

孟子君臣觀再探**

——從古聖王賢相到「理分」

許從聖*

提 要

孟子對「堯舜」、「三代」及古聖王賢相的解釋，與其君臣觀構設基礎內在相連，據此限制和批判政治權力與君臣關係。但深究孟子引述「堯舜」目的，並非徵驗其事蹟之真偽。相反的，孟子通過新詮「堯舜」和古聖王賢相史迹，以道德價值約範政治權勢，毋寧是「道德政治」信念的「正名」實踐。孟子又承孔子思想，強調君臣互動「相對性」，且精煉其內涵，成為儒者對抗專制君權的堅實後盾。孟子拈出「大有為之君」與「不召之臣」的新君臣觀範式，根據道德判斷決定君臣權利義務，凸顯君臣互動關係「相對性」意義，乃在以價值「理分」涵蓋政治制度「權分」，「權分」必

** 感謝兩位匿名審查者的寶貴意見，以及林啟屏師的鼓勵及建議。

本文 104.02.03 收稿，104.10.16 審查通過。

* 國立政治大學中國文學系碩士班三年級。

以「理分」為實質基礎，開展出政治制度「權分」與道德意義的「理分」辯證，最終依「理分」確立君臣關係「相對性」及互動標準。職是之故，本文將透過梳理孟子君臣觀淵源、君臣職務內容及「堯舜」和古聖王賢相詮釋，輔以先秦出土文獻為參照，指陳孔、孟君臣觀異同，說明孟子通過形塑堯與舜、湯與伊尹、文王、周公行事形象，界定政治領域的「君道」與「臣道」原則，有效連結「理分」概念與君臣關係的意義繫聯，解答孔子遺留如政權轉移標準和「理分」之根源問題。

關鍵詞：孟子、堯舜、古聖王賢相、理分

A discussion on Mencius concept of the king-minister relationship : From the ancient sage kings and ministers to *Li-Fen*

Hsu Tsung-sheng*

Abstract

Mencius through the examples of Yao, Shun, the ancient sages and sage kings critiqued monarchial autonomy and offered a new understanding of the relationship between Kings and ministers as well as virtue's role in the separation of power between the two. Yet after close inspection it is apparent that Mencius' intention was not in proving the historical truth of the acts of Yao and Shun, but on the contrary, he uses a new approach to explaining the significance of the acts of these ancient sages. Mencius sought to use these sages as concrete models of virtue, to set the standard for how kings and ministers should rule and how the power between them should be separated. Mencius also stays within the same tradition of thought as Confucius, in that he also emphasizes the importance of the relationship and interaction between a

* Master student, Graduate Institute of Chinese Literature, National Cheng-Chi University.

king and his ministers, denoting the rejection of an autocratic Monarch, which then was cemented into the tradition of Confucian thought. Mencius introduced the new king-minister relationship ideal of 「大有為之君」 and 「不召之臣」. This ideal is based upon the thinking that the delegation of power should be decided using virtue as a standard, and in stating this emphasizing the importance of the interaction between kings and ministers. Mencius used historical figures and the descriptions as concrete models, hoping to bring to light the necessity of using *Li-Fen* as the primary principle when delegating power. This thus gave rise to the argument supporting the use of *Li-Fen* as the standard when deciding the balance of power and more importantly rejecting the idea of an autonomous monarch. This paper takes a look at the basis for Mencius' "King-minister" relationship concept by thus elaborating upon Mencius' concept of the delegation of power by using Yao, Shun and the Ancient Sages and Sage kings in juxtaposition to the autonomous ruler. Through the addition of unearthed Xian Qin documents this paper offers new insights into the similarities and differences between Confucius' and Mencius' "King-Minister" concept. In doing so shedding light on the fact that Mencius used the model of the sages of old and their recorded virtuous deeds, to serve as the standard and basis in the delegation of power between kings and ministers. In doing so incorporating the importance of using *Li-Fen* as the primary principle in the separation of power, thus solving the problem which was originally touched upon by Confucius, of how power should be transferred to the next rules as well as how it should be delegated between rulers and their ministers.

Keywords: Mencius, Yao Shun, the ancient sage kings and ministers , *Li-Fen*

孟子君臣觀再探

——從古聖王賢相到「理分」

許從聖

一、前言

「堯舜」是上古理想國君代表，在人倫典範及禪讓兩層面，¹構成儒家「道德政治」的理念核心。²而「道德政治」觀首揭於孔子，大成於孟子（371？-289？B.C.）。其中，孟子對「堯舜」及古聖王賢相的解釋，與其君臣觀構設基礎內在相連，並依此限制和批判政治權力結構的君臣關係，背後包含「法先王之道」、「君臣道合」、「以德抗位」的價值要求與時代思考。³

¹ 楊儒賓：〈黃帝與堯舜——先秦思想的兩種天子觀〉，收入李學勤、林慶彰等著：《新出土文獻與先秦思想重構》（臺北：臺灣書房出版公司，2007年），頁355-389。楊文深探戰國時期儒道（黃老）政治思想的分歧，說明帝堯與黃帝如何成為儒家與黃老道家的理想天子圖像，極具參考價值。林啟屏則利用出土與傳世文獻互證，發現古代儒者建構的「堯舜」人格形象，呈現「天與人」、「存有與倫理」、「道德與政治」、「內在與超越」多重概念內涵。詳細論證，參氏著：〈「內在超越」的一個發生學解釋：以堯舜形象為討論中心〉，《哲學與文化》，第39卷第4期（2012年4月），頁124-137。

² 黃俊傑：《儒學傳統與文化創新》（臺北：東大圖書公司，1983年），〈一、儒學傳統中道德政治觀念的形成與發展〉，頁1-17。

³ 蕭公權：《中國政治思想史》（臺北：中國文化大學出版部，1983年），上冊，〈第一編第三章 孟子與荀子〉，頁92-95。

至於古聖王賢相的故事原型，在戰國諸子文獻多有所存錄。⁴惟「孟子道性善，言必稱堯舜」，⁵「堯舜」除為孟子闡發「性善」論的核心概念，也是「三代」君臣行事典範。而「聖王」與「賢相」同等重要：如〈盡心下〉末章「堯—舜」、「舜—禹、皋陶」、「湯—伊尹、萊朱」、「文王—太公望、散宜生」的相應序列，⁶可知聖王必賴賢相平治天下，賢相有待聖王任舉能盡其才，「三代」君臣觀遂為輝煌治世象徵。據此觀念設準，孟子言「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」(〈離婁上〉)用「三代」政治期許當代、批判當代，高倡「性善」，辨明「王霸」，⁷卻也大悖戰國以降君權絕對化風氣，而與「所如者不合」。⁸

但深究孟子引述「堯舜」目的，並非要徵驗其事蹟之真偽。⁹相反的，孟子通過新詮「堯舜」和古聖王賢相史迹，進以道德價值約範政治權勢，毋寧是「道

⁴ 王健文：《戰國諸子的古聖王傳說及其思想史意義》(臺北：國立臺灣大學文史叢刊，1987年)，頁125-152。孟子論述聖賢的方式及其聖賢道統說意義，請參鍾彩鈞：〈孟子思想與聖賢傳統的關係〉，收入黃俊傑主編：《孟子思想的歷史發展》(臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995年)，頁1-22。

⁵ 宋·朱熹：《四書章句集注》，《孟子集注·滕文公章句上》(北京：中華書局，2012年)，頁254。下文引用《論語》、《孟子》均據此，但注篇名，不另出注。

⁶ 此章歷來被視作儒家道統傳承系譜之準據，但當中囊括「三代」前後聖君賢相人物，「見而知之」和「聞而知之」象徵「三代」之「政道」與「治道」傳統賡續。武王與周公這對聖王賢相釋例，孟子亦有申述，故周公形象也是本文論述重心。

⁷ 孟子「王霸之辯」的歷史意義及思想蘊涵學界討論甚多，可參以下數家之說。(1) 黃俊傑：《孟學思想史論(卷一)》(臺北：東大圖書公司，1991年)，〈第四篇《孟子王霸三章集釋新詮》〉，頁439-469。(2) 袁保新：《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》(臺北：文津出版社，1992年)，〈第五章 王霸之辨——孟子政治哲學中的理想性與現實性〉，頁101-127。(3) 李明輝：〈孟子王霸之辨重探〉，《孟子重探》(臺北：聯經出版事業公司，2001年)，頁41-67。

⁸ 瀧川龜太郎：《史記會注考證·孟子荀卿列傳》(臺北：大安出版社，1998年)，卷74，頁919。

⁹ 《韓非子·顯學》云：「孔子、墨子俱道堯、舜，而取舍不同，皆自謂真堯、舜；堯、舜不復生，將誰使定儒、墨之誠乎？殷、周七百餘歲，虞、夏兩千餘歲，而不能定儒、墨之

德政治」信念的「正名」實踐。孟子又承孔子思想，強調君臣互動之「相對性」，且精煉其內涵，成為儒者對抗專制君權的堅實後盾。惟孟子君臣觀獨特處，乃在強調依實然差序決定的「君」「臣」名位，有相應且必須實現的責任，開展出政治制度「權分」與普遍道德意義的「理分」辯證，¹⁰更以「理分」確立為君臣關係「相對性」及互動合理性標準。

然而，孟子如何說明君臣互動「相對性」及具體義務內容？「堯舜」和「三代」君臣行事，在孟子解釋君臣應盡責任時，發揮何種作用？「理分」概念內涵又與君臣關係有何關聯？針對上述問題，我將透過梳理孟子君臣觀淵源、君臣職務及「堯舜」和古聖王賢相詮釋，並輔以先秦出土文獻作為參照，¹¹指陳孔、

真，今乃欲審堯、舜之道於三千歲之前，意者其不可必乎！」參清·王先慎撰，鍾哲點校：《韓非子集解》（北京：中華書局，2013年2版），卷19，頁500。

¹⁰ 「權分」與「理分」名稱與定義，創用於勞思光。勞思光在闡釋孔子「正名」觀念時，指出「君君，臣臣」乃劃定君臣權利義務，並肯定此「權分」必須被遵守。但孔子「正名」，乃就政治制度名分形式言，然權利義務內容是否「合理」，須就「具體理分」決定。換言之，君臣政治名位職分，必涉及道德意義的價值判斷，此即「權分」與「理分」之別。參勞思光：《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，2011年4版），〈第三章 孔孟與儒學（上）〉，頁119-126。林啟屏則觀察到，出土文獻的〈六德〉，強調「德」需與「位」合觀，「理分」意義才能豁顯，已察及當中有分有理的倫理分位對應性思考。只是在歷史發展階段，往往是「理」的道德普遍性被弱化，「分」的權力支配因素加重。「血緣關係」的倫理價值並非最終實踐目標，反倒是「權力關係」的建構，形成「君綱」的權威優性屬性，強化君臣上下的支配型態。詳細論述，參氏著：〈理分——血緣關係架構中的仁義觀〉，《中國文哲研究集刊》第44期，（2014年3月），頁163-166。

¹¹ 《郭店楚墓竹簡》載十四類儒家相關文獻，據李學勤推定，其時代斷限應不晚於公元前三百年（戰國中晚期），墓中竹簡典籍的書寫時間可能更早，而〈緇衣〉、〈五行〉、〈尊德義〉、〈魯穆公問子思〉、〈語叢〉等部分篇什，當歸入子思及其弟子一派，屬於儒家《子思子》文獻，參氏著：〈先秦儒家著作的重大發現〉，頁13-16。廖名春、姜廣輝皆有相近意見。參廖名春：〈荊門郭店楚簡與先秦儒學〉，頁42-43。姜廣輝：〈郭店楚簡與《子思子》——兼談郭店楚簡的思想史意義〉，頁82-88。三文俱收入國際儒聯學術委員會編：《郭店楚簡研究》（《中國哲學》第20輯）（瀋陽：遼寧教育出版社，1999年）。上述文獻，仍有作者及闕簡問題，固未能徑判為「思孟學派」或「子思學派」文獻。但當中涉及「尊賢」和「諫君」觀念，與《孟子》「責難於君」、「不召之臣」、「師臣」

孟君臣觀異同，說明孟子詮解「堯舜」、「三代」和聖王賢相行事，含有約範君臣關係的責任「理分」考量。

二、孔子論「堯舜」與「君臣之義」

孟子政治觀以「先王之道」為根基，當中包含政權禪讓、¹²德行事功及治理天下等內容。惟孔子便已屢稱「堯舜」及古聖王事功，亦闡發「君臣之義」的概念範疇，皆可視作孟子君臣觀之先導。

首先，孔子對堯有著無限推賞之情：

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〉

亦盛贊舜的「無為而治」：

子曰：「無為而治者，其舜也與？夫何為哉，恭己正南面而已矣。」〈衛靈公〉

等思想多相容，至少說明《孟子》引子思相關文獻並非偶然，而應與子思一系思想密切相關，詳細分析見下文。

¹² 隨著出土文獻問世，為研究「禪讓」思想開啟新視域。如《郭店楚墓竹簡》的〈唐虞之道〉，據學者考釋編簡、文字用語，發現其思想應出自孟子一派，具體時代背景即戰國燕王噲禪讓燕相子之禪讓事件，參周鳳五先生：〈郭店楚墓竹簡〈唐虞之道〉新釋〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第70本第3分（1999年9月），頁739-759。而《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》收有〈容成氏〉與〈子羔〉兩篇，內容重心亦闡釋授賢禪讓思想，背後透露禪讓思想與現實社會和統治階層的衝突，故終趨衰亡。具體分析，參彭裕商：〈禪讓說源流及學派興衰——以竹書《唐虞之道》、《子羔》、《容成氏》為中心〉，《歷史研究》，2009年第3期，頁4-15。

孔子稱頌堯身為人君，則法天道行事，民皆覆載於其巍巍功業，卻無能形容其德。孔子亦歎美舜「無為而治」，因舜「恭己」正身，「正南面」即「正君位」，¹³知人善任，有賢士輔佐，¹⁴天下得治，利澤萬民。故「堯舜」是孔子心中的「君道」模範，背後富有近乎神話的聖奧色彩。¹⁵孔子對禹之人格和事功也深美不已：

禹，吾無間然矣。菲飲食，而致孝乎鬼神；惡衣服，而致美乎黻冕；卑宮室，而盡力乎溝洫。禹，吾無間然矣。（《泰伯》）

禹和舜「有天下也，而不與焉」（《泰伯》），皆不以居君位為樂。禹致力祭祀儀節和民生渠道的完善修營，個人物質享樂則非其用心所在。故孔子以「吾無間然矣」，重歎禹之德行事功。

再者，孔子以重建「周文」為畢生職志。如謂「其或繼周者，雖百世可知也。」（《為政》）、「吾從周」（《八佾》）、「服周之冕」（《衛靈公》），可知其將周禮視作施政因革損益之基石。而「正名」主張，則是孔子「從周」理想核心價值，不僅和政治領域的「禮」相繫，也觸及道德領域的「仁」之層面，是「理分」的「普遍性」價值觀念。¹⁶細言之，「正名」不特是封建政治下的君臣關係命名，以及隨之而生的權責約範，背後更兼賅價值意識和政治實踐的內涵。孔子云：

¹³ 清·劉寶楠撰，高流水點校：《論語正義》（北京：中華書局，1990年），下冊，卷18，頁615。

¹⁴ 《泰伯》云：「舜有臣五人而天下治。」可知舜的「無為而治」，除因其立身甚嚴，能善待賢士，任用其才為國之棟樑，亦是關鍵。

¹⁵ 其實上古史的堯、舜、禹、湯、文、武王傳說，藉著文字學、神話史或考古人類學的方法考察所得，堯和舜或是中國東西部民族的「祖宗神」，禹則為「社神」，他們都是開創文化的英雄。商湯則以「宗教主」（巫祝）身分祭神禱雨，擁有異於凡人的聽覺「神通」能力，並可領受神意且昭示於民，此殆其被稱「聖」的原因。相關論述，參秦家懿：〈「聖」在中國思想史內的多重意義〉，《清華學報》，新第17卷第1、2期合刊（1985年12月），頁15-26。

¹⁶ 林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2007年），〈第三章 開創者的生命與思想：孔子思想分期的思考〉，頁85。

「政者，正也。子帥以正，孰敢不正？」（〈顏淵〉）以「正」釋「政」，強調「為政以德」（〈為政〉）。所謂「苟正其身矣，於從政乎何有？」反之，「其身不正，雖令不從」、「不能正其身，如正人何？」（俱見〈子路〉）因政治領導者的行事言動，有影響政治社會的力量，其人格德行的擴充涵養是安百姓、平天下之樞機。

惟春秋中葉，周王室政權如易滅風燭，禮樂制度淪喪、征伐兼併頻繁，君臣階序幾泯，時有臣弑君、大夫持國政之事上演。孔子告齊景公：「君君，臣臣，父父，子子」，因「是時景公失政，而大夫陳氏厚施於國。景公又多內嬖，不立太子。其君臣父子之間，皆失其道，故夫子告之以此。」¹⁷君臣倫序淆混造成政治危機，引發社會民生動亂不安。「君不君，臣不臣」，正是春秋中末期政治「無道」一大側面：

天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。自諸侯出，蓋十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣執國命，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫。天下無道，則庶人不議。（〈季氏〉）

自魯宣公後，國政旁落於三桓。三桓又以季氏專政濫權最久。「天下有道，則政不在大夫」，可視作孔子對季氏僭越權分的批判。後至季桓子為家臣陽貨所囚，禍起蕭牆之內，徵驗五世亡國敗家之理。而陽貨僭執邦國教命，亦不過三年便分崩離析。換言之，諸侯擅天子禮樂討伐權柄、大夫凌奪諸侯、家臣專使大夫，上行下效，君臣分位和內外親疏法度大亂。如相對照孔子認為君臣互動關係的應然內容：

君使臣以禮，臣事君以忠。（〈八佾〉）

¹⁷ 宋·朱熹：《論語集注·顏淵》，頁 137。

「禮」與「忠」是君臣間互動原則之規範，構成（「使（施）—事（報）」的「相對性」行為模式，僅發生於君臣兩人的特殊「關係」範域，也是維繫君臣之「義」的平衡基礎。至於「使臣以禮」細節容後再論。先說如何「事君」可謂之「忠」？此可由孔子對「大臣」的定義可知：

季子然問：「仲由、冉求可為大臣與？」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。」〈先進〉

可知「大臣」與「具臣」的價值位階不同。君有過失，「大臣」當諍諫之，而非縱容君欲。君不聽納，臣可「去位不仕」。¹⁸冉求與子路只稱「具臣」，乃因不能直道君惡，違背「君子之仕也，行其義也」（〈微子〉）的「仕以行道，不合則去」精神。封建制度下，各有不同層的君臣關係結構，可分為天子、諸侯、卿大夫、士四級。下級必須服從上級，但道義責任大於法律責任，故臣下出亡改事他國的事頗不少見。¹⁹冉求、子路雖不能遏止季氏用八佾舞樂和祭祀泰山（〈八佾〉）的僭分之舉，未盡「以道事君」之責，不當「大臣」職分。但「弑父與君，亦不從也」，臣決不行逆倫之事，故冉求、子路仍備「臣數」，²⁰符合「事君」低標，可謂「具臣」。

孔子又指出「事君盡禮」反遭非議的官場異象：

子曰：「事君盡禮，人以為諂矣。」〈八佾〉

¹⁸ 清·劉寶楠撰，高流水點校：《論語正義》，下冊，卷14，頁463。

¹⁹ 許倬雲：〈春秋政制概述〉，《求古編》（臺北：聯經出版事業公司，1982年），頁355-356。

²⁰ 宋·朱熹：《論語集注·先進》，頁130。

此則可和「與其媚於奧，寧媚於竈，何謂也？」共看。「竈」指「權臣」或即（王孫賈）。²¹當時連致禮行儀的「形式」，都被視為狹暱逢迎的表現。牛驥同皁，荃蕙化而為茅，孔子以禮事君，遂與闐然媚世者同觀！

再者，臣除需「事君盡禮」，亦當「敬其事而後其食。」（《衛靈公》）朱注：「君子之仕也，有官守者修其職，有言責者盡其忠。皆以敬吾之事而已，不可先有求祿之心也。」²²臣「事君」當充分發揮諫言功能，庶幾「能致其身」（《學而》）不可以利祿名爵為出仕目的。而「事君」之道重點即犯顏直諫：

子路問事君。子曰：「勿欺之，而犯之。」（《憲問》）

「犯」即進犯人君之好惡與尊嚴，此乃事君大禮。²³君有過，臣不當欺瞞，必須抗顏諍諫，如《禮記·檀弓》云：「事君有犯而無隱」。²⁴君有惡言暴行，臣務必正面糾舉，直諫無隱，不該懾服人君尊嚴，以取巧幽晦之語帶過。臣居要職不道君惡，同於尸位廢責。孟子更以「責難於君謂之恭」為「事君之義」（《離婁上》），又謂：「君有大過則諫，反覆之而不聽，則去。」（《萬章下》）俱因襲孔子「事君」的根本精神，可知孔子「君君，臣臣」，不會只是「角色功能」的屬性形式意義。²⁵

孔子便具體實踐「勿欺之，而犯之」的諷諫精神，試觀以下文獻：

²¹ 宋·朱熹：《論語集注·八佾》，頁 65。

²² 宋·朱熹：《論語集注·衛靈公》，頁 169。

²³ 徐復觀：〈國史中人君尊嚴問題的商討〉，《儒家政治思想與民主自由人權》（臺北：臺灣學生書局，1988 年增訂再版），頁 169。

²⁴ 清·孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》（北京：中華書局，1989 年），上冊卷 7，頁 165。

²⁵ 〈六德〉作者以「義」為「君」之「德」、「忠」為「臣」之「德」，結合「倫理」和「分位」為「君義」與「臣忠」，成為「君臣之義」前提，參荆門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998 年），頁 187-188。

魯定公問：「一言而可以興邦，有諸？」孔子對曰：「言不可以若是其幾也。人之言曰：『為君難，為臣不易。』如知為君之難也，不幾乎一言而興邦乎？」曰：「一言而喪邦，有諸？」孔子對曰：「言不可以若是其幾也。人之言曰：『予無樂乎為君，唯其言而莫予違也。』如其善而莫之違也，不亦善乎？如不善而莫之違也，不幾乎一言而喪邦乎？」〈子路〉

「一言興邦」或「一言喪邦」，考驗國君是否有足夠價值自覺能力。孔子舉時言「為君難，為臣不易」，勸勉定公敬慎為政，於國事小大，不能有纖微怠慢。孔子又呼籲定公察納雅言，從善如流，讓諂言不得入。臣既規諫，君當三思明辨。孔子同時警告，君挾「位」自恃，以「其言而莫予違」的權威倨傲專行，雖使臣不敢謗議君非，反讓奸佞讒言可見縫插針，上下交相賊，去喪邦之日不遠矣！故觀孔子之論，不特無欺君諂言，迎長君之驕心，而是無畏諍諫，絕非知而不言，隱匿實情。

另外，孔子更點明「君臣之義」絕不可廢之理據：

子路從而後，遇丈人，以杖荷蓀。子路問曰：「子見夫子乎？」丈人曰：「四體不勤，五穀不分。孰為夫子？」植其杖而芸。子路拱而立。止子路宿，殺雞為黍而食之，見其二子焉。明日，子路行以告。子曰：「隱者也。」使子路反見之。至則行矣。子路曰：「不仕無義。長幼之節，不可廢也；君臣之義，如之何其廢之？欲潔其身，而亂大倫。君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣。」〈微子〉

「不仕無義」云云，是孔子「使子路反見之」前，囑子路傳己意於丈人，故應視作孔子言論。而「不仕無義」、「君臣之義」、「行其義也」之「義」，乃是衡定孔子君臣「理分」觀念的憑據。勞思光就指出：

「不仕無義」之「義」字，自是指「道理」講。「君臣之義」一語中之「義」字，則兼指「責任」講，即後世所謂「理分」是。「行其義也」一語中，「義」字仍指「理分」講，即「正當責任」之意。但「正當責任」一義，自是由「正當性」及「道理」二觀念衍生。²⁶

「義」即「宜」也，象徵君臣各有當完成之普遍責任「理分」，不因改朝易代而喪失效力。天下「有道」或「無道」，君子必仕，是「行其義也」。如「欲潔其身，而亂大倫」，則未盡君子「仕以行道」的義務，勢為孔子所不許。

綜上所及，可知孔子「正名」觀明確劃定君臣彼此「權分」，肯定當中「同一性」關係，目的在使社群每一分子各自完成其任務。「君君、臣臣」指有君之名之人，必須完成「君」之任務，亦只能享有「君」之權利，臣亦然。²⁷然孔子雖謂「以道事君，不可則止」和「勿欺之，而犯之」，表示臣有直言諫君之「理分」存焉，亦肯定臣「從道不從君」及「言責」之價值，君如不採臣諫，臣便可離去，透顯君臣間這種相互還報活動，應有確定的因果「關係」，作為維護政治秩序的保證。但關於君臣「理分」具體內容及權變標準，則仍待擴充深化，當此大任者即孟子也。戰國時，周王有名無實，所謂「春秋定哀間，周室猶得。至孟子時，天命人心已離矣。」²⁸然尊不尊周王，²⁹已非孟子政治思想的首要主題。面對戰國中期至秦統一前夕，君臣關係與人君尊嚴絕對化漸成定局，孟子提出

²⁶ 勞思光：《新編中國哲學史（一）》，〈第三章 孔孟與儒學（上）〉，頁 112。

²⁷ 同上注，頁 120。

²⁸ 宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），〈孟子二 公孫丑上之上〉，第 4 冊，卷 52，頁 1231。此條材料感謝審查者的建議。

²⁹ 若宋儒李觀及司馬光，便極力批判孟子不尊周王及其王霸異質說，又涉及相對與絕對君臣觀的爭辯。詳細內容，請參黃俊傑：《孟學思想史論（卷二）》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006年），〈第四章 宋儒對孟子政治思想的爭辯及其蘊涵的問題〉，頁 129-173。

「大有為之君」與「不召之臣」的概念架構，縱深孔子「正名」觀君臣「理分」內容。下節便將分析「大有為之君」與「不召之臣」的新君臣觀意義。

三、「大有為之君」與「不召之臣」：孟子的新君臣觀

戰國中晚期，新的社會結構取代舊有秩序，引起政治制度、經濟體系和思想形態改變。顧炎武（1613-1682）對此有深刻省察：

春秋時，猶尊禮重信，而七國則絕不言禮與信矣；春秋時，猶宗周王，而七國則絕不言王矣；春秋時，猶嚴祭祀，重聘享，而七國則無其事矣；春秋時，猶論宗姓氏族，而七國則無一言之矣；春秋時，猶宴會賦詩，而七國則不聞矣；春秋時，猶有赴告策書，而七國則無有矣。邦無定交，士無定主，此皆變於一百三十三年之間。史之闕文，而後人可以意推者也。不待始皇之并天下，而文武之道盡矣。³⁰

不宗周王、大族失勢、祭祀不行、絕禮棄信、士無定主等時代因素，固使孔、孟政治思想不盡相同，卻尚不足概括孔、孟君臣觀的根本差異。以下先分析孟子對禪讓觀念的詮釋，進言孟子「大有為之君」和「不召之臣」的新君臣觀涵蘊，正在將君臣關係和「理分」概念繫聯，賦予「君」「臣」特定「分位」以普遍倫理價值根據。

禪讓說的確切起源雖仍難論，但盛行於戰國前中期，且為儒、墨二家宣傳卻是事實。³¹就《論語》來說，僅〈堯曰〉篇首章載堯、舜、禹三帝禪位之言。然

³⁰ 清·顧炎武著，陳垣校注：《日知錄校注》（合肥：安徽大學出版社，2007年），中冊，頁715-716。

³¹ 彭裕商：〈禪讓說源流及學派興衰——以竹書《唐虞之道》、《子羔》、《容成氏》為中心〉，頁5。

此是否為孔子本人語？能不能代表其具禪讓思想？我認為，《論語》成書經眾門人後學編輯整理，時有重出與散錄的情形，故不宜遽此判斷孔子有禪讓思想，也無法得知此章是否影響孟子禪讓說。反觀孟子，並不主張於戰國推行禪讓政治（後文有說明）。如孟子詮解堯禪舜位時，說明舜得君位的正當性，乃是在孝道及倫理踐履皆能作民表率，且堯薦之於天獲天所認可：

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……」
 〈萬章上〉

孟子強調，堯薦舜而「天受之」、「民受之」，關鍵在「使之主祭而百神享之，使之主事而事治，百姓安之」，非憑堯之私意便「以天下與舜」。舜得位乃「天與人受」的結果，民心所嚮才是政權轉移依據，故孟子引〈太誓〉「天視自我民視，天聽自我民聽」(〈萬章上〉)，闡明天意假諸民意體現視聽行止，人民是代天監督天子的實際執行者，故天子對民有當善盡責任。³²進言之，孟子更重視得君位者，

³² 梁啟超原著，賈馥茗標點：《先秦政治思想史》（臺北：東大圖書公司，1993年3版），頁36。

是否具備德行及施政能力，尤其對民意的正視，政權轉移方式（禪讓與傳子）則非孟子著意重點，從其解釋自禹後變為傳子制可知：

萬章問曰：「人有言：『至於禹而德衰，不傳於賢而傳於子。』有諸？」
孟子曰：「否，不然也。天與賢，則與賢；天與子，則與子。……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。舜、禹、益相去久遠，其子之賢不肖，皆天也，非人之所能為也。莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。匹夫而有天下者，德必若舜禹，而又有天子薦之者，故仲尼不有天下。繼之以有天下，天之所廢，必若桀紂者也，故益、伊尹、周公不有天下……周公之不有天下，猶益之於夏，伊尹之於殷也。孔子曰：『唐虞禪，夏后、殷、周繼，其義一也。』」（萬章上）

傳位與賢或子皆取決於天，非人意能介入改變。孟子強調「匹夫而有天下者，德必若舜禹」，亦即獲得某種「神聖屬性」之「德」，才是舜、禹承受天命和政權轉移依據。³³禹雖未禪賢而傳位於子，但「啓賢，能敬承繼禹之道」，與禪讓同具天與人歸的穩固政治秩序效果。反之，「繼之以有天下，天之所廢，必若桀紂者」，夏商傳子制也有暴虐無道、荼炭生民之桀、紂，逆天戮民，其行難容，其罪當誅。孟子引孔子「唐虞禪，夏后、殷、周繼，其義一也」，清楚說明禪讓觀念的實質

³³ 王健文指出，「德」之初義為神秘且神聖的「屬性」，就政治社會層面來說，「德」之神聖屬性義稱作「德性」，只能由特定宗親家族傳統獨佔，後來才衍生重視行為「道德性」價值判斷的「德行」義。參氏著：《奉天承運——古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》（臺北：東大圖書公司，1995年），〈第三章 有盛德者必有大業——「德」的古典義〉，頁65-90。林啟屏則著重孔、孟如何為「德」灌注「道德」與「心性」主體內涵，豁顯思孟後學的新「德」義。參氏著：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，〈第二章 從古典到傳統：古典「德」義及其發展〉，頁33-75。

內涵，在於得位者必須以「德」存心，以「民」作政治主體。孟子同時也批評假禪讓之名、行僭越奪權之實者。如燕王噲擅行禪讓而致國政大亂，孟子云：

子噲不得與人燕，子之不得受燕於子噲。有仕於此，而子悅之，不告於王而私與之吾子之祿爵；夫士也，亦無王命而私受之於子，則可乎？何以異於是？〈公孫丑下〉

燕王噲私將君位交付子之，把土地與人民當作任意轉手物品，違反天與人歸的政權遞移原則。任意讓位，更毀「君臣之義」，反招亡國之虞。王健文就指出：傳子制確有助政治秩序安定，故孟子解釋禪讓說，一面堅持天與人歸為最高政權轉易原則，一面透過合理化詮釋禹傳子之事，表達對現實政治傳子制的支持。³⁴王氏所論，頗能把握孟子對禪讓說的轉化及時代價值。亦知，禪讓和傳子制之所以「其義一也」，因得位者篤守「天視自我民視，天聽自我民聽」的信念，以愛民、養民為執政初衷，將德行倫理落實於政治場域。故「德若舜禹」是禪讓思想根柢，也是解釋傳子制的價值標準，並非只框轄於讓賢抑或傳子的政權移轉形式。

接著說明，戰國日趨高張的專制君權及人臣地位的低微，孟子深察其間君臣互動不對等之弊，提出「大有為之君」與「不召之臣」的新方案：

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。惡得有其一，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。今天下地醜德齊，莫能相尚。無他，好臣其所教，而不好臣

³⁴ 王健文：《戰國諸子的古聖王傳說及其思想史意義》，頁 17。

其所受教。湯之於伊尹，桓公之於管仲，則不敢召。管仲且猶不可召，而況不為管仲者乎？〈公孫丑下〉

「爵」指公卿大夫之「人爵」(〈告子上〉)，當時「地醜德齊」，各國人君所有土地大小相同，卻皆無「德」。引文前有曾子語：「晉楚之富，不可及也。彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾義，吾何慊乎哉？」說明臣以「仁義」為尊與爵祿抗衡，君應「尊德樂道」，敬重臣之道德修養，謙卑向臣就教國是，推行「仁政」，成為「德」「位」兼備的「大有為之君」。政治體系的權力關係必有「君」「臣」級別分際與限定。循此「名位」的互動邏輯，君臣間易轉為上下「支配」關係，君憑「爵位」當然可「召臣」。但「大有為之君—不召之臣」的相應範式，突顯人臣主體價值位階與「教化」觀念的重要性。臣擔負引領教化國君行「仁政」責任，而接受臣的開導與規箴成為國君義務。「欲有謀焉，則就之」，標舉臣具「君師」身分，有教化國君之權責。君欲勵精圖治，必委身訪能士。故趙岐注：「古之大聖大賢，有所興為之君，必就大賢臣而謀事，不敢召也。王者師臣，霸者友臣也。」³⁵而「好臣其所教」乃恃君威御臣，不足以打動臣言安天下理念。「不好臣其所受教」方能成「大有為之君」，屈尊降貴、以臣為師，將「不召之臣」視作國之寶器，而非呼之即來、揮之即去。故孟子舉「湯—伊尹」、「齊桓—管仲」的君臣互動，闡明君欲平治天下，必「學焉而後臣之」。職是可知，孟子強調理想的君臣對待模式，是相互報償的施受平衡「關係」。³⁶雙方應以真實情感來往——君若衷心慕臣之「德義」，當親詢治國之道，絕非無禮粗暴「召之」！

³⁵ 清·焦循撰，沈文倬點校：《孟子正義》（北京：中華書局，1987年），上冊，卷8，頁260。

³⁶ 楊聯陞：〈報——中國社會關係的一個基礎〉，收入劉劭尼、段昌國、張永堂譯：《中國思想與制度論集》（臺北：聯經出版事業公司，1976年），頁350-372。

孟子又屢用「具體性思維方式」的「類推論證」說理，³⁷以「手足—腹心」設喻，告戒齊宣王依「三有禮」的原則待臣：

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，則君使人導之出疆，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；去之日，遂收其田里。此之謂寇讎。寇讎何服之有？」〈離婁下〉

孟子具體完善孔子論君臣關係「相對性」概念和責任「理分」內容。孔子謂「以道事君，不可則止」，「道」即指「勿欺之，而犯之」。孟子更云「今也為臣，諫則不行，言則不聽」：「諫」指臣進告可行政策，「言」指批判或規諷國君之言，臣之責任即「諫君」與「教君」，也增強孔子「犯之」的內容意義。孔子謂「君使臣以禮」，未詳「如何使臣以禮？」孟子「三有禮」之說，可視作君臣相待之「禮」問題的整體回應。「手足腹心」、「土芥寇讎」實有「君臣互為主體性」的身體隱喻，突顯君臣互相依賴、離則兩傷之意涵。³⁸朱注引楊氏語：「君臣以義合者也。故孟子為齊王深言報施之道，使知為君者不可不以禮遇其臣耳。」³⁹可明「君臣義合」之「義」，便指雙方平等互動關係下的「報施之道」。

³⁷ 黃俊傑先生指出，孟子論證抽象原理時，常以具體事實或行為作為證據論述，此即「具體性思維方式」；「類推論證」是「具體性思維方式」的方法之一，指孟子論證抽象原理時常以具體事物進行類推，參氏著：《孟學思想史論（卷一）》，〈序論：孟子思維方式的特徵〉，頁 4-12。

³⁸ 黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012年），〈拾壹、中國古代思想史中的「身體政治論」：特質與涵義〉，頁 357-359。

³⁹ 宋·朱熹：《孟子集注·離婁章句下》，頁 295-296。

復次，孟子以「貴戚之卿」和「異姓之卿」之分，說明為臣者之職權範圍，因「血緣」關係的身分差異有別：

齊宣王問卿。孟子曰：「王何卿之問也？」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。」〈萬章下〉

「貴戚之卿」與君有血緣「親親」之恩，故具易君位之權，君顛預拒諫，「貴戚之卿」可另立同宗族親戚之賢者為君。「異姓之卿」與君無血緣之親，僅能諫君責善，不聽只得離去，如《禮記·曲禮》謂：「為人臣之禮，不顯諫，三諫而不聽則逃之。」⁴⁰關鍵在兩者「委任權力」殊異。故朱注：「此章言大臣之義，親疏不同，守經行權，各有其分。貴戚之卿，小過非不諫也，但必大過而不聽，乃可易位。異姓之卿，大過非不諫也，雖小過而不聽，已可去矣……此又委任權力之不同，不可以執一論也。」⁴¹是時「異姓之卿」與國君之間，已發展為契約式或交易式的報施關係。⁴²戰國中期官僚制度興起，加上俸祿制度的推行、賞金辦法的實施代替分封田邑，罕見國君用大量土地賞賜臣之事，且年終考績制度已確立，君以券契責成臣下，⁴³國君考核臣相的責任績效，作為賞罰任免根據。春秋時「貴戚之卿」與國之存亡相繫，國君不能任意解免其職務。「異姓之卿」不過是國君激烈土地人民競爭下，一個暫時性職務。換言之，國家政治制度的權力，

⁴⁰ 清·孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解·曲禮下》，上冊，卷6，頁147。

⁴¹ 宋·朱熹：《孟子集注·萬章章句下》，頁330。

⁴² 許倬雲：〈戰國的統治機構與治術〉，《求古編》，頁399。

⁴³ 楊寬：《戰國史》（上海：上海人民出版社，1983年），〈第六章 封建國家的機構及其重要制度〉，頁197-202。

完全集中國君一人身上，且漸趨絕對化的君權。誠如許倬雲之言，戰國君主是官員僚屬系統的權力來源，也是這一系統的首腦。⁴⁴

縱使戰國人臣地位不彰，幾乎被國君權威宰制。孟子依然堅定立場：賢君必有諍臣，君臣間非下級無條件服從上級的關係，政治系統與教化系統必為二元，不可亦不能合一。⁴⁵如《郭店楚墓竹簡·語叢三》作者指出：臣對君不是「絕對服從」而是「相互對待」的關係，頗可呼應孟子觀點：

所以異於父，君臣不相才（在）也，則可已；不悅（悅），可去也；不我（義）而加者（諸）已，弗受也。⁴⁶

中國親屬體系下的「父子」居「優勢關係」(dominant relationship) 地位，⁴⁷父子間的關係聯繫，構成人倫內部活動的主要內容，「父—子—夫」的血緣承衍，擔載使宗族相續不墜（生育）的重要功能。「君臣」與「父子」顯屬不同倫理位階，君與臣之「關係」不在親緣團體範圍內。因「君臣不相在」，不同於「父子」有「絕對性」的血緣依存性。職是之故，儒者對君臣應處模式的首要思考，為一種「相對性」的君臣關係。是以「不悅，可去也；不義而加諸己，弗受也。」可看出儒者將「義」作為標準，當成判斷君臣關係的客觀理則。臣不應（也不必）以取悅君為先務，⁴⁸如所謂「事是君則為容悅者」(〈盡心上〉)，故遭君以權威恫嚇或無理對待，毋須承受，可去位不仕，其義與孟子「君有過則諫，反覆之而不聽，

⁴⁴ 許倬雲：〈戰國的統治機構與治術〉，《求古編》，頁 395。

⁴⁵ 唐君毅：〈儒家之社會文化思想在人類思想中之地位〉，《人文精神之重建》（臺北：臺灣學生書局，2000 年校訂一版），頁 199-200。

⁴⁶ 荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》，頁 209。

⁴⁷ 許烺光著，許木柱譯：《徹底個人主義的省思：心理人類學論文集》（臺北：南天書局，2002 年），〈第十四章 優勢親屬關係對親屬及非親屬行為之影響：一個假設〉，頁 268-275。

⁴⁸ 「不悅，可去也」之「悅」，從涂宗流、劉祖信釋為「取悅」，參涂宗流、劉祖信著：《郭店楚簡先秦儒家佚書校釋》（臺北：萬卷樓圖書公司，2001 年），頁 260-261。

則去」若合符節。孟子也舉子思與穆公君臣互動為例說明：穆公餽子思以鼎肉，子思「禦使者出諸大門之外，北面稽首再拜而不受。」因穆公未以「君命將之」，不合君臣對待的基本禮則，徒以食祿賞賜臣，非悅賢養君子之道。（〈萬章下〉）此亦屬「不義而加諸己」，也會將君臣互動導向「絕對性」的上下支配結構，而非「相互性」的對等報施關係。

孟子又提出「三就」及「三去」的出仕判準：

陳子曰：「古之君子何如則仕？」孟子曰：「所就三，所去三。迎之致敬以有禮，言將行其言也，則就之；禮貌未衰，言弗行也，則去之。其次，雖未行其言也，迎之致敬以有禮，則就之；禮貌衰，則去之。其下，朝不食，夕不食，飢餓不能出門戶。君聞之曰：『吾大者不能行其道，又不能從其言也，使飢餓於我土地，吾恥之。』周之，亦可受也，免死而已矣。」〈告子下〉

君衷心樂賢，接之以禮並「行其言」，則仕。反之，君無禮怠慢，不採諫言，則去。孟子曾提出「行可之仕」、「際可之仕」與「公養之仕」三種類型（〈萬章下〉）。前二者屬「君臣相見，一體合拍」的理想型態，可嘆「周之，亦可受也，免死而已矣」才是儒者尷尬的現實處境。但「迎以禮」、「行其言」始終是衡定君臣互動「義」與「不義」的普遍原則，此「理分」價值位階必居「為免死而仕」之上。

孟子更藉「事之」和「友之」的君臣互動方式差異，解釋當中有「義」與「不義」的價值判斷：

萬章曰：「敢問不見諸侯，何義也？」孟子曰：「在國曰市井之臣，在野曰草莽之臣，皆謂庶人。庶人不傳質為臣，不敢見於諸侯，禮也。」萬章曰：「庶人，召之役，則往役；君欲見之，召之，則不往見之，何也？」曰：「往役，義也；往見，不義也。且君之欲見之也，何為也哉？」曰：

「為其多聞也，為其賢也。」曰：「為其多聞也，則天子不召師，而況諸侯乎？為其賢也，則吾未聞欲見賢而召之也。繆公亟見於子思，曰：『古千乘之國以友士，何如？』子思不悅，曰：『古之人有言：曰事之云乎，豈曰友之云乎？』子思之不悅也，豈不曰：『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？』千乘之君求與之友，而不可得也，而況可召與？……欲見賢人而不以其道，猶欲其入而閉之門也。夫義，路也；禮，門也。惟君子能由是路，出入是門也。《詩》云：『周道如底，其直如矢；君子所履，小人所視。』……」
〈萬章下〉

臣需執贄見君，「庶人」無「位」，按禮不得面君。修葺宮室、服軍役、助農事屬「庶人之職」，⁴⁹故「往役，義也」。若無「位」見君，於士為失德，於君臣互動為「不義」。關鍵在：「君臣之義」限定於「君位」與「臣位」的雙向互動，而無名位之「庶人」不在此「義」範圍。惟按孟子意，子思之「德」足為「君師」，穆公當敬重其「德」，虛心受教向學，所謂「用下敬上，謂之貴貴；用上敬下，謂之尊賢。貴貴、尊賢，其義一也。」（〈萬章下〉）士有「德」未必有「位」，然一旦得位為「臣」，就可以「德」抗「君位」，被賦予教君、責君的權力。反觀千乘大國「友士」目的，並非尊賢貴德，而是挾「君位」屈士順範，名為「友之」實則「召之」。故孟子云「挾貴而問，挾賢而問，挾長而問，挾有勳勞而問，挾故而問，皆所不答也。」（〈盡心上〉）明確指出：憑恃爵位、謂己為賢、倚仗年資、功績與故舊情誼者，突顯受教之心不誠，而無虛己問學誠意，此乃「以位馴德」，不合「大有為之君—不召之臣」的「相對性」互動原則。

孟子還以「良臣」與「民賊」之喻，指出古今「事君」內涵之異：

⁴⁹ 宋·朱熹：《孟子集注·萬章章句下》，頁 328。

今之事君者曰：「我能為君辟土地，充府庫。」今之所謂良臣，古之所謂民賊也。君不鄉道，不志於仁，而求富之，是富桀也。「我能為君約與國，戰必克。」今之所謂良臣，古之所謂民賊也。君不鄉道，不志於仁，而求為之強戰，是輔桀也。由今之道，無變今之俗，雖與之天下，不能一朝居也。〈告子下〉

孟子據「古（三代）—今（戰國）」視座批判時政，征戰虐民或輔君為惡者，都難逃「先王之道」的法眼鑑識。「辟府地，充府庫」、「約與國，戰必克」，雖滿足君私慾，卻迫害人民生活甚大，臣恰是最大幫兇，故為「民賊」。孟子謂：「長君之惡其罪小，逢君之惡其罪大。今之大夫皆逢君之惡，故曰今之大夫，今之諸侯之罪人也。」（〈告子下〉）臣如畏君命難違，不得已成為宣張惡政的傳聲筒，弗敢抗拒君令，此罪猶小。但「逢君之惡」者，或慫恿君侵謀鄰土，以聚斂苛稅害民；或煽動君結交諸侯，興師引戰，則罪莫大焉。換言之，臣於君私意未萌時，用媚迎、誘使方式導君為惡，背離臣應盡陳善禁邪、正道規諫權責，成為「賊民」罪人。孟子鑑此，而創構「良臣」形象，匡正臣「事君」應完成之「理分」：「良臣」當「懷仁義以事其君」，以「務引其君以當道，志於仁而已」為責任。（俱見〈告子下〉）惟戰國中葉後，鮮見「懷仁義事君」之「良臣」，更未盡使君「志仁向道」之「理分」，徒淪為助君暴取民脂、戰必求勝的器具！

總上可明，孟子「大有為之君」與「不召之臣」的互動模式，已與孔子「君君，臣臣」之「正名」同中有異。孟子要建立一個新的普世性王權。王權正當性不在統治功績的發皇成就，而是端賴道德「仁政」的徹底落實。⁵⁰此可就孔、孟對「霸政」及齊桓、管仲君相評價差異得知。孔子猶稱齊桓「正而不譎」、以「如其仁」稱頌「管仲之力」、以「微管仲，吾其被髮左衽矣」，推崇管仲「相桓公，

⁵⁰ 本杰明·史華慈（Benjamin I Schwartz.）著，程鋼譯：《古代中國的思想世界》（南京：江蘇人民出版社，2008年），〈第七章對儒家信念的辯護〉頁384-385。

霸諸侯，一匡天下」(俱見〈憲問〉)。孟子則謂「以齊王，由反手也」，不以管仲之功為然。(〈公孫丑上〉)轉而推崇「堯舜」、「三代」構想「仁政」理念，具體展現「反事實性的思考方式」(counterfactual mode of thinking)之精神槓桿。⁵¹孟子更將「理分」概念與「君臣之義」相互結合：君應貴德尊士，臣當犯言諍諫；君以臣為師，臣以德教君，彼此各盡其職，共造「定於一」的新政權。下節將深述孟子如何轉化「堯舜」和古聖王賢相形象，進以豐富「理分」概念內涵，成為規範君臣關係的價值根源。

四、從孟自古聖王賢相詮釋到君臣「理分」之確立

本節旨在闡明：孟子如何透過詮解「堯舜」，而為「君道」和「臣道」立法，再詳析孟子創構古聖王賢相的行事形象，對討論君臣關係和「理分」概念產生的關聯與作用。

據林啟屏對「堯舜」形象的考察，「堯」作為儒家道德政治的「聖王」形象原型，其與「天」的連結及「神性」顯現濃厚的「超越性」特質。相較下，「舜」的人間性格以致解說政權轉移所起的價值意義，比堯更能透顯「人」的「內在道德性」。⁵²此一分判甚為重要。揆諸孟子對「舜」的詮釋，「舜」確實於親情孝道（「孝子」形象）和體現「性善」，是最能發明儒家理想人格的聖王。⁵³但我特別

⁵¹ 黃俊傑：〈中國古代儒家歷史思維的方法及其運用〉，收入楊儒賓、黃俊傑編：《中國古代思維方式探索》（臺北：正中書局，1996年），頁26-31。

⁵² 林啟屏：〈「內在超越」的一個發生學解釋：以堯舜形象為討論中心〉，頁125-136。

⁵³ 吳冠宏對舜的「人君」、「人子」雙重角色義理內涵闡釋甚詳，也論證舜的孝親形象如何成為孟子「性善」說及聖王形範之關聯。參氏著：《聖賢典型的儒道義蘊試詮——以舜、甯武子、顏淵與黃憲為釋例》（臺北：里仁書局，2000年），〈第一章 舜之兩難的抉擇：情法·群己·性命——孟子「桃應問曰」章試詮〉，頁13-48、〈第二章至情與至性：舜怨慕之情於孟子思想中的意義——以《孟子》「舜往于田」章為詮釋基點〉，頁59-90。

關注的是，據孟子所述，舜任堯臣時，一心助堯治理國事民業，善盡人臣責任義務。更有趣的是，孟子謂「舜相堯二十有八載，非人之所能為也，天也。」是「堯老而舜攝」。又說舜於堯崩守喪三年後，主動「避堯之子於南河之南」，天下諸侯朝覲、百姓訟獄與謳歌對象，是舜而非堯之子。後舜得以「之中國，踐天子位」（俱見〈萬章上〉）。孟子對「舜」相堯至得君位的過程細節描述，與其闡釋舜「由仁義行」之「性善」、「終身慕父母」之「大孝」（見〈離婁上〉與〈萬章上〉），同屬「性之」分內事（〈盡心上〉），不假諸人為或外力，故舜的「賢相」身分也值得注意。孟子謂：

……當堯之時，天下猶未平，洪水橫流，汜濫於天下。草木暢茂，禽獸繁殖，五穀不登，禽獸傷人。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。……〈滕文公上〉

舜實為助堯解決洪患、饑荒及猛獸災害的多能「賢相」。堯不得舜，無顯尊賢善任聖德；舜不遇堯，難施輔君治國才智。故「聖君」和「賢相」的理想形象，當如堯和舜，乃「迭為賓主，是天子而友匹夫也」（〈萬章下〉）的互動情景。孟子進以「堯舜」說明「君道」「臣道」及理想君臣關係：

孟子曰：「規矩，方員之至也；聖人，人倫之至也。欲為君盡君道，欲為臣盡臣道，二者皆法堯舜而已矣。不以舜之所以事堯事君，不敬其君者也；不以堯之所以治民治民，賊其民者也。孔子曰：『道二：仁與不仁而已矣。』暴其民甚，則身弑國亡；不甚，則身危國削。名之曰『幽厲』，雖孝子慈孫，百世不能改也。《詩》云『殷鑒不遠，在夏后之世』，此之謂也。」〈離婁上〉

「堯舜」的「仁心」與「仁政」，蘊有濃烈道德價值意義。舜「事君」於堯，是「敬君」之至的「臣道」典範，堯之「治民」是理想「君道」體現，反之，便是「賊民」。黃俊傑就觀察到：孟子政治思想之政治領域深受道德滲透與轉化，政治領域是一「道德社區」(moral community)，是「德性主體」的「擴充」場域，⁵⁴巧妙接榫現實「政治」與「道德」價值意識，提供「道德政治」之合法性依據。孟子多將堯舜人格形象置於具體政治和文化脈絡闡釋，釋放隱涵的豐盈意義。故孟子「言必稱堯舜」，非僅是「貴古斥今」，而是面對政治體系裂解處境下，透過援引並改造古聖王行迹史錄，樹立普遍原則，對社會亂象表達抗議與批判，絕非貼上「保守」或「泥古」的標籤能盡其面貌。

再者，「堯舜」所以是「盡君道」和「盡臣道」之理範，此涉及「仁(心)」至「仁政」的「效用化」過程。⁵⁵孟子指出，縱有「仁心」愛民與「仁聞」之善行，依舊不能平治天下：

離婁之明，公輸子之巧，不以規矩，不能成方員；師曠之聰，不以六律，不能正五音；堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁聞而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也。故曰，徒善不足以為政，徒法不足以自行。《詩》云：「不愆不忘，率由舊章。」遵先王之法而過者，未之有也。聖人既竭目力焉，繼之以準繩，以為方員平直，不可勝用也；既竭耳力焉，繼之以六律，正五音，不可勝用也；既竭心思焉，繼之以不忍人之政，而仁覆天下矣。故曰，為高必因丘陵，為下必因川澤。為政不因先王之道，可謂智乎？是以惟仁者宜在高位。不仁而在高

⁵⁴ 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，〈第六章 孟子的王道政治論及其方法論預設〉，頁 170-171。亦參黃俊傑：《孟子》（臺北：東大圖書公司，2010 年修訂 2 版），〈第四章 「民為貴，社稷次之，君為輕」〉，頁 87-92。

⁵⁵ 勞思光：《新編中國哲學史（一）》，〈第三章孔孟與儒學（下）〉，頁 175。

位，是播其惡於眾也。上無道揆也，下無法守也，朝不信道，工不信度，君子犯義，小人犯刑，國之所存者幸也。故曰：城郭不完，兵甲不多，非國之災也；田野不辟，貨財不聚，非國之害也。上無禮，下無學，賊民興，喪無日矣。《詩》曰：「天之方蹶，無然泄泄。」泄泄，猶沓沓也。事君無義，進退無禮，言則非先王之道者，猶沓沓也。故曰：責難於君謂之恭，陳善閉邪謂之敬，吾君不能謂之賊。〈離婁上〉

引文甚長，卻對理解孟子君臣「理分」概念頗為關鍵。四段「故曰」可化作三個主要內容：一，國君「仁心」「仁聞」需客觀化為具體「仁政」，「發仁心」與「行仁政」互為表裡。二，因循先王之道和樹立身教典範，乃國君應盡「理分」。三，以「先王之道」導化君與犯顏直諫的事君態度，共為臣當實現之「理分」。諸命題觸及君臣雙方責任與義務，以下據此三點為主加以發揮，並配合孟子對「堯舜」形象行事之具體闡釋，掘發古聖王賢相與君臣關係的「理分」意義。

「堯舜之道，不以仁政，不能平治天下」至「徒善不足以為政，徒法不足以為行」，點出「仁心」必得落實為明確制度，亦即要有規範標準才能行「仁政」。「為高必因丘陵，為下必因川澤」，意指君當以先王制定的成文禮法為「不忍人之政」判準，掌握民情實況以利審斷政策得失，避免惡法殺人。由此，能否「遵先王之法，因先王之道」，是衡定國君治國智慧高下的依據。「仁者宜在高位」成為「仁政」能否貫徹通行的關鍵。因國君身教影響臣民與社稷存亡茲大，否則，便有「上無禮，下無學，賊民興，喪無日」之後果。

而孟子在闡析「堯舜之道」時，指出「堯舜」的「仁」與「知」展現在重民事及「急親賢」上：

孟子曰：「知者無不知也，當務之為急；仁者無不愛也，急親賢之為務。堯舜之知而不徧物，急先務也；堯舜之仁不徧愛人，急親賢也。不能三

年之喪，而總小功之察；放飯流歎，而問無齒決，是之謂不知務。」〈盡心上〉

君行「仁政」，應以民事為當務之急，同時延攬賢士，親近能人，使俊傑在位，方可澤及蒼生。反之，偏信佞臣疏遠賢士，惑溺諂言，蒙蔽於假象不自知。故國君應以「急親賢」為先務，顯現「得人」對治國的重要性。如孟子謂：「堯以不得舜為己憂，舜以不得禹、皋陶為己憂……為天下得人者為之仁。是故以天下與人易，為天下得人難。」（〈滕文公上〉）而「為天下得人」當是國君應盡義務，接而有禮賢尊士之責任。換言之，「親賢」和「得人」為國君當完成之「理分」。

復次，孟子「仁政」學說，是鑄鑄「三代」聖王典制和戰國政治問題反思的綜合體。孟子深信井田、世祿、庠序乃「先王之法」而通行「三代」，「世祿」更為封建制度主幹，孟子欲復「世祿」及「世臣」，可見其對封建古制仍有遵循而非全面反對。⁵⁶戰國多布衣致卿相者，如張儀、蘇秦等人游說諸國，詭順國君意向干祿得名，不惜發動戰爭，致民於水火。鑑此，孟子指出「世臣」之重要：

孟子見齊宣王曰：「所謂故國者，非謂有喬木之謂也，有世臣之謂也。王無親臣矣，昔者所進，今日不知其亡也……」〈梁惠王下〉

「世臣」具有累代功績和理政經驗，乃一國砥柱。孟子又言「為政不難，不得罪於巨室。巨室之所慕，一國慕之；一國之所慕，天下慕之，故沛然德教溢乎四海。」（〈離婁上〉）「巨室」即「世臣大家」。⁵⁷進可推知，「巨室」為「仁政」推廣的重要媒介。國君修身有道，以「德」服「巨室」，「仁政」便可流佈天下。而文王則是孟子闡述「仁政」主張的典範君主釋例。

⁵⁶ 蕭公權：《中國政治思想史》，〈第一編 第三章 孟子與荀子〉，上冊，頁 96。

⁵⁷ 宋·朱熹：《孟子集注·離婁章句上》，頁 283。

孔子曾贊文王「三分天下有其二，以服事殷」，說明文王已具得天下之勢，仍服事殷紂而無叛心，故孔子稱其「至德」(〈泰伯〉)。但在孟子看來，文王的「至德」更多是體現於「仁政」上。本節僅擇〈梁惠王下〉「人皆謂我毀明堂」章，分析文王「王政」(即「仁政」)的完整內容，⁵⁸同時兼及國君「理分」的討論：

齊宣王問曰：「人皆謂我毀明堂。毀諸？已乎？」孟子對曰：「夫明堂者，王者之堂也。王欲行王政，則勿毀之矣。」王曰：「王政可得聞與？」對曰：「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。幼兒無父曰孤。此四者，天下之窮民而無告者。文王發政施仁，必先斯四者。《詩》云：『哿矣富人，哀此鰥獨。』」王曰：「善哉言乎！」曰：「王如善之，則何為不行？」王曰：「寡人有疾，寡人好貨。」對曰：「昔者公劉好貨……王如好貨，與百姓同之，於王何有？」王曰：「寡人有疾，寡人好色。」對曰：「昔者大王好色，愛厥妃……王如好色，與百姓同之，於王何有？」

「仁政」以萬民利益為前提，所謂「民事不可緩也」(〈滕文公上〉)。「耕者九一」或指「公田」、「私田」並行井田制，⁵⁹「仕者世祿」指爵位世襲的官制型態，「關

⁵⁸ 《孟子》中的文王，實為體現「仁政」理想的聖王形象，茲舉以下數例明之。如孟子藉「文王以民力為臺為沼，而民歡樂之」，勸梁惠王「與民偕樂」(〈梁惠王上〉)、又云：「文王之囿方七十里，芻蕘者往焉，雉兔者往焉，與民同之。民以為小，不亦宜乎？」，教導齊宣王愛民之理；復舉文王事昆夷之事，闡明惟仁者能「以大事小」而保天下(〈梁惠王下〉)；再謂文王之勇一怒可安天下民(〈梁惠王下〉與〈公孫丑上〉)、又道文王征伐而民樂，因其順應民心(〈梁惠王下〉)，故文王是「以德行仁」、以百里地「行仁政而王」的代表(〈公孫丑上〉)。

⁵⁹ 杜正勝認為，「封建城邦時代比較普及的恐怕是『公田』、『私田』並行的制度，通乎天子王畿、諸侯封國，以及卿大夫采邑皆然。公私田並行制最理想的模式莫過於孟子

市譏而不征，澤梁無禁」，謂為政者不當任意徵稅及壟斷自然資源，「罪人不孥」指對犯罪者施予刑罰不波延妻族。而鰥寡孤獨等弱勢百姓，為「仁政」的首要考慮對象，故「文王之民，無凍餒之老者」(《盡心上》)。諸侯如「師法文王，大國五年，小國七年，必為政於天下矣。」(《離婁上》)透過孟子與齊宣王的交談，孟子舉文王先祖公劉、古公亶父之例，說明人君將愛好財貨和女色之心，推擴充布至天下，「與百姓同之」，民富安樂，則實行王政如運之掌上。職是可見，孟子透過文王形象及古史聖君具體事行詮釋，將與民偕樂、尊重民意、善使民力，轉化為君當實現的「理分」內容，也具現理想人臣如何「能格君心之非」(《離婁上》)，成為居仁由義、善體民心之明君，完整發揮輔相之職責。

另外，值得深究的是，「貴戚之卿」有易君位的權力，而古聖王賢相系譜中，周公不僅是「貴戚之卿」，其「稱王」行政七年，後還政成王之事，又涉及「易位」問題的討論。周公助武王克殷、平定管蔡武庚叛亂、遷都營建洛邑、征伐東夷、還政成王等斑斑功勳，俱見西周金文、《尚書》及相關文獻。⁶⁰齊大夫陳賈就以「周公使管叔監殷，管叔以殷畔」，向孟子質難周公的「古聖人」形象：

燕人畔。王曰：「吾甚慚於孟子。」陳賈曰：「王無患焉。王自以為與周公，孰仁且智？」王曰：「惡！是何言也？」曰：「周公使管叔監殷，管叔以殷畔。知而使之，是不仁也；不知而使之，是不智也。仁智，周公

傳述的井田制。他說：『方里而井，井九百畝，其中為公田，八家皆私百畝，同養公田；公事畢，然後敢治私事』(《滕文公上》)。因為太刻板、太典型了，近世學者多不敢過信。其實孟子早說過『此其大略』而已，在他之前有過井田，則不必懷疑，否則滕文公問『為國』之餘，也不會再使畢戰問『井地』。」參氏著：《編戶齊民：傳統政治社會結構之形成》(臺北：聯經出版事業公司，2014年2版)，〈第四章 土地的權屬問題〉，頁169。關於井田制內容、演變至瓦解歷程之考察，可參楊寬：《戰國史》，〈第四章春秋戰國間社會制度的變革〉，頁126-129。

⁶⁰ 杜正勝：〈尚書中的周公〉，《古代社會與國家》(臺北：允晨文化出版實業公司，1992年)，頁902-926。本文周公形象與儒家「古聖王賢相」的討論，感謝林啟屏師的意見。

未之盡也，而況於王乎？賈請見而解之。」見孟子問曰：「周公何人也？」曰：「古聖人也。」曰：「使管叔監殷，管叔以殷畔也，有諸？」曰：「然。」曰：「周公知其將畔而使之與？」曰：「不知也。」「然則聖人且有過與？」曰：「周公，弟也；管叔，兄也。周公之過，不亦宜乎？且古之君子，過則改之；今之君子，過則順之。古之君子，其過也，如日月之食，民皆見之；及其更也，民皆仰之。今之君子，豈徒順之，又從為之辭。」（〈公孫丑下〉）

孟子之意，周公無法預知其兄將率殷遺民造反，管叔叛亂固為事實，也不能將結果歸咎於周公。孟子進以「古之君子」勇於改過與「今之君子」文過飾非對比，映顯周公「過則改之，民皆仰之」的高貴人格，其為「古聖人」良有以也！孟子更著眼周公輔武王定亂克殷、征討東夷的事功，形構周公的「賢相」形象：

周公相武王，誅紂伐奄，三年討其君，驅飛廉於海隅而戮之。滅國者五十，驅虎、豹、犀、象而遠之。天下大悅……周公兼夷狄驅猛獸而百姓寧，孔子成《春秋》而亂臣賊子懼。《詩》云：「戎狄是膺，荊舒是懲，則莫我敢承。」無父無君，是周公所膺也。（〈滕文公下〉）

除兼併夷狄氏族，使百姓生命免於猛獸威脅外，孟子更將周公事功和禹、湯、文王、武王同觀：

禹惡旨酒而好善言。湯執中，立賢無方。文王視民如傷，望道而未之見。武王不泄邇，不忘遠。周公思兼三王，以施四事；其有不合者，仰而思之，夜以繼日；幸而得之，坐以待旦。（〈離婁下〉）

周公既是「貴戚之卿」（武王親弟），也是助武王理政經邦的「賢相」。惟周公「思兼三王，以施四事」，在納諫、尊賢、愛民及文化事業成就，幾近踵繼「先王之

道」的準「聖王」，遠非一般貴族或人臣能相比。故藉孟子闡釋的周公形象，實可重探儒家「聖君賢相」觀念多重向度。

而孟子對伊尹「賢相」形象塑造，⁶¹亦與「臣道」概念緊密相關：

孟子曰：「否，不然。伊尹耕於有莘之野，而樂堯舜之道焉。非其義也，非其道也，祿之以天下，弗顧也；繫馬千駟，弗視也。非其義也，非其道也，一介不以與人，一介不以取諸人。湯三使往聘之，既而幡然改曰：『與我處畎畝之中，由是以樂堯舜之道，吾豈若使是君為堯舜之君哉？吾豈若使是民為堯舜之民哉？吾豈若於吾身親見哉？天之生此民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺也。予，天民之先覺者也；予將以斯道覺斯民也。非予覺之，而誰也？』思天下之民匹夫匹婦有不被堯舜之澤者，若己推而內之溝中。其自任以天下之重如此……」〈萬章上〉

孟子贊伊尹「何事非君，何使非民；治亦進，亂亦進」(〈公孫丑上〉)，是「聖之任者也」(〈萬章下〉)伊尹以「先知先覺」自視，欲將「堯舜之道」推擴至匹夫匹婦，使民為「堯舜之民」，君為「堯舜之君」，是理想人臣象徵。前文嘗及「湯之於伊尹，學焉而後臣之，故不勞而王」，而「湯三使往聘之」，展現國君親賢大度，伊尹亦為湯之誠意打動，毅然出仕，輔佐湯實現王政，側顯「湯執中，立賢無方」，為「君道」之典範。故湯與伊尹的君臣互動，是「大有為之君」與「不召之臣」的最佳釋例。孟子續言，伊尹以覺民行道為己志，縱使「五就湯，五就桀」(〈告子下〉)，仍以仁義存心未有取天下或篡逆之意。孟子申述伊尹「放太甲於桐」不同於篡逆，因「有伊尹之志，則可；無伊尹之志，則篡也。」(俱見〈盡心上〉)伊尹志於「堯舜之道」，以道濟萬民的理念事君。之後，太甲「顛覆湯之

⁶¹ 戰國時代伊尹身分型態傳說的轉變，請參杜正勝：〈戰國成湯仁義聖王傳說的形成〉，《古代社會與國家》，頁 897-900。

典刑」，破壞「先王之法」，後「伊尹放之於桐」，待太甲悔過三年，「於桐處仁遷義」，再聽受伊尹三年的規訓，復歸亳掌政。（俱見〈萬章上〉）。當萬章問孟子：「賢者之為人臣也，其君不賢，則固可放與？」孟子肯定地說：「有伊尹之志，則可；無伊尹之志，則篡也。」（〈盡心上〉）伊尹欲將「斯道覺斯民」，以公天下為心，「君不賢」而破壞「堯舜之道」，臣便可採放逐或暫攝君位的「權變」方式。故孟子對「伊尹放太甲」的解析，可調對「君臣之義」的突破與「賢相」地位的提升與肯定。⁶²易言之，君臣的「相對性」關係，建基於「理分」價值之實現，效法「堯舜」和古先王賢相體現的「君道」和「臣道」典範，是君臣當踐履義務。反之，君拒諫專行，殃及萬民——「君不賢，臣放之」——就成為臣應盡之「理分」。

〈魯穆公問子思〉作者涉及「忠臣」內涵討論，和「責難於君謂之恭」犯顏直諫精神互通：

魯穆公昏（問）於子思曰：「可（何）女（如）而可胃（謂）忠臣？」子思曰：「恆（稱）其君之亞（惡）者，可胃（謂）忠臣矣。」公不斂（悅），聃（揖）而退之。成孫弋見，公曰：「向（嚮）者虐（吾）昏（問）忠臣於子思，子思曰：『互（恆）其君之亞（惡）者可胃（謂）忠臣矣。』寡（寡）人惑安（焉），而未之得也。」成孫弋曰：「悞（噫），善才（哉），言啓（乎）！夫為其君之古（故）殺其身者，嘗又（有）之矣。互（恆）其君之亞（惡）者未之又（有）也。夫為其君之古（故）殺其身者，交衆（祿）舊（爵）者也。互（恆）□□□之亞（惡）□□衆

⁶² 王健文：《戰國諸子的古聖王傳說及其思想史意義》，頁 148。

（祿）舊（爵）者□□義而遠衆（祿）舊（爵），非子思，虐（吾）亞（惡）昏（聞）之矣。」⁶³

「恆稱君惡」即「責難於君」，為「忠臣」應盡「理分」。「夫為其君之故殺其身者，效祿爵者也。恆稱其君之惡者，遠祿爵者也」⁶⁴「效祿爵」與「遠祿爵」呈現鮮明對比。孟子期許臣以「尊德樂義」（〈盡心上〉）為貴，教君諫君，使君德若堯舜，行「先王之道」，非以「祿爵」為貴。質言之，「恆稱其君之惡」，顯示儒者不忘為「民」與「天下」而仕的許諾，上不負君之請託，善盡「忠臣」之責；下不忘「保民」之義，無愧為「民之父母」。細攷《孟子》徵錄子思文獻，如魯穆公與子思君臣互動形象義蘊，與「不召之臣」、「友其德」（〈萬章下〉）、「責難於君」，皆與「恆稱君之惡」的「忠臣」形象同調。故孟子「尊德樂義」、「好臣之所教」的「師臣」主張，與子思思想應有根源意義的聯繫性。⁶⁵「忠臣」形象與職分已於《孟子》有整體架構，雖難斷定孟子受學於子思抑或子思後學，但〈魯穆公問子思〉和〈語叢三〉論君臣互動處，與孟子言「事君」與「臣道」觀念相容，則為不爭事實。緣此得證，臣之「理分」為道君之惡、格君心之非。如此方是「尊君」之大，可謂「君臣有義」。

上文又及，孟子闡明「君臣無義」時，應有政權轉移之變通方式：

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。」〈梁惠王下〉

⁶³ 荆門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》，頁 141。

⁶⁴ 此段簡文釋讀與補字，依裘錫圭先生之說，同上注。

⁶⁵ 陳麗桂：〈郭店儒簡的外王思想〉，《臺大文史哲學報》，第 55 期（2001 年 11 月），頁 256-257。

桀、紂罪大惡極，仍為「天子」，湯、武具備聖德，還是「諸侯」。「放桀」或「伐紂」，皆不當封建「正名」觀下的「君臣之義」。惟依孟子意，「仁義」是政治活動的價值原則，國君賊仁殘義，不僅喪失君位成一夫，諸侯有必要維繫「仁義」誅此「一夫」，此與弑君篡位之行迥異。

深入地說，孟子「理分」概念一大特點，即以道德意義之普遍「倫理」，奠立特殊君臣「分位」之內容義務，「理」是「分」的內在規範。「理分」概念，是解釋君臣「相互性關係」的對待模式與行為標準根源，而非「君為臣綱」的上下「支配」結構。「尊賢得人」、「虛心受諫」是君之「理分」，「從道不從君」、「責難諫君」是臣之「理分」，只有君臣各自實現應盡「理分」，雙方互動「關係」的「相對性」才能豁顯。孟子推崇堯「以不得舜為己憂」和「迭為賓主」的君臣互動，又突顯商湯「三使往聘」伊尹及「立賢無方」胸襟，還有文王視民如傷、武王不遺親故舊臣的「君道」內容。可知「君臣有義」，指君臣在以「理分」為繫紐主導下的合理「關係」運作。君臣於此「關係」內部的行為及態度，屬道德價值判斷管轄範圍。故君須「三有禮於臣」，就教「不召之臣」；臣抗顏為君師，依「仁義」馴化國君權威，甚至放伐革命、推翻暴政，可視作孟子將「理分」概念體系化、完善化的結果，讓倫理道德與政治活動，產生連續性的有機鍵合，君臣互動「關係」內容與責任，也因引入「理分」概念建立價值標準——以「理」定「分」，「分」必當「理」！

孟子認為，君「有位」只是因「血緣」得來的權力，但能否為「君」，必待其「德」之體現，君之「名」與「位」乃得其實。⁶⁶故孟子以「堯舜之道」強聒時君，望君「德」「位」兼備。然戰國中晚期，君臣僅是因「利」相聚的偶然遇合，一旦國強地廣，君棄臣若敝屣亦無足怪，遑論「君臣道合」的理念實現。而

⁶⁶ 林啟屏：〈先秦儒學思想中的「君」、「臣」與「民」〉，《政大中文學報》，第15期（2011年6月），頁146-165。

孟子「大有為之君」和「不召之臣」的新君臣觀，建立在君臣相互還報的「關係」模式上。此「關係」之「相對性」以「仁義」（「德」）為紐帶。孟子時，已難詳聞「文武之道」周禮古制，轉以「堯舜」和創構古聖王賢相行事，為實現「仁政」之前提，據此衍生君臣關係的互動原則，構築為平治天下的「仁政」理念基盤。孟子詮解堯與舜、湯與伊尹、文王、武王及周公的君臣互動，肯定「仁義」修身及禪讓價值。至於「德治」和「尊賢」理念，又與孔子一脈相續。

要言之，孟子深察「虐政」之弊倡「民貴君輕」說，以「民」為政治主體，「君位」乃「民」所賦予，絕非萬世一系不可變置。君賊仁殘義若桀紂，弗以「得民」、「保民」為政治理念，不行「仁政」且虐民，臣（民）當可推翻政權，誅逐國君。因政權轉移係以「民心」意向為決定條件，堯舜禪讓、伊尹放太甲、湯武征伐之事即然。孟子以「民」為「仁政」主體，「君臣道合」是「仁政」落實的前提。孟子據「堯舜」和古聖王行事形象重構「君臣之義」，實為舊瓶裝新酒，是面臨封建體制消解困局下，揭櫫剋治不對等君臣關係的權變之道，背後隱含「有理有分」、「德位相稱」的新君臣觀時代思考。

五、結語

本文旨在探討，孟子如何從對「堯舜」、「三代」和古聖王賢相人格事蹟之詮解，據此建立政治君臣觀的基本構設。首先指出，孔子「正名」觀，劃定君臣於既定名分範圍內各自所享有之權利，同時又有必須遵守完成之義務（「君君，臣臣」），透露於「君臣」相互關係下，當善盡具體之「理分」責任（「使臣以禮」與「以道事君」），並依道德「理分」規範政治權力，建立統一秩序。然至戰國中、後期，「君不君，臣不臣」的僭位奪權、弑君征伐成普遍現象，「名」不得「正」，君臣關係也喪失互動原則及規範理據。君臣之「義」的價值標準何在、是否合

理、「理分」概念具體內容等問題，都有待解答與理論體系之完成。故次節論證：孟子拈出「大有為之君」與「不召之臣」的新君臣觀，根據道德判斷（「仁義」）決定君臣權利和義務。孟子更凸顯君臣互動關係「相對性」之意義，如「不見諸侯」、「以臣為師」、「德位分抗」的觀念，皆要以道德「理分」轉化政治制度「權分」，「權分」必當以「理分」為實質基礎。孟子又將改善人民生活和尊士得人，作為國君需實現的「理分」內容。「理分」概念更擴大為「仁政」思想，故對民意的尊重和國君能否挺立仁心、修身以德，成為衡斷執政得失與政權轉易的決定條件。最後指出，孟子通過形塑堯與舜、湯與伊尹、文王、周公等古聖王賢相行事和形象，界定「君道」與「臣道」的政治原則，充分解釋君臣「具體理分」的實踐依據，有效連結「理分」概念與君臣關係，更解答孔子遺留政權轉移之標準和「理分」根源問題。

參考書目

一、傳統文獻

- 荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998年）。
- 宋·朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，2012年）。
- 宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年）。
- 清·顧炎武著，陳垣校注：《日知錄校注》（合肥：安徽大學出版社，2007年）。
- 清·焦循撰，沈文倬點校：《孟子正義》（北京：中華書局，1987年）。
- 清·王先慎撰，鍾哲點校：《韓非子集解》（北京：中華書局，2013年2版）。
- 清·孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》（北京：中華書局，1989年）。
- 清·劉寶楠撰，高流水點校：《論語正義》（北京：中華書局，1990年）。

二、近人論著

- 王健文：《戰國諸子的古聖王傳說及其思想史意義》（臺北：國立臺灣大學文史叢刊，1987年）。
- 王健文：《奉天承運——古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》（臺北：東大圖書公司，1995年）。
- 本杰明·史華慈（Benjamin I Schwartz.）著，程鋼譯：《古代中國的思想世界》（南京：江蘇人民出版社，2008年）。
- 杜正勝：《古代社會與國家》（臺北：允晨文化出版實業公司，1992年）。
- 杜正勝：《編戶齊民：傳統政治社會結構之形成》（臺北：聯經出版事業公司，2014年2版）。

- 李明輝：《孟子重探》（臺北：聯經出版事業公司，2001年）。
- 林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2007年）。
- 吳冠宏：《聖賢典型的儒道義蘊試詮——以舜、甯武子、顏淵與黃憲為例》（臺北：里仁書局，2000年）。
- 唐君毅：《人文精神之重建》（臺北：臺灣學生書局，2000年校訂一版）。
- 徐復觀：《儒家政治思想與民主自由人權》（臺北：臺灣學生書局，1988年增訂再版）。
- 袁保新：《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（臺北：文津出版社，1992年）。
- 涂宗流、劉祖信著：《郭店楚簡先秦儒家佚書校釋》（臺北：萬卷樓圖書公司，2001年）。
- 梁啟超原著，賈馥茗標點：《先秦政治思想史》（臺北：東大圖書公司，1993年3版）。
- 許倬雲：《求古編》（臺北：聯經出版事業公司，1982年）。
- 許烺光著，許木柱譯：《徹底個人主義的省思：心理人類學論文集》（臺北：南天書局，2002年）。
- 國際儒聯學術委員會編：《郭店楚簡研究》（《中國哲學》第20輯）（瀋陽：遼寧教育出版社，1999年）。
- 勞思光：《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，2011年4版）。
- 黃俊傑：《儒學傳統與文化創新》（臺北：東大圖書公司，1983年）。
- 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》（臺北：東大圖書公司，1991年）。
- 黃俊傑：《孟學思想史論（卷二）》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006年修訂1版）。
- 黃俊傑：《孟子》（臺北：東大圖書公司，2010年修訂2版）。

- 黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012年）。
- 楊寬：《戰國史》（上海：上海人民出版社，1983年）。
- 蕭公權：《中國政治思想史》（臺北：中國文化大學出版部，1983年）。
- 瀧川龜太郎：《史記會注考證》（臺北：大安出版社，1998年）。

三、單篇論文

- 周鳳五：〈郭店楚墓竹簡〈唐虞之道〉新釋〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第70本第3分（1999年9月），頁739-759。
- 林啟屏：〈先秦儒學思想中的「君」、「臣」與「民」〉，《政大中文學報》，第15期（2011年6月），頁146-165。
- 林啟屏：〈「內在超越」的一個發生學解釋：以堯舜形象為討論中心〉，《哲學與文化》，第39卷第4期（2012年4月），頁124-137。
- 林啟屏：〈理分——血緣關係架構中的「仁義」觀〉，《中國文哲研究集刊》第44期（2014年3月），頁162-164。
- 秦家懿：〈「聖」在中國思想史內的多重意義〉，《清華學報》，新第17卷第1、2期合刊（1985年12月），頁15-26。
- 陳麗桂：〈郭店儒簡的外王思想〉，《臺大文史哲學報》第55期（2001年11月），頁256-257。
- 黃俊傑：〈中國古代儒家歷史思維的方法及其運用〉，收入楊儒賓、黃俊傑編：《中國古代思維方式探索》（臺北：正中書局，1996年），頁26-31。
- 彭裕商：〈禪讓說源流及學派興衰——以竹書《唐虞之道》、《子羔》、《容成氏》為中心〉，《歷史研究》2009年第3期，頁4-15。

楊聯陞：〈報——中國社會關係的一個基礎〉，收入劉紉尼、段昌國、張永堂譯：

《中國思想與制度論集》（臺北：聯經出版事業公司，1976年），頁350-372。

楊儒賓：〈黃帝與堯舜——先秦思想的兩種天子觀〉，收入李學勤、林慶彰等著：

《新出土文獻與先秦思想重構》（臺北：臺灣書房出版公司，2007年），頁355-389。

鍾彩鈞：〈孟子思想與聖賢傳統的關係〉，收入黃俊傑主編：《孟子思想的歷史發

展》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995年），頁1-22。

