

國立臺灣大學文學院哲學系

博士論文

Department of Philosophy

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Doctoral Dissertation



先秦「君子」概念之展開——

作為儒家哲學經典化的條件

The Development of the Concept of *Junzi* (君子)

in Early China as a Precondition for the
Canonization of Confucian Philosophy

林彥廷

Yan-Ting Lin

指導教授：佐藤將之 博士

Supervisor: Masayuki Sato, Ph.D.

中華民國 113 年 7 月

July 2024



國立臺灣大學博士學位論文

口試委員會審定書

DOCTORAL DISSERTATION ACCEPTANCE CERTIFICATE
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY

先秦「君子」概念之展開——

作為儒家哲學經典化的條件

The Development of the Concept of *Junzi*(君子)
in Early China as a Precondition for the
Canonization of Confucian Philosophy

本論文係 林彥廷 (姓名) D06124002 (學號) 國立臺灣大學哲學系(系/所/學位學程)完成之博士學位論文，於民國 113 年 7 月 29 日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明。

The undersigned, appointed by the Department / Graduate Institute of Philosophy on 29 (date) July (month) 2024 (year) have examined a Doctoral Dissertation entitled above presented by Yan-Ting Lin (name) D06124002 (student ID) candidate and hereby certify that it is worthy of acceptance.

口試委員 Oral examination committee:

佐藤將也

(指導教授 Advisor)

李賢中

工藤卓司

葉松濤

伍振勳

系(所、學位學程)主管 Director:

林明照



謝 辭



這一本博士論文的完成，幾乎花費了整整三年進行撰寫，這個博士學位更是花費七年才獲得。在漫長的過程中不斷受到許多師長、同學以及家人的幫助才得以順利畢業，在此致上誠摯的感謝。

首先，感謝在學習與研究上一路給予教導及協助的各位老師。非常感謝指導教授佐藤將之老師在這三年間不厭其煩地不斷審閱論文稿紙，仔細地指出錯誤以及理路、論述上的缺陷，給予切要的修改意見。經過數十次的修改，這本論文才能夠稍微具有完整的形式與論述。非常感謝佐藤老師在博士班七年間一路上的指導與各種協助。接著，非常感謝擔任口試委員的李賢中老師、伍振勳老師、工藤卓司老師、蕭振聲老師。四位老師不僅在課堂、研討會與學術交流上給予許多的教導，在口試中也不吝指出本文許多的問題，提供相當寶貴的修改意見，補充本文思路中缺少的觀點與細節。也非常感謝哲學系各位老師、辦公室陳助教以及學界中許多老師，對於學生學業及生活上的各種協助。

再者，感謝哲學研究所的學長姐以及許多同學給予的各種協助，讓我在學習與研究上接受到不同的刺激，也不斷收到許多回饋。非常感謝一同舉行論文討論會的熊偉均學長、朱弘道學長。非常感謝協助我修改英文的饒忠恕同學。非常感謝協助我助理工作的朴珵模同學、高程東同學。也非常感謝一路上給予各種協助的所有同學。

最後，非常感謝我的家人在博士班期間生活上的照顧與分擔，讓我可以維持健康的身心持續學習與研究。也非常感謝家人對於我在學習與研究期間造成各種不便的容忍。

再次向上述各位師長、同學與家人表達由衷的感謝。





先秦「君子」概念之展開

——作為儒家哲學經典化的條件

摘要

本研究透過疏理先秦儒家經典與出土文獻中「君子」概念的演變，闡明在先秦時期以「君子」概念為理論核心的儒家哲學系統。其中，以「君子」概念為媒介將各經典文獻論述內容之間的差異與衝突融貫為完整規範，進而促成在秦漢時期之後的歷史上所進行的「儒家哲學的經典化」。換言之，「君子」概念就是作為「儒家哲學的經典化」之必要條件。

本文將使用觀念史/概念史的研究方法，針對先秦時代所謂儒家經典與出土文獻中「君子」概念的全部的用例加以分析梳理出。透過理解文獻之間的「君子」論的互動和思想演變的情況，證成在戰國末年的儒家政治理論實為以作為實踐道德主體的「君子」來展開理想統治的內涵。並透過思想層次的整理，以「君子」概念為主軸建構出融貫一致的經典體系。

透過對於「君子」概念所發揮的思想功能的重視，能夠重新呈現出在過去研究中忽略的先秦經典體系。藉由此研究可以重新掌握，作為後世各種儒家思想基底的先秦儒家思想，進一步有助於整體儒家哲學研究的發展。

關鍵詞：君子、先秦儒家、觀念史、概念史、經典體系、思想層次



The Development of the Concept of *Junzi* (君子) in Early China as a Precondition for the Canonization of Confucian Philosophy



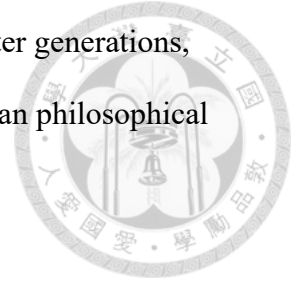
Abstract

By clarifying the evolution of the concept of *junzi* (君子; usually translated as gentleman or nobleman) in pre-Qin Confucian classics and excavated texts, this study explains the Confucian philosophical system with the concept of *junzi* as its theoretical core. Among these texts, the concept of *junzi* is used as a means of integrating different conflicting passages from various classic documents into a holistic norm, thereby contributing to the eventual “canonization of Confucian philosophy” following the Qin and Han Dynasties. In other words, the concept of *junzi* was a necessary condition for the “canonization of Confucian philosophy.”

This study uses the research method of *begriffsgeschichte* and history of ideas to analyze and organize all the uses of *junzi* in the so-called Confucian classics and excavated texts from the pre-Qin period. By understanding the interconnectedness of the *junzi* theory between different documents and the evolution of this idea, it is shown that Confucian political theory in the late Warring States period developed its conception of ideal rule with the *junzi* as its agent of enacting morality. By clarifying the theoretical dimensions of this idea, a coherent classical theoretical system is constructed with the concept of *junzi* as its main axis.

By paying attention to the theoretical function played by the concept of *junzi*, the pre-Qin classical theoretical system that has been ignored in past research can be presented afresh. Through this research, we can understand anew pre-Qin

Confucianism as the foundation of various Confucian theories in later generations, which will further contribute to the overall development of Confucian philosophical research.



Keywords: *junzi*, pre-Qin Confucianism, history of ideas, *begriffsgeschichte*, classical theoretical system, theoretical dimensions.

目次



論文口試委員會審定書·····	i
謝辭·····	iii
中文摘要·····	v
英文摘要·····	vii
目次·····	ix
圖次·····	xvi
表次·····	xvi

緒論·····	1
一、本研究目標·····	2
(1) 過去理解先秦儒家思想特質的諸問題·····	2
(a) 正確理解在歷史上儒家思想的內容和意義之困難·····	2
(b) 只由孔、孟、荀三者來代表先秦儒家思想的理解方式之問 題·····	3
(c) 「判教式」理解儒家思想的內容之問題·····	4
(2) 過去研究對探討以上問題的三種態度·····	6
(3) 疏理先秦儒家文獻中的「君子」概念和「君子」論之重要·····	8
二、本文使用的研究方法·····	10
(1) 關注詮釋文本的觀點/方法·····	12
(2) 關注「本體」和「思維邏輯形式架構」的方式·····	13
(3) 本研究所採用的「觀念史/概念史研究方法」·····	15

三、本論文的構想、範圍及章節內容·····	21
(1) 本論文的構想·····	21
(2) 本論文的論述架構·····	25
第一章 「君子」概念研究簡史·····	31
第一節 以「孔子」作為「君子」典範的研究·····	32
第二節 反映研究者對儒學理想的「君子」研究·····	40
第三節 根據文獻分析歸納所得的「君子」研究·····	52
小結·····	57
第二章 「君子」概念意義的掌握·····	61
第一節 「君子」的使用形式·····	62
第一項 「故君子」的形式·····	65
第二項 「君子曰」的形式·····	66
第三項 「君子以」的形式·····	68
第四項 「君子」、「道」的形式·····	70
第五項 「士—君子—聖人」的形式·····	72
第六項 「君子—小人」的形式·····	75
第三節 「君子」的性格·····	77
第一項 作為特定人物的「君子」·····	78
第二項 作為統治者的「君子」·····	81
第三項 具備德性的「君子」·····	84
第四項 修身的「君子」·····	86
第五項 作為評論者的「君子」·····	88

第三節 「君子」概念發揮作用的議題	91
第一項 「心性」的主題	92
第二項 「修身」的主題	95
第三項 「道」的主題	97
第四項 歷史成敗評價的主題	99
小結	102

第三章 不同年代文獻中的「君子論」	105
第一節 儒家傳世文獻中的「君子論」	107
第一項 《周易》中的「君子論」	107
第二項 《尚書》中的「君子論」	109
第三項 《詩經》中的「君子論」	109
第四項 《周禮》中的「君子論」	111
第五項 《儀禮》中的「君子論」	111
第六項 《禮記》中的「君子論」	111
第七項 《左傳》中的「君子論」	113
第八項 《公羊傳》中的「君子論」	114
第九項 《穀梁傳》中的「君子論」	115
第十項 《論語》中的「君子論」	115
第十一項 《孝經》中的「君子論」	116
第十二項 《爾雅》中的「君子論」	116
第十三項 《孟子》中的「君子論」	116
第十四項 《荀子》中的「君子論」	117
第十五項 其他相關文獻中的「君子論」	119
第二節 出土文獻中的「君子論」	120

第一項 《郭店楚簡》中的「君子論」	121
第二項 《上博楚簡》中的「君子論」	124
第三節 先秦「君子論」的整體樣貌	126
第一項 「君子論」的生活要求層次	128
第二項 「君子論」的德行概念層次	129
第三項 「君子論」的概念統整層次	131
第四項 「君子論」的整體規範層次	132
小結	138
第四章 「君子」的登場	141
第一節 成為政治概念的「君子」	142
第二節 具有「德行」的統治者	148
第一項 「君子」在日常生活中的要求	149
第二項 賦予「德行」的「君子」概念	157
第三節 「君子」概念的普及	169
小結	174
第五章 「君子論」的展開與「君子道」的成立	177
第一節 重要德行視野下的「君子」概念論述	179
第一項 德行組合的形成	180
第二項 德行之間的關係與實踐條件	183
第三項 以「德行」界定「君子」內容	186
第二節 修身學習與教育人民的「君子」概念	189
第一項 重視自身學習的「君子」	191

第二項 教育人民德行的「君子」	195
第三節 「君子」論的多層構造化與評論者「君子」的出現	198
第四節 「君子道」的提出	201
第一項 「君子」與「道」的關係	201
第二項 「君子道」的出現	206
小結	210
第六章 「君子論」的張力與「反君子論」的挑戰	213
第一節 「君子論」的張力	215
第一項 「禮」概念統整論述的張力	216
第二項 德行與統治脈絡之間的張力	220
第二節 對於「君子」概念的直接批判	226
第一項 「天」、「人」差異的批判	229
第二項 對於「心」、「性」影響的批判	232
第三項 不同之「道」的批判	235
第三節 修改「君子」內涵的論述	238
第一項 對於「虛」、「靜」的重視	239
第二項 對於「知」的反對	241
小結	243
第七章 「君子論」的提升與完成	247
第一節 「君子」對張力的調節	248
第一項 德行概念之間的調和	249
第二項 「禮」概念的提升	252

第三項 統治與德行之間的統合.....	256
第二節 回應挑戰的「君子論」.....	260
第一項 整體規範思想對於「天人」、「心性」、「道」的擴大與結 合.....	261
第二項 整體規範思想對於「虛靜」、「不知」的轉化.....	265
第三節 提升為「君子」的指南.....	269
第一項 成為「君子」的教育.....	270
第二項 從「君子」到「聖人」.....	275
小結.....	280
結論.....	283
一、先秦「君子」概念的展開.....	284
二、「君子論」對於儒家相關倫理論述的思想角色.....	289
（1）「君子」概念論述的融貫經典理解之功能.....	290
（2）「君子」概念論述保持經典解釋之開放性.....	291
（3）作為儒家經典體系的思想基底的「君子」概念.....	292
三、「君子論」的歷史意義與其實踐上遭遇的問題.....	295
參考書目.....	301

附錄	經典文獻成書年代的考定·····	313
第一項	《周易》經傳之成書年代·····	313
第二項	今文、偽古文《尚書》之成書年代·····	317
第三項	《詩經》中「風、雅、頌」之成書年代·····	318
第四項	《周禮》之成書年代·····	320
第五項	《儀禮》之成書年代·····	321
第六項	《禮記》各篇之成書年代·····	321
第七項	《左傳》各階段之成書年代·····	324
第八項	《公羊傳》之口傳年代·····	327
第九項	《穀梁傳》之口傳年代·····	328
第十項	《論語》編纂之成書年代·····	329
第十一項	《孝經》之成書年代·····	331
第十二項	《爾雅》之成書年代·····	331
第十三項	《孟子》之成書年代·····	331
第十四項	《荀子》之成書年代·····	332
第十五項	其他相關文獻之成書年代·····	333

圖 次

【圖 2-1】「君子」概念性格之光譜.....	91
【圖 3-1】先秦「君子論」思想層次.....	136

表 次

【表 2-1】先秦儒家文獻「君子」數量表.....	63
【表 2-2】儒家文獻「君子」使用形式數量表.....	64
【表 3-1】文獻年代區分表.....	106
【表 6-1】先秦非儒家文獻「君子」數量表.....	227





緒 論



本研究藉由採用「觀念史」和「概念史」的研究方法來分析先秦時期所謂「經典文獻」中的「君子」概念的涵義，而藉此疏理在先秦儒學發展過程中「君子」概念和「君子」論的角色、展開以及演變，並藉此以期闡明先秦儒家思想中以「君子」概念為核心建構的哲學思想體系。

此種研究目標來自於筆者對如下問題的認知開始。眾所周知，在學習先秦的儒家思想以及其傳承上，經過「五經」或是「六經」等眾多經典文獻來進行。然而，在各種不同類型的經典文獻之中闡述不同的思想主張與論述，相互之間存在著差異與衝突。在學習先秦儒家思想的內容上，以何種標準將各種經典文獻中取捨選擇其要學習的實際內容呢？本研究的假設是，要解決此問題的關鍵就在於，掌握各種經典文獻之間的差異與衝突如何解決，並藉此建構出具備較為完整的「經典體系」之論述內容。其具有能夠融貫各經典所關注的不同議題的思想論述，並提出一套規範去調節衝突以達成能夠具體應用實踐的體系架構。筆者將此種思想現象稱為「儒家哲學的經典化」。其實，為了讓在各種經典文獻之間的差異與衝突得以和諧的理論工夫中，其論述往往繞著所謂「君子」論的方式展開。也就是說，「儒家哲學的經典化」的過程就是在先秦時期不同思想家追求他們所理想的「君子」形象來建構的。因此，簡言之，先秦儒家思想在得以經典化的過程應該實為與「君子」概念的展開駕並齊驅。

一、 本研究的目標



(1) 過去理解先秦儒家思想特質的諸問題

本研究最原始關注的問題在於，如何全面地理解在各個年代透過各種不同主題提出論述的各種儒家思想。由於儒家思想使用經典傳承的特色，掌握先秦儒家思想可以解決此問題。

不過，以現在儒家哲學研究來說，要理解先秦儒家思想時存在著三種問題，依序為：(a) 正確理解在歷史上儒家思想的內容和意義之困難、(b) 由只孔、孟、荀三者來代表先秦儒家思想的理解方式的問題、(c) 「判教式」理解儒家思想的內容之問題。

(a) 正確理解在歷史上儒家思想的內容和意義之困難

要掌握儒家思想的整體樣貌，從歷史發展的角度切入則可以看到。儒家思想本身在兩千多年的歷史中基於各時代政治社會及個人主觀的差異，產生許多各種不同的立場與觀點。即使盡可能掌握存在各時代的政治、社會情境以及以文字留下提出的客觀文獻紀錄，但其中主觀意見的理解，仍有可能因為流傳上的佚失、當時外在情境的限制以及個人論述風格與修辭等條件的影響而無法輕易地掌握。為理解學者主觀的意見，則需要關注歷代學者都學習並由此展開的經典文獻研究。

在傳統學術中可以看到，每一位學者基本上都會主張自身的觀點是基於孔子及其以降先秦時期所存在的原始儒家思想所提出。換言之，就是所有學者都自認直接繼承原始儒家思想，而提出自身的觀點。這是由於先秦之後的學者都藉由學習先秦經典文獻來理解儒家思想，因此基本上都自認為是繼承先秦儒家

的思想，由此再透過對於這些經典文獻進行註解的模式闡述自身觀點。在此情況中，如果要判斷一位儒者所提出的儒家思想之特色為何，除了其所處的時代情境之外最重要的判斷依據就必須理解先秦儒家思想，並藉由比較兩者釐清其中學者所提出的理解甚至是詮釋之獨特處。

也就是說，為了要掌握不同學者的主觀意見，必須先理解先秦儒家思想為何。不過，先秦時期當時產生的儒家思想內容為何，其實在歷史上存在著不少爭議，因而使得掌握上具有相當程度的困難。

(b) 只由孔、孟、荀三者來代表先秦儒家思想的理解方式之問題

面對先秦儒家將近三百年的歷史，過去中國哲學研究往往習慣直接以孔子作為起點，而後以孟子、荀子等重要論著作為闡述的切入點。在此論述中，主要依據作為孔子言論紀錄的《論語》、《孟子》及《荀子》等三部文獻為基礎，闡述整個先秦時期儒家思想的發展與變化情況，並由此建立先秦儒家思想的整體樣貌。這樣的現象大多是過去學者基於孔子作為儒家創始者的觀點而推導出的主張之外，也包含其強調核心思想較為重要的研究視角。在此視角中，也自然地將戰國時期重要思想文獻的《孟子》、《荀子》視為是關鍵文獻，並由此來理解及闡述儒家思想。在此三部之外，其他如《周易》、《尚書》、《詩經》等文獻，因為產生早於孔子而被視為是當時周朝精神文化傳統的延續，而較晚產生的《春秋》、《周禮》、《儀禮》等文獻則被視為是繁瑣的形式與紀錄。基於上述兩種理解，過去研究中對於先秦儒家思想的關注大多集中於《論語》、《孟子》及《荀子》等三部文獻上，而僅在部分論述中片斷地使用其他文獻作為歷史文化、政治社會等現象的說明而已。

不過，在此探討中也可以相當輕易地發現到，上述三部文獻本身並無法涵蓋到整個先秦時期儒家思想內涵的現象。具體來說，即使不加懷疑地將《論語》視為孔子實際言說的紀錄來理解，直到《孟子》成書年代之間仍有近百年

的空白時期，而《孟子》、《荀子》兩書成書年代之間也存在著五至六十年的空白時期。上述文獻記載的空白時代中，思想基本上就是紀錄在其他經典文獻，以至於當代發現的出土文獻之中。也就是說，如果要盡可能全面的理解先秦儒家思想的內容，除此三部文獻之外其他經典及出土文獻都是必須探討的對象。並且以先秦時代之後的漢代視角來說，整個先秦儒家思想的傳承並不集中於三部文獻，而是當時所謂各種儒家經典之上。

換言之，以孔、孟、荀為主並無法充分理解先秦儒家，反而需要使用先秦當時各種儒家文獻才能夠實現此目標。不過，包含各種文獻的同時，如何將其中蘊含的差異結合為一體，就是重要的理論問題。

(c)「判教式」理解儒家思想的內容之問題

在當下回顧儒家思想可以看到，其從先秦時代開始歷經之後各朝代的傳承與發展直到當代。綜觀在如此兩千多相當漫長的歷史中可以發現到，在不同時代甚至是不同學者的視角中，儒家思想本身其實存在著各種不同的面向與理論。在此現象中更可以看到，不同立場的儒者之間存在著思想上的衝突與理論上的差異。若是基於這些差異而將之視為是個別的思想來說，在歷史上則會存在著許多不同的儒家，甚至可能推導出每個儒者都有自己主張的儒家思想。由於歷史上相當大量的不同觀點存在，進一步使得學者探究所謂真正的儒家思想為何的問題。針對這樣的問題進而產生了所謂「判教式」論述。所謂的「判教」，原本是中國佛學為了將整個從古至今佛教中各種不同論述的學說做出結合所提出的觀點。具體上將不同的經典學說區分為佛陀在不同時期為了不同目標所提出思想，以此架構判斷一個論述在整個佛教理論體系中的定位與意義。援引此種論述與判斷模式，在儒家學說中也有類似的探討，透過設定儒家學說終極目標與理想，判斷各種不同的論述是否符合終極目標並做出優劣評價。

透過確立儒家思想的核心價值或是重要理論的判準，以此對於不同的思想

做出評價與批判。這樣的論述本身雖然可以有效地建立出一個特定的理論體系，使人容易掌握理解。然而這種評判的方式本身則是建立在特定觀點之上，並由此排斥不同觀點的論述，使得歷史上的儒家思想本身受到侷限的現象。在兩千多年的歷史中的各種儒家思想來說，差異本身一方面呈現出各時代所處政治社會特定的樣貌與問題之外，也呈現出每一位儒者自身所具有的獨特思想與觀點。「判教式」理論的侷限本身雖然在理論上可以有效進行區分，但並不能切實反映出針對各種儒家思想中存在的各時代與人物特色。

若是將「判教式」理論應用於先秦儒家思想的研究，由於其中涵蓋著許多不同性質與論述的文獻，此種展開也將遭遇到同樣特定觀點侷限的問題。如何兼顧各種文獻內容並且不受到特定觀點侷限，就是先秦儒家思想研究最重要也必須最先處理的問題。¹

綜合這三個問題的說明可以知道，要掌握先秦儒家思想必須要盡可能全面地掌握先秦時期經典文獻、出土文獻中的相關內容作為研究基礎的觀點。若是以西漢時期實際的思想傳承來說，就是探討先秦儒家思想時必須關注其是以經典文獻進行傳承的事實。眾所周知就傳世文獻上的記載可以知道，在先秦時期若想要學習儒家思想則明確地需要學習《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》等所謂「五經」或「六經」的經典文獻。表示出透過對於各種文獻內容的理解，可以掌握儒家思想的各個面向。

不過，現實上在閱讀這些經典文獻時則必須面對一個明顯存在的問題，就是這些文獻之間不僅內容主題論述上各有不同，甚至可能產生互相衝突與矛盾的主張。此現象呈現出，同時學習各種經典文獻並不能直接理解儒家思想。此一問題本身，就是困擾著現代以至於當今儒家哲學思想研究者的問題。而如何統整上述大量的文獻中內容而使其中思想得以融貫地形成先秦儒家思想學

¹ 換言之，由於「判教式」論述本身蘊含著這種侷限性，本研究進一步的探討並非成為採用不同價值或是原則的「判教式」論述，而是改以不同的進路探討儒家哲學思想理論架構內涵。

說，就是研究者必須面對的關鍵問題。



(2) 過去研究對探討以上問題的三種態度

針對此問題可以設想回應的是，學習經典文獻的內容之後需要進一步地在思想上進行整理，如此才能夠掌握所謂的儒家哲學。進一步來說，如果對於思想進行整理？對此問題可以看到，過去學者大致上抱持著三種立場：第一，周朝歷史發展上的必然性；第二，立基於孔子的偉大性；第三，本體心性論的重要性。此三種立場接下來依序說明。

首先，第一種立場是建立在這些經典文獻本身代表著周朝原始官方思想的觀點上，基於此理由而主張即使各文獻的內容各有不同，最後仍必然會形成符合官方思想的整體理論。整體來說，此觀點是延續過去傳統學術中對於儒家經典文獻來源的主張，強調經典原本就是周朝初建當時依照其政治社會體制的價值觀所設立制度的各種紀錄。其中更會宣稱，這些經典文獻都是源自於周文王、武王、周公等建朝聖王與賢臣之手，而後傳承到孔子手上再進行整理與編輯成為後世所見的樣貌。此一觀點強調周朝文化本身具有一個相當明確的思想內容，並在此共同基礎上主張出文獻之間自然會產生一致的結果。

第二種立場則是主張經典文獻的起源或早或晚，但其之所以成為經典最重要的原因是受到儒家創始人孔子的「刪、述」而形成。此種觀點強調經典文獻地底本雖然可能是周初時期形成，但因為經過孔子的編輯整理並且在孔子或其弟子等人手中進一步地撰寫出新的解釋與說明，因此成為所謂儒家思想的經典文獻。在此明顯地將經典文獻成立的權威從西周官方轉移到作為儒家開創者的孔子身上，並強調因為其在思想上的偉大創造而能透過刪述六經的行為可以使其有一致的思想。

第三種立場則是認為雖然經典文獻的內容非常龐雜，涵蓋整個周朝不同時期的文化、社會情境，但是並不需要關注所有的內容，僅需要關注作為儒家思

想核心主張的本體心性論就能夠獲得在思想上的一致。此種主張可以相當容易地在後世強調思想哲學重要性的學者研究中看到，其以孔子、孟子等偉大哲學思想家生活在先秦時期一方面受到當時現實社會文化的影響而有許多論述，但其中真正重要的是其所提出作為儒家根本價值意識的本體心性論。以此作為重要依據，透過強調作為根本德行的「仁」來理解綜合各種文獻之間的差異，進而產生一致的先秦儒家思想。

上述三種立場分別從歷史、思想開創以及思想核心等三種角度切入，提出經典文獻之間內容的差異與衝突能夠獲得解決的可能。不過若以儒家思想全面整體的視角來說，上述三種立場都僅是提及儒家思想的一部分而已。就第一種立場來說，在先秦時期產生的儒家思想其中必然不能避免歷史上周文化的影響。但在此思想環境中，除了儒家之外也產生了各種不同的思想，並無法以周朝官方思想在歷史上發展的必然結果來理解儒家思想。此種立場也忽視了，儒家思想本身在整個周朝政治社會經濟制度改變時期的春秋戰國時期之間發展的事實。再者，孔子作為儒家開創者的偉大性時至今日仍廣為人知，甚至成為後世帝王官方祭祀的對象。但大多數經典文獻的具體內容是在其死後才成書的事實，本身呈現出所謂先秦儒家思想本身其實是一整個時代的思想發展集合。即使孔子本人確實具有其偉大意義，但卻不應無視在其後之後儒家學派發展本身存在的龐大的差異，此一事實也正是經典文獻之間存在著思想上衝突可能性的根源。最後，雖然儒家思想研究中將本體心性論作為主軸的思想雖然受到許多學者支持，但是實際上經典文獻中對於此主張的闡述與探討其實並不普遍。心、性等議題本身雖然在戰國中期之後成為儒者探討的重要觀點而受到重視，但也相當明顯地可以在經典中找到大量其他主題的論述內容。此一事實呈現出，「心、性」等主題論述雖然重要，但同時也有其他重要的議題存在，並且數量上可能遠遠超出前者的使用。在這些現實上可以看到，上述三種立場都僅是關注先秦儒家最終具有一致思想結果產生的部分成因，並無法由此完整推導出經典文獻之間必然達成融貫思想的理由。若是要解決此一問題，則需要回溯先

秦當時儒家思想本身實際的樣貌，以當時的思想內容與理論目標為判準來找尋能夠使此結果完整實現的條件。



(3) 疏理先秦儒家文獻中的「君子」概念和「君子」論之重要

要掌握先秦時期儒家思想的整體樣貌，則又不能不回到各種經典文獻之中。從中可以關注，在當時文獻中提出能夠統整儒家思想中大量出現的各種德行的主張，以及直接提及全面掌握各種經典文獻的論述。統整先秦儒家經典文獻中，其實可以大量地看到使用「君子」概念進行論述的情況。具體在被視為是孔子語錄記載的《論語》中，各篇都使用「君子」概念論述而能夠涵蓋各種主題的論述。這樣的現象本身，不僅呈現出「君子」概念在歷史上受到普遍使用的情況，更是呈現出其作為整部文獻論述上所要達成的實際目標。與此類似，在《荀子》一書中更是提出各種不同面向或層次的概念及主題，但在這些論述中基本上將「君子」概念視為是實踐這些主張的理想人格。例如在《荀子·勸學》中看到，內容為：

《禮》、《樂》法而不說，《詩》、《書》故而不切，《春秋》約而不逮。方其人之習君子之說，則尊以遍矣，周於世矣。

此段先闡述分別學習《禮》、《樂》、《詩》、《書》、《春秋》等經典文獻所呈現出的思想論述所會產生各種偏頗，進而提出透過「君子之說」則能夠將這些文獻的思想普遍周全地理解及在人世上實踐。此處所謂普遍周全的意義，就是能夠將上述各種不同的經典文獻同時在「君子」概念論述之中掌握並成為融貫思想的意義。

對於古代經典文獻論述的內容，當代學者在進行儒家哲學思想研究時也已經發現到「君子」概念對於儒家哲學的重要性。過往對於儒家哲學思想論述

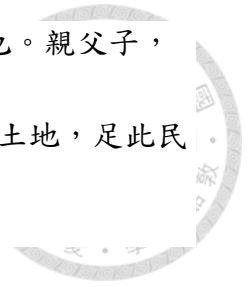
時，時常可以看到學者引用包含「君子」概念的原文或是使用「君子」概念來說明相關論述的意義。例如馮友蘭（1895-1990）在其所撰寫的《中國哲學史》中關於儒家的說明中提及孔子所說的「女為君子儒，無為小人儒」一句，並以此為依據說明「儒」是早於孔子用以表示知識才藝者的概念，直到孔子才開創現在所見的儒家。² 在此雖然馮友蘭沒有直言孔子所主張的儒者就是「君子」，但在此前後文的說明中可以發現，孔子的主張中蘊含著儒者應該要是「君子」的主張。此一主張在此之後進一步開展，余英時（1930-2021）依照先秦與漢代各種文獻的內容明確提出「儒學事實上便是『君子之學』」的主張。³ 透過上述過去研究的情況可以知道，當代學者已經明確注意到所謂的先秦儒家思想本身就是「君子」概念的論述或是所謂的「君子之學」。

以「君子」概念作為儒家思想核心的觀點，更是在新出土文獻發現之後填補前述的思想空白而更顯地獲得的佐證。在《郭店楚簡》中被視為是孟子之前的思想而受到重視〈五行〉中，其主題是針對「仁、義、禮、知、聖」等五個在儒家思想中相當重要的德行概念進行論述。其中主張五個德行都內化之後的狀態就是「德之行」，並表示「德之行五，和謂之德」，也就是五行內化之後等於「德」整體。其進一步表示「五行皆形於內而時行之，謂之君子」呈現出將德行都內化而實踐的理想人格就是「君子」。而後主張「聞君子道，聰也。聞而知之，聖也。聖人知天道也。」也就是能夠成為「君子」的規範就是理解天道並且成為「聖人」的重要條件。以此文獻主張來說，「君子」就是能夠兼容內化實踐五行的理想人格，而遵循此理想規範則可以掌握儒家思想中實踐規則及指引並成為聖人。再者，同一批出土文獻中的〈六德〉雖然是針對「夫、婦、父、子、君、臣」等六種身份所應該相對應實踐的「智、信、聖、仁、義、忠」德行進行說明。其中也提及：

² 馮友蘭：《中國哲學史 增訂本》，（台北：臺灣商務印書館，1993年），頁70。

³ 余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》，（台北：聯經出版事業公司，1987年），頁145。

作禮樂，制刑灋，教此民尔使之有向也，非聖智者莫之能也。親父子，
和大臣，寢四鄰之帝𡗗，非仁義者莫之能也。聚人民，任土地，足此民
尔生死之用，非忠信者莫之能也。君子不卞如道，道人之



在這一段說明中可以看到六種身份對應的德行能夠使得統治的各面向理想獲得實現之外，最後則是明確地指出以此「道」進行統治的就是「君子」。換言之，「君子」就是使人民能夠實踐德行而使國家安定的理想統治者。由此可知，作為理想人格的「君子」概念對於儒家德行及理想統治的實踐者，具有極為重要的理論意義。在上述統整各種德行的出土文獻的論述中可以看到，先秦時期儒家思想中也十分明確地提出需要透過「君子」概念論述為主要的思想體來實現兼容各種主張的論述。

透過前述由經典文獻的論述、當對學者的研究成果以至於新出土文獻的補充則可以確定，若是要掌握先秦儒家思想哲學的整體必須要以「君子」概念論述為中心展開。由此本研究提出，以「君子」概念論述作為能夠融貫「五經」或「六經」中各種主題並且進一步建構先秦儒家哲學的必要條件。透過本研究將掌握及梳理各經典文獻中「君子」概念論述及相互之間理論關係，進而呈現出其對於儒家哲學思想體系建構的關鍵思想意義及作用。⁴

二、 本文使用的研究方法

為了達成如上的目標，本研究需要針對先秦儒家各經典及出土文獻中眾多用例的「君子」概念進行整體性的研究，並且透過跨文獻的比較梳理其中概念

⁴ 就本研究正文的探討可知，「君子」概念論述本身其實分別包含著前一點提及的周朝文化、孔子思想論述以及本體心性論等內涵。換言之，「君子論」本身並不會排斥前述過去研究中常見的觀點，而是以不同進路獲得更為廣大的視角以探究儒家哲學融貫思想體系之建構。

意義及論述的發展變化，如此能夠避免偏重於單一主題及個別文獻的方式建構思想層次體系的探討方向。鑑於此，本研究將使用觀念史、概念史研究方法的研究方法，在此成果之上將使用丸山真男（1914-1996）的思想層次釐清各種概念意義之間的理論關係（後詳述），而後進行建構理論體系以實現本研究上述的目的。接下來，將先說明過去中國哲學研究方法的問題，而後說明觀念史、概念史研究方法及丸山真男的思想層次體系的內容，並說明本研究之所以採用此兩種研究方法的理由。

現有常見的中國哲學中以經典文獻為主的古代哲學研究方法，可以追溯到十九世紀到二十世紀初期中國哲學學術領域建立時的情況。當時亞洲受到歐美政治社會等文化影響推動將傳統學術轉變成為近代大學教育及研究的過程中，透過學習西方哲學的重要學說理論並使用於東方傳統思想研究之上。在此過程中，所謂的研究方法基本上是直接使用西方哲學的理論架構及各種概念來探討傳統經典文獻的內容。例如日本明治時期東京大學建立之後將傳統漢學轉變成為中國哲學的過程⁵，以及中國最早撰寫《中國哲學史》的胡適（1891-1962）也是直接使用西方哲學的術語概念及理論對於思想文獻進行闡述。⁶ 在此過程中並沒有多加考慮東、西方之間語言文化之間的差異，造成中國哲學的建立本身就是在西方哲學的理論影響下進行。此種研究方法至今仍然有學者持續沿用，如當代新儒家等研究就針對西方哲學重視的哲學議題而使用傳統文獻中進行回應，此外也有在此之上進一步推展的東西方哲學比較的相關研究。這種無意識將西方哲學的概念術語、理論架構使用於中國哲學的研究進路，被稱為所

⁵ 請參見佐藤將之：〈近代日本中國哲學的誕生——以明治一〇年代在東京大學的課程為中心〉，《國立臺灣大學哲學論評》，（62），2021.10，頁 121-150；以及佐藤將之編：《東洋哲學的創造：井上圓了與近代日本和中國的思想啟蒙》，（台北：國立台灣大學出版中心，2023 年）。

⁶ 在胡適的《中國哲學史大綱 上卷》中可以看到直接使用源自於西方哲學的專有名詞、各種「——主義」，並且直接使用如「哲人（Sophists）」、「詞（Term）」、「概念（Concept）」、「判斷（Judgement）」、「天人同類說（Anthropomorphism）」等中英對照的術語進行闡述。呈現出胡適當時明確使用西方術語、理論解釋中國哲學現象。

謂的「反向格義」的研究方法。⁷ 如上所述，此種研究方法本身由於已經預設了西方哲學的理論架構，因此較適合針對當代哲學議題上東西方哲學之間的比較研究。



(1) 關注詮釋文本的觀點/方法

除了當代哲學議題的探討之外，中國哲學研究中對於文獻意義理解的研究方法，則可以大致上區分為文本意義理解以及理論體系建構兩部分。現有研究，前者主要集中於呈現出當代研究者主觀意見的「詮釋」方法之上。就學者關注面向的差異，具體可以分為兩個面向：一者主要關注於如何對於文獻內容本身的理解應有字面意義，而另一者則是強調在理解之後提出自身詮釋之意義。⁸ 對於文本意義獲得的研究方法本身，大抵上是提出理解意義時的重要原則。如沈清松（1949-2018）提出的「一般的文本詮釋原則」所指就是：「文意內在原則、融貫一致原則、最小修改原則、最大閱讀原則」等四者。⁹ 而袁保新則進一步提出六項原則：

1. 詮釋本身必須在邏輯上是一致的。
2. 必須取得文獻的印證與支持，且其詮釋觀點籠罩的文獻愈廣，則詮釋愈成功。
3. 用文獻中清楚的概念解釋有疑義的部分。
4. 將經典本身視為思想上一致和諧的整體，避免將詮釋對象導入自相矛盾的立場。
5. 將詮釋主題置於所屬的特定時代與文化背景來理解，另一方面也要能抽譯出它不受時空拘限的思想觀念，且儘

⁷ 劉笑敢：《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》，（北京：商務印書館，2009年），頁102-103。

⁸ 就李賢中的整理可知，對於文本意義理解的研究方法有：清代考據學方法、沈清松的「一般的文本詮釋原則」、袁保新的六項原則及張立文的「中國哲學邏輯結構研究法」等等與探討思想意義理解有關的研究方法。（李賢中：〈中國哲學研究方法之省思〉，《哲學與文化》，34（4），2007年4月，頁9-13。）

⁹ 沈清松：〈從「方法」到「路」——項退結與中國哲學的方法論問題〉，《哲學與文化》，32（9），2005年9月，頁69-70。

量用現代語言與哲學經驗傳達給讀者。6. 一項合理的詮釋，對其詮釋方法與原則應有充分的意識，並願意透過與其他詮釋系統的對比，調整修正其方法與原則。¹⁰



從沈清松及袁保新兩人所提出的詮釋原則來看可以知道，兩人對於文獻理解都採用「詮釋」的視角切入，並從此展開所謂合理詮釋相關條件的說明。原則上可以看到，兩人都主張詮釋必須以文獻自身內容為基準，不能有完全超出內容的詮釋。上述原則主張，對於這些經典文獻進行中國古代哲學研究時，盡可能全面而不失真的掌握其中主張的哲學、思想意義等等內容。這一階段雖然看起來雖然並不困難，但是卻也是中國古代哲學研究最為重要的基礎。如果此階段理解有所偏頗，必定會影響之後的理論建構。不過由於上述兩位學者都是以「詮釋」的角度切入，因此其仍是使用西方哲學中詮釋學的觀點來探討中國哲學研究方法的內涵。

(2) 關注「本體」和「思維邏輯形式架構」的方式

接下來，探討對於中國古代哲學研究的理論建構研究方法中，就其架構的來源大致上可以區分為兩大類：本體論式架構、思維邏輯形式架構。就本體論是架構來說，主要是在其主張研究方法中接受一套的理論架構具有固定的結構，換言之就是先建構一個巨大的架構之後再將個文獻中的理論在此架構中確立其所處的位置，具體來說主要就是杜保瑞的「四方架構法」呈現出此種架構以及張立文強調中國古代重要概念範疇所組成的龐大架構的「中國哲學邏輯結構研究法」研究方法。¹¹ 此種研究方法則需要面對一個問題，即是其固有理

¹⁰ 袁保新：《老子形上思想之詮釋與重建》，（台北：中國文化大學哲學研究所博士論文，1983年），頁100-101。

¹¹ 杜保瑞：《中國哲學方法論》，（台北：臺灣商務印書館，2013年），頁346-379。張立文：《中國哲學邏輯結構論》，（北京：中國社會科學出版社，1989年），頁70-92。

架構的目的是否完全符合各種文獻的問題。雖然這種本體論式架構是基於龐大中國哲學研究成果所設計，但其中預設著近乎包含各時代各文獻的所有內容，因此實際上可能並不適用於個別經典文獻為基礎的研究。由此將會遭遇難以深入探討個別經典文獻為主的古代哲學研究之困難。

相對於此龐大架構，另一方面則是提出針對文獻內容的思維邏輯形式架構，強調以個別文獻內容理解為基礎而提出研究架構。其中又可以區分為：詮釋方法、思維方式以及中國式邏輯等三種類型。詮釋方法在研究上主張要對於文獻意義與內容理解後，再就此理解而產生的架構，具體來說有勞思光「基源問題研究法」、馮耀明「分析哲學方法」等。¹² 相對於此，思維方式則是強調文獻內容中可以進一步細分為各種基本問題的思想單位，透過這些思想單位可以掌握個別文獻思維上的特色與意義，具體來說則是李賢中的「思想單位研究法」。¹³

不過，邏輯形式架構除了上述的詮釋與思維方法之外，還有中國式邏輯的類型，強調應該更為重視中國文化中本有的重要思想意義，具體來說分為中國思維特色與句型結構。所謂中國思維特色強調中國文化中特有的概念本身並不能與西方概念直接對應，其具有的重要意義本身作為文獻內容理解的基礎。此種研究雖然提出重要思維特色，卻也更不具體主張研究架構，具體可以在牟復禮（Frederick W. Mote, 1922-2005）等早期漢學家的研究中看到。¹⁴ 相對於此，句型結構的研究方法則是強調記載經典文獻的漢字在使用上本身需要重視每個段落自身存在的語句結構，由此可以呈現出單看字面無法掌握的獨特思想

¹² 相關內容請參考 勞思光：《新編中國哲學史（一）》，（台北：三民書局，2012年），頁4-19。馮耀明：《中國哲學的方法論問題》，（台北：允晨出版社，1989年），頁311-325。其中，馮耀明強調使用分析哲學方法探討並闡述中國哲學內容的同時，也主張要在「啟發性」的借用下可以使用西方概念移植進行研究以加深對中國哲學的理解。（馮耀明：《中國哲學的方法論問題》，頁302-310。）

¹³ 李賢中：《中國哲學研究方法的可能之路》，（台北：國立台灣大學出版中心，2022年），頁75-105。

¹⁴ 美·牟復禮：《中國思想的淵源》，（北京：北京大學出版社，2009年），頁16-26。此書翻譯自 Mote, Frederick W., *Intellectual Foundation of China*, 2nd Edition, New York: McGraw-Hill Companies, 1989.

意義，具體可以在麥迪（Dirk Meyer）的相關研究中看到。¹⁵

上述所謂邏輯形式架構的各種研究方法主要立基於第一階段對於文本內容理解之上。基於學者理解文本時所理解之意義，就其中內容的各種主張、相互之間的關係與從此呈現出的論理邏輯等等能夠產生出的其所具有的理論架構。在這一個建構過程中，理論體系理論上就是文本內容中所蘊含的。不過，由於對於文獻內容理解本身就可能會產生許多的不同，因此上述這種理論架構的產生也因此具有各種差異的可能。因此，以探討文本思想內容為主的中國古代哲學研究以此進行理論建構時，容易見到每個學者基於自身理解之不同而產生各種不同的體系。由此可以知道，本體論式與邏輯形式結構兩種理論建構方法各有其特色與優缺點。

就上述目前常見的中國哲學研究方法來說，理論建構上有架構固定與否的優劣在於能否符合思想文獻內涵。而更根本的則是，學者在建構理論體系前是否有適當的理解與掌握文獻思想論述的內容。但就上述的研究方法來說，即使是邏輯形式的理論建構研究方法，理想上也僅能提供給思想內容相近的文獻使用，甚至可能僅能提供給單一文獻使用。相對的，若想要跨文獻地建構理論體系，過去學者大多會使用本體論式架構的研究方法進行。然而其相關問題在上文正式前文也以經提及是否能夠深入適用於單一文獻的問題。此種研究方法上的張力來說，可以知道跨文獻思想研究上要建構理論的困難。在邏輯形式架構中李賢中在其「思想單位研究方法」中則是將思想區分為問題為單位，就一個文本先建構一套系統之後，在針對其他文本中對此問題相關的探討進行參照的方式進行跨文本間的思想研究。此種研究方法確實可以避免單一文本理論架構不適用於其他文本思想的問題，但相對的卻是其僅能針對比較文本中的相近主題進行。若是比較的文獻中有不同主題的內容，則無法與其他文獻的思想架構

¹⁵ 英·麥迪：《竹上之思：早期中國的文本及其意義生成》，（香港：香港中華書局，2021年），頁197-230。此書翻譯自 Meyer, Dirk, *Philosophy on Bamboo, Texts and the Production of Meaning in Early China*, Leiden: Brill, 2012.

進行參照。



(3) 本研究所採用的「觀念史/概念史研究方法」

就上述的整理可以看到，現有中國哲學研究對於經典文獻思想內容的研究方法中，大致上存在著兩大方面的問題：一者，如何適當理解文獻思想、二者，跨文獻之間如何建構適用不同文獻的思想理論體系架構。就前述探討還可以看到邏輯形式架構研究方法中，由於大多是針對單一文獻因此並沒有考量到跨文獻建構時成書時代之間差異所需要釐清的問題。面對這些問題除了研究目的的限縮之外，其實也可以改將研究探討的對象從特定關注某一現象特色的觀點脫離，整體轉向針對呈現哲學思想等重要論述的觀念或是概念。此一觀點可以在高達美（Hans-Georg Gadamer，1900-2002）的《真理與方法》（*Truth and Method*）一書中看到，其主張哲學研究與概念之間的重要關係中看到。¹⁶ 因此為避免上述的問題，本研究將採用關注跨領域、跨文獻之中「觀念/概念」所具有的意義變化而由此帶出的整體思想、哲學發展探究的「觀念史/概念史研究方法」來進行文獻意義理解與跨文獻之間發展變化關係的探討方法。

「觀念史/概念史研究方法」，其本身在西方哲學、史學研究上有著相當分立的發展情況。¹⁷ 兩者之間雖然在理論上有其各自的關注的不同，但是整體來說其主要是探究「觀念/概念」的長時間變化以及其在各種文獻之間使用上的異同，並就其中的意義與相關影響做出進一步具有網絡架構的探討的研究方法。

¹⁶ 德·高達美著，洪漢鼎譯：《詮釋學 II 真理與方法——補充和索引（修訂譯本）》，（北京：商務印書館，2021 年），頁 112。原書為 Gadamer, Hans-Georg, *Gesammelte Werke Bd2. Hermeneutik: Wahrheit und Methode. — 2. Ergänzungen, Register*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986.

¹⁷ 觀念史研究方法是在語言哲學影響下由美國學者諾夫喬伊（Arthur O. Lovejoy, 1873-1962）成立 *Journal of the History of Ideas*（《觀念史期刊》）所提出關於「觀念史」研究開始，後續則受到英國劍橋學派政治思想史提出的理論批判。進而成為思想史研究。而概念史則是在德國受到語言論轉向影響之後，分別產生哲學概念史與史學概念史等兩種研究，經過科塞雷克的影響而形成。

本研究以西方「觀念史、概念史研究方法」為基礎，就中國哲學研究所具有的特色與情況進行調整，由此實現能夠符合中國哲學領域研究的「觀念史、概念史研究方法」，以期能夠實現本研究以「君子」概念為主軸建構出「先秦儒家哲學」的目的。

首先，就「觀念史研究方法」來說，在諾夫喬伊（Arthur Oncken Lovejoy, 1873-1962）所撰寫的《存在巨鏈》一書的導論中提出了「觀念史」跨領域研究的對象是思想組成最為基礎的「單元觀念」（unit-ideas）。¹⁸ 其是在思想、學說中不斷使用及出現的「思想習慣」、「辯證的動機」、「形上學激情」、「神聖語詞」、「命題與原則中的觀念」等五種類型內容。¹⁹ 而「觀念史研究」主要是對於「單元觀念」於長時間歷史中於不同人物的各種使用上所產生的變化與其中延續的情況作出詳細的考察。然而，對於此種長實踐延續的「觀念史研究」受到英國劍橋學派的普考克（John Greville Agard Pocock, 1924-2023）及斯金納（Quentin Robert Duthie Skinner）批判。普考克提出理解語言意義需要依靠歷史情境的現象，而應該要考察當時代歷史語境的主張。²⁰ 而斯金納則是針對連貫觀念史研究中所存在的謬誤做出的批判，並強調重視作者意圖的主張。²¹ 從兩者的主張中可以看到，基於語言使用本身會受到歷史語境、作者意圖等等的影響，並不會存在著完全不變的觀念。就此發展可以知道，觀念史研究方法對於因觀念的長實踐發展變化之關注本身，需要兼顧觀念使用當時的歷史情境與作者意圖。

而關於概念史研究方法來說，其字源自於黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich

¹⁸ 美·諾夫喬伊著；張傳有、高秉江譯；鄧曉芒、張傳有校：《存在巨鏈——對一個觀念的歷史的研究》，（北京：商務印書館，2015年）。頁1。（原書為 Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of Ideas*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936.）

¹⁹ 美·諾夫喬伊著；張傳有、高秉江譯；鄧曉芒、張傳有校：《存在巨鏈——對一個觀念的歷史的研究》，頁9-19。

²⁰ 此處根據梁裕康對於普考克觀點的整理提出。（梁裕康：〈語言、歷史、哲學——論 Quentin Skinner 之政治思想方法論〉，《政治科學論叢》，第二十八期，頁94-98。）

²¹ 昆廷·斯金納著；任軍鋒譯：〈觀念史中的意涵與理解〉，收錄於丁耕耘編：《思想史研究（第一輯）》，（上海：上海人民出版社，2006年），頁99-114。（翻譯自 Quentin Skinner, *Meaning and understanding in the history of ideas, History and Theory*, (8), 1969, pp 3-53.）

Hegel, 1770-1831) 在《世界史哲學講演錄》(*Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*) 中對於歷史研究的區分，強調「概念的歷史」是從普遍而達到哲學的世界歷史之過度。²² 從此可以知道，對於概念歷史的探究本身作為哲學研究基礎的主張。其後在在二十世紀受到對於語言意義的重視而產生的「語言論轉向」研究，正式產生目前我們所見的概念史研究。²³ 其中，哲學概念史的相關探討可以在高達美(Hans-Georg Gadamer, 1900-2002)著名的《真理與方法》(*Truth and Method*)一書中所提出關於詮釋學的說明中看到。其將概念史研究視為就是哲學研究本身，哲學概念史研究更是詮釋學的實踐。²⁴ 此主張呈現出，對於哲學概念考察更為徹底轉向語言的歷時分析，從理解語詞到概念的過程中強調理解本身在於應用，在此過程中概念不是固定不變的，呈現出概念史與詮釋學的融合。所謂的哲學概念史主要是強調是對於哲學概念在歷時應用中的考察，理解其在不同時代不同經驗上的使用。此外還有重視社會史研究對於概念意義掌握影響的「史學概念史」。而科塞雷克(Reinhart Koselleck, 1923-2006)綜合上述兩種概念史提出針對「基礎概念」為主的研究方法，其指在政治或社會語彙中不可或缺、無法取代的概念。透過對基礎概念為主軸把握包含大概念、下層概念、對立概念以及其中各概念的概念網絡，並透過「對立概念、上位概念、下位概念、平行概念、伴隨概念、輔助概念」來分析與理解概念意義。²⁵ 其中就概念意義分析理解時，注重其所使用的語境中所產生的意義。整體來說，概念史研究方法重視概念本身在主體使用上的概念意義網絡，

²² 黑格爾的《世界史哲學講演錄》舊譯為《歷史哲學》，而「概念史」(*Begriffsgeschichte*)一詞首次使用傳說來自於此書。此段說明則採用王造時譯本內容。(德·黑格爾著；王造時譯：《歷史哲學》，上海：上海世紀出版社，2--6年，頁7。)原書為 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Berlin: Duncker und Hombolt, 1840.

²³ 相關說明可見陳建守的〈語言轉向與社會史〉一文。(陳建守：〈語言轉向與社會史〉，《東亞觀念史集刊》，(4)，2013年6月，頁175-177。)

²⁴ 德·高達美著，洪漢鼎譯：《詮釋學 II 真理與方法——補充和索引(修訂譯本)》，頁100。

²⁵ 「概念網絡」的中文相細說明詳見方維規對科塞雷克學說之說明。(方維規：《什麼是概念史》，頁138, 184-185。)科塞雷克在闡述概念史與社會史之間的關係時雖然沒有明確提及概念網絡，但也明確地提及探討概念的意義時要探討所處語境中作為基礎的各種概念。(Koselleck, Reinhart; translated by Presner, Todd Samuel, with others. *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*, Stanford: Stanford University Press, 2002, pp. 36-37.)

並由此來釐清概念在歷時性的變化。

以美國觀念史、劍橋學派、德國概念史整體來說可以看到，觀念史主要重視的是長時間中不完全變化的單元觀念，相對地劍橋學派及概念史則是重視特定時間、地點及人物使用觀念及概念的差異。在應用於中國哲學以至於先秦經典文獻研究時，因為時間本身橫跨春秋戰國時期之前後，所以需要兼顧兩種方法上的特色。這是因為，相對於近現代哲學思想中觀念、概念的快速變化，先秦時期的變化應該是相對較慢。也就是說，整個先秦時期的觀念、概念之間雖然持續變化，但應該不會發生完全變化成為不同概念的情況。但是，在不同文獻與哲學思想家的使用上，也可以清楚地看到相同概念、觀念在各自使用上的差異與不同。也因為這樣的特色，本研究並不是直接採用觀念史或是概念史方法作為研究方法使用，而是從中進行調整而產生使用於本研究的研究方法。

就本論文探討對象之「君子」概念研究展開說明「觀念史、概念史研究方法」的調整。首先，由於「君子」概念本身在不同文獻中有各自使用上的差異，同時也因為使用的脈絡、語境差異而產生理解上的不同，因此本研究所使用的方法主要以劍橋學派所重視的歷史語境以及概念史所重視的主觀經驗及相關概念網絡兩方面為基礎。不過，由於在各文獻之間「君子」概念的異同並沒有出現巨大顯著的隔閡，因此在跨文獻之間的比較與探討時採用觀念史的「基本觀念」立場，考察「君子」概念本身在歷時性發展的這種異同。

此外，除了觀念史、劍橋學派及概念史的研究方法之外，由於先秦時期「君子」概念本身甚至是在同一文獻、同一篇章、段落上都同時存在著各種異同。這種特殊的多義性在歷時考察中也許會產生同樣使用「君子」但是意義之間產生較大落差的情況。雖然個別探討上可以顯著地看出這樣的差異，但是在整體理論體系的建構上則需要能夠清楚釐清這樣差異的方法。因此本研究進一步的參考日本思想史學者丸山真男對於思想史研究的相關闡述為主。

就其說明思想史與哲學研究的〈關於思想史的思考方法——類型、範圍、

對象〉一文中，對於思想史研究本身的種類與相關研究情況作出分析。²⁶ 而在其文中對考察內容本身做出了詳細的層次區分，分別是：「最高層級為抽象化的理論、學說」、「第二層為總括性的世界觀」、「第三層則是應對具體問題的意見與態度」、「第四層則是生活感情等未經反省的實際感受。」²⁷ 就此可知，研究上的範圍從普遍而涵蓋抽象理論學說到生活中未經反省的經驗等等都包含在內。因此，在關注於最為核心抽象的理論論述，也應該探究此一論述成立背後的個層次思想基礎。而「君子」概念在不同文獻、篇章、段落使用上所產生的意義落差本身，透過此一思想層次的釐清可以清楚呈現出來。²⁸ 因此，本論文研究的探究中一方面使用「觀念史、概念史研究方法」探討先秦時期儒家各種經典與出土文獻中對於「君子」概念使用的情況，就其中所闡述的各種理論主張釐清整理，並且就「君子」概念的發展、變化做出一個全面的掌握。掌握一個「君子」概念於各種不同理論闡述中所提出的儒家思想整體。

上述就是本論文研究所採用的研究方法，基本上以「觀念史/概念史研究方法」考察跨時間、文獻之間的「君子」的各種使用與其中所闡述的各種理論主張等等先秦儒家哲學史。而後將這些「君子」概念所蘊含的各種思想論述透過思想層次進行區分，釐清層次之間思想發展與理論關係，進而建構出以「君子」概念論述為主軸而兼容各文獻內容的先秦儒家哲學思想體系。

²⁶ 丸山真男著；區建英譯：《福澤諭吉與日本近代化》，（上海：學林出版社，1992年），頁176-197。（原文〈思想史の考え方について—類型、範圍、対象—〉收錄於武田清子編：《思想史の方法と対象——日本と西歐》，東京：創文社，1963年，頁3-33。）

²⁷ 丸山真男著；區建英譯：《福澤諭吉與日本近代化》，頁187-188。

²⁸ 具體對於「君子」概念論述的研究，將針對在不同文獻、篇章中提出的「君子」概念論述中的相關概念網絡，透過探究各種概念呈現出「君子」意涵與論述主題之中思想的差異與變化，進而從中梳理出不同的思想層次。

三、 本論文的構想、範圍及章節內容



(1) 本論文的構想

基於本研究的目的與研究方法，接下來說明本論文研究的具體構想、探討範圍以及各章節的內容。以本研究的目的來說，為了要最終能夠掌握所有儒家哲學思想的目標而必須先掌握先秦儒家思想的整體樣貌，而先秦儒家思想又是在所謂各種經典文獻中所傳承而來。在此事實上則必須進一步面對，經典文獻之間各種不同主題與論述內容的龐大差異問題，若要從中獲得融貫一致的思想則需要有能夠統整各種文獻思想內容的核心論述。如前文所述本論文提出，在先秦時期各種經典文獻中大量使用而具有重要意義的「君子」概念具有此種統整的思想作用。因此本研究將針對「君子」概念在整個先秦時期的儒家經典文獻中使用上的意義進行全面地探討，證成其能夠統整各種經典文獻成為所謂融貫的經典體系的同時，實現掌握及理解先秦儒家整體樣貌的目的。

透過使用「觀念史/觀念史研究方法」，對於「君子」概念使用的意義以及相關論述內容進行全面性的掌握，具體來說將全面探討「君子」概念在各種經典文獻中的論述內容，以理解「君子」概念本身在各種使用意義、相關概念以及其由此呈現出的各種論述。本研究將關注，所謂「君子」概念的意義在各個文獻篇章論述的脈絡中，以其所具有的客觀歷史、社會情境以及主觀意圖目的等綜合之下所產生的複雜意義。這樣的差異本身進一步整理，並無法簡單地歸納為幾個定義，僅能依照情境、意圖等影響綜合出數個面向及層次。因此本研究的構想就是針對「君子」概念本身龐大複雜的使用意義進行全面的探討，進而釐清其中各層次、各面向的使用意義。

對於使用數量龐大以及其中各自具有差異的「君子」概念意義之掌握，將先從以歷史展開的先後進行詳細的探討。在這個過程中，將對於先秦時代文獻



的思想及成書年代做出考察掌握各經典文獻的時代之後，逐一針對篇章內對於概念使用的內容進行深入的理解與整理。梳理「君子」概念在歷史上經過各時代文獻使用而各自呈現出的政治、倫理哲學思想，進而掌握其中的整體發展變化過程。在掌握歷史發展變化的基礎上，針對當時先秦儒家內涵的思想層次變化及哲學論述的構成進行細緻的探討。探討各文獻篇章論述中「君子」概念論述時，擴展至各種相關的概念意義之理解。透過各種概念意義的掌握，細緻地理解論述使用中「君子」概念呈現出的詳細思想主張與理論內涵。在此整體而細緻的理解上，證成在各經典文獻中「君子」概念論述在思想層次的發展上逐漸統整各種文獻中的差異，進而促成其形成經典體系的作用，最終建構出融貫的先秦儒家思想整個理論。

為實現上述理解歷史發展變化與掌握「君子」概念及相關概念意義的細緻探討，本論文具體將分別探討「君子」概念在文獻使用上的重要用例以及各種文獻本身年代的相關判定等兩個面向。就客觀歷史情境的掌握來說，本論文將依照歷史上的各經典文獻思想內容所呈現的年代先後進行展開。以思想成書年代較為確定的文獻為判斷基準，釐清其他文獻篇章內容的相對成書年代。並在此基礎上，梳理各文獻中「君子」概念論述的歷史發展變化過程。就「君子」概念重要用例來說，本論文將針對闡述重要主張的論述進行全面性整理。就其中相關概念使用特色及意義而細緻地理解「君子」概念的使用，進而統整出多面向、層次的概念論述意義。從「君子」概念論述的思想層次的理論意義，建構出融貫的先秦儒家思想理論體系。透過上述兩方面的探討成果，呈現出多層次的「君子」概念在思想上形成融貫的經典體系，而由此能夠掌握先秦儒家政治、倫理哲學思想之論述整體樣貌的結論。

如前述已經提及，在本論文構想的研究內容中，將深入探討各文獻的思想成書年代以及其中以「君子」概念為主展開的相關概念意義的細緻使用。因此本論文的探討範圍也將從思想年代的角度進行界定。具體來說，本論文探討的

對象主要為秦漢之前的儒家經典文獻與出土文獻，主要包含後世形成的「十三經」的《周易》、《尚書》、《詩經》、《周禮》、《儀禮》、《禮記》、《公羊傳》、《穀梁傳》、《左傳》、《論語》、《爾雅》、《孝經》、《孟子》以及《荀子》、《郭店楚簡》、《上博楚簡》等文獻。將以其中使用「君子」概念進行論述的內容作為對象，展開相關文獻的梳理與其中思想、哲學之探究。

如前所述，探討範圍中的傳統儒家經典文獻就是「十三經」稱呼的再加上戰國晚年成書的《荀子》，這些文獻幾乎就是後世學者在理解與闡述儒家思想、哲學時作為根基的重要核心文獻。以古代對於這些經典的傳統觀點來說，這些經典基本上都是先秦時期甚至是早在上古時代就存在的。其後經過孔子以及其弟子與再傳弟子整理及進一步闡述，撰寫下來後就成為了後世儒者教學所用的經典。²⁹ 然而，這樣的主張本身也並不是沒有爭議，在過去千年的儒學歷史中，不斷地有不同的儒者、學者提出相關質疑與批判。

對於這些質疑，近代學者及學術研究則展開了許多不同的考據與探討，期望可以釐清這些經典的形成、撰寫以至於成書時代以及其中所蘊含的主張、學說、理論等思想哲學的發展變化等等。雖然到目前為止還有不少部分的文獻無法確切釐清，但是相對地來說有一些文獻或篇章目前應該可以暫時先不去探討。除傳世文獻的考據之外，近年新出土文獻的發現對於成書年代的研究也有著相當重要的影響。新出土文獻中經由學術考古發現的《郭店楚簡》本身明確屬於戰國中晚期之間的陪葬品，因此其中文獻的思想年代當屬於戰國中期以前的內容。³⁰ 由此證據可以進一步地對於傳世文獻的看代考證上做出更為精確地

²⁹ 此一觀點主要源自於孔子「述而不作」的紀錄，在此觀點中「五經」被視為是周代本來就有的經典，只是因為內容龐雜，經過孔子的整理及刪述之後做為教科書教導給弟子，之後透過再傳弟子傳承到後世。

³⁰ 詳細考古成果可見李學勤〈先秦儒家著作的重大發現〉一文的說明：「從考古學來說，這座墓——郭店一號墓的文化性質和時代是清楚的。墓葬位置在楚國郢都外墓地範圍之內，這一代楚墓的序列已經排定，足以說明郭店一號墓屬於戰國中期後段。具體來說，這座墓最接近離它不遠的荊門包山一號、二號墓，比包山二號墓晚的包山四、五號墓也是地道的楚墓，應早於公元前二七八年郢都被秦人佔領。因此，包山一、二號墓及郭店一號墓估計都不晚於公元前三百年。說郭店一號墓是公元前四世紀末的墓葬，是合適的。」（李學勤：〈先秦儒家著作的重大發現〉，收錄於《中國哲學》編輯部、國際儒聯學術委員會：《郭店楚簡研究》，瀋陽：遼寧教育出

釐清與判斷。而本論文所探究的範圍，主要將以過去學者進行釐清之成果之上，探討屬於秦漢之前的經典，明顯屬於秦漢之後加入的篇章、段落等內容，甚至是後世已經明確考證出的偽作將會排除於討論的範圍。

而在探討這些傳統文獻時也特別需要注意的一點就是，這些經典文獻在過去兩千多年的歷史中歷代經過有許多不同的學者以至於近代研究者對其作出注疏、解釋以至於詮釋等等。而本論文所探究的對象主要是以經典文獻本身，也就是說這些後世累積龐大的解釋或是詮釋內容並不一定就是本論文所欲探究與討論的範圍。本文將儘可能以較為原始而素樸的方式理解字詞、段落與篇章之意義，再就當時代歷史情境脈絡之相關證據對其中的主張、理論與學說做出整理。而所謂的注疏、解釋等成果，則是在此原始素樸之理解基礎上，以不過度添加後世思想的原則參考與使用。

在理解儒家文獻的成書時代釐清與探討意義的相關原則之後，接下來將說明本研究具體探討的過程。首先，對於先秦時期儒家經典文獻與戰國時代相關出土文獻中所有使用「君子」概念的段落進行整理。掌握其中呈現出的「君子」概念論述，探討其中相關概念及其提出的思想主題內涵。接下來對於各種不同論述的形式、主題進行歸納整理，掌握「君子」概念的各種性格以及其論述的所有面向。而後透過個別釐清每一個文獻篇章所處的時代、以及其中論述脈絡蘊含的作者意圖進行考證，將相近時期中所提出的不同概念與主題的「君子」思想論述進行比較整理。從中釐清先秦「君子」概念論述中所具有的思想層次，並呈現出先秦儒家哲學的整體發展變化。在此掌握上，依照文獻年代闡述其中「君子」概念性格及論述主題，呈現出先秦「君子」概念的整體展開情況。最後以思想層次中抽象理論的思想為主，建構出先秦儒家哲學理論體系之整體樣貌。

版社，1999 年，頁 13。）

(2) 本論文的論述架構

本論文內容包由緒論、正文七個章節以及結論的總計九個章節來構成。扣除緒論的內容，接下來將就每一章節中所探討的主題以及與相關內容近行簡要說明。

首先，在本文第一章中，將全面探討過去中國哲學、儒家哲學研究中對於「君子」概念論述的相關態度以及深入探討的主題的各種成果。透過將「君子」概念論述以孔子為核心、研究者主張的儒學理想以及分析文獻展開論述之差異依序分為三大類型。針對這些類型中的研究現象與特色做出整理的同時，也對於其研究的侷限與問題作出評述。在此基礎上可以看到，過去對於「君子」概念的研究本身大多存在著探討文獻或是主題上的偏頗現象。

在第二章中將針對經典文獻中「君子」概念使用的意義作出全面理解，由此掌握「君子」概念論述意義的研究基礎。就「君子」概念在文獻中使用情況做出整理，將分別從「使用形式」、「概念性格」、「發揮作用的議題」等三方面切入。所謂「使用形式」是對於文獻中使用「君子」概念論述提出重要主張時時常使用的形式做出探討分析，釐清不同形式中在論述內容呈現出的意涵與重點。在掌握「君子」概念使用的特色之後，進一步提出「君子」概念在不同論述中呈現出不同思想意義的性格。呈現出即使是對於同一主題，仍然可以看到「君子」概念存在著態度與論述重點上的差異，進而產生的不同意涵。進而對於「君子」概念論述中特別受到重視並發揮作用的四個議題做出整理，透過對這些重要議題的理解，掌握在文獻中大量繁雜的「君子」概念論述之重心。透過本章中對於「君子」概念在文獻中從形式、性格到發揮作用的議題之深入探討，整體地掌握「君子」概念的思想、論述的基礎樣貌，並以此作為在不同文獻探討中切入的思想基礎。

在第三章中將針對「君子」概念意義在不同時期的發展及變化進行整理。本章將先考據文獻的時代問題，將「君子」概念在先秦時期的使用區分為「西

周到春秋」、「戰國前期到中期」、「戰國中期到晚期」等三個時期。再者，細緻地就文獻中不同時代的篇章內容所具有的各種「君子論」進行探討，掌握年代相近的文獻篇章所構成的「君子論」，理解其中論述特色與思想。在此理解的基礎上，透過思想層次的釐清來重新統整先秦時代「君子論」，掌握「君子」概念論述的立體的理論思想構造，並且以此作為不產生謬誤而能夠貫通不同文獻篇章中「君子論」的基準。

上述三個章節分別是對於「君子」概念在過去中國哲學、儒家哲學研究的整體情況進行整理評述，再對於整個先秦時期各種經典文獻的使用情況進行整體掌握，以及單就各個文獻中「君子」概念論述的特色做出的說明。其呈現出本研究中整體對於跨文獻之間概念意義的掌握方式，以及在個別文獻上具體呈現出的概念論述內涵。

在本文第四章中，將在理解「君子」概念在使用上的多元意義以及論述上具有多層次思想體系之後，接下來將打破文獻單位，以時代作為區分探討先秦時期「君子」概念意義發展的整體過程。針對西周到春秋此一時期之中，「君子」概念在文獻論述中使用的情況及相關意義進行探討。從西周時期文獻中開始使用「君子」概念的現象出發，探討「君子」概念在歷史上登場的階段中，從登場到普遍使用之間其意義經過最初的發展而確立。針對此一時期「君子」概念在經典文獻中使用意義的相關現象與特色做出探討，就此時期之間產生的意義及論述特色做出整理，進而探討其思想的定位。

在本文第五章中，將針對戰國初期到中期之間「君子」概念意義透過重要德行概念發展的現象進行探討。進入戰國時代之後，「君子」概念的論述關注於後世關注的重要德行概念，透過德行組合的論述、德行之間的理論關係探討並以及闡述德行概念對應的情境的意涵來界定「君子」概念內涵。並以德行概念內涵為主，發展出「君子」修身與教導人民兩面向的教育論述。最後進一步提稱形「君子道」，將「君子」論述提升為具有整體規範意涵的思想。

在本文第六章，與第五章關注同一時期，「君子」概念論述伴隨著內涵的擴

大產生思想之間可能相互衝突的問題，以及不同於儒家思想的其他文獻中對於「君子」概念為主要的思想論述也產生了不同意見的思想並對其提出了強弱不一的批判。在這一章中將對於儒家思想內部「君子」概念論述的張力以及來自外在的挑戰做出說明。前者闡述比較儒家不同文獻之間對同一主題的闡述存在著論述上的張力，後者則是透地對於非儒家文獻對「君子」概念的批判與修改，呈現出其提出不同於儒家的思想主張。

本文第七章將延續第六章中探討「君子」概念論述中所蘊含的張力以及其受到批判的相關內容，進一步地探究「君子」概念論述內容在進入概念統整的思想層次中，如何在論述上提出能夠更為有效統整各種德行概念以及「禮」規範等之間，以及統治及德行脈絡之間存在著衝突張力的思想論述。再者，將回應在此時期前後其他文獻中透過提出不一樣意義的概念或是對於當時相當普遍的「君子」概念提出的修改及批判的情況。在進入戰國中期到晚期之間，儒家思想文獻中以「君子」概念作為主軸所提出的思想論述中面對這些張力與批判的同時，一方面綜合不同統整規範的脈絡並且提出能夠避免受到批判的論述。在此探討基礎之上，也可以看到戰國中期到晚期之間，「君子」概念從統整規範思想層次開始提升進而產生更具有整體理論架構的思想發展情況。

第四到七章的研究，主要是就歷史時代發展順序為基礎，梳理「君子」概念意義的整體發展過程。其中依照第一章所建構的「概念性格、論述主題」來探討思想內涵，並由此建構出不同的思想層次。從西周到戰國晚期經過三個時代的探討之後，可以看到思想層次從具體生活發展涵蓋各種論述的完整規範體系。由此可以具體掌握，以「君子」概念為主所建構出能夠涵蓋各經典文獻中的不同論述主題的完整先秦儒家哲學思想體系。

本研究結論從西周到戰國晚期之間跨文獻論述所建構出以「君子」概念的理論體系為主，說明「君子」概念作為使先秦儒家哲學思想透過經典體系而能夠傳承的重要條件。透過涵蓋各經典文獻論述的成果，能夠盡可能補足從西周到戰國晚期之間整個先秦儒家哲學史的發展的同時，也說明其對於漢代之後政

治社會發展的影響。在此掌握上，就「君子」概念論述所建構的理論體系對於儒家哲學的重要與意義進行說明。呈現出以「君子」概念為主建構跨文獻各種主題的融貫理論體系架構特色，同時凸顯透過經典文獻傳承能夠保持開放性，而能夠作為不同時代儒家哲學研究的基底的重要意義。最後，以「君子」概念論述的理論體系實際在應用的意義與困境做出說明。

至於本研究所引述的文獻思想之代表年代等問題，請參閱「附件一」中的相關探討。

透過本研究對於先秦時期經典文獻中對於「君子」概念論述的整體探討，釐清先秦儒家思想發展中具有的思想層次，從而建構出以跨越經典文獻而能夠融貫的經典體系。在此探討上可以證成，「君子」概念作為融貫經典體系成立的充分條件，由此能夠掌握先秦儒家哲學思想整體，以及「君子」概念論述對於漢代以及其他時代的重要影響。期望本論文以「君子」概念論述建構的經典體系能夠作為所有儒家思想研究基底，進一步對於未來中國哲學、儒家哲學研究以至於當代哲學研究的發展有所幫助。





第一章 「君子」概念研究簡史



本文研究關注的「君子」概念，在過去的中國哲學、儒家哲學研究之中，其實已經存在著許多相關的成果。在這些研究中，對於「君子」概念意義的探討其實與本文研究息息相關。其中蘊含的研究視角、觀點等各種優缺點特色，都是本研究進行探討之前應當理解的內容。為了在掌握「君子」概念的意義之前理解過去研究的整體樣貌，在這一章中將先針對過去中國哲學、儒家哲學等各領域中對「君子」概念論述的相關研究進行全面地整理，並在此過程中分析其中的優缺點及其背後所具有的原因及理由。

在中國哲學、儒家哲學研究中，「君子」概念本身其實處於一個相當尷尬的地位。其理由在於，就文獻上來說可以明顯地發現到「君子」一詞其實相當頻繁地出現於先秦時期的文獻之中。然而即使存在著這樣的事實，對於「君子」概念的重視與否，卻會基於研究者自身的觀點立場而有著相當巨大的落差。

就所謂「不重視」的立場而言，大多是在研究探討之中完全不去提及「君子」。具體來說，就是在探討的文獻明確出現「君子」概念，但研究者卻不對此進行探究的情況。其顯示出，有研究者在面對儒家經典文獻大使用使用的「君子」概念時並不將其作為探討研究的對象。

對此，本章將在最後批判性介紹「不重視君子概念」的立場的論述。在此之前，將針對過去「君子」概念相關研究的內容依照其研究特色作出歸納，並在此基礎之上將其分為三種研究類型進行探討。分別是：以孔子為核心的研

究、以研究者主張的儒學理想為主的研究以及以文獻分析為主的研究等三種。在本章中將依序對於這三個類型研究進行探討，由此理解並掌握過研究「君子」概念的各種類型中所蘊含的理論基礎與可能產生的相關問題。最後在此理解之上，提出本研究中針對這些問題所能提出相對應的解決方法。

同時在此基礎之上，促使本研究在展開上概念論述意義掌握時能夠更有效率地避開這些問題，進而精確地掌握在先秦文獻中「君子」概念論述作為能夠融貫各經典文獻成為理論體系的重要思想意義。

第一節 以孔子作為「君子」典範之研究

在過去關於「君子」概念的研究中，最顯著的成果幾乎集中於「孔子」此一視角之中。其中理由大多是基於孔子作為儒家思想的創始人，因此其對於「君子」概念所闡述的內涵本身就等同於此概念的基本定義。因此可以看到許多的學者在研究「君子」概念時，幾乎毫無例外地直接針對作為孔子思想呈現的《論語》一書進行探討。接下來，針對以「孔子」作為核心探討「君子」概念的研究進行說明。

首先，眾所周知在《論語》中可以看到孔子與其弟子的對話之中出現許多關於「君子」概念的闡述與使用，對此學者們也展開相當仔細的研究。將此論述作為哲學探討的研究，最早是在日本明治時期學者蟹江義丸（1872-1904）的《孔子研究》一書中出現。此種觀點源自於蟹江義丸以西方倫理學中分別以「善」、「德」、「義務」等主題為對象的研究對照東方思想時，發現儒家思想可以合併三者成為完權的倫理學。¹ 在此倫理學架構中，其將「君子論」視為是

¹ 日・蟹江義丸：《孔子研究 改版》，（東京：大空社，1998年），頁341。（原版 蟹江義丸：《孔子研究》，東京：金港堂，1904年。）

孔子的倫理說之一，並強調重視「德」的實踐意涵。²

與此類似，在中國蔡元培（1868-1940）整理中國所有倫理學而出版的《中國倫理學史》一書中，說明孔子學說時特別提及「君子」，並強調：「孔子所舉，以為實行種種道德之模範者，恆謂之君子」由此可知，其強調「君子」作為孔子倫理學中的模範概念。³ 相當有趣的是，在其書中探討子思、孟子、荀子等人學說時，除了跟孟子主張提及「大丈夫」做比較之外，就沒有特別再提及「君子」。換言之，其認為「君子」概念在孔子學說中特別受到重視。

而後胡適（1891-1962）作為於中國「中國哲學史」研究的先驅，強調哲學為對人生重要問題的回應，為掌握過去中國對此的回答而撰寫了《中國哲學史大綱 上冊》。其中針對孔子學說中重視的「人道」中，強調「倫常的人生哲學」。⁴ 其中則主張，「君子」作為一種「人生的規範、模範的人格」，並就歷史發展說明「君子」原本係屬統治者，但在封建被破壞之後成為人品的區分，進而成為孔子所強調的高尚人格。⁵ 再者，其僅在闡述「孔子學說」的部分強調「君子」的重要，而且闡述得內容基本上以《論語》的內容為主。雖然其書中討論孔子也引用的《周易》、《禮記》、《春秋繁露》來闡述孔子學說，但是其引文中出現的「君子」基本上都沒有被重視，僅取其中呈現出的道德意義來說明。⁶ 同樣地情況，在胡適對於「孔子弟子、中庸與大學、孟子、荀子」的相關說明中也可以看到，其使用的引文中出現不少的「君子」，但在進一步的討論與說明中基本上不對此進行說明，僅闡述「君子」相關的道德主張。⁷

這樣的現象之所以產生的理由，大概可以歸因於這些引用所討論的內容都

² 日・蟹江義丸：《孔子研究 改版》，（東京：大空社，1998年），頁369-380。

³ 蔡元培：《中國倫理學史》，（上海：商務印書館，1937年），頁16。（原版 蔡元培：《中國倫理學史》，上海：商務印書館，1910年。）

⁴ 胡適：《中國哲學史大綱 古代哲學史》，頁119-121。

⁵ 胡適：《中國哲學史大綱 古代哲學史》，頁119。

⁶ 其書中也有多次引用到《論語》中所提及的「君子」，卻也未進一步說明。（胡適：《中國哲學史大綱 古代哲學史》，頁85, 88, 96, 102, 106, 116。）

⁷ 胡適：《中國哲學史大綱 古代哲學史》，頁131, 135, 137, 140, 307, 309-310, 322-323, 334-335, 337, 344。

是儒家學說中關於人生哲學的部分，就胡適自身的解釋也就是關於「倫理學」的部分。透過「君子」這一個典範所呈現出的主張是儒家學說的倫理學理想。而胡適所關注的是儒家學說中理想的倫理主張為何，因此主要關注於其中所呈現出的內容，而不深究在這些不同的文獻中「君子」是否有何差異或是獨特的意義。

延續胡適對於中國哲學史的探討，馮友蘭（1895-1990）繼續以核心觀念及理論系統為主軸，撰寫的《中國哲學史》。其對於孔子學說的說明中，先使用「君子」定義「儒」，而後再針對孔子所提出「君子」概念的獨特進行說明。⁸其闡述的孔子學說時則強調「君子」作為統治階級具有知識的同時，應該要重視「禮之本」而強調「孔子理想中之『君子』，為能以真性情行禮者」，也就是性情自由與禮儀規範之間的兼顧。⁹在上述整理出的相關討論中，一樣是以《論語》的內容為主要依據。但是在其書中其他關於儒家的引文中卻也有使用到「君子」，這些引文分別是從《漢書·藝文志》、《左傳》、《荀子》、《孟子》、《春秋繁露》。¹⁰在這些引文的相關討論中，僅有《孟子》中有提及「君子」、「野人」之間統治與被統治身份的差異，以及《荀子》中「君子」、「百姓」之間重視「人道」與否，並提及累積禮義的實踐行為則可以成為「君子」等幾乎等同於文言文翻譯的說明。除此之外，基本上都沒有針對「君子」一詞做出更進一步的說明。由此可以知道，馮友蘭大抵上跟胡適一樣，僅強調孔子對於「君子」的重視，再加上孔子自身對於文質之間平衡的理想，在此之外並沒有更多深入地闡述。

透過上述學者的說明可以看到，在二十世紀初年將傳統經學、漢學轉變為東方哲學、中國哲學的過程中，學者們為了探討傳統思想中對於哲學問題的回應而關注孔子思想學說。在此研究中又以倫理學為核心，一方面闡述孔子思想

⁸ 馮友蘭：《中國哲學史 增訂本》，（台北：臺灣商務印書館，1993年），頁70, 96。

⁹ 馮友蘭：《中國哲學史 增訂本》，頁96-97。

¹⁰ 馮友蘭：《中國哲學史 增訂本》，頁51, 60, 63, 147, 156, 351, 353-354, 359, 362, 370, 382, 484。

中對於「德」所提出的論述，另一方面則是強調其以「君子」作為的典範人物的闡述理想的論述。

在戰後西方漢學界中，美國學者芬格萊特（Herbert Fingarette, 1921-2018）的《孔子：即凡而聖》（*Confucius: The Secular as Sacred*）一書中重視人際互動與生活中「禮」發揮的神奇力量。在其書中雖然沒有大量地提及「君子」，但是在關於「禮」的闡述中則提及「君子」作為孔子所說的精神貴族，是能使用「禮」來轉化原生之人的角色。¹¹ 從芬格萊特的探討可以看到，其重視人際社會生活的理想狀態，而強調孔子論述的「君子」對於現實生活中的實踐意義與功效。

相對於西方，日本學者白川靜（1910-2006）撰寫的《孔子傳》一書中，關於儒家源流的部分探討則使用了《論語·雍也》中的「女為君子儒，無為小人儒」為依據，而強調孔子學說的宗旨在於實踐「仁」的「君子儒」而非擔任巫祝從事喪葬的「小人儒」。¹² 呈現出當時日本漢學對於孔子學說中原先具有的宗教儀式轉為知識學問的追求，進而闡述「君子」概念對於知識學說及其中德行概念論述的重視。

延續對於儒家思想道德論述的探討，高明（1909-1992）的《高明孔學論叢》書中關於「孔子的人生理想」之討論中，探究《論語》中所提出的各種理想人格之意義，而特別重視「君子」。其探究「君子」的意義時，先來舉了《禮記》的才德兼備、《白虎通》的專指道德及《論語》的皇侃及朱熹的延續專指道德的解釋等等，但在此之後主張要回歸《論語》才能知道孔子所想要說的「君子」為何。¹³ 其對於孔子所說的「君子」而闡述的許多道德主題做出探討，並與「聖人、仁人」等其他理想人格之間進行比較，最後做出這樣的說明：

¹¹ 美·赫伯特·芬格萊特著；彭國翔、張華譯：《孔子：即凡而聖》，（南京：江蘇人民出版社，2002年），頁5-6。（原書 Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, Chicago: Waveland Press., 1972.）

¹² 日·白川靜著；韓文譯：《孔子》，（台北：聯經出版事業公司，2013年），頁47-54。（原書白川靜：《孔子伝》，東京：中央公論社，1972年。）

¹³ 高明：《高明孔學論叢》，（台北：黎明文化事業公司，1978年），頁5-6。



可知孔子的人生理想是「成人」。「成人」的最高理想是「聖人」，「聖人」不是人人所能做到的；而學「聖人」的「君子」，則是人人可以做到的。所以孔子經常教人做「君子」¹⁴

透過這樣的說明可以知道，高明強調孔子主張「君子」是因為其作為理想人格同時具有的強大實踐性。也因為這樣的關係，雖然孔子也提及「聖人、仁人」，但相對於此反而是「君子」特別受到重視。

透過高明的討論可以知道，「君子」本身的實踐意義非常重要。不過相對地，高明與其他學者一樣，雖然也瞭解在不同的文獻中包含對於「君子」的不同使用，但仍然以作為孔子學說核心的《論語》為探討「君子」意義的基礎。並基於其它文獻不能代表孔子思想的觀點，而一定程度上排除納入討論的情況。另外，高明雖然強調「君子」實踐意義的展現中具有政治的作為，但其主張有德者受到人民愛戴而有位是一種自然現象，因此「君子」的重要依然以道德意義為主。¹⁵

而在政治大學擔任校長的陳大齊（1886-1983）在其所著《孔子學說》一書中，特別探討關於孔子所提出的理想人格的討論則是依序列舉出「聖人」、「仁人」、「君子」、「賢者」、「善人」、「成人」、「大人」等等各種不同的理想人格。¹⁶ 在其探討中，先分別仔細地探討《論語》中的「聖人」、「仁人」、「君子」各自使用上所呈現出的特色，並在經過對這些理想人格各自的探討之後，最終得到的結論是統合各種理想人格而以「君子」作為孔子理想人格的代表。¹⁷ 其說明為：

¹⁴ 高明：《高明孔學論叢》，頁 29。

¹⁵ 高明：《高明孔學論叢》，頁 29。

¹⁶ 陳大齊：《孔子學說》，（台北：國立政治大學出版委員會，1983 年），頁 247-271。

¹⁷ 陳大齊：《孔子學說》，頁 247-252。

綜上所述，孔子有些言論、表示聖人仁者與君子之間有著人格高下的不同，又有些言論，表示君子等於仁者。且亦等於聖人。會而通之，理想人格可以分三級，君子一名則可用作廣狹兩種不同的意義。君子用作狹義時、次於聖人，且次於仁者，只表示理想人格的第三級，用作廣義時、則為理想人格的通稱，上攝聖人，下攝未達仁者境地的君子。¹⁸

在這一段說明中可以看到，「君子」作為理想人格的使用也有很廣範的情況，其與其他理想人格之間的關係也會因為使用的情況而有所差異。這樣的情況其實也呈現出一種可能，就是「君子」概念本身會因其使用來闡述的內容不同而有所不同的意義。進一步地，陳大齊於此討論之後則從「君子」的理想化目標切入，闡述孔子對於道德實踐、情感方面的「仁」及理智方面的「義」等主題相關使用的情況，並且進一步地又帶出其他的各種德行與道德行為的說明。

由此可以看到，陳大齊針對《論語》中的「君子」之使用做出了較為全面的探討，並且針對「理想人格」的意義做出探究並由此展開「仁、義」等各種德行之說明。陳大齊在說明「聖人」、「仁人」、「君子」的同時也有提及「博施於民，而能濟眾」、「修己以敬、修己以安人、修己以安百姓」等內容，其中有提及統治人民一事，但相關論述之探討仍集中於道德為主。¹⁹ 上述的說明呈現出，「君子」概念的意義透過《論語》確立了德行實踐的主要意涵。

延續前人對於《論語》的研究的成果，林義正在《孔子學說探微》一書中也仔細的對於《論語》中「君子」概念所呈現出的各種面向以及其中所闡述的各種德行做出統整。²⁰ 在書中的探討中可以看到，林義正先對於在孔子之前其他經典文獻中所使用的「君子」做出整理，從中提出「君子」的統治者意義與有德者意義兩大面向，而在《論語》之後則以有德者為主要意涵。²¹ 此後其開

¹⁸ 陳大齊：《孔子學說》，頁 252。

¹⁹ 陳大齊：《孔子學說》，頁 251-252。

²⁰ 林義正：《孔子學說探微》，（台北：東大圖書公司，1987 年）頁 61-124。

²¹ 林義正：《孔子學說探微》，頁 63-71。

始對於《論語》中的「君子」所呈現的各種理論主張與德行之間做出理論體系的建構，而提出成為「君子」的五個條件：「仁」、「義」、「禮」、「智」、「知命」。²² 在此基礎之上進一步提出從「小人」、「士」、「君子」、「聖人」依序實踐過程的論述。²³ 在此討論中逐步建構出從常人逐步實踐成為君子的路徑，包含實踐「仁」、「義」、「禮」、「智」及各種修養，並追求「道」的實踐等等。相對於大部分對於德行的討論，林義正也就其中包含政治意義的「君子」之理由作出說明，表示是為了使得當時的統治者成為「君子」及實現德治以補救當時的世局，孔子才強調「君子」的統治意涵。²⁴

從林義正的探討中可以知道，《論語》中大量對於「君子」使用之討論的確可以組成一個體系架構，並且呈現出「君子」此一理想人格在理論意義上的重要。不過，在其探討中雖然有考慮《論語》之外其他經典文獻中所使用的「君子」，不過就其探討的主軸仍然以孔子及《論語》為主。²⁵ 這一點與前述幾位學者的研究則較為相近。

對於《論語》中「君子」理想人個的重視，在歷史學家余英時的《中國思想傳統的現代詮釋》一書中〈儒家「君子」的理想〉一章中成為一個重要的結論。此章是專門探討儒家哲學中的「君子」概念，而其探討的範圍如同儒家哲學史的探討主要涵蓋孔子、孟子及荀子。在其探討中可以看到其先探討《白虎通義》、《周易》、《左傳》、《詩經》等文獻中所提及的「君子」，說明其中蘊含著統治者與有德者兩種意義，不過最後還是回歸以孔子的學說開始才盡可能將統治者的意義給去除，而強調有德者的意義。²⁶ 其具體說明為：

〔論語〕以下儒家經典中的「君子」雖然不免「德」、「位」兼用（其中

²² 林義正：《孔子學說探微》，頁 93-107。

²³ 林義正：《孔子學說探微》，頁 108-117。

²⁴ 林義正：《孔子學說探微》，頁 76-78。

²⁵ 其在探討孔子之前先說明在《周易》、《尚書》、《詩經》等文獻中的「君子」論述，同時在探討孔子的君子觀時也會提及《孟子》、《禮記》及《公羊傳》等文獻。

²⁶ 余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》，（台北：聯經出版事業公司，1987 年），頁 146-149。

有分指一義，也有兼具兩義者)，但是就整個方向說，孔子以來的儒家是把「君子」盡量從古代專指「位」的舊義中解放了出來，而強調其「德」的新義。²⁷



在其探討中也可以看到，從孔子之外說明孟子跟荀子所說之「君子」的部分。期中對於孟子方面則是強調內心的修養及性善論，荀子方面則是強調其禮的規範及修身等等。²⁸ 整體來說，主要還是強調從孔子開始以「德」為主的「君子」意義。

上述這一種以重視「孔子」為核心所提出的「君子」概念內涵現象，源自於傳統對於孔子的推崇在近代哲學研究上延續的成果。在中國哲學研究上將孔子作為先秦時期的哲學家，首先提出了儒家的思想學說，而成為所謂中國哲學的起源。²⁹ 就此觀點可以看到，孔子受到重視是因為其不是一般學者而是作為哲學家的地位。與此同時，過去研究也習慣將《論語》作為孔子思想呈現於各種言談中的具體紀錄。在此認知上，過去學者多將《論語》之中大量出現的「君子」概念視為是孔子思想中十分重要的主張。因此以孔子作為「君子」概念意義的主要依據，可以說是過去儒家哲學研究中的主流觀點。即使是在整個中國哲學史的論述中，都可以相當輕易地找到此種觀點的論述。

深究其中對於「君子」概念內涵探究的轉變，可以發現早年以西方哲學、倫理學問題為主的探究，呈現出將東方思想轉變為哲學的研究目的。在此過程中，「君子」概念就已經成為學者研究《論語》中孔子思想的重要媒介。相對於對應西方哲學，戰後對於孔子思想的關注轉而更為細緻地探究其中的思想理論

²⁷ 余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》，頁 149。

²⁸ 余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》，頁 157-160。

²⁹ 古代雖然存在著孔子像老子請教、問禮等故事，因此也出現老子更為古老的主張。但在文獻考據上如《老子》一書並無法證明在比較上是更早出現的文獻，因此在近代中國哲學研究上以孔子作為中國哲學起來的主張較為主流。

體系的核心與發展變化。在此過程中，「君子」概念作為理想人格概念更為細緻地被探究與闡述其中思想意義。整體來看，孔子思想中使用的「君子」概念作為理想人格典範，用以呈現其中德行與倫理學說的重要思想論述。

不過，與此同時應該注意到，以孔子思想中的「君子」概念作為研究重心的現象中，其實集中於《論語》而排斥其他文獻。稍微對於經典文獻進行研究，應該能夠相當容易地發現到，「君子」概念的大量使用本身並不只出現在《論語》之中，儒家經典文獻中可以看到許多文獻中都有大量使用的現象。³⁰面對這樣的現象，過去學者基於推崇孔子開創儒家哲學重要性，以其作為基準點來判斷其他經典文獻中大量的「君子」概念論述是否重要。換句話說，就是以孔子思想作為判斷「君子」概念意義的判準，在其他文獻中能夠與其相符的「君子」概念論述就是具有重要意義的使用，反之則是所謂不重要的使用。由此則可以明確地發現到，以「孔子」作為核心的「君子」概念意義研究本身無論是取材的範圍或是探討的重點本身都存在著一定程度的偏重問題。

第二節 反映研究者對儒學理想的「君子」研究

關於「君子」概念的相關研究，由於其作為儒家思想理想人格概念的特性，也可以看到許多的學者以作為呈現個人強調的儒家理想的呈現。接下來，將列舉此種立場的「君子」概念研究。整體來說對於儒家思想相關研究中最為重視的理想就是「德」或德行概念，在此基礎上反映到對於「君子」概念的闡述與說明中顯著地蘊含對於「德」或道德意義之重視。此種現象其實在前述針對孔子相關研究中也已經可以看到不少例子，在此將在列舉其他就此意義闡述

³⁰ 若是不區分成書年代的差異，所謂「五經」架構來說「君子」一詞的使用相當頻繁，分別是《周易》中共使用 127 次；《詩經》中共使用 183 次；《禮記》中則有 329 次；《左傳》中則有 183 次。可以明顯地看到，這些文獻中對於「君子」概念的大量使用甚至多於《論語》一書。個文獻使用「君子」的詳細數據，請參考【表 2-1】。

「君子」概念的研究進行說明。

偏重於德行意義的探討，其時從對於「君子」概念意義變化的相關研究中就可以明顯地發現。在鈴木虎雄（1878-1963）撰寫的〈「君子」字義考〉一文中，其直接探討古代「君子」概念最初原始意義及後續發展。透過從字源的「君之子」出發，強調其中具有國君血緣關係之身份意義，並在嚴格的封建制度下成為卿大夫指稱。透過《禮記》、《周禮》、《左傳》、《白虎通義》等文獻用例的比較，說明「君子」概念的內涵從統治者的威德轉變成為一般的有德的變化過程。³¹

除了傳世文獻中的概念發展之外，就新出土文獻中大量出現「君子」概念也有相關的探討。在楊博的《凱倂君子 民之父母：戰國楚竹書中的君子與社會》一書中，探討出土文獻整體對於當時國家社會統治議題的討論，梳理「君子」概念在戰國當時楚簡中作為政治概念使用的情況。其強調當時儒家思想論述中「君子」概念在保有統治者地位的意義的同時，強調以「德」進行統治的主張。³² 就此可知，在當時儒家思想的統治論述中以「德」進行統治的重要意義，明顯影響到「君子」概念意義的使用。

除此概念發展變化的探討之外，在羅思文（Henry Rosemont Jr., 1934-2017）與安樂哲（Roger T. Ames）的《儒家角色倫理學：21 世紀道德視野》（*Confucian Role Ethics: A Moral Vision for the 21st Century?*）一書中，則是以角色倫理的觀點出發探討儒家哲學整體的特色。其中針對儒家哲學中的術語都是以家庭為中心的角色倫理內容，由此強調「仁」、「義」、「孝」、「禮」以至於「君子」等概念都是此種倫理道德的實踐。³³ 由此可知，「君子」作為角色倫

³¹ 鈴木虎雄：〈「君子」字義考〉，收錄於 服部先生古稀祝賀記念論文集刊行會編：《服部先生古稀祝賀記念論文集》，（東京：富山房，1936 年），頁 586-587。

³² 楊博：《凱倂君子 民之父母：戰國楚竹書中的君子與社會》，（北京：九州出版社，2020 年），頁 225-226。

³³ 美·羅思文、安樂哲著；呂偉譯；王秋校：《儒家角色倫理學：21 世紀道德視野》，（杭州：浙江大學出版社，2020 年），頁 127。（原書 Henry Rosemont Jr., Roger T. Ames, *Confucian Role Ethics: A Moral Vision for the 21st Century?*, Taipei: National Taiwan University Press., 2016.）

理實踐的術語，其中的道德意義受到重視。

透過上述三位學者的研究可以看到，無論是以整體視野關注儒家哲學思想的統治論述或是倫理學說，最終都呈現出闡述「君子」概念時重視「德」的主張或是其中蘊含的德行意義。此種現象呈現出，過去對於「君子」概念意義的發展與使用的研究上，德行意義本身是不可忽視的重要主題。不過從中也可以發現到，其對於德行以外主題的探討本身則相對缺乏。其中甚至體現出不予重視的態度，導致「君子」概念意義本身的掌握並不完整。

除此之外，當然可以在過去研究中看到不同於前述偏重於「德行」的定義，此類型中所謂的偏重「知識、能力」本身雖然並沒有完全排除德行或道德意義，但卻是在研究中以中性的態度闡述「君子」概念使用中蘊含著各種不同特性的現象。具體來說，在一些學者闡述「君子」概念意義時雖然會提及其中的「德行」意義，但在其探討的同時也可以看到其強調不同於德行的各種知識能力的意義。在此論述中，「德行」本身作為一種中性的能力，而非所謂儒家思想本身必然具有的特色。

例如前文提及馮友蘭以「君子」的知識才藝者作為「儒」的原始意義之說明中，即使是在孔子創造出各種德行論述後也並不影響此種意義的存在。與此類似的說明，可以在加地伸行的《論儒教》一書中看到，其先區分出被稱為師儒「君子儒」的知識階層以及從事喪禮儀式的工作的「小人儒」，進而闡述儒家思想中的原始狀態。³⁴ 就此區分，「君子」概念就是擁有知識能力而具有較高地位的人物，而後成為後世熟知的儒家思想中呈顯出的面向。

此種觀點進一步的應用，則可以在張嶠的〈先秦「君子」意義的流變〉一文中看到。此文探討先秦時期儒家「君子」的歷史變化，針對《周易》、《尚書》、《詩經》、《左傳》、《論語》、《孟子》、《禮記》、《莊子》、《韓非子》、《商君書》、《戰國策》、《荀子》等各種文獻中使用的「君子」概念進行扼要說明。從

³⁴ 日・加地伸行著；于時化譯：《論儒教》，（濟南：齊魯書社，1993年），頁37。（原書 加地伸行：《儒教とは何か》，東京：中央公論社，1990年。）

其探討中可以看到期同時對於能力與道德兩方面意義的關注，其結論為：

《論語》提到的「君子」，境界不如「聖人」、「仁人」，兼有道德修養與生活理性兩方面素質，這可以成為社會公民的一般道德原則。……相比較，《論語》的兼顧個體和群體雙重利益的「君子」觀，顯然更有當代意義，更有普及的可行性。³⁵

荀子對於「君子」的認識強調「尚賢使能」(〈王制〉)，兼有道德和才幹，這對於孟子的單純道德指向也是有效的修正。³⁶

就此結論可以知道，其雖然精簡地探討先秦時期各文獻中「君子」的意義，但主要是為了要探討應對現代生活現象問題的「君子」為何。並就此主張《論語》、《荀子》兼顧道德與才能所以較能在現代應用，相對的《孟子》單純重視道德則較有困難。就張嵎研究的成果來說，可以知道其中並沒有對於道德與才能之間做出所謂優劣的區分，而僅是呈現出各種論述中對於此兩者關注之差異。

透過上述學者的研究可以知道，「君子」概念意義中的「知識能力」意義本身也是研究上受到關注的重要主題。其特色在於，平等地看待各種能力而沒有偏重或是喜好特定的能力。不過，此一特色雖然可以解釋「君子」具有卓越能力的一面，但卻僅停留於各自呈現而已。其缺少對於這些能力進一步梳理、釐清相互之間理論上的關係，使得對於「君子」概念的研究本身停留於平面的說明而已。

在重視德行、知識能力等理想之外，過去學者重視的儒家思想理想還有另一種特別的論述，就是以特定價值主張為基礎闡述整體視野的研究進路。在此研究進路中，其並不會先去探討經典文獻中「君子」概念使用的意義或是呈現

³⁵ 張嵎：〈先秦「君子」意義的流變〉，《哲學與文化》，44（2），2017，頁 98-99。

³⁶ 張嵎：〈先秦「君子」意義的流變〉，頁 99。

出的特色，而是針對世界運作或是歷史發展的整體進行探討，進而從中闡述及建構出一套價值體系。在此價值體系確立之後，方展開對於「君子」概念的相關探討與研究。

以當代新儒家學者牟宗三（1909-1995）來說，其在對於儒、釋、道三家與西方康德哲學之間進行整體比較的《圓善論》一書中，以三教整體學說與康德哲學進行比較，當屬於廣義上的以中國哲學史視野的比較哲學研究。書中主軸特別是從探討康德哲學理論所闡述的「圓善」切回中國哲學學說來闡述其中「圓善」的意義。³⁷ 牟宗三主張，相比於康德哲學中的圓善需要包含對於上帝信仰的主張，儒家智慧中成為「聖」、「神」的主張是與康德最大之不同。³⁸ 對此進一步的說明則是深入闡述儒家思想中關於「心」、「性」、「天」、「命」、「聖」、「神」等概念的相關內容。在其探討的相關論述中可以看到，其所謂的「聖人」之意涵中就包括了「君子」。³⁹ 在這樣的闡述中可以看到，透過對於《孟子》內容的引用以及對此進行註解的朱熹主張中提及「君子」概念等同於「聖人」的文獻，進而產生將「君子」概念等同於「聖人」的意義被普遍使用的情況。在此論述中可以看到，「君子」等同於「聖人」的觀點是建立在儒家哲學終極的「圓善」論述中。

相對於新儒家理想的觀點，也有學者從整體中國哲學體系展開研究之討論。此種所謂宏觀的體系就是張立文所提出的「概念範疇研究法」的研究架構，其中將「君子」概念作為中國哲學的重要概念範疇，並以此再開展出「君子」與其他中國哲學中各種範疇的關係。⁴⁰ 這一類型雖然不是直接針對「君子」概念，但是實際上卻是將「君子」概念的完整意義以一套邏輯思維架構來組成。以此方法研究的李長泰的《天地人和——儒家君子思想研究》一書中可

³⁷ 牟宗三：《圓善論》，（台北：學生書局，1985年）。

³⁸ 牟宗三：《圓善論》，頁332-334。

³⁹ 牟宗三：《圓善論》，頁138-139。

⁴⁰ 「概念範疇研究法」是由張立文所提出，其中各個不同的概念範疇研究則由其學生來進行。此研究法的相關闡述可以在其《中國哲學邏輯結構論》中看到。（張立文：《中國哲學邏輯結構論》，北京：中國社會科學出版社，1989年。）

以具體看到對於「君子」概念使用此架構進行的闡述。其中具體使用張立文所提出的「概念範疇研究法」的研究架構，將「君子」概念作為中國哲學的重要概念範疇，而對於「君子」概念使用此架構進行的闡述，其具體說明是：

在中國古代儒家哲學中“君子”範疇是“人”這一範疇的重要組成部分，對“君子”範疇的研究與詮釋必須以中國儒家傳統精神和傳統邏輯思維方式進行挖掘。⁴¹

在這一段說明中可以看到，其強調需要透過所謂「中國哲學邏輯思維」來探討「君子」。此邏輯思維相關具體的說明則是：

依據中國哲學邏輯範疇體系，對人的詮釋應是天、地、人架構內的詮釋，對儒家君子思想研究就應該內入這一範疇體系。君子的氣質與風範是君子思想中以天地為形而上根源的外化，風範與氣質是外在的表現，需要內在根性的支撐。⁴²

由此可知，其認為「君子」概念之特色就在於可以與「天」、「地」範疇有所關聯。具體來說，其研究中普遍使用個時代各種文獻作為依據，其中關於先秦時期的探討則涵蓋了《論語》、《孟子》、《荀子》、《周易》、《尚書》、《詩經》、《白虎通義》、《禮記》等文獻。從中特別在相關探討中強調，「君子」超越一般的有德的「士」，達成貫通「天一地一人」才成為具有地位。⁴³

此處對於「君子」概念的研究是先有所謂中國哲學邏輯範疇體系中確立世界整體的「天一地一人」範疇以及其中理想狀態之後，闡述「君子」概念意義

⁴¹ 李長泰：《天地人和——儒家君子思想研究》，（北京：人民出版社，2012年）頁4。

⁴² 李長泰：《天地人和——儒家君子思想研究》，頁9。

⁴³ 李長泰：《天地人和——儒家君子思想研究》，頁58。

中就是在這些概念範疇中實現各範疇的價值。就此可以知道，「君子」概念的意義在於世界整體概念範疇的價值體系實現之中，而其中各種的論述則是對應到不同的範疇。

再者，除了上述新儒家的理想及中國哲學邏輯範疇體系之外，也有學者從傳統歷史的道統來進行「君子」概念研究。在孫君恒的《中國先秦七子君子觀研究》一書中雖然內容上探討了孔子、孟子、老子、莊子、墨子、荀子、韓非子等人的學說，但在其對於「先秦君子觀」探討的最後則明確地提及「儒家君子觀的挑戰與結局」而提及：

孔子的君子之學，注重修、齊、治、平的理路，相對於道家、墨家、法家來說，其優勢特別明顯和突出。孔子的君子之學，切合實際，近乎人情、非常受用，普通人可以學習修養成無高尚的人（君子），可以提升人的精神境界，促進社會文明的進步，於人、於己、於社會，統籌兼顧，可以實現“效益最大化”。⁴⁴

就此說明可以看到，其認為儒家君子觀較於其他家派學說具有的優勢在於能夠提供給所有人進行修養實踐，而此種特色又能夠促使整體人類社會的提升與進步。其對於此種優勢做出的結論則是：

漢武帝“罷黜百家，獨尊儒術”的做法，不是僅僅靠強權對儒家學說加以“唯我獨尊”，恰恰是順應社會歷史發展的必然結果，也是人心所向，尊重君子之學邏輯綜合優勢的必然選擇。⁴⁵

在此說明中強調，儒家學說到重視並不是單純因為政治權利的影響，而是其符

⁴⁴ 孫君恒：《中國先秦七子君子觀研究》，（武漢：武漢大學出版社，2022年），頁81。

⁴⁵ 孫君恒：《中國先秦七子君子觀研究》，頁81。

合歷史發展的必然結果。就孫君恒在本身的論述來說，就是符合「道統」、「政統」、「學統」等社會政治的根本靈魂、體現與應用。⁴⁶ 此一說明呈現出，中國歷史發展本身具有「道統」的價值意識。而透過歷史發展結果可以推知，儒家君子觀符合此種根本價值。

上述舉出三種不同的價值體系，從中都可以看到先確立價值體系的內容與意義之後，由此進而闡述「君子」概念論述特色與重要性的各種研究情況。透過不同價值體系的闡述可以看到，同樣一批文獻中的「君子」概念意義本身基於不同的價值出發會產生完全不同的研究結果。由此能夠相當明確地理解到，對於先秦儒家「君子」概念意義的研究十分容易受到研究者推崇的價值體系影響之情況。

上述對於種體視野對於「君子」概念進行研究的相關整理，涵蓋了對於各種主題的偏重以及研究進行立基的價質體係等現象。此外，尚有一種關注「君子」概念在於其作為德行倫理學中「有德者」而呈現出具體實踐意義的研究。在此種研究中，其實也涵蓋了對於德行、知識以及價值意識等主題的說明，不過期關注的重點則聚焦於「君子」作為實踐這些內涵的人格意義。例如在柯雄文（Antonio S. Cua, 1932-2007）的《君子與禮：儒家美德倫理學與處理衝突的藝術》一書中看到，其在不強調孔子的觀點中探討《論語》、《荀子》等文獻中的「君子」。此書關注「君子」概念作為典範人物，會依照情境、特質、能力、機會之不同做出應對的情況。⁴⁷ 並就《論語》論述的「仁」、「義」、「禮」等德行的具體實踐，一方面提出理性上理解整體「全德」之理論依據，另一方面也提出在實踐上因應情境環境便會而作出調整的「偏德」。⁴⁸ 將此兩個面向結

⁴⁶ 孫君恒：《中國先秦七子君子觀研究》，頁 70。

⁴⁷ 美·柯雄文著；李彥儀譯：《君子與禮：儒家美德倫理學與處理衝突的藝術》，（台北：國立臺灣大學出版中心，2017 年），頁 24-26。（節錄自原書 Antonio S. Cua, *Human Nature, Ritual and History: Studies in Xunzi and Chinese Philosophy*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press., 2005. 就其序言可知，此書內容其實是其發表的期刊論文，最早是 1975 年而最晚則是 2003 年）

⁴⁸ 美·柯雄文著；李彥儀譯：《君子與禮：儒家美德倫理學與處理衝突的藝術》，頁 31-33。

合，呈現出「君子」作為典範人物在實踐「德」時將依照情境等條件作出調整達成最適當的行動，呈現出其中蘊含的實踐性意義。

透過上述的說明可以看到，「君子」概念意義本身雖然有其理論上的說明，但是卻需要透過具體實踐時參考情境等各種條件才能夠體現出來。這種不同於關注於抽象理論論述而重視實踐意義的主張，呈現出「君子」作為典範人物是在現實實踐上產生對於他人影響的重要特色。就此特色來說，如果能夠進一步地將理論建構與實踐意義做出結合，則能夠更加呈顯出「君子」概念作為典範人物本身的重要意義。

在上述關於「德行、知識能力」或是某種價值體系的理想投射中，可以看到學者們透過強調上述視角闡述其所認為的理想儒家。在此過程中可以依序看到各自視角中所存在的問題。

以傳統研究的理解來說，大多數學者基本上都籠統地以「德行」作為「君子」概念的重要定義。而在確立此判准之後立即會產生的主張就是，即使是出現各種經典文獻之中但只要其主張不是強調「德行」的「君子」概念就會受到了明顯地排斥。在此現象中，在經典文獻中作為儒家學說重要內涵的統治論述則會受到相當程度的限制。這樣的現象本身最直接的影響就是，所謂「五經」的《易》、《書》、《詩》、《禮》、《春秋》中大量提及的國家統治及社會生活上行動規範的論述都受到忽視，僅有明確提及德行或是能夠作出關聯的相關內容成為所謂重要的主張。此種偏重的立場使得過去對於「君子」概念意義的研究大多會排除對於部分文獻論述之重視。

在此主流立場的確立之後，對於其他文獻中「君子」概念意義的探討雖然並非完全不存在，但可以發現到其明顯受到影響的現象。經典文獻中出現的統治、社會或是生活等各種規範的論述本身只要無法與德行做出結合，就會受到忽視。使得對其他經典文獻中的「君子」概念意義的探討一方面必須要與德行做出結合，另一方面就是雖然有各種不同的主張卻僅是其各別的特色而無法進

一步地擴展。後者的問題在於，作為當時重要思想傳承的經典文獻本身在當代研究上成為不重要的主張。也就是說，作為先秦時期儒家甚至其他諸子文獻中都明確記載的重要經典文獻，其中內容如果無法與德行產生關聯就會被視為是歷史傳統的遺留或是不夠哲學的論述。⁴⁹ 受到此種觀點的限制，雖然研究者可以明確地發現到其他經典文獻中不同於德行的「君子」概念意義及論述。但其研究的發展頂多是在與其他類似的文獻做出比較，而缺少進一步就其對於整體儒家哲學以至於中國哲學思想理論的影響與作用做出探討。

不同於專注於「德行」而排斥其他使用的現象，「知識能力」主題的研究中比較開放地接受了各種文獻中不同的主張論述。由此可以獲得更為開闊的視野。但如同前文提及，強調「君子」的「知識能力」的研究中大多停留在文獻論述中各自能力的釐清。換句話說，「君子」概念所具有的「知識能力」特色其實只是體現出各個文獻內容中的差異，並不能真正地提供一個整體的理論體系來統整文獻內容。

最後，就所謂建立在特定「價值體系」視野中的「君子」研究來說，此類型基本上都是確立一個價值體系之後再進行相關研究，因此可以在探討中保持一個整體的理論架構。在此優點之上仍必須要面對的問題就是，所謂「價值體系」本身是否可以支持本文所預設的融貫各種經典文獻思想體系論述的可能性。

新儒家的價值體系目標的「圓善」，可以看到其中強調將德行與形上學做出結合的理論。⁵⁰ 其主張以完整實踐出此種價值的「聖人」作為目標的主張，並在此架構中闡述「君子」作為與「聖人」直接相關的概念。也可以具體看到，

⁴⁹ 對於「五經」的重視，除了可以在先秦時期許多經典、諸子及出土文獻中看到大量引用《詩》、《書》的現象之外，在《孟子》、《莊子》、《荀子》、《韓非子》等重要文獻中都有明確地提及「五經」或是近乎「五經」的經典體系。但就如前文引用的勞思光之《新編中國哲學史》中明確地提及，只要不符合「德性我」的論述都是屬於周朝文化的遺留，並不能夠視為是儒家哲學甚至是中國哲學的內容。

⁵⁰ 雖然在前一節所引用的《圓善論》一書中並無直接提及，但是其中主張卻可以在牟宗三的《心體與性體（一）》中看到直接主張儒家的「道德的形上學」。（牟宗三：《心體與性體（一）》，台北：正中書局，1968年，頁172-189。）

其在論述中直接將之替換成「聖人」的使用。此價值體系雖然提出能夠跨文獻統整的完整視野，但卻也保留了上一項討論中提及對於「德行」主題過度重視的現象。在此架構之中，雖然並沒有明確地排斥某一文獻，但以「德行」價值體系為主立場本質上可以推導出對於非關倫理德行的論述排斥的結論。

再者，在新儒家價值體系中將「君子」等同於「聖人」概念的論述本身，則是在理論上解消「君子」概念意義的進路。換句話說，雖然在文獻中使用「君子」一詞，但在理論上卻僅需探討「聖人」概念。「君子」概念並不存在於異於「聖人」的特色與意義，因此實質上並不具有獨特的理論意義。但這樣的主張本身卻無法在先秦時期的文獻中獲得證實。⁵¹ 相對地，「君子」概念在先秦時期大量使用的現象本身，也並非都可以替換成「聖人」。在此證據上，至少可以主張在先秦文獻中此種價值體系的主張並無法全面地證成，僅能在部分篇章中使用而已。

就「概念範疇研究法」作為一種研究方法，其立基於中國哲學整體所具有的本體與倫理之間和諧的價值體系，並強調中國哲學理論具有的「象一實一虛」發展過程而建構出九個大範疇的理論架構。⁵² 在此架構中，先秦文獻中的思想也被置於其中探討，進而產生了以天道、地道、人道之間的關係來闡述「君子」概念發展的研究。在此研究方法中的確可以實現跨文獻之間的理論建構，並且透過大範疇之後中、小範疇的區分也可以避免僅針對特定主題研究的問題。不過，在此研究進路中最大的問題卻也是源自於此概念範疇架構的確立。

單就思想發展從具象開始發展到抽象的過程來說，的確大致上可以使用「象一實一虛」的架構來區分。但是實際呈現於文獻中的思想卻不一定能夠完

⁵¹ 先秦時期文獻中，除了「君子」概念的大量使用遠多於「聖」或「聖人」概念的使用數量是明線可見的現象之外。「聖」或「聖人」概念的闡述與意義本身也會因文獻篇章的不同而有差異。即使兩者之間具有關係，也可能並非單純的等同。因此在先秦時期這些概念之間的關係並不一定能夠劃上等號。

⁵² 張立文：《中國哲學邏輯結構論》，（北京：中國社會科學出版社，1989年），頁56-63。

美地應對於此種區分。以本文研究的對象來說，其對於「君子」概念使用「天道」、「地道」、「人道」架構來說明其中價值根源及概念發展的現象。但此種架構本身預設著所有的「君子」概念使用都與價值根源的天道有關，但現實上文獻中的使用並非完全與此有關。⁵³ 此價值體系架構本身雖然呈現出整體視野，但是卻無法呈現出個別文獻篇章中概念使用上的獨特之處，甚至可能因為整體架構而產生對於文獻意義理解的誤導。

使用「道統」的價值體系來闡述「君子」概念意義的研究中，將「君子」概念作為道統傳承的體現而受到重視。在此研究中可以看到，作為歷史發展主軸的「道統」本身，被認為就是儒家哲學思想的整體。也因為這樣的主張，其實可以看到「道統」的具體定義其實是透過實際歷史發展上被保留下的價值體系來界定，實際上並沒有清楚明文地規範。在此主張中，廣義上作為儒家哲學思想資源的經典文獻內容可以獲得一個現實上既存之寬鬆意義上的統整。但相對地，文獻之間的各種差異與衝突也僅是被視為是歷史上既存的現象，而沒有受到進一步地探討與處理。就此來說，「道統」價值體系的主張雖然可以避免特定主題以及特定框架的問題，但卻過於廣泛而缺少實質理論上的論述。就此特色來說，其並無法有實質功效意義地去統整各種文獻中的的差異與衝突而提出一個理論體系。

針對上述所舉出的三種價值體系研究進路來說，可以看到其雖然各自可以提出跨文獻統整的理論體系，但也各自具有其在研究上的理論問題。基於這樣的問題，可以知道在價值體系研究進路上來說並無法有效地提出針對各種文獻中不同的「君子」概念論述之間融貫理論體系的研究架構。

相對於價值體系研究進路所存在的問題，「實踐意義」研究進路就是透過研究重心從理論框架轉移到理論具體實踐成效來回應。以前述所舉得柯雄文的研

⁵³ 在李長泰的《天地人和——儒家君子思想研究》一書中強調，先秦儒家在《易》、《書》的「君子」概念是從「天道」開始的主張，其具體呈現在對於「德」概念的重視之上。（李長泰：《天地人和——儒家君子思想研究》，頁 53-54。）但是實際上目前所見的《尚書》並非早期的著作之外，在《周易》中所提及的「君子」的「德」也未必都與所謂天道有關。

究中就同時列舉各種對於「君子」概念意義的理解與闡述，並強調其中最為重要的是作為「典範人物」而產生的實踐功效。在此主張之上，「君子」概念的理論意義本身其實存在著幾種不同論述的理解，但這些差異並不會影響其作為典範人物的實踐。相對的，其也透過典範人物具體實踐的特色來闡述儒家哲學思想中重要的德行的實際操作情況。這樣的觀點本身避免了預先設定價值體系所產生的問題，而以實踐方法與成效來解釋典範人物概念的特色也的確呈現出能夠產生跨文獻的理解架構。但這種強調實踐意義的主張本身若是回歸理論體系探究的研究，則僅能呈現出個別文獻中各自理論體系的建構之上。以柯雄文的研究來說，其明確地呈現出《論語》與《荀子》之間理論中德行概念上的差異，而沒有進一步地提出統貫的理論體系。⁵⁴

第三節 根據文獻分析歸納所得的「君子」研究

接下來針對以文獻內容為基礎的「君子」研究，相對於前述以孔子、特定概念或是主題及價值體系來說，此一進路則能避免前述的一些理論問題。當然，前文提及針對孔子的觀點中主要是集中於《論語》此一文獻的現象本身，廣義上當然也屬於此一類的研究。但是因為其本身在儒家思想的獨特性，因此已經在前文提出討論，接下來將不再贅述。

在過去研究中除了對於《論語》提出的「君子」概念的重視，也有不少學者是針對其他文獻中「君子」概念的意義進行探討。例如杜維明在〈孟子：士的自覺〉一文中則是對於《孟子》中的「君子」做出探討，強調「君子」作為

⁵⁴ 在柯雄文的《君子與禮：儒家美德倫理學與處理衝突的藝術》一書中，第一章的主題在於說明《論語》中「君子」概念實踐的重要德行，而在第三章中則是說明作為《荀子》中重要主張的「禮」概念所具有德獨特之處。其分別闡述兩部文獻中理論的同時，在此兩者之間並沒有具體提出融貫統整的主張。

孟子的理想並不同於其他人格。⁵⁵ 其探討雖然是以《孟子》為主，但也穿插一些《論語》的內容作為證據及說明。杜維明主張，就孟子認為的客觀價值來說，「君子」呈現出在德而不在位但有德而位尊的主張。⁵⁶ 而就主體意識來說，孟子認為「君子」以主體意識中的道德、覺悟為準則，而不只是知識上的覺悟還包含實踐上的體驗。⁵⁷ 最後提出，在天地精神上「君子」重視人民而將外在的天命轉化為德性而自我實現。⁵⁸ 就這樣的闡述可以看到，杜維明以「道德」的內外實踐作為著來闡述「君子」人格的特色，並強調其雖然會獲得統治者地位，但這僅是外在之物而不受地位得失之影響。

再者，梁啟超（1873-1929）雖然主張孔子認為的理想人格就是「君子」，強調這種理想人格是人人都應該遵守的，不因階級地問有所差別的是「平等的人格主義」。⁵⁹ 但具體來說，其於清華大學進行演講時則是明確使用《周易·象》中的「天行健，君子以自強不息」及「地勢坤，君子以厚德載物」兩句來勉勵學子在學習上持續、實踐、寬厚、忍耐等目標。⁶⁰ 由此可以知道，梁啟超對於「君子」之重視雖然起源於其對於孔子學說理想人格的主張，但其具體上則是以《周易·象》的內容闡述「君子」概念的意義。

與梁啟超類似，張耀天、崔瑞等人也以《周易》中的「君子」為主題而撰寫〈周易歷史哲學體系中的君子觀〉一文。其主要說明各〈易傳〉中的「君子」與〈中庸〉、《尚書》等儒家經典學說中主張相同之處，同時也說明與《管子》、《論語》、《老子》等學說中人文價值之相同追求。⁶¹ 不過就其探討可以知

⁵⁵ 「我們可以從主體意識、客觀價值和天地精神三個維度來理解孟子思想中所體現的「士的自覺」。首先應指出，「士」在孟子的用詞裡，和「君子」、「大人」以及「大丈夫」屬於同類，但並非完全同義的人格形態。」（杜維明著、郭齊勇、鄭文龍編：《杜維明文集 二》，武漢：武漢出版社，2002年，頁29。）

⁵⁶ 杜維明著、郭齊勇、鄭文龍編：《杜維明文集 二》，頁36。

⁵⁷ 杜維明著、郭齊勇、鄭文龍編：《杜維明文集 二》，頁41。

⁵⁸ 杜維明著、郭齊勇、鄭文龍編：《杜維明文集 二》，頁55。

⁵⁹ 梁啟超：《孔子與儒家哲學》，（北京：中華書局，2016年），頁20-21。

⁶⁰ 梁啟超於1914年11月5日在清華大學以「君子」為主題演講之內容，而作為依據引用的文獻就是《周易》。

⁶¹ 張耀天、崔瑞：〈周易歷史哲學體系中的君子觀〉，《常州大學學報（社會科學版）》，11（3），2010，頁3-4。

道，其中雖然有與其它文獻對照，但是主要是為了要證明所謂古代的人文精神或是價值，由此主張來〈易傳〉中「君子」概念的重要意義。

此外，還有針對《詩經》中大量使用「君子」的詩歌所做之探討。在林葉蓮的〈《詩經》中“君子”的事例及言行特質〉一文中則是專門探討《詩經》中各詩中的人格意義。⁶² 其中對於「君子」的相關探討之結論提及，雖然有各種不同之用法，但是整體來說「君子」則是仍是「正面意義，隱含道德的代言與宣示」。⁶³ 相對於此，石群勇的〈《詩經》君子觀探析〉一文則是大量地將《詩經》與《尚書》、《左傳》、《國語》等內容進行比較，強調其對於「德、儀」的重視。⁶⁴ 並表示此種主張是應對當時的需求，總結早期儒家學說之特色。

而關於《禮記》等較晚文獻則的研究有吳默聞的〈治世之道與君子之德——《禮記·緇衣》的政治哲學思想探析〉。其中強調〈緇衣〉如同儒家學說一樣主張「德政」，並與《詩經》、《尚書》等其他文獻中的使用比較。⁶⁵ 相關探討雖然使用到其他文獻，但是整體上以「德行」作為君子治世之道的內涵來進行闡述。

上述關於以個別經典為主題進行的「君子」相關探討中可以看到，雖然大多數學者以《論語》為主要研究的對象，但仍包含著個別針對《孟子》、《荀子》、《周易》、《詩經》、《禮記》等經典文獻的研究出現。上述所舉的研究雖然可能會提及其他文獻，但其中論述基本上集中於各自經典中的內容，其他文獻僅是作為其主張的佐證或是時代背景之說明。

在對於個別文獻的探討中，則呈現出文獻各自內容的特色。對於「君子」概念意涵的過去研究來說，在跳脫以孔子為核心的視角以及以特定理想投射或價值體系的觀點之外，就缺少能夠普遍貫串各文獻的「君子」概念的研究視角

⁶² 林葉蓮：〈《詩經》中“君子”的事例及言行特質〉，《興大中文學報》，(19)，2006，頁 2-20。

⁶³ 林葉蓮：〈《詩經》中“君子”的事例及言行特質〉，頁 20。

⁶⁴ 石群勇：〈《詩經》君子觀探析〉，《船山學刊》，(76)，2002，頁 79-81。

⁶⁵ 吳默聞：〈治世之道與君子之德——《禮記·緇衣》的政治哲學思想探析〉，《鵝湖論壇》，(137)，2011，頁 75-77。

與理論架構。而此一特色似乎也呼應了前述的特定理想或是價值體系的「君子」研究，呈現出個別文獻研究本身並不會對其產生影響的現象。整體來說，這種整體與個別之間的斷裂現象，可以說是過去「君子」概念研究中相當嚴重的問題。也因此，本文對於「君子」概念的研究將致力於避免預設特定理想與價值體系為核心的研究進路，同時兼顧各文獻中本身存在對於「君子」概念論述的特種主題與特色。期望在此前提之下，可以發現能夠提出貫串個經典文獻中各種不同主題論述的「君子」概念理論體系研究。

最後，本文稍微介紹在過去研究中雖然使用到「君子」概念卻不對此進行探討的所謂「不重視君子概念」之研究，以此呈現出過去研究中較為極端的現象。較為顯著的例子就是勞思光（1927-2012）所撰寫的《新編中國哲學史》中，對於「君子」概念所呈現出的態度。例如勞思光於書中關於孔子學說「仁、智、勇」等德行所作之說明多次引用《論語》中關於「君子」的篇章，舉其中兩例如下：

按此處與〈子罕〉不同者，只是「仁」、「知」二字之次序先後改易而已。⁶⁶

總言之，形軀之苦樂，得失，甚至生死，均非孔子重視之問題（此字是就人之自處而言，至於為民求福利，則是「義」之所在，另是一問題）；蓋「形軀我」在孔子思想中原無重要地位也。⁶⁷

上述引用的原文中都有出現「君子」，甚至就是作為該段論述的主題。不過在勞思光在說明中則可以顯著地看到，其闡述孔子學說時主要關注於其中的各種

⁶⁶ 該段探討內容為〈憲問〉：「子曰：君子道者三，君子道者三，我無能焉：仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。」（勞思光：《新編中國哲學史（一）》，台北：三民書局，2012年，頁142。）

⁶⁷ 該段探討內容為〈衛靈公〉：「子路愠見曰：『君子亦有窮乎？』子曰：『君子固窮，小人窮斯濫矣。』」（勞思光：《新編中國哲學史（一）》，頁144。）

「德行」而完全不會提及「君子」概念之意義或意涵。類似的情況在其書中針對《孟子》及《荀子》的說明中也可以看到。在關於《孟子》學說的探討中其引用三段包含「君子」的原文，但其說明則一樣僅就該段引文中所提及關於「價值自覺、德性、性命」的內容作出說明。⁶⁸ 而其在對於《荀子》的相關探討中對於《荀子·性惡》的「君子之與小人，其性一也。」一句雖然提及「君子」，但卻是直接闡述「故聖人與常人之性無分別」的主張而非針對「君子」。⁶⁹ 關於《荀子》中其他提及的「君子」的部分，勞思光則僅闡述其中的德治及教育學習主張而已而沒有相關探討。⁷⁰

透過上述實例可以知道，在勞思光的《新編中國哲學史》中對於《論語》、《孟子》及《荀子》中明確使用於重要概念論述的「君子」概念本身幾乎不將其視為哲學思想闡述的重點。勞思光認為道德價值及德行等儒家理論主張的核心，因而體現出對於「君子」概念並不重視的極端情況。基於這樣的立場可以知道，「君子」概念即使文獻中大量出現而廣為人知，卻仍在當代學術研究中受到忽視。這樣的現象體現出，儒家哲學思想的研究本身相當受到研究者對於文獻理解闡述的觀點影響。也因為這樣，「君子」概念研究大量出現的現象中，與其相關的研究成果本身也相當需要再次探討。

⁶⁸ 其中分別探討〈離婁下〉：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」、〈盡心上〉：「廣土眾民，君子欲之，所樂不存焉。中天下而立，定四海之民，君子樂之，所性不存焉。君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。」、〈盡心下〉：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。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。」等原文，在其解說中則不談論「君子」而僅就各段關於「人性」的內涵進行解釋。（勞思光：《新編中國哲學史（一）》，頁 163, 183-184。）

⁶⁹ 勞思光：《新編中國哲學史（一）》，頁 321。

⁷⁰ 其提及〈君道〉中的：「法者、治之端也；君子者、法之原也。」中則強調「德治」，而針對〈勸學〉的：「木受繩則直，金就礪則利，君子博學而日參省乎己，則智明而行無過矣。」、「君子生非異也，善假於物也。」、「君子知夫不全不粹之不足以為美也，故誦數以貫之，思索以通之，為其人以處之，除其害者以持養之。」等原文則僅強調其中的「學」相關主張。（勞思光：《新編中國哲學史（一）》，頁 329-330。）

小結



透過本章的探討，釐清了三類型相關研究如下情況和問題：

第一，無論探討範圍的大小，過去學者對於「君子」概念大多數的闡述都基於孔子言論主張「君子」概念的道德意涵，其大多是依據《論語》展開的論述。其背後存在著一個刻板的意義區分架構：將各種不同意義的「君子」概念區分為「道德」、「統治」、「兼有兩者」等三大種類。⁷¹ 此種區分十分理所當然地出現在不少學者的研究中，但此三分架構本身僅是一個相當粗略地的架構，若是仔細探究其中仍然可以有更進一步意義上的釐清與探討。而且這一類型的研究過於依賴《論語》的現象，甚至因此評判其他文獻使用的內涵，導致忽視其他文獻中不同思想的「君子」概念論述。

第二，過去研究中也可以看到學者將自身主張的儒家理想投射於「君子」概念意涵論述的現象，其中又分別包含以道德、知識能力或是特定價值主張等三方面為主。基於不同的理想闡述「君子」概念的研究類型中，雖然各自呈顯出其所欲闡述重點的同時，同時也刻意忽略了涵蓋各種文獻的儒家思想中其實同時包含著不同理想目標的論述。換言之，這種強調特定理想的論述本身缺少全面探討儒家思想的論述架構。

第三，以各文獻為基礎展開的「君子」概念研究類型中，則可以避免上述量種問題的產生，但以各種文獻為單位的探討本身卻也產生了研究上的侷限。雖然這些研究都清楚知道其他文獻中有都有使用「君子」概念，但基於研究範圍的設定與其他文獻之間頂多停留於表面上異同的比較，而並不會進一步地深

⁷¹ 此處所謂的三分法其實可以在許多學者的探討中看到，在此舉出一個扼要使用的例子。歷史學家余英時在其《中國思想傳統的現代詮釋》一書的〈儒家「君子」的理想〉一章中探討儒家哲學中的「君子」概念時就直接表示：「以下儒家經典中的「君子」雖然不免「德」、「位」兼用（其中有分指一義，也有兼具兩義者）」相對於其他學者較為繁複的說明余英時在此的說明相當簡短，這樣的現象直接呈現出，此種德行與統治地位作為概念意義的兩極而其中存在著兼有兩種意義使用之三分法，對於哲學、思想研究者來說是相當理所當然的論述。（余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》，台北：聯經出版事業公司，1987年，頁149。）

入探究理論上的關聯與意義。因此這一類型的研究無法進一步拓展為儒家思想整體理論的論述。



總之，過去研究中對於「君子」概念論述雖然重視，但其中大多數卻存在著文獻或是主題上的偏重。即使少數研究具有全面視野，其中則是存在著不適合用以探討「君子」概念論述建構經典文獻思想體系的現象。這些研究的成果雖然基於各自不同的研究目的可能存在著相當重要的意義，但其也呈現出，在過去研究中其實並沒有將關注「君子」概念意義的重點放在其能夠統貫各種文獻論述的特質之上。在此理解上可以推知，本文則主張「君子」概念論述能夠建構出融貫各種經典文獻之間差異內容而形成一個理論體系架構的預設本身，而為了達成此目標，本研究在不預設如上所述的特定觀點的前提下，直接探討先秦時期各種儒家文獻中對於「君子」概念使用所提出的論述與其中意義，嘗試梳理出「君子」概念意義的整體變化發展的同時，建構出能夠呈現出儒家哲學思想的理論體系。筆者認為這就是歷來過去的研究未曾全面探究的。





第二章 「君子」概念意義的掌握



本章將對於先秦時期傳世文獻及出土文獻中概念使用的情況作出全面的整理，由此試圖掌握對於「君子」概念在論述中具有各種意義。具體而言，本章的探討以分別從「使用形式」、「概念性格」以及「發揮作用的議題」等三方面切入進行。首先，「使用形式」係指對於文獻中使用「君子」概念進行論述時時常使用的形式做出探討。其中最基礎的是對於使用形式的分析，探討不同形式中在論述內容呈現出的不同重點。透過形式掌握論述的重點，釐清「君子」概念在不同論述中使用所具有的性格。接續則是「概念性格」的探討，代表從此進一步呈現出即使是同一主題但仍然可以存在著論述上的不同意義的分析。「發揮作用的議題」的分析則係指將以「君子」作為主體提出具有特色的論述內容做出分類，初步把各種主張統整為「心性」、「修身」、「道」以及「歷史成敗評價」之四大類。「心性」呈現「君子」實踐德行與學習知識時，關注內在思想的作用與意義；「修身」則是呈現出「君子」重視言說行為與心態改善，實現理想生活與人際關係；「道」則是作為「君子」實踐依循的規範而成為學習的對象，進而作為「君子」理想人格概念的重要內涵；「歷史成敗的評價」則是將「君子」作為評價者性格，呈現出理想統治與各概念主張之間蘊含的理論架構。透過此四類的區分，將文獻中繁雜的論述做出整理之外，更重要的是透過此分類將過去學者尚未關注或是混淆的細節呈現出來。

鑑於此，本章的探討分為三節：第一節中將針對經典文獻中「君子」概念時常使用的句型形式及其對於探討概念意義上的作用做出說明；第二節則是就「君子」概念在論述中所表現出的性格做出說明，由此更為仔細地釐清概念意義；第三節則是針對使用「君子」概念闡述的內容所具有的主題做出整理，更全面地掌握其中意義。透過上述三節的探討，期望可以整體闡明「君子」概念在文獻、思想、論述以及過去研究中所具有的基礎樣貌。而此理解也將有利於本文之後進一步的對於「君子」概念於各文獻中的使用以及其於各時代中所具有的思想意義之闡述之展開。

第一節 「君子」的使用形式

在先秦時期儒家傳世文獻中「君子」概念的使用相當大量，以現在統稱為「十三經」的內容中就有多達 1086 次，加上《荀子》一書則更是高達 1383 次。關於各文獻中「君子」概念的具體使用數據，可參考如下表格：



【表 2-1】先秦儒家文獻「君子」數量表¹

文獻	數量	文獻	數量
《周易》	127	《穀梁傳》	16
《尚書》	8	《論語》	107
《詩經》	183	《孝經》	4
《周禮》	1	《爾雅》	1
《儀禮》	7	《孟子》	82
《禮記》	329	《荀子》	297
《左傳》	183	《郭店楚簡》	76
《公羊傳》	38	《上博楚簡》	96

若是詳細閱讀各文獻內容則可以知道，「君子」概念其實被分別使用在相當不同的論述之中。為了要能夠整體理解在文獻中「君子」概念於使用上所呈現出的意義，在這一節中將先掌握其使用於闡述重要主題的形式。透過對於概念論述使用形式之掌握，促使我們對於概念意義能夠有更為細緻的掌握。

在這一節中將對於「十三經」、《荀子》等十四部傳世文獻及出土文獻中，「君子」概念使用於闡述重要主題及意義的形式做出整理。依照在各文獻呈現出的論述內涵以及使用的次數的整體判斷具體上可以分為兩大種類，第一類是使用「君子」概念進行論述的句法形式，分別有：「故君子……」、「君子曰……」、「君子以……」等三種；第二類則是將「君子」與重要概念組合使

¹ 本表格是基於「台灣師大圖書館【寒泉】古典文獻全文檢索資料庫」

(<https://skqs.lib.ntnu.edu.tw/dragon/>) 的檢索成果，進而以藝文印書館翻印阮元於清嘉慶二十年於江西南昌府學印刷的《十三經注疏》以及日本富山堂出版的《漢文大系》第十五冊之《增補荀子集解》為依據進行比對，扣除篇章標題以及「君」、「子」兩字連用卻不是作為「君子」一詞使用之情況所得數據。此表格所謂先秦文獻主要為儒家相關傳世文獻與出土文獻為主。就《郭店楚墓楚簡》及《上海博物館藏戰國竹簡》等出土文獻來說，雖然有部分篇章被學者視為非儒家文獻，但其中並沒有顯著與儒家思想強烈衝突的部分。再者，若是將此兩部出土文獻中各篇思想視為整體來理解，主要仍是體現出先秦儒家的思想。至於其他先秦文獻中「君子」概念的使用情況，可以參考本文第六章中的【表 6-1】。

用的論述形式，分別有：「『君子』、『道』」、「士—君子—聖人」、「君子—小人」等三種。² 各文獻中詳細的形式使用數據，請參考下表：



【表 2-2】儒家文獻「君子」使用形式數量表³

文獻 \ 形式	故君子	君子曰	君子以	君子、道	士—君子—聖人	君子—小人
周易	0	0	54	6	0	16
尚書	0	0	0	2	0	3
詩經	0	0	0	0	1	3
周禮	0	0	0	0	0	0
儀禮	1	0	0	0	0	0
禮記	80	12	5	38	8	17
左傳	5	71	7	2	0	16
公羊傳	8	1	0	3	1	1
穀梁傳	4	0	2	2	0	1
論語	0	0	0	17	2	18
爾雅	0	0	0	1	0	0
孝經	0	0	0	1	1	0
孟子	5	0	2	16	1	5
荀子	35	1	4	49	37	46
金文	0	0	0	0	0	0
郭店楚簡	10	3	0	17	3	5
上博楚簡	4	5	2	5	1	4
小計	152	93	76	159	55	135

接下來，將依序針對此六種在文獻中常見的「君子」概念使用形式為對象，對於這些形式在使用時呈現出的論述內涵做出說明。

² 在此六種形式之外，當然仍有其他的句法形式或是概念組合論述形式的存在，不過由於其使用大多集中於個別文獻或是數量相對較少。由於本文主要關心「君子」概念論述如何統整各文獻之間差異論述的理論體系建構，因此在本節的探討中將不對其他形式進行說明。

³ 本表中統計儒家文獻中「君子」使用形式時，「故君子」、「君子曰」、「君子以」等三種句法形式是依照其出現次數進行計算，「『君子』、『道』」、「士—君子—聖人」、「君子—小人」等三種論述形式因為其中設計不同概念的組合使用，則是依照其使用論述的語句段落計算。

第一項 「故君子」的形式



首先，說明句法形式中最直接闡述「君子」概念的「故君子」形式。其雖然也有相當大量使用，但主要集中於幾部文獻內容中。⁴ 具體來說，其通常在一段論述說明的最後使用，以「故君子」來作為結論的形式，呈現出「君子」根據此段論述所會作出的行為。

以「故君子」提出結論的形式來說，其實也反映出該段論述的對象其實就是針對「君子」。例如在《禮記·玉藻》中就提及：

古之君子必佩玉，右徵角，左宮羽。趨以〈采齊〉，行以〈肆夏〉，周還中規，折還中矩，進則揖之，退則揚之，然後玉鏘鳴也。故君子在車，則聞鸞和之聲，行則鳴佩玉，是以非辟之心，無自入也。⁵

其主要是就「君子」佩戴玉佩及其所發出聲響等意義做出說明，表示其能夠產生理想的音樂。在此對於此禮儀提出結論，表示「君子」配戴玉佩是為了使得自己遠離邪僻，而不會產生邪惡的心態及想法。透過「故君子」的論述形式，此段論述解釋「君子」的生活禮儀中器物規範的理想意義。在《荀子·修身》中也提及：

見善，修然必以自存也；見不善，愀然必以自省也。善在身，介然必以自好也；不善在身，菑然必以自惡也。故非我而當者，吾師也；是我而當者，吾友也；諂諛我者，吾賊也。故君子隆師而親友，以致惡其賊。⁶

⁴ 「故君子……」的句法形式使用於《儀禮》、《禮記》、《左傳》、《公羊傳》、《穀梁傳》、《孟子》、《荀子》、《郭店楚簡》及《上博楚簡》之中，以其使用的段落為單位共多達 152 次。

⁵ 唐·孔穎達：《禮記注疏》，《十三經注疏》冊五，（台北：藝文印書館，2013 年），頁 563-564。

⁶ 清·王先謙集解，日·久保愛增注：《增補荀子集解》，《漢文大系》冊十五，（東京：富山房，1914 年），卷一，頁 22-23。



在這裡主張修身是為了使自己實現「善」，因此對於自己提出適當批評或是贊同的人都是老師及朋友，反之阿諛奉承的則是害賊。對此主張所提出的結論是，「君子」重視老師及親近朋友而討厭賊人。由此可以知道，在此論述中透過「故君子」的形式，呈現出「君子」重視修身而希望可以實現「善」的重要主張。

透過上述的說明可以看到，「故君子」的形式來說其不僅是呈現出「君子」所會實踐的行動之主張，其更是透過論述的方式來闡述。也就是說，以此形式探討「君子」概念意義時，並不只是單純的理解其是否為統治者或是有德者之身份，更能夠掌握此身份所具有的理論主張。因此其也是相當重要的使用形式。

第二項 「君子曰」的形式

接下來說明的形式是「君子曰」，與此同時類似的形式還有「君子謂」。此一形式基本上使用較為集中，主要於《左傳》中出現而在《禮記》中也有一些使用。⁷ 此一形式主要是「君子」作為評論者對於歷史人物或是事件的內容作出分析並提出評價時使用。「君子曰」、「君子謂」兩者雖然都是用於評價，不過兩者之間在使用上也有所差異。前者大多會闡述一段理由再提出其評價，反之後者則通常先提出其評價再闡述理由。

就「君子曰」來說，主要是透過對於歷史人物或事件的內容中具有重要意義的行為或是言說提出其意見，以此為理由再進一步地提出其評價。例如在《左傳·襄公十三年》中就晉國范宣子、韓起、禮讓中軍、上軍等職位之事件所提出的評價：

⁷ 「君子曰」的句法形式則是出現在《禮記》、《左傳》、《公羊傳》、《荀子》、《郭店楚簡》及《上博楚簡》之中，以其使用的段落為單位共使用 93 次。



君子曰：「讓，禮之主也。范宣子讓，其下皆讓，樂厲為汰，弗敢違也。晉國以平，數世賴之，刑善也夫！一人刑善，百姓休和，可不務乎！」⁸

在此「君子曰」中則先強調「讓」是「禮」最主要的表現，之後就此事件中由范宣子開始禮讓而下位眾人也跟著禮讓的現象，表示這就是由上位者一人之禮讓開始能夠使得全國家安定。在此評價後可以看到，其以「善」來稱呼此行為，並表示統治者實踐「善」能夠讓人民和樂。就此可以知道，此處作為評論者的「君子」主張統治者要實踐使人民安樂的「善」，而具體行動就是透過實踐「禮、讓」影響下位統治者並使國家實現理想統治。透過「君子曰」的評論形式，可以看到其對於治理國家的德行提出說明，並強調其產生「善」的結果能夠達成人民安樂的結果。就此結構可以看到，基本上是透過評價的方式提出其統治理論的論述。

與此相對，在「君子謂」的形式中則較常出現先提出評價的說明。例如在《左傳·隱公十一年》中就鄭國征伐許國後續安排的内容所提出的評價為：

君子謂鄭莊公於是乎有禮。禮，經國家，定社稷，序民人，利後嗣者也。許無刑而伐之，服而舍之，度德而處之，量力而行之，相時而動，無累後人，可謂知禮矣。⁹

⁸ 唐·孔穎達：《春秋左傳注疏》，《十三經注疏》冊二，（台北：藝文印書館，2013年），頁555。

⁹ 唐·孔穎達：《春秋左傳注疏》，頁81。

鄭莊公攻陷許國後讓許叔許國東部維持統治，並且表示只要其以禮制國就能改變。¹⁰ 對此行為，「君子謂」直接讚許鄭莊公有「禮」的評價，於此之後才表示應該使用「禮」治理國家社稷及人民，最後強調被擊敗的許國則應該要「度德、量力、相時」等所謂「知禮」的行為來進行統治。就此說明可以知道，「君子謂」在此主要強調使用「禮」來治理國家的主張，無論是戰勝的鄭國或是戰敗的許國都應該要實踐「禮」。不過此處不同於「君子曰」先提出論述而是先提出評價。

透過對於「君子曰」此一形式的說明可以看到，「君子」概念在此無論先後提出，都是作為對於歷史事件、人物提出評價的角色。其雖然理解統治理論及德行的重要，但是其應該並非現實意義上的統治者。此一現象也呈現出，「君子」在文獻中作為有知識能力者性格，同時也呈現出將治理國家與德行做出結合的重要角色。這是探討「君子」概念所具有的德行意義與統治論述之間關係的重要形式。

第三項 「君子以」的形式

接下來就「君子以」此一形式進行說明，其使用的文獻雖然不少，但是其主要是在《周易》中使用。此一形式較為特別，就是其大致上具有兩種不同意義的使用。在《周易》中的使用主要是表示「君子」應該做的行為，而在其他文獻中則有部分使用是等同於「君子以為」表示其對於論述的相關主張。¹¹

在說明應該做的行為之「君子以」形式之前，先說明表示為「君子以為」的「君子以」形式，則可以在《左傳·莊公六年中》中，對於衛惠公復位殺左公子洩跟右公子職的事件之評價中看到：

¹⁰ 「鄭伯使許大夫百里，奉許叔以居許東偏，……天其以禮悔禍于許，無寧茲許公，復奉其社稷」（唐·孔穎達：《春秋左傳注疏》，頁 80。）

¹¹ 「君子以……」的句型形式可以在《周易》、《禮記》、《左傳》、《穀梁傳》、《孟子》、《荀子》及《上博楚簡》中，以其使用的段落為單位共使用 76 次。



君子以二公子之立黔牟為不度矣。夫能固位者，必度於本末，而後立衷焉。不知其本，不謀；知本之不枝，弗強。《詩》云：「本枝百世。」¹²

在這裡「君子以」表示兩位公子推舉黔牟為國君的行為是不當的，也就是「君子」對此事件提出的評價與說明。就此事件來說，「君子」主張要推舉國君的人要先判斷誰是能夠成為國君之人才，反之缺乏能力的人則不應該勉強其即位。就此說明可知，此處的「君子以」是針對推舉新君治理國家的行為提出自己的意見及評價。此種使用與強調「君子」應該實踐的行為之形式有著相當大的差異。

如同前述，此種使用與「君子以為」的形式較為相近。在先秦文獻中，其實也有「君子以為」此一形式的使用情況，但是其數量較少因此在此並不另外探討。不過其在使用上的情況與此處所舉的例子相似，基本上是以「君子」的身份提出意見主張的情況。

與此相對，作為「君子」應該做出的行為之使用基本上多在《周易·大象》中出現。例如說明乾卦的「天行健，君子以自強不息。」，以「天」的持續運作為比喻說明「君子」應該維持自強而不止息的心態。¹³ 說明坤卦的「地勢坤，君子以厚德載物。」，「地」的厚實及廣大為譬喻說明「君子」應該具有寬厚對待萬物的能力。¹⁴ 而在說明蠱卦的「山下有風，蠱；君子以振民育德。」，以山風向下吹拂為譬喻說明「君子」應該去影響人民培養其德行。¹⁵ 而說明豐卦的「雷電皆至，豐；君子以折獄致刑。」，以打雷閃電的震動威力為譬喻說明「君子」應該要制定牢獄、刑罰進行統治。¹⁶ 就上述四個例子的說

¹² 唐·孔穎達：《春秋左傳注疏》，頁 141。

¹³ 唐·孔穎達：《周易注疏》，《十三經注疏》冊一，（台北：藝文印書館，2013 年），頁 11。

¹⁴ 唐·孔穎達：《周易注疏》，頁 19。

¹⁵ 唐·孔穎達：《周易注疏》，頁 58。

¹⁶ 唐·孔穎達：《周易注疏》，頁 126。

明可以看到，使用「君子以」的形式說明「君子」應該做的行為相當廣泛。從心態、能力、德行的養成，到具體教育人民及制訂規範刑罰等面向都包含其中。整體來說，可以說是涵蓋「君子」概念在各種情境中所應該實踐的不同行為。

透過上述的討論可以看到，「君子以」分別有強調「君子」應該做什麼行為以及「君子」對一事提出意見等兩種意義。透過此一形式的探討，大致上可以看到對於「君子」概念具體實踐內容的闡述。

第四項 「君子」、「道」的形式

就「君子」概念的使用來說，其中一個常見的概念組合論述形式就是「君子、道」兩個概念一同使用的情況。所謂「君子、道」的形式，大致上有兩種類型：第一，「君子」、「道」兩個概念在同一個論述中使用；第二，結合兩者成為「君子道」或是「君子之道」。¹⁷ 就此兩種類型來說，前者「道」所蘊含的範圍可以涵蓋與「君子」相關的各種主題，而後者則是針對作為「君子」所應該實踐的內容所做的說明。

就「君子」、「道」此一類型來說，此處作為規範或是理想的「道」並不是針對「君子」，但其卻是作為「君子」行動或是修身重要的依據。例如在《禮記·檀弓下》中就提及：「國無道，君子恥盈禮焉。國奢，則示之以儉；國儉，則示之以禮。」，其主要說明「君子」會依照國家統治情況對於「禮」實踐上做出節儉或是彰顯的改變。¹⁸ 由此可以知道，「君子」作為執行國家禮儀的統治人物，雖然禮儀中使用的器物本來有所規定，但是仍然要依照國家現況做出調整。此處的「道」顯然是指整個國家統治的規範，而「君子」則是國

¹⁷ 「君子、道」組合的使用形式共出現在《周易》、《尚書》、《禮記》、《左傳》、《公羊傳》、《穀梁傳》、《論語》、《爾雅》、《孝經》、《孟子》、《荀子》、《郭店楚簡》及《上博楚簡》等文獻之中，以其使用的段落為單位共使用 159 次。

¹⁸ 唐·孔穎達：《禮記注疏》，頁 174。

家統治中的一員，在此更是負責禮儀準備的人物。除此之外，在《公羊傳·哀公十四年》中也提及：「君子曷為為《春秋》？撥亂世，反諸正，莫近諸《春秋》。則未知其為是與？其諸君子樂道堯舜之道與？」，其說明「君子」撰寫《春秋》是為了要去除亂世而回到正常的世界，也就是實現堯舜統治之「道」的世界。¹⁹ 此處的「道」是指上古堯舜時期的理想統治的規範，而「君子」則是作為對於《春秋》記載事件進行評論及撰寫紀錄之人物。其雖然期望重現治世及回復堯舜之道，但此句說明中也可以知道其實際上並不是統治者。就此可以知道，「君子、道」的形式在使用上呈現出「君子」應該要知道或是考慮的規範或理想，但「君子」實際行為則並不一定完整包含各種「道」。

相對於前者，「君子道」或是「君子之道」顯然就是直接指稱「君子」應該實踐的規範及行為。例如在《周易·彖》中對於「泰卦」的說明中提及：

「內陽而外陰，內健而外順，內君子而外小人，君子道長，小人道消也。」在泰卦的情境中「內」呈現出「陽、健」的狀態，反映在統治上就是「君子道」的增長。²⁰ 此處的「君子道」應該是指「君子」能夠實踐其作為理想統治者的目標。此外，在《論語·公冶長》中就提到：「子謂子產『有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義』」其表示子產具有四種「君子之道」，分別是恭順地行為、尊敬地事奉上位者、以恩惠養育人民、以「義」役使人民。²¹ 在這一章中可以看到，「君子」作為統治者之身份，維持自身恭順的行為態度，對上位者尊敬並以「義」及恩惠去統治人民。「恭、敬、惠、義」作為「君子之道」，就是「君子」成為理想統治者所應該實踐的四種德行。在《郭店楚簡·五行》中也可以看到：「疋膚膚達者君子道，謂之賢。君子知而舉之，謂之尊賢；知而事之，謂之尊賢者也。」其表示通達「君子道」之人能夠被稱為「賢」，而「君子」作為統治者無論其身份高低都應該

¹⁹ 唐·徐彥：《春秋公羊傳注疏》，《十三經注疏》冊七，（台北：藝文印書館，2013年），頁358-359。

²⁰ 唐·孔穎達：《周易注疏》，頁41。

²¹ 北宋·邢昺：《論語注疏》，頁44。

要任用這種賢人並向其學習。²² 這樣的主張顯示，作為統治者的「君子」的統治以「君子道」作為規範的主張。而在《荀子·禮論》中則提及：「故君子敬始而慎終，終始如一，是君子之道，禮義之文也。」說明「君子」對於人的一生從恭敬開始而謹慎終結的一致態度，而這就是所謂禮義文明之表現的「君子之道」。²³ 此處所為「君子」所應該具有的理想，就是對於人生表現出恭敬謹慎的態度，並且在人生中實踐「禮義」。就上述所舉三個例子可以知道，「君子道、君子之道」就是直接說明「君子」應該實踐的規範與理想。

兼有上述兩種類型的「君子」、「道」此一形式，涵蓋了與「君子」概念相關的各種主題以及直接闡述的理想及規範。也就是說，其從內涵及外延兩方面闡述「君子」概念應該實踐的各種主張。是掌握「君子」概念意義相當重要的使用形式。

第五項 「士—君子—聖人」的形式

對於「士—君子—聖人」此一形式進行討論，而此形式具體來說又可以細分為「士君子」、「士—君子」、「君子—聖人」、「士—君子—聖人」等四種不同的使用。²⁴ 此形式大抵上具體使用在《荀子》中，可以說是此書較為特別的史上。

首先，就「士君子」形式來說，其主要是用來同時說明「士、君子」兩者的形式，較特別的是其一方面呈現出統治者地位的意義之外，也同時呈現出德行方面的特色。例如在〈修身〉中提及：

²² 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） 郭店楚墓竹書》，（北京：文物出版社，2011年），頁50。

²³ 清·王先謙集解，日·久保愛增注：《增補荀子集解》，卷十三，頁15。

²⁴ 「士、君子、聖人」組合的使用形式共出現在《詩經》、《禮記》、《公羊傳》、《論語》、《孝經》、《孟子》、《荀子》、《郭店楚簡》及《上博楚簡》等文獻中，以其使用的段落為單位共使用55次。

身勞而心安，為之；利少而義多，為之；事亂君而通，不如事窮君而順焉。故良農不為水旱不耕，良賈不為折閱不市，士君子不為貧窮怠乎道。²⁵



在這一段中可以看到，其強調「士君子」作為統治者重視的「心安、義多」，而願意在窮困的國君下順行「道」。就此可以知道，此處使用「士君子」一方面是強調重視內心道義修身之外，另一方面則是呈現出其實踐「道」於統治上。也就是說，透過「士、君子」兩種身份同時闡述的方式，強調廣義上統治者應該間有德行修身與理想統治兩方面的特質。

相對於連用，「士一君子」分開使用的情況也不少，除了與前者相似的說明之外，分開論述時則更強調「士一君子」之間有層次上的差異。例如在〈王霸〉中提及：

曰：以夫千歲之法自持者，是乃千歲之信士矣。故與積禮義之君子為之則王，與端誠信全之士為之則霸，與權謀傾覆之人為之則亡。三者明主之所以謹擇也，而仁人之所以務白也。善擇之者制人，不善擇之者人制之。²⁶

在此可以看到，其表示統治國家是累積發展，而其累積的內容就是不斷實踐禮義。並由此主張與累積實踐禮義「君子」進行統治則能夠成為王者，而與誠信之士進行統治則能夠成為霸者，而與權謀者進行統治則導致國家滅亡。就此可以知道，此處一樣強調治理國家需要有「禮義」等德行，但是「君子」可以不斷實踐「禮義」，而「士」僅能實踐「誠信」，由此導致出有治理天下的王者

²⁵ 清·王先謙集解，日·久保愛增注：《增補荀子集解》，卷一，頁 29-30。

²⁶ 清·王先謙集解，日·久保愛增注：《增補荀子集解》，卷七，頁 10。

與治理一國的霸者之差。就此可以知道，此處「士—君子」之間存在著實踐德行上的差異，並由此產生統治成果上的不同。

而在「君子、聖人」的形式中，一樣持續重視德行實踐但兩者之間卻有不同表現的情況。在〈大略〉中提及：「多言而類，聖人也；少言而法，君子也。多言無法而流湎然，雖辯，小人也。」²⁷ 其中表示能夠多說而統整其類就是聖人，少說而有規範則是君子，多說而無規範的汨濫則是小人。其呈現出「君子—聖人」都重視統類及規範的主張，但也同時表現出「聖人」可以既符合統類又多言說而不會出錯，而「君子」要符合規範而不犯錯就只能見少言說。由此可以知道，「聖人」在實踐規範上較「君子」更為全面。

而在「士—君子—聖人」的形式中，則是將三種人物之間不同層次的能力做出比較。在〈儒效〉中提及：

我欲賤而貴，愚而智，貧而富，可乎？曰：其唯學乎！彼學者，行之，曰士也；敦慕焉，君子也；知之，聖人也。上為聖人，下為士君子，孰禁我哉！鄉也混然涂之人也，俄而並乎堯、禹，豈不賤而貴矣哉！鄉也效門室之辨，混然曾不能決也，俄而原仁義，分是非，圓回天下於掌上而辯白黑，豈不愚而知矣哉！鄉也胥靡之人，俄而治天下之大器舉在此，豈不貧而富矣哉！²⁸

在這一段中表示想要脫離貧賤愈笨而成為富貴有智就需要學習，其學習的內容是「堯舜統治、仁義、是非、治天下」等事情，當實踐這些時就是「士」而其中能勤勉實踐者就是「君子」，能夠通達理解所學習的內容者就是「聖人」。就此可以知道，「士—君子—聖人」此一形式更是呈現出作為統治者在實踐能夠治理天下的行為上有所差異。

²⁷ 清·王先謙集解，日·久保愛增注：《增補荀子集解》，卷十九，頁38。

²⁸ 清·王先謙集解，日·久保愛增注：《增補荀子集解》，卷四，頁13-15。

就上述對於「士君子」、「士一君子」、「君子一聖人」、「士一君子一聖人」等四種不同形式的說明可以看到，其中主要是兼容統治與德行兩方面的主張，並在不同的脈絡中呈現出「士一君子一聖人」在使用德行進行統治上的能力差異。而此種能力差異也表示出，「士」僅能治理一國之內，「君子」則能夠統治一國以上，「聖人」則是能夠輕鬆統治天下。就此形式的探討可以發現，即使一樣式統治脈絡中「君子」在道德實踐及能力上仍然可以進行更為細緻的區分。因此透過此形式的探討可以更為細緻地釐清「君子」在統治及德行上意義的特殊。

第六項 「君子一小人」的形式

就先秦經典文獻中對於「君子」概念的使用來說，「君子一小人」一同在論述中出現並用來闡述主張是最為容易掌握到的使用形式。²⁹ 所謂「君子一小人」的使用形式，主要是在同一論述中同時使用此兩個概念。雖說是同時使用，但此使用可能是同一句話說明中連續出現，也有可能是一段論述中的不同說明中分別出現。但無論是哪一個情況，基本上此兩個概念共同使用時進行闡述時，透過「君子」與「小人」兩個概念之間的某種對應關係將會呈現出論述內容的重點與重要意義。在此理解上，接下來將就「君子一小人」此一形式的幾種重要使用情況進行說明。

首先，就「君子一小人」此一形式中最常見的使用就是兩個概念之間完全相反的對照方式。例如在《詩經·小雅·鹿鳴之什》中〈采薇〉一詩的「駕彼四牡、四牡騤騤。君子所依、小人所腓。四牡翼翼、象弭魚服。豈不日戒、玁狁孔棘。」一句，其中「君子」與「小人」一同出現。³⁰ 此詩描述征伐獫狁的

²⁹ 「君子、小人」組合的使用形式共出現在《周易》、《尚書》、《詩經》、《禮記》、《左傳》、《公羊傳》、《穀梁傳》、《論語》、《孟子》、《荀子》、《郭店楚簡》及《上博楚簡》等文獻中，以其使用的段落為單位共使用 135 次。

³⁰ 唐·孔穎達：《毛詩注疏》，《十三經注疏》冊二，（台北：藝文印書館，2013 年），頁 334。

將士使用到盛大的馬車及武器等說明。就詩中「君子」坐在車上而「小人」使用車身庇護的內容可知，前者應是率領出征的將領之統治者而後者則是被統治的人民。就此使用可以看到，此形式呈現出統治者與被統治者之間對應的情況。就此統治的脈絡來說，再舉在《周易·經》中剝卦的「上九：碩果不食，君子得輿，小人剥廬。」此一爻辭為例。³¹ 就剝卦的內容來說強調參與政治的人物中「小人」與「君子」的差異，若是兩者都參與政治的角度來說，此處的「小人」並不是指被統治者而是指不理想的統治者，相對地「君子」即所謂的理想統治者。就此使用可以看到，「君子一小人」除了地位上的相對之外，也被使用於同一地位但能力或是性質上相對的情況。除了統治者脈絡之外，在《論語·里仁》中的「子曰：『君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠。』」一章，強調「君子」重視「德、規範」而「小人」重視「土、恩惠」之對照。³² 可以看到此處強調「君子」重視「德」，顯然是在具有倫理道德等規範意義的「德」概念為主的脈絡中使用。但是相對的「土、恩惠」若是理解為財物的一種，則可以看到其並不是完全與「德」對應的「不德」。由此可以知道，此一形式的對應可能存在著某種程度上的差異。

就上述三個例子可以知道，「君子一小人」的使用形式所闡述的主題不只侷限於統治上，也可以涵蓋「德」以及其他脈絡中。而使用此形式進行闡述時，兩概念之間意義的相對也未必是完全對立的意義。但是透過此形式的闡述則可以呈現出，「君子」此一概念不同於「小人」的獨特之處。就此意義來說，此一形式是理解「君子」概念相當重要的媒介。加上其使用相當大量，關注此一使用形式是不可或缺的。

透過上述對於先秦經典文獻中大量出現的「君子」使用形式知說明可以看到，透過這些常見的形式可以協助我們理解「君子」概念在論述中具有理論

³¹ 唐·孔穎達：《周易注疏》，頁 64。

³² 北宋·邢昺：《論語注疏》，《十三經注疏》冊八，（台北：藝文印書館，2013 年），頁 37。

意義。其中呈現出論述主題的各種主題之外，也初步地表現出一些同的概念性格。在探討先秦經典文獻中的「君子」概念時，若能掌握不同使用形式所具有的特殊意義，對於本文進一步探討概念意義的內涵、其中看待「德行」概念的觀點發展及各種變化的問題有著相當重要的幫助。



第二節 「君子」的性格

透過掌握文獻論述中的重要行事而理解其中重要的主題之後，在此基礎上進一步掌握「君子」概念意義，就是針對論述中的概念呈現出的立場與態度所具有的「性格」來切入。反言之，探討「君子」概念於各文獻篇章論述中使用的意義時，確認其所具有的「性格」可以說是掌握其細緻意義時一個重要步驟。

如同前文多次提及，過去學者習以為常使用「統治者—有德者—兼有兩者」等意義區分，其實並沒有如本文般仔細地整理，因此僅能呈現出相當粗略地區分。其中最為明顯的問題，就是過去學者並不深入探究此種初步的區分中所謂「兼有兩者」此一類型中確切的內容及特色。³³ 對於「統治」、「修身」此兩大主題來說，廣義上此兩類可以涵蓋相當大量的內容與主題，因此必須進一步仔細探討其中蘊含的各種內涵。透過對於論述中「君子」所具有的身份、狀態、心理態度以及論述內涵的主張特色等各方面的探究，可以進一步細分為不同「性格」。由此能夠呈現出在看似相近的論述之中，「君子」概念本身更為細緻的差異與其中思想意義，。

³³ 過去學者在使用此種「統治、德行、兼有兩者」的三分法架構時，其實將研究的重心集中於「德行」部分。「統治」意義基本上作為當時現實上常見的使用，而「兼有兩者」則是作為將「德行」應用於「統治」的論述來看待。扼要來說，大多數學者關注的重點基本上仍在於「德行」。

不過，由於性格之間的重疊與相似之處也有不少，因此在本節的探討中，大致上可以看到「統治者—修身者—具體人物」等三大類型。在此三個項目之中，除了第三項是就文獻脈絡中明確提及歷史人物或是具體職位的情況做出說明本身作為一種具體人格之外，前兩項則是分別透過前述對於「君子」概念論述的內涵進行逐一探討後而掌握概念論述細節意義。³⁴ 本文就文獻篇章中「君子」論述的細部立場與態度進一步再區分出五種性格：作為特定人物的君子、作為統治者的君子、具備德性的君子、修身的君子、作為評論者的君子。透過將「君子」概念論述各種使用意義區分為上述總共五種的性格，可以進一步呈現出對於「君子」概念用於論述中呈現出的意涵更為精確地掌握。

第一項 作為特定人物的「君子」

在這一項中主要是探討，在經典文獻中使用「君子」指稱具體歷史人物的論述情況。此種情況雖然並不常見，但是在不同文獻中不時也會出現這樣的論述。而這樣的論述本身也提供我們理解「君子」概念意義相當重要的參考。指稱具體人物的論述中，我們可以透過具體人物的其他記載來理解「君子」概念的意義。³⁵

在此先舉在論述中被認為是「君子」的大夫，在〈襄公二十九年〉中吳公子季札前往衛國時看見蓬瑗、史狗、史鰌、公子荆、公叔發、公子朝等人才所做評論，其內容為：「衛多君子，未有患也。」³⁶ 由此可以知道，其主張具有

³⁴ 「具體人物」之性格將在後文詳細說明，主要是就文獻中明確使用「君子」稱呼的明確的歷史人物或是當時代某一人物為主。換言之，即使這些文獻並不是明確的歷史事實紀錄，對於這些現實存在的歷史人物使用「君子」概念指稱的現象。

³⁵ 本文在此雖然僅列出使用「君子」讚許歷史人物的用例，但就文獻內容的理解可以知道仍有表示為具體存在的「不理想意義統治者」之使用。換言之，在特定人物性格中仍有使用「君子」概念指稱現實上做出不當行為的歷史人物。

³⁶ 唐·孔穎達：《春秋左傳注疏》，頁 673。

能力的統治者之「君子」能夠使得國家去除禍患。除此之外，在〈昭公·十六年〉中鄭國六卿餞別晉國韓宣子時之對話中出現，其內容為：



宣子曰：「二三君子請皆賦，起亦以知鄭志。」子齋賦〈野有蔓草〉。

宣子曰：「孺子善哉！吾有望矣。」子產賦鄭之〈羔裘〉。宣子曰：

「起不堪也。」子大叔賦〈褰裳〉。宣子曰：「起在此，敢勤子至於他人乎？」子大叔拜。宣子曰：「善哉，子之言是！不有是事，其能終

乎？」子游賦〈風雨〉。子旗賦〈有女同車〉。子柳賦〈摯兮〉。宣子

喜，曰：「鄭其庶乎！二三君子以君命貺起，賦不出鄭志，皆昵燕好

也。二三君子，數世之主也，可以無懼矣。」宣子皆獻馬焉，而賦〈我

將〉。子產拜，使五卿皆拜，曰：「吾子靖亂，敢不拜德！」³⁷

在這裡可以看到，韓宣子稱呼鄭國六卿的「子齋、子產、子大叔、子游、子旗、子柳」等人為「君子」。上述兩個例子中可以看到，其使用「君子」來尊稱當時的大夫之外，也都一定程度上具有讚美的意義。前者是讚美這些大夫能夠避免國家禍患，後者則是讚美大夫心中關注自己的國家。就這些使用可以知道，就關心國家的層面來說，這些人物都能夠被稱為「君子」。

相對於此，在經典文獻中其他具體舉出的人物則通常是上古聖王。例如在《禮記·禮運》中提及：

今大道既隱，天下為家，各親其親，各子其子，貨力為己，大人世及以為禮。……禹、湯、文、武、成王、周公，由此其選也。此六君子者，未有不謹於禮者也。以著其義，以考其信，著有過，刑仁講讓，示民有常。如有不由此者，在勢者去，眾以為殃，是謂小康。³⁸

³⁷ 唐·孔穎達：《春秋左傳注疏》，頁 828-829。

³⁸ 唐·孔穎達：《禮記注疏》，頁 413-414。



可以看到其中表示當大道隱藏後進入以「禮義」為綱紀的時代，而其中「禹、湯、文王、武王、成王、周公」等六人被稱為「君子」表示其謹慎地實踐「禮、義、信、仁、讓」等所謂「小康」的理想。可以知道，此處的「君子」指稱古代小康時代的聖王。就此說明可以知道，被稱為「君子」的聖王並不是只關心自己的國家而是關心整個天下，並使用「禮義」等德行來進行統治。

最後，在文獻中被稱為「君子」的人物中較為特別的就是孔子，其雖然並非聖王及各國大夫，但因為其在儒家學說中的地位仍然可以看到不少論述中將其視為「君子」。例如在《孟子·盡心上》中提及：

「孔子登東山而小魯，登太山而小天下。故觀於海者難為水；遊於聖人之門者難為言。觀水有術，必觀其瀾。日月有明，容光必照焉。流水之為物也，不盈科不行；君子之志於道也，不成章不達。」³⁹

在這一章中可以看到，孟子以孔子為例說明登上一個境界之後才會知道原本狀態之渺小，由此譬喻「君子」以實踐「道」為志向則需要學習文化、知識等等成章才能實踐。就刺論述架構來說，其中以此「道」為志向的「君子」至少包含著孔子。而在《荀子·仲尼》中提及：

然而仲尼之門人，五尺之豎子，言羞稱乎五伯，是何也？……彼以讓飾爭，依乎仁而蹈利者也，小人之傑也。彼固曷足稱乎大君子之門哉！⁴⁰

這段是針對孔門中對於五霸並不讚許的問題，其理由在於五霸之成功並不是實現在政教的建設上，因此沒有崇高禮儀及極致的文理來使人心順服。此處表

³⁹ 北宋·孫奭：《孟子注疏》，《十三經注疏》冊八，（台北：藝文印書館，2013年），頁238。

⁴⁰ 清·王先謙集解，日·久保愛增注：《增補荀子集解》，卷三，頁42-43。

示，五霸表面上有禮讓行仁但實際上是奸詐地以攻擊他人獲取利益是「大君子」之門所不認同的。就此前後呼應可以知道荀子認為「孔子」就是「大君子」。就此評價中「君子」讚許的是比五霸更高級的王者來說，也可以知道孔子在此至少在價值意識上與聖王是一樣的。

透過上述所舉大夫、聖王以及孔子的例子可以知道，在不同的文獻與論述中「君子」不只是用以表示論述的主題與性格，其也可以用來稱呼不同的人物。即使只是所謂的傳說，這些人物的行為與主張也將會成為理解「君子」概念意義相當重要的資源。就此意義來說，掌握被稱為「君子」的「具體人物」也是相當重要的。

第二項 作為統治者的「君子」

誠如前述，沒有進一步釐清的「統治者」作為一種性格來說是太過粗略的區分。不過就也如同前一節的說明可知，統治此一主題可說是「君子」概念使用上最為廣泛的意涵，就性格來說並不能忽略此一類型。在這一節中將就文獻使用「君子」闡述統治者時的立場與態度做出整理，進一步分為三種性格：

「現實意義的統治者」、「不理想意義的統治者」、「理想意義的統治者」等等，接下來依序進行說明。前三者分別是使用「君子」概念作為統治者進行論述時，該統治者所具有的狀態的呈現。

首先，關於統治者來說最普通的就是「現實意義的統治者」的性格，泛指一般的統治者。其有兩種可能性，一者就是論述中僅強調其統治者身份的情況，另一者則是在論述中強調其尚未具有特殊性質或是成就。⁴¹

⁴¹ 就此說明可以知道，所謂「現實意義的統治者」其實是中性感義的使用，其用以稱呼的對象多是當時實際上存在的統治者。在文獻中可以看到，使用「中性」的立場的「君子」稱呼這些實際的統治者，蘊含著期許他們成為理想統治者的意義。

對於統治者身份的強調，其實可以在《詩經·國風·周南·關雎》一開頭就看到，其內容為：



關關雎鳩，在河之洲。窈窕淑女，君子好逑。

參差荇菜，左右流之。窈窕淑女，寤寐求之。

求之不得，寤寐思服。悠哉悠哉，輾轉反側。

參差荇菜，左右采之。窈窕淑女，琴瑟友之。

參差荇菜，左右芣之。窈窕淑女，鍾鼓樂之。⁴²

在這裡以「窈窕淑女」作為「君子」追求的對象，並以「雎鳩、荇菜」等譬喻對於淑女的追求。而其中具體提及「琴瑟、鐘鼓」等器物則可以知道，此處的「君子」是具有彈奏或欣賞音樂並參與祭祀與典禮活動的治者之身份。在此應該是以現實統治者的意義為主，強調追求理想的女性作為夫人的目標。而這樣的說明中呈現出，統治者的身份之外並沒有進一步的闡述其他特色。

對於統治者闡述中不具有特性的使用，也可以在《禮記·哀公問》中的「君子過言，則民作辭；過動，則民作則。君子言不過辭，動不過則，百姓不命而敬恭，如是，則能敬其身；能敬其身，則能成其親矣。」一句中的內容中看到。⁴³ 在這一句中可以看到，其同時提出「君子」在言辭、行動上出錯與沒有出錯的兩種情況，人民所會分別產生的反應。這也就是說，此「君子」存在著成為理想統治者或是不理想統治者兩種可能性。因此這種論述通常是在教導統治者作出適當統治的論述中出現。上述單純指稱以及尚未成為的兩種使用中，都呈現出「君子」是現實意義的統治者狀態。

第二，就統治者來說較為負面的性格，也就是所謂「不理想意義的統治者」性格。如同字面上所言，此種性格的「君子」概念是用來表示做出不當行

⁴² 唐·孔穎達：《毛詩注疏》，頁 20-22。

⁴³ 唐·孔穎達：《禮記注疏》，頁 851。

為的統治者。⁴⁴ 例如在《詩經·小雅》中的〈巧言〉一詩中提及「君子屢盟、亂是用長。君子信盜、亂是用暴。」一句中就可以看到，其表示統治者缺少信用及聽信不當言論的現象。⁴⁵ 就此性格來說，不僅是指稱現實意義的統治者，更是強調其已經做出不好的行為。此性格的使用主要是透過直接批判態度，呈現出理想統治者所應該具有的狀態。

第三，是指統治者實現各種不同的適當行為，因此稱為「理想意義的統治者」性格。此性格所實現的適當行為，具體來說除了狹義統治相關的「內政、刑獄、曆法、軍事、外交」等適當行動之外，更是涵蓋了「德行、禮儀、規範、學習、能力」等應用於理想統治實現的內容。⁴⁶

以最常使用的「德、德行」主題來說，例如在《周易·文言》中提及的：「君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事。君子行此四德者，故曰「乾、元、亨、利、貞」。」⁴⁷ 在此就可以看到「君子」是實現了「仁、禮、義、德」的統治者，而能夠稱為是「德、德行」主題上的理想意義統治者。再來聚出另外兩個也相當常見的「禮」及「道」的主題來說，則可以在《左傳·文公》的「禮以順天，天之道也。己則反天，而又以討人，難以免矣。……君子之不虐幼賤，畏于天也。」一句中同時看到。⁴⁸ 其中主張「禮」是遵循上天運作之「道」所制定的規範，而「君子」敬畏上天而不欺負弱小。此一論述中表現出「君子」遵守「禮」以及「道」的主張，呈現出其具有實現此主題的理想意義統治者性格。

⁴⁴ 「不理想意義的統治者」大多用以呈現出先秦當時做出違反倫理與當時統治規範的統治者，其批判的對象涵蓋如周天子、各國諸侯及大夫。雖然其用例並不多，但可以明顯地看到當時思想的發展上明確針對施政上有問題的統治者做出嚴厲的批判。

⁴⁵ 唐·孔穎達：《毛詩注疏》，頁 424。

⁴⁶ 透過文獻內容的整體可以發現到，「理想意義的統治者」就是在先秦時期最常見的「君子」概念性格，基本上「君子」概念論述的各種主題都會透過此種性格呈現出來。不過，如同前文提及傳統研究的問題，過去學者對於此種性格的關注僅在於其中的倫理德行規範實踐的面向而已。甚至會有學者僅因為文獻中出現德行概念而將此種性格的「君子」視為是單純的德行意義。

⁴⁷ 唐·孔穎達：《周易注疏》，頁 12。

⁴⁸ 唐·孔穎達：《春秋左傳注疏》，頁 340。

所謂「理想意義的統治者」性格來說，就是對於某一主題已經實現其中的理想成就或是適當行為的「君子」。由於與統治相關有各種不同的主題，因此此種性格的「君子」也是實際上在文獻中最常看到的性格。



在上述說明了在「統治者」身份中「君子」所具有的性格，具體上包含了正、反、中性等三種面向之外，還包含涵蓋崇高及評論等面向。就在先秦經典文獻中對於統治者身份的「君子」論述來說，這些性格最終都是以實現理想統治為目標所提出，每一性格則是分別從不同的面向對此實現此目標提出各自的主張。

第三項 具備德性的「君子」

此項所謂「具備德性」的意義，是在「理想意義統治者」的基礎上提出更進一步的「作為有德者而成為理想統治者」的性格。⁴⁹ 此一性格較為特殊的地方在於，一般所為「理想意義的統治者」並不會強調其必須先成為「有德者」或是完成某一主題後一定可以成為理想統治者，但是所謂「作為有德者而成為的理想統治者」性格則對此有著強烈的論述。⁵⁰

具體對於此種必須先具備德性而成為統治者的「君子」之主張，可以在《荀子·王制》中看到從天地生成運作的角度所提出的說明：

天地者，生之始也；禮義者，治之始也；君子者，禮義之始也。為之，
貫之，積重之，致好之者，君子之始也。故天地生君子，君子理天地；

⁴⁹ 此處的「德性」表示本文探討「君子」概念論述時觸及的各種內涵，包含各種德行概念、「德」、「禮」、「道」以至於「心」、「性」等主題的統稱。而非傳統上直接等同於「德行」或是心性論相關論述的意涵。

⁵⁰ 其實此種性格的「君子」在行為上應該與「理想意義統治者」類似，但是此種強烈的立場的出現表示著，先秦當時出現了「有德者」卻無法成為統治者的現象。也就是說，現實統治者無法成為「君子」的問題。

君子者，天地之參也，萬物之摠也，民之父母也。無君子，則天地不理，禮義無統，上無君師，下無父子，夫是之謂至亂。⁵¹



在這一段說明中可以看到，「君子」本身就是「禮義」的實踐者同時也是治理人民的統治者。在此可以看到，「君子」具有非常崇高的地位，是實現治理天下的關鍵人物，反之如果缺少「君子」則連「禮義」都會缺乏而導致大亂。就此崇高的說明可以知道，「君子」在此雖然也是被視為是理想的統治者，但是在論述中更是強調由其才能夠產生「禮義」的特質。若是以時序上來說，應是「君子」先實現「禮義」之後，使用其治理天下所有人民。

對於「君子」作為統治者更為仔細的闡述，則可以在〈富國〉中使用「德」說明「君子」的作用時提及，內容為：

故曰：君子以德，小人以力。力者，德之役也。百姓之力，待之而後功；百姓之群，待之而後和；百姓之財，待之而後聚；百姓之執，待之而後安；百姓之壽，待之而後長。父子不得不親，兄弟不得不順，男女不得不歡。少者以長，老者以養。故曰「天地生之，聖人成之」，此之謂也。⁵²

在這表示「君子」使用「德」而「小人」使用「力」，並主張「君子」使用德行來統治人民，而人民使用其能力侍奉「君子」。其中強調「君子」必須先用「德」統治人民的主張，才能讓人民之父子親近、兄弟和順、男女歡樂、老者安養少者成長，使得人民之能力、群體、財獲、勢力分別可以成功、和樂、聚集、安定。就此可知《荀子》除了天地運作，「君子」統治人民前必須要先實踐「德」的主張。其中最為特別的是，本段最後提及「聖人」完成天地生養人

⁵¹ 清·王先謙集解，日·久保愛增注：《增補荀子集解》，卷五，頁 19。

⁵² 清·王先謙集解，日·久保愛增注：《增補荀子集解》，卷六，頁 10-11。

民的主張中，就是對應到前述實踐德行的「君子」。由此可以知道，具備德性的「君子」成為統治者教化人民最終完成其生活上的成功、和樂、收穫及安定等結果，就能夠被視為是「聖人」的主張。也就是說，在此性格中可以發現到「君子」與「聖人」概念內涵產生必然連結的現象。

透過上述的說明可知，具備德性的「君子」本身「作為有德者而成為理想統治者」性格不僅是強調統治者的作用，最為特殊之處就是強調「君子」在德行實踐上的崇高及優先意義。與此同時也可以看到，此主張中蘊含著有德者必然成為理想統治者的論述。

第四項 修身的「君子」

在理解完佔大多數使用的「統治者」身份後，接下來說明作為「修身者」的「君子」所具有的性格，其本身涵蓋與統治沒有直接關聯的論述中所提出的各種主題。此處所謂的「修身者」相關的性格也是如此，涵蓋統治之外各種主題的性格。

首先，是實現狹義「修身」、「德、德行」、「禮」、「道」、「情感」、「心性」等主題之「君子」。此一性格本身涵蓋修身範圍中大多數的主題，呈現出在個人以及人際互動上依照倫理、德行、禮儀以及各種規範，維持適當情緒並探討心性問題的「君子」。之所以此一性格會涵蓋如此多樣的主題，是因為實際上在經典文獻中時常是將這些主題一同進行論述。例如在《禮記·祭統》中提及的：

及時將祭，君子乃齊。齊之為言齊也。齊不齊以致齊者也。是以君子非有大事也，非有恭敬也，則不齊。不齊則於物無防也，嗜欲無止也。及其將齊也，防其邪物，訖其嗜欲，耳不聽樂。故記曰：「齊者不樂」，言不敢散其志也。心不苟慮，必依於道；手足不苟動，必依於禮。是故

君子之齊也，專致其精明之德也。故散齊七日以定之，致齊三日以齊之。定之之謂齊。齊者精明之至也，然後可以交於神明也。⁵³



其中就「君子」進行齋戒做出說明，表示要恭敬齊一心志、去除慾望及事物之影響，最終是要讓內心可以依照「道」而身體依照「禮」行動，並且達到「精明之德」而能夠與神明交往。就此說明中可以看到，「君子」實踐齋戒的儀式涵蓋「德、德行、禮、道、情、心性」等主題，表現出執行修身行動時在論述上多面向的涵蓋情況。

接下來針對強調透過學習、教育獲得知識、能力的「君子」，就此區分可發現此性格並不涵蓋德行、規範等主題，若就本文第一章對於過去研究的整理的成果來說，此種性格由於又與「德行」沒有直接關聯，因此更為容易受到忽略。但在先秦時期部分文獻的「君子」論述中可以明確發現到，其中主張去除統治目的後單純修身面向上的「教、學」性格。其使用數量雖然不多而不明顯，但此種性格應該蘊含著相當重要的思想意義。在《禮記·緇衣》中就主張：

子曰：「言有物而行有格也；是以生則不可奪志，死則不可奪名。故君子多聞，質而守之；多志，質而親之；精知，略而行之。」⁵⁴

在此表示言說要又內涵而行為要有規範，才能讓生時實踐志向而死後維持名聲。而後進一步提出，「君子」多方見聞但集中來理解，雖然有很多志向但專注來實踐，精細的知識也是簡要的實行。此處主張要追求在見聞及知識的學習，但是為了能夠實踐而不會有所過度。再者，在《孟子·盡心上》中提及：

⁵³ 唐·孔穎達：《禮記注疏》，頁 831-832。

⁵⁴ 唐·孔穎達：《禮記注疏》，頁 933。

君子有三樂，而王天下不與存焉。父母俱存，兄弟無故，一樂也。仰不愧於天，俯不忤於人，二樂也。得天下英才而教育之，三樂也。君子有三樂，而王天下不與存焉。⁵⁵



就此說明可知道，「君子」之樂整體可分為：「對親人之倫理實踐、自身行為的正確、對於他人之教育」等三個面相。就教育這一方面來說，此處的「君子」著重於教育而非統治天下。

就上述兩個例子可以看到，追求知識、能力並且進行教學的性格本身就是重視獲得能夠改善自身行為的知識能力。雖然並不是說完全不能參與統治，但是可以看到具有這一性格的「君子」本身可以說是一定程度上獨立於統治行動的情況。

上述對於修身者相關說明中可以看到，修身除了傳統廣義德行方面主題實現上的重要性格，也包含過去較少關注的教育學習性格。後者其實在先秦經典文獻中，也有一定程度的論述事就純粹的學習、教育本身提出。雖然推離統治脈絡的德行的確是「君子」概念中相當重要的主題，但是其重視「知識能力」並以此來增加實踐成果的行為仍是相當重要。而兩方面綜合起來，則能夠讓「君子」在個人及人際關係上達成理想的修身者性格。

第五項 作為評論者的「君子」

最後，是在統治者中還有另外一個較為特殊的「評論者」性格，其通常出現在《左傳》中，評論的內容基本上與統治行為及人物有關，透過第三人稱視角提出關於各種主題上的意見。不過在此之中需要特別注意一點，就是作為評論者的「君子」概念雖然探討理想統治者的樣貌，但其應該並不是實際具有統

⁵⁵ 北宋·孫奭：《孟子注疏》，頁 233。

治者身份的事實。⁵⁶ 透過評論者性格的論述，可以知道統治相關主題中應該做出的行為與反應可說是相當重要性格，在此扼要舉出兩個例子說明。

例如，在《左傳·成公九年》就楚國攻打莒國時莒國戰敗的事件評價，其評價內容為：

君子曰：「恃陋而不備，罪之大者也，備豫不虞，善之大者也。莒恃其陋，而不修城郭，浹辰之間，而楚克其三都，無備也夫！詩曰：『雖有絲、麻，無棄菅、蒯；雖有姬、姜，無棄蕉萃；凡百君子，莫不代匱。』言備之不可以已也。」⁵⁷

在這裡對於莒國不修築城牆導致被攻克三個城市的現象表示是嚴重的「罪過」，且強調國家應當要準備不足時應對才是「善」的。透過「評論者」的說明可以知道，進行統治時所需要執行的重要工作。因此其也是掌握如何成為理想統治者的重要性格。

在〈襄公十三年〉中，就晉國范宣子、韓起、禮讓中軍、上軍等職位之事件評價，內容為：

君子曰：「讓，禮之主也。范宣子讓，其下皆讓，樂騫為汰，弗敢違也。晉國以平，數世賴之，刑善也夫！一人刑善，百姓休和，可不務乎！……世之治也，君子尚能而讓其下，小人農力以其上，是以上下有禮，而讒慝黜遠，由不爭也，謂之懿德。及其亂也，君子稱其功以加小

⁵⁶ 所謂「評論者」性格的「君子」容易被誤以為就是某位理想意義的統治者，但是就使用此性格最多的《左傳》內容來說，其中的「君子」概念論述多次提及將統治地位「讓」給更理想統一人物的重要性。由此可以推測，「評論者」性格應該並不是實際可能掌握統治權力之人物。

⁵⁷ 唐·孔穎達：《春秋左傳注疏》，頁 449。

人，小人伐其技以馮君子，是以上下無禮，亂虐並生，由爭善也，謂之昏德。國家之敝，恆必由之。」⁵⁸



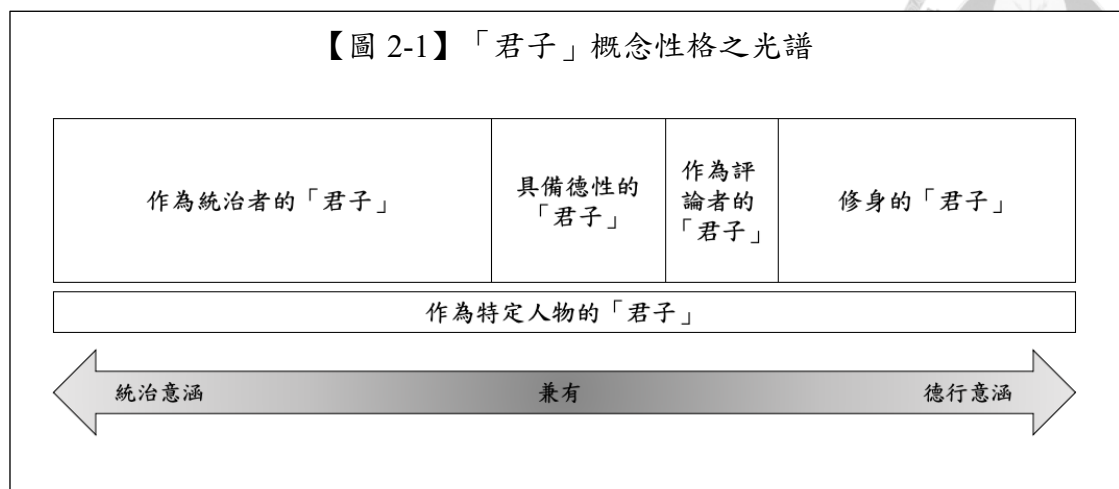
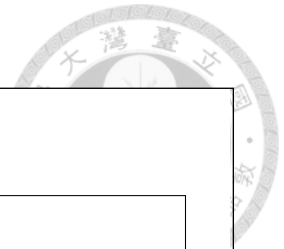
在此「君子」評論中強調「讓」是「禮」最主要的表現，並且表示由范宣子開始禮讓而下面種人也跟著禮讓的現象表現出，由上位者一人之禮讓可以使得全國人民和諧安定的情況。其中更是強調所謂統治者的「君子」實踐禮讓能夠使得人民服從效力而使得國家治理，因此也被稱為是「懿德」。

透過這兩個例子的說明可以知道，作為評論者的「君子」一方面對於歷史事件及人物的行為做出評價的同時，也從中提出理想的統治者應該要實踐的行為與德行。與此同時，也可以看到其中對於國家統治的關注，呈現出此一性格重視國家整體的特徵。透過此一性格可以看到，其一方面自稱「君子」提出評價的特殊地位，只在於提出理想國家與統治者所應該具有的具體內涵。

在這一節中可以看到逐步從「統治者、修身者、具體人物」等三個面向，說明「君子」所具有各種性格。其中可以看到，過去學者所習慣的意義區分中較為粗略。但是具體來說，就前兩個面向來說還可以進一步細分為五種性格。如此細緻的區分中可以讓我們進一步釐清，「君子」概念在不同的主題的論述中具有不一樣的意義。反過來說，就過去學者關注的「德行」面向來說，除了純修身論述之外，在統治脈絡中以不同性格論述下也會產生不一樣的義義。就此來說，理解「君子」概念時除了主題的掌握之外，仍必須要確立其性格才能做出精確的判斷。

在本節探討的最後，依照上述對於「君子」概念性格的掌握重新反省過去粗略以「德行、統治」等兩大意涵為基礎三分法研究，進而劃分出細緻的性格光譜，如下：

⁵⁸ 唐·孔穎達：《春秋左傳注疏》，頁 555。



從中可以看到，過去學者重視的「德行」意義一端其實也涵蓋著許多不同的性格。相對的，被視為理所當然的「統治者」意涵也並不單純。各種性格的釐清，對於文獻論述中思想作用與意義的判斷都會產生影響。本文將在此種劃分的基礎之上，進一步地探討在先秦文獻中大量使用的「君子」概念論述中所具有的思想發展變化及其中的理論體系架構。

第三節 「君子」概念發揮作用的議題

「君子」概念不管是作為論述的內容或是提出論述角色，其並不侷限於單一特定主題而是明確地與多樣主題有關。在這一點雖然在過去學者的研究中也看到一些探討整理，但是受限於「統治、德行、兼有兩者」等三大類型架構影響容易忽視其中細節與每個主題自身的意義。此外，過去研究也常以文獻為單位，僅掌握各文獻中較特殊的論述內容。在這一節中則將進行全面的整理，並不以文獻為區分直接針對使用「君子」提出論述的用例，探討其中發揮思想作用的議題。

由於在先秦文獻論述之中，在一段論述中並不一定只會存在一個主題，因此其中重複的情況相當繁雜。對此本節在探討上將主要針對論述中個別的重點進行說明，而不會同時探討複數個主題。具體來說，「君子」概念提出的論述議題中廣義上包含著過去研究中常見到的「統治、修身」兩大類型，若是以廣義來理解此兩類其似乎可以幾乎涵蓋所有論述。其中「統治」類型本身又涵蓋著許多的主題，因此本文在此進一步區分為「心性」、「道」與歷史成敗的判定等三個主題。至於「修身」的探討上，將對此限縮於不涉及其他主題純粹狹義的「修身」。依照此一區分，在本節將探討各文獻以「君子」概念作為主體提出的「心性」、「修身」、「道」、歷史成敗的判定等四類議題之內容，並將針對此四個議題中進一步提及的重要的概念及使用情況進行說明。⁵⁹

第一項 「心性」的主題

就過去學者對於儒家學說的研究來說，可以看到相當重視「心性」此一主題的現象。就先秦文獻來說，以「君子」概念為主體的論述中也可以看到對於「心性」的闡述，不過相比來說並不是相當大量出現的議題。若是進一步的整理，則可以看到所謂「心性」論述中，大多數主要集中於「心」概念上，而「性」概念則相對的少數。若是以此聞名的《孟子》來說，在其全部的「君子」論述中「心性」的探討僅是少數。

以廣為人知的「四端」相關論述來說，「心性」一同闡述的例子除了《孟子·告子上》中針對告子主張「性無善無不善」之回應後提及四端之心之外，僅有《孟子·盡心上》中以「君子」闡述此主題，內容為：

⁵⁹ 與形式的探討一樣，先秦文獻中使用「君子」概念進行論述的主題其實更為多樣複雜。但就思想論述來說，其中呈現出的重要主題雖然會因時代與文獻而有差異。為實現本文研究目的，本節將針對大多數文獻中使用並且具有重要思想意義的主題進行整理。

君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，晬然見於面、盎於背。施於四體，四體不言而喻。⁶⁰



在這孟子闡述「君子」主張的「性」是將「仁義禮智」根植於「心」。若是能夠使「仁、義、禮、智」根植於「心」，則能展現於自身臉色、軀體及四肢。就此說明可以知道，此處之「君子」一方面是能夠統治國家天下的高級統治者之外，另一方面則是應該在心中具有「仁、義、禮、智」並以此為「性」的理想人格。此一論述直接強調「君子」作為理想人格的性質就是四端根植心，同時闡述「心、性」對於德行實踐的重要意義，進而成為大家對於「心性」論述的典型。就先秦整體來說，大多文獻提及「心性」與《孟子》中的情況類似，《禮記》、《荀子》的論述大多也是集中於「心」概念之上。不過，這些文獻中又以《荀子》較為集中使用「性」概念進行論述的文獻，可以說是先秦文獻中最為重視「性」概念的文獻。⁶¹

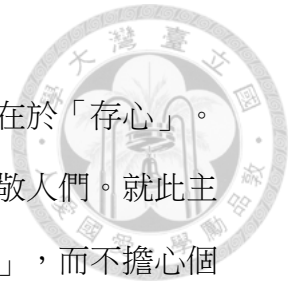
就「心性」此一主題來說，除了前述作為「君子」理想人格特性的主張之外，就為常見的是重視「心」作為實踐德行或是進行學習教育相當重要的媒介。例如在《孟子·離婁下》中提及：

孟子曰：「君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。仁者愛人，有禮者敬人。愛人者，人常愛之；敬人者，人常敬之。……是故君子有終身之憂，無一朝之患也。」⁶²

⁶⁰ 北宋·孫奭：《孟子注疏》，頁 233。

⁶¹ 就使用「性」概念來說，以《孟子》有 16 次。而《禮記》中則有 18 次，《荀子》中則多達 35 次。就使用「心」概念來說，以《孟子》有 53 次。而《禮記》中則有 73 次，《荀子》中則多達 88 次。若是進一步針對「君子」概念論述的段落來說，以《孟子》有 5 個。而《禮記》中則有 15 個，《荀子》中則多達 51 個。從此數據可以知道，雖然《孟子》的「心、性」論述較為人所熟知，但在《禮記》及《荀子》中則有更豐富的「心、性」論述存在。

⁶² 北宋·孫奭：《孟子注疏》，頁 153。



在此孟子對於「君子」做出詳細的闡述而表示其不同於他人者在於「存心」。而所謂的「存心」則是在心中存有「仁、禮」，由此愛護及尊敬人們。就此主張，進一步推展出「君子」中生僅擔憂是否可以實踐「仁、禮」，而不擔心個別遭遇這些反抗。此一主張呈現出，「君子」實踐德行上最重要的就是在「心」中具有德行，具體來說應該就是指思想上重視德行。

由此可知「君子」除了特性上重視德行之外，更是在思想的「心」上具有判斷與思考德行實踐的功用，呈現出掌握德行的意義或是理解學習的重要。此一特色在不同文獻中也有提及，可以推測應該是「心」概念受到重視且大量被使用的重要理由。例如在《禮記·禮器》中提及：

禮之以少為貴者，以其內心者也。德產之致也精微，觀天下之物無可以稱其德者，如此則得不以少為貴乎？是故君子慎其獨也。⁶³

其表示「禮」針對內在心理的重視在於理解「德」，其精微作用於天下所有事物中的現象。也因為其精細的特色，因此強調「君子」警慎自身的主張。從此觀點可知，「君子」重視「心」概念的理由就在於理解德行精細作用的功能。

相對於「心」的思考理解等功用，「性」概念則是作為人的性質，用以呈現出人原始的狀態或是應該實現的狀態等兩種主張。就前者來說，與情緒相關而需要控制，而後者則是「君子、聖人」等理想實現時作為關鍵判斷的要件。例如在《荀子·性惡》中可以看到：「今人之化師法、積文學、道禮義者為君子；縱性情、安恣睢而違禮義者為小人。」⁶⁴ 其中呈現出「性」概念中的情感

⁶³ 唐·孔穎達：《禮記注疏》，頁 456。

⁶⁴ 清·王先謙集解，日·久保愛增注：《增補荀子集解》，卷十七，頁 2-3。

面向若是缺少禮義就會成為小人的主張，凸顯出透過師法學習禮義則可以使得「性」不會過度而使人成為「君子」。

就此來說可以知道，無論是哪一種意義來說，「性」即使使用不多但仍是「君子」論述中的重要主題。透過「心性」主題論述的理解與討論，可以掌握「君子」概念在內心思考方面的主張之外，也夠快速理解其理想狀態的相關說明。

透過針對先秦文獻中以「君子」概念作為主體提出的「心性」論述之整理，可以知道「心、性」作為一個重要議題在許多文獻中廣泛使用來呈現「君子」概念內涵的情況。其中強調「君子」的特質或是在實踐德行時的內在思想與學習等重要意義，展現出其受到重視的關鍵理由。

第二項 「修身」的主題

「修身」此一主題可以進一步區分為廣義與狹義之不同，所謂「廣義」的「修身」，表示在非統治主題中針對「君子」個人心態、知識、能力、德行、禮儀等方面進行改善與提升的相關論述。相對的，所謂「狹義」的「修身」則是在去除上述各種主題的改善提升之後，在此之外的與「修身」相關的主張。具體來說，以「君子」作為主題闡述的狹義的「修身」論述中，包含了「反省改過、憂患意識、言行一致、人際關係」等等內容，進一步可以大致上可以區分為個人改善的方面以及與他人及外在進行互動上需要注意的量個方面。

以「君子」個人應該實踐的「修身」行為來說，可以在《周易·象》、《論語》以及〈緇衣〉中看到許多說明。在〈大象〉針對益卦的說明：「風雷，益；君子以見善則遷，有過則改。」中就以打雷之後風吹擴散對於萬物有益的自然現象，說明「君子」要需要改過行善。⁶⁵ 在對於既濟卦的說明中則提

⁶⁵ 唐·孔穎達：《周易注疏》，頁 96。

到：「水在火上，既濟；君子以思患而豫防之。」，以水在火上烹煮飲食為譬喻，在安樂情境中「君子」應該要思考未來的憂患而預防。⁶⁶在這裡可以看到，〈大象〉中強調「君子」在生活中要觀察對於他人有益的行為並改善自身，也要具有憂患意識來預防問題發生。此外，在《論語·為政》中可以看到：「子貢問君子。子曰：『先行其言，而後從之。』」強調「君子」先行為再言說的行為模式。⁶⁷雖然文中並沒有明確地提及言行一致，但是這種先實踐的順序本身確保了行為能夠與言語達成一致。上述三例就是關於「君子」個人實踐方面在狹義「修身」主題中的內容。

再者，針對「君子」實踐「修身」時應該關注他人或外在環境互動的論述，則可以在《周易·繫辭》、《荀子》等文獻中看到。例如〈繫辭上〉中提及：

「同人，先號咷而後笑。」子曰：「君子之道，或出或處，或默或語，二人同心，其利斷金。同心之言，其臭如蘭。」⁶⁸

而對於同人卦九五爻爻辭，〈繫辭〉則是強調「君子之道」的實踐需要多人具有共同的心志才能夠實踐。在此意義上來說，「君子」作為不是只靠自己一人就能夠完成，還是需要他人的認同與幫助。因此修身上不能僅關注自身而已，也要能夠與他人溝通並一同實踐。除人際之外，在《荀子·勸學》中則提及提及：

⁶⁶ 唐·孔穎達：《周易注疏》，頁 136。

⁶⁷ 北宋·邢昺：《論語注疏》，頁 18。

⁶⁸ 唐·孔穎達：《周易注疏》，頁 151。

蓬生麻中，不扶而直。蘭槐之根是為芷，其漸之滫，君子不近，庶人不
服；其質非不美也，所漸者然也。故君子居必擇鄉，遊必就士，所以防
邪僻而近中正也。⁶⁹



在這一段中可以看到說明環境對於人之影響，由此強調「君子」選擇居住的鄉
里以及交往的士人以防止受到邪惡影響並由此靠近中正。這表示，「君子」再
直接合作的人際關係之外，其他單純接觸的人際關係環境也需要注意，方能使
自身的行為不會產生錯誤。

透過上述所舉的例字可以看到，所謂狹義的「修身」主題中是針對「君
子」生活上的兩方面進行說明，一方面針對「君子」個人言語行為與心態改
善，另一方面則是生活或是實踐上相關人際關係的影響。此種狹義的「修身」
主題的說明雖然看似單純而不起眼，但卻是對於「君子」概念具體內涵的理解
來說提供相當明確內容的重要視角。

第三項 「道」的主題

此一主題與「君子、道」的形式相關，可以看到其具有相當數量的使用。
此處關於「道」概念指涉不同之現象的說明也一樣在上一節中提及，因此此處
不在贅述。不過「道」概念本身時常與各種概念組合，表現出不同領域範圍的
規範或是理想意義。這樣的使用特色來說，探討此類主題與「君子」概念意義
時需要特別注意兩者之間的理論關係。在確證論述上的關係之後，方能正確地
掌握論述中「君子」概念的使用意義。

以「君子」作為主體來說，呈現出理想實踐的「道」具有重要的規範意
義。例如在〈繫辭下·第三章〉中使用「德行」概念說明卦象特色時看到：

⁶⁹ 清·王先謙集解，日·久保愛增注：《增補荀子集解》，卷一，頁 6-7。

「陽卦奇，陰卦耦。其德行何也？陽一君而二民，君子之道也。陰二君而一民，小人之道也。」。⁷⁰ 其說明代表奇數的陽卦中統治者僅有一人，較人民多而呈現出「君子之道」；反之，表示偶數的陰卦中則有兩位統治者，人民反而較少而呈現出「小人之道」。在此段說明中的「德行」就意義來說並不是直接指稱倫理道德之意義，而是指卦象特色的意義。而其中的「君子之道」則是呈現出作為統治者之「君」所應該要遵循的規範之意義。

相似的使用也可以在《郭店楚簡·五行》中看到：「五行：……禮形於內謂之德行之行，不形於內謂之行……五行皆形於內而時行之，謂之君〔子〕。士有志於君子道，謂之志士。」⁷¹ 其強調「仁、義、禮、知、聖」五種德行能夠同時在內心形成成為「五行」之人就是「君子」，在此意義上進一步主張「君子道」是基層統治者之「士」想要達成理想統治所應該學習的重要規範。

再者，「道」本身作為規範也可以成為「君子」學習的對象。就修身的論述來說，通常伴隨著學習的主張，透過學習上古聖王所遺留的傳說、當時的聖賢、君子的言說、行為，可以具體的改變一個人的整體表現。若是與統治主題相關，面對各種職業的人民以及發展國家建設等議題來說，統治者仍然需要掌握相當程度的知識與能力。這些在「君子」概念相關論述中所需要學習的對象，時常用「道」來統稱。例如在《論語·學而》提及：「子曰：『君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已。』」⁷² 其中主張「君子」好學，不追求飲食及居住而重視言語謹慎與行事快速，並遵循「道」來行動。由此可知「君子」的理想狀態，就是在於遵循正道的言說與行為。

透過上述兩個面向的說明可知，「君子」作為主體闡述實踐規範或是學習內容時都會使用「道」概念論述的現象。即使「道」概念的內涵在各論述中有

⁷⁰ 唐·孔穎達：《周易注疏》，頁 168-169。

⁷¹ 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） 郭店楚墓竹書》，頁 47-48。

⁷² 北宋·邢昺：《論語注疏》，頁 8。

所不同，但是其作為「君子」理想人格內涵的重要來源，是不可忽視的重要議題。



第四項 歷史成敗評價的主題

最後，就「君子」作為主體提出的論述來說，較為特別的就是其作為評論者的性格。其針對歷史事件與人物言行做出評價的過程中，不僅是闡述其中成敗的理由，更是呈現出「君子」作為理想人格應該具備的內涵。如同評論者性格一樣，此議題主要出現在《左傳》之中，透過評價的可以看到「君子」重視的德行、規範與價值等重要內涵。就此特色來說，歷史成敗的評價本身是相當值得重視的主題。

直接對於歷史人物的評價可以在《左傳·隱公十一年》中看到，其對於是鄭國征伐許國後，鄭莊公讓許叔維持許國東部統治的行為，「君子」提出的評論為：

君子謂鄭莊公於是乎有禮。禮，經國家，定社稷，序民人，利後嗣者也。許無刑而伐之，服而舍之，度德而處之，量力而行之，相時而動，無累後人，可謂知禮矣。⁷³

此評價中主要讚許鄭莊公以「禮」治理國家社稷及人民，並且強調其征伐許國僅使其服從而非滅亡，此種行為中包含著「度德、量力、相時」等重要內涵。由此可知，統治者征伐他國是因為其危害本國而非為了擴充領土，只要其服從並且願意好好治理，應當要讓其復國。透過此處「君子」對於歷史成敗的評論，可以知道所謂理想統治者實踐的「禮」本身其實具有許多面向與內涵。

⁷³ 唐·孔穎達：《春秋左傳注疏》，頁 81。

除了直接的評價直外，在〈昭公三十一年〉中，使用「君子」針對邾國黑肱投奔魯國一事在記載上的春秋筆法做出說明，其內容為：



君子曰：「名之不可不慎也如是：夫所有名而不如其已。以地叛，雖賤，必書地，以名其人，終為不義，弗可滅已。是故君子動則思禮，行則思義；不為利回，不為義疚。或求名而不得，或欲蓋而名章，懲不義也。……是以《春秋》書齊豹曰『盜』，三叛人名，以懲不義，數惡無禮，其善志也。故曰：《春秋》之稱微而顯，婉而辨。上之人能使昭明，善人勸焉，淫人懼焉，是以君子貴之。」⁷⁴

在此「君子」說明此處記載黑肱之名的春秋筆法意義，強調作為統治者之「君子」行動上重視「禮、義」而重視自身名聲因此不會違背不義無禮之事，並主張春秋之所以記載帶領地投奔的人物就是為了對其不義無理的行為做出批判。由此可以知道，作為評價事件之「君子」透過對於整個春秋書法的闡述，呈現出「禮、義、善」等重要概念對於任何時空所有統治者都應該遵守實踐的重要性。

透過上述兩個例子可以知道，作為評論者的「君子」在歷史成敗的評價議題中，針對整體春秋書法與特定事件人物評價兩方面的論述，呈現出理想統治者應該具有的詳盡樣貌。其中更可以看到，作為「君子」應該實踐的內涵，各個概念之間的理論關係與架構，是探討「君子」概念意義時相當重要的議題。

在這一節內容中可以看到，以「君子」概念作為主體提出論述的「心性」、「修身」、「道」與歷史成敗評價等四個議題，各自所具有的理論作用與重要意義。透過此一整理可以從重要議題出發，掌握文獻篇章論述的重點內

⁷⁴ 唐·孔穎達：《春秋左傳注疏》，頁 930。

容，也可以更加仔細掌握「君子」概念作為主體時在使用上所具有的不同內涵，呈現出先秦時期「君子」概念論述的全面樣貌。



小結



在本章中主要是對於如何理解「君子」概念意義的問題進行探討。為了達成兼容理解各文獻提出不同論述主題的「君子」概念，將先以整體的視角將各文獻中的使用情況進行統整與分類。具體來說，本章將對於「君子」概念使用於論述的文字形式、概念性格、論述議題及等三方面進行分析。

本章的探討釐清此三個方面掌握「君子」概念論述研究整體樣貌的作用：

第一，雖然各文獻、篇章中對於「君子」概念使用的形式不盡相同，掌握常見的文字形式使用，可作為從大量的用例中掌握「君子」概念重要論的切入點。同時，這些形式本身使用上也可以呈現出，「君子」概念論述中蘊含的特殊意義與內涵，進而能夠細緻地理解「君子」論述。

第二，細緻理解「君子」概念內涵的基礎上，可以推導出在各種論述中「君子」概念呈現出的立場、態度等性格上的差異。透過「性格」來區分「君子」概念論述的內涵，呈現出在同一脈絡的探討中「君子」仍然展現出不同的意義，進而更精確地掌握「君子」概念。

第三，各種性格的「君子」作為論述的主體，分別重視不同的議題，進而論述各種概念、主題的理論作用與重要意義。兼容各種性格的探討呈現出，「君子」概念論述的在儒家思想中發揮重要作用的全面樣貌。

透過將上述三個方面整合為一的研究進路，提供我們在面對各種文獻中大量使用「君子」概念時，快速、精確且全面掌握「君子」概念論述的內涵、特色及其思想作用。此一探討過程也可以回應過去研究將各種不同意義的「君子」概念區分為「道德」、「統治」、「兼有兩者」等三大種類中，其中若是以「統治」、「德行」作為光譜兩端來說，中間「兼有兩者」的部分一直以來都是缺少進一步探討的問題。

透過本章探討的「君子」概念使用形式、性格與發揮作用的重要議題之交互研究，可以發現到不同文獻及脈絡中的「君子」概念使用意義其實具有許多的差異。整個「君子」概念光譜中仍存在著過往沒有深入探討的意涵，應該可透過本張進路的全面視野來呈顯出來。進而促成「君子」概念論述更為廣闊的理解，並展開更為深入地探討。

不過本章所謂光譜上的意義區分主要仍是平面上的劃分，僅能藉此理解與注意到各種使用之間意義上的差異。平面的區分本身仍然不能完全呈現出先秦時期「君子」概念論述意義中動態發展的立體架構，因此接下來應該回到先秦文獻中「君子論」的思想整體。透過對於文獻成書時代的梳理以及其中各種論述思想理論關係的釐清，進一步地掌握各文獻中「君子」概念變化的情況，以了解思想整體的立體樣貌。



第三章 不同年代文獻中的「君子論」



本章將對於先秦時期經典文獻中所使用的「君子」概念意義之間在歷史上的變化以及其中思想意義的發展進行探討。過去對「君子」概念意義在不同時期的發展及變化來的相關論述常以文獻作為單為來進行探討。相比而言，本研究則比較關注實際上即使是同一經典文獻中的不同篇章之間可能也存在的不同的成書年之可能性。於是，筆者注意在同一文獻中也會含有不同時代的篇章內容，並且在這樣不同內容中存在著各種豐富的「君子論」。由於先秦經典文獻大多是經過長時間撰寫、編輯而成，其中不同篇章的年代也有所不同。筆者針對先秦文獻成書中的爭議問題，按照以其篇章為單位去做考察。¹ 透過仔細探討篇章年代的基礎上，在各文獻中「君子」概念出現的篇章之年代分佈如下表所示：

¹ 在「附錄」中參考過去學者對於文獻成書年代考據的相關研究。

【表 3-1】文獻年代區分表 ²	
年代	文獻篇章
西周到 春秋時期	《周易·經文》、《詩經·大雅》、《詩經·小雅》、 《詩經·國風》、《詩經·魯頌》、青銅器銘文
戰國前期到 中期	《周易·彖》、《周易·象》、《周易·文言》、 前期《禮記》、《左傳》、《論語》、《孟子》、 《郭店楚簡》、《上博楚簡》
戰國中期到 晚期	《周易·繫辭》、《周易·雜卦》、《今文尚書》、 《周禮》、《儀禮》、後期《禮記》、《公羊傳》、 《穀梁傳》、《孝經》、《爾雅》、《荀子》

本章將探索在相關文獻中年代相近的篇章所分別構成的「君子論」，並且試圖理解其中論述的主題、特色與相關思想意義。在此基礎上，進一步更細緻地釐清相同主題或是使用相同概念意義的不同「君子論」之間在思想上的差異，進而從思想層次的角度重新統整先秦時代「君子論」。就此筆者期盼能夠統整地呈現「君子」概念論述的思想的立體關係樣貌。筆者相信，經過這樣的分析過程，「君子」概念的探討，將能夠避免過去研究中出現過於強調孔子的影響、重視特定主題、價值意義的偏重問題，進而融貫不同文獻、篇章中之各種的「君子論」掌握建構理論體系的所有材料。

² 本表年代區分依據楊寬《西周史》及《戰國史》中提出的年代整理與說明為主。其整理過去研究後提出，西周從武王克商的年代，雖然並非定論但大多數學者接受西元前 1027 年。（楊寬：《西周史》，上海：上海人民出版社，1999 年，頁 11-12。）再者，其主張戰國時期起始的事件分別是較早的「田氏專齊之政」（前 481 年）以及傳統上習慣的「三家分晉」（前 452 年）左右；而終於秦王統一六國的前 221 年。（楊寬：《戰國史（1997 增訂版）》，台北：臺灣商務印書館，1997 年，頁 11, 701, 703, 723。）在楊寬對於戰國年代的推定中以前 481 年開始，則戰國時期正中則為前 351 年。不過考量到傳統上以三家分晉為基礎推算，再加上歷史上孟子生存時戰國中期思想變化的重要經歷。本表具體上以此時期具有代表性的重要事件之齊破燕之戰的西元前 314 年作為戰國中期的區分基準。（楊寬：《戰國史（1997 增訂版）》，頁 714。）

本章由如下三節來構成：第一節將就各傳世文獻相近時期篇章的「君子論」做出探討；第二節將針對新出土文獻的《郭店楚簡》、《上博楚簡》中的「君子論」做出探討；第三節則是就先秦時期各文獻中各種「君子論」的思想層次做出統整及建構其中思想體系。透過這三節的討論，期望能夠細緻地勾勒出先秦時期經典文獻中「君子」概念意義的發展情況，並且初步的呈現先秦「君子論」的思想理論整體樣貌。

第一節 儒家傳世文獻中的「君子論」

依照過去考據成果初步釐清各文獻篇章的成書年代之後，在這一節中將對於文獻中各個時代的「君子論」的內涵做出說明。主要將對於各文獻中使用「君子」概念進行論述的特色及其中的相關理論主張等內容做出統整，由此呈現出在不同文獻篇章中各自關注的「君子論」。其中不僅是單純地以文獻為單位進行探討，而是參考文獻、篇章的成書年代，進而能夠初步地掌握各文獻中所存在著各時代「君子論」思想。透過這樣細緻的理解，可以發現到過去時常以文獻為單位整體的思想之中其實也存在著發展變化，並作為接下來探討思想層次的研究基礎。

第一項 《周易》中的「君子論」

對於成書年代探討的成果可以知道，在《周易》中的經傳分別可以屬於三個不同時期形成的文獻，在此也以三個部分說明其中的「君子論」。

就西周開始形成的《周易·經文》來說，其中「君子」概念意義主要是由卦爻辭內容而界定，就其意義解釋上則可以看到主要可以從「修身、群體互

動、統治人民」等三個面向理解。³ 三者雖然是各自使用但在經文中可以統整出從修身與他人互動上開始，涉及能力地位之上下位的關係問題，並在統治上掌握權力或是統治人民生活。內容上主要以卦爻象之比喻為主，也就是某些具體情境的闡述為主，並無使用抽象的概念或是道德主張。⁴ 此時期的「君子」概念作為統治者的意義為主之外，其強調應對變化與外在環境的適當心態與調整能力之重要，並由此開始蘊含著初步的道德意義。

就戰國初期到中期之間形成的《周易》中〈彖〉、〈象〉及〈文言〉等三種易傳來說，其中「君子」概念的使用是對於〈易經〉中卦爻辭的內容進行說明並在解釋時加入了不同的概念及說明。就此來說可以看到，〈彖〉、

〈象〉、〈文言〉等三種易傳中，雖然都是對於卦爻辭進行闡述，但是其中又可以再細分出各自特色。前兩種易傳集中於卦象與天地萬物情境與人事之間對應，並提及「君子」作為有德行、能力及修身的人物，以及作為理想統治者在各種情境與狀態中實行適當的應對、教化與相關規範制度的制定等統治。⁵ 而第三者則是使用各種德行概念並將之統稱為「德」概念，闡述「君子」具有由內在德行實踐到外在具體事業成就的實踐架構。

就戰國中期到晚期之間形成的〈繫辭〉、〈雜卦〉等兩種易傳來說，其中除了對於卦爻辭進行說明之外更可以看到建構出更為完整的世界觀論述。「君子」作為理想統治者，學習「聖人」創建或是書寫下《周易》中陰陽變化之道理。以此作為「君子」個人修身、行動之準則，以至於具體應用於統治實踐上

³ 傳世本《周易》中涵蓋著「經、傳」兩部份而分別成篇，但在後世流傳中解釋卦爻辭的〈彖〉、〈象〉、〈文言〉等傳依照其解釋的內容直接對應之後成為現在常見的形式。為了詳細區分成書年代，本文明確將「經、傳」分離，並指稱卦爻辭的「經」為《周易·經文》。

⁴ 在經文中僅有明確使用「謙」概念是所謂的德行概念。其中使用「德」概念之小畜卦上九爻辭的「上九：既雨既處，尚德載，婦貞厲。月幾望，君子征凶。」其意義應該被視為是「得」，表示其受到車輛的乘載。（高亨：《周易古經今注》，香港：中華書局香港分局，1963年，頁36。）此處之「德」除了表示得以受到承載的意義之外，應該也包含受到他人承載是接受他人恩惠的意義，而這也是「德」的其中一種意義。

⁵ 對於卦象意義之解釋，〈彖〉中使用「天地、萬物、上下、小大、內外、陰陽、剛柔」以及爻位、方位及八卦取相等概念來對於卦象做出說明。相對的，在〈大象〉中則是用「八卦取象」對於組成六十四卦的上下兩個八卦之形象做出比喻，就由此說明卦義。

的各種內容。在此理解上，「君子」概念本身從了表面的理想統治者身份之外，其所具有的德行、能力、知識等內涵在各易傳的闡述中有了非常大的擴充。



第二項 《尚書》中的「君子論」

就《尚書》的內容來說，其中《今文尚書》及《偽古文尚書》的成書年代分別是戰國時期及漢代時期，不過兩者中使用「君子」概念的情況都不多。若是就《今文尚書》中所使用的「君子」概念及其相關概念來說，可以看到「君子」基本上都是泛指統治者。其最大的理由應是基於《尚書》是作為政治文書記錄體裁的文獻，因此內容都與統治行為有關。其中主要透過「上天授命、德」等概念主張內容，呈現出作為統治者之「君子」需要重視自身統治根基的天命以及實際上要採取有德的行為等等。

相對於《今文尚書》，《偽古文尚書》中「君子」概念之間較為明顯的差異在於增加了關於「道、德」概念在論述上的組合使用。⁶ 在《今文尚書》中則沒有此種概念組合的情況。由此可以知道兩者之間思想上的差異，也可以由此探究說方年代上之差異。

第三項 《詩經》中的「君子論」

就《詩經》的成書內容來說，從〈周頌〉於西周初年產生開始，〈大雅〉、〈小雅〉在西周中期以後產生，〈國風〉則是西周晚期到春秋時期形成。就此年代來說可以知道，《詩經》雖然是經過漫長時間形成的文獻，但是

⁶ 例如著名的〈大禹謨〉中關於征苗的誓師提及：「蠢茲有苗，昏迷不恭，侮慢自賢，反道敗德，君子在野，小人在位。」（唐·孔穎達：《尚書注疏》，《十三經注疏》冊一，台北：藝文印書館，2013年，頁57。）

在本文的劃分中主要集中於戰國之前的第一時期。因此在此也一併對於其中的「君子論」進行說明。

在《詩經》中的「君子」大致上可以明顯發現其通常具有統治者身份的意義，即使內文不一定明確提及統治行為，但是就其中時常提及禮制、服儀、器物、樂舞等描寫來看，其廣義統治者身份的意義是不可忽略的。而在此統治者身份中，其指稱最高上至周天子、諸侯國君，最低可以是基層統治者及外出征戰者。⁷ 在統治者論述中，關於「君子」概念描述中常見到「天」相關的論述。作為廣義的統治者，「君子」管理人民是受到「天」的授命。當國家出現災禍問題時，詩歌中常會在提及統治者本身錯誤行為的同時，加以提及這是上天降災。由此可以知道，當時對於「君子」概念之理解中其受到上天規範的主張是普遍存在的。

從上述討論中可以知道，在《詩經》中「君子」概念基本上是作為現實人物的稱呼使用，而大致上偏重於統治者身份之意義。作為統治者，「君子」一方面接受上天的規範與命運，另一方面則是接受周王朝的禮儀制度，其中描寫「君子」為理想統治者的情境時具體上以「德、威儀」等權威表現作為核心意涵。這呈現出，即使是統治者也應該受到上天及周王朝禮儀的規範的重要意義。這整體呈現出，「君子」雖然是描述現實統治者的概念，但同時蘊涵著統治者應當具有的樣貌與行為，是在概念意義中賦予「君子」理想意涵的情況。一方面呈現出「君子」概念從原始狀態轉變的現象，另一方面也呈現出當時對於統治者所提出的相關思想主張中，不只是權力、物質上的掌握，還包含著規範意涵的存在。

⁷ 在〈大雅〉、〈小雅〉主要是用「君子」指稱天子、國君、大夫等中高級的統治者，在〈國風〉中則用以指稱地方統治者或是作為男子、丈夫的美稱使用。

第四項 《周禮》中的「君子論」

就《周禮》的成書年代來說，應該是晚至戰國晚期。而其中僅使用一次的「君子」。若是就其中使用來說，其中的「君子」主要是指天子以下至大夫的中高層統治者。由於《周禮》一書本身是建構理想官制的文獻，此處雖然沒有對於「君子」做出詳細說明，但可以知道其是依照理想的規範的生活作息並進行統治者理想統治者。

第五項 《儀禮》中的「君子論」

就《儀禮》的成書年代來說，其是戰國晚期的文獻，其中「君子」一詞的使用也不多，主要可以在描述士人上朝以及在鄉里生活中的禮儀中出現。就此處的「君子」主要是指具有地位的統治者之外，也有在鄉里中具有地位之人。其中以士人遵守的禮儀作為規範進行說明，「君子」被視為是具有遵守禮儀的理想統治者。

第六項 《禮記》中的「君子論」

就《禮記》的成書年代來說，其中不同的篇章撰寫年代不同，個別分佈於戰國時期的不同階段。若是以本文的時代區分來說，又可以統整為戰國前期到中期以及中期到晚期這兩個時段中。

就屬於戰國中期前形成所謂前期《禮記》篇章中「君子」概念使用的相關探討，其中大致上可以看到對於修身與統治兩方面密集的闡述。而在這些論述中又可以發現到如下幾點特色：首先，對於「君子」概念修身的說明本身從其言語、行為出發，擴及在家庭、宗族上的倫理，論述中各種德行概念以至於「德」概念本身。與此同時，則可以看到在統治上則是進一步地主張，修身、

家庭倫理等德行概念之實現能夠教育及影響人民的情況。整體來說，在《禮記》中雖然修身與統治兩方面的論述不一定同時出現，但在大多數時候於同一篇文獻中間有此兩個主題。在論述上也可以看到兩者之間的關聯，大多是透過對於具體禮儀儀式、器物之意義的說明，進而闡述具有整體規範意義的「禮」概念。⁸《禮記》前期篇章文獻中透過使用具有統整概念意義的「禮」概念，呈現出「君子」概念的修身與統治兩方面各自的內涵之外，也由此建構出修身影響統治的理論主張。

就戰國中期之後形成的後期《禮記》篇章來說，其中「君子」概念使用的相關情況則是擴大德行概念的使用的同時，也增加了「道、德、禮」概念的抽象統整意義，除此之外對於教學及心性方面的探討也增加許多。在後期《禮記》中可以看到，其中對於德行概念的使用相當頻繁，而這樣的情況伴隨著就是部分如「仁、義」等德行概念以及具整體規範意義的「德、禮」等概念成為統攝其他德行概念的抽象概念。在此意義上，「道」概念也大量被使用來闡述世界運作的規律及規範，並由此論述在各種情境下應該實踐的德行。相對於直接闡釋世界運作的規範，探討德行根源的情感及「心、性」的論述在此時期也開始增加，同時透過完整的「禮」規範之教學促使人們可以學習及實踐。

在整部《禮記》中可以看到「君子論」從個別說明儀式器物意義的倫理、德行論述開始，逐漸成為以具有統整及抽象意義的德行概念以及涵蓋世界運作的「道」規範來論述的發展過程，「君子」概念在此論述上則同時兼顧個人修身與德行實踐以及對於人民影響教化等兩大方面。

⁸ 就前期《禮記》的內容來說，其中時常說明的儀式主要是以國家統治者為中心展開的喪禮及祭祀。透過對於儀式進行中服儀、器物在使用上的規範切入，說明其中蘊含的倫理、德行意義。此處對於喪禮與祭祀之說明通常是先針對遵守規範修身的「君子」來說，而後逐漸擴張到影響下屬及人民，呈現出由修身連結統治的論述方式。

第七項 《左傳》中的「君子論」



就《左傳》的成書時間來說大約是戰國中期以前，若是細分則其中歷史人物的對話以及相關評論的部分則大約是戰國中期前後形成的內容。就此兩個類型中對於「君子」概念使用上之相同之處做出整體的說明。就《左傳》中「君子」概念的意義來說，雖然同時間包含著對於統治者階層人物之稱呼、當時賢人之尊稱以及事件評論者之自稱等等各種指涉，其談論的內容基本上以當時政治事件與相關對話為主。⁹ 其中時常提及各種德行概念，並使用「德」來統稱這些概念的情況，同時對於國家、人物之讚許中則時常使用「善」概念來稱呼，無論是國家的發展、所需的人才、適當的外交等下都會使用「善」來說明。¹⁰ 統整上述情況則可以看到，以各種德行概念說明人物、事件之內容意義與評價之後，以「德」統整道德倫理部分的論述後，以「善」來呈現出其餘國家整體層面上的價值判斷。透過這樣的架構可以知道，在《左傳》中以國家整體利益為主軸的「善」概念作為「君子」概念評價的核心意義，其透過「德」概念所蘊含各種德行概念為實踐，由此展開相關具體行為的闡述。

相對於上述對於《左傳》中「君子」概念整體意義及相關概念之說明，接下來將就在兩種不同類型的使用中所具有的獨特之處做出相關探討。就在對話中出現的「君子」概念來說，其雖然也使用許多德行概念來闡述人物與事件之說明探討，但可以看到伴隨著探討的相關闡述中以「先王、周文王、周公」等作為理想典範之情況，顯示出其闡述之論述之體現在於當時統治者所認知到的理想君王。相較來說，與作為評論者的「君子」概念則更直接地闡述來自「聖人、聖王」的德行與相關治國主張。這樣的差異，似乎呈現出兩種類型之間對於「聖」概念使用上的差異，以及其對於古代理想君王之論述間的不同。人物

⁹ 就在歷史事件內容的說明中，主要在其對話中使用「君子」稱呼當時屬於賢能的大夫。相對的，在世界說明之後進行的評論中，則是以「君子曰、君子謂」展開。

¹⁰ 特別是在外交事件上所謂適當的行為，通常以「善」概念來描述。

談論中的「君子」基本上延續其所闡述出的周王朝所制訂之禮儀制度及相關治國之教訓內容。而評論者之「君子」則呈現出已經較為客觀成為「聖人、聖王」建立之理想國家體制及道德理論體系。



第八項 《公羊傳》中的「君子論」

就《公羊傳》的成書年代來說，其雖然口傳至西漢後才寫下，但是就其中的思想來說應是戰國後期形成的文獻。就其使用「君子」概念的論述，主要是對於歷史事件及人物進行評價。透過春秋筆法的使用及相關解釋，說明主其所主張理想治理國家的規範。其論述涵蓋國家統治上的治理、外交、軍事、祭祀以至於君臣關係等等面向，使用以「禮」作為主要規範而透過德行來應變的規範體系。¹¹

在「君子」遵守規範的同時，會依照面對的情況下而有「經權」上應對的不同。「禮」作為日常統治及生活上的行為標準，在遭遇到特殊情境而無法遵守或是依照「禮」反而會傷害國家或他人時，則應該在避免這些危害的前提下提出適當的應對。¹² 在此論述中可以看到一個現象，就是《公羊傳》中並沒有大量使用德行概念，而僅集中使用「禮、仁、義」等概念論述其具有德行的治理規範。「君子」進行評論時進一步地強調，「禮」規範涵蓋所有國家，並優先於個別國家的利益。

¹¹ 就所謂的「春秋筆法」來說，除了表示歷史事件記載上呈現出的意義之外，最主要是依照「禮」規範判斷歷史事件及人物在動機及行為上的好壞、善惡。

¹² 在〈桓公十一年〉的說明中提及，為了避免國家危害則應該「權」，對此並說明「權者反於經，然後有善者也。權之所設，舍死亡無所設。行權有道，自貶損以行權，不害人以行權。殺人以自生，亡人以自存，君子不為也。」（唐·徐彥：《春秋公羊傳注疏》，頁 63。）其中表示「權」只是應對特殊情況，通常情況則應該回歸一般規範的「經」。同時也強調，「權」只是避免重大危害，並不應該作為傷害他人的理由。

第九項 《穀梁傳》中的「君子論」



《穀梁傳》與《公羊傳》一樣是口傳到漢代成書的文獻，其內容也大約是戰國後期形成的思想。其使用「君子」概念對於各種歷史事件進行評價，並對於理想治理應有的行為及規範做出說明。再者，《穀梁傳》中一樣重視以「禮」作為治理國家及外交互動上的規範。

第十項 《論語》中的「君子論」

以《論語》的成書年代來說，其經過多次蒐集及編輯而成，就學者考據大約是在戰國中期前後形成。就《論語》中的「君子」概念使用來說，可以分為培養德行、統治者的修身、教育人民等三方面。《論語》中的「君子」概念一方面重視自身修身以及各種德行概念之養成，由此擴展出透過教育成為「君子」的主張，另一方面則是持續重視影響周邊親人以至於天下人民的統治及教育主張。其中一方面呈現出倫理、道德理論主張的擴大與理論化，同時也可以看到其中產生「君子之道」的典範及規範意義。

在《論語》中使用「仁、知、勇、孝、悌、忠、信、義、恭、敬、禮、直、慎、遜」等大量德行概念，闡述「君子」的言語、行為等應有之表現與內涵。就此意義來說「君子」概念中的道德意義本身有所增大，並且呈現出對於倫理、道德實踐上更多的細節與要求。不過與此同時也可以看到，在《論語》中「君子」論述中存在著各種德行概念衝突或是先後順序的釐清與探討，呈現出倫理道德學說發展中多方面並存而尚未產生一完整架構的現象。

第十一項 《孝經》中的「君子論」



就《孝經》的成書年代來說，可能是戰國中晚期之間，其中對於「君子」概念的使用並不多，主要是以理想統治者的身份進行論述。其中「君子」是實踐及教育人民以「孝」為主的各種德行之統治者。與此同時，其中也呈現出以「孝」為核心的家庭倫理之實現，能夠擴展至社會既國家統治層面之主張。就此意義來說，「君子」一方面是在家庭倫理上實現「孝」的理想人格，另一方面則是說展德行並以此教喻天下人民的禮想統治者。

第十二項 《爾雅》中的「君子論」

《爾雅》作為說明字詞意義的文獻，其成書年代也是戰國晚期。而其中對於「君子」概念的說明，是就其在詩句中的使用為主，主張「君子」具有顯著的「道、德」而能改善人民。就此意義可以知道，其認為「君子」是具有「道、德」的理想統治者。

第十三項 《孟子》中的「君子論」

就《孟子》的成書年代來說，應是在其弟子生存的戰國中期左右編輯而成。在《孟子》中「君子」概念的使用整體來說有兩個面向的論述，第一主要是關於「王天下、仁政」相關以至於任官相關的論述；第二則是在教育、道德、德行概念以及「心、性」等概念相關之闡述

就第一面向來說，「君子」的理想統治的意義相當明顯，其所欲達成之目標在於平治天下並且在理念上達成「天、地、道」之標準。此標準的內容，具體來說包含著「德、善」等仁政的實現，就此內容更進一步的說明則可以在出仕之條件的「仁、義、禮、智、敬、恭、忠、孝」等等德行。在此理想統治目

標上，就在現實統治者所領導的國家體制中是否任官之問題所展開的說明。其顯示出，在戰國中期前後當時具有儒家學說知識、能力並以此作為價值意識的「君子」，已經顯然遭遇到任官與否的關鍵問題。其中表示，若是在遵守「禮、義」等仁君之下，則應該出仕並且努力實踐理想的王道。不過很有趣地，面對相反的情況，在不理想國君的國家中也並未表示一定不應該出任，其保留透過「君子」的教育仍然可以使其成為理想國君的可能性。

再者，在《孟子》中的另一方面則是關注在於教育、道德、德行概念以及「心、性」等概念相關之闡述。延續上述實現理想統治的目標，其一方面強調「君子」在統治上應該要教育國君及統治者學習及實踐道德、德行之外，另一方面則是提及「君子」是能夠理解並掌握實踐德行關鍵的「四端之心」之人物。其中展現出「心、性」為中心的理論論述為，將各種德行概念作為「心」所追求的發展目標，而此種心理上的認知則是源自於天生具有的「性」。

透過上述兩方面的論述可以知道，《孟子》中對於理想統治的實現相當注重，即使透過教育也要讓現實上的統治者能夠實踐德行。與此同時，其對於教育的重視本身，又存在著可能脫離政治的意義。此種現象呈現出《孟子》一書中使用「君子」概念時存在著德行與統治之間的張力關係。

第十四項 《荀子》中的「君子論」

就《荀子》的成書年代來說，主要是荀子所處的戰國晚期時期撰寫的文獻。就其中「君子」概念的使用來說，具有相當豐富的論述及思想意義，大致上可以分為「道德的理想人格、掌握世界的變化運作的規範、德行與知識上的修身、實現理想統治的世界」等四個面向。

首先，就《荀子》中使用「君子」闡述「道德的理想人格」來說，主要可以看到其論述中強調「君子」能夠實踐各種德行以及「禮義」。在此境界上，「君子」雖然不及「聖人」能夠完美的實踐以及制訂理想規範，但卻能夠教一

般人實踐德行及規範。就理論的意義來說，「聖人」是創造及調整規範的理想人格，而「君子」則是理解規範並實踐德行規範而影響他人的理想人格。¹³ 就此理解並實踐的架構來說，「君子」在《荀子》的論述中並不會僅是單純的有德者，同時也是成為治理天下的君王或是對此進行輔佐的高層統治者。在此地位上，使用理想規範治理國家，並且透過教育來影響個層次統治者以至於所有人民。

在第一面向的說明中提及所謂「理想規範」，就《荀子》來說就是以「禮義」為主涵蓋各種德行及倫理思想的人世規範。就「君子」理解規範並實踐來說，其是用於使人類世界各階層生活及運作維持在理想狀態的規範體系。其中包含了以心性情感為基礎的各種德行之修身實踐，知識能力上的學習掌握與應用於統治及教育，以及制定出完整的政治社會規範使得人民即使缺少自覺仍能夠習慣及實踐出最基本的倫理與德行。就此意義來說，「君子」雖然不創造及調整此一規範，但是在自己的修身以及實踐上則是不斷的應用。

若是就上述的修身來說，「君子」在此實踐上則涵蓋了學習各種德行、規範以及進行統治所需的知識及能力。透過心術讓自己的心理狀態維持在真誠的狀態，學習經典及「禮」規範讓自己可以掌握德行實踐來改善自身，最後將德行與規範應用於統治國家。¹⁴ 此處的學習中除了德行之外，也重視具體用來管理能力與掌握辨別各種現象的知識。透過心理、德行以及知識能力各方面的修身，讓「君子」在實踐意義上可以成為理想的統治者。與此同時，「君子」成為教化人民的統治者，讓即使無法理解道德意義的人民在日常生活習俗及制度下仍然可以實踐最基礎的德行並遵守國家運作規範。

¹³ 此與前述《周易·繫辭》中的「聖人」相似，但是《荀子》中的「聖人」所制定的「禮」說明上顯然不局限於《易》此一經典。

¹⁴ 在〈不苟〉中提及「君子」透過心術的說明中，實踐上最終能達成的「變化代興，謂之天德」的狀態並說明影響人民的論述。（清·王先謙集解，日·久保愛增注：《增補荀子集解》，卷二，頁 11。）此段論述中雖然沒有提及「禮」，但在〈不苟〉的其他段落中可以看到以「禮義」作為實現國家理想統治的方法。結合兩者可以知道，心術實踐的過程中也包含著「禮義」的實踐。

最後就以「君子」概念進行理想統治的世界進行說明，如同前文所述《荀子》中的「君子」作為具有德行與實踐禮義的理想人格，其依照聖人建立的規範進行統治。在此世界中，所有人都在以禮義、德行以至於知識能力的整體規範管理，並就具體實踐的成果來判斷其所屬的地位及職務。就此運作來說，在理論上可以涵蓋整個人類社會中運作，因此能夠使得人類整體都成為具有禮義德行的理想道德世界。

上述可以看到，《荀子》中所使用的「君子」概念從個人修身的禮義德行實踐成為理想人格，在此同時透過實踐聖人建立的整套規範於統治之上，進而教化影響所有人類。在此意義上，「君子」雖然不是理想規範的創造者，卻是具體實踐以及維持其運作的理想統治者。

第十五項 其他相關文獻中的「君子論」

就面前所知的出土文獻來說，除了青銅器銘文之外就是近年新出土的簡帛文獻。就青銅器銘文中使用「君子」的情況來說，相較之下較為稀少，其使用一方面是明確用以稱呼諸侯層級的統治者之外，另一方面則是用來主張尊敬事奉天子及父兄。由此可以知道，青銅器銘文中的「君子論」雖然使用不多，卻也呈現處遵循統治規範秩序以至於家庭倫理的主張。

上述對於先秦經典文獻中對於「君子」概念於各時期使用的情況及相關理論的說明可以知道，在各文獻不同篇章之中「君子」概念在論述上本身也各種不同的發展。就主題來說，可以看到不少文獻之中雖然都是對於相近主題有所關注，但據各篇章具體論述來說則可以看到不同篇章之間論述的重點以及相關概念的使用上有著相當不同的情況。在此理解上若是依照各文獻篇章時期進行區分整理，則可以大致掌握到「君子」從西周初期開始到戰國晚期之間思想理

論的發展與變化。對此本文將在下一節中針對這些「君子」概念論述思想發展變化的內容做出整理，釐清其中呈現出的思想層次差異。



第二節 出土文獻中的「君子論」

以目前已知的先秦時代簡帛文獻來說，以直接從古墓考古挖掘出的《郭店楚墓楚簡》（後文簡稱《郭店楚簡》）最為著名，而後則有從考古市場上陸續購得的《上海博物館藏戰國楚竹書》（後文簡稱《上博楚簡》）、《清華大學藏戰國竹簡》等等大量的文獻。其中，就出土年代相對確定的《郭店楚簡》及《上博楚簡》兩批出土文獻來說，其中有相當數量的篇章大量地使用「君子」概念的情況，在這一節中將對於此兩批出土文獻中的「君子論」進行說明。

就內容來說，《郭店楚簡》及《上博楚簡》兩批出土文獻的內容中包含著許多不同於傳世文獻的內容本身。其中有一些篇章如〈緇衣〉與傳世文獻的內容相近，但除此之外也包含著許多傳世文獻中完全不存在的篇章。由於這些出土文獻作為陪葬品從戰國中期左右下葬，並沒有受到戰國中期之後的思想影響，因此這些文獻真實地反映出戰國時期中思想環境的實際樣貌而成為目前學術研究上探討先秦思想研究時相當重要的證據。

若是就文獻篇章的內容來說，在這兩批出土文獻中的「君子」概念論述有高達八成的內容是使用在統治脈絡的主張中。¹⁵ 在此主軸上可以看到，《郭店楚簡》及《上博楚簡》中使用的「君子」概念性格大多數是所謂的理想統治者，此外則是少部分以修身性格使用的情況。就出土文獻中闡述的統治脈絡主

¹⁵ 於本文第二章的【表 2-1】中已經提過《郭店楚簡》及《上博楚簡》中「君子」概念使用的數量分別為 76 次及 96 次。進一步分析《郭店楚簡》及《上博楚簡》使用「君子」概念論述的主題，可看到與統治主題有關的使用高達 81.25%，由此可知地這些出土文獻思想論述以統治脈絡為主的特色。（詳細統計情況請參考筆者碩士論文 林彥廷：《郭店和上博楚簡的「君子」概念》，台北：國立臺灣大學哲學系碩士論文，2017 年，頁 170。）

題來說，主要涵蓋了：統治、修身、「德」及德行概念、「禮」概念、「道」概念等等為主題。由此可以知道，就這兩批竹簡的篇章內容來說，其論述涵蓋了相當廣泛的主題。就此特色具體來說，就是「君子」概念內涵從原始適當行為描述到抽象概念的使用都有所出現，反映出戰國前期到中期之間「君子」概念為主的論述本身的思想發展現象。同時也呈現出，當時的思想環境中各種概念與主張同時存在並在不同的目的下被用於論述之中。接下來，就以思想發展上較完整的抽象概念為主，說明《郭店楚簡》及《上博楚簡》中「君子論」的內容。

第一項 《郭店楚簡》中「君子論」

在《郭店楚簡》中「君子」概念的使用主要集中於〈緇衣〉、〈五行〉、〈成之文之〉等三篇之中，但在此之外如〈窮達以時〉、〈忠信之道〉、〈六德〉等篇中雖然用例數量不如前述幾篇，但就其論述中將「君子」作文論述主張的主詞的現象，呈現出其重視「君子」的特色。¹⁶ 在這些篇章之中，可以看到如下兩點特色，第一、「君子」概念論述主要是在德行概念使用的增加；第二、「君子」概念論述中產生統整的抽象論述。

首先，在《郭店楚簡》整體之中德行概念的使用是相當明顯的現象，而此現象在「君子」概念論述中也可以看到。若是姑且不論每一篇章中的使用數量，在〈緇衣〉、〈五行〉、〈忠信之道〉、〈成之聞之〉〈性致命出〉、〈六德〉中都可以看到德行概念的使用。更具體來說，德行概念本身成為「君子」概念重要的內涵。例如在〈忠信之道〉中則是在說明其主題的「忠、信」中提及「忠人無譌，信人不倍，君子如此」一句，表示能實現本篇主題「忠、

¹⁶ 其中〈窮達以時〉僅在篇末提及「窮達以時，幽名不再，故君子惇於反己」一句中提及「君子」，但此一使用卻呈現出整篇描述的內容就是針對「君子」在面對獲得統治地位問題時所應該抱持的心態。（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） 郭店楚墓竹書》，北京：文物出版社，2011年，頁43。）

信」之人就是「君子」。¹⁷ 與此類似，〈六德〉中雖然提及君臣、婦夫、父子等倫理身份，則應該要對應分別實現「義、忠、信、智、聖、仁」等德行，並將此稱為統治人民的「人道」而作為「君子」應該使用的規範。¹⁸ 在這些使用中可以明確地發現到，進入戰國之後的思想發展中德行概念成為「君子」概念論述中不可握缺的重要主張。再者，由於各篇章使用的德行概念與相關說所不同，也能夠讓人注意到戰國中期之前思想情境中德行概念的意義本身尚未完全固定的現象。綜合上述兩個特色可知，「君子」概念論述在當時一面處於德行概念思想發展變化的過程之中，另一方面則反映出當時思想上各自分別發展的情況。

第二，關於《郭店楚簡》的「君子論」中概念統整的抽象論述產生的現象，則應是其思想發展過程中產生的結果。例如前文中提及，〈六德〉中透過德行概念組合的使用提出一套統治規範的論述中，使用「人道」概念來整稱的現象。與此類似，在〈成之聞之〉、〈五行〉中則使用「君子道」來說明「君子」應該實踐的規範。以〈五行〉為例，其先提出以「仁、義、禮、知、聖」等五個德行概念作為「君子道」的論述，其強調這些德行應該要內化於心中的「形於內」而非僅是單純地實踐方能夠成為「君子」。¹⁹ 在此主張上提出，現實意義上的王、公、士等統治者需要任用理解「君子道」的「賢人」來進行統治，同時也應該要學習「君子道」。²⁰ 就此主張表現出，在當時以「君子」所實踐的規範作為理想統治的典範之主張。

¹⁷ 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） 郭店楚墓竹書》，頁 70。

¹⁸ 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） 郭店楚墓竹書》，頁 124。

¹⁹ 其原文為：「五行皆形於內而時行之，謂之君〔子〕。士有志於君子道，謂之志士。」（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） 郭店楚墓竹書》，頁 48。）

²⁰ 原文為：「疋膚膚達者君子道，謂之賢。君子知而舉之，謂之尊賢；知而事之，謂之尊賢者也。」（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） 郭店楚墓竹書》，頁 50。）

這種以「道」與「君子」概念做出組合的使用呈現出，當時德行概念組合的使用中產生了統整目的的論述。具體說明其中的論述架構主要是，提出一套德行概念組合並將此組合視為是「君子」應該實現或是用以統治的規範。其中蘊含著兩種類型，一者就是針對一倫理身份或關係提出應該實現之德行概念而成為「君子」的統治規範；二者則是要求統治者應該實踐德行概念組合之後成為「君子」的主張。這兩個層次呈現出，德行概念組合的使用分別使用於人民及統治者的不同論述。這樣的現象呈現出，在《郭店楚簡》的思想中的德行概念組合雖都是用在統治論述中，但實際上其中也存在著思想上的發展。從將德行概念作為理想統治上實現上要求人民的規範，轉變成為要求統治者成為理想統治者的規範。

兩個類型呈現出概念統整的論述本身也發生了變化，從針對人民的適當行為轉變成為要求統治者的理想規範。此一轉變，在〈五行〉可以更具體地看到，將德行概念從對人之各種適當行為的描述，提升針對統治者內在心裡運作的抽象的概念。

除了「道」概念的統整，也可以在《郭店楚簡》中看到使用「禮」概念進行統整的現象。「禮」概念在此除了與各種德行概念一同使用之外，在《郭店楚簡》中更是作為一個重要的主題來闡述。「禮」概念雖然在〈老子丙〉、〈五行〉、〈尊德義〉、〈性自命出〉等篇章中都可以看到使用，但統整與抽象的使用則主要在〈五行〉、〈性自命出〉中看到。其不僅說明日常生活具體行為上的要求之外，也已經初步地探討「禮」概念作為抽象概念其成立的理論依據。前文已經說明過〈五行〉，在此說明〈性自命出〉的情況。在此篇中一方面提出「禮」概念作為規範的意義是建立在「情」的一連串論述之上，另一方面則是強調「心」對於「君子」實踐「禮」行為的重要性。²¹ 此處的「情」

²¹ 其原文為「禮作於情，或興之也」以及「君子執志必有夫廣廣之心，出言必有夫簡簡之信，賓客之禮必有夫齊齊之容，祭祀之禮必有夫齊齊之敬，居喪必有夫戀戀之哀。君子身以為主心」（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） 郭店楚墓竹書》，頁 100, 115。）

概念並不是直接指稱情感，而是指實情的意義。若是與後者的「心」結合，則此種實情的意義則應該是指內在心理的實際樣貌。在此論述可以看到，「君子」概念論述從外在統治行為的規範轉變成為要求統治者自身行為以至於心理的現象。並在此轉變的同時，呈現出「道、禮」等概念對於其他德行概念的統整。

透過上述對於《郭店楚簡》「君子論」的兩個特色之說明，可以知道在此出土文獻中呈現出戰國中期之前當時從德行概念的大量使用開始逐漸出現內在探討與統整的論述的思想發展情況。由此可知，戰國中期之前的思想環境中，「君子論」本身處於快速發展變化的過程。同時也可以知道，「君子論」的發展並非單一脈絡而是分別在幾個不同的方向上進行。

第二項 《上博楚簡》中「君子論」

其實《上博楚簡》中可以看到與《郭店楚簡》中相似的「君子論」，不過其中較為明顯之處在於「德」與德行概念的使用情況。接下來對此進行說明。

在《上博楚簡》中共有二十一篇文章有使用到「君子」，其中使用德行概念進行論述的則有九篇：分別為：〈從政〉、〈內豐〉、〈三德〉、〈民之父母〉、〈季庚子問於孔子〉、〈君子為禮〉、〈孔子見季桓子〉、〈慎子曰恭儉〉、〈顏淵問於孔子〉。在這些篇章的「君子論」中，除了〈民之父母〉探討「禮」及〈慎子曰恭儉〉提及「仁」等是專注於個別概念之外，其他篇章都是使用多個德行概念對於「君子」概念進行論述。

例如〈從政〉是在一個主張中連續說明「寬、恭、惠、仁、敬」等概念，可以明確地看到將德行概念組合用以闡述「君子」概念論述內涵的現象。²² 相

²² 其原為為：「五德：一曰寬，二曰恭，三曰惠，四曰仁，五曰敬。」（馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》，上海：上海古籍出版社，2002年，頁219-221。）可見其原文中就已經將之視為是一個組合的現象。

對於德行概念組合的使用，其他篇章中則是在一段論述中提及不同的德行概念。扼要說明如下：〈內豐〉中說明「君子」實踐「孝」時重視「禮」；在〈三德〉中表示「君子」謹慎實踐「德」時提及「仁」；〈季庚子問於孔子〉中探討「君子」的統治時重視「德」並提及「仁、慎、敬、恭、義」；〈君子為禮〉中提到「君子」實踐「禮」是依據「仁、義」的主張；〈孔子見季桓子〉中提及「君子」應該實踐「信、仁、德、禮」等概念的主張。²³

在上述的論述中可以看到，其中德行概念的使用情況大多是在論述中使用而較少出現組合的現象。相較起來，《上博楚簡》中對於德行概念的使用大多是強調某一德行的實踐與其他德行有關的現象。也就是說，其「君子」概念論述的重點在於探討德行概念之間的理論關係。這一點相較於《郭店楚簡》的內容來說，就明顯地缺少統整的意義。

不過，這並不意味著《上博楚簡》中完全沒有統整概念或是對其進行抽象化的思想發展，前文提及個別探討「禮」的〈民之父母〉中就明顯地將「禮」從具體儀式規範提升成為抽象概念的論述。其提及：「民□父母呼，必達於禮樂之沚，已致『五至』已行『三無』，已橫于天下。」一句中可以看到期將「禮樂」視為是應該達成的目標，但其進一步的說明卻是「五至、三無」。²⁴ 對於「五至」的說明是實現「志、詩、禮、樂、哀」等五者，具體來說就是內在情感的反應。²⁵ 而「三無」則是指「無聲之樂，無體□禮，無服之喪。」，表示不透過聲音、身體、服裝表現出的「樂、禮、喪」。²⁶ 此一說明呈現出，禮樂的實現不只是具體儀式禮器服裝的表現，更在於呈現其中的情感。透過

²³ 這些篇章中如果有複數個德行概念時，通常是在一段論述中分散出現，而沒有出現德行組合的現象。

²⁴ 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》，頁 154,156,158。

²⁵ 原文為：「『五至』乎，志之所至者，詩亦至焉；詩之□至者，禮亦至焉；禮之所至者，樂亦至焉；樂之所至者，哀亦至焉，哀樂相生。」（馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》，頁 158,159-160,163-164。）

²⁶ 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》，頁 161。

「五至、三無」的說明可以知道，〈民之父母〉中探討「禮樂」或濃縮為「禮」概念時，並不強調具體器物一事反而相當重視其中內在情感的反應。

由此可以知道，《上博楚簡》的論述中雖然大多數篇章沒有進行統整，但仍可以看到從內在情感角度出發說明「禮」概念內涵的論述。呈現出其中對於「禮」概念抽象意義的重視，以及將其作為「君子」概念論述中的重要主題的思想發展情況。

整體來說，《上博楚簡》的「君子論」中雖然也重視德行概念，但大多停留在相關理論關係的說明與探討，僅有少數出現內在心理的探討及概念抽象話的論述。

在本節中就《郭店楚簡》及《上博楚簡》中的「君子論」整體特色做出說明，呈現出戰國前期到中期之間「君子」概念論述的思想發展的實際現象。雖然說在其中不同篇章論述中個別出現了以不同的德行概念以及不同層次的「禮」知說明本身，但由此可以呈現出當時在探討理想統治實現時已經強調「君子」概念應該要實踐德行與「禮」的思想特色。與此同時，《郭店楚簡》中顯然更進一步強調德行組合的概念統整思想發展，進而產生使用「君子道」或是、抽象「禮」規範來統整概念的論述。不過整體看來，此兩部出土文獻中雖然初步地有統整規範論述的產生，但卻沒有對其中的差異做出比較或是探討。

第三節 先秦「君子論」的整體樣貌

對於先秦時期各文獻篇章中使用「君子」概念進行論述所形成的各種「君子論」之探討，一方面可以看到不同文獻各個篇章中所關注與論述的主題重點

有所差異；與此同時，另一方面也可以在同一或是相似文獻的不同時期的篇章中看到相似或是相同主題的論述。換言之，在不同時期之間「君子論」並不是完全沒有關聯的個別論述，而是在發展上存在著論述上的相近及延伸情況。在上一節的探討中已經可以知道，這些相近或是延伸的論述中個別探討所呈現出對於「君子」概念在使用意義上的擴充及相關概念使用上的變化。不過除此顯著的差異之外，其中應該存在著論述上更為細緻的思想發展變化。

以思想層次的觀點來說，在同一主題上即使是相似的論述，其在不同時期的歷史情境及主觀意圖差異的使用上也會存在著所謂的思想內涵上的差異。這種差異本身若在單就字面上概念使用的行文來說有時可能並不明顯，但探究其中思想呈現出的作用與抽象意義卻會產生相當不同的理解。若能以思想內容層次差異的視角進行統整，釐清其中論述發展變化的層次，則可以更為細緻地在理論上掌握所謂先秦時期「君子論」的整體立體樣貌。

在這一節中將依照上一節各時期文獻篇章中「君子論」探討所初步掌握的成果，就其中「君子論」論述思想內容的抽象程度與理論建構差異，釐清其中各種主張的思想層次。²⁷ 依照先秦文獻中使用的整體來說，從具體到抽象大致上可以分為四個層次：「日常生活中的具體要求」、「使用各種德行概念」、「各種概念的統整」、「整體涵蓋的規範」等等。此四者依序呈現出，「君子」概念論述思想從各種個別而具體要求的說明開始，逐漸發展出抽象概念主張，進而逐步統整為各種論述最後在呈現出整體架構的思想發展過程。接下來，依序說明各思想層次中的具體內涵與特色。

²⁷ 所謂的思想層次的說明主要參考丸山真男的說明，其中從上層往下共四層，涵蓋抽象理論學說到生活情感中的未經反省的感受等等內容。（丸山真男著；區建英譯：《福澤諭吉與日本近代化》，上海：學林出版社，1992年，頁176-197。原文〈思想史の考え方について—類型、範圍、対象—〉收錄於武田清子編：《思想史の方法と対象——日本と西歐》，東京：創文社，1963年，頁3-33。）在本節的探討中具體上則是從丸山真男提出的第三層次「應對問題的意見與態度」開始，第四層的「生活情感」由於是經反省的部分則不在本文的探討中。在古代社會中當然存在未經反省的思想，但能夠被具體記錄成為文獻的思想本身則是經歷最基礎地反省才會實現。因此本文提出的「思想層次」論述是對應丸山真男的第三層次往上展開的探討。

第一項 「君子論」的生活要求層次



若是從一般日常生活要求的基礎層次說起，則可以看到「君子論」中關注注意個人自身言行修身以及倫理實踐的具體行為要求等等。²⁸ 就此一層次的內容，大多是個別提出很具體情境中直接對應的行為及相關說明，論述本身平鋪直述而較無展開及進一步的說明，相對的其也如格言一般容易理解及掌握。²⁹ 具體來說，在《周易》以及《詩經》中就可以看到主要對於統治者在日常生活、人際關係、軍事行動、祭祀活動等特定情境中應該實踐的行為、外貌及心態等各方面的要求。例如《周易》的屯卦六三爻辭的「六三：即鹿无虞，惟入于林中，君子幾不如舍，往吝。」中，使用狩獵的譬喻說明「君子」作為應受輔助狩獵的統治階層，在沒有人協助下獲取成果的困難。³⁰ 在《詩經·大雅》的〈生民之什·既醉〉的「其告維何、籩豆靜嘉。朋友攸攝、攝以威儀。威儀孔時、君子有孝子。孝子不匱、永錫爾類。」³¹ 提及「君子」祭祀祖先時有朋友助祭而表現出威儀的樣貌。

這些描述就是屬於基礎層次的思想，大多是平鋪直述地呈現出主張的形式。不過若是針對同一時期的篇章論述使用作出全面整理，則可以發現到其中出現少數個別如「謙、孝、敬」等後來被視為是德行的概念，或是表示具體利益意義的「德」概念的使用情況。³² 不過這些概念的使用本身較為分散，應是因應當時政治社會需求將最為重要的具體要求初步概念化的現象。

²⁸ 本項所謂「生活要求」是指明確針對特定生活情境、行為中不透過其他概念而直接闡述應該如何言說、行動較為適當的主張。換言之，就是尚未概念化成為某種德行的適當反應。

²⁹ 此處所謂的格言，最常見的就是在先秦早期文獻如《易》、《書》、《詩》中十分常見的韻文形式的簡短扼要的各種主張，這些內容後來也常被引用於其它人物口說或是文獻的各種論述之中。

³⁰ 唐·孔穎達：《周易注疏》，頁 22。

³¹ 唐·孔穎達：《毛詩注疏》，頁 605-606。

³² 「德」概念本身除了後世常見作為德行統稱的抽象意義之外，其實也蘊含著恩惠利益的具體意義。此種意義在戰國時期中一些文獻中可以相當容易發現，但其形成卻應是早在西周時期。詳細說明可以參考小倉芳彥：〈《左傳》中的霸與德——「德」概念的形成與發展〉一文的考證。（此中文翻譯來自 劉俊文主編、許洋主等譯：《日本學者研究中國史論著選譯 第七卷 思想宗教》，北京：中華書局，1993 年，頁 1-27。原文收錄於小倉芳彥所著的《中國古代政治思想研究 『左傳』研究ノート》一書中的第一篇第一章，名為：〈『左傳』における霸と徳——

就這一層次的「君子論」思想來說，其中較少使用的抽象概念論述，多是直接描述相關情境與行為，表示出「君子」在具體活動上的理想狀態。以前文引用的文獻可知，此思想層次的「君子論」的使用基本上可以在西周到春秋時期的論述中明顯地發現，不過其實在戰國時期的文獻中也可以發現到部分片段的使用。不過由於戰國時期文獻已經出現各種抽象概念的使用，而這些片段的論述本身則是與這些概念論述結合。以文獻篇章的整體來看，「生活要求」雖然依然存在，卻已成為其他思想層次論述中的一部分。

第二項 「君子論」的德行概念層次

在理解生活具體要求層次之後，提升一層至各種德行概念使用的層次來說，可以看到此層「君子論」不再直接說明各種日常生活規律、倫理上實踐、情感維持以及統治上對於人民的關心等等要求上，而是開始使用所謂德行概念指稱及描述這些要求的使用情況。

就此層次的使用來說，則可以在《周易·象》及部分前期《禮記》中等文獻中看到，其中對於日常生活及各種社會、政治情境中各種應該遵守的行為或是較為理想的應對產生各自相對應的德行。例如在《禮記·禮器》中就可以看到將不同儀式應對道德行概念的現象，如下：

祀帝於郊，敬之至也。宗廟之祭，仁之至也。喪禮，忠之至也。備服器，仁之至也。賓客之用幣，義之至也。故君子欲觀仁義之道，禮其本也。³³

「德」概念の形成と展開——。小倉方彦：《中國古代政治思想研究 『左伝』研究ノート》，東京：青木書店，1970年，頁50-79。）

³³ 唐·孔穎達：《禮記注疏》，頁474。此用例中可細分為兩部分，「故君子」之前是單純的德行概念論述，其後則是德行概念轉變為概念統整論述。雖然「故君子」之後為本例重點，但此前的德行論述卻也不能直接忽略。



其中就對於各種祭祀儀式及不同的服儀、器物與不同的德行做出結合，呈現出德行與具體行為相應的現象。就此層次的思想來說，各種不同的行為與情境都有其相對應的德行，例如對於父母的親情的反應則使用「仁」此一德行來說明，在政治實踐職務所應該具有的行為及反應則是「義」，在日常生活、祭祀等儀式上以「禮」作為該情境應實踐的德行，人與人互動上則強調「信」，作為統治者則強調對於國家要有「忠」等等。

與此同時，則可以看到「德」概念逐漸與這些德行概念的意涵產生關聯，被用來說明這些理想的行為與狀態。例如在《周易·象》中對坤卦之說明為「地勢坤，君子以厚德載物。」及對蒙卦的說明則是「山下出泉，蒙；君子以果行育德。」中都可以看到使用「德」概念說明應當包容與教育人民的主張，由此可以知道其開始成為具有德行意義的概念。³⁴ 換句話說，「德」概念轉變成為與德行相似的概念。

就此思想層次來說，將具體的理想適當行為要求透過特定概念指稱的概念化現象，呈現出當時思想抽象化的發展。在此過程中則產生了大量的德行概念，幾乎是各種日常生活的行為要求都相對應的產生不同的德行概念。除了前文已經提及常見的「仁、義、禮」等概念之外，更有如「忠、敏、莊、勇、和」等大量德行概念出現。³⁵ 這樣的現象也反映在文獻篇章之中，在闡述「君子」概念論述時出現在一段說明中使用大量的德行概念的現象。透過這種大量德行概念的闡述，可以知道「君子」概念論述不只是針對個別的行為，更是應對較廣大、複雜的情境或是現象做出理想應對理想人格。

³⁴ 唐·孔穎達：《周易注疏》，頁 19, 23。在此可以看到，「德」概念與理想行為作出結合的現象，其中並無提及其他德行概念，表示著「德」概念本身就是作為理想行為的代稱。

³⁵ 其實在先秦文獻中可以看到許多德行概念的使用，詳細用例內容可以參考後文第五章第一節的說明。

第三項 「君子論」的概念統整層次



在德行概念大量形成之後，可以看到對於各種概念主張進一步產生統整的論述，本文稱為「概念統整」層次。在此一層次中的「君子論」內含不再只是單純列舉出各種德行概念，而轉為如前文提及的「德」概念或是以特定幾個德行概念為中心統整各種德行概念的論述。

概念統整思想層次的產生，應該是由於德行大量使用於論述的同時，在實用上可能會遭遇某些情境之中不同德行之間衝突的問題。在理論上則應該需要釐清其中關係與根源等問題。例如在《論語·泰伯》中就提及「恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。君子篤於親，則民興於仁；故舊不遺，則民不偷。」³⁶ 其中可以看到「恭、慎、勇、直」等德行實踐上需要同時實踐「禮」才不會產生問題的主張，而後則表示「君子」寬厚親人則能夠使得人民有「仁」，呈現出德行概念之間在實踐上存在著線後順旭的主章。這裡可以看到，各種德行實踐的同時仍然需要一個如「禮」概念的規範，呈現顯示出德行實踐上可能產生問題或是衝突的現象。此外，德行之間產生順序的主張則表示著，雖然針對不同情境行為有各種德行，但在實踐上有較為根本重要的德行存在。如在《左傳·隱公三年》中提及：「而況君子結二國之信，行之以禮，又焉用質？」³⁷ 說明「君子」維持國家的「信」是透過實踐「禮」來維持而不需要人質，一方面呈現出「禮」規範實踐上涵蓋其他德行概念的情況，另一方面則反映出「禮」是更為根本重要的德行。所謂更為重要的德行概念論述的出現，呈現出概念統整思想層次中提出了一套德行概念之間理論發展與實踐順序的論述。

除了德行概念之間實踐上的順序與重要性差異之外，也可以看到使用其他概念來闡述德行概念根源的現象。如在《孟子·盡心上》中提及：「君子所

³⁶ 北宋·邢昺：《論語注疏》，頁 70。

³⁷ 唐·孔穎達：《春秋左傳注疏》，頁 52。

性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面、盎於背。施於四體，四體不言而喻。」³⁸ 強調「君子」所重視的「性」是將「仁義禮智」根植於「心」，強調從心理狀態保持具有德行概念的想法才能夠實踐。此種以「心性」的論述為主軸探討德行概念之間具有的理論根源以及相互發展關係的論述，則表示著概念統整的層次中不只是德行概念之間的探討，也涵蓋了更內在抽象層次的論述。

從上述的說明可以知道，「概念統整」思想層次對於「君子」概念論述在理論上不同情境中應該要實踐各種德行，提出統整兼顧個別情境德行概念或是更為根本重要的德行概念主張。不過從中也可以發現到，各種概念統整論述之間不一定在理論上有關聯，甚至可能也不一定能夠融貫。如前文所提的概念統整中除了統治論述之外也有個人修身論述，兩種論述在目的上的差異也產生了概念統整之間可能存在的衝突。若是強調「君子」要以國家整體獲得利益為最終目標的觀點，就會產生探討德行概念之間如何取捨與定義的相關主張。³⁹ 相對於此，若是以修身及教育為主的「君子」概念論述，則可能出現避免統治行為的主張。⁴⁰ 就此可以知道，「概念統整」層次雖然都是將眾多德行概念在此思想層次中進行理論上的統整，但各種統整之間卻也存在著許多差異。

第四項 「君子論」的整體規範層次

在各種概念統整論述發展與累積之後，提升出能夠進一步融貫各種論述的出「整體規範」思想層次。在此思想層次中可以看到，使用「君子」概念提出

³⁸ 北宋·孫奭：《孟子注疏》，頁 233。

³⁹ 此種論述可以在《左傳》對於僖公二十二年中宋襄公與楚國作戰時不偷襲而導致戰敗時之說明，表示「君子」不會傷害傷兵及老人，也不會於險隘之地作戰，更不會趁人尚未佈陣而偷襲。此種遵守規範的行動在《左傳》中以子魚之口提出批評。由此呈現出禮儀、規範與國家利益產生衝突時，仍應該要以國家利益為主的立場。

⁴⁰ 此種觀點可以在《孟子》中強調「君子」的快樂在於倫理德行與教育的實踐而非統治成果的說明中看到。

整體規範來涵蓋從生活、統治行為開始到「德」、德行概念、心性根源以及各種概念統整論述。

此層次明顯地可以在後期《禮記》及《荀子》等文獻中看到，其中雖然不能說所有篇章都已經產生整體規範的理論，但卻也可以清楚地發現到已經出現將不同論述與主張融貫的理論架構出現。例如在《禮記·樂記》中也有提及：

凡音者，生於人心者也。樂者，通倫理者也。是故知聲而不知音者，禽獸是也；知音而不知樂者，眾庶是也。唯君子為能知樂。是故審聲以知音，審音以知樂，審樂以知政，而治道備矣。是故不知聲者不可與言音，不知音者不可與言樂。知樂則幾於禮矣。禮樂皆得，謂之有德。…是故先王之制禮樂也，非以極口腹耳目之欲也，將以教民平好惡而反人道之正也。⁴¹

其表示「音」是生於人心而「樂」能夠通達倫理，而只有「君子」能夠知道「樂」，也就是能夠實現「聲、音、樂、政」而完成「治道」。在其中呈現出從理解人心能夠實現治理國家的整體規範。在其後說明中就是所謂「禮」，而能夠實現「禮、樂」的人則被視為是有「德」之人。由此可以知道，以「禮」實踐為終極目標的「樂」之完成後，就是有德之「君子」。而其中也強調，禮樂制度中的享受並不是為了極致滿足慾望，反而是藉此讓人民知道對於好惡持平而端正人道。

由此可以知道，音樂中所謂的「樂」是在「禮」規範實踐上重要的表現外，呈現出「君子」理解「禮樂」背後涵蓋人心、倫理、德行等等理論意義之後，作為理想統治者使用禮樂統治人民的整體規範之「人道」。與此類似，在《禮記·曲禮上》中可以看到強調「禮」能夠涵蓋幾乎所有規範的主張：

⁴¹ 唐·孔穎達：《禮記注疏》，頁 665。



道德仁義，非禮不成，教訓正俗，非禮不備。分爭辨訟，非禮不決。君臣上下父子兄弟，非禮不定。宦學事師，非禮不親。班朝治軍，蒞官行法，非禮威嚴不行。禱祠祭祀，供給鬼神，非禮不誠不莊。是以君子恭敬撙節退讓以明禮。⁴²

其以「禮」作為「道德仁義」為首等各種行為完成的重要德行，並說明「君子」透過「恭敬撙節退讓」等來實現「禮」。呈現出「君子」使用「禮」概念統整從家庭及政治倫理、教育學習、治理國家等各種方面的論述。其整體規範的範圍甚至不只侷限於現實人世之中，經由祭祀的功效上更是涵蓋到鬼神的層次。由此可以看到，整體規範層次的思想論述中著重於將各種重要概念與現實規範體透過一個全面整體的架構融貫起來的意圖，而在這樣的論述中則呈現出「君子」概念不僅是作為理想統治者而以，更是理解並實踐出整體規範思想的關鍵理想人格。

前述的主張基本上都透過複雜的論述呈現，而在《荀子》中則可以看到其對此發展出扼要而全面的論述，如在〈王制〉中看到：

天地者，生之始也；禮義者，治之始也；君子者，禮義之始也。為之，貫之，積重之，致好之者，君子之始也。故天地生君子，君子理天地；君子者，天地之參也，萬物之摠也，民之父母也。⁴³

其表示天地是萬物生長之開始，禮義則是統治之開始，而「君子」則是執行禮義之開始，而「君子」又需要學習、累積及極致喜好而開始統治，其學習的內容也應該就是「禮義」。最後提出天地產生「君子」，而其統治天地之間萬

⁴² 唐·孔穎達：《禮記注疏》，頁 14-15。

⁴³ 清·王先謙集解，日·久保愛增注：《增補荀子集解》，卷五，頁 19。

物，因此可以參於天地而總管萬物作為人民之父母的理論架構。由此可知，「君子」實踐禮義，使得人民、天地實現理想狀態。上述三個例子都呈現出，在此思想層次中將各種主題在論述上進行貫串，並從整體規範的角度提出理論說明。

就上述三個例子來說可以發現，就此整體規範思想層次來說主要以「道」或是「禮」概念作為融貫所有論述的整體規範。⁴⁴ 例如論述中先確立「道」作為涵蓋世界整體運作規律或是規範的概念之後，從此出發連結包含心性、各種德行論述的倫理、道德、政治各種理論。確立整體規範的目標之後，透過概念之間理論關係的說明或是整體世界架構的建構，提出「君子」能夠具體實踐而使人類世界運作更為理想的理論。相反地，「君子」概念論述使用「禮」概念來涵蓋世界的整體規範主張中，則不同於「道」直接作為整體規範的出發點。其大多先闡述「禮」本身涵蓋從政治、道德、倫理以至於個人生活實踐、心態維持、認知學習、思想調和等所有面向，進而能夠將「禮」概念提升成為整體規範的論述方式。在此過程中，一方面呈現出「禮」概念與各種規範的關聯之外，另一方面則是強調實踐「禮」的「君子」就是整握整體規範思想的理想人格。

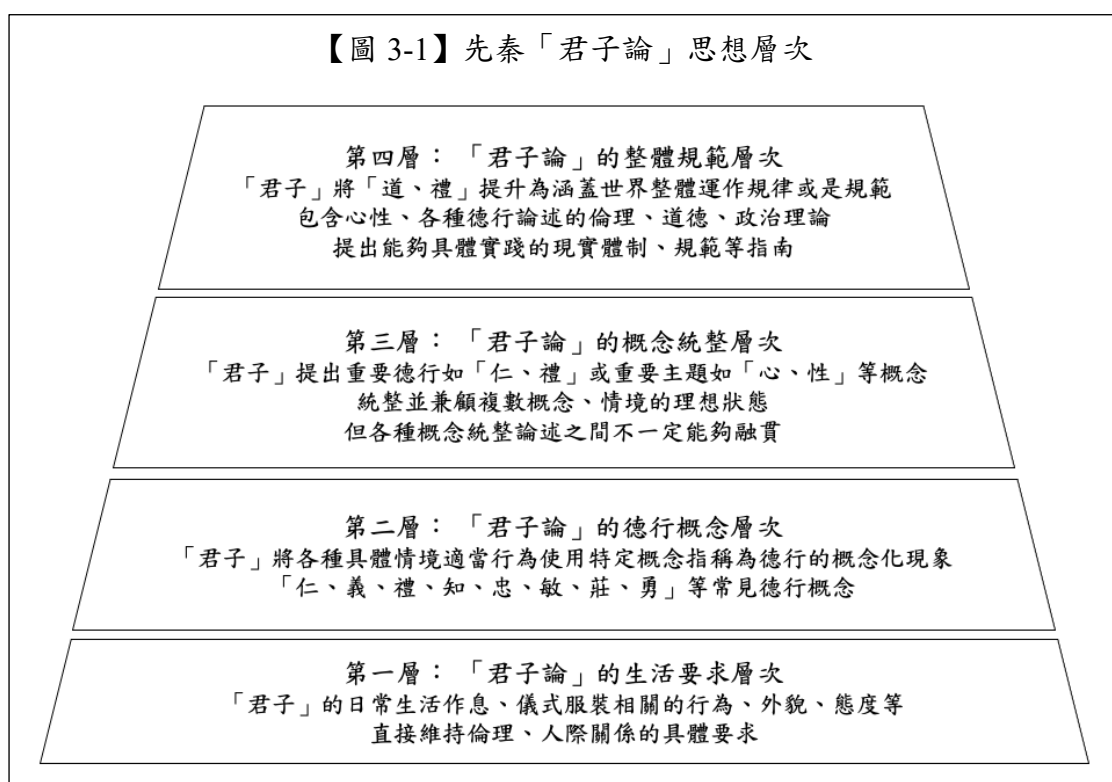
在此思想層次中可以看到，各種面向的主題之間在整體規範的理想世界架構之下逐步闡述理論關係，並透過提出各種可以具體實踐達成理想世界的現實體制及規範，使得整體規範不只是抽象理論更是具體實踐的藍圖。而這種兩方面整體兼顧的論述之中，「君子」概念被使用來表示能夠理解、掌握「道、禮」等融貫整體規範理論論述，進而具體實現理想人類世界規範秩序的理想統治者。由此呈現出，先秦時期中「君子」概念論述在高層的思想層次中，實際上具有融貫各種論述主張的思想意義。

⁴⁴ 此意涵其實與後世常見具有形上或是本體意味的「道」論類似，不過就先秦時期整體規範思想層次來說，雖然確實包含著形上或是本體論面向的意義，但其論述重點與目標在於如何將現實各種概念、規範主張融貫整合為一個理論。也因為這樣的目的，本文雖然不排斥但也不強調其中的本體與形上意義。



透過上述四個思想層次的說明可以看到，關於「君子論」的思想整體來說，其實在各文獻中分別存在著不同思想層次的論述與相關主張。這些主張在思想層次上的提升也逐漸結合成為各種更為抽象並涵蓋更大理論範圍的論述，而在這個過程中也呈現出融貫各種不同概念統整的論述。掌握思想層次的樣貌之後可以確定，「君子」概念論述最終能夠將各種文獻篇章的內容融貫成為一個經典體系本身其實是一整個先秦時期思想發展提升的成果。就如同後世學者已經注意到的，後我們習以為常的融貫的經典體系理論架構是建立在理解並實踐「道、禮」規範的「君子」概念之上。其經由完成各種情境的理想道德、德行之後，將此規範的影響擴及社會、政治各個層面而完成理想的人類世界。此一論述最終的樣貌證成了，「君子」概念終極意義上來說就是遵守及實踐人類世界整體規範的理想人格之外，也證成了其作為能夠融貫統整個經典文獻思想的關鍵概念。

若是將此思想層次具體表示，可參考下圖：





在本章的理解中，透過個別文獻年代的考據釐清及各文獻思想發展的掌握，初步理解「君子論」思想整體中各思想層次的樣貌。就本章的探討中來說，最主要是將研究的視角從平面的意義區分轉變成為使用立體的思想層次來對於「君子」概念意義進行探討。就此可以確認，能夠融貫個文獻思想的「君子」概念論述的整體意義在先秦時期來說，其實就是德行與統治兩方面逐漸結合的過程。換言之，「君子論」思想整體就是將此兩大脈絡之間的思想主張與論述上逐步綜合，甚至是統合的理論建構狀態。過去研究中由於大多是針對個別文獻與特定時期的探討，因此出現對於將統治與德行兩大脈在特定思想發展歷史上各有其偏重發展差異的強調。理解各文獻篇章思想所具有的思想層次差異，可以使得在理解其思想的內涵時避免過度詮釋的謬誤。進而釐清先秦時期「君子」概念使用於論述時的具體目地、思想作用與意義，則可以進一步掌握傳統其中各種主題之間融貫統合所呈現出的思想特色。

為了完全掌握理解「君子」概念論述在先秦時期各個思想層次中思想發展變化與其中融貫統合的思想作用與意義。接下來將從西周時期開始逐一探討不同時期呈現出的思想層次內涵，並仔細釐清其中的思想動態發展上的特色與作用意義。期望透過全面掌握思想動態發展的過程，進一步理解將各種經典文獻思想內容融貫成為經典體系而作為儒家哲學思想基礎的「君子」概念論述思想的形成與其中分別統合個別主題到統整規範進而產生整體規範的思想發展過程。

小結



在本章的探討試圖闡明不同文獻中在各時代上所提出的「君子論」論述內容。不可諱言，由於先秦經典文獻大多數並非一時一地一人之手完成，而是經過長時間經過許多人撰寫部分篇章之後編輯而成的文獻，文獻年代的探討本身似乎需要以部分篇章為單位進行區分，進而更有彈性地推測其成書年代。同樣地，在同一文獻中的「君子論」也還含有不同時代的「君子」論述。反言之，過去以各個文獻為分析單位來進行的研究，往往陷於將原來可能屬於不同世代的「君子論」混為同一時代的思想產物。

基於文獻篇章年代考據的基礎之上，本章對於各文獻中「君子論」的探討分別掌握三個重點：

第一、經過編輯而成的傳世文獻時雖已將相似的篇章組合起來，導致雖然年代上的不同，但卻讓人以為其中的思想內容之間相似甚至是相同的情況。進一步地釐清這些相似的「君子」概念論述，可以發現其中的細微的差異其實蘊含著不同層次的思想內涵。

第二、《郭店楚簡》及《上博楚簡》作為戰國中期左右年代的文獻，其中的「君子論」內涵呈現出當時思想中概念、主題的多樣發展，從中也反映出思想層次提升的論述。

第三、透過上述對於傳世文獻及出土文獻中的探討中發現到「君子」概念論述的思想層次差異，可以進一步地整理出在整個先秦時期中「君子論」思想層次共分為四層，由下而上分別為：第一層、生活要求層次；第二層、德行概念層次；第三層、概念統整層次；第四層、整體規範層次。藉由思想層次的立體架構，掌握文獻篇章中「君子論」的動態發展及理論提升的整體過程。

透過思想層次的架構，將原本平面光譜上多種意義的「君子論」轉為動態發展歷程的立體呈現。由此切入能夠反省並重新探究先秦時期「君子」概念論述在不同時代、脈絡的使用上產生的思想發展變化，進而全面而細緻地掌握「君子論」藉由各種文獻篇章的使用呈現出作為儒家哲學思想建構主軸的思想意義。



第四章 「君子」的登場



從這一章開始，將以時代作為區分探討先秦時期「君子」概念意義發展的整體過程。本章探討的範圍針對西周到春秋的此一時期之中，「君子」概念在文獻論述中使用的情況及相關意義進行探討。

就本文附錄中對於文獻成書年代的探討成果可以知道，「君子」概念的使用基本上最早為西周時期文獻。以西周到春秋時期來說，雖然是相當悠久的一段時間，但就本文對於「君子」概念的探討來說則是其在歷史上登場的階段。若是就此時期的文獻內容進行整理，可以看到西周到春秋此一時期的使用顯然不如戰國時期相當豐富的情況。¹ 而在不屬於傳世文獻的其他文獻中，一樣可以看到「君子」概念在此時期中並不常見的現象。而在此一時期的漫長時間中，則可以分別看到「君子」概念本身從登場到普遍使用之間，其中意涵從最初開始發展而確立的過程。對此本章將詳細針對此一時期「君子」概念在經典文獻與出土資料中使用的相關現象與含義做出探討，理解論述中的特色進而探討其思想作用與定位。

本章對於「君子」概念在歷史上登場的相關探討將分為三部分進行：第一節，探討「君子」概念從政治上非正式到成為正式稱呼的過程；第二節，則是

¹ 就前文整體可中，傳世文獻中確定成書於西周到春秋之間的文獻有：《周易·經文》、《詩經·大雅》、《詩經·小雅》、《詩經·國風》、《詩經·魯頌》等等，此外還又於此時期鑄造的青銅器上之銘文。在這些文獻中「君子」概念使用的次數為：203。若是加上出土文獻的戰國之後的文獻中「君子」概念使用的次數為：1352。相比可以發現，整個戰國時期「君子」概念的使用遠多於西周到春秋時期。

探討作為統治者稱呼的「君子」如何具有德行意涵的過程；第三節中則是探討具有德行的統治者之「君子」概念擴大使用的現象。在此探討中可以看到，「君子」概念出現在文獻記載的過程以及其使用意義上初步發展的現象。在此過程中，可以發現「君子」概念逐漸成為論述思想時不可或缺的重要概念。

第一節 成為政治概念的「君子」

前文述及就過去所學者的研究成果可以知道，「君子」概念在文獻上被記錄及使用當是在進入西周之後。換句話說，此一概念並未使用在殷商時期考古所獲得的文字記載上。與此同時則可以看到，過去研究中學者理所當然地認為「君子」概念作為統治者的意義本身在西周時期存在後就不曾改變過而為大家所接受使用。不過，在歷史上一個概念從其產生到被大家接受而廣泛使用進而成為在文獻記載上正式使用的概念，此一過程本身應該並不是短暫時間可以實現的。在這一節中，將對於「君子」概念從產生開始至成為文獻上正式記載使用，甚至為眾人所普遍使用的相關過程，將進行初步整理與探討。

誠如本文第一章中已經提及，過去學者對於「君子」概念根本上所具有的統治者意涵並無異議。但對於「君子」作為政治概念為人所接受的相關探討卻相當稀少。無論是胡適、蕭公權等學者在提及「君子」概念時都僅是直接接受其作為統治者的意涵而已，而沒有對此進一步地進行探討。² 就此現象來說，其理由應該是在西周此之前沒有其他文獻記載此一詞彙使用的情況。也因此其僅能從傳世文獻中已經記載的情況開始，理所當然地接受「君子」概念在當時已經受到使用的現象。

² 胡適：《中國哲學史大綱 古代哲學史》，（台北：臺灣商務印書館，2015年），頁119。（原版為胡適：《中國哲學史大綱 上卷》，上海：商務印書館，1919年。）、蕭公權：《中國政治思想史（上）》，台北：中國文化大學出版部，1982年，頁65。

所謂在西周之前沒有「君子」概念的使用，主要可以從記載甲骨文的卜辭內容中獲得證實。就陳夢家對於卜辭內容的相關研究中可以看到，當時使用甲骨文記載的關於各種人中，並不存在著「君子」一詞的使用情況。在其《殷墟卜辭綜述》一書中可以看到，其透過對於甲骨文中殷商時期對於人之身份稱呼與西周後文獻的比較後將其整體分為兩類，屬於統治者階層的有「王、侯、田、邦伯、百官、多士」而被統治者的則有「自由的小人、奴隸」。³ 其認為在〈召誥〉、〈酒誥〉中所使用的「君子」就是等同於卜辭中屬於人民的「多生、人」。⁴ 就其相關的說明可以知道兩個事實，第一個就是「君子」在卜辭中並無使用，第二個則是「君子」一詞在使用上並不一定指稱統治者的現象。

就陳夢家的結論來說，其呈現出「君子」概念是屬於西周時期的產物之外，其在探討中直接將《尚書·周書》中篇章視為是當時記載的文獻，而沒有考量到其中「今古文」的差異問題本身則使其結論存在著受到質疑的可能。⁵ 不過就此問題本文將不深究及探討，僅關注其研究所獲得的第一個事實。就陳夢家此書研究的年代來說，早已是七十年之前的成果。此後七十年之間，直到今日新發現出土的甲骨文的内容中。就現在甲骨文詞彙資料庫中所收藏的内容來說，依然沒有發現到「君子」一詞的使用情況。⁶ 也就是說，至少在現存甲骨文的記載上可以確定，殷商時期並沒有使用過「君子」一詞。

在理解「君子」一詞是直到西周之後才開始使用的事實之後，接下來針對西周之後對於「君子」一詞使用的情況進行探討。如同前文已經提及，「君

³ 陳夢家：《殷墟卜辭綜述》，（北京：科學出版社，1956年），頁625。

⁴ 陳夢家：《殷墟卜辭綜述》，頁613。

⁵ 陳夢家以卜辭中對於殷商統治者及人民之稱呼對應〈周書〉內容中對於殷商遺民整體的比較而獲得上述的結論。就其使用的文獻來說屬於「今文《尚書》」，在其論述中可以知道其並沒有考量到所謂「今文《尚書》」本身晚至戰國中期後才成書的現象，以及在其成書之間思想上的變化影響。進一步地說明，可以在陳夢家的另外一本著作《尚書通論》中看到。（陳夢家：《尚書通論》，北京：商務印書館，1956年。）

⁶ 就中央研究院歷史語言研究所所提供的「先秦甲骨金文簡牘詞彙資料庫」中的搜尋結果，可以看到「君子」一詞最早僅出現在青銅器銘文的金文之中。（先秦甲骨金文簡牘詞彙資料庫：https://inscription.asdc.sinica.edu.tw/c_index.php）

子」一詞在青銅器銘文中才有所記載的事實，對此事時將探討其中使用的情況與特色。

相對於傳世文獻中大量使用的現象，「君子」一詞在金文中使用的情況卻是相當稀少。就「先秦甲骨金文簡牘詞彙資料庫」中檢索的結果來說，「君子」僅有 9 次的使用，其中更是有 6 次是作為人名稱呼上使用。作為官職或是統治者稱呼的用法只有 3 次，都出自於「敬事天王鐘」的銘文之中。若是進一步地探討「敬事天王鐘」的年代問題則可以發現到一個有趣的現象，就是其鑄造的年代其實晚至春秋晚期。⁷ 在此若是再參考宋朝時曾經發現而後佚失的青銅器「晉姜鼎」的銘文，就其記載內容推測應屬春秋早期的鑄成。在其銘文中也僅使用一次「先君子」稱呼晉文侯。⁸ 就這兩份文獻的使用來說，「君子」概念共僅有 4 次使用，而其年代都是晚至春秋時期。就此現象可以知道一個事實，就是在青銅器銘文中「君子」並非常見而普遍的概念。

也就是說，單看從殷商卜辭到西周之後的青銅器銘文之間，在春秋早期之前其實有相當長的一段時間中是完全沒有使用「君子」概念的現象。相對於此，就本文附錄的文獻年代考據成果可知，從西周初期到春秋之間使用到「君子」概念的文獻則是《周易》、《詩經·大雅》、《詩經·小雅》等文獻。就《周易》經文的形成年代較為分散而僅能知道是在西周時期而難以進一步確認，其中「君子」概念的使用也難以提供更多資訊進行探討。相對的，〈大雅〉的形成年代則是西周中期之後而〈小雅〉則是西周晚期之後成書，而這兩部分的文獻中「君子」概念也有相當數量的使用情況，能夠呈現出當時思想意義上的使用特色。⁹

⁷ 中國社會科學院考古研究所編：《殷周金文集成（修訂增補版）》，（北京：中華書局，2007 年），頁 769-770。詳細青銅器的出土地點、年代、銘文拓片及照片可在中央研究院歷史語言研究所的「殷周金文暨青銅器資料庫」查詢（https://bronze.asdc.sinica.edu.tw/qry_bronze.php）

⁸ 晉姜鼎現已不存，不過在宋朝呂大臨的《考古圖》中有記載銘文，因而可以知道其內容。（宋·呂大臨、趙九成：《考古圖、續考古圖、考古圖釋文》，北京：中華書局，1987 年，頁 8-9。）雖然原物已經佚失，但其仍收錄於《殷周金文集成》之中。（中國社會科學院考古研究所編：《殷周金文集成（修訂增補版）》，北京：中華書局，2007 年，頁 1496。）

⁹ 在《周易》經文中使用 20 次，《詩經·大雅》中使用 23 次而《詩經·小雅》中則使用 107

在〈大雅〉中可以看到，其主題主要說明如何「延續統治、統治困難」時等統治問題，而「君子」在此指稱從天子開始到諸侯、官員等，基本上是中高層的統治者。此處的「君子」概念針對現實意義的統治者，說明維持統治身份此一最為重要的目標，就是遵守先王制定的規範恭敬執行禮儀並且在言語行動上謹慎。而在〈小雅〉中主要針對對於「宴會、征戰、朝政、困境」等四個主題，在其中「君子」基本上延續對於現實意義統治者的指稱，基本上要維持倫理、謹慎自身言行並且依照禮儀規範行事。在此實踐上讓整個朝廷從天子開始到諸侯、大夫各層節官員都遵守禮儀行動，對於人民則是教育其遵守規範並且注意軍事等行動不要影響人民生活而讓國家陷入混亂使人民遭受戰亂飢荒。整體來說，在〈大雅〉、〈小雅〉中「君子」概念是用來泛稱當時存在的中高層統治者。在使用上則是強調統治者要遵守先王制定的規範及禮儀，以維持自身統治身份以及國家各層級運作上順利的理想。

在理解西周中期到晚期之間〈大雅〉、〈小雅〉中「君子」概念的使用情況之後，對照青銅器銘文及傳世文獻之間年代的差異則可以將「君子」概念明確使用的時間進一步確認是在西周中期之後。對於金文記載要直到春秋時期才出現以及傳世文獻中在西周中期就已經出現的年代差異，其中可能呈現出「君子」概念本身產生及早期使用上的思想特色。

首先，就青銅器銘文上要直到春秋時期才使用「君子」概念的現象來說，其明確地呈現出「君子」概念本身並不是典型使用在祭祀及讚揚先祖的文體中所使用的政治概念。這樣的現象在傳世文獻上也存在著，在《詩經·周頌》中祭祀周文王、武王等開國君王的詩歌中一樣沒有使用「君子」概念的現象。¹⁰就此可以知道，在西周初期直到晚期之間，明確用來祭祀及讚揚先祖功績的文

次。透過對於〈大雅〉、〈小雅〉中「君子」概念的大量使用之整體探討，可以提供我們對於西周中期到晚期之間概念意義及思想特色的理解。

¹⁰ 與此同時也可以注意到，〈周頌〉被視為是《詩經》中最早形成的篇章，早在西周初年也就是建國時期就已經形成。就此可以知道，至少在西周初期時「君子」概念確定不屬於能夠正式用以指稱及記載君王等高層統治者的概念。

體中，並不將「君子」視為能夠正式指稱文王、武王以至於成王等開國君王的概念。就此文體中的文王、武王及成王等人因為是開國及確立周朝體制的君王，被認為是接受天命並且獲得賜福的理想統治者。在此理解上，「君子」沒有在此文體中被使用的意義，顯然是其並不能等同於如此崇高的理想統治者。相對於此，在春秋中期之後〈大雅〉、〈小雅〉中的詩歌在使用「君子」概念時，則可以明顯地看到其基本上是用以稱呼當時在現實上存在的統治者。其中雖然就統治國家初步地提出理想統治者所應該具有的樣貌，但是其中也顯然未將之與文王、武王等人做出連結。

透過上述不同文獻中對於「君子」概念使用上指稱對象的差異可以知道。若是青銅器銘文是記載開國君王的理想與美好行為的內容，其作為當時政治上希望可以傳承給後代子孫並以此為典範的文獻應該是屬於最為正式的文體。其中使用的概念本身也應該是西周初期當時思想上認為是重要且在統治體制中被認可的官方正式概念。與此同時，「君子」概念本身即使在西周初期就已經存在，但當時在思想上應該僅是對於統治者的非正式稱呼。其直到春秋初期，才成為被認為能夠撰寫在銘文上並用以稱呼先君的官方正式概念。

相對於銘文及祭祀用的文體記載內容上使用最正式的概念的情況來說，在朝會儀式上使用的詩歌則是較為日常的文體，其中使用的概念也相對的是當時政治體制上尚未被視為是正式的概念。也就是說，在〈大雅〉形成的西周中期開始，「君子」概念雖然尚未正式被認可，但已經逐漸在政治朝會等政治場合上成為用以讚美統治者的詩歌內容。就其中的使用也可以知道，在當時一般統治階層人物互動的活動中，「君子」概念成為對於中高層統治者的泛稱。再者，於春秋晚期形成的〈小雅〉中「君子」概念除了被大量地使用來描述中高層統治者之外，也加上了對於其所應該實現的理想統治行為做出說明。在此時期，「君子」概念的使用在統治階層的思想及論述中可以說是相當普遍，即使尚未真正獲得在正式文體上使用的認可，卻已經是用以闡述政治理想的重要概念。換句話說，就是其已經成為對於統治理論上重要的政治概念。

就上述的探討中可以知道，「君子」概念在西周初期到晚期之間存在著從非正式概念到正式概念的發展過程。相對於過去學者在探討「君子」概念的起源時僅關注於其本身在政治上的意義，理解「君子」概念逐漸成為統治者之間普遍使用的概念，並進而成為正式文體中所使用的概念此一發展過程，本身作為思想發展上的一個成果也體現出「君子」概念作為統治者稱呼的意義本身其實蘊含著思想上的特殊意義。

例如就上述對於目前記載的傳世文獻及考古所發現的文獻資料可以知道，「君子」概念本身最初並不會用來稱呼文王、武王等開國君王，也因此不會在祭祀及讚揚先祖的詩歌、銘文中使用「君子」概念。¹¹ 這呈現出「君子」概念最初作為現實意義上的一般統治者來說，以文武等王作為理想典範進而學習及仿效其治理國家的各種方法。「君子」概念在西周中期開始逐漸在詩歌中使用的現象也呈現出，雖然應用上是讚美當時天子、國君、大夫在統治的詩歌，但是其實際上針對詩歌能夠應用於不同時空的使用情況，進而開始使用沒有明確指涉特定人物的「君子」概念作為詩歌中的主角。再者，這種不特定對象的概念使用來說，也呈現出當時政治論述本身從周王朝核心向各地封國的朝廷發展的現象。透過泛稱中高層統治者的「君子」概念在政治論述上的使用，逐漸主張各國朝政上所應該具有的理想統治狀態。而這也就是「君子」概念最初在政治脈絡使用上所具有的思想意義。

在這一節中可以看到，「君子」概念本身在使用上經歷了從西周初期到春秋之間從非正式稱呼到正式記載上的變化。而在此發展過程中，也體現出「君子」概念作為泛稱中高層統治者的稱呼，在當時從中央往各國擴展的政治論述上呈現出的理想統治者樣貌的思想意義。就此最初具有的思想特色來說，過去學者除了理解其在字源上所具有的原始統治者意義之外並未對此多加著墨。就

¹¹ 相對於此，在戰國時期的成書的《禮記》、《荀子》等文獻中則將直接將文王、武王等開國君王視為「君子」。

當時政治發展上的思想變化來說，「君子」作為文、武王之後不特定的天子、國君、大夫等統治者的泛稱概念，蘊含著應該要遵守文、武王所開創及制定的相關統治方法與治國規範。也就是說，此時大多數概念使用情況仍處於指稱現實意義上的統治者。而此思想發展的成果，就是「君子」概念在春秋時期成為在讚美先祖時能夠使用的正式概念，呈現出「君子」概念正式地被官方認可而賦予了完全等同於理想統治者的概念意義。

第二節 具有「德行」的統治者

在這一節中將針對從西周到春秋時期之間，經典文獻中「君子」概念在受到重視大量使用的同時逐漸形成的「德行」意涵做出探討。以過去中國哲學史研究中學者的相關探討可以知道，關於「君子」概念的德行意涵大部分是從春秋晚期的孔子思想開始探討。¹² 就此現象來說，如同在第二章探討中已經提及，「君子」概念最初如何開始具有德行意義的問題過去學者除此之外大多沒有真正地展開探討。在這一節中，將探討經過考據後可知屬於在春秋晚期之前存在的經典文獻中對於「君子」概念使用的情況。就其中內容來說，延續上一節探討的成果可以知道，應該大多是屬於統治脈絡中的相關論述。在此脈絡中，所謂理想統治者應該實現的行為以至於將其成為特定德行概念的使用情況，就是本節探討中將關注的使用情況。

在這一節的探討中將依照本文第二章中所做出的思想層次區分，分為兩小節進行，第一小節中將以日常生活中的具體要求此一層次為主，而第二小節中則將針對初步產生的德行概念及「德」概念使用層次為主。在此兩個層次中，

¹² 典型地來說，胡適、馮友蘭、勞思光等人的中國哲學史中的探討主要是從孔子開始，在此之前的文獻相關內容則是作為後來中國哲學發展基礎背景的所謂周文化思想。其中關於「君子」概念的探討則明顯地沒有出現。由此可以知道，中國哲學史研究上對於「君子」概念之重視就是以孔子思想作為起點的現象。若是以孔子所生存的時期來，就是春秋最晚期的時段。

又可以看到關於本文第一章中所整理，關於「君子」概念的各種性格以及使用主題的內容。就此區分可以進一步的展現出，從西周到春秋晚期之間「君子」概念如何產生「德行」意義的思想發展與變化過程。



第一項 「君子」在日常生活中的要求

就最底層的日常生活要求的思想層次來說，「君子」概念其實有不少相關的用例。屬於此層次的用例雖然並非完全集中於西周到春秋時期之中，但是就此時期的概念使用來說可以較為明顯地看到此層次的論述。在這一小節中，將對於闡述「君子」概念在此時期日常生活要求的相關論述與主張做出整理與討論。而探討中則將以「君子」概念所具有的性格為基礎，就其中各種主題的說明做出整理。

首先，就具有現實意義統治者性格的「君子」概念來說，其中主要提及了作為統治者其在面對某些情境時所應該要做出的反應及行為。在此性格中，主要涵蓋了：「狹義統治、情感心態」等主題，接下來依序進行說明。

就現實意義統治者所應該實踐的「統治」主題來說，其可以說是這一層次的論述中最常見的主題。以闡述特定情境中應對的《周易》來說，可以在大壯卦九三爻辭中看到：「九三：小人用壯，君子用罔，貞厲。羝羊觸藩，羸其角。」¹³ 在這裡使用「小人、君子」的對應，在「羝羊」被藩籬困住的情況作為譬喻，說明此時「小人」能夠壯大但「君子」卻會困住的差異。此種差異中呈現出，作為統治者的「君子」即使有強大的力量，在面對困境時反而會受到限制的情況。如果「君子」在統治遭遇困境時，不依靠力量而能夠適時調適，如此才能脫離困境並避免削弱自身。類似的說明也可以在革卦上六爻辭中看到：「上六：君子豹變，小人革面，征凶，居貞吉。」¹⁴ 在這裡一樣透過「君

¹³ 唐·孔穎達：《周易注疏》，頁 86。

¹⁴ 唐·孔穎達：《周易注疏》，頁 112。

子、小人」的組合說明其面對應該改變的情境時，「君子」進行快速而顯著的改變而「小人」則是改變其面容就好。這應該是指作為統治者的「君子」要在統治上進行全面的革新，而作為被統治者的「小人」則是在順應革新而日常生活。其中又提及在此改變的狀態下兩者應該維持安定而不適合進行其他發展。由此可以知道，所謂應該改變的情境是指使自身能夠成為理想的意義，但這種改變只要實現理想即可，達到理想之後反而不應該進行改變。就此《周易》中的使用可以看到，這裡透過具體情境的說明及應對，論述現實意義上面對各種可能的統治者之「君子」所應該要實踐的各種主張。

再者，於《詩經》的〈大雅〉、〈小雅〉及〈國風〉中都可以看到關於現實意義統治者的狹義統治主題之論述。在西周中期成書的〈大雅〉來說，主要是描述作為統治者的「君子」主要追求的是統治地位的延續。例如在〈文王之什〉中的〈旱麓〉，內容為：

瞻彼旱麓，榛楛濟濟。豈弟君子，干祿豈弟。

瑟彼玉瓚，黃流在中。豈弟君子，福祿攸降。

鳶飛戾天，魚躍于淵。豈弟君子，遐不作人。

清酒既載，騂牡既備。以享以祀，以介景福。

瑟彼柞棫，民所燎矣。豈弟君子，神所勞矣。

莫莫葛藟，施于條枚。豈弟君子，求福不回。¹⁵

在這首詩中可以看到，其中從描寫自然豐富出發而延伸出，說明作為高層統治者「君子」的祭祀求取福祿的情況。其中關於自然環境豐富的描寫，一方面呈現出其統治下國家的安定與順利運作，另一方面也呈現出統治者祈求福祿的具體表現。在此可以看到其雖然主張「君子」要進行祭祀，但其並沒有就其中的

¹⁵ 唐·孔穎達：《毛詩注疏》，頁 558-560。

儀式規範作出說明。除祭祀之外，在〈生民之什〉中的〈洞酌〉，則較直接說明統治行為，內容為：



洞酌彼行潦，挹彼注茲，可以饒饒。豈弟君子，民之父母。

洞酌彼行潦，挹彼注茲，可以濯壘。豈弟君子，民之攸歸。

洞酌彼行潦，挹彼注茲，可以濯漑。豈弟君子，民之攸塈。¹⁶

此詩中透過河水流動注入而能用於炊飯、洗滌之譬喻，說明「君子」作為人民之父母應該使其生活安樂的主張。就詩句內容來說，此處是透過讚美現實意義的統治者為「君子」，而要求其應該做出如同流水一般能有益於人民之生活的統治。在此一樣沒有深入探討適當統治的具體內容，而是以讓人民可以維持生活作為目標。

上述〈大雅〉中兩首詩的使用可以知道，期透過讚美的方式主張現實意義統治者的「君子」。其中主要具體提及要使國家環境豐饒，並且能夠讓人民生活安定等主張，相對的卻沒有提出其他概念或是規範的主張，應該是屬於狹義的統治行為主張。

相對於此整體統治成果的說明，在〈小雅〉中則是明確地提及統治情境。在〈南有嘉魚之什〉中第一首的〈南有嘉魚〉就提及宴會的舉行，內容為：

南有嘉魚，烝然罩罩。君子有酒，嘉賓式燕以樂。

南有嘉魚，烝然汕汕。君子有酒，嘉賓式燕以衍。

南有樛木，甘瓠纍之。君子有酒，嘉賓式燕綏之。

翩翩者鵩，烝然來思。君子有酒，嘉賓式燕又思。¹⁷

¹⁶ 唐·孔穎達：《毛詩注疏》，頁 622。

¹⁷ 唐·孔穎達：《毛詩注疏》，頁 346-347。

這首詩從各種對動植物的描寫說明賓客聚集，而延伸出對於宴會中賓主之間愉快和樂的說明。作為現實意義統治者的「君子」主辦宴會而使得是賓客與主人之間愉快，達成人際間的和樂互動。相對於宴會，在〈鴻鴈之什〉中的〈庭燎〉中則是針對朝會，內容為：

夜如何其，夜未央，庭燎之光。君子至止，鸞聲將將。

夜如何其，夜未艾，庭燎晰晰。君子至止，鸞聲噦噦。

夜如何其，夜鄉晨，庭燎有輝。君子至止，言觀其旂。¹⁸

在這首詩中呈現出天尚未亮時以大燭照亮朝廷的情境，其中作為現實意義統治者的「君子」則是泛指聚集上朝的臣子及諸侯。就此情境呈現出，統治者在尚未天亮時就開始進行朝會，呈現出辛勤進行統治的主張。而在〈鹿鳴之什〉中的〈采芣〉則是說明出征的情況，內如為：

采芣采芣，芣亦作止。曰歸曰歸，歲亦莫止。靡室靡家，玁狁之故。不遑啟居，玁狁之故。

采芣采芣，芣亦柔止。曰歸曰歸，心亦憂止。憂心烈烈，載飢載渴。我戍未定，靡使歸聘。

采芣采芣，芣亦剛止。曰歸曰歸，歲亦陽止。王事靡盬，不遑啟處。憂心孔疚，我行不來。

彼爾維何，維常之華。彼路斯何，君子之車。戎車既駕，四牡業業。豈敢定居，一月三捷。

駕彼四牡，四牡騤騤。君子所依，小人所腓。四牡翼翼，象弭魚服。豈不日戒，玁狁孔棘。

¹⁸ 唐·孔穎達：《毛詩注疏》，頁 374-375。

昔我往矣，楊柳依依。今我來思，雨雪霏霏。行道遲遲，載渴載飢。我心傷悲，莫知我哀。¹⁹



這首詩主要是針對征伐獷狁的將士做出描寫的詩歌，其中作為率領出征兵士的將領之「君子」，一方面提及盛大的馬車及武器，另一方面則是提及出征的辛苦及憂慮。透過這樣的描述，呈現出「君子」為了維護周王朝而實踐出征等「王事」的主張。

在〈小雅〉中可以看到，「君子」在更為具體的統治場合中所應該要實現的各種適當行為之說明。相對於單純延續統治地位的目標，更明顯地透過各種情境提及具體統治上的各種理想狀態。上述三首詩中分別是，以宴會來說就是統治者之間的和諧，以朝會來說就是勤勞於議論統治，就出征來說則是維持軍隊並驅除外族的威脅。其中雖然也沒有使用其他概念或是規範，但是具體的呈現出在各種情境中「君子」應該如何進行統治者的主張。

透過上述對於《周易》以及《詩經》中〈大雅〉、〈小雅〉等內容中，對於作為現實意義統治者性格的「君子」概念在狹義統治此一主題上的相關說明，可以知道在西周到春秋時期之間其實是相當具體的針對統治者所會遭遇到的事物、情境，提出在此相對地所應該做出的適當行為。就上述說明中部段提及，這些說明中不多加使用其他概念或是規範的內容，呈現出其屬於日常生活要求此一思想層次中的論述特色。

就此時期來說，大多數的論述多屬於統治相關的情境，除了統治相關行為之外，也可以看到有部分「君子」用例是針對所謂的情感心態此一主題的內容做出說明。例如在《周易》中對於坤卦卦辭的說明：「坤：元亨，利牝馬之貞。君子有攸往，先迷後得主利，西南得朋，東北喪朋。安貞，吉。」²⁰ 其中就「坤」卦以「牝馬」來譬喻其順服的意義，並強調並非是獨自一人而與

¹⁹ 唐·孔穎達：《毛詩注疏》，頁 332-334。

²⁰ 唐·孔穎達：《周易注疏》，頁 18。

「朋」進行的群體生活及互動的情況。²¹ 此處的「君子」作為應該維持自身心態柔順而與他人交友的修身者，就其所處的情境、人事等關係上則需要透過柔順的態度來面對並一同實踐各種事務。相對於對待他人的心態，乾卦九三爻辭則是強調個人心態，內容為：「九三：君子終日乾乾，夕惕若，厲，无咎。」²² 其中主張，「君子」作為整天都在實踐「剛健」的人，維持此一狀態的同時也警惕自身，即使處於危險的狀態也能夠沒有大困難。²³ 由此可以知道，此爻辭中「君子」就是整天剛健及警惕的人。

就上述所舉兩卦的內容來說，雖然不在上述所舉的卦爻辭中出現，但是在其中都可以明確地看到統治脈絡相關的主張。在此之中，強調「君子」概念在個人或是群體中所應該維持心理狀態，則是較為不同的主張。這種在統治脈絡中卻不直接探討具體統治行為的主張，在使用上相當稀少。其中雖然說是情感心態的主張，但也尚未出現直接強調情感維持的論述，僅能說是此一主題中較為原始的強調。

透過上述對於現實意義統治者性格的「君子」概念相關的探討可以知道，在日常生活要求的思想層次中大多先是描寫「君子」所處的特定情境，進而對此提出相當具體的行為描述或要求。這些情境其實相當多元，可以說是涵蓋統治者個人生活以至於統治國家的各個面向。透過針對各種情境提出相對應的論述，呈現出現實上作為統治者的「君子」，應該在各種情境中實現適當的理想應對。

²¹ 在這樣的情況中，其中所使用的「方位」的說明，傳統上理解可能與西周當時友好的族群之相對位置有關。

²² 乾卦作為《周易》的第一個卦，其內容時常被闡述具有整體《周易》思想的代表意義。不過在此主要是先就其原始或是基礎意義做探討，因此將先避免此中整體觀點，單純將之視為六十四卦之一來探討其中的意義。（唐·孔穎達：《周易注疏》，頁9。）

²³ 「乾」本身的意義就卦象來說表示「陽」的情境。若是從馬王堆《帛書周易》內容考證可以知道，當時有將「乾」等同於「健」的使用情況，也就是「剛健」的意思。（丁四新：《楚竹書與漢帛書周易校注》，上海：上海古籍出版社，2011年，頁187-188。）

與此同時也可以看到，在西周到春秋時期之間雖然「君子」概念大多是用正面描述的方式論述，但是其中也已經出現了所謂不理想意義的統治者意涵。此種使用基本上出現在《詩經》中，涵蓋〈大雅〉及〈國風〉。

在〈大雅·蕩之什〉中的〈瞻卬〉，就是直接闡述不理想的「君子」，其內容為：

瞻卬昊天，則不我惠。孔填不寧，降此大厲。
邦靡有定，士民其瘵。蠹賊蠹疾，靡有夷屆。罪罟不收，靡有夷瘳。
人有土田，女反有之。人有民人，女覆奪之。
此宜無罪，女反收之。彼宜有罪，女覆說之。
哲夫成城，哲婦傾城。懿厥哲婦，為梟為鴟。
婦有長舌，維厲之階。亂匪降自天，生自婦人。匪教匪誨，時維婦寺。
鞠人忮忒，譖始竟背。豈曰不極，伊胡為慝。
如賈三倍，君子是識。婦無公事，休其蠶織。
天何以刺，何神不富。舍爾介狄，維予胥忌。
不弔不祥，威儀不類。人之云亡，邦國殄瘁。
天之降罔，維其優矣。人之云亡，心之憂矣。
天之降罔，維其幾矣。人之云亡，心之悲矣。
膚沸檻泉，維其深矣。心之憂矣，寧自今矣。
不自我先，不自我後。藐藐昊天，無不克鞏。無忝皇祖，式救爾後。²⁴

在這首詩中直接闡述當時國家的混亂，並特別強調其中有「女、婦」干預政事以及「君子」懂得商賈之事等問題。就此批判可以知道，「君子」應該專心於

²⁴ 唐·孔穎達：《毛詩注疏》，頁 694-697。

政事而不應該只想賺取錢財。其中直接闡述，國家混亂來自於統治者不顧政事的說明，呈現出所謂不理想的統治者意義。

相對於此直接針對國家統治事務上的批判，在〈國風〉中則是從人民的角度針對統治者不勞而獲的批判，其在〈魏風〉中的〈伐檀〉一詩中出現，內容為：

坎坎伐檀兮，寘之河之干兮，河水清且漣猗。不稼不穡，胡取禾三百廛兮。不狩不獵，胡瞻爾庭有縣貍兮。彼君子兮，不素餐兮。

坎坎伐輻兮，寘之河之側兮，河水清且直猗。不稼不穡，胡取禾三百億兮。不狩不獵，胡瞻爾庭有縣特兮。彼君子兮，不素食兮。

坎坎伐輪兮，寘之河之滸兮，河水清且淪猗。不稼不穡，胡取禾三百困兮。不狩不獵，胡瞻爾庭有縣鶉兮。彼君子兮，不素餐兮。²⁵

這首詩中以伐檀好河邊的情景出發說明人民耕種、狩獵而收穫的情況，對照「君子」不耕種、狩獵而能獲得這些成果的現象。此處的「君子」顯然是強調其作為統治者而能夠徵收人民的收穫，與此同時其中也強調統治者並無作為的現象。在此詩中看似是單純批判不從事勞動的「君子」，但具體上則應該是批判其沒有盡責地作為統治者管理國家及人民。就此批判呈現出所謂不理想統治者的意義，在於享受而不工作的行為上。

透過上述兩首詩的內容可以知道，就日常生活要求的層次上，對於「君子」概念來說其實也有所謂不理想統治者意義的說明。在此層次上主要是平鋪直述地舉出，作為統治者的「君子」不應該做出或是應該實踐卻沒有做到的統治相關事務。就這些批判可以知道，其中雖然描述不理想統治者的意義，但是

²⁵ 唐·孔穎達：《毛詩注疏》，頁 210-211。

詩歌本身除了情感上的書法之外也呈現出在思想上認為「君子」應該要實踐的統治行為與責任。



在這一小節中可以看到，就日常生活要求這一思想層次的「君子」概念主要是在現實意義的統治者性格及不理想意義的統治者性格中呈現。其中又可以看到主要是針對狹義統治主題上的各種行為與現象做出說明，此外也有部分初步對於統治者心態做出要求的說明。在此層次中可以看到，透過現實意義及不理想意義的各種闡述，呈現出所謂理想意義統治者的「君子」概念意義。就此意義來說，其中並沒有特別使用到德行概念或時，謹是在描述中呈現出這些適當應對行為及心態反應的主張。此一層次的層次的「君子」概念所呈現出的論述思想，雖然單純但也可以看到對於統治者的相關探討從西周時期開始，雖然尚未使用德行等抽象概念，但其論述內容都是圍繞的統治地位延續及其應該實踐的各種統治行為之闡述。

第二項 賦予「德行」的「君子」概念

在理解日常生活的要求之後，接下來看在西周到春秋時期之間「君子」概念在使用德行概念的思想層次中論述的相關內容。誠如上一小節的探討可以知道，對於統治者日常生活要求的思想主張，其中透過直述的方式已經提及不少應該實踐的統治行為。但在此一時期中，相對於較為大量的日常生活要求，其中也已經開始出現少數德行概念的使用情況。在這一小節中，將對於這些相對少述但其實相當重要的德行概念的使用進行探討。

就西周到春秋時期「君子」概念在德行等概念思想層次的相關使用上，主要就是開始使用「德」以及各種德行概念進行論述的情況。如同前文已經提及，此時期的德行概念使用相對來說是較為少量。但也可以從這些論述中看到「君子」概念成為具有德行概念內涵的思想特色。相較於日常生活要求的大量

使用而有幾種不同性格的呈現，此層次的使用因為較少而集中在現實意義統治者的性格中出現，不過在〈小雅〉中也有一例是在不理想統治者的說明中出現。

就其中的主題來說，則是集中在「德與德行概念、禮概念」等兩大主題上進行。再者，由於此時期所使用的德行概念有限，加上禮主題中的概念使用上基本上都與「德」概念一同出現，因此在本小節將此兩個主題綜合起來一起說明。就屬於德行概念層次之現實意義統治者的「君子」概念來說，「德」概念初步開始使用之外，數個德行概念也開始受到重視。接下來就〈大雅〉、〈小雅〉中的使用，以及《周易》中出現的一例使用切入，說明其初步具有倫理或德行意義的使用情況。

就「德」概念在此時期的使用來說，在進行探討前要先特別注意其使用上的意義。如同在第一章中關於「德、德行」此一主題的說明中提及，「德」概念本身在早期的使用上並不完全等同於後世所習以為常的德行或是道德意義，相對的其概念意義最早是指「恩惠、利益」以及政治權威等意涵，並在先秦時期中逐漸與德行、道德意涵結合定轉變成為其總稱。²⁶ 就其變化來說，在先秦時期整體中，無論早晚的一些文獻所使用的「德」概念意義反而是恩惠、利益。若是針對「君子」概念相關的使用來說，雖然數量不多但仍可以看到少數此種使用。在本小節的探討中將避開此種意義的「德」概念，僅就與德行、道德意義相關的使用做出說明。就西周到春秋時期的文獻來說，主要是在《詩經》中的〈大雅〉及〈小雅〉中出現。

就〈大雅〉中論述「君子」概念時已經可以看到使用德行概念相關的內容，相關使用主要是集中在〈生民之什〉中。不過就其中「德」概念的使用則

²⁶ 前文已經提過「德」概念的原始意義，以及主要使用在政治的脈絡。而將此概念作為統治權威的相關用法可以明確地在小倉方彥的《左傳》研究中看到。（小倉芳彥：〈《左傳》中的霸與德——「德」概念的形成與發展〉一文，收錄於劉俊文主編：《日本學者研究中國史論著選譯》，北京：中華書局，1993年，頁1-27。原文收於小倉芳彥：《中國古代政治思想研究『左傳』研究ノ一ト》，東京：青木書店，1970年，頁50-79。）

較偏於恩惠的意義。接下來就此狀態做出說明。在〈既醉〉中同時提及「德、威儀、孝子」等概念，內容為：



既醉以酒，既飽以德。君子萬年，介爾景福。

既醉以酒，爾殽既將。君子萬年，介爾昭明。

昭明有融，高朗令終。令終有俶，公尸嘉告。

其告維何，籩豆靜嘉。朋友攸攝，攝以威儀。

威儀孔時，君子有孝子。孝子不匱，永錫爾類。

其類維何，室家之壺。君子萬年，永錫祚胤。

其胤維何，天被爾祿。君子萬年，景命有僕。

其僕維何，釐爾女士。釐爾女士，從以孫子。²⁷

在這首詩中以在飲酒受惠之後祝福「君子」延續其福祿的詩歌，其後提及祭祀祖先之用具、威儀以及孝子繼承延續至子孫等情況。此處的「德」概念在意義上應該是表示宴飲上給予他人的「恩惠」並呈現出其中濃厚的友誼。²⁸ 而威儀的要求本身屬於「禮」主題中的一部分，在此則是「君子」在執行祭祀儀式中呈現出具有理想外貌。最後的「孝子」則是強調「君子」作為統治者應該要維持統治地位的主張。

就此內容可以知道，此詩中的「德」並沒有直接涵蓋到後文提及的「威儀、孝子」等意義，故不列入此層次思想。而「威儀」作為儀式實踐上理想的表現，則是初步呈現出涵蓋各種儀式規範的「禮」概念受到重視的情況。再者。「孝子」概念則是直接地以延續家族統治地位作為孝順的表現，呈現出「孝」的定義在於就是要維持統治地位的主張。而其主張背後，若是將「威儀、孝子」兩個概念做出結合，則可以看到「君子」若是要作為孝子就要維持

²⁷ 唐·孔穎達：《毛詩注疏》，頁 604-606。

²⁸ 余培林：《詩經正詁（下）》，（台北：三民書局，1995 年），頁 386。

自身統治者的身份，以延續對於先祖舉行祭祀的論述。整首詩中顯著地可以看到，透過德行以及禮概念的使用主張作為現實意義統治者的「君子」，要成為能夠延續統治地位的理想統治者。

再者，在〈假樂〉，則是提及「德、威儀、德音」概念，內容為：

假樂君子，顯顯令德。宜民宜人，受祿于天。保右命之，自天申之。

千祿百福，子孫千億。穆穆皇皇，宜君宜王。不愆不忘，率由舊章。

威儀抑抑，德音秩秩。無怨無惡，率由群匹。受福無疆，四方之綱。

之綱之紀，燕及朋友。百辟卿士，媚于天子。不解于位，民之攸壻。²⁹

在這首詩中描述「君子」美好安樂而有德之貌，統治國家而能接受天命等情況。就接受天命以及詩中後續出現的「卿士、天子」等人物可以知道，此詩所言的「君子」應是指周天子。³⁰ 詩中所謂的「德」，就內容來說應是指詩中提及的「宜民宜人、不愆不忘、率由舊章、威儀抑抑、德音秩秩、之綱之紀、燕及朋友、不解于位、民之攸壻」等等主張。統整起來其中可見，要求「君子」要讓人民及群臣都安樂之外，並且要不懈怠而遵循舊有規範表現出威儀、謙遜的樣子，並在言說上有其規範而不出錯。³¹ 就上述對於「德」概念的說明可以知道，其意義上作為「君子」實踐理想統治的內涵中出現來典章規範的意義，應該初步地已經產生德行的意涵。

就此內容可以知道，其中使用「德」概念初步指稱理想統治實踐上應該要達成的各項主張，其中呈現出君、臣、民之間要維持理想的統治關係，並要求「君子」在言說、外貌等行為表現上要遵守先王傳承下來的規範。就此詩中的

²⁹ 唐·孔穎達：《毛詩注疏》，頁 615-616。

³⁰ 在「詩序」表示此詩描述「成王」，鄭玄箋注則指「君子」就是「成王」。（唐·孔穎達：《毛詩注疏》，頁 615。）此詩若不限定於指稱周成王，也應是讚美周天子的詩歌。

³¹ 斐普賢將「抑抑」解釋為「謙遜慎密」，而「德音秩秩」解釋為「語言有常度而無失」。（斐普賢：《詩經評註讀本》，頁 686。）

論述來說，「君子」以實現「德」作為首要目標並由此來獲得天命。這也直接呈現出，延續統治地位上需要實踐「德」概念的論述。就此表現出對於現實意義統治者的「君子」來說「德」概念所具有的重要性。³²

與〈假樂〉類似將「德」概念與「威儀」做出關聯的說明，則可以在〈盥之什〉中的〈抑〉看到，其中還使用到「德行、敬、慎、謹、儀」內容為：

抑抑威儀，維德之隅。人亦有言，靡哲不愚。庶人之愚，亦職維疾。哲人之愚，亦維斯戾。

無競維人，四方其訓之。有覺德行，四國順之。訏謨定命，遠猶辰告。敬慎威儀，維民之則。

其在于今，興迷亂于政。顛覆厥德，荒湛于酒。女雖湛樂從，弗念厥紹。罔敷求先王，克共明刑。

肆皇天弗尚，如彼泉流，無淪胥以亡。夙興夜寐，洒掃庭內，維民之章。脩爾車馬，弓矢戎兵。用戒戎作，用逷蠻方。

質爾人民，謹爾侯度，用戒不虞。慎爾出話，敬爾威儀，無不柔嘉。白圭之玷，尚可磨也。斯言之玷，不可為也。

無易由言，無曰苟矣。莫捫朕舌，言不可逝矣。無言不讎，無德不報。惠于朋友，庶民小子，子孫繩繩，萬民靡不承。

視爾友君子，輯柔爾顏，不遐有愆。相在爾室，尚不媿于屋漏。無曰不顯，莫予云覯。神之格思，不可度思，矧可射思。

辟爾為德，俾臧俾嘉。淑慎爾止，不愆于儀。不僭不賊，鮮不為則。投我以桃，報之以李。彼童而角，實虹小子。

³² 此種重要性除了在論述上呈現出的主張之外，應該也蘊含著延續「德」概念過去以「恩惠、利益」或政治權威作為意義時本來在統治上就具有的重要意義。只是在論述上已經將這些原始意義轉變成為遵守典章規範及威儀等初步的德行意涵。



荏染柔木，言緝之絲。溫溫恭人，維德之基。其維哲人，告之話言，順德之行。其維愚人，覆謂我僭。民各有心。

於乎小子，未知藏否。匪手攜之，言示之事。匪面命之，言提其耳。借曰未知，亦既抱子。民之靡盬，誰夙知而莫成。

昊天孔昭，我生靡樂。視爾夢夢，我心慘慘。誨爾諄諄，聽我藐藐。匪用為教，覆用為虐。借曰未知，亦聿既耄。

於乎小子，告爾舊止。聽用我謀，庶無大悔。天方艱難，曰喪厥國。取譬不遠，昊天不忒。回遹其德，俾民大棘。³³

在這首詩一開始就強調「威儀、德」的重要，也表示哲人也會有愚昧而反常。³⁴ 其後強調統治者要有「德行」使四方國家順從，並且作為人民的表率。³⁵ 其中主張實踐「德」就是執行先王設立的規範，而後則提出實現「謹、慎、敬、威儀、德」。³⁶ 整體來說詩中主張作為人民表率才能夠治理國家，可以知道此詩主要針對國君做說明，而其中作為朋友的「君子」也應該是相同或相近階層的統治者。

在這裡可以看到，「君子」雖然不是詩中主角，但作為被要求實踐「謹、慎、敬、威儀、德、恭」等主張的國君之朋友來說，應該也是具有「威儀、德」的現實意義統治者。就此處的「德」概念來說，除了後續的規範意涵之外，則是與「威儀」做出結合而擴大了「德」的德行意義。而其他的「謹、慎、敬」等概念則是開始明確地在政治上出現要求自身言行的德行概念。

接下來就君臣關係相關的主張做說明，在〈卷阿〉中提及「孝、德」中強調臣子對國君輔佐的重要，內如為：

³³ 唐·孔穎達：《毛詩注疏》，頁 644-649。

³⁴ 斐普賢：《詩經評註讀本》，頁 714。

³⁵ 余培林：《詩經正詁（下）》，頁 435。

³⁶ 此處之「明刑」在毛詩中解釋為「法」，延續前述先王的脈絡就是所謂的「先王之道」。（斐普賢：《詩經評註讀本》，頁 645。）「謹爾侯君」一句的解釋為諸侯之法度，可推知此詩的對象是諸侯地位的國君。（余培林：《詩經正詁（下）》，頁 437。）



有卷者阿，飄風自南。豈弟君子，來游來歌，以矢其音。
伴奭爾游矣，優游爾休矣。豈弟君子，俾爾彌爾性，似先公酋矣。
爾土宇畷章，亦孔之厚矣。豈弟君子，俾爾彌爾性，百神爾主矣。
爾受命長矣，弗祿爾康矣。豈弟君子，俾爾彌爾性，純嘏爾常矣。
有馮有翼，有孝有德，以引以翼。豈弟君子，四方為則。
顒顒卬卬，如圭如璋，令聞令望。豈弟君子，四方為綱。
鳳凰于飛，翾翾其羽，亦集爰止。藹藹王多吉士，維君子使，媚于天子。
鳳凰于飛，翾翾其羽，亦傳于天。藹藹王多吉人，維君子命，媚于庶人。
鳳凰鳴矣，于彼高岡。梧桐生矣，于彼朝陽。蓁蓁萋萋，雛雛喈喈。
君子之車，既庶且多。君子之馬，既閑且馳。矢詩不多，維以遂歌。³⁷

在這首詩中描述「君子」出遊吟詩，提及繼承先人統治及祭祀而獲得輔佐展現孝、德並管理卿士治理國家的理想統治。就詩中提及「王、天子」，詩中的「君子」就是指周天子。就此詩中主要呈現出君臣之間，君王獲得輔佐而實現理想統治的主張。

就這首詩敘述中的重點來說主要是強調理想統治需要卿士的協助，而理想統治的說明則是在於「君子」表現出的和樂狀態。也就是實踐祭祀獲得福祿等「孝、德」的實踐。此處應與〈既醉〉一樣，強調「君子」作為有德的理想統治者能夠延續統治就是實踐「孝」的主張。其中雖然沒有如同〈假樂〉一樣提及各種具體統治的要求規範，但是就此處強調受到輔佐的主張來說，延續統治

³⁷ 唐·孔穎達：《毛詩注疏》，頁 626-630。

地位則應該要維持和諧的君臣關係才能實現。就此來說，「德」概念在此也是初步具有德行意涵。

就上述的整理可以看到，在春秋中期之後產生的〈大雅〉中所使用的「君子」概念論述，德行概念的思想層次中其實距離後世習慣直接使用的各種德行概念仍有一段差距。其中雖然已經出現了「孝、威儀」等德行及禮相關主張的使用，而「德」概念也初步地具有德行意涵，但是整體上並未出現直接將「德」概念等同於德行概念的使用。與此同時，也可以初步地看到「謹、慎、敬」等德行概念開始出現，其也一樣可以在《周易》中謙卦卦爻辭的內容中看到，此處所謂的德行概念是針對統治者的要求。³⁸ 就這些使用可以知道，西周至春秋時期之間對於「君子」使用上最早出現的德行主要是針對作為統治者要求自身言行的主張所產生。雖然使用上並不普遍，但也呈現出德行概念初步產生的現象。

在理解「德」概念初步具有德行意涵之後，接下來探討在〈小雅〉的「君子」論述中關於「德行」概念使用的情況。其中雖然有不少關於「德」概念的相關使用，但大致上與〈大雅〉類似因此在此不在贅述，將專注於其他德行概念的探究。在〈南有嘉魚之什〉中的〈湛露〉，使用到「德、儀」等概念，其內容為：

湛湛露斯，匪陽不晞。厭厭夜飲，不醉無歸。

湛湛露斯，在彼豐草。厭厭夜飲，在宗載考。

湛湛露斯，在彼杞棘。顯允君子，莫不令德。

其桐其椅，其實離離。豈弟君子，莫不令儀。³⁹

³⁸ 如同「謹、慎、敬」是要求「君子」在進行統治時的要求，《周易》謙卦中的「謙」概念也並非後世單純的德行。在其上九爻辭中，直接提及「鳴謙，利用行師，征邑國。」（唐·孔穎達：《周易注疏》，頁48。）此處呈現出「謙」概念雖然是心態上的退讓，但是在展現上卻也可以明確使用在行軍攻伐中。與前他卦爻辭使用「謙」說明「君子」的情況來說，此處的征伐的執行者應該也是「君子」。

³⁹ 唐·孔穎達：《毛詩注疏》，頁350-351。



此詩中以露水凝結至天明才蒸發的現象，比喻宴會飲酒從晚至早而醉酒的情況。詩中提及「宗、考」等概念，則表示參與此宴會的「君子」是作為同宗室的統治者之一。⁴⁰ 而其中的「德、儀」則是用以描述「君子」清明信實而有美德，以及平易表現出威儀的樣貌。⁴¹ 就此描述可以看到，其強調「君子」是在終夜飲酒仍然保持清明美德及表現禮儀的統治者。

就此詩內容來說雖然沒有明言，但可以知道其透過讚美反而強調飲酒宴會不應該喝醉，更是主張維持自身清醒及讓人信服的美德以及禮儀之重要。此處的「君子」作為現實意義統治者來說，應該維持自身「德、儀」。在此可以看到，相對於〈大雅〉中使用「威儀」來說僅使用「儀」概念來論述。此種改變除了可能是配合詩歌字數的要求之外，也可能是呈現出單純外貌為主的「威儀」轉變成為儀式規範意義的「儀」。就此可以知道，對於「君子」概念的意義來說，其從單純外在樣貌的表現改變為遵守儀式規範來行為的意義。

接下來是〈谷風之什〉中的〈小明〉提及「正直」，內容為：

明明上天，照臨下土。我征徂西，至于艮野。二月初吉，載離寒暑。心之憂矣，其毒大苦。念彼共人，涕零如雨。豈不懷歸，畏此罪罟。

昔我往矣，日月方除。曷云其還，歲聿云莫。念我獨兮，我事孔庶。心之憂矣，憚我不暇。念彼共人，惓惓懷顧。豈不懷歸，畏此譴怒。

昔我往矣，日月方奧。曷云其還，政事愈蹙。歲聿云莫，采蕭穫菽。心之憂矣，自詒伊戚。念彼共人，興言出宿。豈不懷歸，畏此反覆。

嗟爾君子，無恆安處。靖共爾位，正直是與。神之聽之，式穀以女。

嗟爾君子，無恆安息。靖共爾位，好是正直。神之聽之，介爾景福。⁴²

⁴⁰ 毛詩注解表示夜飲要在宗廟進行，而可以解釋為是同姓諸侯之宴會。（唐·孔穎達：《毛詩注疏》，頁350。）

⁴¹ 余培林：《詩經正詁（下）》，頁58。

⁴² 唐·孔穎達：《毛詩注疏》，頁445-447。



在這首詩中可以看到，前半部表示出征在外的勞苦及對家庭的思念，最後則是表現出對於「君子」勤政、正直等等的期許。此詩中的「君子」出征並且處理政事，應該是指當時的中高層統治者。其勤勞政事的結果則是能夠獲得上天賜與福祿，也就是維持統治者地位。

就此論述可以知道，其中的出征及政事的描述顯示出當時政治上遭遇到的困難，作為現實意義統治者的「君子」要勤奮並正直才能維持統治的主張，就是此詩的重點。而所謂的「正直」應是指執行政務不要有所偏差的主張，相較於〈大雅〉中針對各個面向逐一說明，此使用已經更進一步地發展出涵蓋政事的德行概念。

上述是對於現實意義統治者性格的論述所做的說明，不過在〈小雅〉中也有使用不理想意義統治者性格做出的論述。在〈節南山之什〉中的〈雨無正〉，其使用了「德、敬」概念，內如為：

浩浩昊天，不駿其德。降喪飢饉，斬伐四國。

昊天疾威，弗慮弗圖。舍彼有罪，既伏其辜。若此無罪，淪胥以鋪。

周宗既滅，靡所止戾。正大夫離居，莫知我勸。

三事大夫，莫肯夙夜。邦君諸侯，莫肯朝夕。庶曰式臧，覆出為惡。

如何昊天。辟言不信。如彼行邁，則靡所臻。

凡百君子，各敬爾身。胡不相畏，不畏于天。

戒成不退，飢成不遂。曾我讐御，憊憊日瘁。

凡百君子，莫肯用訊。聽言則答，譖言則退。

哀哉不能言，匪舌是出、維躬是瘁。哿矣能言，巧言如流，俾躬處休。

維曰于仕，孔棘且殆。云不可使，得罪于天子。亦云可使，怨及朋友。

謂爾遷于王都，曰予未有室家。鼠思泣血，無言不疾。昔爾出居，誰從作爾室。⁴³



在這首詩中呈現出西周晚年周室滅亡後諸侯大夫等人不去維持或是改善統治的情況，其中特別強調諫言不被接受的困境。在此論述中特別強調泛指現實意義統治者的「凡百君子」則是泛指所有統治者，應該儆戒自身、避免聽信巧言而接受諫言，如此才則能夠使得統治順利。就此詩的描寫來說，表示出當時統治敗壞後的混亂情境，而此詩的論述則是希望統治者能夠改善的主張。其中三主章「君子」要實踐的「敬」，具體來說應該就是詩中提及作為統治者應該要實踐並改善統治的各種行為。

就這首詩的論述來說，其從所謂混亂的現況為基礎，強調當時正作為不理想意義統治者的「君子」們應該要進行改善的主張。其中一方面是延續《詩經》中將統治地位的延續歸根於上天所賜的福祿之外，也相當具體地提及要聽從諫言而非巧言的主張，強調作為統治者的「君子」要改善則需要自身對於職責及統治保持「敬」。此種以統治行為作為德行意義的說明也呈現出西周到春秋時期之間德行概念的發展本身圍繞著統治行為與情境的現象。

透過上述對於在西周到春秋時期之間「君子」概念在「德行」概念意義使用的思想層次上之相關探討，可以知道就當時的論述內容來說主要仍是以統治情境為主。在此脈絡中，「德」概念逐漸產生與統治情境中相關要求與理想行為關聯的初步德行意涵。與此同時，對於統治情境中言語、行為、心態的要求上也出現了「孝、威儀、儀、謹、慎、敬」等德行或是禮概念相關的使用。其中有一些雖然是後世習以為常的德行概念，但在此時期的使用上可以清楚地看到中具體描述上來說仍是以統治上維持統治地位、遵守典章規範、執行禮儀、

⁴³ 唐·孔穎達：《毛詩注疏》，頁 409-411。

君臣輔佐關係、聽從諫言以及各種理想統治行為有關。就此可以知道，即使是所謂的德行概念，在西周到春秋之間仍然僅是初步地具有倫理道德方面的意涵。再者，此時的倫理道德更是以維持統治者地位，也就是天子、國君家族的延續為主。

就上述說明可以知道，西周到春秋時期之間「君子」概念即使已經出現了使用德行概念的思想內涵，但整體仍脫離不了基礎的統治者脈絡。無論是現實意義統治者或是不理想意義統治者，透過這兩種性格提出的論述中所使用的各種德行概念都以實現理想統治為目標。

綜合本節中從具體日常生活要求到德行概念使用等兩個思想層次的探討來說，「君子」概念意義本身雖然有思想層次上的提升，但是就其中意義來說則是從各種具體行為要求初步轉變成為德行概念的過程。而且就使用數量來說，西周到春秋時期之間，無論是「德」或德行、禮儀概念等等相對於日常生活具體要求來說都是相當少數。就此可以知道，在此一漫長的「君子」概念登場時期中，概念意義本身並沒有快速且龐大的發展變化。不過就如同本文第一節的探討，在此闡述理想統治實現的論述發展中「君子」概念逐漸受到官方認可而成為相當正式的概念。

就此現象來說，可以知道此一時期中「君子」概念從作為不特定統治者的泛稱開始，逐漸成為未來可能成為理想統治者的稱呼。無論是統治者的具體行為要求或是以延續統治地為為主的初步的德行概念意涵，早期的「君子」概念意義就在這種等同理想統治的德行意義中確立。而這也成為了後世「君子」概念意義的基盤。

第三節 「君子」概念的普及



在本章第一節及第二節中，分別理解西周到春秋時期之間「君子」概念從非正式到成為正式概念的過程，以及其中內涵的思想發展成為德行相關概念的思想層次的情況之後。在本節中將就「君子」概念成為正式文書中使用的統治者稱呼以及初步具有德行概念內涵之後的思想意義，及相關發展情況進行探討。

先就本章第一節的探討成果來說，可以看到「君子」概念從指稱不特定的天子、諸侯、大夫開始擴大，同時成為政治文體上的正式概念。在此過程中可以看到在《周易》、《詩經》的〈大雅〉及〈小雅〉中的相關探討。但是就此時期形成的文獻來說，尚有〈國風〉的使用「君子」概念的內涵還沒有探討。就此文獻的關注現象，在第二節探討思想層次的整理中也幾乎是缺少此一部分的探討。也就是說，在上述兩節的探討中缺少對於〈國風〉中「君子」概念意義及思想上的分析。

就此現象來說，其中原因應該是因為〈國風〉的詩歌內容貼近日常生活因而其本身主要是就特定情境抒發情感為主。就抒發情感的詩歌來說，其中通常是就生活情境興起的情感為主，而缺少明確思想論述或是概念的使用。也因為此種特色，無論是在探討「君子」概念在日常生活的要求或是進一步探討其中德行概念意義時，其實幾乎不會集中於〈國風〉中的內容。不過即使如此，在〈國風〉中「君子」概念的使用情況仍然相當普遍。在其收錄總共十五地區的詩歌中就有多達十一個區域使用「君子」概念，而且數量多達 52 次。若是考量，〈國風〉成書所處的時期是在春秋時期之後，也就是說這些詩歌產生時「君子」概念本身的意義已經幾乎成為政治文書上的正式概念。在這樣的情況中，即使因為內容不同於前述其他文獻中明確地提出思想論述，其中「君子」

概念的使用本身也應該具有其在思想上的意義。而對此意義之探究，就是本節中所關注的對象。



首先，就〈國風〉中「君子」概念使用上的性格來說，其中大致上的詩歌主題仍是與統治有所關係。但是其中指稱的對象從中高層的統治者轉變成為基層統治者，或甚至僅是與統治相關的人物。過去學者對於〈國風〉的介紹中可以看到，主要將其視為是各地民間歌謠為主。⁴⁴ 就此說明，可能使人以為其中詩歌的內容屬於情感而與與統治無關相關的主題，但是實際上大多數的詩歌仍與統治有關，其中使用到「君子」概念的詩歌內容幾乎無法避免與統治相關的主題。

除了如前一節中唯一提及的〈國風〉中的〈魏風·伐檀〉一詩中，直接對於統治者的批判之外，也可以看到詩中雖然無提及統治相關主張但卻存在統治者相關俎會的情況。例如〈周南〉中的〈關雎〉，其內容大多被認為是追求淑女及成婚的主張，但是其中卻也提及「琴瑟、鐘鼓」等樂器，由此可以知道此處的「君子」是具有彈奏能力或能夠欣賞音樂的統治人物。⁴⁵ 就詩中提及新婚後的理想生活中存在著禮樂器物，顯示出「君子」是實際參與祭祀與典禮活動的統治者。扣除追求淑女的主張，則可以看到其追求的理想狀態是禮樂和諧的生活。除此之外，在〈秦風〉的〈小戎〉中提及「君子」出征，內容則是妻子思念丈夫的詩句，因此可以知道其中的「君子」是作為丈夫美稱使用。但是，從對於馬車、馬匹及各種武器上的裝飾等描述中也可以知道，此處的「君子」並非是一般人民，應該是具有一定身份的統治階層。⁴⁶

⁴⁴ 屈萬里：《詩經詮釋》，（台北：聯經出版事業公司，1983年），緒論頁4。

⁴⁵ 詩中描寫新婚生活的「琴瑟友之、鐘鼓樂之」等句顯示其並非平民，甚至不是基層統治者。（唐·孔穎達：《毛詩注疏》，頁22。）就此，余培林更直接表示此處「君子」身份高貴。（余培林：《詩經正詁（上）》，台北：三民書局，1993年，頁7。）

⁴⁶ 斐普賢：《詩經評註讀本》，頁299。

就這些使用可以知道，在〈國風〉中雖然不見得直接提及統治活動與行為，但是其中器物服裝等描述則呈現出「君子」概念仍是對於統治者泛稱的情況。而其中也可以看到做為妻子思念丈夫的詩歌中，「君子」被視為是丈夫美稱的用法。⁴⁷ 但是這些使用就上述的情境來說，仍然是作為統治階層之一的人物之稱呼。

除了上述較明顯提及禮樂器物服儀裝飾等描述之外，〈國風〉中仍有一些詩歌中的使用僅是將「君子」作為男子美稱的使用。例如〈王風〉中的〈君子于役〉一詩中，其內容是一首妻子思念在外服役的丈夫之詩歌，而在此內容中多次強調在外服役之外，也提及無法知道歸期的情況。⁴⁸ 就此描述中並沒有特別提及統治者相關的概念或詞彙，「君子」應是指廣義參與服役的男子，而通常被認為作為妻子對丈夫的美稱。這種將「君子」視為非周王朝或是諸侯國中央的統治者之使用，主要指稱作為基層統治者或是需要服兵役出征的人物。此類人物就是所謂的「國人」，由於其仍然能夠參與政策相關討論，因而能成為廣義上統治階層中的一員。⁴⁹ 「國人」作為各地舊有統治者在身份上較一般人民高一層而能夠參與政策討論且同時需要服兵役。同時由於國人服兵役的情況其可能會離開家鄉較久，因此在〈國風〉中描寫在外出征甚至是長期離家的男子，扣除享受較好器物的統治者之外其身份最低仍是所謂的國人。⁵⁰

⁴⁷ 斐普賢：《詩經評註讀本》，頁 296。

⁴⁸ 詩中共提及「君子于役」四次，並透過在家婦人所處情境之說明呈現出其出征已久。（唐·孔穎達：《毛詩注疏》，頁 149。）

⁴⁹ 就杜正勝以傳世及青銅器銘文等文獻的考據，周代城邦建立的制度中除了周王朝封建各國的高層統治者之外，各國人民中尚有能夠參政的國人、以及無法參政的野人之區分。其中兩者在服勞役上也有所區別，國人才能夠成為服兵役而野人僅能提供田役。（杜正勝：《周代城邦》，台北：聯經圖書事業公司，1979 年，頁 79-80。）與此同時也可以看到，杜正勝在其書中對此統治與人民身份階層的說明中也稍微提及「君子」，其認為此概念是指周王朝派往各地進行封建而統治當地舊有統治者及人民之上的「新統治階層」。（杜正勝：《周代城邦》，頁 76。）

⁵⁰ 除上述勞役的差別之外，其實仍有另一點特色應該注意，就杜正勝的說明可知，所謂的「野人」由於透過耕作維生，因此即使不服兵役也不會隨意離開耕作土地的情況。就此特色可以知道，〈國風〉中有些詩歌中出現能夠長期離開家鄉土地的「君子」，這些人基本上可能具有的最低身分就是「國人」。（杜正勝：《周代城邦》，頁 87。）

不過，〈國風〉中除此種廣義上的統治相關人物之外，還有最後一種用用情況，就是純粹的男子美稱。一樣可以在〈王風〉中的〈君子陽陽〉看到，就其內容來說則是：

君子陽陽、左執簧、右招我由房。其樂只且。

君子陶陶、左執翫、右招我由敖。其樂只且。⁵¹

在這裡描述「君子」奏樂跳舞與妻子和樂的樣子，並進一步無提及統治活動、高級禮樂儀器或是出征等各種行動。由於其詩較短而無多餘描述，因而無法判斷其具體身份地位為何。因為這樣，過去基本都認為此詩的「君子」僅是作為丈夫美稱來使用。與此相對，此種看似純粹與統治無關的美稱使用則相對稀少，就〈國風〉中共 52 次的使用中僅 4 例而已。就此比例來說，此種詩歌中存粹美稱的「君子」概念本身似乎也不一定就是與統治無關。僅是因為其內容描寫較為單純而無法判斷而已。

透過上述對於〈國風〉中使用「君子」概念的詩歌之探討可以知道，其在使用上所指稱的人物雖然出現了向下層發展的情況但基本上仍是以廣義統治階層作為主要指稱的範圍。就此種現象的思想意義來說，應該是伴隨著進入春秋時期「君子」概念成為正式文書概念之後，其從統治者之間用以泛稱不特定統治者的概念進而普遍成為受到所有人民接受的概念。但由於其是正式用以稱呼理想有德的統治者概念，因此其在此普遍化過程中保留了一定程度的統治意涵。

與此同時另一個值得注意的思想現象就是，在〈國風〉中除了少數直接針對不理想統治者做出的批判中所使用的「君子」概念之外，其他無論是中層統治者到基層統治者，在使用「君子」概念時基本上都是以正面理想的面向進行

⁵¹ 唐·孔穎達：《毛詩注疏》，頁 149。

闡述。⁵² 就此種現象來說，伴隨著此時期普遍成為人民使用的現象，「君子」概念的意義除了統治者意涵之外其理想的一面也同時被保留。例如上述雖然少量但是將「君子」作為丈夫等男子美稱來使用的現象來說，其中描寫的和樂生活的樣貌即使與統治無關也是呈現出其理想修身的狀態。就這樣的特色來說，在春秋時期的「君子」概念普遍使用上則是保留了理想統治者的特質，而分別由統治者以及理想生活者等兩方面個別受到人民使用。

在前文已經提及，由於〈國風〉中詩歌內容較為單純屬於情境中情感的抒發而缺少明確思想或是其他概念的使用，因此其在思想層次中屬於本文探討的最底層之外的單純日常生活現象。就此層次的思想活動來說，其純粹的反映出當時人在使用概念時最直接而不具有特定目的思想特色。⁵³ 就此來說，「君子」概念在此時期中已經普遍成為所有人都使用的日常概念，而在此使用中則保留著上一節探討中所具有的日常生活要求、德行等概念主張的理想統治者意涵存在。也就是說，「君子」概念在春秋時期正式成為政治概念之後在思想上成為普遍的理想統治者稱號。

不過就如同前文探討中所知，「君子」概念在〈國風〉中伴隨著普遍話也成為基層統治者及人民的指稱，其中則是產生了概念意義使用上的偏重現象。已經可以看到，有些詩歌中偏重於「君子」概念中統治者意涵，有些則是偏向理想行為的面向。而這樣的偏差使用情況則進一步構成，「君子」概念意義在之後戰國時期中各種發展變化的基礎。

⁵² 唯一不理想統治者的使用，就是本章前文所提及的〈魏風·伐檀〉。

⁵³ 就丸山真男的說法，最底層的思想就是「生活感情等未經反省的實際感受」，這種尚未經過反省的使用本身，通常不在其直接敘述外還具有其他目的。（丸山真男著；區建英譯：《福澤諭吉與日本近代化》，上海：學林出版社，1992年，頁187-188。原文〈思想史の考え方について—類型、範圍、対象—〉收錄於武田清子編：《思想史の方法と対象——日本と西歐》，東京：創文社，1963年，頁3-33。）就〈國風〉的詩歌來說，就是直接抒發所處當下生活、人際關係以及社會情境中對各種現象的情感、想法及意見所產生的詩歌。其中使用的概念也應是當時社會上普遍流行的概念，而沒有意圖進一步改變或是創造概念意涵的情況。

小結



在本章的探討中可以看到，「君子」概念在歷史上登場時的思想發展情況。從西周時期開始，「君子」概念先是作為非正式的高層統治者稱呼，在《周易》的經文及《詩經》中逐漸開始使用。伴隨著其中德行等相關概念意義的擴展，成為統治者的泛稱並進一步成為正式文體中能夠使用的正式概念。

在成為正式概念的過程中「君子」一詞開始於對統治者日常生活的要求，而後提升到德行概念的思想層次。具體來說，透過作為現實或是不理想統治者等性格的「君子」概念，從原本主張狹義統治的各種心態及行為，初步轉變成為以統治者地位及家族為中心的德行或是禮概念。就此時期「君子」概念論述中具有的性格、主題以及思想來說，在被認可為政治上的正式概念之後成為了其意義的基盤。就進入春秋時期之後〈國風〉中將「君子」概念的指稱對象普遍的同時，其中的意義本身卻沒有因此劇烈改變。經過此一漫長時間的發展與使用，「君子」概念的意義本身初步地產生應該成為理想統治者，並且具有實現此目標而以「德」、「德行」等概念為主要的思想特色。

就「君子」成為所有人普遍使用的概念同時，在使用上則可以初步地看到，統治者意涵與美好行為意涵兩者之間出現了分離。也就是說，在具體使用上開始出現僅取用其中一種意義的可能。此一現象的產生，主要應該是因為指稱對象的普遍所導致。在此現象中其指稱擴大到非周王朝及各諸侯國的中高層統治者的人物，而僅是基層統治者或甚至是僅能參與政治討論的國人而非實際統治者，因此在使用上就逐漸發展出僅取用部分意義的現象。就此現象可以知道，最早可能溯及春秋時期，「君子」概念意義在使用上就逐漸產生後世學者所習慣的統治與德行二分的發展變化。

總之，在西周到春秋時期「君子」概念意義的基盤確立之思想發展之際，文獻中受到各種使用的現象呈現出，在當時歷史社會情境中「君子」概念成為

論述政治社會思想不可或缺的重要概念。也因為具有此種思想特色，「君子」概念的用例直到戰國時期各種論述之中大幅增加。與此同時，其中的統治者意涵與德行等美好行為意涵都有其擴大發展的現象。





第五章 「君子論」的展開與「君子道」的成立



立基於西周到春秋時期的發展，「君子」概念成為思想論述的主軸。進入戰國後，在中期之前形成的文獻中可以發現到，此時期「君子論」在頻繁地使用之中產生了思想上的擴大展開。在這一章中，將針對此時期「君子」概念論述在思想展開上的重要特色作出探討。為此本章主要分析的對象，則是應該於此時期成書的：《周易·彖》、《周易·象》、《周易·文言》、前期《禮記》、《左傳》、《論語》、《孟子》、《郭店楚簡》、《上博楚簡》等文獻。¹

詳細探討此時期成書文獻中的「君子」概念論述的所有內容，則可以發現到其中具有如下三種重要的思想特色：

第一，「君子」概念論述中使用德行概念組合展開，闡述實踐本身涵蓋自身與人民而呈現論述範圍的擴大。

第二，「君子」概念論述的關注從直接維持統治轉而關注教育，從中呈現出在理論上萌發非關統治的學習，以及提升為教育人民實踐德行的思想發展。

第三，「君子」概念論述的內涵中透過不同性格呈現出不同思想層次，思想多層化的論述又發展出「君子道」的規範，進而超越了具體生活產生抽象規範的思想意涵。

¹ 關於對於這些文獻的思想年代的考證，請參考本文附錄。



具體而言，在此時期文獻的頻繁使用中，可以看到「君子」作為理想人格概念所論述的德行概念與戰國之前具有相當不同的發展。其中關注後世所熟知的「仁」、「義」、「禮」以及「智」等概念，並將其作為論述探討的主要對象。這樣的變化呈現出，針對德行方面的「君子」概念論述就有著明顯的擴大。再者，在與教育、學習問題相關論述中，原先主要針對現實的「禮」等德行之學習與實踐的「君子」論逐漸脫離統治脈絡，並且關注純粹修身問題，同時「統治者身份的君子」在此發展論述中則被期待於教導能讓人民服從的要件以及進一步提出教育人民德行。本章也觀察此時期圍繞著「君子」概念相關論述所產生不同層次的思想。譬如，在此出現具有「評論者」性格的「君子」，藉由對於歷史成敗評價的君子言論，闡述作者們針對理想統治者相關問題提出進一步多層化的論述，進而也出現以「君子道」闡述超越具體情境的理想整體規範之論述。

雖然關注「君子」概念的論述基本上散見於各種文獻之中，但若從關注「君子」概念以及由此建構的論述的整體性來看，則可以發現這三個思想特色之間其實蘊含著密切的關連性。「君子」概念論述從針對重要德行概念的使用組合、理論關係與對應現實的意義等關注開始，發展出教學中蘊含的統治與非統治的兩種路徑。進而以不同性格「君子」概念的使用呈現出德行背後抽象化思想作用的探討，最終產生涵蓋不同情境的整體規範之「君子道」。

在這一章中將分為四節探討此時期的思想特色：第一節是針對當時的「君子」論所關注重德行的視野，尤其是對於其中各種德行概念的組合、關係條件。本節將進一步也說明在此脈絡中界定「君子」一詞的思想現象；第二節則是關注「君子」論在兩方面的發展：（1）在教育主題上發展出脫離統治的修身之意義；以及（2）原來作為統治者的「君子」的意涵從教導人民服從的角色轉換成教育人民德行的角色。第三節則針對在當時的「君子」論中同時出現評論者與理想統治者兩個層次的「君子」概念的現象進行探討，並且釐清其思想意

義；第四節則是藉由「君子道」這個觀念產生的發展過程，闡述「君子」論在此階段的最後終於具備了整體性規範。透過這四節的探討，呈現出戰國前期到中期之間「君子論」的展開現象與其中的思想特色。



第一節 重要德行視野下的「君子」概念論述

進入戰國時期之後，「君子」概念論述的內涵呈現出的發展，具體上就是開始使用許多的德行概念進行論述的現象。在此時期的文獻篇章中可以看到，「君子」概念論述中頻繁地使用各種不同的德行，而其中有一些德行概念特別受到關注並且用已說明重要的論述。反映出從戰國之前直接針對統治者地位與家族的「孝」、「謙」等概念，在進入戰國之後轉而強調「仁」、「義」、「禮」、「知」、「忠」、「信」等後世關注的重要德行概念。透過在論述中同時使用複數個德行概念，發展出以德行概念闡述「君子」意涵的論述模式。此現象反映戰國之後「君子」使用德行進行論述時，從原本聚焦於統治身份維持相關的德行，擴大到重視並使用德行概念闡述「君子」的轉變。

戰國前期到中期之間「君子」概念論述中特定德行概念的使用，可以分別發現三種思想特色。第一種思想特色是，「君子」論述透過特定德行組合的使用，在一段論述中使用複數德行概念闡述的現象兼顧多個理想，呈現出「君子」的德行實踐兼容自我修身、思想內化與教導人民等各種面向。第二種思想特色則是，「君子」主張的各種德行概念之間的理論關係不應有偏重或是衝突，呈現出個別德行實踐上問題而需要透過其他德行調節，進一步主張實踐德行時應該重視的整體效益的現象。第三種特色則是，「君子」將情境中適當行為的描述轉變成為德行概念之後，並以此作為論述對象的思想發展闡述「君子」概念。

在本節中，將針對這些重要德行概念的使用進行探討，理解戰國前期到中期之間特定德行視野中「君子」概念論述內涵的展開情況。詳細的探討將分為三個面向進行：第一，德行組合的形成；第二，德行之間的關係與實踐條件；第三，以「德行」界定「君子」的內容。

第一項 德行組合的形成

進入戰國時期後，使用綜合多個德行概念闡述一套理論的現象在傳世文獻中其實相當常見。就此現象來說，本文以「德行組合」來指稱，表示在一個論述中使用複數個德行概念來闡述的思想現象。不過，有許多廣為人知的使用情況，其實是戰國中期之後文獻篇章中出現。為了要精確地掌握戰國前期到中期之間此一現象的特色與意義，將下來將針對近年出土能夠代表戰國中期以前思想的《郭店楚簡》及《上博楚簡·從政》等為基礎展開說明。

在這些出土文獻中可以看到，「君子」概念論述中明顯關注後世所重視的特定德行，並且產生了德行組合。例如在《上博楚簡·從政》中就提及：

五德：一曰寬，二曰恭，三曰惠，四曰仁，五曰敬。君子不寬則無以頌容百姓；不恭則無以除辱；不惠則無以聚民；不仁則無以行正；不敬則事無成。²

在這一段說明中逐一說明「君子」實踐「寬」、「恭」、「惠」、「仁」、「敬」等五個德行的具體功用。其中較為需要注意的一點是，此處強調的是「君子」作為統治者自身在面對人民時所需要實踐的德行。從此論述可以發現，「君子」概念重視德行並不只是關注於自身的統治地位的延續，更是要讓人民可以安定生活

² 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》，頁 219-221。

並且讓國家統治可以維持在適當的狀態。

除此之外，在《郭店楚簡·六德》中則可以看到將德行概念與倫理關係做出緊密結合。其原文中詳細說明六種倫理關係對應的德行，依序分別如下：「義者，君德也」、「忠者，臣德也」、「智也者，夫德也」、「信也者，妻德也」、「聖也者，父德也」、「仁者，子德也」。³ 在此架構中，又進一步地使用「君子」概念論述這些德行分別對於人民整體與統治的作用，如下：

何謂六德？聖、智也，仁、義也，忠、信也。聖與智就矣，仁與義就矣，忠與信就。作禮樂，制刑法，教此民爾使之有向也，非聖智者莫之能也。親父子，和大臣，寢四鄰之帝悟，非仁義者莫之能也。聚人民，任土地，足此民爾，生死之用，非忠信者莫之能也。君子不辨如道，道人之……⁴

透過對於六種德行依序分為三組對應的使用，呈現這些重要德行能夠用來教導人民並使家庭與政治上和諧進而達成國家理想統治的結果。在此論述的結論中，強調「君子」使用這六個德行來引導各階層人物的主張，呈現出使用此六個德行而成為理想統治者的理論。其中可以看到與前一個例子叫不同之處，就是其並不是要求「君子」作為統治者自身實踐這些德行，而是要將德行教導人民、臣子以此來實現理想統治。也就是說，在戰國前期到中期之間德行組合的闡述模式中除了「君子」自身修身的重視之外，也轉而主張教導人民、臣子的重要。

最特別的則是在《郭店楚簡·五行》的論述中，開篇就提出五個德行作為

³ 其原文詳細說明各個倫理關係，因此六者分散於一大段說明中，若是只擷取各德行的結論，呈現出將六種德行對應倫理關係的主張。（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） 郭店楚墓竹書》，頁 124-125。）

⁴ 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） 郭店楚墓竹書》，頁 124。

整體的統整論述，如下：



五行：仁形於內謂之德行之行，不形於內謂之行。義形於內謂之德行之行，不形於內謂之行。禮形於內謂之德行之行，不形於內謂之〔行。智形〕於內謂之德行之行，不形於內謂之行。聖形於內謂之德行之行，不形於內謂之德之行。德之行五，和謂之德，四行和謂之善。……五行皆形於內而時行之，謂之君〔子〕。⁵

在這一段列舉「仁」、「義」、「禮」、「智」、「聖」等五個德行在內化之後以「德之行」統稱的現象。在此可以看到，其強調五的德行都應該同時內化並實踐的主張，並以能夠達成這樣狀態的人物稱為「君子」。換言之，「君子」概念具有同時內化實踐重要德行的理想人物。就此主張，「君子」作為實踐德行組德的理想人格，其並不只是強調一般行為上的實踐，更是強調內在心理上的理解。由此可以推導出，在戰國前期到中期之間使用德行組合論述「君子」概念時從外在行為轉為內在心理、思想上的關注。

透過上述例子中分別呈現的重點可以發現，出土文獻中使用德行概念組合的現象通常是用來呈現「君子」概念論述重要與特殊主張的說明。分別來說，各自針對「君子」在統治上自我行為上實踐德行、教導人民德行的生活規範以及自身修身並在思想上理解抽象德行等三個面向提出進一步的論述。歸結出德行概念組合的重要思想作用，在於呈現出「君子」論述使用各種德行概念說明自身的修身內化以及提升人民素養對於治理國家的理論意義。

若是綜合三者則可以看到，德行組合呈現出此時期「君子」概念論述展開的樣貌。「君子」作為理想統治除了直接治理國家的要求之外，在實踐上需要兼顧人民生活的安定、國家運作的穩定兩方面，並具體將倫理德行做出對應進而

⁵ 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） 郭店楚墓竹書》，頁 47-48。

提出一套應用上能夠涵蓋所有人的思想。

除了本項提出的出土文獻用例之外，此時期中使用德行組合闡述「君子」概念的論述，也可以在如《論語》中提及的「仁」、「知」、「勇」做為「君子道」以及《孟子》中提出「仁」、「義」、「禮」、「智」作為「君子」所具有的「四端」等主張中看到，此時期習慣使用德行組合論述的現象。⁶ 從這些著名的使用中更可以發現，德行組合的使用與「君子」概念難以脫離，反映出此時期「君子」概念論述依賴德行意涵的思想發展。

此時期中的思想環境中，「君子」概念的意涵從分別針對個別情境的做出各種適當行為的現實統治者，透過使用複數德行的組合轉變成為能夠理解並實現抽象理論性德行之理想人格。在此轉變中，人民由原本單純接受統治命令影響的角色，轉變成為受到德行影響的對象。反映出「君子」的理想統治，從單純維持統治者地位的表象，提升成為使用德行修身內化並提升人民等兩方面成就的理想人格。就此特色，確立「君子」成為抽象思想理想呈現的重要論述概念。

第二項 德行之間的關係與實踐條件

在戰國前期到中期之間「君子」的論述內容中，可以看到使用德行概念互相說明的論述。在此現象中，不僅是呈現出德行之間的理論關係之外，也從中提出各種在實踐時需要注意的條件。此種使用可以在《論語》、《孟子》等文獻中對於如「仁」、「義」、「禮」等重要德行概念使用時看到，其中強調德行概念之間互補並提出實踐時的注意事項。其中特別重者是「禮」。在戰國前期到中期之間「君子」的論述內容中「禮」概念對於其他德行概念發揮其實踐上的重要

⁶ 《論語·憲問》：「子曰：『君子道者三，我無能焉：仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。』」（北宋·邢昺：《論語注疏》，頁128。）；以及在《孟子·盡心上》中的：「君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面、盎於背。施於四體，四體不言而喻。」（北宋·孫奭：《孟子注疏》，頁233。）

補充功能。

我們首先看《論語·泰伯》第二章中就主張「禮」對於其他德行概念的實踐上的重要性，並以此闡述「君子」概念的內涵，內容為：



子曰：「恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。」

君子篤於親，則民興於仁；故舊不遺，則民不偷。」⁷

在這一章中後半強調「君子」之說明寬厚親人則能夠使得人民有「仁」，與此相對則可以看到前面說明「恭」、「慎」、「勇」、「直」等德行需要「禮」才不會產生問題。厚待親人以至於親近之人應該是人之常情，甚至可能因為過於優待而受到批判，因此在此主張之前強調「禮」對於各種德行實踐之規範就很重要。綜合兩方面來說，應該是「君子」依照「禮」厚待親近之人，則能夠使得人民因此產生「仁」。就此說明可以知道，「禮」概念在此成為其他德行概念實際上相當重要的規範，並在此意義上統合其他德行概念。此處的統合的意義本身雖未明言提出，但可從中發現個別德行實踐上可能遭遇到的一些問題的可能性。⁸

與此類似，在《論語·陽貨》中則可以看到對於德行實踐時需要其他德行的說明。在〈陽貨〉第二十二章中，探討「君子」所厭惡的事物時提及「禮」對於「勇」的重要：「子貢曰：『君子亦有惡乎？』子曰：『有惡，惡稱人之惡者，惡居下流而訕上者，惡勇而無禮者，惡果敢而窒者。』」⁹ 這一章主張「君子」討厭說他人之惡、下位者毀謗上位者、勇而無禮、果敢而不通等事情。反推就是，「君子」喜好不去說他人之惡、不去毀謗上位、勇而有禮、果敢而能通等人物。此處「君子」一方面重視統治中人際關係上不去說他人壞話、下位者

⁷ 北宋·邢昺：《論語注疏》，頁 70。（本文所用分章依照《論語注疏》中引用《論語正義》之分章為主。）

⁸ 此處的論述上屬於以反面的方式來呈現的做法，則呈現出此種概念統整意義尚未成為個別主題，而是作為大量德行概念實踐時的條件來說明。呈現出此時期仍以德行概念作為重點的思想而尚未轉變成為概念統整的思想。

⁹ 北宋·邢昺：《論語注疏》，頁 159。

不去批評上位者等主張的同時，也強調實踐「勇、果敢」等德行時應該兼容禮與通達等主張。可知作為統治者的「君子」實踐時除了單純的德行之外更進一步重視其中實踐的細節、條件與德行之間的互補的重要性。

除了對於「禮」強調之外，在〈陽貨〉第二十一章中說明「君子」重視「義」的重要：「子路曰：『君子尚勇乎？』子曰：『君子義以為上。君子有勇而無義為亂，小人有勇而無義為盜。』」¹⁰ 在這一章以「君子」重視「勇」的問題出發，表示「義」更為重要的主張。「君子」之「勇」需要「義」做為指引才不會為亂，「小人」需要「義」為「勇」才不會為盜。在這裡可以看到，無論是作為統治者的「君子」或是被統治者的「小人」，具備「勇」此一德行時都需要需要「義」作為規範，才不會對於國家為亂。也就是說，「義」也是作為其他德行實踐上重要的規範。

再者，在〈陽貨〉第十九章中，說明三年之喪時提及「君子」實踐「禮」必須進一步根源於「仁」的主張：

宰我問：「三年之喪，期已久矣。君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。」……「女安則為之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之！」宰我出。子曰：「予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也有三年之愛於其父母乎？」¹¹

在這一章以宰我跟孔子討論三年之喪出發，探討「君子」為禮的意義。其中宰我主張「禮」的維持較為重要，因此認為「君子」不應該維持三年之喪。相對的孔子則強調「君子」居喪時不會感到安樂的情感，表示三年之喪是對於父母

¹⁰ 北宋·邢昺：《論語注疏》，頁 158。

¹¹ 北宋·邢昺：《論語注疏》，頁 157-158。

照顧之緬懷的「仁」之表現。由此可知，禮樂制度的實踐上與個人情感的維持之間，存在著衝突的可能。此章以孔子之口主張，「君子」重視情感的「仁」優先於禮樂制度。

透過上述的例子可以知道，戰國前期到中期之間「君子」概念論述中蘊含著德行概念之間互補關係的闡述。此種論述的產生，反映出「君子」論述在進入戰國之後使用多種德行概念上遭遇到的理論問題。具體上可以看到，文獻中闡述「君子」概念論述時先提出應該實踐各種德行主張，在此之上更進一步提出個別德行的實踐上需要如「禮」、「義」、「仁」等重要德行的規範或是調節。透過德行需要互補的理論關係闡述，呈現出「君子」概念論述並不只是單純主張個別德行，更是強調能夠適用於更多情境的整體德行。由此可推導出，回應德行之間理論問題的「君子」概念論述，促使戰國前期到中期之間德行視野在理論上具有更為全面的思想意涵。

第三項 以「德行」界定「君子」的內容

進入戰國時期之後產生的文獻中，可以看到德行概念頻繁使用的現象之中，除了前述透過「君子」概念論述具有抽象、理論意義的理論思想之外，大多數的使用是將德行與各種情境做出對應，進而解釋實踐各種德行概念的具體行為。具體上就是文獻中對於德行概念本身做出直接解釋的論述。例如，將為了國家利益推動的行動被稱為「忠」、言說與行為維持一致的行為被稱為「信」、實踐規範與責任的行為被稱為「義」、愛護親人心態被稱為「仁」等等。就此可知，後世所習以為常用具有抽象倫理道德思想意涵的各種德行概念，其實原本在使用上可以直接對應的具體情境以及適當行為。

將德行概念對應具體行為的說明，使用在「君子」概念論述的闡述中則可以進一步推導出，其中具有使用對應特定情境的各種德行概念來闡述「君子」概念之思想意義。藉由透過各個情境中依照身份實踐對應德行概念的闡述，呈

現出此時期「君子」概念論述的整體展開。例如在《周易·文言》中對於乾卦卦辭的說明已經出現了：



「元」者，善之長也；「亨」者，嘉之會也；「利」者，義之和也；「貞」者，事之幹也。君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事。君子行此四德者，故曰「乾、元、亨、利、貞」。¹²

其中就「元」、「亨」、「利」、「貞」四者逐一說明提及，「君子」實踐了「體仁」、「嘉會」、「利物」、「貞固」等四者，而能分別具有「長人」、「合禮」、「和義」、「幹事」等能力，最後再以四德統稱。從中可見，在〈文言〉主要闡述作為理想統治者所具有各種能力，並將其視為是「德」的一種。其中一方面呈現出如同第一項提及的德行組合論述之外，也直接呈現出此時期「君子」概念論述中以具體行為對應德行的主張。不過在此處可以看到，不同於德行概念組合已經偏向抽象的概念論述，此處的說明中雖然使用組合的方式呈現但其內含依然聽留在對應具體行為的層次。

再者可以進一步看到，「君子」概念被用來指稱實踐對應具體行為的複數個德行之人物。在《左傳·成公九年》中看到，其就晉國范文子就當時俘虜的楚國鍾儀所提出之意見中出現：

文子曰：「楚囚，君子也。言稱先職，不背本也；樂操土風，不忘舊也；稱大子，抑無私也；名其二卿，尊君也。不背本，仁也；不忘舊，信也；無私，忠也；尊君，敏也。仁以接事，信以守之，忠以成之，敏以行之。事雖大，必濟。君盍歸之，使合晉、楚之成？」¹³

¹² 唐·孔穎達：《周易注疏》，頁12。

¹³ 在此之前有一段對話：「晉侯觀于軍府，見鍾儀，問之曰：『南冠而縶者，誰也？』有司對曰：『鄭人所獻楚囚也。』使稅之，召而弔之。再拜稽首。問其族。對曰：『泠人也。』公曰：『能樂乎？』對曰：『先父之職官也，敢有二事？』，使與之琴，操南音。公曰：『君王何如？』，對



此處讚楚囚是具有這些德行的「君子」時，分別對於「仁」、「信」、「忠」、「敏」等德行概念意義對應「本職」、「舊土」、「無私」、「尊君」等具體事物或是行為。就此論述可知，各個德行概念的意涵其實是對應各種現實情境與事物，而「君子」就是實踐複數德行之人物。

此段論述結尾所提及促成兩和談的理想目標，顯示說明德行概念的論述已經進一步從直接指稱實現德行的狀態，轉變成為作為「君子」特質的闡述。具有德行的楚囚作為「君子」，從已經實現其對於國家與職務適當表現的「仁」、「信」、「忠」、「敏」等德行的人物，轉變成為能夠擔任促成晉、楚兩國之間和談的重要角色。由此呈現對於德行概念具體實踐的論述能夠延伸其意涵，並且成為證明「君子」能夠達成更重要理想目標的特質。¹⁴

在戰國前期報中期之間，「君子」概念論述從原本針對具體情境事務作出適當行為的主張，轉變成為各種德行概念的同時，發展出強調「君子」實踐德行能夠進一步實現更崇高理想的論述。這樣的「君子」論述更促成了，德行概念進一步推展出原本指稱的行為之外更為理想的目標。這種使用並重視德行概念的論述特色，則呈現出此時期「君子」論述致力於將具體適當行為轉變成為德行概念進而擴大其意義的思想作用。

透過這一節針對已重要德行視野闡述「君子」概念論述意涵的三種探討，可以看到戰國前期到中期之間「君子」概念的意涵透過使用德行概念進行論述的過程中擴大的現象。第一項中呈現出，多個德行概念共同使用的現象，呈現出「君子」概念論述透過德行組合的論述將現時具體的統治者性格轉變以抽象

曰：『非小人之所得知也』固問之。對曰：『其為大子也，師保奉之，以朝于嬰齊，而夕于側也，不知其他。』針對此對話的內容而有後續的評價。（唐·孔穎達：《春秋左傳注疏》，頁448。）

¹⁴ 文中的德行是對應「本職」、「舊土」、「無私」、「尊君」等情境與行為，而用以稱讚楚囚為「君子」。最後提出透過「君子」達成「和談」的主張，則已經超越前述那些德行的意涵。顯示出具有德行的「君子」能夠承擔超越原本職務範圍而實現更為重要工作的理想意涵。

理論性德行實踐為主之理想人格。第二項則是，「君子」對於德行概念之間理論上的互補闡述，可以調節個別德行概念的侷限，呈現出更為全面的整體德行視思想。第三項表示，「君子」概念論述將適當行為轉變為德行概念，並主張有德行的「君子」能夠實踐超越情境限制的理想目標。綜合三者可知，「君子」概念論述本身伴隨著多種德行概念產生之後開展出共同使用的論述架構，促進了德行概念的意義逐漸轉變出抽象意涵，進而探討這些概念之間的理論關係，並提出超越具體情境限制的理想論述。

第二節 修身學習與教育人民的「君子」概念

戰國前期到中期之間，在德行視野下所被提出的「君子」概念以及被展開的「君子」論中，其重要議題發展以倫理德行為基礎分發展為（1）重視修身學習和（2）教育人民之兩種「君子」像。這兩個主題之所以重要的理由在於透過對此「君子」像的分析，我們能夠觀察出在先秦儒家思想中受到相當重視的教學議題的思想發展與變化。

不過在展開相關探討之前，先理解過去研究中對於儒家教育為主題常見的觀點。胡適在《中國哲學史大綱 上卷》中，曾經為了建立中國哲學的研究，對於孔子主張的描述中，就提到教育學習：「故孔子的教育哲學與政治哲學，又注重標準的榜樣行為，注重正己以正人，注重以德化人。」¹⁵ 延續此主張，吳鼎《儒家教學原理研究》表示：「儒家教學原理，其哲學基礎為『人本主義』，故其基本概念，為教人，教人之目的，在教人『作人』，在發展人的健全人格。」¹⁶ 其中重視人格發展的說明，是當代對於儒家教育學說常見的重要立場。與此同時也可以看到下句的說明：「一個人格健全的人，可以立身社會，不論為士為

¹⁵ 請參見胡適：《中國哲學史大綱 古代哲學史》，頁 95。

¹⁶ 吳鼎：《儒家教學原理研究》，（台北：國立教育資料館，1971 年），頁 37。

農為工為賈，皆可以發展能力貢獻於社會國家，為人類創造幸福。」¹⁷ 上述兩種說法，是過去常見對於儒家思想教育學說的理解，呈現出從現代僅有職業差異而無身份差異的觀點所切入的教育學說論述。這樣的主張是由於其中要將傳統儒家教育思想應用於當代社會而做出的改變。但此種主張本身，卻無法將先秦時期社會情境中明顯影響教育論述內涵產生差異的身份差異一事，以及教育學習議題中影響思想意涵的重要問題呈現出來。¹⁸ 為避免此種問題，本文將回歸先秦時期身份差異的角度闡述透過「君子」概念論數的教育思想。

基於身份差異，先秦時期的教育思想具體上而分為兩大面向，更直白來說其實是先秦時期儒家思想中所謂的教育理論並不是單純闡述教育學習而已。從「君子」概念的發展中可以知道，先秦儒家思想的展開則上建立在統治者脈絡之上，而在此之中的教育論述自然也無法脫離。仔細地探討先秦時期儒家文獻就可以知道，在統治上的教育行為本身就可以分為兩個面向：統治者自身主動學習、人民受到被動教導。而在戰國前期到中期之間，「君子」概念以德行概念為主的內涵上分別往此兩個面向發展出教育的論述。

關於統治者的學習主要以重視修身學習的「君子」呈現，其中從原本重視統治目的的脈絡轉變出在理論上具有非統治意涵的修身，凸顯「君子」概念轉而強調純粹修身培養德行或知識能力的內涵。而強調人民受到教導的主題蘊含於在「君子」的統治之中，呈現出教導人民的內容由各種規範轉變成為應該具有德行的主張。與此前要求統治者表現出理想有德的樣貌來影響及統治人民的主張不同，其中轉而強調有德的「君子」應該教育人民理解倫理德行，藉由此種教育實現理想統治。在這一節中，將針對呈現出戰國前期到中期之間「君子」概念在重視德行實踐基礎上展開的兩大重要論述，凸顯出當時思想發展的特色。

¹⁷ 吳鼎：《儒家教學原理研究》，頁 37。

¹⁸ 或許因為胡適了解這一點，也提出「孔子的『學』只是讀書，只是文字上傳授的學問」的批判。（胡適：《中國哲學史大綱 古代哲學史》，頁 115。）



第一項 重視自身學習的「君子」

在戰國前期到中期之間，起源於統治者身份的「君子」概念的論述逐漸從統治脈絡中脫離，出現闡述非統治者理想人格的使用。與此前的「君子」概念論述相比，此時期的「君子」概念論述目的有著根本上的轉變。從原本直接強調延續統治者身份的目標，逐漸轉變成為強調自身德行實踐的理想狀態。

在此轉變過程中的「君子」論述，主要呈現於廣義「修身」如強調改善心態與行為中以重視「禮」等德行的闡述中出現。例如在《禮記·雜記下》中強調「君子」認為喪禮中必須重視自身健康以避免危害「禮」的進行，內容為：

喪食雖惡必充饑，饑而廢事，非禮也；飽而忘哀，亦非禮也。視不明，聽不聰，行不正，不知哀，君子病之。故有疾飲酒食肉，五十不致毀，六十不毀，七十飲酒食肉，皆為疑死。¹⁹

在此表示人在執行喪禮時雖然會感到哀傷，但不應該因此不用餐，否則影響喪禮的進行反而是違反「禮」的行為。進一步延伸，若是生病時反而應該要飲酒吃肉以避免毀壞身體。對於這些說明中呈現出，為了表現哀傷或是維持規範而傷害自身的行為，最後會導致整體上違反「禮」結果，因此「君子」反對。

由此可以知道，此處雖然強調「禮」的重要性，但是實際上卻是強調行為上必須以維持自身健康為前提，才能真正實踐「禮」。而此處的「君子」則是只理解這個道理並能夠實踐「禮」之理想人物。其中維持自身健康的變通行為表面上是違反個別禮儀規範之「禮」的行為，但卻是真正實踐超越個別規範的「禮」之修身行為。

¹⁹ 唐·孔穎達：《禮記注疏》，頁 741。

延續強調「君子」重視自身變通以實踐「禮」的主張，在〈服問〉中則明確提及作為統治者的「君子」不會要求人不去服喪，內容為：

凡見人無免經，雖朝於君，無免經。唯公門有稅齊衰。傳曰：「君子不奪人之喪，亦不可奪喪也。」傳曰：「罪多而刑五，喪多而服五，上附下附列也。」²⁰

這一段示服喪時面見他人或是國君時都不會去除喪服，但只有在辦公時才去除齊衰，並主張「君子」不讓他人無法服喪，也不會讓自身無法服喪。由此可知，此處透過強調穿著喪服的禮儀規範中只有執行公務可以脫去喪服的主張，主張「君子」重視服喪的重要性。

此處雖然表面上看起來是對於喪禮規範的解說，但實際上可以反推出，喪禮等「禮」的實踐本身不受一般君臣禮節的限制。其中的理由應該在於，喪禮本身呈現出人對於自己父母親人的哀傷情感與懷念，遠超越一般政治規範的限制。而「君子」自身重視此項規範的主張，則是呈現出表現與維持自身情感調節的「禮」超越統治權力的意義。

透過對於強調整體「禮」的實踐而能夠變通部分規範的主張，以及強調自身情感表現與調節的規範比統治上的規範更為重要的主張，可以看到戰國前期到中期之間透過對於「禮」概念的相關闡述呈現出「君子」在重視修身行為上以實踐整體德行為目標而能夠變通個別行為與統治規範的論述已經產生。

與此類似，在《孟子·告子下》中淳于髡批評孟子身居三卿卻沒有實際的功績時，孟子表示「君子」追求奉仕賢者之「仁」有不同的方法，並提及：

曰：「孔子為魯司寇，不用，從而祭，燔肉不至，不稅冕而行。不知者以

²⁰ 唐·孔穎達：《禮記注疏》，頁 952。

為為肉也；其知者以為為無禮也。乃孔子則欲以微罪行，不欲為苟去。

君子之所為，眾人固不識也。」²¹



在這一章中孟子則表示孔子因祭祀沒有分到祭品的無禮行為而離開魯國，卻不能被人理解，強調「君子」之行為表現也未必能被人所理解，由此回應淳于髡質疑其沒有實際表現的情況。在這裡雖然孟子是使用「君子」自稱回應淳于髡的質疑，但其實則是使用「禮」本身的實踐就具有理想來回應其重視只有外在功績的「賢」之批判。²²

此處除了重視「禮」本身的價值之外也可以看到，外在的統治行為本身並不是孟子考量的理想內涵。呈現出「君子」在當時處於統治脈絡的使用中，除了強調「禮」規範實踐本身不受政治關係影響之外，更是已經出現了「禮」本身優先於統治的主張。

此種在政治脈絡中提出優先於政治的德行之轉變現象，在教育的議題上也可以看到。就「君子」重視自身「學」的主張中，可以看到將其優先於統治者的利益。在《論語·衛靈公》第三十二章中，說明「君子」重視對於「道」的追求時提及「學」，內容是：「子曰：『君子謀道不謀食。耕也，餒在其中矣；學也，祿在其中矣。君子憂道不憂貧。』」²³ 這一章中表示「君子」透過學習知識、能力可以獲得「道」，進而在統治上能夠獲得俸祿之主張。姑且不論此處的「道」之意義為何，此處可以看到強調「學」優先於俸祿的主張。

此處雖然最終目的仍是統治者地位，但是可以看到其中強調獨立於利益的「學」之重要。從中可以看到，在理論上「君子」在成為統治者之前應該先「學」的實踐順序。

²¹ 北宋·孫奭：《孟子注疏》，頁 214。

²² 淳于髡表示的意見為：「曰：『昔者，王豹處於淇，而河西善謳。隰駒處於高唐，而齊右善歌。華周、杞梁之妻，善哭其夫，而變國俗。有諸內，必形諸外。為其事而無其功者，髡未嘗觀之也。是故無賢者也；有則髡必識之。』」其中強調內在的賢能要能夠在外在行為及功績上呈現的主張。（北宋·孫奭：《孟子注疏》，頁 213。）

²³ 北宋·邢昺：《論語注疏》，頁 140-141。

延續此種論點，在《孟子》中可以看到，在論述中提出理論上能夠脫離統治進行教育的知能者性格「君子」。就其對於「君子」重視教育的主張中雖然從德行概念思想的意義切入，但其中則是其明確提及脫離統治脈絡的教育。在〈盡心上〉中提及：

孟子曰：「君子有三樂，而王天下不與存焉。父母俱存，兄弟無故，一樂也。仰不愧於天，俯不忤於人，二樂也。得天下英才而教育之，三樂也。君子有三樂，而王天下不與存焉。」²⁴

在這一章孟子強調「君子」有「父母兄弟俱存、不愧天地、教育天下英才」等三種樂趣，而不包含成為王者統治天下。其表示「君子」之樂在於對父母兄弟之「孝、悌」實踐，以及不會做會使其羞恥及行為，最後則是教育其他人才，整體可分為：「對親人之倫理實踐、自身行為的正確、對於他人之教育」等三個面相。就此來說，此處的「君子」應該是能夠統治天下之人物，但是其卻強調著重於道德上實踐以及教育等兩方面的樂趣。²⁵

此處透過樂趣來說明「君子」本身在理論上其實是可以脫離統治脈絡的主張，並在其中明確提及教育英才的行為。換言之，「君子」脫離統治脈絡主張中，《孟子》認為教育是相當重要的主題。雖然《孟子》一書中內容普遍都是統治論述，此種一開始就闡明脫離統治的論述相當少見，但同時也呈現出此時期在理論上出現「君子」作為非統治上教育者性格的可能。

透過這種知能者性格的闡述可以知道，「君子」在此時期的使用上雖然現實上尚未達成，但在理論上出現脫離統治脈絡之發展。從原本關注如何達成理想統治的視角，轉而關注「君子」對於自我要求與內在的愉悅。由此可知，脫離

²⁴ 北宋·孫奭：《孟子注疏》，頁 233。

²⁵ 不可否認，在《孟子》中使用「君子」概念論述理想統治者的現象相當常見。但就此段引文的內容則可以知道，《孟子》一書的思想中明確地提出脫離或是不去考慮統治者身份的「君子」。並透過如同此段引文的闡述，呈現出不在統治脈絡中的「君子」概念論述。

統治者角色的「君子」概念論述中，強調為了自己提升而進行學習與教育的崇高理由。



透過上述的例子可以闡述，戰國前期到中期之間「君子」概念論述在理論上出現脫離統治者角色的可能。其中將原本各種原本與統治有關的德行主張，轉變成為不以統治成效為意義的論述，並出現以「君子」個人內在思想提升或是樂趣為主的論述目的變化。此一現象反映出，「君子」概念的性格透過對於自我修身學習的論述產生轉變，並在理論上呈現出脫離統治者身份的思想論述層。

第二項 教育人民德行的「君子」

作為「君子」概念論述中重要的一個主題，教育人民在戰國前期到中期之間的文獻篇章中相當常見。²⁶ 不過如同前述過去研究為了應用於當代而做出的改變，使得其中大多直接關注獨立於統治脈絡的教育。²⁷

如前文所述先秦儒家的教育論述涵蓋兩個面向：統治者修身學習、實踐德行成為「君子」，在此角色上再教導人民。前者在上一項的探討已經知道，戰國前期到中期之間「君子」學習「修身」並成為教育者的思想發展樣貌。在本項的探討中，將針對此時期作為教育者的「君子」，面對人民時從教導服從轉變為德行的思想發展進行整理闡述。

²⁶ 在先秦儒家思想中，尤其是關於孔子生平與思想創建的論述非常容易提及教育思想，例如林義正就指出：「這是孔子將貴族的教養知識普及化於一般庶民，打破原來階級的局限，邁向人人皆可為士、為君子的理想。」（林義正：《孔子學說探微》，頁 80。）

²⁷ 關於忽視統治脈絡的教育思想說明，除前述引用的部分，仍有如下說明：「儒家教人『作人』，修身而外，即是『為學』。……總之，為學是作『人』的重要條件，儒家認為作『人』必須學，並且要力求精進，學可以增進知能，提高品德，所以為人不可以不學。」（吳鼎：《儒家教學原理研究》，頁 39-40。）此段說明中其實引用到《荀子·勸學》中的「君子博學而日參省乎己，……不聞先王之遺言，不知學問之大也」一句。由此解釋可知，其僅強調學習的重要卻尚未深入探究學習的內容與其思想意義。

在戰國前期到中期之間，作為理想統治者的「君子」概念其實可以看到不少直接要求人民服從的主張，其中也包含了使用「教」概念的論述。例如，在《郭店楚簡·成之聞之》就提出：「君子之於教也，其導民也不浸，則其淳也弗深矣。是故亡乎其身而存乎其詞，雖厚其命，民弗從之矣。」²⁸ 呈現出，「君子」不能只是口頭命令人民而已，而應該要透過深入的教導人民才能使其服從。除此之外，此時期「君子」教導人民服從的論述中，進一步探討人民服從的判準在於是否喜悅的主張。例如在《上博楚簡·中弓》中就提到：「所學皆惡，可不慎乎？仲弓曰：『今之君子使人不盡其兒』」²⁹ 其強調無法使人民感受到喜悅的教導就是所謂的「惡」。由此可以反推出，「君子」對於人民適當的教育，應該就是要使其樂意接受統治的主張。

更為具體闡述適當教導的論述，則可在《郭店楚簡·尊德義》中看到：

教非改道也，教之也。學非改倫也，學其也。禹以人道治其民，桀以人道亂其民。……聖人之治民也，民之道也。禹之行水，水之道也。造父之御馬，馬也之道。后稷之藝地，地之道也。莫不有道焉，人道為近。是以君子人道之取先。³⁰

在這裡可以看到其說明「教」並不是要使人民改變其規範的主張，並提及禹、桀等君王都是治理人民卻產生不同的結果，呈現出教學內容的重要性。其後則強調人民、水、動物、大地都有其規範的主張，並說明「君子」教導人民是依據「人道」的主張。具體呈現出，當時對於教導內容提出的標準在於能否讓人民生活於規範秩序之中。綜合上述兩例的主張，則可以發現人民樂意接受統治

²⁸ 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） 郭店楚墓竹書》，頁 74。

²⁹ 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》，（上海：上海古籍出版社，2003 年），頁 281。

³⁰ 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） 郭店楚墓竹書》，頁 88。

的關鍵其實在於能夠讓國家社會整體在一套適合生活的規範中運作。而這套規範，就是「君子」自身應該學習實踐並且用以教導人民的標準。

透過上述對於作為理想統治者的「君子」概念在教導人民方面的論述可以看到，在戰國前期到中期之間對於追求理想統治實現的「君子」來說，已經注意到並不是單方面的要求人民，其作出適當的反應才是實現理想的關鍵。由此也呈現出，此時期「君子」概念論述重視教導人民的主張。

不過，除了教導適當規範使其人民生活安樂而服從統治的主張之外，此時期也出現了將德行教育人民使其提升的主張。例如在《禮記·坊記》中就多次提及「君子」防止人民違反德行。如果將〈坊記〉中所謂孔子言論作為教育的內容，則可以推導出「君子」教育人民的目的是在於實現德行，例如：「子云：

『父母在，不稱老，言孝不言慈；閨門之內，戲而不歎。』君子以此坊民，民猶薄於孝而厚於慈。」³¹ 這一段中「君子」教導人民，只要父母親健在就不能表示自身慈愛子女兒只能表示自身之孝順，以此教導人民但仍會有指愛護子女兒對於父母不孝之情況。這蘊含著當時存在著人民不能夠實踐「孝」德行意涵的現象，也就是人民缺乏德行之行為。因此「君子」作為統治者雖然不是直接使用學校教育人民，但也是透過言說德行概念的意義使人民理解「孝」的重要。

雖然沒有直接提及「教」，但可以從上述〈坊記〉的描述中知道，在戰國前期到中期之間「君子」作為統治者教導人民的內容從服從統治轉變為德行的現象。雖然並不常見但可以知道，當時「君子」概念論述轉向強調各種德行概念的同時，教導人民的內容逐漸出現德行的主張。呈現出統治者的教導轉變為教育的發端。

就此特色可知，戰國前期到中期之間的「君子」論述分別針對自記得修身

³¹ 唐·孔穎達：《禮記注疏》，頁 868。

學習以及教育人民兩個面向發展。基於使用德行概念闡述「君子」概念內涵的現象，進一步推導出「君子」在提升自身以及改善人民兩方面也著重於德行概念的現象。雖然在當時的歷史脈絡中仍無法脫離統治脈絡，但可以從此現象中發現，「君子」概念論述在理論上產生純粹修身的教育理念。呈顯出此時期「君子」概念論述轉向抽象理論闡述與建構的思想特色。

第三節 「君子」論的多層構造化與評論者「君子」的出現

戰國前期到中期之間，「君子」概念論述思想發展之中，可以看到「君子」概念論述整體其實展現出不同的思想層次。這種層次性除了是透過比較此一時期各種「君子」概念論述能夠得知之外，也可以在一些論述中同時看到不同層次的現象。所謂不同層次的「君子」概念論述，主要區分為用以說明德行與各種理想統治行為論述中出現的「君子」，以及針對各種統治言說與行為提出意見並闡述背後理由的「君子」。前者為前文提及闡述各種適當統治行為的理想統治者之「君子」以及針對歷史成敗說明理由的評價者之「君子」。

而後者最為顯著的例子，應該就是在《左傳》中，共出現了 71 次作為評論者的「君子」概念論述。³² 除《左傳》中大量出現「君子曰」的使用之外，在《禮記》中使用 12 次、《公羊傳》使用 1 次、《荀子》中使用 1 次。雖然使用集中於幾部文獻中，但可由此看到在戰國時代中作為評論者的「君子」概念論述除了針對歷史作出評論的文獻之外也出現在其他思想論述的文獻中。

評論者的「君子」論述，又以主要針對歷史作出詳細說明與評價的「君子曰」形式最為常見。論述主要以「君子曰」作為開頭，針對《左傳》在此前提出的歷史事件與人物對話等內容做出進一步的倫理德行等義理說明。由此闡述

³² 以《左傳》的使用來說，評論者意義的「君子」概念使用分別包含：「君子曰」49 次及「君子謂」22 次，兩者加總共 71 次。

歷史成敗的理由，並對於事件中人物的言說及行為提出評價。³³

接下來本節將透過一些明顯的用例，呈現此時期中「君子」概念論述中所具有多層性架構。首先，在《左傳·隱公三年》中透過評論者的「君子」對於周王與鄭伯之間交惡的事件作出的評論中可以看到多層次的論述，內容為：

君子曰：「信不由中，質無益也。明恕而行，要之以禮，雖無有質，誰能間之？苟有明信，澗、谿、沼、沚之毛，蘋、蘩、蒹、藻之菜，筐、筥、錡、釜之器，潢、汙、行、潦之水，可薦於鬼神，可羞於王公，而況君子結二國之信，行之以禮，又焉用質？風有〈采蘋〉、〈采蘩〉，雅有〈行葦〉、〈洞酌〉，昭忠信也。」³⁴

在這一段中主要是針對周、鄭之間互以王子、公子為人質但卻失信的事件為主。³⁵ 作為評論者的「君子」說明真正的「信用」不需要人質，而是以「恕」、「禮」來互動。並由此主張理想統治者的「君子」應該以〈風〉、〈雅〉詩歌彰顯自身「忠信」，而實踐「禮」及維持國家之間的「信用」。這一整段的論述的主旨，應是強調國際外交上應該要以「信」作為各種德行以及禮儀統整的主張。

不過在論述的內容中可以分別看到，作為評論者的「君子」與作為理想統治者的「君子」等兩個層次。在內容上，評價者的「君子」對此主張提出詳細的解釋與說明，並深入闡述「信」概念真實的意義與具體實踐的方法與媒介，再者更是明確指出真正的「信用」能夠超越人世傳達給鬼神的效果。相對與此，理想統治者的「君子」則是直接強調「信」要透過「禮」與詩歌實踐的主

³³ 吳智雄：〈論左傳「君子曰」的道德意識——兼論「君子曰」的春秋書法觀念〉，《國文雜誌》，(8)，2004年6月，頁378-379。

³⁴ 唐·孔穎達：《春秋左傳注疏》，頁51-52。

³⁵ 此事件的說明為：「鄭武公、莊公為平王卿士。王貳于虢，鄭伯怨王。王曰：『無之』，故周鄭交質，王子狐為質於鄭，鄭公子忽為質於周。王崩，周人將畀虢公政。四月，鄭祭足帥師取溫之麥，秋，又取成周之禾，周鄭交惡。」（唐·孔穎達：《春秋左傳注疏》，頁51。）

張。將兩者作出比較，可以發現到評論者性格「君子」概念本身掌握相當細緻抽象的論述，而呈現出理解此段各種德行概念統整的思想層次。相比來說，理想統治者仍停留於主張實踐德行的思想層次而已。

與此類似，在《左傳·襄公十三年》中透過評論者的「君子」，就晉國范宣子、韓起、禮讓中軍、上軍等職位之事件做出評價為：

君子曰：「讓，禮之主也。范宣子讓，其下皆讓，樂黶為汰，弗敢違也。晉國以平，數世賴之，刑善也夫！一人刑善，百姓休和，可不務乎！…世之治也，君子尚能而讓其下，小人農力以其上，是以上下有禮，而讒慝黜遠，由不爭也，謂之懿德。」³⁶

此一事件呈現出上位統治者的禮讓行為，能夠影響到下位者也實踐禮讓的持續影響現象。³⁷ 因而在此強調，作為統治者的「君子」要實踐「讓」來達成「禮」，進而持續影響而使得人民願意服從效力，最終讓國家獲得治理。

其中一樣可以看到，作為「評論者」之「君子」對於達成國家整體治理需要實踐「禮」的主張提出「讓」的詳細作用與持續發展等說明，而作為統治者的「君子」則僅闡述實踐「讓」讓人民服從而讓國家有「禮」的主張。³⁸ 這樣的差異在此呈現出，評論者性格的「君子」概念論述本身重視的是這些德行主張背後的理論依據，並由此闡述德行論述之所以有效的理由，呈現出其中具有較高思想層次的現象。

³⁶ 唐·孔穎達：《春秋左傳注疏》，頁 555。

³⁷ 此事件的說明為：「荀營、士魴，卒。晉侯蒐于肅上以治兵。使士匄將中軍，辭曰：『伯游長，昔臣習於知伯，是以佐之，非能賢也，請從伯游，荀偃將中軍，士匄佐之。』使韓起將上軍，辭以趙武，又使樂黶，辭曰：『臣不如韓起，韓起願上趙武，君其聽之。』使趙武將上軍，韓起佐之，樂黶將下軍，魏絳佐之，新軍無帥，晉侯難其人，使其什吏，率其卒乘官屬，以從於下軍，禮也。晉國之民，是以大和，諸侯遂睦。」（唐·孔穎達：《春秋左傳注疏》，頁 554-555。）

³⁸ 此處作為理想統治者的「君子」所實踐的「讓」，也被視為是《左傳》中強調理想君主應該實踐的德行。（小寺敦：〈清華簡『鄭武夫人規孺子』の謙虚な君主像について〉，收錄谷中信一編：《中國出土資料的多角的研究》，東京：汲古書院，2018 年，頁 223-225。）

在此思想層次中，評論者的「君子」透過對於歷史事件、人物進行評價提出理想統治者的「君子」在此情境中應該實現的行為之外，更進一步就此行為產生的效果以及作用作出解說。其中展現出，「君子」概念論述從主張具體適當的行為、各情境使用德行概念應對以及抽象思想意涵，轉而深入地探討主張根據的理由。透過此種的論述模式，展現出戰國前期到中期之間「君子」概念論述的思想意義在理論建構上更進一步地發展。

透過上述兩個例子可以發現，在戰國前期到中期之間「君子」概念論述的整體除了個別展現出思想層次上的差異之外，其實也已經明確出現同時使用不同思想層次的現象。在呈現出思想層次的發展的同時，更是呈現出當時「君子」概念論述本身透過使用不同的性格，呈現出當時進一步產生抽象並具有理論架構的思想。也可以發現到，此一時期的「君子」概念論述本身已經意識到此一思想發展，必透過評論者的性格明確地在文獻中展現。

第四節 「君子道」的提出

在戰國前期到中期之間「君子」概念論述的內涵逐漸豐富及擴大，不僅在思想層次上有所發展，更進一步發展出表示成為「君子」的重要規範：「君子道」或是「君子之道」。在這一節中，將分別針對「君子」與「道」概念之間的關係以及「君子道」本身的思想意義與理論作用進行探討。

第一項 「君子」與「道」的關係

在戰國前期到中期之間也可以在其他文獻中看到對於「君子之道」、「君子道」或是使用「道」概念說明「君子」的論述。而這些論述的內涵，如同本文

第二章中對於「道」概念主題的說明已經提及，此幾種情況分別會依照與「道」概念組合使用的描述而有所不同。整體來說，「君子」與「道」之間的關係可以分為兩種：使用「道」說明「君子」概念論述、直接使用「君子之道」或是「君子道」進行論述等兩種。

在使用「道」概念對於「君子」概念進行論述時的類型中，「道」本身就是規範或是理想狀態的呈現。「道」並不同於「君子」，但其卻是作為「君子」行動或是修身重要的依據。例如，在《論語·里仁》第五章中就使用「道」說明「君子」在面對各種情境時都要實踐德行的規範，內容是：

子曰：「富與貴是人之所欲也；不以其道得之，不處也。貧與賤是人之所惡也；不以其道得之，不去也。君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」³⁹

在這一章中主張人應該要依據「道」行動，並強調「君子」不受到富貴等物質條件影響而表現出「仁」的情況。透過兩方面的主張可以推導出，此處的「道」概念是指去除富貴飲食等享受影響之後以「仁」概念實踐為基礎的規範。⁴⁰ 進一步可以發現，此段整體說明「君子」行動時依據以「仁」為基礎的「道」規範。

與此類似，使用「先王之道」或是「堯舜之道」作為「君子」論述的使用。此種使用在《孟子》中較常出現，例如在〈滕文公下〉中說明接受俸祿的條件中使用「先王之道」說明「君子」應該遵守的規範，內容為：

彭更問曰：「後車數十乘，從者數百人，以傳食於諸侯，不以泰乎？」孟

³⁹ 北宋·邢昺：《論語注疏》，頁 36。

⁴⁰ 此處似乎可以理解出「仁」概念就是作為「道」規範實現的結果的主張，進而可以由此推導出「仁」概念等同於「道」概念的論述。不過就強度來說，單就此段說明其實無法證成兩者之間的完全等同，僅能推導出兩者在此論述的指稱上具有密切關聯的結論。

子曰：「非其道，則一簞食不可受於人。如其道，則舜受堯之天下，不以為泰，子以為泰乎？」……「入則孝，出則悌，守先王之道，以待後之學者，而不得食於子。子何尊梓匠輪輿而輕為仁義者哉？」曰：「梓匠輪輿，其志將以求食也。君子之為道也，其志亦將以求食與？」曰：「子何以其志為哉？其有功於子，可食而食之矣。且子食志乎？食功乎？」曰：「食志。」曰：「有人於此，毀瓦畫墁，其志將以求食也，則子食之乎？」曰：「否。」曰：「然則子非食志也，食功也。」⁴¹

這一段中彭更以為孟子及其弟子周遊列國受到諸侯供養是安樂的情況詢問，孟子表示如果沒有遵守「道」則不會接受諸侯的供養，其中則涵蓋「孝」、「悌」、「仁」、「義」等「先王之道」之主張。最後孟子表示「君子」實踐「道」並不是為了求此供養而在於其實踐上的功效。就此論述可知接受俸祿的判準在於，供養「君子」的諸侯是否遵守「孝」、「悌」、「仁」、「義」等先王之道。由此可知，「先王之道」就是統整各種德行概念的規範，而「君子」作為一般統治者則應該實踐的此一規範。

而在《孟子·盡心下》中則使用「堯舜之道」作為標準主張德行並不只是表面上讓人接受而已，由此闡述「君子」行動的標準：

萬子曰：「一鄉皆稱原人焉，無所往而不為原人；孔子以為德之賊，何哉？」曰：「非之無舉也，刺之無刺也；同乎流俗，合乎汙世；居之似忠信，行之似廉絜；眾皆悅之；自以為是，而不可與入堯舜之道，故曰『德之賊也』。孔子曰：『惡似而非者：惡莠，恐其亂苗也；惡佞，恐其亂義也；惡利口，恐其亂信也；惡鄭聲，恐其亂樂也；惡紫，恐其亂朱也；惡鄉原，恐其亂德也。』君子反經而已矣。經正，則庶民興；庶民

⁴¹ 北宋·孫奭：《孟子注疏》，頁 110。

興，斯無邪慝矣。」⁴²



這一章說明「鄉愿」被視為「德之賊」的理由，是因為其面對他人錯誤不會舉出而與其同流合污。具體上舉出表現看似「忠信」、「廉潔」行為卻不符合「堯舜之道」的人，並表示這種行為將造成「義」、「信」、「朱」、「樂」、「德」等受到混淆的結果。在此說明之後，強調「君子」要避免這種混亂產生，就要恢復作為「經」而使得人民生活安定。

此處雖然沒有深入闡述，但可以發現其批判的「鄉愿」是看起來像是「忠信」、「廉潔」行為。也就是說，僅在外在行為上呈現出「忠信」、「廉潔」是不夠的，還需要有外在行為之外的要件。若是將「鄉愿」對應「德之賊」的主張，則其提出「堯舜之道」的標準就等同於「德」，具體上包含「義」、「信」、「禮樂」等內涵。⁴³ 進一步推導則可以知道，「君子」恢復的「經」，應該就是不只在表面上呈現「忠信」、「廉潔」而真的實踐「義、信」等德行與禮樂規範的「堯舜之道」。⁴⁴

透過上述使用「道」、「先王之道」、「堯舜之道」等規範闡述「君子」概念論述的使用可知，「道」本身都是具有德行意涵的規範。而此論述中又可以發現，規範本身被視為從先王或是堯舜等聖人所制定的。由此可以知道，「君子」作為現實意義的統治者，應該要以先王或是堯舜的統治為理想而必須要遵守並實踐「道」規範。換句話說，「君子」尚未成為聖人而以此為目標努力。

在此理解之上反觀「君子道」或是「君子之道」，則可發現其中轉變為直接指稱「君子」實踐理想規範及行為的狀態。例如在《論語·公冶長》第十六章中，就直接使用「君子之道」說明統治者應該具有的行為：「子謂子產『有君子

⁴² 北宋·孫奭：《孟子注疏》，頁 263。

⁴³ 「惡鄭聲，恐其亂樂也；惡紫，恐其亂朱也」兩句分別指稱能夠調節人民的理想音樂與禮儀規範受到破壞的現象。由此可以推知，此處所謂的「德」之中涵蓋著理想的禮樂規範。

⁴⁴ 在此論述中可以推導出，實踐「堯舜之道」就等同於實踐「德」，具體來說就是上述五者。也呈現出，孟子認為堯舜所制定的規範本身，能夠統整各種德行概念與規範的論述。

之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義』」⁴⁵ 在這一章透過表示子產分別具有恭順地行為、尊敬地事奉上位者、以恩惠養育人民、以「義」役使人民等四種「君子之道」，呈現出「君子」作為中高層統治者維持自身行為態度侍奉上位者，以及使用恩惠及德行統治人民的主張。此處的「君子之道」強調實踐德行中包含統治者自我修身以及對上級及下位者皆有其適當表現的具體規範。由此可知，「君子之道」本身就是理想統治者規範的主張。

而在《論語·憲問》第二十七章中則使用「君子道」說明兼顧各種德行的理想狀態，內容是：「子曰：『君子道者三，我無能焉：仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。』子貢曰：『夫子自道也！』」⁴⁶ 此章所謂的「君子道」內涵則分別是「仁」、「知」、「勇」三者，並表示孔子就是能夠實踐三者的「君子」。並可以看到其強調「君子」具有三種德行之外，也能夠達成情感上的適當反應。⁴⁷ 而此處的「君子道」強調德行實踐上需要兼顧適當情感的主張，呈現出「君子」具有的理想狀態。

綜合上述兩個例子的內容，可知「君子之道」或「君子道」的主張本身已經蘊含著「君子」就是理想統治者或是理想人格的意涵。也就是說，將「君子」與「道」做出結合的現象，除了包含「道」的規範意涵外，也直接呈現出「君子」處於理想狀態的意義。不過此處的「君子之道」及「君子道」的內涵，侷限於論述中提出的德行而已，與後文將闡述具有超越個別德行意涵的「君子道」仍有差異。

在這一項的說明中可以看到，「道」概念本身作為標準與規範用以闡述統治或是修身上應該實踐德行的主張。分別使用「道」闡述「君子」概念的論述，呈現出「君子」作為現實意義的統治者或是人物，並以先王或堯舜作為理想。

⁴⁵ 北宋·邢昺：《論語注疏》，頁 44。

⁴⁶ 北宋·邢昺：《論語注疏》，頁 128。

⁴⁷ 單就此對話的內容來說，其對於「君子道」概念意義的說明重視德行實踐同時的內在狀態，而非具體統治行為上的效果。

相對地，將「道」與「君子」做出結合的論述本身則是直接將理想意涵賦予「君子」。由於兩種「道」概念的使用上都明確包含德行概念的意涵，理論上理想人格的「君子」就等同於先王或是堯舜。也就是說，與「道」概念做出結合的論述賦予了「君子」概念聖王的意涵。

第二項 「君子道」的出現

將「君子」與「道」概念做出結合成為「君子道」之後，除了賦予「君子」理想統治者人格之外，其中論述內容與思想作用也產生了變化。在這一項中將針對此思想上的改變進行深入說明。

作為「君子」理想人格實踐的重要規範之「君子道」的主張，可以在《郭店楚簡·五行》中看到相當詳細的闡述與說明。在此篇的開頭就明確地指出，將實現「仁」、「義」、「禮」、「智」、「聖」等五個重要德行都內化實踐的人物就是「君子」，並且進一步地指出「君子道」就是作為統治者的「士」應該學習的對象，內容為：

德之行五，和謂之德，四行何謂之善。善，人道也，德，天道也。……

五行皆形於內而時行之，謂之君〔子〕。士有志於君子道，謂之志士。⁴⁸

在這一段說明中，其一方面先以「五行」內化實踐作為理想人格「君子」之重要內涵，進而闡述作為統治者的「士」應該要立志成為「君子」的主張。與此同時，將能夠內化並實現「五行」的方法稱為「君子道」，作為「士」學習的規範。同時在此一論述架構中可以看到，使用「天道」稱呼統整五行的「德」，而

⁴⁸ 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） 郭店楚墓竹書》，頁 47-48。

使用「人道」稱呼缺少「聖」的其他四行之「善」。⁴⁹ 此一使用呈現出，表示上天運作規律之「道」概念本身等同於統整意涵的「德」，與後文串連起來就等同於「君子道」。在此主張下可以推導出，「君子道」本身甚至已經是超越單純人世常見德行規範的「善」，等同於更崇高的整體世界運作規範的意義。就此推論可知，在〈五行〉中不僅是將「君子」視為是理想統治者，更已經將其提升成為能夠掌握世界運作規範的理想人格。

在此意義上，「君子道」蘊含著涵蓋五行的「德」整體來說，也不在只是單純的倫理德行實踐，應該蘊含著更為細緻的意義。在〈五行〉中可以進一步看到對此詳細的說明，就是：

聞君子道，聰也。聞而知之，聖也。聖人知天道也。知而行之，義也。
行之而時，德也。見賢人，明也。見而知之，智也。知而安之，人也。
安而敬之，禮也。聖智，禮樂之所由生也，五〔行之所知〕也。和則
樂，樂則有德，有德則邦家舉。文王之見也如此。「文〔王在上，於昭〕
于天」，此之謂也。⁵⁰

在這一段說明中可以看到，其一方面闡述理解「君子道」本身就是「聖」此一德行的呈現，另一方面逐步說明實踐「君子道」的各個面向就是其他四個德行的呈現。最後，以「聖」、「智」兩個德行作為治理國家的「禮樂」根源，並強調文王也支持此一主張。透過此一說明可以知道，「君子道」所蘊含的世界運作

⁴⁹ 此一區分相當有趣，在郭店本的〈五行〉中提及：「聖，形於內為之德之行，不形於內為之德之行」。（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） 郭店楚墓竹書》，頁 47。）與其他四個德行描述的「...，形於內為之德之行，不形於內為之德之行」的說明不同。雖然有學者根據馬王堆帛書本的〈五行〉的內容，指出此為抄寫上的錯誤。（梁濤：《郭店楚簡與思孟學派》，北京：中國人民大學出版社，2008 年，頁 188。）但就後文指出實踐上存在著「五行」與「四行」的差異來說，此句反而相當明確呈現出「聖」無論如何都作為「德之行」，因此就是「五行」實踐上具有關鍵影響的「德」。

⁵⁰ 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） 郭店楚墓竹書》，頁 49。

的規範，並不只是單純的倫理德行，更是涵蓋著治理國家應該制定制度法規等建立的基礎。

由此可推導出，在「天道」的意義上的「君子道」雖然在描述上為五行內化實踐的規範，但其具體內涵應該可以包括治國相關所有的理論思想。而且從其中提及「文王」的說明可知，此處關注的治理範圍並不只是基層或是單一諸侯國家，應該在理念上已經涵蓋周王朝的封建範圍。此一觀點則可以在〈五行〉之後提及理解「君子道」之人就是「賢者」的說明中看到：

足膚膚達者君子道，謂之賢。君子知而舉之，謂之尊賢；知而事之，謂之尊賢者也。〔前，王公之尊賢者也〕；後，士之尊賢者也。⁵¹

就此段內容可知，理解「君子道」的「賢者」就是從上層的王公到下層的士都應該尊重並且服事的對象。此處的區分相當有趣地在前述的出現的「君子」、「聖人」之外，又再提出了「賢者」此一人格。以前述兩段的說明，「君子」與「聖人」除了知道「君子道」之外，應該都是實際將其應用於統治上的人物。相對來說，「賢者」在此被強調應該受到尊重的主張，應是呈現出其作為理解「君子道」但尚未成為統治者的現象。由此可推知，此處舉出「賢者」則是強調，雖然並非現有統治者仍能透過學習「君子道」成為統治者的主張。

透過上述對於〈五行〉中對於「君子道」的各種說明可以知道，在戰國前期到中期之間，對於「君子」概念論述的探討不僅只是直接闡述其應該實踐的行為或是思想上理解的抽象概念，更是以規範層次闡述「君子」作為理想人格的思想意義轉變成為開放給所有人去學習的現象。

把「君子道」與此時期其他的「君子」概念論述進行比較，可以發現「君

⁵¹ 此段中的「前，王公之尊賢者也」一句原文缺簡，是依據馬王堆帛書本〈五行〉所補的內容。（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） 郭店楚墓竹書》，頁 50。）

子道」提升了「君子」概念內涵的同時也成為能夠客觀學習的對象之思想特色。思想上此種變化，使得「君子」概念原始具有現實意義統治者的意涵逐漸減少，並使得「君子」本身除了等同於先王、堯舜之外更直接等同於理論上的聖人。而「君子道」作為世界規範提供給所有願意學習的人也凸顯出，在此時期出現將「天道」與原本屬於人世的「君子」提出理論關聯性的思想展開。這樣的發展也成為進一步主張「君子」作為連結「天」和「人」之間重要理想人格概念的理論基礎。

透過上述對於「道」、「先王之道」、「堯舜之道」與「君子」之間關係的闡述，以及對於「君子道」、「君子之道」論述內涵的深入探討，可以知道在戰國前期到中期之間「君子」概念論述本身出現普遍地使用「道」概念來作為重要規範的思想特色。此時期的「道」概念具有重要德行以及先王的統治行為規範等意涵，與「君子」概念結合為「君子道」之後，轉而重視德行的內化等抽象論述，進而擴大為世界運作的規範。由此可知，「君子道」作為此時儒家思想論述的重要主張，展現出此時期的「君子」概念成為展現整個理論規範依據之重要媒介。

不過在此主張的普遍使用中也可以看到，在不同的文獻及篇章之中「君子道」或是「道」概念用以論述各種不同的理想統治整體實踐的方法以及德行念在實踐上可能遭遇到的各種問題。這樣的現象反映出，在戰國前期到中期之間，即使「君子道」成為統整各種論述的重要主張，但在當時各種文獻的整體來說並沒有一個普遍通用的「君子道」出現。

小結



在這一章中針對戰國前期到中期之間「君子」概念論述內容上對於如「仁」、「義」、「禮」、「知」、「忠」、「信」等重要德行的思想闡述、教育主題的展開、不同思想層次的形成以及作為規範的「君子道」意涵等內容作出全面的探討。從中可以知道此時期「君子」概念論述中的思想發展共包含三大特色：論述與探討內容的擴大、教育主題發展上的分歧、「君子」思想多層化後成為規範。

此時期「君子」概念論述闡述主題的擴大，主要是「君子」關注探討後世受到重視的德行概念。脫離維持單純為了維持統治者地位的目的，轉而探討「仁」、「義」、「禮」、「知」、「忠」、「信」等重要德行的視野。在此探討中，一方面透過「君子」闡述德行用對於統治及個人修身實踐上的抽象探討，另一方面透過複數德行概念論述「君子」概念的內涵，兩方面的思想展開呈現當時德行概念的內涵與作用等論述的擴大現象，使得「君子」概念在戰國前期到中期之間的論述內涵轉向重要德行。

伴隨對於重要德行視野的關注與應用，「君子」對於學習與教導德行的闡述則分別產生兩個方面：第一、集中關注學習的效用，而嘗試脫離統治提出「君子」純粹修身的論述；第二，延續「君子」理想統治者的脈絡，闡述需要使用德行教導人民順從，進而發展出直接教育人民德行的主張。「君子」一詞原來被期待要自身學習德行，但在探討學習意義的論述中開始具備純粹學習的非統治者角色，進而在這樣論述脈絡出現的「君子」理論上帶進抽離統治的修身脈絡之可能性。同時維持理想統治者分份的「君子」的涵義，在探討教育人民的論述時，其角色從原本透過德行使人民順從的教導，轉換為直接教育人民德行意義。其中理由應該在於，僅有統治者實踐德行的功效雖然能讓人民服從，但直接教育人民也做出符合德行的行為本身，不僅能夠讓國家社會的運作順利，更

能讓人民自身自動地實現德行而達成理想統治。為此因而將教育的範圍擴大到人民，促成國家社會整體的適當運作。在兩個脈絡的分別發展中，呈現出「君子」概念論述本身在戰國前期到中期之間關注教育主題上發展出「非統治的學習」與「理想統治的德行教育」的分歧。

經過上述兩種思想發展的運作，在戰國前期到中期之間「君子」概念論述則促進不同的思想層次的相關論述之發展：由評論視角論述以及具備整體規範的「君子」論的層次之出現。此時期的「君子」論在思想層次上的差異的情況，除了透過對於此時期文獻進行比較其中差異而能夠發現之外，我們也能夠直接發現「君子」身為評論者的身分用以闡述理想統治者的論述中存在著此現象。其實，此時期的「君子」論之兩種性格的出現，讓「君子」議題相關的論述，除了直接探討理想統治者的條件之外，還發展出針對實踐背後作用原理的思想層次進行論述。此「君子」論本身論及德行實踐的必要，但還重視背後理論關係的層次，因此在此出現的「君子」論可以說是具備統整概念思想層次的內容。而「君子道」這樣術語在當時「君子」論向整體規範的需求，由於統整各種德行成為一套「君子」整體實踐規範的理論工夫中而被提出。「君子道」中的「君子」還蘊含超越具體現實人類情境的整體規範意涵之特質。因此，當時如「君子道」作為整體規範的主張，應該反映出戰國前期到中期之間「君子」概念論述的發展已經從個別具體的現實情境脫離，轉而成為抽象思考中的規範依據，成為政治社會思想論述的理論目標之思想趨勢。

不過，筆者在探討戰國前期到中期之間的「君子」論述的發展過程中所明確地發現的是，雖然此時期的文獻中存在著上述三種思想發展，但就不同文獻篇章甚至是段落之間的思想進行比較後，其實存在著「君子」概念論述各自發展而無法完全兼容的現象。換言之，所謂「君子」論的擴大發展在其理論上也產生了在不同「君子」論之間相互會衝突的可能。不但如此，以「君子道」為主呈現出的整體規範，在人世生活的實際應用上也遭受到其他非儒家思想的批判。這兩個問題，就是此時期「君子論」進一步需要面對及克服的對象。



第六章 「君子論」的張力與「反君子論」的挑戰



在探討戰國前期到中期之間「君子」概念論述時，明確地可以看到其中內涵與探討主題的擴大、展開以及思想層次的提升等現象。但與此同時也會發現到，當論述主題及概念增加之後，「君子論」整體馬上就會遭遇到相當重要的問題：內部的張力與外部的批判。

所謂的「張力」，簡單來說就是「君子」論述所使用的概念與概念之間，以至於主題及論述之間的思想主張，存在著差異所可能導致在整體理論上出現衝突的問題。初步整理，在關注特定德行概念視野以及提升到概念統整思想層次的論述等探討中，可以看到不同文獻及篇章之間在理論上存在著此種問題。雖然思想層次的提升本身，其實就反映著概念展開後必須面對從理論的角度上提出能夠統整論述的現象。但是以整體的視角來說，不同文獻甚至是同一文獻的不同篇章之間的論述比較之中，理論上蘊含著衝突的張力依然存在。

相對於以儒家思想為主的「君子」概念論述的理論張力，在此時期也可以發現到「君子論」遭遇到外在的挑戰。在戰國中期前後發展出不同於儒家思想的稷下相關思潮中，提出了對於「君子」概念在使用及論述上不同的主張與意見。所謂的稷下思潮，就是齊宣王當時在稷下設立學宮吸引許多學者聚集所產生的思想活動。其產生許多不同於儒家的思想學說，詳情可見《史記·田敬仲完世家》中的說明：

宣王喜文學游說之士，自如騶衍、淳于髡、田駢、接子、慎到、環淵之徒七十六人，皆賜列第，為上大夫，不治而議論。是以齊稷下學士復盛，且數百千人。¹



可知當時稷下學宮聚集了許多善於論述的學者，其關注於國家統治等議題並促使齊國的學術發展興盛。此思潮的思想特色，從上述提出的學者大致上可以知道，其主要不同於儒家重視德行、倫理的立場，而針對於統治的體制、律法以至於是世界運作的整體規律的掌握等相關論述都提出了不同的主張。² 雖然現存傳世文獻的內容無法提供我們完全掌握整個稷下思想的證據，但仍然可以從這些資料明確地看到其中針對儒家思想提出的批評意見。更為具體的說明，則可以透過在《孟子》、《史記》中的相關記載得知，其中明確地展現出齊國稷下學宮學者透過提出新興思想來對於儒家思想進行批評的現象。³ 與此同時，也可以發現到稷下思潮中對於儒家經典文獻中大量出現的「君子」概念論述，有所關注並提出不同意見及批判的「反君子論」。

本章將對於戰國前期到中期之間，「君子論」整體所具有的張力以及非儒家的稷下思想文獻中對於「君子」概念提出不同的意見的「反君子論」內涵做出探討。詳細的闡述將分為三節進行：第一節將針對「君子」概念論述展開之

¹ 日・瀧川龜太郎：《史記會注考證》，（東京：東方文化學院東京研究所，1934年），卷四十六，頁31。

² 這種不同於倫理實踐關懷而轉以對於國家統治的體制、規則進行探討的稷下思潮，佐藤將之以「分析論述」一詞說明，由此呈現出與此前的「倫理論辯」不同的思想論述轉向。（佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》，台北：國立臺灣大學出版中心，2016年，頁117-120。）

³ 稷下學者針對儒家做出批評最著名的例子可以在《孟子·離婁上》中看到，淳于髡對於孟子提出「男女授受不親，禮與？」、「嫂溺則援之以手乎？」、「今天下溺矣，夫子之不援，何也？」等問題，其中呈現出稷下學者對當時作為儒家思想代表的孟子所提出的問題，一方面是針對倫理實踐在極端情境中遭遇的困難所做出得探討，另一方面也呈現出孟子言論對於治理亂世並無實際效用的批判。（北宋·孫奭：《孟子注疏》，頁134-135。）除此之外，其他關於稷下學者具體人物的列舉以及其學說目的的說明，則可以在《史記·孟子荀卿列傳》中看到：「齊有三騶子。其前騶忌，以鼓琴干威王，因及國政，封為成侯而受相印，先孟子。……自騶衍與齊之稷下先生，如淳于髡、慎到、環淵、接子、田駢、騶奭之徒，各著書言治亂之事，以干世主，豈可勝道哉！」（日・瀧川龜太郎：《史記會注考證》，卷七十四，頁4-5, 10。）

後同一概念、主題之間的衝突以及不同主題之間優先問題的爭議做出探討；第二節將針對稷下思潮影響的文獻中直接批判「君子」概念的相關論述做出整理；第三節則是探討透過修改「君子」概念內涵而提出的不同主張的文本來說明其中的間接批判。透過此三節的考察，掌握戰國中期前後針對儒家思想中重要意義的「君子」概念論述自身的「張力」以及外在提出的「反君子論」思想內涵的兩方面的整體樣貌。

第一節 「君子論」的張力

理解戰國前期到中期之間「君子論」的展開情況後，在理解概念統整思想的同時，其實明確地發現在不同文獻中使用「君子」論述對於同一概念或是主題時產生不同意涵的論述。具體來說，從不同文獻或是篇章中針對特定德行概念、「禮」概念、「道」概念等各種主題的統合論述，一比較觀察時則可以發現到彼此之間存在著一定程度上的差異。除此種探討主題上的差異之外，還有較為顯著且極端的差異，就是「君子論」中德行與統治脈絡之間產生了分離的現象。此一現象雖說也是立基於統治脈絡性格以及修身脈絡性格兩者逐漸產生區別時所呈現出的現象，但是在統整規範思想層次中則可以更為明確地看到兩者之間形成截然二分的現象。就此來說，就是「君子論」所遭遇到張力最為強大的地方，也是本節探討中將會關注的最為核心之處。

上述論述上的差異，主要是以此時期整體的「君子論」的視野，在全面掌握各文獻理論上所呈現出的衝突現象。以個別視角切入，則這些差異在實踐上並不會必然會產生矛盾。也就是說，在個別文獻、篇章的論述探討時這些不同的概念統整論述並不會有問題。但將這些不同論述一同放在「君子」概念意涵的討論上則可以明確地發現，即使是統合概念思想之間也存在著一些顯著的不一

同，甚至是極端地差異。換句話說，這種衝突僅是在理論上可能產生問題，因此本文並不視為是「君子論」的問題而僅是所謂的「張力」。⁴

扣除前文探討特定德行視野中已經知道不同文獻對於德行概念的統整之差異，本節的探討將關注「君子論」遭遇的兩大張力：第一、「禮」概念統整規範的張力；第二、德行與統治脈絡之間的張力等兩種。接下來依序對此兩種張力進行說明，並就其中一些文獻論述中的處理方法進行探討。

第一項 「禮」概念統整論述的張力

就「禮」概念來說，論述上可以發現到其可能與不同的德行、規範在應用上出現的衝突。直接談論此一衝突著名的例子之一，就是《論語·陽貨》中宰我跟孔子討論三年之喪對於禮樂影響的例子，由此就可以知道在戰國初期到中期之間顯然已經出現了對於個別禮儀規範與德行概念之間衝突的相關探討。同時也可以看到，「禮」概念提升成為能夠統整各種規範甚至德行的統合概念之使用。在這一項中，將對概念統整思想層次中「禮」概念論述的張力進行說明與整理。

首先，在前期《禮記》中可以看到其對於制定「禮」規範的相關說明中提到，作為整體規範的「禮」中存在著一些要件需要注意，就是外在自然環境對於「禮」規範制定的影響。⁵ 除此之外還有其他的規範，如在〈檀弓上〉中透過子思表示「君子」實踐先王所制定的「禮」規範時不會過度的主張，內容為：

⁴ 由於概念統整思想在文獻上通常是分別在各自的脈絡說明，因此並不會在各自的文脈中產生衝突，但若是將不同的段落或是篇章的內容做出比較，就可以輕易地發現到在不同概念統整思想中同一概念的理論功用與意義有所差異的現象產生。

⁵ 例如在〈禮器〉中提及強調「故天不生，地不養，君子不以為禮，鬼神弗饗也」的主張，表示「禮」規範本身應該配合當時外在自然情境做出調整。在此則是更進一步針對「禮」規範本身設立時的相關要件進行說明。（唐·孔穎達：《禮記注疏》，頁 439。）

曾子謂子思曰：「伋！吾執親之喪也，水漿不入於口者七日。」⁶子思曰：「先王之制禮也，過之者，俯而就之，不至焉者，跂而及之。故君子之執親之喪也，水漿不入於口者三日，杖而后能起。」⁷



在這裡可以看到，曾子表示雙親喪禮時曾七天不吃喝，而子思反應這太過度而不符合「先王之制禮」，依照先王制度則是最多三天不吃喝而已。⁷就此說明可以知道，子思強調「禮」規範整體應該要能夠讓常人實踐。在此之所以強調「禮」的實踐性的同時，其實反映出當時「禮」規範在制定上可能存在或是蘊含著讓人無法實踐的可能性，而應該對此作出調整。

對於「禮」的實踐性要求來說，在〈檀弓下〉中則是透過曾子之口說明「君子」實踐「禮」時需要注意國家現況的主張，內容為：

曾子曰：「晏子可謂知禮也已，恭敬之有焉。」有若曰：「晏子一狐裘三十年，遣車一乘，及墓而反；國君七个，遣車七乘；大夫五个，遣車五乘，晏子焉知禮？」曾子曰：「國無道，君子恥盈禮焉。國奢，則示之以儉；國儉，則示之以禮。」⁸

在此先是曾子讚許晏子有禮而遭到有若反對，對此曾子回應說「君子」會依照國家情況節儉或是彰顯禮儀。由此可以知道，雖然當時的「禮」規範必然有其明確的規定存在，但是具體使用器物時除了依照規定之外，仍然應該要按照國家情況做調整。而所謂國家的狀態，就是根據國家運作是否順利作為判準，在此基礎上「君子」再對於「禮」規範的實踐做出增減。而在此藉由曾子之口說

⁶ 唐·孔穎達：《禮記注疏》，頁 127。

⁷ 若是單獨就曾子自身因為喪親而極度哀傷的現象來說其實並不需要否定。但其對於子思提及此經驗時若是處於教育的情境，則會有將此經驗普遍為規範的意圖。若將此嚴苛的行為成為「禮」規範的內容則會造成常人無法實踐的問題，基於這樣的疑慮，子思才強調就過去先王所制定的禮儀規範來說並不會有如此嚴苛的規定。

⁸ 唐·孔穎達：《禮記注疏》，頁 174。

明，經過此種判斷做出的行為才是真正實踐「禮」。就此可以知道，除了規範本身要依照外在自然情境以及常人是否可以實踐等要件制定之外，在實踐本身也須要依照當時國家等特定情境做出調整。

在上述幾個例子的說明可以看到，在戰國前期到中期之間就「禮」概念所蘊含的規範整體來說其實是相當不確定的狀態。除了在制定上需要考量常人實踐上的可能性並且依照不同地區的自然條件做出調整之外，在每個具體實踐上要需要考量當時國家社會所處的情境以及實踐後所能夠達成的效果去調整

「禮」規範的意義。就此可以知道，作為統整規範的「禮」概念，在戰國前期到中期之間即使已經涵蓋不同概念規範的統合概念，但其在實踐上卻仍是需要相當複雜考察與判斷的規範。與此相對的，即使完全依照禮儀規範行動仍有可能遭遇到缺少針對當時情境做出調整的批判。就此可以看到，以「禮」概念作為規範整體的主張在其論述上本身就具有這樣的張力。

就這種需要考量複雜條件而判斷的張力來說，在《論語》中雖然強調「禮」概念對於各種德行實踐上調節的重要性，但在〈子罕〉第十四章中也提及：「子欲居九夷。或曰：『陋，如之何！』子曰：『君子居之，何陋之有？』」⁹ 在這一章中可以看到，以九夷之粗鄙與「君子」之文明作出比較，強調「君子」在缺少「禮」規範的外族中仍然可以生活的主張。對於「禮」規範的質疑，另外一個用例則是在〈先進〉第一章中：「子曰：『先進於禮樂，野人也；後進於禮樂，君子也。如用之，則吾從先進。』」¹⁰ 在此強調，前輩使用的禮樂較為原始質樸，而後進之禮樂則較為發達隆盛，因而在一般禮儀規範上來說前輩會被視為是「野人」，而後進則會被視為是「君子」。但在此處卻反而是推崇前輩，表示遵守「禮樂」規範的「君子」不如「野人」，呈現出當時禮樂制度越加繁複但也越受到批判的情況。

⁹ 北宋·邢昺：《論語注疏》，頁 79。

¹⁰ 北宋·邢昺：《論語注疏》，頁 96。

這種受到批判的現象一樣可以在《孟子·滕文公下》說明孔子遵守「禮」向陽貨回覆時的困境，內容為：



公孫丑問曰：「不見諸侯，何義？」孟子曰：「古者不為臣不見。段干木踰垣而辟之，泄柳閉門而不納。是皆已甚；迫，斯可以見矣。陽貨欲見孔子，而惡無禮。大夫有賜於士，不得受於其家，則往拜其門。陽貨矚孔子之亡也，而饋孔子蒸豚，孔子亦矚其亡也而往拜之。當是時，陽貨先，豈得不見？曾子曰：『脅肩諂笑，病于夏畦。』子路曰：『未同而言，觀其色，赧赧然，非由之所知也。』由是觀之，則君子之所養，可知已矣。」¹¹

在這一章中孟子表示不願意成為諸侯之臣自然不願意與其見面，而陽貨以禮強迫孔子見面之事，則透過曾子及子路之口呈現出當時孔子之痛苦與陽貨表現上之不正。在此意義上，孟子表示「君子」所重視者在於欲聘人之諸侯是否正當的情況。¹² 就此可以看到，遵守具體的禮儀規範雖然是「君子」概念必需實踐的行為之一，但是在理論上其實會因應對象或情境而有所改變。

透過上述幾個例子的說明可以知道，在戰國前期到中期之間對於「禮」規範的重視即使已經提升概念及規範統整的思想層次，但仍存在的對於禮儀規範在實踐上各種要件以及衝突要如何解決的說明與探討。其中甚至透過孔子的角色提出，寧願接受不符合當時禮儀規範的夷狄文化而反對禮儀規範的論述。就上述對於「禮」規範各方面的論述可以知道，其中存在著相當程度的張力。這樣的張力本身，雖然並不一定會在所有論述中呈現出來，但是在概念統整的思想層次中卻有著相當程度的影響。這表示著在理論上作為各種規範統合的概念

¹¹ 北宋·孫奭：《孟子注疏》，頁 116。

¹² 此一現象不同於過去傳統常云戰國當時禮崩樂壞的現象，反而呈現出戰國當時已經出現行為都符合禮儀卻是不理想統治者的問題。由此呈現出，國君即使行為符合禮儀規範但若不適當的統治者，將會造成必須遵守規範做出回應的「君子」因此衝突而感受到痛苦的情境。

統整思想本身其實面臨著難以實踐的困境之思想意義，也因此可能導致「君子論」本身受質疑。對此則可以具體看到，在戰國中期前後的稷下學宮思潮中也的確有類似相關的批判出現。相關探討則將在下一節中說明。



第二項 德行與統治脈絡之間的張力

在理解禮概念作為概念統整思想層次中的統合概念與規範時在理論上所具有的張力之後，接下來將要探討在戰國前期到中期之間以「君子」概念為主軸進行的論述中所存在的另外一個相當重要的張力：德行與統治脈絡兩者之間的張力。

在西周到春秋時期的「君子」概念論述，主要以統治脈絡為主的意義之中已經初步地發展出德行概念為主要的思想，但深入來說統治與德行兩者仍屬於同一脈絡而無法分離。¹³ 到了戰國前期到中期之間「君子」概念論述之探討中可以發現到伴隨著思想的展開，已經可以看到在理論上明確脫離統治而以修身為主的論述出現。具體來說，透過將各個德行概念抽象化而個別成為論述主題的現象，正好呈現出在思想上逐漸出現脫離具體統治脈絡而在論述中探討這些概念意義的情況。

透過德行概念抽象化的思想發展，「君子論」整體中脫離統治脈絡而主張德行重要影響的相關論述也逐漸形成。呈現出戰國前期到中期之間的「君子論」中出現了兩種不同的立場：透過具體統治上的成效來定義德行的論述以及反過來強調德行概念自身意義而脫離統治脈絡的論述等兩種主張。就這兩種不同立場來說，雖然分別屬於不同文獻中的論述，因此各自展開本身並沒有問題，但若是以同一時期「君子論」的視角已起比較就可以從中看到相當明顯的

¹³ 此一現象最直接呈現於，在戰國之前文獻的論述提及「德」或是德行概念的內涵以及目的能夠明顯地看到是為了達成理想統治之現象。就此來說，德行與統治兩種意涵之間並無法真正地做出區分。

張力存在。此種張力並不僅只是針對德行概念如何定義的問題，更是呈現出兩個脈絡之間發展將會在理論上遭遇到何者較為優先的問題。

這在一項中將針對德行與統治脈絡之間的張力進行探討，分別透過《左傳》以及《孟子》等兩部文獻中對於此問題的論述所提出的不同立場進行比較。在此過程中，呈現出戰國前期到中期之間「君子論」發展上所將遭遇到不可避免的思想困境。

首先，就《左傳》中的「君子論」來說，其中包含歷史事件中所提及關於治理國家的具體行為、「德」與德行概念及「禮」概念之各種主張內容。整體來說可以看到，「君子」概念主要是針對如何使國家獲得治理並能夠獲利、安定及延續的終極目標。在此目標的實現上，作為統治者應該要注重的治國行為以及在統治相關事件上重要的德行概念等等不斷地被強調。同時在前文的探討中已經發現，其中使用「善」來指稱對於治國有益的行為，並以此來稱讚統治者。例如，在〈成公八年〉中，就晉國欒書攻打蔡國、楚國及沈國而俘虜多國人物的事件。¹⁴「君子」評價為：「君子曰：『從善如流，宜哉！《詩》曰：『愷悌君子，遐不作人？』求善也夫！作人，斯有功績矣。』」¹⁵ 在這一段說明此次戰役之所以成功在於聽從他人的建議，稱此建議為「善」，並稱呼接受次善言的統治者為「君子」。就此可以知道，「君子」就是能在戰爭時使國家獲得最多利益而為「善」的統治者。

除了戰爭俘虜之類的獲利之外，《左傳》也就國家與國家之間外交的互動上，則對於「善」概念做出進一步的說明。在〈隱公六年〉中，就鄭國侵略陳國並要求講和而不被允許之事件。¹⁶「君子」的評論為：

¹⁴ 「晉欒書侵蔡，遂侵楚，獲申驪，楚師之還也，晉侵沈，獲沈子揖，初從知范韓也，」（唐·孔穎達：《春秋左傳注疏》，頁 446。）

¹⁵ 唐·孔穎達：《春秋左傳注疏》，頁 446。

¹⁶ 「五月，庚申，鄭伯侵陳，大獲，往歲，鄭伯請成于陳，陳侯不許，五父諫曰，親仁善鄰，國之寶也，君其許鄭。陳侯曰，宋衛實難，鄭何能為，遂不許。」（唐·孔穎達：《春秋左傳注疏》，頁 70。）

君子曰：「善不可失，惡不可長，其陳桓公之謂乎！長惡不悛，從自及也。雖欲救之，其將能乎？商書曰：『惡之易也，如火之燎于原，不可鄉邇，其猶可撲滅？』周任有言曰：『為國家者，見惡如農夫之務去草焉，芟夷蕪崇之，絕其本根，勿使能殖，則善者信矣。』」¹⁷

在此事件上「君子」強調統治國家以增長「善」而減少「惡」為主要目標，並以滅火及除草為比喻，強調立即去除影響國家之惡的重要。此處所謂增加國家之「善」，具體而言就是與鄰國親善之「仁」的行為。¹⁸ 由此可以知道，在《左傳》中所謂「善」的行為並不單純物質上的獲利，更是指透過政治外交產生長時間能夠讓國家處於安定狀態的行為。

就上述兩個例子可以發現，《左傳》中使用「君子」概念進行評價時主張以國家統治上的利益作為最終目的，並使用「善」概念來說明其中的理想狀態。在此價值的主張上，德行概念的定義本身則會受到「善」的影響。例如在〈僖公二十二年〉中宋襄公與楚國作戰時不偷襲而導致戰敗時之說明中提及，宋襄公認為作為「君子」應該要做出的行為時提及：「君子不重傷，不禽二毛。古之為軍也，不以阻隘也。寡人雖亡國之餘，不鼓不成列。」¹⁹ 其中主張理想的統治者並不會傷害傷兵及老人，也不會於險隘之地作戰，更不會趁人尚未佈陣而偷襲。但是宋襄公此種「君子」主張卻導致其戰敗，因而遭受到子魚的批評：

君未知戰，勍敵之人，隘而不列，天贊我也，阻而鼓之，不亦可乎，猶有懼焉。且今之勍者，皆吾敵也，雖及胡者，獲則取之，何有於二毛。

¹⁷ 唐·孔穎達：《春秋左傳注疏》，頁 70-71。

¹⁸ 在此事件中的說明中可以看到，由於鄭國先前向陳國要求媾和被拒絕，而陳佗曾向陳桓公諫言應該「親仁善鄰」而接受鄭國。由此可以知道後續君子平論時提及的「善」是與鄰國之間良好互動的「仁」之表現。

¹⁹ 唐·孔穎達：《春秋左傳注疏》，頁 248。

明恥教戰，求殺敵也，傷未及死，如何勿重。若愛重傷，則如勿傷。愛其二毛，則如服焉，三軍以利用也，金鼓以聲氣也，利而用之，阻隘可也聲盛致志，鼓儼可也。²⁰



在此針對前述宋襄公所言遵守對戰禮儀的理想統治者之內容逐一進行批評，呈現出無法使國家獲得勝利就是不知道作戰。此事件透過對話顯現出，戰國當時存在著以為是統治者遵守規範但卻不考慮現實國家利益是否可以實現的問題。由此可以得知，《左傳》的「君子」概念論述其實重視國家利益優先於遵守規範。

由此可以反推出《左傳》中所主張的「君子」並不是只會遵守規範卻不考慮國家利益的統治者。進一步綜合前述對於國家利益重視的「善」主張可以推導出，若無法達成此種「善」則一般以為「君子」應該實踐的各種德行概念及禮儀規範則不應該實踐。此結果呈現出，《左傳》的「君子論」以統治上的理想為目的，而個別德行等規範則應該要配合此目的做出調整的主張。

相對於《左傳》中重視國家利益的統治理想主張，在《孟子》中則出現了不同的論述。就上一節的整理中可以看到，在《孟子》相當顯著地強調「君子」實踐道德統治的主張。不過，若是就其對於「君子」於心理上所追求的目標來說，卻有著相當弔詭的主張。在〈盡心上〉中就有兩章內容提及，「君子」的實踐雖然包含統治天下但卻不是其最根本的目標。第一則為：

孟子曰：「君子有三樂，而王天下不與存焉。父母俱存，兄弟無故，一樂也。仰不愧於天，俯不忤於人，二樂也。得天下英才而教育之，三樂也。君子有三樂，而王天下不與存焉。」²¹

²⁰ 唐·孔穎達：《春秋左傳注疏》，頁 248-249。

²¹ 北宋·孫奭：《孟子注疏》，頁 233。

在這一章中孟子強調「君子」有「父母兄弟俱存、不愧天地、教育天下英才」等三種樂趣，但卻不包含成為王者統治天下。就此說明可知道，「君子」之樂在於對父母兄弟之「孝、悌」實踐，以及不會做會使其羞恥及行為，最後則是教育其他人才，整體可分為：「對親人之倫理實踐、自身行為的正確、對於他人之教育」等三個面相。整體來說，此處對於「君子」概念的意涵著重於倫理、德行的實踐之外，就是強調教育的意義。²² 加上最後的「王天下」一句可知，孟子認為「君子」是實踐倫理、德行之人，並具有知識、能力而能夠教育他人，更是可能統治天下之人。雖然其中兼有道德、知識教育及統治三方面之意涵，但樂趣卻僅集中於前兩方面而已。第二則是在〈盡心上〉中延續「君子」所樂之主張，提出於「君子」心理追求的目標：

孟子曰：「廣土眾民，君子欲之，所樂不存焉。中天下而立，定四海之民，君子樂之，所性不存焉。君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背。施於四體，四體不言而喻。」²³

在這一章中可以更完整地看到，其闡述「君子」所「欲」、「樂」、「性」的內容。依序來說，所欲者是領土及人民，其所樂者在於天下安定，所性則是將「仁義禮智」根植於「心」。就此說明可以知道，此處之「君子」一方面是能夠統治國家天下的高級統治者之外，另一方面則是應該在心中具有「仁」、「義」、「禮」、「智」並以此為「性」的理想人格。不過就此章分成「欲」、「樂」、「性」之區分可知，單純統治國家天下並非成為「君子」之

²² 其最後提及統治下一事，可知這雖然孟子並不主張這是「君子」的樂趣，但卻可以知道此處之「君子」仍是能夠統治天下之理想人格。不過此種論述順序似乎反映出，具有統治才能與實際進行統治之間的有其差距。

²³ 北宋·孫奭：《孟子注疏》，頁 233。

要件，相反地從心理狀態開始實踐「仁」、「義」、「禮」、「智」才是其成立的根本。

就此兩章中的說明可以明確地看到，雖然《孟子》不斷提及道德統治之重要，但是弔詭地在闡述「君子」概念的性質時卻刻意地將統治者性質放在最後的實踐上。這一方面應該是對於道德與德行概念的形成做出之探究，結果上從心理狀態維持道德來說明實踐之基礎，另一方面則應該也與統治者本身並不一定就是「君子」之相關說明有關。就《孟子》一書思想形成的當時，主張道德統治的孟子及其弟子並非是能夠實際掌握國政的人物。此現象產生了「君子」要教育國君與人民之主張，則是立基於「君子」要先維持心理狀態上的道德再實踐於統治之上的主張。《孟子》所主張的「君子」思想所重視的道德統治，其實是建立在實踐心理狀態上的道德之上。此一現象在理論上則明顯存在著一個狀態，就是存在著不參與統治而僅有個人心理及修身上實踐德行的「君子」。《孟子》雖然沒有明確地主張，但此個人心理修身的「君子」反而是其論述中所重視的現象，則成為德行優先於統治的重要論述。

透過上述對於《左傳》以及《孟子》中對於「君子論」的相關探討可以明顯地發現，兩者對於德行以及統治兩大脈絡的論述目標有著相當不同的取向。就一般情境來說，兩者應該都是主張理想統治的實踐上需要實行各種德行概念。但在少數特殊情境中，統治目的與德行概念之間會產生衝突。具體上可以從《左傳》中認為國家利益優先，而《孟子》則是強調德行概念的心理優先的差異中看到。就這樣的差異呈現著，《孟子》論述基礎與《左傳》具有明顯的對立。而這樣的對立，若是單純使用提升為概念統整思想層次的德行概念或是「禮」規範來處理則無法完全避免。在此時期中對於統整各種德行以及規範的

統合概念來說，其中僅能是在個別論述上解決德行與規範之間的衝突，而非根本上就統治與德行之間可能產生的衝突做出回應。²⁴

就此種張力來說，由於在通常情境中期並不會顯現出來，再者由於兩種立場分別出現在不同文獻之中。因此過去在遭遇到兩者具有衝突的情境時，頂多呈現出不同文獻上立場之差異，統治與德行脈絡之間在理論上的張力並不會明顯。相對的，在本文以「君子論」作為主軸探討的過程中，在同一時期使用「君子」概念進行論述探討上就相當明顯地呈現此種張力。不過在此筆者並不因此種張力的存在而批判個別文獻中的論述，僅是就此比較呈現出在戰國前期到中期之間伴隨著「君子」概念論述中德行概念的擴大現象，在理論上逐漸區分的統治與德行兩大脈絡本身其實已經出現了衝突的可能性。

第二節 對於「君子」概念的直接批判

對於戰國前期到中期之間「反君子論」的相關內涵的探討，針對前述的稷下思潮可以找到不少的主張。姑且不論具體論述為何，若是單就字面上的使用情况來說，在先秦時期的非儒家文獻中其實看到「君子」概念在論述之中出現的情況並不罕見，詳細的數據可在下表中看到：

²⁴ 除了前述於戰國前期到中期之間常見的各種概念統整論述之外，在本文探討中可知作為較晚出現的「心性」主題來說對於「君子」概念論述仍然缺少探究兩者衝突的問題。此一現象應能呈現出，直到戰國中期之前此一衝突本身可能尚未受到思想論述的重視；或者可以說此種衝突可能僅存在於純粹理想探討之上，而不存在於現實實踐之中。因為即使孟子讚揚並重視心性修身對於「君子」最為重要，卻也不會因此提出「君子」不要參與統治的主張。



【表 6-1】先秦非儒家文獻「君子」數量表²⁵

文獻	「君子」數量
《老子》	2
《墨子》	116
《列子》	6
《管子》	39
《商君書》	5
《慎子》	1
《尹文子》	11
《晏子春秋》	60
《莊子》	37
《韓非子》	34
《呂氏春秋》	45

從上表數據中可以看到，在戰國時期非儒家思想文獻中「君子」概念一詞的使用雖不如部分儒家文獻中多達數百例般的大量出現，但也明顯地可以在許多篇章中看到相當頻繁地使用。這也顯示出，「君子」概念本身除了作為儒家思想的重要概念之外，在其他思想文獻中也具有一定程度的重要意義。而在這些文獻中對於「君子」概念論述在使用上的意義，其與儒家思想之間的差異就是本節將關注的地方。

針對「君子」一詞在非儒家文獻中也時常出現事實，在這一節中將對於「君子」概念直接提出批判的論述進行說明，其來源主要可以在《莊子》、

²⁵ 在本表中可見，先秦時期非儒家文獻中使用「君子」概念最多的文獻其實是《墨子》，高達 116 次。不過由於《墨子》一書各篇章的成書年代本身相當分散，再加上其中對於「君子」概念採認同的態度並作為其論述的主體，且出現強調「仁義、聖王之道」的論述。與本節探討批判或是修改儒家「君子論」的主題無關，故不列入探討範圍中。

《列子》、《韓非子》等文獻中看到。²⁶ 不過在展開討論之前需要先提及一個重要的事實，就是即使在這些非儒家文獻中存在著對於「君子」批判的論述的同時，在其他的篇章論述中依然存在著明顯將「君子」概念本身作為中性或是正面意義使用的情況。²⁷ 對此可以知道，在這些文獻的思想論述中存在著一個現象，就是除非在論述上有明確理由必須對於「君子」提出否定的主張，否則「君子」概念在一般情境下仍是論述上必須保持認同態度的概念。這種即使是不同思想理論的文獻中也無法完全避免正面使用「君子」概念的事實，再次呈現出「君子」概念在進入戰國時代之後在當時整個思想環境中所具有的重要性。再者，除了保有對於「君子」概念的一般使用之外，若是仔細區分其實可以看到，在上述文獻中明顯直接提出批判意涵的例子其實並不多。²⁸ 也就是說，即使是非儒家文獻抱持著對於「君子」概念提出批判的立場，仍無法全面地否定此概念對於思想論述的意義。從此現象可以知道，即使抱持著與儒家不同理論主張的思想，仍無法全面否定儒家思想。

綜合前述兩個特色可以發現到，此種現象產生的理由應該是基於「君子」概念本身在當時思想情境中已經是相當普遍的概念。也就是說，在戰國中前期後當時的思想論述情境中，必須透過一方面延續儒家思想的意義使用「君子」概念來論述，而另一方面才能夠提出自身主張進行批判的兼容狀態。此種現象

²⁶ 《莊子》一書的成書大致上被認為是莊子生存的戰國中期到晚期之間。而《列子》一書的內容中雖然有部分篇章可能是東西晉之際時搜集各文獻內容組成，但其中的〈楊朱〉、〈說符〉等篇章則被推測為應是在戰國時期形成的文獻。（屈萬里：《先秦文史資料考辨》，台北：聯經出版事業公司，1983年，頁498。）至於《韓非子》雖然是晚至戰國晚期才成書的文獻，但是其中被視為是核心的「法、勢、術」等思想明顯有源自稷下學者思想的影響，其中應該保有一定程度地稷下思想，因此納入於本章的探討之中。

²⁷ 例如《老子》中提及的「君子居則貴左，用兵則貴右。兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬淡為上。勝而不美，而美之者，是樂殺人。」一句，可以看到其強調「君子」看待兵器為不祥的觀點以及「君子」重視恬淡的主張。（戰國·老聃：《老子道德經》，《四部叢刊初編·子部》，上海：商務印書館，1922年，頁11。）在此使用中可以看到，「君子」概念並不被視為是受到批判的對象，反而是呈現出《老子》觀點的重要角色。這就是「君子」概念在非儒家文獻中仍然具有中性以至於正面意義的使用情況。

²⁸ 以一般認為對於儒家明顯提出批判的《莊子》為例，其使用「君子」一詞總共37次，僅有16次是直接批評的負面意涵，其他21次則是中性或正面意涵的使用。換句話說，中性或正面使用的比例高達56.7%，直接批判的比例則僅有43.2%，顯著地呈現出直接批判的論述較少的事實。

甚至蘊含著一種可能性，就是戰國當時必須使用「君子」概念才能有效呈現出主張而推動論述之情況。

在這一節中，將分別從三個面向來說明上述文獻中對於「君子」概念的批判，分別是：「天」、「人」之間的差異、「心」、「性」上的影響以及脫離「道」的批判。就這三個面向來說，其中作為對於「君子」概念批判的理由來說，具有不同於前面所探討的儒家經典文獻中的意義。接下來將舉出相關使用來進行說明。

第一項 「天」、「人」差異的批判

就「天」、「人」之間的關係來說，在前文對於文獻內容探討的成果中可以看到，這兩個概念的使用意涵與相互關係的探討其實在儒家思想可以追溯到西周時期的統治論述，其主張有德行的統治者能夠獲得上天授予「天命」的理論，而「君子」概念就是其中能夠理解或獲得天命的理想人物。²⁹ 對於此一古老的組合來說，相對於儒家思想的統治論述，在《莊子》中則可以看到不一樣的視角。

如同常人所熟知的，在《莊子》思想論述中對於代表自然世界的「天」的重視高於一般人類社會的傾象。³⁰ 就此立場來說，其主張的「天」、「人」關係自然也是著重在「天」之上。具體上在〈在宥〉中可以看到，其透過闡述對

²⁹ 關於儒家文獻中「天命」的使用，其實相當常見，本文對於《詩經》中「君子論」的說明中也可以看到。除此之外，儒家文獻中也相當常見「天」的使用，除了「天命」或是宗教性意涵之外，也存在著表示自然環境天文等意涵。此種意義可以說是「天」概念相當原始存在的描述。相對來說，本項探討中提及批判「君子論」會導致脫離的「天」，雖然意義上為自然之天，但其中除了自然環境天文的意義之外，更包含著後文中提及的支持生物天性存在的「道」。此一特色與戰國中期以前儒家「君子論」中提及的「天」有著明顯的差異。

³⁰ 早在戰國當時的《荀子·解蔽》中就提出「莊子蔽於天而不知人」的意見，可知當時學者對於《莊子》思想特色的掌握就在於「天」概念的重視。（清·王先謙集解，日·久保愛增注：《增補荀子集解》，卷十五，頁8。）

於「有無」的探討來呈現出「君子」概念在「天」、「人」之間的不同，內容為：



大人之教，若形之於影，聲之於響。有問而應之，盡其所懷，為天下配，處乎無響，行乎無方。挈汝適復之撓撓，以遊無端；出入無旁，與日無始，頌論形軀，合乎大同，大同而無己。無己，惡乎得有有！睹有者，昔之君子；睹無者，天地之友。³¹

在這一段中透過對於「大人」的教導來說明其中主張「無」的重要性，並說明這樣的統治者並不會將自己脫離整個世界的運作，並且不會主動提出要求，同時強調統治者要實踐「無己」的主張。其中最後則提及過去的「君子」是所謂「有」的狀態，相對的「無」者則是能夠與天地成為朋友之人物。

此段所謂過去的「君子」，應該就是指在儒家思想中強調要主動去教育人民或是實踐德行的統治人物。在〈在宥〉的思想中，此種統治者無法成為天地的朋友而受到批判。這種主張中「君子」作為儒家思想的代表，呈現出距離「天地」仍有相當差異的觀點，進而彰顯《莊子》中重視「天」的立場。此一立場進一步的擴大，則可以在《莊子·大宗師》中則對於「天」、「人」之間的差異提出說明時提及「道」、「道術」的論述中看到：

子貢曰：「然則夫子何方之依？」孔子曰：「丘，天之戮民也。雖然，吾與汝共之。」子貢曰：「敢問其方。」孔子曰：「魚相造乎水，人相造乎道。相造乎水者，穿池而養給；相造乎道者，無事而生定。故曰：魚相忘乎江湖，人相忘乎道術。」子貢曰：「敢問畸人。」曰：「畸人

³¹ 清·郭慶藩編：《莊子集釋》，（台北：木鐸出版社，1983年），頁395。

者，畸於人而侔於天。故曰：天之小人，人之君子；人之君子，天之小人也。」³²



在這裡提及，人在「道」中生存就能夠無事而安定，也就是後續提及能夠與「天」相同的人物。³³ 相對的一般人所謂的「君子」則反而被「天」視為是「小人」，具體來說應該就是無法透過「道」生存的人物。就此主張可以看到，其中明確地將「道」與「天」做出結合之後，主張「君子」因為缺少此種「道」而不能達到同於「天」的理想狀態。其中特別可以看到，「君子」概念本身作為理想人格的意義雖然被保留而接受，但在此思想論述中則被限定於等同於「道」的「天」領域中才能成立。反之，原本常人習慣在人類世界中使用的「君子」概念本身，在「道」的標準上卻反而成為「小人」。透過這樣條件的闡述，呈現出〈大宗師〉中將儒家思想理想呈現的「君子」人格視為是「小人」的主張。³⁴

透過上述所舉《莊子》中的兩個例子可以看到，具有儒家思想意義的「君子」概念在其中被視為是脫離「天地」、「天」、「道」的人物，即使其實踐德行卻仍是無法實現「天」領域的理想人物。就此可知，《莊子》透過重視自然境界之不主動行動的「天」、「道」思想論述，提出其對於著重於人世德行實踐的「君子」概念意義的直接批判。

³² 清·郭慶藩編：《莊子集釋》，頁 271-273。

³³ 此段強調「人」應該要如同魚在水中生活一樣在「道」中生存的主張，並以「道術」說明如同江湖一樣廣大的理想生活狀態。其中可知「道」與「道術」概念應該是小、大不同的意涵差異，不過兩者具體上的意義差異並非本文關注的重點，因此在此先不予深入討論而僅以「道」概念統稱。

³⁴ 「天之小人，人之君子；人之君子，天之小人也。」一句的呈現出對於當時社會上認為的「君子」概念之批判的同時，也呈現出「天」概念是較為理想的意涵。雖然原文中沒有提及，但可以推導出「天之君子」是其主張真正的理想人格。

第二項 對於「心」、「性」影響的批判



接下來對於「心」、「性」影響之面向進行說明，此主題一樣原本可以在儒家思想中看到，進入戰國之後這些概念作為「君子」概念統整各種德行的相關論述之一有著相當重要的意義。³⁵ 然而相對於此發展脈絡，在《莊子》及《列子》中透過強調「心」、「性」應該保存自然樣貌的主張論述，呈現出對於儒家思想論述中「君子」概念的批判。在《莊子·駢拇》中可以看到其提出「性」遭受改變現象的批判，內容是：

夫小惑易方，大惑易性。何以知其然邪？有虞氏招仁義以撓天下也，天下莫不奔命於仁義，是非以仁義易其性與？……天下盡殉也，彼其所殉仁義也，則俗謂之君子；其所殉貨財也，則俗謂之小人。其殉一也，則有君子焉，有小人焉；若其殘生損性，則盜跖亦伯夷已，又惡取君子小人於其間哉！³⁶

此處對於歷史發展的說明為，從舜開始主張「仁義」之後就使得「性」受到改變。並由此主張，當時「君子」為了「仁義」而死與「小人」為了財貨而死，這兩種看似不一樣的行為在維持「性」原貌的目標上來看卻是一樣的主張。就此可知，其先強調儒家重視的「仁義」等德行其實與財貨一樣都並非是人性原本所擁有的特質，由此進一步地推導出當時習以為常的「君子」、「小人」的區分，除了追求不一樣的目標之外本質上都是在做不符合「性」的行為。就此觀點可以知道，《莊子》中主張不應該為了實踐德行而改變「性」，直接呈顯出批判「君子」仍只是傷害「性」而不理想的人物。

³⁵ 為人所熟知的，就是《孟子》中提出的包含「四端之心」以及「性善說」等內涵的「心性論」。除此之外，《郭店楚簡·性自命出》、《上博楚簡·性情論》等篇章中也都探討「性、心」等概念的思想意義。

³⁶ 清·郭慶藩編：《莊子集釋》，頁 323。

除了針對「性」概念的主張之外，在《莊子》中也可以看到對於「君子」進行批判時提及「心」的相關論述。在〈田子方〉中就對於實踐禮義德行卻無法理解「心」的觀點做出說明，內容是：



溫伯雪子適齊，舍於魯。魯人有請見之者，溫伯雪子曰：「不可。吾聞中國之君子，明乎禮義而陋於知人心，吾不欲見也。」至於齊，反舍於魯，是人也又請見。……仲尼見之而不言。子路曰：「吾子欲見溫伯雪子久矣，見之而不言，何邪？」仲尼曰：「若夫人者，目擊而道存矣，亦不可以容聲矣。」³⁷

在此故事中透過溫伯雪子之口表示「君子」雖然理解「禮義」卻不知道「人心」並以此批判孔子，相對的孔子之後再見到溫伯雪子時從中發現到「道」而不再對其發言。由此可知，此段強調儒家意義下的「君子」不知道「人心」、「道」之主張，進一步來說更是蘊含著「禮義」等德行本身就是不同於「人心」、「道」的主張。反言之，在此呈現出《莊子》論述符合「道」的「心」概念才是理想人格應該保存的狀態。³⁸

若將上述兩個概念之論述做出結合，則可以明確知道《莊子》之中透過主張「性」、「心」應該保存而不應該改變的理想，提出不同於儒家思想中主張德行實踐有關的「道」之目標。透過這樣的論述，《莊子》直接批判了儒家思想中以「君子」概念作為理想人物的主張。

再者，與《莊子》相似的主張也可以在《列子》中看到。在〈楊朱〉中一樣提及實踐「禮教」卻無法獲得人心的主張：

³⁷ 清·郭慶藩編：《莊子集釋》，頁 704-706。

³⁸ 整段說明中雖然強調「君子」難以理解「人心」，但結尾卻以「道」作為目標。可以推知，《莊子》認為理解「人心」是掌握或是實踐「道」的重要要求。不過具體的實踐方式，在此段說明整體中卻無法得知。

衛端木叔者，子貢之世也。藉其先貲，家累萬金，不治世故，放意所好。……及其病也，無藥石之儲，及其死也，無瘞埋之資；一國之人受其施者，相與賦而藏之，反其子孫之財焉。禽骨釐聞之曰：「端木叔，狂人也。辱其祖矣。」段干生聞之曰：「端木叔，達人也。德過其祖矣。其所行也，其所為也，眾意所驚而誠理所取。衛之君子多以禮教自持，固未足以得此人心也。」³⁹

此段透過說明端木叔浪費金錢卻獲得國人回饋子孫的故事，表示其先祖的子貢單純實踐禮教並無法獲得眾人之心的支持，進而呈現出其推崇端木叔這種能夠真正使得國人感念的作法。⁴⁰ 此處透過主張獲得「人心」更為重要的觀點，批判只實踐禮教的「君子」，德行、禮教等規範的實踐是無法獲得人心的觀點。

《列子》中雖然沒有像《莊子》一樣提及「道」的理想，但是卻一樣使用缺少「人心」來批判「君子」。綜合兩部文獻的內容，同時可以看到其都對於「禮」實踐這一點的批判。此主張呈現出，戰國當時對於儒家思想透過實踐禮儀規範而表現出的德行的理論主張本身，存在著無法獲得人心支持的對立思想。相對來說，《莊子》中則是進一步將「人心」與「道」結合並強調其不同於各種德行的重要性，由此批判「君子」其實也尚未掌握到作為天地運作整體的「道」。

上述可看《莊子》、《列子》中透過強調「性」應該保存以及應該獲得「心」的支持等主張，提出對於實踐「禮義、禮教」的「君子」概念之直接批判。透過這樣的論述可以根本上理解，戰國中期當時針對儒家思想已經產生不同的理想的思想狀態。

³⁹ 東晉·張湛 注：《冲虛至德真經》，《四部叢刊初編子部》，（上海：商務印書館，1922 年），頁 25-26。

⁴⁰ 其實在《列子·楊朱》此段說明中強烈地呈現出，作為統治者的「君子」應該掌握人心的主張。而且相較於前述《莊子·田子方》中停留於抽象的主張，此段則明確地提出獲得人心的反應在於即使其死後仍受眾人感念，並實際反映在眾人對於其後代照顧的現象之中。

第三項 不同之「道」的批判



最後從「道」概念此一主題切入，說明對於儒家思想的批判。其實在前兩項引用的文獻中已經可以看到，《莊子》對於「君子」做出批判時明確使用「道」概念的現象。不過前引用例中明顯地都與其他主題做出結合。接下來，將針對直接以「道」作為理由提出批判的相關論述進行說明。在《莊子·讓王》中就提出以「道」治理身體再治理國家的主張，並由此批評「君子」，內容為：

故曰：道之真以治身，其緒餘以為國家，其土苴以治天下。由此觀之，帝王之功，聖人之餘事也，非所以完身養生也。今世俗之君子，多危身棄生以殉物，豈不悲哉！⁴¹

其強調聖人重視養身先於成為帝王統治國家，並舉出當時世俗「君子」反而是做出危害身體的說明。就此比較可知，實踐「道」之「聖人」重視養生，相對的不重視養生的「君子」則是違反「道」的人物。此處批判「君子」優先追求治國不符合「道」的主張中，則呈現出對於重視政治社會理想運作的儒家思想之批判。

與此類似，在〈漁父〉中則是進一步提及「君子」實踐仁義禮樂德行來統治國家天下的理論本身造成身心傷害的主張，說明是：

客指孔子曰：「彼何為者也？」子路對曰：「魯之君子也。」客問其族。子路對曰：「族孔氏。」客曰：「孔氏者何治也？」子路未應，子

⁴¹ 清·郭慶藩編：《莊子集釋》，頁 971。

貢對曰：「孔氏者，性服忠信，身行仁義，飾禮樂，選人倫，上以忠於世主，下以化於齊民，將以利天下。此孔氏之所治也。」又問曰：「有土之君與？」子貢曰：「非也。」「侯王之佐與？」子貢曰：「非也。」客乃笑而還，行言曰：「仁則仁矣，恐不免其身；苦心勞形以危其真。嗚呼！遠哉其分於道也！」⁴²

在這裡透過漁父跟孔子、子路的對話呈現出，孔子重視「忠信」、「仁義」、「禮樂」、「人倫」等「君子」應該實踐的統治行為，其實會造成傷害身心並且遠離「道」的主張。就此可以知道，以「道」作為標準來說要先照顧自己的身心，而仁義等德行概念在此雖然沒直接批判及否定，但是其中也呈現出德行概念並不一定能夠維持「身心」的主張。⁴³

透過上述的說明可以知道，《莊子》所主張的「道」重視身心的維持及安養。在此目標上進一步說明，「君子」重視德行且在統治進行實踐的理論本身可能會違反「道」的理想。透過這樣的論點，《莊子》批判儒家思想的「君子」概念脫離「道」而傷害身心的問題。

相對於主張重視身心的「道」，雖然晚至戰國晚期但在《韓非子·十過》中一樣可以看到強調節儉的「道」而批判「君子」的主張，內容為：

由余對曰：「臣嘗得聞之矣，常以儉得之，以奢失之。」穆公曰：「寡人不辱而問道於子，子以儉對寡人何也？」由余對曰：「臣聞昔者堯有天下，飯於土簋，飲於土銅，其地南至交趾，北至幽都，東西至日月之所出入者，莫不賓服。……夏后氏沒，殷人受之，作為大路，而建九

⁴² 清·郭慶藩編：《莊子集釋》，頁 1024-1025。

⁴³ 其實在〈讓王〉及〈漁父〉兩段的說明中雖然批判「君子」重視德行無法實踐「道」的主張，但同時也可以看到兩段說明中並沒有直接否定統治國家天下的重要性。由此可以推知，對於「君子」統治天下的理想沒有批判，而是批判其實踐方法具有問題。

旒，食器雕琢，觴酌刻鏤，四壁墜墀，茵席雕文，此彌侈矣，而國之不服者五十三。君子皆知文章矣，而欲服者彌少，臣故曰儉其道也。」⁴⁴

在這裡透過由余向秦穆公說明「道」的內容中提及歷史人物的相關表現，主張「儉」對於治理國家上的重要在於能夠讓他人臣服，並相對地提及重視禮儀文章的「君子」卻難以讓人臣服。此處雖然沒有說明為何節儉之「道」能夠讓人臣服的理由，但是其中明確地提及服裝器物上的裝飾本身就是讓人不服的說明。⁴⁵ 就此可以知道，《韓非子》一樣透過對於「道」理想的主張，提出對於重視禮儀規範的儒家思想之批判，進而顯示實踐此理想的「君子」是受到批判的人物。⁴⁶

由此可以知道，雖然兩者使用的「道」意義上有所不同，但是在《莊子》及《韓非子》中皆透過強調「道」的重要來批判實踐德行禮儀的「君子」概念的內涵。若是以第五章的論述進行比較，則可以知道在戰國當時不同思想中提出不一樣理想之「道」。而「君子」概念內涵中雖然也提及儒家思想理想之「道」的主張，但是在不同意義的「道」思想論述中卻反而是因此受到直接批判。

在這一節中透過對於非儒家思想脈絡中的「天」、「人」、「心」、「性」及「道」等概念論述的相關說明，可以知道在戰國中期前後不同於儒家思想的稷下思想中明確地呈現出其對於「君子」概念的直接批判。透過提出不同於儒家思想論述中的概念意義，呈現出其中「君子」概念在實踐禮儀德行等

⁴⁴ 日·太田方：《韓非子翼》，《漢文大系》冊八，（東京：富山房，1912年），卷三，頁20-22。

⁴⁵ 《韓非子·十過》此段的說明中僅強調奢侈無法讓人臣服的主張，卻沒有提出詳細的理由。但可以從中推測，其應該是強調只有統治者自身享樂的行為無法促使眾人臣服的現象。這樣的觀點似乎進一步呈現出，使人臣服的統治之「道」在於統治者自身應該樸素的主張。

⁴⁶ 此處雖然呈現出批判，但其實《韓非子》與《莊子》一樣，雖然思想論述中都是對於儒家思想提出批判。但在其論述中總共34例的「君子」概念中，有多達29例仍是在中性或是正面意涵下使用。一樣呈現出「君子」概念意義本身無法全面否定的現象。

規範時所遭遇到的問題。這些批判扼要來說，主要強調「君子」概念重視禮儀規範及各種德行能夠實踐理想統治的論述本身，將會造成脫離萬物能夠自己生成的「道」為主的「天」、「心」、「性」的現象，並且將會導致「君子」身心受到傷害的結果。再者也透過說明「君子」所重視的禮儀規範本身無法促使他人臣服的現象，說明理想統治無法達成的結果。透過不同理想的主張以及同一理想無法實現的說明，可以知道當時非儒家思想中已經明確地出現針對「君子」概念內涵進行直接批判的思想論述。

第三節 修改「君子」內涵的論述

相對上一節中直接批判「君子」概念內涵的相關論述，在戰國中期前後的稷下思想中也存在著另外一種論述方向。就是論述本身在表面上看似主張「君子」概念的重要，但是實際論述中則是修改了其概念內涵。⁴⁷ 此現象與前述的文獻中保有中性或正面意涵的「君子」概念使用有所不同，其透過提出相當不同於儒家思想中主張的「君子」概念意涵來進行論述。字面上來說雖然沒有直接提出批判，但是就其論述的目的來說卻是相當程度改變了「君子」概念內涵的主張。就結論而言，應該也是具體對於當時儒家「君子」概念做出批判的主張。

上述這種透過修改內涵來改變「君子」概念的論述，主要出現在《管子》及《尹文子》等文獻之中。⁴⁸ 其中一樣可以看到前述的現象，就是大部分篇章

⁴⁷ 此處所謂修改意涵並不只是部分主張上與儒家思想不同而已，而是明確地提出儒家思想中並未提出的內涵。換言之，雖然使用「君子」概念但是整體上卻已經明顯是不同思想的論述主張。此處具體的儒家思想界定，則以本文第四、五兩章所整理的儒家思想「君子」概念內涵為依據。

⁴⁸ 《管子》一書雖然內容有所亡佚，但是大部分重要篇章仍是戰國時的作品。（屈萬里：《先秦文史資料考辨》，頁 428。）而《尹文子》一書雖然被大多數學者認為是漢代之後的偽作，但是具體上僅能就現本序文做出批判，其他篇章內容則是因為與其他傳世文獻內容各有異同而受到質疑。（屈萬里：《先秦文史資料考辨》，頁 484-485。）不過由此可以推知，其成書雖然是晚至

中對於「君子」概念的使用仍然維持儒家思想的意義，但是在少部分論述中則是透過修改內涵的方式提出不一樣的主張。在這一節的探討中，將說明兩種修改後強調的內涵：「『虛』、『靜』」以及「不知」。



第一項 對於「虛」、「靜」的重視

對於「虛」、「靜」等概念的重視，其實在《老子》、《莊子》、《列子》等文獻中都可以看到。⁴⁹ 不過，將「靜」的內涵用以說明「君子」概念的使用，則主要可以在《管子》中看到。在〈心術上〉中透過對於「天地虛靜」的說明，進一步主張「君子」應該如此行動，內容為：

天曰虛，地曰靜，乃不伐。潔其宮，開其門，去私毋言，神明若存。紛乎其若亂，靜之而自治，強不能遍立，智不能盡謀。……是以君子不休乎好，不迫乎惡，恬愉無為，去智與故。其應也，非所設也；其動也，非所取也。過在自用，罪在變化。是故有道之君，其處也若無知，其應物也若偶之，靜因之道也。⁵⁰

在這裡表示因為天地虛靜的運作，所以「君子」也應該要「無為」、「去智」、「無知」，透過這樣「靜」的統治使萬物可以自治。具體來說，就是處於應對的立場，面對人民提出的問題作出回應就可以讓人民覺得統治者並沒有設計或是取用人民。在此可以看到，「君子」不同於前述儒家思想中應該要主

漢代的偽作，但是其中的內容應是基於戰國時代的思想，在此理解上本文也將其納入探討的範圍。

⁴⁹ 《老子》中「虛」使用 1 次、「靜」使用 2 次，《莊子》「虛」使用 20 次、「靜」使用 26 次，《列子》「虛」使用 5 次、「靜」使用 3 次。由此可以發現，《莊子》中明顯大量使用「虛、靜」概念進行論述的現象。不過其中與「君子」概念一同說明的情況，「虛」僅有 3 段而「靜」僅有 1 段，且其使用上並未明確將此兩個概念用以說明「君子」概念內涵。

⁵⁰ 日·安井衡：《管子纂詁》，《漢文大系》冊二十一，（東京：富山房，1916 年），卷十三，頁 2-3。

動去管理人民，反而要安靜等待其主動的反應。這樣的主張本身則是呈現出主動管理本身可能使人感受到限制的問題。

與此同時，在〈內業〉中則強調「靜」的統治本身才是真正能夠統治萬物的主張，內容為：

天主正，地主平，人主安靜。……凡心之形，過知失生。一物能化謂之神，一事能變謂之智。化不易氣，變不易智，惟執一之君子能為此乎！
執一不失，能君萬物。君子使物，不為物使。得一之理，治心在於中，
治言出於口，治事加於人，然則天下治矣。⁵¹

在這裡強調「靜」的目的在於使「君子之心」可以掌握變化而無失，由此才能真正統治萬物使天下安定。就此可以知道，《管子》主張作為統治者的「君子」本身內心不應該受到萬物變化的影響。這與前述儒家思想中主張要理解各種知識並且學習的「君子」概念明顯有所不同。

透過上述所舉強調「虛」、「靜」概念的重要而提出內涵改變的論述，可知在《管子》中認為「君子」不應該要主動去統治人民，也不應該要知道過多而影響其掌握萬物變化地位之理論主張。這種不同於儒家思想論述「君子」概念內涵的現象，呈現出《管子》雖然不直接提出批評但卻相當直接地指出儒家思想在進行統治時可能遭遇到的問題。綜合來說，其主張主動管理會使得受到統治的人民產生反感的問題，以及統治者在獲取大量知識時反而失去對於核心的掌握而無法有效統治的情況。透過對於儒家思想的統治者在個人與統治兩方面問題的關注，《管子》因此提出了修改「君子」概念內涵的論述，進而間接地批判儒家思想的理論。

⁵¹ 日・安井衡：《管子纂詁》，卷十六，頁 3-4。

第二項 對於「知」的反對



關於對「知」批判的主張，其實在上述《管子》對於「靜」的說明中已經出現過，呈現出知識獲取過多造成的困境。⁵² 不過，在《尹文子·大道上》中則是提出另外一種的意見，其透過達成闡述理想統治的方法在於「道」、「法」的主張，表示「不知」對於「君子」無害的意見，內容為：

古語曰：不知無害于君子，知之無損于小人，工匠不能，無害于巧。君子不知，無害于治，此信矣，為善使人不能得從，此獨善也，為巧使人不能得從，此獨巧也。未盡善巧之理，為善與眾行之，為巧與眾能之，此善之善者，巧之巧者也，所貴聖人之治，不貴其獨治，貴其能與眾共治。……是以聖人，任道以夷其險，立法以理其差，使賢愚不相棄，能鄙不相遺，能鄙不相遺，則能鄙齊功。賢愚不相棄，則賢愚等慮，此至治之術也。⁵³

在具體提出「獨善」並不能使眾人為善的觀點，因此強調也不能只單獨依靠統治行為而應該要透過「道」、「法」等規範來使賢愚都獲得治理的主張。其中強調「君子不知」中的「知」，應該如同前述《管子》中所提及對於萬物都知曉的認知行為。相對於此，「不知」本身則應該是進一步表示掌握「道」、「法」而不知道其他事物的情況。此處對於「知」的批判，呈現出《尹文子》中強調以「道」、「法」規範眾人行為才能使得「君子」實踐理想統治的主張，在此意義上推導出「君子」不用萬事萬物都「知」的批判。此論述本身一

⁵² 與「虛」、「靜」概念一樣，其實在《老子》、《莊子》中都可以看到對於「知」概念的論述，不過其中並未看到在闡述「君子」概念的論述中直接提出對於「知」的批判。

⁵³ 戰國·尹文：《尹文子》，《四部叢刊初編·子部》，（上海：商務印書館，1922年），頁3。

樣並不是直接批判「君子」概念的意涵，而是透過對於儒家思想中以個人知識為統治基礎的「君子」概念論述之調整，呈現出其中的批判思想。



這一節透過上述《管子》、《尹文子》中提出「君子」概念內涵應該「靜」、「不知」等主張的說明可以知道。在戰國當時非儒家思想中即使使用「君子」概念進行正面論述中而表面上似乎沒有直接批判儒家思想中，但是卻可以在其論述中發現到這些文獻中透過主張不同於儒家思想主張的內涵凸顯出其所欲批判的各種問題。由此可知，修改內涵來呈現主張的方式本身雖然並不顯眼，但實際上仍屬於批判「君子」概念的論述之一。

透過對於非儒家思想文獻中對於「君子」概念進行批判的論述之整理，可以發現到戰國當時「君子」概念在思想上的流行並不局限於特定主張。如同對儒家思想來說「君子」概念是闡述其論述主張的重要概念，對於其他思想來說也是一樣的。在本章的探討中也可以知道，所謂的「反君子論」本身並不一定是以全面否定的樣貌呈現。大多是在透過對於個別主張論述的批評，或是調整概念內涵的方式呈現。基於這樣的理解可以進一步推導出，針對戰國時代各種思想發展的理解與掌握來說，「君子」概念應該可以作為比較其中與儒家思想異同程度的重要切入點。

小結



在本章的探討中可以分別看到，在戰國前期到中期之間伴隨著「君子論」的內涵展開及統整規範思想層次的提升，其遭遇到理論上的張力以及其他思想的批判。

關於思想內部的張力主要是源自於，在跨文獻的「君子論」整體探討上才能夠發現到即使是同一時期中「君子」概念的論述本身也並不一定存在著思想上能夠完全一致的情況。在不同的文獻以及不同的主題上，伴隨著內涵相關概念的擴大與論述的個別提升，思想上衝突的可能性也逐漸產生。這樣思想衝突所產生的張力本身，蘊含著「君子論」在思想發展上仍有其必須面對的問題。

與此同時，當「君子論」成為儒家思想學說的重要論述主軸，雖然稷下等非儒家思想對於「君子」概念在使用上大多數仍保持著其在儒家思想論述中所具有的正面或中性意義，但在全面探討中依然可以看到針對特定主張論述提出直接反對或是間接調整內涵的批判主張。以稷下思想為主非儒家思想中對於「君子」概念內涵中普遍使用的各種德行概念、禮儀規範以及對於知識的學習及教導等主張已經產生出一定程度上的反對。伴隨其中的是強調自然世界預作規律為意涵之「道」概念，以及有此為核心思想展開的「天」、「心」、「性」、「虛」、「靜」、「不知」等主張，並在此理論上提出對於戰國前期到中期之間大量使用德行概念論述的「君子」概念問題。此一現象明確地顯示，當時在儒家思想中大量使用的「君子」概念本身其實在具體實踐上已經遭遇到不少的困難，並且凸顯出在面對不同理想目標時尚未能夠在理論上提出回應。此一困境表現出「君子」概念內涵在思想擴大中僅是不斷包含更多主張，而缺乏有效地融貫統整並回應批判的思想發展。而此一問題也將成為下一時代中儒家思想對於「君子」概念論述發展上所專注的問題。

整體來說，掌握「君子論」的張力與「反君子論」的批判之同時，可以使我們再次認識當時「君子」概念論述在思想環境普遍流行的情況。顯示出「君子」概念並不會僅侷限於某一特定思想論述限制，而是開放給各種不同思想論述使用的事實。無論支持與否都必須要透過「君子」這一個概念來闡述其思想特色的現象。也由於「君子」概念本身成為戰國當時思想環境上普遍使用的概念，因此即使遭遇到內部張力或是外在批判，仍然在戰國中期之後維持作為思想主軸的思想意義。持續透過「君子」概念論述思想的發展，克服張力與批判等問題，相關的探討將在本文下一章中呈現。





第七章 「君子論」的提升與完成



在這一章中將進入戰國中期到晚期之間，探討此時期「君子」概念論述內涵的進一步發展。在本章的探討中，將針對前兩章中提及「君子」概念論述中所蘊含的張力以及其受到批判的相關回應做出深入的探究。「君子」概念論述中主張的數個重要規範概念各自統整不同德行概念以及「禮」規範之後，最終逐漸產生統治及德行脈絡之間存在著衝突的理論可能。如前文所述，這樣的可能性雖然在個別文獻中並不容易呈現出來，但在跨文獻的思想掌握上就很容易發現到其中的差異及問題。¹ 另外，此時期非儒家思想文獻中透過提出不一樣的終極理想，來批判或是修改當時相當普遍的「君子」概念論述。這些現象都在在呈現出，在戰國中期左右「君子」概念論述本身遭遇到各種不同的挑戰。此一困境在進入戰國中期到晚期時，儒家思想文獻中的「君子」概念論述也開始針對這些張力與批判提出能夠在理論上融貫回應的論述主張。以「君子」概念思想為主軸而成為構築經典體系的整體理論就如此產生了。

本章具體探討的內容將分為三節進行：第一節是針對此時期文獻中「君子」概念內部張力所提出的調整及論述做出探討；第二節則是針對來自非儒家思想文獻對於「君子」概念內涵批判所做出的回應；第三節則是以戰國晚期完成後的思想樣貌整體為主，探討「君子」概念思想作為實踐儒家思想重要人物

¹ 在個別文獻的概念意涵與主張之中其實也會出現部分論述間的衝突，但是通常數量並不會太多，因此學者傾向將其視為是個別特例。不過在跨文獻比較的視野中，會發現到有一定數量明確的用例能夠佐證，因此這些衝突與差異則相對容易被注意到。

的理論建構。透過本章的探討，呈現出到戰國晚期為止「君子」概念意義的發展變化與提升情況之外，更進一步呈現出提升為整體規範思想層次的同時，「君子」概念論述建構出涵蓋各經典文獻思想的融貫理論體系架構。



第一節 「君子」對張力的調節

就本文附錄中對於過去文獻年代考據成果的整理可知，在戰國中期到晚期之間此一時期的文獻有：《周易·繫辭》、《周易·雜卦》、《今文尚書》、《周禮》、《儀禮》、後期《禮記》、《公羊傳》、《穀梁傳》、《孝經》、《爾雅》、《荀子》等等。就此時期來說相當大量地使用「君子」概念，共使用了 547 次。² 在這樣龐大的使用中，自然也包含了第四、五兩章中已經討論過的概念內涵思想內容。³ 在這一節的探討中，則將專注對於第六章的討論中所提出「君子」概念內涵的張力問題，探討此時期「君子」概念論述所發展出的回應及其中的理論調節。

在概念統整思想層次上「君子」概念論述所遭遇到的張力大致上分為三種：一者是在概念統整層次中各種德行概念與主張之間如何統整的問題；再者則是在統整各種規範之後的「禮」概念本身在論述上出現了較為複雜的情況；最後則是統治與德行兩大脈絡之間在理論上優先順序的問題。面對這三種張力，除了前述各文獻本身會基於不同的論述與思想基礎而使用不一樣的概念作為概念統整的重要概念之外，在進入戰國中期到晚期之間的文獻論述中則進一

² 以本文探討範圍所包含的十三經、《荀子》、《郭店楚簡》、《上博楚簡》之先秦時期儒家文獻來說，戰國中期之後的「君子」概念的使用數量佔整體的 35.17%。其中特色除了使用數量超過整體三分之一之外，更重要的是此段時間其實在從西周開始到戰國結束的先秦時期來說並不算很長的時間，但卻能夠有如此大量的使用。由此可以明確知道，戰國末年時「君子」概念不僅持續作為思想論述中不可或缺的概念，更是當時思想發展上具有重要意義的概念。

³ 扼要來說，就是其中涵蓋從基層開始的生活規範、德行概念、概念統整等思想層次的內容。雖然在時代發展上思想層次會有所差異，但是之後的時代中其實不會完全去除之前就存在的思想，而是將其與新發展出的論述做出結合。

步產生了能夠在理論上涵蓋所有規範或是解消衝突的主張。而在這樣的思想發展中，除了可以回應張力問題之外，更可以看到其中進一步的思想提升以及從中出現的理論架構。



第一項 德行概念之間的調和

關於解決德行概念之間避免衝突的統整，可以看到在進入戰國中期到晚期之間的文獻中，進一步提出能夠全面涵蓋並統整各種主張、規範的論述。若是先不論後續對於其他文獻批判的回應，則此論述主要可以在：《周易·繫辭》、《禮記》等文獻中看到。在這些文獻中，相比戰國前期到中期之間產生的概念統整思想來說，其產生在同一論述中複數使用能夠統整各種規範的概念，並透過這樣的方法使得統整能夠產生具有超出論述具體舉出內容的範圍。⁴例如，直接對於德行概念之間的統整則可以在《周易·繫辭上》的第四章中看到，其在對於「君子」概念使用同時涵蓋了「道、性」闡述論述架構，如下：

一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知。百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。⁵

在這裡〈繫辭〉同時使用「陰」、「陽」、「道」、「善」、「性」、「仁」、「知」等概念，建構出以「陰陽」變化來理解「道」的架構，並強調變化運作持續則是為「善」，而變化運作之完成則是為「性」。由此陰陽變化的過程，闡述仁者與智者的理解上則各自有所不同，由此顯示出其並不是單一固定的理解或是知識，而是整體或是相應於人物而有所不同的方法或是道理。

⁴ 此處所謂複合使用並不只是在字面上使用多個概念而已，而是透過使用多個概念所組合的論述能夠從具體範圍的限制中提升，擴大到更為廣大或是更為抽象的思想範圍之中。

⁵ 唐·孔穎達：《周易注疏》，頁 148。

最後則強調此種陰陽變化的道理，對於一般人民日常生活來說並無法理解，僅有少數成為「君子」的人才能夠理解。

在此段論述中呈現出，「君子」概念包含著理解陰陽變化道理以及能夠掌握德行的「性」等知識、能力，進而成為能夠理解世界運作規範並應用於人世生活、統治方法的理想人物。整體看來，透過使用「道」、「性」等概念呈現出一個涵蓋世界整體的規範概念體系，而此一架構最終以「君子之道」說明。呈現出理想統治者不只是個別概念規範的實踐而已，而應該掌握整體規範。

相對於直接使用不同的概念、規範統整論述，在《禮記·學記》中則是透過兼用「德、道、信、時」等概念的同時，從而加上「大」之說明來提升其思想意義，內容為：

君子大德不官，大道不器，大信不約，大時不齊。察於此四者，可以有志於學矣。三王之祭川也，皆先河而後海；或源也，或委也。此之謂務本。⁶

在這一段中說明，超越個別官職的「大德」、超越個別職務的「大道」、不需要逐一約束的「大信」、規律不會同時齊一的「大時」，由此呈現出學習的最終目標在於達成上述四種「大」的目標。而這些理想也比喻為三王祭祀河海的行為，強調由根本開始而表示學習重視根本之重要。若是就王者統治天下來說，其最後祭祀的大海本身則就應是指全天下。由此可以推知，各種理想狀態本身也已經超越個別領域，成為能夠涵蓋整體世界的規範代稱。

上述兩個例子中都可以看到，同時使用多個具有概念或規範統整規範的概念進行論述所產生的思想意義及效果。最特別的就在於，由此呈現出超越特定德行概念或是規範的意義。雖然其並未在文字上具體說出，但在思想理解上卻

⁶ 唐·孔穎達：《禮記注疏》，頁 656。

也已經可以讓人在其論述的理論內容中，進一步避免原本各種概念統整論述之間會遭遇到的衝突。

除了透過使用複合的概念統整思想論述之外，也有先確立所謂最大範圍統整之概念後才開始說明其中涵蓋各種德行概念的論述。例如在《禮記·哀公問》中就先提出「天道」此一概念作為「君子」實踐的理想目標，再闡述其中能夠涵蓋各種德行的思想，內容為：

公曰：「敢問何謂成身？」孔子對曰：「不過乎物。」公曰：「敢問君子何貴乎天道也？」孔子對曰：「貴其『不已』。如日月東西相從而不已也，是天道也；不閉其久，是天道也；無為而物成，是天道也；已成而明，是天道也。」公曰：「寡人蠢愚，冥煩子志之心也。」孔子蹴然辟席而對曰：「仁人不過乎物，孝子不過乎物。是故，仁人之事親也如事天，事天如事親，是故孝子成身。」公曰：「寡人既聞此言也，無如後罪何？」孔子對曰：「君之及此言也，是臣之福也。」⁷

在這一段中透過魯哀公詢問「成身」而孔子回答其目標就是萬事不會有所錯誤的主張，進而引導出「君子」推崇「天道」的問題，表示其是涵蓋萬物而不停止的理想規範。再確立此一廣大理想規範後，透過孔子之口表示仁人、孝子行事不會出錯，侍奉雙親如同侍奉上天之德行論述。⁸ 最後「事天如事親」一句直接呈現出，在整體規範的「天道」思想中兩個德行在實踐上並沒有什麼區別的主張。

這一整段論述的思想架構在於，先確立「君子」成就自身在於遵循涵蓋萬物的天道規範，而後才具體上舉出「仁」、「孝」等德行等例。雖然具體的例

⁷ 唐·孔穎達：《禮記注疏》，頁 851-852。

⁸ 此段中「仁人」、「孝子」論述應該可以進一步理解為，兩種德行實踐人格被視為是同樣意義的理想人格的現象。

子僅有如此，但由於個別德行實踐的目標最終都是規範萬物的「天道」，因此其論述的範圍也能夠擴大涵蓋到所有德行。透過「天道」思想的提出，確立在理論上提出能夠涵蓋整體規範的思想主張。

上述複合使用概念統整思想以擴大思想意義的論述，以及確立整體規範思想在進行個別論述的兩種架構，都可以看到在戰國中期到晚期之間為了避免不同統整的衝突張力的出現，產生能夠在理論上涵蓋世界萬物的整體規範論述架構。「君子」概念在此以「天道」、「大道」等廣大規範為目標，個別實踐不同的德行概念的論述則轉變成為實踐理想統治的眾多方法之一。

第二項 「禮」概念的提升

相對於德行概念之間統整上的張力來說，「禮」概念為主題論述中的張力本身則在於理解、實踐上的複雜及變化問題。為了回應這樣的張力，一方面前項所述德行概念的統整一樣出現了複合概念的使用之外，也可以看到其構造出一套縝密細緻的運作及實踐理論架構。

雖然「禮」概念的使用相當古老，但在思想發展上與德行概念之間各自統整而在整體上產生張力一樣，單純以「禮」概念來進行概念統整時各種禮儀之間其實有其實踐上的困難，甚至產生了相互之間的比較與喜好。⁹ 面對這樣的問題，在《禮記·曲禮上》中就透過全面地將各種概念主張與「禮」概念做出結合，提出能夠更為全面的整體規範論述，內容為：

⁹ 此種情況雖然前文曾經提及，在此用「君子」論述之外的例子來說明。作為一種政治寓言提出在《論語·八佾》中的「與其媚於奧，寧媚於竈，何謂也？」一句呈現出，祭祀儀式依照對象本身雖有其貴賤差異，但卻會讓人產生相反的重視情況。（北宋·邢昺：《論語注疏》，頁28）從此例子可以推知，禮儀即使規範了其貴賤、先後等規則及差異，而實踐者具體上雖然都會執行，但就其心態而言卻能夠產生相反的現象。這就呈現出，「禮」規範中本身存在著思想張力並不只是單純的儀式規範缺乏或不足，更是其背後思想上的問題。

道德仁義，非禮不成，教訓正俗，非禮不備。分爭辨訟，非禮不決。君臣上下父子兄弟，非禮不定。宦學事師，非禮不親。班朝治軍，蒞官行法，非禮威嚴不行。禱祠祭祀，供給鬼神，非禮不誠不莊。是以君子恭敬撙節退讓以明禮。鸚鵡能言，不離飛鳥；猩猩能言，不離禽獸。今人而無禮，雖能言，不亦禽獸之心乎？夫唯禽獸無禮，故父子聚麀。是故聖人作，為禮以教人。使人以有禮，知自別於禽獸。¹⁰

此段開頭就指出「禮」對於「道德仁義」、「教訓正俗」、「紛爭辨頌」、「君臣上下」、「父子兄弟」、「宦學事師」、「班朝治軍」、「蒞官行法」、「禱祠祭祀」、「供給鬼神」等等各種行為實踐不可或缺的重要性。再進一步主張，「君子」透過「恭敬撙節退讓」等德行來實現「禮」，呈現出雖然有各種不同的德行概念以及有各種不同領域的規範需要實踐，但這些多樣複雜的實踐最終卻都是要達成「禮」。由此也呈現出，同時能夠統整所有規範的「禮」概念本身的完成卻是在各種德行都實踐上達成。這種看似循環的論述本身，其實蘊含著層次上差異。也就是說，在理論上看似是個別德行概念來支持「禮」概念的完成，但是就涵蓋所有規範的整體來說則是在最終「禮」的實踐後才算是完成各種德行。

而「君子」論述之後進一步提出各種動物及人類的說明則至少涵蓋了所有動物的範圍，呈現出透過各種德行實踐的成果完成「禮」最終其實就是實踐涵蓋萬物的整體規範。論述中「禮」概念作成果的同時也是整體規範實現的內涵架構中，將原本被區分為不同於人類的生物以及各種德行規範主張，全部涵蓋進入「禮」概念思想，進而確立了「禮」概念作為整體規範的思想意義

而在整體規範的思想論述之中，《禮記》中進一步將整體規範的「禮」概念區分為「禮樂」等兩大面向闡述，明確提出調和原本在實踐上產生張力的情

¹⁰ 唐·孔穎達：《禮記注疏》，頁 14-15。

感與規範兩者。¹¹ 例如在〈仲尼燕居〉中一方面強調「君子」依照規範實踐另一方面則是強調「樂」的調節功能，內容為：

子曰：「禮也者，理也；樂也者，節也。君子無理不動，無節不作。不能《詩》，於禮繆；不能樂，於禮素；薄於德，於禮虛。」子曰：「制度在禮，文為在禮，行之，其在人乎！」子貢越席而對曰：「敢問：變其窮與？」子曰：「古之人與？古之人也。達於禮而不達於樂，謂之素；達於樂而不達於禮，謂之偏。夫變，達於樂而不達於禮，是以傳於此名也，古之人也。」¹²

在這裡孔子表示「禮」就是調理而「樂」就是調節，並說明「君子」依照「禮樂」行動，而後進一步闡述「禮」的實踐行為包含「詩」、「樂」、「德」三者。在此主張之後進一步說明，缺乏樂之禮是樸素而缺乏禮之樂則是偏半，禮樂之間不可偏廢的主張。

此處雖然具體上可以看到對於「禮」、「樂」、「詩」、「德」等概念的區分，但是其實整段的主題都是針對整體規範的「禮」概念做出的說明。透過說明「君子」實踐的完整樣貌，強調「禮」概念作為整體規範中兼顧規範與調節兩方面而不會產生衝突的問題。

相對於從德行概念切入闡述整體規範思想，針對各種在生活使用的複雜規範及儀式之間的統整問題，則可以在〈中庸新經〉中看到具體說明。透過強調「君子」重視「德」、「道」而能達成「至」的狀態，主張其能夠涵蓋數量眾多的規範，說明為：

¹¹ 雖然「禮」、「樂」兩個概念的使用也相當古老，但具體對兩者作出理論上區分的情況卻要晚到戰國中期之後。其理由應該也是受到德行概念擴大的影響。而兩者之間的區分又不止是理論上區別，更具有其思想論述上的意義。

¹² 唐·孔穎達：《禮記注疏》，頁 854-855。

大哉聖人之道！洋洋乎發育萬物，峻極于天。優優大哉！《禮儀》三百，威儀三千，待其人然後行。故曰：苟不至德，至道不凝焉。故君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而中庸。溫故而知新，敦厚以崇禮。是故居上不驕，為下不倍；國有道，其言足以興，國無道，其默足以容。《詩》曰：「既明且哲，以保其身。」其此之謂與！¹³

在這一段中從「聖人」切入，說明其如同於上天般偉大地制定「道」，其有多達上千種的「禮」之規範而可以養育萬物。透過此說明可知，「禮」本身其實是相當複雜多樣的事實。在此事實中，進而主張能實踐涵蓋萬物而複雜的「禮」規範需要有「至德」，也就是最崇高之「德」才能成就最理想之「道」。最後提出「君子」透過重視「德」來學習理解世界從精細到廣大的整體，而將需要高明能力執行的複雜規範以適當中庸的方式完成，最後以此治理國家使其興盛的統治論述。

此「君子」治理國家的說明中則可以看到，將原本複雜禮儀規範集中為「禮」規範，並具體與「德」、「道」做出結合的論述。透過在理論上濃縮禮儀呈現出統整規範的「禮」概念，與能夠包含世界廣大精細的「德」、「道」概念成為同樣的理想狀態。整體而言，〈中庸新經〉中一方面強調「德」、「道」對於理解及統治世界的重要之外，另一方面也明確將「禮」概念提升成為同思想層次的整體規範概念。不過其中最為特別之處，在於其推崇學習「德」、「道」的重要性。

就上述關於「禮」概念作為整體規範的使用可以發現，在戰國中期到後期之間對於統整規範的思想層次的論述已經開展出較以往不同的「君子」概念性格。具體來說，就是論述順序上出現強調以德行實踐優先，而後才完成理想統治的理想人物性格。在上述所謂整體規範思想的論述內容中可以看到，其中分

¹³ 唐·孔穎達：《禮記注疏》，頁 897-898。

別重視作為統治者應該實踐的理想以及作為有德者應該實踐的德行、禮等概念的修身主張。這樣的說明本身看似與西周到春秋時期之間的綜合兩者的性格類似，但在戰國中期到晚期之間則產生了德行優先的特色。雖然在論述上並沒有相當明顯地提出這樣的先後順序，但是就其論述上的理論意義來說，學習與實踐德行為主的主張本身就會成為後續理想統治實現的要基礎。由此可以知道，進入戰國之後開始區分的理想統治與德行修身脈絡在此時期又重新結合，但其中則明確產生以德行優先的主張。就此思想特色來說，可以說是「君子」概念在整體規範思想層次中逐漸形成的新的性格。

這種性格雖然尚未在論述中直接顯著地確立理論順序，但是已經可以在整體規範論述的過程上看到。此理論實踐順序的確立，應該就是要面對統治與德行脈絡之間的張力所提出的思想發展。對此，接下來將繼續對於戰國中期到晚期之間「君子」概念論述對於兩種脈絡之間張力的回應做出說明。

第三項 統治與德行之間的統合

進入戰國之後作為「君子」概念意義的統治與德行兩大脈絡論述之間，逐漸分離的同時，也伴隨著出現了何者較為優先的張力問題。這樣的張力雖然在個別文獻中會有其偏重上的不同，但是在進入戰國中期到晚期之間則逐漸可以在「君子」概念的論述中看到試圖對此張力做出回應的說明。這些論述主要出現在後期《禮記》、《公羊傳》以及《荀子》之中，不過由於《荀子》的論述主要將在第三節中探討，因此在本節僅先針對後期《禮記》及《公羊傳》的內容進行說明。¹⁴

¹⁴ 其實《荀子》中對於德行與統治脈絡的結合具有相當多的說明，不過由於其用例會與後文的內容重疊，因此此項說明中暫不引用。

關於德行優先達成後才實踐於統治的論述，在後期《禮記》的不少篇章中，都已經可以明確地看到。¹⁵ 例如在說明國君如何教育的〈文王世子〉一篇中，就相當明確地提及「君子」概念在實踐的此種理論順序，內容為：

凡三王教世子必以禮樂。樂，所以修內也；禮，所以修外也。禮樂交錯於中，發形於外，是故其成也懌，恭敬而溫文。立大傅、少傅以養之，欲其知父子、君臣之道也。大傅審父子、君臣之道以示之；少傅奉世子，以觀大傅之德行而審喻之。……君子曰德，德成而教尊，教尊而官正，官正而國治，君之謂也。¹⁶

在這裡就如何教導世子做出詳細的說明，其中以「禮樂」以及老師教導的「父子、君臣之道」及「德行」作為教育的內容，並表示「君子」能夠說明「德」時則能夠使得「教尊」、「官正」、「國治」。綜合兩部分的說明就是國君之子經過學習上述「禮」、「樂」、「道」、「德」等內容之後可以成為能夠向人民顯示德行而使得國家整體受到治理的「君子」。

就此論述架構可以看到，培養理想統治者要學習的內容以「禮樂」為基礎，也可以看到要使得國家治理的前提在於統治者能夠掌握「德」。就此可以知道，其中主張德行的學習與實踐本身優先於具體統治行為，並且兩者之間有著德行實踐之後就能夠達成理想統治的論述順序。

除教育上的說明之外，在〈大學〉八條目的架構中可以明確看到其提出「君子」從個人倫理實踐能夠達成治國的實踐過程。¹⁷ 就此過程中，其也明確地指出個人倫理本身是治國的前提，內容為：

¹⁵ 除了前一項中提及的〈中庸新經〉之外，還包含了：〈曲禮上〉、〈文王世子〉、〈禮運〉、〈學記〉、〈樂記〉、〈經解〉、〈哀公問〉、〈仲尼燕居〉、〈大學〉等篇章中都可以看到此種論述架構的使用。

¹⁶ 唐·孔穎達：《禮記注疏》，頁 397。

¹⁷ 大家所熟知的〈大學〉「八條目」是朱熹在其《大學章句》中相當重視的主張，其中「格物」、「致知」、「誠意」、「正心」被視為是內在認知、學習、及修身的部分，而「修身」、「齊



所謂治國必先齊其家者，其家不可教而能教人者，無之。故君子不出家而成教於國：孝者，所以事君也；弟者，所以事長也；慈者，所以使眾也。¹⁸

在這裡表示要治理國家前要先安定好「家」，並表示具體來說就是「君子」實踐「孝」、「弟」、「慈」等個人倫理為主的德行能夠應用來侍奉國君、長輩、眾人。¹⁹「君子」透過在「家」實踐個人倫理為主的德行，能夠擴展至其他國家統治上對於人民的教育。

雖然「八條目」本身的實踐上可能有其爭議，但單就此段說明中可以清楚地看到，強調個人倫理無法實踐是無法達成治理國家的理想目標。這樣的主張本身在理論上蘊含著應該要先實踐倫理德行才能達成理想統治的主張。

最後，則是直接說明德行與統治之間產生衝突時應該如何應對的論述來說，可以在《公羊傳》中看到相關的說明。在〈桓公十一年〉的關於「九月，宋人執鄭祭仲。」也就是鄭國祭仲被抓一事的說明中，提及「君子」在面對國家統治上的困境仍要維持對於他人最基本的德行，內容為：

權者何？權者反於經，然後有善者也。權之所設，舍死亡無所設。行權有道，自貶損以行權，不害人以行權。殺人以自生，亡人以自存，君子不為也。²⁰

家」、「治國」、「平天下」則是外在行為實踐的部分。而就前四者的內在認知方面過去則有「知」、「行」先後順序的爭議存在。不過若是將整體視為是統治脈絡來說，則修身及德行實踐則成為理想統治的前提。

¹⁸ 唐·孔穎達：《禮記注疏》，頁 986。

¹⁹ 此處的「家」雖然可以理解為家庭，但若是回到戰國時期的身份制度來說，可能是指「士」所屬的食邑為主的基層統治單位。不過即使是統治上的單位，其後依然是強調個人倫理實踐的重要。

²⁰ 唐·徐彥：《春秋公羊傳注疏》，頁 63。

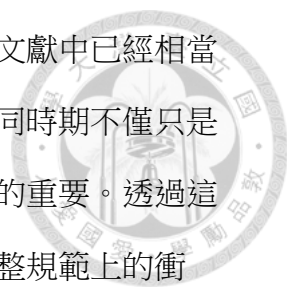
若看《公羊傳》在此就記載祭仲的名字之春秋筆法之說明則可明確知道，這樣的使用表示讚許其為賢者的意義。²¹ 祭仲被抓後宋國威脅其要以公子突取代世子忽成為新的國君，而祭仲以自身國家延續及國君的生存為優先而聽從其要求。這種順從要脅的行為，被視為是能夠達成理想的權變的行為，因此讓其被讚許為賢人。

從此事件評價開始，衍生出《公羊傳》進一步說明「行權」之意義，就在於面對常規無法處理的情況為了達成好的結果而做出的改變，並同時表示其中限制則是以損害自身為主，而不能為了應變而傷害他人。最後以「君子」不會透過傷害他人的方式來延續自身生命，呈現出對於生命維持的行為在《公羊傳》中受到相當重視的現象。由此可知，「行權」的不危害他人之原則本身就是維持倫理與德行的底線。

透過此論述可知，在《公羊傳》中強調國家統治上遭遇問題時即使是國君繼承人，為了不傷害他人的前提在遭遇困境應變時都可以更換。其中雖然沒有明確的提及倫理與德行，但以《公羊傳》中重視「禮」為主的規範以及其中蘊含的「仁」、「義」德行為原則來說，當「禮」規範實踐上遭遇困境時至少要維持對待他人的「仁」、「義」。²² 也就是說通常的狀態下以「禮」規範體系作為統治實踐的標準，而產生衝突的應變上即使不遵守規範仍要維持德行。

²¹ 原文為：「祭仲者何？鄭相也。何以不名？賢也。何賢乎祭仲？以為知權也。其為知權奈何？古者鄭國處于留。先鄭伯有善于鄧公者，通乎夫人，以取其國而遷鄭焉，而野留。莊公死已葬，祭仲將往省于留，塗出于宋，宋人執之，謂之曰：「為我出忽而立突。」祭仲不從其言，則君必死、國必亡；從其言，則君可以生易死，國可以存易亡。少遠緩之，則突可故出，而忽可故反，是不可得則病，然後有鄭國。古人之有權者，祭仲之權是也。」（唐·徐彥：《春秋公羊傳注疏》，頁 62-63。）

²² 若以《公羊傳·襄公二十九年》中吳公子季札不願意接受其兄為使其繼位而殺害國君的行為，而被讚許為：「故君子以其不受為義，以其不殺為仁。」為例。（唐·徐彥：《春秋公羊傳注疏》，頁 267。）「君子」讚許季札不接受不正當的地位是「義」而不殺害他人則是「仁」。由此可以知道，在面對國家繼承上出現違反「禮」的爭議時，「君子」是以「仁、義」作為進一步評價的標準。



透過上述幾個例子的說明可以知道，在戰國中期到晚期的文獻中已經相當明確地提出實踐理想統治應該要立基於倫理德行的實踐之上。同時期不僅只是敘述上具有這樣的說明，在理論建構上也明確地提及此種順序的重要。透過這樣的理論闡述可以知道，除了透過複合各種統整概念來避免統整規範上的衝突，其更是在理論上形成強調德行優先於統治的主張。透過這樣雙重的思想提升，在重新將統治與德行分離的狀態結合起來的過程中，確立以「君子」概念為主要的思想論述中要以德行實踐優先的理論基礎。在這樣的理論發展上，可以明確地看到在此時期中「君子」概念的性格，明確地提升成為以德行實踐而後能夠達成理想統治的人物性格。在回應概念統整思想層次的張力之同時，「君子」概念的論述本身也正式從概念統整思想層次提升為理論內部不會產生衝突的整體規範體系的思想層次。

第二節 回應挑戰的「君子論」

在理解「君子」概念為主要的思想論述中提升成為完整規範體系思想之後，在這一節中將針對在整體規範思想層次的「君子」論述對於所謂的「反君子論」所做出的回應進行探討。就上一章所整理出的「反君子論」的批評論述來說，主要包含了兩大部分：第一，使用不同於「君子」論述的「天人」、「心性」、「道」等概念為標準；第二，修改「君子」概念內涵為「虛靜」、「不知」等三者。在這一節中，將就在此時期文獻中使用「君子」概念的論述中如何對於上述兩方面的主題做出回應而能避免此批評的內容做出探討說明。

第一項、整體規範思想對於「天人」、「心性」、「道」的擴大與結合

首先，就非儒家文獻中使用不同於「君子」概念論述的「天人」、「心性」、「道」等概念來進行批判的「反君子論」來說，可以知道其本身透過提出不同於儒家思想論述內涵的概念作為人生活的標準，並以此新的理想來批判重視德行與理想統治實現的「君子」概念思想。就這些批判的根本來說，其認為「君子」概念本身存在著脫離「天」、「心」、「性」、「道」的主張。

為了回應這樣的批判，在戰國中期到晚期之間的「君子」概念論述上就以整體規範體系的思想來回應這些不同理想或是概念目標的論述。廣為人知的在《禮記·中庸》的「新經」部分中就明確地將「天」、「性」、「道」做出結合，並就其中的關係做出說明，其最後再以「君子」概念論述的德行修身與統治之結合作為結論，其內容為：

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也，可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微。故君子慎其獨也。²³

其以「天」、「性」、「道」、「教」的關係作為主軸，說明實現作為「人」接受天所賦予之人性，並透過規範的「道」來實踐人性，而這就是所謂的教。並表示規範之「道」是不能夠不去實行的，而「君子」對於自身修身的重視就源自於此種規範。

就這樣的論述本身可以看到，「天人」之間的關係並不是脫離二分的，而是由天賦與人性的理論關係，由此開始每個人在展現生命原始樣貌的同時則應該能夠實踐的出整體規範的「道」，對此實踐就是「教」的行為。其後則轉而

²³ 唐·孔穎達：《禮記注疏》，頁 879。

提出，「君子」對於自身行為謹慎小心而實踐規範的理想人物。兩者連貫的使用說明呈現出，「君子」具有謹慎實踐的內容其實就是前述的「性」、「道」、「教」主張。就結果來說，「君子」修身最終將可以掌握「天」賦予的人性。

在此段論述中最重要意義在於，透過「性」作為根源的意義將「天」、「人」兩個概念之間的理論關係做出明確說明。單就此一觀點來說，雖然並不一定都會在「反君子論」的論述出現，但就理論上來說其也會贊同此種主張。而反君子論也能接受的「天」、「性」、「道」結合的論述，透過強調「道」概念成為「教」實踐的內涵後，成為「君子」修身論述之主張。也就是說，將修身作為礁島內涵的此一轉變，成為其能夠回應「反君子論」的關鍵。

除了從教育的角度回應之外，「道」概念內涵的轉變也是回應「反君子論」的重要論述。在「反君子論」中強調「道」的概念內涵是不同於禮義德行的主張，並以此其批判禮義德行將會為危害人的身心並使得生命無法延續。²⁴相對於此種對立的關係，在《荀子·不苟》中則主張「君子」重視「心」的主張中能夠順從「道」，內容為：

君子，小人之反也。君子大心則天而道，小心則畏義而節；知則明通而類，愚則端慤而法；見由則恭而止，見閉則敬而齊；喜則和而理，憂則靜而理；通則文而明，窮則約而詳。小人則不然：大心則慢而暴，小心則淫而傾；知則攫盜而漸，愚則毒賊而亂；見由則兌而倨，見閉則怨而險；喜則輕而翾，憂則挫而懾；通則驕而偏，窮則弃而僂。²⁵

²⁴ 就本文第六章的探討，非儒家思想的「道」概念意義對於「君子」論述批判的重點在於，脫離自然的狀態而產生危害。此種危害除了各種身心不適之外，最嚴重的就是失去生命的結果。

²⁵ 清·王先謙集解，日·久保愛增注：《增補荀子集解》，卷二，頁 7-9。

這一段論述以「君子」與「小人」的相反之處做對比，若是就內容的整理來說，「君子」擁有廣大的心胸而敬天而順道，謹慎小心恭敬服從「義」而節制，明智而通曉統類，不要機智而的端正誠實守法，受重用恭而不放縱，不受重用則敬而莊重，喜悅則平和以符合道理，憂傷則安靜以符合道理，通達時則有文采彰明，窮困時則簡約而詳明其道。整體來說，「君子」的身心整體都是依照「道」規範來應對各種情境。後續對於「小人」的說明本身則基本上是相對於「君子」做出不符合「道」的過度為亂的行為。

就此說明可以知道，「君子」實踐德行的結果一樣能夠順從「天」、「道」，並且能夠避免身心的混亂傷害。此一改變呈現出，「君子」概念論述在進入整體規範體系的思想層次論述之後，就理論上來說其遵守以禮義德行為主的「道」規範時並不會傷害自身，反而能夠因此應對各種不同的情境並做出適當的反應。

此種思想論述，在《荀子·儒效》中可以看到，其進一步強調「道」的意義並不在於脫離德行為主的人世規範，內容為：「先王之道，仁之隆也，比中而行之。曷謂中？曰：禮義是也。道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。」²⁶ 其表示「先王之道」是對於「仁」之推崇而依照中道行動，所謂的中道就是符合「禮義」，而這也就是「人」應該依循的道理，也就是「君子」所遵循的道理。

綜合上述〈中庸新經〉與《荀子》的說明可以更明確地看到，在整體規範體系思想中「天」賦予「人性」的同時，對於「性」進行規範的「道」本身就不是單純脫離人世的規範，而是能夠適用於人事生活上的禮義德行規範。²⁷

²⁶ 清·王先謙集解，日·久保愛增注：《增補荀子集解》，卷四，頁9-10。

²⁷ 反言之，「人性」作為人生命行為的根源，其依循著整體規範的「道」概念在人世之呈現就是禮義德行之規範。

雖然單看前述《荀子》引文的內容，似乎呈現出人世與天地之間的區隔，但在《荀子·王制》中其實可以明確地看到，《荀子》中提出上天與人世之間密切關聯的說明，內容為：



以類行雜，以一行萬。始則終，終則始，若環之無端也，舍是而天下以衰矣。天地者，生之始也；禮義者，治之始也；君子者，禮義之始也。為之，貫之，積重之，致好之者，君子之始也。故天地生君子，君子理天地；君子者，天地之參也，萬物之摠也，民之父母也。無君子，則天地不理，禮義無統，上無君師，下無父子，夫是之謂至亂。²⁸

在這一段中表示所謂的治理就是以統類來處理繁雜的萬物，以一人來處理萬人，則由始自終產生循環讓天下不衰。接著說明天地是萬物生長之開始，而禮義就是統治之開始，而「君子」則是執行禮義之開始。就此提出，天地產生「君子」，就是要其統治天地之間萬物，而能夠參與於天地的運作。其後更是直接說明，「君子」對於萬物的治理就是作為人民之父母，連續前後文的主張就是其要以禮義統治天下人民。

在此論述中相當明確地提出，天地與人世之間的關係其實是密切關聯，而人世的治理本身則能夠使得天地之間萬物也受到治理。就此說明可以知道，在整體規範體系思想中，「天地人」之間並不是區隔，而僅是在治理上有所不同而已。²⁹ 以人類社會來說是由「君子」實踐禮義德行作為規範來進行治理，並且能夠擴展到萬物。也就是說，人類社會的安定本身能夠使得自然世界受到治理。此處更是明確提及，天地之間的治理缺少不了「君子」的參與。

²⁸ 清·王先謙集解，日·久保愛增注：《增補荀子集解》，卷五，頁 18-19。

²⁹ 此一理解可以用以呼應《荀子·天論》中「天人之分」一句意義的理解，此句的主張並不是在於截然區分兩者，而是各種規範會因實踐對象而有所差異。（清·王先謙集解，日·久保愛增注：《增補荀子集解》，卷十一，頁 23。）

就此說明可以知道，整體規範體系中一方面區分人世與天地之間規範上的差異，但卻可以看到其中注意到人世的混亂本身將會影響天地萬物的運作。也因此「君子」使用禮義德行治理而使人類社會安定的同時，能夠不對於天地萬物產生不好的影響，最終達成天地人之間整體都能夠安定運作的世界。

透過上述各種論述體現出，整體規範體系思想中以「君子」概念論述所提出的各種德行、「禮」概念或「道」概念所提出的規範本身，在整體上來說並不會脫離自然世界以至於賦予性命更為崇高的規範。在這樣的理論架構之中，使得「反君子論」中原本強調脫離「天人」、「心性」、「道」所做出的批判失去其立論基礎，進而促使以「君子」概念論述為主的儒家哲學思想論述中不會產生衝突之問題。

第二項、整體規範思想對於「虛靜」、「不知」的轉化

面對字面上不反對「君子」概念卻在描述上提出「虛靜」、「不知」等與儒家思想不同論述的「反君子論」，在此時期整體規範思想透過補充各種概念來對此作出回應。「反君子論」中提出「虛靜」、「不知」的主張，說明「君子」在作為統治者的身份上應該實踐的行為並不是儒家思想中的德行規範。具體而言，「虛靜」是相對於儒家思想實踐各種德行的主張，認為「君子」不要主動去管理人民而應該要等待人民自身行動，並強調這樣才不會產生人民對於統治者的反感。再者，虛靜本身也涵蓋「君子」作為統治者不應該受到外在變化影響，才能夠保持自身內心對於萬物的掌握之意義。此一主張本身又相對於儒家思想所強調的學習各種知識能力之「不知」，提出要讓自身不要受到過多的知識干擾。上述內在心理與外在行為兩方面的虛靜說明，呈現出當時對於「君子」積極以學習知識能力並以德行規範管理人民的理想統治者形象做出了修改。並且強調從安靜等候人民行動再去回應以及以安定內心的方式掌握世界

運作的角度才是所謂理想的統治方式，並透過這樣的調整提出對於儒家想「君子論」的批判。

而提升成為整體規範體系思想的「君子」概念論述中，也包含了對於「虛靜、不知」理想的回應。透過在部分理論上接受此主張的方式，提出能夠與儒家思想融貫的「君子論」回應。例如在《荀子·不苟》中就透過主張「君子」內心「誠」的實踐能夠達成不透過語言就能使人民行動的主張，呼應「虛靜」的思想，內容為：

君子養心莫善於誠，致誠則無它事矣。唯仁之為守，唯義之為行。誠心守仁則形，形則神，神則能化矣；誠心行義則理，理則明，明則能變矣。變化代興，謂之天德。天不言而人推高焉，地不言而人推其厚焉，四時不言而百姓期焉。夫此有常，以至其誠者也。君子至德，嘿然而喻，未施而親，不怒而威。夫此順命，以慎其獨者也。善之為道者，不誠則不獨，不獨則不形，不形則雖作於心，見於色，出於言，民猶若未從也，雖從必疑。³⁰

在這裡表示「君子」透過「誠」來養心，而「誠心」實踐「仁」、「義」則能夠掌握變化的「天德」。實踐不透過言說就能被人所推崇的高大、敦厚，並如同四季讓百姓不透過語言就知道時節。就此說明主張，誠心的「君子」極致的德行就是不透過言說而能讓人知道規範，不用施恩就讓人願意親近，不生氣就表現出威儀。相對地，其中也明確地表示缺少真誠則無法讓人民順從。³¹

³⁰ 清·王先謙集解，日·久保愛增注：《增補荀子集解》，卷二，頁 11-13。

³¹ 缺少真誠無法讓人民順服的主張，其實補充了原本「虛靜」中強調要讓人民自動行動的觀點中一個相當重要的前提。若是缺少人民的服從，即使「君王」等統治階層都不強迫人民，人民也不見得就會依照規範行動。反之，統治者先讓人民願意服從，則規範在公布之後也不需要透過強迫或是刑罰的手段來迫使人民執行。

就此說明可以知道，掌握整體規範體系思想的「君子」可以透過誠心實踐德行讓人民自動去遵循規範。其中並沒又具體言語及行動，因此可以避免「反君子論」所批評的問題與混亂。再者由於不經由語言，因此現實上也的確體現出「虛靜」的樣貌，由此表現出將「虛靜」結合進入儒家思想「君子」概念論述的結果。

相對於誠心實踐德行的影響，對於學習知識過多會造成問題的「不知」批判來說，在〈儒效〉中則是表示「君子」作為統治者並不需要比所有人還要有知識、能力的主張，內容為：

君子之所謂賢者，非能徧能人之所能之謂也；君子之所謂知者，非能徧知人之所知之謂也；君子之所謂辯者，非能徧辯人之所辯之謂也；君子之所謂察者，非能徧察人之所察之謂也；有所正矣。相高下，視境肥，序五種，君子不如農人；通財貨，相美惡，辨貴賤，君子不如賈人；設規矩，陳繩墨，便備用，君子不如工人。不卹是非、然不然之情，以相薦擢，以相恥忤，君子不若惠施、鄧析。若夫謫德而定次，量能而授官，使賢不肖皆得其位，能不能皆得其官，萬物得其宜，事變得其應，慎、墨不得進其談，惠施、鄧析不敢竄其察。言必當理，事必當務，是然後君子之所長也。³²

在這一段中表示「君子」認為「賢」、「知」、「辯」、「察」等人物並不是有能力全面掌握這些項目之人，而是能夠在這些項目中可以為「正」之人物，其意義具體來說就是掌握其中規範的人物。之所以如此的理由在於，「君子」於其專業上不如農人、商人、工人、惠施、鄧析等人，但其可以判斷人之能力而能給予上述各領域中的賢者及不肖者都有適當職位，使得萬物有其適當的運

³² 清·王先謙集解，日·久保愛增注：《增補荀子集解》，卷四，頁 10-12。

作而能夠應對事務之變化。就此論述可以知道，「君子」作為能夠判斷每個人的能力之統治者，其能力在於授予適當的職務而使得言說與事務都可以符合整體規範。³³

就此可以知道，在完整規範體系思想中的「君子」概念並不需要完全掌握所有的知識與能力，僅要掌握能夠判斷的能力就可以。而這樣的論述本身就能夠避免學習的內容與範圍無限擴大的問題，而使得作為統治者的「君子」不會產生混亂。與此同時，此處所強調的判斷能力本身則更是凸顯出，作為理想統治者的「君子」不需要在各領域成為專家而是在管理人民及授予職務上作為專家。

而對於所謂管理上的專家來說，在〈勸學〉中則是強調「君子」完全掌握貫通實踐規範的說明，內容為：

君子知夫不全不粹之不足以為美也，故誦數以貫之，思索以通之，為其人以處之，除其害者以持養之。使目非是無欲見也，使耳非是無欲聞也，使口非是無欲言也，使心非是無欲慮也。及至其致好之也，目好之五色，耳好之五聲，口好之五味，心利之有天下。是故權利不能傾也，群眾不能移也，天下不能蕩也。生乎由是，死乎由是，夫是之謂德操。德操然後能定，能定然後能應。能定能應，夫是之謂成人。天見其明，地見其光，君子貴其全也。³⁴

在此主張「君子」知道實踐上如果不完全純粹則無法達成美，因此學習、思考通貫並設想賢能之行動，並且去除會影響實踐的惡事，使得耳、目、口、鼻之

³³ 在此說明中可以看到，「君子」作為管理人才的統治者並不需要理解每一個職位的知識。此一說法可能會遭受質疑，如果對一件事情都不理解如何能夠判斷所謂適合的人才。若是延續前述「君子」掌握整體規範的「道」的主張則可以推導出，因為理解人世的整體規範因此即使不知道每個職業的所有知識依然可以判斷人才。

³⁴ 清·王先謙集解，日·久保愛增注：《增補荀子集解》，卷一，頁 20-22。

欲望及內心思慮都可以依照規範去追求。這樣的情況就使得自身生死都遵循規範，達成德行之操守，並達成「安定」、「應對」之「成人」。

此處的「君子」作為實踐完整德行規範要求並且使內心及各種欲望遵循規範運作而有利於天下之理想統治者，其內心安定而能夠應對的具體內容應該就是統治管理上述各領域的專家並且適當授予職務的人物。就此意義來說，「君子」全面掌握規範的同時不僅在內心上能夠安定，在實踐上也不會有困難。能夠避免「反君子論」就知識學習問題在內在、外在兩方面的批判。

透過本節的探討可知，戰國中期到晚期之間進入整體規範體系思想層次的「君子」概念論述來說，其中使用整體規範思想的架構來避免不同理想標準的批判的同時，也具體地以掌握用來判斷統治的完整知識論述避免涵蓋所有層面知識能力所造成的內心混亂及實踐上的困難。就此可以知道，在此時期的理論建構上回應了「反君子論」的批評，並由此呈現出「君子論」之整體規範體系思想在實踐上所具有的思想特色與意義。

第三節、提升為「君子」的指南

就整體規範體系思想中的「君子」概念論述來說，就如同前兩節的說明中提及，其中大量使用複合的統整規範概念來說明一個能夠涵蓋天地人世界的完整規範之外，其中也相當多次且明顯地提及成為「君子」需要重視學習的主張。以前文的討論成果可知，若是就此思想層次中「君子」概念的主要是以實踐德行為優先而後能夠成為理想統治者的性格來說，在此理想規範運作的世界中要成為統治者並不是依靠血緣出身，而是依靠自身在各種德行、整體「禮」規範以至於所謂的「道」的實踐上。而這就是在戰國中期到晚期之間，進入完

整規範體系思想層次中最具有特色的觀點。其雖然看似綜合了統治與德行兩大脈絡的主張，但是實際上卻是透過理論架構優先次序的方式將在部分文獻中仍保有血緣關係影響的統治者身份的「君子」概念正式地轉變成為不需要出身背景就能夠成為統治者的主張。

這種不需要血緣關係及出身背景也能夠成為「君子」的主張中，最為重要的就是如何成為「君子」的教育與學習相關理論。因此在這一節中將說明在此時期論述中闡述如何成為實踐德行而能夠做為理想統治者的「君子」之具體指南。與此同時，也將對於在理論上看似不同卻有密切關聯的「聖人」、「君子」等兩者之間的理論關係做出說明。

第一項、成為「君子」的教育

以德行實踐優先而後成為統治者的論述中所提出的學習論述，除了前述的「德行」、「德」、「禮」、「道」等概念主張之外，其實涵蓋著許多的面相。具體來說包含著：「性」、「聖」以及經典文獻。

「性」概念在作為人類行為及規範的根源，成為「君子」應該理解及學習對象。在《荀子·性惡》中就表示聖王理解人可為為惡的現象因此制定了「禮義」、「法度」來引導人性，其說明為：

古者聖王以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，是以為之起禮義、制法度，以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之也。使皆出於治、合於道者也。今人之化師法、積文學、道禮義者為君子；縱性情、安恣睢而違禮義者為小人。³⁵

³⁵ 清·王先謙集解，日·久保愛增注：《增補荀子集解》，卷十七，頁 2-3。

在此古代聖王就是知道人之性惡會產生偏險背亂等問題，所以才制訂禮義法度來矯正人之情性。而所謂的禮義就是和遇到而為了治理所產生，透過禮義師法教化、實踐累積以及闡述禮義者就是「君子」。在這裡可以看到，「君子」經過學習禮義教化而改變人之性惡而為善。這樣的說明呈現出「君子」原本也是具有可能會為亂的人性，但是經過「禮義」的學習能夠成為遵守規範的人物。

在此主張上可以知道，不同於戰國前期到中期之間「君子」概念的性命定義問題上所呈現出的獨特意義，在此則是呈現出所有人具有一樣的人性，而且原始上都有可能為惡作亂。³⁶ 但是經過學習禮義之後，為惡作亂的人就可以成為「君子」，呈現出學習禮義這一件事情對於所有人的重要性，也呈現出「君子」是從一般人努力學習禮義後實踐成為的人物。

理解「性」概念的普遍意義及教育可能之後，在〈性惡〉之後更是進一步的說明「君子」在實踐這些主張之後能夠獲得「聖」的論述，內容為：

曰：「聖可積而致，然而皆不可積，何也？」曰：可以而不可使也。故小人可以為君子，而不肯為君子；君子可以為小人，而不肯為小人。小人、君子者，未嘗不可以相為也，然而不相為者，可以而不可使也。故塗之人可以為禹，則然；塗之人能為禹，未必然也。雖不能為禹，無害可以為禹。足可以徧行天下，然而未嘗有能徧行天下者也。³⁷

這裡先提出人透過累積實踐就可以成「聖」的普遍主張，在強調其中影響實踐的因素在個人的意志。「聖」雖然在理論上人人都能夠做到，但是實際上會因為不同意願導致出結果上的差別。對此《荀子》直接舉出「君子」在理論上也可能成為「小人」但實際上其卻不願意的現象，反推出理論上人人都可以成為

³⁶ 所謂的「獨特意義」是指，在《孟子》中多次主張「君子」對於「性」、「命」概念意義的主張與其他人不同的現象。相對於此，此處《荀子》中則不從「性」的獨特性切入禮義德行，反而從人類行為中的普遍性出發。

³⁷ 清·王先謙集解，日·久保愛增注：《增補荀子集解》，卷十七，頁 14-15。

禹一般的聖人但並不是所有人都能夠達成。並從中強調，這種因為個人意志差異而導致實際結果的落差本身，卻不影響人人可以成為禹的主張。整體來說，此處的論述一方面是透過實例的方式強調理論與實踐上的落差之外，也呈現出實踐禮義的「君子」成為「聖」而能等同於禹，也就是說成為有德而治理天下之理想統治者。

透過上述《荀子·性惡》中的說明可以知道，所有的人都具有一樣的人性，因而原本都是可能為惡的小人。但在經過學習並實踐禮義之後，能夠改變成為「君子」，並經過累積而成為能夠統治天下的「聖人」。在此論述中透過人性與學習兩方面的論述呈現出，「君子」概念就是實踐德行而後成為理想統治者的理想人格。透過這樣的論述可以再次看到，在理論上人人都可以成為理想統治者的「聖人」。

不過，在上述例子中主要提及「禮義、法度」是成為「君子」的關鍵學習內容。這些說明與前述的德行等概念相關之外，在整體規範思想中更具體包含前述從內在心理到外在實踐的「慎獨」、「誠心」、「先王之道」整套論述。³⁸ 作為學習目標的「先王之道」來說，則可以進一步看到相當具體以經典文獻作為學習內容的主張。在〈榮辱〉中表示透過學習經典文獻能夠成為「君子」，內容為：

況夫先王之道，仁義之統，《詩》、《書》、《禮》、《樂》之分乎！

彼固天下之大慮也，將為天下生民之屬長慮顧後而保萬世也。其汩長

矣，其溫厚矣，其功盛姚遠矣，非孰修為之君子，莫之能知也。³⁹

³⁸ 此種論述最經典的就是〈大學〉中的「八條目」，其提出由內而外的實踐過程。在整體規範思想論述以德行實踐優先在成為統治者的「君子」性格中，基本上都是依照此實踐過程來論述。

³⁹ 清·王先謙集解，日·久保愛增注：《增補荀子集解》，卷二，頁 37-38。

在此先說明「人之情」會因為考慮到未來而做出儲蓄的行為。⁴⁰ 相對的，先王統治之方法就是使用「仁義之統」，而其中包含《詩》、《書》、《禮》、《樂》等經典，這就是要作為天下人民未來維持萬事所做之考量。其後則是表示，如果不修身成為「君子」則無法理解先王之道。就此可以知道，一般人為了未來著想會儲蓄財貨，而「君子」為了未來著想則會依照先王之道、仁義之統、以《詩》、《書》、《禮》、《樂》等經典教導人民。

就此說明可以知道，除了「禮義、德行」等要求之外，《詩》、《書》、《禮》、《樂》這些文獻也是學習成為「君子」重要的內容。而之所以要學習這些文獻，可以在〈勸學〉中看到對於各文獻特色的說明：

故書者、政事之紀也；詩者、中聲之所止也；禮者、法之大分，羣類之綱紀也。故學至乎禮而止矣。夫是之謂道德之極。禮之敬文也，樂之中和也，詩書之博也，春秋之微也，在天地之間者畢矣。⁴¹

就這樣的說明可以知道，《詩》、《書》、《禮》、《樂》以至於《春秋》等文獻本身分別呈現出了政事綱要、適當詩歌、統類綱要及法度等等內容。同時也可以看到其中表示綜合這些不同文獻內容的特色則可以掌握天地之間的規範。

而「君子」作為理想統治者要掌握能夠判斷每個人能力以及理解世界運作規範的能力。除了前文提及的「先王之道」之外，其中也提及作為理想統治者

⁴⁰ 「人之情，食欲有芻豢，衣欲有文繡，行欲有輿馬，又欲夫餘財蓄積之富也，然而窮年累世不知不足，是人之情也。今人之生也，方知蓄雞狗豬彘，又蓄牛羊，然而食不敢有酒肉；餘刀布，有困窮，然而衣不敢有絲帛；約者有筐篋之藏，然而行不敢有輿馬。是何也？非不欲也，幾不長慮顧後，而恐無以繼之故也？於是又節用御欲、收斂蓄藏，以繼之也。是於己長慮顧後，幾不甚善矣哉！」（清·王先謙集解，日·久保愛增注：《增補荀子集解》，卷二，頁 36-37。）

⁴¹ 清·王先謙集解，日·久保愛增注：《增補荀子集解》，卷一，頁 12-13。

「君子」要掌握所謂「後王之道」。在《荀子·不苟》中提及「君子」推測未來的主張，內容為：



君子位尊而志恭，心小而道大，所聽視者近，而所聞見者遠。是何邪？則操術然也。故千人萬人之情，一人之情是也；天地始者，今日是也；百王之道，後王是也。君子審後王之道，而論於百王之前，若端拜而議。推禮義之統，分是非之分，總天下之要，治海內之眾，若使一人，故操彌約而事彌大。五寸之矩，盡天下之方也。⁴²

在此先表示「君子」成為尊貴的統治者而能恭敬及心思細膩的引導大局，透過聽聞附近的事物卻能夠知道遙遠的事情。具體來說，其操持「心術」可以從一人之情況掌握千萬人的情況。因此「君子」理解過去百王的統治規範來進一步探討當時以至於未來的「後王之道」，透過「禮義之統」區分是非而掌握天下治理人民。

就此說明可以知道，「君子」掌握完整規範體系之後就可以理解過去王者的規範並由此推導出未來的規範。就此理解可以推測，除了過去具體保留的文獻內容之外，「君子」能夠依照當時或是未來的情境進而制訂出適當的規範。這樣的主張則呈現出，單純的經典文獻本身並不足以完全應對未來的情境。而對此現象，在〈勸學〉中則表示單純閱讀文獻並無法全面掌握完整規範，仍需要學習「君子之說」才行，內容為：

學莫便乎近其人。《禮》、《樂》法而不說，《詩》、《書》故而不切，《春秋》約而不速。方其人之習君子之說，則尊以偏矣，周於世矣。故曰：學莫便乎近其人。⁴³

⁴² 清·王先謙集解，日·久保愛增注：《增補荀子集解》，卷二，頁 14-15。

⁴³ 清·王先謙集解，日·久保愛增注：《增補荀子集解》，卷一，頁 15-16。



在此旨在表示學習需要靠近適當的賢人，這是因為單就文獻來說，《禮》、《樂》等規範沒有解說，而《詩》、《書》之過去事件不切合當時情況，以及《春秋》的意義隱約而難以快速理解。因此要學習「君子」之學說來養成尊貴的人格而普遍實踐於世界上。而此處需要靠近的賢人，因該就是當時具體存在而能作為榜樣學習的「君子」。而透過這樣一連串的說明可以知道，成為「君子」所要具體學習的內容本身，除了理論上作為整體規範的「禮義之統」及各種德行概念之外，也涵蓋過去先王治理的規範以及經典文獻內容。不過這些文獻本身如果缺少對於整體規範思想體系的理解則會出現無法適用當時情境的偏差，因此強調仍需要透過當時具體掌握整體規範的「君子」作為榜樣來學習及制定適當的規範。

透過上述說明可以知道，在整體規範思想體系中對於理論上人人都可以透過實踐德行而成為理想統治者的「君子」概念所提出的具體養成的論述，涵蓋了整體規範思想架構、德行概念、過去的規範與經典文獻以至於當時「君子」的榜樣。這些內容的涵蓋從理論到具體實踐中各種年代、層次的規範內容，這樣具體的指南本身將所謂人人都可以成為「君子」的可能性，透過賦予各種實踐步驟轉化成為現實。而這也就是強調人人可以成為「君子」的完整規範思想體系思想特色中，最具有重要思想意義的理論發展之處。

第二項、從「君子」到「聖人」

在理解成為「君子」的具體指南之後，接下來將探討在上述整體規範體系思想中時常出現的「聖人」、「君子」等兩種理想人格之間的關係及其中的思想意義。此一問題如同本文第一張對於過去研究的回顧中已經提及，已有許多學者提出相關意見。不過在此將重新以整體規範思想體系的視角出發，探討此兩個理想人格概念之間的理論關係。

首先，就兩者的關係來說，如同過去學者在探討《周易》時都已經注意到的現象。在〈繫辭上·第九章〉中明確提及其中涵蓋「聖人之道」而「君子」應用的主張，內容為：



子曰：「知變化之道者，其知神之所為乎。」易有聖人之道四焉；以言者尚其辭，以動者尚其變，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。是以君子將有為也，將有行也，問焉而以言，其受命也如響，无有遠近幽深，遂知來物。非天下之至精，其孰能與於此。⁴⁴

〈繫辭〉強調在《周易》中具有四種聖人之道：「言語、變動、制器、卜筮」，也就是聖人透過《周易》呈現出四者的規範。而「君子」則是在行動之前透過考察《周易》的內容以了解未來，也就是《周易》中的道理與功用是作為統治者行為標準的一個重要依據。就此主張可知，「君子」依循「聖人」制定的規範。進而看〈繫辭上·第二章〉中說明「聖人」制定卦爻辭而「君子」應用的說明：

聖人設卦觀象，繫辭焉而明吉凶，剛柔相推而生變化。……是故，君子所居而安者，易之序也。所樂而玩者，爻之辭也。是故，君子居則觀其象，而玩其辭；動則觀其變，而玩其占。是以自天祐之，吉无不利。⁴⁵

其中提出「聖人」作為《周易》卦象、卦爻辭等內容的制定者，而「君子」觀察卦象、理解卦爻辭並且進行占筮而行動。此段說明顯地透過實際上《周易》

⁴⁴ 唐·孔穎達：《周易注疏》，頁 154。

⁴⁵ 唐·孔穎達：《周易注疏》，頁 145-146。

一書內容的形成以及學習如何應用操作的過程，具體呈現出「聖人」、「君子」之間分別作為「創建」、「實行」兩種立場的差異結構。⁴⁶

對於這樣的區分雖然也可以在其他文獻中看到類似的說明，但在整體規範思想體系中的學習教育順中則是更明確細緻地呈現出兩者之間的差異。在《荀子·解蔽》明確說明「士—君子—聖人」在學習上及實踐上的不同，內容為：

故學也者，固學止之也。惡乎止之？曰：止諸至足。曷謂至足？曰：聖也。聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也。兩盡者，足以為天下極矣。故學者以聖王為師，案以聖王之制為法，法其法以求其統類，以務象效其人。嚮是而務，士也；類是而幾，君子也；知之，聖人也。⁴⁷

在這段論述之間其實先提出知道人之性就能夠知道萬物之理，而能夠沒有疑惑的主張，而後才是此段主張學習「聖王」的論述。⁴⁸ 在此可見對於「聖」、「王」分別作出的解釋為，其實踐倫理及規範而成為天下之極致的說明。其後進一步對於規範及制度實踐提出，能夠靠近而實踐的就是「士」，而能夠掌握而幾乎實踐的就是「君子」，而完全知道的就是「聖人」。此處最特別之處在於，「聖人」說明中並沒有提及實踐，若是呼應在前面提及實踐倫理的「聖」概念來說，此處應該是已經完成了實踐的狀態，因此在實踐差異上僅提出認知的狀態來呈現出其極致的特色。

再者，在《荀子·修身》中則直接闡述「士—君子—聖人」之間實踐上表現之差異為：「好法而行，士也；篤志而體，君子也；齊明而不竭，聖人

⁴⁶ 由於《周易》是相當受到歡迎的經典文獻，因此〈繫辭〉中的此一主張也廣為人知。因此其實可以在不少理想人格論述中看到使用此一定義來區分此兩個理想人格之論述。不過其中通常偏重於對「聖人」之重視，而缺少進一步探討「君子」意義之探討。

⁴⁷ 清·王先謙集解，日·久保愛增注：《增補荀子集解》，卷十五，頁26。

⁴⁸ 「凡以知，人之性也；可以知，物之理也。以可以知人之性，求可以知物之理，而無所疑止之，則沒世窮年不能遍也。」（清·王先謙集解，日·久保愛增注：《增補荀子集解》，卷十五，頁25-26。）

也。」⁴⁹ 其對於禮義法度的實踐上依序表現為：「士」喜好規則而實行；「君子」堅定心志而體現；「聖人」表現無偏頗而無窮。其中，「士」的實踐是基於其對於禮義法度之的喜好，「君子」則是堅定實踐並且身體力行禮義法度。兩者之間的差異，呈現出「君子」不只是喜好，更能夠堅定維持實踐的狀態，實際上就已經是不會中斷的意義。最後的「聖人」能夠無窮實踐禮義法度的描述，一方面是呈現出實踐的終極狀態，但其無窮的描述本身在另一方面上並不是現實存在的狀態，而是一種理論上理想達成的抽象描述。相對於「聖人」的抽象理論描述，「君子」本身透過實踐體現出堅定意志本身，則是現實實踐的具體描述。

透過上述兩種描述可知，「君子」作為能夠大致實現聖王教導的倫理及規範之統治者，其意義在於即將實踐而近乎達成的狀態。更精確地來說，其與「聖人」的不同就在於仍在實踐的過程中。而這樣的特色本身正體現出，「君子」概念在完整規範體系思想中作為理論上人人都可以實踐的思想意義。因為就過去文獻及思想主張可以知道，即使將古代聖王視為是完整規範的實踐人物，仍只有極少數的人可以達成。但是「君子」作為實踐者則可以開放給所有人，透過學習經典文獻中教導的禮儀德行等完整規範等先王提出的思想內容，在理論上就可能成為「君子」。

就此可知，「聖人」除了用以稱呼過去先王之外，就是在理論上已經完美實踐的人物，作為理論上的極致存在。相對的，強調理論上實踐意義的「君子」則是透過此種特色將德行與統治兩大脈絡的理想人格在理論上開放給任何願意學習及實踐的人物。這樣的思想特色不僅是理論建構上的功用之外，也呈現出從西周到戰國晚期之間「君子」概念本身作為各種理想目標及規範的實踐者之根本意義。

⁴⁹ 清·王先謙集解，日·久保愛增注：《增補荀子集解》，卷一，頁 36。

整體規範思想體系的「君子」概念論述中，透過確立「聖人」為已經實踐的狀態以及將「君子」定位為仍在實踐的狀態，呈現出先秦時期儒家哲學思想發展上的重要成果。而此一成果在理論上則顯示出，在各思想文獻中所提出的不同主張論述內容，透過以「君子」概念論述呈現出的整體規範思想的架構能夠成為一個融貫的思想體系。而且在此體系中並不只停留於文獻具體內容，還在理論上開放每個時代的「君子」進一步依照當時社會情境提出發展變化的可能性。這樣的思想發展與構築讓我們可以理解，先秦儒家哲學思想如何透過一整套的經典文獻體系來傳承的重要前提，就是透過貫穿整個先秦時期個時代思想論述都重視的「君子」概念最終形成的整體規範思想體系所達成的結果。

小結



隨著進入戰國中期到晚期之間，「君子」概念論述回應其思想內部張力以及外在批判等兩方面的理論問題，確立了透過「道」、「禮」等概念統整各種主張，提供能夠應用於各種年代、層次問題的「君子」論述，以此實現能夠融貫各種經典並普遍適用整體規範。根據本章的探討，可知此時期的「君子」概念論述具有如下三種特色：

第一、「君子」透過同時使用「道」、「禮」概念涵蓋各種規範，將德行與統治論述結合起來，同時在理論上主張德行實踐優先於理想統治的架構。確保概念統整之間不會產生衝突，從中涵蓋各種德行概念、生活具體要求，構築出能夠在實踐上一致的規範體系。

第二、「君子」確立整體規範思想體系的論述之後，回應知識及內心專一等問題，避免其他價值體系的批判。「君子」概念藉由將人世規範作為世界規範之一的論述，確立整體規範思想體系可以和諧應用於世界。

第三、「君子」概念論述轉為探討理想人格如何實踐，透過學習涵蓋所有德行的「禮義法度」以及記載曾經實踐先王之道的《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《春秋》等各種經典文獻，進而理解能夠調節適用於各年代以解決不同問題的規範體系。具體上則以現存「君子」作為榜樣，將文獻與理想人物作為學習對象而成為學習指南，實現在理論上讓人人都能夠學習並成為「君子」的思想論述。

在「君子」論述以德行實踐優先於統治而能夠適用於各種年代與回應各種問題的融貫思想時，雖然以「聖人」作為最崇高的理想人格。但其主要是作為已經實踐世界運作規範的完成角色。換言之，就是作為理論上極致的目標存

在。相對的，「君子」概念則不斷地被強調並著重於仍然正在實踐的角色。同時，「君子」必須不斷面對現實上各種情境的變化，依照經典文獻與「禮義法度」做出適當的反應與行為。理論上最終反映出，先秦時期完成的整個「君子」概念論述思想體系中，無論是在一種性格對於哪一個主題進行闡述，其都處於理想實踐的狀態之中。



結 論



本研究的目的是在於透過疏理先秦儒家經典文獻中的「君子」概念的演變來闡明在先秦儒家思想中以「君子」概念為其理論核心的儒家哲學系統。此理論系統以「君子」概念為媒介將各經典文獻內容之間的差異與衝突融貫為整體規範，並且也促進在秦漢時期之後的歷史上所進行的「儒家哲學的經典化」。反言之，以經典體系建構的先秦儒家哲學正需要「君子」概念論述的思想作用。在此意涵上，「君子」概念實為「儒家哲學的經典化」之必要條件。本文透過觀念史/概念史的研究方法針對先秦時代所謂儒家經典文獻中的「君子」概念全部的用例加以分析梳理出文獻之間「君子」論的互動和思想演變之情況，也期盼證實在戰國末年的儒家政治理論實為具有以「君子」為實踐道德的主體，並由此「君子」的道德實踐來達成理想統治的內涵。筆者相信，在過去對先秦時期經典體系的形成過程之探討中，此「君子」概念所發揮的思想功能時常受到忽視。

基於本文各章所獲得的見解，在此結論中將由如下三個面向來重新整理本研究的重點和意義。其三個面向者為：（1）先秦「君子」概念的展開綜述；（2）戰國末年所建立的「君子」概念論述的內容和意義；以及（3）其對後世的歷史意義與「君子論」實踐上遭遇的問題。在此三個面向的討論中筆者所分別關注的問題是，第一、「君子」概念論述的理論體系在先秦哲學史上的思想發展情況；第二、「君子」概念論述所完成以經典文獻傳承的儒家哲學之整體思想影響及作用；以及第三、此種理論對於漢代以降至於當代儒家哲學如何影響及其中有何種張力？

筆者期盼：透過此三個面向的整理，不但有助於再度認識本研究並能夠開拓我們對先秦儒家哲學、儒家政治思想、以及儒家倫理學說等進一步的理解，而且將有助於未來建立由「君子」概念為核心的儒家理論系統之可能性。



一、先秦「君子」概念的展開

眾所周知，在先秦時期儒家經典文獻中「君子」概念大量出現，下面筆者再次梳理出「君子」概念在歷史上經過整個先秦從西周初期到戰國晚期之間不同時期，在各經典文獻不同篇章中的思想意義。在此過程中，筆者欲除按照時代順序梳理「君子」概念或「君子」論的展開之外，也將依照四個思想層次的進行說明，由下而上分別是：第一層：生活規範層次、第二層：德行概念論述、第三層：概念統整層次、第四層：整體規範層次。

首先，可以看到「君子」概念從單純指涉泛指現實統治者，提升為應該實踐生活規範的統治者。從西周早期開始使用的「君子」概念，主要是通俗的政治概念而在日常生活使用上用以指稱統治者。在西周早期，「君子」概念的意義本身產生於尚未成為思想的通俗使用中，而逐漸在部分說明政治情境意義的闡述上具有日常生活規範層次的意涵。

第一層的生活規範層次中，透過使用「君子」泛稱統治者的外貌與行動，主張統治者在各個情境時應該做出的行為與心態反應。與此同時進入西周中、晚期，當時除了使用「君子」泛稱統治者在應對上應有行為外，分別產生透過統治安定的描述讚美「君子」的美好，以及闡述統治混亂情境中「君子」的錯誤。在此發展上可以明確地看到，「君子」概念的意義從個別情境中的應對轉變成為面對整個周王朝或是諸侯國的統治。呈現出其概念意義正式提升為日常生活規範思想層次的內涵，用以論述中高層統治者在統治上的應該促使周王朝各國家統治安定。不過此時所謂美好的統治主要仍關注於周王朝中央統治地位的延續，其中初步地

產生的德行概念也是針對王室的祭祀與延續。直到進入春秋時期，「君子」概念一方面從通俗使用成為官方文書的正式概念，另一方面則是擴大成為對於所有統治者的泛稱，特別是成為基層統治相關人物的美稱。在此時期「君子」概念在意義上雖然沒有特別顯著的變化，但是由於指稱對象的擴大，其在思想意義上則從周王朝中央解放成為純粹理想統治者的稱呼。

接下來，是第二層的德行概念層次，將原本要求「君子」概念實行的生活規範，透過德行概念來說明並逐步進行概念抽象化的思想主張。進入戰國早期之後，「君子」概念在指稱理想統治者的基礎性格上，其意義內涵上開始大量使用德行概念。此時對各種統治情境以及統治者生活相關環境的適當行為，開始分別使用不同的德行概念闡述。透過「君子」概念論述大量地使用，將德行成為理想統治者不可或缺的內涵。在此思想發展上可以看到，德行概念的使用成為此時規範論述的核心，而「君子」概念意義由此提升為德行概念論述的思想層次。在德行概念論述層次中，大量產生的德行概念本身雖然可以對應各種不同情境，但在論述上卻造成逐漸龐大的現象。如果超越個別情境則會在論述上不斷出現提及各種德行的主張，此一現象也導致了相近情境或是被視為是統治及家庭重要情境的數個德行概念，在論述上成為常見的組合，甚至在某些論述上特定的德行組合成為重要的理論主張。同時，伴隨著大量德行概念的使用，逐漸產生德行概念之間可能衝突的問題。在此時期除了德行組合之外，也產生出在不同德行概念之間相互兼顧才能實現理想的主張。在此概念兼顧的思想需求上進一步產生新的思想論述，在此時如「德」、「禮」、「道」等則開始作為能夠涵蓋各種德行概念的統整規範概念使用。

進入第三層的概念統整層次，就其是針對在戰國之後「君子」概念內涵的德行論述本身成為思想上相當重要的脈絡的現象所產生的思想。其將數量龐大的德行概念以及各種概念進行統整，以個別德行概念或是組合為基礎，將數個情境與主張結合起來。就此可知，「君子」概念論述在戰國早期開始發展德行概念論述之後，因應其特色則逐漸形成統整規範的思想層次。不過戰國中期左右產生的統

整規範思想，主要是各文獻中就其闡述涵蓋各種主張的統整理論需求而產生，並未進一步在當時產生跨文獻通用或是一致的統整規範。由於各文獻之間的統整規範本身並沒有統一的現象，因此在除了德行概念兼顧以及統整規範概念上的思想發展之外，在部分文獻中產生了德行脈絡逐漸脫離統治脈絡改由關注個人理想為目標的思想論述。此一變化是「君子」概念論述上的重要發展，將從西周時代延續的統治脈絡為主的思想做出改變。不過，統治脈絡並未因此消失，而是在不同的文獻中繼續作為思想論述的目標存在。此種統治與德行兩個脈絡之間各有偏重的現象來說，體現出「君子」概念論述在發展上進入的重要轉折點。

與此同時，可以看到關注不同於統治與德行理想價值的其他思想對於「君子」概念提出批判的「反君子論」出現。在此過程中可以看到，先秦儒家學說關注理想統治的實踐所主張的德行概念與各種具體規範，分別受到不同思想的反對或是修改。就反對的思想來說，其中呈現出一個特色就是與儒家文獻中德行分離統治脈絡的現象一樣，其提出的理想大抵是要脫離當時統治體系，轉向自然世界運作規範。此現象呈現出，即使當時儒家思想中德行概念受到重視因而逐漸超越統治的限制，其他思想則仍提出自然規範來超越人世統治的侷限。相對於此，僅嘗試修改「君子」論述的思想則是保留在統治脈絡的屬性，僅是就理想統治實踐的方法提出不同於儒家的意見。

在戰國中期前後可以看到，「君子」概念論述作為儒家思想論述的主軸，提出了實踐理想統治的各種德行概念之外也逐步發展出統整規範。不過就此統整規範來說，其中意涵上則出現了統治與德行兩大脈絡的分離，同時也可以看到不同思想提出的不同統整規範。整體上呈現出思想發展擴大之後進入統整規範思想時，各種統整規範概念思想之間的競爭。在此過程中可以看到，「君子」概念不僅是作為儒家思想之中更是作為當時廣泛各種學說基礎的思想環境中之重要概念。在此思想環境中，進一步地產生整體規範思想。

第四層的整體規範層次呈現出，在戰國中期之後解決統整規範之間的競爭，成為當時思想論述的重要目標，進一步推進了「君子」概念意義的提升而產生了

整體規範的思想。其不僅延續儒家對於統治與德行兩大脈絡的重視，其實也兼容了其他思想的「反君子論」主張。最後產生了在理論上可以涵蓋各種統整規範，並且調和統治與德行之間爭執的思想體系。就是以德行脈絡實踐為優先並由此實現理想統治脈絡的理論架構，其中德行實踐則是將各種統整規範以及其中蘊含的各種德行概念、禮規範、道規範以及心性、教育等主題一併涵蓋。並透過整體的論述方式將整體規範、統整規範到各主題之間的理論關係作出闡述，提出具體對於各階層統治者及人民落實理想統治的實踐指南。

上述從西周初期到戰國晚期之間「君子」概念內涵演變綜述的梳理，可以依照實踐發展可以在這四層思想層次中可以看到。下層的思想在使用上的擴大，發展出上一層的思想，越上一層的思想則是使用越抽象的概念來進行論述，並且涵蓋越來越多的概念及論述。在此思想發展過程中，最上層的整體規範思想本身作為能夠涵蓋所有統整規範、各種德行概念以及生活規範要求的最大規範本身，則進一步地提出將這四層思想之間融貫實踐運作的主張，由此建構成為先秦儒家哲學思想體系。

透過整體規範思想體系的建構，以「君子」概念論述為主建構出了同時兼容《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》等各種經典文獻中不同主題的論述。其中主張，一個立志成為「君子」理想人格的人需要學習以「禮義德行」涵蓋各種統整規範的理論思想，並且掌握各種統治與教育的知識能力。成為理想人格的「君子」之後進入社會及政治體系中，將德行、知識及能力應用於具體統治各階層官員及人民，而實踐範圍也隨著成效逐漸擴大進而成為整個天下中的理想統治者。在具體應用上如果各種規範、德行概念之間產生衝突或是問題，原則上以整體規範作為判准來調整理論實踐上的先後順序以及偏重問題。若是遭遇到難以協調的困境時，則是透過不傷害他人等原則來提出不符合規範但是能夠解決問題的權變。在此過程中，如果遭遇到前所未見而無法依循規範、德行應對的問題時，「君子」則應該要對此提出全新的應對方式，當新問題累積至一定數量之後則會產生新規範。若能完成此種創新，則「君子」作為理想統治者則可以在理論上提

升成為「聖人」。透過在理論上將「君子」、「聖人」的意義做出區分，確保具體實踐的內涵不會被誤解為最為崇高的理想，而是明確地包含著從個人修身開始實踐的各種德行、規範主張。

這樣實踐上兼顧理論發展中各種規範、思想層次兼容與創新的思想體系，本身呈現出「君子」概念作為先秦儒家思想論述的主軸，已經不再是關注具體統治王朝延續的思想，而是關注整體人類世界的運作與維持。透過這樣的思想層次理論體系的建構，原本作為各種統治情境相關論述的經典文獻，才能融貫文獻之間的主題差異及衝突問題成為經典體系，進而作為先秦儒家哲學的思想基礎，在後世以德行論述為優先的理論主張教育著有志於提升自身以至於社會國家的所有人。

此種以「君子」概念內涵論述所建構出的理論體系使得經典體系形成，進而促使儒家哲學的經典化得以成形，在先秦時期之後成為後世理解儒家哲學思想的基底。其影響可以具體地在西漢初年的儒者主張中看到，例如在賈誼的《新書》中可以看到使用經典文獻作為皇帝施政以及太子教育的依據¹，在董仲舒的〈賢良對策〉中則是強調以六經作為統治唯一的規範。² 在這些主張中可以看到，西漢儒者對於六經所傳承的先秦儒家思想之理解，並不存在著衝突與問題，甚至理所當然地主張六經就是唯一標準。³ 在這樣儒家思想主張的背

¹ 《新書·傳職》開頭即提及：「或稱春秋，而為之聳善而抑惡，以革勸其心。教之禮，使知上下之則；或為之稱詩而廣道顯德，以馴明其志；教之樂，以疏其穢而填其浮氣；……此所謂學太子以聖人之德者也。」（西漢·賈誼：《新書》，《四部叢刊初編·子部》，上海：商務印書館，1922年，頁39。）其中提及使用《春秋》來教導太子《禮》、《樂》等內容。而後又提及：「天子不論於先聖人之德，不知君國畜民之道，不見禮義之正，不察應事之理，不博古之典傳，不憫於威儀之數，詩書禮樂無經，天子學業之不法，凡此其屬太師之任也，古者齊太公職之。」可以明確地看到教導天子學習《詩》、《書》、《禮》、《樂》等經典文獻。（西漢·賈誼：《新書》，頁39。）

² 《漢書·董仲舒傳》中記載的「賢良對策」的最後提及：「春秋大一統者，天地之常經，古今之通誼也。今師異道，人異論，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一統；法制數變，下不知所守。臣愚以為諸不在六藝之科孔子之術者，皆絕其道，勿使並進。邪辟之說滅息，然後統紀可一而法度可明，民知所從矣。」（清·王先謙：《漢書補注》，台北：藝文印書館，1996年，頁1172。）其從《春秋》主張「大一統」的理論體制出發，強調透過六經傳承的「孔子之術」才能夠避免百家各自不同的混亂，使人民有所依從。

³ 《新書·六術》：「是以先王為天下設教，因人所有以之為訓，道人之情，以之為真，是故內本六法，外體六行，以與《詩》、《書》、《易》、《春秋》、《禮》、《樂》六者之術，以為大義，謂

後，蘊含著整個先秦時期各種經典文獻中「君子」概念論述的整體，以及其對於各種經典文獻之間統合的關鍵思想影響作用。不過，上述儒者在直接對於六經的重視之上，其實蘊含著將「君子」概念論述完成並成為在先秦之後儒家哲學思想發展的基礎。

二、「君子」論對儒家相關倫理論述的思想角色和歷史意義

梳理先秦時期「君子」概念意義嬗變的思想史而理解的先秦儒家哲學形成過程，可以看到在戰國末年所建立的「君子」概念論述所完成的理論體系具有重要的思想作用。將各種思想層次整合成為一個融貫思想體系，呈現出「君子」概念論述對於先秦儒家思想的總結，其中所具有的思想內涵本身更是直接對於在此之後儒家哲學思想有著重要的影響。在此，將以本研究建構出「君子」概念論述思想體系之理解闡述這些重要影響的思想意義，具體來說可以分為三點：第一，「君子」概念論述對於經典理解融貫之優勢；第二，透過「君子」概念論述保持經典解釋的開放性；第三，「君子」概念論述建構思想體系作為後世以經典體系傳承的儒家哲學之思想基底。透過這樣的說明將呈現出，以「君子」概念論述作為儒家經典文獻體系核心而建構出思想體系的完成本身，不僅是將文獻之間的衝突與問題解消而建構出融貫的哲學，同時也讓對經典文獻的理解提升成為動態發展的思想，進而促使各時代的不同儒家哲學能夠創新。

之六藝。令人緣之以自脩，脩成則得六行矣。」（西漢·賈誼：《新書》，頁 62。）從中可以看到，西漢初期就明確將六經整體視為是先王之教的大義，並主張眾人可以自修學習六經。由於其中強調人可以自己學習經典，呈現出六經作為一個整體相互間不存在任何問題。

(1)「君子」概念論述的融貫經典理解的功能



首先，就本文研究建構出以「君子」概念論述建構的思想體系來說，其中最直接明顯的特色在於其對於各種經典文獻內容理解上具有優勢的理論地位。能夠將大量不同文獻之間論述主題差異、概念意義及使用上的不同以及論點之間的衝突，在一個完整規範體系的視角做出調和。在「君子」概念論述的思想體系中，就最下層的思想內容則是貼近生活的各種情境而提出相對應的具體規範與行為要求，而這些規範與要求在抽象成為德行概念之後，就逐漸出現抽象概念之間會因為情境上的不同而有實踐上何者優先或是判斷上如何取捨的衝突問題。相對於德行概念之間直接的衝突，涵蓋各種德行、規範的統整概念本身也有類似的情況，與涵蓋不同德行的統整規範來說，兩者之間是否在理論上關係如何確立。由於統整規範概念本身明顯地有其涵蓋範圍的差異，在其範圍之外的情境與概念上則將僅能使用不同的統整規範。在此現象中，兩種統整規範之間的關係與意義本身則是需要進一步探討與釐清的問題。面對這樣的理論問題，則需要能夠將統整規範進一步統合的完整規範。以戰國末年建構出的「君子」概念論述為主的理論體系來說，透過提出世界整體運作規範的「道」並提出其中應用於整個人類世界中的「禮」規範，透過這樣理論建構出完整規範，在理論上統合各種統整規範及其中的德行概念等等，並提出在實踐上以德行優先而後才是統治成效的實踐準則。透過理論及實踐兩方面的理論主張，在原則上以完整規範作為判准，安排各種情境範圍的統整規範並且調節德行及統治規範在實踐上的衝突。

戰國末年形成具有的完整規範思想層次構築的「君子」概念論述之理論體系，藉此架構可以將各個經典文獻思想的意義分別掌握並調和成為一致的思想。透過思想層次體系釐清並安排各篇章中所提出各種主題論述的關係，並且在遭遇衝突時依循的完整規範的理想及思想層次的高低進行判斷及調整。在此運作上，可以明確地看到「君子」概念論述對於經典理解融貫所具有的優勢，正是「君子」概念論述可以建構出經典體系並且成為先秦儒家哲學經典化條件

最為直接且重要的思想意義呈現。



(2)「君子」概念論述保持經典解釋的開放性

再者，以「君子」概念論述建構出的思想體系完成之後，其不僅是融貫各經典文獻之間內容上的差異與衝突，更是在理論上提供能夠在不同時代、情境中使用經典文獻內容來作為思想依據的開放性。此種開放性本身，呈現在「君子」概念論述最終以德行實踐為優先的特色之中。當「君子」概念論述的思想體系完成之後，應用於建構國家體制以及具體教育學習內容中，呈顯出以德行實踐優先而後才是理想統治實現主張的重要性。這是因為在人類世界中只要與人相處就是處於人際關係的倫理與道德情境，同時也會遭遇到各種道德實踐上的問題。即使時代相近，個別經典文獻的內容也只能有限地闡述如何實踐德行與規範，在面對新的倫理、道德困境時則必須要提出新的回應。就本研究的理解可知，能夠掌握完整規範而實踐的「君子」理想人格，作為回應倫理道德困境之人物，不僅是單純的克服困境更能夠從中呈顯出其所具有理論上思考理解並創造的能力。與此同時，就「君子」概念論述思想的應用來說，成為「君子」的實踐者除了本身由此成為他人學習模範的「君子」，而其所具有的能力則使其透過統治與管理人民而使創新能夠普及。在此，由個人學習「君子」之後，成為「君子」再去影響他人，並使他人也能夠學習成為「君子」，由此形成一個理想人格的正向循環。就此意義來說，可以解釋「君子」概念論述最終以德行實踐優先，並在出於對人世的直接關懷之上，為了確保此種正向循環可以永遠對於所有人開放，而不會僅侷限於統治體系的維護或是規範建構的面向之中。而具有此種創造意義的「君子」概念論述本身，則使得經典文獻的理解從文獻成書當時的情境開放給未來各種新的情境。

以「君子」作為學習典範的同時也成為實踐主體的理論應用架構本身，凸顯出在先秦之後學習儒家哲學時需要憑藉「六經」之經典文獻體系本身就是開放動態的思想特色。經典體系的形成是在整個先秦時期中，透過對於「君子」概念的

關注以及論述逐漸將各種經典文獻的內容統合成為一套完整規範理論體系。但是在此之後並沒有只關注最終理解此種理論的最新文獻，仍然延續學習經典體系此一主張本身，則呈現出「君子」概念論述在後世理解實踐上的正向循環中能夠促使思想本身繼續發展提升的可能性。若是以戰國晚期當時「君子」概念論述成為唯一典範，則儒家哲學思想本身則將局限於當時的思想情境。為了避免此種僵化，兼容各種經典文獻本身則是確保未來學習「君子」概念論述的人，必須在思考理解各種不同文獻與思想中的概念意涵並且親自進行論述及理論建構的過程。在此意義上，學習六經本身就不再只是固定的「君子」概念論述之學習，而是學習依照其所處情境以及理解能力對於經典文獻進行掌握的過程。此時「君子」概念就是作為每個時代學習及實踐的主體，其能夠透過全面學習六經產生一套自身的理解與詮釋之完整規範思想體系。就此結果來說，「君子」概念論述的正向循環本身蘊含著可以因應個時代的問題，進而形塑出各時代的理想人格的思想意義。這就是透過「君子」概念論述保持經典解釋開放性的呈現。

（3）作為儒家經典體系的思想基底的「君子」概念

具有經典解釋開放性的「君子」概念論述的思想體系在因應各個時代情境而提出適當思想的同時，可以反推出這些不同時代的思想產生的背後都具有「君子」概念論述的基礎。經典體系完成之後的「君子」論述本身成為動態發展的思想體系，其中經典文獻原始存在的「君子」概念論述，就是所謂儒家哲學的「思想基底」。接下來，將針對「君子」概念論述作為思想基底分為三點說明：第一點，對儒家研究的思想作用、第二點，增進中國哲學的發展、第三點，對當代倫理學研究的刺激。

首先，「君子」概念論述作為思想基底對於儒家哲學研究的思想作用，在於面對不同時代、不同學者的儒家思想時提供比較的基準，並由此呈現出特時代、學者主張的獨特之處。透過經典文獻於後世傳承的過程，「君子」概念論述在不

同時代中面對不同問題時，學者可以透過舉出個別文獻中相對應的內容進一步提出調整與創新的理論主張。在這樣的應對與發展中，不同時代及學者提出的儒家學說之間的差異並不在於其理論上的優劣，而在於其所面對的問題與情境之不同。透過這樣的視角，可以避免將歷史上各種不同的儒家思想學說做出排斥性的評價對待。相對的，各種不同的儒家學說都是立基於經典文獻中的「君子」概念論述，在此意義上將之成為「思想基底」。掌握此思想基底上能讓我們更快地理解，不同時代與學者提出的儒家思想中具有哪些變化與創新。在此特色上，以「君子」概念論述建構的經典體系之儒家哲學思想作為基底，可以統合歷代至今各種儒家相關思想主張，呈現出其中創作意圖與思想特色。

透過以「君子」概念論述思想體系作為基底與各時代儒家思想的比較，可以進一步地促使我們在研究儒家哲學倫理與政治學說時進行重建理解的架構。以「君子」概念為基底展開的分析，可以將過去偏重於特定價值立場或是主題論述的儒家研究，轉變成為依照各時代社會情境、文獻理解的特色以及學者詮釋的意圖等等影響做出釐清的探究。在此理解上，轉以各種儒家學說主張本身依照所處情境的主客觀影響情況進行判斷，探討其提出的文獻理解詮釋及理論主張是否有效。透過本研究對於「君子」概念論述掌握儒家哲學思想基底，能夠就歷史上各種儒家學說的內涵做出重新評價，促使儒家哲學研究本身更為全面且細緻地探討。

第二，由於過去中國哲學研究中多與儒家哲學研究相似，整體大多是以個別文獻及哲學家為單位進行探討，並在此基礎上闡述哲學史發展與變化。缺少對於思想的基底探究，其他思想的中國哲學研究對象大多是不同時代的哲學家，或是特定價值立場的哲學思想。如此則無法以全面的視野探討各時代以及每個學者本身思想的獨特之處。若是將儒家研究中以「君子」概念論述作為思想基底的分析、理解研究架構引進中國哲學其他領域的研究之中，能夠增進未來中國哲學研究產生新的發展。

在儒家之外的其他學說思想，如果依靠經典文獻的學習、解釋來傳承的思想，一定程度上都會出現此種以經典思想發展基準的基底出現。換言之，中國哲學研

究的整體中，經典文獻中都蘊含著後代哲學家的思想基底。透過將中國哲學研究從單純直接探討各時代文獻及學者的視野，轉由先掌握各經典文獻中的思想基底。如同儒家思想從思想基底開始釐清各學者基於主觀意圖所呈現出的獨特之處，藉由其他經典展開的哲學理論也可以由此更為細緻地探討其中的獨特思想。因此本研究關注思想基底的視角本身，可以提供中國哲學以至於哲學史研究發展出更為細緻的探討。

第三，現有西方倫理學的研究，規範倫理學中以律則為主的觀點會遭遇判斷上的衝突而導致實踐上的困境，而德行倫理學轉向關注實踐主體本身則遇到應該模仿的有德者典範如何產生的問題。以經典文獻為媒介建構出的「君子」概念論述之儒家哲學思想體系，則能夠提出不同的觀點刺激當代倫理學的研究。「君子」概念論述思想體系的內涵中，若是以當代倫理學來劃分，其實同時蘊含著德行與規範兩種類型的倫理學說。因為「君子」論述提出了應用的實踐方法中，在遭遇道德衝突時提出不傷害他人性命時可以全變的主張，能夠回應規範倫理學的衝突。而「君子」概念論述中基於經典文獻傳承的方式，則可以回應德行倫理學有德者產生的問題。透過兩方面的特色，理論上「君子」概念論述可以對於當代倫理學的衝突提出回應。同時「君子」概念論述建構的儒家哲學思想又可以兼顧此兩種類型的倫理學說特色，提出蘊含人格典範形成及避免道德價值律則衝突的整體規範論述。

透過重視強調「君子」為主軸論述架構的儒家思想，可以提供當代倫理學整體繼續發展規範倫理學與德行倫理學時參照的對象。儒家哲學思想提供以理想人格為基礎建構規範價值體系的架構，期望能夠進一步影響當代倫理學兩種爭議的解決。

三、「君子論」的歷史意義與其實踐上遭遇的問題



在先秦時期完成的「君子論」中，透過「君子」理想人格的正向循環使得學習理解經典文獻本身成為開放動態的思想活動。作為儒家的思想基底影響後世因應時代情境與個人思想創新的「君子論」，發展至今卻反而遭受到忽視。此結果呈現出，西漢之後「君子論」雖然實際作用於國家社會之中，實踐上也遭遇到操作上嚴重的問題。接下來將以「君子」概念為核心的思想體系出發，探討其對於先秦時期之後的經典文獻理解與應用本身產生的影響，以及實際上遭遇到的困境。其中主要關注兩個問題：第一，「君子」與「聖人」概念在理論上的割裂；第二，「君子」透過經典文獻學習的手段轉變成為目的的困境。

第一個問題是與在漢代之後的「聖人」和「君子」兩個概念之間的界定和互動相關。首先，為了「君子」論述的理論體系達成實踐成效，其最重要的目標應該在於成為終極理想人格的「聖人」。在漢朝之前，儒家哲學建構以「君子」概念為核心的經典體系，並且在先秦末年完成之後成為當時影響政治思想上中的重要理論。結果上「君子」在理論上能夠實踐德行的同時，只要能因應時代變化創新而實踐理想統治，就能進一步成為儒家思想終極理想人格之「聖人」。在戰國晚期的經典文獻中「聖人」就是能夠因應時代具有創造能力的人物，並作為理論上表示整體規範實踐達成的狀態。也就是在先秦時代的文獻中，「聖人」最終成為理論上終極的實踐目標。而「君子」概念作為典範被學習的同時也使學習者成為典範的正向循環，則呈現出使用完整規範因應各時代情境與問題的調整與創造。此種主張蘊含著，創造性的「聖人」本身就是「君子」在因應各種問題時逐漸達成的結果，「君子」的實踐本身理論上最終會成為「聖人」。雖然現實上會因為時代變化小大不同以及個人實踐成效的差異，導致並非所有「君子」都能夠成為「聖人」。但是在此論述中可以明確地看到，兩種理想人格之間存在著緊密的理論關係。

不過先秦時代結束進入漢代之後，「聖人」與「君子」兩種理想人格之間的理論的緊密關係在實踐上卻產生變化。由於秦朝統一六國以及漢朝終結戰亂等所謂偉大的功業，讓皇帝制度確立的同時也將終結混亂而開創新王朝的成就被視為是創造，因此產生將皇帝等同為「聖人」的主張。在《史記·秦始皇本紀》中提及統一天下後秦始皇前往泰山封禪時李斯所刻石碑，文中提及：

皇帝臨位，作制明法，臣下修飭。二十有六年，初并天下，罔不賓服。…
…皇帝躬聖，既平天下，不懈於治。夙興夜寐，建設長利，專隆教誨。訓
經宣達，遠近畢理，咸承聖志。⁴

石刻描述秦始皇兼併天下的功業之後，將皇帝親自治理稱為「躬聖」並強調皇帝治理天下的建設、教導等政策為「聖志」，呈現出將皇帝等同於「聖」的主張。此改變不僅是在修辭上將「聖人」概念從理想人格轉變成為具體特定人物的稱呼，也是在當時政治理論上將其與「君子」概念之間實踐的緊密關係做出強硬的斷裂。使得在此之後繼任的皇帝理所當然地成為「聖人」，而「君子」概念則僅能具體用來指稱皇帝之下各階層的統治者。雖然如賈誼、董仲舒等儒者引用經典文獻時仍保持著使用「君子」涵蓋天子的意涵，但在現實上除了教育的意義之外並無法保持此種理論意義。就此變化呈現出，「君子」概念意義在進入漢代之後首先遭遇到與完成理想的「聖人」之間呈現分裂的現象。

不過由於「君子」概念論述中完整規範可以經過學習經典文獻獲得的主張，前文提及在西漢經過上述幾位儒者的努力，於武帝時期開始將儒家思想做為官方統治的標準，並在各經博士的模式中作為官方教育的內容。這樣的結果除了漢武帝時期的政治情境影響之外，則是反映出儒家哲學思想中主張的「君子」概念受到重視的特殊意義。其實在獨尊之前儒家思想就已經是漢代統治上相當重視的學

⁴ 日・瀧川龜太郎：《史記會注考證》，（東京：東方文化學院東京研究所，1934年），卷六，頁33-34。

說，國家的建構就是依靠「君子」思想。當時國家社會不同於先秦時代，既有規範並不能完全適用，不過透過「君子」概念論述所建構的理論體系，可以立基於整體人類世界運作的完整規範之理論基礎，提供能夠適用於當時國家社會情境的統治體制架構。除了國家體制的建構之外，「君子」概念論述對於此時代最為重要的意義在於，其重視教育的主張能夠用以培養當時尚未穩固的階層體制中的各層統治者。透過「君子」此一理想人格作為教育目標，當時剛成為統治者之人只要透過學習各種經典文獻中闡述「君子」的德行、遵循的禮規範並獲得各種知識能力，以此應用並實踐在生活與統治之上就能夠培養出愛護眾人並能適當運作國家的理想統治者。且由於「君子」概念在理論上開放給所有有志之人，因此其能夠不論出身背景來提升每個人，因此不僅是王公連一般官員都可以培養。前述所舉的賈誼本身受到漢文帝的重用之後，就先後成為長沙王跟梁王的太傅，呈現在獨尊儒術之前就已經依照儒家經典來教育諸侯王的事實。⁵ 具體來說，培養當時尚未累積統治經驗的各地諸侯及各層級官員成為「君子」，就是漢代初期國家體制建設上相當重要的工作，這也是「君子」概念論述的理論體系對於漢代之後政治社會在建構時最為根本的思想作用。

在這樣的歷史發展上可以看到，「君子」概念論述完成之後雖然在政治上馬上遭遇了與終極目標「聖人」之間的割裂，但在實踐上卻也達成除了皇帝之外任何人都可以透過學習成經典文獻成為「君子」的社會體制建構則得以實現。這樣社會體制建構本身呈現出，以德行實踐為基礎的「君子」概念本身是所有人學習的目標之外，也呈現出德行以及知識能力應用上有成就的人物可以提升成為統治者的評價系統。而這樣的評價機制在漢代也具體地以各地官員薦舉人才的制度實

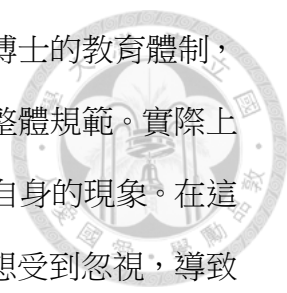
⁵ 《史記·屈原賈生列傳》中對於賈誼的出身提及：「賈生名誼，雒陽人也。年十八，以能誦詩屬書聞於郡中。……廷尉乃言賈生年少，頗通諸子百家之書。文帝召以為博士。」（日·瀧川龜太郎：《史記會注考證》，卷八十五，頁 20-21。）可知賈誼年輕因通達《詩》、《書》受到重視並被漢文帝招攬成為博士。雖然受到漢文帝重用卻因為禮儀正朔改革的事件受到其他人批評而受到疏遠：「於是天子後亦疏之，不用其議，乃以賈生為長沙王太傅。……居頃之，拜賈生為梁懷王太傅。梁懷王，文帝之少子，愛而好書，故令賈生傳之。」（日·瀧川龜太郎：《史記會注考證》，卷八十五，頁 22, 35。）賈誼雖然因為政治因素離開朝廷的職位，卻仍被指派為地方諸侯王太傅，顯示出漢文帝當時已經明確以通達儒家經典思想的學者來教育諸侯的政策。

行。只是在此制度施行上最為弔詭的就是，皇帝本身並不會因為其實踐德行與統治的成效而受到影響。這樣弔詭存在的本身，就是漢代之後以儒家哲學思想作為官方價值意識的體制在實踐上所不斷產生的最大張力。

第二，接著要說明的是，在漢代「君子」思想展開上的另一個問題：達成「君子」的途徑和學習經典文獻之間的「手段—目的」關係上的思想張力。由於「君子」論的成立，在漢朝政治社會體制的建構過程中，人人在理論上都可以成為「君子」，為此發展出學習經典文獻的教育體制。經由先秦時代的建構，形成透過「君子」概念論述形成的經典體系用以傳承儒家哲學思想的一整套理論架構，使得人們可以具體透過學習「五經」為基礎各個經典文獻成為「君子」。此種理論在漢代之後產生了專門傳授這些文獻的經學博士，透過經學教育培養出能夠影響當時的政治社會的學者與官員之「君子」。但此種經學體系實際的運作本身，卻反而產生了使儒家哲學思想體系遭遇侷限的問題。

隨著獨尊儒術的思想潮流的經學制度之建立，主要以個別經典文單位，透過專精其中義理與解釋的經學博士為主將經典文獻的義理教授給學生。其中由於各經典內容之間原本就存在著差異，導致各經之間在傳授上出現了以各自文獻義理為基準的現象。與此同時，由於當時經典義理對於政治實際上的判斷產生了極大的影響，更加導致經典博士之間處於一種競爭的關係。這樣的現象使得各經之間以自身作為唯一標準，批判其他經典的現象本身，進而導致先秦時代建構出的經典體系本身在此時受到破壞。這樣的現象雖然直到東漢晚年鄭玄等經學家的努力獲得消滅，使得各種經典之間義理解釋上可以互通，但是以個別經典為中心進行論述的現象本身卻沒有減少，義理上的互通在後代經典註釋上也無法達成一個整體規範思想體系的效果。在此現象中，原本作為學習經典文獻所欲成為的「君子」之目標，轉而成為個別經典文獻中的義理。使得作為建構經典體系主軸的「君子」概念之思想意義則無法呈顯，其在思想上的影響本身則脫離整體規範而局限於德行實踐的理想人格。

上述的現象是「君子」概念論述建構經典體系來傳承儒家思想的理論，實際



應用在教育上所遭遇到的張力。董仲舒透過獨尊儒術建立五經博士的教育體制，原本是為了要讓所有願意學習的人都能夠成為「君子」來理解整體規範。實際上卻因為經典內文的確立及傳承需求，產生了各經典僅重視維護自身的現象。在這樣的門戶之見上，使得以成為「君子」作為目標的經典體系理想受到忽視，導致原本作為學習手段的個別經典轉變成為學習的目標。而這樣的現象於漢代經學的教育體制中產生之後，仍在兩漢之後持續發生。後世儒家經典的學習雖然以「五經」為對象，但是在思想的理解上卻依然維持著偏重於個別文獻論述及德行概念的視野，使得原本作為經典體系核心「君子」概念論述的思想作用無法呈現。正因為此種現象延續至今，使得「君子」概念論述之思想意義沒有被重視，其作為儒家哲學的基礎也難以被掌握。

對於上述歷史張力的影響，期望本研究透過釐清的「君子」概念建構經典體系而傳承儒家哲學思想的論述，能夠從思想理論的根本上克服。同時，透過「君子」概念論述的實踐，將儒家思想體系維持動態開放的理論應用，並進一步針對現今世界情境做出創新調整。以回應當代政治社會以至於世界國家體制上，對於人與人生活之間存在的各種倫理、德行問題提出一套適用的哲學思想。

總而言之，本研究所導出的見解，不僅是關注先秦時代的哲學思想，更能擴及對此後各個時代以至於當今現代的儒家思想的考察。本研究也指出，儒家哲學之所以經典文獻傳承與建構的思想體系之重要意義，應該由於「君子」理想人格的正向循環動態發展的思想作用中進行其經典文獻的學習和繼承這一點。最後，筆者期望，由此本研究不僅可以促使當代儒家哲學研究獲得更為全面的研究基底之外，也能夠刺激中國哲學研究從個別學者及文獻上的關注上進行細緻地展開，更可能產生按照當代倫理學而論述的儒家哲學意義之轉變。



參考書目



古籍：

戰國·老聃：《老子道德經》，《四部叢刊初編·子部》，上海：商務印書館，1922 年

戰國·尹文：《尹文子》，《四部叢刊初編·子部》，上海：商務印書館，1922 年。

西漢·賈誼：《新書》，《四部叢刊初編·子部》，上海：商務印書館，1922 年。

東漢·鄭玄：《毛詩鄭箋》，台北：學海出版社，2001 年。

東晉·張湛 注：《沖虛至德真經》，《四部叢刊初編子部》，上海：商務印書館，1922 年。

唐·孔穎達：《周易注疏》，《十三經注疏》冊一，台北：藝文印書館，2013 年。

———：《尚書注疏》，《十三經注疏》冊一，台北：藝文印書館，2013 年。

———：《毛詩注疏》，《十三經注疏》冊二，台北：藝文印書館，2013 年。

———：《禮記注疏》，《十三經注疏》冊五，台北：藝文印書館，2013 年。

———：《春秋左傳注疏》《十三經注疏》冊六，台北：藝文印書館，2013 年。

唐·賈公彥：《周禮注疏》，《十三經注疏》冊三，台北：藝文印書館，2013 年。

———：《儀禮注疏》，《十三經注疏》冊四，台北：藝文印書館，2013 年。

唐·徐彥：《春秋公羊傳注疏》，《十三經注疏》冊七，台北：藝文印書館，2013 年。

唐·楊士勛：《春秋穀梁傳注疏》，《十三經注疏》冊七，台北：藝文印書館，2013年。

北宋·邢昺：《論語注疏》，《十三經注疏》冊八，台北：藝文印書館，2013年。

———：《孝經正義》，《十三經注疏》冊八，台北：藝文印書館，2013年。

———：《爾雅注疏》，《十三經注疏》冊八，台北：藝文印書館，2013年。

北宋·孫奭：《孟子注疏》，《十三經注疏》冊八，台北：藝文印書館，2013年。

北宋·呂大臨、趙九成：《考古圖、續考古圖、考古圖釋文》，北京：中華書局，1987年。

南宋·朱熹：《四書集註 甲種本》，台北：世界書局，1979年。

明·王陽明：《傳習錄》，《漢文大系》冊十六，東京：富山房，1915年。

清·王叔岷：《莊子校詮》，台北：中央研究院語言歷史研究所，1988年。

清·王先謙集解，日·久保愛增注：《增補荀子集解》，《漢文大系》冊十五，東京：富山房，1914年。

清·王先謙：《詩三家義集疏》，台北：明文書局，1988年。

———：《漢書補注》，台北：藝文印書館，1996年。

清·陳立：《白虎通疏證》，北京：中華書局，1994年。

清·孫星衍：《尚書今古文注疏》，台北：廣文書局，1980年。

清·簡朝亮撰；周春健校注：《孝經集注述疏——附《讀書堂答問》》，上海：華東師範大學出版社，2011年。

清·郭慶藩編：《莊子集釋》，台北：木鐸出版社，1983年。

日·太田方：《韓非子翼毳》，《漢文大系》冊八，東京：富山房，1912年。

日·竹添光鴻：《左氏會箋（上、下）》，《漢文大系》冊十、十一，東京：富山房，1915-1917年。

日・安井衡：《管子纂詁》，《漢文大系》冊二十一，東京：富山房，1916年。

日・瀧川龜太郎：《史記會注考證》，東京：東方文化學院東京研究所，1934年。

余培林：《詩經正詁（上、下）》，台北：三民書局，1993-1995年。

裴普賢：《詩經評註讀本（上、下）》，台北：三民書局，2020年。

楊伯峻：《春秋左傳注》，台北：洪葉文化，2015年。

陳偉等著：《楚地出土戰國簡冊〔十四種〕》，北京：經濟科學出版社，2009年。

武漢大學簡帛研究中心等編：《楚地出土戰國簡冊合集（一）》，北京：文物出版社，2011年。

丁四新：《楚竹書與漢帛書周易校注》，上海：上海古籍出版社，2011年。

馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一一九）》，上海：上海古籍出版社，2001-2012年。

季旭昇主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一一四）讀本》，台北：萬卷樓圖書，2004-2007年。

季旭昇、高祐升主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（九）讀本》，台北：萬卷樓圖書，2017年。

中文專書：

丁耕耘編：《思想史研究（第一輯）》，上海：上海人民出版社，2006年。

文廷海：《春秋穀梁學史研究》，北京：中國社會科學出版社，2019年。

中國社會科學院考古研究所編：《殷周金文集成（修訂增補版）》，北京：中華書局，2007 年。

《中國哲學》編輯部、國際儒聯學術委員會：《郭店楚簡研究》，瀋陽：遼寧教育出版社，1999 年。

方維規：《什麼是概念史》，北京：生活·讀書·新知 三聯書店，2020 年。

王鐸：《《禮記》成書考》，北京：中華書局，2007 年。

牟宗三：《心體與性體（一）》，台北：正中書局，1968 年。

——：《圓善論》，台北：學生書局，1985 年。

美·牟復禮：《中國思想的淵源》，北京：北京大學出版社，2009 年。

余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》，台北：聯經出版事業公司，1987 年。

杜正勝：《周代城邦》，台北：聯經圖書事業公司，1979 年。

杜保瑞：《中國哲學方法論》，台北：臺灣商務印書館，2013 年。

杜維明著、郭齊勇、鄭文龍編：《杜維明文集 二》，武漢：武漢出版社，2002 年。

李長泰：《天地人和——儒家君子思想研究》，北京：人民出版社，2012 年。

李賢中：《中國哲學研究方法的可能之路》，台北：國立台灣大學出版中心，2022 年。

吳鼎：《儒家教學原理研究》，台北：國立教育資料館，1971 年。

吳鎮烽編：《金文人名彙編（修訂本）》，北京：中華書局，2006 年。

林義正：《孔子學說探微》，台北：東大圖書公司，1987 年。

屈萬里：《先秦文史資料考辨》，台北：聯經出版事業公司，1983 年。

——：《詩經詮釋》，台北：聯經出版事業股份有限公司，1983 年。

——：《尚書集釋》，《屈萬里先生全集》冊二，台北：聯經出版事業公司，2021 年。

胡適：《中國哲學史大綱 上卷》，上海：商務印書館，1919 年。

高亨：《周易古經通論》，台北：樂天出版社，1972 年。

- 高明：《高明孔學論叢》，台北：黎明文化事業公司，1978 年。
- ：《高明經學論叢》，台北：黎明文化事業，1978 年。
- 孫君恒：《中國先秦七子君子觀研究》，武漢：武漢大學出版社，2022 年。
- 陳大齊：《孔子學說》，台北：國立政治大學出版委員會，1983 年。
- ：《荀子學說》，台北：中國文化大學出版部，1989 年。
- 陳夢家：《殷墟卜辭綜述》，北京：科學出版社，1956 年。
- 張立文：《中國哲學邏輯結構論》，北京：中國社會科學出版社，1989 年。
- 梁啟超：《孔子與儒家哲學》，北京：中華書局，2016 年。
- 梁振杰：《走進原始儒家：戰國楚簡儒家思想研究》，北京：人民出版社，2014 年。
- 馮友蘭：《中國哲學史 增訂本》，台北：臺灣商務印書館，1993 年。
- 馮耀明：《中國哲學的方法論問題》，台北：允晨出版社，1989 年。
- 華東師範大學中國文字研究與應用中心編：《金文引得（殷商西周卷）》，南寧：廣西教育出版社，2001 年。
- 勞思光：《新編中國哲學史（一）》，台北：三民書局，2012 年。
- 黃開國：《公羊學發展史》，北京：人民出版社，2013 年。
- 楊博：《凱弟君子 民之父母：戰國楚竹書中的君子與社會》，北京：九州出版社，2020 年。
- 楊寬：《戰國史（1997 增訂版）》，台北：臺灣商務印書館，1997 年。
- ：《西周史》，上海：上海人民出版社，1999 年。
- 楊慶堃：《周易經傳研究》，北京：商務印書館，2005 年。
- 趙伯雄：《春秋學史》，濟南：山東教育出版社，2014 年。
- 蔡元培：《中國倫理學史》，台北：台灣商務印書館，1937 年。
- 劉俊文主編：《日本學者研究中國史論著選譯》，北京：中華書局，1993 年。
- 劉祖信、龍永芳：《郭店楚簡綜覽》，台北：萬卷樓圖書，2005 年。
- 劉起鈞：《尚書學史》，北京：中華書局，2017 年。



劉笑敢：《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》，北京：商務印書館，2009 年。

蕭公權：《中國政治思想史（上）》，台北：中國文化大學出版部，1982 年。

錢穆：《兩漢經學今古文平議》，台北：三民書局，2003 年。

——：《先秦諸子繫年考辨》，上海：商務印書館，1935 年。

嚴靈峯：《易學新論》，台北：正中書局，1969 年。

日・丸山真男著；區建英譯：《福澤諭吉與日本近代化》，（上海：學林出版社，1992 年），頁 176-197。

日・白川靜著；韓文譯：《孔子》，台北：聯經出版事業公司，2013 年。

日・加地伸行著；于時化譯：《論儒教》，濟南：齊魯書社，1993 年。

日・佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治思想的起源與構造》，台北：國立臺灣大學出版中心，2016 年。

——編：《東洋哲學的創造：井上圓了與近代日本和中國的思想啟蒙》，台北：國立台灣大學出版中心，2023 年。

日・津田左右吉著、曹景惠譯注：《論語與孔子思想》，台北：聯經出版事業，2015 年。

美・柯雄文著；李彥儀譯：《君子與禮：儒家美德倫理學與處理衝突的藝術》，台北：國立臺灣大學出版中心，2017 年。

美・赫伯特・芬格萊特著；彭國翔、張華譯：《孔子：即凡而聖》，南京：江蘇人民出版社，2002 年。

美・諾夫喬伊著；張傳有、高秉江譯；鄧曉芒、張傳有校：《存在巨鏈——對一個觀念的歷史的研究》，北京：商務印書館，2015 年。

美・羅思文、安樂哲著；呂偉譯；王秋校：《儒家角色倫理學：21 世紀道德視野》，杭州：浙江大學出版社，2020 年。

英・麥迪：《竹上之思：早期中國的文本及其意義生成》，香港：香港中華書局，2021 年。

德・高達美著，洪漢鼎譯：《詮釋學 II 真理與方法——補充和索引（修訂譯本）》，北京：商務印書館，2021 年。

德・黑格爾著；王造時譯：《歷史哲學》，上海：上海世紀出版社，2006 年。



日文專書：

小倉芳彦：《中國古代政治思想研究 『左伝』研究ノート》，東京：青木書店，1970 年。

白川靜：《孔子伝》，東京：中央公論社，1972 年。

加地伸行：《儒教とは何か》，東京：中央公論社，1990 年。

吉永慎二郎：《「春秋」新研究—「原左氏傳」からの「春秋經」「左氏傳」の成立と全左氏經・傳文の分析—》，東京：汲古書院，2019 年。

谷中信一編：《中國出土資料の多角的研究》，東京：汲古書院，2018 年。

武田清子編：《思想史の方法と対象——日本と西歐》，東京：創文社，1963 年。

服部先生古稀祝賀記念論文集刊行會編：《服部先生古稀祝賀記念論文集》，東京：富山房，1936 年。

津田左右吉：《論語と孔子の思想》，東京：岩波書店，1946 年。

蟹江義丸：《孔子研究 改版》，東京：大空社，1998 年。

外文專書：



- Cua, Antonio S.. *Human Nature, Ritual and History: Studies in Xunzi and Chinese Philosophy*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press., 2005.
- Fingarette, Herbert. *Confucius: The Secular as Sacred*, Chicago: Waveland Press., 1998.
- Gadamer, Hans-Georg. *Gesammelte Werke Bd2. Hermeneutik: Wahrheit und Methode. — 2. Ergänzungen, Register*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) , 1986.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Berlin: Duncker und Hombolt, 1840.
- Koselleck, Reinhart; translated by Presner, Todd Samuel, with others. *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*, Stanford: Stanford University Press, 2002.
- Lovejoy, Arthur O.. *The Great Chain of Being: A Study of the History of Ideas*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936.
- Meyer, Dirk. *Philosophy on Bamboo, Texts and the Production of Meaning in Early China*, Leiden: Brill, 2012.
- Mote, Frederick W.. *Intellectual Foundation of China*, 2nd Edition, New York: McGraw-Hill Companies, 1989.
- Rosemont, Henry Jr.. Ames, Roger T., *Confucian Role Ethics: A Moral Vision for the 21st Century?*, Taipei: National Taiwan University Press., 2016.
- Sato, Masayuki. *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun zi*, Leiden: Brill Publishers, 2003.

中文期刊論文：



- 石群勇：〈《詩經》君子觀探析〉，《船山學刊》，（76），2002年，頁79-81。
- 沈清松：〈從「方法」到「路」——項退結與中國哲學的方法論問題〉，《哲學與文化》，32（9），2005年9月，頁61-78。
- 李賢中：〈中國哲學研究方法之省思〉，《哲學與文化》，34（4），2007年4月，頁7-24。
- 吳智雄：〈論左傳「君子曰」的道德意識——兼論「君子曰」的春秋書法觀念〉，《國文雜誌》，（8），2004年6月，頁377-396。
- 吳默聞：〈治世之道與君子之德——《禮記·緇衣》的政治哲學思想探析〉，《鵝湖論壇》，（137），2011年，頁75-78, 106。
- 佐藤將之：〈近代日本中國哲學的誕生——以明治一〇年代在東京大學的課程為中心〉，《國立臺灣大學哲學論評》，（62），2021年10月，頁121-150。
- 林葉蓮：〈《詩經》中“君子”的事例及言行特質〉，《興大中文學報》，（19），2006年，頁97-119。
- 陳建守：〈語言轉向與社會史〉，《東亞觀念史集刊》，（4），2013年6月，頁171-221。
- 張嵎：〈先秦「君子」意義的流變〉，《哲學與文化》，44（2），2017年，頁87-101。
- 張耀天、崔瑞：〈周易歷史哲學體系中的君子觀〉，《常州大學學報（社會科學版）》，11（3），2010年，頁1-4。
- 梁裕康：〈語言、歷史、哲學——論 Quentin Skinner 之政治思想方法論〉，《政治科學論叢》，（28），2006年6月，頁91-122。

英文期刊論文：

Skinner, Quentin. "Meaning and understanding in the history of ideas", *History and Theory*, no. 8, 1969, pp. 3-53.



中文博士論文：

袁保新：《老子形上思想之詮釋與重建》，台北：中國文化大學哲學研究所博士論文，1983 年。

電子資料庫：

「台灣師大圖書館【寒泉】古典文獻全文檢索資料庫」：

<https://skqs.lib.ntnu.edu.tw/dragon/>

「先秦甲骨金文簡牘詞彙資料庫」：

https://inscription.asdc.sinica.edu.tw/c_index.php

「殷周金文暨青銅器資料庫」：

https://bronze.asdc.sinica.edu.tw/qry_bronze.php





附錄 經典文獻成書年代的考定



為了對於「君子」概念意義的發展變化進行探討，本文將針對先秦經典文獻的成書年代進行考定。參考過去學者考據的成果基礎上，以文獻中篇章為單位進行討論。不過，就過去學者對於文獻成書年代的相關研究來說，其實很多時候並不會具有相同的意見。因此在本節的探討中將初步整理與比較之後，接受其中相對合理的主張。並且以較為寬容的態度劃分出各文獻篇章大致上的成書年代。

在探討的範圍的所謂儒家經典文獻中，有一些文獻本身具體成書雖然可能晚至漢代。但是在學者的考據下可以知道，這些文獻的篇章奈至於口傳的內容本身是在戰國時期形成。就此意義上，扣除完全屬於情和之後形成的篇章內容，其他屬於戰國時期形成的篇章及口傳內容仍屬於本文的探討範圍。因此在本節的探討中也將以此來判斷之後下一節將探討的文獻範圍。

第一項 《周易》經傳之成書年代

就《周易》的內容來說可以分為經、傳兩大部分，其中經文是指六十四卦卦爻辭，而傳文則是所謂「十翼」的〈彖〉、〈象〉、〈文言〉、〈繫辭〉、〈說卦〉、〈序卦〉、〈雜卦〉等等。若是這些內容分別都是屬於不同時期不同人物所撰寫的文獻，則可以進一步的探討其中成書先後順序的差異。對於這

樣的問題，在過去也有不少學者進行過探討。在這裡扼要地對於這些學者的意見做出整理，嘗試大致釐清《周易》經傳個部分的成書差異情況，以此作為進一步探討其中「君子」概念演變的相關研究基礎。

就《周易》中各篇章內容的成書年代來說，學者基本上認同「卦爻辭」等所謂的經文應該是最早形成的部分，並對此展開形成年代的探討。¹ 就早期的研究來說，可以從嚴靈峰、高亨及屈萬里等學者的相關整理中看到「卦爻辭」形成年代相關的考證資料與意見整理。首先，嚴靈峰透過將甲骨文、金文、《詩經》、《尚書》與卦爻辭進行比較，就其中所使用的農耕、器物、身份階級等各種用語及其中語句形式之異同而推斷「卦爻辭」應當是形成於西周時期。² 而高亨對於《周易》經文的形成則是從「卦爻辭」中所提及的歷史事件最晚只到殷末周初之記載切入，以卜筮結果於事後記載彙整的角度而主張經文應該是周初時期形成。³ 相對於上述兩位學者從歷史事件及相關文字記載為佐證，屈萬里則是從龜卜及占筮之間承襲的關係及對於卦爻辭中的用語及器物的情況而推斷，「卦爻辭」的形成應該不會晚至東周。⁴ 相對於這些較為早期的研究成果，近年對此問題之討論則可以在。楊慶中在《周易經傳研究》一書中的整理可以知道，其主張《周易》經文的宗教信仰、「德」性意識、政治理念等等都符合周初統治者的思想觀念，因此其支持「卦爻辭」等內容是在周初就已經形成的主張。⁵ 綜合各種意見，可以知道不同的學者用不同的方式進行探討，大多數學者都接受「卦爻辭」應該是在西周時期就已經形成，不過具體成書的時間則因不同的學者而有不同的主張。

¹ 在楊慶中的整理中可以看到，對於《易經》形成年代舊有觀點有四：「周初說、周末說、春秋說、戰國說」，對此四種立場其表示：「上個世紀七十年代以來，隨著考古學和文獻學的進一步發展，殷末周初說再次受到學者的重視。」（楊慶中：《周易經傳研究》，北京：商務印書館，2005年，頁86-87。）

² 嚴靈峰：《易學新論》，（台北：正中書局，1969年），頁16-43。

³ 高亨：《周易古經通論》，（台北：樂天出版社，1972年），頁5-7。

⁴ 屈萬里：《先秦文史資料考辨》，（台北：聯經出版事業公司，1983年），頁311-313。

⁵ 楊慶中：《周易經傳研究》，頁86-107。

相對於「卦爻辭」，《周易》各傳的形成年代之探討就非常複雜。就過去學者的討論方式，相關年代的區分大致上是以各易傳作為單位來進行區分。可以看到，屈萬里扼要地分別對於不同易傳進行說明。其認為，〈彖〉、〈象〉等直接對於卦爻辭進行解釋的文獻年代較早，但因為其中使用了陰陽等概念而被推定為戰國時期的作品。⁶ 而〈繫辭〉、〈文言〉等則是因為使用了陰陽、仁義等概念而被推定晚於孟子。⁷ 〈說卦〉則是因為使用了五行思想則被視為是戰國晚期的作品。⁸ 〈序卦〉則是因為《史記·孔子世家》中的記載而被推定為戰國時作品。⁹ 〈雜卦〉則被認為是在漢代才被記載而可能是漢代之作品。¹⁰

相對於屈萬里直接以易傳內容所提及的概念做為判準的情況，可以看到各種不同學者以不同觀點來說明各易傳的成書年代，在以傳文內容概念作為判斷的依據。以〈彖〉來說就其整可知，由於其韻文的特色被高亨認為是戰國早期的作品，但是朱伯崑認為其中包含了受到孟子影響的部分而應是戰國中後期的作品。¹¹ 而〈象〉則是因為其缺少對於卦辭的解釋，而直接闡述卦名、爻辭等內容而被高亨、朱伯崑等人視為是晚於〈彖〉之作品。¹² 但相對地劉大鈞、廖名春則認為〈象〉中解釋卦名的〈大象〉被〈彖〉所引用反而年代應該早於〈彖〉。¹³

至於〈繫辭〉的成書年代可以看到有四種不同的主張：戰國前期、戰國中期、戰國末期、秦漢。其整理中高亨、金健德等人認為〈樂記〉、〈中庸〉中都已经包含〈繫辭〉的影響，這兩篇又都是子思的作品，故〈繫辭〉應該是戰

⁶ 屈萬里：《先秦文史資料考辨》，頁 314。

⁷ 屈萬里：《先秦文史資料考辨》，頁 314。

⁸ 屈萬里：《先秦文史資料考辨》，頁 314。

⁹ 屈萬里：《先秦文史資料考辨》，頁 315。

¹⁰ 屈萬里：《先秦文史資料考辨》，頁 315。

¹¹ 高亨：《周易大傳今注》，（濟南：齊魯學社，1979 年），頁 7。、朱伯崑：《易學哲學史 第一卷》，（北京：華夏出版社，1995 年），頁 46。

¹² 高亨：《周易大傳今注》，頁 6。朱伯崑：《易學哲學史 第一卷》，頁 47。

¹³ 劉大鈞：《周易概論》，（濟南：齊魯學社，1986 年），頁 19-20。廖名春《《周易》經傳與易學史新論》，（濟南：齊魯學社，2001 年），頁 101。

國前期就已經成書的作品，李學勤亦認同此種主張。¹⁴ 而張岱年則認為，〈繫辭〉不早於戰國時代而早於《莊子·大宗師》，由此推斷其為戰國中期的作品。¹⁵ 而朱伯崑則是就〈繫辭〉中推崇「乾、坤」兩卦的情況推測其晚於〈彖〉、〈象〉兩傳，在、再者因為其認為《莊子·大宗師》的內容影響〈繫辭〉而推斷其成書年代是戰國末期。¹⁶ 最後則是王博因為〈繫辭〉中「觀象制器」說、「天下」概念的使用以及馬王堆《帛書易傳》內容被現本〈繫辭〉所吸收等理由而推斷其應該是秦漢時期成書的作品。¹⁷

對於〈文言〉的成書年代，金建德認為其內容與〈中庸〉相符合，應該也不會晚於子思，故應是戰國前期成立的作品。¹⁸ 而朱伯崑則認為，因為〈文言〉引用〈彖〉、〈象〉的內容故應該是晚於兩傳，且因為〈文言〉影響了《呂氏春秋·應同》而應該早於戰國晚期之前，由此推斷成書於國後期。楊慶堃對此兩種意見也不進一步地討論。接著其就〈說卦〉的年代整理出兩種意見：戰國前期、秦漢。劉大鈞認為，〈說卦〉專門講述「乾、坎、艮、震、巽、離、坤、兌」等八卦，尚未完整闡述六十四卦，應是〈彖〉、〈象〉之前的作品，但又因為其中包含了戰國時期的「性命、道德、仁義」概念而不會早於戰國時期，故推測為戰國前期成書。¹⁹ 而朱伯崑等人則是認為，〈說卦〉中使用到「五行」思想中對應方位及「終始五德說」而推測其成書於秦漢時期。²⁰

最後是〈序卦〉、〈雜卦〉兩傳，楊慶堃引用朱伯崑的說法，認為〈序卦〉闡述六十四卦順序間的因果關係時參用到〈彖〉、〈象〉內容，且受到《淮南子·繆稱訓》引用而應該是漢前成書，而〈雜卦〉可能是針對〈序卦〉

¹⁴ 高亨：《周易大傳今注》，頁 8。、金健德：《先秦諸子雜考》，（鄭州：中州書畫出版社，1982 年），頁 174。李學勤：《周易經傳溯源》，（高雄：麗文文化，1995 年），頁 104。

¹⁵ 張岱年：〈論易大傳的著作年代與哲學思想〉，收錄於黃壽祺、張善文編：《周易研究論文集（第一輯）》，（北京：北京師範大學出版社，1987 年），頁 416-417。

¹⁶ 朱伯崑：《易學哲學史 第一卷》，頁 53。

¹⁷ 王博：《易傳通論》，（北京：中國書店，2003 年），頁 133-135。

¹⁸ 金建德：《先秦諸子雜考》，頁 171-174。

¹⁹ 劉大鈞：《周易概論》，頁 22-24。

²⁰ 朱伯崑：《易學哲學史 第一卷》，頁 53。

所做年代應該也是相近。由此可以知道〈序卦〉、〈雜卦〉兩傳被其認為是漢前的戰國中晚期成書。²¹

從上述整理可以看到，各易傳的成書年代之考證在不同學者之間有著不小的差異。大致上大多數易傳被認為應該是戰國時期作品，只是相互之間因成書先後而有所影響關係。雖然有部分易傳被認為可能晚至秦漢時期才成書，但是基本上這些主張並未完全確定。或者可以說，今本各易傳的完成的確可能晚自秦漢之後，但是其中內容應該是戰國時期就已經存在。由此來看，各易傳之間也許時間有所差異，但是其思想內容大體上可以認定是分佈於整個戰國時期。

第二項 今文、偽古文《尚書》之成書年代

關於傳世本《尚書》60篇中進一步的「古文、偽古文、今文」之區分，其中「古文」的部分是所謂孔壁古文，於唐宋之際亡佚。²²而傳世本《尚書》中「偽古文、今文」之釐清從清朝開始就有許多學者投入相關考據，因而釐清出兩者篇章區分的成果。²³在此成果上可以清楚地看到，被劃分為「偽古文《尚書》」的25篇，扣除亡佚的2篇，「今文《尚書》」則有33篇。²⁴

對此兩部分的年代來說，《今文尚書》三十三篇經過口傳而在漢初成書，其中內容部分可在儒、墨等諸子文獻中有所引用而可知在戰國時期已經有所傳抄。而其中的〈泰誓〉一篇，其內容則因為有秦漢時期思想，因此可以推測所謂的《今文尚書》應該最晚在漢初都已經形成。²⁵而現存通行本中的《偽古文尚書》，就紀錄上考證則是在東晉時期由梅賾所獻，其混合了兩漢時期所傳的

²¹ 楊慶中：《周易經傳研究》，頁188。

²² 屈萬里：《尚書集釋》，《屈萬里先生全集》冊二，（台北：聯經出版事業公司，2021年），概說頁19。

²³ 對此議題最為重要學者是閻若璩之《尚書古文疏證》，而後惠棟之《古文尚書考》亦延續其此主張，並由此影響之後學者對於《尚書》中「今文、偽古文」之分區。（屈萬里：《尚書集釋》，概說頁25。）

²⁴ 屈萬里：《尚書集釋》，概說頁27。

²⁵ 劉起釪：《尚書學史》，頁62-66, 67-73。

《尚書》內容重新排序其篇章，大抵上應是兩漢之後的偽作。²⁶ 不過，由於混合就有文獻的內容，因此其中部分內容思想並不一定完全屬於兩漢時期。

由此可以知道，雖然《尚書》此一文獻本身的性質是上古時代流傳下來的政府文書，但是其中的內容卻不如傳說般那樣古老，甚至可能相當晚出。因此，在探討《尚書》一書內容時，不僅要先區分「今文、偽古文」之差異，也要注意其篇章內容是否有顯著漢代之後產生的思想。

第三項 《詩經》中「風、雅、頌」之成書年代

就《詩經》的成書年代以及相關編纂問題，先分為兩個面向來說明：個別詩歌以及整本《詩經》之編纂。在過去許多學者的研究中可以顯著地看到，就個詩歌中所談論的歷史事件、人物或是現象做出極為仔細的探討。²⁷ 不過在這個過程中，雖然可以知道為了釐清各詩內容更為具體的意義，因此有此具體而深入的論述。但其中也顯示出，個別詩歌形成於不同時期，是於何時被收集而編纂的問題。

為了回應此問題，基本上需要以較為全面的視角探討《詩經》各部分內容中所使用的詞彙之特色及相關意義，並此推算編纂年代。就此探討相關的研究成果，可以在屈萬里的《詩經詮釋·敘論》中就有扼要而整體提及相關說明：

²⁶ 劉起釪：《尚書學史》，頁 177-186。

²⁷ 從《毛詩》的「詩序」說明中就可以看到，其針對各首詩的內容做出政意義說明之外，也會就部分詩歌內容提及具體人物，例如〈召南·甘棠〉的詩序就說：「甘棠，美召伯也，召伯之教，明於南國。」（西漢·鄭玄：《毛詩鄭箋》，台北：學海出版社，2001 年，頁 7。）再者，於〈邶風·綠衣〉一詩的詩序則說：「綠衣，衛莊姜傷己也，妾上僭，夫人失位，而作是詩也。」（東漢·鄭玄：《毛詩鄭箋》，頁 7。）而「詩序」的說明則會影響學者考據這些詩歌的形成年代，並且由此產生相當細緻的人物及歷史敘述。相關情況在斐普賢的《詩經評註讀本》一書中整理各家學者解釋時的觀點中可以時常看到。（斐普賢：《詩經評註讀本（上、下）》，台北：三民書局，2020 年。）

三百篇的時代，就文辭上看，以周頌為最早，大致都是西周初年的作品；大雅裏也有幾篇像是西周初年的作品，而大部分是西周中葉以後的產物。小雅多半是西周中葉以後的詩，有少數顯然地視作於東周初年。國風中早的約做於西周晚年，晚的已到了春秋中葉以後——如陳風株林及曹風下泉等。魯頌四篇，全部作於魯僖公的時候；商頌最晚的也作於此時。²⁸

之所以有這樣仔細的說明，主要是就詩之內容做出分析與研究後，以其中所提及的人物、事件等作為判斷依據而推斷出其創作年代。但與此同時其則不完全相信「詩序」中所提及得歷史人物，而是使用其中用詞來進行判斷。²⁹ 另外也可以看到，在整本《詩經》中即使是屬於同一類型的詩也有可能是不同時代的創作的作品。因此可以發現到，對於《詩經》創作年代的探討可以細分到以每一首詩為單位去進行討論。

相對於個別詩歌的內容，以整本《詩經》編纂成書之時代作為主體之相關討論，在過去研究中也可以看到傳統上將孔子視為是執行此動作之人物。對此，屈萬里則認為傳統主張「孔子刪詩」應該是不存在，但是孔子曾經編纂《詩經》卻應該是正確的觀點。³⁰ 而其所主張的理由為，《左傳》襄公二十九年吳公子季札出使魯國時聽聞周樂的記錄，在其中所提及的內容之〈頌〉並無「周、魯、商」之區分。³¹ 由此紀錄屈萬里認同鄭玄的主張，認為是孔子將「魯、商」兩頌編纂進《詩經》。在此主張中可以知道，其以孔子所處的春秋晚期作為《詩經》具體編纂成書的年代。

²⁸ 屈萬里：《詩經詮釋》，（台北：聯經出版事業股份有限公司，1983年），敘論頁6。

²⁹ 屈萬里使用「國風」的情況與《左傳》、《禮記》、《荀子》等文獻中記載做參照，推測其應晚及戰國晚年才使用此詞彙，也就是說現在看到的傳世本之最終編纂可能也應是晚及戰國晚年。

³⁰ 屈萬里：《詩經詮釋》，敘論頁8-10。

³¹ 《左傳·襄公二十九年》中吳公子季札前往魯國朝聘時聽聞周樂，其說明中詳細區分各國國風、大小雅等差異，卻無區分「頌」之不同僅表示「為之歌頌」。（唐·孔穎達：《春秋左傳注疏》，頁667-673。）

在上述說明中可以看到，就個別詩歌內容作分析後《詩經》各部分成書大概是於春秋晚期的主張。不過在屈萬里的說明中也可以知道，一直到戰國晚年可能都還有進行編纂。³² 這一方面細節尚未有更全面的研究，也許近年發現的出土文獻在未來進一步的研究成果上可以補充，本文在此也將先不深入探究。

第四項 《周禮》之成書年代

關於《周禮》一書的成書年代，若是以其原稱之《周官》來說，則是出現在《史記·封禪書》的記載中，由此可以知道至少在西漢初年司馬遷時已經有此書存在。³³ 而屈萬里就其中所提及的「五行、五嶽、五帝」等概念，表現出春秋晚年至戰國時代的思想，加上其中對於地名稱呼的使用屬於戰國時期才產生的指稱之現象，主張《周禮》應該是成書於戰國時期至秦始皇統一之前。³⁴

而在錢穆的《兩漢經學今古文平議》一書中，也對此問題作出深入的探討，其就《周禮》一書中所提及的「祀典、刑法、田制、封建制度、軍制、外族、喪葬、音樂」等內容做出探討，在此多面向的探討後提出此書雖然晚出但是仍是戰國晚期形成而未到秦漢時期。³⁵

由此可以知道，雖然《周禮》就內容來說是所謂周代的理想官制，但是實際上卻是直至大約戰國相當晚期左右才成書。

³² 如前文註 29 已經提及，屈萬里就使用「國風」的情況在《荀子》中才出現一事，推測晚及戰國晚年才使用此詞彙。（屈萬里：《詩經詮釋》，敘論頁 9。）也就是說現在看到的傳世本之最終編纂可能也應是晚及戰國晚年。

³³ 《史記·封禪書》：「周官曰，冬日至，祀天於南郊，迎長日之至；夏日至，祭地祇。皆用樂舞，而神乃可得而禮也。」（日·瀧川龜太郎：《史記會注考證》，卷二十八，頁 6。）

³⁴ 屈萬里：《先秦文史資料考辨》，頁 337-339。

³⁵ 錢穆：《兩漢經學今古文平議》，（台北：三民書局，2003 年），頁 289-460。

第五項 《儀禮》之成書年代



關於《儀禮》一書的成書年代，就其內容來說應該是所謂的「士」階層所遵守禮儀，因此也被稱為是「士禮」。而漢代當時的傳承上，就鄭玄的註解中可以看到其中具有「今文、古文」兩種版本，其中今文為高堂生所傳而古文則是在孔壁中所發現，而兩者內容相似。³⁶ 由此可以推測，在先秦時期所謂的「士禮」應該就已經存在。而具體探究其成書年代，屈萬里則以其中使用器物的名稱來切入，表示《儀禮》中一方面保留戰國以前酒器的「爵」名稱，一方面又使用漢代之後才使用的「洗」名稱。³⁷ 由此屈萬里表示，其一方面保留春秋時習慣但又已經出現之後才漢時產生的名稱，應該界定於戰國至西漢之間產生。而其中的所謂的經文應是最早可能是春秋晚期的作品，而其他部分則應該是戰國晚期至西漢之間。³⁸

第六項 《禮記》各篇之成書年代

《禮記》一書中共有四十九個篇章，若是將其中區分為「上、下」兩篇之連張統整之後則共有四十六個篇章。就過去學者之研究可以知道，這些篇章涵蓋先秦至漢初時期個派別的儒者所撰寫之文獻。而對於這些文獻成書年代的相關探討，基本上可以看到兩大進路：文獻作者及其所屬派別、文獻內容之思想年代。透過上述兩個進路的研究，可以看到有些學者以文獻內容所提及之人物、事件以及稱為相關用語來判斷撰寫者及其所屬的儒家派別。³⁹ 第一類是，

³⁶ 〈漢書·藝文志〉：「《儀禮疏》云：高堂生傳十七篇是今文也，孔子宅得古儀禮五十六篇，其字皆篆書是古文也。古文十七篇與高堂生所傳同，而字多不同，餘三十九篇絕無師說，秘在於館。」（清·王先謙：《漢書補注》，頁 878。）

³⁷ 屈萬里：《先秦文史資料考辨》，頁 345。

³⁸ 屈萬里：《先秦文史資料考辨》，頁 346。

³⁹ 王鐸：《禮記成書考》一書主要是以篇章最早的作者為探討的對象，其就是以文獻中提及的人物為主要判准。（王鐸：《禮記成書考》，北京：中華書局，2007 年。）而在屈萬里的《先秦文史資料考辨》及高明〈禮記概說〉等研究中則反而主要是以文獻中的思想成份作為區分其

以其中紀錄之人物為基準斷定其最早成書年代，並推測其流派後學記載成篇。
第二類則是，透過對於文獻內容之概念與思想特色為基礎，與其他文獻做出比較後判斷該篇文獻的成書年代。就此兩種進路可以看到，前者似乎預設文獻內容較早產生而經過流傳後被記載成篇，因此於年代斷定上有篇早的傾向。相對的，第二類則因為文獻中存在的概念及思想特色中最晚出者作為判準，因此其年代判斷上則是有偏晚的情況。

對於這樣的現象，造成一些學者認為有的篇章可能被認定為是晚至漢代時成書，而有的學者反而認為其應該在戰國初期即已經產生，從研究進路上根本地體現出落差之處。這樣的差異必須在進行研究前先行探討及提出適當的調節，如此才不會產生文獻年代上嚴重的誤置。⁴⁰ 對此，舉出王鐸《《禮記》成書考》一書為例，書中一方面以出土文獻中有類似的判斷作為其依據，強調文獻中具體指出的人物應當就是說出此文獻內容之人，而其記載則應是其弟子的主張。⁴¹ 但是同時另一方面，對於一些文獻中應當有將不同時期文獻予以編輯組合之情況卻反而無視。⁴² 這樣的情況呈現出過度放大出土文獻中部分片段的意義，反而無視文獻中所謂不同時期或是晚出的思想內容及其意義。

為了避免這樣的問題，本文將重新確立以出土文獻為基準梳理各篇章成書年代之問題的方法。具體來說，在傳世本《禮記》中可以看到〈緇衣〉一篇至少出現在《郭店楚簡》以及《上海博物館藏戰國楚竹書》等兩批新出土文獻中。而且對照之後可以看到，三種版本之間雖然有些許篇段上的殘缺，但是共

轉寫年代的判準。（高明：《高明經學論叢》，台北：黎明文化事業，1978年，頁263-336）

⁴⁰ 這樣的差異不僅呈現出兩種學術研究判準之差異，也呈現出近年新出土文獻對於這些文獻考證及思想理解之相關影響。新出土文獻中可以看到一些《禮記》篇章中的部分內容，使得近年學者較早期學者將其年代判斷往早期推進，但是具體來說整個文獻或是更為完整的段落之研究來說，除〈緇衣〉一篇在出土文獻中較為完整發現之外，並沒有其他更為充分的證據可以支持相關推斷。

⁴¹ 其分別舉出，在《郭店楚簡》中的〈語叢一〉、〈成之聞之〉有與〈坊記〉相似的內容；《郭店楚簡》的〈語叢一〉及《上博簡》的〈從政（乙篇）〉與〈表記〉內容相似；而《郭店楚簡》、《上博簡》中都有類似於傳世本的〈緇衣〉一篇。（王鐸：《《禮記》成書考》，頁73, 82, 85。）

⁴² 最顯著的例子就是其對於〈中庸〉因其思想內容差異而被過去學者區分「古本、今本」之觀點，直接以過去歷史文獻中引用情況將之視為《子思子》的內容，並以朱熹等學者的意見，直接將其完全視為是一份完整的文獻。（王鐸：《《禮記》成書考》，頁77-79。）

有的部分並沒有非常巨大的差異。⁴³ 而此兩批出土文獻就其下葬年代來推算當是戰國中後期左右，因此可以知道其中〈緇衣〉一篇的成篇當在此之前，也就是所謂戰國中期以前。⁴⁴ 透過出土文獻之年代可以推算出，〈緇衣〉至少是戰國中期以前的文獻，並以其中使用之概念與思想特色作為判準，以此判斷《禮記》中的其他篇章。例如某一篇章中若是使用概念相近並且其思想特色類似時則可以大致推斷是戰國中期左右或是之前之文獻，反之若其中使用的是所謂晚出的概念並呈現出差異較大之思想特色時則可以判斷該篇章應該是戰國中期之後成篇的文獻。不過此一作業十分龐大，因此在此先就年代區分方法之問題提出相關意見，因此不直接處理各文獻年代的重新探究。

不過，相對於直接認同文獻中人物的立場，以思想內容為依據的立場則可以先以屈萬里、高明的早期學者較為嚴格的時代區分為基礎，區分各篇章的年代。不過，兩位的研究中仍有一些篇章沒有提及其年代，此處則會斟酌參考王鏐的研究，再同時參照以前文所主張〈緇衣〉已流傳的戰國中期為界區分。接下來，就能夠被歸類為戰國中期之前的文獻則有：〈檀弓上〉、〈檀弓下〉、〈曾子問〉、〈禮器〉、〈玉藻〉、〈喪服小記〉、〈少儀〉、〈雜記上〉、〈雜記下〉、〈喪大記〉、〈祭義〉、〈祭統〉、〈孔子閒居〉、〈坊記〉、

⁴³ 經過比較對照之後，王鏐表示：「《禮記·緇衣》與郭店簡、上博簡本《緇衣》儘管有差異，但可以肯定，它們是同一篇文獻的不同傳本，在戰國中期，《緇衣》已經廣泛流傳。」（王鏐：《〈禮記〉成書考》，頁 94-95。）

⁴⁴ 這兩批文獻過去有學者懷疑是出自同一墓，可參照就梁振杰的《走進原始儒家：戰國楚簡儒家思想研究》一書，其說明《上博楚簡》時提及：「據有關專家研究，這批竹簡的下葬年代與荊門郭店楚墓竹簡大致相當，應在戰國中期前後。考慮到荊門郭店一號楚墓於 1993 年秋被盜，而上海簡則在 1994 年初春在香港市肆出現，其年代亦在公元前 300 年前後，由此我們似乎可以把兩者聯繫起來，推斷上博簡就是郭店一號楚墓被盜走而流失於香港文物市場上的那批竹簡。但這只可能是一個推測，從目前所掌握的材料看，還無法將二者直接聯繫起來而作出肯定的判斷。」（梁振杰：《走進原始儒家：戰國楚簡儒家思想研究》，北京：人民出版社，2014 年，頁 4。）而《郭店楚簡》之年代經過考古研究則推測為戰國中期左右，在劉祖信、龍永芳：《郭店楚簡綜覽》中的說明為：「郭店竹簡放置於郭店一號墓的頭室。根據墓葬形制及隨葬器物推斷該墓的下葬時間是戰國中期。隨葬器物終有一件漆耳杯，耳杯底布刻有「東宮之幣（師）」四字。據此，考古學家認為此墓應是楚懷王時期太子衡（後登基為楚頃襄王）的老師之墓。因此，郭店一號墓下葬的相對年代約在西元前 300 年。距今已有 2300 年，而郭店竹書的製作時間應早於這座墓的下葬時間。」（劉祖信、龍永芳：《郭店楚簡綜覽》，台北：萬卷樓圖書，2005 年，頁 9。）

〈中庸古經〉、〈緇衣〉、〈奔喪〉、〈服問〉、〈間傳〉、〈投壺〉、〈儒行〉、〈喪服四制〉，這些篇章在本文中統稱為「前期《禮記》」篇章。

而屬於戰國中期之後產生的文獻則有：〈曲禮上〉、〈曲禮下〉、〈王制〉、〈月令〉、〈文王世子〉、〈禮運〉、〈郊特牲〉、〈內則〉、〈明堂位〉、〈大傳〉、〈學記〉、〈樂記〉、〈祭法〉、〈經解〉、〈哀公問〉、〈仲尼燕居〉、〈中庸新經〉、〈表記〉、〈問喪〉、〈三年問〉、〈深衣〉、〈大學〉、〈冠義〉、〈昏義〉、〈鄉飲酒義〉、〈射義〉、〈燕義〉、〈聘義〉，這些篇章在本文中統稱為「後期《禮記》」篇章。

依照屈萬里及高明的相關整理，再斟酌王鏊等相關意見補充，至少可以看到，四十九篇中大致上可以區分為此戰國中期以前的「前期《禮記》」及其之後的「後期《禮記》」等兩大類。

第七項 《左傳》各階段之成書年代

在展開《左傳》內容中「君子」概念意義的探討之前，一樣先就其成書年代做出相關探討與釐清。首先，就過去研究來說，屈萬里首先整理過去各國學者對於《左傳》內容形成時代以及編輯等研究之成果，其主張最晚於戰國中期應該就已經成書，只是內容在漢代劉歆的整理上有部分修改及增加。⁴⁵

而在屈萬里整理及引用的資料中，包含著以《左傳》中預言內容來推測其成書年代的研究方法。⁴⁶ 對此楊伯峻於其所著《春秋左傳注·前言》的說明中也對此研究做出綜合的整理，此研究具體使用的判斷標準在於《左傳》中的預言內容是否正確或是於何時開始有不同的歷史產生而作為探討其成書年代的重要線索。⁴⁷ 在其就此研究所列舉的例子中共有四例若照年代順序來說，第一則

⁴⁵ 屈萬里：《先秦文史資料考辨》，頁 370。

⁴⁶ 屈萬里：《先秦文史資料考辨》，頁 367-368。

⁴⁷ 楊伯峻：《春秋左傳注（修訂本）上冊》，（台北：洪葉文化事業有限公司，2015 年），前言頁 38-41。

為莊公二十二年陳公子敬仲奔齊的事件，其中預言其最晚是早於田和成為齊侯的西元前 384 年；第二則是閔公元年畢萬受封於萬魏的事件，其中預言其後將成為公侯，因此其年代晚於魏文侯受封的西元前 403 年；第三則是文公六年秦穆公以子車氏三子殉葬的事件，其中預言秦國未來將無法東征，以此推測應該成立於秦孝公東征的西元前 360 年之前；第四則是宣公三年楚莊王問鼎的事件中，提及過去預言周朝三十世共七百年的國祚，以此推算應該在三十世周安王在位結束的西元前 376 年之前。⁴⁸ 就此四個例子可以看到，就此研究方法推測《左傳》應該成書於戰國時代開始的西元前 403 年之後到前 384 年之前，整體來說與屈萬里所說的戰國中期以前成書之主張相近。

不過，在此也可以看到，即使是使用預言內容是否應驗作為判斷成書年代的標準，依然可以看到長達 20 年的差距。再者，就預言應驗與否的情況來判斷，則可以看到如上述不同例子中年代推斷上會有所差異的現象。也許能夠從中推斷出上限不會早於戰國初年，但是要確定其後成書年代仍然有其問題。以上述例子來說，楊伯峻對於田齊成立之前的相關推斷是以《左傳》內容中的使用「不可知」的描述來判斷其並未明確知道田齊的篡立。⁴⁹ 但若是就《左傳》內容的類型來說，此「不可知」一句是經由子路之口說出，若就其所處的年代自然無法知道後世田齊的成立，加上其並不是明確的使用占筮的說明，因此「不可知」的說明並不一定是預言而僅是就當時的政治情況做出說明。相對的，莊公二十二年中的預言的記載表示陳氏的壯大也並不等於其不清楚其取代姜齊的爵位，呈現出對於記載的理解差異也會影響年代推斷。因此可以知道，此種推斷方法也許可以知道較為上限的年代，後代之下限仍有爭議。而且，從

⁴⁸ 楊伯峻：《春秋左傳注（修訂本）上冊》，前言頁 38-41。

⁴⁹ 原文是《左傳·哀公十五年》：「秋，齊陳瓘如楚，過衛，仲由見之，曰，天或者以陳氏為斧斤，既斲喪公室，而他人有之，不可知也，其使終饗之，亦不可知也，若善魯以待時，不亦可乎，何必惡焉。」（唐·孔穎達：《春秋左傳注疏》，頁 1035。）楊伯峻對此表示：「子路對於齊國前途的推測，還不及晏嬰的肯定。他肯定姜齊的被陳氏斲喪，這是當時人所共見的，卻是否終為陳氏所享有，或者另外鑽出第三者（他人）攫取果實，都在『不可知』之列。」（楊伯峻：《春秋左傳注（修訂本）上冊》，前言頁 39。）

此探討上也可以知道，《左傳》內容的探討上除了預言之歷史事件的相關年代外，也需要考量其中行為之脈絡。

就此來說，若是要進一步地釐清《左傳》的成書年代，依然需要更細部的探討與釐清。以小倉芳彥的研究來說，其透過對於《左傳》中概念使用意義之差異將其內容區分為三種類型：第一，對於歷史事件之說明；第二，對於事件中蘊含之內容與意義做說明；第三，對內容概括式的評價。⁵⁰ 這三類內容的形成上，若是不懷疑《左傳》一書形成上為後代偽作的情況，則應該是第一類行為史實之記載，而後兩類為後人對此事件之解釋與評價，因此為較晚成書的內容。⁵¹

例如上述子路的意見就是屬於第二類的内容，因此其並不是單純歷史事件的呈現，再者其也並非整體概述評價，因此可能並非是所謂最後成書的年代。而小倉芳彥的分類法中雖然沒有直接探討成書年代的問題，但是可以從其說明中看到，第三類應該是最晚形成的內容。就楊伯峻所舉的四個例子來說，僅有第一、三兩例是所謂的「君子曰」，前者之預言是否可靠先不論之外，後者之預言應驗之下限是最晚的秦孝公東征之前 360 年。就此可以推測，第三類型的形成應該是前 360 年左右。

除了預言應驗與否的年代探討之外，屈萬里也提及使用曆法研究《左傳》成書年代的成果，而此研究來說近年可以看到吉永慎二郎提出相關的探討。在吉永慎二郎的《「春秋」新研究—「原左氏傳」からの「春秋經」「左氏傳」の成立と全左氏經・傳文の分析—》一書中，一方面分析《左傳》從原始文獻到其成書之間的階段區分之外，也就其中使用曆法使用之差異探討其成書的年代。⁵² 在其整理中可以看到，在《左傳》中使用西元前 351 年後回溯的四分曆

⁵⁰ 劉俊文主編：《日本學者研究中國史論著選譯》，頁 1-27。

⁵¹ 劉俊文主編：《日本學者研究中國史論著選譯》，頁 8-10。

⁵² 日・吉永慎二郎：《「春秋」新研究—「原左氏傳」からの「春秋經」「左氏傳」の成立と全左氏經・傳文の分析—》，（東京：汲古書院，2019 年），頁 67-74。

之記載，可以看出其至少應該晚於此時期成立。⁵³ 也就是說，若是曆法成立之推測成立，則《左傳》最晚的成書應該也會晚於前 351 年之後。

綜合上述研究成果來說，以曆法之形成為下限回推《左傳》依照其內容的類型區分之成書的差異可能可以看到：第一類成書於戰國初年左右；第二類於戰國初期至中期形成；第三類則是戰國中期左右完成。因此，本文接下來將依循此類型區分，逐步探討其中關於「君子」概念使用的情況極其意義內涵之發展。

第八項 《公羊傳》之口傳年代

關於《公羊傳》之成書年代，就現有歷史紀錄來說其實際上書寫的時期應是西漢初年，自此之前是透過所謂的「口傳」方式流傳，也因此其被視為是「今文」的經典。⁵⁴ 但是其內容之形成，則未必晚至西漢時期。以屈萬里的研究來說，其認為因為傳世《公羊傳》記載的內容中包含著所謂「不修春秋」，也就是尚未經過修改的原始歷史紀錄之《春秋》，而這又應該在秦時已經亡佚，所以推測經師傳述的內容當是戰國晚期之前形成。⁵⁵

與此相似的觀點，可以在黃開國的《公羊學發展史》一書中看到，其表示：

《春秋公羊傳》是戰國以來由沈子、公羊子等人解釋《春秋》之說的傳

承並不斷修訂的結果，雖然著於竹帛的時間在西漢初年的漢景帝，但以

⁵³ 日・吉永慎二郎：『春秋』新研究—「原左氏傳」からの「春秋經」「左氏傳」の成立と全左氏經・傳文の分析—，頁 72-73。

⁵⁴ 王先謙的《漢書補注》中關於《藝文志》中「春秋」的部分就強調漢代人認為《公羊傳》、《穀梁傳》為「今文」而不同於《左傳》的說明。（清・王先謙：《漢書補注》，頁 881。）而從口說著於帛書的相關探討，在趙伯雄的《春秋學史》中有所整理，不過其也表示當代學術研究對漢代所謂詳細的傳經系譜本身是有所質疑的。（趙伯雄：《春秋學史》，濟南：山東教育出版社，2014 年，頁 27。）

⁵⁵ 屈萬里：《先秦文史資料考辨》，頁 372-373。

《春秋公羊傳》為內容的春秋公羊學，主要反映的是戰國時期人們對於《春秋》的訓解，是春秋公羊學形成階段的代表著作，是後來春秋公羊學的已發展的基礎。⁵⁶



在其說明中可以看到其主題在於公羊學，但是作為此基礎的《公羊傳》之口述傳承及其中思想的產生應當是戰國時期。在其書中舉出了撰文中有許多孔子後學的引用、經師傳承的特性以及其思想上與孟子及荀子相關的部分等證據支持其主張。⁵⁷

在此可以看到，現在所謂的公羊學中當然包含著西漢時期的思想，但是作為其基礎的《公羊傳》則應該可以視為是戰國時期注解《春秋》思想的成果。因此，在探討《公羊傳》內容時只要注意地地去除後世注解中西漢之後的思想，則應該可以一定程度上還原最晚至戰國時期末期的思想內容。

第九項 《穀梁傳》之口傳年代

與《公羊傳》一樣，《穀梁傳》也是透過口傳而遲至西漢初年才書寫之文獻。也因為是口傳的形式，兩者解經的方式基本上相似，而其中對於《春秋》意義之解釋也不少的相同。⁵⁸ 也因此，可以看到有學者主張兩傳之間其實具有非常密切的關係。而屈萬里就依照過去學者整理的相關資料提出，《穀梁傳》可能與後來的《公羊傳》最初都是由同一經師所傳，而後傳至魯國才發展成自身具有的獨特解釋。⁵⁹

對此進一步來說，過去學者也探討過兩傳之間形成先後的問題，更精確來說就是兩傳雖然相似但兩者之間的影响關係為何。屈萬里整理過去研究認為，

⁵⁶ 黃開國：《公羊學發展史》，（北京：人民出版社，2013年），頁36。

⁵⁷ 黃開國：《公羊學發展史》，頁37-39, 43-49, 54-57。

⁵⁸ 趙伯雄：《春秋學史》，頁40。

⁵⁹ 屈萬里：《先秦文史資料考辨》，頁373-374。

由於陸賈《新語》所載的「穀梁傳曰」之內容不見於今本當時應該尚未寫定，而主張應該是《公羊傳》成書早於《穀梁傳》。⁶⁰ 而在趙伯雄的《春秋學史》中更是整理《穀梁傳》的解釋中有針對《公羊傳》內容所做之說明，由此推測無論是成書或是其思想發展都應該晚於《公羊傳》。⁶¹

而就其具體的思想形成年代來說，已知《穀梁傳》思想晚於《公羊傳》形成的前提下，探討其是否有晚至漢代才形成的問題。就屈萬里的主張來說，《穀梁傳》具體寫定應該是受到《公羊傳》流行之影響而較晚成書，但就其內容來說，其一樣延續了許多戰國經師的解釋的內容，因此大體上可以說其思想的形成應該還是戰國時代為主。⁶² 不過，漢代對於《穀梁傳》所謂的傳經系譜，一樣遭受許多學者的質疑。⁶³

綜合來說，《穀梁傳》作為解釋《春秋》的文獻，其應該是在戰國時期晚於《公羊傳》形成。如果扣除其中可能屬於西漢時期影響的解釋之外，則應該也呈現出戰國晚期思想的內容。

第十項 《論語》編纂之成書年代

過去研究中可以很直接地看到，以《論語》之內容作為孔子學說之主要來源的觀點。就內容來說，《論語》一書的內容被視為是孔子言行、其與弟子及當時人物對話之紀錄等內容。學者大多認為，這些紀錄是真實呈現出孔子思想與其中哲學主張的文獻，因此以此作為理解孔子的重要基礎。⁶⁴ 不過，同時也可以看到，除了孔子為主的紀錄之外，也包含以孔子弟子為主的紀錄。由此可以知道，《論語》一書本身除了收錄孔子及其弟子之對話之外，也包含其弟子

⁶⁰ 屈萬里：《先秦文史資料考辨》，頁 376。

⁶¹ 趙伯雄：《春秋學史》，頁 40-43。

⁶² 屈萬里：《先秦文史資料考辨》，頁 376。

⁶³ 文廷海：《春秋穀梁學史研究》，（北京：中國社會科學出版社，2019 年），頁 17-18。

⁶⁴ 林義正：《孔子學說探微》，頁 4-5。

之弟子這一輩後學的相關紀錄，因此其形成年代必然晚於孔子弟子至所謂的戰國時代。

再者，由於《論語》的形成並非一時一地完成，而是經過一定時間的搜集與編輯，因此難以確切地判斷其成書的具體時間。具體的說明，在屈萬里整理過去學者的考證中可以看到，其提及《論語》應該至少在孔子歿後三十多年後編輯而成，但也有提及其中部分可能是後人所附加。⁶⁵ 在此可以知道，假如就《論語》記載之孔子弟子相關內容的來說，其成書最早可能是在戰國初年，但若是加上之後加入的內容則可能晚至戰國中晚期。

也因為《論語》透過編輯而成的現象，日本學者津田左右吉就從編輯過程的觀點來探討《論語》的內容。其將《論語》的內容與其他文獻中所提及的孔子言論作出比較，就其中異同分析《論語》內容源自於不同時代文獻中對於孔子言論與思想的紀錄與說明，在經過後人編輯而形成現在通行的版本。⁶⁶ 再者，其認為《論語》中包含戰國中晚期才產生的思想內容，因此這些被視為是孔子言論的內容其實是後來儒者在面對當時問題時所提出的主張，並不能視為是孔子及其弟子的言論。⁶⁷ 在此理解來看，不僅是將《論語》的成書年代整個往後，同時也將本書的性質從孔子學說紀錄轉變成為儒家學派發展後各種主張的集合。

就津田左右吉的觀點來說，《論語》一書的形成是經過長時間編纂而成，其中也包含戰國各時期的思想內容。但其也表示，經過編輯其中有一定統整，但就思想上卻沒有因此一致。⁶⁸ 以此理解可以知道，《論語》書中雖然蘊含著早晚不同時期的思想，但就編輯時間嚴格來說可能要將《論語》視為戰國中期左右的文獻。

⁶⁵ 屈萬里：《先秦文史資料考辨》，頁 382-383。

⁶⁶ 日・津田左右吉著、曹景惠譯注：《論語與孔子思想》，（台北：聯經出版事業，2015 年），頁 399-401。原文為 日・津田左右吉：《論語と孔子の思想》，（東京：岩波書店，1946 年）。

⁶⁷ 日・津田左右吉著、曹景惠譯注：《論語與孔子思想》，頁 258。

⁶⁸ 日・津田左右吉著、曹景惠譯注：《論語與孔子思想》，頁 416-417。



第十一項 《孝經》之成書年代

關於《孝經》的成書年代，傳說上主要是以孔子或曾子作為其作者，但由於其中引用了《左傳》、《國語》等內容則不可能早於這些文獻。⁶⁹ 而在屈萬里的整理可以知道，《呂氏春秋》中明文引用《孝經》，而其內容與傳世本也完全相同，可知當時已經明確有傳世本的《孝經》存在。⁷⁰ 由此其進一步的推斷，《孝經》應是戰國中期至末葉之間。⁷¹

第十二項 《爾雅》之成書年代

關於《爾雅》一書的形成年代，傳說雖然表示為周公所做，但實際上其中內容有不少部分是引用自其他文獻的內容。就屈萬里的整理可以知道，其中包含了《荀子》、《楚辭》、《莊子》、《管子》、《呂氏春秋》、《山海經》、《國語》等等，因此其認為不可能早於戰國晚期成書，甚至有一些文字使用為漢武帝時期的習慣。⁷² 由此可以推斷，《爾雅》一書應是從戰國時期開始編輯至漢代才成書的文獻。

第十三項 《孟子》之成書年代

首先，一樣先對於《孟子》一書的成書進行簡單扼要之討論。就過去的學者研究來說，大家基本上並不懷疑《孟子》一書內容的真實性。⁷³ 也就是說，

⁶⁹ 屈萬里：《先秦文史資料考辨》，頁 377-378。

⁷⁰ 屈萬里：《先秦文史資料考辨》，頁 378-379。

⁷¹ 屈萬里：《先秦文史資料考辨》，頁 379。

⁷² 屈萬里：《先秦文史資料考辨》，頁 392-394。

⁷³ 屈萬里：《先秦文史資料考辨》，頁 389。

《孟子》一書中的記載基本上被認為就是孟子思想哲學的內容。換句話說，這也表示《孟子》一書的成書年代本身並無太大的爭議。以屈萬里的整理來說，成書年代的問題主要在於書中對於孟子弟子的記載。

以《孟子》書中的內容來說，其中可以顯著地看到以孟子為主的各種言論與行動記載，但是同時也可以看到其中對於其弟子之公孫丑、萬章、樂正子、公都子、屋廬子、徐子、陳子等人。在此之中，可以看到許多位孟子弟子被尊稱為「子」的情況。⁷⁴ 這顯示出此處記載的內容應當是這些人物之弟子，也就是所謂孟子的再傳弟子。再者，也有學者以《孟子》書中對於君王使用其諡號稱呼的進行研究，並從中推測此使用不可能於孟子在世時出現。⁷⁵ 此主張在參考錢穆的《先秦諸子繫年考辨》中大致推測出，孟子約在齊宣王八年的西元前 312 年離開齊國，而可能在前 305 年左右過世。⁷⁶ 因當無法知道晚於其死去的魯平公、齊宣王、梁襄王等君王之諡號。⁷⁷ 透過這樣的探討可以知道，《孟子》一書應當是在其弟子的再傳弟子手上編纂完成。

但除了編纂成書的過程與年代推定較晚之外，過去學者基本上沒有懷疑《孟子》一書的內容。因此單就與孟子相關的內容來說，應該可以確定大約是西元前 312 年之前的思想。所以此書雖然在其弟子之後手上完成，但相關內容思想則應該是於齊國活躍時期之思想。⁷⁸

第十四項 《荀子》之成書年代

關於《荀子》一書的形成年代，目前傳世本所見的三十二篇是在西漢劉向時所整理出來的。而劉向主要是將當時所謂孫卿書中的三百二十二篇經過校讎

⁷⁴ 屈萬里：《先秦文史資料考辨》，頁 391。

⁷⁵ 屈萬里：《先秦文史資料考辨》，頁 390。

⁷⁶ 錢穆：《先秦諸子繫年考辨》，（上海：商務印書館，1935 年），頁 338-341。

⁷⁷ 屈萬里：《先秦文史資料考辨》，頁 391。

⁷⁸ 屈萬里：《先秦文史資料考辨》，頁 391。

將重複的內容去除後所定。⁷⁹ 而就《荀子》的內容來說，其中有不少篇章內容出現於《大戴禮記》、《禮記》等書中。對此，屈萬里認為由於這些文獻是和出編輯先秦各家著作所成，因此可以知道《荀子》一書雖然包含其弟子的著作但應該沒有後世偽作的問題。⁸⁰ 而荀子作為戰國晚期人物，因此此文獻自然是戰國晚期形成之著作。

除此之外，對於《荀子》一書是否可以代表荀子本人之思想，在佐藤將之的《參於天地之治：荀子禮治思想的起源與構造》一書中則有詳細的整理。其書中表示，過去學者因為書中的思想內容包含了許多戰國時期不同著作的內容而學者們對此問題各有支持與反對。⁸¹ 不過佐藤將之主張，若是就「禮」作為核心概念來理解荀子思想則可以看到其作為將戰國各種思想綜合為具有「一貫結構性的統合體」。⁸²

由此探討則可以知道，《荀子》一書的篇章是到西漢時期經過劉向整理後形成。其內容則確定在漢出文獻中已經存在，因此可以推測是在戰國晚期就已經存在。而其所具有的多樣思想內涵，也可以因為《荀子》一書中以「禮」作為核心進行統整。因此可以知道，此書應是荀子及其弟子以「禮」概念的論述為主軸於戰國晚年完成的著作。

第十五項 其他相關文獻

除了上述傳統儒家經典文獻之外，關於「君子」概念探討上需要在注意的文獻就是所謂的出土文獻。在前文對於《禮記》各篇章年代判斷的相關討論中

⁷⁹ 西漢·劉向：〈孫卿書敘錄〉，收於 清·王先謙集解，日·久保愛增注：《增補荀子集解》，卷二十，頁 42。

⁸⁰ 屈萬里：《先秦文史資料考辨》，頁 410-411。

⁸¹ 佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治思想的起源與構造》，（台北：國立臺灣大學出版中心，2016 年），頁 37-45。原書為佐藤將之以英文撰寫的博士論文，其出版為 Sato, Masayuki. *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun zi*, Leiden: Brill Publishers, 2003.

⁸² 佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治思想的起源與構造》，頁 37-45。

已經提及，近年發現的《郭店楚簡》、《上博楚簡》中一樣使用許多的「君子」概念進行論述，分別是 76 次及 96 次。就考古研究可以知道，《郭店楚簡》下葬是戰國中晚期，因此學者們推測這些文獻形成當早於此而為戰國中期以前。⁸³ 而《上博楚簡》在學者的推測，應該也與《郭店楚簡》是同一時期的文獻。⁸⁴ 這些出土文獻可以作為戰國中期左右思想的代表，呈現出不同於傳世文獻中更為精準的當時思想情況。

除此之外，與「君子」相關的出土文獻還有所謂的青銅器銘文。就現有青銅銘文的紀錄中，若是依照青銅器的鑄造年代來說，「君子」一詞的使用最早可以在被認為是西周晚期的〈交君子壺〉及〈交君子簠〉的銘文中看到，而後可以在春秋早期的「晉姜鼎」、春秋時期的「交君子鼎」、春秋晚期的「敬事天王鐘」、「交君子鑑」以及春秋晚期或戰國早期的「君子之弄鼎」等等青銅器的銘文中都可以看到「君子」概念出現。⁸⁵ 在此之中，「君子之弄鼎」中的「君子」則是屬於人名，因此不納入本文的探討中。⁸⁶

在這些銘文中大部份都是對於青銅器鑄造之目的或期望等記錄的簡短銘文，僅「晉姜鼎」及「敬事天王鐘」有較長的記載內容。再者，就過去前已經發現的青銅器銘文來說，「君子」一詞的使用其實相當稀少，可以說其並不是當時銘文中所習慣使用的概念詞彙。⁸⁷ 不過，在青銅器銘文中有所使用的情況也呈現出，當時最為官方的紀錄中也逐漸使用「君子」概念的現象。在本文接下來的探討中，也將會就「晉姜鼎」及「敬事天王鐘」兩份明文做出扼要的探討。

⁸³ 劉祖信、龍永芳：《郭店楚簡綜覽》，（台北：萬卷樓圖書，2005 年），頁 9。

⁸⁴ 雖然有學者懷疑兩批文獻屬同一墓葬，但因為沒有其他證據可以支持因此仍屬於猜測。但兩批文獻之間的相似性則呈現出，即使屬於不同墓葬也應該是屬於同一時期的撰寫的文獻。

⁸⁵ 華東師範大學中國文字研究與應用中心編：《金文引得（殷商西周卷）》，南寧：廣西教育出版社，2001 年，〈青銅器銘文釋文〉頁 95-96, 343。

⁸⁶ 吳鎮烽編：《金文人名彙編（修訂本）》，（北京：中華書局，2006 年），頁 174。

⁸⁷ 詳細說明將在本文第四章中提出，在此扼要說明現有青銅器銘文資料中不是作為人名的「君子」概念，其實僅有作為官職或是統治者稱呼的用法 3 次，都出自於「敬事天王鐘」的銘文中。



本文上述的內容，就是過去學者對於先秦時期儒家經典文獻的思想形成年代所提出的考證研究之統整。在其中可以看到其實有不少文獻的年代釐清仍有其爭議存在。因此要具體釐清到詳細的時間其實也其困難，但基本上仍能就其做出大致上的區分。若是再加上文獻數量的考量，大致上可以將時間區分為三的階段：西周到春秋時期、戰國初期到中期、戰國中期到晚期。就此三階段來說，可以看到一些文獻中的篇章本身分別屬於不同的時期，大致整理為：

（一）西周到春秋時期：《周易·經文》、《詩經·周頌》、《詩經·大雅》、《詩經·小雅》、《詩經·國風》、《詩經·魯頌》、青銅器銘文

（二）戰國初期到中期：《周易·彖》、《周易·象》、《周易·文言》、前期《禮記》、《左傳》、《論語》、《孟子》、《郭店楚簡》、《上博楚簡》

（三）戰國中期到晚期：《周易·繫辭》、《周易·雜卦》、《今文尚書》、《周禮》、《儀禮》、後期《禮記》、《公羊傳》、《穀梁傳》、《孝經》、《爾雅》、《荀子》

