

先秦儒學思想中的「君」、「臣」與「民」

林啟屏

摘要

儒家學說構成中國文化的核心，其價值取向主導了許多人的行為規範與信念。尤其值得注意的是，儒學所建構的價值取向既然滲透到「生活世界」的諸般面向，那麼與人們息息相關的「政治領域」，自亦有儒家的特殊信念之灌注。因此，探討先秦儒學思想的「政治」主張，即為研究中國文化之一重大課題。當然，政治的實踐是一充滿「權力」意味的現實事務。先秦儒者既不是一甘於權力旗幟之下的順臣，亦非昧於事理的保守主義者。是以，其學說中自充滿著以「人民」或「天下」為出發點的理想性立場。此種立場經常衝撞了現實權力中的支配者，惹來嘲諷。然而，正是此種與現實的「生活世界」，保持著某種若即若離的微妙關係，方可為人世間的現實，指引一條理想的方向。底下，從兩個部份進行探討。首先，本文將針對政治活動中的「權力」本質，進行分析。說明中國古典政治結構的基本特質，及其於「權力」的行使上的幾個問題，釐清儒者所處的時代氛圍。其次，我將檢討孔孟傳世文獻中的政治實踐觀點，並與出土文獻的內容，進行討論。說明儒家政治思想中，

2010/10/27 投稿，2010/12/23 審查通過，2011/06/14 修訂稿收件。

* 本文係國科會專題研究計畫：「失落與重建：從新出土文獻論先秦儒家思想研究的相關課題（II）」NSC97-2410-H-004-132MY2 之部分成果。並已宣讀於2010年7月由慕尼黑大學漢學系、中央研究院中國文哲研究所共同主辦之：「Orthodoxy and Schools of Thought-Changes in the History of Confucian Canon Studies」Workshop。並承張素卿教授，以及兩位審查者提供修改意見，謹此致謝。

* 林啟屏現職為國立政治大學中文系特聘教授。

「君」、「臣」、「民」三者的關係，從而點出所謂「二重主體性」的衝突斷裂中，儒者的因應之道。

關鍵詞：儒學、君、臣、民

“Jun” (君), “Chen” (臣) and “Min” (民) in Pre-Qin Confucianist Thought

Lin Chi-Ping

Abstract

The theory and teachings of Confucianism comprise the core of Chinese culture, and throughout the ages, the value system embodied by Confucianism has guided the moral codes of behavior and beliefs of people. Confucianism has permeated various aspects of life in most fundamental ways, including the realm of politics. Thus, the concept of politics in pre-Qin Confucianism is an important topic of study in research on Chinese culture. This article first explores the nature of power in politics and then delineates the basic characteristics of the political structure in ancient China in order to understand the political atmosphere during the era of pre-Qin Confucianism. Secondly, I also examine ideas on how to practice politics found in the works of Mengtzu and Confucius, comparing them to excavated documents. The article then delves into the relationship between monarch (“jun”), subject (“chen”) and people (“min”) in Confucian political thought.

Key word : Confucianism, monarch, subject, people

* Distinguished Professor, Department of Chinese, National Chengchi University.

一、前言

儒家學說構成中國文化的核心，其價值取向主導了許多人的行為規範與信念。尤其值得注意的是，儒學所建構的價值取向既然滲透到「生活世界」的諸般面向，那麼與人們息息相關的「政治領域」，自亦有儒家的特殊信念之灌注。因此，探討先秦儒學思想的「政治」主張，即為研究中國文化之一重大課題。當然，政治的實踐是一充滿「權力」意味的現實事務，先秦儒者既不是一甘於權力旗幟之下的順臣，亦非昧於事理的保守主義者。是以，其學說中自充滿著以「人民」或「天下」為出發點的理想性立場。此種立場經常衝撞了現實權力鍊中的支配者，惹來「迂闊」的嘲諷。王安石即有詩云：「沉魄浮魂不可招，遺編一讀想風標，何妨舉世嫌迂闊，故有斯人慰寂寥。」¹不過，儒學或許在權力擁有者的眼光中，被目為「迂闊」，或不通世情的學者。然而，正是此種與現實的「生活世界」，保持著某種若即若離的微妙關係，方可為人世間的現實，指引一條理想的方向。底下，本文將從兩個部份進行探討。首先，本文針對政治活動中的「權力」本質，進行分析。說明中國古典政治結構的基本特質，及其「權力」的行使上的幾個問題，試圖釐清儒者所處的時代氛圍。其次，我將檢討孔孟傳世文獻中的政治實踐觀點，並與出土文獻的內容，進行討論。說明儒家政治思想中，「君」、「臣」、「民」三者的關係，從而點出所謂「二重主體性」的衝突斷裂中，儒者的因應之道。

二、現實與理想之間

日本學者岡田武彥曾為文指出，研究中國哲學必須注意三個課題。一、現實主義。二、超越主義。三、理想主義。²並認為其中的「現實主義」之傾向，涉及「社會」、「民族」、「國家」關係中的對立面，故表現為「權力」之思考。而在學派的表現上，主要是以法家、縱橫家、兵

¹ [宋] Song 王安石 Wang Anshi：《臨川先生文集·孟子》*Linchuan xiansheng wenji · Mengzi*（香港[Hong Kong]：中華書局[Zhonghua shuju]，1971年），頁355。

² [日] 岡田武彥 Gangtian Wuyan：〈中國哲學的課題及其意義〉“Zhongguo zhexue de keti ji ji yiyi”，收入：《日本學者論中國哲學史》*Riben xuezhe lun zhongguo zhexueshi*。（臺北[Taipei]：駱駝出版社[Luotuo chubanshe]，1987年），頁3-6。

家等為主。「超越主義」則透過「宗教性」的祈禱，說明人們追求一種安樂的絕對界。道家人物如老、列、莊的思想偏重於此處。至於在「理想主義」上，岡田武彥強調「道義性」的「道德人生觀」，表現為一種通貫「人」、「社會」、「宇宙萬物」的「一體觀」。儒家思想人物的學說，當可歸屬於此類。³岡田武彥的說法，相當扼要地勾勒中國哲學研究的三大方向，並將古代的重要思考流派部勒歸屬。最後，他明白指出中國哲學的精髓，即以「人生哲學」為核心。所以，任何研究中國哲學的人，都應注意此一重點。⁴

誠如岡田武彥的觀點，中國哲學的重點並不在於自然哲學，因此，研究者必須意識到「人生」層次的課題，方能精準掌握中國哲學的特質。其實，以上所區分的三個方向，雖自有其問題性與學派發展之重心。可是，對於先秦儒家而言，此三大方向並非斷裂獨立而互不連屬。相反地，我們可以從許多先秦的儒家文獻中，發現儒者的「理想主義」之色彩，常是根源於他們對於「超越性」的某些主張。例如，儒者之所以相信「以德抗位」或「道尊於勢」，並願以之為生命之所向，除了彰顯人的主體力量之外，更由於儒者相信「世道」終究會在「天理」昭昭的公道之下實現，故二者實有著密切的關係。因此，在悲願的現實承擔之中，實有某種樂觀傾向。所以，學者對於歷代儒者竟能與專制或封建制度中的權力操作模式，共伴兩千餘年，感到不可思議。已故的哈佛大學教授班杰明·史華慈（Benjamin Schwartz）即提出他的困惑：史華慈認為傳統的中國政治思想，有一個貫串歷代的「深層結構」，即「政教合一」的主張。更進一步地說，史華慈觀察到在「政教合一」的理想化主張之中，「在上位的人君的個人品質雖然重要，可是那個客觀的結構似乎更重要」。⁵隨即，史華慈便質疑：「為什麼千百年來受苦於這個權力毫無限

³ [日]岡田武彥 Gangtian Wuyan:〈中國哲學的課題及其意義〉“Zhongguo zhexue de keti ji ji yiyi”，《日本學者論中國哲學史》*Riben xuezhe lun zhongguo zhexueshi*，頁 3-6。

⁴ 其實，將「人生哲學」視為是中國哲學的重點，大抵在東西方的學者立場中是相近的。然而，受西方哲學影響者，對於中國的此種人生哲學之傾向，大都沒有太高的評價。不過，將中國哲學僅視為一種人生格言之表現，恐非合宜之作法。岡田武彥之說，請參氏著：〈中國哲學的課題及其意義〉“Zhongguo zhexue de keti ji ji yiyi”，收入：《日本學者論中國哲學史》*Riben xuezhe lun zhongguo zhexueshi*，頁 25。

⁵ 史華慈 Shi Huaci:〈中國政治思想的深層結構〉“Zhongguo zhengzhi sixiang de shenceng jiegou”，收入史華慈 Shi Huaci 著，王中江 Wang Zhongjiang 編：《思想的跨

制的結構的儒生，不曾好好思考過要向這個舊結構挑戰，或試圖限制它的力量，或是提出另一種替代品？」⁶基本上，史華慈也意識到在中國政治思想中，強調「客觀結構」的重要性，乃先秦諸家的共同立場。不過，若從先秦儒家的相關言論來看，此一論斷，實有討論之空間。例如，孟子對於「弑君」一事的理解，便與當時的封建理念有別，所以在〈梁惠王下〉便云：⁷

齊宣王問曰：「湯放桀，武王伐紂，有諸？」孟子對曰：「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。」

由此可知，先秦儒者對於「客觀結構」，如封建制度下的君臣分位，並不是只是呆板而僵化地接受與持守。⁸然而，史華慈的說法雖有不夠的當之處，但其提問的問題卻是值得重視。因為，即使先秦儒者敢勇於面對不公不義的政權擁有者，但是他們卻「似乎」在處理「客觀結構」或所謂「政治制度」的架構問題時，難以大開大闢、大破大立。似乎面對「制度」之檢討，儒者便油然產生「失語症」，進而顯得缺乏解決問題的能力。

當然，分析此一問題的成因，我們或可有許多寬解的方式，如先秦儒者不可能脫離其「歷史處境」或「時代脈絡」，因此，不應以今人所見苛求之。此說自有其合理的地方，但依然無法迴避儒者在解決制度架構問題上的「失能」。或者，亦有學者指出傳統儒者的「政治思想」，本

度與張力——中國思想史論集》*Sixiang de kuadu yu zhangli-zhongguo sixiangshi lunji*。(鄭州[Zhengzhou]: 中州古籍出版社[Zhongzhou guji chubanshe], 2009年), 頁133。

⁶ 史華慈 Shi Huaci:〈中國政治思想的深層結構〉“Zhongguo zhengzhi sixiang de shenceng jiegou”,《思想的跨度與張力——中國思想史論集》*Sixiang de kuadu yu zhangli-zhongguo sixiangshi lunji*, 頁133。

⁷ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《四書章句集注》*Sishu zhanggou jizhu*。(北京[Beijing]: 中華書局[Zhonghua shuju], 2003年), 卷2[vol.2],〈孟子集注 梁惠王章句下〉“Mengzi jizhu lianghuiwang zhanggou xia”, 頁221。

⁸ 有關先秦時期君臣分位之討論，我們可以從「語用」的角度抉發儒者對於「人」的定位。詳細討論，請參拙著 Lin Chiping:〈建構與真實：從「語言」的角度論先秦儒家的人觀〉“Jiangou yu zhenshi: cong yuyan de jiaodu lun xianqin rujia de renguan”《國學學刊》*Guoxue xuekan*, 第4期(2010年)。

不在於「客觀結構」，所以，如果要嚴格來看，則其政治的實踐形態，也只能成就「聖君賢相」的格局。⁹此說亦能切中問題核心，但對於開展「客觀結構」的質疑，同樣無法避免。

於是，擺在我們眼前的事實是，一個勇於對抗「君權」，並且強調在「道德正當性」下，人們應勇於以「理想」而為之的儒者，在歷史上的「現實」上，卻難以伸張其「理想」。朱子的慨嘆不得不成為歷代儒者永恆的傷痛。其言：¹⁰

千五百年之間，正坐如此，所以只是架漏牽補過了時日，其間雖或不無小康，而堯、舜、三王、周公、孔子所傳之道，未嘗一日得行於天地之間也。

朱子的這段話，道出儒者面對歷史局勢的「實然」，雖懷抱理想主義之「應然」，可是「架漏牽補過了時日」恐怕才是儒者的真正遭遇。所以，「道」的「理想」根本是掩埋在「歷史」的現實之間。

事實上，朱子的這段深沉的表白，自然是有所感而發。我認為其中所寄寓的深意，或可從儒者在面對具體人間世與理論理想之間的實踐落差，來加以釐清。李明輝在處理當代學者質疑儒學實踐問題時，曾指出「實踐」(Praxis)一詞的意義，在康德哲學之中，可分作兩面觀：¹¹

當康德將「實踐」與「理論」相對而言時，「實踐」係指理論之應用，亦即「應用於在經驗中出現的事例」……但是這種用法並未凸顯康德倫理學的特性；能凸顯其特性的是另一種用法。

⁹ 當然，「聖君賢相」的統治思想自有其歷史條件所使然。儒者是否必定要以「聖君賢相」為其政治實踐之依歸，實有許多討論的空間。但不管如何，「聖君賢相」的格局在過去的儒家主張中，的確發生了高度的作用。詳細討論，請參：李明輝：〈論所謂「儒家的泛道德主義」〉“Lun suowei rujia de fan daode zhuyi”，收入：李明輝 Li Minghui：《儒學與現代意識》*Ruxue yu xiandai yishi*。(臺北[Taipei]:文津出版社[Wenjin chubanshe], 1991年)，頁122-124。

¹⁰ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi：〈答陳同甫〉“Da Chen Tongfu”，收入：《朱子全書》*Zhuzi quanshu*。(上海[Shanghai]:上海古籍出版社[Shanghai guji chubanshe], 2002年)，21冊[bk.21]，〈晦庵先生朱文公文集〉卷36“Huian xiansheng zhuwengong wenji” [vol.36]，頁1583。

¹¹ 李明輝 Li Minghui：〈當前儒家之實踐問題〉“Dangqian rujia zhi shijian wenti”，收入：李明輝 Li Minghui：《儒學與現代意識》*Ruxue yu xiandai yishi*，頁27。

接著，李明輝清楚地指出康德在論「實踐」時，相當強調有「依乎法則的自由」的「實踐命題」，不應與其他的「實踐命題」混同。¹²依此，任何表現人類自私傾向的「實踐」，均非康德所認可的「實踐」。此處，「依乎法則的自由」乃指「道德意義」之自由。¹³所以，李明輝即由此導入此一「依乎法則的自由」之實踐，不能有待於任何的「經驗要素」。是以，若從「歷史情境」與「社會條件」來理解「依乎法則的自由」之「實踐命題」，將不是一種恰當的處理方式。¹⁴其後，李明輝更從康德「實踐」的兩個原則說明了「道德」與「政治」之間的關係。其言：¹⁵

康德在此所提到的「形式原則」係指外在自由底原則，亦即法權原則 (Rechtsprinzip)。這項原則是個先天原則，因為它並不預設任何特定的對象作為其目的，而是僅以定言令式（道德法則）中所包含的形式要求——格律之可普遍化——為根據。在這種情況下，道德原則成為政治原則之基礎。反之，實質原則必須預設特定的目的，而既然任何目的之實現均有待於經驗條件，則實質原則必然包含經驗成素。在這種情況下所建立的政治原則並不以道德原則為根據，反而可能使政治原則成為道德原則之基礎（只要政治家認為有必要建立道德原則）。

職是之故，李明輝判定儒家的「實踐」觀念，應屬可以超越於「歷史情境」與「社會條件」之上的立場，所以「道德原則」應為「政治原則」之基礎，而不是「政治原則」為「道德原則」之基礎。¹⁶因此，從

¹² 李明輝 Li Minghui：〈當前儒家之實踐問題〉“Dangqian rujia zhi shijian wenti”，《儒學與現代意識》*Ruxue yu xiandai yishi* 頁 27-28。

¹³ 李明輝 Li Minghui：〈當前儒家之實踐問題〉“Dangqian rujia zhi shijian wenti”，《儒學與現代意識》*Ruxue yu xiandai yishi* 頁 28。

¹⁴ 此一問題的產生，主要是因為依乎「歷史情境」與「社會條件」的「實踐」，並不會以「道德」的原則作為其「實踐」的依據。太過強調「歷史情境」與「社會條件」，便無法意識到「依乎法則的自由」之普遍性。詳細討論，請參：李明輝 Li Minghui：〈當前儒家之實踐問題〉“Dangqian rujia zhi shijian wenti”，《儒學與現代意識》*Ruxue yu xiandai yishi*。頁 28-33。

¹⁵ 李明輝 Li Minghui：〈當前儒家之實踐問題〉“Dangqian rujia zhi shijian wenti”，《儒學與現代意識》*Ruxue yu xiandai yishi*，頁 28。

¹⁶ 同上註。

此一面向來看，儒家所寄寓的理想世界，若僅從「理論」是否可以應用於「經驗」的角度來判斷，對於儒者而言，未必是一件公平的事。於是我們可以知道，歷來認為「儒家政治思想未能於歷史的政治現實中獲得具體實踐」的批判，看似有力，但未必合宜。

然而，如果對於儒學政治實踐的批評，雖不夠的當，可是，這些情形卻又是現實中的「實然」現象。那麼，我們應如何來看待儒家的政治思想呢？我認為透過「君」、「臣」、「民」的三者關係之梳理，或可提供一個深入的視野。因為，此三者正好構成了政治活動中，「權力者」、「執行權力者」與「被統治者」的三個面向。底下便嘗試由儒學思想中的「君」與「臣」，以及「君」與「民」的相互關係，進行討論。

三、以道義相期許的「君」與「臣」

基本上，政治權力運作所形成的結構，必然是一種「階層」(hierarchy)式的架構，而構成此一結構活動的狀態，便是支配(domination)。是以，在支配的要求下，「君」、「臣」關係乃容易形成一種「上下尊卑」的模式。考之人類在古今中外的政治實踐歷史上，多不能脫離此一模式，先秦儒學自不能例外。然則，在「上下尊卑」既定的結構中，先秦儒者雖無能預視以「民主」為基的跨時代之主張，進而在制度的設計上，鬆動「統治者」之權力的強固性，但亦非全盤地接受此種只強調「支配」與「宰制」的現實政治關係。尤其在「君」、「臣」關係的立場，更可充分顯現先秦儒者的政治主張。

其實，先秦儒家在政治實踐中的理想，以今日得見的傳世文獻與出土文獻來看，的確是一種「聖君賢相」的政治設計。對於先秦儒者來說，構成政治活動的現實，當然是一種「權力」分配的遊戲，他們並不會天真到無法意識此一現實的狀態。但是，處於當時的「歷史情境」與「社會條件」，「聖君賢相」的格局當已展現儒者對抗現實政治的批判精神了。因此，對於「權力」的高度警覺，儒者試圖建構「道德」的規範力量，採取一種普遍性的價值意識，限制因「權力」的浮濫所可能帶來的種種弊端。這並不是一件容易的事！而且，透過此種以「道德」為核心理念，權力擁有者的「君」與「權力」執行者的「臣」，必須以「價值意識」為其關係結合的基礎，否則便不是孔子所

認可的關係之聯結。因此，這當中已然有著批判的理想性存焉！《論語·八佾》即云：¹⁷

定公問：「君使臣，臣事君，如之何？」孔子對曰：「君使臣以禮，臣事君以忠。」

《論語·先進》亦云：¹⁸

季子然問：「仲由、冉求可謂大臣與？」子曰：「吾以子為異之問，曾由與求之問。所謂大臣者：以道事君，不可則止。今由與求也，可謂具臣矣。」曰：「然則從之者與？」子曰：「弑父與君，亦不從也。」

孔子在上述的兩條文獻中，清楚點出了「君」、「臣」之際以「道」相期許，故「君」應以「禮」待「臣」，則「臣」當以「忠」報「君」。而且退一步說，即使是「具臣」，只是聊備臣數者，對於從君之道，亦有堅持。而非事事皆順從於「君」之要求。事實上，孔子的這個想法亦為孟子所繼承，並且更進一步指出此種君臣關係的「相對性」，並非只著意於「上下尊卑」而已。在《孟子·離婁下》，孟子即云：¹⁹

孟子告齊宣王曰：「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。」王曰：「禮，為舊君有服。何如斯可為服矣？」曰：「諫行言聽，膏澤下於民；有故而去，則使人導之出疆，又先於其所往；去三年不反，然後收其田里。此之謂三有禮焉。如此則為之服矣。今也為臣，諫則不行，言則不聽，膏澤不下於民；有故而去，則君搏執之，又極之於其所往；去

¹⁷ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《四書章句集注》*Sishu zhanggou jizhu*。卷 2[vol.2]，〈論語集注 八佾第三〉“Lunyu jizhu bayi di san”，頁 66。以下有關君臣相對性文獻的分析與二重主體性之討論，請參拙作 Lin Chiping:〈儒學思想中的「批判精神」與「保守主義」〉“Ruxue sixiang zhong de ‘pipan jingshen’ yu ‘baoshou zhuyi’”，收入：《春風煦學集》*Chun feng xu xue ji*（臺北[Taipei]: 里仁書局[Liren shuju], 2001 年），頁 62-73，本篇之論，立基於該文，但更著眼於實踐之說明。

¹⁸ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《四書章句集注》*Sishu zhanggou jizhu*。卷 6[vol.6]，〈論語集注卷六 先進第十一〉“Lunyu jizhu bayi di san”，頁 128-129。

¹⁹ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《四書章句集注》*Sishu zhanggou jizhu*。卷 8[vol.8]，〈孟子集注 離婁章句下〉“Mengzi jizhu lilou zhanggou xia”，頁 290。

之日，遂收其田里。此之謂寇讎。寇讎何服之有？」

前此孔子所說的「君臣」之關係，可以由「禮」來繫之，因而獲得相對的「回報」。而孟子於此，則以更為激越的態度——「寇讎」，來回應君的無禮。由此可知，先秦儒者在「君臣」的「上下尊卑」關係中，樹立了「相對」的可能空間。於是，明顯地與現實政治上的操作模式有了差異。而且，值得注意的是，此種「差異」的立場使得儒者在日後的政治實踐上，保留了對抗君權的理由。因此，即使在現實的政治上，儒者的許多政治理想並無法被君王全盤接納且落實，於是被以「迂闊」稱之。可是，正好從這個地方看到儒者所建構的「政治理想」之核心——「道德」的價值意識，卻意外地成為現實政治永恆的批判力量。就這點而言，儒者的政治理想也已在「實踐」之中。換句話說，儒者以「道德」價值意識的普遍性為根，而在行使「批判」的立場上，落實了其政治理想的實踐。

《孟子·萬章下》的一段話，相當能夠突顯儒者事君以道的作為：²⁰

齊宣王問卿。孟子曰：「王何卿之間也？」王曰：「卿不同乎？」
曰：「不同，有貴戚之卿，有異姓之卿。」王曰：「請問貴戚之卿。」曰：「君有大過則諫，反覆之而不聽，則易位。」
王勃然變乎色。曰：「王勿異也。王問臣，臣不敢不以正對。」
王色定，然後請問異姓之卿。曰：「君有過則諫，反覆之而不聽，則去。」

朱子注此曰：「君臣義合，不合則去」，²¹相當地精準。其實，同樣在〈萬章下〉孟子就對於「君」與不具官職的庶人的相處，引證繆公與子思之事而言「以位，則子，君也；我，臣也。何敢與君友也？以德，則子事我者也，奚可以與我友？」。²²是以，在孟子的理想之中，君臣關係若無「道」或「德」以為之結合，則去之而遠，即其選擇。此種去就之間的考量，完全不在於「利害」，而且是將「去就」的主控權拉回

²⁰ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《四書章句集注》*Sishu zhanggou jizhu*。卷 10[vol.10]，〈孟子集注 萬章章句下〉“Mengzi jizhu wanzhang zhanggou xia”，頁 324。

²¹ 同上註。

²² [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《四書章句集注》*Sishu zhanggou jizhu*。卷 10[vol.10]，〈孟子集注 萬章章句下〉“Mengzi jizhu wanzhang zhanggou xia”，頁 323。

到「臣」的手中。因此，除了同姓之卿可以在「君位」的事上，進行廢立之外，異姓之卿的「臣」亦不需只淪為政治架構下的順從者。雖然，在封建宗法的社會脈絡下，「臣」在「君」有過的情形下，或許可以採取「去」的方式，避免違背自己的道德良知以事無道之君。但「革命」的權柄，並沒有被孟子完全撇除。所以，〈梁惠王下〉的誅獨夫之說，才更顯示出儒者勇於對抗統治者的氣節。

另外，在出土文獻中的相關記載，亦可看出先秦儒者在此一立場上的共調。例如 1993 年出土的郭店楚簡，其中〈六德〉一篇的內容，相當值得注意與討論。〈六德〉的內容令人一眼看去，即注意到其以「夫夫、婦婦、父父、子子、君君、臣臣」這六種倫理份位之關係的觀點。因為，此種論述與漢代以後所流行的「三綱」之說，頗為相近，學者的論述亦多能注意到這點。金春峰便認為簡文雖沒有以「綱」名之，但以「位」而言，並透過「率人」、「使人」的身份，對列於「事人」、「從人」的身份，因此，其中所含的「上下之分，是等級、尊卑關係的概念」。²³故與「三綱」之義接近。又由於〈六德〉對於「君」、「臣」之位的討論，看似有戰國養士之風的特色。是以，在「私養」的內涵下，〈六德〉的「君」、「臣」觀，已淪為「尊君卑臣」的法家立場了。²⁴

金春峰在上述的判斷，大抵可以說明〈六德〉一篇在戰國的時代脈絡下，染上了法家的色彩。不過，此一判斷是否沒有不同的思考空間呢？丁四新就認為若從〈六德〉以「內外」之分，來區別「父、子、夫」／「君、臣、婦」，「仁、忠、位」／「聖、智、義」兩組德行的檢討，以及「君子慎六位以祀天常」來看，則〈六德〉與孟子心性論的立場，反而是更為接近的主張。²⁵金與丁二說在出土文獻的內證中，皆可找到相

²³ 金春峰 Jin Chunfeng：〈論郭店簡《六德》、《忠信之道》、《成之聞之》之思想特徵與成書時代“Lun guodianjian Liude, Zhongshen zhi dao, Chengzhi wenzhi zhi sixiang tezheng yu chengshu shidai”〉。宣讀於 2001 年 4 月 21 日由臺灣大學哲學系主辦之「先秦儒家思想學術研討會」，第 7 篇[vol.7]，頁 5。

²⁴ 金春峰 Jin Chunfeng：〈論郭店簡《六德》、《忠信之道》、《成之聞之》之思想特徵與成書時代“Lun guodianjian Liude, Zhongshen zhi dao, Chengzhi wenzhi zhi sixiang tezheng yu chengshu shidai”〉，第 7 篇[vol.7]，頁 6-7。

²⁵ 丁四新 Ding Sixin：《郭店楚墓竹簡思想研究》Guodian chumu zhujian sixiang yanjiu。（北京[Beijing]：東方出版社[Dongfang chubanshe]，2000 年）第八章：〈郭店楚簡儒道思想通論（III）：治道與倫理〉“guodian chujian rudao sixiang tonglun（III）：zhidao yu lunli”，頁 357-358。

應的證據，但卻有不同的學術判斷。不過，如果暫時不要在出土文獻之中必然為其找學術流派之歸屬。而以更大的範圍來看出土文獻所反映的訊息，則我們可以說，〈六德〉的「君」、「臣」關係的確彰顯了儒家「道德政治」的基本方向，與法家的「上下尊卑」存在著不同的面向。

誠如丁四新所指出的現象，〈六德〉的「內外」之分，就「位」與「德」的配應來說，其實乃在「本位」、「職能」、「德性」三者上面。因此，他說「德治乃德性向治道的外化，在外化的過程中必通人倫物理；反過來看，德性的修為、涵持正與人生倫理實踐密切相關」。²⁶是以，「六位」、「六職」、「六德」必然以「德」為論述的軸心。所以，〈六德〉所建立的「君」、「臣」關係，不應只被視為「尊君卑臣」的架構之合理性關係。因為，當「君不君」時，則「君」、「臣」失「義」。如此一來，「位、職、德」將混亂。由此看來，〈六德〉作者所理解的「君」、「臣」關係，亦當以「德」為其判定標準。準此，則從出土文獻來看，亦突顯出先秦儒者在政治實踐中的標準軸——道德。

總上所論，在傳世文獻與出土文獻交相討論之後，我們當可發現，在先秦儒者所處的封建宗法時代，政治權力的分配雖以統治家族的「血緣關係」為其正當性基礎，因而發展出「擬血緣關係」來做為政治分配之原則。是以，此種政治活動的正當性，並非建立在普遍性的價值意識上。故「君」、「臣」關係的尊卑架構，純粹來自於偶然條件的組合。但是，當先秦儒者面對此一時代變化之局時，他們並沒有「不自覺」地陷入傳統政治結構的「規範」。相反地，他們反而經由「自覺意識」地發動，重新檢視從「血緣關係」到「擬血緣關係」的政治組合正當性，並希冀從其中找到具有普遍性意義的基礎。「德治」的立場，即由斯而來。因此，對於先秦儒者而言，「有位」只是一種因血緣而來的權力勢位，能否為「君」，必待其「德」之落實，則其「君」之「名」與「位」，乃得其實。是以，「有位」不必「有德」，「有德」則其「位」乃洽。同樣地，「臣」之與「君」相遇，亦是建立在淑世的公共性之理想上，有「道」有「義」之君，自當輔之。但若「君」非其有「德」而居之，且不以「道義」相合，那麼，除速速離去之外，「誅一夫紂矣」的「革命」權利，

²⁶ 丁四新 Ding Sixin：《郭店楚墓竹簡思想研究》*Guodian chumu zhujian sixiang yanjiu* 第八章：〈郭店楚簡儒道思想通論（III）：治道與倫理〉“*guodian chujian rudao sixiang tonglun*（III）：*zhidao yu lunli*”，頁 342。

或許正是「人臣」在無可奈何之際的最後選擇吧！以此觀之，先秦儒學思想中的「君」、「臣」關係及其在人間世的落實，代表著知識份子面對如巨靈般的政治權力機器的一股批判之力。

四、誰是主體？「君」、「民」關係的思考

在政治結構天秤的兩端是「統治者」與「被統治者」，換成古代用語即是「君」與「民」。²⁷因此，理論上構成政治活動的主體，當為「君」或「民」。然而，在現實的操作層面上，兩端之間必有主，不管是以「君」或「民」為主體的思考，透過「主體」的確立，政治的活動動力，於焉展開。不過，依政治學的原理來說，「君」與「民」雖然同樣是政治活動中的兩個重要主體對象。但從實際的歷史以觀，則人類政治史的發展，大抵是以「君」為政治活動中的樞軸。也就是說，統治者才是政治活動的中心與重心。徐復觀即對此一現象有深入之觀察，其云：²⁸

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，君才是真正的政治主體。因此，中國聖賢，一追溯到政治的根本問題，便首先不能不把作為「權原」的人君加以合理的安頓；而中國過去所談的治道，歸根到底便是君道。

徐復觀的這個觀察，相當深刻。尤其置之於中國的政治發展史來看，更是如此！是以，分析中國的政治思想，的確須以「君」為衡酌之重心。然而有趣的地方，也就在這裡。因為，現實發展以「君」為主，但思想家們，尤其是先秦儒者，在論述「君」的同時，卻於背後預設一

²⁷ 先秦時代「民」與「人」有時會有互代之情形，不過，亦有學者指出到了周代時，「民」與「人」已經有了區分。例如，〔清〕Qing 金鶚 Jin E：《求古錄·禮說》*Qiugu Lu · lishui* 嘗云：「人民對言，無位曰『民』，有位曰『人』」，（濟南[Jinan]：山東友誼書社 [Shandong youyi shushe]，1992 年）但是，不管此二字是否互通，「民」屬被統治者之一方，殆為通義。因此，這並不影響本文論述之軸線的展開。相關資料承陳盈瑞同學之收集，在此致謝。

²⁸ 徐復觀 Xu Fuguan：〈中國的治道〉“Zhongguo de zhidao”，收入：徐復觀 Xu Fuguan：《中國思想史論集續編》*Zhongguo xiangshi lunji xubian*。（臺北[Taipei]：時報文化出版事業公司 [Shibao wenhua chuban shiye gongsi]，1985 年），頁 470。

個「民」的主體性之間架，且以之為重要的對照點。因此，這種現實與理論之間的落差，突顯出古代中國思想家如何在「政治權力」的鐵籠之中，找尋一絲希望的理想作為。所以，徐復觀便接著說：²⁹

但因為人君是政治最高權力之所在，於是他的好惡與才智，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。雖然在中國歷史中的天下（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。

於是，在徐復觀如此的論述中，我們發現了統治者的主體性與天下（或人民）的主體性，實乃「敵體」。但遺憾的是，此種統治者與被統治者為敵體的想法，並沒有真正發展為今日的「民主」制度。詳細討論，將於下文分析，此處不再贅論。承前所述，此二重主體性的對立與矛盾，構成中國政治之發展。不過，亦由於思想家們的理論建構，使得「民本」的傾向貫串二千餘年的歷史，成為歷代帝王無法忽略的力量。因此，探討此種「人民」主體性的政治主張，實為研究先秦儒學的一大重點。畢竟儒者的理想並不在於「彼世」而在於「此世」，所以如何安頓「君」與「民」？即是，儒者如何建構「外王」世界的一個重要方向。

《左傳·桓公六年》嘗記載一則史實，楚武王舉兵攻打隨國，隨國君臣共商應付之方，隨國的少師力主追擊楚君，但季梁卻有不同看法。其言：³⁰

天方授楚，楚之羸，其誘我也。君何急焉？臣聞小之能敵大也，小道大淫。所謂道，忠於民而信於神也。上思利民，忠也；祝史正辭，信也。今民餒而君逞欲，祝史矯舉以祭，臣不知其可也。

²⁹ 徐復觀 Xu Fuguan：〈中國的治道〉“Zhongguo de zhidao”，《中國思想史論集續編》*Zhongguo sixiangshi lunji xubian*，頁 471。

³⁰ 楊伯峻 Yang Bajun：《春秋左傳注》*Chunqiu zuochuan zhu*。（臺北[Taipei]：源流出版社[Yuanliu chubanshe]，1982 年），〈桓公六年〉“Huangong liunian”，頁 111。

春秋所發生的這段史實，其實反映了一個現象，此即中國的政治活動中，知識份子常以「民」作為「君」是否有「道」的判斷依據，進而來評價其施政之得失。事實上，此即所謂的「民本思想」。有關此說，學者多有發明及注意。其中，金耀基申述其中意義：³¹

天之立君既然為民，則君之居位，必須得到人民的同意，君與民之間實不啻存有一雙邊的契約，亦即各有其職務與責任。人君若能以天下為重，以天下之欲惡為欲惡，則算厥盡君職了，而人民因之亦必須納稅、守法、當兵，方克無愧民職。……君既有君之職，亦即有契約的義務，因此一旦其違反契約之履行，亦即不盡君職時，則人民就可以起來加以放逐、易位，所謂「君不君」，則民亦可不民了，這是儒家承認人民對暴君的合法的「叛亂權」，亦是正當的「革命權」。民本思想與革命思想實是儒家政治哲學的一刀之兩面，凡言民本思想者，必因時亦講革命哲學。

金耀基本段文字相當清楚地指出，古代儒者雖無法邁越其時代的視野，是以，無法構設一種以「民」為主體的形式制度。但是，卻透過自然權利中的「宣戰權」——「革命權」的保留，提供「民」可以掙脫傳統政治結構的「統治」與「被統治」關係，並重新調整。因此，「統治權利」的給予，必須相應於「人民」的某種程度地接納，「君」的正當性才更能獲得儒者的確認。《孟子·萬章上》一段論述「禪讓」的觀點，便清楚地顯現此種立場：³²

³¹ 金耀基 Jin Yaoji：《中國民本思想史》*Zhongguo minben sixiangshi*。(臺北[Taipei]：臺灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshuguan]，1993年)第一章：〈導論〉“daolun”，頁9。

³² 〔宋〕Song 朱熹 Zhu Xi：《四書章句集注》*Sishu zhanggou jizhu*。卷9[vol.9]，〈孟子集注 萬章章句上〉“Mengzi jizhu wanzhang zhanggou shang”，頁307-308。其實，孟子在討論堯舜「禪讓」事蹟時，並不是只在進行一種客觀事實的描述。相反地，孟子的此種論述背後，常隱含一種批判意識於其中。是以，其聖王形象的建構實有著理想性的寄寓。另外，荀子對於聖王形象的理解，基本上同於孟子這種批判立場。詳細討論，請見拙著 Lin Chiping：〈儒學思想中的歷史觀：以出土文獻為討論起點〉“Ruxue sixiangzhong de lishiguan：yi chutu wenxian wei taolun qidian”。宣讀於2008年2月日本長崎大學主辦「第四屆環中國海國際漢學研討會」。荀子之分析，請參拙著 Lin Chiping：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》*Cong gudian dao*

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。」

孟子於此主張「天子」之有「天下」，「諸侯」之有「國」必須通過「天」的考驗，但「天」的意志以「民」為代表，所以要「民」接受，方可有天下或有國。基本上，孟子雖從「行」與「事」兩端以窺「天」之意向。但重點其實在於「事」。因為「事」之能「治」，則「百姓安之」，此之謂「民」能接納。是故，孟子清楚地表達了「民本」的思想方向。

當然，孟子的「民本」立場，甚為明確。於是，孟子乃特別要求「君」必須以「民」為務，例如在《孟子·梁惠王上》要求國君應該將愛惜「牛」之心，「推恩」至百姓的身上，並引《詩》勉齊宣王「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」。孟子如此地諄諄說之，正是希望統治者能以「民」

zhengdian : zhongguo gudai ruxue yishi zhi xingcheng。(臺北[Taipei]: 國立臺灣大學出版中心[Guoli taiwan daxue chuban zhongxin], 2007年)第六章:〈歧出的孤獨者:《荀子·正論》與儒學意識〉“qichu de guduzhe: xunzi ·zhenglun yu ruxue yishi”, 頁 233-243。

之所欲，為其施政之重點。蕭公權對於孟子政治思想中的「仁政」之重點，便特別進一步地指出在「養民」與「教民」兩端。³³是以，孟子認為一個被「天」所接受的統治者，當以「養民」、「教民」之「事」的順利推動，才能獲得統治的正當性。

以上從孟子的立場來看，當已突顯儒家「君」、「民」關係的立場。近年來所發現的許多出土文獻，常被學界視為是儒家文獻之作品，雖於作者的考訂上，多有爭議，但從這些材料其所論之內容而言，視為儒簡，當無疑義。而這些出土文獻對於「君」、「民」關係的討論，亦相當值得注意。在郭店簡〈尊德義〉中，有些相關言論，頗能與孟子的觀點相互發明。如：³⁴

尊德義，明乎民倫，可以為君。

在這枚簡文中，透露出為「君」者，必須包涵兩個條件，即尊「德義」，以及明「民倫」。前者點出「德治」思想的立場，後者則突出「民」的地位，當為施政者的考量重點。由此，我們可以發現「德治」的要求，是為君之基礎要件，而構成其充分條件，則是能重「民倫」，以「民」為本的立場。所以，〈尊德義〉又再次說明：³⁵

聖人之治民，民之道也。

當然，治民的方式在於何種內容呢？〈尊德義〉明顯地以「教」民，為其論述之主軸。陳劍對於〈尊德義〉的簡序重排之後，更可見出此種意涵。〈尊德義〉云：³⁶

³³ 蕭公權指出孟子在「教民」與「養民」二端，實有詳略不同。其中有關「養民」的作法，孟子多所論述，但在「教民」一事，則附帶論述。事實上，有關「教民」的方式，或許孟子沒有詳細說明。但同時代前後的出土文獻，亦有許多討論。見本文的討論。請參：蕭公權 Xiao Gongquan：《中國政治思想史》*Zhongguo zhengzhi sixiangshi*。（臺北[Taipei]：中國文化大學出版部[Zhongguo wenhua daxiao chubanbu]，1982年）第一編第三章：〈孟子與荀子〉“Mengzi yu Xunzi”，頁88。

³⁴ 荊門市博物館 Jingmenshi bowuguan 編：《郭店楚墓竹簡》*Guodian chumu zhujian*。（北京[Beijing]：文物出版社[Cultural Relics Pub. House]，1998年），頁173。

³⁵ 同上註。

³⁶ 陳劍針對〈尊德義〉的簡序重新整理，其說可從。請見：陳劍 Chen Jian：〈郭店簡《尊德義》和《成之聞之》的簡背數字與其簡序關係的考察〉“Guodianjian zun deyi han chengzhi wenzhi de jianbei shuzi yu ji jianxu guanxi de kaocha”，《簡帛》*Jian bo*（武漢大學簡帛研究中心[Wuhan daxue jianbo yanjiu zhongxin]），第2輯[bk.2]，2007年11

凡動民必順民心，民心有恆，求其永。童義³⁶，言此章也，行此文也，然後可逾也。因恆則固，察昵則無僻，不党則無怨，尚思則□□。夫生而有職事者也，非教所及也。教其政，不教其人，政弗行矣。故共（？）是物也而又深焉者，可學也，而不可矣（擬）也。可教也，而不可迪其民，而民不可止也。尊仁、親忠、敬莊、歸禮，行矣而無惟，養心於子諒，忠信日益而不自知也。

〈尊德義〉的說法中，明顯地看到「教」的重要性。而且，統治者管理人民的方式，恐怕不是只有「教」人民如何配合「政」令，更重要的是「品質」的要求，才是政事能否推動的關鍵。換句話說，〈尊德義〉的作者認為擁有良好道德品質的「人民」，能夠符合「尊仁、親忠、敬莊、歸禮」等要求，則「君」之治「民」方能順暢。因此，「教」民的要務便是在於培育良善的道德品質。所以才能「君民者，治民復禮，民除害智」。³⁷然而，這些道德品質的教諭，從何做起呢？在上海博物館楚簡〈緇衣〉中，即指出應以「君」為起點。「君」能自正其身，人「民」必受教化。〈緇衣〉云：³⁸

子曰：上好仁，則下之為仁也爭先，故長民者，章志以昭百姓，則民致行己以悅上。《詩》云：「有覺德行，四國順之」。

又云：³⁹

子曰：下之事上也，不從其所命，而從其所行，上好【此物也，下必有甚焉者矣。故】上之好惡，不可不慎也，民之表也。《詩》云：「赫赫師尹，民具而瞻」。

又云：⁴⁰

月，頁 217。

³⁷ 同上註。

³⁸ 以下上博竹簡之文字，依李零校讀。請見：李零 Li Ling：《上博楚簡三篇校讀記》*Shangbo chujian sanpian jiaodouji*。（臺北[Taipei]：萬卷樓圖書公司[Wanjuanlou tushu gongsi]，2002 年），〈上博楚簡校讀記之二〉“Shangbo chujian jiaodouji zhi er”，頁 52。

³⁹ 李零 Li Ling：《上博楚簡三篇校讀記》*Shangbo chujian sanpian jiaodouji*。（上博楚簡校讀記之二）“Shangbo chujian jiaodouji zhi er”，頁 52-53。

⁴⁰ 李零 Li Ling：《上博楚簡三篇校讀記》*Shangbo chujian sanpian jiaodouji*。（上博楚簡

子曰：長民者教之以德，齊之以禮，則民有恥心。教之以政，齊之以刑，則民有免心。故慈以愛之，則民有親。信以結之，則民不倍。恭以蒞之，則民有遜心。《詩》云：「吾大夫恭且儉，靡人不歛。苗民非用霈，制以刑，惟作五瘡之刑曰法。」

從上引的三條文獻來看，「教民」的確是此時的思想家們最為關心的焦點。所以，從傳世文獻到出土文獻的記載中，「教民」均為統治者的首要之務。而且，值得注意的是，「教」民不在「政」，而在「德」。這點從〈尊德義〉到〈緇衣〉的立場，都是一致的。檢視這些主張，也都吻合今日傳世文獻中的孔孟荀言論。然而，當治民之務在於「教民以德」時，如此的「君」、「民」關係之主體，有時會產生意想不到的翻轉。因為，當統治者訴諸於道德的教化原則以治國時，對於人民的德性要求，常會反過頭來成為對於「君王」的同樣要求。是以，教民以德若不能君王己身有德，則此種教化政策的推動，反而是一種「欺民」的方式。這恐非先秦儒者所能接受。例如孟子在〈離婁上〉便有力且清楚地表達此種觀點：⁴¹

孟子曰：「人不足與適也，政不足問也，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。」

孟子於此雖以大臣「格」君心之非為論旨，但其後所云之「君仁」、「君義」、「君正」，正是以「德」要求「君」為「民」之表率。由此來看，政治活動中的「教民」之方向，最終是要回到對於「君」的道德品質之要求。此種政治活動之兩端主體，透過「德」的聯繫，構成了先秦儒學在政治實踐上的鮮明立場——「德治」思想。

一如前文討論「君」、「臣」關係所述，「位」與「德」的關係，本屬異質的結合。前者屬於政治權力的領域，在封建宗法時代乃由「血緣關係」的偶然條件以取得；後者則歸於道德主體之範圍，由行動者依自由意志而為之。因此，真正的賢臣會要求一個有德之君。同樣地，君民關係的設計中，君當以「民」為念，是以呈現出「民本」的立場。但是，

校讀記之二）“Shangbo chujian jiaodouji zhi er”，頁 55。

⁴¹ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi：《四書章句集注》*Sishu zhanggou jizhu*。卷 7 [vol.7]，〈孟子集注 離婁章句上〉“Mengzi jizhu lilou zhanggou shang”，頁 285。

在「民本」的理想設計裡，儒者看似為「君」規劃了「治民」的良方，以「養」以「教」。可是，在如此的設計下，「民」雖被「教」之以德，但真正的重點卻又回頭指向「君」，以要求「有德之君」作為政治活動的目標。職是之故，我們說儒者的政治實踐最終只能形成一種「聖君賢相」的格局而已。

牟宗三對此種「聖君賢相」的格局，有頗為深入的分析。其將中國的德治思想之理性表現，視為是偏向於「理性的運用表現」(Functional Presentation)，而非「理性的架構表現」(Constructive Presentation, frame-presentation)，故：⁴²

凡是運用表現都是「攝所歸能」，「攝物歸心」。這二者皆在免去對立：它或者把對象收進自己的主體裏面來，或者把自己投到對象裏面去，成為徹上徹下的絕對。內收則全物在心，外投則全心在物。其實一也。這裏面若強分能所而說一個關係，便是「隸屬關係」(Sub-Ordination)。聖賢人格之「化」是如此；聖君賢相的政體，君相對人民的關係猶如父母對於子女，子女不是父母的敵體，亦是如此；而道心之觀照亦是如此。是以運用表現便以「隸屬關係」來歸定。而架構表現則相反。

牟宗三清楚點出「父母子女」的「血緣模式」運用到政治領域時，古代中國的聖君賢相無法使君相、人民成為一種「對列之局」(Co-Ordination)，於是難以使人民自覺其與君王為一「敵體」。⁴³他認為現代合理的政治活動中，人民應對權力的來源加以限制，而這點的形成有賴於人民的自覺。所以他說：⁴⁴

把寄託在個人身上的政權拖下來使之成為全民族所共有即總持地有（而非個別地有）而以一制度固定之。此即將政權

⁴² 牟宗三 Mou Zongsan：《政道與治道》Zhengdao yu zhidao。(臺北[Taipei]：臺灣學生書局[Taiwan xuesheng shuju]，1991年)〈理性之運用表現與架構表現〉“Lixing zhi yunyong biao xian yu jiagou biao xian”，頁 52。

⁴³ 牟宗三 Mou Zongsan：第三章〈理性之運用表現與架構表現〉“Lixing zhi yunyong biao xian yu jiagou biao xian”，頁 53。

⁴⁴ 同上註。

由寄託在具體的個人上轉而為寄託在抽象的制度上。這一步構造的底子是靠著人民有其政治上獨立的個性，而此獨立的個性之出現是靠著人民有其政治上的自覺，自覺其為一政治的存在。如此人民對於皇帝成一有獨立個性之對立體即敵體。只有在此敵體關係上才能把政體從個人身上拖下來，使之寄託在抽象的制度上，而為大家所總持地共有之。人民一有其政治上的獨立個性，則對待關係與對立之局成。此即政道之所由來。政道出現，民主政體出現。

上述的論證將儒家的德治思想作了極為深刻的分析與批判，並解釋了為何儒者之政治思想只能成就「聖君賢相」之格局。其實，從以上的討論，我們不難發現先秦儒家的德治思想雖然想要鬆動「君」的權力，從而突顯「民」在政治活動中的主體地位。是以從「教民以德」到「格君心之非」，或如孔子所謂的「為政以德」(〈為政〉)，皆思有以達成「以民為本」的理想。可是，當政治活動中的理性表現，訴諸於「父母子女」式的關係時，「德」並不成為成就「敵體」的推動力量。於是，理想中的「人民主體性」(或「天下主體性」)，便不可能在具體的政治實踐中，撼動「君王主體性」。徐復觀所論的「二重主體性」之矛盾，不得不為現實的歷史客觀現象。⁴⁵

五、結論

「內聖外王」向來被視為儒者的重要主張，以此我們了解了「價值意識」即是儒者建構「生活世界」的核心。因為，當生活世界在我們眼前展開的時候，它不必然要反應為一種價值的安排。可是，先秦儒者卻認為失去了以價值為核心的一切行動，那麼「人」將不會是「人」，而為「物」。所以，如何在「生活世界」的諸般面向裡安頓「價值意識」，便成為儒者學說的重心所在。其中，值得我們深思的課題即在於「政治領域」的生活，究與「價值意識」之間存在什麼關係？以今日的眼光來

⁴⁵ 徐復觀所論之二重主體性的矛盾，正如其〈中國的治道〉“Zhongguo de zhidao”一文所述。但對於此種「實踐」上的斷裂現象，李明輝亦隨牟宗三上述之說，而有深入之分析。詳細討論，請參：李明輝 Li Minghui：〈儒學如何開出民主與科學〉“Ruxue ruhe kaichu minzhu yu kexiao”，收入李明輝 Li Minghui：《儒學與現代意識》*Ruxue yu xiandai yishi*，頁 10-12。

看，「政治」與「道德」各屬不同之領域，二者間不存在「等同」與「化約」的關係。但是，對於古代宗法社會中的儒者而言，現實生活中的「權力」與「勢」之擁有，並不由「天下」或「人民」所給予。雖然，理想狀態下應當由「天下」或「人民」所給予。可是，儒者也在「民本」的立場下，儘可能告誡君王應以「人民」之幸福為考量與施政之重點。然而，現實的生活世界中，政治的主體在君王的身上。能在政治活動中擁有發言權者，是君王。是以，突破傳統權力對人民意志的壓抑，便成為儒者不得不面對的問題。因此，儒者不管在「君」與「臣」，或「君」與「民」的關係考量裡，特別突出「價值意識」之「德」，作為其論述的重點，並不是要將「政治」領域的活動，「化約」為「道德」的價值意識。儒者其實希望在「價值意識」的「規範」力量下，馴服「權力」這頭巨獸。或許，從歷史的結果來看，「臣」對「君」的批判，常是罔然。或許，「民」對「君」的抗衡，只是一種「二重主體性」的矛盾。但是，正由於此種「知其不可為而為之」的精神，我們方可看到儒者挺立古典世界的意義與價值。

【責任編校：林倏萍】

主要參考文獻

傳統文獻與出土材料

- 王安石 Wang Anshi：《臨川先生文集》*Linchuan xiansheng wenji*。香港 Hong Kong：中華書局 Zhonghua shuju，1971 年。
- 朱熹 Zhu Xi：《四書章句集注》*Sishu zhanggou jizhu*。北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2003 年。
- 朱熹 Zhu Xi：《朱子全書》*Zhuzi quanshu*。上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2002 年。
- 金鶚 Jin E：《求古錄·禮說》*Qiugu lu · lishui*。濟南 Jinan：山東友誼書社 Shandong youyi shushe，1992 年。
- 荊門市博物館 Jingmenshi bowuguan 編：《郭店楚墓竹簡》*Guodian chumu zhujian*。北京 Beijing：文物出版社 Cultural Relics Pub. House，1998 年。

近人論著

- 丁四新 Ding Sixin :《郭店楚墓竹簡思想研究》*Guodian chumu zhujian sixiang yanjiu*。北京 Beijing : 東方出版社 Dongfang chubanshe , 2000 年。
- 史華慈 Shi Huaci :《思想的跨度與張力——中國思想史論集》*Sixiang de kuadu yu zhangli-- zhongguo sixiangshi lunji*。鄭州 Zhengzhou : 中州古籍出版社 Zhongzhou guji chubanshe , 2009 年。
- 牟宗三 Mou Zongsan :《政道與治道》*Zhengdao yu zhidao*。臺北 Taipei : 台灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju , 1991 年。
- 李明輝 Li Minghui :《儒學與現代意識》*Ruxue yu xiandai yishi*。臺北 Taipei : 文津出版社 Wenjin chubanshe , 1991 年。
- 李零 Li Ling :《上博楚簡三篇校讀記》*Shangbo chujian sanpian jiaodouji*。臺北 Taipei : 萬卷樓圖書公司 Wanjuanlou tushu gongsi , 2002 年。
- 金耀基 Jin Yaoji :《中國民本思想史》*Zhongguo minben sixiangshi*。臺北 Taipei : 台灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan , 1993 年。
- 林啟屏 Lin Chiping :《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》*Cong gudian dao zhengdian : zhongguo gudai ruxue yishi zhi xingcheng*。臺北 Taipei : 國立臺灣大學出版中心 Guoli taiwan daxue chuban zhongxin , 2007 年。
- 徐復觀 Xu Fuguan :《中國思想史論集續編》*Zhongguo sixiangshi lunji xubian*。臺北 Taipei : 時報文化出版事業公司 Shibao wenhua chuban shiye gongsi , 1985 年。
- 陳劍 Chen Jian :〈郭店簡《尊德義》和《成之聞之》的簡背數字與其簡序關係的考察〉“Guodianjian zun deyi han chengzhi wenzhi de jianbei shuzi yu ji jianxu guanxi de kaocha”,《簡帛》*Jian bo*, 武漢大學簡帛研究中心 Wuhan daxiao jianbo yanjiu zhongxin, 第 2 輯 bk.2, 2007 年 11 月。
- 楊伯峻 Yang Bajun :《春秋左傳注》*Chunqiu zuochuan zhu*。臺北 Taipei : 源流出版社 Yuanliu chubanshe , 1982 年。

- 蕭公權 Xiao Gongquan :《中國政治思想史》*Zhongguo zhengzhi sixiangshi* 。
臺北 Taipei :中國文化大學出版部 *Zhongguo wenhua daxiao chubanshe* ,
1982 年。
- 林啟屏 Lin Chiping :〈儒學思想中的歷史觀：以出土文獻為討論起點〉
“Ruxiao sixiangzhong de lishiguan : yi chutu wenxian wei taolun
qidian” 。宣讀於 2008 年 2 月日本長崎大學主辦「第四屆環中國海
國際漢學研討會」。
- 林啟屏 Lin Chiping :〈建構與真實：從「語言」的角度論先秦儒家的人
觀〉“Jiangou yu zhenshi : cong yuyan de jiaodu lun xianqin rujia de
renguan” ,《國學學刊》*Guoxue xuekan* , 第 4 期 , 2010 年。
- 金春峰 Jin Chunfeng :〈論郭店簡《六德》、《忠信之道》、《成之聞之》
之思想特徵與成書時代〉“Lun guodianjian Liude, Zhongshen zhi dao,
Chengzhi wenzhi zhi sixiang tezheng yu chengshu shidai” 。宣讀於
2001 年 4 月 21 日由台灣大學哲學系主辦之「先秦儒家思想學術研
討會」。
- 岡田武彥 Gangtian Wuyan :〈中國哲學的課題及其意義〉“Zhongguo
zhexue de keti ji ji yiyi” ,《日本學者論中國哲學史》*Riben xuezhe lun
zhongguo zhexueshi* 。臺北 Taipei :駱駝出版社 *Luotuo chubanshe* ,
1987 年。

審查意見摘要

第一位審查人：

- 一、詮釋解析，具啟發性：無權無勢的儒者，如何對抗有權有勢的君玉，並藉以推動其「以民為本」的德化思想，這是儒者政治教化的一個核心難題，且是與現實政治必須衝撞的一個事實現象。此文對此提出了深刻的解析與詮釋，並寄寓極大的啟發，清晰的說明了身為儒者為理想堅持是有意義與價值的作為，而不是「迂闊」脫離實際的空想。
- 二、議論兼批判，深中肯綮：此文的行文方式，並不是平鋪直敘介紹性的論著，而是一篇兼議論和批判的著作。尤以批判性極強，且深中肯綮，直透入其主題核心。也就是針對先秦儒者為何在對抗君權時的「知其不可而為之」堅持，有客觀中肯的論證與解析。同時，對於其他相關研究學者的質疑意見，也予以批駁，並以證據說話。
- 三、掌握主軸，對儒學政治思想認知清晰：儒家學者對於君權的勢與位，究竟抱持何種態度？就是「道德」。即是「以道尊勢，以德抗位」。這就是儒學政治思想的樞要所在。這也是作者對儒學政治思想概括出清晰與完整的認知所在。

第二位審查人：

本篇論文探討先暴時期儒家思想中的「君」、「臣」與「君」、「民」關係，也就是從政治的結構層面，來論述早期儒家學說所展現的上下對待的主從關係。雖然探討的是傳統學者所關心的議題，但是作者能夠借助西方及現代學者的思想理論，架構出整篇的撰作綱領，十分深刻細密地分析了孔子、孟子等儒家代表，他們的言論中所涉及的君、臣、民之間，彼此相處的實際情況，同時輔以近年出土的文獻資料，因而所獲得的結論，頗有新意，可以提供研究者不同的思考方向。