中國文哲研究集刊　第十三期
1998年9月　　頁243～268
中央研究院中國文哲研究所

孟子王霸之辨重探

李　明　輝*

關鍵詞：義利之辨　　王霸之辨　　存心倫理學

王霸之辨是孟子政治思想的核心問題之一，對中國人的政治意識影響甚大。自孟子首揭王霸之辨以來，此一分辨便成爲中國人討論政治時的基本概念之一。但論及此一分辨的要旨與涵義，則各家的理解不盡相同。在宋代，環繞著孟子的王霸之辨，在李覯（1009–1059）、司馬光（1019–1086）、蘇轍（1039–1112）、陳亮（1143–1194）與王安石（1021–1086）、張九成（1092–1159）、張栻（1133–1180）、余允文（年代不詳）、朱子（1130–1200）之間曾發生反覆的爭辯①。本文不擬討論各家對於王霸之辨的不同理解，而將重點放在孟子的說法上。但即使是孟子的說法，各家亦有不同、乃至相互對立的詮釋。我們若不對這些詮釋加以簡擇，便無法明確地把握孟子政治思想的要旨。

在《孟子》一書中，孟子共有四次直接談到王霸之辨。爲了引用之方便，我們不妨將這四段話引述於下，並加上編號。

①孟子曰：「以力假仁者霸，霸必有大國；以德行仁者王，王不待大。湯

---

* 本所研究員。

① 關於此一爭辯，參閱黃俊傑：《孟學思想史論・卷一》（臺北：東大圖書公司，1991年），頁443–452；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，1997年），頁143–155。

以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不贍也；以德服人者，中心悅而誠服也，如七十子之服孔子也。《詩》云：『自西自東，自南自北，無思不服。』此之謂也。」（〈公孫丑上〉第三章）

②孟子曰：「五霸者，三王之罪人也；今之諸侯，五霸之罪人也；今之大夫，今之諸侯之罪人也。天子適諸侯曰巡狩，諸侯朝於天子曰述職。春省耕而補不足，秋省斂而助不給。入其疆，土地辟，田野治，養老尊賢，俊傑在位，則有慶；慶以地。入其疆，土地荒蕪，遺老失賢，掊克在位，則有讓。一不朝，則貶其爵；再不朝，則削其地；三不朝，則六師移之。是故天子討而不伐，諸侯伐而不討。五霸者，摟諸侯以伐諸侯者也。故曰：五霸者，三王之罪人也。五霸，桓公爲盛。葵丘之會諸侯，束牲、載書而不歃血。初命曰：『誅不孝，無易樹子，無以妾爲妻。』再命曰：『尊賢育才，以彰有德。』三命曰：『敬老慈幼，無忘賓旅。』四命曰：『士無世官，官事無攝，取士必得，無專殺大夫。』五命曰：『無曲防，無遏糴，無有封而不告。』曰：『凡我同盟之人，既盟之後，言歸于好。』今之諸侯，皆犯此五禁，故曰：今之諸侯，五霸之罪人也。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〉第七章）

③孟子曰：「霸者之民，驩虞如也；王者之民，皞皞如也。殺之而不怨，利之而不庸，民日遷善而不知爲之者。夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉？」（〈盡心上〉第十三章）

④孟子曰：「堯、舜，性之也；湯、武，身之也；五霸，假之也。久假而不歸，惡知其非有也？」（〈盡心上〉第三十章）

在歷代註家對這四段文字的不同詮釋之中，最主要的爭論點在於：王霸之間究竟只是程度上的差別？還是本質上的區分？前一論點可稱爲「王霸同質論」，後一論點可稱爲「王霸異質論」。在歷代註家當中，主張王霸異質論者

實不乏其人，其中最重要的代表或許是朱子。朱子在《孟子集注》中解釋上引第四段文字時說道：「堯、舜天性渾全，不假修習。湯、武修身體道，以復其性。五霸則假借仁義之名，以求濟其貪欲之私耳。」又其《孟子或問》云：「古之聖人致誠心以順天理，而天下日服，王者之道也。〔……〕若夫齊桓、晉文，則假仁義以濟私欲而已。設使僥倖於一時，遂得王者之位而居之，然其所由，則固霸者之道也。」②程明道（1032–1085）則有〈論王霸箚子〉，其中說道：

> 得天理之正，極人倫之至者，堯、舜之道也；用其私心，依仁義之偏者，霸者之事也。王道如砥，本乎人情，出乎禮義，若履大路而行，無復回曲。霸者崎嶇反側於曲徑之中，而卒不可與入堯、舜之道。故誠心而王則王矣，假之而霸則霸矣，二者其道不同，在審其初而已。〔……〕苟以霸者之心而求王道之成，是衒石以爲玉也。故仲尼之徒無道桓、文之事，而曾西恥比管仲者，義所不由，況下於霸者哉？③

黃宗羲（1610–1695）在《孟子師說》中也說道：「王霸之分，不在事功，而在心術。事功本之心術者，所謂『由仁義行』，王道也。只從迹上模倣，雖件件是王者之事，所謂『行仁義』者，霸也。」④張九成在其《孟子傳》中則說道：「有聖王之學，有霸者之學。聖王之學，其本爲天下國家，故其說以民爲主。霸者之學，其本在於便一己而已矣，故其說以利爲主。」⑤王安石也說道：

---

② 〔宋〕朱熹：《朱子遺書》（臺北：藝文印書館，1971年據清康熙中禦兒呂氏寶誥堂重刻白察洞原本影印），第5册，《孟子或問上》，卷1，頁5上。

③ 〔宋〕程顥、程頤：《河南程氏文集》，卷1，見《二程集》（臺北：里仁書局，1982年），頁450–451。

④ 〔清〕黃宗羲：《孟子師說》，卷1，見沈善洪主編：《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1985–1994年），第1册，頁51。

⑤ 〔宋〕張九成：《孟子傳》（臺北：世界書局，1986年《景印摛藻堂四庫全書薈要》第71册），卷2，頁9上。

仁義禮信，天下之達道，而王霸之所同也。夫王之與霸，其所以用者則同，而其所以名者則異，何也？蓋其心異而已矣。其心異則其事異，其事異則其功異，其功異則其名不得不異也。王者之道，其心非有求於天下也，所爲仁義禮信者，以爲吾所當爲而已矣。〔……〕霸者之道則不然：其心未嘗仁也，而患天下惡其不仁，於是示之以仁；其心未嘗義也，而患天下惡其不義，於是示之以義；其於禮信，亦若是而已矣。⑥

類似之說在歷代的《孟子》注疏中還有不少，此處無法（亦不必）一一引述。在歷代註家中，持此說者顯然居多數，這並非出於偶然，而是因爲此說在《孟子》書中有其根據。首先，以上諸人之說可用黃宗羲的「王霸之分，不在事功，而在心術」一語概括之。以道德存心作爲理想政治之基礎，確是孟子的一貫觀點。故他說：「先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。」（〈公孫丑上〉第六章）又說：「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〉第三章）再則說：「惟大人爲能格君心之非。君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正。一正君而國定矣。」（〈離婁上〉第二十章）

其次，孟子的確有貶抑霸者之意。譬如，齊宣王問他說：「齊桓、晉文之事，可得聞乎？」他答道：「仲尼之徒無道桓、文之事者，是以後世無傳焉，臣未之聞也。無以，則王乎？」（〈梁惠王上〉第七章）又據〈公孫丑上〉第一章所載：

公孫丑問曰：「夫子當路於齊，管仲、晏子之功，可復許乎？」孟子曰：「子誠齊人也，知管仲、晏子而已矣。或問乎曾西曰：『吾子與子路孰賢？』曾西蹙然曰：『吾先子之所畏也。』曰：『然則吾子與管仲

⑥ 〔宋〕王安石：《臨川先生文集》（臺北：臺灣商務印書館，1979年《四部叢刊正編》第46冊），卷67，頁6，〈王霸〉。

孰賢？』曾西艴然不悅，曰：『爾何曾比予於管仲？管仲得君，如彼其專也；行乎國政，如彼其久也；功烈，如彼其卑也。爾何曾比予於是？』」曰：「管仲，曾西之所不爲也，而子爲我願之乎？」

「五霸」究竟何所指，儘管有不同的說法⑦，但均包括齊桓公與晉文公在內。故孟子對齊桓公、晉文公與管仲的臧否實即代表他對霸者的評價。因此，程明道在上引〈論王霸箚子〉的文字中也引述了這兩段故實，作爲佐證。

但更重要的是，以上諸人之說均預設：孟子的王霸之辨是其義利之辨在政治領域中的邏輯延伸。這在朱子與陳亮關於漢、唐的辯論中尤其可以清楚地看出來。關於朱子與陳亮之間的這場辯論，當代學者已有深入的討論，此處不再重覆⑧。就本文的目的而言，我們可將雙方所代表的觀點簡述如下：在倫理學的層面，朱子堅守孟子的義利之辨，代表「存心倫理學」（Gesinnungsethik）的立場；陳亮雖則認爲義不能脫離利，反對無功利內容的義，因而代表「功效倫理學」（Erfolgsethik）——甚至可以說，「功利主義倫理學」（utilitarian

⑦ 關於五霸之說，參閱黃俊傑：《孟學思想史論・卷一》，頁456。

⑧ 關於這場辯論，請參閱：

(1)Hoyt C. Tillman, *Utilitarian Confucianism: Ch'en Liang's Challenge to Chu Hsi* (Cambridge/Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1982), pp. 133–168.

(2)Hoyt C. Tillman, *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1992), pp. 155–186.

(3)田浩著，姜長蘇譯：《功利主義儒家——陳亮對朱熹的挑戰》（南京：江蘇人民出版社，1997年），頁94–119。

(4)田浩著：《朱熹的思維世界》（臺北：允晨文化公司，1996年），頁217–264。

(5)牟宗三：《政道與治道》（臺北：臺灣學生書局，1987年），頁221–269。

(6)鄧廣銘：〈朱陳論辯中陳亮王霸義利觀的確解〉，見《鄧廣銘治史叢稿》（北京：北京大學出版社，1997年），頁214–224。

(7)葉世昌、馬新愛：〈陳亮主張「義利雙行」說質疑——兼論陳亮、朱熹在義利觀上的分歧〉，《孔孟月刊》第35卷第8期（1997年4月），頁28–31。

以上著作中，(3)是(1)的中譯本，(4)是(2)的修訂中譯本。

ethics）——的立場。

在德國倫理學的討論中，「功效倫理學」與「存心倫理學」是依嚴格二分法而畫分的兩種倫理學型態。簡單地說，功效倫理學主張：一個行爲的道德價值之最後判準在於該行爲所產生或可能產生的後果；反之，存心倫理學則堅持：我們判定一個行爲之道德意義時所根據的主要判準，並非該行爲所產生或可能產生的後果，而是行爲主體之存心。董仲舒所謂「正其誼不謀其利，明其道不計其功」正是代表存心倫理學的觀點，而功利主義倫理學則是一種典型的功效倫理學。朱子和陳亮從這兩個不同的倫理學立場出發，對漢高祖、唐太宗的評價便截然不同。在朱子看來，儘管漢高祖、唐太宗有輝煌的功業，但這只是「與天理暗合」，並不能使其私欲合理化，故他們所行的仍是霸道，而非王道。朱子在與陳亮的信中說道：

> 老兄視漢高帝、唐太宗之所爲，而察其心，果出於義耶？出於利耶？出於邪耶？正耶？若高帝，則私意分數猶未甚熾，然已不可謂之無。太宗之心，則吾恐其無一念之不出於人欲也。直以其能假仁借義以行其私，而當時與之爭者，才能智術既出其下，又無有仁義之可借，是以彼善於此，而得以成其志耳。若以其能建立國家，傳世久遠，便謂其得天理之正，此正是以成敗論是非，但取其獲禽之多，而不羞其詭遇之不出於正也。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。⑨

由這段話我們可以很清楚地看出：朱子係根據孟子的義利之辨來衡量漢高祖、唐太宗之所爲，而斷定其心出於利，是孟子所謂「以力假仁者霸」。在他看

⑨ 郭齊、尹波點校：《朱熹集》（成都：四川教育出版社，1996年），第3册，卷36，頁1592，〈答陳同甫〉第六書。標點略有更改。

來，王與霸之不可混同，正如義與利之判然而分，所以他說：

> 夫人只是這箇人，道只是這箇道，豈有三代、漢、唐之別？但以儒者之學不傳，而堯、舜、禹、湯、文、武以來轉相授受之心不明於天下，故漢、唐之君雖或不能無暗合之時，而其全體卻只在利欲上。此其所以堯、舜、三代自堯、舜、三代，漢祖、唐宗自漢祖、唐宗，終不能合而爲一也。⑩

但依陳亮之見，義之所以爲義，不能單以存心爲斷，而須計其功利。他由否定義利之辨，進而否定王霸之辨。故他反駁朱子道：

> 孔子之稱管仲曰：「威〔桓〕公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！如其仁！」又曰：「一正〔匡〕天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。」說者以爲：孔氏之門，五尺童子皆羞稱五伯；孟子力論伯者以力假仁；而夫子稱之如此，所謂「如其仁」者，蓋曰似之而非也。觀其語脈，決不如說者所云。故伊川所謂「如其仁」者，稱其有仁之功用也。仁人明其道不計其功，夫子亦計人之功乎？若如伊川所云，則亦近於來諭所謂「喜獲禽之多」矣。⑪

主張王霸同質論者往往引述孔子對齊桓公與管仲的正面評價，作爲理據。的確，孔子並不完全否定霸者之所爲，如《論語・憲問》第十五章云：「晉文公譎而不正，齊桓公正而不譎。」此外，他曾兩度稱贊管仲之功業，分別載於《論語・憲問》第十六及十七章：

> 子路曰：「桓公殺公子糾，召忽死之，管仲不死。」曰：「未仁乎？」子曰：「桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！如其仁！」子貢曰：「管仲非仁者與？桓公殺公子糾，不能死，又相之。」子曰：

⑩ 《朱熹集》，第3册，卷36，頁1600，〈答陳同甫〉第八書。標點略有更改。

⑪ 《陳亮集》（北京：中華書局，1987年增訂本），下册，卷28，頁349，〈又乙巳春書之二〉。

「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣！豈若匹夫匹婦之爲諒也，自經於溝瀆而莫之知也！」

主張王霸異質論者除非承認孟子與孔子對王霸的看法不同，否則必須面對這兩段話的詮釋問題。陳亮在此提及的伊川之說見於一則語錄：

孔子未嘗許人以仁。或曰：「稱管仲『如其仁』，何也？」曰：「此聖人闡幽明微之道。只爲子路以子糾之死，管仲不死爲未仁，此甚小卻管仲，故孔子言其有仁之功。此聖人言語抑揚處，當自理會得。」⑫

朱子在《論語集注》中就採取伊川之說，因此他說：「如其仁，言誰如其仁者，又再言以深許之。蓋管仲雖未得爲仁人，而其利澤及人，則有仁之功矣。」《朱子語類》中有一段話說得更爲詳細：

龔叟問：「『行仁』與『假仁』如何？」曰：「公且道如何是『行仁』、『假仁』？」曰：「莫是誠與不誠否？」曰：「這箇自分曉，不須問得。如『由仁義行，非行仁義』處卻好問。如行仁，便自仁中行出，皆仁之德。若假仁，便是恃其甲兵之强，財賦之多，足以欺人，是假仁之名以欺其衆，非有仁之實也。故下文言『伯必有大國』，其言可見。」又曰：「成湯東征西怨，南征北怨，皆是拯民於水火之中，此是行仁也。齊桓公時，周室微弱，夷狄强大，桓公攘夷狄，尊王室，『九合諸侯，不以兵車』。這只是仁之功，終無拯民塗炭之心，謂之行仁則不可。」⑬

「如其仁」一語宜作何解？歷代注疏家頗有爭議。孔安國註曰：「誰如管仲之仁？」邢昺據此將這句話解作：「足得爲仁，餘更有誰如其管仲之

⑫ 《河南程氏遺書》，卷18，〈伊川先生語四〉，見《二程集》，上册，頁183。

⑬ 《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986年據北京中華書局1986年版翻印），第4册，卷52，頁1277。

仁？」⑭意謂孔子許管仲爲仁者。朱子將這句話解作「誰如其仁」，在訓詁上係採孔安國之說，但在義理上卻認爲孔子未許管仲以仁，只是肯定其「仁之功」。陳文祥在其《四書辨疑》中對朱子的解釋提出質疑：

> 注言「誰如其仁」，一「誰」字該盡古今天下之人，更無人如管仲之仁，無乃許之太峻乎！仲爲霸者之佐，始終事業不過以力假仁而已，所假之仁非其固有之仁，豈有人皆不如之理？夫子向者言「管仲之器小哉」，又謂僭不知禮，今乃連稱「誰如其仁，誰如其仁」，聖人之言何其不恆如是邪？況經之本文，「如其」上亦無「誰」字之意。王滹南曰：「『如其』云者，幾近之謂也。」此解「如其」二字意近。然此等字樣，但可意會，非訓解所能盡。大抵「如」之爲義，蓋極似本真之謂，如云「如其父」、「如其兄」、「如其所聞」，文字語話中似此用「如其」字者不少。以此相方，則「如其仁」之義乃可見。管仲乃假仁之人，非有仁者真實之仁，所成者無異，故曰「如其仁」也。⑮

陳文祥在訓詁上對朱子提出的批評甚有道理，但在義理上他與朱子仍屬同調，因爲他們均認爲孔子並未許管仲以仁。此外，無論是將「如其」二字解作「虛擬之詞」（黃培芳《雲泉隨札》），解作「乃」（黃式三《論語後案》及劉寶楠《論語正義》），解作「似乎」（李光地《論語劄記》）⑯，還是將「如其仁」三字解作「如何其以仁也」（俞樾《諸子平議》）⑰，都是意謂孔子對管

---

⑭ 〔魏〕何晏注、〔宋〕邢昺疏:《論語注疏》（臺北：臺灣中華書局，《四部備要》本），卷14，頁5。

⑮ 引自程樹德：《論語集解》（臺北：鼎文書局，1973年），卷29，頁857-858。

⑯ 以上諸說見同前書，卷29，頁858。

⑰ 〔清〕俞樾：《諸子平議》，卷34，頁399；此書收入《新編諸子集成》（臺北：世界書局，1978年），第8册。 汪榮寶則贊同孔安國註，反對俞說，說見其《法言義疏》（北京：中華書局，1987年），上册，卷2，頁38-39。

NATIONAL CENTRAL LIBRARY 國家圖書館 ROC

仲之仁有所保留。比較特殊的解釋見諸鄭汝諧的《論語意原》及翟灝的《四書考異》，他們都認爲「其」字實指召忽，意謂管仲如召忽之仁⑱。這種解釋除了在訓詁上有些牽強之外，還得面對陳文祥的上述質疑。

不論如何，朱子的解釋進一步證實了以上所說：朱子從「存心倫理學」的立場將王霸之辨理解爲義利之辨在政治領域中的邏輯延伸。他以孟子所說的「由仁義行」與「行仁義」來解釋王霸之別。「由仁義行」與「行仁義」之區別是一切存心倫理學的基本預設。它相當於康德所謂「出於義務」（aus Pflicht）與「合乎義務」（pflichtmäßig）——或者說，「道德性」（Moralität）與「合法性」（Legalität）——之別。康德倫理學也是一種典型的存心倫理學。巧的是，康德在《論永久和平》中討論政治與道德的關係時，也提出「道德的政治家」與「政治的道德家」之區別。根據他的說明，「道德的政治家」是「一個將治國的原則看成能與道德並存的人」，而「政治的道德家」則是「編造出一套有助於政治家之利益的道德」⑲。換言之，前者將道德視爲政治的基礎，後者只是利用道德，以遂行其政治目的。如果朱子對於孟子王霸之辨的詮釋無誤的話，我們便可以套用康德的概念說：王者屬於「道德的政治家」，霸者則屬於「政治的道德家」。

但陳亮的質疑是：即使依照伊川、朱子的詮釋，孔子許管仲以「如其仁」，是許其「有仁之功」，則顯然孔子也承認政治家須計及功利。陳亮由此論斷：義、利之間無法截然畫分，而王、霸之間亦無本質上的區別（至多只有程度上的區別）。因此，誠如鄧廣銘先生所言，陳亮是「王道霸道一元論者」，亦是「仁義功利一元論者」⑳。不過，陳亮以孔子許管仲以「如其仁」

⑱ 見程樹德：《論語集解》，卷29，頁858。

⑲ Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*, in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademie ausgabe), Bd. 8, S. 372.

⑳ 鄧廣銘：〈朱陳論辯中陳亮王霸義利觀的確解〉，《鄧廣銘治史叢稿》，頁224。

的事實來反駁朱子，乃至孟子，在論證上是無力的。筆者在〈從康德的「幸福」概念論儒家的義利之辨〉一文中曾反駁「孟子是功利主義者」的看法，而指出：孟子的義利之辨基本上預設存心倫理學的立場，此一分辨旨在強調「善之異質性（heterogeneity）」，即反對將道德意義的「善」化約爲非道德意義的「善」，但他並不排斥非道德意義的「善」，而只是反對以之爲道德價值之唯一的或最後的判準。因此，孟子仍可接受功利原則作爲衍生的道德原則㉑。

進而言之，如果孟子的王霸之辨確如朱子所理解的，是義利之辨在政治領域中的邏輯延伸，則王者亦未必不計及功利，甚至可能會將功利（尤其是公衆之利益）之追求視爲己任。筆者在〈存心倫理學、責任倫理學與儒家思想〉一文中曾詳細討論德國社會學家韋伯（Max Weber）所謂的「責任倫理學」（Verantwortungsethik），並且指出：眞正的「存心倫理學」（康德與孟子的倫理學均屬此類）在邏輯上不但與韋伯所謂的「責任倫理學」不相牴牾，甚至涵蘊後者。韋伯提出「責任倫理學」的概念，主要是爲了提醒政治家（尤其是身處於現代多元社會的政治家）：他們不止在存心上應有所堅持，還要考慮其行爲可能帶來的後果，並對此負責。若筆者對韋伯的理解無誤的話，孟子當會同意「責任倫理學」的原則。故筆者在經過詳細分析之後，得出以下的結論：「〔……〕以孔、孟爲代表的儒家主流思想基本上包含兩個倫理學面向，這兩個面向分別對應於康德底『存心倫理學』與韋伯底『責任倫理學』。」㉒因此，黃宗羲說：「王者未必不行霸者之事，而霸者不能有王者之心。」㉓可謂得其要旨。

㉑ 參閱拙著：《儒家與康德》（臺北：聯經出版公司，1990年），頁147–152。

㉒ 拙作：〈存心倫理學、責任倫理學與儒家思想〉，《臺灣社會研究》第21期（1996年元月），頁242。

㉓ 〔清〕黃宗羲：《孟子師說》，卷7，見沈善洪主編：《黃宗羲全集》，第1册，頁152。

陳亮與朱子的辯論還牽涉到一個歷史哲學的問題，即「道之歷史性」的問題。如上文所引，朱子論秦、漢以後的中國歷史說：「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。」陳亮的觀點正好與此針鋒相對，他說：

> 本朝伊、洛諸公辨析天理人欲，而王霸義利之說於是大明。然謂三代以道治天下，漢、唐以智力把持天下，其說固已不能使人心服；而近世諸儒，遂謂三代專以天理行，漢、唐專以人慾行，其間有與天理暗合者，是以亦能久長。信斯言也，千五百年之間，天地亦是架漏過時，而人心亦是牽補度日，萬物何以阜蕃，而道何以長存乎？故亮以爲：漢、唐之君，本領非不洪大開廓，故能以其國與天地並立，而人物賴以生息。惟其時有轉移，故其間不無滲漏。曹孟德本領一有蹺欹，便把捉天地不定，成敗相尋，更無著手處。此卻是專以人慾行，而其間或能有成者，有分毫天理行乎其間也。諸儒之論，爲曹孟德以下諸人設可也，以斷漢、唐，豈不冤哉！高祖、唐宗豈能心服於冥冥乎？天地鬼神亦不肯受此架漏。謂之雜霸者，其道固本於王也。㉔

陳亮的意思是說：若依朱子等人所說，秦、漢以後，道未嘗一日得行於天地之間，則道完全成爲抽象的、懸空的，而失去其在歷史中的現實性。若說道在歷史中偶有不得體現之時（如曹魏），尚有可能；若說千五百年來，道完全不得實現，誰能相信？「心有時而泯，可也，而謂千五百年常泯，可乎？法有時而廢，可也，而謂千五百年常廢，可乎？」㉕綜言之，朱子等人從孟子的王霸之辨出發，強調道之理想性，故必然將漢武帝、唐太宗歸諸霸者；反之，陳亮從

㉔ 《陳亮集》，下册，卷28，頁340，〈又甲辰秋書〉。標點略有更改。
㉕ 同前書，下册，卷28，頁349，〈又乙巳春書之二〉。標點略有更改。

「王道霸道一元論」出發，強調道之現實性（歷史性），故要爲漢武帝、唐太宗爭一席之地，謂其所爲亦本乎王道。

其實，朱子等人並不否認漢高祖、唐太宗之功業，只是反對因其功業而將他們歸諸王者，因爲他們只是「以力假仁者」。「與天理暗合」是朱子等人對漢高祖、唐太宗的歷史評價。在強調政治理想主義的康德，亦可見到類似的思考。如上所述，康德強調政治應以道德爲基礎；此外，他也揭櫫「永久和平」爲人類歷史發展的目的。依康德之見，「永久和平」是人類的實踐理性之要求，但它在歷史中的逐步實現並非全靠實踐理性的力量。在《論永久和平》一書中，康德指出：永久和平之達成和保障一方面依靠「在最熱烈的競爭中所有力量底平衡」，另一方面依靠「相互的自利」，即「商業精神」㉖。在〈在世界公民底觀點下的普遍歷史之理念〉一文中，他爲人類歷史的發展提出了九條定律，其中的第四條定律是：「**自然爲促成全部自然稟賦之發展所使用的手段是這些稟賦在社會中的對抗，但係就這種對抗最後成爲一種合乎法則的社會秩序之原因而言。**」㉗此處所謂「一種合乎法則的社會秩序」其實便是指「永久和平」。接著，他解釋道：「這裏所說的『對抗』，我是指人底**非社會的社會性**（ungesellige Geselligkeit）；也就是說，人進入社會的性癖（Hang），而這種性癖卻與一種不斷威脅要分裂這個社會的普遍抗拒連結在一起。這種稟賦顯然存在於人性之中。」㉘簡言之，所謂「非社會的社會性」是指人類的私欲在社會生活中所造成的對抗。康德在這種對抗中看到促使人類歷史進步的動力，因爲它們可以激發人類理性之潛能，使之進一步發展。

後來，黑格爾也提出「理性之詭詐」（List der Vernunft）的概念。他在

㉖ I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, a.a.O., S. 367f.

㉗ I. Kant, "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", in: *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. 8, S. 20.

㉘ 同前註。

NATIONAL CENTRAL LIBRARY 國家圖書館 ROC

《哲學百科全書》中解釋道：

> 理性是**詭詐的**，正如它是**有力的**。這種詭詐根本存在於中介性的活動之中。當這種活動讓對象按照它們自己的本性相互影響，並且相互消耗，而不直接干涉此一過程之際，它仍然僅促使**它的**目的實現。在這個意義下，我們可以說：對於世界及其進程，神意表現爲絕對的詭詐。上帝任由人類放縱其激情和興趣，其結果卻是實現了他自己的目標，而這些目標並非他所利用的人類原先所關心的。㉙

此處所說的「理性」相當於目的論觀點下的「上帝」，或者說，「天意」（Vorsehung）。無論是康德的「非社會的社會性」，還是黑格爾的「理性之詭詐」，均有助於了解朱子所謂「與天理暗合」之義。此中的歷史哲學意涵是：人類的私欲也可成爲歷史發展的動力㉚。

「暗合」之說使朱子可以在堅持王霸異質論的同時，亦承認霸者之功業，從而避開陳亮的指摘。《朱子語類》有一段文字顯示朱子對於霸者的肯定：

> 亞夫問：「管仲之心既已不仁，何以有仁者之功？」曰：「如漢高祖、唐太宗，未可謂之仁人。然自周室之衰，更春秋、戰國，以至於暴秦，其禍極矣！高祖一旦出來平定天下，至文、景時幾至刑措。自東漢以下，更六朝、五胡，以至於隋，雖曰統一，然煬帝繼之，殘虐尤甚。太宗一旦掃除，以致貞觀之治。此二君者，豈非是仁者之功耶！若以其心言之，本自做不得這箇功業。然謂之非仁者之功，可乎？管仲之功亦猶是也。」㉛

㉙ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* I, in: *G.W.F. Hegel: Werke*, Theorie Werkausgabe (Frankfurt/M 1969ff.), Bd. 8, S. 365, §209 Zusatz.

㉚ 關於此一意涵，請參閱拙作：〈康德的「歷史」概念〉，《中國文哲研究集刊》第7期（1995年9月），頁170–172。

㉛ 《朱子語類》，第3册，卷44，頁1128。標點略有更改。

再者，面對陳亮以道之現實性相質疑，我們可以代朱子答覆如下：誠然，道無一日不行，然道之運行未必皆出於人之自覺。故客觀而論，漢高祖、唐太宗之功業固可視爲道於不自覺中的實現，但就王、霸之嚴格區別而言，他們決非王者。

但朱子畢竟未像康德和黑格爾那樣，在「暗合」說的基礎上進一步提出其關於歷史發展的構想。因此，牟宗三先生說：朱子的思考僅停於「知性之抽象階段」中[32]。不過，在先秦儒家中並不乏這類的思考。姑且不論日後公羊家「據亂世」、「升平世」、「太平世」的三世說，孔子本人即有「齊一變，至於魯；魯一變，至於道」（《論語・雍也》第二十四章）之說。在本文開頭所引有關王霸之辨的第二段引文中，孟子所說：「五霸者，三王之罪人也；今之諸侯，五霸之罪人也；今之大夫，今之諸侯之罪人也」，也隱含他關於歷史進展（或倒退）的思考。在這段引文中，孟子對於齊桓公的描述並不差，頗類乎《荀子・王霸篇》所說的「信立而霸」與「與端誠信全之士爲之則霸」[33]。在孟子論王霸之辨的第三段引文中，「霸者之民，驩虞如也」的描述亦不算差。由此可知，孟子在政治哲學中嚴王霸之辨並無礙於他在歷史思考中承認霸者的相對價值與地位。這使我們有必要重新考慮第四段引文中所說的「五霸，假之也。久假而不歸，惡知其非有也？」一語，究竟應如何詮釋。

關於這句話的涵義，趙岐注：「五霸若能久假仁義，譬如假物，久而不歸，安知其不眞有也？」單從語法上來看，這種解釋文從字順，應是確解。所

---

[32] 牟宗三：《政道與治道》，頁253–260。

[33] 有些學者（如韋政通先生）強調荀子與孟子的王霸論之不同，認爲：荀子並不像孟子那樣，主張王者與霸者在本質上的區別，而只是承認兩者在程度上的差異。請參閱韋政通編：《中國哲學辭典》（臺北：大林出版社，1980年），頁167，〈王與霸〉條。但依筆者淺見，這種看法大有商榷的餘地。因爲這種看法不但忽略了荀子亦主張義利之辨，在政治上強調「以義制利」（《荀子・正論篇》），也未考慮到孟子對於霸者亦有與荀子類似的評價。

以，理雅各（James Legge）、劉殿爵的英譯本和衛禮賢（Richard Wilhelm）的德譯本都採取這種解釋。焦循《孟子正義》也是根據趙注去加以發揮，其文曰：「五霸假借仁義之名，旋復不仁不義，不能久也。假而能久，仁亦及人，究殊乎不能假而甘爲不仁者也。」㉞

但就義理而言，這種解釋似乎否定了王霸異質論。所以，朱子不接受這種解釋，其《孟子集注》云：「歸，還也；有，實有也。言竊其名以終身，而不自知其非眞有。或曰：『蓋嘆世人莫覺其僞者』，亦通。舊說：『久假不歸，即爲眞有』，則誤矣。」所謂「舊說」即是指趙注。朱子明白地反對這種解釋，甚至說：「諸家多如此說，遂引惹得司馬溫公、東坡來鬬孟子。」㉟此外，《朱子語類》亦載有以下的討論：

> 或問：「『仁，人心也。』若假借爲之，焉能有諸己哉？而孟子卻云：『五霸久假而不歸，惡知其非有？』何也？」曰：「此最難說。前輩多有辨之者，然卒不得其說。『惡知』二字爲五霸設也，如云五霸自不知也。五霸久假而不歸，安知其亦非己有也。」㊱

由「此最難說」一語，可見朱子亦覺此句的解釋很難兼顧語法與義理。他以「五霸」爲「烏知其非有也？」一語的主詞，雖符合他自己對王霸之辨的理解，但在語法上卻不甚順適。黃宗羲《孟子師說》亦承此說而加以發揮：

> 「久假而不歸」者，不歸於帝王之誠。「烏知其非有」，則以五霸終不知其非己有也。彼方有功業可見，有聲名可借，以其在外者爲己之所有也。不然，雖己所不欲爲，遷於事勢，而不得爲，豈己之所有哉？㊲

㉞ 〔清〕焦循：《孟子正義》（臺北：文津出版社，1988年），下册，頁924。
㉟ 《朱子語類》，第4册，卷60，頁1449。標點略有更改。
㊱ 同前註，頁1448。標點略有更改。
㊲ 〔清〕黃宗羲：《孟子師說》，卷7，見沈善洪主編：《黃宗羲全集》，第1册，頁156。

或許是由於朱子的解釋在語法上顯得牽強，明儒呂坤（1536–1618）另闢蹊徑，即在語法上從舊說，但在義理上另作新解。他說：

> 王霸以誠僞分，自宋儒始。其實誤在「五伯假之」、「以力假仁」二「假」字上，不知這「假」字只是借字。二帝、三王以天德爲本，便自能行仁，夫焉有所倚？霸者要做好事，原没本領，便少不得借勢力以行之。不然，令不行，禁不止矣。乃是借威力以行仁義。故孟子曰：「以力假仁者霸。」以其非身有之，故曰假借耳。人之服之也，非爲他智能，愚人没奈他威力何，只得服他。服人者以强，服於人者以僞。管、商都是霸佐，看他作用，都是威力制縛人，非略人略賣人者。故夫子只説他器小，孟子只説他功烈如彼其卑。〔……〕以德以力，所行底門面都是一般仁義。如五禁之盟，二帝、三王難道説他不是？難道反其所爲？他只是以力行之耳。「德」、「力」二字最確，「誠」、「僞」二字未穩，何也？王霸是個龕分別，不消説到誠僞上。若到細分別處，二帝三王便有誠僞之分，何況霸者？㊳

他將「假」解釋爲「憑藉」，而非「假借」之意。依此，王者之德足以化民，自然毋須憑藉威力。這是根據孟子王霸之辨的第三段文字中所描述的王者德化之效——「所過者化，所存者神，上下與天地同流」——而說。呂坤將「以力假仁」解釋爲「借威力以行仁義」。故在他看來，王霸之別不在其動機，而在其手段：王者能以德化人，自然能行仁義；霸者無王者之德，不足以服人心，只能憑藉威力以行仁義。呂坤在此雖未特別解釋「烏知其非有也？」一語，但既然他不以誠僞分王霸，則他採取舊說「久假不歸，即爲眞有」，亦是順理成章之事。這樣的解釋雖有巧思，但在語法上又產生新的問題。因爲孟子明明是

㊳ 〔明〕呂坤：《呻吟語》（臺北：河洛圖書公司，1974年），頁252–253。標點有所更改。

說「假仁」，而非「假力」，而且「堯、舜，性之也；湯、武，身之也；五霸，假之也」一語中的三個「之」字應是同指「仁」或「仁義」，而不可能是指「力」。但更大的困難是：這種解釋有違孟子的義利之辨，因而不符合其存心倫理學的立場。

據筆者所知，既能在語法上說得通、又符合孟子義利之辨的解釋似乎只有張栻之說。此說見於其《孟子說》，其文曰：

> 〔……〕五霸則異乎是：特慕夫仁義之名，有所爲而爲之，非能誠體之者也。夫假之則非真有矣，而孟子謂「久假而不歸，惡知其非有」，何哉？此幽闡以示人之意。蓋五霸，暫假而暫歸者也。〔……〕若使其久假而不歸，亦豈不美乎？夫假之者，未有不歸者也。使其假而能久，久之而不歸，則必有非苟然者矣。是必因其假而有所感發於中，而後能然也。至其不歸，則孰曰非己有乎？有之者，不係於假，而係於不歸也。孟子斯言，與人爲善，而開其自新之道，所以待天下與來世者，亦可謂弘裕矣。㊴

在語法方面，張栻一如趙岐，將此句解作「久假不歸，即爲眞有」；而在義理方面，他卻像朱子一樣，從義利之辨出發，堅持王霸異質論。這種解釋與孟子承認霸者的相對價值與地位正相吻合，且因此賦予政治領域一個相對獨立的地位，而這正是朱子所忽略的。

康德在《論永久和平》中論及政治與道德的關係時，其中一段話與張栻之說頗有異曲同工之妙：

> 縱然有人仍可能懷疑在一個國家中共同生活的人有某種根植於人性的邪惡，而似有幾分道理地將這些人底心意之違法表現歸因於一種仍不夠進

㊴ 〔宋〕張栻：《孟子說》（臺北：世界書局，1986年《景印摛藻堂四庫全書薈要》第70冊），卷7，頁29下–30下。

> 步的文化之缺陷（野蠻），但是在各**國**彼此的對外關係中，這種邪惡卻完全無所遮掩且無可否認地顯現出來。在每個國家內部，這種邪惡被國家法律底强制所掩蓋，因爲有一種更大的力量（即政府底力量）强烈地抵制公民間相互施暴的傾向，且因此不單是使全體染上一層道德的色彩〔……〕，而是由於違法的傾向之發作受到阻撓，對法權的直接敬畏底道德稟賦之發展實際上也變得容易多了。因爲如今每個人均自信：只要他能預期其他每個人也都會照樣去做，他就會尊重且恪守法權底概念；而在這個問題上，他由政府得到部分的保證。這樣一來，他便向道德邁進了一大步（儘管還未步入道德底領域），甚至爲了這個義務概念本身之故，不計回報地信守之。㊵

法律只能規範人的行爲，而不涉及其存心；就此而言，它只能保證「合法性」，而不能保證「道德性」。這是顯而易見的道理。但是康德進一步指出：法律狀態可以爲人的道德稟賦之發展創造有利的外在條件。因此，他在該書的另一處寫道：「我們不能由道德去指望良好的國家憲法，而不如反過來，由良好的國家憲法才能指望一個民族之良好的道德教化。」㊶康德在此所談的是一國之內的法治。在國際關係方面，他也有類似的見解。譬如，當他談到各國常假「法權」（Recht）之名而行侵略之實時，說道：

> 我們可在各民族底自由關係中赤裸裸地見到人性之邪惡（然而，在文明的法律狀態中，這種邪惡大大地爲政府底强制所掩蓋），因此我們的確會驚訝於以下的事實：「法權」一詞仍無法被視爲迂腐而完全摒諸戰爭政策之外，而且仍無任何國家敢公開表示贊同上述的看法。因爲儘管**雨果・格羅秀斯**（Hugo Grotius）、**普芬道夫**（Pufendorf）、**瓦戴爾**

㊵ I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, a.a.O., S. 375f. Anm.

㊶ 同前註，S. 366。

（Vattel）等人（純屬惱人的安慰者）在哲學方面或外交方面所草擬的法典並不具有——或者甚至無法具有——絲毫**法律**效力（因爲各國就其爲國家而言，並非處於一種共同的外在强制之下），他們仍始終真誠地被提起，來爲一場軍事攻擊**辯護**。但是並無任何這樣的例子：以如此重要的人物底證詞來支持的論據曾促使一個國家撤消其計畫。每個國家對法權底概念所表示的這種敬意（至少在口頭上）的確證明：在人底內部可發現一種更强大的（雖然目前半昏睡的）道德稟賦，有朝一日可主宰在他內部的邪惡原則（他無法否認這點），並且期望他人也如此。㊷

這段話其實是「五霸，假之也。久假而不歸，烏知其非有也？」一語的最佳註腳，而它正好也是出諸一位政治理想主義者之口。準此可知，孟子從政治理想主義的觀點將王霸之分視爲本質上的區分，實無礙於他同時承認現實政治的運作法則。這或許可以部分解釋孟子之所以不將其王道理想之實現寄望於雖有政治合法性、但已毫無實力的周王，反而寄望於齊宣王、梁惠王所代表的新興勢力㊸。

孟子提出所謂的「三辨」，即人禽之辨、義利之辨與王霸之辨。此三辨之間有其一定的邏輯關聯，其中以人禽之辨最爲根本。人禽之辨是從人之價值意識（特別是道德意識）來回答「人是什麼？」這個問題。義利之辨則是在人禽之辨的基礎上，進一步說明道德之本質。最後，孟子將義利之辨延伸到政治領域，而提出王霸之辨，以說明其政治理想。因此，我們可以將孟子的王霸之辨理解爲一種基於義利之辨的政治理想主義。然而正如孟子的存心倫理學並不否認功利原則可作爲衍生的道德原則，其政治理想主義亦承認政治領域可有其相

㊷ I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, a.a.O., S. 355.

㊸ 孟子不尊周王一事在宋代引起了不少批評，請參閱黃俊傑：《孟學思想史論・卷二》，第4章。

對的獨立性及特有的運作邏輯。

孟子與康德這類的政治理想主義者往往被譏爲迂闊、不切實際，以爲他們若非對現實政治無知，便是故意忽略政治運作的現實法則。但康德在《論永久和平》的附錄中也論及「政治與道德間的分歧」。他在此討論現實政治家常用的幾種權謀——「做了再找理由」（*Fac et excusa*）、「如果你做了，就否認」（*Si fecisti, nega*）、「分而治之」（*Divide et impera*）[44]——時，彷彿出諸馬基維利之口。可見康德的政治理想主義並非緣於他對現實政治的無知或忽視。孟子對於政治現實的考慮則明顯地見諸他對當時君王的態度。據《孟子・梁惠王下》第五章所載，孟子面對齊宣王以「寡人有疾，寡人好貨」爲不行王政之藉口時，並不直斥其好貨之心，而是舉公劉好貨之事來鼓勵宣王：「王如好貨，與百姓同之，於王何有？」宣王又藉口說：「寡人有疾，寡人好色。」孟子亦不斥責其好色之心，而是舉太王好色之事來鼓勵宣王：「王如好色，與百姓同之，於王何有？」又據《孟子・梁惠王下》第三章所載，孟子向齊宣王闡明交鄰國之道，宣王不欲行，並且提出「寡人有疾，寡人好勇」之藉口。孟子亦未指摘其好勇之心，而是舉文王一怒而安天下之民爲例，勸宣王效之。好貨、好色、好勇都是私欲，但孟子並未直接否定之，反而承認由此轉化爲王道的可能性。這種思路與上文所引「久假不歸，即爲眞有」之說法正相吻合。對於一般百姓，孟子也說過：「民之爲道也，有恆產者有恆心，無恆產者無恆心。」（《孟子・滕文公上》第三章）這無異於承認：政治運作固然不能違背道德原則，但也應有其現實的（例如經濟的）基礎。因此，孟子的王道政治其實不如一般人所想像的那樣不切實際。這是我們以「德治」或「道德政治」[45]來概括孟子的政治思想時不可忽略的一個面向。但可惜的是，在朱子的詮釋

---

[44] I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, a.a.O., S. 374f.

[45] 參閱黃俊傑：《儒家傳統與文化創新》（臺北：東大圖書公司，1986年），頁12–13。

中，孟子思想中的這個面向始終未受到應有的注意[46]。日後有關孟子政治思想的一些質疑和爭辯或許正是肇因於此。

附記：本文根據本刊兩位匿名審查人之建議作了若干修改和補充，在此特申謝忱。

[46] 據筆者所知，國內學者當中特別注意到孟子哲學中的「歷史性」問題者首推袁保新教授，見其〈天道、心性與歷史——孟子人性論的再詮釋〉，《哲學與文化》第22卷第11期（1995年11月），頁1009–1022。袁教授在此文中強調：要化解孟子人性論中「超越性」與「歷史性」之間可能存在的緊張性，與其以康德的先驗哲學爲參考架構，不如以海德格的基本存有論爲參考架構，因爲後者更適於處理「歷史性」的問題。筆者承認：袁教授的說法不無所見，其詮釋進路亦值得嘗試。不過，筆者在此要特別強調：海德格的基本存有論固然便於說明「歷史性」的問題，但是在另一個更爲根本的問題——價值規範的證立問題——上卻可能會付出更大的代價。這是牟宗三先生批評海德格的基本存有論之主要原因；牟先生的批評見其《智的直覺與中國哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1993年），頁346–367。細心的讀者自不難看出：本文採取的正是先驗哲學的詮釋架構，以顯示這套架構亦可正視人的歷史性，甚至發展出一套歷史哲學。當然，我們在不同的哲學架構之間通過轉譯進行詮釋時，詮釋進路之選擇並無絕對的對錯可言，重要的是詮釋者必須對其所選擇的進路之效力和限度有足夠的自覺。

NATIONAL CENTRAL LIBRARY ROC 國家圖書館

孟子王霸之辨重探

李　明　輝

提　要

王霸之辨是孟子政治思想的核心之一，在後世引起了不少討論與爭辯。其中一項重要的爭論點是：王霸之分究竟是同質的還是異質的？本文作者認爲：孟子將王霸之分視爲異質的，因爲其王霸之辨是其義利之辨在政治領域中的邏輯延伸。孟子的王霸之辨代表一種「存心倫理學」的觀點，這種觀點雖強調「善」之異質性，但仍可將功利原則視爲衍生的道德原則。因此，作者認爲：在朱子與陳亮辯論漢高祖與唐太宗的歷史地位時，朱子較陳亮更能把握孟子王霸之辨的本義。面對陳亮以道之現實性相質疑，朱子亦提出「與天理暗合」之說，以安頓漢高祖、唐太宗的歷史地位。可惜的是，朱子未能像康德、黑格爾那樣，由此進一步正視人類的私欲對歷史發展的推動力，不但未能盡釋後人之疑，亦使孟子政治思想中的一個重要面向隱而不彰。

Mencius' Distinction between the Kingly Way and the Hegemonic Way Reexamined

LEE Ming-huei

The distinction between the "kingly way" (*wang tao*) and the "hegemonic way" (*pa tao*), a focal point of Mencius' political philosophy, has incited various discussions and disputes. A major controversy, among others, involves the following question: whether this distinction is a matter of degree or a matter of essence. This author proposes the latter, because such a distinction is logically implicated in Mencius' differentiation between "rightness" (*i*) and "profit" (*li*). Mencius' distinction between the kingly way and the hegemonic way denotes a viewpoint of "*Gesinnungs-ethik*," which, while presupposing the heterogeneity of the "good," may involve the principle of utility as a derivative moral principle. In the debate between Chu Hsi and Ch'en Liang over the historical status of Han Kao-tsu and T'ang T'ai-tsung, therefore, Chu Hsi better uncovered the connotation of Mencius' distinction between the kingly way and the hegemonic way. Confronted with Ch'en Liang's challenge in terms of the historical actuality of "*tao*," Chu Hsi argued that the deeds of Han Kao-tsu and T'ang T'ai-tsung had already embodied the "*tao*" in a tacit manner. Nevertheless, unlike Kant and Hegel, Chu Hsi did not move forward to deal with the issue of human desires as a motive force of history. Chu thus left hidden an important dimension in Mencius' political philosophy, which has continued to arouse queries and debates.

NATIONAL CENTRAL LIBRARY 國家圖書館 ROC

Key words: rightness and profit kingly way and hegemonic way
Gesinnungsethik

NATIONAL CENTRAL LIBRARY ROC 國家圖書館