

## 第六章 孟子的民主思想及其發展

### 一、「孟子」的民主思想

「孟子」之政治思想，首先言及「仁政」。仁政相關篇章如下：

堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。

聖人既竭心思焉，繼之以不忍人之政，而仁覆天下矣。（離婁上）

昔者文王之治岐也，耕者九一，仕者世祿，關市譏而不征，澤梁無禁，罪人不孥。老而無妻曰鰥，老而無夫曰寡，老而無子曰獨，幼而無父曰孤，此四者天下之窮民而無告者也；文王發政施仁，必先斯四者。（梁惠王下）

地方百里而可以王。王如施仁政於民，省刑罰，薄稅斂，深耕易耨，壯者以暇日，脩其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其長上，可使制梃以撻秦楚之堅甲利兵矣。（梁惠王上）

仁政內容，「民本」先開其端，並以人民福利為依歸。

「諸侯之寶三：土地、人民、政事。」（盡心）

「民為貴，社稷次之，君為輕。」（盡心）

「得乎民而為天子，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，然而乾旱水溢，則變置社稷。」（盡心）

「齊宣王問曰：『湯放桀，武王代紂，有諸？』」

「曰：『於傳有之。』」

「曰：『臣弑其君，可乎？』」

「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）

「仁政必自經界始」。（滕文公上）

「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。」（梁惠王下）

「內無怨女，外無曠夫，王如好色，與民同之。」（梁惠王下）

「王如施仁政於民，省刑罰，薄稅斂，深耕易耨，壯者以暇日，修其孝悌忠信。」（梁惠王下）

「使天下仕者皆欲立於王之朝，耕者皆欲耕於王之野，商賈皆欲藏於王之市，行者皆欲行於王之途，天下之欲愬其君者欲赴愬於王。」（梁惠王）

次之，論及「民意政治」；天命之政治轉為民意決定。

「天視自我民視，天聽自我民聽。」（萬章上）

「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。」

（離婁上）

「取之而燕民悅，則取之，古之人有行之者，武王是也，取之而燕民不悅，則勿取之，古之人有行之者，文王是也。」

（梁惠王下）

「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。」（梁惠王下）

「萬章曰：『堯以天下與舜，有諸？』」

「（孟子）曰：『否，天子不能以天下與人。』」

「曰：『然則舜有天下也，孰與之？』」

「曰：『天與之，』」

「曰：『天與之，諄諄然命之乎？』」

「曰：『否，天不言，以行與事示之而已。』」

「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……堯薦舜於天，而天受之，暴之於民，而民受之。』」

「曰：『散問薦之於天，而天受之，暴之於民，而民受之，如何？』」

「曰：『使之主祭，而百神受之，使之主事，而百事治，百姓安之，是民受之也。……舜相堯二十有八載，非位所能為也，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。然後之中國，踐天子位焉。』」（萬章）

「禹薦益於天，七年，禹崩，三年之喪畢，益避禹之子於箕山之陰，朝覲訟獄者，不之益，而之啓，曰吾君之子也；謳歌者，不謳歌益，而謳歌啓，曰吾君之子也。」（萬章上）

「丹朱之不肖，舜之子亦不肖，舜之相堯，禹之相舜也，歷年多，施澤於民久，啓賢，能敬承繼禹之道，益之相禹也，歷年少，施澤於民未久。」（萬章）

「唐、虞，禪；夏后、殷、周，繼；其義一也。」（萬章）

「繼世以有天下，天之所廢，必若桀紂者。」（萬章上）

「取之而燕民悅，則取之，武王是也。」（梁惠王）

「湯一征，自葛始，天下信之。東面而征，西夷怨，南面而征，北夷怨，曰奚爲後我！」（梁惠王）

從民意政治，則俯順民意之需求，就有了「責任政治」。

「當堯之時，天下猶未平，洪水橫溢，氾濫於天下，草木暢茂，禽獸繁殖，五穀不登，禽獸逼人，獸蹄鳥跡之道，交於中國。堯獨憂之，舉舜而敷治焉。舜使益掌火，益烈山澤而焚之，禽獸逃匿；（使）禹疏九河，瀕濟漯而注諸海，決汝漢，排淮泗，而注之江……后稷教民稼穡，樹藝五穀，五穀熟而民人育……（使）契爲司徒，教以人倫」（公孫丑下）

「爲天下得人者，謂之仁，是故以天下與人易，爲天下得人難。」（公孫丑下）

「堯以不得舜爲己憂，舜以不得禹皋陶爲己憂。」（公孫丑下）

「樂民之樂者，民亦樂其樂，憂民之憂者，民亦憂其憂。樂以天下，憂以天下。」（公孫丑下）

「君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。」（離婁下）

「齊宣王問曰：『文王之囿方七十里，有諸？』」

「（孟子）曰：『於傳有之。』」

「曰：『若是其大乎？』」

「曰：『民猶以爲小也。』」

「曰：『寡人之囿方四十里，民猶以爲大，何也？』」

「曰：『文王之囿，方七十里，芻蕘者往焉，雉兔者往焉，

與民同之，民以爲小，不亦宜乎？臣始至於境，問國之大禁，然後敢入。臣聞郊關之內，有園四十里，殺其麋鹿者，如殺人之罪，則是四十里爲阱於國中，民以爲大，不亦宜乎？」

（梁惠王下）

最後，是「賢能政治」，使政治清明。

「貴德而尊士，賢者在位，能者在職……明其刑政，雖大國必畏之。」（公孫丑上）

「尊賢使能，俊傑在位，則天下之士皆悅而立於王之朝矣。」（公孫丑上）

「不信仁賢，則國空虛。」（盡心下）

「故將大有爲之君，必有所不召之臣。欲有謀，則就之……故湯之於伊尹，學焉而後臣之，故不勞而霸……桓公之於管仲，則不敢召。」（公孫丑）

「諫行言聽，膏澤下於民，有故而去，則君使人道之出疆，又先於其所往，去三年不反，然後收其田里。」（離婁下）

「伊尹耕於有莘之野，而樂堯舜之道，……湯三使往聘之。」（萬章上）

「故王公不致敬盡禮，不得亟見之，見，猶不得亟，而況得而臣之乎。」（盡心下）

總而言之，仁政即是「養民政治」。

「無恆產而有恆心者，惟士爲能。若民，則無恆產，因無恆心，苟無恆心，放僻邪侈，無不爲矣，及陷於罪，從而刑之，是罔民也，焉有仁人在位，罔民而可爲也？」（梁惠王上）

「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）

「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。」

(梁惠王上)

## 二、「孟子」的國家理論

上述論及民主思想內涵後，需再討論國家的組成。孟子認為政治組織的需要，乃起於人性。人之生也有諸種倫理關係，謂之五倫，之中君臣一倫，孟子曰：無父無君，是禽獸也。(滕文公)可見國家的組成是人性的自然天成。

若國家組織自然組成，其功能為何？旨在滿足道德與經濟的需要。經濟的需要於前述仁政或養民政治已揭其端，當經濟的需求滿足之後，「謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。」

(梁惠王)所以，德性的發展是國家的第二目的。但孟子不贊成國家進行人性的干預，可以對人民各方面生活侵犯。實則，孟子所主張者乃國家是在其義務下，造成有利環境，便于人民道德的發展。<sup>(1)</sup>先滿足人民物質需求，當物質環境充裕之後，再追求道德德性的發展。因此，孟子的國家是自然組成的，但其目的在追求經濟與道德的發展；而道德的發展是居其次。

孟子的國家組成是人性的發展，但也是天命的一種，明顯的有神權之傾向。「天降下民，作之君，作之師。惟日，其助上帝，寵之四方。」(梁惠王)但孟子絕非腐朽封閉的神權統治思想，雖然國家是天命的一部份，君是國家權力的代理人，但君的更替卻是由於未恪其職，得不到天的揀選及人民的同意，天命轉成民意政治，天視自我民視，天聽自我民聽，擺脫了絕對的神權統治。

孟子的國家是人性發展及天命的賜與的，國家的目的是經濟與道

德的需求及發展，君主的更替擺脫了神權統治而由人民來決定。

### 三、「孟子」的發展式及保障式之民主思想

依據馬克弗森(C.B. Macpherson)的自由主義民主模式演化，提出保障式民主、發展式民主、平衡式民主、參與式民主等模式，茲論述如下：

保障式民主(Protective Democracy)：以邊沁和詹姆士彌爾為代表性人物。

(一)人性原則—佔有式個人主義的人性觀及社會觀(人乃是效益的極大化者，社會乃是一群有著相互衝突利益的個人集合)。

(二)國家功能—政治體系確立自由市場運作，達致功利的原則。政治體系能保障公民，使其不受貪婪政府之侵奪利益。

(三)理論特色—保障個人利益的政治功能，未賦與道德的內涵。

發展式民主(Developmental Democracy)：以約翰·彌爾為代表性人物。

(一)人性原則—道德人性觀。人由理性訓令所規約，不是由欲望支配，其終極發展可成為完整而一致的整體。

(二)國家功能—政治體系功能在使社群成員，培育出多樣，可貴的道德和智慧的特質。

(三)理論特色—捍衛及要求發展個體性，並以之作爲形塑政治生活的基本架構。

發展式的民主，二十世紀的繼承者有巴克(Ernest Barker)、林賽(A.D. Lindsay)、馬基弗(R.M. MacIver)、霍布豪斯(L. T. Hobhouse)、杜威(John Dewey)等。

均衡式民主(Equilibrium Democracy)：以熊彼得(Joseph Schum-

peter)爲代表性人物。

- (一)人性原則—公民是盲目物質追求者，容易陷入狂熱狀態，在政治領域無法有效判斷公共事務。
- (二)國家功能—使特定的個人透過選擇，來取得決策的權力。
- (三)理論特色—民主的目的不過是展現人的欲望，不過是市場機制，選民是消費者，而從政人物則是企業家。

當前的主流政治學爲了追求更精確的科學性代價是，人本主義的內涵被剝除了。

參與式民主(Participatory Democracy)：以麥克弗森(C. B. Macpherson)爲代表性人物。

- (一)人性原則—公民由消極的消費者角色，轉變爲運用與發展自己潛能者，亦即要有強烈的社群感，以激發政治參與。
- (二)國家功能—大量去除現存的社會與經濟不平等現象，擴大政治參與。
- (三)理論特色—透過政治參與，去改善及重組既存的結構，使人成爲更具創造力及群體意識的政治動物。(2)

孟子的人性本善論，符合著發展式民主的人性觀；發展式民主，於國家功能方面，在培養政治社群成員可貴的道德和智慧特質，又呼應孟子國家的功能在發展人民的道德性。發展性民主爲捍衛及要求發展個體性，並以此爲原則形塑政治生活的基本架構。因此，在發展式民主的國家，國家要發展國家集體善的本質，又要抉發每個個體性潛藏的公民德性。國家對於善的抉擇，不再是中立性的角色，它要選擇某種善作爲公民及城邦政治追求的目標鵠的，國家介入了公民的私人公共領域之中。

可是人類世界有諸種善的存在，韋伯稱之爲諸神的世界。終極性



的價值與目標眾多，相互衝突難以共存，並且缺乏一個共通的衡量尺度，無法在其間比較高下，以便排定先後順序。價值必須抉擇，抉擇代表執取與捨棄，又象徵著無法解消的衝突和割捨。學者伯林面對這種情況，以悲劇稱之。

價值的多神論，於發展式民主的模式中，國家要形塑政治生活的內涵及基本架構，就必須涉及到善的抉擇，國家也就理所當然要介入政治生活的干涉之中。既然人與人之間在信念、價值、利益各方面都相互衝突，社會的共同善之生活如何可能呢？國家的介入，國家要對善作統一的抉擇，泯滅了個體性選擇的自由，甚有可能國家成為極權的父權政治。但先秦孟子的發展性民主思想，卻巧妙的迴避了父權政治的陰影，表現了極高的政治智慧。

孟子又如何的迴避了父權政治的陰影呢？因為，孟子的國家目的是擺盪於道德與經濟之際，道德的發展首要經濟的滿足。我們來揣測孟子的道德、經濟思維，經濟的比重應當是高於道德的。有了經濟，才有道德人性的發揚提昇。也因為養民政治仁政的重視，孟子才能走出哲君型的父權政治；因為經濟需求的滿足，國家從完全道德性本質邁入工具性的價值。此一轉折，令孟子的政治思想跳脫了父權政治的陰影，而堂而皇之的登入保障式民主政治的模式，又兼具自由主義國家論的色彩。

時人對於上述的轉折知之不清，因此常有泛道德一元化的指責。

(一)道德思想意圖的謬誤：化約主義的一元論，認為道德可以解

決心靈與社會結構等所有的問題，此以林毓生為代表。(3)

(二)簡易一元心態：近似於道德思想意圖的謬誤，以內聖為根源

解決外王的事業，以傅偉勳為代表。(4)

(三)缺乏幽暗意識：儒家人性論偏曲於仁善和光明面，忽視了人

性邪惡的幽暗面，以致無法開出分權制衡的民主制度，以張瀨為代表。(5)

上述批評，雖然不是針對孟子而發，但亦含涉孟子在內的儒家大傳統。但卻不理知，孟子的養民政治—經濟的物質需求，讓孟子進入了保障式民主的模式中。

保障式民主原則其人性觀是占有式的個人主義，人乃是效益的極大化追求者，此與孟子的人性論點產生衝突。這一衝突，極有可能使得孟子開展不出理性的民主架構來。牟宗三稱之為，中國文化僅有理性的運用表現而無架構表現；良知需自我坎陷，主客對列，才能開出民主政治的架構來。(6)孟子的性善論主張，擴而充之到家國天下的政治組織，瀾淪的是親親精神，理性的運用表現，所以開展不出民主政治的間架來。

但是開展不出分權的民主政治架構，並不表示國家存在的目的不能降為工具性的功能。孟子主張的養民政治，不正是保障式民主的保障個人利益的政治功能，未賦與國家道德的內涵表徵嗎？

再則，自由主義的人性論也是莫衷一是，有性善說法但也認為人性有幽暗的意識。當代自由主義學者 John Gray 歸納自由主義主張為：

(一)個人主義(individualism)

(二)平等主義(egalitarianism)

(三)普遍主義(universalism)

(四)向善主義(meliorism)<sup>(7)</sup>

雖然提出向善主義的主張，但是自由主義並沒有發展成為道德性的國家，反而是保障生命、自由、財產、安全等工具性的價值，而且縮小國家的功能。當代政治社會學者紀登斯(Anthony Giddens)亦對新自由主義小國家的論述下一總結：

(一)對大政府的敵視。

(二)最小國家論題。

(三)市民社會團結自生機制：完成自我設計，它具備美德、品格、誠實、公正、尊重等。(8)

縱然是向善主義，自由主義或新自由主義者都縮小國家的功能，僅是保障式民主模式的規模，將國家的功能視為工具性的價值。所以，孟子的性善論主張，國家的功能兼具道德與經濟，但因為經濟優先的緣故，國家成為功能性的工具價值，此又合於自由主義的說法，而避免了泛道德一元化的極權政治。

近代的除魅工作，不對諸神作抉擇，卻造成理性化與官僚化趨勢，實質理性喪失客觀地位，工具理性支配整個社會生活，一個完全理性化的文化，一個徹底官僚化的社會，代表著個人自由的喪失與意義的枯竭，<sup>(9)</sup>這是何其的反諷。在工具理性的社會生活中，意義消失，每個人竭其貪得無厭的佔有欲，對利益作無情的追逐，最後整個社會成異化的利益追逐場合，個人化成疏離的原子個人主義，這是自由主義佔有人性觀的結果。

孟子的性善論，己欲立而立人，己欲達而達人，不但自我追求成德之路，而且由於惻隱不忍之心，見他人有疾苦患難願意挺身相助；目睹他人人性道德成賢之途顛躓，加以扶持切磋琢磨。孟子人性論是十字打開無所隱遁，上下與天地同流，左右是親親仁民、仁民而愛物。孟子性善社會，人人豐衣足食，戶戶孝弟慈孝，社會安和樂利，免除了自由主義佔有人性所滋生的流弊。

#### 四、當代新儒家的解決之道

孟子的政治思想，國家的目的兼具道德與經濟目標，但國家對於

道德只是提倡不作介入，暗具國家中立性的意涵，免除了哲君的父權政治。

道德為次，經濟優先。道德發展的基礎在經濟，國家的主要功能在提供經濟的需求；國家的道德本質降低了，國家的經濟功能昇高了，國家一轉蛻變為工具性的價值。國家純粹是工具性價值，國家不再有形上神聖的意義，世俗化的民主政治生活於焉產生，祛除了泛道德一元化的極權陰影。

國家由於經濟的富足，提供道德成長發展的空間，國家不是介入干涉者，僅是鼓勵提倡供給的角色。孟子的道德經濟二元化的思維，恰印證了自由主義國家／社會二元論的主張。人性薰陶琢磨，不由國家作主，而由社會的場域提供。國家的功能縮小了，孟子的政治思想，並沒有提昇國家的道德意義，僅囿限於經濟功能，頗具小政府、有限政府的想法。

孟子的人性思維是發展性民主模式，他的政府卻是保障式民主模式；遺憾的是孟子因為性善論緣故，僅作理性運用表現，沒有凸顯理性的客觀結構。所以，沒有開出近代立憲主義的民主架構，但他已隱含著立憲主義的憲政原理。

當代新儒家也見出儒家政治思惟，是發展式民主模式人性建置於保障式民主模式基礎上，造成現代理性化的民主政治開展不出來，而有了政治現代化的第三期改革之音。

牟宗三深諳儒家人性原則為發展式民主模式，並非絕對不能開拓民主政治，但容易因理性運用表現，而建置親親的倫理政治結構。所以，牟氏還是走西方立憲主義的保障式民主模式的途轍，作為發展的目標。茲解析如下：

道德良知→曲通坎陷→個體政治自覺→與君主對峙→抽象憲法

→自由與人權、有限政府、定期改選制度→國家主體。

上述的發展路徑，牟氏並沒有否定儒家性善論的傳統，而另起爐灶改走性惡論的方向。他還是在性善論的路徑中，重新闢建保障式的民主模式。

唐君毅民主論述以道德理性為核心，然後向外擴散含攝多元文化活動，是典型的一本萬殊，萬殊一本；唐氏的基本論述還是發展式民主模式。

唐氏不採牟氏坎陷說，他走人性陷溺說。人性在道德理性的融攝之下，偶或會為客塵所染、物欲所蔽，而為人性陷溺。人性陷溺之時就會發生權力的衝突，政治的範疇就在處理權力衝突與限制的問題；既是限制，權力多元制衡的保障式立憲政體就成為較為理想的政治制度了。

民主政治不過是較佳的政府形式，它仍然弊竇叢生，需要道德理性來涵持護潤，方不致於枯槁凋萎，唐氏又走回了發展式的民主模式了。坎陷、陷溺說容或不一，但本質是相同的。

徐復觀則更為乾脆，將民主拆解為唯理主義與經驗主義的民主。在唯理主義方面，保留了儒家性善論的傳統，從人類共有的理性出發，經覺醒為平等人格的政治存在。緣於人性本善，相互信任，人民主權，人人平等，實現自我理想，實踐了發展式民主模式的理想。

另外，徐氏注重人民情欲和滿足，頗合於孟子的養民政治說，此為經驗主義的民主說。政治可以工具化也可以目的化。工具化在保護人民情欲的滿足，政府純粹是工具價值，已具保障式民主模式意味。情欲會流肆蕩激，所以需要相互限制，可以建構契約型以權利為本，以正義公道為架構的憲法，符合自由主義的法治(rule of Law)制度。

不過，徐氏還是儒家的一員，雖將民主拆解為二元，但他仍主張

經驗主義民主需要唯理主義民主的護持涵潤，同於牟宗三、唐君毅。

從當代新儒家的民主論述可以得知，都是以發展性民主模式人性為原則，來建置保障式民主模式，亦即是在政治格局，都以追求權力分立的立憲政體為主臬。反思孟子的政治思想，也循上述的模式，遺憾的是，但在性善論的人性觀中，較無法開出立憲主義的民主結構；所以，從當代新儒家的路徑，或許可以給孟子的政治思想新的面貌精神。

## 五、討論與評估

孟子的養民經濟論所滋生的政治智慧，斷潢絕港，使得國家從道德為本質的層次，轉入工具性價值，免除倫理政治之弊，而能接上保障式民主的模式；並經由當代新儒家新的詮解，如坎陷、陷溺、拆解等說法，而能接筭權力分離的立憲主義民主政治，這是孟子政治思想現代化的一條路徑。這條路徑的終極根源，並不是原子化個人主義的自由主義立憲政體。企圖矯正異化疏離的碎片化個體，整全之道，歸根復命又回到孟子性善論的泥壤之中，長出個體及群體的善性，讓個體、社群、城邦的共同善之生活成為可能，此又是孟子政治思想與時俱進的可能性。

孟子的政治展向，是不可能接受市場型的均衡式民主模式。市場型的均衡式民主，人民冷漠、被動，對於政治生活疏離，純粹是政治市場的消費者，而不是參與者。

但是經過當代新儒家的詮解，孟子的政治思想可以定調為以發展性民主的人性原則，建置保障式民主的架構，亦即是以追求自由主義立憲政制為目標。不過，重視公私領域分劃的自由主義立憲政制，最近漸漸為私領域所吞沒，公共的道德、公共的群性似乎在消失褪色之

中，而有質變為均衡式民主的隱憂。孟子人性論中惻隱不安之情，具有沛然莫之能禦的能量，或許可以解決異化的冷漠政治生活。

因此，在保障式民主制度的基礎下，更應開發孟子人性論中的浩然之氣，使其塞於天地之間，令縱貫創生個體不失四端之心，讓縱貫橫攝群體咸能成大體。更何況孟子的人性論，具先驗及普遍性，並非偏狹的意識型態道德學說，作為公共德性生活的根源，不具排斥性而成為可能。

四端之心的浩然之氣，仁義禮智非由外鑠我也，我固有之，在應然層次排除了逐利之佔有欲，但在實然層次又以佔有欲為其政制的矗立。為了防止實然層次的沈淪墜落，應然層次的四端之心，需展露其浩然之氣的能量，鼓舞個體不容己的走向群體，走入生活世界，走入政治生活，改造不義的社經結構，使得參與的民主成為可能。尊重多元，扶持弱勢，又使得多元文化共存共榮。從參與民主到民主共和主義的實踐，又是孟子政治思想發展多元性的可能，它是值得期待的。

## 註 釋

1. 韋卓民著，萬先法譯，《孟子之政治思想》，台灣台北：華中大學韋卓民紀念館，民七十年，頁六七。
2. 參閱 C.B. Macpherson，張明貴譯，《自由民主的經驗與時代》，台北：桂冠出版社，民國八十一年。
3. 參閱林毓生，《政治秩序與多元社會》，台北：聯經出版社，民七十五年。
4. 參閱傅偉勳，《從西方哲學到禪佛教》，台北：大圖書公司，民國七十五年。
5. 參閱張灝，《幽暗意識與民主傳統》，台北：聯經出版社，民國七十五年。
6. 參閱牟宗三，《政道與治道》，台北：廣文出版社，民國五十年。
7. John Gray 著，傅鑑華譯，《自由主義》，台北：桂冠出版社，民八十年，頁二。
8. Anthony Giddens，鄭武國譯，《第三條路》，台北：聯經出版社，民國八十八年，頁四。
9. 錢永祥，《縱欲與虛無之上》，台北：聯經出版社，二〇〇一年，頁一二五。