

子爲政焉用殺*

——論孔子誅少正卯——

夏 長 樸

壹、前 言

「孔子誅少正卯」一事，究竟是歷史事實還是傳說，衆說紛紜，至今依然是一件懸案，無法取得學術界的共識。由於此事攸關孔子的思想，也與孔子本人的人格息息相關，就儒學研究來講，茲事體大，實有釐清的必要。本文之作，用意即在擺脫非學術性的考量，以平實的態度，據可信的資料，來檢討這一件衆所矚目的學術公案，將真相還諸歷史。

貳、問題的出現

「孔子誅少正卯」這件事最早出現於《荀子》書中，《荀子·宥坐》篇載：

孔子爲魯攝相，朝七日而誅少正卯。門人進問曰：「夫少正卯，魯之聞

* 本文初稿曾在新加坡大學中文系主辦之「儒學與世界文明國際學術會議」（1997年6月）及本系定期研討會（1997年12月）宣讀，此處所發表係修訂稿。

人也，夫子爲政而始誅之，得無失乎？」孔子曰：「居！吾語女其故。人有惡者五，而盜竊不與焉：一曰心達而險，二曰行辟而堅，三曰言僞而辯，四曰記醜而博，五曰順非而澤。此五者有一於人，則不得免於君子之誅，而少正卯兼有之。故居處足以聚徒成群，言談足以飾邪營衆，強足以反是獨立，此小人之桀雄也，不可不誅也。是以湯誅尹諧，文王誅潘止，周公誅管叔，太公誅華仕，管仲誅付里乙，子產誅鄧析、史付，此七子者，皆異世同心，不可不誅也。詩曰：『憂心悄悄，慍於群小，』小人成群，斯足憂矣。」^①

司馬遷作《史記·孔子世家》時，採用了這一資料。由於《史記》的廣大影響力，使得「孔子誅少正卯」一事，從漢代起，成爲學界習知的典故。^②但因這件事既不見於《論語》、《孟子》，也不見於《左傳》的記載，這些公認較可信的文獻，都沒有此事的痕跡，使得某些學者開始懷疑這一說法是否可信。

宋代學者富於懷疑精神，他們不僅疑經、傳，^③也旁及先秦諸子，《荀子·宥坐》篇的這一段記載，自然吸引了他們的注意力。首先懷疑此事真實性的是南宋的朱熹與葉適，朱子曾在〈舜典象刑說〉中說：

若少正卯之事，則予嘗竊疑之。蓋《論語》所不載，子思、孟子所不言，雖以左氏《春秋內、外傳》之誣且駁，而猶不道也。乃獨荀況言之，是必齊、魯陋儒憤聖人之失職，故爲此說，以夸其權耳。吾又安敢

① 王先謙：《荀子集解》（北京：中華書局，1990年），卷20，頁520～521。

② 稍早於《史記》的《淮南子·汜論》篇，已有此一記載。晚於《史記》的《說苑·指武》篇、《論衡·講瑞》〈定賢〉等篇、《白虎通·誅伐》篇、《孔子家語·始誅》篇以及著作時代仍有爭議的《尹文子·大道下》篇都有類似記載。子書以外，王尊（《漢書·趙尹韓張兩王傳》）、高誘（《淮南子汜論篇注》）也有相似意見，可見許多漢代學者幾乎都接受這個說法。

③ 參看葉國良：《宋人疑經改經考》（台北：國立台灣大學出版委員會，國立台灣大學文史叢刊之五十五，民國69年）

輕信其言而遽稽以爲決乎？聊並記之，以俟來者。^④

葉適也說：

《家語》……又言「七日誅亂政大夫少正卯，戮於兩觀之下，尸于朝三日」，其辭云云，皆非是，此荀卿子所載，或者荀氏之傳宜若此，而孔氏《家語》遂取以實其書爾。……又按《始誅》下文，子貢進曰：「夫少正卯，魯之聞人，今夫子爲政而始誅之，其爲失乎？」詳此，則少正卯之聞次於孔子。又按下文，「有父子訟者，同狴執之，三月不別，其父請止，夫子赦之。」夫父子訟眞大罪，而孔子尙欲化之，始復于善；少正卯爲國聞人，其罪未彰，而孔子乃先事設誅，播揚其惡。由後爲夫子本旨，則其前爲非夫子本旨明矣。按舜「讒說殄行，震驚朕師」，故命「龍納言，出納惟允」，而周、召之于頑民，待之數世。然則湯誅尹諧，文王誅潘正，^⑤以至華仕、付乙、史何、少正卯，殆書生之寓言，非聖賢之實錄也。^⑥

朱熹、葉適在當時都是知名學者，兩人在學術界有相當的影響力，加以理學在後來成爲顯學的關係，使得漢代以來認爲理所當然的常識，成爲學者質疑

④ 《朱熹集》（四川：四川教育出版社，1996年）卷67，頁3520～3521。另《朱子語類》（台北：文津出版社影印本，民國75年）卷93，頁2352，「某嘗疑誅少正卯無此事」條，也有相同說法。但朱子的《論語集注·序說》節錄《史記·孔子世家》，依舊沿用誅少正卯之說。而《朱子語類》卷130，頁3123，「小人不可與君子同處於朝」條也云：「舜去四凶，孔子誅少正卯，當初也須與他說是非。到得他自恃甚高，不依聖人說話，只得去了。」可見對「孔子誅少正卯」一事，即使朱子本人的言論也相當不一致。雖說如此，但朱子曾在文字著述中懷疑此事，卻是事實。

⑤ 案：北京中華書局本、中國子學名著集成編印基金會影印國立中央圖書館藏萃古齋精鈔本、台灣商務印書館影印文淵閣《四庫全書》本等各本《習學記言》均作「潘正」，與《荀子·宥坐》篇作「潘止」不同。

⑥ 葉適：《習學記言序目》（北京：中華書局，1977年），卷17，頁232～233。

的一個焦點。從南宋以迄民國，支持者與反對者對這個問題的討論，始終沒有停止過。主張確有其事的人，認為這是一個歷史事實，無庸置疑，也不必討論；懷疑此事的人，覺得資料問題重重，根本就只是一個傳說，不能信以為真，當作信史看待。兩者立場迥異，始終無法得出具體的結論。

「孔子誅少正卯」究竟是歷史事實，還是歷史？處於今日，其實可以擺落傳統的包袱，去除不必要的成見，就事論事，以理性的態度，讓資料本身來說話，或許可以得出比較容易讓人接受的答案。就此而言，早在唐朝，最先注解《荀子》的學者楊倞即曾在〈宥坐〉篇篇題下注云：「此以下，皆荀卿及弟子所引紀傳雜事，故總推之於末。」^⑦楊倞的這個案語，已經明確指出《荀子·宥坐篇》以下各篇，包括〈宥坐〉、〈子道〉、〈法行〉、〈哀公〉、〈堯問〉等，均非荀子本人原著，與其他篇章相比，可信度自然較低，其所記載，是否確有其事，也不能不令人存疑。其次，從朱熹起，許多學者已經指出：此事既不見於《論語》，也不見於《孟子》；就此二書而言，前者是討論孔子生平與思想最重要的資料，後者書中所記有關孔子資料，也都為學者所接受，而兩者都沒有孔子誅少正卯的記載，這種現象就很奇怪。如果真有其事，這件事決不是小事，必然廣為孔子學生及當時政界所知曉，口耳相傳，見諸筆墨，自不在話下。如果說文獻殘缺，《論語》失載，以孟子之博學多聞，鄒、魯又相去不遠，這等大事，孟子怎麼可能會一無所悉？除此以外，《左傳》、《國語》、《公羊》、《穀梁》，甚至《禮記》、《大戴禮記》全都沒有此一記載，則此事是否為真實，至少在文獻記載上頗令人懷疑。

參、對孔子思想的考察

除上述文獻上的問題外，就孔子的思想來加以考索，可能是一個比較可靠

^⑦ 王先謙：《荀子集解》，卷20，頁520。

的方式。爲信而可徵，並且避免不必要的爭議，這一討論完全以《論語》的資料爲準，不另引用他書資料。

《論語》中的孔子，是一個重視生命、愛惜生命的人，〈鄉黨〉篇有如下的記載：

廋焚。子退朝，曰：「傷人乎？」不問馬。^⑧

何晏《集解》引鄭玄云：「重人賤畜也。」^⑨《鹽鐵論·刑德》篇也有類似解釋，^⑩朱熹《集注》則說：「非不愛馬，然恐傷人之意多，故未暇問。蓋貴人賤畜，理當如此。」^⑪由此看來，不論是貴人賤畜，還是貴人也貴畜，人畜相比，人總是最重要的。在此前提下，孔子所揭櫫的「仁」，事實上就是以「人」爲本，以「愛人」^⑫爲具體行動。孔子在討論爲政時，最重視的就是「人」，以「人」爲政治的主體，他曾說：

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。^⑬

此處的「政」，朱熹《集注》云：「謂法制禁令也。」^⑭「刑」即刑罰。二者同爲當時流行的治民之具。據《左傳》記載，魯昭公六年（前 536 年），「鄭人（子產）鑄刑書。」^⑮魯昭公二十九年（前 513 年），「晉趙鞅、荀寅帥師城汝濱，遂賦晉國一鼓鐵，以鑄刑鼎，著范宣子所爲刑書焉。」^⑯孔子對於國

⑧ 《論語集注》，卷五，頁 121。

⑨ 皇侃：《論語集解義疏》（台北：世界書局，民國 69 年），卷 5，頁 103。

⑩ 王利器：《鹽鐵論校注》（定本）（北京：中華書局，1992 年），卷 10，頁 567，〈刑德〉篇載：「文學曰：『…魯廋焚，孔子罷朝，問人不問馬，賤畜而重人也。』」。

⑪ 同注⑦。

⑫ 《論語集注》，卷 6，頁 139，〈顏淵〉篇：「樊遲問仁。子曰：『愛人。』」

⑬ 《論語集注》，卷 1，頁 54，〈爲政〉篇。

⑭ 同上。

⑮ 楊伯峻：《春秋左傳注》（修訂本）（北京：中華書局，1990 年），頁 1274。

⑯ 同上書，頁 1504。

際間爭相公布「刑書」的這種作法頗不以爲然，他認爲類此作風並非爲政之道。針對趙鞅的行爲，孔子曾說：「晉其亡乎！失其度矣。」他的理由是：

夫晉國將守唐叔之所受法度，以經緯其民，卿大夫以序守之，民是以能尊其貴，貴是以能守其業。貴賤不愆，所謂度也。文公是以作執秩之官，爲被廬之法，以爲盟主。今棄是度也，而爲刑鼎，民在鼎矣，何以尊貴？貴何業之守？貴賤無序，何以爲國？且夫宣子之刑，夷之蒐也，晉國之亂制也，若之何以爲法？^⑰

孔子的批評，今人看來似乎是固執保守，不合時代潮流，但就孔子本身思想而言，倒是前後一貫，始終如一。他所謂的「唐叔之法」，正是晉受之於周的「先王之法」，也就是文武之道，周公之禮。孔子主張「爲國以禮」^⑱這因爲禮的功用在於「分」，若能貫徹實行，有助於建立一個貴賤有序、上下各守其業的國家。他提倡的「禮」，是以仁爲本的文、武、周公之道，不是徒具「玉帛」「鐘鼓」形式的禮儀。^⑲和范宣子所作的刑書，更是截然有別。孔子認爲用政、刑治國，只能使民衆表面守法而心懷苟且之意，徒具形式而無實質的意義。若能從根本下手，「道之以德，齊之以禮」，政治民爲化民，自然能使民衆心悅而誠服，表裡如一，從善如流。如此一來，刑殺既無必要，「鑄刑鼎」也就成了多此一舉。

由於重視以德化民，孔子對執政者的道德要求很高，他曾說：「君子之德風，小人之德草。草上之風，必偃。」^⑳就孔子而言，爲政不是治理，而是教化。執政者最重要的不是制定各種法令制度，首要之務是「以身作則」，作民衆的表率。這種意見在《論語》中屢見不鮮，如：「季康子問政於孔子。孔子對曰：『政者，正也。子帥以正，孰敢不正？』」^㉑又如「季康子患盜，問於

⑰ 同上。

⑱ 《論語集注》，卷6，頁131，〈先進〉篇。

⑲ 同上書，卷9，頁178，〈陽貨〉篇，「子曰：『禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？』」

⑳ 《論語集注》，卷6，頁138，〈顏淵〉篇。

孔子。孔子對曰：『苟子之不欲，雖賞之不竊。』」^②簡單說來，孔子所謂的「爲政」，就是從執政者本身做起，提升個人的道德，作臣民行爲的表率，所謂「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？」^③就是最好寫照。這種寓政治於道德教化的作法，是典型的「人治」，絕非「法治」。在此一思想脈絡下，孔子曾讚美舜：「無爲而治者，其舜也與？夫何爲哉，恭己正南面而已矣。」^④此處的「無爲而治」，與道家的不同，^⑤朱熹《集注》說：「無爲而治者，聖人德盛而民化，不待其有所作爲也。」^⑥這個解釋，應合於孔子的原意，孔子曾說：「爲政以德，譬如北辰，居其所而衆星拱之。」確切說明了「無爲而治」的具體內涵。堯、舜是孔子一心嚮往的聖人，也是他的典範，從堯、舜的爲政風格中，可以清楚的看出孔子心目中的理想政治。

正因孔子主張以德、禮化民，而非以政、刑治民，因此他並不贊成用刑殺的方式來對付民衆，《論語》以下的記載：

季康子問政於孔子曰：「如殺無道，以就有道，何如？」孔子對曰：

「子爲政，焉用殺？子欲善，而民善矣。……」^⑦

季康子打算用刑殺爲手段，來解決魯國日益敗壞的治安問題，這種「以殺止殺」、「治亂世用重典」的想法，大概也是身處「禮壞樂崩」之時，朝野上下共同的心聲。可是孔子並沒有隨聲附和，他仍然堅持自己的意見，要求執政者從自我反省做起，在道德上做民衆的榜樣，藉此來教化民衆。從《論語》簡略

① 同上書，卷 6，頁 137。

② 同上。

③ 《論語集注》，卷 7，頁 144，〈子路〉篇。

④ 同上書，卷 8，頁 162，〈衛靈公〉篇。

⑤ 《朱子語類》（台北：文津出版社影印本，民國 75 年），卷 23，頁 537，云：「老子所謂無爲，便是全不事事。聖人所謂無爲者，未嘗不爲，依舊是『恭己正南面而已矣』；是『己正而物正』，『篤恭而天下平』也。」

⑥ 同注③。

⑦ 《論語集注》，卷 6，頁 138，〈顏淵〉篇。

的文字，很容易造成讀者的誤會，認為孔子頑固保守，不知變通。其實不然，孟子說孔子是「聖之時者」，^{②⑧}並無誇張過實之處。孔子自稱「吾少也賤，故多能鄙事」，^{②⑨}又「嘗爲委吏矣」「嘗爲乘田矣」，^{③⑩}所以他深知民間疾苦，對基層吏治清楚得很，否則絕對說不出「聽訟，吾猶人也，必也使無訟乎」^{③⑪}這樣的話來！有這樣的生活背景，又博學好問，孔子對當時的社會亂象，一定有深刻的體認。他當然了解時代有什麼需要，也知道民衆想些什麼？但是他考慮的不是一時而是長遠，要處理的是根本而非表象，這才是孔子思慮深微之處。基於這種考量，當魯哀公問社於宰我，而宰我答以：「夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗，曰使民戰栗時」時，孔子只說了一句話：「成事不說，遂事不諫，既往不咎。」^{③⑫}言語雖短，意味深長。朱熹《集注》說：「孔子以宰我所對，非立社之本意，又啓時君殺伐之心，而其言已出，不可復救，故歷言此以深責之，欲使謹其後也。」^{③⑬}孔子的用意很清楚：防微杜漸，不要讓執政者產生殺伐的念頭。用心良苦，無過於此。雖然如此，但這並不表示孔子不能體察時艱，不了解實際爲政的困難所在，孔子雖嚮往堯舜之道、文武之德，一心企盼有用世的機會，但他也明言：「善人爲邦百年，亦可以勝殘去殺矣。誠哉是言也！」^{③⑭}所謂「勝殘去殺」，何晏《集解》引王肅云：「勝殘者，勝殘暴之人，使不爲惡也。去殺者，不用刑殺也。」^{③⑮}連善人都要「爲邦百年」之久，才能做到「勝殘去殺」，可見爲政不用懲罰是相當困難的事。就此而言，

②⑧ 《孟子集注》（台北：大安出版社影印《四書章句集注》本，民國75年），卷10，頁315，〈萬章下〉。

②⑨ 《論語集注》，卷5，頁110，〈子罕〉篇。

③⑩ 《孟子集注》，卷10，頁321，〈萬章下〉。

③⑪ 《論語集注》，卷6，頁137，〈顏淵〉篇。

③⑫ 同上書，卷2，頁67，〈八佾〉篇。

③⑬ 同上。

③⑭ 同上書，卷7，頁144，〈子路〉篇。

③⑮ 《論語集解義疏》，卷7，頁133。

孔子雖雅不欲用刑殺，卻不能不承認爲邦治國以刑殺爲懲罰手段，是不能不有的罪惡。雖說如此，就孔子而言，刑殺是非不得已不用，即使非用不可，也要經過一定的程序，這個程序就是「教化」。孔子曾說：「善人教民七年，亦可以即戎矣。」^{③⑥}所謂「教民」，朱熹《集注》說：「教民者，教之孝悌忠信之行，務農講武之法。」^{③⑦}這都是執政者應該而且必須做的事。戰爭是以命相搏的事，如果執政者沒有盡到教民的責任，只把民衆當作遂行戰鬥的工具，以欺騙或脅迫的手段將民衆送上戰場，任其送命，那就無異拋棄了自己的民衆，是嚴重的失職，所以孔子說：「以不教民戰，是謂棄之。」^{③⑧}國君有此行爲，就是「不仁」，自然不配爲執政者。《論語》中有一段記載，最足以顯示孔子的看法：

子適衛，冉有僕。子曰：「庶矣哉！」冉有曰：「既庶矣。又何加焉？」

子曰：「富之。」曰：「既富矣，又何加焉？」曰：「教之。」^{③⑨}

爲政首要在富民，《管子》也有類似思想，^{④⑩}但管子是富而後治，孔子則是富而後教，^{④①}一「治」一「教」，兩者代表的心態完全不同。管子重視的是治

^{③⑥} 《論語集注》，卷7，頁148，〈子路〉篇。

^{③⑦} 同上。

^{③⑧} 同上。

^{③⑨} 同上書，卷7，頁143，〈子路〉篇。

^{④⑩} 顏昌曉：《管子校釋》（長沙：嶽麓書社，1996年），卷15，頁391，〈治國〉篇云：「凡治國之道，必先富民。民富則易治也，民貧則難治也。……是以善爲國者，必先富民，然後治之。」

^{④①} 孔子這種「富而後教」的想法，後來成爲儒家的一貫主張，如《孟子·梁惠王上》云：「是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡。然後驅而之善，故民之從之也輕。」（卷1，頁211。）《荀子·大略》篇也說：「不富無以養民情，不教無以理民性。故家五畝宅，百畝田，務其業而勿奪其時，所以富之也。立大學，設庠序，脩六禮，明十教，所以道之也。詩曰：『飲之食之，教之誨之。』王事具矣。」（卷19，頁498。）可見孟、荀對人性的看法雖有出入，但強調「富而後教」的主張則一，這已成了儒家學者的共識。

民，孔子則強調教化。管子代表的是春秋戰國執政者的普遍立場，人民是被統治的對象，雖有「政之所興，在順民心；政之所廢，在逆民心。民惡憂勞，我逸樂之；民惡貧賤，我富貴之；民惡危墜，我存安之；民惡滅絕，我生育之。」^{④②}類此重視民意的言論，但具體呈現的卻是執政者的牧民心態。相對於此，孔子則是視人若己，「己欲立而立人，己欲達而達人」，^{④③}君、民地位雖有尊卑，其爲人也則一，沒有什麼不同。因此執政者只應該教化民衆，引導他們向善，往好的方面發展，而非用強制的方式，以刑殺來恐嚇或限制民衆。即使迫不得已，非得以刑殺來懲罰作姦犯科之人，施行的時機，必然是在長期施行教化以後，對象則是屢勸不改，依舊違法犯紀，惡行重大者。在整個過程中，「教化」是不可或缺，也必然要經過的階段。前述「以不教民戰，是謂棄之」一語，已充分表現孔子的想法。這種教而後行的態度孔子非常堅持，絕無妥協的餘地，從下列的資料可以清楚的看出來：

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。」……子張問：「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。」^{④④}

所謂「不教而殺謂之虐」，皇侃《論語集解義疏》云：「爲政之道，必先施教，教若不從，然後乃殺。若不先行教，而即用殺，則是酷虐之君也。」^{④⑤}由此可見，爲政當以教化爲首先考量，「不教而殺」是孔子所謂從政四惡之首，他以此教導學生，當然也以此自警，在這種情形下，他怎麼可能自食其言，做出自己堅決反對的事來？

^{④②} 《管子校釋》，卷 1，頁 3，〈牧民〉篇。

^{④③} 《論語集注》，卷 6，頁 92，〈雍也〉篇。

^{④④} 同上書，卷 10，頁 194，〈堯曰〉篇。

^{④⑤} 同上。

《荀子·宥坐》篇說：「孔子爲魯攝相，朝七日而誅少正卯，」《尹文子·大道下》說：「孔丘攝魯相，七日而誅少正卯。」^{④⑥}司馬遷《史記·孔子世家》載：「定公十四年（西元前 496 年），孔子年五十六，由大司寇行攝相事，有喜色。……於是誅魯大夫亂政者少正卯。與聞國政三月，……」^{④⑦}劉向《說苑·指武》篇說：「孔子爲魯司寇，七日而誅少正卯於東觀之下。」^{④⑧}《孔子家語·始誅》篇也說：「孔子爲魯司寇，攝行相事，有喜色。……于是朝政七日而誅亂政大夫少正卯，戮之於兩觀之下，尸于朝三日。」^{④⑨}上述所引，除《史記》外，各書都說「朝七日」、「七日」而誅少正卯。《史記》雖沒有說明孔子執政多久而誅少正卯，但從下文「與聞國政三月」來看，從「行攝相事」到「誅魯大夫亂政者少正卯」，時間不會太長，至多不會超過三個月。如此說來，孔子在魯執政沒有多久，甚至於上任伊始，就以迅雷不及掩耳的速度，誅殺了少正卯！這和上述所言孔子力主教化、反對刑殺的態度完全不同，也和孔子的爲人不符。除非另有其他佐證，或者孔子言行根本不一致，否則我們只能說《荀子·宥坐》篇及以下的這些記載只是傳聞，並非事實。

肆、論孔子的言行

孔子是否爲一個言行不一致的人？這個問題或許很奇怪，但卻是我們處理「孔子誅少正卯」時，必須面對的問題。前節已經談過，就孔子論政的言論與態度而言，孔子應該不會有「不教而誅」的行爲發生。如果這件事是肯定的

^{④⑥} 《尹文子》（台北：商務印書館《四部叢刊》本），總頁 7。

^{④⑦} 司馬遷：《史記》（台北：世界書局影印點校本，民國 61 年），卷 47，頁 1917。

^{④⑧} 向宗魯：《說苑校證》（北京：中華書局，1987 年），卷 15，頁 380。

^{④⑨} （清）陳士珂：《孔子家語疏證》（台北：商務印書館《國學基本叢書》本，民國 57 年）卷 1，頁 7。

話，孔子理所當然是一個言行一致的人，而這也是歷代絕大多數學者的認定。若是換一個方向思考，孔子關心時政，又有心用世，當時公認他是「知其不可而為之者」，^{⑤①}在急於實現自己理想的心態下，他會不會跟現代一般從事政治活動的人一樣，上台前說的是一套，取得權力後，做的又是另一套？這是一個相當大膽的質疑。要回答這個問題，可以從兩方面來思考：第一，孔子對言與行有什麼樣的看法？第二，文獻所載，孔子有沒有言行不一致之處？以下分別討論這兩個問題。

（一）孔子對言與行的看法

就現有可靠的文獻來看，孔子對於會說話、口才好的人，似乎並不欣賞。《論語》一書屢見「巧言令色，鮮於仁」^{⑤②}、「巧言、令色、足恭，左丘明恥之，丘亦恥之」^{⑤③}、「巧言亂德」^{⑤④}等記載。有人說：「雍也仁而不佞。」孔子的反應頗為激烈：「焉用佞？禦人以口給，屢憎於人。不知其仁，焉用佞？」^{⑤⑤}「佞」字，《集注》云：「口才也」。又云：「仲弓為人重厚簡默，而時人以佞為賢，故美其優於德，而病其短於才也。」^{⑤⑥}可見孔子重視的是內在的德行，不以口才好為賢。孔門雖有言語一科，那是後人所分，^{⑤⑦}並且所謂「言語」一詞，指的是外交辭令、使命應對，與「佞」字涵義並不相同。孔子好

^{⑤①} 《論語集注》，卷7，頁158，〈憲問〉篇載：「子路宿於石門。晨門曰：『奚自？』子路曰：『自孔氏。』曰：『是知其不可而為之者與？』」。可見孔子此一態度，當時許多人都知道。其實跟隨孔子周遊列國尋找機會的學生也都有類似看法，子路就曾說：「君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣。」（《集注》卷9，頁185，〈微子〉篇。）

^{⑤②} 《論語集注》，卷1，頁48，〈學而〉篇。

^{⑤③} 同上書，卷3，頁82，〈公冶長〉篇。

^{⑤④} 同上書，卷8，頁167，〈衛靈公〉篇。

^{⑤⑤} 同上書，卷3，頁76，〈公冶長〉篇。

^{⑤⑥} 同上。

「直」，《論語》中論「直」處甚多，就言語而言，「辭達而已矣」^{⑤⑦}即是言語上的「直」，這也是孔子對言語的基本要求。超過此一要求，除了辦外交需要外，其餘都有流於「佞」的可能，不爲孔子所喜。「仁」是孔子認爲的最高道德典範，幾乎就是所有美德的總稱，^{⑤⑧}但孔子一則說：「剛毅、木訥，近仁。」^{⑤⑨}再則說：「仁者其言也訥，……爲之難，言之得無訥乎？」^{⑥⑩}由「木訥」「其言也訥」這些描述來看，孔子對巧於言辭是相當排斥的。何以如此？原因在於孔子是一個重視名實相符的人，「名實相符」就個人而言，即是表裡如一、言行一致，沒有口是心非、所行不符所言之處。所謂言行一致，孔子有很清楚的說明：「君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。」^{⑥⑪}所謂「無所苟」，含意很明確，是什麼就說什麼，既不多也不少，是就是是，非就是非，沒有含糊籠統之處。而所謂的「名之必可言，言之必可行」，將名與實、言與行的關係，發揮得很透徹。處於禮壞樂崩之際，孔子認爲名不符實是時政的積弊，如果有機會用世，首要之務是「正名」。這因爲「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。」^{⑥⑫}所以爲政首要在「正名」。至

⑤⑥ 《論語·先進篇》，「從我與陳蔡」章，《集注》曰：「弟子因孔子之言，記此十人，而并目其所長，分爲四科。」又引程子曰：「四科乃從夫子於陳、蔡者爾，門人之賢者固不止此。曾子傳道而不與焉，故知十哲世俗論也。」（《論語集注》，卷6，頁123。）

⑤⑦ 《論語集注》，卷8，頁169，〈衛靈公〉篇。

⑤⑧ 孔子所稱的「仁」幾乎包含了所有的美德，唯獨「知」不在內。《論語》一書中常見「仁」、「知」並舉，如：「仁者安仁，知者利仁」（〈里仁〉篇）、「知者樂水，仁者樂山；知者動，仁者靜；智者樂，仁者壽。」（〈雍也〉篇）、「樊遲問仁。子曰：『愛人。』問知。子曰：『知人。』」（〈顏淵〉篇）由此可見，「知」是在「仁」之外的，不爲「仁」所涵攝。

⑤⑨ 《論語集注》，卷7，頁148，〈子路〉篇。

⑥⑩ 同上書，卷6，頁133，〈顏淵〉篇。

⑥⑪ 《論語集注》，卷7，頁142，〈子路〉篇。

⑥⑫ 同上。

於要改正言行不一致的社會風氣，當務之急在去除朱紫不分、鄭聲雅樂相混、似是而非的苟且惡習。孔子之所以惡佞，討厭巧言令色，原因無他，巧言可以淆亂是非，可以模糊事實的真相，造成黑白難以分明，使真正的是非無從彰明較著。在巧言利口小則亂德、大則覆邦家的考量下，⁶³孔子強調剛毅木訥，力主「君子欲訥於言而敏於行」⁶⁴，要「先行其言而後從之」⁶⁵，似乎有矯枉過正之嫌，究其所以，原因在於「其言之不忤，則爲之也難」⁶⁶。正因爲如此，孔子極力主張一個人必須「敏於事而慎於言」⁶⁷，同時更要有「恥其言而過其行」⁶⁸的認知，可見孔子非常堅持言行一致這個觀點。

(二) 孔子有否言行不一致之處

孔子既力主言行必須如一，那麼孔子本人的行爲是否做得到這一點？要回答這個問題，必須以可靠的文獻爲依據，才能有較高的可信度。《左傳》中有許多和孔子相關的記載，大部份是孔子對歷史上人與事的評論，雖有少數與孔子行事相關，但都與本文論述主旨不符，因此在此從略，只以《論語》所載，做討論對象。

在《論語》中，有三處記載可能使人發生孔子言行不一致的懷疑，這就是〈陽貨欲見孔子〉章、〈公山弗擾以費畔〉章與〈佛肸召，子欲往〉章，茲分別討論於下。

1. 〈陽貨欲見孔子〉章

⁶³ 《論語集注》，卷9，頁180，〈陽貨〉篇載：「子曰：『惡紫之奪朱也，惡鄭聲之亂雅樂也，惡利口之覆邦家者。』」

⁶⁴ 同上書，卷2，頁74，〈里仁〉篇。

⁶⁵ 同上書，卷1，頁57，〈爲政〉篇。

⁶⁶ 《論語集注》，卷7，頁154，〈憲問〉篇。

⁶⁷ 同上書，卷1，頁52，〈學而〉篇。

⁶⁸ 同上書，卷7，頁156，〈憲問〉篇。

陽貨欲見孔子，孔子不見，歸孔子豚。孔子時其亡也，而往拜之，遇諸塗。謂孔子曰：「來！予與爾言。」曰：「懷其寶而迷其邦，可謂仁乎？」曰：「不可。」「好從事而亟失時，可謂知乎？」曰：「不可。」「日月逝矣，歲不我與。」孔子曰：「諾。吾將仕矣。」^⑥

陽貨即《左傳》《史記》中的陽虎，本爲季氏家臣，而權位之尊擬於大夫，有心攀援孔子，藉以自重。孔子本來即厭惡權臣，曾批評季氏：「八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也？」^⑦現在卻與陽貨晤談，並且承諾出仕，乍看之下，似有言行不一致之處。事實上此一懷疑沒有必要，就上述記載來看，孔子根本迴避與陽貨見面，不期而遇不能說是有意見面。而孔子雖說「吾將仕矣」，但並未承諾在陽貨手下做事，助其爲虐。孔子本有出仕行道之意，據實回答，並未說謊。朱熹《集注》云：「孔子不見者，義也。其往拜者，禮也。必時其亡而往者，欲其稱也。遇諸塗而不避者，不終絕也。隨問而對者，理之直也。對而不辯者，言之孫而亦無所詘也。」^⑧此一解釋，言簡而意賅，頗爲中肯，正可以釋群疑。

2. 〈公山弗擾以費畔〉章

公山弗擾以費畔，召，子欲往。子路不說，曰：「末之也已，何必公山氏之之也。」子曰：「夫召我者而豈徒哉？如有用我者，吾其爲東周乎？」^⑨

公山弗擾，何晏《論語集解》本、朱熹《論語集注》本同作「公山弗擾」，皇侃《論語集解義疏》本作「公山不擾」，《左傳》、《史記·孔子世家》、《漢書·古今人表》都作「公山不狃」，名字雖有不同，其實是同一個人。公

⑥ 《論語集注》，卷9，頁175，〈陽貨〉篇。

⑦ 同上書，卷2，頁61，〈八佾〉篇。

⑧ 《論語集注》，卷9，頁175，〈陽貨〉篇。

⑨ 同上書，卷9，頁176，〈陽貨〉篇。

山弗擾和陽虎同是魯國季桓子的家臣，曾做過費邑宰。弗擾以費為據點，公然叛魯，招孔子，孔子有意前往。但此前孔子曾說過：「危邦不入，亂邦不居。天下有道則見，無道則隱。」^{⑦③}如此一來，豈不是後行不符前言自相矛盾？子路為此，大為不悅。《史記·孔子世家》曾以《左傳》為據，有如下的敘述：

（魯）定公八年（西元前 502 年），公山不狃不得意於季氏，因陽虎為亂，欲廢三桓之適，更立其庶孽陽虎素所善者，遂執季桓子。桓子詐之，得脫。定公九年（西元前 501 年），陽虎不勝，奔於齊。是時，孔子年五十。公山不狃以費畔季氏，使人召孔子。……子路不說，止孔子。孔子曰：「夫召我者豈徒哉？如用我，其為東周乎？」^{⑦④}

以這一段記載和《左傳》定公八、九年的文字相比對，大部分相同，但有某些出入。依據《左傳》的記載，最明顯的是，定公八年的叛亂，公山不狃可能沒參加，也沒有「以費畔」；而定公九年的記載，主角是陽虎，根本沒牽連到公山不狃，自無所謂「以費畔」之事。這都和《論語》的記載不合。其實，《左傳》不是沒有「公山不狃以費畔」之事，只是不在定公八、九年，而在十二年（西元前 498 年）。《左傳》定公十二年的記載如下：

仲由為季氏宰，將毀三都（杜注：「三都，費、郕、成也。」）；於是叔孫氏墮郕。季氏將墮費，公山不狃、叔孫輒，帥費人以襲魯。公與三子（案：季孫、孟孫、叔孫）入于季氏之宮，登武子之臺。費人攻之，弗克。入，及公側。仲尼命申句須、樂頎下伐之，費人北。國人追之，敗諸姑蔑；二子奔齊，遂墮費。^{⑦⑤}

這就是歷史上的「公山弗擾以費畔」。從上述的記載來看，孔子是救平叛變的

^{⑦③} 《論語集注》，卷 4，頁 106，〈泰伯〉篇。

^{⑦④} 《史記·孔子世家》（台北：世界書局影印本，民國 61 年），卷 47，頁 1914。

^{⑦⑤} 《春秋左傳注》，頁 1586。

主角，而公山不狃是遭孔子擊敗的反叛者，兩人的立場正好是對立的。由此看來，「公山弗擾以費畔」是真有其事，而「召，子欲往」卻是子虛烏有，並非事實。^{⑦⑥}

3. 〈佛肸召，子欲往〉章

佛肸召，子欲往。子路曰：「昔者由也聞諸夫子曰：『親於其身爲不善者，君子不入也。』佛肸以中牟畔，子之往也，如之何！」子曰「然。有是言也。不曰堅乎，磨而不磷；不曰白乎，涅而不緇。吾豈匏瓜也哉？焉能繫而不食？」^{⑦⑦}

關於這一章，崔述在他所著的《洙泗考信錄》裡，有極清楚的考證。他舉出下列證據，證明這個記載有問題：第一，根據《韓詩外傳》、《新序》及《列女傳》的記載，佛肸之畔是趙襄子時的事。趙襄子立於魯哀公二十年（西元前 475 年），此時孔子已卒五年，^{⑦⑧}佛肸怎有可能召孔子？第二，當魯定公十四、五年（西元前 496、497 年）時，中牟爲范、中行氏之地，佛肸又怎麼可能據之以畔趙氏？第三，「夫子」一詞，「稱甲於乙之詞也，《春秋傳》皆然，未有稱甲於甲而曰夫子者。至孟子時，始稱甲於甲而亦曰夫子；孔子時無是稱也。」^{⑦⑨}由於以上三點理由，崔氏判定佛肸召孔子這件事是戰國人所僞撰，不是事實。崔述的證據確鑿，論證明確。既無此事，此一記載也就不能當作證據。

以上三事既都不能作爲證據，那麼就可信的資料而言，孔子在行爲上自無

⑦⑥ 以上的討論，主要依據屈萬里先生的〈《論語》公山弗擾章辨證〉一文，收在《屈萬里先生文存》（台北：聯經出版事業公司，民國 74 年）第一冊，頁 261 ~ 269。

⑦⑦ 《論語集注》，卷 9，頁 177，〈陽貨〉篇。

⑦⑧ 案，孔子卒於魯哀公十六年（西元前 479 年）。

⑦⑨ 以上具見崔述《洙泗考信錄》（《崔東壁遺書》本，上海：上海古籍出版社，1983 年），卷 2，頁 292。

言行不一致之處。

通過上述的考察，我們可以清楚的看出，孔子主張為政首要在「正名」，力持「名之必可言也，言之必可行也。」在「君子於其言，無所苟而已矣」的態度下，他堅持言行一致的必要。不僅有此言論，他本人也身體力行，貫徹言行一致的主張。他能夠贏得當時人的讚美，有「聖人」之譽，⁸⁰又普為後世人所景仰，的確是其來有自，並非偶然。

伍、論孔子誅少正卯事件的學術意義

孔子既無誅少正卯之可能，那麼這個說法又從何而來？它的出現又有什麼意義？這是本節所要處理的問題。

簡單說來，「孔子誅少正卯」一說的出現，和戰國末年法家思想的興盛與法家學者積極進取的態度有密切的關連。就孔子思想而言，孔子反對誅殺，主張「為政以德」已如上述。孔子以後，孟子處於戰國中期，當時整個政治、社會情勢已與春秋時期大不相同，因之孟子的言論也激烈得多，如「保民而王」⁸¹、「不嗜殺人者能一之」⁸²、「君之視臣如草芥，則臣視君如寇讎」⁸³以及「聞誅一夫紂矣，未聞弑君也」⁸⁴等，這些言語都是身處春秋末期的孔子所不

⁸⁰ 孔子生前即已有「聖人」之稱，如《論語·子罕》篇：「大宰問於子貢曰：『夫子聖者與？何其多能也？』子貢曰：『固天縱之將聖，又多能也。』」（卷5，頁110）。《孟子·公孫丑上》載：「昔者子貢問於孔子曰：『夫子聖矣乎？』孔子曰：『聖則吾不能，我學不厭而教不倦也。』子貢曰：『學不厭，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既聖矣！』」（卷3，頁233）。

⁸¹ 《孟子集注》，卷1，頁207，〈梁惠王上〉。

⁸² 同上書，卷1，頁206，〈梁惠王上〉。

⁸³ 同上書，卷8，頁290，〈離婁下〉。

⁸⁴ 同上書，卷2，頁221，〈梁惠王下〉。

可能說的，雖然如此，但孟子的言論主要是針對執政者而發，對象並非一般士人。而面對「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱、墨翟之言盈天下」^⑧的局面，孟子所做的最嚴厲的批評也只是：「楊氏爲我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。」^⑨此一言辭雖然嚴峻，有人身攻擊之嫌，但並沒有嚴重到將楊、墨加以誅殺的地步。楊、墨以外，另一個具體的例子是陳仲子（於陵仲子），其人大約與孟子同時。陳仲子的行爲相當特別，「上不臣於王，下不治其家，中不索交諸侯。」^⑩又「以兄之祿爲不義之祿而不食也，以兄之室爲不義之室而不居也，辟兄離母，處於於陵。」^⑪，齊人稱爲「廉士」。孟子雖對其過於矯情不顧人倫的行爲頗不以爲然，但仍認爲仲子是齊人中的「巨擘」。而同一仲子在趙威后的眼中卻有「於陵仲子尚存乎？……此率民而出於無用者，何爲至今不殺乎」之疑。^⑫可見孟子雖以辟異端、放淫辭捍衛堯舜聖人之道爲己任，但亦僅止於言辭上的「攻諸異端」而已，並不像時君一樣，有意用非常的手段來對付異己。一直到齊潛王時，才出現用殺戮的方式處決異議份子狐援，^⑬但那已是孟子身後之事了。

戰國末期，風氣丕變，誅殺士人的記載屢見不鮮，《韓非子·外儲說右上》即有如下的記載：

太公望東封於齊，齊東海上有居士曰狂齋、華士，昆弟二人者立議曰：
「吾不臣天子，不友諸侯，耕作而食之，掘井而飲之，吾無求於人也。」

^⑧ 《孟子集注》，卷 6，頁 272，〈滕文公下〉。

^⑨ 同上。

^⑩ 《戰國策》（上海：上海古籍出版社，1995 年），卷 11，頁 418，〈齊王使使者問趙威后〉。

^⑪ 《孟子集注》，卷 6，頁 273，〈滕文公下〉。

^⑫ 同注^⑩。

^⑬ 狐援諫齊潛王，潛王不受。狐援出而哭國三日，王以哭國之法斫之。事見《呂氏春秋·貴直》篇，參看陳奇猷《呂氏春秋校釋》（上海：學林出版社，1990 年），卷 23，頁 1532。

無上之名，無君之祿，不事仕而事力。」太公望至於營丘，使吏執殺之以爲首誅。周公旦從魯聞之，發急傳而問之，……太公望曰：「……（狂矦、華士）已自以爲世之賢士，而不爲主用，行極賢而不用於君，此非明主所臣也，亦驥之不可左右矣，是以誅之。」一曰：……太公望曰：「狂矦也議不臣天子，不友諸侯，吾恐其亂法易教也，故以爲首誅。」^①

此處太公望誅士的理由是狂矦、華士這類人，既不得而臣，也不得而使，又不能以賞罰勸禁，根本不爲人君所用，留下來只會亂法易教，處置之法只有殺之一途。這種對於人才不能用則殺之的方式，正合於《韓非子》所謂「賞之譽之不勸，罰之毀之不畏，四者加焉不變，則其除之。」^②是典型的法家作風。類此之例《韓非子》中所在多有，不一一列舉。由此可知，法家對待異議份子與儒家大不相同，儒家較能包容與己意見不同之人，即使學派不同，立場極端對立，至多以「異端」視之，「道不同，不相爲謀」，各行其是，互不來往；法家則不然，只要執政者認定有礙於統治，或可能妨害到「富國強兵」目標的達成，即便是歸隱林下不理世務之人，也格殺勿論，絕不寬貸，以免污染了民衆的心靈。所謂「好顯巖穴之士而朝之，則戰士怠於行陣；上尊學者，下士居朝，則農夫惰於田。戰士怠於行陣者則兵弱也，農夫惰於田者則國貧也。兵弱於敵，國貧於內，而不亡者，未之有也。」^③即是此一心態的具體反映。成書於戰國時的《管子》，就很清楚的表明法家「一道德，同風俗」的意圖，其〈法禁〉篇就說：

昔者聖王之治人也，不貴其人博學也，欲其人之和同以聽令也。……故

① 陳奇猷：《韓非子集釋》（台北：河洛圖書出版社，民國63年），卷13，頁722。

② 同上書，卷13，頁715，〈外儲說右上〉。

③ 同上書，卷11，頁654，〈外儲說左上〉。

有國之君，苟不能同人心，一國威，齊士義，通上之治以爲下法，則雖有廣地衆民，猶不能以爲安也。^⑩

在這種考量下，所有可能「弱君亂道」的行爲都在禁止之列，其中即包括了「聚徒威（校云：當爲成）群，上以蔽君，下以索民」在內。爲便於極權統治，〈法禁〉篇提出了不下十六、七項「聖王之禁」，限於篇幅，未便全錄，但其中有兩項卻不能不提，其一是：

拂世以爲行，非上以爲名，常反上之法治以成群於國者，聖王之禁也。

其二是：

行辟而堅，言詭而辯，術非而博，順惡而澤者，聖王之禁也。^⑪

上述引文與《荀子·宥坐》篇所載相比較，文字上雖有些許出入，但內容則幾乎全同，何以有此雷同現象？究其原始，可能來自於《荀子》。《荀子·非十二子》篇曾說：「行辟而堅，飾非而好，玩姦而澤，言辯而逆，古之大禁也。」

^⑫〈非十二子〉篇議論清楚，通篇體系完整，出於荀子本人之手應無疑問。但〈非十二子〉篇所云，批評的是它鬲、魏牟等十二子的言行，與孔子並無關涉，也沒有說是孔子所言。近人因此懷疑荀子先有非十二子的言論，其門人後學以此爲據，造出孔子誅少正卯的故事來，做爲誅除異己的依據。^⑬此說雖無直接證據，但就荀學發展的脈絡來看，可能性相當大。這因爲荀子本人雖爲純儒，然而其學以性惡爲本，主張化性起偽，隆禮義，重名分，強調外在行爲的約束，又不廢刑殺，在形式上與法家思想已有某種程度的接近。就此而言，其門下弟子出現李斯、韓非等法家人物，其實並不令人覺得意外。除此而外，另有一事頗值一提：《荀子·宥坐》篇曾說少正卯「居處足以聚徒成群，言談足

^⑩ 顏昌嶠：《管子校釋》，卷5，頁130。

^⑪ 上述引文均見於《管子校釋》，卷5，頁129～133。

^⑫ 《荀子集解》，卷3，頁98～99。

^⑬ 見錢穆：《先秦諸子繫年·考辨》（香港：香港大學出版社，1956年），卷1，頁26，〈孔子行攝相事誅魯大夫亂政者少正卯辨〉。

以飾邪營衆，強足以反是獨立，此小人之桀雄也，不可不誅也。」類似的言論其實已經在荀卿的口中出現過，〈非相〉篇說：「聽其言則辭辯而無統，用其身則多詐而無功，上不足以順明王，下不足以和齊百姓，然而口舌之均，嚙唯則節，足以爲奇偉偃卻之屬，夫是之謂姦人之雄，聖王起，所以先誅也。」⁹⁸不僅如此，《荀子·王制》篇更曾說過「元惡不待教而誅」。⁹⁹這種言論完全改變了此前儒者對誅殺的看法，是孔孟思想的一大轉折，也爲「孔子誅少正卯說」的出現，留下了可資利用的資料。依此線索，具有法家色彩或已經成爲法家學者的荀子後學，爲增加說服力，提升一己言論的正當性，按往舊造說，炮製出「孔子誅少正卯」事件，以遂行己私，雖不能說順理成章，但卻是是相當可能的。

綜上所述，《荀子·宥坐》篇出現孔子誅少正卯這種記載，應是戰國末期諸家思想趨於混同下的產物。但何以會是孔子而非其他人物？這與孔子是儒家的代表人物，本身的形象又好，有密切的關連。戰國諸子好託古改制，世所習知。儒家是戰國顯學，孔子知名度極高，又是儒家聖人，言行舉止動見觀瞻，深爲後人景仰，當然成爲有意託古立言者的最好對象。現存文獻所見，儒、道、墨、法各家幾乎無一不利用孔子之名，來宣傳推銷自家的主張，《莊子》外、雜篇中出現的孔子，就是最好的例證。相對於《莊子》，法家對孔子的利用，更是變本加厲，不遑多讓，《韓非子》中，此類記載極多，如〈內儲說上〉：

魯人燒積澤，天北風，火南倚，恐燒國，哀公懼，自將衆趣救火，左右無人，盡逐獸而火不救。乃召問仲尼，仲尼曰：「夫逐獸者樂而無罰，救火者苦而無賞，此火之所以無救也。」哀公曰：「善。」仲尼曰：「事急，不及以賞，救火者盡賞之，則國不足以賞於人，請徒刑罰。」

⁹⁸ 《荀子集解》，卷3，頁88～89，〈非相〉篇。

⁹⁹ 同上書，卷5，頁148，〈王制〉篇。

哀公曰：「善。」於是仲尼乃下令曰：「不救火者比降北之罪，逐獸者比入禁之罪。」令下未遍而火已救矣。^⑩

此處孔子所云，明顯的是法家人君權術的活用，《韓非子·二柄》篇云：「明主之所導制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑、德也。何謂刑德？曰：殺戮之謂刑，慶賞之謂德。爲人臣者畏誅罰而利慶賞，故人主自用其刑德，則群臣畏其威而歸其利矣。」^⑪孔子不僅建議哀公用賞、罰二柄來駕馭臣下，更建議哀公加重刑於輕罪，其結果是臣下從令如水之就下。這種刻意玩弄權術以駕馭臣下的行爲和《論語》所載誠懇篤實以直待人的孔子完全不符，只可說是披著法家外衣的孔子，不是真正的孔子。《韓非子·內儲說上》又有另一段記載：

殷之法刑棄灰於街者，子貢以爲重，問之仲尼，仲尼曰：「知治之道也。夫棄灰掩人，掩人人必怒，怒則鬥，鬥必三族相殘也。此殘三族之道也，雖刑之可也。且夫重罰者，人之所惡也，而無棄灰，人之所易也。使人行之所易，而無離所惡，此治之道。」

一曰。殷之法，棄灰于公道者斷其手，子貢曰：「棄灰之罪輕，斷手之罰重，古人何太毅也？」曰：「無棄灰所易也，斷手所惡也，行所易不關所惡，古人以爲易，故行之。」^⑫

刑棄灰于道者，是商鞅之法；而重罰輕罪，也是所謂的商鞅之法。^⑬李斯在〈論督責書〉中即曾說過：「商君之法，刑棄灰於道者。夫棄灰，薄罪也，而被刑，重罰也。彼唯明主唯能深督輕罪。夫罪輕且督深，而況有重罪乎？故民

⑩ 《韓非子集釋》，卷9，頁545，〈內儲說上〉。

⑪ 同上書，卷2，頁111，〈二柄〉篇。

⑫ 同上書，卷9，頁541，〈內儲說上〉。

⑬ 《韓非子集釋》，卷9，頁543，〈內儲說上〉：「公孫鞅之法也重輕罪。重罪者人之所難犯也，而小過者人之所易去也，使人去其所易，無離其所難，此治之道。夫小過不生，大罪不至，是人無罪而亂不生也。一曰。公孫鞅曰：『行刑重其輕者，輕者不至，重者不來，是謂以刑去刑。』」

不敢犯也。」^⑩可見《韓非子》上述言論雖出於孔子之口，而表達出來的卻是不折不扣的法家思想，藉孔子之名，行傳布法家思想之實，這裡的「孔子」，事實上是法家思想的代言人，不是仁且智的儒家聖人。^⑪

由此可見，戰國的法家學者相當懂得利用訴諸權威的方式來進行宣傳工作，「孔子誅少正卯」只不過是一個較具體的實例。其實，「孔子誅少正卯」的思想內容和《韓非子》的〈內、外儲說〉各篇，並無本質上的差異，即使編入其中，也很難加以區別。但透過這種方式，不僅可以破壞孔子的傳統形象，動搖儒家的顯學地位，同時也達到了推銷法家思想的目的，一舉數得，這是極為高明的策略。法家在戰國末期，能蓬勃發展，風行一時，的確是其來有自，並非偶然。

在此同時，我們也必須了解，孔子是中國歷史上重要的人物，不僅對儒家，甚至對整個中國學術史都有極大的影響。正因為如此，孔子之名就常常被後人利用作為推銷自我思想的工具，見諸古籍的，不但有儒家的孔子，道家的孔子，法家的孔子，還有陰陽家的孔子；不但有春秋的孔子，戰國的孔子，還有秦漢的孔子。如此一來，人人「子曰」，家家孔子，究竟誰才是真正的孔子？如果熟悉中國古代學術發展的特色，知道先秦學者有託古改制以成己說的習慣，我們就能做「辨章學術，考鏡源流」的工作，也才能清楚辨別事實與傳說的區別所在，不至於掉入陷阱，為前人成說所惑。這應是「孔子誅少正卯」事件在學術史上的一個積極意義。

^⑩ 《史記》（台北：世界書局影印本，民國 61 年），卷 87，頁 2555，〈李斯列傳〉。

^⑪ 有關法家學者利用孔子的形象，改造孔子成法家的代言人，並偽造「孔子誅少正卯」事件的種種作法，徐復觀的〈一個歷史故事的形成及其演進——論孔子誅少正卯〉一文有相當清楚的論述，該文收在徐著《中國思想史論集》（台中：東海大學發行，民國 57 年），頁 118 ~ 132，請參看。

陸、結 語

「孔子誅少正卯」自從見諸《荀子·宥坐》篇之後，就成了一個問題。究竟有沒有這一回事？衆說紛紜，莫衷一是，它始終是一件懸案。就研究儒家思想來說，如果「誅少正卯」是歷史事實的話，孔子的歷史形象將有極大的改變，孔子本人的思想也會產生許多難以處理的矛盾，這和我們知道的孔子，有相當程度的差異。基於學術即在求真的理念，本文以有限的文獻爲基礎，透過合理的論證，嘗試解決這一重大的學術懸案。文獻的考訂，前賢如梁玉繩《史記志疑》、崔述《洙泗考信錄》及錢穆《先秦諸子繫年》已有極佳的成績，因此這一部份工作在本文中已儘可能從略。

孔子的思想以「仁」爲中心，孔子並不贊成以「政刑」治民，他主張用「德禮」來化民。「導之以政刑」，必然要用刑殺；「導之以德禮」，則不必然。由此可見，孔子基本上是採用溫和的教導方式，而非以嚴厲的高壓手段來臨民。溫和的教導方式殺人的可能性小，嚴厲的高壓手段殺人的可能性比較大，這是顯而易見的。其次，孔子從政時是不是絕對不會殺人？從孔子的言論來看，並沒有絕對排斥動用刑殺。然而，動用刑殺是不得已的手段，前提是必須經過教化，在長期的教化之後，仍然有嚴重的作姦犯科，而且是過而不改，這時才迫不得已用刑殺來懲罰犯罪者。在這種考量下，「不教而殺」是虐民的行爲，也不是主張「仁者愛人」的孔子所能做得出來的。根據《荀子·宥坐》篇等文獻的記載，孔子是一上任就以迅雷不及掩耳的速度殺了少正卯，而且很明顯的，誅殺前並沒有經過教化這個必要階段。就此而論，這種作法不合於孔子的一貫言論，也不符合孔子「教而後殺」的原則，應該不是孔子做得出來的行爲。

那麼，孔子有否可能在求治甚般的情況下，以事急從權的心態，來誅殺少

正卯？這種情況發生的唯一可能是孔子言行不一致，否則幾乎絕無可能。爲了處理這個疑慮，本文分從孔子的言論與孔子的行爲兩方面來加以討論，論證的結果是：孔子堅決主張言行必須相符，同時在行爲上也劍及履及，徹底做到言行一致。孔子既是言行一致的人，又不贊成刑殺，自然不會有誅少正卯這種「不教而殺」的行爲發生。《荀子·宥坐》篇的記載應是後人的傳說，並非可信的歷史事實。

就學術史的角度來看，「孔子誅少正卯」事件雖只是傳說，但卻有其積極意義，它應是法家或具有法家色彩學者託古立說的一個具體證據，並且也是戰國末期荀學與法家合流的產物。就前者而言，託古改制訴諸權威是戰國諸子常用的手法，法家不用古代的堯舜禹湯而用當代習知的孔子，不僅更具說服力，也充分顯示其法後王的本質；就後者而言，戰國法家與儒、道兩家的關係一直是近代學者關心的論題，司馬遷《史記》以老、莊與申、韓合傳，顯示出法家與道家的密切關係，但法家巨擘韓非、李斯同出荀子門下，史有明文，卻也是不爭的事實。法家究竟出自儒家或是道家，始終是聚訟紛紜，難以取得共識。「孔子誅少正卯」事件出現在《荀子》書內，爲討論儒、法關係提供了一個線索，它雖然不一定能證實法家出自儒家，但卻是戰國末期儒、法合流現象的一個具體的佐證，這和馬王堆漢墓所出《黃老帛書》能證明道、法合流現象確實存在，同樣值得後人的注意。