

國學叢刊

胡毓寰編著

孟子

學

大

旨

正中書局印行

舊



由國家圖書館數位化、典藏

## 弁言

孟子學說，舊時極罕專籍足資參證，惟朱熹孟子集注、戴震孟子字義疏證、陳澧東塾讀書記三書，披沙揀金，時見精論。近人著述，則以胡適中國哲學史大綱及馮友蘭中國哲學史二書較爲可依。本書於此五書，並略有所辨正。世之明者，倘匡余違闕，俾後人益減孟學誤解，斯又不特本書之幸矣。

胡毓寰 廿三，三，三。



# 目次

第一章 中心學說	……	一
第一節 性善	……	一
(甲)性論 (乙)順情 (丙)善端 (丁)人心 (戊)理欲 (己)義內 (庚)良知 (辛)天賦 (壬)擴充	……	一
第二章 政治哲學	……	三八
第一節 王政	……	三八
(甲)保民 (乙)教民 (丙)同樂	……	三八
第二節 因先	……	五六
第一節 用賢	……	六〇
第四節 輕君	……	六八

目次

一



第五節 統一	七七
第三章 行爲哲學	八八
第一節 行本	八八
第二節 重義	九〇
第三節 中道	九八
第四節 反身	一〇三
第四章 教育哲學	一〇八
第一節 存養	一〇八
第二節 環境	一一二
第三節 自動	一一四
第四節 標準	一一九

# 第一章 中心學說

## 第一節 性善

儒家之學，其對象本在「脩身」「治國」之道；心理人性之研究，原非所重也。故子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（論語公冶篇）至周之末葉，孔氏遠徙始大談人性本質問題，孟告荀三家，其著焉者也。

（甲）性論 當時論人性者，其研究集中於本質善惡問題。有謂人性本善者，有謂人性本惡者，有謂人性有善有惡，有謂無善無惡，有謂可善可惡者。孟子蓋主張「性善論」者，謂人性本善，故順之則為善人；與荀子所倡之「性惡論」，謂人性本惡，順之則為惡人者，其說正相反焉。

王充論衡本性篇：「周人世碩，以為人性有善有惡，舉人之善性養而致之則善長，惡性養而致之則惡長。如此，則性各有陰陽，善惡在所養焉。故世子作養書一篇。宓子賤、漆雕開、公孫尼子之徒，亦

論情性，與世子相出入，皆言性有善有惡。孟子作性善之篇，以爲人性皆善；及其不善，物亂之也。謂人生於天地，皆稟善性；長大與物交接者，放縱悖亂，不善日以生矣。若孟子之言，人幼小之時無有不善也。告子與孟子同時，其論性無善無惡之分，譬之湍水，決之東則東，決之西則西。夫水無分於東西，猶人無分於善惡也。孫卿有反孟子，作性惡之篇，以爲人性惡，其善者僞也。性惡者，以爲人生皆得惡性也。僞者，長大之後勉使爲善也。若孫卿之言，人幼小無有善也。」

論衡此段敍論，最爲明晰。世孟告荀四家性說大要，既粗具是矣。宓子賤、漆雕開，皆孔子弟子；孟荀爲周末大儒；告子言仁義，似亦儒者；世碩、公孫尼子，據漢書藝文志皆七十子弟子；是當日討論人性問題者，皆儒家也。然則人性善惡問題者，謂爲儒家之哲學問題焉可也。

公都子曰：「告子曰，『性無善無不善也。』或曰，『性可以爲善，可以爲不善，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，是故以堯爲君而有象，以瞽瞍爲父而有舜，以紂爲兄之子，且以爲君，而有微子啓王子比干。』今日『性善』，然則彼皆非與？」孟子曰：「乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。若夫爲不善，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：『爲此詩者，其知道乎！故有物必有則。民之秉夷也，故好是懿德。』（告子篇上）

此章實可視爲孟子性善論之總綱。內約含意思三層：一、人性本善，故順其性而充之，卽爲善人。二人皆有惻隱、羞惡、恭敬、是非之心，可知仁義禮智諸善端，本人所固有。三、天生衆民，五官百骸，各賦以正規法，故此心亦同具趨向倫紀之良知良能。由此等原則推之，可知仁義爲人性所本具，固無所謂「仁內義外」之分。而人性所以異於獸性者，亦因人心特具天賦善質（卽宋儒所謂天理）之故。且人心既皆具趨向倫紀之良知良能，則孝親敬長之行，堯舜與人同具可知。不過堯舜能由此一點善端擴而充之，以達乎大聖之境耳。以下卽就「順情」「善端」「人心」「理欲」「義內」「良知」「天賦」「擴充」八層分述孟子性善論之大旨。

（乙）順情 孟子曰：「乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。」朱子集注：「情者，性之動也。」性與情，本一物二名，性爲總稱，情其活動現象也。趙岐注：「若順也。」（集注：「乃若發語詞。」陳澧東塾讀書記：「乃若者，因其說而轉之之詞。」並誤。）順，卽杞柳章「順杞柳勿戕賊」之順，蓋謂人性本善，不必屈揉造作施爲，但

能順其情而勿逆之，卽成爲善人矣。

告子曰：「性，猶杞柳也；義，猶柷棬也。以人性爲仁義，猶以杞柳爲柷棬。」孟子曰：「子能順杞柳之性而以爲柷棬乎？將戕賊杞柳而後以爲柷棬也？如將戕賊杞柳而以爲柷棬，則亦將戕賊人以爲仁義與？率天下之人而禍仁義者，必子之言夫！」（告子篇上）

孟子以人性本善，順其本然，卽爲善人，不必屈揉造作而後可成也，故以告子杞柳之喻爲不然。以爲仁義乃順人之本性而成者也，告子能順杞柳而成柷棬耶？柷棬屈揉戕賊杞柳而成者也，告子亦將屈揉戕賊人以爲仁義耶？蓋極言仁義之非逆本性而僞然者也。

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。人之可使爲不善，其性亦猶是也。」（告子篇上）

告子以人性猶湍水，決左堤則向左流，決右堤則向右流，全由人力導引，以喻善惡全由人力造成，非其本性。孟子以爲水之分東西，不能以喻人性；水性之有上下，則猶人性矣。順水性以流下，猶順人性而爲

善也；逆水性而使上，猶違人性而陷於惡也。夫以無知覺感情之流水，喻有理智意識之人性，此二家之同弊也。分宇宙物品爲「天然」「人工」兩類，此告說之長也。以具象器物爲不可喻抽象人性，此孟說之勝也。

孟子曰：「天下之言性也，則故而已矣。故者，以利爲本。所惡於智者，爲其鑿也。如智者若禹之行水也，則無惡於智矣。禹之行水也，行其所無事也。如智者亦行其所無事，則智亦大矣。」（離婁篇下）

朱子集注：「故者，其已然之跡。利，猶順也，語其自然之勢也。」此亦孟子反對當時學者「善性屈揉逆造以成」之言。以爲所惡於今之智者，因其惟運智辯以造意，（公羊成十三年釋文，「鑿，造意也。」）不知循物

性之本然，致失其本義。使能如禹之行水，順水就下之性，循其故跡而行，則其智之用亦大矣。蓋歎其運智之失正也。俞樾羣經平議：「荀子性惡篇曰：『凡禮義者，生於聖人之僞，非故生於人之性也。』楊注曰：『故，猶本也。言禮義生於聖人矯僞抑制，非本生於人性也。』孟子言性善，則人性本有禮義，故曰：『天下之言性也，則故而已矣。』猶曰「但言其本然者足矣。」與荀子之語正相反。荀子又引舜之言曰：『妻子具而孝衰於親，嗜欲得而信衰於友，爵祿盈而忠衰於君，』蓋以證人性之惡。乃自孟子言之，則孝也，信也，忠也，是其故也；妻子具而孝衰，嗜欲得而信衰，爵祿盈忠衰，非其故也。無失其故斯可矣。故

又曰，「故者，以利爲本。」言順其故而求之，則自得其本也。孟子論性大旨，具見於此。蓋孟子以人性本善，故其意以爲但順本然之善而達之，斯卽成爲善人矣。

夫人性既是本善，而人類之惡行尙隨處可見，此何故耶？孟子以爲此由失其本性耳。故曰，「若夫爲不善，非才之罪也。」才，材，古字通。朱子集注：「才，猶材質。」禮記中庸鄭注：「材，謂其質性也。」材、情、性，同義異名，蓋性其總稱，情言現象，材指本質也。

孟子曰：「牛山之木嘗美矣。以其郊於大國也，斧斤伐之，可以爲美乎？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，以爲未嘗有材焉，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，可以爲美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希。則其旦晝之所爲，有〔梏〕梏亡之矣。〔梏〕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，而以爲未嘗有才焉者，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。』」

此章孟子以山木喻人性，山木本茂，喻人性本善；斧斤伐之，牛羊又從而牧之，致全山濯濯，喻善性受惡

環境反覆摧殘，終於消滅。及其無善也，人皆以爲本質然爾，豈知此乃後天措擾摧殘後現象，非本性然也。當措之之初，尙有萌蘖之生，平旦清夜之候，猶有片刻良心復活，及措之再三，終歸於盡。（措，注疏本作楷，舊趙注本作措，按當作措，卽攪字，謂攪亂之也，故趙氏訓爲亂。辯詳拙著《孟子詮詁》牛山章。）語云：「在山泉水清，出山泉水濁。」觀於士在學時，大都言論行爲高潔，及出而仕宦，經惡環境措擾摧殘，終於流爲污濁，則孟子放良心之論，當亦有其自具根據矣。惟山木之喻，尙須略加附論，蓋木盡則無木而濯濯矣，善消當亦濯濯而無善惡，今未明喻，豈謂善去而惡卽現，以人性爲含善惡二元耶？陳澧東塾讀書記曰：「孟子所謂性善者，謂人人之性皆有善也，非謂人人之性皆純乎善也。蓋聖人之性純乎善，常人之性皆有善，惡人之性仍有善而不純乎惡。所謂性善者如此，所謂人無有不善者如此。」以孟子性善說之定義爲「人人之性皆有善而非純乎善」，則是明謂孟子所主爲善惡二元說矣。雖然，孟子之本旨，豈如是乎？七篇所記孟子論人性善惡之消長，其關鍵全在仁義失存二者。以爲人之善者，存仁義故也，惡者，去仁義故也。故曰：「君子所以異於人者，以其存心也。」又曰：「人之所以異於禽獸者，幾希，庶民去之，君子存之。」（並見離婁篇下）存，謂存仁義也。常人無善，違禽獸不遠，終於爲惡。其惡非生而具有也，失仁義後之變質也。蓋孟子以爲人性本皆純善，與聖人同，其後所以不純乎善，或化而爲惡者，皆由後天受惡環境措亂，

善質消失其一部或全部耳。故曰，「若夫爲不善，非才之罪也。……求則得之，舍則失之，或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。」又曰，「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。」（並見告子篇上）言非天所降才性有純善與不純善之異也，其不純善者，皆後天陷溺現象，非聖人衆人本性初卽相殊也。故曰，「人皆可以爲堯舜。」（告子篇下）又曰，「聖人與我同類者。……心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。」又曰，「非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。」（告子篇上）陳氏謂：「聖人之性純乎善，常人之性皆有善，惡人之性仍有善而不純乎惡，所謂性善者如此。」蓋以後天存失之差詮釋孟子性善之定義。豈知先秦儒家之論性，皆指天降之本質言，非謂後天之現象也。後天之現象，荀子所謂「偽」，孟子所謂「陷溺者然」也。據後天存失相差倍蓰無算之現象以斷孟子性善說爲含善惡二元，此陳氏之誤也。

雖然，「善去而惡至，」何耶？豈善去卽一躍而爲惡，無中間一段「無善無惡」之過程耶？孟子曰：「措之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。」蓋謂善質消失至極，則人心既無仁義，於是與禽獸同矣。然與禽獸同，其人卽既成而爲惡耶？竊意初猶未是也。孟子並未言禽獸性惡；禽獸雖僅具口腹牝牡之欲，孟子並未言此等欲爲惡也。孟子但以此等欲無仁義以駕御之，則將橫溢

而為惡耳。蓋謂仁義者，不但其本質為善，且能統制口腹耳目等欲而不橫溢。禽獸無仁義之理性以統制其欲，故禽獸卒皆為惡。非其欲之本惡也，無仁義以駕御之也。人之所以「善去而惡至」者，即因仁義受惡環境之拮據摧殘而消失，僅餘人欲，於是其性與禽獸等，稍一動作，其欲即四溢而為惡耳。故失仁義者，終於如禽獸之隨處表現其殘忍暴妬鬪爭無恥等惡行也。

孟子性善說中之人獸本性異同觀

性	人		獸性	性別	
	飲食男女	仁義禮智 (猶牛山水美)	飲食牝牡	同	異
原	理		欲	本	本
	純善質		可能為惡之	性	性
	充之		擴而	比	比
質	制之		其欲	異	異
	可成		卒為惡物	較	較
	舜堯		無理以御	人心陷溺	後
中間過程	飲食男女		飲食牝牡	比	比
	女男食飲		牝牡飲食	較	較
	欲		欲	成	成
變質	同陷於惡。之欲，故卒以制導惡		結果：人獸同無仁義	惡	惡

右表雖未必精密符合孟說原旨，然大體必相差不遠。中間過程所列人獸相同二欲，即告子所視爲「無善無惡」之人性。在孟子原意，當亦視此爲「無善無惡」，惟不認爲人性原始素質，但以爲人心陷溺後之現象耳。故曰：「人見其禽獸也，而以爲未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？」又曰：「所以考其善不善者，豈有他哉？於己取之而已矣。」（告子篇上）謂存養仁義則爲善，失仁義而同於禽獸，但養耳目口腹之欲則爲惡，其事全在己身之取舍也。夫仁義失而後人欲失制而爲惡，人欲存而後惡可養而致；是人之爲惡者必有仁義失而人欲存之一段時間，不過此種時間常不久長，且存失倍蓰之間，亦無劃然之分界耳。牛山章之譬喻，僅取由「原質」變至「中間過程」，即由理性之失而至於純欲之境地；而於成惡之理，未加取譬，故驟視之，似以木伐盡而山即惡者。其實濯濯之山，非即惡山也，猶人性僅存嗜欲，嗜欲非即惡性也。孟子僅言善質盡則人性與禽獸等，非謂善質盡即爲惡性也。故不曰「人見其惡也」，而曰「人見其禽獸也」。易言之，即謂「人見其僅存飲食牝牡之欲也」。夫飲食牝牡之欲，雖有爲惡之可能性，然「可能性」與「本性」不同，非「可能惡」即「本惡」也。關於此層，以下當續加附論。

孟荀並言順性情而爲善惡，惟孟子言順之則爲善，荀子言順之則爲惡。孟子以爲人心本具善端，

苟能擴而充之，則爲君子爲聖人；苟子以爲人心本無禮義，所謂聖人君子，皆矯抑本性積習禮義而成。此二家論性相異之點也。

「今人之性，生而有好利焉；順是，故爭奪生而辭讓亡焉。生而有疾惡焉；順是，故殘賊生而忠信亡焉。生而有耳目之欲，有好聲色焉；順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。是故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者僞也。」（荀子性惡篇）

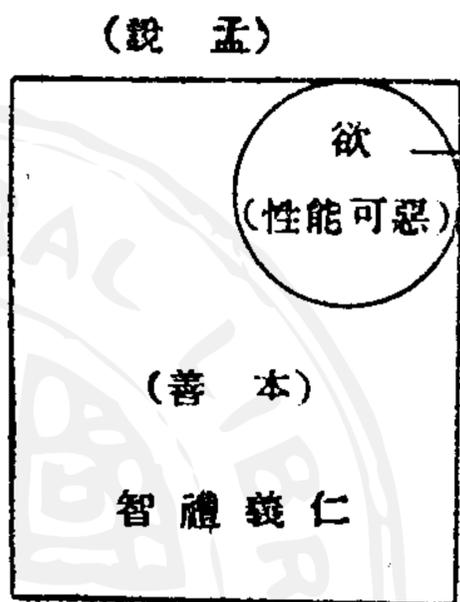
「塗之人百姓積善而全盡，謂之聖人。彼求之而後得，爲之而後成，積之而後高，盡之而後聖。故聖人也者，人之所積也。人積耨耕而爲農夫，積斲削而爲工匠，積反貨而爲商賈，積禮義而爲君子。工匠之子，莫不繼事；而都國之民，安習其服。居楚而楚，居越而越，居夏而夏。是非天性也，積靡使然也。」

（荀子儒效篇）

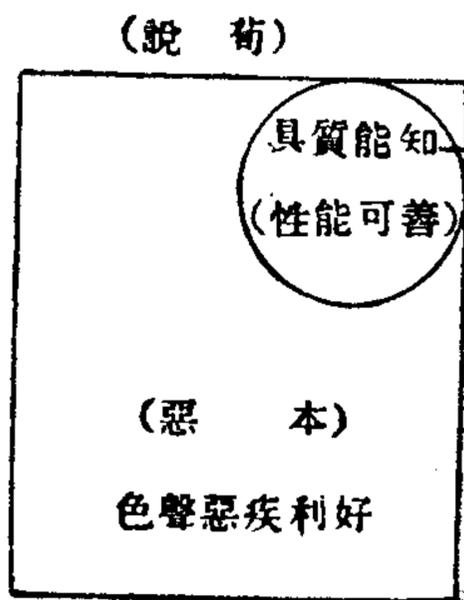
陳澧東塾讀書記曰：「荀子云：『塗之人可以爲禹。』戴東原云：『此於性善之說，不惟不相悖，而且若相發明。』」（孟子字義疏證）澧謂塗『之人可以爲禹』，卽孟子所謂『人皆可以爲堯舜』，但改堯舜爲禹耳。如此則何必自立一說乎？按孟荀雖同謂人皆可爲聖人，然其說之出發點，則相去甚遠。蓋孟子

謂人性皆具善端，堯舜能順是擴而充之，故卒成爲聖人；衆人本同具此端，若皆能如堯舜擴而充之，則皆爲堯舜矣。故曰：「人皆可以爲堯舜。」若荀子之說，本謂人性皆具惡端，所謂聖人者，皆後天積禮義而成，非本性然也。然禹能積禮義而爲聖人，則衆人亦有積禮義而爲聖人之「可能性」可知，故曰：「塗之人皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具，然則其可以爲禹明矣。」（性惡篇）荀子但言人有積善而爲聖人之「可能性」，非謂人性「本善」也。猶工匠農商之技，皆由後天積習而成，非本性然也。是故孟荀雖同謂人皆可爲聖人，然一謂順其本性擴而充之即成，一謂逆其本性矯抑積僞始成。其說之根本相反，本甚明顯。戴陳二氏，乃視爲相同，謂無須自立一說，豈有意袒護孟子而故爲此附會之言耶？胡適中國哲學史大綱曰：「孟子的大旨，只是說天生的本質，含有善的可能性。」又曰：「荀子雖說性惡，其實是說性可善可惡。」胡氏之言，其弊根本與戴陳二氏同，即合「本性」與「積習之可能性」二者爲平等看待。其實孟荀性說之本旨，非如是之可相通也，茲爲圖以表之，則二家性說之差異顯然矣。

本善失則此可能  
性即放縱而為惡



聖賢學問道德皆由  
此可能性積化而成



公都子問曰：「或曰『性可以為善，可以為不善，』今日『性善，』然則彼皆非與？」是公都氏明以其師「性善說」為異於當日「性可善可惡之說」也。今戴陳胡三氏將孟荀及或者三家之說比而同之，似非三家論性之本旨矣。

(丙)善端 孟子以人性皆具善質，此善質在最初尙屬微小，如薶麥初種時，不過一粒種子耳；及肥養優沃，善質日充，於是其用廣大無垠矣。此微小初具之善質，孟子稱之為「善端」。

孟子曰：「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。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，猶其有是四體也。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。」（公孫丑篇上）

孟子以爲此四種善端，皆人所本具；若無，則非人也。非人者，謂其與禽獸等也。善端既失，則無禮無義；無禮無義，則將如禽獸之不知事父母，故曰「苟不充之，不足以事父母。」然善端雖小，苟能充之，以仁善之心行仁善之政，則天下將無往而不善矣。故人間一切有益人類之偉大功業，其起源皆不外一點善端，及擴而充之，卽人世並受其福，故曰「苟能充之，足以保四海」也。

此四種微小善端，亦可稱爲仁義禮智之雛形。在孟子意，以爲人生一切善行，國家一切善政，皆此微小之善的雛形擴而充之之結果。所謂「擴而充之」卽是「推而大之」之意。

「人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也。人能充無穿窬之心，而義不可勝用也。人能充無受爾汝之實，無所往而不爲義也。」（盡心篇下）

一點善的雛形，苟能擴而充之，即成爲大善之行。個人之脩養如是，人羣之活動，國家之政治，亦莫非如是。

「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可用於掌。」詩云：「刑於寡妻，至於兄弟，以御於家邦。」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，善推其所爲而已矣。」（梁惠王篇上）

善推其所爲者，如推不忍殺禽獸之心加恩於民，推不忍孺子入井之心行保民之政，即由一點小善端擴而大之之方也。儒家「己所不欲勿施於人」之恕道，即由此「擴而大之」之原則歸納而成之總原理也。

孟子四端之說，後儒亦頗議其言之有偏，其論之最精警者，可推蘇轍之孟子解，其言曰：「有惻隱之心而已乎？蓋亦有忍人之心矣。有羞惡之心而已乎？蓋亦有無恥之心矣。有辭讓之心而已乎？蓋亦有爭奪之心矣。有是非之心而已乎？蓋亦有蔽惑之心矣。今孟子則別之曰：此四者性也，彼四者非性也。以告於人，而欲其信之，難矣。」蘇氏蓋主性含善惡二元之說，故以八者並屬人之本性；而以孟子言前四者爲本性，後四者爲「後天陷溺後之現象」爲非。平情論之，善惡二元說，確有其成立理由；惟「唯善」

之論，亦非無自具根據。故二家之說，在儒家哲學史中，得並存而不消滅焉。

(丁)人心 孟子心意中，總以爲人之所以異於普通動物而成爲高貴之資質者，因人心特具善性，而禽獸則無之耳。故曰，「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」蓋以人獸之分，卽在此心所存仁義之有無爲判。故曰，「仁，人心也。義，人路也。」（告子篇上）又曰，「仁也者，人也。合而言之，道也。」（盡心篇下）儒書中所謂「仁心」，大抵卽指真正之「人心」言。若人心如失仁義之性，則不配稱爲「仁心」，亦卽不配稱爲「人心」矣。是故儒書中「人心」人道「人性」等名詞，冠以「人」字者，大抵皆視爲含有仁義性質，所以別乎「獸心」「獸道」「獸性」等言之也。

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？」（告子

篇上）

告子以生而具有，不待困知勉行者爲本性，如食色之不待教而知而能者，性也，人獸所同具也。孟子則謂食色以外，尙有仁義禮智等善性，爲人所具有；而禽獸則僅有食色之性，無仁義之性，此人獸兩性之所由分也。又以爲人性獸性之不同，猶白物之色之有種種級度之差。此種性差，以種類之異同爲判，種

愈異，則性愈異，種愈同，則性亦愈同。人與人之間，其種類皆大都相同，故其所賦仁義之性與嗜欲之性，亦皆相似。故曰：

「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：『不知足而爲屨，我知其不爲蕢也。』屨之相似，天下之足同也。口之於味，有同者也，易牙先得我口之所者者也。如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何者皆從易牙之於味也？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，有同者焉；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。」（告子篇上）

此章蓋孟子申明其「本性人同獸異」之義。以爲飲食聲色義理，人與人同，與犬馬則不類。聖人衆人，初本相同，惟聖人能先得人心所同然而不失理義，衆人失之；故聖人能保全人心，而衆人則缺之也。故曰：

「形色，天性也。惟聖人然後可以踐形。」（盡心篇上）

踐形，謂依照人原形而實踐之，使無虧缺。孟子以人之形色與禽獸異，禽獸心無理義而不爲善，是「獸心」。「獸形」自相符踐也。人心本具理義，衆人失之，致心與禽獸等，是人而當踐禽獸形矣。惟聖人能保理義之心而弗失，永存其「人心」於「人形」，故曰「惟聖人然後可以踐形。」

「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，可以爲美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所爲，有措亡之矣；措之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。」（告子篇上）

違禽獸不遠，卽良心既失，中無仁義，僅存嗜欲，致「人心」與「獸心」相等，所差者僅外觀尙具「人形」耳。

孟子曰：「仁，人心也。義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有雞犬放，則知求之；有放心而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣。」（告子篇上）

放心，謂既放失之良心。衆人於牲畜放失，則知求之，良心放失，則不知求。似此輕重顛倒之人間行爲，孟子認爲至可痛心之事故，不覺致其無限之深慨曰「哀哉」也。

孟子曰：「今有無名之指，屈而不信，非疾痛害事也；如有能信之者，則不遠秦楚之路，爲指之不

若人也。指不若人，則知惡之，心不若人，則不知惡，此之謂不知類也。」（告子篇上）

孟子曰：「拱把之桐梓，人苟欲生之，皆知所以養之者。至於身，而不知所以養之者，豈愛身不若桐梓哉？弗思甚也。」（同上）

「萬鍾則不辨禮義而受之，萬鍾於我何加焉？為宮室之美，妻妾之奉，所識貧乏者得我與？是亦不可以已乎？此之謂失其本心。」（同上）

本心，謂人性本具之禮義羞惡等良心。孟子以為人間一切寡廉鮮恥殘忍暴疾等惡行，皆由衆人喪失良心，致人欲放縱而為惡耳。故彼以救人心陷溺，屏百家淆言，為撥亂反正之根本工作。彼之攻擊楊墨，自言即為此種工作而為之。

公都子曰：「外人皆稱夫子好辯，敢問何也？」孟子曰：「予豈好辯哉？予不得已也。……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。無父無君，是禽獸也。……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，……正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，……豈好辯哉？予不得已也。」（滕文公篇下）

儒家仁義之說，爲楊墨說所充塞，則人將不知人性本具仁義，於是人心必日趨陷溺，而人類禮讓世界且化爲兇殘相食之屠場矣。此孟子所以怒然懼也。蓋孟子之人獸分類法，至爲簡單，其人苟失仁義之心，其性卽既流於與禽獸等。故曰：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」明言之，卽人類與禽獸之區別點，僅此仁義之有無一小條件耳。故存仁義卽爲君子，去仁義卽爲禽獸。馮友蘭中國哲學史謂「孟子所謂『楊氏爲我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也；無父無君，是禽獸也。』亦非隨便慢罵。」其言至爲有理。蓋「儒家以爲人之四端之表現於社會組織者，卽所謂人倫。楊墨之道，廢棄人倫，則失其『所以爲人者』，不合人之定義，故爲禽獸也。」（亦馮氏語）然楊子潔身爲我，尙可謂爲廢君臣之義；墨子兼愛利民，並無棄父之行。墨者夷之，且言「愛無差等，施由親始。」（見滕文公篇上）卽此一語，已足證其父子情義之重。今並斥曰無父無君，斷爲同於禽獸，則其罵之爲「慢」終是事實。不過誠如馮氏所言「非隨便慢罵」耳。

（戊）理欲。宋儒謂孔孟之學，其工在「存天理，去人欲。」此語恐未盡然。蓋天理當存，固也。若飲食男女大欲，皆人生所必具，苟盡去之，人類將何由遺其種族？然則人欲不當去乎？曰：去則不可，但當抑之，使無放溢爲害耳。蓋欲雖人性內事，然縱之則能爲害，故當抑制之，減少之，使無張其勢，而盡歸理性。

指揮之下，斯則善矣。故孔子曰：「克己復禮爲仁。」孟子曰：「養心莫善於寡欲。」克者，制之使無放縱也。寡者，抑之使無漲盛也。是故孔孟脩養之道，可謂爲「擴天理，克人欲。」詳言之，卽積極的使善端擴大而爲大善，消極的使人欲制伏而不爲害。如是而脩養之道盡矣。

孟子曰：「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。」（盡心篇下）

此章孟子固明以耳自口鼻等嗜欲爲人性。但恐衆人徒滿足嗜欲，致害及仁義之存養，故特申言之，謂「此雖性也，但有命焉，故君子不視之爲性而必求得之也。」集注引程子曰：「五者之欲，性也，然有分，不能皆如其願，則是命也，不可謂我性之所有而求必得之也。」所以不求必得之者，因求之非必可得，或且因而發生許多無謂之煩惱及鬪爭。其次，苟得之，又恐放溢而爲仁義害，故君子寧視爲命有所定而安之，不以此爲務也。雖然，不務嗜欲，尙屬消極之事，未能盡其才也，故君子又當努力求仁義方面之滿足焉。蓋一則消極以抑之，一則積極以充之。孟子之意，此章所示，至明顯矣。

「養心莫善於寡欲。其爲人也寡欲，雖有不存焉者寡矣。其爲人也多欲，雖有存焉者寡矣。」

(盡心篇下)

此亦僅言欲之當寡。寡者，使無漲盛之意，非去之滅之也。朱子謂孔孟教人，只是「明天理，滅人欲」，又以理欲二者爲不可並存之物，其意殊與孔孟旨不符。孔孟未嘗教人滅人欲，仁義禮智亦並非人欲淨盡而後可存。故曰：

「口之於味也，有同嗜焉；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？心之所同然者何也？謂禮也，義也。」（告子篇上）

是孟子固明以耳目口鼻等欲可與理義之心同時並存，未嘗以爲當去之滅之也。蓋耳目口鼻等欲，本非惡質，不過無禮義以統轄之，始盲目的衝溢爲患耳。故脩養之道，但以禮義之心爲主，使耳目口鼻等欲咸受制理義統屬之下，如是而達乎堯舜之境，已不難矣。

公都子問曰：「鈞是人也，或爲大人，或爲小人，何也？」孟子曰：「從其大體爲大人，從其小體爲小人。」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。比天之所與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也，此爲大人而已矣。」（告子篇上）

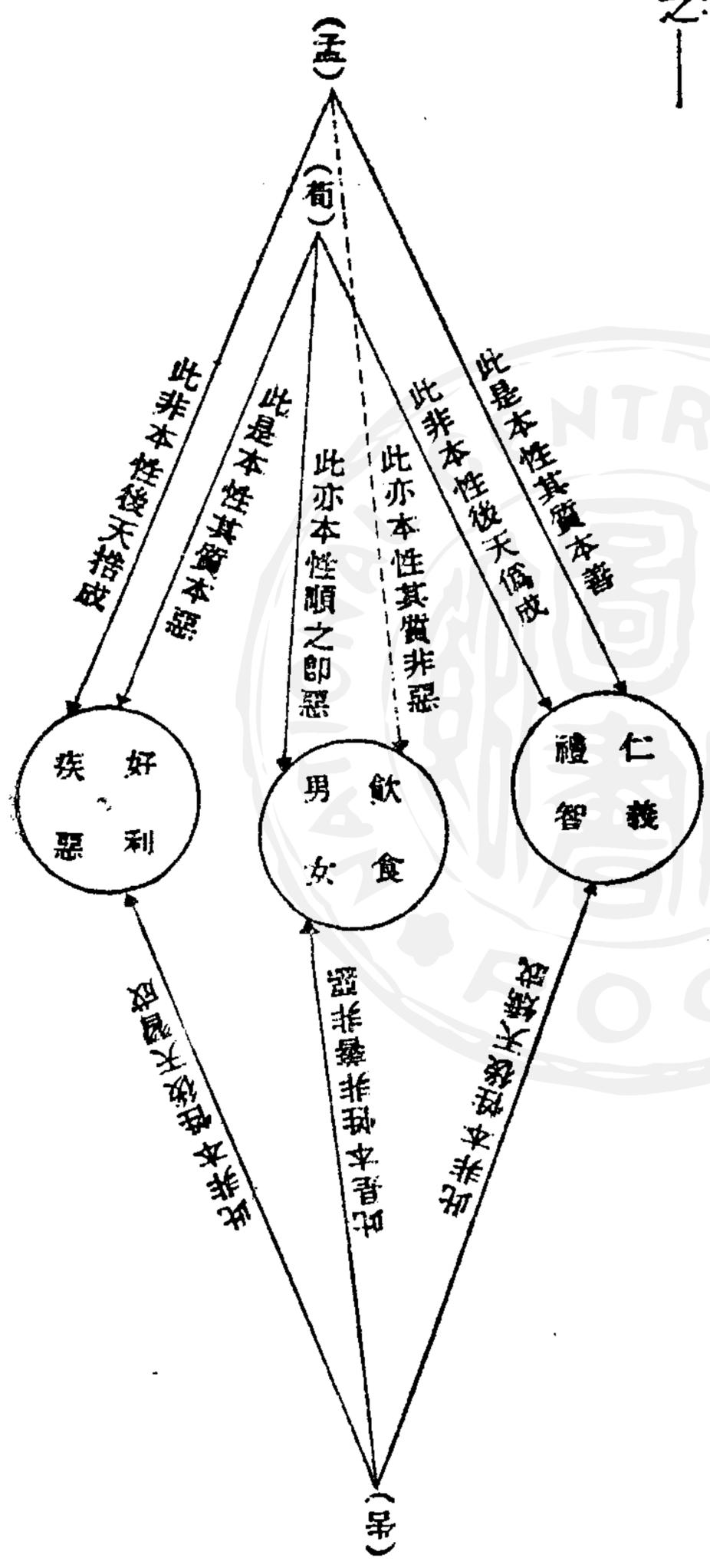
小體，謂耳目口腹之屬；大體，謂具理義之心。大體具理義之知，故當爲一身之主。小體只有欲，不能思，故當隨從大體，受大體支配，則小體不至受外物引誘而爲惡矣。趙注：「比比方。」（集注本「比」譌爲「此」）辨詳拙著孟子詮詁是人章。言比方將天所賦與人之大小體，先立其大者，而以小者從之，則小者不能害大者之善，於是成而爲大人矣。

「體有貴賤，有大小。無以小害大，無以賤害貴。養其小者爲小人，養其大者爲大人。今有場師，舍其梧楨，養其楫棘，則爲賤場師焉。養其一指而失其肩背而不知也，則爲狼疾人也。飲食之人，則人賤之矣，爲其養小以失大也。飲食之人無有失也，則口腹豈適爲尺寸之膚哉？」（告子篇上）

小者，賤者，指口腹之欲；大者，貴者，指理義之心。理義之心，人所獨有，故爲貴爲大；口腹之欲，禽獸同具，故爲賤爲小。人之但爲滿足口腹之欲者，是棄其固有理義之心而不養，致行與禽獸同，故人賤之。若能兼養其心，則口腹之養，正可爲存養理義之助，故曰「無有失也，則口腹豈止爲尺寸之膚已哉？」是故謂孟子教人重理義而輕口腹耳目之欲，可也；謂孔孟教人去人欲滅人欲者，宋儒之誤也。

至此，當略一附論諸家論性之範圍矣。告子以爲性者，生而具有，不待困學勉行，如飲食男女之類。是其所謂性者，卽孟荀所謂欲，其範圍僅佔孟荀所謂性之一隅爾。蓋孟荀雖並以生卽具有者爲性，且

同認食色二端爲人性所本具。然告子以食色等本能爲性之全體，其餘如仁義兇殘等善惡之行，皆視爲後天所習，非本性也。荀子曰：「今人之性，生而有好利焉；順是，故爭奪生而辭讓亡焉。生而有疾惡焉；順是，故殘賊生而忠信亡焉。生而有耳目之欲，有好聲色焉；順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。用此觀之，則人之性惡明矣。」孟子曰：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」然則孟子之所謂本性，（仁義禮智）正荀子告子之所謂非性；荀子之所謂本性，（好利疾惡）亦正孟子告子之所謂非性。茲列爲圖表以明之——



依右表觀之，則三家所指人性，其範圍各異。所同者，三家皆以飲食男女之欲爲人性所本具，惟孟子以此欲佔人性小部，荀子以此欲佔人性大部，告子以此欲佔人性全部；是則所謂同者，仍非絕對的同也，衆異中一點小同焉爾。宋儒清儒論性，常自稱遵信孟子，惟其言人性範圍，亦不盡與孟子同。朱子言性，分性爲理欲兩部，以仁義禮智爲天理，稱爲天地之性，謂其純善；以口腹耳目之好爲人欲，稱爲氣質之性，謂非純善。彼嘗曰：

「氣質之說，起於張程，某以爲極有功於聖門，前此未曾有人說到此。如韓退之原性中說三品，說得也是，但不曾分明說是氣質之性耳。孟子說性善，但說得本原處，下面卻不曾說得氣質之性，所以亦費分疏。」（性理大全）

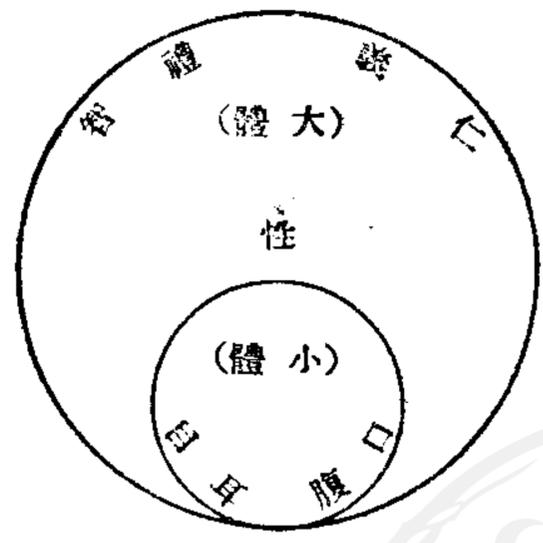
又曰：

「孟子謂『性也，有命焉』，此性字指氣質而言。此命字卻合理與氣而言。『命也，有性焉』，此命字專指氣而言，性字卻指理而言。」（同上）

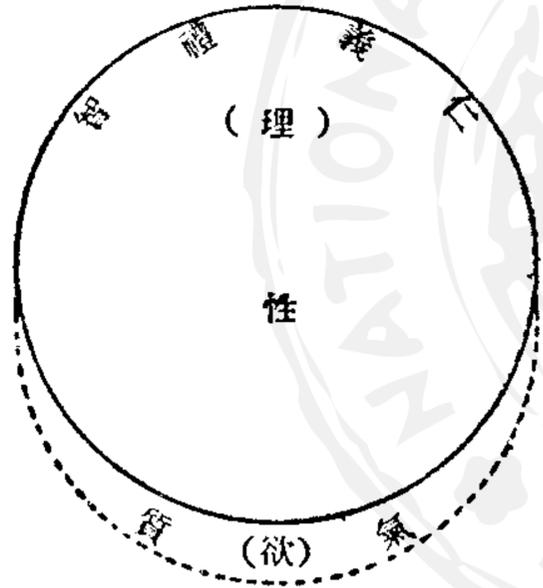
彼所謂理者，蓋屬精神的，靈的；所謂氣者，則屬體質的，肉的。彼以理爲純善，仁義禮智寓焉；氣非純善，食色等欲生焉。孟子所言性善，韓愈所言上品，單指天理方面言之也。荀子所言性惡，韓愈所言中下品，僅

就氣質方面言之也。朱氏合衆說而一爐冶之，其說蓋自具其成立之理由焉。清代儒者，對宋儒理氣二元之說，多持反對之論。顏元戴震，攻擊朱子尤力。顏氏以氣質性情才爲同理異名，戴氏謂心如君，耳目口鼻如臣，其言與孟子性情才三字互用，及重大體以御小體之旨正符。戴氏嘗著原善及孟子字義疏證二書，其排詆程朱，視顏氏尤力。彼以宋儒「不出於理則出於欲，不出於欲則出於理」之旨，爲釋老絕欲祛情之學，非孔孟之道。彼謂孔孟之道，在使人各得其情，各遂其欲。欲必不可去，僅宜去其欲之蔽與私。因極言情欲在人生功用之大。（並詳見原善、疏證二書。）其重視情欲之論，似乎有違孟子「小體」「賤體」「不謂性」之本旨。是則清儒之論性善也，雖較宋儒爲接近孟子原意，然其實皆非孟說本來面目也。茲更以圖表之，以見孟朱戴三家性論意旨之同異：

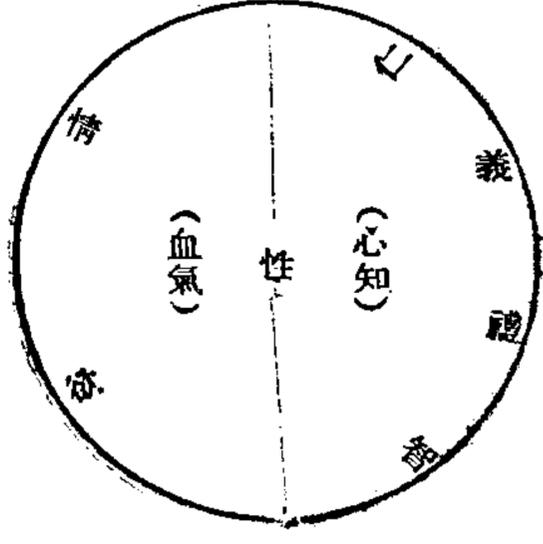
(說孟)圖一第



(說朱)圖二第



(說戴)圖三第



由右表觀之，則孟說可稱爲「重靈輕肉論」，戴說可稱爲「靈肉並重論」，朱說則爲「靈肉二元論」。戴氏雖重言情欲，然以心知與氣血本一體兩面，故屬一元論。朱子以理欲二者清濁善惡懸殊，不可並存，故屬二元論。孟子未嘗分理欲爲善惡二元，則朱氏之說，實較戴說爲遠於孟說本形。

任人有問屋廬子曰：「禮與食孰重？」曰：「禮重。」曰：「色與禮孰重？」曰：「禮重。」曰：「以禮食，則飢而死，不以禮食，則得食，必以禮乎？」親迎，則不得妻，不親迎，則得妻，必親迎乎？」屋廬子不能對，明日之鄒，以告孟子。孟子曰：「於答是也，何有不揣其本，而齊其末，方寸之木可使高於岑樓，金重於羽者，豈謂一鈎金與一輿羽之謂哉？取食之重者與禮之輕者而比之，奚翅食重；取色之重者與禮之輕者而比之，奚翅色重？往應之曰：『紵兄之臂而奪之食，則得食，不紵，則不得食，則將紵之乎？踰東家牆而撻其處子，則得妻，不撻，則不得妻，則將撻之乎？』」（告子篇下）

孟子「理重欲輕」之主義，此章言之最明。理之重於欲，猶金之重於羽，則後儒「理欲並重」之論，非孟說本形明矣。然欲雖不重，亦非可滅，有時且因特別情形之故，反可偶重於禮，（非重於全部理）是則後儒「明天理必去人欲」之論，其非孟說本形，尤顯然矣。

（己）義內 孟子以仁義禮智四者，皆人所固有，非由外鑠。其同時學者告子，不以孟子之說爲然，

以爲仁雖內也，而義則外焉。

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：「異於於乎！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，是以我爲悅者也，故謂之內。長楚人之長，亦長吾之長，是以長爲悅者也，故謂之外也。」曰：「耆秦人之炙，無以異於耆吾炙。夫物則亦有然者也。然則耆炙亦有外與？」（告子篇上）

孟季子問公都子曰：「何以謂義內也？」曰：「行吾敬，故謂之內也。」「鄉人長於伯兄一歲，則誰敬？」曰：「敬兄。」「酌則誰先？」曰：「先酌鄉人。」「所敬在此，所長在彼，果在外，非由內也。」公都子不能答，以告孟子。孟子曰：「敬叔父乎？敬弟乎？」彼將曰：「敬叔父。」曰：「弟爲尸，則誰敬？」彼將曰：「敬弟。」子曰：「惡在其敬叔父也？」彼將曰：「在位故也。」子曰：「在位故也。」庸敬在兄，斯須之敬在鄉人。」季子聞之，曰：「敬叔父則敬，敬弟則敬，果在外，非由內也。」公都子曰：「冬日則飲湯，夏日則飲水，然則飲食亦在外也。」（同上）

告子以仁如愛弟，出諸自動，以悅己爲主，故謂之內。義如敬長，出諸被動，以悅人爲主，故謂之外。孟子以敬之行雖隨時隨地而有差異，而敬之心則皆發自吾身，故曰內也。

「敢問何謂浩然之氣？」曰：「難言也。其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其爲氣也，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。」（公孫丑篇上）

人之行不義者，必有感覺其不快而餒歉之心，孟子以爲卽此已足徵義與內心之關係。今告子謂義在悅人，非關內心，是但就義之見於外者言之，而不計義之發自吾心也。故詆之曰，「告子未嘗知義，以其外之也。」

（庚）良知 仁義禮智，既皆人所固有，非由外鑠，則人性中一切善知善能，皆屬生而卽具可知。此生而卽具之善的知能，孟子稱之爲良知良能。說文：「良，善也。」良知良能，明言之，卽人性所本具之善的意識與能力也。

孟子曰：「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，無不知愛其親也；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。」（盡心篇上）

在告子意，則不學而能知者，爲飲食男女之類。在孟子，則愛親敬長，亦不學而能知之事。愛親，仁也；敬長，義也。通之天下之人，皆不學而知愛親敬長，故知通天下之人皆本具仁義之善性。孟子之性善論，其根據卽大體基於此種理想的結論。

「詩曰：『天生蒸民，有物有則。民之秉夷，好是懿德。』孔子曰：『爲此詩者，其知道乎！故有物必有則。民之秉夷也，故好是懿德。』」（告子篇上）

孟子引詩及孔子言，以明其人性本善之說。以爲民皆自然愛好美德，秉持彝常而行，故知人性本善。夫孩提愛親，本可稱爲食慾要求之感情的活動；（觀於履乳媪者，不愛親而愛乳媪，可知。）子弟敬長，亦明是「及其長也」而後學成之意識行爲。然孟子則認此二者爲人性本具仁義之良證。故在孟子心目中，則人間一切美懿之知能，皆其性善論之根據也。

明儒王守仁本孟子良知良能之旨，倡爲「致良知」之言。謂良知卽天理，其言亦與朱子論性之說相類，以「致天理之純，防私欲之萌」爲脩養主旨。惟朱子分心理爲二，王氏則謂心卽理，理卽心，合心理二者爲一，是其異耳。

「知是心的本體，心自然會知。見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井，自然知惻隱；此便是

良知，不假外求。」（王文成公全書卷一）

此釋良知之義，全本孟子之言。

「朱子所謂格物者，在卽物而窮其理也。卽物窮理，是就事事物物上求其所謂定理者也。是以吾心而求理於事事物物之中，析心與理而爲二矣。……夫析心與理而爲二，此告子義外之說，孟子之深闢也。……若鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，卽所謂天理也。」（前書卷二）

孟子以仁義禮智爲天所賦與人之善性，則王氏「良心卽天理」之言，亦本孟氏旨也。王氏之論心理，雖與朱子有一元二元之殊，然其以「良心」「天理」爲天所賦與人類之本性，則孟朱王三家之旨，固相同也。

（辛）天賦 禮記中庸篇第一句卽「天命之謂性。」鄭玄注：「天命，謂天所命生人者也。」孔穎達正義：「若天之付命遣使之然，故云天命。」概括言之，卽「天之所賦與人者謂之性。」曰「天命，」明言其權之本操諸天也。孟子與中庸之著者爲同系之儒家，故其言性，亦云賦之自天。

孟子曰：「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，脩身以

俟之，所以立命也。」（盡心篇上）

盡者，猶告子篇「盡其才」之盡，謂極其力爲之，使毫無遺失也。性根於心，故心無遺失，則知其性矣。性由天賦，故知其性卽知天矣。天賦人善性，人能存之養之，使無遺失，斯卽不負天之所賦。故曰，「存心養性，所以事天也。」

「比天之所與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也。」

孟子曰：「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。」大者，指善心才，卽性之本質。說文：「降，下也。」天在上，人在下，故曰降。此更明言人性之由天賦。

孔孟並以「天」爲宇宙萬有主宰；宇宙萬有之生長廢滅，其權力皆操之自天。人亦宇宙萬有之一，故人之性命形質，固由天賦，卽其生死天壽貴賤貧富，亦莫不由天主之。論語記子夏嘗聞孔子言之如此；（顏淵篇）而七篇所紀孟子語，亦至明顯，如云：「吾之不遇魯侯，天也。」（梁惠王篇下）「小役大，弱役強，天也。」（離婁篇上）「夫天未欲平治天下也。」（公孫丑篇上）「舜有天下也，天與之。天與賢則與賢，天與子則與子。」「天之所廢，必若桀紂者也。」「其子之賢不肖，皆天也，非人之所能爲也。莫之爲而爲者，天也；莫之致而至者，命也。」（並見萬章篇上）彼以世間一切事物之成敗，有非人力所能勉強，而似

冥冥中另有權力左右之者，是即「天力」也。其權力直接操諸天者，即稱之曰「天也。」其由天賦人性而限定之者，則謂之「命也。」

「殀壽不貳，脩身以俟之，所以立命也。」（盡心篇上）

孟子曰：「莫非命也，順受其正。是故知命者，不立乎巖牆之下。盡其道而死者，正命也；桎梏死者，非正命也。」（同上）

命是由天所賦，其長短多少之限量，先已固定，不易由人力更張，故天壽不疑貳於心，只脩身以待天年之盡而已。

命之於人，不特天壽之限先定，即貴賤貧富，亦莫不同然。

「彌子謂子路曰：『孔子主我，衛卿可得也。』子路以告，孔子曰：『有命。』孔子進以禮，退以義，得之不得，曰有命；而主癰疽與侍人瘠環，是無義無命也。」（萬章篇上）

論語記孔子於公伯寮愬子路於季孫之事，慨然歎曰：「道之將行也與，命也；道之將廢也與，命也；公伯寮其如命何？」（憲問篇）是孔子於事之成敗，固視爲有命之定限者，則孟子所述對子路云云，想亦非虛構之談也。

孟子不但以死生富貴，有命存焉，即仁義善性，亦天賦各異厚薄，視爲有定。惟前者無益於德學，故君子不勉強以求；後者爲入聖之基，則君子必務爲擴充焉。

「君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心；其生色也，晬然見於面，盎於背，施於四體。四體不言而喻。」（盡心篇上）

孟子曰：「求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求無益於得也，求在外者也。」（同上）

孟子曰：「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。」（盡心篇下）

言富貴嗜欲，與仁義禮智，雖同屬命有定限，然富貴嗜欲之資在外，未易滿足；而仁義禮智根於心，求之甚易，故君子當重仁義之養，而輕富貴嗜欲之享受。

孟子曰：「今有無名之指，屈而不信，非疾痛害事也；如有能信之者，則不遠秦楚之路，爲指不若人也。指不若人，則知惡之心不若人，則不知惡：此之謂不知類也。」（告子篇上）

孟子曰：「欲貴者，人之同心也。人人有貴於己者，弗思耳。」（同上）  
貴於己者，即具於己心之高貴的善性。人人有之，然衆人不思求之，反外求不可強求而非真貴之爵祿及嗜欲之資，「是之謂不知類也。」孔孟之學，重精神而輕物質，故於世人不好德而好富貴嗜欲之追求者，常致其無限之深慨焉。

（壬）擴充 孟子之性善論，非徒然汎發之局部思想也，其全部學說，殆可視為由彼之「人性論」擴大而成之。故性善論者，即視為孟子全體學說之中心核素可也。

孟子曰：「人皆有不忍人之心，先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。」  
不忍人之心，即惻隱之心。人人具此惻隱之心，則統治階級亦人也。果推其不忍人之心，見民之凍餒罹災患者而憐恤之，振救之，保愛之，斯即不忍人之政矣。孟子保民而王之仁政，蓋全以此「不忍人之心」為其說之出發點也。

曰：「德何如則可以王矣？」曰：「保民而王，莫之能禦也。」曰：「若寡人者，可以保民乎哉？」曰：「可。」曰：「何由知吾可也？」曰：「臣聞之胡齧曰：『王坐於堂上，有牽牛而過堂下者，王見之，曰：『牛何之？』對曰：『將以釁鐘。』』曰：『舍之，吾不忍其觶觶，若無罪而就死地。』對曰：『然則廢釁鐘與？』」

曰：「何可廢也？以羊易之。」不識有諸？曰：「有之。」曰：「是心足以王矣。……老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可運於掌。」詩云：「刑於寡妻，至於兄弟，以御於家邦。」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，善推其所爲而已矣。」

（梁惠王篇上）

保民而王之仁政無他，卽推廣不忍心以保愛民衆之一種政治是已。齊王蓋亦人也，故內具惻隱善端，見牛將殺而卽現其不忍之心。孟子以爲所謂保民而王之政者，不過推此一點小小善端擴而充之，其道至易，人人能行，非高遠難攀也。孟子之游時君，先抱有固定之政治主張；其說也，亦全根據學說發言，與當時游說之士隨意拾取零星譬喻以動時君者，殆未可同年而語矣。

王曰：「大哉言矣！寡人有疾，寡人好勇。」對曰：「王請無好小勇，夫撫劍疾視曰：『彼惡敢當我哉？』此匹夫之勇，敵一人者也，王請大之。……文王一怒而安天下之民。……武王亦一怒而安天下之民。今王亦一怒而安天下之民，民惟恐王之不好勇也。」（梁惠王篇下）

王曰：「善哉言乎！」曰：「王如善之，則何爲不行？」王曰：「寡人有疾，寡人好貨。」對曰：「……王如好貨，與百姓同之，於王何有？」王曰：「寡人有疾，寡人好色。」對曰：「……王如好色，與百姓同」

之，於王何有？」（同上）

孟子之政治，只是由統治者內心一點善端擴而大之；卽小體嗜欲，亦屬無妨，只要在上者能擴而充之，推己所好以及民，使帝王與民衆同樂，使民皆欣欣然有喜色以樂君之樂，憂君之憂；王政之造端在此，王政之完成亦在此。

世間可隱痛之事，莫過於生命之殘殺。見孺子將入井而慌惕者，因其有性命之虞也；見牛穀觶而惻隱者，因其將就死地也。孟子之政治，旣以仁心爲造基，故殘殺之行，亦彼最所反對。梁襄王問孰能統一中國，孟子答曰：「不嗜殺人者能一之。」不嗜殺人之政，卽不忍人之仁政也。戰爭殺人最多；刑罰亦殘忍之事；重賦稅，違農時，雖非直接以刃殺人，然由此使「民有飢色，野有餓莩」，則結果亦與以刃殺人者同致民死地，故孟子皆嚴詞痛論以非之。

「王如施仁政於民，省刑罰，薄稅斂。」（梁惠王篇上）

「庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓莩，此率獸而食人也。」（同上）

「有人曰，『我善爲陳，我善爲戰，』大罪也。」（盡心篇下）

「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。」（離婁篇上）

人之死也，常異於禽獸，而有掩屍葬埋之道。孟子以爲此事亦起源於人類惻隱的善心。

「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，蠅蚋姑嘬之；其類有泚，睨而不視。夫泚也，非爲人泚，中心達於面目。蓋歸反藁槨而掩之。掩之，誠是也。則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。」（滕文公篇上）

言人類之葬其親，全由內心一點善端之觸發，猶乍見孺子將入井而生怵惕惻隱之心，非欲納交孺子之父母也，亦非欲買名譽於社會也，因人固具此不忍善端，一觸發即不自禁而表現於行爲也。故曰：「夫泚也，非爲人泚，中心達於面目。」孟子言仁內而義亦內，言人性本善，言人身本具良知良能，其根據蓋全在人類有此等直覺的同情心之流露。而孟子學說中之「仁政」「厚葬」「存養」等說，要皆可視爲此種根本思想之擴大的體質也。

## 第二章 政治哲學

### 第一節 王政

王政，卽仁政，亦稱王道。說文：「王，天下所歸往也。」蓋王政者，使天下之民心悅而歸往之一種政

治也。其政之主旨，在保愛民衆，以仁道待民，故又曰「仁政。」王道，常對霸道言。王道重仁愛以裕民生；霸道重武力以圖富強。二者本皆以國家隆盛爲目的，然一以民衆意向爲本，一以政府權力爲先。孟子以爲「人皆有不忍人之心，」故統治者見民衆服兵役、納重稅、失農時等痛苦，將其不忍的同情心擴而充之，以實施於政治，斯卽王政之所由興也。統治者以仁道待民，民亦感悅而擁護政府，此王政之效果也。王政既以仁民保民爲重，故孟子對好戰黷武以力壓民之霸道，常致其極鄙薄之反對的心情。

公孫丑問曰：「夫子當路於齊，管仲晏子之功，可復許乎？」孟子曰：「子誠齊人也，知管仲晏子而已矣。或問乎曾西曰：『吾子與子路孰賢？』曾西蹙然曰：『吾先子之所畏也。』『然則吾子與管仲孰賢？』曾西蹙然不悅曰：『爾何曾比子於管仲？管仲得君如彼其專也，行乎國政如彼其久也，功烈如彼其卑也，爾何曾比子於是？』曰：管仲曾西之所不爲也，而子爲我願之乎？」曰：「管仲以其君霸，晏子以其君顯，管仲晏子猶不足爲與？」曰：「以齊王，由反手也。」（公孫丑篇上）

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？」（梁惠王篇上）

曰無聞者，非真無聞也，蓋鄙薄之，反對之，不願陳述，故爲此推諉之言也。

王曰：「王政可得聞與？」對曰：「昔者文王之治岐也，耕者九一，仕者世祿，關市譏而不征，澤梁無禁，罪人不孥……」王曰：「寡人有疾，寡人好貨。」對曰：「王如好貨，與百姓同之，於王何有？」

（梁惠王篇下）

「王如施仁政於民，省刑罰，薄稅斂，深耕易耨，壯者以暇日脩其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其長上，可使制梃以撻秦楚之堅甲利兵矣。」（梁惠王篇上）

此兩段可視為孟子王政之總綱。內含三個基本概念：一，治國當先使民生富裕，故宜制民產，薄賦稅，促進農業生產，孟子稱此為保民之政。二，民既富矣，則宜教以道德，使民皆知紀律，守秩序，奉長上之命令。三，統治者宜與民共同享樂，則民皆悅服而不離心。以上三者，苟施行無闕，則王政完成，可計日待矣。茲即就「保民」「教民」「同樂」三者，依次述之。

（甲）保民 孟子之保民政策，即孔子「足食」「富之」之旨。此本孔孟一系相傳之政策，惟孟子於此，尤叮嚀注重耳。

孟子曰：「易其田疇，薄其稅斂，民可使富也。食之以時，用之以禮，財不可勝用也。民非水火不生，活，昏暮叩人之門戶求水火，無弗與者，至足矣。聖人治天下，使有菽粟如水火。菽粟如水火，而民焉有

不仁者乎？」（盡心篇上）

聖人治天下，其目的在使農產豐盛，民間食品，家裕戶餘，則其讓與於人，將如水火借人之毫不吝惜。民之爲道也，衣食足，則禮讓之行易興，而爭鬪之事可減。故孟子政治，其第一步驟，即在使民生富裕。當時之中國，政府與民間經濟之來源，皆純靠農業生產。故民生富裕與凋殘，全視農產豐盛與荒歉爲判。孟子之保民政策，既以富裕民生爲先。故其總綱爲促進農民生產，其節目：一爲勸農，欲使地無棄利；二爲制產，意在使民耕地平均；三爲薄稅，蓋望民菽粟有餘；四爲役時，謂非農暇不得役民；五爲補發，政府對菽粟不足者則補助之，饑餓者則振發之。茲卽就五者細目，依次述之：——

（A）勸農 政府制定法律，令民衆每家事蠶桑，畜雞豚，造森林，飼池魚，伐稚木，殺幼魚者有罰。如是則衣料（絲麻葛）食品（粟魚肉）燃料（炭樵）用器（材木）皆將用之不盡，而民亦將無不富裕者矣。

「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，申之以孝悌之義，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。」（梁惠王篇上）

「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，道其妻子，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。」（盡心篇上）

（B）制產 雖然，人民雖知家種戶畜矣，倘耕地不均，則產額不勻，於是有餘者將流爲偷惰，不足者將無以維持其生。故政府又當制民之產，使農民耕地之面積與產額，足以供養一家而有餘。孟子於此，特倡爲一種「分田」之法，卽所謂「井田法」者是。其法：一夫受田百畝，使所產之穀，豐年足以供養一家老幼而有餘，凶歲則可食舊存餘穀而不飢。其意義在使人民耕地均等，含有一種社會主義之性質焉爾。

曰：「無恆產而有恆心者，惟士爲能。若民，則無恆產，因無恆心。苟無恆心，放辟邪侈，無不爲已，及陷於罪，然後從而刑之，是罔民也。焉有仁人在位罔民而可爲也？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。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？」（梁惠王篇上）

此言制產之必要。至其制產之法，即所謂「井田法」是。

「方里而井，井九百畝，其中爲公田；八家皆私百畝，同養公田。……此其大略也。」（滕文公篇上）

將方一里之耕地，劃爲九區，其形如田；每區各佔百畝，中間一區爲公田，周圍八區，政府分授八家。是每家耕私田一百畝，各將收穫物歸諸私家；同時八家共耕公田一百畝，將所穫納諸政府，視爲田賦。此種理想的制度，本甚有意義。惜孟子僅言大略，其詳不可得聞。趙岐注謂「古井田之法，時諸侯各去其典籍，人自爲政，故井田之道不明也。」蓋漢儒以殷代耕地，嘗行井田法，周初其制尙存；惟至戰國時，典籍既失，故其法不可得詳。孟子僅據詩小雅大田之篇曰：「詩云：『雨我公田，遂及我私。』惟助爲有公田，由此觀之，雖周亦助也。」（滕文公篇上）意謂典籍雖失，而由此詩觀之，則周初亦尙行井田法，故曰「雨我公田遂及我私」也。夫殷周之世，是否嘗行井田制，今已無真實史料可徵！即孟子時，亦似已缺乏材料可據，故祇引大田二句爲證。然此二句似僅可證周初尙有公田私田之制，而不足以證公田私田制即「方里而井」之井田制也。意者，古代某一時期或某一區域中嘗施行類似井田之制，孟子遂依仿

而演之，以成其理想的土地制度歟？滕君使畢戰叩問井地之法，彼僅倉卒告以大略，且云「若夫潤澤之，則在君與子矣。」是其理想的井地法，猶是粗具大綱，其細節尙待施行者臨時潤澤增訂也。晚出周禮，亦言井地制，節目視孟子所記爲詳。惟其書至漢代始顯，當是漢人所輯，孟子必不及見。若在孟子前，孟子必引以爲據，何至僅徵大田二句詩乎？

(C) 薄稅 依井田法，則每家耕地既有定額，而納於政府之田賦，亦有限定。卽八家共納中間百畝所穫於政府；政府得此以外，亦不得再抽其他雜稅。此之謂「取於民有制。」

「是故賢君必恭儉，禮下，取於民有制。陽虎曰：『爲富不仁矣，爲仁不富矣。』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。」（滕文公篇上）

井田每家耕私田百畝，八家共耕公田百畝而歸其所穫於政府。是每家計耕公私田一百一十二畝半，而私得百畝之所穫，餘一十二畝半所穫，卽以歸諸政府。然則井田之賦，精密言之，實什一二五制，非什一制也。今孟子曰：「其實皆什一也，」蓋就大體言之。漢人謂公田百畝中，以二十畝爲廬舍，餘八十畝始爲耕田。然孟子言「五畝之宅，」是八家共佔四十畝宅地，與漢儒二十畝之說不符，則漢儒言之不可以釋孟子明矣。據孟子意，夏殷周三代之賦制，雖皆什一，而辦法則各不盡同，故引龍子之言曰：

「治地莫善於助，莫不善於貢。貢者，校數歲之中以爲常。樂歲粒米狼戾，多取之而不爲虐，則寡取之。凶年糞其田而不足，則必取盈焉。爲民父母，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，惡在其爲民父母也？」（滕文公篇上）

蓋貢法者，由數歲豐凶所穫中取一種平均數爲歲賦之定額，以後不計豐凶，卽以此平均數徵取於民。孟子以夏貢法不及殷助法之無害於民，故主張井田之制。其意似以殷之助法卽彼所言之井田制，故曰「惟助爲有公田」，又以爲雖周初亦尙行井田之制，故曰「由此觀之，雖周亦助也。」又云「請野九一而助，國中什一而使自賦。」（並見滕文公篇上）朱子集注：「野，郊外都鄙之地也。九一而助，爲公田而行助法也。國中，郊門之內，鄉遂之地也。」是孟子之賦稅法，由八家同養公田計之，則爲什一二五制，由「皆什一也」之言觀之，則爲什一制，由「野九一國中什一」之言觀之，則又爲九一什一混合制。可知孟子之理想的賦稅法，尙未精密核定，誠如彼所云「此其大略也。」若夫漢文帝詔博士所纂王制，及晚出周禮，其言田賦地制，皆髣髴孟子而較詳，疑卽就孟子法而潤澤之者也。

無論孟子賦法爲九一什一或什一二五，其限政府只取公田所穫，不得額外雜抽，則其意皎然者也。蓋一加額外雜抽，則農民負擔，卽將層增累重，結果必至樂歲粟米無餘，凶年成爲餓殍。故孟子賦稅

之原則，首重取於民有制。魯宣公十五年「初稅畝」，春秋書之。穀梁傳曰：「初者，始也。古者什一，藉而不稅。」可知魯國初亦只行土地單稅制，後因天下多事，國用日繁，乃於正賦外復增畝稅。孟子所反對者，即賦稅二層之土地複稅制，故以為既取公田百畝所穫，則其他如田畝稅等雜抽，當一概罷免也。

「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爲之氓矣。」（公孫丑篇上）

此段示孟子主張，尤爲明顯，即商賈既抽其店捐，則不再征營業稅；耕地既收其正賦，則不再稅田畝；居民則住宅人口二稅並除；運貨則「入口」「出口」「通過」三稅一體撤消，關卡之設，僅爲詰察奸宄已也。當時列國戰事紛起，政府用度浩繁，諸侯已不復行古代單稅制；關卡之設，亦全爲征稅，故孟子常肆口痛論以非之。

「古之爲關也，將以禦暴；今之爲關也，將以爲暴。」（盡心篇下）

「今之事君者曰：『我能爲君辟土地，充府庫。』今之所謂良臣，古之所謂民賊也。君不鄉道，不志於仁，而求富之，是富桀也。」（告子篇下）

「求也爲季氏宰，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。」（離婁篇上）

孟子政策，其注重薄稅富民，既如上述。然一旦國用不足，不知將何法補救之。關於此層，孟子似主張：平時則政府儉約節流，有事則略征臨時稅。故曰，「賢君必恭儉禮下。」又曰，「恭者不侮人，儉者不奪人。」（離婁篇上）蓋儉則用足，故不重稅以奪民也。又曰，「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。」（盡心篇下）趙岐注：「國有軍旅之事，則橫興此三賦也。」國有軍旅之事，其急極矣，然孟子猶以此三種臨時征爲不可盡用，宜擇其較重要急需者偶施之。非不顧軍事勝敗也，蓋恐人民餓死流離也。用是觀之，孟子之政治，固無往而不用其仁民之旨矣。

（D）役時 所謂役時，即役使人民當於農事閒暇之時。蓋耕地雖足，賦稅雖薄，倘農事正在忙急之際，忽政府徵工建築，或徵兵對外撻伐，則農作必頓遭荒廢。如是雖無水旱害蟲之災，結果農場仍歸荒蕪。故政府役民，宜限定在農事閒暇時，則農產豐盈，可計日待矣。故曰，「不違農事，穀不可勝食也。」又曰，「百畝之田，勿奪其時，數口之家可以無飢矣。」又曰，「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。」（並見梁惠王篇上）統治者只要勿妨害農時，則農民自能努力耕作，將見家家菽

粟如水火之豐盈。否則指日待穫之秀苗，頓因政府徵役而荒蕪，一切制產薄稅之效，歸於徒然矣。

(E)補發 雖然，徵役，人事也，尚可規定政府役民以時；水旱害蟲，天災也，則未易以人力限制焉。故遇旱乾水溢，或蝗羣厲至，農民仍不免飢餓流離。此時，政府當以倉廩所存之粟，救濟災區。視災荒情形之輕重，或全區振發，或酌量補助。每歲收穫之後，及播種之初，政府均須派員或國君親自出巡，視察農民生活情形，其不足者，皆須補助之。如是，則王政之下無凍餒之民矣。

「天子適諸侯曰巡狩。巡狩者，巡所守也。諸侯朝於天子曰述職。述職者，述所職也。無非事者，春省耕而補不足，秋省斂而助不給。夏諺曰：『吾王不遊，吾何以休？吾王不豫，吾何以助？』一遊一豫，爲諸侯度。」（梁惠王篇下）

春秋二省，不拘豐年凶歲，均須行以爲常。若遇凶荒，恐國君未及出巡，民饑已將難受，則郡邑大夫須將所治災區情形呈報中央，請急發粟。若中央不依所請，則大夫當辭官而去，不得坐視民飢而死。

孟子之平陸，謂其大夫曰：「子之持戟之士，一日而三失伍，則去之否乎？」曰：「不待三。」「然則子之失伍也亦多矣。凶年饑歲，子之民老羸轉於溝壑，壯者散而之四方者幾千人矣。」曰：「此非距心之所得爲也。」曰：「今有受人之牛羊而爲之牧之者，則必爲之求牧與芻矣，求牧與芻而不得，

則反諸其人乎？抑亦立而視其死與？」曰：「此則距心之罪也。」（公孫丑篇下）

國君只知充倉廩，享受個人物質快樂，不知振發饑民，是猶率禽獸而食人，無異以刃而殺其民也。

「狗彘食人食而不知檢，塗有餓莩而不知發。人死，則曰『非我也，歲也。』是何異於刺人而殺之，曰『非我也，兵也。』」（梁惠王篇上）

梁惠王曰：「寡人願安承教。」孟子對曰：「殺人……以刃與政，有以異乎？」曰：「無以異也。」

曰：「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？」仲尼曰：「始作俑者，其無後乎！」為其象人而用之也。如之何其使斯民飢而死也？」（同上）

凶年饑歲，政府應負賑濟之責。若國君不盡此責，或大夫有司不以荒災情形報告於君，發粟賑濟，則人民對政府，亦可不負其盡忠之義務。

鄒與魯鬪。穆公問曰：「吾有司死者三十三人，而民莫之死也。誅之，則不可勝誅；不誅，則疾視其長上之死而不救。如之何則可也？」孟子對曰：「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。君無尤焉。」（梁惠王篇下）

由上制產薄稅補發等意思以觀，則知孟子王政中之保民政策，其中心全在富裕民生一層；而富裕民生之道，又全在保護農業一層。蓋當時社會，尙無工業可言，政府及人民經濟之來源，皆全靠農業生產。故孟子之保民政策，亦只有農業政策，而無其他商業工業等政策焉。

（乙）教民 民「既富」矣，於是「教之」之道不可缺矣。蓋既富則益有賴乎教育以引歸於善之必要；亦唯既富而後益有教而引歸於善之可能。故曰：

「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。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？」（梁惠王篇上）

此言衣食足然後可教以爲善；若救死不暇，將何力以治禮義？故孟子王政中「富之」之策，可視爲「教之」之策之預備的階段。

子適衛，冉有僕。子曰：「庶矣哉！」冉有曰：「既庶矣，又何加焉？」曰：「富之。」曰：「既富矣，又何加焉？」曰：「教之。」（論語子路篇）

孔子建國大綱中之「庶」「富」「教」三層階段，亦似「富之」爲「教之」之預備階段，與孟子先「樂歲終身飽」而後「驅而之善」之策，其步驟全同。蓋孔子之學，本一系相承，孟子之政策，特本孔子而詳衍之耳。

夫民富既爲民教之預備階段，則民雖富矣，王政尙未完成也。故曰「養生喪死無憾，王道之始也。」明言王道之始，則民生富裕僅視爲王道之始基可知矣。民生富裕，而復教以禮義，於是王道終於完成矣。

「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，殫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。」（梁惠王篇上）

老者衣帛食肉，長幼無凍餒之虞，於是養生之道無憾矣。民知孝悌，老者不勞作於野，而禮義之教亦成矣。養生無憾，禮教完成，則王道之體已備，故曰「然而不王者，未之有也。」由此段內容，可知孟子之保民政策，不過使老者衣食較美，長幼得免飢寒之痛，俾易於從善，非欲擴張國家經濟，以爲充府庫厚武力之預備也。其教育方針，亦不過使民識禮義，知孝悌，善服從，守秩序，以禮義爲代法律之具，非欲爲發

達民族學術，普遍民族智識計也。蓋孔孟之理想政治，但期天下太平無事，民知禮讓而不爭，下知服從而亂，已極滿足。故其教育原則，亦但曰「明倫」「存善」以期別乎禽獸之全無理性耳。

「設爲庠序學校以教之。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。人倫明於上，小民親於下。」（滕文公篇上）

「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，使契爲司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」（同上）

蓋儒家反對刑罰殘忍之事，故欲以禮義代替法律，使人民皆知恥而不爲違禮非義之行，皆遵守倫紀而不作犯上叛亂之事。此孟子之教育方針所以全著重於明倫之講習，及親上服從等行爲之養成也。

（丙）同樂 孟子雖謂政府人員應統治平民，平民則應負納稅養政府人員之責，然此是分工性質，非謂人民爲帝王奴隸，應負絕對服從供養之責也。故曰：「有大人之事，有小人之事……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。」（滕文公篇上）此種分工結果，將君民兩受福利，即人民得政府仁愛保育，政府獲人民供養擁護。故統治者苑囿田獵鼓樂等快樂，當與人民共同享受，則人民必感悅仁恩而誠心愛戴政府矣。

齊宣王問曰：「文王之囿，方七十里，有諸？」孟子對曰：「於傳有之。」曰：「若是其大乎？」曰：「民猶以爲小也。」曰：「寡人之囿，方四十里，民猶以爲大，何也？」曰：「文王之囿，方七十里，芻蕘者往焉，雉兔者往焉，與民同之，民以爲小，不亦宜乎？臣始至於境，問國之大禁，然後敢入。臣聞郊關之內，有囿方四十里，殺其麋鹿者，如殺人之罪，則是方四十里爲阱於國中，民以爲大，不亦宜乎？」（梁惠王篇上）

「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。」

（同上）

王曰：「王政可得聞與？」對曰：「昔者文王之治岐也，耕者九一，仕者世祿，關市譏而不征，澤梁無禁，罪人不孥。老而無妻曰鰥，老而無夫曰寡，老而無子曰獨，幼而無父曰孤。此四者，天下之窮民而

無告者。文王發政施仁，必先斯四者。詩云：『嗇矣富人，哀此癯獨！』王曰：『善哉言乎！』曰：『王如善之，則何爲不行？』曰：『寡人有疾，寡人好貨。』對曰：『昔者公劉好貨。』詩云：『乃積乃倉，乃裹餼糧。于橐于囊，思戢用光。弓矢斯張，干戈戚揚，爰方啓行。』故居者有積倉，行者有裹糧也，然後可以爰方啓行。王如好貨，與百姓同之，於王何有？』王曰：『寡人有疾，寡人好色。』對曰：『昔者大王好色，愛厥妃。』詩云：『古公亶父，來朝走馬。率西水滸，至于岐下。爰及姜女，聿來胥宇。』當是時也，內無怨女，外無曠夫。王如好色，與百姓同之，於王何有？』(同上)

胡適中國哲學史大綱謂孔孟政治哲學，有一個根本不同之處：『孔子講政治的中心學說是『政者，正也。』他的目的，只要『正名』『正己』『正人』以至於『君君臣臣父父子子』的理想的那治。孟子論政治，不用孔子的『正』字，卻用墨子的『利』字。但他又不肯公然用『利』字，故用『仁政』兩字。他對當時的君主說道：『你好色也不妨，好貨也不妨，好田獵也不妨，好游玩也不妨，好音樂也不妨。但是你好色時，須念國中有怨女曠夫；你好貨時，須念國中窮人的飢寒；你出去打獵作樂游玩時，須念國中的百姓有父子不相見兄弟妻子離散的痛苦。總而言之，你須要能善推其所爲，你須要行仁政。』這是孟子政治學說的中心點。這可不是孔子『正』字的政治哲學了。若用西方政治學的名

詞，我們可說孔子的是『爸爸政策』，孟子的是『媽媽政策』。爸爸政策要人正經規矩，要人有道德；媽媽政策要人快活安樂，要人享受幸福。胡氏此段說話，區別孔孟此種不同之點，至爲明晰。孟子之意，既不如孔子視統治者自身行爲有模範民衆之性質，故國君只要好仁，則雖女色貨財遊樂之好，亦所不避。惟孟子此種說話，除根於彼視民爲「人」一念外，尙含其他兩層意思：一，孟子在齊，極有意齊宣聽行其言，故好色好貨，本屬「重小體，從嗜飲」，非孟子所願倡之事，然爲引齊宣行「致天下之民舉安」之大業故，寧曲回護其推諉之言而順導之。「好色好貨無傷」之勸時君，僅對齊宣偶一言之，蓋此故也。其次，與民同樂之政策，孟子意本重使民衆對政府發生濃厚感情，因而誠心歸向，終於完成其王天下之大業。故曰，「與百姓同樂則王矣。」又曰，「與百姓同之，於王何有？」又曰，「舉欣欣然有喜色而相告……此無他，與民同樂也。」又曰，「樂民之樂者，民亦樂其樂；憂民之憂者，民亦憂其憂。樂以天下，憂以天下，然而不王者，未之有也。」（梁惠王篇下）與民同樂，則民亦欣然同情其樂；憂民之憂，則政府有急事時，民亦如子來之赴其難。此種「愛人者人恆愛之」互爲因果之兩利政策，在人民方面，則得政府仁政恩澤廣被，在政府方面，則得民衆誠服歸向，以完成王政大業。關於此層，本章第五節尙有較詳之論述，此處從略。

## 第二節 因先

所謂「因先」者，明言之，即爲政者當依照先代聖王既成之典章法制以治其國也。蓋先代聖王竭其聰明才力經驗造成之典章法制，猶名醫經驗之良方，後人正可藉其專門獲驗之準則施用，以收事半功倍之效。故曰，「爲政不因先王之道，可謂智乎？」至所謂先代聖王者，蓋指堯舜湯文而言；其典章法制，即指四君所行之仁政也。

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。故曰，『徒善不足以為政，徒法不能以自行。』詩云：『不愆不忘，率由舊章。』遵先王之法而過者，未之有也。聖人既竭目力焉，繼之以規矩準繩，以為方員平直，不可勝用也。既竭耳力焉，繼之以六律正五音，不可勝用也。既竭心思焉，繼之以不忍人之政，而仁覆天下矣。故曰，『爲高必因丘陵，爲下必因川澤。』爲政不因先王之道，可謂智乎？」（離婁篇上）

「規矩，方員之至也；聖人，人倫之至也。欲爲君，盡君道；欲爲臣，盡臣道；二者皆法堯舜而已矣。不

以舜之所以事堯事君，不敬其君者也；不以堯之所以治民治民，賊其民者也。」（同上）

孟子之意，以爲治國之道，當遵先王之法；先王之法，卽堯舜所以治其民之仁政。是則孟子之政治策略，殆可謂爲傳統的，因襲的矣。蓋其所道之仁政，似卽指堯舜之遺法舊章而言也。雖然，此殆未易論也。韓非顯學篇曰：「孔子墨子俱道堯舜，而取舍不同；皆自謂眞堯舜。堯舜不復生，將誰使定儒墨之誠乎？」其實，豈但孔墨所道不同卽孔孟所言，亦未盡符也。孔子曰：「無爲而治者，其舜也與？夫何爲哉？恭己正南面而已矣。」（論語衛靈篇）而七篇所記舜之爲治，則曰「流共工于幽州，放驩兜于崇山，殺三苗于三危，殛鯀于羽山，四罪而天下咸服。」（萬章篇上）是一以舜如規矩端坐之木偶，一以舜如大刀闊斧之英雄，諸賢並道先聖，而先聖之面目，各人言之不同。譬之繪盤古亞當之容者，其美醜灑豐，常由繪師之意匠以成。蓋人情賤近貴遠，是以學者道古非今。並世之人，言雖善亦不足致信，故必依託前賢爲重。墨家之道禹，道家之言黃老，農家之奉神農，儒家之稱堯舜，皆職是故也。康有爲謂此爲「託古改制」，其言至爲有理。欲施行個人之理想政治，建立個人之理想制度，不能不藉重於先王名字，以取信當時，故託古之技不能不權以行焉。孟子政治策略，雖不能謂爲憑空臆撰，大旨皆秉孔會一派儒者之傳而詳衍之。然因時勢需要不同，其詳衍結果，既與孔子常相異趣，因而其理想中之堯舜，亦不能盡同焉。由此可

知孔孟口中之堯舜，亦猶道家口中之黃老，農家口中之神農，大半屬理想的，非事實的。更由此可知孟子口中之仁政，不但對堯舜湯文爲託古的，即對孔子亦非純傳統的矣。

試披檢七篇，可知孟子於堯舜則極描其人格道德之偉大，於文王則多敘其愛民養老之政績，於湯武則詳述其弔民伐罪之功勳。

「孔子曰：『大哉！堯之爲君，惟天爲大，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？」（滕文公篇上）

「當堯之時，天下猶未平，洪水橫流，汜濫於天下，草木暢茂，禽獸繁殖，五穀不登，禽獸逼人，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，瀕濟漯而注諸海，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。」（同上）

孟子曰：「天下大悅而將歸己，視天下悅而歸己，猶草芥也，惟舜爲然。不得乎親，不可以爲人，不順乎親，不可以爲子。舜盡事親之道而瞽瞍底豫，瞽瞍底豫而天下化，瞽瞍底豫而天下之爲父子者定：此之謂大孝。」（離婁篇上）

孟子曰：「禹惡旨酒而好善言。湯執中，立賢無方。文王視民如傷，望道而未之見。武王不泄邇，不忘遠。」（離婁篇下）

萬章問曰：「宋，小國也，今將行王政，齊楚惡而伐之，則如之何？」孟子曰：「湯居亳，與葛爲鄰。葛伯放而不祀，湯使人問之曰：『何爲不祀？』曰：『無以供犧牲也。』湯使遺之牛羊，葛伯食之，又不以祀。湯又使人問之曰：『何爲不祀？』曰：『無以供粢盛也。』湯使亳衆往爲之耕，老弱饋食，葛伯率其民要其有酒食黍稻者奪之，不授者殺之，有童子以黍肉餉，殺而奪之。書曰：『葛伯仇餉。』此之謂也。爲其殺是童子而征之，四海之內皆曰：『非富天下也，爲匹夫匹婦復讎也。』湯始征，自葛載，十一征而無敵於天下。東面而征，西夷怨，南面而征，北狄怨。曰：『奚爲後我？』民之望之，若大旱之望雨也。歸市者弗止，芸者不變。誅其君，弔其民，如時雨降，民大悅。書曰：『徯我后，後來其無罰。』有攸不爲臣，東征，綏厥士女。匪厥玄黃，『紹我周王見休，惟臣附於大邑周。』其君子實玄黃於匪，以迎其君子；其小人簞食壺漿以迎其小人。救民于水火之中，取其殘而已矣。大誓曰：『我武維揚，侵于之疆，則取于殘，殺伐用張，于湯有光。』不行王政云爾；苟行王政，四海之內皆舉首而望之，欲以爲君，齊楚雖大，何畏焉？」（滕文公篇下）

孟子曰：「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，則仁人以為己歸矣。」

（盡心篇上）

「昔者文王之治岐也，耕者九一，仕者世祿，關市譏而不征，澤梁無禁，罪人不孥。老而無妻曰鰥，老而無夫曰寡，老而無子曰獨，幼而無父曰孤。此四者，天下之窮民而無告者。文王發政施仁，必先斯四者。」詩云：『嗇矣富人，哀此癯獨！』」（梁惠王篇下）

### 第三節 用賢

「遵先王之法，」則政治有所準則矣。雖然，「徒善不足以爲政，徒法不能以自行，」必有道德崇高之賢士焉，然後能將先王遺法奉行而無弊，必有專門之政治家焉，然後能將先王善政實施而有功。蓋孟子政治，非獨須善法，且須得善人。善法猶精美機器，善人猶良好機師。二者相需爲用，缺一不可。故曰：「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。」離婁、公輸、師曠、堯舜，專門人才也。規矩、六律、仁政、優良工具也。是孟子政治，既非

「唯法，」亦非「唯人，」乃人法二元相需者也。故欲天下邛治，第一須遵先王仁政，第二須用賢能之士以施行此仁政。有後者而無前者，則無所遵循，如大海中無舵之舟，「雖有仁心仁聞，而民不被其澤，不可法於後世；」有前者而無後者，則不知施使之方，雖有精良機器，將等於無用，或且反以傷人。故曰：

「是以惟仁者宜在高位。不仁而在高位，是播其惡於衆也。」（離婁篇上）

又曰：

「不信仁賢，則國空虛。」（盡心篇下）

又曰：

「賢者在位，能者在职。國家閒暇，及是時，明其政刑，雖大國必畏之矣。」（公孫丑篇上）

國無仁賢則空虛，賢能在位則大國畏，可知賢才與國家關係之重大。蓋有精美機器而無優良機師，其機器之精美徒然也。今世政治，競言西法優長，然西法行於彼邦者，收效宏鉅，而行於吾國者，百弊叢生，依孟子意，則謂爲「有善法無善人」焉可也。

欲國家得賢能之士，將用何法？在孟子意，本主張採用堯舜禪讓制。其法：於第一任賢王將老時，預訪朝野得一新賢能之士，任之爲相，繼則使攝行天子事，終於將帝位禪讓於此新賢士而爲第二任首

席執政焉。此法本類於近世民主總統選舉制。惟其選舉法，不由人民投票，而由舊任直接讓與。此種讓與，在孟子以爲其性質與「私相授受」不同，蓋第一須以民心歸向爲準，第二則冥冥中尙有天意操縱之也。

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，諄諄焉命之乎？」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。』」舜相堯二十有八載，非人之所能爲也，天也。堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南；天下諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜，訟獄者，不之堯之子而之舜，謳歌者，不謳歌堯之子而謳歌舜，故曰：『天也。』夫然後之中國，踐天子位焉。而居堯之宮，逼堯之子，是篡也，非天與之也。太誓曰：『天視自我民視，天聽自我民聽，』此之謂也。」（萬章篇上）

孟子所謂天意，原屬一種理想的最高權力與意志。此種權力意志，本無具體迹象可徵，故彼以爲「天視自我民視，天聽自我民聽。」是以天意爲由民意表現，則其所謂「天意」者，實卽一種民意也，不過假名「天意」耳。孟子之理想政治，頗以減削君權爲旨，故彼對於用武力爲私利、違民意之佔有大位者，均極口反對。惟其所謂民意者，亦無何等具體之標準與表現辦法，只以爲「使之主事而事治，百姓安之。」卽視爲民意既歸而已。同時爲避免鬪爭起見，又謂雖民與之，尙有天意存焉，非純人力之所能也。因此，孟子之選賢法，既非「唯民」亦非「唯天」，乃以民意爲本，以天意完成之，蓋天人二元者也。惟其爲天人二元，故既主張君位禪讓制，而夏后氏將禪讓制推翻，改爲君位世襲制，彼亦同樣贊成，以爲禪讓制也好，世襲制也好，總之「天也，非純人力之所能也。」

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〕之久〔遠〕近，其子之賢不肖，皆天也，非人之所能爲也。莫之爲而爲者，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。繼世而有天下，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，其義一也。』

其義一者，朱子集注曰：『或禪或繼，皆天命也。』惟其須由天命，不但人力，故周孔雖聖而不有天下，益伊雖賢，亦僅爲首相而已。今世言選舉之條件有二：曰「金錢」，曰「運動」。而孟子之條件，則不若是之低下也，曰「道德」，曰「民意」，曰「天命」。合此三者條件，則民主君主，其義一也。

雖然，君位既世襲，而子孫未必每代皆賢，如是，仁政之實施，豈不將因而發生阻礙？孟子以爲此仍適用其選賢制。蓋無論爲禪讓，爲世襲，政府之當選求在野賢士以執大政則一也。政府既得賢士，卽以全國大政付託之，則國君雖未必賢，亦無礙乎仁政之實施也。且有大德者，能格正君心之非，君正則自政府以下皆當隨之而日善矣。孟子此種理想的任賢制，頗類於今世君主立憲內閣制。惟孟子僅具此理想之輪郭，未能如今世立憲政治之有詳細辦法耳。

孟子見齊宣王曰：『爲巨室，則必使工師求大木。工師得大木，則王喜，以爲能勝其任也。匠人斲

而小之，則王怒，以爲不勝其任矣。夫人幼而學之，壯而欲行之，王曰：『姑舍女所學而從我，』則何如？今有璞玉於此，雖萬鎰，必使玉人雕琢之；至於治國家，則曰：『姑舍女所學而從我，』則何以異於教

玉人雕琢玉哉？」（梁惠王篇下）

此章，孟子以建築治玉比治國。言世間一切工作，皆須依靠專家，政治亦莫能外此。故以齊王不信任賢士爲可異。從來世襲之君，有賢士未必能選求，能選求未必能信任，能信任又未必能專久。孟子之選賢主義，在其所仕之齊，既足呈現破綻。蓋齊王好文學游說之士，置稷下館以養之，士之不治而列官受祿賜第者七十餘人。然其爲人，多欲而喜自用，好臣其所教，而不好臣其所受教，所選賢士，皆僅以點綴齊國門面，非有信任以政治之意也。然則用賢之旨固是，如何而後可使國君必用賢而收實效，則孟子固未嘗擬有具體辦法矣。

孟子曰：「人不足與適也，政不足問也，惟大人爲能格君心之非。君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正。一正君而國定矣。」（離婁篇上）

孟子之去齊也，淳于髡以齊無賢士譏孟子。蓋齊如有賢士，則齊君之心早既正，而齊國之政亦早既定矣。故曰：「是故無賢者也，有則髡必識之。」（告子篇上）雖然，選賢之制雖未完善，而選賢之旨則不可非

也。觀於今世之中國，仿效西法而弊竇叢生，則孟子「徒法不能以自行」之言，固不僅適爲當時之政治鍼矣。

孟子以爲從來政府所以小人多而賢人少者，一因國君不殷勤求賢；二則賢人以道自重，不肯枉己求人。有此二因，所以從來在野未嘗無賢人，而在朝充斥纍纍者，則大抵小人也。是故欲國家邦治，當先選求賢士；而選求賢士之道，當以敬禮迎之，以敬禮養之，更以敬禮事之，最後則授以國之大政，而專誠任之，如此，則賢者樂爲所用矣。

孟子曰：「古之賢王，好善而忘勢。古之賢士，何獨不然？樂其道而忘人之勢，故王公不致敬盡禮，則不得亟見之。」（盡心篇上）

王公致敬盡禮，此王公之知尊賢者也，於是而賢士肯出而見王公矣。雖然，徒致敬盡禮而見之，尙非國君尊賢之道也。國君尊賢之道，必授以國之大政，使仁覆被於天下，然後得尊賢之實也。

「晉平公之於亥唐也，入云則入，坐云則坐，食云則食；雖蔬食菜羹，未嘗不飽，蓋不敢不飽也。然終於此而已矣，弗與共天位也，弗與治天職也，弗與食天祿也。士之尊賢者也，非王公之尊賢也。」（萬

章篇下）

「繆公之於子思也，亟問，亟餽鼎肉。子思不悅，於卒也，標使者出諸大門之外，北面稽首再拜而不受，曰：『今而後知君之犬馬畜伋。』蓋自是臺無餽也。悅賢不能舉，又不能養也，可謂悅賢乎？……堯之於舜也，使其子九男事之，二女女焉，百官牛羊倉廩備，以養舜於畎畝之中，後舉而加諸上位，故曰『王公之尊賢者也。』」（同上）

孟子以爲古來能盡選賢尊賢之道者，莫過堯舜二帝，故其視二帝禪讓事，爲政治上最高貴之模範的行爲焉。

「舜尙見帝，帝館甥於貳室，亦饗舜，迭爲賓主，是天子而友匹夫也。用下敬上，謂之貴貴；用上敬下，謂之尊賢。貴貴尊賢，其義一也。」（萬章篇下）

「堯以不得舜爲己憂，舜以不得禹皋陶爲己憂……分人以財謂之惠，教人以善謂之忠，爲天下得人者謂之仁。是故以天下與人易，爲天下得人難。」（滕文公篇上）

正惟賢士難致，故欲圖邦治之君，常汲汲然以賢士未得爲憂。苟既得之，卽致敬盡禮以受教矣。

「故將大有爲之君，必有所不召之臣，欲有謀焉，則就之。其尊德樂道，不如是不足與有爲也。故湯之於伊尹，學焉而後臣之，故不勞而王。桓公之於管仲，學焉而後臣之，故不勞而霸。今天下地醜德

齊，莫能相尙，無他，好臣其所教，而不好臣其所受教。」（公孫丑篇下）

戰國之世，諸侯競興養士招賢之風。然當時所謂士者，大抵權術詭辯智士；所謂養者，亦不過車馬酒肉豢養。依孟子意，則彼輩固士而非士，養非所養，直一大羣流氓集合耳。故常慨然以齊人畜妾乞食故事刺喻當日政客之卑鄙的生活。而彼之難仕於時，與其理想的尊賢制似亦不爲無關也。

#### 第四節 輕君

孔子政策，對內則注重中央政府威信，對外則主張抗驅外族侵陵。孟子政策，則轉而着力於得民心，以圖政局之統一，故倡爲伸民權抑君權以致王業之說。孟子之生，距孔子僅一百餘年，而其政治思想進步，似視其人性之研究尤突飛猛進。此雖可謂爲因於時代的關係，然其識見超越，及其人性論認人類爲平等的同具善質，當亦一重大之原因也。

君權低降，臣權亦與民權一致提高。孟子理想中之君臣關係，幾爲平等對立的。臣雖當服從其君，盡忠其職，然非如奴之於主，須負絕對服從義務。但如技師之於廠主，爲雇傭性質。即廠主則盡廠主之道，以優禮技師，技師則竭技師之能以服役於廠務而已。故曰，「欲爲君，盡君道；欲爲臣，盡臣道；二者皆

法堯舜而已矣。」蓋政治猶一種建築工程，君臣各司其事，各盡其職，而天下治矣。

孟子見齊宣王曰：「爲巨室，則必使工師求大木。工師得大木，則王喜，以爲能勝其任也……今有璞玉於此，雖萬鎰，必使玉人雕琢之。」（梁惠王篇下）

言治國猶爲巨室，以得政治專家爲臣以共治之，而後其國可得而治也。

孟子之平陸，謂其大夫曰：「子之失伍也，亦多矣。凶年饑歲，子之民老羸轉於溝壑，壯者散而之四方者幾千人矣……今有受人之牛羊而爲之牧之者，則必爲之求牧與芻矣。求牧與芻而不得，則反諸其人乎？抑亦立而視其死與？」（公孫丑篇下）

言臣受君委任而治民，猶牧人受場主雇傭而牧其畜，當盡力服役，不得放棄責職而不顧也。

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。（梁惠王篇下）

言國之不治，不但臣當負咎，君亦共分之。此種君臣同等看待，視君臣同爲政府職員，但以君爲較高一級職員者，實孟子理想政制中之特色也。後世讀孟子者，多不明此義；惟清初黃宗羲對此，特爲明瞭，其所著明夷待訪錄置相篇中有言：

「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。』蓋自外而言之，天子之去公，猶公侯伯子男之遞相去；自內而言之，君之去卿，猶卿大夫士之遞相去，非獨至於天子遂截然無等級也。」

君之於臣，不過高一級官階耳，猶卿高於大夫一級，大夫高於士一級；並非如主之於奴，有上下兩級之截然劃分也。黃氏之言，其旨與孟子同，惟意則視孟子更爲顯露。

臣之於君，既爲雇傭性質，故其雇傭期滿，職責即可告卸。若受國君之養，不受其祿，但居賓師之位，則對其國政治，仍可負責任也。

孟子謂蚺鼃曰：「子之辭靈丘而請士師，似也，爲其可以言也。今既數月矣，未可以言與？」蚺鼃諫於王而不用，致爲臣而去。齊人曰：「所以爲蚺鼃則善矣，所以自爲則吾不知也。」公都子以告曰：「吾聞之也，有官守者，不得其職則去；有言責者，不得其言則去。我無官守，我無言責也，則吾進退，豈不綽綽然有餘裕哉？」（公孫丑篇下）

朱子集注：「孟子居賓師之位，未嘗受祿，故其進退之際，寬裕如此。」

曾子居武城，有越寇。或曰：「寇至，盍去諸？」曰：「無寓人於我室，毀傷其薪木。」寇退，則曰：「脩」

我牆屋，我將反。」寇退，曾子反，左右曰：「待先生如此其忠且敬也，寇至，則先去以爲民望，寇退則反，殆於不可。」沈猶行曰：「是非汝所知也。昔沈猶有負芻之禍，從先生者七十人，未有與焉。」子思居於衛，有齊寇。或曰：「寇至，盍去諸？」子思曰：「如伋去，君誰與守？」孟子曰：「曾子子思同道。」曾子師也，父兄也；子思臣也，微也。曾子子思易地則皆然。」（離婁篇下）

地位職責不同，則所負任務自異。社會之進步與安全，即在各人能盡其所應盡職責，不相侵犯而已。

禹稷當平世，三過其門而不入，孔子賢之。顏子當亂世，居於陋巷，一簞食，一瓢飲，人不堪其憂，顏子不改其樂，孔子賢之。孟子曰：「禹稷顏回同道：禹思天下有溺者，由己溺之也；稷思天下有飢者，由己飢之也，是以如是其急也。禹稷顏子易地則皆然。」（離婁篇下）

士、師、臣，三者地位不同：士以求學爲本職，師以教育爲本職，臣以治國爲本職。本職不同，則所盡之責自異。故顏曾不赴國難，非不忠也，職責與禹稷子思不同也。使顏曾而居禹稷子思之位，則亦急赴國難矣。近世國家主義者，以外敵入寇時，一切國民皆須負保境守土之責。然孟子之意，則似不以此爲然。彼以爲保境守土，尙有直接負責之政府人員及軍事當局；專門技師學校教育家等，宜仍舊盡力其專門職

責，勿以國難擾及其文化上之重要工作也。孔子言「不在其位，不謀其政」，曾子引易艮卦象辭「君子思不出其位」之語以釋之，言君子只在己職分內事竭盡其力爲之，職分外事則不必越俎代庖也。孔孟之學，皆重嚴別人己職分，即人人須認明自己所處地位，及其應負權責。故曰：「有大人之事，有小人之事。」（滕文公篇上）又曰：「欲爲君，盡君道；欲爲臣，盡臣道。」（離婁篇上）明言之，即國君盡主治國事之責，人臣盡分治國事之責，士農工商軍各盡讀書耕種製造貿易守土之責。人人盡職分內事，人人不侵越他人權責，分工合作，庶事之治，胥賴是矣。孔子所主張之正名分，所謂「君君臣臣父父子子」之道，亦即各盡本分職責，使在各種名稱下之人們，皆能名副其實而已。故曰：「君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸？」（論語顏淵篇）孔孟此種「君君臣臣」——「各盡厥職」之理想的政治，在過去中國歷史上，雖似短期間嘗偶現之，然「君不君，臣不臣」之紛亂現象，總佔全部史頁之大段。此數十年來，政局顛簸，執政者荒其政而營私利，防邊者棄其邊而事內爭，讀書者廢其學而談救國。此種現象，依孔孟之意言之，殆可稱爲「政不政，軍不軍，學不學」。蓋各棄厥職，各侵越他人之職，在各種名稱下之人們，既皆名不副實矣。故欲撥亂而反諸正，亦不外先從嚴別人己權責著手，使國人皆認清自己所處地位，及所應盡職責，不相侵越，不自曠棄。如是，執政者盡其執政之道，防邊者盡其防邊之責，讀書

者守其讀書之分，所謂政治上軌道者，其斯之謂矣。

孔子之政治，尙含濃厚之尊王意味，故曰：「君使臣以禮，臣事君以忠。」（論語八佾篇）曰事君以忠，是明言對其人之須盡忠也。孟子理想中之君臣地位，則既帶平等對立性質，故曰：「君盡君道，臣盡臣道。」各盡分內職責，以事爲重，固不必以盡忠於個人爲懷也。

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，則臣事君如寇讎。」王曰：「禮，爲舊君有服，何如斯可爲服矣？」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，如此則爲之服矣。今也爲臣，諫則不行，言則不聽，膏澤不下於民；有故而去，則君搏執之，又極之於其所往，去之日遂收其田里；此之謂寇讎，寇讎何服之有？」（離婁篇下）

此章示君臣地位之對立關係，至爲明顯。君愛臣敬臣，則臣亦愛之敬之；君惡臣賤臣，則臣亦惡之賤之。以報復行爲，施於君臣之間，則其視君臣地位之平等可知矣。惟其間尙微含輕重之差，非絕對的平等，故手足犬馬之待遇，不以手足犬馬反之，而以心腹國人深一層之誼報之。蓋君之於臣，雖爲同等的屬政府職員，惟君之官階高卿一層，猶卿之高大夫一層，大夫之高士一層也。然職位雖各異高低，人格則

一律平等。故當君之待遇不合理時，臣儘可不盡忠其君，或逕辭職位而去。

孟子曰：「無罪而殺士，則大夫可以去；無罪而戮民，則士可以徙。」（離婁篇下）

言國君虐殺臣民，臣民宜及早離去，不必如奴之盡忠其主，寧遭無謂之犧牲而不辭也。

齊宣王問卿，孟子曰：「王何卿之問也？」王曰：「卿不同乎？」曰：「不同，有貴戚之卿，有異姓之卿。」王曰：「請問貴戚之卿。」曰：「君有大過則諫，反覆之而不聽，則易位。」王勃然變乎色。曰：「王勿異也，王問臣，臣不敢不以正對。」王色定，然後請問異姓之卿。曰：「君有過則諫，反覆之而不聽，則去。」（萬章篇下）

貴戚之卿，猶技師兼股東也；異姓之卿，猶純雇員也。純雇員僅有工役契約關係；兼股東者，猶閣員而兼上議院議員，攝操立法行政兩大權，其權力幾駕國君而上之。用是觀之，孟子理想中之政制，其臣權實可謂與君相等，蓋君可罷免臣職，臣亦可以廢立君位也。

齊宣王問曰：「湯放桀，武王伐紂，有諸？」孟子對曰：「於傳有之。」曰：「臣弑其君可乎？」曰：「賊仁者，謂之賊；賊義者，謂之殘。殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」（梁惠王篇下）

君不盡君道，不但貴戚之卿可執行廢立之權；即一切臣屬之得民衆信仰者，亦可取革命手段，誅伐暴

君，自代其位。孟子政治思想，在先秦諸子中，可謂最急進者矣。

鄒與魯鬪，穆公問曰：「吾有司死者三十三人，而民莫之死也。誅之，則不可勝誅；不誅，則疾視其長上之死而不救。如之何則可也？」孟子對曰：「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，君無尤焉。君行仁政，斯民親其上，死其長矣。」（梁惠王篇下）

趙注訓「反」爲「報」。杜預左傳昭二十年「反其讐」注，「反，復也。」此種朋友間恩怨報復之手段，孟子以爲不但臣可施君，卽民衆亦可以之對上。故曰，「樂民之樂者，民亦樂其樂；憂民之憂者，民亦憂其憂。」反言之，卽不樂民樂者，民亦不樂其樂；不憂民憂者，民亦不憂其憂。欲民親上死長，須長上先發政施仁，恩愛其民，然後其民自然以恩愛之道報之。若上不知恤下，則下之不恤上，亦視爲合理之舉。如此，則君民之間，其權力與地位，亦幾躋於平等。

齊人伐燕，勝之。宣王問曰：「或謂寡人勿取，或謂寡人取之。以萬乘之國伐萬乘之國，五旬而舉之，人力不至於此，不取，必有天殃。取之何如？」孟子對曰：「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，則勿取，古之人有行之者，文王是也。」（梁惠王篇下）

是佔取他國城邑地方，亦須視其地民意向背爲取舍之標準。孟子之理想政治，殆可視民意爲一切制設之中心矣。蓋國家大事，大如地方取與，君位傳讓，固須取決民意；卽小如行政用人，與乎重大刑罰等，皆須以民衆公共意見爲判決之資也。

「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，然後可以爲民父母。」（梁惠王篇下）

政府行政司法用人，皆須以國人公意爲本。此種政制，既帶有民治意味。惟所謂國人公意者，其表現方法，孟子未嘗有具體之說明。細玩孟文原意，則所謂「國人皆曰可」者，似指國君探聽全國之輿論言，非謂全國人民皆須出席參預政府之行政司法用人也。故孟子之政治思想，可謂已具全民參政意味，惟未及近世全民政治學說之詳列具體方案耳。然在二千二百年前而有此種急進思想，亦足視爲政治哲學上之珍貴的史料矣。

## 第五節 統一

戰國之世，諸侯紛擾，其原因即在政局不統一。故統一中國政局，實為當日政治問題中心。孟子之王政，其最後鵠的，亦在歸中國而一之。惟其政治以仁愛為造基，反對殘殺之行，故武力統一之策，彼常極力反對之。

魯欲使慎子為將軍。孟子曰：「不教民而用之，謂之殃民。殃民者，不容於堯舜之世。一戰勝齊，遂有南陽，然且不可……徒取諸彼以與此，然且仁者不為，況於殺人以求之乎？君子之事君也，務引其君於當道，志於仁而已。」（告子篇下）

言以武力擴地，殘傷民命，仁者不為。君子但當導君施行仁政，則不必用武，而自收統一之效也。

孟子曰：「有人曰：『我善為陳，我善為戰，』大罪也。國君好仁，天下無敵焉。南面而征，北狄怨，東面而征，西夷怨，曰：『奚為後我？』武王之伐殷也，革車三百兩，虎賁三千人。王曰：『無畏，寧爾也，非敵百姓也。』若崩厥角稽首。征之為言正也，各欲正己也，焉用戰？」（盡心篇下）

孟子以為徒以武力相角，則甲以武來，乙以武禦，丙增其兵，乙加其械，結果徒耗財傷民，天下終於無真

統一之日也。蓋以力服人者，僅迫服於一時，非甘服於永久。故壓力一失，叛反即隨之而興。惟以德服人者，使誠悅歸向，則敵方雖兵精械足，亦將無所爲用也。孟子所言湯武征伐之受犒迎倒戈，即視爲以德代替武力而收統一效果之證例。

「湯始征，自葛載；十一征而無敵於天下。東面而征，西夷怨；南面而征，北狄怨。曰：『奚爲後我？』民之望之，若大旱之望雨也。歸市者弗止，芸者不變。誅其君，弔其民，如時雨降，民大悅。」書曰：『徯我后，後來其無罰。』有攸不爲臣，東征，綏厥士女，匪厥玄黃，『紹我周王見休，惟臣附于大邑周。』其君子實玄黃於匪，以迎其君子；其小人簞食壺漿以迎其小人。救民於水火之中，取其殘而已矣。」（滕文公）

（篇下）

此章與前引我善爲陳章同意。蓋謂湯武統一中國，純用仁政，使敵方高城深池精械，全失效力於無用也。故曰：

「城非不高也，池非不深也，兵革非不堅利也，米粟非不多也，委而去之，是地利不如人和也。故曰，域民不以封疆之界，固國不以山谿之險，威天下不以兵甲之利。得道者多助，失道者寡助。寡助之至，親戚畔之；多助之至，天下順之。以天下之所順，攻親戚之所畔，故君子有不戰，戰必勝矣。」（公孫丑）

篇下

天下所順，謂如湯武出征，天下之民皆望風歸向之；親戚所畔，謂如商紂敗亡，雖有精兵，卒倒戈以資敵人用。孟子之理想的統一政策，只是行仁政後，四海之民皆向往之，不必施殘殺武力，而中國自歸統一也。

「王如施仁政於民，省刑罰，薄稅斂，深耕易耨；壯者以暇日脩其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其長上，可使制梃以撻秦楚之堅甲利兵矣。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。」（梁惠王篇上）

彼，指秦楚等不行仁政之國。言其民將倒戈歸降仁者，是敵方雖備堅甲利兵，然民不爲用，其器反以資仁者，故曰「仁者無敵」也。

「王知夫苗乎？七八月之間旱，則苗槁矣。天油然作雲，沛然下雨，則苗浡然興之矣。其如是，孰能禦之？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，猶水之就下，沛然誰能禦之？」（梁惠王篇上）

在到處皆好殺人用武之時局中，苟有不好殺人，不用武力壓人之統治者出，則民之歸之也，其效如響。

之斯應矣。蓋一方以仁悅之，他方以不仁驅之，故勞少而效則加焉。

「民之歸仁也，猶水之就下，獸之走壙也。故爲淵毆魚者，獺也；爲叢毆爵者，鷓也；爲湯武毆民者，桀與紂也。今天下之君有好仁者，則諸侯皆爲之毆矣，雖欲無王，不可得已。」（離婁篇上）

「且王者之不作，未有疏於此時者也；民之惓惓於虐政，未有甚於此時者也。飢者易爲食，渴者易爲飲。孔子曰：『德之流行，速於置郵而傳命。』當今之時，萬乘之國行仁政，民之悅之，猶解倒懸也。」

故事半古之人，功必倍之，惟此時爲然。」（公孫丑篇上）

戰國之世，戰事紛擾，強者恃力侵弱，大者倚勢吞小。在一般人皆謂欲免滅亡，惟有增加武力一途。在孟子則以爲苟得民心，實無武力增加之需要也。蓋民心者，無形之事；武力者，有形之物。有形之物，可以物禦；無形之事，物不可拘。故曰，「域民不以封疆之界，固國不以山谿之險，威天下不以兵甲之多。得道者多助，失道者寡助。」民心歸向，則兵械薄弱，尙可補充；民心散失，雖有高城深池，將無所用之。故曰，「城郭不完，兵甲不多，非國之災也。田野不辟，貨財不聚，非國之害也。」（離婁篇上）孟子之政治，只患「民心」不歸耳，一切物質上之缺乏，不以爲重也。

「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。」（離

（書篇下）

以善服人，謂徒以己所行爲善，而不顧人民之同情公意。以善養人，指保民教民同樂諸政。欲王天下，必先使民衆心悅誠服。孟子之政治哲學，全著重民「心」方面，故於物「力」方面，常輕薄而蔑視之。

「以力服人者，非心服也，力不贍也。以德服人者，中心悅而誠服也，如七十子之服孔子也。」詩云：

「自西自東，自南自北，無思不服。」此之謂也。」（公孫丑篇上）

引詩爲大雅文王有聲之篇，敘武王居鎬京而四方之民無不歸服之。蓋極言民「心」力量之勝於甲兵戰勝攻取。

「王之所大欲，可知已：欲辟土地，朝秦楚，莅中國而撫四夷也。以若所爲，求若所欲，猶緣木而求魚也。」（梁惠王篇上）

王，齊宣王也。以若所爲，謂如宣王務力不務德之行也。

王曰：「若是其甚與？」曰：「殆有甚焉。緣木求魚，雖不得魚，無後災；以若所爲，求若所欲，盡心力而爲之，後必有災。」曰：「可得聞與？」曰：「鄒人與楚人戰，則王以爲孰勝？」曰：「楚人勝。」曰：「然則小固不可以敵大，寡固不可以敵衆，弱固不可以敵強。海內之地，方千里者九，齊集有其一。以一服

八，何以異於鄒敵楚哉？蓋亦反其本矣。」（梁惠王篇上）

本，謂根本之策，即仁政也。孟子以為徒恃武力，則敵人亦可用武力，齊一而敵人八，將何由以武力取勝哉？故孟子勸齊王不如反本施仁以王天下。

「今王發政施仁，使天下仕者皆欲立於王之朝，耕者皆欲耕於王之野，商賈皆欲藏於王之市，行旅皆欲出於王之塗，天下之欲疾其君者，皆欲赴愬於王，其若是，孰能禦之？」（梁惠王篇上）

天下之民既歸我，則斯民所居之士，亦自然隨而歸我矣。大學所謂「有德此有人，有人此有土，」其旨正同。

由是言之，孟子政治哲學中之「民心，」其重要概可想見矣。

孟子曰：「民為貴，社稷次之，君為輕。是故得乎丘民為天子，得乎天子為諸侯，得乎諸侯為大

夫。」（盡心篇下）

得，謂得其心也。得民心，則民歸之為天子；得天子心，不過封之為諸侯，可徵天子權力遠不及丘民之大。故曰，「民為貴，君為輕。」孟子理想中之政權系統，可列為如下之圖式：——

民

——天子——諸侯——大夫

基右表以觀，益覺孟子政治哲學所含民權意味之濃厚。所缺者，僅抽象地尊重民意，未具體地投票選舉王位耳。

馮友蘭中國哲學史第六章：「依傳統的觀點，則一切政治上經濟上之制度，皆完全爲貴族設。依孟子之觀點，則一切皆爲民設。此一切皆爲民設之觀點，乃孟子政治及社會哲學之根本意思。」  
「一切皆爲民設」此語似須略加討論。

孟子曰：「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。」（離婁篇上）

此章表示孟子意思，極爲明顯：一，失天下者，非武力不足也，失民「心」也。二，得天下者，非以武力得之也，得民「心」也。三，當以何道得民「心」？曰，行尊重民意之仁政，則得之矣。其法卽：「民之所欲者，爲民設之；民之所惡者，爲民去之。」由是可知：「得民心」者，爲「得天下」計也。「爲民設」者，爲「得民心」計也。更明言之：則爲民設者，可視爲得民心之手段也。得民心者，又可視爲得天下之手段也。孟子子重王輕霸，王之異於霸，固不待言。惟王之異於霸者，非目的殊也，手段輒硬不同焉爾。蓋霸者重「力」，故以富強爲先。王者重「心」，故以仁愛爲本。然其最終目的，則皆欲奠國家之安，統政局於一，初非有

爲民爲王之絕異也。

「以力假仁者霸，霸必有大國。以德行仁者王，王不待大。湯以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不贍也。以德服人者，中心悅而誠服也，如七十子之服孔子也。」（公孫丑篇下）

此辨王霸之所以異：霸者用力，王者用德；霸者以力迫民畏服，王者以德感民悅服。其使民服從之手段雖殊，其服從之狀態亦異；然其政策在使民服從，因而收統一之效，則無不同也。白虎通號篇：「王者，往也，天下所歸往也。……霸，猶迫也，把也，迫脅諸侯，把持其政。」風俗通皇霸卷：「王者，往也，爲天下所歸往也。……霸者，把也，駁也，言把持天子政令，糾率同盟也。」二書釋王霸之義，最爲明晰。七篇言仁政之結果，動輒曰「天下王矣」、「天下歸之矣」、「爲政於天下矣」。是所謂仁政者，其最終目的，亦不過使施仁者收統一政局之效耳。

「諸侯有行文王之政者，七年之內，必爲政於天下矣。」（離婁篇上）

「師文王，大國五年，小國七年，必爲政於天下矣。」（同上）

「今天下之君有好仁者，則諸侯皆爲之敵矣，雖欲無王，不可得已。」（同上）

「王如好貨，與百姓同之，於王何有？……王如好色，與百姓同之，於王何有？」（梁惠王篇下）

「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。」（同上）

「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。」（梁惠王篇上）

用是觀之，諸侯所以宜行文王之政者，以其經短期即可收「爲政天下」之效也。所以須憂民之憂與民同樂者，以其可致天下之民歸往也。所以當遵先王法而行保民教民尊賢養老之政者，以其結果「然而不王者未之有也。」然則老者衣帛食肉，黎民不飢不寒，此王政之利於人民方面者也。天下歸往，爲政於天下，此王政之利於國君方面者也。既以益民，復以厚君；既非純爲民，亦非純爲君；君民兩獲福利，此孟子王政之本旨也。

孟子曰：「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爲之氓矣。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，自有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。」（公孫丑篇上）

總之，一切政治經濟上之設施，——井田，薄稅，教民，同樂，用賢，因先……等，在人民方面言之，固可視為獲得優裕生活之善政；而在統治者方面言之，又可視為達到其最後目的之手段。是故孟子之理想政治，驟視之，似其制「一切皆為民設」；然細考之，則尚有為統治者獲取王位之最後的目的焉。譬之營生，生產貿易之業者，其對顧客之一切便利與和善，蓋非純粹為顧客福利計，同時尚有其更大之目的，即「由顧客欣悅以獲取營業上之最大成功」是也。孟子本意，雖不與營業者之心理同，然其政策由「保民愛民重民之設施以達到統治者最後大業」，則與營業者「既便於人復利於己」者，其事不無相同之點焉。

儒家政治思想，自秦漢後，即乏進展。至清初黃宗羲本孟子旨，著明夷待訪錄一書，大申其「黜君權」「為萬民」之說，始明言一切政治上經濟上之制度皆當純為民設。

「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。故

古之人君，量而不欲入者，許由務光是也；入而又去之者，堯舜是也；初不欲入，而不得去者，禹是也。」

（明夷待訪錄原君）

「緣夫天下之大，非一人之所能治，而分治之以羣工。故我之出而仕也，爲天下，非爲君也，爲萬民，非爲一姓也。……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。……嗟呼！後世驕君自恣，不以天下萬民爲事，其所求乎草野者，不過欲得奔走服役之人。」（同上原臣）

「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，思患於未然，以爲之法。然其所謂法者，一家之法，而非天下之法也。是故秦變封建而爲郡縣，以郡縣得私於我也；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。此其法何曾有一毫爲天下之心哉。而亦可謂之法乎？」（同上原法）

黃氏之說，雖本孟子旨而衍之，惟其間有一重要不同之點焉：即孟子之政治，君民互助，兩受福利者也。故曰，「樂民之樂者，民亦樂其樂；憂民之憂者，民亦憂其憂。」明言之，則君爲民謀生活教養之優裕，民歸君擁護其政治勢力之集中。而黃氏之說，則以君臣爲純粹爲民之公役，一切法律政治，皆「爲天下」一爲萬民」而設。故曰，「其人之勤勞，千萬倍於天下之人，而已又不享其利。」「我之出而仕也，爲天

下，爲萬民也。」「一家之法，而非爲天下之法，而亦可謂之法乎？」孟黃此種不同之點，殆由時勢使然。孟子生在戰國之世，政局不一，欲免生民塗炭，唯一之法，即在先統政局而一之，故倡爲非武力之統一政策，使君民互助，兩受福利，而天下國家亦同時獲奠鞏固與安寧焉。黃氏生於君權膨脹，暴君自利以殘民之世，其「勞千倍不享利而爲天下萬民」之說，殆可視爲暴君政治擠壓下之反動的產物也。

## 第三章 行爲哲學

### 第一節 行本

儒家之學，其主體不外「脩身」「治國」之道。故孔孟所言，大半屬脩身治平之事。關於治平方面，既於前章述之，本章即繼而述其脩身等行爲諸原理。

脩身何以重要？孟子以爲人生立身治平諸事，皆造基於脩身。大學云：「身脩而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以脩身爲本。」孟子之意，正與此同。

孟子曰：「人有恆言，皆曰『天下國家。』天下之本在國，國之本在家，家之本在身。」（離婁篇上）  
孟子曰：「言近而指遠者，善言也；守約而施博者，善道也。君子之言也，不下帶而道存焉。君子之

守，脩其身而天下平。」（盡心篇下）

欲天下國家治平，必人人先脩其身。蓋天下國家集人民而成，譬之人體，民猶細胞也，天下國家其全體也。必細胞健全，而後全體由之而精壯。故天下國家非人民皆脩身、善服從、知倫紀、守秩序，則天下國家難得而平治。

立身治平之道，造端脩身；而脩身之道，又以孝弟爲本。蓋脩身之最大目的，在使其人善服從、知倫紀、守秩序，而孝弟者，卽此等大目的之基本課程也。有子曰：「其爲人也孝弟，而好犯上者，鮮矣。不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲仁之本與？」（論語學而篇）爲仁之本，意卽「爲人之本」也。孟子言孝弟之旨，亦與此同。

孟子曰：「事孰爲大？事親爲大。守孰爲大？守身爲大。不失其身而能事其親者，吾聞之矣。失其身而能事其親者，吾未之聞也。孰不爲事？事親，事之本也。孰不爲守？守身，守之本也。」（離婁篇上）

孟子曰：「道在爾而求諸遠，事在易而求諸難。人人親其親，長其長，而天下平。」（同上）

孟子曰：「仁之實，事親是也。義之實，從兄是也。知之實，知斯二者弗去是也。禮之實，節文斯二者是也。樂之實，樂斯二者，樂則生矣。」（同上）

「徐行後長者，謂之弟；疾行先長者，謂之不弟。夫徐行者，豈人所不能哉？所不爲也。堯舜之道，孝弟而已矣。」（告子篇下）

堯舜之道，亦不外由孝弟做起。仁義知識禮樂，人生一切善行，以至治平諸大業，皆可視爲造端於孝弟。故孝弟者，人生脩身之本，亦卽人生一切善行之本也。

## 第二節 重義

人生行爲，何去何從，卽何者當爲，何者不當爲，其間須有一種可依之標準。在功利主義者，以爲一切事之有利益者，可得最大多數最大福利者，則當爲之，否則不必爲也。孟子之意，則頗與此異。彼以爲一切事之最合正義，最富有道德的正氣者，則當爲之，有利與否，不必計也。

萬章曰：「庶人召之役，則往役；君欲見之，召之則不往見之，何也？」曰：「往役，義也；往見，不義也。」

（萬章篇下）

召之役，本苦差也，則不辭其苦；召之見，將有獲仕機會也，則不希其利。萬章疑儒家此種行爲不同於當時游說投機之士，故問其理。孟子曰，此不足異也，蓋儒家重義輕利，合義則不避勞苦，不合義則利雖大

亦不顧也。

陳代曰：「不見諸侯，宜若小然；今一見之，大則以王，小則以霸。且志曰：『枉尺而直尋，』宜若可爲也。」孟子曰：「昔齊景公田，招虞人以旌，不至，將殺之。『志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元。』孔子奚取焉？取非其招不往也。如不待其招而往，何哉？且夫枉尺而直尋者，以利言也。如以利，則枉尋直尺而利，亦可爲與？」（滕文公篇下）

陳代亦不知孟子重義輕利之旨，故替孟子計算，以爲苟屈己一見諸侯，而獲行道機會，是屈小而利大也，何以不爲耶？孟子釋之曰：我非計利者也；苟唯利是計，則雖屈大利小，亦將爲之歟？

「伊尹耕於有莘之野，而樂堯舜之道焉。非其義也，非其道也，祿之天下弗顧也，繫馬千駟弗視也；非其義也，非其道也，一介不以與人，一介不以取諸人。」（萬章篇上）

總之，一切行爲，皆須合乎道義；不合道義，雖天下之祿之大，千駟之馬之富，不以爲利而可欲也。雖一介之微，亦不爲苟且之行以與取於人也。

「昔者曾子謂子襄曰：『子好勇乎？吾嘗聞大勇於夫子矣：自反而不縮，雖褐寬博，吾不懼焉；自反而縮，雖千萬人吾往矣。』」（公孫丑篇上）

趙岐注：「縮，義也。」朱子集注：「縮，直也。」義以直爲道，故縮訓義亦訓直。此孟子述曾子述孔子之意。言大事當前，爲與不爲，視合義與否爲斷耳。如我曲而人直，則人雖弱，我亦讓之；苟人曲而我直，則敵雖千萬人，我亦不避其鋒也。蓋孔曾之意，亦在重義，故不顧敵人強弱，不計事勢成敗，惟以合義與否爲判進止之方針也。

孟子曰：「魚我所欲也，熊掌亦我所欲也，二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。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，故不爲苟得也。死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。」（告子篇上）

敵千萬人而往者，非不知人勝而我將敗也，因義重於生，故明知死而不避也。孔曰「殺身成仁」，孟曰「舍生取義」，一皆明示仁義重於生命。惟其以義重於生命，故禍患之來，不爲苟避；有生可求，不爲偷生。後世如文天祥之殉難，殆可視爲全接受孔孟此種思想而實踐之者也。

一元師張弘範兵濟潮陽，天祥方飯五坡嶺，弘範兵突至，衆不及戰，天祥吞腦子不死。弘範使爲書招張世傑，索之固；乃書所過零丁洋詩與之，其末云：「人生自古誰無死，留取丹心照汗青。」弘範義之，遣使護送至京師。天祥在道，不食，八日不死。世祖遣王績翁諭旨，天祥曰：「國亡，吾分一死矣。」

召入諭之曰：『汝何願？』天祥對曰：『願賜一死足矣。』俄有詔使止，天祥死矣。數日，其妻歐陽氏收其屍，面如生。年四十七。其衣帶中有贊曰：『孔曰成仁，孟曰取義。惟其義盡，所以仁至。讀聖賢書，所學何事？而今而後，庶幾無愧。』（節宋史文天祥傳）

「天地有正氣，雜然賦流形。下則爲河嶽，上則爲日星；於人曰浩然，沛乎塞蒼冥。皇路當清夷，含和吐明庭。時窮節乃見，一一垂丹青。在齊太史簡，在晉董狐筆，在秦張良椎，在漢蘇武節，爲嚴將軍頭，爲嵇侍中血，爲張睢陽齒，爲顏常山舌，或爲遼東帽，清操厲冰雪，或爲出師表，鬼神泣壯烈，或爲渡江楫，慷慨吞胡羯，或爲擊賊笏，逆豎頭破裂。是氣所磅礴，凜烈萬古存。當其貫日月，生死安足論？地維賴以立，天柱賴以尊。三綱實繫命，道義爲之根。嗟予遘陽九，隸也實不力。楚囚纓其冠，傳車送窮北。鼎鑊甘如飴，求之不可得……」（文山先生集正氣歌）

此爲文氏在獄中所作有名正氣歌。千載下讀之，猶覺重義輕生之正氣，凜然壯烈而可歌可泣。所謂浩然塞蒼冥者，語卽本孟子對公孫丑言而衍之。

「敢問何謂浩然之氣。」曰：「難言也。其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其爲氣也，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。」（公孫丑篇上）

此種積集正義而生之浩然正氣，其勢至大至剛，可充塞宇宙之間，維持人類生存，支繫天地樹立。在孟子意，以爲個人生命關係尙小，而維繫宇宙之正義，一旦滅亡，則人將率禽獸食人，繼則人自相食，於是而人類滅矣。故曰：「邪說誣民，充塞仁義。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。」孟子大聲疾呼，提倡仁義，殆卽懼正義淪亡，人類卽隨之而消滅也。

孟子重義輕利之主義，不但用於個人行爲，卽於團體活動，國家廢興，亦以合乎正義爲前提也。

滕文公問曰：「滕，小國也，間於齊楚，事齊乎？事楚乎？」孟子對曰：「是謀非吾所能及也。無已，則

有一焉：繫斯池也，築斯城也，與民守之，效死而民弗去，則是可爲也。」（梁惠王篇下）

國際之間，亦但期合乎正義而已。故一旦外寇來臨，只與民死守勿去；不用卑鄙的陰謀，祕密的訂約，預爲種種聯強壓弱之行，或乞憐強大之間，以圖苟且的偷存也。宋之亡也，元兵窮追厓山，陸秀夫負帝昺投海死；明之終也，儒士守義殉節者累累，然而中國版圖終不免入蒙滿人之手，漢族所存者，僅一部無形可見之正義耳。意者，厥後克復舊物，亦賴此之一部浩然正義未盡滅亡耶？

義之反面，卽爲「私利」。孟子重義，故常反對言利。

孟子曰：「雞鳴而起，孳孳爲善者，舜之徒也。雞鳴而起，孳孳爲利者，蹠之徒也。欲知舜與蹠之分，

無他，利與善之間也。」（盡心篇上）

此所謂利，蓋指爲一家一人之「私利」；所謂善，則指爲最大多數最大幸福之「公利」。孟子反對私利，并「公利」亦不視爲利，而稱之曰「善」。曰「仁義」。蓋恐言公利而私利隨之而競也。彼以爲總之，一切當以「仁義」爲前提，不可計較福利與非福利於其間，致發生許多貪欲鬭爭之流弊也。

孟子見梁惠王，王曰：「叟，不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？」孟子對曰：「王何必曰利？亦有仁義而已矣。王曰何以利吾國，大夫曰何以利吾家，士庶人曰何以利吾身，上下交征利，而國危矣。萬乘之國，弑其君者必千乘之家；千乘之國，弑其君者必百乘之家。萬取千焉，千取百焉，不爲不多矣。苟爲後義而先利，不奪不蹙。未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。王亦曰仁義而已矣，何必曰利？」（梁惠王篇上）

宋牼將之楚，孟子遇於石丘。曰：「先生將何之？」曰：「吾聞秦楚構兵，我將見楚王，說而罷之。」楚王不悅，我將見秦王，說而罷之。二王我將有所遇焉。」曰：「軻也，請無問其詳，願聞其指，說之將何如？」曰：「我將言其不利也。」曰：「先生之志則大矣，先生之號則不可。先生以利說秦楚之王，秦楚之王悅於利以罷三軍之師，是三軍之士樂罷而悅於利也；爲人臣者懷利以事其君，爲人子者懷利以事

其父，爲人弟者懷利以事其兄，是君臣父子兄弟終去仁義懷利以相接；然而不亡者，未之有也。先生以仁義說秦楚之王，秦楚之王悅於仁義而罷三軍之師，是三軍之士樂罷而悅於仁義也；爲人臣者懷仁義以事其君，爲人子者懷仁義以事其父，爲人弟者懷仁義以事其兄，是君臣父子兄弟去利懷仁義以相接也；然而不王者，未之有也。何必曰利？」（告子篇下）。

何以不可言利，而須言仁義？曰：人人懷利，則結果必至互相爭奪；人人懷仁義，則結果人人親上死長。是不言利者，所以避君國公害；言仁義者，所以致君國公利也。是孟子所謂善，所謂仁義，本屬一種公利異名。惟功利主義者，以獲得最大多數最大福利爲前提，初不計其爲合義與否，總之，獲公利則行矣。仁義主義者，則以符合人道，不違良心爲先，若多數福利，不過視爲附帶而生之應有的善果耳。譬如墨子，功利主義者也，以節儉資財，爲民加利爲重，而以人類感情良心爲輕，故彼倡爲薄葬短喪之言。孔孟亦言富民，亦期致民福利，惟以人類感情良心爲先，故不爲儉財故而傷其厚親之良心。此儒墨之異，亦卽義利兩主義不同之點也。

「衣三領足以朽肉，棺三寸足以朽骸，堀穴深不通於泉，流不發洩，則止。死者卽葬，生者毋久喪用哀。……諸加費而不加民利者，聖王弗爲。」（墨子節用中篇）

墨子之意，以爲死者既屬無用之物，當速埋瘞之；生者亦不必久喪用哀，致妨民利也。

宰我問：「三年之喪，期已久矣。……」子曰：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」曰：「安。」「女安則爲之。夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不爲也。今女安，則爲之。」宰我出，子曰：「予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也有三年之愛於其父母乎？」

（論語陽貨篇）

孔子以爲所以親喪三年者，因親子感情關係，親沒而子三年食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故三年不豐美衣食，不宴樂安居，純是良心驅使，非計較利害而後然也。今宰予謂親沒而安於豐美衣食，故孔子責之爲不仁。不仁者，謂其乏人類良心，猶禽獸之薄於親子間的感情也。

「古者棺槨無度，中古棺七寸，槨稱之，自天子達於庶人，非直爲觀美也，然後盡於人心。……且比化者無使土親膚，於人心獨無慼乎？吾聞之也，君子不以天下儉其親。」（公孫丑篇下）

孟子以爲厚葬者，所以安慰人子心情，使之減少悲痛的哀思，非特爲外觀之美然也。此與墨子薄葬厚民利之旨，適形相反。蓋孔孟重人間感情之調洽，故以一切行爲獲得內心之安慰者爲至善，墨子重宇宙物質之實用，故以節儉資財精力爲人生至貴之行爲。前者唯心，後者唯物。思想之出發點不同，而重

義重利卽由之而分焉。

孟子以人類葬埋之道，亦起源於親子間感情之流露。

「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，蠅蚋姑嘔之；其類有泚，睨而不視。夫泚也，非爲人泚，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。」（滕文公篇上）

孝子仁人見其親暴露於壑，額上泚然汗出。此泚然之額汗，初非欲要譽於人，亦非欲求利於身，但由內心一點情感流露，不期然而自然泚然耳。及其「反藁裡而掩之」，亦由良心驅使，並非有計較利害作用於其間也。蓋孔孟學說，建立心理的基礎之上，與墨氏之建立物理的基礎者，全異其趣。故一則期合乎仁義而盡人心，一則期節乎資財以加民利也。

### 第三節 中道

所謂善，所謂義，非可以其爲善爲義卽極端而行之，或固執以爲之，仍當酌量情形，權其輕重，使無過不及之弊。此種施行適中，無過不及之道，孔孟謂之中道，亦曰中庸之道。

子貢問：「師與商也孰賢？」子曰：「師也過，商也不及。」曰：「然則師愈與？」子曰：「過猶不及。」

（論語先進篇）

朱子集注：「子張才高意廣，而好爲苟難，故常過中；子夏篤信謹守，而規模狹隘，故常不及；道以中庸爲至，過雖若勝不及，其失中則一也。」蓋孔孟之道，重調和，避極端。譬之飲食，有人主張多食以增全身營養，有人主張減食以免腸胃疾病。在孔孟則多食固非，減食亦未是；蓋多則腸胃受累，減則營養不足，故最好則既不過多，亦不過少，恰恰在適中之間。

子曰：「道之不行也，我知之矣，知者過之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也。」（禮記中庸）

孟子曰：「伯夷隘，柳下惠不恭。隘與不恭，君子不由也。」（公孫丑篇上）

隘與不恭，各走極端，不合中庸之道，故君子不由。

孟子曰：「仲尼不爲己甚者。」（離婁篇下）

子曰：「巧言令色足恭，左丘明恥之，丘亦恥之。」（論語公冶篇）

善辭令，悅顏色，恭容貌，本屬美德，然爲之過甚，反傷其德，故君子恥之。

公孫丑問曰：「不見諸侯何義？」孟子曰：「古者不爲臣不見。段干木踰垣而辟之，泄柳閉門而不內，是皆已甚；迫，斯可見矣。」（滕文公篇下）

朱子集注：「段干木，魏文侯時人，泄柳，魯繆公時人。文侯繆公欲見此二人，而二人不肯見之，蓋未爲臣也。已甚，過甚也。迫，謂求見之切也。」言未爲臣不見時君，此合乎正義也；然合義之事，亦當酌量情形，不可執一而不知變。如時君踵門求見，則當通融一見矣。今閉門不納，踰垣而避，是固執正義而爲過甚之行，失中庸之道矣。

孟子曰：「可以取，可以無取，取，傷廉。可以與，可以無與，與，傷惠。可以死，可以無死，死，傷勇。」（離婁

篇下）

贈與死節，本仁義之道，然不可執一，當酌量情形。若可以不與，可以不死，而必與之死之，是爲仁義而過甚，亦非中庸之道，君子不爲也。

孟子曰：「君子不亮，惡乎執。」（告子篇下）

何異孫十一經問對：「亮，與諒同。諒者，信而不通之謂。君子所以不亮者，非惡乎信，惡乎執也。」

孟子曰：「楊子取爲我，拔一毛而利天下，不爲也。墨子兼愛，摩頂放踵利天下，爲之。子莫執中，執

中爲近之；執中無權，猶執一也。所惡執一者，爲其賊道也，舉一而廢百也。」（盡心篇上）

孟子所以惡乎執者，以其執一而不知行權變通，有害正道。子莫氏持中而守，不如楊墨之各走極端，較近道矣，然持中而執着之，固焉而不知變，猶是舉一而廢百，與楊墨之害道等也。由此可知孟子所謂中者，非固定於一點之中，非指一定平均數之中，乃隨時隨地而調節之使適於中平者也。譬之戥稱之權，隨物輕重以移易其位置，以至於平。孔孟之中道，即可取稱物之理以爲喻。

「權然後知輕重，度然後知長短，物皆然，心爲甚。」（梁惠王篇上）

禮記月令鄭玄注：「稱錘曰權。」廣雅釋器：「錘，稱權也。」欲調節善行，使適於中，其道全在操縱此權；知權變之道，即知適中之方矣。

子曰：「可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。」（論語子罕篇）

朱子集注：「可與權，謂能權輕重，使合義也。」朱子此語，最爲明切。蓋人生行爲，如何而後可使適合於義，孔孟以爲此但如稱之稱物，權其輕重，即合公正之道矣。

淳于髡曰：「男女授受不親，禮與？」孟子曰：「禮也。」曰：「嫂溺則援之以手乎？」曰：「嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不親，禮也；嫂溺援之以手者，權也。」（離婁篇上）

言以手援嫂，本不合禮；惟嫂溺命在頃刻，則當行權變通，急以手援之矣。相傳昔有尾生者，與女子期於橋下，水至不去，抱橋柱而死。一七九八年尼羅口英法之役，法艦 *Orient* 號被燬，艦長 *Casabianca* 之子以不得離艦命令，寧坐待火至焚死。此等不知行權變通之固執的信義，依孔孟意，則皆失中庸之道者也。

子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我。（論語子罕篇）

無固，謂不固執於一也。易言之，即善為權變之道也。

有子曰：「禮之用，和為貴，先王之道，斯為美，小大由之。有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也。」（論語學而篇）

言禮之為用，須和以行之；惟又不可一味和以從事，有時仍當酌量情形，以嚴施之，否則禮將頽而不可行也。後世司法公文中，常有一本應……嚴辦，姑念……酌……輕……」云云，殆即孔孟之遺意也夫。

仲尼曰：「君子中庸……君子而時中。」（禮記中庸）朱子章句：「君子所以中庸者，以其能隨時以處中也。」

「孔子之去齊，接淅而行；去魯，曰：『遲遲吾行也。』去父母國之道也。可以速而速，可以久而久，

可以處而處，可以仕而仕，孔子也。……孔子，聖之時者也。」（萬章篇下）

「居下位不以賢事不肖者，伯夷也。五就湯五就桀者，伊尹也。不惡汙君，不辭小官者，柳下惠也。

三子者不同道，其趨一也。一者何也？曰仁也。君子亦仁而已矣，何必同？」（告子篇下）

言君子之行，但當隨時權輕重以適中，使合乎仁義，本無固定不易之方式，故今人之行，亦不必悉與昔賢同也。

由上各條所言歸納之，可得兩個基本概念：一，孟子所謂中者，不走極端，含有中正和平之意。二，所謂中者，非一固定之平均數，乃隨時行權變通以歸至中至善之位置者也。

#### 第四節 反身

反身，猶言內自省察其身。人之行爲，爲善爲惡，常蔽於物欲之私而不自知，故必每日內自省察焉。

曾子曰：「吾日三省吾身：爲人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」（論語學而篇）

子曰：「見賢思齊焉；見不賢而內自省也。」（論語里仁篇）

自省之效，一可以見自己所行之爲善爲惡；一可以知自己所行之善是否真實。如發見所行之善，非出

諸真誠，而爲僞飾於一時者，是謂僞善。孔孟之學，最惡僞善，蓋恐其混亂真善也。

「孔子曰：『惡似而非者：惡莠，恐其亂苗也；惡佞，恐其亂義也；惡利口，恐其亂信也；惡鄭聲，恐其亂樂也；惡紫，恐其亂朱也；惡鄉原，恐其亂德也。』」（盡心篇下）

孟子曰：「恭者不侮人，儉者不奪人。侮奪人之君，惟恐不順焉，惡得爲恭？儉豈可以聲音笑貌爲哉？」（離婁篇上）

子曰：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」（論語陽貨篇）

「書曰：『享多儀，儀不及物，曰不享，惟其不役志於享。』爲其不成享也。」（告子篇下）

言道德價值，不在外物形式，而在內心真誠。是故虛飾之善，非善也，因非用心於善。故其行仍與惡等也。孔孟脩養之學，重去僞存真。去僞，卽避去虛飾善行。存真，卽保存本心真誠。

「意誠而后心正，心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。」（禮記大學）  
誠意爲脩身治平根本，故意不誠，則本不固，本不固，則一切脩身治平之事，皆將徒勞而無功。

「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。」（離婁篇上）

反身誠否，爲脩身存善之最終程序。蓋人生行爲有無道德的價值，全賴此種測量經過以爲定。譬如度量衡器，其適用與否，非在其器之有尺寸升斗斤兩等形式與標記，而在其標記之精密正確與否爲斷。假如其尺之標記虛僞，是爲僞尺，不特無用，反亂真尺。是猶鄉原僞飾君子，不特非君子，反以亂德也。

孟子曰：「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。」（盡心篇上）

趙岐注：「物，事也。反自思其身所施行，能皆實而無虛，則樂莫大焉。」言所學各種事理既備我身矣，然未知其爲真實與否也；於是反身自省測量，見其果真實而無僞焉，於是心中欣然無限悅樂，蓋樂其學之所得真實也。

孟子以爲對己所學，固須反身求誠，卽對人處事，亦莫不宜然。如人與人之間，有鬪爭之問題起焉，則雙方各宜自反其身，觀曲直果在他人，抑在自己。

「昔者曾子謂子襄曰：『子好勇乎？吾嘗聞大勇於夫子矣：自反而不縮，雖褐寬博，吾不惴焉？自反而縮，雖千萬人吾往矣。』」（公孫丑篇上）

蓋所謂勇者，非一味果敢，便爲能事，必自反其身以辨人己之曲直焉。假如發見己曲而人直，則雖人弱我強，亦不得恃勢以壓人也。

「仁者如射。射者正己而後發；發而不中，不怨勝己者，反求諸己而已矣。」（公孫丑篇上）  
君子但重求諸己，而薄責諸人；但求先正己，他人如何，可暫勿問。蓋責人者，於己無益；正己者，人從而身脩。

子曰：「躬自厚而薄責於人，則怨遠矣。」（論語衛靈篇）朱子集注：「責己厚，故身益脩；責人薄，故人易從。」

孟子曰：「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。」（離婁篇上）

「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？』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？』」（離婁篇上）

依孟子意，則吾人在任何情形中，皆無與人計較鬪爭之必要。蓋自反而曲，固須讓人；自反而直，曲全在人，則亦但視其人為禽獸而已，與禽獸又何難焉？此種謙讓的行爲，在孔孟行爲哲學中，亦佔極重要地位，蓋人間一切鬪爭之避免，及禮義代替法律之效力，全在人人能自反以認清人已曲直，及責己恕人。

地對人持不計較不鬪爭之態度。惟其所謂謙讓不爭者，亦有一種界說焉，非謂對任何事件皆可退讓不爭也。

子曰：「君子無所爭，必也射乎！揖讓而升，下而飲，其爭也君子。」（論語八佾篇）

「是故君子有終身之憂，無一朝之患也。乃若所憂則有之：舜人也，我亦人也，舜爲法於天下，可傳於後世，我由未免爲鄉人也，是則可憂也。憂之如何？如舜而已矣。若夫君子所患則亡矣。非仁無爲也，非禮無行也。如有一朝之患，則君子不患矣。」（離婁篇下）

言君子正己以待人，居敬以處事，故不懼一切禍患；惟道德學問不及人，則視爲可憂。憂之如何，力爭上游而已。是故君子一切可以退讓，惟學問道德則不肯自餒，當力求勝人。至所謂勝人者，亦非以壓倒他人爲務，但躬自努力，將自己之道德學問盡心以提高焉耳。

孔孟之退讓，與基督教所言之退讓不同：基督教之讓，是一味退讓，故謂「有人批爾左頰，爾轉以右頰向之；有人訟爾，欲得爾裏衣，外衣亦聽人取之；有人強爾行一里，則偕行二里。」（馬太福音）依孔孟意，則此種不自反曲直，不以禮義調節，徒然受屈於人者，非中庸之道，失退讓之美者也。近世德之哲學家尼采，倡權力意志之說，以權力爲至善，怯讓爲非德，謂基督教及其他宗教家學者所言謙讓服從仁

愛等道德，皆「奴隸道德」(Sklaven-Moral)。然依孔孟之旨，則尼采也，基督也，皆各走極端，一則如楊子之只知爲己，一則如墨子之只知爲人，失反身求中之道，所謂舉一而廢百者也。

## 第四章 教育哲學

### 第一節 存養

孔孟以脩身爲治平之本，則脩身實可視爲治平之基。然欲得脩身完滿，教育之功爲不可缺，則教育又可視爲脩身之基。三者一貫關連，缺一卽治平之道不可致。譬之造室，教育猶下層牆基，脩身猶全室磚甃，治平則其最上層椽瓦焉。

孟子以人心本善，故教育之事，只要消極保存其善以別於禽獸，積極擴充其善而成爲大人。蓋謂禽獸僅具嗜欲之性，人則兼具仁義之善；人之所以異禽獸，卽在能保持本善而勿失。本善旣無失，更從而擴充之，於是成爲大人君子矣。孟子教育之意義，卽在此消極積極者二者存擴本善之間也。

孟子曰：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」(離婁篇下)

孟子曰：「君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。」(同上)

「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。……求則得之，舍則失之。」（告子篇上）

「求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也。」（盡心篇下）

「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。』」（告子篇上）

所謂心，即內具仁義之善心。所謂存，即保持固有善心而勿失。此種固有之善心，亦稱爲良心。

「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，可以爲美乎？」（告子篇上）

「仁，人心也。義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有雞犬放，則知求之；有放心，而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣。」（同上）

學問之道，最重要者，即在能追求其既放失之良心。蓋苟追求之，則尙有爲大人爲君子之可能；苟不知追求，則終於爲小人爲惡徒而已矣。

「自暴者，不可與有言也；自棄者，不可與有爲也。言非禮義，謂之自暴也；吾身不能居仁由義，謂之自棄也。仁，人之安宅也。義，人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！」（離婁篇上）

孟子以爲天下最可痛心之事，莫過於本有善心而不知保養，任其放失，如此者，是爲自暴自棄。人如至於自暴自棄，則既與禽獸不遠，而教育之力無所施矣。故彼常深致慨歎於世人不知存心養性之務。觀其一則曰「放其心而不知求哀哉」，再則曰「舍正路而不由哀哉」，其對此痛心之情，概可見矣。

孟子曰：「拱把之桐梓，人苟欲生之，皆知所以養之者；至於身，則不知所以養之者，豈愛身不若桐梓哉？弗思甚也。」（告子篇上）

然則養之之道當如何？曰：以禮義之心爲主體，以耳目口腹之欲爲從體，則欲不得害禮義之存養，而良心不至放失；於是成爲大人君子矣。

公都子問曰：「鈞是人也，或爲大人，或爲小人，何也？」孟子曰：「從其大體爲大人，從其小體爲小人。」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。比天之所與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也。此爲大人而已矣。」（告子篇上）

胡適哲學史大綱曰：「此種議論，大有流弊。人的心思並不是獨立於耳目五官之外的。耳目五官不靈的，還有什麼心思可說？中國古來的讀書人的大病根，正在專用記憶力，卻不管別的官能。到後來只變

成一班四肢不靈五官不靈的廢物。」按孟子耳目之官不思心之官則思云者，蓋謂耳目之官不能思，心之官則能思也。思則得之，謂心能思，故得禮義之所在。耳目不能思，不知禮義，故易爲外物所蔽而引誘於非善。孟子之意，只是言心能思，知禮義，故當爲一身之主；而耳目之官反是，故當受心支配，以免爲外物引誘，害及善心之存養。是彼所謂不思者，非謂不用，只以爲須用於心之指導統轄下耳。兼愛章言：徒知飲食，則人賤之；若飲食兼養心志，則口腹之欲，正可爲心志之養之助。是孟子固以心思耳目口腹可互相爲用也。孔子言「學而不思則罔，思而不學則殆。」（論語爲政篇）蓋亦主張學思二者之當互用。朱子謂求諸心爲思，習於事爲學，其言甚是。孔孟教育，並未主專用心思。古來讀書人專用記憶力，不管別的官能，變成四肢五官不靈之廢物者，只可視爲胡氏所云之「流弊」，非孔孟教人之本旨也。

「體有貴賤，有大小。無以小害大，無以賤害貴。養其小者爲小人，養其大者爲大人。今有場師，舍其梧櫟，養其槭棘，則爲賤場師焉。養其一指而失其肩背而不知也，則爲狼疾人也。飲食之人，則人賤之矣，爲其養小以失大也。飲食之人無有失也，則口腹豈適爲尺寸之膚哉？」（告子篇上）

以心志禮義之養爲重，以耳目口腹之欲爲從，於是善心保存，而教育之功由此起矣。

## 第二節 環境

人類受教養，亦猶植物受栽培，種子固須選擇，而氣候土質之適宜，及肥料灌溉之優豐，亦其至大之關係焉。

孟子曰：「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。今夫麩麥播種而耰之，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。」（告子篇上）

此卽以麩麥栽培之理，譬喻後天環境影響於子弟，致有善惡之殊。

孟子謂戴不勝曰：「子欲子之王之善與？我明告子：有楚大夫於此，欲其子之齊語也，則使齊人傅諸？使楚人傅諸？」曰：「使齊人傅之。」曰：「一齊人傅之，衆楚人咻之，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。在王所者，長幼卑尊皆薛居州也，王誰與爲不善？在王所者，長幼卑尊皆非薛居州也，王誰與爲善？一薛居州，獨如宋王何？」（滕文公篇下）

孟子曰：「無或乎王之不智也！雖有天下易生之物也，一日暴之，十日寒之，未有能生者也。吾見亦罕矣，吾退而寒之者至矣。吾如有萌焉何哉！」（告子篇上）

此兩章極言所親近之人善惡，影響於其人善惡關係之重大。蓋環境勢力至鉅，生長惡環境，其人亦不期然而自然漸化為惡；生長善環境，其人亦不期然而自然日充其善也。

孟子自范之齊，望見齊王之子，喟然歎曰：「居移氣，養移體，大哉居乎！夫非盡人之子與？」孟子曰：「王子宮室車馬衣服，多與人同，而王子若彼者，其居使之然也。況居天下之廣居者乎？魯君之宋，

呼於埳澤之門，守者曰：『此非吾君也，何其聲之似我君也？』此無他，居相似也。」（盡心篇上）

此亦言環境勢力之鉅大。居，指所處地位及環境。移，謂變易其氣體。居天下之廣居，謂涵浸仁義之中也。蓋王子及國君，居處王子國君之環境及地位，即成其為王子及國君之氣體。由此可以推知：居處仁義之環境中，必成其為大人君子；居處小人惡徒之環境中，亦必成其為小人惡徒矣。故曰：「大哉居乎！」猶言「大哉環境勢力之鉅也！」

善環境使人為善，惡環境使人為惡，斯固然矣。然尚有所謂困逆境遇者，既不能謂為善，亦不能謂為惡。蓋無志者遭之，輒萎挫而不振；有志者處之，則可資以磨厲也。孟子言人脩養，重先立志氣，（即大

體)故常謂困逆境遇可助長有志者之進德脩學。

孟子曰：「人之有德慧術知者，恆存乎疢疾。獨孤臣孽子，其操心也危，其慮患也深，故達。」(盡心

篇上)

孟子曰：「舜發於畎畝之中，傅說舉於版築之間，膠鬲舉於魚鹽之中，管夷吾舉於士，孫叔敖舉於海，百里奚舉於市。故天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，所以動心忍性，曾益其所不能。人恆過然後能改；困於心衡於慮而後作；徵於色發於聲而後喻。入則無法家拂士，出則無敵國外患者，國恆亡。然後知生於憂患而死於安樂也。」(告子篇下)

一切貧困橫逆境遇，有志者當之，皆反以增經驗，益智能，成爲一種極有用之教材焉。

### 第二節 自動

孟子以人心本具仁義禮智，本具良知良能，故其對教育，亦重自動。蓋道德智識既人人固有，非由外鑠，則教者自不必視禮義爲聖人所制，日以他力強學者積集；但如上帝生長萬物，不必多言，而萬物自日進於繁茂焉。

孟子曰：「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。」

（盡心篇上）

五種教育法，以「如時雨化之者」為最高貴之法。時雨化者，謂如卉木逢春，一夜暖雨，四野頓變青葱。

孟子蓋以宇宙主宰力之偉大譬喻善教者感化力之宏鉅。

子曰：「予欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生

焉。天何言哉？」（論語陽貨篇）

孟子之旨，與孔子正同。蓋謂最高貴之教育法，莫過於上帝生長萬物式之以身作則，只用感化力，不發言施令，無他力強迫，而自收教育之效焉。故曰：

「大人者，正己而物正者也。」（盡心篇上）

「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉？」（同上）

廣雅釋詁：「流行也。」朱子集注：「德業之盛，與天地之化同運並行，舉一世而甄陶之，非小小補塞其

罅漏而已。」馮友蘭中國哲學史曰：「『萬物皆備於我』、『上下與天地同流』等語，頗有神祕主義之傾

向。」又曰：「此所謂神祕主義，乃專指一種哲學承認有所謂『萬物一體』之境界，在此境界中，個人與

『全』(宇宙之全)合而爲一，所謂人我內外之分，俱已不存……佛教所說之證真如，宋儒所說『人欲淨盡，天理流行』皆指此境界也。按『萬物皆備於我』之『物』，孟子似指其所備道德學問言。全章意思，本重脩養上去，僞存真工夫。言一切善知善能已畢，備我身矣，然猶恐其如鄉原僞飾善行也，故特反身自省焉，見所行皆已誠實無僞，則心中不覺欣然大樂，蓋樂所學之真正有得也。上下與天地同流一語，似是譬喻之詞，言大人君子教化力之宏鉅，以身作則，不言而人自進於善，如天地生長萬物之方式，似皆未含『萬物一體境界』之意義。宋儒接受佛家思想，言『人欲淨盡，天理流行』此只可視爲宋儒之學，非孟學本旨。馮氏亦但言『孟子哲學中頗有神秘主義之傾向，未直斷孟子哲學果有神秘主義在內也。惟依淺見，則孟子哲學似并『神秘主義傾向』亦無之。蓋七篇所言天人關係，只謂天賦人善性，及主宰萬物生長命運，並未言人可脩養而回復天人合一之境界也。公孫丑篇上所云，『其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間』此亦極形容正義之氣之浩然偉大，猶云『氣壯山河』，『洪水浩浩滔天』皆脩辭學上之夸飾法耳，非謂真正此氣能充塞上天下地而無間也。

孟子之教育法，在教者方面，則注重感化默示；在學者方面，則注重自動學習。荀子之教育法，則頗與孟子異，彼注重變化氣質，注重積善矯爲。故曰，『性也者，吾所不能爲也，然而可化也。情也者，非吾所

有也，然而可爲也。注錯習俗，所以化性也；并一而不二，所以成積也。……塗之人百姓積善而全盡，謂之聖人。彼求之而後得，爲之而後成，積之而後高，盡之而後聖。故聖人也者，人之所積也。」（荀子儒效篇）蓋荀子以人性非善，故以聖人須積之化之而後成。孟子言人性本善，故以但順本善而充之，斯即聖人矣。此二家教育法之所由異也。

滕文公爲世子，將之楚，過宋而見孟子。孟子道性善，言必稱堯舜。世子自楚反，復見孟子。孟子曰：「世子疑吾言乎？夫道，一而已矣。成闢謂齊景公曰：『彼丈夫也，我丈夫也，吾何畏彼哉？』顏淵曰：『舜何人也，禹何人也？』公明儀曰：『文王我師也，周公豈欺我哉？』」（滕文公篇上）「舜何人也，禹何人也？」舊讀作「舜何人也，禹何人也？」誤。辨詳拙著孟子詮詁滕文公篇首章。

曹交問曰：「人皆可以爲堯舜，有諸？」孟子曰：「然。」交聞文王十尺，湯九尺，今交九尺四寸以長，食粟而已，如何則可？」曰：「奚有於是，亦爲之而已矣。有人於此，力不能勝一匹雞，則爲無力人矣；今日舉百鈞，則爲有力人矣。然則舉烏獲之任，是亦爲烏獲而已矣。夫人豈以不勝爲患哉？弗爲耳。徐行後長者，謂之弟；疾行先長者，謂之不弟。夫徐行者，豈人所不能哉？所不爲也。堯舜之道，孝弟而已矣。子服堯之服，誦堯之言，行堯之行，是堯而已矣。子服桀之服，誦桀之言，行桀之行，是桀而已矣。」曰：

「交得見於鄒君，可以假館，願留而受業於門。」曰：「夫道，若大路然，豈難知哉？人病不求耳。子歸而求之，有餘師。」（告子篇下）

此兩段所言「人皆可爲堯舜」之意，與荀子大體無殊。惟其間有一根本不同之點焉，即荀子言爲聖須化之積之而後成；孟子則以爲但順之卽至，故曰「夫道，若大路然，豈難知哉？」正以善端本人心所具，故爲之並不困難也。又曰，「堯舜之道，孝弟而已矣。」言「孩提之童，無不知愛其親也；及其長也，無不知敬其兄也。」（盡心篇上）欲爲堯舜，卽由此孝弟的善端擴而充之。譬之照像術之放大法，善端猶原片也；堯舜猶放大片也。善質雖同，而面積數量，則既異其大小多少矣。孟子之教育法，卽在「由原片至於放大片」之過程中致力。明言之，卽教育者，由存養自動脩爲等方法，使僅具一點善端之常人，擴充至於聖賢之域之一種工作也。

孟子曰：「教亦多術矣。予不屑之教誨也者，是亦教誨之而已矣。」（告子篇下）不屑之教，亦屬「不言」教法之一方式。蓋雖不屑之教，而其人或因此感愧發憤，自動爲善，或更由此卒底有成，是則以「不教」而收「教之」之效矣。孟子不納曹交留門受業，意亦在詔以自動力學，故曰，「豈難知哉？人病不求耳。」言爲學之道，貴在自動求之；若能力行孝弟，日充其善，則學問猶大路然，

踏步向前，自可達堯舜境地。蓋亦以示「言辭教育」之非重要，而「自動學習」效力之宏鉅也。

#### 第四節 標準

此所謂標準，蓋指一種及格之限度，即學者須達至此種限度，始可視所習爲成熟也。孟子教育法，雖方式有殊，而教人脩習之課程與目的，則有一種不易之標準。學者不論資質賢愚，不計能力遲速，概須向此標準擴大其所習；而教者亦必以此期待一切學者，不以有愚鈍之故而變易其固定標準也。

大學之道，在明明德；在親民，在止於至善……詩云：「穆穆文王，於緝熙敬止。」爲人君止於仁，爲人臣止於敬，爲人子止於孝，爲人父止於慈，與國人交止於信。（禮記大學）

朱子章句：「言聖人之止，無非至善，五者乃其目之大者也。」所謂止於至善，止於仁敬孝慈，即指脩習達至一種指定之標準限度言。

滕文公爲世子，將之楚，過宋而見孟子。孟子道性善，言必稱堯舜。世子自楚反，復見孟子。孟子曰：「世子疑吾言乎？夫道，一而已矣。」（滕文公篇上）

朱子集注：「時人不知性之本善，而以聖賢爲不可企及，故世子於孟子之言，不能無疑，而復來求見，蓋

恐別有卑近易行之說也。孟子知之，故但告之如此，以明古今聖愚本同一性，前言已盡，無復有他說也。「道一而已者，言道僅有一種標準，更無其他較低之限度也。」

公孫丑曰：「道則高矣美矣，宜若登天然，似不可及也。何不使彼爲可幾及而日孳孳也。」孟子曰：「大匠不爲拙工改廢繩墨，羿不爲拙射變其彀率。君子引而不發，躍如也。中道而立，能者從之。」

（盡心篇上）

公孫丑竊疑孟子教人之標準太高，愚者難及，故欲其師降低，以便多數人之得勉爲。惟孟子則認彼所立標準，既不過低以損道，亦非過高而難及，故曰：「中道而立。」中道者，謂適中之限度。蓋必至此限度，而後所學始爲及格也。

孟子曰：「羿之教人射，必志於彀！學者亦必志於彀。大匠教人，必以規矩，學者亦必以規矩。」

（告子篇上）

朱子集注：「志，猶期也。彀，弓滿也。」言射者初學，雖不能引弓使滿，然其課程則不可不以引滿爲標準焉。

爲學何以必須達乎成熟限度？孟子以爲此猶掘井種麥然，掘必及泉，種必及熟，而後其物始爲有

用。

孟子曰：「有爲者，辟若掘井，掘井九軌而不及泉，猶爲棄井也。」（盡心篇上）

孟子曰：「五穀者，種之美者也，苟爲不熟，不如莠稗。夫仁，亦在乎熟之而已矣。」（告子篇上）

夫爲學不達成熟地步，則不得學之功用，是故學者爲學，首當向此達乎成熟地步之標準追求。而此追求之基本工夫，孟子以爲全在深造以道。蓋深造則有本，學之有本者，猶泉之有源，將日流之而不竭也。

孟子曰：「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。」（離婁篇下）

此亦以掘泉之道喻爲學之方。言求學之道，造詣愈深，則其用愈大；猶掘井取泉，其泉愈深，則其水愈厚。自得之者，謂順其自然程序以求之，勿欲速，勿如宋人揠苗助長，一旦功力既至，卽自然達乎成熟之境也。朱子釋大學「致知」之義曰：「使學者卽凡天下之物莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。」此言與孟子「深造自得」「資深逢原」之旨正同。所謂「至乎其極」卽指達乎成熟之標準境界，「一

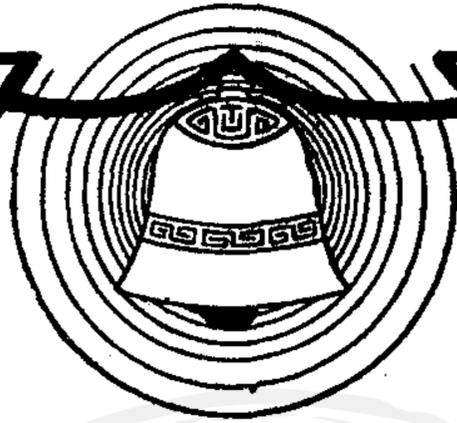
且豁然貫通，「即指達乎成熟標準境界之情形也。」

徐子曰：「仲尼亟稱於水曰：『水哉！水哉！』何取於水也？」孟子曰：「原泉混混，不舍晝夜，盈科而後進，放乎四海。有本者如是，是之取爾。苟爲無本，七八月之間雨集，溝澮皆盈，其涸也可立而待也。故聲聞過情，君子恥之。」（離婁篇下）

廣雅釋水：「科，坑也。」謂窪深之地也。泉水瀦於窪深之地，俟其盈而後向外流出，以喻學至成熟而後應用於世也。

孟子曰：「孔子登東山而小魯，登太山而小天下。故觀於海者難爲水，遊於聖人之門者難爲言，觀水有術，必觀其瀾。日月有明，容光必照焉。流水之爲物也，不盈科不行；君子之志於道也，不成章不達。」（盡心篇上）

此章以集乎至大之水，造乎至高之巔，發乎至巨之明，以喻爲學必達乎成章標準，而後其學始用於世。蓋孟子教育目的，全在擴充內心之善，以求至乎其極，是即所謂達乎成章之域。至此則教育能事盡矣。



版權所有  
翻印必究

中華民國二十五年七月初版  
中華民國三十六年十月滬四版

孟學大旨

全一冊 定價國幣四元

(外埠酌加運費匯費)

編著者 胡毓寰

發行人 吳秉常

印刷所 正中書局

發行所 正中書局

(304)

國家圖書館



002448918



新

二

.26

6

籍