

試論「子思四篇」中「引而述之， 以述爲作」之文本形式特點*

宋進安

國立臺灣大學中國文學系博士生

提 要

馬王堆漢墓與郭店楚墓儒家文獻相繼出土後，學界在數十年間引發了對「子思其人其學」與「子思學派」等學術問題之探討，希冀建構子思思想體系，以補足先秦儒學孔、孟之間的儒學史空缺。本文以文本解讀與思想史之研究角度切入，對傳世文獻「子思四篇」——〈中庸〉、〈緇衣〉、〈表記〉、〈坊記〉之「文本形式」加以探析，思考「子曰」話語與「稱引《詩》、《書》」此文本現象背後所蘊含之思想意義，發現子思四篇的這種特殊文本形式，實是子思有意為之。言必稱「子曰」，是基於他作為孔子親孫的特殊身份，基於「孔子」形象在子思所處的戰國初年還有權威性，足以發揮相當程度的言說效力；證必以《詩》、《書》等先王經典，則係為彰顯孔子與子思皆遵仁義之道而行，荷紹承先王志業，追求「復禮」的根本立場。孔子所言、子思所述、先王經典所證的文本形式，開創出一套專屬於子思的原創性表述模式，即「三段論式」，亦建構起專屬於子思的言說特色——「引而述之，以述為作」。

* 承蒙匿名審查委員之悉心指點提正，惠賜諸多寶貴意見，致使本文得以更臻完備，特此致謝。

關鍵詞：子思四篇 「子曰」話語 「三段論式」 「引而述之，以述為作」 復禮

試論「子思四篇」中「引而述之， 以述為作」之文本形式特點

宋進安

國立臺灣大學中國文學系博士生

一、前言

本文〈試論「子思四篇」中「引而述之，以述為作」之文本形式特點〉之義界，係指與先秦「子思學派」^①相關的儒學文本——〈中庸〉、〈緇衣〉、〈表記〉、〈坊記〉，關注這四篇文本中「子曰」話語（「子曰／子言之／子云」）與「引《詩》《書》」為證的「文本形式」，希冀探討這種文本現象背後之思想意義。

子思四篇，與先秦「子思學派（之儒）」^②關係密切，其成於子思，漢唐時

-
- ① 「子思四篇」目前已被學界認定與「子思學派（思孟學派）」有密切關係，「子思學派」或「思孟學派」的差別，主要根據學者自身所開展的研究關懷與理解之論述脈絡中所揭出。這兩個詞彙最明顯的差別在於「子思學派」專門指涉「子思」或其授業門生（起碼是即身或不至隔太多代的弟子）所形成的師門關係；「思孟學派」的使用，則默認「子思」與「孟子」之間形成一隔代相承之儒學派別。對於子思學派與思孟學派兩詞長期以來混用不分的問題，梁濤有過詳細討論，可參梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》（北京：中國人民大學出版社，2008年），頁34-59。由於「子思四篇」與孟子無太大關係，故行文只採「子思學派／子思之儒」一詞。
- ② 李銳認為先秦秦漢初的「學派」當指有學術師承淵源的人所形成之團體，彼等以宗師學說主張為分門別戶的標準，但許多學派的傳承並無一固定文本，只有不同弟子所記錄傳述的先師之言，而且經典在傳抄中也常被改動。我們或可合理推斷，「子思之儒」係受學於子思門下的一批儒者，「子思四篇」即是流傳於此「學派」的文本。參見李銳：《人物、文本、年代——出

人皆未疑之。入宋以來，古籍亡佚甚多，有關子思之資料所存甚少，又受疑古思想影響，始有學者疑此四篇皆係漢儒僞託孔子之名而作。非唯懷疑其內容迥異於孔子思想，還質疑其與子思（學派）之關係。如今因郭店儒簡等戰國簡陸續重光，學界已同意郭店儒簡與子思學派關係密切，^③ 這樣一來，子思四篇的偽造之說自然也就不攻自破。郭店楚簡之出土顯然深具學術意義，杜維明嘗言：

在學術研究中，研究者的希望與期待有時候會直接影響到對文獻的解讀。在郭店楚簡的研究中，這種「期待」應該就是期待發現《子思子》，也就是期待孔孟之間儒家材料的出現。……郭店楚簡的材料為孔子之後第二、三代學生的研究，也就是對早期儒家的系譜的研究提供了資料。……它們可能比馬王堆的簡帛更有價值，每一個字、每一句話，都可能為早期儒家的認識提供新的資料。如果說郭店的竹簡是一些教材，那麼它們一定是經過精選的材料，是當時重要的文獻。這與我們認為它們是《子思子》的認識沒有衝突。從這一角度來看，郭店楚簡的材料就把從孔子到孟子之間的空缺填補起來了。……郭店楚墓竹簡出土以後，整個中國哲學史、中國學術史都需要重寫。^④

誠然，自馬王堆帛書與郭店儒簡重見天日，大陸學界隨即掀起一陣對出土文獻、「子思學派 / 思孟學派」的研究風潮，^⑤ 或又與傳世子思四篇相為比較，希望重

土文獻與先秦古書年代學探索》（北京：中國人民大學出版社，2017年），頁235-236。

- ^③ 林素英：《〈禮記〉之先秦儒學思想：〈經解〉連續八篇結合相關傳世與出土文獻之研究》（臺北：國立臺灣師範大學出版中心，2017年），頁249-250。
- ^④ 杜維明：〈郭店楚簡與先秦儒道思想的重新定位〉，收於杜維明著，郭齊勇、鄭文龍編：《杜維明文集·第五卷》（武漢：武漢出版社，2002年），頁57-59。
- ^⑤ 關於大陸學界近年來對郭店楚簡與思孟學派之詳細研究概況，可參李華、王志民合撰：〈二十世紀以來大陸孟子與思孟學派研究綜述·下編·大陸郭店楚簡與思孟學派研究情況綜述〉，收於山東師範大學齊魯文化研究中心、美國哈佛大學燕京學社編：《儒家思孟學派論集》（山東：齊魯書社，2008年），頁459-482。

構「先秦儒學史」。子思作為孔孟之間的重要儒者，與其相關著作之重要性不言而喻，因此，子思四篇著實值得重視，如今有古人材料，又有出土文獻，確實為重建先秦儒學史之學術工作帶來甚大助力。問題在於：接下來對於子思（或子思學派）思想與先秦儒學史的研究工作，還可從哪方面著力？

其實，「子思學派 / 思孟學派」間之所以攪擾難定，出土文獻中屬於子思之儒難以確定，蓋緣於我們無法確切把握子思之學的本色與特點故爾。因是，先尋得合宜文獻，再由一適切之立足點去初步建立起子思或子思學派的思想體系，或許有望在相關領域中持續耕耘、尋求突破。只是，這個「合宜文獻」應以何為準？無疑是目前被肯認與子思關係密切的「子思四篇」，而其中最特別的應是其文本形式，若能從中切入，重新考察「子思學派（之儒）」與「子思四篇」相關議題，或能有所發現。

從文本形式考之，除〈中庸〉文章結構較為特別外，^⑥ 餘三篇皆展現出兩種敘述特色：其一、大率以「子曰」話語啓首；其二、大多引述《詩》、《書》為證。^⑦ 其實，對於這種結構，孔穎達就曾已有所發現：

但此篇所坊體例不一，或數經共論一事，每稱「子云」，以此坊民，或有一經之內，發初言「子云」，唯說一事，下即云以此勞民結之，或有一經之內，雖說一事，即稱「民猶犯齒」、「民猶犯貴」、「民猶犯君」，或有每事之下引《詩》、《書》結之者，或有一事之下，不引《詩》、

^⑥ 孔德立發現子思四篇在《禮記》中次第相接，且皆分為引經據典和子思論述兩部分。另，他還列表證明子思引用孔子之言和《詩》、《書》作為自己說理的依據，然後以「故」或「故君子」形式展開議論。參見孔德立：《子思與思孟學派》（濟南：山東文藝出版社，2004年），頁54。

^⑦ 〈坊記〉引《春秋》、《易》各兩處，引《論語》一處；〈表記〉引《易》三處；〈緇衣〉引《易》一處，足見子思四篇不僅止於引《詩》、《書》，故筆者雖於題目表明以「稱引《詩》、《書》」為考察對象，但並不排除《春秋》、《易》、《論語》等經典，蓋彼等皆屬三代典章。若子思之儒真實存在，子思四篇又與他們相關，當這些經典的內容因文本主體有意的不斷稱引而成為特定文本形式時，這種形式必然與其論述產生一種整體性與結構性，當中不僅能反映出文本主體對於採取這種形式的考量，也會側面顯露出某種思想意義。

《書》者。如此之屬，事義相似，**體例**不同，是記者當時之意，**無義例**也。（《十三經注疏·禮記正義》，頁 3511）

孔《疏》立足於其視角，更為著重「體例」與「義例」深意，故縱見及「子云」似串聯《詩》、《書》與「論（說）一事」，有些在「一事之下」卻「不引《詩》、《書》」，卻並未進一步追問此一結構成因，亦未懷疑「子云」是否孔子。逮至近世，李零始確切指出《禮記》一書中「夫子曰」、「子曰」、「子云」、「子言之曰」、「子言之」的「子」皆指「孔子」，而且還特別「注明」：「注意：引文以《坊記》、《中庸》、《表記》、《緇衣》四篇頻率最高），^⑧ 他的「注意」顯具深義，因其敏銳察及《禮記》之中偏偏就此四篇使用「子曰」的頻率最高，而彼等剛好又被認為是與子思或子思學派關係最為密切的「子思四篇」。除此，梁濤亦以為如何看待古書中的「子曰」仍是先秦思想史研究中亟待解決的問題，^⑨ 並就此提出許多極具價值之見解，發人深省。除此，孔德立亦嘗指出子思著作有「引經證義」之特點，^⑩ 彼等之說皆在在顯出子思四篇中的「子曰」話語與引述《詩》、《書》的文本形式實有其研究意義在焉。但李零、梁濤沒有同時將引述《詩》、《書》納入考察範圍，孔德立則未進一步關注「子曰」話語與「引經證義」的關係所形成的文本現象背後所蘊含之意義，頗為可惜。

縱觀相關研究成果，目前直接針對子思四篇之文本形式進行深入探討者，以梁濤為主，他就四篇的「子曰」形式與內容，取傳世與出土文獻相互參照，考察先秦古籍中的「子曰」以及早期儒學的思想發展、表達形式等問題，指出「子曰」作為子思一種特殊的表達形式，雖有孔子思想、言論為根據，但皆非嚴格意義的「實錄」，而同時包含子思個人的觀點主張，既內在於孔子思想之中，

⑧ 李零：《郭店楚簡校讀記》（北京：中國人民大學出版社，2007年），頁 86-87。

⑨ 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》，頁 239。

⑩ 孔德立：《子思與思孟學派》，頁 67。

又做了主觀的詮釋創造，¹¹ 其說深有見地，但如前所言，他尚未將稱引《詩》、《書》的文本現象一併納入討論範圍，並說明我們可以如何看待這些敘述特色與子思思想之間的關係。至於稱引《詩》、《書》，或被認為是大多儒典的共同特色，惟除〈中庸〉不太明顯，其餘三篇在稱引《詩》、《書》上相對頻繁，與「子曰」話語已形成一種專屬於子思四篇的文本形式，背後是否隱藏了什麼訊息？

於此，筆者有意循前賢之發現、研究路徑與成果，持續針對子思四篇文本形式提出以下疑問：我們應當如何看待子思四篇這兩種敘述特色與文本形式？順是，我們能否透過文本形式的考察，從中蠡測子思之儒在思想建構上的原創性，進而開出新的考察視角，從中挖掘子思四篇的思想意義？

爲了針對問題提出恰當解答，本文將因應子思四篇中「子曰 / 子言之 / 子云」 + 「故 / 故君子」 + 稱引《詩》、《書》的文本形式，提出「三段論式」一詞對其加以概括，並由之形成本文探討之主題與主軸。方法上，則擬以文本形式爲主，替文本構建思想史背景爲輔的方向，¹² 從內緣外緣雙管齊下開展研究工作，具體而言有二：其一、引用伍振勳先生提出的「述者」文本觀點，¹³ 將之進一步推擴，作爲子思四篇的觀照視角，由此觀照「子曰 / 子言之 / 子云」與稱引

¹¹ 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》，頁 232-286。

¹² 本文雖以文本形式作爲研究主軸，然則我們還須考量一事實，即：文本作爲言說主體在特定時空情境之中，因應其自身關懷，與欲達致之目標，而透過言說對某個或某群身處特定時空情境之對象發話中形成的一種形式，它是特定時空的產物，故我們實難以截然切割文本與時空之間的關係，從中叩問思想意義。

¹³ 「述者文本」，相對於「作者文本」觀念，係一種「以『述者』為主體」的文本解讀方式，此一理念源自伍振勳先生對〈中庸〉之研究：與「作者」的鮮明性截然相反，不顯名的「述者」可能才是文本主體，〈中庸〉的「述者」正是透過「述」孔子之學來形成自身論述脈絡，故其所「引用」的「子曰」文獻就不能單純視作一客觀記錄或脫離於文本論述脈絡的主觀記錄。子思（之儒）作爲「述者」，「子曰」文獻的意義正是通過「述者」的有意「引用」與闡述而讓孔子話語被賦予意義，形成〈中庸〉的「整體性」思想表述。筆者則希望進一步將這種思想「整體性」的有效性從〈中庸〉延展到「子思四篇」。參見伍振勳：〈先秦〈中庸〉文本的形成及解讀問題——「述者」文本的觀點〉，《臺大中文學報》第 52 期（2016 年 3 月），頁 15-19。

《詩》、《書》的文本形式，再考察子思四篇之核心旨歸；¹⁴ 其二、構建一特定時空作為「歷史語境」，將子思四篇置於其中加以觀照，¹⁵ 試圖解釋「子曰／子言之／子云」與稱引《詩》、《書》的文本形式之所以被建構，或與子思個人身份、所處時代與思想背景息息相關，凡此種種，恰好成就子思四篇的言說與文本特色，反映出此系儒者在戰國中期以前的思想原創性。透過如此嘗試，筆者冀望能在兩種研究方法與考察視角的交叉互動中，叩問隱藏在子思四篇文本形式之內的思想意義。

綜上所述，本文將依兩大步驟針對主題進行討論：首先，有必要揭示「三段論式」四種序列組合，以及探討三段論式能否涵攝〈中庸〉文本之問題，作為本文立場與思路架設之根本理據。其次，本文務求以提綱挈領的方式簡略把握「子思四篇」共有之核心旨趣，再結合「子曰」話語與稱引《詩》、《書》的文本形式關係探討彼此之關聯性，再從思想史的角度探討言說主體為何採「三段論式」以闡明思想，同時叩問箇中所含思想意義。同時，本文以先秦時子思學派的儒學文本——「子思四篇」作為研究對象，¹⁶ 為了最大程度地降低研究干擾（如編撰

¹⁴ 形式與內容之間的圓融關係，關涉到內容是否能透過有意義的載體呈現自身。職是，同時重視文本形式與內容旨趣，才能有效思考：子思四篇核心旨歸為何？緣何以三段論式呈現？三段論式如何達成言說主體的核心旨歸？

¹⁵ 「思想史」intellectual history 或者 history of thought 主要討論刺激思想的歷史環境、思想在不同社會環境和不同歷史時代中的變遷，需整體描述時代、環境和思潮。思想史無疑是一邊界不定的研究領域，它需要社會史、政治史、經濟史、文化史、宗教史等營構一敘述背景，也需研究者在種種有文字的無文字的實物、文獻、遺跡中，細心地體驗思想所在的歷史語境，撰寫思想史需要收集眾多材料，從而建構一個與當時類似之「歷史語境」，才能盡其努力還原當時代之真實性，從而體會每種思想之所以在某時代興起流行之因。本文擬借鑒「思想史」之研究方法，通過某些關鍵材料概略地建構類似於先秦的歷史語境，再把「子思」與「子思四篇」嵌入這個思想史背景的脈絡，觀察文本主體、時代與文本之間的交涉互動。參見葛兆光：《思想史研究課堂講錄：視野、角度與方法》（北京：三聯書店，2005年），頁266；葛兆光：《中國思想史·第二卷·七世紀至十九世紀中國的知識、思想與信仰》（上海：復旦大學出版社，2001年），頁48。

¹⁶ 本文並未將子思思想相關出土文獻納入討論範圍，蓋子思四篇一直收入《禮記》，歷來被視為《子思子》，加之郭店〈緇衣〉出土，基本已能確認其係與子思學派相關之傳世文獻，正好能

者因其時代意識、編撰需求或求文本整體之統一性而改字、改句、更動章句順序等有意或無意的文本改寫行為），理當採用時代最早之底本，唯〈中庸〉、〈表記〉、〈坊記〉目前未見早於《禮記》之版本，故本文擬用阮元校刻之清嘉慶刊本——《十三經註疏·禮記》¹⁷作為研究底本，〈緇衣〉則除傳世版本外，還存在「上博本」與「郭店本」的出土文獻版本。¹⁸惟本文並非專門研究〈緇衣〉，故並不措意於文字章句或分章斷句之議題，¹⁹考慮到上博本完整度略遜郭店本，故擬以李零之《郭店楚簡校讀記》²⁰作為研究底本。

二、意在「復禮」的「子思四篇」與「三段論式」

（一）「三段論式」四種組合與〈中庸〉文本問題

1. 「三段論式」四種組合型態

以下將以《十三經注疏·禮記正義》與《郭店楚簡校讀記》為本，先以類分之，再從子思四篇每一篇經文尋一例以附之，若該篇無例則不附也，希冀能藉此歸納三段論式各種組合型態。

對照古人未嘗得見的出土文獻，讓我們在對照彼此、研究同異，未來或可持續開展相關研究。除此，礙於文章篇幅，還有出土文獻往往牽涉文字、訓詁、分章斷句、詮釋解讀等複雜問題，目前筆者無法確切無疑地判定出土文獻中還有哪些與郭店〈緇衣〉般屬諸子思學派，故本文決定先以傳世文獻，即《禮記》所錄之「子思四篇」內容作為研究對象。

¹⁷（漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏，（清）阮元校刻：《十三經注疏·禮記正義》（北京：中華書局，2009年）。未免繁瑣，以下若再引用本書，筆者僅會標示書名與頁碼，望讀者海涵。

¹⁸李零言上博〈緇衣〉簡文略有殘缺，但內容與郭店本大同小異，亦無大的結構問題，可參照郭店本大體補全。參見李零：〈上博楚簡校讀記（之二）：緇衣〉，收於上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編：《上博館藏戰國楚竹書研究》（上海：上海書店出版社，2002年），頁408。

¹⁹涂宗流與劉祖信認為郭店〈緇衣〉與傳世本內容大體相同，應是同一文本的不同傳本。唯郭店本無《禮記》本的第一及十六章。彼此之間的章序列與文字也有不少出入。參見涂宗流、劉祖信合著：《郭店楚簡先秦儒家佚書校釋》（臺北：萬卷樓，2001年），頁335。

²⁰李零：《郭店楚簡校讀記》，頁77-80。

(1) 典型「三段論式」

所謂「典型」，即言其具足「子曰」話語、「故 / 故君子」與稱引經典，此類例證可隨手掇拾：

子曰：王言如絲，其出如緝。王言如索，其出如紼。故大人不倡流。

《詩》云：「慎爾出話，敬爾威儀。」（郭店〈緇衣〉）²¹

子曰：唯天子受命于天，士受命于君。故君命順則臣有順命，君命逆則臣有逆命。《詩》曰：鶉之姜姜，鶉之賁賁，人之無良，我以為君。（《禮記正義·表記》，頁 3567）

子云：睦於父母之黨，可謂孝矣。故君子因睦以合族。《詩》云：此令兄弟，綽綽有裕，不令兄弟，交相為瘡。（《禮記正義·坊記》，頁 3515）

子曰：舜其大孝也與？德為聖人，尊為天子，富有四海之內，宗廟饗之，子孫保之。故大德必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽。故天之生物，必因其材而篤焉，故栽者培之，傾者覆之，《詩》曰：嘉樂君子，憲憲令德，宜民宜人，受祿于天，保佑命之，自天申之。故大德者必受命。（《禮記正義·中庸》，頁 3533）

(2) 「子曰」話語 + 稱引經典

此類經文無述者引申，唯見「子曰」話語與稱引經典加以證成其理的部分：

子云：君子弛其親之過而敬其美。《論語》曰：三年無改於父之道，可謂孝矣。（《禮記正義·坊記》，頁 3515）

子曰：無辭不相接也，無禮不相見也，欲民之母相褻也。《易》曰：初筮告，再三瀆，瀆則不告。（《禮記正義·表記》，頁 3557）

²¹ 李零：《郭店楚簡校讀記》，頁 79。

子曰：私惠不懷德，君子不自留焉。《詩》云：人之好我，示我周行。

(郭店〈緇衣〉)²²

子曰：鬼神之為德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺，使天下之人齊明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右。

《詩》曰：神之格思，不可度思，矧可射思。夫微之顯，誠之不可揜如此夫。（《禮記正義·中庸》，頁 3532）

(3) 獨見「子曰」話語

此類經文只有「子曰」，既未見述者進一步引申，亦不見引證經書，如：

子曰：中庸其至矣乎！民鮮能久矣。（《禮記正義·中庸》，頁 3528）

子言之：歸乎！君子隱而顯，不矜而莊，不厲而威，不言而信。（《禮記正義·表記》，頁 3556）

子云：君不與同姓同車，與異姓同車不同服，示民不嫌也。以此坊民，民猶得同姓以弑其君。（《禮記正義·坊記》，頁 3513）

(4) 「子曰」話語 + 述者引申

顧名思義，此例獨見孔子話語與「故 / 是故」之引申，而未見稱引經書：

子云：有國家者，貴人而賤祿，則民興讓，尚技而賤車，則民興藝。故君子約言，小人先言。（《禮記正義·坊記》，頁 3514）

子曰：無欲而好仁者，無畏而惡不仁者，天下一人而已矣。是故君子議道自己，而置法以民。（《禮記正義·表記》，頁 3557）

經由歸納，我們基本可得出三項發現：其一、子思四篇之三段論式呈現出四

²² 李零：《郭店楚簡校讀記》，頁 80。

種組合型態；其二、三段論式中總不能缺少「子曰」話語，多首之而發為言說，且除郭店〈緇衣〉外，餘下三篇皆存在「子曰」話語獨立成章之內容，反而述者引申與引證經書偶有「缺席」；其三、〈坊記〉、〈表記〉與郭店〈緇衣〉之三段論式，無論在體例之一致性，抑或序列鋪排上，皆較〈中庸〉來得整齊而具規律性，蓋〈中庸〉在某些經文雖猶能攝以三段論式，但為例畢竟不多，而此等例子亦未必緊密依循「子曰」話語、「故」之引申與引證經書的體例與序列鋪排，如以上所引〈中庸〉「舜其大孝也與」一章除有一連串的「故」作為引申，在稱引經書後又再補上一句「故大德者必受命」結之。更甚者，在於〈中庸〉整體文章結構複雜度也遠超其餘三篇。²³如是，則不禁讓人起疑，三段論式縱使適用於〈中庸〉部分經文，但有效性與涵蓋面能發揮到何等程度？

2. 「三段論式」能否涵攝〈中庸〉？

其實，〈中庸〉還是能涵攝以三段論式，理據有二：其一、〈中庸〉通篇猶能尋得部分貼合三段論式之經文；其二、就三段論式在每章經文之使用密度與明顯程度而言，〈中庸〉誠是不比其餘三篇，唯若從其他視角，即從通篇結構觀之，而不以章與章之間來審視〈中庸〉，卻可發現其在整體文章結構上實可相當程度反映出三段論式之文本形式，一種較為「寬泛」的三段論式。

為凸顯此義，本文有必要對〈中庸〉文章結構稍作剖析。漢唐以來，《禮記正義》尚未對〈中庸〉劃下涇渭分明之分章框架，這項工作起碼要等朱子之《中庸章句》始算完成。朱子疏通〈中庸〉文意，分之為三十三章，且確立理學典範加以詮釋。本文雖不意在探討〈中庸〉分章詮釋之相關議題，但朱子分章卻具開顯文意脈絡之價值，故筆者擬採用其分章結構訴說〈中庸〉為何可被歸為寬泛三段論式。²⁴

²³ 由於本文關懷是證明〈中庸〉可以「三段論式」之框架解釋其文本形式，並無意涉入〈中庸〉成書、文本結構與解讀等複雜問題，相關論述請讀者參見伍振勳：〈先秦〈中庸〉文本的形成及解讀問題——「述者」文本的觀點〉，頁 10-14；郭沂：《郭店竹簡與先秦學術思想·今本〈中庸〉：子思書的兩篇佚文》（上海：上海教育出版社，2001 年），頁 423-456。

²⁴ （宋）朱熹：《四書集注·中庸章句》（臺北：臺灣中華，1971 年），頁 1-24。

(1) 〈中庸〉的「子曰」話語

觀諸〈中庸〉，其中徵引「子曰」話語處，凡見 2-11 章、13-20 章與 28 章此三部分。

以內容羴觀，2-11 章之主題圍繞在「中庸之道」上；13-20 章以「君子之道」、「祭祀之禮」、「天命鬼神之德」、「哀公問政」為言說主軸；最後的 28 章則在彰明恢復周禮、反對違古改制之根本立場。

(2) 〈中庸〉的「述者」之言

〈中庸〉「述者」之言不類「子曰」話語與引證《詩》、《書》般清晰無疑，時或稱「故」，或未稱「故」，職此，在文本中尋繹「述者」之言時，不應泥於「故／是故」等詞語上，而要嘗試掌握哪些是述者所發話語，即經中未稱「子曰」之一系列言說，這些內容主要見於 1 章、12 章、21-27 章、29-32 章。

以內容羴觀，首章揭出「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」之「天命教言」，作為通篇主要綱領；²⁵12 章繼孔子之言，對「君子之道」作進一步闡述；21-27 章提出「誠」論作為引導君子修身，以期解決「文武之政」失能之關鍵言說，同時讚歎「至誠／至聖」典範；29-32 章除提出唯有能「知天／知人」之聖人方能「王天下」，還讚歎孔子與「至聖／至誠」典範之盛德足以「配天」、媲美天地之大。

(3) 〈中庸〉的引證經書

考察各章經文，可見經中所引經書一皆為《詩》，並大致呈現出兩種形式：其一、與〈坊記〉等三篇類似，附於「子曰」話語或「述者」所言之後，用以強化言說效力；其二、即 33 章中一連串《詩》文。

前一例可見諸 12、13、15、16、17、26、29 等章次，都藉《詩》文對「君子之道」、「天命鬼神之德」、「至誠」典範之讚歎、足以「王天下」以改制的盛德君子之形象作出刻畫等言說主題內容加以深化；至於 33 章所有《詩》文，從內在心志與外在德行之合宜刻畫塑造出一理想之君子形象，其中寄託子思之殷

²⁵ 關於〈中庸〉第一章之詮釋，可參伍振勳：〈「天命」的主題：《中庸》首章的解讀與詮釋〉，《文與哲》第 31 期（2017 年 12 月），頁 101-140。

切期盼，作為恢復周禮與平定亂世的政治典範。

至此，可說若從文章結構重新觀照，即可見「子曰」話語大量出現在〈中庸〉結構前端，「述者」之言大致集中在經文中端，而引證經書則以 33 章那一連串詩文最具標誌性，經文結構作如斯序列與鋪排，不正暗合三段論式中「子曰 / 子言之 / 子云」+「故 / 故君子」+ 稱引《詩》、《書》之序列乎？此正為何筆者稱其為「寬泛性三段論式」。

總之，相對〈中庸〉，餘三篇係章章相次的「緊密性三段論式」，故一目了然，〈中庸〉三段論式則大率不在章章之中體現，而要從整體文本結構中加以觀察，故較難看出。

上文藉由歸納出三段論式數種變化組合，可見子思四篇每則內容雖大率以三段論式為主，但其中仍見未盡如此之異例，或缺少述者引申，或不見稱引經書，但必然有「子曰」話語，鮮少不以之啓首以發表議論、提出言說，甚至獨立成章，顯見相對於「子曰」話語的至關重要，述者引申與引證經典有時反可被省略，這種饒有趣味的文本現象應當如何解釋？這在後文將會加以探討。除此，筆者亦指出〈中庸〉文本形式雖與〈坊記〉、〈表記〉、郭店〈緇衣〉有別，然則實亦可以「寬泛性三段論式」涵攝其文本現象。下一節將要來探討子思四篇之核心旨歸。

（二）「子思四篇」核心旨歸——恢復周禮

「子思四篇」具體談了什麼？仔細說來十分棘手，蓋其非唯關涉文本本身章句字詞應當如何理解，還需考慮古來詮釋者站在何種觀照視角與詮釋需要加以解讀。為免主軸失焦，本文無意糾纏其中，只欲透過文本與學者所論勾出其共同之核心旨歸，以利於進一步考察三段論式在核心旨歸之中所荷擔之敘述功能究竟為何。

孔德立曾言《子思子》四篇被戴聖編入《禮記》，均與儒家論禮治有關，²⁶

²⁶ 孔德立：《子思與思孟學派》，頁 55。

這種看法應該是沒問題的，但論禮治的背後是希冀達致何等言說目的？這個「言說目的」，正是四篇核心旨歸之所在。接下來，筆者將透過文本內容與學者見解嘗試加以探究。

〈中庸〉談了什麼？鄭玄認為其「記中和之為用也。庸，用也。孔子之孫子思作之，以昭明聖祖之德也」（《十三經注疏·禮記正義》，頁3527），著重從「中庸」此一標的與孔子子思之間的關係凸顯孔子至德，但是否僅止於此？或許不然。近世，林素英指出〈中庸〉主體思想實與政治思想息息相關，關鍵當在「哀公問政章」所論「治國有九經」一節，²⁷已然注意到〈中庸〉實是以政治問題為關懷主軸，唯「哀公問政章」所論「治國有九經」背後的心理理念源自何處？實源自是時仍「布在方策」的「文武之政」，也就是周禮。於此，分〈中庸〉為上下部的梁濤也有所察覺，是以指出文本上半論「中庸」，說中庸來自禮，是對禮的哲學化、理論化，下半談「誠明」，²⁸這種分法是否必然，有待討論，但他已進一步發現「禮」在〈中庸〉裡頭的重要性，而禮的理論化，應當就是為了回應政治。以此可知，禮與政治應是文本重點，問題就是〈中庸〉如何融通兩者以述其意耳。對於這個問題，梅廣直是披露無遺，在他看來，《中庸》依歸孔子思想，從宇宙自然（原自注：包括生理）現象的中和講起，然後落到人事的中庸，又從日常人文經驗進入超人文祭祀鬼神世界（原自注：這也涵攝在儒家禮的綱統之中），再從禮制進入經世，²⁹此見甚諦。職此，可見〈中庸〉所主張的理想政道，是透過貫通自身、他者、天下，甚至到鬼神世界來完成的，而這種參贊天地三才的王道政治，實離不開周禮。誠然，觀諸文本所涵蓋之「天命」教言、孔子「中庸」話語、祭祀之禮、「哀公問政與治國有九經」、「誠」論、「至聖／至誠／至德」典範等諸般內容，還有引《詩》為證的說明，殆是欲建構一套即修身即政治之教義，用以勸勉君子恢復周禮的核心旨歸而被串聯成一有機

²⁷ 林素英：《〈禮記〉之先秦儒學思想：〈經解〉連續八篇結合相關傳世與出土文獻之研究》，頁273-274。

²⁸ 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》，頁270-278。

²⁹ 梅廣：〈《中庸》新編文章解義〉，《臺大中文學報》第75期（2021年12月），頁1-2。

整體。³⁰

次觀郭店〈緇衣〉，其中內容大致可分作六部分：1-4 章言好、惡、疑、惑之理：君王好美惡惡，民則知善惡之度、5-9 章言上行下效之理、10-11 章言為君治國之理、12-13 章言政與教之理、14-19 章言言與行之理、20-23 章言交友之理，³¹ 主要針對君臣關係、君民關係、交友之道、言行之要等應然之道作出闡述。³² 乍看之下，這些話語大多關涉個人倫理，似與禮治未有直接關聯，但可以發現，凡此種種言說條目之背後依據，其實還是周禮，可郭店〈緇衣〉是如何透過這些內容傳達禮治的政治價值呢？於此，郭靜雲發現〈緇衣〉以君子治國為敘述重點，並建構一完美政治理想，「教化」乃其表述核心之一，且為全篇論述目的所在，關鍵就在國君德行，此見甚諦。³³ 可以說，郭店〈緇衣〉種種言說的意圖，是希望以君子之道熏染教化統治階級，讓君子成一國表率，配合體制成治安邦，足見文本核心旨歸亦在訴求恢復周禮，配合君子之道鑄就王道政治。

再看〈表記〉，其內容比郭店〈緇衣〉來得更為龐雜。孔《疏》大致點出此篇摠論君子及小人為行之本，並論虞夏殷周質文之異，又論為臣事君之道（《十三經注疏·禮記正義》，頁 3556）。近人王夢鷗更為詳細，其按文中八處「子言之」發端，歸納篇中所說依次為：君子行為根本、仁與義相互關係、仁的要素、義的要素，虞夏商周政教得失、事君之道、言行待人之道及卜筮八項，³⁴ 這些內容依然與周禮相關。令人好奇的是，〈表記〉談這些事的根本意圖何在？這些內容的背後，是否隱藏著一貫的核心理念？其實，〈表記〉依然在關心政治問題，林素英也注意到這一點，所以認為本篇要在敦促君子行使仁義之

³⁰ 筆者認為〈中庸〉核心旨趣實為建構一套即修身即政治之論述勸勉君子社群透過修身恢復周禮，相關論述可參宋進安：《慎其獨以知天：先秦儒者的慎獨觀念與禮學論述》，（臺北：國立臺灣大學中國文學系碩士論文，2021 年），頁 121-136。

³¹ 涂宗流、劉祖信合著：《郭店楚簡先秦儒家佚書校釋》，頁 335。

³² 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》，頁 267。

³³ 郭靜云：《親仁與天命——從〈緇衣〉看先秦儒學轉化成經》，頁 16、189。

³⁴ 王雲五主編，王夢鷗註譯：《禮記今註今譯（下冊）》（臺北：臺灣商務，1984 年），頁 844。

道，申說其政治思想。³⁵ 在〈表記〉看來，君子對仁義之道的行使操持，不僅僅停留於個人倫理的圓滿，還必然涉及政治問題，故而在議論仁義之外，還會透過虞夏商周來論「文質」，甚而談及卜筮。只是，〈表記〉是如何透過周禮來整合私領域與公領域，從中表達其核心理念？於此，我們或可注意「表」此一語詞。表者，儀表也，孔德立嘗言儒家特重視禮治，「文質彬彬，然後君子」，要求人們從形式到內容對禮有精到體認，習禮時對禮儀背後之禮義進行闡釋，由此修己安民，³⁶ 儀表其實就是「文」、形式，禮義則是「質」、內涵，禮的終極目的當然是貫通人之表裏，但總是從儀表的實踐開始，而統治階級個人的仁義行止，也終究能推擴到家國天下。正因這種體認，在禮的時代中，儒者不僅認為儀表能反映君子個人言行舉止，還關涉為政治國之正道，兩者之間的樞紐韌帶正是周禮，這種思路一如郭店〈緇衣〉，表述君子當為臣民表率，治成王道，如是，則子思雖隻字未提，但字裡行間卻充斥恢復周禮之訴求。

最後是〈坊記〉，鄭玄云「名坊記者，以其記六藝之義，所以坊人之失者也」（《十三經注疏·禮記正義》，頁 3511），但更直接地說，〈坊記〉所重視者，其實是「禮」，蓋經文首章已點明文本主題：「君子之道，辟則坊與，坊民之所不足者也。大為之坊，民猶逾之。故君子禮以坊德，刑以坊淫，命以坊欲」（《十三經注疏·禮記正義》，頁 3511），「君子之道」的完成不能缺少「坊」的面向，而此一面向正是藉由禮來完成。這種談法顯示〈坊記〉核心關懷還是在政治，林素英與梁濤梁先生也持相同意見，故一者認為〈坊記〉展現周禮的終極防治作用，企求達成其積極成德之功能，³⁷ 這是從政治效能上說；一者則言本篇討論禮、刑對人們的行為的防範，同時涉及祭祀、交往之道等，³⁸ 此則是從內容大意言。職是之故，可知〈坊記〉種種言說，實是旨在闡明周禮具

³⁵ 林素英：《《禮記》之先秦儒學思想：〈經解〉連續八篇結合相關傳世與出土文獻之研究》，頁 301。

³⁶ 孔德立：《子思與思孟學派》，頁 53。

³⁷ 林素英：《《禮記》之先秦儒學思想：〈經解〉連續八篇結合相關傳世與出土文獻之研究》，頁 251。

³⁸ 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》，頁 267。

「坊」之治效，唯頗值注意者，係篇中多危急之辭，如云「以此坊民，民猶如何如何」，似禮義真不足以規範人民者，蓋欲高其言，以收震懾之效，³⁹其實，以危急之辭不斷闡明周禮能坊奸理政，實是懷揣憂患意識向談話對象訴說恢復周禮之重要性與迫切性。

由是，可知子思四篇核心旨歸殆係透過論禮治強調體制之重，申明在彼時恢復周禮之根本立場。順是，我們或可再問：為何恢復周禮的論述需以三段論式承而載之？述者文本、三段論式與恢復周禮之間如何產生有機的關聯性？筆者認為子思四篇皆屬述者文本，係子思與子思師門一系儒者依紹繼引述孔子之道、恢復周禮等根本目的作為主軸，所開創出一套可資講學議政、見習修身的論述，三段論式即因此論述需要而構建起來的言說文本形式。

（三）「復禮運動」與「復禮」論述

恢復周禮此理念源自何處？欲加考究，當先推原儒者本質。何謂「儒」？考其字義，可知孔子與儒者所教授的「六藝」、所秉持的「志」、所繼承的「道」，皆與先周文明一脈相承，⁴⁰但「儒」與「儒家」間還是有所區別，前者作為一源自殷周文明之職業，本以相禮為業，與「濡禮」有關，直至孔子探索鑽研禮之本質，為其注入「仁」之動力要素，又揭出「成立宣言」——「吾道一以貫之」，儒家始具有被確立為「道」之思想意義而正式成立。⁴¹可以說，微三代文明與仁義之道，與孔子的「以儒為道」，則無儒家。此後，儒者不再僅止一以相禮為業之群體，而是一以追隨孔子與先王，奉行恢復周禮與紹繼仁義之道為一生志業之高尚倫理主體。

唯早在春秋時代，士大夫群體即已倡導恢復周禮。西周覆滅後，因王室東遷、權柄式微，連帶政治體制也逐漸崩壞，但還有某些立身制度其中的貴族，始

³⁹ 王雲五主編，王夢鷗註譯：《禮記今註今譯（下冊）》，頁 823。

⁴⁰ 宋進安：《慎其獨以知天：先秦儒學的慎獨觀念與禮學論述》，頁 60-63。

⁴¹ 張亨：〈說儒家〉，收於張亨：《思文論集——儒道思想的現代詮釋》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2014 年），頁 535-574。

終著意闡發體制的政治效能，冀望藉此撥亂反正，解決西周覆亡以後所引發的政治失序與價值失落危機。何炳棣曾揭出「復禮運動」一詞以解釋當時貴族這種特殊言說現象，指出春秋三百年間對禮的記載雖大多呈現出某人某種舉動「是禮也」或「非禮也」這類個別觀察和簡評，但自始即有政治家或哲人專門注意到禮之大功用。復禮運動一方面反映封建宗法社會如不盡力設法挽救，遲早勢必崩潰，顯出身處此制度裡之貴族們對未來政治前景的憂慮不安；另一方面卻又反映在晉楚均勢末期「尊王攘夷」口號尚未完全喪失現實意義，廣泛的復禮運動可能還有挽救或延長舊制度的希望，亦即貴族們基於對禮制崩潰的憂慮，但又見當世「霸主」如齊晉之流實有能力解決此困境並重新豎立禮的價值，故提出「復禮」論述，希望能藉之化解難題。何炳棣亦以孔子不但是春秋中晚期的產物，且因強烈使命感而將禮之史的發展提升到第三層面——理論化、意識形態化。⁴² 由是觀之，孔子的「仁」、〈中庸〉的「誠」，甚至是子思四篇，那些訴求恢復舊有體制，即「復禮」，所確立起來的思想論述，實可號之為「復禮」論述。

戰國以來諸侯國間互爭雄長，周王勢力愈發衰微，乃至家臣崛起，組構成一失去規範之新世代。⁴³ 可以說，此際乃處於封建制度已進一步崩壞，專制政治尚未定型之世代，因之亦可說是一政治壓力空隙最大，允許多方面進行思考探索的開放時代。彼時不僅出現思想上的百家爭鳴，在政治社會發展上也具專制以外，向其他方向發展的可能性。處在春秋與戰國世代之交，讓孔子深深體會周文疲弊是促使秩序瓦解與社會失去規範的力量，也讓他與後起儒者真切理解，他們所面對的是一失去規範之新世局，「周文疲弊」自此成儒者亟欲克服之「基源問題」，如何恢復理想中的「周文」遂成孔子畢生學問重點，⁴⁴ 如是問題意識與政治志業，就一直延續到了子思手上。

⁴² 何炳棣著，范毅軍、何漢威整理：《思想制度史論》（臺北：聯經出版社，2013年7月），頁168-169。

⁴³ 林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2007年），頁88。

⁴⁴ 徐復觀：《兩漢思想史》（臺灣：學生書局，1985年），頁64、117、49。

總之，儒者作為追隨孔子行道的群體，有著超乎常人之高尚情志，其戮力於紹承仁義之道、護持先周體制，不僅會一以貫之地完善磨礪自身德行，還務求具備治理國政與平治天下的見識、智慧、行動能力，用諸干諸侯、教君子，竭盡所能實踐王道政治。在禮崩樂壞的世局，以及儒者自身性質、定位與理想等因素影響之下，自然會促使儒者走向復禮之道。為教學傳承，為取得統治階級尊信，他們必須以自身浸潤於周代文化與政治傳統的深沉涵養，針對當時世局提出一套介入政治的方案與言說，⁴⁵藉以復禮行道。可以說，「子思四篇」就是在這樣的背景之下逐漸產生的「復禮」論述，「三段論式」也應當與復禮的訴求息息相關。

三、「引而述之，以述為作」

——「子思四篇」的「子曰」話語與稱引《詩》、《書》

(一) 引「孔子」之言，述「祖父」之意，傳「先王」之道

本章的主要工作，是進一步去叩問三段論式之所以被述者文本所需，以及其具體言說效力等問題。職此，下文主要討論兩點：其一、思考子思言必稱「子曰」與《詩》、《書》的背後考量；其二、闡述「三段論式」的思想意義。

梁濤曾言孔子事跡言行記載在儒門內部而言並不專屬於哪一弟子或哪一門派，而是一筆「公共資源」，故荀子、孔子家族、公孫尼子都能使用。⁴⁶但能如斯淋漓盡致地「揮灑」這筆公共資源，甚至以之為文本形式，形成子思四篇與三

⁴⁵ 伍振勳認為〈中庸〉或是一篇再現子思之門「言—述」活動的整體性文本，這種文本可能要在闡述周代政治傳統的典範意義，從而展示某種理想的政治形象，而不必然提出一套嚴謹的政治理論。筆者認為子思四篇亦當如是，係述者依其在周文典範之中的長久實踐與浸潤中，按某種言說目的、對象、時代需求所建構出來的言說，並非理性客觀的哲學式建構。參見伍振勳：〈〈中庸〉「誠」論的思想史意義——兼論〈中庸〉、孟、荀「誠」論系譜〉，《臺大中文學報》第66期（2019年9月），頁8。

⁴⁶ 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》，頁17。

段論式者，殆唯子思歟？起碼目前學界普遍肯認此一設想。

倘子思四篇之「述者」就是子思，那就能接著問：為何孔子話語能在戰國初期的世局產生言說效力與權威性？為何須在「子曰」話語外，同時稱引《詩》、《書》等文獻？對於前一疑問，我們應先考慮子思身處時代中，時人如何看待孔子，亦即「孔子形象」為何。欲探討此一問題，自當求諸記載孔子事跡與反映當代歷史軌跡的史冊——《左傳》與《國語》。⁴⁷

1. 引「子曰」話語——借重「孔子」權威

李隆獻先生曾考察《左傳》與《國語》之「孔子形象」，指出《左傳》的「孔子」大致呈現出博文知禮、好學不倦的「老師」與「良臣」形象，《國語》的孔子形象較為接近《左傳》「博物君子」的形貌，惟考其言論內容，大都闡述古史逸聞、講解怪物與異象，已非講「仁」論「義」的孔子形象。⁴⁸ 吳曉昀據《左傳》、《國語》、《論語》、《墨子》、《莊子》、《荀子》、《韓非子》等史籍子書，以為戰國時人對於孔子的片面擷取有三重點：知禮者、博知（原自注：博學）者、評論者。以「知禮者」與嫻於禮樂而言，其作為孔子的代表面向，在春秋晚期語境中已明確成為時人共識，此從《左傳》、《國語》與《墨子》已可見諸；「博知者」，早在孔子生前已被如此看待；最後是作為論說事理、發言批評的「評論者」，如是身份具兩面性，一方面讓「孔子」得以享有定奪事理的地位，讓其獲得掌握評論現實世界的權威，塑造其崇高性，一方面或讓「孔子」評論屢遭他者挫折，成「被評論」之對象，或讓「孔子」成背書者，讓其為他家思想「服務」，既表述說者思想的評論者取得比人們心目中之最高評論

⁴⁷ 李隆獻先生認為歷史寫作與文學創作都帶有故事的形式，且具有文學的某些面向。但他認為後設理論並非在顛覆歷史學的地位和價值，而是在反思史學與實證、科學畫上符號的潮流。職是，歷史材料雖不能整全真實地反映歷史，但總有一定可信度，只要保持理性認識、善加利用，還是能讓我們更理解歷史的意義。誠然，《左傳》與《國語》或難以反映整全真實的「孔子」，但應能適度反映某些為時人所認可的形象特質，足以讓我們從中探究春秋末年、戰國初期時人如何看待孔子，從中思索子思四篇之所以屢引孔子之言的考量。參見李隆獻：《先秦兩漢歷史敘事隅論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2017年），頁23-29、107-108。

⁴⁸ 同前註，頁66-67、71。

者更崇高的地位，也隱性承認「孔子」為最高評論者。⁴⁹ 其實，縱使《國語》中孔子闡述的多是怪力亂神的內容，卻猶能將之歸諸「博物君子」形象，蓋其已揭示孔子不僅能知人間之事，還通曉怪異之物，實係常人所難企及也。值得注意的是，孔子形象在體制崩壞、價值失落、諸子蜂起、百家爭鳴的戰國時代，皆作為儒者或非儒學者建構言說之重要取資，足見其舉足輕重，若能將某些重要內容宣諸如是博物君子與老師之口，在當時自能令言說效力大大提升，此或子思亟稱「子曰」的現實考量之一。

行文至此，以下將歸結四點，說明子思四篇亟稱「子曰」的可能性考量：

其一、孔子是昇華「儒」，使之成一具體而可資追求的人格理想與政道理念之關鍵人物，他不僅是儒門開山祖師與三代仁義之道的繼承人，還是自己的親祖父，若子思或子思之儒欲為闡述禮義之言說目的覓一「最佳代言人」，舍他其誰？

其二、「博文知禮」與「博物君子」的形象。若時人大都肯認孔子博通禮文物器，深知禮義精髓，則當子思引其言議論周禮的相關話題時，理應相得益彰，較易取信時人。

其三、「良臣」的形象與歷史記載。依《左傳》，孔子仕魯定公時曾在夾谷之會、墮三都、為魯司寇時立下顯赫事功，理當廣為時人所知，足以顯現孔子實亦深具政治魄力與為政長才。這樣一來，用孔子話語來開示為政之道更能服人。

其四、作為最高「評論者」之形象高度。對於儒家內部與他家學者而言，無論是尊是貶，都默認孔子其人雖逝，其影響力卻猶根植於時人心中，創造出一股無遠弗屆、穿透時空之影響力。藉由這種影響力，正能「加持」自身言說，從而塑造權威，何況言說者還是生逢孔子歿後不久的戰國初期，作為孔子嫡孫的子思與其門下之口？

如是，則可就子思四篇中對「子曰」話語之大量引用與重視，見出子思之儒的思想特色與原創性，也能合理推測孔子話語可以成為文本主要表達形式實有其

⁴⁹ 吳曉昀：《道與政之間——周秦漢之際的孔子論述》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2022年），頁61-82。

專屬意義、時代考量與現實關懷，指向子思之特殊身份，孔子形象與其話語在當時尚存的權威性，與戰國初年禮崩樂壞程度尚未積重難返，故子思認為這套由子思四篇構建起來的復禮論述尚有介入政治之可能、付諸實踐的具體效力與現實意義。惟作為孔子嫡孫，引述孔子之言應當已能收取相當成效的言說功能，為何仍屢稱《詩》、《書》等先王經典？背後考量為何？

2. 稱先王經典——表明先王與孔子、子思同體恆在

對於「子思四篇」稱引《詩》、《書》的問題，我們不妨再回歸「儒」的身份與孔子開創儒學的立場加以思考。

孔子化「儒」為志業後，儒者此後遂踵武孔子，一皆以復禮為終極政道，子思當然也是，這種訴求在子思四篇中已得見諸。明乎此，自能理解為何子思「亟」稱先王經典以印證祖父話語與己身所述，蓋先王雖逝，但其道猶在在展現在《詩》、《書》等經典的一字一句中，從未湮滅於歷史的滾滾長河之中，透過這種特殊的言說形式，子思殆欲表明自身與孔子所言所述，壹皆以先王之道為依歸，宣稱紮根於傳統的自己，不僅足以紹繼孔子志業，還以傳承先王聖道作為畢生使命。以是意故，將先王經典的內容緊密掛鉤於孔子子思的言說，此恐非一時興起或純粹逞能之舉，而意在清楚表明：源自上古的先王之道理應是天下共遵之道，畢生都在傳述禮義古道、追求再造三代王政的孔子，其一言一行作為先王之道的具顯，使「子曰」話語在當時的君子社群中得以產生權威。如今先王孔子既歿，子思將立足巨人肩膀，荷擔彼等意志持續負重前行。以是意故，經由孔子之言、子思所述與先王之道相應不違的不斷宣說，正是希望藉此彰顯兩祖孫皆是三代文化傳統的繼承者，藉此強化自身論述效力。

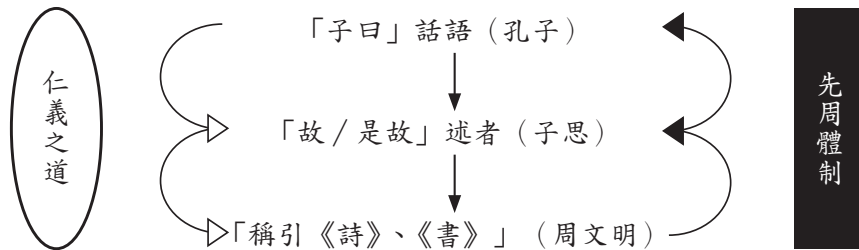
由是，可知子思是透過創造一種特別而專屬於他的言說方式，從中證明自身想法與理念貼合祖父與古之聖王，進一步「佔有」之，而宣稱永遠與彼等同在，自是無可厚非矣，儻止亟引「子曰」話語而無先王經典，則難以立足於先王之道與三代政治傳統的制高點上，在當世構建出一條「先王之道→孔子→子思」的自我認同譜系與道統意識，遑論在周禮尚未完全傾頹的當世透過言說產生介入世局的具體影響。

如今，我們大致已釐清三段論式彼此之間相互交構之意義與緣由，接下來將

進一步探討這種文本形式背後的思想意義。

(二) 「引而述之，以述為作」的「三段論式」——孔子、子思與先王之道「共構」的「復禮」論述

至此，已見子思四篇的文本性質皆屬於述者文本，從其中大量「夫子曰／仲尼曰／子曰／子言之／子云」與稱引《詩》、《書》、《易》、《春秋》等先王經典的形式觀之，亦可知述者所「述」係「孔子之言」。「子曰」話語、述者「引而述之」，以及「《詩》、《書》云」所組成的子思四篇三段論式，可進一步組合成以下關係：



如圖所示，左邊圓圈的「仁義之道」是孔子與子思祖孫心中所欲追求之終極志業與政道理想，屬抽象之「道」；右邊長方格之「先周體制」係孔子子思想要恢復的周禮，屬具體政治體制，「三段論式」正是子思落實仁義之道，試圖藉由言說復體所開展出來的文本形式。「子曰」話語代表孔子之教，「故 / 是故」的述者引申指向子思表述，「稱引《詩》、《書》」的文字則彰明先周文明之立場。「子曰」話語、述者所述與《詩》、《書》等先周經典之間不僅能在義理中相互補充深化，還彼此互證，建立一脈相承之關係，背後反映出先周文化傳統正藉由這種特殊言說文本形式得到重新流動之生命力與延續性。因是，孔子話語即述者之言，述者之言即先王之教，先王之教即孔子話語，彼此相即不離、難分彼此，壹皆承載仁義之道與先周體制之深邃內涵與文化根源，尤其孔子話語，更屬重中之重，是以三段論式中或未見子思引申，或未稱引經典，卻未嘗失卻孔子話語，此不僅反映出孔子話語在子思時代還有分量，也側面顯現出子思對祖父的企慕敬仰之情，認為孔子足以荷擔復禮重責，自己只不過是在述聖祖之言，所以他

甘願隱於幕後，成一不具名之「述者」。

既明乎此，我等即可進一步叩問兩個問題：其一、三段論式固然表明彼此關係密切，唯子思作為述者，其對孔子之言的引述，真是盡出孔子？⁵⁰他又憑什麼認為自己所說皆貼合先王之道？其二、三段論式透露出什麼思想意義？筆者認為起碼有二，以下分別述之。

首先，子思四篇所有「子曰」話語能否被保證每一句都是「孔子」原話？若我們認為每個思想家有獨立言說、專屬思想體系，區分孔子與子思思想勢必成一迫切議題，唯若依述者文本的特性，則此問題可能並不存在，蓋述者決定以「述」的形式表達已見時，實已反映其無意與「被述者」相互切割，他們從來都是「一體」的。當子思「引」孔子之言而「述」其意，其對孔子話語的徵引必先經由揀擇，也會先行設想欲表述闡明之理念，兩相結合之下，才發而為具體言說，逐步建立起三段論式。在此思慮過程中，他已先行肯認自身思想觀念與孔子無二，認定彼此皆步武聖道。如是，則孔子之見即子思之見，祖孫之意即先王之意，子思蓋認為孔子能真切傳承先王之道，而他自己又能得孔子與先王意旨，足以在新世局中因應時變，持續開展仁義之道、護持舊有體制，故而〈坊記〉不僅引述《詩》、《書》、《春秋》，甚至是《論語》，不僅因其能印證欲述之理，還在於無論先王經教抑祖父所言，皆屬仁義之道的具顯，足以彼此印證、共構教義。

《孔叢子·公儀》嘗云：

穆公謂子思曰：「子之書所記夫子之言，或者以謂子之辭也。」子思曰：

⁵⁰ 梁濤指出圍繞〈緇衣〉等篇的爭論不僅是稱謂問題，即使證明這些篇章的「子曰」是孔子發話，也無法證明那全然是孔子思想；相對而言，郭沂為替某些古書的「子曰」辯護，抗衡自上世紀初就出現的疑古思潮，其提出「論語類文獻」的觀念，還把〈緇衣〉等三篇列入，視之為孔子話語的「實錄」。其實，兩造歧見殆緣於「作者文本」之視角，且認為孔子話語必然要符應於孔子的思想體系，唯若從「述者」文本觀念觀之，或能廓清此等疑難。二先生之說參梁濤：《郭店竹簡與子思學派》，頁235-236；郭沂：《郭店竹簡與先秦學術思想》，頁354-361。

「臣所記臣祖之言，或親聞之者，有聞之於人者，雖非其正辭，然猶不失其意焉。且君之所疑者何？」公曰：「於事無非。」子思曰：「無非所以得臣祖之意也。就如君言，以為臣之辭。臣之辭無非，則亦所宜貴矣。事既不然，又何疑焉？」⁵¹

合理推估，子思著作應亟稱孔子之言，才令魯穆公懷疑子思只是藉祖父之口發己之意見。從子思回應，足見魯穆公的疑慮確有其理，所謂「或親聞之」、「有聞之於人」，還有「雖非其正辭」云云，皆已透露一事實：所謂「子曰」，或非盡親聞諸孔子，甚至原話或許也未如子思所引般。那，子思是基於什麼而如此堅定將凡此種種盡皆歸諸祖父之口，甚而宣稱「猶不失其意」與「所以得臣祖之意」？箇中關鍵，筆者姑且以「引而述之，以述為作」八字解之。

「引而述之」，揭示子思看似專門引用祖父之言，仿佛全非自身意見，甚至有捏造之嫌。唯察其實際，子思所稱引的每一句孔子之言或先王經典，卻是基於他長久浸潤於周禮之實踐，對孔子思想與先王教義有著深沉與真切之體悟或體會，並有所自得、掌握蘊含其中的「意」後，再透過自身精確的判斷與言說目的，經由特別揀選之後才得以完成的。職此，藉由「引」的過程，他同時也在「述」，述的正是孔子與先王之「意」。

只是，每個人對某事物實難以取得截然一致的體悟，誰能確保兩造之「意」真能融通無礙？我們又怎麼確認子思誠得孔子與先王之「意」？孔子子思雖係血親，亦皆於周代文化與政治傳統深有體會，但基於彼此個人特質與「前有」⁵²

⁵¹ (漢)孔鮒撰，(魏)王肅注，孔子文化大全編輯部編：《孔子文化大全：孔叢子·孔子家語》(山東：山東友誼書社，1989年)，頁61-62。

⁵² 「前有」(Vorhabe)，又稱「先設所有」。海德格認為人在有自我意識或反思意識前，他已置身於其「生活世界」之中，其文化背景、風俗習慣、生活經驗，以及他生活時代的知識水準、物質條件、思想狀況等，都是從他意識到自身的存在時，即已為他所有，並成為不斷影響他、形成他的力量，此之謂「前有」，主體所認識的、所思考的，從來無法逸出於自身所無法接觸的所見所聞或所接觸的事物以外。周禮的禮治思想、德治追求、天命鬼神之信仰，正是儒者，甚至是先秦時人之「前有」，儒者在建構復禮論述時，為收言說實效，自當由此下手。陳

之影響，決定彼此對先周典範之體認見解不可能完全一致。職此，子思縱使饒有自信地採用三段論式，宣稱自己「述」孔子之意與先王之教，卻已不得不成其為「作」矣，此之謂「以述為作」，此亦為何黃懷信會認為〈表記〉中的「子曰」不是孔子之言，而是子思所論，⁵³而梁濤也說除卻《論語》，先秦大量「子曰」典籍雖以孔子言論為據，但有些並非「實錄」，而已包含記錄者對孔子思想的詮釋理解，表達記錄者之主觀意圖和願望，而這在子思處就表現得尤為明顯。⁵⁴

總之，子思應當清楚自己所引祖父話語或許非原話，但並不會認為自己在捏造，也不會因而認定自身所述迥異於孔子，更無意標明己身言說，甚至與孔子區分開來，蓋對道之體認或非全然一致，⁵⁵但彼此皆踵武仁義之道，且意在復禮。正是基於此，子思就算承認自己所引述的孔子之言並不全係「親聞之者」，卻覺得自己「猶不失其意」，這個「意」不僅是孔子提倡的「君子之仕也，行其義也」的信念理想，⁵⁶亦殆指儒者貫徹一生的道與政治理念歟？正是自信把握此「意」，致令子思能遊刃有餘地引孔子之言與先王經教，述心中之意，進一步開出三段論式，遂有子思四篇。

這樣一來，述者文本與三段論式的特殊性質自會把言說主體埋藏在所引用的話語之下，從而導致「夾雜不清」，故梁濤才說縱能證明〈緇衣〉等篇中的「子曰」是「孔子曰」，而非「子思曰」，也不能由此判定其思想實際歸屬，或者避免子思名義上雖記錄的是孔子之言，實際卻夾雜自身思想。⁵⁷如此顧慮固然無可否認，但此困難實基於現代學術研究之立場下，想要完成分離孔子子思、分析並

榮華：《海德格哲學：思考與存有》（臺北：輔仁大學出版社，1992年），頁34-37。

⁵³ 黃懷信：〈由《表記》之「仁」看《表記》之「子」〉，《中國哲學史》第1期（2014年），頁45。

⁵⁴ 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》，頁18。

⁵⁵ 同前註，頁253。

⁵⁶ 梁濤認為《論語》的「孔子」以周禮為最高政治理想，〈表記〉的「孔子」卻推尊虞舜。只是，縱使對三代政道的見解存在差異，卻不意味彼此之「道不同」。參見梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》，頁245。

⁵⁷ 同前註，頁235。

建構子思之學的學術目標才會出現，回到子思本身，他與門下所訴求者係繼承並貫徹孔子與先王之道，透過復禮解決禮崩樂壞的政治困境與價值失落危機，又怎會刻意彰顯專屬於「個人」思想學說，選擇獨立於孔子與先王之外？因是，思想與孔子先王夾雜不清，反是彼等所願，這或許正是為何子思四篇中某些內容或只有「子曰」與引《詩》、《書》，或獨有「子曰」與述者所述，前一種情況是子思認為孔子的言說已然完備，自己無須特別進一步闡述，故只須稱引先王經典即可；後一種情況則是孔子與子思已然把話說清，未必需證諸先王經典，但無論如何，孔子話語就是主體。職此，強行區分子思、孔子與先王的思想以建立起專屬於子思個人的思想體系，起碼在子思四篇而言，是甚難做到，也不宜強為者，因其正是子思之學特色與思想原創性之所在。

總之，正因子思或其後學在戰國時代中發出復禮的政治訴求，而據此闡發個人對三代文化與先周傳統之體會與獨特見解，甚而提出政治見解時，他們並不以個人身份發話，而是與孔子、先王站在一起，將自己所言寄寓在「引而述之」的文本形式中，職是，在某種程度上，彼等雖乍看是引而述之，實際上卻已是在作，所謂「以述為作」，即表面宣稱自己繼承孔子與先王，彼此同行仁義之道，共同維護先周體制，卻因而開出專屬於自身的思想載體與言說特色。可以說，子思四篇中「三段論式」與「引而述之，以述為作」的言說特色，呈現了子思或子思之儒相異於其他儒者的原創性，讓我們看到文本形式背後蘊含的思想意義。

四、結語

自儒家出土文獻相繼重光，學界數十年間致力於「子思其人其學」與「子思學派」等學術問題之探討，希冀建構輪廓清晰的子思思想體系，以期在孔、孟、荀之外，補足先秦儒學孔、孟之間的儒學史空缺。在筆者看來，若要更有把握地開展子思思想或子思學派之研究，勾勒出此系儒者的思想原創性，就得先找到合宜文獻，從中確立一適切之「立足點」，好讓我們可以順藤摸瓜，初步建立起子思或子思學派的思想體系。於此，在前賢辛勤之下，已是碩果累累，那我們如何持續推進研究步伐？

本文以文本形式為主，思想史之研究角度為輔，嘗試對「子思四篇」——〈中庸〉、郭店〈緇衣〉、〈表記〉、〈坊記〉之文本形式加以探析，思考「子曰」話語與「稱引《詩》、《書》」此文本現象之成因與思想意義。為何子思四篇的文本形式足以成一學術議題？《禮記》諸篇以此四篇形式較為相近，即同以「子曰」話語開啓論述，而且大多內容有述者「故 / 是故」的進一步引申，以及稱引《詩》、《書》等先王經典的文本現象，筆者號之為「三段論式」。我們應當如何看待並解釋子思四篇這兩種堪稱特色的文本形式？我們又能否透過對文本形式的考察，從中蠱測子思之儒的思想原創性，從中挖掘子思四篇的思想意義？此即成本文問題意識。

首先，本文首章意在透過歸納說明三段論式並非一成不變，主要呈現出四種組合型態，且每章經文總未見「子曰」話語之「缺席」（除〈中庸〉外）。除此，亦明顯可見〈坊記〉、〈表記〉與郭店〈緇衣〉之三段論式在體例一致性與序列鋪排上皆較〈中庸〉來得整齊而具規律性，乍看似難以三段論式解釋其文本形式。唯經由文本結構之觀照與分判，足見〈中庸〉相對於其他三篇之「緊密性三段論式」而言，屬「寬泛的三段論式」。

其次，經文本核心旨歸之簡析，筆者將伍振勳先生之「述者」文本觀點推擴至「子思四篇」，認為〈中庸〉、郭店〈緇衣〉、〈表記〉與〈坊記〉皆是循「引」孔子之言，「述」孔子之道，子思在介入世局的行動意義上作為文本主體的模式所開展出者。換言之，子思非一般意義上的文本直接撰寫「作者」，但其中所「引」孔子話語與子思所「述」，配合先王經典之「稱」等相關內容，皆可視作子思師門教學所需，抑或介入世局以遊說統治階級、講學議政之方案，不僅展現子思與子思之儒對孔子之道「引而述之」，紹繼孔子與先王志業，還側面展現出此系儒者之思想原創性。

由是，三段論式應可視為子思四篇的特定表述模式，係子思與子思之儒有意構建起來的文本形式。言必稱「子曰」，是基於子思作為孔子親孫的特殊身份，以及孔子形象在子思所處的戰國初年還因「博文知禮」、「博物君子」、「良臣」與最高「評論者」形象，讓其在論禮與從政方面足以形塑話語權威性，從而發揮相當程度的言說效力；證必以《詩》、《書》等先王經典，則為彰顯孔

子子思皆遵仁義之道而行，足以紹承先王志業，追求「復禮」的根本立場。可以說，因著子思的自我認同與復興周道的使命感，還有世局之變，禮崩樂壞程度的影響，才得以孕育出孔子所言、子思所述、先王經典所證的文本形式，開創出一套專屬於他與門下的原創性表述模式，亦建構起專屬於子思之儒的言說特色——「引而述之，以述爲作」。

從三段論式與「引而述之，以述爲作」的文本特色看來，當子思或子思之儒透過言說對談話對象闡發個人浸潤於周禮所得的獨特見解，甚或提出一套可資落實的政治方案時，他們並不以「個人」身份發言，也不意在彰顯自身，而是「深藏身與名」，將欲發之言寓於「子曰」話語與《詩》、《書》之中，此之謂「引而述之」。唯正因子思對「子曰」話語與先王經典的揀擇採用，實基於他對周文典範之個人體會，而有其主觀性意向與斷章取義在焉，故不得不成「以述爲作」之表述，乍看並未彰顯自身，將所述之意寄寓在經過自身挑選的文字上，宣稱自己踵武祖父與先王，彼此都在開展仁義之道，共同護持先周舊有體制與倫理價值體系，卻因而開出專屬於自己的言說特色與文本形式作爲思想載體。在這層意義上，判斷子思四篇中所有「子曰」是真是僞，或嘗試從子思四篇的文本內容中強行區分孰是孔子思想，孰屬子思思想，誠屬不易，畢竟子思與子思之儒本來就認爲自己與孔子、先王是同體恆在、不可分割的整體。或許正因這樣的言說特色與文本形式，致令孔子子思間早已如膠似漆，導致古人難以找到分判彼此的思想界限，《子思子》在隋唐後甚至逐漸失傳，子思其人也被宋人懷疑。如今思來，《子思子》與子思一度湮滅於歷史的塵沙，箇中原因自然眾多，但子思四篇相對於孟荀著作而言難以凸顯個人特色，或許也是主因。

如今，若我們已能合理推斷「子思四篇」的思想特色——「三段論式」與「引而述之，以述爲作」係因應戰國初期政治形勢所提出，我們是否可以這個文本形式特點作爲立足點，嘗試釐定出土文獻中哪些著作可能歸屬子思（之儒），甚至謹慎爲之斷代？其次，我們該如何看待郭店儒簡中與子思有關，卻又在文本形式上不太一致的著作，諸如〈五行〉、〈魯穆公問子思〉、〈性自命出〉等，嘗試從中解釋傳世子思四篇與郭店出土文獻的關係，抑或勾勒出子思思想之嬗變痕跡，觀察子思之學在戰國時代的後續發展，思考子思後學與孟子或孟子後學交

涉之可能性？再來，藉由子思四篇之文本形式與思想特色，我們是否得以進一步叩問關於子思其學與《禮記》其餘篇章之關聯性？或許這些都是後續可資開展之議題。

徵引書目

一、傳統文獻

（漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏，（清）阮元校刻：《十三經注疏·禮記正義》（北京：中華書局，2009年）。

（漢）孔鮒撰，（魏）王肅注，孔子文化大全編輯部編：《孔子文化大全：孔叢子·孔子家語》（山東：山東友誼書社，1989年）。

（宋）朱熹：《四書集注》（臺北：臺灣中華，1971年）。

二、近人論著

（一）專書

孔德立：《子思與思孟學派》（濟南：山東文藝出版社，2004年）。

王雲五主編，王夢鷗註譯：《禮記今註今譯（下冊）》（臺北：臺灣商務，1984年）。

何炳棣著，范毅軍、何漢威整理：《思想制度史論》（臺北：聯經出版社，2013年7月）。

吳曉昫：《道與政之間——周秦漢之際的孔子論述》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2022年）。

李華、王志民合撰：〈二十世紀以來大陸孟子與思孟學派研究綜述·下編·大陸郭店楚簡與思孟學派研究情況綜述〉，收於山東師範大學齊魯文化研究中心、美國哈佛大學燕京學社編：《儒家思孟學派論集》（山東：齊魯書社，2008年），頁459-482。

李隆獻：《先秦兩漢歷史敘事隅論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2017年）。

李零：〈上博楚簡校讀記（之二）：緇衣〉，收於上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編：《上博館藏戰國楚竹書研究》（上海：上海

書店出版社，2002年），頁404-408。

李零：《郭店楚簡校讀記》（北京：中國人民大學出版社，2007年）。

李銳：《人物、文本、年代——出土文獻與先秦古書年代學探索》（北京：中國人民大學出版社，2017年）。

杜維明：〈郭店楚簡與先秦儒道思想的重新定位〉，收於杜維明著，郭齊勇、鄭文龍編：《杜維明文集·第五卷》（武漢：武漢出版社，2002年），頁57-61。

林素英：《〈禮記〉之先秦儒學思想：〈經解〉連續八篇結合相關傳世與出土文獻之研究》（臺北：國立臺灣師範大學出版中心，2017年）。

林啓屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2007年）。

徐復觀：《兩漢思想史》（臺灣：學生書局，1985年）。

涂宗流、劉祖信合著：《郭店楚簡先秦儒家佚書校釋》（臺北：萬卷樓，2001年）。

張亨：〈說儒家〉，收於張亨：《思文論集——儒道思想的現代詮釋》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2014年），頁535-574。

梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》（北京：中國人民大學出版社，2008年）。

郭沂：《郭店竹簡與先秦學術思想》（上海：上海教育出版社，2002年）。

郭靜雲：《親仁與天命——從《緇衣》看先秦儒學轉化成經》（臺北：萬卷樓，2010年）。

陳榮華：《海德格哲學：思考與存有》（臺北：輔仁大學出版社，1992年）。

葛兆光：《中國思想史》（上海：復旦大學出版社，2001年）。

葛兆光：《思想史研究課堂講錄：視野、角度與方法》（北京：三聯書店，2005年）。

（二）期刊論文

伍振勳：〈〈中庸〉「誠」論的思想史意義——兼論〈中庸〉、孟、荀「誠」論系譜〉，《臺大中文學報》第66期（2019年9月），頁1-42。

伍振勳：〈「天命」的主題：《中庸》首章的解讀與詮釋〉，《文與哲》第31

期（2017年12月），頁101-140。

伍振勳：〈先秦〈中庸〉文本的形成及解讀問題——「述者」文本的觀點〉，
《臺大中文學報》第52期（2016年3月），頁1-42。

梅廣：〈《中庸》新編文章解義〉，《臺大中文學報》第75期（2021年12月），頁1-54。

黃懷信：〈由《表記》之「仁」看《表記》之「子」〉，《中國哲學史》第1期（2014年），頁45-48。

（三）學位論文

宋進安：《慎其獨以知天：先秦儒者的慎獨觀念與禮學論述》（臺北：國立臺灣大學中國文學系碩士論文，2021年）。

Analyzing the Formal Characteristics of Elaborating on Citations from Classic Works as a Means of Creation in the Four Essays Attributed to Zisi

Soong, Chin-Onn

PhD Student, Department of Chinese Literature, National Taiwan University

Abstract

Following the successive discovery of Confucian texts from the Mawangdui Han and Guodian Chu tombs, academic circles have been spurred to explore scholarly issues related to Zisi and his teachings, as well as the Zisi School, over several decades. The aim has been to construct a comprehensive system of Zisi's thought that fills the historical gap in Confucianism between Confucius and Mencius during the pre-Qin period. This study approaches the subject from the perspectives of textual interpretation and intellectual history. It analyzes the form of the four transmitted essays attributed to Zisi — namely, the *Zhongyong* (Doctrine of the Mean), *Ziyi* (Black Robes), *Biaoji* (Record on Example), and *Fangji* (Record of the Dykes). The study investigates the philosophical significance behind the textual phenomena of “the Master said” discourse and citations from the *Shijing* (Book of Poetry) and the *Shujing* (Book of Documents). It discovers that the unique textual form in these essays is deliberate. The frequent use of “the Master said” stems from Zisi's special status as the direct grandson of Confucius, leveraging Confucius's authoritative image, which held considerable persuasive power during Zisi's era in the early

Warring States Period. The consistent use of classics such as the *Shijing* and the *Shujing* for verification is also notable. It serves to emphasize that both Confucius and Zisi upheld the path of benevolence and righteousness, continuing the legacy of the former kings and pursuing the fundamental goal of “restoring the rites.” The textual form, comprising Confucius’s words, Zisi’s elaborations, and evidence from the classics, establishes an unique mode of expression unique to Zisi — a three-part argumentative form. This also constructs a distinctive rhetorical feature of Zisi’s work — elaborating on citations from classic works as a means of exposition.

Keywords: four essays attributed to Zisi, “the Master said” discourse, “three-part argumentative form”, “elaborating on citations from classic works as a means of creation”, restoration of rites

