孟子的王道政治論及其方法論預設

黃 俊 傑

一、前　言

孟子思想廣大悉備，內外交輝，關於社會政治事務的「外在範疇」與關於心性工夫的「內在範疇」交互滲透，融合爲一而不可分離。「不忍人之心」是「不忍人之政」（《孟子・公孫丑上・6》）的基礎；相對而言，「不忍人之政」是「不忍人之心」的客觀化 (objectification)，兩者是一體之二面，如車之二輪，鳥之兩翼，不可分亦不能分。這篇論文的主題，就是在於分析孟子政治思想的內涵，並挖掘其方法論的預設，以觀察孟子思想內外交輝的特質。

一言以蔽之，孟子的政治觀可以以「王道政治論」加以綜括。所謂「王道」，是指「先王之道」（《孟子・離婁上・1》），以德治爲基礎（《孟子・公孫上・3》：「以德行仁者王」），以民本爲其依歸（《孟子・梁惠王上・7》：「保民而王，莫之能禦也」）。「王」與「霸」相對，前者以德，後者以力。孟子這一套「王道政治論」是以整體論 (holism) 爲其方法論的預設——認爲政治活動的各個「部份」（如君、臣、井田制度、五制爵制……等）不能獨立存在，各個「部份」的功能與目的必須在「整體」的脈絡中始能落實。這種方法學的預設，與孟子的「聯繫性思維方式」互有關係。

二、王道政治論的內涵及其運作邏輯

（一）、「得乎丘民而爲天子」

孟子王道政治論最重要的內涵，就是以人民爲政治的主體。《孟子・盡心下・14》：

> 孟子曰：「民爲貴，社稷次之，君爲輕。是故得乎丘民而爲天子，得乎天子爲諸侯，得乎諸侯爲大夫。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。」

孟子在戰國時代各個中央集權政權逐漸形成，各國國君君權日益擴張的背景裡，[1]大聲疾呼人民的福祉才是政治活動的根本目的，「民爲貴，社稷次之，君爲輕」

，他明白揭示政治的主體在人民而不在國君。

在「民本位」的基本前提之下，孟子進一步主張儘量解消統治者的主體性，而以被統治者的意見作爲政治措施的依據。孟子曾對齊宣王說：

> 國君進賢，如不得已，將使卑踰尊，疏踰戚，可不慎與？左右皆曰賢，未可也；諸大夫皆曰賢，未可也；國人皆曰賢，然後察之；見賢焉，然後用之。左右皆曰不可，勿聽；諸大夫皆曰不可，勿聽；國人皆曰不可，然後察之；見不可焉，然後去之。左右皆曰可殺，勿聽；諸大夫皆曰可殺，勿聽；國人皆曰可殺，然後察之；見可殺焉，然後殺之。故曰，國人殺之也。如此，然後可以爲民父母。」（《孟子・梁惠王下・7》）

以上這一段話中的「國人」這個名詞，在《孟子》全書中出現八次，〈梁惠王下〉四見；〈公孫丑下〉一見；〈滕文公下〉一見；〈離婁下〉一見；〈盡心下〉一見。「國人」這個名詞不見於殷商甲骨，亦不見於周金銘文，然西周文獻所見之「人」或即係「國人」之同義字。「國人」作爲一政治階層活躍於古史，當可上溯至西周時代，《國語・周語上》：「厲王虐，國人謗王。邵公告曰：『民不堪命矣。』王怒，得衛巫使監謗者。以告，則殺之。國人莫敢言，道路以目。」，《左傳》記載「國人」活動特詳，通貫春秋二百五十八年之中，「國人」詞稱見於《左傳》者凡八十二次，可以反映春秋時代「國人」甚爲活躍，「國人」內而與聞國政，外而過問外交，成爲當時政治活動之主力。到了戰國季世，「國人」漸與「野人」混同，而消逝於歷史舞臺。孟子此處所云之「國人」，即係指此一社會政治群體而言。[2] 誠如杜正勝所說，「古代社會的中堅是國，國人在貴族政治下產生舉足輕重的力量。他們可以參與國君的廢立，可以左右城邦的外交，甚至可以決定和戰。貴族與國君爭奪政權，凡贏得國人擁戴者往往勝利，否則多失敗流亡。國人自成集團，雖構成與國君、貴族鼎足而三的勢力，可惜這段國人的光榮歷史亦隨城邦的沒落而告結束，無法創造以廣大城裏人爲基石的「民主」政治。這是因爲國人干與政治本身就有先天的限度，他們平時影響政治的行爲多出於輿論，是消極性的。」[3] 從古代社會史的經驗看來，國人與政雖然有其限度，但是，這一段歷史經驗卻給予孟子極深刻的啓示，使孟子提出解消國君的主體性的

---

1. 參考：齊思和，〈戰國制度考〉，《燕京學報》，第24期（1938年12月），收入：齊思和，《中國史探研》（臺北：弘文館出版社，1985），頁95-127。
2. 參考：黃俊傑，《春秋戰國時代尚賢政治的理論實際》（臺北：問學出版社，1977），頁120，註32。
3. 杜正勝，《周代城邦》（臺北：聯經出版公司，1979），頁132-133。

臺灣人文學術期刊資料庫

主張。孟子之所以要求梁惠王「與民偕樂」（《孟子・梁惠王上・2》），要求齊宣王如果好色好貨，則應「與百姓同之」（《孟子・梁惠王下・5》），可以說都是從解消國君的主體性這個觀點出發，要將國君個人的主觀好惡，消融到廣大的人民群衆之中，使人民的意志滲透到國君的意志之中。孟子所謂「得乎丘民而爲天子」這一項主張，正是要求統治者的合法性必須建立在人民的支持之上。「諸侯危社稷」，則可以「變置」諸侯，更立賢君，甚至社稷本身也可以「變置」（《孟子・盡心下・14》），但只有人民才是政權轉移的最後依歸。

孟子所提出的「民本位」的政治思想，不僅有其具體的歷史經驗——自西周以來「國人」與政的傳統——作爲參考，而且也有其思想史上的淵源。爲了證明民本政治思想乃古代中國人論政之舊義，我們再引幾條史料加以說明。

《尚書・盤庚》載盤庚對殷民說：「古我前后，罔不惟民之承保，后胥慼；鮮以不浮于天時。」這一段話雖係後人述古之辭，[4] 但重民之思想必有其傳統，後人追述盤庚舊事時才會特加論述。公元前 706 年（魯桓公 6 年，周桓王 14 年）季梁勸阻隨侯派兵追擊楚師，說：「夫民，神之主也，是以聖王先成民而後致力於神。故奉牲以告曰，『博碩肥腯』，謂民力之普存也，謂其畜之碩大蕃滋也，謂其不疾瘚蠢也，謂其備腯咸有也；奉盛以告曰：『絜粢豐盛』，謂其三時不害而民和年豐也；奉酒醴以告曰，『嘉栗旨酒』，謂其上下皆有嘉德而無違心也。所謂馨香，無讒慝也。故務其三時，修其五教，親其九族，以致其禋祀，於是乎民和而神降之福，故動則有成。今民各有心，而鬼神乏主；君雖獨豐，其何福之有？君姑修政，而親兄弟之國，庶免於難。」（《左傳・桓公 6 年》）隨侯聞言懼而修明其政治，使楚國不敢來犯。再如公元前 661 年（魯莊公 32 年，周惠王 15 年），史囂曰：「虢其亡乎！吾聞之：國將興，聽於民；將亡，聽於神。神，聰明正直而壹者也，依人而行。虢多涼德，其何土之能得？」（《左傳・莊公 32 年》）。公元前 641 年（魯僖公 19 年，周襄王 12 年），司馬子魚批評宋襄公祭祀失禮說：「古者六畜不相爲用，小事不用大牲，而況政用人乎？祭祀以爲人也。民，神之主也。用人，其誰饗之？……」（《左傳・僖公 19 年》）。以上所舉各例，均可證民貴之旨古已有之，孟子特針對戰國君權上昇之時勢，重申古義並加以創造變化，提出一套學說。誠如蕭公權師所說，「孟子之功不在自出心裁創設其旨，而在重張墜緒於晚周君專政暴之時。於是孟子之政治思想遂成爲針對虐政

4. 下句云：「殷降大虐，先王不懷」，屈萬里先生指出，此時尚未遷殷，不應用殷之名號，可證本篇係殷人述古之辭。見：屈萬里，《尚書釋義》（臺北：華岡出版社，1968 年 5 版），頁 48。

臺灣大學學術期刊資料庫

之永久抗議。雖勢不能見採於時君，而二千年中每值世衰國亂輒一度興起，與老莊之無君思想互相呼應。」[5]

孟子站在人民主體性的立場，批判戰國君主，高標王道政治的理想，不僅與孔子之傾向國君觀點論政不同，也與荀子隆禮尊君之立場相逕庭。[6] 孟子這種民本位的政治思想，與大一統帝國形成之後，君本位的政治現實構成水火不相容之敵體，不僅使孟子政治思想成爲輾轉呻吟於專制政治下的中國人「永恒的鄉愁」，而且也突顯了幾千年來中國歷史中「雙重主體性」的矛盾。徐復觀先生對這種「雙重主體性」的矛盾，曾提出相當深刻的解釋。我們不避冗長，特加引用，徐先生說：[7]

> 中國的政治思想，除法家外，都可說是民本主義；即認定民是政治的主體。但中國幾千年的實際政治，卻是專制政治。政治權力的根源，係來自君而非來自人民；於是在事實上，君才是眞正的政治主體。……政治的理念，民才是主體；而政治的現實，則君又是主體。這種二重的主體性，便是無可調和對立。對立程度表現的大小，即形成歷史上的治亂興衰。於是中國的政治思想，總是想解消人君在政治中的主體性，以凸顯出天下的主體性，因而解消上述的對立。人君顯示其主體性的工具是其個人的好惡與才智。好惡乃人所同有，才智也是人生中可寶貴的東西。但因爲人君是政治最高權力之所在，於是它的好惡與才智，常挾其政治的最高權力表達出來，以構成其政治的主體性，這便會抑壓了天下的好惡與才智，即抑壓了天下的政治主體性。雖然在中國歷史中，天下（亦即人民）的政治主體性的自覺並不夠，可是天下乃是一種客觀的偉大存在，人君對於它的抑壓，只有增加上述的基本對立。其極，便是橫決變亂。所以儒家道家，認爲人君之成其爲人君，不在其才智之增加，而在將其才智轉化爲一種德量，才智在德量中作自我的否定，好惡也在德量中作自我的否定，使其才智與好惡不致與政治權力相結合，以構成強大的支配欲。並因此而凸顯出天下的才智與好惡，以天下的才智來滿足天下的好惡，這即是「以天下治天下」；而人君自己，乃客觀化於天下的才智與天下的好惡之中，更無自己本身的才智與好惡，人君自身，遂處於一種「無爲的狀態」，亦即是非主體性底狀態。

臺灣大學學術期刊資料庫

5. 蕭公權師，《中國政治思想史》（台北：聯經出版公司，1981）（上），頁 96 。
6. 同上註。
7. 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），頁 218-219 。

徐先生以上這一段話，極具卓識，他所說的以民爲本位的政治思想，就是孟子最早作爲一個政治思想體系而提出來的。孟子高標政治生活中人民的主體性，成爲歷代有良心的中國知識份子論政的標準。歷代儒臣在君主專制政體上下，儘管受到客觀政治結構的局限而不能暢所欲言，但是，民本位的王道政治理想，始終是他們魂牽夢繫的精神故鄉。從中國的政治史來看，由於孟子王道政治理想的對照，使中國政治的「雙重主體性」之下的悲劇，一再成爲中華民族歷史上永恒的傷痛！

但是，徐復觀先生在他的解釋裡，尚未觸及一個問題：何以在中國歷史上，孟子所揭櫫的「天下的主體性」（徐先生語）或「人民的主體性」一直未能彰顯，一直未能「客觀化」其自身而成爲歷史的必然？

我們可以從結構的和思想的兩個角度來思考這個問題。首先，從中國的政治結構來看，中國大一統帝國的早熟，一元化政治格局的降臨，即架空了孟子的政治理想。公元前 221 年，秦始皇以狂飆式的武力統一中國，六王畢，四海一，從此以後中國歷史上「君本位」的政治結構完全奠定，不但天下「車同軌，書同文，行同倫」，而且「德」與「位」合一（朱子訂《中庸》第 28 章）。秦漢以下中國的「君本位」政治體制，[8] 使孟子在嚴義利之辨中所彰顯的「意志自主」和「價值內在」的生命哲學意涵，無法在經驗世界中落實；這種「君本位」的政治結構，也使得孟子「民本位」的政治思想無法實踐。

最足以說明孟子政治思想因與專制政體不相容，所以被專制帝王所架空、扭曲的，莫過於明太祖洪武 3 年（ 1370 年）朱元璋（在位於 1368-1398 ）黜孟子祀，[9] 以及洪武 27 年 (1394 年) 命大學士劉三吾 (1312-1399) 修《孟子節文》（成

8. 錢賓四先生曾站在維護傳統文化的立場，認爲近代國家中的民權制度，在中國君主專制時代已經局部實行了，所以中國君主政體非專制政體，而有相當程度重視民權的成份。他認爲「中國政制所由表達民權之方式與機構，既與近代歐人所出者不同，故欲爭取民權，而保育長養之，亦復自有其道」，見氏著：《國史大綱》（臺北：商務印書館，1980），〈引論〉，頁 15。另可參見氏著：《中國歷代政治得失》（臺北：三民書局，1973）。這種觀點恐怕是既不諳西方民主政治之精義，又未能得中國傳統政治之情實。蕭公權師與徐復觀先生均曾爲文對錢先生這個論點有所針砭。請參見：蕭公權，〈中國君主政體的實質〉，收入：氏著，《憲政民主》（臺北：聯經出版社，1982），頁 60-77；徐復觀，〈良知與迷惘——錢穆先生史學〉，收入：徐復觀著，蕭欣義編，《儒家政治思想與民主自由人權》（臺北：八十年代出版社，1979），頁 171-182。張君勱先生更撰專書，對錢先生的觀點詳加商榷批判。見氏著，《中國專制君主政制之評議》（臺北：弘文館，1986）。

9. 朱元璋命國子監黜孟子祠，《明史》載係洪武 5 年事。容肇祖據全祖望《鮚埼亭集》及李之藻《泮宮禮樂疏》，認爲應係洪武 3 年，其說較有據。參考：容肇祖，〈明太祖的《孟子節文》〉，《讀書與出版》第 2 年第 4 期（上海：生活書局，1947 年 4 月），頁 16-21。

臺灣大學學術期刊資料庫

書於 1398 年 10 月癸酉）這兩件史實。劉三吾刪去《孟子》原書中與民本思想相關而「詞氣之間，抑揚大過者」共 85 條。[10] 劉三吾並在書末之題解中說：[11]

> ……其餘一百七十餘條，悉頒之中外校官，俾讀是書者，知所本旨。自今十五條之內，課試不以命題，科舉不以取士。壹以聖賢中正之學爲本，利高不至於抗，卑不至于諂矣。

劉三吾這一段話，將孟子「民本位」政治思想與中國專制帝王之間所存在的永恒的緊張性，完全透露無遺。

接著，我們再從中國的社會結構來看，隨著大一統帝國結構的早熟，中國社會便一直以與土地關係密切的農業生活型態爲其基盤，即使到了商業與科技發達的宋明時代，這種土地與人民緊密結合的農業性格，仍主宰著整個社會的變動與發展。誠如費孝通早年所指出：中國鄉土社會的基層結構是一個「一根根私人聯繫所構成的網絡」，這種社會關係乃是從一個人一個人逐步推展出去的「差序格局」，它不同於現代西方的「團體格局」，以團體爲生活前提，以此作爲人與人連繫的基架。[12] 然而，費先生可能忽略了一項事實：在中國這種以私人爲網絡中心的「差序格局」中，每個人都被安置在具體而確切的關係脈絡中，在每個費先生所謂的「社會圈子」裡——家庭、氏族、鄰里、街坊與村落，每個人都有其特定的職份角色，不容任意閃躲；在西方「團體格局」的關係中，雖然對「團體」的共識是社會活動的第一義，但在「團體」觀念的基架下，每個人都只與「團體」有直接連繫，而人與人彼此之間的關係則容許有更多的轉圜，因此個人主義反而得以有發展的機會。在某種意義下，傳統中國的這種差序格局，有如「壓力鍋」或「緊箍帽」，往往使得每個人都深陷在各種關係網絡之中，無法動彈。個人生命的完成，必須在此格局中實現，而個人的存在價值，既無法獨立於各個社會脈絡之外，更常被各種社會關係的優先性所淹沒，甚至犧牲。我們可以說，傳統中國社會結構使得每個個人的「主體性」常常屈服於「社會性」。

以上我們從傳統中國的政治與社會結構的性質，說明孟子政治思想中「人民的主體性」要求其自身的「客觀化」時，所遭遇的結構上的局限性。在這種局限性之下，中國歷代嚮往孟子民本政治思想的儒者，常常必須採取一種柏林（ Isaiah Berlin ）所謂的「內在移民」（ inner emigration ）的生活態度，退隱於他們

10. 《孟子節文》（洪武 27 年刻本），現在的北京圖書館（新館）藏有明初刻本三種（參看：《北京圖書館善本目錄》），內容均同。

11. 《孟子節文》書末所附〈孟子節文題辭〉。

12. 參見費孝通，《鄉土中國》（上海：觀察社，1948），頁 22-37。

臺灣大學學術期刊資料庫

內在的碉堡之中，只能成就柏林所謂的「自作主宰」（ self-mastery ）的「積極的自由」（ positive liberty ），而未能進一步獲得「消極的自由」（ negative liberty ）。[13]

但是，更值得我們注意的是，孟子這一套政治思想也有其內在的局限性——將政治領域視爲道德領域的延申。爲了進一步探討孟子政治思想的內在局限性，我們就要接著觀察孟子王道政治的運作邏輯。

（二）、「以德行仁者王」

孟子的王道政治的運作，以德治爲其基礎。《孟子》書中支持這項看法的資料不勝枚舉，謹列舉幾條代表性的史料：

<1>.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。」（《孟子・公孫丑上・3》）

<2>.孟子曰：「仁則榮，不仁則辱。今惡辱而居不仁，是猶惡溼而居下也。如惡之，莫如貴德而尊士，賢者在位，能者在職。國家閒暇，及是時明其政刑。雖大國，必畏之矣。」（《孟子・公孫丑上・4》）

<3>.孟子曰：「君仁莫不仁，君義莫不義。」（《孟子・離婁下・5》）

<4>.孟子曰：「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。」（《孟子・離婁上・3》）

<5>.孟子曰：「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。（《孟子・離婁上・11》）

在以上 <1> 材料中，孟子主張「以德行仁者王，王不待大」，很明確地將政治領域的事務（「王」天下）視爲道德領域的事務（「以德行仁」）的延申。第 <2> 及第 <4> 條材料，則從當前以及歷史上的實例闡明這項原則。第 <3> 條材料則將「以德行仁」的責任課給統治者，第 <5> 條材料則強調，天下太平繫之於

13. 參見：Isaiah Berlin, " Two Conecpts of Liberty, " in his *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), pp.118-172 。

臺灣大學學術期刊資料庫

人人之盡其倫理本份。在孟子的政治思想裡，政治領域深受道德的滲透與轉化。孟子這種政治觀當然有其孔學淵源，孔子說：「政者，正也」（《論語・顏淵篇》），已經啓示了這項原則。孟子繼承孔學的宗旨，並進行更細緻的論述。

何以孟子主張政治領域應受道德的滲透與轉化？我們從相關資料加以推測，這個問題仍必須從孟子的心學中求答案。 正如我在其他論文中所指出的，[14] 孟子認爲人的心之作爲價值自覺的主體，有其普遍必然性。人人皆具有「不忍人之心」，這是人之所以異於禽獸的「幾希」。當政者只要將這種「不忍人之心」「擴而充之」，就可以成就「不忍人之政」：

> 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。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。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，猶其有體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也，謂其君不能者，賊其君者也。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。」（《孟子・公孫丑上・6》）

以上這段話，涵有兩項命題值得提出來討論：

(一)、人「心」的普遍必然性是一切政治施設的基礎（「先王有不忍之心，斯有不忍人之政」）；

(二)、政治領域是德性主體的「擴充」的場域（「苟能充之，足以保四海。……」）。

這兩項命題互有關聯。第一項命題充分顯示孟子的唯心論立場。孟子遊說戰國各國國君，固然也隨時討論政治制度問題（如《孟子・梁惠王下・5》、〈公孫丑上・5〉等），但是，孟子基本上將政治問題化約爲「心」的問題，所以他回顧歷史說「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；得其心有道：所欲與之聚之，所惡勿施爾也。」（《孟子・離婁上・9》）但是，值得進一步指出的是，孟子思想中的「心」並不是空間意義的「心」，也不是純心理學意義下的「心

14. 參看：黃俊傑，〈孟子的生命觀〉，《清華學報》，新 19 卷 1 期（ 1989 年 6 月），頁 1-37。

」，而是具有價值意識的道德心。因此，孟子認爲一切政治活動與設施，必須指向滿足人民的道德福祉，這就與第二個命題取得了連繫。在孟子政治思想中，政治領域並不是一個諸般社群、團體或階級的利益互相衝突、折衷以及妥協的場所；相反地，孟子認爲政治領域是一個道德的社區（ moral community ），它的道德性質依靠人心的價值自覺的普遍必然性來保證，所以，他會說「三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁」（《孟子・離婁上・3》，是極其自然的結論。

三、王道政治論的方法論預設

（一）、整體論的方法學

以上所探討的孟子政治思想的第二項命題——政治領域是道德活動的場域——涵有另一個觀點，這就是：政治領域內部並沒有特定的運作邏輯。政治領域作爲道德的延申，本質上受道德領域內的邏輯的支配。因此，政治的改革不需訴諸個別而零碎的制度改良（如周室班爵制或井田制度等），而應求之於人「心」的價值意識的全面覺醒，尤其是統治者的「心」的自覺，因爲一旦統治者將他的「不忍人之心」「擴而充之」，就能成就「不忍人之政」，於是「治天下可運之掌上」（《孟子・公孫丑上・6》）。所以，孟子一直將「格君心之非」列爲當務之急，因爲「君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不定。一正君而國定矣。」（《孟子・離婁上・20》）以上這個觀點隱涵一種方法論上的整體論（ holism ）的預設。這是孟子王道政治論的方法學基礎，特別值得我們抉擇幽微，表而出之。

在孟子屢次的論述中都隱含著一個方法學的立場：在政治領域中的各個「部份」的功能或目的，只有在與「全體」取得連繫時才有意義；而且，「部份」的價值必須被放在「整體」的脈絡中加以衡量。舉例言之，孟子與梁惠王討論農漁生產及育林等措施時，就強調這一切的政治施設只有在「使民養生喪死無憾」這個脈絡中下才有意義（《孟子・梁惠王上・3》）。孟子所提出的「關譏而不征，……耕者助而不悅，……廛無夫里之布」等行政措施，只有在使王道政治落實這個整體意義下才有意義（《孟子・公孫丑上・5》）。孟子和畢戰討論井田制度時，也強調井田制及作爲政治活動的「部份」，只有在落實「仁政」這個「整體」目標時（《孟子・滕文公上・3》），方才有意義。凡此種種議論都隱約中顯現一種整體論的方法學立場。

但是，我們不禁要問：政治活動的「整體」目標，到底是什麼呢？在孟子看

臺灣大學哲學系學術資料庫

來，政治的「整體」目標，就是「仁政」的實現。但「仁政」是什麼呢？孟子說：「仁也者，人也。合而言之道也」（《孟子・盡心下・16》），朱子《集註》說：「仁者，人之所以爲人之理也」，可稱善解。推衍孟子之意，一切的作爲「部份」政治施設，都必須完成人之所以爲人這個「整體」脈絡下才有意義，其「部份」的作用也才能獲得全幅的展現。用現代的話來說，孟子殆認爲一切的政治制度或活動，都必須指向人性的解放。

（二）整體論與聯繫性思維方式

孟子政治思想中的這種整體論的方法學立場，和孟子的「聯繫性思維方式」頗有關係。

我過去在分析孟子思維方式的特徵時，曾說明孟子在論述過程所展現的「聯繫性思維方式」含兩個預設：[15]

（一）、宇宙以及世界的各種範疇，基本上都是同質的；

（二）、宇宙以及世界的各種範疇，都可以交互影響。

這兩項預設早孕育在古代中國文化中「聯繫性的人爲宇宙論」（"Correlative anthropocosmology"），[16] 孟子也浸潤在這個思維傳統之中。

孟子的「聯繫性思維方式」，也部份地表現在他的政治思想體系之中。孟子認爲「天下」、「國」、「家」等政治生活的不同層次，都是同質而且交互影響的，所謂「天下之本在國，國之本在家，家之本在身」（《孟子・離婁上・5》）這句話正應在「聯繫性思維方式」的脈中加以理解。

既然政治生活的各個「部份」都與其他「部份」相聯繫互動，而且，「部份」的功能必須在「整體」的發揮，所以，孟子論政不強調個別「部份」（如井田制度）的獨立自主性。孟子強調從「整體」的立場來衡量「部份」的地位。所以孟子批評子產以其所乘之車載人渡河的措施是「惠而不知爲政」（《孟子・離婁下・2》）。孟子論政或月旦政治人物，都隱涵一個整體論的立場，這個立場與他的「聯繫性思維方式」有相當的關係。

---

15. 參看：黃俊傑，〈孟子思維方式的特徵〉，《中國文哲研究通訊》第1卷第3期（台北：中央研究院中國文哲研究所，1991年9月）

16. Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1985), p.350.

臺灣大學學術期刊資料庫

四、嚴王霸之辨的歷史背景

（一）、時間與空間的壓迫感

在分析了孟子王道政治論的方法學預設之後，我們再探討：孟子何以汲汲於王霸之辨，遊走各國宣揚他理想中的「王道」政治？

孟子之所以奔走各國，以「仁政」、「王道」強聒當時國君，主要有兩個原因。第一，孟子深深感受到一種「時間的壓迫感」。所謂「時間的壓力感」，是指孟子生於戰國局勢一日數變、風狂雨驟的時代裡，深深爲「時間」的緊迫感所驅使，不得不栖栖遑遑呼號「王道」的「不得已」（《孟子・滕文公下・9》）的心情。這種「時間的壓迫感」在孟子自己的話中有最清楚的表白，他說：

> ……王者之不作，未有疏於此時者也；民之憔悴於虐政，未有甚於此時者也。飢者易爲食，渴者易爲飲。……當今之時，萬乘之國行仁政，民之悅之，猶解倒懸也。故事半古之人，功必倍之，惟此時爲然。（《孟子・公孫丑上・1》）

孟子強調「王者之不作，未有疏於此時也」，他鼓勵國君行仁政的時機以「此時」爲最佳。從孟子的言談中，我們感受到孟子那種迫於「時間的壓力」而產生的燃燒中的焦慮感和「不得已」的心情。

但是，何以孟子會有這種「時間的壓迫感」？這就必須牽涉到孟子的時代環境所產生的「空間的壓迫感」。我們從孟子所親證親聞的事實說起。

從《孟子》書中所見，孟子所生的是一個各國互相攻伐，強凌弱，衆暴寡的時代。公元前341年，齊將田忌大敗魏軍於馬陵，魏將龐涓自殺，太子申被俘；公元前330年，魏獻河西之地於秦；直到公元前320年孟子從鄒國來到魏國時，[17]梁惠王仍對這兩次的挫敗耿耿於懷地對孟子說：「晉國，天下莫強焉，叟之所知也。及寡人之身，東敗於齊，長子死焉；西喪地於秦七百里；南辱於楚。……」（《孟子・梁惠王上・5》）不僅魏國，其他各國也互相攻伐，「齊人伐燕，勝之……」（〈梁惠王下・10〉）；「鄒與魯鬨」（〈梁惠王下・12〉）；「秦楚構兵」，孟子「將見楚王，說而罷之」（〈告子下・4〉）。在這種國際政治

17. 孟子初見梁惠王年代，歷來有爭議，錢賓四先生考訂應在周愼靚王元年（公元前320年），其說可從。另詳：黃俊傑，〈孟子義利之辨章集釋新詮〉，《人文社會科學集刊》第1卷第1期（中央研究院三民主義研究所，1988年11月），頁151-170。

臺灣大學哲學系圖書資料庫

一夕數驚的時代裡，各國國君所念茲在茲者皆是富國強兵，以求遂其一統中國的野心。在孟子的眼中，這些國君都「奪其民時，使不得耕耨以養其父母，父母凍餓，兄弟妻子離散」（〈梁惠王上・5〉）；各國國君「制民之產，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，樂歲終身苦，凶年不免於死亡」（〈梁惠王上・7〉）。孟子不僅痛罵各國國君「今夫天下之人牧，未有不嗜殺人者也。」（〈梁惠王上・6〉），他更直斥「不仁哉！梁惠王也。以土地之故，糜爛其民而戰之，大敗；將復之，恐其不能勝，故驅其所愛子弟以殉之」（〈盡心下・1〉），更斥責梁襄王「望之不似人君」（〈梁惠王上・6〉）。總而言之，這是一個「爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城」（〈離婁上・14〉）的時代。

在這樣的時代裡，各國紛紛起用賢才，布衣可致卿相，處士可拾青紫。戰國各國宰相之出身寒素者，秦國13人，魏國9人，趙國8人。[18] 而遊士如公孫衍、張儀之流更是可以「一怒而諸侯懼，安居而天下熄」（《孟子・滕文公下・2》）。但是，從孟子看來，這些遊士都是爲利慾所驅使，他們「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」（《孟子・告子下・7》）。這種助國君爲惡的人，孟子認爲都應該「善戰者服上刑，連諸侯者次之，辟草萊、任土地者次之」（《孟子・離婁上・14》）。不僅政治齷齪，整個思想界的情況，孟子認爲也充斥了邪說：「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱墨翟之言盈天下」（〈滕文公下・9〉）。

生於這種一種政治黑暗、思想扭曲的時代裡，孟子覺得他「不得已」而必須高標「王道」的理想，不僅鼓吹國君行「仁政」，而且鼓勵遊士要「尚志」，要志於「仁義」的實踐（〈盡心上・33〉）。孟子在這種「空間的壓迫感」催逼煎熬之下，不僅心援天下，更手援天下。

（二）「三代」聖王的理想

在這種「時間的壓迫感」和「空間的壓迫感」的催逼之下，孟子毫不妥協，提出了王霸之別的明確界限。孟子說：「以力假仁者霸……以德行仁者王。……」（〈公孫丑上・3〉）明白指出「王」與「霸」是德與力的對比。孟子這種王霸觀與孔子及荀子均有出入。孔子既未明揭王霸之別，亦未深責霸者，孔子許齊桓公（在位於685-643 B.C.）以「正而不譎」（《論語・憲問》），稱管仲相桓

18. 參考：許倬雲師，〈春秋戰國間的社會變動〉，收入：氏著，《求古篇》（臺北：聯經出版公司，1982），頁319-352。

臺灣大學學術期刊資料庫

公霸諸侯一匡天下爲「如其仁，如其仁」（《論語・憲問》）。荀子則以爲霸者所具乃次等之德行（信），與王者之德（義）雖不可同日而語，然「德雖未至也，義雖未濟也，然而天下之理略奏矣。刑賞已諸，信乎天下矣。」（《荀子・王霸》）故曰：「用國者義立而王，信立而霸，權謀立而亡。」（《荀子・王霸》）。

誠如我們在本節所說，孟子之所以如此高標王道政治的理想，主要是針對時代的弊病而發。孟子深信戰國時代的國君「不行仁政云爾，苟行仁政，四海之內皆舉首而望之，欲以爲君」（《孟子・滕文公下・5》），所以，孟子提出法先王的主張。他說：「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。」（《孟子・離婁上・》）所謂「先王之道」，是指禹湯文武等三代聖王。孟子認爲「聖人，人倫之至也。欲爲君盡君道，欲爲臣盡臣道，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。」（《孟子・離婁上・2》）以堯舜爲先王之最高典範。[19]

但是，我們必須進一步說明的是，孟子所謂的「三代」只是他思考問題時的一個精神「憤悱」而已，他所謂的「先王之道」並不是指歷史上實際存在過的「先王」，而是指他理想中未來的新王。人類的歷史經驗在孟子的處理中是被當作一種「符號」（ Symbol ），而不是被當作「劇場」（ theater ）。孟子不是將歷史人物當作是歷史舞臺上的「演出者」，而把自己當作「觀賞者」；他是把歷史經驗當作一種可以被後人注入「意義」（ meaning ）的「符號」。換句話說，過去的歷史經驗不是與讀史者疏離的「客觀的存在」，它與讀史者構成「互爲主體性」的關係。因此，在孟子的論述裡，閱讀歷史或思考歷史是一種意義創造的活動。孟子在詮釋他的王道政治論的時候，只是以「三代」或「先王」寄寓他的理想而已。誠如蕭公權師所說：「孟子黜霸，其意在尊王而促成統一。然所尊非將覆之周王而爲未出之新王，所欲促成者，非始皇專制天下之統一，而爲先秦封建天下之統一。簡言之，孟子之意在乎立新政權以復舊制度。」[20] 我們可以說，孟子「三代」「先王」的論述方式，是他達到王道政治的理想的工具。孟子在復古的表象下，實寓有積極創新的意義。

---

19. 參考：王健文，《戰國諸子的古聖王傳說及其思想史意義》（臺北：國立臺灣大學文學院，1986），頁89-92。

20. 蕭公權師，《中國政治思想史》，上冊，頁100。

臺灣大學學術期刊資料庫

五、結　　論

孟子的政治思想是亂世中所孕育出來的智慧。他這一套王道政治論以民本爲其基礎，以德治爲其運作邏輯。孟子的政治思想針對戰國時代急功近利的弊病，求治本而不求治標，高標「三代」聖王的理想，以與現實相對照，作爲批評現實的工具，確實充滿了高度理想主義的色彩，所以歷代許多學者對孟子王道政治論的可行性，多加質疑。劉勰就說孟子所揭櫫的仁義，實非梁惠王之所需，「何異救饑而與之珠，拯溺而投之玉乎？」[21] 諸如此類的責難，充斥於歷代之疑孟攻孟言論之中。

但是，根據我們在這篇論文中的分析，孟子政治思想的問題並不在於其富於理想主義色彩。相反地，理想主義正是孟子批導現實政治最有力的武器，也是他的政治思想千百年來一直成爲中華民族的「永恒的鄉愁」的主要原因。孟子的王道政治論的根本問題在於：第一，由於孟子將政治領域視爲道德領域的延長，因此，他認爲政治領域的運作邏輯，基本上受道德領域的邏輯的滲透與支配。在這種觀點下，政治領域的自主性就未能獲得應有的注意，而僅僅成爲道德領域的依變項。孟子遊說諸侯，雄辯滔滔，但他的政治論說較少析論客觀的制度建構的問題，這實在不是偶然的。

第二，孟子的王道政治論隱涵一種整體論的方法學立場。孟子之學廣大悉備，其指數千，然其本實歸於心學。這種以心學爲宗旨的孟子學典範，在政治思想上表現而爲一種整體論立場——孟子從未將「政治」視爲各種利益團體衝突、協調、溝通、折中之場域；孟子將「政治」視爲提昇人類道德福祉的場所。因此，孟子也不會將政治改革視爲純制度性的「細部的社會工程」。[22] 孟子在一種「時間的壓迫感」和「空間的壓迫感」的煎熬之下，企求一種全面而澈底的政治改革。這種改革不是訴諸於外在的制度的改良主義（ Meliorism ），而是反求諸己，訴之於每個人內心的「無聲的革命」，這是孟子所謂的「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」，從而帶動社會政治經濟的全面改革。在孟子的政治思想中，一切作爲「部份」的政治制度或措施，都只有聯繫到作

21. 劉勰，《劉子新論》，卷第 9，〈隨時第 45 〉（臺北：新興書局景印漢魏叢書本），頁 1b-2a。

22. 關於「細部的社會工程」這個概念，參考：Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemy* (Princeton: Princeton University Press, 1966), p.1。

臺灣大學學術期刊資料庫

爲「整體」的「心」之覺醒——也就是人性的全面解放——這個中心理想時，才取得意義，「部份」的作用也才能適當地發揮而不再流爲「率獸食人」的工具。這是一個極爲典型的整體性的方法學立場。這種立場與孟子的「聯繫性思維方式」具有深刻的關係。從孟子王道政治論中的整體論立場來看，我們可以發現孟子在滔滔雄辯批導現實政治之中，實寓有一種深刻的樂觀主義精神。

參考書目

一、中文論著：

王健文，《戰國諸子的古聖王傳說及其思想史意義》（台北：國立台灣大學文學院，1986）。

杜正勝，《周代城邦》（台北：聯經出版公司，1979）。

屈萬里，《尚書釋義》（台北：華岡出版社，1968年5版）。

容肇祖，〈明太祖的《孟子節文》〉，《讀書與出版》第2年第4期（上海：生活書局，1947年4月）。

張君勱，《中國專制君主政制之評議》（台北：弘文館，1986）。

黃俊傑，《春秋戰國時代尚賢政治的理論與實際》（台北：問學出版社，1977）。

———，〈孟子的生命觀〉，《清華學報》，新19卷1期（1989年6月）。

———，〈孟子思維方式的特徵〉，《中國文哲研究通訊》第1卷第3期（台北：中央研究院中國文哲研究所，1991年9月）

———，〈孟子義利之辨章集釋新詮〉，《人文社會科學集刊》第1卷第1期（中央研究院三民主義研究所，1988）。

許倬雲，〈春秋戰國間的社會變動〉，收入：氏著，《求古篇》（台北：聯經出版公司，1982）。

徐復觀，《儒家政治思想與民主自由人權》（台北：八十年代出版社，1979）。

齊思和，《中國史探研》（台北：弘文館出版社，1985）。

費孝通，《鄉土中國》（上海：觀察社，1948）。

錢　穆，《國史大綱》（台北：商務印書館，1980）。

———，《中國歷代政治得失》（台北：三民書局，1973）。

劉三吾，《孟子節文》，洪武27年刻本，現藏於北京圖書館（新館）。

劉　勰，《劉子新論》（台北：新興書局影印漢魏叢書本）。

臺灣人文與社會期刊資料庫

蕭公權，《中國政治思想史》（台北：聯經出版公司，1981）。

———，〈中國君主政體的實質〉，收入：氏著，《憲政民主》（台北：聯經出版社，1982）。

二、英文論著：

Berlin, Isaiah, "Two Concepts of Liberty," in his *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969).

Popper, Karl R., *The Open Society and Its Enemy* (Princeton: Princeton University Press, 1966).

Schwartz, Benjamin I., *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985).

臺灣大學學術期刊資料庫