

從跨文化視野理解儒家的經權——從「宋人執鄭祭仲」談起*

梁奮程**

摘要

《公羊傳》的經權概念主要是為了理解日常處境中的各種決策衝突，然而問題在於行權的標準並不清楚，本文企圖釐清行權的標準。本文進行的方式是，將這問題放在一個跨文化的視野中思考，基本上從後果與存心這兩種標準入手進行討論，並進行了存心倫理學與責任倫理學的區分，主張後果考量在政治領域的必要性。之後，本文引入西方自然法傳統下的雙重效應說，為儒家經權概念提供一個跨文化的對照框架。最後，本文根據印度法理學傳統下的「禮」與「正理」的區分，確定「權」的核心內涵是「消除不正義」。本文希望藉著跨文化的概念框架比對，可以更好地理解儒家的經權概念，這是本文之研究貢獻與價值。

關鍵詞：經權、祭仲、跨文化、存心、後果

* 本文初稿部分內容曾在 2022/12/2 中央大學儒學研究中心的明清讀書會分享，並得到一些參與者的意見；隨後在「2022 中華道儒與文化學術研討會」得到陳政揚教授的提問與意見，特此致謝。本文投稿後得到兩位匿名審查人的寶貴意見，讓筆者得以思考與改善文章中的各種問題，僅此致謝。本文若有未盡之處，實屬筆者之責。

** 東海大學哲學系助理教授

Interpreting the Confucian Jīng-Quán from a Transcultural Perspective: Starting from "The Song People Captured Zheng's Ji Zhong"

Abstract

The concept of “經權” (jīng quán) in the *Gongyang Commentary* is primarily aimed at understanding various decision-making conflicts in everyday situations. However, the problem lies in the lack of clarity regarding the standards for exercising quán. This paper attempts to clarify the standards for exercising quán by examining this issue from a transcultural perspective. It starts by discussing the standards of consequences and intentions and distinguishes between *Gesinnungsethik* and *Verantwortungsethik*, advocating for the necessity of considering consequences in the political realm. Subsequently, the paper introduces the Doctrine of Double Effect from the Western Natural Law tradition to provide a transcultural framework for understanding the Confucian concept of jīng quán. Finally, drawing on the distinction between “禮” (niti) and “正理” (nyaya) in the Indian jurisprudential tradition, the paper identifies the core meaning of “quán” as “eliminating injustice.” By comparing with transcultural conceptual frameworks, this paper aims to enhance the understanding of the Confucian concept of jīng quán, contributing to its study and value.

Key Words: Jīng-Quán, Jì Zhòng, Transcultural, Intention, Consequence

壹、前言

儒家「通經致用」的理想始於漢武帝對於儒學的提倡，漢儒開始用春秋之義進行政治決策之建議，儒者的這種做法成為中國重要的文化傳統之一。在中國文化受西方文化衝擊之後，所謂的「通經致用」的理想漸漸沒落，開啟了始於西方的現代學科與專家學者指導日常與政治決策之局面。筆者主張本文之學術價值起碼有以下兩點：第一，本文主張，儒家的「通經致用」理想尤其是《公羊傳》中的經權觀，在當代依然有其在決策與評價行動上的重要性，而在這方面鮮有學者論及。第二，本文更希望透過一個跨文化的視野突顯經權概念的當代意義，與西方的甚至是印度的相關概念接軌。然而，本文的論述是否成功還有待學界專家學者檢視。

本文是一個新的嘗試，除了引用現代經學研究者的重點研究理解經權概念之意涵之外，更多是引入西方哲學中的相關概念，像是「後果」與「存心」、「存心倫理學」與「責任倫理學」來抉發儒學的經權概念。文章的第貳節將鋪陳儒家經權問題的脈絡，指出《春秋》三傳：《左傳》、《穀梁傳》與《公羊傳》的詮釋方向，《公羊傳》在詮釋與理解上的特殊性，以及「宋人執鄭祭仲」事件作為理解公羊家經權概念的經典案例之意涵。接著在第參節將主要探討儒家使用經權概念決策的標準，本文主要使用「後果」、「存心」、「存心倫理學」與「責任倫理學」等概念給予適當的說明。而在第肆節，本文引入西方自然法傳統中的雙重效應說重新詮釋「祭仲行權」的決策，並且利用印度法理學中的「禮」與「正理」概念說明「祭仲行權」中「善」之意義，即「消除不正義」。

貳、儒家經權問題的脈絡

當提到儒家的經、權概念時，通常會引用《公羊傳》桓公十一年九月「宋人執鄭祭仲」事件，而這事件的記載出現在《春秋經》的桓公十一年：「九月，宋人執鄭祭仲，突歸于鄭，鄭忽出奔衛。」對於這事件，《春秋》三傳：《左傳》、《穀梁傳》與《公羊傳》都有各自的詮釋。在討論《公羊傳》經權問題之前，本文先就《春秋》三傳的詮釋方向做一些說明。孔子晚年修《春秋》，而《春秋》三傳都對《春秋》中的義理有所詮釋與發揮，關於這三傳的異同，徐復觀先生有以下的研究：

左氏之傳《春秋》，可分為四種形式。第一種是以補《春秋》者傳《春秋》。……魯《春秋》有，而孔子所修之《春秋》沒有，左氏采魯《春秋》以補其缺，蓋對孔子所以不採用之故，加以解釋。……第二種是以書法的解釋傳《春秋》。……第三種，是以簡捷的判斷傳《春秋》。第四，是以「君子曰」的形式，發表自己的意見。……除第一種為《公》、《穀》所無外，餘皆為三傳所通有。惟左氏論「書法」，很少採用一字褒貶之說。說孔子以一字表現褒貶，這是《公》、《穀》最大

的特色。左氏所用的四種傳經的形式，與《公》、《穀》所用的形式，皆可概稱之為「以義傳經」。而左氏在四種以義傳經之外，更重要的則是「以史傳經」。以義傳經，是代歷史講話，或者說是孔子代歷史講話。以史傳經，則是讓歷史自己講話，並把孔子在歷史中所抽出的經驗教訓，還原到具體的歷史中，讓人知道孔子所講的根據。¹

在上述《春秋》三傳的不同詮釋方向之背景下，相較於《左傳》與《穀梁傳》，我們才能理解在《公羊傳》的獨特立場。《左傳》雖然如徐復觀先生所說是「以史傳經」，可能更代表著《春秋經》的原初立場。而基本上，徐先生是站在史學的角度推崇《左傳》：

因為左氏主要是採用了以史傳經的方法，因而發展出今日可以看到的一部偉大的史學著作——《左氏傳》，其意義實遠在傳經之上。傳經是闡述孔子一人之言；而著史則是闡發了二百四十二年的我們民族的集體生命，以構成我們整體文化中的一段生動而具體的形象，這是出自傳經，而決非傳經所能概括的意義。²

雖說《左傳》是「以史傳經」，現在看來，《左傳》也有一定的價值判斷。學者張端穗對《左傳》的立場有以下的說明：「《左傳》記載史實，並未有任何評論。但事實過程顯示祭仲動機自私、行為不正。這也就意味《春秋經》文旨在貶抑祭仲。」³張端穗指出，西晉的《左傳》注釋者杜預沿襲了賈徽與賈逵的看法，「証明了《左氏傳》的記事旨在維護上述『崇君父，卑臣子』的倫理原則。」⁴雖說徐復觀先生認為《公羊傳》與《穀梁傳》都是純粹「以義傳經」，但是，後來的《穀梁傳》與《左傳》在這件事情上的立場是一致的：「死君難，臣道也。今立惡而黜正，惡祭仲也。」⁵相較之下，《公羊傳》的經權觀立場更具彈性。張端穗認為《公羊傳》在西漢首立學官是因為，相較於《左傳》與《穀梁傳》，《公羊傳》中的經權觀符合那時代的政治需求，讓當政可以得到政治正當性的辯護。⁶張端穗對《公羊傳》有以下整體評價：

反觀《公羊傳》以創造性詮釋精神所提出的權變觀，雖因時空環境的改變，在東漢一度遭到質疑，但其內涵畢竟觸及普遍的人生經驗，具有永恆的意義，因此經權觀

¹ 徐復觀：〈原史〉，《兩漢思想史》，（臺北市：臺灣學生書局，1979年），頁270-271。

² 徐復觀：〈原史〉，《兩漢思想史》，頁275。

³ 張端穗：〈西漢《公羊春秋》首立學官之緣由——以祭仲事蹟之論述為焦點之探討〉，《東海中文學報》（14）2002年，頁3。杜預的說法是：「祭仲之如宋，非會非聘，與於見誘而以行人應命，不能死節，扶偽以篡其君，故經不稱行人以罪之。」參閱〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達正義：《春秋左傳正義》，（北京：北京大學出版社，2000年《十三經注疏》），卷第7，頁221-222。

⁴ 張端穗：〈西漢《公羊春秋》首立學官之緣由——以祭仲事蹟之論述為焦點之探討〉，頁3-4。

⁵ 〔晉〕范甯集解，〔唐〕楊士勳疏：《春秋穀梁傳注疏》，（北京：北京大學出版社，2000年《十三經注疏》）卷第四，頁59。《春秋》三傳對於「宋人執鄭祭仲」事件的評價可參見張端穗：〈西漢《公羊春秋》首立學官之緣由——以祭仲事蹟之論述為焦點之探討〉

⁶ 張端穗的論點可參閱張端穗：〈西漢《公羊春秋》首立學官之緣由——以祭仲事蹟之論述為焦點之探討〉，頁14。

終成為中國思想史中最重要的範疇之一。《公羊傳》對經權觀內涵的界定又不失釋儒家道德理想主義的基本精神。《公羊傳》的經權觀既能解釋現實人生經驗，又能涵蓋超越的理想。這是《公羊傳》創造性詮釋精神最奇最妙的表現。它是西漢時期中國經典中把現實關係與超越憧憬整合的最完善的一部，因此它得以在西漢首立學官。⁷

筆者認為，張端穗的整體評述顯示出，「以史傳經」的《左傳》不見得可以讓儒家的義理彰顯在當今世界，反而，表達「經權觀」的《公羊傳》說不定更可以將儒家義理發揮在當代。以下進入「宋人執鄭祭仲」事件的具體脈絡，並對其價值標準進行分析與說明。

當提到儒家的經、權概念時，通常會引用《公羊傳》桓公十一年九月，宋人執鄭祭仲：⁸

祭仲者何？鄭相也。何以不名？賢也。何賢乎祭仲？以為知權也。其為知權奈何？古者鄭國處于留。先鄭伯有善于鄧公者，通乎夫人，以取其國而遷鄭焉，而野留。莊公死已葬，祭仲將往省于留，涂出于宋，宋人執之，謂之曰：「為我出忽而立突。」祭仲不從其言，則君必死、國必亡；從其言，則君可以生易死，國可以存易亡。少遼緩之，則突可故出，而忽可故反，是不可得則病，然後有鄭國。古人之有權者，祭仲之權是也。權者何？權者反於經，然後有善者也。權之所設，舍死亡無所設。行權有道：自貶損以行權，不害人以行權；殺人以自生，亡人以自存，君子不為也。⁹

對於這事件，筆者同意張端穗的詮釋與理解：

在《公羊傳》的論述中，祭仲是出於對君國安危的計慮，才接受了宋莊公的要求，廢忽立突。他的舉動當下可保全鄭君的生命及鄭國的國祚。但他的計慮不止於此。他還考慮在緊張情勢舒緩之後，讓被廢的太子忽返國〔筆者按：即原文之「而忽可故反」〕、公子突出奔國外〔筆者按：即原文之「則突可故出」〕。祭仲知道他如果不能達成這樣的目標，他將蒙受逐君之罪。結果祭仲的計慮完全實現。傳文由是稱贊祭仲的行為是行權的行為。¹⁰

筆者認為，公羊家理解祭仲決策的方式，誠如張端穗所說的是：「《公羊傳》分析祭仲當時的處境（或心境）」，換言之，公羊家在詮釋祭仲的決策時，並不純然只是公羊學詮釋者主觀的臆測，還考量到祭仲身處的客觀環境。在一個通盤的考量下，如果單憑前述《左傳》的倫理原

⁷ 張端穗：〈西漢《公羊春秋》首立學官之緣由——以祭仲事蹟之論述為焦點之探討〉，頁 21。

⁸ 蔡長林曾對祭仲行權的二手文獻討論作了完整的整理，可參閱蔡長林：〈從對祭仲評價之轉變看公羊學「經權說」的歷史際遇〉，《漢學研究》第 35 卷第 2 期 2017 年，頁 12，註腳 13。

⁹ 〔漢〕何休解詁，〔唐〕徐彥疏，《春秋公羊傳》，（臺北：藝文印書館，2001 年《十三經注疏》），卷 5，頁 7-9。底線強調為筆者所加。

¹⁰ 張端穗：〈西漢《公羊春秋》首立學官之緣由——以祭仲事蹟之論述為焦點之探討〉，頁 4。

則，即「崇君父，卑臣子」進行詮釋、理解與下價值判斷將忽視了事情的複雜度與抹殺了當事人的良善用心。接下來，本文將繼續說明《公羊傳》經權觀所涉及的標準。

《公羊傳》的這段文字指出「經」與「權」之間的關係，關鍵在「反」字有歧義(ambiguity)，可解為違反，也可以解返回。漢儒基本上解作違反，所謂「反經合道」，而宋儒程伊川（包括張南軒與日本的伊藤仁齋）解作返回：「權只是經」，這意謂著「反歸於經」¹¹。這樣看來，「權」的意義必須透過「經」的意義來理解。至於「經」要怎麼理解？基本上指「禮」，¹²比較有名的就是《孟子》提到：「男女授受不親，禮也；嫂溺援之以手者，權也。」（《孟子·離婁》）¹³（其他的例子可見《公羊傳》¹⁴）我們未嘗不可以說，「經權對揚」與「禮權對揚」可以互換。¹⁵

畢竟我們無法透過「經」來理解「權」，一旦我們引入「禮」的概念，看來就可以跳脫究竟「反」是「違反」還是「返回」，即在經、權之間的迴環套路之外，進入禮權對揚的階段。接下來的問題將是，人們平常根據經或禮來行動，什麼時候需要行權呢？答案當然就是，當我們碰到禮無法解決的例外狀況，或根據禮來行動卻行不通的情況，像是「嫂溺援之以手」這種人命關天的時刻，必須透過權衡才能解決困境。就著經與權應對的處境不同，前者處理的是日常處境，後者應對的是例外狀況。筆者因此不認同宋儒「權只是經」的說法，因為這樣的理解將權化約為經，取消了「權」與「經」之間的概念區分，也無所謂「經」，經的概念要得到貞定就必須依賴權的概念。一旦採用化約的立場，將失去了非常時期用非常手段的正當性論述。聯繫到今日的情況，我們馬上就可以想到如何檢視對疫情時代的新常態進行正當性的思考，在此簡單舉例說明，例如人們有沒有不打疫苗，不戴口罩的自由？在平常，政府應該尊重人民的自主權，但是在新冠肺炎的緊急狀況下，政府是否可以根據國家安全而強制人民打疫苗或戴口罩？這裡是經（個人自主權）與權（國家安全）之間的緊張關係。

現實的情況是，既然經或禮失去作用，權衡的標準又在哪？根據《公羊傳》「宋人執鄭祭仲」中所云：「然後有善者」，這表面上是從後果的考量來評判，換言之，我們難免從一個後果論的角度看待這個事情。然而，事情是不是這麼的簡單，或標準是否那麼的單一，仍須後文進行詳細的說明。

¹¹ 林維杰：〈知行與經權〉，《中國文哲研究集刊》第二十七期 2005 年，頁 206。筆者重點不在處理漢儒與宋儒對經權問題詮釋的紛爭，因此，不會詳細分析他們的異同。

¹² 根據張端穗的研究，「經」在形式意義上最早指抽象的「常道」，在春秋末期之前，「禮」反而是更常見的具有實質內容的倫理觀念。到了春秋末期，「經」取代了「禮」之使用，而有實質的倫理意涵。參閱張端穗：〈《春秋公羊傳》經權觀念的緣起〉，《東海中文學報》（10）1992 年，頁 61-62。張文對於《春秋公羊傳》中的經與權觀念之起源做了翔實的研究，指出了經與權觀念在先秦時期的發展過程，除了主要受儒家思想影響外，也受到後期墨家的很大影響。參閱張端穗：〈《春秋公羊傳》經權觀念的緣起〉，頁 74。基於本文的目的並非討論經與權觀念史，僅引張文作為相關觀念的歷史脈絡之說明。

¹³ [宋]朱熹：《四書章句集註》，（台北市：鵝湖出版社，1984 年），頁 284。

¹⁴ 說明可見林義正：〈春秋公羊傳思想中的經權問題〉，《國立臺灣大學文史哲學報》（38）1990 年，頁 317。

¹⁵ 林維杰：〈知行與經權〉，頁 208。

參、如何解讀儒家經權的標準？在後果與存心之間作考量

上節提到理解「權」的關鍵在「然後有善者也」這句，即關鍵在如何理解所謂的「善」？根據蔣慶《政治儒學》的解法，在「宋人執鄭祭仲」的事件中，所謂的「善」是祭仲懂得「國重君輕」之義，如果祭仲不聽從宋國的要求，後果就是滅國之災，「祭仲只得行權專廢置君出忽立突違背君臣之禮（經）」¹⁶。蔣慶的政治儒學歸宗於漢儒的公羊學，對於權的標準有以下論述：

政治儒學在這裡是從行為的方式與後果之相互關係中來確立權的標準，即權在行為方式上必須是一種變通，必須是相對於守經而言之反經，但在行為後果上必須是善，不善的行為後果不能稱為權。這是在行為後果上為權設立了一個道德標準，權在行為後果上必須是一種符合道德的行為。由此可見，政治儒學所說的權並非權詐、權謀或權術，而是一種通過政治策略的運用，達到既不違背目的性原則（守經），又能根據具體情況變通解決實際政治問題（行權）的最高藝術。《春秋》還對行權提出了具體的標準：「捨生死無所設」是指在殺身成仁捨生取義的重大關頭只能成仁取義而不能行權苟存「自貶損以行權」是指行權所引起的責任惡果要由自己負責不能委諸他人（如祭仲出忽立突要承受逐君專置的惡名），「不害人以行權」是指行權時不能無辜傷害他人的生命（如祭仲立突不能傷害忽的生命），「殺人以自生、亡人以自存，君子不為」是指行權在任何情況下都不能違背此一最基本的原則。祭仲行權符合以上標準，故《春秋》許其知權。可見，權中有經焉。政治儒學的「經權」思想在解決目的與手段的緊張關係時其慎其精如此。¹⁷

筆者認為蔣慶這段話可以分成兩個部分，前半部討論權的標準，後半部分討論權的底線。我們先從後半部討論起，權的底線是指，一旦某個事件觸發了特定的條件，決策行動者就不能行權，該特定條件指，當涉及當事人（如事件中的祭仲）本人的生死關頭，他就只能捨身取義，不被許可以「行權」之名而苟活倖存，反過來說，行權許可當事人為了他人的生存而犧牲自己，當然這與《孟子》的主張相同，即「生，亦我所欲也；義，亦我所欲也；二者不可得兼，捨生而取義者也。」（《孟子·告子上》）這個底線當然是儒家共同尊奉的儒者（士君子）的自我要求或義理承擔。¹⁸

從上述「不能行權」的底線之基礎上，我們回到蔣慶主張的前半部，即權的標準或許可行權的條件：決策帶來好的後果，即涉及決策當事人利益以外的利益考量。這是蔣慶所謂「後果

¹⁶ 蔣慶：《政治儒學：當代儒學的轉向、特質與發展》，（北京：三聯書店，2003年），頁140。

¹⁷ 蔣慶：《政治儒學：當代儒學的轉向、特質與發展》，頁140-141。

¹⁸ 讀者可參閱徐復觀修己與治人之間的區分。徐復觀：《（新版）學術與政治之間》，（台北：臺灣學生書局，1985年），頁229-246。

上必須是善的，不善的行為後果不能稱為權」¹⁹。但是，從行為後果的善理解道德，問題是，這種後果的善很可能是不具有道德意涵的自然之善，²⁰儘管這種自然之善是真實的善，而不是表面的善。²¹對此，蔣慶再加道德的條件限制作補充，這基本上可以配合著孟子的「惻隱之心」概念予以說明行權的道德意涵，而蔣慶也的確如此處理，他在解釋《公羊傳》載「宋人及楚人平」的段落有如下論斷：

（蔣慶）按：依戰爭之禮，不可與敵通情；依君臣之禮，平在君，大夫不得專平，與敵通情，大夫專平皆違正經。然《春秋》仍大之者，以司馬子反與華元發於惻隱之心，不忍一國相食，遂權變而平乎己，以解宋民之厄，故知公羊大司馬子反、華元之行權專平，是因此二子行權出於不忍人之心，有其自然之美質，當其平之時，唯有惻隱慘怛之情盤郁於胸際，已置一切利害於不顧，在公羊家看來，禮是文，仁是質，當不忍之情充塞心中時，可行權變禮救以質。由此可見，公羊家把人自然而生的道德情感看得最高，看作一切禮文的基礎，若出於自然的道德情感，雖違反正經，公羊家仍大之美之。²²

行權的道德意涵之關鍵點在於把這種「善」理解為出於惻隱之心的善。但是，問題出在蔣慶以「自然之美質」或「道德情感」來理解惻隱之心，筆者以為這讓孟子的惻隱之心之善性失去了道德的純粹性與超越性，也就讓他所謂的後果之善侷限在自然之善。²³如果我們根據道德之善來貞定「權」的意涵，則與存心概念連結在一起考量這種善，這種「存心行權」是蔣慶企圖建立的行權概念之一，不過，我們從上述的分析了解到，蔣慶透過「自然之美質」或「道德情感」理解惻隱之心是並無法建立「存心行權」。

另一種是從國家整體利益建立的後果行權概念，蔣慶用莊公十九年秋載公子結行權的案例說明這種「國家整體利益行權」概念：「（蔣慶）按：《春秋》常義，大夫無遂事，公子不得為政。公子結媵婦擅生事矯君命與齊侯宋公盟，是為行權。因其行權是出於國家整體利益，故《春秋》善錄之。」²⁴蔣慶在設定上述兩種行權概念，即「存心行權」與「後果行權」之後，

¹⁹ 蔣慶：《政治儒學：當代儒學的轉向、特質與發展》，頁140。

²⁰ 道德之善與自然之善之間的區分之意義如下：「前者即『善的意志』之善，是絕對的、無條件的善；其價值在於它自身，而非在於它之能實現或達成另一項目的。反之，後者是一種相對的、有條件的善；其價值僅在於它之能實現或助成所預設的目的。」可參見李明輝：《儒家與康德》，（新北市：聯經出版，2018增訂版），頁52。

²¹ 林義正認為在祭仲的事件中，守經只能得到表面的善，行權才有真實的善或大善。林義正：〈春秋公羊傳思想中的經權問題〉，頁322-323。

²² 蔣慶：《公羊學引論》，（瀋陽：遼寧教育出版社，1995年），頁242。

²³ 除非蔣慶這裡講的道德情感指的是牟宗三先生理解的「實體性的覺情」，否則他理解的惻隱之心就只具備自然之善的意涵，但是蔣慶書中並沒有引證牟先生的詮釋，因此蔣慶理解的惻隱之心的道德意涵並不明顯。關於「實體性的覺情」的說明請參閱牟宗三：《現象與物自身》，（臺北：聯經出版，2003年全集本），頁73。

²⁴ 蔣慶：《公羊學引論》，頁244。

他接著對公羊學的經權說有以下進一步的說明：

公羊家提出經權說，是要解決理想與現實的衝突，或者說原則與實踐的衝突。從人類思想的發展歷程來看，任何理想與原則都不可能把萬分複雜的現實與靈活多變的實踐包括在內，當理想與現實相遇時，當原則發為實踐時，很可能出現特殊情況，須要通過權變理想才能落實，原則才能實現。²⁵

如果我們問，究竟這兩個行權概念是否有優先順序？蔣慶並沒有給出明確的答案，但是他否定「目的證成手段」的原則，他主張目的證成手段是流行的、錯誤的經權說：

而公羊家的經權說則是用行為的結果去證明行權的正確（反經然後有善者、前枉而後義）。用目的去證明行權的正當性，不把證明的基點放在行權的結果上，實際上並不能起到證明的作用，因為目的的正確與手段（行權）的正確之間並沒有必然的聯繫，目的正確並不決定手段就一定正確，很可能目的正確而手段錯誤。²⁶

這樣看來，蔣慶最終以行為結果的好壞決定行權的正當性，更傾向於根據自然之善來理解行權。如此一來，跟他所要否定的「目的證成手段」的原則無法作出區分。我們對後果論（consequentialism）的理解基本上以極大化整體效益為依歸，甚至為了達成整體效益，例如國家整體利益，個別無辜者甚至可以被犧牲。這樣當然就是蔣慶所指責的「只要目的正確，就可以不擇手段」（the end justifies the means）²⁷的主張。公平地說，蔣慶在「存心行權」與「後果行權」之間擺盪，卻無法建立真正的「存心行權」。

筆者認為除了上述蔣慶的說法外，可以用別的方式釐清儒家經權問題涉及的「善」。我們先從一個我們很熟悉又簡單的例子看《孟子》對後果的重視，書中提到：

淳于髡曰：「男女授受不親，禮與？」孟子曰：「禮也。」曰：「嫂溺則援之以手乎？」曰：「嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不親，禮也；嫂溺援之以手者，權也。」（《孟子·離婁》）²⁸

針對這段文獻中孟子的行權主張，黃慧英的看法是：「在特殊的情況下，社會規範和禮節可以經由道德判斷而被凌駕」²⁹，換言之，「權」在此指稱「道德判斷」，而這看法可以看出「權」的凌駕性，人在這必須超越禮而行權。只是在「嫂溺援之以手」的案例中，黃慧英並無指出她

²⁵ 蔣慶：《公羊學引論》，頁 245。

²⁶ 蔣慶：《公羊學引論》，頁 247。

²⁷ 蔣慶：《公羊學引論》，頁 246。

²⁸ [宋]朱熹：《四書章句集註》，頁 284。

²⁹ 黃慧英：〈儒家對道德兩難的根本立場〉，《儒家倫理：體與用》，（上海：上海三聯書店，2005 年），頁 79。黃慧英利用「權」概念處理所謂「道德兩難」的問題，對她來說這文獻呈現的不是一個道德兩難，因為這並非同一行動者兩種對等的社會角色的責任衝突。黃慧英：〈儒家對道德兩難的根本立場〉，《儒家倫理：體與用》，頁 79-82。

所謂的「道德判斷」的具體內容。然而，這案例顯然涉及後果的考量，即保存人性命的後果優先於守（男女授受不親）禮。³⁰讀者可能有疑惑，這難道我們不能解讀為這是出於惻隱之心的發用嗎？就跟前面蔣慶對「宋人及楚人平」的解讀一樣。這案例指向儒家的行權兼顧存心與後果的考量，問題是：何者優先？在回答這問題之前，讓我們先看看黃慧英對《公羊傳》案例之理解。

黃慧英在另一篇文章把焦點轉移到《公羊傳》如何透過經、權概念處理道德衝突，就莊公十九年秋載公子結與祭仲這兩個案例，黃慧英認為：「公羊家不對公子結的行為加以貶斥，亦是由於他的做法可以安社稷利國家；祭仲被許為賢者，亦因為能夠生君存國之故。」³¹至於「宋人執鄭祭仲」中的「權者反於經，然後有善者也」，黃慧英指出這個「『反於經然後有善』中的『善』，並非必指行為所帶來的善的結果的事實，而可理解為期求達到善的後果的良好意願，所謂『自貶損以行權，不害人以行權』都可以作如是之理解。」³²相對於蔣慶最終將行權的標準偏向把後果考量放在優位，黃慧英對《公羊傳》的理解更偏向於以存心作為行權的標準：「惻隱之心並非屬於抽象的道德原則，它是針對特定的處境而萌發，故可避免抽象的道德原則不能應用於具體情境的困難……尤有甚者，仁心究其實乃是設經與行權的共同根據。」³³綜合來說，儒家的經權將行為的動機的善惡與後果的好壞都納入考量，只是論者各有偏重，像是蔣慶偏重後果，黃慧英則偏重存心。然而，我們還是必須說明上述兩者的在儒家義理中，何者才是具有優先性，否則只是論者任意解釋的結果。因此，我們不得不轉入倫理學概念區分的討論中。

為了解決上述「存心行權」抑或「後果行權」之優先性問題，我們可以在德國社會學家韋伯（Max Weber, 1864-1920）的「存心倫理學」（Gesinnungsethik）與「責任倫理學」（Verantwortungsethik）這組概念區分下理解儒家經權概念的意涵。筆者引入這個區分的理由在於，考量到經權概念之應用很大程度涉及政治領域的決策之正確性問題，而韋伯的「存心倫理學」與「責任倫理學」之區分正好專用在討論政治哲學，³⁴借用這對概念可以更好地說明儒家的經權立場。

首先，「存心倫理學」表達了康德（Immanuel Kant, 1724-1804）倫理學立場的一種特徵，存心倫理學是義務論倫理學（deontological ethics）的一種，基本上不從行為產生的非道德價值決定行為的對錯，即「一個行為之道德價值只能憑其所依據的原則（即存心），而不能憑其

³⁰ 我們當然可以從角色認同來說明這種道德決策，守禮是倫常角色的認同，拯救生命卻是作為人的認同，後者優於前者。

³¹ 黃慧英：〈再論儒家對道德衝突的消解之道——藉《公羊傳》中的「權」的觀念闡明〉，《儒家倫理：體與用》，（上海：上海三聯書店，2005年），頁98。

³² 黃慧英：〈再論儒家對道德衝突的消解之道——藉《公羊傳》中的「權」的觀念闡明〉，頁99。

³³ 黃慧英：〈再論儒家對道德衝突的消解之道——藉《公羊傳》中的「權」的觀念闡明〉，頁104。

³⁴ 李明輝：《儒家視野下的政治思想》，（臺北市：臺大出版中心，2005年），頁114-5。李明輝指出：「我們切莫忘記：韋伯主要是在政治哲學的脈絡中強調這兩種倫理學之比對；它們並不是一般意義的倫理學，而是政治倫理學。」參閱李明輝：《儒家視野下的政治思想》，頁115。

後果去判定」³⁵。李明輝在謝勒（Max Scheler, 1874-1928）的倫理學脈絡做了以下區分：就一般意義的倫理學（ethics in general），與存心倫理學相對的是所謂的「功效倫理學」（Erfolgsethik），功效倫理學是「目的論倫理學」（teleological ethics）之一，「功效倫理學」指根據行為的後果決定行動之價值。³⁶李明輝指出，存心倫理學與效益（或功效）倫理學是既窮盡又排斥的兩種倫理學，不過，前者並不反對非自然的善，像是效益等後果的考量，因此，效益原則可以作為衍生的道德原則。³⁷而在政治倫理學或政治哲學的領域，根據李明輝的說明：「總之，依韋伯的理解，責任倫理學在評估行為之價值時，不僅要考慮存心價值，還要考慮行動者對其行為後果的責任」³⁸，我們因而可以說，存心倫理學並不與責任倫理學對立，且可以涵蘊責任倫理學。³⁹

韋伯「存心倫理學」與「責任倫理學」之區分的意義在於，突顯了政治領域的獨立性，而這點與康德的主張是一致的。在康德政治倫理學中，政治原則規範人的外在行為，卻不規範行為者的存心，政治領域不是道德領域的直接延長，政治領域有其原則。而這點正是韋伯提出責任倫理學的關鍵，即在康德的存心倫理學的基礎上，在政治領域中根據責任倫理學的原則將行為後果納入考量。這也意味，韋伯的「責任倫理學」作為特殊倫理學無法成為獨立的倫理學系統，而必須預設了作為一般倫理學的存心倫理學。⁴⁰李明輝進而在上述概念的區分下解釋《論語·憲問》中子路與子貢對管仲的質問：

子路曰：「桓公殺公子糾，召忽死之，管仲不死。」曰：「未仁乎？」子曰：「桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！如其仁！」（第十七章）

子貢曰：「管仲非仁者與？桓公殺公子糾，不能死，又相之。」子曰：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。豈若匹夫匹婦之為諒也，自經於溝瀆而莫之知也。」（第十八章）

「我們似乎可以將孔子對管仲的評價理解成一種功效倫理學的道德評價方式，亦即從行為之後果來評判其道德價值。……在筆者看來，依『責任倫理學』的原則詮釋這兩段文字，實在是最順適不過了。」⁴¹順著李明輝的這種詮釋方式，在上述「存心倫理學」與「責任倫理學」區分的視野下，筆者以為，《公羊傳》中的很多案例都是屬於責任倫理學或政治倫理學的範圍，

³⁵ 李明輝：《儒家視野下的政治思想》，頁 118。

³⁶ 根據李明輝的翻譯，謝勒對「功效倫理學」的定義是：「使人格與意志活動、乃至其餘所有一般而言的行為之價值依待於有關其作用在現實世界中所具有的實際後果之經驗。」李明輝：《儒家視野下的政治思想》，頁 104-5。

³⁷ 李明輝：《儒家視野下的政治思想》，頁 106。

³⁸ 李明輝：《儒家視野下的政治思想》，頁 113。

³⁹ 李明輝：《儒家視野下的政治思想》，頁 121。

⁴⁰ 對於「韋伯的責任倫理學作為康德政治倫理學的發展」之說明請參閱李明輝：《儒家視野下的政治思想》，頁 124-127。

⁴¹ 李明輝：《儒家視野下的政治思想》，頁 130。

在政治的領域考量行為後果並對之負責並不與存心之考量衝突，必須在具體情境下考量，很多儒學中的案例當然就有了行權的必要，而行權的必要性立基在「存心倫理學」與「責任倫理學」之區分之上。接下來在文章的第肆節，筆者將引入一個跨文化的視野，即西方自然法傳統中的雙重效應說以及印度法理學中的禮與正理概念，讓儒家經權概念與其他文化的近似概念架構進行對話，進一步確定儒家行權的標準。

肆、跨文化之概念交涉：西方自然法傳統與印度法理學脈絡

當代學者黃俊傑在討論徐復觀先生的文化評論時指出：「二十世紀中國儒家學者所關心的中心問題之一是：如何在中西文化互動的脈絡中，重新闡釋並發揚中國文化的內涵與價值？」⁴²而更早之前，以文化比較與互動的進路重新闡釋與發揚中國文化的內涵與價值的儒者是梁漱溟先生，梁先生在他的《東西文化及其哲學》中就曾對西洋文化、中國文化與印度文化作分類：「西洋生活是直覺運用理智，中國生活是理智運用直覺，印度生活是理智運用『現量』」。⁴³筆者認為，本文嘗試透過一個跨文化的概念交涉，企圖延續儒家學者前輩的努力，而在這意義下，儒家的經權概念透過跨文化的視野可以獲得更好的理解。本文的「跨文化」是指，除了中國文化中的儒家的經權概念之外，與西方文化傳統中的自然法傳統以及印度的法理學傳統中的相關概念進行概念的交涉，具體而言，與經權概念交涉的概念是自然法傳統中的雙重效應說（Doctrine of Double Effect）（以下簡稱 DDE），印度法理學中的禮（*niṭi*）與正理（*nyaya*）概念。本文之所以選擇西方的 DDE 與印度的「禮與正理」概念區分，是因為西方文化與印度文化在世界文化史中的地位與中國文化同樣地舉足輕重與影響深遠。在這些悠久的豐富的文化系統中，無論是公羊家的經權觀、自然法傳統中的雙重效應說以及印度法理學中的「禮與正理」概念區分都可以為人間不正義之消除提供了一個判斷的入手處，這些大的文化系統之所以如此有生命力正是因為存在著決策考量的多樣性。人們不能只是根據單一絕對的制度或原則決策與評價，否則只會帶來極度的不正義。筆者曾在別的文章中指出「結構性的社會不正義」：

例如有些人不只是買不到甚至租不起一個住宅，但是其他人卻從中獲得好處，在這過程中，我們找不到應該究責的個人互動，說不定當事人碰到的都是好人；我們也不能說是特定的國家政策或機構行動的錯，法律並沒有禁止當事人買或租房子，就當事人來說，他的窘境也不能歸因於他的選擇與行動，不同社會地位的人就算是做出了相同

⁴² 黃俊傑：《東亞儒學視域中的徐復觀及其思想》，（臺北市：國立臺灣大學出版中心，2018年），頁147。

⁴³ 梁漱溟：《東西文化及其哲學》，《梁漱溟全集（1）》，（山東：山東人民出版社，1990年），頁485。

的選擇也不致於落入同樣的窘境。⁴⁴

對於以上敘述的「結構性的社會不正義」，我們應該避免用單一原則去處理，而一個跨文化的視野是可以提供一條線索，可以在未來處理類似的不正義問題，以下引入雙重效應說與「禮與正理」概念區分正是這樣的契機。

一、雙重效應說的決策標準：意圖與後果之雙軌考量

對存心與後果兼備的考量，筆者不期然想到非後果論（non-consequentialism）下的自然法理論（natural law theory）中的雙重效應說，這學說也不單從後果或動機作道德決策，我們可用 DDE 協助理解經權問題。在某些決策處境中，行動可以同時帶來好與壞的後果，要如何確定行動的在道德上的正確性呢？而 DDE 主張關鍵在於意圖（intention）或存心，並且提供四個條件證成行動的正確性：⁴⁵

（i）道德原則條件：行動本身不能違反道德原則，否則行動就是錯的，這條件禁止的行動例如故意殺死無辜者（即使殺死無辜者可以拯救更多的人），說謊與毀諾。違反道德原則永遠是錯的，理由在於，這樣做違反自然價值（例如生命與真理）。⁴⁶滿足這條件的行動可以包括用藥物或動手術移除罹癌的子宮。

（ii）手段——目的原則：不允許壞後果作為手段達成好後果。

（iii）正確意圖條件：當事人的意圖必須只能是造成好的後果，而不是造成壞的後果。即使壞的後果是可預見的，必不能有意為之。例如醫生的意圖不能是殺死胎兒，因為殺死無辜生命是錯誤的。然而，如果醫生的意圖在於移除罹癌的子宮，雖然這樣做會造成胎兒死亡，卻滿足了這個條件。

（iv）合比例條件：好後果必然起碼與壞後果一樣大。例如，如果好後果是拯救了一條生命，與壞後果是損失了一條生命，那麼好與壞的後果就等同，這條件就得到滿足。如果好後果是獲得一百萬元，壞後果是十個人死去，那麼好的後果就比不上壞的後果。

我們先找出這四個條件涉及的三個元素，1.當事人的行動本身，2.當事人的意圖，3.兩種後果。我們可試著用 DDE 來檢視在《公羊傳》中出現的行權事件，在祭仲的案例中，我們首先要確定的是行動的內容：祭仲驅逐太子忽與改立公子突為國君（「出忽而立突」）；接著是意圖：國家保存與國君活著（「君可以生易死，國可以存易亡。」）；然後是好的後果：如祭仲的

⁴⁴ 梁奮程：〈從 Iris Marion Young 的政治責任思考《經濟，不是市場說了算》〉，《新實踐》（01）2021 年，頁 136。

⁴⁵ 雙重效應說的四個條件參閱自 Richard Burnor and Yvonne Raley, *Ethical Choices: An Introduction to Moral Philosophy with Cases*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2018), pp. 183-4. 底線強調為原文所有。

⁴⁶ 自然法理論並沒有區分自然價值與道德價值，主張自然價值就是道德價值。

意圖所願，國家得以保存與國君活著；壞的後果：祭仲違反禮的自我貶損（「自貶損以行權」）。

根據上述理解的三個元素，第一，我們可以合理地主張這個案例滿足條件（iv），國家與國君得以保存，只有祭仲個人受害，即名聲受損，整體而言好處大於壞處。第二，這個案也滿足條件（iii），當事人祭仲的意圖是正確的或良善的，因為行動目的並不是要自我傷害，而是保國保君。

至於條件（ii），壞後果（祭仲的名聲受損）是否算作是達成好後果（保國保君）的手段？我們可以這樣理解來滿足這個條件：兩種後果之間的關係是獨立的，並不是壞的後果導致了好的後果，因此滿足條件（ii），儘管這兩種後果都來自於當事人的行動。最後是條件（i），祭仲的行動是否違反通常的道德原則？在這案例中，我們只能說祭仲的行動（「出忽而立突」）違反了禮（經）（「權者反於經」），但是無論是漢儒主張「反經合道」，違反禮卻符合更高的道德原則，還是宋儒主張的「權只是經」，即「反歸於經」，都不認為行權真的違反了最高的道德原則；加上在祭仲行權事件中，沒有任何無辜者被犧牲，這樣一來，祭仲並沒有違反任何通常的道德原則，因此，滿足條件（i）。

筆者認為在挪用 DDE 的視野下，「祭仲行權」這個案例起碼可以免除了對它作純然後果論詮釋的疑慮，其他的案例，如「宋人及楚人平」也可以作相似的詮釋。當然，這並不是說後果的考量不重要，只是純後果論的考量並不是儒家的立場。黃慧英的論述其實已經指出了動機良善與好的後果具備同樣的重要性，相較於蔣慶與黃慧英，上述 DDE 的四條件說更有一套程序可循。

二、印度法理學脈絡下的禮（niti）與正理（nyaya）

此外，對於經與權關係的跨文化解讀，筆者不得不提來自印度傳統的沈恩（Amartya Sen）對正義的理解，可以作為另一個文化的參照框架。沈恩指出，在印度法理學中有「禮」（niti）與正理（nyaya）的區分：⁴⁷

「禮」主要是團體裡的禮節和合宜的行為。相對於「禮」，「正理」是指現實的正義的概括性概念。就此而論，體制、規則和組織的角色儘管很重要，仍然必須在「正理」更廣義且更包羅萬象的觀點下去評斷，而所謂的正理不可避免地要考慮到現實存在的世界，而不只是我們剛好擁有的體制或規則。

首先，這個區分帶出「正理」才是更高的原則，沈恩以十六世紀神聖羅馬帝國的國王費迪南一世的名言為例說明：「即使世界毀滅，也要實現正義。」這句名言代表著「禮」（niti），而沈恩根據正理否認這個禮的格律不是真正的正義，即實現正義必須要考量後果。第二，如果一個禮（體制）導致弱肉強食，我們就必須根據正理反對這種禮。第三，正理並不是某種完美的體

⁴⁷ 沈恩（Amartya Kumar Sen），林宏濤譯：《正義的理念》，（台北：商周出版，2013年），頁53。

制設計，而是標示所謂的「正義之實現」在於防止或去除不正義（例如奴隸制度）。沈恩引述的這個區分剛好與《公羊傳》記載的祭仲行權「權者反於經，然後有善者也。」的說法差可比擬，「經」對應的概念是「禮」(niti)，「權」對應「正理」(nyaya)，在特殊的情況下行權才可以超越(transcend)作為體制的經（「反於經」），才算是正義（「然後有善者也」）。在祭仲的例子，他為了顧全大局必須與宋人達成協議，以圖後謀，其他的像是「宋人及楚人平」等案例都將後果的考量納入到正義之理念中。這樣理解的「善」，更應該被理解為「消除不正義」，在嫂溺援之以手案例中也作如是觀。

這些不同文化下的詞語使用，看來並不一樣，例如「經」、「權」、「存心」、「後果」、「惻隱之心」、「禮」(niti)、「正理」(nyaya)，但是都同樣指向不同文化下人民對於消除不正義的理解框架。即拆除純從後果論或純從意圖的立場判斷行權的正確性。上述企圖透過《公羊傳》中的案例，用跨文化的概念架構，如DDE的概念以及印度法理學中「禮」(niti)與「正理」(nyaya)概念區分疏解了解儒家的經權概念如何實際上應用在政治決策的情況。

伍、結論

以上論述如果不致於太離譜的話，則本文對於儒家的經權概念的現代意義之探討可有以下結論：

（一）在《公羊傳》經、權概念區分下，行權的標準在「後果」與「存心」之間擺盪，並主張韋伯的「存心倫理學」與「責任倫理學」之區分，有助於理解「後果」與「存心」的使用判準，而在政治倫理學的領域，必須將後果計算納入考量。

（二）「宋人執鄭祭仲」事件作為理解儒家行權的經典案例，而所謂「權者反於經，然後有善者也。」我們可透過一個跨文化的視野理解「善」之意涵，即本文例示的自然法傳統中的雙重效應說以及印度法理學中的「禮」與「正理」概念。

（三）本文經由跨文化的視野最終將行權而有「善」之意涵定位在「消除不正義」。

我們透過前面的論述看到了儒家如何處理現實處境的衝突，當人們遇到涉及倫理抉擇的處境，通常都是訴諸經（禮），例如作為一條通常的行動原則的「男女授受不親」，卻在某些情況（例如嫂溺）無法提供指引的功能，在「人命」與「保有性別間的身體界限」這兩者之間當然會選擇前者，人如果著一絲的猶豫，反而顯得很奇怪。就像是亞里斯多德在《尼各馬科倫理學》中提到的例子，⁴⁸在船隻遇上暴風，船長為了拯救船員與自己的性命必須拋棄貴重的貨物，這是任何理性的人都會做的選擇。這當然是人們進行價值的選取，在選取的實踐中，代表著某種價值比另一種價值更重要。這樣看來，在某些稱為「行權」的情況，人並不是身處於一種難以抉擇的處境，因為價值選取很清楚。而「行權」代表著這時候的選擇是合理的，事情可以

⁴⁸ Aristotle, David Ross (trans.), *The Nicomachean Ethics*, (Oxford: Oxford University Press, 2009), p. 38, 1110a.

獲得完美的解決，化解了外部世界的突發狀況對於人們的挑戰，人們因此心安理得，繼續迎接未來的挑戰。在上節提到的沈恩的「禮」(niti)與「正理」(nyaya)的概念對照明確指出「消除不正義」作為理解「權」的核心意涵，也是同樣地找出更高的價值消除我們決策的疑慮。而筆者甚至挪用雙重效應說試圖讓「祭仲行權」這個案例得到趨近完美的說明，即兼顧後果與存心。

最後，本文想再引用《孟子》「象日以殺舜為事」章，初步思考儒家聖王舜解決衝突的方式，希望開啟未來進一步的討論：

萬章問曰：「象日以殺舜為事，立為天子，則放之，何也？」孟子曰：「封之也，或曰放焉。」萬章曰：「舜流共工于幽州，放驩兜于崇山，殺三苗于三危，殛鯀于羽山，四罪而天下咸服，誅不仁也。象至不仁，封之有庠。有庠之人奚罪焉？仁人固如是乎？在他人則誅之，在弟則封之。」曰：「仁人之於弟也，不藏怒焉，不宿怨焉，親愛之而已矣。親之欲其貴也，愛之欲其富也。封之有庠，富貴之也。身為天子，弟為匹夫，可謂親愛之乎？」「敢問或曰放者，何謂也？」曰：「象不得有為於其國，天子使吏治其國，而納其貢稅焉，故謂之放，豈得暴彼民哉？雖然，欲常常而見之，故源源而來。『不及貢，以政接于有庠』，此之謂也。」（《孟子·萬章上》）⁴⁹

根據安靖如（Stephen C. Angle）的解讀，⁵⁰這段涉及三種價值的衝突：舜愛自己的弟弟、愛護庠人以及公平地懲罰罪犯。而舜卻找到了一個和諧的解決辦法：「這個例子似乎表示一個初看起來不可調和的衝突被充滿想像力地解決了，沒有遺憾，也沒有拋棄任何一個真正的價值。」⁵¹這在筆者看來是很典型的儒家式處理現實衝突的方式，即尋求一種和諧。然而，這種完美解決衝突的企圖是不是每次都成功，還有待來文處理。

⁴⁹ [宋]朱熹：《四書章句集註》，頁305。

⁵⁰ 參閱安靖如（Stephen C. Angle）著，吳萬偉譯：《聖境：宋明理學的當代意義》，（北京：中國社會科學出版社，2017年），頁139。

⁵¹ 安靖如：《聖境：宋明理學的當代意義》，頁139。

參考文獻

一、古籍文獻

〔宋〕朱熹：《四書章句集註》，台北市：鵝湖出版社，1984 年。

〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達正義，《春秋左傳正義》，北京：北京大學出版社，《十三經注疏》，2000 年。

〔晉〕范甯集解，〔唐〕楊士勛疏，《春秋穀梁傳注疏》，北京：北京大學出版社，《十三經注疏》，2000 年。

〔漢〕何休解詁，〔唐〕徐彥疏，《春秋公羊傳》，臺北：藝文印書館，《十三經注疏》，2001 年。

二、近人著作

安靖如（Stephen C. Angle）著，吳萬偉譯：《聖境：宋明理學的當代意義》，北京：中國社會科學出版社，2017 年。

牟宗三：《現象與物自身》，臺北聯經出版，2003 年全集本。

李明輝：《儒家視野下的政治思想》，臺北市臺大出版中心，2005 年。

李明輝：《儒家與康德》（增訂版），新北市聯經出版，2018 年。

沈恩（Amartya Kumar Sen），林宏濤譯：《正義的理念》，台北商周出版，2013 年。

林義正：〈春秋公羊傳思想中的經權問題〉，《國立臺灣大學文史哲學報》（38），1990 年。

林維杰：〈知行與經權〉，《中國文哲研究集刊》第二十七期，2005 年。

徐復觀：〈原史〉，《兩漢思想史》，臺北市：臺灣學生書局，1979 年。

徐復觀：《（新版）學術與政治之間》，台北臺灣學生書局，1985 年。

張端穗：〈《春秋公羊傳》經權觀念的緣起〉，《東海中文學報》（10），1992 年。

梁奮程：〈從 Iris Marion Young 的政治責任思考《經濟，不是市場說了算》〉，《新實踐》（01），2021 年

黃俊傑：《東亞儒學視域中的徐復觀及其思想》，臺北市：國立臺灣大學出版中心，2018 年。

黃慧英：〈再論儒家對道德衝突的消解之道——藉《公羊傳》中的「權」的觀念闡明〉，《儒家倫理：體與用》，上海三聯書店，2005 年。

黃慧英：〈儒家對道德兩難的根本立場〉，《儒家倫理：體與用》，上海三聯書店，2005 年。

蔡長林：〈從對祭仲評價之轉變看公羊學「經權說」的歷史際遇〉，《漢學研究》第 35 卷第 2 期，2017 年。

蔣慶：《公羊學引論》，瀋陽遼寧教育出版社，1995 年。

蔣慶：《政治儒學：當代儒學的轉向、特質與發展》，北京三聯書店，2003 年。

三、西人著作

Aristotle, David Ross (trans.). *The Nicomachean Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

Burnor, Richard and Raley, Yvonne. *Ethical Choices: An Introduction to Moral Philosophy with Cases*, 2nd ed, Oxford: Oxford University Press, 2018.