

# “服從”與“尊賢”： 對“君為臣綱”的兩種理解路徑

秦鵬飛

北京大學社會學系

**摘要** 對於“三綱”，學界存在兩種理解路徑：一種認為“三綱”吸收了法家思想的、強化統治的思想工具，強調對君、父、夫片面的人身服從，而這一理解路徑下的“三綱”被目之以“吃人的禮教”，自近代以後遭到了猛烈的批判；另一種認為“三綱”是由“五倫”觀念發展而來的對社會關係的界說，“五倫”到“三綱”的發展，在行動倫理上也完成了由“相對”的“對人”的義務到“絕對”的對“理念”的職分的轉化。本文以《韓非子》和《孟子》的相關文本為主要依據，以“君為臣綱”為切入點，以君臣能否易位為案例，希圖對這兩種路徑進行探源性的理解。研究發現，法儒兩家對“君”的預設不同，也導致了不同的“尊君”的要求。法家的“中材之君”必須以威權保障自己的地位，故強調對君的無條件服從；儒家的“德盛之君”則沒有否認君臣易位的合法性，“尊君”實際上對處於“君臣關係”的雙方都提出了相應的倫理要求，是“尊賢”原則的衍伸。



## 一 引言

1776年，乾隆下詔命令國史館修《貳臣傳》。節錄之：

昨閱江蘇所進應毀書籍內，有朱東觀選輯《明末諸臣奏疏》一卷及蔡士順所輯《同時尚論錄》數卷，其中如劉宗周、黃道周指言明末秕政，語多可采。因命軍機大臣將疏中有犯本朝字句，酌改數字，存其原書。……蓋崇獎忠貞，即所以風勵臣節也。

因思我朝開創之初，明末諸臣望風歸附。如洪承疇，以經略喪師，俘擒投順；祖大壽，以鎮將懼禍，帶城來投……今事後平情而論，若而人者皆以勝國臣僚，乃遭際時艱，不能為其主臨危授命，輒復畏死幸生，覩顏降附，豈得復謂之完人……朕思此等大節有虧之人，不能念其建有助績諒於生前，亦不能因其尚有後人原於既死。今為准情酌理，自應於國史內另立《貳臣傳》一門，將諸臣仕明及仕本朝各事跡，據實直書，使不能纖微隱飾，即所謂雖孝子慈孫百世不能改者……此實朕大公至正之心，為萬世臣子植綱常，即以是示彰瘡。<sup>1</sup>

所謂“貳臣”，即既在前朝為仕，又在本朝做官的人。儘管洪承疇、祖大壽等在清軍入關時頗有戰功，也難逃被指名列入《貳臣傳》的命運；相反，乾隆大力褒獎的劉宗周和黃道周，卻都是為前朝死節之臣。作為政治統治者的乾隆，把是否變節，也就是能否不事二主，作為劃分忠臣貳臣的標準，自然無可厚非：為君王者，總希望臣子們能把“為主盡忠”的信條貫徹到底。褒獎劉、黃，貶斥洪、祖，在乾隆看來正是為了樹立道德典範，為臣子“植綱常”。



但乾隆並不能左右劉、黃二人的意志，二人死節之事，也是實實在在地發生過的。據《明史》記載，劉宗周在杭州失守後，“推案慟哭，自是遂不食”，絕食二十三天而死。黃道周在江西兵敗被俘，清軍將其押送至南京，“臨刑，過東華門，坐不起，曰：‘此與高皇帝（朱元璋）陵寢近，可死矣’”<sup>2</sup>。若非深植其心的價值信念，很難想像劉宗周能夠出於一時的激情，絕食近一月；也很難理解為什麼黃道周一定要選擇離朱元璋陵寢最近的地方就義。而就二人的政治生涯來看，為明王朝死節似乎也沒有必要：劉宗周一生三度被革職，崇禎帝評價其“迂闊”；黃道周也曾被崇禎以“偽學欺世”之罪下獄充軍——崇禎對二人的待遇顯然不值得他們來以自己的生命為代價來報答；就二人的身份而言，劉、黃二人除去政治上為仕，還兼具博學鴻儒的身份。<sup>3</sup>——這似乎更加印證了儒家所謂“君為臣綱”的道德信條，成為了君王強化其統治的有效工具，並對臣子充滿了道德上的強制力。

可是，君王無道時臣子不離不棄，似乎又與儒家經典有抵牾之處。如亞聖孟子就明言“君有過則諫，反復之而不聽，則去”<sup>4</sup>，這似乎賦予了臣子相當靈活的行動選擇。熟諳儒家經典的劉宗周與黃道周，對此絕非視而不見。就儒家思想的內在邏輯而言，“君為臣綱”與“不聽則去”這兩種看似截然對立的訓誡有無其內在的邏輯關聯？這構成了本文試圖探索的問題。

## 二 對“三綱”的兩種解釋路徑

“君臣”在儒家關於人際交往的思想中，是最重要的關係範疇之一。君臣關係之所以能夠成為一種抽象的關係範疇，是因為其不僅指涉了現實存在的具體的君臣關係，也代表了特定的倫理意



涵，並由此獲得了普遍的性質。眾所周知，儒家關於君臣關係的理論闡述包含在“五倫”和“三綱”這兩種表述不同的話語中。這本身就構成了一個理論上的問題：對同一社會關係為什麼要用兩種話語去界說呢？對於“五倫”，當前學界的主流意見還比較溫和，並已經開始探索其對本土的社會學理論所具有的重要意義；<sup>5</sup>而“三綱”則早已被視為專制統治的代名詞，受到了猛烈的批判。而這些批判，源自於對“三綱”的不同理解。

### （一）“暗張慎韓”：吸收了法家思想的“三綱”說

值得注意的是，對“三綱”說批判聲音有兩個比較顯著的特徵：其一，最早見諸於近代以後：1899年，何啟、胡禮垣合寫《〈勸學篇〉書後》（簡稱《書後》），<sup>6</sup>首次明言反對“三綱”：“三綱之說，非孔孟之言”，<sup>7</sup>而此前的儒家學者對“三綱五常”的使用，幾乎是不加反思的；其二，“三綱”說遭到的批判是全面性的：除了徹底否定儒家名教的學者<sup>8</sup>之外，肯定儒家思想價值的學者的普遍意見，同樣也只願意肯定“五倫”的意義而反對“三綱”。如《書後》中說：“五倫者……本之於天也；本之於天者，公也。三綱者……操之自人也；操之自人者，私也”，<sup>9</sup>又如梁啟超先生：“儒家只有五倫，並無三綱”。<sup>10</sup>

何啟、胡禮垣或梁啟超等先生之所以肯定“五倫”，是因他們認為五倫是孔孟基於人的自然情感和自然差別，對社會秩序做出的安排：“外國當孔子之世，凡尚理學如希臘等國，亦莫不以五倫為重，是中國亦不得獨為中國也。然而孔子獨能於情理精思殫慮而出之以極公，故中國聖人以孔子為冠”；<sup>11</sup>梁啟超先生也說：“君如何使得為君？以其履行對臣的道德責任，故謂之君。反是則君不君。臣如何始得為臣？以其履行對君的道德責任，故謂之臣，反是則不臣。父子兄弟夫婦朋友莫不皆然，若是者謂之五倫……五倫全成立於互相對等關係之上，實即‘相人偶’的五



種方式”。<sup>12</sup>人有天生的差別，例如，一個人在面對自己的父親和對自己的兒子時，行為方式不可能完全一樣，而“五倫”正是對這些行為方式的高度凝練，這是肯定儒家思想價值的學者們比較能達成一致的地方：

與“五倫”相比，“三綱”則充滿了強權與壓制的色彩。何啟、胡禮垣認為，“三綱”把原本對關係雙方都提出道德要求的、“互相對等”的“五倫”，改造為要求對地位較高的君、父、夫的無條件順從，君、父、夫則掌握了臣、子、婦的生殺大權：“民臣不言義而言綱，則君可以無罪而殺其臣……父子不言親而言綱，則父可以無罪而殺其子……夫婦不言愛而言三綱，則夫可以無罪而殺其婦”；<sup>13</sup>且“三綱”的優先性亦高於“五倫”，即在日常生活中，以對君、父、夫的“服從”為先，在滿足了“順”的要求之後才能去追求“君臣有義”、“父子有親”、“夫婦有別”的道德要求：“立為三綱之說，意謂比五倫為尤重，使人以不得不從也”。<sup>14</sup>這在何啟和胡禮垣看來，是偏離了先秦儒家的本意的，並把對“三綱”說的闡發歸罪於漢儒董仲舒、班固、王肅等人。<sup>15</sup>

這一判斷自有其歷史的依據，因為“三綱”這一詞匯，最遠也不過只能溯及到西漢，首見於董仲舒的《春秋繁露》<sup>16</sup>；清儒皮錫瑞說：“三綱大義，名教所尊，而經無明文，出《禮緯·含文嘉》”<sup>17</sup>，《禮緯》是西漢時的書籍，有“君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱”之辭；及至“三綱”及其內容的正式確立，已經到了更晚的東漢時期，是《白虎通》成書時候的事情了<sup>18</sup>。不過，《書後》也指出，“三綱”說在漢儒的思想體系中並不是孤立的，這在“君臣”一綱中體現得最為明顯。《書後》中說：

五常（倫）之道，天性使然也，奚以三綱為哉？漢之儒者不明此旨，既以災祥之說脅其君，又以三綱之說制其民。<sup>19</sup>



也即是“君為臣綱”除了對臣民加諸於一個必須順從君王的要求之外，漢儒著墨甚多的陰陽讖緯之學、災異之說，也對君王做了限制。但是《書後》因其論戰的目的，對此語焉不詳。當代學者對“三綱”的探源性研究，可謂繼續支持了上述的“三綱”偏離先秦儒家本意的觀點，並把董仲舒等人闡發“三綱”的知識源泉繼續上溯到法家思想上。例如孫景壇就認為，韓非子的“三順”<sup>20</sup>的思想是董仲舒闡發“三綱”說的直接來源，“三綱”的意思是，一方對另一方的絕對服從<sup>21</sup>。李存山的研究則認為，董仲舒以“屈民而伸君”來闡發“君為臣綱”的思想，用以確立君王對臣民的絕對主從關係；強調“屈君而伸天”，則是要用“‘天神’的權威和‘陰陽災異’來節制君權”——後者正是董仲舒繼承先秦儒家“崇尚仁道”和“以民為本”思想的體現。這也是董仲舒區別於韓非的最重要標誌，因為“屈君而伸天”是無法推出臣子對君主無條件服從的要求的，而是要求君王服從仁道而愛民<sup>22</sup>。

是為理解“三綱”的第一種路徑。也即認為“三綱”說是經由歷史建構而成的、隨著大一統國家建立而吸收了法家思想的一種道德訓誡。對於這種視角下的“三綱”，蕭公權先生的批評最具代表性：“不知儒法二家同道尊君而其旨根本有別。大唱‘三綱’之教，自命承統於洙泗<sup>23</sup>，實則暗張慎韓，‘認賊作父’。且又不能謹守家法，複以尊德貴民之微言與專制之說相混淆”。<sup>24</sup>

在這種視角下，“君為臣綱”意味著臣子所侍奉的是“超級君王”，臣子對君王無限盡忠的做法是正當的。換句話說，君的角色就成了為臣者共有的、至善的“神”，是君臣關係這一範疇中至高無上的超越性價值，臣子對於君要負無限的責任。明確了這一前提之後，為了“愛民”、“貴民”，再引入“天”的概念來代表“仁道”，用以制約君權——這似乎既把“君為臣綱”的發明者董仲舒看成了一位“智力高超的唯物主義者”，因為董仲



舒只是出於限制君權、警示君王不要任意妄為的考慮，才要大談讖緯災異的，並且君王也需要以宗教式的熱情去相信這套災異之說；又難免把所謂“君為臣綱”的踐行者，如前文提及的黃道周、劉宗周，看做了被支配的傀儡，雖然他們本身就是熟諳先秦儒家經典的學者。更加難以解釋的事實是，從“三綱”說形成的漢代到近代以前近兩千年的時間，沉浸於儒家經典的學者不計其數，卻從未出現過批判“三綱”的聲音，即如批判君權最激烈的黃宗羲，也不過是將“三代以下有亂無治”的原因歸結於“以我之大私歸為天下之大公”，<sup>25</sup>即批評君王個人的私欲，也非對“君為臣綱”這一結構性的設計所擁有的合法性的質疑。這一認識矛盾的實質是，因為“君”之外還有一個更優先的、至善的“天”或“仁道”的緣故，那麼對“君”無條件的服從便不具有合理性——我們可以說“仁”是道德領域中至高無上的道德原則，卻無法對“君”盡忠和行仁道完全等同起來。

## （二）“五倫的最高最後發展”：進一步抽象的“三綱”說

“暗張慎韓”的“三綱”說的知識來源，皆本於《韓非子·忠孝》篇（即前文所謂的“三順”）。但是儒家經典中涉及“三綱”內容的經文亦不在少數：

有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所錯。<sup>26</sup>

孔子曰：夫婦別，父子親，君臣嚴，三者正，則庶物從之矣。<sup>27</sup>

父。傳曰：為父何以斬衰也？父至尊也。

諸侯為天子。傳曰：天子至尊也。君。傳曰：君至尊也。<sup>28</sup>





妻為夫。傳曰：夫至尊也。<sup>29</sup>

所引文本成書年代皆早於《韓非子》：《易》《儀禮》、《禮記》等儒家經典，準確的成書年代已不可考，但《序卦傳》相傳為孔子所作，為《十翼》之一；《儀禮》相傳由孔子弟子子夏作傳；《禮記》作者眾多，相傳由孔子弟子、再傳及三傳弟子共作。

就內容來說，子夏《喪服傳》中言及“至尊”者，亦只有父、君與夫三人；《白虎通》論及“三綱”時，與“六紀”連用，並稱為“三綱六紀”。“六紀”與孟子中所言的“五倫”在句式上極為相似，潘光旦先生亦把“六紀”作為“五倫”演進中的來源之一。<sup>30</sup>《孟子》中說：

使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有敘，朋友有信。<sup>31</sup>

三綱者，何謂也？謂君臣、父子、夫婦也。六紀者，謂諸父、兄弟、族人、諸舅、師長、朋友也。故《含文嘉》曰：“君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱。”又曰：“敬諸父兄，六紀道行，諸舅有義，族人有序，昆弟有親，師長有尊，朋友有舊。”何謂綱紀？綱者，張也，紀者，理也；大者為綱，小者為紀，所以張理上下，整齊人道也。人皆懷五常之性，有親愛之心，是以綱紀為化，若羅網之有紀綱而萬目張也。<sup>32</sup>

“三綱六紀”之說，似乎表明二者所指，各有所重。《白虎通》訓“綱”為“張”，是“大者”；訓“紀”為“理”，是“小者”，本於《詩經》：

勉勉我王，綱紀四方。<sup>33</sup>





漢儒鄭玄箋云：以罔罟喻為政，張之為綱，理之為紀。唐代孔穎達疏說：“綱者，網之大繩……以舉綱能張網之目，故‘張之為綱’也。紀者，別理絲縷，故‘理之為紀’，以喻為政有舉大綱赦小過者，有理微細窮根源者”。<sup>34</sup> 後儒言及綱紀時，常以“綱”與“常”字連用，“倫”與“紀”字連用，<sup>35</sup> 似又一一並行不悖之證。“綱”與“常”各有所指，“綱”言天理而“常”言人性；但“倫”則與“紀”卻意義相類。也即是說，雖然“三綱”說的正式確立是相對晚近的事情，但其知識來源可能並非《韓非子》。因此，又有另一種對“三綱”的理解方式，認為“三綱”說是儒家思想固有的理論。代表者如賀麟先生，賀先生同樣認為“三綱”說成立於漢代，但他認為“三綱”的思想由“五倫”演繹而來：

五倫觀念的最基本意義為三綱說，五倫觀念的最高最後發展，也是三綱說。而且五倫觀念在中國禮教中權威之大，影響之大，支配道德生活之普遍與深刻，亦以三綱說為最。三綱說實為五倫觀念的核心，離開三綱而言五倫，則五倫說只是將人與人的關係，方便分為五種，此說注重人生、社會和等差之愛的倫理學說，並無傳統或正統禮教的權威性與束縛性。儒家本來是與諸子爭鳴的一個學派，其進而被崇奉為獨尊的中國人的傳統禮教，我揣想，應起源於三綱說正式成立的時候。三綱的明文，初見於漢人的《春秋繁露》及《白虎通義》等書，足見三綱說在西漢的時候才成立。儒教正式成為中國的禮教也起源於西漢。而中國真正成為大一統的國家，也自西漢開始。西漢既然有組織的偉大帝國，所以需要一個偉大的有組織的禮教，一個偉大的有組織的倫理系統以奠定基礎；於是將五倫觀念發揮為更嚴密更有力的三綱說，及以三綱說為核心的禮教，這樣，儒教便應運而生了。<sup>36</sup>



在賀先生看來，雖然“五倫”和“三綱”所描述的對象是一致的，但二者在程度上仍有區別。“五倫”是“相對”的、不穩定的，原因就在於五倫所言及的各種社會關係能夠得以正常維持和運轉的前提，是互相以對方為導向的：也就是說，身處某一社會關係中的“我”，踐履相應的倫理規範，要看對方有沒有履行他的義務，如果對方的義務沒有完成，那麼“我”也就沒有必要去維持這段關係了。其結果是“五倫”視閩中的社會關係，仍然是一種“相對的循環報復，給價還價的不穩定關係”<sup>37</sup>。只要關係還存在著潛在的不穩定的可能，儒家思想求安定的社會理想就談不上真正實現。“三綱”則是試圖從根本上消除所有不安定因素的嘗試。賀麟先生說：“三綱說要補救相對關係的不安定，進而要求關係者一方絕對遵守其本分，實行單方面的愛，履行單方面的義務”<sup>38</sup>。這也就是賀先生所謂的“片面”的意思。也即是說，三綱是對五倫所具有的相對性所進行的絕對化處理，把臣對君、子對父、婦對夫應盡的責任確定為忠、孝、貞的絕對義務，臣子盡忠、兒子盡孝或妻子守貞，不再以具體的君、父或夫的行為作為前提。

賀先生認為，“片面的”“三綱”使“五倫”所具有的普遍性得到進一步擴展。“五倫”是具有普遍性質的道德學說，已經能夠把現實存在的、形形色色各種社會關係化約成五種基本的關係要素，而三綱的貢獻在於，把對這五種基本的、具體的、富有情境性的人與人之間的關係的勸導，轉化為人對理念、對名分的追求與貫徹。也就是說，臣子所盡忠的，並非是作為人的君主，而是“君主”這一抽象的名：“三綱說認君為臣綱，是說君這個共相，君之理是為臣這個職位的綱紀。說君不仁臣不可以不忠，就是說為臣者或居於臣的職分的人，須尊重君之理，君之名，亦即是忠於事，忠於自己的職分的意思。完全是對名分、對理念盡忠，不是作暴君個人的奴隸。”<sup>39</sup> 這樣，三綱就不再局限於具體的偶然情境或某一對特殊的關係，而是擁有了超越性的特點。



賀先生的研究，指出了儒家思想在五倫之外再別出一個三綱的道德原則的原因，並頗具洞察力地解釋了歷史上並不罕見的忠臣孝子和他們苦心孤詣、悲壯義烈的行為的動機。但是，賀先生對“五倫”到“三綱”的轉化過程的論證，在義理的演繹上還不夠完整。在賀先生看來，“五倫”能夠演變成“三綱”，不過是出於從根本上消除社會不安定的因素的需要，因而在邏輯上有其必然性。<sup>40</sup>一方面，這種解釋方法並沒有超出功能論的範疇，且在邏輯上仍然有缺陷：儘管賀先生的研究能夠解釋劉宗周、黃道周死節的行為，但是與前述“暗張慎韓”的“三綱”說相比，只是將具體的“君”抽象為具有普遍性的“君名”，仍然暗示著“君臣”尊卑地位的恒常不變。也就是說，曾經被孟子稱讚過的湯武討伐桀紂的行為，並不能被賀先生所謂的“忠於抽象的君之名”解釋。關於此事，西漢時的儒生轅固與道家學者（黃生）曾在漢景帝面前辯論過，黃生就認為作為臣子的湯武，其行為是不折不扣的“弑君”，而轅固則認為湯武是“與天下之心而誅桀紂”，是“受命”<sup>41</sup>。也即是說，“天”作為最高的主宰，賦予了湯武易桀紂之位為君的正當性。換句話說，抽象的“君名”與作為最高價值的“天”，對臣子施加的道德要求可能會有不一致的地方——這並非是賀先生有意規避的，只是賀先生的研究旨在檢討“五倫”而非“三綱”，沒有進一步的論述。另一方面，賀先生也指出，“君為臣綱”的意義有兩層，一是尊重對方的君之理念型，一是忠於自己的臣之職分。只是他著重用力的地方多在前者，對後者卻語焉不詳，只有一個師生的例子作為佐證<sup>42</sup>，並無邏輯過程的推演，而這一點又極易遭到忽視。

總結而言，對“君為臣綱”的理解，上述兩種理解路徑都不夠完整。對於前者，需要進一步檢視法家思想究竟有無生髮出“三綱”說的可能性；對於後者，需要我們回到儒家經典中，以嘗試是否能夠找到文本的依據將賀先生的邏輯補充完全，而這種



補充的目標在於，一方面應當能夠調和“君”和更高的“天”所具有的超越性質，因為二者在經典中均是明文出現過的；另一方面也應當對賀先生所指出的尊重“君”之理念與忠於“臣”之職分這兩層含義有統一的、並在邏輯上自洽的處理。

### 三 “皆法堯舜”：儒家的君臣之道

#### （一）儒法兩家對“君臣易位”之事的態度分歧

以湯武伐桀紂的事件為例：

堯、舜、湯、武或反君臣之義，亂後世之教者也。堯為人君而君其臣，舜為人臣而臣其君，湯、武為人臣而弑其主、刑其屍，而天下譽之，此天下所以至今不治者也。<sup>43</sup>

齊宣王問曰：“湯放桀，武王伐紂，有諸？”孟子對曰：“於傳有之。”曰：“臣弑其君，可乎？”曰：“賊仁者謂之‘賊’，賊義者謂之‘殘’，殘賊之人，謂之‘一夫’。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。”<sup>44</sup>

在韓非子看來是亂臣賊子的湯武，在孟子眼中卻是萬民歸心的聖人。兩家學說對湯武伐桀紂行為性質的判定，彰顯出二者對“君”之認識的不同。

韓非子對儒家道德感化色彩濃重的治國路徑並不信服，而是相信威權的力量：

今有不才之子，父母怒之弗為改，鄉人譙之弗為動，師長教之弗為變。夫以父母之愛，鄉人之行，師長之智，三美加焉而終不動，其脛毛不改；州部之吏，操官兵，推



公法而求索奸人，然後恐懼，變其節，易其行矣。故父母之愛不足以教子，必待州部之嚴刑者，民固驕於愛、聽於威矣。<sup>45</sup>

正是出於政令應當得到有效堅決地貫徹的考慮，韓非子強調“勢重”，也即君王與臣子間有一森嚴等級。就君王個人的才能而言，韓非子並非不知桀紂不材，也絕不否認湯武賢德，只是在他看來，一國之治與個人賢德並無直接的聯繫：

夫有材而無勢，雖賢不能制不肖。故立尺材於高山之上，下臨千仞之溪，材非長也，位高也。桀為天子，能制天下，非賢也，勢重也。堯為匹夫，不能正三家，非不肖也，位卑也。<sup>46</sup>

“勢重位高”者為君的原則，尚不足以解釋“湯武為人臣而弑其主”就是“亂君臣之教”，畢竟湯武所弑者是暴戾的桀紂，而桀紂在韓非子眼中是絕不能治理好天下的：“今以國為車，以勢為馬，以號令為轡，以刑罰為鞭策，使堯、舜禦之則天下治，桀、紂禦之則天下亂，則賢不肖相去遠矣。”<sup>47</sup> 但如堯舜一般的聖人或如桀紂一般的暴君的出現，在韓非子看來不過是小概率的事件：“堯、舜至乃治，是千世亂而一治也”，“桀、紂至乃亂，是千世治而一亂也”，<sup>48</sup> 絕大部分君王還是中材之資，是以韓非子有“自然之勢”與“人定之勢”的界分：

勢必於自然，則無為言於勢矣；吾所為言勢者，言人之所設也。夫堯、舜生而在上位，雖有十桀、紂不能亂者，則勢治也；桀、紂亦生而在上位，雖有十堯、舜而不能治者，則勢亂也。故曰：“勢治者則不可亂，而勢亂者則不可治也。”此自然之勢也，非人之所得設也……以



為不可陷之楯與無不陷之矛，為名不可兩立也。夫賢之為勢不可禁，而勢之為道也無不禁，以不可禁之賢與無不禁之勢，此矛盾之說也。夫賢勢之不相容亦明矣。<sup>49</sup>

材厚的堯舜為天子，則一定能實現天下大治的目的，故強調“勢重”、森嚴君臣之等級的“君臣之教”便沒有必要；材薄的桀紂為天子，則勢必陷入天下大亂的境地，桀紂也難免身在刑戮的命運，即便君之地位高峭，也難以挽救。這都屬韓非子所謂的“自然之勢”，是韓非子以“勢”釋君時已經主動排除的極端情境。也即是說，韓非子言君臣之道，其君皆是介於堯舜和桀紂之間的中材之人。中材之君的存在是常態，但他們既沒有以賢造就勢的能力，又不至於出於私欲而做出傷民力、竭民性的惡劣行徑，倘使有才能強於自己、又不如堯舜的臣子要做出易位之事，那麼天下便會陷入無休無止的征戰之中。因此，便有“人定之勢”的必要，以確立中材之君之為君的穩定地位。換句話說，韓非子所謂的君只強調“勢重”，而徹底摒除了對君王個人才能的考量，也否定了臣子以賢德削平君之“勢”的合法性，為人臣者只需要盡力守法，忠於職守就可以了：

其人以勢為足恃以治官。客曰“必待賢乃治”，則不然矣。夫勢者，名一而變無數者也。<sup>50</sup>

人主雖不肖，臣不敢侵也。今夫上賢任智無常，逆道也……所謂忠臣不危其君，孝子不非其親，今舜以賢取君之國，而湯、武以義放弑其君，此皆以賢而危主者也……人臣毋稱堯、舜之賢，毋譽湯、武之伐，毋言烈士之高，盡力守法，專心於事主者為忠臣。<sup>51</sup>

韓非子把治國與駕馬車做比，如堯舜者是駕車之良才，可以日行千里；中材之君只能日行五十。良才罕見，若非要等堯舜



來做君王，則無異於有人溺水卻非要讓千里之外的善泳者施救；日行五十雖然相較千里甚遠，只要不出亂子，日積月累總能達到千里的成就。<sup>52</sup> 因此，韓非子認為，保證中材之君的地位穩固，亦即“君上臣下”的恒常性，是組織政治秩序最重要的原則。就這一理論前提而言，則湯武伐桀紂的行為本身並沒有錯，因為桀紂一定會被推翻，這是人力不能決定的“自然之勢”；但在抽象層次上湯武身為人臣，卻“以賢危主”的做法若是被後世紛紛效仿，便構成了對“人定之勢”的根本挑戰，這才是韓非子萬萬不能接受的。

這與儒家思想中的“君”截然不同，因儒家學說中的“君”所具有的“勢”，無法與天賦之“材”脫離干系，也正因如此，君臣易位之事的發生便不如韓非子所認為的那樣罪大惡極：

對於三代之前初民社會部落群聚的史實，儒家學者的典型認識，如元儒戴表元《伯夷、叔齊列傳》：“上古國以萬計。其各國之所賢者，則自推以為各國之君。其眾國之所賢者，則共推以為天下之君。雖堯之唐、舜之虞，其初不過萬國之一耳。惟其德盛，故眾國環而宗之。宗之矣，而有不宗者在焉，則眾國環而攻之。”<sup>53</sup>。堯稱陶唐氏，舜稱有虞氏，最初不過是諸多部落首領之一，因為賢德，才由其他部落首領一起推為“共主”。孟子曾經對其弟子描述堯舜繼替的過程，既可看做是“德盛而宗之”和“德衰則易位”的最好注解，又可當做詳盡梳理孟子所體認的君臣之義的開端：

萬章曰：“堯以天下與舜，有諸？”孟子曰：“否。

天子不能以天下與人。”

“然則舜有天下也，孰與之？”曰：“天與之。”

“天與之者，諄諄然命之乎？”曰：“否。天不言，以行與事示之而已矣。”





曰：“以行與事示之者，如之何？”曰：“天子能薦人於天，不能使天與之天下；諸侯能薦人於天子，不能使天子與之諸侯；大夫能薦人於諸侯，不能使諸侯與之大夫。昔者，堯薦舜於天而天受之，暴之於民而民受之。故曰：‘天不言，以行與事示之而已矣。’”

曰：“敢問‘薦之於天而天受之，暴之於民而民受之’，如何？”曰：“使之主祭而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天與之，人與之，故曰，天子不能以天下與人。舜相堯二十有八載，非人之所能為也，天也。堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南。天下諸侯朝覲者不之堯之子而之舜，訟獄者不之堯之子而之舜，謳歌者不謳歌堯之子而謳歌舜，故曰天也。夫然後之中國，踐天子位焉。而居堯之宮，逼堯之子，是篡也，非天與也。《泰誓》曰：‘天視自我民視，天聽自我民聽。’此之謂也。”<sup>54</sup>

堯、舜相繼為王的事件一直被儒家學者們當做政治生活的典範而大加讚揚，但二人繼替的過程卻並非如堯禪舜承那麼簡單。一方面，堯雖貴為天子，但仍然不具備出於自己意志而將天下授予舜的合法性；另一方面，若舜出於私心對堯之禪位欣然接受，在孟子看來，也會成為篡位之人。這是因為天子不能私有天下之故：“天下推戴一人而為天子，而天下固非天子之所得有。使惟其見為可與而與之，則與之者已妄，而為所與者不能受。”<sup>55</sup> 不能私有天下，那麼治理天下的天子便不應該出於鞏固王位的目的，以君之“勢重”來森嚴君臣之間的界限，也即是說，韓非子所謂的“人定之勢”在儒家思想中並沒有合理性的基礎，此其一；

其二，在孟子看來，舜繼位並非受堯之命，而是受天之命，堯只是將舜“薦於天”。萬章對此的疑惑是顯而易見的：堯授舜



相位之時，有謔爾之文，有執中之訓，萬章以此為“諄諄然之命”；天無形無象，那麼，堯是如何知道天將要把王位與之於舜，舜又是如何知道天將要與之王位呢？孟子言辭古奧，答之以“天子能薦人於天”，“天不言，以行與事示之”。前者言堯向天薦舜：天下既為“天下之天下”，堯不能私有，故不能對舜是否踐位有予奪之權，只能進之於天，“以敬天而重天下之心，慎選有德者薦之於天”<sup>56</sup>，“只是要付他事，看天命如何”<sup>57</sup>；後者言天之所示：天命並非有形的授命或異象，而是在民眾“所共見共聞”的舜“與天下相往來之行與事”<sup>58</sup>中得到彰顯；

其三，故而孟子又說，舜之位並非堯與之，而是民與之，堯只是將舜“暴（曝）於民”。因為天命落到實處，不過是看民眾所服膺、認為有資格踐大位者是誰。堯薦舜於天，“使之舉行天子之事，暴之以為可昭示萬方也，而實門序揆之各得，見百姓之安焉，其德盛之符，與愚賤而咸若也，人受之也”。<sup>59</sup>“人受之”的結果是，儘管恪守臣節的舜在堯崩、服喪完畢之後避堯之子丹朱於南河之南，而天下諸侯民眾朝覲、訟獄、謳歌者仍然之舜而不之丹朱。能否踐大位在乎能否得民心，故孟子說“得天下有道，得其民，斯得天下矣。得其民有道，得其心，斯得民矣”<sup>60</sup>。《白虎通》中說：“王者，往也。天下所歸往”<sup>61</sup>，孟子所云“胥天下而遷之”，皆是因堯舜之德盛的緣故，使“萬方之心翕於一心”，<sup>62</sup>眾推為共主之意。孟子從未否認過德盛而為王的合法性，否則孟子便不會勸齊王、魏王行王政了<sup>63</sup>；

其四，堯舜除去天下共主的身份之外，還兼具“一國之君”的身份。孟子有五等六等爵之論<sup>64</sup>：“天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子、男同一位，凡五等也。君一位，卿一位，大夫一位，上士一位，中士一位，下士一位，凡六等。”<sup>65</sup>朱熹注：“此班爵之制也。五等通於天下，六等施於國中。”<sup>66</sup>爵即爵祿之義，明儒王夫之說：“以貴治賤，則存乎爵，以下養



上，則存乎祿。”<sup>67</sup>以爵之尊卑和采地大小作為秩次先後的標準，則君在諸多封建國家中可分為五等，在一國之內又可以分為六等。而天子不過是諸多封建國家中采地最大者：“天子之制，地方千里，公侯皆方百里，伯七十裡，子、男五十裡，不能五十裡，不達於天子，附於諸侯，曰附庸。”<sup>68</sup>一國之內，前述五等爵皆是國君，臣子又有五等，稱六等爵。天子除了作為千里王畿之地的國君之外，同樣也是其餘四等爵之君。“君”是泛指，“天子”只有一人，但天子是“君之君”，其作為君的性質並沒有變；天子與其餘四等君並稱天子、諸侯。天子若欲使賢者踐己位，則薦賢於天，天與之，人與之；諸侯若欲使賢者踐己位，則薦之於天子，天子與之，一國之人與之。同樣遵循“德盛而宗之”的道理——這意味著“君臣易位”之事在儒家思想的邏輯上是完全可行的。

行文至此，可先藉由韓非子和孔子的話就儒法兩家對“君臣易位”之事的態度做一小結：

十仞之城，樓季<sup>69</sup>弗能逾者，峭也；千仞之山，跛牂易牧者，夷也。<sup>70</sup>

孔子曰：“……夫一仞之牆，民不能踰，百仞之山，童子登游焉，凌遲故也。今世仁義之陵遲久矣，能謂民無踰乎？”<sup>71</sup>

二語文辭近而意大殊。韓非子重視君位之高峭以及由此帶來的合法的暴力與威權，尊君卑臣，森嚴君臣之間的界限，故強調“樓季弗能逾”，君臣不可易位；孔子則認為民無踰不過是因為仁義衰敗（陵遲），而“童子登游”，似乎正暗含著君臣之間界限平緩、並非長久不變的隱喻。

實際上，韓非子對“君上臣下”的闡釋，在本質上與儒家定名分以求安定的社會理想並無不同，法家學說<sup>72</sup>也確實抽象



出一個賀麟先生所謂的“君”之“共相”：法家言君，將個人才能、德性的優劣之於為君的影響完全排除，以“人定之勢”釋之，並以此徹底阻斷君臣易位的可能性。其結果是，法家之君確然成為一至高無上的權威，臣子則成為無事不從君、無事不順君、君死則殉之的傀儡；相反，以德盛德衰解釋君臣易位的儒家思想，似乎更容易招致“名實分離”的批評：一方面，“德盛”或“德衰”意味“君”的合法性是極容易喪失的，另一方面，儒家公認的聖人如孔子、伯夷等，卻並未成為“君”的經歷。行文至此，對兩家學說關於“君臣易位”之事的態度的梳理，並沒有超出前文所述的學者們的研究成果的範圍；但是，若是說“君為臣綱”因吸收了法家思想而偏離了孔孟的本意，卻未必如是。因為法家的講“勢重”，只是為了對君“賦以至高無上專有獨斷之權位”，<sup>73</sup>而儒家思想在尊“德盛”之人為君的同時，也對為臣子者的行動倫理做出了闡發——後者才是理解“君為臣綱”的關鍵所在。

## （二）儒家思想中的“臣”之職分

仍從前文孟子的議論談起。後世學者常以孟子這段議論總結出儒家思想“貴民”的結論（上文其三）。如蕭公權先生：“堯舜禹湯之得天下……雖由‘天與’，實賴‘人歸’。若以今語釋之，則孟子殆認為人民為最後主權之所寄”。<sup>74</sup>

所謂“貴民”的結論，因可以直接解釋湯武伐桀紂的行為而頗具迷惑性：桀紂失民心而失天下，故可易位。但這未免把君臣易位之事看得過於簡單：舜有天下、桀紂不有天下是特殊情境而非一般情境，如堯舜湯武一樣的材厚之君不常有，如桀紂一樣的材薄之君亦不常有，這是儒法兩家都承認的、不可改變的自然事實。孟子言“五百年必有王者興”，<sup>75</sup>反過來說，也正說明德盛之人並不多見。那麼，倘若在一段時間裡，天下之民沒有找到



可以“德盛而宗之”的人，儒家思想是如何解決的呢？萬章曾問過孟子：

萬章問曰：“人有言，‘至於禹而德衰，不傳於賢，而傳於子。’有諸？”

孟子曰：“否，不然也；天與賢，則與賢；天與子，則與子。昔者，舜薦禹於天，十有七年，舜崩，三年之喪畢，禹避舜之子於陽城，天下之民從之，若堯崩之後不從堯之子而從舜也。禹薦益於天，七年，禹崩，三年之喪畢，益避禹之子於箕山之陰。朝覲訟獄者不之益而之啟，曰：‘吾君之子也。’謳歌者不謳歌益而謳歌啟，曰：‘吾君之子也。’丹朱之不肖，舜之子亦不肖。舜之相堯、禹之相舜也，歷年多，施澤於民久。啟賢，能夠承繼禹之道。益之相禹也，歷年少，施澤於民未久。舜、禹、益相去久遠，其子之賢不肖，皆天也，非人之所能為也。莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。匹夫而有天下者，德必若舜禹，而又有天子薦之者，故仲尼不有天下。繼世而有天下，天之所廢，必若桀紂者也，故益、伊尹、周公不有天下。伊尹相湯以王於天下，湯崩，大丁未立，外丙二年，仲壬四年，太甲顛覆湯之典刑，伊尹放之於桐，三年，太甲悔過，自怨自艾，於桐處仁遷義，三年，以聽伊尹之訓己也，複歸於亳。周公之不有天下，猶益之於夏、伊尹之於殷也。孔子曰：‘唐、虞禪，夏后、殷、周繼，其義一也。’<sup>76</sup>

孟子這段議論承接上段議論，將君臣之義講述地更為明白。萬章所問孟子之事，接上文言之，是說堯、舜為聖人，至公無私，不敢以天下私自與人（上文其一），故向天薦賢，傳位於舜、禹；那麼禹為什麼不薦賢於天，而傳位於子啟呢？孟子則



引用孔子的話向萬章說明，王位之禪讓、傳子或者繼世所遵循的道理是同一的：

就“唐、虞禪”之事而言，堯、舜之子皆不肖，其德皆不足以踐大位；而舜為堯相二十八年，禹為舜相十七年，是薦賢於天又暴之於民久，“歷年既多，施澤於民既久，則天下安其治、馴其教，舍舜、禹而無所適從；不能以感堯舜之心，棄愛養而推不肖之子，故歸舜、禹”，<sup>77</sup> 舜、禹之大位實為民與之，已如前述。就“夏后”之事而言，禹之子啟賢德，但禹也曾薦益於天，益為禹相七年，在禹死之後也曾避啟於箕山，而“歷年既少，施澤於民未久，故天下依禹之德，而未戴益之仁，舍夏后而非所是從，不能順禹薦賢之心，忘恩義而歸箕山之相，故歸啟也”。<sup>78</sup> 換句話說，天下歸於啟，實際上是天下尚未認識到益之仁時，感念禹之德，從而歸於“禹之子”啟。這是一極其自然而然的推論：在天下未能找到新的德盛之人而歸之之時，最可靠的做法便是推先前的德盛之人最親近的兒子為天子，因為天子施澤於民也是從天子之家開始，逐漸擴大範圍乃至於全天下的，受教化最深者，自然應該是其子。《禮記·郊特牲》中說：“繼世以立諸侯<sup>79</sup>，象賢也”。鄭玄注說：“賢者子孫，恒能法其先父德行”。<sup>80</sup> 因此，唐、虞禪，夏后，尊賢的邏輯一以貫之，殷、周繼室同樣如此。如民儒劉咸炘所言：“天下既無可改事者，先天子之澤猶存，即戴先天子之子，苟得中才，其故家遺俗，流風善政猶有存者，諸侯各治其民，但有所稟奉，屬國之增減，視其德之盛衰焉耳。其德未甚暴，而天下無德、力能一者代之，先王之德未忘，則傳至數十世”。<sup>81</sup>

孔子至聖，其賢德未必不如舜、禹而不王，是因為沒有能將孔子薦於天之人；益、伊尹、周公之賢德同樣未必不如啟、湯、武而不有天下，是因為所侍奉的繼世之君像桀紂一樣賊仁殘義者仍是少數，仍然能夠或多或少地沿襲先王的遺俗善政，不可輕易



易之；故而就德盛之人少有的一般情況下，無可向天薦之人，“傳子”或歷經數代的“繼世”才是最普遍、最合理的做法。因此王夫之說：“天欲開君道之盛，則薦賢以自盡；天欲定一統之歸，則立子以象賢”。<sup>82</sup>

明白了“唐、虞禪，夏后，殷、周繼”均服從尊賢邏輯的前提之後，再反觀孟子的兩段議論：即便舜踐大位由“天與之、人與之”從而具備為王的合法性，但舜在堯在世時作為堯之臣的身份並沒有變，故而舜在堯死之後做法是“避堯之子於南河之南”。無獨有偶，禹曾避舜之子，益曾避禹之子。這是因為，舜相堯、禹相舜、益相禹、伊尹相湯、周公攝政，幾位賢者為臣子的身份是一樣的，王與不王都是“天命”，他們本身所做的事情不過是恪守臣節，服侍其君，君死則繼續服侍其君之子而已。更鮮明的例子如周文王：“三分天下有其二，以服事殷。周之德，其可謂至德也已矣？”<sup>83</sup> 紂無德，而文王之德足以代商，朱熹集注引範氏說：“天與之，人歸之，乃不取而服事焉，所以為至德也”。<sup>84</sup> “至德”可謂孔子的最高評價，整部論語也不過出現兩次。<sup>85</sup> 文王德盛，承天命順民心，足以代商，倘若文王時的天子不如紂王昏庸無道，則文王不取天下只不過是如舜禹一樣的盡臣道、守臣節而已，尚不能稱為“至德”。而文王面對無道的紂王，可取天下、應取天下而不取，故孔子贊為“至德”。

就此而言，儘管“君臣易位”之事在儒家思想中有其邏輯合理性，但儒家學者們絕不會讚揚所有“君臣易位”之事的發生。以事而言，堯禪位於舜、禹傳位於子，很容易令後世產生天子“以天下為己物，而推以與人”<sup>86</sup> 的誤解，而君王手中的權力和資源又很容易去踐行這種誤解——孟子以此為“篡”而大加批駁；以理而言，賢如舜禹周公，尚且恪守臣節——但凡接受過一點儒家思想薰陶的人，皆不敢自比於舜禹周公，又怎麼敢擅自踐位呢！故孟子說：





欲為君，盡君道；欲為臣，盡臣道。二者皆法堯、舜而已矣。不以舜之所以事堯事君，不敬其君者也，不以堯之所以治民治民，賊其民者也。<sup>87</sup>

孟子之言即是強調君臣雙方有不同的倫理準則，為君者應當像堯一樣愛民治民，而為臣者要學的，卻不是舜以臣踐位的事情，而是為堯臣時侍奉堯的行跡。亦即前文述及的賀麟先生所說的“忠於臣的職分”。孟子緊接著說：“道二，仁與不仁”<sup>88</sup>，學堯之為君、舜之為臣則是“仁”，不學堯舜則為“不仁”。

綜上所述，對於“君”“臣”，孟子從未否認過二者互相易位的合法性，因為尊君本身就是為了“尊賢”；也正是出於“尊賢”的邏輯，禪讓或者傳子或者繼世，都是踐君之位的正當途徑；但易位之事的發生，在儒家思想看來，應當是隨著民心向背自然發生的過程，而民心之向背又被儒家思想當做“天命”的表徵。盡君臣之道的最理想狀態，就是要“法堯舜”，君要像堯一樣愛民，臣要像舜一樣為堯盡忠，如果說“君為臣綱”說是儒家思想固有的演繹結果的話，那麼“君為臣綱”應當能夠包涵上述的思想。“法堯舜”之說，又頗能解釋賀麟先生所說的“忠於臣之職分”的內涵。

但需要注意的是，法舜而盡忠的方式體現於歷史事件中時，絕不是對君的命令的盲目服從。《左傳》中記載，秦穆公死後以當時秦國的三位賢臣殉葬，<sup>89</sup>宋代理學家呂祖謙則斥責這三位賢臣“是從君於昏也，是納君於邪也，是陷君於過也”<sup>90</sup>——即使肯“捨身”，也不一定是“就義”。在呂祖謙的眼中，君王並不是臣子的“至上神”，順從秦穆公的旨意而為之陪葬的做法，絕不能被稱作是忠君。換句話說，盡臣子的職分不能與服從君主的命令等同起來，而是要法舜而求仁；也不能忽視具體的情境，依據“君為臣綱”的教條，僵化地、唯結果論地去分析歷史上發生的涉及到君臣關係的事件。



行文至此，又有兩個問題需要進一步解釋：第一，就臣道而言，雖然儒家絕不贊同服從君主意志之說（呂祖謙對三賢臣為秦穆公殉葬之事的批評最能體現這種見解<sup>91</sup>），但不論對“君”的無條件順從是否有正當性，畢竟是一條可以具體執行的標準；換句話說，法家思想視閥下的臣子以君主之意志為“標準”，那麼，儒家之“臣”盡忠應當遵從何種“標準”，才可以被稱得上是“法舜”呢？第二個問題與此相關，也更為關鍵：如果說“盡臣道”即為“尊賢”，那麼為什麼要“尊賢”？也即是說，儒家思想是如何建構起君臣關係的？

#### 四 “百世可知”：君臣之道的義理基礎

##### （一）“為天下仕”：君臣共治

儒家思想並非抽離於物質性的、人群生活的“自然狀態”。這種“自然狀態”是指，組成人群的個人有潘光旦先生所謂的“類別”的差異，並由此生髮出不同的社會關係<sup>92</sup>，這些社會關係並非全部是歷史的或文化建構而來的；也有每個人無法抽離、從而具有結構性特徵的社會關係<sup>93</sup>——即“五倫”——儒家思想所著重用力的，正是探索這些結構性關係所蘊含的、應然的道德價值——也就是“人倫”。因為講人倫的群體生活，是人之所以為人的最重要的事情，朱熹對《孟子》的一條注言頗能說明儒家思想對講求人倫的重視：“天之所生，地之所養，惟人為大。人之所以為大者，以其有人倫也。”<sup>94</sup> 以對人倫的貫徹為途徑，便可以實現“和”的群體生活。

就“人倫”的內容而言，儒家思想中，“君臣”關係的出現被看作是群體生活，亦即“人倫”的內容達致完整的標誌：



有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所錯。<sup>95</sup>

《序卦傳》的引文指出人倫的建立有先後的次序，夫婦、父子關係形成之後便有了家；君臣則使關係擴展至家之外。清儒章學誠說：

三人居室，則必朝暮啟閉其門戶，饗飧取給於樵汲，既非一身，則必有分任者矣。或各司其事，或番易其班，所謂不得不然之勢也，而均平秩序之義出矣。又恐交委而互爭焉，則必推年之長者持其平，亦不得不然之勢也，而長幼尊卑之別形矣。至於什伍千百，部別班分，亦必各長其什伍，而積至於千百，則人眾而賴於幹濟，必推才之傑者理其繁，勢紛而須於率俾，必推德之懋者司其化，是亦不得不然之勢也；而作君作師，畫野分州，井田封建學校之意著矣。<sup>96</sup>

章氏論述指出人群擴大（“什伍千百”，“而積至於千百”）之後，不得不有人群生活的秩序要求（“均平秩序之義”），亦不得不有“君”之角色的出現，以“理其繁”，以“司其化”。“理其繁”者，如黃宗羲所言：“有生之初，人各自私也，人各自利也；天下有公利而莫或興之，有公害而莫或除之。有人者出，不以一己之利為利，而使天下受其利；不以一己之害為害，而使天下釋其害。”<sup>97</sup>“司其化”者，人在人群生活中形成的關係有“天倫”，即在家庭中與有血緣關係的人形成的父子、夫婦、兄弟的關係，亦有“人倫”，即在社會交往中與家庭之外的人形成的關係。這些關係有遠有近，是以有“等差之愛”；父



母與子女之間的“愛”的情緒重於對陌生人的愛，是再自然不過的事情。但是這種“等差之愛”的限度在一家範圍之內還比較容易發現，例如愛父母勝於愛遠祖，愛近親勝於愛遠親等。及至人群生活的擴大，個人交往的範圍不再限於一家之內，對待不同的人的方式卻不容易明晰。故為君者需能夠“明人倫”，知道各種社會關係中所蘊含的應然之理，身居大位而貫徹之，以政、教的方式施德於四方，從而使所有人都各安其位、各得其所，並與他人相親相愛。<sup>98</sup>

另一方面，“理其繁”、“司其化”的事情，又遠非君王一人能夠勝任。黃宗羲在《明夷待訪錄·原臣》中說：“緣夫天下之大，非一人之所能治，而分治之以群工。故我之出而仕也，為天下，非為君也；為萬民，非為一姓也”（黃宗羲，1985：4）。<sup>99</sup> “臣”之角色的出現，原本就是為了幫助君王實施政教，絕非君王個人的奴僕。<sup>100</sup> 黃宗羲繼而將君臣關係以拉大木做比：“夫治天下猶曳大木然，前者唱邪，後者唱許。君與臣，共曳木之人也”。<sup>101</sup> 也即是說，“理繁司化”的任務由君臣共同完成。故黃宗羲又說：“君臣之名，從天下而有之者也。吾無天下之責，則吾在君為路人。出而仕於君也，不以天下為事，則君之僕妾也；以天下為事，則君之師友也”。<sup>102</sup>

以此觀之，與法家之“君”相比，則儒家之“君”之上，確有一層更高的、更值得為之獻身的“道”（天下生民之教化）的存在。只是此“道”常常就是“先王之道”，是由堯舜禹湯文王武王這類儒家思想中的聖君明主已經確立的，故或禪或後或繼世之“君”（繼世之君為最多），也成為“先王之道”最正統的繼承人與代理人。故而作為臣子應當盡忠者，亦有守“道”與守“先王之道”的分野。或者說，有孟子所謂的“大人天民”與“安社稷臣”的區別：



有事君人者，事是君則為容悅者也；有安社稷臣者，以安社稷為悅者也；有天民者，達可行於天下而後行之者也；有大人者，正己而物正者也。<sup>103</sup>

“事君人者”與“安社稷臣者”或“天民大人”者有根本不同。而儒家學者對此持強烈的批判態度。如朱子斥其為“阿徇以為容，逢迎以為悅”的“鄙夫之事”，<sup>104</sup>王夫之則認為“斯其人得君而事，見有君而不見有己，彼故曰臣職之當然也，而君何以為神人之主，己何以當效職於君，不一計及也”。<sup>105</sup>後者則不然。民儒劉咸忻說：“大人天民者，以天下為己任，師友之臣也，伊尹是也……安社稷之臣者，不必有行道濟世之心，而已安社稷為志……大人天民，志在行道，安社稷臣，志在定國，大小雖殊，皆量而後入，終始其事者也……君子未嘗不欲仕也，又惡其不由其道”。<sup>106</sup>

孟子又嘗論“三聖人”：

孟子曰：“伯夷，目不視惡色，耳不聽惡聲。非其君，不事；非其民，不使。治則進，亂則退。橫政之所出，橫民之所止，不忍居也。思與鄉人處，如以朝衣朝冠坐於塗炭也。當紂之時，居北海之濱，以待天下之清也。……

伊尹曰：“何事非君？何使非民？”治亦進，亂亦進，曰：“天之生斯民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺。予，天民之先覺者也。予將以此道覺此民也。”思天下之民匹夫匹婦有不與被堯舜之澤者，若己推而內之溝中。其自任以天下之重也。

柳下惠不羞汙君，不辭小官。進不隱賢，必以其道。遺佚而不怨，厄窮而不憫。與鄉人處，由由然不忍去也。……



伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也。<sup>107</sup>

伯夷即是守“先王之道”者：伯夷是殷商之臣，武王伐紂時，伯夷叩馬而諫。周定天下，善待殷朝遺老，而伯夷恥食周粟，隱居陽首山，采薇而食，最終餓死。孟子贊為“聖之清”，“清”用張載的話來說，即“無所雜者”<sup>108</sup>：就臣子的身份而言，“所必事者其君（紂），非其君，則雖可事而不事”，<sup>109</sup>如果君王有道，天下有治，則進；君王無道，天下大亂，則退。故紂王之時，伯夷居於北海之濱，“待天下之清”之時復而出仕於商；周室既立，則隱居首陽山，絕不出仕於周。

伊尹則為行“道”者：伊尹明瞭堯舜之道，欲施之於天下之民（“使先覺覺後覺”），五次仕於桀，五次仕於湯，湯死後的繼世之君太甲不賢，又將其放逐於桐宮，自行攝政，等到太甲悔悟之後迎歸還政。孟子贊為“聖之任”，朱熹引孔氏注“任”字為“以天下為己責”<sup>110</sup>：伊尹盡臣道的方式相較伯夷則更積極進取一些，“事焉而正君德者在我，明主因而成之，暗主起而匡之”<sup>111</sup>，天下有治時盡力輔佐，是進；天下大亂時力挽狂瀾，仍然是進。故桀之時，輔佐湯“伐夏救民”；湯之時，輔佐湯治理天下；太甲之時，以臣放君，以造就太甲一代之治。伯夷保守，伊尹進取，都是為了盡為臣的職責，而伊尹也始終沒有踐位的私心。孟子說“有伊尹之志則可，無伊尹之志則篡”，<sup>112</sup>以此而言，則伊尹的做法實不可輕易效仿。

柳下惠則又為守“先王之道”者：柳下惠賢德，但不為魯所重用，三次見貶，仍不去故國。孟子贊為“聖之和”，對於“和”字，張載釋為“無所異者”<sup>113</sup>：無論君主有道無道，出仕而不擇君。“雖汙君可仕而不羞，君可正則正之，吾未嘗從邪也。仕不必重也，雖小官可就而不辭，職可盡而盡之，不可盡，



吾未嘗廢業也”。<sup>114</sup> 亦即盡力做好君王所賦予的職權範圍之內的事情，不被器重而不爭，亦不失己，惟盡臣道，不事二君。<sup>115</sup>

伯夷、伊尹、柳下惠同為臣子的身份，雖然事跡大相徑庭，但所行都不過是盡臣子的職分，孟子並而言之，以為“三聖人”<sup>116</sup>，以闡述“法堯舜”、盡臣道之理同一而事可不同。也即是說，儘管賀麟先生指出“三綱”或“君為臣綱”的道德訓誡是片面的、絕對的，但對這一抽象的道德原則的理解，卻不能忽略具體的情境。否則，伊尹之“任”便不能被視為君盡忠，引言中洪承疇、祖大壽降清也不能以伊尹之事度之；而從伯夷之“清”來看，則劉宗周、黃道周為明死節之事，與伯夷采薇首陽山之事又頗為近似。

## （二）資於事父以事君

明儒黃宗羲說：“君臣之名，從天下而有之者也。吾無天下之責，則吾在君為路人。出而仕於君也，不以天下為事，則君之僕妾也；以天下為事，則君之師友也。”<sup>117</sup> 臣子與君共治天下，故仕於君，以君為友。<sup>118</sup> “君臣如師友”並非黃宗羲的發明，而是儒家思想中早已有之的東西。如《詩經》云：

朋友攸攝，攝於威儀。箋云：“謂群臣同志好者也。”<sup>119</sup>

之綱之紀，燕及朋友。傳云：“朋友，群臣也。”<sup>120</sup>

早既大甚，散無友紀。箋云：“人君以群臣為友。”<sup>121</sup>

顯然，對君臣關係的體認，以“友”視之顯然遠比以“僕”視之更為恰切，或者說，君臣關係的倫理中至少有一層“朋友”的意涵在。但同樣，黃宗羲也沒有否定“君父臣子”這一類比的合理性：“古者天下之人愛戴其君，比之如父，擬之如天，誠





不為過也”。<sup>122</sup> 那麼，君臣之間的朋友之義又如何得以體現？孟子說：

友也者，友其德也。

晉平公之與亥唐也，入云則入，坐云則坐，食云則食；雖蔬食菜羹，未嘗不飽，蓋不敢不飽也。

舜尚（上）見帝，帝館甥於貳室，亦饗舜，迭為賓主，是天子而友匹夫也。

用下敬上，謂之貴貴；用上敬下，謂之尊賢。貴貴、尊賢，其義一也。<sup>123</sup>

亥唐為晉國賢人，晉平公對待亥唐可謂畢恭畢敬：“唐不與講揖讓延升之禮，命之入則入，弗待逡巡也；唐不為修先入為席之文，命之坐則坐，居然侍坐也；論說久而當食，唐不與行躬執饋獻之儀，命之食則食，無所推讓也。其食也，歲疏食菜羹，未嘗不飽，屢食焉而無厭心。夫平公其果能甘此哉？其必飽也，蓋不敢不飽，唯恐富貴之色稍形而唐不悅也”。<sup>124</sup>

舜為匹夫而上見天子堯，堯感其德而友之。“乃其初相晉接之時，先與講朋友之禮……舜自瀉汭而進見於帝，帝欲與治天工，而不遽臣之也，館之於貳室，若與己並崇焉。舜見，而堯以饗禮禮之；堯亦見舜於貳室，而舜亦以饗禮饗堯焉。從容獻酢於堂階之間，以大禮周旋，而堯不見豐，舜不見嗇……則將來舉大任而授之舜者，皆此心唯見有德者，忘此際誰為天子，誰為匹夫…天子而友匹夫，王公之尊賢，道應然耳”。<sup>125</sup>

晉平公禮遇亥唐，和堯禮遇舜，兩個事件的同一性在於君對臣的做法，即孟子所言“用上敬下”，即尊賢。同樣還有“用下敬上”，即“貴貴”。“貴貴”與“尊賢”，所遵從的邏輯都是一樣的。“貴與賤，皆天之所自授也，故下不得不敬上……賢者



受職，則君尊而臣卑”。<sup>126</sup>“貴貴”則體現於臣子對於君之間的各種紛繁複雜的禮制上。一言以蔽之，如《禮記》所言：“資於事父以事君”。《中庸》說：

仁者人也，親親為大；義者宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。<sup>127</sup>

行仁即要“愛人”，“愛人”的起點在於家庭之內的親親之情；義即處事恰當，處事恰當的頭等大事即要尊賢，而賢之大者是君。“親親”與“尊尊”（尊賢）正是仁義的最主要的體現。仁義並稱不代表二者是互不相干的：

服術有六，一曰親親，二曰尊尊。<sup>128</sup>

注：術猶道也。親親，父母為首。尊尊，君為首。

恩者仁也，理者義也。

其恩厚者，其服重；故為父斬衰三年，以恩制者也。

門內之治恩掩義，門外之治義斷恩。

資於事父以事君，而敬同，貴貴尊尊<sup>129</sup>，義之大者也。故為君亦斬衰三年，以義制者也。<sup>130</sup>

家庭中不是沒有尊尊的關係，而因其是“天倫”，故強調親愛之情；家庭之外的社會交往也不是沒有類似親親的恩情，只是因為身份有別的緣故而更要強調相互之間“恰當”地對待對方，否則這一關係便有終止的危險。而在義理上，對君的“義”或者“尊尊”的來源，正是父對子的尊尊之道。<sup>131</sup>孫希旦解釋《大傳》“尊尊”說：“尊尊，謂正尊之服”。<sup>132</sup>“正尊”即為自己的父母。像尊敬自己的父親一樣尊敬自己的君，便是對君行義；而像愛自己的家人一樣愛民，便是行仁。因此，清儒焦循



注“法堯舜”時說：“言舜之事堯，敬之至也。堯之治民，愛之盡也”。<sup>133</sup> 就此而言，“君為臣綱”只是對“尊尊貴貴”之道<sup>134</sup>的另一種表述而已。

子張問：“十世可知也？”子曰：“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。”<sup>135</sup>

在《論語》中，子張問孔子能否預知將來之世，孔子曆陳三代之因革，以禮釋之。對此，顧炎武的解釋是：“記曰聖人南面而治天下，必自人道始矣。立權度量，考文章，改正朔，易服色，殊徽號，異器械，別衣服，此其所得與民變革者。其不可得變者則有矣，親親也，尊尊也，長長也，男女有別，此其不可得與民變革者也”。<sup>136</sup> 這由陳來對“禮”和“儀”做出的區分來看也許更容易理解：“儀”是儀節度數，“禮”則可以被看做是抽象化了的、組織社會政治秩序所依賴的原則或精神。<sup>137</sup> 也即是說，在孔子看來，三代交替的歷史進程中，“儀”是有所損益的，但“禮”的精神——“親親”與“尊尊”——卻一脈相承，甚至在十世、百世以後也不會更易。朱熹則直接以將之與“三綱五常”劃上了等號：“三綱五常，禮之大體，三代相繼，皆因之而不能變”。<sup>138</sup>

## 五 餘論

茲引民儒劉咸忻的議論，作為本文的總結：

近世多排<sup>139</sup> 三綱之說，辯護者則謂出《白虎通》引《禮緯含文嘉》，非孔子之言，此魯莽不甚解之誤也。緯



文曰：“君為臣綱，父為子綱，夫為婦綱。”綱者張也，若羅網之有紀綱，而萬目張也。此固明明責君、父、夫之詞，豈務尊上而抑下哉？<sup>140</sup>

陳寅恪先生更是把“三綱六紀”當做“中國文化之定義”：

吾觀中國文化之定義，具於《白虎通》“三綱六紀”之說，其意義為抽象理想最高之境，猶希臘柏拉圖所謂 Idea 者。若以君臣之綱言之，君為李煜亦期之以劉秀；以朋友之紀言之，友為鄴寄亦待之以鮑叔。其所殉之道，與所成之仁，均為抽象理想之通性，而非具體之一人一事。<sup>141</sup>

筆者初讀陳先生的文字時，十分疑惑不解。這篇文章只是希望能為賀、劉、陳三位先生的研究做一小小的補充，希冀能通過分辨加諸於“三綱”說的無妄的批評，梳理其本身的邏輯。所做的梳理多言孟子一派，同樣未必能夠窺見儒家思想的全貌。就全文本身的邏輯而言，仍然有許多問題未能解決。例如，“三綱”只言君臣，則夫婦、父子與君臣之間的邏輯關係仍未能厘清；只言理而不言情境，便容易陷入“見林不見木”的陷阱，而忽視人際交往中互動的複雜性。這些問題仍然需要進一步的研究。

但是，正如劉咸炘先生所說：“夫工有都匠，商有儉魁，丐亦有首焉。謂工皆都，商皆魁，丐皆首者，必小見也；謂工可無都，商可無魁，丐可無首者，亦小見也。去君臣之名而不去君臣之實，德服邪，力服邪，不可知也”。<sup>142</sup>“君為臣綱”的道德信條，也許時至今日，仍然發揮著隱秘的影響。回到引言中乾隆修《貳臣傳》的例子，洪承疇、祖大壽降清的做法非但引起了乾隆的反感，斥之為“畏死幸生”，時的文化精英乃至普通民眾，均對洪不抱好感。如李光地的記載，崇禎元年的進士金聲，



在抗清被俘後“搖扇回翔，步於洪承疇大堂前，指斥罵之。言金（聲）、黃（道周）皆稱老爺，而洪或稱名，或稱洪亨九，或稱洪老”。<sup>143</sup>時過境遷，及至新中國成立後，仍有根據洪承疇的故事創作的京劇《洪母罵疇》（1960）。對洪承疇“失節”一事的認同，倘若在大眾中沒有一定的基礎，則這出京劇也就不復有創作和存在的必要了。也正因如此，對“君為臣綱”做出探源式的梳理與解釋，也許會對理解儒家關於社會秩序的思想有所助益。

## 注釋

- 1 王先謙，《東華錄·東華續錄·乾隆八十六》。
- 2 張廷玉等，《明史》，（北京：中華書局，2003），6573-6603。
- 3 詳見《明史·劉宗周黃道周列傳》。
- 4 《孟子·萬章》。
- 5 可參看潘光旦，〈說“五倫”的由來〉，載於潘先生所著《儒家的社會思想》（北京：北京大學出版社，2010），266-318；周飛舟，〈差序格局與倫理本位——從喪服制度看中國社會結構的基本原則〉，《社會》第一期（2015），26-48；翟學偉，〈倫：中國人之思想與社會的共同基礎〉，《社會學研究》第五期（2016），1-35。
- 6 何啟、胡禮垣作《〈勸學篇〉書後》，是為了對張之洞《勸學篇》做出批駁。2003年湖北人民出版社把這兩本書集結為一本出版。
- 7 張之洞、何啟、胡禮垣，《〈勸學篇〉·〈勸學篇〉書後》，（武漢：湖北人民出版社，2003），242。
- 8 如譚嗣同、吳虞等，對五倫和三綱皆持有否定的態度，不在本文論述範圍。
- 9 同7，248。
- 10 梁啟超，《先秦政治思想史》，（北京：中華書局，2016），108。
- 11 同7，246-247。
- 12 同10，106-108。
- 13 同7，247。
- 14 同7，247。



- 15 《書後·〈明綱〉篇辯》云：“夫《禮緯》、《白虎通》及董子、馬融、朱子書說，惟未明五倫之要本於天而不可違，故欲以人力勝之，立為三綱之說，意謂比五倫為尤重，使人以不得不從也。不知大道之類，世風之壞，即由於此。”同7，245。
- 16 《春秋繁露·基義》云：“王道之三綱，可求於天。”詳見蘇輿，《春秋繁露義正》，（北京：中華書局，1992），351。關於“三綱”說源流的考證，可參看賀麟，〈“五倫”觀念的新檢討〉，載於賀先生所著《文化與人生》（上海：世紀出版集團，2011），56-67。
- 17 皮錫瑞，《經學歷史》，（北京：中華書局，2008），109。
- 18 李錦全，〈“三綱”與孔孟之道無關嗎——兼論“三綱”如何定位及產生的社會根源〉，《學術研究》第十期（2003），5-12。
- 19 同7，249。
- 20 《韓非子·忠孝》：“臣事君，子事父，妻事夫，三者順則天下治，三者逆則天下亂”。
- 21 孫景壇，〈“三綱”思想的內涵、發明權和產生歷史時期析辨〉，《南京社會科學》第一期（2013），139-144。
- 22 李存山，〈對“三綱”之本義的辨析與評價〉，《天津社會科學》第一期（2012），26-33。
- 23 出自《禮記·檀弓》。洙、泗為魯水名，流經曲阜，孔子嘗在洙泗之間聚徒講學，故後世常以“洙泗”代稱儒家門人。
- 24 蕭公權，《中國政治思想史》，（北京：商務印書館，2015），229。
- 25 黃宗羲，〈明夷待訪錄〉，《黃宗羲全集》（第一冊），（杭州：浙江古籍出版社），2。
- 26 《易·序卦傳》。
- 27 《禮記·哀公問政》。
- 28 天子為諸侯之君，這與封建制有關，詳見後。
- 29 《儀禮·喪服》。
- 30 潘光旦，〈說“五倫”的由來〉，《儒家的社會思想》（北京：北京大學出版社，2010），266-318。
- 31 《孟子·滕文公上》。
- 32 《白虎通德論》。
- 33 《詩·大雅·棫樸》。
- 34 孔穎達，《毛詩註疏》，（上海：上海古籍出版社，2015），1440。
- 35 “綱常”、“倫紀”的用法例子甚多，茲列舉一二：“綱常倫紀”連用的有《四書訓義》：“凡大而綱常倫紀”、《劉克莊集箋校》：“極論綱常倫紀”；《反身錄》：“綱常倫理能無虧乎？”；“綱常”連用



- 的有：《谷梁古義疏》：“名教綱常尤關統系”、《明史》：“扶植綱常”；“倫紀”連用的有：《禮書通故》：“誅篡弑，正倫紀”、《宋史》：“正禮俗、明倫紀”。
- 36 賀麟，〈“五倫”觀念的新檢討〉，《文化與人生》，（上海：世紀出版集團，2011），62。
- 37 同36，63。
- 38 同36，62。
- 39 同36，63。
- 40 同36，62。
- 41 事見司馬遷，《史記·儒林列傳》，（北京：中華書局，2003），3132-3133。
- 42 賀先生說：“假如為教師者都能絕對的單方面的忠於學術，認真教學，不以學生之勤惰、效用之大小而改變其態度。又假如為學生者能絕對的單方面的盡其求學的職責，不以教師之好壞、分數之多少而改變其求學的態度，則學術的進步自然可以維持。反之，假如師生各不遵守其常道，教師因學生懶惰愚拙而不認真教學，學生因教師不良亦不用功求學，如是則學術的綱常就墮地了。”同36，62。
- 43 《韓非子·忠孝》。
- 44 《孟子·梁惠王下》。
- 45 《韓非子·五蠹》。
- 46 《韓非子·功名》。
- 47 《韓非子·難勢》。
- 48 同47。
- 49 同47。
- 50 同47。
- 51 同43。
- 52 《韓非子·難勢》云：“夫待越人之善海遊者，以救中國之溺人，越人善遊矣，而溺者不濟矣。夫待古之王良以馭今之馬，亦猶越人救溺之說也，不可亦明矣。夫良馬固車，五十裡而一置，使中手禦之，追速致遠，可以及也，而千里可日致也，何必待古之王良乎！”
- 53 載於李修生，《全元文》，（北京：中華書局，2000），242。
- 54 《孟子·萬章上》。
- 55 王夫之，《四書訓義》，（長沙：嶽麓書社，2011），587。
- 56 同55，588。
- 57 黎靖德，《朱子語類》，（北京：中華書局，2011），1560。
- 58 同55，587，588。





- 59 同55, 589。
- 60 《孟子·離婁上》
- 61 陳立,《白虎通疏證》,(北京:中華書局,1997),45。
- 62 同55,589。
- 63 事見《孟子·梁惠王》。
- 64 根據焦循的考證,孟子所言五等六等爵是周制,三代之前不可考。可參看焦循,《孟子正義》,(北京:中華書局,2011),675-690。本文只是藉此試圖說明天子、諸侯皆是儒家之君,易位之理一,由堯舜禪讓可知諸侯更替,與五等六等爵的內容及緣由無涉,後文也不再贅述。
- 65 《孟子·萬章下》。
- 66 朱熹,《四書章句集注》,(北京:中華書局,2010),316。
- 67 同55,629。
- 68 《孟子·萬章下》。
- 69 樓季是戰國時善騰跳的勇士。《劉子集證·託附》篇:“樓季足捷,追越奔光”,注:“樓季,古之能走人”,可參看王叔岷,《劉子集證》,(北京:中華書局,2007),99。
- 70 《韓非子·五蠹》。
- 71 韓嬰,《韓詩外傳集釋》,(北京:中華書局,2012),106。
- 72 蕭公權先生指出,法家以“勢”釋君由管子始,管子略發其意,至韓非承慎到之說而其旨大暢,出處同24。故本文也以韓非子學說為例,對法家學說中的“勢重”之“君”加以梳理。
- 73 同24,192。
- 74 同24,96。
- 75 《孟子·公孫丑上》。
- 76 《孟子·萬章上》。
- 77 同55,595。
- 78 同77。
- 79 即天子之子,天子之子行諸侯禮。
- 80 孔穎達,《禮記正義》,(北京:北京大學出版社,1999),811。
- 81 劉咸炘,《右書·君位》,《劉咸炘學術論集(哲學編)》(中),(桂林:廣西師範大學出版社,2010),306。
- 82 同55,598。
- 83 《論語·泰伯》。
- 84 同66,560。
- 85 另一個被孔子贊為至德的人是三讓天下的泰伯。事見《論語·泰伯》。



- 86 同55, 586。
- 87 《孟子·離婁上》。
- 88 《孟子·離婁上》。
- 89 事見《左傳·文公四年》。
- 90 呂祖謙,〈左氏博義〉,《呂祖謙全集》(第六冊),(杭州:浙江古籍出版社,2008),411-412。
- 91 又如黃宗羲《明夷待訪錄》:“以君之一身一姓起見,君有無形無聲之嗜欲,吾從而視之聽之,此宦官宮妾之心也;君為己死而為己亡,吾從而死之亡之,此其私昵者之事也。是乃臣不臣之辨也。”同25,4。
- 92 潘光旦,〈“倫”有二義〉,《儒家的社會思想》,(北京:北京大學出版社,2010),256-265。
- 93 對儒家思想視閩中的“自然狀態”,和其生發出“五倫”的過程,及其結構性的梳理與論證,參見秦鵬飛,《儒家思想中“關係”的邏輯:“倫”字界說與內在理路》,未刊稿。
- 94 同66,274。
- 95 《易·序卦傳》。
- 96 章學誠,〈原道〉,《文史通義》,(北京:中華書局,2009),109-110。
- 97 同25,2。
- 98 就此而言,做君實在是一件吃力不討好的事情:“此其人之勤勞必千萬於天下之人。夫以千萬倍之勤勞,而已又不享其利,必非天下之人情所欲居也”(《明夷待訪錄·原君》),同25,2。
- 99 同25,4。
- 100 《儀禮·喪服傳》中亦有此類人的出現:“近臣,君服斯服矣”。鄭玄注:“近臣,閭寺之屬”,與本文所謂共治天下之臣服制不同。
- 101 同25,5。
- 102 同25,5。
- 103 《孟子·盡心上》。
- 104 同66,354。
- 105 同55,853。
- 106 同81,310-311。
- 107 《孟子·萬章下》。
- 108 同66,315。
- 109 同55,621。
- 110 同66,315。
- 111 同55,622。
- 112 《孟子·盡心上》。



- 113 同66, 315。
- 114 同55, 622。
- 115 《論語·微子》中柳下惠說：“枉道而事人，何必去父母之邦？”
- 116 孟子在講完伯夷、伊尹和柳下惠的事蹟之後，又繼而言“聖之時”的孔子，以孔子為三人之“集大成”。孔子當清則清，當任則任，當和則和，故曰“時”。孟子願學孔子。實際上，孟子只是就此三人為臣之事而言，可稱為“聖”，若以此三人為後世之師，則不然。與本文主旨無涉，不再贅言。詳參《孟子·公孫醜上》“伯夷非其君不事”章；錢穆先生〈孟子論三聖人〉，《晚學盲言》（桂林：廣西師範大學出版社，2004），90–96。
- 117 同25, 5。
- 118 “師”與“友”同屬五倫中的“朋友”一倫，詳見秦鵬飛，《儒家思想中“關係”的邏輯：“倫”字界說與內在理路》，未刊稿。
- 119 《大雅·既醉》，此言周成王祭祀，而群臣相攝以助之。
- 120 《大雅·加樂》，此言成王燕飲常與群臣，非徒樂族人而已。
- 121 《大雅·雲漢》。
- 122 同25, 2。
- 123 《孟子·萬章下》。
- 124 同55, 640。當然，孟子又說“然終於此而已矣。弗與共天位也，弗與治天職也，弗與食天祿也，士之尊賢者也，非王公之尊賢也”（《孟子·萬章下》）意為晉平公還不是真正的對臣下的尊賢的態度，如果是真正的尊賢的話，就應該與“其共天位、治天職”，此處引用與此無關，而晉平公對待亥唐之態度，亦可略微管窺君之於臣下的“友”的態度。
- 125 同55, 641。
- 126 同55, 641。
- 127 《中庸》。
- 128 其餘四術皆由親親尊尊演繹而來，與本文無涉，故不引。
- 129 貴貴指卿大夫君，仍然是“君”的身份。
- 130 兩段經文皆出自《禮記·大傳》。
- 131 對“親親尊尊”之道的詳細梳理，參見周飛舟，2015。“貴貴尊尊”意指臣對於君的敬的態度，而非權力支配關係，參見林鵠，2015；《儒家思想中“關係”的邏輯：“倫”字界說與內在理路》。
- 132 孫希旦，《禮記集解》，（北京：中華書局，2010），912。
- 133 焦循，《孟子正義》，（北京：中華書局，2011），491。



- 134 尊尊貴貴之道直到周代才徹底得以建立。朱子語類：“‘親親長長’，‘貴貴尊賢’。夏商而上，大概只是親親長長之意。到得周來則又添得許多貴貴底禮數。如‘始封之君不臣諸父昆弟，封君之子不臣諸父而臣昆弟’。期之喪，天子諸侯絕，大夫降。然諸侯大夫尊同，則亦不絕不降。姊妹嫁諸侯者，則亦不絕不降。此皆貴貴之義。上世想皆簡略，未有許多降殺貴貴底禮數。凡此皆天下之大經，前世所未備。到得周公搜剔出來，立為定制，更不可易。”
- 135 《論語·為政》。
- 136 顧炎武，《日知錄集釋》，（杭州：浙江古籍出版社，2013），400。
- 137 陳來，〈春秋時期的人文思潮與道德意識〉，《中原文化研究》第二期（2013），5-19。
- 138 同66，59。
- 139 “排”疑為“緋”。
- 140 同81，315。
- 141 陳寅恪，〈王觀堂先生輓詞〉，《國學論叢》第一卷第三號（1928），237-239。
- 142 同81，307-308。
- 143 李光地，《榕村語錄·容村續語錄》，（北京：中華書局，1995），671。

