

## 戰國時期「忠」與「忠信」概念之展開：

以「擬似血緣」、「對鬼神的『孝』」以及  
「潛在君德」為思想特點

佐藤將之\*

摘 要

本文的目的在於釐清「忠」概念在古代中國思想史上豐富的思想涵義。根據對《論語》、《孟子》、《禮記》、《大戴禮記》以及「郭店楚簡」等文獻的「忠」概念相關用例之分析，本文闡述中國春秋戰國時代的「忠」和「忠信」概念之展開中可以觀察到的三種思想特點：（一）擬似血緣、（二）對於死者之「孝」，以及（三）潛在的「君德」。據此，本文也指出：為理解「忠」概念在春秋戰國時代所展開的思想多樣性，需要以「君德」—「臣德」二分法之理解框架以外的脈絡來探討。

關鍵詞：忠、忠信、君德、臣德

---

\* 作者現任國立臺灣大學哲學系教授。



# **The Evolution of the Concept of “Loyalty/ Sincerity” and “Trustfulness” during the Warring States Period:**

With a Close Focus on “Fictive Kinship  
Relationships”, the “Filial Attitude toward the  
Ancestral Spirits”, and a “Latent Princely Virtue”

Masayuki Sato

## Abstract

In Chinese thought from the Warring States into the Han period, the concept of *zhong* 忠 (loyalty/sincerity ) had a wide range of meanings and associations, rather than serving, as is often held, to express the notion of a virtue which ministers, or subjects, had towards their rulers. On the basis of received texts such as *The Analects*, *The Book of Mencius*, *Liji*, and *Da Dai Liji*, as well as on the basis of recently excavated materials such as the bamboo manuscripts from Guodian Chu tomb( 郭店楚簡 ), the present article attempts to illustrate this claim and argues that the concept of *zhong* could refer to fictive kinship relationships, the filial attitude held

toward the dead in ancestral sacrifice, and a “latent princely virtue.” By means of focusing upon these three characteristics in the early meanings of the concept of *zhong*, the author suggests that, for elucidation of the contextual meaning of the concept of *zhong* in the Warring States’ Chinese thought, it would not be a good way only to ask whether the concept of *zhong* would be the virtue of ruler or that of ministers/subjects.

Keywords: *zhong* (loyalty/sincerity), *zhongxin* (loyalty/sincerity and trustfulness), the virtue of ruler, the virtue of ministers/subjects

## 戰國時期「忠」與「忠信」概念之展開：

以「擬似血緣」、「對鬼神的『孝』」以及  
「潛在君德」為思想特點

佐藤將之

### 序 論

本文的目的在於釐清「忠」概念在古代中國思想史上豐富的思想涵義。過去學者通常在思考從先秦到秦漢時期「忠」概念的演變之議題時，大概都認為：在春秋到戰國初期的「忠」概念主要係指廣義的「忠懇之心」，而隨著國家權力的伸張以及官僚國家形成的過程中，戰國中期之後「忠」概念的核心內涵漸漸固定為係以「由下往上效忠」的「臣德」義。與此相異的，本文則根據對《論語》、《孟子》、《禮記》、《大戴禮記》以及「郭店楚簡」等文獻的分析，欲提出中國春秋戰國時代的「忠」和「忠信」概念之展開可以發現到三種思想特點：（一）擬似血緣、（二）對於死者之「孝」，以及（三）潛在的「君德」。據此，本文將進一步主張，在中國古代「忠」概念的豐富性不能只以「臣德」的發展模式來理解；其發展過程中還保持著與「血緣關係」濃厚的聯想，而且表面上似乎係指臣德的意涵其實也會包含「間接」或「潛在」的「君德」義。

下面，我們在進入對各個文本的分析之前，先評論過去的相關研究往往只關注「臣德」義情況之問題。

## 一、要離開由「臣德」面向界定「忠」概念的理解架構

在古代中國思想史重要的政治、倫理概念中，「忠」是個含義經過相當複雜演變過程而形成的觀念詞。一般而論，「忠」概念通常被理解為由下往上的「忠誠」之心理、態度或言行——即所謂「臣德」。不過事實上，「忠」概念的對象則並非只針對「主上」而已。過去研究「忠」概念演變的學者們早已發現，尤其在先秦時代的「忠」字用例中有不少係指「君德」的用例。<sup>1</sup> 在1980年代，傅武光分析《左傳》、《論語》以及《孟子》的「忠」概念時也曾經指出：「將『忠』而不以全民為對象，而自限於效忠一人，或效忠一個集團，這實在對『忠』字的極大誤解。」<sup>2</sup> 其實，在最近三十年以來，從1980年代的劉紀曜，經過1990年代到2000年代的王子今、李承律、湯淺邦弘、城山陽宣、金鵬程（Paul Goldin）、麥笛（Dirk Meyer），及至近年的吉田篤志等不少學者都發表了有關先秦「忠」概念的專論。<sup>3</sup> 不過在如上學者的問題意識中都始終無法離開「忠」概念的「臣德」義，因此其主流觀點是：在先秦時代「忠」的原意係不定對象的「誠

<sup>1</sup> 譬如，1942年出版的佐藤文四郎之研究就論及這一點。請參閱佐藤文四郎：〈支那思想に於ける忠の觀念（一）〉，《斯文》24輯10號（1942年），頁23-31。

<sup>2</sup> 傅武光：〈釋「忠」〉，收於氏著：《中國思想史論集》（臺北：文津出版社，1990年），頁13。

<sup>3</sup> 筆者曾經整理過除了吉田篤志的最近研究之外其他如上學者相關研究的得失，因而在此不贅言。請參閱佐藤將之：《中國古代的「忠」論研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2010年），頁1-20。關於吉田篤志的觀點，請參閱吉田篤志：〈先秦時代の忠臣〉（《大東文化大學漢學會誌》51號，2012年3月），頁59-90。

懇之心」，<sup>4</sup>而戰國中期之後「忠」概念的核心內涵漸漸固定為以「由下往上效忠」為核心的「臣德」義。雖然學者們並非不知悉在戰國文獻中有許多「君德」義的「忠」概念用例，只是如上的理路就阻擋了學者展開對「忠」概念的「君德」義在中國古代思想發展中所發揮的重要思想功能之探討。

值得一提的是，在1978年中山王陵墓出土的青銅器銘文之用例和在1993年出土的「郭店楚簡」中包含著相當豐富且多樣的「忠」和「忠信」概念之用例。而「中山王墓青銅器銘文」和「郭店楚簡」中的「忠」字用例，從其內容公開時就引起了學者們的關注。但比較遺憾的是，這仍然沒有改變「忠」概念研究的如上分析框架（即對「臣德」意義的重視）。例如，城山陽宣和吉田篤志兩位學者皆參考過如上兩筆考古資料來進一步釐清戰國時代「忠」概念演變的思想脈絡。不過他們對「忠」概念的興趣主要還是在於其「臣德」義的內涵。而且他們在「郭店楚簡」相關資料中主要探討的是〈魯穆公問子思〉，而對〈忠信之道〉的探討則比較少。這也許是因為〈忠信之道〉的「忠」概念似乎並不包含如在〈魯穆公問子思〉中比較明顯的「臣德」意涵所致。同樣地，在其分析中參考過湯淺邦弘之「郭店楚簡」相關用例的研究，他所討論的篇章主要是〈魯穆公問子思〉和〈六德〉兩篇，也很少論及〈忠信之道〉的相關用例。<sup>5</sup>

由是觀之，雖然曾經研究過中國古代「忠」概念的大部分學者大抵上同意「忠」概念的內涵從原始時代至秦漢時期經過長期變化的過程，但大部分便停留在「原來廣義的『忠懇之心』」；隨著國家權力

<sup>4</sup> 金鵬程用英語發表的相關研究中也將「忠」的涵義界定為“being honest with oneself in dealing with others”。這樣的理解也正與中文學界和日文學界的理解吻合。請參閱 Paul Goldin(金鵬程)，*After Confucius: Studies in Early Chinese Philosophy* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2005), 169。

<sup>5</sup> 湯淺邦弘：〈『六德』の全體構造と著作意圖〉，收於湯淺邦弘編：《古代思想史と郭店楚簡》（東京：汲古書院，2005年），頁17-38。此文也有中文翻譯，請參閱湯淺邦弘著，佐藤將之監譯：《戰國楚簡與秦簡之思想研究》（臺北：萬卷樓圖書公司，2006年），頁53-74。

的伸張以及官僚國家的形成的過程當中，戰國中期之後其涵義漸漸固定為係以『由下往上效忠』的『臣德』義」觀點。其問題是，按照這樣的理路來勾勒「忠」概念之演變問題的話，就會碰到如下難以說明的有關戰國秦漢時期「忠」概念論述中所常出現的三種情況：第一，在整段戰國時代由思想家提出的有關「忠」概念相關的論述中，單方面要求「由下往上效忠」的論述幾乎不存在。正如《墨子》、《晏子春秋》及郭店楚簡〈魯穆公問子思〉等中所看見的「臣德」的「忠論」通常強烈批評國君期盼臣下向上「死忠」的「忠」之涵義。譬如，〈魯穆公問子思〉主張「忠臣」是要說出國君之「惡」者。<sup>6</sup> 第二，如在《荀子》的用法中所顯現的，無條件服從主上的態度並非由「忠」字來界定，而荀子特別以「貞」字來代表此意涵。〈子道〉曰：「子從父命，孝矣。臣從君命，貞矣。」因此，「忠」概念則是爲了國家必要時可以違反國君之命令。荀子舉信陵君反抗君命帥兵救趙都邯鄲的例子來說明這樣的「忠」之必要。<sup>7</sup> 以及第三，從戰國時代早期直到西漢的用例中「臣德」義之「忠」在其概念的含義展開的任何階段中也從未完全取代過「君德」義「忠」概念的意涵。譬如，西漢末年劉向（B.C.77-B.C.6）所編撰的《說苑·政理》即曰：「成王問政於尹逸曰：『吾何德之行而民親其上？』對曰：『使之以時而敬順之，忠而愛之，布令信而不食言。』」<sup>8</sup>

於是筆者進行了中國古代「忠」概念演變的系列研究，而在2010年將其中主要者合冊出版。在該書中筆者闡明，「忠」概念在與「信」

<sup>6</sup> 對此問題的相關分析，請參閱佐藤將之：《中國古代的「忠」論研究》，頁76-79。

<sup>7</sup> 〈臣道〉：「爭然後善，戾然後功，生死無私，致忠而公，夫是之謂通忠之順，信陵君似之矣。」王先謙集解，久保愛增、豬飼彥博補：《荀子集解》，收於《漢文大系》冊15（東京：富山房，1910年），卷9，頁13。

<sup>8</sup> 劉向：《說苑》，收於《四部叢刊初編》（臺北：臺灣中華書局，1979年），頁63。當然，我們可以合理懷疑劉向從當時保存的先秦古籍引述此句的可能，但重點是劉向本人在西漢末年的當時還接受「忠」概念中的「君德」意涵之事實。



概念相結合成複合詞「忠信」的時候，常有係指「君德」義的情形。而且，此用法直到代表戰國晚期思想之《荀子》的用例中還相當顯著。<sup>9</sup> 據此進一步指出，在先秦時代「忠」的「君德」義，與「臣德」義一直都是同樣的重要。除此之外，筆者在近年進行的研究也接續著這條理路，透過將「郭店楚簡」〈忠信之道〉的思想內容分析，試圖進一步闡述「君德」義的「忠」和「忠信」概念對戰國早中期的「統治理論」發展中所發揮的思想意義。<sup>10</sup> 該文指出，因為〈忠信之道〉內容的大部分在其他傳世文獻中也可以看到，論者往往將之看作其思想創造性比較低的文獻。不過由於這一篇文獻被選為陪葬品的事實來看，在〈忠信之道〉問世的公元前四世紀之思想環境中，該篇應該具備吸引當時知識分子，甚至可能是被視為具有經典性的文獻。

關於〈忠信之道〉的思想內容，該文認為其主要思想內容可分成（一）「君德」（＝「君子」之德）義的「忠信」之重要；（二）倫理概念能呈現仿效天地的生育功能；（三）不透過由語言構成的法令之手段達成各地（從中原之民到蠻夷）各種（農民到工人）人民的親附和倫理化（如「百工不楛」＝百工不會製作粗惡產品）。不過，這三項主張本身並非只在〈忠信之道〉中才能觀察到的內容。到此筆者指出：由於此文獻是從生活在公元前四世紀的楚國士階級人士的墳墓出土，因此應該為士階級的人在生前攜帶的「施政指南」，其主張內容也應該反映公元前四世紀在楚國當時的士人應該關注的楚國發展之相關問題。

至於其思想意義則是：作者撰寫〈忠信之道〉當時的公元前四世紀（具體時期不甚清楚），楚國為了領土的擴大和人口的增加，要征服北方屬中原文明地區的城邑和南方廣大的未開明地區。為了滿足

<sup>9</sup> 請參閱佐藤將之：《中國古代的「忠」論研究》，頁131-147。

<sup>10</sup> 此文曾經於2015年10月17-18日在臺灣大學文學院舉辦的第二屆「先秦兩漢出土文獻與學術新視野」國際學術研討會中，以〈中國古代「忠信」論中的〈忠信之道〉的思想定位〉為題目宣讀。目前正在送審過程中。

此兩種需求，楚國需要能夠同時支配兩種不同人民的條件和根據——「積忠信」的「君子」。〈忠信之道〉就是闡述此種「君子」的經典文獻。因此，我們並不需要在此內容中找出戰國諸子裡特定某一家的思想理念型。作者撰作此篇的主要目標並非是某家思想立場的宣揚；而應該是爲了對應當時楚國實際政治情況而提供給當時許多楚國新領土的「城邑」統治者之指南原則。

有鑑於此，在我們檢驗先秦和西漢初期儒家文獻中係指「臣德」的「忠」之用法時便發現，從《論語》到《孟子》、《禮記》等文獻中，明確呼籲臣下向君上效忠的「忠」字用例實屬少數，而且在如上三部文獻中「忠臣」一詞也僅僅在《禮記·祭統》中有一例而已。<sup>11</sup>不過這裡要強調的是，這並不意味著先秦儒家並沒有重視「忠」概念本身；相反地，「忠」概念往往就是被視爲相關論述中所出現的最高價值。因此，這裡的重點在於儒家並沒有過於重視只作爲「臣德」的「忠」概念這一點。

其實，相形之下，在《荀子》中，雖然「忠臣」一詞出現六次，而此數量並不算少，然而其中三例出現在〈禮論〉中「忠臣孝子」的詞語中，而二例在〈成相〉和〈賦〉中。至少在《荀子》全部的用例中並沒有由單獨使用「忠」概念來展開臣下對主上的單方向義務；反而荀子的用意是在於警惕國君不要陷害「忠臣」這一點。職是之故，在探討先秦儒家的「忠」概念時，假設陷於「君臣關係」架構思考其思想意義的話，我們反而會由此概念架構而導致誤解「忠」概念在先秦時代當時的豐富思想意義。簡言之，把「忠」概念的主要內涵以「臣德架構」來理解的看法恐怕是理解「忠」概念在先秦時代思想意義的一顆絆腳石。

另外，在所謂道家文獻中常出現「忠臣」受到批評的論述：稷下學者、《莊子》、《韓非子》等主張，實踐「忠」的人往往最後陷入

<sup>11</sup> 《禮記·祭統》：「忠臣以事其君，孝子以事其親，其本一也。」鄭玄注：《禮記》，收於《漢文大系》冊17，卷25，頁1。

於由被自己的主上殺戮的下場。<sup>12</sup> 但如（現本）《老子》所說：「夫禮者，忠信之薄，而亂之首」（第38章），<sup>13</sup> 則《老子》這裡爲了批判「禮」的價值，就「不小心」透露對「忠信」價值之肯定，因爲其批判的理由是「忠信之薄」。

其實，還有引起我們興趣的論述是《列子·說符》的例子，其整段故事內容與《莊子·達生》中在「鼃鼃魚鱉之所不能游」中自由自在游泳的「一丈夫」的故事可一同參看。〈達生〉的作者認爲此有用的能力來自「長於水而安於水」，但在〈說符〉中的說明是：「始吾之入也，先以忠信；及吾之出也，又從以忠信。忠信錯吾軀於波流。」接著此一丈夫的話，〈說符〉的作者借孔子之口主張：「水且猶可以忠信誠身親之，而況人乎？」顯然作者反覆強調「忠信」的重要。<sup>14</sup> 在這裡「忠信」竟然係指自然的力量在於人體技能中所發揮的最高呈現。<sup>15</sup>

總之，如上筆者過去對戰國時代「忠」概念的一系列研究釐清的是，除了其「臣德」內涵的演變脈絡之外，應該還有過很豐富的思想內容之演變脈絡。因此，我們需要在「忠」概念的用法中關注「臣德」之外的意涵。到此，我們想起正如〈忠信之道〉的用例所示，戰國早中期的「忠」概念，還含有（「天」的功能相對稱的）「地」孕育萬物之功能可比擬的事實。

於是，本文下面在中國古代「忠」概念本來具有某種程度「產出（萬物）」的意涵爲前提，重新檢驗《論語》、《孟子》、郭店楚簡以及《禮記》中的相關用例，闡述在「忠」概念從戰國時代到西漢的

<sup>12</sup> 其實，如上所說的《荀子》舉出「忠臣」的相關論述，可以看作針對稷下學者和道家的「反忠臣論」之反駁。請參閱佐藤將之：《中國古代的「忠」論研究》，頁138-139。

<sup>13</sup> 郭店楚簡的所謂《老子》三篇並不包含與此章相當的內容。但從出土的文獻之部分來看，至少可以推測其三篇的作者（們）應該沒有意圖對儒家的德目進行批判。焦竑：《老子翼》，收於《漢文大系》冊9，卷3，頁10。

<sup>14</sup> 以上參見張湛注：《列子》，《漢文大系》冊13，卷8，頁9。

<sup>15</sup> 同樣將丈夫的游泳能力由「忠信」來說明的論述在《孔子家語·致思》中可以看到。

展開中與過去一般被想像的相當不同的三種思想特點：（一）擬似血緣、（二）對於死者之「孝」，以及（三）潛在的「君德」。根據這樣理解，筆者希望釐清「忠」概念在古代中國思想史上豐富思想涵義的目的，試圖闡明「忠」（和「忠信」）概念的廣義性和多層型，以進一步克服在過去對中國古代「忠」概念的論述中根深蒂固的「君—臣」框架。

## 二、「非君臣架構」的「忠」概念： 《論語》和《孟子》

過去對中國古代「忠」概念的相關研究中比較被忽略的事實是，戰國早中期的儒家所界定的「忠」概念的核心內涵並不在於向國君或當時戰國國家單方面發揮效勞。事實上，這是在《國語》和《左傳》中「忠」概念的主要特色。也就是說此兩書中所載錄的發言中，作者（編者）主張，「忠」的理想並不應該是在「君臣關係」中「臣」對「君」的單方向倫理義務。在《國語》中的「忠」和「忠信」對國家社稷的生存而言幾乎係指是最高的價值；在《左傳》中則係對於「社稷」和「公室利益」的忠誠。雖然其中許多「忠」和「忠信」用例，是就「君臣關係」而言的，但是作者所要主張的重點，實在於宣揚對國家社稷或對代表國家社稷之諸侯的忠誠。因此，就算臣民對君主有貢獻，但若此貢獻只限於達成君主的私利，則《國語》和《左傳》的作者並不稱此為「忠」。由是觀之，春秋到戰國的社會變化和新的國家與社會秩序之形成，應該首先促進了對社稷的認同，因而從春秋到戰國早期之「忠」和「忠信」之意涵原來就與政治意義息息相關。也就是說，「忠」概念之核心意涵乃是能貢獻國家社稷的繁榮和安寧之行爲，以及實踐者的「誠懇」之心態。<sup>16</sup>

<sup>16</sup> 請參見佐藤將之：《中國古代的「忠」論研究》，頁69-70。

接著我們來討論《論語》和《孟子》兩書中的「忠」字用例。下面【表一】和【表二】所列出的是《論語》和《孟子》的「忠」字全部用例。

【表一】《論語》「忠」字用例<sup>17</sup>

	引文	篇名	備註	卷數 頁碼
(a)	曾子曰：「吾日三省吾身：爲人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」	學而		卷1 頁4
(b)	子曰：「君子不重則不威，學則不固。主忠信，無友不如己者，過則勿憚改。」	學而		卷1 頁8
(c)	季康子問：「使民敬、忠以勸，如之何？」子曰：「臨之以莊則敬，孝慈則忠，舉善而教不能，則勸。」	爲政	兩例	卷1 頁27
(d)	定公問：「君使臣，臣事君，如之何？」孔子對曰：「君使臣以禮，臣事君以忠。」	八佾	君臣關係	卷1 頁44
(e)	子曰：「參乎！吾道一以貫之。」……曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」	里仁		卷2 頁9-10
(f)	子張問曰：「令尹子文三仕爲令尹……何如？」子曰：「忠矣。」曰：「仁矣乎？」曰：「未知，焉得仁？」	公冶長		卷2 頁27-28
(g)	子曰：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」	公冶長		卷2 頁34
(h)	子以四教：文，行，忠，信。	述而		卷2 頁75
(i)	子曰：「主忠信，毋友不如己者，過則勿憚改。」	子罕		卷3 頁36
(j)	子張問崇德、辨惑。子曰：「主忠信，徙義，崇德也。」	顏淵		卷4 頁37

<sup>17</sup> 本表用例引文以《漢文大系》所收安井衡《論語集說》爲主，不一一加注。

	引文	篇名	備註	卷數 頁碼
(k)	子張問政。子曰：「居之無倦，行之以忠。」	顏淵		卷4 頁41
(l)	子貢問友。子曰：「忠告而善道之，不可則止，無自辱焉。」	顏淵		卷4 頁48
(m)	樊遲問仁。子曰：「居處恭，執事敬，與人忠。雖之夷狄，不可棄也。」	子路		卷4 頁62
(n)	子曰：「愛之，能勿勞乎？忠焉，能勿誨乎？」	憲問		卷5 頁6
(o)	子張問行。子曰：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣；言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉？立，則見其參於前也；在輿，則見其倚於衡也。夫然後行。」子張書諸紳。	衛靈公	兩例	卷5 頁41
(p)	孔子曰：「君子有九思：視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義。」	季氏		卷5 頁69-70

【表二】《孟子》「忠」字用例<sup>18</sup>

	引文	篇名	備註	卷數 頁碼
(a)	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，可使制梃以撻秦楚之堅甲利兵矣。	梁惠王 上		卷1 頁13
(b)	分人以財謂之惠，教人以善謂之忠，為天下得人者謂之仁。是故以天下與人易，為天下得人難。	滕文公 上		卷5 頁21-22
(c)	有人於此，其待我以橫逆，則君子必自反也：……君子必自反也：我必不忠。自反而忠矣，	離婁下	兩例	卷8 頁21

<sup>18</sup> 本表用例引文以《漢文大系》所收安井衡《孟子定本》為主，不一一加注。

	引文	篇名	備註	卷數 頁碼
(d)	左右曰：「待先生，如此其忠且敬也。寇至則先去以為民望，寇退則反，殆於不可。」	離婁下		卷8 頁25
(e)	孟子曰：「有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵從之。」	告子上		卷11 頁25
(f)	孟子曰：「君子居是國也，其君用之，則安富尊榮；其子弟從之，則孝弟忠信。『不素餐兮』，孰大於是？」	盡心上		卷13 頁23
(g)	非之無舉也，刺之無刺也；同乎流俗，合乎汙世；居之似忠信，行之似廉潔……故曰德之賊也。	盡心下		卷14 頁31-32

在《論語》中出現十八個「忠」字，而《孟子》則有八個。若注意「君臣關係」架構中的「忠」字用例的話，在《論語》及《孟子》中只有《論語·八佾》的「君使臣以禮，臣事君以忠」一句而已，而在《孟子》中個別討論「君臣關係」的脈絡卻是一個用例也沒有。那麼，這是否意謂孟子沒有討論「君臣關係」？當然不是。孟子至少八處論及「君臣」一詞，不過如〈滕文公上〉和〈盡心下〉所載，對孟子而言，規定「君臣關係」的核心倫理價值是「義」，<sup>19</sup> 其次則是〈公孫丑下〉中景子所提倡的「敬」。<sup>20</sup> 也就是說，提及「君臣關係」時，在孟子腦海裡所浮現的倫理觀念並不是「忠」，而是「義」。若我們看《孟子》中「忠」字的例子便可發現，孟子將「忠」概念看作上

<sup>19</sup> 〈滕文公上〉：「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」參安井衡：《孟子定本》，收於《漢文大系》冊1，卷5，頁21。〈盡心下〉：「仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」參安井衡：《孟子定本》，收於《漢文大系》冊1，卷14，頁16。

<sup>20</sup> 〈公孫丑下〉：「父子主恩，君臣主敬。」參安井衡：《孟子定本》，收於《漢文大系》冊1，卷4，頁4。

從天子下至庶人的倫理規範。〈告子上〉的用例(e)中將「忠信」與「仁義」同列價值看作「天爵」的事實。〈梁惠王上〉的用例(a)所主張「壯者以暇日修其孝悌忠信」,「忠信」亦係指全民要實踐的倫理價值。其他全部用例的「忠」概念則是「君子」或「士」階級的人在與人交往時之重要規範。值得注意的是,孟子本人對「忠」做出「教人以善(謂之忠)」的「定義」。換言之,依據此句的「定義」,「忠」並不只具有「忠懇」的心理,而是還要具備以善教誨其他人的行為。我們將在下面論及《孟子》「忠」概念與「善」和「教」的關係,目前先回到《論語》中的相關用例。

雖然我們一看《論語》中「忠」概念的用例,就會發現專門作為針對國君的「臣德」義之用例非常少,只有(d)〈八佾〉和(f)〈公冶長〉<sup>21</sup>兩例而已,但其中有著如(d)〈八佾〉:「君使臣以禮,臣事君以忠」的例子,論者往往過去注意這一句,就以爲《論語》的「忠」概念基本上是在「君臣關係」上被提出來,或被構想的。〈八佾〉的用例,全文如下:

定公問:「君使臣,臣事君,如之何?」孔子對曰:「君使臣以禮,臣事君以忠。」<sup>22</sup>

爲了思考此章中「忠」概念的功能和意義,我們需要考慮的是以下三點:第一,如上所述,這一章係《論語》和《孟子》兩部書中幾乎唯一明確使用「忠」概念來敘述「君臣關係」的一句。第二,不過,若我們看到「臣事君以忠」一句中的「以」字,再與「義」概念相比的話,就會發現在《論語》和《孟子》中「義」概念是規定「君臣關係」最爲關鍵且不可或缺的價值,這一點從〈微子〉的用例——

<sup>21</sup> 因爲在此章的用例說明令尹子文的「仕」,因此當作「臣德」義的「忠」,但因爲楚國「令尹」的地位非常崇高(幾乎僅次國君),也可以看作這裡子文的「忠」也許係指更爲廣義的「忠懇」義。若是如此,在《論語》中,由「忠」字來專論「君臣關係」,只剩下(d)〈八佾〉的用例而已。

<sup>22</sup> 參安井衡:《論語集說》,收於《漢文大系》冊1,卷1,頁44。



子路強調「君臣之義，如之何其廢之！」的強烈口吻就可以理解。與此相類，在用「忠」概念來規定「君臣關係」時，則再加上「以」字強化。換而言之，孔子或〈八佾〉的作者主張背後預設的是：為了達成理想的「君臣關係」應該有幾項條件，而其中之一就是需要透過「忠」的方式對待主上為最合適的方法。但其應該不會如同「義」的程序那般不可或缺。那麼，這樣的「忠」，是否為臣下向國君單方向的實踐呢？也不是。我們能明白這點是因為此句前面還有「君使臣以禮」一句，而據此孔子或〈八佾〉的作者還主張國君也應以「禮」對待臣下的必要。因此，臣下「忠」的實踐是與國君「禮」的實踐互為雙方都要負起的義務。如此，這章意謂：「在國君以禮對待他的臣下之條件下，臣下也需要發揮忠懇之態度來為國君做事。」再者，這裡作者預設的是，「忠」概念係君子和士人原本要日日實踐的德目，而國君若以禮對待，他也要以此德來回報國君。

若我們虛心看《論語》中其他「忠」字的全部用例便能夠了解，對《論語》的作者或編者而言，「忠」概念就是他們認為的理想統治層（即「君子」和「士」）所要日常實踐的德目。因此，如（a）、（b）、（e）、（i）、（l）、（m）等大部分的用例所示，「忠」之德是在他們日常生活中與周邊的人互動所實踐且發揮的德目。在此理解上，（c）「忠以勸」之主語是季康子，但依據下句孔子的回答，實踐「孝慈則忠」的是季康子還是百姓？就不甚清楚。然而無論如何，後一句「忠」的效果是因下一句中的「勸」，而從文脈來看這裡的「勸」不太可能是百姓「勸」季康子。因此，雖然此「忠」是否係指君德並不清楚，但至少可以說這「忠」並非是就臣下針對主上而言的。同樣地，（m）和（o）的「忠」或「忠信」並沒有呈現「君德」意涵，但是在郭店楚簡〈忠信之道〉最後一句「古之所以行乎閔貊<sup>23</sup>者，如此也」

<sup>23</sup> 「閔貊」，依據周鳳五的解釋。請參閱周鳳五：〈郭店楚簡「忠信之道」考釋〉，《中國文字》新24卷（1998年12月），頁121-128。編按：貊，竹簡作「嘍」。

的意思是與「忠信之德」推行於周邊未開化的民族相關，而此「忠信」顯然為「君德」，因此兩章的作者也將「忠」和「忠信」看作領導人所需要具備的「德目」，這一點應該不容置疑的。

另外，再看過去對《論語》（還有《孟子》）「忠」概念的探討，學者比較沒有注意到的是《論》、《孟》「忠」概念和「言語」相關的術語或行為之間的聯想。在《論語》中，「忠」概念和語言行為直接聯想的用例有三（若算入〈衛靈公〉出現兩次，則四）：即（i）〈顏淵〉：「忠告而善道之，不可則止，無自辱焉」；（o）〈衛靈公〉：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣；言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉」；（p）〈季氏〉：「言思忠」。若我們考慮此用例在十八個用例中只有四例也許並不算很多，但若我們考慮到如上所提《孟子》：「教人以善謂之忠」一句，便能理解《論語》作者或編者們對「忠」概念的基本條件和由此必然推出來的行為之特點。先要釐清的是，就早期儒者的觀點而言，「忠」概念中的「君德」和「臣德」之間的區分上尚未具有重要性；「忠」概念的核心內涵係指「忠懇的心理狀態」。不過因為此「忠懇之心」在單獨居處的條件下無法實際發揮，而是由稱得上是「君子」或「士」水平的人在日常生活中與其他人相處且互動的語言交際之過程中才能呈現的德目。

由此觀之，回到《孟子·滕文公上》：「教人以善謂之忠」一句，這裡的「教人」一詞可代表某個人心中存在的「忠之德」具備在人和人之間可以傳達的功能。若我們意識到這一點後再看《論語》的用例，便能發現（a）〈學而〉：「為人謀而不忠乎」；（m）〈子路〉：「與人忠」；以及（n）〈憲問〉：「忠焉，能勿誨乎」的三例，也都與《孟子》：「教人以善謂之忠」的意涵一樣，表示「忠」概念是可以在人和人之間傳達的。在這些用例中，《論語》的作者或編者，抑或是孟子，他們也許沒有意識到「忠」概念本身的傳達功能，因而主張的重點只在於人（君子）需要以「忠」的心意和態度對待別人。但正如「言忠信」（〈衛靈公〉）的例子，由於「忠」概念也與「言」一詞同時

出現，至少可以說，他們都相信「忠」的心意透過語言是可以傳達給別人的。

在總結如上的探討之前，也稍微看《儀禮·士相見禮》中「忠信」的用例：

凡言，非對也，妥而後傳言。與君言，言使臣。與大人言，言事君。與老者言，言使弟子。與幼者言，言孝弟於父兄。與眾言，言忠信慈祥。與居官者言，言忠信。凡與大人言，始視面，中視抱，卒視面，毋改。眾皆若是。若父，則避目，毋上於面，毋下於帶。若不言，立則視足，坐則視膝。<sup>24</sup>

如「凡言」的開頭句所示，這一段的主題是在不同社會關係中要如何使用語言。如其他章節一樣，這一段的文字基本上也是說話禮節的指南，〈士相見禮〉的作者說明一個士人在不同社會關係中如何發言，在發言時如何保持適當的表情和舉動。不過，值得注意的是，在整段所出現的倫理概念只有「忠信」和「孝悌」兩組而已。而且「孝悌」是在與父兄等比較狹窄的人際關係中被提倡相比，士人需要具有「忠信」的範圍則屬「與眾」和「居官」領域的交際言行，而這在事實上幾乎涵蓋著士人社會生活的全部。<sup>25</sup>

不但如此，〈士相見禮〉的作者在此段前面部分說明「君臣關係」的說話禮節中，也沒有提及「忠信」，而將「忠信」看作在與眾人相處時以及在任官時，也就是說似乎是與比他還底層的人群進行語言交際時所需要的倫理規範。在這裡，「忠信」所涵蓋的範圍顯然超乎「君臣關係」，這樣闡述「忠」概念在與底層人民互動的觀點，可以與《論語》認為「忠信」也可實踐於蠻夷中（〈子路〉、〈衛靈公〉、郭店

<sup>24</sup> 胡培羣：《儀禮正義》（南京：江蘇古籍出版社，1993年），頁255-259。

<sup>25</sup> 《管子·戒》的如下論述可以互相發揮此「忠」概念在交際上的重要意涵：「孝弟者，仁之祖也。忠信者，交之慶也。內不考孝弟，外不正忠信，澤其四經而誦學者，是亡其身者也。」安井衡：《管子纂話》，收於《漢文大系》冊21，卷10，頁4。

楚簡〈忠信之道〉)的觀點有所呼應。

總言之，在《論》、《孟》兩書中的「忠」概念含有雙重的意涵：第一層為在君子的內心保持「忠懇之心」的狀態；第二層則是此「忠懇的人」在與其他人的交際中真心希望將他內心的「善」傳達給別人，而這應該是《論語》、《儀禮》中所謂「言忠信」的主要涵義。從《論語》和《儀禮》的用例來看，「言忠信」的對象應該是一個君子或士人所要面對的所有的人，不過君子和士人理念上屬於統治層，保持「忠」的君子和士人，在面對他們的主上時，必然要直言自己所理想的「善」，以實現濟世理想。因為，就具有「忠信」的士人而言，矯正國君的言行就會是達成此理想的第一步，理論上一個士人的心愈誠懇，就愈會有向主上直言的傾向。如此，原來係指君子和士人心中「忠懇」的「忠」概念，由於其與「語言」行為的結合，逐漸發展為向主上進一步「諫諍」的「忠臣」概念。

關於這一點，正如筆者在前文中所闡述過，自《孟子·告子下》、<sup>26</sup>《晏子春秋·內篇問上》：「景公問忠臣之行君何若晏子對以不與君行邪」、《墨子·魯問》以及「郭店楚簡」〈魯穆公問子思〉中可以發現戰國思想家推出將「忠」和「諫諍」結合起來的「忠臣」概念。在如上文獻之間所共同有的對話格局是：在國君和思想家之間的對話中，針對國君在「忠臣」概念能代表「如主上意思默從」的期待，孟子、晏嬰、墨子以及子思皆沒有例外地提出「按照『義』的準則向主上直言，並藉此矯正國君之過失或惡」的「忠臣」概念。<sup>27</sup>也就是說，對戰國早中期的思想家而言，「忠臣」就是「忠」：即「能夠向主上透過倫理價值來矯正主上的過失」與能夠實踐於此德目之「君子」相結合；在這裡並沒有存在原來無條件地服從君命的「臣」。這一點在筆者前引書中已有詳論，此不再贅論。

<sup>26</sup> 「長君之惡其罪小，逢君之惡其罪大。」參安井衡：《孟子定本》，收於《漢文大系》冊1，卷12，頁18。

<sup>27</sup> 請參見佐藤將之：《中國古代的「忠」論研究》，頁75-89。

假如我們能夠注意到戰國早中期當時的「忠」論並沒有以如我們所想像的「君臣關係」架構來設想，也就是說，我們在解釋戰國時代「忠」概念的思想意義時能夠脫離「臣德」意涵之桎梏的話，便比較容易理解為何在相關文獻中含有那麼多「君德」義「忠」概念的對象並非國君本人。而當時屬「士」或「君子」階級的人也是此「君德」義的「忠」和「忠信」之主要實踐者：由於當時的「士」和「君子」一方面係指屬於一個國家社稷的「臣」的身分；但是另一方面他們亦隨時會成為奉國君之命被任命為大小城邑的行政長官，他們若被派遣至就任地，事實上便成為此城邑和其周邊領土的最高統治者。

然而，由於此「君子」被派到城邑而任命為此地的行政長官，對這種「君子」而言，在當地雖然以「忠懇之心」交際朋友，但因為他的地位在當地最為高貴，正如《儀禮·士相見禮》的用例所示，他所經常面對的人，若不是他的部屬官員，就是被他統治的人民，因此這些君子的周邊並沒有直接要「諫諍」的對象。在這樣的脈絡中，「忠」概念傾向於與「恕」、「愛」、「親（附）」等係指以部屬或統治人民之心理為主要對象的德目相結合。這一點我們在第四節分析《禮記》和《大戴禮記》中的相關用例時再討論。

### 三、規定理想「擬似血緣關係」的「忠」概念： 「郭店楚簡」

接著，我們來看「郭店楚簡」中的「忠」和「忠信」概念。這裡不需要贅述其對建構先秦時代思想史上的寶貴價值。按照考古所見，「郭店楚簡」文獻的下葬年代最晚為西元前三世紀初，亦即在楚都郢被攻陷於白起秦軍的西元前284年前。依此我們可以合理推測，「郭店楚簡」為在西元前四世紀流傳的文獻群，而這與孟子展開他的遊說活動之年代相重。「郭店楚簡」的文獻群提供非常豐富的「忠」和「忠信」用例。整部「郭店楚簡」中，「忠」字的用例有37個，若使

用整理小組取的篇名來看的話，實際上並不出現「忠」字的篇章只有〈五行〉、〈老子〉（甲·乙·丙）、〈太（大）一生水〉、〈成之間之〉以及〈語叢四〉而已。<sup>28</sup>不但如此，「郭店楚簡」包含著〈魯穆公問子思〉和〈忠信之道〉兩篇個別「忠臣」和「忠信」概念的專論。

由於〈魯穆公問子思〉顯然為如何界定「忠臣」內容的論述，而且在〈六德〉的用例中也在「君臣架構」中有「忠者，臣德也」等文字，故過去研究「郭店楚簡」的「忠」概念，除了專論〈忠信之道〉的幾篇論考之外，都在「君臣關係」的主題之下探討「郭店楚簡」中「忠」概念的思想意義。

然而，由於〈忠信之道〉的「忠信」概念無法以「臣德」義來解讀其核心意涵，並且在〈六德〉中也含有如「聚人民、任土地、足此民爾生死之用，非忠信者莫之能也」<sup>29</sup>（第4-5簡）一句中的「忠信」之功能：「聚人民、任土地」也明顯指向「君德」方面。因此，過去研究的論點停止於「『郭店楚簡』的『忠信』含有『君德』和『臣德』兩種意涵」這一點，而無法說明「郭店楚簡」（在同一座墓中被發現的一批文獻群中）的「忠」和「忠信」同時含有「君德」和「臣德」兩種意涵的思想史上的理由。換言之，哪怕假設闡述「君德」的「忠」論和「臣德」的「忠」論的作者並不一樣，說明這樣彼此「不同」的內涵之「忠」概念如何在同一個墓主的思想中共存過的事實，係對理解戰國早中期環繞著「忠」論的思想環境是有意義的。

有鑑於此，下面，筆者則欲針對「郭店楚簡」中全部的「忠」和「忠信」概念——尤其關注〈魯穆公問子思〉和〈忠信之道〉之外的用

<sup>28</sup> 現本《老子》第38章載錄「夫禮者，忠信之薄，而亂之首」一句。參焦竑：《老子翼》，收於《漢文大系》冊9，卷3，頁1。〈太（大）一生水〉、〈成之間之〉以及〈語叢四〉的出土情況均不完整，因而不能排除原來包含「忠」字的用例之可能性。因此，在郭店楚簡的文獻群中比較確定成篇的時段未含有「忠」字的用例只有〈五行〉而已。

<sup>29</sup> 武漢大學簡帛研究中心、荊門市博物館編著：《楚地出土戰國簡冊合集（一）》（北京：文物出版社，2011年），頁70。

例——進行分析，而在此分析的基礎上要找出在不同的用例之間於當時（即戰國早中期）可能獨特存在而後來變成不太顯著的共同意涵。

在「郭店楚簡」的「忠」論和「忠信」論的思想意義這項議題中，筆者首先想要提出的論點是，「郭店楚簡」各文獻中的「忠」論，就算表面上以「君臣關係」的議題中被提出來，但同時也預設某種程度的「擬似血緣關係」。換言之，「君臣」之間以「忠」為媒介的關係，不會只依憑著在國家中「君」與「臣」的社會關係或社會功能的存在得以保障。我們再看一下如上所舉〈六德〉中包含「忠者，臣德也」一句前後的論述脈絡。〈六德〉該句的整段曰：

非我血氣之親，畜我如其子弟，故曰：苟濟夫人之善也，勞其股肱<sup>30</sup>之力弗敢憚也，危其死弗敢愛也，謂之【臣】，以忠事人多。忠者，臣德也。<sup>31</sup>（第15-17簡）

在引文中，〈六德〉的作者先將從「臣」的立場定義「君臣關係」為「非我血氣之親」，但接著也說：「畜我如其子弟」。其大意是：「把我如親子兄弟一樣地養育」。因此，臣下為了他的君上「勞其股肱之力弗敢憚也，危其死弗敢愛也」。也就是說，〈六德〉的作者認為，臣下以「忠」為其主上而不惜他的力氣，也不惜他自己生命的理由是因為君上把自己當作如親子兄弟一樣地養育。

關於這一點〈語叢〉的用例給了我們一個啟示。〈語叢一〉曰：「由中出者仁、忠、信……」。（第21簡）<sup>32</sup>值得注意的是，在〈語叢二〉更具體的說出：「忠生於親」。（第9簡）<sup>33</sup>這也在〈緇衣〉：「大臣

<sup>30</sup> 「股肱」為陳偉的隸定。請參閱陳偉等：《楚地出土戰國簡冊〔十四種〕》（北京：經濟科學出版社，2009年），頁240。

<sup>31</sup> 武漢大學簡帛研究中心、荊門市博物館編著：《楚地出土戰國簡冊合集（一）》，頁124。

<sup>32</sup> 武漢大學簡帛研究中心、荊門市博物館編著：《楚地出土戰國簡冊合集（一）》，頁139。

<sup>33</sup> 武漢大學簡帛研究中心、荊門市博物館編著：《楚地出土戰國簡冊合集（一）》，頁152。

之不親也，則忠敬不足，而富貴已過也。邦家之不寧也，則大臣不台（治），而執（褻）臣託也」（第20-21簡）<sup>34</sup>中，將「親不親」和「忠敬」之間作出密切聯想。雖然〈緇衣〉所說的「大臣之不親」，係指「國君對大臣之不親」還是「大臣對國君之不親」，仍然不甚清楚，但若我們考慮〈語叢一〉和〈語叢二〉的用例，而將「忠」和「親」界定為「心中的親感產出忠的心理狀態」的話，我們可將〈緇衣〉的主張解釋為：「若國君和大臣之間沒有（如在血緣關係中自然就會具有的）親切感，彼此之間也就不會有以『忠』和『敬』為主的互動關係」。關於「忠」和「敬」的組合，讓我想起《論語·為政》中對「子游問孝」的孔子之回答：「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養；不敬，何以別乎？」<sup>35</sup>因此，在早期儒家的思想中，「忠」—「親」的組合會與「孝」—「敬」的組合互相引起聯想，並與後者似乎構成「擬似」和「事實」血緣關係上的規範之聯想。

接著，我們來看〈忠信之道〉中的「忠」和「親」之間的關係。〈忠信之道〉曰：「忠積則可親也，信積則可信也。忠信積而民弗親信者，未之有也。」（第1-2簡）<sup>36</sup>我們假設如上從「『親』產出『忠』」的思維來看〈忠信之道〉的內容的話，會引起我們注意的是，〈忠信之道〉的作者將「忠」的功能與「地」產生萬物的能力聯想在一起，〈忠信之道〉曰：「至忠如土。」（第2簡）<sup>37</sup>在此思路中「地」就是由於「忠」的功能而獲得產生萬物。換言之，在這裡「地」可以看作萬物之「父母」。對「郭店楚簡」的作者（們）而言，「積忠」的人自然會成為「可親」的人，而在這裡透過「親」概念的媒介，「地」—

<sup>34</sup> 武漢大學簡帛研究中心、荊門市博物館編著：《楚地出土戰國簡冊合集（一）》，頁27-28。

<sup>35</sup> 安井衡：《論語集說》，收於《漢文大系》冊1，卷1，頁19。

<sup>36</sup> 武漢大學簡帛研究中心、荊門市博物館編著：《楚地出土戰國簡冊合集（一）》，頁70。

<sup>37</sup> 「至忠如土，為物而不伐」。參武漢大學簡帛研究中心、荊門市博物館編著：《楚地出土戰國簡冊合集（一）》，頁70。



「萬物」和「君子」—「民」均構成於兩組「擬似血緣關係」中。

其實，「地」—「萬物」和「君子」—「民」兩組的「擬似血緣關係」不僅出現在「親」的關係上。針對「忠」和「地」功能之聯想，〈忠信之道〉也舉「養」的功能，曰：「不悅而足養者，地也。」又曰：「忠之為道也，百工不楛，而人養皆足。」（第7簡）<sup>38</sup>〈忠信之道〉認為「忠」和「地」功能的結合之主要理由是「地」具備能夠養育人類的功能。與此相關，〈六德〉也有一句，曰：「生死之甬（用），非忠信者莫之能也。」（第5簡）<sup>39</sup>乍看之下，此句中「生死之用」的意思不是很清楚，但若我們考慮到〈忠信之道〉的「忠」就是具備「人養皆足」的功能的話，〈六德〉這一句的「生死之用」應該與統治者養育人民的功能相關。總之，〈語叢二〉、〈忠信之道〉以及〈六德〉中的相關用例，與土地的「親」和「養」的功能聯想，在一種「擬似血緣關係」中構想「君子」和「民」之間的關係。

理解到此，我想再提及〈六德〉中似為專論「臣德」的一句背後的思想涵義。〈六德〉曰：「非我血氣之親，畜我如其子弟，故曰：苟濟夫人之善也，勞其股肱之力弗敢憚也，危其死弗敢愛也，謂之『臣』，以忠事人多。忠者，臣德也。」<sup>40</sup>其實，「人」或「萬物」和產生此一切的「地」之間並沒有「血緣關係」。不過，如上所述，在「郭店楚簡」文獻群的作者們似乎具有「人」和「地」、「君」和「臣」、「統治者（＝君子）」和「被統治者（＝民）」均由以「擬似血緣關係」（＝「親」）為基礎的「忠」（和「忠信」）來保持彼此之間的連帶關係。

因此，就「郭店楚簡」文獻群的作者而言，「忠」概念的核心意

<sup>38</sup> 武漢大學簡帛研究中心、荊門市博物館編著：《楚地出土戰國簡冊合集（一）》，頁70。

<sup>39</sup> 武漢大學簡帛研究中心、荊門市博物館編著：《楚地出土戰國簡冊合集（一）》，頁124。

<sup>40</sup> 武漢大學簡帛研究中心、荊門市博物館編著：《楚地出土戰國簡冊合集（一）》，頁124。

涵是「親」和由「親」概念來聯想出的「養育」功能，在他們以擬似血緣關係的基礎上將「君」的功能界定為「養育人民」時，作為「君德」之「忠」的達成，即在於是能否夠將此「養育人民」的功能提高；而「臣德」的「忠」則係專向「養育自己」的對象發揮無私忠懇的功效，在〈忠信之道〉以「百工不楛」的情況來表述被統治者達成此方面理想的情形。

那麼〈六德〉的論述中君臣之間「忠」的雙務性如何發揮呢？在〈六德〉與「忠」概念的相關論述中，若只注意「臣」對主上「發揮無私忠懇」層面的話，「忠」概念就會被視為當時對「統治者」單方面有利的德目，不過事實上應該並非如此。正如〈六德〉的「畜我如其子弟」的用例般，對當時的士人和人民而言，自己的國君是否「畜」（＝充分養育）他們，就是他們是否為國君效勞的一大前提。換而言之，對國君而言，不斷呈現對臣下和人民的養育功能來讓他們懷著對國君「親」（此「親」反過來會產生對主上的「忠」）的感情就是國家安定的基礎。在此意義上，戰國早中期的「忠」和「忠信」論具有個別在「君一臣」、「君一民」之間的雙務涵義。

到此，筆者還要探討「郭店楚簡」中另一個疑似以「君臣架構」提出來的「忠」概念之用例。這就是〈唐虞之道〉中的如下兩條句例：

（一）古者虞舜篤事宧（瞽）窋，乃弋（式）其孝；忠事帝堯，乃弋（式）其臣。（第9簡）<sup>41</sup>

（二）故其為宧（瞽）窋子也，甚孝；及其為堯臣也，甚忠。（第24簡）<sup>42</sup>

如上兩條用例敘述帝舜對其父瞽叟的「孝」和其君帝堯的「忠」。

<sup>41</sup> 武漢大學簡帛研究中心、荊門市博物館編：《楚地出土戰國簡冊合集（一）》，頁61。

<sup>42</sup> 武漢大學簡帛研究中心、荊門市博物館編：《楚地出土戰國簡冊合集（一）》，頁61。

因為此處「孝」和「忠」兩個德目並稱，此「忠」的內容乍看之下似乎看不出特別的時代意義。也許由於這個原因，學者們對這一段「忠」概念的用例一直沒有表示出很大的興趣。的確，「忠事帝堯」一句解釋成「（舜）以忠懇的心來侍奉帝堯」，似乎沒有任何問題。然而，我們需要注意的是，在這裡帝舜以「忠」的心情／態度侍奉帝堯的後續結果：其實，〈唐虞之道〉的作者在這裡等於主張舜對帝堯的「忠」讓舜具備了登上天子位的資格。這就是後來《韓非子》在其〈忠孝〉篇中極力警告國君們的一點。與《韓非子》的理路格格不入的是，在〈唐虞之道〉作者之腦海裡，「一個臣下爲了某個主上發揮最高程度的『忠』」和「他（臣下）藉此『忠』最後取代他的主上之君位」之間竟似乎沒有感覺到任何矛盾。<sup>43</sup> 這個事實能代表，當時「忠」概念的範圍並非限制於「單方面」侍奉主上；此「忠」於第一意義上爲「臣德」，但究竟意義上亦實爲其實踐者能夠登上君位的條件之一，亦即可解釋爲一種「間接君德」。一般而言，按照過去對「忠」概念的觀點，其以「臣德」義的用例往往在戰國國家的君權伸張之脈絡中而被提及。但〈唐虞之道〉中以能繼承君位的「忠」用例，與〈魯穆公問子思〉中子思向魯穆公提倡的「說君之『惡』」的「忠」例子一樣，實際上發揮了加強當時「士」階層權力基盤的作用。<sup>44</sup>

總之，從如上的探討所觀察到的是，「郭店楚簡」的文獻群中含有相當豐富的「忠」概念論述，而且含有以「忠」爲主題的兩篇文章。若我們看其思想特色時，值得注意的情況是，「郭店楚簡」的「忠」概念表面上看起來容易能分成「君德」（〈忠信之道〉）的「忠

<sup>43</sup> 關於《韓非子·忠孝》的「忠」論，請參閱佐藤將之：《中國古代的「忠」論研究》，頁162-173。另外，在《禮記·表記》的相關論述中，作者提倡擬似血緣關係的「忠」之效用：「後世雖有作者，虞帝弗可及也已矣。君天下，生無私，死不厚其子；子民如父母，有懼懼之愛，有忠利之教；親而尊……忠而不犯。」

<sup>44</sup> 有關〈魯穆公問子思〉「說君之『惡』」的「忠」論發揮了抑制當時戰國國家「君權」的作用，請參見佐藤將之：《中國古代的「忠」論研究》，頁76-79。

信」和「臣德」（〈魯穆公問子思〉、〈唐虞之道〉、〈六德〉）的「忠」，但實際上其「君德」義和「臣德」義相互構成一體，並且能夠觀察出如下兩種「君德」—「臣德」之間的「雙層」特色。第一，由於「忠」概念中含有的「擬似血緣關係」以及「養育」的「親」概念為媒介，「忠」概念同時能發揮「君德」（〈忠信之道〉）的作用和「臣德」（〈六德〉）的作用。第二，表面上看起來為「臣德」的〈唐虞之道〉之「忠」，實為未來成為天子的條件，筆者將此「忠」概念的特點稱為「間接的君德」。

#### 四、另一種「孝」：《禮記》與祭祀相關的「忠」

接著，我們也要分析《禮記》和《大戴禮記》中「忠」和「忠信」概念的用例。不可諱言，由於兩部《禮記》（無論其編者為戴德或戴聖兩人）直到漢代才得以現在所見的情狀和內容通行，因而過去很難利用於專論先秦思想的研究上。然而由於「郭店楚簡」和「上博楚簡」個別包含〈緇衣〉一篇的事實，足以使我們相信兩部《禮記》中大部分的思想成分應該淵源於戰國早中期的相關論述。就有關「忠」和「忠信」而言，在評斷《禮記》各部分的思想時代性上較為重要的因素在於《禮記》中基本上似乎沒有經過從稷下和道家思想的一種「反忠論」之挑戰。<sup>45</sup>換而言之，《禮記》（尤其是《大戴禮記》）幾篇作者彷彿無感於戰國中期以後「反忠論」的存在般，而提倡「忠」和「忠信」在治國中的至上重要。而這樣以「單純」的態度來呈現對「忠」價值之無條件的肯定，是與《荀子》在考慮「反忠論」的論點後擁護「忠」的情況可以對照的（後詳論）。依此，《禮記》中「忠」和「忠信」的主要部分大抵可以代表戰國早中期，最晚也是在《荀子》以前的思想環境。

<sup>45</sup> 關於田駢、慎到等戰國中晚期稷下思想家和道家的「反忠論」，請參閱佐藤將之：《中國古代的「忠」論研究》，頁107-129。

若我們比較兩部《禮記》的「忠」和「忠信」論時，比較顯著的對照是，在《小戴禮記》（以下只稱《禮記》）對「忠」字的用例（31條）本身比《大戴禮記》（50條）少，而且也沒有將「忠」和「忠信」作為主題的論述。按照筆者問題意識的理路，下面將先討論《禮記》的相關用例之後再看《大戴禮記》的用例。

在《禮記》的「忠」之相關用例中，除了與如上《論語》、《孟子》等類似的用例之外，只在《禮記》中才能比較顯著觀察出的涵義是，《禮記》主張祭祀行為中「忠」心態之重要。其例有五條，下面將列出其全部用例：

【表三】《小戴禮記》「忠」字用例（與祭祀心態相關之用例）

	引文	篇名	備註	卷數頁碼
(a)	太廟之內敬矣！君親牽牲，大夫贊幣而從。君親制祭，夫人薦盎。君親割牲，夫人薦酒。卿、大夫從君，命婦從夫人。洞洞乎其敬也，屬屬乎其忠也，勿勿乎其欲其饗之也。	禮器		卷10 頁12
(b)	祀帝於郊，敬之至也。宗廟之祭，仁之至也。喪禮，忠之至也。	禮器		卷10 頁14
(c)	唯聖人爲能饗帝，孝子爲能饗親。……齊齊乎其敬也，愉愉乎其忠也，勿勿諸其欲其饗之也。	祭義		卷24 頁2
(d)	文王之祭也：事死者如事生，思死者如不欲生，忌日必哀，稱諱如見親。祀之忠也，如見親之所愛，如欲色然；其文王與？	祭義	<sup>43</sup>	卷24 頁3

<sup>46</sup> 王肅注：《孔子家語》，收於《漢文大系》冊20，卷4，頁27-28。

	引文	篇名	備註	卷數頁碼
(e)	是故，賢者之祭也：致其誠信與其忠敬，奉之以物，道之以禮，安之以樂，參之以時。明薦之而已矣。不求其爲。此孝子之心也。	祭統		卷25 頁1-2

由於在如上用例中出現的〈禮器〉、〈祭義〉、〈祭統〉三篇的主題爲「祭祀」，我們可以預料在這裡出現的「忠」概念或多或少本來就與祭祀行爲聯結。不可諱言，「祭祀」就是「禮」的重要部分，「忠」概念的意義也會涉及其與廣義的「禮」之關係。在〈禮器〉中有一句，即稱：「先王之立禮也，有本有文。忠信，禮之本也。」<sup>47</sup> 其實，這一句引起過研究中國古代「禮」概念的演變之學者（加藤常賢）和「忠」概念的演變之學者（黃君良）的高度矚目，而他們兩位的觀點是一致的：在「禮」概念的發展中，以「裝飾外貌」義的「禮」概念到戰國中期後受到批判，因此儒家由（內面「誠懇」義的）「忠」概念來重建「禮」概念的心理基礎。<sup>48</sup> 黃君良還進一步主張，如此《禮記》中的「忠」概念往「形上意義」的方向擴大其內涵。<sup>49</sup> 不過，就如上五條用例來看，這裡作者（們）的論點似乎並非闡述「忠」概念的所謂「形上」層面；而其涵義還是留在於祭祀面對鬼神時「敬虔的」心理和態度上。在此理解的方向，筆者所關注的是如下三點的思想傾向：

第一，就「忠」的心理或態度之對象而言。由於如上四條用例都係指對祖先的祭祀；還有（b）「喪禮」一例之前所含有的祭祀論述，主要對象均是祖先的靈魂。因此，在此全部用例的「忠」概念之主要

<sup>47</sup> 鄭玄注：《禮記》，收於《漢文大系》冊17，卷10，頁1。

<sup>48</sup> 加藤常賢：《禮の起源と其發達》（東京：中文館書店，1943年），頁149；黃君良：《〈忠信之道〉與先秦忠信略論》，收於氏著：《郭店儒簡思想研究》（瀋陽：遼寧大學出版社，2011年），頁42-43。

<sup>49</sup> 黃君良：《〈忠信之道〉與先秦忠信略論》，頁23。

對象就是父母以上有血緣關係的祖先。

第二，在如上全部用例的「忠」概念與「敬」概念一起出現。雖然 (d)「文王之祭」段落中並無出現「敬」字，但載錄與此幾乎一樣的《孔子家語·哀公問政》之段落的用例中，在引《詩》後曰：「敬而致之，又從而思之」。(e) 的用例中更為直接構成「忠敬」的複合詞。由是觀之，我們可以理解《禮記》的「忠敬」一詞之意涵延伸至對祖先鬼神的「孝」。正如《論語·為政》：「今之孝者……不敬，何以別乎？」的例子，由於發揮「敬」的心理狀態是實踐「孝」的大前提，若將「敬」作為環節來思考「忠」和「孝」的關係，對如上「忠」的用例之作者而言，「忠」概念亦可以解釋為一種對死者祖先的「孝」。

第三，雖然祭祀和喪禮之行爲本身並非為統治者所壟斷，但在如上五條用例中引起我們注意的，則是在如上《禮記》與「祭祀」和「喪禮」相關的「忠」概念之全部用例，並非用於一般老百姓，而是在國君，甚至是天下之君層次的「祭祀」之論述。若我們看《禮記》相關用例的「祭祀」內容，正如 (a)「君親牽牲」、(b)「祀帝」、(c)「聖人爲能饗帝」、(d)「文王之祭也」等均係指一國或天下之君的「祭祀」。唯 (e)「賢者」(《祭統》整篇中的第二段) 是否為國君以上並不是很明顯。不過在整篇的論述脈絡中明顯可見，在其後面的主語是，如「國君」(第四段)、「天子」(第五段)、「君子」(第六段) 以及「君」(第七、第八、第九段) 等，幾乎全部的主語都是代表一國的統治者以上層次。因此，這裡的「忠」係指國君「事」鬼神的一種「臣德」。這樣敘述的格局就顯示出作者背後的預設：國君舉行充滿「忠敬」的祭祀能夠帶給他的「社稷」——即「祭祀共同體」——安定，而在此過程中原為對鬼神的「臣德」之「忠」行爲則同時代表宗族和社稷整體的「君德」。如此，在這些用例中作者為統治者說明他們對祖先的祭祀（對死者的「孝」）需要具備「忠」之德這樣的敘述，在宗教性的外貌下實為含有濃厚的政治哲學意涵。

到這裡，還引起我們注意的一點是，〈祭統〉的作者將國君「祭祀」之際的「忠敬」發揮為能帶給國家社會太平的情形稱之為「備」。下面以此「備」為切入點，在本文最後探討《禮記》和《大戴禮記》的作者們如何透過「忠」概念來論述理想國家。

### 五、作為國家統治的最高原則： 《大戴禮記》的「忠信之備」

首先，我們檢驗如上所提〈祭統〉(e)的整段論述內容。〈祭統〉曰：

賢者之祭也，必受其福。非世所謂福也。福者，備也；備者，百順之名也。無所不順者，謂之備。言：內盡於己，而外順於道也。忠臣以事其君，孝子以事其親，其本一也。上則順於鬼神，外則順於君長，內則以孝於親。如此之謂備。唯賢者能備，能備然後能祭。是故，賢者之祭也：致其誠信與其忠敬，奉之以物，道之以禮，安之以樂，參之以時。明薦之而已矣。不求其爲。此孝子之心也。<sup>50</sup>

上引文中值得注意的是，如畫線部分，作者提出「事其君」和「與其（按：「鬼神」）忠敬」的兩種「忠」概念。不過，在此段落兩次出現的「賢者之祭」真正的主題，並非由於「致其誠信與其忠敬」而招來福德。因為，作者主張這裡招的福德並非是從鬼神而來的「世所謂福」，而是「百順」之「備」。這裡所稱的「備」係在自己的「內」和「外」，也就是「事君」和「事父母」的實際行為中所達成的理想倫理關係之建立。如此，〈祭統〉作者要求祭祀者發揮「忠敬」=「備」的「祭祀」之理由並非為了從鬼神得福，而是從這樣的心態

<sup>50</sup> 鄭玄注：《禮記》，收於《漢文大系》冊17，卷25，頁1。



和行為本身會導出個別在個人、家庭、宗族以及國家的層次中所能建立的理想人際關係。

基於如此的理解，我們繼續看《大戴禮記》的相關用例。在《大戴禮記》中〈小辨〉一篇出現「忠信之備」一句，作者直接大力讚揚且呼籲統治者實踐此德之重要。這裡不像〈祭統〉的「忠敬」論般，作者沒有關注「忠」概念在「祭祀」本身的功能；「忠信」這樣的德目本身就直接被視為一國之君所要實踐的施政最高方針或目標。在此篇前半部分，魯哀公問孔子在施政上「小辨」（在這裡的「小辨」大概係指語言和判斷方面的能力而言）是否需要，而孔子竟然否定其效果。因此，依前半的論述主體將此段論述的篇名稱爲〈小辨〉。然而從其主題和核心價值而言，此篇的名稱應該爲〈忠信〉篇：孔子在說明「小辨」之施政爲何不可之後，提出了「力忠信」的重要。〈小辨〉接續記載魯哀公和孔子的對話，曰：

（魯哀）公曰：「然則吾何學而可？」子曰：「禮樂而力忠信，其君其習可乎？」公曰：「多與我言忠信而不可以入患。」子曰：「毋乃既明忠信之備，而口倦其君則不可而有，明忠信之備，而又能行之，則可立待也。君朝而行忠信，百官承事，忠滿於中而發於外，刑於民而放於四海，天下其孰能患之？」公曰：「請學忠信之備。」子曰：「唯社稷之主實知忠信。若丘也，綴學之徒，安知忠信？」公曰：「非吾子問之而焉也？」子三辭，將對。公曰：「彊避！」子曰：「彊侍。丘聞：大道不隱。丘言之君，發之於朝，行之於國，一國之人莫不知，何一之彊辟？丘聞之：忠有九知……。」<sup>51</sup>

在此段孔子（＝利用孔子之言的作者）稱：「唯社稷之主實知忠信」。顯然此篇所提倡的「忠信」乃指「君德」，而且在此虛構的對話中，

---

<sup>51</sup> 戴德：《大戴禮記》，《四部叢刊初編》（臺北：臺灣中華書局，1989年），頁58。

作者還用孔子之言主張「忠信」就是孔子本人也還不敢隨易說出的價值。這裡孔子的口氣似乎是「忠信」比「仁」還重要。這裡的「忠信」係「國家社稷」最高的統治準則，而這一點與《國語》和《左傳》的「忠信」論觀點是完全一致的。<sup>52</sup>不過在〈小辨〉的「忠信之德」還具有「刑於民而放於四海」，即道德價值擴大的「動態」(dynamism)。

在此意義上，〈小辨〉的「忠信」論，比《國語》和《左傳》的「忠信」論，還更與將「忠信」比擬於「天地」的〈忠信之道〉之「忠信」涵義接近。<sup>53</sup>不過，對「忠」和「信」兩個概念的出現情況而言，雖然〈小辨〉的作者將其主題以「忠信（之備）」的名稱來稱呼，但他並沒有提出「信」的部分，因而此「忠信之備」論實質上為「忠論」。無論如何，〈小辨〉和〈忠信之道〉的「忠信」論均明確主張「忠信」係指「君德」。同樣在《大戴禮記》中作為「君德」的「忠信」概念在〈子張問入官〉：「故君子南面臨官，大城而公治之，精知而略行之，合是忠信。」<sup>54</sup>也可以看到。

至戰國末年，《荀子》則引進〈小辨〉所提出的，具有倫理價值擴大之「動態」的「忠信之備」論，並且與他的「禮」論相結合。〈儒效〉闡述這樣實現「忠信」的理想君王：

其爲人上也，廣大矣！志意定乎內，禮節脩乎朝，法則度量正乎官，忠信愛利形乎下。行一不義，殺一無罪，而得天下不爲也。<sup>55</sup>

<sup>52</sup> 《國語》和《左傳》的思想中，「忠信」均係指國家或政事運作上最核心的價值之一。請參閱佐藤將之：《中國古代的「忠」論研究》，頁49-72。

<sup>53</sup> 〈忠信之道〉一篇的內容，與現存的傳世文獻的用例相比，也清楚地分別針對「忠」和「信」兩個概念提供不同涵義之說明，而且由於在中間也加上「忠信之謂此」一句來進一步表示「忠信」概念亦是由「忠+信」構成的一種「綜合型」君德。

<sup>54</sup> 戴德：《大戴禮記》，頁39。

<sup>55</sup> 王先謙集解，久保愛增、豬飼彥博補：《荀子集解》，收於《漢文大系》冊15，卷4，頁7-8。

總之，作為「君論」的「忠信」論本身經過戰國早中期的《左傳》、《國語》、《忠信之道》、《大戴禮記》等直到《荀子》的「忠信」論，經過很多樣豐富的思想意涵發展，與作為「臣德」的「忠」論平行，而到了西漢的文獻中也還沒有消失，並繼續發揮著界定理想統治者內容的思想功能。<sup>56</sup>

## 結 論

本文主要以《論語》、《孟子》、《禮記》、《大戴禮記》以及「郭店楚簡」為分析的對象，為了釐清「忠」概念在古代中國思想史上豐富的思想涵義之目的，試圖闡明「忠」（和「忠信」）概念的廣義性和多層性。筆者發現在上列文獻的用例中有（一）擬似血緣、（二）對於死者之「孝」，以及（三）潛在的「君德」三種思想特點，而其詳細的情況可以歸納如下五點：

首先，「忠」概念的對象並沒有只固定針對「主上」。就先秦時代的用例而言，其對象很廣：從主上、國家社稷、身邊的人及人民皆為其對象，而從戰國時代早期直到西漢的用例中「臣德」義的「忠」在其概念涵義展開的任何階段中，從未完全取代過「君德」義的「忠」概念意涵。

第二，在《論》、《孟》兩書中的「忠」概念含有雙重的意涵：第一層為在君子的內心保持「忠懇之心」的狀態；第二層則是此「忠懇的人」在與其他人的交際中希望將他內心的「善」傳達給別人，而這應該是《論語》、《儀禮》中所謂「言忠信」的主要涵義。如此，原來係指君子和士人心中「忠懇」的「忠」概念，由於其與「語言」行為的結合，逐漸發展為向主上進一步「諫諍」的「忠臣」概念。

---

<sup>56</sup> 譬如，《新書·大政上》：「道者，聖王之行也，文者聖王之辭也，恭敬者聖王之容也，忠信者聖王之教也。」參賈誼：《新書》，《四部叢刊初編》（臺北：臺灣中華書局，1979年），頁69。

第三，本文經過對「郭店楚簡」文獻群的「忠」論探討發現：「郭店楚簡」中的「君德」義和「臣德」義實互相構成一體，而其核心意涵是「郭店楚簡」的「忠」概念中含有「擬似血緣關係」以及「養育」的「親」概念，而藉此為媒介，「忠」概念均發揮「君德」和「臣德」（〈六德〉）的作用。而且，表面上看起來是「臣德」的〈唐虞之道〉之「忠」也因長程考量轉為未來能夠成為天子的條件。因此，筆者將此「忠」概念的特點稱為「間接的」或「潛在的」君德。

第四，在《禮記》的〈禮器〉、〈祭義〉、〈祭統〉相關用例中，「忠」概念主要係指主持祭祀的國君、聖人或賢人所要發揮的德目。因祭祀的對象通常為去世的祖先，這裡的「忠」概念即在與血緣關係的聯想中被構想。也就是說，這樣的「忠」實為對離世的祖先之「孝」。不過還有一點需要注意的是，在《禮記》如上用例中的「忠」概念重點並非在於只主張具備「忠」的祭祀之實踐而已，而是在於將此「忠」落實於實際國家社會的倫理化。在此意義上，此對祖先的「孝」之「忠」亦是「間接」或「潛在」的君德。

第五，在《大戴禮記·小辨》的「忠」概念，在沒有祭祀或喪禮的聯想而直接被提升為治理國家社會最高之德的層次。〈小辨〉的作者提倡，「忠信之備」的統治者能夠將自己的德性擴大於四海天下。此種具備擴大於天下的「動態」之「忠信」論應該是吸收郭店楚簡和《禮記》相關論述等各種「忠」論的一種綜合。這樣界定「天下之君」的「忠信論」代表在戰國早中期發展的「君德」意涵之「忠論」的集成。到了戰國晚期，《荀子》似乎引進了此一能夠擴大於「天下」的「忠信」概念，並與他的「禮論」相輔而成，以「致忠信」一句來敘述為統治天下人民的理想途徑。

總而言之，過去學者通常在思考從先秦到秦漢時期「忠」概念的演變議題時，大概都認為：在春秋到戰國初期的「忠」概念主要係指廣義的「忠懇之心」，而隨著國家權力的伸張以及官僚國家形成的過程，戰國中期之後「忠」概念的核心內涵漸漸固定為以「由下往上效

忠」的「臣德」義。本文則主張，在中國古代「忠」概念的豐富性不能只以「臣德」的發展模式來理解；其發展過程中還保持著與「血緣關係」濃厚的聯想，而且其意涵表面上似乎係指臣德，實則意指「間接」或「潛在」的「『臣德』轉為『君德』」的雙面意涵。甚至也許可以說，「忠」概念在春秋戰國時代的展開脈絡本來就不需要只以「君德」—「臣德」二分法的模式來理解。

## 徵引書目

- 王先謙集解，久保愛增、豬飼彥博補：《荀子集解》，收於《漢文大系》冊15，東京：富山房，1910年。
- 王肅注：《孔子家語》，《四部叢刊初編》，臺北：臺灣中華書局，1979年。
- 王聘珍：《大禮記解詁》，臺北：漢京文化公司，1987年。
- 加藤常賢：《禮の起源と其發達》，東京：中文館書店，1943年。
- 吉田篤志：〈先秦時代の忠臣〉，《大東文化大學漢學會誌》51號，2012年3月，頁59-90。
- 安井衡：《孟子定本》，收於《漢文大系》冊1，東京：富山房，1910年。
- 安井衡：《管子纂詁》，收於《漢文大系》冊21，東京：富山房，1916年。
- 安井衡：《論語集說》，收於《漢文大系》冊1，東京：富山房，1910年。
- 佐藤文四郎：〈支那思想に於ける忠の觀念（一）〉，《斯文》24輯10號，1942年，頁23-31。
- 佐藤將之：《中國古代的「忠」論研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2010年。
- 周鳳五：〈郭店楚簡「忠信之道」考釋〉，《中國文字》新24卷，1998年12月，頁121-128。
- 武漢大學簡帛研究中心、荊門市博物館編者，陳偉、彭浩主編：《楚地出土戰國簡冊合集（一）》，北京：文物出版社，2011年。
- 胡培翬：《儀禮正義》，南京：江蘇古籍出版社，1993年。
- 張湛注：《列子》，《漢文大系》冊13，東京：富山房，1912年。
- 陳偉等：《楚地出土戰國簡冊〔十四種〕》，北京：經濟科學出版社，2009年。
- 傅武光：〈釋「忠」〉，收於氏著：《中國思想史論集》，臺北：文津出

版社，1990年，頁1-13。

湯淺邦弘：〈『六德』の全體構造と著作意圖〉，收於湯淺邦弘編：《古代思想史と郭店楚簡》，東京：汲古書院，2005年。

湯淺邦弘著，佐藤將之監譯：《戰國楚簡與秦簡之思想研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，2006年。

焦竑：《老子翼·莊子翼》，收於《漢文大系》冊9，東京：富山房，1913年。

黃君良：《郭店儒簡思想研究》，瀋陽：遼寧大學出版社，2011年。

賈誼：《新書》，《四部叢刊初編》，臺北：臺灣中華書局，1979年。

劉向：《說苑》，《四部叢刊初編》，臺北：臺灣中華書局，1979年。

鄭玄注：《禮記》，收於《漢文大系》冊17，東京：富山房，1913年。

戴德：《大戴禮記》，《四部叢刊初編》，臺北：臺灣中華書局，1989年。

Goldin, Paul R.(金鵬程). *After Confucius: Studies in Early Chinese Philosophy*. Honolulu: University of Hawaii Press. 2005.