

政治與社會哲學評論

第 24 期 2008 年 3 月 頁 191-233

SOCIETAS: A Journal for Philosophical Study of Public Affairs

No. 24, March 2008, pp. 191-233

《論語》的政治概念及其特色

江宜樺

國立台灣大學政治學系

The Meaning of Politics in the *Analects*

by

Yi-Huah Jiang

Department of Political Science,

National Taiwan University

jiang@ntu.edu.tw

收稿日期：2007 年 10 月 15 日；通過日期：2008 年 3 月 12 日

摘 要

本文以《論語》為分析文本，探究孔子及其門人弟子對「政治」的瞭解。第一節先討論英文的“politics”與中文的「政治」有何異同。第二節至第四節分別以「理想政治秩序」、「統治正當性」、「從政者德行」等三個項目為分析對象，逐一說明《論語》對這些問題的看法。本文認為：儒家的「德治」思想與西方的「法治」原則存在根本差異，固然有彌補現存民主政治缺憾的價值，卻面臨無法制度化以及無法對付失德君主的困難。其次，孝悌與治國平天下連成一氣，雖然是儒家思想的一大特色，但也有混淆公共領域與私人領域運作原則的問題。最後，《論語》關於從政者德行的討論，確實是極為珍貴的思想遺產，這使得儒家在欠缺「民主」論述的情況下，依然可以對現代政治思想有所貢獻。

關鍵詞：儒家、論語、孔子、政治、德治、正當性

一、政治概念的意涵

現代社會普遍使用的辭彙中，有些為原本漢語世界所無，是為了翻譯外國語而發明，如「社會」(society)、「經濟」(economy)、「哲學」(philosophy)、「資訊」(information)等等；另外有些辭彙雖源自古代漢語，但其古義與今義不盡相同，是經過轉借使用之後，才以今義流通於世，如「道德」、「倫理」、「革命」、「權利」等等。「政治」這個詞語，屬於後面一種情形。

中國古代經典之中，原有「政治」一詞，如《荀子》有言：「君子言有壇宇，行有防表，道有一隆。言政治之求，不下於安存。言志意之求，不下於士。言道德之求，不二後王」(儒效)；《管子》中提到：「操分不雜，故政治不悔」(宙合)；《偽古文尚書》記載：「三后協心，同底于道。道洽政治，澤潤生民」(畢命)；《周禮》中記載「帥而至，掌其政治禁令」(地官司徒)等等。古語的「政治」有時泛指為政之道，亦即統治天下國家所須注意的一切事情；有時僅指統治者發佈的政策或命令，接近「政務」或「政令」的意義。但是，上述這些使用「政治」語詞的情形都屬於特例，因為古代經典中更常見的表達用語是「政」或「為政」，譬如「文王發政施仁」(孟子·梁惠王下)；「聽政之大分，以善至者待之以禮，以不善至者待之以刑」(荀子·王制)；或「古之為政，愛人為大」(禮記·哀公問)等等。「政」一個字便可以表達現代「政治」兩個字所欲表達的內涵，因此不必使用「政治」這個複音語。

現代漢語世界廣泛使用「政治」一詞，恐怕與日本人借用「政治」這個古詞以翻譯 politics 或 the political 有關。¹ 因為在現代「政治」

¹ 許多現代漢語都是為了翻譯外來語而創造出來的，而且大多借自日本人對西方詞語的翻譯，如政府、政黨、人權、權威、自由、獨裁等等。有人認為

概念普及之前，漢語世界有「政」、有「治」、有「為政」、有「從政」、有「政事」、有「治人」等等，但很少使用「政」、「治」相連的「政治」。在十三經及先秦子書之中，「政」字出現七百多次，而「政治」總共只出現 15 次，其中還包括一些「政」「治」連用，但其實並非「政治」獨立成詞的例子。² 譬如韓非子批評儒家的思想，說「惠之為政，無功者受賞，而有罪者免，此法之所以敗也。法敗而政亂，以亂政治敗民，未見其可也」（韓非子·難三），其中「以亂政治敗民」是指「用紊亂的政治，治理暴戾的人民」，「政」與「治」必須分開讀，並不是一個複音詞。

「政治」的現代用法，一方面籠統涵括了原先「政」、「治」、「為政」、「從政」等既有語詞的意義，另方面也引進了西方人對 politics 的瞭解。如果 politics 的意涵——包括核心意涵及延伸意涵——剛好與中文的「政」、「治」、「為政」、「從政」等約略相符，那麼「政治」對中國人與西方人就不會有重大歧義，好比我們講「食物」，西方人講 food 一樣。但是，假如西方的 politics 具有一些不同於漢語「政」、「治」、「為政」、「從政」等用語的意涵，那麼由 politics 翻譯而來的「政治」就未必完全等同於中文的「政」、「治」、「為政」、「從政」等，而會變成一個蘊含歧義的概念，就好比「天性」並不同於 nature，或「專制」無法等同於 despotism 一樣。³ 然則，中文的「政治」究竟等不等同英文的 politics 呢？

這個問題不容易回答，要看我們在意的究竟是一般的理解還是專

「政治」是日本人率先使用的翻譯辭彙，參見實藤惠秀（1982，頁 230-238）。不過，日本人究竟是不是從中國古籍的「政治」獲得翻譯的靈感，則有待進一步研究。

² 這是根據中央研究院「漢籍電子文獻」資料庫搜尋的結果。

³ 參閱王文濤（2006，頁 1-44）。

業的理解。在西方的一般用法裡，politics 可以是一門學問，也可以是一種實踐性質的技藝。作為一門學問，它是研究國家、政府及公共事務如何運作的科學。作為一種實踐性質的技藝，它是指處理國家、政府及公共事務的經驗與技巧。由於國家、政府及公共事務的處理通常與權力（power）的行使有關，因此 politics 也無可避免地涉及權力的相關問題，包括權力的競逐、維護、分配、轉移等等。在中文的一般用法裡，「政治」同樣也指涉國家、政府、公共事務、權力分配等等，譬如我們在報紙上的「政治」版所經常看到的新聞或評論。就此而言，西方的 politics 與中文的「政」、「治」、「為政」、「從政」並不算差距太遠，而我們如果用「政治」來作為 politics 的對等翻譯，也沒有太大的問題。

但是，有些政治學者深入研究 politics 一詞的起源，告訴我們它跟古希臘的 *polis*（中文翻成「城邦」）息息相關，而 *polis* 是一種以城市為基礎、由平等公民構成的政治共同體，其中又以雅典為代表。如此一來，politics 具有了希臘城邦經驗的特殊意涵，包括男性成年公民的投票權、公共事務以多數決決定、統治階層可以抽籤輪流等等。雖然後世的 politics 未必保持這些特色，但這個原始典範卻始終具有某種影響力，隱然成為西方人評論現實 politics 的規範性判準。這也難怪英國學者 John Dunn 會說：「politics 是一個源自於歐洲的範疇，也的確是一個歐洲特有的字眼」（Dunn, 2000: 11）。其言下之意，彷彿歐洲以外的地區，原本都沒有 politics 的經驗，也不會真正理解 politics。因此，從專業的角度來講，politics 很難等同於中文的「政」、「治」或「政治」。如果我們以這種發源自雅典城邦的 politics 經驗為「政治」的規範性內涵，則似乎只有西方才有「政治」，而中國沒有「政治」可言，雖然中國有中國的「為政之道」。

出於類似的思考，也有一些中國學者覺得我們的「政一治」是殘缺的、或不穩定的概念。牟宗三先生在《政道與治道》中的講法，堪稱此一思考理路的代表。牟宗三說：「政道是相應政權而言，治道是相應治權而言。中國在以前于治道，已進至最高的自覺境界，而政道則始終無辦法」。牟宗三接著提到，有人因此認為中國以往只有治道而無政道，「亦如只有吏治，而無政治」，但是他基本上認為「政治」型態有許多種，「如果立憲的民主政治是一政治型態，有其政道。則封建貴族政治、君主專制政治，亦各是一政治型態，亦當有其政道」。因此，他並不認為中國「只有治道、沒有政道」，但是他承認過去中國的政道有問題，必須改採西方的政道。其主要理由是傳統中國「視天下為一家一姓之天下」，政治人物「打天下」的目的是「獨佔天下」；而西方憲政民主則實現「天下者乃天下人之天下」的理念，並將此一「常有的形式」與「變動不居的治權轉移」分開，從而能夠確保政權的本性（牟宗三，1980，頁1-21）。換言之，牟宗三在一個意義上，也是認為「政治」（及其相應的政道）必須體現「民主」或「平等共治」的原則，否則就談不上真正的政治（或可行的政道）。而傳統中國的「政治」由於沒有「民主」觀念，因此存在一個嚴重的缺憾，無法達到真正「政治」的要求。

上文引述 John Dunn 及牟宗三的說法，主要是為了指出：當前學術界使用「政治」（或 politics）一詞時，可能有意無意採行了西方對於「政治」（或 politics）的理解框架，將「民主政治」視為真實「政治」的理想狀況。「政治」必須蘊含「人民主權」原則，否則就不是健全的、標準的政治。然而，正如眾人所知，中國思想傳統並無「民主」成分，因此中國歷史亦變成無真正的「政治」可言。所謂「中國政治思想史」或「孔子的政治思想」云云，都成了不知所云、無法成

立的題目。然而，這種思考進路是妥當的嗎？

從上述「政治」概念的起源來看，此種專業性的說法似乎無可厚非。因為中國古代典籍之中確實很少使用「政治」一詞，而在這少數的情況中，「政治」也不像 *politics* 那樣包含「平等共治」或「人民主權」的內涵。但是，從人類歷史經驗比較研究的角度來看，這個說法其實顯露了「西方中心主義」的種種缺失。

首先，為了翻譯 *politics* 而發明或借用「政治」一詞，其主客關係已經注定了中文用語迎合西方概念的態勢，使中文的「政治」必須依照西方的 *politics* 來理解，而無法反映中國統治關係的複雜現象。這就好比為了翻譯 *capitalism*，我們發明了「資本主義」一詞，因此在使用「資本主義」時，當然必須按照 *capitalism* 的原始意義，而不能隨便加上我們的想像，因為這確實是中國歷史上沒有的經驗。但是，如果今天不是「發明中文以翻譯西文」，而是「發明西文以翻譯中文」，則主客易位，需要被視為理解標準的就變成中文詞語，西文譯詞一樣會出現很難掌握到中文原始精神的現象。譬如中國古代思想中有「聖王」的概念，西方人為了理解這個概念，發明了 *sage-king* 來翻譯「聖王」，但是 *sage-king* 既無法完全掌握「聖王」的豐富意涵，也會喪失 *sage* 與 *king* 原本在西方歷史脈絡中的意義。因此，純粹從翻譯的角度來看「政治」的意義，似乎不是一種公平的做法。

其次，我們同意中國未曾有過 *polis* 的經驗，從而也沒有任何與 *polis* 相關的 *politics*，但這並不表示中國沒有任何關於治理公共事務的經驗與學問。事實上，任何人類社會都必須處理公共事務的決策問題，也都有統治權力的競逐、維護、分配與轉移。不同的社會發展出不同的模式，其異同值得詳加比較，但絕不是全有或全無的關係。希臘時代有城邦的統治型態，羅馬時代有帝國的統治型態。16世紀以

後的歐洲出現主權國家，而未來的歐洲則可能整合為某種聯盟。在歐洲以外的地區，有政教合一的國家，有結構單純的部落；有父死子繼的王朝，也有軍人政變不斷的共和國。「政治」如果是一個用來涵蓋這種現象的詞彙，就不應該與特定的歷史經驗連結。反過來講，如果我們非得保留 *politics* 的 *polis* 涵意不可，那就應該另外創造一個更具有共通意義的新詞，以作為指涉各種類似事務或現象的用語。

第三，目前我們決定以「政治」作為 *politics* 的同義語，主要的考慮應該是為了溝通比較，而不是為了傳達希臘的統治經驗，否則我們大可以另外創造其他專有名詞。既然是為了通用的目的，則「政治」應該以一般性的方式加以理解，而不要用過於專業的、翻譯導向的方式加以理解。換言之，「政治」的指涉範疇應該建立在核心意義的部分，也就是人群公共事務的處理，而不要指涉特定政治共同體的經驗。人群公共事務的處理，通常也會涉及統治權力的競逐與安頓。因此，政治的通義是指「透過統治權力的行使，管理廣大人群的公共事務」。只有在這個「通義」的認知基礎上，我們才能進行跨文化的理解；也只有在「通義」的基礎上展開比較，各文化的「個殊」差別才有其意義。否則西方講西方的 *politics*，中國講中國的「政事」，兩者永遠只想強調其特殊性，那就永遠沒有交會或相互啟發的一刻。

基於前述立場，本文以下將以《論語》為分析文本，探究孔子及其門人弟子對「政治」的瞭解。此一研究的目的，除了要整理孔子的政治思想之外，也希望找出儒家政治概念的特質。由於政治所涉及的面層很多，而本文篇幅有限，因此筆者將選擇性地以「理想政治秩序」、「統治正當性」、「從政者德行」等三個項目為分析之主要對象，逐一說明《論語》對這些問題的說法。這三個問題在政治學上具有相當的重要性，是我們掌握一個思想體系的關鍵所在。但是這三個

問題的形成，並不完全依循《論語》文本的邏輯，也不完全出自現代人的理論興趣，而可以說是兼採兩種觀點的結果。筆者的處理方式，除了要讓文本如實呈現其主張，也打算透過中西政治思想之比較，彰顯先秦儒家政治概念的某些特色。筆者相信，這種分析方式比起傳統經典注疏的研究方式、或是以西方理論詮釋中國政治思想的研究方式，都更可能清楚掌握《論語》的理路，並引起更多饒富興味的反省。

二、《論語》的理想政治秩序

許多政治思想原典都會或隱或顯地提倡某種理想政治秩序，《論語》也不例外。所謂「理想的政治秩序」，當然不是當時現存的政治秩序，而是某種尚未實現或已經消逝的秩序。《論語》記載孔子應答弟子及時人之語，其論述背景為春秋末期，當時周天子的權威已經殞落，而諸侯的權柄甚至落入大夫陪臣之手。從各種現實跡象來看，周代封建秩序已近於瓦解，時人也不認為文、武之政可以復興，但是孔子卻不受此一時代趨勢所影響，堅決主張恢復「周禮」，這大概是《論語》政治理念最突出的地方。

孔子說：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周」（八佾）。他之所以倡言周代禮制，其原因十分複雜，不是此處所能分析。⁴但是孔子所要遵行的周禮，並不只是文、武、周公所制定的典章制度而已，還

⁴ 蕭公權認為孔子雖為殷人之後，但身既仕魯，如不從周，豈不自致其災（蕭公權，1982，頁60）？錢穆認為孔子名為從周，實為自言制作之意，否則「時王之禮本所當遵，何必特言『吾從周』」（錢穆，1995，頁92）？

包括周代之前、堯舜諸帝與夏商兩朝所留傳的精華。此所以顏回請教「為邦」之道，孔子的答覆是「行夏之時、乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞」（衛靈公），幾乎把周代之前的精華都涵蓋了。因此精確地講，孔子的理想政治秩序是「堯舜之道」與「三代之政」，周代只是集其大成罷了。他稱頌唐堯「巍巍乎！唯天為大，唯堯則之」；稱頌虞舜與夏禹「巍巍乎！舜禹之有天下也，而不與焉」；稱頌泰伯「三以天下讓，民無得而稱焉」；稱頌文王「三分天下有其二，以服事殷」（泰伯）。從這些稱頌的理由可以看出，孔子心儀的政治秩序是一種「公天下、讓天下」的秩序。「公天下」者效法上天「大公無私」之德，勤奮地為人民服務；即使被人民尊為領袖，也不敢自以為是，或是把天下當成個人的財產。當他的責任完了，必須將統治權轉移出去時，他不會將權力交給子女，而會慎選賢良的繼承人，此即「讓天下」。⁵ 孔子盛讚堯舜及三代諸帝，但對周武王略有微詞，說他制定的音樂「盡美矣，未盡善也」（八佾），主要的原因也是武王以征誅得天下，不如堯、舜、泰伯、文王之崇尚禮讓之德。

雖然大禹之後就不再有禪讓制度，而武王更是以武力得天下，但周代的封建制度畢竟是一個禮制粲然、持久穩定，而且能夠「得而聞之」的制度，因此孔子並沒有堅持恢復堯舜禪讓之風，而是將理想寄

⁵ 根據《史記》的記載，堯讓位給舜，舜讓位給禹，禹讓位給益，可是「禹子啟賢，天下屬意焉……。諸侯皆去益而朝啟」（夏本紀），於是自禹之後，不再有禪讓之舉，而開啟了父死子繼的傳統。孔子讚美大禹「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」（泰伯），這是對大禹黽勉從公的推崇，但對於大禹之後禪讓終止並沒有特別的評論，我們無從知道他對這個演變的看法。倒是在《孟子·萬章上》之中，禪讓中斷的問題有比較詳細的討論。孟子在那個地方引述孔子的話，說：「唐、虞禪，夏后、殷、周繼，其義一也」。可是孔子是不是真的講過這樣的話，我們不知道。

託在這種「天子—諸侯—大夫」由上而下、階序井然的制度，並藉此批評當時的亂象：

孔子曰：「天下有道，則禮樂征伐自天子出。天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。自諸侯出，蓋十世希不失矣！自大夫出，五世希不失矣！陪臣執國命，三世希不失矣！天下有道，則政不在大夫。天下有道，則庶人不議。」（季氏）⁶

如果一切能夠回到「天子—諸侯—大夫」的封建秩序，就不會出現齊桓晉文的霸業，也不必忍受季孫、孟孫、叔孫三桓擅政的局面。此所以子路問為政應以何為先時，孔子的回答是「正名」（子路）；而齊景公問為政之道，他再度答以「君君、臣臣、父父、子子」（顏淵）。他把「正名」看得很嚴肅，說「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，則民無所錯手足」（子路）。可見「正名分」是政治的首要之務，與國家能不能維持禮樂刑罰的制度息息相關，也與國家事務能否順利進行不可須臾離。如果名分端正，則意味著國君有國君的樣子，臣屬有臣屬的樣子，政治秩序依禮法而行。反之，則君臣不安其位，違禮亂紀之事必然層出不窮。魯國大夫季氏僭越古禮，以八佾舞於庭，孔子生氣地說「是可忍也，孰不可忍也？」（八佾）。齊國大夫陳恆弑國君簡公，孔子鄭重其事地沐浴而朝，請魯哀公討伐陳恆（憲問）。就現實政治的角度來看，孔子這些堅持看起來近乎迂腐，但同時也十足

⁶ 康有為為了宣揚君主立憲制，在所著《論語注》中以「不字為衍文」之理由，將後兩句話改成「天下有道，則政在大夫。天下有道，則庶民議」，使此章之解讀完全與歷來之解讀相反。此事已經多人嚴厲批判，此不贅述。

說明孔子確實相信維持周代封建制度的必要。⁷

「正名」雖然是孔子首要的政治堅持，但正如蕭公權所指出，「從周正名」只是孔子政治思想的起點，更重要的是孔子於周制之中發明了深遠的意義，使文、武、周公的制度有了超越時代的意涵。蕭公權認為此「發明」之中心關鍵，乃為「仁」的觀念（蕭公權，1982，頁62）。對此說法，筆者並無異議，因為《論語》確實對「仁」有極為精彩的闡述。孔子曾說：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」（陽貨），又說「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（八佾），可見「仁」才是「周禮」之所以值得推崇的真正原因。基本上，「仁」可以說是一種「個人內在的道德品質」，⁸當一個人能夠「克制自己的欲望，實踐合乎禮節的言行」（克己復禮），就符合「仁」的精神。進一步講，「仁者」也會自然而然流露出「愛人」的情感，不僅希望自己可以卓然自立與通達，也希望別人同樣自立與通達（己欲立而立人，己欲達而達人）。不過，歷來從「仁」的角度討論孔子政治思想的文獻汗牛充棟，並不需要我們在此贅述。

比較值得我們注意的是：如果扣緊孔子討論政治事務的脈絡來看，則真正可以表彰仁心的政治作為，似乎可以說是「德政」觀念的提出。「德政」的基礎在於「仁」（或「仁心」），因此「德政」可與「仁政」相通（亦即孟子所謂「發政施仁」的理想），不過孔子的用語比較接近「德政」，而不是「仁政」。以下筆者就以《論語》的記載為

⁷ 事實上，孔子的「正名」主張並不宜用狹義的方式解讀，以為只能針對當時諸侯大夫亂政的情況而發。從中國歷史發展的經驗來看，「正名」原則後來不斷被運用在各種不同的情境，因此具備某種超越特定時空脈絡的性質，對任何主張「端正名分，以維綱紀」的政治理論，皆有適用的可能性。

⁸ Benjamin Schwartz 認為仁「指稱的是個體的內在道德生命，包含自覺與反省的能力」（Schwartz, 1985: 75）。

根據，進一步說明孔子的「德政」想法。

孔子說：「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之」（為政），這是儒家「德政」觀念的起源。統治者若能從修身養性做起，發自內心實踐各種德目，則自然能「恭己正南面、無為而天下治」。孔子曾經比較「德政」與「刑治」的差別，說：「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」（為政）。此處的「政」並非廣義的「政治」，而是狹義的「政令」。據此，「德、禮」明顯優先於「政、刑」，因為後者固然可以使人民奉公守法，但是無法使人民具有道德素養；而前者能夠讓人民培養出重視德行的精神，國家才能長治久安。⁹孔子在談論司法審判的問題時曾說：「聽訟，吾猶人也；必也，使無訟乎？」（顏淵）。能夠使人民連訴訟都不用打，必然是因為人人都為德化所感動，而德化的源頭是在統治者。換言之，如果統治者能以優美的德行自持，則百姓自然會見賢思齊，不只免於刑戮，使審判或監獄備而不用，而且人人知恥，能主動端正自己的行為，這才是政治的最高境界。因此，《論語》不只是主張「在上位者用道德來統治」，而且也「期待人民都能夠成為有道德之人」；「德治」不只是統治的手段，更是理想政治秩序的呈現。¹⁰

「德」的相反是「刑」，也是「殺」。季康子問孔子是否可以「殺無道，以就有道」？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」（顏淵）。我們

⁹ 徐復觀的講法是：「政係由外所安排，刑係由外所強制。德係人性所固有，禮係德之所流行。故政與刑，係在一起。而德與禮，係在一起」（徐復觀，1980，頁52）。這是從外在與內在的區分著眼，也值得參考。

¹⁰ 曾子曰：「慎終追遠，民德歸厚矣」（學而），最能夠說明人民受到教化影響、成為有德之民的理想。其他如「君子篤於親，則民興於仁。故舊不遺，則民不偷」（泰伯）等等也是這個意思。

知道治理國家不可能完全不用到刑戮，因此孔子的重點不在禁用刑罰，而是要為政者以身作則、培養善德。孔子相信統治者的德行有引領百姓的作用，猶如風加諸於草上，草必隨風之方向而倒。季康子另外問孔子如何對付盜賊橫行的問題，孔子同樣不從整飭刑罰的角度思考，而是告訴季康子只要自己沒有貪欲，則老百姓自然也不會貪求非份，「苟子之不欲，雖賞之不竊」（顏淵）。從這些對話可以清楚看出，孔子認為理想的統治者必須以德治國，而不是以刑罰或暴力治國。這個道理，也與他一貫主張的「遠人不服，則脩文德以來之」（季氏）相通。為政者如果能做到「近者悅，遠者來」（子路），就表示接近德政的理想了。

根據以上的分析，我們大致瞭解《論語》所追求的政治理想是一種「公天下、讓天下、正名分、重德行」的政治秩序。這種政治理想的核心應該是「德政」或「德治」，因為「德」可以表彰所有孔子所推崇的政治制度及統治行為的精神。不過，如果我們仔細追問「德」究竟是什麼，則會發現《論語》本身對此幾乎沒有任何解釋。「德」在《論語》中出現 31 次，絕大部分都在強調其重要性（如「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也」，或是「吾未見好德如好色者也」），少部分在辨明何人有德、何人無德（如「君子懷德，小人懷土」，或「君子哉！若人。尚德哉！若人」）。真正對「德」的意義有所闡發的，都是比較側面、比較迂迴的講法。譬如「中庸之為德，其至矣乎」（雍也），這是告訴我們「中庸之道」是一種德行。¹¹「泰伯，其可謂至德也已矣。三以天下讓，民無得而稱焉」

¹¹ 《論語》對「中庸」並沒有詳細的討論，倒是在《中庸》這部經典裡，對「中庸」的定義、重要性、及其與大道之間的關係，有比較詳盡的闡述。根據這裡的說法，「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和」（第一

(泰伯)，這是告訴我們「讓天下於賢者」也是一種德行。與此類似者，「三分天下有其二，以服事殷。周之德，可謂至德也已矣」(泰伯)，講的也是「以大事小」之德。另外，孔子說：「巧言亂德」(衛靈公)，「鄉原，德之賊也」，以及「道聽而塗說，德之棄也」(陽貨)，都是從反面的方式告訴我們什麼行為不符合德行。如果把這些話從正面的方式解讀，那就是說「有德者」必須「直言無諱」、「潔身自好」、「慎辨能行」，這些也是「德」的可能意涵。

《論語》之中直接面對「德」為何物者，只有兩段話。一段是子張問孔子如何「崇德、辨惑」，孔子回答說「主忠信，徙義」就能崇德，意思是做人要以忠信為主，又要使行為趨向於義(顏淵)。另外一段換成樊遲問「崇德、修慝、辨惑」，孔子回答說「先事後得，非崇德與？」意思是先做該做的事，而不計較收穫，就能使「德」日益提升(顏淵)。這兩段話對我們瞭解「修德」的重點很有幫助，也就是說，修養德行必須要對人盡忠、守信，行為要合於義理，同時也要勇於承擔而不計較得失。如果「為政以德」的「德」指的正是這些要求，則我們對孔子的德政(或德治)思想就可以有所掌握。當然，除了「主忠信，徙義，先事後得」之外，上一段所引述關於「德」的說法，應該也要納入「德」的範圍，包括「中庸、禮讓、謹言慎行、不同流合污」等等。「德」的範圍相當廣泛，並非專指一事一物，「德政」應該也不拘於某個面向而已。

我們感到比較困擾的，是「德政」與「封建天下」之間，其實存

章)。「中庸」也就是內在天性適當呈現之道，其關鍵在「適中」，此所以「君子之中庸也，君子而時中；小人之反中庸也，小人而無忌憚也」。中庸之道看似容易，但實際上很不容易堅守。能夠做到「拳拳服膺而弗失之」者，其德已接近顏回(第八章)。至於「依乎中庸，遯世不見知而不悔」者，則只有聖人才做得到(第十一章)。

在著緊張衝突。孔子以禪讓天下為政治理想，又以西周封建為現實寄託，但是這兩種政治制度對權力繼承方式的安排是不同的。前者以天下為公，與德治的理念比較契合；後者採父死子繼，繼位者未必能符合有德者的條件。孔子雖然希望封建秩序下的天子都表現得像天子、諸侯像諸侯、大夫像大夫，但是理論上沒有辦法保證天子會表現得像天子，而實際上歷朝歷代的故事也證明了父子繼承（或家族封建）根本無法落實德政的理想。《禮記·禮運》以「天下為公，選賢與能」為「大同」，以「天下為家，大人世及」為「小康」，算是區辨兩種秩序高下的做法，也間接意味著孔子可能以前者為最高理想，以後者為次佳選擇。不過，這是《禮記》的闡釋，而《禮記》一般認為比較晚出，無法與《論語》在重建孔子思想上相提並論。無論如何，《論語》與《禮記》都存在著「封建世襲」無法確保「為政以德」的問題。真正能夠貫徹「德治」理想的，應該是禪讓制度，可是真正的禪讓已經絕跡，後世仿效禪讓制度者（無論是王莽或曹丕），基本上都是掩飾權力鬥爭的藉口。德治無法透過禪讓制度在現實處境中落實，這大概是孔子政治理想的致命傷。雖然孟子說孔子認為「禪讓」與「世襲」背後的意義是一樣的（「唐、虞禪，夏后、殷、周繼，其義一也」），但是明眼人都知道沒有這麼簡單，因為禪讓制度傳賢，世襲制度傳子，兩者的運作邏輯是完全不同的。

本節所分析者，是《論語》之中表現孔子「政治理想」的部分，接下來的兩節，則分別就「統治正當性」以及「從政者德行」，進一步闡釋《論語》的政治概念。

三、《論語》關於統治正當性的說法

「正當性」(legitimacy)是一個現代政治學用語，指的是被統治者認可統治者的權威，承認其有效性並願意接受其支配。用德國社會學家韋伯(Max Weber)的話來講，「正當性」是支配之所以穩定形成的基礎。「從來沒有任何支配關係自動將其延續的基礎，限制於物質、情感和理想的動機上。每一個支配系統都企圖培養及開發其『正當性』」(Weber 著，康樂等編譯，1996，頁3)。¹² 當我們以「正當性」概念檢視古代典籍時，難免會引起「時序倒置、以今究古」的疑慮。但是，古代雖然沒有「正當性」的用語，卻不是完全沒有「何種統治型態才令百姓安然接受」的問題。過去有些人認為傳統中國實行專制統治，人民都是在不自願的狀況下臣服於統治者的權威，這是十分簡化而歪曲的說法。其實，任何統治型態，或多或少都有一些正當性基礎。各種統治型態的正當性可能有所不同，但不太可能一點正當性都沒有。正如韋伯所說：「由於正當性基礎的不同，連帶地也導致了不同的服從型態、不同的行政系統、以及不同的支配方式。而其效果當然也有基本的差異」(同上)。

韋伯曾分析人類歷史的統治經驗，歸納出三種「正當性支配」的理念類型(ideal type)，分別是「法制型支配」、「傳統型支配」以及「卡里斯瑪支配」(或稱「神魅領袖型支配」)。在法制型支配中，一個人之所以服從是因為他服膺依法制定的規範，而這些規範通常具有

¹² 「正當性」(legitimacy)與「合法性」(legality)經常被相提並論，甚至被視為同一件事。不過，筆者認為「正當性」與統治者是否在道德上被民眾接受有關，而「合法性」則涉及統治行為是否有法律根據、是否合乎法律之規定。

「非個人性、客觀化、理性化」的特性。在傳統型支配中，統治者乃是由於具有大家所共同接受的傳統所賦予的地位，而獲得被統治者認可的正當性。在卡理斯瑪型支配中，一個領袖之所以獲得追隨者的信任，則是因為追隨者相信該領袖具有某種神聖式、英雄性、或超凡特質的關係。韋伯雖然強調理想類型只是社會學分析的概念工具，而歷史上實際存在的經驗往往都是各種純粹類型的混合，但是他基本上認為過去中國的統治型態屬於「傳統型支配」（Weber 著，康樂等編譯，1996，頁 7-10、55）。

韋伯的說法引起學界相當熱烈的討論，也曾被專門研究中國法律制度的學者強烈批判，認為無論就方法論或價值哲學來講，都存在很多值得商榷的地方（林端，2003）。本文無意討論韋伯對中國的分析是否恰當，而是要藉由韋伯著名的三種「正當性支配」之分類，來看看《論語》所呈現的「統治正當性」觀念，究竟接近哪一種純粹類型、還是根本不在這三種類型之中？

本文上一節的闡述，點出了孔子追求「公天下、讓天下、正名分、以德治國」的政治理想。從「正當性」的角度來看，「正名分」的封建制度應該與韋伯所說的「傳統型支配」有關；可是另一方面，「以德治國」的理想又超乎傳統禮制的支配型態，似乎比較接近「卡理斯瑪支配」。然而，《論語》中的「恭己無為正南面」者究竟像不像卡理斯瑪型的領袖，是一個值得討論的問題。韋伯界定「卡理斯瑪」（charisma）為某種超凡的、神聖的特質，具有「卡理斯瑪」的人包括先知、救世主、偉大的英雄、通靈的巫師（所謂「薩滿」Shaman）等等。他們通常因為具有施展「神蹟」的能力而樹立其權威，但是嚴格來講，這些人能夠被擁立為領袖，並不是因為人民「承認」他們的權威，而是因為這些領袖的神魅特質「感召」了人民。反之，當他們

在很長一段時間裡無法創造奇蹟，就會喪失其支配的正當性（Weber 著，康樂等編譯，1996，頁 61-63）。¹³

卡理斯瑪型的領袖由於具備神蹟能力而感召人民追隨，然而儒家的理想君主並不是因為神蹟能力而具有威望，純然是因為「德配天地」才能被人民視為「天子」。換言之，人民之所以承認君王的統治，主要關鍵在於後者具備種種品德。當君王展現仁德的本性時，人民就認可其統治的正當性；反之，則人民會質疑其統治權威，甚至推翻其政權。因此，統治者應該如何修身養性，以確保人民對他的衷心擁戴，以及對世襲王朝的支持，就是政治正當性的基礎所在。本節循此脈絡，擬對「德治」做進一步的分析，以看出儒家君主確保其政治正當性的做法。

首先，我們注意到《論語》十分強調統治者必須克己復禮、以身作則。只有能夠踐履德行、為民表率的人，才有資格成為正當的統治者。前文引述孔子所說「君子德風，小人德草」、「苟子不欲，雖賞不竊」，已經看得出他對「修己正身」的重視。其他類似的說法，在《論語》中更是不勝枚舉：

政者，正也。子帥以正，孰敢不正？（顏淵）

其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。（子路）

¹³ 韋伯認為中國的君主也具有「卡理斯瑪」的特質，而且這種特質「由於繼承而代代相傳」。不過，只要發生戰敗、天災或不祥的徵兆，君主的統治正當性就會被質疑，甚至因此被迫退位（Weber 著，康樂等編譯，1996，頁 64）。由此可見，韋伯其實認為中國的天子兼有「傳統型支配」及「卡理斯瑪型支配」的色彩。

苟正其身，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？（子路）

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。（子路）

上好禮，則民易使也。（憲問）

君子篤於親，則民興於仁。故舊不遺，則民不偷。（泰伯）

「政者，正也」是儒家著名的政治觀念，主張為政者本身必須遵行中正之道。「子帥以正，孰敢不正？」則不僅點出「為民表率」的涵意，也間接說明如果人民行為不合乎正道，其責任主要還是在統治者。「不能正其身，如正人何？」就是這個意思的進一步表明。就正當性問題來講，奉行正道的統治者能夠得到人民的擁戴，而心術不正、舉止乖僻的統治者則會失去人民的信任。所謂「正道」，這些引述文句提到的有「禮」、「義」、「信」、「親」、「恩」等等，都是《論語》一再強調的德目，即使不是討論政治之時，孔子也反覆要求弟子做到。但是，我們當然知道「正道」不只這些德目。所有修身養性的事情，大概都在「正道」之列。

也許有人認為孔子所講的「修身正己」基本上屬於「治道」，還不能算是「政道」或「正當性」的範疇。但是，正如本文第一節所指出，「政道」並不能預設只有「民主政治」之道，或假定只有「主權在民」才能視為「真正」的政道。儒家的「德治」主張絕非只針對「統治者」個人而發，也不是只把「為政以德」當成「統治之術」，而根本相信「政治」的本質就跟德性的修持、積累、擴散有關。在這樣

的視野下，統治秩序的正當性確實建立在統治階層的德性高下。孔子完全相信統治者若能以身作則，則百姓必然心悅誠服。而當百姓心悅誠服，則被承認的就不會只有君主本人，也包括君主傳遞權力的安排，無論是禪讓或世襲。所謂「唐、虞禪，夏后、殷、周繼，其義一也」，指的就是這個以「德治」為核心的政治正當性原則。「德治」由誠意正心做起，經由齊家、治國，可以通貫到平定天下，這是《大學》所揭櫫的原則，基本上符合孔子的想法。¹⁴ 他回答子路詢問君子之道時，說：「脩己以敬，脩己以安人，脩己以安百姓」（憲問），可見克己修身與百姓安服之間，存在著連帶關係。《論語》雖未曾出現「內聖外王」的字眼（那是莊子說的），但確實有此涵意。

值得我們特別注意的是，孔子所謂的修身之中，極為強調「孝悌」的重要性。《論語》談論孝道之處多達十四章，其中有些與政治無關，有些與政治有關。就「孝」與政治相關的這些論述來看，孔門師生似乎認為「孝」是最重要的政治德行之一。孔子對大禹稱頌有加，除了因為他勤政愛民之外，也因為他能「菲飲食，而致孝乎鬼神」（泰伯）。孔子教導他的弟子「入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文」（學而），這是一個次序分明的修身歷程。孔子的弟子有若闡釋孝悌的重要性，則說：「其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣！不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與？」（學而）。根據這段話，孝悌不僅是實踐仁道的基礎，也是國家社會安定的根本。有孝悌德行的人

¹⁴ Schwartz 認為孔子的理想狀態中，「世襲統治者只需要小心謹慎地執行其儀式／禮節性的功能，而在政策問題上則主要依賴睿智而有德行的大臣」（1985: 116），筆者並不贊同。因為我們從《論語》的諸多章節中，可以看出統治者本身也須修身以德，同時具有真正治國的才能，如舜與禹的事蹟之所示。

不會觸犯長上，也不會興風作亂，簡直是社會安定的基石。因此，當季康子問孔子如何才能「使民敬忠以勸」？孔子對「忠」這個環節的回答是：「孝慈則忠」（為政），意思是統治者自己如果能做到「孝順」及「慈愛」，則人民自然會忠心耿耿，服從其統治。事實上，我們都知道曾經有人問孔子為何不從政，而孔子的回答竟然是說只要孝順父母、友愛兄弟，則「是亦為政」，彷彿治理天下國家，跟孝悌的原理沒有什麼不同。

除了統治者自己「修身」之外，能夠讓百姓心悅誠服、進而承認政治秩序正當性的等二個關鍵是「舉賢」。「舉賢」就是任用有德行的人，這幾乎是「修身」原則往外推演的必然結果。《論語》之中關於這個道理最清楚的記載，是魯哀公跟孔子的一段對話：

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。」（為政）

孔子認為，舉用正直而有賢德的人，讓他們位於個性邪僻者之上，則老百姓便會順從。如果做法相反，老百姓就會不服。這裡的「服」與「不服」，除了影響統治者個人能否順利發號施令，也跟整個封建秩序的正當性有關，所以「舉直錯諸枉」也是建立正當性的重要條件。至於如何舉賢，孔子的建議是先從統治者自己知道的人才開始。只要第一批任用的官吏是才德兼具之人，他們自然會引進更多賢德君子。孔子的弟子仲弓出仕之前，請教孔子為政之道，孔子教他「先有司，赦小過，舉賢才」。仲弓進一步問如何才知道一個人是賢才，孔子回答說：「舉爾所知，爾所不知，人其舍諸？」（子路），這大概是舉賢最便捷有效的方法。

「舉直錯諸枉」除了能增強統治者的正當性，也是統治者是否「知人」的表徵。子夏曾經闡發這段話的意旨給樊遲聽，說「舜有天下，選於眾，舉皋陶，不仁者遠矣！湯有天下，選於眾，舉伊尹，不仁者遠矣！」（顏淵），「舜舉皋陶、湯舉伊尹」就是舉直錯諸枉的表現，其效果可以使「不仁者遠矣」，所以是具有政治智慧的行為。

「舉賢」的重要性，影響到人民對統治者的信心，也影響到一個國家的安危。孔子認為衛靈公暴虐無道，但是權位並沒有因此喪失，主要的原因就是任用了一批不錯的人才：「仲叔圉治賓客，祝鮀治宗廟，王孫賈治軍旅。夫如是，奚其喪？」（憲問）孔子雖然沒有說任用這些人才，使得衛靈公具有統治的正當性，但顯然賢才在位，是可以協助國君保住社稷的。正因為「舉賢」如此重要，所以當魯國大夫臧文仲知道柳下惠是個賢才，卻沒有薦用他之時，孔子批評臧文仲形同「竊位」者，這可以說是相當嚴厲的指責（衛靈公）。

確保統治正當性的第三個關鍵是「惠民」。我們都知道孔子（乃至整個先秦時代）並沒有現代的「民主」思想，也就是說，並不認為一般人民的智識程度足以參與統治工作。「民可使由之，不可使知之」（泰伯），講的就是這個看法。¹⁵ 但是，儒家同時也有十分強烈的「惠民」思想，主張統治者必須以人民的福祉為念，做到安民、養

¹⁵ 反對儒家的人多半會引這段話指控孔子有愚民思想，但是對《論語》稍有研究的人都知道，此處所謂「不可」並非「不想要」，而是「事實上做不到」的意思。自朱熹集注以來（朱熹，1956），絕大部分的學者都不認為孔子有愚民政策可言。參閱錢穆（1995，頁290-291）、楊伯峻（1980，頁81）、沈知芳主稿、蔣伯潛註釋（1954，頁111）。當然，這段話有不同的斷句及詮釋方式，但筆者仍然傾向採用多數人的讀法，就是說「對於一般人民，可以透過施政作為讓他們照著去做；但是人民的智慮有限，無法使他們徹底瞭解施政作為的用意」。有人把斷句處理成「民可，使由之；不可，使知之」，筆者認為過於牽強。

民、教民的要求。孔子說，能夠「博施濟眾」者，其成就可謂超越仁德，而直追聖王（雍也）。他主張：「道千乘之國，敬事而信，節用而愛人，使民以時」（學而）。其中的「敬」與「信」，本文稍後分析，而「節用愛人，使民以時」，則是「惠民」的十足表現。鄭國大夫子產是個優秀的政治家，孔子稱讚他有四種君子之道：「其行己也恭；其事上也敬；其養民也惠；其使民也義」（公治長），後面兩種「君子之道」，都跟「惠民」有關。在《論語》之中，凡是寬待百姓、減輕百姓負擔、審慎使用民力、使百姓生活富裕的作為，都能得到孔門師徒的肯定。

安民、養民之餘，還需要教育人民。孔子與冉有同赴衛國，見衛國人口眾多，就說可以「富之」；既富之後，則可以「教之」（子路）。「教」是使役人民的前提，好的統治者「教民七年」，才可以讓老百姓上戰場，而「以不教民戰，是謂棄之」。子張問政於孔子，孔子告訴他要「尊五美，屏四惡」。「四惡」之首是「不教而殺」，與「不戒視成」（不事先警戒，卻突然要求成績）、「慢令致期」（發令遲緩，而又刻期不容寬貸）、「出納之吝」（發放財物給人民時，顯得吝嗇無比），同樣對不起人民（堯曰）。反過來講，如果從政者能夠在領導人民時「先之，勞之」（子路），則必然能使人民信服。

最後，與統治正當性有關者應該還有「守信」。前面引述孔子教導弟子的修德順序中，有「謹而信」一項。所謂「信」，即朱子所謂「言之有實」。子曰：「信者人任焉」（能夠不失信於人民，則人民都信任他），是行仁於天下的五項要件之一（這五項要件是：恭、寬、信、敏、惠）（陽貨）。能夠得到人民的信任，統治的權威就會穩固，跟「脩己以安人」、「舉直錯諸枉」、「節用而愛人」等一樣，都可以收到人民心悅誠服的效果。甚至在「百姓富足」與「百姓信任」兩者

之中，後者還具有更大的重要性。子貢問為政之道，孔子答以「足食、足兵、民信之矣」。子貢請教三者的優先順序，孔子說必要時應先「去兵」，其次「去食」，但是人民的「信任」不可放棄，因為「自古皆有死，民無信不立」（顏淵）。

本節以「統治正當性」為焦點，探究《論語》對這個問題的看法。雖然我們得不到任何類似「民主正當性」的說法，但並不表示孔子不在意人民對統治者的看法。比較起現代民主理論之強調「主權在民」，《論語》固然有所不足；但是其鞏固統治正當性之論述自有另外一番趣味與深義，未可因欠缺「民主」思想而棄之不顧。綜上所言，筆者認為「脩身」、「舉賢」、「惠民」、「守信」是孔子期勉統治者應有的作為，也是統治權威能夠獲得人民支持的條件。這些要項構成「德治」的重要基礎，是儒家統治正當性的具體內容。如果用韋伯的「正當性支配」類型來看，《論語》的統治正當性論述顯然不光是奠基於「傳統」，也不是奠基於「法制」或神魅型的「卡理斯瑪」。有德性的統治者以其人格贏得人民信任，然而這種人格不像摩西或耶穌，與超自然的力量無關，而完全靠內在修養逐步完成。他們之所以能感召人民，靠的不是神蹟或戰鬥勝利，而是修身齊家的品德表現。韋伯的分類既然無法適切涵蓋此種類型，我們似乎可以另外創造一種型態，姑且名之為「道德型支配」。道德人格是儒家對君子的期待，也是儒家論述統治正當性的基礎。如果我們將儒家思想與先秦其他諸子的思想做一個比較，或是把它跟西方政治思想（尤其現代以降的各種政治理論）拿來比較，就會發現這種政治正當性論述有其明顯特色。

四、《論語》對從政者德行的看法

孔子的政治理想是「公天下、讓天下、正名分、以德治國」，而以「德治」為其核心。這種「道德型支配」的正當性基礎在於「修身、舉賢、惠民、守信」，而不在韋伯所說的「傳統」。這兩個層面的分析，對於我們瞭解《論語》的政治概念，有一定程度的幫助。但是，假如我們沒有進一步分析孔子對「從政之道」及「從政者德行」的論述，就仍然無法掌握《論語》政治概念的全貌。事實上，《論語》中所出現過的「政」字，大部分與「從政者德行」息息相關，而不涉及太多的具體政策或法制規範。孔子「以德治國」的思想，從這個角度又再度獲得印證。

當然，筆者並不是說孔子的「為政之道」統統都是人格或德行的問題。上文已經討論過，孔子推崇「天子—諸侯—大夫」的封建秩序，也試圖恢復三代的禮制，這些都是制度面的「為政之道」。只是當我們將注意力轉移到「從政者」究竟應該做些什麼時，我們發現孔子陳述政策或法規的地方，遠不如他對從政者德行的強調。在《論語》這本書中，他沒有花太多時間去討論戶政制度、軍事制度、教育制度、外交政策、經濟政策、或社會福利政策等等，反而花了絕大部分的精力在告訴學生從政時應該抱持何種態度。如果說「從政者德行」是理解孔子政治概念的關鍵之一，應該不是太離譜的假設。

《論語》一開始的〈學而篇〉，對於孔子本人參與政治的態度就有令人印象深刻的記載：

子禽問於子貢曰：「夫子至於是邦也，必聞其政。求之與？抑與

之與？」子貢曰：「夫子溫、良、恭、儉、讓以得之。夫子之求之也，其諸異乎人之求之與？（學而）」

孔子與聞政治事務的方式是「溫、良、恭、儉、讓」，這五個字簡單扼要的描繪出儒家對「從政者」人格特質的期待。「溫」的相反是「厲」；「良」相反是「僻」；「恭」的相反是「倨」；「儉」的相反是「奢」；「讓」的相反是「傲」。孔子的「溫、良、恭、儉、讓」，對比出歷史上所有與此人格態度相左的政客之醜態。直到今日，這五種基本態度仍然是華人社會對政治人物的最高期待。固然在現實政治中，許多人都說「溫、良、恭、儉、讓」不會成就功業，但是他們仍然無法理直氣壯地說相反的從政態度才是正當的態度，即使後者可以使人飛黃騰達。儒家政治思想在這裡所發揮的影響，可能比當代學者的想像還要深遠。

《論語》另一段關於從政態度的重要描繪，出現在最後的〈堯曰篇〉，從而與開頭的〈學而篇〉形成相映生輝的效果：

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。」（堯曰）

「惠而不費，勞而不怨，欲而不貪，泰而不驕，威而不猛」的教誨中，有許多要點與〈學而篇〉所陳述的孔子聞政態度相似，也與

《論語》其他篇章所提倡的「君子」德行互通，譬如子產的「養民也惠」，孔子告誡子路的「先之、勞之」，以及孔子弟子形容老師的「威而不猛，恭而安」等等。¹⁶ 簡單地說，從政者必須具備溫和、安泰、有威嚴但不暴虐、善待百姓而不貪腐的條件。孔子寧可反覆提醒門人弟子去追求這種人格，也不願意浪費時間評論當時的政策或法令。從政治思想的角度來看，孔子的決定是正確的，因為政策永遠只有一時一地的效果，而政治家的人格卻可以垂範久遠。我們今天其實不太知道子產治理鄭國的政策細節，但是會記得「惠民」是一個重要的基本原則；我們也不太清楚臧文仲究竟做過什麼事，但會知道治國者不應該迷信鬼神而輕忽人民。

除了上面所引的兩段對話之外，《論語》還有許多篇章談到從政者所應具備的德行。如果我們歸納孔子在各個相關段落的說法，則可以發現下列品德與從政的關係特別密切：敬、寬、果、達、藝。

「敬」與「恭」息息相關，幾乎是最重要的政治德性。孔子說領導一個大國，首要之務就是「敬事而信，節用而愛人，使民以時」（學而）。「敬」是指對所負責的事務能敬謹以對，永不懈怠。「居敬行簡」者，足以南面稱王（雍也）。樊遲曾經問孔子為仁之道，孔子告訴他要「居處恭，執事敬，與人忠」（子路），並且說這個道理放諸天下皆準，即使到了夷狄之邦，也同樣有效。由此可見，恭敬的心態是為人處世的根本，以之行於政治，則可成為仁政（或德政）的基礎。跟這個說法相類似的，是孔子回答子張問「行」（做事行得通）

¹⁶ 雖然歷來許多註解《論語》的學者都懷疑此章的真實性，認為就體例而言，本章與〈陽貨篇〉的六言六蔽、恭寬信敏惠等章，皆與其他篇章文體不合；但是，如果就其內容來看，其實與《論語》其他地方的教誨並無抵觸。至於各章真偽考證問題，歷千年而無定論，並非本文所能置喙。

的答案：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣」（衛靈公）。「篤敬」也就是「厚厚實實、恭恭敬敬」的意思。做人謙恭，做事專注謹慎，似乎是從政者最重要的德行。¹⁷

「敬事」者誠懇專注，對服務百姓之事永遠不會感到倦怠，這是為什麼孔子回答弟子問「政」之時，也經常提到「無倦」的原因。例如子張問政，孔子說：「居之無倦，行之以忠」（顏淵）。位居行政職位者，做事要始終如一，不可倦怠；而施政於人民之時，也要切切實實，務求對人民有利。再如子路問政，孔子先講「先之、勞之」（要以身作則，為民先導；比人民先勞動，使人民勤勞），子路請求進一步的教誨，孔子只說「無倦」（照此去做，持久不倦）（子路）。除了「無倦」之外，「敬」也與「謹」或「敏」的意義相近，都是指在位者忠於職守，戰戰兢兢、始終如一。

「寬」也是從政者必備的條件。孔子說：「能行五者於天下，為仁矣！……恭、寬、信、敏、惠。……恭則不侮，寬則得眾，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人」（陽貨）。寬待百姓者可以「得眾」，而「居上不寬」者，則無足觀之（八佾）。仲弓問政，孔子回答他：「先有司，赦小過，舉賢才」（子路）。「先有司」與「舉賢才」都是知人用人方面的事，當然與政治有關；而「赦小過」則既可用於部屬，也可施於百姓，是寬厚政治（仁政）的具體表現。其影響所及，則曾子亦以同樣心情訓勉其弟子：「上失其道，民散久矣！如得其情，則哀矜而勿喜」（子張）。「哀矜勿喜」現在已經成為我們期待一個好的司法官或從政者應有的心態，與法家之動輒訴諸嚴刑峻罰形成強烈對比。孔子的仁德之政，絕對有賴於統治者保持寬厚的心腸。

¹⁷ 「敬」與「做事」關係密切，譬如「事君，敬其事而後其食」（衛靈公），「君子有九思：……言思忠，事思敬……」（季氏）。

「果」、「達」、「藝」，分別是子路、子貢、冉有的人格特質，也被孔子視為從政者宜有之德行。當季康子問孔子這三位弟子是否可以從政，孔子說「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？」（雍也）。「達」是通達事理，「果」是果敢決斷，「藝」是才能眾多，都是從政者應具之條件。其中「達」這一項，孔子在回答子張的問題時，清楚地把它跟「聞」做了區分。「聞」是「聲譽卓著」，但有可能只是貌似仁厚，而其實言行不一。至於「達」，則必須「質直而好義，察言而觀色，慮以下人」（顏淵）。真正通達的人，畢竟還是要培養正直樸實的本質，又能察言觀色、存心謙讓。在孔子看來，好的從政者並不是長袖善舞、野心勃勃的人，而是正直有禮、功成不居之人。

除了上述品德之外，還有不少德目也是治國者所應當留意者，如「恭」、「莊」、「直」、「儉」等等。雖然《論語》對這些德行的記述顯得零散，但其實理路一貫，與上面所討論的德行相通，也與前兩節所分析的議題可以相互發明。從這些記載觀察，我們可以描繪出孔子對從政者的期待。它們共同型塑了《論語》中所謂「君子」的特質，尤其是指「出仕」型的君子。如果放在儒家經典傳統之中，這些從政者特質似乎理所當然。但是如果以之與先秦其他流派相比，或是與西方政治思想家的論述相比，就可以看出其間的重大不同。本文最後一節，就是要檢討這些差異之所在。

五、《論語》政治思想的特色

要瞭解一個思想體系的特色，基本上有兩種進路。第一種進路是

「內在詮釋」，也就是由思想文本所呈現的素材、結構或主題加以理解，譬如基督教神學主張一神論、創世論、原罪思想、最後審判等，而希臘哲學則強調存有、本質、理性言說、靈魂德性、群居生活、幸福人生等等。第二種進路是「外在比較」，就是藉由比較一種文本與其他類型文本之間的同異，彰顯出該文本與眾不同的地方，譬如孔孟講聖王，而柏拉圖講哲君，前者為「化人之君師」，後者為「以智治國之哲人」（蕭公權，1982，頁66）。又譬如韓非子與馬基維里同樣主張政治不脫實力與謀略，但前者純任尊君，後者則除了期待君王振衰起蔽之外，也主張以共和體制謀求長治久安。「內在詮釋」與「外在比較」這兩種進路沒有絕對的優劣，端看研究者如何運用、如何互補。完全依賴「內在詮釋」的人，容易陷入文本所構成的世界，不知不覺以文本的辯護者自居。有些研究「國學」的學者，經常就這樣不加反省地成為研究對象的代言人，以為普天之下再也沒有比中國經書更有智慧的作品，而其實他們並未瞭解過經書以外的思想傳統。同樣地，許多專門研究西方現代政治思想的人，有本事把研究對象的所有概念背得滾瓜爛熟，甚至相信他們的主張就是理想政治的藍圖，而卻對現代西方以外的素材毫無興趣。在這種時候，我們很容易看出「內在詮釋」的限制，油然升起「外在比較」的迫切感。不過，完全採取「外在比較」途徑的人，卻又容易忽略個別文本的特殊性，輕易以此一文本的說法去評斷彼一文本。當前許多援引西方學術理論分析中國思想者，就經常批評中國思想東缺西缺，彷彿除了西方學術傳統之外，別無值得發揚的思想資產。筆者認為，如果研究者不能兼採二者之長，避免「堅持單一文本自我詮釋」和「任意套用外在框架解釋」的兩種錯誤，則很難增進讀者對相關課題的瞭解。本文嘗試兼顧兩種進路，以不同角度分析《論語》的政治思想。前面連續三節，主要是

在第一種進路下所做的發掘。至於本節，則著重於第二種進路的探討。

就「內在詮釋」而言，《論語》一書毫無疑問已經提供我們許多瞭解孔子「政治」概念的線索。孔子的弟子有多人請教老師為政之道，包括子貢、子張、子路、冉有、子夏、顏淵等，其中子張甚至一問再問，明顯看得出他對政治的熱中。孔子的國君和其他諸侯大夫也不時請教孔子治國方略，包括魯定公、魯哀公、齊景公、季康子、葉公等等。只要將這些問答語錄詳加整理，自然可以看出孔子心目中的理想政治秩序，以及他對如何實踐此一政治理想的看法。本文所標誌出來的「公天下」、「德治」、「正名」、「脩身」、「舉賢」、「惠民」、「守信」、「敬、寬、果、達、藝」等等，正是這種「內在詮釋」的產物，而使用的也是文本既有的語言。

就「外在比較」而言，我們可以採取許多不同的比較方法。例如，我們可以比較《論語》與《孟子》或《荀子》，從而看出孔、孟、荀三人之間的細微差異。我們也可以比較《論語》與《道德經》或《韓非子》，從而看出儒家、道家、法家之間的不同。當然，我們也可以比較《論語》與基督教《聖經》或希臘哲學家的著作，從而窺見儒家與基督教或西方古典哲學的對比。在進行這種比較時，我們注重的往往不是原始文本講了什麼，而是「沒講什麼」及「講了什麼不一樣的地方」。譬如，對比於《聖經》，《論語》並沒有「上帝歸上歸、凱撒歸凱撒」的觀念，可是《聖經》也沒有「務民之義，敬鬼神而遠之」的想法；對比於亞里斯多德的《政治學》，《論語》並沒有「平民輪流統治」的觀念，可是《政治學》也沒有「君使臣以禮，臣事君以忠」的想法。另一方面，即便孔子與亞里斯多德都講德行，它們的內涵也相去甚遠，因為前者認為有德者必當謙遜而木訥，而後者

認為有德者理應自信、進取且善於修辭。透過外在比較，可以大幅豐富我們對原始文本的瞭解，然而麻煩的是可資比較的對象太多，幾乎注定是個沒完沒了的過程。

事實上，每一種比較觀察都預設了研究者相對熟悉的脈絡，甚至反映出研究者比較感興趣的問題。我們既不可能（也沒有必要）比較一種文本與所有其他文本的同異；而且我們也不可能在毫無問題意識之下，隨意比較兩種不同文本。筆者探討的主題是「政治」概念，研究目的是為了瞭解中國與西方對政治的不同想像。雖然本文只能先從《論語》出發，以之為先秦儒家的代表著作，同時也只能以西方比較顯著的政治觀念為對比，而無法處理不同時代的不同觀念，但是這種粗略的比較仍然可能透露某些重要的訊息，值得關心中西比較思想的人留意。因此，在剩下的篇幅中，筆者將提出一些觀察，試著從中西政治思想比較的角度，說明《論語》政治概念的特色。

孔子主張「公天下」，這點與大部分西方政治理論家並無不同。但是《論語》強調「為政以德」、「以禮讓治國」，則與西方政治思想傳統之強調「法治」(rule of law)或「憲政思想」(constitutionalism)有明顯差異。「德治」以統治者的修身自持為基礎，相信統治者的品德必然會影響被統治者，發揮「風行草偃」的效果。在理想中，儒家的君主可以像北極星一樣屹立不動，而臣民自然就會像眾星一樣環繞著北極星而運行，此孔子之所以推崇舜之「無為而治」、「恭己正南面而已矣」。但是。西方的「法治」及「憲政」思想則與此種「德治、人治」構想不同，因為西方政治思想家認為人治畢竟不可靠，最好還是由代表理性的法律來規範所有人的行為。同樣地，也因為他們擔心統治者可能濫權，因此才提出「限制君王權柄」、「統治權力必須分立制衡」的想法。柏拉圖雖然在《理想國》中主張哲君統治，但

是到了《法律篇》就放棄完全依賴哲君的念頭，轉而稱頌「法治」的必要性（Laws 715d）。柏拉圖的學生亞里斯多德進一步發揚「法治」的觀念，認為所有政體都可以依照「守法／不守法」的標準分成兩大類，守法的政體是正當的政體，不守法的政體是敗壞的政體。他甚至說：「崇尚法治的人可以說是崇尚只由神和理智來統治的人，而崇尚人治的人則在其中滲入了幾分獸性。慾望屬於獸性之一，而生命的激情容易扭曲統治者，甚至包括最優秀者的心靈。法律則是不帶有慾望的理智」（Pol. 1287a30-35）。自此以後，西方主流的政治思想家大都堅持「法治」，一直到現代憲政自由主義者將這些主張視為普世真理為止。

坦白講，儒家的「德治」主張並沒有什麼根本差錯，因為我們確實期待統治者越有德性越好，而且我們也相信有德行的統治者會對人民起正面的示範作用。德行不是「合不合法」的問題，而是在行為合法之餘，能否「符合道德期待」的問題。每當民主國家的領導人行為不檢時（不管是狂妄、好色，或是奢侈、寡信），人民總會感到失望或憤怒，希望以選票更換像樣一點的人。這種現象說明：光靠符合程序正義的民主競爭規則，以及合乎道德較低標準的法律行為，並不會讓人民覺得政治上軌道；除非統治者自己能潔身自好、以身作則，否則其政治威望總是打折扣，連帶也會影響政治體制的正當性。過去我們單純地以為民主政治用定期選舉解決了政權更替的困擾，統治者的品德好壞並不是重要問題。但是觀察過美國總統柯林頓的性醜聞案、澳洲總理霍華德的種族歧視言論、或是我國總統陳水扁出爾反爾的治國風格之後，任何明理之人都知道民主政治的統治者也必須具備起碼的德行，否則統治者的權威及民主體制的正當性都會受到質疑。

不過，「德治」也有「德治」的問題。首先，「德治」很難制度

化，尤其是禪讓的部分。堯舜的禪讓傳聞都是由在位者選擇繼任者，而繼任者先謙讓給前任的子嗣，等到諸侯群起擁戴，再勉為其難地接受政權。可是，禹要讓位給益時，諸侯認為禹的兒子啟比益更賢能，紛紛歸附於啟，益就沒有繼位成功。因此，禪讓究竟要如何進行？賢與不賢由誰來判斷？這些都是很棘手的問題。世襲君主制度之所以產生，可能跟這個權力繼承不穩定的問題有關。但是如同前文所言，世襲制度（包括周代的封建）並無法確保繼承者具備德行，如此一來德治就整個落空。周幽王「烽火為一笑」、後主阿斗「樂不思蜀」、晉惠帝「何不食肉糜」、明神宗「罷朝三十年」，都是世襲君主缺德或無能的顯例。假如說，民主政治的選舉方式無法保證當選者為有德之人，世襲制度一樣沒有辦法實踐德治的理想。換言之，德治雖然是個崇高的理想，但迄今仍然無法制度化。而在禪讓與封建世襲都不太可能恢復的今天，如何讓德治的精神落實在民主政治之中，就變成儒家政治思想的一大挑戰。

德治還有一個問題，就是人民對「失德君主」缺乏實質有效的節制。假定統治者原本十分勤政愛民，但是後來日趨腐化，則人民除了繼續忍受、直到當政者過世，或是因為忍無可忍、揭竿而起，就似乎沒有任何辦法。以《論語》為例，當統治者暴虐無道時，孔子除了勸人「不仕」、「卷而懷之」、「乘桴浮於海」、「去邦」之外，就別無良策了。如此看來，天下生民之幸與不幸，只能仰賴統治者是否有仁心仁政；碰到無道君主時，百姓只能自認倒楣。傳統的封建世襲固然無法避免暴君統治，而儒家理想中的禪讓一樣可能出現前一代君主選錯繼位者的問題。相較於民主政治還有定期改選的機會，「德治」對失德者的束手無策不能不說是一個重大的缺憾。時至今日，我們已經不敢對「無任期限限制的德君」抱持幻想，只能在定期改選的民主政治

之中，設法讓統治者具備基本德行。至於如何創造一種可以兼顧「民主法治」與「統治德行」的制度，還需要政治學者多傷腦筋。

《論語》政治思想的第二個特色是「孝弟」與政治事務密切相連，這同樣是西方政治思想家難以想像的事情。事實上，遠從希臘時代的亞里斯多德開始，一直到近代的洛克或當代的漢娜·鄂蘭，都不憚其煩地指出「政治領域」與「家庭」是兩個截然不同的範疇。亞里斯多德說：「家庭的統治是君主式的，而依法統治則是由自由人和地位同等的人組成政府」（Pol. 1255b20）。他批評柏拉圖把「城邦治理」當成「家族治理」的擴大，使得「以上治下」的原則取代了「平等互治」的原則，因此他極力主張兩者應有所區分，而政治領域只應有平等公民的互動，不能取法於主奴關係、父子關係、或夫妻關係。近代英國的洛克也說：「政治權力和父權這兩種權力是截然不同的，是建立在不同的基礎上而又各有其不同的目標的」（Second Treatise § 71）。正因為政治權力與家父長的權力性質不同，所以人民才可以基於自由意志締結契約、組成政府，或在政府嚴重侵犯人民權利時推翻政府。20世紀的美國政治哲學家鄂蘭更是嚴格區分「公共領域」與「私人領域」，認為前者由自由公民的政治行動所構成，後者由生命勞動、私有財產、家庭隱私、藝術創作等所構成，兩者涇渭分明，各有其運作原則及適當邊界，不宜輕易泯除界限，混為一談。

上述幾位西方思想家的理論內涵雖然不盡相同，但是他們對公私領域區分的看法是一致的。簡單地說，他們都認為公私領域性質有別，公領域的領導者必須尊重人民自主意志，不可以將人民當成子女來照顧或控制；而相對地，私領域的運作原則也不適用於公領域，尤其家庭倫理更是不可以適用於公領域，否則就會出現黑格爾所說家族倫理與城邦倫理衝突的悲劇。《論語》在這方面的想法截然不同，因

為孔門師徒顯然把天下邦國看成家族的擴大，兩者只有規模大小的不同，而沒有基本治理原則的不同。國君對人民的照顧責任，相當於父親對子女的照顧責任；而子女對父母應盡的孝道，也相當於臣民對國君應有的忠誠。孔子主張成德君子必須由「孝弟忠信」做起，有子更直言喜歡犯上作亂者，多半起於不孝弟之故。中國政治傳統有所謂「以孝治天下」、「視民如子」者，跟先秦儒家的理論息息相關。

其實，修身養性本身不是問題，孝弟忠信更不是我們反對的德行。只是，孝弟究竟是不是良善治理的保證？孝弟該不該成為治國平天下的必要條件？這兩個問題都很有討論的空間。儒家的孝道要求甚為嚴格，不僅要子女恭敬、無違、而且要做到「三年無改於父之道」（用曾子的講法，則是「三年不改父之臣，與父之政」）。這種做法，基本上假定父母都是對的；或即使父母有錯，也必須盡力為之隱諱（如「其父攘羊，而子為父隱」）。此種孝道倫理是否妥當，討論者甚多，並非本文之關切。筆者關心的是，這種孝道倫理是否適合運用於公共領域，使之成為治理天下國家的依據？

《論語》對這個問題的討論比較少，到了《孟子》之中，儒家「公私領域不分」所可能造成的問題就一覽無遺了。以孝道而言，桃應曾問孟子：「舜為天子，皋陶為士；瞽叟殺人，則如之何？」孟子回答說皋陶應該按法律把瞽叟抓起來關，而舜則應該「視棄天下猶棄敝屣也。竊負而逃，遵海濱而處，終身訢然，樂而忘天下」（孟子·盡心上）。在筆者看來，舜認為統治天下沒有孝順父親重要，這是他的選擇，百姓也許因此受害，但也無可奈何。但是「竊負而逃」明白違反法律，而孟子居然還津津樂道，認為這樣做才對，等於是鼓勵天子帶頭違法。為了克盡孝道，連基本的司法正義都可以違犯，這難道不是公私領域不分的一大問題？更令人瞠目結舌的是孟子對兄弟「友

悌」之道的詮釋。當萬章問他為什麼舜可以一邊誅殺壞人，一邊又分封無惡不作的弟弟（象）在某個地方，孟子的回答居然是：「仁人之於弟也，不藏怒焉，不宿怨焉，親愛之而已矣。親之，欲其貴也。愛之，欲其富也。封之有埤，富貴之也。身為天子，弟為匹夫，可謂親愛之乎？」（孟子·萬章上）。雖然孟子補充說象並沒有真正治理國家（而是由舜所派的官吏實際治理），所以人民並沒有受到傷害，但是顯然「友悌」之道可以讓象免受應有的懲罰，而且還可位居諸侯，享受人民的貢稅。中國向來有「一人得道，雞犬升天」的俗諺，可以說與儒家這種「公私不分」的孝悌政治有關。

在一個民主社會中，孝道確實有其重要性，因為這是整個家庭倫理所由構成的支柱之一。可是政治領域首要的關懷是如何讓使人民安居樂業、使衝突得以和平化解，而政治人物首要的德行則在能否判斷正確、領導有方。孝道可能有助於增進人民對領導者的好感，從而間接幫助政治信任的累積，但是它並不是政府治理的核心價值，也無法與判斷能力或領導能力劃上等號。更重要的是，孝道體現的是父子上下之間的關係，而政治共同體的成員之間則是平等的關係，公民之間無法以孝道互動，領導者與被領導者之間也無法產生父子情懷；試圖以孝道作為公共領域的基礎，極可能會產生扞格不入的後果。譬如，孔子在評論弟子的從政能力時，指出「果、達、藝」是重要的條件。如果「果斷、通達、多才多藝」能夠與「孝弟」並俱，當然是最好的狀況；但是如果兩者無法得兼、而又必須忍痛擇一時，孝順父母而對政事毫無概念者，難道會比通達果敢、而不孝悌者更適合治國嗎？無論如何，孔子講求孝悌的政治觀至今對中國社會仍有相當影響，而現存公私領域之間糾纏不清的現象，大概也會持續下去，這應該是中國政治的另一項特色。

最後，筆者願意指出，《論語》關於從政者德行的討論，確實是極為珍貴的政治思想資產。溫、良、恭、儉、讓、惠、勞、泰、威、敏、莊、寬、無倦……等等，都是「君子」應有的人格特質，也是政治實踐的重要原則。這些原則若與西方的政治思想相比較，可謂迥不相同而又毫不遜色。基本上，西方的政治德行理論可以分成三種主要類型。第一種是古典類型，強調智慧、勇敢、節制、正義，也就是俗稱的四大德行。這種德行理論的鼓吹者，包括柏拉圖、亞里斯多德、斯多噶學派、西塞羅等等。第二種是基督教類型，強調謙卑、服從、博愛、忍耐等等，以新約聖經為其根據。第三種是現代自由主義類型，強調寬容、講理、妥協、相互尊重、服從法則等等。儒家的政治德行論述與這些西方理論既有類似的地方，也有明顯的差別。「溫、良、恭、儉、讓」的政治人格比古希臘羅馬的理想人格來得內斂、平和；但是「勞、泰、威、敏、無倦」等等又比中世紀基督教的理想來得積極進取。與自由主義相比，儒家的政治德行顯得保守、權威一些，但也富有更多的道德性與人情味。在中國向西方開放之後，如何調整諸多政治德行之間的平衡，已經成為政治思想學者無法迴避的問題。

中西政治德行論述的交會究竟會激盪出什麼火花，目前我們還無法斷言。但是《論語》所強調的某些價值，由於深入中國社會人心，應該會有歷久彌新的作用。其中特別值得一提的是「敬事而信」，因為這似乎是中國政治傳統對從政者最核心的要求。「敬事」是一種面對公共事務的莊重態度，由於「敬」發自內心，所以敬事者必然不會有官僚態度，而會主動積極為人民著想。同時，有鑑於公共事務對人民的福祉影響深遠，因此審慎、敬重、守信的態度也是一種比較負責任的態度。中國歷史上的明君賢臣，多半是能夠做到「敬事而信」的

人。此一政治德行的實踐，頗能說明為何在欠缺民主思想的情況下，賢明的統治階層仍然可以獲得人民的支持。換言之，雖然《論語》沒有任何「人民主權」的想法，但是嚴格講來並不是致命的缺失。只要統治者真正發自內心誠意去施行仁政，則其嘉惠人民的作為多少可以彌補人民未能自己統治的遺憾，並使統治者獲得起碼的正當性。處在一個民主意識高漲的時代，任何政治理論都不可能無視於人民主權的要求。可是，就像民主政治經驗所昭示者，「民治」與「民享」之間並無必然的關連，在伸張人民主權之餘，我們仍然必須追問民選政府是否真正照顧到人民的福祉。在這個意義上，《論語》所推崇的「敬事而信、節用愛人」，顯然具有極深刻的意義。

參考文獻

中文部分

中文古籍（本文所引中文古籍版本如下，引用僅註明篇名）

王忠林注釋

2003 《新譯荀子讀本》。台北：三民。

吳文濤、張善良編著

1995 《管子》。北京：北京燕山。

沈知方主稿，蔣伯潛廣解

1954 《語譯廣解論語讀本》。台北：啟明書局。

1954 《語譯廣解孟子讀本》。台北：啟明書局。

1954 《語譯廣解四書讀本》。台北：啟明書局。

阮元校勘

1959 《十三經注疏》。台北：啟明書局。

傅武光、賴炎元注釋

2003 《新譯韓非子》。台北：三民。

Weber, Max

1996 《支配的類型：韋伯選集（III）》，二版，康樂等編譯。台北：遠流。

王文濤

2006 〈中國古代「專制」概念述考〉，《思與言》，44 卷 4 期，頁 1-44。

朱熹

1956 《四書集注》。台北：世界。

牟宗三

1980 《政道與治道》，增訂新版。台北：臺灣學生。

林端

2003 《韋伯論中國傳統法律——韋伯比較社會學的批判》。台北：三民。

徐復觀

1980 《學術與政治之間》，台一版。台北：臺灣學生。

楊伯峻

1980 《論語譯注》。北京：中華書局。

實藤惠秀

1982 《中國人留學日本史》，譚汝謙、林啟彥譯。香港：中文大學出版社。

蕭公權

1982 《中國政治思想史》。台北：聯經。

錢穆

1995 《論語新解》。台北：聯經。

外文部分

Aristotle

1984 *The Politics*, translated by Carnes Lord. Chicago: University of Chicago Press.

Dunn, John

2000 *Cunning of Unreason: Making Sense of Politics*. London: Basic Books.

Locke, John

1960 *Two Treatises of Government*, edited by Peter Laslett.

Cambridge: Cambridge University Press.

Plato

1988 *The Laws*, translated by Thomas L. Pangle. Chicago:
University of Chicago Press.

Schwartz, Benjamin I.

1985 *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, Mass.:
Belknap Press of Harvard University Press.

Abstract

The article explores what “politics” means for Confucius and his disciples by examining the text of *The Analects*. First, I make a comparison between the English word “politics” and its Chinese translation. Then I discuss the ideal political order of Confucianism, the problem of political legitimacy, and the virtue of a Confucian statesman. I argue that the rule of virtue is fundamentally different from the western tradition of the rule of law, and deficient in that it cannot be institutionalized though it helps supplement the latter. The emphasis on filial and fraternal virtue in politics, moreover, messes up the principles of the public and the private. However, the comprehensive account of political virtues in the *Analects* provides us with an invaluable treasure for political theorization, not being affected by the fact that it is not a democratic theory.

Keywords: Confucianism, Analects, Confucius, politics, rule of virtue, legitimacy