

注與疏為中國儒家詮釋傳統中兩類重要著作，經由本文所論，可知儒家「義疏」之體乃源於南北朝時期儒者對經書所作之再詮釋。大體而言，其依傍一家之注，經、注並釋，並非僅是「注釋之注釋。」<sup>69</sup>且「義疏」對於注，除申述或補充其義外，對注說之不當或違反經義之處，亦加以訂正，並無「疏不破注」之體例。至唐代修撰《五經正義》，為統一經訓，以作為科舉考試之依據，乃刪去舊疏中違注之部分而專崇注說，此為「義疏」體例之重大改變，後人每習言「疏不破注」，亦緣於此也。

南北朝、隋代之義疏，雖依傍一家之注以解經，然對於注說仍可補充、訂正，且可注入注所原無之思想觀念，故疏之於注，可謂既依傍又有所發展，此使中國經典詮釋傳統保持活潑之生命力。至《五經正義》之修撰，刪去舊疏中違注之部分，專崇一注，使說經者不復能發揮新義，此對儒家經典詮釋之發展影響甚大，其後終引起宋儒之大力反動，中國儒家經典詮釋傳統乃又進入另一境界。

<sup>69</sup> 本文所舉諸書中，《講周易疏論家義記》殘卷一書之體例較為特殊，其書之性質尚待進一步研究。

## 孔子晚年經世思想蠡測

林義正

臺灣大學哲學系教授兼系主任

### 【論文提要】

孔子思想影響中華文化至巨，舉世共睹，然其整體思想究竟如何至今還有待勾勒。一般而言，研究孔子思想以《論語》為主要材料，可是也不能不知道此有它的限制。已往的研究，似乎忽略了孔子思想早晚年之分，而且對孔子晚年作《春秋》之意亦不甚瞭然。

故本文擬以《春秋》參《論語》，揭發其經世思想。同時作者要指出：獨抱《論語》究終始是無法解明其中的深意，必得互參始得孔子經世思想之偉構。依作者研究，孔子政治思想的總綱即是《論語》「齊一變，至於魯；魯一變，至於道。」(6.24)，也即是後來所言，由霸道至王道，再由王道至帝道。顯然有三層，可惜一般都受到孟子尊王賤霸見解的影響，只知王道，而不知其餘，豈不失哉！研究孔子經世思想必不可忘其一生所「志」何在？其志於「道」乎！道即大道，即堯舜公天下之大道思想也，然如何順序登進？此不外《公羊春秋》所揭「張三世」之微言也。

【關鍵詞】

孔子 道 張三世 經世 春秋 論語

壹、前言

孔子思想影響中華文化至巨，舉世共睹，然其整體思想究竟如何，至今還有待勾勒。一般而言，研究孔子思想以《論語》為主要材料，可是也不能不知道這有它的限制，因為它絕大部份是孔子應答弟子、時人及弟子接聞於夫子的語錄，並不是孔子一生言行的完整記錄。依《史記·孔子世家》，孔子「以詩書禮樂教，弟子蓋三千，身通六藝者七十有二人」，證諸《論語》，獨於《易》與《春秋》教欠缺明據，故後世學者多疑之。但自從1973、1993年《帛書易傳》、《郭店儒簡》相繼出土以來，越來越證實司馬遷的說法有據。孔子與六藝（六經）的關係實在密切，欲了解孔子思想當不能忽略六藝之教，可是不巧，漢代出現了經今古文之不同的解釋立場，其爭至今餘波未泯。此中最大的關鍵在於孔子之《春秋》到底是作經，還是作史？《左氏春秋》傳不傳《春秋》義？孔子之《春秋》義是否只表綱常大義，還是別寓經世微言？然自太史公以來之通儒，如元代黃澤、民國馬一浮、熊十力、呂思勉諸先生均以《易》與《春秋》二經互為表裡來論孔子的內聖外王之道，此與當今獨抱《論語》究孔子思想者不同。若僅從《論語》出發，一般只會注意到由《詩》《書》《禮》《樂》四教所引發出來的修己治人之道，而忽略了涉及與孔子晚年《易》、《春秋》教相關章節的理解。故作者擬改絃易轍，企圖從《易》與《春秋》的角度來理解《論語》，針對其晚年經世思想作一探索，或可以擺脫已往僵化的見解。

貳、揭開孔子晚年心志的秘密

孔子一生無論對己或對人從無隱密，而有所謂祕密者，乃起於他人之不了解。先說對自己，他一生勇於自我反省，並誠實地面對自己。請見以下兩章：

1. 子曰：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」（2.4）
2. 子曰：「文，莫吾猶人也。躬行君子，則吾未之有得。」（7.33）

再說對他人，無有私心或隱瞞之事，可由以下兩章來相互印證：

1. 陳亢問於伯魚曰：「子亦有異聞乎？」對曰：「未也。嘗獨立，鯉趨而過庭。曰：『學《詩》乎？』對曰：『未也。』『不學《詩》，無以言。』鯉退而學《詩》。他日，又獨立，鯉趨而過庭。曰：『學禮乎？』對曰：『未也。』『不學禮，無以立！』鯉退而學禮。聞斯二者。」陳亢退而喜曰：「問一得三：聞《詩》，聞禮，又聞君子之遠其子也。」（16.13）
2. 子曰：「二三子以我為隱乎？吾無隱乎爾。吾無行而不與二三子者，是丘也。」（7.24）

由這二章肯定有人懷疑孔子有私心，甚至連他的學生也不能免；由後一章知孔子確實也感受到學生們對他起疑心，但經陳亢親自求證後，終於消解了他對孔子的疑心。雖然學生們對他不再起疑心，但是否真能了解孔子之心？答案恐怕是否定的，否則不會有以下的記載：

1. 子曰：「莫我知也夫！」子貢曰：「何為其莫知子也？」子曰：「不怨天，不尤人，下學而上達。知我者其天乎？」（14.35）

2. 子曰：「予欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」

子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」

(17.17)

根據文獻，孔子晚年甚至臨終前，與子貢的言論記錄不少，這兩則也許最能表現孔子晚年感受世無知己者的孤獨。作者曾經作過這樣的詮釋：

他回顧自己一生，下學上達、聞道行道，求仁得仁、無怨無悔的情況，希望世人了解，卻無人能解，最後自信上天了解。孔子自覺到了「從心所欲，不踰矩」的時候，心契天心，唯天心知孔子之心，默然照會，不也正是孔子「予欲無言」的精神境界麼？天無言，四時行而百物生；孔子法天無言，任心所欲，行心所行，贊《易》，作《春秋》，不正是顯其經世之心乎？<sup>1</sup>

回顧孔子一生，他有經世之心，但在仕途上未逢明君，未能實現他的抱負，或許這正是上天的密意——不與一時當能臣，但為萬世作聖王。想要了解孔子，恐怕得從這兩章入手。晚近的詮釋學提供了吾人對文本、作者與讀者間的活動作反省，指出讀者透過文本理解作者是否可能？若有可能，當具備何種條件？以及如何才能對文本作成最佳的詮釋？順此，既然孔子自許只有天能了解，那後人也只有將自己的心提高到天的高度才有希望了解。於是，不妨吸取荀子〈解蔽〉之教，荀子曾說只有「虛壹而靜」心才能知「道」，這等於告訴讀者理解活動的先行條件。具備了此先行條件，吾人亦不能僅抱《論語》，還應注意到與孔子直接相關諸關鍵性的記錄：

<sup>1</sup> 拙作：〈孔子晚年心志蠡測——並為〈莫春篇〉作一新解〉，臺大《哲學論評》第24期（2001年1月），頁73。

1. （孔子）晚而喜《易》，序彖繫象說卦文言。（《史記·孔子世家》）

2. 子曰：「後世之士疑丘者，或以《易》乎？吾求其德而已，吾與史巫同涂而殊歸者也。」（帛書《易傳·要篇》）

3. 孔子曰：「知我者，其惟《春秋》乎！罪我者，其惟《春秋》乎！」（《孟子·滕文公下》）

4. 孔子曰：「後世知丘者以《春秋》，而罪丘者亦以《春秋》。」（《史記·孔子世家》）

對以上第1條，吾別有異於前人之解說<sup>2</sup>，其句讀應以「序彖、繫象、說卦、文言」為宜，順此解讀，則司馬遷認為孔子對《周易》一書曾加以整理、研究、解說與著述。依第2條，表明孔子於《易》的立場有早晚年的不同，吾人應以晚年之說為依歸。依第3、4條，孔子明示後人欲了解他的晚年經世思想者必自《春秋》入。《春秋公羊傳》上說：

君子曷為為《春秋》？撥亂世，反諸正，莫近諸《春秋》。則未知其為是與？其諸君子樂道堯舜之道與？末不亦樂乎堯舜之知君子也？制《春秋》之義，以俟後聖，以君子之為，亦有樂乎此也。

依孔門相傳的《春秋》義，說明孔子作《春秋》的目的在「撥亂世，反諸正」。至於如何撥亂？他並沒有實際的撥亂行動，僅是假託魯史以「制《春秋》之義」而已。至於如何制義呢？《史記·孔子世家》說：

<sup>2</sup> 拙作：〈論《周易》與孔子晚年思想的關係〉，臺大《哲學論評》第19期（1996年1月），頁109。

因史記，作《春秋》，上至隱公下訖哀公十四年，十二公；據魯，親周，故殷，運之三代。約其文辭，而旨博。故吳、楚之君自稱「王」，而《春秋》貶之，曰：「子」。踐土之會，實召周天子，而《春秋》諱之，曰：「天王狩於河陽」。推此類以繩當世，貶損之義，後有王者，舉而開之；《春秋》之義行，則天下亂臣賊子懼焉。

這段引文指出孔子如何作《春秋》的三要點：始言「據魯，親周，故殷」，中表「運之三代」，終示貶損之義。可惜前二點，前賢之解頗歧，然駁董何者多，領《春秋》義者少，其實起於不善解。若虛心會參董仲舒《春秋繁露·三代改制質文》、何休《公羊解詁》、宋氏之《春秋》注，便知公羊師說前後一貫。「據魯，親周，故殷」即指「《春秋》應天作新王之事……紂夏親周故宋。」<sup>3</sup>「孔子以《春秋》當新王，上黜杞，下新周而故宋。」<sup>4</sup>亦即所謂「存三統」<sup>5</sup>也。至於「運之三代」，日本瀧川氏以「考諸三王而不謬」註之<sup>6</sup>，恐誤。作者以為《史記》通行本擬避唐諱改，原作當為「運之三世」<sup>7</sup>，其意與夏商周之三代無關，而是公羊家所謂「張三世」。那「三世」何指？公羊傳文在筆法修辭上有所謂「所見異辭，所聞異辭，所傳聞異辭」（隱公元年

<sup>3</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》（台北：河洛，民國63年3月，臺景印一版），頁132-133。

<sup>4</sup> 何休：《春秋公羊傳何氏解詁》（台北：臺灣中華，民國69年1月），卷16頁12。

<sup>5</sup> 徐彥：《春秋公羊傳注疏》（台北：臺灣中華，民國57年6月，臺二版），卷1頁3。

<sup>6</sup> 參見瀧川資言：《史記會注考證》卷47，〈孔子世家第十七〉，頁83-84。

<sup>7</sup> 《史記》此「代」字擬唐時避太宗諱，故自唐傳本（司馬貞《索隱》、張守節《正義》）即改「世」為「代」。《史記》原文應當作「運之三世」，運即行、張之意，即公羊春秋古說之「張三世」也。參見陳垣：《史諱舉例》（台北：文史哲，1974年9月），頁146。點校本《史記·點校後記》，頁22。

多、桓公二年春、哀公十四年春），此中「所見、所聞、所傳聞」乃以孔子晚年為基點，倒分魯史的三時段。若再參照何休之注解<sup>8</sup>，便會更加明瞭。何休云：

所見者，謂昭、定、哀，己與父時事也。所聞者，謂文、宣、成、襄，王父時事也。所傳聞者，謂隱、桓、莊、閔、僖，高祖曾祖時事也。異辭者，見恩有厚薄，義有深淺。時恩衰義缺，將以理人倫，序人類，因制治亂之法。……於所傳聞之世，見治起於衰亂之中，用心尚麤獷，故內其國而外諸夏，先詳內而後治外，錄大略小，內小惡書，外小惡不書，大國有大夫，小國略稱人，內離會書，外離會不書，是也。於所聞之世，見治升平，內諸夏而外夷狄，書外離會，小國有大夫。……至所見之世，著治太平，夷狄進至於爵，天下遠近大小若一，用心尤深而詳，故崇仁義，譏二名。……所以二百四十二年者，取法十二公，天數備足，著治法式。

何休此注表明孔子「將以理人倫，序人類，因制治亂之法……所以二百四十二年者，取法十二公，天數備足，著治法式」，重在以《春秋》十二公為範例，說明治世法式——「運之三世」。至於要指為何？司馬遷《史記·太史公自序》曾記下了一段聞諸董生的話：

孔子知言之不用，道之不行也，是非二百四十二年之中，以為天下儀表，貶天子，退諸侯，討大夫，以達王事而已矣。子曰：「我欲載之空言，不如見之行事之深切著明也。」夫《春秋》，上明三王之道，下辨人事之紀，別嫌疑，明是非，定猶豫，善善惡惡，賢賢賤不肖。存亡國，繼絕世，補敝起廢，王道之大者也。

<sup>8</sup> 同註4，卷1頁7-8。



又董仲舒《春秋繁露·俞序》上也說：

仲尼之作《春秋》也，上探〔深〕正天端、王公之位、萬民之所欲，下明得失，起賢才，以待後聖，故引《史記》，理往事，正是非，見王公〔心〕。史記十二公之間皆衰世之事，故門人惑。孔子曰：「吾因其行事而加乎王心焉，以為見之空言，不如行事博深切明。」<sup>9</sup>

可見從漢代董仲舒、司馬遷口授相傳的公羊學立場看來，《春秋》並不是一本歷史教科書，而是孔子託新王致治之經世書。此書之作，孟子舉與「禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄、驅猛獸而百姓寧」<sup>10</sup>（6.9）同功，吾人若要了解孔子，怎能不正視《春秋》？

### 參、蠡測孔子晚年的經世思想

從《春秋》為孔子晚年的經世巨著出發，回頭看《論語》，作者相信《論語》裡許多章節都是孔子對某一特定的人物，針對特定問題的回答，記錄雖多，亦只是對治語。如果以這些章節為論據，歸納孔子的政治思想，恐怕會淪於支節，不得大體，所以應該著重其表述心志的理想語。在理想語的指引下，那些早晚的對治語，都可收攝在內。孔子的經世思想如何？請先見以下兩章：

<sup>9</sup> 同註3，按蘇輿《義證》疑「探」乃「援」之誤，「公」乃「心」之誤。作者以為其所疑後者是，而前者非。此當依《春秋繁露·二端》：「《春秋》之道以元之深正天之端，以天之端正王之政，以王之政正諸侯之即位，以諸侯之即位正竟內之治，五者俱正而化大行。」正之，「探」當是「深」之誤。

<sup>10</sup> 篇碼乃依楊伯峻：《孟子譯注》（台北：河洛，1977年5月臺景印初版），引文見該書，頁155。

1. 子路問君子。子曰：「修己以敬。」曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安人。」曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安百姓。修己以安百姓，堯舜其猶病諸！」（14.42）
2. 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！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」（6.30）

由前一章得知，君子是孔子一生教育的目標。因為沒有君子就沒有齊家、治國、平天下的經世人才，也就沒有家齊、國治、天下平的希望。然君子之養成，涉及兩個方面，一者修己，二者安人，其中修己是安人之本，安人是修己之末，或說修己是安人之體，安人是修己之用，而且也表達了君子致治的階層性。由後一章得知，君子是個仁者。仁者由立己、達己（即修己以敬）而立人、達人（即安人，進而安百姓），然為仁之方在於「能近取譬」，其實就是推己。但具體上依何而推？即禮是也。請見以下兩章：

1. 顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由仁乎哉？」（12.1）
2. 顏淵問為邦。子曰：行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞。放鄭聲，遠佞人。鄭聲淫，佞人殆。（15.11）

依作者的解讀，「顏淵問仁」是「顏淵問為仁」的另一說法。「克己復禮」亦即「克己履禮」，此乃「為仁由己」之事。顏淵「問為仁」與「問為邦」可謂一事之二面，一從成仁、成聖之人格境界上說，一從損益三代之禮的經世制度上說，此兩者具體現於孔子晚年本仁發禮之王制書——《春秋》中，仁禮渾融。由《論語》與《公羊春秋》的互證，作者肯定孔子思想具有階層性的特質，正可以修正已往單層了解的片面性。

## 一、經世的階層性

孔子思想具有階層性，以君子成德而論，前「子路問君子」(14.42)章，即表明君子之成德有三階層：修己以敬→修己以安人→修己以安百姓。以君子養成而論，「興於詩，立於禮，成於樂。」(8.8)亦含三階層，即詩教→禮教→樂教。以君子治道而論，「齊一變，至於魯；魯一變，至於道。」(6.24)章亦表三階層，即齊→魯→道。以君子施政內容而言，「子適衛」(13.9)章亦有三階層，即庶→富→教。由「子貢問政」(12.7)章，孔子答覆子貢在為政被迫不得已必須作出抉擇時，以去兵(軍備充足)為先，其次去食(糧食充足)，但最後的信(取得人民信心)絕不可去，也含三階層。再就「盍各言爾志」(5.26)章，由子路之「願車、馬、衣、裘與朋友共，敝之而無憾。」、顏淵之「願無伐善，無施勞。」乃至孔子的「老者安之，朋友信之，少者懷之。」正好表現了人生志向的三層境界，這一切均非巧合，而且與何休所述孔子之經世說「於所傳聞之世，見治起於衰亂之中，內其國而外諸夏。於所聞之世，見治升平，內諸夏而外夷狄。至所見之世，著治太平，天下遠近大小若一。」的思維結構完全密合符節。

## 二、齊、魯、道意涵的推定

作者本此三階層說，認為《論語》「齊一變，至於魯；魯一變，至於道。」(6.24)章正是孔子晚年傳《春秋》時，為弟子所留下的寶貴記錄。那麼孔子說：「齊一變，至於魯；魯一變，至於道。」究竟蘊含些什麼經世的道理呢？「齊」、「魯」、「道」三者各指什麼？首先，從「志於道」(4.9, 7.6)及孔子言志(5.26)章，推知「道」是指孔子心目中「老者安之，朋友信之，少者懷之」的理想社會，也

是《禮記·禮運》所描述「大道之行」的政治理想。既然是指理想，則「齊」、「魯」也當不外指齊、魯開國時所採行的政治理想，而不會是指孔子當時齊、魯兩國的政治實況。因此，有必要探討齊、魯開國時的治國情況。《史記·魯世家》如此記載：

魯公伯禽之初受封之魯，三年而後報政周公。周公曰：「何遲也？」伯禽曰：「變其俗，革其禮，喪三年然後除之，故遲。」太公亦封於齊，五月報政周公。周公曰：「何疾也？」曰：「吾簡其君臣禮，從其俗也。」

可見魯公是守周禮以變其俗，太公是變周禮而從其俗。劉向《說苑·政理》亦有類似的記載，透露了較多的訊息：

伯禽與太公俱受封而各之國。三年，太公來朝，周公問曰：「何治之疾也？」對曰：「尊賢，先疏後親，先義後仁也。」此霸者之跡也。周公曰：「太公之澤及五世。」五年，伯禽來朝，周公問曰：「何治之難？」對曰：「親親，先內後外，先仁後義也。此王者之跡也。周公曰：「魯之澤及十世。」故魯有王跡者，仁厚也；齊有霸跡者，武政也。齊之所以不如魯也，太公之賢，不如伯禽也。

此文敘而兼評，正好為《論語》本章作注解。作者藉此先秦舊說，指出「齊」指齊所採行的霸道，「魯」指魯所採行的王道，而「道」指堯舜所採行的大道——天地之道。依作者考察，漢以前儒者尚能知此意。何晏的《論語集解》引包咸曰：

言齊魯有周公太公之餘化也。太公大賢，周公聖人。今其政教雖衰，若有明君興之者，齊可使如魯，魯可使如大道之行時也。

將「道」解作「大道」，其意不失。可惜自唐代韓愈、李翱《論語筆解》之後就遺忘了，其云：

韓曰：「道謂王道，非大道之謂。」李曰：「有王道焉，吾從周是也；有霸道焉，正而不諱是也。」

韓愈將「道」限制在「王道」內，若李翱接受它，就會成了「王道一變，至於王道」之不辭；或許李翱不願接受韓愈的看法，只是在解釋此章時藏己以顯師，兩解並陳。不過韓愈的見解卻影響到朱熹的看法<sup>11</sup>：

孔子之時，齊俗急功利，喜夸詐，乃霸政之餘習。魯則重禮教，崇信義，猶有先王之遺風焉。但人亡政息，不能無廢墮爾。道則先王之道也。言二國之政俗有美惡，故其變而之道有難易。

「道」是否如韓愈所言，只指「先王之道——王道」而非「大道」？誠有待斟酌。返觀韓愈、朱熹所推崇的孟子，其書屢言「先王之道」、「堯舜之道」，兩者似乎無別<sup>12</sup>。再觀荀子屢言「先王之道」、「後王之道」而不言「堯舜之道」，言王霸，則粹王駁霸，以堯舜禪讓為

<sup>11</sup> 宋朱熹：點校新編《四書章句集註》（台北：鵝湖，民國73年9月），頁90。

<sup>12</sup> 《孟子》書中言「堯舜之道」10次，見〈公孫丑下〉、〈離婁上〉、〈盡心下〉各1次，〈萬章上〉4次，〈告子下〉3次。言「先王之道」計5次，見〈滕文公上〉、〈滕文公下〉各1次，〈離婁上〉3次。所言蓋指仁政，或以孝悌、仁義為內容，其嚴別王霸，而無分於帝王。《孟子·萬章上》所引「唐虞禪，夏后殷周繼，其義一也。」為孔子語，當無誤；但孟子引此語以為他的「天與」說作證，是孟子的修辭策略；作者以為此語當是疑問句，「也」即「邪」，孔子是說「唐虞禪，夏后殷周繼，其義一也？」，表明禪與繼不同義，如此與〈禮運〉之說合，與〈郭店儒簡〉所說亦合。由此觀之，孟子學孔子亦有間，特取王道一端以對治戰國時勢，故有貴王賤霸之論。

虛言，似乎與孔子美堯舜有別，其無「大道」思想宜也。<sup>13</sup>有關堯舜的傳說，依《孟子·萬章上》是反對「堯以天下與舜」（9.5）、「至於禹而德衰，不傳賢而傳子」（9.6）的「人與」說，而別提「天與」說，以示政權之轉移在天，不在人；其後又引「孔子曰：唐虞禪，夏后殷周繼，其義一也。」（9.6），將禪、繼一歸於天，如此「公天下」與「家天下」之別頓失。孟子的「堯舜之道，孝弟而已矣。」（12.2）是側重孝弟倫理面的陳述，與《論語·堯曰》專從禪讓政治面的陳述不同，何以如此？如今有幸，見到1993年出土的《郭店儒簡》中〈唐虞之道〉一篇，正可為吾人解決這項疑惑。由於多數學者認為郭店簡書大體上是春秋末期至戰國中期的作品<sup>14</sup>，而此簡「有出于孔子或孔子弟子的可能。」<sup>15</sup>，故不妨作為蠡測孔子晚年思想的相干文獻。其云：

1. 唐虞之道，禪而不傳；堯舜之王，利天下而弗利也。禪而不傳，聖之盛也；利天下而弗利，仁之至也。（第1-2簡）
2. 堯舜之行，愛親尊賢。愛親故孝，尊賢故禪。孝之方，愛天下之民；禪之流，世無隱德。孝，仁之冕也；禪，義之至也。六帝興於古，咸由此也。愛親忘賢，仁而未義也；尊賢遺親，義而未仁也。（第6-9簡）
3. 禪也者，上德授賢之謂也。上德，則天下有君而世明；授賢，則民興教而化乎道。不禪而能化者，自生民未之有也。（第20-21簡）

<sup>13</sup> 荀子言「先王之道」9次，見〈榮辱〉2次，〈彊國〉2次，〈儒效〉、〈大略〉、〈禮論〉、〈樂論〉、〈君子〉各1次。言堯舜擅讓為虛言，見〈正論〉，粹王駁霸，見〈王霸〉。

<sup>14</sup> 郭齊勇：〈郭店楚簡的研究現狀〉，《中國文哲研究通訊》第9卷4期（1999年12月），頁182。

<sup>15</sup> 廖名春：〈荊門郭店儒簡與先秦儒學〉，《中國哲學》第二十輯（1999年1月），頁50。



4. 古者堯之與舜也，聞舜孝，知其能養天下之老也；聞舜弟，知其能事天下之長也；聞舜慈乎弟，知其能治天下，為民主也。故其為子也，甚孝；及其為堯臣也，甚忠；堯禪天下而受之，南面而王天下，而甚君。故堯之禪乎舜也，如此也。（第22-25簡）

根據以上所述，這是典型的儒家道德政治學說，它預設著道德與政治為一體。在實踐上，政治實踐是個人道德的擴充，能親親才能仁民，能仁民才能愛物，如此，道德就成了政治的必要條件。在理想上，政治最高境界無非成就天下清明，令天下人人皆有士君子之行，然如何達到？這就涉及到治道的問題。前二條引文中有「唐虞之道」、「堯舜之王」、「堯舜之行」最堪注意，道、王、行正好從三個面向來說明堯舜之所以為堯舜。首先說明了體現天道，實行了「禪而不傳」的大道，這是制度面；其次，以「利天下而弗利」之心王天下，得天下之所歸往，這是實質面；最後，說明堯舜具有愛親愛民、尊賢無隱之德行，愛親愛民也「利天下而弗利」，乃是「仁之至也」；尊賢無隱也「禪而不傳」，乃是「義之至也，聖之盛也」，仁義兼至，這是道德面。第三條說明禪是什麼，並將天下是否能有君而清明、民興教而化乎道歸結於王者「上德授賢」、禪天下也。禪天下是公天下、官天下，而不是家天下、傳天下。《公羊傳》說的「堯舜之道」，與此簡說的「唐虞之道」，兩者當相通。孔子之所以論堯舜，是有取於堯舜之禪天下。第四條說明堯如何知德而上德，知賢而授賢？這裡提出凡有孝之人皆能養天下之老，弟者能事天下之長，慈者能治天下而為之主，而舜正是一位能孝、能弟、能慈的人，因此就成了堯禪的對象。孟子強調了堯舜的倫理面——仁之孝弟，而孔子強調堯舜的政治面——義之無隱，其實都是道德政治的兩面表示。引文中有「六帝興於古，咸由此也。」一句，限於資料，無法得知六帝指那六位？但至少堯舜是其中的二位，吾人以「上德授賢」為帝道當無不可。順前所言，

帝道乃是王道（仁義之德）之兼至其極者、德之至者、德之大者。明瞭帝道、王道之間有這層關係，例此，霸道亦當非與王道絕然無關，就齊桓公而言，其所以謂之霸首者，在於信義著乎天下，尊王而攘夷也。

自古以來，言治者莫備乎《管子》，其言皇、帝、王、霸四道。皇者今不論矣，請以帝、王、霸論之，或有助於「齊一變」章深意之理解。《管子》云：

1. 無為者帝，為而無以為者王，為而不貴者霸。（〈乘馬〉第五）
2. 尊賢授德則帝，身仁行義，服忠用信則王，審謀章禮，選士利械則霸。（〈幼官〉第八）
3. 明一者皇，察道者帝，通德者王，謀得兵勝者霸。（〈兵法〉第十七）
4. 豐國之謂霸，兼正之國之謂王。（〈霸言〉第二十三）
5. 以情伐者帝，以事伐者王，以政伐者霸。（〈禁藏〉第五十三）

可見在先秦時期，對政治的品階已有四等之多，但以三品階為大宗，此可延續到秦《呂氏春秋》、漢《淮南子》及宋·邵康節的《皇極經世》書，請見：

1. 帝者同氣，王者同義，霸者同力。（《呂氏春秋·應同》）
2. 五帝貴德，三王用義，五霸任力。（《淮南子·人間》）
3. 用無為則皇也，用恩信則帝也，用公正則王也，用智力則霸也。（《皇極經世·觀物外篇》卷八）

由於以上所引，有道法家言、有黃老家言，有新儒家言，彼此對帝、



王、霸的界定並非一律，但有共見，即政治境界確有高低之分，其所以為治之治道亦有三等之別。綜合而言，其三等如下：

1. 齊——霸道——以謀智、武力、富強、功利而霸。
2. 魯——王道——以仁義、德業而王。
3. 道——帝道——以道德無為、尊賢授德而帝。

### 三、行霸道見治衰亂

依吾人以上所論，孔子之經世思想有三階層，那是依其時中思想而來，故有應時論治，隨時施治的特徵。整個說來，孔子經世不取一端，針對撥亂而有霸道之設，以齊桓為法，故先論霸道。

《論語》中涉及霸道明顯有三章：

1. 子曰：「晉文公譎而不正，齊桓公正而不譎。」（14.15）
2. 子路曰：「桓公殺公子糾，召忽死之，管仲不死。」曰：「未仁乎？」子曰：「桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁，如其仁。」（14.16）
3. 子貢曰：「管仲非仁者與？桓公殺公子糾，不能死，又相之。」子曰：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微其被髮左衽矣。豈若匹夫匹婦之為諒也，自經於溝瀆而莫之知也？」（14.17）

依據此第2.3.條所記，子路、子貢對管仲之不死糾而疑其不仁，沒想到孔子以其佐齊桓成霸業，有維護華夏文化之功而力辯其仁，這是對管仲的肯定。所以，在歷史上霸名雖歸齊桓，霸政當出管仲。孔子許其仁即等於肯其霸，其霸政為何？依《管子》三〈匡〉篇所記，則有數項：張四維而飭法治，作內政以寓軍令，富國強兵，匡正天下，尊王攘夷而已。第1.條，指出齊桓與晉文在成霸業之手段上的差別，

同為霸主，而孔子單許齊桓之正。其正奈何？依《春秋公羊傳》所載：

1. 經：冬，公會齊侯，盟于柯。（莊公十三年）  
傳：桓之盟不日，其會不致，信之也。……桓公之信著乎天下，自柯之盟始焉。
2. 經：齊師、宋師、曹師次于聶北，救邢。（僖公元年）  
傳：救不言次，此其言次何？不及事也。不及事者何？邢已亡矣。孰亡之？蓋狄滅之。曷為不言狄滅之？為桓公諱也。曷為為桓公諱？上無天子，下無方伯，天下諸侯有相滅亡者，桓公不能救，則桓公恥之。曷為先言次而後言救？君也。君則其稱師何？不與諸侯專封也。曷為不與？實與而文不與。文曷為不與？諸侯之義不得專封也。諸侯之義不得專封，則其曰實與之何？上無天子，下無方伯，天下諸侯有相滅亡者，力能救之，則救之可也。
3. 經：楚屈完來盟于師，盟于召陵。（僖公四年）  
傳：楚有王者則後服，無王者則先叛。夷狄也，而亟病中國，南夷與北狄交。中國不絕若線，桓公救中國，而攘夷狄，卒怙荊，以此為王者之事也。

第1.條《公羊傳》解經「桓之盟不日，其會不致」之故，所以示齊桓之霸，信乎諸侯也。第2.條解經「救不言次，此其言次何？……曷為先言次而後言救？……君則其稱師何？」首示為桓公諱不及救邢，次明先言「次」後言「救」乃示順齊君之主意，既是「君」如何諱稱「師」？乃示「不與諸侯專封」之尊王義，可是傳文又說「曷為不與？實與而文不與。文曷為不與？諸侯之義不得專封也。諸侯之義不得專封，則其曰實與之何？上無天子，下無方伯，天下諸侯有相滅亡者，力能救之，則救之可也。」再加上第3.條，不就等於贊許齊桓公撥

亂之權，行王者之事嗎？

齊桓公所採取的，顯然是以刑政為手段，以法治為內含，以富強為目的，足以應時稱霸的強國政略。對於這種政略孔子是有所採取的，不過不以此為究極。《論語》裡論政對王霸二道多所甄別，而且以德禮為上，以政刑為下，會讓人誤以為孔子排斥政刑，其實那是取材不廣所導致。《左傳》昭公二十年記載：

鄭子產有疾，謂子大叔曰：「我死，子必為政。唯有德者能以寬服民，其次莫如猛。夫火烈，民望而畏之，故鮮死焉。水懦弱，民狎而翫之，則多死焉。故寬難。」疾數月而卒，大叔為政，不忍猛而寬，鄭因多盜，取人於萑苻之澤。大叔悔之曰：「吾早從夫子，不及此。」興徒兵以攻萑苻之盜，盡殺之，盜少止。仲尼曰：「善哉！政寬則民慢，慢則糾之以猛；猛則民殘，殘則施之以寬；寬以濟猛，猛以濟寬，政以是和。」

為政從寬，僅能施於平世，若亂世則不然，從孔子對子大叔的評論中再一次確定為政寬猛相濟的道理，所以不能僅從《論語·顏淵》章：

季康子問政於孔子曰：「如殺無道，以就有道，何如？」孔子對曰：「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。」（12.19）

就認定孔子為政反對用殺。其時這一章是對季康子以君子之德相許，並非面對具體情況之解決，換言之，採用何種方式當依時而定。如果再參照《孔子家語·刑政》篇所述，便會更加清楚。

仲弓問於孔子曰：「雍聞至刑無所用政，至政無所用刑。至刑無所用政，桀紂之世是也，至政無所用刑，成康之世是也。信

乎？」孔子曰：「聖人之治化也，必刑政相參焉。太上以德教民，而以禮齊之。其次以政導民，以刑禁之。刑不刑也，化之弗變，導之弗從，傷義以敗俗，於是乎用刑矣。」

孔子經世治民的思想是寬猛相濟，刑政相參的，但孔子並非不知其中有品階性。蓋刑用不如刑禁，刑禁不如政導，政導不如禮齊，禮齊不如德教（道之以德），德教不如德行（為政以德）<sup>16</sup>。其差別可以《論語·為政》為例：

子曰：道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。（2.3）

若果說政刑之治是霸道，是管制性的，強調法禁；而德禮之治就是王道，是教化性的，強調禮樂，則王道顯然較霸道為高。

#### 四、行王道見治升平

孔子之王道思想以「道之以德，齊之以禮」為總綱，它預設人具有羞恥、自省、擇善之道德理性。在這樣的前提下，孔子主張「齊之以禮」，並以正名定分為先。

子路曰：「衛君待子而為政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎！」子路曰：「有是哉，子之迂也！奚其正？」子曰：「野哉，由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；

<sup>16</sup> 「為政以德」與「道之以德」是否相同？作者以為是不同的，後者在以德為教，教民有德也；前者已非在教民，而在恭己行德，無為而治也。有的學者不別於此，反而批評朱子混同「為政以德」與「無為而治」為錯誤。馬振鐸：《仁·人道》（北京：中國社會科學，1993年8月），頁147中，就曾如此批評朱子。作者以為這是未仔細檢別的例子。

言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。……」（13.3）

正名定分是維繫人倫社會、政治秩序的基礎，名分未定，規範不立，賞罰不明，君民均失去行動的準則，社會勢必大亂。今欲去亂，必先制禮，率先踐禮，然後才能正己正人。

1. 季康子問政於孔子。孔子對曰：「政者正也。子帥以正，孰敢不正？」（12.17）
2. 子曰：「其身正，不令而行，其身不正，雖令不從。」（13.6）
3. 子曰：「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？」（13.13）

此三章中之「正」，即指合於「禮」，以禮正身，以禮正人；但禮在推行上，端在領導者以身作則，以德相感；所以說這是一種人治而非法治，與霸道不同。若真正落實，則上行下效，各正其位，天下大治，所謂「一日克己復禮，天下歸仁焉」（12.1）是也。王道政治以禮齊民，以德教民。在《論語》裡，孔子答「問政」諸章皆其內容。首先，看孔子開出君子從政的必要條件：

子張問於孔子曰：「何如斯可以從政矣？」子曰：「尊五美，屏四惡，斯可以從政矣！」子張曰：「何謂五美？」子曰：「君子惠而不費，勞而不怨，欲而不貪，泰而不驕，威而不猛。」子張問曰：「何謂惠而不費乎？」子曰：「因民之所利而利之，斯不亦惠而不費乎？擇可勞而勞之，又誰怨？欲仁而得仁，又焉貪？君子無眾寡，無小大，無敢慢，斯不亦泰而不驕乎？君子正其衣冠，尊其瞻視，儼然人望而畏之，斯不亦威而不猛乎？」子張曰：「何謂四惡？」子曰：「不教而殺謂之虐，不

戒視成謂之暴，慢令致期謂之賊，猶之與人也，出納之吝謂之有司。」（20.2）

這等於指出從政的五訣四戒。又從政的基本原則是什麼？

1. 子路問政。子曰：「先之，勞之。」請益，曰：「無倦。」（13.1）
2. 子張問政。子曰：「居之無倦，行之以忠。」（12.14）

總結這兩條，便是實實在在地帶頭工作，永不倦怠。但工作些什麼呢？這會隨人各居不同之位而有應該注意的不同事項。

1. 仲弓為季氏宰，問政。子曰：「先有司，赦小過，舉賢才。」（13.2）
2. 齊景公問政於孔子。孔子曰：「君君、臣臣、父父、子子。」（12.11）
3. 子貢問政。子曰：「足食，足兵，民信之矣。」（12.7）

譬如當時身為季氏家宰的仲弓問政，孔子的說法就針對具體情境作答；至於齊景公問政，孔子的答覆也當具有對治性，不過層次比較高，應屬於倫理層。但針對子貢的應答就比較全面，考慮到是否有充分的糧食、軍備和取得人民的信心，這也可配合「子適衛」（13.9）章所提的庶、富、教來看。根據《論語》所提，有關王道政治的作法如下：

1. 有國有家者，不患寡（貧）而患不均，不患貧（寡）而患不安。蓋均無貧，和無寡，安無傾。夫如是，故遠人不服，則修文德以來之。既來之，則安之。（16.1）
2. 謹權量，審法度，修廢官，四方之政行焉。興滅國，繼絕世，



舉逸民，天下之民歸心焉。所重：民、食、喪、祭。寬則得眾，信則民任焉，敏則有功，公則說。（20.1）

作者相信前述第 1. 項會是低標，而第 2. 項會是高標。無論如何當有一條總的原則：

葉公問政。子曰：「近者悅，遠者來。」（13.16）

根據以上所述，「道之以德，齊之以禮」所表現出來的當與《禮記·禮運》「禮義以為紀，以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦，以設制度，以立田里，以賢勇知，以功為己」之小康社會相當，而禹、湯、文、武、成王、周公六君子正是小康社會的精英。

### 五、行帝道著治太平

通常吾人對孔子思想的了解大體上是根據《論語》，甚至通過孟子，所得到的印象是孔子只講王道，輕視霸道，帝道則甚為模糊。可是根據作者的研究，孔子的王道言論特多是事實，但不能說孔子完全不講霸道和帝道。吾人以為不了解孔子的霸道，就難以領會孔子的時中精神，在這一方面，《公羊傳》「文不與而實與」及權變的思想就把握得很精彩；若不了解孔子的帝道，則根本不能體會孔子晚年所嚮往的最高理境。在人格的修養理論中，孔子一再提及「君子」，勉力世人成為君子，但不能說只有「君子」，而無「聖人」的概念。

1. 子曰：「聖人，吾不得而見之矣；得見君子者，斯可矣。」（7.26）

2. 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！」（6.30）

3. 唐虞之道，禪而不傳；堯舜之王，利天下而弗利也。禪而不傳，聖之盛也；利天下而弗利，仁之至也。（《郭店儒簡·唐虞之道》第 1-2 簡）

由第 1.2. 條就知道孔子思想中在君子之上還有個聖人的概念，參照第 3. 條正好可以印證先秦儒家以堯舜為聖人的道理。若說仁是王道，則仁之至，便是登上了帝道。王道與帝道並非絕然二道，帝道其實是接著王道而來，只是尚有一間未達而已。對這一點只要參照《禮記·禮運》大同小康之別就可明白。因為小康是指六君子（禹、湯、文、武、成王、周公）所營造的社會，其禮治已達到相當水準，可是畢竟還停留在「天下為家，各親其親，各子其子，貨力為己，大人世及以為禮」的境界；其禮是家天下的「世及」——「傳」之禮，在制度上尚未向全天下庶民開放，人人可以為天子。這種情況孔子在晚年作《春秋》的時候早已思考到了，為了徹底撥亂反正，必得「貶天子，退諸侯，討大夫」，確立永久太平的尊德讓賢之制。在《論語》裡他贊美堯舜之禪天下，贊美泰伯之三讓天下（8.1），於《春秋》裡「譏世卿」（《公羊傳》隱公三年夏、宣公十年夏），都與《郭店儒簡·唐虞之道》所提的「禪而不傳」完全一致。《論語》裡曾明白地說出：

能以禮讓為國乎？何有？不能以禮讓為國，如禮何？（4.13）

禮的真意不在儀式而在實踐，為國應禮讓，為天下何獨不然？能讓者必以無私為前提，無私即「不與」（8.18），即「弗利」（《郭店儒簡·唐虞之道》第 1-2 簡），為「至德」（8.1）。所以，孔子以堯舜為道德政治的最高典範人物，就在於「無私」於天下也，而不是孟子所提的「孝弟」於父母兄弟而已。依《論語》所描述的堯舜，其德之崇高則在於其則天之無私，法地之無為也。何以言之？請見：

堯曰：「咨！爾舜！天之曆數在爾躬，允執其中。四海困窮，天祿永終。」舜亦以命禹。（20.1）

由此章之傳，可以肯定孔子是相信堯、舜、禹相禪之事，而且堯還將躬行曆數之事再三叮嚀，問題是「天之曆數」指什麼？恐怕不是天文曆法吧！應該指稱乎「天道」之禮制——「上德授賢」的禪讓制度。堯之禪舜、舜之禪禹完全無私，法天行道，其德如天。

1. 子曰：「大哉堯之為君也！巍巍乎！唯天為大，唯堯則之。蕩蕩乎，民無能名焉。巍巍乎其有成功也，煥乎其有文章！」（8.19）

2. 子曰：「巍巍乎！舜禹之有天下也而不與焉！」（8.18）

以上兩條均用「巍巍乎」來形容堯、舜、禹，但對堯則不止如此，尚用「蕩蕩乎」、「煥乎」，堯在孔子心中是最崇高的聖人。此「巍巍乎」於舜、禹，其焦點放在「有天下也而不與」。「不與」是指不佔為己有，或不以位為譽，或不以位為樂，或指「利天下而弗利」的「弗利」，「弗利」不是「不利」或「無利」，而是「無意為利」。總之，對王天下這件事只知恭己盡分，從無佔有或享受之念。堯因則天，故能禪天下，舜、禹因「不與」，故亦能禪天下。禪天下者，行大道也。在《禮記·禮運》中，孔子如此說：

大道之行也，天下為公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必為己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。

等於指明堯、舜、禹所行的正是「天下為公，選賢與能，講信修睦」也。另據《論語》吾人尚可對舜之有天下而治天下，再進一言。

1. 子曰：「無為而治者其舜也與？夫何為哉？恭己正南面而已矣。」（15.5）

2. 子曰：「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。」（2.1）

3. 子曰：「由！知德者鮮矣！」（15.4）

對第2條，一般從德治的效果來解釋，意思是用德行來領導，有很大感召力，能讓萬民自然心服，如同眾星環向北極星一樣。這樣的說法有「其身正，不令而行」（13.6）來支持，固然無不道理，不過若從治道來說明，當更能合乎古代領導學的真義。那是說以選賢與能的方式來治理天下，就如同北極星靜居其位，而眾星環向它一樣，這是古代君靜臣動之治道理論，完全符合第1條舜之「無為而治」的情況。舜之「恭己正南面」即是懂得恭己——知人善任的道理，所謂「舜有臣五人而天下治」（8.20）、仲弓所言「居敬而行簡」（6.2）的治道。因此，孔子對子路說「知德」者太少了，也就是感嘆懂得以選賢與能的方式來為政的人實在太少。堯舜之所以為帝，在他們實踐了無為而治。無為而治並不是一無所為，而是知道如何上德授賢，任賢德的人去為，而成就了無不為的大治境界。這些說法與「以禮讓為國」（4.13）、「舉賢才」（13.2）「舉直錯諸枉，則民服」（2.19）、衛靈公雖無道而不喪國（14.19）等的道理相通。總之，堯舜有得於帝道，即在於「上賢授德」或云「尊賢授德」，施之於天下即是禪天下也。

根據以上所論，孔子的經世思想實有三階層，在《論語》裡作者以為「齊一變，至於魯，魯一變，至於道」為總綱，它同時含攝二面，一面指出治境有三層——齊、魯、道，另一面指出致治有三階，循階漸變，登上大道，即公羊家之《春秋》三世義也。此三階各依《論語》、《公羊春秋》、《禮記·禮運》相關諸義，分治道、治境、治法、治微、

治型、治時、治階、治義諸項，加以排比合會，以見孔子經世之大略。今作「孔子經世三階圖」如下：

| 治典<br>治<br>治目<br>階 | 《論語》 |    |           |           |          | 《公羊春秋》 |      |          | 《禮記》 |           |
|--------------------|------|----|-----------|-----------|----------|--------|------|----------|------|-----------|
|                    | 治道   | 治境 | 治法        | 治徵        | 治型       | 治時     | 治階   | 治義       | 治境   | 治徵        |
| 上階                 | 帝道   | 道  | 行之以道，著之以德 | 上賢授德，無爲而治 | 堯舜       | 所見世    | 著治太平 | 天下遠近大小若一 | 大同   | 大道之行，天下爲公 |
| 中階                 | 王道   | 魯  | 導之以德，齊之以禮 | 親親尊尊，仁禮俱行 | 禹湯文武成王周公 | 所聞世    | 見治升平 | 內諸夏而外夷狄  | 小康   | 大道既隱，天下爲家 |
| 初階                 | 霸道   | 齊  | 導之以政，齊之以刑 | 尊賢尚功，富國強兵 | 齊桓晉文     | 所傳聞世   | 見治撥亂 | 內其國而外諸夏  |      |           |

## 肆、結論

孔子思想影響中華文化至爲深遠，然孔子思想本身究竟如何，至今還有待勾勒。本文之作蓋有鑒於一般論述孔子的政治思想時，僅就

《論語》歸結論政要義，而疏於究明孔子晚年作《春秋》之心境，以致不能深窺其經世宏規及所以經世之心志所在。經作者探索，發現孔子經世之言本有三階義散諸《論語》中，而後世學者往往視而未見，或不得其解，僅就本文尋章摘句，企圖獲得聖心，豈不失哉？如作者以上所論，孔子本有帝、王、霸三道之傳，後世學者僅知王道一端，固不算非，但不得其全，如董仲舒《春秋繁露·俞序》所言：「《春秋》之道，大得之則以王，小得之則以霸，……霸王之道本於仁，仁、天心。」<sup>17</sup>亦然。蓋孔子晚年本天心著《春秋》，其有取諸唐虞之帝道者，有取之三代之王道者，有取諸春秋之霸道者，其言亦散諸《論語》，後世若得其善解，大得之則以帝，中得之則以王，小得之則以霸，不亦宜乎？以上謹就教於與會諸賢達。

<sup>17</sup> 同註3，頁113。