

「民主」或「天命」： 《左傳》子產「不毀鄉校」、 「何恤人言」意旨新探*

許惠琪

國立宜蘭大學通識教育中心專任助理教授

提 要

近代以來的經典詮釋兼具「懷抱文化認同」與「向西方尋求真理」的雙重張力。因此，將《左傳》襄公31年，子產從民所欲，不毀鄉校一事，比之為民主憲政下對言論自由的尊重。而昭公4年，子產堅持「禮義不愆，何恤於人言？」「民不可逞」的態度，則甚少被提及。本文首先就此兩則看似相反的事例，從歷史背景，提出一貫的解釋：春秋時代，是「宗教人文化」的世紀，「天」的意涵從神秘的存有，轉化為人間道德法則的投射。「敬天」同時意味著「明德愛民」，以「禮」「經國」、「序民」即可「承天之休」。政治秩序的最高依據，雖源自「天」的絕對性、一元化的價值預斷，但「天」、「禮」已從原始的祭祀意義轉化為理性的人文精神。之後，本文一改過去以「制衡」(check and

* 本文為國科會專題研究計畫「先秦儒、墨「天道觀」下之政法思想新詮」(MOST 111-2410-H-197-006-)部分成果。承蒙兩位匿名審查人糾謬指正，俾筆者能審慎思考，完整修改，在此敬致謝忱。

balance) 之有無區判傳統「民本」與西方「民主」之不同，改由文化、思想脈絡指出：兩者之差異在於價值之一元 / 多元；絕對 / 相對。最後，本文梳理西方法理學由絕對性之宗教價值走向相對性的「言論自由市場」(marketplace of ideas)，以及納粹德國「多數民意」不等於「實質正義」的教訓，企圖將視野擴大，在近現代才出現的民主框架之外，另尋傳統經典之時代價值。

關鍵詞：《左傳》 子產 宗教人文化 禮 言論自由

「民主」或「天命」： 《左傳》子產「不毀鄉校」、 「何恤人言」意旨新探

許惠琪

國立宜蘭大學通識教育中心專任助理教授

一、前言

《左傳》襄公 31 年鄭國執政者子產（？ -522B.C.），面對人民於鄉校議論執政得失，以「忠善損怨」，而不「作威防怨」，此乃秉承周代人文禮樂之道，「確有一偉大之政治精神，其本則為一道德精神。」^①唐代韓愈〈子產不毀鄉校頌〉稱子產「以禮相國」，但人民「未安其教」，遊於鄉校詆毀之，子產慈惠愛民，以此觀施政得失，終於「鄉校不毀」而「鄭國以理」。並遺憾子產「化止一國」，未能達於天下。^②清代顧炎武《日知錄》「直言」條云：「張子有云：『民，吾同胞』。……救民以事，此達而在上位者之責也；救民以言，此亦窮而在下位者之責也。『天下有道，則庶人不議。』然則政教風俗苟非盡善，即許庶人之議矣。……子產不毀鄉校，漢文止輦受言，皆以此也。」^③兩者均由執

① 唐君毅：《中國哲學原論（原道篇卷一）》（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁61。

② （唐）韓愈著，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》（臺北：河洛圖書出版社，1975年），頁39。

③ （清）顧炎武著，黃汝成集釋：《日知錄集釋》（臺北：臺灣中華書局，1984年），卷19，「直言」條，頁4。

政者慈惠寬厚，教民化民，虛心納諫的角度，評價此事。但民國以來，西學廣布所及，將政治從道德「教化」，轉為「權利」保障與「權力」制衡，部分文獻乃從西式民主之角度揄揚「子產不毀鄉校」一事，如：程發軔（1894-1975）《春秋要領》第三十二章特立「《左傳》之民主思想」，以「政由民議」、「謀及庶人」之做法，契符「民主思潮」，^④ 這種比況方式，亦為後人襲用。或有譽之為「平民議政」之民主精神，^⑤ 更有揄揚為「善於聽取人民意見的民主進步思想。」^⑥ 或有稱「原始民主思想」者，如：傳統法律的代表性著作楊鶴皋（1927-）《中國法律思想通史》指出：「子產這種鄉校議政的原始民主思想，在當時確是難能可貴的。」^⑦ 而梁啟超（1873-1929）《先秦政治思想史》既以民主憲政下的「言論自由」視之，將言論視為一種「權利」（right），但又稱之為「民本」。^⑧ 韋政通（1927-2018）《中國思想史》稱子產這種「重視民意重視輿論的具體表現」，乃「人文主義先驅者」。^⑨ 而更深入地探問：傳統「原始民主思想」、「民本思想」、「人文主義」，與西式民主之差異何在？常見說法是從「制衡」（check and balance）體系之有無區判之，^⑩ 也就是人民有無抗拒君主「權力」之「權利」？就政治制度而言，或許這個觀察角度並無誤，但擴大到政治思想、文化的層面，「民主」就不僅是一種「制衡」制度，而是歷史發展

④ 程發軔：《春秋要領》（臺北：東大圖書股份有限公司，1989年），頁55-56。

⑤ 馬騰：〈子產禮義與變法新詮——《左傳》與清華簡《子產》互證〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》第2期（2021年），頁140-151。

⑥ 李慧芬：〈論「子產不毀鄉校」〉，《安陽師範學院學報》第1期（2006年），頁66-67。

⑦ 楊鶴皋：《中國法律思想通史》（湘潭：湘潭大學出版社，2011年），頁71。

⑧ 梁啟超：《先秦政治思想史》（天津：天津古籍出版社，2004年），頁39。

⑨ 韋政通：《中國思想史》（臺北：水牛圖書出版公司，1991年），頁44-52。

⑩ 劉澤華指出子產廣納民意，「小決使導」的主張，是君主制度下的訥諫舉措。並從人民是否具備「公民權」抵制君主之侵害，提出「重民不是民主」。見劉澤華：《中國政治思想史集》（北京：人民出版社，2008年），頁143-149及238。其說乃承民初學者而來：梁啟超、嚴復均從民權對君權是否有制衡、抵制力量，劃分傳統政治與西式民主。參見梁啟超：〈論政府與人民之權限〉，《飲冰室合集·文集》第3冊（北京：中華書局，2003年），頁5。嚴復：《政治講義》，收於王棊主編：《嚴復集》第5冊（北京：中華書局，1986年），頁1283-1284。

過程中，人文內涵所積累的文化向度。即便西方學者，也未必僅從「制衡」角度定義民主。德國法理學家考夫曼（Arthur Kaufmann, 1923-2001）說：「多元論本質上屬於民主。」¹¹ 羅爾斯（1921-2002）對民主憲政的定義是：「各種合乎理性的學說宗教和非宗教的，自由主義的和非自由主義的——多元性可以基於正當理性得到認可。」¹² 憲政民主（尤其「言論自由權」）的特質是多元化，其歷史淵源是伴隨宗教改革、啓蒙運動等一連串「俗世化」過程中，所帶來的價值相對論、多元論。子產所處的春秋時代，是否具備這樣的歷史條件？

春秋時代的思想特質是「宗教人文化」，¹³ 於是有「以禮為中心的人文世紀之出現」，¹⁴ 「宗教人文化」的意義，是宗教蛻脫迷信色彩，與人類之道德價值結合，作為人生價值、政治權力的最終依據、最後擔保。¹⁵ 但宗教的意義並未被淡化，固然「以人所肯定之『正義』，轉而視為合於『天命』者」，但始終未放

¹¹ （德）亞圖·考夫曼（Arthur Kaufmann）著，劉幸義等譯：《法律哲學》（臺北：五南圖書出版有限公司，2000年），頁300。

¹² （美）約翰·羅爾斯（John Rawls）著，萬俊人譯：〈導論〉，《政治自由主義》（南京：譯林出版社，2000年），頁27。

¹³ 「宗教人文化」乃徐復觀之用語，指西周以來，原始宗教向人文精神蛻變，「天命」、「天道」的意義，不再是未知的、無可預測的神秘存有，而是人間道德法則的投射。於是人處於宇宙間，通過修德、奉禮，便能掌握天命，從而呈現出積極、主動的精神。徐復觀將春秋時期「宗教人文化」思潮分為三大方向：第一，「天」從原始人格神的性質，演變出道德法則性的「天」。第二，因應王室陵夷，諸侯代興的人間情勢，「神」也從最高的「帝」，衍生出諸神百神。第三，「因為中國宗教與政治的直接關連，所以宗教中的道德性，便常顯為宗教中的人民性。周初已經將天命與民命並稱，要通過民情去看天命。」於是修德配天、敬天愛民的思想，在春秋時代進一步昂揚。見徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》（臺北：臺灣商務印書館，1987年），頁51-56。蔡仁厚亦沿用「宗教人文化」這一語彙，指稱春秋時期「攝宗教於人文」的思潮，以人之修德愛民決定天命轉移與否，人於是取得主動性、積極性。見蔡仁厚：《中國哲學史大綱》（臺北：臺灣學生書局，1992年），頁9-10。而唐君毅雖未使用「宗教人文化」一詞彙指涉春秋時期之思想特徵，但其所謂的「人文禮樂之道」、「文德、天道、人道」貫通之說法，同樣意味著明德配天、敬天保民的思想。見唐君毅：《中國哲學原論（原道篇卷一）》，頁56-71。

¹⁴ 徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》，頁36。

¹⁵ 同前註，頁36-37。

棄「以『順天命』為合乎『正義』」。¹⁶「正義」的來源仍在「天命」，具體展現為具有法效性的「禮義」制度，是屬於絕對的、超驗的一元化價值判準，並無民主（尤其是「言論自由權」）所須要的多元化、相對價值的歷史條件。

春秋時期在「宗教人文化」思潮下，以「禮」具體化了天的法則，¹⁷《左傳》中子產以「知禮」¹⁸著稱，其執政之原則乃「慎之以禮」（頁 1166）。因此，《左傳》昭公 4 年，子產對人言民意的態度是：「禮義不愆，何恤於人言？」¹⁹然而這段話卻極少受到關注。子產將「禮義」置於「民意」之上，政治權力的正當性基礎，源自「承天之休」（頁 1143）的「禮義」，而非社會契約論下，人民直接授權。「民意」固然可作為體察「天意」之憑藉，但不足以抬升至「天意」的絕對性、神聖性。因此，民意不符理性時，子產堅持「民不可逞」、「度不可改」。（頁 1254）但是現有文獻解讀《左傳》子產面對輿論之態度時，幾乎完全忽視春秋時期之歷史思潮，對於「禮」的意涵、功效更是少有措意，逕比擬為「民主」、「言論自由」，此似有輕重失衡、本末倒置之遺憾！部分稱之為「原始民主思想」、「民本思想」、「人文主義」者，也僅著重在政治「制度」之剖陳，尙未能從思想、文化脈絡，細膩分析其間異同。

因此，本文聚焦《左傳》襄公 31 年子產從民所欲、「不毀鄉校」及昭公 4 年堅持「禮義不愆，何恤於人言？」做出「民不可逞，度不可改」的決定，就這前後兩種看似相反的態度，從思想史脈絡，做出一貫的解釋。並從兩方面指出子產政治思想之現代價值：一方面，避免以中國思想史之「特殊性」作為西方「普遍性」範式的例證。植根自身文化語境，從「道義精神」而非「權利本位」

¹⁶ 勞思光：《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，1988 年），頁 98。

¹⁷ 徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》，頁 52。

¹⁸ 楊伯峻：《春秋左傳注》（臺北：紅葉文化，1993 年），頁 1332。以下所引楊伯峻：《春秋左傳注》，皆依此版本，僅於引文後標明頁數，除有註明之必要者，不另作註。

¹⁹ 「禮義不愆，何恤於人言？」乃先秦逸詩，除見於《左傳》「昭公四年」子產所引（頁 1254）。亦見於荀子〈正名〉篇：「《詩》曰：『長夜漫兮，永思騫兮。大古之不慢兮，禮義之不愆兮，何恤人之言兮？』」參王先謙：《荀子集解》（臺北：華正書局，1993 年），頁 282。

的角度，彰顯子產人文、人道關懷所在。另一方面，以查爾斯·泰勒（Charles Taylor）「文化多元主義」、「政治差異性」的立場，²⁰ 尋求中西平等對話的空間。跳脫晚近方形成的民主模式，從更長遠的西方法理學發展史、二戰後對民粹主義的檢討，客觀指出民主制度之缺失。之所以如此，並非從西方尋找現代價值，而是因民主制度醞釀於西方文化，由其實際發展所帶來的正反影響，以及西方法理學對之所做的檢討批判，更能如實呈顯「民意」與「正義」的落差。從而支持本文所說的：評價子產政治思想，或許不當以民主制度下的「言論自由權」為唯一判準。畢竟民主固是值得肯定之當代價值，但是否為評價歷史之「唯一」判準，此乃不同層次之事。

二、春秋歷史語境及子產事蹟：「宗教人文化」思潮

蔡仁厚（1930-2019）指出：春秋時代之「宗教人文化」思潮，「並非取消宗教」，「而是攝宗教於人文」。當時，以「禮」作為「一切價值之準據，亦是道德之依歸。」²¹ 因此，欲就《左傳》中開明政治家子產事蹟做闡釋，必須回歸春秋時代「宗教人文化」思潮，以及代表「天經地義」、「一切準據」、一元化真理觀的「禮」。

（一）「愛民」之依據：「敬天」

襄公 31 年《左傳》記載：

鄭人游于鄉校，以論執政。然明謂子產曰：「毀鄉校何如？」子產曰：「何為？夫人朝夕退而游焉，以議執政之善否。其所善者，吾則行之；其所惡者，吾則改之，是吾師也。若之何毀之？我聞忠善以損怨，不聞作威

²⁰ Charles Taylor, "The Politics of Recognition", in *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, ed. Amy Gutmann (Princeton: Princeton University Press, 1994), pp.25-42。

²¹ 蔡仁厚：《中國哲學史大綱》，頁 9。

以防怨。豈不遽止？然猶防川。大決所犯，傷人必多，吾不克救也。不如小決使道，不如吾聞而藥之也。」然明曰：「蔑也今而後知吾子之信可事也。小人實不才，若果行此，其鄭國實賴之，豈唯二三臣？」仲尼聞是語也，曰：「以是觀之，人謂子產不仁，吾不信也。」（頁 1191-1192）

子產推行改革，鄭國人聚於鄉校議論之。鄭大夫然明（？-？）建議毀閉鄉校，子產卻對言論持開放、包容的態度，選擇以「忠善損怨」而非「作威防怨」，並將民意比擬為大川，阻絕言論如水之沖決潰堤，災害難以挽救，必使其有所宣洩，以作為執政者決策之良藥。然明對子產之胸襟深感敬佩，孔子（551B.C.-479B.C.）聽聞此事後說：「人謂子產不仁，吾不信也。」這段話固然展現子產重視民意的政治家風範。但更值得關注的是：民意是在什麼樣的條件下被重視？民意之正當性基礎何在？這段引文中，子產展現的道德風範是：其一，「忠善以損怨」，其二，是孔子所稱許的「仁」。此兩種德性都關連著「敬天」、「愛民」。也就是說，「愛民」、重視民意，是在敬畏天威這樣的大前提之下被肯定。

子產以「忠善損怨」，童書業、佐藤將之均指出：《左傳》中所謂之「忠」並非謀求君主「私利」，而指對國家社稷之忠誠，因此，「忠」的對象可以是百姓，可以是執政者對人民之盡責照護，並因修德愛民而得以承天佑、配天命。²² 例如：桓公 6 年，《左傳》記載賢臣季梁（？-？）與隨侯的一段對話，將「忠善」定義為利民之舉，其效足以「承天之祐」：

季梁止之曰：「……所謂道，忠於民而信於神也，上思利民，忠也；祝史正辭，信也。今民餒而君逞欲，祝史矯舉以祭，臣不知其可也。」公曰：「吾牲牷肥腍，粢盛豐備，何則不信？」對曰：「夫民，神之主也，是以

²² 參見童書業：《春秋左傳研究》（上海：上海人民出版社，1980年），頁 270-275。佐藤將之：〈國家社稷存亡之道德：春秋、戰國早期「忠」和「忠信」概念之意義〉，《清華學報》第 37 卷第 1 期（2007 年 6 月），頁 1-34。（DOI:10.6503/THJCS.2007.37(1).01）

聖王先成民而後致力於神。故奉牲以告曰：『博碩肥腍』，謂民力之普存也，……奉盛以告曰：『絜粢豐盛』，謂其三時不害而民和年豐也；奉酒醴以告曰：『嘉粟旨酒』，謂其上下皆有嘉德而無違心也。……故務其三時，修其五教，親其九族，以致其禋祀，於是乎民和而神降之福。」（頁 111-112）

「上思利民，忠也」所謂「忠」即是執政者愛民、利民，為民盡力的行為。執政者能以民心所欲、所利為依歸，則祝史祈禱於天，信實陳述，不須矯偽陳報，即能得天之福祐。因此，季梁認為隨侯徒重祭祀之牲口肥壯、黍稷繁盛，而未能究心富庶百姓、厚植民生等「利民」之「忠」，無異本末倒置。並具體指出「利民」之「忠」包含蓄養民力、物力；隨順天時、厚植農桑；教民以德，使無邪慝之心。「夫民，神之主也，是以聖王先成民而後致力於神。」聖王先「忠」於「利民」之事業，而後才致力於祭饗之儀節。因為「民」乃「神之主」，祈福求祿之道，在「上思利民」之「忠」，執政者盡此之「忠」，自然「民和而神降之福」。此處，「忠」非但指涉「利民」的政治事業，同時又兼備左右「神降之福」的宗教色彩。

再如昭公 28 年，《左傳》記載：

仲尼聞魏子之舉也，以為義，曰：「近不失親，遠不失舉，可謂義矣。」又聞其命賈辛也，以為忠，「《詩》曰：『永言配命，自求多福』，忠也。魏子之舉也義，其命也忠，其長有後於晉國乎。」（頁 1496）

孔子聽聞魏獻子（？-509B.C）為國舉材，拔擢賈辛（？-？）之事，「以為忠」。並且引用《詩經·大雅·文王之什·文王》「永言配命，自求多福」，²⁸

²⁸ 「永言配命，自求多福」出自《詩經·大雅·文王之什·文王》，乃周初之詩，追述文王功業，並勉勵子孫修德自勵，配享天命。孔子在此引《詩》說明忠厚修德之人，可承天福祐，子孫長享祿位。參見屈萬里：《詩經詮釋》（臺北：聯經出版公司，1983年），頁 451。

說明恪守忠道之人，當永久配享天命。

襄公 22 年晏子（578B.C-500B.C）曰：

忠、信、篤、敬，上下同之，天之道也，君自棄也，弗能久矣。（頁 1068）

「忠信篤敬」這四種德性，一方面是人間君臣共守之道，遺棄之，則權位難以長久。另一方面，又具有「天之道」的超越性質，是天所認同的尊貴道德。

孔子聞子產不毀鄉校，許之以「仁」，而「仁」亦是關係「天」與「民」的道德精神。襄公 7 年：晉國韓獻子（？ -566B.C.）告老退職，長子無忌（？ - ？）有廢疾，辭謝繼承卿位，謙讓予韓起（？ -497B.C.），其言曰：

無忌不才，讓可乎？請立起也，與田蘇游，而曰：「好仁」，《詩》曰：「靖共爾位，好是正直，神之聽之，介爾景福。」恤民為德，正直為正，正曲為直，參和為仁。如是，則神聽之，介福降之。立之，不亦可乎。（頁 952）

文中所引之《詩》，出自《詩經·小雅·谷風之什·小明》，乃周宣王時期，大夫征程勞頓，歲暮不得歸，呼天而訴之詩。²⁴《左傳》所摘引之文，其意為：「忠於職責，愛好正直之德，神自能監察聽見，而後降賜厚福。」體恤愛護人民乃是「德」，按照正直之標準行事，則稱為「正」，以之矯治曲邪之行爲，亦即是「直」，而「仁」便是含納「德」、「正」、「直」三者之總稱，行仁之人，神自然「介福降之」。韓起以「好仁」著稱，這段話賦予「仁」兼具「恤民」以及「神聽福降」兩重含意，「仁」一方面體現在對人民之恤惜愛護，另一方面，道德成爲神靈賜福之依據。

²⁴ 參見屈萬里：《詩經詮釋》，頁 398。

在襄公 31 年「子產不毀鄉校」這段史事中，子產展現了「忠善」及「仁」兩種德性，這一段史事應置於春秋時期「宗教人文化」的背景解讀，也就是說「政權的根源及行爲的最後依據，卻只訴之於最高神的天命。……天命（神意）不再是無條件地支持某一統治集團，而是根據人們的行爲來做選擇。」²⁵而「天命顯現於民情之中，從民情中去把握天命」，²⁶「天命」、「天意」不再是未知的存有，充滿無可預測的禍福，而是依據人間之道德律則作為賞罰的依據，修德愛民者「永言配命」；失德殘民者，自棄天命。子產不毀鄉校，固然是重視民意，但更深一層來說，是對天意的敬畏、尊崇。也就是說「民意」的正當性基礎，必須依附在「天意」之下，之所以值得重視，並非出於對人民「思想自由權利」的尊重，而是出自「敬天」、「明德」的審慎、虔誠心態，而後落實為「愛民」、「保民」之政治舉措。

《左傳》記載其他的子產事蹟，也屢屢體現這種「敬天愛民」、「修德以保天命」的「宗教人文化」思想。例如：襄公 24 年范宣子（？ -548B.C.）於晉國當政，「諸侯之幣重，鄭人病之」，子產乃致書曰：

子為晉國，四鄰諸侯不聞令德，而聞重幣，僑也惑之。僑聞君子長國家者，非無賄之患，而無令名之難。……夫令名，德之興也；德，國家之基也，有基無壞，無亦是乎！有德則樂，樂則能久，《詩》云：「樂只君子，邦家之基。」有令德也夫！「上帝臨女，無貳爾心。」有令名也夫！恕思以明德，則令名載而行之，是以遠至邇安，毋寧使人謂子：「子實生我」，而謂「子浚我以生」乎？象有齒以焚其身，賄也。（頁 1089-1090）

晉國作為泱泱大國，「不聞令德，而聞重幣」，不能昭明德性以懷柔諸侯，徒索幣索賄，子產引用《詩經·小雅·南有嘉魚之什·南山有臺》「樂只君子，邦家

²⁵ 徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》，頁 24。

²⁶ 同前註，頁 29。

之基。」²⁷ 諫言晉國當「思以明德」，修明道德，使諸侯近者悅、遠者來。「上帝臨女，無貳爾心」出自《詩·大雅·文王之什·大明》，原意是文王「昭事上帝」「厥德不回」，於是天命其代商而興。生子武王，「變伐大商」，牧野誓師時曰：「維予侯興。上帝臨女，無貳爾心」，²⁸ 以天的權威，要求將士盡忠不二。子產在此引詩是斷章取義，說明天隨時在監察、品評執政者之道德，而後施以賞罰，決定政權之興廢存亡。借重「天」的意志，勸諫范宣子：政權的興衰在「令德」「令名」而不在「重幣」。

昭公 11 年，鄭國子皮（？-529B.C.）將前往救援蔡國，以解楚國之侵略。子產斷言蔡國無法獲救，而楚國亦無能長保威勢，因為「蔡小而不順，楚大而不德」，兩者均有失德之處，無法承天庇佑。故「天將棄蔡以壅楚」，上天將遺棄蔡國而使楚國累積邪惡，楚國即便短暫獲得勝利，但人君德性之「美惡」於歲星繞行一周時必然應驗，楚王之災已不遠了。²⁹

徐復觀說：「宗教與人生價值的結合，與道德價值的結合，亦即是宗教與人文的結合。」³⁰ 春秋時期之「天」，不再是未知的、令人恐懼的存有，而是人間道德精神的體現。「天」同時作為主宰意義的「人格天」及理則、規律意義的「形上天」，同時兼具「位格」與「律則」，³¹ 作為有人格意志的主宰者，「天命」可以降禍賜福。然而「『天』或『帝』照例支持有德者，懲罰失德者。」³² 也就是說，其賞罰之依據，仍以人間之律則、執政者之道德為考評，所以說「『人格天』不表一無限之權威意志，其主宰力之運用仍受理之約束。」³³ 「愛民之德」與「承天之佑」彼此連動，從而「敬德」「明德」的意義，不再僅

²⁷ 此詩本為宴饗之樂，讚頌主人之美德實家國之根基。參見屈萬里：《詩經詮釋》，頁 307。子產引詩之意，在昭示晉國大夫應修德自勵。

²⁸ 同前註，頁 455。

²⁹ 楊伯峻：《春秋左傳注》，頁 1325。

³⁰ 徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》，頁 37。

³¹ 李杜：《中西哲學思想中的天道與上帝》（臺北：聯經出版公司，1978 年），頁 56-57。

³² 勞思光：《新編中國哲學史（一）》，頁 93。

³³ 同前註。

是「事天」，更是「愛民」、「保民」。³⁴《左傳》「子產不毀鄉校」「其所善者，吾則行之；其所惡者，吾則改之」的愛民之舉，背後更深的含意在於「敬天保民」、「明德以保天命」。

（二）價值之「預斷」：禮義

「民意」之所以尊貴是因其可體現預設的、超驗的「天意」，也就是說，「民意」的可貴在於其彰顯天的意志、律則。因此，一旦民意不符合「天意」、「天道」時，言論便失去正當性，執政者自不須重視。「天意」、「天道」畢竟抽象，「禮」則具體聯繫「天意」、「天道」，規範人世。因此，「禮義」是衡量民意是非之判準。

《左傳》昭公 4 年，子產一改襄公 31 年「其所善者，吾則行之；其所惡者，吾則改之」的做法。面對輿論抨擊，他體現「禮義」優先於「民意」的態度：

鄭子產作丘賦，國人謗之，曰：「其父死於路，己為蠶尾，以令於國，國將若之何？」子寬以告。子產曰：「何害？苟利社稷，死生以之。且吾聞為善者不改其度，故能有濟也，民不可逞，度不可改。詩曰：『禮義不愆，何恤於人言？』吾不遷矣。」渾罕曰：「國氏其先亡乎，君子作法於涼，其敝猶貪。作法於貪，敝將若之何？姬在列者，蔡及曹、滕其先亡乎，偪而無禮。鄭先衛亡，偪而無法。政不率法，而制於心，民各有心，何上之有？」（頁 1254-1255）

昭公 4 年，子產改革田稅軍賦，引來國人輿論的誹謗，以其父不得善終乃罪有應得，並指重賦毒害人民如同毒蠍螫人。鄭國大夫渾罕（即子寬）（？-？）亦指子產加稅之舉，刻薄剝削人民，與貪婪豪取無異，如此不遵從先王法度的改革措

³⁴ 唐君毅：《中國哲學原論（原道篇卷一）》，頁 48-72。

施，乃師心自用，將肇致鄭國滅亡，人民離心，不再敬重上位者。子產面對言論的抨擊，並未從善如流，而是堅持「禮義不愆，何恤於人言」，「善者不改其度」，「苟利社稷，死生以之」，不願屈從不理性的民意。值得注意的是：其對言論之從違取決於是否符合「禮義」，符禮合義，則屬善政義舉，不可輕改其度。換言之，子產是以「教化」的心態，先確立一元價值的準據（禮義），而後判定人民言論之可取與否，訴求的是道義、理性精神。而西方近代民主制度下的「言論自由權」，是執政者以人民之「被委託人」的「公僕」身份自居，故須由人民多元輿論當中，尋求「禮義」、「正義」之所在。春秋時代所謂之「禮義」既不直接出於人民之言論，則其來源自何？

「禮」、「義」是人間一切秩序的匡範，來自超越性的天地，代表正確、合宜之價值。「禮」、「義」對舉時，「禮」除了抽象之價值判準外，還具備外在禮制、制度之意。³⁵ 徐復觀指出春秋時代的思想特徵是「以禮為中心的人文世紀之出現，及宗教之人文化」，³⁶ 故《左傳》言「禮」之處甚多。例如：文公 15 年季文子（651B.C.-568B.C.）曰：「禮以順天，天之道也。」（頁 614）「禮」即是天之秩序法則的具體化。

襄公 28 年鄭國子大叔（？-506B.C.）曰：

宋之盟，君命將利小國，而亦使安定其社稷，鎮撫其民人，以禮承天之休，此君之憲令，而小國之望也。（頁 1143）

³⁵ 《左傳》中言禮之處甚多。至於「義」亦源於「天」，行義可得天祐。例如：《左傳》隱公 3 年宋宣公（？-729B.C.）立賢重德，不立其子，傳位於其弟穆公（？-720B.C.）。君子稱之曰：「命以義夫」。《正義》曰：「義者宜也。錯心方直，動合事宜，乃謂之為義。」《左傳》並引用《詩經》稱美其將得天祐，永保國祚。詳見楊伯峻：《春秋左傳注》，頁 30。（晉）杜預注，（唐）孔穎達疏：《春秋左傳正義》（臺北：新文豐出版公司，2001 年，《十三經注疏》第 13 冊），頁 114。「禮」、「義」均指正確、合宜的價值判準，「禮」、「義」對舉時，「義」偏向抽象的內涵，「禮」更將價值內涵具體化為外在制度。如：《左傳》「桓公 2 年」曰：「義以出禮，禮以體政，政以正民，是以政成而民聽。」（頁 92）又「僖公 28 年」晉國筮史謂晉文公曰：「禮以行義，信以守禮，刑以正邪。」（頁 474）

³⁶ 徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》，頁 36-62。

子大叔（游吉）指出：大國應善待小國，使其社稷、人民可以安定，以合於禮義的行爲承受上天之福祿。此處將「禮」與「天」聯繫，守禮則能「承天之休」。

所以子產作丘賦引發輿論攻訐時，其答以「禮義不愆，何恤於人言？」因為春秋時代是由源於天道之「禮義」以斷「人言」之是非，而非以「人言」之所是所非爲「禮義」，治國行政所依據之「禮義」，在「民意」之外，有獨立的正當性來源：超越性的「天道」，而此天道乃人文化、理性化之精神，既避免迷信色彩，又以民對天的敬畏，防免不理性的民粹情緒。誠如唐君毅所指：春秋時人「於人所奉行之典禮與所當爲之事，皆視爲天所垂典、降命，而命之爲者。……天之光明與可敬畏，亦即表現於人文之光輝與人民對天之敬畏之情中。」³⁷「禮義」作爲善惡之價值判準，其依據源於人文化、理性化的「天道」而非「民意」之所欲所圖。因此，當施政立法「禮義不愆」，無違於禮義時，即從「天道」取得至高的正當性，自然可斷然主張「民不可逞，度不可改」。

禮雖根源於天地之法則，但其意義卻落在人事之上，作爲「經國家」、「序民人」之準則。³⁸陳來說：春秋時人「不再注重儀章度數，而要求把禮作爲守國、行政、得民的根本原則。」³⁹襄公 29 年吳公子季札聘於鄭，謂子產曰：「子爲政，慎之以禮。」（頁 1166）提醒子產務必以禮作爲施政立法之判準。昭公 25 年鄭國子太叔以「禮」總括子產執政之樞要：

子太叔見趙簡子，簡子問揖讓、周旋之禮焉。對曰：「是儀也，非禮也。」簡子曰：「敢問，何謂禮？」對曰：「古也聞諸先大夫子產曰：『夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。』天地之經，而民實則之。……氣爲五味，發爲五色，章爲五聲。淫則昏亂，民失其性，是故爲禮以奉之。……爲君臣上下，以則地義；爲夫婦外內，以經二物；爲父

³⁷ 唐君毅：《中國哲學原論（原道篇卷一）》，頁 53。

³⁸ 楊伯峻：《春秋左傳注》，頁 76。

³⁹ 陳來：《古代思想文化的世界——春秋時代的宗教、倫理與社會思想》（北京：北京大學出版社，2017 年），頁 281。

子、兄弟、姊妹、甥舅、昏媾、姻亞，以象天明；為政事、庸力、行務，以從四時；為刑罰威獄，使民畏忌，以類其震曜殺戮；為溫慈惠和，以效天之生殖長育。民有好惡、喜怒、哀樂，生于六氣，是故審則宜類，以制六志。……哀樂不失，乃能協于天地之性，是以長久。」簡子曰：「甚哉！禮之大也！」對曰：「禮，上下之紀，天地之經緯也，民之所以生也，是以先王尚之。故人之能自曲直以赴禮者，謂之成人。大，不亦宜乎！」簡子曰：「鞅也，請終身守此言也。」（頁 1457-1459）

晉國趙簡子（？ -476B.C.）問禮，子太叔游吉引述子產之語說：「夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。」「禮」出自天經地義，是不證自明的價值設準。「禮」所規範者，既有聲色氣味之感觀層面，又匡範人倫彝常等精神面向，更是廣及「政事、庸力、行務」、「刑罰威獄」等國家之大經大法。而一切之禮，其目的皆在調和、匡正民性，使之協於天地之性。五味、五色、五聲等聲色耳目之娛，「淫則昏亂，民失其性」，容易使人失其節度，「是故為禮以奉之」，以「禮」這個先驗性的價值設準，使人民有所遵循。聖王執政，當「則地義」、「象天明」、「從四時」、「類其震曜殺戮」、「效天之生殖長育」，就人倫、政事、刑罰、德政等層面，一一制禮規範。人有好惡、喜怒、哀樂，於是效法天地以「制六志」，通過禮樂制度使人民之性無過無不及，允執厥中，「協於天地之性」。最後子太叔說：「禮，上下之紀，天地之經緯也，民之所以生也，是以先王尚之。」以此總結子產以禮治鄭國的事蹟。

「禮」乃「民之所以生」的依據，其效用可作為人民生活之常軌、生命之依歸，但必須注意的是：「禮」的意涵固然從「致敬鬼神」轉向「致敬於人」，然而其來源依舊是超越性、先驗的「天地」，乃是摹擬天地之律則而生，而非出於人群生活經驗裡所產生的秩序。子產既以知禮著稱，《左傳》稱「君子謂子產於是乎知禮。」（頁 1332）孔子稱子產「合諸侯，藝貢事，禮也。」（頁 1360）「民」與「禮」的關連，是「民之生」、「民之行」本於「超越性」的「禮」，但不可謂「民之生」、「民之行」等生活「經驗」所形成之規則、秩序即是「禮」。因為，超驗的「禮」代表理性化的人文精神，道德理想。而「經驗」世

界中的「民之生」、「民之行」，未經理性化，有流於民粹之危險。因此，子產治國立法固然重視「民意」，但更本源的依據在於「禮義」，昭公4年，面對人民輿論攻詰，不因民情向逆而有所更張，仍堅持「禮義不愆，何恤於人言？」、「民不可逞，度不可改」。

春秋時期，所謂「禮」，除以「禮之意」、「禮之義」作為價值內涵外，「禮制」作為外顯的制度，更有近似法律的強制力，「禮」雖不同於「刑」，但仍具有法效性，⁴⁰ 同樣具備德國法理學家 Gustav Radbruch (1878-1949) 乃所說的「規範的、社會的、一般的、本質的規則」，⁴¹ 所以徐復觀說：「禮既是當時的時代精神，是一般人所共同承認的軌範，有如今日的所謂法治的『法』」。⁴² 而「禮制」的法效性，落實在對「天」之一元價值的維護、確保。

例如：成公13年，成肅公（?-?）與晉厲公（?-574B.C.）會同將伐秦，於社廟舉行祭祀接受祭肉時，不能敬慎守禮，劉康子（?-?）曰：

吾聞之，民受天地之中以生，所謂命也，是以有動作禮義威儀之則，以定命也。能者養之以福，不能者敗以取禍。是故君子勤禮，小人盡力。勤禮莫如致敬，盡力莫如敦篤。敬在養神，篤在守業。國之大事，在祀與戎。祀有執膳，戎有受脤，神之大事也，今成子惰，棄其命矣，其不反乎。
(頁 860-861)

「民受天地之中以生，所謂命也，是以有動作禮義威儀之則，以定命也」。徐復觀從道德的外鑠外假觀點，解釋禮義之功用，在於以外發性的力量，節制、匡正人之行爲，使得自「天地之中」的「民性」能長久穩固地「定」於人身上。⁴³ 呂

⁴⁰ 「西人所謂法者，實兼中國之禮典。」見嚴復：《孟德斯鳩法意》（臺北：臺灣商務印書館，1977年），頁3。

⁴¹ （德）拉德布魯赫（Gustav Radbruch）著，王樸譯：《法哲學》（北京：法律出版社，2005年），頁35。

⁴² 徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》，頁50。

⁴³ 徐復觀說：「春秋時代，雖然由道德地人文精神之伸展，而將天地被投射為道德法則之天地，

祖謙由道德之內發、自覺闡述禮義之功效，在於防止人「墮於私意人欲」，因而招致禍敗。⁴⁴ 兩者在春秋時期有無「道德自覺」一議題上，或有不同看法。但共同的立論前提是「民受天地之中以生」，肯定「經驗」世界之「民」與「超驗」的「天」之間，存在某種聯繫。因此，「動作禮義威儀之則」不僅是歷史「經驗」裡解決欲望衝突的「工具」，而是「超驗性」的天，為人間建立的至善、理性的道德價值。因此聖人治國教民的原則，是在「養神」、「執膳」、「受脤」等儀節中，以帶有法效性的禮制，貫徹一套超越性的、絕對性、一元的價值體系。那麼，當多元的「民意」、「人言」不符合此一價值預設時，其言論即失去正當性。所以子產說：「禮義不愆，何恤於人言？」

子產「禮義不愆，何恤於人言」的態度，早在襄公 30 年即已展現。是年子產在鄭國推行改革，引來輿論的抨擊：

子產使都鄙有章，上下有服；田有封洫，廬井有伍。……從政一年，與人誦之，曰：「取我衣冠而褚之，取我田疇而伍之。孰殺子產，吾其與之。」及三年，又誦之，曰：「我有子弟，子產誨之；我有田疇，子產殖之。子產而死，誰其嗣之？」（頁 1181-1182）

子產主持政務、推行一連串的改革，⁴⁵ 民意從一開始的咒罵怨憤轉而為歌頌擁

但在長期的宗教傳統習性中，依然是倒轉來在天地的道德法則中，求道德的根源；而尚未落下來在人的自身求道德的根源。因此，『善』依然是來自從上而下『命』，而不是來自自身的『性』，「儘管道德法則化了以後的天地之性，可以『命』到人身上來，使人之性與天地之性相應，但這是由合理性的推論而來，而不是由個人工夫的實證而來。徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》，頁 59 及 60。

⁴⁴ 呂祖謙說：「人乃得天地之全，……故民者天地之心也，此中即命之所在，……所謂『以定命者』，此心操之常存，則與天地流行而不息……一或捨之而不存，便墮於私意人欲中，……若一欲敗度，縱敗禮，則禍自外來。」（宋）呂祖謙：〈成子受胙於社不敬〉，《春秋左氏傳說》（臺北：世界書局，1986 年），頁 79-80。

⁴⁵ 此段引文言子產改革之措施，學者有不同解讀：楊伯峻將「都鄙有章，上下有服」之「章」解作「別」，指大都邊鄙各有區別。「服」則為「事」、「職」。此意為居都邑之大夫與居邊

戴。子產不因國中輿人⁴⁶之言論而更其法度，因為，子產是「知禮」、「承天之命」的執政者，而非「民意」授權的代理人。故面對不理性的民意，子產仍堅持推行改革，終收成效。

若政治秩序來自「經驗世界」，政權的正當性，出自人民讓渡權利，授予國家權力。那麼所謂「正義」，便是作為主權擁有者的人民，共同認可的規範秩序。因此探尋「禮義」、「正義」之途徑，是通過多元的民意，儘可能使其自由發表，彼此論辯，從各種對立的、相對的價值當中，求其多數共識、多數接受者，以之為真理，落實為治國之方針。但子產所處的春秋時代，政治秩序源自「超驗性」的「天」，「宗教人文化」僅是將「天」轉化為人間道德精神的形上依據，並非取消「天」的絕對性、一元化權威。因此，國家之立法行政，是先「承天之休」，先做出一元化的價值「預斷」，以之為「禮義」、「正義」，再要求人民遵從。所以襄公 31 年子產以體現「天之道」的「忠善」「損怨」，當實然的「民意」契符應然之「天意」、「禮義」時，「其所善者，吾則行之；其所惡者，吾則改之。」但昭公 4 年，面對「禮義不愆」的情況，子產則「何恤於人言」，堅持「民不可逞，度不可改」。兩則看似相反的態度，背後的思想脈絡，同樣出於「天意」這種一元化的、超驗的、絕對的價值觀。

三、憲政民主之文化脈絡：宗教權威的崩解

「宗教人文化」是一個雙向的思考歷程：一方面以人的主觀能動性取代原本

鄙之農工，因身份而職不同之事。「取我衣冠而褚之」，「褚」即「貯」，乃抽取財物稅之意。見楊伯峻：《春秋左傳注》，頁 1181-1182。學者黃聖松指出「都鄙有章，上下有服」，「章」、「服」指「不同色彩的衣服」，以示禮儀身份之別，子產使人民衣著之禮儀，符合身份。「取我衣冠而褚之」，「褚」乃「貯」之意，為收納衣物之囊橐；呼應其後「『我有子弟，子產誨之』之『誨』乃遵守禮之規範。」見黃聖松：〈《左傳》文詞釋讀五則〉，《東華漢學》第 25 期（2017 年 6 月），頁 1-36。

⁴⁶ 《左傳》中之「輿人」乃從事「推挽車輦」等勞力工作之庶民。參見黃聖松：〈《左傳》「役人」考〉，《文與哲》第 18 期（2011 年 6 月），頁 81-104。

不可預知的原始宗教。另一方面，又以宗教「給予人生價值以最後的根據與保障」，⁴⁷ 則價值判準是一元的、絕對的、超驗的、不證自明的。而近代民主憲政所謂的「言論自由權」、「尊重民意」最基本的精神，是禁止「價值預斷」，⁴⁸ 是發端於啓蒙運動時期，對宗教預先設立「一元真理觀」的批判，⁴⁹ 此一時期的政法思潮被稱爲「世俗化政法哲學」，前提預設是「上帝並不存在」，⁵⁰ 此與春秋時期，以「天」爲最高價值判準，恰好相反。

我國憲法繼受⁵¹ 德國威瑪憲法，採取「價值相對主義」（Wertrelativismus）或「價值中立主義」（Wertneutralismus），⁵² 這是源自歐洲宗教改革後，對「何爲真正宗教」採取寬容、多元的態度。近代所謂的「言論自由」、「思想自由」、「良心自由」，與 16、17 世紀宗教改革後，啓蒙思想家主張應對異教徒乃至無神論者，採取較爲寬容立場的歷史密不可分，寬容便意味著，必須接受多元宗教共存的意願。⁵³ 因而帶來宗教乃至政治上的「多元論」。

中世紀的基督教秉持獨斷的、預立的真理觀，以此預斷價值衡定「正統」與「異端」，爲了確保信仰的純粹，進行思想檢查，壓制與教會相左的言論，乃至迫害質疑教義份子，都被認爲是合理之事。⁵⁴ 16 世紀馬丁·路德（Martin Luther, 1483-1546）喀爾文（Jean Calvin, 1509-1564）因持論與教廷相異，被逐出門外。然而，路德與喀爾文被指爲「異端」的同時，也「『明顯不寬容』除了他自己的

⁴⁷ 徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》，頁 37。

⁴⁸ 李惠宗：《憲法要義》（臺北：元照出版社，2018 年），頁 191。

⁴⁹ 許育典：《憲法》（臺北：元照出版社，2011 年），頁 212。

⁵⁰ （德）亞圖·考夫曼（Arthur Kaufmann）著，劉幸義等譯：《法律哲學》，頁 24-25。

⁵¹ 「繼受」是法律專業名詞，指襲用甚至移植外國法。參見（日）伊藤正己編：《外國法と日本法》（東京：岩波書社，1973 年）。

⁵² 李震山：〈論寬容與憲法〉，收於劉幸義主編：《多元價值、寬容與法律》（臺北：五南圖書出版有限公司，2004 年），頁 415。

⁵³ Zagorin Perez, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2003), p7.

⁵⁴ （英）麥克里蘭（J.S. McClelland）著，彭懷棟譯：《西洋政治思想史》（臺北：商周出版，2003 年），頁 355。

信仰之外的所有形式和描述的信仰。」⁵⁵ 他們與羅馬教會的爭執，僅是「何為正統」、「何為異端」的問題，而非真理之「一元」與「多元」的論辯，但卻鬆動「異端」與「正統」之間的絕對光譜，「真正的宗教」可能是複數的，非獨斷的。

至洛克（John Locke, 1632-1704）始明確提出宗教寬容的基礎，在於價值中立主義或價值相對主義。洛克說：「每個教會對其自身而言都是正統的，而對其他教會則是謬誤的或異端的。」⁵⁶ 「正統」與「異端」乃相對性，這就開展出價值相對、多元的可能論述。洛克並在《論宗教寬容》中明確反對政府以法律方式管制個人良心自由、信仰自由。⁵⁷

「在近代以前西方歷史上，政教很難分開，所以宗教的寬容，與政治的寬容淵源最深且密不可分。」⁵⁸ 洛克所論較侷限在宗教信仰自由的領域，之後，寬容、多元、相對價值從宗教自由延伸至政治自由（尤其言論自由權）。這導因於 18 世紀啓蒙運動所帶來的理性、科學精神，啓蒙運動將寬容由宗教上的「良知自由」，演進為世俗中個人、社會、政治生活中的「意見自由及結社自由」，個人能自由表述其思想、意見，並根據其自主信念，參與相關之宗教、政治社團。⁵⁹ 寬容的意義，由宗教上的信仰自由，轉化為政治上的個人權利，如思想自由、言論自由。⁶⁰ 19 世紀之英國哲學家彌爾（John Stuart Mill, 1806-1873）《論自由》第二章〈論思想自由和討論自由〉，他排除「宗教上或哲學上宗派主義的禍害」，提倡「意見衝突的有益效果。」⁶¹ 並反對以法律的強制性管制言論、思

⁵⁵ （美）小約翰·威特（John Witte Jr.）著，苗文龍等譯：《權利的變革》（北京：中國法制出版社，2011 年），頁 46。

⁵⁶ （英）洛克（John Locke）著，吳雲貴譯：《論宗教寬容》（北京：商務印書館，1996 年），頁 13。

⁵⁷ 參見謝志斌：〈宗教多樣性與宗教寬容〉，《哲學與文化》第 42 卷第 6 期（2015 年 6 月），頁 169-184。

⁵⁸ 李震山：〈論寬容與憲法〉，收於劉幸義主編：《多元價值、寬容與法律》，頁 411。

⁵⁹ （英）麥克里蘭著，彭懷棟譯：《西洋政治思想史》，頁 348。

⁶⁰ Zagorin, Perez, pp291-293.

⁶¹ （英）約翰·彌爾（John Stuart Mill）著，許寶駁譯：《論自由》（北京：商務印書館，2009

想的自由。⁶² 他改變過去基督教作為「唯一價值」、「獨是真理」⁶³ 的立場，將價值置於多元性、相對性的「世俗」場域做論述。他說：

我很擔心，像人類這樣力圖在單純宗教模型上鑄造人的心靈和情感，而棄置那些一向與基督教倫理並存並為之補充的世俗標準（因無更好的名字姑用此稱）於不睬。……我深信必定另有一種不是單從基督教源泉引發出來的倫理與基督教倫理並存，才能產生人類道德的中興，我深信基督教體系也不能獨外於這樣一條規律，就是說：在人類心靈未臻完善的狀態下，真理的利益需要有意見的分歧。當然，在不復抹殺基督教所不包含的真理時，並不必然要抹殺它所包含的真理。⁶⁴

彌爾將基督教真理與世俗化價值等量齊觀，「並不必然要抹殺它所包含的真理」，僅僅是反對它的獨佔性，因為「真理的利益需要有意見的分歧」。所以必然要有其他「不是單從基督教源泉引發出來的倫理與基督教倫理並存」。這段話充分展現多元價值並存的主張。

啓蒙運動時期，科學、理性精神昂揚，基督教義與所有「世俗化」價值等量齊觀，宗教的獨斷性、一元真理觀受到極大衝擊。隨之而來的，是國家意志的根據從「神意」走向社會契約論下的「民意」。法理學家魏德士（Bernd Rüthers, 1930-）說：「經過幾個世紀，神學自然法使聖經所說的基督教道德法則的基本價值成為國家立法的指路明燈。」⁶⁵ 直到啓蒙時代，神學色彩淡化，甚至在「上帝並不存在」的思潮下，「社會契約論」作為一種「世俗化政法哲學」被提出。社會契約論認為，「權利」先於國家存在，人人為了終止權利彼此侵奪而讓渡一

年），頁 60。

⁶² （英）約翰·彌爾（John Stuart Mill）著，許寶駁譯：《論自由》，頁 27 及 37。

⁶³ 同前註，頁 58 及 26。

⁶⁴ 同前註，頁 59-60。

⁶⁵ （德）伯恩·魏德士（Bernd Rüthers）著，丁曉春、吳越譯：《法理學》（北京：法律出版社，2020 年），頁 196。

部分的權利予國家，授予政府公權力，以此將原始狀態不安定的自由，擴大為社會狀態下更大、更穩定的自由。國家的起源，不再來自神的意旨，而是來自人民授予權力，則立法施政的根據在「民意」而非中世紀的「神意」。⁶⁶

基督教神意的一元觀被打破後，多元的、相對的價值被肯定，宗教對價值的預斷、壟斷消失了，但馬上面對一個問題：「民意」不同於神意的一元化、絕對化，在相對的、多元的民意當中，如何確立施政立法的總體方向？離開了神的意旨，人如何憑藉自身力量追求真理？在「言人人殊」的「世俗化」政治生活中，如何確認出共信之真理，取代「神意」作為政治之準則？

於是西方憲政以彌爾思想為基礎，發展出「言論自由市場理論」(marketplace of ideas theory) 也就是說，思想、言論如同商品，應當盡可能擴大、開放，形同經濟自由市場，執政者不預立何者為真理，任由市場機制運作，各種相對性的、多元化的言論，彼此挑戰、辯駁、競爭，最優質、最具競爭力的真理，終會獲得多數「民意」支持，成為施政立法之價值判準。⁶⁷「言論自由市場理論」使價值中立、多元的民主制度，得以趨近真理，而後健全運作。Alexander Meikle john 教授指出：統治權的基礎來自民意，人民必須獲得多元、充分的資訊，方能行使其政治上權力。因此「為了圓滿達成人民自治之目的，必須要保障言論自由。」⁶⁸ 依據社會契約論，國家的出現不再是「神意」的降命而是「民意」的授權，人民通過代議民主之手段，行使其同意權，此時人民必須享有收集充分資訊、表達完整意見之自由，方能做出最符合真理、最正確的政治決定。因此，政府應盡可能在最大程度上，開放「言論市場」，不預設任何價值，不做任何干預，在市場機能運作下，最具有競爭力、最為多數所接受的言論自然出現，此言論即趨近真理，可作為人民行使政治權利之參考，國家施政所遵循之

⁶⁶ (法) 盧梭 (Rousseau) 著，何兆武譯：《社會契約論》(北京：商務印書館，1997年)，頁 80。

⁶⁷ 林子儀：〈言論自由之理論基礎〉，《臺大法學論叢》第 18 卷第 1 期 (1988 年)，頁 242-243。(DOI:10.6199/NTULJ.1988.18.01.07)

⁶⁸ 同前註，頁 246。

價值。當宗教一元價值觀不再具有獨佔性質，上帝的角色在人間政治秩序中被淡化，甚至「並不存在」時，人們必須在多元的、相對的、並存的各種價值當中，另尋真理。「言論自由市場理論」提供一套民主政治追尋真理的方式。「『健全民主程序說』主張保障言論自由可提供社會大眾在參與政治決定時所需之資訊，資訊越豐富，大眾所做的政治決定就越能比較正確。……言論自由之價值，乃在發現『政治上的真實』，而有助於民主程序之健全。因此，『健全民主程序說』可謂是比較限縮的『追求真理說』。」⁶⁹「言論自由市場理論」使民主體制的運作，即便不依循絕對性的「神意」、一元化的真理，仍能從多元「民意」當中，探究最接近真理之價值，而後健全運作。

由上所述，可知西方民主憲政下的「言論自由權」的確立，是一路伴隨著宗教一元化權威的崩解。從絕對化的神意，走向相對化的、多元的民意。而子產所處的春秋時代，「宗教人文化」的思潮，僅是使「天命」、「天道」更加理性化，其權威從未崩落，「天」仍是政治秩序的唯一合法性依據，並透過帶有效法性的「禮」，加以具體化。因此子產之所以「忠善以損怨」，並非畏懼「民意」的制衡，而是出於「敬天愛民」、「明德保天命」的仁者風範。而「禮」作為「天經地義」之價值預設，那麼面對不符禮義的言論，自可主張「禮義不愆，何恤於人言？」多元化、相對性的「民意」，在春秋時代並未能取代「天意」，作為政治秩序的總源。

四、子產思想之時代意義：實質正義的堅持

子產所處的春秋時代，以「天」為一元的、絕對的價值，與西方近代民主憲政下，言論自由所須的多元化、相對化價值迥殊。但這只能說明，兩者「無可比性」，而非傳統政治思想「無可取處」。因為，即便就西方而論，民主型態乃極晚近才形成的政治模式，並非西方政治思想之唯一範式。

⁶⁹ 林子儀：〈言論自由之理論基礎〉，頁 253。

近代以前西方哲學家亦力圖預立一套超驗的、永恆的秩序，以為人間政治的指引，柏拉圖（Platon, 429B.C.-347B.C.）提倡以人類理性認識自然法，並主張「國王必須在引導之下成為哲學家」。⁷⁰ 他預立一套超驗的道德判準，以匡正實際政治，以免權力淪為暴力。中世紀基督教神學自然法代表人物：先有聖·奧古斯丁（Augustine, St. 354-430），他指出政權的合法性基礎在於遵循上帝神聖、正義的超驗價值。之後，聖·湯瑪斯·阿奎那（St. Thomas Aquinas, 1225-1274）架構「永恆法」、「自然法」、「人法」的位階。「人法」是人間實際的法律規範，其正當性基礎，建立在對上帝「自然法」、「永恆法」的依循。阿奎那認為：「我們服從的是上帝不是人」，當執政者行使權力不符公共福祉，其德性「違背神的理性命令」，不足以教導人民「按美德行事的自然傾向」時，因其「與神法相背離」，其統治之合法性基礎便徹底動搖。⁷¹ 西方在近代以前，論述權力之正當性依據，在人之理性所能認識的公正準則，或者因理性而得以參與的上帝規則，這是純潔、和平、公正的超驗性價值判準，一旦執政者之道德不符上帝之美德，則權力失其正當性。這與春秋時期，執政者「永保天命」之道，在於「以德配天」、「明德保民」的主張，有類似之處。不同晚近社會契約論以「民意」、「多數意見」為權力之唯一來源。

春秋時代將權力溯源於「天」，西方早期歸諸於「上帝」，本意在建構尊重人民、良善公允的政治理想，但實際操作上，不具實證性的超驗價值，有難以制度化的難題，且超驗價值的解釋權也容易為特定勢力利用，西方中世紀教會走向腐敗便是一例。因此才有宗教改革，神聖化、絕對化價值的崩落。洛克、盧梭（Rousseau, 1712-1778）等人，重新就政治權力之來源，尋求俗世化的、實證的解釋：歸諸於民意授權的民主制度。而「言論自由」乃「健全民主」所必須的條件，「民意」不同於「神意」，僅代表「部分真理」、「相對真理」，政治決策

⁷⁰ （古希臘）柏拉圖（Plato）著，郭斌和等譯：《理想國》（北京：商務印書館，1996年），頁214-215。

⁷¹ （美）博登海默（Edgar Bodenheimer）著，鄧正來譯：《法理學 法律哲學與法律方法》（北京：中國政法大學出版社，2021年），頁33-37。

不能先作「價值預斷」，而是必須大幅開放「言論自由市場」，之後才選擇出能說服多數之意見以之為真理。然而，真理是否越辯越明？多數的意見是否代表理性？有無流於民粹之可能？⁷²「言論自由市場」、「健全民主理論」，傾向用多數決的、投票的方式，完成可實證的「程序正義」，以取代超驗性的「實質正義」。但二戰後，鑑於納粹德國違反人本精神的政治決策，亦符合「程序正義」的多數決原則。戰後德國學者，開始反省「言論自由」是否能擔保「實質正義」？他們又開始重視自然法，⁷³也就是預立一套超驗的、永恆的價值，凡違反此一人本精神、踐踏人性尊嚴的政權，都不具正當性，不發生拘束力。科茵（Helmut Coing, 1912-2000）在《法哲學綱要》提出：合法政權的承認、規範法效性的發生，都必須建立在一個社會長遠文化所發展出的道德之上。多數決的民意，並非正義最高的擔保。⁷⁴拉德布魯赫（Gustav Radbruch, 1878-1949）思想可分前後兩期，二戰以前，「拉德布魯赫對法律與正義基本上持一種相對主義的觀點。」⁷⁵他認為正義乃是相對的概念，取消了超驗的宗教價值，已經沒有絕對價值可以代表正義。因此，探尋正義的方式必須採取經驗式手段，即由國家有權機關頒布多數民意認同的法律制度，為正義做出權威性的認定。但鑑於納粹德國違反人本精神的政治、法律，亦出自民意基礎。拉德布魯赫一改相對正義的、實證的價值觀，提倡民意之上還須有「某些絕對的要求」，⁷⁶這些要求即是人本精神、人性尊嚴、和平秩序、公允善良等超驗的、絕對不變的原則。先作「價值預斷」阻礙多元民意，然而價值相對主義又潛在「道德虛無主義」的危險。⁷⁷因

⁷² 論者批評「言論自由市場理論」對公眾理性過度樂觀。公眾是否具有理性、遠見，能棄短利取長效、捨小惡就大善？參見林子儀：〈言論自由之理論基礎〉，頁 243-244。

⁷³ 「自然法」是相對於「實證法」而言，前者指法律「應然」之準則、原理；後者指有權機關實際制訂之「實然」規則。

⁷⁴ 陳清秀：《法理學》（臺北：元照出版社，2020年），頁 61-62。

⁷⁵ （美）博登海默（Edgar Bodenheimer）著，鄧正來譯：《法理學 法律哲學與法律方法》，頁 190。

⁷⁶ 同前註，頁 192。

⁷⁷ 同前註，頁 40。

此，德裔美國政治哲學家列奧·施特勞斯（Leo Strauss, 1899-1973）指出：「現代西方人再也知道他想要什麼——他再也不相信自己能夠知道什麼是好的，什麼是壞的……什麼是正義的或者好的或者最好的社會秩序。」⁷⁸ 施特勞斯於是向西方古典政治尋求當代危機的解套。

西方古希臘、羅馬時期、中世紀神學自然法，乃至二戰後德國法學界，都在可實證的、相對性的民意之外，另建構一套超世的、絕對的價值判準，因為訴諸多數民意的「程序正義」是否代表理性、公正的「實質正義」是有疑義的。也就是說：絕對化的、一元化的「價值預斷」雖不符民主程序，卻未必可逕指為專制暴政。子產於襄公 31 年尊重民意，不毀鄉校，是因「民意」體現「天意」，背後的動機，並非社會契約論下的民主授權理論，而是「敬天保民」的思想。昭公 4 年秉持「禮義不愆，何恤於人言？」，堅持「民不可逞，度不可改」，同樣是以「承天之休」的「禮義」作為「價值預斷」，衡斷民意之是非。但子產所謂之「天」已淡去原始宗教的迷信色彩，是人間道德理性精神的象徵，「天意」的具體內涵是「愛民」、「保民」，「天命」之依歸在執政者之德行。其所以藉絕對性的「天」預設一元化價值觀，目的在要求政治秩序符合人本、人文的愛民精神，同時以「承天之休」的「禮義」節制不理性的民粹情緒，而非假天意合法化專制政體。傳統政治所以「稱天而治」，看似以絕對性之宗教價值，壟斷人間的多元意見，但其旨歸仍在於「人道之至中大極溯於天」，「宗教、政治、教育一以貫之」，⁷⁹ 以「民意」與「天意」連貫，既能將「民意」理性化，防止民粹政治，也避免了西方教會獨佔上帝意旨之解釋權，將禁絕異議的嚴酷行為合理化。⁸⁰ 當民意不符「天經地義」的「禮義」時，子產雖認為民意「不可逞」，但並未實行思想檢查，嚴厲禁絕，僅僅是堅持「度不可改」，秉持「苟利社稷，死

⁷⁸ （美）列奧·施特勞斯（Leo Strauss）：〈現代性的三次浪潮〉，收於賀照田主編：《西方現代性的曲折與展開》（長春：吉林人民出版社，2002年），頁86。

⁷⁹ 錢穆：〈中國傳統政治與儒家思想〉，《政學私言》（臺北：聯經出版公司，1998年，《錢賓四先生全集》第40冊），頁137。

⁸⁰ （英）麥克里蘭（J.S. McClelland）著，彭懷棟譯：《西洋政治思想史》，頁355。

生以之」的高尚襟懷，為所當為，終究使輿論從「孰殺子產，吾其與之」轉而為「子產而死，誰其嗣之？」這種「忠善以損怨」，而非「作威以防怨」的寬厚人格，甚得孔子景仰，《左傳》記載孔子曰：「人謂子產不仁，吾不信也。」（頁 1192）昭公 20 年，孔子聞子產卒，出涕曰：「古之遺愛也。」（頁 1422）《論語》中孔子稱子產「惠人」，⁸¹ 稱揚「其養民也惠，其使民也義。」⁸² 這種以宗教精神提升政治境界的理想，便是唐君毅所說的：「明以一仁道，貫通人之對己對人及對天命與鬼神之道也。」⁸³ 即便不符民主體制對「程序正義」的重視，但其所做所為乃代表「堅實而偉大之道德文化之精神」⁸⁴ 之「實質正義」。惟有回到春秋的歷史語境，跳脫晚近民主的唯一範式，從「天道」、「政道」、「人道」一體貫通的思想，合理解釋、評斷子產如何看待「言論」、「民意」，才能開展出中西政法思想平等對話的空間。

五、結語

詮釋學家 Schleiermacher（1768-1834）認為：經典的詮釋同時兼具「復建式」的理解以及「意義再生」的企圖，⁸⁵ 除了重建過去的歷史事實之外，更可能「為了批判『現在』或引導『未來』的方向，而回顧『過去』的歷史經驗。」⁸⁶ 或許是出於對西式民主的渴望，關於春秋時期開明政治家子產事蹟的詮釋，容易出現「非歷史性」（non historical）、「去脈絡化」的現象。然而誠如

⁸¹ （魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》（臺北：新文豐出版公司，2001年，《十三經注疏》第19冊），〈憲問〉，頁312。

⁸² 同前註，〈公治長〉，頁115。

⁸³ 唐君毅：《中國哲學原論（原道篇卷一）》，頁66。

⁸⁴ 同前註，頁62。

⁸⁵ 張鼎國：〈「較好地」還是「不同地」理解：從詮釋學論爭看經典注疏中的詮釋定位與取向問題〉，收於黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統（一）通論篇》（臺北：喜瑪拉雅基金會，2002年），頁15-50。

⁸⁶ 黃俊傑：《儒家思想與中國歷史思維》（臺北：臺大出版中心，2016年），頁102。

黃俊傑所指出的：古典政治是「道德的社區」（moral community），而非基於社會契約所建立的法治國家。⁸⁷因此，本文首先回歸自身文化的脈絡，就襄公 31 年子產從民所欲「不毀鄉校」，以及昭公 4 年，秉持「禮義不愆，何恤於人言」，做出「民不可逞」、「度不可改」的決斷，將這兩則看似相反的態度，置於春秋時期「宗教人文化」及「以禮為中心的人文世紀」之背景下，做出合理的詮釋。而後指出「宗教人文化」，不同於西方近代民主出自割裂天人關係的「世俗化政法哲學」，乃指「人必有德乃能承天命」。⁸⁸政權的正當性基礎並非民意的授予，而是以德配天，以「禮義」「承天之休」，以一元化的、絕對性價值設準作為政治最高指導原則。但在西方，「政治自由主義（以及更一般意義上的自由主義）的歷史起源，乃是宗教改革及其後果，期間伴隨著 16、17 世紀圍繞著宗教寬容所展開的漫長爭論。類似對良心自由和思想自由的現代理解正始於那個時期。正如黑格爾所看到的那樣，多元論使宗教自由成為可能。」⁸⁹近現代民主政治肇端於宗教改革後，多元的、相對的價值觀，所帶來的思想言論自由。子產尊重言論的態度，與民主憲政的「言論自由權」雖有「貌合之巧」，但難掩「神離之殊」。最後，本文期待跳脫近現代方才形成的民主模式，從更深遠的西方法理學發展歷史，尤其二戰之後，「多數民意」不符「實質正義」的教訓，就價值之一元／多元；超驗／經驗；絕對／相對提出檢討，以此探尋傳統政治思想之價值所在。

錢穆在《中國歷代政治得失》「前言」區分「時代意見」與「歷史意見」，⁹⁰前者是當代認同的理念、共識；後者是回到特定的歷史時空、特定的條件，闡發、衡酌、評斷一種思想。然而在當代的經典詮釋中，卻有以「時代意見」介入、膨脹甚至取代「歷史意見」的趨勢，這或許是余英時所說的：面對中

⁸⁷ 黃俊傑：《儒學與現代臺灣》（北京：中國社會科學出版社，2001 年），頁 276。

⁸⁸ 唐君毅：《中國哲學原論（原道篇卷一）》，頁 67。

⁸⁹ （美）約翰·羅爾斯（John Rawls）著，萬俊人譯：〈導論〉，《政治自由主義》，頁 12。

⁹⁰ 錢穆：〈前言〉，《中國歷代政治得失》（臺北：聯經出版公司，1998 年，《錢賓四先生全集》第 31 冊），頁 3。

國文化的危機，人們既懷抱文化認同，又急於向西方尋找真理，於是逕行以「外鑠」方式估定經典價值，忽略從「我固有之」的文化底蘊，闡發經典獨特的、自身的價值所在。「很少從內部對於自己文化傳統的價值作出令人信服的新理解與新闡發。」⁹¹ 因此，本文謹守《左傳》原典，把握春秋時代「宗教人文化」的思想史背景，解讀子產「不毀鄉校」、「何恤人言」所呈顯的意義，如實抉發其「歷史意見」。至於「時代意見」的闡述，西方學者拉德布魯赫、施特勞斯亦留意到民主體制提倡價值多元化、相對化，也帶來「道德虛無化」、「民粹主義化」。子產將「天意」轉化為理性的道德「律則」，固然有「價值預斷」之缺失，但以天的神聖性、理性防免了民粹激情。本文論述方式，並非落入向西方尋找「現代意義」的窠臼，而是因民主體制肇端於西方，由西方觀點的反省，更能證明「民主」固是當代值得遵循的模式，但亦有其困境，並非評價歷史上所有思想的唯一判準。

本文在既有研究的基礎上，一改過去以「制衡」（check and balance）體系區判傳統思想與西式民主之差異，改由價值之一元／多元；絕對／相對如實指出春秋時代的子產，不具民主所須的歷史條件。再跳脫晚近民主的唯一範式，從更長遠的西方法理學發展史、二戰後對民粹主義的檢討，重尋中西政法思想平等對話的空間。

徵引書目

一、傳統文獻

（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》（臺北：新文豐出版公司，2001年，《十三經注疏》第19冊）。

（晉）杜預注，（唐）孔穎達疏：《春秋左傳正義》（臺北：新文豐出版公司，2001年，《十三經注疏》第13冊）。

（唐）韓愈著，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》（臺北：河洛圖書出版社，

⁹¹ 余英時：《歷史人物與文化危機·自序》（臺北：東大圖書公司，1995年），頁9。

1975年)。

(宋)呂祖謙：《春秋左氏傳說》(臺北：世界書局，1986年)。

(清)顧炎武著，黃汝成集釋：《日知錄集釋》(臺北：臺灣中華書局，1984年)。

二、近人論著

(一)專書

王棟主編：《嚴復集》第5冊(北京：中華書局，1986年)。

王先謙：《荀子集解》(臺北：華正書局，1993年)。

李杜：《中西哲學思想中的天道與上帝》(臺北：聯經出版公司，1978年)。

李惠宗：《憲法要義》(臺北：元照出版社，2018年)。

余英時：《歷史人物與文化危機》(臺北：東大圖書公司，1995年)。

屈萬里：《詩經詮釋》(臺北：聯經出版公司，1983年)。

韋政通：《中國思想史》(臺北：水牛圖書出版公司，1991年)。

唐君毅：《中國哲學原論(原道篇卷一)》(臺北：臺灣學生書局，1986年)。

徐復觀：《中國人性論史(先秦篇)》(臺北：臺灣商務印書館，1987年)。

黃俊傑：《儒學與現代臺灣》(北京：中國社會科學出版社，2001年)。

黃俊傑：《儒家思想與中國歷史思維》(臺北：臺大出版中心，2016年)。

梁啟超：《飲冰室合集·文集》第3冊(北京：中華書局，2003年)。

梁啟超：《先秦政治思想史》(天津：天津古籍出版社，2004年)。

許育典：《憲法》(臺北：元照出版社，2011年)。

陳來：《古代思想文化的世界——春秋時代的宗教、倫理與社會思想》(北京：北京大學出版社，2017年)。

陳清秀：《法理學》(臺北：元照出版社，2020年)。

童書業：《春秋左傳研究》(上海：上海人民出版社，1980年)。

勞思光：《新編中國哲學史(一)》(臺北：三民書局，1988年)。

程發軔：《春秋要領》(臺北：東大圖書股份有限公司，1989年)。

賀照田主編：《西方現代性的曲折與展開》(長春：吉林人民出版社，2002

年)。

楊伯峻：《春秋左傳注》（臺北：紅葉文化，1993年）。

楊鶴皋：《中國法律思想通史》（湘潭：湘潭大學出版社，2011年）。

蔡仁厚：《中國哲學史大綱》（臺北：臺灣學生書局，1992年）。

劉幸義主編：《多元價值、寬容與法律》（臺北：五南圖書出版有限公司，2004年）。

劉澤華：《中國政治思想史集》（北京：人民出版社，2008年）。

錢穆：《中國歷代政治得失》（臺北：聯經出版公司，1998年，《錢賓四先生全集》第31冊）。

錢穆：《政學私言》（臺北：聯經出版公司，1998年，《錢賓四先生全集》第40冊）。

嚴復：《孟德斯鳩法意》（臺北：臺灣商務印書館，1977年）。

（日）伊藤正己編：《外國法と日本法》（東京：岩波書社，1973年）。

（古希臘）柏拉圖（Plato）著，郭斌和等譯：《理想國》（北京：商務印書館，1996年）。

（法）盧梭（Rousseau）著，何兆武譯：《社會契約論》（北京：商務印書館，1997年）。

（英）洛克（John Locke）著，吳雲貴譯：《論宗教寬容》（北京：商務印書館，1996年）。

（英）麥克里蘭（J. S. McClelland）著，彭懷棟譯：《西洋政治思想史》（臺北：商周出版，2003年）。

（英）約翰·彌爾（John Stuart Mill）著，許寶騏譯：《論自由》（北京：商務印書館，2009年）。

（美）約翰·羅爾斯（John Rawls）著，萬俊人譯：《政治自由主義》（南京：譯林出版社，2000年）。

（美）小約翰·威特（John Witte Jr.）著，苗文龍等譯：《權利的變革》（北京：中國法制出版社，2011年）。

（美）博登海默（Edgar Bodenheimer）著，鄧正來譯：《法理學 法律哲學與法

律方法》（北京：中國政法大學出版社，2021年）。

（德）亞圖·考夫曼（Arthur Kaufmann）著，劉幸義等譯：《法律哲學》（臺北：五南圖書出版有限公司，2000年）。

（德）拉德布魯赫（Gustav Radbruch）著，王樸譯：《法哲學》（北京：法律出版社，2005年）。

（德）伯恩·魏德士（Bernd Rüthers）著，丁曉春、吳越譯：《法理學》（北京：法律出版社，2020年）。

Charles Taylor, "The Politics of Recognition", in *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, ed. Amy Gutmann (Princeton: Princeton University Press, 1994).

Zagorin Perez, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2003).

（二）期刊論文

李慧芬：〈論「子產不毀鄉校」〉，《安陽師範學院學報》第1期（2006年），頁66-67。

佐藤將之：〈國家社稷存亡之道德：春秋、戰國早期「忠」和「忠信」概念之意義〉，《清華學報》第37卷第1期（2007年6月），頁1-34。

（DOI:10.6503/THJCS.2007.37(1).01）

林子儀：〈言論自由之理論基礎〉，《臺大法學論叢》第18卷第1期（1988年），頁227-275。（DOI:10.6199/NTULJ.1988.18.01.07）

馬騰：〈子產禮義與變法新詮——《左傳》與清華簡《子產》互證〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》第2期（2021年），頁140-151。

黃聖松：〈《左傳》「役人」考〉，《文與哲》第18期（2011年6月），頁81-104。

黃聖松：〈《左傳》文詞釋讀五則〉，《東華漢學》第25期（2017年6月），頁1-36。

謝志斌：〈宗教多樣性與宗教寬容〉，《哲學與文化》第42卷第6期（2015年6月），頁169-184。

(三) 論文集論文

張鼎國：〈「較好地」還是「不同地」理解：從詮釋學論爭看經典注疏中的詮釋定位與取向問題〉，收於黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統（一）通論篇》（臺北：喜瑪拉雅基金會，2002年），頁15-50。

Democracy or God's Command: Reinterpretation of Those Two Articles in *Zuozhuan* That Zichan Didn't Close Schools and Didn't Care about People's Speech

Hsu, Hui-Chi

Assistant Professor, Center for General Education,
National Ilan University

Abstract

The modern classic interpretation has both the characteristics of identifying with tradition and seeking truth from the West. Therefore, the historical event that Zichan did not close the school for Xiang Gong 31 years in *Zuozhuan* has been regarded as the respect for freedom of speech under the Western democratic system. However, in the 4 of Zhao Gong, the matter of Zichan's disregard for speech was rarely mentioned. The paper first comes up with a consistent explanation for these two seemingly contradictory events, based on historical facts. The Chun Qiu Period was a century in which religion evolved into humanities. The meaning of God has become the moral law of the human world. Caring for the people and governing the country according to "Li" was an act of respecting God. Although political order originated from the unified and absolute value of God, God has transformed from a religious meaning to a rational humanistic spirit. After that, this paper changes the difference between traditional people-based and Western democracy based on the presence or absence of

a system of checks and balances in the past, and differentiates the two from the unity and pluralism of values or relative and absolute values. Finally, this paper proposes that western jurisprudence has changed from absolute religious value to relativistic marketplace of ideas, as well as the lesson that the majority public opinion in Nazi Germany was not equal to substantive justice. This paper hopes to expand the field of vision and explore the value of traditional classics in addition to the democratic model that only appeared in modern times.

Keywords: Zuozhuan, Zichan, Human Cultural Religion, Li, Freedom of Speech