

論孔子慎畏思想的德政倫理蘊涵

■ 王 霞

蘇州大學

春秋末期，晉有三卿，魯有三桓，宋有群公子，雖貴族政治體制至孔子時還未完全瓦解，然東周王室威信在繻葛之戰中周天子被祝聃射肩後已然一落千丈。（見《左傳·桓公五年》）諸侯國與王室僅保持著名義上的宗君關係。貴族政治體制的沒落在孔子時已成為現實。天人關係、君臣關係、臣民關係均承極具變化態勢。現實政治秩序的轉變自然融入孔子的政治思考之中。其政治倫理思想中體現出恪守周禮，法先王，返古之政的政治理想與現實中貴族政治變化呈現出的矛盾，即貴族政治體制之內的制度守舊與革新的平衡。導致孔子的政治保守思想形成對宗教與倫理關係的雙重維護。故孔子之「三畏」和「三慎」當作孔子的政治哲學系統來對待，則兩者之關係則當有另一種理解。

孔子為學之本即為慎獨、返己、修身。不僅限於三畏三慎，在政治生活、文化生活、道德生活中有取捨，有輕重，有差等，時時處處以謹慎、恭敬之心對待之。可以說，慎畏思想在孔子的政治理論及實踐範圍周遍無遺。但不能將孔子之慎畏思想單純視其為政治守舊思想的表現，更為明顯的一點是代表價值自覺的確立。即「我欲仁，斯仁至矣」，「人能弘道，非道弘人」之主體價值自覺，以及在此基礎之上建

立的「德政」政治倫理。作為其政治倫理思想之重要理念，孔子的慎畏思想有其經驗論也有宗教超越論的一面，為宇宙觀沾染倫理學之色彩。而孔子政治倫理系統中主要概念「仁、義、禮」之延伸與充實，也有賴於慎畏思想對其人生態度的重要影響。

一、孔子慎畏思想之淵源

孔子乃殷之後裔，然積代居魯，已從周政，尊文武、禮周公。殷商雖已滅亡，但其宗教觀、風俗習慣的慣性作用在殷遺民中依然產生著重要影響。胡適說：「儒是殷遺民的傳教士。正因為他們是亡國之民，在困難的政治環境裡，痛苦的經驗，教育了他們以謙恭、不抵抗、禮讓等行為為美德。」^[1]孔子對天、帝的信仰與畏懼，就因孔子受到殷俗與

周禮的雙重影響。就如傅斯年所言，「孔子之宗教以商為統，孔子之政治以周為宗。」^[2]孔子曾言「周監於二代；鬱鬱乎文哉。吾從周。」（《論語·八佾》）孔子的政治思想雖以宗周為起點^[3]，然其宗教思想起點則遠邁於宗周。孔子多能，信而好古，其興致所在必不限於周文化。「述而不作，信而好古，竊比於我老彭。」（《論語·述而》）孔子對前人文化思想的認同與讚美，不僅取材於周文化，殷商甚至

摘 要：孔子言君子有三畏亦有三慎，孔子所畏者：天命、大人、聖人之言；所慎者：齊、戰、疾。有畏繼而有慎，慎以畏為本。孔子因擺脫原始宗教觀念之糾纏，以理性思考介入，故其所畏所慎者變盲目被動為內省與自覺，為主體價值之覺醒。同時，孔子之慎畏思想對其政治倫理系統的德政、禮治、仁愛、忠義等思想有著重要的價值引導作用，為孔子「仁、義、禮」主要哲學概念的充實也有關鍵影響。

關鍵詞：孔子；慎畏；政治倫理

更早之文化亦在其涉及範圍之內。^[4]「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。」（《論語·為政》）也因此，孔子對歷代文化、政治的損益與進展有了規律性認知。且周之文制禮義皆吸收夏商之成績，摒棄夏商之虐政，鑑於前代之得失，創建周之文制統治，可謂是一場大變革。王國維說：「中國政治與文化之變革，莫劇於殷周之際」。^[5]周祚代殷代表舊制度、舊文化之廢，新制度、新文化之興。孔子之精神氣象直接源於周，而間接承繼夏商之文化因素。孔子生平從政治生活轉向道德生活、文化生活的實踐發展中，也始終存在著對歷代文化的反思情結。「夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也。」（《論語·八佾》）杞、宋雖不足徵，夏、商之禮仍在孔子的興趣範圍之內。周之文制雖繁，然雜採於夏商，各取其損益所用。孔子對王朝興替，時代變更的規律形成更為理性的認知。

夏商之天與人格神（帝）本為一體兩面。天被視為有意志的人格神，支配著宇宙萬物，人的命運亦掌握在帝手中。天命的權威即是帝的權威。夏商之原始宗教信仰與政治生活結合極為緊密。統治者利用天命來維護其統治權威。天意具有至高無上的權利。君王的意志是天的意志在人間的反映。君權神授的思想在《尚書》中多有體現。《尚書·虞書·大禹謨》曰：「帝德廣運，乃聖乃神，乃武乃文，皇天眷命，奄有四海為天下君。」《尚書·夏書·五子之歌》曰：「惟彼陶唐，有此翼方。今失厥道，亂其紀綱，乃底滅亡。」《尚書·商書·伊訓》曰：「聖謨洋洋，嘉言孔彰，惟上帝不常，作善降之百祥；作不善降之百殃。爾惟德罔小，萬邦惟慶；爾惟不德罔大，墜厥宗。」《尚書·周書·洪範》曰：「無偏無陂，遵王之義；無有作好，遵王之道；無有作惡，遵王之路。無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平；無反無側，王奉蕃汝眾。」《禮記·表記》中記載「殷人每事卜」，亦言殷人尊神。大量現存商代甲骨文遺物顯示出商代統治者對於祭祀、戰爭等皆要占卜，其中不乏鬼神崇拜的內容。君王的統治權威自是與天命合於一處。為王者在其命而不在其德。此命即是天、帝之命，具有至高無上之權威，是外在於人的不可抗拒的強大力量。此時人對天

帝、天命的畏懼更多的是宗教恐懼心理，缺乏人的自覺意識。「昔者三苗大亂，天命殛之」，「禹親把天之瑞令，以征有苗。」（《墨子·非攻》）禹在征三苗時，就以天命為最高指令。夏朝的王位世襲和分封制一直延續至商、周。「今大道既隱，天下為家。」（《禮記·禮運》）自夏啟後，王位或兄終弟及或父子相傳，保證了最高權力的穩定性和連續性。天命成為世襲制合法性的重要依據。溝通人間與天帝之間的交往是君王的特權。人間的統治權便被牢牢掌握在君王手中。商紂王荒淫無度，不聽大臣勸諫，卻言：「我生不有命在天乎？」（《史記·殷本紀》）。

周覆商旂，意志之天乃立，天道以人道為目的，道德觀念產生。至此天命含有道德意義。如馮友蘭所說：「商朝所信的『帝』有絕對的權威，不受任何限制。到西周『天』之權威受了一些限制，西周人說：『皇天無親，惟德是輔。』這說明這時『天』不能隨便行事，而只能幫助有德的人，是一正直的『天』。」^[6]勞思光也說：「此即表示周人雖不廢天命觀念，然力求置天命於自覺意志之決定下；天命歸於有德，而是否能敬德，則是人可自作主宰者。於是，人對於天命，並非處於完全被動承受之地位；反之，人通過『德』，即可決定天命之歸向矣。」^[7]

《甘誓》《湯誓》《牧誓》三代誓詞為歷朝征誅定世之政治理想。殷之墜命，周之受命。周乃受天命稱王，配天改元。「天乃大命文王」（《尚書·康誥》）「惟周公誕保文武受命，惟七年。」（《尚書·洛誥》）太史公在《史記·周本紀》亦記西伯受命稱王之事。「詩人道西伯，蓋受命之年稱王而斷虞芮之訟。」此「命」亦指天命而言。《尚書》之《無逸》、《顧命》、《康誥》，《詩》之《大雅·大明》等文獻記載文王之所以受天命者，以其能畏天、恤民，勤政，節儉。《周書》更是歷數文王之德，「大國畏其力，小國懷其德。」顯然有天命所歸即有人心所向之含義。《尚書·泰誓》曰：「天聽自我民聽，天視自我民視。」《尚書·五子之歌》曰：「民惟邦本，本固邦寧。」《尚書·無逸》曰：「無皇曰：『今日耽樂。』乃非民攸訓，非天攸若，時人丕則有愆。」《詩經·大雅·文王》曰：「文王陟降，在帝左右。」

成周建國之初，以君為師，君不僅為在王位，還應為民之道德表率，垂範於世。《尚書·泰誓》曰：「天佑下民，作之君，作之師。」在君位者既為王亦為聖，君之示訓為聖人之言亦為聖人之教，政權之所以興廢更迭者，使人心生慎畏恐懼。《國語·楚語》曰：「教之故志，使知廢興者而戒懼焉。」

再者天命所歸，以民為治國之基，為政治之本。天意與民意便合為一體。君師即代表聖王。天帝的權威進一步轉移至君王。君王的德行當為萬世之表率。也成為維護其政治統治的內在根據。君王的德行需在敬天與保民之間維持平衡，畏慎的思想此時產生萌芽。在《尚書·康誥》中周公告誡康叔：「天畏棗忱，民情大可見」。《尚書·蔡仲之命》曰：「皇天無親，惟德是輔；民心無常，惟惠之懷。」《尚書·酒誥》曰：「惟天降命，肇我民，惟元祀。」^[8]「天非虐，惟民自速辜。」在《尚書·召誥》中周公告成王：「王敬作所，不可不敬德。我不敢於有夏，亦不可不於有殷。我不敢知曰，有夏服天命，惟有歷年；我不敢知曰，不其延。惟不敬厥德，乃早墜厥命。我不敢知曰，有殷受天命，惟有歷年；我不敢知曰，不其延。惟不敬厥德，乃早墜厥命。……今天其命哲，命吉凶，命歷年。知今我初服，宅新邑，肆惟王其疾敬德。王其德之用，祈天永命。」周祚初定，對於夏、殷早墜厥命有所借鑒，見於「天命靡常」，「天不可信」等言辭，（《尚書·君奭》）故慎畏之重心從「祈天永命」到「惟德之用」。敬德，才能「用康保民」。此時天人關係被重新審視，重民思想凡可見於《康誥》、《召誥》、《酒誥》諸篇。所以祈天永命轉向德與民二者。周初之制度典禮以表觀之為天命，以實觀之則為道德制度。《尚書·康誥》曰：「用康保民。弘於天，若德裕乃身，不廢在王命。」《尚書·召誥》曰：「其惟王勿以小民淫用非彝。」^[9]《尚書·牧誓》中歷數商人之罪。天命思想在宗周之發達，其思想一慣性在春秋末期孔子時代仍在延續。周公所創宗法制度、貴族政治體制皆得天命思想所助。《尚書·召誥》曰：「天亦哀於四方民，其眷命用懋，王其疾敬德。」又「今天其命哲，命吉凶，命歷年。知今我初服，宅新邑，肆惟王其疾敬德。王其德之用，祈天永命。」《尚書·君奭》曰：「我道惟寧王德延，天

不庸釋於文王受命。」《尚書·洛誥》公曰：「已！汝惟沖子惟終。汝其敬識百辟享，亦識其有不享。享多儀，儀不及物，（惟）曰不享。惟不役志於享。凡民惟曰不享，惟事其爽悔。」《尚書·洛誥》王若曰：「公，明保予沖子。公稱丕顯德，以予小子揚文武烈，奉答天命，和恆四方民……迓衡不迷，文武勤教，予沖子夙夜毳祀。」《詩經·周頌·敬之》曰：「敬之敬之，天維顯思。命不易哉！」天命中人的意志在周禮更加有所體現。天命中神意向君意轉變，與夏商神鬼祭祀不同的是，周代宗廟祭祀制度更為完善。《詩經·周頌·閔予小子》曰：「念茲皇祖，陟降庭止。」《周禮·大行人》曰：「廟中將幣，三享。」《周禮·宗禮》亦有「記功宗，作元祀」之禮。《尚書·大誥》曰：「天休於寧王，興我小幫周。」《禮記·表記》曰：「周人事鬼神而遠之。」《尚書·君奭》中周公對召公說：「天不可信」。如郭沫若所說：「故爾那兒的德不僅包含著正心修身的功夫，並且還包含著治國平天下的作用；便是王者要努力於人事，不使喪亂有縫隙可乘；天下不生亂子，天命也就時常保存者了。」「德字從直從新，意思是把心思放端正。但從《周書》和周彝看來，德字不僅包括著主觀方面的修養，同時也包括著客觀方面的規模——後人所謂的禮。」^[10]

春秋時期的政治社會變革對原始天命觀形成了強大衝擊。統治者開始用懷疑的目光，將對天命的關注轉向對人的關注。有人請求子產祭神躲避火災，子產表示反對。子產曰：「天道遠，人道邇，非所及也，何以知之？灶焉知天道」（《左傳·昭公十八年》）雖然子產從概念上區分出天道與人道是一對哲學範疇，但並未對兩個概念作詳細的解釋。邾文公卜遷於繹。史曰：「利於民而不利於君。」邾子曰：「苟利於民，孤之利也。天生民而樹之以君，以利之也。民既利矣，孤必與焉。」左右曰：「命可長也，君何弗為？」邾子曰：「命在養民。死之短長，時也。民苟利矣，遷也，吉莫如之！」遂遷於繹。五月，邾文公卒。君子曰：「知命。」（《左傳·文公十三年》）《左傳·文公十五年》記季文子平齊侯：「禮以順天，天之道也。己則反天，而又以討人，難以免矣。……在《周頌》曰：畏天之威，於時保之。不畏於天，將何能保？以亂取國，奉禮以守，

猶懼不終；行多無禮，弗能在矣。」此顯然以畏天為奉禮守制之依據。《左傳·襄公三十一年》引《大誓》「民之所欲，天必從之。」《左傳·僖公十六年》載宮之奇曰：「夫民，神之主也，是以聖王先成民而後致力於神。」《左傳·莊公三十二年》記：「國之將興聽於民，將亡聽於神。」可見統治者開始意識到重民還是重神將關係到國家興亡。統治者對民、神關係的態度開始發生轉變，對民意、民心有了一定的側重。此時天命中君意向民意開始有所轉變。歷代天命觀中天之神意、君意、民意的不斷發展變化，原始天命觀歷經兩次大的轉變，以及由此發生的政治制度的變化，必然對孔子產生巨大影響。雖然在春秋時期，天命觀的發展已然有了包含人道、民心等思想，但未形成完整的政治哲學系統，這一點有待於孔子作進一步的創造。

二、孔子的慎畏思想所蘊含的德政倫理

通過上文可見，夏商原始宗教之敬畏恐懼態度至宗周建國分封之時，已然發生改變。周公重立周之政治秩序，「皇天無親，惟德是輔」之德政、敬民，相較於夏商，人之主觀力量得以充分體現。周之文制創造正是化對天命之畏的被動為禮治德政的主動。然而，周禮於孔子時已然不興於王室諸侯，春秋末期貴族政治體制漸趨瓦解。慎畏思想在世人心已蕩然無存。孔子習周禮而立儒學之本。《左傳·昭公八年》記孟僖子將卒時，囑其子南宮敬叔從孔子習禮。乃見孔子對周禮的專習專業。儒者之職，本對周之制度儀文相當熟知，但孔子相較於一般僅相禮的儒生而言，更注重此制度的根源與依據。其對宗教政治之旨趣所在已超出其時代所限。在傳統政治規範與秩序、傳統宗教習俗日漸消失，階級意識、天人意識混亂的時代背景下，習周禮、尊周文化的孔子對慎畏觀念必然會有一種自覺意識，在這種自覺意識下，進而提出禮治、德政的政治主張以及仁愛忠孝之倫理道德便在情理之中了。而慎畏思想本於人之內在根據即「仁、義」的充實。慎畏思想在《論語》中所見甚多，在孔子之整體哲學系統中起到貫通始終的重要作用。孔子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，

畏聖人之言。」^[1]（《論語·季氏》）孔子所慎者，齊、戰、疾。君子即道德高尚的人應有畏懼者三：分別為天命、大人及聖人之言。孔子所慎重者為祭祀、戰爭與疾病。孔子生於成周之亂世而企望重建宗周之文制。就普遍性之理據而言，慎畏思想在孔子之生平實踐與理論興趣中皆有所見。孔子之思想演進及人生進程中，慎畏思想也是貫穿其思想始終，為其終身之守。孔子哲學主要觀念仁、義、禮成經緯之勢，互見其義。將禮之依據內化為仁、義之人的主體價值自覺，不僅是源於擺脫殷遺民之原始信仰之糾纏，更是將原始宗教的畏懼意識化為慎畏之自覺意識。在政治領域內輕刑罰而重教化，輕法重德。對於天命、在上位者以及聖人之諄諄教誨從虔敬、尊崇、畏懼心之猶擾、言之束縛而變為積極之謹慎、深慮與恭敬。有畏而祀之，有畏而慎之，有畏而行之。孔子之慎畏思想遠邁於對神秘未知宗教神學範圍內的恐懼心理，而更多地體現為對歷史的借鑒深省，對現在的謹慎言行，對未來的防備敬畏之上。孔子從原始宗教信仰轉為人道原則與人本主義上來，其對於鬼神諱莫如深，又不語怪力亂神。慎畏思想表現在以「仁、義、禮」為根據的內在超越路徑。實現內在性與超越性的統一。慎以畏為本，本於所畏者，而謹慎為人處世。司馬牛問孔子如何成為君子。孔子回答他：「君子不憂不懼。」（《顏淵》）不憂不懼是以內省為前提的。《謙卦·彖傳》曰：「天道虧盈而益謙，人道惡盈而好謙。」慎畏作「仁」之延伸義解。仲弓問仁。子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。」（《顏淵》）可見其慎戒恭敬之心。司馬牛問仁。子曰：「仁者其言也訥。曰：其言也訥，斯謂之仁矣乎？子曰：為之難，言之得無訥乎？」（《顏淵》）為仁須處處求慎，不慎便不用談仁。仁之慎其反面則「巧言令色，鮮矣仁。」（《學而》）有慎畏之心則有寬以待人，嚴於律己「己欲立而立人，己欲達而達人，己所不欲勿施於人」的忠恕之道。子曰：「仁，遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」（《述而》）「仁」之以「己欲」的主觀性表達。由天道轉至人道。德政為人道的根本。故「為仁由己」、「克己復禮為仁。」孔子對天命、大人、聖人之言由敬畏意識具體落實在實踐領域中一言一行的謹慎態度。三



畏乃三慎的價值根源。孔子仁、義、禮的主要哲學範疇的解釋離不開此謹慎態度、恭敬之心。

「天威棗忱」威同畏。孔子之三畏者本有其威重，畏天命之威，畏大人之威，畏聖人言教之威。天命之威以天命之不可測，不在其為自然之因果，而乃人事必然之因。孔子之天命當解為天之意志以決定人事之生死、成敗、福禍、吉凶，而產生對於天命的惶恐之感。關於孔子對天命的態度，可略取幾家有代表性之言以征之。王國維將中國哲學中論命者分為兩類，一為定命論，一為定業論。凡為福禍壽夭之有命者，謂之定命論。其言善惡不肖之有命，而一切動作皆由前定者，謂之定業論。孔子乃定命論之主要代表。^[12]與王國維認為孔子乃定命論之天命觀不同，傅斯年則認為孔子是命定論與命正論之調和者，即俟命論者。「孔子之天道觀有三事可得言者：其一事曰，孔子之天命觀念，一如西周之傳說，春秋之世俗，非有新解說在其中也。孔子所謂天命，指天之意志，決定人事之成敗吉凶禍福者，其命定論之色彩不少。……其二事曰，孔子之言天道，雖命定論之色彩不少，要非完全之名定論，而為命定論與命正論之調合。……其三事曰，孔子之言天道，蓋在若隱若顯之間，故罕言之，若有所避焉，此與孔子之宗教立場相應，正是脫離宗教之道德論之初步也。」^[13]梁啟超的看法是：「知命主義在孔子學說中實佔極重要的位置。所以墨子反對孔學，特標非命為一種旗幟。……然則知命主義的價值怎樣呢？我說有好處亦有壞處。好處是今人心境恬適，壞處是把人類進取的勇氣減少。」^[14]勞思光將人對命的態度分為四類。他認為孔子對命之看法乃為「義命分立」。「孔子之立場，此種立場是先區分義與命，對自覺主宰與客觀限制同時承認，各自劃定其領域；然後則就住在性以立價值標準與文化理念，只將一切客觀限制視為質料條件。既不須崇拜以虛立志超越主宰，亦不須以事實代價值，或以自然代自覺；而此一自覺主宰亦不須求超離。於是，即在命中顯義，成為此一精神方向之主要特色。從超越主宰者，是神權主義；從自然事實者，是物化主義；持超離之論者表捨離精神。孔子則不奉神權，不落物化，不求捨離，只以自覺主宰在自然事實世上建立秩

序，此所以為人文主義。」^[15]勞將孔子視為人文主義精神方向之創立者，但未見孔子人文思想中所含雜之宗教因素。孔子在人文主義價值自覺所由來之宗教傳統並未完全摒除出去，從《論語》記載中，可見一二。馮友蘭就認為：「他對於以前的傳統文化，有豐富的知識與深切的了解，也有極濃厚的愛好。在對於宇宙的認識方面，他還相信傳統宗教中的『天』。」^[16]「照我底看法，孔子所說的天是主宰之天，與傳統的宗教觀念相聯繫。」^[17]「關於『天』和鬼神的問題，孔子接受了傳統的宗教見解，但也作了比較重要的修正。孔子關於這個問題的思想中的新的成分，使他傾向於無神論，但是沒有使他脫離唯心主義。」^[18]

關於孔子的天命觀念見於《論語》中有：「子曰：『不知命，無以為君子也。不知禮，無以立也。不知言，無以知人也。』」（《堯曰》）「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？』」（《憲問》）「伯牛有疾，子問之，自牖執其手，曰：『亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！』」（《雍也》）子曰：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者，其天乎？」（《憲問》）「顏淵死，子曰：『噫，天喪予，天喪予！』」（《子罕》）「子夏曰：商聞之矣『死生有命，富貴在天。』」（《顏淵》）子夏之言當聞之於孔子。「子曰：『天生德於予，桓其如予何？』」（《述而》）「子罕言利與命與仁。」（《子罕》）「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不逾矩。」（《為政》）以上孔子之天命言論，表示孔子對天人關係理性思考方式的形成。具體表現為：一、將神權與天命分離。「禹，吾無間然矣。菲飲食，而致孝乎鬼神」（《泰伯》）相對與事天饗帝的夏商鬼神觀念極重之時代，孔子則不語怪、力、亂、神，卻言天言命，對於鬼神則敬而遠之。二、對於天命知而畏之，畏而慎之。小人不及君子慎畏之思，首先因其不知，其次因其不畏不慎之故。「小人不知命而不畏也，押大人，侮聖人之言。」（《季氏》）所謂「敬鬼神而遠之，可謂知矣。」（《雍也》）可以看出，孔子對天命之認知與前代天命之畏思想有著同異成分。雖然孔子對於天命的思考主要以理性的方式

而非宗教神學的方式，但並未從傳統天命觀念中徹底地解放出來，他的人本主義哲學思考中如王國維與傅斯年所言，孔子天命觀中含有命定論即當時普遍存在的一種天命觀的成分，這與宗教傳統的思維方式的慣性作用有關。孔子對這種天命觀的超脫方式在於其開始自覺地運用理性的認知方式。對於天命不知是完全地畏懼服從，聽天由命。孔子對人之自覺意識的覺醒恰恰在於其提出由畏而知，進而由畏向慎的發展路徑。「邦有道，則仕，邦無道，可卷而懷之。」（《衛靈公》）「道不行，乘桴浮於海。」（《公冶長》）孔子對知命重要性的提出，可以看到孔子在命運面前積極的一面。

周公作《周禮》六典，天官冢宰而下，大小高下，事位相屬，位事者皆命以官者。又列爵分土，班制天下。宗法社會，宗之子嗣即為世卿，世襲罔替。周公通過制禮作樂將身份等級進一步制度化。

《詩經·大雅·公劉》有「食之飲之，君之宗之。」君與宗一體的政治體制在春秋時期依舊森嚴。《左傳·昭公七年》有：「天有十日，人有十等。下所以事上，上所以共神也。」《左傳·桓公二年》有：「天子建國，諸侯立家，卿置側室，大夫有貳宗，士有隸子弟，庶人、工、商各有分親，皆有等衰。」諸侯、卿、大夫都要經過周王室的冊命得到正式確認。世襲制度一定程度上保證了政權的穩定。《周禮·春官·宗伯》曰：「掌諸侯之五儀，諸臣之五等之命。」孔子畏大人，即對在上位且道德高尚者之畏，一因黜陟進退之權，皆歸於在上位者；二因大人乃道德高尚、品行優良且可為人之表率者。成周時期政治秩序與宗周時期政治秩序已經儼然有別，成為禮崩樂壞之歷史誘因。當孔子之時，諸侯、卿大夫、陪臣僭越之舉已成常然態勢。故季氏八佾舞於庭，晉卿大夫弑其君，階級關係雖未完全蕩平，但宗周王室諸侯共治，貴族統治的政治體制已經開始瓦解。君不君、臣不臣，臣不畏君，在下位者不畏在上位者所造成的名實混亂之象必成患亂之禍，影響政局的穩定。

在周禮的政治體制基礎漸失的現實背景下，孔子提出畏大人，君臣關係必先正名，而後正實。故孔子曰：「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。」（《季氏》）畏大人

在孔子之正名、忠君觀念的表述中依稀可見。魯國自中葉以來，大夫陪臣侵政，不正之風已久。至季康子已然積重難返，孔子就將「今之從政者」即魯之三家稱為斗筭之人。「大人」一詞最早見於《周易·乾卦》九二爻辭之「見龍在田，利見大人。」大人，君或在高位之重臣。畏大人以定位尊卑。「子路曰：『衛君待子而為政，子將奚先？』子曰：『必也，正名乎。』子路曰：『有是哉！子之迂也！奚其正？』子曰：『野哉，由也。君子於其所不知，蓋闕如也。名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興，禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中則民無所措手足。』」（《子路》）可見對於孔子而言，權力義務之分在政治中的重要性可見一斑，故孔子提出「不在其位，不謀其政。」（《泰伯》）齊景公問政於孔子，孔子的回答便是定名分：「君君，臣臣，父父，子子。」（《顏淵》）有畏之思想在前，權分關係確立在後，更加確立大人可畏。

對權力關係的畏懼而成為可定其正當性之因果。畏大人是其天命觀的進一步延伸，政治關係所具有的等級制的權威性與正當性正是來自天命，對於陳恆弑君一事，孔子的態度便為一證。孔子以弑君之罪請討陳恆於魯哀公。「陳成子弑簡公，孔子沐浴而朝，告於哀公曰：陳恆弑其君，請討之。」（《憲問》）然時人事君不盡禮者為常。而「事君盡禮，人以為諂也。」（《八佾》）孔子忠君以盡君臣之義。定公問：「君使臣，臣事君，如之何？」孔子對曰：「君使臣以禮，臣事君以忠。」（《八佾》）孔子謂子產有君子之道者四焉：「其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義。」（《公冶長》）子產恭己而敬上而後惠民以義，作到行己責而不越分，受到孔子的讚揚。「季氏富於周公，而求也為之聚斂而附益之。子曰：非吾徒也。小子鳴鼓而攻之，可也。」（《先進》）與鄭子產相反，孔子以為季氏以諸侯之卿大夫刻剝其民，不善養民而積富至此，富過諸侯，乃不義之富，其害至大。故季康子問政於孔子。孔子對曰：「政者，正也。子帥以正，孰敢不正？」（《顏淵》）孔子提倡「事君，敬其事而後其食。」（《衛靈公》）「天下有道，則政不在大夫。天下有道則庶人不議。」（《季氏》）子路轉述孔子之意以答荷蓀丈人。「不仕無義，長幼之節不



可廢也；君臣之義如之何非廢之？……君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣。」（《微子》）統治者的合法性即為確立君臣之義（責任義務關係），此義由天道衍生而出，總體不出於天道。故孔子曰：「不怨天，不尤人。下學而上達。知我者，其天乎！」（《憲問》）

由此可見，「禮」之政治基礎即是畏大人（君臣之責任義務關係），是貴族政治秩序的正當性理據，由天道自然向人道自覺方向之演進。董仲舒曰：「春秋慎辭，謹於名倫等物者也。」（《春秋繁露·精華篇》），慎辭即有正名之義。「齊之以禮，有恥且格。」（《為政》）荀子將禮的規範性作用解釋為「禮者人主之所以為群臣寸尺尋丈檢式也。」（《荀子·儒效》）習禮當以莊嚴恭敬為主，畏大人自然約之以禮，守君臣之義。

孔子言「聖人，吾不得而見之矣」（《述而》），聖人人格乃理想人格，在現實中極為少見，卻非虛擬人格，孔子所倡者乃堯舜文武周公之德，所行者堯舜文武周公之政。畏聖人之言，必重聖人之教，必行聖人之政，必尊聖人之德。從聖人之言見聖人之內聖而外王。以德取位，德位兼具，聖者乃王。「如有王者，必世而後仁。」（《子路》）聖人為王者，必重教化，輕刑罰，以禮樂興邦。聖王一體，百姓以君為師，聖人之言才能存而不廢。畏聖人之言，尊聖人之教，以聖人之言修己，以聖人之言外王。可見孔子對於聖人的道德與政治的典範作用極為重視。具體體現在孔子對《周禮》中禮則的重視上。「先君周公制《周禮》曰：則以觀德，德以處事，事以度功，功以食民。」（《左傳·文公十八年》）「禮，經國家，定社稷，序民人，利後嗣也。」（《左傳·隱公十一年》）西周至春秋時期，一直以《周禮》為治理國家的根本法則以穩定固有的政治秩序。重德慎刑，明聖王寬恤教化之則，孔子以「文、行、忠、信」四教於弟子。實乃「博學於文，約之以禮」的「君子之學」。孔子望弟子承其所教為君子儒而非小人儒。孔子的人格教育中君子人格的養成與踐履便有聖人之言的規範作用。顏淵曾嘆孔子循循然善誘人。君子之德風教化民眾。季康子問政於孔子曰：「如殺無道，以就有道，何如？」孔子對曰：「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》）聖人之言即禮制之理論根據。禮制的直接規定性便在聖人之言中體現。孔子延續周公之德政，重視道德教化之重要作用。「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。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》）子路與孔子的一段對話，明示出儒家內聖而外王的理想路徑。何以治己又何以治人？統治者以安為最高治國理念。使百姓安居、安業、安於自己的身份不可僭越。從畏聖人之言，成就出孔子成聖的路徑。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！」（《憲問》）「無為而治者，其舜也與？夫何為哉，恭己正南面而已矣。」（《衛靈公》）聖王必由內而外。不修己無以安人、安百姓。不入德者無以取位，無以為政。孔子非衛靈公問陳。見其有志於征伐，不以正己為先，非聖王明君，不以聖人之言告之。（《衛靈公》）

孔子對聖人之言的畏懼，是其畏天命、畏大人的延伸。孔子稱堯有大德大功於天下，雖未言之曰聖，卻實為聖王之表率：「大哉堯之為君也！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！」（《泰伯》）畏聖人之言是孔子為宗周政治秩序提出一種經驗論的處理方法。是孔子尚賢思想的體現。

有所畏者，必有所慎者，孔子之三畏者為其慎言慎行之價值根源。就孔子對求仁，重義，復禮中必然產生的態度而言，其慎畏觀念已經超出傳統中宗教一味之盲目崇拜、敬畏心理。慎言慎行的積極反思心理的重要呈現。人之價值主張肯定延伸出恭敬謙和之心。孔子言：「恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙。」（《泰伯》）禮以定規則序等差，慎而無禮只會一味的恐懼。其本質即是盲目的、非理性的。慎以畏為本。孔子之所畏者，天命、大人、聖人之言。所慎者，齊、戰、疾。

有慎繼而有禮，慎即禮的心理學依據。孔子恭敬有禮，慎行、慎言。孔子曾言：「如有周公之才之美，使驕且吝，其餘不足觀也已。」（《泰伯》）即使有周公這樣的才華，如果驕傲自滿，其他也就

不足以觀了。「子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我。」（《子罕》）樊遲問仁。子曰：「居處恭，執事敬，與人忠。雖之夷狄，不可棄也。」（《子路》）子張向孔子學習從政經驗，孔子告訴他慎言慎行：「多聞闕疑，慎言其餘，則寡尤；多見闕殆，慎行其餘，則寡悔。言寡尤，行寡悔，祿在其中矣。」（《為政》）「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。」（《學而》）孔子於宗廟祭祀之事，既謹慎又恭敬。是對於天命之威所應有的行為表現。慎齊，是其所慎之一。宗廟祭祀是宗法制度中的重要內容之一。在周初建國之始已經開始重視祭祀，如《堯曰》中武王伐紂克殷之事中記載，「周有大賚，善人是富。『雖有周親，不如仁人。』謹權量，審法度，修廢官，四方之政行焉。興滅國，繼絕世，舉逸民，天下之民歸心焉。所重：民、食、喪、祭。」魯國又被周王室賦予郊祭文王的特權。「成王乃魯得郊祭文王。魯有天子禮樂者，以褒周公之德也。」

孔子畏天命故孔子慎疾，《述而》中記載孔子生病一事。「子疾病，子路使門人為臣。病間，曰：『久矣哉！由之行詐也，無臣而為有臣。吾誰欺？欺天乎？』子疾病，子路請禱。子曰：『有諸？』子路對曰：『有之。誄曰：『禱爾於上下神祇。』』子曰：『丘之禱久矣。』子曰：『若聖與仁，則吾豈敢？抑為之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。』《述而》大宰問於子貢曰：『夫子聖者與？何其多能也？』子貢曰：『固天總之將聖，又多能也。』（《子罕》）

慎戰是孔子主張為政以德之仁政思想的表現：仁政之善必以慎戰、慎刑。《詩經·大雅·常武》曰：「赫赫明明，王命卿士，南仲大祖，大師皇父：『整我六師，以修我戎，既敬既戒，惠此南國。』」戰爭必然產生大量的戰爭奴隸。「子謂韶，盡美矣，又盡善也。謂武，盡美矣，未盡善也。」（《八佾》）孔子對舜之德化及武王武力征服的不同態度，其對於戰爭的態度可見一斑。季氏將伐顓臾。冉有季路見於孔子曰：「季氏將有事與顓臾。」孔子曰：「求！無乃而是過與？夫顓臾，昔者先王以為東蒙主，且在邦域之中矣。是社稷之臣也。何以伐為？」冉有曰：「夫子欲之，吾二臣者皆不欲也。」孔子曰：「求！周仁有言曰，陳力就列，不能者止。

……虎兕出於柙，龜玉毀於櫝中，是誰之過與？冉有曰：今夫顓臾固而近於費，今不取，後世必為子孫憂。孔子曰：求！君子疾夫捨而欲之，而必為之辭。丘也聞有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安；蓋均無貧，和無寡，安無傾。夫如是，故遠人不服，則修文德以來之。既來之，則安之。今由與求也，相夫子。遠人不服，而不能來也；邦分崩離析，而不能守也；而謀動干戈於邦內，吾恐季孫之憂，不在顓臾，而在蕭牆之內也。」（《季氏》）故孔子反對內政外交思想與戰事用以強凌弱來維護統治，他主張重建周文之制，修文德而行懷柔寬勉之策。季康子問政於孔子，曰：「如殺無道以就有道，何如？」孔子對曰：「子為政，焉用殺。子欲善，而民善矣。」（《顏淵》）衛靈公問陳於孔子。孔子對曰：「俎豆之事，則嘗聞之矣。軍旅之事，未之學業也。」明日遂行。（《衛靈公》）同時也應注意的是孔子慎戰並非反對所有的軍事行動。如討伐弑君之臣齊之陳恆。陳成子弑簡公，孔子沐浴而朝，告於哀公曰：「陳恆弑其君，請討之。」（《憲問》）

三、結語

蕭公權曾說：「孔子深受舊社會之熏陶，又於舊制度中發現新意義，即欲以其所發現者為改善及復興舊秩序之具。」^[19]孔子慎畏思想可說是其在舊制度中發現的新意義。慎畏觀念古而有之，孔子沒有被淹沒在傳統的宗教恐懼心理之中，而是由對天命、大人、聖人之言的敬畏，謹言慎行，進而闡發出仁、義、禮的哲學含義，並形成德政、禮治的政治哲學體系，對後世政治社會的政治倫理構建與發展起到重要影響。這正是其慎畏思想的核心價值所在。儘管在對宗法制度與分封制度的維護上，孔子是傳統政治秩序的守護者。但他也是一位政治理論的改革者。在德政之「仁、義、禮」的倫理制度以及人主體價值的自覺上，孔子有開創之功。孔子並非束身寡過，謹小慎微之俗儒，其極富歷史意識。慎畏思想不僅是孔子一生行事立說的出發點，更是其政治哲學思想體系的闡發基點。未完全擺脫傳統宗教意識和傳統政治體制束縛，以「復禮」為己任的孔子，因畏而慎，強調人的重要

性，仁政的重要性，使其政治思想中既包含某種保守思想也包含了改良主義成分和權變理念。

參考文獻：

1. 司馬遷：《史記》（中華書局，2014年）。
2. 王弼：《周易注校釋》（中華書局，2012年）。
3. 朱熹：《四書章句集注》（中華書局，2011年）。
4. 王先謙：《荀子集解》（中華書局，2013年）。
5. 蘇輿：《春秋繁露義證》（中華書局，2015年）。
6. 王國維：《王國維全集》卷四、卷十四（浙江教育出版社，2009年）。
7. 梁啟超：《飲冰室合集》卷二十四（中華書局，2015年）。
8. 馮友蘭：《三松堂全集》卷十二（河南人民出版社，1985年）。
9. 傅斯年：《傅斯年全集》卷二（中華書局，2017年）。
10. 蕭公權：《中國政治思想史》（商務印書館，北京2018年）。
11. 勞思光：《中國哲學史新編》（生活、讀書、新知三聯書店，2019年）。
12. 楊伯峻：《春秋左傳注》（中華書局，2016年）。
13. 王世舜、王翠葉譯注《尚書》（中華書局，2012年）。
14. 王秀梅：《詩經》（中華書局，2015年）。

注釋：

- [1] 胡適：《胡適文存》卷一（北京大學出版社，1998年），第419頁。
- [2] 傅斯年：《傅斯年全集》卷二（中華書局，2017年），第614頁。
- [3] 此處採用的是蕭公權觀點：「孔子從周，此實為其政治思想之起點。」（見蕭公權：《中國政治思想史》（商務印書館，2018年），第61頁）
- [4] 在《中國人性論史·先秦》中提出周文化是殷帝國文化中的一支，周在滅殷之後所創立的文化制度亦是殷文化在歷史中發展的結果。（見徐復觀：《中國人性論史》，九州出版社，2014年）。
- [5] 王國維：《王國維全集》卷四（浙江教育出版社，2009年），第60頁。
- [6] 馮友蘭：《三松堂全集》卷十二（河南人民出版社，1985年），第65頁。
- [7] 勞思光：《新編中國哲學史》（生活、讀書、新知出版社，2019年），第69頁。
- [8] 「與天降威，天降喪，相對文。正為降命之反。

『降命』之命，即為天命，自人言之，謂之受命；自天言之，謂之降命。」（見王國維《周開國年表》《王國維全集》十四卷，浙江教育出版社，2009年，第53頁。）

- [9] 「非彝者，禮制所去，刑之所加也。」（見王國維《殷周制度論》）以見周制刑有別與殷在於其本於德治、禮治。
- [10] 郭沫若：〈先秦天道觀之進展〉，載《青銅時代》（科學出版社，1961年），第187頁。
- [11] 朱熹對畏的注解為：「畏者，嚴憚之意也。知其可畏，自當戒慎恐懼。」可見慎以畏為本，成為後世學者的共識。（見朱熹：《四書章句集注》（中華書局，2001年），第161頁）
- [12] 王國維：《原命》《王國維全集》卷十四（浙江教育出版社，2009年），第58頁。
- [13] 同注[2]，第615-616頁。
- [14] 梁啟超：《飲冰室合集》卷二十六（中華書局，2015年），第24頁。
- [15] 勞思光：《中國哲學史新編》（生活、讀書、新知三聯書店，2019年），第134-135頁。
- [16] 同注[6]，第10頁。
- [17] 同注[6]，第65頁。
- [18] 同注[6]，第304頁。
- [19] 蕭公權：《中國政治思想史》（商務印書館，2018年），第58頁。

On the Moral and Ethical Implication of Confucius' Thought of Caution and Fear

Wang Xia (Suzhou University)

Abstract: Confucius said that a gentleman has three fears and three scruples. What Confucius feared: destiny, noble man and the words of saints; Cautious: sacrifice, war, disease. Fear is followed by caution. Caution is based on fear. Because Confucius got rid of the entanglement of primitive religious ideas and intervened with rational thinking, he changed his fear and caution into blind passivity, introspection and consciousness, and the awakening of human subject value. At the same time, Confucius' thought of caution and fear plays an important value guiding role in the thought of moral government, rule of rites, benevolence and loyalty in his political and ethical system, and also has a key impact on the filling of Confucius' main philosophical concepts of "benevolence, righteousness and propriety".

Key Words: Confucius, cautious fear, political ethics