證「忠」概念在秦國政治上發揮的重要價值功能。

筆者大體贊成王先生所言：從戰國時代到統一時期，「忠」概念逐步滲透到秦國官員和民間的價值觀中。不過，此立論似乎依靠〈為吏之道〉中出現「忠」字用例之事實。就秦國人特有的「忠」觀與《呂氏春秋》的「忠」觀之間的關係而言，王先生並沒有提出能夠結合此兩者之足夠理由。反之，筆者卻認為《呂氏春秋》中「忠」概念的內涵未必與秦國特定的政治和文化背景相關。具體而言，關於王氏第一點所舉的「小忠傷大忠」的論述，王氏本人也提及背景是楚師敗績的鄢陵之戰（公元前 575 年），主角是楚共王（《呂氏春秋》作「龔王」）與其將司馬子反，《韓非子》也曾述及此故事。由於故事內容本身既與秦國無關，也不在秦國形成，故其內容亦未必顯現秦國社會、文化的「實用」（王氏語）觀點。第二點是《呂氏春秋》中對「賢主的期望」這一點，實是當時整體士人階級共同的觀點。這可反映全體先秦諸子的價值觀，更不宜只看做是秦國政治文化的投影。至於第三點，若《呂氏春秋》的「忠」觀與《荀子》的論述架構類似，則應該是反映「齊學」或稷下思想之特質，也不能遽言與秦國政治文化有特殊關係。

由此觀之，我們可以肯定《呂氏春秋》的作者們意圖使秦國為政者接受「忠」的重要性，以及能夠賞識「忠」之能力的重要性，但《呂氏春秋》的「忠」觀實際對秦國的政治、文化有多少影響力，依現存文獻難以考證。可確認的是，除了呂不韋本人的自誇之外，並沒有秦始皇、或秦國其他重要政治人物讚美或引述過其主張內容的具體記載。這一點與《韓非子》的例子成為尖銳的對照。此時我們與其急著導出一個結論，不如先分析《呂氏春秋》中的「忠」觀，並與當時其他文獻中的「忠」概念做比較之後，再探討其思想意義。

首先，從形式面來看《呂氏春秋》的「忠」字。在整本《呂氏春秋》當中，「忠」字之用例總共有 70 條，其中「忠臣」20 例；「忠信」3 例；還有一條「忠

孝」之例子。以「忠」字為篇名的包含〈至忠〉和〈忠廉〉兩篇。就《呂氏春秋》整體「忠」字之使用狀況而言，不同於一般印象，《呂氏春秋》的思想立場相當一致，保持較樂觀的「尚忠論」（詳後述）。唯一比較悲觀的用例在〈必己〉的「人主莫不欲其臣之忠，而忠未必信」^{（註51）}一句，而此句前後舉龍逢、比干、伍子胥、萇弘四位忠臣遭殺身之禍的事實。但作者同時也指出，繼此桀、紂君上本人也一樣亡身。

從思想立場來看，我們還可以觀察到與其他用例思想來源明顯不同的兩段例子，這裡可以看出《呂氏春秋》的作者「忠」觀思想立場的一致性。第一個例子在〈審分〉：「壅塞之任，不在臣下，在於人主。堯、舜之臣不獨義，湯、禹之臣不獨忠，得其數也；桀、紂之臣不獨鄙，幽、厲之臣不獨辟，失其理也。」^{（註52）}在這裡可以觀察到自稷下以來一種站在客觀「統治術」上將「忠」的價值打折扣的思想立場。此時若依慎到、《韓非子》的思想脈絡來提倡客觀的「統治術」的話，應該也會成為明顯的「反忠論」。然而，《呂氏春秋》不採「反忠論」的立場，作者只稱「不獨」，即主張「只靠『忠』還不夠」而已。可見〈審分〉的作者似乎努力在理論上調合「統治術論」與「尚忠論」。

第二個例子則是《呂氏春秋》對「忠信」一詞的處理。如上所述，在整部《呂氏春秋》中的三個用例，個別見於〈誠廉〉、〈義賞〉、以及〈適威〉。其中〈誠廉〉的「忠信盡治而無求焉」^{（註53）}和〈適威〉的「忠信以導之」^{（註54）}之主語是統治者，明顯係指「君德」，不過值得注意的是，這兩篇的作者在古代的敘述中使用這兩例「忠信」：「忠信盡治」之主語為「神農」；而「忠信以導之」的主語為「古之君民者」。反過來說，《呂氏春秋》的作者並未積極使作為「君德」的「忠信」復活成為當今統治者所需要的德目，也未進一步提倡其必要性。

與此相關，〈義賞〉的用例更值得注意，〈義賞〉曰：「古之人審其所以使，故物莫不為用。賞罰之柄，此上之所以使也。其所以加者義，則忠信親愛之道彰。」^{（註55）}如上所述，若是依《荀子》的思路，其「忠信」應該為「君德」，而後面的「親

51. 《呂氏春秋》（臺北：臺灣中華書局，1966，《四部備要》本），卷14，頁19。

52. 《呂氏春秋》，卷17，頁2。

53. 《呂氏春秋》，卷12，頁6。

54. 《呂氏春秋》，卷19，頁11。

55. 《呂氏春秋》，卷14，頁10。

和「愛」應該個別指「人民親己」和「君上愛人民」。然而〈義賞〉的作者明確地將「統治者」之角色限於掌握「賞罰之柄」和推行「義」這兩點，後面的「忠信親愛之道」變成更普遍的德目，解為「君德」或「臣德」兩可。以上兩類的例子表示：《呂氏春秋》的作者，面對不同立場的「反忠論」論述和「君德」之「忠觀」時，在自己的思想立場上進行了調合彼此概念內涵之理論功夫。就其「忠觀」而言，正如〈審分〉和〈義賞〉的例子所示，《呂氏春秋》的寫作絕不僅只是無選擇性地匯集各家論述罷了。

接著再以如上觀察為前提，進一步從三個角度來探討《呂氏春秋》的「忠」概念特色。第一點是，雖然整體《呂氏春秋》的「忠」字用例包含了稍微不同內涵的「忠」概念，整體的內涵與立場卻相當一致：《呂氏春秋》的作者明顯地站在「尚忠論」的立場，並且大體上認為「忠」是「臣德」。眾所周知，《呂氏春秋》的論述方式分成兩個部分：「論述」與「例證」。在「論述」的部分，其作者試圖界定「忠」概念的內涵。其主要者為，〈樂成〉有「知而弗言，是不忠也」；^(註 56)〈高義〉有「敗王師，辱王名，虧壤土，忠臣不忍為也」；^(註 57)〈忠廉〉有「忠臣亦然。苟便於主利於國，無敢辭違殺身出生以徇之。」；^(註 58)〈達鬱〉有「聖王之貴豪士與忠臣也，為其敢直言而決鬱塞也」；^(註 59)〈慎人〉有「讓賢而下之，臣之忠也」；^(註 60)〈不苟〉有「雖聽不自阿，必中理然後動，必當義然後舉，此忠臣之行也」^(註 61)等。顯然，以上五個例子中，有三處的「忠」概念指出「忠臣」一詞之內涵；此外〈慎人〉的例子顯然在談「忠臣」；〈樂成〉的用例也出現在君臣間的對話。也就是說，《呂氏春秋》的作者將「忠」看做臣下對國君的「臣德」（當然，盡「忠」的對象同時也要合乎國家利益）。不過顯現其思想特色的部分在「例證」中。整本《呂氏春秋》的「忠」字用例中，作者以十一個故事來提倡「忠」的重要，其用例整理如下表：

56. 《呂氏春秋》，卷 16，頁 12。

57. 《呂氏春秋》，卷 19，頁 4。

58. 《呂氏春秋》，卷 11，頁 5。

59. 《呂氏春秋》，卷 20，頁 10。

60. 《呂氏春秋》，卷 14，頁 15。

61. 《呂氏春秋》，卷 24，頁 1。

表三：《呂氏春秋》「例證」中的「忠」概念

	篇名	引文	主上	臣下	備註	卷：頁
(1)	至忠	其愚心將以忠於君王之身	荆莊哀王	申公子培	申公子培劫王而奪之。(…)「殺隨兇者，不出三月。」	11:3
(2)	至忠	夫忠於治世易，忠於濁世難。	齊王	文摯	文摯非不知活王之疾而身獲死也，為太子行難以成其義也。	11:4
(3)	忠廉	忠臣亦然。苟便於主利於國，無敢辭違殺身出生以徇之。	懿公	弘演	先出其腹實，內懿公之肝。(…)非徒徇其君也，又令衛之宗廟復立，祭祀不絕，可謂有功矣。	11:5
(4)	權勳	為人臣不忠貞，罪也；忠貞不用，遠身可也。	公繇之君	赤章蔓枝		15:6
(5)	務本	以言忠臣之行也。解在鄭君之間被瞻之義也	鄭君	瞻		13:11
(6)	務本	以言忠臣之行也。解在(…)薄疑應衛嗣君以無重稅	衛嗣君	薄疑		13:11
(7)	樂成	知而弗言，是不忠也。愚與不忠，不可效也。	魏襄王	史起	史起非不知化也，以忠於主也。魏襄王可謂能決善矣。	16:12
(8)	恃君	行激節厲，忠臣幸於得察。忠臣察則君道固矣。	莒敖公	柱厲叔	莒敖公有難，柱厲叔辭其友而往死之。	20:2
(9)	驕恣	故忠臣之諫者，亦從入之，不可不慎，此得失之本也。	齊宣王	春居	以齊國之大，具之三年而弗能成。群臣莫敢諫，敢問王為有臣乎？	20:17
(10)	期賢	吾君好正，段干木之敬；吾君好忠，段干木之隆。	魏文侯	段干木	則君乃致祿百萬，而時往館之。	21:4
(11)	自知	奚為不可？臣聞忠臣畢其忠，而不敢遠其死。	魏文侯	任座	君不肖君也。得中山不以封君之弟，而以封君之子，是以知君之不肖也。	24:5

在以上「忠臣」的例子裡，忠臣本人受到國君讚賞者並不多。尤其值得注意的是以下四段故事。在〈至忠〉，申公子培因為爭搶楚王要獵的隨兇而受到王之嫌猜，他過世後因其弟解釋「獵獲隨兇之人三月內將死」才獲得表揚。〈至忠〉的另一則故事是文摯知道唯有讓齊王大怒才能治癒齊王之病，便刻意使王大怒而被烹殺。在〈忠廉〉描述弘演面對愛鶴後來被翟人所殺的衛懿公，自剗其腹納衛君之肝殉死。〈樂成〉敘述魏臣史起向魏襄王應諾負責水利工程，但同時預言民眾必起大怨。開始工程後果然如此，史起因無法完成而辭官。

在這四段故事中，主角或不幸死去，或像文摯被君王所殺。不過《呂氏春秋》各段之作者極為讚美其行止，意圖去除其中之悲劇要素。〈至忠〉讚美申公子培：「申公子培，其忠也可謂穆行矣。穆行之意，人知之不為勸，人不知不為沮，行無高乎此矣。」^(註62)〈忠廉〉的作者接著說：

桓公聞之曰：「衛之亡也，以為無道也。今有臣若此，不可不存。」於是復立衛於楚丘。弘演可謂忠矣，殺身出生以徇其君。非徒徇其君也，又令衛之宗廟復立，祭祀不絕，可謂有功矣。^(註63)

弘演的忠行感動了齊桓公，而允許衛人復立宗廟。原本愛鶴遇殺的無道國君的故事在此變為一名臣子「盡忠」救國的故事。在〈樂成〉中，雖然史起辭官，但「王乃使他人遂為之」。最後，民眾「相與歌之曰：『鄴有聖令，時為史公。』」^(註64)〈至忠〉描述文摯被殺後總評說：「夫忠於治世易，忠於濁世難。文摯非不知活王之疾而身獲死也，為太子行難以成其義也。」作者說明文摯早知會遭害，但他為了「成其義」選擇犧牲自己。其實，〈權勳〉的作者也敘述公繇之君為迎大鐘而闢「方車二軌」之道，後被智伯滅亡的一則故事，反對開道的赤章蔓枝說：「為人臣不忠貞，罪也；忠貞不用，遠身可也」並且致仕離開公繇。〈權勳〉的作者鼓勵忠臣直諫，但若主上不聽取，則臣子並不需要對後果負責。

《呂氏春秋》中圍繞著「忠」和「忠臣」之討論表示：《呂氏春秋》的作者提倡合乎國家利益和道德動機之效「忠」行為，由於歷史事實對這些忠臣未必公

62. 《呂氏春秋》，卷11，頁4。

63. 《呂氏春秋》，卷11，頁6。

64. 《呂氏春秋》，卷16，頁2。前句同。

道，無論盡忠的本人遭遇到什麼後果，作者在各篇故事之最末仍盡量加上正面的評語。而且即使臣子選擇去國，也不加以批判。此思想立場不能說是代表秦國君權、為秦國提倡「愚忠」思想之觀點。相反地，作者不斷警告：不能明辨「忠」之國君會失去「忠臣」，而「忠臣」之流失也必然會導致「失國」之後果。總之，《呂氏春秋》對「忠」和「忠臣」的論述可代表戰國知識份子相信他們對君權一直保持某種程度的主體性之事實。在此意義上，我們便能夠瞭解，為什麼《呂氏春秋》的作者有許多地方提醒國君要明辨「忠臣」並且聽取「忠言」之緣故。

《呂氏春秋》全書不斷呼籲國君聽取臣下諫言之重要。〈貴當〉稱：

觀人主也，其朝臣多賢，左右多忠，主有失，皆交爭証諫，如此者，國日安，主日尊，天下日服，此所謂吉主也。^(註 65)

對《呂氏春秋》的作者而言，最理想的治國狀態是君主將政柄交給賢人，且賢人盡忠的狀態。〈慎人〉說：「信賢而任之，君之明也」^(註 66)如此，《呂氏春秋》的「忠臣」不但是「苟便於主利於國，無敢辭違殺身出生以徇之」(〈忠廉〉)之人，而且需要「讓賢而下之」(〈慎人〉)。^(註 67)〈慎人〉的作者稱此為「臣之忠」。正如岸本良彥先生所指出，《呂氏春秋》的「忠論」是構築它「賢人論」不可分割的一體。

(註 68)

接著，我們來看第二點思想特色。《呂氏春秋》的作者，正如韓非、荀子一樣，也深深瞭解一國之君聽取諫言之困難，因此〈至忠〉曰：

至忠逆於耳、倒於心，非賢主其孰能聽之？故賢主之所說，不肖主之所誅也。人主無不惡暴劫者，而日致之，惡之何益？今有樹於此而欲其美也，人時灌之，則惡之，而日伐其根，則必無活樹矣。夫惡聞忠言，乃自伐之精者也。^(註 69)

65. 《呂氏春秋》，卷 24，頁 9。

66. 《呂氏春秋》，卷 14，頁 15。

67. 《呂氏春秋》，卷 14，頁 15。

68. 岸本良彥，〈呂氏春秋における君臣論（その一）——「賢」の觀念を中心として——〉，《明治藥科大學人文科學・社會科學系紀要》，18（東京：1988），頁 5-6。

69. 《呂氏春秋》，卷 11，頁 3。《韓非子》的〈十過〉和〈飾邪〉也引述了此段故事。

同時呼籲禮遇賢者。〈本味〉云：「雖有賢者，而無禮以接之，賢奚由盡忠？」^(註70)這樣的決策，往往會受到百官左右之反對，〈樂成〉舉魏襄王徹底實行史起所委託堅持實行的水利工程，本篇的結論部分先讚揚史起之「忠」，後面說：「魏襄王可謂能決善矣。誠能決善，眾雖諠譁而弗為變。」^(註71)畢竟，《呂氏春秋》的「忠」論與「尚賢論」結合在一起，意圖說服國君接納為國進諫之「忠臣」和「賢人」之重要。因為具有如此意圖，在大部分讚美「忠臣」行為的評語之後，《呂氏春秋》的作者再補充強調君王聽取忠言之重要。這也再次確認了筆者前面所提出的觀點：與其說《呂氏春秋》的內容代表與秦國政治文化的密切關係，不如說是當時（應該是外來的）知識份子面對國君而意圖保持政治立場上的優勢。^(註72)

最後來看《呂氏春秋》「忠」觀之第三種思想特色。正如王子今先生所指出的，《呂氏春秋》將「忠」視為道德教育之關鍵德目。與此相關的敘述在〈勸學〉和〈尊師〉中可以看到。這兩篇的思想立場相當一致。下面是兩篇中與「忠」論相關部分之論述：

先王之教，莫榮於孝，莫顯於忠。忠孝，人君人親之所甚欲也。顯榮，人子人臣之所甚願也。然而人君人親不得其所欲，人子人臣不得其所願，此生於不知理義。不知理義，生於不學。學者師達而有材，吾未知其不為聖人。聖人之所在，則天下理焉。在右則右重，在左則左重，是故古之聖王未有不尊師者也。（〈勸學〉）^(註73)

君子之學也，〔……〕利人莫大於教。知之盛者，莫大於成身，成身莫大於學。身成則為人子弗使而孝矣，為人臣弗令而忠矣，為人君弗彊而平矣，有大勢可以為天下正矣。（〈尊師〉）^(註74)

上引的兩段文字中顯現了「教」（「先王之教」）和「學」（「君子之學」）相呼應，而此終極目標是以「忠」和「孝」進而「成身」。在先秦文獻中多將「忠」和「孝」

70. 《呂氏春秋》，卷14，頁5。

71. 《呂氏春秋》，卷16，頁12。

72. 當然，如許多人曾經指出，這方針也符合鞏固其編者呂不韋在秦宮廷中地位之目的。

73. 《呂氏春秋》，卷4，頁3。

74. 《呂氏春秋》，卷4，頁6。

個別作為價值概念來提倡，或是並稱（《韓非子》之「忠孝」、《荀子》之「忠臣孝子」等），但唯有《呂氏春秋》並舉「忠」、「孝」，視為同樣重要，並且將這兩種德目都視為教育上「教」和「學」的具體項目。雖然王子今先生指出在此論述中有類似《荀子》之處，但《呂氏春秋》中的「學」與「教」相呼應，尤其「教」字使用於對統治階層（言「教寡人」有四例）^{（註 75）}和民眾雙方。相形之下，《荀子》中「學」與「教」之角色有比較明確的區分，而且在此之間的概念關係並不對稱。「學」是統治階級（不一定係實際的統治者）為了提升自己的德行的修養功夫；而「教」則係統治者為了提升民眾素質的方策。特別後者在《荀子》以「政教」（8 例）和「教化」（8 例）的術語界定，而《呂氏春秋》中並無此例。雖然在《荀子》書中「孝」與「忠」無疑同樣都是重要的道德價值，但「孝」不像「禮義」、「誠」、或「忠」和「忠信」，並未被界定為「學」（士人之功夫）或「教」（統治者改善民情之方策）的核心目標。

至於《荀子》的「孝」論，在現本《荀子》中有 46 條「孝」字的用例（其中 3 例為「孝成王」），也包含 3 條「忠臣孝子」的用例。不過絕大部分的用例如〈王制〉所云「能以事親謂之孝，能以事兄謂之弟」一般，^{（註 76）}是作為家族道德概念，和「弟」一起提倡。^{（註 77）}不過在《荀子·子道》曰：「入孝出弟」係「人之小行」，而接著主張：「能致恭敬，忠信、端慤、以慎行之，則可謂大孝矣」。^{（註 78）}顯然，為了達成「孝」之最高境界（即「大孝」），「忠信」為不可或缺的三大條件之一。在不同地方，如「孝子之道，禮義之文理也」^{（註 79）}和「禮也者，貴者敬焉，老者孝焉」^{（註 80）}的用例所示，主張「孝」必須透過「禮」來實現。在整本《荀子》中，「忠」基本上被視為「事親」的社會行為，多處主張「忠信」、「禮」等為達成「忠」道德觀念的重要，而其中未見以「孝」德目來涵蓋其他道德觀念，或藉此概念來統

75. 「教寡人」一句在其他先秦諸子的例子為：《墨子》（2 例）、《莊子》（2 例）、《管子》（3 例）、《晏子春秋》（3 例）、《韓非子》（2 例）。

76. 《荀子》，卷 5，頁 8。

77. 現本《荀子》中有 5 條「孝弟」之用例。除此之外，還有 3 條並列出現的例子：「老者孝焉，長者弟焉」（〈大略〉，卷 19，頁 3）以及「入孝出弟，人之小行也」（〈子道〉，卷 20，頁 5）；以及「有子而求其孝，非恕也；有兄不能敬，有弟而求其聽令，非恕也」（〈法行〉，卷 20，頁 10）。

78. 《荀子》，卷 20，頁 5-6。前二句同。

79. 《荀子·性惡》，卷 17，頁 3。

80. 《荀子·大略》，卷 19，頁 3。

攝天下之意圖。(註 81)

相形之下，《呂氏春秋》教育學說的終極目標在於將「孝」（與「忠」一起）推行至各國家成員本身。而且與《荀子》相反，因為「忠」、「孝」並列的情況，在〈孝行〉篇的例子裡，「忠」明顯降為只是實現「孝」的理念所帶來的效果之一而已。〈孝行〉云：「人主孝，則名章榮，下服聽，天下譽。人臣孝，則事君忠，處官廉，臨難死。」；又曰：「居處不莊，非孝也。事君不忠，非孝也。」(註 82) 眾所周知，由於在《孝經》及《大戴禮記》的相關篇章中包含著與此類似的文字或思想，在〈察微〉中也曾出現《孝經》一詞，已有不少學者探討過《呂氏春秋》和《孝經》、《大戴禮記》之間的文獻及思想關係，然而此問題遠超過本文的涵蓋範圍，筆者在此僅能提供如下的觀察。

《呂氏春秋·孝行》、《孝經》、《大戴禮記·曾子立孝》三部文獻均主張「若一個人能實踐『孝』，此人便（能）實現『忠』」的論點。淺野裕一先生將之稱為「孝—忠移行論」，而據此主張《孝經》和《大戴禮記·曾子立孝》站在同樣的思想立場。(註 83) 由於上海博物館藏楚簡中包含著與〈曾子立孝〉幾乎相同文獻〈內禮〉中也可以看出「孝—忠移行論」，因此，「忠」和「孝」這樣的互換在戰國時代早期開始被構想出來的可能性比較高。然而，《呂氏春秋·孝行》、《孝經》和《大戴禮記·曾子立孝》之間對「忠」概念的處理有顯著的不同。在〈曾子立孝〉中的「忠」概念之用例如「君子之孝也，忠愛以敬」，(註 84) 其中包含著更普遍的道德價值之義。而且若從「孝」字的用法來看《呂氏春秋·孝行》、《孝經》和《大戴禮記·曾子立孝》之「忠孝」關係論的話，還有一個非常大的差異，即《呂氏春秋·孝行》和《孝經》均主張「天子之孝」，即最高領導者之「孝」，〈曾子立孝〉則無。並且如在《孝經·天子章》的例子中明顯可見，最高領導者「孝」的內涵

81. 關於此點，佐野大介先生指出，《荀子》認為父子關係也需要根據「君子」制定的「禮義」，並且認為，東漢時期的王充、仲長統、孔融三人對「孝」的一些批評，乃是繼承《荀子》的「孝」觀而來。請參閱佐野大介，〈東漢三思想家對孝的批判與《荀子》的「孝」觀念關係之研究〉，《漢學研究集刊》，2（斗六：2006），頁 44-47。

82. 《呂氏春秋》，卷 14，頁 1。前句同。

83. 淺野裕一，〈儒家思想的構成 VI〉，《國際文化研究所論集》，3（仙台：1995），頁 27-55。久保由布子先生接續淺野先生之觀點，根據上海博物館藏楚簡中包含〈曾子立孝〉幾乎同樣段落的〈內禮〉一篇之事實，主張〈曾子立孝〉和《孝經》兩篇都在春秋末年成篇的可能性相當大。請參閱久保由布子，〈『孝經』の成立時期の再検討〉，《中國研究集刊》，32（大阪：2003），頁 48。

84. 王聘珍，《大戴禮記解詁》（北京：中華書局，1998），頁 81。

係「愛」和「親」兩字，其中不包括「忠」字。反言之，《呂氏春秋·孝行》和《孝經》的作者把「忠」概念從「君德」的內涵完全剔除。就這樣，在「君德」意涵上，「孝」概念可以完全取代「忠」概念的地位後來居上。這就是《呂氏春秋·孝行》和《孝經》的「孝—忠移行論」所展現的思想意義。

總之，雖然前述《呂氏春秋·孝行》和《孝經》之特點是否是直到戰國末年才出現的問題，還有可探討的空間，若將《呂氏春秋·孝行》和《孝經》之「忠觀」的思想傾向，與到處提倡「君德」意之《荀子》的「忠觀」相比，便會浮現《呂氏春秋·孝行》和《孝經》對「忠」概念的內涵加了決定性的限制之事實。筆者認為，此限制將戰國早中期原來具有豐富價值意涵的「忠」概念「封鎖」為僅只一個「臣德」。如此，很諷刺地，整部《呂氏春秋》一方面大力提倡「忠」觀念之價值，甚至與「孝」概念一起提升為教育成德的終極目標，而另一方面在「忠孝」關係論的層次上，〈孝行〉的作者（可能也是《孝經》之作者）將「孝」立為天子之德目，便相對使「忠」的功能被侷限於對君主盡職守的面向。

五、結語

本文探討了《荀子》和《呂氏春秋》的「忠」和「忠信」概念之內涵，以及此二書在戰國後期「忠」和「忠信」概念之演變中所發揮的角色。根據全文的分析，筆者釐清了此二書「忠」觀之思想特質，即如下四點：

第一，在戰國中期，「忠」概念受到來自「命運論」、「養生論」，以至稷下學者所提出的新政治社會思想的批評。荀子針對這樣的思想脈絡，重新提倡「忠」概念的價值來反駁這些論點。同時荀子重新界定了「忠」概念的內涵，以提供「忠」概念能夠發揮其價值功能之條件。

第二，在荀子「忠」觀的內容中，表現出他的思想特色者，乃在於荀子大力提倡作為君德之「忠信」這一點。以「忠信」和「禮義」並列，能夠讓他的「禮治」政治思想得到實行理想之心理基礎，同時也以「愛」的方式考量到基本上處於「禮制之外」（即受到「禮制」剝削）的一般人民。

第三，《呂氏春秋》「忠」字用例的主要意涵還是以「臣德」為主，但是《呂氏春秋》的作者基本上不斷呼籲國君任用忠臣、採納諫言；同時也提醒國君，若

國君不聽諫言，則「忠」臣也不必對後果負責。《呂氏春秋》的作者引證故事時將原本描述「忠臣的悲劇」的故事轉換成「忠臣救國」的故事，並且最後加上賢主一定要聽從「忠言」之建議，這與一般的印象不同——《呂氏春秋》的作者允許「臣下」有選擇「效忠」對象之自由，以保持「士」階層之主體性。

第四，《呂氏春秋》中，「忠」和「孝」都被視為「教育」的目標。但在〈孝行〉的論述裡，用「孝」概念涵蓋天子的主張中，「忠」被限定為只是一種「臣德」。此種態度與《荀子》將「孝」看作較次要（置於「忠」或「禮」的價值之下）的「孝」觀大相逕庭。相比之下，《呂氏春秋》的「忠」概念內涵則似乎失去了像戰國早中期及《荀子》中所見，作為「君德」的豐富道德內涵。這還需要與《孝經》中的「忠孝」觀作仔細比較，筆者準備另撰專文詳論。

總之，不論《荀子》或是《呂氏春秋》，後人往往從其書成立的所謂「歷史條件」來「規定」其思想內容的特色。特別是這兩部著作，學者大體上將其思想核心歸納為建立秦漢大一統的國家體制。關於《荀子》，筆者相信本文已釐清：就「忠」觀念的思想演變層面而言，由於荀子在展開思想活動的時候，慎到等思想家對「忠」或「忠信」的功用和價值之批評應該已為許多人所知。因此，荀子應已明確鑒察了過往的「忠」論，而後進一步批評、整理，重申「忠」概念之價值。正如筆者過去的研究不斷地證稱，荀子哲學之終極目標在於倫理學說之重建，非在所謂「君權」之鞏固化。同樣地，《呂氏春秋》「忠」觀之特質恐怕也未必僅只是代表秦國特有的政治文化，而是作者們整理當時整個中原世界已展開的各種「忠」論辯之後所提出的。其「忠」概念的內涵可能超越特定的地域，最後形成為《呂氏春秋》一書的「忠」觀特色。

引用書目

一、傳統文獻

- 王聘珍，《大戴禮記解詁》，北京：中華書局，1998。
- 《呂氏春秋》，臺北：臺灣中華書局，1966，《四部備要》本。
- 《孟子》，臺北：藝文印書館，1989，阮元，《十三經注疏》本。
- 《荀子》，臺北：臺灣中華書局，1966，《四部備要》本。
- 《論語》，臺北：藝文印書館，1989，阮元，《十三經注疏》本。
- 《禮記》，臺北：藝文印書館，1989，阮元，《十三經注疏》本。

二、近人論著

- * 王子今，《「忠」觀念研究：一種政治道德的文化源流與歷史演變》，長春：吉林教育出版社，1998。
- ，《〈呂氏春秋〉「大忠」「至忠」宣傳及其政治文化影響》，《寶雞文理學院學報（社會科學版）》，28.1，寶雞：2008，頁 47-54。
- 王范之，《呂氏春秋研究》，呼和浩特：內蒙古大學出版社，1993。
- 田鳳台，《呂氏春秋探微》，臺北：學生書局，1986。
- 佐野大介，〈東漢三思想家對孝的批判與《荀子》的「孝」觀念關係之研究〉，《漢學研究集刊》，2，斗六：2006，頁 39-48。
- * 佐藤將之，〈戰國時代「誠」概念的形成與意義：以《孟子》、《莊子》、《呂氏春秋》為中心〉，《清華學報》，35.2，新竹：2005，頁 215-244。
- * ———，〈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，新竹：2007，頁 1-33。
- * ———，〈荀子哲學研究之解構與建構：以中日學者之嘗試與「誠」概念之探討為線索〉，《國立台灣大學哲學論評》，34，臺北：2007，頁 87-128。
- * ———，〈戰國中晚期「忠」觀念之演變與轉折暨其思想意義〉，《中央大學人文學報》，39，桃園：2009，即將出版。
- * ———，〈戰國時代「忠信」概念的發展與王道思想的成立〉，《中國哲學與文化》，6，沙田：2009，即將出版。
- 郭沫若，《十批判書》，北京：群益出版社，1950。
- 小崎智則，〈『韓非子』の「忠」について〉，《名古屋大學中國哲學論集》，4，名古屋：2005，頁 25-38。
- 久保由布子，〈『孝經』の成立時期の再検討〉，《中國研究集刊》，32，大阪：2003，頁 34-51。
- 町田三郎，《呂氏春秋》，東京：講談社，1987。
- 李承律，〈郭店楚簡『魯穆公問子思』の忠臣觀について〉。原刊於東京大學楚簡研究會編，《郭店楚簡的思想史的研究》，1，東京：1999，頁 136-150。後轉收於池田知久編，《郭店楚簡儒教研究》，東京：汲古書院，2003，頁 341-358。
- 佐藤文四郎，〈支那思想に於ける忠の觀念〉，《斯文》，24.10，東京：1942，頁 1-31。
- 岸本良彥，〈呂氏春秋における君臣論（その一）——「賢」の觀念を中心として——〉，《明治藥科大學人文科學・社會科學系紀要》，18，東京：1988，頁 1-16。
- 沼尻正隆，《呂氏春秋の思想的研究》，東京：汲古書院，1997。

- 青山大介，《『呂氏春秋』研究》，廣島：廣島大學大學院文學研究科博士論文，2001。
- *——，〈呂氏春秋研究目錄〉，《東洋古典學研究》，4，廣島：1997，頁 26-36。
- 高田眞治，《東洋思潮の研究》，〈先秦思想中的「忠」〉，東京：春秋社，1944，頁 221-262。
- 城山陽宣，〈先秦社會における「忠」思想の形成——中山王彝器銘文と郭店楚簡『忠信之道』を中心に——〉，收於坂出祥伸先生退休記念論集刊行會編，《中國思想における身體・自然・信仰——坂出祥伸先生退休記念論集》，東京：東方書店，2004，頁 591-617。
- *淺野裕一，〈儒家思想の構成 VI〉，《國際文化研究所論集》，3，仙台：1995，頁 27-55。
- *濱口富士雄，〈荀子之忠〉，《大東文化大學漢學會誌》，12，東京：1972，頁 70-90。
- * Knoblock, J. and Riegel, J. (trans.), *The Annals of Lü Buwei: A Complete Translation and Study*, California: Stanford University Press, 2000.
- * Masayuki Sato (佐藤將之), *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought Xun Zi*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2003.

(說明：書目前標示 * 號者已列入 selected bibliography。)

Selected Bibliography

- Aoyama, Daisuke. "Ryoshi shunjū kenkyū mokuroku (*A Bibliography on the Study on the Annals of Lü Buwei*)," *Tōyō kotengaku kenkyū*, 4, 1997, pp. 26-36.
- Asano, Yūichi. "Juka shisō no kōsei (The Formation of the Confucianism—No. 6)," *The Journal of International Cultural Studies*, 3, 1995, pp. 27-55.
- Hamaguchi, Fujio. "Junshi no chū (The Concept of Loyalty in the Thought of Xunzi)," *Daitō Bunka daigaku Kangaku kaishi (The Studies of Chinese Classics)*, 12, 1972, pp. 70-90.
- Knoblock, J. and Riegel, J. (trans.). *The Annals of Lü Buwei: A Complete Translation and Study*, California: Stanford University Press, 2000.
- Sato, Masayuki. *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought Xun Zi*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2003.
- . "Zhanguo shidai 'Cheng' gainian de xingcheng yu yi: yi mengzi, zhuangzi, lüshi chunqiu wei zhongxin (The Evolutionary Change of the Concept of *Cheng* in the *Mencius*, the *Zhuangzi* and the *Lüshi Chunqiu*, and the Formation of the Idea of 'Non-verbal Rule')," *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, 35.2, 2005, pp. 215-244.
- . "Guojia sheji cunwang zhi daode: chunqiu zhanguo zaoqi 'Zhong' he 'Zhongxin' gainian zhi yi (A Study on the Concept of Loyalty and Trustworthiness in Early Chinese Political Thought)," *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, 37.1, 2007, pp. 1-33.
- . "Xunzi zhexue yanjiu zhi jiegou yu jiangou: yi zhong ri xuezhe zhi changshi yu 'Cheng' gainian zhi tantao wei xiansuo (Deconstruction and Reconstruction of the Xun Zi Research: Analysis on the Concept of *Cheng* with a Review)," *National Taiwan University Philosophical Review*, 34, 2007, pp. 87-128.
- . "Zhanguo zhongwanqi 'Zhong' guannian zhi yanbian yu zhuanzhe ji qi sixiang yi (The Evolutionary Change of the Idea of 'Zhong' (Loyalty) in the Mid-late Warring States Period)," *National Central University Journal of Humanities*, 39, 2009 (forthcoming).
- . "Zhanguo shidai 'Zhongxin' gainian de fazhan yu wangdao sixiang de chengli (The Development of the Idea of Loyalty and Trustworthiness in the Warring States Period and the Establishment of Mencius' Political Idea of the 'Kingly way')," *The Journal of Chinese Philosophy and Culture*, 6, 2009 (forthcoming).
- Wang, Zijin. "*Zhong*" guannian yanjiu: yizhong zhengzhi daode de wenhua yuanliu yu lishi yanbian (*A Study of the Concept of Zhong: A Kind of Cultural Sources of Morality in Politics and its Historical Evolution*), Changchun: Jilin jiaoyu chubanshe, 1998.

**The Ideas of *Zhong* (Loyalty) and
Xin (Trustworthiness)
in the *Xunzi* and the *Lüshi chunqiu***

Masayuki Sato

Department of Philosophy
National Taiwan University

ABSTRACT

This article aims to elucidate some significant aspects in the development of the Warring states' political thought by means of analyzing the concepts of “*zhong*” (Loyalty) and “*xin*” (Trustworthiness) and their philosophical significance in the Late Warring States thought. In the middle-late Warring States' socio-political disputes, Daoists and Jixia Masters have criticized the value of *zhong* and *xin* as ethico-political value. On this criticism Xunzi and the authors of the *Lüshi chunqiu* attempted to restore their value for establishing the worldwide ethical government. Xunzi emphasized their value as one of cardinal virtues for the world-ruler to deliver his love to their subjects. On the other hands, the authors of the *Lüshi chunqiu* defended the value of *zhong* as the moral criteria for hiring most loyal and sincere ministers. Nevertheless, in relation with the idea of filial piety, the *Lüshi chunqiu* regarded the value of *zhong* as subordinate to it, the importance of *zhong* has not been highlighted as much as in Xunzi's philosophy.

Key words: *zhong* (loyalty), *zhongxin* (loyalty and trustworthiness), *Xunzi*, *Lüshi chunqiu*

(收稿日期：2008.10.13；修正稿日期：2009.2.2；通過刊登日期：2009.4.23)