

戰國中晚期「忠」觀念之演變與轉折 暨其思想意義*

佐藤將之**

Email: msato@ntu.edu.tw

摘 要

本文是筆者探討中國古代「忠」和「忠信」概念演變及其在中國古代政治思想中角色的第三篇論著，也是筆者建構先秦「忠」觀念思想史的一部份研究成果。

本文闡述了《戰國策》、《莊子》、《韓非子》等文獻以及稷下學者對「忠」和「忠信」觀念的價值之「商榷」或「批判」，以及其批判所引發「忠」概念內涵的變質（「忠」於道德→「忠」於自我利益）。進而得知，時至戰國末年，原先戰國早中期儒、墨兩家所提倡的「忠」概念之價值功能已遭到「轉折」。筆者冀望能藉由此分析而構畫出戰國時期由「忠」概念演變輪廓——戰國時期由「忠」概念建構的政治思想之言說，歷經了多樣且複雜的演變過程，而其價值功能也隨之浮沈。

關鍵詞：「忠」、「忠信」、《戰國策》、《莊子》、《韓非子》、稷下

* 本篇之初稿於2007年10月13日元智大學「日本漢學之觀點與中國學術研究」國際學術研討會中宣讀。筆者在此也要感謝兩位匿名審查人對本文相當仔細的指正！本文為國科會專題研究計畫：「先秦戰國中後期政治概念理論化過程之研究：以稷下為發展契機」（NSC 93-2414-H-002-006-）之部分成果。

**國立臺灣大學哲學系助理教授

投稿日期：97.10.12；接受刊登日期：98.1.6；最後修訂日期：98.3.4

The Evolutionary Change of the Idea of “*Zhong*” (loyalty) in the Mid-late Warring States Period

Masayuki Sato*

Email: msato@ntu.edu.tw

Abstract

This article aims to elucidate some significant aspects in the development of the Warring states' political thought by means of analyzing the concept of “*zhong*” (loyalty) and various criticisms against it, which have been proposed by thinkers, e.g., Daoists, Jixia Masters, and the author(s) of the *Hanfeizi*, during the mid-late Warring States period. Originally, the concept of *zhong* has been regarded as one of those highest values among those political ideas in the mind of the early Warring States' Confucians and Mohists. In contrast, the mid-late Warring States thinkers have presumed that the idea of *zhong* was not imperative for statecrafts; it can even harm them. They also advanced their discussion to urge that a state cannot rely on a few prominent “loyal” statesmen such as Bi Gan, Shang Yang, Wu Qi, etc, but has to make efforts to obtain the power of the people who have been motivated not by personal loyalty toward their ruler, but profits and duty that were to be appropriately allocated to them. In this context, the content of the concept of *zhong* has drastically changed. The *Hanfeizi* succeeded in this aspect in its concept of *zhong*, and considered that, whether ministers and officials become loyal to their lord or not would be completely dependent on how the lord allocate profits and duty to them. However the *Hanfeizi*, on the other hand, did not deny the value of those prominent loyal ministers such as Shang Yang and

* Assistant Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University

Received October 12, 2008; accepted January 6, 2009; last revised March 4, 2009.

Wu Qi. Here there can be seen a inconsistency and predicament in the *Hanfeizi's* political philosophy on how to maintain the adequate relationship between the ruler and ministers.

Keywords: *zhong* (loyalty), *zhongxin* (loyalty and trustworthiness), the *Zhuangzi*, the *Hanfeizi*, the Jixia masters

壹、序言

本文是筆者探討中國古代「忠」和「忠信」概念演變及其在中國古代政治思想中角色的第三篇論著，也是筆者建構先秦「忠」觀念思想史的一部份研究成果。若試著追溯「忠」的起源，雖然在商代和西周甲骨文及金文中未見「忠」字（即，「中」部首與「心」部首之合字），但在春秋時代以後的思想裡，此概念開始發揮非常重要的價值功能。在《左傳》、《國語》中「忠」和「忠信」的用例表示，從春秋時代到戰國中期的政治言論當中，「忠」和「忠信」幾乎是最高的倫理價值，而且此概念的主要服務對象，與一般對此概念的印象不同——不是對國君本人，而是對「國家社稷」。¹若我們進一步分析《墨子》、《大戴禮記》、《管子》、「郭店楚簡」〈忠信之道〉等戰國早中期思想文獻中「忠」和「忠信」的用例，便可發現其效用範圍大至「天下」，而主要的意涵是使君主「獲得民眾親附」。基於此，筆者曾推測，孟子很可能是將「仁義」取代「忠信」的角色，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」同樣稱為「天爵」，但另一方面也視為人民日常實行的規範。²

本篇所要探討的主題則是戰國時代中期以後，「忠」概念內涵所經過的演變過程；以及出現「忠」概念的論辯中，「忠」概念之角色等問題。

¹ 關於以上分析的詳細敘述，請參見佐藤將之 Masayuki Sato，〈國家社稷存亡之道德：春秋、戰國早期「忠」和「忠信」概念之意義〉“Guojia sheji cunwang zhi daode: chunqiu, zhanguo zaoqi ‘zhong’ he ‘zhongxin’ gainian zhi yiyi”，《清華學報》[*Qinghua (Tsinghua) xuebao*] 卷37期1 [vol. 37, no. 1] (2007年6月)，頁1-34。

² 在《孟子》中「忠信」一詞出現四次。其中兩個用例以「孝悌忠信」這一組連詞中出現。由於其主語是人民，故所指的內涵並非「君德」。但這裡的「忠」也並非僅僅意指「臣對君」的「臣德」，而似乎更廣泛地涵蓋著「民德」。關於詳細討論，請參閱佐藤將之 Masayuki Sato，〈戰國時代「忠信」概念的發展與王道思想的成立〉“Zhanguo shidai ‘zhongxin’ gainian de fazhan yu wangdao sixiang de chengli”，《中國哲學與文化》[*The Journal of Chinese Philosophy and Culture*]輯6 [no. 6] (2009年12月) (即將出版)。

在戰國中期的道家與稷下學者的言論中可發現，戰國中期以後文獻中「忠」和「忠信」的用例，有不少是對「忠」觀念的價值之「商榷」和「批判」。這種批判引發「忠」概念在戰國末年產生思想功能上的「轉折」。本篇主要在《韓非子》的相關論述中呈現此「轉折」。如下文所示，《韓非子》思想中的「轉折」基本上繼承道家與稷下學者批判「忠」價值的論點。其實，在戰國後期的思想中，這類「忠」概念功能之「轉折」在《荀子》和《呂氏春秋》裡也可觀察到。然而，由於後兩部文獻的「忠」論之主旨仍在於針對道家與稷下學者之批判，而對「忠」觀念作出辯護，並且主張「忠」實為國家存立上的關鍵價值。由此之故，關於《荀子》和《呂氏春秋》的「忠」或「忠信」觀之問題，筆者準備另文探討。³

接著，筆者試圖整理過去相關研究，並提出若干個人看法。

第一，據筆者對過去中國古代「忠」觀念研究的理解⁴，學界在討論中國古代「忠」和「忠信」概念之演變及其思想特色時，幾乎沒有探討過道家與稷下學者的「忠」觀念。⁵例如日本（以及韓國）學者從 1940 年代到最近發表的七篇有關先秦「忠」觀念之專文中，幾乎完全沒有提到道家與稷下學者的「忠」論，唯最近有一篇討論《韓非子》「忠」論之專文。⁶

³ 請參見佐藤將之 Masayuki Sato, 〈《荀子》《呂氏春秋》「忠」論和「忠信」論之展開及其思想意義〉“Xunzi, Lüshi Chunqiu ‘zhong’ lun he ‘zhongxin’ lun zhi zhankai ji qi sixiang yiyi”, 《清華學報》[*Qinghua (Tsinghua) xuebao*] 卷 39 期 3 [vol. 39, no. 3] (2009 年 9 月), 即將出版。

⁴ 筆者對過去古代「忠」概念研究之評述，請參見佐藤將之，〈國家社稷存亡之道德〉，頁 1-9。尤其是後者包含著對過去七十年間有關「忠」觀念研究之評述。

⁵ 本文探討的「稷下學者」包括《史記·田敬仲完世家》列出的驕衍、淳于髡、慎到、田駢、環淵，其中以曾提出「忠」論述的慎到與田駢為主。本文由於主題與篇幅之限制，本文暫不界定所謂「稷下學者」是否屬於道家。如下所述，關於「忠」的討論中，道家與此二位稷下學者之間呈顯出頗為類似之處。關於「稷下」的界定及其思想特色，請參閱 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), 108-146。

⁶ 小崎智則 Tomonori Kosaki, 〈『韓非子』の「忠」について〉“Kanpishi no chū ni tsuite”,

同樣地，中國到目前為止對「忠」觀念探討最完整的王子今先生，對道家「忠」觀之討論也只佔其相關著作中不到三頁的篇幅，而且還沒有提及稷下學者之「忠」觀念，只是在討論「大一統」問題時引述了《慎子》的兩條佚文，但均非「忠」字之用例。⁷此外，曲德來先生近年發表的〈「忠」觀念先秦演變考〉一文雖提到《老子》和《莊子》中的「忠」概念，但全部討論也沒有超過半頁，只指出《老子》和《莊子》以嘲笑的方式否定「忠臣」價值這一點而已。⁸而本文將揭示：先秦道家的論述（尤其是《莊子》）也曾對「忠」概念進行多樣化的探討。

為何過去未見針對稷下學者「忠」觀之討論？可能是缺乏可靠文獻資料之故。不過，既然現本《慎子》保存有〈知忠〉這樣以「忠」為主題的篇章，且其中完整保留針對「忠的功用與價值」非常尖銳的批判思考，我們便不能再忽略這一段重要文字不論。基於其思想內容亦與慎到其他「佚文」的思想相當一致，故沒有特別理由斷定〈知忠〉篇是西漢以後的偽作。此部分的文字最晚應在戰國末年完成，至少可視為慎到後學的編述。

與此相關，到此要提及在 2007 年公布的「上海博物館楚竹簡」中一段文字。由於此篇竹簡的後面有「慎子曰恭儉」的文字，整理者李朝遠先生依此將之命名為〈慎子曰恭儉〉。⁹而且，李先生還認為此文獻中的「慎

《名古屋大學中國哲學論集》[*Nagoya daigaku chūgoku tetsugaku ronshū*]號 4[no. 4] (2005 年)，頁 25-38。關於其他研究之概略，請參閱佐藤將之 Masayuki Sato，〈國家社稷存亡之道德〉“Guojia sheji cunwang zhi daode”中的評述。

⁷ 王子今 Wang Zijin，〈「忠」觀念研究：一種政治道德的文化源流與歷史演變〉“Zhong’ guannian yanjiu: yi zhong zhengzhi daode de wenhua yuanliu yu lishi yanbian” (長春 [Changchun]：吉林教育出版社 [Jilin jiaoyu chubanshe]，1998 年)，頁 79。

⁸ 曲德來 Qu Delai，〈「忠」觀念先秦演變考〉“Zhong’ guannian xianqin yanbian kao”，《社會科學輯刊》[*Shehui kexue jikan*]期 158[no. 158] (2005 年 3 月)，頁 114-115。

⁹ 馬承源 Ma Chengyuan，〈上海博物館藏戰國楚竹書（六）〉*Shanghai bowuguan cang zhanguo chu zhushu (liu)* (上海 [Shanghai]：上海古籍出版社 [Shanghai guji chubanshe]，2007 年)，頁 275-282。關於「慎」、「樸」等楚文字的隸定，暫從李朝遠先生的釋文。

子」就是稷下先生的慎到。¹⁰而且，值得注意者，其中第 1 簡和第 2 簡各別載有「忠僕以反敦」以及「信以為言」的文字。顯然地，由此兩段文字可以表示作者對「忠」和「信」的肯定，而依此毫無保留地支持道德價值的內容來初步判斷，其中的思想內容與筆者所涵蓋的戰國早中期的「忠」和「忠信」觀相符。由此觀之，筆者懷疑此文獻之「慎子」似異於戰國中晚期的「稷下先先」之慎到其人。然而有關整個所謂「上博楚簡」之下葬年代與思想特色之問題仍待釐清。

對道家與稷下學者的「忠」字用例進行仔細分析後，可以發現其道家與稷下學者不像儒家諸文獻和《墨子》是在沒有預設理論反駁的前提下提倡「忠」的重要；且他們的批判也並非單向的，而是衡量多種理論之後得出的多方面批評。我們需要瞭解的是，戰國末年的論著如《荀子》、《韓非子》以及《呂氏春秋》等，無論對「忠」觀念抱持肯定或否定態度，都是立足於道家和稷下學者之相關論述上。

筆者所要提出的第二個問題是《韓非子》思想與其「忠」論之間的關係。過去專論《韓非子》「忠」觀念的專文非常地少，並且學者的問題意識幾乎是集中於《韓非子》提出的「忠」、「孝」兩個概念在實踐層面的互相衝突。結果，由於在此思路中，「忠」觀念被視為代表「集中君權」的工具性價值，所以往往只注意到《韓非子》批判「孝」這一點，而動輒將《韓非子》看做「忠」價值的推動者。近年鄭曉江、王子今兩位的研究則已注意到：《韓非子》不是單純地讚揚「忠」¹¹，但王先生的結論還是停留

¹⁰ 李朝遠 Li Chaoyuan,〈說明〉“Shuoming”,馬承源 Ma Chengyuan,《上海博物館藏戰國楚竹書(六)》*Shanghai bowuguan cang zhanguo chu zhushu (liu)*,頁 275。

¹¹ 鄭曉江先生說：「韓非子的看法實際表現了做為普遍性道德規範的『忠』，在範圍上逐步縮小為只適用於君臣關係，其他人際間的互助行為在價值上被貶到更低的層次。」參見鄭曉江 Zheng Xiaojiang,〈「忠」之精神探源〉“Zhong' zhi jingshen tanyuan”,《江西師範大學學報(哲學社會科學版)》[*Jiangxi shifan daxue xuebao zhexue (shehui kexueban)*]期 4[no. 4] (1991 年 10 月),頁 98。

王子今先生則說：「韓非〔……〕為適應當時新的政治形勢的需要，批判總結了前代關

在《韓非子》的「忠」對於建構《韓非子》政治哲學「更完備的體系」(王氏語)發揮了積極的功能,仍未注意《韓非子》思想中「忠」的價值也受到很大的限制。正如鄭曉江先生所言,從「忠」觀念之演變來說,《韓非子》對「忠」觀念的論述,大大降低了「忠」在中國政治思想上的價值功能。有鑑於此,本文試圖闡述《韓非子》的「忠」觀念成為動搖《韓非子》政治哲學的「不穩定」因素之事實。《韓非子》對「忠」觀念的價值判斷,與大力挽回「忠」觀念價值功能的《荀子》和《呂氏春秋》相較,可說是非常尖銳的對比。

筆者在序論的最後欲釐清本文所要探討的文獻範圍與處理方式。本文主要探討的文獻為《戰國策》、《莊子》、《列子》、《慎子》佚文、《韓非子》,與戰國中晚期稷下學者之論說。必要時也提出《老子》、《管子》¹²、《商子》以及《黃帝四經》(《黃帝帛書》)中相關的用例。對於本文為何不獨立處理《老子》等文獻的「忠」觀,筆者的想法是:首先,從數量上看,除《管子》外,其他文獻「忠」字的用例相對較少¹³;再則根據筆者的分析,這些文獻中的用例,也比較少表現出諸如《莊子》、稷下學者、《韓非子》的用例所具有深刻的思想意義。當然,筆者之所以「未發現」《老子》、《黃帝四經》等「重要」文獻中「忠」字的深刻思想意義,也許是由於筆者的思想史建構功力不足所致的。

在此筆者要釐清兩點:第一,本文的目標並非藉由對某些「重要」文獻已有的「思想定位」甚或簡單幾句「思想口號」來推斷「忠」概念之思想角色或意義;相反地,本文藉由對「忠」概念之分析來探索過去評估已

於『忠』的思想。」參見王子今 Wang Zijin,《「忠」觀念研究》“Zhong” guannian yanjiu, 頁 92。

¹² 《管子》中的「忠」用例多達 71 例。但因筆者前文已探討過《管子》的「忠」觀,且其核心內涵與戰國早中期儒、墨的「忠」觀的立場相近,因此《管子》之「忠」觀不納入本文討論的主要議題中。

¹³ 《老子》2 例;《商君書》9 例;《黃帝四經》1 例。

「定型」的某些文獻思想中，是否還能找出另一種思想解讀的可能。如此，本文盡量避免使用「因為《莊子》的核心思想如何如何；或《莊子》某篇代表某某學派的思想，所以其『忠』概念的內涵便可以解釋為如何如何」這種推斷的方式。相反地，本文所使用的是「因為《莊子》中的『忠』概念的內涵如何，所以在《莊子》思想中我們可以發現如何如何的特色」這種推斷方式。第二，在討論《老子》、《管子》以及《黃帝四經》三本著作的「忠」觀處理上，筆者的重點並不是在於界定這些文獻的學派歸屬，而是在闡明這些文獻中未見對「忠」的價值之顯著批判之思想史事實。由於本文的討論程序以「忠」概念為中心的思想史建構為優先，因此筆者將與戰國早期儒、墨的「忠」概念比較沒有衝突的《老子》、《管子》以及《黃帝四經》的「忠」觀之分析放在前面，對「忠」價值有明顯批判的《莊子》和「稷下」思想家之「忠」觀分析放在後面。

貳、以國家利益為標準之《戰國策》的「忠」

《戰國策》一書的內容除了蘇秦、張儀等所謂「縱橫家」的言論之外，也包括從戰國初年到晚期，君主、朝廷高官、以及說客之間的多方面辯說。¹⁴不過，與吾人一般對「縱橫家」的印象不同，在先秦時期的文獻當中，《戰國策》是富含最多「忠」字用例（102例）的文獻。從數量上看，甚至比《韓非子》的用例（92例）還多，為先秦文獻之首。光看數量，我們就可以想像到，對《戰國策》的編者而言，有關「忠」的問題是相當重要的。而若分析其內容，此中的思想則保留相當程度戰國早中期儒、墨兩家所提

¹⁴ 由於整本《戰國策》中絕大多數的故事是以戰國中後期發生的事件為主要背景，從記錄者的立場而言，可以理解為，《戰國策》是基於戰國中後期知識分子的「忠」觀為主要背景而編輯的文獻。郭丹先生最近的研究也表示：「《戰國策》中的大部分篇章，仍保存著戰國時期極其珍貴的史料。」請參見郭丹 Guo Dan, 《左傳國策研究》*Zuozhuan guoce yanjiu* (北京 [Beijing]: 人民大學出版社 [Renmin daxue chubanshe], 2003年), 頁180。如本文所述，由於《戰國策》保留「忠」概念價值之部分，大體上取材自戰國時代的故事，此部分思想可謂代表戰國中晚時期的「忠」觀。

倡的理想內涵，但也包含與戰國早中期知識份子的「忠」觀稍微不同的面向。雖然在《戰國策》裡面，針對「忠」內涵中的不同因素還沒有出現「明確地批判」或「否定其價值」的陳述方式，但開始認為「忠」的角色與價值是受限制的。此乃本文在第一節專論《戰國策》之「忠」觀之主要理由。

首先，我們從用例的形式來看《戰國策》的「忠」概念出現的情形。在整本《戰國策》中，有 102 個「忠」字的用例，其中 8 例為「忠信」，19 例為「忠臣」。¹⁵許多用例的對象清楚，在語法上分為如下三種：(1)「忠〔某國／某人〕」；(2)「為〔某國／某人〕忠」；以及(3)「忠於〔王／君／主〕」。此類用例總共有 21 例，而其中以對某人（絕大多數為對國君）的用例居多，計有 15 例。從用例的狀況可以理解，對照戰國早中期儒、墨等思想家主要將「忠」觀念視為「為了實現天下國家福利之理想方法」，《戰國策》作者心目中的「忠」概念是在「在具體的君臣關係中，利君之心理狀態和言行」之層面。

不過，從內容上來看，效「忠」的究竟對象仍非「國君」本人，而是「社稷國家」。我們先看作為「君德」的「忠信」。在〈趙策·一〉中，趙襄子曰：

吾聞輔主者名顯，功大者身尊，任國者權重，信忠在己而眾服焉。
此先聖之所以集國家，安社稷乎！¹⁶

正如引文中的「此先聖之所以集國家，安社稷乎」一句所示，在這一段話當中，最高的價值是「安社稷」，這樣的「忠」觀與吾人觀察到的《國語》、《左傳》中的「忠」觀完全符合。但若我們也注意到前面的「信忠在己而服」、以及「集國家」兩句，其中隱含的主張是：若一個統治者擁有「忠

¹⁵ 王子今先生指出，在整本《戰國策》的 97 個（按：此數字與筆者的統計不同）「忠」字用例中，有 31 個（三分之一弱）在〈秦策〉中出現。

¹⁶ 《戰國策》Zhanguoce，卷 18[juan 18]，《四部備要》[Sibu beiyao]冊 110[vol. 110]（臺北 [Taipei]：臺灣中華書局 [Taiwan Zhonghua shuju]，1965 年），頁 4。

信」之德，人民便會親附於己，而這與戰國文獻中所見、筆者稱為「王道思想」的功能之「忠信」也相符合。不過這樣的用例在整本《戰國策》中只有如上一處而已。

接著我們來看作為「臣德」的「忠」之內涵。在《戰國策》的不少用例中，言行是否符合於社稷、國家之利益成為臣下是否合乎「忠」的價值之標準。我們來看其中幾個例子。〈韓策·三〉曰：

昭釐侯聽而行之，明君也；申不害慮事而言之，忠臣也。今之韓弱於始之韓，而今之秦強於始之秦。今秦有梁君之心矣，而王與諸臣不事為尊秦以定韓者，臣竊以為王之明為不如昭釐侯，而王之諸臣忠莫如申不害也。¹⁷

在魏惠王想要號令天下的時候，申不害卻勸其君主昭釐侯向魏惠王執臣下之禮，造成各國群雄對魏惠王之反彈，結果魏國大敗於齊國。從結果來說，申不害的方策非常成功地遏制了魏國的擴張。換言之，發言者的意思是，申不害之建言完全合乎韓國的國家利益。

同樣地，在〈趙策·二〉趙武靈王和趙臣之間的辯論中，「忠」字出現七次之多。公子成曰：「臣固敢竭其愚忠。」接著，趙文在開始諫言中也云：「臣無隱忠，君無蔽言，國之祿也，臣雖愚，願竭其忠。」武靈王回應說：「慮無惡擾，忠無過罪，子其言乎。」¹⁸三者間的對話，有著「事關國家利益，無論主上是否聽從，臣下都需直言」之共識存在。此意涵在〈齊策·四〉也可以看到。齊之處士顏觸，因直言讓齊宣王不高興，但說明理由後，帶出結論：「制言者王也，盡忠直言者觸也。」¹⁹〈燕策·一〉

¹⁷ 《戰國策》*Zhanguoce*，卷 28[*juan 28*]，頁 3-4。

¹⁸ 以上三例均見《戰國策》*Zhanguoce*，卷 19[*juan 19*]，頁 7-8。

¹⁹ 《戰國策》*Zhanguoce*，卷 11[*juan 11*]，頁 6。

中，蘇代的發言更直接：「王自慮此則計過。無以諫者，非忠臣也。」²⁰以上列舉的用例均符合於筆者前文所提的戰國早中期諸子提倡之「忠」觀。

至此，值得注意的是《戰國策》的作者已經意識到在歷史上「實際利國利君」的「忠臣」往往被主上所殺之事實。然而，與後文將提及的其他戰國中後期的文獻之觀點不同，《戰國策》的作者提及這些人物時，還藉對話中人物之口讚美盡「忠」殉死之人。我們來看《戰國策》中的幾個例子。在〈秦策·三〉的應侯和蔡澤之間的對話中，商鞅、吳起、大夫文種之行為被稱讚是「義之至，忠之節」，而應侯還進一步主張：「故君子殺身以成名，義之所在，身雖死，無憾悔。」²¹〈秦策·三〉對「無悔殉於義」之價值傾向，正與郭店楚簡〈魯穆公問子思〉的價值傾向完全相符。不但如此，在〈燕策·一〉中也可以看到與此類似的觀點。在〈燕策·一〉中，蘇秦受到燕王猜疑，在辯護中他反覆主張：他是因為「忠信」而得罪於燕王。²²值得注意的是，在對話中，蘇秦以故意將毒酒棄於地上使主人免於毒殺但卻被不知情的主人鞭笞之僕人來形容「忠信」的內涵。不過重要的是後文蘇秦的主張：「且臣之事足下，亢義益國。今乃得罪，臣恐天下後事足下者，莫敢自必也。」²³由此引文可知，〈燕策·一〉的作者將「亢義益國」看作「忠信」的內涵，並且主張，若一忠信之人獲罪，則該國家無法再吸引為此國家誠心效的進取之士。〈秦策·一〉以肯定的角度主張同樣的內容，即：「昔者子胥忠其君，天下皆欲以為臣」。²⁴

《戰國策》對遇害的「忠臣」之態度，與《慎子》佚文及《韓非子》的悲觀態度，呈現強烈的對比。《慎子》佚文和《韓非子》藉由引用「忠

²⁰ 《戰國策》*Zhanguoce*，卷 29[*juan 29*]，頁 5。

²¹ 以上二例見《戰國策》*Zhanguoce*，卷 5[*juan 5*]，頁 11。

²² 其用例是：(1)「所謂以忠信得罪於君者也。」；(2)「夫忠信，又何罪之有也？」；(3)「忠至如此，然不免於笞，此以忠信得罪者也。」。以上三例均見《戰國策》*Zhanguoce*，卷 29[*juan 29*]，頁 4。

²³ 《戰國策》*Zhanguoce*，卷 29[*juan 29*]，頁 4。

²⁴ 《戰國策》*Zhanguoce*，卷 3[*juan 3*]，頁 12。

臣」遇害的事實而質疑「忠」對於國家安定的重要性。相形之下，《戰國策》的作者不因「忠臣」遭害的事實而忽視其重要性。總之，在《戰國策》中的「縱橫家」言論，使用富有道德規範意涵的「忠」和「忠信」概念來試圖說服國君的例子，比我們想像的還多。

其實，《戰國策》也以其他方式積極提出「忠」概念新的正面功能。在〈趙策·四〉中，馮忌在初見趙王時不敢說話。其中一個理由是，有個趙臣說過：「交淺而言深，是亂也」；也就是說，在與王交往不夠密切的時候尚不可深入討論國事。但馮忌引用客之對答，說：

「交淺而言深，是忠也。昔者堯見舜於草茅之中，席隴畝而廢庖桑，陰移而授天下傳。伊尹負鼎俎而干湯，姓名未著而受三公。使夫交淺者不可以深談，則天下不傳，而三公不得也。」趙王曰：「甚善。」²⁵

此引文表示，就算來者與國君不屬於傳統之「君臣」關係，但只要彼此之間的談話能帶給國家利益，便可稱之為「忠」。雖然此處「忠」的終極目標是國家利益，但在這一段對話裡，「忠」概念原先在戰國早期豐富的道德動機方面的考量被推到後面，突顯的是對國家利益之關切。換言之，對《戰國策》的作者而言，決定「忠」價值之關鍵並非「國家認同」本身，而是言行要能夠實際帶來「國家利益」這一點。〈趙策·四〉作者的如此設計有利於遊說之客的立場，他們在遊說一國失敗後再赴他國，也能被稱為「忠」。雖然《戰國策》對「忠」下如此界定本身並非否定「忠」的價值，但由於此舉將道德動機向後推，「忠」觀便又發展成《韓非子》提出的「只發揮職能」之「忠」（容後詳述）。

下面，我們繼續看《戰國策》的「忠」觀與戰國早中期文獻不同的部分。其實，《戰國策》的作者也發現，個人的「忠」或「不忠」往往與國

²⁵ 《戰國策》Zhanguoce，卷 21[juan 21]，頁 7。

家安定本身沒有密切關係，而此觀點與《慎子》佚文和《韓非子》之「忠」觀相通。在〈楚策·三〉的例子，即說：

楚王逐張儀於魏。陳軫曰：「王何逐張子？」曰：「為臣不忠不信。」曰：「不忠，王無以為臣；不信，王勿與為約。且魏臣不忠不信，於王何傷？忠且信，於王何益？逐而聽則可，若不聽，是王令困也。且使萬乘之國免其相，是城下之事也。」²⁶

楚王觀察到張儀「不忠不信」，而決定要罷免他。陳軫反對時竟然主張，一名魏臣（且張儀往往同時身兼數國相職）對楚國「忠信」也不會有什麼用。這段話出自陳軫本人也好，屬於〈楚策·三〉的作者也好，從這段話的背後，我們可以觀察到一個人的「忠信」或「不忠不信」並不會對一國安危帶來決定性影響的論點。換言之，即是國家安危並不倚賴特定人物的道德之觀點。雖然在〈楚策·三〉中的言論並非直接否定「忠」和「信」的價值，但與戰國早中期儒墨的論點——「忠信」就是國家安危之關鍵——有很大差距，這樣的觀點在下文將要探討的慎到之論述中非常顯著。

總之，與《左傳》、《國語》、《論語》等戰國早中期的用例相比，「忠」概念所涵蓋的人際關係在《戰國策》中開始成為以針對「國君」為主。然而，其用例中，還保留著相當濃厚的理想色彩，也就是說，《戰國策》的作者似乎認為「忠」的內涵還是需要合乎國家利益或「義」之規範等超越國君個人利益的要素。但另一方面，《戰國策》的作者有別於戰國早期的思想家，並未將「忠」看作維繫國家存續最關鍵的價值。

若看《戰國策》之外的其他戰國中期文獻對「忠」的評估，事實上在戰國中期思想家的價值觀中，「忠」和「忠信」概念大體得到跨學派的支持。儒、墨的文獻及《晏子春秋》皆提倡「忠信」的重要。在現本《老子》中則有兩條「忠」字的用例，而在《老子》〈第38章〉的「夫禮者，忠信

²⁶ 《戰國策》Zhanguoce，卷16[juan 16]，頁2。

之薄，而亂之首」句中²⁷，「忠信」觀念顯然是個維繫國家社會安定之價值觀念。²⁸相對地，還有一條用例：「國家昏亂，有忠臣」(〈第 18 章〉)²⁹，「忠」的解釋空間比較大。譬如，王叔岷先生認為此句中的「忠」觀為慎到「忠」觀(詳後述)之思想來源。³⁰筆者同意這樣的看法，從這句話可觀察到，當時的國君平常沒有悉心經營國家，等到面臨危險時才依靠忠臣這一點。然而在〈第 18 章〉中，還沒有顯現出像慎到的論述那樣對「忠」的嫌惡感。畢竟〈第 18 章〉的作者大體上也正面地看到「忠」觀念的價值。

在《黃帝四經》中則只有「主惠臣忠者，其國安。」³¹(〈六分〉)的用例而已，但其作者基本上肯定「忠」有安定國家的效能。同樣地，反映戰國中晚期齊國各學派思想的《管子》一書中，大致上也肯定「忠」的價值。譬如，〈幼官〉曰：「身仁行義，服忠用信，則王。」³²〈五輔〉曰：「為人臣者，忠信而不黨。」³³〈樞言〉曰：「多忠少欲，智也，為人臣者之廣道也。」³⁴〈法法〉曰：「賢人不至，謂之蔽；忠臣不用，謂之塞。」³⁵〈君臣下〉曰：「能據法而不阿，上以匡主之過，下以振民之病者，忠臣之所

²⁷ 《老子》*Laozi*，下篇[xia pian]，《四部備要》[*Sibu beiyao*]冊 341[vol. 341]（臺北 [Taipei]：臺灣中華書局 [Taiwan Zhonghua shuju]，1965 年），頁 1。

²⁸ 在「郭店楚簡」《老子》中未見「忠」字。

²⁹ 《老子》*Laozi*，上篇[shang pian]，頁 10。

³⁰ 王叔岷 Wang Shumin，《先秦道法思想講稿》*Xianqin daofa sixiang jiangao*（臺北 [Taipei]：中央研究院中國文哲研究所 [Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica]，1992 年），頁 180-181。

³¹ 陳鼓應 Chen Guu-ying，《黃帝四經今注今譯——馬王堆漢墓出土帛書》*Huangdi sijing jinzhu jinyi——Mawangdui Hanmu chutu boshu*（北京 [Beijing]：商務印書館 [Shangwu yinshuguan]，2007 年），頁 84。

³² 《管子》*Guanzi*，卷 3 [juan 3]，《大本原式精印四部叢刊正編》[*Daben yuanshi jingyin Sibucongkan zhengbian*]冊 18[vol. 18]（臺北 [Taipei]：臺灣商務印書館 [Taiwan Shangwu yinshuguan]，1979 年），頁 16。

³³ 《管子》*Guanzi*，卷 3[juan 3]，頁 22。

³⁴ 《管子》*Guanzi*，卷 4[juan 4]，頁 28。

³⁵ 《管子》*Guanzi*，卷 6[juan 6]，頁 36。

行也。」³⁶〈小問〉曰：「忠也者，民懷之。」³⁷較特別的是《管子·樞言》作者所提出「忠有盛衰」的說法，〈樞言〉曰：

眾人之用其心也，愛者憎之始也，德者怨之本也。其事親也，妻子具，則孝衰矣。其事君也，有好業，家室富足，則行衰矣。爵祿滿，則忠衰矣，唯賢者不然，故先王不滿也。³⁸

基本上沒有否定「忠」的價值，但是其效用卻消融於以「衰」與「滿」為主要用詞之「變化論」的論述架構中。³⁹無論如何，〈樞言〉的用例是從較客觀的立場來評論「忠」的效用之增減。總之，《老子》、《黃帝四經》、《管子》皆對「忠」和「忠信」大體採取肯定的態度，這樣的情形暗示對「忠」概念的批評應該並非只是單單由所謂「儒道對立」的思想脈絡產生的現象。

參、對於「忠」和「忠信」的功用之批評： 《莊子》與《列子·楊朱》之觀點

通觀先秦文獻，除了《戰國策》對於「忠」或「忠信」概念的功能有部分質疑之外，對其價值的全面性批評出現在《莊子》、《列子·楊朱》、稷下學者之佚文（如慎到的《慎子》佚文和《群書治要》所保存的一些田駢言論），以及《韓非子》中。下面我們來探討這些文獻的作者以何種理由或思想立場來批評上一世代幾乎認定為最重要的價值概念。

首先，我們來看《莊子》對「忠」和「忠信」的看法。在《莊子》一書中「忠」字出現 23 次，其中包括 4 條「忠信」的用例。眾所周知，由

³⁶ 《管子》 *Guanzi*，卷 11[*juan 11*]，頁 67。

³⁷ 《管子》 *Guanzi*，卷 16[*juan 16*]，頁 99。

³⁸ 《管子》 *Guanzi*，卷 4[*juan 4*]，頁 28。

³⁹ 從先秦到西漢時期「變化論」之展開，請參見佐藤將之 Masayuki Sato，〈中國古代「變化」觀念之演變暨其思想意義〉“*Zhongguo gudai ‘bianhua’ guannian zhi yianbian ji qi sixiang yiyi*”，《政大中文學報》 [*Zhengda zhongwen xuebao*] 期 3[no. 3]（2005 年 6 月），頁 51-86。

於《莊子》一書並非成立於一時，其中包含著相當多樣的思想立場，在「忠」和「忠信」的用例中也出現正面和負面兩種立場。若仔細觀察其中幾個負面論述的用例，則會發現批判的理由也不盡相同。

我們先來看《莊子》肯定「忠」的價值之用例。這樣的用例出現在〈讓王〉和〈人間世〉。〈讓王〉篇中周初賢人伯夷與叔齊回顧神農之世，曰：「昔者神農之有天下也，時祀盡敬而不祈喜；其於人也，忠信盡治而無求焉。」⁴⁰在引文中，「忠信」係神農對人民的誠懇態度，此意涵與《國語》、《左傳》等文獻中作為「君德」的「忠信」完全相同。其實，「『忠信』的理想曾經實現過，但當代已消失」的推理架構與今本《老子·第38章》類似。〈讓王〉的作者似乎意圖批評儒墨推崇的武王之功績，但在敘述中卻也透露出「忠信」概念在當時受到了跨學派的肯定。

接著，我們來看〈人間世〉中的兩個「忠」字之用例，分別是：

(1) 是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也；自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。⁴¹

(2) 凡交近則必相靡以信，遠則必忠之以言，言必或傳之。夫傳兩喜兩怒之言，天下之難者也。⁴²

(1)的發言者是孔子。此段的「忠」字是就「君臣關係」而言，並且與「孝」並列出現。但「忠」和「孝」並非本段之主題；本段的主題是如何「事其心」，即實踐內心的功夫來達成「安之若命」的境界。由於〈人間世〉的作者並未藉「命運論」來批判「忠」與「孝」的價值，這一段的主張仍不致與儒家的基本立場相衝突。(2)的用例接在(1)之後出現，發

⁴⁰ 《莊子》*Zhuangzi*，卷9[*juan 9*]，《四部備要》[*Sibu beiyao*]冊341[vol. 341]（臺北 [Taipei]：臺灣中華書局 [Taiwan Zhonghua shuju]，1965年），頁17。

⁴¹ 《莊子》*Zhuangzi*，卷2[*juan 2*]，頁9。

⁴² 《莊子》*Zhuangzi*，卷2[*juan 2*]，頁10。

言者也是孔子。這裡的「忠」字是指廣義的「真心誠意」，不必然於「君臣關係」中使用。此「真心誠意」的「忠」在《論語》中的用例頗多。值得注意的是，〈人間世〉這一段的作者透過人交往的遠近親疏來區分「真心誠意」意涵的道德概念，而「真心誠意」需要透過語言來傳達——這種情形下的「真心誠意」就稱為「忠」。這種「真心誠意」意涵的「忠」和「言」之間的密切關係，在《論語》中也可看到。⁴³然而，在這處兩例子中，作者所主張的觀點從申明「忠」或「忠信」的重要性，轉為注重「內心功夫」和「自然順從命運」的主題上。而在這樣的議題中，「忠」概念已不再是受提倡的主要價值。就這樣，「忠」概念雖然沒有受到批評，但其價值已不如在戰國早期言論中那樣重要。

另外，〈繕性〉批評「禮」時出現「義明而物親，忠也」⁴⁴一句，此處「忠」和「德」、「道」、「義」、「樂」同被視為正面的價值。將「忠」概念與「義」、「物」兩個概念聯想在一起的情形，也出現在《列子·楊朱》對「忠」概念的批評中，於後文再做討論。

接著我們來看《莊子》對「忠」和「忠信」之批評。其批評之言論大致可分成三種立場。

第一種批評是將「忠」、「忠信」與「仁義」等儒家價值都當作「反自然」或「傷害『性』」的反價值。〈刻意〉說：「語仁義、忠信，恭儉推讓，為脩而已矣」，而如此的人被嘲笑為「遊居學者」。⁴⁵此處的批評其實也表示在戰國早期，「忠信」與「仁義」幾乎是同等價值的倫理概念。然而我

⁴³ 「子張問行。子曰：『言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣。』」《論語·衛靈公》 *Lunyu · Wei Ling Gong*，見清 Qing·阮元 Ruan Yuan 刻，《論語》 *Lunyu*（臺北[Taipei]：藝文印書館 [Yiwen yinshuguan]，2001 年《十三經注疏》[*Shisanjing zhushu*]），頁 137；以及「孔子曰：『君子有九思：〔……〕言思忠。』」《論語·季氏》 *Lunyu · Ji Shi*，見《論語》 *Lunyu*，頁 149。

⁴⁴ 《莊子》 *Zhuangzi*，卷 6[*juan 6*]，頁 4。

⁴⁵ 以上二例見《莊子》 *Zhuangzi*，卷 6[*juan 6*]，頁 1。

們也要考慮，在整本《莊子》中「仁義」出現過四十餘次之多，而其中絕大多數是批判或揶揄。相對而言，《莊子》順著這樣的脈絡而批評「忠信」的例子只有一處。因此可以確認：「忠信」概念是受到跨學派知識份子支持的價值概念。

第二種批評是針對「世俗」的「忠」觀，但其意涵似乎是針對戰國早中期的傳統倫理觀點。正如「郭店楚簡」〈魯穆公問子思〉、《墨子·魯問》、《晏子春秋》、以及《戰國策·趙策·二》中的「忠」或「忠臣」，以及孟子理想中的人臣，都是「敢直接勸諫國君過錯」之人。這些言論通常以否定「國君盼望臣下順從自己」的方式提出，然而《莊子·天地》卻有不同意見。〈天地〉先論述世俗的看法：

孝子不諛其親，忠臣不諂其君，臣子之盛也。親之所言而然，所行而善，則世俗謂之不肖子；君之所言而然，所行而善，則世俗謂之不肖臣。⁴⁶

此處先說明一般「世俗」的看法，認為「不諂其君」者為「忠臣」，「君之所言而然，所行而善」者為「不肖臣」。但在這段引文之後，〈天地〉的作者則是主張：「不諂其君」者反而是阿諛「世俗」之士。

第三種批評是質疑「盡忠」之功效，往往伴隨為世共稱的「忠臣」最後遭到殺戮的歷史故事一起出現。譬如〈至樂〉說：「故曰：『忠諫不聽，蹲循勿爭。』故夫子胥爭之以殘其形。」⁴⁷〈外物〉也說：「人主莫不欲其臣之忠，而忠未必信。故伍員流于江，萇弘死于蜀，藏其血三年而化為碧。」⁴⁸在〈盜跖〉中，作者將這種「忠臣」的悲劇當作議題，其曰：

⁴⁶ 《莊子》 *Zhuangzi*，卷 5[*juan* 5]，頁 10。

⁴⁷ 《莊子》 *Zhuangzi*，卷 6[*juan* 6]，頁 17。

⁴⁸ 《莊子》 *Zhuangzi*，卷 9[*juan* 9]，頁 1。

世之所謂忠臣者，莫若王子比干、伍子胥。子胥沈江，比干剖心。此二子者，世謂忠臣也，然卒為天下笑。自上觀之，至于子胥、比干，皆不足貴也。⁴⁹

接著，〈盜跖〉的作者還試圖否定「忠」與「信」本身的價值，其曰：

比干剖心，子胥抉眼，忠之禍也；直躬證父，尾生溺死，信之患也；鮑子立乾，勝子不自理，廉之害也；孔子不見母，匡子不見父，義之失也。⁵⁰

上述引文中，〈盜跖〉的作者舉比干、伍子胥、直躬、尾生、鮑焦、申徒狄，以及孔子所遭到的不幸（直躬與孔子以外，都是遇害或自殺）來試圖強調道德觀念對「本養壽命」或「可以全真」（〈盜跖〉作者稱）之負面效果。

以上〈至樂〉、〈外物〉以及〈盜跖〉中開始對於「忠」的功效問題上，基本上「共同」提出與儒、墨兩家的觀點明顯不同的思想立場。不過，若仔細觀察個別立論的根據，〈外物〉和其他兩者之焦點稍微有所差別。〈外物〉的論述，其重點在於「忠未必信」之「未必」的部分。相形之下，〈至樂〉的論述基礎則似與〈盜跖〉相同，主張「全生」之重要。事實上，《列子·楊朱》對「忠」和「義」的批評是從上述「全生論」觀點批評「忠」的進一步發展。〈楊朱〉曰：

忠不足以安君，適足以危身；義不足以利物，適足以害生。安上不由於忠，而忠名滅焉；利物不由於義，而義名絕焉。君臣皆安，物我兼利，古之道也。鬻子曰：「去名者无憂。」⁵¹

⁴⁹ 《莊子》 *Zhuangzi*，卷 9[*juan 9*]，頁 21。

⁵⁰ 《莊子》 *Zhuangzi*，卷 9[*juan 9*]，頁 23。

⁵¹ 《列子》 *Liezi*，卷 7[*juan 7*]，《四部備要》 [*Sibu beiyao*] 冊 345[vol. 345]（臺北 [Taipei]：臺灣中華書局 [Taiwan Zhonghua shuju]，1965 年），頁 13。

引文認為「忠」和「義」這兩個倫理價值，不一定能保證君王的安全與人民的福利，但其實踐者卻往往遇害或被逼自殺。因此〈楊朱〉的作者斷定，既然「忠」和「義」不能發揮應有的效能，同時主張這兩個概念之名稱已經失去其實際內涵，因而不值得稱為「忠」和「義」。就「忠」的觀念史來說，這對於「忠」價值是非常大的挑戰。

總之，上述《莊子》各篇和《列子·楊朱》中對「忠」和「忠信」之批評乃反映戰國中期以後的思想家開始建構新的思想框架，如以「變化論」和「全生論」來檢討倫理概念的實際效果之思想史趨勢。不過，雖然《莊子》批評「忠」和「忠信」的效用，但並沒有展開如同針對「仁義」與「禮」那般全面性的攻擊。這意味著《莊子》的作者雖然將「忠」和「忠信」視為倫理概念之一，但是並沒有完全將它們視為屬於儒家的價值。

肆、對於「忠」和「忠信」功用之否定與轉換： 慎到與田駢之觀點

《莊子》和《列子·楊朱》中批評「忠」和「忠信」的主要論點是：一個人即使發揮「忠」或「忠信」的臣德，也未必能受到主上的肯定，堅持「忠」和「忠信」反而會使他陷入被殺害、被逼自殺的絕境。這種基於「全生思想」的批評是站在個人立場進行的。相形之下，慎到對「忠」概念的批評是建立於分析社會體制之運作的基礎上；田駢的批評則是透過洞察人的普遍特質。若以各類文獻中留存的記載來判斷，他們的思想活動據點應該是戰國後期齊國的首都臨淄，因此也被稱為「稷下先生」。其主要活動時期應該在孟子和荀子之間；即公元前三世紀初，涵蓋著從齊宣王（公元前 319-301 年）的晚年到其子湣王（公元前 300-286 年）的時代。慎到與田駢各著有《慎子》四十二篇⁵²和《田子》二十五篇。⁵³慎到的論述還保

⁵²《史記》曰：「慎到著十二論」。見漢 Han·司馬遷 Sima Qian，《史記》*Shiji*（臺北 [Taipei]：臺灣商務印書館 [Taiwan Shangwu yinshuguan]，1983 年《文淵閣四庫全書》*Wenyuange Siku quanshu*），卷 74 [juan 74]，頁 5。《漢書·藝文志》云：「《慎子》四十二篇。」，見

留著一些論述與斷文，但田駢的論述則幾乎失傳，⁵⁴但從《荀子·非十二子》、《莊子·天下》以及《呂氏春秋·不二》對他們的評論來看，我們便能夠理解到，慎到和田駢幾乎是戰國後期最有影響力的兩位思想家。尤其從觀念史的觀點來看，「法」、「勢」、「公」、「分」是經由慎到而提升為政治社會理論或哲學探討的詞彙；而「齊」、「均」也是經由田駢得到提升。

55

與慎到相關的論述中，我們可以找到兩段有關「忠」的論述；其中一段是現存《慎子》中所保留的〈知忠〉一篇的部分，另一段見於後人所輯《慎子》佚文中。我們先看〈知忠〉所保存的全文，其曰：

亂世之中，亡國之臣，非獨無忠臣也；治國之中，顯君之臣，非獨能盡忠也。治國之人，忠不偏於其君；亂世之人，道不偏於其臣。然而治亂之世，同世有忠道之人。臣之欲忠者不絕世，而君未得寧其上，無遇比干子胥之忠，而毀瘁主君於閹墨之中，遂染溺滅名而死。

由是觀之，忠未足以救亂世，而適足以重非。何以識其然也？曰：父有良子而舜放瞽叟；桀有忠臣而過盈天下，然則孝子不生慈父之家，而忠臣不生聖君之下。故明主之使其臣也，忠不得過

漢 Han·班固 Ban Gu,《漢書》*Hanshu*(臺北 [Taipei]:臺灣商務印書館 [Taiwan Shangwu yinshuguan], 1983 年《文淵閣四庫全書》*Wenyuange Siku quanshu*), 卷 30[juan 30], 頁 29。

⁵³ 《漢書·藝文志》云：「《田子》二十五篇。」見漢 Han·班固 Ban Gu,《漢書》*Hanshu*, 卷 30 [juan 30], 頁 29。

⁵⁴ 田駢思想的專題研究甚少，筆者所悉的是向井哲夫先生的專文。向井先生指出，現本《淮南子·齊俗訓》保留相當多的田駢之著述，向井進一步主張，我們可以藉此理解田駢的思想體系。請參見向井哲夫 Tetsuo Mukai,〈田駢の思想について〉“Denpen no shisōni tsuite”,《東方學》[*Tohō gaku*]輯 74 [no. 74] (1987 年), 頁 15-29。

⁵⁵ 關於慎到對中國政治社會理論觀念發展上的重要角色，請參見 Sato, *The Confucian Quest for Order*, 108-146。

職，而職不得過官，是以過修於身，而下不敢以善驕矜守職之吏。人務其治，而莫敢淫偷其事，官正以敬其業，和順以事其上。如此，則至治已。

亡國之君，非一人之罪也；治國之君，非一人之力也。將治亂，在乎賢使任職而不在於忠也。故智盈天下，澤及其君。忠盈天下，害及其國。故桀之所以亡；堯不能以為存，然而堯有不勝之善，而桀有運非之名，則得人與失人也。故廊廟之材，蓋非一木之枝也；粹白之裘，蓋非一狐之皮也；治亂安危，存亡榮辱之施，非一人之力也。⁵⁶

首先，〈知忠〉的重要性在於從批判的觀點專論「忠」在建立政治社會秩序上的功用。如筆者曾經討論過的，慎到從政治社會秩序興亡問題的角度——使用慎到的詞彙來說就是「治亂」——對倫理道德與「尚賢」的口號加以嚴厲的批判。而對於「忠」的批判，基本上是基於對整個政治社會的安定是否發揮效力的角度來進行討論。

全篇可分為三段，第一段開頭，慎到稱「亂世之中，亡國之臣，非獨無忠臣也」，此句暗示既然每一個朝代——甚至是在面臨滅亡時——皆存在著「忠臣」，代表「忠臣」的存在本身與一個政治社會的存亡並沒有直接的關係。⁵⁷不但如此，一個國家步入滅亡時，若有「忠臣」出現，正好比干、伍子胥的例子所示，通常忠臣也會被主上殺戮或被逼自裁。因此，

⁵⁶ 見先秦 Xianqin · 慎到 Shen Dao, 〈慎補〉“Shen bu”, 《慎子》Shenzi, 《大本原式精印四部叢刊正編》[Daben yuanshi jingyin Sibü congkan zhengbian]冊 21[vol. 21] (臺北[Taipei]: 臺灣商務印書館 [Taiwan shangwu yinshuguan], 1979年), 頁 19。

⁵⁷ 《商子·畫策》:「所謂治主無忠臣，慈父無孝子」一句的基本立場也與此相同。見〈畫策〉“Huace”, 《商子》Shangzi, 卷 4[juan 4], 《大本原式精印四部叢刊正編》[Daben yuanshi jingyin Sibü congkan zhengbian]冊 18[vol. 18] (臺北[Taipei]: 臺灣商務印書館 [Taiwan Shangwu yinshuguan], 1979年), 頁 25。

慎到在第二段的開頭說「忠」還「適足以重非」，即「『忠』的規範還令無罪之人遭殺戮」。

接著在第二段，慎到指出「孝子不生慈父之家，而忠臣不生聖君之下」的經驗事實。一個國家「治亂」的關鍵並不在於「臣下」是否特別效「忠」，而是在於國君如何分配適當的角色，不讓他們越權。慎到認為國家安定的關鍵在於國家裡的每一個人都看重自己的職位及其工作內容。

到了第三段，慎到再次主張「忠盈天下，害及其國」，而最後提出「存亡榮辱之施，非一人之力也」的觀點。乍看之下，並不易明白慎到在此為何突然提及「非一人之力」的論點。此處似是重複前一段的主張，即：國君不可以依靠少數幾位「忠臣」，而應致力將適當的職位與角色分配給每一個國家社會的成員⁵⁸，使他們為國君效力。

接著，我們看《慎子·內篇》中的一段文字：

君明臣直，國之福也；父慈子孝，夫信妻貞，家之福也。故比于忠而不能存殷，申生孝而不能安晉，是皆有忠臣孝子而國家滅亂者。何也？無明君賢父以聽之。故孝子不生慈父之家，忠臣不生聖君之下。⁵⁹

事實上，此引文的主旨與上舉〈知忠〉的主旨沒有差別⁶⁰，而能補充〈知忠〉觀點的是「無明君賢父以聽之」一句。換言之，國家安寧的問題完全是靠君王的睿智。

⁵⁸ 《慎子·威德》有「身不肖而令行者，得助於眾也」之句。見《慎子》*Shenzi*，頁3。《文選·夏侯常侍誄》注引《慎子》佚文中也有「眾之勝寡，必也」之句。

⁵⁹ 見《慎子》*Shenzi*，頁3。

⁶⁰ 關於這一段的來源，高流水先生指出：「二句又見《意林》，《治要》在〈知忠篇〉，其上文與此文大異，當考。此下逸文，並依原刻云載《文獻通考》，今檢《通考》，並無此文，存之以質之者。」請參閱高流水 Gao Liushui、林桓森 Lin Hengsen 等譯註，《慎子、尹文子、公孫龍子》*Shenzi, Yin Wenzhi, Gongsun Longzi*（臺北 [Taipei]：臺灣古籍出版社 [Taiwan guji chubanshe]，2001年），頁79。

那麼，慎到這樣批判「忠」具有何種思想意義呢？從慎到批評「忠」的功用來看，與《莊子》的例子相同，至少在戰國時代中晚期的言論中，進諫遇害的比干與伍子胥已被視為「忠臣」的典範。他們為了大義而違逆國君的「忠臣」形象，或多或少已經成形。這一點表示，在「忠」的相關問題上，戰國中後期思想家所要討論的議題已經不在於《墨子·魯問》和「郭店楚簡」〈魯穆公問子思〉中所展開的「忠臣是否該盲從國君」這一點，而轉移到「因道德動機而為國亡身」的人是否真的會對國家的安定產生功效。如此，慎到將戰國早年對國家興亡而言幾乎最具關鍵性的「忠」概念的地位向下拉，結果「忠」概念的重要性也隨之下降，淪為無法對國家安定發揮作用，受到批評的倫理概念之一。

接著我們看田駢對「忠」的論述。這段論述載錄於《群書治要》中，由田駢之言與一位「稷下先生」(原文為「魏下先生」)的評語所構成，「忠」字雖非在田駢本人的話中出現，而是在「稷下先生」的評語中出現，不過此內容在整個對話脈絡上可以視為田駢思想之延伸。其全文如下：

田子曰：「人皆自為，而不能為人。故君人者之使人，使其自為用，而不使為我用。」魏下（按：應為「稷」字之訛）先生曰：「善哉！田子之言。古者君之使臣，求不私愛於己，求顯忠於己，而居官者必能，臨陳者必勇。祿賞之所勸，名法之所齊，不出於己心，不利於己身。語曰：『祿薄者不可與經亂，賞輕者不可與入難。』此處上者所宜慎者也。」⁶¹

在引文中，田駢開頭便主張「人皆自為，而不能為人」，而一國的君主若要使臣下為自己效力，便必須給他們一些利益。「稷下先生」深讚田駢的話，還進一步發揮這個觀點，他認為國君不應該要求臣下喜歡自己，而是

⁶¹ 唐 Tang·魏徵 Wei Zheng，《群書治要》*Qunshu zhiyao*，卷 37 [juan 37]，《大本原式精印四部叢刊正編》[*Daben yuanshi jingyin Sibū congkan zhengbian*]冊 23 [vol. 23]（臺北 [Taipei]：臺灣商務印書館 [Taiwan Shangwu yinshuguan]，1979 年），頁 491-492。

必須明確要求臣下盡忠職守。這一段的主張乃基於田駢「人皆自為」的觀點，「忠於己」（忠實於自己的任務）當然也意味著當臣下達成了某些任務，主上一定會給他相應的報酬。此處田駢與「稷下先生」對話中的「忠」概念，變得與《國語》、《左傳》中出現的勇於為社稷國家犧牲自己生命之「忠」完全不同。換言之，《墨子·魯問》和「郭店楚簡」〈魯穆公問子思〉中，「忠」的核心意涵是為了自己的理想，如「義」、「天下之利」等，而與國君爭辯。但在稷下先生的這段評論中，實行「忠」價值的推動力竟然變成是自身的利益。雖然這段對話的論述並非針對「忠」的效用本身做批判，但這樣的轉換幾乎推翻了戰國早期「忠」論的核心內涵——即為了國家而犧牲自己的精神。「忠」概念內涵的如此轉變實際上呼應了慎到對於「忠」的功用性之批判。再說，慎到批評「忠」的重點在於國君不可以忘了平時的運作，而在危機時只依靠幾個為國犧牲的人才。與此相應地，田駢與「稷下先生」所提的「忠」是指國家的每個成員平時執行職務的忠實；而要保證如此的「忠實」，則要透過分配利益給每個成員。不過，這樣的轉換擴大了「忠」的實踐範圍，因為如此一來，「忠」的履行不再只依靠部分傑出土人之德行，而是人人都能實踐、貢獻國家，即便在平時也能運作。

在戰國中後期統治者立場的觀念裡面，這種「功利主義」的觀點成為「忠」概念的主要內涵，譬如，《商子》的「忠臣」概念也引進上述盡忠職守乃會獲利之「忠」觀。其〈修權〉曰：「授官予爵，不以其勞，則忠臣不進。行賞賤祿，不稱其功，則戰士不用。」⁶²

總而言之，在戰國中期以後——即《孟子》之後——的文獻中，儒墨兩家以外的思想脈絡，如「全生論」、「治亂論」（探究如何維持政治社會秩序）、「功利主義實踐論」等新思想潮流崛起，其中無條件地讚美「忠」的言論大幅減少。反之，在《莊子》、《列子》以及《慎子》的論述中，「忠」的效用開始受到嚴厲的批評。另外，如田駢與「稷下先生」的對話內容以

⁶² 《商子》 *Shangzi*，卷 3[*juan 3*]，頁 11。

及《商子》的用例，以道德動機為主要內涵的「忠」概念，變成以個人利益為主要實踐動機。這些論述可以代表戰國中晚期有關「忠」的思想。

我們接著將探討《韓非子》的「忠」論。基於上述的討論，我們自然可以肯定活在戰國末年的韓非應該相當了解當時對「忠」概念存在著如此批評。而原則上，我們不把韓非的「忠」論簡單地視為韓非自己的發明；事實上，還必須考慮韓非對於過去「忠」論的回應。如此一來，即可發現韓非「忠」論的若干新面貌。其實，我們的探討會發現，《韓非子》的「忠」論是不能以「君權伸張」等簡單口號涵蓋過去的。

伍、《韓非子》對「忠」概念之界定

在今本《韓非子》中，「忠」字出現 92 次，其中 16 例是「忠臣」一詞，8 例則是「忠信」。但在《韓非子》中，「忠信」的用例有一半是出現在引文裡面⁶³，而且，都看不到春秋到戰國早期論述中「忠信」所顯現的那種不可或缺的「君德」的意涵，而這一點與「君德」意涵仍為核心的《荀子》的「忠信」不同。⁶⁴眾所周知，《韓非子》還有專論「忠」的〈忠孝〉篇。若我們通觀整本《韓非子》的「忠」字用例，我們可以發現《韓非子》對「忠」包含兩種互相格格不入之觀點，而歷來學者對《韓非子》的「忠」所進行的分析似乎將此兩種特質混在一起論述，因此就無法理解各特質之間互相衝突的思想張力。⁶⁵本文首先將探討《韓非子》如何界定「忠」概

⁶³ (1)「必曰：『我以忠信事上積功勞而求安』」，〈姦劫弑臣〉“Jianjie shichen”，《韓非子》*Hanfeizi*，《大本原式精印四部叢刊正編》[*Daben yuanshi jingyin Sibū congkan zhengbian*] 冊 18[vol. 18]（臺北 [Taipei]: 臺灣商務印書館 [Taiwan Shangwu yinshuguan], 1979 年），頁 21。

(2)「故曰：『禮者，忠信之薄也，而亂之首乎。』」，〈解老〉“Jie lao”，頁 30。

(3)「舅犯曰『繁禮君子，不厭忠信』」，此語凡二見，均出自〈難一〉“Nan yi”，頁 74。

⁶⁴ 在現本《荀子》中，「忠信」一詞出現 26 次，其中 18 例乃係指「君德」。

⁶⁵ 蔡淑閔 Cai Shumin，〈論忠在《韓非子》一書中之意義〉“Lun zhong zai Hanfeizi yi shu zhong zhi yiyi”《孔孟月刊》*Cong-Meng Monthly* [*Kongmeng yuekan*] 卷 35 期 5[vol. 35, no.

念之內涵，再個別探討兩種「忠」觀之思想，進一步分析彼此之間的思想關係，以及存在著如此張力之思想意義。

我們首先看《韓非子》如何界定「忠」概念之內涵。在〈忠孝〉中，作者替「忠臣」進行「正名」。首先引用相關原文於下：

孝子之事父也，非競取父之家也；忠臣之事君也，非競取君之國也。夫為人子而常譽他人之親曰：「某子之親，夜寢早起，強力生財以養子孫臣妾」，是誹謗其親者也。為人臣常譽先王之德厚而願之，是誹謗其君者也。非其親者知謂之不孝，而非其君者天下此賢之，此所以亂也。**故人臣毋稱堯、舜之賢，毋譽湯、武之伐，毋言烈士之高，盡力守法，專心於事主者為忠臣。**⁶⁶

歷來研究《韓非子》的有名考證家以及思想史研究者，如太田方、木村英一、板野長八諸先生曾均認為〈忠孝〉係韓非後學之作品；容肇祖、陳奇猶則認為此篇為韓非所作。近年鄭良樹所著《韓非之著述及思想》整理了容肇祖、太田方、陳啟天諸先生之說，也認為此篇恐怕是後學所作。⁶⁷問題癥結在於，此篇的作者並列「忠」和「孝」，而且似乎未提兩者間的

3] (1996年)，頁41-49；王子今 Wang Zijin，〈從《荀子》到《韓非子》：「忠」的理論與總結和完善〉“Cong Xunzi dao Hanfeizi: ‘zhong’ de lilun yu zongjie he wanshan”，《「忠」觀念研究》“Zhong” guannian yanjiu，頁76-102；小崎智則 Tomonori Kosaki，〈『韓非子』の「忠」について〉“Kanpishi no chū ni tsuite”，頁25-38，等等。

⁶⁶ 《韓非子》*Hanfeizi*，卷20[*juan* 20]，頁101。

⁶⁷ 太田方 Hō ō ta，〈韓非子翼叢(〈忠孝〉篇之解題)〉*Kanpishi yokuzei*，《漢文大系》[*Kanbun taikai*]卷8 [vol. 8]，(東京 [Tokyo]：富山房 [Fuzanbō]，1973年)，頁1；容肇祖 Rong Zhaozu，〈韓非子考證〉*Hanfeizi kaozheng* (臺北 [Taipei]：臺聯國風出版社 [Tailian guofeng chubanshe]，1972年)，頁18-20；木村英一 Eiichi Kimura，〈法家思想の研究〉*Hōka shisō no kenkyū* (東京 [Tokyo]：弘文堂 [Kōbundō]，1944年)，頁120；板野長八 Chōhachi Itano，〈韓非子の忠孝篇〉“Kanpishi no Chūkō hen” 〈儒教成立史の研究〉*Jukyō seiritsushi no kenkyū* (東京 [Tokyo]：岩波書店 [Iwanami shoten]，1995年)，頁51 (此文初次發表於1964年)；鄭良樹 Zheng Liangshu，〈韓非之著述及思想〉*Han Fei zhi zhushu ji sixiang* (臺北 [Taipei]：學生書局 [Xuesheng shuju]，1993年)，頁360-361；陳啟天

互相衝突。不過，此篇的目的並非提倡「孝」本身的重要，而是在「臣」和「子」不可取代「君」和「父」這一點。值得注意的是，引文最後一段的總結（畫線部分）只提及「忠臣」，可知這裡討論的主題其實是「忠」。正如蔡淑閔先生所指出，「其思想與韓非子大致相同」。⁶⁸既然作者並未提倡「孝」的價值，且內容上也沒有特別表現出秦漢時代的特色，⁶⁹我們也就不完全否定此篇為韓非本人撰作的可能性。尤其，從其他篇章的內容來看，韓非的政治理論中，一國之中動員不了幾個「孝子」還算是小問題，因為國君還可採取刑罰的方式來應付。但若將「賢臣」與「忠臣」混淆，甚至還允許「賢臣」取代他的主上的話，便意味著這個王權已經消失。因此〈忠孝〉的作者強調「賢人」不一定能安定君權，反而有取代其君的可能性。他極力反對後來取代了君位的「賢臣」：帝舜、湯王、武王，更反對尊稱其為「忠臣」。〈忠孝〉的作者指出，這種情形與近世所發生的「田氏奪呂氏於齊、戴氏奪子氏於宋」⁷⁰是一樣的情況。

與此相關，《韓非子》還批評世上將「為私善」的行為稱為「忠」的風潮，〈詭使〉說：

夫立名號所以為尊也，今有賤名輕實者，世謂高。設爵位所以為賤貴基也，而簡上不求見者，世謂之賢。威利所以行令也，而無利輕威者，謂之重。法令所以為治也，而不從法令、為私善者，世謂之忠。官爵所以勸民也，而好名義、不進仕者，世謂之烈士。

Chen Qitian, 《韓非子校釋》 *Hanfeizi jiaoshi* (臺北 [Taipei]: 臺灣商務印書館 [Taiwan Shangwu yinshuguan], 1994年), 頁 818。

⁶⁸ 蔡淑閔 Cai Shumin, 〈論忠在《韓非子》一書中之意義〉“Lun zhong zai *Hanfeizi* yi shu zhong zhi yiyi”, 頁 49。

⁶⁹ 防止「賢臣」取代主上的主題似不太可能出現於秦始皇時期之秦國。亦難出現在秦朝滅亡後到劉邦在世時之漢朝。我們也難以想像此論的內容是反應呂后專制時期的時代背景。

⁷⁰ 《韓非子》 *Hanfeizi*, 卷 20[juan 20], 頁 101。

刑罰所以擅威也，而輕法、不避刑戮死亡之罪者，世謂之勇夫。
民之急名也甚。⁷¹

「不從法令、為私善者」讓筆者想起春秋時代齊國田乞（田常的父親）在自己的勢力範圍內「施德」——「以家量貸，而以公量收之」（《左傳·昭公3年》）⁷²，最後「田氏奪呂氏於齊」的過程。據〈三守〉所云：「群臣持祿養交，行私道而不效公忠。此謂明劫。」⁷³田乞的行為應該被列為「明劫」。

如上所述，〈忠孝〉、〈詭使〉、〈三守〉的論述都是透過重新界定「忠」來達成韓非政治理論中的終極目標——防止王權被取代——的「正名」功夫。韓非很清楚當時沒有人反對「孝子」取代「父」是本末倒置這一點，於是將這樣的例子加以引申，以說明他所界定的「忠臣」與世所稱尚的「賢臣」是不可相混淆的。

雖然我們不能完全否定〈忠孝〉有可能是與韓非同時且具有類似想法的人所寫作，後來才被收入今本《韓非子》書中。但由於此篇的主題涉及韓非政治權力論述的核心議題（即如何維持當時「脆弱」的君權），我們也難以想像：秦始皇統一天下之後，還有思想家會認真思考有人打著「忠臣」名義而取代秦朝皇統之可能性。因此，筆者認為此篇典型地展現出戰國思潮之特質，此篇有較大的可能性為韓非自著。若非如此，至少也代表了韓非在世時之思想。

⁷¹ 《韓非子》*Hanfeizi*，卷 17[*juan 17*]，頁 89。

⁷² 清 Qing·阮元 Ruan Yuan 刻，《左傳》*Zuozhuan*（臺北 [Taipei]：藝文印書館 [Yiwen yinshuguan]，2001 年《十三經注疏》*Shisanjing zhushu*），頁 722。與此處相關之記載又見於《史記·田仲敬完世家》：「其收賦稅於民以小斗受之，其粟予民以大斗，行陰德於民，而景公弗禁。」見漢 Han·司馬遷 Sima Qian，《史記·田仲敬完世家》*Shiji·Tian Zhong Jing Wan shijia*，卷 46[*juan 46*]，《文淵閣四庫全書》[*Wenyuange Siku quanshu*]冊 243[vol. 243]（臺北 [Taipei]：臺灣商務印書館 [Taiwan Shangwu yinshuguan]，1983 年），頁 3。

⁷³ 《韓非子》*Hanfeizi*，卷 5[*juan 5*]，頁 25。

陸、《韓非子》「忠論」之雙重性

上面我們觀察了《韓非子·忠孝》對「忠臣」做了如上的「正名」功夫，那麼，對於韓非的政治哲學而言，何種臣下可以稱上「忠」或「忠臣」呢？若我們分析整本《韓非子》的「忠」和「忠臣」的內容便發現，在今本《韓非子》中，作者竟然同時提出兩種格格不入——至少表面上是——的主張之事實：第一種是「國君不應依靠『忠』這樣的德行」，而第二種則是「國君必須具有找出真正『忠臣』的睿智」。筆者暫時稱為「反忠論」與「尚忠論」。

首先，我們探討《韓非子》的「反忠論」主張。如下所引，〈南面〉雖然並不否定「忠信」施政時的效力，但主張一定要與「法」同時實行才會有效果。其曰：

人主使人臣雖有智能，不得背法而專制；雖有賢行，不得踰功而先勞；雖有忠信，不得釋法而不禁。此之謂明法。⁷⁴

在〈難四〉，作者將人臣視為「可變化」的存在，其云：「臣之忠詐，在君所行也」，人臣變化與否在於「君明而嚴則群臣忠，君懦而闇則群臣詐。」⁷⁵換言之，在此前提之下，「先天的忠臣」恐怕無法出現。而《韓非子》的思想體系顯現出類似慎到、田駢與「稷下先生」所主張的「反忠臣論」的端倪。〈外儲說右下〉即曰：

治強生於法，弱亂生於阿，君明於此，則正賞罰非仁下也。爵祿生於功，誅罰生於罰，臣明於此，則盡死力而非忠君也。君通於不仁，臣通於不忠，則可以王矣。昭襄知主情，而不發五苑；田鮪知臣情，故教田章；而公儀辭魚。⁷⁶

⁷⁴ 《韓非子》*Hanfeizi*，卷 5[*juan 5*]，頁 26。

⁷⁵ 《韓非子》*Hanfeizi*，卷 16[*juan 16*]，頁 83。

⁷⁶ 《韓非子》*Hanfeizi*，卷 14[*juan 14*]，頁 70。「罰」一作「罪」。

這段引文的前提顯然是上述田駢「人皆自為，而不能為人」的主張，它也讓我們想起〈內儲說下〉裡面非常有名的一段原文，其曰：

君臣之利異，故人臣莫忠，故臣利立而主利滅。是以姦臣者，召敵兵以內除，舉外事以眩主，苟成其私利，不顧國患。⁷⁷

面對這樣的狀況，國君的角色在於將「人主之大利」與「人臣之大利」轉變成互不衝突的一體利益。〈六反〉曰：

今學者之說人主也，皆去求利之心，出相愛之道，是求人主之過父母之親也，此不熟於論恩詐而誣也，故明不受也。聖人之治也，審於法禁，法禁明著則官法；必於賞罰，賞罰不阿則民用。官官治則國富，國富則兵強，而霸王之業成矣。霸王者，人主之大利也。人主挾大利以聽治，故其任官者當能，其賞罰無私。使士民明焉盡力致死、則功伐可立而爵祿可致，爵祿致而富貴之業成矣。富貴者，人臣之大利也。人臣挾大利以從事，故其行危至死，其力盡而不望。此謂君不仁，臣不忠，則可以⁷⁸霸王矣。⁷⁹

值得注意的是，雖然〈南面〉對「忠」的效用還保持著中立的態度，但〈外儲說右下〉、〈內儲說下〉、〈六反〉三篇中的論述明顯是站在「反忠論」的立場。若我們考慮到今本《韓非子》中還有論及慎到「勢論」的〈難勢〉一篇，並在結論的部分將慎到的「勢論」稱為「道理之言」，那麼，如上的「反忠論」應該是根據慎到和田駢等稷下學者對「忠論」的批判所建立的。在這裡，韓非提出了不須倚靠個人對國君之忠誠，以控制「人皆自為，而不能為人」來維持政治秩序的一套理論。總之，自慎到以來對「忠」效用的批判，在如上韓非的論述中達成了總結。

⁷⁷ 《韓非子》*Hanfeizi*，卷 10[juan 10]，頁 51。

⁷⁸ 此處引文原作「不可以」。從松臯圓、顧千里刪「不」字。請參見陳奇猷 *Chen Qiyou* 校註，《韓非子新校注》*Hanfeizi xin jiaozhu*（上海 [Shanghai]：上海古籍出版社[Shanghai guji chubanshe]，2000 年），頁 1008。

⁷⁹ 《韓非子》*Hanfeizi*，卷 18[juan 18]，頁 91。

接著，我們來看《韓非子》中的「尚忠論」之內容。通讀《韓非子》一書，很容易就能發現，在不少的論述中，作者期待著「忠臣」的出現，或期待著國君能夠擁有辨別真正「忠臣」的睿智。令人費解的是，在這類用例中，個人的「忠」對國家社稷的貢獻基本上是被作者肯定的，而且這樣的用例在整本《韓非子》中竟多達 14 處，筆者將之整理如下：

表一：《韓非子》為「忠臣」作的辯護

| | 文本 | 出現人物 | 篇名 | 頁碼 |
|-----|--|---|--------|------|
| (1) | 此十數人者，皆世之仁賢忠良有道術之士也，不幸而遇悖亂闇惑之主而死，然則雖賢聖不能逃死亡、避戮辱者何也？則愚者難說也。 | 伊尹、文王、翼侯、鬼侯、比干、梅伯、夷吾、曹羈、伯里子、傅說、孫臏、吳起、公叔座、公孫鞅、關龍逢、萇宏、尹子、司馬子期、田明辜、宓子賤、西門豹、董安于、宰予、范雎 | 〈難言〉 | 頁 6 |
| (2) | 故忠臣危死於非罪，姦邪之臣安利於無功。忠臣危死而不以其罪。 | | 〈有度〉 | 頁 8 |
| (3) | 八曰、過而不聽於忠臣，而獨行其意〔……〕管仲死，君遂不用隰朋而與豎刁…… | 管仲 | 〈十過〉 | 頁 14 |
| (4) | 今為臣盡力以致功竭智以陳忠者，其身困而家貧，父子罹其害…… | | 〈姦劫弑臣〉 | 頁 21 |
| (5) | 故有忠者，外無敵國之患，內無亂臣之憂，長安於天下，而名垂後世，所謂忠臣也。 | 伊尹、管仲、豫讓、伯夷、叔齊 | 〈姦劫弑臣〉 | 頁 23 |
| (6) | 然則端言直道之人不得見，而 | | 〈三守〉 | 頁 25 |

| | | | | |
|------|---|-------------|---------|---------|
| | 忠直日疏。 | | | |
| (7) | 然則群臣直莫敢忠主憂國，以爭社稷之利害。 | | 〈三守〉 | 頁 25 |
| (8) | 彼法明則忠臣勸，罰必則邪臣止。 | | 〈飾邪〉 | 頁 27 |
| (9) | 故人臣稱伊尹、管仲之功，則背法飾智有資；稱比干、子胥之忠而見殺，則疾強諫有辭。 | 伊尹、管仲、比干、子胥 | 〈飾邪〉 | 頁 28 |
| (10) | 夫良藥苦於口，而智者勸而飲之，知其入而已己疾也。忠言拂於耳，而明主聽之，知其可以致功也。 | | 〈外儲說左上〉 | 頁 57 |
| (11) | 子產忠諫，子國譙怒；梁車用法，而成侯收壘；管仲以公，而國人謗怨。 | 子產、管仲 | 〈外儲說左下〉 | 頁 62-63 |
| (12) | 不忠之臣以事不明之君。君不知，則有燕操、子罕、田常之賊。 | | 〈難三〉 | 頁 80 |
| (13) | 今守度奉量之士，欲以忠嬰上而不得見，巧言利辭行姦軌以倖偷世者數御。 | | 〈詭使〉 | 頁 89 |
| (14) | 此三子者，為人臣非不忠，而說非不當也。然不免於死亡之患者，主不察賢智之言，而蔽於愚不肖之患也。 | 關龍逢、王子比干、子胥 | 〈人主〉 | 頁 102 |

在這些用例中，《韓非子》認定具有「忠」特質的歷史人物是：伊尹、文王、翼侯、鬼侯、比干、梅伯、夷吾、曹羈、伯里子、傅說、孫臏、吳起、公叔座、公孫鞅（商鞅）、關龍逢、萇宏、尹子、司馬子期、田明辜、宓子賤、西門豹、董安于、宰予、范雎、伍子胥、以及子產。他們是「直莫敢忠主憂國，以爭社稷之利害」（〈三守〉）或「端言直道之人」（〈姦劫弑臣〉），若這樣的人臣受到重用，則國家「外無敵國之患，內無亂臣之憂，長安於天下，而名垂後世」（〈姦劫弑臣〉）。換言之，在這樣的論述中，韓非子似乎認為這些「忠臣」對國家有莫大貢獻，而將我們觀察過的「君臣

異利」之觀點置諸於後。不只如此，關於《韓非子》的「忠臣觀」，還有兩點值得一提。

第一，《韓非子》甚至將如上所列的「忠臣」稱為「聖人」。茂澤方尚先生曾經對《韓非子》中的「聖人」進行相當仔細的研究。茂澤先生認為《韓非子》中的「聖人」可分成兩種：(1)所謂「文化英雄」的「聖人」、(2)以法術輔弼君王的「聖人」。在韓非所想像的古代，「文化英雄」的「聖人」是被擁戴而即位的；但是，對韓非而言，具有這種超能力的「聖人」的出現只是個偶然。後世歷史可以證明，「聖人」與「君王」不一定是一致的。因此，對於眼前的政治社會問題而言，韓非子認定「聖人」是以法術輔弼君王的人。韓非子〈姦劫弑臣〉對「聖人」的分析說明，「聖人」就算是指「君主」，也並非是所謂「理想」的君主，而是個對抗「左右姦臣」的人。⁸⁰另外，詹康先生的研究則指出韓非將「智慮過人、事君盡忠、主持變法、報效國家、安邦定國的士人統統封為聖人。」詹先生也認為，韓非將「聖人」的門檻拉低，「這樣可以鼓勵更多世人竭智盡慮、報效國家。」⁸¹茂澤、詹康兩人的主張有著重要的共同點，即《韓非子》對國君以外的人「開放」未來成為「聖人」的可能性。在〈姦劫弑臣〉中，對國家富強有決定性貢獻，但最後卻遭國君殺害的商鞅被「封為」聖人。⁸²在此，效「忠」（無論是對國君個人或國家社稷）被視為「臣子」成為「聖人」之關鍵條件。

⁸⁰ 以上是筆者對茂澤方尚之討論之整理。請參閱茂澤方尚 Michinao Mozawa, 《韓非子の思想史の研究》*Kanpishi no shisōshiteki kenkyū* (東京 [Tokyo]: 近代文藝社 [Kindai bungeisha], 1993 年), 頁 191-276。

⁸¹ 以上兩段原文均見詹康 Chan Kang, 〈韓非的道、天命、聖人論及缺口〉“Han Fei de dao, tianming, shengrenlun ji quekou”, 《漢學研究》[*Hanxue yanjiu*]卷 22 期 2[vol. 22, no. 2] (2004 年), 頁 179。

⁸² 原文:「商君之所以強秦也。從是觀之,則聖人之治國也。」見《韓非子》*Hanfeizi*, 卷 14[*juan 14*], 頁 22。

第二，《韓非子》對「忠臣」受主上重用這一點屢次顯表出悲觀的看法。《韓非子》寫道，這些「忠臣」通常還是「不得見」主上（〈姦劫弑臣〉、〈詭使〉），「而忠直日疏」（〈姦劫弑臣〉），而且「其身困而家貧，父子罹其害」（〈姦劫弑臣〉）。甚至處於「危死於非罪」（〈有度〉）或「不幸而遇悖亂闇惑之主而死」（〈難言〉）的狀況。〈說疑〉中進一步說明了這些人為何最後會「危死於非罪」的理由，其曰：

若夫關龍逢、王子比干、隨季梁、陳泄冶、楚申胥、吳子胥，此六人者，皆疾爭強諫以勝其君。言聽事行，則如師徒之勢；一言而不聽，一事而不行，則陵其主以語，待之以其身，雖死家破，要領不屬，手足異處，不難為也。如此臣者，先古聖王皆不能忍也，當今之時，將安用之？⁸³（〈說疑〉）

在此引文中，《韓非子》將「此六人者」批評為「當今之時，將安用之？」的人才，但〈初見秦〉卻曰：「知而不言，不忠；為人臣不忠，當死」。⁸⁴因此，《韓非子》也主張，君主要有能夠辨認「諫言」價值的睿智。〈難一〉云：「夫為人臣者，君有過則諫」⁸⁵，〈外儲說左上〉也曰：「忠言拂於耳，而明主聽之。」⁸⁶在〈十過〉中，國君常犯的「十過」中竟有多達「三過」是與君主不接納「諫言」有關。⁸⁷

至此，我們還是可以懷疑如上《韓非子》對於真正「忠臣」的期望與對於像商鞅這樣的「聖人」的讚許，是否真能代表韓非本人的思想。但由於其用例數量之多，而且收錄這些用例的篇數也多達十一篇，我們很難主

⁸³ 《韓非子》*Hanfeizi*，卷 17[*juan 17*]，頁 87。

⁸⁴ 《韓非子》*Hanfeizi*，卷 1[*juan 1*]，頁 3。

⁸⁵ 《韓非子》*Hanfeizi*，卷 15[*juan 15*]，頁 76。

⁸⁶ 《韓非子》*Hanfeizi*，卷 11[*juan 11*]，頁 57。

⁸⁷ 七曰、離內遠遊而忽於諫士，則危身之道也；八曰、過而不聽於忠臣，而獨行其意，則滅高名為人笑之始也；〔……〕十曰、國小無禮，不用諫臣，則絕世之勢也。」見〈十過〉“*Shi guo*”，《韓非子》*Hanfeizi*，卷 3[*juan 3*]，頁 14。

張《韓非子》的如此觀點不能代表韓非本人的思想。相對地，回到上面已分析過的《韓非子》「反忠論」，由於對慎到採取敬佩的口吻，韓非本人應該參考過〈知忠〉等慎到的「反忠論」。因此，〈外儲說右下〉、〈內儲說下〉、〈六反〉三篇中的「反忠論」似乎也具有一套完整的系統，可以合理推測這部分的思想也代表了韓非本人之思想。

既然韓非本人的思想同時包含了「反忠論」和「尚忠論」兩種互為牴觸的主張，我們不得不問：一個是以人性的平均水準（即，「追求利益」的普遍人性）為前提而構築的，不依靠個人道德動機的「反忠論」；和另一個由信賴個人的特殊能力與動機，而期待「法術之士」的「尚忠論」，這兩種「忠論」如何能共存於一個人的思想之中呢？若我們不排斥兩種主張或多或少代表了韓非本人的思想，據推測有兩種可能的理由。

第一個理由比較容易推想：這兩種不同思想的內容，可能分別代表了韓非政治思想的不同時期或階段。第二個理由是，這些不同的「忠觀」分別代表了韓非對不同對象的探討。其實，「反忠論」的內容顯示了《韓非子》與慎到或稷下思想的相似點——將「人性」和國家社會抽象化，以之為立足點進行討論（即，以「凡人性是……」、「凡社會國家的本質……」的方式進行思考）。相對地，「尚忠論」則是韓非在思考如何面對宮廷內部的實際政治運作而提出排除特定的對象——即「姦臣」——的問題脈絡中的產物。武藤博久先生指出，《韓非子》的「君王論」實為「姦臣論」，而其主張的核心就在於如何徹底排除「姦臣」。⁸⁸其實，《韓非子》的「忠」與「忠臣」也往往與「姦臣」（「重人」、「當塗者」等）對比出現。換言之，若一個國家有「姦臣」存在的話，理論上也可以有「忠臣」存在。反之，倘若像慎到、田駢的理論般，將人性推到共通普遍的存在，那麼，真正的

⁸⁸ 武藤博久 Hirohisa Mutô, 〈韓非子における君主論と姦臣論〉“Kanpishi ni okeru kunshu ron to kanshin ron”, 《竹内照夫博士古稀記念中國學論文集》Takeuchi Teruo hakushi koki kinen chûgokugaku ronbunshû (札幌 [Sapporo]: 北海道大學文學部中國哲學研究室 [Hokkaidô daigaku bungakubu chûgoku tetsugaku kenkyûshitsu], 1981 年), 頁 118。

「姦臣」也不可能存在，因為人性都是「自為，而不能為人」，並且「臣之忠詐，在君所行也。」那麼，在這樣的理論架構下還做出「忠臣」和「姦臣」的區分，就變得沒有意義。

最後，本文提出這兩種「忠論」在中國古代「忠論」之演變中的意義。第一，無疑地，《韓非子》的「反忠論」應該對戰國「忠觀」產生了負面的作用。第二，《韓非子》的另一個思想系統提出「尚忠論」，而此「忠論」還開創出「君王」之外的人能夠被（後代歷史家）稱為「聖人」的進路。第三，這樣的「尚忠論」最終還是追認《莊子》、《列子》的「命運論」、「養生論」所批判的「反忠論」之觀點，即「忠臣」的末路非常悲慘。第四，不但如此，《韓非子》甚至還承認忠臣處於「當今之時，將安用之？」的困境而無法改善。第五，正如「言忠信」（《論語·衛靈公》）之用例所示，從戰國早期以來「忠」和「言」原本就關係密切。也就是說，「忠」被視為是一個可以透過「語言」來表達的德目。但《韓非子·難言》的內容導出「忠」在發揮功能上的一個致命限制——語言無法表達「忠」的內涵。換言之，按照〈難言〉的假設，臣屬的「忠」極難傳達使中等以下的君主知悉。

柒、結 言

本文試圖釐清戰國時代中、後期對於「忠」和「忠信」概念的批評，以及《韓非子》對此的回應。本文的觀察可分成如下三點：

首先，《戰國策》的「忠」概念所涵蓋的人際關係是以針對「國君」為主。雖然其用例還保留著相當濃厚的理想色彩，《戰國策》的作者有別於戰國早期的思想家，並未將「忠」視為國家存續最關鍵的價值。

第二，在戰國中期，「忠」概念受到來自「命運論」、「養生論」，以至於稷下學者所提出的新政治社會思想的批評。尤其如田駢與「稷下先生」的對話內容所顯示，以道德動機為主要內涵的「忠」概念，轉變為以個人利益為主要實踐動機的「忠」概念。這些論述可以代表戰國中晚期「忠」觀念之特色。

第三，《韓非子》針對「忠」概念做了三種功夫，(1)、重新界定「忠」概念的內涵；(2)、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；(3)、與(2)相反，肯定「忠臣」對於促進國家社稷安定的關鍵功能，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」。雖然在《韓非子》裡面，(2)的「反忠論」與(3)的「尚忠論」明顯互為牴觸，但由於兩者在整個《韓非子》思想系統中所佔的角色都非常重要，所以，本文推測兩者是在不同論述目標下提出的理論產物。

徵引文獻

(一) 古籍

先秦 Xianqin · 慎到 Shen Dao,《慎子》*Shenzi*,《大本原式精印四部叢刊正編》[*Daben yuanshi jingyin Sibü congkan zhengbian*]冊 21[vol. 21], 臺北 [Taipei]: 臺灣商務印書館 [Taiwan Shangwu yinshuguan], 1979 年。

先秦 Xianqin · 韓非 Han Fei,《韓非子》*Hanfeizi*,《大本原式精印四部叢刊正編》[*Daben yuanshi jingyin Sibü congkan zhengbian*]冊 18[vol. 18], 臺北 [Taipei]: 臺灣商務印書館 [Taiwan Shangwu yinshuguan], 1979 年。

漢 Han · 司馬遷 Sima Qian,《史記》*Shiji*,《文淵閣四庫全書》[*Wenyuange Siku quanshu*]冊 243-244[vol. 243-244], 臺北 [Taipei]: 臺灣商務印書館 [Taiwan Shangwu yinshuguan], 1983 年。

漢 Han · 班固 Ban Gu,《漢書》*Hanshu*,《文淵閣四庫全書》[*Wenyuange Siku quanshu*]冊 249-251[vol. 249-251], 臺北 [Taipei]: 臺灣商務印書館 [Taiwan Shangwu yinshuguan], 1983 年。

唐 Tang · 魏徵 Wei Zheng,《群書治要》*Chunshu zhiyao*,《大本原式精印四部叢刊正編》[*Daben yuanshi jingyin Sibü congkan zhengbian*]冊 23[vol. 23], 臺北 [Taipei]: 臺灣商務印書館 [Taiwan Shangwu yinshuguan], 1979 年。

清 Qing · 阮元 Ruan Yuan 刻,《論語》*Lunyu*, 臺北 [Taipei]: 藝文印書館 [Yiwen yinshuguan], 2001 年《十三經注疏》[*Shisanjing zhushu*]。

清 Qing · 阮元 Ruan Yuan 刻,《左傳》*Zuozhuan*, 臺北 [Taipei]: 藝文印書館 [Yiwen yinshuguan], 2001 年《十三經注疏》[*Shisanjing zhushu*]。

清 Qing · 阮元 Ruan Yuan 刻,《孟子》*Mengzi*, 臺北 [Taipei]: 藝文印書館 [Yiwen yinshuguan], 2001 年《十三經注疏》[*Shisanjing zhushu*]。

《列子》*Liezii*,《四部備要》[*Sibü beiyao*]冊 345[vol. 345], 臺北 [Taipei]:

- 臺灣中華書局 [Taiwan Zhonghua shuju]，1965 年。
- 《老子》*Laozi*，《四部備要》[*Sibu beiyao*]冊 341[vol. 341]，臺北 [Taipei]：臺灣中華書局 [Taiwan Zhonghua shuju]，1965 年。
- 《商子》*Shangzi*，《大本原式精印四部叢刊正編》[*Daben yuanshi jingyin Sibucongkan zhengbian*]冊 18[vol. 18]，臺北 [Taipei]：臺灣商務印書館 [Taiwan Shangwu yinshuguan]，1979 年。
- 《莊子》*Zhuangzi*，《四部備要》[*Sibu beiyao*]冊 341[vol. 341]，臺北 [Taipei]：臺灣中華書局 [Taiwan Zhonghua shuju]，1965 年。
- 《管子》*Guanzi*，《大本原式精印四部叢刊正編》[*Daben yuanshi jingyin Sibucongkan zhengbian*]冊 18[vol. 18]，臺北 [Taipei]：臺灣商務印書館 [Taiwan Shangwu yinshuguan]，1979 年。
- 《墨子》*Mozi*，《大本原式精印四部叢刊正編》[*Daben yuanshi jingyin Sibucongkan zhengbian*]冊 21[vol. 21]，臺北 [Taipei]：臺灣商務印書館 [Taiwan Shangwu yinshuguan]，1979 年。
- 《戰國策》*Zhanguoce*，《四部備要》[*Sibu beiyao*]冊 110[vol. 110]，臺北 [Taipei]：臺灣中華書局 [Taiwan Zhonghua shuju]，1965 年。

(二) 近人編輯、論著

- 王子今 Wang Zijin，《「忠」觀念研究：一種政治道德的文化源流與歷史演變》“*Zhong’ guannian yanjiu: yizhong zhengzhi daode de wenhuayuanliu yu lishiyanbian*”，長春[Changchun]：吉林教育出版社 [Jilin jiaoyu chubanshe]，1998 年。
- 王叔岷 Wang Shumin，《先秦道法思想講稿》*Xianqin daofa sixiang jianggao*，臺北 [Taipei]：中央研究院中國文哲研究所 [Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica]，1992 年。
- 曲德來 Qu Delai，〈「忠」觀念先秦演變考〉“*Zhong’ guannian xianqin yanbian kao*”，《社會科學輯刊》[*Shehui kexue jikan*]期 158[no. 158]，2005 年 3 月，頁 109-115。

- 高流水 Gao Liushui、林桓森 Lin Hengsen 等譯註，《慎子、尹文子、公孫龍子》*Shenzi, Yin Wenzhi, Gongsun Longzi*，臺北 [Taipei]：臺灣古籍 [Taiwan guji]，2001 年。
- 荊門市博物館 Jingmenshi bowuguan，《郭店楚墓竹簡》*Guodian chumu zhujian*，北京 [Beijing]：文物出版社 [Wenwu chubanshe]，1998 年。
- 馬承源 Ma Chengyuan，《上海博物館藏戰國楚竹書（六）》*Shanghai bowuguan cang Zhanguo chuzhushu (liu)*，上海 [Shanghai]：上海古籍出版社 [Shanghai guji chubanshe]，2007 年。
- 容肇祖 Rong Zhaozu，《韓非子考證》*Hanfeizi kaozheng*，臺北 [Taipei]：臺聯國風出版社 [Tailian guofeng chubanshe]，1972 年。
- 郭丹 Guo Dan，《左傳國策研究》*Zuozhuan Guoce yanjiu*，北京 [Beijing]：人民大學出版社 [Renmin daxue chubanshe]，2003 年。
- 陳啟天 Chen Qitian，《韓非子校釋》*Hanfeizi jiaoshi*，臺北 [Taipei]：臺灣商務印書館 [Taiwan Shangwu yinshuguan]，1994 年。
- 陳奇猷 Chen Qiyou，《韓非子新校注》*Hanfeizi xin jiaozhu*，上海 [Shanghai]：上海古籍出版社 [Shanghai guji chubanshe]，2000 年。
- 陳鼓應 Chen Guuying，《黃帝四經今注今譯——馬王堆漢墓出土帛書》*Huangdi sijing jinzhu jinyi——Mawangdui Hanmu chutu boshu*，北京 [Beijing]：商務印書館 [Shangwu yinshuguan]，2007 年。
- 蔡淑閔 Cai Shumin，〈論忠在《韓非子》一書中之意義〉“Lun zhong zai Hanfeizi yi shu zhong zhi yiyi”，《孔孟月刊》*Cong-Meng Monthly [Kongmeng yuekan]* 卷 35 期 5 [vol. 35, no. 5]，1996 年，頁 41-49。
- 詹康 Chan Kang，〈韓非的道、天命、聖人論及缺口〉“Han Fei de dao, tianming, shengrenlun ji quekou”，《漢學研究》*[Hanxue yanjiu]* 卷 22 期 2 [vol. 22, no. 22]，2004 年，頁 155-188。
- 鄭良樹 Zheng Liangshu，《韓非之著述及思想》*Han Fei zhi zhushu ji sixiang*，臺北 [Taipei]：學生書局 [Xuesheng shuju]，1993 年。
- 鄭曉江 Zheng Xiaojiang，〈「忠」之精神探源〉“‘Zhong’ zhi jingshen

tanyuan”，《江西師範大學學報（哲學社會科學版）》[*Jiangxi shifan daxue xuebao (Zhaxue shehui kexueban)*]期 4[no. 4]，1991 年 10 月，頁 94-101。

- 〔日〕小崎智則 Tomonori Kosaki，〈『韓非子』の「忠」について〉“*Kanpishi no chūni tsuite*”，《名古屋大學中國哲學論集》[*Nagoya daigaku chūgoku tetsugaku ronshū*]號 4[no.4]，名古屋 [Nagoya]：名古屋大學文學部 [Nagoya daigaku bungakubu]，2005 年，頁 25-38。
- 〔日〕木村英一 Eiichi Kimura，〈法家思想の研究〉*Hōka shisō no kenkyū*，東京 [Tokyo]：弘文堂 [Kōbundo]，1944 年。
- 〔日〕太田方 Hō Ō Ta，〈韓非子翼叢〉*Kanpishi yokuzei*，《漢文大系》[*Kanbun taikai*]卷 8 [vol. 8]，東京 [Tokyo]：富山房 [Fuzanbō]，1973 年。
- 〔日〕向井哲夫 Tetsuo Mukai，〈田駢の思想について〉“*Denpen no shisō ni tsuite*”，《東方學》[*Tohō gaku*]輯 74[no.74]，東京 [Tokyo]：財團法人東方學會 [Zaidan hōjin tohō gakkai]，1987 年，頁 15-29。
- 〔日〕佐藤將之 Masayuki Sato，〈中國古代「變化」觀念之演變暨其思想意義〉“*Zhongguo gudai ‘bianhua’ guannian zhi yianbian ji qi sixiang yiyi*”，《政大中文學報》[*Zhengda zhongwen xuebao*]期 3[no. 3]，2005 年 6 月，頁 51-86。
- 〔日〕佐藤將之 Masayuki Sato，〈國家社稷存亡之道德：春秋、戰國早期「忠」和「忠信」概念之意義〉“*Guojia sheji cunwang zhi daode: chunqiu zhanguo zaoqi ‘zhong’ he ‘zhongxin’ gainian zhi yiyi*”，《清華學報》[*Qinghua (Tsinghua) xuebao*]卷 37 期 1[vol. 37, no. 1]，2007 年 6 月，頁 1-34。
- 〔日〕佐藤將之 Masayuki Sato，〈《荀子》《呂氏春秋》「忠」論和「忠信」論之展開及其思想意義〉“*Xunzi, Lüshi Chunqiu ‘zhong’ lun he ‘zhongxin’ lun zhi zhankai ji qi sixiang yiyi*”，《清華學報》[*Qinghua (Tsinghua) xuebao*]卷 39 期 3[vol. 39, no. 3]，2009 年 9 月（即將出版）。

- 〔日〕佐藤將之 Masayuki Sato, 〈戰國時代「忠信」概念的發展與王道思想的成立〉“Zhanguo shidai ‘zhongxin’ gai nian de fazhan yu wangdao sixiang de chengli”, 《中國哲學與文化》[*The Journal of Chinese Philosophy and Culture*]輯 6 [no.6], 2009 年 12 月 (即將出版)。
- 〔日〕板野長八 Chôhachi Itano, 〈韓非子の忠孝篇〉“Kanpishi no chûkô hen”, 《儒教成立史の研究》*Jukyô seiritsushi no kenkyû*, 東京 [Tokyo]: 岩波書店 [Iwanami shoten], 1995 年, 頁 51-66。
- 〔日〕武藤博久 Hiroshisa Mutô, “Kanpishi ni okeru kunshu ron to kanshin ron”, 《竹内照夫博士古稀記念中國學論文集》*Takeuchi Teruo hakushi koki kinen chûgokugaku ronbunshû*, 札幌 [Sapporo]: 北海道大學文學部中國哲學研究室 [Hokkaidô daigaku bungakubu chûgoku tetsugaku kenkyûshitsu], 1981 年。
- 〔日〕茂澤方尚 Michinao Mozawa, 《韓非子の思想史的研究》*Kanpishi no shisôshiteki kenkyû*, 東京 [Tokyo]: 近代文藝社 [Kindai bungeisha], 1993 年。
- 〔日〕Sato, Masayuki (佐藤將之). *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought Xun Zi*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2003.