

李慎之著

孟子的政治思想及經

濟思想

于默題

易社出版



# 孟子的政治思想及經濟思想目次

序

自序

第一章 事蹟考及著述考

姓氏的考定——籍貫的考定——家庭的情況——學術的淵源——遊  
歷的程序——生卒的推定——七篇的作者——外書的辨僞

第二章 時代背影及基本觀念

兵革不休——暴政橫行——異端並起——產業不均——詩學——性

善論——義利辨

第三章 政治思想

民本主義——唯心主義——同樂主義——和平主義——統一主義

目次

一

——政治學餘論（國家論——社會論——家庭論——刑罰論）

### 第四章 經濟思想

九七

農本主義——井田制度——世祿制度——人口論——租稅論——經濟學本論（生產論——交易論——分配論——消費論）

# 序

程子說：「孟子有些英氣，才有英氣，便有圭角，英氣甚害事。如顏子便渾厚不同，顏子去聖人只毫髮間，孟子亞聖之次也。」

我嘗疑惑這段話，「孟子有些英氣」一句是明道的話，才有些英氣，孟子精義綱領或則歸給明道

以下是伊川的話。後人合攏起來，全都歸給伊川，近思錄江注近思錄聖賢英象張伯行程子集解李光地二程遺書纂均不列此條二程語錄本有許多是分不開的遺書外書皆門弟子所記外誤觸觸在在皆是縱然劃分也是約略爲之並沒有

什麼根據無論是明道或伊川，在他們的意思並沒有把英氣說壞，不過苦心

爲學者說法，規天下於中道，不得不這樣立論。其實孔子有孔子的氣象，顏孟有顏孟的氣象；時勢不同，造詣自異，程子何嘗不知道？程子說

露其才蓋亦時焉而已」又說「若孟子安得不以行道爲己任哉」孟子之所以爲孟子亦得於英氣者爲多。後世

誤把英氣當成不好的氣質，又誤解渾厚，誤解聖人；弊之所至，不但把

孟子的地位按低，連個「人道的極則」也弄得奄奄無生氣了。「病美人」——「呆聖賢」那豈是美人聖賢的本色嗎？

況且英氣和聖人似乎沒有「有之必不然」的定則，智過萬人爲英，淮南德過千人曰英，鸞冠英物英明英爽，都是好的字眼。才稱萬人曰

傑，倍傑曰聖，

白虎通智似深淵，

明如日月之謂聖，

莊就是那「不往而

到，不言而神，參乎天地，合乎陰陽。」

李陽復

性書的聖人，也不過是「成

人」——「完人」的代表，並不曾有非此不可的準繩。我們雖沒有當過聖人，也沒有見過所謂「聖人」；不知道那渾厚沒有圭角的「寧馨」情況，「大賢亞聖」和「十足聖人」的區別。但是「多一分則太長，少一分則太短；塗朱則太紅，敷粉則太白」——「銖兩悉稱」的聖人，却覺得恍惚杳冥。王陽明的萬鎰九千鎰，也是同樣的神秘。（注）

（注）馮友蘭先生以孟子「萬物皆備於我」，莊子「天地與我並生，而萬物與我爲一。」爲中國哲學史中之神秘主義。皆以神秘境界爲最高境界，以神秘經驗爲個人修養之最高成就。（中國哲學史）楊慈湖已易發揮此理，尤爲透澈。我覺得凡是一事一物，只要有他的道理，有他的說法，不論我們個人能否了解，能否得到，都不妨護他成立。天地間有聖人，算不得神秘；有萬籟千鑿的聖人，却是有些神秘了。

個性不同，是千古不易的道理。宇宙間沒有兩個相同的事物如果說古今中外只能

有一個聖人，那便罷了；如果說不止一個，恐怕就有各色各樣的聖人。只要他「大德不踰，小德出入可也。」英氣是光明俊偉的性格，蓬蓬勃勃的氣象；隘如伯夷，不恭如柳下惠，尙且目爲聖之清聖之和，「事功與禹稷並」的人，難道就不許有「聖之英」麼？我並不是要爲孟子爭聖人的交椅，不過我覺得孟子最可愛的地方，就是他這英氣，不願意從這上面有了菲薄的痕迹。看他那：

「君之視臣如土芥，則臣視君如寇讐。」

「否，不然也，好事者爲之也。」

「辭十萬而受萬，是爲欲富乎？」

高子以告，則曰：「夫尹士惡知予哉？」

陳臻之問，則曰：「皆是也。……」

英氣豪語，何等淋漓？而學者不察，譏其爲篡亂之資，謂其爲忍人而不知逆順，刺其失謙讓之道；小儒規規，固不足責；詎意通如仲任，密如睢江，宏如君實，亦有是言爲可惜也。

我的朋友李慎言先生著有孟子的政治思想及經濟思想，檢付手民，行將出版，囑我做一篇簡短的序子。雖然從李先生的口述和國學週刊上也知道內容的大概，終於是窺豹一斑，不會見「宮室廟堂」之美，沙爾作序，本來有點冒昧；但是這趟差使，好像是一無推故的。只得把平日蓄積的一些意思寫將出來，勉強塞責，兼以就正。至於這書組織的緻密，見解的穩達，自是有目共睹，用不着我這一無名小卒「搖旗吶喊的來捧場了。」二十年六月，李在謙於北平所厲。



## 自序

關於學問的性質，英儒培根（Bacon, Francis）曾把他分爲三種：一，專去搜集材料的，叫做「螞蟻的學問」；二，材料能入研究的範圍，就收納他，叫做「蜘蛛的學問」；三，采集精華，製成新材料的，叫做「蜜蜂的學問」。我這篇東西，本是從前在北京大學研究所所作孟荀之研究，及後來所作中國政治經濟思想史一部分未成熟的材料。這種工作若用培根的分類，究竟屬於那一種呢？自己覺得既夠不上剪裁量取的蜘蛛，更夠不上採花釀蜜的蜜蜂，不過是個螞蟻儲蓄的工夫罷了。若然，又何必發表出來，貽笑大方呢？原因是前年春天，幾位同學在一家報紙的副刊上辦了一個國學週刊，他們讓我撰稿，當時既沒有好的作品，又不便推辭，就拿他充數了。這是本文出世的起始。不久大家因爲忙於別項工作，甚至有幾位離平就事，國學旋即停刊，這篇東西也隨着中斷了。

。後來有許多朋友來信，勸我把他交給書局，印成冊子，留作紀念。我以孟荀之研究，和中國政治經濟思想史二書，既未完成，而且生當今日印刷便利時代，偶有所見，抱定鄭板橋「如有好處，大家看看；如無好處，糊窗糊壁」的主義，把他印刷出來，也未嘗不可。因此，便慨然應允了。這是本書付印的由來。

此外，關於本書內容方面，還有幾件應說明的，就是：我們生當唯物主義到達高潮的今日，大家看了孟子的唯心主義，（其實這種主義，並非是甚麼壞東西，就是西洋出色的哲學家，十之七八也是拿他作根據的。）一定不免要說他是開倒車。關於此點，我們應知古人有古人的環境，古人有古人的知能。孟子生當古時，他的學說自然要受他的環境，和知能所支配所限制。我們那能以現在的眼光，把他一筆抹殺，視爲沒絲毫價值呢？而且無論何事，後人的成功，都是由於前人的失敗；後人

的精詳，都是由於前人的殘缺。一後之視今，亦猶今之視昔，一也是當然的道理。何況他的學說，有許多地方竟能適合於現代呢！這是第一點。上面既說學說要受環境的支配，那末，凡是一種學說，當然也可以代表一時代大多數，或一部分人的意見。關於此點，胡適之先生講中國中古哲學史時，曾說：『我們如果研究六朝時代的思想，就不能不參考王弼的老子法，和郭象的莊子注。因為他們是六朝時代的人，所以他們的注釋，並非完全是老莊的本意，乃是六朝時代的思想。』實在的，王郭既非老莊，安能盡知老莊？而且他們的注釋，如果真能盡合老莊的本意，我們就看老莊的原書好了，又何勞他們去注釋呢？明白了這個，那末，孟子的學說，我們雖不敢斷定他能代表戰國時代全部的思想；但總可推知他能代表大多數人的思想。本書的一切，雖不敢說盡合孟子的本意；但我自信也可以代表現時代一部分人的意見。這是第二點。再有，近

代經濟學的組織，原爲產業革命後的產物；而本書既係論述古人的思想，採取新的組織，似不很適宜，故仍用舊的方法。這是第三點。

至於本書的取材，關於過去的學者，我最感謝的是：趙邠卿朱晦庵焦理堂陳蘭甫戴東原崔東壁……諸人。對於近人，我最感謝梁任公胡適之李石岑馮友蘭陳顧遠……諸先生。此外，沈尹默先生給本書題字，李季和先生給本書作序，我也很感謝他們。

本書付印時，我因忙於公務，未能親手校對；印成，細看一遍，錯誤百出，實在抱歉！但也無可如何，祇好請讀者見諒了。

民國二十年六月十二日之夜，慎言在北平記。

# 孟子的政治思想及經濟思想

李慎言著

## 第一章 事蹟考及著述考

一、事蹟考

的<sup>1</sup>。姓氏  
考定

據史記孟荀列傳說：「孟軻，鄒人也，受業子思之門人。道既通，遊事齊宣王，宣王不能用；適梁，梁惠王不果所言，則見以爲迂遠而闊於事情。當是之時，秦用商君，富國強兵；楚用吳起，戰勝弱敵；齊威王，宣王用孫子，田忌之徒，而諸侯東面朝齊；天下方務於合縱連衡，以攻伐爲賢。而孟軻乃述唐虞三代之德，是以所入不合；退而與萬章之徒。序詩書，述仲尼之意，作孟子七篇。」由此可知孟子姓孟，名軻，是鄒人，並知他平生事蹟的大概。按趙岐孟子題辭解說：「孟子，魯公族孟孫之後。」可知他是魯

公族孟孫的後代。

又按王應麟困學紀聞說：『孟子字未聞。孔叢子云：「子車。」注：「一作子居。居貧坎軻，故名軻，字子居，亦稱子輿。」今觀史記則未嘗有，疑皆附會。』可知他的有字與否，和字的名稱是什麼，很難斷定。

2. 籍貫的考定

史記孟列傳上既說：『孟軻，鄒人也。』這話似乎已經後人公認；但因個人解釋「鄒」字的不同，所以孟子的籍貫究竟是什麼地方，便發生問題了。按趙歧孟子題辭解上說：『孟子本魯公族，後徙於鄒，遂爲鄒人。其母葬於魯者，蓋孟係世爲魯卿，則祖墓當在魯，太公子孫五世反葬於周，孟子亦猶行古之道也。』這不過說孟子爲魯之後，並未嘗認定爲魯人。後來吳程，譚默貞，曹子升等，以訛傳訛，竟認定孟子爲魯人，實是大錯！

否認孟子是魯人的，有閻若璩。他的孟子生卒年月考上說：「按史記孟荀列傳：『孟子，鄒人也。』鄒爲今山東兗州府鄒縣。張爾公大全辨載一說曰：『孟子所生之鄒，非戰國穆公之鄒國，乃春秋孔子之鄒邑也。故說文云：『鄒，孔子之鄉。』索隱云：『鄒，魯地名；又云：本邾人，徙鄒故，其證也。』又曰：『史記稱孟子鄒人，猶稱子路卞人也之類。』又引自齊葬於魯，爲魯之證，余請一言以折之曰：『吾之不遇魯侯，豈有欲國之臣民，而敢斥言其國與爵哉？兒子詠方十歲，前對曰：『祇云近聖人之居，未云生聖人之鄉。』殆又一切證據云。』足爲此說作根據的，有孟經國的剝道集。是集上面有兩個證據：一個是『鄒魯密邇，左傳魯擊柝聞於鄒是也。』所以孟子才有離聖人所居很近的話；一個是『交得見於鄒君，可以假館，願留而受業於門。如謂鄒卽魯邑，則祇有魯君，而鄒君何爲者？』由此看來，孟子或是孟孫氏的後代；但他本

身確係生在鄒國，是沒有什麼疑惑的。

### 3. 家庭的情況

關於孟母的故事，據列女傳母儀篇說：「鄒孟軻之母也，號孟母，其舍近墓。孟子之少也，嬉遊爲墓間之事，踴躍築埋。孟母曰：「此非吾所以居處子。」乃去舍市旁，其嬉戲爲賈人街賣之事。孟母又曰：「此非吾以居處子也。」復徙舍學宮之旁，其嬉戴乃設俎豆揖讓進退。孟母曰：「真可以居吾子矣。」遂居。及孟子長，學六藝，卒成天儒之名，君子謂孟母善以漸化。」按這故事，俗稱「孟母三遷」，實爲孟子成名立業的根基。

關於孟父的事跡，據趙歧孟子題辭上說：「孟子夙喪父。」陳錦里志，薛應旂四書人物考遂說：「孟子三歲喪父。」周廣業辨說：「趙氏題辭云：「孟子生有淑質，夙喪其父，幼被慈母三遷之教。」及注後喪及前喪云：「孟子前喪父約，後喪母奢，前後雖無定時，然以士大夫



三鼎五鼎之言推之，相隔必不甚久遠。「禮曰：『喪從死者，祭從生者。』」祭以三鼎，則喪父在爲士之後甚明。其時年蓋四十餘矣。題辭所謂夙喪者，亦以父先母沒耳，非必幼孤也。「王復禮又說：『若前喪在前歲，則豐齋非所自主，滄安得譖之？蓋孟父實未嘗卒，其三遷斷機，或者父出遊，慈母代嚴父耳。』」由此說來，可知孟子三歲喪父的事，恐非事實。而孟父在，家庭教育的責任，乃委之其母，則父出遊的臆量，也爲或然的事實。相傳孟父激公宜，孟母仇氏。續文獻通考乃說：「孟子娶田氏，生子罊。」都不知有什麼根據。

#### 4. 學術的淵源

孟子幼受慈母三遷的教誨，他一生人格的高尙，意志的強堅，看來真庭訓處當不在少；兼之鄒邑距孔里最近，則其早親孔範，又可想而知了。

按韓詩外傳載孟子出妻的事：「孟子妻獨居，踞。孟子入戶，視之

。白其母曰：「婦無禮，請去之！」母曰：「何也？」曰：「踞。」母曰：「何以見之？」曰：「我親見之。」母曰：「汝乃無禮也！非婦無禮。禮不云乎？將入門，問孰存；將上堂，聲必揚；將入戶，視必下；不掩人不備也。今汝往燕私之處，入戶不有聲，令人踞而視之；是汝之無禮！非婦無禮也。」於是孟子自責，不敢去婦。由此可見孟母的粹於道德，而孟子他日所持的自反說，實以此爲淵源。

至於孟子的師承，他自己常說：「乃所願則學孔子也。」又說：「予未得爲孔子徒也，予私淑諸人也。」由此可知他是儒家的信徒；但他是子思的親受弟子，或再傳弟子，（司馬遷說他受業子思的門人，班固說他是子思的弟子）很難斷定。據趙歧題辭說：「長師孔子之孫子思，治儒術之道，通五經，尤長於詩，書。」是說他受業於子思。但毛奇齡四書臆言說：「王草堂謂史記世家子思年六十二，孔子卒在周敬王四十

一年，伯魚先孔子已卒三年；向使子思生於伯魚所卒之年，亦止當在威烈王三四年之間。乃孟子實生於烈王四年，其距子思卒時，已相去五十年之久。又謂魯繆公曾尊禮子思，然繆公卽位在威烈王十九年，則史記所云子思年六十二者，或八十二之誤，若孟子則斷不能親受業也。『王草堂以孔子，子思，孟子的生卒年歲考之，斷定孟子不能受業於子思。就是說子思年六十二者，係八十二之誤。如此，則孟子也在幼時，是不能受業於子思的。所以史記列傳說：『受業子思之門人，』是較爲可靠的；不過子思的門人究是何人？也難稽考。按孔門傳授共分二派：一是曾子，曾子傳給子思，子思傳給孟子；一是子夏，子夏傳給馯臂子弓，馯臂子弓數傳到荀子。曾子資性剛毅，稱君子儒；子夏資性敏慧，有近名的習氣，稱小人儒。孟子氣象巖巖，屢稱曾子子思的剛毅，其進退出處，大都相類。由此可知孟子受業何人，雖難斷定，而爲曾子子思的嫡

系當無疑意。

5. 遊歷  
的程序

要知孟子先遊那一國，後到那一國，在那一國去了幾次，先應把他遊歷的年代考準，方可斷定。這裏面頂難的問題，就是他那一年到的梁。據史記魏世家說：「惠王三十五年，卑禮厚幣，以招賢者；而孟至梁。」顧炎武，江慎修均謂非是；但不如後來林春溥，王改運說的精確。林說：「魏世家稱惠王三十七年孟子至梁，今以七篇考之殊誤。孟子時年三十七，而惠王稱之曰叟，不合一也；惠王未稱王，而孟子稱之曰王，不合二也，時梁未南辱於楚，即喪地亦未至七百里之多，不合三也。按竹書紀年「惠或王三十六年改元稱一年，自是又十七年乃薨。」據此，則襄王九年獻上郡十縣以謝秦者，實惠王之後元八年，所謂喪地七百里是也。襄王十四年楚破魏襄陵，得八邑，實惠王之後元十三年，所謂南辱於楚是也，其明年秦復伐魏，

取曲沃平周，而新論載攻，梁惠王謂孟軻曰：「先生不遠千里，幸辱敝邑，今秦攻梁，先生何以禦乎？」則孟子至梁，當在是年。時公孫衍，張儀俱在魏，二人互相傾軋，故有對景大夫語，亦一證也。又二年，惠王卒，襄王立，而孟子去梁，此其確然可證者也。史公未考惠王有改元之事。故不得不繫孟子至梁於三十五年，致種種不合。通鑑既從竹書以正其失，而從史至魏之年，直至襄王即位，載孟子見梁襄王說，竟似孟子在梁十八年之久，則猶未免襲誤耳。（閑道集年表注）任說與林說大致相同，不再贅叙。除此以外，還有一個證據，就是梁惠王稱孟子爲叟的道理。陳鳳石說：「孟子至梁，當在是年（後元十五年）；以此時孟子已五十二矣，故稱孟子曰叟。趙註：叟，長老之稱，猶父也。若以三十三年乙酉計之，孟子僅三十七；惠王年長以倍而父之乎？」因此，所以任兆麟孟子時事略，孟經國孟子年表，都引爲根據了。

至於孟子遊歷的程序，最大的爭執，就是先遊齊，或先遊梁的問題。司馬遷作史記，策歧作孟子題辭，朱熹作孟子傳略，曹子升作孟子譜，都說先齊後梁。這都是誤於孟子入梁的年代，才有次序上的不確。據孟經國閑道集說：「……惟通鑑則先遊梁，而後至齊，見宣王。竊以孟子本書觀之：篇首即載梁王諸章，及見襄王有出與人云云，自此以下十章，皆在齊與宣王問答事；此其先梁後齊，較然可知。江慎修曰：「史記齊威王宣王湣王之年皆有誤，宣王侵威王之年，湣王侵威王之年，故誤謂孟子先遊齊。」洵不刊之論也！閻若璩從通鑑的話，主持先遊梁。後遊齊之說；惟置遊滕為末年事，和滕文公言齊人將築薛時代不合，其餘除未仍標明首次遊宋在何時外，尚不大錯。他說：「蓋生為鄆人，晚始遊梁，繼仕齊，為卿久之，歸鄆，又入宋，以樂正子故，至魯，終至魯。」（孟子生卒年月考）又任啟運說：「顯王……四十六年戊戌」

齊封其弟嬰於薛，十月齊城薛。……此所謂齊人將築薛也。據此而推，則孟子少居鄒，有鄒與魯鬪，孟子對穆公語。自鄒如宋，有滕文公見孟子道性善說。自宋歸鄒，有滕文公使然友來問喪語。文公禮聘孟子，孟子之際，有論井地及闢許行并耕語。慎觀王二年孟子在梁反于鄒（按此有誤。……齊置稷下館，廣招賢者；孟子至齊，見王於崇，退至於平陸。……王命孟子爲賓師，館於雪宮。孟子母卒，歸葬於魯，反至於嬴。……慎觀王六年孟子去齊居休，（反鄒疑在此際。……休地屬潁川，當在宋境。或聞其將行王政，故往觀之；見其行暴，故去之。由薛反魯也，有答萬章，陳臻說。『（孟子考略）按是說可知孟子生於鄒，次遊采，次遊滕，次遊梁，次遊齊，後過宋，過薛，而歸於魯；惟彼又說孟子去梁，反於鄒，始遊齊，這話未免畫蛇添足，轉成無用了。

6. 生卒的推定

孟子的年歲，據禮樂錄上說是七十四，孟子譜上說是八十四，陳士元說是九十四，甘馭麟說是九十七；說法既不一致，是非自難斷定。現在分開來說：

(A) 生的年歲，據近人陳顧遠所考，分四為派：

(a) 闕里志說：『孟子生在安王十七年。』潘彥登孟子生日考說：『疑是安王十七年，譜（孟子譜）訛安為定，訛王為三。』周廣業孟子考從之，甘馭麟也說孟子生在安王丙申（十七年）。這些人主張的理由，有說是譜訛了；但安王十七年是丙申，譜稱這年是己酉，不可解。有說孟子卒在赧王十三年，或十四年，和八十四年的數目相差不遠；但孟子本是他自己寫成大綱的，死在魯平公以前，何以能知他的謚法？有說死是死在赧王壬申，壽却是九十七；這話也沒有充分根據，孟子這大的歲數，還恐怕有點靠不住。



(b) 陳士元說：『孟子當安王時，定字爲安字之誤。』任啟運駁道：『愚按安王有己亥無己酉，若謂生於安王之己亥，則孟子壽當九十四矣，亦與譜不合。』這是拿孟子譜證陳說的錯，孟子譜可靠不可靠，難說，鈞台的話的根據，仍舊不能說是十分充足。

(c) 元張類孟子墓碑記上說：『據鄒公廟碑云：『孟子後孔子三十四年生，時周定王三十七年。』』這說叫陳鳳石幾個人駁倒了。至於孟子譜上雖說孟子壽八十四，生於己酉年，却言己酉是定王三十一年，不免自己打起架來。

(d) 陳鳳石說：『孟子生卒，史記不載。據孟子譜稱卒於周赧王二十六年壬申，壽八十四歲。留青日札聽雨紀談與孟子譜並同。獨其所生之年，孟譜謂在周定王三十一年，日札談又作定王三十七年，陳士元謂在安王，瞿九思謂定王崩後三十餘年，孟子乃生，諸說不同。惟三選

志云：『當在烈王四年己酉，蓋自赧王二十六年遙溯烈王四年，孟子年適八十四，況此年距孔子生一百八十年，距孔子卒二百八年，與孟子自言由孔子而來百有餘歲亦合。』（閑道集）任啟運對定王三十七年說也駁道：『孟子譜云……定王三十七年己酉四月二日孟子生。按竹書周定王止二十八年，一誤也，定王有己亥，無己酉，二誤也；謂生於定王之己亥，則孟子壽當一百五十四，尤必無之事也。』

（四書約旨）

總着以上各說，最後一項，似爲可靠；然己酉兩字的根據，却是由孟子譜來的。這說對於孟子譜雖有功效，但對於孟子生年的推定，仍無多大的貢獻。因孟子譜是否實錄，尙未斷定，那能就據以爲目標呢？不過陳鳳石所說孟子自言由孔子而來百有餘歲的話，和孟子死的年歲，並上文游梁的年歲。『合起來推算；孟子的生年，雖不敢一定照三遷志上

說在烈王四年（西曆前三七二）然也相差不上五六年。

（B）死的年歲，不但孟子譜上推定在周赧王二十六年，就是甘馭麟也說卒於赧王壬申（二十六年）。孟經國孟子略傳從孟子譜，並注道：『君薨然後稱諡。魯平公卒於十八年甲子，梁襄王卒於十九年乙丑，孟子猶及見之，則譜稱壽八十是也。』說孟子死在周赧王二十六年的話，據胡適之先生中國哲學史大綱上也說『……至於他（孟子）死的年……孟子譜所說也還有理。若孟子書是他自己做的，則書既稱魯平公的諡法，孟子定死在魯平公之後。平公死在赧王十九年（通鑑作十八年），孟子譜說孟子死在赧王二十六年（西曆前二八九），似乎相差不遠；但恐孟子這書，未必是他自己作的。』然按孟子一書，雖不能斷定完全是孟子親手編的，其涉及事實的重要部分，或許是他寫就的，（關於這個問題，下面當再討論。）且書中既能寫魯平公，梁襄王的諡法，

則孟子縱非死在赧王壬申年，也當在這幾年的前後，似乎是無甚疑意的。

二、著述考

1. 七篇的作者

按孟子七篇：首爲梁惠王，次爲公孫丑，再次爲滕文公，離婁，萬章，告子，末爲盡心。這七篇書，有說是孟子門弟子作的，有說是孟子與門人合作的，有說是孟子自己作的。衆說紛紛，人各異議，究竟誰是誰非，或是全非，現在分開來說：

(A) 說是門弟子作的。韓愈昌黎文集上說：「軻之書，非軻自著；既沒，其徒萬章，公孫丑相與記軻之言耳。」姚信士緯上說：「孟子之書，將門人所記，非自作也，故其志行多見，非教辭而已。」又林慎思續孟子上說：「弟子共記其言，不能異軻意。」

(B) 說是孟子與弟子合作的。司馬遷史記孟荀列傳上說：「孟子

乃述唐虞三代之德，是以所如者不合。退而與萬章，公孫丑之徒，序詩，書，述仲尼之意，作孟子七篇。『應邵風俗通義窮通上說：『絕糧於鄒，薛，困殆甚，退而與萬章之徒，作書中外十一篇。』趙歧孟子題辭上說：『退而論集所與高第弟子公孫丑，萬章之徒，難疑問答；又自撰其法度之言，著書七篇，二百六十一章，三萬四千六百八十五字。』又董叔重問朱子道：『孟子之書，趙歧謂其徒所記，今觀七篇文字，筆勢如此，決是一手所成，非魯論比也；然其間有『孟子道性善，言必稱堯舜』，亦恐是其徒所記，孟子必曾略加刪定也。』朱子答道：『或恐是如此！』』

(C) 說是孟子自己作的。金履祥孟子集註引王憲文的話說：『孟子與齊宣王問答首章，開闔變化，精神超越，而元氣不動，非門人所得傳，此是傳不得處。』朱熹朱子全書上說：『孟子七篇，觀其筆勢，如

鎔鑄而成，非綴輯可就也。『閻若璩孟子生卒年月考上說：『七篇爲孟子自作。……論語成於門人之手，故記聖人容貌甚悉；七篇成於己手，故但記言語或出處耳。』又郝敬孟子說解上說：『論語章法簡短，故是後人記錄；孟子文章長展，非他手可代，正是孟子手筆。』

總觀以上各說，說這書不是孟子作的，自韓愈爲始；但他並沒說出充分的理由，很難令人置信。且書內既有很長的段落，又有有系統，有力量的語言，苟非「善養浩然之氣」的孟子，那能傳出當時談吐的神情來呢？所以閻若璩說的「七篇成於己手，故但記言語或出處」的話，是很有道理的。試看梁惠王，公孫丑，滕文公幾章，多事實的記載就知道了。不過完全說是孟子自己作的。裏面也有許多問題發生；如：『孟子道性善。言必稱堯舜』的話。絕非自己的口吻；師長稱門人曰「子」，如樂正子，公都子等，似也於理不合。因此，我斷定書中凡涉及事實的

重要部分，確係孟子所自作；至於口吻偶有不合，或稱門人曰「子」，以及章法簡短的地方，則爲其門人綴輯而成。說到這裏，有應注意的事，就是綴輯者，究係何人的問題。我們試看原書，門人問答最多的，是萬章，公孫丑二人，但他二人都未以子相稱，其餘如樂正子，公都子，屋廬子，徐子，陳子等，則無不以子稱者；那麼，這書的綴輯者，就不難推定是萬章，公孫丑了。

## 2. 外書的辨僞

據漢書藝文志儒家篇說：「孟子十一篇。」風俗通窮通篇作「書中外十一篇。」因說七篇爲中，餘四篇爲外；但外書四篇，一般學者都認定是後人僞作的。隋岐題辭上說：「外書四篇……性善。辯文，說孝經，爲政，（他本多作正）其文不能宏深，不與內篇相似，似非孟子本真，後人依倣而僞託者也。」因此，梁任公先生在要籍解題及其讀法上便說：「據此，知漢時所流傳者，尙有

外書四篇，與今七篇混爲一本。趙邠卿（岐）鑑定爲贗品，所故作孟子章句，惟釋七篇。此後趙注獨行，而外書遂廢，後人或以爲惜；但吾儕頗信邠卿鑑別力不謬，其排斥外篇，不使璣亂玉，殆可稱孟子功臣。今外篇佚文，見於法言，鹽鐵論，顏氏家訓，李善文選註……等書有若干條，經近人輯出，誠有如邠卿所謂「不能宏深，不能與內篇相似」也。

按外書在趙岐的時候，既已認爲僞書，不爲學者所重視；但後來宋趙彝齋示兒篇乃說：「嘗聞前輩有云，親見館閣中有孟子外書四篇。」劉昌詩則說：「予鄉新喻謝氏多藏古書，有性善辨一帙。」孫說係道聽塗說，固不足據；劉說唐人毫無言及，當亦僞作。到明季桃士彝又傳有孟子外書四篇，更是僞中出僞，不足道了。所以丁杰孟子外書疏證上說



：「此書……綴輯敷衍，往往氣不貫穿。」又說：「此書人名事蹟，僞謬甚多；後人徵引，或由傳聞失實，豈有自接其人，目擊其事，與其徒著書而記錄不真者乎？……劉貢父博洽，不讓其兄，此注地學茫然，其亦僞託可知。」我們試就裡面問子石卵有毛一段說，論問語好像子石措持堅白異同的公孫龍，但他的字却是子秉。論名字又指孔子弟子的公孔龍，因為他的字是子石，但事實又不同。而且一個生在孟子前，孟子是不能見的；一個比孟子年輕的多，或竟不能見孟子的。以外還有孟子和他死時尚幼的荀子居然辨性，在他死後纔仕燕的樂間竟奉燕王命令來迎他，更是無中生有，荒謬絕倫了：無怪乎焦循毅然決然的說：「外書四篇，趙氏斥爲僞託，其亡已久。孫奕所聞，新喻所藏，已難據信。況此（指姚本）贗又之尤者乎！」哩。此外關於外書僞造的論證尙多，不再贅述了。

## 第二章 時代背景及基本觀念

### 一，時代背景

孟子的時代，是怎樣的一個時代呢？據趙岐孟子題辭上說：「周衰之末，戰國縱橫，用兵爭強，以相侵奪。當時取士，務先權謀，以爲上賢；先王入道，陵遲墮廢。異端並起，若楊朱，墨翟放蕩之言，以干時惑衆者非一。孟子闕堯舜禹湯文武周孔之業，遂將湮微！……於是則慕仲尼周流憂世，遂以儒道遊於諸侯，思濟斯民。」又劉向校戰國策書錄也說：「仲尼既沒之後，……道德大廢，上下失序，……晚世益甚，萬乘之國七，千乘之國五，敵侔爭權，蓋爲戰國。爭強勝者爲右，兵革不休，詐僞並起。當此之時，雖有道德，不得施謀：故孟子孫卿儒術之士，棄捐於世，而游說權謀之徒，見貴於俗。」可知這時代，正是「兵革

「不休」，「異端並起」的時代；但若把孟子全書細細分析起來，除此二者以外，還可叫做「暴政橫行」，「產業不均」時代。現在分開來說：

1. 兵革不休

這時代周室衰微，政治上由封建制度，變為地方集權制度，諸侯爭伐，比起春秋，更加厲害。梁惠王因為想擴充地盤，一東敗於齊，長子死焉！西喪地於秦七百里！南辱於楚，「仍不改悔，初次見了孟子，便問道：『何以利吾國？』真是太沒仁心了！無怪乎孟子要拿『何必曰利，亦有仁義而已矣』的話，回答他哩。齊宣王也是一樣野心勃勃，想『辟土地，朝秦楚，蒞中國，而撫四夷。』孟子雖說他求達這個欲望，像『緣木求魚』；但他終不聽，後來伐燕，虜其旄倪，遷其重器，遂惹起諸侯的干涉。可見這時風尚，最重攻伐。弄得滕一個小國，介在齊楚兩大國的中間，竭力服從他們，依然補於善；這種強凌弱，衆暴寡的景況，真是無公理極了！而且因為他們

好戰的緣故，往往「爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城。」滅了那國，還要「係累其子弟，毀其宗廟，遷其重器」；甚至「奪其民時，使不得耕耨，以養其父母；父母凍餓，兄弟妻子離散。」民間的苦況，更是不堪述說了！孟子氣憤不過，所以罵這般好戰的人：「一則說『今之所謂良臣，古之所謂民賊也！』再則說『故善戰者，服上刑！』『率土地而食人肉，罪不容於死！』這些話，比起馬克斯（Karl Marx），克魯泡特金（Kropotkin）那般人的口調，恐怕還要厲害些！料想當時也許看他是洪水猛獸，說他是過激派（Bolsheviki）吧？不過這是時代使他如此，並非他自己情願如此哪！

2. 暴政橫行

當時不但兵革不休，而且暴政橫行。怎見得呢？孟子說：「且王者之不作，未有甚於此時者也。民之憔悴於虐政，未有甚於此時者也！」但民人所受的虐政，究竟是什麼情

形呢？他引公明儀的話說：『庖有肥肉，廄有肥馬；民有飢色，野有餓殍；此率獸而食人也！』按古時收稅，原爲十分取一，是很輕微的；所以許謙孟子叢說上說：『凡言好利者，皆是欲得其分外；若惟取什一之賦，則非好利矣！』古時不但收稅輕微，而且收稅是爲民的；所以孟子說：『古之爲關也，將以禦暴；今之爲關也，將以爲暴。』當時君臣收稅既多，又不爲民！那麼，他們用在什麼地方呢？無非是做那些『高堂數仞，榱題數尺，食前方丈，侍妾數百人，』或是一般樂飲酒，驅騁田獵，後車千乘』的勾當罷了。諸君試想：他們榨取民脂民膏，這般揮霍，至於『狗彘食人而不知檢，塗有餓殍而不知發，人死，則曰非我也，歲也。』真是豈有此理！無怪乎孟子要這樣罵他們了：『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。君不鄉道，不忘於仁，而求富貴，是富桀也！』又說：『獸相食，且人惡之，爲民』

父母行政，不免於率獸而食人，惡在其爲民上也！」

3. 罪端  
并起

當時因爲兵革不休，暴政橫行，不但國際間和社會上是混亂狀態，思想上也是如此。而最有勢力的，要算是楊朱，墨翟；所以孟子說：「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，

楊墨之言盈天下，天下之言，不歸楊，則歸墨，楊氏爲我，是無君也，墨氏兼愛，是無父也，無父無君，是禽獸也。」這種罵人法，在邏輯（Logic）上雖說不通，但就此一端，已可想見楊墨當日勢力之大。

楊墨的學說，雖也有他的立足點，孟子爲建設自己的主張（仁義）就不能不破壞他，所以說：「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。吾爲此懼。」他還怕力更不夠，所以又說：「能言拒楊墨者，皆聖人之徒也。」這無非是想喚起民衆，期望「多助」的意思。

那時不但楊墨反對他，許行陳仲子輩也和他不對。許行說：「賢者與民并耕而食，饗餐而治。」這學說實和現代社會主義者所倡的「不勞則不得食！」的標語，「不勞則不得食」的經濟思想相同，本有研究的價值；不過孟子因為和自己所倡的分業主義不合，所以說：「從許子之道，相率而爲僞者也，惡能治國家？」陳仲子離開家庭，和他的妻子居在於陵，「自織屨，妻辟纒，易以爲食。」實爲小家庭制度的濫觴。「以母則不食，以妻則食之；以兄之室則弗居，以於陵則居之。」也是營獨立生活所應如此的。孟子說他「以其小者，信其大者。」實是觀察錯誤所致。近人某君不知他沒有主張廢除小家庭制度，硬說他是虛無主義（*Nihilism*）者，亦是觀察錯誤所致。此外和孟子同時，而學說不同的尙多，不再贅述了。

4. 產業不均

當時君主既好戰爭，卿大夫又助桀爲虐，橫征暴斂，乘以飢荒不免，田制無定，所以產業不均，民多失業。梁任公先生在先秦政治思想史上說：「當時征斂煩苛，農業荒廢之結果，農夫失業，迫於自鬻，於是新階級起。史貨記殖列傳稱白圭與用事同苦樂，以爲美談，則僮僕苦樂不與齊民同者久矣。」這話的確不錯。試看孟子對梁惠王說的一凶年饑歲，君之民老弱轉乎溝壑，壯者散而之四方……的話，和引公明儀所說「庖有肥肉，廄有肥馬；民有飢色，野有餓殍」的話，就可知那時人民因產業不均所受的苦況了。無怪乎司馬遷也說當時的社會狀況是「庶人之富者，或累巨萬，而貧者不厭糟糠」哩。這是產業分配的不均。再就孟子所說「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」的話看來，又可見當時的制度也不妥善。所以他到滕，首先說民事不可緩，接



着就說制恒產的必要；後來見了齊宣王，依然主張這個方法；實在是量當時的情況，不得不如此哪！

## 二，基未觀念

大凡一個學者觀念的發生，無論是由於學派的關係，或是由於學派的影響，或是由於他家學說的激動，總有他發生的原因，決不是憑空而來的。一般學者是這樣，孟子當然也不能例外；明乎此，我們在未研究他的政治經濟思想以前，應該先明白他的基本觀念的來源。現在分開來說：

### 學1. 詩

孔子看詩禮是陶冶身心，養成道德習慣的利器；所以說：『興於詩，立於禮；』『不學詩，無以言……不學禮，無以立。』又說：『詩可以興，可以觀，可以羣，可以怨；』『恭而無禮，則勞；慎而無禮，則憊；勇而無禮，則亂；直而無禮，

則絞。」可見他對於詩的重視。後來荀子深於禮學，所以他的根本思想，就出發於禮；孟子長於詩學，因而他的根本思想，就發出於詩。荀子的事，暫不必提，我們試看孟子和人辯論道理，雖然有時引證到書經，談到春秋，禮，樂；但他的特別表現，還是在一部詩經。關於這個道理，李石岑在他的人生哲學上有一段，說的很好。大意是：

你看孟子七篇裏面，引證詩經達三十餘次（信按共三十五次）。人家只看見他明王道，談仁義，我却只看見他明詩理，講詩學。他和齊宣王論政；齊宣王說「寡人好勇」，他就拿詩經說「好勇」的好處；後來齊宣王又說「寡人好貨」，他又拿詩經說「好貨」的好處；後來齊宣王又說「寡人好色」，他又拿詩經說「好色的好處」。公孫丑問孟子說：「高子曰：『小弁，小人之詩也。』」（告子下）孟子問什麼道理？公孫丑答道：「怨。」孟子說：「固哉！高叟之爲詩也。……小弁之怨，親親

也，親親仁也。」公孫丑又問道：「凱風何以不怨？」孟子又說：「凱風，親之過小者也；小弁，親之過大者也。親之過大而不怨，是傲疏也；親之過小而怨，是不可磯也。愈疏，不孝也；不可磯，亦不孝也。」孔子謂詩可怨，做「怨」字的注解的，都說不出所以然；朱熹註個「怨而不怒，一誠望註個「怨刺其政，」說來總不親切。你看孟子解釋「怨」，這是何等本領！可見孟子的精於詩學。

咸丘蒙問孟子說：「詩曰：『普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。』而舜既爲天子矣，敢問警輿之非臣，何如？」（萬章上）孟子說：「是詩也，非是之謂也，勞於王事，而不得養父母也。曰『此莫非王事，我獨賢勞也。』故說詩者，不以文害辭，不以辭害意，以意逆志，是爲得之。如以辭而已矣，雲漢之詩曰：『周餘黎民，靡有孑遺，』信斯言也，是周無遺民矣。」這是教人說詩的方法。所以孟子的特

別表現，在一部詩經。

孟子應用詩的原理，去談王道，談仁義，自然比人家要高一着，孟子所以雄於辯論，也就由於他的詩學很精，因為詩是訓練言辭的。孔子說『不學詩，無以言，』就是這個意思。孔子還說：『誦詩三百，授之以政，不達；於四方，不能專對，雖多，亦奚以爲？』更可見孟子的所以精於政治，擅長辭令，完全是詩的功效。

## 2. 性善論

我們知道孟子的根本思想出發於詩，就可推知他的性善論的來源。詩大雅蒸民篇說：『天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。』孔子說：『爲此詩者，其知道乎！』又說：『人之生也直，罔之生也幸而免。』這種說法，本有性善說的傾向。後來子思說：『天命之謂性，率性之謂道。』又說：『誠者，天之道也。』他的意思，是說『人性在誠，本具善質。』則性善說的傾向，

愈加明顯，孟子的學統，既受之於子思；那末，由子思的誠道演出性善說來自是意中事。所以他的學問的來源，仍可說是出發於詩。

孟子既認定人性爲善，所以說：『惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；辭讓之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。……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。』（公孫丑上）四端之情，既爲人類所固有，則人類心理，自有共同之點。所以說：『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。』（告子上）人心既同有此理義，則人性皆善，自不待說；所以應該保持他，擴充他。因而又說：『求則得之，捨則失之。』『苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。』可知性裏本有善端，使他發達，就是善人；把他捨去，就是惡人。



但他說人性之中，除善性以外，還有一種異分子存在，由這種異分子的衝動，惡便由此而生。這種異分子，就是「物慾」。譬如「富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴」，這並非各人先天的有賴性和暴性，乃是後天的物慾陷溺他，使他如此的緣故。他因為知道後天的物慾，能陷溺先天的善性，所以反對「縱欲」，提倡「寡欲」。他說：「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。」（盡心下）但他何以不主張「禁欲」呢？這是因為食（*food*）色（*Sex*）等欲，爲人類生存的本能（*Instinct*），沒有他人類必致滅亡的緣故。所以禮記上說：「飲食男女，人之大欲存焉。」戴震也說：「孟子言人心莫善於寡欲，明乎欲不可無也，寡之而已。」這便是孟王與楊朱，佛，老的異點，也就是他的政治經濟學說的根據。

### 利3· 辨義

梁任公先生在他的先秦政治思想史上曾說：「孟子的最大特色，在排斥功利主義。孔子雖有『君子喻於義，小人喻於利』的話；然易傳言『義者利之和』，言『以美利利天下』，大學言『樂其樂而利其利』，並未嘗絕對的以『利』字爲含有惡屬性。至孟子乃公然排斥之。』我們試看孟子全書，發端梁惠王的話，便說：『何必曰利？亦有仁義而已矣。』（梁惠王上）後來宋經將以利不利說秦楚罷兵，孟子又說：『先生以利不利說秦楚之王，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，懷利以事其父母；爲人子弟者，終去仁義，懷利以相接；然而不亡者，未之有也。』（告子下）這是關於爲政方面的。至於立身處世方面的，他也說：『雞鳴而起，孳孳爲利者，賊之徒也。』（盡心上）此外書中舉仁義與利兩相比較，說明其不同的地方尙多。

可見辨別義利，是孟子學說中極主要的精神。

孟子雖排斥自私自利的利，如「上下交征利」的利；但以仁義爲本，施王道而圖民利民福的公利，則正是他濟世的主眼。所以說：「文王以民力爲臺爲沼，而民樂之。謂其臺曰靈臺，謂其沼曰靈沼，樂其有樂樂魚鼈；古之與民偕樂，故能樂也。」（梁惠王上）我們試看這種偕樂說，除和墨子對於社會的組織見解，根本不同外，其以仁義爲精神，以民福爲政則的點，又有什麼兩樣呢？可見孟子雖攻擊黑子的兼愛說，罵爲無父無君；但眼前生靈塗炭如此，對黑派奮鬥努力的精神，恐怕也難禁一掬同情淚哩！他因爲想拯救生靈，所以主張施行仁政；而且施行仁政，不單是人民有利，君主治天下也可「運之掌上」。這是一愛人者，人恆愛之；敬人者，人恆敬之。的道理，也是孔子所謂「忠恕之道」。這個「忠恕之道」便是公利，便是義。孟子的政治經濟思想的出發點，



也就以此爲根據。

## 第三章 政治思想

### 1. 民本主義

西按洋 Democracy 一語，我國譯爲民主主義，或民主主義。美總統林肯談政治，曾標三個介詞，解釋他的意義；他說：「of the people, by the people, and for the people。」譯言爲政爲民有，政爲民治，政爲民享。我國先哲的政治學說，對於「of the people」的意義，無人說過。換句話說，就是一國是人民公共的國，「政治是爲人民共同利益而設的」，這兩個意思是我們先民所信仰的；但「一切政治當由人民施行」的意思，是我先哲未嘗研究，而且是並未承認的。試看尚書五子之歌上說的「民惟邦本」，以及孟子說的一民爲貴，……君爲輕，「得乎丘民而爲天子」那些

話，差不多都是拿人民做受治的客體，並非拿人民做能治的主體，所以只可認爲是以民爲本的「民本主義」，不能說是完全的「平民主義」，或「民主主義」。這便是定名爲「民本主義」的意思。

(A) 孟子民本主義的來源

a. 學派的關係 大學中庸是儒家政治思想的結晶，孟子是儒家的嫡系；那麼，他的學說的來源，當然受這兩部書的資助不小。大學上說：「身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。」

孟子也說：

「天下之本在國，國之本在家，家之本在身。」（離婁上）

儒家既重視個人地位，所以主張發展本能（Instinct）；如大學上說的「誠其意」，中庸說的「惟天下至誠，爲能盡其性」，就是這個意思。孟

子也說：

『誠者，天之道也；思誠者，人之道也。』

可見他們都認本能爲人類所固有。既如此，那麼聖人和我便是同類，毫無差別；所以孟子說：

『彼，丈夫也；我，丈夫也；吾何畏彼哉？』（滕文公上）

但實際上能「養浩然之氣」或當得起「大丈夫」的却不多。這是什麼原故呢？孟子對齊宣王說：

『一羽之不舉，爲不用力焉；輿薪之不見，爲不用明焉；百姓之不見保，爲不用恩焉。……故王之不王，不爲也，非不能也。』

可見人的爲善爲不善，並非不能，實是不爲。再看他引顏子所說「舜何人也？予何人也？有爲者亦若是」的話，更足證明人類只有後天的（*A posteriori*）成就智慧，並沒有先天的（*A priori*）賢不肖。所以惡人放

下屠刀，立地便可成佛；善人一旦爲惡，也就淪於地獄。因而他又說：

『西子蒙不潔，則人皆掩鼻而過之；雖有惡人，齋戒沐浴則可以祀上帝。』（離婁上）

我們知道西子失了他的本性，就遭人的厭惡；惡人返回他的本性，就受上帝容忍。可見無論是堯是舜，爲桀爲紂，人格都是平等的；不過因爲所養者不同，遂生出治者和被治者，君子和野人的差別罷了。這是他性善論的根據，也便是他因學派關係生出民本主義的來源。

b. 環境的關係，再有孟子一生主義，既是爲人民謀幸福，說話當然也是爲人民着想。他眼見「人民憔悴於虐政」。眼見「凶年飢歲，老弱轉乎溝壑，壯者散而之四方」，眼見「爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城」，以及什麼「奪民時」，「罔民」那些事情，深知都是君權太重，民權太輕，君主以人民爲不足畏所致；那麼，要想另找一條出

路，提倡民權，自是「對症之藥」了。這便是他受環境影響生出民本主義的來源。

(B) 人民的地位 一國的主權屬於君主，則邦國爲君主所有；一國的主權於人民，則邦國爲人民所有。孟子說「民爲貴，君爲輕，」；則一國的主權在民，邦國爲人民所有，自不待說。我們知道了邦國爲人民所有，那麼，以邦國與人，或取之與人的權，當然屬於人民，君主是不能私相授受的。所以孟子說：

「天子不能以天下與人。……舜有天下也，……天與之。……天與之者，……以行與事示之而已矣。」（萬章上）

按天本是代表民意的，天不能言，故以行與事示之。行與事示怎樣能示？無非「天視，自我民視；天聽，自我民聽。」歸根還是在人民身上。所以又說：

「得乎丘民而爲天子。」（盡心下）

「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。」（離婁上）

由此可知孟子視人民在邦國所佔的地位，是如何重要了。人民的地位既這樣重要，假使君失其道，應該怎樣辦呢？如：

「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，君之臣，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，反乎爾也。』夫民今而後得反之也，君無尤焉。」（梁惠王上）

人民疾視他長上的死而不救，孟子不但不以爲罪，反認爲是復仇的舉動。

是見他主張人民有革命權。所以禹王得位，他說：「皇天眷命。奄有四溥，爲天下君。」桀的亡國，他說：「有夏多罪，天命殛之！」湯得王位，他說：「夏王有罪，……帝不用臧，式商受命。」紂的亡國，他說：「商罪貫盈。天命誅之！」按天係代表民意，上面已竟說過，這種「得大者興，失天者亡」的論調，更可見人民地位的重要。無怪乎後來漢宗義繼承他的思想，作明夷待訪錄，爲引起清朝革命的主要原因呢！

(C) 君主的職分 孟子以君的所以爲君，其職責即在保民；若不能保民，而賊仁殘義，便失掉爲君的資格。所以說：

「保民而王，莫之能禦也。」（公孫丑上）

「賊仁者，謂之賊；賊義者，謂之殘；殘賊之人，謂之一夫。」（梁惠王下）

君主如何保民呢？滕文公問爲國，他說：

「民事不可緩也。」（滕文公下）

民事是什麼呢？他說：

「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，是使養生喪死無憾也；養生喪死無憾，王道之始也。」（梁惠王上）

這是消極方面的。至於積極方面的又當怎樣呢？他說：

「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，無不爲矣。及陷於罪，然後從而刑之，是罔民也。……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。」（梁惠王上）



總觀這些意思，可知保民政策的實施，最要緊的是處理人民的生產經濟。換言之，就是在使人民無凍餒的憂患，使有菽粟如水火；菽粟如水火，而人民就無有不仁的了。所以近來有人說：『孟子的通書，沒有講「教」先過「養」的；後來儒家却順口說「教養」，倒了次序，不是孟子的意思。這話是很對的！』

君主的職責，不但在保民，一切施政用人，都應以民意爲標準。怎麼施政？孟子說：

『施仁政於民，省刑罰，薄稅歛，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。』（梁惠王上）

又說：

『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，罪人不挈。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。」（梁惠王下）

這樣施政有什麼好處？他說：

『君行仁政，斯民親其上，死其長矣。』（梁惠王下）

又說：

『國君好仁，天下無敵！』（離婁上）更對齊宣王說：

『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？』（梁惠王上）

可見仁政實是治國的要務。用人的標準怎樣？他說：

『惟仁者宜在高位，不仁者而在高位，是播其惡於衆也。』（離婁上）

欲得仁者，去不仁者應怎樣？他說：

……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，勿聽。國人皆曰可殺，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。」（梁惠王下）

這種施政用人豈以民意爲主的說法，實和盧梭（Rousseau 1712—1778）民約論（Contract Social）所說君主是人民委任的公僕，須從公意的指揮，才能保持其地位的意思相像。只可惜他的理想，因受環境的限制，不能如盧梭學說的早日見於實行，真是我國的大不幸！

（D）臣的職分 君的設立，既爲保護人民；臣的所以爲臣，更可知是爲人民，不是爲君主的。所以凡是逢君之惡，給君主做爪牙，做走狗的，當然都是失掉「牧民」的本意，都是國民的罪人。孟子說：

「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！我能爲君約與國，戰必克。今之所謂良臣，古之所謂民賊也！君不鄉道，不志於仁，而求強戰，是輔桀也！」（告子下）

可見他對這種專給君主一人打算，專做家奴的狗才臣子厭惡到極點了！這是關於積極方面的。若說到消極方面，爲臣的總不能尸位素餐，混碗飯吃；卽就「爲貧而仕」，也得「辭尊居卑，辭貴居賤」，只圖減其責任，還得稱其職守。所以孟子說：

「立乎人之本朝，而道不行恥也。」（萬章下）

又說：

「不以堯之所以治民，治民，賊其民者也！」（離婁上）

可知吃國家一份奉祿，總要給國家辦一份事情；加人民一份負擔，總要

爲人民謀一份幸福；若想把做官看成謀生，把宦途認做利源，那就大錯特錯了！試看萬章上把位叫做天位，職叫做天職，祿叫做天祿，就是表明這是天所以待賢人使治天民，不是人君所專有的，也不是人臣認爲飯糲粥鍋的。既如此，孟臣就應以義相合。怎樣叫以義相合？孟子說：

『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，則臣視君如寇仇。』（離婁下）

我們從此又知道臣不一定要服從君，換言之，就是君要臣服從，須得自己先爲善。假若君不以禮待臣，就是一食而弗愛，豕交之也；愛而不敬，獸畜之也。一稍明理的人，必然不容這些；因爲臣的所以爲臣，是不在結好爲君的。但孟子言爲臣的責任尙不盡此，更分卿爲異姓的卿，及同姓的卿，異姓的卿一君有過，則諫；反覆之而不聽，則去。一同性的卿一君有過，則諫；反覆之而不聽，則易位。『萬章下』按君有大過

，便害於民，百姓雖不敢說話，異姓卿雖不能易位；但同姓卿以宗廟爲重，民命爲貴，決然去之，自屬合理。所以桀紂虐民，孟子便許湯武征服，太甲不知爲民，孟子便准伊尹放逐。後人不明此意，乃說「君臣之義，無所逃於天地之間」，或說什麼「天王明聖，臣非常誅」。真是無稽之談，小儒之論，那能信以爲實呢？

但君的才能，還有不及的時候，所以仁人在位，就應詢及芻蕘，以便成就自己職分上的事業。孟子說：

「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。」（公孫丑下）

若賢者謁君，則在行其保民之道；所以不用禮聘，便不去，恐自往求見，道反不能行；至於君主召見，則非爲民求賢可知，賢者自不便前往。所以又說：

「古之賢士……樂其道而忘人之勢。故王公不致敬禮，則不得亟見之；見且猶不得亟，而況得而臣之乎？」（盡心上）

按賢士并非妄自尊大，實因素來抱有一「先天下之憂而憂」的觀念，一旦出位，總想「以道殉身」，「澤加於民」，不是爲君主作功狗來的。「彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾義」；注重在民，顯然易見。所以君不保民，則失其爲君的資格；臣不保民，則失其爲臣的本意；賢士不保民，則不足爲賢士。由此看來，人民的珍貴，更可想而知了。

## 2. 唯心主義

孟子裏面關於「正人心」「格君心」等文句，屢見不一。而「生於其心，害於其政；發於其政，害於其事」的話，尤爲孟子所樂道。可見他是主張唯心主義（Idealism）的。這種主義有人叫做心治主義，或主心主義，是對法治主義說的；而且比人治主義的意思深一層，解釋的範圍更廣一層。因爲人治主義只說到

「其人存，則其政舉；其人亡，則其政息。」並沒說到爲什麼人存政舉，人亡政息？可見這是指在位者一方面說的。唯心主義乃是解答這種問題，並且指在位者用此心握治，在野者用此心應之，是兩方面的。可見二者名雖似，而實在是不同的。

(A) 孟子唯心主義的來源 孟子因爲受了學庸的儒學的影響，認定個人人格是平等的，所以提倡性善論。人類既有向善的本能，那末，堯舜桀紂便不是生而有異，實是對自己的良知良能，有取舍不同而生出的。他說：

「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。」（告子上）

「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。」（全上）



「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。」（全上）

「孔子曰：『操則存，舍則亡，』出入無時，莫知其鄉，惟心之謂歟？」（全上）

「是故所欲有甚於生者，所惡有甚於死者。非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳！」（全上）

可見堯舜的好處，不是人學不到，全是不喪此心；桀紂的壞處，不是生來就惡，全由舍去此心。一君子所以異於人者，以其存心。這便是「生於其心，害於其政；生於其政，害於其事。」如影之必響，沒絲毫通融的。心術和人的善惡，政的優劣，既有這樣的關係，自然要引出孟子的正心觀念來了。

人皆有同類的心，而心都有善端。人人各將此心擴大而充滿其量，

則彼我人格相接觸，即可形成普遍圓滿的人格。所以說「苟能充之，足以保四海。」這便是孟子唯心主義政治學的總出發點。

(B) 唯心主義的張本——正心觀念。

正心觀念，和孔子的正名觀念，有些不同：正名觀念，只要「君君，臣臣，父父，子子，」名分一定，便算了事，正心觀念，則是「人同此心，心同此理」的解釋，比正名觀念，似較深一層。換句話說，就是正名觀念，僅說到應該有這種事實出現，正心觀念，便有預期這種定名的事實出現的意思。

孟子因為拿正心觀念，做自己唯心主義政治學的張本，所以談起政治，便說：

「人不足與適也，政不足閒也；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。」（離婁上）

近人陳顧遠說：「這利書經上「格其非心。」是同樣的意思。人君做不當的事情，到不要緊；單怕忘了善端，心術失正，就不得了！所以大人在位，第一先得攻其邪心，然後善心才得入；不然，水點子顛在油鍋裏，絕對是不相容的。你看孟子對齊梁等國的問答，都是隨機開導，不執一說；梁惠王觀台池鳥獸，便叫他與民偕樂；齊宣王說他好打仗，好貨財，好美色，便說這都不妨，只要把百姓放在身上。因梁襄王問天下惡乎定，便倒出不嗜殺人的話；因滕文公問民爲什麼疾視長上之死而不救，便引出百姓困苦已極非行仁政不可的話。無非引動其「不忍人之心，行不忍人之政；」那末，「治天下可運之掌上。」（孟子政治哲學）孟子說：

「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。……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。」（公孫丑上）

正心的功效，既這樣大，無怪乎楊時 文集上說：『孟子一書，……千變萬化，只說從心上來；人能正心，則事無爲者矣！』龜山的話，是就一般說，那知孟子的着眼，更在政治上。試看齊宣王以羊易牛的故事，孟子便說是心足以王矣！可知治國救民，就在這方寸上。所以說孟子的正心觀念，是唯心主義的張本；而唯心主義，又是人治主義深一層的意思。

（C）唯心主義的節目——仁義。

孟子既是唯心主義者，所以看「心」爲萬事萬物的總匯。他說：

「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。」（公孫丑上）

這四端裏面，智禮二者和，他的政治思想，無甚關係；而仁義二者却是他唯心主義政治學的基礎。仁是什麼？就是不忍的意思。如說：「一是乃仁術也，見半未見羊也。君子之於禽獸也，見其生不忍見其死，聞其聲不忍食其肉，是以君子遠庖厨也。」（梁惠王上）

義是什麼？就是取舍得宜的意思。如說：

「人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也。人皆有所不為，達之於其所為，義也。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。」（盡心下）

可見仁義都是由心裡發現端倪的；但仁在心的作用上較義還要重要。好像仁是義行取舍得宜的責任的標準，義是仁欲表現出來的手段。所以說：

「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！」（離婁上）

「仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！」（告子下）

不過孟子的仁字，和墨子的兼愛有些不同。墨子的兼愛，是普遍的；儒家的仁，是有等差的。如說：

「親親而仁民，仁民而愛物。」（盡心上）

「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼；天下可運於掌。故推恩，足以四海；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。」（梁惠王上）

爲什麼要推恩？因心有所不忍；不忍，便是仁。怎樣去推恩？「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼」；「親親仁民，仁民愛物」；便是義。合起來說，就是唯心主義所現出的仁政了。

依着「愛人者，人恆愛之」的信條往下推，國家能行仁政，自然得良好的結果；所以說：「君行仁政，斯民親其上，死其長矣；」（梁惠）王下）又說：「國君好仁，天下無敵。」（離婁上）反之，不行仁政，必得不好的結果；所以說：「天子不仁，不保四海；諸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗；士庶人不仁，不保四體。」（離婁上）可見仁政是治國的要務。

但仁政無論如何重要，說起來仍離不了保民的觀念，和正心的主張。如說：

「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。」（離婁上）

我們看了這段話，便可知道，得天下要得民，就是民本主義的意味。

；得民要得心，就是唯心主義的根據，得心要隨民好惡，就是所謂仁政了。

(D) 唯心主義的成績——王霸。

商湯的征葛，文王的治岐，都以人民爲心，施行仁政；因爲成起功來，便加了王政的徽號，把他們也叫做王者。可見王者，並不是俗人所說的當朝廷，坐皇帝，乃是能行仁政，保人民的意思。所以韓詩外傳上說：「王，天下所歸往也。」穀梁成八年傳上說：「仁義合者稱王。」換言之，王就是行仁政的成績。

霸就不然了，乃是假借仁義，專權跋扈，不顧人命的意思。所以白虎通上說：「伯（同霸），猶迫也，把也，迫脅諸侯，把持其政。」換言之，就是不行仁政的成績。

王者因爲常常推恩到人民身上，使人民心服自己。所以：



「以佚道使民，雖勞不怨；以生道殺民，雖死不怨者。」（澧沁上）

「殺之而不怨，利之而不庸，民日遷善，而不知爲者。」（同上）

「說以先民，民忘其勞；悅而犯難，民忘其死。」（易兌卦）

人民雖有痛苦，知道是爲自己，不是爲君主一人，自然不肯反抗。

霸者因爲注重功利不行仁政，總想拿兵力服人，那麼，國小了便辦不通。所以孟子說：

「以力假仁者霸，霸必有大國。以德行仁者王，王不待大。七十湯以七十里，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。」（公孫丑上）

王霸的優劣，既這樣大，自然儒者要樂稱王道，而羞言霸道。所以：

孔子說：「管仲之器小，哉！」（論語）孟子說：「仲尼之徒，無道桓文之事者：……無以，則王乎？」（梁惠王上）

董仲舒說：「仲尼之門，三尺童子，羞稱五霸。」

但春秋時，霸雖不尚仁，還須假仁；若戰國時，並假仁的霸也無有。所以孟子又有一「今之諸侯，五霸之罪也」的話，足見時勢愈下，王道更掃地無餘了。

總觀以上所說，可知王霸的分別，也就是正心不正心的差別，和唯心主義，還是有關係的。至於用主觀的方法，批評這種主義，固然不合現時的潮流；但若用客觀的方法，想像孟子當時的情況，假使這種主義能夠實行，未嘗沒有若干效果；而且古代政治學說，（無論中外）都帶有倫理的色彩，孟子生當古時，把倫理和政治混爲一談，也是很難怪的事哪！

### 3. 同樂主義

關於孟子排斥「上下交征利」的私利，主張「國利民福」的公利一層，上面已略說過。但現在一般學者看他這種說法，含有最大幸福（Greatest happiness）的意味，往往認為就是樂利學派（Utilitarianism），是很不對的。何以呢？因為樂利學派的主張，以快樂作前提；所以說：『善就是快樂，惡就是痛苦。立法者的責任，在以保護人類的樂利，而捍禦其苦害爲目的』。孟子的主張，則以仁義作前提，仁義的結果，雖有最有的快樂；但並非因爲快樂，才行仁義。且樂利派的學者霍布士（Hobbes Thomas, 1588-1679）曾說：『人皆惟務利己，不知其他，故其相惡，實爲天性。其相聚而爲邦國也，亦不過爲圖利益，而出於不得已，非以相愛而生者也。』與孟子性善的主張，仁民愛物的說法，尤爲不合，他當然不會贊成。所以孟子這種主張，只可叫做「同樂主義」，「或偕樂主義」，與「樂利主義」是不能

混爲一談的。

(A) 孟子同樂主義的來源 天地生人，既同爲圓顛方趾；那末，凡是一口腹之慾，美色之好，「以及一切福樂，都應共同享受，少數人是不該據爲私有的。在戰國時却不然，一般諸侯，只知自己快樂，一倉廩實，政庫充，「一庖有肥肉；廐有肥馬；」或者圖一人的舒適，建園作樂；因一人的喜功，田獵征伐。奪人民的田時，弄得大家不能耕種，顛沛流亡，父子不能相見，兄弟妻子離散，這就是謀獨樂獨利的結果。但那般諸侯們，究能獨利嗎？這也不然。孟子說：

『孔子曰：「暴其民甚，則身國亡；不甚，則身危國削。……」』  
(離婁上)

『天子不仁，不保四海！諸侯不仁，不保社稷！……』(全上)  
『殺人之父者，人亦殺其父；殺人之兄者，人亦殺其兄，然則，非

自殺之也，一聞耳。」（盡心下）

又對梁惠王說：

「賢者而後樂此，不賢者雖有此不樂也。」（梁惠王上）

可見求利宜給人以利，求樂必與人以樂；若損人以求利樂，利樂必終得不到。按理當時的諸侯，似乎應該大有覺悟吧？其實不然，梁惠王因為爭利的原故，一東敗於齊，長子死焉；西喪地於秦七百里，南辱於楚；「一見孟子，還是問利。宋徑說秦楚停戰，也打算拿利不利相勸。可見當時諸侯，都是向利的。孟子深知這種自私自利的利，結果必至於「上下交征利」，必至於「君臣父子兄弟終去仁義，懷利以相接。」到了「上下交征利」，「懷利以相接」的地位，便要做出「率獸而食人」的政策，不但沒利，害反來子，所以極端反對他們。可知孟子的提倡同樂主義，完全是為救當時的弊病。後來呂留良說：「孔子多說仁，孟子提出

義字；正爲戰國功利之說，淪浹人心……」更足證明他這種主義的來源。

(B)同樂主義的施行的 孟子的同樂主義，可算是行仁政的方針；那末，行仁政當然就是實現同樂主義的方法了。方法如何？現在分條來說：

a. 關於田宅衣食方面的 孟子說：

「鄉以下，必有圭田，圭田五十畝，餘夫二十五畝。死徙無出鄉，鄉田同井。……方里而井，井九百畝，其中爲公田。八家皆私百畝，同養公田。」（滕文公上）

「五畝之宅，樹墻下以桑，匹夫蠶之，則老者足以衣錦矣。五母雞，二母彘，無失其時，老者足以食肉矣。百畝之田，匹夫耕之，八口之家，可以無飢矣。」（盡心上）

「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。」（梁惠王上）  
可見他是主張土地公有，主張全國人民都有飯吃，都有衣穿的。

d, 關於性愛及娛樂方面的。孟子說：

「昔者太王好色，愛厥妃。詩云：「古公亶父，來朝走馬，率徒水滸，至於岐下，爰及姜女，聿來胥宇」。當是時也，內無怨女，外無曠夫。」（梁惠王下）

「萬章問曰：「詩云：娶妻如之何？必告父母。信斯言也，宜莫如舜。舜之不告而娶何也？」孟子曰：「告則不得娶。男女居室，人之大倫也；如告則廢人之大倫，以懟父母，是以不告也。」」（萬章上）

「不孝有三，無後爲大。舜不告而娶，爲無後也。」（離騷上）

「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？」（梁惠王下）

「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，見羽施之美，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。」

可見他是主張兩性自由戀愛，主張園林田獵，舞樂，君民共享的。

c. 關於教育及公養方面的。孟子說：

「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。」（滕文公上）

「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，哀此僇獨。」（梁惠王下）  
可見他對於教育，是主張由公家設立學校；對於貧民殘廢，是主張由國家公的養。

d. 關於徵收及治安方面的。孟子說：

「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。……」（公孫丑上）  
「鄉田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦。」（滕文公上）

可見他對徵收，是主張免除苛稅雜捐；對治安，是主張農村合作互助的。

上列各項，因大部分屬於經濟學範圍，以後當再詳細說明，現在不贅述了。

(c) 同樂主義的效果 同樂主義的施行法，既如上述，他的效果，究竟怎樣呢？如：

「莊暴見孟子曰：「暴見於王，王語暴以好樂，暴未有以對也。」  
曰：「好樂何如？」孟子曰：「王之好樂甚，則齊國其庶幾乎？」  
他日，他於王曰：「王嘗語莊子以好樂，有諸？」王變色，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，由古之樂也。」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，與衆樂樂，孰樂？」曰：「不若與衆。」（梁惠王下）  
可見一人作樂，不如與人作樂爲樂；與少數人作樂，又不如與多數人作

樂更樂。又如：

『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，不賢者雖有邪不樂也。」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，麋鹿濯濯，白鳥鶴鶴。王在靈沼，於叔魚躍。」文王以民力爲臺爲沼，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。（梁惠王上）

可見與民同樂，才能得樂；不與民同樂，就不能得樂。又如孟子對齊宣王說：

『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。……』（梁惠王上）

述文王的德政說：

「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。』二老者，天下之大老也，而歸之，是天下之父歸之也；天下之父歸之，其子焉往？……』（離婁上）

可見與人同樂，則百姓賢者都來歸順。孟子又說：

「……老者衣帛食肉，黎民不饑不寒，然然不王者，未之有也。」

（梁惠王上）

「……今王與百姓同，則王矣。」（梁惠王下）

「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。」（梁惠王上）

可見與民同樂，不但可得真樂，更可以王天下，這不是大利嗎？元許謙

稱孟子這主義是利物之心，是說孟子不尚利己，但願萬物都有利於人；我既是人類的一份子，當然不能外人而獨不利的。論語上說：「百姓足，君孰與不足。」就是這個意思。

總而言之：國君好色不妨，好貨不妨，好田獵不妨，好遊玩，好音樂也不妨；但好色時，只要念及國中有怨女曠夫；好貨時，只要念及國中貧民餓飢寒；田獵遊玩作樂時，只要念及國中百姓有父子不相見，兄弟妻子離散的痛苦；那末，仁政就可實現，同樂主義的效果就可得到了。

4. 和平主義

孟子因為主張施行仁政，所以提倡和平主義（Pacifism）；因為提倡和平主義，所以最反對戰爭。他說：「兇年飢歲，君之民，老弱轉乎溝壑者，壯散而之四方者，幾千人矣。」（梁惠王下）

『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。』（離婁上）

『梁惠王以土地之故，糜爛其民而戰之，大敗，將覆之，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。』（

盡心下）

這一類的話，在孟子書裏極多，簡直是不勝枚舉。可見國家多事的時候，戰爭不息，人民受害必深。如兩軍相持，當兵的是人民，納稅的是人民，以外還要增加苛稅雜捐；甚至斷絕交通，商旅裹足；拉夫搜括，擾亂治安。致使一般百姓，強梁的變爲土匪流氓，軟弱的作了乞丐餓殍。試想這種情況，誰人見了能不痛心？無怪乎孟子對那般好戰的人，要大罵而特罵哩！他說：

『今之事者，皆曰：我能爲君約與國，戰必勝。今之所謂良臣，

古之所謂民賊也！」（告子下）「有人曰我善爲陳，我善爲戰，大罪也！」（盡心下）

「……率土地而食人肉，罪不容於死！故善戰者服上刑。」（離婁上）

這些話看來似很激烈，實則好戰的人，古今來得善終者，能有幾人？還是楚靈王明白，當他臨死時，聽說人殺他的兒子，便毫不遲疑的說：「我殺人子多矣，人殺我子何憾？」這便是一殺人者，人恒殺之」的最好明證，也便是好戰者的最好鑒戒了。

戰爭的罪惡，既這樣大，孟子痛恨好戰的人，又這樣深；那末，怎樣消亂於無形呢？孟子對梁惠王說：

「王如施仁政於民，省刑罰，薄稅斂，深耕易耨，壯者以暇日，修其孝弟忠信，入以事其父兄，出以其事長上，可使制挺以撻秦楚之

堅甲利兵矣。……故曰仁者無敵，請王勿疑。」（梁惠王上）

又說：「仁人無敵於天下。」（盡心下）

「國君好仁，天下無敵焉。」（全上）

可見仁是維持和平，消弭戰禍的最好方法；但若遇暴君不行仁政，人民不得和平，又當怎樣呢？孟子說：

「湯一征，自葛始，天下信之。東面而征，西夷怨；南面而征，北狄怨，曰：「奚爲後我？」民望之，若大旱之望雲霓也。歸市者不止，耕者不變。誅其君，弔其民。若時雨降，民大悅。」（梁惠王下）

又說：「取之而燕民悅，則收之；古之人有行之者，武王是也。取之而燕民一悅，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。」（同上）

可見戰爭非絕對不能用，不過作戰須看民意，軍隊須是爲民的軍隊罷了。說到這裏，我們試看戰國時候的戰爭，是否是爲民的呢？孟子說：「存亡無戰義。」春秋時尙如此，戰國時更可想而知。所以他又有一「五霸者，三王之罪人；今之諸侯，五霸之罪人！」的話。如此則孟子的反對戰爭，提倡和平，正是救時的良藥了！雖然他的主義在當時不若法家的軍國主義盛行，但真理總是占最後的勝利。所以代表軍國主義的秦國，能「履至尊而制六合，執鞭箠以馭天下」（賈誼過秦論語）。究不能免於二世的滅亡；漢反其道，與民休息，就可造成四百年的太平。此後我國民漸養成愛和平的天性，窮兵黷武的英雄，永不爲一般輿論所贊許；推其由來，孟子的功勞，實不在小。曾國藩論風俗的厚薄，說是自乎二人之所向，韋爾斯（H. G. Wells）著世界史綱（The Outline of History）

一，釁戰的原因，歸終於各國學者教員，及一般社會羣衆思想議論所造的罪業的結果。可見學說與世道人心的好壞，是極有關係的。那末，我們看了這個強凌弱，衆暴寡的世界，看了這個軍閥專橫，戈干擾攘的中國，應該怎樣呼籲和平，消弭戰禍呢？同胞們！努力吧！千萬不要說一人的話無足輕重，而甘心放棄其責任哪！

5. 統一主義

孟子的政治思想，除上述各項外，尚有一重要問題，就是統一主義。他爲什麼提倡統一主義？就是因爲非統一不能保民，不能行仁政的原故。不過這種主義，並非倡自孟子一人，當春秋時早已開始了。其在儒家：孔子作春秋，第一句便說：「元年春王正月。」公羊傳說：「何言乎春王正月？大一統也。」梁任公先生說：「紀年以尊國，因時俗之國家觀念也。而正月上冠一「王」字，即表示「超國家的」意味。春秋之微言大義，分「三世」以明進化軌

迹：第一據亂世，內其國而外諸夏；第二升平世，內諸夏而外夷狄；第三大平世，天下遠近大小若一，夷狄進至於爵。（公羊傳註哀十四年）蓋謂國家觀念，僅爲據亂所宜有；據亂云者，謂根據其時之亂世爲出發點而施之以治也。治之目的在乎天下。故漸進則由亂而「升」至於平；更進則爲「太平」；太猶大也。太平之世。非惟無國家之見存，抑亦無復種族之見存。……故論語云：「四海之內，皆兄弟也。」中庸亦云：「是以聲名洋溢乎中國，施及蠻貊；天之所覆，地之所載。日月所照，霜露所墜，凡有血氣者莫不尊親。」（先秦政治思想史）由此可見我先民氣像的偉大，理想的崇高。

到孟子的時候，列國對抗的形勢，更加顯著；因而他排斥狹義的國家觀念，主張全人類的統一也越厲害。所以梁襄王問他說：「天下惡乎定？」他便毫不遲疑的答道：「定於一。」但欲求統一，則不免征伐；征

伐則不免擾民，這不是與他所倡的和平主義相違背了嗎？其實不然。梁襄王問他：『孰能一之？』他答：『不嗜殺人者能一之。』可能他是反對武力統一，主張和平統一的。和平何以能統一？梁襄王問他：『孰能與之？』他答：

『天下莫不與也。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？今夫天下之牧人未有不嗜殺人者也。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？』

（梁惠王上）

可知不嗜殺人，則人民來歸順；人民來歸順，則不用武力，便可統一。反之則雖統一於一時，必難平定於永久。元許謙讀孟子叢說上說：

『一之謂統天下爲一家，正如秦漢之制，非謂三代之王天下而封建

也。此孟子見天下之勢，而知其必至於此，非以術數纖維而知之也。蓋自太古之爲君長，則封建之法行；黃帝置大監，監於萬國；夏會諸侯於塗山，執玉帛者亦萬國；湯受命，其能存者三千餘國。時云千八百國，至孟子時，相雄長國，只七國，下餘小國，蓋不足道也。自萬國以至於七國，吞併之積，豈一朝一夕之故？今勢既合，不得復分，終又併而爲一，舉天下郡縣之而後已。至秦漢，孟子之言卽驗；但秦猶嗜殺人，故雖一而不能定，至漢然後定也。」

看了這段話，可知孟子的話，當時雖沒應驗，到秦漢時總算應驗了。

又近人陳顧遠說：「當時國家大勢，既有統一的趨向，恢復古制，或保留現狀，已是不可能了。而孟子原來的主張，不尙爭伐，故有一善戰者服上刑」的話；況且春秋無霸戰，他早說五霸是三王的罪人；戰國只剩七國，他更厭其征伐；若要變成一國，其間的征伐，不是越發厲害

和他所抱的主義，居然大相逕庭。然他不以爲憂，反想用於當世，點睛處全在「不嗜殺人」一句話上。這也是社會環境有變，學說不得不改，好來應時勢的要求，就不取法孔子的尊周主義。孟子以爲周室，在這時候事實上已不能尊起來；而且尊周的緣故，無非爲他能行仁政，現在周德已衰，尊起來也沒用處。後人奴性大，如李公常等便疑惑起來，那裏知道孟子的真意！程伊川有話：「王者，天下之義主也；民以爲王，則謂之天子；民不以爲王，則謂之獨夫，周君雖無大惡，見棄於民；然先王之政絕而澤竭矣。」可以窺見孟子的存心。所以孟子毅然主張只要誰能行人政，不嗜殺人，都可以定天下。無非勉勵諸侯都往好處做，使人民少遭些水深火熱的苦害，把世事早弄到承平地步便了。「這些話也很能作孟子「不嗜殺人者能一之」的註腳。

說到這裏，忽然想起一件事來，相傳俞樾在清末光緒某年易簣的時候，自己瞑而復蘇，向他的兒子要紙筆做絕句九章，並說：「予死後一百餘年世界，盡在是矣！」那九章詩是：（1）歷觀成敗與興衰，福有根田禍有基，不過六十花甲子，釀成天下盡瘡痍。（2）無端橫議起平民，從此人間事事新，三綱五常收拾起，大家齊作自由人。（3）才喜平權得自由，誰知從此又戈矛，弱者之肉強者食，膏血成河遍地流。（4）憤發英雄喜自強，各自提封各連坊，道路不通商斷絕，紛紛海客整戎裝。（5）大邦齊魯小邦矜，各自提封各自爭，郡縣窮時封建起，際皇已廢又重興。（6）幾家玉帛幾家戎，又是春秋戰國風，太息此時無管仲，茫茫殺氣幾時終。（7）觸鬥牛角年復年，天心仁愛亦垂憐，六龍一出乾坤定，八百諸侯拜殿前。（8）人間錦秀亦華胥，偃武修文樂有餘，壁水橋門修禮教，山岩野壑訪遺書。（9）張弛由來道似弓，聊

將數語示兒童，悠悠三百餘年事，都入衰翁一夢中。按詩裏所指各事，既多荒誕不經，無論應驗與否，都無深究的必要；惟第七章「六龍一出，乾坤定」一句，我國人迷信素深，見了這話必然聯想到真龍天子一事，所以應該加以解釋。近人米迪剛說：「既曰六龍一出，乾坤定，則與所謂真龍天子者，實不可同日語；倘曰飛龍一出，乾坤定，尙庶幾近之，以飛龍專指九五一爻而言也。今既曰六龍，則必統乾卦六爻而言之無疑；而乾卦六爻之意義，則絕非如後世專制政體之下，所謂真龍天子者之所可比擬也。」（村治月刊治平之路）這話對與不對，我們也無須管他，不過引來做個參考罷了。要之大勢由分而合，人心亂極思治，確係事實；將來的政體爲共和而非專治，執政者爲仁人而非暴君，也敢斷言。我國現在總算亂到極點了，人心總算漸漸思治了；有想因勢利導，促進國統一的麼？千萬莫忘孟子所說「不嗜殺人」的一句話哪！



6. 政治學  
餘論

關於孟子的政治思想，其大端既如以上所說；但恐尙有遺漏，所以不避重複，再把關於政治的附帶問題，分條寫在下面：

（A）國家論 國家的起源，儒家認爲始於家族。何以見得？大學上說：

『古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身。』

孟子也說：『天下之本在國，國之本在家。』（離婁上）儒家既認國家的起源，始於家族；所以他們治國的方法，就是由治家的方法擴充的。大學上說：

『一家仁，一國興仁；一家讓，一國興讓；一人貪戾，一國作亂。』

孔子說：『惟孝友於兄弟，施於有政。』（論語爲政第二）

孟子也說：『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。』（梁惠王上）

至於國家的元首，儒家則說是純由於人情的自然擁戴，並無絲毫的勉強。孔子說：

『同聲相應，同氣相求；水流濕，火就燥；雲從龍，風從虎，聖人作而萬物睹，本乎天者親上，本乎地者親下，則各從其類也。』

孟子則說：『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；……夫然後之中國，踐天子位焉。』（萬章上）

這種說法，很像柏賴圖（Plato）共和國裏所說的哲學家（Philosopher—King）所以國家的設立元首，既非爲強者的利益，也非爲弱者的利益，

如希臘「智者」所說；乃是「民之秉彝，好是懿德，」自願從聖人而受教與治的。

以上所說，是國家的起源，和君主的由來。以下再說國家的要素。國家的要素，近來學者說是有三種，即：土地，人民，主權。孟子也說：

「諸侯之寶三：土地，人民，政事。」（盡心下）二者不同的地方，只是主權和政事。且說主權須賴政治而觀出，沒有政治，那有主權？所以孟子雖沒說到主權，却已提到政事，總算相差無幾了。不過現今關於國家要三種素，一視平等；孟子則有輕重的分別，第一是人民，祇要民心歸順，不怕城郭不多，土地不廣，都可達到元首的地位。所以他說：

「王不待大。」（公孫丑上）

論到政事上，也是趨重於人民。所以又說：

「善政不如善教之得民也。……善教得民心。」（盡心上）

可見土地，政事二者，應列在第二第三，是不能和人民同視的。

（B）社會論 儒家理想的國家，既為家族形勢，而家族之間，父子兄弟夫婦嫡庶是有等差的；所以他們的理想社會制度，也是有等差的。孔子說：

「民可使由之，不可使知之。」（論語泰伯第八）孟子也說：「無君子莫治野人，無野人莫養君子。」（滕文公上）

他們的理想社會制度，既含有一種等差；所以他們心目中的社會道德標準，也有親親，貴貴，尊賢，尚齒，等等的分別。大學上說：

「君子賢其賢，而親其親」（傳三章）

中庸上說：「親親之殺，尊賢之等，禮所生也。」（第二十章）

孟子則說：『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。』（公孫丑下）

『用下敬上，謂之賁賁；用上敬下，謂之尊賢；賁賁尊賢，其義一也。』（萬章下）

這種說法，很和現今立憲君主國的社會制度相像；如：日本英國的皇族，就是親親；日本的華族，英國的貴族（*Lord*），就是貴貴；日本的元老（如伊藤博文，山縣有朋，大山巖……等），就是尊賢尙齒；日本的平民宰相（原敬），英國的猶太民族出身的宰相（德斯勒利（*Benjamin Disraeli*））就是尊賢。

孟子雖主張這種差別，但只在賢愚上分，却不在強弱上分。所以爲君主的失其職分，就變成獨夫；做官的失其職分，便稱爲民賊；若齊民而有修齊治平的學養與能力，還可履至尊而爲天子；他看王侯將相原是

沒有種的。因而又說：

『有天爵者，有人爵者；仁義忠信，樂善不倦，此天爵也。公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵從之。今之人修其天爵，以要人爵；既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者也。終亦必亡而已矣！』（浩子上）

天爵人爵的分別，就是階級等差的歧點，若徒以階級爲恃，失了等差本意，終必無好結果。不但關於個人這樣利害；而且

『天下有道，小德役大德，小賢役大賢；天下無道，小役大，弱役強。斯二者天也。順天者存，逆天者亡。』（離婁上）

可知等差不但沒害，反能致天下於有道；階級不但沒益，反能致天下於無道。所以孟子雖主張社會有等差，而對階級制度，却是最痛恨的。

此外孟子對社會組織的見解，尙有一重要問題，就是職業的分工。

他說：

『有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所爲備，如必自爲而後用之，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。』』（滕文公上）

又說：『子不通工易事，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。』』（滕文公下）

這種說法，很和聖西蒙（Saint Simon）認真性上賢愚的不齊，比例各人的勞動以分配的主義相像。所謂勞心勞力，不過是職業的不同，實在是都是勞工，原沒什麼貴賤高低的分別的。因爲勞力的人，社會固然賴他生活；而勞心的人，如學者，思想家，美術家，音樂家，社會賴他發達進化，使人有精神的娛樂，也是很需要的。而且人類越進化，則生活的方

面越複雜；若非多數人通工易事，也絕對不能生存。這便是社會的用處，也就是孟子反對許行并耕說的理由。明乎此，那末魯濱遜飄流記裏所說魯濱遜一人怎樣製網，麼樣製舟，怎樣炊爨等等話，當然都是騙人的了。

(G) 家庭論 儒家看家庭爲國家的起源，因而以治家的方法治國，此理上面已略說過。但治家的根本是什麼呢？孔子說：

「孝弟也者，其爲人之本與？」（論語學而第一）

孟子則說：「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。」（盡心上）

又說：「仁之實，事親是也；義之實，從是兄也。」（離婁上）

「事孰爲大？事親爲大；守孰爲大？守身爲大。不失其身，而能失其親者，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。』（全上）  
可見他對孝弟，是很重視的。孝弟之道怎樣？他曾舉例，說：

「曾子養曾皙，必有酒肉。將徹，必請所與。問有餘，必曰有。曾皙死，曾元養曾子，必有酒肉。將徹，不請所與。問有餘，曰亡矣。將以復進也。此所謂養口體者也。若曾子則可謂養志也。事親若曾子者可也。』（全上）

「舜盡事親之道，而啓瞽底豫；啓瞽底豫，而天下化；啓瞽底豫，而天下之爲父子者定。此之謂大孝。』（全上）  
孝弟與政治，有什麼關係？孟子又說：

「道在邇，而求諸遠，事在近，而求諸難。人人親其親，長其長，而天下平。』（全上）

「堯舜之道，孝弟而已矣。』（告子下）

他看孝弟雖這樣重要，但却不贊成世俗的痴孝愚孝，所以不告娶，而不惟不說他是欺騙父母，反說他是爲後嗣。這豈是後人只知盲從父母命令，絲毫不敢違背所比的嗎？

至於家庭的組織，孟子則主張以兩性爲單位的小家庭。何以呢？他說：

『丈夫生，而願爲之室；女子生，而願爲之家。』（滕文公下）

又說：『當是時也，內無怨女，外無曠夫。』（梁惠王下）

這是關於兩性方面的。再如：

『百畝之田，勿奪其時，數口之家，可以無飢矣。』（梁惠王上）

『百畝之田，匹夫耕之，八口之家，可以無飢矣。』（盡心上）

『耕者之所穫，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。』（萬章下）

可見他心目中一家的人數，最多不過八九人，少者僅二三人，四五人而已。這又豈是後人主張「五世其昌」，「九世同居」所能比的嗎？

(D) 刑罰論 心治主義和法治主義，恰是相反的，所以在法治主義之下，對於犯罪的裁制，重在用客觀的刑罰；在心治主義之下之對於犯罪的裁制，并在用主觀的道德。儒家既有唯心主義的傾向，當然不重刑罰，所以孔子說：

「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥

且格。」（論語爲政第二）

孟子也說：「善政不如善教之得民也。善政民畏之，善教民愛之。」（盡心上）

但刑罰雖非根本救濟犯罪的方法，若爲社會安寧起見，却不能不用；因而孟子雖主張省刑罰，就沒有主張廢刑罰。刑罰既不可廢除，只好在用

刑的時候，特別加以慎重。他說：

「左右殺皆曰可，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。」（梁惠王下）  
這種態度，比起後世專制君主的任意殺戮來，真有天淵之別了！不但這樣，他還認法是平等的；所以無論尊卑貴賤，犯了罪都應受同樣刑罰的裁制，絕不能讓他逃於法網之外。如：

「桃應問曰：「舜爲天子，臯陶爲士，瞽瞍殺人，則如之何？」孟子曰：「執之而已矣！」「然則舜不禁與？」曰：「夫舜惡得而禁之？夫有所受之也。」」（盡心上）

「桃應問曰：「舜爲天子，臯陶爲士，瞽瞍殺人，則如之何？」孟子曰：「執之而已矣！」「然則，舜不禁與？」曰：「夫舜惡得而禁之？夫有所受之也。」」（全前）

可見君主的父親犯了罪，臯陶也得執他；舜只有竊負而逃，不能禁臯陶的去執。這豈是後世主張議親議貴的嗎？再說君主既非神聖，斷不能毫沒罪過；如有不快民意的情節，當然也要担負罪名。所以孟子問齊宣王「四境之內不治，則如之何？」便隱然含有讓他認罪的意思。不過君主有罪，能知改悔，便可不加追究；不然，臣民相率而去，他就變爲獨夫，人人得而誅之了！如湯之放桀，武的伐紂，就是裁制君主的最好明證。

#### 第四章 經濟思想

1. 農本主義

我國自古以農立國，所以「農本」一辭，不僅爲農學家所樂道；就是儒家，法家，墨家，也常研究他贊賞他。各家因爲研究贊賞的緣故，談經濟固然拿他做根據；就是談政治倫理，以及社會組織等，幾乎也都拿他做根據。因之他的範圍，比起

歐美的重農主義。(Physiocrats)就大多了。這便是定名為「農本主義」，不名之為「重農主義」的理由。

儒家談農本主義的雖多，但能把農業的原理與方法，詳細說明的，還是孟子。試看他對梁惠王，齊宣王，滕文公的談王政，幾乎沒一處不以農業為前提；至於主張井田制度，當然更是施行農業的唯一工具了。現在先說他的農本主義，然後再說他的井田制度。

(A) 提倡農業的原因 孟子提倡農業的原因，可分四項來說：

a. 經濟方面 在戰國時代，連年大戰，人民可算是困苦極了。其重大原因，是因為國民的生產事業受影響。那時的生產事業有什麼呢？可說完全以農業為主。試看詩經，左傳，國語，國策幾種書裏面，述當時生活狀況，問大夫之家，以牛馬對；問士人之家，以雞犬對；所領俸祿是公田，祭祀所取的從圭田等事，就知道了。當時製葛等工業，都是農

業製造，雖說齊有魚鹽之利，蜀有丹砂之礦；但爲數很少。所以孟子爲救濟社會的不安現象計，只有從當時佔生產界中主要部分的農業下手。這是從經濟上面看來提倡農業的原因。

b. 禮教方面 儒家注重禮，但禮不單是從精神方面（內的方面）所能表示的，尙須要靠物質方面（外的方面）。假使沒有外面的形式以表示，那就不成其爲禮了。例如人死了，爲子的縱然哀痛過常；然而沒有衣衾棺槨來埋藏他，在儒家看來算是禮未盡完。又如常人弔賀之間，這是儒家極注意的；然而任你口裏如何表同情，一點禮物沒有，這是不對的。我們翻開一部儀禮，甚麼犧牲粢盛，衣衾棺槨等物皆充塞了。這些事物，都是從農業得來的；有了農業，才有這些事物；有了這些事物，才可以有禮儀。在儒家因爲須實行其禮治主義，所以不待不將產生原料的事業提倡起來。孟子說：

「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。」（梁惠王上）

就是這個意思。這是孟子從禮教上面看來提倡農業的原因。

c. 政治方面 「窮則獨善其身，達則兼善天下。」這話是儒家心理所常保持的，只要有能在政治上活動的時機，他們必去嘗試；所以孔孟的周遊列國，荀子的於齊於楚，都抱此宗旨。他們所採的手段雖各有不同，然目標則一，即是一王道。「現在把孟子所擬達到「王道」的方策，寫在下面。他說：

「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



（惠王上）

這幾句話，明白告給我們，要想社會安寧，以達「王道」的目的，首須把人民的生活問題解決。要想解決人民的生活問題，就須提倡農業。因為農業是當時衣食住的策源地。及至人民有完備的生活，再施以適當的教化，這樣，「百姓既有知識，有禮義，社會自然就永久和平了。要而言之，孟子以爲百姓衣食住三項完備後，方可講禮教。所以說：

「無恒產而有恒心者，惟士爲能。若民則無恒產，因無恒心；苟無恒心，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？」（梁惠王上）

他的意思，以為苟不以生計問題為重，就須言道德的唯心主義；惟此僅限於某一種超人，在一般常人是不受其支配的。我們求之實際，生計問題確較其他問題為要，及至馬克斯唯物史觀（*Materialistische*）出現，這個道理越加顯明。由此可見孟子主張解決人民生計問題在政治上的重要，也可知孟子提倡農業的最大原因。

d. 社會方面 孟子又以為人類的所以爭亂，大概是為生活上的必需品。這種說法，可拿荒年來作證。在平常的時候，戰爭是很少有的；但到飢饉水旱，民不聊生以後，就常常發生了。所以要免除戰爭，應該使生活必需的原料，時常充足，人人易得。如說：

「易其田疇，薄其稅斂，民可使富也；食之以時，用之以禮，財不可勝用也。民非水火不生活，昏暮叩人之門戶，求水火，無弗與者

，至足矣。聖人治天下使有菽粟如水火；菽粟如水火，而民焉有不仁者乎？」（盡心上）

做到昏夜叩門，求菽粟無不與者，幾乎是人人可以各取所需之時。許多人夢想的黃金世界，都不及孟子這個菽粟世界。有恆產就有恆心，菽粟如水火，就沒有壞人，都是一個意思，都是從社會物質生活上的根本的解決。

孟子既欲極力提倡農業與其他方法，使菽粟如水火一般多。菽粟在那時看來，可算是自由財（Free Goods）；自由財是沒有人爭的，因為多的關係。菽粟本為經濟財（Economic Goods），要想使他變為自由財，雖說不可能；但因爲他多而不產生爭端，確是常見的事。這是孟子提倡農業的第四種原因。

（B）提倡農業的方法 孟子既提倡農本主義，所以他的書裏，談農

業方法的地方很多。現在分條來說：

a. 減輕農民的賦稅 賦稅多，則農民所得者少，必至因負稅而破產；賦稅少，則農民所得者多，自可因稅輕而致富。所以孟子說：

『易其田疇，薄其稅斂，民可致富也。』（盡心上）  
稅輕既致富，自然

『天下之農，皆悅而願耕於其野矣。』（公孫丑上）  
天下之農，皆悅而願耕於其野；那末，農業還有不振興的道理嗎？所以說減少賦稅，是孟子提倡農業的第一種方法。

b. 不奪農民的時候 農民的時候是什麼？就是春耕，夏耘，秋收，冬藏四項。這四項既有一定的時候，失去了他，必致農事荒廢，衣食無着。所以孟子說：

『彼奪其民時，使不得耕耨，以養父母。父母凍餓，兄弟妻子離散

。』（梁惠王上）

反之：

『不違農時，穀不可勝食也。』（梁惠王上）

『百畝之田，勿奪其時，數口之家，可以無饑矣。』（同上）

可見時間與農業的關係極大，不但農民自己不要把他失掉，政府也是不該把他奪去的。所以說不奪民時，是孟子提倡農業的第二種方法。

C. 保護公共的農業場所 當時的川澤山林，都是人民所共有的；若任人漁牧斫伐，毫無限制，則魚鼈材木，必致有時而盡，是很危險的。所以孟子說：

『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。』（告子上）

這便是濫伐林木，任意牧畜的害處。反之：

『數罟不入洿池，魚鱉不可勝食；斧斤以時入山林，材木不可勝用也。』（梁惠王上）

可見公共農場，是應該用法律去保護他的。所以說保護公共農場，是孟子提倡農業的第三種方法。

D: 獎勵農業的副產業 農業除正業以外，還可利用隙地閒時，從事蠶桑牧畜，作農業的副產業，使婦孺童叟都有職守。孟子說：

『雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。』（梁惠王上）

『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。』（盡心上）

按古來農業的副產業，有所謂六畜。六畜，就是馬，牛，羊，雞，犬，豕。孟子於六者之中，但舉出雞豚狗彘四者，也不過是以少數概括多數。

罷了。六畜既可使人食肉，桑蠶又可使入衣帛，其利益之大，實不亞於耕種。所以說獎勵農業的副產業，是孟子提倡農業的第四種方法。

(G) 提倡農業的功効 孟子提倡農業的方法，既如以上所說。現在再把他提倡農業的功効，寫在下面：

a. 養成奉公互助的習慣 孟子提倡農業，恢復井田，他的用意，就在養成奉公互助的習慣。何以呢？如：

『方里而井，井九百畝。其中爲公田，八家皆私百畝，同養公田；公事畢，然後治私事。』（滕文公上）

所謂『公事畢，然後治私事』，這不是由農業養成的奉公習慣嗎？又如：

『死徙無出鄉，鄉田同井。出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦。』（同上）

所謂「相友，相助，相扶持，」這不是農村互助的精神嗎？這種精神，不但是孟子想理中最完善的社會組織，簡直可說是現代社會主義者理想中最完善的社會組織了。

b. 養成服勞食力的美德 孟子提倡井田制度，還有一個意思，就是打算使人人受田，實行食力主義。什麼叫做食力主義？賈誼曾引伸他的意思說：「一夫不耕，或受之飢；一婦不織，或受之寒。」這不就是現在所謂「不耕不許得食，不織不許得衣」的標語嗎？

但農民雖能自食其力，做官的不能耕種，當怎樣呢？就是以受祿代耕。惟受祿者以此食力，代彼食力，似終不若自耕者的被人尊崇。詩經上說：

『坎坎伐檀兮，置之河之干兮，河水清且漣漪。不稼不穡，胡取禾三百廛兮！不狩不獵，胡瞻爾庭有懸貆兮！彼君子兮，不素餐兮！』



『可見不稼穡而取禾，不狩獵而懸貍，便是「素餐」。「素餐」的人，決不是君子，他的人格，當然不如食力的農民高尚了。』

又孟子論民事（即農事）的不可緩，曾引詩經說：『晝爾于茅，宵爾索綯，亟其乘屋，其始播百穀。』

詩經詠成王的勸耕也說：

『駿發爾私，終三十里，亦服爾耕，十千維耦。』

國語也說：

『民勞則思，思則善心生；逸則淫，淫則忘善，忘善則惡心生。』可見人是不可不服勞的。所謂食力主義，就是以服勞爲主體；假使井田制度實行，那末，全國人民的服勞習慣，自然就可養成了。

c. 促成養老卹寡的風尚 養老卹寡，是我國最美的風尚；這種風尚，也是由井田制度中遺留下來的。井田制的養老卹寡，不但是一種慈善

事業，還可說是人民道德上的責任。周禮上說：

『以鄉三物教萬民而賓興之：一曰六德，智，仁，聖，義，中，和；二曰六行，孝，友，睦，婣，任，卹；三曰六藝，禮，樂，射，御，書，數。』

又禮記上說：

『民知尊長養老，而後乃能入孝悌；民入孝悌，出尊長養老，而後成教；教而後國可安也。』

這很和孟子所說的「人倫明於上，小民親於下」的意思相同。

至於施行農業，與養老卹貧最顯明的關係，如說：

『五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣；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。』

「（梁惠王上）」

可見老者不但有衣帛食肉享受，就是他應「負戴」的勞動，也為壯者所代作了。

關於郵寡的事，詩經上曾說：

「彼有不穫穉，此有不斂穧；彼有遺秉，此有滯穗，伊寡婦之利。」

按古代婦人，並沒有不再嫁的制裁。這裏所說的寡婦，乃是老而無夫的；所以把收穫的餘物給她，也就可以維持生活了。

## 2. 井田制度

孟子鑑於當時人民的困苦顛連，無以為生，知道非從物質的經濟問題救起，不能談到精神的教育問題，所以主張「先養後教。」養是什麼？就是吃飯問題。怎樣解決吃飯問題？孟子以為應該制民之產。怎樣制民之產？就是恢復井田制度。所謂

井田制度，就是土地公有，計口授田。這種辦法，很和現時的集產社會主義（Collectivism）相像。何以呢？因為井田制度主張土地公有，而集產社會主義也主張凡生利的各種事業，如土地，鐵路，礦產，森林……等，都歸國有，所以說是相像的。現在把井田制度的大概情形，寫在下面：

（A）井田制的起源 井田制度的起源，近人多謂起於古代的共產村。考歐美的共產村，在俄國有所謂密爾（Мир），在日爾曼有所謂馬克（Mark），在不列顛有所謂頓（Tithing），在密魯有所謂馬加（Marcas）。他們都是土地公有，按丁分田，到一定時間，並還重行分配；至土地肥瘠，地位的遠近，都配搭勻稱，無貧富的懸殊，無階級的區分。當時人民各安其居，各樂其業，很有太平的景象；但一到強大諸侯出現，這種制度，往往因兼井而廢除，即使保存，也要變為封君的榨取機關。

，如俄國的密爾，秘魯的馬加，就是明證。

我國的井田制度，照上例看起來，也許是村落共產時代的遺型；但古代田制變遷之迹，究竟如何呢？梁任公先生曾說：「凡社會在獵牧時代，其土地必爲全部落人所公有。如現在蒙古，青海，皆以「某盟某旗牧地」爲區域名稱，卽其遺影也。蓋獵牧非廣場不可，故地只能公用，而無所謂私有。及初進爲農耕時代，則亦因其舊，以可耕之地爲全族共同產業。周頌曰：「貽我東牟，帝命率育，無此疆爾界。」（詩思文）此詩歌頌后稷功德，言上帝所賜之麥種，普遍播殖，無彼我疆界之分。最古之土地制度，蓋如是。其後部落漸進爲國家，則將此觀念擴大，認土地爲國有。故曰：「普天之下，莫非王土。」（詩北山）此種國有土地，人民以何種形式使用之耶？據孟子云：「夏后氏五十而貢，殷人七十而助，周人百畝而徹。」（滕文公上）

孟子所說，是否爲歷史上事實，雖未敢信；但吾儕所能以情理揣度者：  
一、農耕既興以後，農民對於土地所下之勞力，恒希望其繼續報酬；故不能如獵牧時代土地之純屬公用，必須劃出某處面積屬於某人，或某家之使用權。二、當時地廣人稀，有能耕之人，必有可耕之地；故每人或每家有專用之地五七十畝乃至百畝，其事可能。三、古代部落，各因其俗宜，以自然發展，制度斷不能劃一。夏殷周三朝，各千年世長其土，自應有其各異之田制。以此三事，故吾認孟子之說，爲比較的可信。」  
（先秦政治思想史）據此，則我國古代田制變遷的痕迹，已略知大概；惟井田制究起於什麼時候，仍未說明。現在敘述如下：

按井田制度，有說起於夏后氏的；然井田必有公田，孟子既說「夏后氏五十而貢，一貢制是每人授田五十畝，由五十畝中取出其十分之一所入（計五畝之入）以貢上，田制以一天所授的田做單位，沒有公田可

言，故不能說是井田制度。再據孟子所說「殷人七十而助，」和「惟助有公田」的話看來，則井田制度起於殷人，似很明白。所以朱熹說：「商人始爲井田之制，以六百三十畝之地，劃爲九區；區七十畝，中爲公田。其外八家，各授一區，但借其力以助耕公田，而不復私其私田。」這話是很對的。至漢人據武梁石室頌辭所說「黃帝多所改作，造兵井田」的話，傳說井田始於黃帝。唐杜佑作通典更擴大之說：「黃帝始經土設井，以塞爭端；立步制畝，以防不足；使八家爲井，井開四道，四道而分八家，鑿井於中。」宋羅泌據之說：「黃帝始設井田。」（略史後紀）蘇洵又說：「井田肇於唐虞。」（文獻通考引蘇氏文）這些話，既毫無實據，只可說是傳會之詞，無稽之談，萬難信以爲真的。

（B）井田制的稅法 欲知井田制的稅法，須先研究貢·助·徹三種田制的內容。現在分開來說：

a. 貢 什麼叫做貢？按貢係「工」與「貝」合，爲形聲之文。說文說：「貢，獻也。」有民間勞作獻納於上的意思。孟子說：「徹者，徹也。助者，藉也。」於貢字雖未曾解釋，惟龍子既有「貢者，校數歲之中以爲常」的話，若循徹助之例，則貢宜訓爲校。申言之，就是折衷數年的收穫而平均之，再按常年收穫的標準，以定稅率；稅率既定，無論年況的豐凶，賦額都不變動，和助法是正相反的。

貢制的稅率，孟子雖曾概括貢，助，徹三法，有「其實皆什一也」的話；但於此有應注意的，助法稅率，孟子於其下文，述說很詳，乃九一而非什一。近人黎世衡說：「九一，什一，皆寄勑之言，籠統言之，什一云爾。」（中國古代公產制度考）可見貢的稅率，即非什一，也當近於什一的。又按趙岐說：「民耕五十畝，貢上五畝。」黃葵峯說：「五十者，每天各授田五十畝也。令民即於所授田五十畝中，每年以五畝



之稅貢上也。『觀此。則稅率爲什一更明瞭了。』

貢制施行的時代，孟子既說：『夏后氏五十而貢。』梁任公先生也說：『據禹貢所記，則其納農產品之種類，亦因地而殊。所謂『百里賦納總，二百里納銓，三百里納秸服，四百里粟，五百里米』是也。禹貢又將『田』與『賦』各分爲九等，而規定其稅率高下。孟子所謂『貢制』，殆兼指此。』是貢制行於夏后氏，似無疑意了。但他又接着說：『此種課稅法，似須土地所有權確立以後始能發生。是否爲夏禹時代所曾行，吾不敢斷言；所敢斷言者，孟子以前，必已有某時代某國家曾用此制耳。』這話似乎又太含糊了。其實我們不管貢法是否行於夏時，也不管龍子所說的貢法，是否爲夏時的貢法（按郝敬胡渭都說龍子所謂貢法，乃戰國時的貢法，非夏后氏的貢法。）要之，貢法無公田，不是井田制度，是敢斷言的，這種意思上面已竟說過，不再贅述了。

b 助 什麼叫做助？孟子說：「助者，藉也。」趙岐說：「藉者，借也；猶人相借力助之也。」說文說：「助與藉古同聲。」可見所謂「助者，藉也」，不過是以同聲同義的字解釋罷了。又畢戰問井田，孟子答有「經界不正，井田不均，一及一方里而井一」的話。據此，則助法與井田關聯，可想而知。蓋就稅法說，叫做助；就土地制度說，叫做井。換言之，就是說井田制度只限於助法，也無不可。

助制的稅率，孟子說：「殷人七十而助。」黃葵峯說：「七十者，每夫各授私田七十畝，又共授公田七十畝也。助者，八夫各出通力以助耕公田，每年惟據公田七十畝所登之穀，而收之官也。」可知一夫授田是七十畝，一夫耕田是七十八畝又七五；算起來，恰是九分裏頭取去一分，歸於國家，所以稅率可說是九一。再看孟子「野九一而助」的話，就更明白了。

助制施行的時代，梁任公先生說：「……其述助制云：『方里而井，井九百畝，其中爲公田。八家皆私百畝，同養公田。』此或是孟子理想的制度，古代未必能如此整齊劃一。且其制度是否確爲殷代所曾行，是否確爲殷代所專有，皆不可知。要之古代各種複雜分歧之土地習慣中，必曾有一種焉：在各區耕地面積內，劃出一部分爲「公田」，而藉人民之力以耕之，此種組織名之爲助。有公田則助之特色也。公田對私田而言。夏小正云：「初服於公田。」詩云：「雨我公田，遂及我私。」  
「大田」據此則公田之制，爲商周間人所習見而共曉矣。他又註說：「夏小正所記天體現象，經學者考定爲西紀前一千年中國北方所見者，故其書當爲商周之際的著作。」可見助法必曾行於商周之際。且孟子既明說：「殷人七十而助。」朱熹也說：「商人始爲井田之制。」是助制行於商代，當更無疑意了。

e. 徹 什麼叫做徹？孟子說：「徹者，徹也。」按古人解釋字義，往往取本字爲訓。如周易序卦說：「蒙者，蒙者。比者，比也。」釋名說：「載，載也，在其上也。樂，樂也，使人好樂也。」都屬此類。但徹的意義，究做何解呢？引申之，當轉訓爲通。如一漢徹侯避武帝諱，改爲通侯；一黼徹避武帝諱，史家依之書爲黼通，一可爲明證。惟各經學家訓徹爲通，雖屬一致；而解釋徹法，則多不相同。朱熹說：「周時一夫受田百畝。鄉遂用貢法，十夫有溝；都鄙用助法，八家同井；耕則通力合作，收則計畝而分，故謂之徹。……徹，通也，均也。」崔述說：「按徹者，民共耕此溝間之田，待粟既熟，而後以一奉君，而分其九者也。通其田而耕之，通其粟而析之，之謂徹。」（三代經界通考）萬斯大說：「周之徹，則非九百畝，分之九夫，歲取其所穫之什一。蓋徹之爲義，取其上下相通，且通乎夏殷之法也。一井九夫，是通乎夏；取其

什一，而不若夏之以中歲爲常，是通乎殷。『周官辨非』統看三人所說，可知徹訓爲通，乃是通力合作，通其利害，通二代之法的意思。

至徹法的稅率，及實行的時代，梁任公先生曾說：『詩「徹田爲糧」（公劉）所詠爲公劉的事，似周人當夏商時已有行徹制者。徹法如何，孟子無說。但彼又言「文王治岐，耕者九一。」意謂耕者之所入，九分而取其一，殆卽所謂徹也。孟子此言，當非杜撰。蓋徵諸論語所記：「哀公問有若曰：年飢用不足，如之何？有若對曰：盍徹乎？公曰：二吾猶不足，如之何其徹也？」可見徹確爲九分或十分而取其一；魯哀公時已倍取之，故曰：「二吾猶不足，」二對一言也。觀哀公有若問答之直捷，可知徹制之內容，在春秋時尙人人能了解。今則書闕有間。其與貢制不同之點安在，竟無從知之。國語記：「季康子欲以田賦，使冉有訪諸仲尼，仲尼不對。私與冉有曰：……先生制土，藉田以力，而砥其

遠近。……若子季孫欲其法也，則有周公之藉矣。……（魯語）藉田以力則似助，砥其遠近則似貢。此所說若即徹法，則似貢助混合之制也。此法周人在邠時，蓋習行之，其克商有天下後，是否繼續，吾未敢言。『據此，則徹法稅率爲九一或什一，其制周時必曾一度施行，似很明白，實無再徵引的必要了。』

（C）井田制施行前的預備 在施行井田制以前，最要緊的手續，就是測量土地，劃定界限；不然必有混亂慢界的弊病。孟子說：

『夫仁政必自經界始。經界不正，井田不均，穀祿不平。是故暴君汚吏，必慢其經界。經界既正，分田制祿，可坐而定也。』（滕文公上）

可知當時治地分田的法子，早已不修，強梁得以兼併，致賦沒定則，貪暴任意多取，孟子才想改變田制。任啟運說：『孟子大意只要正經

界，以除兼併之弊；行助法，以去歲取盈之弊。二語盡之。」這話是很對的。

(D) 井田制的分配，井田制怎樣分配呢？孟子說：

『方里而井，井九百畝。』(滕文公上)

就是一方里的田，中間分做九分，便成一井字。每分中有一百畝，這一百畝和那一百畝，中間有水道把他分開，叫做遂；遂旁的路，叫做徑。這井與那井中間，有水道分開，叫做溝；溝的路，叫做畛。現在把周官匠人一節，寫在下面，備做參考。

『匠人爲溝洫。耜廣五寸，二耜爲耦，一耦之伐，廣尺深尺，謂之畛。田首倍之，廣二尺，深二尺，謂之遂。九夫爲井，井間廣四尺，深四尺，謂之溝。方十里爲成，成間廣八尺，深八尺，謂之洫。方百里爲同，同間廣二尋，深二仞，謂之澮。專達於川。』

照上文所說，一同的田，共有九萬畝，都以一井爲起點，合成一百井，好像棋局一般。由最小的畧，到最大的澮，水道分明，這水道旁邊都有路（見下遂人），更像棋局上的黑格子。現在美國劃分州縣鄉爲整齊的方格，其形勢很和這種田制相像，真可謂無獨有偶了。

但這種辦法，在平原曠野，雖很適宜；若遇山陵州谷，就須加以變通。所以周官有匠人之制，是劃井的；又有遂人之制，是不劃井的。我們試看周官遂人一節說：

『凡治四野，夫間有遂，遂上有徑；十夫有溝，溝上有畛；百夫有洫，洫上有涂；千夫有澮，澮上有道；萬夫有川，川上有路，以達於畿。』

匠人是說水道，遂人是說陸路。匠人以一井九夫起數，遂人以十夫起數。假若全國都是井田，那末，一井另一夫，怎可以起數呢？所以匠人是



劃井的，遂人是不劃井的。爲什麼不劃井。就是遇着山陵川谷，以及畸零不整的地畝，只能如此。但此畸零不整之地，可做爲別用。

以上所說古代田制劃井的方法，和孟子的理想井田制度雖未必盡合，然也能互相發明。以下再說土地國有之法：

原來古代沒有寸地尺土，是個人的事業，不屬於國有的。這個國有的國，便是民族的國，并非君有。君是主權所託，所以有分田的責任。分田也叫授田，其在下之辭，則稱受田，所謂「一夫一婦，受田百畝」者是。因爲以男統女，所以也稱「一夫之地」。

「簡單說來，便是「一夫一婦」也稱「一夫」。一夫不許受百畝以外的田，也沒有無田的夫，這便是古代田制平等公有的地方。

一夫一婦既受田一百畝，這百畝就是一井中九分之一，成爲一家。一井除去中間百畝以外，這樣的家還有七個，合起來就是所謂「八家同

井。』中間的「百畝」，就是公田，公田的收穫，歸作國用，便是什一的稅。孟子說：

「鄉以下，必有圭田五十畝，餘夫二十五畝。死徙無出鄉，鄉田同井。……方里而井，井九百畝。其中爲公田，八家皆私百畝，同養公田。公事畢，然後治私事。」（滕文公上）

可知八家在未耕種私田以前，先須共同耕種公田；公事完了，才能顧到私田。又在私田裏抽出二十五畝給未成年的人，以期減輕各家的担負；在公田裏抽出五十畝作爲圭田，供給鄉大夫的享用。這種方法，是很周密的。所以在民間可養成「出入相友，守望相助，疾病相扶持」的互助精神；在國家可養成一種「君子賢其賢而親其親，小人樂其樂而利其利」的太平景象。

（E）井田制度與蘇俄憲法的比較 按蘇俄憲法第三條第一節說：

『爲實現土地社會主義之目的，凡私有土地制度皆廢去，所有土地宣布爲國有財產，均分於農民，對於從前舊地主，毫無報酬，任各人力量耕種。』

( for the Purpose of Realizing the Socialization of Land, all Private Property in Land is abolished, and the entire Land is declared to be National Property and is to be apportioned a onusbandinnemny Without any Compensation, to the former owners, in the measure of each one ability to till it. )

又第二節說：『所有樹木及地上財產，公用水，及凡有生命的器物，模範農場，農業經營物，皆爲國有。』( all forests, treasures of the earth, and water of general Publicity all implements whether animate or inanimate, model farms and agricultural enterprises, are declared to be

national Property.)

以上兩條，在蘇俄憲法裏是最重要的，和孟子主張土地歸公，山澤共有，是很相像的。不過彼則主張勞工專政，施行手段較爲激烈；此則主張公道均平，分勞心勞力，施行手段較爲緩和罷了。

又按西洋人考查中國古代田制的很多，馬丁氏 (Martin's) 於所著中國覺醒 (the Awakening of China) 書裏曾說：『中國古時沒私有土地 (No Private ownership of land)，本有共產制度 (Communist Scheme)，可惜爲商鞅敗壞。』由此看來，我國如欲土地公有，并不必完全以外人爲法，拿我國古代的井田成法，加以改革就可以了。

世祿制度始於周世，和井田制度表裏而行；凡是做官的人，督食其公田之人，祿有常制，不能任意多取。助法在幽王時候，尙未全廢，所以世祿在當時沒有什麼流弊。後來

3. 世祿  
制度

井法大壞，原先的采邑，是給他一定的地方的公田收入，作爲食祿；現在他便看這一定的地方爲自己所有，慢其經界，勒索民產。污吏是這樣，暴君更可想而知了。孟子說：

『夫世祿，滕固行之矣。』（滕文公上）

緊接着就是周曾用助的話，言外說要世祿的法子存在，便得行助的。

坐官的祿，既有一定；但爲獎勵勗勉起見，在世祿常制以外，又設有圭田。這圭田並非別立，即在公田裏面；不過公家願拋棄其收益權，轉讓與大夫士等私人罷了。

#### 4. 人口論

古今中外歷來的人口論，大抵受環境的影響居多；古時地廣人稀，所以主張增加人口；現代地狹人衆，所以主張限制產兒。除希臘先哲柏賴圖（Pallas）在上古時代即已提倡限制人口外，若我國儒，墨，法各家，幾乎沒有不是主張人口增加的。

孔子說「庶哉」，商鞅說「徠民」，范蠡說「生聚」，孟子說「無後爲大」，都是這個意思。

孟子既主張增加人口，除獎勵生殖外，還贊成移民政策。他說：

「今王發政施仁，使天下士者，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，皆欲出於王之途；天下之欲疾其君者，皆欲赴愬於王。其若是，孰能禦之？」（梁惠王上）

可見以「仁」爲基點的移民政策，也是增加人口的一道。

5. 論 租 稅

我國歷來賢哲，都是主張輕賦的。如論語所說：「季氏當於周公，而求也爲之聚斂而附益之。子曰：『非吾徒也，小子鳴鼓而攻之可也！』」這是孔子主張輕稅的表現。孔子如是，孟子當然也不能例外。他說：

「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。」（離婁上）

又說：

「易其田疇，薄其稅斂，民可使富也。」（盡心上）

「是故賢君必恭儉禮下，取於民有制。」

「我能爲君辟土地，充府庫，今之所謂良臣，古之所謂民賊也！」

（告子下）

諸如此類，幾乎無處不是表示他主張輕賦的意思。

孟子主張輕賦，既如以上所說，但徵收賦稅，應以什麼做標準呢？

他說：

「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！」（滕文公上）

這是說應該以所得爲標準，他不但主張以所得爲標準，還主張單稅論（Single tax theory）如說：

「有布縷之征，粟米之征，力役之征。君子用其一，緩其二；用其二而民有瘁，用其三而父子離。」（盡心下）

「市廛而不征，法而不廛，則天下之商悅而願藏於其市矣；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。」（公孫丑上）



此外，他還想從速取消苛稅雜捐。如：

「戴盈之曰：『什一，去關之征，今茲未能，請輕之，以待來年。』」  
後已何如？」孟子曰：「何待來年。」（滕文公下）

6 經濟學本論

孟子對於經濟學本論，也有些零碎的主張。現在分論於下：

（A）生產論 孟子的人口論主張增加，雖和馬爾薩

士（Malthus 1766—1834）的主張限制有異；但他對於土地

生產主張報酬遞減法（Diminishing returns），則和馬氏相同。他說：

「耕者之所穫，一夫百畝。百畝之糞，上農食九人，上次食八人，中食七人，中次食六人，下食五人，庶人在官者，其祿以是爲差。」

（萬章下）

這個意思是說：一夫受田百畝，施肥料最多的，其收穫額可供九人享用；最少的，可供五人享用。供九人享用的田，全在用力之勤，與投資之

大；但既可供九人享用，若再加以勤力，投以資本恐仍可供九人享用。這是因爲土地報酬達到極限，收穫額就不能再增的緣故。現在把他這種說法，和馬爾查士的土地報酬遞減法，列表於下，以資比較。

孟子的說法：

土地	百畝	百畝	百畝	百畝	百畝
資本	最少	最少	中	多	最多
勞力	最少	最少	中	多	最多
收穫額	下食五人	中次食六人	中食七人	上次食八人	上食九人

馬爾查士的說法：

土地	十畝	十畝	十畝	十畝
資本	十元	十元	二十元	三十元
勞力	十人	十人	三十人	三十人
收穫額	十石	十石	二十石	二十石
			(絕對的限度)	(絕對的限度)

我們看了上面所列的兩個表，對二氏學說相同之點，自可瞭然無疑了。

孟子對土地生產的主張，既如以上所說。他對勞動生產的主張，則特別注重分工。如說：

『有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所爲備，如必自爲而後用之，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。』（滕文公上）

他不但看出事實上不能不分工，且看出複雜的工作，非分工不能得到專精。所以說：

『人有不爲也；而後可以有爲。』

他的分工原則，雖重視精神勞動，輕視肉體勞動；但很能用功能講出精神勞動的可貴，也不能不算是具有真知灼見。如說：

「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。子何尊於梓匠輪輿而輕爲仁義者哉？」曰，「梓匠輪輿，其志將以求食也。君子之爲道也，其志亦將以求食與。」曰，「子何以其志爲哉？其有功於子，可食而食之矣。且子食志乎，食功乎？」曰，「食志。」曰，「有人於此，毀瓦畫墁，其志將以求食也，則子食之乎？」曰，「否。」曰，「然則子非食志也，食功也。」（滕文公下）

（B）交易論 交易由分工而起，不分工就用不着交易；交易必有比價，沒比價便無從交易。孟子說：

「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。」（滕文公下）

這可說是他的交易必須論。又說：

「從許子之道，則市賈不貳，國中無僞，雖使五尺之童適市，莫之

或欺；布帛長短同，則買相若；五穀多寡同，則買相若；屨大小同，則買相若。……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。巨屨小屨同買，人豈爲之哉？從許子之道，相率而爲僞者也，惡能治國家？」（滕文公上）

這可說是他的價值論。但他所說的價值，是任由市場自定，並非強行訂定；因爲強行訂定，必致使天下人作僞。這樣看來，又可知他是主張自由競爭（free Competition）的。

孟子因爲主張自由競爭，所以反對齊一物價，和商人壟斷（Monopoly）；商人實行壟斷的手段，便是征商之始。他說：

『古之爲市也，以其所有，易其所無者，有司者治之耳。有賤丈夫焉，必求壟斷而登之，以左右望而罔市利，人皆以爲賤，故從而征之。征商，自此賤丈夫始矣。』（公孫丑下）

我們看了這段話，對孟子罵商人爲賤丈夫，雖不表同情；但他不許壟斷或獨佔這個原則，却不能不加贊成。所以現在的政府，雖一方面用專利以獎勵發明，但在另一方面也應消除有害公衆幸福的獨佔。

(C)分配論 孟子分配的原則，是分給有功的人。他的說法，很和社會主義中的酬勞法相近。如：

「公孫丑問曰：「詩曰，不素餐兮。君子之不耕而食何也？孟子曰：「君子居是國也，其君用之，則安富尊榮；其子弟從之，則孝弟忠信；不素餐兮，孰大於是！」」（盡心下）

現今馬克斯派所主張的酬勞法，也說人生天性有愚賢的不同，而勞動種類自有能與不能，適與不適的分別；所以不能不因勞動的種類，與功能的大小而增減其分配。據教育者研究的結果，說小學教師四小時的工作，較比勞動者二十四小時的工作，還要勞苦，所以孟子的話，並不算過

分。且說勞心的君子，和勞力的農工，不過是職業的不同，原無高下的分別。換言之，二者可說是相助的，並非相反的。所以說：

『夫滕壤地褊小，將爲君子焉，將爲野人焉？無君子莫治野人，無野人莫養君子。』（滕文公上）

這種說法，很和克魯泡特金的互助論相像。孟子在當時所以反對許行等的極端農學派，就是爲此。如說：

『百工之事，固不可耕且爲也；然則治天下，獨可耕且爲與？有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所爲備，如必自爲而後爲之，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。』

（滕文公上）

可見人生於世，不做肉體的勞動，就做精神的勞動；無論屬於那一種，

凡爲生活而勞動的，都可叫做「經濟勞動」(Economic Labour)。但人類的天性，至爲不齊；所以長於勞力的，就勞力；長於勞心的，就勞心。這樣各盡其所能，各取其所值，社會國家自可趨於太平；反之，必要紊亂了。

(D) 消費論 欲望與消費是有很密切的關係的，所以在研究孟子的消費論以前，應該先明白他的欲望的思想。我國歷來關於欲望的思想，可以分做三派，就是：寡欲論派，絕欲論派，任欲論派。但孟子究竟屬於那一派呢？他說：

「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。」(盡心下)

足見他是主張寡欲的，他因爲主張寡欲，所以對消費特別反對奢侈。如說：



「高堂數仞，榱題數尺，我得志弗爲也；食前方丈，侍妾數百人，我得志弗爲也；般樂飲酒，驅騁田獵，後車千乘，我得志弗爲也。」

（盡心下）

但他所反對的奢侈，是不合乎道理，不合乎時宜的；若合乎道理，合乎時宜，當然還是贊成的。如：

「彭更問曰：『後車十乘，從者數百人，以傳食於諸侯，不以泰乎？』」孟子曰：「非其道，則一簞食不可受於人；如其道，則舜受堯之天下不以爲泰；子以爲泰乎？」（滕文公下）

「孟子之後喪踰前喪。：前以士，後以大夫；前以三鼎，而後以五鼎。：非所謂踰也，貧富不同也。」（梁惠王下）

孟子雖反對不合乎道理，不合乎時宜的奢侈；但他對於喪禮，究竟是偏向厚葬的。如說：

『吾聞之，君子不以天下儉其親。』（公係丑上）

『吾嘗聞之，三年之喪，齋疏之服，飭粥之食，自天子達於庶人，三代共之。』（滕文公上）

諸如此類，幾乎都是表示他主張厚葬的意思。他因爲主張厚葬，所以不贊成墨家的薄葬。如說：

『吾聞夷子墨者。墨之治喪也，以薄爲其道也。夷子思以易天下，豈以爲非是而不貴也？然而夷子葬其親厚，則所以所賤事親也……蓋世上有不葬其親者，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。……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。』（滕文公上）

這種說法，本不算錯；不過後人往往因厚葬而耗時廢業，甚或傾家破產，致有礙於國民經濟的進步，那就失其原意了！

本書著者出版預告

文學概論

中國現代文學論略

中國文學大綱

詩品集註

孟荀之研究

荀子的教育學說

中國政治經濟思想史

民國二十年七月初版

孟子的政治思想及經濟思想

全一冊 定價大洋五角

編著者 李慎言

出版者 易社

印刷者 民聲印刷部

分銷處 各埠大書局

版權所有 翻印須究

10

404070
