

先秦儒家「信」「義」關係的演變

——從《論語》到《荀子》

楊 卓 剛*

提 要

對於先秦儒者而言，「忠信」是十分重要的價值。事實上，除了我們耳熟能詳的文獻以外，郭店楚簡中儒家色彩較為濃厚的〈忠信之道〉，亦用了將近全簡的篇幅描述有關「忠信」的圖像。先秦儒家的文本中，撇開「忠信」連用的情形，「忠」和「信」往往得以連結到「仁」和「義」；「忠」與「仁」，「信」與「義」，尤其是「信」與「義」的連結更為明顯。這樣的情形引起了筆者濃厚的興趣，而在整理相關的資料時筆者發現，先秦儒家的「信」與「義」之間實則存在一種微妙的關係，這樣的關係自《論語》始，至《荀子》則越發顯明。然而，學界並未

本文 112.03.15 收稿，112.08.03 審查通過。

* 國立成功大學中國文學系碩士班三年級。本文從撰寫至刊登，歷經國立成功大學中國文學系陳弘學、陳康寧、楊晉龍老師，以及國立臺灣大學哲學系佐藤將之老師等諸位師長不厭其煩地指導，並經由一審及二審共三位匿名審查人提供寶貴意見，特註於此表示感謝！DOI:10.29419/SICL.202307_(56).0001

對此有著深入的討論，本文的問題意識即在於彌補這樣的空白。筆者認為，在《論語》、《孟子》以及〈忠信之道〉中，「義」得以在政治的脈絡下顯現於「信」，而「信」必須以「義」為原則。至《荀子》時期，面對稷下學派的興起，「信」與「義」的關係逐漸擴及到王霸之辨的討論，因而有了更豐富的內涵。本文中筆者便將以《論語》、〈忠信之道〉、《孟子》以及《荀子》為主，輔以各家經典，論述先秦儒家「信」「義」之間的關係。

關鍵詞：先秦儒家、郭店楚簡、管子、信、義

Evolution of the Relationship between “Trustworthiness” and “Righteousness” in Early Confucianism: From “The Analects of Confucius” to “Xunzi”

Yang Kuo-Kang^{*}

Abstract

For pre-Qin Confucian scholars, “loyalty and trustworthiness” (*zhongxin*) held significant value. In fact, apart from widely-known texts, the “Way of Loyalty and Trustworthiness” found in the *Guodian Chu Slips* also used almost an entire slip to extensively depict the concept of “loyalty and trustworthiness.” In the textual context of early Confucian works, apart from the instances where “loyalty and trustworthiness” were closely linked, “loyalty” and “trustworthiness” were often associated with “benevolence” and “righteousness.” The connection between “loyalty” and “benevolence” and between “trustworthiness” and “righteousness”—in particular the latter—

^{*} M.A. student, Graduate Institute of Chinese Literature, National Taiwan University.

became more apparent, a fact that piqued the interest of the author of this paper. While gathering related information, the author discovered a subtle relationship between “trustworthiness” and “righteousness” within pre-Qin Confucianism, which became increasingly evident from *The Analects of Confucius* to the *Xunzi*. Despite its prevalence, the academic community has not deeply explored this relationship. The purpose of this paper is to address this gap in understanding. The author believes that in *The Analects of Confucius*, *Mencius*, and the “Way of Loyalty and Trustworthiness,” “righteousness” was able to manifest through the political context of “trustworthiness,” while “trustworthiness” had to be guided by “righteousness” as a principle. By the time of the “Xunzi,” in response to the rise of the School of Jixia, the relationship between “trustworthiness” and “righteousness” gradually extended to discussions of the differentiation between kings and rulers, resulting in a more enriched significance. In this paper, the author primarily focuses on *The Analects of Confucius*, the “Way of Loyalty and Trustworthiness,” *Mencius*, and *Xunzi*, supplemented by various classical texts, to discuss the interrelationship between “trustworthiness” and “righteousness” in early Confucianism.

Keywords: Pre-Qin Confucianism, Guodian Chu Slips, “Guanzi”,
Trustworthiness, Righteousness

先秦儒家「信」「義」關係的演變

——從《論語》到《荀子》

楊 卓 剛

一、前言

本文試圖透過觀念史的研究進路，釐清從戰國初期至戰國末期時先秦儒家「信」「義」觀念之間的思想角色的演變，並藉由對相關文獻的第一手分析提出過去的研究所比較沒有充分注意的思想特色。至於為何選擇「信」「義」觀念作為主題，原因如下。《孟子·告子上》言：

孟子曰：「有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵從之。今之人修其天爵，以要人爵；既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣。」

1

在這則引文中，《孟子》將「仁義」與「忠信」並舉，顯然「仁義」與「忠信」的重要性相差彷彿。針對這個問題，佐藤將之指出，「忠信」在春秋時代至戰國

¹ 漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《十三經注疏整理本·孟子注疏》（北京：北京大學出版社，2000年），卷11下，頁371。

早期應為當時最關鍵的幾個價值概念之一，甚至更甚於「仁義」。² 儘管我們如今提及《孟子》等先秦儒家的文本時，普遍將目光聚焦在「仁」「義」等德目上。然而，據筆者統計，除了本則引文的來源《孟子》以外，在《論語》中「忠」「信」同時出現的次數有七次，在《荀子》中則有二十七次。可見對於先秦儒者而言，「忠信」也是十分重要的價值。事實上，除了我們耳熟能詳的文獻以外，郭店楚簡中儒家色彩較為濃厚的〈忠信之道〉，亦以將近全簡的篇幅描述有關「忠信」的圖像。綜上所述，「忠信」的概念顯然橫跨整個先秦儒家，值得我們細細挖掘其中的深意。

筆者在爬梳相關文獻時，注意到一個有趣的現象，即在先秦儒家的文本中，撇開「忠信」連用的情形，「忠」和「信」往往得以連結到「仁」和「義」；「忠」與「仁」，「信」與「義」，尤其是「信」與「義」的連結更為明顯。這樣的情形引起筆者濃厚的興趣，而在整理相關的資料時筆者發現，先秦儒家的「信」與「義」之間實則存在著一種微妙的關係；這樣的關係自《論語》始，至《荀子》則越發顯明。但是在學界目前的討論中，討論「仁義」概念者有之，如王博即試圖分析先秦時期「仁」「義」概念之間的關係，³ 陳弱水則試圖整理出「義」在漢代以前大至具有的含意。⁴ 討論「忠信」概念者亦有之，如佐藤將之以「忠」概念的用例為線索，爬梳分析了戰國早期至晚期「忠」概念的使用情形。⁵ 張魯君則著重於分析先秦儒家「信」觀念的用例。⁶ 然而，目前學界卻少有專論「信」

² 佐藤將之：〈國家社稷存亡之道德：春秋、戰國早期「忠」和「忠信」概念之意義〉，《清華學報》2007年新37卷第1期（2007年6月），頁2。

³ 王博：〈早期儒家仁義說的研究〉，收錄於鄭吉雄：《觀念字解讀與思想史探索》（臺北：學生書局，2009年），頁125-162。

⁴ 陳弱水：《公義觀念與中國文化》（新北：聯經出版事業股份有限公司，2020年）。

⁵ 佐藤將之：《中國古代的「忠」論研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2010年）。

⁶ 張魯君：《先秦儒家「信」觀念研究》（青島：山東大學古代史研究所碩士論文，2006年）。

「義」關係者。因此，筆者期許本文能在立足前人造下的基石之餘，進一步彌補相關議題的空白，本文的問題意識即在於此。

本文的大標題既為「先秦儒家」，則所討論的文本即會聚焦於我們今天所知的儒典，如《論語》、《孟子》以及《荀子》。除此之外，自郭店楚簡挖掘之始，有越來越多的學者注意到其對於還原早期儒家思想面貌的重要性，故而筆者也會將郭店楚簡中的相關文獻納入討論。而探討《荀子》概念的來源，則難以避免爬梳稷下思潮及其相關文獻。進而言之，當論及稷下思潮時，本文將會舉出一些未必完全符合當代學界認知下的「儒典」。至於有關稷下思潮與《荀子》的關係，本文將於後文詳述。

二、《論語》中的「信」「義」之間的關係

《論語》中「信」「義」同時出現的文獻共有三則，筆者分列如下：

有子曰：「信近於義，言可復也；恭近於禮，遠恥辱也；因不失其親，亦可宗也。」（〈學而〉）⁷

子曰：「君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之。君子哉！」（〈衛靈公〉）⁸

上好禮，則民莫敢不敬，上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情。夫如是，則四方之民襁負其子而至矣，焉用稼？（〈子路〉）⁹

⁷ 魏·何晏注，宋·邢昺疏：《十三經注疏整理本·論語注疏》（北京：北京大學出版社，2000年），卷1，頁12。

⁸ 魏·何晏注，宋·邢昺疏：《十三經注疏整理本·論語注疏》，卷15，頁242。

⁹ 魏·何晏注，宋·邢昺疏：《十三經注疏整理本·論語注疏》，卷14，頁231。

第一則引文的重點在於「信近於義，言可復也」一句。《論語》中的有子為我們指出「信」、「義」與「言」的密切關係：只有在「信」接近「義」的標準的時候，言才得以履行。爬梳《論語》中「信」字的用例，據筆者統計，除第一則引文外還有三次提及「信」與「言」的關係，如〈學而〉：「……與朋友交言而有信。雖曰未學，吾必謂之學矣。」¹⁰ 〈公冶長〉：「子曰：『始吾於人也，聽其言而信其行……』」¹¹ 以及〈子路〉：「言必信，行必果，硜硜然小人哉！抑亦可以為次矣。」¹² 在這三則文獻中，俱未指出「信」的實現如何可能，取而代之的是從不同方面論述「言」與「信」的關係。值得注意的是〈子路〉中「言必信，行必果」的層次並非屬於君子，而是稍次的「硜硜然小人」，在《論語》中真正屬於君子行事的最高原則並非「信」，而是「義」：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」（〈里仁〉）¹³ 這點足以成為我們稍後論述〈忠信之道〉的「信義觀」的鋪墊。總之，有子「信近於義」的論述可以說是指出「信」與「義」在《論語》中的第一種關係，即只有在「信」接近「義」的時候，與「信」相關的「言」才得以履行。反之，這樣的論述也暗示了一種可能，即因「信」而生的「言」在「信」不符合「義」的情況下則有被放棄的必要。後世的註家部分指出這樣的情形，如《論語注疏》註「信近於義」一文曰：「義不必信，信非義也。」¹⁴ 而《論語正義》則援引《春秋》「晉士匄帥師侵齊」與《史記》「尾生抱柱」的故事，分別說明「義不必信」與「信非義也」的兩種情形。¹⁵ 然

¹⁰ 魏·何晏注，宋·邢昺疏：《十三經注疏整理本·論語注疏》，卷1，頁8。

¹¹ 魏·何晏注，宋·邢昺疏：《十三經注疏整理本·論語注疏》，卷5，頁65。

¹² 魏·何晏注，宋·邢昺疏：《十三經注疏整理本·論語注疏》，卷13，頁202。

¹³ 魏·何晏注，宋·邢昺疏：《十三經注疏整理本·論語注疏》，卷4，頁54。

¹⁴ 國立編譯館：《十三經注疏分段標點·論語注疏》（臺北：新文豐出版公司，2001年），頁31。

¹⁵ 「云：『義不必信』者，若《春秋》晉士匄帥師侵齊，聞齊侯卒，乃還。《春秋》善之。是合宜不必守信也。云「信非義也」者，《史記》尾生與女子期於梁下，女子不

而，事實上《論語》的作者並未直接指出「信」若不符合「義」的期待則必須被放棄，而僅僅是指出在「信」接近「義」的時候，與「信」相關的「言」才得以被履行。換言之，這些註家所謂的「信非義也」與「義不必信」等，都並非直接來自《論語》的文本，而是以《孟子》的視野詮釋《論語》。這點筆者將於後文詳論。

在第二和第三則引文中，「信」、「義」與「禮」同時被提及，且在第三則引文中更是在論及統治術的脈絡中被提及。在第三則引文中，推崇「信」、「義」與「禮」被描述為使民「敬」、「服」和「莫敢不用情」的統治術。然而，此處並未指出三者本身的關係為何。不過第二則引文則明確論述「信」和「義」是「質」和「成之」的關係，而「禮」則是兩者中間使「義」「行之」的關鍵。筆者認為此處的「義以為質」的意思大致為「義乃是君子行事的原則」，而「禮以行之」至「信以成之」則是將這種原則具體表現出來的過程。那麼由此而生的疑問是，「禮以行之」和「信以成之」的差別是什麼？聯想至同樣同時提及「信」、「義」、「禮」的第一則引文，所謂「恭近於禮，遠恥辱也」，「禮」顯然是使君子遠離恥辱的辦法。而第三則引文中「好禮」會導致「民莫敢不敬」，遠離恥辱得以與「莫敢不敬」相應。由此筆者推論，「禮」在屬於臣德或者是臣遵守的規範的時候，其主要作用之一乃是「遠恥辱」；而當「禮」作為君德或者是統治術的一環的時候，其主要作用之一便是「使民敬」，而「使民敬」也在同時令統治者得以遠離恥辱。其中，「禮」具有其雙重性，分別在不同的面向發揮其作用，而其不同的作用也同時存在著重疊的部分。基於此點，則我們得以進一步論述何為「信以成之」。在〈堯曰〉中，「知禮」是君子「立」的關鍵，¹⁶ 而在〈顏

來，水至不去，抱柱而死。是雖守信而非義也。」國立編譯館：《十三經注疏分段標點·論語注疏》，頁 31-32。

¹⁶ 子曰：「不知命，無以為君子也。不知禮，無以立也。不知言，無以知人也。」見魏·何晏注，宋·邢昺疏：《十三經注疏整理本·論語注疏》，卷 20，頁 308。

淵》中，「信」則被描述為「（統治者）使民立」的必要條件。¹⁷ 同樣是「立」，「禮」針對的是「君子」個人應對進退的方法，而「信」則是統治者的治民之術。聯想至前文所論證的「禮」的雙重性，筆者認為，「禮」和「信」的關係則在於「信」乃是「禮」從臣德（規範）擴延至君德（統治術）的方法之一。「禮」在個人的層次中僅限於一身的榮辱，而當「禮」與「信」一起出現時，「禮」便發揮出「統治術」的功能。因此，筆者認為，在第二則引文中，「信」、「義」與「禮」三者之間真正的關係是：「義」作為君子處世的原則，其得以顯現於「禮」中，而「信」則是使作為統治術的「禮」真正完成的方法之一。換言之，這則引文所揭示的是《論語》中「信」「義」的第二種關係：在政治的脈絡下，「義」得以顯現於「信」。

三、郭店楚簡中的「信」「義」之間的關係

郭店楚簡的下葬年代最晚應該設在公元前 278 年左右，¹⁸ 且郭店楚簡的文獻在孟子在世時已然流傳於世，故而筆者將其置於《論語》和《孟子》之間。誠然，這樣的做法所要面對的第一個難關是《論語》的成書年代問題。現本《論語》的集結大致定於西漢，而《論語》各篇的流傳年代可能位於戰國的任何時期，不盡相同。換言之，討論《論語》各篇的成書時間難以如郭店楚簡一般進行精準的定位，我們只能根據文本的形式與句式大致釐清其與郭店文本的先後，試著得

¹⁷ 子貢問政。子曰：「足食。足兵。民信之矣。」子貢曰：「必不得已而去，於斯三者何先？」曰：「去兵。」子貢曰：「必不得已而去，於斯二者何先？」曰：「去食。自古皆有死，民無信不立。」見魏·何晏注，宋·邢昺疏：《十三經注疏整理本·論語注疏》，卷 12，頁 180。

¹⁸ 佐藤將之：〈郭店楚簡《忠信之道》的思想意義探析〉，復旦大學出土文獻與古文字研究中心等編：《出土文獻與中國古典學》（上海：上海世紀出版集團，2018 年），頁 251。

出相對可靠的結論。前文提及，在《論語》中論及「信」「義」關係時「信以成之」一文是其中的關鍵之一。根據筆者假設，《論語》中「信以成之」一句得以與「民無信不立」放在一起論述。事實上，郭店楚簡中的〈成之聞之〉確實將兩者的論述結合在一起：

成之聞之曰：古之用民者，求之於己為恆。行不信則命不從，信不著則言不樂。民不從上之命，不信其言，而能含德者，未之有也。¹⁹

在這則引文中，「成之」與「信」被提及，且「信」被形容為「用民」的方法。除此之外，「信」也與「行」連結在一起。基於這幾點現象，筆者認為這則引文可以成立為「禮以行之……信以成之」加上「民無信不立」的論述。又，前文論及《論語》的「信」「義」關係時曾舉出「有子曰：信近於義……」一句。而本則引文末句「未之有也」一詞，《孟子》中共有十次用例，在《孟子》之前僅出現於《論語》和郭店楚簡，²⁰ 在《論語》中僅出現一次，且同樣是屬於有子的

¹⁹ 李零：〈郭店楚簡校讀記〉，收錄於陳鼓應主編：《道家文化研究：第十七輯》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1999年），頁512。本文所引之郭店楚簡原文俱依此本，為使行文簡潔，後文即略過出處。本文雖採取李零的編排方式，將「成之」和「聞之」置於同段。然而，郭沂於《郭店楚簡〈天降大常〉〈成之聞之〉篇疏證》指出，「成之聞之」連讀句義難解，故而應當將其分為兩段，並以「成之」上接簡30「可，能終之為難。『槁木三年，不必為邦旗』何？言寅之也。是以君子貴〔寅〕」若然如此，則筆者所謂「信」與「成之」的同時出現即不成立。然而，若將簡30上文的簡29「《君奭》曰：『襄我二人，毋有合在音』何？道不悅之辭也。君子曰：唯有其恆而」納入考量，則雖然簡29、30並未見「信」字，但其強調的「恆」所反映的「固定行動模式」則可能暗示了「信」概念的存在，因此，無論是李零和郭沂的編排方式皆可以為本文的觀點提供佐證。見氏著：〈郭店楚簡〈天降大常〉〈成之聞之〉篇疏證〉，《孔子研究》，1998年第3期（1998年6月），頁64。

²⁰ 除了正文中舉出的文獻以外，「未之有也」亦出現於今本《禮記·大學》和今本《孝經》中。但筆者並未將《禮記·大學》和《孝經》納入考量，乃是因為本文在此所設定的範圍為《論語》與郭店楚簡之間。而從今日碳十四定年以及安大簡出土的情形推測，《論語》與郭店楚簡的形成年代大致可能為戰國中期（西元前278）以前。以此

論述：「有子曰：『其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。』」（〈學而〉）²¹ 換言之，儘管《論語》各篇的成書年代不同，但我們確實有理由假設〈成之聞之〉的作者曾經閱讀或從某種管道接受了上述《論語》的「信」概念，並將其綜合為自己的論述。然而〈成之聞之〉並未指出「信」與「義」的關係為何。相同的，在郭店本的〈緇衣〉中，「信」被描述為「長民」與「使民」的方法：

子曰：長民者，衣服不改，從容有常，則民德一。《詩》云：「其容不改，出言有訓，黎民所信。」

故慈以愛之，則民有親；信以結之，則民不倍；恭以蒞之，則民有遜心。《詩》云：「吾大夫恭且儉，靡人不斂。」《呂刑》云：「非用，制以刑，惟作五虐之刑曰法。」

第一則引文雖未提及「禮」字，但「衣服不改」一句暗示了「禮」的存在，而「禮」得以「長民」的原因即在於「從容有常」，而「衣服不改，從容有常」會導致的成果便是「黎民所信」，這顯然同樣可以成立為「禮以行之……信以成之」加上「民無信不立」的論述。第二則引文中「信以 X 之」和「信」與「恭」的結合也令我們想起上節中《論語》的主張。與〈成之聞之〉相同，郭店本的〈緇衣〉同樣沒有指出「信」與「義」的關係，甚至在整部〈緇衣〉的文獻中「義」字並未出現。因此，若要釐清郭店中的「信」「義」關係，則我們有必要分析其他的郭店文獻。

為前提，則今本《孝經》和今本《禮記》思想形成的年代是否符合這個區間則不無疑惑，因此筆者便將這兩部文獻排除在外。

²¹ 魏·何晏注，宋·邢昺疏：《十三經注疏整理本·論語注疏》，卷1，頁3-4。

與郭店的其他文獻相比，〈忠信之道〉多次提及「信」「義」之間的關係，但在分析其「信」「義」關係之前，我們不如先討論前人認為的〈忠信之道〉與《論語》的關係。對於兩者的關係，李剛指出，〈忠信之道〉所代表的「忠信」事實上是對《論語》「言必信，行必果」的繼承和超越：

在《論語·學而》中，孔子曾說：「道千乘之國，敬事而信，節用而愛人，使民以時。」據黃式三的《論語後案》：「陸稼書說：『敬是遇事謹慎之意，不必言包括眾善。信者不用權詐，不朝更夕改，惟此真確之誠，表裡如一，始終如一。』」孔子的這一思想，被〈忠信之道〉所繼承。孔子又認為：「言必信、行必果，（筆者按：硜硜）然，小人哉！」這一方面把信從屬於更高的原則，但另一方面也是力圖超出『小信』的範圍。〈忠信之道〉把這一思想發展成了「大信」思想。²²

筆者認為，李剛此則引文對於《論語》和〈忠信之道〉的關聯所論有值得參考的地方，〈忠信之道〉的「忠信」概念確實可能是對於《論語》的繼承和超越。與之類似的，周鳳五〈郭店楚簡〈忠信之道〉考釋〉一文也認為，〈忠信之道〉的某些文句可以作為《論語》的註解。²³然而，李剛等人並未真正地注意到「忠信」和「仁義」之間的關係，也並未全面地剖析〈忠信之道〉中的「信」「義」之間的關係與《論語》中的有何異同。

在進入〈忠信之道〉「信」「義」關係的討論前，我們有必要分析〈忠信之道〉中「信」的用例。〈忠信之道〉全文為：

²² 李剛：〈郭店楚簡《忠信之道》簡論〉，《西北建築工程學院學報》第2卷第1期（2000年6月），頁51。

²³ 周鳳五：〈郭店楚簡〈忠信之道〉考釋〉，收錄於氏著：《朋齋學術文集：戰國竹書卷》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年），頁97-107。

不訛不孚，忠之至也。不欺弗知，信之至也。忠積則可親也，信積則可信也。忠〔簡 1〕信積而民弗親信者，未之有也。至忠如土，為物而不伐；至信如時，必至而不結。忠人亡〔簡 2〕訛，信人不背。君子如此，故不枉生，不背死也。夫舊而不渝，忠之至也。陶而睹常，信〔簡 3〕之至也。至忠無訛，至信不負，夫此之謂此。大忠不悅，大信不期。不悅而足養者，地也。不期〔簡 4〕而可遇者，天也。似天地也者，忠信之謂此。口而實弗從，君子弗言爾；心〔疏而貌〕〔簡 5〕親，君子弗申爾。桮行而鯖悅民，君子弗由也。三者，忠人弗作，信人弗為也。忠之為〔簡 6〕道也，百工不桮，而人養皆足。信之為道也，群物皆成，而百善皆立。君子其施也〔簡 7〕忠，故蠻親附也；其言爾信，故傳而可受也。忠，仁之實也。信，義之期也。是故古之所〔簡 8〕以行乎閔貊者，如此也。〔簡 9〕

在〈忠信之道〉中，「信」概念大致有以下幾種特點。其一，與前文《論語》、〈成之聞之〉以及《緇衣》相同，「信」與「民」相關，如「信積而民弗親信者」。其二，「信」被描述為一種必須積累的概念，如「信積則可信也」。其三，「信」是一種恆常且固定的行動模式，如「陶而睹常，信之至也」。其四，「信」是一種「沒有欺瞞」的概念，如「不欺弗知，信之至也」。其五，「信」與「言行」相關，如「口而實弗從，君子弗言爾；心〔疏而貌〕親，君子弗申爾」。其六，「大信」是「不固定」的，即所謂「大信不期」。其七，「信」以「義」為「原則」，即「信，義之期也」。在上述幾點中，二、三、四以及五得以放在一起論述。在這些用例中，「信」是一種「必須積累的概念」，換言之，「信」可以視為一種「被達成的境界」。〈忠信之道〉中並沒有直接論述如何達成「信」，但

暗示了「信人」²⁴ 不會去做的事情：「口而實弗從」以及「心〔疏而貌〕親」。因此，達成「信」的方法與「言行」有著密切的關係。參考郭店中〈緇衣〉「信」的用例有助於我們釐清「信」與「言行」之間的關係：

子曰：言從行之，則行不可匿。故君子顧言而行，以成其信，則民不得大其美而小其惡。

在此，君子達成「信」的方法為「顧言而行」，而「行不可匿」顯然也與「不欺弗知」相關。然而，〈緇衣〉並沒有指出「顧言而行」的標準是什麼，由此我們必須回到〈忠信之道〉的文本。在上述羅列的第七點中，〈忠信之道〉指出：「信」是「義之期」，即「信」以「義」為原則。而作為「義之期」的「信」，其被實施的結果將會使得「群物皆成，而百善皆立」、「蠻親附」。換言之，在政治的脈絡下，「義」得以顯現於「信」，這顯然與《論語》的其中一種「信」「義」之間的關係相符。然而，在指出這點的同時，我們也必須面對一個問題，即在第六點的用例中，「大信」是「不期」的。換言之，一方面「大信」是「不期」，一方面「信」又是「義之期」。同屬「信」德，卻有「不期」與「期」的差別，而同樣的，「大信不期」的論述似乎與「陶而睹常，信之至也」的主張衝突。不過，〈忠信之道〉同時以「時」的概念詮釋「至信」：

至忠如土，為物而不伐；至信如時，必至而不結。

筆者認為，以「時」詮釋「至信」是一個頗耐人尋味的詮釋進路，可以化解上述的衝突。原因在於承屬於「信之至」的「陶而睹常」的理路而論，「信」代表的顯然是一種「固定」的「行動模式」，而「時」在這裡常被視為季節。季節雖然

²⁴ 值得注意的是，「信人」一詞也在後文《孟子》論述樂正子時出現。見〈盡心下〉：「浩生不害問曰：『樂正子，何人也？』孟子曰：『善人也，信人也。』」漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《十三經注疏整理本·孟子注疏》，卷14上，頁464。

是固定的，卻在「固定」的「春夏秋冬」中不停流轉。因此，正如黃君良所說，此處之「時」雖然是四季的意思，但卻進一步暗示了「至信」不必「拘泥」於四季：

〈忠信之道〉以時間季節比喻信，認為「至信如時，畢至而不結」，四季流轉，順時有序，來去守約，但不固執停滯於一時。信亦一樣，信守承諾還要懂權變、識大體。²⁵

因此，儘管「陶而睹常」所反映的「恆常」是「信之至」，但是這樣的「恆常」正如四季一般，在穩定中保持著變動的可能性。〈忠信之道〉進而指出「大信」的概念如下，可以視為這種主張的進一步說明：

大忠不說，大信不期。不說而足養者，地也。不期而可遇者，天也。似天地也者，忠信之謂此。

〈忠信之道〉的作者在此將「大信」比喻為「不期而可遇的天」，這與四季的詮釋進路相關。若我們參考郭店楚簡中《老子》已有現行本中「大音稀聲」、「大象無形」等句式，則同屬郭店楚簡的〈忠信之道〉中出現的「大信不期」，應當可以以近似「大音稀聲」等句的方式理解。「音」與「聲」在我們的常識中是一體兩面的事物，有音便有聲。然而，在「大音稀聲」的思維中，「音」至較高的層次則不再有或不再需要「聲」。同樣的，「信」作為一種「陶而睹常」的概念，與「期」應當也是一體兩面的事物。然而，當「信」昇華至「大信」的層次，則「信之期」便不再需要。這樣的主張所反映的情況是，高層次的「信」德的施行需要以更高層次的原則為標準，而這便是〈忠信之道〉的最後一個段落：

²⁵ 黃君良：〈《忠信之道》與戰國時期的忠信思潮〉，《管子學刊》2003年第3期（2003年8月），頁37。

忠，仁之實也。信，義之期也。是故古之所以行乎閔貊者，如此也。

在〈忠信之道〉的最後一個段落，其作者指出「信」與「義」的關係，即在於「信」是「義之期」，換言之，「信」之實現與否顯然必須由「義」決定。進而言之，「信」作為一種「陶而睹常」的概念，之所以在高層次的時候「不期」的原因，即在於其「期」在此已然屬於「義」的範疇。因此，也許我們能得出以下推論：「一般的『信』或者小信是可以期的，而『大信』是不期的。所謂『大信』，則是實現了『義』的高層次的『信』。在合於『義』的前提下，『大信』得以不期。」筆者認為，這也正是前人探討〈忠信之道〉與《論語》間的關係時所並未注意的，即有別於《論語》旁敲側擊式的論述，〈忠信之道〉在此直接指出了「信」必須以「義」為原則。同時，〈忠信之道〉的作者也提出「信」德經過「義」的昇華後，在表面上並不再有固定的行動模式（大信不期），這顯然也是《論語》所未提及的。前文所舉的《論語》中曾主張「言必信，行必果，硜硜然小人哉」。由此可見，《論語》的作者對「信」的「固定」抱有一定程度的質疑，但是其並沒有指出「必信必果」在什麼時候應當「不必」，而僅僅是在其他地方暗示了君子的行動當以「義」為原則：

子曰：「君子之於天下也，無適也無莫也，義之與比。」（〈里仁〉）

26

無論是「言必信，行必果」或者「義之與比」，都沒有直接將「信」和「義」連結在一起論述，但兩者的結合卻無疑反映在〈忠信之道〉的「信義觀」中。這顯然是〈忠信之道〉的作者可能承繼且超越《論語》「信義觀」的一個明證。

²⁶ 魏·何晏注，宋·邢昺疏：《十三經注疏整理本·論語注疏》，卷4，頁54。

四、《孟子》中的「信」「義」之間的關係

在上節中筆者論證了以〈忠信之道〉為主的郭店楚簡和《論語》「信義觀」的關係，而在這節中筆者將試著更進一步，論證郭店楚簡的「信義觀」與《孟子》之間的關係。事實上，如此做法有一個顯而易見的難點，即作為楚簡，〈忠信之道〉等文獻的形成範圍與我們如今所熟知的孟子生前活動的範圍並無重疊。因此，我們很難直接得出孟子受到〈忠信之道〉等郭店楚簡的推論。然而，基於以下數點原因，筆者認為《孟子》的作者確實有可能受〈忠信之道〉的影響。

其一，就存在的年代而論，〈忠信之道〉屬郭店楚簡，郭店楚簡的下葬年代最晚應該設在公元前 278 年左右，幾與孟子同時。而我們必須注意，郭店楚簡中的〈忠信之道〉並非原本，而是抄本，換言之，〈忠信之道〉的成簡年代可能早於孟子。因此，若我們主張《孟子》受〈忠信之道〉的影響，則兩者的時間線是得以成立的。

其二，正如前文佐藤將之所推論的，〈忠信之道〉在當時應當具有頗大的影響力，否則不會被選為下葬的葬品以陪伴墓主來世的生活。²⁷ 據筆者統計，《孟子》中共提到「楚」三十一次，可見孟子對「楚」並不陌生。除此之外，《孟子·滕文公上》的記載如下：

滕文公為世子，將之楚，過宋而見孟子。孟子道性善，言必稱堯舜。世子自楚反，復見孟子。孟子曰：「世子疑吾言乎？夫道一而已矣。成覿

²⁷ 除了這個原因以外，佐藤將之也提出除《忠信之道》以外的郭店楚簡中的許多文獻皆有不同的傳抄版本，甚至收於今本《禮記》之中。換言之，郭店楚簡中的其他文獻在當時應有很大的影響力，《忠信之道》應當也不例外。見氏著：〈郭店楚簡《忠信之道》的思想意義探析〉，頁 250。

謂齊景公曰：『彼丈夫也，我丈夫也，吾何畏彼哉？』顏淵曰：『舜何人也？予何人也？有為者亦若是。』公明儀曰：『文王我師也，周公豈欺我哉？』今滕，絕長補短，將五十里也，猶可以為善國。《書》曰：『若藥不瞑眩，厥疾不瘳。』」²⁸

由這則引文可知，孟子擁有與自楚遊學而來的滕文公論辯的經驗。而在〈滕文公上〉中孟子與陳良曾經的學生陳相的辯論，同樣可以視為孟子與楚地士人交流的證據。²⁹ 在這裡值得注意的是，李存山的研究指出郭店楚簡的作者群有可能是孟子口中的陳良之儒。³⁰ 若李說成立，則孟子不只對楚地不陌生，甚至有可能相當熟悉楚地的學問與文化。綜上所述，既然孟子對楚地有著相當的熟悉程度，則儘管孟子生前似乎未到過楚地，但仍然有可能受到在當時的楚地影響力極大的〈忠信之道〉的影響。

其三，前文提及，〈忠信之道〉提出了「大信不期」的概念，而這樣的句式於先秦儒家的文本中極為罕見，除此之外僅於《禮記·學記》中出現類似的主張：

²⁸ 漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《十三經注疏整理本·孟子注疏》，卷5上，頁153-154。

²⁹ 〈滕文公上〉：「有為神農之言者許行，自楚之滕，踵門而告文公曰：『遠方之人聞君行仁政，願受一廛而為氓。』文公與之處，其徒數十人，皆衣褐，捆屨、織席以為食。陳良之徒陳相與其弟辛，負耒耜而自宋之滕，曰：『聞君行聖人之政，是亦聖人也，願為聖人氓。』陳相見許行而大悅，盡棄其學而學焉……今也南蠻駮舌之人，非先王之道，子倍子之師而學之，亦異於曾子矣。吾聞出於幽谷遷于喬木者，未聞下喬木而入於幽谷者。《魯頌》曰：『戎狄是膺，荊舒是懲。』周公方且膺之，子是之學，亦為不善變矣。」值得注意的是，《孟子》在此則引文中所表示的對楚地輕視的態度與《荀子》相仿。見漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《十三經注疏整理本·孟子注疏》，卷5下，頁170-177。

³⁰ 李存山：〈郭店楚簡與思孟學派復議〉，收錄於郭齊勇主編：《儒家文化研究：第一輯》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007年），頁71。

君子曰：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。³¹

爬梳〈學記〉的文本，「大信」、「約」、「時」等詞彙和單字俱與〈忠信之道〉的理路相近。據學者考證，〈學記〉的作者極有可能為孟子的學生樂正克所著。

³² 若該考證成立，則「大信」的概念於先秦儒家中便僅見於〈忠信之道〉和孟子後學所著的〈學記〉。我們很難想像孟子後學的「大信」概念乃是繞過其師孟子而來，換言之，〈忠信之道〉的「大信」很可能與《孟子》有著高度的關係。

其四，〈五行〉同屬郭店楚簡出土的文獻，而在《荀子·非十二子》中有著這樣的記載：

略法先王而不知其統，然而猶材劇志大，聞見雜博。案往舊造說，謂之五行，甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解。案飾其辭，而祇敬之，曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟軻和之。³³

由此可見，與孟子活動時代相近的《荀子》將孟子歸為「五行」的提倡者。當然值得注意的是，此處的「五行」是否等於郭店楚簡出土的〈五行〉呢？針對這個問題，龐樸指出，《孟子》在許多用例中都受到郭店本〈五行〉的影響。如在〈萬章下〉中以「集大成」、「金聲」、「玉振」等特殊用語談論孔子的聖和在〈盡心下〉中將聖賢區分為「見而知之」與「聞而知之」。³⁴ 可見郭店本的〈五行〉

³¹ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《十三經注疏整理本·禮記正義》（北京：北京大學出版社，2000年），卷36，頁1248。

³² 郭沫若：《十批判書》（北京：東方出版社，1996年），頁141-143。

³³ 清·王先謙注，〔日〕久保愛增，〔日〕飼猪彦博補：《漢文大系卷十五·增補荀子集解》（東京：富山房，1913年），卷3，頁26-27。

³⁴ 龐樸：〈馬王堆帛書解開了思孟五行說古謎〉，《竹帛〈五行〉篇校註及研究》（臺北：萬卷樓圖書有限公司，2000年），頁130。

對《孟子》當有所影響。進而言之，若〈五行〉對《孟子》有所影響，則同屬郭店楚簡的其他文獻理當可能對《孟子》也有一定的影響。

基於以上四點理由，筆者假設，《孟子》在理路上確實部分繼承〈忠信之道〉等郭店楚簡的思想。

在進入《孟子》的「信義觀」的討論之前，我們不如也分析一下《孟子》中「信」字的用例。《孟子》中共出現了三十次的「信」字，其中，多數與政治有關，如「天下信之」（〈梁惠王下〉）、³⁵「上無道揆也。下無法守也，朝不信道，工不信度」（〈離婁上〉）³⁶等。除此之外，《孟子》也指出「信」便是「有諸己」：

浩生不害問曰：「樂正子，何人也？」孟子曰：「善人也，信人也。」

「何謂善？何謂信？」曰：「可欲之謂善，有諸己之謂信。充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。樂正子，二之中，四之下也。」（〈盡心下〉）³⁷

這則引文值得注意的點有二：其一，孟子所評價的對象是樂正子，即在郭沫若（1892-1978）的研究中疑似「大信」概念的另一作者，且「信人」一詞在〈忠信之道〉中曾經出現過。其二，孟子在此直接回答了「信」概念的定義是「有諸己」。針對第一點，在〈忠信之道〉中，「信人」的特徵為「表裡如一」。針對第二點，單就這則引文而論，「有諸己」的意思顯然十分模糊。因此我們還必須爬梳其他的文獻以作分析。「諸己」一詞在《孟子》中出現三次，除本則引文外，其他兩次都是在討論「行有不得」的困境，如「行有不得者，皆反求諸己，其身

³⁵ 漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《十三經注疏整理本·孟子注疏》，卷2下，頁70。

³⁶ 漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《十三經注疏整理本·孟子注疏》，卷7上，頁220。

³⁷ 漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《十三經注疏整理本·孟子注疏》，卷14上，頁464。

正而天下歸之」（〈離婁上〉）³⁸ 以及「發而不中，不怨勝己者，反求諸己而已矣」（〈公孫丑上〉）³⁹。可見「諸己」一詞與主體的不遇有關。而在〈盡心下〉中，「信」與「俟命」直接相關：

孟子曰：「……言語必信，非以正行也。君子行法，以俟命而已矣。」

40

綜上所述，《孟子》中「樂正子」脈絡下的「信」與自身的「命」息息相關。筆者認為，所謂「有諸己之謂信」，實則意指「在任何情況下都表裡如一，則可以稱作『信』」。這與前文〈忠信之道〉的「不欺弗知」可以視作相同的表述。綜上所述，《孟子》中的「信」有兩個特點：其一，與政治息息相關。其二，意指「君子在任何情況下都表裡如一」。但是由此而生的疑問是，君子「表裡如一」的標準是什麼？換言之，君子的言行應當以什麼為原則。筆者認為這個原則便是「義」。接下來我們便藉著分析《孟子》的文本，論證這項觀點。

正如前文提及的，「信」概念在《孟子》中的一個特點便是君子在任何境遇下都能「表裡如一」。其中，「任何境遇」應當屬於「時」或「命」的範疇。而在《孟子》中真正與「命」對舉的德目並非「信」，而是「義」：

孔子曰：「有命。」孔子進以禮，退以義，得之不得曰「有命」。而主癰疽與侍人瘠環，是無義無命也。（〈萬章上〉）⁴¹

³⁸ 漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《十三經注疏整理本·孟子注疏》，卷7上，頁228。

³⁹ 漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《十三經注疏整理本·孟子注疏》，卷3下，頁115。

⁴⁰ 漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《十三經注疏整理本·孟子注疏》，卷14下，頁472。

⁴¹ 漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《十三經注疏整理本·孟子注疏》，卷9下，頁310。

因此，對君子（和聖人）而言，在未知的「命」面前，真正與自己的言行高度相關的是「義」。那麼「義」和「信」的關係究竟是什麼呢？在〈盡心上〉中有這樣一則資料：

孟子曰：「仲子，不義與之齊國而弗受，人皆信之，是舍簞食豆羹之義也。人莫大焉亡親戚、君臣、上下。以其小者信其大者，奚可哉？」（〈盡心上〉）⁴²

在這則引文中，仲子為了實現「義」而放棄接受齊國的君位，如此反而使「人皆信之」。在此，「信」被作為「義」的附帶價值，也就是說當君子實現「義」的時候，同時也實現了「信」。但是必須注意的是，「信」跟「義」並非一直得以同時實現：

孟子曰：「大人者，言不必信，行不必果，惟義所在。」（〈離婁下〉）

43

由此可見，對於「大人」而言，「信」與「義」並不必然同時實現，反而是有著因為「義」而「不必信」的情形。因此，在筆者的分析中，《孟子》的「信」「義」關係有著兩種情形。其一，「信」是「義」的附帶價值。而這樣的關係乃是來自對仲子記載的分析，仲子一文的脈絡則是位於「與之齊國而弗受，人皆信之」。換言之，這則「信」「義」關係的分析是屬於政治的脈絡下。循此我們得以進一步得出的觀察是，在「政治」的脈絡下，「義」與「信」的同時實現反映了「義」得以顯現於「信」。其二，「信」以「義」為原則，因此有著為「義」而「不必信」的情形。值得注意的是，這點顯然也暗示儘管「信」須以「義」為原則，但

⁴² 漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《十三經注疏整理本·孟子注疏》，卷13下，頁435。

⁴³ 漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《十三經注疏整理本·孟子注疏》，卷8上，頁260。

是實際情況可能存在著「信」與「義」衝突的情形。換言之，「信」跟「義」在實然層面中可能存在著分離的情形。

五、稷下學派的興起與《管子》「信」「義」之間的關係

《孟子·公孫丑下》中有這樣的記載：

燕人畔。王曰：「吾甚慙於孟子。」⁴⁴

這則記載與「齊王伐燕」一事有關。⁴⁵ 從〈梁惠王下〉與〈公孫丑下〉的文獻裡，我們得以知道在「齊王伐燕」一事中，孟子顯然居於決策層的地位，出力不小。⁴⁶ 然而，從後來的歷史發展而論，伐燕一事正是導致齊國國力衰退的重要原因。據佐藤將之所論，在齊國伐燕失敗之後，提倡「倫理論辯」的儒墨暫時退出了歷史的舞臺，取而代之的是《史記》中「各言治亂之事」的稷下先生的登場，各自提倡屬於自己的「分析論述」。而稷下思潮的出現，也成為《孟子》和

⁴⁴ 漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《十三經注疏整理本·孟子注疏》，卷4下，頁140。

⁴⁵ 朱熹：「齊破燕後二年，燕人共立太子平為王。」見宋·朱熹：《四書章句集註》（臺北：臺大出版中心，2016年），頁343。

⁴⁶ 齊人伐燕，取之。諸侯將謀救燕。宣王曰：「諸侯多謀伐寡人者，何以待之？」孟子對曰：「臣聞七十里為政於天下者，湯是也。未聞以千里畏人者也。《書》曰：『湯一征，自葛始。』天下信之。『東面而征，西夷怨；南面而征，北狄怨。曰，奚為後我？』民望之，若大旱之望雲霓也。歸市者不止，耕者不變。誅其君而弔其民，若時雨降，民大悅。《書》曰：『徯我后，后來其蘇。』」「今燕虐其民，王往而征之。民以為將拯己於水火之中也，簞食壺漿，以迎王師。若殺其父兄，係累其子弟，毀其宗廟，遷其重器，如之何其可也？天下固畏齊之彊也。今又倍地而不行仁政，是動天下之兵也。王速出令，反其旄倪，止其重器，謀於燕眾，置君而後去之，則猶可及止也。」（〈梁惠王下〉）漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《十三經注疏整理本·孟子注疏》，卷2下，頁69-71。

《荀子》之間思想轉變的很重要的因素。⁴⁷ 因此，若我們要討論先秦儒家「信」「義」關係的演變，則也必須將稷下思潮納入討論。

《管子》被視為齊國學者們欣慕管仲而託名所作，且其以「經言九篇」為主的部分篇章反映了早於《荀子》的稷下思潮，因此本節的討論將聚焦於「經言九篇」中的「信」「義」概念。誠然，筆者這樣的做法所會面對到的最大質疑是《管子》學派的歸屬問題，以及其對於《荀子》的影響是否成立。針對這兩個問題，根據佐藤將之的整理，在 1973 年以後，隨著《黃帝帛書》的出土，因為《管子》四篇與《黃帝帛書》間有許多類似的類似性，越來越多學者認為《管子》四篇是先秦道家的重要文獻之一。1990 年代的中國大陸學界，在李德永、丁原明、胡家聰等學者提出所謂「黃老道家」對荀子之影響的思想史脈絡中，大量利用《管子》四篇中的用例；其中胡家聰進一步指出，荀子的性惡論受到尹文子的影響。⁴⁸ 除此之外，佐藤將之在他的研究中指出，《管子》「經言」的部分事實上具有著儒家和法家相輔相成的傾向。⁴⁹ 換句話說，我們不應因為《管子》的學派未明便將其排除在先秦儒家思想的討論之外。

根據筆者統計，在「經言九篇」中共有二十二次「信」的用例，且大多與政治的脈絡相關，如「臨事不信於民者，則不可使任大官」（〈立政〉）、⁵⁰「非誠農不得食于農，非信士不得立于朝。」（〈乘馬〉）⁵¹ 等。值得注意的是，在二十二次的用例中，有十次的用例與「賞罰」密切相關：

⁴⁷ 佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》（臺北：臺大出版中心，2016 年），頁 117-118。

⁴⁸ 佐藤將之：《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》（臺北：臺大出版中心，2013 年），頁 115。

⁴⁹ 佐藤將之：《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》，頁 118。

⁵⁰ 黎翔鳳撰，梁運華整理：《新編諸子集成·管子校注》（北京：中華書局，2004 年），卷 1，頁 59。

⁵¹ 黎翔鳳撰，梁運華整理：《新編諸子集成·管子校注》，卷 1，頁 91。

開必得之門者，信慶賞也。（〈牧民〉）⁵²

嚴刑罰，則民遠邪；信慶賞，則民輕難。（〈牧民〉）⁵³

賞罰不信則民無取。（〈權修〉）⁵⁴

賞罰信於其所見，雖其所不見，其敢為之乎？（〈權修〉）⁵⁵

賞罰不信於其所見，而求其所不見之為之化，不可得也。（〈權修〉）

⁵⁶

賞罰信而兵弱者，輕用眾，使民勞也。（〈權修〉）⁵⁷

婦言人事則賞罰不信。（〈權修〉）⁵⁸

貨財上流，賞罰不信，民無廉恥，而求百姓之安難，兵士之死節，不可得也。（〈權修〉）⁵⁹

正法直度，罪殺不赦。殺僂必信，民畏而懼。（〈版法〉）⁶⁰

信賞審罰，爵材祿能，則強。（〈幼官〉）⁶¹

「信」與「賞罰」如此密切的連結，是筆者此前論述的文獻中幾乎沒有出現過的現象。與之相對的，「信」與「義」的連結反而變得十分薄弱，而是成為並舉的德目：

⁵² 黎翔鳳撰，梁運華整理：《新編諸子集成·管子校注》，卷1，頁14。

⁵³ 黎翔鳳撰，梁運華整理：《新編諸子集成·管子校注》，卷1，頁14。

⁵⁴ 黎翔鳳撰，梁運華整理：《新編諸子集成·管子校注》，卷1，頁48。

⁵⁵ 黎翔鳳撰，梁運華整理：《新編諸子集成·管子校注》，卷1，頁50。

⁵⁶ 黎翔鳳撰，梁運華整理：《新編諸子集成·管子校注》，卷1，頁50。

⁵⁷ 黎翔鳳撰，梁運華整理：《新編諸子集成·管子校注》，卷1，頁49。

⁵⁸ 黎翔鳳撰，梁運華整理：《新編諸子集成·管子校注》，卷1，頁53。

⁵⁹ 黎翔鳳撰，梁運華整理：《新編諸子集成·管子校注》，卷1，頁53。

⁶⁰ 黎翔鳳撰，梁運華整理：《新編諸子集成·管子校注》，卷2，頁127。

⁶¹ 黎翔鳳撰，梁運華整理：《新編諸子集成·管子校注》，卷2，頁139。

是故國有德義未明於朝而處尊位者，則良臣不進；有功力未見於國而有重祿者，則勞臣不勸；有臨事不信於民而任大官者，則材臣不用。（〈立政〉）⁶²

通之以道，畜之以惠，親之以仁，養之以義，報之以德，結之以信，接之以禮，和之以樂，期之以事，攻之以官，發之以力，威之以誠。（〈幼官〉）⁶³

在第一則引文中，「義」（德義）被視為使良臣進的必要條件，「信」則是使民的方法。在第二則引文中「義」是「養民」的方法，而「信」則是「結於民」的手段。換言之，在這樣的用例中，我們看不出「信」與「義」之間有何關係，兩者屬於並舉且對等的德目和概念。筆者認為，這樣的現象正是《管子》「經言」的「信義觀」有別於前述文本的特點，即在稷下思潮的影響下，屬於倫理價值的「義」和「信」逐漸分離。其中，因為「信」在政治的脈絡下較為具體的原因，其與「賞罰」等治亂之術緊密結合，因而其重要性被大幅加強，幾與「義」對等；換句話說，在「經言」中，「信」不再需以「義」為原則。

六、《荀子》中的「信」「義」之間的關係

作為稷下學宮的掌院及戰國末期學術的領軍者，《荀子》思想的特色之一即在於綜合了「倫理論辯」與「分析論述」兩種主張，⁶⁴ 使儒家之倫理價值重新

⁶² 黎翔鳳撰，梁運華整理：《新編諸子集成·管子校注》，卷2，頁59-60。

⁶³ 黎翔鳳撰，梁運華整理：《新編諸子集成·管子校注》，卷2，頁139。

⁶⁴ 筆者的假設是：荀子的基本價值方向並未脫離儒家，但他確實受到稷下思想的深刻影響，並在這兩種影響之下建立其思想體系。見佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》，頁232。

回歸歷史的舞臺。筆者認為，如此定位《荀子》，亦能以此連結至《荀子》「信」「義」之間的關係。《荀子》的「信義觀」一方面繼承了《論語》以來的理路，一方面亦回應了《管子》中「信」「刑」二字的連結，並以此為前提有所超越。下文我們便分次論證這些觀點。

在《荀子》中「信」字共見 107 次，除了與「言語」密切相關的如「不言而信，不怒而威」（〈儒效〉）⁶⁵、「言無常信……若是則可謂小人矣」（〈不苟〉）⁶⁶ 以外，多數與政治脈絡下的術語「霸、賞刑、法、兵、民」有關。其中，與《管子》「經言」的情形相似，《荀子》中的「信」也時常與「賞罰」連結：

然而天下之理略奏矣，刑賞已諾信乎天下矣。（〈王霸〉）⁶⁷

然而其禁暴也察，其誅不服也審，其刑罰重而信。（〈彊國〉）⁶⁸

故制號政令欲嚴以威，慶賞刑罰欲必以信。（〈議兵〉）⁶⁹

言有節，稽其實，信誕以分賞刑必。（〈成相〉）⁷⁰

⁶⁵ 清·王先謙注，〔日〕久保愛增，〔日〕飼豬彥博補：《漢文大系卷十五·增補荀子集解》，卷 4，頁 16。

⁶⁶ 清·王先謙注，〔日〕久保愛增，〔日〕飼豬彥博補：《漢文大系卷十五·增補荀子集解》，卷 2，頁 16-17。

⁶⁷ 清·王先謙注，〔日〕久保愛增，〔日〕飼豬彥博補：《漢文大系卷十五·增補荀子集解》，卷 7，頁 4。。

⁶⁸ 清·王先謙注，〔日〕久保愛增，〔日〕飼豬彥博補：《漢文大系卷十五·增補荀子集解》，卷 11，頁 2。

⁶⁹ 清·王先謙注，〔日〕久保愛增，〔日〕飼豬彥博補：《漢文大系卷十五·增補荀子集解》，卷 10，頁 15。

⁷⁰ 清·王先謙注，〔日〕久保愛增，〔日〕飼豬彥博補：《漢文大系卷十五·增補荀子集解》，卷 18，頁 18。

在這些引文中，與「經言」相同，「信」與「賞罰」高度的被連結在一起。然而，兩者最大的不同可以從第一則和第二則引文中看出，其上下文分別是：

德雖未至也，義雖未濟也，然而天下之理略奏矣，刑賞已諾信乎天下矣，臣下曉然皆知其可要也……是所謂信立而霸也。（〈王霸〉）⁷¹

禮樂則不脩，分義則不明，舉錯則不時，愛利則不形；然而其禁暴也察，其誅不服也審，其刑罰重而信，其誅殺猛而必，駢然而雷擊之，如牆厥之。（〈彊國〉）⁷²

與「經言」相比，《荀子》雖然同樣將「信」與「賞罰」連結，但它同時也重新將「義」納入自己的討論。在《荀子》的體系中，「信」被視為次一級的統治術，即「在『義』暫時沒有辦法實施的時候，統治者遵循『信』至少能……」換言之，在此「義」的重要性重新被抬升。筆者認為《荀子》之所以如此主張的原因可能有二：其一，正如前文論述《孟子》時所說的，「信」與「義」在實然層面上可能已經存在著分離的情形，在荀子時這樣的情況更為明顯。身處戰國末年，荀子必須面對秦國的國情所帶來的對儒家思想的質疑（後文詳論）。其二，則是為了回應稷下思潮以來對倫理價值的挑戰，並藉此提出自己的「綜合性論述」。進而言之，根據第一則引文，《荀子》更將「信」的討論擴延至「王霸觀」中。事實上不只這則引文，《荀子》在其他地方也將「信」與「霸」連結在一起，如「故與積禮義之君子為之則王，與端誠信全之士為之則霸」（〈王霸〉）。⁷³ 進而言

⁷¹ 清·王先謙注，〔日〕久保愛增，〔日〕飼豬彥博補：《漢文大系卷十五·增補荀子集解》，卷7，頁4-5。

⁷² 清·王先謙注，〔日〕久保愛增，〔日〕飼豬彥博補：《漢文大系卷十五·增補荀子集解》，卷11，頁2。

⁷³ 清·王先謙注，〔日〕久保愛增，〔日〕飼豬彥博補：《漢文大系卷十五·增補荀子集解》，卷7，頁10。

之，在《荀子》的歸納中，徒有「信」只是屬於「霸道」的統治術，而屬於「王道」的則是「義」（加上「信」）：

故用國者，義立而王，信立而霸，權謀立而亡。（〈王霸〉）⁷⁴

邵磊在其研究中已然注意到《荀子》「義信」與「王霸」之間的關係。⁷⁵ 然而，邵磊關注的重點在於《荀子》與《孟子》「王霸觀」的差別以及「義」「利」之間的關係，其並未注意到「信」「義」之間的關係。筆者認為，將「信」「義」分別納入「王」「霸」，並進一步確立王霸之間的優劣，⁷⁶ 這無疑暗示了「信」的不足與「義」的優先地位。而同於《論語》、郭店楚簡和《孟子》，《荀子》也主張「信」需以「義」為原則：

然則凡為天下之要，義為本，而信次之。古者禹湯本義務信而天下治，桀紂棄義倍信而天下亂。（〈彊國〉）⁷⁷

有別於「經言」的思想，《荀子》將「信義觀」的討論擴延至「王霸觀」的論述，並在確立王霸間的優劣之餘，進一步明確指出「義」優先於「信」的地位和「信」

⁷⁴ 清·王先謙注，〔日〕久保愛增，〔日〕飼猪彦博補：《漢文大系卷十五·增補荀子集解》，卷7，頁1-2。

⁷⁵ 邵磊：〈義與信：荀子的王霸之辨〉，《邯鄲學院學報》2013年第23卷第1期（2013年3月），頁136-140。

⁷⁶ 林素英認為：「荀子雖以躬行王道為貴，然而盱衡當時世局，企求王者出現乃屬不切實際之奢望，因此非僅絲毫不賤霸道，而且還認為其已屬難能可貴者。畢竟要成為霸主，仍然必須講求尊德行義，為政之道仍應固守一定之原則，且還必須能重然諾、信賞罰，只是德義誠信之道德標準尚未臻於十分完善而已。」然而，筆者認為，此處之「德未至，義未濟」顯然已反映了《荀子》認為「霸道」並未遵守德義，而〈仲尼〉中「然而仲尼之門，五尺之豎子，言羞稱五伯」的言論也與「荀子絲毫不賤霸道」相悖，故林氏的言論有其值得商榷的地方。見氏著：〈荀子王霸理論與稷下學之關係〉，《管子學刊》2019年第2期（2019年5月），頁24。

⁷⁷ 清·王先謙注，〔日〕久保愛增，〔日〕飼猪彦博補：《漢文大系卷十五·增補荀子集解》，卷11，頁20。

必須以「義」為原則。進而言之，在「經言」中屬於「信」規範下的「刑」，也被《荀子》放入「義」規範的範疇，如《荀子》在〈致士〉和〈宥坐〉中皆引用的「義刑義殺」即是證據。因此，我們得出以下五點推論。其一，「信」「義」分別屬於「霸」「王」的範疇。其二，「王」優於「霸」。其三，「賞刑」與「信」密切相關。其四，「賞刑」也與「義」相關。其五，「義」為本，「信」為次，「信」須以「義」為原則。結合以上數點，筆者認為，《荀子》一方面藉著吸收與回應稷下思潮的思想，一方面承繼戰國早中期以來儒家的理路，一步步地建立起一組「義——信——賞刑」的模型，這也正是其所謂「義立而王」：

絜國以呼禮義，而無以害之，行一不義，殺一無罪，而得天下，仁者不為也。操然扶持心國，且若是其固也。所與為之者，之人則舉義士也；所以為布陳於國家刑法者，則舉義法也；主之所極然帥群臣而首鄉之者，則舉義志也……是所謂義立而王也。（〈王霸〉）⁷⁸

因此，在「王道政治」的脈絡下，「義」得以藉由「信」顯現於各種具體的政令如「刑、殺、法、兵」中，且「信」需以「義」為原則。值得注意的是，在前述的《論語》和《孟子》中，兩者皆對「信」的單獨存在抱有一定程度的質疑，事實上《荀子》也有相同的情形：

庸言必信之，庸行必慎之，畏法流俗，而不敢以其所獨甚，若是則可謂愨士矣。言無常信，行無常貞，唯利所在，無所不傾，若是則可謂小人矣。（〈不苟〉）⁷⁹

⁷⁸ 清·王先謙注，〔日〕久保愛增，〔日〕飼豬彥博補：《漢文大系卷十五·增補荀子集解》，卷7，頁2-4。

⁷⁹ 清·王先謙注，〔日〕久保愛增，〔日〕飼豬彥博補：《漢文大系卷十五·增補荀子集解》，卷2，頁16-17。

必須強調的是，《論語》和《荀子》對「必信」的態度並非全然否定，而是部分認可部分質疑。在《論語》中，「必信」儘管屬於「硜硜然小人」，但至少高於「斗筲之人」；在《荀子》中「慤士」亦高於「言無常信」的「小人」。而與《孟子》相同，《荀子》中真正可以使「必信」被放棄的德目乃是「義」：

入孝出弟，人之小行也。上順下篤，人之中行也；從道不從君，從義不從父，人之大行也。（〈子道〉）⁸⁰

這則引文儘管沒有明確提到「信」，但「上順下篤」所反映的「固定行動模式」顯然已暗示了「信」概念的存在。然而，「信」在此仍然是屬於「中行」而已，真正是「大行」的乃是「義」。除此之外，〈不苟〉有一則文獻，頗耐人尋味：

君子崇人之德，揚人之美，非諂諛也；正義直指，舉人之過，非毀疵也；言己之光美，擬於舜禹，參於天地，非夸誕也；與時屈伸，柔從若蒲葦，非懼怯也；剛彊猛毅，靡所不信，非驕暴也；以義變應，知當曲直故也。《詩》曰：「左之左之，君子宜之；右之右之，君子有之。」此言君子能以義屈伸變應故也。⁸¹

在這引文中，《荀子》提到了「靡所不信」、「以義屈伸」等語。對於「以義屈伸」中的「伸」字，《荀子新注》則以其與「信」互通。⁸² 誠然，在《荀子》成書的年代，「伸」之一字或有「信」的意涵，但是此句以「屈」、「伸」為對舉，則似乎此處的「伸」字所可能含有的「信」便與本文關注的「信義」沒有特別關

⁸⁰ 清·王先謙注，〔日〕久保愛增，〔日〕飼豬彥博補：《漢文大系卷十五·增補荀子集解》，卷20，頁12。

⁸¹ 清·王先謙注，〔日〕久保愛增，〔日〕飼豬彥博補：《漢文大系卷十五·增補荀子集解》，卷2，頁5-7。

⁸² 北大哲學系：《荀子新注》（臺北：里仁書局，1983年），頁372。

係。然而，這則文本仍然值得納入本文「信義觀」的觀察。無論如何，這則引文明確地指出了「義」、「不信」以及「變」之間的關係。君子有時如蒲葦草一般柔弱，有時卻又剛彊猛毅，背後的原因並非懦弱或是驕暴，而是因為君子行事的準則便是「義」。換言之，無論是柔從或是剛強皆是「義」的顯現。這顯然與「大信不期」、「言不必信，行不必果，惟義所在」的理路相契。在〈不苟〉篇的論述中，「義」、「變」與「天德」相關，這也可以視作與〈忠信之道〉中「至信如時……信，義之期」相似的論述。⁸³

論述至此，最後的一個問題是，《荀子》建立「信義觀」的用意是什麼？除了回應稷下思潮所帶來的挑戰外，筆者認為可能還有一個原因，乃是與秦國的問題有關。在論述《孟子》「信義觀」的最後，筆者指出，《孟子》的論述暗示「信」和「義」在實然層面上可能存在著分離的情形。在孟子和荀子之間，戰國時期的思想環境經過將近八十年的稷下思潮的激論，相較於孟子，荀子所要面對的問題顯然更為棘手。在荀子的年代，西方的秦國日漸強大，乃至得以以一國之力與六國抗衡。然而，這樣子的國家所仰賴的卻非儒者，換言之，秦國的強盛所依賴的並非儒家提倡的「義」，而是與「法」相關的「信」，這樣的情形不只出現於實然層面，也反映在「經言」中。正如前文所述的，「經言」中「信」已然不需要以「義」為原則。除此之外在《商君書》的「國之所以治者」中，更是僅見「信」而無「義」。⁸⁴ 因此，荀子必須找出儒家仍然適用於當代的理由。故

⁸³ 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。見清·王先謙注，〔日〕久保愛增，〔日〕飼豬彥博補：《漢文大系卷十五·增補荀子集解》，卷2，頁11。

⁸⁴ 國之所以治者三：一曰法，二曰信，三曰權。法者，君臣之所共操也；信者，君臣之所共立也；權者，君之所獨制也。見蔣禮鴻撰：《新編諸子集成·商君書錐指》（北京：中華書局，2017年），頁82。

而當面對秦王「儒無益於人之國」的質問時，荀子必須多次強調「義」的重要性：

孫卿曰：「其為人上也，廣大矣！志意定乎內，禮節脩乎朝，法則度量正乎官，忠信愛利形乎下。行一不義，殺一無罪，而得天下，不為也。此君子義信乎人矣，通於四海，則天下應之如響……其為人上也如此，何謂其無益於人之國也！」（〈儒效〉）⁸⁵

這則引文中「行一不義，殺一無罪，而得天下」的論述也出現於前述「義立而王」的文獻中，除此之外，兩者的論述極為相近，應當可以視為同一個脈絡下的宣言。換言之，荀子「義立而王」和「信立而霸」的分野，很明顯地乃是有意地指向當時極為強盛的秦國。我們不妨再參考以下引文：

秦四世有勝，認認然常恐天下之一合而軋己也，此所謂末世之兵，未有本統也。（〈議兵〉）⁸⁶

力術止，義術行，曷謂也？曰：秦之謂也。威彊乎湯武，廣大乎舜禹，然而憂患不可勝校也。認認然常恐天下之一合而軋己也，此所謂力術止也。（〈彊國〉）⁸⁷

可見對於荀子而言，「信立而霸」的秦國雖然憑著遵循「信」而國力強盛，但仍然屬於「末世之兵」。唯有提倡「義術」，才有可能讓秦國更進一步。換言之，

⁸⁵ 清·王先謙注，〔日〕久保愛增，〔日〕飼猪彦博補：《漢文大系卷十五·增補荀子集解》，卷4，頁7-9。

⁸⁶ 清·王先謙注，〔日〕久保愛增，〔日〕飼猪彦博補：《漢文大系卷十五·增補荀子集解》，卷10，頁21。

⁸⁷ 清·王先謙注，〔日〕久保愛增，〔日〕飼猪彦博補：《漢文大系卷十五·增補荀子集解》，卷11，頁13。

荀子之所以建立「信義觀」的模型，其很大的用意便在於回應秦國所帶來的挑戰。

七、結論

據筆者考察論證，在先秦儒家的文獻中，「信」「義」之間的關係隨著時代的遞嬗而有所不同。

在《論語》中，「信」「義」之間大抵有兩種關係。其一，即只有在「信」接近「義」的時候，與「信」相關的「言」才得以履行，而這樣的情形也暗示了「信」需以「義」為原則。其二，在政治的脈絡下，「義」得以顯現於「信」中。除此之外，《論語》雖然對「信」的單獨存在抱持著一定程度的質疑，也指出了君子所需遵守的處世原則是「義」，但卻沒有明確地將兩者連繫在一起。

在〈忠信之道〉等郭店楚簡的文獻中，「信，義之期也」的宣言令這樣的空白被彌補了，「信」被明確的歸屬於「義」的範疇。這些文獻一方面指出作為「義之期」的「信」，其被實施的結果將會使得「群物皆成，而百善皆立」、「蠻親附」，即筆者所謂「在政治的脈絡下，『義』得以顯現於『信』」，一方面更進一步透過「至信如時」、「大信不期」的句式，指出高層次的「信」經過「義」的昇華後，在表面上可以不必有固定的行動模式。

稍晚的《孟子》一方面以「言不必信，行不必果，唯義所在」承繼了郭店的理路，一方面透過對「仲子」事蹟的詮釋，將「信」視作「義」的附帶價值，認為在政治的脈絡下，「義」得以顯現於「信」中。

在《孟子》暫時退出歷史的舞臺後，隨著稷下思潮的興起，倫理價值逐漸失去了其獨一無二的地位，這反映在了這個時期的「信義觀」中。在《管子》「經

言」中「信」不再需以「義」為原則，雖然這與此前的文本相近。且與「賞罰」等概念的緊密連結，卻是《論語》以來所未有的。

時至《荀子》，為了回應秦國的崛起和稷下思潮的挑戰，前人「信」「義」之間的關係被其繼承和超越。筆者認為，《荀子》中「信」「義」之間的關係得以從兩方面理解。其一，《荀子》繼承了《論語》、〈忠信之道〉、《孟子》的「信義觀」，即「信須以義為原則」以及〈忠信之道〉與《孟子》「大信不期」、「言不必信，惟義所在」式的思維。其二，面對象徵稷下思潮，將「刑」納入「信」範疇的《管子》，《荀子》則分別將「義」「信」歸至「王」「霸」，且明確主張「義刑義殺」，將「刑」歸入「義」的範疇。筆者認為，《荀子》這樣的思考模式，或許可以用「以義攝信」、「以王攝霸」命名。

徵引書目

一、傳統文獻

- 漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《十三經注疏整理本·孟子注疏》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《十三經注疏整理本·禮記正義》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 魏·何晏注，宋·邢昺疏：《十三經注疏整理本·論語注疏》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 清·王先謙注，日·久保愛增，日·飼豬彥博補：《漢文大系卷十五·增補荀子集解》，東京：富山房，1913年。
- 北大哲學系：《荀子新注》，臺北：里仁書局，1983年。
- 國立編譯館：《十三經注疏分段標點·論語注疏》，臺北：新文豐出版公司，2001年。
- 黎翔鳳撰，梁運華整理：《新編諸子集成·管子校注》，北京：中華書局，2004年。
- 蔣禮鴻撰：《新編諸子集成·商君書錐指》，北京：中華書局，2017年。

二、近人論著

- 王博：〈早期儒家仁義說的研究〉，收錄於鄭吉雄：《觀念字解讀與思想史探索》，臺北：學生書局，2009年。

佐藤將之：〈國家社稷存亡之道德：春秋、戰國早期「忠」和「忠信」概念之意義〉，《清華學報》2007 年新 37 卷第 1 期（2007 年 6 月），頁 1-33。

DOI:10.6503/THJCS.2007.37(1).01

佐藤將之：〈郭店楚簡〈忠信之道〉的思想意義探析〉，復旦大學出土文獻與古文字研究中心等編：《出土文獻與中國古典學》，上海：上海世紀出版集團，2018 年。

佐藤將之：《中國古代的「忠」論研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2010 年。DOI:10.6327/NTUPRS-9789860229936

佐藤將之：《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》，臺北：臺大出版中心，2013 年。DOI:10.6327/NTUPRS-9789860396348

佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》，臺北：臺大出版中心，2016 年。DOI:10.6327/NTUPRS-9789863501824

李剛：〈郭店楚簡〈忠信之道〉簡論〉，《西北建築工程學院學報》第 2 卷第 1 期（2000 年 6 月），頁 50-54。

李零：〈郭店楚簡校讀記〉，陳鼓應主編：《道家文化研究：第十七輯》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1999 年。

周鳳五：〈郭店楚簡〈忠信之道〉考釋〉，收錄於氏著：《朋齋學術文集：戰國竹書卷》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2016 年。DOI:10.6327/NTUPRS-9789863502067

林素英：〈荀子王霸理論與稷下學之關係〉，《管子學刊》2019 年第 2 期（2019 年 5 月），頁 18-28。

邵磊：〈義與信：荀子的王霸之辨〉，《邯鄲學院學報》2013 年第 23 卷第 1 期（2013 年 3 月），頁 136-140。

張魯君：《先秦儒家「信」觀念研究》，青島：山東大學古代史研究所碩士論文，2006年。

郭沂：《郭店楚簡〈天降大常〉〈成之聞之〉篇疏證》，《孔子研究》，1998年第3期（1998年6月），頁64。

郭沫若：《十批判書》，北京：東方出版社，1996年。

郭齊勇主編：《儒家文化研究：第一輯》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007年。

陳弱水：《公義觀念與中國文化》，新北：聯經出版事業股份有限公司，2020年。

黃君良：〈〈忠信之道〉與戰國時期的忠信思潮〉，《管子學刊》2003年第3期（2003年8月），頁35-41。

龐樸：《竹帛〈五行〉篇校註及研究》，臺北：萬卷樓圖書有限公司，2000年。