

引荀／隱荀——

他律化孟學在漢代的形成、結構與敘事*

曾曄傑**

(收稿日期：110年7月10日；接受刊登日期：111年2月11日)

提要

漢代一般被認為是荀學的時代，在心性儒學典範中對漢代儒學也有著強烈的批判。但回顧漢代經學系統便會發現，《荀子》不僅沒有如《孟子》立為博士官、亦沒有出現如《孟子章句》這樣的註本。如再進一步考察漢代學術典籍，也會了解到其中多有引孟、述孟與尊孟集體行為，卻鮮有引荀、述荀與尊荀的集體敘事。但事實上漢代典籍中諸多明顯的荀學思維結構以及《荀子》的重文，這似乎有一種隱荀的集體敘事結構，可能與秦火所造成漢代存有對他律倫理的創傷，進而在亡秦—法家—荀學的連續性結構中隱蔽荀子，並將荀學的他律性結構潛抑至孟學的敘事內進行重建。是以細究漢代的孟學論述，可以發現有著在引孟中隱荀的普遍性結構，也就是所謂孟學敘事事實上多是荀學結構的孟學、他律化的孟學；亦即可以說漢代孟學思潮事實上是一「他律化孟學」的彰揚，是秦火系譜斷層後屬於漢代的新儒學系統重建。漢代學者自我認同為孟學，事實上卻潛藏著廣義荀學的論述邏輯。為漢字文化場域所熟知的孟母敘事母題，也多半創造於漢代，但卻有著與孟學背反的荀學結構。正是此一隱性結構的發展，使得漢代成為「雙重儒學空間」——既是孟學、又是荀學；既不是孟學、又不是荀學。

關鍵詞：荀學、孟學、儒家、法家、漢代思想

* 本文為科技部年輕學者養成計畫（MOST Young Scholar Fellowship）「通過孟荀而思——漢語哲學場域中儒學類型與心理結構之溯源、發展與重建」（MOST-110-2636-H-003-002）部分研究成果，特此說明與感謝。此外衷心感謝匿名審查委員的提點與指正，特此表示謝忱。

** 國立臺灣師範大學國文學系副教授。

一、前言

儒學作為中國思想史中的主流意識型態，對其間存有的思維方式與行動模式有著深刻影響，而如吳志鴻所說：「中國傳統哲學反映出中華民族的精神文明，而儒家思想在中華民族傳統思想中佔有極重要的地位，是構成民族精神的核心。」¹更精確地說，所謂作為主流意識型態的儒學是為心性儒學，亦即以孟學為正宗的論述。孟學的性善論系統成為人格的典範與自我認同的來源，「對中華民族的民族性格產生了深刻的影響」²，是以中國思想史脈絡中之存有也往往以心性主體作為自我認同，認為此是中華民族理論思維的超越性與獨特性所在。³

甚至可以說這樣的思維方式成為中國思想史中的慣習(habitus)⁴——無論是在文學與美學的創作與追求，亦或是教育與文明的建置與開展，無不是將美學思想與「儒家心性之學」建立歷史連續性、⁵以「儒家之核心為心性之學」之思維將之作為教育之本質。⁶而當代此一心性論思維下所建構的自我與社會之慣習乃是根源於孟學的道統觀——

堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武、周公，文、武、周公傳之孔子，孔子傳之孟軻。軻之死，不得其傳焉。(〈原道〉)⁷

當韓愈(768-824)將儒學道統斷於孟子，孟子成為道統敘事的關鍵，這意味著至少在唐代以降，此一被普遍化的儒學道統所形成的超穩定結構，是一孟學意識型態；宋明儒學乃至

¹ 吳志鴻：〈兩漢的宇宙論思想：宇宙發生論與結構論之探究〉，《哲學與文化》第30卷第9期(2003年9月)，頁124。

² 蒙培元：《中國心性論》(臺北：臺灣學生書局，1990年)，頁310。

³ 參任繼愈：《道藏提要》(北京：中國社會科學出版社，1991年)，頁8。

⁴ 於當代漢字文化場域中主體所承襲自中國思想結構的性善主流意識型態——亦即心性論的大傳統(Great tradition)下，形成了布迪厄(Pierre Bourdieu, 1930-2002)所說結構的(structured)、教化的(inculcated)、持久的(durable)的形式，作為驅動存有行動與思考的一個秉性(disposition)系統。這並不是說中國思想型態是一種單一的線性發展，而是其他小傳統(little tradition)並不足以形成當代漢字文化場域中存有的慣習。參 Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*. Ed. by John B. Thompson. Cambridge: Polity Press, 1991, pp. 78-83; Robert Redfield, *The Little Community and Peasant Society and Culture* (Chicago: The University Chicago Press, 1989), pp. 1-16.

⁵ 杜衛：《心性美學：中國現代美學與儒家心性之學關係研究》(北京：人民出版社，2015年)，頁287。

⁶ 參劉國強、謝均才編著：《變革中的兩岸德育與公民教育》(香港：香港中文大學出版社，2004年)，頁89。

⁷ 唐·韓愈著，閻琦校註：《韓昌黎文集注釋》(西安：三秦出版社，2004年)，頁22。

當代新儒學所認知之儒學正宗，是一種「以孟解孔」的思想體系。⁸這是有意識地彰揚心性儒學系統，而無意識地將儒學孟學化的過程，也是中國思想史中的慣習來源——以孟學作為傳承之宋代儒學所構築的儒家道德場域。⁹

是以朱熹（1130-1200）在〈孟子序說〉中明引退之道統之說，更在〈中庸章句序〉延伸了道統之說——「孟氏，為能推明是書，以承先聖之統，及其沒而遂失其傳焉」之後，有「程夫子兄弟者出……以續夫千載不傳之緒」。¹⁰顯然思想史上儒者有意識地將道統的時間序列塊狀化——凸出先秦道統與唐宋道統而成為中國思想史中的神聖時空，而潛抑了漢代儒學，瓦解了線性的世俗時空的連續性。是漢代儒學在此一神聖時空中被消解了其存在的正當性與合理性，而成為不存在的存在——因為以孟學的判準觀之，那是一個「活埋人性的中古」世代，其「黑暗」相較於焚書坑儒有過之無不及¹¹，這或許也是一般將漢代視為荀學時代的關鍵結構來源之一。

但從世俗時空去回視漢代便會發現：東漢時期註《孟》者至少有四家，而無有註《荀》者；且就漢代官方學術系統而論，「孝文皇帝欲廣遊學之路，《論語》、《孝經》、《孟子》、《爾雅》，皆置博士」（〈孟子題辭〉）¹²，《荀子》卻是被排除在官方權威性之外。且根據金德建之研究，漢代所制定之「王制」有 34 條出自於《孟子》；孟子的「何必曰利」更是三家詩等經學系統所據以說解的核心思維。¹³但假使漢代是一個孟子如此受到重視、且在帝國權威中成為學術典範的時代，為何在唐宋以降，仍然形成林聰舜所說：「當代臺港學者探討當代儒學時，即經常以『心性論中心』的標準加以檢視，貶低漢代儒學的地位」¹⁴之情況，此一現象便是值得探究之關鍵。

⁸ 「以孟解孔」並非一種負面指涉，相反地，那可能是在漢字文化場域中歷史性發展中對自我的探索與追求中所形成帶有前見的詮釋——亦即佛教進入中國的衝擊與生活場域及物質的變遷所產生的力量。無論孟學在原始儒學中是否具有普遍性，但不可否認的是：在中國中古時期的少數原則（the law of the few）中，少數知識份子的思索以及將心性問題的顯題化，確實形成儒學發展史上的轉換點，轉化與固著了漢字文化場域中的慣習。參 Malcolm Gladwell, *The Tipping Point*. New York: Time Warner Book Group, 2001, pp. 30-55, 65-88；美·劉子健著，趙冬梅譯：《中國轉向內在：兩宋之際的文化轉向》（南京：江蘇人民出版社，2012 年），頁 9。

⁹ 蔡仁厚：《儒家心性之學論要》（臺北：文津出版社，1990 年），頁 39-55。

¹⁰ 宋·朱熹撰：《四書章句集註》（臺北：臺大出版中心，2016 年），頁 20、276。

¹¹ 參侯外廬：《中國思想通史》（北京：人民出版社，1957 年），卷 2，頁 51。

¹² 見清·焦循撰：《孟子正義》（臺北：世界書局，1998 年），頁 10。

¹³ 參金德建：《古籍叢考》（臺北：中華書局，1967 年），頁 94-101；陳桐生：〈論孟子對西漢今文經學的特殊貢獻〉，《孔子研究》2001 年第 2 期（2001 年 6 月），頁 60-63；曾曄傑：〈想像與嫁接——荀子傳經系統的建構與問題〉，《政大中文學報》第 26 期（2016 年 12 月），頁 187-190。

¹⁴ 林聰舜：《漢代儒學別裁：帝國意識形態的形成與發展》（臺北：臺大出版中心，2013 年），頁 8。

二、孟學典範的想像——他律化孟學的歷史源流與思維結構

當代儒學研究對於漢代的弱化，實是對於宋明儒學典範「照著講」¹⁵的思維脈絡，與「儒家的心性學，特別是要求正確理解『心』、『性』的態度」¹⁶——是以如同牟宗三（1909-1995）甚少深入談論漢代儒學，在《中國哲學十九講》中更是在孟學意識型態所建構的神聖空間中進行敘事，隱蔽了世俗空間內的漢代哲學——這當然或許與儒學的主流意識型態多不認為漢代學術具有真正哲學意義，而是「混合各種玄虛荒誕因素之宇宙論」¹⁷有關。

（一）漢宋之爭的原型：秦火系譜斷層後的孟學焦慮

如同楊儒賓所指出：對「心性之學」的講究，「宋明理學大不同於漢唐儒學者，乃是它有一系列的講明心地的工夫」¹⁸；漢代學術自有其一套論述典範不同於孟學的道德結構，但如趙岐（?-210）所指出：「訖今諸經通義，得引孟子以明事，謂之博文」的集體敘孟尊孟之思潮與行動，可以見得其所述《孟子》「包羅天地，揆敘萬類，仁義道德，性命禍福，燦然靡所不載」之評價並非一人之主觀意志。¹⁹綜觀漢代經典，如《鹽鐵論》這類非經書系統但具有官方意識型態之論著，亦多有「孟子曰：『堯、舜之道，非遠人也，而人不思之耳。』」（〈執務〉）「孟子曰：『未有仁而遺其親，義而後其君也。』」（〈取下〉）²⁰這類掌握孟學仁義之論與求放心之學的核心論述。

由此可瞭解到：唐宋以降乃至當代儒學系統對於漢代學術的批判，或許並不在於引孟、敘孟與尊孟的顯性形式上，而有其更深層的隱性結構原因。也就是說，當代對於漢代儒學之破壞性批判，或許來自於清代學者有意透過挺立作為宋明儒學他者之「漢學」來與「宋學」抗衡；並有著如梁啟超所說「所做的漢學，自命為荀學」（〈亡友夏穗卿先生〉）²¹的主觀意識——有意識地以荀學作為典範。而在當代照著孟學典範講的敘事中，在此一清儒將「漢學」繫聯於「漢代儒學」並等同於「荀學」的脈絡中，便產生了將「作為想像的漢代」

¹⁵ 參馮友蘭：《三松堂全集》（鄭州：河南人民出版社，2001年），頁4。

¹⁶ 林聰舜：《漢代儒學別裁：帝國意識形態的形成與發展》，頁9。

¹⁷ 勞思光：《新編中國哲學史》（二）（臺北：三民書局，2002年），頁4。

¹⁸ 楊儒賓：〈孔顏樂處與曾點情趣〉，收入黃俊傑編：《東亞論語學：中國篇》（臺北：臺大出版中心，2009年），頁15。

¹⁹ 見清·焦循撰：《孟子正義》，頁8-11。

²⁰ 漢·桓寬撰，王利器校注：《鹽鐵論校注》（北京：中華書局，1996年），頁455、462。

²¹ 清·梁啟超：《飲冰室合集》（上）（北京：中華書局，1936年），頁21。

當作儒學黑暗時代去建構的慣習，形成了與孟學道統對立並產生排他性的「非漢意識」。

22

儘管明確地漢宋之分在清代才被顯題化與普遍化，而如葉國良等學者所說：近現代知識份子是在傳統儒者的孟荀派系中，分別開出與發展後世的「宋學」與「孟學」的。²³但漢代思想作為荀學的原型 (Archetype) 必然有與作為宋學核心的孟學原型在根本結構上的衝突之處，才有可能發展出近現代的漢宋衝突、孟荀之爭——只有在二元對立的原型中才可能真正產生衝突而成為一種帶有意識型態的批判，此正如分析心理學家史蒂芬森 (Craig E. Stephenson) 所說：原型的對立在「具有傳染性 (模仿性) 的共同欲求導致社會衝突時，使敵意日增的相爭者反而結盟成共同加害者，去一起對付某個公敵。」²⁴這不是幼稚的二元論區分，而是在原型的衝突中，必然有其二元對立的內涵。

也就是說中國思想史脈絡中，當然不僅限於孟學與荀學兩種學術型態，但從儒學作為主流意識型態的論述中，孟學與荀學的確是作為儒學思想的兩種原型，思想史中的各種學術型態皆可視為兩者的變型與開展。且孟學與荀學乃是孟子與荀子在道德實踐中所體認與建構出的兩種人格特質與心理原型，具有在軸心時代 (Axial Age) 以降將儒學思想定向的關鍵源流意義。它們可說繼承了孔子學說的不同面向而形成各自理論中支援意識的差異，這也是為何儒學史的討論中，論者多以孟學與荀學進行區分與討論，關鍵即在於如訴諸更具根源性的孔學去論述，則一切皆是孔學，失去了論述上的意義。這正如榮格 (Carl G. Jung, 1875-7961) 所強調：二元不立，則脈絡不明，二元的區分有其必要性，才能在思想史的集體性中釐清思維的脈絡與型態。²⁵

當然在荀孟與漢宋的對立及衝突中，不能以社會學的視野去理解史蒂芬森此處所說的「加害者」——那是一種中性的無意識心理結構意象，意味著原型的二元對立因為他者成為陰影 (shadow) 後所衝擊到自我認同意義與價值而產生的批判與詰難，於此可將之視為

²² 參曾暉傑：〈想像與嫁接——荀子傳經系統的建構與問題〉，頁 186-188。

²³ 葉國良、夏長樸、李隆獻：《經學通論》(臺北：臺灣學生書局，2017年)，頁 465。

²⁴ 孟學與荀學是作為漢字文化場域中的兩種原型符碼，可以說是文明積澱下所產生屬於漢民族的集體無意識，類似於榮格所謂的記憶痕跡 (memory-trace)。也就是說，唐宋以降對於漢代思想系統的拒斥除了有意識地於形式上顯性之批判外，必然有著在無意識結構內隱性的對立；而此一隱性的無意識結構對立，也正是此處欲探討之關鍵，以在當前關於漢宋之爭的顯性批判研究中開展另一可能的思維進路。參加·奎格·史蒂芬森著，吳菲菲譯：《附身：榮格的比較心靈解剖學》(臺北：心靈工坊，2017年)，頁 110-114；瑞士·榮格著，莊仲黎譯：《榮格心理類型》(臺北：商周出版，2017年)，頁 469-474。林聰舜：《漢代儒學別裁：帝國意識形態的形成與發展》，頁 6-17。

²⁵ 參瑞士·榮格著：《榮格心理類型》，頁 386-388、552-562。

一種隱喻 (metaphor)²⁶——如同宋明儒學透過與孟學的結盟去抗衡漢代政統壓倒道統，促使「麻痺『被治者』階級覺悟的一種惡毒手段」²⁷，為了覺醒而鬥爭；亦如同清代乾嘉學派為了對付龐大的宋學主流意識型態，而透過與漢代思想及荀學的鏈結及結盟——然而事實上清代漢學「與漢儒天壤懸隔」²⁸，但兩者必然有其原型上的同構性，方能夠透過結盟而茲以對抗宋學。

那麼由此便可以去思考，驅動孟學意識型態的形成並據以將漢代儒學作為一種陰影與被批判的對象之關鍵為何？如果單就漢代學術結構中顯性的敘孟與尊孟現象，或許應該不至於造成唐宋以降抑漢代儒學的思潮與慣習。²⁹關於這點或許可從趙岐的論述中探得端倪：「孟子既沒之後，大道遂絀。逮至亡秦，焚滅經術、坑戮儒生，孟子徒黨盡矣。其書號為諸子，故篇籍得不泯絕。」³⁰可以見得，在秦之暴政與焚書坑儒所形成的歷史創傷中，形成了林啟屏所說的歷史斷層與系譜焦慮——從「孟子既沒之後，大道遂絀」來看，³¹可以說大抵已有後世韓愈與朱熹孟學道統敘事的雛形；但這樣的思維在漢代是否有普遍性不能妄下定論。不過可以確認的是：焚書事件的確對秦以後之存有產生了經典斷裂的焦慮。

(二) 他律性孟學的彰揚：漢代學術重建中的荀學涉入

在漢代典籍中，少有如趙岐如此明確將孟子視為道統傳承關鍵者，但對於秦火浩劫的敘事卻具有一定普遍性。《史記·儒林列傳》便記到：「秦時焚書，伏生壁藏之。其後兵大起，流亡，漢定，伏生求其書，亡數十篇，獨得二十九篇，即以教于齊魯之間。」³²及至秦焚書，書散亡益多，於今獨有士禮，高堂生能言之。」³²可以發現，秦火焚書所造成的

²⁶ 漢學與宋學／荀學與孟學的討論並不是單純的二分法，幼稚地將漢字文化場域中僅區分為兩種學術型態——「原型」與「類型」並不相同，前者是驅動主體心靈而具有古老的原始性，是心理結構的源頭，必然有著最大的指涉性；而後者則是在學術實際的發展中所依據原型所產生的各種變型——像是孟學還有著理學與心學等不同的類型。學術的類型可以有多元的區分與延展，但原型則有其單一性與對立性結構；一切的心靈與社會也只有在此一二元對立中才能整合出真正的文明系統。參瑞士·榮格著：《榮格心理類型》，頁 386-388、552-562。

²⁷ 呂振羽：《中國政治思想史》（北京：人民出版社，1955年），頁 301。

²⁸ 徐復觀：《兩漢思想史》（臺北：臺灣學生書局，2019年），卷 2，頁 1。

²⁹ 總體而論，漢代除了王充《論衡·刺孟》對孟子學說有強烈的批判意識外，孟學在漢代學術中的符碼多是正向而具有深義的道德典範。

³⁰ 見清·焦循撰：《孟子正義》，頁 10。

³¹ 參林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（臺北：臺大出版中心，2007年），頁 342-360。

³² 日·瀧川資言考證，楊海崢整理：《史記會注考證》第 8 冊（上海：上海古籍出版社，2015年），頁 4078-4081。另本文所引《史記》皆採用此版本，後文如有引述將直接於引文後加註頁碼，不另加註腳。

系譜焦慮更多體現於《書》、《禮》等經學系統上，而非《孟子》此類典籍。更重要的是趙岐點出了一個關鍵「其書號為諸子，故篇籍得不泯絕」——《孟子》在當時儘管受到一定的重視，但僅是「孝文皇帝欲廣遊學之路」下被視為「諸子書」之一，並不具終極意義的經典價值與道統傳承的關鍵。

1. 錯置的孟學：經濟人典範下的道德人想像

再者由司馬遷（約 145B. C.-90B. C.）在〈孟子荀卿列傳〉中對於孟子的敘事相較於同篇的人物荀子、騶衍與淳于髡等人，並沒有特別的突出性與超越性，而僅是一種並列的歷史陳述。雖然於篇首「太史公曰」之論贊特別表彰孟子之言——

余讀孟子書，至梁惠王問「何以利吾國」，未嘗不廢書而嘆也。曰：嗟乎，利誠亂之始也！夫子罕言利者，常防其原也。故曰「放於利而行，多怨」。自天子至於庶人，好利之弊何以異哉！（頁 3035）

此處看似特別彰揚孟學對於當世之重要性，但如細究其論述，可以發見司馬遷最重視孟子處乃是孟子諫梁惠王「何必曰利」章，但卻不具有對心性論核心的深刻理解與發揚。孟子此處對梁惠王所言「何必曰利」的核心不在於政治人如何行動，而必須是與〈公孫丑上〉：「人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣」³³合而觀之才能真正逼顯出「仁心仁政」之道德主體與政治主體之間的連續性，也才能真正彰顯修齊治平之工夫。更重要的是在孟子講述不忍人之心後，所進一步闡述之「人」的本質義——

所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心……由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。³⁴

此處也才真實地觸到本體論的價值建構，將存有作為具有仁義禮智四端的道德人（moral man）。而一旦確立了道德人的本體結構，則「何必曰利」是必然的動機與抉擇，而不是如司馬遷所言，將「利」視為必須「防其原」的關鍵——他將「利」作為現實脈絡中的貪慾

³³ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏本》第 8 冊（臺北：藝文印書館，2013 年），頁 65。

³⁴ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁 65。

與意念，這僅是在形而下的政治場域中將「利」作為一應治的對象；而沒有如孟子將問題的層次拉到具超越性意義的「義利之辨」——亦即魚與熊掌之論。

魚與熊掌之喻，正是「義」與「利」的超越性辯證：當「義」與「利」的衝突被提升到極致之「生」與「死」的對立，道德人仍然能夠捨棄利之極（生）而求義。此即朱熹所說：「雖眾人厲害之常情；而欲惡有甚於生死者，乃秉彝義理之良心」，「是以其能舍生取義如此」。³⁵這也才是心性論強調人心自覺的關鍵所在。但司馬遷此處強調天子以至庶人「好利之弊」，顯然並非將存有視為「道德人」，而是好利惡害的「經濟人」(Economic man)³⁶。

司馬遷此處對於「利」在世俗空間中的理解與作為存有常有的趨向來看，的確較類似於荀子所說：「今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉」的好利惡害的性惡存有；而這樣的性惡本體論述事實上類同於經濟學中「經濟人」的指涉。³⁷此處或可以司馬遷所述「經濟人」結構來與孟子「道德人」結構做對比，來呈現其間的差異。這也符合趙善軒所指出：司馬遷的論述在漢代經濟與物質的變革中所具有的經濟意識相契合。但無論是否以「經濟人」為指涉，可以確定的是：司馬遷所述存有型態與孟子所言性善存有並不相同。³⁸

2. 失焦的心性：政治人秩序中的不忍者弱化

這樣的差異並非來自於太史公論贊之語簡短而未能展開所造成的誤解，而是根本上思維結構之差異——當其言「利誠亂之始也！」便已進入形下層次的現實政治場域去思維，而脫離了道德本體的論述；問題的關鍵與本原不在於「利」，而在於「人」未能「求其放心」(《告子上》)³⁹，擴而充之善之本體才是心性論的價值核心。此正如法國詩人考克多

³⁵ 宋·朱熹撰：《四書章句集註》，頁466。

³⁶ 參曾曄傑：《性惡論的誕生——荀子「經濟人」視域下的孟學批判與儒學回歸》(臺北：萬卷樓，2019年)，頁133-138。

³⁷ 參曾曄傑：《性惡論的誕生——荀子「經濟人」視域下的孟學批判與儒學回歸》，頁96-101。

³⁸ 必須強調的是：「道德人」與「經濟人」並非兩個截然二分的型態，兩者有其連續性，皆是在中國思想史脈絡中以「道德」為核心的人格典範。尤其此處「經濟人」並非亞當·斯密(Adam Smith, 1723-1790)以降，經濟學數字化後的利己導向個體，而是所謂的「道德經濟人」——它並未脫離中國道德哲學的論述系統，只是以經濟思維作為支援意識去開展與建構的一種型態；同樣地，孟學的「道德人」也並非無有客觀化與他律性的特質，只是那僅作為支援意識而存在。總之兩者有其相互含涉性，但誠如榮格所說：二元不立，則脈絡不明，此一區分與論述有其必要性及其積極性意義。參趙善軒：《司馬遷的經濟史與經濟思想——中國的自由經濟主義者》(臺北：萬卷樓，2017年)，頁8-10、14-18。

³⁹ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁202。

(Jean Cocteau, 1889-1963) 所言：「時代之所以混亂，是因為觀者自身的混亂。」⁴⁰司馬遷所思索與欲解決的是時代的混亂，而孟子雖也是在政治對話中去強調義利之辨，但其心性論所探求的核心在於解決觀者自身的混亂，那麼時代的混亂也就自然被解決了。

也就是說，司馬遷此處所言之「利」是世俗空間中的「利害」之「利」，不同於孟子神聖空間中「義利之辨」超越性道德之「利」。因為如同趙善軒所指出：司馬遷的敘事中具有經濟學與政治學的思維結構與脈絡，他是在漢代大一統政體下，權威者利用「行政吸納政治」——「以功名利祿吸納在建置之內，以政治誘因使天下熙熙之士，令其以儒學為終身事業」，以求進入政治架構中實踐的政治環境，「利」成為漢代政治場域的關鍵核心。

41

對於漢代大一統的現實情境中，「道德人」理型僅能在神聖空間中被論述與建構，而無法在現實中成為當下的真實；也就是說「道德人」作為一種完美的人格典範，無從於現實中得見，而僅能在古聖王的神聖時空中被闡釋——正如聖人僅能是個後設概念，沒有任何一個存有可以在活著的當下宣稱自我已然成聖或被認定為已臻於成聖，成聖必然只有在存有逝去後由後人所認定，是以聖人、亦即道德人的完美典範，永恆地只存在於過去而無法於現實中具現。由此，漢代在以大一統的政治秩序建構的實踐中，在思維結構上就無法直截地以「道德人」結構去開展，而必須將道德人作為支援意識，而以經濟人作為焦點意識去論述，亦即類似於荀學的思想結構型態。⁴²

《史記》「利誠亂之始也」的敘事，也就近似於荀子著眼於現實政治場域治亂而論的思維結構：「所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也。」(《性惡》)⁴³太史公的思維中是在「亂」中言「利」以求「治」，而未在根本上企求孟子求放心的道德人修養工夫；這點與荀子將「求利」之現象作為能治之對象，可說有其同構性。此由司馬遷引《論語·里仁》：「放於利而行，多怨」⁴⁴以證孟子「何必曰利」之說，可知其所見無非「利」，屢屢將「利」作為關鍵之弊去防、去治，在簡短的贊語中即可以明顯看出其將現象層次作為核

⁴⁰ 見 C. D. E. Tolton, *The Cinema of Jean Cocteau: Essays on His Films and Their Coctelian Source*. (Ottawa: Legas, 1998), p. 34.

⁴¹ 參趙善軒：《司馬遷的經濟史與經濟思想——中國的自由經濟主義者》，頁 3-5。

⁴² 參曾暉傑：《通過孟荀而思——荀學視域下儒家心理結構與人格特質的批判性重建》(臺北：萬卷樓，2021 年)，頁 217-220。

⁴³ 清·王先謙集解，唐·楊倞註：《荀子集解》(臺北：世界書局，2000 年)，頁 404。以下所引《荀子》皆據此版本，將僅於引文後註明頁數，不另加註。

⁴⁴ 宋·邢昺疏：《論語注疏》收入清·阮元校勘：《十三經注疏本》第 8 冊(臺北：藝文印書館，2013 年)，頁 37。

心，而未直指心性本體。是以看似司馬公頗為看重與讚賞孟子之論，然而於此所引述「何必曰利」之論，事實上與孟學的核心思維結構是相互悖反的。

由此可以了解到，為何李長之（1910-1978）認為司馬遷是與荀學有其連繫性與相關性的原因之一。⁴⁵所以從此隱性敘事結構中可以發現，雖漢代多有引孟、尊孟之風，但事實上卻弱化了孟學的心性結構，而只是將孟學作為一個儒學典範的符碼進行政治闡釋——作為漢代存有心理結構符碼化的《史記》對孟子的論述便是典型的例子，且並非孤證。

同樣地，《鹽鐵論》所引《孟子》之言：「堯、舜之道，非遠人也，而人不思之耳」與「未有仁而遺其親，義而後其君也」，也較像是將孟子語作為權威之符碼，類同於邢昺（932-1010）所敘漢代經學系統「言必皆引《詩》、《書》證事，示不馮虛說，義當詩意則引詩。」⁴⁶其中並無直指孟學心性論核心之企圖，在引述孟言後所述：「高山仰止，景行行止，雖不能及，離道不遠也」（〈執務〉）、「君君臣臣，何為其無禮義乎？」（〈取下〉）⁴⁷並無深刻的哲理，而是在政治場域中確立權威性與階層的政治敘事。

由此可以了解到，在漢代能有如趙岐，為《孟子》作注、在敘事中繼承並建構了孟學道統之雛形、於義利之辨中敘其性善、述其良知者可謂少矣。⁴⁸於茲時，孟學心性論尚未顯題化而成為大傳統，並使心性論成為儒者思考的慣習與自我認同，而其間引孟、敘孟、尊孟之行動與現象，則多如此處所言，並非唐宋以降儒學圖式（schema）中心性典範的孟子。此一漢代的孟學敘事行動，對唐宋以降的孟學典範而言，或許可稱之為「他律化孟學」的張揚。

三、亡秦符碼的潛抑——他律化孟學的政治救贖與心理補償

或許正是在秦火所形成的歷史斷層與系譜焦慮後，促使漢代形成了「他律化孟學」的敘事系統，因為那正是被認為秦朝暴政覆亡的關鍵事件——陸賈（240B. C.-170B. C.）即於漢初詰問高祖：「居馬上得之，寧可以馬上治之乎？……秦任刑法不變，卒滅趙氏。鄉使秦已并天下，行仁義，法先聖，陛下安得而有之？」（〈酈生陸賈列傳〉，頁 3507）秦朝行法家法刑之政，秦火作為暴政的事件符碼直至東漢仍深植於存有的意識中——《漢書·五

⁴⁵ 參李長之：《司馬遷之人格與風格》（臺北：里仁書局，1997年），頁 216-219。

⁴⁶ 宋·邢昺疏：《孝經注疏》收入清·阮元校勘：《十三經注疏本》第 8 冊（臺北：藝文印書館，2013年），頁 12。

⁴⁷ 漢·桓寬撰，王利器校注：《鹽鐵論校注》，頁 455、462。

⁴⁸ 參清·焦循撰：《孟子正義》，頁 462。

行志》即載：「秦始皇帝……燔詩書，阬儒士，奢淫暴虐。」⁴⁹而此一暴虐又被認為與法家有密切關係，〈秦始皇本紀〉即記載：「韓非使秦，秦用李斯謀，留非，非死雲陽。」（頁 324）無論如何，秦已與李斯、韓非等法家人物鎔鑄為一漢字文化場域中的邪僻符碼。⁵⁰

（一）馬上封侯的困境：法刑政治典範中儒家道德自我的需求

但作為政治人（Political man）的統治主體，必然須要在階級衝突與官僚政治中尋求社會性的鏈結與結構；⁵¹且在作為統治者的存有尚未如孟子所說成為有不忍人之心的「道德人」之前，很難不存有權力的欲望與呈顯「好利惡害，夫人之所有也」（〈難二〉）⁵²之本質。因為正如羅洛·梅（Rollo May, 1909-1994）所說：「權力」本就是個社會學語彙，用以指涉國家和軍隊的行動——沒有一個世俗空間中的國家可以不具有暴力性的權力而能夠存在；是以作為國家統治主體的存有，便須要在情緒、態度與動機中去實踐國家主體，甚至透過暴力成為權力自身。⁵³

這是為何漢代統治在本質上拒斥儒家，而有「陸生時時前說稱詩書。高帝罵之曰：『乃公居馬上而得之，安事詩書！』」（〈酈生陸賈列傳〉，頁 3509）之君臣言語衝突、有「竇太后治黃老言，不好儒術」（〈孝武本紀〉，頁 643），「召轅固生問老子書。固曰：『此是家人言耳。』太后怒曰：『安得司空城旦書乎？』乃使固入圈刺豕」（〈儒林列傳〉，頁 4076）之君臣生死衝突。

正因為對漢代政治人而言，儒家企圖舒緩暴力、同時閹割權力，讓其在世俗空間中的政治場域失去作為統治者基本存在的權力（power to be）的可能⁵⁴——他們要面對的是「人臣之所以道成姦，世主所以壅劫，失其所有也」的風險、焦慮「所謂亡君者，非莫有其國

⁴⁹ 清·王先謙補注：《漢書補注》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁 2081。

⁵⁰ 蘇軾（1037-1101）即言：「韓非著書……及秦用之，終於勝、廣之亂，教化不足，而法有餘，秦以不祀，而天下被其毒。」（〈韓非論〉）勞思光則認為法家與韓非思想是中國哲學史上「罕見之邪僻思想」。參宋·蘇軾撰，孔凡禮點校：《蘇軾文集》第 1 冊（北京：中華書局，1986年），頁 102-103；勞思光：《新編中國哲學史》（一）（臺北：三民書局，2005年），頁 344。

⁵¹ 參美·李普塞著，張明貴譯：《政治人》（新北：桂冠圖書，1982年），頁 43-51。

⁵² 清·王先謙撰：《韓非子集解》（臺北：世界書局，2010年），頁 281。

⁵³ 所謂的「暴力」並不意味必然帶有破壞性侵略的毀滅，暴力可以是具有穩定性的權力，就如同擁有足夠的軍事力量才得以捍衛國家安全，也免於陷入戰爭；假使國家不具有暴力的潛能，反而會使得國家遭到暴力的侵害。參美·羅洛·梅著，朱侃如譯：《權力與無知：羅洛·梅經典》（新北：立緒文化，2016年），頁 112、190-191。

⁵⁴ 參美·羅洛·梅著，朱侃如譯：《權力與無知：羅洛·梅經典》，頁 30。

也，而有之者，皆非已有也」(《八姦》)⁵⁵之困境——在世俗空間中的政治人認為：不仰賴或運用勢力，則無法在真實世界立足。⁵⁶此即韓非所強調：「賢智未足以服眾，而勢位足以誣賢者也。」(《難勢》)⁵⁷

但對於儒家而言，是有意識地消解權力與暴力，針對法刑的政治型態作為批判與超越——而有孔子言：「子為政，焉用殺？子欲善，而民善矣。君子之德風，小人之德草。草上之風，必偃。」(《顏淵》)⁵⁸明確地反對透過政治權威進行暴力手段，而須以德治——這也是孟子仁政思想之來源。是以孟子同樣有著弱化政治權威，極力將政治道德化，如其在《盡心上》說：「仁言，不如仁聲之入人深也。善政，不如善教之得民也。善政民畏之，善教民愛之；善政得民財，善教得民心。」⁵⁹因為對孟子來說，在混亂的世界中，有序的社會實現取決於善之人(good man)的內在道德意象；唯有透過潛藏於內在的自然本性以發動純粹的道德動機，才能真正完成自我與社會的實踐。⁶⁰

但顯然漢代作為政治人的存有並不能接受孟子所述的道德政治系統，在「引孟」的集體行動中，此類仁聲善政之論卻是闕如於經典中，反倒多如《孔子家語》般去將孟學出自於本心的「善政」轉化為現實政治的效益而言之：「善政行易，則民不怨；言調說和，則民不變；法在身，則民象之；明在己，則民顯之。」(《入官》)⁶¹而此一所謂「善政」與孔孟之德政、仁政的道德層次不同，而僅是在法的實踐中能夠達至「正理平治」的政治效果之類荀學思維，且與法家的思想有其連續性結構：「善政執其制，使民無私，則為下不敢私，則無為非者矣。」(《治本》)⁶²——漢代「善政」之深義是為一種能達至權威的政治實踐，而非道德教化之徑。

(二) 躍下馬背的艱難：黃老刑名治術下他律倫理弱化的過渡

⁵⁵ 清·王先慎撰：《韓非子集解》，頁38-39。

⁵⁶ 美·羅洛·梅著：《權力與無知：羅洛·梅經典》，頁113。

⁵⁷ 清·王先慎撰：《韓非子集解》，頁297。

⁵⁸ 宋·邢昺疏：《論語注疏》，頁109。

⁵⁹ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁231-232。

⁶⁰ 當然，誠如林聰舜所說：「儒學也有很現實的一面」，在理想性格中去「闡揚儒學背後牽涉的權力關係」，這點是不容否認的。而本文所要強調的是：即便漢代存有企圖以儒學理想性去抗衡正統，其敘事的潛意識中，仍然帶有帝國權力意識的隱性脈絡。參 Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*. (Cambridge: Harvard University Press, 1985), p. 262-263；林聰舜：《漢代儒學別裁：帝國意識形態的形成與發展》，頁17。

⁶¹ 魏·王肅注：《孔子家語》(臺北：世界書局，1962年)，頁91。

⁶² 明·焦竑撰：《尉繚子直解》(臺北：臺灣商務印書館，1981年)，頁124。

是以對於大一統帝國時代亟欲強化中央權力的政治人而言，將如同馬基維利（1469-1527）所說：「一位君主……不可能身體力行所謂好人應做的所有事情，為了保住他的地位，往往不得不悖逆誠實、悖逆仁慈、悖逆人道、悖逆信仰。」⁶³在這樣的思維下，漢代政治人便無法收攝儒學的仁政典範，必須承襲嬴秦的法刑圖式⁶⁴，而如《漢書》所載：「曩之為秦者，今轉而為漢矣」（《賈誼傳》）⁶⁵也就是說，漢代政治人須要韓非所說：「君不仁，臣不忠，則可以霸王矣」（《王霸》）⁶⁶的非道德系統；但另一方面，秦朝的暴虐已成為「亡秦」的負面符碼——而有「實事者謂亡秦惡甚於桀、紂」（《齊世》）⁶⁷之論，將秦之暴政比之桀紂，且有過之而無不及，成為大漢政統正當性的反面表述。⁶⁸

但作為需要權威的帝國政治人須要法家又忌諱法家，當「亡秦」已然成為暴虐之覆亡符碼，並與法刑連繫一體——「案前世用刑者，蚩尤、亡秦甚矣」（《寒溫》）⁶⁹，那麼漢代政治人僅能在法家成為心理結構中的陰影時，在他者中尋找自我。這也是為何「孝文本好刑名之言。及至孝景，不任儒，竇太后又好黃老術」（《儒林傳》）⁷⁰使得漢初成為黃老天下——關鍵即在於法家治術的原型乃是黃老之學；作為法家集大成者韓非，即「喜刑名法術之學，而其歸本於黃老」（《老子韓非列傳》，頁 2758），黃老與法術可說是原型與變型之關係。

黃老之學在漢初的盛行乃是「亡秦—法刑」符碼的弱化——利用黃老治術的「雙面融通性格」中「道法並容、刑德互濟」的特質，保留了政治人所需的法刑，以德消解「亡秦」符碼、包裹法刑之嚴苛，而達到轉移（displacement）的效果——將危機轉向另一相對安全的對象並予以釋放。⁷¹如此便能夠突出以漢代秦的正當性，又同時保留了大一統場域下政治人所需的權威治術。

⁶³ 義·馬基雅維里著，閻克文譯：《君主論》（臺北：臺灣商務印書館，2016年），頁 89-90。

⁶⁴ 參陳麗桂：《秦漢時期的黃老思想》（臺北：五南，2020年），頁 151-152。

⁶⁵ 清·王先謙補注：《漢書補注》，頁 3671。

⁶⁶ 清·王先慎撰：《韓非子集解》（臺北：世界書局，2010年），頁 320。

⁶⁷ 漢·王充撰，劉盼遂集解：《論衡集解》（上海：上海古籍出版社，2013年），頁 214。

⁶⁸ 《潛夫論·實貢》亦言：「是故高祖所輔佐，光武所將相，不遂偽舉，不責兼行，亡秦之所棄，王莽之所捐」，可以見得漢代普遍將「亡秦」作為一種禁忌的覆亡符碼。這或許可視為一種作為後朝的漢代為了避免重蹈覆轍的警醒與追求。參清·汪繼培箋，彭鐸校正：《潛夫論箋校正》（北京：中華書局，1985年），頁 155；葉書弘：《強權的界限：與停滯社會的出路》（臺北：城邦印書館，2017年），頁 74-78。

⁶⁹ 漢·王充撰，劉盼遂集解：《論衡集解》，頁 221。

⁷⁰ 清·王先謙補注：《漢書補注》第 11 冊，頁 5417。

⁷¹ 參陳麗桂：《秦漢時期的黃老思想》，頁 151-164；美·Gerald Corey 著，修慧蘭等譯：《諮商與心理治療：理論與實務》（臺北：新加坡商聖智學習出版，2016年），頁 67-68。

但至少戰國末年時已如韓非所說：「世之顯學，儒、墨也。」（〈顯學〉）⁷²儒學作為官方主流意識型態，當其間存有皆在儒家禮樂文明中形成慣習，則作為儒家他者的黃老之學畢竟仍然是一種隱性的法家典範，無法作為長期穩定的心理結構去存在——因為人類的內心生活無法在封閉中自我轉換，而必須在人類共同生活邏輯中被賦予意義與行動⁷³；這也是為何陸賈會說：「居馬上得之，寧可以馬上治之乎？」——這是儒生與浸潤於儒學典範慣習中的自我認同為道德人者在當時仍然具有普遍性，是以當陸賈由儒學典範中去進行道德敘事時會有「高帝未嘗不稱善，左右呼萬歲」（〈酈生陸賈列傳〉，頁 3507）之現象——存有無法在與自我認同相衝突的生活邏輯中生存或不產生反抗意志，帝國也就無法處於穩定狀態而長治久安——這也是「亡秦」覆滅的根本關鍵。

也就是說必須了解到：一個思潮的轉向，必定肇因於該時代中的存有之心理結構有所創傷或空缺須要進行補償（compensation）——秦火創傷下造成漢初儒者對於「亡秦—法家」的陰影，是以透過黃老轉移進行歷史的創傷療癒；而在漢文帝乃至漢武帝儒家地位的提昇，此一儒學復興的思潮，必然也有其思想結構上的補償作用——回眸歷史可以知道，漢代的經學體制與學術系統選擇了孟學作為儒學回歸的對象，但為何又形成了後世學者將漢代視為儒學的衰退期、將漢代視為荀學的時代？這之間所形成的弔詭，與漢代由黃老思潮轉向儒學思潮間所欲填補的心理結構空缺就有其關鍵意義。

四、孟學敘事的荀化——他律化孟學的心性原型與荀學變型

要解決此一弔詭必須了解到：漢代學術系統將孟子放置其間，又有趙岐者言「孟子既沒之後，大道遂絀」所建立的「準孟學道統」，對漢代學者而言，或許在無意識中體認自我為孟學典範的傳承與實踐；但宋明儒者乃至當代儒者，從未認同漢代是為孟學的時代，清代學人甚且將荀學置入漢代學術系統，而漢代成為今日所熟悉的「荀學的時代」⁷⁴——可以說漢代是一個「雙重儒學空間」的世代，一個既是孟學又是荀學的世代、一個既不是孟學也不是荀學的世代。

⁷² 清·王先慎撰：《韓非子集解》，頁 351。

⁷³ 德·阿爾弗雷德·阿德勒著，區立遠譯：《認識人性》（臺北：商周出版，2017年），頁 54。

⁷⁴ 將荀子定位為漢代經學系統的傳承關鍵，此一傳經系譜乃是清代為建構漢學系統以抗衡宋學典範而想像出來的時代；荀子的傳經系譜越往後越清晰而綿密，這在學術史上並不合理，而有其嫁接的痕跡與企圖。是以可說漢代思想定位之所以形成這樣的弔詭，來自於唐宋以降對於漢代學術場域的想像。參曾曄傑：〈想像與嫁接——荀子傳經系統的建構與問題〉，頁 190-203。

(一) 隱蔽荀子·孟學變型：漢代典籍尊孟中的荀學化印記

如從漢代經典去檢視，《荀子》書從未真正進入漢代官方經學系統自不待言，就是連引述荀子之言者亦幾不可見；雖然《荀子》與漢代典籍如《韓詩外傳》與《大戴禮記》等有不少重文，但多未具名引述，並沒有如同「引孟」集體行動般成為一種學術思潮。如漢代典籍中少有《荀子》之說，則可以明確判定荀學在漢代沒有得到接受與傳承，自然可以否認漢代是為荀學的時代；但當為數不少的《荀子》段落出現於漢代典籍卻隱其名，這是否意味存在著一個在集體無意識中集體隱蔽荀子行動——一個相對於「引孟」的集體行動。

75

1. 潛抑／需求荀學的矛盾性格

或許可以由此推測：這是一種荀子在漢代以噤聲的方式被置入「亡秦—法家」的暴虐覆亡符碼之中的形式，〈老子韓非列傳〉即言：「韓非者……與李斯俱事荀卿」（頁 2759），可見當時荀子被認為與法家的李斯及韓非有密切關聯，是以自然透過「荀韓」的符碼被置入在「亡秦—法家」符碼系統之中。但必須釐清的是：在漢代典籍中可以說無有如後世儒者直接將焚書坑儒之罪推極至荀子，甚至是將之歸咎於李斯與韓非；相對地，漢代對於李斯與韓非反倒賦予其一種為法而死的悲壯感並為此感到嘆息。如司馬遷即言：「申子、韓子皆著書，傳於後世，學者多有。余獨悲韓子為說難而不能自脫耳。」（〈老子韓非列傳〉，頁 2772）於此可以看見《史記》中的論述將「亡秦—法家」與韓非之間的鏈結予以斷裂，對於漢代韓非的評述中，他不屬於「亡秦」的法家，而是黃老之學的政治實踐者，這實是一種矛盾。

而李斯在《史記》中太史公雖予以批判，言其「知六藝之歸，不務明政以補主上之缺，持爵祿之重，阿順苟合，嚴威酷刑，聽高邪說，廢適立庶」，將「亡秦」之罪歸諸李斯；但此處顯然是一司馬遷之翻案文章，因其這樣的評論是針對「人皆以斯極忠而被五刑死，察其本，乃與俗議之異」（〈李斯列傳〉，頁 3333）之批判而來，可以見得漢代學者可能普遍對於李斯之死有所同情且不覺其是為亡秦之罪人——而太史公往往在搜羅來自民間話語的敘事中進行判準與批判，⁷⁵此處意味著李斯、韓非與荀子在漢代一定程度上又是與「亡秦」之暴虐符碼斷裂的。

⁷⁵ 假使如同楊筠如將荀子與漢代經典重文的現象解讀為：《荀子》乃是抄錄與彙集詩書、古禮或先人之說湊合而成，這或許並不合理。因為與《荀子》重文的部分，如出現於其他來源文本，亦未有如同「引詩」、「引孟」的學術習慣。假使將《荀子》作為秦漢時期不必說解的「知識」似乎也無法合理解釋：一個具有高度普遍性意義的知識系統、甚至是可作為共同生活邏輯的知識體系，在社群情感中豈會完全不將荀子作為一個典範人格與引述、讚揚的對象——而多僅於討論人性論中與孟子並提。參楊筠如：《荀子研究》（上海：商務印書館，1931年），頁 12-27。

⁷⁶ 參劉寧：《〈史記〉敘事學研究》（北京：中國社會科學出版社，2008年），頁 77-80。

這裡的弔詭在於漢代學者既批判法家造成亡秦暴政，又同情理解法家人物，這就形成了漢代儒學矛盾性格的來源：就隱性的政治無意識而言，漢儒在秦火斷層的焦慮中忌諱亡秦法家；就顯性的學術人格思想而論，漢儒對法家乃至於荀子充滿了同情與理解——在大一統時代他們既需要含括了法家的廣義荀學（「荀韓系統」），又忌諱來自於廣義荀學所造成的系譜焦慮。也就是說，在漢代典籍中，除了史傳中的敘事之必要外，鮮少有引荀、引韓或引李之行動；但作為廣義荀學的「荀—韓—李」思想結構卻又普遍存在於漢代典籍的敘事中、亦有大量《荀子》重文出現於漢代經典，於此回望漢代思想結構，便印證了漢代具有需要荀學、認同荀學、引述荀學的自我認同，卻又同時有隱匿荀學的集體無意識所形成的矛盾，是而產生了「隱荀」的集體行動。⁷⁷

「隱荀」的無意識驅力來自於漢代帝國文明所產生的需求及其不滿（discontents）——文明與存有的心靈會產生互動，進而形成特有的形式納入存有的社會結構。⁷⁸當戰國末年以降之亂世，一種他律性的思維模式成為典範與實踐——亦即廣義的「荀學」結構：一個含括法家與黃老的思想典範。⁷⁹正如韓非所說：「上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力。」（〈五蠹〉）⁸⁰那是一個非道德自律的世代，而是在氣力之爭中的他律倫理時代——無論是狹義荀學所謂「必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治」（〈性惡〉，頁 399-400）之在他律中自律；或是廣義荀學認為「賞莫如厚而信，使民利之；罰莫如重而必，使民畏之；法莫如一而固，使民知之」的絕對他律，他律倫理都已經是漢代政治人存有的心理結構。

⁷⁷ 所謂「隱荀」的集體行動並不意味著荀子之名及其人不見於漢代典籍及敘事中，而是無意識在敘述荀學、建構荀學與認同荀學，但在意識上卻無有自覺；而未能如同引孟、述孟與尊孟的集體行動中有意識地去彰揚孟子。當然，在漢代的典籍中仍可見得以「荀卿」、「孫卿」的名諱去引荀，但多集中於以下四類敘事：（1）史傳經典：如在《史記》、《漢書》中作為歷史脈絡去敘述荀子及其論點；（2）師承系統：敘述其與李斯、韓非與浮邱伯等師承關係與經學傳承系統；（3）人性對比：在如《申鑒》、《春秋繁露》、《論衡》等論述先秦以降各種人性論之差異時，與孟子性善等論點作對比；（4）政治實踐：如在《新序》、《韓詩外傳》中的議兵；《漢書·刑法志》中的法刑之論。相對於孟子的引述以及作為博士學官有意識地開展孟學而言，荀子的引述與討論在兩漢學術系統中可謂不成比例，且僅集中於幾部典籍之中。

⁷⁸ 參 Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents: Adapted for the Contemporary Reader*. Trans. by James Harris (London: Independently Published, 2019), p.112.

⁷⁹ 如佐藤將之所說：「荀學」是為兼具戰國諸子各家主張的綜合性理論之複合性概念。就狹義來說，「荀學」是荀子本人的學說；廣義而言，「荀學」是漢字文化場域中相對於孟學的自律性而言，具有他律性格的學說系統。從狹義到廣義的荀學可說是一光譜，越靠近前者的學說他律性格中的自律性越強而近於儒學，愈接近後者學說者，他律性愈純粹強烈而近於法家，黃老之學則大抵在兩者之間。參日·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5。

⁸⁰ 清·王先慎撰：《韓非子集解》，頁341。

在這樣的政治場域中，漢代所生存的不再是儒家所設定的神聖道德空間，而是世俗政治空間，存有所生存的社會邏輯無非荀學典範下的他律倫理，這是與其在慣習中形成的私人邏輯（private logic）相符應的。漢代存有無法失去廣義下荀學的他律倫理典範，否則便會產生心理上的壓迫與抗拒，是以他們不可能真正去批判荀學。⁸¹這類似於佛洛姆（Erich Fromm, 1900-1980）所說的：「個人放棄自我，並將自我與外在的某人或某事融接在一起，以獲取自我所欠缺的力量」⁸²——一種逃避自由（escape from freedom）的心理機制。

2. 引荀／隱荀的雙重敘事

但另一方面，當時「亡秦」確實已然成為一種暴虐符碼，在焚書坑儒的敘事中，那是一種不人道的行動，這點在漢代的社會是有普遍共識的。是以在私人邏輯需要荀學典範所建構的社會邏輯，而道德情感又必須批判與荀學鏈結的暴虐「亡秦」行為與思維下，漢代存有產生了來自內部權威的恐懼——逃避自由的衝動與來自外部權威的恐懼——焚書坑儒的暴力，在此相互交疊的負罪感中，便可能在無意識中形成了引荀／隱荀集體行動的焦慮。⁸³

如同《史記·禮書》中載錄了大量《荀子·禮論》重文——〈禮書〉：「禮由人起。人生有欲，欲而不得則不能無忿，忿而無度量則爭，爭則亂」（頁 2759）段與〈禮論〉：「禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮」（頁 321）段；〈禮書〉：「君子既得其養，又好其辨也」（頁 2763）段與〈禮論〉：「君子既得其養，又好其別」（頁 322）段；〈禮書〉：「凡禮始乎脫，成乎文，終乎稅」（頁 2769）段與〈禮論〉：「凡禮，始乎稅，成乎文，終乎悅校」（頁 322）段；〈禮書〉：「天地以合，日月以明，四時以序」（頁 2788）段與〈禮論〉：「天地以合，日月以明，四時以序」（頁 328）段。兩者間大量幾乎一致的文字、行文順序，但司馬遷通篇未提荀子，很難說這不是一種「隱荀」的敘事模式。

即便有兩者具共同來源文本的可能，但此重文部分皆非《禮記》中講述禮儀與意義之段落，而是對於「禮」的哲思闡釋，這就降低了司馬公所見並非來自於《荀子》之可能。更進一步來說，〈禮書〉中之贊語更是直接以《荀子·禮論》中之論言之——

太史公曰：至矣哉！立隆以為極，而天下莫之能益損也。本末相順，終始相應，至

⁸¹ 參 Alfred Adler, *What Life Should Mean to You* (New York: Putnam Capricorn, 1958), pp. 123-127.

⁸² 德·埃里希·佛洛姆著，劉宗為譯：《逃避自由》（新北：木馬文化，2015年），頁 167。

⁸³ 這樣的負罪感所產生的焦慮來自如同佛洛伊德（Sigmund Freud, 1856-1939）所說的自我審查，亦即對於社會正義的適切性與道德感知的良善性之判斷而來。雖然佛洛伊德關注的是個體心理機制，但實則在群體中同樣有著類似的機制，可用來理解漢代「隱荀」現象的可能來源。參 Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents: Adapted for the Contemporary Reader*. Trans. by James Harris, p.87-88.

文有以辨，至察有以說。天下從之者治，不從者亂；從之者安，不從者危。小人不能則也。(頁 1335)

禮豈不至矣哉！立隆以為極，而天下莫之能損益也。本末相順，終始相應，至文以有別，至察以有說，天下從之者治，不從者亂，從之者安，不從者危，從之者存，不從者亡，小人不能測也。(頁 2685)

這顯然是有意識地認同荀學，也是司馬遷具有荀學性格的表徵。即使《史記》作為「厥協六經異傳，整齊百家雜語」(《太史公自序》，頁 4350)的綜述史料文本，常有以「傳曰」、「或曰」的形式行文，而未明確註引出處，但那多為《詩》《書》之屬的超穩定經典文本或已然成為共同前見之觀念與共同語彙，而非諸子書類文獻。這點可以《荀子》與《史記》中共同出現之「傳曰」文字「威厲而不試，刑錯而不用」來證實——此段文字在《荀子》中〈議兵〉、〈宥坐〉皆曾出現，但前者以「傳曰」形式引用、後者則鑄鑄為荀子論述文字之中；經過前後文比對，太史公所引用者乃〈議兵〉整段文字，而此段文字中恰好含有「傳曰」一語。

而此一「威厲而不試，刑錯而不用」之語，後又重文於《孔子家語·始誅》，可以見得此一「傳曰」文字乃是「公言」，而非荀子之「私言」；當太史公同時藉由《荀子》書引用公言與私言，依照體例不註引公言出處來源本無可議，但作為荀子之私言其仍隱蔽之，足以證實太史公在行文的無意識中具有引荀而隱荀的結構。這相對於作為私言的孟子語在《史記》中多處明確引孟，⁸⁴便可以對比出其深層撰寫結構策略的差異。

但作為荀子最核心的思維之一「法後王」，此一語彙甚至幾乎未明確出現於其他先秦兩漢文獻中，可以視為《荀子》極為核心的「私言」，但太史公仍以「傳曰『法後王』」(《六國年表》)的形式述之，足以見得其引荀／隱荀的現象。但隱荀未必是一種有意識地貶抑，反而可能是一種慣習的具現。也就是說：隱荀的無意識結構又可分為顯性與隱性兩個層次：

(1) 顯性隱荀或許可能來自於荀子與韓非、李斯高度連續性，為了避免法家的絕對他律倫理與「亡秦」符碼將荀子「禮論」那帶有自律性的他律倫理邪僻化，是以有此隱荀敘事行為。這正是漢代作為社會邏輯的來源荀學已然成為其間集體無意識的效應；而(2) 隱性隱荀的成因可能反而來自於荀學諸如法後王的思維已然成為帝國意識型態的一環，其

⁸⁴ 如〈魏世家〉：「孟軻曰：『……為人君，仁義而已矣，何以利為！』」(頁 2310-2311)〈燕召公世家〉：「孟軻謂齊王曰：『今伐燕，此文、武之時，不可失也。』」(頁 1871-1872)〈六國年表〉：「孟子來，王問利國，對曰：『君不可言利。』」(頁 1732)〈淮南衡山列傳〉：「孟子曰『紂貴為天子，死曾不若匹夫。』」(頁 4022) 以上見日·瀧川資言考證，楊海擘整理：《史記會注考證》。

間存有甚至可能沒有意識到此為荀學，而將其如同詩書語等公言般去引述。可以說漢代引荀／隱荀的結構策略，正是在此複合性元素交織而成的現象。

這樣的集體無意識不僅於漢代心靈具象化的重要文本《史記》中呈顯，同時也可在作為代表漢代儒學典範、由先秦百家爭鳴的封建系統轉化為大一統帝國儒學關鍵的董仲舒（B.C.179-104）論述及《春秋繁露》中探得端倪。仲舒在「天人三策」中曾以《荀子·性惡》中「善言天者必有徵於人，善言古者必有驗於今」一句為核心來立論漢帝國如何究天人、通古今；甚至可說第三策論完全是根據《荀子》此段文字去開展與論述的，可見此一論據對仲舒與漢帝國的重要性——然而在策論中全然沒有明確指出此一語境來自《荀子》、通篇更未一字一句提及荀子。

即便董仲舒的策論與哲思論述是以《春秋》為核心，《荀子》並非其核心策略文本；但如果〈性惡〉中的文字足以成為策論中的立論基礎，甚至可以說是開展究天人、通古今的關鍵文字，那麼就不能說《荀子》對於董仲舒而言無足輕重，是以沒有必要特別引述荀子之名。而是應該將《春秋》視為董仲舒的顯性經典、而《荀子》視為隱性經典，亦即一種在無意識中隱荀的書寫策略。

這點可以從《春秋繁露》之〈深察名號〉與〈實性〉中整合孟荀的性善與性惡論，看似傾向於以性惡論去完備性善論，具有一定荀學人性論之認同；但在通篇性善與性惡的討論中，仲舒卻也僅屢屢提及孟子之名而不具荀子之名，這就可以在在一定程度上證明：董仲舒的論述與書寫有著引荀／隱荀的現象與結構——而作為漢代儒學典範的董仲舒與「天人三策」，便可以視為漢帝國思想與集體無意識具有荀學意識與結構的投射。⁸⁵

（二）孟學敘事·荀學結構：孟子敘事母題中的他律性倫理

正是在此一漢代由廣義荀學之他律倫理典範所形成的集體無意識中，存有因著「亡秦」暴虐符碼使他律倫理成為一種恐懼的陰影；但另一方面此一他律倫理又是社會邏輯的內含並作為漢代存有的心理結構，則在透過漢初黃老去弱化法家極端他律性格以使自我邏輯與

⁸⁵ 當然漢代學術場域中仍有少數對於《荀子》引而不隱的案例，但就整體學術系統之比例上可謂相當罕見，不能以此否定漢代隱荀的慣習——畢竟沒有所謂的絕對普遍性，絕對普遍性的宣稱將是一種謊言或意識型態的渲染。漢代典籍中真正引荀之私言而不隱者，幾乎僅集中在徐幹（171-218）的《中論》，以及在《漢書·刑法志》與《後漢書·逸民列傳》的兩個段落。根據劉又銘的研究可以了解到《中論》作為具有荀學性格的論著，多明引《荀子》自屬合理，但顯然這在漢代的諸子書中是一特例。而東漢兩本史籍的 2 條偶引，似乎也不足以形成明確的脈絡去否定漢代引荀／隱荀的集體無意識行動。參劉又銘：〈徐幹的哲學典範及其荀學性格〉，《邯鄲學院學報》2013 年第 1 期（2013 年 3 月），頁 34-40。

社會邏輯達到平衡的效果後，終究必須在孝文之後、漢武之時，去彌補心理結構因秦火所產生的創傷——對於他律需求與恐懼的衝突。是以為何漢代學術性格是在他律倫理的社會邏輯與心理結構中所形成的荀學，又為何會選擇將《孟子》立為博士官，而有引孟、述孟與尊孟的集體敘事？關鍵即在於這是一種透過孟學的自律倫理所進行的他律創傷之補償。

正如江雪蓮所說：「不存在不包含他律性的單純自律性道德義務，也不存在不包含自律性的單純他律性的道德義務。」⁸⁶雖然漢代存有未必有道德義務之概念，但作為禮樂文明的道德人典範與法刑系統的政治人典範之社會邏輯與心理結構的衝突，他律與自律的倫理對於存有的心理結構而言、對於漢代社會集體無意識而言，都是必須透過整合而尋求自我認同的過程——這是一種必然的結構驅動力。

是以為何漢代的學術性格是為他律結構的荀學，但卻選擇了自律結構的孟學？從集體無意識的視野來看，「孝文皇帝欲廣遊學之路，《論語》、《孝經》、《孟子》、《爾雅》，皆置博士」是為重點——這是在經學系統中的荀學結構外去尋求一漢代社會邏輯所缺少而需要補償的自律倫理結構。如此才能從漢代固有的他律結構中開展，立定孟學才能稱之為「廣」；《荀子》本就在漢代荀學的系統結構中，不足以構成驅力去成為博士之一經。雖然博士學官的立定必然有其顯性的經學與政治背景與原因，但此一隱性的社會邏輯與心理結構的驅力或許亦無法忽視，而足以作為顯性論述的支持系統。

是以如勞思光所言：「漢代儒者，以言儒學為名，而以倡混雜思想為實，……故心性成德之學大衰」⁸⁷之論，基本上由漢代儒學型態認知到其並非儒家主流意識型態孟學系統，而更接近荀學的他律系統而予以批判，這是學界一般的共識也是較無爭議之處。⁸⁸亦即漢代儒學雖無顯性荀學之名，但卻有荀學之實；更重要的是，即便是作為官方系統的孟學與典籍中的孟學論述型態，事實上也並非孟學，而是荀學化、他律化的孟學。⁸⁹

⁸⁶ 江雪蓮：〈道德義務的他律性和自律性〉，《哲學與文化》第21卷第11期（1994年11月），頁1023。

⁸⁷ 勞思光：《新編中國哲學史》（二），頁4。

⁸⁸ 如馬積高（1925-2001）即基本定位了漢代學術的荀學性格，武內義雄（1886-1966）則指出漢代是「法家色彩很濃厚的儒家」——亦即廣義荀學脈絡下的學術典範；錢穆（1895-1990）亦指出漢代經學之復興，並非真儒學之復興；並將《孟子》置博士稱為「古文儒學亦稍稍茁」——意旨孟學才是傳統儒學之真義，而漢代儒學普遍而言不屬孟學。參馬積高：《荀學源流》（上海：上海古籍出版社，2000年），頁203-216。日·武內義雄著，汪馥泉譯：《中國哲學思想史》（香港：中和出版，2018年），頁157；錢穆：《國學概論》（臺北：素書樓，2000年），頁71-73。

⁸⁹ 當然，荀學並非全無心性論述，也並非全然是他律性道德；同樣地，孟學中也有他律性轉化的可能；也就是說孟學與荀學作為儒學的一種型態，必然有其作為儒學的共有心性論述的部分。但論述荀學與孟學必須以其核心焦點意識作為區分，如認為荀學亦有心性論述，便將其界定為心性論，那麼儒學將混沌一片無從釐清其脈絡與發展。是以應以孟學性善論之求其放心的自覺進路而將之定向為自律性倫理系統，而以荀學性惡論之學禮義以化性定向為他律性倫理系統。即便荀學也有著自覺層次的期望，但那終究與孟學的心性論是不同的，否則宋明儒者乃至牟宗三、勞思光諸先生不會如此批

也就是說，即便孝文之後孟學意識在一定程度上如同錢穆所說有其揚升之勢，⁹⁰但作為社會邏輯的荀學他律性結構使得政治人存有長期浸潤於其中，不可能有瞬時地扭轉，必定仍然留存於孟學敘事的基底之中。此正如佛洛伊德（Sigmund Freud, 1856-1939）所說：「過去的事物可能得到了保存，而不會必然遭到破壞……在心理生活中，過去能得到保存，這是規律。而不是例外」⁹¹——具體化的體制或許能夠改變，但心理結構卻會作為一種印記持續存在。

如前所述，司馬遷在論贊中所彰揚孟子之處，事實上卻非孟子心性之學的核心，而是以荀解孟，利用孟學闡釋了他律倫理結構。此外漢代在「引孟」與「述孟」的集體敘事中尊孟外，還有一個值得關注但一般卻未特別受到關注的彰揚孟子之型式——即是將孟子「具象庸俗化」。所謂的「庸俗化」並非負面意義的指涉，而是指 Peter Berger 所說庸俗化儒家（Vulgar Confucianism）式的敘事——非學術菁英主義下的庶民實踐，以一種民間語言去闡釋儒家學理的「庸俗」型式。⁹²而漢代即有著透過創造孟子人格的敘事系統來尊孟的模式，亦即以孟子佚事來建構孟子意識，其中可以《韓詩外傳》為代表：⁹³

孟子少時，東家殺豚，孟子問其母曰：「東家殺豚，何為？」母曰：「欲啖汝。」其母自悔而言曰：「吾懷妊是子，席不正，不坐；割不正，不食；胎教之也。今適有知而欺之，是教之不信也。」乃買東家豚肉以食之，明不欺也。（〈卷九〉）

孟子少時誦，其母方織，孟輟然中止，乃復進，其母知其誼也，呼而問之曰：「何為中止？」對曰：「有所失復得。」其母引刀裂其織，以此誡之，自是之後，孟子不復誼矣。（〈卷九〉）

孟子妻獨居，踞，孟子入戶視之。白其母曰：「婦無禮，請去之。」母曰：「何也？」曰：「踞。」其母曰：「何知之？」孟子曰：「我親見之。」母曰：「乃汝無禮也，非婦無禮。禮不云乎：『將入門，問孰存；將上堂，聲必揚；將入戶，視必下。』」不

判之。所謂荀學化、他律化孟學，正是孟學與荀學兩種二元的互涉，證明了兩者並非全然地對立。不宜認為孟學內部自我也可以轉化為他律性——假使孟學內部的自覺心性系統得以實踐，為何需要從內部自我破壞自律系統、弱化心性論核心價值。是以應該從漢代大一統現實政治場域的實踐中，將此現象視為荀學他律性對孟學的攝入。

⁹⁰ 參錢穆：《國學概論》，頁 73。

⁹¹ Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents: Adapted for the Contemporary Reader*. Trans. by James Harris, p. 17.

⁹² 參美·Peter Berger 撰，任元杰譯：〈世俗性：西方與東方〉，《中國論壇》第 222 期（1984 年 12 月），頁 15-18。

⁹³ 漢·韓嬰撰，許維適校譯：《韓詩外傳集釋》（北京：中華書局，2005 年），頁 306。

掩人不備也。今汝往燕私之處，入戶不有聲，令人踞而視之，是汝之無禮也，非婦無禮也。」於是孟子自責，不敢出婦。（〈卷九〉）

此三則的同構異述敘事大抵也同樣也出現在《列女傳》中，這樣的孟子形象化敘事雖未大量出現於漢代典籍之中，但「孟母殺豚」、「斷織教子」與「孟子出妻」以及《列女傳·母儀》中出現之「孟母三遷」，可稱為「四大孟子敘事」，已然成為一種普遍敘事母題（motif），為世俗空間中存有所熟知且流傳；且至近現代之童蒙教材皆以此敘之，可見其具有普遍性意義。⁹⁴但此一為後世奉為人格典範的孟子敘事母題，卻可能是「無靈魂的母題」——非孟學的孟學敘事。

這四大母題基本上不得見於先秦時代的典籍，也就是說，這些母題敘事的孟子人格塑造，在先秦很可能大抵是不存在的；那麼這就可以視為漢代的敘事者有意去創造一個鮮明的孟子形象——一個符合漢代他律社會邏輯的人格典範、一個出自於漢代作為政治人的存有的形象想像。

1. 孟母殺豚：賞罰二柄裡的他律倫理

第一則「孟母殺豚」，類似的母題曾出現於《韓非子·外儲說左上》所載「曾子殺彘」⁹⁵，此處應僅是在母題中做人物的抽換；且此則事例在《韓非子》書中正是政治人系統下用來表述「賞罰不信，則禁令不行」之他律系統的實踐方針。此間更是未觸及心性論核心價值，僅將「信」作為正面典範便附加於孟子形象敘事中；且孟子曰：「大人者，言不必信，行不必果，惟義所在」（〈離婁下〉）⁹⁶，此處敘事對孟母之信或許反倒淪為尾生之信的困境中，恰好與孟學思維悖反；更建構了一個與作為儒家核心根源之孔子所說：「言必信，行必果，硜硜然小人哉！」（〈子路〉）⁹⁷截然不同的人格典範，可以說這樣的敘事母題甚至在根本結構上不符合儒學思維結構。

2. 斷織教子：積學成聖的勸學模式

⁹⁴ 孟子敘事母題未大量出現於漢代典籍之中並不代表其不具有普遍性，反而可能是漢代經學系統的敘事型式並不適合這樣的故事性結構；相對而言，漢代諸子之論著，多半較先秦典籍具理論性、抽象性與學理性，而不同於先秦諸子的生活事例之論述結構。由此母題為後世所熟知，於明代童蒙書《三字經》、《幼學瓊林》皆可見之，便可理解到這樣的敘事並非孤例，而是一種不見於經學系統的普遍性、一種看不見的普遍性。參曾曄傑：〈對當代／新儒學的批判性反思與傳統儒學的重建——以《三字經》為例〉，收入王寶鑫等編：《2013 儒風社區·人文城市暨古典與現代學術研討會：論文集》（高雄：高雄市夢想城市發展協會，2013年），頁173-177。

⁹⁵ 清·王先慎撰：《韓非子集解》，頁214。

⁹⁶ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁144。

⁹⁷ 宋·邢昺疏：《論語注疏》，頁52。

第二則「斷織教子」同樣不見於今日可得見之傳世文獻中，但戰國晚期的兵書《尉繚子·治本》卻有著：「古者土無肥瘠，人無勤惰，古人何得，今人何失耶？耕者不終畝，織者日斷機，而奈何飢寒。蓋古治之行，今治之止也。」⁹⁸在同章裡還有著「妻在機杼」之喻，皆是用以表述治道的積極行為與不經道德文飾的質樸之法，這亦是一種他律倫理的建構。也由此見得，「斷機杼」似乎是早期中國的慣用譬喻語彙。而《後漢書·列女傳》中更是有著同一結構的敘事，亦只是抽換主角而已：

羊子……遠尋師學。一年來歸，妻跪問其故。羊子曰：「久行懷思，無它異也。」妻乃引刀趨機而言曰：「此織生自蠶繭，成於機杼，一絲而累，以至於寸，累寸不已，遂成丈匹。今若斷斯織也，則損失成功，稽廢時月。夫子積學，當日知其所亡，以就懿德。若中道而歸，何異斷斯織乎？」⁹⁹

且在此一母題敘事中，所強調的是「孟子少時誦」、「羊子遠尋師學」，更類似於《荀子·勸學》：「學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮；其義則始乎為士，終乎為聖人。」（頁9）雖孟子之修養也講「學」，但是為「學問之道無他，求其放心而已矣」（〈告子上〉）¹⁰⁰之內在修養，而非外在之「積學」。是以孟子言：「有為者，譬若掘井；掘井九仞而不及泉，猶為棄井也。」（〈盡心上〉）¹⁰¹此所譬喻乃以掘井隱喻向內探求，而非如織錦而別有一物¹⁰²；應如趙岐所說：「有為，為仁義也」¹⁰³——掘井之喻乃是發掘內在道德根源，使四端如「泉之始達」（〈公孫丑上〉）¹⁰⁴般湧現，而不同於斷機之喻，所追求者乃心外織物。

3. 孟子出妻：客觀道德中的禮學典範

第三則「孟子出妻」之完整敘事結構的確也不見於先秦典籍之中，但卻獨在《荀子·解蔽》中有「孟子惡敗而出妻」之述，這就很難不將之理解為此一敘事母題可能出於荀學系統。且恰好荀子在此則敘事中，正是用以批判孟學求其放心的修養工夫；荀卿激問之：

⁹⁸ 明·焦竑撰：《尉繚子直解》，頁121。

⁹⁹ 清·王先謙撰：《後漢書集解》（北京：中華書局，1984年），頁976。

¹⁰⁰ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁202。

¹⁰¹ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁239。

¹⁰² 此處之譬喻與敘事雖看似類近而無別，事實上卻是如雷可夫（George Lakoff）與詹森（Mark Johnson）所說：「譬喻」是具有「非語言層面」之力量——概念系統不容易察覺，思考與行為也多半在不知不覺中遵循著某些特定軌跡，而譬喻就建構了存有的所感、所思，都有其深深刻意義。參美·George Lakoff & Mark Johnson 著，周世箴譯注：《我們賴以生存的譬喻》（臺北：聯經，2006年），頁10。

¹⁰³ 見清·焦循撰：《孟子正義》，頁543。

¹⁰⁴ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁66。

「思仁若是，可謂微乎？……關耳目之欲，可謂自彊矣，未及思也。」（頁 371-372）正是回應《孟子·告子上》所謂：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。」¹⁰⁵對荀子而言，那種內在之思事實上未能在客觀環境中真正去思考對與錯，而僅是一味認為去耳目之欲便可求放心而觸及道德的「幽隱而無說」（〈非十二子〉，頁 81）之論，當然這樣的批判在孟學典範中並不成立。且此則出妻敘事強調的是客觀道德之「禮」，而非探求做為具體規矩之「禮」於人類天性稟賦中之終極根源，恰好與孟子核心之論背反。¹⁰⁶

4. 孟母三遷：化性思維下的性惡意識

最後一則「孟母三遷」更是漢字文化場域中具有普遍性意義之孟子敘事母題，後世甚至有題名為《三遷志》之典籍來述及孟子之聖，儼然將「孟母三遷」作為孟子人格養成之典範。但此一敘事母題的顯題化，卻同樣也是在孟學典範中視為儒學衰退期的漢代所形成。而遷居與擇鄰的敘事較早可見於《晏子春秋·雜上》所說：「君子居必擇鄰，游必就士，擇居所以求士，求士所以辟患也。嬰聞汨常移質，習俗移性，不可不慎也。」¹⁰⁷但此處擇鄰的概念卻類似《荀子·儒效》：「注錯習俗，所以化性也；並一而不二，所以成積也。習俗移志，安久移質」（頁 124）——一個在性惡論基礎上須要「化性起偽」的預設上。

而《晏子春秋》同章所言：「今夫車輪，山之直木也，良匠揉之，其圓中規，雖有槁暴，不復贏矣，故君子慎隱揉」¹⁰⁸亦正是性惡而須要他律的預設：「枸木必將待櫟栝烝矯然後直者，以其性不直也」（〈性惡〉，頁 406）；可以說此處的遷居擇鄰的目的並非持續自我修養人格，而是在「木直中繩，輮以為輪，其曲中規，雖有槁暴，不復挺者，輮使之然也」（〈勸學〉，頁 1）的教化中去轉化人的本性。同樣地，漢代《論衡·率性》則有此敘事：

夫人之質猶鄴田，道教猶漳水也，患不能化，不患人性之難率也。雒陽城中之道無水，水工激上洛中之水，日夜馳流，水工之功也。由此言之，迫近君子，而仁義之道數加於身，孟母之徙宅，蓋得其驗。¹⁰⁹

¹⁰⁵ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁 204。

¹⁰⁶ 參 Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, p. 266.

¹⁰⁷ 民國·張純一校注：《晏子春秋校注》，收入張純一等撰：《墨子閒詁等七種》（臺北：世界書局，2020年），頁 144。

¹⁰⁸ 民國·張純一校注：《晏子春秋校注》，頁 143。

¹⁰⁹ 漢·王充撰，劉盼遂集解：《論衡集解》，頁 41。

孟母於此徙宅之目的在於使「仁義之道數加於身」，在於透過外在的教化而使人之人性「化」，這才是王充此處的關鍵；這便與孟子「由仁義行，非行仁義也」（〈離婁下〉）¹¹⁰的求放心之自覺之道是背反的。《孟子·滕文公下》：「一齊人傳之，眾楚人咻之」¹¹¹看似也是強調外在環境的影響力，然而事實上卻是聖賢人格的浸潤，促使君王能夠自覺地「知皆擴而充之」四端之心；重點在於「王誰與為不善？」一個推動自覺的驅力，而非使仁義道德「加於身」。而漢代孟母三遷的敘事卻將重點如劉向（77B.C.-6B.C.）所述：「謂孟母善以漸化」¹¹²，皆在於在他律中尋求自律的化性之功，而非擴而充之的自律修為——孟子敘事母題看似尊孟，事實上皆以他律典範去想像與建構孟學。

五、結論

於茲可以了解到，漢代的孟學思潮中的引孟、述孟、尊孟與孟子形象敘事母題的建構，或許並非孟子心性論的道統性繼承，而是一種孟學的再現（Representation）——漢代學者透過孟學作為符碼，透過過去與當下的訊息結構之互動與交換——包括自律倫理與他律倫理的判準，去進行相近或相反的意義整合，進而使得孟學符碼形成相較於原始孟學有更高一層次的意義結構原則——亦即漢帝國政治場域下的他律性／荀學化的孟學，以建構出一套他律需求的私人邏輯與他律系統的社會邏輯相符合的政治社會結構。¹¹³

這樣的超越性再現，可能使得漢代學者在引孟、述孟與尊孟乃至建構孟子敘事母題中自我認同為孟學的系統——一個經過辯證的孟學系統。可以看到如《春秋繁露》、《論衡》等漢代典籍在人性論諸議題上將孟子與荀子、其他思想家並舉，試圖在孟子之後「接著講」，但基本上並沒有在根本上批判孟學，而是以再現的方式去讓孟學符合漢代存有之期待與想像。也就是說，漢代學者或許並沒有意識去建構「他律化孟子」或「荀學化孟子」，那是一種無意識的行動。對荀學典範而言，那是孟學的再現、是屬於漢代的「新孟學」；但對於孟學典範而言，這是孟學的誤讀、是暗黑漢代的「他律化孟學」。

此意識形塑了漢代的「雙重儒學空間」，亦即造成孟學與荀學同時交疊於漢代思想場域。當然，孟學的詮釋有其開放性，無論是在引孟或述孟中，論述者都必然有其「前見」

¹¹⁰ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁145。

¹¹¹ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁112。

¹¹² 清·王照圓撰：《列女傳補注》（上海：華東師範大學出版社，2012年），頁34。

¹¹³ 關於「再現」的可能及其意義請參方孝廉：〈什麼是再現？跨學門觀點初探〉，《新聞學研究》第60期（1999年7月），頁115-118。

與自我認同去證成孟學的意義與內涵，而未必是孟學「本義」。尤其是在孟子敘事母題中的詮釋更是因作為母題的敘事結構特質，使其詮釋有高度開放性，並非僅止於絕對的單向度結構。於此不能也不必否認孟子敘事母題已然成為漢字文化場域中的知識系統與錨定，且有其尊孟脈絡下的意義與價值。但必須理解到，這樣的孟子敘事母題的來源，卻很可能是來自於他律倫理系統的變型與改造；其中事實上蘊含著他律性格的詮釋，是與心性論的自律特質相悖反的。

也就是說，漢代儘管有著不少的孟學敘事集體行為，但從上述脈絡檢視之，便會發現在引孟、述孟與建構孟子敘事母題中，其支援意識（subsidiary awareness）¹¹⁴——亦即是真正支撐漢代孟學敘事系統的思維結構卻是荀學的、他律的，而非孟學的、自律的，那是一種非心性論的心性系統。那是漢帝國形成的大一統政治場域中創建的集體社會邏輯對於個體私人邏輯的浸潤與驅動。

正如佛洛伊德所說：「任何文明出現以前，自由的程度最大」；而在群體形成後，群體便必須限制個體的滿足之可能性。¹¹⁵大一統的世俗空間中，帝國的群體性優先於個體性，是以在個體的自由、學術的自由與道德的自由上都不同於先秦的諸子世代與以儒學作為主流意識型態的道德神聖空間。但存有既渴望自由又逃避自由，這或許也就是漢代形成他律性孟學系統的內在驅力來源。

¹¹⁴ 或許在漢代的經學與學術系統中，其「焦點意識」在於孟學的心性系統，但事實上讓此一敘事能夠完成的是作為支援意識的荀學他律倫理。關於焦點意識與支援意識請參 Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. (Chicago, Mich.: University of Chicago Press, 1962), pp. 55-59.

¹¹⁵ Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents: Adapted for the Contemporary Reader*. Trans. by James Harris, p. 44-45.

徵引文獻

古籍

- 魏·王肅 WANG, SU 注：《孔子家語》*Kong Zi Jia Yu*（臺北 Taipei：世界書局 The World Book Co., Ltd.，1962 年）。
- 漢·王充 WANG, CHONG 撰，劉盼遂 LIU, PAN-SUI 集解：《論衡集解》*Lun Heng Ji Jie*（臺北 Taipei：世界書局 The World Book Co., Ltd.，1990 年）。
- 漢·桓寬 HUAN, KUAN 撰，王利器 WANG, LI-QI 校注：《鹽鐵論校注》*Discourses on Salt and Iron Jiao Zhu*（北京 Beijing：中華書局 Chung Hwa Book Company, Limited，1996 年）。
- 漢·韓嬰 HAN, YING 撰，許維遹 XU, WEI-YU 校譯：《韓詩外傳集釋》*Han Shi Wai Zhuan Ji Shi*（北京 Beijing：中華書局 Chung Hwa Book Company，2005 年）。
- 唐·韓愈 HAN, YU 著，閻琦 YEN, QI 校註：《韓昌黎文集注釋》*Han Changli Wen Ji Zhu Shi*（西安 Xian：三秦出版社 Sanqin Publishing House，2004 年）。
- 宋·朱熹 ZHU, XI 撰：《四書章句集註》*Si Shu Zhang Ju Ji Zhu*（臺北 Taipei：臺大出版中心 National Taiwan University Press，2016 年）。DOI:10.6327/NTUPRS-9789863501626。
- 宋·邢昺 XING, BING 疏：《孝經注疏》*Xiao Jing Zhu Shu*，收入清·阮元 RUAN, YUAN 校勘：《十三經注疏本》*Shi San Jing Zhu Shu Ben* 第 8 冊（臺北 Taipei：藝文印書館 Yee Wen Publishing Co., Ltd.，2013 年）。
- 宋·邢昺 XING, BING 疏：《論語注疏》*Lunyu Zhu Shu*，收入清·阮元 RUAN, YUAN 校勘：《十三經注疏本》*Shi San Jing Zhu Shu Ben* 第 8 冊（臺北 Taipei：藝文印書館 Yee Wen Publishing Co., Ltd.，2013 年）。
- 宋·孫奭 SUN, SHI 疏：《孟子注疏》*Mengzi Zhu Shu*，收入清·阮元 RUAN, YUAN 校勘：《十三經注疏本》*Shi San Jing Zhu Shu Ben* 第 8 冊（臺北 Taipei：藝文印書館 Yee Wen Publishing Co., Ltd.，2013 年）。
- 宋·蘇軾 SU, SHI 撰，孔凡禮 KONG, FAN-LI 點校：《蘇軾文集》*Su Shi Wen Ji* 第 1 冊（北京 Beijing：中華書局 Chung Hwa Book Company, Limited，1986 年）。
- 明·焦竑 JIAO, HONG 撰：《尉繚子直解》*Wei Liao Zi Zhi Jie*（臺北 Taipei：臺灣商務印書館 The Commercial Press, Ltd.，1981 年）。
- 清·王照圓 WANG, ZHAO-YUAN 撰：《列女傳補注》*Lie nu Zhuan Bu Zhu*（上海 Shanghai：華東師範大學出版社 Hua Dong Shi Fan Da Xue Chu Ban She，2012 年）。

- 清·王先謙 WANG, XIAN-QIAN 集解，楊倞 YANG, JING 註：《荀子集解》*Xun Zi Ji Jie* (臺北 Taipei：世界書局 The World Book Co., Ltd.，2000 年)。
- 清·王先謙 WANG, XIAN-QIAN 補注：《漢書補注》*Han Shu Bu Zhu* (上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai Ancient Books Publishing House，2008 年)。
- 清·王先謙 WANG, XIAN-QIAN 撰：《後漢書集解》*Hou Han Shu Ji Jie* (北京 Beijing：中華書局 Chung Hwa Book Company，1984 年)。
- 清·王先慎 WANG, XIAN-SHEN 撰：《韓非子集解》*Han Fei Zi Ji Jie* (臺北 Taipei：世界書局 The World Book Co., Ltd.，2010 年)。
- 清·汪繼培 WANG, JI-PEI 箋，彭鐸 PENG, DUO 校正：《潛夫論箋校正》*Qian Fu Lun Jian Jiao Zheng* (北京 Beijing：中華書局 Chung Hwa Book Company，1985 年)。
- 清·焦循 JIAO, XUN 撰：《孟子正義》*Mengzi Zheng Yi* (臺北 Taipei：世界書局 The World Book Co., Ltd.，1998 年)。
- 清·梁啟超 LIANG, QI-CHAO：《飲冰室合集》*Yin Bing Shi He Ji* (上)(北京 Beijing：中華書局 Chung Hwa Book Company，1936 年)。
- 民國·張純一 ZHANG, CHUN-YI 校注：《晏子春秋校注》*Yan Zi Chun Qiu Jiao Zhu*，收入張純一 ZHANG, CHUN-YI 等撰：《墨子閒詁等七種》*Mo Zi Xian Gu Deng Qi Zhong* (臺北 Taipei：世界書局 The World Book Co., Ltd.，2020 年)
- 日·瀧川資言 TAKIGAWA KAMETARO 考證，楊海曄 YANG, HAI-ZHENG 整理：《史記會注考證》*Shi Ji Hui Zhu Kao Zheng* (上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai Ancient Books Publishing House，2015 年)。

近人論著

- 方孝廉 FANG, XIAO-LIAN：〈什麼是再現？跨學門觀點初探〉“Shen Me Shi Zai Xian? Kua Xue Men Guan Dian Chu Tan”，《新聞學研究》*Mass Communication Research, NCCU*，第 60 期 (1999 年 7 月)，頁 115-148。DOI:10.30386/MCR.199907(60).0004。
- 任繼愈 REN, JI-YU：《道藏提要》*Dao Zang Ti Yao* (北京 Beijing：中國社會科學出版社 China Social Sciences Press，1991 年)。
- 江雪蓮 JIANG, XUE-LIAN：〈道德義務的他律性和自律性〉“Dao De Yi Wu de Ta Lu Xing he Zi Lu Xing”，《哲學與文化》*Zhe Xue Yu Wen Hua* 第 21 卷第 11 期 (1994 年 11 月)，頁 1023-1034。DOI:10.7065/MRPC.199411.1023。
- 呂振羽 LU, ZHEN-YU：《中國政治思想史》*Zhong Guo Zheng Zhi Si Xiang Shi* (北京 Beijing：人民出

- 版社 People's Publishing House, 1955 年)。
- 李長之 LI, CHANG-ZHI:《司馬遷之人格與風格》*Si Ma Qian zhi Ren Ge yu Feng Ge* (臺北 Taipei: 里仁書局 Le Jin Books Co., 1997 年)。
- 杜衛 DU, WEI:《心性美學：中國現代美學與儒家心性之學關係研究》*Xin Xing Mei Xue: Zhong Guo Xian Dai Mei Xue yu Ru Jia Xin Xing zhi Xue Guan Xi Yan Jiu* (北京 Beijing: 人民出版社 People's Publishing House, 2015 年)。
- 吳志鴻 WU, ZHI-HUNG:〈兩漢的宇宙論思想：宇宙發生論與結構論之探究〉”*Liang Han De Yu Zhou Lun Si Xiang: Yu Zhou Fa Sheng Lun Yu Jie Gou Lun Zhi Tan Jiu*”,《哲學與文化》*Zhe Xue Yu Wen Hua* 第 30 卷第 9 期 (2003 年 9 月), 頁 109-131。DOI:10.7065/MRPC.200309.0109。
- 林啟屏 LIN, QI-PING:《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》*Cong Gu Dian dao Zheng Dian: Zhong Guo Gu Dai Ru Xue Yi Shi zhi Xing Cheng* (臺北 Taipei: 臺大出版中心 National Taiwan University Press, 2007 年)。DOI:10.6327/NTUPRS-9789860098471。
- 林聰舜 LIN, CONG-SHUN:《漢代儒學別裁：帝國意識形態的形成與發展》*Han Dai Ru Xue Bie Cai: Di Guo Yi Shi Xing Tai de Xing Cheng yu Fa Zhan* (臺北 Taipei: 臺大出版中心 National Taiwan University Press, 2013 年)。DOI:10.6327/NTUPRS-9789860374544。
- 金德建 JIN, DE-JIAN:《古籍叢考》*Gu Ji Cong Kao* (臺北 Taipei: 中華書局 Chung Hwa Book Company, 1967 年)。
- 侯外廬 HOU, WAI-LU:《中國思想通史》*Zhong Guo Si Xiang Tong Shi* (北京 Beijing: 人民出版社 People's Publishing House, 1957 年)。
- 徐復觀 XU, FU-GUAN:《兩漢思想史》*Liang Han Si Xiang Shi*, 卷 2, (臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Student Book Co., Ltd., 2019 年)。
- 馬積高 MA, JI-GAO:《荀學源流》*Xun Xue Yuan Liu* (上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai Ancient Books Publishing House, 2000 年)。
- 張鼎國 ZHANG, DING-GUO 著, 汪文聖 WANG, WEN-SHENG、洪世謙 HONG, SHI-QIAN 編:《詮釋與實踐》*Quan Shi yu Shi Jian* (臺北 Taipei: 政大出版社 Chengchi University Press, 2011 年)。
- 陳桐生 CHEN, TONG-SHENG:〈論孟子對西漢今文經學的特殊貢獻〉“*Lun Meng Zi dui Xi Han Jin Wen Jing Xue de Te Shu Gong Xian*”,《孔子研究》*Kong Zi Yan Jiu*, 2001 年第 2 期 (2001 年 6 月), 頁 56-63。
- 陳麗桂 CHEN, LI-GUI:《秦漢時期的黃老思想》*Qin Han Shi Qi de Huang Lao Si Xiang* (臺北 Taipei: 五南圖書公司 Wu-Nan Book Inc., 2020 年)。
- 勞思光 LAO, SI-GUANG:《新編中國哲學史》*Xin Bian Zhong Guo Zhe Xue Shi* (二) (臺北 Taipei: 三民書局 San Min Book co.,Ltd, 2002 年)。

- 勞思光 LAO, SI-GUANG :《新編中國哲學史》*Xin Bian Zhong Guo Zhe Xue Shi* (一) (臺北 Taipei : 三民書局 San Min Book co.,Ltd , 2005 年)。
- 曾曄傑 TSENG, WEI-CHIEH :〈對當代／新儒學的批判性反思與傳統儒學的重建——以《三字經》為例〉“Dui Dang Dai/ Xin Ru Xue de Pi Pan Xing Fan Si yu Chuan Tong Ru Xue de Chong Jian—Yi “San Zi Jing” Wei Li”, 收入王寶鑫 WANG, BAO-XIN 等編：《2013 儒風社區·人文城市暨古典與現代學術研討會：論文集》*2013 Ru Feng She Qu · Ren Wen Cheng Shi Ji Gu Dian yu Xian Dai Xue Shu Yen Tao Hui: Lun Wen Ji* (高雄 Kaohsiung : 高雄市夢想城市發展協會 Kaohsiung Dream City Development Associatio , 2013 年), 頁 165-180。
- 曾曄傑 TSENG, WEI-CHIEH :〈想像與嫁接——荀子傳經系統的建構與問題〉“Xiang Xiang yu Jia Jie—Xun Zi Chuan Jing Xi Tong de Jian Gou yu Wen Ti”, 《政大中文學報》*Bulletin Of The Department Of Chinese Literature, National Chengchi University* 第 26 期 (2016 年 12 月), 頁 183-218。DOI:10.30407/BDCL.201612(26).0006。
- 曾曄傑 TSENG, WEI-CHIEH :《性惡論的誕生——荀子「經濟人」視域下的孟學批判與儒學回歸》*Xing E Lun de Dan Sheng—Xun Zi “Jing Ji Ren” Shi Yu Xia de Meng Xue Pi Pan yu Ru Xue Hui Gui* (臺北 Taipei : 萬卷樓 Wan Juan Lou Books Company Limited , 2019 年)。
- 曾曄傑 TSENG, WEI-CHIEH :《通過孟荀而思——荀學視域下儒家心理結構與人格特質的批判性重建》*Tong Guo Meng Xun Er Si—Xun Xue Shi Yu Xia Ru Jia Xin Li Jie Gou yu Ren Ge Te Zhi de Pi Pan Xing Chong Jian* (臺北 Taipei : 萬卷樓 Wan Juan Lou Books Company Limited , 2021 年)。
- 馮友蘭 FENG, YOU-LAN :《三松堂全集》，卷 4，*San Song Tang Quan Ji* (鄭州 Zhengzhou : 河南人民出版社 Henan People’s Publishing House , 2001 年)。
- 楊筠如 YANG, YUN-RU :《荀子研究》*Xun Zi Yan Jiu* (上海 Shanghai : 商務印書館 The Commercial Press , 1931 年)。
- 楊儒賓 YANG, RU-BIN :〈孔顏樂處與曾點情趣〉“Kong Yan Le Chu yu Zeng Dian Qing Qu”, 收入黃俊傑 HUANG, JUN-JIE 編：《東亞論語學：中國篇》*Dong Ya Lun Yu Xue: Zhong Guo Pian* (臺北 Taipei : 臺大出版中心 National Taiwan University Press , 2009 年), 頁 3-32。
- 葉國良 YE, GUO-LIANG、夏長樸 XIA, CHANG-PU、李隆獻 LI, LONG-XIAN 等：《經學通論》*Jing Xue Tong Lun* (臺北 Taipei : 臺灣學生書局 Student Book Co., Ltd. , 2017 年)。
- 葉書弘 YE, SHU-HONG :《強權的界限：與停滯社會的出路》*Qiang Quan de Jie Xian: Yu Ting Zhi She Hui de Chu Lu* (臺北 Taipei : 城邦印書館 Cite E-printing Co., Ltd. , 2017 年)。
- 蒙培元 MENG, PEI-YUAN :《中國心性論》*Zhong Guo Xin Xing Lun* (臺北 Taipei : 臺灣學生書局 Student Book Co.,Ltd , 1990 年)。
- 趙善軒 ZHAO, SHAN-XUAN :《司馬遷的經濟史與經濟思想——中國的自由經濟主義者》*Si Ma Qian*

- de Jing Ji Shi yu Jing Ji Si Xiang— Zhong Guo de Zi You Jing Ji Zhu Yi Zhe* (臺北 Taipei: 萬卷樓 Wan Juan Lou Books Company Limited, 2017 年)。
- 劉又銘 LIU, YOU-MING: 〈徐幹的哲學典範及其荀學性格〉“Xu Gan de Zhe Xue Dian Fan ji Qi Xun Xue Xing Ge”, 《邯鄲學院學報》*Han Dan Xue Yuan Xue Bao*, 2013 年第 1 期 (2013 年 3 月), 頁 34-40。
- 劉國強 LIU, GUO-QIANG、謝均才 XIE, JUN-CAI 編著:《變革中的兩岸德育與公民教育》*Bian Ge Zhong de Liang An De Yu yu Gong Min Jiao Yu* (香港 Xianggang: 香港中文大學出版社 The Chinese University of Hong Kong Press, 2004 年)。DOI:10.978.962996/2234。
- 劉寧 LIU, NING: 《《史記》敘事學研究》“*Shi Ji*” *Xu Shi Xue Yan Jiu* (北京 Beijing: 中國社會科學出版社 China Social Sciences Press, 2008 年)。
- 蔡仁厚 CAI, REN-HOU: 《儒家心性之學論要》*Ru Jia Xin Xing zhi Xue Lun Yao* (臺北 Taipei: 文津出版社 Wenchin Publishing Co., Ltd., 1990 年)。
- 錢穆 QIAN, MU: 《國學概論》*Guo Xue Gai Lun* (臺北 Taipei: 素書樓 SuShuLou, 2000 年)。
- 日・佐藤將之 MASAYUKI SATO: 《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》*Xun Zi Li Zhi Si Xiang de Yuan Yuan yu Zhan Guo Zhu Zi zhi Yan Jiu* (臺北 Taipei: 臺大出版中心 National Taiwan University Press, 2013 年)。DOI:10.6327/NTUPRS-9789860396348。
- 日・武內義雄 TAKUECHI YOSHIO 著, 汪馥泉 WANG, FU-QUAN 譯:《中國哲學思想史》*Zhong Guo Zhe Xue Si Xiang Shi* (香港 Xianggang: 中和出版 Hong Kong Open Page Publishing Company Limited, 2018 年)。
- 加・奎格・史蒂芬森 Craig E. Stephenson 著, 吳菲菲 WU, FEI-FEI 譯:《附身: 榮格的比較心靈解剖學》*Possession: Jung's Comparative Anatomy of the Psyche* (臺北 Taipei: 心靈工坊 PsyGarden Publishing Company, 2017 年)。
- 瑞士・榮格 Carl G. Jung 著, 莊仲黎 ZHUANG, ZHONG-LI 譯:《榮格心理類型》*Psychological types or the psychology of individuation* (臺北 Taipei: 商周出版 Business Weekly Publications, Inc., 2017 年)。
- 義・馬基雅維里 Niccolò B. Machiavelli 著, 閻克文 YAN, KE-WEN 譯:《君主論》*The Prince* (臺北 Taipei: 臺灣商務印書館 The Commercial Press, Ltd., 2016 年)。
- 德・阿爾弗雷德・阿德勒 Alfred Adler 著, 區立遠 QU, LI-YUAN 譯:《認識人性》*Menschenkenntnis* (臺北 Taipei: 商周出版 Business Weekly Publications, Inc., 2017 年)。
- 德・埃里希・佛洛姆 Erich Fromm 著, 劉宗為 LIU, ZONG-WEI 譯:《逃避自由》*Escape from Freedom* (新北 New Taipei: 木馬文化 Ecus Cultural Enterprise Ltd., 2015 年)。

- 美·李普塞 Seymour M. Lipset 著，張明貴 ZHANG, MING-GUI 譯：《政治人》*Political Man*（新北 New Taipei：桂冠圖書 Laureate Book Co., Ltd.，1982 年）。
- 美·劉子健 James T. C. Liu 著，趙冬梅 ZHAO, DONG-MEI 譯：《中國轉向內在：兩宋之際的文化轉向》*China Turning Inward: Intellectual-Political Change in the early Twelfth Century*（南京 Nanjing：江蘇人民出版社 Jiangsu People's Publishing House，2012 年）。
- 美·羅洛·梅 Rollo May 著，朱侃如 ZHU, KAN-RU 譯：《權力與無知：羅洛·梅經典》*Power and Innocence: A Search for the Sources of Violence*（新北 New Taipei：立緒文化 New Century Publishing Co., Ltd.，2016 年）。
- 美·George Lakoff & Mark Johnson 著，周世箴 ZHOU, SHI-ZHEN 譯註：《我們賴以生存的譬喻》*Metaphors We Live By*（臺北 Taipei：聯經出版 Linkin Publishing Company，2006 年）。
- 美·Gerald Corey 著，修慧蘭 XIU, HUI-LAN 等譯：《諮商與心理治療：理論與實務》*Theory & Practice of Counseling and Psychotherapy*（臺北 Taipei：新加坡商聖智學習出版 Cengage Learning Asia Pte Ltd. Taiwan Branch（Singapore），2016 年）。
- 美·Peter Berger 撰，任元杰 REN, YUAN-JIE 譯：〈世俗性：西方與東方〉“Shi Su Xing Xi Fang yu Dong Fang”，《中國論壇》Zhong Guo Lun Tan 第 222 期（1984 年 12 月），頁 14-18。
- Alfred Adler, *What Life Should Mean to You* (New York: Putnam Capricorn, 1958).
- Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge: Harvard University Press, 1985).
- C. D. E. Tolton, *The Cinema of Jean Cocteau: Essays on His Films and Their Coctelian Source* (Ottawa: Legas, 1998).
- Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (Chicago, Mich.: University of Chicago Press, 1962).
- Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*: Ed. by John B. Thompson. (Cambridge: Polity Press, 1911).
- Robert Redfield, *The Little Community and Peasant Society and Culture* (Chicago: The University Chicago Press, 1989).
- Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents: Adapted for the Contemporary Reader* Tran. by James Harris, (London: Independently Published, 2019).

Quoting Xunzi but Hidden Xunzi: The Formation, Structure and Narrative of Heterogeneous Studies of Mencius in the Han Dynasty

TSENG, WEI-CHIEH

(Received July 10, 2021 ; Accepted February 11, 2022)

Abstract

The Han Dynasty is generally considered to be the era of studies of Xunzi, and there is also a strong criticism of Han Dynasty Confucianism in the Confucianism model of studies of heart-mind. However, looking back at the Han dynasty system of Confucian classics, we will find that not only did Xunzi not be established as a doctoral officer like Mencius, but there was also no commentary such as Mencius Chapters. If we further examine the academic classics of the Han Dynasty, we will find that there are many collective acts of quoting, narrating and respecting Mencius, but few collective narratives of quoting, narrating and respecting Xunzi. But in fact, the many obvious Xunzi's thinking structures in the classics of the Han dynasty and the repetition of Xunzi seem to have a hidden collective narrative structure, which may be related to the trauma caused by the Qin fire in the Han dynasty, and then died. The continuity structure of Qin-Legal-Xunzi concealed Xunzi, and the collective unconscious drive prompted the reconstruction of the Confucianism system for the other studies of Mencius as a model of other laws. That is to say, the so-called narrative of Mencius is in fact the structure of Xunzi and the heterogeneous studies of Mencius; that is to say, it can be said the trend of Mencius' thought in the Han dynasty was in fact a manifestation of "false Mencius", a reconstruction of the new Confucianism system

belonging to the Han dynasty after the fault of the Qin-Han genealogy—a heterogeneous studies of Mencius. Scholars in the Han Dynasty identified themselves as studies of Mencius, but in fact there was a broad expounding logic of studies of Xunzi. The narrative motif of Mencius, which is familiar to Chinese character cultural sites, was mostly created in the Han Dynasty, but it has a Xunzi's thinking structure that is contrary to studies of Mencius. It was the development of this implicit structure that made the Han Dynasty a "double space for Confucianism"-both Mencius' and Xunzi's; neither Mencius' nor Xunzi's.

Keywords: Studies of Xunzi, Studies of Mencius, Confucianism, School of Law, Studies of Han