

華 梵 大 學

東方人文思想研究所  
碩士學位論文

孟子民本思想之探究

Exploration  
of Mencius People-Centered Ideology



指 導 教 授：莊 兵  
研 究 生：柯淑媛

中華民國 105 年 7 月



# 孟子民本思想之探究

Exploration

of Mencius People-Centered Ideology

研究生：柯淑媛 Student：Ke Shu Yuan

指導教授：莊 兵 Advisor：Zhuang Bing

華 梵 大 學

東方人文思想研究所

碩士論文

Thesis submitted to Department of Asian Humanities

of the Huafan University

in partial fulfillment of the requirement for

the degree of Master of Arts

July 2016

ShidingDist, New Taipei City, Taiwan, Republic of China

中華民國 105 年 7 月



碩 士 班  
華梵大學  碩士在職專班 研究生  
 博 士 班  
論文口試委員會審定書

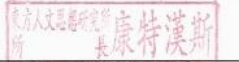
104 學年度第二學期

東方人文思想研究所 柯淑媛 君所提之論文

題目：(中文) 孟子民本思想之探究

(英文) Exploration of Mencius  
People-Centered Ideology

經本委員會審議符合碩士資格標準。

論文口試委員會 召集人 陳運源  
委 員 陳運源  
委 員 陳魯宏  
委 員 莊 兵  
指導教授 莊 兵  
所 長 

中 華 民 國 105 年 07 月 13 日



## 中文提要

戰國時代是社會紛亂、以力競戰的時代。各國諸侯為了求得兼併戰爭的勝利，廣招人才進行變法改革，力圖富國強兵。各家各派因應各國諸侯之需，從各自立場提出不同的改革建議。從孟子回應許行、墨子和楊朱等思想的言論中，可以發現各家思想雖然存有民本思想，然皆重於「養民」而少有「民善」、「教民」等道德文化相關方面的主張，相較而言孟子民本思想則內涵豐富，獨具特徵。

孟子以民為貴的主張，源自於其堅信三代以來先王之道的傳承，提出「性善論」作為基礎，在聖聖相承的道統脈絡中，展現其民本思想的內涵。從理論的形成而言，性善論的形成源自於孔子「仁」的思想，歷經子思學派仁內義外的探討，《五行》形於內的自覺，演變至孟子主張仁義禮智根於心，進一步肯定人本有的善性。故孟子民本思想以「善性」、「民善」為核心，主張施政者重視人人本有的善性，擴充自己的良心，施政以民為本，讓人民養生送死無憾，生命和財產獲得保障。在此基礎上，孟子更進一步強調施政者要以身作則，誘導人民擴充、存養本有的善性，與人民共同成就仁義美善的社會，如此必然能達成王道、王天下，社會秩序也將得以恢復；反之，若是諸侯殘虐無道，孟子主張人民則能本於「善性」，以仁者取而代之。由此可知孟子民本思想彰顯了「民善」實為社會秩序的根本和價值來源，亦是其思想核心。

雖然孟子的主張不為戰國君主所採用，然而以其思想本身所具有的超越時代意義，對後世、尤其近世以來的中國社會影響甚大。本文主要例舉推動北宋熙寧變法的王安石、明末清初撰寫《明夷待訪錄》的黃宗羲和清末民初推翻滿清專制政權的孫中山，藉由分別考察他們各自繼承和創發孟子民本思想的內涵和特點形成自我思想主張，論證孟子民本思想的歷史影響及價值。具體而言，王安石肯定人民具有關乎國家興亡的影響力，主張「國以民為本」。黃宗羲則是肯定人民乃是社會得以發展和進步的關鍵，主張君臣和一切法令、制度的訂定應當以「民利」為首要考量。孫中山提倡的「三民主義」則是揉合了孟子「性

善論」、「民貴君輕」和「先富後教」等思想，進一步實踐以民為主，建立了民主國家。從而釐清孟子民本思想所蘊含的以「民善」為核心價值而展現出歷久不衰的精神力量。

關鍵詞：孟子、民本、性善、民善、王道

## ABSTRACT

The Warring States Period is an era of the social chaos and the competition. The Vassals of the states recruited the talents to reform, trying to strengthen the power of the country in order to get the victory of the annexation war. The various factions presented different advice of reform in response to the needs of the governors of the states. From the remarks of Mencius to the ideologies, Xu Xing, Mozi, and Yang Zhu, we can realize that although the each ideology contains people-oriented ideology, they all focus on “nourishing the people”, and there are few advocates about the moral culture such as “people with goodness” and “educating the people”. In comparison, Mencius’ people-oriented ideology is rich in contents and has the unique features.

The Mencius’ advocate that the people are precious originated his firmly belief of the inheritance of the previous kings, and he proposed the theory of the innate goodness as the foundation. From the saint to saint inheritance of the context of the Confucian orthodoxy, he expressed the connotations of his people-oriented ideology. In terms of the formation of the theory, the theory of the innate goodness originated from Confucius’ ideology of the benevolence. After the investigation of the Zisi school of thought, benevolence-internal and righteousness-external, *Wu Xing* originated from the internal consciousness and evolved to the Mencius’ advocate that the benevolence, the righteousness, the courtesy, and the wisdom root in the heart, and he further affirmed the kindness that the people are born with. Therefore, the Mencius’ people-oriented ideology takes “the good nature” and “people are good” as the core, and he advocates that the administrator should value the good nature that everyone has and expands his own conscience, and the administration should be people-oriented, letting people take care of their parents and bury them without regrets, and the life and the property are safeguarded. On this basis, Mencius further emphasized that the administrators should lead by example and induced the people to expand and save their possessed good nature and achieve the society where the benevolence and the righteousness are good. In

this way, the administrators will achieve the kingcraft and rule the world, and the social order will be restored. On the contrary, if the baronage is cruel and tyrannical, Mencius advocates that the people could replace them with a benevolent person based on the good nature. From this, we can see that the Mencius' people-oriented ideology highlights that "the people are good" is the foundation and the source of the value of the social order, and it is the core of his ideology.

Although the advocate of Mencius was not adopted by the kings in the Warring States Period, the meaning of his ideology that transcends the time has a great impact on posterity, especially the modern Chinese society. The study mainly makes an example of Wang Anshi, who promotes the Xining Reform Movement in Northern Song Dynasty, Huang Zongxi, who writes *Waiting for the Dawn* in the Ming-Qing transition period, and Sun Yat-sen, who overthrows the Qing authoritarian regimes in the end of Qing Dynasty. The study separately investigated their own inheritance and innovation from the content and features of the Mencius' people-oriented ideology to form the self-thought assertion, and then it demonstrates the historical impact and value of Mencius' people-oriented ideology. Specifically, Wang Anshi affirmed that the people have the influence about the fall or the rise of the country and he advocated that the country should be people-oriented. Huang Zongxi affirmed that people are the key to the society's development and progress. He advocated that the emperor and his ministers and all the set of the decrees and system should be beneficial to the people as the priority. The "Three Principle of the People", which is advocated by Sun Yat-sen, combines the ideologies such as Mencius' theory of the good nature, people are more important than the emperor, being rich before the teaching, and it further practices the orientation of people and forms a democratic country. Thereby it clarifies Mencius' People-oriented ideology contains "people are good" as the core value, which shows the enduring spiritual strength.

Key Words: Mencius, People-oriented, the Innate Goodness of Human Nature, People with Goodness, Kingcraft





# 目次

中文提要.....	I
ABSTRACT.....	III
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
一、研究動機.....	1
二、研究目的.....	5
第二節 前人研究成果回顧.....	8
一、孟子生平思想背景方面.....	8
二、戰國諸子思想方面.....	10
三、孟子性善論方面.....	12
四、孟子民本思想方面.....	13
五、後世之重要民本思想方面.....	16
第三節 研究方法和論文架構.....	21
一、研究方法.....	21
二、論文架構.....	23
第二章 孟子民本思想之形成與建構背景.....	25
第一節 戰國時代民本思想發生的政治社會背景.....	26
第二節 孟子與戰國諸子民本思想.....	30
一、告子之辯.....	31
二、許行之道.....	34
三、墨子兼愛.....	38
四、楊朱為我.....	42
第三節 先王之道的繼承.....	45
第三章 孟子民本思想之理論基礎—性善論.....	51
第一節 孟子性善論的形成過程.....	52
一、尋求重建社會秩序的依據和價值.....	52
二、儒家心性論的延續和開展.....	55
第二節 孟子性善論的涵義.....	58
一、性善論的基本內涵.....	59
二、從「心」善論「性」善.....	62
三、存養良心.....	65
第四章 孟子民本思想之實踐理想—王道論.....	71

第一節 養民與保民 .....	71
一、制民恆產 .....	73
二、通功易事 .....	77
三、簡化稅制 .....	79
四、反不義之戰 .....	80
第二節 教民與愛民 .....	83
一、格君心之非 .....	85
二、明人倫 .....	86
三、與民同樂 .....	91
第三節 民意與革命 .....	93
一、民心是天命的依歸 .....	94
二、易君 .....	100
第五章 後世民本思想之繼承與發展 .....	105
第一節 北宋—改革家王安石 .....	106
一、修明政治，以民為本 .....	107
二、養民教民，重視農業 .....	110
三、強力改革，以民為重 .....	111
第二節 明末清初—思想家黃宗羲 .....	114
一、興天下之利，除天下之弊 .....	116
二、務實學之法，以利民為優先 .....	118
第三節 清末民初—革命家孫中山 .....	122
一、民族主義 .....	124
二、民權主義 .....	125
三、民生主義 .....	126
第六章 結論 .....	129
參考文獻 .....	134

# 第一章 緒論

本章首先述明本文課題的研究動機和目的。接著，梳理、摘要與本文課題相關的前人研究成果，且大致以各章探究的主題作為分類的依據，依序排列呈現前人的研究成果。最後，說明筆者如何運用哪些主要的研究方法探究孟子民本思想，以及如何安排各章探討、論述的內容和方向，針對本文架構作扼要的說明。

## 第一節 研究動機與目的

### 一、研究動機

「民主」政治在中國施行已將近百年，這一切肇自孫中山發起國民革命、推翻滿清政府，結束了兩千多年的君權專制，建立民主共和政體。正如孫中山認為：

中國所受君權的影響，可以說是利害參半。但是根據中國人的聰明才智來講，如果應用民權，比較上還是適宜得多。所以兩千多年前的孔子、孟子，便主張民權。孔子說：「大道之行也，天下為公。」便是主張民權的大同世界。又「言必稱堯舜」，就是因為堯舜不是家天下。堯舜的政治，名義上雖然用君權，實際上是行民權，所以孔子總是宗仰他們。孟子說：「民為貴，社稷次之，君為輕。」又說：「天視自我民視，天聽自我民聽。」又說：「聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」他在那個時代，已經知道君主不必一定是要的，已經知道君主一定是不能長久的，所以便判定那些為民造福的就稱為「聖君」，那些暴虐無道的就稱為「獨夫」，大家應該去反抗他。由此可見中國人對於民權的見解，二千多年以前，已經早想到了。<sup>1</sup>

此段話先不論孫中山對於孔子和孟子思想言論的解讀合不合宜，究其動機而言，乃是孫中山意欲表明「民權」並非僅是來自於歐美的外來思潮，而是中國自古以來既有的思想，主張中國應用「民權」且較君權合宜。孫中山所謂的「民權」正如他於〈民權主義第五講〉指出：

---

<sup>1</sup>秦孝儀主編：《三民主義》〈民權主義第一講〉，《國父全集》第1冊，（台北：近代中國出版社，1989），頁60。

可見從前的政權，完全在皇帝掌握之中，不關人民的事，今日我們主張民權，是要把政權放在人民掌握之中，那麼人民成了一個甚麼東西呢？中國自革命以後，成立民權政體，凡事都是應該由人民作主的；所以現在的政治，又可以叫做民主政治。換句話說，在共和政體之下，就是用人民來做皇帝。<sup>2</sup>

「民權」是將政權放在人民手上，由人民掌握，由全體人民來當皇帝，由是「民權」政治，亦是「民主」政治，更是孫中山當時認為最為適合中國的政體。

民主政體推行百年，伴隨對西方民主文化的模仿與吸納日益深化，反觀「民主」政治在台灣施行的現況，卻發現在社會經濟方面，貧富差距日益嚴重，富者家財萬貫，住於豪宅，享盡榮華富貴，而貧者家徒四壁，租賃簡陋的房子，為了餬口，單靠勞力，沒日沒夜的工作，只求溫飽，更罔論購置一間屬於自己的房子，甚而在冷冽的冬夜裡，街上也能發現「凍死骨」。在學校教育方面，升學主義高漲，為了孩子未來能擠進名校，家長極為重視孩子知識學科上的習得，忽視人格性情上的陶冶，家庭人倫教育、往日尊師重道的精神亦漸趨式微，家長和學生的地位已漸漸凌駕於老師和學校之上，學校道德教育更加難以施行，社會亂象日益四起。目前台灣最為嚴重的問題是，治安越來越差，人民可以以任何理由拒絕警察的盤查或拘捕，甚至叫囂、反擊，若是警察依法制服罪犯，還需擔憂罪犯以妨礙人身自由，高唱民主等，反告警察，使得身為人民保母的公權力蕩然無存。最近幾年發生的捷運殺人事件、兒童被殺事件頻傳，也不免讓人反思台灣政治社會每況愈下，而民主聲浪日益高漲，卻也不見有任何多大的改善，反而社會秩序越來越紊亂，人心越發動盪不安，「民主」政治究竟是保障抑或是犧牲了其他人民的權利和福祉呢？加以孟子曾說：「徒善不足以為政，徒法不能以自行。」<sup>3</sup>空有善性而沒有完善的政治制度，不足以治理好國家；反之，空有完善的政治制度而沒有善性，也不足以治理好國家。人的善性和完善的政治制度對於治理國家而言是同等重要，不可或缺的。孟子此等主張不禁引起筆者亟欲探究作為孫中山三民主義來源之一的孟子民本思想內涵究

---

<sup>2</sup>秦孝儀主編：《三民主義》〈民權主義第五講〉，《國父全集》第1冊，頁107。

<sup>3</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷11〈告子上〉，《四書章句集註》，（新北：鵝湖月刊社，1984年9月），頁275。

竟為何？是否有現今台灣民主社會所缺漏和不足之處，且是進而造成現在社會亂象橫生的原因之一。

參引既有學者的論述，例如針對孟子性善論與其政治思想的主張，曹德本於《中國政治思想史》一書中指出：

以人性善為出發點，孟子在政治上主張施仁政。「以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。」孟子認為，仁政是治國的基本原則，能不能行仁政是決定一個國家成敗得失的關鍵。基於這樣的想法，孟子把夏、商、周三代以來政治興亡的根本原因都歸結為統治者能不能行仁政，進而認為，仁對於社會生活中的每一個人來說都是至關重要的。<sup>4</sup>

可知曹德本認為孟子性善論在政治上的具體展現是統治者施行仁政，而仁政是治國的基本原則，倘若統治者未施行仁政，將會失去天下，由此性善論是作為孟子說服統治者施行仁政的依據，且唯有仁政才是治國的基本原則。這是針對孟子性善論和仁政思想的關聯性所作出的說明。另外，張豈之於《中國思想學說史》一書指出：

孟子的民主思想體現在治國方略上，就是他的仁政學說，即主張統治者要愛民、保民、推恩於民。孟子主張施仁政於民的道理何在呢？這是因為孟子深深懂得了民的價值，認識到了民的力量。<sup>5</sup>

可知張豈之認為孟子民本思想在治國方針上的體現即是仁政思想，主張統治者要愛民、保民、推恩於民，乃是因為孟子深知民的價值和力量。張豈之於此隨即以《孟子·離婁上》一卷中的兩篇章句<sup>6</sup>內容說明孟子以正反兩面論證「得其民，斯得天下」<sup>7</sup>，此一民的價值和力量是不可忽視的。這是針對孟子民本思想和仁政思想的關聯性所作的說明。

---

<sup>4</sup>曹德本：《中國政治思想史》，（北京：高等教育出版社，2004）頁 69。

<sup>5</sup>張豈之主編：《中國思想學說史》先秦卷上，（桂林：廣西師範大學，2007），頁 335。

<sup>6</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 7〈離婁上〉，《四書章句集註》：「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。」「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。」，頁 277、280-281。

<sup>7</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 7〈離婁上〉，《四書章句集註》，頁 280。

綜觀曹德本和張豈之的觀點，可知孟子民本思想是以性善論為出發點、為其理論基礎的，而體現在治國方針上則是仁政思想，從而以性善論說服統治者施行仁政，體現民本思想，以得民心、得天下。

由此使筆者思考一點，倘若孟子性善論是為說服統治者施行仁政、體現民本思想則能王天下而提出，那麼為何孟子道性善的同時，又主張「堯舜與人同耳」<sup>8</sup>、「人皆可以為堯舜」<sup>9</sup>？亦即賦予人與堯舜等同的人性價值，因為這不僅僅代表認同人之內在本具道德依據，而且同時認同了個人所具有社會價值。然而在孟子生存的戰國時代，並沒有如今日社會所理解的具備獨立民主意義的「個人」，而是所有人均定位於封建等級階層之內。如此，則孟子道性善所重視和主張的到底是統治者本有的善性，抑或是人民皆有的善性？而《孟子》中那句「民為貴，社稷次之，君為輕」<sup>10</sup>的表述，不管讓兩千年之間有多少專制君主感到不安，孟子在君主與人民之間所選擇的價值依歸，正於此顯現無遺。

由此使筆者進而思考一個學說問題，孟子認為人的本質性為善乃是因為「君子所性，仁義禮智根於心。」<sup>11</sup>其本心所固有的仁義禮智等道德的提出，其實是源自於孟子之前早期儒家的思想而逐漸形成的。隨著 1973 年馬王堆帛書和 1993 年郭店竹簡的出土，這些代表早期儒家思想的新出土文獻，使得儒家的人倫、社會道德主張展現出性善論形成的脈絡。龐樸於《竹帛《五行》篇校注及研究》開篇的〈引言〉即指出：

郭店出土對《五行》篇研究的最大貢獻還在於，此前人們只是泛泛地知道，《五行》篇所談論的內容，屬儒家道德學說，此次與竹簡《五行》連袂而至的，有一篇叫《六德》，談的也是儒家道德；這兩篇文章，正好構成一個完整的體系，向人們展示了儒家道德境界的全貌。其《六德》篇所討論的，是普泛的建基於人的血緣關係上的以仁為標誌的情感規範，或者叫人倫道德。《五行》篇所討論的，其一曰「四行」，是理性的處理人的社會關係的以善為準則的行為規範，或者叫社會道德；又一為「五行」，則是悟性的安頓人與宇宙、人與人類、人與自我關係的以德為指

<sup>8</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 8〈離婁下〉，《四書章句集註》，頁 300。

<sup>9</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 12〈告子下〉，《四書章句集註》，頁 339。

<sup>10</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 14〈盡心下〉，《四書章句集註》，頁 367。

<sup>11</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 13〈盡心上〉，《四書章句集註》，頁 355。

歸的精神規範，或者叫天地道德。<sup>12</sup>

孟子之前儒家的道德學說自竹帛文獻的出土之後逐漸清晰起來，這些體系學說的發現，展現出早期儒家性善論有一個逐漸發展形成完善的過程，其背景體現出一種神性逐漸失去對人心籠絡之後所展開出的天人關係新架構。「人本於天」的觀念，亦擴大了對人本身的思考，而不僅限於君主貴族，民性甚至人性的來源，亦在此新架構之下當獲得更多的思考。那麼以性善論為理論基礎的孟子民本思想的內涵，是否藉由新發現的出土文獻所提供的資料，在既有的研究成果基礎上，能有新觀點的呈現？抑或是能進一步補證前人所未發之處？此亦是筆者亟欲透過馬王堆帛書和郭店竹簡等出土文獻的探討，重新探究、分析和推論以性善論為其理論基礎的孟子民本思想的實質內涵，期望藉此能更趨近於孟子民本思想的原貌。

## 二、研究目的

三代以來統一的局面自東周隨著周王室政權的弱化而開始鬆弛崩解，從此中國進入紛亂的春秋戰國時代。原來不證自明的社會秩序已不復為人們所信服和遵循，甚而人們開始思索其遵守社會秩序的依據和價值來源為何？為何要遵從這一套禮儀制度和社會秩序？如同葛兆光於《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》一書中，指出：

理性的思索開始在過去不證自明的「思想和知識」體系上劃出了一道道裂痕，懷疑出現了，懷疑引起思索，思索就給人們帶來問題，價值的源頭是什麼？理性的依據是什麼？憑什麼人們要相信這些思想與知識？怎樣讓人們相信你的思想與知識？<sup>13</sup>

在這樣理性的思索和探尋中，身為儒家創立者的孔子，提出了「仁」，而「仁」如同他答覆樊遲所言：「愛人」<sup>14</sup>，即「仁」是發自人的內在情感，由人的內

<sup>12</sup>龐樸：《竹帛《五行》篇校注及研究》，（台北：萬卷樓圖書有限公司，2000），頁 III。

<sup>13</sup>葛兆光：《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》，《中國思想史》第一卷，（上海：復旦大學出版社，1998），頁 166。

<sup>14</sup>〔宋〕朱熹撰：《論語集注》卷 6〈陽貨第十二〉，《四書章句集注》，頁 139。

在情感往外推，從愛自己父兄到愛其他人。孔子認為社會秩序將由此得到人人自覺的遵從。

孔子之後，其弟子們因為各自對孔子思想理解的差異，對於探尋社會秩序的依據和價值來源也有了不同的方向，一些顯現向人的內在人性探尋，另一些顯現向人的外在、即向天尋找，正如葛兆光於《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》一書中所言：

這個時代的儒者如曾子、子思等還存在兩種與過去不同的思想趨向。第一個是越發向人文方面即以人的內在「人性」為終極依據的趨向。第二個是轉向與「天」溝通，在宇宙方面尋找終極合理性的趨向。<sup>15</sup>

《大學》展現出自「格物致知正心誠意修身」指向「齊家治國平天下」的內聖外王結構，正體現出曾子向內在人性求證的思維脈絡，而《中庸》的「天人合德」觀點，則體現出子思的向天求證的思維取向。「受業子思門人」<sup>16</sup>的孟子，在汲取傳統儒家的「仁」的思想同時，沿循子思學派的思想路徑，展現出「盡心知性知天」的向人的內在人性探尋並歸結於天的徹下徹上理論結構，從而形成其獨特的性善論。這無疑為傳統儒家的道德主張，尋找到了終極的人性論依據，如王博於《中國儒學史》先秦卷一書中指出：

從孔子開始的向內心發掘秩序根源的努力，經過了以《五行》篇為代表的『形於內』的自覺，到孟子終於有了標誌性的結果，這就是良心的發現和性善論的提出。<sup>17</sup>

在《五行》等相關新出土文獻尚未發掘前，孔子主張「仁」到孟子道性善的發展過程無從讓後世思想家或學者所理解。<sup>18</sup>由於新出土文獻帶來新的研究開展，

<sup>15</sup>葛兆光：《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》，《中國思想史》第一卷，頁 184。

<sup>16</sup>〔漢〕司馬遷撰，〔宋〕裴馬因疏，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義：《史記》卷七十四〈孟子荀卿列傳第十四〉，（北京：中華書局，1999），頁 1839。

<sup>17</sup>王博：《中國儒學史》先秦卷，（北京：北京大學出版社，2011），頁 319。

<sup>18</sup>王博提及的《五行》乃是 1973 年於馬王堆漢墓以及 1993 年於郭店村楚墓發掘的帛書和竹簡等新出土文獻，且依《五行》的思想內容判定，多數學者認定是屬於子思學派，介於孔子之後，孟子之前，梁濤於《郭店竹簡與思孟學派》一書中，即指出：「《五行》提出『德之行』與『行』，實際是延續著孔子以來仁、禮關係這一儒學基本問題的討論，並試圖在理論上作出說明。因此，從思想的發展脈絡來看，它顯然是處在孔子以後孟、荀以前的儒學分化、過渡階段。參見梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》，（北京：中國人民出版社，2008），頁 205。

相關人性論形成過程的思想背景亦不斷展開新的視野，故本文將透過對新出土文獻和相關學者著書的探討、分析，藉由探究孟子性善論的形成過程和實質內涵，探討孟子認為善性該如何發用才能恢復社會秩序，從而作為孟子民本思想的理論基礎。此為本文研究目的之一。

孟子身處的戰國中期是個兼併戰爭不斷，列國諸侯以力競戰，且各家學說四起、百家爭鳴的時代。當時列國諸侯為求富國強兵，亟需人才進行變法改革，故一時養士之風盛行，各家各派無不周遊列國，遊說諸侯採納其思想主張，孟子亦然，如司馬遷於《史記》〈孟子荀卿列傳〉所描述：

道既通，游事齊宣王，宣王不能用。適梁，梁惠王不果所言，則見以為迂遠而闕於事情。當是之時，秦用商君，富國彊兵；楚、魏用吳起，戰勝弱敵；齊威王、宣王用孫子、田忌之徒，而諸侯東面朝齊。天下方務於合從連衡，以攻伐為賢，而孟軻乃述唐、虞、三代之德，是以所如者不合。退而與萬章之徒序詩書，述仲尼之意，作孟子七篇。<sup>19</sup>

孟子不辭辛勞，周遊列國，遊說諸侯採納其思想主張，乃是因為孟子認為「上有好者，下必有甚焉者矣。『君子之德，風也；小人之德，草也。草尚之風必偃。』」<sup>20</sup>倘若君王自身有德，亦重視人人皆固有的善性，且擴充自己本有的善性，施政皆能以民為本，讓人民「樂歲終身飽，凶年免於死亡。然後驅而之善。」<sup>21</sup>由君王自身做起，帶領人民存養和擴充本有的善性，行風行草偃之效，人民必定趨之若鶩。故本文研究目的之二是探究孟子民本思想的實踐內涵，且以同時代諸子思想與之比較，凸顯其民本思想的獨特性乃是以「民善」為核心，以成就仁義美善的社會為終極目標，重視人民本有的道德價值，此為本文研究目的之三。

然以「民善」為核心價值的孟子民本思想不僅不為當時諸侯採納，且在中國君主專制的體制下沉寂一時，時至近世，諸如出現北宋王安石、明末清初黃宗羲和清末民初孫中山本於孟子民本思想，因應當時政治社會的環境和需求，

<sup>19</sup>〔漢〕司馬遷撰，〔宋〕裴馬因疏，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義：《史記》卷七十四〈孟子荀卿列傳第十四〉，（北京：中華書局，1999），頁1839。

<sup>20</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷5〈滕文公上〉，《四書章句集註》，頁253。

<sup>21</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷1〈梁惠王上〉，《四書章句集註》，頁211。

各自繼承、發展孟子民本思想的內涵和特點，孟子民本思想才得以日漸受到重視和發揚，而各自思想學說是如何逐步落實孟子民本思想，彰顯其核心價值——「民善」，並進而展現孟子民本思想跨時代的超越性，乃是本文研究目的之四。

## 第二節 前人研究成果回顧

透過研讀、梳理、分析前人的研究成果，有助於豐富本文論述內容，佐證和釐清本文論點，且藉由研究成果、文獻資料的呈現，可以初步了解本文各章主要論述的方向和相關徵引的文獻資料。首先，本文於探討孟子生平思想背景方面，優先呈現本文參閱最多的文獻資料；其他方面的文獻資料則是依各章節論述的脈絡一一呈現相關的學者專書、期刊論文和碩博士論文等。

### 一、孟子生平思想背景方面

葛兆光《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》<sup>22</sup>一書編寫的方式不同於以往思想史以人為中心的章節模式，徵引豐富的古今中外文獻和研究成果，梳理、敘明自上古以來至七世紀以前中國人的一般知識、思想與信仰世界及其連續性的歷史，藉此說明中國的思想傳統是如何從古代到現代漸漸的被建構起來。本書編寫的方式有助於研究者從不同角度探究孟子在儒家探尋社會秩序得以恢復的根本和價值來源的過程中，如何繼承儒家的思想且因應時代的環境，逐漸形成其思想學說。

楊寬《戰國史》的第十章〈戰國時代的「百家爭鳴」〉<sup>23</sup>，簡述孟子生卒年、遊歷各國、師承等事蹟及其思想主張「性善論」、「仁政」和「王道」的內涵，並指出孟子的「性善論」是其推行「仁政」主張的理論依據，而孟子鼓吹法先王，是為了推行「仁政」和「王道」，亦是出自於其亟欲繼承「聖人之世」的傳統，即「道統」，然孟子為適應當時完成統一事業的政治需求，鼓吹實行的「仁政」和「王道」不切合歷史發展的趨勢、迂遠而闕於事，沒有一國

---

<sup>22</sup>葛兆光：《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》，《中國思想史》第一卷，（上海：復旦大學出版社，1998）

<sup>23</sup>楊寬：《戰國史》，（台北：臺灣商務印書館股份有限公司，1996），頁 496-499。

採用他的思想主張。本書對孟子生平思想扼要的說明讓研究者可以初步的掌握和了解孟子的思想內涵和背景。

王博《中國儒學史》先秦卷的第五章第一節〈孟子的思想世界中〉<sup>24</sup>首先述及孟子對儒家思想的發展、貢獻及其在儒家思想發展中有著僅次於孔子的重要地位。接著，探討孟子生卒年、遊歷各國至晚年著書立說的情形，且進一步探究孟子師承孔子、子思的真偽並確認《孟子》本書僅有七篇，非十一篇，而從其七篇篇名，可知《孟子》一書是一個純粹人的世界，其人的世界可以分為孟子當時遊說的君主、歷史人物、孟子辯證的對手和其弟子等四類，正與孟子思想世界中最主要的內容相對應。此一分類方式有助於研究者了解孟子思想的形成和內涵乃是與君主、歷史人物、辯證對手和弟子有著密切的關連性，提供研究者不同的思考、探究路徑。

吳哲毅《孟子的仁政思想》的第二章<sup>25</sup>首先透過整理、論述歷來研究者的考據，對於孟子生卒年、名字字號、師承家世和《孟子》一書，有著更為確切的論述和說明。接著，隨著孟子周遊列國的脚步，藉由描述孟子在各諸侯國與君臣相處、互動的情形，了解孟子思想學說形成的歷史背景和客觀環境。最後針對孟子思想承繼聖學道統的角度，整理、表列《孟子》一書徵引《詩》、《書》、孔子和曾子的言行，以期理解先聖先賢思想和言行對孟子思想學說的影響，以及孟子是如何引述經籍與聖賢言行來佐證他的思想主張。該章對於孟子周遊列國的闡述清楚扼要，且其整理、表列《孟子》一書徵引先聖先賢言行的表格資料一目了然，對於理解孟子所處的時空背景和其繼承的聖學傳統是如何促成其學說思想的形成有著相當大的助益。

蕭公權《中國政治思想史》上冊<sup>26</sup>和張豈之編《中國思想學說史》<sup>27</sup>著墨於孟子生卒年、師承和周遊列國至晚年著書立說的情形，然其比重各有不同，

---

<sup>24</sup>王博：《中國儒學史》先秦卷，(北京：北京大學出版社，2011)，頁 307-319。

<sup>25</sup>吳哲毅：〈孟子的仁政思想〉，(國立政治大學政治學系，碩士論文，2001年)，頁 8-31。

<sup>26</sup>蕭公權：《中國政治思想史》上，(台北：中國文化大學出版部，1988)，頁 86-87。

<sup>27</sup>張豈之編：《中國思想學說史》先秦卷上，(桂林：廣西師範大學，2007)頁 312-314。

《中國思想學說史》在周遊列國的描述上較為詳細。呂濤《孟子評傳》<sup>28</sup>、葉經柱《孟子之民本主義》<sup>29</sup>和金耀基《中國民本思想史》<sup>30</sup>，則對於孟子所處的時代背景、生平和師承都有其比重不同的闡述和說明，有助於研究者更為理解孟子思想主張形成的時空環境和其繼承的來源。翟廷晉《孟子思想評析與探源》<sup>31</sup>針對孟子身世和師承有大篇幅的探討和辯證，對於了解孟子生平背景和思想淵源有著相當大的幫助。

由以上前人研究成果可知，對於孟子生卒年的考證雖然無一定論，但是對於孟子所處的戰國中期政治社會環境的背景、生平和師承，有其各自的闡述和探討，有助於研究者從各自不同的角度理解孟子思想形成的背景和淵源。

## 二、戰國諸子思想方面

王博於《中國儒學史》先秦卷的第五章第三節〈與告子的辯論〉<sup>32</sup>指出孟子和告子的辯論主要是圍繞著「人性」和「仁義內外」等兩個主題展開，且接著探討〈孟子〉一書中相關的篇章，作為論述的依據，說明告子的思想主張是「人性無善無不善」以及「仁內義外」，乃是因為告子是以氣論性，不同於孟子的以心論性。

梁濤《郭店竹簡與思孟學派》<sup>33</sup>敘明孟子與告子的辯論主要包括三方面，一為「生之謂性」，二為「仁內義外」，三為「人性善惡」，而此三方面互為連繫，其核心是「仁內義外」。接著，以《孟子》一書中相關的篇章探討「仁內義外」的辯論內容，指出同為儒家的告子主張「仁內義外」乃是因為「仁內義外」是早期儒家普遍的觀念。繼之，再以《孟子》一書中相關的篇章探討人性無善無不善的辯證內容，藉此指出孟子性善的觀念在早期儒家已經有初步的相關思想，並不能由此主張孟子道性善時，「四心」說已形成。藉由此一探討

<sup>28</sup>呂濤：《孟子評傳》，(山西：山西人民出版社，1987)，頁 1-30。

<sup>29</sup>葉經柱：《孟子之民本主義》，(台北：正中書局，1990)，頁 25-50。

<sup>30</sup>金耀基：《中國民本思想史》，(台北：臺灣商務印書館股份有限公司，1997)，頁 53-55。

<sup>31</sup>翟廷晉：《孟子思想評析與探源》，(上海：上海社會科學院出版社，1992)，頁 23-31。

<sup>32</sup>王博：《中國儒學史》先秦卷，頁 326-330。

<sup>33</sup>梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》，(北京：中國人民出版社，2008)，頁 305-310。

的過程，進一步闡明孟子「四心」說在與告子辯論時，尚未形成，然與告子的辯論可能是促使孟子「四心」形成的原因。梁濤從孟子與告子辯論的內容分析孟子「四心」說在與告子辯論時是否業已形成，除了有助於研究者更熟知告子和孟子的思想內容外，更可進一步確認孟子「四心」說的形成是有其歷程且偏於孟子晚期才逐漸形成的。

有關墨子、楊朱的生平和思想學說可見於蕭公權《中國政治思想史》上冊<sup>34</sup>、楊寬《戰國史》<sup>35</sup>和劉澤華《中國政治思想史集》第一卷<sup>36</sup>等學者專書，然唯獨《中國政治思想史》上冊未探討楊朱的生平和思想學說。有鑑於本文是以《孟子》一書中相關的篇章，探究孟子如何回應諸子言論主張，故以上學者專書僅是協助筆著理解相關諸子的思想內容。

李均惠〈先秦顯學之一—楊朱學說〉<sup>37</sup>一文，指出戰國時期的楊朱思想與孟子、墨子並稱為顯學，在當時可謂是三分天下的局面，然而後世視楊朱思想為異端邪說，故不見於相關史籍，只能透過《列子》、《呂氏春秋》、《莊子》和《孟子》等文獻記載，才可以窺見楊朱的思想主張。該文透過徵引、說明記載楊朱言行的相關文獻資料，除了簡介楊朱的生平之外，更進一步闡述、分析楊朱的核心的思想為「為我」和「貴己」，主張「全性保真，不以物累形」，並非孟子所言的自私自利或利己損人。記載楊朱思想的文獻資料，誠如該文作者所言少之又少，而該文論述楊朱思想的內涵扼要清楚，對於探究楊朱思想有著極大的助益。

本文探究諸子民本思想的對象以孟子主要的辯論對手—告子、許行、墨子和楊朱為主，且以《孟子》<sup>38</sup>一書中回應此四子的相關章句內容為分析、探究和論述的依據，故以上文獻資料主要輔助、補足本文相關論述的依據，然農家思想付之闕如，故僅以《孟子》中，述及陳相之言為探究、論述的依據。

---

<sup>34</sup>蕭公權：《中國政治思想史》上下，(台北：中國文化大學出版部，1988)，頁 126-163。

<sup>35</sup>楊寬：《戰國史》，頁 469-474、480-481。

<sup>36</sup>劉澤華：《中國政治思想史集》第一卷，(北京：人民出版社，2008)，頁 346-350、398-417。

<sup>37</sup>李均惠：〈先秦顯學之一—楊朱學說〉，《文史雜誌》2007年第6期(總第132期)。

<sup>38</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》，《四書章句集註》。

### 三、孟子性善論方面

葛兆光《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》第二編第八節〈百家爭鳴與三種話題(II)：社會秩序〉<sup>39</sup>中，指出孟子為了重建、恢復戰國時代的社會秩序，並且為其儒家學說尋求一社會秩序理論的依據和價值，提出了「性善論」，並且孟子以「善」為人的天性，在《告子》、《梁惠王》、《公孫丑》、《離婁》等各篇，都可見此思想觀點的展開和論述。孟子主張「四心」是人所固有的，非後天習得的，是天生即所具備的良知良能，是人之為人的根本依據。將此良知良能理性的推闡，進而擴大到整個社會，就能整飭社會秩序；且不同於犬之性、牛之性，人性是包含了自然的生、屬於精神層次的性和理智的自覺。本書跳脫以統治者的政治需求為考量的角度，而是以人類生存的社會環境為思考的依據，更能深究孟子性善論的意涵和形成背景。

梁濤《郭店竹簡與思孟學派》<sup>40</sup>透過對郭店竹簡，此一新出土文獻的整理和辨析，結合相關文獻的梳理，探究孔孟之間早期儒家的思想發展。對於孟子「性善論」的分析和探究，有別於先前相關的學者專書，除了探討孟子「性善論」的相關內涵以外，亦著重於闡述孟子之前早期儒家有關「人性」和「仁內義外」的思想發展，並進一步論述孟子「性善論」繼承和發展早期儒家思想之處。本書結合了新出土和現有的文獻，對於孟子「性善論」的研究提出了不同的探究方向和論述觀點，有助於研究者更能掌握孟子「性善論」形成的思想背景以及相關的內涵。

王博於《中國儒學史》先秦卷的第五章第二節<sup>41</sup>，指出「良心的發現」和「性善論的提出」是孟子在儒家思想發展上標誌性的結果，而「良心」一詞最早見於《孟子》一書，並探討孟子所言的「良心」乃是人所固有的仁義之心、四端心、本心，亦是無需後天習得的良知良能，且君子所性，即仁義禮智根於心，從而闡述孟子論性是從心出發，心善即是性善。接著，闡述孟子是從三方面論證何謂「性」，一為論性從心或從氣，其一為性命之辨，另一為人禽之辨，

<sup>39</sup>葛兆光：《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》，《中國思想史》第一卷，頁 254-259。

<sup>40</sup>梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》。

<sup>41</sup>王博：《中國儒學史》先秦卷，頁 319-326。

進一步釐清孟子「性善論」的「性」，不是喜怒哀樂之氣，不是口目耳鼻四肢等感官，更不是與禽獸同為動物的共性。作者層層闡述、推衍和辯證孟子「性善論」的探究方式，有助於研究者有條不紊的理解和掌握孟子「性善論」的內涵和依據。

張豈之《中國儒學思想史》<sup>42</sup>一書，以哲學式的思維方式，說明孟子「性善論」的內涵，且指出孟子「性善論」是對人的本質認識的一種深化，即人性除了有自然屬性外，亦有社會屬性和心理屬性，而這對人本質認識的深化歸因於當時社會變革和社會生產力的提升。孟子在這樣的時空背景之下，發現、建立人以自身為本位的價值評判標準，是戰國思想上第一個對人性作出系統思考的人，並闡明「性善論」是孟子發現「人」的理論基礎，將孔子以來有關人性問題的探討推向了高潮，進一步明確指出人性為善，且肯定孟子「性善論」的內容及其在儒學發展史上的價值和貢獻。本書從哲學的思維評述孟子「性善論」，提供研究者另一種視點，進一步肯定孟子「性善論」的思想價值。

張豈之《中國思想學說史》先秦卷上於第五章第一、二節<sup>43</sup>探討孟子「性善論」相關議題。文中指出孟子論性是因為與告子駁難而引發，然告子所言之人性皆是指生性、人的自然屬性、動物的共性，故無善無不善，而孟子誤解告子所言之人性是自然屬性和人的本質性，故從不同方面提出了不少比喻論證人性除了自然屬性、即同為動物的共性外，更有著別於動物的特殊性質，即人的本質屬性，而其本質屬性是善的，而且是普遍性的，非聖人所獨有。接著，分「四德」、「五倫」、「義利之別」和「內聖之道」等四方面，進一步探討孟子性善的實質內涵和後天的涵養功夫。

以上學者專書各自從不同的立場和方向，分析、探討孟子的「性善論」，有助於本文對於探究孟子「性善論」形成的時空背景、思想淵源和相關內涵等，能有較為全面性的理解和分析。

#### 四、孟子民本思想方面

---

<sup>42</sup>張豈之：《中國儒學思想史》，（台北：水牛圖書出版事業有限公司，1992），頁 77-94。

<sup>43</sup>張豈之主編：《中國思想學說史》先秦卷上，（桂林：廣西師範大學，2007）。

葉經柱《孟子之民本主義》<sup>44</sup>一書，指出中國的民本思想在上古時代已相當發達，然有些僅見於賢哲為政的事蹟中，而有些僅是三言兩語，直至孟子才有內容豐富而有系統的民本思想的展現，故葉經柱認為孟子民本思想堪稱為民本主義，且孟子是集大成的民本主義思想家，加以後世受孟子民本思想影響的思想家眾多，孟子更可謂是承先啟後的民本主義思想家。本書主要可分為六個方向闡述。第一章緒論，除了肯定孟子是中國道統論的先驅之外，其民本主義亦是中國道統的中心，且說明民本主義的涵義。第二章主要介紹孟子的生平和其當時生活的時代背景。第三章則是先闡述中國道統中聖人的民本思想，再述及上古二十六位賢哲的民本思想。第四、五、六章，則是分別說明孟子民本主義在政治、經濟、教育和軍事等方面的具體主張。第七章則介紹受孟子民本主義影響的十六位賢哲的民本思想。第八章結論，針對民本主義在中國的演進中所佔有的特殊地位，主要探討有四點，一是民本主義為中華道統之中心，二是孟子為民本思想集大成之思想家。三是黃梨洲為光大孟子民本主義之第一人，四是孫中山為民本主義之實行家。本書除了探討孟子民本思想外，亦從道統角度探討先王先聖的民本思想，囊括了上古賢哲和受孟子影響的思想家，有助於研究者掌握孟子民本思想承先啟後的脈絡。

吳哲毅《孟子的仁政思想》一文的第四章〈仁政思想的實踐藍圖〉<sup>45</sup>分為經濟、教化、社會、外交和軍事等方面，有條不紊的闡述孟子仁政思想的具體政策內涵。該章論述主題雖然為仁政的具體政策，實為孟子民本思想在政治上具體實施的藍圖、即實踐理想，故有助於研究者探究孟子民本思想在政治上的具體展現。

〈孟子政治思想的基本結構及人治與法治問題〉<sup>46</sup>是徐復觀編入《中國思想史論集》的其中一篇。論述孟子政治思想的結構是在政治上談仁義，談王道的具體內容，政治應以人民為出發點和歸結點，人民可以決定政權的移轉，擁有政治的革命權利、對統治者的報復權利和更換人君的權利，並且人民的力量

---

<sup>44</sup>葉經柱：《孟子之民本主義》，(台北：正中書局，1990)

<sup>45</sup>吳哲毅：〈孟子的仁政思想〉，(國立政治大學政治學系，碩士論文，2001年)，頁 58-88。

<sup>46</sup>徐復觀：《中國思想史論集》，(台北：臺灣學生書局，1988)

是政治上最大的力量。徐復觀認為孟子的民本思想雖然沒有具體的民治制度，但是已有民治原則的端緒，且孟子的政治思想是主張君主要把握「仁義禮智根於心」的心，順此心，擴充出來以為治法，來解決人民的實際問題，從而孟子提出許多法治主張，即經濟、井田學校和一般制度等。由此可知，孟子是重治人和治法的，如孟子所言：「徒善不足以為政，徒法不能以自行。」<sup>47</sup>

〈儒家思想〉<sup>48</sup>是擷取自梁啟超《先秦政治思想史》第三、四、五、六、七章。該文指出儒家政治思想的根本始終一貫，雖然自孔子以後，有著分化的發展，然皆是因應當時代的要求而各有其相異的論點和主張，其末流即孟子和荀子兩大家緣於對人性的主張相異，則各自發展出了不同的觀點和論述。有關孟子的政治思想，作者認為乃是從性善論發展出來的，因為孟子主張人人只要擴充其本有的善端而充滿其量，則彼我人格相接觸，能形成普遍圓滿的人格，且足以保四海。作者亦認為孟子的最大特色是排斥功利主義，不論是對個人或是對國家都是如此，舉凡從權利出發者皆是罪惡之源，因此孟子認定的政治事項的範圍甚狹，以民事為主。民事先從不擾民做起，爾後保民；保民則是先確保國民生計之安全，再導引人民道德之向上。而君主施政一切以民意為依歸，且為君者應盡君道，倘若不盡君道，則不能為君，人民可起而誅之，為正義而革命。本篇文章雖然擷取自作者原著《先秦政治思想史》，然脈絡清晰、連貫，有助於研究者理解孟子師承的演進，以及自身政治思想的核心和要點。

徐復觀〈儒家政治思想的構造及其轉進〉<sup>49</sup>一文是選自《民主評論》第3卷第1期(1951年12月)。該文指出作為中國民族精神主流的儒家思想，其特色是倫理與政治密不可分，且德治主義是其最高原則，民本主義則是其基本努力的對象，藉由「禮」，將原則落實到對象上。「德治」是指治者必先盡其固有的德，而使治於人者亦各盡其固有的德，彼此以德相與，建立發自內在的關係，而非外在的規範和束縛。「民本」是以民為政治的唯一對象，神、國、君

<sup>47</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷7〈離婁上〉，《四書章句集註》，頁275。

<sup>48</sup>梁啟超：〈儒家思想〉，王日美編《儒家政治思想研究》，(傅永聚、韓鍾文主編《二十世紀儒學研究大系》，北京：中華書局，2003)，頁45-52。

<sup>49</sup>徐復觀：〈儒家政治思想的構造及其轉進〉，王日美編《儒家政治思想研究》，頁182-194。

都是為民而存在，是政治中的虛位，民才是實體。此民本思想上溯自尚書乃至孟子「民為貴」的主張都是一貫的觀點，是儒家思想上的一大特色。「禮」不同於「法」，是來自內發，是德治所憑藉以為治的工具。作者進一步將儒家政治思想與西方民主思想做一比較，認為儒家政治思想缺少個人自覺和治於人者的自覺，致使統治者不受客觀上政治主體的限制，容易流於權力上無限制的支配；然而西方民主思想則是缺乏道德的自覺，少了穩固的根基。故作者認為若是儒家政治思想能變為以被治者為考量的起點，並補進個體的自覺，將完成其真正客觀的民主政治構造。透過作者對於儒家政治思想構造的論述，以及與西方民主政治思想的比較，並進而探討儒家政治思想該如何轉進以迎合時代需求等議題，讓研究者更加理解孟子民本思想有著西方民主思想所欠缺的道德自覺，即「性善論」為思想核心，以及孟子民本思想的淵源和儒家政治思想的相通、連貫之處。

以上學者專書和碩士論文，除了有助於研究者梳理孟子民本思想的內涵之外，更提供不同的觀點進一步分析、思考、推論孟子民本思想的獨特性和價值性。

### 五、後世之重要民本思想方面

陳逢源於〈從「政治實踐」到「心性體證」：朱熹注孟子的歷史脈絡〉一文，指出北宋初，沿襲唐風，諸儒多是重視韓愈高於孟子，然自王安石以孟子自許，撰寫《孟子解》十四卷，其子、連襟和門人等也有相關著作，注解《孟子》已成風尚，加以王安石將《孟子》落實於熙寧變法改革中，且於新黨變法時逐步完成唐以來的訴求，完成《孟子》「官學化」的過程。王安石的「尊孟」提升了孟子的地位，然而新舊黨爭使得《孟子》的詮釋立場相歧，另有一「疑孟」風潮。爾後在南宋朱熹吸納諸儒意見，從「尊孟」和「疑孟」的立場，回歸「心性」反省儒學之傳，撰寫《四書章句集注》，確定《孟子》經典的地位，完成了《孟子》「經典化」的過程。由該文可知王安石對孟子思想的繼承、發

展和貢獻，以及朱熹對於諸儒「尊孟」、「疑孟」的爭議回歸「心性」考量，遂得見孟子政治思想的理論基礎—「性善」乃是其價值的依據。

劉坤太〈略論王安石的民本思想及其對變法的影響〉<sup>50</sup>一文先從王安石的時代背景和所學論述其民本思想的形成，以及王安石對人民力量的正視。接著，指出王安石民本思想主要分為「國以民為本」和「民以食為天」，認為人民是國家立國之根本，君臣都要重視民心、民意，並且要做到仁民愛物和順應民心。仁民愛物和順應民心的首要是重視民生問題，透過提升農業生產、視民數而制國用以及恤民，做到愛民和安民。文末，進一步闡述王安石民本思想在熙寧變法的相關改革政策上的施展，可謂是其變法的指導思想。本文有條理的層層論述王安石民本思想形成的背景和相關主張，且穿插、徵引王安石相關言論著作，有助於清楚理解和掌握王安石的民本思想。

高建立〈論王安石變法革新中的民本思想〉<sup>51</sup>一文指出北宋的熙寧變法是中國封建社會後期重要的政治改革運動。王安石身為熙寧變法的領導者和實踐者，針對北宋積貧積弱的國家情勢，提出了許多革新政策，對當時的社會有著巨大的影響。尤其是他繼承孟子「民貴君輕」，提出「國以民為本」、「均財無貧」和「教以校友」等主張，展現了王安石變法改革的民本思想。該文有助於研究者了解王安石民本思想的形成背景，以及其以民本思想為原則的革新措施如何改善國勢和民生問題。

周方高、武叔倫〈關於王安石、司馬光「民本思想」的若干思考〉<sup>52</sup>一文指出北宋王安石和司馬光均從「民本思想」出發，試圖挽救當時積貧積弱的國家危機。然而不同的是，司馬光是站在史學家的角度，重於「安民」；王安石則以變法家的身分，提倡「富民」。二人各自站在自己的立場，提出不同的主張和措施。加以二人民本思想雖然都根源於孔孟，卻各自揉合了黃老或法家思

---

<sup>50</sup>劉坤太：〈略論王安石的民本思想及其對變法的影響〉，（《河南大學學報》（哲學社會科學版）1986年第四期）。

<sup>51</sup>高建立：〈論王安石變法革新中的民本思想〉，（《中州大學學報》第23卷第2期，2006年4月）。

<sup>52</sup>周方高、武叔倫：〈關於王安石、司馬光「民本思想」的若干思考〉，（《當代教育與理論實踐》第3卷第1期（2011年1月））。

想，以致在政治的施展上各有其不同觀點和發展。藉由該文探究二人民本思想的比較，更凸顯王安石對民情的關心，以及對人民力量的正視。

沈善洪編《黃宗羲全集》<sup>53</sup>分為十二冊，第一冊至第十一冊收錄了黃宗羲的思想著作，第十二冊則是全集的附錄。前十一冊是依照黃宗羲著作的性質分類，其《明夷待訪錄》、《孟子師說》等政治思想是收錄於第一冊。本全集收錄黃宗羲思想著作詳盡又完整，便於研究者探究、分析黃宗羲的思想。

董根洪〈論黃宗羲「民本」思想的性質〉<sup>54</sup>一文指出黃宗羲具有非常傑出的民本思想，其天下萬民為「主」，「萬民之憂樂」為治亂標準等觀點將古代民本思想推向一個新高潮。然而黃宗羲的民本論由於其民本之民依然是臣民之「民」、神本之「民」、客體之「民」，其民本之本依然是生存之「本」、經濟之「本」、人治之「本」，因此，黃宗羲民本思想依然只屬於古代的民本思維，非現代的民本思維。透過該文對現代民本思維和古代民本思維的辯證過程，更為理解黃宗羲民本思想的性質和內涵以及其發展性。

陸淑慧〈黃宗羲經濟思想之探究〉<sup>55</sup>一文詳盡敘述黃宗羲的生平事蹟、經世之學以及晚明的社會經濟發展，並以此為背景分為「養民觀」和「富民論」兩個方向探究黃宗羲的經濟思想，且進一步評析黃宗羲的經濟思想。該文對於黃宗羲的生平事蹟、經世之學以及晚明的社會經濟發展有一極為詳盡的介紹，有助於研究者更為理解黃宗羲思想形成的相關背景。

朱駿剛〈黃宗羲「明夷待訪錄」民本思想之時代意義〉<sup>56</sup>一文扼要敘述黃宗羲的生平、時代背景、思想淵源和基礎，且指出黃宗羲綜合了《孟子》「民貴君輕」、《禮記》「天下為公」等思想，建構一套以民本思想為核心的君主治理模式，並闡述黃宗羲民本思想的內涵和核心價值，進一步探究黃宗羲民本

---

<sup>53</sup>沈善洪編：《黃宗羲全集》第一、十二冊，(杭州：浙江古籍出版社，1985)。

<sup>54</sup>董根洪：〈論黃宗羲「民本」思想的性質〉，《中共浙江省委黨校學報》2006年第6期，1998年8月)。

<sup>55</sup>陸淑慧：〈黃宗羲經濟思想之探究〉，(國立政治大學歷史系研究部，碩士論文，2006年)。

<sup>56</sup>朱駿剛：〈黃宗羲「明夷待訪錄」民本思想之時代意義〉，(國立臺灣師範大學政治學研究所，碩士論文，2006年)。

思想的創建、侷限和相關爭論等。該文大量徵引《明夷待訪錄》和學者專書的觀點，有助於研究者掌握相關文獻資料。

秦孝儀編《國父全集》<sup>57</sup>共分為十二冊，收錄了孫中山自提倡革命至逝世其間的思想言論，其內容依序為三民主義、革命方略、建國方略、建國大綱、宣言及文告、論著、談話、演講、函電、公牘、人事命令、規章、譯著、雜文和遺囑等。本全集內容亦可於「中山學術資料庫」<sup>58</sup>網站查詢和檢索相關資料，對於研究者爬梳和徵引文獻資料助益頗大。

洪大安〈孫中山先生之人權思想及其在我國憲法之實踐〉<sup>59</sup>一文探究的主題雖然與孫中山的人權思想有關，然從該文對於孫中山人權思想形成的時代背景、人權思想淵源和人權思想內容的探究等，對於孫中山思想內涵的理解依然可以觸類旁通，有所幫助。

葉經柱《孟子之民本主義》<sup>60</sup>以孟子民本思想為主軸，除了探究孟子民本思想的內涵以外，亦探究孟子之前先聖先賢的民本思想，以及之後受孟子民本思想影響的思想家的民本思想。在探究後世思想家民本思想的部分，以孫中山三民主義的著墨最多，其次則是黃宗羲《明夷待訪錄》所蘊含的民本思想，然獨缺北宋王安石。

金耀基於《中國民本思想史》<sup>61</sup>一書指出「民本思想」為中國政治思想的主流，然因應時空的變異而有不同的反響，在各時代遂呈現出各時代不同的面貌。本書將中國民本思想之歷史的發展過程劃分為六個時期，分別為胚胎時期、建立時期、停滯時期、銷沉時期、發皇時期與完成時期，且各時期各有代表的人物或思想做一介紹和說明。其中，黃宗羲屬於發皇時期，孫中山則屬於完成

---

<sup>57</sup>秦孝儀編：《國父全集》1-12冊，(台北：近代中國出版社，1989)。

<sup>58</sup>中山學術資料庫 <http://sunology.culture.tw/>，(國立國父紀念館，2015年7月)。

<sup>59</sup>洪大安：〈孫中山先生之人權思想及其在我國憲法之實踐〉，(國立臺灣師範大學政治學研究所，博士論文，2004年)。

<sup>60</sup>葉經柱：《孟子之民本主義》，(台北：正中書局，1990)。

<sup>61</sup>金耀基：《中國民本思想史》，(台北：臺灣商務印書館股份有限公司，1997)。

時期，針對黃宗羲和孫中山的民本思想，本書亦有相關的闡述和說明，然而獨缺王安石。

以上學者專書、碩博論文和文獻資料等，提供了相關思想家的思想材料以及相關的分析、論述觀點，有助於本文探究王安石、黃宗羲和孫中山民本思想形成的背景和內涵，進而展現其各自對孟子民本思想的繼承和發展。

### 第三節 研究方法和論文架構

#### 一、研究方法

思想學說的形成都有其當時獨有的時空環境、背景醞釀而生的，故欲探究思想家的思想學說，勢必藉由大量且豐富的歷史文獻資料的梳理和探究，方能了解思想家生平狀況、生長的時空環境是如何促成其思想學說的形成，進而理解其思想學說在當時所具有的獨特性，以及在時代環境變遷的歷史推進中，其思想有何特殊的貢獻、意義和定位。故本論文以二重證據法<sup>62</sup>、思想史研究方法<sup>63</sup>和觀念史研究方法<sup>64</sup>等為主要研究方法，依各章節論述的主題和脈絡，以合宜的研究方法梳理、呈現和探討文獻資料，進而分析、論述孟子民本思想的形成背景、內涵，以及後續的發展和影響等。以下即針對本文如何運用研究方法來探究本論文課題，作一闡述和說明。

首先，二重證據法是以「地下之新材料」補證「紙上之材料」，意指以近代新出土文獻補實或補證既有現存的文獻資料，除了驗證原本無法考證的論點之外，更可進一步還原歷史原貌或更貼近思想家的思想主張。本文即藉由新出土文獻《郭店楚墓竹簡》以及相關論述的專書《郭店竹簡與思孟學派》和《中國儒學史先秦卷》的探究，參酌《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》、《中國思想學說史》等既有的思想專書，探討孟子主張「君子所性，仁義禮智

---

<sup>62</sup>王國維：《古史新證－王國維最後的講義》：「吾輩生於今日，幸於紙上之材料外更得地下之新材料，由此種材料，我輩固得據以補證紙上之材料，亦得證明古書之某部分全為實錄，即百家不雅馴之言亦不無表示一面之事實。此二重證據法惟在今日始得為之。雖古書之為得證明者不能加以否定，而其已得證明者不能不加以肯定可斷言也。」頁 2。

<sup>63</sup>葉仁昌：〈思想史方法的再思－理論與材料的整合〉，《法商學報》32 期，1998 年 8 月：「思想史的研究方法，既要『回歸材料』，還要能進一步『超越材料』。前者要求以材料作為所有推論的基礎，而且，必須同時兼顧思想材料與經驗材料。至於後者，則是要求在材料的基礎上，進一步發揮研究者的主觀想像力，作出抽象並建構起某些純粹類型。」頁 29。

<sup>64</sup>金觀濤：《觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成》，（北京：法律出版社，2009），頁 4-6。有關觀念史研究法，金觀濤先為「觀念」下了兩個定義：「第一，因為觀念是用固定的關鍵詞表達的思想，它比思想更確定，可以具有更明確的價值方向。」「第二，因觀念比思想具有更明確的價值(行動)方向，它和社會行動的關係往往比思想更直接。很多社會行動如革命、改良、立憲、啟蒙，可以視為某一個或幾個觀念指導下產生的。」接著，針對觀念史與以往思想史研究的差別，做了兩點陳述：「第一，研究的基本單位不再是文章和人物，而是句子。」「第二，以往，以人物和代表著作為研究的基本單位，侷限了討論範圍，很難提供對該觀念如何起源、是否普遍、是否流行的檢驗。」

根於心。」<sup>65</sup>此四德內化為人心所本有而道性善，乃是依循孔子的「仁」，繼而子思學派仁內義外的推展，延續了儒家心性論的發展，以凸顯孟子有別於早期儒家思想之處，是在於將四德內化為人心所本有而提出性善論，主張人民內在本有的道德價值、即「民善」是社會秩序得以恢復的依據，亦是其民本思想的核心基礎和價值根本。

接著，思想史研究方法是著重在研究者的探究、推論是以「經驗材料」和「思想材料」為基礎。故本論文以《孟子》、《王文公文集》、《黃宗羲全集》和《國父全集》等思想家的著書立說為「思想材料」，分析、歸納、論述孟子、先秦諸子、王安石、黃宗羲和孫中山等思想家們的民本思想的實質內涵，且以《史記》、《漢書》、《續資治通鑑長編》、《宋史》等史籍為「經驗材料」，探究思想家們民本思想形成的時空背景，以及其思想是如何切合時代的需求而有著不同的言論主張和樣貌。

本文除了探討孟子民本思想的內涵外，亦探究孟子「民本」此一思想、觀念的起源、繼承，以及其對後世的影響，故運用觀念史研究方法，蒐羅《毛詩正義》、《尚書正義》和《孟子集注》，梳理、分析和推論孟子「民本」思想的起源和其繼承之處。接著，依其「民本」思想內涵和特點，參酌《中國儒學思想史》、《中國民本思想史》和《孟子之民本主義》等思想專書、學者期刊論文和碩博論文等，探討孟子「民本」思想對其後世「民本」思想的影響，且以史籍或思想家的相關著書為論據，藉此探究後世思想家的「民本」思想是如何延續、開展孟子的「民本」思想，以期凸顯孟子「民本」思想的價值和歷史地位。

本文藉由上述研究方法梳理、分析豐富的歷史文獻資料，進而歸納、探究本文課題，期望更為理解孟子民本思想的實質內涵之外，更進一步展現其肯定人民的價值源於內在本有的善心、即道德自覺乃是其思想的獨特性，且其深具影響後世甚至近代民主思潮的跨時代的超越性，皆是孟子民本思想歷久不衰的原因和價值所在。

---

<sup>65</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷13〈盡心上〉，《四書章句集註》，頁355。

## 二、論文架構

本文的論述架構是以研究孟子民本思想為主軸，分為以下六章展開探究和論述。

第一章緒論首先闡述本文研究的動機和目的。接著，依據第一章至第四章論述的主題，分類整理、簡介相關的文獻資料、學者專書、期刊或碩博士論文等，逐漸形成本文各章的論述內容和觀點。最後，說明本文的研究方法和架構，以期讓本文探究的主題能有初步、簡略的介紹和說明。

第二章首先探討自殷商時期到戰國中期，民本思想是如何在當時的政治社會環境中逐漸形成的。接著，從《孟子》的篇章中，探究孟子如何回應告子、許行、墨子和楊朱等的思想言論，且比較此四子所隱含的民本思想與孟子民本思想的不同之處，藉此凸顯孟子民本思想的獨特性。最後從儒家道統傳承的脈絡中，探究孟子民本思想是如何繼承先王之道。透過孟子生存時代的政治社會背景、學術思想的刺激和反動、先王之道的繼承等三方面的探討，了解孟子民本思想的形成背景和淵源。

性善論是孟子思想的核心，更是其民本思想的內在依據和價值來源。故筆者於第三章探討孟子道性善在當時政治社會環境中是如何逐漸形成的，以及其四德內化為人心固有的善端是如何依循儒家心性論的理路發展出來的，最後再論述其性善論的實質內涵和存養功夫，進一步推論性善論是孟子民本思想據以展開的理論基礎和核心價值。

第四章分為養民與保民、教民與愛民、民意與革命等三方面，梳理和探討《孟子》一書中所涉及的相關章句內容，進而歸納、論述孟子民本思想在政治上的具體建議和主張。首先，在養民與保民的部分，孟子主張制民恆產、通功易事、簡化稅制和反不義之戰等，期望君主能以養民和保民為治國的首要。接著，在教民與愛民的部分，孟子主張人臣要以師臣之姿格君心之非，而人君必須以身作則，推行人倫教化，與民同樂。最後，民意與革命的部分，孟子提出民心乃是天授予君主統治權的依據，故君主必須能聽取民意，順從民心。倘若

君主施政不能以民為本，人民則能本於「民善」，以上有暴君下有仁者而放伐之。

《孟子》一書及其思想在秦漢以後沉寂一時，至北宋王安石以孟子自許，推動熙寧變法，引起北宋時期一陣尊孟和疑孟的爭辯，孟子才重為世人所重視。繼之，明清之際黃宗羲撰寫《明夷待訪錄》，光大孟子民本思想。爾後，孫中山推翻滿清專制，建立民國，更是實踐了孟子民本思想。故本文於第五章探討王安石、黃宗羲和孫中山等與孟子民本思想在後世發展至關重要的三位思想家的民本思想，藉此展現孟子民本思想在後世的發展及其影響，以彰顯其跨時代的超越性。

第六章結論闡明孟子民本思想是以民本有的「善性」，即「民善」為其核心價值，肯定人民本有的「善性」、即「民善」乃是社會秩序得以維持的根本和價值來源。以此進一步檢視現今極為重視民主制度卻忽視存養人本有善性的台灣民主社會，是否需要重新找回孟子民本思想的核心價值－「民善」，並以此作為整頓日趨紊亂的社會秩序的方法之一？

## 第二章 孟子民本思想之形成與建構背景

思想家的思想形成往往深受其個人特質、生活互動和當時社會環境所影響，因此當我們試圖探究孟子民本思想時，務必先了解其形成和建構的背景，方能更為通曉、掌握其民本思想的要義，以及理解其民本思想是如何展現，又如何回應當時社會環境的需求和解決思想家所遇到的問題。孟子曾說：「以友天下之善士為未足，又尚論古之人。頌其詩，讀其書，不知其人，可乎？是以論其世也。是尚友也。」<sup>66</sup>孟子認為要向上習得古時聖賢的智慧，只誦讀聖賢的詩書，卻不知道他的為人是不夠的，所以也要探究聖賢在當世所行的事迹，才算是與古人交友。由此我們更理當從孟子當世所行的事跡，去知曉其民本思想形成及建構的背景、歷程，而孟子與其弟子萬章之徒所作《孟子》一書則是其最為便利的線索、途徑，正如王博所言：

但當我們把這些篇名集中到一起的時候，卻也能夠發現某些有意義的東西。梁惠王、公孫丑、滕文公、離婁、萬章、告子、盡心，這是一個純粹的人的世界，如果與莊子內七篇的篇名相比，讀者一定很容易感受到兩者的巨大差距。而這個人的世界又可以分成幾類，一類是如梁惠王和滕文公般的君主，一類是歷史中的人物離婁，一類是告子所代表的對手，另一類是公孫丑和萬章代表的弟子們。巧合的是，這些正好可以與孟子思想世界中最主要的內容相對應。<sup>67</sup>

故筆者欲探究孟子民本思想的形成與建構背景，將以《孟子》篇章為主要探究的依據，且分為三個方向展開論述。一為民本思想在戰國時代的政治社會環境中是如何逐漸成形的；二為孟子如何就己身的立場，對抗異端之言，藉此開展其民本思想，進一步彰顯其民本思想的獨特性；三為孟子以道自任，自許紹承先王先聖之道且欲發揚之，故以此立場一窺孟子民本思想繼承先王先聖之道的軌跡。誠如孟子在回應公都子稱其好辯一事所言：

聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊，則歸墨。楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無

<sup>66</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷11〈梁惠王下〉，《四書章句集註》，頁324。

<sup>67</sup>王博：《中國儒學史》先秦卷，頁310-311。

君，是禽獸也。公明儀曰：『庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓莩，此率獸而食人也。』楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。吾為此懼，閑先聖之道，距楊墨，放淫辭，邪說者不得作。作於其心，害於其事；作於其事，害於其政。聖人復起，不易吾言矣。昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄驅猛獸而百姓寧，孔子成《春秋》而亂臣賊子懼。《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。我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者；豈好辯哉？予不得已也。能言距楊墨者，聖人之徒也。<sup>68</sup>

由此可知孟子的好辯乃是為了「欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者」，也是有鑑於當時政治社會狀況是「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議」、「庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓莩，此率獸而食人也。」於此時空環境中逐漸形成和建構其民本思想的內涵和主張，故筆者即依循此線索展開探討和論述。

## 第一節 戰國時代民本思想發生的政治社會背景

政治思想雖然是當時政治社會環境下的產物，然而思想卻不是突然產生，是延續性的且依照思想家當時政治社會背景，有著不同發展和改變。因此在探究民本思想在戰國時代發生的政治社會背景之前，應先了解商、周時代政治社會的狀況，以便更為理解民本思想發端的背景，以及戰國時代因著政治社會的時空背景，有怎麼樣延續性的發展和改變。

殷商社會的人們心中有一神秘力量的天帝，天帝是神靈世界最高位的神，管理人間的事務，因此殷商時代君主的統治權是天帝賜予的，正如殷商滅夏，殷人認為是遵循天帝的意思而為的，《尚書·湯誓》即言：

格爾眾庶，悉聽朕言，非台小子，敢行稱亂。有夏多罪，天命殛之。今爾有眾，汝曰：「我后不恤我眾，舍我穡事而割正夏？」予惟聞汝眾言，夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。今汝其曰：「夏罪其如台。」夏王率遏眾力，率割夏邑。有眾率怠弗協，曰：「時日曷喪？予及汝皆亡。」

<sup>68</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷6〈滕文公下〉，《四書章句集註》，頁272-273

夏德若茲，今朕必往。<sup>69</sup>

殷人不敢違天帝的意志，因而率眾滅夏，取得天命，以為自此將受天帝的恩寵，能長治久安。然而當周人以小取大，滅了殷商後，天命已不被周人所信，而是認為「皇天無親，惟德是輔」<sup>70</sup>。天命不會永遠只屬於一族一姓，曾屬於夏人，也曾歸於殷人，因為其王敬德與否決定了天命的長短，如《尚書·詔告》記載：

我不可不監于有夏，亦不可不監于有殷。我不敢知曰，有夏服天命，惟有歷年。我不敢知曰，不其延，惟不敬厥德，乃早墜厥命。我不敢知曰，有殷受天命，惟有歷年。我不敢知曰，不其延，惟不敬厥德，乃早墜厥命。今王嗣受厥命，我亦惟茲二國命，嗣若功。<sup>71</sup>

故有鑑於夏、殷不敬德以致其天命不長，周王若欲保有天命，則須敬德，而敬德的展現主要為保民。「天惟時求民主」<sup>72</sup>，周人認為桀惡時，天更求民主以取代之，故天命商湯為王，歸因於「天佑下民，作之君，作之師，惟其克相上帝，寵綏四方。」<sup>73</sup>意指天為了佑民、保民，為民立了君主，賦予君主統治和管理人民的權利，而君主的統治必須盡到保民、佑民的責任和義務。由此亦可知「天矜于民，民之所欲，天必從之。」<sup>74</sup>「天視自我民視，天聽自我民聽。」<sup>75</sup>民的好惡、視聽，即民意是天行事的依據，而受命於天的君主為保其統治權的長久，應當遵從天意，即以民意為其統治的依據，否則將喪失天命，失去統治人民的權力。

政治結構上，商人是天、君二分結構，而周人則是增加了民，民意的展現即是天的意志，並且能決定君主統治權的合法性，如陳來說：

在這樣一種類似泛神論結構的民意論中，殷商以前不可捉摸的皇天上帝  
的意志，被由人間社會投射去的人民意志所形塑，上天的意志不再是喜

<sup>69</sup>〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達疏：《尚書正義》，《十三經注疏》，（北京：北京大學出版社，2000），頁 227-228。

<sup>70</sup>〔周〕左丘明傳，〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達正義：《春秋左傳正義》，《十三經注疏》，（北京：北京大學出版社，2000），頁 393-394。

<sup>71</sup>〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達疏：《尚書正義》，《十三經注疏》，頁 471。

<sup>72</sup>〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達疏：《尚書正義》，《十三經注疏》，頁 540。

<sup>73</sup>〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達疏：《尚書正義》，《十三經注疏》，頁 323。

<sup>74</sup>〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達疏：《尚書正義》，《十三經注疏》，頁 325。

<sup>75</sup>〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達疏：《尚書正義》，《十三經注疏》，頁 329。

怒無常的，而被認為有了明確的倫理內涵，成了民意的終極支持者和最高代表。<sup>76</sup>

周人的天、君、民三分結構突顯了民的地位和作用，然而民仍是被動、消極的，並無任何政治上實質的政權，民的意願須依托神秘的天來展現，而君主須對這神秘的天要有所敬畏或是本身有道德自覺，方能正視民意，做到保民、愛民，如李存山曾言：

因為天的意志代表民的意志，而王又須按照天的意志來執政，那麼民似乎具有立法權，王則行使行政權，而對王的選舉、監督和罷免權則屬於天……在此結構中，人民並沒有真正的政治權利，其意志的實現要靠統治者對「天」的敬畏、信仰或堯、舜、禹、湯、文、武等「聖王」的道德自覺。<sup>77</sup>

民意願、意志的重視固然被周人突顯了，然而沒有實際的政治權利，民只能等待天的指示或是聖王的出現。時至西周結束，進入春秋戰國時期，象徵社會秩序的禮樂崩壞，周王室的威望已名存實亡，此天的代表—人間的統治者，已不為大家所推崇，天作為社會秩序的依據和根本價值也備受懷疑和否定。作為社會秩序的依據和根本價值，天道已不是唯一的選擇，人們已漸漸向人的內在探尋「德」，作為社會秩序依據和根本價值的可能性。

東周建立，諸侯爭霸的春秋時代和兼併戰爭頻仍的戰國時代隨之繼起，天下已無一實質的共主，中國社會進入一紛亂的時代。當時各國財政的主要來源是自耕小農所繳交的賦稅，故各國統治者相當重視作為政權經濟基礎的小農經濟，為此推行各項變法，以維護小農經濟的發展<sup>78</sup>。在經濟、政治和文化進行改革、變法，為了爭取廣大人民的支持，進而達到富國強兵，取得兼併戰爭的勝利，領土的擴張。然而由於各國不斷發動一系列的戰爭，勞民傷財，置人民

---

<sup>76</sup>陳來：《古代宗教與倫理：儒家思想的根源》，（北京：三聯書店，1996），頁 184。

<sup>77</sup>李存山：〈儒家的民本與人權〉，《孔子研究》6 期(2010 年)。

<sup>78</sup>楊寬：《戰國史》，（台北：臺灣商務印書館股份有限公司，1996）：「正因為自耕小農的普遍存在，小農經濟成為當時各國的立國基礎。自耕小農的生產成為各國政權的經濟基礎，小農每年上繳的租稅成為國家財政上的主要收入。戰國初期各國先後實行變法，都是為了維護當時普遍存在的小農經濟，所推行的改革政策，都是為了獎勵和幫助小農發展生產，從而富國強兵，以便在對外兼併戰爭中不斷取得勝利。」，頁 179。

的生死於不顧，再加上統治者的暴虐，豪強的搶奪，使得人民的財產受到嚴重的剝削，致使這種小農的負擔是相當沉重的，如孟子說：「有布縷之征，粟米之征，力役之征。君子用其一，緩其二。用其二而民有殍，用其三而父子離。」<sup>79</sup>可知當時賦稅之重讓人民吃不飽，穿不暖，並且還得受連年的兼併征戰所苦，生命飽受威脅，此等人民生活的情狀從孟子與魏惠王的對話中即可得：

庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓莩，此率獸而食人也。獸相食，且人惡之。為民父母，行政不免於率獸而食人。惡在其為民父母也？<sup>80</sup>

君主有肥肉、肥馬，但是人民卻吃不飽，而且野外還有著餓死的窮人。這樣養飽禽獸，而餓死人民的作法，正如率領禽獸吃人。禽獸吃禽獸，人們都憎惡了。身為人民父母的君主施政卻無法避免此等率領禽獸吃人的情形，怎麼還像個人民的父母呢？此段話乃是孟子在提醒魏惠王不能只顧著國君的富足、國家國力的強大，而罔顧人民的死活和溫飽。然而在那以力競戰的戰國時期，魏惠王難以接受孟子的建議，仍掛心於國土的擴張，國力的增強，魏惠王即言：「晉國，天下莫強焉，叟之所知也。及寡人之身，東敗於齊，長子死焉；西喪地於秦七百里；南辱於楚。寡人恥之，願比死者一洒之，如之何則可？」<sup>81</sup>接二連三的戰爭失利，魏惠王仍不肯罷休，想以雪恥為由，繼續發動戰爭，卻從未想過連年的征戰，人民流離失所，身受其苦，難怪乎孟子疾言說：「不仁哉，梁惠王也！仁者以其所愛及其所不愛，不仁者以其所不愛及其所愛。」<sup>82</sup>歸因於「梁惠王以土地之故，糜爛其民而戰之，大敗，將復之，恐不能勝，故驅其所愛子弟以殉之，是之謂以其所不愛及其所愛也。」<sup>83</sup>魏惠王一心只想著擴張土地，為了戰勝，驅使人民一戰再戰，犧牲了眾多的人命還不夠，甚至驅使他所親愛的子弟迎戰、送死，這對深具人文關懷的孟子而言，是不仁者，且「是播其惡

<sup>79</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷14〈盡心下〉，《四書章句集註》，頁371。

<sup>80</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷1〈梁惠王上〉，《四書章句集註》，頁205。

<sup>81</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷1〈梁惠王上〉，《四書章句集註》，頁205。

<sup>82</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷14〈盡心下〉，《四書章句集註》，頁364。

<sup>83</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷14〈盡心下〉，《四書章句集註》，頁364。

於眾也」<sup>84</sup>的君主，而魏惠王這樣不仁的君主在崇尚以力競戰、極力擴張領土的戰國時代也只是其中一個代表人物。

從商滅夏、周滅商至春秋戰國時代，殷人認為君主的統治權是天賦與的，周人則進一步認為君主要敬德保民才能擁有天命、統治權，而至春秋戰國，各國諸侯各據為王，兼併戰爭不斷，天下共主已漸無任何威權，天作為社會秩序的依據和根本價值也備受懷疑和否定，社會秩序陷入紊亂。這一紛亂的戰國時代，各國諸侯為富國強兵，取得人民的擁戴，亟欲推行改革和變法，最終目的都是為了取得戰爭的勝利，擴張領土的規模，強大諸侯的統治權，不惜掠奪人民的財產，犧牲人民的生命，人民儼然只是列國諸侯們富強的工具。原本西周時代逐漸被重視的民，在那一切政策、變法為國為君服務的紛亂時代，似乎已蕩然無存，然而為求人民的支持與擁戴，當時因應各國諸侯需要人才進行改革和變法而興起的「士」階層和百家爭鳴的學術思潮，各家代表在政治上的主張亦皆有重民、以民為本的思維，而藉由孟子回應其他家思想主張的言論中，除了可以得知其他家的思想內涵之外，更可以進一步探知孟子民本思想內涵和獨特性，此即為下一節探究的方向和主題。

## 第二節 孟子與戰國諸子民本思想

孟子認為當時他所處的戰國中期是個「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱、墨翟之言盈天下。」<sup>85</sup>的時代，而為了正人心，捍衛先聖之道，他的好辯乃是不得已的。由此為了回應這些異端思想和儒家內部不同派別的言論思想，孟子進一步的開展儒家的思想主張，如王博說：

生活在諸子思想蜂起的戰國中期，孟子直接感受到包括墨子、楊朱、許行等異端思想給儒家帶來的壓力，以及儒家內部不同派別的挑戰，因此對於儒家核心話題的展開有著相當的自覺性，並提出了性善和仁政等對後世發生重大影響的主張。<sup>86</sup>

<sup>84</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷7〈離婁上〉，《四書章句集註》，頁276。

<sup>85</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷6〈滕文公下〉，《四書章句集註》，頁272-273

<sup>86</sup>王博：《中國儒學史》先秦卷，頁307。

由《孟子》一書中，可知孟子辯論的對手主要為告子、許行、墨子和楊朱，誠如王博所言：

孟子的對手基本上可以分為三類。楊墨屬於第一類，是孟子最看重的對手。第二類的對手是為神農之言者許行等，……第三類對手是儒家內部的，典型者如告子。<sup>87</sup>

故本節以《孟子》篇章中，孟子回應告子、許行、墨子和楊朱等思想的言論內容為主，探討孟子如何回應這些思想主張，且藉此開展其民本思想的內涵，進一步彰顯孟子民本思想的獨特性是以「性善論」為理論基礎，肯定「民善」是社會秩序得以恢復、維持的根本和價值來源。

### 一、告子之辯

《孟子》一書中，即有以告子為篇名的篇章，且在〈告子上〉開篇接連記錄了六章孟子與告子直接或間接在思想主張上的辯論，可見與告子之辯對孟子的重要性，以及對其自身思想發展的影響。歸納孟子與告子的辯論內容，可知主要是與兩個主題相關，一是仁內義外，另一是人性無善無不善。首先，有關仁內義外的辯論，孟子與告子的答辯如下：

告子曰：「性，猶杞柳也；義，猶柎捲也。以人性為仁義，猶以杞柳為柎捲。」孟子曰：「子能順杞柳之性而以為柎捲乎？將戕賊杞柳而後以為柎捲也？如將戕賊杞柳而以為柎捲，則亦將戕賊人以為仁義與？率天下之人而禍仁義者，必子之言夫！」<sup>88</sup>

告子認為人性如杞柳，而仁義如柎捲，杞柳和柎捲是不相同的，故不能將仁義視之為人性，如此猶如將柎捲等同於杞柳。告子所舉的杞柳和柎捲雖然為不同的兩物，但是柎捲乃是由杞柳製成，由此孟子順此比喻，認為如果柎捲乃是順著杞柳之性而製成，表示柎捲是有著與杞柳相同的性質，仁義是內涵於人性的。若是柎捲是逆著杞柳之性而製成，如此則意指仁義乃是逆著人性而為，是戕害仁性而成的，故孟子主張仁義是人性所本有的。

<sup>87</sup>王博：《中國儒學史》先秦卷，頁 318。

<sup>88</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 11 〈告子上〉，《四書章句集註》，頁 325。

有關仁內義外之辯，其主要是辯論義是內還是外，其二人的答辯如下：

告子曰：「食色，性也。仁，內也，非外也；義，外也，非內也。」孟子曰：「何以謂仁內義外也？」曰：「彼長而我長之，非有長於我也；猶彼白而我白之，從其白於外也，故謂之外也。」曰：「異於白馬之白也，無以異於白人之白也；不識長馬之長也，無以異於長人之長與？且謂長者義乎？長之者義乎？」曰：「吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我為悅者也，故謂之內。長楚人之長，亦長吾之長，是以長為悅者也，故謂之外也。」曰：「者秦人之炙，無以異於者吾炙。夫物則亦有然者也，然則者炙亦有外與？」<sup>89</sup>

告子認為所謂的性是食色，是自然生理欲望，也包括了人的情感。仁是自發於內在的情感，例如只愛自己的弟弟，不愛秦人的弟弟，而愛或不愛是取決於內在的情感，故是在內。義的產生完全是取決於外在的條件，例如因為長者長，所以予以尊敬，尊敬與否則是取決於他人年長與否，故是在外。孟子則以長馬之長或不長來反駁告子的義外。孟子認為人會尊敬年長的人，卻不會尊敬年長的馬，是因為內心本有道德評判的標準，即義是存在於人性的，不是由外在條件決定的，故孟子主張仁義是人性所本有的。

告子之所以認為仁內義外乃是由於他認為的性主要是指人的自然生理欲望，而不同於孟子對性的主張，如〈告子上〉記載：

告子曰：「生之謂性。」孟子曰：「生之謂性也，猶白之謂白與？」曰：「然。」「白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白，猶白玉之白與？」曰：「然。」「然則犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性與？」<sup>90</sup>

告子的性是單指人的自然生理欲望，而孟子認為性不單純只有自然生理欲望，而是還有人所以為人的獨特性，即是善性、道德本心，這也是人有別於禽獸之處。因為告子的性是單指人的自然生理欲望，故無善無不善，如公都子與孟子討論人性時所言：

告子曰：「性無善無不善也。」或曰：「性可以為善，可以為不善；是故文武興，則民好善；幽厲興，則民好暴。」或曰：「有性善，有性不

<sup>89</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷11〈告子上〉，《四書章句集註》，頁326-327。

<sup>90</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷11〈告子上〉，《四書章句集註》，頁326。

善；是故以堯為君而有象，以瞽瞍為父而有舜；以紂為兄之子且以為君，而有微子啟、王子比干。」<sup>91</sup>

告子主張性無善無不善，而前人有主張性可以為善為不善，亦有人主張有性善有性不善。孟子由此提出了他的性善論：

乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。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，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：「求則得之，舍則失之。」或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。《詩》曰：「天生蒸民，有物有則。民之秉夷，好是懿德。」孔子曰：「為此詩者，其知道乎！故有物必有則，民之秉夷也，故好是懿德。」

92

孟子認為人本有惻隱、羞惡、恭敬、是非等四心，亦指仁義禮智是人心所固有，心善即是性善，由此順著人的本性則可以為善，如《詩》所言，天生眾民，而人民所秉持的常法是愛好美德，即言人民天生是好善的。若是為不善，不是因為本性不善，乃是因為外在環境所致，如孟子答覆告子所言：

告子曰：「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」孟子曰：「水信無分於東西。無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過顙；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。」<sup>93</sup>

人之性善如水無有不下般是必然的，倘若為不善，則如水被拍而躍起，或是引流於山，都是外在環境所致，而非本性所然。

以上可知，告子認為人性僅是自然生理欲望和內在情感。「仁」是自發於內在情感，是在內，「義」則是由著外在條件的不同而生發，是在外。由此告子主張性無善無不善和仁內義外，否定道德為人天生所本有，以及依此而獨具的價值性，著重在後天的環境決定人性的善和惡。以民本的層面而言，可推知

<sup>91</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷11〈告子上〉，《四書章句集註》，頁328。

<sup>92</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷11〈告子上〉，《四書章句集註》，頁328-329。

<sup>93</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷11〈告子上〉，《四書章句集註》，頁325-326。

告子是不信任人民，否定人民的價值，也談不上以民為根本的文化道德價值。然而尚可稱得上是保民養民，在於主張義外，即有個公平正義的社會，但是何以造成如此社會，並未從告子有限的學說出看出來，大致還是當時代所依循的聖人，卻不同於孟子所提倡的取決於民本價值的理想政治形態。

反觀孟子則認為人心本有惻隱、羞惡、恭敬、是非等四心，此四心的本質等同於四德的本質，故仁義禮智等四德為人心所本有，是在內。人心因為天生本有四德而心善，心善即是性善。由此孟子道性善，有別於告子視性為自然生理欲望和情感，主張人的本質性為善，是人之所以為人、有別於禽獸的獨特之處，進一步肯定人的獨特性和價值性。孟子即以人本有的道德價值、即性善為民本思想的理論基礎，鼓吹諸侯重視人本有的善性、民善，且秉持己身本有良善的心，一切施政以民為本，做到養民、保民、教民和愛民，與民共同營造仁義美善的社會，如此則可以王天下，實踐王道。

## 二、許行之道

以小農經濟為富國強兵基礎的戰國時代，農業技術相當發達，相關的理論、政策或科學技術也為之興起，而與之相關的農家亦在當時成為一家之言，然而農家的思想言論卻鮮少記載成文字流傳下來，大多可見於《孟子·滕文公上》。該章一開始即描述了農家之徒的外貌穿著：

有為神農之言者許行，自楚之滕，踵門而告文公曰：「遠方之人聞君行仁政，願受一廛而為氓。」文公與之處，其徒數十人，皆衣褐，捆屨、織席以為食。<sup>94</sup>

許行乃是農家之首，而其隨從的弟子有幾十個人，都身穿粗毛布衣服，靠編草鞋、織蓆子維生，如同一般農人刻苦的穿著打扮。

原為儒者的陳良之徒陳相偶見許行之後，則棄儒學，改從農家之學，於某日見孟子，傳述許行之言：

陳相見孟子，道許行之言曰：「滕君，則誠賢君也；雖然，未聞道也。」

---

<sup>94</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷5〈滕文公上〉，《四書章句集註》，頁257。

賢者與民並耕而食，饗飧而治。今也滕有倉廩府庫，則是厲民而以自養也，惡得賢？」<sup>95</sup>

從陳相傳述可得知，許行認為賢者治國應該與民一同耕種，自食其力，做到「君民同耕」，才能稱得上是賢君。如今滕國府庫的充實乃是取自人民耕種所穫來奉養自己，如此是戕害人民，非賢君所為。然而孟子認為並非與民同耕才是真正為民著想的賢君，他如是反詰陳相：

孟子曰：「許子必種粟而後食乎？」曰：「然。」

「許子必織布而後衣乎？」曰：「否。許子衣褐。」

「許子冠乎？」曰：「冠。」

曰：「奚冠？」曰：「冠素。」

曰：「自織之與？」曰：「否。以粟易之。」

曰：「許子奚為不自織？」曰：「害於耕。」

曰：「許子以釜甑爨，以鐵耕乎？」曰：「然。」

「自為之與？」曰：「否。以粟易之。」

「以粟易械器者，不為厲陶冶；陶冶亦以其械器易粟者，豈為厲農夫哉？且許子何不為陶冶。舍皆取諸其宮中而用之？何為紛紛然與百工交易？何許子之不憚煩？」曰：「百工之事，固不可耕且為也。」

「然則治天下獨可耕且為與？有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所為備。如必自為而後用之，是率天下而路也。故曰：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；天下之通義也。」<sup>96</sup>

許行除了穀子是自己耕種之外，其餘物資皆是透過交換得來的，孟子即以許行以物易物一事來告知陳相，百工之事非一人能獨自完成，需要透過社會的分工

<sup>95</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷5〈滕文公上〉，《四書章句集註》，頁258。

<sup>96</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷5〈滕文公上〉，《四書章句集註》，頁258。

互助，而國家的治理亦然，君主乃是勞心治國，要由人民供養；而人民是勞力者，受君主管理，要負責供養君主，這是天下通行的道理。

接著，孟子以禹治水三過其門而不入為事例，來說明百工之事必須由社會分工互助：

「當堯之時，天下猶未平，洪水橫流，氾濫於天下。草木暢茂，禽獸繁殖，五穀不登，禽獸逼人。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。禹疏九河，瀾濟潔，而注諸海；決汝漢，排淮泗，而注之江，然後中國可得而食也。當是時也，禹八年於外，三過其門而不入，雖欲耕，得乎？」<sup>97</sup>

聖王之一的禹儘管想要親自耕種，然而忙於治水，根本無暇耕種以自食其力。倘若禹與民同耕，自然無足夠的心力於治水，如此洪水將依然橫流，氾濫於天下，農人哪來的田地可以耕種？故天下事分大人之事和小人之事是通行的道理。況且真正愛民、憂民的賢君，應該如同堯、舜般，在人民衣食無虞後，繼之教化人民，如孟子所言：

后稷教民稼穡。樹藝五穀，五穀熟而民人育。人之有道也，飽食、煖衣、逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。放勳曰：「勞之來之，匡之直之，輔之翼之，使自得之，又從而振德之。」聖人之憂民如此，而暇耕乎？」<sup>98</sup>

孟子以聖人堯、舜治理天下為例，認為真正愛民的賢君擔憂完人民的溫飽後，則擔憂人民因為沒有教育而失去了本有的善性，於是請契教人民做人的道理，使其找回自己的本心，如此整天為人民的事情擔憂的聖人賢君怎麼會有心力於耕種呢？況且得一賢能之人好管理天下、化民成俗，比把天下送給別人來得更為困難，誠如孟子所言：

堯以不得舜為己憂，舜以不得禹、皋陶為己憂。夫以百畝之不易為己憂者，農夫也。分人以財謂之惠，教人以善謂之忠，為天下得人者謂之仁。

<sup>97</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷5〈滕文公上〉，《四書章句集註》，頁259。

<sup>98</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷5〈滕文公上〉，《四書章句集註》，頁259。

是故以天下與人易，為天下得人難。孔子曰：「大哉堯之為君！惟天為大，惟堯則之，蕩蕩乎民無能名焉！君哉舜也！巍巍乎有天下而不與焉！」堯舜之治天下，豈無所用其心哉？亦不用於耕耳。<sup>99</sup>

將天下送給別人，從此不再管理天下，是件簡單的事，然而堯、舜卻不這樣做，反而是擔憂無法為天下找一賢能之人，成天為人民的事而擔憂，如此用心於治理天下的堯、舜只是不用心於耕種而已。

以上可知，許行是重視勞力勝於勞心，主張愛民的賢君應該要與人民一同耕種，共同付出勞力養活自己，不得取自人民耕種所穫來奉養自己，做到「君民同耕」，才能稱得上是養民、愛民的賢君。然而孟子則認為勞心和勞力同等重要，主張百工之事應該是由社會分工互助，君主不宜與民同耕，應該是要用心於養民政策的擬定和施行，爾後善教人民，誘導人民擴充、發用本有的善性，君民共同成就仁義美善的社會，才是真正愛民、憂民的賢君。

關於許行另一思想主張「市價不貳」，如陳相所言：

從許子之道，則市賈不貳，國中無偽。雖使五尺之童適市，莫之或欺。布帛長短同，則賈相若；麻縷絲絮輕重同，則賈相若；五穀多寡同，則賈相若；屨大小同，則賈相若。」曰：「夫物之不齊，物之情也；或相倍蓰，或相什伯，或相千萬。子比而同之，是亂天下也。巨屨小屨同賈，人豈為之哉？從許子之道，相率而為偽者也，惡能治國家？」<sup>100</sup>

許行主張統一市價，可以防止市場交易有欺騙的情事發生。不論物品的品質如何，只要數量相同，或是重量相同，抑或是長短、大小相同，許行認為價格就要相同。然而孟子認為物品品質的優劣差異是常情，倘若不分優劣，只是以量制價，統一價格，如此有違常理的作法才真是欺騙的行為。

許行主張的「市價不貳」，偏重養民層面的考量，讓人民免於經由市場交易造成的不當剝削或豪取，且便於統治者管理，然其忽視物品品質的優劣差異是常情的做法，透露出對人性的不信任，於是只能透過制定僵化的價格來防止欺騙的事情發生。孟子則主張真正為民著想的作法不是許行的「市價不貳」，

<sup>99</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷5〈滕文公上〉，《四書章句集註》，頁260。

<sup>100</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷5〈滕文公上〉，《四書章句集註》，頁261。

而是依物品的優劣，訂定合適、合理的價格，鼓勵人民用心產出優質的物品，進而促使人民生產力和精神文化的提升，而非侷限於基本生活物質層面的考量。可知孟子相信人性是良善的，人民當會秉持本有的善性，進行市場交易原有、合理的機制，從而使社會是積極、正向的發展。

綜觀，許行主張的「君民同耕」和「市價不貳」雖然顧及養民的層面，珍視人民勞力付出的重要性，卻忽視人民內在的道德價值和精神文化的提升，如此人民將流於自然生理欲望的溫飽，而漸漸放失人獨有的善心，終究與禽獸無兩樣。孟子則認為勞心與勞力同等重要，肯定人人將秉持本有的善心，善盡各自的本分本職，經由社會分工、市場交易，讓大家都吃飽穿暖，且能進一步提升精神文化，讓國家、社會向上發展。

### 三、墨子兼愛

墨子，姓墨名翟，春秋戰國人，生卒年約介於孔子與孟子之間，師承於孔子之門，卻反儒而自立門戶，創立了墨家之學，成為中國思想史上第一個批評儒家的思想家，如《淮南子·要略訓》記載：

墨子學儒者之業，受孔子之術，以為其禮煩擾而不說，厚葬靡財而貧民，服傷生而害事，故背周道而行夏政。<sup>101</sup>

其學說之風行，與儒家並駕齊驅，同為當時的顯學，如孟子所言：「楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊，則歸墨。」<sup>102</sup>然而孟子認為「墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。」<sup>103</sup>「楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。」<sup>104</sup>為免楊墨無君無父的思想蔽塞了仁義，戕害了人倫，以道自任的孟子只能好辯，亟欲「正人

<sup>101</sup>〔漢〕劉安，張雙棣撰：《淮南子校釋》卷 21〈要略訓〉，（北京：北京大學出版社，1997），頁 2150。

<sup>102</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 6〈滕文公下〉，《四書章句集註》，頁 272。

<sup>103</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 6〈滕文公下〉，《四書章句集註》，頁 272。

<sup>104</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 6〈滕文公下〉，《四書章句集註》，頁 272。

心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者。」<sup>105</sup>故有回當墨者夷之前來求見孟子之時，孟子即欲藉此機會，導正夷之的墨者思想：

墨者夷之，因徐辟而求見孟子。孟子曰：「吾固願見，今吾尚病，病愈，我且往見，夷子不來！」

他日又求見孟子。孟子曰：「吾今則可以見矣。不直，則道不見；我且直之。吾聞夷子墨者。墨之治喪也，以薄為其道也。夷子思以易天下，豈以為非是而不貴也？然而夷子葬其親厚，則是以所賤事親也。」

徐子以告夷子。夷子曰：「儒者之道，古之人『若保赤子』，此言何謂也？之則以為愛無差等，施由親始。」

徐子以告孟子。孟子曰：「夫夷子，信以為人之親其兄之子為若親其鄰之赤子乎？彼有取爾也。赤子匍匐將入井，非赤子之罪也。且天之生物也，使之一本，而夷子二本故也。蓋上世嘗有不葬其親者。其親死，則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘍之。其顛有泚，睨而不視。夫泚也，非為人泚，中心達於面目。蓋歸反藁裡而掩之。掩之誠是也，則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。」<sup>106</sup>

夷之是個信仰墨子學說的人，理應遵從墨家的思想。然而夷之厚葬他的父母，此作法有違墨家對於辦理喪事，主張儉省、薄葬的原則。若是依墨家的思想主張而論，不能薄葬則不能算是高尚的德行，猶言夷之是拿他所輕賤的方式去事奉父母了，故孟子認為夷之這樣의思想和作法是互相矛盾的。然夷之繼之以「若保赤子」來辯稱他對眾人的愛是無差等，對任何一個人都是一樣的愛，只是施行的方法是從自己的父母開始而已，孟子則反駁夷之此一想法乃是「二本」。孟子認為天地生養萬物，必使之有一個根本，父母是子女唯一的根本。墨家主張「兼愛」，要人民對待自己的父母同於他人的父母一般，反之亦然，但是所施的愛，卻又先從父母起，既把眾人為根本，又把父母為根本，此即為「二本」。接著，孟子以上古時候，曾有一個原不埋葬他父母後來又埋葬之的人為例，說

<sup>105</sup> [宋] 朱熹撰：《孟子集注》卷 6〈滕文公下〉，《四書章句集註》，頁 273。

<sup>106</sup> [宋] 朱熹撰：《孟子集注》卷 5〈滕文公上〉，《四書章句集註》，頁 262-263。

明厚葬父母乃是出自於內心的不忍、親情的緣故，此為人之常情、做人的道理，厚葬其親是有其一番道理的。

從孟子答辯夷之的言論中，可得知孟子主要辯證的是墨家思想中的「兼愛」和「節葬」等兩個主張。墨家主張「兼愛」，是由於墨子眼見當時社會況狀是「天下之人皆不相愛，強必執弱，富必侮貧，貴必敖賤，詐必欺愚。凡天下禍篡怨恨，其所以起者，以不相愛生也。」<sup>107</sup>，故墨子認為：

若使天下兼相愛，愛人若愛其身，猶有不孝者乎？視父兄與君若其身，惡施不孝？猶有不慈者乎？視弟子與臣若其身，惡施不慈？故不孝不慈亡有，猶有盜賊乎？故視人之室若其室，誰竊？視人身若其身，誰賊？故盜賊亡有。猶有大夫之相亂家、諸侯之相攻國者乎？視人家若其家，誰亂？視人國若其國，誰攻？故大夫之相亂家、諸侯之相攻國者亡有。

108

若是天下之人愛人能如愛自己般，不分你我、親疏、地位高低、貴賤等，對所有人的愛都是同等的，如此將沒有誰戕害誰，誰欺侮誰，或是誰攻擊誰，天下無戰爭或掠奪，自然能給予人民和諧安定的社會。墨子此一主張乃是由於本身出生於下層階級，即為賤民的身分，眼見當時戰爭頻仍，人人無不為一己之欲而掠奪、戕害他人，故墨子的思想主張皆是考量下層人民的利益而提出的，如張焱所言：

墨子是我國古代下層民眾的傑出代表，他從發展社會經濟、保障下層民眾的普遍利益，從對國家民主政治生活的要求，從國內及國家間的社會和平等幾個不同角度，提出了一系列具有「民本」傾向的思想。<sup>109</sup>

墨子的思想主張是為了保障下層人民的普遍利益和維護社會和平而提出，偏於重視人民實質生活上的利益和人民的生命安全。

墨子的「兼愛」與孟子的「仁心」皆是愛人，然不同之處是墨子「兼愛」是無差等的、是一視同仁的，而孟子的「仁心」是本於固有的惻隱之心，向外

<sup>107</sup>〔清〕孫詒讓：《墨子閒詁》卷4〈兼愛中〉，《新編諸子集成》第一輯（北京：中華書局，2001），頁102。

<sup>108</sup>〔清〕孫詒讓：《墨子閒詁》卷4〈兼愛上〉，《新編諸子集成》第一輯，頁100-101。

<sup>109</sup>張焱：〈墨子「民本」思想的現代審思〉，《齊魯學刊》192期（2006年第3期），頁32。

擴充，「以其所愛及其所不愛」<sup>110</sup>，「親親而仁民，仁民而愛物。」<sup>111</sup>孟子的愛人是發自於內心，依著親疏遠近，漸漸的往外推展，這般愛的等差乃是順乎人心，並且是遵循人倫而有不同的處理人與人之間關係的原則。倘若君主本此「仁心」施政，則能真正發自內心愛民且誘導人民擴充本心之善，以達人倫之教，如此人本有的善性、民善將成為社會秩序最根本、穩固的依據，如梁啟超所言：「儒家利用人類同情心之最低限度為人人所同有者，而灌植之擴充之，使達於最高限度，以完成其所理想之『仁的社會』。」<sup>112</sup>

反觀墨子的「兼愛」忽略了人之所以為人的善性，要人民愛他人如愛自己般，愛他人父母如愛自己父母般，不能有任何的差別，此等將無法內發自人本有的內心情感，有違人本有的常情，只能由外在條件來要求人民做到兼愛，如墨子所言：「順天意者，兼相愛，交相利，必得賞。反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。」<sup>113</sup>「兼愛」無法順乎人之常情，只能由外在力量、即天意來要脅人民或君主做到「兼愛」。無法順乎人情的做法，自然無法做到仁義禮智，更枉論人倫之教化、人民精神層面的重視和提升，人民將與禽獸無兩樣，難怪乎孟子即言：「墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。」<sup>114</sup>。

墨子的「節用」、「節葬」和「非樂」亦是忽視人民的精神層面，僅考量物質資源的儉用以充裕民生，只求達到人民基本的溫飽，任何無益於民生的事物應當省略，不得鋪張浪費，人民的教化將難以獲得重視，社會也將難以向上提升，如此將如孟子所言：「飽食、煖衣、逸居而無教，則近於禽獸。」<sup>115</sup>墨子此等主張，蕭公權認為不免有矯枉過正之嫌，如他說言：

約言之，其失有三：一曰違反人性。人類於滿足最低限度之生活需要以後，勢必進而作更廣大之要求。社會之文明程度愈高，則人類生產之能力愈大，而其享受之範圍亦愈廣。……墨子節用之說雖不至抑人類於禽獸，然其具有阻遏文明進度之傾向則無可疑。……尚儉之第二缺點曰不

<sup>110</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷14〈盡心下〉，《四書章句集註》，頁364。

<sup>111</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷13〈盡心上〉，《四書章句集註》，頁363。

<sup>112</sup>梁啟超：〈儒家思想〉，王日美編《儒家政治思想研究》，頁45。

<sup>113</sup>〔清〕孫詒讓：《墨子閒詁》卷7〈天志上〉，《新編諸子集成》第一輯，頁1095。

<sup>114</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷6〈滕文公下〉，《四書章句集註》，頁272。

<sup>115</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷5〈滕文公上〉，《四書章句集註》，頁259。

合治道。姑就儒墨二家之說以明之。按墨子非禮樂，僂差等，其惟一之理由為禮樂無用。然儒家視之，則安上治民莫善於禮，移風易俗莫善於樂。……墨子之論節用，注重消極之縮減政策而未探求積極之生產方法，亦不免為一缺點。墨子知人類不能如禽獸純恃自然環境之給養以圖存，亦深感人力為生產之原動力，故主張早婚以增加人口。然於生財之道則除「為者疾食者寡」，一類空洞原則以外，幾乎一籌莫展，尚不如孟荀論裕民富國之井井有條。<sup>116</sup>

墨子的「節用」、「節葬」和「非樂」等主張只求人人皆能達到基本的溫飽即可，忽視人民教化之重要、人民精神文化提升之必要，將使社會文明遲滯不前。

以上可知，墨子提倡的「兼愛」、「節用」、「節葬」和「非樂」，是要求人民愛他人如愛己身般，讓他人與己身同樣溫飽，一切無關基本民生的花用都該節省，以達全體社會人民都能溫飽。由此人民的生養問題自然能獲得解決，君主只要順此讓人民吃飽，不發動戰爭，顧及養民和保民的層面即可。然其主張無法順乎人情發展的作法，只能依託天意要脅人民和君主順從，完全忽視人之所以為人的獨特性和精神層面，幾近把人當禽獸飼養，此等消極的做法，國家、社會將難以向上發展。反觀，孟子主張人人應該擴充、發用本有的「仁心」，「以其所愛及其所不愛」<sup>117</sup>。不論君主或人民都能善於擴充、發用本有的善性，善盡各自的職責，進一步再由君主依此施行人倫教化，讓社會秩序建置在人倫教化之上，人倫教化則是以人本有的善性為依據而施行。由此社會秩序的依據和價值來源才能真正內化至人本有的善性、即民善。總而言之，君主只要重視民善，發用己身之善，施政以民為本，而人民只要順著本有的善性擴充、發用，社會將趨於和諧安定，國家、社會亦將逐步向上發展。

#### 四、楊朱為我

楊子，姓楊名朱，戰國初期道家代表，生卒年約介於墨子之後，孟子之前。楊朱思想在當時極為盛行，如孟子所言：「楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊，則歸墨。」<sup>118</sup>其學說與儒、墨並稱為顯學，在當時學術上，可謂是三

<sup>116</sup>蕭公權：《中國政治思想史》上，(台北：中國文化大學出版部，1988)，頁 147-149。

<sup>117</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 14〈盡心下〉，《四書章句集註》，頁 364。

<sup>118</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 6〈滕文公下〉，《四書章句集註》，頁 272。

分天下的局面，可知其影響甚為廣泛。然而楊朱思想並沒有由此被完整的保留下來，在當時著書立說極為盛行的戰國時代，實為罕見，乃是由於其思想觀點被後世視為異端邪說，故幾乎不見於哲學史、文化史或學術史等相關著述，僅能透過《列子》、《孟子》、《荀子》、《莊子》、《韓非子》、《呂氏春秋》等文獻上的一些片段的記載，才能一窺楊朱的思想主張。

關於楊朱的思想主張，孟子說：「楊子取為我，拔一毛而利天下，不為也。」<sup>119</sup>楊朱的思想是「為我」，儘管是利天下而取一毛，也不為，因為一己為貴，此為「貴己」。如何做到貴己，楊朱說：「伯成子高不以一毫利物，舍國而隱耕。大禹不以一身自利，一體偏枯。古之人，損一毫利天下，不與也，悉天下奉一身，不取也。人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣。」<sup>120</sup>儘管只取身上一毛，就可以有利於天下；或是以一毛換得天下，楊朱主張都不為也，如此人人不為利天下，而損失一毛，天下則可以大治，因為己身才是最為珍貴的，任何外在的功名利祿都是無物，不值得為此而損害了己身，故「貴己」乃是為了「全性保真，不以物累形。」<sup>121</sup>由此楊朱亦認為他人不得將其思想強加於己身上，故君主治國要如童子牧羊般，不干涉或計較小事物，如楊朱回應梁王有關治國一事：

君見其牧羊者乎？百羊而群，使五尺童子荷箠而隨之，欲東而東，欲西而西。使堯牽一羊，舜荷箠而隨之，則不能前矣。且臣聞之：吞舟之魚，不游支流；鴻鵠高飛，不集汙池。何則？其極遠也。黃鐘大呂，不可從煩奏之舞，何則？其音疏也。將治大者不治細，成大功者不成小，此之謂矣。<sup>122</sup>

君主管理國家，只在於成就大事，而不要理會過於小的事情，即為不干涉或少干涉人民的思想，讓人民能「全性保真」，做到「保民」。

<sup>119</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷13〈盡心上〉，《四書章句集註》，頁357。

<sup>120</sup>楊伯峻：《列子集釋》卷第七〈楊朱篇〉，（北京：中華書局，1979），頁230。

<sup>121</sup>〔漢〕劉安，張雙棣撰：《淮南子校釋》卷13〈汜論訓〉：「全性保真，不以物累形，楊子之所立也。」，頁1380。

<sup>122</sup>楊伯峻：《列子集釋》卷第七〈楊朱篇〉，頁233-234。

人的感官欲望是自然的本能，故為滿足其欲望而追求物質的利益，不論誰都是如此的，如《呂氏春秋·情欲》所言：

耳之欲五聲，目之欲五色，口之欲五味，情也。此三者，貴賤愚智賢不肖欲之若一，雖神農、黃帝其與桀、紂同。<sup>123</sup>

耳目口之欲是人之常情，不論貴賤、愚智、賢不肖之人都有耳目口之欲。「為我」則必須滿足其耳目口之欲，然而必須有所節制，不能為此而縱欲，有了「豐屋美服，厚味姣色」<sup>124</sup>即可，不再外求。如再外求則是「有此而求外者，無厭之性。無厭之性，陰陽之蠹也。」<sup>125</sup>貪得無厭的性情，楊朱認為是天地的害蟲。再者，不能因為「為我」而做了損人利己的事，如楊朱所言：「利不與爭期而爭及之：故君子必慎為善。」<sup>126</sup>為利己而損人，必與他人起糾紛，而糾紛必引起戰亂，天下則不能治。故楊朱的主張的「為我」、「貴己」並非自私自利的思想，雖然「拔一毛而利天下，不為也。」<sup>127</sup>卻也不得損他人之一毛。君主倘若能滿足人民「豐屋美服，厚味姣色」<sup>128</sup>，善盡「養民」之責，其餘功名利祿是身外之物不用施予，則可以使人民免於爭奪，能「全性保真」，亦可達「保民」。

以上可知，楊朱的思想主要是「為我」、「貴己」，認為「古之人，損一毫利天下，不與也，悉天下奉一身，不取也。人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣。」<sup>129</sup>主張人人都是一個獨立的「我」，不為他人損失一毛，也不得讓他人為己而損失一毛。除了滿足自然的耳目口之欲外，功名、利祿、財富都是身外之外，不得為其累形，上至君主，下至人民皆然，人人都是獨立的、平

---

<sup>123</sup>〔戰國〕呂不韋著，陳奇猷校譯：《呂氏春秋新校釋》，《中華要籍集釋叢書》，（上海：上海古籍出版社，2002），頁 86。

<sup>124</sup>楊伯峻：《列子集釋》卷第七〈楊朱篇〉：「豐屋美服，厚味姣色，有此四者，何求於外？」頁 238。

<sup>125</sup>楊伯峻：《列子集釋》卷第七〈楊朱篇〉，頁 238。

<sup>126</sup>楊伯峻：《列子集釋》卷第八〈說符篇〉，頁 267。

<sup>127</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 13〈盡心上〉，《四書章句集註》，頁 357。

<sup>128</sup>楊伯峻：《列子集釋》卷第七〈楊朱篇〉：「豐屋美服，厚味姣色，有此四者，何求於外？」頁 238。

<sup>129</sup>楊伯峻：《列子集釋》卷第七〈楊朱篇〉，頁 230。

等的，誰都不從屬於誰，誰都不得強加任一事物或思想在他人身上，致使他人累形，如楊朱所言：

忠不足以安君，適足以危身；義不足以利物，適足以害生。安上不由於忠，而忠名滅焉；利物不由於義，而義名絕焉。君臣皆安，物我兼利，古之道也。<sup>130</sup>

忠、義不僅無益於君臣和事物，更是有害於身，故「物我兼利」才是古人做人的道理。人自然的感官欲望的滿足勝於一切，乃至道德良善、精神文化或是社會倫常和秩序。此等思想觀點，孟子視之為「無君也」<sup>131</sup>，且「無父無君，是禽獸也。」<sup>132</sup>此乃由於孟子認為「人之所以異於禽於獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」<sup>133</sup>，人與禽獸那僅存些微的差異，就在於人是保有仁義禮智的四端心，且擴充本有的善性，實踐、彰顯人倫教化，反觀禽獸是沒有的。所謂「人倫」即是「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」<sup>134</sup>楊朱卻主張滅忠絕義，不僅否定了人之所以為人的道德良心，而且認為君臣有義、即人倫是不該存有的，難怪乎孟子疾呼楊朱思想是「邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。」<sup>135</sup>且亟欲「正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者。」<sup>136</sup>由此可知，楊朱的思想主張不但否認人之所以為人的本有的善性，甚至認為人倫之教乃是戕害己身之物，完全與孟子的「性善論」背道而馳，更罔論楊朱存有認為有害於「己」的「教民」思想了。

### 第三節 先王之道的繼承

<sup>130</sup>楊伯峻：《列子集釋》卷第七〈楊朱篇〉，頁 238。

<sup>131</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 6〈滕文公下〉，《四書章句集註》：「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。」頁 272。

<sup>132</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 6〈滕文公下〉，《四書章句集註》，頁 272。

<sup>133</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 8〈離婁下〉，《四書章句集註》，頁 293-294。

<sup>134</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 5〈滕文公上〉，《四書章句集註》，頁 259。

<sup>135</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 6〈滕文公下〉，《四書章句集註》，頁 272。

<sup>136</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 6〈滕文公下〉，《四書章句集註》，頁 273

「民本」乃是指君主的施政一切以民為本，處處為民思量、著想，舉凡愛民、保民、養民、教民、重視民意等言行或政策，都是以「民」為首要考量，而不將君主自身或國家的利益置於人民的利益之上。《孟子》一書中雖未見「以民為本」或「民本」等二詞，然從孟子與各國君主或其弟子的言談中，皆可見其政治主張中蘊含著民本思想。如孟子對魏惠王說：

不違農時，穀不可勝食也；數罟不入洿池，魚鼈不可勝食也；斧斤以時入山林，材木不可勝用也。穀與魚鼈不可勝食，材木不可勝用，是使民養生喪死無憾也。養生喪死無憾，王道之始也。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，數口之家可以無飢矣；謹庠序之教，申之以孝悌之養，頒白者不負戴於道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者，未之有也。<sup>137</sup>

此等施政上的建議是鼓勵君主施行仁政，以達到王道，而仁政、王道皆是以民為本，如葉經柱所言：「從根本上看，王道和仁政，都是從民本主義來。由於人民是國家的根本，政治上事事應該以民為本，才必須講王道，行仁政；不能講霸道，行暴政。」<sup>138</sup>並且仁政、王道亦是先王先聖之道，如孟子曰：

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。<sup>139</sup>

先王之道是仁政、王道，而仁政、王道是施政皆以民為本，故先王之道是以民本思想為施政的依據和原則，亦可言先王之道即是民本思想。由此可知民本思想並非孟子首創，最早起源於《尚書》「民惟邦本」<sup>140</sup>，早在堯舜時代已漸漸萌芽，孟子僅是民本思想的集大成者。<sup>141</sup>而以「平治天下」<sup>142</sup>為己任的孟子亟

<sup>137</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷7〈離婁上〉，《四書章句集註》，頁203-204。

<sup>138</sup> 葉經柱：《孟子之民本主義》，頁6。

<sup>139</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷8〈離婁下〉，《四書章句集註》，頁275。

<sup>140</sup> 金耀基：《中國民本思想史》，（台北：臺灣商務印書館股份有限公司，1997）：「民本思想起源於《尚書》『民惟邦本』之語，後繼儒家繼承而發揚光大之」，頁182。

<sup>141</sup> 葉經柱：《孟子之民本主義》：「在孟子之前，中國已有民本思想之萌芽。但此種思想集大成的聖人，無疑是孟子。在孟子以前，可以說有民本思想或民本觀念，還不宜稱之為民本主義。到了孟子，他提出民心向背決定天子廢立論，他創立前所未有的民貴君輕說，他倡導人民革命權利說，他提出王道論和仁政論，他提出令帝王心驚肉跳的土芥寇讎說，形成一個完整的

欲「正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者」<sup>143</sup>，故孟子周遊列國，遊說君王施行仁政，提倡施政以民為本時，皆是「非堯舜之道，不敢以陳於王前」<sup>144</sup>，每每以先王之道，遊說君王施政以民為本。《孟子》一書中亦常常引經據典或以先聖先賢的言行來佐證、說明孟子自身民本思想的可行性和合理性，例如以堯舜傳賢<sup>145</sup>和禹傳子<sup>146</sup>說明民心是天命的依歸，以湯放桀、武王伐紂說明放伐暴君的合理性乃是以民心為依據<sup>147</sup>，以文王之治說明養民的政策<sup>148</sup>，以周公以民之憂為憂<sup>149</sup>說明人臣應當以民為本為輔佐君王施政的原則，抑或是引用《詩》<sup>150</sup>、《書》<sup>151</sup>、孔子、曾子和子思之言<sup>152</sup>闡述民本思想的相關主張或觀點等。可知《孟子》一書中處處可見其民本思想是深受先王先聖的影響，是繼承先王之道的，亦如孟子如此定位自己：

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。由孔子而來至於今，百有餘歲，去聖人之世，若此其未遠也；近聖人之居，若此其甚也，然而無有乎爾，則亦無有乎爾。<sup>153</sup>

---

思想體系，才可以稱為民本主義。」，頁 8。

<sup>142</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 4〈公孫丑下〉，《四書章句集註》：「彼一時，此一時也。五百年必有王者興，其間必有名世者。由周而來，七百有餘歲矣。以其數則過矣，以其時考之則可矣。夫天，未欲平治天下也；如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？吾何為不豫哉？」頁 250。

<sup>143</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 6〈滕文公下〉，《四書章句集註》，頁 273。

<sup>144</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 4〈公孫丑下〉，《四書章句集註》，頁 242。

<sup>145</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 9〈萬章上〉，《四書章句集註》，頁 307-308。

<sup>146</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 9〈萬章上〉，《四書章句集註》，頁 308-309。

<sup>147</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 2〈梁惠王下〉，《四書章句集註》，頁 222。

<sup>148</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 2〈梁惠王下〉，《四書章句集註》，頁 218。

<sup>149</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 8〈離婁下〉，《四書章句集註》，頁 294。

<sup>150</sup>吳哲毅：〈孟子的仁政思想〉：「關於《孟子》書中自己言行援引《書》的部分，共有二十四則。」頁 25。

<sup>151</sup>吳哲毅：〈孟子的仁政思想〉：「關於《孟子》書中自己言行援引《詩》經部分，共有二十九則。」頁 26。

<sup>152</sup>吳哲毅：〈孟子的仁政思想〉：「今人林漢仕《孟子探微》曾重考《孟子》全書得其引孔子之言有二十四次；引孔子行事以證道及敘孔子所以聖的有近三十次；記曾子之言行有十一次；而子思部分有十六次。」頁 28。

<sup>153</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 14〈盡心下〉，《四書章句集註》，頁 376-377。

孟子以繼承先王之道自許，亦是自許繼承先王先聖施政以民為本的民本思想，意即孟子民本思想是上承堯、舜、禹、湯、文、武、周公和孔子，爾後朱熹在孔子之後增添了曾子和子思，於《中庸章句序》以「道統」明確指出其聖聖相承的脈絡：

夫堯、舜、禹，天下之大聖也。以天下相傳，天下之大事也。以天下之大聖，行天下之大事，而其授受之際，丁寧告戒，不過如此。則天下之理，豈有以加於此哉？自是以來，聖聖相承：若成湯、文、武之為君，皋陶、伊、傅、周、召之為臣，既皆以此而接夫道統之傳，若吾夫子，則雖不得其位，而所以繼往聖、開來學，其功反有賢於堯舜者。然當是時，見而知之者，惟顏氏、曾氏之傳得其宗。及曾氏之再傳，而復得夫子之孫子思，則去聖遠而異端起矣。子思懼夫愈久而愈失其真也，於是推本堯舜以來相傳之意，質以平日所聞父師之言，更互演繹，作為此書，以詔後之學者。……自是而又再傳以得孟氏，為能推明是書，以承先聖之統，及其沒而遂失其傳焉。<sup>154</sup>

由此可知聖賢相傳的「道統」亦是聖賢相傳的民本思想，即孟子民本思想的繼承是依聖賢相傳的「道統」脈絡而來，而民本思想亦是儒家思想上的一大特色，誠如徐復觀於〈儒家政治思想的構造及其轉進〉一文指出：

《尚書》「民為邦本」的觀念，正與德治的觀念互相表裡。中國政治思想，很少著重於國家觀念的建立，而特著重於確定以民為政治的唯一對象。……所以民不僅是以「治於人」的資格，站在統治者之下；而且是以天與神之代表者的資格，站在統治者之上。由此可知孟子「民為貴」的說法，只是中國政治思想之一貫的觀點。在人君上面的神，人君所憑藉的國，以及人君的本身，在中國思想正統的儒家看來，都是為民而存在，都是以對於民的價值的表現，為各自價值的表現。可以說神、國、君都是政治中的虛位，而民才是實體。所以不僅殘民以逞的暴君污吏，在儒家思想中不承認其政治上的地位；即不能「以一人養天下」，而要「以天下養一人」的為統治而統治的統治者，中國正統的思想亦皆不承認其政治上的地位。此一民本思想之上徹上徹下，形成儒家思想上的一大特色。<sup>155</sup>

<sup>154</sup>〔宋〕朱熹撰：〈中庸章句序〉，《四書章句集註》，頁 14-15。

<sup>155</sup>徐復觀：〈儒家政治思想的構造及其轉進〉，王日美編《儒家政治思想研究》，頁 182-194。

可知孟子民本思想重視民的價值高於神、國、君，是儒家思想的特色，亦是中國政治思想自古以來一貫的觀點。



### 第三章 孟子民本思想之理論基礎—性善論

性善論是孟子民本思想得以開展的理論基礎，提供了民本思想一強而有力的內在依據和價值。不論是孟子勸說君主推行仁政，乃是因著「人皆有不忍人之心。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。」<sup>156</sup>，而期盼君主施政一切皆能「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。」<sup>157</sup>，以人民的需求為考量，以民為本；抑或是肯定「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，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」<sup>158</sup>此四心乃是人人皆有的善端，「非獨賢者有是心也」<sup>159</sup>，甚而「人皆可以為堯舜」<sup>160</sup>，凸顯了善性是君民皆有的，即為人之所以為人的善性是普遍擁有的，提高了人民的價值，以及對人民的重視，打破了君民在道德價值上的貴賤。故君主在其位，應本著內在固有的善性，以民之所需為施政的依據，施行推恩之治，如此風行草偃，人民安居樂業，擴充四心，君民上下共同營造一和諧社會，將會無敵於天下。由此可知，性善論乃是孟子民本思想展開的理論基礎，正如張豈之言：「他(孟子)的仁政學說和民本主義，意味著『人』的初步發現，其理論基礎是性善論。<sup>161</sup>」故筆者於此章節探究孟子性善論的形成過程和涵義，以期理解孟子民本思想的依據和價值本源，進而凸顯、肯定孟子民本思想的獨特性和卓越性。

<sup>156</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷3〈公孫丑上〉，《四書章句集註》，頁237。

<sup>157</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷3〈公孫丑上〉，《四書章句集註》，頁209。

<sup>158</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷11〈告子上〉，《四書章句集註》，頁328。

<sup>159</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷11〈告子上〉，《四書章句集註》，頁333。

<sup>160</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷12〈告子下〉，《四書章句集註》，頁339。

<sup>161</sup>張豈之：《中國儒學思想史》，頁61。

## 第一節 孟子性善論的形成過程

在「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議」<sup>162</sup>、「爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城」<sup>163</sup>的戰國時代，兼併戰爭永無停止的那一天，社會陷入極度紛亂動盪的局面，而思想學說無不以富國強兵、功利為首要，以致當時思想家想盡辦法，亟欲恢復社會的秩序，且企圖尋找一維持社會秩序和穩定的力量。身為「予未得為孔子徒也，予私淑諸人也」<sup>164</sup>的孟子如何從人的內在尋求一恢復社會秩序的價值依據，且進而延續、開展孔子以來儒家的人性論，發展出首創的「性善論」，以回應這一紛亂、充斥著功利思想的時代。故筆者於本節將分為「尋求重建社會秩序的依據」和「儒家心性論的延續和開展」等兩個課題，探究西周禮樂崩壞後，孟子是依著儒家什麼樣的思想脈絡，發展出「性善論」，且將人性中所本有的善性視為重建社會秩序的依據和價值本源。

### 一、尋求重建社會秩序的依據和價值

西元 772 年，東周王朝建立，周王室的實力和威望漸趨衰退，已大不如前，周邊諸侯國的勢力卻越趨興盛、強大，原西周時代的和諧與整齊的秩序已坍塌、崩毀，並且過去被周王室壟斷的王官之學亦隨之分崩離析，加以「士」階層和其思想的崛起與獨立<sup>165</sup>，從原本由周王室獨佔的文化和知識，即王官之學，逐漸分散到各個諸侯國。在這禮樂崩、社會混亂的時代，原本不證自明的社會秩序和真理已失去了權威性，人們對於固有的秩序和既定的價值產生了疑問，如葛兆光引述《左傳》所言：

《左傳》文公元年(公元前 626 年)和六年(公元前 621 年)的置閏和告朔就不那麼正常了，「潤三月，非禮也」，「不告閏(月之)朔，棄時政也」，

<sup>162</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷 6〈滕文公下〉，《四書章句集註》，頁 272。

<sup>163</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷 7〈離婁上〉，《四書章句集註》，頁 283。

<sup>164</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷 8〈離婁下〉，《四書章句集註》，頁 295。

<sup>165</sup> 葛兆光：《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》，《中國思想史》第一卷，說：「『士』的崛起有兩種類型，在前期即春秋時期多是本屬王官的知識人流入諸侯之采邑，或一些本是貴族的文化人家族衰頹降為『士』，主要是身分下降。……但在後期即春秋末到戰國時期，主要則是下層平民中大量受過教育的『士』或進入諸侯大夫的機構，或獨立於社會，形成一個不擁有政治權力卻擁有文化權利的知識人階層。」，頁 161-162。

諸侯的意志凌駕於曆算知識之上了。<sup>166</sup>

因此人們不斷思考、追尋這社會秩序的意義和知識為何？其終極的依據和價值為何？面對這些省思和追問，思想家勢必要有一套自成系統的道理以解釋所有事物或現象，以及其終極的依據和價值為何，方能說服人們遵循其道理和學說。

身為儒家開創者的孔子在這一思潮之下，為了恢復上下有序、和諧的社會，除了保有熟稔的儀禮之外，更加重視儀禮所表現的思想和觀念，並且發展出「名」的思想，進而提出「禮」和「名」最終的價值依據是「仁」，如葛兆光所言：

到了孔子及其弟子的時代，儀式背後的觀念性內容的變化是很明顯的，其中，最主要的是以下三點：第一，從儀禮的規則到人間的秩序，他們更注重「禮」的意義；第二，從象徵的意味中，他們發展出來「名」的思想；第三，推尋儀禮的價值本源，進而尋找「仁」，及遵守秩序、尊重規則的心理與情感的基礎。

孔子所謂的「仁」依照《論語·顏淵》<sup>167</sup>中所言，是「愛人」，而「愛人」源自於血緣親情，即是「孝」和「悌」，「孝」和「悌」的擴展，則發展成一普遍的情感，即是「仁」<sup>168</sup>，而「仁」則是這禮樂的根本<sup>169</sup>，也是社會秩序得以安定的依據。孔子此一思想主張已將原屬於外在秩序的禮樂向內追尋到人的內在情感為外在秩序的依據和價值，在企求實現社會秩序的過程中，孔子凸顯出人內在情感和人性的自覺是其最根本的依據和價值。

孔子之後，弟子們繼承其思想，亦廣收門人，興辦私學，使儒家思想迅速成為當時代的顯學，然而因為各自理解的差異而分為若干流派，其中流傳較廣且影響較深遠的則是曾子和子思<sup>170</sup>。這時代的儒家在思想的推展上有兩個方向，

<sup>166</sup>葛兆光：《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》，《中國思想史》第一卷，頁164

<sup>167</sup>〔魏〕何晏注·〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》卷12〈顏淵第十二〉，《十三經注疏》，（北京：北京大學出版社，2000。）：「樊遲問仁，子曰：『愛人。』」頁190。

<sup>168</sup>〔魏〕何晏注·〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》卷1〈學而第一〉，《十三經注疏》：「君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！」頁4。

<sup>169</sup>〔魏〕何晏注·〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》卷3〈八佾第三〉，《十三經注疏》：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」頁32。

<sup>170</sup>葛兆光：《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》，《中國思想史》第一卷，說：「由於歷史久遠，其中大多數流派和人的文獻資料已經不足以考證其思想原貌，只有少數流傳較廣、

一為向人的內在探尋，認為「人性」是秩序的終極依據，另一為向天探尋，在宇宙間找尋終極合理性，而孟子性善論的主張即是依前一方向發展而來的。該發展方向是將孔子時代愛人之心的「仁」進一層推到普遍人性都有的「心」中，即是從本來建立在血緣親情之自然流露或擴充上的善良本性，進而視為人本身自然擁有的真誠向善之心，而應有的善行則是人生活的終極目標，如葛兆光說：

在《大學》與《中庸》中提出了從格物、致知、誠意、正心等心靈自覺開始，經由修身、齊家、治國的路徑，以尋求天下合理秩序建立的思路，也提出從「天命」、「性」、「道」到「教」，即上天賦予人性，遵從人性的自然流露，不斷培養這種合理的感情，使人擁有明澈真誠的性情與品格的方法。<sup>171</sup>

這失序的社會到了戰國中期更為紛亂，諸侯間兼併戰爭不斷，加以長久以來禮樂的崩壞，周王室的威望也已蕩然無存，天下無一共主，世道衰微，重建社會秩序不僅是權力擁有者所引頸而望的，亦是思想家極為關注的焦點話題。社會秩序的重建必須找到其重新共同遵守的合理性，方能得到大家再次的遵守，而身為禮儀擁護者的儒家已不能把周代傳承下來的一套禮儀制度視為理所當然、應當被共同遵守的社會秩序，而是必須尋求其秩序再次得以共同遵守的合理性的依據是什麼？孟子就在這思潮下，為儒家尋得重建社會秩序的依據和價值是—「性善」。孟子認為人的本性即是良善的心，而這良善的心亦是四種道德的本源，即為四端心，人們只要順著本有的善性，擴充此良善的心，如此社會秩序將得以整飭。若是君主亦能善推此良善的心，將能平治天下，完成一王業，如孟子言：

人皆有不忍人之心。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。……惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之

---

影響持久的儒門傳人的思想尚可以一窺其貌，如曾子，如子思。」，頁 183。

<sup>171</sup>葛兆光：《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》，《中國思想史》第一卷，頁 184。

始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。

172

孟子就在這失序的社會背景下，以及儒家向人的內在人性探尋秩序的根本和價值的趨向下，進一步發現和肯定人性本善、道德的自覺是社會秩序的終極根本和價值。

## 二、儒家心性論的延續和開展

「仁義」是儒家思想的核心價值，如《漢書·藝文志》這樣描述儒家：「游文於六經之中，留意於仁義之際。」<sup>173</sup>「仁義」一直是儒家所關心的核心思想、議題，乃是由於「仁義」是儒家探尋建立社會秩序的依據和價值來源，故深受孔子後學重視。誠如前所述，孔子之後，其弟子們因為各自理解的不同而分為若干支派，對於探尋「仁義」此道德原則的依據，分為「向內」和「向外」等兩個方向進行，即所謂的「仁義之際」。「向內」探尋則是對人本身的關注，即引伸出人性、人情和人性等議題；「向外」探尋則是向天尋找，在宇宙間找尋一合理的規範、規則，最後將歸結為天道，如此才有其合法性。由此孔子之後，孟子之前的早期儒家，對於「仁義」此道德原則的探尋主要以「仁內義外」進行探討。

在孟子之前，早期儒家對於「仁內義外」的論述大多可見於郭店竹簡不同的儒家文獻中，然而其蘊含的意義不盡相同，大多可以分為兩種，一種是面對門內和門外的關係而有不同的處理原則、道德原則；另一種是由著道德原則發生的根據不同而分內外。前一種可見於《六德》記載：

仁，內也。義，外也。禮樂，共也。內立父子夫也，外立君臣婦也。……  
門內之治恩掩義，門外之治義斬恩。<sup>174</sup>

從前後文所敘，可知所謂的「內外」指的是門內和門外，而門內和門外判別的標準則是血緣親情的有無和關係的遠近。有血緣親情且關係較近的則屬於門內，

<sup>172</sup> [宋] 朱熹撰：《孟子集注》卷3〈公孫丑上〉，《四書章句集註》，頁237-238。

<sup>173</sup> [漢] 班固撰，顏師古注：《漢書》卷三十〈藝文志第十〉，(北京：中華書局，1999)，頁1367-1368。

<sup>174</sup> 荆門市博物館編寫：《郭店楚墓竹簡》〈六德〉，(北京：文物出版社，1998)，頁188。

即是父子夫；無血緣親情或儘管有但是關係較遠的則屬於門外，即是君臣婦。處理門內關係的原則是「仁」，即「仁，內也」，亦是「恩」，即「門內之治恩掩義」。處理門外關係的原則是「義」，即「義，外也」、「門外之治義斬恩」。由此，「仁內義外」在《六德》的說法，指的是處理門內和門外關係的道德原則分別為仁和義，故「仁，內也。義，外也。」

後一種可見於《語叢一》，如其所記載：

由中出者，仁、忠、信；由□□□□□<sup>175</sup>

原出土文獻於此處有了缺文，而李零考量該篇中相關的論述，將其補為「外入者，禮、樂、刑。」然而再考量同為《語叢一》的論述：

仁生於人，義生於道。或生於內，或生於外。<sup>176</sup>

其缺文處為「外入者，禮、樂、義。」更為合宜，如龐樸所言：

值得指出的是，2：2 簡後原缺，李零先生補「外入者禮樂刑」六字，是基本正確的，但據上論，由外入者中應該有「義」，所以將「刑」更為「義」，或許更好<sup>177</sup>

綜觀《語叢一》兩處的論述，「由中出」、「生於內」指的是道德原則可以從人的內在產生出來的；反之，則屬於外入的。「仁、忠、信」可以從人的內在產生出來，故屬於內；「禮、樂、義」是外入的，不能由人的內在產生的，故屬於外。此等相關的觀點也可見於《性自命出》：

篤，仁之方也；仁，性之方也，性或生之。忠，信之方也；信，情之方也，情出於性。<sup>178</sup>

篤是仁的外推，仁又是性的外推，即是由內在的性所生；而忠是信的外推，信又是情的外推，情則是出自於內在的性。故仁、忠、信都是出自於內在的性，而由此更為清楚得知《語叢一》所述及「由中出」、「生於內」的「中」、「內」指的則是人內在的性。以上可知，《語叢一》所說的「仁內(中)義外」是以是

<sup>175</sup>荆門市博物館編寫：《郭店楚墓竹簡》〈語叢一〉，頁 194。

<sup>176</sup>荆門市博物館編寫：《郭店楚墓竹簡》〈語叢一〉，頁 194。

<sup>177</sup>龐樸：《郭店楚簡與早期儒學》，(台北：五南圖書出版股份有限公司，2002)，頁 175。

<sup>178</sup>荆門市博物館編寫：《郭店楚墓竹簡》〈性自命出〉，頁 180。

否可以從人內在的性所生而為一判斷的標準，仁可以從人內在的性產生出來，屬於內；而義無法從人內在的性產生出來，則屬於外。

從郭店竹簡文獻中，可以得知早期儒家對於「仁內義外」的論述觀點是不同的，一種是從門內門外，即血緣親情有無或關係親疏來決定處理原則為仁或義，如《六德》所記載的說法；另一種則是依仁義產生的來源是否為人內在的性來判定內外，如《語叢一》等。兩種論述觀點雖然不同，但是《六德》所提及的處理門內的依據是血緣親情，亦是接近人的內在情感層面，而《語叢一》和《性自命出》述及仁是生於人內在的性，此性亦是人的內在情感層面，故論述觀點雖然不同，但是卻也不是毫無任何關係。

不論是《六德》，或是《語叢一》、《性自命出》等對於「仁義」皆是主張「仁內義外」，然而子思五行說對於仁義卻有其不同的觀點，如《五行》記載：

仁形於內，謂之德之行；不形於內，謂之行。義形於內，謂之德之行；不形於內，謂之行。禮形於內，謂之德之行；不形於內，謂之行。智形於內，謂之德之行；不形於內，謂之行。聖形於內，謂之德之行；不形於內，謂之德之行。

德之行五，和謂之德；四行和，謂之善。善、人道也；德、天道也。<sup>179</sup>

「形於內」的「內」是指內得於己，為心所得。舉凡仁義禮智內得於己，為心所得則是德之行；反之，未能內得於己，無法為心所得，則只能算是符合某道德原則的外在行為，即「行」。然而唯有聖是內得於己，為心所得，才能成為聖德，沒有不得於心而能行於外的行為表現。故仁義禮智聖等內得於己，為心所得，則是天道內得於心而展現於外在的行為，此即為「五行」；仁義禮智未能內得於己，為心所得，僅是外在行為符合「善」，符合人道、社會的規範和準則，此即為「四行」。由此仁義禮智等道德原則無分內外，而是以是否「形於內」、內得於心為一評判的準則；若是形於內，則皆屬於內；反之，則只能是符合社會規範和準則的外在行為，不屬於內。

---

<sup>179</sup>荆門市博物館編寫：《郭店楚墓竹簡》〈五行〉，頁 149。

「受業子思門人」<sup>180</sup>的孟子對於《五行》善的定義則有其進一步的創發，他認為所謂的善是順著人本有的人性則可以為善，如他所言：

乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。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，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：「求則得之，舍則失之。」或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。

181

孟子主張人倘若順著本有的人性就可以為善，因為仁義禮智等道德原是人本有的惻隱、羞惡、恭敬和是非等四心，意指《五行》所指的「善」，即人道或是社會的規範和準則，孟子主張是人性所本有的四心，由此「善」是人性、人心所固有的，而表現在外的則是仁義禮智等四德，自此「善」已不是外在的社會規範和原則，而是人性所本有的，如梁濤所言：

孟子之前人們談論性善性惡，也是以這種外在標準為標準，凡符合這一標準者即為善，與這一標準相反者即為不善。《孟子》書中雖然也保留了善的這種用法，但孟子「道性善」卻不是指這種意義的善，而是以內在的道德品質、道德稟賦為善，所以反映的是主體自主、自覺的內在標準，孟子的善可定義為：己之道德稟賦及己與他人適當關係的實現<sup>182</sup>

孟子「四心」的形成意指將「善」視為人內在本有的道德原則，而人性因為固有的四心，故人性存有善，行為表現在外則是四德，由此孟子道「性善」<sup>183</sup>。

## 第二節 孟子性善論的涵義

孔子主張「仁」為禮樂之根本，試圖向人的內在人性尋求外在社會秩序的價值本源和依據，爾後曾子、子思及其弟子進一步將其道德推到普遍人都擁有的「心」中，即向善的心是人心中原本就擁有的良知基礎，在於自覺與否，故尚未明確指出人性的本質是「善」的，直至孟子提出「性善論」，儒家在人性

<sup>180</sup> [漢]司馬遷撰，[宋]裴馬因疏，[唐]司馬貞索隱，[唐]張守節正義：《史記》卷七十四〈孟子荀卿列傳第十四〉，(北京：中華書局，1999)，頁1839。

<sup>181</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷11〈告子上〉，《四書章句集註》，頁328-329。

<sup>182</sup> 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》，(北京：中國人民出版社，2008)，頁342。

<sup>183</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷8〈離婁下〉，《四書章句集註》，頁293-294。

問題方面的探討終於有一嶄新的發展，如王博說：「從孔子開始的向內心發掘秩序根源的努力，經過了以《五行》篇為代表的『形於內』的自覺，到孟子終於有了標誌性的結果，這就是良心的發現和性善論的提出。」<sup>184</sup>又如程子曰：「孟子有大功於世，以其言性善也。」<sup>185</sup>孟子「性善論」的提出在儒家發展史上有著極為關鍵的意義。故筆者將於此節，擷取《孟子》一書的章句，探討「性善論」的基本內涵，而孟子是從什麼樣的角度論證「性善」，以及孟子主張人該如何涵養人性之「善」，從而成為民本思想堅實的理論基礎。

### 一、性善論的基本內涵

孟子「性善論」的基本內涵是什麼？孟子說：

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，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：『求則得之，舍則失之。』<sup>186</sup>

「惻隱之心」、「羞惡之心」、「恭敬之心」和「是非之心」是人人本來就擁有的，而此四心的本質同於仁義禮智等四德的本質，這四心、四德並非是要向人的外在探尋才能求得的，而是我本來就存有的，只要向內求就能得到；反之，不求就會喪失這四心、四德。孟子此段說明是把仁義禮智等道德直接規定為人心的內容，意即人心的本質內容同於仁義禮智等四德的本質，亦意謂著人心即是道德心，是善的，而此四德僅是人在不同的情況下，善心、四心所展現出來不同的道德行為，如王博說：「孟子從四個方面來描述本心，即惻隱之心、羞惡之心、恭敬之心和是非之心。這並非四種心，它們都是那同一個良心或者本心在不同情境中的表現。」<sup>187</sup>此處所言的四心、四德亦是人性之所以是「善」的原因，孟子即言：「君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，

<sup>184</sup>王博：《中國儒學史》先秦卷，（北京：北京大學出版社，2011），頁 319。

<sup>185</sup>〔宋〕朱熹撰：〈孟子序說〉，《孟子集注》，《四書章句集註》，頁 199。

<sup>186</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 11〈告子上〉，《四書章句集註》，頁 328-329。

<sup>187</sup>王博：《中國儒學史》先秦卷，頁 321。

盍於背，施於四體，四體不言而喻。」<sup>188</sup>此處所言的「君子」是指所有的人，意謂人性的展現是仁義禮智根於心，心所固有的四德即是人性的表現，心善即是性善，由此可知，孟子論「性善」是從「心」論「性」。「性善」是指人的內在人性天生就有善的本質性，非外在環境或條件所決定的，孟子又從一實際生活經驗來說明、驗證此一主張：

所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」<sup>189</sup>

孟子認為人人都有不忍人之心，即惻隱之心，而此不忍人之心的發用，孟子舉了一個例子來說明。他說當我們看到有孩童即將掉入井中，會自然生起怵惕惻隱之心，此怵惕惻隱之心的產生不是因為我們想與孩童的父母友好，也不是為了得到任何名譽，更不是因為討厭孩童的哭聲，而是內在人性自然產生的。由此可知沒有「惻隱之心」、「羞惡之心」、「辭讓之心」和「是非之心」，是不會有善的行為表現。「惻隱之心」、「羞惡之心」、「辭讓之心」和「是非之心」各是仁義禮智之端、四端的萌芽，即四心是四端、善端，而此善端僅僅就像火苗、泉源，只是一個發端，需要人們後天的擴充、發用和學習，才能使本有的善性、良心更為完善。人天生既有的善端也是一種與生俱來的良知良能，如孟子說：

人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。」<sup>190</sup>

<sup>188</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷13〈盡心上〉，《四書章句集註》，頁355。

<sup>189</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷3〈公孫丑上〉，《四書章句集註》，頁237-238。

<sup>190</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷13〈盡心上〉，《四書章句集註》，頁353。

此處孟子特別以未學未慮的孩童為例。孩童自小就知道要愛親敬長，不是透過後天的學習和思慮而習得的，故愛親敬長，此仁義的擴充、展現是人的良知良能的發用。

天賦的性善是因為人心的本質是四心、四德之端、善端，是良知良能，亦是人人皆有的本心，非聖賢僅有的，如孟子言：

非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死。噉爾而與之，行道之人弗受；蹴爾而與之，乞人不屑也。萬鐘則不辨禮義而受之。萬鐘於我何加焉？為宮室之美、妻妾之奉、所識窮乏者得我與？鄉為身死而不受，今為宮室之美為之；鄉為身死而不受，今為妻妾之奉為之；鄉為身死而不受，今為所識窮乏者得我而為之，是亦不可以已乎？此之謂失其本心。<sup>191</sup>

此段說明「是心」，即本心，不是聖賢之人獨有，而是人人都有此本心，差別在於聖賢能保有本心，而不因為外在環境或條件而喪失本心，儘管是一簞食、一豆羹的食用與否關乎著生與死，倘若是在斥喝或踐踏的情形下取得，路人或乞丐都不會接受了，更何況聖賢。然而現在為了房屋的華美、妻子的侍奉或救濟我認識的窮人而能獲得的感激之情，因此不辨別是否合乎禮義就接受萬鐘俸祿，那麼這種行為就是喪失了本心。此處有三個重點值得我們注意，第一，禮義超越生死，即道德的價值超越生命的價值；第二合乎道德的行為展現是來自於人人皆有的本心，即人天賦的善性是價值評判的標準，亦是道德的自覺心；第三，此本心不是聖賢獨有，而是人人都有，意指人性天賦的善是普遍每個人都擁有的本質性，人人在道德價值上，是相同、平等的，不分貴賤、聖賢或平庸等，如張豈之說：「在《告子上》中，孟子又運用歸納法，提出『故凡同類者，舉相似也』<sup>192</sup>的命題，用來證明人們具有普遍的善性。孟子認為聖人是我

<sup>191</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷11〈告子上〉，《四書章句集註》，頁333。

<sup>192</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷11〈告子上〉，《四書章句集註》，說：「故凡同類者，舉相似也，何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。故龍子曰：『不知足而為屨，我知其不為蕘也。』屨之相似，天下之足同也。口之於味，有同者也。易牙先得我口之所耆者也。如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何耆皆從易牙之於味也？至於味，天下期於易牙，是天下之口相似也。惟耳亦然。至於聲，天下期於師曠，是天下之耳相似也。惟目亦然。至於子都，天下莫不知其姣也。不知子都之姣者，無目者也。故曰：口之於味也，有同耆焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所

們的同類，聖人性善，其他的人也皆性善，因為聖人和我們都同屬於人。」<sup>193</sup>既然善性是普遍存在的，那麼為什麼社會上仍然有為惡的人？孟子認為那是因為喪失原本固有的善心，如他所言：「雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎？」<sup>194</sup>仁義之心不存在於人是因為放失了良心，即本性失去了原本的善，不是因為仁義之心原本不存在於人的，這就好像每天都砍伐樹木，樹木會長得好嗎？故人性的惡乃是因為後天外在環境使其喪失原本的良心，而使之趨向惡。

由以上說明，我們可以得知孟子「性善論」的內涵是，凡是人，其內在人性都有善的本質性，因為仁義禮智等道德根於心，心是道德的萌芽、善端，而此善端需要擴充和發用才能得以展現，反之，放失此良心，將趨於惡，而不知其本性是善的。

## 二、從「心」善論「性」善

性善論的提出，孟子是第一人，然而人性問題的探討，孟子並非首開先例。自孔子至密子賤、漆雕開、公孫尼子等儒者，對於人性都各有其論述，且略有出入，但是大抵都主張人性有善有惡，如王充《論衡·本性》記載：「周人世碩，以為人性有善有惡，舉人之善性，養而致之則善長；性惡，養而致之則長。如此，性各有陰陽；善惡在所養焉。故世子作《養書》一篇。密子賤、漆雕開、公孫尼之徒亦論情性，與世之相出入，皆言性有善有惡。」<sup>195</sup>而《孟子·告子上》亦有相關的陳述內容：

公都子曰：「告子曰：『性無善無不善也。』或曰：『性可以為善，可以為不善；是故文武興，則民好善；幽厲興，則民好暴。』或曰：『有性善，有性不善；是故以堯為君而有象，以瞽瞍為父而有舜；以紂為兄之子且以為君，而有微子啟、王子比干。』」<sup>196</sup>

---

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。」  
頁 329-330

<sup>193</sup>張豈之主編：《中國思想學說史》先秦卷上，(桂林：廣西師範大學，2007)，頁 332。

<sup>194</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 11〈告子上〉，《四書章句集註》，頁 331。

<sup>195</sup>〔漢〕王充撰，黃暉校釋：《論衡·本性》，《論衡校釋》，(北京：中華書局，1990)，頁 132-133

<sup>196</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 11〈告子上〉，《四書章句集註》，頁 328。

這一段有關人性善與不善的探討，大抵已經包括王充所提及的儒者們的主張。其中「性可以為善，可以為不善」意指人性中為善和為不善的可能性是同時存在的，因此著重於後天的教養。「有性善，有性不善」是將人分為生而善者和生而不善者，善與不善是天生的，與後天教養無關。以上這些說法是孟子之前的儒者所主張，而到了孟子的時代，告子主張性無善無不善，孟子則主張性善，兩人對人性看法的不同主要是因為論性的角度不同所致。前人和告子論性多著重於氣，從氣論性，氣發而為好惡的情感，如《性自命出》說：「喜怒哀悲之氣，性也。」<sup>197</sup>又曰：「好惡·性也。」<sup>198</sup>喜怒哀悲之氣和好惡都是性，人性從氣觀之、論之；然而孟子論性則是著重於心，向人的內心發掘，與氣無關，如孟子說：「盡其心者，知其性也。」<sup>199</sup>。孟子從心論性，凸顯了人的本質性在於「人心」、「人性」，心善即為性善，孟子論性的角度與前人不同，由此道性善，提出一個全新的論性角度。除了從氣和心辯證何謂「性」之外，孟子亦從另外兩個方面釐清和辯證「人性」，一為性命之辨，另一為人禽之辨，故接著分「性命之辨」和「人禽之辨」等兩方面探究和論述孟子如何釐清和辯證「人性」。

凡論性皆會把性與天相關聯，如《中庸》說：「天命之謂性。」<sup>200</sup>或是《性自命出》說：「性自命出，命自天降。」<sup>201</sup>性是生命中由天賦予的，孟子對此有所認同，然而對於生命中天所賦予的一切，有其進一步的區分，如孟子說：

口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。<sup>202</sup>

<sup>197</sup>荆門市博物館編寫：《郭店楚墓竹簡》〈性自命出〉，頁 179。

<sup>198</sup>荆門市博物館編寫：《郭店楚墓竹簡》〈性自命出〉，頁 179。

<sup>199</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 13〈盡心上〉，《四書章句集註》，頁 349。

<sup>200</sup>〔宋〕朱熹撰：《中庸章句》，《四書章句集註》，頁 17。

<sup>201</sup>荆門市博物館編寫：《郭店楚墓竹簡》〈性自命出〉，頁 179。

<sup>202</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 14〈盡心下〉，《四書章句集註》，頁 369。

由此一性命之辨，可知孟子認為性雖然是天所賦予的，然而並非天所賦予的一切都是可以被稱為性。如口之於味等是有求於外，得失不在己，是有命之性；仁之於父子等，有求於己，得失在己，則是有性之命。故天所賦予的可分為不由己的命，以及由己的性，性和命雖然都是天賦的，卻是截然不同的，王博即言：「當孟子把某些天賦的內容稱為命的時候，他實際上是把它們從性中排除了出去。而經過了這種排除之後，在性之中剩下的就是仁義禮智等內容。」<sup>203</sup>故天賦的內容在排除命的部分之後，性的內容即是仁義禮智等四德之端，由此性善則是必然的結果。

性和命都是由天賦的，人天生下來即有的，其不同之處除了求得的方式不同以外，性亦是人獨有的本質性，亦是人之所以為人的原因，而命則是人和動物都有的共同性。若是把性和命視為同一類，那麼人與動物則無法區別，人則會淪為與動物同類，如告子與孟子辯證何謂性的這一段話：

告子曰：「生之謂性。」孟子曰：「生之謂性也，猶白之謂白與？」曰：「然。」「白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白，猶白玉之白與？」曰：「然。」「然則犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性與？」<sup>204</sup>

告子認為人天生下來即有的一切都是性，然而主張性命之辨的孟子對於這樣概括的說法是無法接受的。孟子即以白為性一例，說明把「白」這一部分的共同性視為白羽、白雪和白玉的全部性質，則無法區分白羽、白雪和白玉，這正如把犬、牛和人的部份的共同性視為犬、牛和人的全部性質般，如此人和犬、牛則無法區分，人和犬、牛都是禽獸了。由此可知，性命之辨除了辯證其天賦的「性」所包含的內容有所不同以外，亦是進一步辯證人禽不同之處。「命」，如口腹之欲，是人和動物天生就有的共同性，必須求之於外；然而，「性」，即良心，是人所獨有的本質性，不為動物所能擁有的，是求之在己的。為了避免人淪為與禽獸無兩樣，故孟子說：「人之所以異於禽於獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」<sup>205</sup>孟子希望人

<sup>203</sup>王博：《中國儒學史》先秦卷，頁 326。

<sup>204</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 11〈告子上〉，《四書章句集註》，頁 326。

<sup>205</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 8〈離婁下〉，《四書章句集註》，頁 293-294。

們能保存良心，由仁義行，且存養此良心，亦如徐復觀言：「孟子這幾句話的意思是說人與一般禽獸，在渴飲飢食等一般的生理刺激反應上，都是相同的；只在一點點(幾希)的地方與禽獸不同。這是意味著要了解人之所以為人的本性，只能從這一點點上去加以把握。」<sup>206</sup>

### 三、存養良心

良心是人所獨有的本質性，是人之所以為人、異於禽獸之處，若是未能加以把握，將無異於禽獸，誠如前述徐復觀所言。可見良心雖然為人所獨有天賦的性善，然而並非天生已臻於完善，完全不受後天所影響的。良心只是善端，此善的萌芽需要小心保存、擴充，才能不受後天外在環境的影響而喪失，如王博所說：「如火之始燃，如泉之始達，這樣的比喻一方面證明著良心存在的實在性，另一方面卻也呈現著它的脆弱，很容易為外界因素所影響，從而出現放其良心的狀態。」<sup>207</sup>於此，孟子即以山之性為比擬，說明良心是需要後天存養的，如〈告子上〉所述：

孟子曰：「牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以為美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉，牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。人見其濯濯也，以為未嘗有材焉，此豈山之性也哉？雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所為，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。孔子曰：『操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉。』惟心之謂與？」

208

牛山原為茂密樹林所覆蓋，然而斧斤伐之、牛羊牧之，已變為光潔一片，原本樹林茂密之美已不存在，然而這並非牛山原本的樣子。人的良心正如牛山之性般，不見仁義存乎人心，乃是因為人放失了自身本有的良心，並非天生就不存

<sup>206</sup>徐復觀：《中國人性論史》先秦篇，(台北：商務印書館，1984年)，頁165。

<sup>207</sup>王博：《中國儒學史》先秦卷，頁331。

<sup>208</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷11〈告子上〉，《四書章句集註》，頁330-331。

在的。良心又如平旦之氣，受白天所為漸漸削弱、喪失，儘管有夜晚的存養，然仍無法保存，慢慢的無異於禽獸，但是這並非人的本質性。因此孟子引孔子所言，強調良心是需要後天存養才能有所增長、發用的。孟子亦從另一角度說明性善是人人天生既有的、共同的本質性，人的為惡乃是受後天環境所影響的，孟子即言：

富歲，子弟多賴；凶歲，子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。今夫薺麥，播種而耰之，其地同，樹之時又同，淳然而生，至於日至之時，皆熟矣。雖有不同，則地有肥磽，雨露之養，人事之不齊也。故凡同類者，舉相似也，何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。

209

人的為善為惡是受收穫的豐歉影響，並非因為天賦的人性有所不同而導致其為善或為惡，一切都是歸因於後天所處的外在環境是不同的。正猶如在同時間、同地點種麥，會在同時間成熟，如果有所不同，乃是因為地、雨露和人事的不同而所致，麥是如此，人性亦是如此。凡是人，不分聖人與否，性善都是天賦的，為惡都是受所處環境影響的。

人天賦的良心易於受所處環境影響而放失，由此如何存養良心是一重要課題、功夫，故亦是孟子思想中另一重要的思想主張。針對此問題，如王博所言<sup>210</sup>，孟子提出了幾個不同存養良心的方法，其方法主要分為下列五種

#### (一)寡欲

孟子認為存養良心之首要為寡欲，因為欲望是存養良心最大的阻擾，唯有減少欲望或是轉而為對義的追求<sup>211</sup>，方能存養良心，如孟子說：

養心莫善於寡欲。其為人也寡欲，雖有不存焉者，寡矣；其為人也多欲，雖有存焉者，寡矣。<sup>212</sup>

<sup>209</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷 11〈告子上〉，《四書章句集註》，頁 329-330。

<sup>210</sup> 王博：《中國儒學史》先秦卷：「孟子用不同的語言來表達這同一個主題，如養心、存心、不動心、養氣等，並從各個角度提出了不同的方法。」，頁 333。

<sup>211</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷 11〈告子上〉，《四書章句集註》，孟子曰：「生，亦我所欲也；義，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也；死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。」，頁 332。

<sup>212</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷 14〈盡心下〉，《四書章句集註》，頁 374。

寡欲是養心最好的方法。寡慾的人較能保存良心；反之，多欲的人容易因為心中的欲望而放失了良心，難以保存心中的善端，故孟子主張寡欲以存養其良心。

### (二)心為主導

減少欲望是為了免於欲望主導著生命的一切而放失了良心；反觀，良心主導生命的一切，才能有效節制慾望，以及存有心中的善端，如孟子言：

人之於身也，兼所愛。兼所愛，則兼所養也。無尺寸之膚不愛焉，則無尺寸之膚不養也。所以考其善不善者，豈有他哉？於己取之而已矣。體有貴賤，有小大。無以小害大，無以賤害貴。養其小者為小人，養其大者為大人。今有場師，舍其梧櫝，養其楨棘，則為賤場師焉。養其一指而失其肩背，而不知也，則為狼疾人也。飲食之人，則人賤之矣，為其養小以失大也。飲食之人無有失也，則口腹豈適為尺寸之膚哉？<sup>213</sup>

公都子問曰：「鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？」孟子曰：「從其大體為大人，從其小體為小人。」曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」曰：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此為大人而已矣。」<sup>214</sup>

人的身體可以分為大體和小體。大體即是心之官，心能思，思則得之，求之在己，故大體為貴；小體則是耳目口腹等器官，無思的能力，容易受外在事物吸引，而受制於物欲，故小體為賤。從其小體者為小人，即飲食之人，為了滿足耳目口腹之欲，將放失其大體，即喪失心之官、放失良心；反之，從其大體者為大人，其大體即為心，為生命的主導，故能節制對利益的欲望，不被物欲所牽制和吸引，而能存養其良心。由此可知，唯有從其大體者，以其心之官、良心為主導，方能存養良心。

### (三)自反

<sup>213</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷11〈告子上〉，《四書章句集註》，頁334-335。

<sup>214</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷11〈告子上〉，《四書章句集註》，頁335。

從其大體者是以心之官、良心為生命的主導，而心具有思的能力，以其心中的善端、道德的自覺為外在事物的評判標準並起而擴充和發用，故以仁義禮智等四德為自我反省的標準亦是存養良心的方法，如孟子所說：

愛人不親反其仁，治人不治反其智，禮人不答反其敬。行有不得者，皆反求諸己，其身正而天下歸之。《詩》云：「永言配命，自求多福。」  
215

有人於此，其待我以橫逆，則君子必自反也：我必不仁也，必無禮也，此物奚宜至哉？其自反而仁矣，自反而有禮矣，其橫逆由是也，君子必自反也：我必不忠。自反而忠矣，其橫逆由是也，君子曰：『此亦妄人也已矣。如此則與禽獸奚擇哉？於禽獸又何難焉？』<sup>216</sup>

孟子認為如果有人待我強暴不順理，君子必定自我反省，檢視己身是否待人處世有任何不合乎仁義禮智的地方，而並非先責備他人的強暴不順理。若是自我反省和調整後，自身行為規範皆已合乎仁義禮智，而他人仍然待我強暴不順理，則他人即為與禽獸無異的狂妄之人，君子也就更不會責難這般與禽獸無異的狂妄之人。這自反的過程即是心中善端的擴充和道德自覺的發用，以及良心的存養功夫。

#### (四)明善思誠

進一步探究如何真正能做到自反的功夫，孟子提出了另一主張如下：

居下位而不獲於上，民不可得而治也。獲於上有道：不信於友，弗獲於上矣；信於友有道：事親弗悅，弗信於友矣；悅親有道：反身不誠，不悅於親矣；誠身有道：不明乎善，不誠其身矣。是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也。至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能動者也。  
217

反求諸身，其為善的心有不實之處，且不知道善的所在，如此對內不能順於親，對外不能取信於友，對上則不能獲得君主的賞識。故孟子認為先明善，爾後自反以誠，則能悅親、信於友、獲得君主的賞識，如此內心的善端才能真正被發

<sup>215</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷7〈離婁上〉，《四書章句集註》，頁278。

<sup>216</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷8〈離婁下〉，《四書章句集註》，頁298

<sup>217</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷7〈離婁上〉，《四書章句集註》，頁282。

現和擴充，而展現在待人處世上，如王博說：「人道的全部就在於通過思的方式來發現生命之中的善性，並表現在獲於上、信於友、悅於親等人倫實踐之中，此即所謂思誠，由思而誠。」<sup>218</sup>此一思誠亦是良心的存養過程。

#### (五)養浩然之氣

養浩然之氣，即養氣<sup>219</sup>，乃是存養良心最為積極的做法。何謂浩然之氣，孟子如是說明：

曰：「我知言，我善養吾浩然之氣。」「敢問何謂浩然之氣？」曰：「難言也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。我故曰，告子未嘗知義，以其外之也。必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。無若宋人然：宋人有閔其苗之不長而揠之者，芒芒然歸。謂其人曰：『今日病矣，予助苗長矣。』其子趨而往視之，苗則槁矣。天下之不助苗長者寡矣。以為無益而舍之者，不耘苗者也；助之長者，揠苗者也。非徒無益，而又害之。」<sup>220</sup>

浩然之氣是以義和道為基礎而產生，且行不愧於心，則能集義而壯大此氣。養浩然之氣的原則是時時不忘要養氣，但是不刻意為養而養；若是刻意為養兒養正如宋人揠苗助長，沒有任何幫助，反而戕害了浩然之氣的存養。養浩然之氣正是將根於心的仁義禮智作一發用，即良心的擴充，且經此擴充後，其至大至剛的氣將瀰漫生命，成就一道德的生命和世界。

由以上了解，孟子性善論是從「心」論「性」，認為天賦予人的不只是求之於外的「命」，更重要的是求之在己的「性」，而此「性」即是人異於禽獸之處的「良心」、「本心」、「良知良能」、「四心」、「四端心」、「善端」、「心之官」等天生內在的道德自覺，故人的內在天生即存有善性，無須外求的，而此善性是普遍為人人所擁有，無分君民、貧富、貴賤等。然而本有的善性若未經擴充或存養的功夫，則容易喪失而淪為如同禽獸般。由此身為在上位者、

<sup>218</sup>王博：《中國儒學史》先秦卷，頁 339。

<sup>219</sup>〔宋〕朱熹撰：〈孟子序說〉，《孟子集注》，《四書章句集註》，（程子）又曰：「孟子性善、養氣之論，皆前聖所未發。」頁 199。

<sup>220</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 3 〈公孫丑上〉，《四書章句集註》，頁 231。

治理國家大事的君王應該秉持本有的善心，以人民的需求為施政的準則，讓人民吃飽穿暖，保障人民的生命和財產，善盡養民、保民之責，進而施行人倫教化，誘導人民擴充和存養善心，善盡教民之責。君王只要凡事以民心、民意為主，重視人民的一切，以人民的利益和福祉為首要，如此君民一心，皆擴充和涵養本有的善心，勢必能共同營造一和諧的社會，完善彼此本有的善性、良心。由此進一步可得知，人人本有的善性，即民善是社會秩序的根本和價值來源，更是民本思想據以展開的依據和基礎。

## 第四章 孟子民本思想之實踐理想—王道論

民善既是社會秩序的根本和價值來源，那麼君王施政是否以民心為要，則決定其是否能得天下，如孟子曰：「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>221</sup>君王施予人民所想要的，將得民心；得民心，將得人民的支持和擁戴；得人民的支持和擁戴，將得天下而王之，如張豈之所言：

孟子的民主思想體現在治國方略上，就是他的仁政學說，即主張統治者要愛民、保民、推恩於民。孟子主張施仁政於民的道理何在呢？這是因為孟子深深懂得了民的價值，認識到了民的力量。<sup>222</sup>

故統治者欲王天下，首要思量的是人民所想要的是什麼？孟子即言：

不違農時，穀不可勝食也；數罟不入洿池，魚鼈不可勝食也；斧斤以時入山林，材木不可勝用也。穀與魚鼈不可勝食，材木不可勝用，是使民養生喪死無憾也。養生喪死無憾，王道之始也。<sup>223</sup>

可知「養生送死無憾」是人民所要的，是人民生活的藍圖，是「王道」的開始，且一切皆是以民心為本。故「王道」乃是孟子民本思想的實踐理想、政治理想。然而統治者該有何具體作為，方能實踐「王道」，取得民心？孟子對此，亦有其相關的言論和主張，以下分為「養民與保民」、「教民與愛民」、「民意與革命」等三個方面，論述孟子「王道」的相關具體主張，以及其主張如何開展民本思想的。

### 第一節 養民與保民

孟子所處的戰國時代是個兼併戰爭不斷、豪強侵奪、民不聊生的紛亂時代。當時各國諸侯無不力圖富國強兵、增強國力、擴大權力，而協助變法革新的卿相大夫亦充斥著功利思想，迎合諸侯的喜好，罔顧人民的利益。在這樣一己之

<sup>221</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷7〈離婁上〉，《四書章句集註》，頁280-281。

<sup>222</sup>張豈之主編：《中國思想學說史》先秦卷上，頁335。

<sup>223</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷7〈離婁上〉，《四書章句集註》，頁203-204。

私欲極度膨脹的時代，人民的權益自然不被真正納入考量，甚至淪落為諸侯富國強兵的工具和的犧牲品，如孟子對當時政治和社會環境的描繪：

狗彘食人食而不知檢，塗有餓莩而不知發。<sup>224</sup>

庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓莩，此率獸而食人也。<sup>225</sup>

彼奪其民時，使不得耕耨以養其父母，父母凍餓，兄弟妻子離散。<sup>226</sup>

梁惠王以土地之故，糜爛其民而戰之。<sup>227</sup>

今也制民之產，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。<sup>228</sup>

有布縷之征，粟米之征，力役之征。君子用其一，緩其二。用其二而民有殍，用其三而父子離。<sup>229</sup>

爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城。<sup>230</sup>

凶年饑歲，君之民老弱轉乎溝壑，壯者散而之四方者，幾千人矣；而君之倉廩實，府庫充，有司莫以告，是上慢而殘下也。<sup>231</sup>

人民不僅耕種所穫不足以使全家人溫飽，還得承擔統治者的橫征暴斂，應付連年的征戰，使得統治者和國庫充足無虞，衣食無缺，廄有肥馬，而人民卻面有飢色，妻離子散，生活顛沛流離，連最基本的生存權都無法獲得保障。以道自任的孟子見及人民生活在如此水深火熱中，故與各國諸侯晉見時，其對話中不時透露出對人民生活現狀的關懷，並且想藉此規勸諸侯要本著既有的不忍人之心，推行不忍人之政，即施行仁政，而仁政應該以人民的需求為最首要考量，以民事為優先，誠如孟子所言：「民事不可緩也。」<sup>232</sup>亦如吳哲毅於〈孟子的仁政思想〉中所說：

在孟子眼中政治僅是輔助與教化人民成人的工具而已，不過，這並不代

<sup>224</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷1〈梁惠王上〉，《四書章句集註》，頁204。

<sup>225</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷1〈梁惠王上〉，《四書章句集註》，頁205。

<sup>226</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷1〈梁惠王上〉，《四書章句集註》，頁206。

<sup>227</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷14〈盡心下〉，《四書章句集註》，頁364。

<sup>228</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷1〈梁惠王上〉，《四書章句集註》，頁211。

<sup>229</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷14〈盡心下〉，《四書章句集註》，頁371。

<sup>230</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷7〈離婁上〉，《四書章句集註》，頁283。

<sup>231</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷2〈梁惠王下〉，《四書章句集註》，頁222。

<sup>232</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷5〈滕文公上〉，《四書章句集註》，頁254。

表他是位昧於現實的理想家而已；承繼著孔子的「先富後教」的思想淵源而來，他對於百姓的生活經濟基礎是十分重視的，而且相較於孔子僅就「先富民、後教民」做原則性的宣示，孟子則更進一步提出許多富民的具體措施，因此，孟子仁政中對民生經濟的重視是十分明確的。<sup>233</sup>

統治者一切施政應以民生經濟為起點，即以養民、保民為首要，若是人民生活無法獲得溫飽，更枉論教化，孟子即言：「今也制民之產，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？」<sup>234</sup>徐復觀亦言：

孟子在政治上談仁義，談王道的具體內容，只是要把政治從以統治者為出發點，以統治者為歸結點的方向，徹底扭轉過來，使其成為一切為人民而政治。……他不僅把當時統治者的利益從屬於人民利益之下，由人民的利益來作一切政治措施得失的衡斷；並且把儒家所強調的『禮義』，也把它從屬於人民現實生活之下，使禮義為人民的生活而存在，而不是使人民的生活，為禮義而存在，所以他一再強調『無恆產者無恆心』，及『此惟救死而恐不贍，奚暇治禮義哉？』<sup>235</sup>

由此，孟子提出許多富於民的具體經濟措施，而筆者進一步將其養民與保民的相關主張分為四個方面探討，便於更為清楚理解孟子養民與保民的相關主張和看法，進而凸顯孟子對人民利益和生活福祉的關懷。

### 一、制民恆產

養民的首要，孟子以「民事不可緩也。」<sup>236</sup>為開端來回答滕文公請教有關治國的道理，可知治理國家的首要即是以處理人民的事為主，而人民的事又以何為優先？孟子接著說：「民之為道也，有恆產者有恆心，無恆產者無恆心。苟無恆心，放辟邪侈，無不為已。及陷乎罪，然後從而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可為也？」<sup>237</sup>孟子認為人民的常情是維持生活的條件穩定了，才能常保有善心；反之，沒有穩定足以維生的產業，便會失去了常有的善心。

<sup>233</sup>吳哲毅：〈孟子的仁政思想〉，2001年，頁58-59。

<sup>234</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷1〈梁惠王上〉，《四書章句集註》，頁211。

<sup>235</sup>徐復觀：《中國思想史論集》，頁135。

<sup>236</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷5〈滕文公上〉，《四書章句集註》，頁254。

<sup>237</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷5〈滕文公上〉，《四書章句集註》，頁254。

如果沒有常有的善心，放蕩乖僻、姦邪淫侈之事，就無所不為了。等到人民犯罪，再處之以刑罰，等同設了一個法網來網羅人民，而仁君在位是不會網羅人民入罪的。這樣的主張，孟子也曾對齊宣王說：

無恆產而有恆心者，惟士為能。若民，則無恆產，因無恆心。苟無恆心，放辟，邪侈，無不為已。及陷於罪，然後從而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可為也？是故明君制民之產，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。<sup>238</sup>

沒有穩定維生的產業卻能常保有善心，只有飽讀詩書、知義理的士才能做到，然而平民百姓是無法做到的。由此孟子勸諫齊宣王制定人民的常產，必須能做到使人民足以事奉父母、養育妻子，而且收成好時，能豐衣足食；收成不好時，仍可以免於餓死。爾後進一步驅使人民向善，人民順從教化也就容易得多了。故統治者教化人民之前，必須先養民，以制定人民的常產為首要，且此常產足以使全家人溫飽，才能進一步教化人民，引導人民擴充本有的善心，如梁啟超說：

政治目的，在提高國民人格，此儒家之最上信條也。孟子卻看定人格之提高，不能離卻物質的條件，最少亦要人人對於一身及家族之生活得確實保障，然後有道德可言。<sup>239</sup>

然而怎麼樣的制民之產才足以使一家之口溫飽呢？孟子接著說明：

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，八口之家可以無飢矣；謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。老者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者，未之有也。<sup>240</sup>

這樣制民恆產的詳細作法，孟子也曾對魏惠王勸諫過：

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，數口之家可以無飢矣；謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。七十者衣帛食肉，

<sup>238</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷1〈梁惠王上〉，《四書章句集註》，頁211-212。

<sup>239</sup>梁啟超：〈儒家思想〉，王日美編《儒家政治思想研究》，頁50。

<sup>240</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷1〈梁惠王上〉，《四書章句集註》，頁211-212。

黎民不飢不寒，然而不王者，未之有也。<sup>241</sup>

孟子建議魏惠王要給人民約五畝大的住宅，住宅附近種植桑樹以養蠶，如此五十歲的老人有絲綢可穿；而且不能耽誤雞、小豬、狗、母豬等家畜繁殖孕育的時節，如此七十歲的老人才有肉可吃；再來，規劃每家有一百畝田，且不要因為差役而耽誤耕種的時間，如此有數口的家庭就可以免於挨餓。制民恆產足以養民，使民免於挨餓、豐衣足食後，才能考量教化政策的可行性。這樣制民恆產的措施，孟子也提及古時文王亦是以此來養民的：

伯夷辟紂，居北海之濱，聞文王作興，曰：「盍歸乎來！吾聞西伯善養老者。」太公辟紂，居東海之濱，聞文王作興，曰：「盍歸乎來！吾聞西伯善養老者。」天下有善養老者，則仁人以為己歸矣。五畝之宅，樹牆下以桑，匹婦蠶之，則老者足以衣帛矣。五母雞，二母彘，無失其時，老者足以無失肉矣。百畝之田，匹夫耕之，八口之家足以無飢矣。所謂西伯善養老者，制其田里，教之樹畜，導其妻子，使養其老。五十非帛不煖，七十非肉不飽。不煖不飽，謂之凍餒。文王之民，無凍餒之老者，此之謂也。<sup>242</sup>

孟子於此段話不僅更明確說明統治者要教導人民種植桑樹，由婦人養蠶、奉養家中老人，不能耽誤家畜的繁殖孕育時節，以及由男子負責耕種外，更是強調這樣的制民恆產，使人民吃飽穿暖，而且老人可以得到完善的奉養，如此能善養老人的國家，是人民趨之若鶩的。

制民恆產的言論主張中，述及「百畝之田」乃是孟子有關土地分配的主張之一，而土地分配是他養民政策中，最為重要的一個主張，他如是說：

使畢戰問井地。孟子曰：「子之君將行仁政，選擇而使子，子必勉之！夫仁政，必自經界始。經界不正，井地不鈞，穀祿不平。是故暴君汙吏必慢其經界。經界既正，分田制祿可坐而定也。……請野九一而助，國中什一使自賦。……方里而井，井九百畝，其中為公田。八家皆私百畝，

<sup>241</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷1〈梁惠王上〉，《四書章句集註》，頁203-204。

<sup>242</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷13〈盡心上〉，《四書章句集註》，頁355。

同養公田。公事畢，然後敢治私事。」<sup>243</sup>

孟子在答覆滕文公的臣子畢戰有關井田一事，即言行仁政要先分田畫界。分田畫界不正，井田大小就不平均，種植所穫的穀祿便會有多有少而不公平，由此貪暴的君王和污劣的官吏必定不重視畫界的事，好從中獲取利益。反之，分田畫界已經公正了，分配田地和制訂官祿自然就可以辦妥。再者，井田制度與賦稅繳納有關，然而城內城外的田地大小不同，故孟子主張城外行井田的助法，城內行十分之一的稅法，使人民自行納稅。而所謂井田制度，乃是一方里畫一個井字，每個井田九百畝大，中間是公田，其餘分配給八家為私田，即各家皆有一百畝田，而中間的公田由八家共同耕種，公田耕種完畢後，人民才能做私田的事。

孟子除了考量城內城外的田畝大小的狀況之外，甚至顧及田地肥沃貧瘠有所不同且每家人口數也不盡相同，故孟子主張：「耕者之所獲，一夫百畝。百畝之糞，上農夫食九人，上次食八人，中食七人，中次食六人，下食五人。」<sup>244</sup>一個有家室的男子受地百畝，其所穫由耕種取得，而百畝田地最為肥沃的可以供養九人，最為貧瘠的則供養五人，故依照每家人口數的不同決定分配與土質腴或瘠的百畝田地，如此可以確保每家吃飽穿暖，不會有不足或是過剩等不均的問題。由此可知孟子在考量田地分配一事上是如此周延，期望達成「農有餘粟，女有餘布」<sup>245</sup>。此外，孟子亦期望統治者的施政能「不違農時，穀不可勝食也；數罟不入洿池，魚鼈不可勝食也；斧斤以時入山林，材木不可勝用也。穀與魚鼈不可勝食，材木不可勝用，是使民養生喪死無憾也。」<sup>246</sup>舉凡一切施政，不耽誤農人耕種的時令，細密的網子不放到低窪的池塘裡，依著時令到山上砍伐，如此五穀、魚鼈、材木則可取之不盡，用之不竭，而人民在養生送死方面就沒有任何缺憾了。

<sup>243</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷5〈滕文公上〉，《四書章句集註》，頁256。

<sup>244</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷10〈萬章下〉，《四書章句集註》，頁316-317。

<sup>245</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷6〈滕文公下〉，《四書章句集註》，頁256。

<sup>246</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷1〈梁惠王上〉，《四書章句集註》，頁203。

故統治者在制民恆產的措施上，如果能做到「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>247</sup>人民在自然生理上的欲望獲得滿足了，常有的善心就不會被自然生理的欲望所動搖而能長存，也更能順從統治者的教化，擴充本有的善心，共同營造仁義美善的社會。

## 二、通功易事

有關養民的主張，孟子乃是基於人民的生活福祉和利益上考量的，由此，除了制民之產之外，孟子亦主張人民應該交換物資、互通有無，如他所言：

子不通功易事，以羨補不足，則農有餘粟，女有餘布；子如通之，則梓匠輪輿皆得食於子。於此有人焉，入則孝，出則悌，守先王之道，以待後之學者，而不得食於子。子何尊梓匠輪輿而輕為仁義者哉？<sup>248</sup>

孟子認為如果不與他人交換生產的物品，分工合作，以自己多餘的物品去補充別人的不足，如此農人有吃不完、剩餘的米，卻沒有布可做成衣服穿；而織布的婦女有用不完、剩餘的布，卻沒有米可煮成飯吃。反之，若是和他人交換，互通有無，如此木匠和車工都可以得到米來煮成飯吃。然而現在有一個人，在家孝順父母，出外尊敬長上，遵守著先王的道理，以等待傳授道理給後世來學的人，卻不能獲得他人供給飯吃。為何木工和車工會被重視，然而存仁行義的人卻被看輕呢？此段話雖然是孟子向彭更說明有關他受諸侯供養是合於正道的，卻也透露出孟子認為社會上，人民各事其生產而有不同的生產物，將其多餘的生產物與他人交換，互通有無。

社會分工合作，乃是有利於人民生活的，而商業活動具有此等利於人民生活的好處，故孟子對於商業活動是持正面的看法<sup>249</sup>，不同於法家和農家，他即曾針對農家有關市價一事提出他的看法：

(陳相)「從許子之道，則市賈不貳，國中無偽。雖使五尺之童適市，莫

<sup>247</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷13〈盡心上〉，《四書章句集註》，頁356。

<sup>248</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷6〈滕文公下〉，《四書章句集註》，頁256。

<sup>249</sup> 吳哲毅：〈孟子的仁政思想〉：「以孟子的角度想，商業具有通功易事之功能，可以提供幫助百姓享受到各種產品之利的好處。因此，他是相當認同商業交易的。所以，他有許多言論都是站在商人的角度說話。」頁65。

之或欺。布帛長短同，則賈相若；麻縷絲絮輕重同，則賈相若；五穀多寡同，則賈相若；屨大小同，則賈相若。」

曰：「夫物之不齊，物之情也；或相倍蓰，或相什伯，或相千萬。子比而同之，是亂天下也。巨屨小屨同賈，人豈為之哉？從許子之道，相率而為偽者也，惡能治國家？」<sup>250</sup>

陳相認為從許行的道治理國，市價就能劃一不貳，即便三尺無知的孩童到市場買東西，絕不會受他人欺騙，因為不論布疋或綢緞，只要長短相同，價格就一樣；麻、縷、絲或線，只要輕重相同，價格就一樣；五穀只要多寡數量相同，價格也是一樣；所穿的鞋子，只要尺寸大小相同，價格仍是一樣。然而孟子卻認為物品品質的精粗美惡不齊等，是物品本來就有的情形，因此買賣的價格，自然有高低的差別，有的相差一倍五倍，有的相差十倍百倍，更有的相差千萬倍。只依物品的長短、輕重、多寡、大小做比例做為定價的依據，是會擾亂天下的！因為粗笨的鞋子和細巧的鞋子價格相同，還有誰肯去做細巧的鞋子？依許行的道理去行，以為國中將沒有詐偽，卻正是率領著天下的人做詐偽的行為，怎麼能治理國家呢？許行此等以量制價的方法，未考量物品不儘是在數量上有所不同，品質的優劣也存在著差異，故此等作法將失去市場交易的合理性，有失公平、公正，且有害於全體人民的利益，而孟子著眼於此，故反對許行的主張。

倘若商業活動有違通功易事的原則，以不正當的手段，圖一己之私欲，有損整體社會的利益，孟子則主張以徵稅的方式來制止該不正當的手段，如他所言：

有賤丈夫焉，必求龍斷而登之，以左右望而罔市利。人皆以為賤，故從而征之。征商，自此賤丈夫始矣。<sup>251</sup>

<sup>250</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷5〈滕文公上〉，《四書章句集註》，頁261。

<sup>251</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷4〈公孫丑下〉，《四書章句集註》，頁248。

對於獨佔物品，壟斷市場，以圖取利潤的人，是有違通功易事的，故孟子主張統治者應該徵稅以遏止這有害人民生活的不正當手段，好維護全體人民的生活福祉和利益。

### 三、簡化稅制

以上述及孟子主張以徵稅方式來制止不正當的商業手段，然而戰國中期，多是各國統治者為求富國強兵，變法革新以圖提高農產量，並進而廣徵賦稅，從中搜刮民脂民膏，富了君卻窮了民，罔顧人民的生活和利益，孟子即言：「有布縷之征，粟米之征，力役之征。君子用其一，緩其二。用其二而民有殍，用其三而父子離。」<sup>252</sup>於此，孟子道盡當時人民承擔的賦稅之重，使得人民餓死，流離失所，妻離子散，可見統治者的暴虐無道。有鑑於此，孟子主張「薄稅斂」<sup>253</sup>，單一稅制，藏富於民，統治者徵稅要有節度，如孟子所言：「是故賢君必恭儉禮下，取於民有制。陽虎曰：『為富不仁矣，為仁不富矣。』」<sup>254</sup>孟子認為自古以來賢明的君主，必定是恭敬節儉，禮待臣下，且向人民徵稅，有所限制。從前陽虎曾說：「求富就不仁了；求仁就不富了！」故統治者必當「取於民有制」，方能為仁君。

有關稅制的措施，首先說明孟子有關田賦部分的主張：

夏后氏五十而貢，殷人七十而助，周人百畝而徹，其實皆什一也。徹者，徹也；助者，藉也。龍子曰：『治地莫善於助，莫不善於貢。貢者校數歲之中以為常。樂歲，粒米狼戾，多取之而不為虐，則寡取之；凶年，糞其田而不足，則必取盈焉。為民父母，使民盼盼然，將終歲勤動，不得以養其父母，又稱貸而益之。使老稚轉乎溝壑，惡在其為民父母也？』夫世祿，滕固行之矣。《詩》云：『雨我公田，遂及我私。』惟助為有公田。由此觀之，雖周亦助也。<sup>255</sup>

孟子以三代的田賦為例。夏朝訂一個平均的稅率，此稅法叫做貢；殷朝是依井田的制度，八家協同助耕中心的公田，此稅法叫做助；周朝時，授田一百畝與

<sup>252</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷14〈盡心下〉，《四書章句集註》，頁371。

<sup>253</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷1〈梁惠王上〉，《四書章句集註》，頁206。

<sup>254</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷5〈滕文公上〉，《四書章句集註》，頁254。

<sup>255</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷5〈滕文公上〉，《四書章句集註》，頁254-255。

每一成年男子，抽取十畝之所得以為稅，這稅法叫做徹；三代稅法名稱各異，然而其實都是差不多十分取一。徹者是抽取，而助者是借民力來耕種公田。古時的賢人—龍子說：「徵收田稅的辦法，最好是助法；最不好的是貢法。」因為貢法是計算幾年之中，農產收穫的平均數，以為永久的稅率，使得豐收年無法多收，造成粟米的賸餘，而災荒年，即使多加肥料，全部收成還不夠繳納田賦，如此將造成老幼婦孺餓死在田溝、山澗裡。詩經也說：「願雨先下在我的公田，隨後下在我的私田。」可見周朝雖行徹法，同時也兼行了助法。故關於徵收田賦一事，孟子是主張施行井田制，如此公田所穫即是八家所繳田賦，而此井田制度是適用於城外施行的，城內則是「國中什一使自賦」<sup>256</sup>，採行徵收實物稅的方式。

另外，有關其他行業的稅收，孟子亦是持單一稅制的看法，如他所言：

市廛而不征，法而不廛，則天下之商皆悅而願藏於其市矣。關譏而不征，則天下之旅皆悅而願出於其路矣。耕者助而不稅，則天下之農皆悅而願耕於其野矣。廛無夫里之布，則天下之民皆悅而願為之氓矣。<sup>257</sup>

孟子主張在市場上，只徵商號的房捐，不徵貨物稅，或只依法徵貨物稅，不徵房捐，且在關卡上，只盤查一些可疑的人，不收商民的捐稅；對於農人，只請他幫助耕種國家公田，不徵私田的稅捐；而人民的住宅，只要居民已經依法服役完稅，就不重複課征僱役錢、地價稅等特別捐稅。此等單一稅制將使人民皆願意做統治者的子民，且會深受人民的擁戴。

#### 四、反不義之戰

儘管統治者施行養民政策，善盡養民之責，然而在那戰火連天，戰禍連年，兼併戰爭不斷的戰國時期，人民連最基本的生命和財產都不得被保障，再完善的養民政策也是枉然。而孟子處在這「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議」<sup>258</sup>的時代，見及此狀，由此對戰爭也有著極為嚴厲的控訴：

<sup>256</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷5〈滕文公上〉，《四書章句集註》，頁256。

<sup>257</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷3〈公孫丑上〉，《四書章句集註》，頁236-237。

<sup>258</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷6〈滕文公下〉，《四書章句集註》，頁272。

求也為季氏宰，無能改於其德，而賦粟倍他日。孔子曰：『求非我徒也，小子鳴鼓而攻之可也。』由此觀之，君不行仁政而富之，皆棄於孔子者也。況於為之強戰？爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城。此所謂率土地而食人肉，罪不容於死。故善戰者服上刑，連諸侯者次之，辟草萊、任土地者次之。<sup>259</sup>

孟子說明孔子因其弟子冉求在做季氏的家臣時，不能改好季氏的行為，使得人民賦稅負擔的米糧反而比往日增加一倍，而很氣憤的表示冉求不是他的門徒，且鼓勵弟子們儘可聲張冉求的罪行，一起攻擊他。故身為人臣非但沒導引君主施行仁政，反而幫助君主搜刮民脂民膏，使其更為富有，都是孔子所棄絕的，更何況為君主逞強，而去從事戰爭的？為了爭奪土地而戰，致使被殺死的人堆滿曠野；為了爭奪城池而戰，致使被殺死的人堆滿城池。這樣的行為就是領著土地去吃人肉，其罪惡儘管以死相抵也不能抵得了。因此專事戰爭的人應受最重的刑罰，而連結諸侯，挑撥戰禍的人，罪次一等，勞役民眾，逼迫他們開闢荒野，任地殖民，以增加諸侯打仗資本的人，罪又次一等。由此可知，孟子認為繁重賦稅對人民而言是苛政，為人民所攻訐的，然而比繁重賦稅更令人髮指的是專事戰爭的人。

孟子反對這種為爭地爭城而起的戰爭，期望統治者減少這種只圖國家或統治者利益的兼併戰爭，反而應當是施行仁政，如此自然可無敵於天下，故當魏惠王請教孟子該如何一雪戰敗之恥時，孟子勸諫魏惠王應當施行仁政：

地方百里而可以王。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，可使制挺以撻秦楚之堅甲利兵矣。彼奪其民時，使不得耕耨以養其父母，父母凍餓，兄弟妻子離散。彼陷溺其民，王往而征之，夫誰與王敵？故曰：『仁者無敵。』王請勿疑！<sup>260</sup>

<sup>259</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷7〈離婁上〉，《四書章句集註》，頁283。

<sup>260</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷1〈梁惠王上〉，《四書章句集註》，頁206。

孟子認為「王不待大」<sup>261</sup>，「湯以七十里，文王以百里」<sup>262</sup>即可以為王，只要王施行仁政，使人民吃飽穿暖，施以教化，儘管人民只拿木棍去攻打秦、楚的堅甲利兵，仍然可以戰勝不懂得保民、殘害人民的秦、楚，因為仁者無敵於天下，又有誰能與王為敵呢？然而好戰的魏惠王未能聽取孟子的建議，仍然「以土地之故，糜爛其民而戰之，大敗，將復之，恐不能勝，故驅其所愛子弟以殉之，是之謂以其所不愛及其所愛也。」<sup>263</sup>無怪乎孟子說：「不仁哉，梁惠王也！」<sup>264</sup>由此待惠王過世後，眼見襄王即位，而襄王更無施行仁政的意願，孟子自此離開了魏國，來到齊國。

到了齊國後，孟子更是殷切期盼齊宣王能施行仁政，「保民而王」，從孟子與齊宣王的對話中，即可得知：

齊宣王問曰：「齊桓、晉文之事可得聞乎？」

孟子對曰：「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？」

曰：「德何如，則可以王矣？」

曰：「保民而王，莫之能禦也。」<sup>265</sup>

齊宣王想請孟子說說有關齊桓公、晉文公等春秋五霸中，兩位霸主的事給他聽聽，而孟子指出當時孔子是維護綱常禮教，尊崇周天子的正統性，故認為五霸是霸道無禮，不足為提的，由此孔門弟子對齊桓和晉文是無所聽聞的，乃至孟子更無從得知。於是，孟子接著鼓勵齊宣王施行保民的仁政且為此說明何謂仁政、何謂王道：

挾太山以超北海，語人曰「我不能」，是誠不能也。為長者折枝，語人曰『我不能』，是不為也，非不能也。故王之不王，非挾太山以超北海之類也；王之不王，是折枝之類也。老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。天下可運於掌。《詩》云：「刑于寡妻，至于兄弟，以御于

<sup>261</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷3〈公孫丑上〉，《四書章句集註》，頁235。

<sup>262</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷3〈公孫丑上〉，《四書章句集註》，頁235。

<sup>263</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷14〈盡心下〉，《四書章句集註》，頁364。

<sup>264</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷14〈盡心下〉，《四書章句集註》，頁364。

<sup>265</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷1〈梁惠王上〉，頁207。

家邦。」言舉斯心加諸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子。古之人所以大過人者無他焉，善推其所為而已矣。今恩足以及禽獸，而功不至於百姓者，獨何與？權，然後知輕重；度，然後知長短。物皆然，心為甚。王請度之！抑王興甲兵，危士臣，構怨於諸侯，然後快於心與？

266

孟子認為政治上，實踐「王道」是如為長者折枝一樣簡單，不是能不能，而是願不願意。只要統治者能先懂得孝敬父兄，進而以同樣的心孝敬他人的父兄，且也能先慈愛自己的子弟，進而以同樣的心慈愛他人的子弟，如此天下事自然可以運轉於掌上。正如《詩經》說的，先做模範給自己的妻子看，再推至兄弟，進而用於治理國家，如此作法只是將此仁心推至他人而已。由此，推恩可以保全天下，不推恩則連自己的妻子都保全不了。

古時聖王能勝於一般人，只是因為善於將此仁心推廣，推用於他所做的事情上。如今齊宣王已經能將仁心用於禽獸，為何不能用於人民呢？故孟子請齊宣王想想難不成興兵作戰、危害臣民、與諸侯結怨，內心才會由此感到痛快嗎？從孟子與齊宣王的對話可知，春秋五霸的霸道是孟子所不以為然的，而是希望齊宣王能擴充自己本有的仁心於治理國家，即施行仁政，以實踐王道，保全人民，如此自然可以王天下，而非以興兵作戰、危害臣民、與諸侯結怨的方式，來力取天下。

孟子本於己身的不忍人之心，不忍見及當時人民憔悴於統治者的暴虐無道，深受殺戮戰爭所苦，故遊歷各國時，積極鼓吹統治者推行仁政，且推行仁政的首要即是以人民的生活和利益為主要的考量。不論制民恆產、通功易事或單一稅制，都是藏富於民的方法，且本於人民生活所需，考量全體人民利益而提出的主張，以養民為最終的目的，如此自然可以王天下，無須以力取天下，而這一切都是要仰賴統治者擴充其本有的仁心、善心於治理國家，方能得以推行，以善盡養民和保民之責。

## 第二節 教民與愛民

<sup>266</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷1〈梁惠王上〉，頁209-210。

人皆有耳目之官和心之官，即自然生理欲望和道德本心，而當統治者制民恆產，人民養生喪死無憾，滿足了人民耳目之官，保全了人民的生命和財產之後，統治者應該教導人民求其放心，擴充和涵養其本心，以導引人民「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」<sup>267</sup>與人民共同成就仁義美善的社會；否則，孟子認為「飽食、煖衣、逸居而無教，則近於禽獸。」<sup>268</sup>當人近於禽獸之時，國家將有滅亡之危，如孟子所言：

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。<sup>269</sup>

使得國家即將滅亡的原因不是因為城郭不完固、軍備不充足、田野不開闢、貨財不積聚，而是因為君上不講禮義，臣下不學法度，亂民乘勢興起，故統治者必須肩負起教民之責。

教民除了可以免去國家滅亡之危，還可因為人民成善成德而更順從於統治者的管理，真正收服了民心，孟子即言：

仁言，不如仁聲之入人深也。善政，不如善教之得民也。善政民畏之，善教民愛之；善政得民財，善教得民心。<sup>270</sup>

仁厚的言辭不如仁德的聲譽感人深切。好的政治不如好的教化能得民心。好的政治，人民會敬畏，而統治者可以由此取得人民的財，富國強兵，卻得不到民心；然而好的教化，人民會愛戴，而統治者可以由此真正獲得人民的心，自然可以達成「以善服人者，未有能服人者也；以善養人，然後能服天下。天下不心服而王者，未之有也。」<sup>271</sup>誠如王博所言：

善教是直指人心的，它要求的是民心的感化。善政則僅僅是百姓的畏懼和服從，人心在此徹底地缺失了。通過這個比較，我們對仁政會有更深入的了解。這個政治不僅是從人心出發的，還是以人心為歸宿的。君主

<sup>267</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷13〈盡心上〉，《四書章句集註》，頁349。

<sup>268</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷5〈滕文公上〉，《四書章句集註》，頁259。

<sup>269</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷7〈離婁上〉，《四書章句集註》，頁276。

<sup>270</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷13〈盡心上〉，《四書章句集註》，頁353。

<sup>271</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷8〈離婁下〉，《四書章句集註》，頁293。

的良心最後會轉化為百姓的歸心，從而建立起一個道德的和悅世界。<sup>272</sup>

故孟子勸諫統治者使人民吃飽穿暖，有恆產則有恆心之後，教育政策的推行是必然之勢，期望統治者透過施政來教育人民，化民成善，化民成俗，誘導人民完善其本有的善性，而社會自然能因此恢復其秩序，梁啟超說：「儒家之言政治，其唯一目的與唯一手段，不外將國民人格提高。以目的言，則政治即道德，道德即政治。以手段言，則政治即教育，教育即政治。」<sup>273</sup>而身為戰國中期儒家代表的孟子自然重視統治者透過施政教育人民，共同成就其道德，故筆者於本節分為「格君心之非」、「明人倫」和「與民同樂」等三方面，說明孟子在教民與愛民這方面的主張和思想。

### 一、格君心之非

統治者除了握有統治權，有著至高的權力外，同時也有著莫大的影響力，如孟子說：

上有好者，下必有甚焉者矣。「君子之德，風也；小人之德，草也。草尚之風必偃。」<sup>274</sup>

在上位者有何喜好，在下位者則會有更甚於在上者的。故統治者的德行如風一般，而人民的德行如草一般必定會隨著風而伏倒。由此統治者個人善心的涵養功夫甚為重要，不僅可擴充其善心，推行不忍人之政，亦可誘導人民求其本心、盡心知性，或從而成為人民學習的榜樣。然而當時統治者多是「爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城。」<sup>275</sup>使得當時社會「凶年饑歲，君之民老弱轉乎溝壑，壯者散而之四方者，幾千人矣；而君之倉廩實，府庫充，有司莫以告，是上慢而殘下也。」<sup>276</sup>，故為達風行草偃之效，必定要「格君心之非」<sup>277</sup>，如此「君正莫不正。一正君而國定矣。」<sup>278</sup>而「格君心之非」<sup>279</sup>只有有德行的人

<sup>272</sup>王博：《中國儒學史》先秦卷，頁 353。

<sup>273</sup>梁啟超：〈儒家思想〉，王曰美編《儒家政治思想研究》，頁 44。

<sup>274</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 5〈滕文公上〉，《四書章句集註》，頁 253。

<sup>275</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 7〈離婁上〉，《四書章句集註》，頁 283。

<sup>276</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 2〈梁惠王下〉，《四書章句集註》，頁 222。

<sup>277</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 7〈離婁上〉，《四書章句集註》，頁 285。

<sup>278</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 7〈離婁上〉，《四書章句集註》，頁 285。

能為之，且必定要做到「君子之事君也，務引其君以當道，志於仁而已。」<sup>280</sup>當君心正，自然「為政不難，不得罪於巨室。」<sup>281</sup>，且能做到「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。」<sup>282</sup>由此可知，君仁獲得世臣的仰慕，全國上下乃至天下皆會仰慕其德行，則德行教化就會猶如風行草偃般，普遍充滿於天下，有著潛移默化之效！

誠如梁啟超所說：「政治家惟立於扶翼匡助的地位，而最終之目的乃在使民『自得』。以『自得』之民組織社會，則何施而不可者。如此則政治家性質，恰與教育家性質同。」<sup>283</sup>政治家如同教育家一般，故對於己身修為和教化需要審慎看待，方能上行下效！

## 二、明人倫

統治者除了須重視自己的修身之外，孟子也更為重視統治者須施行教育政策，以落實化民成善之責，故每每於論及制民恆產後，即言庠序之教，如他答覆滕文公治理國家時，隨後即言：

設為庠序學校以教之：庠者，養也；校者，教也；序者，射也。夏曰校，殷曰序，周曰庠，學則三代共之，皆所以明人倫也。<sup>284</sup>

設立學校，教育人民，夏商周不論城內或城中皆有，且其教育人民的目的是「明人倫」，何謂「人倫」，孟子如是說明：「聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」<sup>285</sup>聖人即為堯舜，擔心人民近於禽獸，故請契掌管教化，教與人民人倫，為人之道，即是父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信等五倫。

<sup>279</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷7〈離婁上〉，《四書章句集註》，頁285。

<sup>280</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷12〈告子下〉，《四書章句集註》，頁345。

<sup>281</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷7〈離婁上〉，《四書章句集註》，頁276-277。

<sup>282</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷7〈離婁上〉，《四書章句集註》，頁276-277。

<sup>283</sup> 梁啟超：〈儒家思想〉，王曰美編《儒家政治思想研究》，頁43。

<sup>284</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷5〈滕文公上〉，《四書章句集註》，頁255。

<sup>285</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷5〈滕文公上〉，《四書章句集註》，頁259。

人民若能善盡五倫，社會則能安定、有秩序，而有一良好的環境對於人民的教化也是極為重要的，誠如孟子對宋臣欲培養宋王仁義一事，所引以為喻的內容：

一齊人傅之，眾楚人咻之，雖日撻而求其齊也，不可得矣；引而置之莊嶽之間數年，雖日撻而求其楚，亦不可得矣。子謂薛居州，善士也。使之居於王所。在於王所者，長幼卑尊，皆薛居州也，王誰與為不善？在王所者，長幼卑尊，皆非薛居州也，王誰與為善？一薛居州，獨如宋王何？<sup>286</sup>

孟子以學齊語為例，認為請齊人在身旁教齊語還不如直接居住在齊國之地，如此不會受說楚語的人的干擾，而為善也是如此，如果身旁只有一位善士誘導為善，其教化效果不彰。由此可知環境對於人民的教化至為重要。

孟子曰：「非獨賢者有是心也，人皆有之。」<sup>287</sup>道德本心，人皆有之，故教育應該是有教無類，來者不拒的，正如孟子回應守滕君別宮的人的一席話：

孟子之滕，館於上宮。有業屨於牖上，館人求之弗得。或問之曰：「若是乎從者之度也？」

曰：「子以是為竊屨來與？」

曰：「殆非也。夫子之設科也，往者不追，來者不距。苟以是心至，斯受之而已矣。」<sup>288</sup>

當時孟子住在滕君的別宮，守滕宮的人懷疑孟子的隨從藏了那雙未編織好的鞋子，而孟子表示他的隨從是為求道而來的，凡是求道而來的，他是不追究以往的過失，也不會拒絕任何一個為求道而來的人。孟子主張有教無類，也認為要因材施教，如孟子說：

君子之所以教者五：有如時雨化之者，有成德者，有達財者，有答問者，有私淑艾者。此五者，君子之所以教也。<sup>289</sup>

<sup>286</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷6〈滕文公下〉，《四書章句集註》，頁269。

<sup>287</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷11〈告子上〉，《四書章句集註》，頁333。

<sup>288</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷14〈盡心下〉，《四書章句集註》，頁371-372。

<sup>289</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷13〈盡心上〉，《四書章句集註》，頁361-362。

教亦多術矣，予不屑之教誨也者，是亦教誨之而已矣。<sup>290</sup>

君子教導人的方法有五種，有如及時雨般滋潤萬物的，有成就人的德性的，有培養、通達人本有才能的，有解答弟子疑問以求精進的，也有以君子的善言善行為楷模來引導自我修身；甚而亦有不屑教誨，以期自反自省，激勵雪恥圖強之心。

可知孟子認為教育應該有教無類且因材施教，然他卻反對父當子之師，應當易子而教，誠如他說言：

勢不行也。教者必以正；以正不行，繼之以怒；繼之以怒，則反夷矣。  
『夫子教我以正，夫子未出於正也。』則是父子相夷也。父子相夷，則惡矣。古者易子而教之。父子之間不責善。責善則離，離則不祥莫大焉。

291

孟子認為教導人必定教以正道，倘若父親教導孩子正道，而孩子未能遵循正道，父親必定要為此責難孩子，孩子也會反過來責難父親未能遵循正道，如此將有害於父子之親情，故古時寧願交換孩子來教導，以免因為責善而傷了父子間的親情。由此父親的身教更甚於言教，如孟子所言：

中也養不中，才也養不才，故人樂有賢父兄也。如中也棄不中，才也棄不才，則賢不肖之相去，其閒不能以寸。<sup>292</sup>

守中道、有才能的父兄應該要好好教養其不守中道、沒有才能的子弟，使其亦成為守中道、有才能的人，否則將同於不守中道、沒有才能的父兄，故人們樂於有賢德的父兄，如此將有一楷模為其修身的仿效對象，亦能生長於一良善的家庭教育環境，在其耳濡目染之下，成其良善。

孟子說：「學問之道無他，求其放心而已矣。」<sup>293</sup>人們往往因為外在的誘惑，耳目之官的欲望，而失去了道德本心，故孟子認為學問之道是求其放心而已，而個人求其放心的原則，即求學、受教的原則和方法，孟子提及了六項，

<sup>290</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷12〈告子下〉，《四書章句集註》，頁348。

<sup>291</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷7〈離婁上〉，《四書章句集註》，頁284。

<sup>292</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷8〈離婁下〉，《四書章句集註》，頁291。

<sup>293</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷11〈告子上〉，《四書章句集註》，頁334。

即為啟發、自動、漸進、專一、有恆和自反等。<sup>294</sup>所謂「啟發」即是受他人教導後而自得之，如孟子所言：

君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，則居之安；居之安，則資之深；資之深，則取之左右逢其原，故君子欲其自得之也。<sup>295</sup>

博學而詳說之，將以反說約也。<sup>296</sup>

孟子認為君子為學是依循一定的方法，循序漸進，希望能默識心通，得到這道理的本原存在心中，如此會安固而不動搖，進而借助這道理來做事，就可以應用無窮，得心應手，故做學問要廣博研究，詳細說明，如此方能掌握要義、本源，一以貫之。

為學亦以「自動」為貴，倘若能自動為學，則無須等待他人教導，即可自動探求，如此隨處皆可得，隨處都可為學習的對象，孟子即言：

待文王而後興者，凡民也；若夫豪傑之士，雖無文王猶興。<sup>297</sup>

夫道，若大路然，豈難知哉？人病不求耳。子歸而求之，有餘師。<sup>298</sup>

一般平庸的人須待他人教導方可奮發，然才智過人的人，孟子認為只要用心探求，從己身事親敬長，即可求得道理，因為求學之道如大道般寬闊，隨處都能發現可以請益的老師，無須特地另求他人教導。自動之虞，為學切忌躁進，應「漸進」為宜，孟子即以宋人揠苗助長為例：

宋人有閔其苗之不長而揠之者，芒芒然歸。謂其人曰：「今日病矣，予助苗長矣。」其子趨而往視之，苗則槁矣。天下之不助苗長者寡矣。以為無益而舍之者，不耘苗者也；助之長者，揠苗者也。非徒無益，而又害之。<sup>299</sup>

---

<sup>294</sup>葉經柱：《孟子之民本主義》：「孟子之教育方法，有許多合於現代教學原則者，至為可貴。以下就『孟子』一書中所述及者，分為啟發、自動、漸進、專一、有恆、環境、自反、因材施教、有教無類、易子而教與家庭教育等十一項，略作說明」，頁 151-152。

<sup>295</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 8〈離婁下〉，《四書章句集註》，頁 292。

<sup>296</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 8〈離婁下〉，《四書章句集註》，頁 292。

<sup>297</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 13〈盡心上〉，《四書章句集註》，頁 352。

<sup>298</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 12〈告子下〉，《四書章句集註》，頁 339。

<sup>299</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 3〈公孫丑上〉，《四書章句集註》，頁 231。

為學猶如種植秧苗，倘若像宋人一樣急於想要秧苗長大而拉高秧苗，反而適得其反，有害而無益。由此孟子認為為學應該循序漸進，步步為營，切忌躁進，或是妄想一步登天，要如「流水之為物也，不盈科不行；君子之志於道也，不成章不達。」<sup>300</sup>凡是從最根本而行，不求快，按部就班，為學才能穩扎穩打。

為學過程中，「專一」與否則影響著學習的成效，孟子即以學下棋為例來說明為學要「專一」的重要性：

今夫弈之為數，小數也；不專心致志，則不得也。弈秋，通國之善弈者也。使弈秋誨二人弈，其一人專心致志，惟弈秋之為聽。一人雖聽之，一心以為有鴻鵠將至，思援弓繳而射之，雖與之俱學，弗若之矣。為是其智弗若與？曰非然也。<sup>301</sup>

請精於下棋的弈秋同時教兩個人下棋，其中一人專心一意聽從弈秋的指導，而另一人則是邊聽從弈秋指導邊準備拿箭射鴻雁，結果學得比別人不好，其原因乃是不專心一意所致，並非不如別人聰明，故為學必定專心致志，才能有好的學習成效。

更重要的是，為學要「有恆」，才不會使得之前的學習功虧一簣，前功盡棄，孟子即以掘井為喻：

有為者辟若掘井，掘井九仞而不及泉，猶為棄井也。<sup>302</sup>

為學就像掘井般，孟子認為未達目的是不能放棄的，一旦放棄了，之前所做的努力皆白費了，因此要持之以恆，直至達成目標為止。為學的目標是明人倫，是習得為入之道，是將本心固有的善擴充、發揮成四德，由此「自反」尤為重要，如孟子言：

愛人不親反其仁，治人不治反其智，禮人不答反其敬。行有不得者，皆反求諸己，其身正而天下歸之。《詩》云：「永言配命，自求多福。」<sup>303</sup>

君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。仁者愛人，

<sup>300</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷13〈盡心上〉，《四書章句集註》，頁356。

<sup>301</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷11〈告子上〉，《四書章句集註》，頁331-332。

<sup>302</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷13〈盡心上〉，《四書章句集註》，頁358。

<sup>303</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷7〈離婁上〉，《四書章句集註》，頁278。

有禮者敬人。愛人者人恆愛之，敬人者人恆敬之。有人於此，其待我以橫逆，則君子必自反也：我必不仁也，必無禮也，此物奚宜至哉？其自反而仁矣，自反而有禮矣，其橫逆由是也，君子必自反也：我必不忠。自反而忠矣，其橫逆由是也，君子曰：『此亦妄人也已矣。如此則與禽獸奚擇哉？於禽獸又何難焉？』<sup>304</sup>

孟子認為凡是遭受他人不當的對待，必定要先自我反省己身之行為是否合乎倫常，做到四德，以適時修正、調整為入之道。倘若自反皆合乎正道，仍受他人不當對待，則不與理會，因為他人乃是妄人也，無須責難與禽獸幾希之妄人。

由以上可知，教育目的—明人倫的達成，除了統治者「設為庠序學校以教之」<sup>305</sup>之外，施教者「有教無類」、「因材施教」，以及受教者為學能「啟發」、「自動」、「漸進」、「專一」、「有恆」和「自反」等都是缺一不可的，故人民的教化是要君民上下一同努力和重視的！

### 三、與民同樂

無論是耳目之官或是心之官，每個人都有其各自不同的喜好，而統治者亦然。孟子認為統治者喜好的滿足當建立於愛民之上，即是能與民同樂，如此並無不妥，而且這樣的統治者還能平治天下，孟子正如是鼓勵齊宣王與民同樂：

他日，見於王曰：「王嘗語莊子以好樂，有諸？」王變乎色，曰：「寡人非能好先王之樂也，直好世俗之樂耳。」

曰：「王之好樂甚，則齊其庶幾乎！今之樂猶古之樂也。」曰：「可得聞與？」

曰：「獨樂樂，與人樂樂，孰樂？」曰：「不若與人。」

曰：「與少樂樂，與眾樂樂，孰樂？」曰：「不若與眾。」

「臣請為王言樂：今王鼓樂於此，百姓聞王鐘鼓之聲，管籥之音，舉疾首蹙頰而相告曰：『吾王之好鼓樂，夫何使我至於此極也？父子不相見，兄弟妻子離散。』今王田獵於此，百姓聞王車馬之音，見羽旄之美，舉疾首蹙頰而相告曰：『吾王之好田獵，夫何使我至於此極也？父子不相

<sup>304</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷8〈離婁下〉，《四書章句集註》，頁298

<sup>305</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷5〈滕文公上〉，《四書章句集註》，頁255。

見，兄弟妻子離散。』此無他，不與民同樂也。」

「今王鼓樂於此，百姓聞王鐘鼓之聲，管籥之音，舉欣欣然有喜色而相告曰：『吾王庶幾無疾病與？何以能鼓樂也？』今王田獵於此，百姓聞王車馬之音，見羽旄之美，舉欣欣然有喜色而相告曰『吾王庶幾無疾病與？何以能田獵也？』此無他，與民同樂也。今王與百姓同樂，則王矣。」

306

倘若人民生活顛沛流離，而統治者不但無視人民之苦，還一心滿足己身之喜好，如此人民無心也無法認同統治者在喜好上的滿足；反之，假使人民生活無虞，人民是樂見統治者滿足其己身之喜好。

統治者應該本於愛民的心，與民同樂，舉斯心加諸彼，儘管是享樂也未嘗不可，如孟子回答齊宣王有關遨遊宮苑一事：

齊宣王見孟子於雪宮。王曰：「賢者亦有此樂乎？」

孟子對曰：「有。人不得，則非其上矣。不得而非其上者，非也；為民上而不與民同樂者，亦非也。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。」<sup>307</sup>

賢者為政本著愛民的心，必定以民之樂為樂，以民之憂為憂，如此人民必定會以王之憂為憂，以王之樂為樂；反之，人民不且不能認同統治者之樂，甚至將有所怨懟和責難。

統治者應該樂與天下同，憂於天下同，如此人民亦會同等對待統治者，甚至助統治者成其所樂，孟子即以文王動用人民勞力建造高臺和深池為例：

孟子見梁惠王，王立於沼上，顧鴻鴈麋鹿，曰：「賢者亦樂此乎？」

孟子對曰：「賢者而後樂此，不賢者雖有此，不樂也。《詩》云：『經始靈臺，經之營之，庶民攻之，不日成之。經始勿亟，庶民子來。王在靈囿，鹿鹿攸伏，鹿鹿濯濯，白鳥鶴鶴。王在靈沼，於物魚躍。』文王以民力為臺為沼。而民歡樂之，謂其臺曰靈臺，謂其沼曰靈沼，樂其有麋鹿魚鼈。古之人與民偕樂，故能樂也。《湯誓》曰：『時日害喪？予

<sup>306</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷2〈梁惠王下〉，《四書章句集註》，頁213-214。

<sup>307</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷2〈梁惠王下〉，《四書章句集註》，頁216。

及女偕亡。』民欲與之偕亡，雖有臺池鳥獸，豈能獨樂哉？」<sup>308</sup>

文王是勤政愛民、賢明的國君，故當文王想蓋高臺和深池時，人民就自動前來協助建造且沒有多少時間就完工了。因為人民本著文王愛民的心，所以把建造高臺和深池當作為自己的父親辦事般的重視和勤快，不僅樂於為文王做事，也樂見文王遊玩。反之，倘若是人民亟欲與之同歸於盡的暴君，雖然有高臺和深池，也快樂不起來。孟子亟言統治者應該有個愛民的心，且本於愛民的心，體恤人民，以民之憂為憂，以民之樂為樂，如此人民必定視君為父般的愛戴與支持，而統治者自然將王天下，無敵於天下。

### 第三節 民意與革命

國家的組成要素中，孟子認為「民」是最為重要，其價值高於君、更高於社稷，乃是決定君主是否取得統治權的關鍵，如孟子所言：

民為貴，社稷次之，君為輕。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，粢盛既潔，祭祀以時，然而旱乾水溢，則變置社稷。<sup>309</sup>

「民為貴」的「貴」不是指身分地位的貴賤，而是意指貴重、高貴的意思，如現在所說的「最為重要」或是「最有價值」。孟子認為人民、社稷、君主，這三個構成國家的三個要素中，人民是最為重要、最有價值的，因為有了人民才有了天子，有了天子才有了諸侯，有了諸侯才有了大夫。如果諸侯危害了社稷，則可改立，而所有祭神儀式都做足了，仍然得不到庇佑，連社稷都可以另立了。由此可得知人民是最重要、最有價值的，民心的向背決定了政權的興衰得失。如王博說：

孟子前所未有地意識到民在政治生活中的根本的地位，並明確提出了「民為貴，社稷次之，君為輕」的民貴君輕說。民貴之貴不是貴賤意義上的，而是輕重意義上的，就貴賤而論，當然是君貴民賤；就輕重來說，則是君輕民重。如「得乎丘民而為天子，得乎天子為諸侯，得乎諸侯為大夫」《盡心下》的說法所顯示的，權力的最終來源是民，而不是別的

<sup>308</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷1〈梁惠王上〉，《四書章句集註》，頁202-203。

<sup>309</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷14〈盡心下〉，《四書章句集註》，頁367。

任何東西。得民者得天下，失民者失天下。<sup>310</sup>

故筆者將於本節探討孟子如何從民心出發，以歷史為鑑，探討天命的賦予，即統治權的歸屬，本應以民心為最終的考量，且天命若是無法回應民心，人民可以有何作為來推翻不得民心的暴君，改立賢君。

### 一、民心是天命的依歸

殷商時期，君主統治權的是由神秘的天所賦予；而西周時期，則認為天命無常，君主的統治權已不是長期為一家一姓所擁有，天命是落在能敬德保民的君主身上，即「天佑下民，作之君，作之師，惟其克相上帝，寵綏四方。」<sup>311</sup>。儒家繼承了此一思維，而孟子則從長期的歷史經驗中，為此論述得更為清楚、具體，如他以桀紂失天下為例：

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>312</sup>

夏桀、商紂失去天下是因為失去了他的人民；失去了他的人民是因為失去了人民的心。因此，得到天下的方法是，只要是人民所需要的，就提供給他們，則能得到人民的心，得到人民的擁戴，就會得到天下。反之，人民所厭惡的，就不要施加在他們身上就好了。由此可知，要得到天下，即君主要得到統治權，勢必要先得到民心，民心的向背成為君主統治權合法性、合理性的依準，並且得到民心的首要，是君主一切施政作為必須以人民的利益為考量，只要君主保障了人民的生命和財產，君主統治權的合法性、合理性就有堅實的依據和基礎。

人民決定立國或立君的與否，當齊宣王試圖以天命觀來做為他取燕的依據時，孟子即以燕國人民的意願為取燕的依據來回應齊宣王：

取之而燕民悅，則取之。古之人有行之者，武王是也。取之而燕民不悅，

<sup>310</sup>王博：《中國儒學史》先秦卷，（北京：北京大學出版社，2011），頁347。

<sup>311</sup>〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達疏：《尚書正義》，卷11〈泰誓上第一〉，《十三經注疏》，頁323。

<sup>312</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷7〈離婁上〉，《四書章句集註》，頁280-281。

則勿取。古之人有行之者，文王是也。以萬乘之國伐萬乘之國，簞食壺漿，以迎王師。豈有他哉？避水火也。如水益深，如火益熱，亦運而已矣。<sup>313</sup>

孟子認為是否佔領燕地是要以燕國的人民的意願為判斷的標準和依據，如古時候的周文武王決定是否伐紂皆是以人民的意願為判斷的準則，即以民意為依據，非依託於天，以天命為佔領的理由。

只要以人民的意願、意志為依歸，無論是禪讓或是世襲來決定立君，都是天命，決不是由天子決定把統治權交給誰就是誰，從弟子萬章請教堯舜禪讓的對話中即可得知：

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。……《太誓》曰：『天視自我民視，天聽自我民聽』，此之謂也。」<sup>314</sup>

萬章請教孟子堯舜禪讓是指堯把天下給了舜嗎？孟子回覆萬章，表示天下不是天子個人所擁有的，而是天下的人民共同擁有的，天子只能推薦適合的人選給

<sup>313</sup> [宋] 朱熹撰：《孟子集注》卷2〈梁惠王下〉，《四書章句集註》，頁222。

<sup>314</sup> [宋] 朱熹撰：《孟子集注》卷9〈萬章上〉，《四書章句集註》，頁307-308。

天，由天來決定將天下給誰，正如其他官職般，不能自己決定要把自己的官位給誰，而是由高一階的官來決定。然而天是如何表示把天下授予給誰？天是以人民的行為和事件來表示天命的授予，意即天下是由天所授予，也是由人民所賦予，天只是形式，實際是以人民的意願和意志為準則。

天子之位不能由天子私自授予他人，必須經過天和人民的認同和許可，因為天下是天下人民所共有，正如《尚書·太誓》說：「天視自我民視，天聽自我民聽。」<sup>315</sup>有鑑於目睹燕王噲讓國失敗的慘狀<sup>316</sup>，孟子不執意主張實行禪讓，認為禹傳子是另一種天授予天命的形式，孟子在回答萬章有關禹傳子時，即清楚的表示：

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。昔者舜薦禹於天，十有七年，舜崩。三年之喪畢，禹避舜之子於陽城。天下之民從之，若堯崩之後，不從堯之子而從舜也。禹薦益於天，七年，禹崩。三年之喪畢，益避禹之子於箕山之陰。朝覲訟獄者不之益而之啟，曰：『吾君之子也。』謳歌者不謳歌益而謳歌啟，曰：『吾君之子也。』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。啟賢，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。繼世以有天下，天之所廢，必若桀紂者也，故益、伊尹、周公不有天下。……孔子曰：『唐虞禪，夏后、殷、周繼，其義也。』」<sup>317</sup>

天下並非天子私有，故不能私自將天下授予任何人，儘管是自己的兒子，天下的授予仍是由天決定。故天決定傳給賢者則傳給賢者；天決定傳給天子的兒子

<sup>315</sup> [漢]孔安國傳，[唐]孔穎達疏：《尚書正義》，《十三經注疏》，頁 329。

<sup>316</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷 4〈公孫丑下〉，《四書章句集註》：「沈同以其私問曰：『燕可伐與？』孟子曰：『可。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？』齊人伐燕。或問曰：『勸齊伐燕，有諸？』曰：『未也。沈同問『燕可伐與』？吾應之曰『可』，彼然而伐之也。彼如曰『孰可以伐之』？則將應之曰：『為天吏，則可以伐之。』今有殺人者，或問之曰『人可殺與』？則將應之曰『可』。彼如曰『孰可以殺之』？則將應之曰：『為士師，則可以殺之。』今以燕伐燕，何為勸之哉？」，頁 246。

<sup>317</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷 9〈萬章上〉，《四書章句集註》，頁 308-309。

就傳給天子的兒子。無論是禪讓或是世襲，都是由天，由人民的意願、意志決定的。立君的形式雖然不同，但是其背後的意義都是相同的，要經過天和人民的認同、許可，因為「天佑下民，作之君。」<sup>318</sup>天子作為君主只是受天和民委託的管理者，只擁有統治權，沒有對天下的所有權，連任賢與否都應該聽取人民的意見，故君主更應該重視人民的意見和意願。

身為君主左右手，以輔佐君主為要的官吏，其任免更為重要，故孟子認為官吏的任免，不能只聽信身旁少數幾個人的意見，而是要以人民的意見為主要的依據，孟子即言：

左右皆曰賢，未可也；諸大夫皆曰賢，未可也；國人皆曰賢，然後察之；見賢焉，然後用之。左右皆曰不可，勿聽；諸大夫皆曰不可，勿聽；國人皆曰不可，然後察之；見不可焉，然後去之。左右皆曰可殺，勿聽；諸大夫皆曰可殺，勿聽；國人皆曰可殺，然後察之；見可殺焉，然後殺之。故曰，國人殺之也。如此，然後可以為民父母。<sup>319</sup>

左右的近臣都說這人好，不能馬上相信；滿朝的大夫都說這人賢能，也是不能相信；等到人民都說這人賢能，再去察看；以人確實賢能，才能任用他。反之，這人不能任用，也是要人民都說這人不能任用，才能確定是否除去他。至於用刑與否也是要如此謹慎，非由少數人決定，而是君主察查人民的意願後，才行使統治權，這樣以民意為施政依據的君主才能為人民的父母。

身為輔佐君主的人臣應該如何做才能協助君主的一切施政以人民的意願和意志為依據，一同為人民的生活和福祉為最主要的考量呢？孟子主張「君子之事君也，務引其君以當道，志於仁而已。」<sup>320</sup>意指君子身為人臣在事奉君主時，一定要引導他的君主去行正道，且心存仁愛。因為「惟大人為能格君心之非。君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正。一正君而國定矣。」<sup>321</sup>國家的安定仰賴一正直的君主，故君心是否存有仁義影響著國家的安定與否，而能導正君主心上的邪非，只有大德的人，即以道自任的君子才能做得到。身為人臣務

<sup>318</sup> [漢]孔安國傳，[唐]孔穎達疏：《尚書正義》，《十三經注疏》，頁 323。

<sup>319</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷 2〈梁惠王下〉，《四書章句集註》，頁 220-221。

<sup>320</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷 12〈告子下〉，《四書章句集註》，頁 345。

<sup>321</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷 7〈離婁上〉，《四書章句集註》，頁 285。

必引導君主行正道，儘管與君主意見相左，仍然要勇於諫言，而不「以順為正者，妾婦之道也」<sup>322</sup>因為「一正君而國定矣。」<sup>323</sup>，而且「道」的地位是比君主還要來得高的，維護人民福祉遠比擁戴君主權威來得重要，由此以道自任的人臣，在君臣關係上雖然處於臣的地位，然而以德行來論，君主就應該以禮侍奉人臣，如孟子引用子思所言來回應弟子萬章請教有關賢德之人不召於君主一事：

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？<sup>324</sup>

以政治地位來說，君主是君，人臣是臣，人倫上君主在上，人臣在下，人臣怎麼能與君主當朋友呢？以德行來說，人臣的德行倘若高於君主，那麼人臣在上，君主在下，因為「仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。」<sup>325</sup>故君主應該以禮來服侍人臣，怎麼可以與人臣當朋友呢？

君主如何看待人臣是很重要的，影響著人臣如何對待君主，如孟子與齊宣王的一番對話：

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；君之視臣如土芥，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？」<sup>326</sup>

孟子認為君主把人臣看成同自己的手足一樣，人臣就會把君主看成是自己的心腹；君主把人臣看成同犬馬一樣，人臣就會把國君當成路人；君主把人臣看成

<sup>322</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷6〈滕文公下〉，《四書章句集註》，頁265-266。

<sup>323</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷7〈離婁上〉，《四書章句集註》，頁285。

<sup>324</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷10〈萬章下〉，《四書章句集註》，頁323。

<sup>325</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷11〈告子上〉，《四書章句集註》，頁336。

<sup>326</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷8〈離婁下〉，《四書章句集註》，頁290。

同泥土草芥一樣，人臣就會把國君看成是盜賊讎敵。故君主禮遇人臣，人臣自然會為君主服喪三個月，否則君主猶如盜賊、讎敵般，其服喪三個月何來之有呢？

禮遇人臣乃是為君該有的待臣之道，而真正大有為的君主因其尊德樂道，必有不該隨意召喚的人臣，而是親自前往討教，將人臣當人師一樣尊敬，秉持尊賢敬德的態度，孟子如是說：

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>327</sup>

爵位、年齡、道德是受人共同尊重的。在朝廷上，爵位最受尊重；在鄉里中，年齡最受尊重；而在輔助世道、教養人民上，道德最受尊重。然而卻不能因為擁有爵位而輕慢擁有年齡和道德的人，所以將大有為的君主必定不會因為其天子之位而輕慢擁有年齡和道德的人，而是有不該隨意召喚的人臣，必須親自前往找人臣商量和討教。如果君主無法尊賢敬德，喜歡道義，那人臣就不值得和他共事了。如同商湯、齊桓公，都是分別先向伊尹、管仲學習，後任命他們為臣，所以商湯、齊桓公不用親自操勞，就分別稱王於天下、稱霸於諸侯。可知懂得尊德樂道的君主必定視人臣如人師般的禮遇。

君臣上下，各有其職分，君主尊賢敬德，人臣直道而行，勇於格君心之非，共同為人民的生活和福祉而努力，將營造一人人各得其所、安居樂業的社會，如孟子所描繪的：

尊賢使能，俊傑在位，則天下之士皆悅而願立於其朝矣。市廛而不征，法而不廛，則天下之商皆悅而願藏於其市矣。關譏而不征，則天下之旅皆悅而願出於其路矣。耕者助而不稅，則天下之農皆悅而願耕於其野矣。廛無夫里之布，則天下之民皆悅而願為之氓矣。信能行此五者，則鄰國之民仰之若父母矣。率其子弟，攻其父母，自生民以來，未有能濟者也。如此，則無敵於天下。無敵於天下者，天吏也。然而不王者，未之有也。

<sup>327</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷4〈公孫丑下〉，《四書章句集註》，頁242-243。

在朝廷，尊重賢人、善用能者，士人都將樂於出仕。在市場上，只課適當的稅，商人將願意進行市場交易。在關卡上，只察問可疑的人，不收商民的捐稅，旅客都樂於經過屬於君主的道路。對於農人，只徵收公田的農穫，農夫都樂於耕種。對人民的住宅，不重複課特別捐稅，人民自然願意做君主的子民。如果君主能實行這五項德政，那麼鄰國的人民將會像子女愛慕自己父母一樣。此時假使鄰國君主想率領人民來攻打，將如同率領人家的子弟，去攻擊他們的父母般，是不會成功的，可謂「仁者無敵」<sup>329</sup>，在天下就沒有敵手，是位奉行天命的官吏，而其稱王於天下，是勢所必然的。

## 二、易君

倘若君主無法接納諫言，人臣又該如何自處呢？從齊宣王請教孟子做卿大夫的道理的一席話中即可得知：

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。」<sup>330</sup>

齊宣王向孟子請教做卿相的道理。孟子告訴齊宣王，卿相分為兩種；一為與君主同姓且有血親關係的卿相，另一為與君主不同姓而有賢德的卿相，且做卿相的道理有所不同。身為與君主同姓且有血親關係的卿相，當君主有了重大的過失，就要進諫、勸說，若是再三諫勸，君主仍然無法接納諫言，那就該另立宗族裡的賢人為君。然若為與君主不同姓而有賢德的卿相，當君主有了過失，也要進諫、勸說，若是再三諫勸，君主仍然無法接納諫言，那自己就該離去。雖

<sup>328</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷3〈公孫丑上〉，《四書章句集註》，頁236-237。

<sup>329</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷1〈梁惠王上〉，《四書章句集註》，頁206。

<sup>330</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷10〈萬章下〉，《四書章句集註》，頁324。

然不同卿相的做法不同，然而相同的是「直道而行」，直言進諫，為人民請命，儘管君主失其位或是自己失去卿相之位，仍然在所不辭。

人民對於暴虐無道的君主也有其反抗的方式，如鄒穆公問孟子該如何處置目睹長上之死而不搭救的軍人才好？孟子是這樣答覆鄒穆公的：

凶年饑歲，君之民老弱轉乎溝壑，壯者散而之四方者，幾千人矣；而君之倉廩實，府庫充，有司莫以告，是上慢而殘下也。曾子曰：「戒之戒之！出乎爾者，反乎爾者也。」夫民今而後得反之也。<sup>331</sup>

孟子告訴鄒穆公，凶荒飢饉時，君主任老弱餓死瀑屍在水溝、山澗之中；且已不知有幾千個年輕力壯的人逃散四方。此時君主的倉廩卻糧食存滿，府庫財貨充足，這些官吏卻沒有報告君主這些災情，好設法救濟災民。因此是人臣們慢了君，害了民。曾子呼籲，要謹慎看待一件惡事從你身上做出來，日後一定會回報到你身上去。那些平時吃虧的人民必定會利用機會報復，當然會袖手旁觀而不搭救長上。可知孟子在告誡鄒穆公，人民會適時反抗和報復暴虐無道的君主，千萬不要小看人民的力量。

暴虐無道又無法查察民意、聽取人臣之諫言，其四境之不治，孟子認為理當棄之、已之<sup>332</sup>，因為這樣的君主乃是一夫，非君也，如孟子告訴齊宣王他對湯武放伐的想法：

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。」<sup>333</sup>

孟子認為雖然商湯和周武王是人臣，而夏桀和商紂各為其君主，然而賊仁賊義者為獨夫，非君主，故商湯所放、周武王所伐是為獨夫，非君主，也就沒有違

<sup>331</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷2〈梁惠王下〉，《四書章句集註》，頁222。

<sup>332</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷2〈梁惠王下〉，《四書章句集註》：「孟子謂齊宣王曰：『王之臣有託其妻子於其友，而之楚遊者。比其反也，則凍餒其妻子，則如之何？』王曰：『棄之。』曰：『士師不能治士，則如之何？』王曰：『已之。』曰：『四境之內不治，則如之何？』王顧左右而言他。」，頁220。

<sup>333</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷2〈梁惠王下〉，《四書章句集註》，頁222。

反人倫之常、君臣之義了。然而並非君主為獨夫，即可放伐，朱熹註解此篇章時，即引王勉所言：

斯言也，惟在下者有湯、武之仁，而在上者有桀、紂之暴則可。不然，是未免於篡弑之罪也。<sup>334</sup>

由此可知，上有桀、紂之暴外，下有湯、武之仁，放伐君主才不會流於篡弑之罪，亦如梁啟超所云：

雖然，儒家所主張之革命，在為正義而革命，若夫為擴張一個人或一階級之權利而革命，殊非儒家所許。何也？儒家固以權利觀念為一切罪惡之泉源也。<sup>335</sup>

放伐君主乃是為仁義、為人民的利益和福祉為考量，而非一己之私欲，滿足個人之利益，如此「民之歸仁也，猶水之就下、獸之走壙也。」<sup>336</sup>「民歸之，由水之就下，沛然誰能禦之？」<sup>337</sup>王天下也就理之所當然了。

綜觀，孟子主張民意應當為君主施行不忍人之政需要時時考量的要素，且為君主是否得天下、取得統治權合法性的依據，如孟子所言：「天與之，人與之，故曰：天子不能以天下與人。……《太誓》曰：『天視自我民視，天聽自我民聽』，此之謂也。」<sup>338</sup>雖然君主的統治權不是由人民所直接授予，是由天授予的，然而人民所感受的即為天所感受的民意，人民的好惡即為天的好惡，故天決定統治權的授予與否是以人民的意願，即民意為主要的依據，天與之實際是人民授予給君主的。人民所想要的和人民所不想要的，君主若能查察且隨時興利除弊，人民自然簇擁而至。故賢明的君主對於國內重大政策的推展，如官吏的任用或是死刑與否等，皆能傾聽人民的意願和心聲；並且對於人臣皆能視之如手足般的愛護和尊敬，對於賢德之人更是秉持尊賢敬德的態度，不敢輕忽怠慢，視之為賓師，受教於人臣。人臣則應以道自任，直道而行，當君主有過錯時，則能無所畏懼，勇於進諫，不厭其煩的諫勸再勸諫。倘若君主無法接

<sup>334</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷2〈梁惠王下〉，《四書章句集註》，頁222。

<sup>335</sup> 梁啟超：〈儒家思想〉，王日美編《儒家政治思想研究》，頁52。

<sup>336</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷7〈離婁上〉，《四書章句集註》，頁280-281。

<sup>337</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷1〈梁惠王上〉，《四書章句集註》，頁206-207。

<sup>338</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷9〈萬章上〉，《四書章句集註》，頁307-308。

納諫言，則選擇另立賢能之人為君主或是毅然決然的離開君主，以維護最高理想、最高價值的道，即以人民的利益和和福祉為最大的考量。「是以惟仁者宜在高位。不仁而在高位，是播其惡於眾也。」<sup>339</sup>故當上殘而下有仁者，則可如湯武般發動革命，將天下由賢仁之人接管，而這一切皆是以民意為其首要的基礎和依據。徐復觀認為：

他(孟子)提出「天與」的觀念來否定統治者把政權當作私產來處理的權利；而他之所謂「天與」，實際便是民與。……正因為他認定政權應由人民來決定，所以他便在二千年以前，已經肯定了政治的革命權利及人民對統治者的報復權利或將人君加以更換的權利。<sup>340</sup>

故「他(孟子)還認為人民的力量，是政治上最大的力量。」<sup>341</sup>民心向背乃決定了君主統治權的得失興衰，君主不得不謹慎看待。

---

<sup>339</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷7〈離婁上〉，《四書章句集註》，頁276。

<sup>340</sup>徐復觀：《中國思想史論集》，頁135。

<sup>341</sup>徐復觀：《中國思想史論集》，頁135。



## 第五章 後世民本思想之繼承與發展

孟子民本思想在當時充斥著功利思想、以力競戰的戰國時期未被各諸侯國君主採納和實踐，且自秦漢專制皇朝建立後，《孟子》一書沉寂一時，不受世人重視。時至唐代韓愈發起儒學復興，確立儒家之道統，主張「孔子傳之孟軻。軻死後不得其傳焉。」<sup>342</sup>繼之，以孟子後繼者自許的王安石極力推崇孟子且撰寫《孟子解》十四卷，其子、連襟和門人等都有相關的注解，可謂掀起一股風潮。王安石除了學術思想上的推崇之外，更將孟子民本思想施展於熙寧變法的政策中，進一步將《孟子》「官學化」，且提升孟子在儒家學術思想的地位。

<sup>343</sup>陳逢源於〈從「政治實踐」到「心性體證」：朱熹注孟子的歷史脈絡〉即言：

自唐以來籲請的訴求，於新黨主政時逐步完成，從文化而及政治，由諸儒提倡到廟堂尊崇，強調文化傳承意涵的《孟子》轉化為儒者政治革新的精神指標，孟子地位的確定與儒者思索參與「政治」態度有密切的關聯，於此發展，一改以往由韓及孟的思考路徑，「新黨」變法，固然歷史評價不高，但使王安石以「師臣」身分大展治國方略，無疑深化了《孟子》政治改革的訴求。<sup>344</sup>

可知秦漢以後，孟子及其著書《孟子》在儒家學術思想地位的提升，王安石可謂著力極深，無人能出其右，其推動熙寧變法也是深受孟子民本思想的影響。

「尊孟」風潮雖然由此漸起，然孟子民本思想在北宋士大夫亟欲透過變法改革以富國強兵、鞏固皇權的眼中，難以接受，簡直有礙皇權的統治，加以以司馬光為首的舊黨反對王安石新黨變法改革，使形成另一「疑孟」之風。直至南宋

<sup>342</sup>〔唐〕韓愈撰：〈原道〉，《韓昌黎全集》（臺北：新文豐出版社，1977年9月）冊2，卷11，頁58。

<sup>343</sup>徐洪興撰：〈論唐宋間的「孟子升格運動」〉（上），《孔孟月刊》32卷3期（1993年11月），頁14。據徐洪興表列，熙寧四年（1071）二月，《孟子》一書首次被列入科舉考試的科目中。熙寧七年（1074），支持王安石變法的判國子監常秩請立孟軻像於廟廷；元豐六年（1083）十月，孟子首次受到官方的封爵，詔封為「鄒國公」。元豐七年（1084）五月，官方首次批准孟子配享孔廟。政和五年（1115），政府承認兗州鄒縣孟廟，詔以樂正子配享，公孫丑以下十七人從祀。宣和年間（1119—1125），《孟子》一書首次刻入石經，成為十三經之一。

<sup>344</sup>陳逢源：〈從「政治實踐」到「心性體證」：朱熹注孟子的歷史脈絡〉，《東吳中文學報》20期（2010年11月），頁139。

朱熹廣納諸儒意見，反省儒學之傳，注《孟子》一書，撰成《四書章句集注》，列於四子之一，確立《孟子》經典地位，完成「經典化」，「尊孟」和「疑孟」的紛爭才得以平息，誠如陳逢源於〈從「政治實踐」到「心性體證」：朱熹注孟子的歷史脈絡〉所言：

北宋表彰孟子固然已成風潮，但黨派立場不同，「尊孟」、「疑孟」爭議乃熾，倘若無朱熹回歸於心性，標舉儒學精神，確立孟子地位，時勢變革之下，《孟子》恐又湮沒，於此足見朱熹注《孟子》的歷史意義。

345

自此，孟子及其《孟子》一書在中國學術思想上確立其屹立不搖的地位，且影響漸為深遠。

孟子民本思想對於極力鞏固皇權的宋代諸儒而言雖然難以接受，然而一切回歸心性，則可得知其精神和價值，而且孟子民本思想對後世儒者的影響也不在少數，如葉經柱於《孟子之民本思想·自序》中所言：

從戰國晚期到近代，具有民本思想的賢哲非常多。尤其在宋朝「孟子」被尊為經籍之後，民本思想更是一般儒家學者普遍具有的一種政治思想。

346

然諸位儒者中，以上述提及推動熙寧變法且有功於《孟子》官學化的改革家王安石、明末清初光大孟子民本思想的思想家黃宗羲，以及推翻滿清、身為民本思想實行家的革命家孫中山<sup>347</sup>最為重要，值得進一步探討。從他們針對當時政治社會的弊端，提出的各種改革措施和方案，亟欲拯救人民於水深火熱之中，表現了對人民生活的關懷，處處體現了對人民價值和力量的重視，展現其繼承孟子民本思想的精神，從而凸顯孟子民本思想價值的歷久不衰。

## 第一節 北宋—改革家王安石

<sup>345</sup>陳逢源：〈從「政治實踐」到「心性體證」：朱熹注孟子的歷史脈絡〉，《東吳中文學報》20期(2010年11月)，頁158。

<sup>346</sup>葉經柱：《孟子之民本主義》〈自序〉，頁2。

<sup>347</sup>葉經柱：《孟子之民本主義》第6章〈結論〉：「從民本主義在中國之演進情形看，最後值得我們特別提出來討論的有四點，一是民本主義為中華道統之中心，二是孟子為民本思想集大成之思想家，三是黃梨洲為光大孟子民本主義之第一人，四是孫中山先生為民本主義之實行家。」頁213。

王安石(1021-1086)，字介甫，江西臨川人，生於宋真宗五年，卒於宋哲宗元年。自小深受任職二十多年地方官的父親所薰染，其父為人律己甚嚴，寬以待人，相當重視道德教育，且為政清明，體恤民情。王安石除了受其父親身教和言教的誘導之外，亦因為跟隨父親到各地擔任地方官，增長不少閱歷。其父去世後，王安石從二兄入學，奮力向學，廣讀諸子百家之書，尤以儒家經典著力最深，故其思想以儒家為主，且最為推崇孟子，以孟子自許<sup>348</sup>。王安石求學不拘泥於前代傳注，力求融會貫通，學以致用，重視將所學運用於實際生活中。而此時正值北宋國勢由盛轉衰，從田況描述宋仁宗期間的國家狀況即可得知：

役斂之重，由國計日窘，國計之日窘，由冗兵之日蕃。今天下兵已逾百萬，比先朝幾三倍矣，自昔以來，坐費衣食，養兵之冗，未有如今日者。雖欲斂不重，民不愁，和氣不傷，災難不作，不可得也。<sup>349</sup>

北宋除了要面對國家財政危機外，生活困頓的農民因為地主不斷兼併土地，致使農民無田可耕，生活更加苦不堪言，故紛紛起義，造成社會動亂不安，王安石面對國家社會之實狀，深體民本思想之重要。

### 一、修明政治，以民為本

此等狀況正如王安石於〈兼併〉所言：

三代子百姓，公私無異財。人主擅操柄，如天持斗魁。賦予皆自我，兼併乃奸回。奸回法有誅，勢亦無自來。後世始倒持，黔首遂難裁。秦王不知此，更筑懷清台。禮義日以偷，聖經久煙埃。法尚有存者，欲言時所殆。俗吏不知方，陪克乃為材。俗儒不知變，兼併豈無摧。利孔至百出，小人私闖開。有司與之爭，民愈可憐哉！<sup>350</sup>

爾後，於王安石擔任地方官期間，深入民間疾苦，眼見「河北民，生近二邊長苦辛，家家養子學耕織，輸與官家事夷狄。今年大旱千里赤，州縣仍催給河役。老小相攜來就南，南人豐年自無食。悲愁白日天地昏，路傍過者無顏色。汝生

<sup>348</sup>王安石：《王文公文集》〈奉酬永叔見贈〉：「欲傳道義心雖壯，學作文章力已窮。他日若能窺孟子，終身何敢望韓公。」頁 63。

<sup>349</sup>李燾：《續資治通鑑長編》卷一百五十四，頁 3742。

<sup>350</sup>王安石：《王文公文集》〈兼併〉，(上海：上海人民出版社，唐式標校，1974年)，頁 577。

不及貞觀中，斗粟數錢無兵戎。<sup>351</sup>」農民生活困頓，深受賦稅勞役之苦，而貪官汙吏腐敗，進一步造成官民的對立，使得他一反一般官員以擔任京城官員為志，只求派任地方官，以期實踐所學，改善人民生活，所思所想皆以人民為主要的考量，如他於〈上執政書〉所言：

東南寬閑之區，幽僻之濱，與之一官，使得因吏事之力，少施其所學，以庾祿賜之入。<sup>352</sup>

然而此時北宋國勢可謂積貧、積弱不振已久，眼見「公家日以窘，而民日以窮而怨。常恐天下之勢，積而不已，以至於此，雖力排之，已若無奈何，又從而為之辭，其與抱薪救火何異？」<sup>353</sup>倘若人民的生活不能獲得改善，北宋將面臨如同漢、唐亡國的局面，如〈上仁宗皇帝言事書〉指出：

蓋漢之張角，三十六萬同日而起，而所在郡國，莫能發其謀；唐之黃巢，橫行天下，而所至將吏無敢與之抗者。漢、唐之所以亡，禍自此始。唐既亡矣，陵夷以至五代，而武夫用事，賢者伏匿消沮而不見，在位無復有知君臣之義、上下之禮者也。當是之時，變置社稷，蓋甚於弈棋之易，而元元肝腦塗地，幸而不轉死於溝壑者無幾耳。<sup>354</sup>

由此可知，對於甚為贊同孟子「民貴君輕」<sup>355</sup>思想的王安石，是非常肯定百姓的力量能決定國家的興亡，故出任地方官期間，極力改善人民的生活狀況，且多次上書請求廢除或修改不適當的政策，然而多為無功而返。

王安石堅定其繼承孟子之民本價值，如同劉坤太於〈略論王安石的民本思想及其對變法的影響〉指出：

王安石的善政，本想為天子取得民心，卻處處橫遭世俗官僚們的百般牽制和詆毀。興修水利，幾次半途而廢，按察臧官，招致朝野洶洶，使他常常自愧於苟然，長嗟於天地。這又從反面日益強化著他對民本問題的

<sup>351</sup>王安石：《王文公文集》第51卷〈兼併〉，頁579。

<sup>352</sup>王安石：《王臨川全集》〈上執政書〉，頁470。

<sup>353</sup>王安石：《王文公文集》第3卷〈上運使孫司諫書〉，頁42。

<sup>354</sup>王安石：《王文公文集》第1卷〈上仁宗皇帝言事書〉，頁13。

<sup>355</sup>劉坤太：〈略論王安石的民本思想及其對變法的影響〉，《河南大學學報》（哲學社會科學版）1986年第四期：「他(王安石)雖博學群經雜說，精通百家六藝，而畢生最為推崇者，就是首先提出『民為貴，社稷次之，君為輕』的孟軻，最嚮往的就是恢復三代『民樂融融』的盛世。」，頁43。

認識，迫使他要衝破「萬馬齊暗」的循默苟且氣氛，利用一切機會，大聲疾呼宋王朝注重民本問題。正是在這樣的條件下，民本思想在王安石頭腦中得到逐步昇華，結晶成為王安石政治思想的核心。<sup>356</sup>

政治思想以民本思想為核心的王安石主張「國以民為本」和「民以食為天」，不同於當時士大夫認為與君主共治天下的人是士大夫，而非人民，人民是微不足道的，施政絕對不能不利於士大夫，而有利於人民。然而王安石認為：「皇極者，君與臣民共由之者也。<sup>357</sup>」天下不是專屬於君主和士大夫的，人民更是有著不可或缺的力量，決定著國家經濟的發展、立國的根本，如他所言：「某竊謂百姓所以養國家也，未聞以國家養百姓者也。《記》曰：『君者所養，非養人者也。』有子曰：『百姓不足，君孰與足？』<sup>358</sup>」王安石認為國家、君主是由人民所奉養，非國家、君主奉養人民，人民富足了，君主自然就富足。人民是擁有決定國家、君主興亡的力量。由此他更極力主張君主要取得民心、取得人民的擁戴，如是所言：

嚴父莫大於配天者，以德為盛，天自民視聽者也，所謂得天，得民而已矣。自生民以來，能繼父之志，能述父之事而得四海之歡心以事其父，未有盛於周公者也。<sup>359</sup>

王安石認為君主得民心，方能得天下，而士大夫或人臣只是順應和傳達民心、民意給予君主知悉，不得有任何違背之處。

王安石更以天上星體來比喻順應民心、悉聽民意的重要，如他於〈洪範傳〉所言：

「月之從星，則以風雨」，何也？言月之好惡不自用而從星，則風雨作而歲功成，猶卿士之好惡不自用而從民，則治教政令行而王事立矣。《書》曰：「天聽自我民聽，天視自我民視。」夫民也，天之所不能違也，而況於王乎，況於卿士乎？<sup>360</sup>

<sup>356</sup>劉坤太：〈略論王安石的民本思想及其對變法的影響〉，頁 44。

<sup>357</sup>王安石：《王文公文集》第 25 卷〈洪範傳〉，頁 289。

<sup>358</sup>王安石：《王文公文集》第 2 卷〈再上龔舍人書〉，頁 32。

<sup>359</sup>王安石：《王文公文集》第 31 卷〈郊宗議〉，頁 358。

<sup>360</sup>王安石：《王文公文集》第 25 卷〈洪範傳〉，頁 294。

連天都不能有違民心了，更何況君主，甚至是人臣呢？故君主施政必須秉持「國以民為本」的民本思想，做到「仁民愛物之意，孚於天下<sup>361</sup>」，順應民心、民意。

## 二、養民教民，重視農業

「國以民為本」的首要則是重視民生問題，因為王安石認為：「民窘於衣食，而欲其化而入於善，豈可得哉？故次命棄以為稷也。民既富而可以教矣，則豈可以無教哉？故次命契以為司徒也。<sup>362</sup>」故主張「食」為「八政」的首要，如他於〈洪範傳〉所言：

「八政，一曰食，二曰貨，三曰祀，四曰司空，五曰司徒，六曰司寇，七曰賓，八曰師」，何也？食貨，人之所以相生養也，故一曰食，二曰貨。有相生養之道，則不可不致孝於鬼神，而著不忘其所自，故三曰祀。有所以相生養之道，而知不忘其所自，然後能保其居，故四曰司空。司空所以居民，民保其居，然後可教，故五曰司徒。司徒以教民，教之不率，然後俟之以刑戮，故六曰司寇。自食貨至於司寇，而治內者具矣，故七曰賓，八曰師。賓所以接外治，師所以接外亂也。自食貨至於賓師，莫不有官以治之，而獨曰司空、司徒、司寇者，言官則以知物之有官，言物則以知官之有物也。<sup>363</sup>

「八政」是國家施政的八個方面，而食、貨關乎人民的生養，故列為八政之首，為君主施政之首要，而教則列於第五。此「先富後教」的觀點正等同於孟子所言：「此惟救死而恐不贍，奚暇治禮義哉？<sup>364</sup>」主張先「養民」後「教民」。如何才能達成富民、安民，王安石提出以農業生產為首要，如他於〈洪範傳〉

指出：

農者何？厚也，言君子之道施於有政，取諸此以厚彼而已。有本以保常，而後可立也，故皇極曰建。<sup>365</sup>

<sup>361</sup>王安石：《王文公文集》第1卷〈上皇帝萬言書〉，頁1。

<sup>362</sup>王安石：《王文公文集》第26卷〈夔〉，頁297-298。

<sup>363</sup>王安石：《王文公文集》第25卷〈洪範傳〉，頁284。

<sup>364</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷1〈梁惠王上〉，《四書章句集註》，頁211。

<sup>365</sup>王安石：《王文公文集》第25卷〈洪範傳〉，頁281。

君主施政必須以農業生產為重，不可以擾農，並且取之於民時，必須「惟先王之制國用，視時民數之多寡。<sup>366</sup>」，如此才能從先王之道，施行善政，正如王安石所言：

若夫治不由先王之道者，是徒善、徒法也。且五帝、三王之世，可謂極盛最隆，亦不能使五穀常登而水旱不至。然而無凍餒之民者，何哉？上有善政，而下有儲蓄之備也。<sup>367</sup>

唯有取之於民有所節制，人民在凶年才能免於挨餓，而人民免於挨餓，則不會起義，國家將趨於安定、和諧。故王安石主張君主恤民，要能做到「夫閔仁百姓而無奪其時，無侵其財，無耗其力，使其無憾於衣食，而有以養生喪死。此禮義廉恥之所興，而二帝三王誠教百工諸侯之所先，後世不可以忽者也。<sup>368</sup>」才是真正富民、安民，正如孟子所言的「王道之始也」<sup>369</sup>。

### 三、強力改革，以民為重

王安石的民本思想除了在出任地方官期間施展且漸趨成熟外，更於熙寧元年，被召入京，賦予參知政事一職，推動變法改革時，得以致用於天下。王安石相關變法政策大致分為經濟、軍事和教育等三個方面，分別闡述如下，以展現其改革政策所蘊含的民本思想。

#### (一)經濟方面

王安石提倡「青苗法」，主要是考量人民在青黃不接之際，新米尚未收成，農民無以維生，只得跟商賈借貸，甚而土地由此被兼併，農民無地可耕，生活越發困頓，飢寒起盜心，則會群起抗爭。故王安石主張政府要提供人民低利的借貸，讓農民在青黃不接之際，仍能安心耕種，不用擔心飢餓，更不用擔心土地被兼併，抗爭則無由而起，如此「農民起義」的內憂可化解，政府也增一財政收入的途徑，倉庫裡的穀物還可以藉此進行新舊替換。故熙寧二年，頒布青苗法：

<sup>366</sup>王安石：《王文公文集》第9卷〈詔不允賜宰臣曾公亮已下辭南郊賜賚〉，頁105。

<sup>367</sup>王安石：《王文公文集》第2卷〈再上龔舍人書〉，頁32。

<sup>368</sup>王安石：《王文公文集》第9卷〈誠勵諸道轉運使經畫財利寬恤民力制〉，頁109-110。

<sup>369</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷7〈離婁上〉，《四書章句集註》，頁203。

諸路常平、廣惠倉錢穀，略計貫石可及千五百萬以上，歛散未得其宜，故為利未博，...依陝西青苗錢例，愿預借者給之，隨稅輸納斛斗，半為夏料，半為秋料，內有請本色或納時價貴愿納錢者，皆從其便。如遇災傷，許展至次料豐熟日納。非惟足以待凶荒之患，民既受貸，則兼併之家不得乘新陳部皆已邀倍息。又平常、廣惠之務，收藏積滯，必帶年儉物貴然後出糶，所及者不過城市游手之人。今通一路有無，貴發見斂，以廣蓄積，平物價，使農人有以赴時趨事，而兼併不得乘其急。凡此皆以為民，而公家無所利其入，是亦先王散惠興利，以為更斂補助之意也。

370

王安石期望「青苗法」的施行，能改善農民生活一時的困頓，安心於生活和耕種，則可以化解官民之間的衝突，避免人性往惡的方向發展，正如孟子所言：「富歲，子弟多賴；凶歲，子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。」<sup>371</sup>另一「農田水利法」指的是整治河道、湖陂，填補淤田，以及墾荒等農田水利建設，主要目的是預防、減少河水氾濫威脅人民生命財產，引水灌溉，增加農地，藉此改善農民的環境，增加農民生產，人民的收入增加了，生活就此穩定了，國家亦可安定富強。由此可知，王安石在經濟方面的政策主要是改善農民的生活為主，不論是體恤農民的「青苗法」，或是積極提高農產量的「農田水利法」，都是以農民的生活利益和福祉為最主要的考量，而當時社會人民從事農業生產為主，故農民生活無虞，安居樂業，則無「農民起義」可威脅北宋皇權。

## (二)軍事方面

「保甲法」在春秋戰國時代早已推行<sup>372</sup>，是有關鄉村基層組織和鄉兵組織的法條。王安石期望透過「保甲法」能恢復古代民兵不分的徵兵制度，逐漸取代當時的募兵制度，如此民戶什伍相維，防止農民起義，可以維護社會秩序，改善當時軍隊老弱殘兵的狀況，大大節省國家養兵的費用，解決當時募兵的弊

<sup>370</sup> 脫脫：《宋史》〈食貨上(四)〉，頁 4280。

<sup>371</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷 11 〈告子上〉，《四書章句集註》，頁 329。

<sup>372</sup> 王安石：《王臨川全集》〈上五事筭子〉：「保甲之法，起於三代丘甲，管仲用之齊，子產用之鄭，商君用之秦，仲長統言之漢，而非今日之立異也。然而天下之人，覺居雁聚，散而之四方而無禁也者，數千百年矣。今一旦變之使行，什伍相維，鄰里相屬，察姦而顯諸人，宿兵而藏諸用。...保甲之法成，則寇亂息而威勢疆矣。」，頁 238。

端，亦能擴增士兵的數量，而且加強訓練，對外也可以增加防禦的力量，可謂安內攘外，然此法在舊黨的反對之下和宋神宗的存疑之下，卻無疾而終。另一「將兵法」如陳薇於〈王安石人性論研究〉說明：

所謂將兵法，是一種新的軍隊編制和教閱法，由不同番號的禁軍指揮，混合組成將的編制，將以下設部，部以下設隊，一隊約五十人。將的統兵長官有正將和副將，部有部將，隊有隊將，另有押隊使臣、訓練官等，以加強訓練。<sup>373</sup>

北宋兵制分為禁兵和廂兵。禁兵是中央軍，廂兵是諸州之兵、地方兵，只服勞役，不征戰。王安石認為廂兵只要加以訓練，則可以提升軍力，亦可以減少募兵的員額，進而節省鉅額的兵費支出，減緩了「冗兵」和「冗費」的問題。

### (三)教育方面

王安石改革科舉考試的取士方式。隋朝以來，科舉考試皆以詩賦取士，士大夫只要善於吟詩作賦、背誦經典，則能考取一官半職，身居要位，然而所學卻不能實際運用於治理政事，無益於國家社會，故王安石改以策論經義取士，主要以能展現自身對實際政治、禮樂等問題的見解和看法，如他所言：

策進士者，若曰邦家之大計何先？治人要務何急？政教之利何大？安邊之計策何出？使之以時務之所宜言之，不直以章句生病累其心。策經學者，宜曰禮樂之損益何宜？天地之變化何如？禮器之制度何尚？各傳經義以對，不獨以記問傳寫為能。然後署其甲乙以升黜之，述其取舍之鑑灼於目前，是豈惡有用而事無用，辭逸而就勞哉？故學者不習無用之言，則業專而修矣，一心治道，則習貫而入矣。若此之類，施之朝廷，用之牧民，何嚮而不利哉？其他限年之議，亦無取矣。<sup>374</sup>

科舉取士的目的原本就是要拔擢優秀的人才來管理國家，故科舉考試應著重於測驗士大夫處理國家政事的能力，如此一旦考取的士大夫即可立即處理國家政事，而且士大夫為了應考，勢必要隨時關心國家大事，學習經義策論，方能順利考取。為此王安石還主導編撰《三經新義》取代了舊經學，作為學校教育的教材，以期從學校教育開始即培養治理國家的人才，以解決國家的問題。

<sup>373</sup>陳薇：〈王安石人性論研究〉，頁 99。

<sup>374</sup>王安石：《王臨川全集》〈材論〉，頁 438。

由以上可知，王安石民本思想肯定人民具有左右國家興亡的影響力，故主張「國以民為本」，君臣的一切施政務必順應民心、民意，方得天下，而順應民心、民意的首要則是解決民生問題，先富民、安民而後教民，其思想主張相當貼近孟子民本思想，且進一步實踐於熙寧變法的改革政策中。

## 第二節 明末清初一思想家黃宗羲

《明夷待訪錄》是明末清初黃宗羲(1610-1695)所撰，其思想內容主要是黃宗羲有鑑於當時明末君主極端專制且統治階層的腐敗，檢討秦、漢以來中國君主專制的弊端，並針對君臣、法治、學校、田制、財計等提出相關的具體改革建議，期望能恢復三代之治。<sup>375</sup>《明夷待訪錄》展現了黃宗羲治學講求經世致用的思想和精神外，更是以「天下」之利，即「民利」為最主要的考量而提出相關的改革方案，可謂是「民本」經世思想著作，如葉經柱於《孟子之民本主義》一書中所言：

黃氏的民本思想，表現在「明夷待訪錄」一書中。他這一有系統的政治理論，較諸孟子有過之而無不及。<sup>376</sup>

《明夷待訪錄》成書於黃宗羲結束反清復明的反抗活動之後，面對當時復國無望，遂轉而專心於著書講學。

黃宗羲，生存的時代適逢明清之際，一生可謂歷經滄桑，從《黃宗羲傳》一書中，李聿求如此描寫黃宗羲，即可看出端倪：

其始入京訟冤，對簿復仇，為孤兒；繼而南渡，為黨臣；繼而起兵、出師、立寨、乞師、從亡，為孤臣；繼而乞養為孝子，為遺臣，而卒為大儒，有千百人行之不能終者。<sup>377</sup>

從孤兒到大儒，這樣轉折的人生歷程主要是因為黃宗羲自幼深受其父黃尊素所影響而致。黃尊素原為地方官員，為官剛正不阿，為民喉舌，從不畏懼地方惡勢力，政績卓著，受東林人士提拔，被賦予山東道監察御史一職。黃尊素任職

<sup>375</sup>陸淑慧：〈黃宗羲經濟思想之探究〉，(國立政治大學歷史系研究部，碩士論文，2006年)，頁45。

<sup>376</sup>葉經柱：《孟子之民本主義》第7章〈孟子民本主義對後世之影響〉，頁190。

<sup>377</sup>李聿求：〈黃宗羲傳〉，王曰美主編《黃宗羲全集》第十二冊，頁92。

期間，常與東林人士於家中商討國家大事，而黃宗羲就在這樣的環境之下，耳濡目染。然天啟六年(1626)，黃尊素因為黨爭之故，被魏忠賢等閹黨羅織罪名而下獄，最後冤死獄中。當時黃宗羲年僅十六歲，為申父冤，於隔年在崇禎皇帝清算魏忠賢之下，在公堂上以利錐刺殺閹黨餘孽，念在其孝心，而未被入罪，且備受朝野肯定。爾後，黃宗羲聽從父親生前之意，從學於主張「慎獨」之說的劉宗周，且致力於研讀史書，並廣泛閱讀儒家經典、百家之書之外，對於天文、地理、曆算、數學等書，也有所研究，可謂博覽群書<sup>378</sup>，也為日後著書打奠下一堅實的根基。

此時正值明代末年，君主專制自明太祖廢除宰相後，至此已是獨裁至極，君權的無限擴張和政權的腐敗，造成日後閹黨掌握朝政、東林黨爭。社會上，權貴豪強兼并土地，與官吏勾結，將賦役轉嫁至農民，而農民無地可耕，只好依附於權貴豪強，成為佃戶或佃僕，或是棄農從商。儘管農民有田可耕，然而田畝所承擔的賦役因為逐年的加派越來越沉重、難以負荷，加以農民必須以白銀繳納賦稅，無法負擔銀錢比價的虧損，致使有些農民棄田從商，藉此免除賦役，或是生活越趨困頓，難以溫飽<sup>379</sup>，致使崇禎十七年(1644)，農民起義，流寇之亂引清兵入關，明朝就此亡國。滿清政權取而代之後，明朝遺臣仍不遺餘力，利圖復國，黃宗羲在其師劉宗周絕食抗清，以身殉國的激勵下，開啟了他十幾年的抗清運動，直至順治十六年(1659)，明鄭政權的瓦解，黃宗羲才結束顛沛流離的生活，接受無法復國的事實。自此至辭世，黃宗羲致力於著書講學，希望透過此一方式延續和發揚漢族文化，使後代子孫能記取歷史教訓。

《明夷待訪錄》即是在這樣的背景之下，為黃宗羲結束抗清運動之後的第一部著書，該書針對明代極端獨裁的君主專制作一嚴厲的抨擊，且針對秦漢以來的君主專制的弊端作一檢討，有條理、有系統的提出相關改革建議，充分展現明代對君主專制的反動思維，延續、發展孟子的民本思想，蕭公權於《中國政治思想史》即指出：

---

<sup>378</sup>陸淑慧：〈黃宗羲經濟思想之探究〉，頁 23-25。

<sup>379</sup>陸淑慧：〈黃宗羲經濟思想之探究〉，頁 49-59。

待訪錄之最高原理出於孟子之貴民與禮運之天下為公。其政治哲學之大要在闡明立君所以為民與君臣乃人民公僕之二義。<sup>380</sup>

《明夷待訪錄》的內容大致可以分為兩部分，第一部分為〈原君〉、〈原臣〉和〈原法〉，主要闡述君和臣的職責為何，而法、制度的設置應該為「天下之法」，側重治天下的精神和核心價值的探討；第二部分則探究秦、漢以來，君主專制在施政上的弊端，且提出具體的改革方案，主要分為〈置相〉、〈學校〉、〈取士〉、〈田制〉、〈兵制〉、〈財計〉、〈胥吏〉和〈奄宦〉等，側重治天下方略的擬定。

### 一、興天下之利，除天下之弊

《明夷待訪錄》開篇〈原君〉即言：

有生之初，人各自私也，人各自利也，天下有公利而莫或興之，有公害而莫或除之。有人者出，不以一己之利為利，而使天下受其利，不以一己之害為害，而使天下釋其害。此其人之勤勞必千萬於天下之人。夫以千萬倍之勤勞而已又不享其利，必非天下之人情所欲居也。<sup>381</sup>

闡明君主應該致力於興天下之利，除天下之害，即以人民的利害為己之利害或興或除，終日皆必須以此為務，故為君是非常勤勞、辛苦的，正如孟子所言：「聖人之憂民如此，而暇耕乎？」<sup>382</sup>然而三代後的君主卻是「以為天下利害之權皆出于我，我以天下之利盡歸于己，以天下之害盡歸于人，亦無不可；使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私為天下之大公。」<sup>383</sup>且「以君為主，天下為客，凡天下之無地而得安寧者，為君也。」<sup>384</sup>，不同於「古者以天下為主，君為客，凡君之所畢世而經營者，為天下也。」由此，黃宗羲認為三代之後的君主專制是「天下之大害者，君而已矣。」<sup>385</sup>疾言以一己之私為天下之公的君主是天下之大害，應當「視之如寇讎，名之為獨夫，固其所也。」<sup>386</sup>而誅

<sup>380</sup>蕭公權：《中國政治思想史》下，(台北：中國文化大學出版部，1988)，頁 607。

<sup>381</sup>沈善洪主編：《明夷待訪錄》〈原君〉，《黃宗羲全集》第一冊，頁 2。

<sup>382</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 5〈滕文公上〉，《四書章句集註》，頁 259。

<sup>383</sup>沈善洪主編：《明夷待訪錄》〈原君〉，《黃宗羲全集》第一冊，頁 2。

<sup>384</sup>沈善洪主編：《明夷待訪錄》〈原君〉，《黃宗羲全集》第一冊，頁 2。

<sup>385</sup>沈善洪主編：《明夷待訪錄》〈原君〉，《黃宗羲全集》第一冊，頁 3。

<sup>386</sup>沈善洪主編：《明夷待訪錄》〈原君〉，《黃宗羲全集》第一冊，頁 3。

之，同孟子曰：「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。」<sup>387</sup>故黃宗羲認為「武王聖人也，孟子之言，聖人之言也。」<sup>388</sup>君主的職責是興天下萬民之利，而人臣呢？黃宗羲認為人臣的設置是因為「天下之大，非一人之所能治，而分治之以群工。」<sup>389</sup>人臣的職責如同君主一樣是為天下萬民興天下之利，是「為天下，非為君也；為萬民，非為一姓也。」<sup>390</sup>而非「謂臣為君而設者也」<sup>391</sup>，即反對傳統君主專制的「君為臣綱」，君和臣的關係應該如夥伴般並肩治理天下，黃宗羲即以「曳木」做比喻：

夫治天下猶曳大木然，前者唱邪，後者唱許。君與臣，共曳木之人也；若手不執紼，足不履地，曳木者唯娛笑於曳木者之前，從曳木者以為良，而曳木之職荒矣。<sup>392</sup>

不僅是夥伴，人臣更是「君之師友也」<sup>393</sup>」正可同於孟子所言：「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？」<sup>394</sup>」然而明代君主不僅視人臣為奴僕，認為人臣是聽從、服務於他一人。

明太祖即廢除宰相一職，獨攬朝政大權，黃宗羲主張應該要同於「孟子曰：『天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子男同一位，凡五等。君一位，卿一位，大夫一位，上士一位，中士一位，下士一位，凡六等。』」<sup>395</sup>」如此「天子之子不皆賢，尚賴宰相傳賢足相補救，則天子亦不失傳賢之意。」<sup>396</sup>」然而明太祖廢除宰相，將會導致「宰相既罷，天子之子一不賢，更無與為賢者矣，不亦并傳子之意而失者乎？」<sup>397</sup>」況且宰相如君主的左右手般，能幫忙君主分擔朝政大事，也免於君主極端獨裁而致使日後政權腐敗。如黃宗羲於〈置相〉言：

<sup>387</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷2〈梁惠王下〉，《四書章句集註》，頁222。

<sup>388</sup>沈善洪主編：《明夷待訪錄》〈原君〉，《黃宗羲全集》第一冊，頁3。

<sup>389</sup>沈善洪主編：《明夷待訪錄》〈原臣〉，《黃宗羲全集》第一冊，頁4。

<sup>390</sup>沈善洪主編：《明夷待訪錄》〈原臣〉，《黃宗羲全集》第一冊，頁4。

<sup>391</sup>沈善洪主編：《明夷待訪錄》〈原臣〉，《黃宗羲全集》第一冊，頁4。

<sup>392</sup>沈善洪主編：《明夷待訪錄》〈原臣〉，《黃宗羲全集》第一冊，頁5。

<sup>393</sup>沈善洪主編：《明夷待訪錄》〈原臣〉，《黃宗羲全集》第一冊，頁5。

<sup>394</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷10〈萬章下〉，《四書章句集註》，頁323。

<sup>395</sup>沈善洪主編：《明夷待訪錄》〈置相〉，《黃宗羲全集》第一冊，頁8。

<sup>396</sup>沈善洪主編：《明夷待訪錄》〈置相〉，《黃宗羲全集》第一冊，頁8。

<sup>397</sup>沈善洪主編：《明夷待訪錄》〈置相〉，《黃宗羲全集》第一冊，頁8-9。

每日便殿議政，天子南面，宰相、六卿、諫官東西面以次坐。其執事皆用士人。凡章奏進呈，六科給事中主之，給事中以白宰相，宰相以白天子，同議可否。天子批紅。天子不能盡，則宰相批之，下六部施行。更不用呈之御前，轉發閣中票擬，閣中又繳之御前，而後下該衙門，如故事往返，使大權自宮奴出也。<sup>398</sup>

每日的章奏，如果君主未能及時批閱完畢，身為左右手的宰相能代之批閱後，交由六部直接施行，無須再由君主批閱。因為君主和人臣的關係是治理天下的夥伴關係，皆是以興天下萬民之利、除天下萬民之害為要務。所制定的法令、制度，黃宗羲亦是主張應該是「天下之法」才是「有法」；反之，「一家之法」則是「無法」，如他於〈原法〉說明：

三代以上有法，三代以下無法。何以言之？二帝、三王知天下之不可無養也，為之授田以耕之；知天下之不可無衣也，為之授地以桑麻之；知天下之不可無教也，為之學校以興之，為之婚姻之禮以防其淫，為之卒乘之賦以防其亂。此三代以上之法也，固未嘗為一己而立也。後之人主，既得天下，唯恐其祚命之不長也，子孫之不能保有也，思患于末然以為之法。然則其所謂法者，一家之法，而非天下之法也。是故秦變封建而為郡縣，以郡縣得私于我也；漢建庶孽，以其可以藩屏於我也；宋解方鎮之兵，以方鎮之不利於我也。此其法何曾有一毫為天下之心哉！而亦可謂之法乎？<sup>399</sup>

三代以上的二帝、三王，所思所想皆是以天下萬民的需要為考量，故其制度、施政都是因人民需求而為，此謂「天下之法」、「有法」；反觀三代以下，君主只為其家能長久家天下、統治天下，故其制度或施政都是為便於長久統治天下而為，此謂「一家之法」、「無法」，沒有一絲一毫是為人民著想的。故凡是制度或施政皆應當順從「民心」，興天下的「民利」，如此才是「天下之法」。

## 二、務實學之法，以利民為優先

《明夷待訪錄》於〈置相〉該篇之後，大篇幅的檢討君主專制施政上的弊端，並依此建議以民為本的具體改革建議，而筆者僅就該書中與孟子篇章較為

<sup>398</sup>沈善洪主編：《明夷待訪錄》〈置相〉，《黃宗羲全集》第一冊，頁9。

<sup>399</sup>沈善洪主編：《明夷待訪錄》〈原法〉，《黃宗羲全集》第一冊，頁6。

相近的〈學校〉、〈田制〉和〈財計〉等做一探究，以期凸顯該書的具體改革建議中所蘊含的民本思想是如何繼承和發展孟子的民本思想。

### (一)普及教育，人出其才

黃宗羲於〈學校〉一文開頭即指出：「學校，所以養士也。<sup>400</sup>」而接著又指出學校的另一功能：

然古之聖王，其意不僅此也，必使治天下之具皆出于學校，而後設學校之意始備。非謂班朝，布令，養老，恤孤，訊讞，大師旅則會將士，大獄訟則期吏民，大祭祀則享始祖，行之自辟雍也。蓋使朝廷之上，閭閻之細，漸摩濡染，莫不有詩書寬大之氣，天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自為非是，而公其非是于學校。是故養士為學校之一事，而學校不僅為養士而設也。<sup>401</sup>

此段文字說明，黃宗羲認為「養士」只是設立學校的目的之一，另一更為重要的目的是「公其是非」，學校應當是個可以議論朝政、輿論監督君主施政的場所、機構，以學術提升朝廷的素質和氛圍，且進而限制君權的無限擴張，防止政權的腐敗。其議政機構可分為中央和地方：

太學祭酒，推擇當世大儒，其重與宰相等，或宰相退處為之。每朔日，天子臨幸太學，宰相、六卿、諫議皆從之。祭酒南面講學，天子亦就弟子之列。政有缺失，祭酒直言無諱。<sup>402</sup>

郡縣朔望，大會一邑之縉紳士子。學官講學，郡縣官就弟子列，北面再拜。師弟子各以疑義相質難。其以簿書期會，不至者罰之。郡縣官政事缺失，小則糾繩，大則伐鼓號於眾。其或僻郡下縣，學官不得驟得名儒，而郡縣官之學行過之者，則朔望之會，郡縣官南面講學可也。若郡縣官少年無實學，妄自壓老儒而上之者，則士子嘩而退之。<sup>403</sup>

從地方到中央，無論是地方官吏，甚至是天子都必須定期參加學校舉辦的議政會議，且必須就弟子之列，虛心領教。當學校兼具了輿論監督朝政的功能時，君主能有一方便的管道天取民意，及時導正施政方向，而士大夫能參與國家大

<sup>400</sup>沈善洪主編：《明夷待訪錄》〈學校〉，《黃宗羲全集》第一冊，頁10。

<sup>401</sup>沈善洪主編：《明夷待訪錄》〈學校〉，《黃宗羲全集》第一冊，頁10。

<sup>402</sup>沈善洪主編：《明夷待訪錄》〈學校〉，《黃宗羲全集》第一冊，頁12。

<sup>403</sup>沈善洪主編：《明夷待訪錄》〈學校〉，《黃宗羲全集》第一冊，頁12。

事，藉此結合所學，便於日後經世致用，更為重要的是限制君權的無限擴張，且避免學校的「養士」只是迎合君主的需求和喜好，而失去「養士」的真正目的，根本癱瘓了學校的功能和設立的目的，正如黃宗羲於該篇所言：

三代以下，天下之是非一出於朝廷。天子榮之，則群趨以為是；天子辱之，則群擿以為非。簿書、期會、錢穀、戎獄，一切委之俗吏。時風眾勢之外，稍有人焉，便以為學校中無當於緩急之習氣。而其所謂學校者，科舉鬻爭，富貴熏心，亦遂以朝廷之勢利一變其本領，而士之有才能學術者，且往往自拔於草野之間，于學校初無與也，究竟養士一事亦失之矣。<sup>404</sup>

由此黃宗羲也相當重視教育的普及化，如他主張：

學宮以外，凡在城在野寺觀庵堂，大者改為書院，經師領之，小者改為小學，蒙師領之，以分處諸生受業。其寺產即隸于學，以贍諸生之貧者。二氏之徒，分別其有學行者，歸之學宮，其餘則各還其業。<sup>405</sup>

從中央到地方，廣設學校，將寺觀庵堂改為書院或小學，期望人人皆能接受教育，且「郡邑無無師之士，而士之學行成者，非主六曹之事，則主分教之務，亦無不用之人。<sup>406</sup>」人人各盡其才，黃宗羲重視「教民」之切由此可知。

## (二)田制改革，輕稅富民

教育至為重要，民生更是其一切的基礎，故黃宗羲主張：

吾意有王者起，必當重定天下之賦；重定天下之賦，必當以下下為則而後合於古法也。<sup>407</sup>

王朝的興起，必定要依照當時的民情制定合宜的賦稅，且賦稅以下下為則，即是課民以輕賦稅。賦稅乃是依人民所擁有的田畝大小而訂定，田畝也是大多數人民賴以為生的財產，故「然古之聖君，方授田以養民。<sup>408</sup>」主張恢復三代的「井田制」。然而明末時，田畝大多為權貴富豪所擁有，政府所能授予人民的田畝可謂少之又少，更罔論當時無田可耕的農民之眾，但是黃宗羲反對政府收

<sup>404</sup>沈善洪主編：《明夷待訪錄》〈學校〉，《黃宗羲全集》第一冊，頁 10。

<sup>405</sup>沈善洪主編：《明夷待訪錄》〈學校〉，《黃宗羲全集》第一冊，頁 12。

<sup>406</sup>沈善洪主編：《明夷待訪錄》〈學校〉，《黃宗羲全集》第一冊，頁 11-12。

<sup>407</sup>沈善洪主編：《明夷待訪錄》〈田制一〉，《黃宗羲全集》第一冊，頁 24。

<sup>408</sup>沈善洪主編：《明夷待訪錄》〈田制二〉，《黃宗羲全集》第一冊，頁 24。

回人民的田畝再重新分配，儘管是為了推行井田制度，也不能沒收人民原本就擁有的田畝，他於〈田制二〉表示：

夫先王之制井田，所以遂民之生，使其繁庶也。今幸民之殺戮，為其可以便吾事，將使田既井而後，人民繁庶，或不能於吾制無齟齬，豈反謂之不幸與？<sup>409</sup>

既然君主無法授田予民，如此稅則則以授田與否課徵，如黃宗羲於〈田制三〉主張：

今欲定稅，須反積累以前而為之制。授田于民，以什一為則；未授之田，以二十一為則。其戶口則以為出兵養兵之賦，國用自無不足，又何事于暴稅乎！<sup>410</sup>

授予的田畝，採什一的稅則，非授予的田畝，則採二十一的稅則。另外，再依戶口課徵出兵養兵的賦稅，主要是讓田賦單純化，不再以任何稅目來增加田賦，故出兵養兵的賦稅以戶口另外課徵。雖然黃宗羲是為了減輕農民的賦稅負擔，然而此一作法卻有違孟子「有布縷之征，粟米之征，力役之征。君子用其一，緩其二。用其二而民有殍，用其三而父子離。」<sup>411</sup>的主張。

至於農民繳稅的方式，黃宗羲反對當時以白銀納稅的方式，主張應該恢復三代以上人民以實物納稅的方式：

古之徵貴徵賤，以粟帛為俯仰。故公上賦稅，有粟米之徵、布縷之徵是也，民間市易，《詩》言「握粟出卜」，《孟子》言「通工易事，男粟女布」是也。其時之金銀，與珠玉無異，為饋問器飾之用而已。<sup>412</sup>

以實物納稅的方式，農民則可以免除因為貨幣或物價的波動而要負擔折算後的損失。黃宗羲除了顧及農民的生活之外，亦認為工商業也是有其存在的必要性，一反儒家長久以來「重農抑商」的思想，如他於〈財計三〉所言：

世儒不察，以工商為末，妄議抑之。夫工固聖王之所欲來，商又使其願

<sup>409</sup>沈善洪主編：《明夷待訪錄》〈田制二〉，《黃宗羲全集》第一冊，頁 25。

<sup>410</sup>沈善洪主編：《明夷待訪錄》〈田制三〉，《黃宗羲全集》第一冊，頁 27。

<sup>411</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷 14〈盡心下〉，《四書章句集註》，頁 371。

<sup>412</sup>沈善洪主編：《明夷待訪錄》〈財計一〉，《黃宗羲全集》第一冊，頁 36。

出于途者，蓋皆本也。<sup>413</sup>

他主張工商業與農業皆是國家發展之本，但是卻非為此鼓勵任何非必要的商業消費行為，反而是主張要省去任何不「切合民用」的鋪張浪費，如他於〈財計一〉所言：

故治之以本，使小民吉凶一循于禮，投巫驅佛，吾所謂學校之教明而後可也。治之以末，倡優有禁，酒食有禁，除布帛外皆有禁。今夫通都之市肆，十室而九，有為佛而貨者，有為巫而貨者，有為倡優而貨者，有為奇技淫巧而貨者，皆不切於民用，一概痛絕之，亦庶乎救弊之一端也。此古聖王崇本抑末之道。<sup>414</sup>

黃宗羲希望透過君主授田來養民，輕賦役來減輕人民負擔、藏富於民，而且任何支出皆要能「切合民用」，才能更易實現「富民」的目標<sup>415</sup>。

### 第三節 清末民初一革命家孫中山

孫中山名文，生於清同治五年(1866)，卒於民國 14 年(1925)，時值滿清政權腐敗，以及西方列強帝國主義的侵略，人民生活困頓之外，亦處在滿清政府，異族的統治之下，須忍受不平等的待遇，更需擔憂成為列強的「次殖民地」<sup>416</sup>，國家、民族情勢之危殆如孫中山於〈民族主義第五講〉指出：

從前做滿洲人的奴隸，現在做各國人的奴隸。現在做各國人的奴隸，所受的痛苦，比從前還要更甚。長此以往，如果不想方法來恢復民族主義，中國將來不但是要亡國，或者要亡種。所以我們要救中國，便先要想一個完善的方法來恢復民族主義。<sup>417</sup>

<sup>413</sup>沈善洪主編：《明夷待訪錄》〈財計三〉，《黃宗羲全集》第一冊，頁 41。

<sup>414</sup>沈善洪主編：《明夷待訪錄》〈財計三〉，《黃宗羲全集》第一冊，頁 41。

<sup>415</sup>沈善洪主編：《明夷待訪錄》〈財計三〉，《黃宗羲全集》第一冊：「治天下者既輕其賦斂矣，而民間之習俗未去，蠱惑不除，奢侈不革，則民仍不可使富也。」頁 40。

<sup>416</sup>秦孝儀主編：〈中國內亂之因〉，《國父全集》第 3 冊，(台北：近代中國出版社，1989)：「不但是上海是如此，凡是外國人在中國所到的地方，他們便無法無天，為所欲為。所以中國現在不只是全殖民地，比全殖民地的地位還要低一級。我就這個情形，創立一個新名詞，叫中國是『次殖民地』。再就全殖民地的情形講：凡是一個殖民地的人民，只做一國的奴隸，對於母國總可以享多少權利。我們現在做十幾國的奴隸。」頁 533。

<sup>417</sup>秦孝儀主編：《三民主義》〈民族主義第五講〉，《國父全集》第 1 冊，(台北：近代中國出版社，1989)，頁 38。

孫中山為救國救民，發起國民革命，奔波於海內外，亟欲推翻滿清君主專制政權，建立一民主共和國家，且為此提出一救國主義—「三民主義」：

甚麼是三民主義呢？用最簡單的定義說，三民主義就是救國主義。……何以說三民主義就是救國主義呢？因三民主義係促進中國之國際地位平等，政治地位平等，經濟地位平等，使中國永久適存于世界，所以說三民主義就是救國主義。<sup>418</sup>

至於「三民主義」的思想淵源，孫中山於〈中國革命史〉一文清楚的指出：

余之謀中國革命，其所持主義，有因襲吾國固有之思想者，有規撫歐洲之學說事蹟者，有吾所獨見而創獲者。<sup>419</sup>

於此，孫中山說明其所持主義—「三民主義」，乃是承襲中國固有的思想，且參酌歐洲的學說，加上孫中山自己的創發而成的一新主義思想，誠如金耀基於〈中國民本思想史〉一書中所說：

至其手著之《三民主義》，體大思精，肆外宏中，熔古今，通中外，非惟為救中國之寶典，亦且為「以建民國，以進大同」之憲則。<sup>420</sup>

孟繁清於〈孫中山對「民本」思想的繼承與發展〉一文中也指出：

這實際上是全面的歸納了三民主義即民族主義、民權主義、民生主義為核心的孫中山思想的理論淵源，即中國傳統的政治思想、西方的民主思想，以及孫中山個人的「獨見而創獲」。而「民本」思想，無疑是孫中山從中國傳統政治思想中吸取的重要內容之一。<sup>421</sup>

孫中山更言：「主義為何物，我輩之三民主義首淵源於孟子，更基於程伊川之說。孟子實為我等民主主義之鼻祖。<sup>422</sup>」故筆者就孫中山「三民主義」中所蘊含的孟子民本思想分為民族主義、民權主義和民生主義等三方面做一探討，以展現孫中山繼承和創發之處，以及孟子民本思想對孫中山「三民主義」的影響。

<sup>418</sup>秦孝儀主編：《三民主義》〈民族主義第一講〉，《國父全集》第1冊，頁3。

<sup>419</sup>秦孝儀主編：〈中國革命史〉，《國父全集》第2冊，頁355。

<sup>420</sup>金耀基：《中國民本思想史》，頁182。

<sup>421</sup>孟繁清：〈孫中山對「民本」思想的繼承與發展〉，《河北師範大學學報(哲學社會科學版)》第24卷第4期(2001年10月)。

<sup>422</sup>秦孝儀主編：〈與某日人的談話〉，《國父全集》第2冊，頁601。

## 一、民族主義

關於民族主義，孫中山是這樣定義的：

民族主義就是國族主義。中國人最崇拜的是家族主義和宗族主義，所以中國只有家族主義和宗族主義，沒有國族主義。外國旁觀的人說，中國人是一片散沙。這個原因是在甚麼地方呢？就是因為一般人民祇有家族主義和宗族主義，沒有國族主義。中國人對於家族和宗族的團結力非常強大，往往因為保護宗族起見，寧肯犧牲身家性命。……至於說到對於國家，從沒有一次具極大精神去犧牲的。所以中國人的團結力，只能及於宗族而止，還沒有擴張到國族。<sup>423</sup>

民族主義即是國族主義，應當是由中國原有的家族、宗族主義擴張出來的，而如今恢復民族主義之首要乃是保存且發揚中國固有的民族精神<sup>424</sup>，而民族精神的內涵如孫中山於〈民族主義第六講〉所言：

中國人幾千年酷愛和平都是出于天性，論到個人，便重謙讓；論到政治，便說不嗜殺人者能一之，和外國人便有大大的不同。所以中國從前的忠孝仁愛信義種種的舊道德，固然是駕乎外國人，說到和平的道德，更是駕乎外國人。這種特別的好道德，便是我們民族的精神。我們以後對於這種精神，不但是要保存，並且要發揚光大，然後我們民族的地位才可以恢復。<sup>425</sup>

故民族精神指的是中國固有的倫理道德，需要人民保存和發揚之，才能恢復民族的地位。

倘若倫理道德從個人內在的天性外推到政治上，即是推恩之治，更能達到「不嗜殺人者能一之」，此乃源於孟子所言：「今夫天下之人牧，未有不嗜殺人者也，如有不嗜殺人者，則天下之民皆引領而望之矣。誠如是也，民歸之，由水之就下，沛然誰能禦之？」<sup>426</sup>孫中山更依孟子此一「仁」的善推，民族精神的發揚，主張濟弱扶傾，如他所言：

<sup>423</sup>秦孝儀主編：《三民主義》〈民族主義第一講〉，《國父全集》第1冊，頁3。

<sup>424</sup>秦孝儀主編：《三民主義》〈民族主義第五講〉，《國父全集》第1冊：「今天所講的問題，是要用甚麼方法來恢復民族主義。照以前所講的情形，中國退化到現在地位的原因，是由於失了民族的精神，所以我們民族被別種民族所征服，統治過了兩百多年。」頁38。

<sup>425</sup>秦孝儀主編：《三民主義》〈民族主義第六講〉，《國父全集》第1冊，頁49。

<sup>426</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷1〈梁惠王上〉，頁207。

孟子所說：「無惻隱之心非人也。」這是諸君所固有的良知。諸君應該立志，想一種甚麼方法來救貧救弱，這種志願，是人人應該要立的。要大家擔負救貧救弱的責任，去超渡同胞。如果大家都有這種志願，將來的中國，便可轉弱為強，化貧為富。<sup>427</sup>

所以我們要先決定一種政策，要濟弱扶傾，才是盡我們民族的天職。我們對於弱小民族要扶持他，對於世界的列強要抵抗他，如果全國人民都立定這個志願，中國民族才可以發達。若是不立定這個志願，中國民族便沒有希望。我們今日在沒有發達之先，立定扶傾濟弱的志願，將來到了強盛時候，想到今日身受過了列強政治、經濟壓迫的痛苦，將來弱小民族如果也受這種痛苦，我們便要把那些帝國主義來銷滅，那才算是治國、平天下。我們要將來能夠治國、平天下，便先要恢復民族主義和民族地位；用固有的道德和平做基礎，去統一世界，成一個大同之治，這便是我們四萬萬人的大責任。諸君都是四萬萬人的一份子，都應該擔負這個責任，便是我們民族的真精神<sup>428</sup>

本於孟子「惻隱之心，人皆有之」<sup>429</sup>，人民應當保存和發揚固有的民族精神，即固有的良知良能，以恢復民族主義和民族地位，且對於弱小的同胞或其他民族，都應當濟弱扶傾，進而平天下，正如孟子所言：

老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。天下可運於掌。《詩》云：「刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。」言舉斯心加諸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子。古之人所以大過人者無他焉，善推其所為而已矣。<sup>430</sup>

由此可知，孫中山主張保存和發揚民族精神乃是受孟子推恩之治所影響，而孫中山亦認為：「僅民族主義，我輩於孟子得一暗示，復鑑於近世之世界情勢而提倡之也。<sup>431</sup>」

## 二、民權主義

再來關於民權主義，孫中山是這樣定義的：

---

<sup>427</sup>秦孝儀主編：〈學生要立志做大事不可做大官〉，《國父全集》第3冊，頁389。

<sup>428</sup>秦孝儀主編：《三民主義》〈民族主義第六講〉，《國父全集》第1冊，頁53-54。

<sup>429</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷11〈告子上〉，《四書章句集註》，頁328。

<sup>430</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷1〈梁惠王上〉，頁209。

<sup>431</sup>秦孝儀主編：〈與某日人的談話〉，《國父全集》第2冊，頁601。

政治兩字的意思，淺而言之，政就是眾人的事，治就是管理，管理眾人的事便是政治。有管理眾人之事的力量，便是政權。今以人民管理政事，便叫做民權。<sup>432</sup>

然而君主專制在中國已盛行了兩千多年，沒有任一時期是推行民權的，民權主義又是如何沿革自中國政治思想？孫中山於〈民權主義第一講〉即如是說明：

中國自有歷史以來，沒有實行過民權；就是民國十三年來，也沒有實行過民權。但是我們的歷史，經過了四千多年，其中有治有亂，都是用君權。……所以兩千多年前的孔子、孟子，便主張民權。孔子說：「大道之行也，天下為公。」便是主張民權的大同世界。又「言必稱堯舜」，就是因為堯舜不是家天下。堯舜的政治，名義上雖然都是用君權，實際上是行民權，所以孔子總是宗仰他們。孟子說：「民為貴，社稷次之，君為輕。」又說：「天視自我民視，天聽自我民聽。」又說：「聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」他在那個時代，已經知道君主不必一定是要的，已經知道君主一定是不能長久的，所以便判定那些為民造福的就稱為「聖君」，那些暴虐無道的就稱為「獨夫」，大家應該去反抗他。由此可見中國人對於民權的見解，二千多年以前，已經早想到了。<sup>433</sup>

於此，孫中山明確指出孟子「民為貴，社稷次之，君為輕」<sup>434</sup>和「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」<sup>435</sup>等意指君權的合理性和合法性乃是由人民決定的思想，是他民權主義的來源之一。

### 三、民生主義

最後關於民生主義，孫中山是這樣定義的：

甚麼叫做民生主義呢？民生兩個字是中國向來用慣的一個名詞，我們常說甚麼國計民生，……但是今日科學大明，在科學範圍內，拿這個名詞來用於社會經濟上，就覺得意義無窮了。我今天就拿這個名詞來下一個定義，可說民生就是人民的生活、社會的生存、國民的生計、羣眾的生

<sup>432</sup>秦孝儀主編：《三民主義》〈民權主義第一講〉，《國父全集》第1冊，頁55。

<sup>433</sup>秦孝儀主編：《三民主義》〈民權主義第一講〉，《國父全集》第1冊，頁60-61。

<sup>434</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷14〈盡心下〉，《四書章句集註》，頁367。

<sup>435</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷2〈梁惠王下〉，《四書章句集註》，頁222。

命便是。<sup>436</sup>

而民生的重要性如孫中山於〈民生主義第二講〉指出：

社會的文明發達，經濟組織的改良和道德進步，都是以甚麼為重心呢？就是以民生為重心。民生就是社會一切活動中的原動力，因為民生不遂，所以社會的文明不能發達，經濟組織不能改良，和道德退步，以及發生種種不平的事情。像階級戰爭和工人痛苦，那些種種壓迫，都是由於民生不遂的問題沒有解決。所以社會中的各種變態都是果，民生問題才是因。<sup>437</sup>

民生問題關乎社會的文明發達，經濟組織的改良和道德進步，故孫中山主張：

夫國以民為本，民以食為天，不足食胡以養民？不養民胡以立國？是在先養而後教，此農政之興，尤為今日之急務也。<sup>438</sup>

此等「先養後教」的觀點是受孟子「養民」思想的影響，如孟子於〈梁惠王上〉一文所說：

是故明君制民之產，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。<sup>439</sup>

對於解決民生的辦法，孫中山則提出了兩個辦法，第一個辦法即是平均地權<sup>440</sup>且農民皆能「耕者有其田」<sup>441</sup>，才能真正解決農民的問題，此等觀點亦是源於孟子政經界<sup>442</sup>的主張。

<sup>436</sup>秦孝儀主編：《三民主義》〈民生主義第一講〉，《國父全集》第1冊，頁129。

<sup>437</sup>秦孝儀主編：《三民主義》〈民生主義第二講〉，《國父全集》第1冊，頁151-152。

<sup>438</sup>秦孝儀主編：《三民主義》〈上李鴻章陳救國大計書〉，《國父全集》第4冊，頁10。

<sup>439</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷1〈梁惠王上〉，《四書章句集註》，頁211。

<sup>440</sup>秦孝儀主編：《三民主義》〈民生主義第二講〉，《國父全集》第1冊：「民生主義的辦法，國民黨在黨綱裏頭老早是確定了。國民黨對於民生主義定了兩個辦法：第一個是平均地權；第二個是節制資本。只要照這兩個辦法，便可以解決中國的民生問題。」頁145。

<sup>441</sup>秦孝儀主編：《三民主義》〈民生主義第三講〉，《國父全集》第1冊：「至於將來民生主義真是達到目的，農民問題真是完全解決，是要耕者有其田，那才算是我們對於農民問題的最終結果。」頁161。

<sup>442</sup>〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》卷5〈滕文公上〉，《四書章句集註》：「子之君將行仁政，選擇而使子，子必勉之！夫仁政，必自經界始。經界不正，井地不鈞，穀祿不平。是故暴君汙吏必慢其經界。經界既正，分田制祿可坐而定也。……請野九一而助，國中什一使自賦。……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。」頁256。

綜觀，孫中山「三民主義」繼承且發展了孟子民本思想。其「民族主義」不僅主張保存、發揚中國固有的倫理道德，且補強了西方民主主義所缺乏的內在道德的依據，回應儒家長久以來主張人的內在道德是社會秩序的價值本源。「民權主義」則是在孟子「民貴君輕」的基礎之上，結束了兩千多年以來的君權專制時代，建立一共和政體，真正落實主權在民。「民生主義」中，重視民生的問題等同於孟子「養民」的思想，且於建立民國時，積極推動和落實田地的相關政策，努力解決民生問題。由此可知，孫中山不僅在孟子民本思想的基礎上有所創發，更是進一步落實以民為本的政策。

## 第六章 結論

戰國時代是個以利競戰，充斥著功利思想的時代，各國諸侯廣招人才，亟欲進行變法改革，為富國強兵，力求兼併戰爭的勝利，國家領土的擴張，諸侯勢力的擴大，以滿足諸侯一己之私欲，而罔顧人民的利益，人民僅是諸侯完成統一天下之霸業的工具，由此生產所得被嚴重剝削，生命財產也隨時備受威脅，更罔論人民精神文化的重視和提升。

當時的士因應各國諸侯變法改革之需，各家各派無不站在各自的立場，提出變法改革的建議，造成當時各家學說四起，百家爭鳴的局面。雖然各家思想學說有所差異，但是大致皆是迎合諸侯亟欲富國強兵的目的，以服務諸侯、滿足諸侯之需為主，期望贏得諸侯的賞識；另一方面，為求人民的支持和愛戴，學說建議多是偏重「養民」，而忽視「民善」、「教民」的層面，此等現象從被孟子喻為南蠻馱舌的許行思想以及被孟子視為邪說的墨子、楊朱思想即可一窺究竟。許行思想主張「君民同耕」，忽視百工之事應由社會分工互助而成以及君王應該勞心於治理國家和人民的教化。另一「市價不貳」的主張乃是出自於對人民的不信任，為便於管理而制定同一價格，如此將使人民不願產出更為優質的產品，社會將無從向上發展和提升。墨子思想「兼愛」的主張乃是有違人性本有的常情，強制要求人民愛他人如同愛己身般，愛他人父母如同愛自己的父母般，不得有任何差別和偏私，此等「無父」、「二本」的思想無法順乎人情發展，更無從透過人倫教化，培養人民的道德自覺。另一「節葬」的主張僅是一味為了節省社會資源，以求全體人民皆能溫飽，而忽視了人民精神文化之需，將人民當禽獸般飼養，只要全體人民有得吃即可，其餘皆是不必要的鋪張浪費。楊朱思想一反墨子思想，主張「為我」，任何不利於己或有損他人的事情皆不為，只要自己吃飽穿暖即可，不求功名利祿，亦認為人人不從屬於任何一個人，任何人倫關係或教化都是戕害己身的身外之物，故強烈排斥除了滿足自然生理欲望之外的事物，以求全性保真。楊朱此一「無君」的思想僅是重視人民的自然生理欲望的滿足，排斥精神文化的提升，亦是把人民當禽獸般

養，無視人之所以為人的本質性。以上可知許行、墨子和楊朱的思想主張皆是以滿足人民的耳目之官為要，僅能顧及「養民」的層面，而忽視人之所以為人的心之官的發用和存養，更罔論人倫的教化，人民的價值和地位根本無從被重視和提升。

反觀孟子以民為貴的主張，源自於其堅信三代以來的先王之道的傳承，認同《詩經》所言：「天生蒸民，有物有則。民之秉夷，好是懿德。」<sup>443</sup>人民天生是好善好德的，故君有德，民心才會歸順，並且以「性善論」作為基礎，在聖聖相承的道統脈絡中，展現其民本思想的內涵。其作為民本思想理論基礎的「性善論」是延續儒家心性論的發展，源自於孔子「仁」的思想，歷經子思學派「仁內義外」的探討，如《六德》是從門內門外，即血緣親情有無或關係親疏來決定處理原則為仁或義，而《語叢一》和《性自命出》等則是依仁義產生的來源是否為人內在的性情來判定內外。繼之，《五行》形於內的自覺，主張仁義禮智若是為心所得，自覺於心，則皆屬於內；反之，則只是符合社會規範和準則的外在行為，不屬於內，爾後演變至孟子主張仁義禮智根於心，將仁義禮智內化至人心天生即具有的，進一步肯定人本有的善性。

由此，君王應該重視人人皆有天生的善性，施政以人民為本，展現民本思想。然而當時孟子遊說的對象多為諸侯，且期望諸侯能行風行草偃之效，故《孟子》一書所記載、收錄的多為孟子以民本思想為原則，給予諸侯的施政建議。從其施政建議中，可以得知孟子民本思想是重視人民皆有的善性，並且期望諸侯能以誘導人民擴充、存養其天生本有的善性為終極目標。故本於孟子民本思想，諸侯應當先行「制民恆產」，讓人民養生送死無憾；透過「通功易事」，讓人民互通有無，免於率天下而路；藉由「單一稅制」，減輕賦稅負擔，藏富於民，並且不發不義之戰，讓人民免於戰爭之苦，保障人民的生命和財產安全。

---

<sup>443</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷 11〈告子上〉，《四書章句集註》：「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，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：『求則得之，舍則失之。』或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。《詩》曰：『天生蒸民，有物有則。民之秉夷，好是懿德。』孔子曰：『為此詩者，其知道乎！故有物必有則，民之秉夷也，故好是懿德。』」，頁 328-329。

當人民耳目之官被滿足之後，諸侯應當從自身做起，擴充、存養天生固有的善性、良心，遵循人倫規範，並施行人倫教化，誘導人民一同擴充、存養天生固有的善性，且時時體察民情，以人民之樂為樂，以人民之憂為憂，對於人臣的施政建議能虛心接納，常常自反、明善思誠，如此「上有好者，下必有甚焉者矣。」<sup>444</sup>由此「君正莫不正。一正君而國定矣。」<sup>445</sup>，「一國之所慕，天下慕之；故沛然德教溢乎四海。」<sup>446</sup>唯有君王在其位，盡其職，善其德，施政以民為本，進而誘導人民完善其天生本有的善性，與人民一同成就仁義美善的社會，王道的達成、天下的歸順是自然勢必將發生的。以上可知，孟子民本思想是以「民善」為核心價值，期望君王重視人人天生皆有的善性，並且擴充己身本有的善性，施行推恩之治，一切施政皆能以民為本，進而誘導人民一同成就仁義美善的社會，則能王天下，達成王道，社會秩序亦將得以恢復，趨於和諧。反之，倘若君王在其位，未能盡其職，善其德，孟子主張人民則能本於善性、良心，放伐未能盡其君職、善其君德的不仁、殘虐無道的暴君，由人民之中的仁者取而代之。

孟子民本思想雖然不為戰國時代各國諸侯所採納和實踐，並且秦漢以後甚而沉寂一時，但是其思想本身具有超越時代的意義，故時至北宋以孟子自許的王安石正視人民有著左右國家興亡的影響力，提倡「國以民為本」，主張一切施政應該順應民心、民意，且將其民本思想實踐於熙寧變法的改革政策中，孟子民本思想才得以被重視和繼承，且將進一步落實於改革政策中。繼之，明末清初黃宗羲針對明末君主極端專制且統治階層的腐敗，檢討秦、漢以來中國君主專制的弊端而撰寫了《明夷待訪錄》。《明夷待訪錄》一書所展現的皆是以「民利」為首要考量，君臣的存在僅是為了民而設立，故君臣應該合力興天下萬民之利，除天下萬民之弊，而制定的法令和制度亦是以「民利」為首要考量，將人民置於君臣之上，甚而學校肩負了議政輿論的責任，制衡君權的無限擴張和腐敗，並且肯定人民不論從事農業或工商業都是社會發展不可或缺的推手。

<sup>444</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷5〈滕文公上〉，《四書章句集註》，頁253。

<sup>445</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷7〈離婁上〉，《四書章句集註》，頁285。

<sup>446</sup> [宋]朱熹撰：《孟子集注》卷7〈離婁上〉，《四書章句集註》，頁276-277。

於此，黃宗羲發揚了孟子民本思想中「民貴君輕」的主張，且人民不論從事哪一行業，其價值都是同等重要的。此等對君主專制政權反動的思維醞釀至異族統治(滿清政權)、列強的侵略之下，造就了孫中山發起國民革命、推翻滿清君主專制政權、建立主權在民的民主共和政體。孫中山為此提倡的「三民主義」揉合了中國固有思想和歐洲學說，並加以自身的創發而成。其中「民族主義」主張的「民族精神」乃是源於孟子「性善論」，強調民善的力量；而「民權主義」的「民貴君輕」思想亦是源於孟子民本思想，進一步將主權交由人民掌握，實踐主權在民，由人民當皇帝；另外，「民生主義」重視民生和田畝規劃之切如同孟子民本思想中「制民恆產」的主張。於此，孫中山提倡的「三民主義」不僅對孟子民本思想進一步創發，更是將其具體落實於建立民主國家之中。由以上可知，孟子民本思想影響著後世中國社會的發展，尤以近代為鉅。

綜觀孟子民本思想是以「民善」為核心，一切落實於政治上的施政主張，其最終目的是以誘導人民擴充、存養自身固有的善性為目標，故「民善」乃是社會秩序的根本和價值來源，亦是孟子民本思想有別於戰國時代諸子民本思想之處。此一重視人民價值的獨特性使得孟子民本思想歷千年之久而不衰，相繼為北宋以來，至近代思想家繼承和創發，甚而創立了民主國家。徐復觀於〈儒家政治思想的構造及其轉進〉一文中，指出：

總之，要將儒家的政治思想，由以統治者為起點的迎接到下面來，變為以被治者為起點，並補進我國歷史中所略去的個體之自覺的階段，則民主政治，可因儒家精神的復活而得其更高的依據；而儒家思想，亦可因民主政治的建立而得完成其真正客觀的構造。<sup>447</sup>

可知中國建立民主國家之初，其所實行的民主制度是兼具了儒家精神的，然時至今日，以「民善」反思今日台灣的民主社會，民主制度施行了將近百年之後，過度強調民主制度的推行，是否漸漸失去了內在的道德依據—「民善」，致使現今基本民生需求未被重視和解決，道德教育被忽視，社會秩序趨於混亂，人

---

<sup>447</sup>徐復觀：〈儒家政治思想的構造及其轉進〉，王日美編《儒家政治思想研究》，頁 193-194。

民有恃無恐的殘害他人生命等。被遺忘的「民善」是否正是現今民主社會亟需找回的終極價值和依據呢？

## 參考文獻

### 一、古籍（依著者朝代順序排列）

- 〔周〕左丘明傳，〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達正義：《春秋左傳正義》，《十三經注疏》，北京：北京大學出版社，2000。
- 〔漢〕劉安撰，張雙棣校釋：《淮南子校釋》上下冊，北京：北京大學出版社，1997。
- 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，《十三經注疏》，北京：北京大學出版社，2000。
- 〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達疏：《尚書正義》，《十三經注疏》，北京：北京大學出版社，2000。
- 〔漢〕司馬遷撰，〔宋〕裴馬因疏，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義：《史記》，北京：中華書局，1999。
- 〔漢〕王充撰，黃暉校釋：《論衡校釋》，北京：中華書局，1990。
- 〔漢〕班固撰，顏師古注：《漢書》，北京：中華書局，1999。
- 〔魏〕何晏注·〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》，《十三經注疏》，北京：北京大學出版社，2000。
- 〔唐〕韓愈撰：《韓昌黎全集》，台北：新文豐出版社，1977。
- 〔宋〕王安石：《王文公文集》，上海：上海人民出版社，唐式標校，1974年。
- 〔宋〕朱熹撰：《四書章句集註》，台北：鵝湖月刊社，1984。
- 〔宋〕李燾：《續資治通鑑長編》，北京：中華書局，1980。
- 〔宋〕趙汝愚編：《宋代諸臣奏議》，上海：上海古籍出版社，1999年，景印文淵閣四庫全書本。
- 〔元〕脫脫撰：《宋史》，北京：中華書局，1977年。

〔清〕孫詒讓：《墨子閒詁》，《新編諸子集成》第一輯，北京：中華書局，2001。

## 二、專書（依姓氏筆劃順序排列）

丁四新：《郭店楚墓竹簡思想研究》，北京：東方出版社，2000。

王博：《中國儒學史》先秦卷，北京：北京大學出版社，2011。

王強模譯注：《列子全譯》，《中國歷代名著全譯叢書》，貴州：人民出版社，1993。

王國維：《古史新證—王國維最後的講義》，北京：清華大學出版社，1994。

王曰美編：《儒家政治思想研究》，傅永聚、韓鍾文主編《二十世紀儒學研究大系》，北京：中華書局，2003。

孔德立：《早期儒家人道思想的形成與演變以子思為中心》，成都：四川出版集團巴蜀書社，2011。

朱心怡：《天之道與人之道—郭店楚簡儒道思想研究》，台北：文津出版社有限公司，2004。

谷方：《中國哲學人物辭典》，太原：東海出版社，1980。

金耀基：《中國民本思想史》，台北：臺灣商務印書館股份有限公司，1997。

金觀濤：《觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成》，北京：法律出版社，2009。

沈善洪編：《黃宗羲全集》第一、十二冊，杭州：浙江古籍出版社，1985。

沈善洪、王鳳賢：《中國倫理思想史》上冊，北京：人民出版社，2005。

呂濤：《孟子評傳》，太原：山西人民出版社，1987。

姜國柱：《中國歷代思想史》，台北：文津出版社，1993。

姜廣輝主編：《郭店楚簡研究》，瀋陽：遼寧出版社，1999。

侯外廬：《中國思想史綱》，北京：中國青年出版社，1981。

- 荆門市博物館編寫：《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998。
- 孫中山：《三民主義》，舊金山：美加各界推廣三民主義募印委員會，2003。
- 孫中山著，牧之、方新、守義選注：《建國方略》，張岱年主編《中國啟蒙思想文庫》，瀋陽：遼寧人民出版社，1994。
- 夏長樸：《李觀與王安石研究》，台北：大安出版社，1989。
- 秦孝儀編：《國父全集》1-12冊，台北：近代中國出版社，1989。
- 徐復觀：《中國思想史論集》，台北：臺灣學生書局，1988。
- 徐復觀：《中國人性論史》先秦篇，台北：商務印書館，1984。
- 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》，北京：中國人民出版社，2008。
- 張豈之：《中國儒學思想史》，台北：水牛圖書出版事業有限公司，1992。
- 張豈之編：《中國思想學說史》先秦卷上，桂林：廣西師範大學，2007。
- 張立文主編、陸玉林著：《中國學術通史》先秦卷，北京：人民出版社，2004。
- 陳來：《竹帛《五行》與簡帛研究》，北京：三聯書局，2011。
- 陳奇猷校譯：《呂氏春秋新校釋》，《中華要籍集釋叢書》，上海：上海古籍出版社，2002。
- 曹德本：《中國政治思想史》，北京：高等教育出版社，2004。
- 楊寬：《戰國史》，台北：臺灣商務印書館股份有限公司，1996。
- 楊伯駿：《列子集釋》，北京：中華書局，1979。
- 陳來：《古代宗教與倫理：儒家思想的根源》，北京：三聯書店，2009。
- 葉經柱：《孟子之民本主義》，台北：正中書局，1990。
- 葛兆光：《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》，上海：復旦大學出版社，1998。
- 劉澤華：《中國政治思想史集》第一、二、三卷，北京：人民出版社，2008。
- 翟廷晉：《孟子思想評析與探源》，上海：上海社會科學院出版社，1992。

- 歐陽禎人：《郭店簡儒論略》，台北：台灣古籍出版有限公司，2003。
- 鄧廣銘：《北宋政治改革家王安石》，石家庄：河北教育出版社，2000。
- 錢穆：《國史大綱》，台北：台灣商務印書館，1940年。
- 蕭一山：《民族文化概論》，台北：中華文化，1955。
- 蕭公權：《中國政治思想史》(上、下)，台北：中國文化大學出版部，1988。
- 薩孟武：《儒家政論衍義》，台北：東大圖書有限公司，1982。
- 龐樸：《郭店楚簡與早期儒學》，台北：五南圖書出版股份有限公司，2002。
- 龐樸：《竹帛《五行》篇校注及研究》，台北：萬卷樓圖書有限公司，2000。

### 三、 期刊論文（依姓氏筆劃順序排列）

- 允春喜：〈黃宗羲民本思想的理論淵源〉，《北京工業大學學報》(社會科學版)第10卷第2期，2010年4月。
- 石春艷：〈明清民本思想研究〉，《長江大學學報》(社會科學版)第35卷第3期，2012年3月。
- 李存山：〈儒家的民本與人權〉，《孔子研究》6期，2010年。
- 李均惠：〈先秦顯學之一—楊朱學說〉，《文史雜誌》2007年第6期(第132期)。
- 吳磊：〈從「心」「性」「天」論孟子性善說〉，《商丘職業技術學院學報》第14卷(總第78期)，2015年6月。
- 周方高、武叔倫：〈關於王安石、司馬光「民本思想」的若干思考〉，《當代教育與理論實踐》第3卷第1期，2011年1月。
- 孟繁清：〈孫中山對「民本」思想的繼承與發展〉，《河北師範大學學報(哲學社會科學版)》第24卷第4期，2001年10月。
- 苗潤田：〈孟子非以禽獸喻楊、墨〉，《文史哲》2007年第3期(總第300期)。
- 韋寶宏：〈孫中山對傳統民本思想的發展與超越〉，《伊犁教育學院學報》第17卷第1期，2004年3月。

- 高建立：〈論王安石變法革新中的民本思想〉，《中州大學學報》第 23 卷第 2 期，2006 年 4 月。
- 郭杰：〈仁政·性善·浩然之氣—孟子精神世界的再認識〉，《深圳大學學報》第 22 卷第 3 期，2005 年 5 月。
- 陳逢源：〈從「政治實踐」到「心性體證」：朱熹注孟子的歷史脈絡〉，《東吳中文學報》20 期，2010 年 11 月。
- 張淼：〈墨子「民本」思想的現代審思〉，《齊魯學刊》192 期，2006 年第 3 期。
- 葉仁昌：〈思想史方法的再思—理論與材料的整合〉，《法商學報》32 期，1998 年 8 月。
- 董根洪：〈論黃宗羲「民本」思想的性質〉，《中共浙江省委黨校學報》，2006 年第 6 期，1998 年 8 月。
- 楊世利：〈試析王安石富國富民思想中的悖論〉，《黃河科技大學學報》，第 3 卷第 3 期，2001 年 3 月。
- 鄧廣銘：〈王安石在儒家學派中的地位〉，《北京大學學報》(哲學社會科學版)，1991 年第二期。
- 萬光軍：〈孟子辟楊墨縱橫論〉，《泰山學院學報》第 32 卷第 2 期，2010 年 3 月。
- 劉坤太：〈略論王安石的民本思想及其對變法的影響〉，《河南大學學報》(哲學社會科學版)，1986 年第四期。
- 蔡偉剛：〈從民本走向民主〉，《河海大學學報》(哲學社會科學版)第 11 卷第 2 期，2009 年 6 月。
- 鮑青燕：〈《孟子》與思孟五行說〉，《武漢理工大學學報》(社會科學版)第 18 卷第 5 期，2005 年 10 月。

#### 四、學位論文(依博碩分類及姓氏筆劃順序排列)

洪大安：《孫中山先生之人權思想及其在我國憲法之實踐》，台北：國立臺灣師範大學政治學研究所，博士論文，2004年。

尹怡凡：《孫中山的教育思想與民初的教育發展》，台北：國立臺灣師範大學政治學研究所，碩士論文，2011年。

朱駿剛：《黃宗羲「明夷待訪錄」民本思想之時代意義》，台北：國立臺灣師範大學政治學研究所，碩士論文，2006年。

吳哲毅：《孟子的仁政思想》，台北：國立政治大學政治學系，碩士論文，2001年。

陳薇：《王安石人性論研究》，新北：華梵大學東方人文思想研究所，碩士論文，2013年。

陸淑慧：《黃宗羲經濟思想之探究》，台北：國立政治大學歷史系研究部，碩士論文，2006年。

## 五、 網站資源

中山學術資料庫 <http://sunology.culture.tw/>，國立國父紀念館，2015年7月。