

常道——《論語》政治思想試說

許雅棠*

- 一、基礎
- 二、責任
- 三、信義
- 四、尚賢

言孔子政治思想者多矣。當代學人一般都志在探究其與當代民主的關聯性，然後論斷其利害得失。本文則先把焦點單純擺在孔子思想的本身，而且只以《論語》為對象，用意除了在於完整釐清《論語》政治思想的意涵之外，也希望能平實可信地呈現孔子政治思想的面貌，多少傳達孔子思想「道不遠人」的信息。

關鍵字：人倫、倫理政治、民本、責任、信義、尚賢

* 東吳大學政治學系專任副教授

本文承匿名審查人熱心的批評指正，受益良多，特此致謝。
東吳政治學報/2001/第十三期/頁 175-223

常道，我指的是政治上可以普遍適用，也可以長治久安的治理之道。我用它來說明孔子或《論語》的政治思想，自然是想表達孔子在討論和思考政治問題時，心中自有一套以為可普遍推行，也可垂諸久遠的治理之道。事實上，先秦諸子中有這種想法的人很多，彼此因而也形成思想的競逐¹。不過，

-
1. 如《老子·第一章》：「道可道，非恒（常）道也」，即指明治理另有常道，不是一般所喧說的道。《慎到·威德》：「今也國無常道，官無常法，是以國家日繆，教雖成，官不足，官不足則道理匱。道理匱則慕賢智，慕賢智則國家之政要，在一人之心矣！」也是批評治國不從常道的壞處。《莊子·天道》：「夫帝王之德，以天地為宗，以道德為主，以無為為常」，即以天地無為為常道。《管子·君臣》：「道者誠人之性也，非在人也。而聖王明君，善知而道之者也。是故治民有常道，而生財有常法。道也者，萬物之要也，為人君者，執要而待之，則下雖有姦偽之心，不敢殺也。夫道者虛設，其人在則通，其人亡則塞者也。非茲是無以理人，非茲是無以生財。民治財育，其福歸於上，是以知明君之重道法而輕其國也。」則是一段表達治有常道常法的重要說明。其餘雖不用常道之名，也多以這種思想為立論的基石。如《墨子·兼愛中》：「今天下之君子，忠實欲天下之富，而惡其貧；欲天下之治，而惡其亂，當兼相愛，交相利，此聖王之法，天下之治道也，不可不務為也。」

孔子的常道論在《大學》、《中庸》、孟子和荀子的手上都得到進一步的發揮。如《大學》把格物以至平天下串連一起；《中庸》則發揮道與常人常性的關係；孟子倡說性善與仁政；而荀子的禮治則是向嚴格管制的面向推拓。荀子在〈解蔽〉篇中還有一段著名的論評，指出各家學說的偏蔽，說他們「皆道之一隅也」，只有孔子思想才能周全：「夫道者體常而盡變，一隅不足以舉之。曲知之人，觀於道之一隅而未之能識也。故以為足而飾之，內以自亂，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上，此蔽塞之禍也。孔子仁知且不蔽，故學亂術足以為先王者也。一家得周道，舉而用之，不蔽於成積也。故德與周公齊，名與三王並，此不蔽之福也。」

荀子一句「夫道者體常而盡變」，其實也點出自孔子以來即意識到的「經」（常）與「權」（變）的不同。如孔子說：「可與適道，未可與權也」（9.30），又孟子說：「執中無權猶執一也」（盡心上），都指出如何「體常而盡變」的重要。儒家之外，如《老子·五十七章》：「以奇用兵，以正治國，以無事取天下」，也在分別不同事項的不同治理之道；《淮南子·汜論訓》：「上言者下用也，下言者上用也。上言者常也，下言者權也」，或是《韓非子·難一》：「舅犯曰：『臣聞之，繁禮君子，不厭忠信；戰陣之間，不厭詐偽。君其詐之而已矣。』」以及《孫子兵法·始計》：「兵者，詭道也」等等，都是對比常道與權道的不同。至於《商君書·更法》中記載商鞅著名的變法說，所謂「三代不同禮而王，五霸不同法而霸，故知者作法，而愚者制焉；賢者更禮，而不肖者拘焉。拘禮之人，不足與言事；制法之人，不足與論變。」所言則是接近權道，雖然法家以法論事也自有其認定的常道。不過，本文只及治理的常道，變法權道的部分並沒有討論。

另外，也許必須一提的是，牟宗三在《政道與治道》一書中，以西方民主的觀點對古代中國政治思想提出「有治道無政道」的論斷似乎不僅已成學界共識，好像也判了它的死刑（牟宗三，

不僅孔子的思考時序上居先，各家也多以孔子為參照或批評的對象，所以選擇從孔子開始，往後掌握各家的常道思想就比較能得心應手了。

孔子說：「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之」（2.1），或說「君子（主政者）學道則愛人」（「人能弘道，非道弘人。」（15.29），都確信政治上有單純正確的治理之道。本文以《論語》為討論的對象²，希望能忠實完整地呈現孔子思考治理常道的內涵與性格。文中我是以責任、信義和尙賢三個項目做為孔子思考常道的內涵，不過，在進入討論之前，還有必要先簡要呈現孔子思考的一般特質，事實上這也是討論孔子政治思想必要的基礎。所以本文的章節依次分別四個部分：基礎、責任、信義、尙賢³。

1980：第一、二章）。這裡以「常道」論說，部分即是有意先避開牟先生以及當代眾多學人強烈的時代問題意識（亦即視察古代中國政治思想是否能與當代民主政治接筭的時代焦慮）。我想只有這樣才能心平氣和面對古中國的政治思想。至於牟先生的見解與焦慮，無疑是任何討論古代中國政治思想與當代關聯的人必須面對的。我也不例外，但不是現在。

2. 孔子的思想自然不以《論語》為限，從《春秋》、《左傳》、《禮記》、先秦諸子、到一向被視為偽書的《孔子家語》等，都可以找到相關的資料，不過若論影響的廣大持久和真實可信，《論語》無疑都是最重要的。本文以《論語》為限，也是考慮這一事實。不過，我相信若採用不同的文本，所得到的思想面貌就會有所不同，例如蔣慶先生以《春秋》（實為《公羊傳》）為本，所呈現孔子政治思想內容，如孔子改制為王、天子一爵、天人感應、夷夏之辨、權以反經、大一統、張三世、通三統、大復仇說等等（蔣慶，1995），與本文的「孔子」思想內涵雖還不至於相互抵觸矛盾，可是不僅《春秋》（包括《公羊傳》）是否真的為孔子寄託其微言大義之作仍有爭議，蔣慶先生所呈現的剛勁盛氣，重造正統的孔子思想形象，與《論語》中溫柔敦厚的孔子畢竟有所不同，而且與先秦諸子關於孔子的討論焦點也不相應。不過，對此我仍是保持開放態度，限於自己學力不足和文章篇幅的限制，我暫時還不敢跑出去。
3. 言《論語》政治思想多矣，很多人一定懷疑，除了老調重彈，還能有什麼新意嗎？我想，比較如梁啟超《先秦政治思想史》、蕭公權《中國政治思想史》、薩孟武《中國政治思想史》、金耀基《中國民本思想史》、徐復觀《儒家政治思想與自由民主人權》、牟宗三《政道與治道》、張金鑑《中國政治思想史》、謝扶雅《中國政治思想史綱》、孫廣德《中國政治思想專題研究集》、仲崇親《先秦儒家政治思想研究》等前輩的討論，以及如張德勝《儒家倫理與秩序情結》、陳弱水〈追求完美的夢...儒家政治思想的烏托邦性格〉、林安梧〈道的錯置（一）：先秦儒家政治思想的困結...以《儒語》、《孟子》為核心的展開〉、林俊宏〈孔子德治思想的開展（上·下）〉等同輩的論文著作，以至於參考大陸與海外學人的論著，如郭沫若《十批判書》、李澤厚《中國思想史論·古代篇》、張灝《幽暗意識與民主傳統》、劉澤華《中國政治思想史·先秦卷》、劉再復《傳統與中國人》、劉曉波《選擇的批判》、包遵信《批判與啟蒙》等等（討

一、基礎

1.1 人倫

人倫為重與人倫異同：一本《論語》，從開頭「學而時習之，不亦說乎？」到結尾「不知言，無以知人也」，談的可以說都是為人處事之道，若要說它是本道德訓示也不為過。不過，更恰當的說，《論語》是本人倫或倫理學，即討論與思考人與人如何合理對待以及在此人倫世界中，人如何自處的學問。在《論語》中，所關心的人倫有君臣、君（臣）民、父（母）子、兄弟（長幼）、師生和朋友幾種。對孔子來說，這些人倫關係不僅性屬自然，也是不應逃避的，不過，父（母）子、兄弟（長幼）、師生和朋友的自然屬性固不必說，不會引起太大的爭議。爭議最大，孔子發揮得最多，而且也最事關鉅大的則是君臣和君（臣）民的關係。

衡諸孔子一生，可說始終汲汲於求官用世，自嘲「沽之哉！沽之哉！我待賈者也！」（9.13）⁴即使終無所成（到頭來還落得個「累累然如喪家之犬」的譏諷），也不改其用世行道的初衷。求仕之外，孔子一生最有成就的教育，教授內容也是以如何為政致仕為重點，所以子路回答隱者的話：「不仕無義。長幼之節，不可廢也；君臣之義，如之何其廢之？欲潔其身，而亂大倫。君

論孔子思想的著作實在太多，以上只是簡單例舉，並儘量集中於政治思想的相關著作），本文的特色也許是：我以《論語》一書為重心，不再偏重一般討論已多的歷史與思想淵源（但並不是抽離時空而隨意附會），不認為孔子的政治和治理思想只是其文化道德理想延伸性的附屬品，儘量拋開以今論古的成見，回到原文原有的思想脈絡來理解，也希望呈現《論語》的政治思想並不只是零碎無序的語錄集結，以及，當然也是最重要的，期望本文所論不會淪於重述舊聞的無趣和無值。不過，能否做到這些，或只是因為自己膚淺無知，扭曲原意，淪於自以為是的囈語，那也只有留給讀者評斷了。

4. 為方便起見，本文關於《論語》出處的所有編號，都採用楊伯峻（1987）的《論語譯注》。

子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣！」（18.7）⁵的確很傳神的表達了孔子對君臣（民）關係無可逃避的認識。有兩點：一是君臣（可兼涵君民）做為重要人倫的一環，是自然而不可廢的；一是指出這種人倫關係以義為聯繫，又不必同於其他同屬自然人倫的關係。

例如以孔子也十分看重的家庭人倫來說，我們對比以下的兩段話：

事父母幾諫，見志不從，又敬不違，勞而不怨。（4.18）

子路問「事君」。子曰：「勿欺也，而犯之。」（14.22）

事父母重無違，事君則求勿欺而犯，兩種同屬自然的人倫，而且也都強調上下名分的差別，可是應有的對待關連之道卻不相同⁶。

再拿來對照朋友關係。

我們看到子貢問「友」。子曰：「忠告而善道之，不可則止，毋自辱焉」（12.23），這與孔子回答季子然的問話說：「所謂大臣者，以道事君，不可則止」（11.24），兩者相通。又如孔子說：「益者三友，損者三友；友直，友諒，友多聞；益矣。友便辟，友善柔，友便佞，損矣」（16.4），也與人君「舉賢才」的考慮相同。都是切記「道不同，不相為謀」（15.40）的教訓，也是深切體會「性相近也，習相遠也」（17.2）的「習」的重要，所以又說要「里仁為美」（4.1），要「就有道而正焉」（11.4）⁷。

5. 關於孔子一生志業成就的討論可參考蕭公權《中國政治思想史》（1982：53-8）。

6. 孟子言：「父子主恩，君臣主敬」（公孫丑下）。荀子言：「君臣之義，父子之親」（天論）也是區隔兩種人倫的不同對待關係。不過荀子亦言：「父子之義」（性惡），顯示荀子關於家庭人倫的關係比較偏向義理裁決，而非單純以恩情蓋過。也可參考本章註12。

7. 子貢問「為仁」。子曰：「工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之賢者，友其士之仁者。」（15.10）孔子以善工利器比喻以友輔仁的確很傳神。荀子因而有「君子善假於物」的發揮。「友」的相稱性孟子講得更清楚。孟子弟子萬章問說：「敢問友」孟子答：「不挾長，不挾貴，不挾兄弟而友。友也者，友其德也，不可以有挾也」（萬章下）。拿朋友關係來談君臣關係，也見於孟荀的言論，如孟子說：「責善，朋友之道也」（離婁下），與君臣主敬或「義之於君臣也」（盡心下）之說其實有相通之處。又荀子言：「君人者不可以不慎取臣，匹夫不可以不慎取友。友者，所以相有也。道不同，何以相有也？均薪施火，火就燥；平地注水，水流溼。夫類之相從也如此之著也，以友觀人，焉所疑？取友善人，不可不慎，是德之基也。《詩》曰：『無將大車，維塵冥冥。』言無與小人處也。」《荀子·大略》

可是畢竟君臣上下的名分不能改變，所以有「事君」、「事父母」之道，而沒有「事友」之說，所謂「事君敬其事而後其食」（15.38）、「事君盡禮，人以爲諂也」（3.18）、「君使臣以禮，臣事君以忠」（3.19）等等，都指出君臣對待關係的不自由是遠遠超過朋友的。

所以同樣講求上下之分的君臣與家庭人倫，相互對待的關係卻不必相同，而有上下與平等身份不同的君臣和朋友，兩者卻有相通之處。這種同中有異，異中有同的人倫關係應該分別思考，不可一刀切，一概而論⁸。

仁、禮、義（人倫互動的情理規範）：既以人倫爲重，則已涵人倫相待有理，不可隨意而爲的意思，也就是說，人在人世間行走，必須遵守一定的規矩。令人好奇的是，這些規矩是什麼？它們源於何處？而彼此之間又是什麼關係呢？

人倫世界中，《論語》提到爲人應注重的德目很多，如仁、義、禮、智、忠、恕、信、恭、敬、孝-----等二十幾種⁹。這些德目之中，「仁」、「禮」、「義」三者大概是最重要的¹⁰。「禮」是爲人規矩的總稱，也是規矩的本身。孔子說：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」（12.1），大概把人的活動都含括其中了。我們讀《論語·鄉黨》篇描述孔子守禮的言行就會大開眼界，原來從吃飯穿衣、就寢乘車，到爲官上朝、事君交友和鄉里節慶等等，都有相應儀容言行的規範。其中值得注意的是，只要涉及對人與做事，孔子表現出來的都是尊重、關懷與敬謹從事的心情和態度：

「執圭，鞠躬如也；如不勝」（10.5）。圭象徵奉職之物，這是描寫孔

8. 可參考余英時單純以自然（如父子兄弟朋友）或不自然（如君臣）來思考五倫關係的問題，並未著意於孔子論五倫關係的複雜性。見其書余英時《從價值系統看中國文化的現代意義》（1984：73~）。

9. 陳大齊的統計，見其書《孔子學說》（1964：223-4）。

10. 這方面的判斷並不相同，有單以「仁」爲核心者（梁啓超，1987：第三章；蕭公權，1982：61-4；金耀基，1993：41-3）；有以「仁、禮」爲核心者（劉澤華，1996：173~；李澤厚，1996：第一章）；有以「道、德、仁、義、禮」爲核心者（陳大齊，1964：第一、二章）；也有以「道、德、仁、禮」爲核心者（韋政通，1996：第六章）；這裡以「仁、義、禮」爲重自有個人的判斷，也可參考林義正的〈論孔子的道德評價標準〉，收於其論文集《孔子學說探微》。

子上朝時對自己職位敬謹小心的神態。

「鄉人飲酒，杖者出，斯出矣」（10.13）。等老年人離開了，自己才離開，是孔子對老年人的尊重。

「見齊衰者，雖狎，必變。見冕者與瞽者，雖褻，必以貌。凶服者式之；式負版者」（10.25）。這段描述指出孔子對服孝和守喪者、著正式禮服者、盲人以及身負政府文件的人都透過合宜的禮儀來表示內心的敬意。

所以「禮」施於人事，是來持續重覆的傳達與加強人對人，人對事那些應有的尊重和敬謹的態度。依《論語》，對人的尊重以「仁」字最能涵括。孔子說：「仁者愛人」，或說「君子學道則愛人」，指出待人之道以愛為本。不過正如孟子所說的：「愛而不敬，獸畜之」（盡心上），或俗話所說「仁人愛物」，愛人畢竟應該與愛寵物不同，其中還涵有人之可敬重的意義。如仲弓問「仁」，孔子答：「出門如見大賓；使民如承大祭；己所不欲，勿施於人。」（12.2）孔子這話所看重的是人的可敬，而非可愛。

人之可敬可愛，是促成人與人和合交往之禮文的基石。孔子說：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（3.3）禮樂文化是儒家的表徵，其中若不是感於人之可親愛可敬重，或說行禮作樂之人已無仁人愛人之情，則禮樂皆成虛文，沒有了意義。所以孔子學生林放問禮的根本。孔子回說：「大哉問！禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。」（3.4）也說明了只有回到原初人與人的情感關連才是禮可貴可惜之處¹¹。

除了必須顯示對人的善意與敬意，「禮」合集人倫的作用要能發揮得完整，還有賴於（在人事的處理上）講求合理合宜的「義」的節制。孔子說：「君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之，君子哉！」（15.18）即清楚指出「禮」的實踐必須合於恰當的義理¹²。

11. 生者之間如此，生者與死者之間亦如是。如批評宰予對父母守三年之喪的質疑說：「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？」（17.21）。

12. 進一步的討論可參看陳大齊之《孔子學說》（1964：125～）。

所以「禮」是人倫相接的規範，也可名之為「文」。「仁」是責其顯示愛人敬人的善意，「義」則責其顯示人事處理的合理明智。仁以情為重，旨在求得內心情感和自尊的安頓；義以理為重，旨在求得事理是非的分明得當，兩者都是人心自然的要求。至於禮，則是具體表現這兩種要求的法制與規矩。孔子說：「質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子」（6.18），即是希望三者能相得益彰，相輔相成。可是不同德性的離異和衝突一向是免不了的，《論語》中就記載了許多的事例：或是禮義之間的乖違，如臣行君禮的僭越（3.1，3.6），臣不致盡禮的不當（9.3），對人君不行君禮的警惕（3.17），喪禮不當的鋪張（11.11）等等；或是仁禮之間的脫勾，如祭喪儀文與心理情感的分離（3.4，17.21，19.1，19.14），對人子奉養父母禮儀與敬意分離的批評（2.7，2.8）等等；或是仁義之間的輕重不同，如孔子著名的說法：「父為子隱，子為父隱，直在其中矣」（13.18）。

大致說來，孔子比較看重治理體制（君臣民）和家庭人倫尊卑長幼之禮制的維繫，這自然反應了彼時政治上君主封建以及生活上家族為重的思想和歷史要求。不過孔子揭示的仁、義、禮三者的動態關連，在啟發思想的意義上，實在遠大於他個人時代性的價值選擇。孔子心中期望的自然三者能和諧一致，可是似乎注定會不斷產生矛盾和衝突關係的仁、義、禮，其所帶來人心的緊張和壓力，永遠都是刺激後人深入思考的泉源動力¹³。

和為貴，和而不同：若回答孔子何以仁義為人倫互動規範禮的支柱，我想「和諧」應該是所要的答案。有子說：「禮之用，和為貴。先王之道，斯為美；小大由之。有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也」（1.12），「和為貴」的確是點睛之語，這也是反映漢人思想特質的一種表現¹⁴。道德

13. 有些衝突似乎是根本性的。例如孔子學生質疑三年守喪仁禮之間，或者對於（13.18）孔子「父為子隱，子為父隱」的說法，若從荀子在〈子道〉篇中同樣稱許爭臣、爭友和爭子，說「故子從父，奚子孝？臣從君，奚臣貞？審其所以從之之謂孝、之謂貞也」來看，可能也不會同意。

14. 相關的討論很多，可參考劉長林的著作《中國系統思惟》對古中國各種學術和科技領域的研究（如政治社會管理、兵學、醫學、審美、人體、農學）。另外，亦可參考簡短而有趣的李亦園

上的善與不善，對於孔孟荀來說，差不多就是「和諧與不和諧」的另一種說法。不過和諧可不是整齊劃一清一色的意思，而是已涵有不同成分元素相互搭配，不同言行事理相互琢磨的意義。孔子說：「君子和而不同」，就是表達這種想法。

以孔子所在乎的人倫關係為例，前面已提到君臣、家庭和的朋友的人倫關係，彼此有同有異，不可一概而論，而所以不可概論，不可一刀切，即是源於個別的人倫關係本來就各有其不同的關懷與義理考慮，因而也就有不同角色的互動期望。

例如朋友、君民和君臣的來往互動，是非的考量遠大於情感好惡的呼應，所以《論語》孔子論交友，則說「群而不黨」（15.22），「毋友不如己者」（9.5），希望「以友輔仁」（12.24），並指出「忠告而善道之，不可則止，毋自辱焉」（12.23）；論君臣，則責以「君君臣臣」的對待之道，說「君待臣以禮，臣事君以忠」（3.19），故「以道事君，不可則止」（11.24），說「道不同，不相為謀」（15.24）；論君（臣）民，則是片面責求治者必須務民之義，舉賢教不能，以身作則，節用而愛人等等。

至於親情為重的家庭人倫，雖然孔子也提「父父子子」的相互之道，但是整個說，義理是非是不能放中間的，前述「父為子隱，子為父隱，直在其中矣」（13.18）的主張即點出親情大於是非或說親情是更高的是非。所以孔子以「無違」（2.5）論孝，並有「事父母幾諫，見志不從，又敬不違，勞而不怨」（4.18）的要求。

所以以和為貴，就不是為和而和的「和稀泥」，不僅不同人倫之間有同有異，個別人倫之內也有不同的考慮。或以義理為重，或以情感為重，畫面並沒有那麼單純¹⁵。只是既以和合為貴，還是為人倫規範設了個儘量避免公

的論文〈傳統中國宇宙觀與現代企業行為〉，文中從和合的觀點綜合討論中國與台灣民間宗教和人際互動行為。收於李亦園的論文集《宗教與神話論集》。

15. 關於和而不同討論頗多，簡單者可參考黎紅雷的《心安事成：現代管理與儒家智慧》（1993：22-9）。

開衝突對立的大框框，所以儘管以義理是非為重的關係，也只能做到類似「不可則止」的消極態度。孔子贊美君子能屈能伸，說：「直哉史魚！邦有道，如矢；邦無道，如矢。君子哉蘧伯玉！邦有道，則仕；邦無道，則可卷而懷之」（15.7），並建議：「危邦不入，亂邦不居，天下有道則見，無道則隱。」（8.13）像這樣，君子固然仍能「隱居以求其志」（16.11），可是衡諸歷史與現實的經驗，我們所看到和感受到的則是，在森嚴的貴賤尊卑體制之下，隱居求志的人不僅稀有，原本人倫中「和而不同」之「不同」的義理要求往往也都給踩在腳底，磨蝕殆盡了。

1.2 政治觀

行的政治（政治即為政）：政治，對孔子來說，不是一種「物」，有領域，有界線，有某種獨特的質地，可以拿來客觀的界定、分析、觀察、解釋和預測；可以用來擋人利口說這是「政治」，自有理則，閒言勿進；或是拿來套在人的身上，說類似「人是天生的政治動物」這種定性定質的話。「政治」，這種現代西式名詞化的用語，若回到孔子的思想世界中，即是「治政」，也就是治理政事公務的動詞¹⁶。孔子說：「政者，正也」，這個「正」字並不是來界定「政」的意義和性質¹⁷，而是指出為政之道成敗的關鍵就在於治者本身的行為，若行得正，以身作則，則孔子相信「子帥以正，孰敢不正？」自然會引起風行草偃的效果。所以政治學就是治理學，就是「如何良好治理？」的實踐性學問。我們讀讀以下的例句：

16. 西人亦有視政治為生活參與經營的動詞，民主政治即以此宣揚，不過此屬教育教化領域，不可相提並論。西語與孔子此處的「政」相近的應該是“govern”，而非“politics”。Govern一詞源於拉丁語，有領航、指導、控制之意，而politics一詞則發揚於古希臘雅典，主指城邦界之內不同個人和勢力團體如何以言語論說自由協調各自的利害觀點，尋求共識之意。politics與言語相連結的西方思想傳統可參讀Hannah Arendt (1958, University of Chicago Press) 的名著 *The Human Condition* 第一章。

17. 「政」在《論語》中，做為名詞，還有政事和刑罰的意思。如「不在其位，不謀其政。」（14.26）；「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）。

子夏為莒父宰，問政。子曰：「無欲速；無見小利。欲速則不達；見小利則大事不成。」（13.17）

子張問「政」。子曰：「居之無倦，行之以忠。」（12.14）

子路問「政」。子曰：「先之，勞之。」請益。曰：「無倦。」（13.1）

無疑的，「怎麼做」才是孔子論政的重心，所以讀《論語》常會看到孔子對言語的戒慎，對實踐的推崇：

巧言亂德（15.27）

敏於事而慎於言（1.14）

君子欲訥於言而敏於行（4.24）

君子恥其言而過其行（14.27）¹⁸

以行為重的政治思考是認識到人民或臣屬對治理的實際感受和態度的回應，並不在於表面政令言辭的規定，而是觀看主政者和從政者執行政令能否落實，能否說到做到，以身作則，以及執行的態度是否誠懇有禮等等的為政表現。若信實合禮者則樂於配合回應，反之若無信非禮者則虛與委蛇，彼此乃有或迎或拒的相應變化。這種政治思考因而不著重具體政令律法的規劃，也無意於制度義理的探討，最多是指點少許的規範，然後著重實行的態度。如孔子講臨民之道的「使民以時」（1.5），「務民之義」（6.22），「因民之所利而利之」（20.2）等等。

考察這種慎言重行的態度的原因主要是孔子說話的對象是為政與從政者，《論語》中所有問政或論政的言論都是針對治者治理的問題。這不是說治理上沒有「言」或「議論」的必要，孔子告訴自己的兒子說「不學詩，無以言」（16.13），評論學生公西赤，說他「束帶立於朝，可使與賓客言也」（5.8），這是為政中人與人，國與國交接時必須仰賴的言辭訓練。另外，孔子責求學生冉有、子路為人臣者應該「陳力就列，不能者止」（16.1），則是指指出為人臣者應該負起勸諫的言責。不過，它們都不是單純的政治議論。

18. 《論語》中若「君子」「言語」相連，則所指言語之意多半是攸關眾人民生的政令要求，不是今日之政見或單純的政論言論，故必須特別戒懼謹慎。雖然一般生活中，孔子也期許人謹言慎行。

單純的政治議論一向即是不負治理之責的人民因應治理得失的感受自然表達出來的言論。孔子有句話說：「天下有道，則庶人不議」（16.2），一方面是客觀評論民間議政言論的消長是隨著治者為政的好壞而起伏，這是官民互動的自然實象；一方面也是說對不負治理之責的人民來講，議論政治本來即是庶人政治表現的自然方式¹⁹。而面對可能的指責與抱怨，治者所要做的是先審慎了解，所謂「眾惡之，必察焉；眾好之，必察焉」（15.28），然後自省內訟，有過則勿憚改，到頭來還是要求為政者以實際的行為來面對。

除了鎖定治者的行為，以行為重的政治思考應該也涵有對為政對象（民）的特殊看法以及施政內涵的好壞是非大致底定，不必多所爭議的意思。所以為政者的職責主要是做，不是議論。對此我在「尚賢」的項目中再來討論。

倫理政治（為政即為人）：在人倫至重的思考下，為政那種君對臣，臣對君以及君對民的態度與方式應該就是為人之道的延伸，是人倫倫理的一環。因而前述為人之道的仁、禮、義，亦即對人的仁愛、敬重、合宜對待的禮儀規範等等也都是為政應有的態度與規範。所以為人要「信以成之」（15.18），為政則須「敬事而信」（1.5）；為人「不知禮，無以立也」（20.3），為政則講「能以禮讓為國乎」（14.41）；為人「樂多賢友」（16.5），為政則須「舉賢才」（2.19）；為人應「喻於義」（4.16），為政則應「務民之義」（6.22）等等。有人問孔子何以不從政？孔子回說：「書云：『孝乎惟孝，友于兄弟，施於有政。』是亦為政，奚其為為政？」（2.21）也是通乎為人與為政。這種通乎為人與為政的人倫政治觀，不僅呼應前述政治即為政，並無所謂獨立之「政治」領域，因而有獨立之倫理的想法，也要求為人之道對人表示的尊重與愛護之意自然也應延伸於為政之道。

關於這種延伸，還有兩個重點值得提出來討論：一是從為人之道分別人我不同的態度推衍出為政之道對主政者與屬吏人民的不同態度。孔子說：

19. 可參考孫廣德的著作《中國政治思想專題研究集》（1999：62～）。

躬自厚，而薄責於人，則遠怨矣！（15.15）

君子求諸己；小人求諸人。（15.21）

君子成人之美，不成人之惡；小人反是。（12.16）

這些都呈現儒家「嚴以律己，寬以待人」的待人之道。由此推至為政之道的思考，就會看到孔子論政時一貫「嚴以責上，寬以臨下」的態度。例如君臣之間講「君，君；臣，臣」（12.11），「君使臣以禮，臣事君以忠」（3.19）以及「先之，勞之」（13.1）等等，都是要求主政者的誠意和行動要表現在先，臣屬的回應在後。至於君（臣）民之間更是明顯，如季康子問：「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」（2.20），更是一以責求在位者為意。以下幾則說法也一樣：

上好禮，則民易使也。（14.41）

子夏曰：「君子信而後勞其民。」（19.10）

哀公問曰：「何為則民服？」孔子對曰：「舉直錯諸枉，則民服。」（2.19）

20

第二則是分別治者私德與治理之德的不同。

以德致位，使權位的尊崇和德性的修為能相稱合拍是孔子一生教育志業之所在²¹。孔子弟子子夏所說的「仕而優則學；學而優則仕」（19.13）就傳神地表明這種德位理當合一的關係。不過，我們看一段子路與孔子的對話：

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）

孔子由修己、安人到安百姓的回答，可說如實反映儒家由己到外，由修己到治人的政治理想。可是如果連堯舜都「其猶病諸」，則這一條修己治人之路雖然可通，在孔子的心中其實也深知是極其難行或者甚至是不可行的。

20. 對此，徐復觀曾進一步為文論述自孔子以降，儒家一向區別道德修己與為政臨民的不同思考。他說：「先秦儒家，凡是在政治上所提出的要求，都是對統治者而言，都是責備統治者，而不是責備人民。」（徐復觀，1979：190。又請參閱此書第三、十、十一章）；另外，侯家駒則從孔孟荀的經濟政策說明儒家修己與治人的分別（侯家駒，1983：261-6）。

21. 可參考蕭公權《中國政治思想史》的討論（1982：54-8）。

所以孔子也沒有死守內聖連通外王這樣的理想和想像。例如他批評衛靈公無道，卻知道由於他仍能委託賢才治國，國家因而還沒有安危之憂（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？」（14.19）），而在評論管仲的事功時，孔子就更明顯的區隔主政者涉及一己之德與涉及眾人福祉利害之德的不同：

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）
 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。微管仲，吾其被髮左衽矣！豈若匹夫匹婦之為諒也，自經於溝瀆，而莫之知也！」（14.17）
 子曰：「管仲之器小哉。」或曰：「管仲儉乎？」曰：「管氏有三歸，官事不攝，焉得儉？」「然則管仲知禮乎？」曰：「邦君樹塞門，管氏亦樹塞門。邦君為兩君之好，有反坫，管氏亦有反坫。管氏而知禮，孰不知禮？」（3.22）²²

孔子把保護族群文化以及促成國際和平的功業看得遠遠超過個人不守一主之忠、奢侈不儉、僭越人主之禮等等的不當，不僅意涵治理之德的評斷和思考可以獨立於私己之德之外（也就是好的治理者並不必要也是好的修身者）²³，也明顯表示治理之德因為涉及眾人利害之事，較之私德只牽連一己之事

22. 《戰國策·東周策》和《說苑·善說》都說管仲如此做是為了「以掩桓公非，自傷于民」。管仲棄小忠立大忠的想法還可參看《管子·大匡》。

23. 孔子的倫理政治觀常引來學人的撻伐。除了指出其泥於家國為一的歷史意識之外，主要是反對他混倫理道德於政治，或是把政治壓在道德之下的錯誤。對此，有很多討論是集中於爭議由《莊子·天下》篇所定格的內聖外王的關聯性，亦即爭議孔孟所著重的君子成德居位的內聖期望能否轉出今日民主政治的外王問題。有興趣的讀者可參考陳正堂的論文及其所列舉的相關書目：〈新儒家「民主開出說」平議〉，載於《哲學與文化》26（6）：518-36；以及陳弱水的論文〈追求完美的夢---儒家政治思想的烏托邦性格〉、林安梧的論文〈道的錯置（一）：先秦儒家政治思想的困結---以《論語》、《孟子》為核心的展開〉，（載於《鵝湖》15（2））、〈從「外王」到「內聖」：以「社會公義」論為核心的儒學---後新儒學的新思考〉（第二屆台灣儒學國際學術研討會之論文1999，12月，成功大學中文系）等等。另外，也有學人認定孔子或儒家的道德觀只在成就人格的德性，是內聖之學，不是現代性的規範倫理學，其中自然意涵儒學不足

要來得有優越性，要求也更嚴格²⁴。孔子這種分別應該是源於對人的仁愛與尊重，故論為政之意就不是看執政者個人道德的示範表演，而是看民生能否安足，族群文化能否維護的治理要務。

所以總合的說，孔子講求為政是為人的延伸，是來確立為政治理不可脫離對人的仁愛與尊重，由此不僅推衍出治者必須承擔治理成敗之責的要求，同時也認識到治者個人私德雖可虧，臨眾之德卻不可缺的政治評斷。

民本政治（以常民民生為依歸的政治）：以民生的安足為重，而以民心的向背為依歸的治理思考即是這裡所說的民本政治。《論語》一書，為政方面，是以君臣和君臣民的人倫關係為重，可是君的具體職責在選賢舉能，在擇臣，在節用愛人（子曰：「禹吾無間然矣，菲飲食，而致孝乎鬼神，惡衣服，而致美乎黻冕，卑宮室，而盡力乎溝洫，禹吾無間然矣。」（8.21）），最終的理想則是希望能無為而治（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）子曰：「巍巍乎，舜禹之有天下也，而

以成就以正義規範為依據的當代政法外王之學，見石元康〈二種道德觀...試論儒家倫理的形態〉（1998：106-23）。

對這些爭議，我想若能先敬謹完整的回歸《論語》原文來理解，先不受限於今日西方民主自由主義或是當代政治科學刻意劃分政治與倫理的約束，似乎是使自己的思考比較清楚，討論也比較能貼近文獻本意的好辦法。

24. 到了《大學》《中庸》《孟子》《荀子》的筆下，政治人物也就變得愈來愈純粹，如「格物、致知、誠意、正心、脩身、齊家、治國、平天下」發揮由內而外，融修己與治眾於一爐的思想要求；如孟子開始瞧不起管仲，說「仲尼之徒無道桓文之事者」（梁惠王上），並要求「行一不義、殺一不辜而得天下，皆不為也」（公孫丑上），對此荀子也說：「故用國者，義立而王，信立而霸，權謀立而亡。三者明主之所謹擇也，仁人之所務白也。挈國以呼禮義而無以害之，行一不義，殺一無罪，而得天下，仁者不為也。」（王霸）。

很多學人即以此攻擊儒家政治道德不分。不過，要求政治人物道德的純粹以及要求施政行為與政策規劃必須合乎道德規範是兩回事。批評後輩儒者期許政治人物高度道德之迂並不等於說為政即可擺脫如儒家所責求於施政與施政者之道德倫理的規範要求，否則今日鼓吹民主、人權（動物權）、人道與國際正義的呼聲以及責求政治人物以身作則的議論等等恐怕也都不能立足。有關民主人權與倫理道德的關連，可參考許國賢（1997）的著作《倫理政治論》。又，進一步想結合孔子仁學與西方人權理念的努力可參看杜鋼建、宋鋼（1997）〈人權與中國文化之關聯〉，收入《人權與中國價值觀》。

不與焉。」（8.18）），其中並無所謂獨立而有的人君個人之事。

人臣方面，固然說要「事君盡禮」（3.18）、「事君以忠」（3.19），要「敬其事而後其食」（15.38），但是「忠焉，能勿誨乎？」（14.7）（孟子：「教人以善謂之忠」（滕文公上）），「陳力就列，不能者止」（16.1），「以道事君，不可則止」（11.24），尺度抓得很緊。而所謂以道事君的「道」，我們看到孔子嚴厲指責子路和冉求為魯國權臣季康子尋找擴張地盤的說詞（「君子疾夫舍曰『欲之』而必為之辭」（16.1）），批評他們為季康子聚斂是不夠格的「具臣」（11.24），甚至說冉求「非吾徒也，小子鳴鼓而攻之可也！」（11.17）等等，也都清楚顯示這「道」與臣子個人的所欲所求也無關。這麼說由君臣民所共同組成的為政世界，一旦扣掉了君與臣的個人之事，所剩下的其實就只是人民的事了²⁵。所以說到底，政事就只是民事²⁶。戰國時期，滕文公問為國，孟子答：「民事不可緩也」（滕文公上），也是明示此義。

不過，是那些民事呢？《論語》中記載：

子適衛，冉有僕。子曰：「庶矣哉！」冉有曰：「既庶矣，又何加焉？」曰：「富之。」曰：「既富矣，又何加焉？」曰：「教之。」（13.9）

「庶矣」是表示生活環境安定，人口自然增多的意思；「富之」，是使民生富足；「教之」，則是教以人倫相處之道。這段對白顯示孔子論為政治理次序的通則，即民生安足為先，人倫修身的教育為後。做為政治家與教育家，孔子的理想自然是希望人人皆能成為可敬可愛的有德君子，如在「盍各言爾志？」一章中，孔子所提出“老者安之，朋友信之，少者懷之”（5.26）的美好社會的期望。不過論及教育或說期使人有禮有德這種事，則正如顏淵贊嘆孔子對他的教授一樣，只能是「循循然善誘人」（9.11）的誘導，不僅

25. 有次冉子退朝，孔子說：「為什麼這麼晚呢？」對曰：「有政。」孔子回說：「其事也！如有政，雖不吾以，吾其與聞之！」（1.4）。

26. 《論語》論政事離不開民事，已顯示孔子的關懷與昔時封建時期強調「國之大事，在祀與戎」之以封建主家國安定為重的關懷已有不同（《左傳》第25-28卷 成公（傳十三·二））。

勉強不得，還得配合學生的個性、才情做因材施教的發揮，有如孔子自己教育弟子的方式（「求也退，故進之；由也兼人，故退之」（11.22）），而且到頭來還是學生自己能夠身體力行才算數，不是教育者可以代庖和強求的。如孔子說：

知之者不如好之者，好之者不如樂之者。（6.20）

不曰『如之何，如之何』者，吾末如之何也已矣？（15.16）

不憤不啟，不悱不發。舉一隅不以三隅反，則不復也。（7.8）

所以為政治理這種事，真正的本務在於具體解決民生問題，也才是「我欲仁，斯仁至矣」這種從政者可以當下做到，因而可以即時影響眾人福祉之事。《論語》中孔子責求於君臣的，大部分就是這種當下可為能為而且效果顯著的治理要務，如說「政者，正也」，「先之，勞之」，「因民之利而利之」，「務民之義」等等。孔子自言「苟有用我者，期月而已可也，三年有成」（13.10），時效是很短的。反觀若是道德感化與教化的部分，則由於涉及眾人自身的覺醒與實踐，效果雖亦可期，卻只能緩慢等待，不會一蹴可及。這也是孔子認為「如有王者，必世而後仁」（13.12），或是「善人為邦百年，亦可以勝殘去殺矣」（13.11）的道理。

所以同樣是道德示範，有的偏重教化的影響，如孔子所相信與期望的：「君子篤於親，則民興於仁。故舊不遺，則民不偷。」（8.2）不過，《論語》中這種期望說得很少，大部分談的都是身先正己，臨民態度以及合宜政策的要求，這也才是《論語》中所謂道德政治的重點。所以能區別這兩種不同，就可以分辨從政者單純道德示範的成敗並不等於安民和養民等為政治理的成敗，兩者不是一件事。我們再以孔子的兩段話來說明：

為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。（2.1）

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）

從西方自由人權思想的立場來看，是很難忍受這種濃濃的道德味的。可是孔子講為政以德以禮，與單純治者個人修身好善的道德示範不是等號關係，而是大小先後的關係，為政以德固然包含了治者道德示範的期望，但更

根本的，次序也更優先的則是主政者臨民待人的態度、政令的內涵、用人的表現、具體的施政行爲以及自身守法行法的言行，如「敬事而信」（1.5）、「使民如承大祭」（12.2）、「使民以時」（6.22）、「先有司，赦小過，舉賢才」（13.2）等等，這些做法所以仍以「德」、「禮」名之，是因其總是源於對人的尊重，總是要求自己先能做到，並且能堅持不懈而來。反過來，若說離開對人的敬重仁愛而言治理，則政刑在臣民的心中就只能是威脅、利誘和恐懼的化身，所以「道之以政，齊之以刑，民免而無恥」這句話不要一下子就當它是眷戀於封建之下的成見和迂腐，它其實一針見血，打到了政治治理的要害，因為吾人在後來商韓法家的思想中，就可以看到這種「無恥治理」淋漓盡致的展現了。

所以孔子論爲政之道，關鍵還是在於民生能否普遍安足，不在德性能否普世成真。民本政治所以以民爲本，就是尊重常人常性，以民生爲本的意思。

二、責 任

春秋時代魯國的權臣季康子，因境內多竊盜，求教於孔子，孔子的回答是：「苟子之不欲，雖賞之不竊」（12.18）意思竟是人民多竊，有問題的不是人民，而是掌權者你本人欲多心貪所造成的。孔子說得這麼直，我們可以想像當時季康子趾此硬釘子的窘狀。同樣的，季氏要討伐顓臾。孔子的弟子冉有季路前來告知孔子，孔子先是怪他們沒有盡到諫言制止的責任，然後說「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！」（16.1）這話明白指出一國之是否富庶和諧安穩，全看有國有家的治者能否公平治理，使遠近的人都可以感受到治者的善意。如果以強力逼迫，則只會種下自身的禍根。孔子當然不只是對季康子有惡感才這麼說，翻閱整本《論語》，

孔子無論對誰的說詞都是一樣的，例如：

子張問「政」。子曰：「居之無倦；行之以忠。」（12.14）

子路問「政」。子曰：「先之，勞之。」請益。曰：「無倦。」（13.1）

仲弓為季氏宰，問「政」。子曰：「先有司，赦小過，舉賢才。」（13.2）

魯哀公問曰：「何為則民服？」孔子對曰：「舉直錯諸枉，則民服；舉枉錯諸直，則民不服。」（2.19）

《論語》最後一章則引錄一段舜對禹的談話，提出「萬方有罪，罪在朕躬」「百姓有過，在予一人」（20.1）的自我惕厲之說，似乎是為整本《論語》論為政之道做個總結，一面揭示治者責任的首要，一面也用來對比時下治者自甘墮落的下流與逃避。

但我們如何來思考孔子所提出的治者責任的問題呢？

前面已提到，治理之責由治者承擔，不可委之於人民（例如歸咎於人民的無知無德），而是孔子為人之道的延伸。不過，似乎有兩種西式的思考也可以回答，一是權力論，也就是誰掌權，誰負責的權責觀；一是權利論，也就是追究治理權利的歸屬。若權利屬君，則君主負責，若權利屬民，則人民負責。所以無論從權力或權利來看，好像都可以一眼看穿孔子講治者之責所遮蔽的權威性格（因為權力一把抓）與剝奪性格（因為人民沒有參政治理的權利）。這麼說固然有使人警醒之效，不過權力或權利這種孔子所陌生的外來觀點是否相應於孔子如此說的本意，還是得回到文獻上來論較的。以下即比對孔子同樣看重的君民與父（母）子兩種關係來了解。

如果以誰掌權，誰負責的權責觀來衡量，則君主政治既以君主為掌權之人，負起治理成敗之責自然沒話說。在《論語》中，只要談到君民關係，孔子也一無例外都是責上不責下。可是家庭呢？是不是家父長為權力中心的體制中，家父長也是孔子追究責任的對象呢？察看《論語》，除了一句「父父子子」的相對之道，孔子都是責下不責上。如：

事父母幾諫，見志不從，又敬不違，勞而不怨。（4.18）

父在，觀其志；父沒，觀其行；三年無改於父之道，可謂孝矣。（1.11）

孟懿子問孝。子曰：「無違。」樊遲御，子告之曰：「孟孫問孝於我，我對曰，無違。」樊遲曰：「何謂也？」子曰：「生，事之以禮；死，葬之

以禮，祭之以禮。」（2.5）

子夏問孝。子曰：「色難。有事，弟子服其勞；有酒食，先生饌，曾是以為孝乎？」（2.8）

要解釋這種差異，西式的權責論當然是說不通的，比較恰當的應是相對於個人身份角色的職責或職務論。所以為人君，為人子的責任問題並無關於有權無權，而是連結於他們的身份與角色而定，這也是孔子講「君君、臣臣；父父、子子」之正名論的本意²⁷。同樣的，正名論對何種角色即應負何種責任的追究，也無關於誰擁有何種權利，因而須負何種責任的認定，權利的思考對孔子來說是完全陌生的²⁸。至於若要追論何以鎖定君臣父子的角色，則除了源於家族封建的生活歷史意識之外，一向循理論事至精的荀子也試圖提供部分理性的解答，如說：

禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地，惡生？無先祖，惡出？無君師，惡治？三者偏亡，焉無安人。故禮、上事天，下事地，尊先祖，而隆君師。是禮之三本也。（禮論）

所以政治上君臣因各有職司，故各負治理成敗之責，人民無職，則雖為君臣治理成敗的對象，卻是不沾邊的。所以思考治理之責也就只是思考人君的責任與臣屬的責任兩類。

仔細讀，這君臣之責還可以再劃分「職」（事）、「道」兩種，因此為人君者就有了君職與君道，為人臣者就有了臣職與臣道。這裡「職」「道」二分，是為了方便判別兩種對為政者的要求，一是為政者的具體職務，稱之為「職」；一是為政者所以為與所以不為，能為與不能為的合宜身心狀態和人事義理，稱之為「道」。這種分別在《論語》中雖不見於文辭，卻已見於

27. 孔子正名論乃信人倫關係實有天經地義的對待分寸，故可「顧名思義」，可以名責求，有學人循此擴大延伸，由「正名」轉為「正辭」，把它看成用來統一思想，建立是非真偽標準的主張，我想這是說過了頭。見胡適《中國古代哲學史》（1991：63-94）。

28. 有關儒家論人以責任義務為重的人文思想歷史背景，與現代西方論人以個人權利為重的對比，可參考梁漱溟（1982）《中國文化要義》第一到第五章的討論。

議論²⁹。例如以下的兩段對話：

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。」（11.24）

孟武伯問子路仁乎？子曰：「不知也」。又問，子曰：「由也，千乘之國，可使治其賦也，不知其仁也。」「求也何如？」子曰：「求也，千室之邑，百乘之家，可使為之宰也，不知其仁也。」「赤也何如？」子曰：「赤也，束帶立於朝，可使與賓客言也，不知其仁也。」（5.8）

孔子一方說出各弟子可以為政的專長，如「治其賦」、「為之宰」、「與賓客言」都是具體的「職」（事），同時也指出可為不可為，當為不當為的為臣之道，看重的不是個人的專長職務，而是顧全大局，知道為政所事者為何的清醒與堅持。所以「大臣」與「具臣」的分別不是從能力專長上說，而是從是否依道而行來說（所謂「道不同，不相為謀」（15.40））。

至於人君或人主，孔子提到比較具體的人主之職大概就只是舉才的工作，前述孔子回魯哀公說「舉直錯諸枉」即是，並且為了察知人之賢否，指點了一些方法，如「不知言，無以知人也」（20.3），「視其所以，觀其所由，察其所安。人焉廋哉？人焉叟哉？」（2.10）等等，但談的不多³⁰，孔子主要的叮嚀都是針對人主應事臨臣（民）應有的態度與自身應有的修持而發：

上好禮，則民易使也。（14.41）

為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。（2.1）

道千乘之國，敬事而信，節用而愛人，使民以時。（1.5）

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。（5.16）

29. 也許是官僚制尚未充分發達，《論語》中並無「職」字，接近任官之職的用詞是「事」，如「有澹臺滅明者，行不由徑。非公事，未嘗至於偃之室也。」（6.14）「事君，敬其事而後其食。」（15.38）等。到了孟荀，「職」字就用得很普遍了。如「諸侯朝於天子曰述職，述職者述所職也。無非事者。」《孟子·梁惠王下》，又《荀子·王霸》：「治國有道，人主有職。若夫論一相以兼率之，使臣下百吏莫不宿道鄉方而務，是夫人主之職也。」「百工分事而勸，士大夫分職而聽。」。

30. 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？」此話似亦分別人主之道與職的不同（14.19）。

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）

事實上，無論君臣，孔子所重都是為政的「道」，不是為政的「職」。一本《論語》大都是圍繞著「道」的問題而轉。孔子說「君子不器」（2.12），子夏說：「百工居肆以成其事；君子學以致其道。」（19.17）都強調不以專才為己足，而以道為念，並且一再強調應該對道的堅持。如「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」（7.6）「君子謀道不謀食---憂道不憂貧」（15.32）等。

當然，君臣的「道」，並不為「道」字所限，像孔子所說的「上好禮，則民易使也」（14.41）、「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之於比」（4.10）、「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」（13.6）、「千乘之國，敬事而信，節用而愛人，使民以時。」（1.5）、「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。」（2.1）、「知及之，仁不能守之；雖得之，必失之。知及之，仁能守之，不莊以蒞之；則民不敬。知及之，仁能守之，莊以蒞之，動之不以禮；未善也」（15.33）等等。都是指點主道與臣道的要求。這些要求，意思簡單，都是表達對人的尊重，對良善風氣的推動以及對民生安足的關懷。所以責求君臣行「道」其實就是因應民事而有的治理責任，因而也就直接約束為政治理的範圍與目標，所看重的是治理民事的成果。與此相對，前述「權力或權利論」在思考上，則側重起源的現實性與正當性（誰掌權力，誰有權利），對施政的對象、範圍與目標都保持開放未決的性質，在這裡，自由的滋味與濫權的危險是相連一起的。

孔子明白指出治理責任之所在固然為人君與人臣訂定治理內涵，以及劃定不可踰越的界限，可是一個也許更令人關心的問題是，有什麼辦法可以促使從政的人盡到治理的責任呢？或是更嚴苛的說，有什麼有效可靠的制度和程序來確立君臣負起治理成敗的責任呢？

促使人做事，原因很多，有單獨促成的，如有利可圖、遭受威脅、迫於情勢、發願立志、考慮情義、兌現承諾、責任感驅使等等，也有夾雜一堆的，

其中有是非情義的考量，也有利害得失的計算。那麼促使從政者願意以道行政的誘因會是什麼呢？

依孔子的想法，政治行道，受惠最大的大概是人民。他說「民之於仁也，甚於水火」（15.35）。即表示道與人民福祉的密切關連。至於從政者呢？有若曾對魯哀公說：「百姓足，君孰不足？百姓不足，君孰與足？」（12.9）這是從民富君亦富的利益來遊說，而孔子提醒魯哀公：「舉直錯諸枉，則民服」（2.19），或是對季康子說：「臨之以莊，則敬；孝慈，則忠；舉善而教不能，則勸」（2.20）等等，則是從人民對主政者的信服、尊敬和忠心等的表態來說服治者行道。只是若誘之以利，則利大利速者勝算，期待民富才君富，不如直接取利搜括來得量大時快；至於期待獲取人民的真心歸服，這對一般習於享受權勢與尊榮的上位者來說，恐怕遠不如動用刑政威儀的強力，使人民匍匐畏懼還來得尊榮高貴得多³¹。

事實上，孔子著重的不是透過制度程序，提供主事者為政行道的誘因。他說：「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫！」（6.27）看來就只是期待為政者能自我約束。所以，孔子所努力的就是塑立從政者應有的道德標竿。所謂「君子喻於義，小人喻於利」（4.16），即是清楚劃下了為政論義不可混於常人論利的明確界線³²，確信為政行道與為己牟利是相反而不相容的對立。對此，孔子可是不厭其煩的再三叮嚀：

君子謀道不謀食（15.32）

君子懷德，小人懷土。（4.11）

士而懷居，不足以為士矣！（14.2）

不患無位，患所以立。不患莫己知，求為可知也。（4.14）

君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已。（1.14）

31. 要求人主行道的困難還可以從個人及身而止的享樂來說，如楊朱即說：「天下之美歸之舜、禹、周、孔，天下之惡歸之桀紂」，可是論個人生前的享樂，前者卻遠不及後者，所以「實者，固非名之所與也，雖毀之不知，雖稱之弗知，此與株塊奚以異矣。彼四聖雖美之所歸，苦以至終，同歸於死矣。彼二凶雖惡之所歸，樂以至終，亦同歸於死矣。」《列子·楊朱》。

32. 這句話的君子小人一般解釋為單純的道德稱名，但孔子論君子多半通於為政。此句並不例外。

前已提及，為政所為即是民生的安足，所謂政事就只是民事，從政與從政者的性格，說穿了，應該是無我的奉獻，我們看看孔子對堯舜和大禹的贊美：

巍巍乎，舜禹之有天下也而不與焉。（8.18）

太伯其可謂至德也已矣。三以天下讓，民無得而稱焉。（8.1）

無為而治者，其舜也與！夫何為哉？恭己正南面而已矣。（15.5）

禹吾無間然矣，菲飲食，而致孝乎鬼神，惡衣服，而致美乎黻冕，卑宮室，而盡力乎溝洫，禹吾無間然矣。（8.21）

大哉堯之為軍也，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）

這種推崇，推到極致，人主就像老天一樣，高不可攀，不過這裡不是說他高高在上，眾人只能恐懼伏望，而是說他已化於無我無私的大公，似有而實無了，所謂「天何言哉！四時行焉，百物生焉；天何言哉？」（17.19）像這樣，高則高矣，只是與現實世界中，通常最為養尊處優，情欲因而特別發達的人主來說，大概也沒有多少關係了。

孔子對堯舜禹的推崇，雖是發乎內心真誠的贊語，卻當不得真³³，在他比較實際嚮往的「從周」封建，為政行道固然不能為己謀利，可是從政所伴隨而來的富貴名祿還是不能少的。也就是在爵祿飲食服秩土地和人民都有多寡尊卑之別的穩定封建體制中，君臣均能求得為政之道的實現。即使如此，現實的世界則是封建已壞，傳統對掌權者君臣的約束已蕩然無存。政治上，

33. 徐復觀指出，孔子雖說「從周」，其實是以堯舜公天下為真正的理想（徐復觀，1977：67-8）。這一點我並無懷疑，衡諸《論語》，《中庸》言：「仲尼祖述堯、舜，憲章文、武」應該是恰當的陳述。也就是表明孔子固然真誠推崇堯舜無我無私的公天下之道，但也只能視為玄遠崇高的理想，若說要論及仿效可行，還是只有取法「郁郁乎文哉」的文武之道。所以《論語》中，孔子已說：「夏禮，吾能言之，杞不足徵也；殷禮，吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也。足，則吾能徵之矣。」（3.9）亦即孔子認為當時尚存夏殷的後代（周武王封夏朝後代為杞國，封殷朝後代為宋國）都已無法為夏殷的禮制做見證，則文獻更為渺茫無徵的堯舜之道自然就更無法成為具體仿行的對象了。我們再看孟子雖然「言必稱堯舜」（《孟子·滕文公上》），但自己也說，「由堯舜至於湯，五百有餘歲；若禹、皋陶則見而知之，若湯則聞而知之。」（《孟子·盡心下》）也就是堯舜之道到了商朝初期也只能聞而知之，那就不必提又已歷經千餘年的孟子了。至於荀子，則以法後王為說，指出「道過三代謂之蕩」（王制）。

君臣父子互相逐殺以及國際間的攻伐漸成常態，追求富國強兵，逐取一己一家一族一姓之巨利才是當權者普遍的為政目標。了解這種惡劣險峻的情勢，也了解孔子對為政之道的堅持，才能體會孔子對前來問政的君臣以及求學的學生，要時時耳提面命義利兩分的苦心了。

孔子因而又有知命之說。

當人的堅持與努力與現實的回報有很大的落差，或是如此預期的時候，我們該怎麼面對呢？以從政為志業的孔子以及以從政為職業的大部分前來求學的學生無疑都面臨了這個切身而難解的問題。孔子一生功業無成，其中困頓之際，他的解套方式通常是丟給老天煩惱：

天生德於予，桓魋其如予何？（7.23）

子畏於匡。曰：「文王既沒，文不在茲乎。天之將喪斯文也。後死者不得與於斯文也。天之未喪斯文也。匡人其如予何。」（9.5）³⁴

有時候則交給命：

公伯寮愬子路於季孫，子服景伯以告，曰：「夫子固有惑志於公伯寮，吾力猶能肆諸市朝。」子曰：「道之將行也與？命也；道之將廢也與？命也；公伯寮其如命何！」（14.36）

比較正式的時候則說：「不知命，無以為君子也」（20.3），並且自言「吾五十而知天命」（2.4）。孔子所說的「命」，如子夏所說：「死生有命，富貴在天」（12.5）³⁵，是對人生中富貴貧賤生死亡害得失無常的撫慰劑，用

34. 《論語》中，孔子的「天」論其實有其傳統淵源和深刻的思想道德意涵，並不只是類似「人窮呼天」的無奈之辭。不過由於它涉及進一步的哲學思想問題，與本文的關係不大，所以此處存而不論。有興趣者可參閱傅佩榮精簡的討論（傅佩榮，1985：107-114）。

35. 關於孔子的「命」說，徐復觀刻意區分運命義的命與道德義的天命之不同（徐復觀，1977：83～），而唐君毅則結合義與命一以論之（唐君毅，1986：532～）。不過兩人所論總覺得工斧意味太強，我還是認為「命」只是平常義，也就是孟子所說的：「求之有道，得之有命」的命，是點明人世中吉凶禍福，成敗得失，貧富夭壽等至關重要的常人所求，卻與個人言行無必然關連的說詞。只是儒家認為人世之命既不可易，則只有責之有心為君子者能以強毅的心志來承受，不至於因此即喪氣失志進而淪於任性而為或鑽營僥倖的小人。所以有「知命」、「正命」、「俟命」、「立命」之說，這些說法的重點在於知、正、俟、立，而不在于「命」。

於當時利字當頭，詭譎不定的政治中，看來格外的適切。只是「知命」、「知天命」的「知」有嚴肅的意思，那是一種當仁不讓，以道事君，「知其不可而為」的「知」，態度是很積極的，性質卻很悲壯。不過，吾人若參看孔子評論前來求學的學生說：「三年學，不至於穀，不易得也」（8.12），又說：「回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣」（6.7），則「命」論雖可用來撫平得失，至於「知」，這種孔子自己到了五十歲也才領悟的事，一般人又能說些什麼呢？

從義利之辨到知命之說，孔子為從政者塑立一個常人難以做到的「君子」楷模。藉此提昇與激發人的品格與志氣，來完成為民行道，使民生順遂的重責大任。只是既以喻義知命的君子為重，則自然不會費心設想如何也能誘使小人或常人願意利民行道的制度誘因。這種重人輕制的思考，加上現實歷史中從政君子的稀有與困難，使得孔子對君子主動承擔政治責任的期望大都落了空，各種批評也紛至沓來。不過，孔子固然失之於單純責以君子而非也輔以強制責任制度的思考，他對為政之「道」的堅持，對從政者必須負起政治責任的嚴厲訓示，以及面對是非模糊，成敗得失均難以確定的政治世界，以知命之說來安定從政者常常抑鬱不平的心情等等，則是後人還會不斷面對，也不斷思考的課題³⁶。

36. 寫到這裡，讓我想到德人韋伯的演講〈政治做為一種志業〉。韋伯警告，若不論單純政治覓食者的官僚吏屬和政客，有心從政者必須認清以武力權力為執行工具的政治治理世界，最能使人產生操縱世人命運的亢奮與虛榮，從事者除了應始終保有實踐其理想理念的熱情，能持久耐磨的堅持和實踐之外，還要同時冷靜旁觀，養成面對實事的判斷力，並且勇於對自己的決定負起責任。同時，與許多人事領域相同的是，政治因果也無常，若以為「善有善報，惡有惡報」，則政治上還只是個幼童。所以以政治為志業之士，除了兼顧熱情與冷靜，等待與堅持，還必須「讓自己的心腸堅韌，使自己能泰然面對一切希望的破滅。」（錢永祥編譯，1985：221）這篇擲地有聲的演講道出了民主政黨時代，從政者應有的高義，其與孔子論君主時代以道責求，以「知命」撫慰從政者的苦心實有相通之處。只是韋伯固守價值多元的立場，說不出為政的目的，因而使其所謂為政負責之說容易淪為自飾之辭而無所依託，這大概是明言以民為本的孔子所難以理解的。

三、信 義

爲政的責任主要在於盡民事，也就是使民生安足，而民生能否安足則在於合宜的臨民之道，依《論語》，這就是「信義」³⁷。信義包含了立信與合義兩種對爲政者本身及其施政的要求，道理淺易，亦即責求爲政者以身作則、言（令、法）出必行以及合乎義理。兩者可以分開思考，分別處理，荀子分別「信立而霸」和「義立而王」即是著例。但在孔子和儒家的思想中它們是連體嬰，彼此支援，不能捨此以言彼。只是在治理的實踐次序上，爲政能夠立信，政令能先落實推行，一切的高義才說得上，所以我們先討論立信³⁸。

有次，子貢問孔子爲政之道。孔子提了三件事「足食，足兵，民信之矣。」子貢問：「必不得已而去，于斯三者何先？」孔子答：「去兵。」也就是先解除防護統治者自身的武備。子貢又問：「必不得已而去，于斯二者何先？」孔子回答：「去食」，也就是去掉統治者自身的儲糧。然後接著說「自古皆有死；民無信不立」（12.7）。這是《論語》中孔子與學生一段著名的對話。所謂「自古皆有死，民無信不立」這話有不同的說解。但恰當的意思應該是說統治者若失去人民的信任和信心，那麼再多的軍備存糧也無法持久安立，反之，若仍能得到人民的信任與支持，則總有東山再起的機會³⁹。另外，孔子說「道千乘之國，敬事而信，節用而愛人，使民以時。」（1.5）以及學生子夏說：「君子信而後勞其民，未信則以爲厲己也；信而後諫，未信則以爲

37. 孔子講臨民之道，當然不只是立信合義而已。如子張問「仁」於孔子。孔子曰：「能行五者於天下，爲仁矣。」「請問之？」曰：「恭、寬、信、敏、惠：恭則不侮，寬則得衆，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人。」（17.5）或說：「知及之，仁不能守之；雖得之，必失之。知及之，仁能守之，不莊以蒞之；則民不敬。知及之，仁能守之，莊以蒞之，動之以禮；未善也。」（15.33）或是孔子評弟子：「由也果，於從政乎何有？---賜也達，於從政乎何有？---求也藝，於從政乎何有？」（6.8）等等，講的都是臨民之道。這裡單取信義來說，主要是針對孔子論政以民生安足爲本的思想而來，於此信義二事最爲直接關鍵。

38. 關於這個判斷，也可參考蒲薛鳳關於「治重於政」的討論，見其書（蒲薛鳳，1978）。

39. 這一段文句解讀的相關爭議，請參看侯家駒先生的討論，見其書《先秦儒家自由經濟思想》（1983：3~），以及徐復觀的文章〈釋論語「民無信不立」〉（徐復觀，1979：第十章）。

謗己也。」（19.10）也都是把為政的信用擺在首位，明白指出政治領導者政治信用的優先與關鍵。

為政的信用為什麼這麼重要呢？

「信」據說是《論語》中孔子提到的德目中用得最頻繁的字⁴⁰。正如陳大齊所說，孔子言「信」，「是建築在言與行的關係上的」（陳大齊，1964：232），也就是要求說話者要言行一致。例如以下的告誡：

敏於事而慎於言（1.14）

恥其言而過其行（14.27）

先行其言而後從之（2.13）

名之必可言也，言之必可行也。（13.3）

這些告誡與其說是以「言」為重，不如說是以「行」為重，具體的「行」才具有真實可貴，感動人心的力量，才有實際的領頭作用。所以孔子會讚嘆老天不言而行的偉大，說：「天何言哉！四時行焉，百物生焉；天何言哉？」（17.17）用於人事則說：「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」（13.6）前述「行的政治」不正是此意？

為政者能立信，具有公信力，最直接明白的意思就是為政者（包括各級員吏）的「行」能確實以身作則，並且能帶動臣屬，確切落實公告周知的「言」，也就是政令法規的意思。《論語》中，子張、子路和季康子分別問「政」，孔子分別回答：「居之無倦；行之以忠」（12.14）、「先之，勞之、無倦」（13.1）和「政者，正也」（12.17）等等，都是要求主政者要先帶頭做，持續做，做個法令要求的樣本和模範生，這是為政得以取信於人的不二法門。

抽象一些來說，為政立信的基本意義就是建立公開、可測和可信的安定生活環境，使為政者與人民都能依賴它做直接間接的互動以及在可行的範圍內能有效規劃各自的生活⁴¹。反過來若為政者立信不足，也就是無法在人心

40. 依陳大齊的說法（陳大齊，1964：224）。

41. 這麼說自然是基本法治環境的現代說法，與孔子一向人倫式的表達並不同調，但兩者在公開、可測和可信的內涵上還是彼此相通的（可參考周天瑋，1999：第二、三篇）。對此還會涉及孔子如何看待法律的爭議，特別是對公佈法的態度。有學者引用《左傳》中孔子評論晉鑄刑鼎的

中建立足以信賴的公信力，則不僅善法善政的美意人們感受不到，惡法惡政的後果還會造成上下蒙混勾結，彼此猜忌，養成普遍偷雞摸狗的習性。孔子說「信則人（民）任焉」（17.5）（為政者若能立信，就能取信於民），是從正面指出互信環境的建立；前述子夏說：「君子信而後勞其民，未信則以為厲己也；信而後諫，未信則以為謗己也」，則是指出不信任的負面效應。所以民本政治，為政者的立信是首要的關鍵。

進一步察看，責求為政者必須對人民（也包括臣屬）「立信」，原是要求人與人之間須以誠信為互動的基石而來的。我們讀讀以下兩段言論：

人而無信，不知其可也。大車無輓，小車無軌，其何以行之哉？（2.22）
子張問「行」。子曰：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣；言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉？」（15.6）

「人而無信，不知其可也」，孔子說得簡單，卻是一針見血指出個人行走於人事世界的關鍵，同時也隱涵著人群社會互動的首要憑藉。所謂「雖蠻貊之邦行矣---雖州里行乎哉？」即點出這種憑藉正是發乎人天性自然要求的互信，是人與人進行有意義互動的基石，不僅無分於種族，也無分於文野⁴²。不止如此，從守信的個人來說，守信而能盡己之心（言忠信），履行則講誠懇謹敬（行篤敬），如此慎重的誠意，若說當事人不以平等之心待人，對人不存尊重之意，那也是說不通的。《論語》中言「信」很多就是用來說平等關係的交友之道：

子夏曰：「與朋友交言而有信」（1.7）
老者安之，朋友信之，少者懷之。（5.26）
主忠信，毋友不如己者，過則勿憚改。（9.25）
曾子曰：「吾日三省吾身：為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習

說詞：「民在矣，貴者何業之守？」來指說孔子反對公佈法，如杜正勝（1990：236-44）。但持反對意見，而論述也比較細緻的討論可參看俞榮根（1998）的著作《道統與法統》，特別是第一、二、六和七章。另外簡短的討論可見楊鶴臬主編《中國法律思想史》（1988：62-3）。

42. 樊遲問仁。子曰：「居處恭，執事敬，與人忠；雖之夷狄，不可棄也。」（13.19）此涵人心相通，無外在地域、人種等之界限。又，子欲居九夷。或曰：「陋，如之何？」子曰：「君子居之，何陋之有！」（9.14）。

乎？」（1.4）

由此外推，政治上為政者的立信，根本的用意就不是為了建立方便管理的統治秩序，或是用來完成某種集體式的目標（如富國強兵）。而是源於對人的尊重，依循人樂於誠信的天性，建立使人自然誠實，自然守信，因而人與人得以進行和平而有意義互動的基礎環境。這麼說，為政立信就不能止於單純的立信，也就是執政者依法行事的機械動作。因為既是源於對人的尊重，則立信所為不能離乎人之所欲所喜，而得回來貼近人性自然普遍的要求，使為政者不能脫軌而為。這麼說，為政立信，就必須同時探問，什麼是人性自然普遍的要求呢？⁴³

我們來說孔子的「務民之義」（6.22）。

「務民之義」即是責求為政者立法施政應儘力做對人民合情合理的事。不過，孔子具體的指點不多，「使民以時」、「使民如承大祭」、「擇可勞而勞之」等是要求運用民力時，態度要很慎重，必須配合人民生活的作息以及留意勞役負擔的差異性⁴⁴；「道之以德，齊之以禮」、「臨之以莊，舉善而教不能」等則是指出施政的基石與態度都建立於對人民的敬重；至於「因民之所利而利之，斯不亦惠而不費乎！」、「無眾寡，無大小，無敢慢」等則是信任人民自己會善用天生的自利心來謀求自身的利益，治者的責任不是

43. 《論語》中，「信」無法做為自足獨立的德性是孔子早就說清楚的。如說：「言必信，行必果；硯硯然，小人哉！」（13.20），又指出：「好『信』不好學，其蔽也『賊』」（17.7）。另外，他的學生子路和子貢都批評齊國管仲不能信守以死輔佐主君的承諾為不仁，孔子卻辯護管仲相桓公能夠以和平的手段把中原各國團結起來，共同抵禦外侮，使中原生活文化得以保存的功業為仁，並且還批評那些只看重個人信用的人為匹夫匹婦的「諒」，也就是只重視小節小義的小格局（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！」子貢曰：「管仲非仁者與？桓公殺公子糾，不能死，又相之。」（14.17）子曰：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣！豈若匹夫匹婦之為諒也，自經於溝瀆，而莫之知也！」（14.16））。

44. 古時力役之征包括修城鋪路造橋築堤等的徭役和兵役兩類。有關的討論可參考杜正勝先生的著作《編戶齊民》（1990：第一章）。

干預介入，而是認真用事，建立沒有大小眼的公平環境⁴⁵。

從這些簡單的指點中，可以推斷孔子對「民性」或一般人性的看法。有兩點大概是最重要的：一是樂於從善；一是善於自謀。

「樂於從善」的意思簡單說，即是人樂於被善待與尊重，樂於誠信互動，也樂於相應回報對方善意的意思。所以身處善待與尊重人的環境，人自然也樂於表現善待與尊重人的言行，而對於他人事先表示的善意和尊重，大多也樂於相同的回應。魯國的執政季康子有次向孔子請教為政說：「如果殺掉壞人，親近好人，您以為如何？」孔子的回答是：「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。」（12.9）想想看，「子欲善而民善矣」這是多麼天真單純對人樂善天性的信任呢？孔子就是這麼的天真。

同樣的，孔子回答學生樊遲請學種莊稼的話說：「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」（13.4），也是確信治者若能禮遇和尊重人民，以及以合乎禮義之道與民相接，人民自然也樂於善意的回應，例如表現於對治者的尊重、信任與服從，主動守法，對國家鄉土的歸心認同等等。這麼說，我們是不是因此可以更加體會孔子所說：當治者「道之以德，齊之以禮」，人民會「有恥且格」的深刻道理呢？

其次是人「善於自謀」的天性。

民本政治以養民為重，聽起來就好像政府拿著湯匙餵食人民，人民只是伸手要飯的閒人。不過，《論語》中少數關於養民之道的說法卻有不同的人民形象⁴⁶：

45. 有學人分別安民、保民、養民、教民論孔子臨民政策的內容（孫廣德，1999：51，177～）。或是分別養、教、治（蕭公權，1982：64-8）。這裡，由於考慮「養」之一事可廣可狹，故暫以此限，應該不影響本文的討論。

46. 有兩個問題：一是尊重的問題，很多人看到「養」，心中會閃出像是動物園、魚塢或畜牧場中養牛、豬、羊、魚、雞的畫面或是連想到自己養狗養貓的態度，如此一下子扯到人民身上，在

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。」子張曰：「何謂惠而不費？」子曰：「因民之所利而利之，斯不亦惠而不費乎？----」（20.2）

子曰：「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。」（16.1）

「因民之所利而利之」聽起來籠統，但若說能「不費」，至少就不是耗費人力物力處處管制，或隨時呵護的意思，而是順民之所利，不去任意的干涉和違逆。這麼說，吾人推斷孔子對學生冉有所講的富民，就不在於積極介入，使民富裕之意，而是相信政府和治者只要不任意侵擾人民的作息和交易，則人民自然會依著謀利的天性來為自己打算，求取財利，人民也就跟著普遍富裕起來了⁴⁷。

第二段話的「不患寡而患不均，不患貧而患不安，蓋均無貧，和無寡，

今日民主當紅的時代，一定讓很多人跳腳，以為對人民的不尊重，孰大莫焉。不過，當我們也一齊想到「養小孩」、「養德」、「養氣」、「養心性」、「養君子」的用法時，應該就不會那麼生氣。就以關於待人方面，孔子言「養」，總是責求必須尊敬而為，如子游問孝，孔子答：「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養；不敬，何以別乎」（2.7），同樣的，講到養民，同時也說「臨民以莊」「使民以禮」等等，所以無敬意的養，就如同孟子所說「愛而不敬，獸畜之」（盡心上）的無敬意的愛一樣，都不應是對人的態度。

另一個是方法的問題：「養民」與養心、養身、養兒甚至養花、養狗、養豬，雖然態度有別，在方法上則有相通之處，亦即都必須順合所養之物的自然本性，自然所欲才是。所以孔子講養民，看來是用正向的語言來表明負向的思想，也就是除了尊重示敬，即是順乎常民常性，不任意干預介入。不過「養」之一字已涵有放有收，所以講養民，於經濟上放，則收於刑政，或收於教育，而依孟荀，則經濟上亦有收，例如使物生生不息的山澤管束。

「養」當然可以有其他種用法，如楊朱論「養」：「去廢虐之主，熙熙然以俟死，縱情欲也。一日、一月、一年、十年，吾所謂養。拘此廢虐之主，錄而不舍戚戚然以至久生，百年、千年、萬年，非吾所謂養。」《列子·楊朱》。

47. 孔子曾評論鄭國子產「有君子之道四焉」其中之一是「養民也惠」（5.16）另一次也說子產「惠人也」（1.49），聽起來也像是子產主政時時以政策嘉惠人民，照顧人民，給人民好處的意思，可是翻看《左傳》記載子產治國的歷史實在找不到這樣的事蹟。至於孟子批評子產「以其乘輿濟人」是「惠而不知為政」（離婁下），也不涉及以福利政策嘉惠人民之意。

安無傾」是流行千古的名句，不過後人的解讀卻一直兜不攏，一種讀法是把「均」字解成數量（財富）的平均或均分，可是以強力介入均分不僅與「不費」之說相背，此解也無法解釋「平均財富為什麼就不會貧窮？」的疑惑（難道說只要政府介入民事，平均財富，人民就沒有貧不貧的區分或是說主政者就不會鬧窮？），何況放在孔孟荀的思想中，平分財富的做法也是個大異端，實在找不到可以支持的證據。孔子論政一向責求當政者，無一例外，人民固然被動，卻始終是坐看雲起時的姿態，也就是看著辦，若為政合理，則樂於歸心配合，反之則各謀生路。若說要平均人民的財富來解決有國有家之主政者的困擾，那至少不是《論語》中的孔子會有的想法⁴⁸。

比較可信也完全符合儒家富民思想的讀法，則是把「均」字解成如同《中庸》之「天下國家可均也」的均，亦即治理公平合宜的意思⁴⁹。所以本句話的意思是：我聽說那些有國有家的當政者，不擔心自己國家的人口稀少，應擔心的是自己的處事不公；不擔心自身財富的不足，應擔心的是轄下的人民能否安心生活。因為施政公平合理，人民自會善用機會謀取財富，到時候當政者還擔心自身財富的不足!？而上下和合，四方人民自會聞風歸集，養兒育女，當政者還擔心國家人口的稀少!？如此，境內平安，生活安定，國家也就沒有傾覆的可能了。所以遠方的人不服，主政者所要做的就是修整自己的內政，吸引遠人自願前來，而一旦前來，主政者只要繼續維持良善公平的生活環境，則來者自然安集無事，不必再多事費心了。

所以因民所利而利之與責求施政的合理公平，都指向為政者應尊重與善用人民「喻於利」（好利與善於謀利）的意願和能力，如此不僅民富可期，

48. 承此論述精神，有次魯哀公問孔子學生有若說：「荒年收成不好，稅收因此不足，怎麼辦？」有若回說：「那就減稅為十分之一吧」哀公就說：「現在抽十分之二，我還嫌不足，如何還減稅呢？」有子答：「百姓足，君孰不足？百姓不足，君孰與足？」（12.9）。

49. 類似或相同的用法如《孔子家語》的「政均則民無怨」、「均齊民力，和安民心」（引自侯家駒，1983：44），《荀子·王霸》：「天下莫不平均，莫不治辦，是百王之所同也，而禮法之大分也。」或《國語·魯語上》：「若布德於民而平均其政事」等。相關爭議請參考侯家駒《先秦儒家自由經濟思想》（1983：43~）。

有國有家者的稅收又何愁不足，所謂「百姓足，君孰與不足？」這也才合乎「惠而不費」這麼高段的治理藝術。

所以人群社會如果比為一張網，則孔子相信，結網絲繩的粗細好壞都是由人與人言行的交流互動所造成的，而誠信、尊重和與人為善就是人際網絡中，用來結網補網的上等材料，可以使人與人的關係更為和諧堅韌。人與人如此，為政者與人民又那能例外。除了為政立信，尚須合乎義理，所謂「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」（13.4），支持這種說法的是孔子對常人的信賴，信賴他們樂於從善的天性，也信賴他們善於自謀的能力。所以追論信義論的源頭還是看到兩個同樣的重點：對人的尊重與對為政者嚴格的要求。

四、尚 賢

孔子論政大都是叮嚀君臣在態度和施政重點應遵循以民為尊以民為本的治道。可是具體來說人君的職責就只是舉用賢能⁵⁰。孔子說「無為而治者，其舜也與！夫何為哉？恭己正南面而已矣。」（15.5）《論語》又提到「舜有臣五人，而天下治」（8.20）。足見舜的無為只是不親自參與政事，他能夠「恭己正南面」則是因為選對了治事大臣。「選賢舉能」就是人主的唯一職責⁵¹。所以讀《論語》一書，會發現將近三分之一的內容都是孔子評題古今人物能力特性與德性好壞的記錄，孔子這種對人之賢否好壞的熱衷和看重，應該不是弟子限於手頭資料，一時編纂記錄的偶然。相對於孔子討論臨民之道的片言隻句，引人好奇的是，孔子既然以民為本，為什麼到頭來竟是把焦點都放在賢能之士的身上呢？有幾個理由是比較容易了解的：

50. 尚賢思想及伴隨而生的尚賢政治實源於古中國周朝封建衰微，列國競爭的背景，兩者並且有密切的互動關連。有興趣的讀者可參考黃俊傑（1977）的著作《春秋戰國時代尚賢政治的理論與實際》。

51. 孔子也提到人臣的舉賢，如說：「臧文仲，其竊位者與？知柳下惠之賢，而不與立也。」（15.14）。

1.「徒法不足以自行」：《論語》論政，無不責求為政者應遵守各種禮法與維持合宜的禮儀態度。所以孔子心中並不是沒有已經行之有效可奉為理想治道，如顏淵問「為邦」。孔子說：「行夏之時，乘殷之輅。服周之冕」（15.11），而是缺少願意遵守奉行的為政者。孔子常搖頭批評當時為政者，如「斗筭之人」（13.20）、「未見好德如好色者也」（9.18）、「未見能見其過而自訟者也」（5.27）、「未見好仁者，惡不仁者」（4.6）等等，所在乎的都是沒有人，而不是沒有可遵循的禮法。所以《中庸》記載孔子回答魯哀公問為政之道說：「文武之政，布在方策。其人存，則其政舉；其人亡，則其政息----故為政在人」，也清楚指出文武方策已是可信可用的禮法，只是「其人存，則其政舉；其人亡，則其政息」，政之存亡則看有沒有肯用與善用的主政者。所以以人掛帥，是以之做為傳播和施行既成禮法的媒介，是看重他的能動性，而非他可以遂行己意的自由。

2. 禮法的公義要求：從政不是營利事業，也不是個人自由揮灑的空間，對孔子來說，主政者不是要「為政以德」、「節用而愛人」、「舉賢錯諸枉」，就是要能「克己復禮」、「正」己，要「放鄭聲，遠佞人」等等。做臣子的則是「事君敬其事而後其食」（15.38），要「勿欺也，而犯之」（14.22），要「矜而不爭，群而不黨」（15.22），並且叮嚀「君子謀道不謀食」（15.32），「以道事君，不可則止」（2.18）等等。總之是一堆的禁忌限制，把從政者的私我減至最小最低，最好是化身為禮法的模範樣板，供人學習模仿。像這樣，一般人那裡受得了呢？這種既不能逐利，又不能自由的事情自然是喻於義的君子可為，喻於利的小人不可為。

3. 人能弘道：一向被視為保守有餘的儒家，除了確信典章在宿昔，今之從政者理當延用和遵循之外，其實也開了一道斟酌損益的門窗，來容納新的變異。孔子說：「殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也。其或繼周者，雖百世，可知也。」（2.23）透露為政體制的遞嬗有常有變，有損有益，不是也不可以只泥守固執或一味求新，至於如何斟酌則有賴識者的通情達理。同理，顏淵問「為邦」。子曰：「行夏之時，乘殷之

輅。服周之冕。樂則韶舞」(15.11)，也是不拘一格，擇善而為。這大概就是孔子所說「人能弘道，非道弘人」(15.29)的道理吧。我們再讀讀以下兩段話：

君子之於天下也，無適也，無莫也，義之於比。(4.10)

可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。(9.30)

這種以義為歸，以權為上的說法都是為「人能弘道」的彈性開路。孔子自己就示範一個例子，他說：「麻冕，禮也。今也，純儉，吾從眾。拜下，禮也。今拜乎上，泰也，雖違眾，吾從下」(9.3)。同樣的，民本政治的落實也有賴於賢能之士審慎明智的權變，例如前述務民之義的討論中，孔子一些簡短的指示，如「使民以時」、「擇可勞而勞之」、「因民之所利而利之」等等其實都只是掛著德目的空架子，怎樣落實還是必須由為政者因應所處的情勢和民情狀態做合理恰當的規範。

比較麻煩也費解的是孔子對「民」的看法。

在「信義論」中，我們看到了孔子對一般人從善天性與謀利能力的樂觀和信心，這種信心不僅直接限制了為政應有的分際和態度，也顯示了常人政治判斷能力的可靠性。孔子說：

其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。(13.6)

哀公問曰：「何為則民服？」孔子對曰：「舉直錯諸枉，則民服；舉枉錯諸直，則民不服。」(2.19)

這兩段話以及所有前述也已引用過的孔子的說法，都指出人民對為政者治理好壞的敏感和反應正確。他又說：

天下有道，則庶人不議。(16.2)

指出老百姓開不開金口議論時政，得看為政者的表現，合理的就不批評，不合理自然就會如實反彈出來，人民並不是一群始終畏怯沉默，供人役使的呆瓜⁵²。這話同時也間接意涵，對不負治理之責的人民來說，政治之事不是

52. 朱熹此句註說：「上無失政，則下無私議，非箝其口使不敢言也。」。

「行」的為政，而是「議」的論政，議論政治本是庶人政治表現的自然方式，應該受到為政者的尊重。不過，尊重民意，並不等於依賴民意。孔子說：

眾惡之，必察焉；眾好之，必察焉。（15.28）

子貢問曰：「鄉人皆好之，何如？」子曰：「未可也。」「鄉人皆惡之，何如？」子曰：「未可也。不如鄉人之善者好之，其不善者惡之。」（13.24）

所以值得尊重的眾人卻不值得完全依賴（數量上的優勢不能成為治理上的強勢）。這種不相稱性可以從孔子對人民一段著名的評論來了解，他說：

民可使由之，不可使知之（8.9）

「民可使由之」，是說為政者臨民施政只要合乎人情義理，則君子之德風，小人之德草，人民很容易就會跟上配合，這是對人民判斷施政好壞，並且樂於從善和善於自謀的信心。至於「不可使知之」，則是因估量一般老百姓無意無心因而也沒有能力與聞國政，所以為政者無法或者說也不必要使他們確知何以如此施政的道理，這是對人民常態表現的評價。荀子有句話說：「夫民易一以道而不可與共故」（正名），與孔子的意思大概最接近⁵³。

所以比較前述孔子對人民評斷施政好壞能力的信心以及對一般人政治認識淺薄的負面觀察，倒是形成一副有趣的不對稱畫面。解釋這種差別其實不難，因為政府施政好壞反應在人民生活上，通常一般人都可以具體感受得到，所以也容易做出得失好壞分別的明智判斷；可是如何施政的道理和方法步驟的具體規定，所涉及的就不只是感同身受的經驗，更是包括對問題的理解能力，整體政策環境的掌握，以及與各方角力的因應之道等等，這就不再是一般人依據有限的時間與生活經驗可以明智討論和判斷的。這麼說自是從自己身處當代台灣的感受而有，回到孔子時代，治理施政的環境應該比較單純，可是相對而言，當時的老百姓也比較的無知，所以今日台灣所感受到的實象，換到先秦時代應該還不至於完全失真。

53. 孟子說：「行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者，眾也。」（盡心上）也是對一般常人或民性民情的觀察所得。相關的注釋討論可進一步參看程樹德編撰《論語集釋》第二冊（1990：532-3）。

事實上，孔子這種「人民形象評價兩重性」的認識很早就形成了。我們讀一讀以下的幾段引錄：

天聰明，自我民聰明。天明畏，自我民明畏。（皋陶謨）
人視水見形，視民知治否。（史記殷本紀引湯誥）
天視自我民視，天聽自民聽。（孟子引泰誓）
民善之，則畜也。不善之，則讎也。（呂氏春秋適威篇引周書）
好惡不愆？民知所適，事無不濟。（左傳昭十五記叔向語）
國將興，聽於民。將亡，聽於神。（左傳莊公三十二記史嚭語）
民所群好，鮮其不濟也，其所群惡，鮮其不廢也。故諺曰：眾心成城，眾口鑠金。（周語記單穆公語）⁵⁴

這些話對人民的政治好惡和好壞判斷可說是信心十足，可是也是從一開始，傳統中國思想就從來沒有出現過由下而上，直接由人民的好惡和判斷集結表達成選任或淘汰治理人選以及決定治理政策的想法⁵⁵。遠一點的是神意居尊的決策方式，如《周書·洪範》勸戒主政者遇到疑難的裁決之道雖然要「謀及乃心。謀及卿士。謀及庶人。謀及卜筮」，但是各自的比重不同，比較起來，代表天意或神意的龜卜地位最高：

汝則從。龜從。筮從。卿士從。庶民從。是之謂大同。身其康彊。子孫其逢吉。
汝則從。龜從。筮從。卿士逆。庶民逆。吉。
卿士從。龜從。筮從。汝則逆。庶民逆。吉。
庶民從。龜從。筮從。汝則逆。卿士逆。吉。
汝則從。龜從。筮逆。卿士逆。庶民逆。作內。吉。作外。凶。
龜筮共違于人。用靜。吉。用作。凶。

到了神意退卻，人文理性興起之後，則是以賢者為尊，單純的眾意還是沒有決定性的地位。如《左傳·成公六年》：

54. 以上錄自梁啟超《先秦政治思想史》（1987：39-43）。關於古時為政者和讀書人對民意的看法亦可參考孫廣德〈我國民本思想的內容與檢討〉，收於《中國政治思想專題研究集》（1999：162-72）。

55. 杜正勝曾記錄春秋時期國人與政的史例。如決定國君廢立、過問外交和戰、或參議國都遷徙。這些都是封建城邦承襲昔日氏族共同體的遺法。可惜不僅沒有得到思想家的青睞，一旦因戰亂流亡，國人力量分散，干政的勢力也就瓦解了（杜正勝，1979）。

或謂樂子曰：聖人與眾同欲，是以濟事。子盍從眾。子大為政，將酌於民者也。——商書曰：三人占，從二人，眾故也。子曰：善鈞從眾。夫善，眾之主也。

孔子就是接續這種以賢善為尊的想法，進一步發揮它的意義⁵⁶。不過，這種以民心民意民情為依，而以賢善之士為尊的思考讓人直接就想到兩個問題：

1. 賢善之士與民心民意民情的連結之道。
2. 選賢與能的程序與方法。

民心民意民情的集結表達在古中國若不是隱忍已久，不得已才爆發出來的民怨，一般則是蘊釀於平時，常以歌謠口諺四處流傳的民生感受。與今日民調和選舉投票的集結方法對照，看起來不僅粗糙和隨意，也完全沒有強使為政者聽取採納的法制地位。不過所以致此，部分恐怕也是源於不同的思惟。近代西人立足於自足的個人主義之上，相信群體的民意民情必須由人民自身一一集結而出，再強使居位者聽取採納，看起來清楚明確。孔子的思考基點不同，不是自足獨立的個人，而是人可相互感通的同情同理和同意，所以如何連結民心民意民情於為政治理則由居位者自身行使推己及人的揣摩之道。

察看孔子論「民」，就會發現數量最多的「民」，表現出來的卻最為單純，無論說的是民心、民情或民意，都好像是單獨一人的反應，看不到其中個別之間與多數少數之間的差異。這對於浸染於西方自由民主思想的現代讀書人來說，個別的差異才能挑起興奮的神經，碰到像孔子這樣千萬人如一人的思考，最平常的辦法就是一腳踢開，當成古老集體主義的壞樣板，若說要真實同情的面對它，老實說還不知道如何才好。事實上，《論語》中孔子所言甚簡，要完整解釋也是很難的，這裡只能帶點試為之解的態度，從兩個層面來說說：

首先是民生所需之物的共通性。

民本思想以民生為本，也就是民生的安定與富足為本，而民生的內容，

56. 關於眾意與賢能的關係可參見薩孟武的討論（薩孟武，1982：389-98、54-9）。

從儒家一向看重的項目來說，即是家庭人倫生養和教育的滿足。孟子有段話很可以表達這種意思：

五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣；雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣；百畝之田，勿奪其時，八口之家可以無飢矣；謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。老者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者，未之有也。（梁惠王上）

儒家看重家庭人倫的生養教育，衡諸當時以家族聚居為生活型態的中國農業社會以及日益動盪不安的國際與國內政治環境，其實也是一般人普遍的要求。若放諸世界人類，看重家庭人倫的生養教育恐怕也是一般人日常生活中最貼近真實感受的要求。在這裡，執一以為是的意識形態或世界觀都得退一邊，起而當道的是人同此心，心同此理的共識。以此為準，凡為政治治理能促成此要求者即為善，反之即為惡，是非好壞的分判應該是很清楚的。

當然，如何生養，如何教育，不同的文化社群，不同的時空環境，都會有不同的發揮和要求，思想家描繪或要求的愈仔細，就愈顯露自己所處文化與時空的特色，同時也愈見到自己的限制⁵⁷。在這裡，差異倒是常態。所以儒家有見其同，無見其異的說法，你可以從前述當時中國家族農業社會的生活方式來為之圓說（因此它只是當時一般中國人的要求），也可以從世人同樣以家庭人倫生養教育為重的共識來說（因此它也是普世的共通要求）。無論如何，孔孟荀都把家庭人倫的安養教育擺在首位，視為民心所同欲，所以思考治理問題，就不是以差異為基礎的民意集結，而是能夠真實體會此民心民情的共需性，面臨身處的文化環境，思考予以妥善滿足的賢能之治。

其次是求諸人的常性常情與是非共識。

人個個不同是吾人日常生活可以感知的常識，孔子也不會無知於此，他聞名於後的因材施教之道，不就是以人的差異為前提？可是為政治理針對的是大眾民生所需，以及民心民情的發抒調暢。故教學以差異論教，為政則需

57. 如儒家講求人子對父母守喪三年之禮與孟子講的王政內容。

以和同爲意⁵⁸。這種同不僅說於民生共需之物，也說於人天性樂於從善與善於自謀的常性常情，因而也說於人理應受到尊重、善待與彼此誠信這些大條目善惡是非的共識。對此賢者推己及人，順而治之即可，亦無待於由下而上，由一而眾的民意集結才能獲知結果。所以孔子提「能近取譬」的爲仁之方來揣摩民心民情。他說：

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)
子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！己所不欲，勿施於人。(15.24)

譬就是比，以有我比知有彼，以我的好惡比知別人的好惡，這就是「能近取譬」，也是推行仁愛的方法⁵⁹。這個方法可以分別進退兩種態度，一是「己欲立而立人，己欲達而達人」的進取之道，用以成就他人；一是「己所不欲，勿施於人」的謙退之道，用以節制自己⁶⁰。無論進退，能近取譬都是源於人的同類意識，依靠人同此心，心同此理的具體感受而來，這也是君子賢人可以用「將心比心」的推度之道來揣摩民心民情和民意的基石。這個方法後來就受到儒家弟子的廣爲採用，如《大學》的「絜矩之道」：

所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以事上；所惡於前，毋以先後；所惡於後，毋以從前；所惡於右，毋以交於左；所惡於左，毋以交於右；此之謂絜矩之道。詩云：「樂只君子，民之父母。」民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母。

當然，要真正做到和做好並不容易，孔子說「仁者愛人」，也就是對人

58. 孔子論爲政治理之道亦是因事或因治者的處境而異。《韓非子·難三之四》記錄：「葉公子高問政於仲尼，仲尼曰：『政在悅近而來遠。』」哀公問政於仲尼，仲尼曰：『政在選賢。』齊景公問政於仲尼，仲尼曰：『政在節財。』三公出，子貢問曰：『三公問夫子政一也，夫子對之不同，何也？』仲尼曰：『葉都大而國小，民有背心，故曰政在悅近而來遠。魯哀公有大臣三人，外障距諸侯四鄰之士，內比周而以愚其君，使宗廟不掃除，社稷不血食者，必是三臣也，故曰政在選賢。齊景公築雍門，爲路寢，一朝而以三百乘之家賜者三，故曰政在節財。』不過，對所以治理臨民之道以及其中所涵民性民情的內涵來說則仍以通同爲旨趣。

59. 這裡我是採自梁啓超的討論（梁啓超，1987：81）。

60. 梁啓超分別仁與恕，我則視恕爲仁之一方（梁啓超，1987：81），又《荀子·法行》：「求之於人者，亦求之於己」亦以「恕」名之。

先要有真實具體的喜愛之情，不如此，那就是俗說的「麻木不仁」，所想的就只是自己了。而如果推度者偏袒親私或是拘執己意，造成所好所惡，所立所拒都以私心私情私意為指標，那也會天下大亂。所以又期許君子「不爭」、「不黨」、「不比」、「不周」，能「成人之美，不成人之惡」，能「毋意，毋必，毋固，毋我」（9.4）以及「無適也，無莫也，義之於比」（4.10）等等，都是指向恢宏廣大、公正無私的胸襟。這也說明了推己及人不是隨意揣測之作。能準確拿捏人己之間的同理同感，並且付諸實行，沒有良好的修持和學習是做不到的，《禮記·禮運》即說：「聖人能以天下為一家，中國為一人，非意（臆）之也。必知其情，譬其義，明於其利，達於其患，然後能為之」，即是對推己之道不得馬虎隨意的警示。

當然，看了孔子再三提撕的這些君子之道，要能放心民意與治者之間的有效連結也是很難的。似乎子路早先說過的「道之不行，已知之矣」，就預示失敗的命運了。不過，能近取譬方法的不可靠，並不意涵孔子整套以「感通」為基石之治理思想的無稽和錯誤。吾人日常與人互動往來的推度，政治上揣摩民意的代表，尋求共識的協商與溝通，人權的呼籲，甚至解讀政治經濟現象的科學研究等等，若說沒有人類可以相互感通，彼此會意，對所欲所求有可以共識的人性人情為基石的話，大概都難以進行，也無法鼓吹的。所以有沒有一套可行可靠的方法恐怕才是決定孔子這一套治理思想成敗的主要關鍵⁶¹。

另一個難處則是前述孔子以民心民意民情為依，卻以賢善之士為尊的思

61. 對於孔子這種以感通為基石的認識，有學人以現代民主政治的多數決比之，如徐復觀：「中國（即儒家---作者）所說的政治的客觀標準，即是天下人之心，即是天下人之『欲惡』，即是天下的『人情』或『群情』---用現在的話說，多數人的同意，即是政治的客觀標準」（徐復觀，1979：226）。有學人則站在西方個人主義立場上批評其為不成熟的集體主義，如孫隆基（1986）《中國文化的深層結構》。我自己比較喜歡梁漱溟（1982），費孝通（1991），許烺光（1988），和余英時（1984）等學人的看法。對此可參看以下的論文：楊中芳（1993）〈中國人真是「集體主義」的嗎？〉，金耀基（1995）〈儒家學說的個體與群體〉，翟學偉（1999）〈儒家的社會建構：中國社會研究的視角和方法論的研討〉。

考所必要講求的選賢與能的程序與方法。

孔子既以賢士為尊，以舉賢任賢為君主唯一職務的思考，則人主選賢與能之道不能不談。他提出的方法是「知人」。所謂「不患人之不己知，患不知人也。」（11.6）為此，孔子提供了「知言」（20.3）、「察於眾人所好所惡」（15.28）、「觀過」（4.7）、「聽言觀行」（5.10）、「視其所以，觀其所由，察其所安」（2.10）、「巧言令色，鮮矣仁」（1.3）等等知人的方法。除了方法，孔子也提出一些知人用人應有的明智與氣度，如「不以言舉人；不以人廢言」（15.23）、「君子---使人也，器之」（13.25）、「君子成人之美，不成人之惡」（12.16）、「唯仁者能好人，能惡人」（4.3）等等⁶²。

與前述賢士揣摩民心民情和民意的要求相對照，孔子的知人之學也是一樣依賴主事者的明智與氣度，兩者同歸於君子的德慧雙修。所以如果吾人對能近取譬的為仁之方有疑心，對於這些看起來零零落落，不成章法的知人之道一樣也會放心不下。相較於當代憲政民主特重客觀方法程序的實踐，孔子這種「運用之妙，存乎一心」的君子之學實在沒有多少說服性。事實上，孔子始終傳揚的就是潛學修身與得志行道的君子學，雖然君子行道必須依循行之合宜有效的禮制法度，絕非自由任意而為，可是不僅拿捏落實之道可因人而異，治理的成敗終究盡歸於一己，不僅他人難以參與，其治理所依賴的民心民意民情，也只能坐等仰望乾著急，無法形成客觀有效的支持力量。為政的好壞因而就只是單純一己為人的成敗，看起來固然有一肩挑起的責任氣魄，其實很容易陷入獨我性的囈語，造成無法積累的空轉，甚至是相互衝突的虛耗。也就是說，主政君子即使能推己知人，願意承擔治理之責，卻因為旁人與人民不能實質有意義的參與介入，因而也無法在思想和利害相互磨盪的過程中，累積共議與共事的教訓經驗，形成比較客觀可靠的實踐程序。到

62. 如果把人才篩選的過程分為選用前的甄選和選用後的考核兩段，孔子無疑看重的是前段，也就是看緊前門，抬高門檻的窄門選才之道。此外，關於任賢和知人之道的困難，韓非早就嚴厲質疑並提出法家本色的取替之道。漢人王充撰〈定賢〉一文也問：「何以知實賢？」（《論衡》卷二十七），而魏晉人劉邵的《人物志》就充分呈現識人的困難了。

頭來，徒留歷代君子個個又深長又傷痛的歷史嘆息。這一點，大概是孔子的常道思想最脆弱的致命傷了⁶³。

孔子的治理思想就說到這裡。其他若說沒有提到的，大致也脫離不了「責任、信義、尚賢」三個條目。這一套思想，從治理成敗的責任承擔，到信義禮法的嚴格約束，以至於君子賢人的充分依賴，可說環環相扣，缺一不可。很多人看到孔夫子這麼倚重君子賢人，一下子就嗤之以鼻，跑得老遠了。不過這裡所說孔子治理思想的常道性格在於，觀察一國政治治理的成敗好壞，就是看三種指標：為政者能否承擔治理成敗的責任，為政者施政能否立信，法令和制度是否合乎一般人情人心，以及從政者是否大體賢能，為人敬重等等。對孔子來說，這就是一國能否長治久安的治理常道⁶⁴。

孔子這一套思想，智慧的鋒芒處處，卻也招來不少的批評，雖有孟荀等人的熱情發揚，墨法道各家則是早已群起嚴厲反對。時至今日，在自由民主思潮體制的衝撞下，孔老夫子的政治思想看來已為陳腐守舊的化身。一般讀漢文書的人不是把它堆在老舊思想的博物館裏，就是拿來當成父權專制的樣本，不時得鞭打幾下，警惕人心。不過，孔子拙於方法程序，並不意謂其治理常道的思考得一併捨棄，吾人若還信孔子所說「人能弘道，非道弘人」的話，則後來者能否踵事增華，振興發揚，誰又能扮演先知，說得那麼咬牙武

63. 對於孔子一味依賴君子行道論政，而又疏於或拙於思考分析「道」的內涵以及與現實政治社會的具體關連，因而容易流於一己心領神會，因而人言言殊，難成客觀有效的互動理則之弊可參考張瑞穗（1982）〈仁與禮---道德自主與社會制約〉，與胡平（1994）肯綮的批評〈儒家與反智論〉。

64. 希望能平實鋪陳孔子治理思想的主軸綱領是本文的唯一目的，亦即正文所條陳的責任、信義與尚賢。而以「常道」為名，則是先著眼於其「經常可久」的意義以及反映孔子論事言治的自信和肯定。至於孔子此套思想何以能有常道之效因而可得「常道」之名，本文並沒有交待。我的想法是，要呈現孔子治理思想所以可得常道美名，只有先行比論墨道法諸各自信持的常道觀之後才顯豁得出來。這也是我目前正進行的工作，希望近期內能有些成績。

另外，牟宗三也指出儒家思想具有普遍和不變的常道性格，不過他著重的是儒家常道思想與現代民主價值制度的關聯性，與本文仍拘守於《論語》本身的思想考量不同。見其書《政道與治道》（1980，新版序：1~）。

斷呢？

參考書目

- 《論語》
《孟子》
《荀子》
《大學》
《中庸》
《老子》
《慎子·威德》
《莊子·天道》
《管子·君臣·大匡》
《墨子·兼愛中》
《韓非子·難一·難三之四》
《左傳·成公六年》
《戰國策·東周策》
《說苑·善說》
《孫子兵法·始計》
《商君書·更法》
《列子·楊朱》
《國語·魯語上》
《禮記·禮運》
《周書·洪範》
漢·王充《論衡·定賢》
魏·劉劭《人物志》
石元康。1998。〈二種道德觀---試論儒家倫理的形態〉。收於其論文集《從

- 中國文化到現代性：典範轉移》。台北：東大。
- 牟宗三。1980。《政道與治道》。台北：學生。
- 李亦園。1998。《宗教與神話論集》。台北：立緒。
- 李澤厚。1996。《中國古代思想史論》。台北：三民。
- 余英時。1984。《從價值系統看中國文化的現代意義》。台北：時報文化。
- 杜正勝。1979。《周代城邦》。台北：聯經。
- 。1990。《編戶齊民》。台北：聯經。
- 杜鋼建、宋鋼。1997。〈人權與中國文化之關聯〉。收於戴大為編《人權與中國價值觀》。香港：牛津。
- 林安梧。1988。〈道的錯置（一）：先秦儒家政治思想的困結---以《論語》、《孟子》為核心的展開〉。《鵝湖》15（2）：1-14。
- 。1999。〈從「外王」到「內聖」：以「社會公義」論為核心的儒學——後新儒學的新思考〉。第二屆台灣儒學國際學術研討會之論文，成功大學中文系。
- 林義正。1987。〈論孔子的道德評價標準〉。收於其論文集《孔子學說探微》。台北：東大。
- 金耀基。1993。《中國民本思想史》。台北：商務。
- 。1995。《中國社會與文化》。香港：牛津。
- 胡平。1994。〈儒家與反智論〉。《從自由出發》。台北：風雲時代。
- 胡適。1991。《中國古代哲學史》。台北：遠流。
- 周天瑋。1999。《蘇格拉底與孟子的虛擬對話---建構法治理想國》。台北：天下。
- 侯家駒。1983。《先秦儒家自由經濟思想》。台北：聯經。
- 俞榮根。1998。《道統與法統》。北京：法律出版社。
- 徐復觀。1977。《中國人性論史》。台北：商務。
- 。1979。《儒家政治思想與自由民主人權》。台北：八十年代。
- 韋政通。1996。《孔子》。台北：東大。

- 黃俊傑。1977。《春秋戰國時代尙賢政治的理論與實際》。台北：問學。
- 陳大齊。1964。《孔子學說》。台北：正中。
- 陳正堂。1999。〈新儒家「民主開出說」平議〉。《哲學與文化》26（6）：518-36。
- 陳弱水。1982。〈追求完美的夢----儒家政治思想的烏托邦性格〉。收於黃俊傑主編《理想與現實》。台北：聯經。
- 程樹德。1990。《論語集釋》第二冊。北京：中華書局。
- 許烺光。1988。《中國人與美國人》。台北：巨流。
- 許國賢。1997。《倫理政治論》。台北：楊智。
- 唐君毅。1986。《中國哲學原論·導論篇》。台北：商務。
- 梁啟超。1987。《先秦政治思想史》台北：東大。
- 梁漱溟。1982。《中國文化要義》。台北：里仁。
- 楊中芳。1993。〈中國人真是「集體主義」的嗎？〉。收於楊國樞編《中國人的價值觀----社會科學觀點》。台北：桂冠。
- 楊伯峻。1987。《論語譯注》。台北：藍燈。
- 楊鶴泉主編。1988。《中國法律思想史》。北京：北京大學。
- 費孝通。1991。《鄉土中國》。香港：三聯。
- 翟學偉。1999。〈儒家的社會建構：中國社會研究的視角和方法論的研討〉。《社會理論學報》2（2）：53-80。
- 孫廣德。1999。《中國政治思想專題研究集》。台北：桂冠。
- 孫隆基。1986。《中國文化的深層結構》。台北：古楓。
- 張瑞穗。1982。〈仁與禮---道德自主與社會制約〉。收於黃俊傑主編《天道與人道》。台北：聯經。
- 傅佩榮。1985。《儒道天論發微》。台北：學生。
- 黎紅雷。1993。《心安事成：現代管理與儒家智慧》。台北：風雲時代。
- 蔣慶。1995。《公羊學引論》。瀋陽：遼寧教育出版社。
- 蒲薛鳳。1955。《政治論叢》。台北：正中。

- 劉長林。1990。《中國系統思惟》。北京：中國社會科學院。
- 劉澤華。1996。《中國政治思想史·先秦卷》。浙江：浙江人民出版社。
- 薩孟武。1982。《儒家政論衍義》。台北：東大。
- 蕭公權。1982。《中國政治思想史》。台北：聯經。
- 錢永祥編譯（Weber, M.）。1985。《學術與政治》。台北：允晨。

The Constant Way On the political thought of the “The Analects”

Ya-Tang Hsu *

Under the wave of the western democratic thought, most people would think that political thought of Confucius is outdated and even dead. But before making any judgment, it would be better returning to Confucius himself, to understand what he had really said.

This paper tries to lay out the core ideas about how to govern a country well in the “Analects”. It divides four parts: the basics (基礎)、duty and responsibility (責任)、trust and righteous (信義) and respect the man of good and worth (尚賢). What I concern here is not to discuss the connections between the ancient Confucius and modern democracy, but to make an honest and trustable analysis on the political thought of Confucius.

Keywords: moral politics, people firstly, political responsibility, trust and righteous, respect the man of good and worth

* Associate Professor, Department of Political Science, Soochow University, Taipei