

# 第一章 緒論

## 一、研究緣起

本研究旨在探討「論語」、「孟子」的政治論述。

孔孟二書是我國古代的經典之作，其所含蘊的思想範圍極廣，包括了政治、倫理、道德、經濟等，取之不盡用之不竭。自從民國初年五四白話文運動以降，一股全盤西化之風瀰漫，將線裝書束之高閣之議震天價響，古典文化爲之蕩然無存。

直迄今日，該是沈澱冷靜重新評價古典文化的重要關鍵時刻了。古典文化的存在價值爲何？古典文化在當代有何與時俱進的創新涵義。都是值得深思的問題。孔、孟的論述，尤其是古典文化的重鎮代表，加以探討挖掘，當有其時代的意義。

基於重新探討評價「論語」、「孟子」的思想內涵，本研究擬縮小焦距，侷限於政治範疇的討論，並從當代政治學的角度，重新開啓論、孟的時代意義。上述是本研究的緣起。

## 二、研究方法

本研究採取文獻探討及內在、外在研究法。

文獻探討法—蒐羅論、孟經典文獻，及當代政治學相關的書籍，作深入精細的探討，期冀爬梳剔理出系統性的內涵。

內在研究法—對論、孟與當代政治思想、當代新儒家的政治論述等「內部結構」進行分析，並再細分爲下述幾個問題。

(一)論、孟與當代政治思想、當代新儒家政治論述，不可再細分

的「單位觀念」？這些「單位觀念」之結構性或階層性關係如何？

(二)論、孟與當代政治思想、當代新儒家政治論述，潛藏何種「未經明言的」(tacit)「文法」或「深層結構」？

(三)論、孟、當代政治思想，當代新儒家政治論述等系統的周延性為何？

筆者設定論、孟、當代政治思想、當代新儒家政治論述，具有自主性。

「內在研究法」的缺點遺漏了思想系統的歷史環境脈絡；因此，將論、孟、當代政治思想、當代新儒家的政治論述放在歷史情境脈絡下加以觀察，分析的「外在研究法」，便成為輔佐的研究方法。

### 三、研究問題意識

本研究非如傳統研究典範，將論、孟內容依政治學的綱骨加以鋪陳；而是以論、孟的內容，用內在、外在研究法的精義，提煉出當代政治學碰觸到的問題意識，諸如人性、德性政治、政治自我、自由、民主政治等，來闡發論、孟政治論述的當代困厄及朗現的新義之處，作為尋幽抉發的依據。

筆者為了摸索論、孟的政治論述之當代問題意識，輔襯以當代政治思潮內涵之佐證，並提出當代新儒家的解決之道。古今中西相互比較，期能凸顯出論、孟政治論述之真諦。

## 第二章 「論語」、「孟子」的人性思想

### 一、「論語」的人性論

言及「論語」的人性論，首應探討「論語」書中有關天的觀念。茲摘錄與天相關的篇章，作為參考。

「子曰，吾十有五，而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」——為政

「王孫賈問曰，與其媚於奧，甯媚於竈；何謂也？子曰，不然，獲罪於天，無所禱也。」——八佾

「子貢曰，夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也。」——公冶長

「子見南子，子路不悅。夫子矢之曰，予所否者，天厭之，天厭之。」——雍也

「子曰，天生德於予，桓魋其如予何？」——述而

「子曰，莫我知也夫。子貢曰，何為其莫知子也？子曰，不怨天，不尤人。下學而上達；知我者，其天乎！」——憲問

「子曰，君子有三畏，畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命，而不畏也。狎大人，侮聖人之言。」——季氏

「子曰，予欲無言。子貢曰，子如不言，則小子何述焉。子曰，天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉。」——陽貨

「子畏於匡，曰，文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，

後死者不得與於斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何。」

——子罕

「子罕言利，與命與仁。」——子罕

「司馬牛憂曰，人皆有兄弟，我獨亡。子夏曰，死生有命……」

——顏淵

「……子曰，道之將行也與？命也。道之將廢也與？命也。

公伯察其如命何？」——憲問

「子曰，不知命，無以爲君子也。」——堯曰

春秋時代，已將天、天命，從人格神的性格，轉化而爲道德法則性的性格。<sup>(1)</sup>四季遞嬗，日夜更迭，生生不息，萬物滋長，孔子闡發說：「天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉。」這生生之德，剛健不已，其中即含藏大化流行的仁德善心；宇宙的運行，便煥發著生機揚溢的造化之德。

人立於穹蒼寰宇之際，仰不愧天、俯不怍地，人的存在所自何來。孔子曰：「天生德於予。」天的造化真幾流貫於人性之中，性與天道便合而爲一。人的秉性，因此而有了生機盎然的生生之德，所謂的「天行健，君子以自強不息」之諦。

人之性涵蘊著宇宙天地生化之幾，那到底性的內容爲何呢？孔子以仁來點豁性的內涵生機，用仁來連結性與天道，使得下學而上達，五十而知天命的天人合一路途成爲可能。仁的精諦爲何呢？茲摘錄「論語」，相關的篇章，作爲參考。

「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」——述而

「……爲仁由己，而由人乎哉？」——顏淵

「苟志於仁矣，無惡也。」——里仁

「有能一日用其力於仁矣乎？吾未見力不足者。蓋有之矣，

我未之見也」——里仁

「……能近取譬，可謂仁之方也已。」——雍也

顏淵問仁，子曰：「克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己。而由人乎哉！」——顏淵

仲弓問仁，子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。」——顏淵

子貢曰：「如有博施於民，而能濟眾，何如？可謂仁乎？」  
子曰：「何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸。夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」  
——雍也

樊遲問仁，子曰：「居處恭，執事敬，與人忠；雖之夷狄，不可棄也。」——子路

子張問仁，子曰：「能行五者於天下，爲仁矣。」請問之，曰：「恭、寬、信、敏、惠。……」——陽貨

樊遲問仁，子曰：「仁者先難而後獲，可謂仁矣。」——雍也

司馬牛問仁，子曰：「仁者其言也訥。」——顏淵

子曰：「唯仁者能好人，能惡人。」——里仁

子曰：「剛毅木訥，近仁。」——子路

原憲問：「克伐怨欲不行焉，可以爲仁矣？」子曰：「可以爲難矣！仁，則吾不知也。」——憲問

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。」——憲問

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，民到於今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣！……」——憲問

子曰：「回也，其心三月不違仁。其餘則日月至焉而已矣。」——雍也

宰我問三年之喪……子曰：「食夫稻，衣夫錦，於女（汝）安乎？曰，安。（曰：）女安則爲之。夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不爲也。今女安，則爲之。」宰我出，子曰：「予之不仁也。……」——陽貨

子曰：「巧言令色，鮮矣仁。」——學而、陽貨

子曰：「不仁者不可以久處約，不可以長處樂。仁者安仁，知者利仁。」——里仁

子曰：「知者樂水，仁者樂山；知者動，仁者靜；知者樂，仁者壽。」——雍也

子曰：「知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。」——子罕

子曰：「仁者必有勇，勇者不必有仁。」——憲問

因此，可以結論的說：「仁是融合性與天道的真實內容。」由於仁即是天德、生生之幾，由天生德於予，它普遍存在於每個人的生命當中。又仁是生命的本體，要使這個本體在我們生活中呈現，就必須通過實踐，己欲立而立人，己欲達而達人。

由上所述，春秋時代，天已從人格神的存在，轉化成為道德法則性的性格。孔子立於時代洪流之中，首揭天的道德性存在價值，既存有又發用，賦與每個人的性中。人藉著仁的沛然莫之能禦的實踐，使得仁融合了性與天道。從這條脈絡線索觀之，孔子的人性應屬性善論。

## 二、「孟子」的人性論

孟子的天論思想，徘徊於神靈的天、義理的天、自然的天三者之間，所以天之涵義，宗教神性、物質自然、道德義理，三者兼而有之。<sup>(2)</sup>但孟子繼承孔子義理的脈絡，仍以道德義理的天為其天論思想的核心。所以，天在孟子的人性系統中，是人性的終極根源，亦是宇宙大化善的流行，其思維與孔子同。茲引錄如下：

是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也。至誠而不動者，未之有也；不誠未有能動者也。（離婁上）

夫仁，天之尊爵也，人之安宅也。（公孫丑上）

有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。（告子上）

仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。（盡心下）

我國言性的系統，以中庸「天命之謂性」為一代表，另一為詩經「維天之命、於穆不已」以及易傳「繼善成性」，皆是形而上（本體宇宙論）總體而言之。孟子進路則不從形而上統體言之，他從內在的道德性而說性。性成為潛隱自存的本體，它必須通過心的覺用活動而呈現。

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（納）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）

從不忍人之心來見性善，即心言性，以心善言性善。

孟子曰：「乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。若夫爲不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰，求則得之，舍則失之。或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。詩曰：『天生蒸民，有物有則，民之秉夷，好是懿德。』孔子曰：『爲此詩者，其知道乎？』故有物必有則，民之秉夷也，故好是懿德。」（告子上）

由四端之心來見性善，惻隱、恭惡、恭敬、是非之心，是性體發露出來四端。

孟子曰：「君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心。」（盡心上）

本心即性，心性是一。

孔子以仁融合性命天道，而性命與天道流貫爲一；至孟子則更挺立人的道德主體，更向內收，由心的四端作用，驗證人性皆善，並找出性善的普遍性，稱之爲性。可以說，心是主觀的性善生發作用，而性是性善客觀的實體。心性合一這條人性動脈，隱約透露出人天愈發殊途，或者說天的善機，轉由人的內心加以證成。

不過，孟子內心言性抉發出性善的根由，並沒有斬斷天人之間的關係，天人還是感通合一的。天道性命相貫的初機，本是由外向內收，由上向下斂；至孟子「夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫。孟子十字打開，更無隱遁，蓋時不同也。」<sup>(3)</sup>他由內向外開，由下向上昇，縱貫橫攝，十字打開，心性天通而爲一。

「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。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」

(盡心上)

人之性受之於天，通過天所命於人的性而返本溯源，即可以知天。是故，孔子踐仁以知天，孟子必盡心知性以知天，心性天通而為一。

由心言性言天，從四端之心驗證心性天三者合一。但盡心知性知天，尚須存心養性事天、修身不貳以立命，才能三月不違仁，時時警策，拳拳服膺。

孔子的性命天道相貫，孟子的心性天三者合一，仁與心性這個「主體性」亦本是與「超越客觀面」之天命天道相通，具備了既超越又內在，既內在又超越的特質。牟宗三先生言：

天道高高在上，有超越的意義。天道貫注于人身之時，又內在于人而為人的性，這時天道又是內在的(Immanent)。因此，我們可以康德喜愛的字眼，說天道一方面是超越的(Transcendent)，另一方面又是內在的(Immanent 與 Transcendent 是相反字)。天道既超越又內在，此時可謂兼具宗教與道德的意味，宗教重超越義，而道德重內在義。(4)

綜結「論語」、「孟子」的人性論，兩者皆闡發性善的立論。孔子由天命心性相貫之仁的踐履，五十可以知天命，下學而上達；由仁的實踐工夫，搏造天命與心性。孟子則更挺立人的道德主體性，直截的由心的四端之心，來證成人皆性善的客觀實體；並透過心性的存養擴充，瞭然原來心性天交流為一。論、孟二書，表徵性善立論，並豁顯既超越又內在的特質。

### 三、「幽暗意識與民主傳統」典範的檢討

「幽暗意識與民主傳統」典範由張灝提出，並長期成爲支持儒家與民主不相容的理論根據。張灝首先指出，西方的自由主義兼具性善及性惡的雙重傳統，正視人的罪惡性和墮落性，表示人性含蘊有極深的幽暗意識。

幽暗意識的提出，潛藏著道德的意味。人有可貴的性善情操，但亦會產生猙獰凶殘的雙重性面貌。自基督教傳統而言，人墮落因由所導致的不完美性，不可能神化。基督教性惡的觀點，對西方的民主政治造成了深遠的影響。

既然人性如水之就下，易蹈沈淪陷溺，絕對的權力使人絕對的腐化，人性就成爲不可信任；爲了防範人性權力的迷失，就必需建構分權的法制制度，來防範人性權力的肆虐猖狂。而分權和法治制度，恰是民主政治的精髓。

反觀，儒家的性善主張，每個人經由下學上達，成德的踐履工夫，便可以上與天道相貫，而在日用與倫之際成聖成賢。政治的領導者，更應透過內在的反躬自省，達致聖賢的境域。所以，政治的權力是可以交給體現至善的賢者，而不需民主法治架構的捍衛。匱乏了防範性惡的法制間架，性善論就與民主傳統大相逕庭了。<sup>(5)</sup>

儒家的性善論，真的開不出民主法治嗎？是否是一項不可脫厄的困局呢？

### 四、當代新儒家的人性民主開出論

當代新儒家唐君毅主張，宇宙的根源在仁心的大用流行，皆由仁心加以統攝。但是，仁心並非永遠的清澈，偶或會遭受物欲的遮蔽，

而為習心。我們將政治界定為幽暗意識權力現象的習心，是人性陰暗而活動的衝突矛盾。若經過反觀自照，「權力欲遂可化為對他人權力普遍承認之道德意識。」<sup>(6)</sup>從對他人權力普遍承認之道德意識，亦可開發出捍衛權力的民主法治間架。

另一儒者牟宗三之見，人皆為堯舜，每個人都性具仁心。仁心是現象界存有論及本體界的存有論之基礎，它能感通覺潤，仁智齊顯的創造作用，而下開現象界的存有論。惟仁心與物無對，心外無物，它是存有論（創造的）實現原則，稱之為智的直覺。

智的直覺可以張橫渠正蒙大心篇有云：

天之明莫大于日，故有目接之，不知其幾萬里之高也。天之聲莫大于雷霆，故有耳屬之，莫知其幾萬里之遠也。天之不禦莫大于太虛，故心知廓之，莫究其極也。

心之廓之是智之直覺。但是仁心的智之直覺，「只能知道物的如相，直覺物自身並加以實現，但它不能把物推出去，置定於外，以為對象。」<sup>(7)</sup>所以，智的直覺僅是理性的運用表現，無法開出民主政治的理性架構。

牟氏提出良知（智的直覺）自我坎陷的辦法，把物推出去，經此坎陷，從動態轉為靜態，「從無對轉為有對，從踐履上的直貫轉為理解上的橫列。」<sup>(8)</sup>民主政治，乃成為智的直覺客觀外化實踐的要求。因此，性善論還是可以經良知的坎陷，而開發出民主政治。

另一新儒家大儒徐復觀，則認為「西方民主政治根源初於功利主義，儒家的民主政治不是反對功利主義型民主政治，而是超過功利主義型，奠基在仁的基礎上；使得近代的民主政治更加強化，來解決制度上所不能解決的問題。」<sup>(9)</sup>

民主政治以仁的性善論為基礎，發揚了理性高度自覺，建立了人

與人相互信賴的依據，「性善論彼此信任，成了民主政治存在的理據。」  
(10)彼此信任，可以建立共識的民主政治法治間架，而彼此猜疑，構築了陰森的獨裁政治。

從上述三位當代新儒家的立論，可以見出性善之論或許無法直接的建構民主政治的法制間架；但是，並不表示性善論就與民主政治是矛盾、相互衝突的；應當可以說是相容的。

性善論，彼此經由良知的直覺，相互肯認對方的良善之心。良善之心，涵蘊著人格尊嚴，人人平等的真諦，自然而然符合了民主政治的思想內容。而為了保障每個人的人格與尊嚴，尊重每個人平等的權利，自由平等為宗旨的民主政治架構自會構築起來。所以說，性善的人性義理，並不與民主政治的人性思惟相互對立矛盾。

縱然，性善的人性義理，可能僅落於道德界，而無法曲折轉為現象界。智的直覺還是可以坎陷，轉為與物相對，把物推出去，視權利義務為對列的理解，進而建構一套捍衛權利義務的民主典章制度。

「論語」、「孟子」的仁心性善之論，還是可以直接的開出民主政治；若因理性運用表現而圓融涵攝，無法建置民主政制，亦可以採間接或遮蔽的習心來開發民主的架構。由此論述歸結，論、孟的人性是與民主政治相容的。

## 註 釋

1. 徐復觀，《中國人性論史》，台北：台灣商務印書館，一九九四年，頁八。
2. 劉瀚平，《儒家心性與天道》，台北：商鼎文化出版公司，一九九六年，頁九六。
3. 陸象山全集，卷三十四，語錄，世界書局，頁二五三。
4. 牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，一九七四年，頁二六。
5. 參閱張灝，《幽暗意識與民主傳統》，台北：聯經出版社，民國七十八年。
6. 唐君毅，《文化意識與道德理性》，台北：台灣學生書局，民國七十五年，頁一八七。
7. 牟宗三，《現象與物自身》，台北：台灣學生書局，民國六十四年，頁一二一。
8. 牟宗三，《政道與治道》，台北：台灣學生書局，民國七十二年，頁五七～五八。
9. 徐復觀，《中國思想史論集續編》，台北：時報出版社，民國七十一年，頁四〇二。
10. 徐復觀，《儒家政治思想與民主自由人權》，台北：台灣學生書局，民國七十七年，頁一一〇。

### 第三章 「論語」、「孟子」的德治思想

#### 一、德性政治的特質

德性政治，似乎是儒家政治思想的特質。

孔子心性與天命相貫，由仁來搏造內聖外王的志業，深啓超謂「儒家言道言政，皆植本於仁」<sup>(1)</sup>仁成爲孔子政治思想的核心。仁者先培養其主觀之仁心，復按其能力所逮由近及遠，以推廣其客觀之仁。始於家之孝弟，終於博施濟眾，天下歸仁。大學所謂「身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平」，正足以說明仁心之發展程序。故就修養而言，仁爲私人道德。就實踐言，仁又爲社會倫理與政治原則。孔子言仁，實已治道德、人倫、政治於一爐，致人、己、家、國於一貫。<sup>(2)</sup>

當代儒家政治制度的建構，並非始於性惡之幽暗意識，但爲了防堵人性的沈淪與陷溺，而有了保障基本人權、權力分立的憲政主義自由民主。本來儒家君子文質彬彬，能知仁識仁、下學而上達，所以他探索宇宙及人倫的秩序，而具備了統治者的資質。由他擔任統治者，必能愛民如己，施行仁政，天下殷治。政治措施，不過是個人仁心的擴充發揚而已；因此仁心修身就成爲政治實踐的起點，也是政治理想完結的歸宿站。制度的設置，都是依性善的仁心而建立。政治充滿著倫理、德性，即是德性政治的特質。大學亦云：「爲人君，止於仁；爲人臣，止於敬；爲人子，止於孝；爲人父，止於慈；與國人交，止於信。」淋漓盡緻的描繪出倫理政治的全景。

## 二、「論語」的德性政治

底下摘錄「論語」有關德性政治的篇章，作為佐證。

子曰：弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文。（學而）

子夏曰：賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交，言而有信，雖日未學，吾必謂之學矣。（學而）

子曰：為政之德，譬如北辰，居其所，而眾星共之。（為政）

子曰：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。（為政）

季康子問：便民敬忠以勸，如之何？子曰：臨之以莊，則敬；孝慈，則忠；舉善而教不能，則勸。（為政）

或謂孔子曰：子奚不為政。子曰：書云「孝乎，惟孝友于兄弟」施於有政，是亦為政？奚其為政。定公問二君使臣，臣事君，如之何？孔子對曰：君使臣以禮，臣事君以忠。（八佾）

子曰：居上不寬，為禮不敬，臨喪不哀，吾何以觀之哉！（八佾）

子謂子產，「有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義。」（公治長）

子貢曰：如有博施於民，而能濟眾，何如？可謂仁乎？子曰：何事於仁，必也聖乎，堯舜其猶病諸。夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。（公治長）

子曰：大哉，堯之為君也！巍巍乎，唯天為大，唯堯則之！蕩蕩乎，民無能名焉！巍巍乎，其有成功也！煥乎，其有文

章。（泰伯）

子曰：出則事公卿，入則事父兄，喪事不敢不勉，不為酒困，何有於我哉？（子罕）

齊景公問政於孔子。孔子對曰：君君，臣臣，父父，子子。公曰：善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸？（顏淵）

季康子問政於孔子。孔子對曰：政者正也，子帥以正，孰敢不正？（顏淵）

君子之德風；小人之德草，草上之風，必偃。（顏淵）

其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。（子路）

善人爲邦百年，亦可以勝殘去殺矣。（子路）

苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？（子路）

修己以敬…修己以安人…修己以安百姓。（衛靈公）

言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣。（衛靈公）

子曰：知及之，仁不能守之，雖得之，必失之。知及之，仁能守之，不莊以蒞之，則民不敬。知及之，仁能守之，莊以蒞之，動之不以禮，未善也。（衛靈公）

仁心是人我共同之心本體，即現實世界之本體，因爲現實世界都爲他所涵蓋。心之本體即世界之主宰，即神。<sup>(3)</sup>現實世界當然包括政治生活在內，都爲仁心所主宰涵攝；仁心能清澈純正，政治自能弊絕風清。孔子以仁爲核心，構築德性倫理的政治王國。

### 三、「孟子」的德性政治

孟子紹承孔子仁之思想，並把仁的基礎客觀化爲每個人與生俱

備，人人皆可以成爲堯舜，他以性善名之。性善是生則有之，但並非生之謂性，而是性中的四端之心，透過人的不安不忍之心，加以證成的。

仁在孟子客觀化爲每個人的性善四端之心，由不忍人之心擴大施行於政治生活，那即是不忍人之仁政。孟子走的路徑同於孔子，由不忍人之心行不忍人之政，皆以仁爲基礎擴充爲政治作爲的德性政治。茲摘錄「孟子」德性政治相關篇章，作爲佐證。

未有仁而遺其親者也；未有義而後其君者也。（梁惠王）

壯者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其長上。

（梁惠王）

老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。（梁惠王）

推恩，止以保四海；不推恩，無以保妻子。（梁惠王）

生於其心，害於其政，發於其政，害於其事。（公孫丑）

以德行仁者王，王不待大。（公孫丑）

人皆有不忍人之心，先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。

（公孫丑）

夫仁，天之尊爵也，人之安宅也。（公孫丑）

人倫明於上，小民親於下；有王者起，必來取法，是爲王者師（滕文公）

父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。（滕文公）

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。（離婁）

天下之本在國，國之本在家，家之本在身。（離婁）

人人親其親、長其長，而天下平。（離婁）

君之視臣如手足，則臣視君如腹心。（離婁）

以善養人，然後能服天下。（離婁）

不信仁賢，則國空虛；無禮義，則天下亂；無政事，則財用不足。（盡心）

不仁而得國者，有之矣；不仁而得天下者，未之有也。（盡心）

親親而仁民，仁民而愛物。（盡心）

善政，不如善教之得民也。（盡心）

#### 四、德性政治極權說的提出

道德與政治合而為一，政治無法取得獨立的空間，政治的法則即是道德的法則。道德涵蓋著國家、政治、社會，由仁心涵攝一切的政治活動。要探討德性政治的根源，需先從仁心探討起。

雖然仁心不遠人，我欲仁，斯仁至矣。仁心不是外在豎立一標準，由外在規範來指引限制；仁心是自然而然由內心泉湧而出，所謂的由仁義行。但是，扣緊仁心的實踐過程，就需要實踐的工夫，存心養性以事天。這存養的工夫，必需寡欲去除污染的客塵。自我會因為實踐工夫的要求而分裂為二，即義理的我與生理的我；之間為了成德成聖，義理的我會壓抑剋扼生理的我，向生理的我提出指揮命令，自我將割裂為二。

政治學者馬克弗森(C.B. Macpherson)曾解析柏林(Isaiah Berlin)的積極自由應涵蓋三種：

(一)自由即人的自我導向或自我作主。

(二)自由乃是完全理性的人或已實現自我作主的人，可以對所有

其他人的控制。在觀念論或形上理性主義上，這是對第一種積極自由的轉化。

(三)自由即每一個人對控制權威之分享，此乃民主的自由觀。(4)

人的自我作主，即是在天理人欲交戰的過程中，天理取得勝利，人因而有自由意志當家作主。但是，在儒家的德性政治義理脈絡中，要行仁政，惟有仁者居位才有可能，而仁者就是自我作主的人。仁者安人，安百姓，但在安的治理之中，自我作主的人便與社會的大我結合，假藉社會集體的目標、意志，導入以全體，強使個體服從全體之規範。

自我當家作主的人，知道人生的目標，了解社會大我的理想。他認為一般的芸芸眾生，沈溺掩埋於生理的自我慾海之中，毫無方向。所以，領導者既然已從迷航中找到定位迷津，主政者便可以高壓強迫的手段，壓抑剋制尚未醒悟的個體，重新找到人生的定位。由不忍人之心到清躬澄澈的仁心，並由仁心與歷史的洪流結合，建構美麗偉大的集體遠景，來控制限制一般的人民蒼生，造成極權的獨裁政治；這即是德性政治可能衍生的可怕弊病。

平常人與人相處，以形上仁心義理矯正他人，尚屬小範圍的控制；擴而大之，以政治機器來操控一切，那造成的魔業就更大。更可怕的是，仁心成為宇宙的精神方向，是宇宙發展的準則，如黑格爾(George Wilhelm Friedrich Hegel)所謂的世界精神。

所有人文世界的生成發展都有一個目標，即是經由辯證的過程邁入終極的世界精神。世界存在絕對精神，當它向客觀精神的生命開展時便產生了人，當它向客觀集體精神生命開展時，便誕生了歷史。所有人間的活動，都奔向終極的世界精神，而世界精神也生成發展出萬有萬物；這一來一往，世界便為終極的絕對精神所籠罩。

絕對精神為何呢？它是一種自由。但當自我分裂為真實、理想或自律的自我；而非理性、衝動、情欲之經驗或他律的自我，則不是精神的主體。真實、理想、自律的自我，其實就是儒家論、孟所謂的仁、性善，而非理性、衝動、情欲之經驗我，則是遭受污染的仁體。

真實的自我與非真實的自我會並存，形成主客的分裂，那即是自由的消失，絕對精神的沈淪。主客統一是一條漫長的長路，主客統一才是絕對精神的再現。泰勒(Charles Taylor)視主客統一的整體，反對啓蒙運動理性感性、靈魂、肉體、理性感情二分的解析人學。<sup>(5)</sup>

自由的克服包括人與人的、人與自然的關係。在克服的掙扎過程間，期冀世界精神體現於國家制度中，在主客統一的有機社會中，個體利益與整體利益是和諧的。黑格爾的本旨是由客觀的歷史行程，經過辯證的過程，自然透露出世界的絕對精神。

但是，當仁者在位時，仁者可能宣稱他已掌握了歷史發展的規則，可以清楚了解世界精神昇揚和軌跡，他體察人類前途的願景。因此，他可以藉由政治龐大的機器來引導人類的走向，卻形成一人權力獨攬的極權政治。儒家論、孟的德性政治論，證諸歷史發展的經驗，極有可能形成專制極權獨裁之局，誤盡天下蒼生。

政教合一的德性政治，極有可能演變成專制獨裁，這是儒家論、孟的德性政治思想，常遭人詬病指斥的地方。泛道德與泛政治的結合，就絕對是百害而無一利嗎？這又不盡然。當今的政治學，由於受到行爲主義經驗科學的影響，不再追求政治學良善的本質，不過是經驗政治現象的反映。因此，便有政治學不過是人民選擇政治菁英統治的言論。

政治與道德的關聯性，迄今，仍未有圓滿答案。不過依學者研究，將政治與道德問題分成三個面向來解析。

其一為政治的道德主義者(Political Moralism)。蘇格拉底、柏拉圖、亞里士多德等都在考量人類應如何生活，或者什麼是人最好的生活。政治被理解為一種以追求正義和自制的人類能力來取代尋求自私的人。

其二為不可能論，霍布斯為其代表。認為人性是自私的，根本不能期待政治社會成員為有德之人。政治社會機能，不過是透過強制力來使先天不可能完善的人們，獲得保全的消極機制。

其三為不可欲論。著重的是個人理性選擇的自由與自主性的確保。為了捍衛自由自主的理想，國家必須將權利優先於善(the priority of the right over the good)，提拔到最高位階，然後建構一個符合特定正義原則的基本社會結構。(6)

儒家「論語」、「孟子」的倫理政治論，就是在探索政治的本質為何？人的本質為何？政治與人結合的本質為何？政治與人結合的本質，應是仁的抉發，性善的實踐，並擴而充之至所有的人文活動之中，當然政治活動自亦包括在內，來提昇政治的人性，改善政治的品質。道德與政治結合，極有可能帶來專制獨裁；但政治僅是人性自私實然層面的建制，或者淪為政治現象的歸納，又會墮落沈淪，匱乏提昇的仁之力量。政治是取得了獨立的界面，但它欠缺拔擢躍昇的力量。所以，儒家的倫理政治論，居於行為主義經驗政治的狂潮之中，還是有其中流砥柱的價值。

## 五、當代新儒家的走向

如何解決長期以來論、孟德性政治所造成的流弊呢？當代新儒家學者為因應儒學第三期的挑戰，所提倡的儒家與民主相容論，然後加以改造，或許有參考的價值。

牟宗三肯定民主政治的建制，可以由道德的土壤中長出。但是內聖通向外王的結構，容易造成德性政治的流弊，無法開出人權清單的民主政治。因此，內聖的正心誠意、盡心盡倫盡制即可推出外王之直接形態，已經行不通了，取而代之是新外王的間接形態。內聖需要轉彎曲折，建立一個政道、一個制度，而為間接實現。

如何間接實現呢？即需道德良知的自我坎陷，仁暫時離開一步，轉而成為觀解理性架構之表現。亦即是，政治暫時脫離了道德，自成一獨立境域，政體內之各成分，也因階級集團對立關係、權力的安排、權利義務之訂立，皆是對等平列的。(7)

政教合一，政治與道德交纏糾葛，直迄近代政教分離原則確立，政治取得了獨立的範圍地位，民主政治於焉燦爛的展開。政治道德二元，但政治走的是西方立憲主義的民主政體，以捍衛權利為優先的正義架構，國家採中立性的價值，不對諸善作仲裁與抉擇。至於政治品質的提昇，則仍有仁心涵攝其間，由政治以外的廣闊空間，或由仁心的道德涵濡加以拔擢，以致政治不致因獨立而下墜沈淪。這是牟宗三解決儒家論、孟德性政治的方法途徑。

唐君毅肯定宇宙人生的本源是仁心，所有的人文活動皆是仁心的發用涵攝，亦即是道德意識的生成與發展。

道德理性綜賅涵攝一切文化生活活動。道德理性的核心為何？唐氏舉仁為中心。人與人之間基本道德有愛，而渾然與人無間隔之溫純樸厚或惻隱不忍之心情，恰是仁的流露表現。(8)

政治活動是一切文化活動的一環，也必須以道德理性為基礎。政治活動中的民主政治，當然要透過人文概念來理解，第一義是道德理性，民主不過是第二義以下的思想概念。(9)唐氏的民主概念論述，是依於第一義道德理性的核心而建立發展起來的。

民主政治是第二義以下的思想觀念。政治第二義即是人性的陷溺，仁心的沈淪，為物質慾望所染，皆是政治權力的矛盾衝突之現象。盲目意志力量的衝創，構築了政治制度的設計；由此，可以看出唐氏的民主建制是源於幽暗意識的傳統。

既然民主政治是權力的現象，為了防堵權力的泛濫，就必需建置保護基本人權，權力分立的立憲主義之民主政制，令政治有一獨立運作的境域。

不過民主政治可能淪為私人權力的工具，歪曲法律，障錮己利；出自私欲，折衷之政未必是善政等。<sup>(10)</sup>因此，最善良的政治，必為由承認民主政治，而又在制度之外求改進社會政治生活的民主政治。<sup>(11)</sup>如何改進呢？乃兼以道德人格意識之陶養改進人民政治意識之民主政治。民主政治是防堵權力的機制，要提昇其品質，又必需回到論、孟所強調的仁政。

徐復觀論述民主的理想為性善論、理性的發展，自我理想的實現、人民主權、人人平等，這都關聯到論、孟的仁心性善。但是人除了性善惻隱之心外，仍有股衝動的情欲之自然生命。政治要實踐仁政，但政治亦要滿足人的情欲需求。

政治於經驗世界，最重要的功能是滿足人民情欲的需求。情欲的需求，會導致人我彼此的衝突，所以權力成為經驗民主的核心現象。西方政治學上主張的立憲主義，矗立的權力制衡的設計架構，徐復觀加以接受。因此，徐氏曾言；民主政治最可貴的品質是權力的自我否定。<sup>(12)</sup>

不過，徐氏歸結中國文化還是心的文化，由心而來的理想，必融合於現實現世生活之中，<sup>(13)</sup>轉化為各種不同的禮儀規範典章制度，民主政治當為其中之一。所以，經驗權力現象的民主政治，終極還需

仁心的涵攝提昇，又重升回到論、孟德性政治的範疇，來解決民主政治沈淪的癥結。

「論語」、「孟子」的德性政治，探索政治的本質，即是仁心性善的擴充實踐；政治非僅是生命、自由、財產、安全等消極的保障。政治還擔任實踐自我、發展自我、止於至善的積極道德責任，政治成了道德實踐的一環，這是其精諦之義。

但是，政治無法避免統治與被治者之分。由仁心所發展出來的仁政，必然會蹈入聖君賢相的格局，作之君、作之師、風行草偃，無法開拓出民主政制；甚至可能因義理我及生理我的矛盾，主政者號稱掌握歷史的本質，而掀起狂熱的法西斯運動，形成專制獨裁之局。所以，當代新儒家慄於德性政治的極權傾向，咸主張仁心的暫時擱置，給了政治獨立空間，立立憲民主的政制，來解決長期内聖通向外王的糾葛。

惟中國論、孟還是心的文化、仁的文化。政治獨立了，但獨立的政治是來自人性的陷溺沈淪。一旦時空的流轉，政治如果沒有心的護持，僅靠保衛權利的正義架構，政治會日趨下墜墮落，所以還是需仁心的滋潤。這又見證了，論、孟的德性政治，政治的道德主義，政治在追求良善的道德生活，還是有其時代的意義價值。

## 註 釋

1. 梁啓超，《先秦政治思想史》，台北：東大圖書公司，民七十六年，頁八〇。
2. 蕭公權，《中國政治思想史》，台北：聯經出版社，一九九八年，頁六二。
3. 唐君毅，《道德自我之建立》，台北：台灣學生書局，民國六十二年，頁一〇九～一一〇。
4. Isaiah Berlin, *Essays on Liberty*. New York: Oxford University press, 1969, pp.145ff, 132-133.
5. Charles Taylor 著，徐文瑞譯，《黑格爾與現代社會》，台北：聯經出版社，民國七十九年，頁三～五。
6. 許國賢，《倫理政治論——一個民主時代的反思》，台北：揚智文化公司，民國八十六年，頁九～二二。
7. 牟宗三，《政道與治道》，台北：台灣學生書局，民國七十二年，頁九。
8. 唐君毅，《文化意識與道德理性》，台北：台灣學生書局，民國七十五年，頁五三六。
9. 唐君毅，《人文精神之重建》，台北：台灣學生書局，民國六十七年，頁三八八。
10. 同註(8)，頁二八一、二五四。
11. 同註(8)，頁二八三。
12. 徐復觀，《學術與政治之間》，台北：台灣學生書局，頁九九。
13. 徐復觀，《中國思想史論集》，台北：台灣學生書局，民國七十七年，頁二四三。

## 第四章 「論語」、「孟子」的政治自我思想

### 一、縱貫橫攝說的提出

本章紹繼「論語」、「孟子」性善論及德性政治論後，將探討儒家的政治自我思想，可以挺立人的尊嚴價值，上通於天，由天的超越性來保障人的基本人權；或者下達於人，由四端惻隱之心與客塵染污的生理自我搏鬥，由人之善端來證成人的基本人權；此可通於自由主義者的天賦人權說，並為儒家思想相容於民主政治作進一步的探究。

另外仁心及性善的四端之心，既存有又活動，不但是修己成德，還因仁心之不容己，親親而仁民，仁民而愛物，修身、齊家、治國、平天下，層層推拓出去，成己成物。因此，論孟的政治思想，不但僅是每個人權利的保障，非僅是個人的成德之道，還期冀所寄寓的團體，社會彼此信任切磋，共謀德性生活的精進。講求的除了個體還有團體，捍衛個體的權利，還追求群體的共同善(common good)，探索政治善的本質，這又和社群主義者的主張不謀而合。此又為儒家政治思想與時俱進，能配合現代化的政治思潮腳步。

為了探討上述的「論語」、「孟子」之自我思想，筆者首先提出「縱貫橫攝」的儒家義理特色，作為解析的主軸。

(一)儒家的縱貫縱生—儒家的天具有道德創生的意義，天不僅是宇宙論、存有論的根據，而且是人內在仁心道德性的超越依據，所謂「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉」、「上下與天地同流」等諸義。因此，儒家的義理有「既超越又內在，既內在又超越」的說法。

人的道德主體性，是天道所賦與的，天命之謂性，率性之謂道，人乃是天道良善的分殊具體表現。而人的仁心剛健不已，存有又發用，若能存養實踐，反躬自省，必能弘道，融心性與天命為一貫，此乃天人合一之道。因此，天人是二元的存在，天人又是一元的連續性；天人是緊張張力的對立，天人又是和諧的有機體。

道佛二家，雖以縱貫系統為主，但二家缺乏「創生性的本體論。」道家重觀照玄覽，佛教講止觀，皆缺乏動態的縱生關係。因此，儒家是縱貫縱生，佛道二家僅是縱貫橫講，兩家也缺乏天人之間的張力。

(二)儒家的縱貫橫攝—縱貫創生，詮釋了道德本體的創生真幾，由無執的無限心來創生萬有萬物，但是對於有執的現象世界，又如何加以執取呢？否則現象界將漂流無依，無所掛搭。又現象界亦不可脫離道德創生的本體，要不然根本無法圓滿的證成縱貫縱生的關係。

內聖直通外王之路，將遺漏了現象世界的執取與證成。牟宗三用大乘起信論的一心開二門的途徑來解決本體與現象界的問題。但牟氏一說，仍是「體用渾淪、豎說橫說」的「一本之論」，而非「縱貫橫攝」的本體詮釋學。(1)

為了解決牟氏的體用渾淪問題，熊十力的「體用不二而有分，分而仍不二」為其基本結構，再加上林安梧君的「存有三態論」，或可解決牟氏的問題。

林安梧認為「縱貫創生的關係必已包含了一橫攝的認知的關係」、「體用是一縱貫、創生的關係而不是一橫攝、認知的關係。當然，體用之為體用，它不只是這縱貫的創生關係而已，而且這縱貫的、創生的關係必已包含了一橫攝、認知的關係。」(2)

縱貫縱生，表示著性命與天道相貫，天人合一或天人交戰的模

式；由天人合一或天人交戰的模式，由天來保障政治自我的權利，矗立個體生命的尊嚴價值，有如自由主義的天賦人權般，建立民主政治基本人權的機制。

縱貫橫攝，則從性命天道走向家國天下，由成己擴展到成物，從無執到有執，由本體到現象界。仁心發用，來自宇宙創生本體及仁義內在之不容己，必然會由縱貫邁越入橫攝的生活世界，納家國天下於止於至善的範疇之中，期追求探索政治良善的本質，符合了社群主義追求的目標。政治自我，從孤子的權利個體走向我你他相互主體互動主軸的生活世界。

先秦儒家而言，天之宗教意味，經過殷商至周的因革損益已起了變化，宗教意味淡薄了，成為法則性的天。後來法則性的天展現出生化不已的良善生生之德。天在論、孟的視野中，就成為宇宙創生的道德本體。

牟宗三在《中國哲學的特質》一書中寫道：

天道高高在上，有超越的意義。天道貫注於人身之時，又內在於人而為人的性，這時天道可是內在的。因此，我們可以康德喜用的字眼說天道一方面是超越的，另一方面又是內在的。天道既超越又內在，此時可謂具宗教與道德的意義。(3)

天成為宗教與道德的意義，天人性命之道相貫，人亦展現為一道德的存在。天人純屬道德的存在，共同的追求良知仁心；當良知仁心為客塵障蔽，呈顯陰霾時，天人即交戰，克己復禮天下歸仁焉，良知仁心又重現於朗朗乾坤之中。所以，當良知仁心移置於政治生活世界之中，即被判定為良善的追求，政治倫理的道德主義。殊不知，因為良知的肯定堅持，出門見出大賓，使民如承大祭，自重重人，自然肯定每個個體的尊嚴與價值，就會從良善之中長出每個個體的權利意

識。

從縱貫縱生關係，因為天人合一或天人交戰的緣由，而有了成德之途的追求，於政治格局成爲人類良善政治生活之探索，這是長期以來共同認知的典範。但良善的仁心，沛然而生之生命之尊嚴與價值，必需權利來維繫；因此，良善仁心意識也有可能合理正當的多元發展，從良善的土壤中長出權利意識來，建構一套民主政制來捍衛基本人權。所以說，縱貫縱生的模式，從人或天的途徑，可以得出政治的善之自我本質，亦可發展權利自我的意識；符合了政治在追求善的生活與權利正義的結構二元性格。底下，就「論語」、「孟子」有關的文獻來加以解析。

## 二、「論語」人權思想

天命到了孔子、孟子的身上，已轉化成爲道德內涵的義理，天安置在人的道德實踐上，而有了存有論上的意義。孔子的天，反而是從自然法則、和諧去提撕人文道德之精神與內涵，他是從道德觀點去了解天命的。(4)底下摘錄有關天的篇章。

王孫賈問曰：「『與其媚於奧，寧媚於灶。』何謂也？」子曰：「不然！獲罪於天，無所禱也！」——（八佾）

「子見南子。子路不悅。夫子矢之曰：『予所否者，天厭之！天厭之！』」——（雍也）

子曰：「天生德於予，桓魋其如予何！」——（述而）

子曰：「大哉堯之爲君也！巍巍乎，唯天爲大，唯堯則之。」——（泰伯）

子畏於匡。曰：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也！天之未喪斯文也，匡人其何予如

何！」（子罕）

子疾病。子路使車人爲臣。病問曰：「久矣哉，由之行詐也！無臣而爲有臣。吾誰欺？欺天乎？」（子罕）

顏淵死。子曰：「天喪予！天喪予！」——（先進）

子曰：「莫我知也夫！」子貢曰：「何爲其莫知子也？」子曰：『不怨天，不尤人；下學而上達；知我者，其天乎？』（憲問）

子曰：「予欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小人何述焉？」子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉。天何言哉？」——（陽貨）

底下「論語」篇章，闡發了傳統以天爲至高無上的信仰。

子曰：「獲罪於天，無所禱也。」——（八佾）

夫子矢之曰：「予所否者，天厭之，天厭之！」（雍也）

子曰：「……無臣而爲有臣，吾誰欺，欺天乎！」（子罕）

底下的篇章，又流露出對天的虔敬。

子曰：「予欲無言」。子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」

子曰：「天何言哉！四時行焉，天何言哉！」

子曰：「大哉，堯之爲君也。巍巍乎，唯天爲大，唯堯則之。」

——（泰伯）

又下面篇章顯示「德」與天擬的自信。

「天生德於予，桓魋其如予何！」——（述而）

天之未喪斯文也，匡人其何予如何！」（子罕）

子貢曰：「固天縱之將聖，又多能也。」——（述而）

儀封人曰：「二三子何患於喪乎？天下之無道也久矣，天將以夫子爲木鐸。」——（八佾）

但最可貴的是人性的自覺，透過下學上達的途徑。

子曰：「不怨天，不尤人；下學而上達；知我者其天乎？」  
（憲問）

子曰：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不踰矩。」——（爲政）

子曰：「興於詩，立於禮，成於樂。」——（泰伯）

子曰：「知之者，不如好之者，好之者，不如樂之者。」——（雍也）

天道是不可捉摸，神秘難測。

「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」——（公治長）

「夫子之不可及也，猶天之不可階而升也。」——（子張）

最後，錄取與天道有關的篇章。

子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也。」——（公治長）

子曰：「子欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」

子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉。天何言哉？」——（陽貨）

子在川上曰：「逝者如斯夫，不舍晝夜。」——（子罕）

子曰：「大哉堯之爲君也！巍巍乎，唯天爲大，唯堯則之；蕩蕩乎、民無能名焉！巍巍乎、其有成功也！煥乎：其有文章！」——（泰伯）

天還具宗教的意味，如「獲罪於天，無所禱也。」但天更具道德的內涵，並且人可以經由實踐而上與天同，下學而上達的五十而知天命。毋論是宗教意味的天或是道德內涵的天，天人可以二元割裂亦可

以天人一元的連續合一。天人二元的分裂，天人之際鴻溝頓生，天人的張力對峙矗立。自我善的本質亦可因天人關係轉出權利意識；因此，儒家的權利自我意識獲得了天的保障。此恰如自由主義的天賦人權，得到上帝的保證一般。

如果走的是天人合一之途，則天人的張力不再落置於天人二元分裂對峙，而是自我下學上達成德之道的良知掙扎中。良知的搏鬥掙扎，發展為政治良善生活的追求。良知的搏鬥掙扎亦會理知他人的良知浮沈，進而保證他人良知呈現的場域，則良善亦可轉出權利意識的空間，而搭蓋正義的民主政治結構。

### 三、「孟子」的政治自我

「孟子」的政治自我與天道有關係，他的天道觀念，還是擺盪於神靈的天、自然的天與義理的天三者之間。

自然的天散見「孟子」諸章，現摘錄如下：

天油然作雲，沛然下雨。——（梁惠王）

天之高也，星辰之遠也。——（離婁）

天時不如地利，地利不如人和。——（公孫丑）

孟子曰：順天者昌，逆天者亡。——（離婁）

天不言，以行與事示之而已。——（萬章）

詩云：畏天之畏，于時保之。——（梁惠王）

詩云：天命靡常……孔子曰：仁不可為眾也。——（離婁）

孔子曰：天無二日，民無二王。——（萬章）

詩云：永言配命，自求多福。——（離婁）

宗教神性的天道之諸章，摘錄如下：

「萬章曰：『堯以天下與舜，有諸？』孟子曰：『否，天子

不能以天下與人。』『然則舜有天下也，孰與之。』曰：『天與之』——（萬章）

「莫之爲而爲者，天也。莫之致而致者，命也。」——（萬章）

「天與之……天不言，以行與事示之而已；薦之於天而天受之，暴之於民而民受之。」——（萬章）

道德意義的天道之諸章，摘錄如下：

其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。——（公孫丑）

孟子曰：「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，民日遷而不知爲之者。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）

「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。」——（盡心）

「耳目之官，不思，則蔽於物；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，先之乎其大者，則其小者不能奪也。此爲大人而已矣。」——（告子）

「有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。」——（告子）

「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）

宗教神性的天，可作爲天人二元的超越依據，開展出權利的政治自我；即道德意義的天道，又向下降向內縮爲良知自我的搏鬥掙扎，

進而承認他人良知的空間，擴展權利意識領域。孟子的天道觀，亦可開出西方自由主義型的天賦人權。

前述天人合一之模式，較為人非議其超越性不夠，天人對立的張力不足，所以無法形成諸如基督教的二元對立之緊張性，致無法奠基天賦人權，由形而上的上帝加以保障。天人的張力，完全由良知來承擔，如底下諸篇章所述：

子曰：「仁遠乎哉？我欲仁斯仁至矣。」（述而）

子曰：「……有能一日用其力於仁矣，我未見力不足者。蓋有之矣，我未之見也」（里仁）

子曰：「民之於仁也，甚於水大。水火，吾見蹈而死者矣，未見蹈仁而死者也。」（衛靈公）

子曰：「苟志於仁矣，無惡也。」——（里仁）

子曰：「……君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」——（里仁）

樊遲問知。子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」

問仁。曰：「仁者先難而後獲，可謂仁矣。」（雍也）

子貢問於孔子曰：「夫子既聖矣乎？」孔子曰：「聖則吾不能，我學不厭，教不倦也。」子貢曰：「學不厭，智也。教不倦，仁也。仁且智，夫子既聖矣。」（孟子公孫丑上）

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。（孟子，盡心下）

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。（孟子、告子上）

君所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心……  
（孟子、離婁下）

存其心，養其性，所以事天也。（孟子、盡心上）

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。（孟子、公孫丑上）

自我呈現道德與生理兩層的撕裂，凸顯出儒家亦含幽暗意識的層面，只不過不從此處開發而已。自我掙扎搏鬥之良知，修己但必安人安百姓，欣賞關懷他我之建立；因此，應給予他我存在生存繁榮的空間，權利意識必然滋長，這是可能性之一。不過，長期以來儒家傳統淹沒於權利意識這條線索，亟待加以挖掘，此也是新外王之道。

#### 四、自由主義與社群主義的自我之說

「所有的進步社會運動，到此為止，是一個從身分到契約的運動。」  
(<sup>5</sup>)身分是德性之原，契約僅是權利的規範。政治的生活世界，便從良善本性的追求，走向權利的鞏固與維護。權利第一，而良善又因直覺及情感主義的相對多元化，致成諸神的世界，而沒有惟一的歸趨；政治便放棄了對良善追求的目的，而僅劃地自限於權利正義結構的建立，這是自由主義的傳統。

自由主義權利源自何處，來自於天賦人權的賜與，並非源於互動的社群或來自良善仁心意識的轉化。孤子的個體仰望穹蒼，由天地賜與不可讓渡的人權。個體是寂寞單獨的面對上帝的存在，原子碎片化的個體抽象的擁有權利。而原子個體追逐結合的社會，亦不過是權利

的規範與保障，流蕩著功利、契約和權利意識的欲望，我們稱之為市民社會。

熙熙攘攘的市民社會，孤子抽象的個體，橫視其間不過是契約規範的權利，那不是真正的自我。泰勒(Charles Taylor)稱之為政治的原子主義，個體孤子的面對國家社會成為碎片化的存在。<sup>(6)</sup>這種自我是空洞、沒有血肉的，不能含蘊善的仁心本體，不能成為政治人類學存有的根源。它所構築的市民社會，不過是利益的競逐場合罷了。

社群主義批判自由主義的自我，是一種徹底脫離肉體(radically disembodies)的個體。社群主義所提倡的自我，是依賴式互存主體(Constitutive conception of self)。<sup>(7)</sup>社群主義的自我是有內涵的，自我是一種好人，自我是一種德性，德性是各類的德性。麥金泰爾(A-MacIntyre)詮釋為智、節、勇、義，謙卑、希望、熱愛等。<sup>(8)</sup>自我含蘊著無窮的德性，成長於家庭、團體、教會、社會、民族、種族、國家之中。

自我蘊藏無窮的互動德性，就「論語」、「孟子」而言，一者為縱貫縱生人的道德存有內涵為何？一為縱貫橫攝，家國天下的內容為何？兩者並沒有發生衝突。柏拉圖反對個體的善與城邦的善發生衝突的可能性。人類之善除了個體善的存在外，還存在於一個共同目標的社群，它預設了這社群中關於善和德性的廣泛一致，使得公民和城邦結存一體有可能，修身、齊家、治國、平天下也能圓融證成。在亞里士多德看來，正義是最高的德性，就論、孟而言，仁是最高的德性。公民德行和個人德性的追求是相容的。

自我的同一性，本質上從依賴我與他人對話關係；<sup>(9)</sup>就涵蓋著社群、文化、民族等倫理的世界之互動。因此，社群主義必須與良善生活發生關聯，它是迥異於自由主義的公平，正義與正常的程序。<sup>(10)</sup>

論孟的天道觀，賦與政治自我良善的本質，又因天人及良知的關係，曲折辯證開展出權利的自我，此是縱貫縱生的二元發展。更因縱貫橫攝的緣由，萌啓了社群互動涵攝的善之自我。底下摘錄「論語」、「孟子」自我內涵為何篇章。

弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文。（學而）

夫子溫、良、恭、儉、讓以得之。（學而）

吾十有五而志於學；三十而立；四十而不惑；五十而知天命；六十而耳順；七十而從心所欲，不踰矩。（爲政）

君子周而不比，小人比而不周。（爲政）

人而不仁，如禮何？如而不仁，如樂何？（八佾）

仁者安仁；知者利仁。（里仁）

君子懷德，小人懷土。君子懷刑，小人懷惠。（里仁）

我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人。（公治長）

其行己也恭，其事上也敬，其善民也惠，其使民也義。（公治長）

有顏回者好學，不遷惡，不貳過。（雍也）

仁者先難而後獲。（雍也）

君子博學於文，約之以禮。（雍也）

己欲立而立人，己欲達而達人。（雍也）

志於道，據於德，依於仁，游於藝。（述而）

不憤不啓。不悱不發。（述而）

仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。（述而）

君子坦蕩蕩，小人長戚戚。（泰伯）

興於詩，立於禮，成於樂。（泰伯）

毋意，毋必，毋故，毋我。（子罕）

克己復禮爲仁。（顏淵）

己所不欲，勿施於人。（顏淵）

仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。（憲問）

不怨天，不尤人，下學而上達。（憲問）

君子必以爲質，禮以行之，孫以出之，信以成之。（衛靈公）

君子矜而不爭，君而不党。（衛靈公）

詩，可以興，可以觀，可以群，不以怨。（陽貨）

博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣。（子張）

「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，猶其有四體也；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。

（公孫丑）

上述是縱貫縱生的仁、性善自我之內涵。自我不再是抽象、空洞脫離肉體的，他有血有肉有情有義，擺脫了自由主義的空洞自我觀，而兼具社群主義構成性自我的色彩。

縱貫的道德創生實體，性之不容己，仁善本體之發用，下學上達。於橫攝面必通貫家國天下，此又同於社群主義；底下摘錄論、孟立己立人篇章，作爲佐證。

有朋自遠方來，不亦樂乎？（學而）

因不失其親，亦可樂也。（學而）

孝乎，惟孝友于兄弟。施於有政，是亦為政，奚其為為政？

里仁為美。擇不處仁，焉得知？（里仁）

德不孤，必有鄰。（里仁）

老者安之，朋友信之，少者懷之。（公治長）

夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。（述而）

四海之內，皆兄弟也。（顏淵）

君子成人之美。（顏淵）

君子以文會友，以友輔仁。（顏淵）

近者說，遠者來。（子路）

朋友切切偲偲，兄弟怡怡。（憲問）

修己以敬…修己以安人…修己以安百姓。（衛靈公）

居是邦也，事其大夫之賢者，友其士之仁者。（衛靈公）

君子矜而不爭，群而不黨。（衛靈公）

樂多賢友……。（季氏）

詩，可以興，可以觀，可以群，可以怨。（陽貨）

古之人與民偕樂……。（梁惠王）

謹庠序之教，申之以孝悌之義。（梁惠王）

老吾老，以及人之老，幼吾幼，以及人之幼。（梁惠王）

人人親其親、長其長、而天下平。（離婁）

自由主義預設了缺陷的自我觀、自我是空洞、抽象的，沒有歷史、文化、社群、人性的內涵，自我成為政治的原子主義，自我是碎片的。社群主義者主張自我，是由歷史、文化、社群等雕塑而成，才知道我是誰，賦與自我社群意識。

先秦論、孟的自我觀，不但邁過了自由主義還超越社群主義。自

我可以孤立縱貫的挺立，挺立出仁心善性，並轉化出權利正義；縱貫而且縱生，明覺感應創生了萬有萬物；非僅是自我，宇宙的萬有萬物皆具備仁心善性，渾然與物同體，上下與天地同流。論、孟的人性自我觀，不似自由主義自我的空洞虛無，而僅剩為維持自我的生存的權利觀。論、孟的自我，可以創造潤物，己欲立而立人，而見證每個生物皆有存在的價值，而有了生存的權利意識，比同於自由主義的工具權利觀。但論、孟的自我，且具仁性惻隱之心，不斷切磋追求成聖成德，超拔提昇生命之途，又給自我良善發展的力量，不能自己的擴張至社群。政治不再自限於契約論的工具性權利意識，還應擴展至良善生活的探尋，此同於社群主義，但邁過自由主義。

為何說論、孟的自我觀，超越於社群主義。社群主義主張自我由社群來雕塑，社群優先於自我。萬一社群僵固異化了，不再是共同良善的追求，而是少數野心份子操控的狂熱集體意志，自我犧牲淹埋於法西斯的非理性盲流之中。儒家的自我觀以仁心善性為主體，他不是全面性的意識型態價值義理，而是一種亦宗教亦道德的人生信念，可免意識型態之困。再則，儒家重視歷史、文化、民族，此同於社群主義；但是儒家就發生學而言，並不一定主張社會先於個人，集體是由個體擴充出去，儒家就根源來說是個體論的。集體是個體生命的擴充，而不是如黑格爾氏所言由集體代表了個體，消滅了個體。所以，論、孟的自我觀，家齊國治天下平，同於社群主義，但不為集體的符咒所扼，而彷徨為縱貫生為基礎的縱貫橫攝自我人性論。論孟的自我，涵蓋了良善、權利與社會的自我。

論、孟縱貫縱生的人性內涵之自我，又基於仁心不容己，而有了橫攝面的家國天下之存養擴充。自我不再空洞、碎片，又涵攝社群。這是論、孟自我，在政治人類學現代化過程，日新又日新的一面。

## 註 釋

1. 賴賢宗，《體用心性：當代新儒家哲學新論》，台北：台灣學生書局，二〇〇一年，頁二三五。
2. 林安梧，《存有、意識與實踐》，台北，東大圖書公司，一九九三年，頁一五二。
3. 牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，一九七四年，頁二六。
4. 劉瀚平，《儒家心生與天道》；台北：商鼎文化出版社，一九九六年，頁七四。
5. M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, 1982, P.27.
6. Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*. Harvard University press, 1991, P.4
7. M.Sandel, *op.cip.*,p.2.
8. 轉引自應奇，《社群主義》，台北：揚智出版社，一九九九年，頁五五。
9. Charles Taylor, *op.cip.*, pp.47-48.
10. Ronald Dworkin, *Foundations of Liberal Equality* in Grethe B. Peterson ed. *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol.11.Salt Lake City:University of Utah press. 1990, P.7.

## 第五章 「論語」、「孟子」的自由觀

### 一、自由觀念的鋪陳

有關自由的論述，當以柏林(Isaiah Berlin)的積極自由與消極自由的區別最為著名。

消極自由(否定的自由)，解釋為個人對個人以外的干涉力量(主要是國家，但道德的、社會輿論的干涉也很重要)持否定態度，在個人與國家、社會之間劃定一個清楚明白的界線，為個人保留一個國家或社會力量絕對不允許進入，不允許干涉的私人領域。<sup>(1)</sup>

積極自由即是自律、自我作主、自我導向的自由。在觀念論與形上理性主義轉化下，積極的自由會演變理性的人對非理性的人之強制。<sup>(2)</sup>積極自由，每每將自我分裂成情欲我與理性我，並與個體(小我)與社會(大我)概念結合，導入以全體強使個體服從全體規範的自由論辯。<sup>(3)</sup>積極自由，如盧騷的普遍意志、康德的意志自由、黑格爾的絕對自由概可屬之。

論、孟的自由觀，頗近於積極自由觀，又與康德的自由觀念相當接近。因此，要提及康德的選擇自由、消極自由、積極自由等三種自由觀念。

康德在「純粹理性批判」中指出，自由是超驗理念，自發性的，以自己作為動作起點，不必再受自然因果性支配，意志獨立於感性衝動之必然性而作自我決定，又稱為實踐的自由。<sup>(4)</sup>受感性欲求，自然因果決定的選擇自由，不是真正的自由。

是先有道德法則概念，而後有自由概念。自由不是我們能直接認

知的，因為有道德法則這一事實，所以必需有自由；否則，道德法則無意義。<sup>(5)</sup>那道德法則來源為何呢？它來自理性主體本身，康德稱之為自律(autonomy)，中國儒家稱之為良知。

選擇自由是現象界機制，超脫現象界自然因果支配，不受欲望或傾向決定，則是為消極的自由。而自律、自己決定自己，自為動因，則是積極的自由。<sup>(6)</sup>

良知的呈現，是自我作主，自我決定，不受外在環境所影響。良知的仁之覺、惻隱之情，即是純之又純的道德感情，它有動能驅策良知覺潤萬物，成己成物；所以；它是自律的，積極的自由。

牟宗三藉康德底自律概念來詮釋儒家義理。康德將良心與道德情感僅視為主觀的感受性，使之旁落到感性層，而將意志僅視為實踐理性，結果形成一個心理為二的間架。牟氏指出，要極成自律之義，便應將良心與道德情感提至超越層面，使之在心即理的義理間架中成為一個實體性的覺情。

孔子由「不安」說仁，孟子由不忍人之心或惻隱之心說仁，就是這樣的一種覺情，是即心即理的。……這覺情是即心即理，即明覺即法則的，故是實體性的覺情。只有當把康德所說的道德情感復原為覺情，自由才不只是一設準，而是一朗現。蓋亦正因此覺情，智的直覺始可能故。<sup>(7)</sup>

心即理間架上，由覺情源出沛然莫之能禦力量，是為積極自由中的自律。

儒家論、孟的自由觀，較屬柏林、康德氏的積極自由觀。底下，再解析迥異於積極自由觀的消極自由觀之層面。

彌爾他不討論意志自由(liberty of will)而討論公民或社會的自由(civil or social liberty)，亦即是社會能夠對個人合法行使權力的性質

與界限。(8)界限何在呢？第一是要限制政府權力，以發展個人能力為目的。第二是要防止社會多數專制，多數流行的輿論和感情，比政治的壓迫更可怕。(9)

彌爾更進一步申論。

(一)良心、思想、感情與意見的絕對自由。

(二)只要不傷害他人，個人依自己的方式訂定計劃，做喜歡做的事之嗜好與追求的自由。

(三)個人以不傷害他人為目的之自願結社自由。(10)

彌爾強調的是個人與政府邊界的公民自由，個人能夠不受別人阻礙地作自己想作的事。

## 二、「論語」、「孟子」的自由思想

康德倫理學是自律倫理學。自律即是道德主體（意志）之自我立法，我們的意志所須服從的道德法則正是它自己制定的法則，而非來自其他來源。如果我們在道德主體以外尋求道德法則之根源，便是以他律為原則。自律即是自由。

論、孟的人性自由觀，即是康德型態的自律倫理學。茲摘錄相關篇作為參考。

吾十有五而志於學，三十而立；四十而不惑；五十而知天命；

六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。（為政）

人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？（八佾）

苟志於仁矣，無惡也。（里仁）

君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。（里仁）

夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。（述而）

仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。（述而）

仁者不憂。(子罕)

克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉，爲仁由己，而由人乎哉？(顏淵)

君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。(顏淵)

人能弘道，非道弘人。(衛靈公)

博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣。(子張)

由仁義行，非行仁義也。(離婁)

仁樂禮智，非由外鑠我也。我固有之也，弗思耳矣。(告子)

乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。(告子)

人之有是四端也，猶其有四體。有是四端而自謂不能者，自賊者也。(公孫丑)

心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也。(告子)

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)

操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉，惟心之謂與。(告子)

盡其心者，知其性也，知其性則知天矣。(盡心)

### 三、「論語」、「孟子」自律自由觀之討論

論、孟的自我立法爲道德原則之自律自由觀，將人的發展分成德性我與生理我。如果任屬人性沈淪於生理我，則受到自然界欲望因果法則的支配，毫無自由可言，所以淡漠了消極自由中的公民自由之存在。克己復禮之謂仁，德性我要剋扼生理我的盲動，達致自律的自我

立法自由，讓人性成爲道德性的存有。

政治生活，本是生活世界的一部份。在論、孟的自由觀中，政治自由也是德性自由的一環。政治自由非僅是當代的服從法律規定，不被恣意逮捕、拘禁、處死或凌虐，每個人有權利發表自己的意見，選擇職業、處分財產、甚至濫用財產。<sup>(11)</sup>政治自由更還是發展自我、實現自我，達致德性自由的一個階梯；最後政治自由與德性自由不可分，合而爲一，成爲德性自由的一元論；這是論、孟自律自由發展的可能途徑。

論、孟的自律自由觀，與政治自由的辯證發展，或許可以盧騷主義傳統(Rousseauistic tradition)名之，其歸結如下：

- (一) 盧騷、黑格爾、馬克斯等民主傳統。
- (二) 道德、知識、個人自由與建立合理的政治權力等目標，可以緊密結合在一起。
- (三) 政治道德化，追求止於至善（樂觀人性論）。
- (四) 樂觀主義認識論。<sup>(12)</sup>

政治道德化了，政治不再只是權利的捍衛與保護，政治還是德性良善的追求，公民品質的提昇，論、孟的自律自由觀所含蘊政治自由發展善的本質，恰是政治的道德主義者。

忽略了生理我的消極自由之存在，淡漠了物理障礙排除的外在行動自由，更省去了國家政府政治結構之矗立，沒有處理個體與政府權力規範之邊界。論、孟的自律自由觀，可能發展的德性一元論，消失了政治結構，僅有倫理的組織。

自律自由觀，可能發展的德性一元論，認爲德性解決了一切皆解決了，將解決的關鍵置於自律的自由，無法開展出政治的間架結構，犯了一元簡易的心態。自律自由觀，不重視消極自由的政治自由層

面，消極自由講求的是權利的保障，而自律自由追求的是德性的發揚。消極自由保障權利，讓出廣闊空間，任由個體追求自己的生命計劃，生命中的各種善；因此，政治自由容忍多元諸神的局面，善的種類沒有高低的順序，而積極的自律自由，則是一元論的格局，只承認某種善的存在。

自律自由觀，諸神自由有了高低層次的標準，低層次的自由必需向高層次的德性自由發展，茲以盧騷為例。他認為人類自由有三種，自然的自由、社會的自由與道德自由，代表著發展的三種階段。

自由是天賦人權，社會自由是法律自由，服從普遍意志自由。社會自由是人性的一種恢復，重新獲得了天賦人權，而且獲得更多的社會權利。在社會契約下生活比自然狀態中生活更為自由。<sup>(13)</sup>

社會自由更高層次是道德自由，才能使人類成為自由的主人。嗜欲和衝動便是奴隸狀態，唯有服從人們自己所定的法律，才是自由。<sup>(14)</sup>自由是循序漸進，階段的發展。

黑格爾亦為一例。自律自我是以自覺為特質的自由基礎，也是整個倫理生活的基礎。<sup>(15)</sup>自覺，令自由含藏著無限動力，也讓自由脫離蒙昧與經驗世界的框框。

自律自由不是孤子存在，理想的自我要化身為社會整體，如部落、種族、教會、國家或偉大社會，個人不過是其中一分子，個人服從國家，乃是服從真實的自我。因此，循序進入民族生活共同體，法律世界又稱為自為的自由。道德世界，自我意識橫向活動，稱為自在自由。倫理與道德世界統一，自為與自在合一，就是主觀客觀精神辯證統一絕對精神之表現。

自律自由是最高層次的，餘之政治自由不過是第二義的。自律自由是道德發展的圓成，它跨越昇揚了政治自由；自律自由追求道德德

性的實踐，政治自由要求的是權利的保障。善與權利便發生矛盾齟齬，甚至爲了善而可以取消權利的保障；如此，強迫自由的極權之治可能產生。

所以，西方世界多元論的學者，皆反對積極自由的一元論說法；他們認爲政治自由是基礎，它捍衛權利。政治自由與自律的道德自由判成兩極，才不會形成泛道德一元論的化約取向，善與權利殊途。此種論調，又稱之爲彌爾主義的傳統。

(一)道德、知識、個人自由與建立合理的政治權力等目標，無法融和在一起。

(二)人類智性根本是不可靠的。

(三)悲觀主義的認識論。

(四)民主可能淪爲多數專制。

(五)批評自治，人民擁有自己管理自己權力。

(六)政治道德化不可能、悲觀人性論。<sup>(16)</sup>

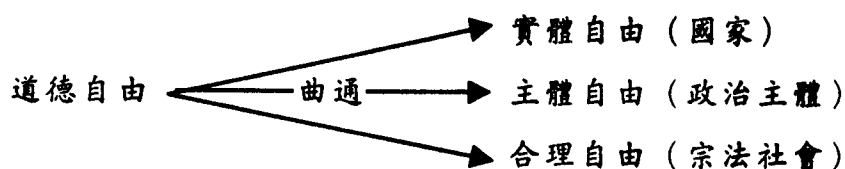
論、孟的自律自由觀，讓政治生活成爲道德的存有，政治自由是爲了促進道德自由而存在；政治自由失去了獨立運作的空間，無法挺立出捍衛權利的政治自由間架，容易淪爲道德解決一切的一元化格局，甚或專制獨裁之勢。優劣之處，要如何加以解決，當代新儒家摸索一套解決的機制。

#### 四、當代新儒家—重構政治主體與公民社會

論語、孟子的德性自律自由，提昇涵攝了政治自由，令政治生活非僅只爲權利的捍衛，還是道德的追求、正義的探索。政治不再爲權力現象的交集，而是如何過更好生活的建制，稱之爲政治道德主義。論語、孟子的自律自由，代表著最高階段道德的圓成。外在的法律、

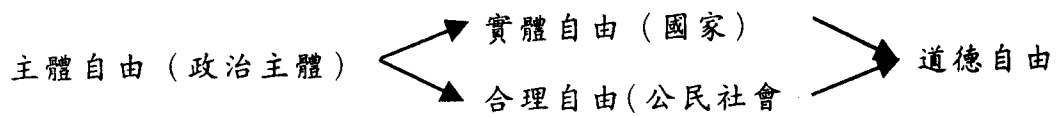
制度，不再是外在行為的框限，而是融攝為一，服從法律等於服從自我的自由意志。自由分成不同的自由，所有的自由向自律自由來發展。道德與政治合而為一，較為激越的，否定政治自由，而僅存單一的自律自由，造成專制獨裁之局。

上述都是論、孟自律自由可能發展的趨勢，政治道德主義是其專擅，而泛道德一元化又是其橫受旁人斥責之處。當代新儒家大儒牟宗三亦發覺到儒家道德自由、政治自由一元化的流弊。但牟氏仍認為道德的心一知的直覺是乾坤的萬有根基。道德的心即是自律的自由，可是道德的心因為理性運用表現開展不出政治自由來。所以，他提出道德的坎陷曲通之說。



經過道德自由的曲通坎陷，從道德心轉為認知心，從無對轉為有對，開闢出近代自由主義的立憲政治，由憲法之治來保障基本人權的政治自由。道德自由曲通為主體自由，豎立政治主體的存在，開展了民主政治的建構，自由人權典章保障化，吸收了彌爾、柏林等自由派的自由內蘊。

可是，牟氏的實體自由，合理自由還是由道德自由直通。雖然，保持了國家倫理道德的本質，但還是易蹈泛道德、泛政治化的批評。依筆者之見，可以下圖表之。



理應由主體自由政治主體來規範實體自由（國家），去道德國家化、國家道德化之後，成為契約論的工具操作型的國家。而血緣性縱貫軸的宗法社會，也在治主體契約式的橫向聯結，而步入市民社會及後市民社會的公民社會。

唐君毅哲學體系以道德理性為中心，自由的論述也以道德理性為主軸。道德理性是自我主宰，自律自發的意志自由，所以自由是必然的。意志自由潛藏於各種人文活動（政治、經濟、教育、文化、軍事等）中，各種活動當能自覺提撕，提昇形成最高仁心自由的交光網，所以唐氏肯定的判定必然是當然的善。自發自律自由分殊於各種人文活動，政治自由不過是其中之一，而且為第二義的，為自律自由所涵攝。

在仁心自由涵攝下，分成消極自由、外在自由、內在自由、仁心自由等不同層次。政治自由是第二義，隸屬於第一義仁心自由底下，僅擔任維持秩序的消極功能，排除妨礙人生文化價值的障阻。因此，政治自由如同自由主義的立憲政制，是消極的。積極的功能，則由大社會的機制來運作，又同於自由主義二元論的主張。

唐氏提出自由主義立憲政制的主張，來揭示政治自由的存在，的確重視了消極自由的功能。但道德與政治的隸屬涵攝，同出一源，又可能引致積極自由極權化的批判，此又為唐氏不脫論，孟自由觀的傳統。

唐氏道德與政治一元化的傾向，以仁攝智，道德自由涵攝政治自由。人的個體存在、社會存在、道德存在合為一體化的結構。唐氏不似論、孟政治結構純為倫理的組織，他還安插自由主義立憲政制於其中，這是唐氏政治現代化的表徵，或較可免極權化的傾向。但唐氏還是保留政治權力可由內在德性培養而轉化的途徑，並非由外在制度加以防範，如此可能將政治權力交給體現至善的聖賢手中，讓德性與智慧來指導和駕馭政治權力，<sup>(17)</sup>造成極權專制的傾向。

另一大儒徐復觀，也以仁心自由為源起與終歸。在政治自由範疇方面，皆以自由主義立憲政制為基礎，來捍衛天賦的自由與人權。

徐氏卻認為自律的仁心自由可與政治自由平行發展，道並行而不相害，已不是隸屬涵攝的關係，從垂直縱貫系統，一轉而為平行橫貫系統。心的自由若涉及政治自由的領域，可能會造成極權烏托邦的傾向。徐氏這一步，代表了文化保守主義與自由主義契合的一大步。

政治自由取得獨立空間，捍衛了私領域自主性，社會多元團體活潑的展開，避免政教合一的糾纏。但是心的惻隱之仁，又可為政治自由的道德基礎，並為政治自由涵攝提昇的力量。

當代新儒家還是循著論、孟自發自律道德自由涵攝政治自由的途徑發展，但已加入自由主義立憲政制的法治基礎來保障政治自由。如果政治自由追求的不外乎是權利與正義（善），那麼當代新儒家對於論、孟的泛道德泛政治一元化傾向的改造，兼具權利保障與善性的發揚，也不失為一條循序漸進的路。

## 註 釋

1. 胡傳勝，《自由的幻像—柏林思想研究》，南京大學出版社，二〇〇一年，頁八七～八八。
2. Isaiah Berlin, *Essays on Liberty*. New York: Oxford University Press, 1969, pp.145ff.
3. 同前註，pp.132-133.
4. 李澤厚，《批判哲學的批判—康德述評》，台北：谷風出版社，民國七十六年，頁一〇四。
5. 孫振青，《康德的批判哲學》，台北：黎明文化公司，民國七十三年，頁二二六～二二七。
6. 同前註，頁二四〇～二四一。
7. 牟宗三，《現象與物自身》台北：台灣學生書局，一九七五年，頁七〇。
8. John Stuart Mill, *The Collected Works of John Stuart Mill*, Ed. John M. Robson. 33 Vols. Toronto: University of Toronto press. CW18, 1988, P.217.
9. 同前註，CW, 18:220-219.
10. 同前註，CW, 18:225-226.
11. 江宜樺，《自由民主的理路》台北：聯經出版社，二〇〇一年，頁六六。
12. 黃克武，《自由的所以然—嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判》台北：允晨出版社，民國八十七年，頁二一、二二、二八、三一。
13. 盧騷著，李平滙譯，《愛彌爾—下卷》北京：商務印書館，一九

九一年，頁一七〇九。

14. Jean Jacque Rousseau 著，何兆武譯，《社會契約論》台北：唐山出版社，民國七十六年，頁三〇。
15. John Palmenatz, History as The Realization of Freedom, in Z.A. Pelczynsk; (ed.), Hegel's political philosohpy-problem and prospectives. Comhridge: Cambridge University press, 1971, P.30.
16. 同註(12)。
17. 張灝，《幽暗意識與民主傳統》頁二八～二九。

## 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，並以之作為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。

## 第七章 結論

經過上述的鋪陳論辯，豁顯出論、孟的政治論述精義，除了內容研究的直敘，還有政治思潮義理的解析，及當代新儒家面對儒家政治主流論述遭逢的困局，所提出當代的解決之道；無非要鉅細靡遺的抉發論、孟政治思想的深奧幽微。底下茲將研究的結果與發現歸結如下：

在人性論述方面一孔、孟的仁與性善，下學上達，天道、性命貫通為一。因此，儒家的心性之學，可以說是既起越又內在、既內在又超越。論、孟的人性之論，應也可以開發出民主政治；但是，由於歷史環境的緣故，僅是運用的表現而不是架構的呈顯，民主政治之道遂造成困頓之勢。當代新儒家體察性善之論與民主政治的糾葛，紛紛提出坎陷、陷溺、雙離之說，曲折的轉化出民主政制；雖然不是幽暗意識的採擇，但也重視了人性深層的幽暗一面。

在德性政治方面一論、孟的德性政治，詮釋了政治在追求德性正義的本質，證成了政治的道德主義。可是，德性政治的發展過程，易將人性撕裂為德性，生理兩我，而釀成德性我壓抑生理我的交戰；最後，德性我和社會大我結合，代表神聖的社會大我，容易走向狂熱的法西斯專制。論、孟的德性政治，闡發了政治良善的本質，卻因泛道德泛政治的結合，遭受極權政治的批判。當代新儒家，則矗立自由主的立憲政制，作為政治運作的機制，防止德性政治的專制傾向。

在政治自我論述方面一論、孟因縱貫生的義理持質，天命之謂性，自我便賦具了良善的本質。天人關係的合一或斷裂，都可能發展出捍衛人權的政治自我，仿同於西方自由主義的天賦人權說。論、孟

的縱貫縱生義理，衍發而成縱貫橫攝的輻射。良善的自我，已欲立而立人，成己成物，涵攝了家、國、天下，十字打開擴而充之，政治的自我涵具了社會性，又相關於社群主義的自我主張。論、孟的政治自我，兼備著權利與善的自我，此又超越於自由主義與社群主義的議論。

在自由論述方面—自由大概可分為積極與消極兩大涇渭；積極自由又以自律為主要的內涵。論、孟的自由觀，其人性我欲仁斯仁至矣，仁義內在，豁顯出自律自由的主軸。自律自由的君臨天下，表徵著人的道德意志之主宰性；但是，自律自由的高度極端發展，可能泯滅了政治自由獨立生存的空間，造成心靈自由一元化的獨裁法西斯政治。當代新儒家還是堅持自律自由的主宰支配地位，但存了避免積極自由極權化的傾向，也給予政治自由獨立空間，解套論，孟積極自由一元化的禁錮之弊。

孟子的民主政治方面—孟子的政治論述，經濟、德性雙重主軸並行發展，但以經濟的滿足為優先，使得國家的本質是顯出工具性的價值。但工具性的價值滿足後，國家仍然肩負倫理道德的德性功能。因此，孟子的民主政治論述，是以保障式的民主為基礎，再圖發展式民主的發展，免除了德性國家走向極權政治的危險趨勢。當代新儒家走的也是孟子的途徑。不過，孟子的民主政治在政治空間方面，應鼓舞人民的參與，由參與擴展為不義政治結構的修補，納參與式民主，治保障、發展式民主為一爐。

總結論、孟的政治論述，精諦聚焦於政治道德本質的闡揚，劣窳在於法西斯極權的危險傾向。當代新儒家橫視的自由主義立憲政制於其間，再徐圖發展實踐政治的道德本質之途，或許為解決極權傾向的方法之一，不失為可採之道。最後，再融納參與式民主於論、孟的內涵，其政治論述當更精闡完整。

## 參考書目

### 一、中文參考書目

1. 牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，一九七四年。
2. 牟宗三，《現象與物自身》，台北：台灣學生書局，民國六十四年。
3. 牟宗三，《政道與治道》，台北：台灣學生書局，民國七十二年。
4. 牟宗三，《現象與物自身》台北：台灣學生書局，一九七五年。
5. 江宜樺，《自由民主的理路》台北：聯經出版社，二〇〇一年。
6. 李澤厚，《批判哲學的批判—康德述評》，台北：谷風出版社，民國七十六年。
7. 林安梧，《存有、意識與實踐》，台北，東大圖書公司，一九九三年。
8. 林毓生，，，《政治秩序與多元社會》，台北：聯經出版社，民七十五年。
9. 唐君毅，《道德自我之建立》，台北：台灣學生書局，民國六十二年。
10. 唐君毅，《文化意識與道德理性》，台北：台灣學生書局，民國七十五年。
11. 唐君毅，《人文精神之重建》，台北：台灣學生書局，民國六十七年。
12. 徐復觀，《中國思想史論集續編》，台北：時報出版社，民國七

- 十一年。
13. 徐復觀，《儒家政治思想與民主自由人權》，台北：台灣學生書局，民國七十七年。
  14. 徐復觀，《學術與政治之間》，台北：台灣學生書局。
  15. 徐復觀，《中國思想史論集》，台北：台灣學生書局，民國七十七年。
  16. 徐復觀，《中國人性論史》，台北：台灣商務印書館，一九九四年。
  17. 胡傳勝，《自由的幻像—柏林思想研究》，南京大學出版社，二〇〇一年。
  18. 孫振青，《康德的批判哲學》，台北：黎明文化公司，民國七十三年。
  19. 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。
  20. 張灝，《幽暗意識與民主傳統》，台北：聯經出版社，民國七十八年。
  21. 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。
  22. Jean Jacque Rousseau 著，何兆武譯，《社會契約論》台北：唐山出版社，民國七十六年。
  23. 梁啟超，《先秦政治思想史》，台北：東大圖書公司，民七十六年。
  24. 許國賢，《倫理政治論—一個民主時代的反思》，台北：揚智文化公司，民國八十六年。
  25. Charles Taylor 著，徐文瑞譯，《黑格爾與現代社會》，台北：

- 聯經出版社，民國七十九年。
26. 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。
  27. John Gray 著，傅鑑華譯，《自由主義》，台北：桂冠出版社，民八十年。
  28. 黃克武，《自由的所以然—嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判》台北：允晨出版社，民國八十七年。
  29. 陸象山全集，卷三十四，語錄，世界書局。
  30. 劉瀚平，《儒家心生與天道》；台北：商鼎文化出版社，一九九六年。
  31. Anthony Giddens，鄭武國譯，《第三條路》，台北：聯經出版社，民國八十八年。
  32. 錢永祥，《縱欲與虛無之上》，台北：聯經出版社，二〇〇一年。
  33. 賴賢宗，《體用心性：當代新儒家哲學新論》，台北：台灣學生書局，二〇〇一年。
  34. 盧騷著，李平滙譯，《愛彌爾—下卷》北京：商務印書館，一九九一年。
  35. 轉引自應奇，《社群主義》，台北：揚智出版社，一九九九年。

## 二、英文參考書目

Berlin, Isaiah

1969 *Four Essays on Liberty*. New York: Oxford University Press.

Dworkin, Ronald

1990 *Foundations of Liberal Equality* in Grethe B. Peterson ed. *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol.11. Salt Lake

City:University of Utah press.

Plamenatz, John

1971 History as The Realization of Freedom, in Z. A. Pelczynski (ed.),  
*Hegel's Political Philosophy-Problem and Prospectives*. Cam-  
bridge: Cambridge University Press.

Sandel, Michael J.

1982 *Liberalism and The Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge  
University Press.

Stuart Mill, John

1988 The Collected Works of John Stuart Mill, Ed. John M. Robson.  
33Vols. Toronto:University of Toronto press.

Taylor, Charles

1991 *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Havard University Press.