
《春秋公羊傳倫理思維與特質》

林義正著，臺北：國立臺灣大學出版中心，2003年。
383頁。

陳顯哲

臺灣中央研究院中國文哲研究所

自兩漢以來，經學一直是中華大地上最重要的學術核心，為君者多須藉由核定經說作為擬定意識形態的手段，更由此昭彰政權的正統神聖；同樣的，人臣士子或通過對典籍的詮釋而對國政提出針砭，亦以經典作為修身之津筏。總之，在傳統學術的視野中，經學是最高等、最核心的學問，是其他學門的礎石；而「經學」亦即是致用之學，國政法式莫不是經學義理的具體展現。因此，經學成為無所不包、百科全書式的學問。歷代學人針對經典詮釋的撰著，早已不是太史公說出「六藝經傳以千萬數」時所能想見。

現在學人面對如此龐大的歷史遺產，光是要逐一盤點歷來的經說詮解，便已是極為艱鉅的任務，遑論要談到系統性、全面性的理解。另一方面，在清末民初開始引進學科分類的觀念後，經學的研究也開始受史學、文學以及哲學等學科影響，進而使經典文獻成為一般的學術文獻資料。故而現行研究經常由外部解釋經學資料，以討論既有的傳世文本為主，藉此探討各個時代或學者不同的經學內涵。經學史式的研究成為最重要的主流模式。雖然這與由內而外展現經典意義的傳統經學有極大的差距，但也確實對建構經學學術史有莫大的幫助。

然而「經學」既名為學，自不會以建構學術史而止步，學門重點當是在對於經學文本的直接理解，或者是賦予闡釋。今日這類的討論，主要仍延續著清代樸學及民初「以科學方法整理國故」的方

法論。現今在各種資料整合以及出土文獻的幫助下，對典籍的理解已有極為豐富的成果。但是若比諸傳統學術的其他領域，在接受了新式的方法論及現代學科分類的洗禮後，多少都更具有「現代化」的面貌。且不論如文學、哲學等西方早已存在的學門，提供了中國固有學術在轉型上的借鑑；即如聲韻、訓詁也資藉語言學以至於人類學的方法而開出新的境界而蔚為大宗。於此境地，經學卻顯得相對保守。由此觀之，臺灣大學哲學系林義正教授所撰的《春秋公羊傳倫理思維與特質》，試圖以倫理學的概念系統分析重建《公羊傳》中的經義理念，更是具有特殊意義。

《春秋》文成數萬，囊括二百四十二年之史事，又有三《傳》各自源流，各執其義以為得孔子真傳。今文學者以為孔子筆削《春秋》，乃是具有微言大義之著作；古文學派則視《春秋》為孔子承周公之志、修訂補充史例之書。這兩種說法，涉及到如何呈現《春秋》中的義理，意義不可謂不大。尤其是《公羊傳》的立場。《公羊傳》認為《春秋》由孔子刪訂魯史舊聞而來，寓褒貶於《春秋》之辭中，是以董仲舒謂《春秋》「貶天子，退諸侯，討大夫」，意即在此。而《春秋》作為孔子之志的展現，其旨遠非鑑往知來而已，更在於「上明三王之道，下辨人事之紀，別嫌疑，明是非，定猶豫，善善惡惡，賢賢賤不肖，存亡國，繼絕世，補敝起廢」，為後世經法的功能。故本書中緒論，即優先處理《春秋》學此一根本課題，即「孔子是否著（修）《春秋》」。在此，作者展現了哲學思辨的湛深功底，以逐條分析的形式論述孔子與《春秋》的關係，臚列出「孔子與春秋無關」、「有關，但僅止於講述魯《春秋》，或可包含抄錄魯《春秋》，總之沒有整理筆削之事」、「有關，但重點在於因史記（魯《春秋》或百國史記）而作《春秋》」三條目，並依據歷來對《春秋》功能的解讀，將「孔子著《春秋》」一事析分為五種可能情形。自然，在無更多直接史料證明孔子與《春秋》無關之前，也僅能先依傳世成說，將《春秋》視為孔子手訂之作。也必須如此，才可直指孔子之心跡在撥亂反正。若為一代作史，則魯史當時已存，孔子自不必再作。後世以史視《春秋》，乃未能深體孔子之志；而《公

羊傳》有孔子口授大義、歷代經師口說授受的傳承系統作為擔保，則使《公羊傳》能直承孔子大義微言。因而從《公羊傳》中探求是非善惡之標準，即是孔子之是非善惡的準則。

然而《春秋》的義理一旦涉及三《傳》時，情況便不能一概而論。宋儒朱熹已指出三《傳》在表現《春秋》之義時的不同面相，其謂「左氏史學，事詳而理差；公、穀經學，理精而事誤。」可見三《傳》側重各有不同。蔣年豐教授亦云：「《左傳》建立典型在過去，《穀梁傳》建立典型在內心，《公羊傳》建立典型在未來。……總的說來，《左傳》所立的我是傳統體制下存在的現實的我；《穀梁傳》所立的我是內心的道德的我；《公羊傳》所立的我是文化意識與群體生命的我。」¹《左傳》姑不論，《公羊傳》與《穀梁傳》在傳統視野中被賦予的特性又有所差異：《公羊傳》的思想，受到「大一統」標籤的指引，較常被視為是一種政治哲學，而且這一方面也比較受到重視；相對的，《穀梁傳》的思想，則受到「謹始」標籤的影響，被看做是一種倫理學，是「善於經」的道德理想主義。但如同作者所陳述，過往的《公羊》學研究太偏向政治意涵，較為忽略了《公羊》視《春秋》之志在「是非二百四十二年之中，以為天下儀表」的目的，此種涉及判別倫理善惡的功能，本也是《公羊》學當然之義。且史遷又云：「有國者不可以不知《春秋》，前有讒而弗見，後有賊而不知。為人臣者不可以不知《春秋》，守經事而不知其宜，遭變事而不知其權。為人君父而不通於《春秋》之義者，必蒙首惡之名。為人臣子而不通於《春秋》之義者，必陷篡弑之誅，死罪之名。」凡行事的勢變權宜、為人的直正曲變，涉及的是關於行為的正確與否，並對行事之動機結果做出善惡裁決，此皆是《公羊》學者論《春秋》一經的精神所在。

麟經之作，善善惡惡以道名分，其所謂「一字之褒，榮於華袞；一字之貶，嚴於斧鉞」之旨，以今日學術眼光理解其內涵，則可稱為「倫理學」。所謂的倫理學，本專精於討論人類行為的道德

1 蔣年豐：從「興」的精神現象論《春秋》經傳的解釋學基礎，《清華學報》新22卷第1期（1992年3月），頁55-56。

問題。換言之，倫理學所處理的問題，是每個人日常生活所必須面臨的內容，從面臨事件時的「如何處理」、「為何如此」，到「要依據何種原則來處理」等等行為，都在倫理學所涵攝的領域之內，此與《公羊傳》所強調的有所符合。因此，本書一開始，作者優先處理由《春秋》而《公羊》的作法，即是要確立《春秋公羊傳》中一脈相承的微言大義，進而才能透過倫理學的角度理解《公羊》學視域下的《春秋》褒貶規則，這確實是獨具慧眼的作法。

作者自云：「《春秋》乃孔子為當時春秋亂世所開列的臨床診斷書與處方書，其為天下立儀表，即是為世人提出一套規範。」（頁36）規範之「規」，規則也，是作為提供行為是非（right / wrong）的判準，以白話來說，即是「討論一件事的對與錯」，屬於規則倫理學；而範者，典範也，提供品德善惡（good / bad）的判準，屬於德行倫理學，所討論的重心，則是在「甚麼是善（好）與惡（壞）」。

作者指出，必須如此區分的原因，在於過往對於《春秋》褒貶的討論，多集中在對人物的評價上。再深入者，則或涉及人格的賢不肖，或論及事件的是非善惡。這樣的論述模式，易使人忽略《公羊傳》中針對《春秋》筆法所展開的多層次論述。舉例而言，如《春秋》對齊桓公的評價，為春秋五霸之首。《春秋》褒其為「繼絕存亡」之賢者。但在齊桓公在僖公十五年時曾舉兵滅項之事上，《公羊傳》以為《春秋》此處僅載「滅項」二字，是為齊桓公諱其惡行。若僅以事件是非論，則齊桓公為逞暴之徒。若僅以為賢者，則難見滅人國之惡。顯然個別行為之是非與人格評價不可一概而論。除此之外，《公羊傳》更有「文與」和「實與」的倫理探討，若不是如同作者區分為「規則」與「德行」兩大分類，確實也難以進行綜觀討論。因此作者將《公羊傳》的倫理思想析分為「規則倫理學」與「德行倫理學」兩個部分，分別以本書正文的第一、二章專論之。

在第一章中，作者先行集中討論了德行倫理的範疇，亦即判斷善惡的基準。就《春秋》而言，其中對於人物之評價，由行為合乎道德的標準出發，行為之「是」、「合禮」等等，即冠以「善」，行善的人就成了君子、賢人、聖人。而具體的德目內容，就必須要

進一步深入分析。就作者看來，《春秋公羊傳》首先確立的是道德楷模，並由這些具備典範人格的人物進行具體德目的說明。例如首先標舉為典範的是周文王，並取法文王之禮與精神，進而標舉出「王」，以彰明文王法度。從孔子的觀點看，春秋亂世根本上是不守文王之禮義法度而來，故作《春秋》亦以此為準，批判當世，借事明義。故文中之「王」並非專指已死之周文王昌，而是表現「禮」精神之人物。傳文解「文王」是指稱其德。延伸來看，《春秋》中得褒的諸侯王，亦是其行為能符合尊「王」、以「王」為正者，如齊桓、晉文、宋襄、秦穆公諸王。

先行確認人物典範後，便能緊扣著具體人物行為而得到德行條目內涵，是以作者透過分析整部《公羊傳》中所有褒美之辭，囊括《春秋》所褒、所尊、所賢、所善、所貴、所喜、所重、所與、所進之內涵，歸納出禮、讓、義、信、勇、仁、知、恭、敬等內容，而以此九項德目統攝於「善」。作者亦以此九德進行《春秋》褒貶判斷的考察，結合《公羊》學所強調的三世義（所傳聞世、所聞世、所見世），也發現經中對道德評價的標準是絕對的。但會因其事之遠近內外而有書與不書的區別。且隨著政治、道德環境的推移，在道德的要求上也有由「他律」提昇至「自律」的強調。因此作者云：於所傳聞世，見治起於衰亂之中，所以先強調孝悌之親親；於所聞世，見治趨於昇平，強調禮義之尊尊；於所見世時，見治太平，故強調仁智之賢賢。由此親親、尊尊、賢賢倫理依序的強調，可見《公羊》在倫理學層面上的次第，即宗族倫理、國家倫理、世界倫理，是一層層推進、逐步上升的道德要求。

第二章則是側重於討論規則倫理。作者指出，如同司馬遷所指陳，《春秋》經常以「賢／不肖」、「善／惡」、「是／非」等相對概念進行人事評價。但依照今日倫理學之分類，「賢」是屬於德行倫理的範疇，而「善」與「是」則是屬於規則倫理的內容，「善」是指人的目的，「是」則為人之所應為或義務。換句話說，規則倫理學的重心在於說明人的行為必須以符合「是」與「善」的標準作為目的，置於此處，即是在於討論《公羊傳》中的「善」、「是」之標準為何。

通過作者的梳理，我們看到《公羊傳》在對事件做出正面評價時，所採用的褒詞為「禮」或「正」。而此二者又分屬於不同情況：「禮」是合乎外在的形式、條文、儀軌等行為規則，用於平常之時；「正」則是內在的原則，用於非常時期。舉例來說，《春秋》文公九年載「毛伯來求金」，《公羊》釋曰：「王者無求，求金，非禮也。」是譏評當時天子雖在守喪期間，但已即位而為王者。王者則應無求，因而《公羊》認為《春秋》譏之。此時的「禮」便是判斷行為合宜與否的準則，合禮則善。但在非常時期，若外在的禮法規範不足以憑恃，便僅能由行為是否得「正」來判斷。如《春秋》僖公元年載「季子治內難以正，禦外難以正」。「治內」是指莊公三十二年季子殺母兄以遏其惡，「禦外」則是抵禦莒國攻打魯國之事，在此內亂外患之中，無法以一般之「禮」作為是非準則，因此《公羊傳》以「正」褒美季子能得宜的處置非常狀況。

除此之外，在本章之中，最為突出的論述是作者將「實與而文不與」、「經權觀」兩者區分開來。以往的研究進路常將二者並論，以至於概念有所混淆。作者指出「實與而文不與」所指涉的對象是「理想」與「實際情況」，是不同層次上的評價標準，屬於上（理想）與下（現實）的對應關係；但「經權」則是面對事件時「常」與「變」的行為作法，屬於對等關係。或許可以這麼理解，《春秋》通過文字的變動，展現出對倫理道德的期許。雖然與現實有落差，但仍可期待人們朝向更高的層次邁進。因此，在「上無天子，下無方伯」的亂世中，現實條件不得已的限制下，以默許式的「實與」接受齊桓公專行征討；但在理想中的太平治世時，則推尊王道，不許諸侯擅自征伐，因此「文不與」齊桓公之專行。《公羊傳》「實與文不與」評判準則的提出，具體說明了針對行為評價時，不能僅依單一的道德判斷進行。至於經權，只是涉及規則的守常與通變，而無論是守常或是權變，皆需符合「正」的標準。由是觀之，作者確實清晰地分疏「實與文不與」、「經權」二者所分別規範的範疇，可說是對《公羊》學的義理概念做出了貢獻。

本書的第三章是作者針對《公羊傳》倫理思維的反思。倫理學

具有多樣性，立足於不同的關注點，便會形成不同的倫理學。如果著眼於「我要成為甚麼樣的人」，那麼就會發展為德行倫理學；如果側重在「應該怎麼做」，即成為規則倫理學。根據作者的理解，在《公羊傳》中，德行與規則兩種倫理學是相融的。《公羊傳》的德行倫理，是以「仁」、「德」作為主軸；而規則倫理則以「禮」與「正」為標準。但遵守規則的先決條件，在於道德主體的確立。因此二者在《公羊傳》中是相依不悖的。

再者，作者於此提出了關於倫理學的重要命題：在善惡的判斷上，該以結果還是以動機為論？依筆者拙見，此處為作者思辨能力最為精奧，亦是全書最為精彩之處。

就倫理學來說，判斷善惡的基準，當依照行為人動機的主張，稱之為動機論（motivism）或義務論（deontological theory）；而通過結果的好壞來斷定善惡的理論，則名為效果論（consequentialism）或目的論（teleological theory）。此二者各有論據，亦難分軒輊。不過以此思維觀照《公羊傳》時，卻會出現極大的衝突。《公羊傳》中，有「原心定罪」之成說，亦即是依動機論判斷善惡；但在「經權說」中，卻是以結果的好壞承認非常手段的「權變」。時至今日，學者對《公羊傳》的判斷基準仍無法得到共識。對此，作者做出了極為精確的判斷。通過對「經權說」的各項條件做出仔細分析後，證成《公羊傳》之所以允許權變，必須是非常時期及情狀作為前提，根本的原則還是在奉「經」。奉經的理論基礎仍是以經為正，認為行正乃為人之本務，奉「經」的行為本身即有善之本質，或為整個社會帶來和諧等其他可能。因此，行權雖然追求好的結果，但這好的結果並不足以直接成為斷定「善」的唯一因素。所以作者強調，《公羊傳》的善惡判斷，兼顧行為的結果與動機而不偏廢。無論是奉「經」或行「權」，都必須兼顧動機與結果才能斷定是否為善。另一方面，善惡的評定標準，還需加諸三世、內外的條件推移而更動，不可泥執而論。

最後的結論，作者總結《公羊傳》所呈現的倫理思維特色，強調此等倫理學的特徵在於「整體統會」，具有強烈的體證色彩。不

似西方倫理學，純為邏輯思辨的產物，而常因自身一致性的要求而走向極端。所以思考《公羊傳》的倫理學，經常會有渾融會通之感，也不會出現那種執一以馭全、一元化的倫理判斷。雖然以「仁」「德」作為理想的最高準則，但落於現實世界時，尚需三世、文實、經權等增減損益的浮動標準以進行整體考量，此即是修身體證型倫理學中所必須出現的輔助方法。

總的來說，本書雖然以哲學方法討論經典，但並不流於空疏的概念思辨，而具有堅實的文本依據，論述詳切，考核亦精審。最為可貴者，在於作者敢於以新的學術方法直接針對原典進行詮釋，並建構一套完整的論述體系。這不僅在《公羊》學的研究領域中獨樹一幟，置於經學史、學術史中，更別具價值。

前賢論《公羊》，多著墨於政治上的價值，倡言革命、進化等政治思想，如熊十力直謂《公羊傳》是「政治上理想主義者，而期為來世建制立法者」，² 蔣慶先生更以「政治儒學」稱呼《公羊》學。試圖對政治現狀進行指導改造，確實是《公羊》學當然之義。但無可諱言的是，如此強調政治，則史遷所謂「為人臣子而不通於春秋之義者，必陷篡弑之誅，死罪之名」的個人道德修養這一部分便隱晦不顯。但若要進行形而上的義理思辨，《公羊傳》的內涵卻又不若《四書》般具有豐沛的資源。尤其是在當代，將儒家思想作為修身指南時，學者多將焦點關注於《易》與《四書》所能呈顯的修身養性之功能，而《詩》、《書》、《禮》、《春秋》似乎與內聖的學問無涉，這不能不說是經典意義的一種失落。在這個觀點上，本書的存在，彌補了向來僅將《春秋》視為儒家外王學的不足。

再者，若僅是鉤玄哲思，也不符合《春秋》「見諸行事之深切著明」的特質。因此林義正先生通過倫理學的方法，對《春秋》大義做出徹上徹下的討論，既切於人道實際，又探蹟索隱，這對《公羊》學來說，不啻有廓清之績，亦便於後學一窺《春秋》堂奧。

而從經學發展的眼光來看，本書可說是「經學」在現代學術

2 引自唐君毅記述熊十力之語，詳參氏著：《中國哲學原論·原道篇》卷（香港：新亞研究所，1973年），頁808-811。

意識下的一次成功嘗試。如前文所述，今日關於經學研究的主要脈絡，是屬於「經學史」的研究。當然，研究經說的流變、或是理解並詮釋前賢的經學內容，從而建構出以經學演變為主軸的經學史，這些都具有學術上不可抹煞的價值。但若論及具備當代特色的「經學」應該是何等面貌，以建構經學史的角度顯然無法回答。

因此從經學發展的眼光來看，本書的貢獻則在於經學學術的現代化。經學較諸其他傳統學門的發展而言，顯得較為保守。雖然有文學、哲學與史學等不同的角度進行經典研究，但這樣的研究，並非以經學作為研究主體，反多是將經典文本置於特定脈絡之下。是以《詩》為古代詩歌集成、《書》為上古政治文獻、《春秋》為一部東周史而已。民初蒙文通氏曾撰文呼籲道：「經學即是經學，本自為一整體，自有其對象，非史、非哲、非文，集古代文化之大成、為後來文化之指導者也。」³蒙氏之說，即在確立經典本身的主體性。由此角度觀之，林義正教授大作雖採用西方倫理學架構，卻樹立了經典文本的主體性，以哲學的方法演繹經學的道理，這是一次成功的嘗試，證明了經學可以進入文史哲等現代學科體系之林，但毋需放棄自身本有的價值體系。

也就是說，經學的內容及思想，並非不可符應現代的需求。經典的研究，也不一定要分解割裂文本的豐富內涵，使其符合某種學術方法的要求。由林義正教授的《春秋公羊傳倫理思維與特質》，我們看到了經學研究的現代化面貌，也由此看見經學原典研究的多種可能，這也是本書在建構《春秋公羊傳》的倫理學之外，能帶給學人最重要的貢獻。

3 蒙文通：《論經學遺稿三篇·丙篇》，《經學抉原》（上海：上海人民出版社，2006年），頁209。