《東華漢學》第 9 期；127-156 頁
東華大學中國語文學系　2009 年 6 月

論孟子聖人觀念的二元系統

姜龍翔*

【摘要】

先秦儒學中，孔子提出聖人形象作為修養最高境界代表，然而孔子不輕易以聖人許人。到了孟子，開始大談聖人。孟子曾以聖人贊許者計有十一位之多，開啟後世道統說的濫觴。但相較於孔子的慎重，孟子的聖人層次似乎較為複雜，並導致一些思想理論上的困難，如聖人觀念是否不夠完備，以及聖人之間是否存有等級差別等問題。此文透過對孟子聖人形象思維的分析討論，提出孟子聖人形象具有聖王系統及聖賢系統兩類，論述的重點也不盡相同，並由此開啟孟子內聖外王的統一功夫。另外也針對孟子聖人思維的特色作分析，提出孟子聖人觀念具有歷史經驗的創造性詮釋及二元系統之整體性預設之方法論，這是造成孟子聖人多元形象的關鍵，從而得出孟子的聖人思想必須建構在整體形象之下進行論述，不可就個別形象分析之結論。

關鍵詞：孟子、聖王、聖賢、內聖外王、聖人觀

---

* 國立高雄師範大學國文研究所博士候選人

一、前言

人類歷史的進程是由野蠻逐步邁向文明，而在中國傳統思想體系中，將帶領人們突破黑暗歷史的關鍵角色歸屬於聖人，所謂「天不生仲尼，萬古如長夜」，因此，聖人是人們期盼能夠引領他們脫離痛苦的英雄人物。而在戰國那政治、思想均極混亂的時代，渴望聖人典範[1]的出現，更是諸子最大的期待，《孟子・梁惠王下》云：「民望之，若大旱之望雲霓也。」[2]可見孟子對聖人的崇拜，亦代表他對無序、荒謬的社會所作之批判，是對道德和正義的渴望。除此之外，先秦諸子要求人生的修養須要達到某種特殊的境界，這種境界要能夠讓心靈安插於其中，突破物質的束縛，使人性走向聖性的領域。然而僅空言此種精神境界是難以吸引人們附從其說，因此必須要能夠提出明確的標準、具體之形象，讓人們有遵從的典範可追求，於是儒家從歷史中尋找聖人以為代表。聖人是德性完備的典範，是人生修養所達致的最高境界。而在先秦儒學中，孟

---

[1] 此處所言之典範，非泛指一般學習榜樣而言，此乃指借用孔恩（Thoman S. Kuhn, 1922-1996）於《科學革命的結構》一書中所提出用以指常態科學的一個概念，其內涵係由「理論、方法、價值規範」所構成。目前學術界使用孔恩「典範」概念時，普遍存有二種爭論，一種是主張「典範」是源自自然科學，因而無法適用於其他學科；但也有學者認為將孔恩「典範」概念應用到其他學術是合理的，但畢竟由於學科體系之間的差異，孔恩典範的理論在應用上亦有不同之處，如目前關於社會人文學理論是傾向存在著多元的典範，這些不同典範的形式乃是依據不同學科與社會特性來界定，所以，每個典範可以成為我們分析人文學科理論的方法、概念、架構的有效工具，借用到學術思想發展上，乃指同時代人們對於共同的時代課題，所凝聚出的一種共識，最後演變成為時代思想型態所特有的模式，這將有助於我們瞭解學術思想家的著作與理論，對何種範疇與未來的發展方向的瞭解。關於典範的詳細論述，見Thoman S. Kuhn著，王道還等譯，《科學革命的結構》（臺北：遠流出版事業股份有限公司，2003）。

[2] 阮元校勘，《孟子注疏》（臺北：藝文印書館，影印清嘉慶南昌府學《十三經注疏》本，1973），卷2下，頁8上。

子是最著重闡發聖人觀念者，他的聖人理念及形象，更開展出中國數千年來一貫追求的典型道統標準，進一步提供人們於道德修養上可為遵循的典範。

中國古代文明在儒家的影響之下，神話色彩盡褪，改以具歷史意義的聖人德治思想取代。神性之天帝與聖性之人帝雖存有形式上的差異，但在信仰體系中所代表的本質則無不同，其背後所代表的象徵意義系統，是建立起整套人類思想價值體系的基礎。榮格（Carl Gustav Jung ,1875-1961）曾說：「人類是真的須要堅定信仰和普遍觀念，讓他的生命獲得意義，讓他在宇宙之間找到安身立命的位置。」[3]一如榮格所言，先秦諸子對聖人形象的建立正是基於他們內心那被確認為普遍觀念和堅定信仰的象徵。而以孔孟為代表的儒學雖非宗教，但仍可屬於一種信仰體系，而聖人形象正是這種信仰的中心價值。研究聖人思想所代表的象徵意義，對於先秦諸子學說之認識，有著不可磨滅的重要性。先秦儒、墨、道諸家皆把古代文化作為其理想的世界模型，而在他們的認知中，建立古代文化的樞紐在於聖人，於是建構學說時便將聖人形象作為其理想中的典範。雖然各家對聖人境界的描述不同，但正由於這不同的體會領悟，使諸子所崇尚的聖人人格有不同重點的呈現，也間接造就諸子思想學說的差異。也可這麼說，諸子在哲學思想上表現的歧出點，其源頭出自對聖人意象的不同領悟，亦即透過聖人形象而建立其政治、人生乃至心性思想，但卻也再透過這方面思想的闡發，才回過頭完備其聖人形象，這種發展具有循環詮釋的特性。基於此，本文討論孟子學術思想，一反前人以心性論作為孟子思想的中心，自聖人觀念分析，此正為中國古代哲學本有的思路。西方哲學傾向以本體論、宇宙論作為思想的根源，然而中國哲學思想，特別是先秦諸子，卻是針對聖人理想而發，

[3] Carl G.Jung著，龔卓軍譯，《人及其象徵》（臺北：立緒文化事業有限公司，2005），頁88。

探討聖人的心性及其道德圓滿之境界，由此開展出諸子百家爭鳴的思想，寫下中國學術史上最繽紛的一頁。明乎此，在討論孟子學術時，能理解孟子對聖人的詮釋意義，對掌握孟子主要思想的精義就不是難題。

孔子不曾輕易以聖人許人，[4]但孟子卻大談聖人，其直接、間接稱為聖人者多達十一人。孟子理想中的聖人雖如此之多，但其中卻有矛盾之處，如他既一方面高度讚揚伯夷、柳下惠，一方面卻有微詞；一方面以堯舜為政治最高典範，但一方面卻又似以湯武為不足。聖人的典範該是完美無缺的，孟子總是能從各方面彌補理想中聖人在行為表現上所帶給人們的疑慮，如對周公信用管蔡的過失提出有過則改的概念；對孔子離開齊魯兩國速度的不同則以父母之國與他國的分別說明之，但為何對伯夷、柳下惠卻指責其隘與不恭，如此是否會損害自己所造就的聖人概念？再者，孟子所提出的聖人群象中，似存有高下層次的差別，為何會有這種現象產生？另外，孟子是以堯舜與孔子作為他最嚮往的聖人典範，這兩種形象之間是否具有內在連繫關係或相異之處？這些都是本文嘗試解決的問題。

二、聖人形象的二元系統

今觀《孟子》書中，可以聖人稱許者共有十一人，分別是堯、舜、禹、湯、伊尹、文王、武王、伯夷、周公、柳下惠及孔子。其中堯、舜、禹、湯、文王、武王、周公及孔子等八人也是儒家所常言及之道統代表，除此之外，孟子尚稱伯夷、柳下惠及伊尹三人為聖人，可以說孟子心目

[4] 《論語・述而》云：「聖人，吾不得而見之矣；得見君子者，斯可矣。」〈雍也〉云：「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！』」孔子未曾直接以聖許人，僅〈雍也〉篇間接提到堯舜為聖人。

中的聖人是遍布政治各階層，黃陶陶云：

> 孟子所舉聖人，或在上為君，如：堯、舜、禹、湯、文武；或在下為臣，輔佐君王者，如：伊尹、周公；或居下位，不辭小官，以盡其力者，如柳下惠；或見天下無道，遠離橫政之所在者，如伯夷。所謂聖人得志則行仁道於天下，不得志則隱居以求其志；若孔子則仕或不仕，久或暫，最為孟子所推崇，故稱為聖之時者，聖人之集大成者。[5]

聖人有在上位者，亦有在下位者，但若仔細歸納孟子稱為聖人者之身分及形象，可以發現具有兩種系統，一系是曾在歷史、政治上發揮巨大影響力的帝王，如：堯、舜、禹、湯、文王、武王、周公等，此類形象即是前述曾在歷史進程中帶領人們突破黑暗的典範，因其皆具王者之地位，故可以聖王系統稱之；另一系則為臣屬階級，但都有佐世之質，如伯夷、柳下惠、伊尹及孔子，他們所講究的是道德的修養及對開明政治的企盼，故可以聖賢系統稱之。孟子的聖人形象就身分上而言可分為這兩系論述，孟子自己也說過：

> 聖人，人倫之至也。欲為君，盡君道；欲為臣，盡臣道。（〈離婁上〉）[6]

君臣關係的分類論述實為孟子聖人思想的重點所在。但問題是，這樣的畫分有何意義？僅就外緣關係來論說，不免產生這樣的疑惑。孟子身處戰國亂世中，其所欲著手處理的問題在於如何結束紛亂時代，回歸上古的清明狀態。而在這樣的預設下，君、臣關係所衍生出政治問題的處理便成為其論述重點，並由此開展出聖人意象的兩種系統，是故仔細分析孟子對這兩種系統形象的論述時，可以發現，孟子的側重點各有不同，聖王一系傳統基本上開展出孟子的政治理論，而聖賢一系傳統則比較偏

---

[5] 黃陶陶，〈孟子聖人論〉，《國立新竹教育大學語文學報》第12期（2005.12），頁46。

[6] 阮元校勘，《孟子注疏》，卷7上，頁6上。

重於修養方法論的說明，兩系分別代表內聖外王的兩種系統之標準。當然，這種分野並非如此絕對，兩種形象系統彼此之間也有互相交融的現象，將兩種系統結合則表現出政治文化與道德文化合一的趨勢，如此便涵蓋了孟子由心性修養到政治理論的拓展，因此孟子聖人觀念可以說是孟子建立學說的價值根源，探討孟子聖人觀念的內涵，有助於我們更進一步了解孟子學說體系的標準。以下試將孟子聖人形象以聖王系統及聖賢系統兩個面向分別討論之。

（一）聖王系統

聖王系統中，孟子明確稱為聖人者有堯、舜、禹、文王及周公，[7]間接稱為聖人者則為商湯及武王，[8]而這些聖王形象的特點便在於能夠救民於水火之中。聖人救世是孟子理想中聖王所必須承擔的責任，孟子曾概

---

[7] 稱堯舜為聖人者，如〈離婁上〉云：「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。」稱禹為聖人者，則有〈滕文公下〉云：「禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄、驅猛獸而百姓寧，孔子成《春秋》而亂臣賊子懼。……我亦欲正人心、息邪說、距詖行、放淫辭，以承三聖者。」稱文王為聖人者，則有〈離婁下〉云：「舜生於諸馮，遷於負夏，卒於鳴條，東夷之人也。文王生於岐周，卒於畢郢，西夷之人也。地之相去也，千有餘里；世之相後也，千有餘歲。得志行乎中國，若合符節。先聖後聖，其揆一也。」稱周公為聖人者，則有〈公孫丑下〉云：「見孟子問曰：『周公何人也？』曰：『古聖人也。』」

[8] 孟子並無直稱湯及武王為聖人之語言，然〈滕文公下〉載：「周公相武王，誅紂、伐奄，三年討其君。」〈公孫丑上〉載：「以力假仁者霸，霸必有大國；以德行仁者王，王不待大，湯以七十里，文王以百里。」黃陶陶云：「篇章中（〈滕文公下〉）提及周公繼承文王的謀猷，輔佑武王而完成平天下的功業。孟子既稱贊周公為聖人，則間接認為武王為聖人。……此章（〈公孫丑下〉）孟子稱商湯、文王以德行仁而王天下。孟子稱文王為聖人，由此推論，孟子以商湯為聖人。」（見黃陶陶，〈孟子聖人論〉，頁45。）鑒於孟子以拯救人民為聖王的重要任務，本文亦認同湯及武王應可歸入孟子所認可的聖王系統。

括聖人救世的歷史觀點，約可分成三個階段，〈滕文公下〉有云：

> 1、當堯之時，水逆行，氾濫于中國，蛇龍居之，民無所定；下者為巢，上者為營窟……使禹治之。
>
> 2、堯舜既沒，聖人之道衰，暴君代作，……及紂之身，天下又大亂。周公相武王誅紂、伐奄……天下大悅。
>
> 3、世道衰微，邪說暴行有作，臣弒其君者有之，子弒其父者有之，孔子懼，作《春秋》。《春秋》，天子之事也。[9]

第一階段之聖王解決了中國洪水泛濫的問題，第二階段之聖王結束天下大亂的局面，但第三階段的孔子卻無法改變該時期的亂世，僅能透過作《春秋》以警惕亂臣賊子，但此乃天子之事，孔子只是代行之，這也透露出孟子理想中能夠救世的聖人是必須有德有位的。位即是居於王位，或者具有能夠掌控政治之實權者。位的取得是聖人能夠拯救天下的關鍵，這也是聖王系統有別於聖賢系統的地方。

聖王系統的特質在於救世，他們能夠帶領人們突破黑暗的政治，使百姓得以安居樂業。聖王能夠有此作為，當然是時勢使然，但孟子更重視的是聖王本身所具備的崇高德性，再配合客觀情勢的權位，才得以創造濟世功業，成雲雷云：

> 孟子對堯舜的稱頌主要包括聖人如何取得治理天下的執政權力與聖人如何治理天下兩個方面的內容，這兩個方面聯結成為聖人以德建構秩序的過程。以德取天下，涉及聖人獲得權力的方式及其合法性；以德治天下，涉及聖人治理天下的方式及其合理性。[10]

成雲雷應該只說對一半，聖人之所以能取得天下並非必然的結果，在孟子的理解中，堯舜禹是三聖相承，故得以和平禪讓方式傳承之；然而若局勢是天下大亂，在上位者又昏庸行事，不可能交出政權，則聖王唯有

---

[9] 阮元校勘，《孟子注疏》，卷6下，頁3上-4下。

[10] 成雲雷，《先秦儒家聖人與社會秩序建構》（上海：上海古籍出版社，2007），頁61。

選擇以革命方式取得天下。但能不能取得天下，這是由客觀因素所控制，孟子雖然充滿有德者當有位的理想，但距離他百餘年前的聖人孔子，其有德無位的困境卻令他不得不面對這個現實，從而產生出德重於位的思維，由此再分析孟子關於堯舜等聖王系統的論述重點，發現孟子對聖王的稱頌主要應在於聖王是德性修養之完備者，並且強調聖人取得治理國家的權位之後，必須實行的仁政內容，以下試就孟子聖王系統觀念的這兩項特色說明。

1、聖王是德性之完備者

孟子云：

> 堯舜，性之也；湯武，身之也；五霸，假之也。（〈盡心上〉）[11]
>
> 孟子道性善，言必稱堯舜。（〈滕文公上〉）[12]

在孟子的意識中，從三王到五霸，是力的逐漸膨脹，而德的要求則嚴重退化，因此孟子與滕文公對談時，特別強調堯舜與性善的關係，所謂「性之也」，代表堯舜是本心善性之充份完成者，亦即表明聖人是德性之完備者，也只有於內在聖性達到超越充足之境界的聖人，才是有可能實現仁道於人世而成為聖王。

2、聖王有一套平治天下之仁政作為

聖王既能夠濟民於亂世，則必然在政治上有一套作為，此即仁政。孟子云：

> 堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。（〈離婁上〉）[13]
>
> 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，入以事其父兄，出以事其長上，可使制梃以撻秦楚之

[11] 阮元校勘，《孟子注疏》，卷13下，頁4下。
[12] 同前註，卷5上，頁1下。
[13] 同前註，卷7上，頁2上。

堅甲利兵矣。（〈梁惠王上〉）[14]

易其田疇，薄其稅斂，民可使富也。食之以時，用之以禮，財不可勝用也。民非水火不生活，昏暮叩人之門戶，求水火，無弗與者，至足矣。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？（〈盡心上〉）[15]

聖王除以德性得天下外，還必須建構一套能夠使百姓安居樂業的仁政措施，孟子對於仁政的詳細內容有初略的建構，但總結在於使民豐衣足食之後再進行教育，以提高人民關於孝悌忠信等德性項目，最後達致民無不仁之理想社會。

從上舉諸例可以看出，孟子主要以堯舜作為聖王形象的最高價值所在，但堯舜的時代畢竟太過久遠，其具體仁政措施已不可聞，僅以堯舜為典範，將有截斷歷史發展的可能，因此，為了使聖人傳統能夠延續，孟子創造出一種「五百年必有王者興」的聖王相傳的王道傳統來落實聖人實現的可能性，〈盡心下〉云：

由堯舜至於湯，五百有餘歲，若禹、皋陶則見而知之，若湯則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲，若伊尹、萊朱則見而知之，若文王則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲；若太公望、散宜生則見而知之，若孔子則聞而知之。[16]

〈離婁下〉亦云：

孟子曰：「舜生於諸馮，遷於負夏，卒於鳴條，東夷之人也。文王生於岐周，卒於畢郢，西夷之人也。地之相去也，千有餘里；世之相後也，千有餘歲。得志行乎中國，若合符節。先聖後聖，其揆一也。」[17]

---

[14] 同前註，卷1上，12上。
[15] 同前註，卷13下，頁1下-頁2上。
[16] 同前註，卷14下，頁11下-12上。
[17] 同前註，卷8上，頁1下。

從堯舜到孔子，約五百年便有聖人代之而起，且這些前聖、後聖，先王、後王，其心性修養及治理天下的作為皆有相同之處，然而孔子非並具實權之王者，故不得列入聖王系統。從堯、舜傳禹再傳湯，下至周代開國三聖，文王、武王、周公，由此，孟子建立起一套千百年來相傳不息的聖王系統。

（二）聖賢系統

聖賢系統的特色在於這類聖人並不具有政治上的實權，是有德無位者，孟子共提出四位，分別是孔子、伯夷、伊尹[18]、柳下惠，〈萬章下〉云：

> 伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。[19]

孟子以聖之「清」、「任」、「和」、「時」稱許四人，至於這四種聖性範疇的內容所指為何？〈萬章下〉亦有說明：

> 孟子曰：「伯夷目不視惡色，耳不聽惡聲。非其君不事，非其民不使。治則進，亂則退。橫政之所出，橫民之所止，不忍居也。思與鄉人處，如以朝衣朝冠坐於塗炭也。當紂之時，居北海之濱，以待天下之清也。故聞伯夷之風者，頑夫廉，懦夫有立志。伊尹曰：『何事非君？何使非民？』治亦進，亂亦進。曰：『天之生斯民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺。予，天民之先覺者也；予將以此道覺此民也。』思天下之民匹夫匹婦有不與被堯舜之澤

[18] 伊尹的定位比較特別，據古史所載，伊尹是左右商朝王權的重臣，類似周公之角色，但孟子以聖之任者稱許伊尹時，著重點在於他沈浮下僚之際對治亂進退的態度，「思天下之民匹夫匹婦有不與被堯舜之澤者，如己推而內之溝中。」（〈萬章下〉）恥其君不為堯舜，則孟子認為伊尹是以臣佐之資而用世的，故不與周公並論。且孟子談論伊尹之為聖人時，乃是作為與伯夷、柳下惠、孔子並提的團體之一，故仍列入聖賢系統討論。

[19] 阮元校勘，《孟子注疏》，卷10上，頁2上。

者，如已推而內之溝中。其自任以天下之重也。柳下惠不羞汙君，不辭小官。進不隱賢，必以其道。遺佚而不怨，阨窮而不憫。與鄉人處，由由然不忍去也。『爾為爾，我為我，雖袒裼裸裎於我側，爾焉能浼我哉？』故聞柳下惠之風者，鄙夫寬，薄夫敦。孔子之去齊，接淅而行。去魯，曰：『遲遲吾行也。』去父母國之道也。可以速而速，可以久而久，可以處而處，可以仕而仕，孔子也。」[20]

伯夷「聖之清」者的特色表現在「治則進，亂則退」，不與世俗之污穢處；伊尹「聖之任者」的特色表現在「治亦進，亂亦進」，不因世俗而改變自己行道天下的志願；柳下惠「聖之和者」表現的則更為特別，他是「不羞污君，不辭小官」，完全不受外界因素的影響而能自得者。由以上三人可看出，孟子立論著重點在於亂世的進退問題，身處無道亂世之中，進退出仕該如何應對，伯夷選擇隱退，伊尹選擇救世，柳下惠則是隨俗浮沈，外在行為看似不同，但內心之道實則無異，〈告子下〉云：

孟子曰：「居下位，不以賢事不肖者，伯夷也。五就湯、五就桀者，伊尹也。不惡汙君，不辭小官者，柳下惠也。三子者不同道，其趨一也。一者何也？曰仁也。君子亦仁而已矣，何必同？」[21]

其道所同者是為「仁」，在仁的最高範疇下，只要此心合乎仁，則行為的結果並不是最重要的依據。然而是否可以有一種原則能夠是其心合乎仁，而行為也能表現出最適宜的結果，於是孟子又以孔子作為聖之時者的代表，乃集大成者。〈萬章下〉云：

孔子之謂集大成。集大成也者，金聲而玉振之也。金聲也者，始條理也；玉振之也者，終條理也。始條理者，智之事也；終條理

[20] 同前註，卷10上，頁1上-2上。
[21] 同前註，卷12上，頁10上。

者，聖之事也。[22]

孔子「既聖且智」，所謂集大成者，實則乃集眾聖之特質於一身，孔子是持「可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速」的處世原則，隨時進退，比伯夷等三人更為融通，這也是孔子比伯夷等三人更為完滿之處，甚至於高於堯舜，〈公孫丑上〉云：

曰：「敢問其所以異。」曰：「宰我、子貢、有若，智足以知聖人，汙不至阿其所好。宰我曰：『以予觀於夫子，賢於堯舜遠矣。』子貢曰：『見其禮而知其政，聞其樂而知其德。由百世之後，等百世之王，莫之能違也。自生民以來，未有夫子也。』有若曰：『豈惟民哉！麒麟之於走獸，鳳凰之於飛鳥，泰山之於丘垤，河海之於行潦，類也。聖人之於民，亦類也。出於其類，拔乎其萃。自生民以來，未有盛於孔子也。』」[23]

可見孟子心目中最高的聖人典範是孔子，孔子的人格是修養德性，並完備本心之善性達致於顛峰的境界，其他人則只能具有孔子聖人典範之一體或僅能夠具體而微，〈公孫丑上〉云：

子夏、子游、子張皆有聖人之一體，冉牛、閔子、顏淵則具體而微。[24]

不只孔門弟子僅具孔子聖性之一體，即使是伯夷、伊尹、柳下惠亦但各得聖人之一體。由此看來，孟子聖賢系統之聖人形象雖臚列了四位聖人，但真正的代表僅只孔子而已，其他人都是為了補充孔子極致完備的形象而生，孔子則是總結歷代聖人的典範，成為一個新的完美德性代表，是性之者與身之者兼備。

另外，還必須指出的是，孟子之所以選擇孔子作為其人格最高之典範，當有其內在原因。在前述聖王系統中曾經提過，孔子和前二階段的

[22] 同前註，卷10上，頁2上-2下。
[23] 同前註，卷3上，頁11下-12上。
[24] 同前註，卷3上，頁10下。

聖王相比，最大的差別在於孔子是有德無位之聖人，且孔子未能結束該階段之亂世，這階段之災難甚至延續到戰國時代，變成一場「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議」、「率獸食人，人將相食」的混亂局面。孟子以濟世為任，以王政為理想，遊說諸侯接受其思想，但終歸失敗，在客觀層面上來說與孔子的遭遇是不謀而合，但這並不有損孟子對孔子的評價，反而進一步認為孔子賢於堯舜。孟子之所以如此理解孔子，或許含有對自身處境的投射作用，在《孟子》一書中錄有不少針對孔子某些可能引起疑慮的行為作出解釋，如〈萬章上〉云：

> 萬章問曰：「或謂孔子於衛主癰疽，於齊主侍人瘠環，有諸乎？」孟子曰：「否，不然也。好事者為之也。於衛主顏讎由。彌子之妻與子路之妻，兄弟也。彌子謂子路曰：『孔子主我，衛卿可得也。』子路以告。孔子曰：『有命。』孔子進以禮，退以義，得之不得曰『有命』。而主癰疽與侍人瘠環，是無義無命也。」[25]

又〈告子下〉云：

> 孔子為魯司寇，不用，從而祭，燔肉不至，不稅冕而行。不知者以為為肉也，其知者以為為無禮也。乃孔子則欲以微罪行，不欲為苟去。君子之所為，眾人固不識也。[26]

孟子以為孔子的進退舉措皆有深刻意涵，不知者以為孔子是因利益問題而去職，但孟子明乎此，點出孔子進退之間皆有「禮」之意涵。嘆眾人不識，正謂自己獨識孔子。孟子對孔子的苦心可謂是深有體會，這也反應在他自己的進退之上，〈公孫丑下〉有一段孟子離齊的記錄，其云：

> 千里而見王，是予所欲也。不遇故去，豈予所欲哉？予不得已也。予三宿而後出晝，於予心猶以為速。王庶幾改之。王如改諸，則

[25] 同前註，卷9下，頁8下。
[26] 同前註，卷12上，頁11上。

必反予。夫出晝而王不予追也，予然後浩然有歸志。[27]

和孔子處境相似，孟子的行為同樣受到世人的誤解，這也是孟子為何對孔子用心能有體會之原因吧！

三、聖人理想價值的開展

綜合孟子聖王系統及聖賢系統的聖人形象，便可完整呈現出孟子理想人格的價值所在，以下再就孟子聖人觀念所開展出來的價值進行分析：

（一）內聖外王

經由上述兩種聖人形象系統的分類，大致可以看出孟子的聖人觀具有二元之傾向，聖王系統以政治為主，所強調的是外王事業，重點在安天下，但這類聖人除心性體系的完備之外，尚須具備客觀情勢的權位。而聖賢系統形象則是以佐王行政的賢臣為主，一方面要求德性之修養，一方面則必須面對出處進退的問題，強調的是內聖功夫，重點在安身。「內聖外王」一詞首見於《莊子・天下篇》，[28]但這句話其實更適合形

[27] 同前註，卷4下，頁10上。

[28] 《莊子・天下篇》云：「天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不遍，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫，百家往而不反，必不合矣！後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。」此詞雖出於《莊子》，但不礙其作為儒家學術的特徵，自宋代開始，理學家們便圍繞此一範疇討論儒家在內外之間的處理標準，使「內聖外王」發展為更適於形容儒家的人格理想的用語。

容儒家理想人格的境界，而孟子這兩種系統的聖人形象正好代表由內聖而外王的修養進程。

孟子最重要的理論是性善論，然而由聖人修為的角度來看，心性之善只是基礎，吾人必須擴充善性成為仁道，再由仁道進而實現仁政，此即由內聖走向外王之途徑，楊陽云：

> 孟子以性善論為孔子所開啟的儒家內在超越的思維理路確立了堅實的基礎，通過強化做人成聖的「絕對命令」性質，在儒家內聖學與外王學之間建立了較自然的邏輯關聯，並最後宗教人倫的關切與現實政治的關懷融為一體。在完成對宗教人倫理想與實踐的政治化同時，也完成了對政治的宗教人倫化。[29]

在孟子看來，由內聖到外王是一種人格理想的最佳發展，但這麼一來便牽涉到德、位關係的問題。孟子基本上認為政治與德性是合一的，有德者應有位，有位者必須有德，堯、舜、禹等聖王在孟子的認知中是歷史經驗也是理想狀態，因此當道德修養達致極境，便可進入聖賢系統之行列，若能再得到客觀情勢的權位，更可成就救民於水火的聖王事業。而在孟子的聖王群像中，舜是由內聖到外王更具形象的一位典範。舜在孟子的聖人觀念中是比較特別的角色，當孟子將堯和舜並舉之時，多重視其平治天下的作為，如〈告子下〉云：「欲輕之於堯舜之道者，大貉、小貉也；欲重之於堯舜之道者，大桀、小桀也。」[30]〈公孫丑下〉云：「我非堯舜之道不敢以陳於王前。」[31]〈離婁上〉云：「堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。」[32]孟子對於堯舜治理天下的事跡統以堯舜之道稱之，是就君道及政道方面而言。但當孟子單獨以舜為例時，則頗多

---

[29] 楊陽，〈內在超越與內聖外王——孟子思想的政教一體化思維特徵〉，《稷下學刊》第1期（1999），頁16。

[30] 阮元校勘，《孟子注疏》，卷12下，頁8上。

[31] 同前註，卷4上，頁3下。

[32] 同前註，卷7上，頁2上。

重視他自身的德性修養，強調個人品行的特色，如〈萬章上〉幾乎全篇都在宣揚舜的孝悌行為，其他如〈離婁上〉云：「舜盡事親之道，而瞽瞍底豫。」[33]〈離婁下〉云：「舜明於庶物，察於人倫；由仁義行，非行仁義也。」[34]〈盡心上〉云：「舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異於深山之野人者幾希。及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。」[35]之所以會有這樣的差別發生，當是由於舜本身的經歷較其他聖王而言有其特殊性。在孟子的理解中，舜是由一介平民因修養德性而為堯所賞視，進而成為聖王，所以舜便經歷由下而上的得位過程，是內聖外王的成功形象，於是孟子對他的論述重點便分成兩個方面，一者是得位之前的修養過程，這部分形象可歸為聖賢系統；一者則是得位之後治理天下的作為，這部分形象則是聖王系統，由此可見出孟子理想中的聖王必須經歷過由內聖而外王的過程，才能成為最高典範。

（二）人人皆可以成聖

聖王典範之達致是一種理想上的應然結果，但就實際而言，卻具有現實上的限制，〈公孫丑下〉云：「五百年必有王者興」，但孟子卻又感嘆：「由周而來，七百有餘歲矣；以其數則過矣，以其時考之則可矣。」[36]這便是注意到現實與理想的難以協調性。因此，聖王典範由於受到時勢的局限，並非人人皆可達成，但孟子並不因此否定普羅大眾亦有成為聖人的可能，只是歸納歷史的規準，王者的出現至少須數百年時間，那麼又如何能夠作為引導百姓追求聖人理想的標準，這便是孟子在聖王系統之外，尚須建立以內聖為主之聖賢系統的重要原因，孟子云：

---

[33] 同前註，卷7下，頁12下。
[34] 同前註，卷8上，頁10上。
[35] 同前註，卷13上，頁10上。
[36] 同前註，卷4下，頁11上。

> 舜何人也？予何人也？有為者亦若是。（〈滕文公上〉）[37]
>
> 曹交問曰：「人皆可以為堯舜，有諸？」孟子曰：「然。」（〈告子下〉）[38]

百姓與堯、舜、禹相同之處為何？此處不可能再就外王事業來說，而必須著重於內聖的心性論觀點，因此，人人皆可以成聖之理想乃在於人人皆具有這成聖之本質，因此孟子心性論肯定人心皆具有本然之善性，而仁道價值的實現在於現實生活中的個人能夠以堯舜等聖人為己身道德修養所追求的標準，由此連結至孟子的聖人觀念，便是聖人與我乃同類者的預設，進而肯定人人皆可以成為聖賢。

> 聖人與我同類者……心之所同然者，何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。（〈告子上〉）[39]

善心善性為人所普遍具有之本性，聖人有之，君子有之，庶民亦有之。但聖人所有者乃完全之發揮，是盡心知性的最高境界。而庶民之有，僅為四端微露之心，須要有一套修養工夫引導。但若由於放失、梏亡、陷溺其本然之善心，則人便將為不善，便將喪失此價值之本源。因此，孟子的「聖人與我同類」之說，只是設定人都具有內在的為善本質，要如何才能夠實現本質，達致聖化境界，這方為孟子提倡聖人形象的最終目的。

（三）民貴君輕

孟子的政治理想以民貴君輕之說最引人注意，〈盡心下〉云：「民為貴，社稷次之，君為輕。」現代人對孟子這句話有高度評價，認為孟子具有民主思想的基礎，但這恐怕是一種誤解，實則孟子在「君為輕」

---

[37] 同前註，卷5上，頁2上。
[38] 同前註，卷12上，頁3上。
[39] 同前註，卷12上，頁9下-10上。

之下尚有言：

> 是故得乎丘民而為天子，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，粢盛既絜，祭祀以時，然而旱乾水溢，則變置社稷。[40]

朱熹解釋這段話云：「蓋國以民為本，社稷亦為民而立，而君之尊，又係於二者之存亡，故其輕重如此。」[41]依朱熹之意，君為輕的意義在於民心及社稷能影響君主之存亡，若失民心，將導致國滅身亡的後果，紂王即是最佳之例。但推翻暴王並非由人民作主，而是須由另一聖王帶領，此聖王重獲人心，且為天命所歸，故能成為新的統治者。正如社稷若不能庇祐福蔭人民，自可廢除，但必須再立一新社稷，故孟子所謂以民為貴者，並非否定君主專制之政權。蕭公權即云：

> 孟子民貴之說，與近代之民權有別，未可混同。簡言之，民權思想必含民享、民有、民治之三觀念。故人民不祇為政治之目的，國家之主體，必須具有自動參預國家之權利。以此衡之，則孟子貴民，不過由民享以達於民有。民治之原則與制度皆為其所未聞。[42]

將孟子民貴之說與現代民主關聯，是犯了以今度古之病，若由此以為君主是人民之公僕，更是違離孟子之本意。孟子理想的政治是須有一聖王結束混亂時代之災難，而聖王的出現是以民心為依歸，是懂得傾聽人民的心聲，故孟子云：

> 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。（〈離

[40] 同前註，卷14上，頁7下。

[41] 宋・朱熹，《孟子集注》，收於《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002），頁4475。

[42] 蕭公權，《中國政治思想史》（臺北：華岡出版社，1977），上冊，頁91。

婁上〉）[43]

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，然而不王者，未之有也。（〈梁惠王下〉）[44]

可以看出，孟子的民貴之說與民主之說最大的差異在於：民貴之說的主動權仍握在於君主之手，只是此君主必須是一擴充本心善性達致完善的聖王，他必須以人民為本，但進德修養達至此一地步之聖王，以人民為本亦成為必然之趨勢。君主若不由此行之，天下可由另一贏得民心的聖王君主推翻之；而民主思想的主動權掌握在人民手中，人民有權自行推翻不適宜的統治者，姜廣輝云：

儒家尊堯、舜，稱湯、武，確有承認有民有革命權利的一面，不過其真正目的，乃在告誡統治者時時修德自儆，以免忘乎所以，被人民推翻。[45]

「欲為君，盡君道，欲為臣，盡臣道」，所謂盡君道者，乃必須發揮本心使之完善，再以不忍人之心行此仁政，此即為君道之真義，較孔子以政治、禮教為本之正名思想更進前一步，予「正名」觀念以德性價值的意義。因此，民貴君輕之說，其要義當回歸孟子之聖王思維，而非抹殺君主政治之思想。

四、孟子聖人觀之思維方式

在孟子的觀念中，聖人不僅在於歷史上確有其人，並且是以德治為其政治思想的主要內容，但孟子所提到的聖人涵蓋各階層，其中並存有

---

[43] 阮元校勘，《孟子注疏》，卷7下，頁1上。

[44] 同前註，卷2上，頁9下。

[45] 姜廣輝，〈思想的權威與權威的思想〉，《中國經學思想史》（北京：中國社會科學出版社，2003），第一卷，頁111。

不少爭議，對於這個現象該如何解釋，筆者以為只有從孟子聖人觀念的的思維方式進行分析，才能理解孟子聖人形象的完整模式，以下試就孟子聖人思維方式兩項特點論述之。

（一）歷史經驗的創造性詮釋

孟子是以聖人作為人格的最高價值，是完美的典範，照理說，這種形象是修養極致的代表，不應該有缺陷，但孟子卻對伯夷、柳下惠提出過批評，並將之與孔子作出高下之分，孟子云：

> 「伯夷、伊尹於孔子，若是班乎？」曰：「否，自有生民以來，未有孔子也。」（〈公孫丑上〉）[46]
>
> 伯夷隘，柳下惠不恭。隘與不恭，君子不由也。（〈公孫丑上〉）[47]

孟子的態度是很堪玩味的，馬振鐸於〈天爵、良貴、聖人——試論孟子的價值觀〉一文中曾就孟子的聖人觀念歸納三點不同於孔子的特質，分別是：聖人不同道；聖人也有缺陷，不是完人；聖人有高下之分。[48]並得出結論云：

> 孟子這些觀點，實質上把「聖人」這一理想人格變成歷史和現實中真實存在的人物，把人生價值極限變成可以實現的人生價值目標。[49]

理想人格與現實人物的轉換，代表孟子是在歷史中追尋真實人物來作為理想聖人的典範，這是孟子將具體性思維[50]應用於歷史論證的表現方

---

[46] 阮元校勘，《孟子注疏》，卷3上，頁11上。

[47] 同前註，卷3下，頁11上。

[48] 馬振鐸，〈天爵、良貴、聖人——試論孟子的價值觀〉，《中華文化論壇》（1998.4），頁93。

[49] 同前註。

[50] 黃俊傑云：「所謂『具體性思維方式』，是指孟子在論證抽象原理時，常常

法，黃俊傑云：

> 將抽象命題（尤其是倫理學命題）置於具體而特殊的時空脈絡中，引用古聖先賢、歷史人物、或往事陳跡加以證明，以提昇論證的說服力。[51]

孟子把人類的歷史經驗當作一種符號，把自己作為對歷史經驗的觀賞者，歷史中的人物之所以會成為聖人的化身，正是孟子依據自己的思想邏輯重新予以詮釋的結果，劉耘華云：

> 孟子對待其他歷史人物以及文本典籍的看法和態度很大程度上都是他的再詮釋。這種詮釋具有兩個鮮明的特點：一是以古證我，以我為本；二是詮釋的內容基本上可包含於道德倫理的範圍之內，或者說是一種道德化的再詮釋。[52]

義大利學者安貝托．艾柯（Umberto Eco ,1932-）曾指出詮釋文本有兩種方式，分別是「詮釋文本」及「使用文本」[53]，孟子在詮釋的實踐時多採用「使用文本」的方式，故而他詮釋的主體中心在「我」，古代歷史必須經過孟子的重新理解，為歷史經驗注入新的意涵，產生具道德化的意義，此亦為傅偉勳所提出創造的詮釋方法[54]。透過這樣的詮釋原則，

以具體事實或行為作為證據論述。章學誠（實齋，1738-1801）在《文史通義．易教上》所說的：『古人未嘗離事而言理』這句話，正可用來說明孟子這種思維方式。這種『具體性思維方式』使孟子論述問題時，多能即事以言理，其所言之理乃為實理，不流為虛理、玄理或空理。」見氏著，《孟子思想史論》（臺北：東大圖書公司，1991），卷一，頁4-5。

51 同前註，頁13。

52 劉耘華，《詮釋學與先秦儒家之意義生成——〈論語〉、〈孟子〉、〈荀子〉對古代傳統的解釋》（上海：上海譯文出版社，2002），頁82。

53 詮釋文本要求詮釋者除對文本有充分完整的了解外，還必須要尊重文本的歷史文化背景，而使用文本則指詮釋者可出於自身不同的目的而對文本進行自由的使用，因此也可能變成過度詮釋。見Umberto Eco等著，王根澤譯，《詮釋與過度詮釋》（北京：北京三聯書店，1997），頁83。

54 創造的詮釋學（Creative Heremeneutics）概念乃傅偉勳所提出，他認為

孟子與他所選定的聖人便成為一互為主體性的存在。但也由於孟子立基於歷史經驗談聖人，理想中的人格與實際人物的可考行為勢必產生衝突，聖人道德的演變甚至有可能在一定程度上表現出歷史的悖離。然而在創造的詮釋方法原則之下，原有的歷史經驗對孟子而言只是一種依附關係，這種關係也並非絕對必然，而且當孟子的思想主張與歷史經驗產生矛盾衝突之時，孟子是選擇堅持他自己所建構的論述體系，這也是為什麼孟子花了相當大篇幅為聖人某些令人產生疑慮的作為尋求合理解釋的原因，如：

> （陳賈）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

將"Hermeneutics"翻譯成「詮釋學」或「闡釋學」並不恰當，容易使人誤解這是一門類似中國傳統文化中詮釋經典的學問或注疏章句的技巧。傅偉勳認為一般方法論的詮釋學具有五項辯證層次：（1）實謂層次——「原思想家（或原典）實際上說了什麼？（2）意謂層次——「原思想家想要表達什麼？」或「他所說的意思到底是什麼？」（3）蘊謂層次——「原思想家可能要說什麼？」或「原思想家所說的可能蘊涵是什麼？」（4）當謂層次——「原思想家（本來）應當說出什麼？」或「創造的詮釋學者應當為原思想家說出什麼？」（5）必謂層次——「原思想家現在必須說出什麼？」或「為了解決原思想家未能完成的思想課題，創造的詮釋學者現在必須踐行什麼？」而到了第五個層次，創造的詮釋學家不但為了講話原思想家的教義，還要批判地超克原思想家的教義局限性或內在難題，為後者解決後者所留下而未能完成的思想課題。創造的詮釋學堅決反對任何徹底破壞傳統的「暴力」方式，也不承認不經過這些課題的認真探討而兀自開創全新的思想傳統的可能性。創造的詮釋學站在傳統主義的保守立場與反傳統主義的冒進立場之間採取中道，主張思想文化傳統的繼往開來。見氏著，〈創造的詮釋學及其運用——中國哲學方法論建構試論之一〉，《從創造的詮釋學到大乘佛學》（臺北：東大圖書公司，1999），頁4-46。

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〉）[55]

公孫丑曰：「伊尹曰：『予不狎于不順。』放太甲于桐，民大悅；太甲賢，又反之，民大悅。賢者之為人臣也，其君不賢，則固可放與？」孟子曰：「有伊尹之志，則可；無伊尹之志，則簒也。」（〈盡心上〉）[56]

萬章問曰：「《詩》云：『娶妻如之何？必告父母。』信斯言也，宜莫如舜。舜之不告而娶，何也？」孟子曰：「告則不得娶。男女居室，人之大倫也。如告則廢人之大倫以懟父母，是以不告也。」（〈萬章上〉）[57]

齊宣王問曰：「湯放桀，武王伐紂，有諸？」孟子對曰：「於傳有之。」曰：「臣弒其君，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，未聞弒君也。」（〈梁惠王下〉）[58]

孔子為魯司寇，不用，從而祭，燔肉不至，不稅冕而行。不知者以為為肉也；其知者以為為無禮也。乃孔子則欲以微罪行，不欲為苟去。君子之所為，眾人固不識也。（〈告子下〉）[59]

此種代替聖人解釋之例，在《孟子》書中佔有不少篇幅，但亦有部分聖人的行為連孟子自己都認為不妥，從而提出批評，此乃從歷史經驗中尋求聖人典範所不可避免的問題，然而也正是孟子這種不忠於歷史經驗的詮釋內容，才能算得上真正的哲學創造。但卻也衍生出如馬振鐸所云孟子的聖人形象並非完美者的結論，或者以為孟子輕易以聖許人，未能如

[55] 阮元校勘，《孟子注疏》，卷4下，頁4下-5上。
[56] 同前註，卷13下，頁5上。
[57] 同前註，卷9上，頁4上-4下。
[58] 同前註，卷2下，頁3下。
[59] 同前註，卷12上，頁11上。

孔子慎重。然而若由這種思路分析，孟子的聖人形象將失去修養的最高典範價值，導致沒有一個崇高的楷模可為吾人修養心性的標準。對於這個問題必須尋得合理解釋，否則孟子以聖人為典範的價值體系可能會產生理論危機，而解決之道便在於孟子整體思維的預設方法。

（二）二元系統的整體論思維

黃俊傑曾歸納孟子王道政治之方法論，提出孟子的政治觀點是採用一種方法上的整體論預設，其說云：

> 在孟子屢次的論述中都隱含著一個方法學的立場：在政治領域中的各個「部份」的功能或目的，只有在與「全體」取得連繫時才有意義；而且，「部份」的價值必須被放在「整體」的脈絡中加以衡量。舉例言之……孟子和畢戰討論井田制度時，也強調井田制及作為政治活動的「部份」，只有在落實「仁政」這個「整體」目標時（《孟子・滕文公上・3》），方才有意義。凡此種種議論都隱約中顯現出一種整體論的方法學立場。[60]

「部份」須置於「整體」之中才能見出其價值，這種整體中見部份的思維方式雖被用於概括孟子的政道思想，但在聖人形象思維中更可以看出這種方法的適用性。聖人是崇高完美的典範，但在歷史經驗的限制下，孟子不得不將聖人觀念分解表達，故而論述伯夷、伊尹、柳下惠、孔子等人時才會有聖之清者、聖之任者、聖之和者及聖之時者的分別，表面上看來是將「聖」的觀念又細分為清、任、和、時四個範疇，但正確的說法應是須要將這四個範疇皆視為「聖」這一觀念的整體，只有在最高典範「聖」的觀念涵蓋之下，才會顯示出聖之清、任、和、時這四個範疇的價值，意即孟子的「聖人」觀念是一整體體系，而伯夷、伊尹、柳下惠等人只代表整體之中的一個構成部份，且這些聖人的某些實際行為

[60] 黃俊傑，《孟子思想史論》，卷一，頁172。

不再隸屬於歷史事實之中，而是服從於孟子聖人觀念的總體價值之下，〈告子下〉云：

> 孟子曰：「居下位，不以賢事不肖者，伯夷也。五就湯、五就桀者，伊尹也。不惡汙君，不辭小官者，柳下惠也。三子者不同道，其趨一也。一者何也？曰仁也。君子亦仁而已矣，何必同？」[61]

孟子以仁統一伯夷、伊尹、柳下惠三人，亦即謂在「仁」這主體道德價值之下，可以表現出不同的行為標準，只要其心合乎仁，便可達致聖人的境界。或者可以反過來說，伯夷、伊尹、柳下惠之所以會被孟子稱為聖人，是因為他們在某些行為上達到了仁的標準，而在孟子的認知中，真正具備聖之全體者是孔子，因為孔子涵蓋了三人的特質。從仁心的完全闡發來說，孔子是聖之全體，伯夷、伊尹、柳下惠是聖之一體，他們三人分別表現出孔子聖性全體的一部分，也因此孟子以為孔子與三人之間是存有高下之分別的，〈公孫丑上〉云：

> 「伯夷、伊尹於孔子，若是班乎？」曰：「否，自有生民以來，未有孔子也。」「然則有同與？」曰：「有，得百里之地而君之，皆能以朝諸侯、有天下；行一不義、殺一不辜而得天下，皆不為也。是則同。」曰：「敢問其所以異。」曰：「宰我、子貢、有若，智足以知聖人，汙不至阿其所好。宰我曰：『以予觀於夫子，賢於堯舜遠矣。』子貢曰:『見其禮而知其政，聞其樂而知其德。由百世之後，等百世之王，莫之能違也。自生民以來，未有夫子也。』有若曰：『豈惟民哉！麒麟之於走獸，鳳凰之於飛鳥，泰山之於丘垤，河海之於行潦，類也。聖人之於民，亦類也。出於其類，拔乎其萃。自生民以來，未有盛於孔子也。』」[62]

孟子雖然以為伯夷等人與孔子相同之處在於「行一不義、殺一不辜而得

---

[61] 阮元校勘，《孟子注疏》，卷12上，頁10上。

[62] 同前註，卷3上，頁11上-12上。

天下，皆不為也」的仁心，但卻又指出相異之點在於三人不可與孔子並提，意即孔子是此仁心的完全顯現，故為聖人最高典範，而伯夷等人雖有仁心，可謂之聖，但在作為上仍不免有不足之處。但孟子雖針對伯夷及柳下惠的行為作出隘與不恭的批評，然而我們不可完全執著於行為之上作判斷，而應視其為孔子聖人仁心全體顯現中的一部分，亦即只要掌握住孔子全體仁心的聖人形象，就可以據此掌握住三人仁心顯現的本質，因此，部分之三人與全體之孔子成為一種雙向溝通並互補的關係。

然而孔子雖為仁心完滿表現的聖人典範，仍舊缺乏外王事業的加持，〈萬章上〉云：

> 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。[63]

有德無位的孔子相較於聖王系統能夠在平治天下方面有所作為，確實是遙不可及的欠憾，因此，若以孔子作為孟子聖人形象最高價值，將會缺少外王事業這一部份的成就，而導致內聖外王之聖人形象的缺陷。不過，經由上文的分析，得出孟子是以整體論的方法預設其聖人形象的兩種面向，聖王系統以堯舜為最高典範，聖賢系統的價值所在則是孔子，但整體論方法中的部份必須與整體連結探討方顯其意義，意即必須將孟子聖人觀念中所開展出來的二元面向在最高典範之處再加以匯和，其實在孟子潛藏意識中也表現出這種趨勢，他曾明白表示所欲效法學習的對象即是舜與孔子，這正好是聖王系統及聖賢系統最高價值的融合，孟子云：

> 君子有終身之憂，無一朝之患也。乃若所憂則有之。舜，人也，我，亦人也。舜為法於天下，可傳於後世，我由未免為鄉人也，是則可憂也。憂之如何？如舜而已矣。（〈離婁下〉）[64]

---

63 同前註，卷9下，頁4上。

64 同前註，卷8下，頁5下-6上。

> 皆古聖人也。吾未能有行焉，乃所願，則學孔子也。（〈公孫丑上〉）[65]

在聖人整體觀念的籠罩之下，孔子是內聖典範，堯舜是外王典範，兩種形象融合在一起將產生理論上之應然趨勢，孔子雖處有德無位的劣勢，但聖性的完滿必將在理論上導引出如堯舜般的外王事業，[66]意即當孔子有條件可以追求外在事功之時，他必然盡力而為，並能實現仁道之政，這是由仁心而仁政的應然表現；而如堯舜完成外王事業者，內聖功夫必已徹底充實，故孟子所謂「五百年必有王者興」的應然理想必須建立在「人人皆可以成聖」的內在超越之預設下始得以完成，但外王事業究竟能否成功，這是屬於客觀情勢的問題，非主觀價值追求所考慮的範圍，故〈盡心上〉云：

> 古之人，得志，澤加於民；不得志，脩身見於世。窮則獨善其身；達則兼善天下。[67]

德與位在理想狀態下應該一致，窮達之間處世方法的掌握不同，但也表示由內聖到外王是一種應然而非必然的結果。

---

[65] 同前註，卷3上，頁11上。

[66] 儒家所主張的政治理想是聖人在位，或現實君主必須具備聖人之德。但孟子也注意到德位不盡相符的現實問題，對此，孟子是採取德重於位的態度，如孟子主張君主失德將會失位；以為繆公只能以子思為師，不能以之為友；他本身亦是以王者之師的姿態游走諸國，甚至指責梁襄王「望之不似人君」。但孟子也不是反對位，他也渴望能夠得志並實現仁政，這都須要位的協助。只是德位是有別的，位必須受到德的限制，且位是用來實現王道秩序的客觀條件。

[67] 阮元校勘，《孟子注疏》，卷13上，頁6下。

五、結語

孟子性善說及其價值觀對於二千多年來中國的學術思想具有重大影響，而孟子本身的理論體系又是建立在聖人觀念的基礎之上所開展而出。本文透過對孟子聖人思想的探討，得出下列幾點結論：

第一、孟子聖人形象可分為兩大系統：一系是曾在歷史上以救民於水火為任的聖王系統；一系則是講究心性修為、進退出處的適宜性並渴望得君行道的聖賢系統。

第二、孟子聖人觀的兩種系統分別開展內聖外王價值的建立，人人皆可以成為聖人的可能，並在政治論上建構民貴君輕，以聖王為主之政治理想。

第三、孟子聖人思維具有二種特質：一是歷史經驗的創造性詮釋方法，藉由將歷史人物注入新的意涵，從而建立屬於孟子本身的聖人形象；一是二元系統之整體論預設方法，孟子的聖人形象眾多，但必須分別統合在堯舜及孔子兩種最高形象之下進行論述，且最終堯舜及孔子又須融合在內聖外王完整最高典範之形象中，從整體中分析部分方得顯其價值。

崇尚聖人的意識乃先秦諸子立論時普遍存有的思潮，他們藉由確立聖人形象，發展出各自的哲學思想，而總結本文對孟子聖人觀念的分析，可以發現，孟子是在其聖人觀念的基礎上，將古代聖人分為二種系統，進行抽絲剝繭，歸納分析，再進而發展出其心性論、修養論及政治論的概念。釐清孟聖人觀念的內涵，有助於更精確掌握孟子整套思想的要義。

Discussion of the Binary System of Mencius' Viewpoint of a Saint

Long-Xiang Jiang*

Abstract

In Confucianism of the Chou Dynasty, Confucius indicated that the image of saint presents the highest level of self-cultivation, however, it is not easy for Confucius to regard any person as a saint. When it comes to Mencius, he started to talk a lot about saints, and there were 11 people being regarding as a saint by Mencius, and it is the beginning of the Confucian Orthodoxy (the tradition of handing down from generation to generation with the doctrine of a saint). In comparison with the cautiousness of Confucius, Mencius' level of a saint seems to be more complicated and has caused some difficulties in the theory of thinking. For instance, there are questions such as is the concept of a saint not perfect? Are there any level exists between saints? Through analysis and discussion of the thinking of Mencius' saint image, this article indicates that Mencius' image of a saint covers the saint King system and the oracle system, and the points of discussion are not the same; it also starts the integration of Mencius' "being a saint internally and a king externally". In addition, it also analysis the features of Mencius' thinking of a saint, and indicates that Mencius' concept of a saint has the creative heremeneutics that features historical experience, and the methodology regarding the general preset of the binary system. This is the key point that caused Mencius' multiple image of a saint, thus deduced the conclusion that Mencius' thinking of a saint must discuss on

* Ph.D. candidate, Department of Chinese, National Kaohsiung Normal University

the base of the general image, and can not analysis according to independent image.

Keywords: Mencius, the saint king system, the oracle system, being a saint internally and a king externally, the viewpoint of a saint