

古代世變與儒者的進退

杜正勝*

摘要

本文自時代變化著眼，考察中國知識份子歷史，以「世變」為題，討論中國古代封建制度崩潰到秦漢之際，約公元前 550-200 年，政治、社會與文化的交會。然此時代「知識份子」不限於後世所謂「儒者」，本文亦僅討論儒家的一部分，其餘則留待日後，冀能形成一部中國古代儒士史。

主體分六節，即儒者的來源、儒者集團形成的現實基礎、儒者集團的精神內涵、新時代儒者進退的挑戰、高尚其志者短暫的光輝、降志辱身之路。本文認為，後世儒家可溯源至封建家臣；箇中差異在其形成集團，並從中建立緊密的第六倫——師生關係，擺脫封建家臣僅對上級負責的狹窄倫理，以面對全體人民的使命自任，並以專屬統治貴族的君子人格自勵；孔子尤其是促成轉變的關鍵。

本文以三位指標性人物分別代表三個時代。春秋末年至戰國初為孔子；這時封建趨於崩潰，部分遺習猶存。到戰國中期，列國競爭，統治者禮遇知識份子以吸引人材，代表人物是孟軻。荀況則代表戰國晚期，專制王國已然成形，知識份子淪為國家機器的小零件。全文論述雖不掩飾作者個人文化關懷，但皆出於可信史料；惟思慮不及之處，仍望學界同好斧正。

關鍵詞：儒者、六藝、弟子職、仕、隱

* 作者為中央研究院院士；長榮大學臺灣研究所講座教授，E-mail: tucs@mail.ihp.sinica.edu.tw。

一、序

儒家是戰國以下兩千多年來中國知識份子會聚的叢藪，除先秦短暫的百家，中古的道士沙門和近現代深受西方學術影響的知識人之外，傳統的讀書人幾乎無不自命為儒，自成爲一個階層。兩千多年來這一階層人士誦讀相同的典籍，崇奉相同的宗師，激勵相同的使命，甚至也發展出類似的政治觀和人生觀，實在是歷史上的一個奇特現象。

對於這一階層的來源和形成初期的特質，自胡適〈說儒〉¹一文出，引起很大的爭議。儒者是否如胡先生所謂出自殷遺，是否懷抱亡國之痛，頗多學者針對胡先生的論點加以辯駁，而我也曾就殷周之際的政治社會型態來說明殷遺民應無亡國之痛。²此一問題應該已算解決，不必再論。不過，雖然儒者是一個新興團體，而且孔子占有絕對的關鍵性地位，但胡適提出儒爲治喪相禮者的論斷，恐怕也還無法完全推翻。

過去大家否定胡適的殷遺說，對這個集團的可能根源並沒有具體指陳。而這個集團既形成於中國古代大變革之際，以往學者研究他們，比較偏重思想的析辨或內在理路的關連；對於他們做爲一個活生生的社會人，對當代社會的轉變有什麼認識，他們對過去的傳統有那些堅持，對未來發展有那些創新，一般是比較忽略的。我相信，研究古代世變中這群新興集團，不但有助於我們對古史或整部中國史的理解，對於同樣身處於遽變時代的我輩而言，可能也有啓示作用。

二、儒者的來歷

「儒」這個字，春秋以前無所見，比較早的資料是孔子的話：「汝爲君子儒，毋爲小人儒。」君子和小人是《論語》習見的人品劃分，儒毋寧是一

¹ 胡適，《胡適文存》第四集(卷一)，1935(遠東圖書公司重印)。

² 杜正勝，《古代社會與國家》(允晨出版社，1992)，頁 509-542。

種中性的指稱，正如「人」一樣，有好人也有壞人。那麼在孔子時代已經有這一類的人群，按傅斯年的說法是以教書為職業的人(〈戰國子家敘論〉)，³此一職業流品之人是從孔子才開始有的嗎？這要從孔子成長和教學的歷史去推測才可能得到一些實情。

孔子是鄆邑大夫叔梁紇之子，三歲喪父，母顏徵在在孔家是妾的身分，被逐出家門，返回娘家所在的魯國國都曲阜。孔子十七歲喪母，稍後為季氏吏，據我另一篇文章〈流浪者之歌〉考證，⁴大約二十八、九歲開始授徒。來從孔子求學的人大概也多為著學習一些技藝，以便到貴族之家供職，當時叫做「仕」，也叫做「干祿」。子張學干祿，子夏說過「學而優則仕」的話。子張、子夏都是孔子晚年返回魯國才收的學生，這些「後進」門生多以教學為職業，與他們的師兄輩「先進」如子路、子貢者不同。但連後進都不諱言「干祿」、出仕，所以當孔子授徒之初，學干祿應該更為普遍，難怪他會慨嘆「三年學不至於穀，不易得也。」

孔子拿什麼技藝來教授門徒呢？從人力市場的供需來看，應該就是禮樂射御書數的六藝之教。封建貴族的「家」是一個政治實體，有土地，有人民，有職官，他們須要有人來訓練軍隊，保衛其政治實體，使用得著射御之才；他們的莊園須要有人來經營管理，使用得著書數之才；他們的小朝廷須要有人來主持一切禮儀祭祀活動，使用得著禮樂之才。和孔子(公元前 551-479)同時而年紀略小的董安于，擔任晉國趙簡子的家臣，自敘他一生的經歷說：

方臣之少也，進秉筆，贊為名，命稱於前也，立義於諸侯，而主弗志。
及臣之壯也，耆其股肱以從司馬，苛慝不產。及臣之長也，端委鞶帶，
以隨宰人，民無二心(《國語·晉語九》)。

董安于從少年到老年的三個階段，分別符合六藝之教的禮樂、射御和書數，

³ 傅斯年，《傅斯年全集》第二冊(聯經出版公司，1980)。

⁴ 杜正勝，《古典與現實之間》(三民書局，1996)，頁 87-122。

也和孔門弟子自述志願的記載不謀而合。《論語·先進》云，子路、曾皙、冉有、公西華侍坐，孔子說：你們過去總抱怨沒人知道你們，如果有人知道了，要用你們，則又當如何？子路回答道：「千乘之國，攝乎大國之間，加之以師旅，因之以饑饉，由也爲之，比及三年，可使有勇，且知方也。」冉求說：「方六七十，如(或也)五六十，求也爲之，比及三年，可使足民，如其禮樂，以俟君子。」公西華說：「宗廟之事，如會同，端章甫，願爲小相焉。」曾皙抱持另一種志向，不出仕，也不教書，暫且不論。我考訂此章大概在孔子五十歲左右(〈流浪者之歌〉)，孔子教書已經超過二十年，人才訓練大概相當多樣化了，但子路才藝的本質仍然脫離不了六藝中的射御，冉求是書數而公西華則是禮樂。六藝三類，其實不是截然分開的，子路後來也當過邑宰，冉求也帶兵打仗，而他所謂的「禮樂以俟君子」更非一禮生的禮樂。大概一個能幹的家臣，如董安于一樣，六藝都精通的。

身通六藝的孔子，他的身分相對於封建貴族，當然也是低微的。《論語·子罕》云，

大宰問於子貢曰：「夫子聖者與？何其多能也！」子貢曰：「固天縱之將聖，又多能也。」子聞之曰：「大宰知我乎？吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。」

按《左傳》，子貢與吳大宰嚭在正式外交場合兩度相見，一次在魯哀公七年(公元前 488)，一次在十二年(公元前 483)，總之這是孔子晚年的答問。子貢尊師故云天縱，其實孔子自述「我非生而知之者，好古敏以求之者也」(《論語·述而》)。六藝是學來的，不是天生的，而這又和少賤、鄙事都有關係。鄙事一般多根據《史記·孔子世家》解作主管委積倉庫和牛羊蕃畜，這兩件事可以包含在書數的範圍內，然而鄙事並不限於此，凡六藝都可稱作鄙事。《論語·子罕》曰：

宰曰：子云，「吾不試(用也)，故藝」。

據朱注，牢者琴張，是孔子早期的學生。⁵孔子因為出身低，不能用世治民，所以才去學六藝。而孔子也的確當過季氏的家臣，孟子所謂委吏、乘田，這到孔子的時代恐怕已有長久的傳統了，固無可非議，但統治貴族是不必經過這一過程的，他們不須要學多種技藝，所以說：「君子多乎哉？不多也。」然而處於不同時代的孟子就不免要講什麼「辭尊居卑，辭富居貧」的大話了（《孟子·萬章篇》十四）。

青少年時期的孔子從那裡學得六藝？雖然史書沒有留下任何直接的資料，但我們從當時社會可以窺測一點端倪。封建制度下，家族世官和采邑的傳承，一代只限一人，繼承人以外的子弟既無職官，又無領地，勢必非學得一些特殊本事不足以糊口，有了本事才可能有機會創造輝煌的前途。所以貴族的支庶子弟平昔便接受才藝教育。教師，按照《周禮》的系統，天子王畿內者稱作師和儒，諸侯邦國者稱作師氏和保氏。《天官·大宰》曰：

師以賢得民，
儒以道得民。

鄭玄注，賢是德行，道是六藝。然而賢的本義也是才能，金文經常見師某，根據白川靜的研究，其職掌分軍事、行政、德教和音樂四種（〈釋師〉），⁶其實正符合六藝三科。《地官·師氏》曰：

掌國中、失之事，以教國子弟，凡國之貴遊子弟學焉。

⁵ 《史記·仲尼弟子列傳》：「無年及不見書傳者紀于左」，《索隱》曰：「別有琴牢、陳亢、縣竄」云云。按《左傳》昭二十年有琴張，聞宗魯死，將往弔之，仲尼不以為然。當年孔子三十歲，琴張也應該二十多歲，才有為人家臣而死於戰亂的朋友。《孟子·盡心下》：「如琴張、曾晰、牧皮者，孔子之所謂狂矣。」據孟子敘說次序，琴張當比曾參之父曾皙還年長吧。宗魯的故事，下文將有所論述。

⁶ 白川靜，《甲骨文文學論叢》三集（油印本）（立命館大學中國文學研究室，1955）。

鄭玄注，中者中禮，失者失禮。《地官·保氏》曰：

養國子以道，乃教之六藝：一曰五禮，二曰六樂，三曰五射，四曰五馭，五曰六書，六曰九數。乃教之六儀：一曰祭祀之容，二曰賓客之容，三曰朝廷之容，四曰喪紀之容，五曰軍旅之容，六曰車馬之容。

六儀即是禮容，各級大小朝廷之執事人員應該注意的服飾儀節。

六藝之教也就是封建時代士的養成教育，問題是哪種人才有受教育的資格？《地官》說是國子和國之貴遊子弟。據鄭玄說：「貴遊子弟，王公之子弟遊無官司者」，也就是不可能成為繼承人、也沒有職官讓他幹的高級貴族之子弟。至於國子，按照傳統經學的疏解，是包括各級貴族的支庶。⁷不過《禮記·王制》說：

命鄉論秀士，升之司徒曰選士；司徒論選士之秀者而升之學曰俊士。

鄭玄注：秀士，鄉大夫所考有德行道藝者。國中(城內或其四郊)分若干鄉，鄉民子弟也有機會學習六藝，成績傑出者稱作秀士。這與上述經學家解釋的「國子」並不矛盾。上面說過封建繼承法，一代一人，但一個家族一代不止生一個，必定會有愈來愈多的支庶，早在西周中期就形成大小宗制度來因應這種趨勢，理論上凡不為繼承人者，五世後的裔孫就淪為庶人，但實際情況不必等到五代。⁸這些庶人在適當場合依然參與相關祖廟的祭典，婚喪之禮還接到通告，古書稱作「收族」，對他們本身來說還有一點貴胄之裔的體面。貴族支庶都住在「國」(城)內，自然也稱作「國子」。

這種支庶如果與當權貴族所共之祖太疏遠，便不一定能受到師氏、保氏

⁷ 孫詒讓《周禮正義》，王文錦、陳玉霞點校(中華書局，1987)第四冊，頁1000-1002。

⁸ 參杜正勝〈周代封建制度的社會結構〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第五十本第三分(1979)。

的教育，而是在鄉校學習。據《左傳》，鄭國城內有鄉校(襄三十一)，子產執政三年，國人歌頌他「我有子弟，子產誨之」(襄三十)。《國語·齊語》云：鄉長正月上朝，報告政事，國君會問他：「於子之鄉，有居處好學……者，則以告。」所誨，所學，也應該是六藝之類的教育，孔子說：「善人教民七年，亦可以即戎矣」；「以不教民戰，是謂棄之」(《論語·子路》)，即是國人也有機會受六藝之教的明證。不但國人，連住在城外的野人，根據陳槃的研究，也不一定與教育絕緣。⁹孔子住在「國」內，擁有國人的身分，他是春秋後期聞名魯國之封建武士叔梁紇之子，鄆邑地方官的庶子，自然有條件接受鄉校或保氏之教養。孔子成人自立之後，當然也以傳統師保的教材來教導學生。

不過相當困擾近現代學者的問題是，「儒」這種身分的人在孔子以前，比較可信的史料未之見。胡適從「儒」字的形音義而導出源於殷遺商祝之說既然難以成立，反駁者對於孔子早期教學內容不脫六藝之事實不但不夠重視，對於孔子怎樣學得技藝也沒有交待，好像孔子教書一開始就講仁義，而學生也準備死心蹋地跟當時還沒沒無聞的老師喝一輩子西北風！前賢受清季以來今文派的影響太深，不敢信《周禮》，是情有可原的，而今過了一個多世紀，我們可以比較客觀地對待《周禮》所保留的資料，而不採認作者所編撰的體系。

上論師氏、保氏之職，與我們近年來理解的封建社會，不但不違背，反而相當吻合。《地官·大司徒》以本俗安萬民，其中一條是「聯師儒」。《周禮》設計的職官有一種聯官，即可以互通的意思。按《周禮》作者的意思，〈大宰〉的師和儒雖有分別，合亦可通。周金銘文常見某師之職，傳統文獻也有師氏，但「儒」卻很罕見，《左傳》襄公四年有「朱儒」，我疑心是聯綿詞，「儒」字沒有獨自的意義，更與後世儒家之「儒」的意指無關。

《左傳》哀公二十一年有「儒」字，則符合後世的儒義了(詳下文)。不

⁹ 陳槃，〈春秋時代的教育〉，中國上古史編輯委員會編刊《中國上古史(待定稿)》第三本(中央研究院歷史語言研究所，1985)。

過，這條資料已在孔子死後五年，倒可作為儒者集團發展成功後的一項證據，以印證本文探索的儒者來歷。

西周及春秋文獻常見「師」而未見「儒」，恐怕和我們今日所掌握的資料多限於高層貴族有關，主六藝之教的儒所接觸的人階級仍低，不太容易進入周金銘文者的世界。

不過，儒和師的工作性質在教育方面是相近的，鄭玄注〈大司徒〉說：

師儒，鄉里教以道藝者。

道藝，據前引鄭注〈大宰〉之「道」，蓋以六藝為主。但從更深一層的教學方法考察，即使射御這種武藝，並不專講蠻力，孔子說：「射不主皮，為力不同科，古之道也」。(《論語·八佾》)「射不主皮」是古來的傳統，不主皮卻主什麼呢？據《地官·鄉大夫》判定鄉射勝負的標準，一曰和，二曰容、第三才是講究力氣的主皮。所以六藝也包含修養，故「德行道藝」往往連言；不過，沒有脫離道藝的所謂純粹的德行。

了解這種傳統方始明白孔子六藝之教的承襲性和開創性，這是春秋戰國之際所形成的儒者集團與封建時代之師儒不同的地方。

三、儒者集團形成的現實基礎

一個人群稱得上集團，需要有一些外在客觀和內在主觀的條件互相配合，才有可能。譬如這群人有相當程度的密切聯繫，對事物有相當程度的認同，甚且有共同的人生觀、世界觀，共同的精神泉源，以及共同努力奮鬥的目標。準以此義，上節所論春秋以前的師儒或從事類似職守的人群，與他們的受學者之間還夠不上形成集團。根據現有的資料，教授六藝的儒之成為一個集團，當自孔子始，這個論斷要從孔子一生的歷史研究起。

孔子二十八、九歲開始授徒，還沒有大名聲，初期學生應該多是魯國城內的居民。《史記·孔子世家》說，季氏僭於公室、陽虎益輕季氏，故孔子

不仕，「弟子彌眾，至自遠方，莫不受業焉」，這大概指四十幾歲到五十歲之間的情形。考察〈仲尼弟子列傳〉，年齡適合從遠道來求學的人，除小於孔子三十歲的衛國人高柴(一說齊人)外，幾乎再也舉不出第二人。所以即使在五十歲以前，孔子的學生仍然以魯國人為主，包括城裡城外和其他都邑。外國人或許慕名而來，大概也只問學而已，疑惑一解就走了。孔子一生這類學生應該占最大多數，所謂弟子三千；其實〈仲尼弟子列傳〉有年齡、名字及受業聞見于書傳者只三十五人，無年又不見于書傳者亦不過四十二而已。

任何集團的成敗斷續，所繫之人都是在精不在多的。孔子之所以能搆成一個儒者集團，主要在於有一些衷心佩服他，願意服侍他，長期跟隨他的弟子。平昔居魯，即使不生活在一起，往來肯定是很密切的。而孔子一生除有疑問性的赴周問禮這段故事外，至少出國兩次，一次三十五歲適齊，一年而返；一次五十五歲至六十八歲所謂的周遊列國，其實是被迫放逐的流浪。適齊伴隨的學生不可考，周遊列國的學生至少有子路、顏淵，冉求跟隨到陳後，被季康子召回魯國任官；子貢販有易無，時來接濟，不可能像子路等人隨侍在側。其他學生應該所在尚有，唯不易考察而已。

這一群人真如父子兄弟般，一起分享快樂與憂慮，他們師徒生活起居的情狀大概可以從《管子·弟子職》獲得一點概略的印象。〈弟子職〉所描述先秦的師徒日常起居，大致分疏如下：

(一) 清早服事

1. 材者之事，夜寐蚤作，既拚(掃席前也)盥漱。執事有恪，攝衣共盥。(以上掃除、打洗臉水，準備老師起床。)
2. 先生乃作，沃盥徹盥，汎拚(掃除全室)正席，先生乃坐，出入恭敬，如見賓客，危坐鄉(向)師，顏色毋忤。(以上老師起床梳洗過後，整理房間，師徒坐定。)

(二) 授課習誦

1. 受業之紀，必由長始，一周則然，其餘則否。始通必作，其次則已。……

後至(弟子也)就席，狹坐則起。(以上老師授課與學生習誦的方式以及學生的坐法)

2. 若有賓客，弟子駿作(爭去迎客也)，對客無讓，應且遂行，趨進受命。所求雖不在(師若不在)，必以反命(報告給老師的家人)，反坐復業。(以上學生應門待客)
3. 若有所疑，捧手問之，師出皆起。(以上問話與送師之禮)

(三) 侍食

1. 至於食時，先生將食，弟子饌(具也)饋(進食也)。攝衽盥漱，跪坐而饋。(以上具食而進的姿態)
2. 置醬錯食，陳膳毋悖。凡置彼食，鳥獸魚鱉，必先菜羹，羹載(大塊肉也)中別(羹左載右也)，載在醬前。其設要方，飯是爲卒。左酒右醬，告具而退。(以上學生爲老師擺放餐飲食品)
3. 三飯二斗，左執虛(同甗，缶也)豆，右執枲(箸也)匕，周還而貳，唯噍(食盡也)是視。同噍以齒，周則有始，柄尺(高柄豆)不跪，是謂貳紀。(以上學生服侍老師及其友進食)
4. 先生已食，弟子乃徹，趨走進漱(漱口水也)，拚前歛祭。(以上老師飯畢的服務及清掃)

(四) 弟子食餘

1. 先生有命，弟子乃食。以齒相要(推讓也)，坐必盡席(席前沿)，飯必捧掣(以手撮也)，羹不以手(用箸挾也)。亦有據膝，毋有隱肘(取遠處食物，勿失態)。既食乃飽，循嘔(口旁也)覆手。(以上學生進食之儀態)
2. 振衽掃席，已食者作，摳衣而降，旋而鄉(向)席。各徹其餽，如於賓客(敬也)。既徹并器(屏器)，乃還而立。(以上食畢清掃)

(五) 暮食

1. 暮食復禮。(古人一日只吃兩餐，暮食的儀節如朝食)

(六) 點火備夜

1. 將舉火，執燭隅坐。(以上學生準備點火把)
2. 總(束薪也)之法，橫于坐所。櫛(燭旁之積)之遠近，乃承厥火，居(倨，直也)句(曲也)如矩(火把一縱一橫)，蒸(細薪也)間容蒸，然(燃)者處下，捧椀(盛灰燼也)以爲緒。(以上照顧燭火的情形)
3. 手執燭，左手正櫛，有墮代燭，交坐毋倍(背)尊者，乃取其櫛，遂出是去。(以上學生服侍火燭之儀容)

(七) 侍寢

1. 先生將息，弟子皆起，敬奉枕席，問所何趾。俶衽(開始變其衽席)則請，有常則否。(以上爲老師安排就寢)
2. 先生既息，各就其友，相切相磋，各長其儀。(以上服侍老師安寢後，同學再互相切磋學問)

(附) 灑掃方法有詳細的規範：

- (1) 凡拚之道，實水于盤，攘臂袂及肘。(拉起長袖，才不礙事。)
- (2) 堂上則播灑，室中握手(用手掬水)。執箕膺揲(笨箕口沿也)，厥中有帚。(灑水，掃地時當注意事項。)
- (3) 入戶而立，其儀不忒。執帚下箕，倚于戶側。(掃畢，放置清掃工具。)
- (4) 凡拚之紀，必由奧(室西南隅也)始。(奧是一家尊長坐卧之地，要先打掃。)
- (5) 俯仰磐折，拚毋有徹。拚前而退，聚於戶內。(垃圾先堆在門內側)
- (6) 坐板(扱)排之，以葉(箕舌也)適己，實帚於箕。先生若作，乃興而辭(避免干擾老師)；坐執而立，遂出棄之。(最後清除垃圾)

(7) 既拼反立，是協是稽。(恢復室內秩序)

上述作業，「周而復始，是謂弟子之紀。」這種師徒生活可以為孔子所說的「有事弟子服其勞，有酒食先生饌」(《論語·為政》)作一最生動的注解。從可考的文獻來看，最先形成這種教學集團的，孔子當是第一人。後來孟子「後車數十乘，從者數百人，以傳食於諸侯」(《孟子·滕文公上》)，現實上遠比孔子風光，但師徒生活大概也脫離不了〈弟子職〉的模式。這樣的師徒根本就是一家人，尤其孔子，師生情誼真比父子還親。孔門之傳習德行道藝雖和過去師氏、保氏之教授國子、貴游子弟或鄉里庶民之秀士子弟相似，但那種從生活情誼而凝聚的集團意識，已明白標幟著一種嶄新的社會群體之出現，那就是儒者集團。

四、儒者集團形成的精神內涵

(一) 新人格：從士到君子

春秋晚期封建制度崩潰過程中，統治階級血統的嫡系在現實政治上不一定永遠居於庶系之上。譬如晉國的趙襄子無恤即是簡子趙鞅與翟婢所生的兒子(《史記·趙世家》)，是庶出的；而魯國陽虎謀叛，「欲去三桓，以季寤更季氏，以叔孫輒更叔孫氏，己(陽虎自己)更孟氏」(《左傳》定八)，叛黨分屬三家的支庶。同時由於擴大徵兵以及城邑之擴張，傳統的國人(城裡人)和野人(城外人的身分區別也逐漸泯除，¹⁰傳統的師保國子之教和鄉校不是廢弛，就是變質，遂給私人授徒提供一個有利的社會基礎。

大小貴族雖然逐漸在凋零，但還沒有滅絕，家臣還是需要的，其中有一部分便由「私校」來補充。而孔子所開立的私校卻是師生生活極其密切的團體，這便開啓前所未有之新風氣。這個新社會現象帶來新的倫理問題，以前雖然有「師」，但現在的老師情義如父，甚且勝過生我之父母，可是在傳統社會結構中，人倫的五服卻無師生之服，弟子於是創出「心喪」三年之禮，

¹⁰ 參杜正勝，《編戶齊民》(聯經出版公司，1990)第一章。

這也是一種新的禮制。

爲徒弟謀生之需要，孔子同樣要傳承師保六藝之教，但他的歷史地位，開創性遠大於傳承性，這是他之所以能搏聚一群人而且傳之久遠、形成歷史上的儒家的主因。他開啓的新儒，與傳統師儒截然有別者，主要在兩方面，一是君子的人格，二是對人民的承擔。

孔子的父親叔梁紇是魯國的聞名武士，公元前 563 年霸主晉國率諸侯軍伐偃陽，「偃陽人啓門，諸侯之士門焉(逼門而入)，縣(懸)門發，郚(鄆)人紇抉(揭也)之，以出門者。」(《左傳》襄十)偃陽人引誘敵國軍隊入城後，升起護城河吊橋，準備甕中捉鱉，收拾敵軍，沒想到叔梁紇雙手頂住城門，讓他的同袍安全撤退。七年後，齊侯伐魯北鄙，圍桃，高厚圍臧紇于防。魯「師自陽關逆臧孫，至于旅松。」郚叔紇、臧疇、臧賈帥甲三百，宵犯齊師，送之而復。齊師去之。」(《左傳》襄十七)

叔梁紇力能揭舉城之懸門，衝入亂圍救主帥，不但英勇而且有膽識，應該是典型的封建武士。孔子有此家族傳統，而且受習六藝的武士之教。據說他身長九尺六寸，時人稱他「長人」(〈孔子世家〉)，他亦如父，孔武有力，戰國傳統說「孔子之勁，舉國門之關。」(《呂氏春秋·慎大覽》)他應該是六藝樣樣精通的，《禮記》尤其記載他「射於瞿相之圃，觀者如堵，」(〈射義〉)有點像今日社會風靡的明星運動員。以他的這些條件，作個標準武士當不比乃父遜色，然而孔子卻「不肯以力聞」(《呂氏春秋·慎大覽》)，豈又何故哉？

我看孔子對時代的感受與人生的覺醒遠遠超過他父親，叔梁紇還是封建制度塑造出來的人格，孔子則已超出封建的規範，吸收不是他那階級所該有的文化，而推廣到所有的人身上，他要把封建體制中原專屬於高層統治貴族的君子人格解放出來，供所有的人分享，也要求凡爲人者都該把君子的人格懸爲人生目標。此一覺醒大概頗早，蘊釀期當在二十多歲到三十歲之間，證據在《左傳》昭公二十年，他勸誡琴張不宜往弔宗魯的故事。

宗魯是衛國司寇齊豹的朋友，齊豹推薦給衛靈公之兄公孟縶作驂乘(駕車，也是貼身護衛)。公孟縶體殘而讓位給靈公，以其特殊身分極爲專橫，欺

凌齊豹與其他貴族，他們乃聯合起來欲將他除掉。齊豹顧及朋友，把密謀透漏給宗魯，宗魯說：

吾由子事公孟，子假吾名焉，故不吾遠也。雖其不善，吾亦知之；抑以利故，不能去，是吾過也。今聞難而逃，是僭子也，子行事乎，吾將死之，以周事子，而歸死於公孟，其可也。

因你宣揚我的名聲，公孟才用我作護衛。我固知公孟不善，但爲了財貨，無法離開，是我的過錯。現在聞公孟有難，我若逃離，豈不是壞了你的信用，枉費你推薦我。你照做你的事吧，我將用死以完成你的計劃，我不會走，只有回到公孟身邊等死一條路。果然，在一個祭祀場合，公孟遭伏擊，「宗魯以背蔽之，斷肱，以中公孟之肩，皆殺之。」

宗魯是典型的封建武士「言必信，行必果」(《論語·顏淵》)。友人琴張聞他死，將往弔之。杜預注《左傳》，琴張是孔子弟子，字子開，名牢，朱熹《論語集註》從之。這年孔子三十一歲，賈逵、鄭眾指琴張爲小於孔子四十八歲的顓孫師，字子張，顯然不對。當然，琴張也有可能不是剛過而立之年的孔丘的學生，可能同屬封建武士，朋友之流。孔子阻止琴張往弔，他的理由是，公孟繫爲財利而欺凌同僚貴族，其罪如「盜」；齊豹不勝其忿而作亂殺人，其名爲「賊」，宗魯既然甘爲盜與賊而死，不值得追悼。

其實放在封建武士的標準來看，宗魯是值得肯定的典型，他完全符合士的「家臣倫理」。¹¹然而孔子的境界已經超越武士家臣，他以士的身分而提示君子的人格，也以君子人格來教育學生。他說：

君子不食姦，不受亂，不爲利疚(病也)於回(邪也)，不以回待人，不蓋不義，不犯非禮(《左傳》昭二十)。

¹¹ 參杜正勝《周代城邦》(聯經出版公司, 1979), 頁 150-155。

宗魯食姦人公孟之祿，受齊豹之亂，為利益而陷於罪邪。他既知公孟有生命的危險卻不勸阻齊豹，是以邪惡對待他的主人公孟；他又知齊豹謀殺公孟是不該之事，但卻對主人隱瞞政敵的密謀。結果，他雖為公孟而死，表面看來是一位忠臣，其實對主人有二心，這些行徑都是君子所不齒的。

這時孔子大概授徒剛剛一兩年而已，可能借此事件教導學生。可見孔子所擄凝的儒者集團自始就揭示迥異於傳統武士家臣的倫理觀與人生觀。

按照封建家臣倫理，為主人而死，榮譽莫大焉，如上面提到的董安于，在晉國六卿分裂成兩大集團的鬥爭中，趙簡子聯合知氏以打擊范氏和中行氏，知氏提出的條件是先殺安于，簡子不忍，安于說：「我死而晉國寧，趙氏定，將焉用生？人誰不死？吾死莫(暮)矣。」自縊，簡子感激董安于而祀之於宗廟(《左傳》定十四)。董安于不論才藝和倫理都是封建家臣的典型。

相對於家臣則是社稷之臣，公元前 548 年齊莊公通於崔氏之妻而被弑，家臣護衛多人戰死。晏嬰聞訊趕來，立於崔氏之門外，既不為君死，又不流亡，也不回家，他說：

君民者，豈以陵民？社稷是主。臣君者，豈為其口實，社稷是養。故君為社稷死，則死之；為社稷亡，則亡之。若為己死，而為己亡，非其私暱，誰敢任之？且人有君而弑之，吾焉得而死之？而焉得亡之？將庸何歸？(《左傳》襄二十五)

晏子的話很清楚，國君治民，不是陵駕在人民之上就算國君，要為社稷主才稱得上君。臣屬於國君之人也不是為討一口飯吃，而是為保養社稷。一切以社稷為準則。莊公私行不檢而死於非命，只有「私暱」那種貼身護衛之家臣才該為他死，我是社稷之臣，既不會為他而死，也不會為他而流亡出國，但我不能就這樣撂下不理而回家，我仍須完成君臣的禮儀。這時崔氏大門打開，晏嬰進入，枕莊公尸之大腿，仆地而哭，哭畢而起，跳躍三下(喪禮三踊)就出來。

封建的社稷之臣就是君子的人格，基本上都是大夫以上的貴族，這種倫

理輪不到士以下的階級。但孔子教學卻要擺脫家臣倫理，毅然以社稷之臣的君子自任。我們從他對子產的評論(勸阻琴張的同一年)，可以證明。鄭子產卒，孔子聞訊，流淚道：「古之遺愛也」。子產與孔子非親非故，兩人素未謀面，他的死竟然這麼刺激孔子，此其故多半因為孔子敬重子產的君子人格吧。子產之人格與事功，《左傳》記載頗詳，這裡不必細論，我們知道孔子評論過的前賢或時人，子產是他非常尊禮的一人，因為子產是位君子。《論語·公冶長》曰：

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。

作為君子，關注的對象應該更重視全國性的人民，不能只局限於自己所服務的主人。

除子產外，比孔子稍早或與之並世的封建君子，據《左傳》所載，在魯有叔孫豹，在吳有季札，在齊有晏嬰，在晉有叔向，在衛有蘧伯玉，孔子「或聞其言，或見其人」，他們的言行一定對孔子提示的君子人格有啓示作用。《論語》所載君子的準則不下五十條，許多是相對於小人而發的。按照傳統的術語，「君子」和「小人」，一種是統治階級，一種是被統治階級，只有身分的法制意義，沒有品行的道德意義，但在孔子的理想中，卻成為超越階級的人品格調，被統治階級可以有君子，統治階級也難免無小人。這是他衝決傳統階級意識的一大突破，將封建的理想典範解放給全民。

成為君子的條件很多，小至「食無求飽，居無求安」(〈學而〉)，進而「文質彬彬」(〈雍也〉)，「成人之美，不成人之惡」(〈子路〉)，「恥其言而過其行」(〈憲問〉)，「求諸己，不求諸人」(〈衛靈公〉)和「貞而不諒」(〈衛靈公〉)等等私德私行；以至「和而不同」(〈子路〉)，「矜而不爭，群而不黨」(〈衛靈公〉)，「周而不比」(〈為政〉)「學道而愛人」(〈陽貨〉)和「先行其言而後從之」(〈為政〉)等等的處世做事方式，以至「不器」(〈為政〉)的胸懷，和「坦蕩蕩」的行爲(〈述而〉)與「不憂不懼」(〈顏淵〉)的

心境。這些境界恐怕是歷代封建君子諸德行的總集，孔子顯然懸為標準，鞭策自己。《論語·子罕》曰：子欲居九夷，或曰「陋，如之何？」子曰：「君子居之，何陋之有？」孔子是以君子自居的，他當然也期待弟子能朝著君子的目標提升自己的人格。

(二) 面向人民的歷史文化使命

封建制度的君臣關係要經過「策名委質」的儀式才算成立，相當私人性(personal)，不是通國人民皆為國君之臣也。《儀禮·喪服》為君服三年之喪的臣，即是這種身分的人，一般人只為國君服三月之喪而已。策名的策是竹簡或木版，把自己的名字寫在「所臣之策」(《左傳》僖二十三杜注)；委質，「質」同「贄」，即將送呈君的見面禮置之於庭，表示小禮謙遜不敢直達於君。¹²策名，委贄之後，這個臣就成為那個君的人了，君當然會給予回報，故臣得有「口實」，而臣遂為君赴湯蹈火，在所不辭。

孔子不但把封建貴族專用的「君子」解放給一般人，也把封建家臣專對其君效忠的倫理擴大到人民，對於後者，他提出「仁」，並且賦予新義。儒者之所以能成為一個集團，還得靠此一新的德行準則。

「仁」和「君子」一樣，也是舊名詞，但經孔子之手而賦予極其崇高的意義。從事文字訓詁的學者都認為甲骨、金文沒有「仁」字，稍早的文獻當數《尚書·金縢》周公自述「予仁若考(孝)」，或《詩經·鄭風·叔于田》的「洵美且仁」和《齊風·盧令》的「其人美且仁」。這三個「仁」字皆指英武的才藝，和後世德行的仁無關，故與〈叔于田〉的「洵美且好」「洵美且武」，以及〈盧令〉的「美且鬣(勇壯也)」、「美且偲(強也)」，一疊三唱。周公向父祖祈禱願以己身代兄長武王到天上服侍祖先，也只說他自己多才多藝，而且孝順，不可能吹噓自己品格多高尚。

春秋以來，「仁」義逐漸複雜，到孔子，「仁」也變得和「君子」一樣，意涵廣泛，從日常言談與待人處事的「巧言令色鮮矣仁」(〈學而〉)、「剛毅

¹² 參楊伯峻《春秋左傳注》(源流出版社，1982)，頁403。

木訥近仁」(〈子路〉)、仁者「其言也詘」、「愛人」,(〈顏淵〉)與「居處恭,執事敬,與人忠」,(〈子路〉)到心性的「不憂」,(〈子罕〉)或比較虛玄的「知者樂水,仁者樂山;知者動,仁者靜;知者樂,仁者壽」(〈雍也〉)的境界等等,不一而足。孔子心目中的仁似乎是一種不易把捉的存在,有時他用反面的說法來敘述仁,譬如「仁者必有勇,勇者不必有仁」,(〈憲問〉)仁不等於勇;又說:不犯「克、伐、怨、欲」,雖「難」能可貴,「仁則吾不知也」。(〈憲問〉)他絕不輕許人以仁,回答孟武伯之問子路、冉求、公西赤是否「仁」,就是一個明顯的例子,子路可治千乘之國的軍賦,冉求可掌千室之邑的「家」,公西赤可束帶立朝與賓客言,雖具封建之士的六藝高才,卻夠不上「仁」。倒是在士之上的君子有可能達到仁的境界。

上引《論語·公冶長》「子謂子產有君子之道四焉」,其中兩項與人民直接相關,〈憲問〉篇也說:

君子道者三,……仁者不憂,知者不惑,勇者不懼。

這個君子應該就是孔子所稱頌的子產一流的人物。封建體制「君子」的本義原指統治者,但到孔子口中就產生轉型的新義,他稱美子產夠上君子,更側重其居治民之位而能養民愛民,不全是因為上層貴族的身分而已。《論語》也有旁證,〈雍也〉云:

子貢曰:如有博施於民而能濟眾,何如?可謂仁乎?

子曰:何事於仁?必也聖乎?堯舜其猶病諸!

博施濟眾必為仁,故孔子評論子產為「惠人」(〈憲問〉),而所謂「古之遺愛」(《左傳》昭二十),不論「惠」或「愛」皆為仁,¹³都指做了對人民大眾

¹³ 王引之《經義述聞》卷十九「古之遺愛」條:「家大人曰:愛即仁也。謂子產之仁愛有古人之遺風,非謂其見愛於人也,以子產為古之遺仁,猶以叔向為古之遺直耳。《史記·鄭世家·

有益的事。故他聽了子產不毀鄉校，好讓人民得以自由議政後，就斷然地說：「以是觀之，人謂子產不仁，吾不信也。」（《左傳》襄三十一）

另外的明確證據是孔子給管仲人格「仁」的評價。管仲原係公子糾的家臣，子糾與小白（齊桓公）爭君位，失敗而死，另一家臣召忽自殺以殉，管仲卻不死。按封建家臣倫理，其人殊不足取，故子路有所質問，孔子卻說：

桓公九（糾）合諸侯，不以兵車，管仲之力也，如其仁，如其仁！（《憲問》）

他答子貢的質疑則說：

管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜！微管仲，吾其被髮左衽矣！豈若匹夫匹婦之爲諒，自經於溝瀆，而莫之知也。（同上）

諒，就是「言必信，行必果」，孔子所謂「硜硜然小人哉」者，也就是匹夫匹婦的識見。管仲更關切的是人民，而且超出國界，著眼於整個華夏民族和文化的存亡，故在別の場合，孔子也直接了當地評論管仲「人也」，人即是仁。孔子給管仲和子產絕對的「仁」的肯定，正顯示他所揭舉的「仁」是寄托在理想君子身上，用來服務全體人民的。

然而這種博施濟眾的仁德離無其位的儒者集團似乎相當遙遠，所以孔子揭示的仁德還有更平易近人的一面。他常教示學生

仁遠乎哉，我欲仁，斯仁至矣。（《述而》）

民之於仁也，甚於水火，水火，吾見蹈而死者矣，未見蹈仁而死者也。（《衛靈公》）

集解》引賈逵注曰：『愛，惠也。』惠亦仁也，故《廣雅》曰：『惠、愛，仁也。』參重編本《皇清經解》第十九冊（漢京文化），頁 14001。

當仁，不讓於師。(〈衛靈公〉)

甚至也可以從所犯的過錯來推知一個人的人格是仁或是不仁，故云

人之過也各於其黨，觀過斯知仁矣。(〈里仁〉)

這些「仁」不是管仲、子產所顯現事功效果的「仁」，而是指每個人都有「仁」的種子，唯能不能培育萌芽則有所差別，像顏淵，「其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。」(〈雍也〉)

由孔子對顏回的推重，孔門四科之首的德行大概是以仁來衡量的。屬於德行的顏淵和閔子騫有一共同點，就是不仕。顏回「用之則行，舍之則藏」，(〈述而〉)他有行政的本事，卻一生「屢空」。(〈仲尼弟子列傳〉)在孟子眼中，閔子騫和顏淵是具體而微的孔子，(〈公孫丑篇〉二)他們只是沒有機會把內在的仁付諸於眾民之政而已，故孟子說禹、稷、顏回同道，又說，禹、稷、顏子易地而皆然(〈離婁篇〉五七)。

《論語》和《左傳》記載孔子對管仲、子產與顏淵、閔子騫這兩類截然不同行徑與事功之人，皆同樣賦予仁的評價，正顯示他揭舉的這種新德行是可進可退，不受階級或人生際遇的影響的，所謂「窮則獨善其身，達則兼善天下」。(《孟子·盡心篇》)一小一大，一進一出，一仕一隱，皆可以為「仁」，於是乎這群平民出身的儒者也才可能挑起傳承歷史文化的使命。

孔子早年只傳習一般的六藝之教，其興起肩負歷史文化使命的意念，比較可考的大概在二十七歲，公元前 525 年，該年秋天，魯國南方的一個附庸國君郟子來朝，在國宴上解釋古代少皞氏以鳥名官的用意。郟子說：

我高祖少皞摯之立也，鳳鳥適至，故紀於鳥，為鳥師而鳥名。鳳鳥氏，歷正也；玄鳥氏，司分者也；伯趙氏，司至者也；青鳥氏，司啓者也；丹鳥氏，司閉者也。(《左傳》昭十七)

一年重要節氣是春秋的二分、冬夏的二至，還有春夏秋冬的四立。四立之春夏為「啓」，秋冬為「閉」。據郟子的傳述，少皞氏時期都以該時節出現的鳥類來命名管理曆法之官守，鳳鳥是眾鳥之首，故為曆正。依據下文以鳥名官的含義，這些鳥大概和特定的季節以及特定的農事都有關係，可惜文獻不傳，不易考查。

郟子接著講述人民政事之職官說：

祝鳩氏，司徒也；鳴鳩氏，司馬也；鴈鳩氏，司空也；爽鳩氏，司寇也；鶡鳩氏，司事也。五鳩，鳩民者也。（《左傳》昭十七）

周之司徒主管人口，並且教化人民，單從「司徒」之名，僅有管理人民的意思；但如果用祝鳩氏之名，因為傳統認為祝鳩是一種懂得孝順的鳥，那麼以祝鳩名官，自然提示主司者負有教化的任務，而不僅止於管理人民而已。同理，領兵的司馬以猛禽鳴鳩為名，提示他的角色是英勇。主管土木工程的司空以鴈鳩名，因為這種鳥據說哺子時，朝從上而下，暮從下而上，平均如一，動用民工當然該維持勞力均平的原則。司寇主盜賊，重在眼明手腳快，鶡鳩是鷹鷂之屬，取其銳目撲捕之勢。司事管人民農忙農閒的調配，徵集人民為統治者興築工程只宜在農閒之事，據說鶡鳩是候鳥，春來冬去，以他的行止提醒官守不可耽誤民時。總而言之，周朝的職官名稱只表示該做的工作，多站在統治者的角度；但少皞氏以鳥名官卻透露每種職官的義涵，而且是從被統治者的利益出發的。

人類進入國家階段後，統治與被統治的階級關係既不可免，但基於多數人民利益考慮的統治型態，當然與純粹從上而下之管理截然不同。以下郟子又說五雉為五工正，九扈為九農正，漢代人有些說法，不必絕對可信，但其精神當亦如五鳩之義。

孔子聽說郟子在朝廷國宴上講述古代官制之深義後，到賓館求見，向他學習，後來告訴人家說：

吾聞之，「天子失官，學在四夷」，猶信。(《左傳》昭十七)

他這時大概興起雄心壯志，想振興東方古國久矣失傳之優美文化，那也可能與他的遠祖、同屬鳥圖騰的殷商民族有些關係。他的文化使命感使他不斷往歷史探求，故說「好古敏求」，又說「信而好古，竊比我於老彭」，也說「久矣吾不復夢見周公」。(以上皆〈述而〉)《論語》和《左傳》分別記載孔子對於前賢的評論，如謂臧文仲之不仁不知(《左傳》文二)，臧武仲之知與要君(〈憲問〉)，寧武子之知與愚(〈公冶長〉)等等，這也是一種「以史為鑑」的教育；至於管仲、伯夷、叔齊、文王、武王、泰伯、虞仲，以至上古的大禹堯舜，給儒者集團樹立了深厚的歷史感的典範。

孔子看問題往往是夏商周三代一起來比較的，譬如說「周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周」；(〈八佾〉)「殷因於夏禮……周因於殷禮，……其後繼周者，雖百世可知也」。(〈為政〉)尤其當他危難時，幾乎離不開歷史人物以尋求慰藉。孔子周遊列國途中，畏於匡，他的精神支柱是周文王，他說

文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；
天之未喪斯文也，匡人其如予何？(〈子罕〉)

由文王而推及於天，直達真理的最後主宰。過宋，受困於桓魋，他說：

天生德於予，桓魋其如予何！(〈述而〉)

《禮記·中庸》說：「仲尼祖述堯舜，憲章文武」；孟子講「五百年必有王者興」，即是承襲孔子發展出來的歷史文化使命意識。儒者把歷史傳承匯集到孔子身上，形成一個象徵，作為他們這個集團的精神泉源；但在戰國時期還沒有後世所謂的道統意識。

五、新時代儒者進退的挑戰

孔子逝世後五年，魯哀公與齊侯、邾子盟于顧，齊人責備四年前稽首事件，不滿地吟唱，歌曰：

魯人之皋，數年不覺，使我高蹈，唯其儒書，以爲二國憂。(《左傳》哀二十一)

皋，楊伯峻注引王引之《經義述聞》，讀爲咎。魯人有何罪責呢？原來四年前齊魯會于蒙，齊侯對魯君行稽首禮，魯君只以拜禮回答(《左傳》哀十七)，¹⁴齊侯怒，在魯國這邊則堅持諸侯只對天子行稽首之禮，致使齊侯吃了一記悶虧。齊人見魯國幾年來遲遲沒有表示歉意，氣得跳起來(高蹈)而歸罪說：兩國的糾紛都是「儒書」惹的禍。

儒者在政壇上竟然能產生如此力量，這是值得注意的歷史現象。原來也就是在四年前的那次會盟上，魯國的代表孟武伯請教孔子的學生高柴說：「諸侯盟，誰執牛耳？」高柴舉了兩例，都是姬姓國家，所以孟武伯就當仁不讓地主盟了。這又可以看出儒者援引歷史文獻在外交場合發揮的作用。

不論子貢替季康子辭大宰嚭，大夫可以不出國門，(《左傳》哀七)或爲叔孫武叔受吳王之賜甲而拒絕劍鉞，(《左傳》哀十一)以至高柴之論姬姓主盟，儒者基本上還沒有完全脫離傳統家臣的角色，只是他們參與的層次升高了，他們所面對的是全國甚至全天下的事，而不再局限於貴族的莊園采邑。問題不一樣了，心態也不能不有所改變。

春秋晚期以下封建解體的新時代，新士人——後世稱之爲「儒」者——同樣要具備封建家臣六藝的技能，不過眼界更高遠了，不再以家臣爲限，而在新的權力結構中首先遭遇的難題是個人進退出處的困境。

¹⁴ 楊伯峻注引《荀子·大略篇》：「平衡曰拜，下衡曰稽首，至地曰稽顙。」見《春秋左傳注》(源流出版社，1982)，頁 1711。

第一個明確地意識到這個問題的人當然還是孔子，上文說明他要學生從傳統武士家臣倫理的框架中解放出來，而以封建的理想人格君子自我期許，作為一個屬於全國性的社稷之臣。我們研究他一生事蹟，發現他的心境甚至也超出了社稷之臣的「臣」格，他關懷的恐怕更大更遠。

三十五歲憤慨於季氏家祭舞八佾，並且逼走魯昭公，孔子自己也離魯適齊，他是到臨淄，並未去昭公流亡的陽州，他與昭公無君臣關係，不去「勤君」，是可以理解的。到五十一歲出仕，從中都宰晉升為司空，以及於大司寇，在五十四歲(公元前 498 年)墮三都。據《史記·孔子世家》，墮三都之議起於孔子，因為他主張「臣無藏甲，大夫毋百雉之城」，墮毀季、叔、孟三大貴族的都城目的在維護君權，所以墮三都是中央與地方的權力鬥爭，而孔子是站在中央集權這邊的。

這種認識是有問題的。《左傳》曰：

仲由為季氏宰，將墮三都，於是叔孫氏墮郕。季氏將墮費，公山不狃、叔孫輒帥費人以襲魯，……費人北，……二子奔齊，遂墮費。(定十二)

叔孫、季孫之所以願墮都城，因為四年前陽虎以費為根據地，發動政變，欲扶植季孫、叔孫和孟孫三家的大家長；(《左傳》定八)之後兩年，叔孫氏的郕宰侯犯又以郕叛。(《左傳》定十)貴族都邑已淪為家臣專政的巢穴，在國都朝廷的貴族沒有能力掌控，這是三家願意墮都的現實因素。所以奉行家臣倫理的子路很順利地催動三家墮三都。正因為他看出這點，而想以墮主君之都的辦法來維護主君的安全，所以整個墮都事件說不上是為強化魯君中央政府的權力。早在公元前 562 年季武子作三軍(《左傳》襄十一)，表面上魯君擁有中左右三軍，其實三軍分別由三家統領，魯君對於國人的軍隊只是名義的統帥而已。到前 537 年，舍中軍，四分公室(《左傳》昭五)，魯君連直接的領地都喪失了，生活花費與禮儀排場只靠三家的進「貢」來維持。

事隔四十年，魯君的現實情況只有每下愈況，孔子不至於無知到想以墮貴族之都城來振興公室；然而他之所以附和子路墮都，大概因為都城既容易

淪為家臣興兵割據之叢藪，引發兵戎之爭，受害的還是人民。墮都之議即為紓解人民之困，後來他到處宣揚他的「道」，要整頓天下的秩序，都基於此一立場。我們可以說，走出封建之士的家臣倫理，他進退出處的原則便以人民福祉為最後的依歸。

早期儒者為學的一大目的是要出仕任官，故曰：「仕而優則學，學而優則仕。」（《論語·子張》）仕與學的分際，孔子的確給儒者樹立了新的榜樣，孔子五十歲以前雖以從事教學為主，但出仕的願意大概也從不掩飾。

《論語·陽貨》生動地記載一段對話，可以窺測孔子的心境，曰：

陽貨欲見孔子，孔子不見。歸(饋)孔子豚，孔子時其亡也而往拜之，遇諸塗。

謂孔子曰：「來，予與爾言。」曰：「懷其寶而迷其邦，可謂仁乎？」

曰：「不可。」

「好從事而亟失時，可謂知乎？」

曰：「不可。」

「日月逝矣！歲不我與！」

孔子曰：「諾！吾將仕矣。」

孔子自視甚高（「懷其寶」），也很想用世（「好從事」），故陽貨以他的理念與懷抱來折服他，逼他承諾出來服公職。

陽貨即陽虎，是當時魯國的大權力者。按《春秋》《左傳》，定公五年六月季孫意如卒，七月叔孫不敢卒，三大貴族連損其二，剩下的孟懿子大約二十六歲左右的青年而已。這年九月陽虎囚季桓子及公父文伯而逐仲梁懷，十月季氏之族公何藐盟桓子于稷門之內，與國人大詛，逐公父歆及秦湏。陽虎權勢幾乎如日中天，從他對孔子講話的口氣推測應該在定公五或六年（前 505 或 504）之間，也就是孔子四十七、八歲的時候。然而孔子深明歷史，「陪臣執國命，三世希不失矣」，（〈季氏〉）他之「將仕」也不過是敷衍的話頭而已，並沒有應陽虎之聘。

陽虎果然在三、四年後敗走陽關(《左傳》定九)，流亡於齊，最後終老於晉。

不過孔子用世之志是昭然若揭的，他出仕的心情也因而規範兩千年來儒者的基本性格。孔子拒絕了陽虎，但不久公山弗擾以費畔亦徵召他。這件事有些學者不相信，¹⁵但也有人認為當時實情，弗擾未著反叛形跡，故孔子欲往。¹⁶我們不必以後世的觀念為「聖人」迴護，孔子答覆子路已說得很清楚，他說：

夫召我者而豈徒哉？如有用我者，吾其東周乎！（《論語·陽貨》）

他的理想，要把周道行之於東方，這個「周道」就是他夢寐以求的周公之道，也就是他所繼承的文王之道。

同樣的，大概在他周遊列國初次駐衛時，晉國的佛肸以中牟叛，孔子亦欲往，堅守家臣倫理的子路同樣反對，他用孔子的話來堵孔子的路：

昔者，由也聞諸夫子曰：「親於其身為不善者，君子不入也。」

佛肸以中牟畔，子之往也，如之何？

佛肸為邑宰而叛其主君，是不善之人，君子不當入其地。孔子答道：

然，有是言也。不曰堅乎，磨而不磷(薄也)？不曰白乎，涅(染物使黑)而不緇？吾豈匏瓜也哉？焉能繫而不食！（〈陽貨〉）

孔子之所以有把握能磨而不變薄、染而不變黑者，因為他已超越家臣倫理，所關注的是全民，所以他的急切用世也就顯得自然而不作做。

¹⁵ 見趙翼《陔餘叢考》(《趙翼全集》貳，鳳凰出版社，2009)卷四〈公山弗擾召孔子之不可信〉。崔述《洙泗考信錄》卷二，見顧頡剛編《崔東壁遺書》(河洛圖書出版社，1975)第二冊。

¹⁶ 錢穆，《先秦諸子繫年》(香港大學出版社，1956)第一〇條〈公山弗擾以費畔召孔子攷〉。

急切歸急切，孔子仍有其底線，某些基本原則是不能放棄的，這在他與子貢的隱喻對答表現得最清楚。

子貢曰：「有美玉於斯，韞匱而藏諸？求善賈而沽諸？」

子曰：「沽之哉！沽之哉！我待賈者也。」（《論語·子罕》）

美玉雖然急於求售，但是等待商人來我家買，不是自己出去兜售，底線就在這裡，儒者進退的準則也在這裡。

孔子對於自己進退出處的抉擇有很清楚的認識，他比較古代的逸民；伯夷、叔齊，不降其志，不辱其身；柳下惠，少連，降志辱身，言中倫，行中慮；虞仲、夷逸，隱居放言，身中清，廢中權。孔子和他們都不一樣，他「無可無不可」。（《論語·微子》）換用孟子的話說，伯夷是「聖之清者」，柳下惠是「聖之和者」，孔子「可以處而處，可以仕而仕」，是「聖之時者」。（〈萬章篇〉十）在可與不可、入處與出仕之間，當然存在著極大的權宜性，如何方稱得宜，的確是儒者面對自己、也面對社會的難題。

進退出處的抉擇是區別中國兩大思潮、兩種人生觀的關鍵，即是仕與隱、儒與道，孔子親身見過隱士，尤其中原的南緣地帶最多，但北方也有這類人物，如石門的城門啓閉管理員，知道孔子是位「知其不可而爲之」的人，（《論語·憲問》）衛國那位挑草器叫賣的小販，知道孔子是位「有心」人，但嫌他太死心眼，參不透古人所謂「深則厲，淺則揭」的含義。（〈憲問〉）在南方遇見的長沮桀溺、荷蓀丈人以及楚狂接輿，他們都是所謂的「辟世之士」，冷眼旁觀這個不可挽救的世局，獨善其身。孔子雖然鄙薄過當時的從政者是斗筲之人，（〈子路〉）但不如隱者接輿那麼絕望，把從政者當做危險人物（「殆而」，〈微子〉）。

孔子教授的儒者原從武士家臣的格局發展出來，絕不否定政治倫理。總要出仕，才能完成君臣之義，做人的意義方乃無虧。所以孟子看到的記載也明白地說：「孔子三月無君則皇皇如也，出疆必載質」。（《孟子·滕文公篇》八）離開國境就帶著見面禮物（質），是爲求得一官半職，封建時代謂之「策名

委質」。(《左傳》僖二十三)孔子隨時想出仕，以至於三月無君則皇皇然，在孟子看來是很自然的。因為「士之失位也，猶諸侯之失國家也」；而相反的，「士之仕也，猶農夫之耕也，農夫豈為出疆舍其耒耜哉？」這些話語體現儒者之汲汲求仕，故當周霄問「古之君子仕乎？」孟子就斬釘截鐵地回答「仕」！(同上)

雖然汲汲求仕，孔孟是有底線的。當時有一種傳說，孔子在衛國，住瘍醫癰疽的家，在齊國，接受奄人瘠環的招待，萬章便問孟子，這可當真？孟子斷然否定。他說，孔子到衛國，要找關係不難，衛靈公幸臣彌子與子路互為連襟(兩人之妻是姊妹)，彌子告訴子路，「孔子住我家，則衛卿可得也。」孔子拒絕這條內線，能不能出仕，自有命，不必強求，最後決定接受衛國賢大夫顏讎由的邀請，住進顏家。(《孟子·萬章篇》八)

從孔子教授的歷史來看，雖然他的教學原本為著出仕，而絕大多數學生也是來學干祿的，但在學生中卻有以德行著稱的一類人。來跟孔子學習，只為修養得更高尚的品性，不為仕宦，這是傳統師儒六藝之教所未見的，而且在同儕中占居極高的地位，很受孔子的器重。閔子騫辭季氏的費宰(《雍也》)，顏淵長居陋巷(《雍也》)而「屢空」(《先進》)，這是德行之科最傑出的兩人，而季次、原憲之「懷獨行君子之德」(《史記·游俠列傳》)，大概也近之。這一類型的儒者，心態上應該比較接近隱者的「不見諸侯」。

戰國時期，尤其中期以前，由於列國爭相引納士人，造成「不見諸侯」的風氣達到空前的高張，後世學派分類上固不全屬於儒家，但入世的儒家卻不能迴避這個問題。

公孫丑問：「不見諸侯何義？」

孟子曰：「古者不為臣不見。」

不為臣，卻是什麼身分？按孟子的意思應該是為師。他給我們舉曾子和子思二個典範，曾子居武城，越寇來攻，曾子走避，寇退而返。子思居衛，有齊寇，子思堅守不去。孟子說：「曾子、師也，子思、臣也，易地則皆然。」

師無君臣之義，所以也沒有為臣的責任。這種師當然不是《周禮》師氏的師，而是一種新身分，所以也形成一種新倫理。

這種新身分和新倫理，雖發端於孔子晚年，大概要等到孔子身後，尤其靠他六十九歲返魯以後所收的學生才得以發揚光大，上述曾參即是一例。孔門教學最著名者，則是少孔子四十四歲的卜商子夏，他當了戰國初期最具雄才大略之國君魏文侯之師(《史記·仲尼弟子列傳》)，學生有田子方、段干木等皆極聞達(《史記·儒林列傳》)，他們兩人也都是魏文侯的賓友，而不是臣工。¹⁷與他們同時者，魯國有位泄柳，據孟子說，閉門不納魯繆公(《滕文公篇》十二)，則泄柳也是以諸侯之師友自期許的人物。

然而對於絕大多數的儒者終不免為人之臣。他們這個社會流品，據孟子說，一失去官職，就像諸侯失去國家，農夫失去田地一般，沒有粢盛，沒有犧牲，沒有衣服，既不能祭，亦無法宴，日子是過不去的。何況出仕是儒者推行自己理想的唯一管道，是不是可以稍微委屈一下呢？陳代於是問孟子：

不見諸侯，宜(殆也)若小然。今一見之，大則以王，小則以霸。且《志》曰：「枉尺而直尋」。宜(殆也)若可為也。

儒者是否可以不拘求仕之小節而能以王霸之大局為重呢？正如古人所說：屈尺而可以伸丈，最後並不算喪失做人的原則。孟子的回答很乾脆，

枉尺而直尋者，以利言也。如以利，則枉尋直尺而利，亦可為與？

尋是八尺，委曲小的以得到大的，合算吧，如果計較有利，那麼委曲大以求小，也可以嗎？然而進退出處的禮遇不是討價還價的問題，而是原則問題，何況

¹⁷ 錢穆，《先秦諸子繫年》第四〇條〈魏文侯禮賢攷〉。

枉己者未有能直人者也。(〈滕文公篇〉六)

唯儒者在這樣的困局中，最後還是回到仕與隱的選擇，不論仕或隱，都沒有違背自己心中的準則，用孟子的術語說就是「義」和「道」，所謂「士窮不失義，達不離道。」而義與道則在於對自己和對人民是否過得去，故曰：

得志，澤加於民；不得志，脩身見於世。窮則獨善其身，達則兼善天下。(《孟子·盡心篇》九)

其實，這就是孔子「用之則行，舍之則藏」的境界，看似簡單，但在孔門師弟中，據孔子講，只有他和顏淵兩人做得到而已。(《論語·述而》)

古代與傳統社會，個人的進或退，達或窮，在現實生活中有若天壤差別，有者全有，無者全無，任何抉擇都難免要天人交戰。即使像子夏這位孔門高徒，還是會顯得猶豫，他說：

出見紛華盛麗而說(悅)，入聞夫子之道而樂，二者心戰，未能自決。(《史記·禮書》)

窮，不僅物質匱乏而已，有抱負不得伸展，有理想不能實踐，人生意義產生迷惘。固窮，說說容易，做實難。

六、高尚其志者短暫的光輝

從春秋到戰國，封建崩潰，過去的嚴格身分制與牢固君臣倫理也隨之解體，個人獲得相對程度的自由。當時的國際局勢，不論早已式微的周天子，即使春秋時代維持秩序的霸主也沒落了，列國間的競爭於是益趨激烈，需才孔急，爭相吸收對國家有利有用的人才。凡此種種主客觀的條件，都給當時士人提供更自由發揮的園地，遠非封建制度下的家臣所能想像。

戰國號稱七雄，實際國家當然不止此數，《戰國策》便收錄有十二國的史料，七雄外的另外五國，東、西周、宋、衛、中山，在國際間實無足輕重。即使所謂的七雄，影響力亦相當懸殊，韓夾在魏、秦、楚之間，最為狹迫；趙、燕偏在中原之北，分心於北方民族；齊與楚在山東半島和江漢流域，長期維持其一方之霸的地位。

春秋時代諸侯爭霸是晉楚的南北對抗，進入戰國中期，轉而為東西之爭，這是蘇秦、張儀合縱與連橫之戰略的基礎，而論勢力之消長，主要還是看據有原來晉國大本營和中原的魏與西方宗周舊地新興的秦。戰國國際局勢變化的主軸，端視於此。戰國時代的起始各有異說，如果以三家分晉作定點，到秦王政統一六國，大約是二百三十年(公元前 451-221)。此期間，前期一百年魏國為大，此後秦轉強盛，公元前 352 年秦踰過黃河攻克原來魏國首都安邑，應當具有指標性的意義。¹⁸

具有上述概略的歷史宏觀，用來觀察孔子之後兩位最具代表性的儒家孟軻與荀況，對本文關心的課題——世變中的儒者，或許會有一些認識。

孟軻，錢穆考訂其一生重要遊歷，先遊齊，約公元前 333 年，值威王朝(前 356-320 統治)，居停七、八年，約前 324 至 321 年之間遊宋，過薛，過鄒，至魯，至滕，然後到魏國，看到魏惠王(前 369-319 統治)。早在三十年前魏已遷都大梁，故《孟子》一書稱作梁惠王。不久，惠王卒，孟軻又返齊國，這時他看到的是威王的兒子宣王(前 319-301 統治)。錢穆估定孟軻大約生於公元前 390 年，首次遊齊已五十好幾歲了，六旬下半階段在薛滕等小國間遊走，見梁惠王時是七十歲的老人，故被稱呼作叟，至於見齊宣王，則七十開外矣。¹⁹

我們整理這份孟子周遊列國簡表，不禁要問，一個六七十歲的老者，終

¹⁸ 參楊寬，《戰國史》(1997 增訂版)(臺灣商務印書館，1997)，附錄三「戰國大事年表」。

¹⁹ 參錢穆，《先秦諸子繫年》，第九八條〈孟子在齊威王時先已遊齊攷〉，第一一〇條〈孟子至宋過薛過鄒攷〉，第一一一條〈孟子遊滕攷〉，第一一五條〈孟子遊梁攷〉，第一一七條〈孟子自梁返齊攷〉。第九八條，定孟子遊齊當齊威王二十四年前，去齊當在威王三十年後，推測「孟子當威王世，留齊至少亦得十八年」(頁 316)，「十」當作「七」，排版之誤。

日栖栖遑遑，席不暇煖，所為何來哉？根據學生所記錄的言行而彙集為今本的《孟子》一書，我們看到他勸梁惠王，國君要行仁義，不要動則言利，利益在心，上下交爭，只會帶來國內、國際的戰爭。他要求惠王獨樂不如與民偕樂，息兵使民回歸生產，不違農時，斧斤以時入山林，數口之家可以無饑，五十者可以衣帛，七十者可以食肉，人民有餘裕就學，天下之人自然會來歸附。他對齊宣王同樣如此苦口婆心，鼓勵他為民制產，「使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡。」國君不必諱言好色、好貨，以及園囿遊獵的享樂，但要「與民同樂」。(〈梁惠王篇〉)

孟子對於大國這麼期待，小國亦然。滕文公向孟子請教治國之道，孟子首揭「民事不可緩」，只要人民有恆產，必有恆心，否則「苟無恆心，放辟邪侈，無不為已，」將陷民於罪。恆產之道，莫善於推行井田制度，家家有私田，以助耕公田的方式取代賦稅；於是「鄉田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持。」(〈滕文公篇〉三)

通讀《孟子》，怎樣使人民過好日子，怎樣維護基層社區的合諧安定，怎樣促進天下的太平等等關係平民百姓的切身權益，才是孟軻所關切的。換言之，他把「博施於民，而能濟眾」(《論語·雍也》)的孔門之教作為他一生奮鬥的首要目標，把孔子開啓的士人用世之志提升到另一新境界。他的盡心知性之論，善性的辯解，恐怕是為確定他的政治主張的可行性與必然性吧。所以他說：

先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。(〈公孫丑篇〉六)

不忍人之心，至少包含與生俱來的惻隱、羞惡、辭讓和是非之心，所以推盡此心，而後知人性之本善。這四種心即是仁、義、禮、智四種德行的開端，如果擴而充之，「足以保四海」，治天下自然易如反掌。

用世的孟子才是孟軻的原始真面目，心性的辯解不過作為他論述的根據而已。

士人的政治理念若不能獲得國君的採納，勢必流於空談，如何接上國君，卻是一門大學問。譬如衛鞅因秦孝公的寵臣景監而求見孝公，對孟軻這類的士人來說，總有一點缺憾吧。我們觀察孟子在大小國家之間穿梭，向國君進行遊說，他的內心似乎亦非全無衝突。要不要去見諸侯，怎樣的場合或禮數才見諸侯？在他們師弟之間好像經常產生一些心理的緊張。上節引證過的「不見諸侯」，提出疑難的學生便不止一人。為著施行王道，陳代顯然勸說孟子不妨「枉尺而直尋」，稍稍屈就，無傷大雅(〈滕文公〉六)。

據說孔子也碰到類似的尷尬，子禽問師兄子貢說，夫子到一個國家，必定要與聞其政事，是夫子去求得允許呢，還是國君主動給他的？子貢回答：「夫子溫、良、恭、儉、讓以得之。夫子之求之也，其諸異乎人之求之與？」(《論語·學而》)從這位擅長辭令的外交家口中，我們對孔子的處境也可以思過半了。

相對的，善養浩然之氣的孟軻，恐怕嚙不下這口氣，遂堅稱「枉己未必能直人」。孔孟之區別，固因個人之氣質脾性，時代環境也是很關鍵的因素。他周遊東方列國的時候，正逢戰國前期之霸主魏的國勢趨於衰微，西方的瀛秦尚未坐大，封建舊慣廢弛，集權專制君主還沒坐穩寶座，所以我們所見「說大人則藐之」的孟軻氣派，皆無法從先前的孔子或後來的荀卿嗅察得到。

出生在鄒的孟軻晚年奔走於齊魏之間，當然是要說服國君，推行他的王道仁政，卻為某些禮儀而不願求見諸侯，他的學生公孫丑遂詢問「不見諸侯何義？」孟子說，「古者，不為臣不見。」(〈滕文公篇〉十二)孟軻不是國君的臣，而是什麼？春秋晚期孔門殘留的「君臣之義不可廢」的封建家臣倫理，(《論語·微子》)完全被超越了。為此身分，他與齊大夫景丑有過激烈的辯論。(〈公孫丑篇〉十一)

事情原委是這樣的。孟軻將朝見齊王，王派人來辭，說國君感冒了，不過還可以勉強上朝，「不識可使寡人得見乎？」希望孟子能去看他。齊王為見孟子，還託稱自己有病，請孟子枉駕，姿態應該不算太高，但是我們這位孟老夫子不知哪裡不對勁，原來也想去朝見的，聽了這番外交辭令，竟然鬧彆扭，回答說：我不幸有疾，不能赴朝廷。

但第二天卻出去弔喪，學生公孫丑覺得這樣做太明顯了，老師不聽，硬拗昨日病，今日癒，如何不弔？

齊王聞知孟子生病，派遣御醫來問疾。孟子已出去弔喪了，堂弟孟仲子遂出來周旋，一方面對御醫說，孟子病情稍好了，今已往王宮朝廷去了，不知到了沒？同時派幾批人在路上遮攔孟子，請他務必不要回家，轉往王宮。孟子不得已到了景丑氏家夜宿。景丑抬出君臣父子，人之大倫來責備孟子：

父子主恩，君臣主敬。丑見王之敬子也，未見所以敬王也。

孟子反駁道，我以堯舜之道的仁義條陳於王前，齊國沒有誰比得上我更敬王的。景丑不以為然，據禮經「君命召，不俟駕」反駁，你不理會王命，和古禮有違吧！

孟子可不要這種舊倫理了，他引述曾子的話說：

晉楚之富，不可及也。彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾義，吾何慊(恨也)乎哉！

仁義可以抵上富貴，貧賤庶人一點都可以不覺得遺憾，何況孟軻相信：

將大有為之君，必有不召之臣，欲有謀焉則就之。其尊德樂道，不如是，不足與有為也。

反過來教訓景丑，間接及於齊王。齊王若欲大有作為，他就應該有不應召的臣子，國君應該主動見臣，否則是不足以稱「大有為之君」的。

孟軻還有一位學生萬章，也提出同樣的問題。(〈萬章篇〉十六)任何人既然不可能生活於沒有國君統治的地方，那麼便無法避開臣的身分。為臣者而不見君，這番新道理連學生都不易明白。按照孟子的說法，在國(城內)的市井之臣與在野(郊外)的草莽之臣都是庶人，

庶人不傳質爲臣，不敢見於諸侯，禮也。

傳質即是上文所述封建時代的「策名委質」，建立君臣的人際關係。庶人沒有向國君「傳質」，不具臣的身分。

萬章則進一步追問，庶人被徵召服役，不能不去；如果被國君召見，卻不往見，道理安在？孟子言：「往役，義也；往見，不義也」，去服役是應該的，去見國君卻不應該，說得通嗎？然而老師卻反問學生道：君主召見庶人，爲的什麼？萬章回答：「爲其多聞也，爲其賢也。」這就對了，孟軻靈巧地迴避萬章的質詢，反而占據一個新立足點展現其辯才：

爲其多聞也，則天子不召師，而況諸侯乎？爲其賢也，則吾未聞欲見賢而召之也。

他舉子思的故事來說明。

魯繆公急於召見子思，說：「古千乘之國以友士」，繆公欲視子思爲友，子思卻不領情，不悅地說：「古之人有言，曰事之云呼！豈曰友之云乎？」子思口頭上說，應該說「事之」，不該說「友之」，孟子的解讀卻是堵氣的話語，意思是：

以位，則子君也，我臣也；何敢與君友也？以德，則子事我者也，奚可以與我友？

論身分地位，作爲臣的子思應該去服「事」其君繆公，豈敢與繆公作朋友，但論德，孟子認爲子思會說，魯君應該來服「事」他，不能把他當作朋友而已。

按照他的理路推衍下去，「千乘之君，求與之友而不可得也，而況可召與？」那麼，齊王召見孟軻，當然就是失禮了。所以國君見賢人應有合乎禮數的正當方式，這個方式就是「道」，他說：

欲見賢人而不以其道，猶欲其入而閉之門也。夫義，路也。禮，門也。
惟君子能由是路，出入是門也。

後世孔廟建築的「禮門」「義路」，典據出此，但其實踐意義，在專制淫威之下，則完全與孟子的本意背道而馳。

孟子既非國君之臣，亦非其友，而堅持國君來「事」他，當然就是師了，這是他和孔子最大的區別。愛追根究柢的萬章²⁰最後還想以老師的偶像孔子來將老師一軍，孔子明明說過：「君命召，不俟駕而行」，這麼說，難道孔子不對嗎？孟軻回答：「孔子當仕有官職，而以其官召之也。」他自己因為無官職，所以無羈絆，無負擔，完全自由，可以高尚其志，睥睨萬乘，可以：「說大人，則藐之。」（《孟子·盡心篇》八）

孟軻在諸侯間遊走，不乏供養，日子似乎還過得去，據弟子陳臻的觀察，齊王贈予好金百鎰，孟子因為沒有適當的名目（「未有處也」），拒絕了；但宋王奉上的七十鎰及薛君奉上的五十鎰，一將有遠行，一為設兵戒備，孟子都笑納了。（《孟子·公孫丑篇》十二）

齊王贈金這條資料特就儀程而言，否則齊宣王之大方，再開稷下學宮，招攬天下名士七十六人，「皆賜第，列上大夫，不治而議論」（《史記·田敬仲完世家》），對待孟子不可能太寒酸。齊王對孟子應該還有例常的優禮待遇，所以彭更會問

後車數十乘，從者數百人，以傳食於諸侯，不以(已)泰乎？（〈滕文公篇〉九）

這是孟軻的排場，彭更質疑幾百位隨從，上百匹駿馬，開銷實在夠大、夠奢侈吧？但孟老夫子看得很平常，他說，舜從堯接受整個天下，都「不以爲泰」

²⁰ 萬章好問，而且善與老師論辯，可參看《孟子·萬章篇》所保留的幾條資料，關於舜、禹、伊尹、孔子和百里奚等歷史人物的討論，學生對師說的質疑，攻擊性相當強，可以給當代爲人師者參考。

呢，這點開銷算什麼！

不然，彭更說：「士無事而食，不可也。」孟軻的學生對他可真不客氣，不過老師還是諄諄教導：你要我像農夫種田，女子織布，木匠造車輪車箱，才有得飯吃嗎？有人「入則孝，出則弟，守先王之道，以待後之學者」，就不值得給飯吃嗎？未免把梓匠輪輿看得太重，把仁義看得太輕了吧！匠人以其志業求食，君子之道亦然，我是「食志」啊！

雖然食志勉強可以說得過去，常情還是要有事幹，俗語所謂「無功不受祿」也。仕的問題對孟軻師生是一大心理壓力。周霄問：「古之君子仕乎？」孟軻斷然肯定，前文談孔子進退問題時，討論孟子引述文獻記載「孔子三月無君則皇皇如也，出疆必載質」。無君者，在官場失業，三月就惶惶不安，而去國謀職，必定攜帶合乎身分的見面禮，對方如果接受，自己成爲其臣，就有職業了。以前另一位名流公明儀也說過：「古之人，三月無君則弔(慰問也)。」(〈滕文公篇〉八)出仕是通則，對士人而言有其急迫性，但孟軻還是有所堅持，周霄再問：「君子之難仕，何也？」答道：青春男女急於結婚，父母同樣有心願，如果「不待父母之命，媒妁之言，鑽穴隙相窺，踰牆相從」，行嗎？出仕「不由其道」，和鑽穴踰牆的私奔沒有兩樣。

孟軻曾勸齊大夫蚺鼈應該盡其言責，蚺鼈照著做，齊王不用，於是辭職，但孟軻還照樣接受齊王的供養。這件事頗令齊國人不滿，批評他空口白話，賴著不走。孟軻認爲

有官守者，不得其職則去；有言責者，不得其言則去。我無官守，亦無言責也，則吾進退豈不綽綽然有餘裕哉？(〈公孫丑篇〉十四)

孟軻在齊宣王朝終於官拜卿相，可以推行他的政治理念了(行道)，學生公孫丑問他動不動心？於是述說那篇著名的「養氣知言論」(〈公孫丑篇〉二)。但根據出使滕國弔唁的記事來看，他這個卿相恐怕是虛名而已。孟軻雖然是正使，齊王同時使蓋邑大夫王驩爲輔行，從齊都臨淄到滕，老遠的路上，王驩「未嘗與之言行事也。」(〈公孫丑篇〉十五)孟子顯然空有頭銜，比客

卿還無實權。事實上他就像瓠瓜一般，「繫而不食」。

孟軻的政治理念固不得行，即使實行，在當時列國的爭衡中恐怕不見得有功效，最後，不得不走。千里見王，不遇而去(〈公孫丑篇〉二十一)，當他致仕而歸時，齊宣王依然很禮貌地「就見孟子」，客氣地探詢「不識可以繼此而得見乎？」(〈公孫丑篇〉九)他則斷然決然地離開齊國，晝邑留宿時，還有人欲為王留他，孟老夫子的脾氣可不小，「坐而言不應，隱几而卧。」讓客人不悅(〈公孫丑篇〉二十)。

他的不高興明明寫在臉面上，途中學生充虞問老師為何不樂，欲引孔子「不怨天不尤人」來安慰老師，老夫子脾氣可倔強，發了一頓牢騷：

夫天，未欲平治天下也，如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？吾何為不豫哉！(〈公孫丑篇〉二十二)

孟夫子之道若得行，果真可以平天下乎？我不免有些茫然。

孟軻還是拜時代之賜，內心雖然失望，現實的禮遇應該不減，這是前乎他的孔子得不到的待遇，比他還晚的儒者，時代愈後愈不敢奢求。

在士人可以高尚其志，進退自如的戰國中期，才得以享受這份特殊自由、尊嚴的空氣。這是一時的偶然，不是社會結構的必然。正如百家爭鳴也只見於這一時期，中國漫長的歷史那有什麼百花齊放的影子？

儒士面對政治權威，姿態這麼孤高，心志這麼超拔，是否可以推始於春秋戰國之際的曾子、子思，今已難考，但以禮遇的矜持，有意識地提升士人的地位，塑造儒者的人格，則非孟軻莫屬。雖然英雄會造時勢，但時勢也會造英雄，戰國列強競爭，急須攏絡各色人才，不論富國強兵的實用之策或高談濶論的河漢之言，統治者一時之間似乎都不敢開罪。此一風氣當以戰國中期最為盛行。

《戰國策·齊四》記載與孟軻同時而較年輕的齊國士人顏觸，和齊宣王見面時就出現對峙的場面。一人說「觸前來」，另人說「王前來」。顏觸的解釋是「觸前為慕勢，王前為趨士。與使觸為趨勢，不如使王為趨士。」宣王

生氣了，忿忿問道，王者貴還是士貴？顏觸斷然回答：

士貴耳，王者不貴。

經過冗長論辯，最後宣王屈服，「願請受為弟子。」

士人而為王者師，不是一種理想，據說創造大九州地理論、著述陰陽怪變數十萬言的齊人騶衍，比孟軻還風光，不但名重於齊，在其他山東諸國也都吃得很開。

《史記·孟子荀卿列傳》說：

騶子……適梁，惠王郊迎，執賓主之禮。適趙，平原君側行撤席。如燕，昭王擁彗先驅，請列弟子之座而受業，築碣石宮，身親往師之。

平原君接待鄒衍是側行，以衣拂席表示敬意，不敢正坐當賓主之禮。據《史記·平原君列傳》，鄒衍到趙國的時間在公元前 257 年，信陵君偷魏王虎符矯奪晉鄙軍而救邯鄲之圍以後，這年梁惠王已死七十二年，燕昭王(前 311-279)已死二十二年，固不可能有惠王郊迎，昭王掃地(如前文所述弟子職事)。正如錢穆所考，鄒衍活動的時代應在孟子身後的戰國晚期。²¹顯然的，司馬遷寫這些故事更像小說家創作的角色，集多人於一身，而非全是鄒衍真實發生的事。

司馬遷感慨「仲尼菜色陳蔡，孟軻困於齊梁」，與鄒衍的風光不可同日而語。不過他筆下的鄒衍，應是戰國士人高尚其志之傳說的集成，雖非鄒衍事跡，但至少反映孟子時代以降的一些事實和期望。平實而論，孟子在齊、梁，雖有一些牢騷，但他面對當政者的高姿態以及受到的禮遇，放在中國歷史上，則是絕無僅有了。難怪一千七百年後，朱元璋對他依然無法忍受，把他趕出孔廟，不讓他陪孔子吃冷豬肉。

²¹ 錢穆，《先秦諸子繫年》，第一四四條〈鄒衍攷〉，他推定鄒衍生卒年為公元前 305-240 年。

不論秦漢專制政體確立之後，即使戰國時代，他的後輩荀況，也望塵莫及。

七、降志辱身之路

儒家另一位健將趙人荀況，他活動的年代司馬遷作傳時已不清楚。《史記·孟子荀卿列傳》說他年「五十始來游學於齊，……齊襄王時而荀卿最爲老師，……三爲祭酒。」襄王朝值公元前 283 年至 265 年。在齊國被排擠，乃適楚，春申君以爲蘭陵令。春申君死(前 236)，因家蘭陵。甚至提到他的弟子李斯，「已而相秦，」但不能確定老師有沒有看到學生拜相。李斯之相秦，據《史記》本傳是在秦王政稱皇帝的時候，即公元前 221 年。

《史記》未及，而《荀子》這部書述說他的行跡者，〈儒效篇〉有秦昭王(前 306-251 統治)問「儒無益於人之國」，〈彊國篇〉記應侯問「入秦何見」。應侯范雎相秦在公元前 266 至 255 年(《史記·范雎蔡澤列傳》)。〈議兵篇〉則記臨武君與孫卿子議兵於趙孝成王前，應在公元前 265 至 245 年之間。〈臣道篇〉極稱平原君與信陵君之功，或推斷他當親見公元前 257 年邯鄲解圍之後。²² 根據這些事跡推測，荀況活躍的年代當在公元前三世紀中葉，粗估約前 275 至 255 年之間，上距孟子活動的時期約六、七十年左右，下距秦征服六國只約三十年而已。

從戰國中期的孟子到戰國晚期的荀子，列國情勢產生很大的改變，關鍵在秦魏勢力的消長。公元前 361 年秦孝公即位，三年，起用衛鞅進行變法(前 359)，二十年後，商鞅雖隨著孝公的去世而被鬥爭車裂，但他的兵農合一政策，激勵軍功的二十等爵身分制，鄰里連坐法，兄弟分居各別立戶，開阡陌封疆，更改田制，建立地方行政體系，統一度量衡等編戶齊民化措施，²³ 都被他的政敵延續下去。

²² 錢穆，《先秦諸子繫年》，第一五一條〈荀卿至趙見趙孝成王議兵攷〉。

²³ 參《史記·商君列傳》；杜正勝，《編戶齊民》(聯經出版公司，1990)。

數十年後，秦已成為唯一的強國，主要對手魏國自公元前 300 年以下，河東土地割讓，城邑淪陷，連河內也不保。其他與秦接壤的國家，如趙、韓、楚都受到同樣的威脅。舉其著者，公元前 299 年楚懷王入秦被扣留。六年後，秦敗韓魏聯軍於韓國的伊闕，斬首二十四萬。最殘酷的當數公元前 260 年長平之役，白起活埋趙國戰俘四十多萬人。²⁴

公元前三世紀中葉，荀卿親身經歷的秦國，他有非常生動的觀察，也是他對秦相范雎詢問「入秦所見」的答覆。他說：

其(秦)固塞險，形執(勢)便，山林川谷美，天材之利多，是形勝也。

入境，觀其風俗。其百姓樸，其聲樂不流汙，其服不挑(佻)，甚畏有司而順，古之民也。

及都邑官府，其百吏肅然，莫不恭儉敦敬，忠信而不桀(楊倞注：濫惡也)，古之吏也。

入其國，觀其士大夫，出於其門，入於公門，出於公門，歸於其家，無有私事也。不比周，不朋黨，倜然莫不明通而公也，古之士大夫也。觀其朝廷，其閒(楊倞注：退朝也)，聽決百事不留，恬然如無治者，古之朝也。

秦國形勢險要，自然資源豐富，形勢上遠勝於六國。秦人質樸，聲樂不邪蕩，沒有奇裝異服，畏敬政府，乖順服從。各級官吏嚴飭，恭儉忠信，聽上級指令，不敢不盡職。至於高官貴族，不敢結黨營私，不敢培養自己的勢力，一切以國王為依歸。整個秦國從基層社會起，一層層上來，莫不井然有序，可以一個口令，一個動作，赫胥黎(Aldous Huxley, 1894-1963)的《美麗新世界》(*The Brave New World*)似乎早在兩千多年前就誕生了，這樣的國君自然可以無為而治。

秦國不但沒有豪族，也沒有豪吏，沒有豪民。這樣的政治社會是怎麼產

²⁴ 參楊寬《戰國史》，附錄三「戰國大事年表」。

生的呢？是商鞅變法造就的。荀卿總結說：

故四世有勝，非幸也，數也。是所見也。故曰：佚而治，約而詳，不煩而功，治之至也，秦類之矣。

從孝公經惠文君(後期稱惠王)、武王到昭王，剛好四代，這是勵行改造而形成的社會，不是天生自然的。

荀卿顯然由衷地佩服，讚美這是統治的至高境界，現實世界只有秦國做到，但在他之前，歷史上曾有過嗎？封建時代肯定沒有荀卿講的那種貴族，人民呢？貪婪暴虐、箝制言論自由的周厲王就是被首都人民趕走的，老死在外，太子幾乎成了替死鬼(《國語·周語上》)。春秋時代「國人」在政治上所占舉足輕重的力量，我早年所寫的《周代城邦》已有詳細論證。²⁵官吏恐怕也非如荀卿所述，倒是有不少資料顯示專門技職的有司往往憑其專業傳統和統治者大談治國之道。²⁶那麼他口中所說的古之民、古之吏、古之士大夫、古之朝，無非是他的理想罷了。在這種體制下的人，不論地位高下，還可能有一絲一毫「高尚其志」的空間嗎？

荀卿思想的核心是肯定既有的秩序，而且要努力維護這個秩序，戰國中期以後的秦國政治社會正符合他對秩序的要求，東方六國被那些「沒大沒小」的議論鼓動得像一團烏煙瘴氣，難得晚年²⁷遊歷秦國，竟然發現有如此「清新」的天地。順、肅是尚，他是要把儒士帶上一條「奴役之路」嗎？這類指控，他肯定不會接受的，因為美秦之後，他立刻表達不滿說：

²⁵ 參杜正勝，《周代城邦》第二章，尤其第二節「古代社會的中堅——國與國人」，頁29-45。

²⁶ 參杜正勝，〈醫療社會文化史外一章：從專職技術到政事治理〉，金仕起《中國古代的醫學、醫史與政治》，i-xxv 推薦序(政大出版社，2010)。

²⁷ 錢穆《先秦諸子繫年》附諸子生卒年世約數，估定荀況生於公元前340年，卒於前245年，而說享年八六，並不符合，當有一個數字錯誤。出生年恐怕估得偏早，但假定荀況見應侯在前260年，他總是六七十歲的老人了。

然而縣(懸)之以王者之功名，則倜倜然其不及遠矣。是何也，則其殆無儒邪。故曰：粹而王，駁而霸，無一焉而亡，此亦秦之所短也。(《荀子·彊國篇》)

完全起用儒者的國家，可達到王者的境界，部分起用，只能達到霸，沒有一個儒者，其國必亡。他說這是秦國的大缺陷。

這個老者，稷下學宮的名師，千里迢迢來到秦國，累積數十年統治經歷的秦昭王還是禮貌性地接待了。荀卿既然指責秦無儒可能導致亡國，兩人一會面，昭王也不客氣，直率批評「儒無益於人之國」。荀子辯解道：

儒者，法先王，隆禮義，謹乎臣子而致貴其上者也。人主用之則執(勢)在本朝而宜，不用則退編百姓而慤，必為順下矣。雖窮困凍餒，必不以邪道為貪；無置錐之地，而明於持社稷之大義，嗚呼而莫之能應。然而通乎財(裁)萬物、養百姓之經紀，執(勢)在人上，則王公之材也，在人下，則社稷之臣，國君之寶也。雖隱於窮閭漏(陋)屋，人莫不貴之，道誠存也。(《儒效篇》)

面對這個「大人」荀卿與孟軻不同，雖然辯解，他心目中的儒者卻是謹守臣子之本分，不敢有非分之想，而把尊貴完全歸給君主。這樣的人材自然是朝廷君王所樂用的，何況如果沒出仕的機會，他也會退下來當編戶齊民，打從心底乖乖順服。即使穿不暖，吃不飽，也不會走歪路，貪求非分之財；即使無立錐之地，還是深明國家大義，以政府為重。有這樣的儒者當臣僚，天下那裏去找呢？儒者豈無益於人之國哉？

「嗚呼而莫之能應」，歷來注解有些歧異，這裡須要根據王先謙的《荀子集解》加以分疏，荀卿的意旨才容易明白。

郝懿行說：「言儒雖困窮凍餒，若不以禮聘致，欲呼召之，而必不能應也。」這種解釋強調儒者有骨氣。王念孫云，「嗚」是錯字，當作「噪」，叫也。那麼這句話可以譯作呼號沒人回應。王先謙不同意郝說，比較傾向王念

孫，而云：「言儒者窮困之時，人不聽其呼召也。」窮困的儒生憑什麼「召」人呢？

王先謙指楊倞注為非，其實楊倞的舊注是比較切近荀卿原意的。楊說：「雖歎其莫己知無應之者，而亦不怠惰困弃。」儒者不論怎麼窮途潦倒，怎麼叫天天不應，都不會有怨言，都不會灰心怠惰，都不會放棄順服，信任國君的心永遠不會動搖！

有這樣的儒士當臣子，做國王的該滿意了吧。何況儒士有通裁萬物，長養百姓的綱紀才能，在人之上可以是王公貴人的料子，在人之下則是社稷大臣。他們才是國君的寶，應予重視；即使沒有職位，窮居閭巷陋屋，人人都應該予以珍惜。因為這樣的儒士才是「道」所寄存的啊！最後一句，王先謙的《集解》是說對了，他說：「言人所以莫不貴此人者，其可貴之道在也。」

對比上節討論孟子「欲見賢人而不以其道」的道，所謂義路禮門之道，面對統治權威，荀卿和孟軻可真是有天淵之別，和他們兩人之論人性一樣鮮明地對照。

荀況有名的〈非十二子篇〉，把戰國的重要思想家貶抑殆盡。他舉出最有代表性的十二人，它囂與魏牟，陳仲與史鱗，墨翟與宋鈞，慎到與田駢，惠施與鄧析，子思與孟軻，分作六組，一一批判，唯獨另外一組，仲尼與子弓，是他佩服的。孔子這組人

無置錐之地，而王公不能與之爭名，在一大夫之位，則一君不能獨畜，一國不能獨容，成名況(比也)乎諸侯，莫不願以為臣，是聖人之不得執(勢)者也，仲尼、子弓是也。

一天下，財(裁)萬物，長養人民，兼利天下，通達之屬，莫不服從。六說立息，十二子者遷化，則聖人之得執(勢)者，舜禹是也。

今夫仁人也將何務哉？上則法舜、禹之制，下則法仲尼、子弓之義，以務息十二子之說。如是，則天下之害除，仁人之事畢，聖王之跡著矣。

希臘哲人謝諾芬尼士(Xenophanes, 約前 570-475)傳世殘詩有云：「牛馬如果有手，所畫的神的形象，馬將如馬，牛則像牛。」²⁸荀卿所述的孔子，大概亦近似謝氏的嘲諷。〈非十二子篇〉理想的儒士，與他答復秦昭王的話如出一轍，所謂「無置錐之地」，「財(裁)萬物，長養人民」，而得勢舜禹即勢在人上的王公之材，不得勢的仲尼、子弓即在人下的社稷之臣等等皆是。

這種儒者，〈儒效篇〉謂之大儒，境界遠高於「尊賢畏法」的雅儒，至於「求衣食，得委積」的俗儒或「不學問」的俗人，更無足論矣。

然而客觀條件，儒士固不可能成爲王者的舜禹，頂多只能作爲社稷之臣，而拜列國爭衡局勢之賜，儒士獲得「一君不能獨畜，一國不能獨容」的自由空間，但荀卿面對秦昭王，連一點點高尚其志的氣勢也不曉得跑到那裡去了。

有本事，有才情，有聲望像孟軻、荀況的儒士到底不多，敢於睥睨君王，或是平視對待的人，恐怕也不普遍吧。戰國中期高尚其志之儒士的短暫光輝像長空的流星，一瞬既逝，進入戰國晚期，王權高漲，士氣沈落，仰上鼻息，漫漫如長夜，從荀卿儒士五類的劃分可以看到一點信息。

〈不苟篇〉說：

上則能尊君，下則能愛民，物至而應，事起而辨(治也)，若是則可謂通士矣。

不下比以闇上，不上同以疾下，分爭於中，不以私害之，若是則可謂公士矣。

身之所長，上雖不知，不以恃君；身之所短，上雖不知，不以取賞。長短不飾，以情自竭，若是則可謂直士矣。

²⁸ “The Ethiopians say that their Gods are snub-nosed and black-skinned, and the Thracians that theirs are blue-eyed and red-haired. If only oxen and horses had hands and wanted to draw with their hands or to make the works of art that men make, then horses would draw the figures of their Gods like horses, and oxen like oxen, and would make their bodies on the model of their own”引自 Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, vol.1 (Oxford University Press, 1934), p.1.

庸言必信之，庸行必慎之，畏法(效也)流俗，而不敢以其所獨甚(是)，若是則可謂慤士矣。

言無常信，行無常貞，唯利所在，無所不傾，若是則可謂小人矣。

荀卿所推崇的第一等通士，能尊君，能愛民，反應迅速，事至立刻辦理，²⁹具有高效執行力，用今日的話說，就是最傑出的公務員。第二等公士，不結黨營私以蒙蔽上司，不苟合上意而嫉害下屬，有分爭不以私害公。雖然主動性不足，但尚稱潔身自好，可以算是不錯的公務員。第三等直士，上級看不到自己的長處，不會怨懟；不知道自己的短處，不會掩飾邀功。才或不才，自然流露，這種人在今天可以是一位誠實的公務員。第四等人慤士，平常說話守信，行為謹慎，畏懼流俗議論，所以多遵照行事，不敢有自己的看法，³⁰這類人在公務員中恐怕最普遍。至於第五等，唯利是圖，殊無足論，但他們不一定會犯法，謂之小人。

如果孟軻持其一股高傲之氣，想引導天下士人脫離樊籬，荀況似乎更認清現實，知道儒者只能在體制的鳥籠中跳躍而已。戰國後期以下，政治逐漸君王專制化，社會逐漸編戶齊民化，作為國家的一員，既然無法遺世而獨立，甚至還一心盼望用世以救人民於水火，不得不在體制內尋找一個位置，自己遂也卡在當中，因其才性與作為，於是有這五等區分。

這在孟軻看來，未免降志吧，隨著降志而來者，很有可能辱身。但荀況恐怕不這麼想，他毋寧更了解政治社會的現實以及民族性、文化傳統，乃提點其處世之道。〈仲尼篇〉討論人臣「持寵處位，終身不厭之術」曰：

主尊貴之，則恭敬而傳(卑退也)。主信愛之，則謹慎而嗛(謙)。主專任之，則拘守而詳。主安近之，則慎(順)比而不邪。主疏遠之，則全

²⁹ 通士條件之一是「事起而辨」，楊倞注：「事有疑則能辨之。」王先謙集解引王念孫《荀子雜誌》，訓「辨」為「治」，云：「謂事起而能治之，非謂事有疑而能辨之也。」

³⁰ 畏法流俗，楊倞注：法，效也。不敢以其所獨甚，王念孫曰：「甚」當為「是」，隸書形近而譌。

一而不信。主損絀之，則恐懼而不怨。

獲得君主尊崇，要表現得更加卑微；獲得君主信愛，更該謹言慎行；獲得君主專任，事前秉承上意，事後詳細稟報；獲得親近，更加順服不敢放肆；但若主上冷淡疏遠，猶然效忠無二心；若再不幸而遭貶絀降級，則要心懷恐懼，不敢有一點怨恨。

對君王而言，有臣如此，那能不龍心大悅？有權位的人誰會打從心底喜歡「王前」的顏觸，或「不見諸侯」的孟軻？不過礙於形勢，應付敷衍罷了，列國競爭的客觀形勢一改變，中國這段為近現代知識分子所豔羨樂道的歷史，早已成為「廣陵散」的絕響了。

自從孔孟並稱，四書單行，中國人高談濶論孟軻之道，亦僅止於談論而已，孟子的言行只短暫見於戰國中期，倒是荀卿的分析和指引，可是兩千年來歷史長存。他會教出一個集法家大成的韓非以及建立曠世永典——皇帝制度的李斯，（《史記·老子韓非列傳》）實在毫不意外，毫不意外！

荀卿對中國民族性、社會文化特質、以及政治本色的認識也許比孟軻更為深刻。不論你喜不喜歡，我們不得不承認，他指出來的處世之道，以獨立人格來說，頗接近屈辱，不過或正面，或反面，廿五史則多可印證，即使今日，猶見暢行無阻；如果你真的要學孟子，處處碰壁恐怕還是小事呢。

荀卿的可貴應該是指指出客觀（也是殘酷）的事實，他這套處世之道不一定是負面，所以在中國社會能行之久遠。他說：

任重而不敢專，財利至則善而(如也)不及也，必將盡辭讓之義然後受。福事至則和而理(楊倞注：不充屈)，禍事至則靜而理(楊倞注：不隕穫)。富則施廣，貧則用節，可貴可賤也，可富可貧也，可殺而不可使為姦也。是持寵處位，終身不厭之術也，雖在貧窮徒處之執(勢)，亦取象於是矣，是之謂吉人。(〈仲尼篇〉)

財利以善為先，辭讓之不得已才接受。有福當得則得，有禍亦不迴避。富則

廣施於人，貧則自我節擲。儘管別人(統治者)可使我貴，使我賤，使我富，使我貧，也可以殺我，但絕對無法迫使我為姦，這是自己堅持的底限，不論多窮厄困頓，這個原則不會放棄。俗謂「吉人天相」，老天不可能平白相助，自助天助，原來須要自己有一套處世之道。

這種人生觀，是在什麼樣的土壤長出的果子呢？諸如此類的觀察，用來研究中國民族性、文化以及政治社會，當遠比性善性惡論切實得多吧。

八、餘論

孟軻之流熱心用世、議論國計民生的儒者，其實只佔少數，戰國另有一大批以治喪相禮討生活的儒士，他們倒是封建家臣六藝之教的嫡傳。不過由於封建解體，大小貴族之「家」(一種政治體)沒落，軍隊「國家化」了，集於君王之手，原來的貴族之家用不著軍隊，也養不起軍隊，儒士的射御便無所用其技。莊園管理或貴族大家族之開銷經營，也在同一世變中，以前書數的人才用不著了。儒士走向朝廷才是唯一的出路，所以官吏也「國家化」了。他們都紛紛納入新興的政治體制之中，在各級衙署，各行政部門謀取一個位置。剩下的相禮習樂之儒，只在社會上還有一些謀生機會，但也因為貴族勢力的消失，宗廟祭典縮編了，諸侯權貴的會同也多限於國家的層級，朝廷是看不見的，所以他們能做的工作大概就是替有錢人家治喪。

整部《禮記》即反映這樣的社會情狀，不過看在高談濶論政事者眼中，他們不是「俗儒」就是「賤儒」。這個行業穿著有別於常人的衣裳，佩帶奇特的服飾，言談舉止也可能比較戲劇化。他們「逢衣淺帶，解果(高峻也)其冠」(《荀子·儒效篇》)，穿寬鬆的大衣服，戴高聳的帽子；說話的聲調比較細，荀子所謂「神禫(沖澹)其辭」，有的甚至「終日不言」(《仲尼篇》)，走路是「禹行而舜趨」(同上)。禹怎樣走，舜怎樣跑，今天都不傳了，大概是墨家之徒嘲弄的「趨翔之節」(《墨子·非儒下》)吧，倒有點像舞蹈。

既然治喪相禮，弦歌鼓舞，登降示儀(同上)即是本務，六藝全才的封建

之士幾乎淪落成戲子了。不僅此也，自命高尚的新士人甚至辱罵他們「無廉恥而奢(嗜)飲食」(《荀子·仲尼篇》)，因為治喪才有飯吃，所以五穀收成後，大喪是隨，富人有喪是他們最愉悅的時候(《墨子·非儒下》)。至於莊周後學謾侮他們去盜墓，則更不堪入耳了。(《莊子·外物》)

以上的批判帶有濃烈的人身攻擊取向，也頗膚淺。這一類治禮的儒士是古代中國歷史、文化的一大特色，將留待專文論述。不過經過戰國時代的淘洗，他們也分流，上焉者投入政事的軌道發展，下焉者就真的只能給編戶齊民辦喪事了。

公元前 202 年，劉邦已得天下，諸侯共尊為皇帝。從龍之士多是土豪，不曉貴族禮數，「飲酒爭功，醉或妄呼(劉邦名諱)，拔劍擊柱，高帝患之。」在秦朝原任待詔博士的叔孫通知道皇帝內心不舒服，於是徵求魯的儒士，起草朝儀，演習熟練後，令群臣學習。過兩年，在一次朝會上實行，禮儀莊嚴，諸侯群臣「莫不振恐肅敬。……竟朝置酒，無敢譴諱失禮者。」高帝於是贊歎道：「吾迺今日知為皇帝之貴也。」遂拜叔孫通為主管宗廟禮儀之最高長官奉常(太常)，賜金五百斤。

當叔孫通徵求儒生時，魯有兩儒不肯行，斥責他侍奉過將近十位主子，「皆面諛以得親貴」，今天下初定，民生凋弊，卻迎合上意，興起什麼禮樂，你自己去吧！不要污穢我。叔孫通笑曰：「你們真是鄙儒啊，不知時變。」

另外，公孫弘的故事。

公元前 135 年，信仰黃老學說的竇太后崩，漢武帝延攬文學儒者數百人，治《春秋》的薛人公孫弘應徵，任學官。他建議朝廷設學校，置博士弟子，並選拔郡國縣道邑的文學儒士一起到太常受業，通一藝以上者補文學掌故，成績優秀者可以為郎中。這些研究禮數，研究掌故的人，以文學禮儀為官，依等詮敘，可以一級一級上升。左右內史，大行率史，郡太守卒史，皆「先用誦多者」，善於記誦儒書就可以授官任職了。皇帝完全同意公孫弘的意見，訂作政策，「自此以來，則公卿大夫士吏，斌斌多文學之士矣。」

公孫弘以一介布衣，最後做到三公，封平津侯，司馬遷說：「天下之學士靡然鄉(嚮)風矣。」

在公孫弘初應徵時，同列有位齊國老儒轅固，專攻《齊詩》。此君曾以敢於頂撞信奉黃老之學的竇太后聞名於世，直言《老子》只是「家人言」而已，不是廟堂高論，被太后丟入獸圈刺野豬，因漢景帝助以利刃，得以不死，是有理念、有堅持的儒士。此時轅固年已九十餘矣，公孫弘側目而視固，固給予教訓說：「公孫子，務正學以言，無曲學以阿世！」

叔孫通和公孫弘的事跡分別見於《史記》〈叔孫通列傳〉和〈儒林列傳〉。我用這兩則故事，前一故事象徵古代儒者的結束，相禮儒士當上國家六卿的太常，以後再也沒有這種禮生了；而後一故事則開啓以下兩千年的新局面，大小官員多出自儒生。中國歷史上的官僚學士，「正學以言」者固然不少，「曲學阿世」的人則比比皆是。

然而所有的儒士都入彀了，被安置在專權政體的機制之中，無所逃於天地之間矣，似乎又回到幾百年前的「學而優則仕」，其實情境完全不同了。新情境是皇帝聖明獨斷，中央政府集權，社會編戶齊民化，廣大人民被壓在底層。儒者在這種結構中伸展抱負，抉擇人生，心繫家國，關懷庶眾。忠孝倫常有不變的準則，進退出處則隨時考驗；有的潔身自好，有的趨炎附勢，有的飛黃騰達，有的家破人亡，於是構成一部兩千年的中國儒士史。

後記

《長庚人文社會學報》邀稿，我原欲撰寫「前近代的台灣史學」應命，下筆之後發現這個課題太過龐大，有些部分自己尚未準備好，於是擱下來。日前檢出一份舊稿「古代世變與儒者的定位問題」，那是台大歷史系主辦的「第一屆全國歷史學學術討論會」上的專題演講，1995年5月4-6日於該校理學院思亮館國際會議廳舉行。

這篇舊稿沒有寫完，一晃十五、六年，粗看尚覺得還有一點意思，而當時自己關心的歷史課題竟然跟我後來的人生旅程有某種程度的連繫。已經完全遺忘的課題和文稿，十幾年後再度闖入我的思維視野，乃根據當時留下的一些片斷筆記，重新董理，續成此篇。特寫〈後記〉，以誌過去經驗的滄桑，

而個人人生感懷似亦可與兩千多年前的古人互相呼應。

本文原題的「定位」，頗覺模糊，茲乃改作「進退」，或許比較切合內容。對我而言，學術研究不可能完全與個人生命切割，但向來謹守史料為尊的原則，不因自我的好惡而偏離客觀合理的解釋，即使經歷一些世事，相信風格依然不變，唯對史料似乎有比先前更深刻的體會。

兩千又十年聖誕節誌於史語所

兩千又十一年清明節修訂

參考文獻

中文部分—古籍

- 清·王引之撰，《經義述聞》，收入重編本《皇清經解》，臺北：漢京文化，1980。
- 清·王先謙撰，《荀子集解》，臺北：世界書局，1962。
- 清·孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校，《周禮正義》，第四冊，北京：中華書局，1987。
- 清·崔述撰，《洙泗考信錄》，見顧頡剛編，《崔東壁遺書》，第二冊，臺北：河洛圖書出版社，1975。
- 清·趙翼撰，《陔餘叢考》，收入曹光甫點校，《趙翼全集》貳，南京：鳳凰出版社，2009。

中文部分—論著

- 白川靜 (1955)，《甲骨金文學論叢》，第三集(油印本)，立命館大學中國文學研究室。
- 杜正勝 (1979)，〈周代封建制度的社會結構〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第五十本第三分，頁 551-613。
- 杜正勝 (1979)，《周代城邦》，臺北：聯經出版公司。
- 杜正勝 (1990)，《編戶齊民》，臺北：聯經出版公司。
- 杜正勝 (1992)，《古代社會與國家》，臺北：允晨出版社。
- 杜正勝 (1996)，《古典與現實之間》，臺北：三民書局。
- 杜正勝 (2010)，〈醫療社會文化史外一章：從專職技術到政事治理〉，收入金住起著，《中國古代的醫學、醫史與政治》序，頁 i-xxv，臺北：政大出版社。
- 胡適 (1935)，《胡適文存》，第四集(卷一)，臺北：遠東圖書公司重印。
- 陳槃 (1985)，〈春秋時代的教育〉，中國上古史編輯委員會編刊，《中國上古史(待定稿)》，第三本，頁 335-406，臺北：中央研究院歷史語言研

究所。

傅斯年 (1980), 《傅斯年全集》, 第二冊, 臺北: 聯經出版公司。

楊寬 (1997), 《戰國史》, 臺北: 臺灣商務印書館。

楊伯峻 (1982), 《春秋左傳注》, 臺北: 源流出版社。

錢穆 (1956), 《先秦諸子繫年》, 香港: 香港大學出版社。

外文部分

Toynbee, A. J. (1934), *A Study of History*, vol.1, London: Oxford University Press.

Changes in the Ancient World and the Problem of Determining a Place for Confucianists

Cheng-Sheng Tu*

Abstract

This article examines the history of Chinese intellectuals from the perspective of changes during China's ancient period from approximately the collapse of the feudal system to Qin and Han dynasties (550-200 BC), with an emphasis on the convergence of politics, society, and culture as the title, "changes in the ancient world". The "intellectuals" during this period were not all "Confucianists" as we recognize today, and the Confucians involved in this article were also a portion of the Confucianists at that time.

The author believes that the Confucianists can trace back to retainers in the feudal period. Unlike feudal retainers, however, the Confucianists formed their own separate group, established the sixth ethical relationship, between teachers and students, of an extremely close nature, and broke the narrow ethical principle by which feudal retainers were responsible only to their superiors. In this way, they could contribute themselves to take the responsibilities for the whole society. Furthermore, the Confucianists used the moral integrity of the gentlemen, monopolized by nobles during the feudal period, to motivate themselves. The key figure to promote this change was Confucius.

In this article, the author provides three characteristic figures, namely Confucius, Mencius, and Xunzi to represent three different time periods as the period from the end of the Spring and Autumn period to the beginning of the Warring States period, the middle of the Warring States period, and the late Warring States period respectively.

Keywords: Confucianists, Confucian Six Arts, Rules for Disciples, Official, Recluse

* Academician, Academia Sinica; Chair Professor, Graduate Institute of Taiwan Studies, Chang Jung Christian University, E-mail: tucs@mail.ihp.sinica.edu.tw.