

孔子應對“君不君”的雙原則

——正當性的質性與量性

周國正

提 要

孔子在《論語》中提出正名論，要求君臣父子各如其份，但在君不君時當如何應對卻並無正面討論，我們只能通過他對政治人物的評價態度及自身行為而去推斷。本文先論定孔子心目中何謂君君——君主如何才具有正當性，跟著探討他對幾個君不君事例的態度；最後通過正名論可否逆向運作——由循名責實轉為以實定名去揭示孔子對待有關問題時真正抱持的原則，即既作質性又作量性的考慮。

關鍵詞：孔子 孟子 君不君 正當性

一、引 論

儒家的追求，是在現實世界中建立道德秩序，最關注的不是名利成敗而是是非善惡，《論語》一書主要就是這樣的論述指引。是非善惡不僅見於個人的行止去就，也兼括君臣之道的家國範疇。如何為君，如何為臣，什麼有所必為，什麼有所不為成了探索思考的首要對象。

是非善惡是就一物一事的質性而作的道德判斷,不同的道德體系固然可以得出不同的結果,就同一體系言卻應該是內部一貫的。不過,如果我們用這個標準把《論語》的不同章節互勘,再與孔子本人或孔門弟子的行事交相印證的話,就會發現不少啓人疑竇的地方。最明顯的就是季氏等三桓在魯國專權,甚至放逐昭公(詳後),是典型的臣不臣,但孔子在提倡正名的同時又與他們共事合作。是《論語》前後矛盾,孔門言行不一?抑或是另有我們忽略了的因素?本文即通過孔子(孔門)如何應對君不君這類情況去進行考察。

在討論孔子如何應對君不君之前,必須先確定怎樣才算君君,現代流行的說法是統治者如何才具有 legitimacy。不過,首先要指出的是,legitimacy 一般譯作合法性,但在政治學用語中 legitimacy 不是一個法律概念,說的並非符合法律與否,具有 legality,而是在政治社會互動中是否得到人民的承認接受^[1];例如在革命初期,革命領袖/革命黨派進行種種活動以推翻現有政權,顯然是違法的,但卻往往得到很多人承認接受,可見 legality 與 legitimacy 可以互相對立,所以 legitimacy 更恰當的翻譯是認受性。其次要指出的是,認受性在現代西方政治理論中地位很重要,因為其政治理念預設了統治權力來自人民,由人民所賦予,所謂 of the people(民有)^[2],因此能否得到人民承認接受成為應否擁有政治權力的理念根據。但統治權力來自人民在中國是一個非常陌生的觀念,不僅在先秦時代沒有這樣的看法,甚至到清代中晚期接觸過西方思潮之後,在開明的知識精英之中也沒有這樣的共識,例如撰寫過《海國圖誌》的魏源,雖然提倡擴大官僚系統之外文人參政的空間;《校邠廬抗議》的作者馮桂芬,雖然冒天下之大不韙,主張以“千百人之公論”由下層官員推舉上層官員,但他們都從來沒有類似“主權在民”的看法,因此人民認受與否儘管事實上對能否擁有政權有重大影響,如《孟子·萬章上》所說的“人與之”,但在時人的認識中卻非決定

應否擁有政權的唯一關鍵理據，否則孟子也無須在前面加上一句“天與之”了^[3]。湯武革命，弔民伐罪，得到人民的認可，但齊宣王仍然向孟子作以下的提問：“湯放桀，武王伐紂……臣弑其君，可乎？”^[4]顯然不認為政治行為的合宜與否當以人民承認接受與否為主要依據。

因此，legitimacy 譯為合法性不僅在翻譯上不準確，其整個概念的根據——人民認受與否——對分析先秦政治思想也是不盡適用的，因此本文改用正當性一詞，正當是指合乎判斷者所依據的價值體系，具有“是”、“善”的性質，不著重政治現實上是否如此，而關注在政治倫理應否如此。其實，即使純粹從人民承認接受這角度來看，也很難想像人民會完全承認接受一個他們視之為不公義的政權（敢怒不敢言並非真正的承認接受），哈貝馬斯（Jürgen Habermas）在論及政治運作體制的時候，雖然強調參與者（人民）的意願，但也不忘卻其中要有一個道德基底^[5]。正當性（rightfulness）、合法性（legality）、認受性（legitimacy）三者雖然很可能互為依據，交相重疊，但概念上卻必須區分。正當性基本上是道德範疇的概念，選用這個充滿道德意涵的用語，作用亦在於顯示孔子的政治觀是他道德觀的延伸。

二、孔子對君主正當性的看法

君主如何才具有正當性（君君），《論語》並未作過正面討論，我們只能利用相關資料進行推斷。春秋時期君權主要來自封建制度下的宗法世襲，雖然也有兼併、篡弑、僭越的情況，但基本上只在統治階層之中發生，後代如劉邦、朱元璋等以平民聚眾起事而為天子的情況還未出現，因此，君權大半決定於宗法世襲而不是民心向背，血緣與命運比之才德與政績更為關鍵。

在孔子時代，君權是如此得到的，但這只是事實的陳述，並非價值的判斷。要問的是，用這種方式得到君權是否具有正當

性？對此孔子沒有明白地說出來，但也沒有批評質疑，至少也是承認的^[6]。不僅如此，我們還可以推論孔子視之為具有不可侵奪的正當性，《論語·憲問》及《左傳·哀公十四年》都記載了齊陳成子弑齊簡公，孔子要求魯哀公加以討伐的事^[7]。從當時齊國的政治實況看，陳成子大權在握，是齊國的真正統治者，齊簡公不過徒居虛位，而且陳氏家族治齊的政績表面上看還是相當不錯的^[8]，孔子之所以堅持視齊簡公為齊君，視陳成子為須加討伐的大逆，其潛在根據當在於齊簡公是具有正當性的君主，而其正當性的來源亦不外乎世襲而已。孔子類似的態度亦見於《論語·先進》：

季子然問：“仲由、冉求可謂大臣與？”子曰：“吾以子為異之問，曾由與求之問。所謂大臣者，以道事君，不可則止。今由與求也，可謂具臣矣。”曰：“然則從之者與？”子曰：“弑父與君，亦不從也。”^[9]

弟子替上司工作時委曲求全，孔子接受這種做法，但底綫是不能弑（父與）君，至於這君主的實際為人與施政是否也要符合某些最低要求，就未加討論；從字面看，只要身居君位就不可弑，由於當時君權出於世襲，故可以推論孔子對世襲君位的承認與尊重。以世襲，不以篡弑得君位是君位正當性的重要，甚至是必要條件。

不過，得君位固然須以其道，但並不足夠，還要處君位也以其道，如此正當性才充分具足。這種理解是必須的，否則就無法解釋孔子何以提出正名論，要求“君君，臣臣，父父，子子”^[10]。簡言之，君權的正當性要由兩方面決定，一是權力的來源，二是權力的行使，借用傳統說法就是如何得天下與如何治天下。一如上文所述，孔子承認當時通行的政治秩序，在一般情況下，權力的來源只能出於宗法世襲，這個先決條件對權力的理性轉移造成很大限制，也自然局限了孔子對如何治天下的表述，他只能

要求已世襲爲君者表現與其名位相稱的行爲品德，這樣才可以在不改變政治現實，不干犯世襲君位的情況下滿足政治中的道德要求，我們認爲正名論應當就是在這個背景的限制之下而提出的：

《論語·子路》：子路曰：“衛君待子而爲政，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；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。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。”

《論語·顏淵》：齊景公問政於孔子。孔子對曰：“君君，臣臣，父父，子子。”公曰：“善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸？”^[11]

有關“正名”的討論在《論語》中只出現過上面這兩次，但在孔子的政治哲學中卻具有非常重要的地位，是他的思想體系的有機構成之一。我們都知道孔子重禮，但作爲典章制度、行爲規範的禮並非孔子的發明，周禮始建於周公，孔子對禮的主要貢獻不在於其程式儀文的制定，而在於背後“禮之本”的價值發現與價值賦予。無論是《論語·八佾》“人而不仁，如禮何”或是《論語·陽貨》“禮云禮云，玉帛云乎哉”^[12]，都清楚顯示孔子要求禮要有一定內容以與其形式相稱，有諸外者亦應有諸內，不能徒有其形，徒有其名。正名論其實是相同思路下的不同表達，君主的名位是一種名相形式，所以有君主之名就要行君主之實（“正名”其實應稱爲正實，要求有其名者有其實），其思路邏輯與由禮之文而求禮之本完全一致，正名論和禮之本兩種提法的背後理念是一而二，二而一的。

與君主之名相應的君主之實當是甚麼，孔子雖然沒有清楚

說明,但通觀《論語》各章節,卻不難把其中要點找出來:

《論語·子路》:子曰:“其身正,不令而行;其身不正,雖令不從。”

《論語·子路》:樊遲請學稼……子曰:“……上好禮,則民莫敢不敬;上好義,則民莫敢不服;上好信,則民莫敢不用情。夫如是,則四方之民襁負其子而至矣,焉用稼!”

《論語·爲政》:季康子問:“使民敬、忠以勸,如之何?”子曰:“臨之以莊則敬,孝慈則忠,舉善而教不能則勸。”

《論語·學而》:子曰:“道千乘之國:敬事而信,節用而愛人,使民以時。”

《論語·雍也》:子貢曰:“如有博施於民而能濟衆,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。”

《論語·雍也》:樊遲問知。子曰:“務民之義,敬鬼神而遠之,可謂知矣。”^[13]

或是正說,或是反說,語調語氣或異或同,歸納之後可以看到孔子對管治者的要求是:己身端正,行事循禮,親親慈幼,敬事,守信,節用,愛民,尚義。這些要求耳熟能詳,無須再特別討論。

三、孔子對不君的態度

確定了孔子要求當如何得天下與如何治天下之後,我們可以開始探討孔子如何應對君不君的情況。《論語·憲問》:

子言衛靈公之無道也,康子曰:“夫如是,奚而不喪?”孔子曰:“仲叔圉治賓客,祝鮀治宗廟,王孫賈治軍旅。夫如是,奚其喪?”^[14]

按《左傳》所載，衛靈公是家不齊，國不治的君主，在位期間以至死後禍亂相繼。昭公二十年他的司寇齊豹和北宮喜、褚師圃、公子朝等人作亂，逼得他倉惶出走，後來齊豹與北宮喜內鬩，齊豹被殺，他才可以回國，還要與亂黨之一的北宮喜結盟才可以再作衛君。其母宣姜和亂黨之一的公子朝私通，可能也參與了叛亂，亂平後更被處死^[15]。靈公的妻子南子則以淫蕩為國人所譏，定公十四年，他的兒子蒯聵忍無可忍，要謀殺南子，事敗而被放逐^[16]；君位後來傳給了孫兒輒，種下了禍根，十多年後（哀公十五年）蒯聵回國和輒為了君位父子相爭，引起內亂，孔子的弟子子路更為此殉難^[17]。

由此可見衛靈公之為君極有問題，顯然是君不君，但《論語》中的討論僅從政治現實層面著眼，只解釋衛靈公何以沒有失去政權，但沒有從政治道德層面去評論衛靈公是否應該失去政權。雖然我們可以說，因為康子如此提問，所以孔子也只能如此作答，但通觀《論語》，始終看不到當“君不君”之時，孔子會否認為“此君應廢”。換言之，孔子提倡有君主名位者當行君主之實，但沒有倒過來討論當不行君主之實時，是否應廢其君主名位。類似的事例也見於《左傳·昭公二十九年》，當時晉人把范宣子的刑書鑄為刑鼎，孔子認為是不恰當的：

仲尼曰：“晉其亡乎，失其度矣。夫晉國將守唐叔之所受法度，以經緯其民，卿大夫以序守之，民是以能尊其貴，貴是以能守其業。貴賤不愆，所謂度也。文公是以作執秩之官，為被廬之法，以為盟主。今棄是度也，而為刑鼎，民在鼎矣，何以尊貴？貴何業之守？貴賤無序，何以為國？且夫宣子之刑，夷之蒐也，晉國之亂制也，若之何以為法？”^[18]

把法律條文公佈出來是否不當，這個問題此處不論，至少在孔子眼中這會造成“何以為國”的禍端，不過，重點始終在於對現實政治的影響，並不在於此舉會否破壞其政權的正當性。

把孔子對“不君之君”與“不臣之臣”的態度按正名論的原則互相比較,更可以顯出其中的曖昧。為人臣者當然亦有一定的要求:

《論語·公冶長》: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。”

《論語·衛靈公》:子曰:“事君,敬其事而後其食。”

《論語·學而》:子夏曰:“賢賢易色,事父母能竭其力;事君能致其身;與朋友交,言而有信,雖曰未學,吾必謂之學矣。”

《論語·子路》:子貢問曰:“何如斯可謂之士矣?”子曰:“行己有耻,使於四方,不辱君命,可謂士矣。”

《論語·憲問》:子路問事君。子曰:“勿欺也,而犯之。”^[19]

最主要是對君主盡忠,盡忠的具體表現是恭敬、致力,但恭敬、致力是有原則的,不能盲從。如果“臣不臣”,君主應該處罰革退不用說,為人臣下者也須自行引咎,不應再戀棧權位,前引《論語·先進》“以道事君,不可則止”,即其明白宣示(見注9);落到具體事件,則有《論語·季氏》的一段:

季氏將伐顓臾。冉有、季路見於孔子曰:“季氏將有事於顓臾。”孔子曰:“求,無乃爾是過與?夫顓臾,昔者先王以爲東蒙主,且在邦域之中矣;是社稷之臣也,何以伐爲?”冉有曰:“夫子欲之;吾二臣者,皆不欲也。”孔子曰:“求!周任有言曰:‘陳力就列,不能者止。’危而不持,顛而不扶,則將焉用彼相矣?且爾言過矣!虎兕出於柙,龜玉毀於櫝中,是誰之過與?”冉有曰:“今夫顓臾,固而近於費;今不取,後世必爲子孫憂。”孔子曰:“求!君子疾夫舍曰欲之,而必爲之辭。丘也聞有國有家者,不患寡而患不均,不患貧而患不安;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。今由與求也，相夫子，遠人不服而不能來也，邦分崩離析，而不能守也，而謀動干戈於邦內，吾恐季孫之憂，不在顓臾，而在蕭牆之內也！”^[20]

其中“陳力就列，不能者止”，與“以道事君，不可則止”如出一轍，都顯示了孔子對臣子的要求是：無其實者應自去其名位。遇到最“不臣”的情況，甚至他國之人也應該予以懲處，就如前文提及的陳成子弑簡公，孔子要求魯哀公越境討伐一樣。

孔子對“君不君”與“臣不臣”的態度明顯不同，對前者態度頗為含糊，顯示孔子對來自封建宗法的世襲君位相當尊重，接受傳統的政治秩序，對後者則要求名實相副，無其實則應去其名，加以處分甚至討伐，這種不一貫凸顯了正名論中在政治倫理上具有重大意義的問題。

四、正名論可否逆向運作——由 循名責實轉為以實定名

按正名論，有其名則應有其實，那麼可否倒過來——有其實而取其名，無其實而去其名？這個問題應分兩步來回答。首先，從理想的角度看，這種情況根本就不應發生，因為按孔子思想，一個人的行事應在其名位所要求的框架內進行，《論語》中亦不止一次強調這一點，除前引有關正名的兩段外，還有：

《論語·泰伯》：子曰：“不在其位，不謀其政。”

《論語·憲問》：曾子曰：“君子思不出其位。”^[21]

都應該作同樣理解，一個人不安於其位而行，結果就是僭越，孔子深以為戒。但理想歸理想，現實上卻不斷出現僭越之舉，而且就在孔子的父母之國。按《史記》，孔子生於魯襄公二十二年（前551），卒於哀公十六年（前479），其主要活動時間為昭公、

定公及哀公期間。而早在襄公之前數十年,魯國的實際統治權已在三桓(仲孫、叔孫、季孫),特別是季氏手中,《史記·魯周公世家》謂魯文公卒,宣公立之際,襄仲殺適立庶(立宣公):“魯由此公室卑,三桓強。”^[22]按魯國世系,宣公立十八年傳至成公,又十八年而傳至襄公,而襄公在位三十一年;假定孔子二十歲出道,當在昭公十一年,其時三家用事已近八十年。雖然三家有不守禮之處,《論語·八佾》“八佾舞於庭”及“三家者以雍徹”(以雍爲徹乃天子不禮,而魯三家竟然僭用)^[23],但總體而言政績是相當不錯的,而且得到列國諸侯大夫的尊重,例如:

成公十六年,魯國宣伯(叔孫喬如)意欲侵奪孟獻子與季文子的權力,向晉人進言謂季、孟有貳晉之心,想借刀殺人,但當時魯大夫子叔聲伯指出:“若去蔑(孟獻子)與行父(季文子),是大棄魯國而罪寡君也……則夫二人者,魯國社稷之臣也,若朝亡之,魯必夕亡。”而晉范文子也爲季文子辯護:“季孫於魯,相二君矣,妾不衣帛,馬不食粟,可不謂忠乎,信讒慝而棄忠良,若諸侯何!”所以最後季文子可以安然回國;又《左傳·襄公五年》也記載:“季文子卒,大夫入斂,公在位。宰庀家器爲葬備,無衣帛之妾,無食粟之馬,無藏金玉,無重器備,君子是以知季文子之忠於公室也:‘相三君矣,而無私積,可不謂忠乎!’”^[24]季氏的後人雖然不如季友、季文子出衆,但總體而言也相當稱職。此外,魯昭公是被三桓放逐的,但魯國人民卻很接受,還引出了一段很有名的對答,《左傳·昭公三十二年》:

趙簡子問於史墨曰:“季氏出其君而民服焉,諸侯與之,君死於外而莫之或罪也!”對曰:“物生有兩,有三,有五,有陪貳。故天有三辰,地有五行,體有左右,各有妃耦,王有公,諸侯有卿,皆有貳也。天生季氏以貳魯侯,爲日久矣,民之服焉,不亦宜乎。魯君世從其失,季氏世修其勤,民忘君矣,雖死於外,其誰矜之。社稷無常奉,君臣無常位,自

古以然。故詩曰：‘高岸爲谷，深谷爲陵。’三后之姓於今爲庶，主所知也。……昔成季友，桓之季也，文姜之愛子也……既而有大功於魯，受費以爲上卿，至於文子、武子，世增其業，不廢舊績，魯文公薨而東門遂殺適立庶，魯君於是乎失國，政在季氏，於此君也四公矣。民不知君，何以得國？是以爲君慎器與名，不可以假人。”^[25]

季氏的施政實績顯然得到認可。

到魯定公九年，魯臣陽虎請齊師伐魯，但齊鮑文子加以勸阻，《左傳·定公九年》：“魯未可取也。上下猶和，衆庶猶睦，能事大國，而無天菑，若之何取之？”^[26]種種證據都顯示，三桓管治魯國相當稱職。

不僅如此，按《左傳》記載，季孫（季平子）在昭公被逐之時實際已“行君事”，他在定公五年卒於房，陽虎想用魯國的寶玉瓊璠爲之斂葬，但仲梁懷不答應，理由是“改步改玉”，杜預如此注解：“昭公之出，季孫行君事，佩瓊璠，祭宗廟。今定公立，復臣位，改君步，則亦當去瓊璠。”^[27]（古代君主與大夫步履不同，佩玉要分別與之相應。）顯然季孫在昭公被逐，定公未立之時是以臣爲君，當然是僭越。就現有資料所知，孔子對此並無批評。至於在政治現實上，孔子既與三家保持共事合作的關係^[28]，而其弟子子路、冉有等都曾爲季氏宰，爲之服務。而最值得注意的是，陽虎用事之際曾經“欲盡殺三桓適”^[29]，孔子卻爲此慨歎：“祿之去公室，五世矣；政逮於大夫，四世矣；故三桓之子孫，微矣。”^[30]（《論語·季氏》）“祿之去公室，五世矣；政逮於大夫，四世矣”顯然是惋惜感慨，而“三桓之子孫，微矣”與之連文，顯然也帶有惋惜感慨的意味。季氏長時間以來是魯國的實際的統治者，有時甚至明目張膽（佩瓊璠，祭宗廟）以君主自居，孔子對以臣爲君的僭越者竟然表現惋惜之情，原因可能就在於這些人的施政實績。因此，孔子的正名論不能機械地理解，還需要因應具

體情況個別考慮,其中特別重要的是“量——程度”這一視角。

前文指出,按孔子看法君權正當性要由如何得天下(以世襲)與如何治天下(以善政)兩者決定。其實,只要標準多於一,就會出現符合甲標準,但不符合乙標準之時,當以哪一標準為據的問題,在不同標準之間要分出主次。因此,我們自然要追問孔子認為兩者之間何者更能決定政權的正當性,《史記·儒林列傳》所載轅固生與黃生的一段辯論最能够凸顯兩個標準之間的矛盾:

清河王太傅轅固生者,齊人也。以治詩,孝景時為博士。與黃生爭論景帝前。黃生曰:“湯武非受命,乃弑也。”轅固生曰:“不然。夫桀紂虐亂,天下之心皆歸湯武,湯武與天下之心而誅桀紂,桀紂之民不為之使而歸湯武,湯武不得已而立,非受命為何?”黃生曰:“冠雖敝,必加於首;履雖新,必關於足。何者?上下之分也。今桀紂雖失道,然君上也;湯武雖聖,臣下也。夫主有失行,臣下不能正言匡過以尊天子,反因過而誅之,代立踐南面,非弑而何也?”轅固生曰:“必若所云,是高帝代秦即天子之位,非邪?”於是景帝曰:“食肉不食馬肝,不為不知味;言學者無言湯武受命,不為愚。”遂罷。是後學者莫敢明受命放殺者。^[31]

黃生重視如何得天下(以世襲,反篡弑),轅固生重視如何治天下(桀紂虐亂)。轅固生的第二次發言其實也未能從理論上駁倒黃生所執持原則,只是巧用策略把對方逼入窘境而已,問題完全沒有解決,所以漢景帝才要把論題永遠壓下。

孔子當然也要面對相同的問題。前文指出他似乎非常反對篡弑,把“弑父與君,亦不為也”視為臣子不可逾越的底綫,這種態度也可以用於解釋為什麼孔子要求魯哀公討伐弑齊簡公的陳成子。不過,如果孔子把這種態度絕對化,把一切弑君皆視為不當,就必須和黃生一樣反對湯武革命;但以篡弑手段而建立的周

朝卻是孔子最推崇的,《論語·八佾》謂“周監於二代,郁郁乎文哉!吾從周。”^[32]周文王、周武王更是孔門學習的對象,《論語·子張》:

衛公孫朝問於子貢曰:“仲尼焉學?”子貢曰:“文武之道,未墜於地,在人,賢者識其大者,不賢者識其小者,莫不有文武之道焉。夫子焉不學?而亦何常師之有!”^[33]

按孔子高弟子貢的說法,孔子雖然轉益多師,但以文武之道為主;至於孔子對周公的推崇更是盡人皆知的。如果篡弑不可接受,那對篡弑者的推崇學習又如何解釋?

武王伐紂的事雖然離孔子時代很遠,但《論語》以至先秦諸子多通過對歷史人物的評論褒貶去闡述他們的理念取向,其一言一行(有需要時甚至加以杜撰)都有典型性意義。文、武、周公在先秦時代是代表性的人物,孔子對他們的推崇也一定具有代表性的意義。以篡弑得天下而不加譏議,絕對不能視之為無心之失。而且,孔子對篡弑之事不加譏議也不是孤例,《左傳·宣公二年》所載“趙盾弑其君”一事可為明證:

晉靈公不君。厚斂以雕牆,從臺上彈人,而觀其辟丸也;宰夫胹熊蹯不熟,殺之,寘諸畚,使婦人載以過朝。……宣子驟諫,公患之,使鉏麇賊之。……乙丑,趙穿攻靈公於桃園。宣子未出山而復。大史書曰“趙盾弑其君”,以示於朝。宣子曰:“不然。”對曰:“子為正卿,亡不越境,反不討賊,非子而誰?”宣子曰:“烏呼!‘我之懷矣,自詒伊戚。’其我之謂矣。”孔子曰:“董狐,古之良史也,書法不隱。趙宣子,古之良大夫也,為法受惡。惜也,越境乃免。”^[34]

孔子一方面同意董狐如此記錄,認為趙盾需要承擔弑君的責任,但另一方面卻說“惜也,越境乃免”,對趙盾因“技術性原因”而要承擔惡名而深致同情。在整件事之中,孔子對“弑君者”,無

論是名義上要負責的趙盾或實際上行弑君之事的趙穿都沒有予以譴責，顯示他對弑君及背後所預設的君臣名分態度並沒有絕對化，簡單化為“凡弑君者皆不當”。

五、質性之外量性的考慮

究竟是什麼原因令孔子作出這種看起來或此或彼，前後不一的判斷？這是不能不著力思考的問題。得天下與治天下有矛盾時當以何者為先，這是作質性的比較，但我們不能忽略的是孔子除質性之外還有量性的考慮，《論語·子罕》一段記述極有啟發性：

子曰：“可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。”^[35]

這一節論及立身行道的次第難易，內中的四項可以分為兩類，前三者論質，最後者論量。“權”，原意是秤錘，作動詞時意為計算重量，再虛化引申則為對事態的權衡輕重。由秤錘而計算重量，再而權衡輕重，權的語義發展脈絡顯示出重點並非就一事的是非然否作質性的判斷，而是就其輕重利害作量性的考慮，有時甚至要捨常道而作變通，權變一詞即取義於此——權衡輕重而作變通。不用說，所學、所適、所立前三者都要合乎是非，不乖正理；此事任重道遠，所以士不可以不弘毅以赴。不過，即使取向正確，做到孟子所說的居仁由義，但如果最後不能在特定事態中因應具體情況，釐清輕重主次，就難以作出恰當的權衡取捨，令事情產生良好的結果。換言之，徒有仁心不够，還要善於斟酌衡量去運用仁術，才可以真正地達致仁政。《孟子·公孫丑上》說：“以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。”^[36]未免把利害交纏的複雜政治現實說得太簡單了。

孔子這種質、量兼顧的態度從他對管仲的評價中可以清楚

看到：

《論語·憲問》：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！”^[37]

《論語·憲問》：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，民到於今受其賜；微管仲，吾其被髮左衽矣。豈若匹夫匹婦之爲諒也，自經於溝瀆而莫之知也。”^[38]

子路、子貢都就管仲不爲公子糾殉死而提出質疑，可見時人視爲主殉身爲臣屬的道德要求，孔子對此全不反駁，大概也是認可的。不過，儘管管仲臣節有虧，但功業上能够“九合諸侯，不以兵車”，“一匡天下，民到於今受其賜”，所以孔子仍然視之爲仁者。參《史記·管晏列傳》，管仲的個人操守其實甚有問題，儘管他厚顏自辯，但還是難以掩飾其虧待朋友，有負職守的事實^[39]。孔子對管仲本人也有微言，《論語·八佾》說過他器小，不知禮^[40]，但最終仍然給予仁者的嘉名，可見其中不僅有質性（是非），還有量性（民到於今受其賜）的考慮。

量性的考慮在《論語》中其實是相當一貫的，《論語·陽貨》：

宰我問三年之喪：“期已久矣。君子三年不爲禮，禮必壞；三年不爲樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。”子曰：“食夫稻，衣夫錦，於女安乎？”曰：“安。”“女安則爲之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不爲也。今女安，則爲之。”宰我出。子曰：“予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也，有三年之愛於其父母乎？”^[41]

於父母之死是否有所感傷而食旨不甘、聞樂不樂，是仁或不仁的

質性問題,但其感傷的持續久暫,是宰我的一年還是君子的三年,卻是量的問題;爲什麼要定爲三年?因爲“子生三年,然後免於父母之懷”,以此而定爲天下之通喪,更顯然是出於量性的考慮。

量性考慮在“報”的問題上極爲重要(以三年之喪答三年父母之懷,其實也是報的一種)。《論語·憲問》:

或曰:“以德報怨,何如?”子曰:“何以報德?以直報怨,以德報德。”^[42]

《禮記·表記》所載相近而小異:

子曰:“以德報德,則民有所勸;以怨報怨,則民有所懲。”^[43]

《禮記》的提法看似更爲清楚明白,但其實卻隱去了《論語》原文重要的一面。“以怨報怨”,只強調“報”在質性上要相同;但“以直報怨”除了強調質性相同之外(其中的“直”與前句的“德”處於對比位置,可知內涵指的是“怨”),還指出其報要恰如其分,一旦過當就不是“直”了。《左傳·宣公十一年》舉了一個生動的例子:

抑人亦有言曰“牽牛以蹊人之田,而奪之牛”。牽牛以蹊者,信有罪矣!而奪之牛,罰已重矣。^[44]

牽牛踐踏別人的田地庄稼,這當然不對,但如果因此而把對方的牛搶過來,那懲罰就未免過重,並非以直報怨而是以枉報怨了。是德是怨都要報,但所報與所施在質與量方面都要相稱,這才是直,脫離了量,直與不直就無從說起^[45]。

《論語》中清楚用數字標出量的例子不少,例如:

《論語·學而》:子曰:“父在觀其志,父沒觀其行。三年無改於父之道,可謂孝矣。”

《論語·公治長》:季文子三思而後行。子聞之曰:

“再，斯可矣。”^[46]

孔子推重考道，盡人皆知，但他只要求“三年”而非“終世”無改於父之道，當是由於對人性人事了解透徹，所以只提出“三年”這個有節制的要求；儒家向來所強調的節制（相對於佛家的禁絕），其實質也是量的考慮。孔子曾經教訓子路要“好謀而成”（見《論語·述而》）^[47]。但謀定就要動，不能遲疑不決，所以一思有暴虎馮河之弊，三思則有趑趄失機之憂，孔子的“再”，也是從量的恰當與否著眼。

至於雖未明言，但其中隱含量的觀念的還見於以下語段：

《論語·雍也》：子曰：“質勝文則野，文勝質則史；文質彬彬，然後君子。”

《論語·子路》：子曰：“不得中行而與之，必也狂狷乎；狂者進取，狷者有所不爲也。”

《論語·衛靈公》：子曰：“小不忍則亂大謀。”

《論語·子張》：子夏曰：“大德不踰閑，小德出入可也。”^[48]

在紛紛紜紜的“量”之中，有些比較容易計算，有些卻只能作相對主觀的評估，前者如踩壞了的庄稼，要計值賠償大概不難；但文質如何才是相稱而非相勝？如何才能避免既不過分進取的狂，又非離群索居的狷而走向中道？這卻沒有清晰的標準，非通達世情飽經歷練者難以做得恰到好处。伯夷、叔齊“不降其志，不辱其身”（見《論語·微子》）^[49]，清則清矣，但於當世恐怕無大助益，其德可稱而其道則不可從；所以能出入狂狷，權衡事態而循中道者世所罕有，孔子之所以把“權”置於志學、適道、立身之後，視為最難拿捏得當之事，顯然是他深有體會之後的經驗之談。

我們固然要“居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道”^[50]，但這只是質性的標準，如果加入作量性的考慮，發覺輕

重懸殊,得失大異的話,就要想想是仍按常理常態去做,還是因應特殊情況而作變通,這就是所謂經與權。其中的“權”一般理解為權變,有異於權衡的權,但分析下去,仍然不外是權衡輕重而作變通,因為從詞義發展的角度看,一詞由原義而引申為甲義、乙義,雖然有所變,但必然亦有所本,不會無緣無故地胡亂衍化。經權中的權,如果不取義於衡量輕重而作變通,就難以解釋何以要用權字去表示權變之意。如前所述,權仍然是一個量的概念,在這方面《孟子·告子下》說得最透徹:

任人有問屋廬子曰:“禮與食孰重?”曰:“禮重。”“色與禮孰重?”曰:“禮重。”曰:“以禮食,則飢而死;不以禮食,則得食,必以禮乎?親迎,則不得妻;不親迎,則得妻,必親迎乎!”……孟子曰:“於答是也何有?不揣其本,而齊其末,方寸之木可使高於岑樓。金重於羽者,豈謂一鈎金與一輿羽之謂哉?取食之重者,與禮之輕者而比之,奚翅食重?取色之重者與禮之輕者而比之,奚翅色重?往應之曰:‘紵兄之臂而奪之食,則得食;不紵,則不得食,則將紵之乎?踰東家牆而摟其處子,則得妻;不摟,則不得妻,則將摟之乎?’”^[51]

從這個思路去解釋孔子的弑君一事的不同取態就怡然理順了。

弑君原則上是不當的,正如常識上金子比羽毛重,但這並不意味任何情況下皆不應弑君,正如不能說任何份量的金子皆比任何份量的羽毛重。當君主失德達致某個程度而臣子為了人民福祉再無選擇時,弑君即使是不應該的也至少是可以原諒的。

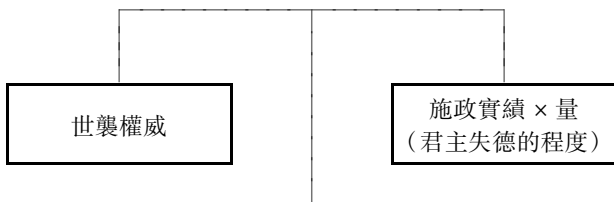
孔子對“以臣弑君”而得天下的周王朝非常擁護,對“弑其君”的趙盾顯出同情,與僭越奪權甚至放逐魯昭公的季氏合作共事,但卻力主要討伐弑齊簡公的陳成子。對周武王、趙盾、季氏與對陳成子的不同臧否其實決定於有關君主“不君”的程度,商紂為虐天下,天怒人怨(至少這是周王朝建立後的主流說

法),晉靈公狂悖貪婪,殘害忠良(《左傳·宣公二年》有關段落就徑以“晉靈公不君”起句),兩人都是“不君”至極的代表,所以周武王、趙盾(真正行事的是趙穿)所為都有弔民伐罪的性質,被弑者罪有應得,行事者救民水火,因此得到孔子認可;至於爲季氏所僭越的魯君雖然“世從其失”(見前引《左傳·昭公三十二年》趙簡子與史墨的對答),但並無大惡,罪不至死,而季氏雖曾逐君,但亦未弑君,而且還“世修其勤”(同前引),得到人民的接受,魯君並非很“不君”,而季氏也非很“不臣”,所以孔子願意和他合作。但陳成子的情況卻大不一樣,按《史記》所言陳氏覬覦君位,早有預謀,刻意利用權力收買人心,相反齊簡公按史乘所載並無惡行,唯一的失誤不外乎寵信陳氏的政敵闕止,在雙方內鬥中觸發陳氏家族實行篡弑而已,齊簡公並非很“不君”,而陳成子卻很“不臣”,所以孔子要鳴鼓而攻之。

可以這樣概括,孔子首先承認世襲君權具有自然(by default)的正當性,不接受“彼可取而代之也”那種取決於力量對比的實力政治,這是他要討伐齊陳成子的潛在依據,因爲陳成子弑君奪位,遵循的正是有能者居之的森林法則。不過,君位世襲卻不是正當性的充分條件,還要符合爲君者須行君道這正名論所指出的要求。君位來自世襲而君主又能行君道兩個條件都具備時當然最理想,但如果只有前者而無後者,就會出現“君不君”這情況,這時就不能不在兩條件中作出取捨,以一爲主或是以二爲主,不過其中取捨卻並非純粹質性的比較,不能截然先一後二或先二後一,還必須作量性的考慮,即“不君”程度的嚴重性,“不君”嚴重的,則條件二凌駕條件一,不嚴重的則反之。這是我們從孔子對武王、趙盾、季氏、陳成子的態度評價中逆推出來的,由於孔子從未正面討論“君不君”時當如何應對,因此只能根據他對弑逐君主的幾個人臣的評價作此推論。商紂、晉靈公、魯昭公、齊簡公的“不君”程度由高而低(齊簡公的施政未受譏評,暫且把他的不君程度定爲零),而孔子對“不臣”之臣的周

武王、趙盾、季氏、陳成子亦相應由擁護至同情至合作至貶斥，就是我們作出有關推論的根據。

這種關係可以用下面天平式的圖例去表示：



當然，何謂輕何謂重，孔子以及其後的儒者都沒有作出明確之指引，而缺乏明晰可操作的指引，恐怕是儒家一貫的缺憾。《論語·鄉黨》描述過孔子燕居時如何飲酒，就是相同態度的預示：

唯酒無量，不及亂。^[52]

字面是“無量”，但“不及亂”這上限實際就是一個“量”，但又不確定於幾壺幾盞，只由當時的狀態去決定，說到底，還是要由自己因應具體情況去“權”。政治社會事態複雜萬端，何去何從，知我罪我往往見仁見知，要作出恰當的權衡取捨極不容易，這當是孔子把“權”置於四者之末的原因吧。

六、結 論

其實，當孔子提出正名論的時候，他就為自己設定了新的問題，正名論的理念是禮之文與禮之本應當相應，當禮從一種沿襲故制的程式儀文而深化為一種有價值意涵的道德秩序之後，則禮所代表的各種體制行事，小而個人立身，大而君主施政，由外溯內都須要體現某種價值要求、道德根據。再往下推，則自然會出現以下兩個問題：第一，相應於君主這外在名位，其內在價值要求、道德根據是甚麼？換言之，當孔子循正名思路得出“政治權力的擁有者同時也應該是政治責任的承擔者”這結論的時

候,就會逆向引出另一個問題,君位來自世襲這固有禮制背後有何價值要求、道德根據^[53]? 更尖銳的提法是:世襲制度具有絕對的正當性嗎? 第二,一要求在名位的形式背後具有相應的道德內容,就必然令名位的正當性依據在傳統世襲之外加上施政實績,而當兩者不相稱的時候就要決定以何為先,孔子的原則是不在兩者之間作簡單化的質性比較,還包括量性的考慮,雖然傳統世襲有自然的正當性,但如果失德嚴重,則亦接受極端情況下的篡弑。這一點孔子沒有明白說出來,後來終於由孟子“聞誅一夫紂矣,未聞弑君也”(《孟子·梁惠王下》)說出來了^[54]。

(作者:香港浸會大學中文系教授)

注釋:

- [1] 17 世紀末洛克 (John Locke) 提出政府或統治者要得到人民的同意 (consent) 及授權 (authorized) 才具有 legitimacy。參 Alan Ryan (賴恩), *On Politics* (《政治論》). NY: W. W. Norton & Co. Ltd., 2012, Book II, pp. 460-470.
- [2] 此種看法可溯源於霍布斯 (Thomas Hobbes), 他認為各人協約把某些權利交與某一個人或集團, 並遵從此人或集團的指令, 如此構成一政權 (sovereign)。同上注, 頁 421-447。
- [3] 魏源、馮桂芬的看法參 Philip A. Kuhn (孔飛力), *Origins of the Modern Chinese State* (《中國現代國家的起源》). Stanford: Stanford University Press, 2002, pp. 27-53 & pp. 54-79; 孟子語見朱熹《四書章句集注》(北京:中華書局, 1983 年), 頁 308。
- [4] 同上書, 頁 221。
- [5] 參 Luke Goode (高迪), *Jürgen Habermas — Democracy and the Public Sphere* (《哈貝馬斯——民主與公共空間》). London: Pluto Press, 2005, pp. 56-63. 及 William Rehg (力格), *Discourse Ethics* (《話語倫理》), in Barbara Fultner

(富勒) ed., *Jürgen Habermas — Key Concepts* (《哈貝馬斯——關鍵概念》).
Durham: Acumen Pub. Ltd., 2011, pp. 115–139.

- [6] 按 Max Weber (韋伯) 的理論, legitimacy 主要有三種類型, 一是訴諸傳統, 二是訴諸統治者個人的神魅 (charisma), 三是訴諸程序的法理。所謂傳統就是一向以來的習慣常規, 因為行之久遠, 所以一般人容易視之為理所當然, 具有價值而加以承認尊重。就此可參考陳弘毅《人權、啓蒙與進步》, 見所著《法治、人權與民主憲政的理想》(香港: 商務印書館, 2012 年), 頁 26—39。孔子對世襲君位的承認, 當是出於相同的原因。
- [7] 分見《四書章句集注》頁 154;《左傳》, 阮元:《十三經注疏》冊 6 (臺北: 藝文印書館, 1982 年據 1815 年版翻印), 卷五九, 頁 1034。
- [8] 參《史記·齊太公世家》:“(晏嬰)與叔向私語曰:齊政卒歸田氏。‘田氏雖無大德,以公權私,有德於民,民愛之。’”司馬遷:《史記》(北京:中華書局, 1959 年), 頁 1503。其中的田氏即陳氏。
- [9] 朱熹:《四書章句集注》, 頁 128。
- [10] 同上書, 頁 136。
- [11] 同上書, 頁 141、136。這兩章是《論語》中關於正名的僅有論述。很可惜, 孔子提出有其名/位者要有其實, 但沒有論證有其名/位者何以有相關的責任, 例如為君者何以要愛民養民。兩引文所說的基本都是反面申述不正名則引致不良效果, 著眼於施政影響。可能孔子認為君主對國家人民有責任屬於理所當然, 是毋庸說明的共識, 所以沒有從正當性角度加以討論。
- [12] 同上書, 頁 61、178。
- [13] 同上書, 頁 143、142、58、49、91、89。
- [14] 同上書, 頁 154。
- [15] 同注 7,《左傳》, 卷四九, 頁 854。
- [16] 同上書, 卷五六, 頁 984。
- [17] 同上書, 卷五九, 頁 1036。
- [18] 同上書, 卷五三, 頁 926。
- [19] 同注 3,《四書章句集注》頁 79、168、50、146、155。
- [20] 同上書, 頁 169。
- [21] 同上書, 頁 106、156。
- [22] 同注 8, 頁 1536。

- [23] 同注 3,《四書章句集注》頁 61。
- [24] 同注 7,《左傳》,卷二八,頁 480 又卷三十,頁 516。
- [25] 同上,卷五三,頁 933。
- [26] 同上,卷五五,頁 968。
- [27] 同上,卷五五,頁 958。
- [28] 魯定公十二年,子路試圖墮三都,即季孫氏之費、叔孫氏之郈、孟孫氏之成。這三家采邑當時由三家中已坐大的家臣控制,因此墮三都一方面固然可說是削弱三家勢力,但另一方面也可說是幫助三家壓制其家臣勢力。
- [29] 參《史記·魯世家》,同注 8,頁 1534;《左傳·定公八年》,同注 7,《左傳》,卷五五,頁 965。
- [30] 同注 3,《四書章句集注》頁 171。
- [31] 同注 8,頁 3123。有關辯論亦見《漢書·儒林傳·轅固》,所記大略相同。冠、履之喻則出於《韓非子·外儲說左下》(上海:上海書店出版社《諸子集成》本),卷一二,頁 223。
- [32] 同注 3,《四書章句集注》頁 65。
- [33] 同上書,頁 192。
- [34] 同注 7,《左傳》卷二一,頁 365。
- [35] 同注 3,《四書章句集注》頁 116。
- [36] 同上書,頁 237。
- [37] 同上書,頁 153。
- [38] 同上注。
- [39] 同注 8,頁 2131—2132。
- [40] 同注 3,頁 67。
- [41] 同上書,頁 180。
- [42] 同上書,頁 157。
- [43] 《禮記》,見阮元:《十三經注疏》冊 5(臺北:藝文印書館,1982 年據 1815 年版翻印),卷五四,頁 909。
- [44] 同注 7,《左傳》卷二二,頁 384。
- [45] 嚴格來說,以德報德也要程度相稱;不過世情往往因睚眦之怨而酷烈報之,所以才特別要在報怨方面點明“直”字。
- [46] 同注 3,《四書章句集注》頁 51、81。

- [47] 同上書,頁95。
- [48] 同上書,頁89、147、167、190。《論語·子張》一段,雖然並非孔子所言,但其門人弟子將之編入《論語》,顯然視之為合乎孔子的思想。
- [49] 同上書,頁185。
- [50] 同上書,《孟子·滕文公下》,頁265。
- [51] 同注3,《四書章句集注》頁338。
- [52] 同上書,頁120。
- [53] 世襲制度,王船山指出“夫以族姓用人者,其途隘;捨此而博求者,其途廣”,但還是加以支持,“然而古之帝王,終不以廣易隘者,人心之所趨,即天叙天秩之所顯也”。見所著《讀通鑑論·宋文帝十一》卷一五(臺北:世界書局,1974年),頁293。不過,除了“任天者定,任人者爭,定之以天,爭乃不生”這一點之外(王國維語,《殷周制度論》,見《觀堂集林》,北京:中華書局,1959年,冊2,卷一〇,頁457),不容易再為世襲制度找到理據(尤其是在爭奪已生的情況下),所以王船山只能泛泛的提出“天叙天秩”作道德光環。
- [54] 同上書,頁221。

Confucius' Dual-Principle in Dealing with Unrighteous Governors — Rightfulness in Terms of Quality and Quantity

Chow Kwok-ching

Abstract:

In the *Analects*, Confucius puts forward the idea “truthful to one’s name”, requiring everybody to behave as one’s position demands. Unfortunately, he has not discussed what we should do when a governor does not perform as what a governor should have. We can only try to find out what he has in mind through analysing his comments on and his own behaviour towards such governors. This article starts from defining what a good governor should be in Confucius’ mind, followed by investigating his comments on and attitude towards unrighteous governors of varied degrees. At last, through exploring the possibility of reversing the mechanism of “truthful to one’s name”, we come to the conclusion that Confucius would take into consideration both the nature and the magnitude (quality and quantity) of an unrighteous governor’s behavior in deciding how this governor should be dealt with.

Keywords: Confucius, Mencius, unrighteous, governors, legitimacy