

# 戰國時代的儒家思想及其發展 (一)

## 成 中 英

一、戰國儒家的歷史淵源

二、戰國儒家的特質

三、孟子的思想體系

甲、孟子生平大略

乙、孟子論辯的內容及其形式

丙、孟子的性命之說和性善論

丁、孟子的仁政理想

戊、孟子對同時代諸子的批評

註釋

參考書目

### 一、戰國儒家的歷史淵源

從孔子卒後到孟荀崛起的一百年間，儒家發展的大略情形，可見於史記的儒林傳和韓非子的顯學篇。

史記儒林傳的記載如下：

「自孔子卒後，七十子之徒，散游諸侯，大者爲師傅卿相，小者友教士大夫，或隱而不見。故子路居衛，子張居陳，澹臺子羽居楚，子夏居西河，子貢終於齊。如田子方、段干木、吳起、禽滑釐之屬，皆受業於子夏之倫，爲王者師。」（註一）

由於孔子的有教無類，門下的受業弟子來自社會不同的階層。他死後，弟子們或是出仕，影響統治者，或是回到社會的各階層裏，繼續傳播儒家的思想。根據儒林傳的記載，孔子的再傳弟子居然做到「王者師」，足以證明春秋後期儒學非但不會中輟

，而且相當發達。

韓非子顯學篇中記載：

「世之顯學，儒墨也。儒之所至，孔子也。墨之所至，墨翟也。自孔子之死也，有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孫氏之儒，有樂正氏之儒。」（註二）

這並不是說孔子卒後，儒家分成了八個學派。這只表示儒家源遠流長，人才輩出，孔子的受業弟子及再傳弟子可以分立門庭，授徒倡學於世。顯然子思的時期在孟子之前，孟子的時代又在孫(荀)子之前；其所謂八派，在思想學說方面也沒有原則上的衝突，因彼此雖非一脈相承，而實同宗於孔子。

史記上說孟子「受業於子思之門人」。如果子思真的是孔子之孫，則孟子當是孔子的第四代弟子。（註三）荀子較孟子晚生六七十年，而且年「五十始遊學於齊」，（註四）因此在孔子再傳弟子的序列中，比孟子晚了三代。戰國時代始於公元前四〇三年，孟子生於公元前三七一年；（註五）孟荀這兩位大儒，他們的活動時期正好橫跨了戰國的中葉。本文既討論戰國時代的儒家思想，自然是以孟荀的思想為中心的了。

孟荀的思想學說之外，本文兼論易傳和禮記中所含的思想。禮記各篇的著作日期不易考定，尤以大學、中庸兩篇，更是衆說紛紜；但因一般學者都認為各篇成書的時代，不會遲於秦漢之際，故把大學、中庸和禮記的其他各篇在此一併歸入戰國儒家的思想來討論。（註六）

## 二、戰國儒家的特質

對照春秋時代的儒家，戰國時代的儒家表現了若干特質；對照戰國時代的諸子，戰國時代的儒家也表現了若干特質。我們將在本章中一一加以說明。

甲、思想的表達採取了「辯說」的形式。無論是在孟子、荀子、易傳、或禮記諸篇裏面，我們都可以看到有系統的思想，透過辯說和論證的形式表現出來。從命題的前提出到結論，通常要經過一個論證的過程；而不再像在論語裏面的那些片段的思想和語錄。這是從孔子的「述而不作」到戰國儒家的「亦述亦作」的一個轉變。

乙、基本觀念的明朗化和統一化。論語中所表現的思想，既沒有精確的基本觀念，也缺乏整體和統一性。試就論語中論仁、論君子的地方來說，材料都是片段的，必須經過系統的整理才能窺見其全豹。因此，當孔子說「吾道一以貫之」的時候，他的弟子們只是茫茫然，似懂非懂的，這證明論語中思想的表現缺乏統一性和整體性。到了戰國時代，儒家學說的基本觀念漸趨明朗化，在了解上也能够獲得一致。基本觀念的顯明和統一是思想趨於深刻化的一種表現，由此可見儒家思想到了戰國時代已日漸成熟。

丙、對天道、性命、理氣等形上學問題的正面討論。論語裏記載：「子罕言利、與命、與仁」，（註七）子貢也說：「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（註八）孔子既不談及這些形上學的問題，我們自然無從得一個透徹的解釋。到了孟子和荀子等作品，「性命」等問題即成為討論的對象。「天道」和「性命」的問題更是大學、中庸和易傳的骨幹。這不但表現戰國時代儒家思想的範圍擴大，同時也表現其對問題的深入探討。

丁、建立政治哲學和社會哲學的形上學基礎。舉凡政治、社會和倫理哲學，發展到某一個程度，自然而然地就要追究它在形上學方面的根據。換言之，形上學的體系，就是政治、社會和倫理哲學的基礎。在戰國時代，儒家學說已經發展到追究形上學基礎的程度，因此以前孔子含糊過去的問題，戰國儒家都必須予以適當的解答。比方說，孔子雖然提供了不少新觀念——如仁、如勇、如正名，（註九）他並沒有說明這些觀念之所由來，是具有那些形上學的基礎。戰國儒家當前急務之一就是彌補孔子學說中所缺的形上學基礎。故有孟子的性善與知言養氣之說，有荀子的知識論和邏輯，有中庸裏的「自誠明、自明誠」與「盡性」之說，有大學裏的「格致」「知本」和易傳裏的「生生之謂性」之說。這些都是戰國儒家給儒學提供的形上學基礎。

戊、提供新的社會模式作為現實改革的藍圖。孔子在政治思想上的貢獻，大致限於一些基本原則的增訂和補充；至於具體的模式，孔子一般是傾向於沿用傳統的周制。（註十）孟荀則不然。他們提出了有別於周制的理想模式，具體地提出辦理人民福利事業的方針，作為社會建設和政治改革的藍圖。又禮運大同章中也描述了一個理想政治實施後的社會模式。

以上各點是戰國時代的儒家對照春秋時代的儒家——以孔子為代表——所表現的特質。下面兩點，則就其同時代的諸子來討論戰國儒家的特質：

己、戰國儒家本身思想的辯證性。辯證性即對立性和綜合性。孟子和荀子同屬儒家而彼此對立；但這種對立只是着重點和方法上的對立，並不是絕對的不相容，因此也蘊含着某一程度的相關性和綜合的可能性。這種綜合的可能性在易傳和大學的思想裏實現了。辯證性的發展可說是戰國儒學的一大特色。

庚、對其他各家不加保留的批評。孟子和荀子都以正統自居，極力排斥異端。孟子非議楊墨，批評許行、告子之流，往往不留餘地。荀子也批評了道、墨、名、法各家。這大概是受了諸子競立的刺激和影響。

至於戰國儒家與諸子的相互影響，我們只能就諸子的著作去研究、比較和揣測。  
（註一）不過當時儒家以正統自居，乃是很顯明的事實。

### 三、孟子的思想體系

甲、孟子生平大略。

孟子的生卒年月，史記上沒有記載。但據明人所纂的孟子年譜和元程復心的孟子年譜，均以孟子生於周烈王四年，卒於赧王二十六年，合西元前三百七十年至西元前二百八十九年。（註一二）如以孟子遊梁時為五十餘歲計算，則其生卒年月，亦與上述年譜相符。如此算來，孟子生於孔子卒後約一百年；如以三十年為一世，孟子當生於孔子三世之後了。史記上記載：「孟軻，鄒人也。受業子思之門人。」就地域上說，鄒與魯相近；就時間上說，弱冠時的孟子剛好與孔子的第四代、第五代弟子同時；受業子思之門人，是極為可能的。

孟子以孔子的私淑弟子自居。他說：「予未得為孔子徒也，予私淑諸人也。」

（註一三）又說：「乃所願，則學孔子也。」（註一四）他一生為了維護儒家的正統，到處和人論辯，不外是「欲正人心、息邪說、距詖行、放淫辭、以承三聖者」。他說明自己是不得已而辯的：「予豈好辯哉，予不得已也。」（註一五）

像孔子一般，孟子周遊列國，遍訪諸侯，目的就是希望會被見用，可以有機會實

現他行仁政的理想。孟子以天下爲己任，他認爲「如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也！」（註一六）當尹士批評他去齊三日故意濡滯時，他就說了下面的一段話：

「夫尹士惡知予哉？千里而見王，是予所欲也；不遇故去，豈予所欲哉？予不得已也。予三宿而出晝，於予心猶以爲速，王庶幾改之。王如改諸，則必反予。夫出晝、而王不予追也，予然後浩然有歸志。雖然，予豈舍王哉？王由足用爲善。王如用予，則豈徒齊民安，天下之民舉安。王庶幾改之，予日望之，予豈若是小丈夫然哉。」（註一七）

由此可見孟子用心良苦。事實上孟子一生並不得意。雖然梁惠王曾聘他爲卿，對他很禮遇，可是始終沒有採納他的主張，以實現「王道」和「仁政」的理想。孟子又曾仕齊爲卿，也是因不能施展抱負而離去。他又曾赴宋，然後經薛返鄉，後來他又被禮聘到滕；但滕是介於齊楚之間的小國，孟子無法展其所長，他只好離去。最後只有退而與公孫丑、萬章等門人，把他自己的思想和與他人的辯難，寫成孟子七篇。（註一八）史記孟子荀卿列傳也有如下的記載：

「孟軻、鄒人也。受業子思之門人。道既通，游事齊宣王，宣王不能用。適梁，梁惠王不果所言，則見以爲迂遠而闊於事情。當是之時，秦用商君，富國彊兵。楚魏用吳起，戰勝弱敵。齊威王宣王用孫子田忌之徒，而諸侯東面朝齊。天下方務於合從連衡，以攻伐爲賢。而孟軻乃述唐虞三代之德，是以所如者不合。退而與萬章之徒，序詩書、述仲尼之意，作孟子七篇。」（註一九）

## 乙、孟子論辯的內容及其形式

孟子論辯的範圍可分爲四個部份：一是王道和仁政，二是性善和知言養氣，三是關於堯、舜、禹、湯、文、武、伊尹、伯夷、周公、孔子的歷史事實，四是駁斥楊墨和許行之徒。

(一)、爲王道和仁政而辯。戰國時代諸侯爭奪土地，講求權術，在國內形成強權統治，在國際間則因利害關係，發展成連橫合縱的局面。統治者只知貪圖個人宮室園囿的享受，注意少數人的利益，而置人民的福利於不顧。爲了爭城奪地，更不惜犧牲人民的生命和財產。孟子爲了拯民水火，俾得安居樂業，遂提倡嚴辨義利，分別王道和霸

道，施行順天愛民的仁政。孟子的論辯是針對當時國君的重利輕義、行霸道和施暴政而發的。

(二)、爲性善和知言養氣而辯。孟子認爲人性本有諸德之端，此諸德之端即是善。舉凡仁、義、禮、智諸德，皆於人性之內有其端，不假外求；凡人求善必就其性「擴而充之」。「知言養氣」的功夫就是不斷地發掘人類本性之善而付諸實踐，擴充諸德之端而使之完滿實現，最後做到「不動心」、不爲外物所移的境界。孟子的論辯是針對告子的「人性之無分於善不善」和「仁內義外」而發的。

(三)、爲一些歷史事實而辯。孟子以繼承道統自任。他把堯、舜、禹、湯、文、武奉爲仁君的典型，把伊尹、伯夷、周公、孔子奉爲聖賢的代表。因此每逢有人懷疑到他們的行爲和言論，或者表示不滿時，孟子都不厭其詳地爲他們解釋和申辯。此可見於孟子對「堯非以天下與舜」、「禹不傳於賢而傳於子」的解釋；和對「舜不告而娶」及「舜之放象」的辯護。(註二〇) 又湯之滅夏，武王之滅商，在孟子的觀點看來，都是爲民除暴。他說：「聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」(註二一) 他又申明「伊尹非以割烹要湯」，「孔子非於衛主癰疽，非於齊主侍人瘠環。」(註二二) 孟子之所以要說明及解釋這些歷史事實，主要是爲了使堯舜、孔子等人的言行不致爲後世所誤解和歪曲，使後代行仁政和習聖賢之道者有所適從。

(四)、爲駁斥楊墨及許行之徒而辯。孟子的同時，諸子之學甚盛，尤以楊墨爲最。孟子以儒學正統自任，認爲百家之學都是「邪說」和「淫辭」。爲了要效法孔子作春秋的精神去「正人心、息邪說、距詖行、放淫辭」，故對異端邪說的批評是絲毫不留餘地的。他把楊朱、墨翟罵成「無父無君、是禽獸也」；(註二三) 說陳仲子之道是「虧而後充其操者也」；(註二四) 批評告子不知義；認爲許行僅主力耕，不用心，不善變，徒使人「相率而爲僞」，(註二五) 不足以治國家。

現在我們討論孟子的論辯方法，看他如何論事論人，如何建立及證明他的思想，又如何去駁斥別人。這一點前人討論孟子的思想時，往往都忽略了。其實這是一個相當重要的問題。

有人曾經指出孟子精於察識。(註二六) 進一步來說，孟子討論問題的出發點，往往就是直接體察行爲之端及與其相應的心理狀態。孟子相信人與生俱來就有自然的感

應和爲善的傾向，只是這些本性常爲後天的習慣和私慾所蔽；但在特殊的情況上，這些本性又會自然地流露出來。孟子精於體察這些端倪，加以引申，以證驗人性本具諸德之端，不假外求，並說明擴充這諸德之端，就是爲政和做人之本。孟子用直接體察的方法來引申爲政和做人之道，可於下列兩則見之：

臣聞之，胡龁曰：「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。』王曰：『舍之，吾不忍其觳觫，若無罪而就死地。』……是乃仁術。……今恩足以及禽獸，而功不至於百姓者，獨何與？」（註二七）

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。所謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子，將入於井，皆有忧惕惻隱之心，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。

（註二八）

這二節從齊宣王不忍牛之觳觫和人不忍孺子入井出發，歸結到擴充諸德之端的重要性。孟子說：「故推恩，足以保四海，不推恩，無以保妻子」。又說：「苟能充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母。」

此外如宋人揠苗助長和齊人有一妻一妾的故事，都是直接從具體的事實出發引到比較抽象的道理，深入而淺出，描寫極爲生動而中肯。又如孟子和墨者夷之論葬的一段，也表現了相同的方法。

「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，其穎有泚，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。」（註三〇）

這一段的敘述追溯了葬禮的根源。所描寫的是一種心理上的直覺反應，從中心達於面目，發諸行爲，以證明「禮」並不是空洞的形式和規範。人生最原始的體驗，最直接的經歷，往往就接觸到德性之端。這是孟子論辯的一個主要基礎。

孟子用以論辯他的思想的第二個方法和上述第一個「直覺體驗」的方法有關連，

## 戰國時代的儒家思想及其發展（一）

我們叫它做「充情知類」法。孟子認為人性中既有諸德之端，自然就有完滿地實現諸德的可能。根據這個原則，只要證實了某種德性之端的存在，則該種德性自有其擴充和完滿的實現的可能。其實現與否，問題不在可能不可能，而在乎個人去不去做。孟子從齊宣王不忍見牛之觳觫的舉動，證實他有不忍人的仁端，因此推知他「能」行仁政。仁政之不會實現，是因為後天的影響，讓私欲掩蔽了仁端，或是知而不行，沒有讓仁端有充份發展的機會。

我們所說的「充情、知類」的原則，也就是知行合一的原則。故孟子論四端時說：「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。」（註三一）

「類」的觀念在孟子思想及論辯中佔有極重要的地位，在孟子一書中用了不下十三次之多；而且所有對仁政、對性善和對諸德性起源的論辯，都直接或間接地應用了一「類」的觀念和類比推理。「知類」就是把天下事物依其異同而分類，並界說各類事物的通性。在討論問題時用比較顯明易見的例子來推論同類中比較深奧難懂的情況，也就是應用類的邏輯。孟子對類的邏輯應用的很嫻熟。他首先肯定一個大前提：「凡同類者舉相似也」，（註三二）然後說出一個特殊的情況來，從這情況中抽出這一類事物的通性，建立一個觀念，然後用這個觀念「類推」其他相似的情況。孟子就是用二個特殊的情況來分別「不能」和「不爲」兩個觀念，而且推論齊宣王之不保民，是屬於「不爲」的一類。孟子論辯的內容如下。

「曰：不爲者與不能者之形，何以異？曰：挾太山以超北海，語人曰：我不能，是誠不能也。爲長者折枝，語人曰：我不能，是不爲也，非不能也。故王之不王，非挾太山以超北海之類也。王之不王，是折枝之類也。」（註三三）

在孟子這一章裡，「不爲」這一類包括了「力足以舉百鈞，而不足以舉一羽」，「明足以察秋毫之末，而不見輿薪」，「恩足以及禽獸，而功不至於百姓」和「爲長者折枝」四個情況。保民的「仁政」不是不能做到的，仁政之不會實現，乃是由於爲政者之「不爲」。

在「凡同類者舉相似」的大前提下，孟子說：「聖人與我同類者」（註三四），因而

引出「舜何人也，予何人也，有爲者亦若是」（註三五）的結論來。這結論是邏輯上的必然。孟子裡又引有若之言：「麒麟之於走獸，鳳凰之於飛鳥，泰山之於丘垤，河海之於行潦，類也。聖人之於民，亦類也。出於其類，拔乎其萃，自生民以來，未有盛於孔子也。」（註三六）同類之間固有通性，唯能充其情者，才能够「出於其類，拔乎其萃」。

孟子舉過下面一個不知類的例子：

「今有無名之指，屈而不信，非疾痛害事也。如有能信者，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。」（註三七）

指之不若人和心之不若人同屬於不若人的事物一類。孟子要求人對同類事物有相似的認識和反應；能够舉一反三，方才算是知類。

上文中所述的「直覺、體驗」法，往往是在特殊情況下觸發的感受。如要把這種體驗推廣成爲理論，就必須把這種特殊情況普遍化。這時候我們就得應用「知類」的原則，把從有限經驗中得來的知識推廣，並且普遍應用到同類的事物上。「知類」因此是知識的推廣和運用，極富歸納和演繹邏輯的意味。「充情」則是個人行爲上的實踐，把知道的一些善端擴充爲全人格的實現。因此，要「充情」就必須「知類」。「充情」和「知類」是相輔相成的——知識是行爲的基礎，行爲是知識的表現和完成，兩者不可缺其一。這是儒家思想的一個重點。

孟子用以論辯他的思想的第三個方法，我們稱之爲「正名、定義」法。這方法是從孔子的正名思想蛻變出來的。（註三八）「正名、定義」法的應用就是對於不同的事物和情況，冠以不同的名稱和定義，然後根據它不同的名稱和定義，賦予不同的道德價值。孟子應用這方法的例子很多，諸如：

「流連荒亡，爲諸侯憂。從流下而忘反，謂之流；從流上而忘反，謂之連；從獸無厭，謂之荒；樂酒無厭，謂之亡。先王無流連之樂，荒亡之行。」（註三九）

「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。」（註四〇）

「以順爲正者，妾婦之道也。居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道；得志，與民由之，不得志，獨行其道；富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。」（註四一）

現在我們舉一個例子來詳細說明「正名、定義」法的應用。孟子從仁人在位一定會「以不忍人之心，行不忍人之政」（註四二）的前提，推出「焉有仁人在位，罔民而可爲也」的結論來。孟子解釋「罔民」，就是「陷乎罪，然後從而刑之。」（註四三）怎麼樣陷民於罪呢？孟子說過：「民之爲道也，有恒產者有恒心，無恒產者無恒心。苟無恒心，放辟邪侈，無不爲已。」（註四四）因此，爲君者如不給民以恒產，就會陷民於罪，產生「罔民」的結果。從仁君不罔民的前提出發，加上我們對「罔民」的了解，自然就可以推論出「故明君制民之產」（註四五）的爲政原則來。這是運用「正名、定義」法的一個顯例。論辯的關鍵繫乎「罔民」的定義上。「行仁政」和「制民之產」之間的關係，透過「罔民」的觀念及其內涵，自然而然的就表現出來。

「正名、定義」法除了在論辯上的應用外，還給不少儒家思想上的觀念立下界說。比方說，下面的幾個定義，就間接地幫助孟子建立了性善論及性命之說：

「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。」（註四六）

界說的建立，觀念的澄清，使整個思想體系獲得一個穩固的基礎。

### 丙、孟子的性命之說和性善論

在第二章中我們已經說過：凡是政治、社會和倫理哲學，發展到某一個程度，就必須面臨一些基本的形上學的問題。孔子可以罕言天道和性命，戰國時代的儒家就不能這樣做。孟子一而再、再而三的討論到「性」、「命」、「天」、「道」、「心」、「氣」、「義」、「理」等問題，一方面固然是由於他的直覺體驗使他對人的存在及其本質有所了解，另一方面則由於儒家的發展趨勢已到了有解答這些基本問題的必要。因此，孟子對性命天道與心氣義理的討論，是具有其時代意義的。他把儒家思想帶進了一個新的境界，爲孔子的學說提供了一個內在的原則和形上學的體系。

「性」和「命」雖然都秉承於天，可是兩者之間却有很大的差別。「性」是個人自我主動的創發能力；「命」則是外在加於個人主體上的限制，是人力所不能控

制的客觀條件。我們可以說：「性」和「命」代表兩種不同的傾向：前者鼓動人的自我發展，後者則限制人的自我發展。在人格的成長中，「性」和「命」兩者必須調和配合。未發揮個人主體的能力，不足以言客觀條件的限制；但是不知道避免客觀的阻礙或配合外在的因素，個體的努力往往也是徒然的。因此人應當盡量配合外在的因素，在客觀條件的限制之下，爭取最高度的主動性和創發性。這是我們往後要討論的孟子性善論的意義。

「性」就是人的本心，也就是孟子所說的「赤子之心」（註四七）。這個赤子之心是秉承於天，與生俱來，不假外求的。它包含了惻隱之心，羞惡之心，恭敬辭讓之心和是非之心。孟子說：

「惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也，羞惡之心，義也，恭敬之心，禮也。是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求則得之，舍則失之，我相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。詩曰：天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。孔子曰：爲此詩者，其知道乎。故有物必有則；民之秉彝也，故好是懿德。」（註四八）

「性」是各種德性或諸「情」之端的總匯，是按照「有物必有則」的定律來的，是反躬可求的。有物必有則，凡人皆有性，故「性」有其先天的存在，發揮它，使逐漸進入「善」、「信」、「美」、「大」、「聖」、「神」（註四九）的境界，就是「充情」。不充情，這本心就會慢慢爲私欲所蔽。縱使如此，「性」還是在那兒，並不因受後天事物的影響而消滅。「我固有之也，弗思耳矣」。「求則得之，舍則失之」，「得」「失」只是心知上的得失，而不是實際上的存亡。因此，孟子說：

「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，眸然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。」（註五〇）

「性」也就是孟子所說的良能良知：

「人之所以不學而能者，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。」（註五一）

孟子所說的「性」是指人的本心，因此在孟子裡「心」和「性」兩詞常常通用。孟子認為要發揮人的主動性和創發性，一個人必須要「盡其心」。要「盡其心」，必須要先「知其性」。如何可以「知其性」呢？孟子勸人用心思去反求諸己。他說：

「心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。」（註五二）

這裡孟子甚至有走到唯心主義的極端底趨向。他認為「萬物皆備於我」，（註五三）因此只要「反心而誠」——用心思去「知其性」、「盡其心」，把人心的善端推廣，所謂「親親而仁民，仁民而愛物」，（註五四）則求仁一定得仁，求知一定得知了。因為「性」是「天」所賦予的，能盡心知性，自然也就「知天」了。孟子說：

「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。」（註五五）

「天」把「性」和「命」這二股表面上互相排斥的力量聯合起來，蓋「性」是天之所授，「命」是天之所命，二者皆秉承於天。「天」授予個人主體以主動和創發能力，同時也加以一種外在的限制。因之，「性」和「命」要在「天」之內得到統一和和諧。

在孟子裡，「天」和「命」兩詞常常通用。雖然「性」也是「天」的一部份，一般的用法却把「天」用來代表人力範圍之外的力量及自然界的因素。「天命」不是人力所能引起或控制的，它構成對人的主動性和創發性的一種限制。像上文中「知性則知天」一段，將「天」和「性」兩詞連用在一起，在孟子中是比較少見的。孟子給「天命」下了如下的一個界說：

「……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。」（註五六）

人所以能配合天命的做法，只是「順天知命」。什麼是「知命」呢？好些自然界的規律都是可以從經驗中歸納出來的。知道了這些規律，每遇到相類的情況時，可以用來權衡可能產生的結果。人可以依據這些可能性而採取適當的行動，避免觸犯這些客觀的條件而引起禍端。「命」雖然在我們控制能力的範圍之外，它却在我們知識能力的範圍之內，我們雖然不能夠「逆命」，却能夠「知命」，所以孟子說：

「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。」（註五七）

所謂「順天知命」不外是下面這個原則：命可避者則避之，不可避者則順之。由於「知命」的結果，「命」分成可知的和不可知的。可知的裡面又分已知的和未知的。人一方面在已知客觀條件的限制下，盡量發揮其主動和創發能力去盡其心，知其性；另一方面，對於不可知或未知的客觀條件，人只好等它來了才隨機應變，因此，對於客觀的條件，我們並不是盲目地去順從，在一般情況之下，還是要爭取最大的主動。所以孟子又說：

「君子行法以俟命而已矣。」（註五八）

孟子常常把歷史上一些事件和個人的際遇解釋為「天命」，而且都是不可知、不可避的天命。因其不可知、不可避，當之者就只好順受了。下面一段，一則解釋何以堯、舜禪讓而禹傳位於子，一則解釋何以益、伊尹、周公和孔子雖賢而不有天下。

「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。啓賢，能敬承繼禹之道。益之相禹也，歷年少，施澤於民未久。舜、禹、益，相去久遠；其子之賢不肖，皆天也，非人之所能為也。」（註五九）

「匹夫而有天下者，德必若舜禹，而又有天子薦之者；故仲尼不有天下。繼世以有天下，天之所廢，必若桀紂者也；故益、伊尹、周公不有天下。」（註六〇）

諸人才德相若而際遇不同，孟子都解釋為「天命」——「天與賢則與賢，天與子則與子」，「皆天也，非人之所能為也」。（註六一）孟子引孔子所說的：「唐、虞禪，夏后、殷、周繼，其義一也」，（註六二）就是這個意思。

上文中我們說過：「性」代表鼓動人自我發展的一種力量，「命」代表限制人自我發展的一種力量。孟子認為仁義禮智雖源於天道，却不屬於「命」而屬於「性」；欲望偏好雖與生俱來，却不屬於「性」而屬於「命」。這是因為仁義禮智是實現自我主動性的根源和途徑；欲望偏好則受制於物，限制人自我的發展。孟子說：

「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性

也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也」。（註六十三）

食色感官的欲望和偏好之爲「命」，和一般天命之爲「命」，在意義上略有不同。除了一些可知及已知的自然規律外，一般的命都不是人可以主動地控制或避免的。欲望偏好則是人可以而且應主動控制的。孟子主張「養心在寡欲」，在「性」與「命」的配合上，仁義禮智等德性應該加以發展，欲望和偏好則應該加以節制而使之「寡」。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。」（註六十四）

孟子對命的解釋還有一點值得提出的。對個人主體而言，「命」包括感官的欲望和偏好；而對統治者而言，「命」還包括了反映於民意的天命。這點和孟子在政治思想上「順天卽順民」的主張很有關係，我們將在本章第四節中討論。

屬於「命」的欲望偏好應當加以節制，屬於「性」的德性應當加以擴充。該怎樣擴充德性呢？我認爲孟子公孫丑章句上第二章中所說的「不動心」、「知言」、「養氣」與「持志」都是孟子心目中擴充德性的方法與修持。什麼是「不動心」呢？前面我們已經說過，孟子把性看做人的本心，「不動心」因此就是「不動性」。孟子的「不動心」就是固執善端，不因外物的影響而動搖，亦不因外在的困難而畏縮。（註六十五）。怎樣才可以達到不動心這種境界呢？我們可以從孟子對告子不動心之道——「不得於言，勿求於心，不得於心，勿求於氣」的批評中找到答案。（註六十六）孟子說：

「不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可。夫志，氣之帥也。

氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰：持其志，無暴其氣。」（註六十七）在這裡孟子顯然把心分爲「志」和「氣」兩部份（註六十八）。「志」是心的主動，「氣」是人體的生命力，是心的附屬。「志」可以影響「氣」，但「氣」也可以反過來影響「志」。「不動心」就是要維持心的主動並同時保有充沛的生命力。孟子說：

「志壹則動氣，氣壹則動志。今夫蹶者、趨者，是氣也，而反動其心。」（註六十九）要維持心的主動就是要「持其志」。怎樣「持其志」呢？凡是心志未能接受的主張

或肯定的原則，不可貿然施之於氣，讓生命力輕易消耗；同時也讓心志失去了主動。因此孟子同意告子「不得於心，勿求於氣」的說法。至於告子「不得於言，勿求於心」的說法，孟子則持異議。告子認為對事物之是與非，義與不義的認識，是來自外物的，（註七十）因此「言」與「心」之間並沒有直接的因果關係。對孟子來說，心包含了宇宙的道德真理，以仁義禮智為首。「知言」既是要認識一些基本的道德真理，包括事物之是與非，義與不義等，要「知言」，自然就要求於心。如果一個人「不得於言」，這反映他內心尚受蒙蔽，尚未發現心中固有的真理，他必須「反求諸己」，「反身而誠」。因此「心」和「言」之間的關係是非常密切的，由此可知，孟子非但反對告子的「不得於言，勿求於心」，實際上他主張「不得於言，『應』求於心」。

在下面的一段中孟子解釋「知言」為能够分辨是非曲直：

「何謂知言？曰：詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。」（註七十一）

「生於其心，害於其政，發於其政，害於其事。聖人復起，必從吾言矣。」（註七十二）

要積極的去發現真理，培養分辨正、邪、是、非的功能，有賴於「浩然之氣」的培養。什麼是「浩然之氣」呢？孟子的回答是：

「難言也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其為氣也，配義與道，無是餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。」（註七十三）

善養浩然之氣，大概就是維持心的主動及擴充諸德之端。因此「浩然之氣」是「配義與道」，是「集義所生」的。它是一個人擴充德性、發展自我所產生的結果。有了「浩然之氣」，在行動時非但可以不餒，還可以隨心所欲不踰矩，這就做到了「不動心」的境界。

上面我們討論了孟子的性命觀。由「性」和「命」觀念導出孟子對「天」對「心」的看法——天是命的根源，心是性之所據，孟子的人生理想是「順天」「知命」和「充情」，順天知命在個人修養上以寡欲為主，在國君施政上則以順從民意為主。充情是擴充人性中固有的德性之端，以達不動心的境界。要做到不動心，端賴於「知言」

「持志」和「養氣」。由此可見孟子思想的一貫——「天道」和「人道」之間的配合，也就是「性」與「命」之間的配合與和諧。從這裡出發，我們可以領略到孟子的性善論和他仁政的理想，却是建築在他「性」「命」的觀念上面。

孟子性善論的中心思想在「性」之有主動去發揮德性的力量。個人主動的創發能力表現於德性之自然流露。孟子認為人有潛在的德性，必須加以發揮。荀子則謂人性之善為「偽」的結果，但他並不否認人有潛在的向善能力，有能接受改造的潛能。故單就人性中向善的潛在能力而言，孟荀均承認它的存在。實際上，孟荀之間却相差很大。（註七十四）因為孟子以為人性的向善是主動的，故向善的方法是復其本心；荀子則以為人性的向善是被動的，故向善的方法是借重外力的陶冶。孟荀之說，一求於內，一求於外；一為主動，一為被動；於是性善、性惡之論，乃各執其一端。

孟子對性善的論證，完全訴之一個人的直覺體驗，所以他說：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。」（註七十五）性之善屬於性的本質，「非由外鑠我也，我固有之也。」（註七十六）孟子說：「故有物，必有則」，性之善就是性之則。性善的內容包含了惻隱之心、善惡之心、恭敬辭讓之心、是非之心四端。孟子認為這四端都是可以在適當的情況下直覺體驗到的，因此證明人性為善。

在告子篇裡，孟子批評告子「性無善無不善」的說法，並對告子對性善說的批評作答辯。在這些批評和論辯中，孟子顯然把「性之善」解釋為潛在的向善及成善能力。他說：「人性之善也，猶水之就下也，人無有不善，水無有不下。」（註七十七）孟子認為這種成善的能力在正常的情況下即會自然流露，而為諸德之端。順着人性去發揮這種成善的能力，即合乎仁義之道。

可是什麼是一般正常的情況呢？什麼是未受外在影響而產生的自然情況呢？這是一個相當困難的問題。孟子訴之以直覺，並沒有作進一步的分析，看看這種直覺是否帶有後天習慣的成份在內。也沒有進一步觀察這些所謂自然產生的情況，是否帶有「偽」的成份。這是性善論的不足之處。

如果我們視孟子的性善之說為強調個人的主動自發性所必須建立的一套理論，則撇開一些未獲得完滿解答的問題不談，孟子的性善之說不失為一個良好的假設，可能導致良好的效果。如同威廉、詹姆士的「信仰意志」（Will to Believe），「性善論」自有其

實踐及形上學的價值。

總之，因為孟子主張性善，諸德性之端遂有內在的根源。性有主動自發的能力，道德遂成為個人自我實現的一種方式。「善」完全得之於心，而不建築在對外物的認識上。這是孟子反對告子「仁內義外」的基本論點。

#### 丁、孟子的仁政理想。

戰國時代的人民，生活在水深火熱之中。當時的人君都好戰、好貨、好聲色犬馬之樂。賦歛征役，使人民疲於奔命。更因人君要擴張勢力，彼此侵略，人民遂成了爭城奪地的戰爭犧牲品——「爭地以戰，殺人盈野，爭城以戰，殺人盈城。」（註七十八）孟子對當時老百姓的生活，有如下的觀察：

「庖有肥肉，廄有肥馬，民有饑色，野有餓殍（莩），此率獸而食人也。」  
（註七十九）

「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。」（註八十）

「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。」  
（註八十一）

「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。」（註八十二）

「梁惠王以土地之故，糜爛其民而戰之。」（註八十三）

人民的生命財產都沒有保障。而人君們只管滿足一己的吞併野心和慾望，置人民的死生禍福於不顧。這是戰國時代一般統治者的行徑，也就是孟子所說的「暴政」和「霸道」。孟子認施暴政、行霸道者，終歸會走上滅亡的道路。「王天下」的不二途徑，乃是要施行仁政，保民若子。

孟子從歷史上看到暴君的滅亡，也從同時代的政治社會的情況中看到以利立國、以力服人的危險性。在下面數則中，孟子力陳暴政之不可行，利之不可為立國之本。

「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，不奪不饜。」（註八十四）

「孔子曰：道二，仁與不仁而已矣。暴其民，甚則身弑國亡；不甚，則身危國削。名之曰幽厲，雖孝子慈孫，百世不能改也。詩云：殷鑒不遠，在夏后之世。此之謂也。」（註八十五）

「三代之得天下也，以仁。其失天下也，以不仁。國之所以廢興存亡者，亦然。天子不仁，不保四海。諸侯不仁，不保社稷。卿大夫不仁，不保宗廟。士庶人不仁，不保四體。今惡死亡而樂不仁，是猶惡醉而強酒。」（註八十六）

「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。」（註八十七）

孟子針對當時的好利，提出了仁義的原則；針對當時國君的自私自利，提出了愛民保民的仁政理想。

孔子對君權的來源未作明顯的說明，但他似乎不否認君權決定於「天」和「命」。孟子雖然不否認君權的授予是天命之所歸，可是在下面一段中他却明言君權來自人民，人民是統治權的來源，是國家的基礎。

「孟子曰：民爲貴，社稷次之，君爲輕。是故得乎丘民而爲天子，得乎天子爲諸侯，得乎諸侯爲大夫。」（註八十八）

「天命」見之於「民意」。因此民意之所歸，也就是天命之所歸。孟子曾說道：

「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。……使之主祭，而百神享之，是天受之。使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天與之，人與之。」（註八十九）

「天不言」，是因「天命」假借於「民意」來表現，「天視自我民視，天聽自我民聽」；（註九十）天命並非不可捉摸的，它是在實在的行與事中表示出來。

天子既秉承天命和民意而爲天子，他在行政措施上就得順天命，順民意。順天命就是施行仁政，「親親而仁民，仁民而愛物」；（註九十一）換句話說，就是推廣其仁義之端。孟子說：「人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也。人皆有所不爲，達之於其所爲，義也。」

（註九十二）什麼是順民意呢？就是順應民情以任用賢能，懲處敗類。孟子說：

「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，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。」（註九十三）

一個國君如果能够順從民意，做到「貴德而尊士，賢者在位，能者在職」，（註九十四）他算是已完成了仁政的初步。至於施行仁政的原則和模型，我們將在下文中討論。

施行仁政的基本原則是順天愛民，尊仁重義。除了任用賢能之外，孟子還提出兩個具體的原則：一是「不嗜殺人」，一是「與民同樂」。所謂「不嗜殺人」就是不驅策人民作爭城奪地的戰爭的犧牲品。當梁襄王問孟子「天下惡乎定」時，孟子說：「定於一」，但誰可以一統天下呢？孟子回答說：「不嗜殺人者能一之」。（註九十五）他的理由很簡單：

「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，由水之就下，沛然誰能禦之。」（註九十六）

「與民同樂」的意思是「憂民之憂」，「樂民之樂」。孟子給齊宣王解說「獨樂樂」和「與衆樂樂」的不同如下：

「今王鼓樂於此，百姓聞王鐘鼓之聲，管籥之音，舉疾首蹙額而相告曰：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，舉疾首蹙額而相告曰：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。」（註九七）

至於文王之囿，方七十里，民猶以爲小，齊宣王之囿，方四十里，民猶以爲大，原因是：「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？」（註九八）而齊王之囿則不然。文王征用民力來經營靈臺臺沼，人民非但不抱怨，而且歡欣雀躍，原因是：「與民偕樂，故能樂也」。（註九九）

如果人君不與民同樂，人民看到人君遊樂，自然怨生於心，「人不得，則非其上矣。」（註一〇〇）孟子覺得不得而非其上者，固然不對，但是：

「爲民上而不與民同樂者，亦非也。樂民之樂者，民亦樂其樂，憂民之憂者

，民亦憂其憂。樂以天下，憂以天下，然而不王者，未之有也。」（註一〇一）

事實上，「不嗜殺人」和「與民同樂」這兩個原則都是「不忍人之心」的表現，也就是性之善的推廣。仁政的基礎不外是爲人君者發揮其本性之善，以成其王道。所以孟子認爲人君「推恩足以保四海，不推恩無以保妻子」，推恩就是擴充「不忍人之心」的應用範圍，從「事親」「從兄」到「利民愛物」，（註一〇二）是積極地「以其所愛，及其所不愛」。（註一〇三）

孟子既以統治權來自人民，爲人君者如果不仁政，人民就可以廢除他。所以他說：

「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。」（註一〇四）

「諸侯危社稷，則變置。犧牲既成，粢盛既潔，祭祀以時，然而旱乾水溢，則變置社稷。」（註一〇五）

統治者由於殘賊仁義，使民不聊生，便可以被變置，被廢除。這是孟子富有革命性的政治思想。

孟子對實施仁政所提出的具體方案，是以孔子「庶民、富民、教民」（註一〇六）的原則爲基礎的。他認爲一個人君必須首先注意老百姓的福利，應該使他們的生活安適，免於饑寒，然後教以孝悌之義，使他們除了豐足的物質生活之外，還生活在和諧的社會倫理秩序之中。孟子提供的辦法如下：

「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，可以無饑矣。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，黎民不饑不寒，然而不王者，未之有也。」（註一〇七）

如何實現這種社會理想，孟子曾提出了「制民之產」的方案。他認為老百姓沒有固定的產業，就不能夠定居下來安心從事生產經營。百姓如沒有謀生能力，就會無所不為，危害社會的安寧。所以政府如果不給人民產業，使他們無法謀生，而等他們做了壞事，就以刑法來懲處他們，這是極不公平的。孟子說：

「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，則民之從之也輕。」（註一〇八）

至於如何「制民之產」，孟子認爲過去在夏、商、周三代已經有相當好的制度，可資效法：

「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。……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。」

（註一〇九）

殷、周二代是否已經推行井田制度以代夏后之貢，姑且不論，但在戰國時代，由於私人買賣土地，過去的一些土地制度已被破壞，土地分配的界域也劃分不清了。如果要回復到過去的土地制度，就必須重新劃分土地。這就是孟子所說的「經界」。他說：

「夫仁政，必自經界始。經界不正，井地不均，穀祿不平。是故暴君汙吏，必慢其經界。經界既正，分田制祿，可坐而定也。」（註一一〇）

孟子理想的井田制度如下：

「請野九一而助，國中什一使自賦。卿以下，必有圭田，圭田五十畝，餘夫二十五畝。死徙無出鄉，鄉田同井。出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦。方里而井，九百畝，其中爲公田，八家皆私百畝，同養公田，公事畢，然後敢治私事，所以別野人也。此其大略也。」

（註一一一）

顯然，在孟子當時如要推行這種制度，必須要把已變賣的土地收回，重新分配。可是當時的土地所有者是否願意把土地歸公呢？而且當時的人口，比起三代之世，增加了許多，土地是否仍可以這樣分配呢？孟子似乎都沒有考慮到這些問題，他的仁政方案未免有些不着實際的地方。也許孟子已看到這些困難，所以沒有向齊、魏等大國提出他的井田計劃，而只是向一個小國——滕國——提出來。

總結來說，孟子的仁政思想雖然有它創新的理論基礎，可是孟子提出的具體方案却未免太泥古了。我們討論孟子的仁政思想，應該把它的理想原則與實際方案分開來評價。

戊、孟子對同時代諸子的批評。

孟子竭力提倡儒學之際，正是諸子百家之學也很昌盛的時候。孟子對百家之學採取一種嚴厲批評的態度。他認爲百家之學都是「邪說」「淫辭」，而且表現爲「詖行」，因此都非正道。孟子心目中的正道是堯、舜、禹、湯、文、武的先王之道，也就是仁義之道。爲了要發揚正道，以正人心，他表示願意效法孔子作春秋的精神去「息邪說，距詖行，放淫辭」。因此他駁斥諸子百家，不遺餘力，也不留餘地。

百家之中，以楊朱和墨翟的學說最爲流行，因此也是孟子攻擊最烈的對象。他說：

「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。楊氏爲我，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。」（註一二）

墨子的學說，在孟子之前即已形成。墨子認爲「天下兼相愛則治，交相惡則亂」

，（註一一三）他的目的是要治天下，使「國與國不相攻，家與家不相亂，盜賊無有，君臣父子，皆能孝慈。」（註一一四）這和孟子的王道仁政理想，目標原是很接近的。他要天下兼相愛，交相利，本無「無父」的含義，可是他的方法有問題。孟子批評墨子講兼愛爲「無父」是有他的根據的。墨子解釋兼愛爲「視人室若其室」，「視人身若其身」，「視人家若其家」，「視人國若其國」，（註一一五）如果推廣這種兼愛的觀念，豈不是「視人父若其父」，「視人君若其君」了嗎？除去了「人父」和「己父」之間的區別，則「己父」即喪失其爲「父」的意義，父子這種倫理關係也就無從建立了。這是孟子批評墨子講兼愛爲「無父」的理由。可見孟子對墨子的一般批評，並不是針對其「治天下」和「非攻」的目標，而是針對他的方法和手段。（註一一六）孟子對墨者之徒宋逎的批評，也是就方法而言的。他說：

「先生之志則大矣，先生之號則不可。」（註一一七）

是孟子並不反對宋逎去勸秦楚息兵。相反地，墨子主張非攻，孟子也非戰。他說過：「故善戰者服上刑」。（註一一八）他所不滿於宋逎的，是他的「號」——他的方法。孟子認爲宋逎不應以利說秦、楚之王而應說之以仁義。（註一一九）在此篇中，孟子並說明方法上的不同，會導致不同的效果。

楊朱「爲我」之說，除孟子外，甚少人論及。（註一二〇）據孟子所記載，其「爲我」之說的內容爲「拔一毛而利天下不爲也」，（註一二一）恰與墨子兼愛之說的「摩頂放踵，利天下爲之」相反。楊朱的「爲我」，最初的意思大概就是淮南子所說「全生保真，不以物累形」（註一二二）的意思，但楊朱之徒可能把「全生保真」看成極端的「自利」，以致孟子時有「拔一毛而利天下不爲」的解釋。照這個解釋，一個人連拔一毛而利天下都不肯，他自然不會爲國家和社會服務，貢獻自己了。這是孟子批評「楊氏爲我，是無君也」的理由之所在。因爲「君臣」關係是孟子理想社會中的一種基本關係，故不能不對楊朱「無君」的思想加以攻擊。但孟子似乎認爲楊朱的思想比墨子的思想容易糾正，換言之，比較接近儒家的思想；因爲他說過：「逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒。」（註一二三）

楊墨之外，孟子還批評了他同時代的農家許行和陳相。（註一二四）許行的身世和學說不見載於孟子以外的書。其說主張君民並耕，以農事爲重。孟子指出這種措施不

切實際，蓋「百工之事固不可耕且爲也」。（註一二五）許行爲了耕，不陶冶，不織布，就得靠陶冶者給其械器，靠織布者供其衣冠。可見整個社會的組織，一定有分工合作的必要。這是孟子反對君民並耕的根據。孟子提出了「勞心」和「勞力」的分工。他認爲「勞心者治人，勞力者治於人。」（註一二六）勞心者有他們的任務，不必一定要和百姓一齊力耕，才算做了有益於民的事。古時的聖賢如堯、舜、禹、稷等屬於勞心者的一類，他們爲民驅猛獸，治洪水，教民稼穡，建立人倫，爲天下求賢才；雖不與民並耕，而做的却是更重要的不可缺少的事情。如果要求君民並耕，誰會有時間來治理國事呢？孟子認爲天下物情不一，人有智愚賢不肖，只有分工合作，賢人在位，壯者力田，才可以人盡其才，使國家歸於治理。因此他說：「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。」

（註一二七）

孟子又曾批評同時代的陳仲子。據孟子說陳仲子是齊之世家，他大概是當時屬於「聖之清者也」之流的人物。他的「清」表現在「以兄之祿爲不義之祿而不食也，以兄之室爲不義之室而不居也。辟兄離母，處於於陵。」（註一二八）孟子對他的批評主要是其「清」不能「充其類」——一方面指明陳仲子的行爲不能完全一貫，一方面則指出陳仲子的做法有悖人情，只有蚯蚓才能做得到。陳仲子不食兄之祿，不居兄之室，可是他在於陵住的房子不一定就是清者所築，他所食之粟，也不一定就是清者所種。他的清，流於拘謹小節，如要嚴格地去實行，去「充其操」的話，人說不定就沒有可居之室，可食之粟了。這不是要變成蚯蚓才可以辦得到嗎？

最後，我們要提到的是孟子對告子的駁斥。告子主張生之謂性，性無善無不善，思想頗接近老莊。上文中已論及孟子如何站在性善論的立場來駁斥告子的說法。告子又主張「仁內義外」，也與孟子的仁義均發之本心的說法相衝突。告子認爲義是對外在事物性質的一種承認，「彼長而我長之，非有長於我也。猶彼白而我白之，從其向於外也。故謂之外也。」（註一二九）而孟子認爲「義」是發之內心，相應外物的一種價值與情感態度，故謂之內。所以他說：「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。」（註一三〇）孟子、告子兩人所指的「義」似乎不相同。（註一三一）不但兩人所講的「義」不相同，兩人所講的「仁」也不一定相同。因

爲孟子認爲「仁」乃發自本心的善，而告子既認爲性無善無不善，他所謂的仁大概只是一些自然的喜愛而已。

附識：1.本文之審查人爲毛子水先生及陳槃先生。

2.本文版權屬中國上古史編輯委員會所有。

(註一) 史記卷一百二十一，儒林列傳第六十一（商務印書館萬有文庫叢要，民國五十四年，臺灣）第十九冊，頁二十六—七。

(註二) 清王先慎，韓非子集解，卷十九，顯學第五十（中華書局諸子集成第五冊，一九五九，上海），頁三五一。

(註三) 孟子如受業於子思之門人，應與孔子第三、第四代弟子同時。然以三十年爲一代計算，則應與孔子第五、六代弟子同時。在「代」取算法上，頗有出入。可是因爲儒家各代弟子聞道有先後，各人的壽命又不只是三十歲，上面二種推算都不太可靠。事實上各代弟子聞道之先後，壽命之長短，各自參差不齊，故代與代之間難免重覆交錯，我們實不能作硬性的劃分。下面一表只是把孔門各代弟子的代表，依其流動時期分配，以見其歷史淵源。

480B.C.		
450B.C.	子張（顧孫師），曾參，漆雕啓	(479B.C. 孔子卒) (436B.C. 曾參卒)
420B.C.	子思（孔伋），東正子春，	
390B.C.	段干木，禽滑釐，田子方	(403B.C. 戰國開始) (402B.C. 子思卒)
330B.C.	孟軻	(371B.C. 孟子生)
300B.C.		(298B.C. 荀子生)
270B.C.	荀況	(286B.C. 孟子卒)
240B.C.		(220B.C. 秦滅齊，一統天下戰國結束)
210B.C.		

先秦儒家各代弟子的活動時期

(附重要年份)

(註四) 荀子的生卒年代，較之孔子、孟子尤難確定。以「年十五始來游學」和「年五十始來游學」之爭，竟

## 戰國時代的儒家思想及其發展（一）

有三十五年的出入（見錢穆先秦諸子鑒年，頁三〇一）。從荀卿一生事蹟看來，我覺得胡適的說法比較合理，即荀子游學於齊時應為五十歲，合西曆公元前二六五—二六〇年之間（見胡適中國古代哲學史第三冊，頁二三—二五）。如此算來，荀子生年當在公元前三一五—三一〇年之間，比孟子大約晚生六十年，據清、汪中的荀子年譜，則荀子之生年為公元前二九八年。如此則比孟子大約晚生七十年，（見 Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy* 頁二八〇）。既然孟、荀二人的生卒年代都是考據推論出來的，其中未免各有差誤，如用來互相比較，誤差更大。如以此為絕對數字，嚴加考證，則有流於無關宏旨，勞而拙之弊。我在此計算年代，只為明學術之流變，序人物之先後，並不擬為年月之差，作精密的考據工作。

(註五) 見胡適中國古代哲學史（商務印書館，民國四七年，臺灣）第一冊頁六四及第三冊頁九一十。Fung Yu-lan 之 *A History of Chinese Philosophy*, Vol. I, Translated by Derk Bodde (Princeton Univ. Press. 1953) 中所舉的孔子卒年與孟子生卒年俱與胡適的相同，見頁四三及一〇七。孔子之生卒年代，學者的意見雖微有出入，但一般公認其生年為周靈王二十一年（西曆公之元前五五一年）其卒年為周敬王四十一年（西曆公元前四七九年）。至於孟子的生卒年代，則衆說紛紜，不易考定，如以孟子的活動時期來推算，則明人之孟子譜，雖未詳其來歷，其日期頗合情理，而又適與元、程復心孟子年譜及明、呂元善聖門志所紀相而，故從其說。錢穆先秦諸子鑒年（商務印書館大學叢書，民國二十四年，上海）中所載孟子之生卒年代和我所探的先後相差十餘年，詳見註十一。

(註六) 大學和中庸是禮記中的兩篇。宋儒朱熹認為大學是曾子所著的，王弼則認為是子思所著的。至於中庸，史記中說是子思所著的。如果他們是對的話，大學、中庸是在孟子和荀子以前完成的。胡適亦認為大學和中庸應成於孟、荀之前，才好對孔子、孟子之間的一百多年有個交代，「使學說變遷有線索可尋」（見胡適中國古代哲學史第三冊，頁一一二。）事實上，如果從大學和中庸的思想本身來追尋一個學術變遷的線索，則兩篇似應在孟、荀之後完成。因為兩篇的內容似乎是綜合了孟、荀思想的精要，並建立了更完備的形上學體系。從深度來說，大學、中庸中的思想似較孟、荀者更為成熟。從文體上看，兩篇均採嚴謹之論辯形式，此為孟、荀以前的品所少有，故胡適之說，未敢苟同。

(註七) 論語子罕第九。

(註八) 論語公冶長第五。

(註九) 關於孔子的正名觀念，參看成中英論孔子正名思想，（出版月刊，一九六七年三月，臺北）

(註一〇) 據陳槃先生的意見，孔子雖云「信而好古」「吾從周」，「遵先王之法」；然彼為「聖之時者」，其沿用周制，未始不無因革損益于其間。蓋顏淵問為邦，子曰：行夏之時，乘殷之轍，服周之冕，樂則韶舞。放鄭聲，遠佞人。鄭聲淫，佞人殆（論語衛靈公），為邦如此，為政亦何嘗不如是，故說孔子大體上沿用周制，至於其因革損益，則書闕簡脫，無可致詳矣。

編輯部案，陳槃先生原審查意見以為「案孔子雖云『信而好古』，『吾從周』『遵先王之法』；然而云『溫故而知新』，為『聖之時者』。蓋『出於其類，拔乎其萃，自生民以未，未有惑於孔子也』。其『創新的貢獻』，今止可云書闕簡脫，無可致祥。遽爾斷其『是仍沿用周制，無意把它廢除或革新』何也？孔子之守舊，豈亟是耶？『顏淵問為邦，子曰：行夏之時，乘殷之轍，服周之冕，樂則韶舞。放鄭聲，遠佞人。鄭聲淫，佞人殆』（論語衛靈公）。孔子論政，只曷嘗無所因革損益

于其間耶？

(註一)錢穆說：「先秦學術，惟儒墨兩派。墨啓於儒，儒源於故史。其他諸家，皆從儒墨生。要而言之，法原屬於儒，而道啓於墨，農家爲墨道作介，陰陽爲儒道通圓。名家乃墨之支裔，小說又名之別派。而諸家之學，交互融洽，又莫不有其旁通，有其曲達」。(錢穆先秦諸子繁年，頁二三)。諸子百家之說，雖不一定同出一源；然紛起於戰國時代不及兩百年的期間（公元前四〇三—二二〇年）彼此相互的認識和影響，是無可避免的。

(註二)錢穆先秦諸子繁年中所附諸子生卒年世約數，認爲孟子在世時期爲公元前三九〇—三〇五年，享世八六歲。其根據爲何，錢穆沒有說明，大概是相對同時諸子的生卒年歲而定的。不過錢穆也沒有強調他所考定日期的準確性。他說：「今謂孟子生於烈王四年，或謂生於安王十七年，前後相去不越十五年，此不過孟子一人享壽之高下，與並世大局無關也。荀既詳考孟子遊仕所至，並世情勢，及列國君卿大夫往來交接諸學士，則孟子一人在當時之關係已畢顯，可無論其年壽之爲七十或爲八十矣。無徵不信，必欲穿鑿，則徒自陷於勞而且拙之譏，又何爲者？」(錢穆先秦諸子繁年，頁一七三)。又元程復心的孟子編年譜，據四庫全書書因提要史部傳記類，疑爲譚貞點原著，附竄爲元人著作。

(註三)孟子離婁章句下第廿二章。

(註四)孟子公孫丑章句上第二章。

(註五)孟子滕文公章句下第九章。

(註六)孟子公孫丑章句下第十三章。

(註七)孟子公孫丑章句下第十二章。史記（商務印書館萬有文庫叢要）卷七四，第一四。這是根據史記孟子荀卿列傳所記。唐之韓愈、林慎思，宋之晁公武及清之崔述，咸以爲孟子一書，非孟軻自著，只是萬章和公孫丑之徒所纂述者。漢之司馬遷、趙歧、宋之蘇軾和朱熹，以及清之魏源則主張孟子之書爲孟子與門人所撰者。至於孟子的篇數，有謂共十一篇者，分內篇七篇，外篇四篇一性善辯文說孝說爲政。

(註八)孟子與萬章，公孫丑之徒作孟子七篇之說是根據史記所載的。見史記，卷七十四，孟子荀卿列傳第十四（商務印書館萬有文庫叢要）第十四冊，頁六十。唐之韓愈、林慎思，宋之晁公武及清之崔述，咸以爲孟子一書非由孟軻自著，而只是萬章和公孫丑之徒所纂述者。漢之司馬遷趙歧，宋之蘇軾、朱熹，及清之魏源則主張孟子之書爲孟子與門人所撰者。至於篇數，有謂七篇，有謂十一篇而分內篇七篇，外篇四篇者。按七篇印梁惠王、公孫丑、滕文公，離婁，萬章、告子和盡心七篇。外四篇則爲性善辯、文說、孝說爲政。但據翟灝四書秀異，四篇篇目應爲性善，辯文、說李經、爲政。屈萬里古籍導讀（臺北，開明書店五十三年出版）採取翟說。我以爲孟子言性善，固不綴「辯」字，但孟子却是爲性善與告子辯。翟據論衡本性篇立論，亦大有可疑之處。故我分篇仍依舊說一孫奕示兒編及劉昌詩萬浦筆記。我疑外篇爲後人所託者。參看羅根澤孟子傳論（商務印書館萬有文庫叢要，民國五十四年，臺北）頁八三—八。

(註九)史記，卷七四孟子荀卿列傳第十四（商務印書館萬有文庫叢要）第四冊，頁六〇。

(註二〇)見孟子萬章章句上第二章，第三章及第六章。

(註二一)孟子梁惠王章句下第八章。

## 戰國時代的儒家思想及其發展（一）

- (註二二)見孟子萬章章內上第七章第八章。
- (註二三)見孟子滕文公章句下第九章。
- (註二四)見孟子滕文公章句下第十章。
- (註二五)見孟子滕文公章句上第四章。
- (註二六)見靜山孟子精察識一文（中華叢書編審委員會孟子研究集，民國五十二年三月，臺灣）頁二一七——二二八。原文發表於大陸雜誌，第八卷第四期，民國四十三年二月。
- (註二七)孟子梁惠王章句上第七章。
- (註二八)孟子公孫丑章句上第六章。
- (註二九)參看註二十六及二十七所引的兩章。
- (註三〇)孟子滕文公章句上第五章。
- (註三一)孟子公孫丑章句上第六章。
- (註三二)孟子告子章句上第七章。
- (註三三)孟子梁惠王章句上第七章。
- (註三四)孟子告子章句上第七章。
- (註三五)孟子滕文公章句上第一章。
- (註三六)孟子公孫丑章句上第二章。
- (註三七)孟子告子章句上第十二章。
- (註三八)孔子正名思想的發展和運用，請參看拙作論孔子正名思想（出版月刊一九六七年三月）。
- (註三九)孟子梁惠王章句下第四章。
- (註四〇)孟子梁惠王章句下第八章。
- (註四一)孟子滕文公章句下第二章。
- (註四二)孟子公孫丑章句上第六章。
- (註四三)孟子滕文公章句上第三章，又梁惠王章句上第七章。
- (註四四)孟子滕文公章句上第三章。
- (註四五)孟子梁惠王章句上第七章。
- (註四六)孟子盡心章句下第二十五章。
- (註四七)孟子離婁章句下第十二章。
- (註四八)孟子告子章句上第六章。
- (註四九)見孟子盡心章句下第二十五章。參看本文第二章中討論「正名定義」法的一般。
- (註五〇)孟子盡心章句上第二十一章。
- (註五一)孟子盡心章句上第十五。
- (註五二)孟子告子章句上第十五章。
- (註五三)孟子盡心章句上第四章。
- (註五四)孟子盡心章句上第十五章。
- (註五五)孟子盡心章句上第一章。

- (註五六)孟子萬章句上第六章。
- (註五七)孟子盡心章句上第二章。
- (註五八)孟子盡心章句下第三十三章。
- (註五九)孟子萬章句上第六章。
- (註六〇)同上。
- (註六一)同上。
- (註六二)同上。
- (註六三)孟子盡心章句下第二十四章。
- (註六四)孟子盡心章句下第卅五章。
- (註六五)參看胡簪雲，「知言」「持志」與「養氣」，《孟子研究集》，頁二〇十一—二一五）。並參看戴君仁孟子知言養氣章（同上書，頁一九七—二〇七）
- (註六六)孟子公孫丑章句上第二章。
- (註六七)同上
- (註六八)見胡簪雲「知言」持志與「養氣」。
- (註六九)孟子公孫丑章句上第二章。
- (註七〇)此告子所以有「義外」之說。詳見陳大齊，告子及其學說（孟子研究集，頁一四五—一八〇）。至於孟子的義內說和告子的義外說，可參看同書，頁一三九——四四。
- (註七一)孟子公孫丑章句上第二章。
- (註七二)同上
- (註七三)同上
- (註七四)陳大齊在其所著孟子性善說與荀子性惡說的比較研究（中央文物供應社中國文化叢書，民國四十二年，臺），文中指出「孟子的性善與荀子的性惡說誠屬相反，但其實際上的相反程度並不如其學說名稱所顯示之甚（頁三七—八）」陳氏所持之論證為孟荀所用「性」之一字，其意義各不相同。此點殆無疑問，但此並不顯示孟荀在對「人性」的了解上有極重要的實質上的（real），而不僅是名詞上的（terminological）差異。此項差異乃是孟子以人性有原始主動創發之性，個人可憑藉其一己所具的創發力臻於全善之境。至於荀子則不認為人性有原始主動創發之性，而人所具心知似必待解欲惡之蔽而後顯其功用。故荀子不以心知為人之原性之一部，而其謂人性為惡，非言心知亦為惡也。再者，根據荀子，個人也未必能據一己已顯之理以臻於德義。故教化，及禮儀樂法之制作為「改進」人性，實現社會秩序的必要條件。關於以上各點，參考本文論荀子部份。
- (註七五)孟子告子章句上第六章。
- (註七六)同上。
- (註七七)孟子告子章句上第二章。
- (註七八)孟子離婁上章句第十四章。
- (註七九)孟子梁惠王章句上第四章；又滕文公章句下第九章。
- (註八〇)孟子梁惠王章句上第七章。
- (註八一)孟子梁惠王章句上第五章

## 戰國時代的儒家思想及其發展（一）

(註八二)孟子梁惠王章句下第十二章；又見孟子公孫丑章句下第四章。

(註八三)孟子盡心章句下第一章。

(註八四)孟子梁惠王章句上第一章。

(註八五)孟子離婁章句上第二章。

(註八六)孟子離婁章句上第三章。

(註八七)孟子告子章句下第四章。

(註八八)孟子盡心章句下第十四章。

編輯部案，陳槃先生原審查意見由「今案民貴，君輕，君權來自人民之說，由來古矣，不可謂『有別於周制』」，只非孟子始『重新規定』者。桓三年左傳，季梁諫隨侯曰：「所謂道，忠於民而信於神也。上思利民，忠也，祝史正辭，信也。……先民，神之主也。是以聖王先成民，而後致力於神。……故蕩其三時（春夏秋耕稼）、脩其五教，親其九族，以致其禋祀；於是平民和而神降之禍，故動則有成。今民各有心，而鬼神乏主。君雖獨豐，其何禍之有？」又襄十四年傳：「師曠謂晉侯曰：『晝人出其君，不兄慈乎！』」師曠對曰：「或者其君實甚。……夫君，神之主也，民之望也。若困民之主，匱神乏祀，百姓絕望，社稷無主，將亦用之，弗去何如，天生民而立之君，使司牧之，勿使失性。有君而爲之戒，使師保之，勿使過度。……天之愛民甚矣，豈其使一人肆於民上，以從其淫，而棄天地之性，必不然矣！」國語晉語一，驪姬謂獻公：「吾聞之外人言曰……長民者無親，衆以爲親。苟利衆而百姓和，豈能憚君（韋解：豈憚殺君）。以衆故，不敢愛親；衆況厚之（解：言以衆故殺君，除民害，衆益以爲厚）……。凡民利是生（解：謂爲民生利），殺君而厚利衆，衆孰之？」國語中，晉襄公曰：「聖人知民之不可加也（韋解：加，猶上也），故王天下者，必先諸民，然後庇焉，則能長利」（韋解：先諸民，先求民志也。庇猶蔭也。言王者先及民，而後自庇蔭也。長利，有禍利也）。案季梁之言，『先成民而後致力於神』，『於是乎民和而神降之禍』；師曠之言，因民之君主，使『百姓絕望，社稷無主』則此其君，『將及用之，弗去何爲』；晉襄公之言，『必先諸民』然得所『庇』蔭，是則民貴，君輕，君權來自人民之思想，孟子萬章下引泰誓所謂『天視自我民視，天聽自我民聽』者是也。泰誓又曰『天佑下民，作之君，作之師』；『天矜于民，民之所欲，天必從之』。西周經典，此等詞義可以觸類而通者，不可枚舉。此卽君權來自人民之古義矣。君權來自人民，則民貴，君輕矣，民貴斯所以爲『國家之基礎』矣。

(註八九)孟子萬章章句上第五章。

(註九〇)同上。

(註九一)孟子盡心章句上第四十五章。

(註九二)孟子盡心章句下第三十一章。

(註九三)孟子梁惠王章句下第七章。

(註九四)孟子公孫丑章句上第四章。

(註九五)孟子梁惠王章句上第六章。

(註九六)同上。

(註九七)孟子梁惠王章句下第一章。

(註九八)孟子梁惠王章句下第二章。

- (註九九)孟子梁惠王章句上。第二章。
- (註一〇〇)孟子梁惠王章句下第四章。
- (註一〇一)同上。
- (註一〇二)孟子離婁章句上第二十七章：「孟子曰：仁之實，事親是也；義之實，從兄是也。」
- (註一〇三)孟子認為：「仁者，以其所愛，及其所不愛；不仁者，以其所不愛，及其所愛。」見孟子盡心章句下第一章。
- (註一〇四)孟子梁惠王章句下第八章。
- (註一〇五)孟子盡心章句下第十四章。
- (註一〇六)見論語子路。
- (註一〇七)孟子梁惠王章句上第三章。
- (註一〇八)孟子梁惠王章句上第七章。
- (註一〇九)孟子滕文公章句上第三章。
- (註一一〇)同上。
- (註一一一)同上。
- (註一一二)孟子滕文公章句下第九章。
- (註一一三)清·孫詒讓墨子閒詁，卷之四，兼愛上第十四章。
- (註一一四)同上。
- (註一一五)同上。
- (註一一六)孟子中也有批評墨者的一些基本原則的。比如孟子批評墨者之薄其喪，墨者之愛無差等。見孟子滕文公章句上第五章。
- (註一一七)孟子告子章句下第四章。
- (註一一八)孟子離婁章句上第十四章。
- (註一一九)可能墨子的「利」與孟子的「利」，涵義不同。在論語中子罕第九也用到「利」這個觀念，並不是和義相對的。
- (註一二〇)今列子中楊朱篇中，楊朱的思想似是一種注重物質生活的享樂主義。但此說並非楊朱所持，乃魏晉時代所偽託者。
- (註一二一)孟子盡心章句上第廿六章。
- (註一二二)淮南子氾論訓（中華書局諸子集成第七冊，淮南子卷十三）
- (註一二三)孟子盡心章句下第廿六章。
- (註一二四)呂氏春秋愛類篇：「神農之教」曰：「士有當年而不耕者，則天下或受其飢矣；女有當年而不績者，則天下或受其寒矣。」故身親耕，妻親績，所以見致民利也。」與許行之說合。所以孟子稱之為：「有爲神農之言者許行。」（引自中華書局諸子集成第六冊呂氏春秋卷二十一）
- (註一二五)孟子滕文公章句上第四章。
- (註一二六)同上。
- (註一二七)孟子梁惠王章句下第九章。
- (註一二八)孟子滕文公章句下第十章。

## 戰國時代的儒家思想及其發展（一）

（註一二九）孟子告子章句上第四章。

（註一三〇）同上。

（註一三一）參看陳大齊，告子及其學說（孟子研究集，頁一四五——一八〇）

### 參考書目

- 一、史記（商務印書館萬有文庫叢要，民國五十四年，臺灣）。
- 二、漢書補記（清，王先謙補記）（商務印書館萬有文庫，民國二十六年，上海）。
- 三、宋、朱熹、四書章句集注（商務印書館，民國二十四年初版，民國二十五年五版，上海）。
- 四、清、焦循、孟子正義（商務印書館萬有文庫，民國五十四年，臺北）。
- 五、清戴震孟子字義疏證（鴻臚堂叢書）。
- 六、漢、高誘注淮南子（中華書局諸子集成第七冊，1959，上海）。
- 七、漢、高誘注呂氏春秋（中華書局諸子集成第六冊，1959，上海）。
- 八、清、孫詒讓墨子閒詁（世界書局，民國五十一年，臺北）。
- 九、清、王先慎韓非子集解（中華書局諸子集成第五冊，1959，上海）。
- 一〇、顧頡剛編著古史辨第二冊（景山印書館，民國十九年初版，民國二十一年再版，北平）。
- 一一、顧頡剛編著古史辨第五冊（景山書社，民國二十四年初版，北平）。
- 一二、羅根澤編著古史辨第四冊（北平書局，民國二十一年，北平）。
- 一三、羅根澤孟子傳論（商務印書館萬有文庫叢要，民國五十四年，臺灣）。
- 一四、胡適中國古代哲學史（商務印書館，民國四十七年，臺灣）。
- 一五、錢穆先秦諸子彙年（商務印書館大學叢刊，民國四年，上海）。
- 一六、H. Maspero: la Chine Antique, *Histoire du Monde*, Tome IV. edited by E. Cavalignac. Paris, 1927.)
- 一七、Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, vol. I. translated by Derk Bodde (Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1953.)
- 一八、孟子研究集（中華叢書編審委員會，民國五十二年，臺灣）。
- 一九、陳大齊孟子性善論與孟子性惡的比較研究（中央文物供應社中國文化叢書，民國四十二年，臺北）。
- 二〇、成中英論孔子正名思想（出版月刊，民國五十六年三月，臺北）。
- 二十一、蘇振申史記仲尼弟子列傳疏證（中國文化學院出版部，民國五十五年，臺北）。