

南 華 大 學

哲學與生命教育學系

碩士論文



孟 子 哲 學 之 政 治 思 想

研 究 生：林玄山 撰

指 導 教 授：謝君直 博士

中 華 民 國 103 年 6 月

南 華 大 學
哲學與生命教育學系碩士班
碩 士 學 位 論 文

孟子哲學之政治思想

研 究 生： 林玄山

經考試合格特此證明

口試委員： 潘玉文

陳政揚

謝君直

指導教授： 謝君直

系主任(所長)： 尤惠貞

口試日期：中華民國 103 年 06 月 19 日

摘 要

仁政王道是孟子政治思想的核心，而仁政思想之基礎是性善的人性論。強調道德與政治兩者的關係，政治若能以德治為基礎，則天下就能長治久安。孟子以「民貴君輕」的主張，以人民做為政治的主體，主張以民為本，希望為政者能「以德行仁」，盡到養民、保民、愛民、教民之責，而非僅求富國強兵與自我私欲的無限擴張。君主以仁義之心行仁義之政，照護人民生命，在現實生活的安身之後，再透過教化提升精神層次，朝天下大同的理想社會邁進。在當代日漸重視由制度面解決政治議題的時代趨勢中，開始忽略政治的根本還是要回歸於「人」，孟子仁政王道的民本思想雖然未發展出民主政治，但從人身為道德創造者的身分，反思人如何面對現今社會政治的難題與困境。

關鍵字：孟子、仁政、王道、民貴君輕

孟子哲學之政治思想

目 錄

摘 要.....	I
目 錄.....	II
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機及目的.....	1
第二節 文獻回顧.....	3
第三節 研究方法與論文結構.....	13
第二章 孟子政治思想之基礎.....	16
第一節 心性論.....	16
第二節 修養論.....	27
第三節 義利論.....	33
第四節 王道論.....	38
第三章 孟子政治思想之省察.....	43
第一節 聖人觀.....	43
第二節 民貴觀.....	48
第三節 仁政觀.....	55
第四章 結論.....	59
第一節 論文回顧.....	59
第二節 研究展望.....	60
參考書目.....	66

第一章 緒論

第一節 研究動機及目的

中國哲學做為一生命的學問，所著重的問題必定是人生命實踐的問題，生命的實踐乃是以生命做為基本關懷，並試圖通過實踐對生命意義與價值進行創造與自我的完成。孔子曰：「己欲立而立人，己欲達而達人」《論語·雍也》¹，以儒家的角度來說生命的實踐就是道德的實踐，而實踐的方式牟宗三先生在其《中國哲學的特質》一書當中說到：

中國哲學則是重實踐的。實踐的方式初期主要是在政治表現上善的理想，……聖王重理想的實踐，實踐的過程即為政治的活動。此等活動是由自己出發，而關連著人、事和天三方面。……中國的聖人，必由德性的實踐，以達到政治理想的實踐。²

人是社會化的動物，人生而存在這個社會當中並非只有自己，而是面對世界，從實踐上對一切人、事、物給予合理的回應，然生命的實踐不僅只是成就自我人格的完滿，更是要「成己成物」推展出去，擴而充之的。而聖人做為生命一完滿表現的境界，道德的實踐不僅是聖人自我生命修養的完成，更是要將其推擴到政治活動上的。韋政通先生於《中國思想傳統的創造性轉化》一書當中也提到：「先秦諸子主要的任務並非建立一套哲學系統以學問傳世，而是用世的直接參與

¹ 本文所引之《論語》原文以朱熹《四書章句集註》為準，後文僅註篇名不再額外加註。

² 參見牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北，臺灣學生書局，1998年，頁15。

政治並影響社會，希望遇到名主採納他們的意見實現抱負。³」先秦儒家，即從孔子「為政以德」《論語·為政》開展出道德政治的觀念，其中，孟子由「性善」的心性論肯定人皆可以為堯舜，擁有成聖成賢的可能。性善論做為孟子思想中之核心概念，說明了人的道德實踐的可能，更從中發展出修養論與仁政王道的政治哲學，其理論提出主要乃是欲對治當時時代的動盪與社會之弊病。牟宗三先生認為，諸子百家思想的出現是因應當時「周文疲弊」的社會狀態下應運而生，⁴反觀台灣現今社會，雖然並非處在當時周朝禮崩樂壞、社會不安的動盪環境之中，但也並非是生活安定的理想社會狀態。我們從封建走入民主，在民主法治的社會架構之中，將人民視為政治的主體，國家的目標在於促進其人民的權益與權力的分配。國家以法令與人民訂定契約，使人民遵守法令以得到相對的保障。法治精神成為民主社會的一重要指標。民主制度仰賴其人民對於公共事務的配合與參與，而資本主義的發達，使人對公共利益轉向個人權益的重視。若人民消極的避免參與配合，政府就需要用更多的力量去規範人民，個人權益的擴張與社會的關係越趨於緊張。孟子曰：「徒善不足以為政，徒法不能以自行」（《離婁上》）⁵，孟子的聖王的思想如何在現代的環境中重新詮釋與應用到我們的生活當中實為重要。更希望在當代日漸重視由制度面解決政治議題的時代趨勢中，筆者則以為

³ 參見韋政通，《中國思想傳統的創造性轉化》，昆明：雲南人民出版社，2002年，頁14。

⁴ 參見牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁60。另外，顧炎武《日知錄》對春秋與戰國時期表達其歷史觀察：「自左傳之終，以至戰國凡百三十三年。史文闕軼，考古者為之茫昧。如春秋猶重禮信，而七國則決不言禮與信矣。春秋時猶宗周室，而七國則決不言王矣。春秋時猶言祀祭，重聘享，而七國則無其事矣。春秋時猶論宗姓氏族，七國則無一言之矣。春秋時猶宴會賦詩，而七國則不聞矣。春秋時猶有赴告策書，而七國則無有矣。邦無定文，事無定主，此皆變於一百三十三年間，史之闕文，而後人可以意推者也。不待始皇之一併天下，而文武之道盡矣」。⁴顧炎武，《日知錄·卷十七》，臺北：明倫出版社，1981年，頁72。由此可見，周文疲弊的歷史背景也是反映出當代倫理價值的喪失。

⁵ 本文所引之《孟子》原文以朱熹《四書章句集註》為準，後文僅註篇名不再額外加註。

政治理想回歸其本，即「人」才是政治之主體，筆者不認為雖然孟子之仁政王道可取代民主政治(政體)，但從人身為道德創造者的身分，反思人如何面對現今社會政治的難題，此即為筆者撰寫本文之動機與目的。

第二節 文獻回顧

孟子提出仁政王道的政治思想是以其心性論作為基礎，以下就前輩先生對孟子之心性論與政治思想的相關研究做一陳述。

牟宗三先生他在《中國哲學的特質》一書第九講〈對於「性」之規定(二)孟子一路〉當中說到：「孟子把性視為『道德的善』本身；其次，他是性為『道德性』(morality)之性，即直接從人的內在道德說性。」「孟子主張仁義內在於人心，可謂『即心見性』，即就心來說性，心就是具有仁、義、理、智四端的心。這一思路可稱為『道德的進路』」。⁶⁷牟先生在此指出孟子性善與心是不可分，並把人的道德內在於心。又說「道德的善本身必由道德意識發出，亦即是說：道德的善不能離開主觀方面的道德意識……這個道德意識即指『道德的心』」⁸在其《心體與性體》一書當中也提到：「孟子即心言性，其中又多論及『心』，心之地位由孟子始正式提出。且若談及人之有純淨的道德行為又不得不正視到心，心是吾人真正的主體。」⁹在其《政道與治道》一書當中指出，儒家在現代的發展，所應

⁶ 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1994年，頁73。

⁷ 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1994年，頁84。

⁸ 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1994年，頁85-89。

⁹ 參閱，牟宗三，《心體與性體》，臺北：臺北正中書局，1968年。

負的責任，即是要開這時代所需要的外王。即外而在政治上行王道。中國傳統缺乏要求事功的精神而民主政治乃是「新外王」的形式意義與條件，事功需要靠民主政治解決。在民主政治下行事功即是儒家理性主義的理想主義之表現。並用科學來解決「新外王」的材料條件，科學精神即是事功精神。在此牟宗三先生透過「內聖」曲通「外王」的詮釋理路，回應「儒學如何開出民主與科學」的問題。說明了中國過去未能開展出民主與科學的原因，另一方面肯定德性之知與民主科學的內在關聯性。¹⁰

徐復觀先生《中國人性論史·先秦篇》¹¹，筆者以徐復觀先生所著《中國人性論史·先秦篇》其中第六章〈從性到心—孟子以心善言性善〉為文獻回顧。徐復觀先生此章做八個小節，一、性善說是文化長期發展的結果。二、性善之性的內容的限定。三、心善是性善的根據。四、惡的來源問題。五、由心之存養擴充的工夫以盡心知性知天。六、由心善到踐形。七、與告子爭論之一——性善及性無善惡。八、與告子爭論之二——義內義外問題。第一節徐先生認為孟子的人性論是殷周之際所開始的人文精神，不斷發展下來的結果，言明孟子所言之性善就是心善，更說孟子之性善，通過概念可訴之於每一個人的思想，乃可以在客觀上為萬人萬事立教，把心善當作性善的根據。第二節言明性善之性的內容從孟子人禽之辨中人與禽獸不同的幾希處，看到要分別人與禽獸之不同需要從這一點點上去加以把握性，即是幾希。更說仁義的功用萬端，求其本就只是性裡的幾希之善。第三節言明性善之善指的並非生而即有的全部內容，而是生而即有的一部份，且此部分不是出自於自思辯的分析，而是出於人心的作用。第四節對於惡的來源孟子認為耳目之欲與不良的環境兩者都會讓心失去自身之作用，對此孟子強調由心做主，合理的滿足這種欲望。欲望本身不是惡只是由欲望所衍生侵犯他人的惡才

¹⁰ 參閱，牟宗三，《政道與治道》，臺北：臺灣學生書局，1991年，頁1-31。

¹¹ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務書局，1999年。

是惡。第五節由心之存養擴充的工夫達到盡心知性知天，強調心性的擴充不僅是精神境界上的，而是要落實到生活的實踐上。存養擴充到底即是盡心。心的作用是無限的所以心的擴充也是無限的。盡心即表示心德向超時空的無限中擴展、延伸。第五節言孟子性善的極致為「踐形」，使心的無限創發性，通過其他官能能力的無限構造型實現於客觀世界當中。「踐形」由兩方面說一為從道德的主體上來說即以集義養氣的工夫，使生理之氣轉變為理性的浩然之氣。從道德得實踐上說即是道德之心通過官能的天性與能力向客觀世界中實現。孟子實證了人性之善、人格的尊嚴，建立了人與人互相信賴的根據，提供了人類向上發展與希望的根據。所表現在政治思想方面，確立人民是政治的主體，肯定了人民的好惡是指導政治的最高準繩。孟子主張的政治是以人民為主的政治，只是缺乏民主制度之構想。另外，徐復觀先生在其《學術與政治之間》一書中指出孟子民本政治思想的缺陷在於：「人民始終處於一消極被動的地位；儘管以民為本，而終不能跳出一步，達到以民為主。於是政治問題，總是在君相手中打擊，以致真政治的主體，沒有建立起來。¹²」雖然有這些缺陷，但徐復觀先生認為民主政治所發生的危機與限制，需要在性善的共同自覺下，建立人與人之間的精神的紐帶，才能加以解消、擴充、開萬世太平之盛。

蔡仁厚先生《孔孟荀哲學》¹³，筆者以蔡仁厚先生《孔孟荀哲學》其中孟子之部為文獻回顧，蔡仁厚先生將孟子之部分為七章，第一章第一節考察孟子生平與其人格。第二節以充實而有光輝的大人氣象對孟子其人對當時時代所提出的「先立其大」、「存養、擴充」的德性工夫，顯發生命的光輝，完成時代的使命，樹立其典範。第三節從孟子當時時代與其人格典範。第二節探討孟子心性論的三步論證，以由人知為不善反證人之性善。孟子即心言性，以心善言性善，由不忍

¹² 徐復觀，《學術與政治之間》，臺北：臺灣學生書局，1900年。

¹³ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1994年。

人之心見性善與由四端之心見性善，突顯本心即性、心性是一，說明心性為主客觀統合為一、不容二分的。第三章探討仁義內在的道德心性，居仁由義，由仁義行的體用關係。推到性命對揚的概念說明人皆可以為堯舜的根據。第四章探討盡心知性以知天，說明心、性、天通而為一的形式結構，進一步引申「過化存神」與「天人合德」的概念說明儒家「天道性命相貫通」之概念。以及儒家天道觀不同於一般宗教，它是以仁教極成道德、宗教通而為一的「天人合德」之教。第五章第一節說明孟子修養論的重要概念「尚志」、「尚友」確立人親師取友，上友古人，超越自我的限制達到承先啟後、慧命相續的心志。第二節探討「存養」、「擴充」，達至此正大志向的學養工夫。第三節由存養擴充的學養工夫進到反身為誠、身與理合一「明善誠身、踐形成聖」德性人格的完成。第五章從知言與養氣的工夫達到不動心的境界。知言即言由心發，以心之言。在此孟子強調對言論思想的「是非、善惡、誠偽、得失」之精查明辨，才能解除人心的蔽塞，阻止災害的氾濫。孟子曰：「正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者。」（〈滕文公下〉）孟子的知言不僅是解除人心的障蔽，更有積極面的端正人心之趨向以弘揚聖人之道與平治天下的使命感。養氣則是涵養道德的勇氣，樹立心中的自信以任其天下之重而無所疑懼。養氣之道在於「自反、持志、直養、集義」四者相因相成。第七章第一節孟子以天爵與人爵的對比突顯人的價值性觀念，天人合德是落實在道德主體的自覺實踐上。第二節從義利之辨談人對生死的價值觀念，通過對道德心性的肯定與覺醒，人生的方向或目的在於成就不朽的生命價值。第八章探討孟子的政治思想從不忍人之，心行不忍人之道說明仁政的重要。更說明孟子的政治思想以民為中心，民為貴重民生，孟子提出「養民、教民、使民、保民」的施政方針。蔡先生指出孟子最有創見的見解在於其政權轉移的理論，孟子〈萬章上〉所提出「天與」即「人與」的民意政治。第四節探討由民貴、民本到民主的可能。中國政治思想的徵結即為有治道無政道無法對朝代更替、君位繼承、宰相地位這三大問題提出客觀法制上的根本解決之道。蔡先生由孟子民本與民主提出三點考

察。1.民本是順由愛民保民的觀念而來，人民是被動接受。而民主是由下而上的由人民自覺爭取自由人權與平等幸福建立的政治體制，運用客觀的法律來保障人民的自由和權利。2.在民本的政治規範下，雖以人民為主體，以民意為依歸但仍需靠聖君賢相的道德自覺。其法制的規範設計也僅限於治道一面，對於安排政權的政道仍然是缺乏的。而民主政治在體制上確立(1)國家主權屬於國民全體。(2)政權與治權之劃分。(3)公民是權利義務的主體。這樣的體制確立了「以人民為主體，以民意為依歸」的真實意義。從道德教化意義進而到政治法制的意義。3.順著「民為貴」、「民為邦本」的方向發展民主政治是理所當然的，只是傳統政治思想中民本一直是德化的性格，欠缺客觀法制的結構。中國傳統政治問題是屬於政道的問題。民主與民本的不同根本上是一政治體制的問題。精神上沒有牴觸，在意向上是相順接不違逆的。

薩孟武先生《中國政治思想史》一書中對孟子的政治思想主要傾向負面的看法：他認為孟子之性善只是人情，與性之善惡並沒有關係，薩先生指出孟子為心之所欲乃是義理的說法，是將人性之善惡與人情之愛惡，混為一談。因孟子主張性善，所以他往往不顧人情，而專談仁義，反對利慾。在孟子與梁惠王的對話中，薩先生認為當梁惠王問及如何有利於國家，孟子的答案卻將個人利益與國家的利益混為一談。商鞅的農戰政策固然是求有利於秦國，孟子的仁義亦何嘗不是求其有利於梁國，是此孟子對梁惠王的說法令人難以信服的。甚至在談論兩國交戰時，也要說仁義，使戰爭不會發生，仁政之所以能王天下，在得人心。但薩先生認為這是要以同一民族為前提，民族不同，侵略者不會失仁政，被侵略者也不會以仁政為恩惠。¹⁴薩先生認為孟子雖然提出：「民為貴，社稷次之，君為輕」，但其實孟子既然不願以多數人之意見做為標準，那孟子的仁政只是「for the people」為民而設的概念，即國父孫中山先生所提之民享。而非「by the people」由民而

¹⁴ 薩孟武，《中國政治思想史》，臺北：三民書局，1972年，頁33-46。

治的概念，即國父孫中山先生所提之民治。簡而言之，薩孟武先生認為孟子仁政王道之政治思想開不出現代民主法治的政體，孟子的政治思想頂多只能略近一開明專制的政體，更近似於歐洲中古世紀的暴君放伐論。

黃俊傑先生《孟學思想論》(卷一)¹⁵。筆者以黃俊傑先生《孟學思想論》(卷一)其中論述篇做為文獻回顧，主要論述孟子的生命觀、社會觀與政治觀三方面。第一章主要說明孟子思維方式之特徵。從歷史性與聯繫思維的方式進行分析。黃先生認為孟子的政治思維方式以具體性、聯繫性的思維做為其論述基礎。第二章分析孟子思想中三個關於人生命的主要概念內涵，「氣」、「心」、「形」及其相互關係，並考察古代儒家對「自我」觀念的整理性複雜性與超越性。孟子思想中人的本質有其整體性與複雜性，人是整體得人不僅僅只是社會、政治、生物得人。更中意的是人更有其超越性。透過存心養氣的工夫，不但可以踐形還可以把人「有限」的生命躍入「無限」，進入孟子所說的「上下與天地同流」的境界。孟子生命觀三個方面的連續性，尤其是自然秩序與人文秩序之間的連續，可以做為中國古代文化是一種連續性文化的一種佐證。第三章從帛書五行篇莊子後學的角度探討心跟身的分野與統一，與強調「慎獨」與「思」的工夫論之開展。第四章孟子思想當中的群己關係。孟子認為群己關係不是一種機械式的對立關係而是一種互有聯繫的連續體，主要探討一、孟子思想中「個人」與「社會」的關係屬於何種性質？二、「個人」與「社會」透過何種途徑或程序，發生何種關係？三、「個人」與「社會」如有衝突，孟子如何解決？此章對孟子思想中「個人」與「社會」的分析，涉及到「個人」的「主體性的客觀化」問題。「私領域」之所以有其自主性，可以轉化、支配「公領域」。是因為具有價值意識的創發者「心」，孟子的心是既存有又活動的道德心。黃俊傑先生在此指出孟子社會體系中最大的困局即在於具有自主性的道德心如何在具有自主性的「社會」中進行其實踐活動。第五章

¹⁵ 黃俊傑，《孟學思想史論》(卷一)，臺北：東大圖書公司，1991年。

義利之辨是孟子維持群己連續體的一種重要手段，人之所以能明辨義利是在於人具有自主性，人的價值判斷標準是內在而非外爍的。對此探討義利思想與其在思想史上之位。孟子認為做為「普遍性」的「義」不能與僅具「特殊性」的「利」混為一談，「義」對「利」有其價值優先性。第六章處理孟子的王道政治論與其方法論預設。本章指出孟子「不忍人之心」是「不忍人之政」之基礎，「不忍人之政」是「不忍人之心」的客觀化，兩者是一體兩面不可分的。將孟子的政治思想當作一王道政治論並認為其是以整體論的觀點作為其方法論的預設。政治活動的各部分（君、臣、井田制度……）都是不能獨立存在的。各部分的功能與目的必需在整體的脈絡中才可以落實。孟子的政治思想與現實對照充滿了高度的理想主義色彩，孟子不將政治當作各種利益團體衝突、協調、溝通、折衷之場域；而是將其視為提昇人類道德福祉之場所。孟子企求一種全面且徹底的政治改革，不是外在的制度改革，而是反求諸己的從每個人的內心的「無聲的革命」，即是孟子所言的「求其放心」。

袁保新先生《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》¹⁶一書當中以歷史背景之處來論述孟子的性善論之提出，主要是因反對當時楊朱、告子等違逆儒家人性論的言論思想，所提出的主張。本書考察分為三部分討論。一、如何通過人禽之辨重新肯定人性尊嚴，安立價值根源；二、如何通過義利之辨澄清價值的混淆；三、如何通過王霸之辨為混亂的政治再樹立起仁政的理想。袁保新先生對於孟子心性論的看法：「孟子『即心言性』的立場，最大的特色即在於擺脫經驗、實然的觀點，不再順自然生活種種機能、欲望來識取『人性』。他從人體真實的生命活動著眼，指出貫穿這一切生命活動背後的，實際上存著一種不為生理本能限制的道德意識—『心』，並就『心』之自覺自主的踐行仁義，來肯定人之所以為人的『真性』所在。」又說：「經驗上人之為善、或為不善，與肯定人本性上的善，

¹⁶ 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，臺北：文津出版社，1997年。

應該分屬兩個層面來理解，而這也就是孟子『即心言性』的特色之一。」對此袁保新先生認為孟子並未由欲望本能之性來談論人性，而是由道德意識的層面來論述人性。孟子的性善不是從經驗世界的自然心理生理本能上著手，而是從「自由的因果性」來界定人的道德本性。對孟子政治思想部分，主要澄清孟子王道政治論與西方「民主」、「法治」理念的異同，並指出孟子的王道仁政的理想，並沒有完全寄託在國君一人身上，而是寄望在一個客觀的分工架構中。因著共同的道德規範，使君、臣、民各安其位、各盡其分，最後實現治平的最高目的。

譚宇權先生於孟子其政治思想應用於現代民主社會中抱持的批評的看法，在其《孟子學術思想評論》¹⁷一書當中指出，孟子的思想隱含現代民主政治所有理念，這種論點是不值一駁。譚先生又指出我們不能以現代的標準去批判孟子的政治學說，但也不能認為其思想與今日中國的民主政治有什麼必然關係，譚宇權先生先生認為就算有，也僅只是有其可能而已。無法論證其必然性。再者孟子的仁政只能做到消極的不干擾民生，無法實施積極性的富民政策。他並認為孟子傾向人治的觀點。孟子由性善觀點所發展出的仁政論突顯了孟子重視民意、民權的學說，但受限於時代，無法突破格局達到民治的世界中進行思考。譚先生並在其《孟子哲學新論》一書當中強調孟子所提的大丈夫境界、重視民生的仁政之學、社會分工的互助合作理論，以及以民為貴的民本思想。這些學問的確有助於現代中國民主的建立。但不能將其視為無所不包的「萬靈丹」。而是要吸收其學說的精華部分，如對人與人性價值的高度肯定是有助於中國民主的推行。而非盲目的將孟子萬能化，而是要回到歷史背景上進行詮釋，尊重歷史事實的存在。¹⁸

¹⁷ 譚宇權，《孟子學術思想評論》，臺北：文津出版社，1995年。

¹⁸ 譚宇權，《孟子哲學新論》，臺北：文津出版社，2011年，頁573-575。

李瑞全〈孟子政治哲學之定位：民本與民主之論〉¹⁹，李瑞全先生在第一節先對民主做界定，以牟宗三先生所提中國傳統政治的區分「政道」與「治道」，說明西方民主的表現主要在政道上，並從主權在民的基礎，說明人民對政府認受性²⁰表示政府的合法性不同認受層度的差別，並從主權在民與認受性兩方面來考察民本與民主的成分。第二節探討孟子民本論的定位，李先生採取治權民主的進路來衡量孟子民本論的價值。從民貴君輕的政治秩序表達政權屬於人民所有，肯定孟子政治思想具有治權民主的取向。第三節孟子的民主論，政權的民主是主權誰屬的問題，儒家討論政權的主要方式為禪讓政治，孟子提出：「天視自我民視，天聽自我民聽」，天受即包含民受在內。從「主權在民」即達到高度合法性要求的認受性兩方面的標準，確定孟子的政治理論基本上是一民主的政體。第四節儒家與民主制度之建立，探討孟子之政治思想中有明白的民主思想，但卻沒有進一步的發展出客觀的體制與保障主權在民的構想。主要原因落在歷史背景下許多現實條件的缺乏。

高柏園〈孟子政治哲學之開展與極成〉²¹，高柏園先生主要探討孟子政治哲學其實際內容之開展與理想政治之境界所在。從第一節孟子哲學的根本精神中，高先生指出孟子政治哲學首重民貴精神，但民貴之貴不在身軀而在其存在而言。從「天道性命相貫通」與「盡心知性知天」，即工夫即本體的道德實踐價值，民

¹⁹ 李瑞全，〈孟子政治哲學之定位：民本與民主之論〉，《鵝湖月刊》，第十六卷第五期，1982年11月。

²⁰ 李瑞全先生對此認受性有一解釋：「認受性是一個含義非常廣潤的詞語，通常被融為一意義連續體式的概念，包含從在暴力下的默受、思想控制、傳統行為與社會化後的接受等基本上人民是處於被動的認受，進而是冷漠之無可無不不可的接受，以至開始有主動認受表現的實用的與工具性的接受，最後是積極認同的規範的甚至理想規範的同意」

²¹ 高柏園，〈孟子政治哲學之開展與極成〉，《鵝湖月刊》，第十四卷第四期，1988年10月。

貴之義可由立人道之義而肯定孟子以德性價值做為存在價值真實之判準。第二節探討孟子政治哲學的起點與目標，就主觀理想與客觀現實兩方面做說明。主觀理想部分，孟子政治哲學的起點在於吾人仁心仁性之不能已的要求而已，「不忍人之心，不忍人之政」即是仁心不能已要求的展現與客觀化而已。客觀現實部分，孟子瞭解人之四端之心若能擴充存養，則可至大至剛，沛然莫之能禦。然「志壹則動氣，氣壹則動志」，客觀義不過就是其主觀義更進一步之擴充與發展。第四節孟子政治哲學之原則與內容指出孟子的政治原則即是其王道的主張，具體內容為仁政的措施。又從內聖與外王分別討論興民之教與仁政之施的不同進路。雖孟子政治哲學之原則與內容有其道德價值之可能，不顯一政治哲學之客觀結構理論。高先生在此肯定孟子政治哲學，但仍有其必然之發展。第五節孟子政治哲學理想之極成，指出孟子政治哲學實為一無為而治的理想世界，人人皆能成就一真實之價值存在。孟子政治哲學之極成，實為價值意義之極成。

陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》²²。於第五章第四節中探討孟子內聖外王之現代意義，與本文研究目的較為相關。陳政揚先生比較孟子與莊子的心性論、修養論、聖人觀以及治道觀，探討孟子內聖外王的內在根源，從心、性、天所開展之形上思想，並以此形上架構中人在天地間的存有意義與價值，指出兩者的內聖外王思想之異同。孟子的外王思想是與其人性善論相互發明的，面對一個世衰道微、聖王不作的時代，孟子以為安立天下的基礎在於價值的重建。因此孟子所提君臣分治、倫理分工的思想雖然在一定程度上觸及客觀制度的建立，卻將更多的心神聚焦在使制度運行的主角：「人」身上。突顯出孟子由良知挺立以成就人文化的思想特色。

²² 陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學研究所博士論文，2002年。

第三節 研究方法與論文結構

本篇論文研究，筆者主要使用詮釋學研究方法，參考傅偉勳先生提出「創造性的詮釋學」方法，傅偉勳先生「創造性的詮釋學」基本上包含下列五個層次：

1. 實謂層次：在這個層次是要解決「原作者實際上說了什麼？」
2. 意謂層次：在這個層次是推敲「原作者想表達什麼？」
3. 蘊謂層次：在這個層次是探問「原作者表達的話可能蘊含什麼？」
4. 當謂層次：在這個層次是討論「原作者本來應表達什麼？」
5. 創謂層次：在這個層次是探究「原作者未完成的議題？」

在實謂層次瞭解原作者所說的話後，進一步推敲原作者藉由文本想要表達思想與概念，進而在這些概念當中揣摩其中之蘊含，同時發現原作者未完成的議題，意即藉由原作者的文本來對其思想及蘊含作更進一步的詮釋，以探求新的發現與議題，藉此發揮原作者思想之精神，以此基礎袁保新先生提出「創造性詮釋」之原則，其有以下之六項：

1. 一項合理的詮釋，其詮釋本身必須在邏輯上是一致的。
2. 一項合理的詮釋必須能過還原到經典中，取得文獻的印證與支持，而其詮釋觀點籠罩的文獻越廣，則詮釋就越成功。
3. 一項合理的詮釋應該盡可能運用經典本身無疑義的文獻來解釋有疑義的章句，用清楚的觀念來解釋不清楚的觀念。
4. 一項合理的詮釋應該將經典本身視為在思想上一致和諧的整體，避免將詮釋對象導入自相矛盾的立場。

5. 一項合理的詮釋，必須一方面將詮釋主題置於它們隸屬的特定時代與文化背景來了解，但另一方面也要能夠抽繹出它不受時空局限的思想觀念，而且盡可能用現代語言與哲學經驗傳遞給讀者。
6. 一項合理的詮釋，對其詮釋方法與原則應有充分的意識，並願意透過與其他詮釋系統的對比，調整修正其方法與原則。²³

本文論述行文乃根據袁保新先生以上所提六項「創造性詮釋」原則，期許自身在撰寫時不離文本，以孟子哲學思想之特色與概念下進行其政治哲學之詮釋，並希望依此貫通本文之研究。

論文結構之部分，於第一章〈緒論〉之第一節〈研究動機與目的〉乃是說明筆者對於本論文主題「孟子哲學之政治思想」研究之原因，第二節乃為與本論文研究較為相關之專書與期刊之文獻回顧，第三節乃是說明本文所使用之研究方法與本篇論文研究內容之主要架構。

第二章〈孟子政治思想之基礎〉，主要探討孟子政治思想之基礎與其實踐價值，第一節乃探討做為孟子政治思想仁政王道基礎「性善」的心性論，第二節從心性論肯定人有成聖成賢的可能性進而探討如何實踐這個可能性，孟子提出「知言」、「養氣」等實踐的工夫。第三節義利論孟子透過義利的對舉，突顯義的優先性，第四節王道論以王霸之辨探討王道與霸道之不同，進而以「不忍人之心」發展出的仁政思想。

第三章〈仁政王道的政治思想〉，主要探討孟子政治思想之聖人觀、治道觀

²³ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997年，頁77。

與其實踐價值，第一節將探討以心性論建立的成聖根據的聖人觀，成聖的工夫進路到理想的人格典型「內聖外王」。第二節探討由「仁政王道」所衍生的治道觀進而討論孟子的民本與民主的關係與其異同。第三節仁政觀探討不僅只是「修己以安人」還需要「修己以安百姓」進而擴充到「內聖外王」的政治價值。

第四章為本論文研究之回顧與本論文研究之展望透過省察孟子「內聖外王」思想的開展與孟子「仁政王道」的政治思想反觀現代社會政治環境的議題，進一步發揮孟子政治哲學之精神。



第二章 孟子政治思想之基礎

孟子以「仁心」作為其政治思想基礎，而「仁政王道」是孟子以心性論中「人人得以為堯舜」肯定人皆有成聖的可能，透過修養論以四端之心的擴充與知言養氣的工夫說明成聖的道路，義利論由義利之辨肯定仁義內在，並說明「義」先「利」的價值優先性，最後王道論以王霸之辨推述出「仁政王道」的正當性與必然性。

第一節 心性論

政治作為眾人之事，其基礎就在參與的人身上。人性論作為研究人之秉性的學問，政治思想必然帶著人性論的前提，才能進而發展。而人性論在探討中國哲學當中始終與修身連結在一起討論，以呈顯其價值。《說文解字》一書中謂「性」者：「人之陽氣性，善者也。從心，生聲。」

¹此即就價值言「性」，人之性既相從人心，即是將人心當作人性之主體。唐君毅先生對「性」字就其字形指出，中國文字中有此一合「生」與「心」所成之「性」，即象徵中國思想自始把穩——即心靈與生命之一整體以言「性」之方向²。徐復觀先生考察「性」字乃由「生」字孳乳而來，原義應指生而即有的能力³。即稱為生之謂性。要理解孟子性善的內容與依據為何，要先釐清「性」在孟子一書中的意義，「性」的概念在先秦思想中是很普遍的概念，並非孟子專有。〈告子上〉記載：

¹ 許慎，《說文解字》，香港：太平書局，1966年，頁217。

² 參閱唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，臺北：臺灣學生書局，1986年。

³ 參閱徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1969年，頁3-6。

公都子曰：「告子曰：『性無善無不善也。』或曰：『性可以為善，可以為不善；是故文武興，則民好善；幽厲興，則民好暴。』或曰：『有性善，有性不善；是故以堯為君而有象，以瞽瞍為父而有舜；以紂為兄之子且以為君，而有微子啟、王子比干。』今日『性善』，然則彼皆非與？」〈(告子上)〉

根據公都子與孟子的問答當中可知當時流行的人性論至少有三種界定，分別為：「性無善無不善」、「性可以為善，可以為不善」、「有性善、有性不善」。若把孟子「即心言性」與荀子「以心治性」，則先秦戰國言性最少則有五種說法。⁴唯根據文獻《孟子·告子上》透過孟、告二人對於「性」之辯呈顯諸多不同「論性」之角度，亦透過此辯呈顯孟子論性之意涵。

告子曰：「生之謂性。」

孟子曰：「生之謂性也，猶白之謂白與？」曰：「然。」

「白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白，猶白玉之白與？」曰：「然。」

「然則犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性與？」〈(告子上)〉

告子言生之謂性是以個體存在的生命的自然之質說性，認為談「性」要從人生命的種種表徵來討論。告子認為從生命的自然現象的角度來看，找不到有一道德的

⁴王充在其《論衡·本性篇》中分析了世碩、孟子、告子、荀子、陸賈、董仲舒、劉向七家的人性論。周人世碩，以為「人性有善有惡，舉人之善性，養而致之則善長；惡性，養而致之則惡長」。孟子作〈性善〉之篇，以為「人性皆善，及其不善，物亂之也」。告子與孟生同時，其論性無善惡之分，譬之湍水，決之東則東，決之西則西，夫水無分於東西，猶人〔性〕無分於善惡也。孫卿有反孟子，作〈性惡〉之篇，以為「人性惡，其善者偽也」。陸賈曰：「天地生人也，以禮義之性。人能察己所以受命則順，順之謂道」。夫陸賈知人禮義為性，人亦能察所以受命。性善者，不待察而自善；性惡者，雖能察之，猶背禮畔義，義挹於善不能為也。王充認為只有世碩、公孫尼子的性有善有惡論是正確的。王充認為世碩、公孫尼子的性有善有惡論才是正確的，進而主張性有善惡，猶人才之有高下，人命之有貴賤，都是由稟氣的厚薄所致。

善性存在，故曰：「性無善無不善也」〈(告子上)〉。參考牟宗三先生對於「生之謂性」的解釋，在其《圓善論》一書當中指出：

「生之謂性」之自然之質可直接被說為是生就而本有的，但此為生就而本有是生物學的本有，是以「生而有」之「生」來定的，與孟子所說，之「仁義禮智我固有之也，非由外鑠我也」之「固有」不同。孟子所說，之「固有」是固於本心，是超越意義的固有非生物學的本有，亦非以「生而有」定，蓋孟子正反對「生之謂性」故。⁵

牟先生在此說明孟子之性與告子生之謂性最大的差異在於孟子之性是超越意義的固有，非生物學上的「生而有」。孟子曰：「滕文公為世子，將之楚，過宋而見孟子。孟子道性善，言必稱堯舜。」〈(滕文公上)〉又說：「人皆可以為堯舜」〈(告子下)〉對儒家而言人就是道德主體的呈顯，在此孟子所謂「性善」是指人的本性都是善的，堯舜之所以為堯舜是因為他們發揮「性善」。對孟子而言，「性」並不僅指生而即有的能力，而是除了生而即有的能力之外「人之所以為人」的道德性。徐復觀先生認為：「孟子說這句話不是把它當作『應然地』道理來說；而是把它當作『實然地』事實來說。……人性實在是善的。」⁶

孟子在其人禽之辨有一說明：「人之所以異於禽於獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」〈(離婁下)〉從孟、告之辯當中可以看出，從「生之謂性」的角度來看人與動物之性不同的地方是很微小的。孟子指出人之性與動物之性的差別即在於「幾希」，此「幾希」是人生而即有的，所以稱之為性。人之所以為人的本性就從這「幾希」當中被看見。孟子舉舜的例子說明「幾希」需要透過「仁義」來展現。「舜明於庶物，察於人倫」

⁵ 參閱牟宗三，《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1996年，頁5-6。

⁶ 參閱徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1969年，頁164-165。

的成就是由人性的「幾希」處推擴出來的，而「仁義」即為人異於禽獸的「幾希」的實踐，也才能將人與動物之性做出區隔。

告子曰：「性，猶杞柳也；義，猶柎捲也。以人性為仁義，猶以杞柳為柎捲。」孟子曰：「子能順杞柳之性而以為柎捲乎？將戕賊杞柳而後以為柎捲也？如將戕賊杞柳而以為柎捲，則亦將戕賊人以為仁義與？率天下之人而禍仁義者，必子之言夫！」〈〈告子上〉〉

透過孟、告之辯的討論當中可以看出，談論「性」所論述的個體是人，所以「性」的意義要從人身上去看，故「生之謂性」乃泛指人生而所具備的一切特性與能力。告子將人性做為中性義的自然材質之性，透過「杞柳為柎捲」的舉例，將仁義視為是後天加諸於人的教養。又言「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流」〈〈告子上〉〉。指出人無論其現實上善與不善，未嘗不能重新決定其善與不善，藉此說明後天修養的重要性。「生之謂性」把人性限定成生物學上與生俱來的自然之性與能力。所以告子以此說：「食色，性也」〈〈告子上〉〉，並主張仁內義外。然孟子並不否認人的自然之性，但不停留在人的自然之性上說人性，因為順著告子「生之謂性」的說法，並無法回答「人之道德所以可能」與「人之所以為人」的問題。孟子曰：「形色，天性也；惟聖人，然後可以踐形」〈〈盡心上〉〉在此，孟子指出形體是屬於人的自然生命，但惟有通過人的道德行為，才能賦予自然生命的實踐與其價值意義。既然人性實在上是善的，那又該如何證明呢？楊祖漢先生對此有深入的說法：

從人的生命自然說性，只認識到人的生命活動中得生理形氣部分，而以道德性為人性，乃是于人的生命，發現了不為形軀所限的，有無限意義的成分——道德心。孟子以道德性為人性，是以有著無比的尊嚴與價值者為人性，即是肯定一切人皆有無比的尊嚴與價值，這是人跟禽獸不同的地方，

即所謂人禽之辨。⁷

孟子不由人的自然性與社會性說人性，而是從人之所以為人的價值根源上來說人性。換言之，孟子承認人之自然生命的必然性，而不否認「生之謂性」。孟子透過「人禽之辨」說明，孟子不以人的自然之性言人之「性」，而是「即心言性」，透過心的明察照見，來指證心之性為善。「性命對揚」會在下文討論〈盡心下〉時說明。

孟子的「心」以孔子之「仁」作為發端，孔子將「仁」當作一切德性的從出，將心與道德關係做了確切的界定，以心做為人之所以能實踐道德的根源。以「仁」說明心的作用，仁心的普遍內在是人的道德實踐之所以可能的原動力。對此唐君毅先生由中國文化的角度指出：

當一個人的道德實踐，與其生命靈覺的自覺，達到仁心本性全幅呈露的境界，自然不會以仁心本性為我個人所私有。相反地，必然肯定他人甚至人人都能有這仁心本性的呈現。因此當這貫通於仁人之間的仁心本性呈露於我時，就如同表現為一由天而降的命令，感召我從私欲私執之中超越而出。所以我能直覺這仁心本性既內在於我，又超越於我。於是我承認這仁心本性不是我自己的能力所能擁有；而是天命之所賦予我。⁸

牟宗三先生指出：「所謂的主權或主體並不是從主客對列的關係上說主客，而是借用康德的話，以普遍性和必然性上來說仁心是客觀的。」⁹；「通過「自由無限心」指出儒家的仁心是超越認知主客對列的限制，而是能自定方向感通無限成就

⁷ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢編著，《孟子義理疏解》，新北：鵝湖月刊社，2010年，29頁。

⁸ 參閱唐君毅，《中國文化之精神價值》，臺北：正中書局，1994年，頁452。

⁹ 參閱牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁77-80。

到德創造的。」¹⁰牟先生以「自由無限心」說明孟子的「仁心」是能超越主客對立的限制，感通道德無限的。對此蔡仁厚先生在其《孔孟荀哲學》一書當中指出：「孟子的仁心是德性主體，是從體上說的內在道德心，是實體的道德本心。」¹¹這是把孟子的仁心當作主體，並做為道德之根源。既然將心當作一切性善在人身得以實現之根源，那道德如何在人身上被體現？孟子曰：

魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。生，亦我所欲也；義，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也；死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。如使人之所欲莫甚於生，則凡可以得生者，何不用也？使人之所惡莫甚於死者，則凡可以辟患者，何不為也？由是則生而有不用也，由是則可以辟患而有不為也。是故所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。（〈告子上〉）

孟子通過魚與熊掌的比喻來回答，人在道德兩難的情況下，面臨生存與正確的事情時會選擇正確的行為而非有利的行為，在義利的取捨下，義有其優先性。那人又如何會有不義的行為產生？孟子接著說：「今為所識窮乏者得我而為之，是亦不可以已乎？此之謂失其本心。」（〈告子上〉）人在順從仁心指導的情況下，必然會選擇「捨生取義」的行為，若不然則為失其本心。孟子在此從仁心的普遍性指出仁心如何指引人做出合宜行為的問題，並進一步說明仁心與義的關係。而此「仁心」根據為何。孟子曰：

廣土眾民，君子欲之，所樂不存焉。中天下而立，定四海之民，君子樂之，所性不存焉。君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子

¹⁰ 參閱牟宗三，《現象與物自身》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁455。

¹¹ 參閱蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1994年，頁203。

所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。（《盡心下》）

孟子舉「君子所性，仁義禮智根於心」（《盡心下》）來說明道德表現皆是根於心的明察照見。一方面以心善言性善，從「仁義禮智根於心」來說君子秉受的天性，而此天性即是道德之擴充與實現的依據。另一方面從德性的實踐來說明「道德」不僅根於心，也可以通過身體的覺察與表現呈顯而出，即「惟聖人然後可以踐形」（《盡心上》）的踐形觀。而心既然是道德實踐的根源，那「仁心」是否為每一人都普遍所具有？對此孟子認為「仁心」是普遍存在並內在於人的，人人皆有具良知、良能的性善之心，並不會因人的賢愚窮達而有所不同。孟子曰：

口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。（《盡心下》）

求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求無益於得也，求在外者也。（《盡心上》）

孟子在此段指出自然之性的欲求，是求諸在外但不能保證必然獲得，並不能作為人之所以為人的根本，所以孟子並不將自然之性作為人之性，即所謂「求之有道，得之有命」，點出了「命」的限制意義，而仁、義、禮、智等在君臣、父子中的表現也是會受到限制的。父子雖應盡「仁」而未必能盡「仁」，君臣應盡「義」而未必能盡「義」，皆是無可奈何的。但正是這些無可奈何的種種限制，突顯了仁、義、禮、智等道德性的價值。通過四端之心對價值的明察，落實在具體生活上化為道德實踐。換言之，即由「義」的所當為，盡人之所以為人之性，所以孟子才說「求則得之，舍則失之」（《盡心上》）。換言之，對孟子而言「性」有兩層意義，一方面是耳、目、口、鼻等感官的自然之性，另一方面則是仁、義、

禮、智的道德性，而不管從哪方面來看人性，人在生活與道德實踐上都會遇到「命限」的情況。牟宗三先生指出：

口之于味方面皆喜歡美味……凡此皆發自感性（動物性）之本性自然如此，無人得而否認，然而此中得不得卻有命存焉，你不可藉口說是性便可妄求，是故君子于此便不說是性，而重在命之限制。于此方面說是性，這于性之概念並無多大意義，只表示人之動物性自然如此而已。若特重此動物性之意義，則唯一的後果便是助長人之藉口而縱欲敗度而已，是以君子在此重命不重性。至于說到仁義禮智之義理之性方面，則仁之于父子方面之表現，義之于君臣方面之表現，禮之于賓主方面之表現，智之在賢者身上之表現，聖人之在天道方面之體證；凡此等等皆有命限存焉，並非一往無阻皆能是全盡而無憾者。此固然也，但此中卻有性存焉，意即此等方面之事皆原是性分中所應當盡之事，你不可藉口說有命存焉，你便可不盡性分之所應當為而力求盡之而無憾。是以君子在此方面不重在命（不謂命也），而重在說性之不容已。¹²

牟宗三先生對於性、命的分別認為其命是現實上的，而性是價值上的，君子在此方面不重於命而重在性的不容已上。這是就「命也有性焉」說。對照「性也有命焉」，則是面對生性的存在，不強調欲望，因為這是事實上的限制，於人道德實踐無多大幫助。倘若再對照徐復觀先生的觀點：

孟子以為此類耳目之欲，在生而即有這一點上，固可稱之為性；但當其實現時，則需「求於外」，其實現與否並不能操之在己，與此孟子將其稱為命。仁義禮智等道德性，在莫之致而至這一點上，固然可稱為命；但在其實現時，是「求於內」，其主宰性在人之自身。孟子從性、命的分別將耳

¹² 參閱牟宗三，《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1966年，頁151。

目之欲的動物性與仁義之性的道德性加以釐清，也由此確立了人對道德的主宰性與責任性。¹³

由此可見孟子所言之仁、義、禮、智的道德性之心是人所獨有，而耳目感官的自然之性與人與禽獸所雷同。但此自然之性是由仁義禮智之心所統攝，進而確立人對道德的主宰性與其責任。孟子曰：

口之於味也，有同者焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。（〈告子上〉）

孟子通過口之於味、耳之於聲、目之於色的類比，一方面闡明「仁心」如同耳目感官一樣同具共同的對象，另一方面從耳目感官之欲類比仁心對理、義的欲求。而此耳目感官之欲求受限於外在之命，即受限於義。而此「心之所同然」的理義之心就是仁心的表現。孟子曰：

公都子問曰：「鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？」孟子曰：「從其大體為大人，從其小體為小人。」曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」曰：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此為大人而已矣。」（〈告子上〉）

在此段文獻當中，「官」是職守之義，而非指身體五官之感覺。是以耳目之官是指耳目之職責、職司，即孟子認為賢與愚的差別在於本心是否迷失，失去其靈明照見的能力而落於耳目感官的障蔽下。孟子強調「大體」的「心」具有「思」的能力，而作為「小體」的「耳目之官」則欠缺思的能力。孟子將一切的價值意

¹³ 參閱徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1969年，頁168。

義都源自於「心」，但心並不是自絕於外物而無所感的，只是心具有思辯的能力不會逐物而為所蔽。孟子由大體、小體指出心與身的差別，大體可以統攝、涵攝小體，而小體無法統大而涵攝大體，故此即為孟子以仁義禮智根於心，為君子之所性而不以自然生命之欲謂之性，而「即心言性」的理由所在。

既然心是天所賦予的，具有其普遍性，這樣「心之所同然者」的心，牟宗三先生稱其為「既主觀而又客觀的『心即理』之心」¹⁴這種意義下的心具有超越性。即表示只要人能夠掌握生命中的「仁心」做為其道德主體，就可以與天合而為一。進而達到「天人合德」的境界。孟子曰：

盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。
夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。（〈盡心上〉）

孟子以此段文獻說明「盡心知性知天」的義理架構，以心善言性善，通過心性天貫通為一，將天化為一切道德的根源。楊祖漢先生在《孟子義理疏解》一書當中對這段文獻有一詮釋：「你若能盡你的心你便可知人之所以為人的本性是什麼，你能知了人的本性是什麼，你便可知萬物的本源—天道—是什麼。」¹⁵透過存養與擴充此心所欲之仁義，人可以突破自身生命的有限，達到與天合的無限性。在此唐君毅先生指出：

當一個人的道德實踐，與其生命靈覺的自覺，達到仁心本性全幅呈露的境界，自然不會以仁心本性為我個人所私有。相反地，必然肯定他人甚至人人都能有這仁心本性的呈現。因此當這貫通於仁人之間的仁心本性呈露於我時，就如同表現為一由天而降的命令，感召我從私欲私執之中超越而出。所以我能直覺這仁心本性既內在於我，又超越於我。於是我承認這仁

¹⁴ 牟宗三，《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1966年，頁31。

¹⁵ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢編著，《孟子義理疏解》，臺北，鵝湖出版社，頁7。

心本性不是我自己的能力所能擁有；而是天命之所賦予我。¹⁶

唐君毅先生在此肯定了孟子仁心的普遍性與超越性，進而肯定了天命的賦予。牟宗三先生確立中國哲學的常道(儒教)的重點與中心在於人性的自覺與天道的超越性的關聯，並對人性的有限性與超越性進行說明，他說：

人力有限，儒家並不是不知道。天道茫茫，天命難測，天意難知，這在孔孟的教義中意識得很清楚。但雖然如此，它還是要說盡性知天，要在盡性中體現天道。所謂「知天」之知也只是消極的意義，而盡性踐仁則是積極的。「知天」只是在盡性踐仁之無限過程中可以遙契天。故中庸云：「肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天」。並非人的意識可以確定地知之而盡掌握於手中。故孔子「五十而知天命」是極顯超越的意義的。又，所謂體現天道也只是把天道之可以透露於性中、仁中、即道德理性中者而體現之，並不是說能把天道的全幅意義或無限的神祕全部體現出來。故中庸云：「及其至也，雖聖人有所不知、有所不能」。儘管如此，還是要在盡性踐仁之無限過程中以遙契之並體現之。故孟子曰：「聖人之於天道也、命也、有性焉。君子不謂命也。」¹⁷

牟先生在此明確的指出，知天並非僅只是認知的消極意義，而是透過盡性踐仁的過程去證成天之所以為天的意義。天道雖然可以透過道德實踐體現，但此一過程並非是能體現天道的全部，人還是有其命限的。所以孟子在此說「君子不謂命」。孟子以「即心言性」的心性論作為基礎，透過「仁義內在」與「居仁由義」說明「義」的所當為，看見命之所在，透過「義命合一」的理解，道德與天之間並非實然與價值的二分。「盡心知性知天」不再只是人的有限與天的無限的對立，

¹⁶ 參閱唐君毅，《中國文化之精神價值》，臺北：正中書局，1994年452頁。

¹⁷ 參閱牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，98-99頁。

而是人可以透過「踐仁行義」的方式，與其所處的時代，用道德實踐回應天的召喚，由此可見孟子心性論的天道觀。

第二節 修養論

孟子透過「盡心知性知天」的義理結構指出「人皆可以為堯舜」的可能。而人如何透過修養工夫以超越有限的形軀，而達到無限的道德生命就是一個重要的課題。孟子透過「存心養氣」來說明心性修養的工夫主要是使「心」發揮其應有的功能，使其發揮好善惡惡的能力實現人之所以為人的價值。對此孟子先回答：「人為何會產生不善的行為？」的問題來論述人應如何發揮「心」的功能。孟子曰：

富歲，子弟多賴；凶歲，子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。（《告子上》）

從引文中孟子指出人之所以會有不善的行為，一方面是因為「耳目之官不思」、「陷溺其心」造成本心的迷失。另一方面是因為不良環境的影響，心雖然是善的，但會因為環境喪失其靈明照見的能力，而落於物欲的障蔽之中，喪失了心的自主性。對此徐復觀先生有一說明：「孟子非常重視環境對一般人的影響。心雖然是善的，但若無適當的環境，則就一般人來論，心的『思』的作用發揮不出來，便失掉了心的自主性」。¹⁸所以人才會產生「自暴自棄」、「茅塞其心」的問題。對此孟子並沒有認為耳目之官所衍生的物欲都是不好的，而是指出心是價值實現之源，而耳目之官只是實現此理想價值的過程中所需面對的官能。上文引《孟子》以魚與熊掌比喻欲望與道德的選擇，道德價值高於欲望的滿足，所以孟子才說魚

¹⁸ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印刷館，1969年，頁175。

與熊掌不可兼得時；生與義都是我所欲求而不可兼得時，便只能「捨生取義」。由此來說小體並非不能養，而是不能以養小而失大。所以心只要能「思」找回其自主性，此心就可以找到孟子所言「心之所同然者」之禮義，就不會為耳目之欲所陷溺與蒙蔽。所以說「先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此為大人而已矣。」大人與小人的分別就在心之思找回自主性的差別上說。

牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以為美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉，牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。人見其濯濯也，以為未嘗有材焉，此豈山之性也哉？雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所為，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。孔子曰：「操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉。」惟心之謂與？（〈告子上〉）

孟子認為人的本心都存有仁義禮智等道德性的發端，但如果不常存養操持，就會受到外在環境因素的干擾使心迷失，逐物不反，放其良心，則良心就會如同牛山之木一樣，日漸荒蕪而不知其本來面貌。孟子以「牛山之木」說明了環境影響的重要性，透過「平旦之氣」的好惡與人的本心很接近來比喻，人因為環境的影響，物欲的增生容易使本心迷失，所以需要透過存養本心的工夫來保持本心的靈明。所以孟子說是「操則存，捨則亡」，又說「求則得之，舍則失之」，又借「夜氣」、「平旦之氣」，指出遠離環境的誘惑而求其放心，使心可以透過自覺而慢慢減少耳目之欲的影響。對此徐復觀先生有一說明：「當一個人的生理處於完全休息狀態，欲望因尚未與物相接而為被引起的時候；此時的心，也是擺脫了欲望的裏脅而成為心的直接獨立的活動，這才真正是心自己的活動；這在孟子便所謂『本

心』。¹⁹」以徐復觀先生的說法，這個「本心」的存養就成為人是否能常保心之明察照見的關鍵。由此，對於不善(惡)的來源孟子認為耳目之欲與不良的環境兩者都會讓心失去自身之作用，對此孟子強調由心做主，合理的滿足這種欲望。欲望本身不是惡只是由欲望所衍生侵犯他人的惡才是惡。對此孟子曰：

養心莫善於寡欲。其為人也寡欲，雖有不存焉者，寡矣；其為人也多欲，雖有存焉者，寡矣。(《盡心下》)

「本心」的存養需要透過工夫來達成。孟子以此說明養心與寡欲的關係，修養身心必須從降低人的欲望習氣上著手，因為欲望與良知會隨著外在環境與自我修養而互相消長，故孟子主張「寡欲」。對此蔡仁厚先生說道：「儒家重道德修，不取矛盾對立，而重主從之對比，『養心』與『寡欲』是一種主從關係，寡欲而心能得其養，欲多則心不能得其養。」²⁰而「本心」如何得其養，孟子認為需要放在擴充四端之上。孟子曰：

惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之。(《告子上》)

惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。……凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。(《公孫丑上》)

此四端之心即為(《告子上》)孟子所言「先乎立其大者」之大體，孟子以仁、義、禮、智四端之心的擴充，說明人之「本心」所擁有的四端就猶如人的四肢一樣是先天而具有的。因為四端之心的靈明照見是當下即知的，以此四端為基礎，進而

¹⁹ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印刷館，1969年，頁173。

²⁰ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，頁253。

存養與擴而充之，使其自然流露盡而發展。只要能把握此四端之心處世，才能成己、成德進而推擴到天下的事務上。故只要執政者以此四端之惻隱之心行仁政，就可以保國而安天下。所以孟子從仁義之心的流顯，說明仁心與義的關係，仁心是人間價值理序的明察，也就是人合宜行動的指引，義是指合宜的行動，仁心與義行是照見與指引的關係。說：

人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也；人皆有所不為，達之於其所為，義也。人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也；人能充無穿踰之心，而義不可勝用也。人能充無受爾汝之實，無所往而不為義也。（《盡心下》）

孟子在此說「害人之心」（不仁）是人所不忍，「穿踰之心」（不義）是人所不為，只要能夠把握此不忍害人與不為偷盜的心，擴而充之，就是仁義之心的流顯。孟子認為人只要能把握此羞惡之心自然就可以表現「義」了。表現在政治上就是孟子所言之仁政，即「不忍人之心，行不忍人之政」（《公孫丑上》）。對此曾昭旭先生指出：「良知是知是知非之知，既是道德法則的主觀感受根據，亦同時是道德法則的客觀根據，良知即是天理之自然明覺呈現」。²¹此良知之本心既然是能不慮而知，其所知的必然不會是一個外在的對象，若是外在對象則此良知就會變成是「他律道德」，而此正是孟子所要批評的。孟子曾批評告子的「不動心」是「告子未嘗知義，以其外之也」（《公孫丑上》）。由此可見本心良知是內在的。孟子曰：

王子墊問曰：「士何事？」

孟子曰：「尚志。」曰：「何謂尚志？」

曰：「仁義而已矣。殺一無罪，非仁也；非其有而取之，非義也。居惡在？仁是也；路惡在？義是也。居仁由義，大人之事備矣。」（《盡心上》）

無為其所不為，無欲其所不欲，如此而已矣。（《盡心上》）

²¹ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢等著，《孟子義理疏解》，臺北，鵝湖出版社，頁 82。

孟子在此指出，仁義存心(尚志)的工夫是生命內在的，從外表無法看見的，外表看見的事物，只是言語、動作等種種的事業活動。既然「仁義內在」是人皆有之，「居仁由義」就是人人之事，以仁存心、由義而行就是人的本分，所以才能「無為其所不為，無欲其所不欲」。

公孫丑問曰：「夫子加齊之卿相，得行道焉，雖由此霸王不異矣。如此，則動心否乎？」

孟子曰：「否。我四十不動心。」(《公孫丑上》)

孟子透過「知言」「養氣」的工夫達到「不動心」的境界，透過引文與公孫丑的問答，孟子所提的「不動心」是對於卿相之位，乃是實現其道德理想的憑藉而非其目的。若得此卿相之位，而實現的乃為霸道之業，孟子仍然是不為動心的。所以孟子說明自己與告子不動心之差別，孟子曰：

告子曰：「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣。」不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可。夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰：「持其志，無暴其氣。」(《公孫丑上》)

此處文獻朱子注曰：「心之所之，而為氣之將帥」。²²朱子將孟子所提之「志」解為心之所向，即心具備意向性，藉此確立形驅、耳目之官之動力與方向。曾昭旭先生認為告子之不動心是「使心懸絕萬緣，成一虛靜無用的狀態，只是隨順自然，無可不可，於是心直可說不存在，遂無動不動了」。²³但孟子不動心是以仁心的靈明照見作為指引，在事事當中都能依義而行、舉止合宜，是因其不動，是不以外界之情境、生命之欲求，改變由仁心所彰顯的應為上而言，也就是以「仁義內在」為核心。與告子之不同在於其心不自絕於外界，而在社會環境之中行為

²² 朱熹著，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，頁 230。

²³ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢等著，《孟子義理疏解》，臺北，鵝湖出版社，頁 134。

舉止合宜，即與「仁內義外」不同。孟子進一步說「志壹則動氣，氣壹則動志也。今夫蹶者趨者，是氣也，而反動其心。」（〈公孫丑上〉）心志的專一不二，肢體的耳目之官便會跟著運作。若反其道而行，肢體之氣便會影響心志。所以說「持其志，無暴其氣」便是「不動心」的方法。進一步「志要如何持？」，「氣要如何無曝？」就需要「知言」、「養氣」的具體工夫來達至。

公孫丑問：「何謂知言？」曰：「詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。聖人復起，必從吾言矣。」（〈公孫丑上〉）

孟子認為「知言」為「養氣」之本，「知言」的工夫在於言語之發，是否源與本心。進一步知道「詖辭、淫辭、邪辭、遁辭」會妨礙心的靈明照見導致不善的行為產生。孟子一方面說：「我知言，我善養吾浩然之氣。」另一方面解釋：

難言也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。我故曰，告子未嘗知義，以其外之也。必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。（〈公孫丑上〉）

接著孟子說明透過涵養「浩然之氣」堅持心志進而樹立心之所向。人能以浩然之氣透過對家、國、天下之事，知其為義之所當然。知此「義」是內在於我者，即孟子曰：「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。」（〈盡心上〉）可見孟子將「誠」與道德實踐聯繫起來，「誠」是真實無妄的意思。透過自我反省的工夫將「我固有之」的心之善端擴而充之，作為人其一切道德行為的指引。而只要能做到誠的工夫。就可以「盡心、知性、知天」，對此牟宗三先生指出：

此種「萬物皆備于我」亦是本體論地圓具言之也。然「萬物皆備于我」並

不只是「本體論地圓具言之」之義,而且亦須有「道德實踐的彰顯之」之義。是故自自覺地作道德實踐以彰顯之言,則惟人能之,其他個體並不能也。而能不能之關鍵仍在能推不能推。而能推不能推之本質的關鍵「心」,其助緣之底據則在「氣」。此能推不能推所關重大。明道雖知此事實,然此條重點卻偏重在說「本質論的圓具」義。²⁴

透過存心、養性而事天的過程,孟子由「人皆可以為堯舜」肯定了人皆有之的仁義之心,透過修養的擴充讓可能轉化為必然,有限昇華成無限。人透過後天的道德修養工夫進而達到理想的人格境界。孟子的政治思想本質上是一套修身的政治學說,透過對執政者個人的道德實踐進而達到教化於民的目的。此即仁政王道的開展就在於仁心的開展上,即「以不忍人之心,行不忍人之政」。

第三節 義利論

「義」作為與道德相關之概念,其起源甚早,《尚書·康誥》「王曰:汝陳時臬事罰。蔽殷彝,用其義刑義殺,勿庸以次汝封。乃汝盡遜曰時敘,惟曰未有遜事。」即是武王要求康叔在宣布法律時,要效法殷人合理的刑罰與死刑。在此時「義」的概念是做為一客觀的公共行為的美德。《左傳·莊公二十二年》「君子曰,酒以成禮,不繼以淫,義也,以君成禮,弗納於淫,仁也,」春秋時代,「義」乃指適宜且不過度的涵義,「義」也成為「禮」的基礎《左傳·桓公二年》「夫名以制義,義以出禮,禮以生政」。而「禮」也成為「義」的表現。而這兩個意義,孔子將其進一步統整在君子與仁的概念當中。孔子思想的「義」多指「適宜」或「正當」的意思。《論語·為政》「見義不為,無勇也。」孔子將「義」與「君子」的觀念互相結合,將「義」作為理想人格的必要條件,《論語·

²⁴ 牟宗三,《心體與性體(第一冊)》,臺北:正中書局,1973年,頁70。

衛靈公》「君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之，君子哉」。孔子透過「攝禮歸義」，將「禮」作為一切生活秩序與制度儀文，收攝到「義」的正當性與理的基礎上。「義」在孔子思想當中，就是本著仁心所做的事理當然的判斷，而禮就是本於仁，行於義的行為表現。由此可以得知孟子「居仁由義」的說法就是繼承孔子「仁義」思想的進一步詮釋。孟子曰：

仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有雞犬放，則知求之；有放心，而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣。
(《告子上》)

孟子認為人只有在迷失其本心的情況下，才会有不合宜的行為產生。仁心的靈明照見與其對行為的指引，只有在本心被蒙蔽下，才會需要學問之道找回本心。既然人都具有普遍內具的良知本心，也不因人的賢愚窮達而有所不同。那人又怎麼會有君子與小人的分別？孔子曰：「君子喻於義，小人喻於利」（《論語·里仁》）。孔子以此義利之別說明君子之德與小人之德的不同，「義」從人之所以為人的應然理想做為判準，而「利」則為不顧道德理想僅以個人欲求做為其判準，唯有前者才是價值標準。孟子透過義利之辨要說明的，不在否定「利」這種價值觀，而是要突顯這兩種價值觀的不同，以及義利之間的優先秩序。所以孟子面對梁惠王的問題，對曰：「王何必曰利，亦有仁義而已矣」。義利之辨在孟子哲學當中，「義」作為一種價值判準或價值觀，一方面是王霸之辨的依據，另一方面是內在於人性的。孟子義利之辨的提出主要是希望對治，孟子的時代所面臨的問題，袁保新先生指出，這是反映孟子與當時整個功利主義思潮破裂的情形。²⁵孟子曰：

聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不

²⁵ 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，臺北：文津出版社，1992年，頁137。

歸楊，則歸墨。楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。公明儀曰：「庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓莩，此率獸而食人也。」楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。吾為此懼，閑先聖之道，距楊墨，放淫辭，邪說者不得作。作於其心，害於其事；作於其事，害於其政。聖人復起，不易吾言矣。（〈滕文公下〉）

楊子取為我，拔一毛而利天下，不為也。墨子兼愛，摩頂放踵利天下，為之。子莫執中，執中為近之，執中無權，猶執一也。所惡執一者，為其賊道也，舉一而廢百也。（〈盡心上〉）

孟子反省戰國時代之所以會產生「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊，則歸墨。」（〈滕文公下〉）的狀態，孟子認為是因為「楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也」，孟子以「楊子取為我，拔一毛而利天下，不為也」說明楊子的價值取向，墨子言「兼相愛、交相利」，孟子以「墨子兼愛，摩頂放踵利天下，為之」說明墨子的價值取向。而子莫在「過」與「不及」的價值當中，選擇了不為我也不兼愛的折中，但折中只會失去在不同社會經濟環境因應選擇上的權宜。對此王邦雄先生指出，執著於中，等於失去了因應權宜，雖狀似近於道，實則無道。因為楊朱之學在思考問題都是以為我為中心，以個人之「私利」為首要考量墨子所言的「利」是指天下人民百姓的「公利」，兩者在做與不做的行為權衡上，乃是以利與不利的價值來決定，兩者皆會落入「功利」的價值中，而忘記回歸人與人之間的倫常與進而肯定仁義的價值，而此極端的價值取向正是孟子所批評的。

「義」做為人內在之道德，並統攝在仁心或人性當中，透過〈告子上〉孟、告對義內義外的辯論可以看出。孟子曰：

告子曰：「食色，性也。仁，內也，非外也；義，外也，非內也。」孟子

曰：「何以謂仁內義外也？」曰：「彼長而我長之，非有長於我也；猶彼白而我白之，從其白於外也，故謂之外也。」曰：「異於白馬之白也，無以異於白人之白也；不識長馬之長也，無以異於長人之長與？且謂長者義乎？長之者義乎？」曰：「吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我為悅者也，故謂之內。長楚人之長，亦長吾之長，是以長為悅者也，故謂之外也。」曰：「耆秦人之炙，無以異於耆吾炙。夫物則亦有然者也，然則耆炙亦有外與？」（〈告子上〉）

告子主張「生之謂性」從生物學上的天生本有，以自然生理的生命活動來理解人性。主張「仁內義外」，告子所主張的「義」乃是會隨著外在客觀事實而改變，即我之所以會以年長的態度對待年長之人，是源於在客觀事實上年他年長於我，一如白馬之白是因為，在客觀上具有白的性質，故敬長之義是決定於對客觀事實的認識上。年長之馬與年長之人同樣是年長，但為何我們不會有一樣的態度去面對兩者，那是因為敬長之義是發自於人的敬長之心。換言之，「義」是來自於道德本心面對年長之人時的自我要求，所產生合宜的行為，不僅僅只是一客觀事實的認知。孟子曰：

孟季子問公都子曰：「何以謂義內也？」曰：「行吾敬，故謂之內也。」「鄉人長於伯兄一歲，則誰敬？」曰：「敬兄。」「酌則誰先？」曰：「先酌鄉人。」「所敬在此，所長在彼，果在外，非由內也。」公都子不能答，以告孟子。孟子曰：「敬叔父乎？敬弟乎？彼將曰『敬叔父』。曰：『弟為尸，則誰敬？』彼將曰『敬弟。』子曰：『惡在其敬叔父也？』彼將曰『在位故也。』子亦曰：『在位故也。庸敬在兄，斯須之敬在鄉人。』」季子聞之曰：「敬叔父則敬，敬弟則敬，果在外，非由內也。」公都子曰：「冬日則飲湯，夏日則飲水，然則飲食亦在外也？」（〈告子上〉）

既然「義」是內在於人的道德本心，公都子解釋「義內」乃是行吾敬，即敬與不

敬，是由人的道德本心所決定。面對孟季子的疑問，孟子指出施敬雖然會隨外在的環境而有所調整，但其決定何時應當敬與不敬，是決定於人的道德本心。即人的道德本心是超越外在社會經濟環境的影響的，而此也即是孟子所言「君子所性，仁義禮智根於心」(〈盡心下〉)。對此袁保新先生指出，站在孟子立場，只要我們確認「當敬」與「不當敬」是一種應然的價值判斷。與客觀事實的認知無關，那麼這種「應然」的判斷就必須交給我們先驗的道德心來解釋。²⁶孟子曰：「羞惡之心，義也」孟子將「義」理解為羞惡之心，即指基於恥於不善、憎人之不善的自覺，善、惡的判準是本於仁心的明察照見上。即孟子強調「心之所同然者何也？謂理也，義也。」而人只要能把握這仁心的自覺，就不會有自曝與自棄的行為產生，而落入與禽獸相同狀態。既然「義」在人性論上蘊含著生命實踐的方式，推擴到政治層面又該如何去發揮。孟子曰：

孟子見梁惠王。王曰：「叟不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？」孟子對曰：「王何必曰利？亦有仁義而已矣。王曰『何以利吾國』？大夫曰『何以利吾家』？士庶人曰『何以利吾身』？上下交征利而國危矣。萬乘之國弑其君者，必千乘之家；千乘之國弑其君者，必百乘之家。萬取千焉，千取百焉，不為不多矣。苟為後義而先利，不奪不饜。未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。王亦曰仁義而已矣，何必曰利？」(〈梁惠王上〉)

孟子透過回應梁惠王有利吾國乎，朱子注曰：「王所謂利，蓋富國強兵之類」。²⁷梁惠王面對當時國勢趨弱，政治以富國強兵為其目標，而孟子對此，則指出在政治層面義與利兩種不同的思考方式。「義」代表的是以普遍的人性與道德理想為主的價值觀，而「利」是以謀個人利益為出發點的價值觀。孟子認為一個執政者應該以「仁義」，站在普遍人性的理想與需求來考量政策。應該先「義」後「利」

²⁶ 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，臺北：文津出版社，1992年，頁143。

²⁷ 朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，2011年，頁201。

來施政才能達到「治平」的目的，若先「利」後「義」則「上下交征利而國危矣」。由此可以看出，只要言「義」就不會有人遺其親，有人後其君才是最大的「利」。對此程子曰：「君子未嘗不欲利，但專以利為心則有害。惟仁義則不求利而未嘗不利也。當是之時，天下之人惟利是求，而不復知有仁義。故孟子言仁義而不言利，所以拔本塞源而救其弊，此聖賢之心也。」²⁸更是強調出對於「功利」只會產生更多的「上下交征利交征利」，使人只知追逐「利」而忘了「仁義」，而發生人倫價值的喪失。對此袁保新先生指出：

「義」作為一種政治事務權衡的價值標準，或價值觀，基本上循著他所主張的「仁義內在」的理論而建立的，其與「利」作為一種以一己之福祉為首出的價值觀，不僅是異質的，而且是不可化約的。換言之，雖然選擇「義」可能會帶來大多數人的福祉，但「義」並不是「公利」，它只是與「公利」不相違背罷了。²⁹

順著袁保新先生的看法，孟子在義利之辨當中並不否定「利」，而是強調在追求「利」的過程當中，應該以「義」作為其原則。換言之，具有普遍性的「義」與僅具特殊性的「利」兩者不能混為一談，「義」對「利」有其優先性，在肯定「義」的前提下，才會有對「利」的追求。所以孟子才言「王亦曰仁義而已矣，何必曰利？」。

第四節 王道論

「王霸之辨」是孟子政治思想的核心問題之一，孟子以「尊王黜霸」的觀點來說明道德與事功作為理想政治之基礎，即「內聖外王」的理想人格可以在政治

²⁸ 朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，2011年，頁202。

²⁹ 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，臺北：文津出版社，1992年，頁150。

實踐的形式上做出義理分判。孟子認為王者可以與天地合德，透過內在自我修養德性以感化人民，使人民內心感通而自願受其領導。孟子王霸之辨的觀念乃是承繼孔子「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」（《論語·為政》）的觀念，孔子由此說明透過法令使人民遵守，只會使人民避免觸犯刑罰，但人民內心並不知道羞恥，用道德來感化引導人民，才能使人民自己知道錯誤並進而去改正。由此孔子並未有孟子「尊王黜霸」的立場。要瞭解孟子王霸之辨的差異還是要回歸到其所身處的時代來看。

孟子透過「王」、「霸」對舉比較並賦予新的意涵，將「王」、「霸」分為不同性質。《禮記·祭義》「至孝近乎王，至弟近乎霸」³⁰將「王」、「霸」視為同質，並肯定「王」優於「霸」但不「黜霸」。是言至孝之人通天理人情而近乎天下歸心的「王」，至弟之人可以抑強扶弱而達到人民佩服的「霸」。《禮記·表記》又說「厚於義者薄於仁，尊而不親。道有至，義有考。至道以王，義道以霸，孝道以為無失」³¹言行至道以為天下之王，行適宜的道以霸諸侯，實行稽考舊法的道而無過失。由以上兩段引文可以看出《禮記》中的「王」、「霸」思想，從行事動機與風格區分「王」、「霸」，這只是層次上的不同而非本質上的區分，雖然「王」優於「霸」，但「霸」也仍合乎人倫並行仁義之道。而孟子的「王」、「霸」之區別乃是與統治者的存心有關。三代以前，堯、舜是孟子所讚賞的聖王境界，但三代以後從春秋到戰國，局勢混亂與人性的價值迷失使諸侯交利相爭。以下便以「王霸之辨」的論述來釐清以「德」與「力」作為「王」、「霸」分疏。孟子曰：

以力假仁者霸，霸必有大國，以德行仁者王，王不待大。湯以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不贍也；以德服人者，中心悅而誠

³⁰ 孫希旦撰，《禮記集解·祭義》，臺北：文史哲出版社，1990年，頁1214。

³¹ 孫希旦撰，《禮記集解·表記》，臺北：文史哲出版社，1990年，頁1302。

服也，如七十子之服孔子也。《詩》云：「自西自東，自南自北，無思不服」。此之謂也。（《公孫丑上》）

此段引文孟子指出王道以德化民，民受其感化，無不中心悅以誠服。霸政假仁之名，實則以力迫人，人服非心服，力不足以反而已。「王」、「霸」的實行雖然都可以使人屈服，但差別就在於其統治者以德服人而非以力服人。因為以力服人並無法使人民心服口服。如上所述，孟子王道觀念上是源於孔子〈為政〉「道之以政」的文義，雖然孔子並未有孟子「尊王黜霸」的立場，但王邦雄先生認為「以德行仁者王，以力假仁者霸的治道區分，是一個價值上的分別。」³²，換言之，王道乃是德政，王者化民以德，不易見其功，故人民受其德澤感召，潛移默化而不自知。是以「殺之而不怨，利之而不庸，民曰遷善，而不知為之者。」（《盡心上》）孟子有感於三代以後，霸道之風日盛一日，對此提出其批判曰：

五霸者，三王之罪人也；今之諸侯，五霸之罪人也；今之大夫，今之諸侯之罪人也。……今之諸侯，五霸之罪人也。「長君之惡其罪小，逢君之惡其罪大。今之大夫，皆逢君之惡，故曰：今之大夫，今之諸侯之罪人也。」（《告子下》）

孟子所處之戰國時代因當時諸侯爭霸，諸侯只顧軍國富強，不顧人民百姓之生死。孟子批評這些行「霸道」者，並非以民心為考量，而是以一己之私利以武力爭霸的心態。另一方面更點出以民心為依歸作為「王道」與「霸道」的判準。孟子對此曰：「民之憔悴於虐政，未有甚於此時者也」（《公孫丑上》）。針對這些弊病，提倡「尊王黜霸」重建「王道」的理想與「仁政」的實施。才能具體的改善時代的弊病。

霸者之民，驩虞如也；王者之民，皞皞如也。殺之而不怨，利之而不庸，

³² 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢編著，《孟子義理疏解》，臺北，鵝湖出版社，頁 268。

民日遷善而不知為之者。夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉？（〈盡心上〉）

「堯舜，性之也；湯武，身之也；五霸，假之也。久假而不歸，惡知其非有也。」（〈盡心上〉）

三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。國之所以廢興存亡者亦然。天子不仁，不保四海；諸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗廟；士庶人不仁，不保四體。今惡死亡而樂不仁，是猶惡醉而強酒。（〈離婁上〉）

由此文獻可以看出孟子認為「王道」就是指先王之道，就是「仁政」，孟子以三代政治的經驗來說明「王道」實行的可能性，仁政王道的理想正是以三代歷史為依歸。孟子曰：「堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁聞而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也。」（〈離婁上〉）「先王之道」的本質就是德治，但孟子的「王道」理想的關鍵在於，透過個人道德的涵養與擴充後就變成德治的基礎。即是由「人皆有不忍人之心」上來說。孟子曰：

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。（〈公孫丑上〉）

孟子認為「不忍人之政」需由人普遍具有的「不忍人之心」出發，此「不忍人之心」是由「惻隱之心」來說的，孟子將「惻隱之心」作為仁之端，故「不忍人之政」即是指「仁政」，此仁政的基礎在於仁心的普遍具足上，故推行「仁政」與民心之所向是不能相違背的。而「不忍人之心」是來自於仁心內在的自覺，此自覺不會因為與己的利害而偏離道德行為。而人之所以為人就是在於人有這四端之心。仁政王道的開展就在此四端之心的存養擴充上。陳政揚先生認為：

孟子的外王思想是與其人性善論相互發明的，面對一個世衰道微、聖王不作的時代，孟子以為安立天下的基礎在於價值的重建。因此孟子所提君臣

分治、倫理分工的思想雖然在一定程度上觸及客觀制度的建立，卻將更多的心神聚焦在使制度運行的主角：「人」身上。³³

孟子透過「王霸之辨」，突顯王道政治之內涵，不管是君臣分治或是倫理分工雖然都會觸及客觀制度的建立，但若是沒有其運行的主體的價值，客觀制度的運作就會空泛而失去其存在必要性。故孟子還是回歸到人身上。孔子曰：「仁者，己欲立而立人，己欲達而達人」（《論語·雍也》），「仁」從道德內在性（心）而言即是孟子所謂的「良知」，良知既是能知是之非而又好善惡惡，則最大的善就是良知所追求的對象。而政治對我們生活的影響是無所不在，所以良知也必然對政治有所回應，此回應即內聖通向外王的必然發展。換言之，政治乃是安頓人之生命而有的存在，是人對理想與價值的追求，而此追求乃源起於人的仁心。是以「不忍人之政」即是仁政，此種以仁德作為政治最高指導原則的方式就是孟子所言的王道，「仁政王道」即為孟子的理想政治內容。「仁政王道」既然是「不忍人之心」所擴展而有之的內容，必定是追求善的。但僅以理想做為政治的號召，在當時的時代背景下是無法讓執政者所接納的。孟子在此不僅指出「仁政王道」是人人應行的理想，同時也強調仁政在現實上的功效，對此將於下文孟子民貴觀當中詳述。

³³ 陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學研究所博士論文，2002年，頁93。

第三章 孟子政治思想之省察

本章第一節討論「聖人」做為孟子內聖成德之學的大成境界，其關心的不僅是自身生命理想的完成，也對著群體生命的安立有著「己欲立而立人，己欲達而達人」的理想。第二節透過孟子治道觀的討論，說明「仁政王道」出發的不忍人之心，落實在具體的施政方法，透過保民、養民的方式使人民的生命有所安頓，教民明人倫確立君臣倫理關係，更透過「民貴君輕」與「弔民伐罪」的觀念確立了最終迫不得已政權轉換的正當性。第三節仁政觀當中進一步將孟子成德之學與外王事功做了一統整，進而討論「內聖」與「外王」的關係，兩者如何相貫通等問題。

第一節 聖人觀

孟子通過理想人格「聖人」的重新塑造，來解決當時時代所面臨的禮崩樂壞等問題。孟子肯定人之所以為人的本質性善，由四端之心經過存心、養性、事天的過程，使人超克其生命的有限性，並與無限的天道合一，即「天人合德」的境界，確立了「人皆可以為堯舜」的可能性。肯定人能透過道德實踐的工夫修養踐仁以成聖。孟子將「成聖」當作人之道德生命實踐的終極目標，因此孟子的理想人格也是在道德實踐的過程當中呈顯，孟子曰：

居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道。得志與民由之，不得志獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。此之謂大丈夫。（《滕文公下》）

在上述引文當中，孟子指出，人生命的價值不在地位、名利與財富的累積上，這些累積雖然可以呈顯物質欲望上的滿足，但並不足以從根本上呈顯人之生命的價

值。對此孟子提出「大丈夫」，說明人若能不被外在影響動搖心智、始終如一的實踐其道德生命者，所謂廣居、正位、大道均非由權力名利的累積，而是因為人自身「居仁由義」的自明上，所以孟子曰

自暴者，不可與有言也；自棄者，不可與有為也。言非禮義，謂之自暴也；
吾身不能居仁由義，謂之自棄也。仁，人之安宅也；義，人之正路也。曠
安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！（〈離婁上〉）

人若不能把握「居仁由義」，孟子更直接將其稱為「自棄」。孟子認為人生的價值不在物質與名利的累積而在於人之道德生命的實踐上。對此種理想人格需要透過道德生命實踐的看法，更在孟子對樂正子的品評對話中有更進一步的說明：

浩生不害問曰：「樂正子，何人也？」孟子曰：「善人也，信人也。」「何謂善？何謂信？」曰：「可欲之謂善，有諸己之謂信。充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。樂正子，二之中，四之下也。」（〈盡心下〉）

通過此段文獻，孟子以善、性、美、大、聖、神等概念，說明成聖的歷程所需要達到的德行。可欲之善是指通過良心當下的感通，以仁義行善不僅只是人的可欲，而是人之道德生命的實踐。所以孟子接著說：「有諸己之謂信」。而且，實踐這四端之心達到充實圓滿的境界，就可以實現道德生命的美。當人透過這充實的道德生命就會對他人的道德生命完成有所付出與盡力，使其德性的光輝照向他人，而成為富貴貧賤而不移其志，不畏強權而屈服的「大丈夫」。當個人道德生命實踐能夠使他人進而實踐道德生命而不恃其功，就可以達到聖人的境界。孟子在此所言之「化」是指德化。聖人通過其道德生命的實踐，對世間的人民起了一種道德心性的擴散作用，借由此作用使人民在日常生活中潛移默化。「聖而不可知之之謂神」是指聖人之境界，乃為體用之差別，並非聖人境界上還有一等神人。孟子曰：

霸者之民，騷虞如也；王者之民，皞皞如也。殺之而不怨，利之而不庸，民日遷善而不知為之者。夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉？（〈盡心上〉）

孟子由此指出人民的反應可以看出霸者與王者的為政方式與其教化的差別，「仁政王道」才是安立天下與人民的方法，王者安立天下的方式不是取悅人民，而是透過以德行仁與依道生殺的方式，來使人民能夠坦然接受而不產生怨尤，以至達到不覺王者治理的功勞。「過化存神」即是聖人透過良知本心對價值理序的靈明照見，居仁行義的實踐道德生命，使之感化人民普遍具足的道德心性被激發，在日常的生活當中行人倫以安立天下。由「大而化之之謂聖」可知「聖人」作為孟子理想人格的典範，透過成德工夫的實踐，「聖人」不僅只是個人生命理想的自我實現，同時是將群體如何安立其生命作為理想。也就是道德與事功並重的。亦如孔子曰：「修己以安人」、「修己以安百姓」（《論語·憲問》），但聖人如何安立這些群體的生命呢？對此需要透過孟子對人倫關係的闡述來看，黃俊傑先生指出，孟子基本上將「心」做為「個人」與「社會」統一的基礎，並將「個人」與「社會」之間的關係，視為是一個以倫理性當作其基本原則的連續體，並將法律與政治視為家庭倫理的延伸

¹。這說明人由「不忍人之心」為基礎的四端之心，孟子曰：「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」（〈公孫丑上〉）從天人合一的關係來看，四端之心經由擴充存養的工夫透過「知心、知性、知天」的過程達到天人合德的境界，再從精神與身體的關係來說，透過精神修養不斷向外擴充，落實於身體上即孟子所謂「形色，天性也；惟聖人，然後可以踐形」（〈盡心上〉）。通過擴充而達到身心如一的境界。

¹ 黃俊傑，《孟子》，臺北：東大圖書公司，1993年，頁131。

在「個人」與「社會」的衝突中，透過責任的不相容性，由血緣與不可取代的原則下做為面臨道德困境時選則的依據。²孟子曰：

規矩，方員之至也；聖人，人倫之至也。欲為君盡君道，欲為臣盡臣道，二者皆法堯舜而已矣。不以舜之所以事堯事君，不敬其君者也；不以堯之所以治民治民，賊其民者也。孔子曰：「道二：仁與不仁而已矣。」暴其民甚，則身弑國亡；不甚，則身危國削。名之曰「幽厲」，雖孝子慈孫，百世不能改也。《詩》云：「殷鑒不遠，在夏后之世」，此之謂也。（〈離婁上〉）

道在爾而求諸遠，事在易而求之難。人人親其親、長其長而天下平。（〈離婁上〉）

孟子將人倫之至視為治理天下的基礎，從人性的根源處將「親其親、長其長」視為先於經驗的良知良能。孟子認為維繫社會能否長治久安的基礎是人性先驗上的必然如此，而非經驗上的選擇。換言之，個人在社會的公共領域中，其行為舉止的反應，除了來自法律的規範外，更多是良知良能的自我規範，即落在本心對價值秩序的視察上。在此孟子並非是說當「道德」與「法律」有衝突時就可以「以私害公」，而是指出順從道德的優先性，每個人都需要符合其本身身分所應該選擇的行為，而這行為本身就是維持社會秩序的基礎。故孟子提出「聖人，人倫之至也」（〈離婁上〉），「人倫明於上，小民親於下」（〈滕文公上〉）時，不僅只是說明君臣間所要遵守的規範，更點出「聖人」安立天下的基礎在於人與人之間的價值秩序上。故聖人透過「明人倫」的方式，釐清社會秩序的根源，進而安立個人與群體生命的道德實踐上。

在孟子所言「聖人」不僅指堯、舜、孔子等持守中道而能成全德之人，也指

² 參閱黃俊傑，《孟子思想史論（卷一）》，臺北，東大圖書公司，頁98。

稱那些在道德生命實踐的某些層面有特殊成就的人。即在自我道德實踐成就有值得推崇之處，把外王事功的要求放寬，只要有仁者之德與事功之表現即可稱為聖人。孟子認為人可以透過不同的方式實現自我生命之價值，亦為人皆可以為堯舜之表現。孟子曰：

伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。孔子之謂集大成。集大成也者，金聲而玉振之也。金聲也者，始條理也；玉振之也者，終條理也。始條理者，智之事也；終條理者，聖之事也。智，譬則巧也；聖，譬則力也。由射於百步之外也，其至，爾力也；其中，非爾力也。（〈萬章下〉）

根據人之道德生命實踐的側重與層次的不同，聖人有「聖之清者」、「聖之任者」、「聖之和者」、「聖之時者」之分別。孟子肯定伯夷、伊尹、柳下惠都朝以「仁」做為目標實踐其各自的生命價值，對此孟子曰：

居下位，不以賢事不肖者，伯夷也；五就湯，五就桀者，伊尹也；不惡汙君，不辭小官者，柳下惠也。三者者不同道，其趨一也。一者何也？曰：仁也。君子亦仁而已矣，何必同？（〈告子下〉）

從上述文獻可以看出，孟子區分伯夷、伊尹、柳下惠三者是否為「聖人」的標準並非三者的行為，而是三者行為背後的價值，即「仁」的表現作為其是否為「聖人」的價值判斷。孟子雖然肯定這種因不同生命實踐的側重與層次不同的「聖人」，但若要有一完整的理想人格者，孟子所推為孔子，其理由除了堅定志向實踐道德生命價值外，孔子智、聖兼備，本末始終一貫持守中道、知所進退，其道德事功可尤在三者之上，集其大成故稱「聖之時者」。要實行仁道，除了需要始終如一的堅定毅力外，更需要明辨是非與因地適宜的能力。聖人秉受形上的「天道」落實在現實的人間，會受到人自身環境背景的限制，孟子反省楊朱與墨子的過與不及的極端偏執，說明執中並非固定不變，而是隨事物而權衡調節使其合乎

中道。孟子舉「男女授受不親」雖為禮，但若是「嫂溺援之以手」者就是權衡的問題。若僅持守理法而不知變通，禮就會僵化成為吃人、害人的禮教了。是以孟子說「執中無權」乃為賊害大道的行為。故持守中道、知所進退乃是聖人作為人的理想人格中不可缺少的。

第二節 民貴觀

孟子透過推行「仁政」來實現其「王道」的理想，但一國的興盛衰亡寄託在國君個人之仁心是否彰顯與仁政的推行？對此孟子提出「民貴君輕」的概念來說明仁政王道具體落實之方法。孟子曰：「諸侯之寶三：土地、人民、政事」（《盡心下》），其中又以人民最為重要《尚書·五子之歌》有云：「民為邦本，本固邦寧」就在強調人民對於國家的重要性，孟子認為國君與國家是為人民而存在的，它們是為了安頓人民的生活才有其價值與意義。若國君與國家無法完成安頓人民生活得目標，則人民就可以合理的推翻之。孟子曰：

民為貴，社稷次之，君為輕。是故得乎丘民而為天子，得乎天子為諸侯，得乎諸侯為大夫。諸侯危社稷，則變置。犧牲既成，粢盛既潔，祭祀以時，然而旱乾水溢，則變置社稷。（《盡心下》）

社稷是保護土地與穀物的神，若人民合乎時令的祭祀社稷之神，但仍遭逢水旱災，人民就可以變置怠忽職守的社稷之神，同然若諸侯對社稷與人民造成危害時，人民亦可變置諸侯。相同的觀念出現在孟子回答齊宣王問：「湯放桀，武王伐紂，有諸」時，當齊王又問：「臣弑其君可乎？」孟子回曰：「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」（《梁惠王下》）

對此蔡仁厚先生指出，君與社稷只是變數，人民才是不變的常數。³透過引文文獻可知孟子認為「社稷」、「諸侯」、「君」等都是可是更換變置的，只有人民才是孟子政治思想的重心。孟子採取法先王之道來推行仁政，發揮周朝「天命靡常，唯德是依」的精神，與以民為本的思想提出「民貴君輕」的概念，限制君權的無限擴張與恣意妄為。孟子透過對「湯武革命」與「君可易位」肯定，當國君殘暴失德的行為已經影響到人民與危害國家社稷時，有一套政權轉移的方式。但「弔民伐罪」終究不是一個常態的方式，革命終究仍是迫不得已的最後手段，並不能成為政權轉移的常態機制。故孟子提出「明人倫」作為在體制內根本的解決辦法，當君、臣、人民都可以各司其職各正其位的狀況下，仁政王道的實施與責任就不會都只在國君一人身上。而是透過一個客觀的分工來架構常態的政治結構。對此可由孟子回答陳相的對話中看出端倪，孟子曰：

然則治天下獨可耕且為與？有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所為備。如必自為而後用之，是率天下而路也。故曰：或勞心，或勞力；勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人：天下之通義也。（〈滕文公上〉）

孟子透過大人與小人的區分將國君、臣子與人民間各自所應具備的職責與義務，而這些職責與義務的基礎乃是源於以仁義內在為根源的人倫關係上。孟子曰：「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」孟子透過五倫說明父子、君臣的關係是來自普遍內在的仁義來維持，對此孟子在〈告子下〉有一說明：

為人臣者懷仁義以事其君，為人子者懷仁義以事其父，為人弟者懷仁義以事其兄，是君臣、父子、兄弟去利，懷仁義以相接也。然而不王者，未之有也。何必曰利？（〈告子下〉）

³ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，頁 313。

孟子批評宋牼的功利觀點並重申君臣、父子的關係之維持並非源於外在的名利權位。孟子透過「仁義內在」賦予君臣之間的「客觀架構」有其價值根源⁴，透過內心充滿的人亦使國君與臣子之間可以各安其位、各司其職。孟子由「義利之辯」提出義的優先性並進一步指出維持社會秩序的穩定之基礎除了客觀制度的建立外，更需要注意的是使制度運轉的正當性。也就是臣子與人民需要懷抱著仁義來事其君、父，而此君、父也必須懷抱著仁義來回應。故孟子云：「上下交征利，而國危矣。」（〈梁惠王上〉）

仁政王道之所以能夠無敵於天下，是因為它重視人民的需要，符合人民的需求，人民自然將國家視為己身而加以保護，政權自然可以常存。若執政者不能盡到保民的責任，不能懷仁心、行仁政保障人民的生活，而是以爭權奪利作為其目標使貧富差距過大。孟子對這樣的行為亦提出批評曰：「庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓莩，此率獸而食人也。」（〈梁惠王上〉）所以孟子曰：「保民而王，莫之能禦也」既然行仁政是確實有效，就需要探討實際實施的方式為何。

孟子所身處的時代是以農立國的農業社會，土地是生產糧食與經濟的主要關鍵，仁政王道的推行，必須要讓人民的生活有所安頓，所謂「養生喪死無憾，王道之始也。」「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。」執政者必須使人民衣食無缺，保障其基本的民生需求，才能提倡道德教化。故孟子曰：

夫仁政，必自經界始。經界不正，井地不鈞，穀祿不平。是故暴君汙吏必慢其經界。經界既正，分田制祿可坐而定也。（〈滕文公上〉）

孟子透過「為民制產」、「不違農時」、「薄其賦稅」三個政策來達到養民的目的。當人民不必陷入為基本生活所需的三餐奔波勞碌的時候，就需要透過教化導引人

⁴ 參閱牟宗三，《政道與治道》，臺北：臺灣學生書局，1991年，頁261-262。

民趨向於善。孟子曰：

善政不如善教之得民也（〈盡心下〉）

設為庠序學校以教之：庠者，養也；校者，教也；序者，射也。夏曰校，殷曰序，周曰庠，學則三代共之，皆所以明人倫也。人倫明於上，小民親於下。有王者起，必來取法，是為王者師也。《詩》云「周雖舊邦，其命惟新」，文王之謂也。子力行之，亦以新子之國。（〈滕文公上〉）

稷教民稼穡。樹藝五穀，五穀熟而民人育。人之有道也，飽食、煖衣、逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。放勳曰：「勞之來之，匡之直之，輔之翼之，使自得之，又從而振德之。」聖人之憂民如此，而暇耕乎？（〈滕文公上〉）

讓人民三餐無虞，只是推行仁政之基礎，還要透過教化讓人民可以明人倫，由「親其親、長其長」推行孝悌之義，就可以使天下平。孟子希冀透過教化使人民可以明白人倫的重要，只要國家的教育穩定知識的傳播與技術的發達就會順理成章的完整。孟子曰：「以佚道使民，雖勞不怨；以生道殺民，雖死不怨殺者。」蔡仁厚先生指出，使民之道，手在與民同好惡，同憂樂。佚道，是使人民活動獲生之道。透過教化使國君與人民可以在其生活中實踐道德生命。做出合理合宜的行為，進而達到使天下承平的目的。⁵孟子曰：「桀紂之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣；得其民有道：得其心，斯得民矣」（〈盡心下〉）徐復觀先生對此有一說明：

孟子雖認為經濟過分缺乏，足以陷溺其心；但他並不認為解決了經濟問

⁵ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，頁 135。

題，便解決了行為的問題。他是認為解決經濟問題，乃是解決行為問題的先決條件。在先決條件解決後，還要加以教育的力量，不加上教育的力量，則優越的經濟條件，反成為助長作惡之質。所以他很明顯的說「飽食暖衣而無教，則近於禽獸」(〈滕文公上〉)。他決不輕視物質對人類行為的影響，也決不以為人類的行為是完全決定於生活物質。⁶

孟子透過保民、養民、教民、使民的民本思想。闡發以「仁義內在」為基礎透過教化「明人倫」進而安立天下。由此可以看出孟子以民為本之思想具有現代民主思想的雛形。孟子的民本思想是否能夠開出現代民主的問題，許多前輩先生有許多不同論述與批評，筆者認為從歷史脈絡之觀點來看，孟子仍然承認王權的「正當性」，但其出發點是以安立天下為目的，從孟子「民貴君輕」的論述可以看出孟子認為人民是國家政治的主體。至於能否由以民為本的政治思想開出民主制度，對此牟宗三先生指出：「若只限於治權方面說，而政權仍屬於一家之世襲，或寄託在具體之個人上，則還不能算是『大道之行』。以今語之，即還不能算是真正的民主。只有治權之民主而無政權之民主，則治權之民主亦無客觀之保證，而不得其必然性」。⁷透過牟宗三先生的說法，若要肯定孟子「民本」思想具有民主之內涵，就必須透過政權的歸屬來討論。孟子曰：

萬章曰：「堯以天下與舜，有諸？」孟子曰：「否。天子不能以天下與人。」
「然則舜有天下也，孰與之？」曰：「天與之。」
「天與之者，諄諄然命之乎？」曰：「否。天不言，以行與事示之而已矣。」
曰：「以行與事示之者如之何？」曰：「天子能薦人於天，不能使天與之天下；諸侯能薦人於天子，不能使天子與之諸侯；大夫能薦人於諸侯，不能使諸侯與之大夫。昔

⁶ 參閱徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，頁176-177。

⁷ 牟宗三，《政道與治道》，臺北：臺灣學生書局，1991年，23-28頁。

者堯薦舜於天而天受之，暴之於民而民受之，故曰：天不言，以行與事示之而已矣。」曰：「敢問薦之於天而天受之，暴之於民而民受之，如何？」曰：「使之主祭而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天與之，人與之，故曰：天子不能以天下與人。舜相堯二十有八載，非人之所能為也，天也。堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南。天下諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜；訟獄者，不之堯之子而之舜；謳歌者，不謳歌堯之子而謳歌舜，故曰天也。夫然後之中國，踐天子位焉。而居堯之宮，逼堯之子，是篡也，非天與也。《太誓》曰：『天視自我民視，天聽自我民聽』，此之謂也。」（〈萬章上〉）

對此王邦雄先生指出，儒家的政治思想，是把政治的本質提升到道德的層次。政治理想在德化禮治，而不是政令施行。故政治等同於文化，人文化成自然，以人文禮樂化成自然人性，成就德行人格之美善。⁸孟子透過與萬章談論堯舜禪讓的對話中，說明政權的轉移並非是個人的私相授受，而是有其客觀的程序從「天子薦人於天」、「暴之於民」，然後「天受之」、「民受之」在到「天與之」、「人與之」的過程。而此政權轉移的過程雖然是「天與之」，但「天視自我民視，天聽自我民聽」的前提下，此政權的轉移仍是在人民的肯定下由人民所授與的。由此亦可看出孟子主張政權的主人是人民而非國君。對此蕭公權先生指出，孟子貴民不過是由民享以達於民有。民治觀念之原則與制度，皆為其所未聞。⁹不過徐復觀先生則認為，不能說孟子的民主思想不含「民治的原則」，但人民如何有效行使這種權力，則是制度問題，孟子的確沒有想到。¹⁰徐復觀先生透過民治原則與

⁸ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢編著，《孟子義理疏解》，臺北：鵝湖出版社，頁 278。

⁹ 蕭公權，《中國政治思想史·上冊》，臺北：聯經出版公司，頁 96。

¹⁰ 徐復觀，《儒家政治思想與民主自由人權》，臺北：臺灣學生書局，頁 126。

制度的區分下，肯定孟子有其民治的原則，而在制度尚未明確的規劃。透過上述可以看出孟子民本思想含有「主權在民」的意義，但無一客觀的法治架構。

孟子政治思想仁政王道中重視德治，並肯定王權有其統治正當性。但德治是否就是人治而不重法治？對此徐復觀先生有一說明：

至於說儒家重人治而不重法治，便首先要對法的解釋。若將法解釋為今日的憲法，則兩千年以前，尚無此觀念。當然過去也曾想到要有一種恆常不變的法，來維持政治的安定，此即孟子所說的「舊章」、「先王之法」（「離婁」）；這有似於英國歷史的慣例。但它與現代的憲法觀念，究不相同。若將法解釋為刑法，則儒家確是不重視刑法，但並不否定刑法。孟子說得很清楚，「國家閒暇，即是時，明其政刑」（「公孫丑」）。若將法解釋為政治上所應共同遵守的若干客觀性原則，即由此原則而行之為制度，見之於設施，則孟子乃至整個儒家，是什麼地方不重法治呢？¹¹

徐復觀先生透過將法治解釋為依若干客觀性原則所建立的制度與政策來達到治平天下的目的，就不能否定孟子不重法治。黃俊傑先生指出，孟子從未將政治事為各種利益團體衝突、協調、溝通、折中之場域；孟子將「政治」視為提升人類道德福祉的場所。因此孟子也不會將政治改革是為純制度化的「細部社會工程」。而是「反求諸己」，訴之每個人內心的「無聲的革命」，這是孟子所為的「求其放心」，尤其訴之於統治者的良心發現。孟子之所以特別強調「格君心之非」的重要性，其原因正是要從統治者的心靈深處，激發其「良知」從而帶動社會經濟的全面改革。¹²雖然孟子民本思想並未發展出現代意義的民主制度，但孟子透

¹¹ 徐復觀，《儒家政治思想與民主自由人權》，臺北：八十年代出版社，1979年，頁128。

¹² 參閱黃俊傑，《孟子的王道政治論及其方法論預設》，《國立臺灣大學歷史學系學報》，頁47-61。

過「徒善不足以為政，徒法不能以自行」(《離婁上》)為基礎，以「先王之法」堯舜之治為典範，建構一個以道德為本位的社會分工制度，來限制君權的無限擴張。並在此基礎上提供君臣分工的客觀架構中提供了一套人性論的價值判准。由此來看孟子「禮治」在順位上優於「法治」，強調以德治民，由此可以看出孟子的治道觀不是從國君統制人民的角度來思考，而是以安立萬民近而安天下為目的。

第三節 仁政觀

孟子的「王道」理想的關鍵在於其以「先王有不忍人之心，斯有不忍人之政」上，換言之，在孟子的觀念當中，「王道」就是「仁政」。孟子曰：

仁言，不如仁聲之入人深也。善政，不如善教之得民也。善政民畏之，善教民愛之；善政得民財，善教得民心。(《盡心上》)

孟子透過「不忍人之心」所開展之「仁政」，乃是希望透過人的內在修養使人達到內聖的與外王事功的集成。內聖是德，而外王事功是謀求天下人民之福祉。福德一致才能完滿。仁言是內聖修養的表現，而仁聲是外王事功所開展的成果。而仁言對政治的影響不如仁聲來的深遠。對此王邦雄先生指出，仁聲的政事外王可以分為兩個層次：「一是善政，一是善教。」一樣的「善」，有「道之以政，齊之以刑，民免而無恥」的善政；也有「道之以德，齊之以禮，有恥且格」的善教，善政不如善教。是由於善政僅有「民畏之」的效用，而善教則可得「民之愛」的教化歸心。¹³得「民之愛」就可以「得民心」透過道德教化的施政方式就可達到「以德服人」的王道境界。孟子曰：

¹³ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢編著，《孟子義理疏解》，新北：鵝湖出版社，2010年，頁270。

人不足與適也，政不足間也。惟大人為能格君心之非。君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正。一正君而國定矣。（〈離婁上〉）

以善服人者，未有能服人者也；以善養人，然後能服天下。天下不心服而王者，未之有也。（〈離婁下〉）

故王之不王，非挾太山以超北海之類也；王之不王，是折枝之類也。老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。天下可運於掌。《詩》云：『刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。』言舉斯心加諸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子。古之人所以大過人者無他焉，善推其所為而已矣。（〈梁惠王上〉）

透過前文可以得知，如果能把善見諸行動，以實惠施諸他人，則天下所有的人都會信服他。不能保民而王非不能，而是不為也，透過「親親而仁民，仁民而愛物」（〈盡心上〉）只要執政者施行「推恩」發揚仁義禮智四端的仁政，天下的人民就會接受「仁政」的治理與教化，進而就可使天下安定保四海。仁政的施政方針以「養」與「教」為首要，透過養民使人民有恆產，使其有能力可以伺奉父母，撫養妻兒，保障其生活的基本需求後，再由「養」而「教」，透過教化使人民明白人倫的重要性，發揮人飢己飢、人溺己溺的精神，自然就可以達到「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼」的承平社會。對此勞思光先生指出：

孟子既將「仁」的觀念效用化，遂堅持仁為政治之原則。由此而生出德治之理論。「德治」與「法治」、「人治」互別。言德治者，以為治亂之道，繫乎執政者之德性。此說之根源即在於「仁政」理論。蓋依孟子之說，「仁政」為獲得政權及保有政權之條件；天下治亂，悉以仁政有無為斷。¹⁴

孟子將政治的複雜性提升到道德的層次，言「道二，仁與不仁而已矣」，將天下

¹⁴ 勞思光，《新編中國哲學史》，第一卷，臺北：三民書局，1984年，頁136。

治亂與否，簡化成執政者治國之心是否能「仁」與「不仁」來區分。

孟子以「心」、「性」當作實踐內聖之學的內在根源，但生命理想的實現並非僅是自我道德生命的完成，而是需要透過面對價值崩壞失序的社會，提出新的價值根源，進而安立天下的外王之道來完成。是故孟子「內聖外王」由人之性善出發，透過德性在「盡心、知性、知天」的脈絡下，將「天」做為人理解自身存在價值之基礎。並透過人應然對人文精神的開創與對道德義理的承擔，在具體的生命中踐仁行義以回應天命的招喚。即通過四端之心的存養與擴充，實踐道德義理來回應天命。儒家即是希望通過個人道德工夫的實踐與外王事業的併成，在「成己」、「成物」中建立一個人文化成的世界。牟宗三先生對此指出，聖王重理想的實踐，實踐的過程即為政治活動。此等活動是由自己出發，而關聯著人、事、天三方面關係的合理與調和；而要達到合理與調和，必須從自己的內省修德作起，即是先要培養德性的主體，故必須說「正德」然後才可以說「利用」與「厚生」。中國的聖人，必由德性的實踐，以達政治理想的實踐¹⁵。「內聖外王」一詞出自《莊子·天下》，但卻是極能代表儒家修己以安人的理想工夫與境界，後被儒家學者援引借用。成為對孟子「仁政王道」思想最好的形容。牟宗三先生指出：

「內聖」者，內而在于個人自己，即自覺地作聖賢工夫（作道德實踐）以發展完成其德性人格之謂也。「內聖外王」一語雖出于莊子天下篇，然以之表象儒家之心願實最為恰當。「外王」者，外而達于天下，則行王者之道也。這是儒家「內聖外王」之本義。孟子由四端之心的存養擴充到推行「仁政王道」的義理脈絡，即為成德之教與外在事功的一體實踐。孟子以「仁」為核心的王道思想就是一「內聖外王」思想。¹⁶

¹⁵ 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，頁 15。

¹⁶ 牟宗三，《心體與性體》，臺北：正中書局，1973 年，頁 4。

故成德之教與外在事功的一體實踐就是以仁為核心的「內聖外王」思想。孟子以「心」、「性」作為「內聖外王」的內在根源，心具有明照價值理序的能力，而性作為是「人之所以為人」生命實踐的依據。透過「道德心」行仁義、明人倫的方式，透過存養的擴充，道德生命實踐的工夫來達到聖人的境界。孟子言性善是指人之道德行為何以可能的依據，孟子不否認人的自然之性，但並未從自然之性的角度來探討人性。而是指出人之所以為人的本質，即通過心對世間價值理序的明察照見上，去實踐與實現。如上章第三節所論孟子的外王思想與其人性論是互相呼應的，孟子認為安立天下的基礎是價值根源的重建。因此孟子提君臣分制與倫理分工，雖然有觸及客觀制度的建立，但更重要的是使制度運行的「人」身上。孟子通過人人皆可以為堯舜，肯定人成聖的可能。在道德生命的實踐中，不僅是個人生命理想的自我完成，更是需要「博施民而能濟眾」，成己之外還不忘成物的。透過居仁由義，因時制宜的方式來完成外王事功。陳政揚先生指出，孟子通過人禽、義利、王霸之辨，孟子認為唯有重新喚醒人的價值意識，重新建立人性的尊嚴，王者的事功才可能是人文化成的事業而不是權力競逐的統馭技術，外在的政治制度才可能以內在的人性為依循動力，順利運行。¹⁷安立天下的基礎是來自於貫穿天地人我的價值理序，即人天生本然能好善惡惡的良知良能。而此價值理序又是普遍存在人倫關係當中的。故孟子「仁政王道」之基礎即在於明人倫，以人民為本主張國君應採行置民恆產、教民明人倫、以義使民使之有道的方式，保民、養民進而教民的外王事功，可以看出孟子仁政觀不是為了統治人民，而是以安立人民為目的。

¹⁷ 陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學研究所博士論文，2002年，頁93。

第四章 結論

第一節 論文回顧

第一章撰寫筆者對於孟子「仁政王道」政治思想的研究動機，透過牟宗三先生所言面對「周文疲弊」的時代背景與顧炎武先生日知錄對春秋戰國時代之歷史觀察，儒家試圖透過道德的實踐對生命的意義與價值創造，由德性的實踐達到政治理想的實踐。孟子由性善的心性論肯定人皆可以為堯舜的可能。以此人性論為基礎發展的「仁政王道」思想，在當時世衰道微的時代下重新確立人的價值根源。反觀現今社會，民主法治的社會架構下，人民越來越重是個人利益，面對資本主義當道的社會氛圍下。人該如何透過挺立道德主體承擔起安立天下的志向，重新與社會連結就是解決當代政治問題與社會亂象的關鍵。當代對孟子的哲學思想如何面對現代化之研究有諸多之研究結果。但筆者認為仍有可以補充與進一步討論的地方，故選擇孟子之政治思想研究做為切入點。透過袁保新先生之「創造性詮釋的原則」作為本論文主要研究之方法，扣緊文獻本身而非僅只是隻字片語的斷章取義，在研究當中思想家之思想必然與其所屬之時代環境與文化傳統相緊扣，進而不出現獨立抽離其時代背景的分析討論。

第二章孟子透過肯定人性本然的「性善」回應人何以會為不善的問題，指出人心本然為善，具有照見價值理序的能力。但心跟感官欲望仍會因為人心陷溺在物質的欲望，而有不善的行為產生。通過即心言性，從「心」靈明照見價值理序的能力，進而張顯「性」作為人實踐價值的根源，孟子由人禽之辯指出人與禽獸的不同就在於人具有此仁心善性上。孟子的性善論確立了人道德行為的根據，指出人之道德生命何以可能的依據。透過人之所以為不善的原因突顯「心」與「欲」的關係，孟子進一步提出「養心莫善於寡欲」透過知言養氣的工夫來解決欲望與

價值的問題。透過存心、養性、事天的過程，肯定人可以通過道德生命的實踐落實在日常生活當中，進而達到理想的人格境界(聖人)。第三節王道論透過孟子王霸之辨，突顯王道政治之內涵。透過「王」、「霸」對舉比較並賦予新的意涵，進而以「不忍人之心」推出「不忍人之政」的仁政思想。

第三章第一節孟子之聖人觀由「人皆可以為堯舜」肯定人人皆有成聖之可能，成聖的歷程落在人生命的道德實踐當中踐仁以成聖。孟子理想聖人的典型是居仁由義、因時制宜，並且是「推己及人」要能達到「博施於民而能濟眾」的境界。第二節民貴觀孟子面對其時代困境所提出的安立天下之道，透過推行「仁政」來實現「王道」的理想。孟子提出「民貴君輕」以民為本的概念說明「仁政王道」具體落實的方法，透過保民、養民、教民，使民有道的方式保障人民的基礎生活，再透過仁義禮樂、人倫教化來達到安立天下的目的。而在於政權轉移的問題上，孟子由堯舜禪讓指出天下不是個人的所有物，並非兩個當權者可以私相授受。透過其民本思想，政權的轉移仍是在人民的肯定下由人民所授與的。雖然孟子肯定王權的統治正當性，但德治並非是人治就忽略了法治，孟子以「先王之法」堯舜之治為典範，建構一個以道德為本位的理想社會分工制度，來限制君權的無限擴張。並在此基礎上提供君臣分工的客觀架構中提供了一套人性論的價值判準。第三節仁政觀討論孟子以三代為依歸由不忍人之心所開展出「仁政王道」的政治理想，並進而產生的內聖外王思想。

第二節 研究展望

本文之最後，根據本論文之研究方向，做一未來之展望。筆者認為孟子「仁政王道」的政治思想既然蘊含開出民主科學的原則與精神，根據前輩先生的考察中國傳統文化並不阻礙民主科學的發展，那我們面對臺灣目前政治與文化環境，透過孟子「仁政王道」開展而出的「內聖外王」思想如何對現今社會所面臨的種

種問題如何提供反思與解答。當代哲學面對時代的轉變，封建走到民主儒家以安立天下為關懷的「外王」思想，不需要依附在君主制度下實踐。孟子的「內聖外王」思想如何面對民主政治。「內聖外王」的現代意義為何？在處理該問題時需要先探討「內聖」與「外王」的關係為何？即是「內聖」如何通達「外王」兩者如何相貫通的問題。對此在唐君毅、牟宗三、張君勱與徐復觀先生在 1958 年共同聯名發表的〈為中國文化敬告世界人士宣言〉當中指出，傳統儒家政治思想在君主制度下，人民只沐浴在其德化下，被動接受德化，狹隘的「聖君賢相」並無法真正的實現「內聖外王」之理想。¹對此牟宗三先生亦指出，傳統儒家的「內聖」直通「外王」只會造成外王事業的退縮。必須透過「轉折上的突變」由「內聖」曲通「外王」。透過「理性之運用的表現」轉出理性之架構的表現問題。²牟宗三先生認為傳統中國政治的困局，即「朝代更替，治亂相循」、「君位繼承，宮廷鬥爭」、「宰相地位，受制於君」，其主要原因是因為傳統中國僅有「治道」而無「政道」，而現代之民主政治的政治形態正是解決此困局的方法。傳統儒家透過「內聖」直通「外王」無法解決政權轉移與治者負擔過重、「人存政舉、仁王政息」的問題。牟先生在此認為唯有將人治德治主觀型態的治道轉出民主法治客觀型態的政道，外王才能實現。³對於儒家如何開出科學與民主之問題，牟先生透過「內聖」曲通「外王」的方式，一方面承認德性之知與民主法治在本質上的差異，解釋了儒家過去未能開出民主法治與科學知識的原因，另一方面肯定了德性之知與民主政治和科學知識的內在關聯，說明內聖之學如何開出民主科學。對此林毓生先生不同意新儒家學者所提出的民主開出說，而提出「創造性轉化」，即通過多元的思想模式將中國的傳統符號、思想、價值與行為模式加以重組改

¹ 收錄於唐君毅，《中華人文與當代世界》，臺北：臺灣書局，1975年，頁865-929。

² 牟宗三，《政道與治道》，臺北：臺灣學生書局，1991年，頁56。

³ 牟宗三，《政道與治道》，臺北：臺灣學生書局，1991年，頁25。

造，使其變成有力於變革的資源。⁴張灝先生提出進一步通過基督教重視幽暗意識的傳統與西方自由主義對權利濫用的防堵，對比儒家思想與中國民主化、現代化的看法。認為儒家是樂觀的人性論，使得儒家並未正視「幽暗意識」，進而去發展一套客觀制度來防堵人的罪惡性與墮落性。對此儒家雖然蘊含抗議精神與批判意識，卻疏於從客觀制度對權力加以防範，並指出這就是中國無法開出民主憲政的部分原因。⁵雖然孔、孟並未發展出西方「法制」的觀念來防堵人的惡行，是因為孔、孟看見了外在刑、法的約束無法從根本上去解決人之所以為惡的問題。只有從什麼才是指引人為善的根源處著手，透過良心善性的虛靈明覺來對治人陷溺其心、自暴、自棄時所產生的惡行。孟子透過人禽之辨言大體、小體的分別，不僅是對人性的現實與映襯人的幽暗意識，那種對人性的樂觀精神。而是孔、孟根本未將「惡」當作是人性的本質，他們是透過對人性善的追尋，把人行善的行為找到了一個內在的動力，也為道德與法制找到普遍且穩定的基礎。除非肯定逃避法律的處罰是人行善唯一的原因，否則人為善與對善的追尋就是必然的行為。這也才不至於將儒家「內聖外王」的思想歸類為具有威權主義與烏托邦主義的傾向，導致了與西方自由主義的背離進而無法發展出民主憲政的看法。

孟子思想中雖然僅只出現「民本」而未出現「民主」的思想，但透過孟子理論的義理脈絡來看，孟子提出「民貴君輕」的民本思想亦肯定「湯武革命」的正當性，就無法說是以統治者為主的威權主義。孟子的政治思想是以滿足民生需求為基礎，才進而以禮義教化人民。並非僅以道德修養為重而不顧現實生活的烏托邦主義。故若以儒家重視內在德性的培養，而疏於對外制度的建立去防範權力的濫用，因而開展不出民主憲政。此說法要成立就必須將「幽暗意識」做為開出民主憲政的必要條件才能證成。對此陳政揚先生指出，與其說「幽暗意識」與「民

⁴ 林毓生，《政治秩序與多元社會》，臺北：聯經出版公司，1989年，頁388。

⁵ 張灝，《幽暗意識與民主傳統》臺北：聯經出版公司，2000年，頁3-31。

主憲政」之間存在著必然的關係，而毋寧說是以一種化約（reduction）的方式，過於簡化將「民主憲政」之構成與實踐歸因於「幽暗意識」這一點上。⁶而孟子的民本思想雖然未發展出西方的「民主憲政」，在外在條件與文化傳統的限制下無法建立客觀的制度是歷史環境之使然，李瑞全先生指出，民主的理念與實現是一個不斷改進的歷程，沒有一蹴即至的捷徑，理念與實踐的互相促進，才能使民主的構想完善起來。⁷換言之，民主憲政的建構來自於多元的因素，而且，民主理念的價值才是現代民主的最大意義。所以孟子的民本思想實際是維繫民主生活的內在依據。

「內聖外王」的貫通是討論孟子現代意義最具爭議的地方。「外王」的意義是在封建君主制度底下才能實踐，當封建以經是過去，君主不在是政治的領導者。外王事業不在由明君聖王來實踐，那重新去討論新「外王」所開展的意義就是必要的，既然儒家傳統文化並不妨礙民主與科學的發展，進而對民主制度的意義重新給予更多的支持。回到對外王事業的理解，孟子「內聖外王」的理想既然不是對君主的道德養成教育。「外王」又是對群體生命的關懷與安立，那君主制度的瓦解與否，並不會影響「外王」事業的意義。「內聖外王」雖然分解的說是內聖成德之學的圓滿進而體現安立群體生命的外王事業。但是兩者並非是兩個不同的領域或是「充要」、「必要」的條件。

「內聖」與「外王」的關係是否是彼此相異的兩個領域，從孟子曰：「人之有道也，飽食、煖衣、逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫。」（〈滕文公上〉）又曰：「我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以

⁶ 陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學系博士論文，2002年，頁293。

⁷ 李瑞全，〈孟子政治哲學之定位：民本與民主之論〉，《鵝湖月刊》第185期，1990年11月，頁16。

承三聖者；豈好辯哉？予不得已也。能言距楊墨者，聖人之徒也。」（《滕文公下》）可以看出聖人亦有憂患，聖人不以自身德性的圓滿完善而自滿，而是在心之所同然時亦對天下的安立有所憂。通過「明人倫」使社會得到安立，使人人能盡其份，進而物盡其用。透過「正人心，息邪說，距詖行，放淫辭」，試圖在世衰道微的時代中，批判思想與文化中的淫辭邪說，進而重新確立價值根源。由此可知孟子內聖成德之學所成之聖人不僅只在乎個人生命實現的滿足，而是試圖開創出外王事功。孟子的「內聖外王」是互相涵攝，無法分裂的。黃俊傑先生通過「私人領域」與「公共領域」在孟子思想當中的連續性指出，「內聖」與「外王」不但不斷為二，而且緊密的結合，互相滲透，形成一個不可分割的整體。⁸陳熙遠先生有更進一步的說法，儒家「修己」與「安人」或「安百姓」間，並非本末先後的因果關係，「內聖」是在外王中展現，亦隨「外王」的圓滿成就而臻至圓融；因此，儒家的聖王典型應非因「聖」而「王」，也非既「聖」且「王」，而當是即「聖」即「王」。⁹因此「內聖」與「外王」的關係是一種互相涵攝的關係，兩者是同時展開的。孟子內聖成德之學僅只於獨善其身那所完成的個人道德生命就不會是內聖的圓滿境界，個人生命的道德成就是不能與群體生命分割的。所以由「外王」事功的圓現也同時證成「內聖」的圓滿。

在《孟子》一書當中並未提及「內聖外王」，但在思想內容上成德之教與外在事功的一體實踐就最好的形容。未來研究希望透過反省「內聖外王」的現代意義進一步討論「內聖」與「外王」的關係。「內聖」如何貫通「外王」前輩先生學者們都已經有諸多的方式，不管是「直通」、「曲通」還是其他方式處理「內聖」如何貫通「外王」。雖然「內聖外王」往往被分解為內聖成德之學與外王事功去討論；但兩者並非是兩個不同領域，而是一種互相涵攝同時併成的關係。而

⁸ 黃俊傑，《儒學傳統的現代詮釋》，臺北：文津出版社，1994年，頁101-102。

⁹ 陳熙遠著、黃俊傑主編，《孟子思想的歷史發展》，臺北：中國文哲研究所籌備處，頁43-45。

下一步則可以繼續探討新外王如何在現代社會政治環境如何的開展的可能。

在法治的方面，孟子強調以德治民是以安立萬民近而安天下為目的，在實踐上不會去違背社會的體制，個人是義務或責任上進入團體生活當中，在此團體生活當中建構出公共領域中，群體的權力是由個別的權力所建構的前題，進一步談法治的可能性。遵守法律是依於個人的權力或是義務與責任關係，遵守法律是出於個人的道德還是只是權力的契約關係，在當代的法律學上是鮮少被提及或是以最低的標準去規範它，而沒有進一步的制度去規範，而孟子的思想如何去進一步去強化這樣的法治與回應就是要去繼續追問的問題。在儒家內聖外王的思想民主政體的前體下必然是可以進一步的發揮其意義與目的，臺灣目前的體制的歸屬與相關理論的配套都沒有一個確切的定論，是屬於自由主義的哪一模式或是美國實用主義的影響，在這個多元價值並列的環境當中，孟子的政治哲學又該如何去提供進一步發展的方向或是進一步與西方政治哲學理論有沒有調和或互補的可能就是下一步要研究的目標。

參考書目

一、古典文獻(略依年代排列)

東漢，趙岐注，孫奭疏，《孟子注疏》，《十三經注疏本》（阮刻十三經注疏本），臺北：藝文印書館，1997年。

東漢，鄭玄注，孔穎達正義，《禮記正義》，《十三經注疏》（阮刻十三經注疏本），臺北：藝文印書館，1997年。

東漢，許慎，《說文解字》，香港：太平書局，1966年。

魏晉，何晏注，邢昺疏，《論語注疏》，《十三經注疏本》（阮刻十三經注疏本），臺北：藝文印書館，1997年。

唐，孔安國傳，孔穎達正義，《尚書正義》，《十三經注疏》（阮刻十三經注疏本），臺北：藝文印書館，1997年。

宋，朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，2011年。

宋，張栻，《孟子說》，《四庫全書薈要》，臺北：世界書局，1986年。

宋，趙順孫，《四書纂疏》，臺北：學海出版社，1977年。

明，陳士元，《孟子雜記》，《四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館 1983年。

清，孫希旦撰，《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1990年，

清，崔述，《孟子事實錄》，《崔東壁遺書》，臺北：河洛出版社，1975年。

清，焦循，《孟子正義》，臺北：文津出版社，1988年。

清，劉寶楠，《論語正義》，《四部備要經部》（據南菁書院續經解本校刊），臺北：中華書局，1981年。

清，戴震，《孟子字義疏證》，臺北：河洛出版社，1975年。

清，康有為，《孟子微》，北京：北京中華書局，1987年。

二、中文專書

王邦雄，《中國哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1983年。

王邦雄、曾昭旭、楊祖漢編著，《孟子義理疏解》，新北：鵝湖出版社，2010年。

- 王雲五主編，《四書今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館。
- 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2002年。
- 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1998年。
- 牟宗三，《心體與性體（第一冊）》，臺北：正中書局，1973年。
- 牟宗三，《生命的學問》，臺北：三民書局，1970年。
- 牟宗三，《政道與治道》，臺北：臺灣學生書局，1991年。
- 牟宗三，《現象與物自身》，臺北：臺灣學生書局，1990年。
- 牟宗三，《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1996年。
- 牟宗三，《道德的理想主義》，臺北：臺灣學生書局，2000年。
- 牟宗三，《歷史哲學》，臺北：臺灣學生書局，1978年。
- 韋政通，《中國思想傳統的創造性轉化》，昆明：雲南人民出版社，2002年。
- 韋政通，《儒家與現代化》，臺北：水牛出版社，1986年。
- 唐君毅，《中國文化之精神價值》，臺北：正中書局，1994年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，臺北：臺灣學生書局，1991年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇（卷一）》，臺北：臺灣學生書局，1992年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇（卷二）》，臺北：臺灣學生書局，1978年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1993年。
- 唐君毅，《中華人文與當代世界》，臺北：臺灣書局，1975年。
- 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1999年。
- 徐復觀，《儒家政治思想與民主自由人權》，臺北：八十年代出版社，1979年。
- 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997年。
- 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997年。
- 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，臺北：文津出版社，1997年。
- 張灝，《幽暗意識與民主傳統》，臺北：聯經出版公司，1989年。
- 梁韋弦，《孟子研究》，臺北：文津出版社，民國1993年。

- 傅佩榮，《儒家哲學新論》臺北：業強出版社，1993年。
- 勞思光，《新編中國哲學史》，第一卷，臺北：三民書局，1984年。
- 曾春海，《儒家的淑世哲學—治道與治術》，臺北：文津出版社，1992年。
- 曾昭旭，《道德與道德實踐》，臺北，漢光文化公司，1983年。
- 馮友蘭，《中國哲學史》上冊增訂本，臺北：台灣商務印書館，1999年。
- 黃俊傑，〈內聖與外王—儒學傳統中道德政治觀念的形成與發展〉，《天道與人道》，台北：聯經出版事業公司，1982年。
- 黃俊傑，〈當代儒家對孟子學的解釋—以唐君毅、徐復觀、牟宗三為中心〉《傳統儒學的現代詮釋》，臺北：文津出版社，1994年。
- 黃俊傑，《孟子》，臺北：東大圖書公司，1993年。
- 黃俊傑，《孟子思想的現代詮釋》，臺北：國科會策劃，國立臺灣大學出版，2002年。
- 黃俊傑，《孟學思想史論》（卷一），臺北：東大圖書公司，1991年。
- 黃俊傑，《孟學思想史論》（卷二），臺北：中國文哲研究所籌備處，1997年。
- 黃俊傑，《儒學傳統的現代詮釋》，臺北：文津出版社，1994年。
- 黃俊傑主編，《孟子思想的歷史發展》，臺北：中國文哲研究所籌備處。
- 楊伯峻，《孟子譯注》，台北：源流文化事業有限公司，1982年。
- 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北：台灣學生書局，1994年。
- 蔡仁厚，《宋明理學》，臺北：台灣學生書局，1977年。
- 蔡仁厚，《儒學思想的現代意義》，臺北：文津出版社，1987年。
- 蕭公權，《中國政治思想史》臺北：聯經出版公司，2004年。
- 薩孟武，《中國政治思想史》，臺北：三民書局，1972年。
- 譚宇權，《孟子哲學新論》，臺北：文津出版社，2011年。
- 譚宇權，《孟子學術思想評論》，臺北：文津出版社，1995年。

三、期刊與單篇論文

- 丁成際，〈性命·人禽·心性—孟子的「性善說」的三個層面〉，《孔孟月刊》，第46卷，第7,8期，2008年4月。

- 朱榮智，〈孟子的仁政思想〉，《孔孟月刊》，第 486 期，2003 年 2 月。
- 何淑靜，〈論孟子「仁政」的根據與實現〉，《鵝湖學誌》，第 41 期，2008 年。
- 何淑靜，〈論孟子「盡心知性以知天」如何可能〉，《鵝湖學誌》，第 7 期，1991 年 12 月。
- 李瑞全，〈孟子政治哲學之定位：民本與民主之論〉，《鵝湖月刊》，第 16 卷第 5 期，1982 年 11 月。
- 周景勳，〈孟子的生命哲學〉，《哲學與文化》，第 188 期，1990 年 1 月。
- 林俊宏，〈孟子仁政思想的開展(上)(下)〉，《鵝湖月刊》，第 300 期，2000 年，6 月。
- 葉仁昌，〈孟子政治思想中義利之辨的分析：四種主要類型的探討〉，《台灣大學政治科學論叢》，第 50 期，2011 年 11 月。
- 袁保新，〈天道、心性、與歷史——孟子人性論的再詮釋〉，《哲學與文化》，第 22 卷，第 11 期，1995 年 11 月。
- 袁保新，〈盡心與立命〉《孟子思想的哲學探究》，臺北：中研院文哲所，1995 年。
- 高柏園，〈孟子政治哲學之開展與極成〉，《鵝湖月刊》，第 160 期，1988 年 10 月。
- 葉保強，〈當代新儒家與民主觀念的建構——如何將民主植根於儒家典範內〉，《當代新儒家論文集·外王篇》，臺北：文津出版社，1991 年。
- 葉海煙，〈孟子人權觀的哲學意涵〉，《哲學與文化》，第 398 期，2007 年 7 月。
- 鄔昆如，〈孔孟道德形上學的傳統與當代〉，《哲學與文化》，第 174 期，1988 年 11 月。
- 劉述先，〈關於「儒家與政治學」的討論〉，《鵝湖月刊》，第 143 期，1987 年 5 月。
- 劉振維，〈從「性善」到「道德心」——論當代儒學對人性概念的探討〉，《哲學與文化》，第 423 期，2009 年 8 月。
- 蔡仁厚，〈孟子的修養論〉，《中國文化月刊》，第 47 期，1983 年 9 月。
- 簡良如，〈性善論的成立——《孟子·告子上》前六章人性論問題分析〉，《臺大文史哲學報》，第 71 期，2009 年 11 月。
- 顏崑陽，〈孟子性善論與政治思想的關係〉，《孔孟月刊》，第 14 卷第 3 期，1975 年 11 月。

蘇子敬，〈唐君毅先生對孟子之心與養心工夫的詮釋(上)(下)〉，《鵝湖月刊》，第 283、284 期，1999 年 1-2 月。

四、學位論文

詹文雄，《孔孟聖王思想之研究》，文化大學政治學研究所博士論文，1974 年。

高柏園，《孟子與韓非子政治哲學之比較研究》，文化大學哲學研究所碩士論文，1980 年。

祝家華，《牟宗三「開出民主論」評析》，國立政治大學政治學研究所博士論文，2001 年。

陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學研究所博士論文，2002 年。

