

# 先秦儒家道德精英主義之義含與疏通

陳德和\*

## 摘要

先秦儒家以聖王在位為天下太平之保證，故不論孔孟所主張之惟聖者始當王抑或荀子之惟聖者始能王，皆屬道德精英主義之立場。精英主義主張政治當由少數之出類拔粹者所管理，此和當代之以平等主義為基礎的全民政治相左。惟道德精英主義雖亦同意少數之大賢當為政治之領袖，不諱言「天下有道則禮樂征伐自天子出」和「天下無道則處士橫議」，但未必然不見容於民主思想也。先秦儒家之道德精英主義本不類於西方政治之精英主義，孔孟荀視政治為另類型態之道德教育而顯為以德為治之政教一如，其主要之關懷全在乎倫常，王權僅為象徵而已。又其政教一如亦非西方中世紀之政教合一，凡西方政教合一之流弊亦不必為先秦儒家所有。先秦儒家既將政治同化為道德，故表現為尊君禮臣重民之統治型態，此型態中之國君因德性之純而位尊權高，並為全民之人格表率以顯上行下效之化育，此不啻將政治原有之領屬關係轉化為道義關係，而在現代意義之政治皆不外乎權力之現

---

\* 私立南華管理學院哲學研究所副教授

象，如權力之分配、權力之制衡和權力之轉移等皆是，凡此先秦儒家莫不缺如，是則先秦儒家實無獨立意義之政治，乃與民主思想僅為邏輯之不相干而非對立矛盾。然先秦儒家之道德精英主義本為關懷世道人心之淑世主義，其相應於當代之民主政治，當有善化、超化之功能，使其免於庸俗驕奢之弊也。

**關鍵字：**先秦儒家、道德、精英主義、民主、平等主義

# 先秦儒家道德精英主義之義含 與疏通

陳德和

## 壹、前言

中文之「精英」一詞，有出類拔萃、勝於流俗之義，此和英語之 choice 或 elite 差可比擬，而以《論語》、《孟子》、《荀子》、《大學》、《中庸》甚至包括《禮記》等經典所構成之先秦儒學或先秦儒家，在統治原理上乃一貫相信「若且惟若聖王在位則可化民成俗」，換言之，先秦儒家主張有德者（聖）之得其位（王）是天下太平的充分必要條件。又，神聖性依先秦儒家義當即是人格修養之道德的純粹性，此一人格修養之道德的純粹性從理上說，固皆不必為極少數之聖王所專享，蓋如孟子所盛言者善性原為人天生所本有<sup>1</sup>、理義乃天下人心之所同然<sup>2</sup>，

---

<sup>1</sup> 孟子曰：「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，非由外鑠也，我固有之也。」見《孟子·告子上》。

<sup>2</sup> 孟子曰：「人之於味也，有同者焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之

且「舜何人也，予何人也，有爲者亦若是」<sup>3</sup>，故成聖成賢乃自我之分內事，也是人人皆可達致者。不特孟子是如此認爲，即使反對人有天生之善性而主性惡如荀子，亦不否認聖人在本質上與眾人無差別，且「涂之人可以爲禹」<sup>4</sup>。但是理論上雖然如此，最後果真能夠終日乾乾、精思力踐地圓現一己之道德純粹性者，在現實上、在歷史中畢竟是少數，且凡神聖者亦必因仁心德慧之不容已而企求其心量之無限和德量之無窮，其當不願如「匹夫匹婦之爲諒也，自經於溝瀆而莫之知也」<sup>5</sup>，由是必欲期許自我能超越乎庸俗之硜硜，此亦殆無疑義，是故先秦儒家理想中之聖王乃人間不世出之秀異者，此秀異之聖王若古之堯舜、若三代之禹湯文武周公，皆可稱之爲人群中道德修養之最高或較高成就者，質言之即是道德上的精英。必以少數之道德精英爲治國之領導，而領導者又言爲世法、動爲世則，全國百姓惟其馬首是瞻，不得有任何之非議，此可名之曰「道德的精英主義」(moral elitism)，其統治之模式爲「德化的治道」<sup>6</sup>，凡此乃構成

---

於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者，何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」亦見《孟子·告子上》。

<sup>3</sup> 孟子引述顏淵之語，見《孟子·滕文公上》。

<sup>4</sup> 荀子曰：「涂之人可以爲禹。曷謂也？曰：凡禹之所以爲禹者，以其爲仁義法正也。然而仁義法正有可知可能之理，然而涂之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具，然則其可以爲禹明矣。」見《荀子·性惡》。

<sup>5</sup> 見《論語·憲問》。

<sup>6</sup> 「德化的治道」本諸牟宗三先生，牟先生並指出「德治是歸於每

先秦儒家政治哲學之基調。

然而在西方政治思想中，elitism 含有「少數統治」(minority rule) 的意思，於是它明顯和平等主義 (egalitarianism) 者所主張之「多數統治」(majority rule) 相對立，而悖離現代民主政治最關鍵、最核心之「全民共治」的理念，據此以反索、檢視先秦儒家道德精英主義之所是，則吾人將可合理地懷疑：儒學本質上乃是一不見容於民主政治之學說思想者；再者，若此一懷疑得以證實，則當代新儒家所主張之藉由傳統內聖學之調適上遂以開新外王之諸般理論<sup>7</sup>，如牟宗三先生恒言之「道統之不斷，學統之繼，政統之開出」等，亦皆無由成立。本文之撰述乃針對上述之質疑而發，目的在闡釋儒家道德精英主義之義蘊，並經由西方民主理論之對照，以凸顯其在開拓外王新視野上所面臨的困境，最後則疏理之、開通之，以證成兩者雖不必然完全等同、論述亦各有所倚，但彼此並非絕對排斥，反而有互補互用、相通相容之關係在。

---

一個人自身人格之站立及完成」、「儒家德化的治道，其最高最後之境界即是『各正性命』」，參見牟宗三《政道與治道》，台北：學生，1980，頁 27-32。

<sup>7</sup> 當代新儒家對儒學如何與民主接榫之議題用功甚深，各種見證頗可觀焉，其長短評價學界亦多曾論斷，何信全《儒學與現代民主——當代新儒家政治哲學研究》(台北：中研院文哲所，1996)可參閱。

## 貳、聖王的權利與義務

### 一、聖王理念的提出

先秦儒家之政治哲學認為君德即聖德、政道即人道，相信惟有「聖者」之能居其位、亦即能同時兼具「王者」的身分以治理天下，才是天下太平、王道蕩蕩的保證，在此觀念下，修養自己、神聖化自己是王權之擁有與王道之開顯的惟一前提，「聖」與「王」之間乃含蘊著「惟聖者始能王」和「惟聖者始當王」兩種關係，能王是指聖人能行王「道」，此側重其義務的達成義，當王是說聖人當踐王「位」，此側重其權利的獲得義，權利與義務二者雖判然有別，但皆是「聖王」之內容意義所含括而不可或缺者。孔子為儒學之開宗祖師，所以「聖王」之觀念在《論語》中當即有之，如：

子路問君子，子曰：「脩己以敬。」曰：「如斯而已乎？」曰：「脩己以安人。」曰：「如斯而已乎？」曰：「脩己以安百姓。脩己以百姓，堯舜其猶病諸。」<sup>8</sup>

「脩己」是對自我的道德化和神聖化作工夫、負全責，「安人」、「安百姓」則是王者事業的具體成就，換言之「脩己以安人」、「脩己安百姓」就是向內以證成聖德、向外

---

<sup>8</sup> 見《論語·憲問》。

以實現王道，其聖王之意不言可喻，而孔子特謂「堯舜其猶病諸」，乃是以反喻來顯示在他心目中是以堯舜為能努力實現聖王理想的模範<sup>9</sup>。復次，在儒家的成德之教中，人格的圓滿實現是整體性的，成聖的主觀修養和成王的客觀事功必須同時俱足，但就理序上說，當是修己在先，能修己始可言安人、安百姓，此意亦可從上之引文看出端倪。孔子又云：

天下有道則禮樂征伐自天子出；……天下有道，則政不在大夫，天下有道，則庶民不議。<sup>10</sup>

此能建立禮樂征伐之依據的有道之君當就是「聖王」，就是因為聖王當政，天下皆可各盡其性、各安其位，在上有道揆、下有法守的情況下，不及聖王之德的大夫當然沒有資格和藉口逾越本分以干政，庶民既有王者和風煦日的薰陶亦不必橫生議論以奢言是非。由上可知，「惟聖者始能王」和「惟聖者始當王」的「聖王」理念乃發軔乎孔子者，惟孔子似乎尚未直接提出「聖王」的名詞，且大體說來，孔子的言論仍以「惟聖者始能王」的闡釋為大宗。

---

<sup>9</sup> 堯舜為孔子肯認之聖王在《論語·泰伯》中有直接的表示，如孔子說：「巍巍乎舜禹之有天下也，而不與焉。」又說：「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，煥煥乎其有文章。」

<sup>10</sup> 見《論語·季氏》。

## 二、惟聖者始能王

「聖」與「王」二名連綴成「聖王」一詞在《孟子·滕文公上》有確實的紀錄，如孟子曰：「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議。」文中的聖王顯然指的是堯和舜，這和孔子的意見是一致的。且孟子復曰：「以德行仁者王」<sup>11</sup>、「聖人治天下，使有菽粟如水火。菽粟如水火，而民焉有不仁者乎！」<sup>12</sup>，可知孟子一者認為聖人是治天下之人，二者認為能行仁德於天下，則必為天下人所依歸，並化民成俗而實現王道蕩蕩之理想，換言之王權之鞏固與王道之開顯乃基於其聖德，則孟子對聖王一概念之規定乃全然承繼乎孔子者。其餘如《禮記·禮運》曰：「聖人參於天地，並於鬼神，以治政也」亦明言聖人可以治政及其所以為政，《禮記·大傳》說得更明白：

聖人南面而聽天下，所以先者五，民不與焉。一曰治親，二曰報功，三曰舉賢，四曰使能，五曰存愛。……聖人南面而治天下，必自人道始矣。立權度量，考文章，改正朔，易服色，殊徽號，異器械，別衣服。

其對外王事業的描述詳略各有不同，但對充其極實現南面聽天下、南面治天下之王道，還是歸諸於聖人之德，

---

<sup>11</sup> 見《孟子·公孫丑上》。

<sup>12</sup> 見《孟子·盡心上》。



因此「能聖者則能王」、「所以能王者必以其聖」之兩種命題在孔孟和作《禮記》的諸儒們之間，意見大體是相似的，而在此命題中，聖和王明白存在著因果之間的關係，據此，先秦儒家莫不暢言治國平天下皆以修身為本、為起點的道理，如《中庸·哀公問政第二十》曰：「知所以修身，則知所以治人；知所以治人，則知所以治天下國家矣。」凡此文獻，歷歷可考，茲不再贅。

不過在孟子和《禮記》諸儒的敘述中，大體說來通過內聖的功夫以促成王道的開顯還是他們關心的重點，至於王權、王位的獲得則非注意的主軸，儘管孟子在回答梁襄王「天下惡乎定？」時也曾說過：「定於一」、「不嗜殺人者能一之」<sup>13</sup>的話，但細推其意，王權終究被認為是王道的副產品，所以其所凸顯者，是偏重聖王概念中之「惟聖者始能王」的意義，亦即側重其德性義務的實現義，至於「惟聖者始當王」所側重的權利意義及其主權意識，則因為著墨太少而顯得隱潛不發。

### 三、惟聖者始當王

在先秦儒家中，繼孔子之後能明確掌握「惟聖者始當王」之意，並加以具體說明、鋪敘者莫過於荀子。荀子是以堅定的口吻提出「若且惟若聖者當為王」的主張來顯豁「惟聖者始當王」的意思。

---

<sup>13</sup> 見《孟子·梁惠王上》。

荀子嘗以其重分析的認知心靈，先清楚劃分「聖」與「王」二者之不同概念，並認為能充其極實現此二者之所當為者才是人格的圓滿典型，如曰：「聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也。兩盡者，足以為天下極矣。」<sup>14</sup>依此，則在荀子的認知中，「聖王」一名乃「既聖且王」的意思，此相對於孔孟及《禮記》諸儒的觀點，「王」之所以為王乃有別於「聖」之所以為聖，而更能表達其應有的獨立性，換言之，「王」不一定要從「聖」來規定，這是荀子重客觀精神之心靈所致者。但荀子畢竟是儒家，他雖然區隔開來聖與王的不同概念，最後還是不能悖離孔子所開顯的聖王傳統，要肯定聖、王兩者之不可分。荀子認為「聖」與「王」兩者之所以不可分的最根本理由，是因為治理天下的重大責任唯獨聖人有此能奈去承擔，他說：

天下者，至重也，非至彊莫之能任；至大也，非至辨莫之能分；至眾也，非至明莫之能和。此三至者，非聖人莫之能盡。故非聖人莫之能王。聖人備道全美者也，是縣天下之權稱也。……國者，小人可以有之，然而未必不亡也；天下者，至大也，非聖人莫之能有也。<sup>15</sup>

「非聖人莫之能王」是遮詮，表詮之即為「若且惟若聖

---

<sup>14</sup> 見《荀子·解蔽》。

<sup>15</sup> 見《荀子·正論》。

者當為王」。「若且惟若聖者當為王」相較於「能聖者則能王」或「所以能王者必以其聖」，是除了承認「王道乃由聖者來保證它的實現」之外，也強調「王位應由聖者來擔任」的必要性，換句話說，它較側重的是「聖王」概念中之「惟聖者始當王」一意，而明確主張統治權當歸諸聖人，這就使得先秦儒家道德精英主義的立場益發明顯。後來《中庸》的作者歌頌舜之德業而贊曰：「大德必得其位」<sup>16</sup>，也是和荀子同一思路。

依上所述，先秦儒家的聖王概念，是認為道德成就上的龍象才是得王權的當然人選與行王道的惟一保證，而孔子曾經說過：「君子之德風，小人之德草，草上之風必偃」<sup>17</sup>，換言之，孔子確信聖王對於百姓的教化是上行下效、風行草偃的，於是有人藉用馬克斯·韋伯（Max Weber, 1864-1920）的「奇理斯瑪」（charisma）或衍伸之「道德的奇理斯瑪」（charisma of virtue）來比會聖王<sup>18</sup>。但馬克斯·韋伯所認為之奇理斯瑪、亦即具懾人魅力的領袖，一者是說他具有一般人所缺少的「神聖的

<sup>16</sup> 《中庸·第十一章》曰：「舜其大孝也與！德為聖人，尊為天子，富有四海之內，宗廟饗之，子孫保之。故大德必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽。」又筆者不認為《中庸》為子思所作，它當成於戰國晚期至秦統一前夕，所以比荀子略晚。

<sup>17</sup> 見《論語·顏淵》。

<sup>18</sup> 此為林毓生的論調，參見林先生下列三書：《思想與人物》，台北：聯經，1983，頁112、113、217；《中國意識的危機》（作者自譯之中文本），貴州：人民，1988，頁39-41；《政治秩序與多元社會》，台北：聯經，1989，頁41。

天賦」或「天啓的異稟」以致能夠在言語和行爲上散發特殊的吸引力（甚至所謂的奇蹟和神蹟），讓大多數的追隨者或信仰者在非理性的基礎上願意極端地奉獻尊崇；二者，依上意則奇理斯瑪的權威之構成形式將異於由傳統禮俗或客觀法律以至理性理智所賦予的形式，它是由信仰中的核心團體所推動，而植根在狂熱忠誠與偶像維護之上的威權形式。若奇理斯瑪是如此的話，則聖王雖然也可以在人格上因爲人同此心、心同此理的效應，感召了百姓使之產生風行草偃的效應，但兩者絕對不能相比擬。因爲聖王只是在道德修養上做爲人間的秀異者而已，無論從孟子或荀子的觀點看，聖王並沒有所謂的神聖的天賦或天啓的異稟，聖王和百姓在存有的本質上其實都是相同的；再者，聖王的領導權威是建立在德行成就而能被民心肯定的基礎上（關乎此義下節論「尊君禮臣重民」當詳述之），德行成就是理性的表現，起碼是實踐理性的表現，所以理性的表現決定了他是否能被百姓所追隨和尊崇，換言之，聖王的權威是理性的權威，而不是在信徒的激情和狂熱下堆起來的威權；除此之外，更重要的是，聖王的化民成俗乃必須走進人間、擔綱人間，堅苦卓絕地用他「有諸己而後求諸人，無諸己而後非諸人」的忠恕之道，去逐步進行教化的工作，最後終於完成過化存神的道德事業，而不是說只要他能夠修身、能夠己立己達，百姓就自然群起效法地去追隨他、信仰他、鞏衛他，努力使一切功德圓滿並將全部的功勞和榮

耀都歸屬於他，因此，所謂之道德的奇理斯瑪，其實也只是成了一句不成義理的贅語罷了。

### 參、聖王概念下的政教一如

先秦儒家的聖王概念含有「內以成聖，外而成王」、「先成聖，後成王」、「既聖且王」及「非聖人莫之能王」等種種的意義，此種種意義可化約為「惟聖者始能王」和「惟聖者始當王」兩大命題，此兩大命題因各有側重而構成義務和權利的對待關係，若權利與義務之規定為政治之基本課題的話，則吾人可以說與道德精英主義同為一義的「聖王原理」，乃是先秦儒家批導政治的最根本原理，亦即「聖王原理」決定了先秦儒家對政治模式的抉擇和對統治型態的規劃。今且先言先秦儒家「即道德即政治，即政治即道德」的政治模式。

先秦儒家在聖王原理的主導下，把政治實務視同道德義務，政治對主政者而言是實現道德自我之歷程，對百姓而言則是在充分獲得生命的保障和促進德性人格的養成，是為「即道德即政治，即政治即道德」。「即道德即政治」強調道德不只是己立、己達地獨善其身，還要建立客觀的文制，並藉由此文制去立人、達人地兼善天下；「即政治即道德」強調政治的運作同時即是道德的關懷和感動，認為政治雖然免不了諸多事功性的考量而必

須講究利用、厚生，講究足食、足兵，但它所根據的標準以及最終的目的則是在正德。「即道德即政治、即政治即道德」表現出先秦儒家所特有之「政教一如」( as politics as ethics) 的模式，它不同於西方中古世紀的「政教合一」( relation of state and church )，因為它所謂的「教」是人間的教化而不是宗教的宰制，同時它的「一如」是如如同一的一如，所以像西方中古世紀「政教合一」那些被人詬病的弊端，如：以宗教的威權干預人間的政治，或是拿處理神聖世界的權利越位地去主使世俗的世界等，它更是沒有。徐復觀曾說：「今人所說的『政教合一』，這不過是曾長政治的遺風，絕非儒家精神所能允許。」<sup>19</sup>此言誠不謬也。

也有學者認為把政治倫理化是封建國家的常有型態，它的發展是帶出集體主義，而當宗法倫理所代表的權威取代客觀法制的地位，成為國家權威的來源時，服從道德即等於服從皇權，如郭宏紀說：

封建化時期的國家主義建構，始終追求倫理秩序的最佳狀態，政治的道德化乃是那一時期國家權威追求政治合理性的最普遍形式。政治權力的運作在很大程度上依賴於道義的優先性，依賴於道德體系對權力結構作出合理性的解釋和認同。在古代的價值系統中，道德的原

---

<sup>19</sup> 見徐復觀〈釋論語「民無信不立」〉，氏著《中國思想史論集續編》，台北：時報，1982，頁410。

則總是建立在人們相互關係的判斷之上，道德往往意味著國家實現最低限度的公平和正義。可以說，前資本主義時期的社會型態都是過高地強調了道德的基礎作用，在排斥法律制度的同時依賴宗法倫理維繫共同體社會。這種秩序的內在規律以追求社會和諧、體現共同價值作為道德的合理性，是一種共同體主義（Communitarianism）的倫理化政治結構。像中國即是從政統和道統出發，追求一種以人們相互依賴為基礎，以服從皇權恪守義務為核心的道德化的秩序模式。<sup>20</sup>

林安梧甚至以先秦儒家為論述主軸，點出道德（仁義禮教，宗法倫理）和政治（封侯建國，君臣上下）不分所造成的困結，他說：

儒家所強調的道德真實感通過血緣宗法的連結性而構成一彌天蓋地的德化網路固然對於政治之統能有一相當大的抗衡，但問題是由血緣宗法為基礎而建立起的統治體系，亦可以借此德化網路來鞏固其自己。尤其儒家所提倡的仁義之教不離血緣性的宗法倫理，不離周代的封建君臣之制。<sup>21</sup>

但是上述的評斷其實是片面的，從歷史的命運看，

<sup>20</sup> 見郭洪紀《新國家主義》，台北：揚智，1996，頁37-38。

<sup>21</sup> 見林安梧〈道的錯置：先秦儒家政治思想的困結——以《論語》及《孟子》為核心的展開〉，中國孔子基金會編：《孔子誕辰二五四〇周年紀念與學術討論會論文集》上冊，上海：三聯，1992，頁517。

中國的傳統政治顯然存在著將政治倫理（即君尊臣卑）裝扮為道德倫理（即親親之殺，尊尊之等）、亦即把政治階級的不平等和權力分配的不公平當做道德理由之必然的非理性情況，但那絕非先秦儒家的本懷而是理論的異化，或套用林先生的話說是「道的錯置」（the fallacy of misplaced Tao）所引發者<sup>22</sup>。筆者堅信，如果說先秦儒家的「政教一如」就是把政治也看成道德教化的另一種客觀形式的話，那麼我們與其說先秦儒家是要把政治倫理化，倒不如說他們是把政治成當良心事業，反而深切著明，而對於所謂「道德與思想意圖的謬誤」<sup>23</sup>也可以得到澄清與化解。

不過我們也承認，在先秦儒家這種「政教一如」的模式下，政治顯然缺少獨立的意義和地位，它完全被收攝在道德教化的氛圍中而被模糊化，《論語》中許多處孔子論政的言論，都可見出端倪，例如：

<sup>22</sup> 林安梧說：「道之開顯有所阻隔，則必歧曲而往，必往而不能復，必執而不能化，必僵固封閉而日離於本，此病也。……請問何病，吾則名之曰：『道的錯置』，錯置者，其置不得其宅，是以不得其安，其開不得其路，是以不得此道途；不得其安而強其所安，不得其路而強為其路，是為錯置。我以為依中國傳統之血緣性的縱貫軸而開展所成之政治社會共同體，便隱含著諸多扭曲異化的問題在，此即皆可名之為『道的錯置』。」見林安梧《儒學與中國傳統社會之哲學省察》，台北：幼獅，1996，頁134-135。

<sup>23</sup> 林毓生說：「對於這種認為道德與思想的意圖（intentions）可以直接有效地導致政治秩序的建立的觀念，我們根據本文的分析，可稱之謂『道德與思想意圖的謬誤』。」見林毓生〈兩種關於構成政治秩序的觀念〉，氏著《政治秩序與多元社會》，頁40。



或謂孔子曰：「子奚不為政？」子曰：「《書》云：『孝乎！惟孝友於兄弟，施於有政，是亦為政。』奚其為為政？」<sup>24</sup>

孔子把孝於親、友於兄弟直接就當作是為政，正表明孔子之視政治為道德實踐之心跡，也就因為有此心跡，所以孔子認為從政之道離不開道德，如：

子張問政於孔子曰：「何如斯可以從政矣？」子曰：「尊五美，屏四惡，斯可以從政矣。」子張曰：「何謂五美？」子曰：「君子惠而不費，勞而不怨，欲而不貪，泰而不驕，威而不猛。」……子張曰：「何謂四惡？」子曰：「不教而殺謂之虐，不戒視成謂之暴，慢令致期謂之賊，猶之與人也，出納之吝，謂之有司。」<sup>25</sup>

不特從政之道離不開道德，究其實為政就是在善盡人所

---

<sup>24</sup> 見《論語·為政》。又筆者之句讀略有不同，蓋文中孔子所引述《書經》的話原見諸《周書·君陳》，原文是：「君陳！惟爾令德孝恭，惟孝友于兄弟，克施有政。」考其原意，當是讚美君陳之能修身齊家，並期勉他能本此美德、施於有政，以使國治，然孔子則是藉此以申明修身、家亦是為政之一種，其意、其引皆與原文有別，職是之故，筆者重新斷句之如正文中所列，以為如此方能呼應孔子當下之意思。

<sup>25</sup> 見《論語·堯曰》。

扮演的倫理角色，所以齊景公問政於孔子時，孔子對曰：「君君，臣臣，父父，子子。」<sup>26</sup>而所謂政治也不外乎是道德的示範與學習而已，所以孔子會以「政者，正也。子帥以正，孰敢不正？」來答覆季康子問政<sup>27</sup>，並說：「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」、「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？」<sup>28</sup>。凡此諸義，荀子亦皆能充分表之，如曰：

請問為國。曰：聞修身，未嘗聞為國也。君者儀也，民者景也，儀正而景從；君者槃也，民者水也，槃圓而水圓。<sup>29</sup>

可見荀子認為為國之道即修身之道，甚至除了修身之外根本沒有所謂為國，君民之間的互動關係究其實是榜樣傳承的關係。又荀子說：

君子養心莫善於誠，致誠則無它事矣，唯仁之為守，唯義之為行。……天地為大矣，不誠則不能化萬物；聖人為知矣，不誠則不能化萬民。……夫誠者，君子之所守也，而政事之本也。<sup>30</sup>

---

<sup>26</sup> 見《論語·顏淵》。

<sup>27</sup> 見《論語·子路》。

<sup>28</sup> 同前註。

<sup>29</sup> 見《荀子·君道》。

<sup>30</sup> 見《荀子·不苟》。

荀子把政事的根本歸諸於為君子養心所最切要的「誠」，可知他把道德原則當作政治原則，則孔子攝政治於道德的心意庶幾結穴乎此矣。

先秦儒家道德與政治不分或政治同化於道德的情況，還可以從它對理想世界的描述得到證明，如《禮記·禮運》說：

大道之行也，天下為公。選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子。使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜、寡、孤、獨、癯、疾者皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必為己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。

從一般政治的觀點而言，國家建設的最高理想不外乎富足、福利、平等、民主、法治等，這些要求儒家當然也不能反對，可是考察《禮記·禮運》對大同世界的敘述，我們發現它絲毫不提及這些，反而句句離不開公德與私德的實現，可見在先秦儒家的心目中，所謂理想的世界不應只是福利、富裕而已，更重要的是它必須是一個完全道德化的世界，這是攝政治於道德所必然導出的結論。

如同《禮記·禮運》同樣的見解，在原為《禮記》第四十二篇的《大學》中，表現得更為明顯。《大學》講

格物、致知、誠意、正心、修身，這是內聖的成就；修身有得之後將經驗類移，進一步就能齊家、治國、平天下，這是外王的拓現。假如內聖是道德、外王是政治的話，那麼《大學》顯然是認為道德能一以貫之於政治，此亦即為何說「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本」的道理。再者，《大學》說：「古之欲明明德於天下者，先治其國。」又說：「國治而后天下平。」可見《大學》之「天下平」乃等同於「明明德於天下」，而所謂明明德於天下是說：聖王之能彰顯、光耀人所本具的清淨德性，並因為願意和天下人分享其成德之經驗，乃進而為天下人之模範，幫助天下人使皆能一起明其明德，以締造世界的太平。由此可知，《大學》所主張的理想世界，即是人人皆有士君子之行的道德世界。

總之，聖王原理下的政治體段是把政治收攝在道德教化中的「政教一如」的模式，蕭公權說：

孔子思想中之「政」，不僅與近代學者所論者不同，且與古希臘柏拉圖之說亦有區別。近代論政治之功用者不外治人與治事之二端。孔子則持「政者正也」之主張，認定政治之主要工作乃在化人。非以治人，更非治事。故政治與教育同功，君長與師傅共職。國家雖另有庠、序、學、校之教育機關，而政治社會之本身實不異一培養人格之偉大組織。《尚書·泰誓》謂「天佑下民，作之君，作之師。」頗足表現此種傾向。柏拉圖亦以道德為

國家之最高境界，其「哲君」之理想，亦近於孔子政教貫通、君師合一之主張。然柏拉圖之哲君為一尚智之哲人，孔子之君師為一尚德之仁者。君師以德化人，哲君以智治國，其為人與操術俱不相同。<sup>31</sup>

政治之目的既然是在以德化人，那麼即政治之本身即是道德了，此之謂「政教一如」。「政教一如」這種模式是建立在道德優位性的基礎上，它基於它本質上的要素而特別重視教化的必要性，相形之下屬於事功性的政策或政略就不是絕對的迫切，職是之故孔子在經濟上乃會提出「不患寡而患不均，不患貧而患不安」的論調<sup>32</sup>，在回答子貢問政時會認為「民信之矣」比「足食」、「足兵」更重要<sup>33</sup>，像這一種道德／政治的智慧，既能夠避免利潤掛帥、效益至上的庸俗導向，更有豁醒人之道德主體性的作用，使人學會如何尊重自己、護持眾生，這都是它主要的貢獻。然而利之所在弊亦隨之，這種即道德即政治、即政治即道德的內聖外王型政治，表面上是用道德昇華、善化了政治，而呈現出以德主治（the rule by virtue）的特徵，實際上卻是政治被道德同一化而變成以德為治（the rule of virtue），使政治喪失了它的獨立性<sup>34</sup>，人之政治主體性亦不免被忽略、被模糊甚至被取消。

<sup>31</sup> 見蕭公權《中國政治思想史》，台北：聯經，1982，頁66。

<sup>32</sup> 見《論語·季氏》。

<sup>33</sup> 見《論語·顏淵》。

<sup>34</sup> 從先秦儒家內聖外王的政治哲學而言，筆者認為以德為治（the rule

林毓生曾說：

對於社會中政治權力的現象，它們只想用道德力量加以化解與提昇——所謂「內聖外王」，那是各派儒家的各同理想。同時，它們又假定政治權力是的確能夠道德化的，……因此，政治之為政治，無法在中國思想中產生中性的獨立範疇。但從西方自由主義的觀點來看，任何社會，只要它是一個社會，就會無可避免地產生政治權力的現象，而這種現象，在社會上不可能化約成為別的東西。社會中的許多事，必須靠政治權力的使用才能達成；所以，在一個特定的意義上，它是中性——對社會而言，可以產生好的效果，也可能產生壞的效果，所以不應該青紅皂白，就對之加以譴責。如何在社會上使它適當地得以運用而不自我擴張與腐化，則需靠有效的制度的建立（如三權分立，法律對言論自由〔包括新聞自由〕的保障等）。這樣，有政治權力的人無法任意使用他的權力，而它的使用也被限制在一特定範圍之內了。儒家思想卻不採此一觀點。因為政治道德化的理想在儒家思想中被認為是一個必可達成的理想，所以儒家無法

---

of virtue ) 才是它的本懷，以德為治是說政治本身即是道德的或是道德的教化；以德主治 ( the rule by virtue ) 則是拿道德當作政治的一種手段或工具性的憑藉，最好的結果是能夠讓政治的合理性也能合乎道德法則。從中國過去現實的歷史遭遇看，參政的儒者面對不可能合乎聖王標準的皇帝時，最多亦只能便宜地期待如此罷了。又以德主治不僅是現實歷史中參政的儒者所專言，做為中國歷代朝廷真正之最高施政原則的黃老哲學就主張「刑德並用」、「先德後刑」。

承認在社會上，政治只能是政治——必有其獨立的範疇；同時儒家也因此沒有運用制度對最高政治權力加以制衡的觀念。<sup>35</sup>

的確儒家是林先生所評斷的這個樣子，而最重要的關鍵是：儒家缺乏用俗世的態度看政治、使政治亦有其獨立範疇的視域。從此一立場說，無論在理論或原理上，儒家它缺乏了能夠直接逼顯出當代民主政治的某些重要資糧，同時就政治之需要被定位為政治而不當被化約成道德教化的另一種形式而言，它也難免於泛道德主義的嫌疑。

#### 肆、尊君禮臣重民的統治型態

先秦儒家根據聖王原理，視政治為道德教化的延伸或客觀形式之一種，於是神聖的君王必得居上位而為教化的標準與發動者，一般的廣土眾民則為居下位之被統治者與被教化者，上下之間等級分明、權責相當，構成「君子之德風，小人之德草，草上之風必偃」的互動關係。在這種設計之下，君王一定要有德、也要有名有位，既能獲得全民充分的尊重，並且握有絕對的裁判權；行政官僚相對於君王，則是扮演著「以友輔仁」的角色，

---

<sup>35</sup> 同註 23，林毓生前揭書頁 19。

配合協助君王完成博施濟眾、立人達人的偉業，他們和君王之間除了有統屬關係之外，更重要的是道義的關係；而老百姓的人格權、生命權、教育權等<sup>36</sup>，當然要由主政者提供最有效的保護、照顧與成全。換言之，聖王理想下所擊劃出來的政治架構，必然會是「尊君禮臣重民」的統治型態<sup>37</sup>。

### 一、君因德而位高權尊

先秦儒家認為君子因為有德而應當被尊重和擁戴，若君子的德行足可為天下百姓的表率，則當為君王，是即《中庸》所盛言之「大德者必得其位」、「必得其名」者，換句話說君王是因其德而得其位並由此與百姓形成等級之不同，故《荀子·富國》說：「君子以德，小人以

---

<sup>36</sup> 徐復觀認為儒家把人民自然生命的生存保障當作政治的目的，其中實含有「天賦人權」的意義；見《中國思想史論集續編》頁408。筆者以為先秦儒家的聖王原理，必然有尊德重生的理念，所以不只有天賦的生存權，更有天賦的人格權和教育權，不過天賦人權一詞習慣上被界定為一個政治人（politics man）天生所擁有的權利，先秦儒家的天賦人權則是偏就人之為道德之存在而說，故二者之立言當各有分際。

<sup>37</sup> 何成軒說：「在封建社會的政治領域中，君民關係和君臣關係是一個重要的問題。古代各學派思想家對此紛逞其說，爭鳴立異。以孔孟荀為代表的先秦儒家學派，對於這個問題的基本思想，可以概括為：尊君禮臣重民六個字。」見何成軒〈儒家的尊君禮臣重民思想〉，中國孔子基金會編：《孔子誕辰二五四〇周年紀念與學術討論會論文集》上冊，頁449。筆者藉何氏「尊君禮臣重民」一詞以表先秦儒家的統治型態，論述之重點則與何文不同。



力。」然等級的拉開固然象徵權力分配的意義，同時也表明職責的分攤，《孟子·滕文公上》乃言：「無君子莫治野人，無野人莫養君子。」、「或勞心，或勞力。勞心者治人，勞力者治於人。治於人者食人，治人者食於人。」蕭公權由此斷定孟子無政治平等之觀念<sup>38</sup>，此誠然，但若知先秦儒家之視政治為道德教化之形式，則教化者與被教化者之間有此名位之不平等亦宜也，且與其名之為政治不平等，不如說是品德的高下；或說是社會責任分工之需要所形成之等級之不同者。

孔子說：「天無二日，民無二王。」<sup>39</sup>他將君王比擬為天上的太陽，認為君王之絕對性乃無可取代者，其尊君之意不言可喻。自謂「乃所願則學孔子也」的孟子又在〈萬章上〉引述孔子這句話，則孟子亦如孔子之尊君此毋庸置疑，惟先秦儒家中對所以尊君之意言之最明當者仍然是荀子。考君王之所以為崇高而必須絕對被尊敬，是由於為了教化百姓而要有一個神聖的權威存在，故《荀子·大略》說：「天之生民，非為君也；天之立君，以為民也。」君王若就是神聖不可侵範的教化權威，那麼他亦當是化民成俗之道德價值的創化源頭，沒有君王就沒有人間的禮義，所以荀子說：

天地者生之始也，禮義者治之始也，君子者禮義之

<sup>38</sup> 參見蕭公權《中國政治思想史》，頁123。

<sup>39</sup> 見《孟子·萬章上》孟子引孔子語。

始也，為之、貫之、積重之、致好之者，君子之始也。故天地生君子，君子理天地；君子者，天地之參也，萬物之總也，民之父母也。無君子，則天地不理，禮義無統。上無君師，下無父子，夫是之謂至亂。<sup>40</sup>

上文中之君子其實就是君王，而君王是教化的模範，所以荀子又稱之為君師。君師一名本諸《尚書》「作之君，作之師」，究其實就是天下治化之本始的聖王，荀子在〈禮論〉曾謂：「禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。」在〈性惡〉則曰：「聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度。然則禮義法度者是聖人之所生也。」聖人生禮義和君師治之本，其揆一也。

君王既然是道德價值的創化源頭，那麼他同時也必當是禮義存在和天下治平之若且惟若的保證，是故荀子曰：

有亂君，無亂國；有治人，無治法。羿之法非亡也，而羿不世中；禹之法猶存，而夏不世王。故法不能獨立，類不能自行，得其人則存，失其人則亡。法者治之端也，君子者法之原也，故有君子，則法雖省，足以遍矣；無君子，則法雖具，失先後之施，不能應事之變，足以亂

---

<sup>40</sup> 見《荀子·王制》。

矣。不知法之義而正法之數者，雖博，臨事必亂。<sup>41</sup>

君王為天下治平的保證，得其人則存，失其人則亡，這似乎是人治的論調，此等論調在先秦儒家中亦無乃是一種共識，例如《孟子·離婁上》：說「君仁，莫不仁；君義，莫不義；君正，莫不正。一正君而國定矣。」《大學》也說：「上老老而民興孝，上長長而興弟，上恤孤而不倍。」而在《中庸·哀公問政》中，更有一段「為政在人」的明確告白：

哀公問政。子曰：「文武之政，布在方策，其人存，則其政舉，其人亡，則其政息。人道敏政，地道敏樹。夫政者，蒲盧也，故為政在人。」

先秦儒家的人治主張和現代民主法治國家的要求正好相反，由是而倍受責難，以為是獨裁、專制的擁護者，但誠如蕭公權所言，先秦儒家的為政既不在治事、也不在治人，而是在教化人，據此，則先秦儒家之人治是「惟教化者之得人，則教化可行、民風可易」的意思；人治是要依聖人的最高德行為施教的圭臬，讓百姓能從善如流而一切依歸於聖人。它要建立人道的絕對標準，而不是維護政治的威權。它和現代化民主國家的法治理論並沒有相干，當然也和法治論所反對的人治論不同類，所

---

<sup>41</sup> 見《荀子·君道》。

以如果讚美先秦儒家有民主法治的主張，這恐怕不是事實，而批評先秦儒家絕對擁護專制威權，也同樣是嚴重的誤解。從尊君到人治所顯示的，只是先秦儒家為建立神聖人格的領導權威以確保「君子以人治人，改而止」之教化理想的一貫思維而已。

## 二、禮臣重民的政治倫理／倫理政治

從政治權力的分配而言，統治者如果握有實權、大權且位高勢尊，相對之下群臣和百姓就顯得軟弱卑微，但是在聖王原理的氛圍中，先秦儒家的主張尊君卻不意味臣民是卑微、被宰制的弱勢族群。不特如此，由於聖王在權力高分配所得的同時，也被賦予較高的德性要求和責任期待，於是當他面對群臣百姓時反而更要表現出自愛愛人的德慧。換言之，君王雖位高權尊受到絕對地尊重，群臣百姓卻也同時享受應有的禮遇和疼惜，尊君禮臣重民並行不悖而形成先秦儒家理想中所特有的政治倫理或倫理政治。

尊君禮臣重民的政治倫理／倫理政治，是把上下之間的統屬關係同時當作是道義關係。如《論語·八佾》之所載：

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。」

從政治權位的結構看，君臣當然存在著統屬關係，在這種關係下，國君有權指揮群臣，群臣更有義務效勞國君，可是當魯定公問這種統屬關係如何運作始為恰當時，孔子的答覆竟然是希望國君和群臣彼此之間都能以禮義相對待，換言之，孔子是希望成全統屬關係的同時，也成全了道義關係，君臣應當都是道德人格上的互動者。假如我們可以了解孔子的意思是希望君臣都應當是道德人格上的互動者的話，那麼就不難明白尊君為什麼可以和禮臣並行的道理，而尊君、禮臣的並行也徹底澄清了先秦儒家擁護專制的迷思。國君和群臣的關係既然在理想上應當是道義的結合，那麼國君就不該是完全地優越以遂行其威權的宰制，群臣也不會是完全的退縮有如任憑擺佈的羔羊，兩者當各有其可尊、可禮之處，並彼此夾持共勉以相待相成者，孟子頗能體會這種意思，所以他說：

天下有達尊三：爵一，齒一，德一。朝廷莫如爵，鄉黨莫如齒，輔世長民莫如德，惡得有一以慢其二哉？故將大有為之君，必有所不召之臣，欲有謀焉則就之，其尊德樂道不如是，不足與有為也。故湯之於伊尹，學焉而後臣之，故不勞而王；桓公之於管仲，學焉而後臣之，故不勞而霸。<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> 見《孟子·公孫丑下》。

真正有作為的國君是有德行修養的國君，那麼他必定不會擅用他的威權強迫臣民不計是非地聽命於他，天下有不召之臣的存在就顯示這個事實，而他能夠容忍臣民的不應徵召也正說明他的豁達大度和對人才的尊敬，相對群臣百姓而言，臣民之不必每召即應，亦凸顯其具有獨立的地位與抉擇。君因德高而被尊，臣亦因君之德高而被禮敬，這是聖王政治才可能會有的現象。此外，孟子又說：

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，則臣視君如寇仇。<sup>43</sup>

可見孟子心目中，君臣之間並沒有誰是絕對的優勢可以任意荼毒對方，或者由此亦可推論說：君因能禮臣而可尊崇，臣因知尊君而受禮遇，尊君禮臣如兩束草互依不倒。

尊君亦必包含重民。重民約有二義：一是關懷百姓之安危與教養，以人民之生活、生存和德行的成長為重，這是民貴的思想；二是重視民意的反應與需要，以民心的歸趨為王道、王權的保證，此為民本的思想。就前一義說，百姓之所以為百姓，是因為其德之未賢，故當為

---

<sup>43</sup> 見《孟子·離婁下》。

人所治並勞力以食人，而立君之目的正是爲了教化百姓使皆能終成其德行，然百姓其德既未賢，實不宜逕責以「君子謀道不謀食，憂道不憂貧」的大義，而必須先安頓其生活、保障其生存，庶幾免於虛闊之譏，故孟子說：

無恒產而有恒心者，惟士為能；若民則無恒產，因無恒心。苟無恒心，放僻邪侈，無不為矣，及陷於罪，然而從而刑之，是罔民也，焉有仁人在位，罔民而可為也。是故明君置民之產，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。今也置民之產，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，此惟救死而恐不贍，奚暇治禮義哉？王欲行之，則盍反其本矣。五畝之宅樹之以桑，五十者可以衣帛矣；雞豚狗彘之畜無失其時，七十者可以食肉矣；百畝之田勿奪其時，八口之家可以無饑矣。謹庠序之教，申之以孝弟之義，頒白者不負戴於道路矣。老者衣帛食肉，黎民不饑不寒，然而不王者未之有也。<sup>44</sup>

總之，民貴思想包含養民與教民，且欲民之可教當先求民之已養，教民爲養民之目的，養民則爲教民之前奏。至於民本之思想，孟子亦盛倡其意，如曰：

<sup>44</sup> 在《孟子·梁惠王上》孟子先後對梁惠王、齊宣王作相同之表達。又孟子在《滕文公上》同樣說：「民之為道也，有恒產者有恒心，無恒產者無恒心。」

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。<sup>45</sup>

民心之向背是王權存廢之根據，此是否即為民主，下節可再討論，但歸諸民本，當無疑義。孟子又說：

民為貴，社稷次之，君為輕。是故得乎丘民而為天子，得乎天子而為諸侯，得乎諸侯而為大夫。<sup>46</sup>

此明言君輕而民貴，則重民之意自不在話下。凡以上孟子的意思荀子亦同聲相和，荀子並將天下百姓之所同歸稱之為王天下，如曰：

用國者，得百姓之力富，得百姓之死者彊，得百姓之譽者榮；三得者具而天下歸之，三得者亡而天下去之，天下歸之之謂王，天下去之之謂亡。<sup>47</sup>

當然荀子他亦如孔孟一般，同樣認為君王之所以能得民

---

<sup>45</sup> 見《孟子·離婁上》。

<sup>46</sup> 見《孟子·盡心下》。

<sup>47</sup> 見《荀子·王霸》。



心而為萬民所效勞、擁戴，就在他修道行義的道德表現，至於那些倒行逆施的暴君，因已無道無德故將無權無位，去之亦可矣，所以荀子說：

湯武非取天下也，修其道，行其義，興天下之同利，除天下之同害，而天下歸之也。桀紂非去天下也，反禹湯之德，亂禮義之分，禽獸之行，積其凶，全其惡，而天下去之也。天下歸之之謂王，天下去之之謂亡，故桀紂無天下，而湯武不弑君。<sup>48</sup>

尊君禮臣和重民，如上所述，乃相衍相生而構成先秦儒家理想中的統治型態，其彼此間如鼎之有足，三者均等量齊觀，而以聖王原理一以貫之，所以如果想要權衡先秦儒家政治理論的功過得失，就必須三方面同時兼顧並作有機的整全思考，方可免於一隅之偏見。下節論聖王理想和民主法治觀念的種種比對與疏通，即根據此這一個大原則來進行的，筆者希望能藉著這項的比對、疏通，能先釐清兩者之間的分際，再去確認它們配當的可能。

## 伍、聖王原理和民主政治思想的配當

<sup>48</sup> 見《荀子·正論》。又荀子在《議兵》說：「誅桀紂若誅獨夫，故《泰誓》曰：『獨夫紂。』此之謂也。」，《臣道》說：「奪然後義，殺然後仁，上下易位然後貞，功參天地，澤被生民，夫是之謂權險之平，湯武是也。」

## 一、 道德精英主義與平等法治思想的對勘

先秦儒家聖王理想下的王道政治和當代民主政治的主要概念，有諸多不一致者，此可化約為「道德精英主義」與「平等法治主義」的不同。道德精英主義是以道德教化為政治，化政治為道德，將人之真實存在視之為道德的存在，把各正性命的道德終極理想當作政治的絕對目的，主要內容是人治論、精英論，但基於先驗道德理性乃人之所共有的思考，又有禮臣、重民的人權意識，主張君臣關係在形式上可以是統屬關係，實質上卻是道義的結合，而具體施政的內容則當以民之所欲為貴，王權之得失亦以民心之向背為本。

道德精英主義的基本主張，苟如上所述的話，那麼除了民貴、民本外，它和當代民主政治所根據的平等法治主義顯然成了鮮明的對比。民主政治的基本定義是：國家主權為全民所共有（民有）、國家事務為全民所共治（民治）、國家福利為全民所共享（民享）。因為它是全民參與的，所以在權利、義務上大家一律平等，它反對專制獨裁和寡頭壟斷，不能容忍特權；也因為它是全民所參與，所以採取多數決定，少數的不同意見可以被尊重但終究不能推翻多數；凡此都顯示出反「精英主義」的傾向。其次，它是管理眾人事務的一種型態，經營者是政府，政府通過契約的精神受人民之託來為民服務，

因此享有法定的公權利，人民則是以普通公民的身分，在契約原則下讓出一部分的權利給政府，使政府有資格依法組織、依法行政，以保障每一個人言論、宗教、免於恐懼和免於匱乏等自由；換言之，它的本質是政治的，人民是以政治人的身分面對它，而不是單純的道德存在而已，政府施政的根據是全體人民共識下的契約，契約所表現的最高形式是憲法，依據憲法而又逐層遞降訂出法律、命令、規定、細則等法條，政府一切均以法為治（the rule of law）、以法主治（the rule by law）；凡此皆和先秦儒家之人治論、之攝政治於道德、之視民為成聖成賢之預備者，統統相左。再者，它是俗世的，它亦相信人民是世俗的，俗民若被賦予權力則必然墮落，這是人性不可避免的弱點<sup>49</sup>，十九世紀時英國的愛克頓爵士（Lord Acton）說過：「權力會令人腐化，絕對的權力會令人絕對的腐化。」（Power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely）這已然成了民主政治的至理名言<sup>50</sup>，因此國家權力不可以過度集中在某一方，也不可以

<sup>49</sup> 這種對人性黑暗面的省察、思考，並進一步求其疏導與防範的精神，張灝稱之為幽暗意識，並認為它是促成民主政治的一個很重要的理論思考，他說：「自由主義的一個中心觀念——『政府分權，互相制衡』的原則就是反映基督教的幽暗意識。因為人性既然不可靠，防止專制暴政的最好方法就是把權力在制度上根本分開，避免政府中任何一個部門有過多的權力，而政府領袖攬權專政的危險也就在制度上無形化解了。」參見張灝《幽暗意識與民主傳統》，台北：聯經，1989，頁11。

<sup>50</sup> 無獨有偶的，韓非在《韓非子·難勢》中也有相似的論調，他說：「勢者，養虎狼之心而成暴亂之事者也，此天下之大患也。」而他

長時間地被某一人或某一特定的機關團體所把持，也就是說要分權，不但要分權，而且更要有一套周延的設計，使擁有公權利的各方，能夠彼此有效的牽制，於是行政、立法、司法三權分立以及任期限制的制度乃應運而生；凡此對人性的觀察和分權制衡的觀念，和先秦儒家之凡「大德者必得其位」的絕對尊君論以及若經由領導者的榜樣示範則「人皆可以為堯舜」、「塗之人可以為禹」的人格主張，也是圓鑿方柄、南轅北轍。林毓生說過：

深受儒家影響的中國政治哲學，總是把調門提得非常高，要求政治上的領袖人物是大聖大賢，由「內聖」而至「外王」，並且相信道德力量本身具有「奇理斯瑪的」(charismatic)功能，只要居高位的能成聖成賢，下面的百姓自然景從，所謂「君子之德風，小人之德草，草上之風必偃」。因此，基本上，政治的問題被認為是道德的問題。從這個理路思考下去，政治秩序當然是由道德意圖形成的。所有的社會成員，在政治領袖美好的道德意圖感召之下被認為自然能夠產生美好的道德意圖，於是便以為政治秩序會自然地形成了。為了建立政治秩序，最主要的方法在於以口號和訓勉做為主要內容的「精神教育」。一般老百姓，在發現領袖人物並不是真正聖賢的

---

所採取的防範措施，則是藉客觀法律條文的規定來節制統治者威勢的膨脹，是之謂「抱法處勢」。關乎此，筆者曾撰〈韓非子難勢篇之商榷〉以論議之，參見《鵝湖月刊》第213期，1993年3月，頁41-44。

時候，也只能訴諸思想與道德的力量（對政治人物的批評與咒罵是這一理路的衍生物），希望藉此改變政治領袖的態度，使他們真心向善。……當道德的影響力和思想的說服力對一些人不能發生效力時，在上位者對下位者則只能使用刑罰予以懲處；在下者對在上者則訴諸反叛。這樣惡性循環地發展下去，自然不能發展出自由主義所需要的以法治為基礎的政治秩序。<sup>51</sup>

林先生這段話當然對先秦儒家的道德／政治理論有一些誤解，譬如前面說過「聖王」在先秦儒家的思考中，並不是那種因為具有天啓的異稟而能產生領袖魅力的奇理斯瑪式的人物，他所具備之成聖成王的潛能是人所同具的內在道德理性，他的權威也是基於此內在道德理性的理由而被賦予，此乃迥異乎奇理斯瑪人物般的是由追隨者的信仰與倚賴所激發集成者；再者，統治者權位的獲得在先秦儒家的理想中，是因為他先有道德品性的最高或較高的成就而能被百姓所肯定者，是即「惟聖者始能王」和「惟聖者始當王」之意，此亦非林先生所認為先當了君王之後才被要求成聖成賢。不過，對於先秦儒家不能直接開出當代民主的理論限制，林先生的剖析確實是一語中的。

## 二、道德精英主義與平等法治思想的容通

<sup>51</sup> 同註 23，林毓生前揭書頁 41。

儘管道德精英主義和民主自由之平等法治主義兩者之間，有如上所述之壁壘分明，甚至狀似背道而馳者，終究可以疏通以致遠的。所謂疏通是疏導兩者間的隔閡使相通共容，致遠是以儒家的道德主義超化、善化值得珍貴的民主政治，使它能免於庸俗而達於悠遠無疆。這兩者之間的疏通看似艱難，其實十分容易。所以說是容易，是因為先秦儒家的聖王理想或是道德精英主義，本質上都不是政治，既不是政治，它和以政治為本質之平等法治主義的種種相反理念，就不會真的是衝突矛盾者，最多可能僅僅為型質的不同而已，《國語·鄭語》說：「夫和實生物，同則不繼」，意謂不同之物方可互補而相長，若是相同者則無此可能，是故，如果先秦儒家的想法和當代民主政治的內容一致的話，那麼在當代一切皆西方掛帥的氣氛中，它反而更加沒有地位，但它畢竟和民主政治的思想不相類而尚有其不可磨滅的價值，其所以然者是它能善化當代民主政治。西諺有云：「耶穌的事歸耶穌管，凱撒的事歸凱撒管。」先秦儒家乃是介於俗世的人間王國和神聖的宗教王國之間，若借助於它的教化則可以讓俗世者能不悖離於神聖，而它又不似純宗教立場之視塵世為污濁、以神聖之救世主自居，刻意超絕於政治之上。換言之，先秦儒家的最大成就是它雖然不具西方俗世意義的政治理論，但卻能通於政治以幫助政治，它不必能夠從本質上直接開出民主、科學等新外王，

卻起碼可以使民主政治的理想更容易落實，民主政治的缺點更能被避免。高柏園曾說：

我們並不認為孟子已然提出今日民主政治思想之形式與內容，但是我們卻肯定孟子政治哲學與今日民主思想之相容性，同時它也可以為今日民主思想提供一價值與意義上的安立。<sup>52</sup>

筆者認為不僅是孟子如此，先秦儒家亦莫不同出一轍。再者，先秦儒家他們非僅沒有當代民主政治的形式與內容，甚至連西方意義下之俗世的政治觀都闕如，但他們的確是可以相容相成於民主思想者。

政治一向被認為是人間所必要的惡，先秦儒家的聖王理想則純粹是道德的善，由此以言，先秦儒家並沒有明顯獨立的政治哲學。先秦儒家講的內聖外王與其說是政治不如說是教化，他們認為內聖可以直接通外王，這是道德存有論意義的通，是「大人者聯屬家國天下於其一身者也」的通，是「一日克己復禮，天下歸仁焉」的通，而非政治事功意義的通；他們的內聖只能開教化事業的外王，不能開政治事功的外王；不能開是理上無此可能，而非客觀情勢之不濟；不能開是因為它的核心問題不是在政治。

---

<sup>52</sup> 見高柏園〈孟子政治哲學的理論根基〉，氏著《孟子哲學與先秦思想》，台北：文津，1996，頁62。

然而先秦儒家又是淑世的人文主義者，雖然在俗世政治的理論和意義上儒學的著墨不是甚多，可是弔詭地，凡是真正的儒者在現實的政治上就不可能缺席，不但可能缺席，而且要藉實際的參與以發揮道德的教化作用，通過此教化作用，他期待能將打天下的帝王轉變成聖王，也期待俗世百姓能成為大同世界中的士君子，所以儒者是以教育家或宗教家的姿態參政，不是以政治家的身分參政。從中國歷史看，儒者的確和政治是沒有一日或離者，有人因此認為儒者是專制的擁護者，他們都是獨裁者的啦啦隊，都在為帝王背書，這是欲加之罪何患無辭。中國歷代的專制政體和先秦儒家的聖王政治是完全不同的，它的形成和出現自有其歷史的機緣，而不當由儒者去擔負這個責任，儒者對於專制政體的出現亦只能默然承受，但既來之則安之，儒者在承受之後接著就是用道德去善待它，我們為何只一味苛責儒者是在替專制朝廷服務，而不去思索歷代之多開明專制是否就是儒者道德感召下的功勞呢？更何況事實上，在歷代專制朝廷內，被統治者所樂於御用的，是黃老之學而不是儒家啊<sup>53</sup>！總之，先秦儒家的聖王理想或是道德精英主義，是倫理學的不是政治學的，所以它和民主政治之平等法治主義的悖反是假的悖反，它們的隔閡也是假的隔閡，如果當

---

<sup>53</sup> 黃老之學是綜合百學以為君主南面之術的工具型道家，它才是中國歷代帝王最鍾愛的政治指導原則。有關黃老之學的內容及其地位之釐判，請參閱筆者〈黃老道家與淮南道家的對比性考察〉，南華管理學院「第一屆比較哲學會議論文」，1997年6月。



代的民主政治可以稱作新外王的話，那麼從先秦儒家所揭櫫的內聖還是不能開出新外王，這和前面所敘述之內聖不能直接開政治事功的道理完全一樣，儒家如果要有事功性的外王，除非改頭換面，跳出聖王原理的思考，否則難竟其功，牟宗三的「理性之架構表現說」或「良知的坎陷說」即為一例。但不能開並不代表不能容，就像儒者之善待專制政體使其能表現為開明者，儒者亦能依其道德的願力以超化、善化民主政治諸內容，使其不流於庸俗與膚淺，如藉由聖王原理的啓示，凡各級民意代表及政府官員均能以道德精英自勉，選民亦知選賢與能，且知凡職位權責越高者就越必須以更高標之道德操守責求之，諸如此類等，都可以看出先秦儒家精英論、人治論對民主政治之平等與法治的調適上遂。再說先秦儒家肯定人人同具道德理性，認為道德性、聖人和眾民是三無差別，此正和平等主義有異曲同工之妙；孟子性善論所含之自律的道德觀亦可以促進人民自動守法的習慣，其「人人有貴於己者」的體悟也和自由民主政治之尊重人權的信念若合符節<sup>54</sup>。相信這些都可以是先秦儒家之相通相容於民主政體並能提出之最確實的貢獻者。

---

<sup>54</sup> 徐復觀說：「中國文化，係立基於性善思想之上；這便真正把握到了人類尊嚴、人類平等、及人類和平相處的根源；當然也是政治上自由民主的根源。」見徐復觀〈孔子德治思想發微〉，氏著《中國思想史論集》，台北：學生，1974，頁209。筆者認為儒家性善說所含之自律、自由、尊嚴、平等理念 and 民主政治之概念可相容相通，但是否它也是政治上自由民主的根源則仍待商榷。

### 三、民本與民主的分際與釐清

當代新儒家中，堅信先秦儒家思想直接就具有當代民主思想者，老一輩以徐復觀為代表，徐先生曾說：

儒家不僅在要求統治者以人民之好惡為好惡的政治思想上，是蘊育著深深的民主政治的精神；並且修己與治人的標準的劃分，實可為今日民主政治尚無基礎的地方解決一種理論上的糾結，使集權與民主，不致兩相混淆；這也不能不說是一種奇蹟。<sup>55</sup>

而在〈孟子政治思想的基本結構及人治與法治的問題〉的專文中，對上述的意思徐先生做出全面而細膩的剖析，他的主要結論是民主思想中所包含之民有、民治和民享的觀念先秦儒家皆全部俱足，所以儒家是民主的<sup>56</sup>。繼徐先生之後青壯輩的李瑞全也努力證成這項理論，在〈孟子政治哲學之定位：民本與民主之論〉一文中，李先生附和徐先生的論點認為：「孟子思想中的民本論、王霸之辨、仁政王道之宣揚、禪讓政治與湯武革命之並稱，都可與當代西方的民主理論相比」，並且從「主權在民」與

---

<sup>55</sup> 見徐復觀〈儒家在修己與治人上的區別及其意義〉，《中國思想史論集續編》，頁423。

<sup>56</sup> 該文見《中國思想史論集》頁133-141。

「認受」(consent)兩項的考察，證明「孟子的治道也就是民主的治道」<sup>57</sup>。

民主的意義原本多端，儒家從道德存有論之立場自然也可以有一套「天視自我民視，天聽自我民聽」以及「民為邦本，本固邦寧」的民主理論，但是如果民主是以近代西方所發展出來的這一套內容為標準的話，筆者就不得不對徐先生和李先生持保留的態度。誠如陳顧遠所說：

近代之民主云者，在西文為 Democracy，係由希臘文 Demos (平民) 及 Krateiv (支配) 兩字組成，據希臘哲人柏拉圖 (Plato) 解釋，係指「人民全體運用主權」之謂，而與君主政體、貴族政體有別。是民主思想與其民治觀念，在思想發展史上，首即發生密切關係而不可分。<sup>58</sup>

可知當代之民主思想乃是以民治為核心，而民治之落實在制度上雖然可以有直接制或代議制，也可有君主立憲或民主立憲等不同，但公民資格 (citizenship)、選舉權 (the right to vote)、選舉制度 (democratic electoral system)、政黨組織 (political parties) 和壓力團體 (the

---

<sup>57</sup> 參見李瑞全〈孟子政治哲學之定位：民本與民主之論〉，《鶴湖月刊》第185期，1990年11月，頁10-17。

<sup>58</sup> 見陳顧遠《中國文化與中國法制》，台北：三民，1970，頁65。

pressure groups) 等五個要素乃是被政治學家認為缺一不可者<sup>59</sup>，而先秦儒家對此卻著力不多，所以它即使有民主的意含，最多也只能宣示人民有理上或主觀上的民主，無法證成人民有客觀的民主，然而當代之以民治為首出的民主思想卻是要求客觀上能有此民主，並且以此客觀意義的民主為民主者，若就此義而言，先秦儒家的民本思想和當代之民主乃尙隔一間者，所以陳顧遠說：

學人或以中國往昔已有民主思想為說，此乃誇大之言，誤以民本思想為民主思想也。然民本思想雖自成一體系獨自存在，終亦不能謂與民主思想無其連帶之關係也。質言之，民本思想異於民主思想，僅在民治方面之民權觀念不發達耳。此正與近代民主觀念，將其重點置於民治觀念之民權方面為同。<sup>60</sup>

經由以上之解析，民本與民主之分際當可釐定，民本之不同於當代之民主即能確然成立。惟仍可更進一言者，在先秦儒家的統治型態中，尊君、禮臣和重民是鼎足而三的，此當尊、可尊之君，絕非僅僅為一虛位元首，乃是具實權實位的國家領袖，且又既曰「得乎天子而為諸侯，得乎諸侯而為大夫」，則應禮之臣，亦當非無權無

---

<sup>59</sup> 參見曾繁康〈民主真諦〉，曾繁康、薩孟武、鄒文海編著《民主論叢》，台北：正中，1981，12-15。

<sup>60</sup> 同註 58，陳顧遠前揭書頁 64。

責的紈褲官僚而已，國君和群臣相對於百姓而言無乃是教化與統治上所必須之居上層的精英，林安梧以此曾謂儒家之重民，表面說是民本，其實骨子裏仍不出重貴族之封建<sup>61</sup>，此言雖過重，筆者亦不必完全同意，但也可凸顯民本與民主之不同也，而凡此之不同，究其實亦不外乎先秦儒家道德精英主義所致之也。

## 陸、結論

先秦儒家之道德精英主義與聖王原理乃一義之兩面向，而為先秦儒家政治哲學的基調。聖王之理念為孔子所揭櫫，孟荀與禮記諸儒皆相承不悖，聖是指道德人格的純粹性，王則有王道與王權（或曰王位）二義，是故聖王的內容當有「惟聖者始能王」和「惟聖者始當王」兩種義含，前者在孔孟的言論中說之較詳，後者則為荀子所擅長，此亦可見荀子重客觀之意識也。道德精英主義下所心儀之政治，是將政治定義為道德教化之事業，此與以實際之事功為業的政治顯然有別，換言之，道德精英主義下的政治是即道德即政治、即政治即道德之「政教一如」的政治。世人或以西方中古世紀之「政教不分」和「政教一如」相比擬，其實是種誤解，因為「政教不分」是先預設了神聖的教權和俗世的皇權之二分，然後

---

<sup>61</sup> 同註 21，林安梧前揭書頁 520。

以宗教力量干涉俗世的政治，造成了教權宰制皇權的混淆，徐復觀謂此為古代酋長政治之餘風，這當然不是先秦儒者的本懷，也不是他們所能承認者。復次，或又以為先秦儒者之「政教一如」是用宗法倫理鞏固皇權，所以即使他們不一定擁護專制政體，但亦不無為其背書之嫌；這又是不明白先秦儒家的真正用心是將政治收攝於道德教化的理想中，而非以道德倫理護持政治倫理也。不過我們也承認，先秦儒家的「政教一如」既然是將政治化為文教，則本質上政治與道德已不可分，而在客觀的形式上，兩者又以道德為理序之優先，它的長處雖然是能夠避開了西方中古世紀政教不分的缺點，但相對地也模糊了政治和道德的界域，表面看是用道德昇華了政治，實際上是取消了政治在人文意義上的客觀地位。

先秦儒家道德精英主義所開顯的統治關係，是一「尊君禮臣重民」的型態。國君因具有崇高的德行而受人景仰，並被賦予實質之領導的權力和地位，換言之，國君之所以能被充分的尊重，除了位高權重外之外，是因為他同時是人格榜樣的示範者。由此便即含括「凡道德修養越高者政治地位當越高」和「凡政治地位越高者道德修養亦當越高」兩命題，是則凡其道德修養足以服眾者，亦必擠身權力核心而為統治之精英，此即為「道德精英」；做為天下之道德精英者與廣大的普羅大眾之間，乃形成「勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人」的等級差別，且當統治者是作之君又作之師時，

其施政也必然是以統治階級為源頭，展現出「君子之德風，小人之德草，草上之風必偃」的人治色彩。凡此皆可見先秦儒家道德精英主義和當代民主政治中之平等法治主義，兩者間有明顯相左之處。再者，由先秦儒家之重民而引申之民貴、民本思想，固可含概「國家主權為全民所共有」(民有)、「國家福利為全民所共享」(民享)二義，但其人民之地位恒僅為理上民主之天民，而非客觀上具民主地位之公民，換言之，「國家事務為全民所共治」(民治)乃先秦儒家道德／政治理論中所缺乏者，而當代之民主政治雖曰包含民有、民治、民享三要素，但畢竟是以民治為首出，是故先秦儒家之政治思想終與當代之民主政治有所簡別也。

惟先秦儒家既然是以道德言政治、統政治於道德中，則其精英論、其人治論和純就俗世義之政治所主張之平等法治主義，當只見其彼此不同之關係而非矛盾之不相容者，在過去中國歷史中，不論在朝或在野之儒者，曾經本諸先秦儒家所昭示之道德精英主義，以抗議之精神善化、超化君主政體，使之傾向開明專制而不走向絕對獨裁，則在當代中相信其對民主政治亦當可發揮善化、超化之功能，使民主政治可免於庸俗與驕奢之弊也。