

关于孟子政治思想的管窥

赵源一*

I、序言

孟子哲学的“仁义”与“心性”两种理念倾向，包藏着紧张关系，因为前者的理念肯定既存政治，也鼓励积极参政；而後者则包含着要超越既存政治的倾向，甚至否定现存的政治体制。其实，孟子的“仁义论”是综合原始儒家的“仁”论与前期墨家的“义”论而形成的，但是孟子将“仁义”概念结合於他的“心性”概念，而创造新的涵义。由此，孟子政治哲学确立了超阶级的普遍性与道德對於世俗权力的优越性。我们将具备此涵义的孟子之政治思想可以称为仁义的政治思想。那麼，此仁义的政治思想是在整个孟子政治思想中的特色如何？我们依下面的程序来进行探讨：一、仁义政治思想的基本内涵。二、构成仁义政治思想的思维方式，以及其思维方式所蕴涵的意义与问题。

II、仁义政治思想的两义性

在下面，我们将探讨孟子仁义政治思想的内涵，尤其是仁义两种不同涵义，及由此这两种涵义之间所产生的紧张关系：即，仁之政治哲学与义之政治哲学。下面即对这两个政治哲学分别讨论。

在孟子政治思想中，仁的政治哲学系指向“新型国家”的君主所提出的理念，而其涵义是以仁的价值为主的。此概念通常在“仁者”、“仁

* 丽水大学 教授

道”、“仁政”，以及“不仁”等用词中可看见。

文王发政施仁必先斯四者。《梁惠王上》

人皆有不忍之心。先王有不忍之心，斯有不忍之政矣，以不忍之心行不忍之政，治天下可运於掌上。《公孙丑上》

不仁哉，梁惠王也！仁者以其所爱，及其所不爱；不仁者以其所不爱，及其所爱。公孙丑曰：何谓也？梁惠王以土地之故，糜烂其民而战之。《尽心下》

昔者大王居邠，狄人侵之，……邠人曰：仁人也，不可失也。从之者如归市。《梁惠王下》

从上举的文字中，我们发现：一、孟子向新型君主说明“仁政”之必要（或是其效用性）的时候，其“仁”大抵上系指“不忍之心”；二、孟子所举出的“仁政”之根据在於有关周文·武王等的历史故事，换言之，孟子必须提出“诗”、“书”的故事才能描述“仁政”的内涵。这个事实意味着：孟子的这个仁政概念是将“孔子的仁”加上“孟子本人的仁概念（不忍之心）”与“诗、书的知识”综合且演绎出来的概念。所以不能脱离浓厚的“理想主义”。¹

那麼，上述的“仁政”概念与“亲亲仁也”《告子下》惑“仁之实，事亲是也。”《离娄上》的“仁”概念的关联如何？假如相信《论语》中“孝弟也者，其为仁之本与。”《学而》是代表初期儒家的“仁”涵义，这个“仁”才是孟子从上一代儒者所承受的“仁”概念。但是这两种“仁”概念有相冲突的部分，即：“亲亲”的“仁”是支持“传统血缘共同体”的价值观。具体来说，若君主之实践“亲亲”的“仁”，而不顾异姓的成员，政治共同体将不能成立。尽管如此，孟子的价值观仍然倾向於保持血缘共同体，²盖由孟子对後一种“仁”的强调，便促进国家权力在思想的层次上对於血缘共同体的浸透。对於孟子的这种“亲亲且超越亲亲”倾向，吉永慎二郎表示：

对於孟子而言，身为血缘共同体道德的仁，向外面发展为具体且客观的规范—仁政；向内面发展为主观的道德—仁爱，而其结果是，古代的血

¹ 参见，吉永慎二郎，〈孟子之仁〉，《日本中国学报》集四十，东京，1988年，页3。

² 譬如：“尊亲之至，莫大乎以天下养”（《万章上》），“舜视弃天下犹弃敝屣也”（《尽心下》）等言质。

缘共同体丧失了在社会中，或是历史中它本来所具备的道德实体上的性质。³

若以我们此处所讨论的脉络来解释吉永慎二郎的见解，吉永氏所说的“古代的血缘共同体丧失了在社会中，或是历史中它本来所具备的道德实体上的性质。”可以解释为“仁概念具备了应付血缘共同体崩溃的社会之内涵”。

其次，义的政治哲学如何？孟子的以义为中心德目的理念，蕴含了其肯定既存政治又超越现存政治体制的紧张关系。我们可以认为前者的理念是继承初期儒家的“义”理念；以后者是经由一面引进墨家的“义”概念，一面将之变成“内在规范化”（或是“义内说”）的过程中所成立的。⁴

前者的“义”理念基本上继承在《论语》中仕者的伦理规范的“义”。这“义”所规范的主要是君主以外的统治阶层——即臣。《论语·微子》云：

不仕无义，长幼之节，不可废也。君臣之义，如何其废之？欲洁其身而乱大伦。君子之仕也，行其义也。

孟子如何承袭上述的“义”？我们不妨列出《孟子》中的用法。

苟为後义而先利，不夺不餍。……未有义以後其君者也。《梁惠王下》
义之於君臣也。《尽心下》
往役，义也；往见，不义也。《万章下》

在孟子的思考中，上举的“义”的实践内涵似乎根据实际上的历史事实（譬如“苟为後义而先利，不夺不餍”是当时诸侯·大夫的一般心态），或是孟子时代普遍的社会行为（譬如“往役，义也；往见，不义也。”）。

那麼，後者的“义”概念呢？如上所述，孟子引进墨家的“普遍道德之义”，并且经由与告子的辩论与孟子独特的思考过程（还有曾子·子思学派的“内省取向”等因素之影响），孟子重新定义“义”，这就是“羞恶之心”的“义”，也同时，孟子确立了“义内说”，他进一步创造了培养内在规范的道德哲学，以确立“优越於既存政治体系”的政治人格，孟子说：

尽其心者，知其性也。知其性，则知其天矣。存其心，养其性，所以

³ 同注1，页13。

⁴ 参见，许宗兴，《孟子的哲学》，台北，台湾商务印书馆，1989，页238。

事天也。天寿不貳，修身而俟之，所以立命也。《尽心上》

尧舜性者也，汤武反之也，动容周旋中礼者，盛德之至也，哭死而哀，非为生者也，经德不回，非以干禄也。言语必信，非而正行也。君子行法以俟命而已矣。《尽心下》

“知天”·“行法以俟命”的政治哲学，得以超越世俗政治权力的境地。孟子将这种价值称呼为“天爵”，孟子说：

仁义忠信，乐善不倦，此天爵也。公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵从之；今之人修其天爵，以要人爵。《告子上》

孟子在後一段所说的：“古之人修其天爵，而人爵从之；今之人修其天爵，以要人爵”，暗示：具备“天爵”者，才有资格当为统治者。

不但如此，孟子也不排斥一个人甚至成为“圣人”（终政治意义而言，圣人是最高统治者）的可能性，孟子曰：

舜何人也，予何人也。《滕文公上》

何以异於人哉？尧舜与人同耳。《离娄下》

圣人与我同类者。《告子上》

此外，孟子又说“存心”者，也能成为统治阶级。即云：

君子所以异於人者，以其存心也，君子以仁存心，以礼存心。《离娄下》

上述的例子在表示修养内面道德的人才能成为真正的统治者，孟子所说的“知心”·“存心”·“知天”，以及“天爵”等名词都系指为了具有当统治者的资格所作的努力。⁵

到此，我们便发现上述孟子“义”政治理念的内涵乃包藏着极为重要的两个特色。

第一，人在实践道德规范时，不受现存政治体系的拘束。孟子曰：“居天下之广居，行天下之大道，得志与民由之。不得志独行其道，富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。”（《滕文公下》）孟子在此不但排斥传统世俗权力对人的内面工夫的干涉；而且将世俗权力也变成为考察其“行天下之大道”与否的对象。不但如此，就孟子而言，政治是“得志”与“民由”直接相结合的，而在此并不提及现存的世俗

⁵ 参见，谭宇权，《孟子学术思想评论》，台北，文津出版社，1995，页255。

君主，或是既存政治体制的存在。再推论之，按照孟子的逻辑，若所有的人修养内面道德，所有的人能成为统治者，因而代表人爵的世俗权力便变成没有用。仁此，孟子上述的政治理念，虽然是明确地意识到政治的必要，但是却缺乏政治主权者的存在，换言之，这政治理念乃具备浓厚的“无君”色彩。由此观之，孟子的“义”政治理念是与杨朱的“无君”思想互有相当类似的思考结构，因为两者都倾向於超越实际的政治权力。

第二，孟子的政治理念，也包含着否定既存政治君主的倾向。这是确立“内在道德”者超越“现存政治权力”的必然结果。孟子曰：

齐宣王问曰：汤放桀，武王伐纣，有诸？孟子对曰：於传有之。曰：臣弑其君，可乎？曰：贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人谓之一夫。闻诛一夫桀矣。未闻弑君也。《梁惠王下》

又曰：

天下有达尊三：爵一，齿一，德一。朝廷莫如爵，乡党莫如齿，辅世长民莫如德。恶得有其一，以慢其二哉。《公孙丑下》

我们分析前一章对话的内涵。平心而论，齐宣王的怀疑可以说是合乎当时的一般观念。孟子也曾说“未有义以復其君者也。”（《梁惠王下》）“义之於君臣也”（《尽心下》）。在上述的两句话中，很容易发现孟子也肯定“臣守义”的必要。所以，宣王的发问合乎孟子平常提倡（我们可以想像如此）的君臣观。但是孟子的回答却是基於他独自提出的“义”论的。⁶而且，孟子将“义”概念的涵义倒转了，即：初期儒家以来的“义”，其实践的主体是“臣”，而不是“君”。但是在这段问答中，“义”变成“君”所要实践的德目。孟子之所以倒转“义”的涵义的理由，就是因为孟子将“义”联系於天爵，换言之，在孟子的思考中，對於此“义”的实践，没有“君”、“臣”的区别（能实践，即能当‘圣人’；而不能则是‘禽兽’）。由此观之，宣王的想法（这是当时一般的观念）与孟子所演绎出来的“义”之政治理念之间，引起了尖锐的对立关系。

以如上的观点来分析後一章孟子的说法（在此我们必须注意孟子这段话是以假病来做为不往见齐宣王的藉口），在身为“辅世长民”（《公孙丑下》）的实践者的资格的问题上，孟子将自己放在齐宣王之上。同时，

⁶ 参见，刘鄂培，《孟子大传》，北京，清华大学出版社，1998，页199。

对于孟子而言，朝廷是他可以用假病作为藉口以不往赴的地方。在此，我们便发现：孟子又呈现了他的“否定政府功能”取向。

尽管如此，实际政治世界与孟子的精神世界的政治理想之间有很大的差距，而孟子虽然认为自己的道德高于齐宣王之上，但孟子的信念不为当时的价值观念所接受，因为无论如何，在实际政治世界中，孟子的地位只是“臣”而已。故景丑指责孟子不往见齐宣王曰：

内则父子；外则君臣，人之大伦也。父子主恩；君臣主敬。丑见王之敬子也。未见所以敬王也。……礼曰：父召无诺，君命召不俟驾。《公孙丑下》

孟子向景丑的回答：“何是与言仁义也云尔，则不敬莫大乎是”是未正面回答景丑所提出的疑问，⁷ 孟子此处提倡他自己所定义的“仁义”对于世俗政治的优越。因而我们在此找不出孟子说服了景丑的任何证据。因此，孟子不得不再提出“将大有为之君，必有所不召之臣”的见解。孟子又回到当时所流行的“君臣”的用法，并且试图将他的观念世界与实际社会关系相配合，而重新建设他的论点的正当性。其实，孟子自命为“不召之臣”是他对于实际政治世界的最大让步。到此，恐怕景丑也了解孟子的大意(但也不能排除景丑还不以为然的可能性)。盖真正不以为然的人还是孟子，因为孟子的“君子”、“大丈夫”等价值(而且这系指孟子本人)远远超越一个“臣”这种受到政治权力的约束之社会身分。

那么，孟子如何脱出上述理念与实际之间的尴尬？在《孟子》中看见两个方向。

第一，这是逃避实际政治世界的方向：即，孟子“不见诸侯”(《万章下》)也可以说是超越政治的立场。但是这会导致否定政治的意义，而陷入自我矛盾(因为儒家集团的核心存在意义就是为了培养参政人才)。由此，孟子的这种风格让弟子们感觉到是不太正常的，对于孟子不参政，万章等弟子表示“何义也？”(《万章下》)的质疑。

第二，就是革命论的主张。这是否定现存政治体制的最极端的表现。但是这也包含着某种自我矛盾，即：衷心实践君臣之义的君子不能成为推翻现存政府的主体。因此孟子也不得不表示“贵戚(与王同姓)之卿”才能为“易位”的主体；而“异姓之卿”只能有“不听则去”的选择，否则，提出民的概念来拥护革命的正当性，但是这也仍然无法解决“守义”

⁷ 而且也与孟子自己曾说“往役，义也；往见，不义也”(《万章下》)的“义”有矛盾。

的“臣”能否代替“不守义”的“君主”问题。

总之，在孟子的两种政治理念中，引起紧张的直接原因应是孟子所使用概念的多义性。对于仁、义的概念，孟子一面继承初期儒家、初期墨家的用法，或以当时通用的意思来使用，但一面他积极再界定这些概念，并且以演绎的方法来试图论证自己主张的正当性。尤其由于孟子“亲亲”的仁变成“超越亲亲”的仁；“臣”所必须守持的“义”变成“君”所必须守持的“义”。虽然孟子在言词上否定自己被比拟于孔子等古代圣人，但是假如按照孟子自己所定义的圣人之条件，孟子相当明确地自己视为圣人之类。

尽管如此，在当时一般社会观念上，无论孟子如何想，他只是“臣”而已，而因为孟子不肯定自己当作“臣”（比较正确之说：不肯被视为“臣”），并相信自己是超越世俗权力的存在，所以在孟子的内面引起不断的纠葛。孟子面临这个问题，但也没有解决这个问题的任何具体方法，因为这个纠葛是儒家集团依存战国国家的社会事实所导致的。孟子若否定君主或否定国家，儒家集团也失去他们的存在基础。因此，虽然孟子的言论愈来愈激烈，他的主张内容在他所面临的社会条件之下，成为永远不能跨越的语言的游戏。

III、在思维方式上的特质

我们在上面已对孟子政治思想最基层部分的问题，从“仁义”的核心概念到仁义政治思想所涵盖的两义性，进行了讨论。下面我们将对孟子的政治思想在思维方式上有何种特质做进一步讨论。

根据孟子，战国时代是“邪说诬民，充塞仁义”的时代，而其元凶不外乎杨墨思想。孟子说：

圣人不作，诸侯放恣，处士横议。杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不归杨则归墨。杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。《滕文公下》

若我们从比较客观的立场来分析上述孟子之言，我们必须提出两个疑问：一、杨墨的思想是否真正无父无君？二、孟子的思想也是否有无父无君

倾向？其实，以如此的角度来比较杨墨与孟子的思想内涵，便发现：他们所站的思想基础相当接近。我们须先对墨家“兼爱”与孟子做一番比较。

根据渡边卓的考据，在现存《墨子》中，《兼爱》诸篇是最早成立的部分。⁸依现存《兼爱上》的记载，墨家的思想并不是“无父”。即云：

当察乱何自起？起不相爱。臣子之不孝君父，所谓乱也。《墨子·兼爱上》
君臣不惠忠，父子不慈孝，兄弟不知调，此则天下之害也。《墨子·兼爱中》
为人君者之不惠也，臣者之不忠也，父子之不慈也，子者之不孝也，此又天下之害也。《墨子·兼爱下》

虽然兼爱上与中、下之间，对于当时的情况的了解有微妙的差异（上=乱；中、下=害），但是对于主张“孝”的必要一点，与孟子的主张完全一致。那么，墨家所主张的兼爱，具有何种内涵？是否与孟子的主张有很大的差别？《墨子》云：“若使天下兼爱，爱人若爱其身，犹不孝者乎？视父兄与君若其身，犹有不孝者乎？”（《兼爱上》）前述墨家的“爱人若爱其身”与孟子的“仁者以其所爱及其所不爱”（《尽心下》）比较的话，其要主张的内涵几乎都一样；而其差别在于：墨家“爱”的出发点是“自爱”而孟子的“爱”的出发点偏向“他爱”（对于弱者无条件的爱）。其实，孟子也承认人的“自爱”的取向。孟子曾说：“人之於身也兼所爱。兼所爱，则兼所养也。无尺寸之肤不爱焉，则无尺寸之肤不养也。”（《告子上》）在这章，孟子提倡“养其大者”的必要，而若“养其大者”合乎“以其所爱及其所不爱”的道德规范，在墨家与孟子思想之间乃成立极为类似的内涵：

墨家：自爱→他爱

孟子：自爱→修养（确立不忍之心）→他爱

假如我们在考虑到墨家的“义”与孟子的“义”的类似（也同时斟酌孟子的“义”似乎发展自墨家“义”的普遍性这一点）。我们可以承认孟子的“仁义论”乃站在与墨家哲学共同基础之上所发展的。

那么，与杨朱的关系如何？虽然由于资料的缺乏，我们对于杨朱哲学的内容未得到详细的了解，但是考虑到孟子所说的“杨氏为我，是无君也。”杨朱的思想具备超越政治的倾向。相形之下，在上面所述，虽然孟子语言上倾向于泛政治化的方向，但是分析关于他的行动的记载的话，

⁸ 参见，渡边卓，《中国古代思想の研究》，东京，创文社，1977，页661-655。

在孟子思想中也能够看到“无君”取向。因此，孟子遭到淳于髡的批判，他说“今天下溺矣，夫子之不援，何也？”（《孟子·离娄上》）虽然孟子反驳说“天下溺援之以道；嫂溺援之以手，子欲手援天下乎？”，基本上不能成为正面的回答。重要的是孟子对“道”的重视。虽然孟子未说：“道”比“援天下”还重要（并且孟子所说的“道”与道家的“道”不同），但孟子的超越政治与重视“道”的倾向也有与道家相似之处。

由此观之（尽管我们不否定孟子思想的独自性），孟子思想的不少内涵与墨家、杨朱等异端思想家立於共同的思想基盘。

下面我们要进一步讨论先秦思想家的思维方式的问题。在处将之分为“具体性思维方式”与“联系性思维方式”两种来进行讨论。⁹

首先，正如中村元已指出，“具体性思维方式”是中国人的重要思维方式之一，¹⁰在先秦时代的典籍中也普遍可见。根据黄俊杰的研究，“具体性思维方式”分为“类推论证”与“历史论证”。¹¹关于前者，黄氏说：

孟子论抽象原理以具体事物进行类推，这种类推法构成孟子思维方法的一大特色。孟子明言：“凡同类者，举相似也”（《告子上》），他常将具体而个别的事物，加以分类，并以类的性质互做比拟。¹²

接着黄氏指出：这思维方式具有一项重要的思考原则，就是以偏例全（pars pro toto），只要掌握部分现象或事物的性质，就可以据此以掌握全部现象或事物的性质。¹³至於“历史论证”：将抽象命题置於具体而特殊的时空脉络中，引用古圣贤、历史人物或往事陈迹可以证明，以提升论证的说服力，¹⁴似乎不必说明。但黄氏同时指出：就孟子的历史认识而言，历史经验是被注入“意义”（meaning）的符号（symbol）。¹⁵对于这一点，也不必说明。

⁹ 此区分采用黄俊杰的见解，参见，黄俊杰，《孟学思想史》，卷一，台北，东大图书公司，1991，页3。

¹⁰ 参见，中村元，《中国人の思维方法》，东京，春秋社，1988。此书由徐复观来翻成中文，但应注意：徐氏翻译之际，做相当主观的取舍选择。中村元著，徐复观译，《中国人之思维方法》，台北，学生书局，1991，页48。

¹¹ 参见，黄俊杰，《孟学思想史》，卷一，台北，东大图书公司，1991，页5。

¹² 同上，页9。

¹³ 同上，页10。

¹⁴ 同上，页13。

¹⁵ 同上，页15。

其次，根据黄氏的整理，“联系性思维方式”则基於两项假设：

- ① 宇宙以及世界的各种范畴，基本上都是同质的。
- ② 宇宙以及世界的各种范畴，都可以交互影响。

而在孟子思维中，这两个假设出现於三种具体命题中：

- ① “自然”与“人文”两个范畴之间具有联系性。
- ② 人的“身”与“心”两个范畴之间具有联系性。
- ③ “个人”与“社会”两个范畴之间具有联系性。¹⁶

我们可以再增加一项：④“时间”与“空间”两个范畴之间具有联系性。举例来说，按照孟子的思考，“气”与“志”相结合=1；生之“性”与心之“性”相结合=2；“修身”与“平天下”相结合=3；与“古之圣王的事迹”与“天的意志”相结合=4。由以上的事例，我们可以认为孟子的思想是一种“联系之思想”。

此外，根据岛森哲男的研究，孟子思想具有向内面凝缩起来的方向（反身）与向外面扩大起来的方向（仁义的扩充）。换言之，孟子的实践论是：“将任何问题归於‘心’的问题”与“将一确立的道德规范扩大到‘四海’”之间的一种动态。¹⁷

那麼，监於如上所讨论。我们便可整理孟子思维方式的意义与问题。

對於意义方面，与“类推论证”相结合，将孟子的文章变成为多层的多样的思想体系。正如黄俊杰也持出，作为物质的“气”，由孟子开始，被赋予涵盖着“道德”的“浩然之气”¹⁸；关於尧舜等的“传说”，由他变成为具备伦理规范的“圣王”；“仁义”等德目也由他开始变成在“心”与“四海”之间来往自在的普遍道德。

至於其问题，我们欲持出两点：第一，虽然孟子的思维体系通贯於心与身、心与天、心与道德等等，但是孟子并未考虑到被结合的事物之间的性质上之差异，所以（譬如以“仁义”为例来说）孟子的“仁义”在实践上有什麼样的差别，便不得而知，同时，孟子的推论也成为主张内容与类推论证的循环。因此实践“仁义”的内涵只比拟於“原原混混，不

¹⁶ 同上，页22-24。

¹⁷ 参见，岛森哲男，「孟子の人間観における内なるものと外なるもの」，《中国における人間性の探究》，东京，创文社，1983，页39-46。

¹⁸ 参见，黄俊杰，《孟子》，台北，东大图书公司，1993，页45。

舍昼夜”或是“若火之始然，泉之始达”而已，¹⁹而在此，为了实践的具体程序始终不出来。

第二，孟子的“联系思考方式”包含着另一个问题，即：在孟子的思考上，对性质不同样的事物不加分辨。孟子藉以这种逻辑，排斥与自己所提倡的类似的观点，同时经由孟子的“类推论证的逻辑”，凡不合乎“孟子之意”者，乃成为“异端”甚至“禽兽”。杨朱、墨子和告子的论点都是如此。对孟子而言，毕竟“事物”与“价值”的结合与分离，只左右於他自己的判断，而从结果来说，这种思考方式有助於加强“专制权力者的统治逻辑”，因为无论孟子的真意如何，若专制权力者引进孟子的“我即道德，此外皆恶”的逻辑，便能以“异端”“禽兽”等名义来抹杀全部反对者。因此，从思考方式的角度来看的话，孟子的话，孟子的思想包含着很容易被专制权力者所利用的因素，并且实际上也常常被利用。

IV、结 语

总而言之，在前文中，我们将孟子思想的各种问题以“紧张关系”的名词来表达。根据我们的分析，在孟子政治思想中可见的“紧张关系”可归纳为如何：

此紧张关系在他的“仁”的政治理念与“义”的政治理念中个别存在，即：为孟子以前的“仁”“义”概念的内涵与孟子自己所定义的“仁”“义”概念的内涵不一样，所以这两种政治理念的内涵由於分别包含了两种不同的涵义，因而引起紧张的关系。

以“仁”而言，“仁”的政治理念基本上是向新型国家的君主所持出的，而其两种不同内涵是：一、基於“不忍之心”的理念(这个“仁”是孟子自己所定义的，所以具有超越血缘的普遍性)；二、从初期儒家继承的“亲亲”的“仁”。由於这两种“仁”涵义是有点不相容的，“仁”的政治理念便包含着“亲亲且超越亲亲”的紧张关系。

同样的，“义”的政治理念也包含着两种不同内涵：一、“臣”所要

¹⁹ 参见，岛森哲男，「孟子の人间观における内なるものと外なるもの」，《中国における人间性の探究》，东京，创文社，1983，页43-46。

守的义。二、“君”所要守的义。後者是孟子所新增的。孟子的政治理念由於企图约束君主，而呈现了超越且否定现存政权的取向。