

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」⁽¹⁾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。⁽²⁾

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。⁽³⁾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。⁽⁵⁾

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。⁽¹⁰⁾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。⁽¹¹⁾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。⁽¹²⁾

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，⁽¹³⁾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。